

تحلیل برزخ صعودی و رویدادهای آن با تأکید بر مبانی فلسفی صدرالمآلهین

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۵/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۷

محمدجواد پاشایی*

چکیده

با نظر به اهمیت برزخ و رازآلودی رویدادهای متناسب با آن عالم، پردازش دقیق آن از منظر حکمی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. با توضیح کاربست واژه برزخ در دو معنای صورت و عالم و نیز تقسیم عالم برزخ به متصل و منفصل و نزولی و صعودی ابهامات این موضوع تا چندی مرتفع می‌گردد؛ همچنان که تحلیل بدن مثالی انسان و نسبتش با نفس و بدن طبیعی در توصیف رویدادهای برزخی، نقشی اساسی ایفا می‌کند. از آنجا که روی آورد این پژوهش رویکردی توصیفی - تحلیلی نسبت به کلمات صدرالمآلهین بوده است، رویدادهایی در برزخ چون تکامل برزخی علمی و نیز تجسم اعمال با اصولی از حکمت صدرایی مورد بررسی قرار گرفته است. پرسش اصلی تحقیق این است که برزخ صعودی و رویدادهای آن با نظر به مبانی حکمت متعالیه چگونه تحلیل می‌شود. فرضیه پژوهش بر آن است که با مبانی چون جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، حرکت جوهری و نیز اتحاد عاقل و معقول می‌توان به تحلیل برزخ صعودی پرداخت.

واژگان کلیدی: برزخ متصل، برزخ منفصل، بدن مثالی، تکامل برزخی، تجسم اعمال.

۱۳۳

پیش

سال بیست و پنجم / شماره ۹۸ / زمستان ۱۳۹۹

حس کنجکاوی در انسان از قوی‌ترین و پرهیجان‌ترین احساساتی است که هر انسانی با آن در طول حیات خود عجین و قرین بوده است. آگاهی از زمان گذشته و احوالات آن، اطلاع از زمان حال و وقایع عیان و نهانش و نیز آگاهی بر زمان آینده، همه و همه از وجود چنین گرایشی در او پرده بر می‌دارد و در این بین آنچه بیشتر از بقیه حس حقیقت‌خواهی او را برجسته می‌سازد، کشف از آینده به‌ویژه کشف از حقیقت مرگ و رویدادهای پس از آن است. علت این «بیشتری» را شاید بتوان در پیچیدگی فهم حیات پس از مرگ کاوید که به حسب متعارف، نه چشمی آن را دیده و نه گوشی از آن شنیده است. آنچه در این نوشته شایسته پژوهش قرار گرفته، اجابتی به همین خواهش ذاتی انسان است که بر پایه مطالعات عقلی و دینی باید به عوالمی پس از مرگ و نیز به عالمی حد فاصل میان نشئه دنیا و نشئه قیامت به نام برزخ معتقد باشد. عالم برزخ یا عالم قبر که در اصطلاح فلسفی اش، به آن برزخ صعودی اطلاق می‌گردد، عالمی پر راز و رمز است که اتفاقات آن همیشه برای هر انسان باورمندی به آن، هیجان‌انگیز و پرابهام می‌باشد. از آنجا که پرده برداری از عالم برزخ و حقایق آن جز با گزارش‌های وحیانی و نیز خرد برآمده از این گزارش‌های معصومانه امکان‌پذیر نیست (روش شهودی علی‌رغم اعتبارش قابل انتقال به دیگران نیست)، برآنیم با رویکردی هستی‌شناختی و به کمک مبانی فلسفی جناب صدرالمتألهین به مطالعه این مهم بپردازیم؛ هرچند باید باور داشت که صدرا در این پژوهش عمیقاً از پیشینیان خود به‌ویژه مبانی عرفانی ابن عربی متأثر بوده و این الهام‌پذیری نیز در ادامه به عیان نشان داده شده است. جهت وصول به این غایت ضروری است پس از بیان مبادی تصویری مسئله و نیز بیان اقسام عالم برزخ، جایگاه برزخ صعودی را در هندسه نظام هستی ترسیم نموده و سپس با هستی‌شناسی نفس انسان و مختصات آن، از برخی مهم‌ترین رویدادهای برزخی همچون «تکامل برزخی و تجسم اعمال» رمزگشایی نماییم.

۱. برزخ

عموم لغت‌شناسان واژه «برزخ» را در لغت به معنای حاجز، جداکننده، حایل و یا واسطه میان دو چیز دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۳۸/ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۸/ جوهری، ۱۴۰۴، ج ۱،

ص ۴۱۹)؛ اما حکما با الهام از معنای لغوی این واژه آن را در دو معنای «صورت» و «عالم» به کار برده‌اند.

الف) صور برزخی

اصطلاح صورت برزخی یا مثالی یا خیالی مرتبه‌ای از آگاهی در انسان است که واسط میان صورت معقول و محسوس قرار دارد. اساساً حکما صورتی از شیء جزئی را که با حضور در برابر شیء محسوس شکل می‌گیرد، صورت حسی و صورت منقوش در نفس به هنگام غیبت آن شیء را صورت برزخی یا مثالی یا خیالی می‌خوانند. صورت معقول نیز آن صورتی است که عاری از هر گونه صفات و احکام مادی به شکلی کلی در نفس تحقق می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۹ و ج ۹، ص ۲۱۹ و ۲۷۶ و [بی‌تا]، ص ۱۳۸ و ۱۳۶۳، ص ۲۴۳-۲۴۴).

ب) عالم برزخ

این عالم در اصطلاح حکیمان نام دیگر عالم مثال است که حد واسط بین اجسام صرف و مجردات صرف قرار دارد. اگرچه این عالم از ماده پیراسته است، از برخی آثار ماده چون کم و کیف و شکل و... مجرد نیست. بر این اساس برزخ عالمی است روحانی که از سویی به لحاظ داشتن مقدار، شبیه جواهر جسمانی و از دیگر سو به دلیل نورانیتش همانند جواهر مجرد عقلانی است (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۳۱۴). ابن عربی در توضیح این عالم می‌گوید: عالم مثال عالم مجرد از ماده جسمانی است و به واسطه تجرد از ماده، عالمی روحانی و علمی و ادراکی است. از جهت تقدّر و تجسم به عالم کون و فساد شباهت دارد و از جهت استغناء از ماده شبیه جواهر عقلی و موجودات روحانی و مجردات تامه است ... (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۴۸۳).

از میان حکما فلاسفه اشراقی و صدرایی قایل به وجود عالم مثال هستند و پیروان مشاء باوری به آن ندارند. سهروردی اولین فیلسوفی است که از این عالم سخن گفته است. البته فیلسوفان اشراقی اصطلاح «برزخ» را در معنای عالم ماده و اجسام به کار می‌برند و از عالم برزخ به عالم مثال یاد می‌کنند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۳). عالم برزخ را در یک تقسیم کلی می‌توان به دو برزخ

متصل و منفصل تقسیم نمود:

(۱) برزخ متصل

برزخ متصل (یا مثال متصل یا مثال اصغر یا خیال مقید یا ابدان معلقه) عالمی است مجرد که دست کم قائم به نفس انسان بوده و اساساً وجود قوایی از انسان- مانند دماغیه- در تحقق این عالم ضروری است. به نظر می‌رسد عالم برزخ متصل همان صور برزخی بوده، تفاوتی اساسی میانشان وجود نداشته باشد. این نظر آن گاه تقویت می‌شود که عالم را به معنای نشئه یا مرتبه‌ای از مراتب هستی بگیریم و بر این اساس مرتبه خیال انسان را مصداقی از طبیعت عالم مثال و نه در عرض آن بدانیم.

(۲) برزخ منفصل

برزخ منفصل یا خیال مطلق^۱ نشئه‌ای است حد فاصل میان عوالم ماده و عقل که در تحققش نیازی به وجود انسان یا سایر موجودات ندارد. خیال مقید انسان نسبت به عالم مثال کلی نظیر جدول‌های کوچک است به نهی عظیم؛ چه آنکه عالم مثال مطلق منبع بزرگی است که قوای خیالی افراد انسان به آن اتصال دارد. بر پایه هستی‌شناسی فلسفی عدم سنخیت میان عالم عقل و ماده ضرورت عالمی را رقم می‌زند که فیض الهی به واسطه آن از عالم عقول بر عالم ماده تابش می‌کند.^۲

برزخ منفصل را از حیث سیر نزول یا صعود آن در مراتب هستی و تقدم و تأخرش نسبت به برخی مراتب عالم می‌توان به نزولی و صعودی تقسیم نمود. پیش از آگاهی از برزخ نزولی و صعودی تمهید این مقدمه ضروری است که حکمای اسلامی در تبیین نظام وجود که نظامی احسن باشد، به شکل هندسی دایره نظر داشته و از خاصیت ویژه و کمال آن در بین اشکال هندسی در تحلیل نظام وجودی مدد گرفته‌اند. اصولاً نظام وجودی آفرینش در سیر حرکت خود در یک نیم

۱. نام‌های دیگر این عالم عبارت‌اند از: عالم اشباح مجردة، عالم صور معلقه، عالم مُثُل معلقه، عالم خیال منفصل، عالم اُظْلَه، عالم اشباح، عالم اشباح معلقه، اقلیم ثامن و شرق اوسط. این عالم در لسان متأخران، عالم برزخ نیز نامیده می‌شود (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۲۳۸، تعلیقه ۲/ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۷).

۲. ... خلق الله سبحانه عالم المثال برزخاً جامعاً بین عالم الارواح و عالم الأجسام لیصحَّ ارتباط أحد العالمین بالآخر فیتأتی حصول التآثر والتأثیر و وصول الإمداد والتدبیر (جامی، ۱۳۷۰، ۵۴-۵۵).

دایره یا قوس از نازل ترین مرتبه شروع شده، به تدریج به عالی ترین آن که ذات حق باشد، واصل می شود؛ چه اینکه در نیم دیگر دایره از عالی ترین مرتبه نازل شده، به تدریج به دانی ترین آن می رسد. در این سیر، پس از وجود حق، عالم عقل، سپس عالم ملکوت و در نهایت جهان طبیعت و عالم ناسوت جای می گیرد. این سیر که سیر غروبی نور حق است، تا به آنجا می رسد که مرز نور و تاریکی یعنی وجود هیولاست؛ اما برای کامل شدن دایره هستی با همین ترتیب در جهت صعودی و البته بالعکس آغاز می گردد تا به سرانجام و غایت الغایات یعنی وجود حق سبحان منتهی شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۵۴، ص ۴۴۲).

۱۳۷



البته باید دقت داشت که در تعیین نقطه پایانی قوس نزول میان عرفان و فلسفه اختلاف وجود دارد. در فلسفه آخرین نقطه در قوس نزول، هیولای اولاست که تمام فعلیتش به قوه بودن است.^۱ این در حالی است که در عرفان نقطه آغاز قوس صعود انسان شمرده شده است. با این مقدمه برزخ های نزولی و صعودی را باید چنین تحلیل نمود:

۱- برزخ منفصل نزولی

برزخ نزولی عالمی مرکب از احکام عالم عقول (جبروت) و عالم ماده (ناسوت) است که در مراحل نزول تجلیات پس از عالم عقل و پیش از عالم ماده جای گرفته است؛ به دیگر سخن این برزخ که از مراتب تنزلات حقیقت وجود به شمار می رود، پس از آن است که وجود از عقل شروع به تجلی نموده، بعد از پیمایش مراتب عقول، به وجود برزخی (همین عالم) و سپس به عالم ماده می رسد. این سیر را قوس نزول نامیده اند.

۲- برزخ منفصل صعودی

برزخ صعودی مرحله ای است که انسان پس از مرگ و تا ظهور قیامت کبرای شرعی (آفاقی) در آن ادامه حیات داده، با نتایج اعمال خود که به صورت مثالی تجلی می یابد، همراه می گردد؛ به عبارتی این همان برزخی است که نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن در آن به سر برده، صور اعمال انسانی، جنت جسمانی و صور اشقیاء در آن ظهور می یابد. این برزخ که از مراتب عروجی

۱. فإنّ مبدأ حصول الصور و الترقی و التوجّه من الكثرة إلى الوحدة و من النزول إلى الصعود، هو الهیولی الأولى (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۶۱).

وجود به حساب می‌آید، پس از آن است که وجود در سیر صعودی خود از هیولی آغاز می‌کند و بعد از طی مراتب نباتی و حیوانی و انسانی به مرحله برزخ رسیده، از آنجا به عالم عقل نایل می‌شود (ر.ک: همو، ۱۴۲۲، ص ۱۰۲).

اشتراک دو برزخ ناظر به منفصل بودن برزخشان است؛ چراکه هر دو شأنی از شئون مثال منفصل اند و اختلافشان به مختصات هر کدام از برزخ‌ها و صور موجود در آنها باز می‌گردد. در برزخ نزولی تمام کائنات و در صعودی تنها انسان و اعمال او مطرح می‌شوند. البته اینکه مدار بحث در برزخ صعودی تنها انسان باشد و محلی برای سایر موجودات نباشد، مجرد قرارداد است و با تأملات عقلی و عرفانی می‌توان وجود صور همه موجودات را در این برزخ نیز موجه دانست؛ از همین رو باید میان برزخ نزولی و صعودی و موجودات حاضر در آنها تفاوت قایل شد.

بنابراین باید دانست که ۱- دو برزخ صعودی و نزولی در تجرد و روحانیت به هم شباهت داشته، از جهت وجودی برزخ نزولی مقدم بر عالم طبیعت و صعودی مؤخر از آن است. ۲- برزخ نزولی از تجلیات وجود آخرین عقل و برزخ صعودی حاصل صور اعمال انسانی است. ۳- در لوح برزخ نزولی صور تمام کائنات و در لوح صعودی تنها صور اعمال انسان نقش گرفته است. به عبارتی در برزخ نزولی، همه موجودات عالم ماده و افزون بر آنها نیز وجود دارند؛ لذا به گفته برخی عرفا آن عالم مشتمل بر عرش، کرسی، آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه و همه آنچه در آنهاست، بوده و غالب مکاشفات صوری، مشاهده ملائکه، بخش‌هایی از معراج‌ها، حضور انبیا در آسمان‌های مختلف و اموری دیگر از این قبیل در این عالم روی می‌دهد؛ حال آنکه تجسم اعمال و بهشت و جهنم موعود را از لوازم برزخ صعودی باید دانست (همان، ص ۹۸). ۴- اصطلاح برزخی که در آثار دینی ما به کاررفته است، ناظر به همان برزخ صعودی است که از شئون مثال منفصل می‌باشد. ۵- به نظر می‌رسد که به جهت عقلی می‌توان برزخ صعودی را نسبت به سایر موجودات نیز مطرح کرد که بی‌گمان این تعمیم بر اجازت ارباب حکمت مبتنی است.

نکته

برزخی که در مباحث الهیاتی شایسته بحث قرار می‌گیرد، برزخ صعودی مصطلح است که از نسبت میان نفس انسان و صور اعمالی او پدید می‌آید. بر همین پایه ضروری است پیش‌تر اندکی از نفس انسان و نسبتش با انواع بدن سخن گفته، از آن رهگذر به تحلیل رویدادهای برزخی پردازیم.

۲. تجرد نفس انسان

چگونگی وجود نفس و نحوه مادی یا مجردبودنش از تأملاتی است که در کنار اوصاف دیگر آن، مسئله‌ای شایسته پژوهش را برای موضوع نفس رقم می‌زند. اغلب حکمای اسلامی در تجرد نفس انسان هم داستان بوده و تنها در اینکه آن تجرد، تجردی مثالی یا عقلی است، از هم مختلف شده‌اند. بوعلی و هم کیشان فکری او با انکار تجرد مثالی، نفس را جوهری مجرد به تجرد عقلی می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۰) و شیخ اشراق و پیروانش نیز به رغم قبول تجرد مثالی نفس را لایق این تجرد نمی‌بینند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۳۲) که البته تفصیل این مطلب مجال دیگری را طلب می‌کند. فیلسوفان پیش از صدرا افزون بر تجرد عقلی نفس آن را از لحاظ وجودی پایین‌ترین مرتبه از مراتب عقلی دانسته‌اند؛ در حالی که از نگاه صدرایی نفس انسان نه تنها مجرد به تجرد مثالی است: النفس و عوارضها من البرزخ و إدراکها بالحس الباطن... (ملاصدرا، ۱۳۸۲، صص ۲۲۶ و ۲۶۹) که فقط نوادری از نفوس انسانی می‌توانند به تجرد عقلی دست بیابند (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳). از آنجا که فهم بدن مثالی در تحقیق حاضر ضروری می‌نماید، در ادامه به چستی این بدن اشاره می‌شود.

بدن مثالی

بدن مثالی که همان بدن مشهود در عالم رؤیاست، در کنار بدن طبیعی و نفس ناطقه پرده از حقایق سه‌گانه وجود انسان بر می‌دارد. صدرا در مواضع متعددی از آثار خود انسان را متشکل از سه امر بدن طبیعی، بدن مثالی و نفس ناطقه شناسانده است (همان، ج ۸، ص ۲۴۹ و ج ۹، صص ۱۸-۱۹، ۳۱، ۱۸۳ و ۲۸۱؛ ۱۳۵۴ هـ، ج ۲، صص ۵۵۴-۵۵۵ و ۶۶۰-۶۵۹ و ۱۳۶۳، ص ۳۰۰). در اثبات بدن مثالی که وجود آن در حالت خواب و مانند آن به آسانی قابل فهم است، کافی است انسان دست کم به احوال خود در عالم رؤیا نظری کند تا به وجدان بیابد با گوشه‌ای می‌شنود، با چشمی می‌بیند، با زبانی سخن می‌گوید، با شامه‌ای می‌بوید و یا با لامسه‌ای لمس می‌نماید. بی‌گمان حالات پیش گفته نه جسمانی‌اند که در این صورت دیگران هم باید قادر به ادراک آنها باشند و نه اندام‌های مدرکشان مادی‌اند که با این وصف در بیداری هم انسان باید بتواند آن را درک کند؛ لذا هم مدرکات

انسان در خواب و هم قوای ادراکی آن غیر مادی بوده و مجرد به مثالی اند. وی در موضعی دیگر ضمن مقایسه بدن طبیعی و بدن مثالی بدن برزخی را از لوازم نفس ناطقه برشمرده، معتقد است تا زمانی که نفس به مرتبه تجرد عقلی نرسیده باشد، به کمک خاصیت فاعلی خود این بدن را ابداع می‌کند. از سنجش بدن مثالی با بدن طبیعی احوال دیگری از این بدن‌ها قابل بررسی است:

۱- نسبت میان بدن مثالی و نفس، نسبت فعل و فاعل است و رابطه میان بدن طبیعی و نفس، رابطه قابل و مقبول؛ لذا بدن طبیعی به مثابه ماده مستعد حدوث نفس، حدوث نفس را ترجیح می‌دهد و این در حالی است که در بدن مثالی نفس مرجح حدوث آن می‌گردد (عکس بدن طبیعی) (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۰).

۲- اضافه نفس به بدن طبیعی (بر خلاف اضافه‌اش به بدن مثالی که اضافه‌ای ایجاد است) تدبیری و تکمیلی می‌باشد؛ به عبارتی مقارنت نفس با بدن طبیعی تکامل عرضی یا ذاتی آن را سبب می‌شود و نفس در احراز این تکامل با به کارگیری اندام‌های ادراکی و تحریکی بدن و تصرف در آنها با جهان طبیعت مرتبط می‌گردد؛ چراکه با استفاده از قوای حسی ظاهری به صور حسی و با این صور و قوه خیال به صور خیالی و با این صور و قوه عقل به صور عقلی نایل می‌گردد. نتیجه این تصرف تکامل نظری نفس است؛ چه اینکه با استمداد از قوای تحریکی و اندام‌های مربوط به آن افعالی را انجام می‌دهد که تکرار آن تکامل بعد عملی و ملکات نفسانی انسان را به ارمغان می‌آورد.

۳- با نظر داشت ادراک و حیات ذاتی داشتن بدن مثالی از یک سو و تقدم رتبی آن بر بدن طبیعی و تأخرش از نفس ناطقه در مراتب تشکیکی وجود از دیگر سو باید پذیرفت که بدن مثالی واسطه تصرف نفس در بدن طبیعی و واسطه در تدبیر آن است؛ به بیانی دیگر مبدأ قریب آثار حیات حیوانی چون ادراک جزئی و حرکت ارادی در انسان بدن مثالی و مبدأ بعید آن نفس ناطقه است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۹ و ج ۹، ص ۲۸۱).

۴- بدن مثالی یا اخروی تنها به جهت فاعلی نیازمند بوده، از لوازم ملکات و هیئات نفسانی فاعلش تلقی می‌گردد و بدن طبیعی افزون بر جهت فاعلی به جهت قابلی نیز وابسته است؛ چراکه حصول این بدن مشروط به ماده سابقی مانند نطفه است که استعداد بدن شدن را داشته باشد.

۵- بدن طبیعی بر خلاف بدن مثالی با مرگ از انسان مفارقت می‌کند؛ لذا بدن مثالی را «بدن

برزخی»، «بدن اخروی»، «جسم برزخی»، «جسم اخروی» و «بدن معلق» نیز می‌نامند (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۷۰ و ۱۳۷۸، ص ۸۷ و ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۱۸، ۳۱، ۱۰۱ و ۲۷۰)؛ لذا انسان در نشئه حیوانی خود تنها بدن طبیعی و بدن مثالی دارد و دلیل وجود بدن مثالی در این نشئه، ظهور آثاری چون ادراک و حرکت ارادی است. با حدوث نفس ناطقه دارای بدن‌های طبیعی و مثالی و نفس ناطقه در نشئه انسانی می‌گردد و پس از مرگ با بدن مثالی و نفس ناطقه همراهی خواهد نمود.

۶- بدن مثالی و اندام‌های آن به‌سان هر جسم مثالی دیگری بسیط و اندام‌های بدن طبیعی مرکب از عناصر می‌باشد (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۳۵).

۳. تکامل برزخی

از رویدادهای مهمی که در برزخ با توجه به خاصیت تجردی نفس انسان از یک سو و حقیقت مثلث‌گونه او (بدن طبیعی، بدن مثالی و نفس ناطقه) از سوی دیگر، می‌توان سخن گفت، تکامل علمی انسان در برزخ است که از چالشی‌ترین مباحث مربوط به عالم پس از مرگ نیز به‌شمار می‌رود. در این باره نظرگاه‌های متقابلی میان اندیشمندان دینی رقم خورده است. یوعلی به استناد برخی کلمات خود معتقد است نه برهانی بر وجود تکامل در برزخ می‌توان اقامه کرد و نه دلیلی بر طرد آن (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۸۷). همچنان‌که در جای دیگر نیز به صورت محتمل آن را قبول کرده است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۱). ایشان همچنین معتقد است ورود این مسئله در مکتوبات عقلی از جانب شرایع الهی و منطق وحی بوده و عقل به خودی خود و پیش از دخول وحی به مسئله حکمی درباره آن نخواهد داشت (همان، ص ۶۸۵).

بر پایه آنچه از متون نقلی و نظریات فلسفی و عرفانی استفاده می‌شود، پذیرش تکامل علمی نفس در دار برزخ امری مورد اتفاق بوده است؛ لذا مناسب است مسئله را از دو محور نقلی و عقلی دنبال کرده، پس از استمزاج متون دینی به حل مسئله از نظرگاه فلسفی آن پردازیم.

الف) تکامل برزخی در منابع دینی

شمار قابل توجهی از آیات و روایات به وجود تکامل علمی در نشئه پس از مرگ نظر داشته

است. در آیه ۱۲ سوره مبارکه سجده از آگاهی گنهکاران در قیامت و ابراز ندامتشان خبر داده است: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ: اگر ببینی وقتی گنهکاران در پیشگاه پروردگارشان سرها به زیر افکنده‌اند، می‌گویند پروردگار را دیدیم و شنیدیم، ما را بازگردان تا عمل شایسته کنیم، چون ما به یقین رسیده‌ایم». یا در آیه ۲۲ سوره مبارکه ق از تیزبینی و کشف غطا از دیدگان انسان در قیامت خبر داده می‌شود: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». اگرچه این آیات و امثال آن را در قیامت می‌توان برای انسان‌ها مثال زد، همان نکته‌ای که این تکامل را در قیامت ممکن می‌سازد، در برزخ نیز از این تکامل می‌تواند دفاع کند؛ همچنین در برخی اخبار از تکامل برزخی در ضمن تعلّم قرآن سخن گفته شده است. کسی که در دنیا برای کسب علم تلاش کرده ولی به دلایلی نتوانسته به علم دلخواه خود دست یابد، در عالم برزخ به میزان سعی خود از علم بهره خواهد برد. حفص یکی از اصحاب امام هفتم علیه السلام می‌فرماید: «شنیدم امام موسی بن جعفر علیه السلام از مردی پرسیدند آیا دوست داری همیشه در دنیا باشی؟ گفت بلی. امام پرسیدند برای چه؟ گفت: برای اینکه سوره «قل هو الله احد» را قرائت کنم. پس امام ساکت شدند و بعد از دقایقی فرمودند: ای حفص هر که از دوستان و شیعیان ما بمیرد، در حالی که قرآن را خوب فرا نگرفته است در قبر (برزخ) به او تعلیم می‌شود تا خدا به آن طریق درجه‌اش را بالا ببرد. همانا درجات بهشت به قدر آیات قرآن است. به او گفته می‌شود بخوان و بالا برو، پس او می‌خواند و بالا می‌رود...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۰۶). از حضرت امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: حضرت فاطمه علیها السلام اطفال شیعیان مؤمن ما را، علیهم السلام تربیت می‌کند (همان).

حاصل آنکه برابر با متون نقلی تکامل علمی در برزخ امری یقینی بوده، همه آنچه این تکامل را در برزخ ایجاب می‌نماید، در اثبات برزخی‌اش نیز کفایت می‌کند.

ب) تحلیل فلسفی تکامل علمی در برزخ

توجیه عقلی مسئله تکامل برزخی را باید از مسائل غامض عقلی به شمار آورد؛ چراکه امر استکمال جز با حرکت و استعداد و خروج ماده از قوه به فعل حاصل نمی‌شود و این در حالی است

که پس از مرگ، حرکتی وجود ندارد تا تکامل برزخی از رهگذر آن ثابت گردد؛ به سخنی دیگر یکی از اشکالات مهم مسئله از آنجا ناشی می‌شود که در حرکت تکاملی آنچه حامل قوه و استعداد است، ماده بوده و در سرای عاری از ماده- اعم از برزخ و قیامت- اساساً قوه و استعدادی وجود ندارد تا مفهومی با نام حرکت تکاملی مصداق یابد؛ از همین رو مهم‌ترین چالش متوجه مسئله تکامل برزخی آنجایی است که چون تکامل فرع بر قوه و استعداد و قوه نیز مبتنی بر ماده است، با انتفای قوه و استعداد در برزخ، موضوع حرکت نیز منتفی شده و سخن از تکامل در آنجا سخنی گزاف خواهد بود: «ما له حركة فله مادة و أن ما لا مادة له فلا حركة له» (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۲۰۰)؛ اما با تأمل در کلمات حکیم شیرازی ذیل تعلیقتشان بر اسفار چنین پنداشته می‌شود که صدرا نظر واحدی درباره مسئله یادشده نداشته و گویی به گونه‌ای متناقض از آن سخن گفته است. برخی شواهد انکار مسئله در کلمات ملاصدرا از این قرار است:

(۱) ایشان در بسیاری مواضع بر وجود حرکت در سرای مادی تأکید کرده، دار آخرت را دار استقرار و طمأنینه می‌داند و در برخی موارد به طور ضمنی قرار را در عالم پس از مرگ ثابت می‌کند. (۲) مرگ طبیعی انسان از دیدگاه حکمت متعالیه به فعلیت رسیدن همه استعدادهاى اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۸۹).

(۳) ظهور ملکات انسان در آخرت و وجود پیوندی عمیق میان اعمال دنیوی و صور اخروی که از آن به تجسم اعمال نیز یاد می‌شود، همه از وجود ثباتی بدون حرکت و تکامل حکایت دارد (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۳۹-۶۴۰).

اما از مواضع موافق صدرا نیز می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف؛ نظر به اینکه جناب صدرا در برزخ تحول عرضی را جایز دانسته که بر اساس آن، نفس در برزخ غبار هیئات و اعراض مرتبط با بدن را وا می‌نهد تا وارد قیامت گردد، می‌توان دانست که چون هر حرکت عرضی در حرکتی جوهری ریشه داشته است، نفس نیز از این قاعده مستثنا نبوده، گونه‌ای از حرکت را در آخرت یا برزخ برای خود رقم می‌زند: «أما البعث فهو خروج النفس عن غبار الهيئات البدنية المحيطة بها، كما يخرج الجنين من القرار المكين...»

اما بعث خروج نفس است از غبار هیئات بدنی محیط به بدن، آن‌چنان‌که جنین از بستری آرام خارج می‌گردد (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۸۳).

۲) شاهد دیگری که از لوازم کلمات صدرا استخراج می‌شود، شکل‌گیری اطواری وجودی و منازلی تدریجی از نفس است که محصول اشتداد وجودی نفس بوده، تا حیات پس از مرگ نیز تداوم می‌یابد. برگردان اشتداد وجودی نفس پس از مرگ و تطورش همان تکاملی است که نگارنده آن را دنبال می‌کند (همان، ص ۱۸۵).

با نظر داشت شواهد مخالف نظریه تکامل، وجوهی را در پاسخ و با در جمع شواهد گفته شده می‌توان ارائه داد: گاهی ممکن است پس از قبول نبود حرکت به معنای تحول از قوه به فعل در عوالم پس از مرگ، از مفهومی به نام «تمثل» بهره گرفت که بر پایه آن، آنچه برای انسان در برزخ رخ می‌دهد، مثال یا تمثل حرکت در عوالم بالاست نه خود حرکت؛ دقیقاً بسان انسان ساکنی که تصویری از قطار متحرک در ذهن خود تصور کرده و بدون انفعال از این حرکت، تنها آن را خیال می‌کند. به همین شکل در سرای پس از مرگ، مثالی از حرکت برای موجودات آن عالم شکل می‌گیرد که دیگر احکام خود حرکت را ندارد؛ به عبارتی از ویژگی‌های صور مثالی وجود احکام ماده بدون تحقق خود ماده در آنهاست. برساخته بر این واقعیت، تمثل حرکت شیء در عالم مثال نیز موافق با همان احکامی از ماده است که خود ماده در آن حضور نداشته، نوعی حرکت تجردی در آن ظاهر است. در عالم مثال اگرچه برای نمونه سیب سرخی با ماده و ویژگی‌های عنصری وجود ندارد، لکن همان سیب با احکام مادی اش مثل سرخی و گردی و... حضور دارد؛ چه اینکه ممکن است برخی دیگر از عوارض این سیب چون مکان داشتن نیز در ذهن متمثل شده، ذره‌ای از مختصات سیب عنصری بر آن ننشینند؛ همچنین است سببی که در حین حرکتش در ذهن تمثل یابد، در حالی که تحولی از نوع قوه و فعل در آن صورت نمی‌بندد.

البته ممکن است در توجیه مسئله از «تبدل فاعلی» در مقابل «تبدل انفعالی» نیز استفاده نمود که بر اساس آن، آنچه از حرکت در عالم طبیعت رخ می‌دهد، حرکتی است توأم با تحول و انفعال؛ آن گونه که ماده با ازدست دادن صورتی، صورتی دیگر را در فراگرد حرکت پذیرا می‌گردد و تا رسیدن به فعلیت محض به این انفعال خود ادامه می‌دهد؛ به سخنی دیگر در این حرکت افزون بر علت فاعلی، علت قابلی نیز دخیل بوده و بدون این دو کاری از پیش نخواهد رفت. در مقابل این حرکت، حرکت دیگری است که تنها از بین دو علت پیش گفته، علت فاعلی در آن تأثیر داشته و محلی برای ظهور علت قابلی وجود ندارد. به موجب این حرکت از انشانات متکثر و پی در پی نفس، وجود

واحد متصلی بسان حرکت طبیعی تصور می‌شود که تو گویی تحولی از قوه به فعل صورت گرفته است؛ در حالی که به ازای هر تحولی، انشای جدیدی رخ داده که هر کدام غیر از دیگری است (در این باره ر.ک: شجاعی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۴).

به نظر می‌رسد بتوان با تجمیع میان قول اول و دوم - یعنی تمثیل حرکت و تبدل فاعلی - سامان مناسبی به مشکل تکامل برزخی داد؛ به عبارتی با تلفیق میان این دو نظر که شاید هر کدام دوری یک سکه باشند، باید چنین گفت که از یک سو در برزخ به سبب انعدام ماده، احکامی از ماده ظهور می‌کند که با فقدان ماده سازگاری داشته، مخالف با قواعد حاکم بر عالم ماورای طبیعت نیست؛ چراکه همه تبدیل و تحولی که در آنجا مشاهده می‌شود، تمثالات حرکت است که در برخی احکام با خود حرکت اشتراک دارد و به سبب همین اشتراک، گمان برده می‌شود که در آنجا نیز حرکت وجود داشته است؛ درست بسان قطار متحرک یا سیب سرخی که از آن سخن گفته شد. از سوی دیگر تمام این تبدلات و تحولات نیز فرآورده نفس انسان است و او با انشای نفسانی خود عهده‌دار این حرکات معنوی می‌گردد. در اندیشه حکیم شیراز ادراک حرکتی از حالت قوه به فعل است که بر پایه آن، ادراک‌کننده پا از مرتبه وجودی خود فراتر گذاشته و به مرتبه وجودی معلوم واصل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۶ و ج ۹، ص ۱۹۱).

حاصل آنکه چنانچه به تحولات برزخی از حیث فاعلی نگریسته شود، از تبدل فاعلی و انشانات نفس انسان در مرتبه برزخی‌اش باید سخن گفت و اگر به خود پدیده نظر شود، سخن از تمثیل حرکت یا حرکت تجردی کارگشا خواهد بود؛ همچنین با قبول تبدل فاعلی و فاعلیت نفس نسبت به رویدادهای برزخی، نقش علم انسان در این بین روشن‌تر بوده، از آنجا که بخش مهمی از پدیده‌های برزخی در صحنه نفس انسان رخ می‌دهد و او با نسبت علی - معلولی با این پدیده‌ها روبه‌رو می‌شود، کارکرد علم حضوری از قسم علت به معلولش نیز به آشکارگی بیشتری می‌رسد. این سطح از کارکرد علم حضوری محصول ارتقای وجودی نفس بوده، با اشتداد وجودی خود به این مهم دست می‌یابد و پیوندی عمیق میان اشتداد وجودی و اشتداد شناخت حضوری خود به هستی رقم می‌زند.

۴. تجسم اعمال

یکی دیگر از رویدادهای برزخی پیکرمندی اعمال انسان در برزخ است. تجسم اعمال همان پیکرپذیری کردارهای نیک و بد انسان پس از مرگ به ویژه در روز رستاخیز است که برخی از آن به «تجسد اعمال» (نراقی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰) یا «تمثل اعمال» (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۴۳۹) یا «تجسد اعتقادات» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۳۷۷) یاد می‌کنند و مراد از جسم را نیز در این واژه‌ها به معنایی اعم از جسم طبیعی در نظر می‌گیرند (همو، ۱۳۸۵، ص ۷۸۹). هرچند این اصطلاح در تاریخ خود قدمت درازی نداشته است، حقیقت آن در منابع اصلی اسلامی چون قرآن و سنت و پیش از اسلام در فلاسفه‌ای از یونان باستان چون فیثاغورث، سقراط و افلاطون قابل رهگیری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۶ و ۱۳۷۸، ص ۸۸-۸۹). جناب صدرا نیز با الهام از آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام و در تلاشی شایسته به تحلیل هستی‌شناختی این مسئله مبادرت کرده است.

اساساً اعمال و کردار انسانی مادامی که در بستر عالم حرکات یا ماده قرار می‌گیرند، حظی از بقا و ثبات ندارند؛ لکن با صدور فعلی از انسان، حالت قلبی موقتی در او پدید می‌آید که با تکرار و مداومتش در نفس مستحکم شده و به صورت ملکه تبدیل می‌شود. تفاوت ملکه و حال را به ترتیب در شدت و ضعف هر کدام باید دانست و با همین اشتداد کیفی صورتی جوهری در نفس حاصل می‌شود که مبدأ آثار آن کیفیت خواهد شد (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۹۱ و ج ۷، ص ۸۲). بر همین پایه آثار مربوط به اعمال انسانی در آغاز، «حال» و سپس به «ملکه» تبدیل می‌شوند و سرانجام به «صورت جوهری» ارتقا می‌یابند که نفس برای آن به منزله ماده و خودش صورتش می‌گردد و هر دو یک واقعیت را تشکیل می‌دهند: «هر یک از ملکات علوم و اعمال انسانی در مزرعه نفس ناطقه بذرهایی برای پیدایش صورت‌های مناسب با آن ملکات اند که ملکات مواد صور برزخی و ابدان مکتسب و مثالی در نشئات آخرت اند...» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۴۵۴).

صدرالمتألهین در توضیح چگونگی ظهور اعمال و صفات نفسانی به صور گوناگون با کمک مثال ظهور آب یا جسم مرطوب در سه موطن خارج، خیال و عقل به سه صورت متفاوت چنین باور دارد: همان سان که جسم به خودی خود آثاری دارد و با عروض اموری قسری آثار دیگری پیدا می‌کند، همین گونه است نفس انسان که لحوق امور عرضی و ملکات نفسانی در نحوه عملکرد آن

مؤثر خواهد بود، هر چند ممکن است ظرف ظهور این تأثیر و نیز گونه‌های انفعال نفس مانند جسم مرطوب متفاوت باشد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲). باید دقت داشت که تأثیر امور عارضی بر نفس در همه قوای آن وجود داشته و حتی در قوای نباتی و حیوانی نفس نیز می‌توان این تأثیر و تأثر را مشاهده نمود؛ هر چند از میان آثار نفس انفعال بدن مثالی بیش از سایر بوده و به شکل قوی‌تری مشمول این قاعده تکوینی می‌شود. دلیل مسئله را باید در تأثیر پذیری شدید این بدن از فاعلش دانست که در فراگرد این انفعال به جز از نفس، از هیچ عامل دیگری چون ماده و عوامل مادی تأثیر نمی‌پذیرد؛ به عبارتی از بین آثار موجود در نفس، بدن مثالی تنها اثری است که فقط از نفس منفعل بوده و مانند آثار دیگرش از عوامل مادی تأثیری نمی‌پذیرد. از همین روی هنگامی که حالتی نفسانی عارض نفس ناطقه می‌شود و به حالت ملکه تبدیل می‌گردد، بدن مثالی نیز دستخوش تحول شده و متناسب با آن ملکه ایجاد می‌شود. چنانچه این ملکات از فضایل اخلاقی باشند، شکل و شمایل بدن مثالی نیز زیباتر از بدن طبیعی و اگر از رذایل باشند، شکل حیوانی به خود می‌گیرند.

پرواضح است که با وقوع مرگ و با رفع امکان هر گونه تغییر بدن مثالی با همان شکل نهایی پیش از مرگش ثابت خواهد ماند؛ به عبارتی به حکم اتحاد نفس با ملکات علمی و عملی خود که به مثابه صورتش عمل می‌کند، بدن عنصری‌اش را در برزخ رها کرده، با همان صور در کالبدی مثالی ظاهر می‌گردد (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۹۲).

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، آن است که تقید بدن به برزخ و قیامت به معنای همراهی این ابدان با انسان تنها در برزخ و قیامت نبوده، بلکه نفس انسان در همین دنیا و پیش از مرگ نیز به خلق آنها مبادرت می‌ورزد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۹ و ۱۳۷۸، ص ۱۴۹ و ۱۳۶۱، ص ۲۳۹-۲۴۰).

حاصل آنکه که نقش فاعلی نفس نسبت به بدن اخروی و وجود رابطه‌ای علی و معلولی میان آنها زمینه علم نفس به این ابدان را چه پس از مرگ و چه پیش از آن آسان نموده و اسباب تحقق علم حضوری نفس به معلول اتحاد یافته با آن را فراهم می‌سازد. هر چند ظرف ظهور این علم برای همگان پس از مرگ و برای برخی از اولیای الهی در همین دنیا خواهد بود؛ به سخنی دیگر از آنجا که بدن برزخی انسان با اعمال جوانحی و جوارحی خود دارای ارتباطی تنگاتنگ است، نفس انسان نیز به مقتضای اصل اتحاد عاقل و معقول در حکم همان عاقلی خواهد بود که در ضمن ادراک

معقول معلولش، با آن اتحاد یافته، رابطه‌ای از نوع حقیقت و رقیقت برقرار می‌سازد؛ به عبارتی بر پایه مبانی همچون «اصالت وجود» که منشأ آثار خارجی را از آن وجود می‌داند نه ماهیت، «وحدت تشکیکی وجود» که بر پایه آن، وجود دارای مراتبی از شدت و ضعف است و این شدت و ضعف زاید بر وجود نیست، بلکه نفس وجود است، «حرکت جوهری» که وجود را در قلمرو طبیعی از جمله وجود انسانی دارای تحول ذاتی می‌داند و «اتحاد عاقل و معقول» که با آن، علم و عمل بعنوان کمالات ثانی و زاید بر ذات نبوده، بلکه امری وجودی و عین ذات تلقی می‌گردند و به هنگام ملکه شدن علم و عمل در انسان، مفهوم نوعی جدیدی از انسان انتزاع می‌شود، چنین نتیجه گرفته می‌شود که با تحصیل علم و عمل، وجود انسانی اشتداد یافته، به حسب هر مرتبه از وجود، نوع خاصی از انسان انتزاع می‌شود.

نتیجه گیری

عالم برزخ عالمی است روحانی که از سویی به لحاظ داشتن مقدار، شبیه جواهر جسمانی و از دیگر سو به دلیل نورانیتش همانند جواهر مجرد عقلانی است. این عالم را در یک نگاه می‌توان به دو عالم متصل و منفصل تقسیم نمود؛ چه اینکه برزخ منفصل را می‌توان به دو قسم دیگر نزولی و صعودی تفصیل داد که برزخ صعودی یا شرعی مرحله‌ای است که انسان پس از مرگ و تا ظهور قیامت کبرای شرعی (آفاقی) در آن ادامه حیات داده، با نتایج اعمال خود که به صورت مثالی تجلی می‌یابد، همراه می‌گردد.

بدن مثالی از حقایقی است که ظرف ظهورش در برزخ بوده، از ملکات نفسانی و متناسب با آن حاصل می‌شود. نسبت میان ملکات نفسانی و بدن برزخی نسبت علی- معلولی بوده، علم انسان به رویدادهای برزخی از سنخ علم حضوری و از نوع علم حضوری علت به معلول می‌باشد؛ همچنین در خصوص تکامل علمی برزخی در انسان، چنانچه به تحولات برزخی از حیث فاعلی نگریده شده، از تبدیل فاعلی و انشائات نفس انسان در مرتبه برزخی‌اش باید سخن گفت و اگر به خود پدیده نظر شود، تمثل حرکت یا حرکت تجردی را باید مطرح ساخت. در نهایت تجسم اعمال همان پیکرپذیری کردارهای نیک و بد انسان پس از مرگ به‌ویژه در روز رسوخیز است و این

اعمال مادامی که در بستر عالم حرکات یا ماده قرار می‌گیرند، حظی از بقا و ثبات ندارند؛ لکن با صدور فعلی از انسان، حالت قلبی موقتی در او پدید می‌آید که با تکرار و مداومتش، در نفس مستحکم شده و به صورت ملکه تبدیل می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ ج ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۲. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی؛ التمهید فی شرح قواعد التوحید؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها مع شرح المحقق الطوسی؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۸۳.
۴. _____؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، [بی‌تا].
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۶. جامی، عبدالرحمن؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۷. جوهری، اسماعیل؛ صحاح اللغة؛ بیروت: دار العلم الملائین، ۱۴۰۴ق.
۸. حسن‌زاده‌آملی، حسن؛ عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون؛ ج ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۹. _____؛ اتحاد عاقل به معقول؛ ج ۲، تهران: نشر حکمت، ۱۳۶۶.
۱۰. _____؛ دو رساله مثل و مثال؛ تهران: نشر طوبی، ۱۳۸۲.
۱۱. خمینی، روح‌الله؛ شرح چهل حدیث؛ ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
۱۲. _____؛ مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین؛ حکمة الاشراق؛ تصحیح هانری کربن؛ ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۴. _____؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه هانری کربن؛ تهران:

- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۵. شجاعی، محمد؛ معاد یا بازگشت به سوی خدا؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات، ۱۳۶۲.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد؛ أسرار الآيات؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
۱۷. —؛ الحاشية لصدرالمتألهين على الشفاء؛ قم: بیدار، [بی تا].
۱۸. —؛ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة؛ حاشیه محمدحسین طباطبایی؛ چ ۳، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. —؛ شرح الهدایة الاثریة؛ تصحیح مصطفی فولادکار؛ بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۰. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲۱. —؛ العرشیه؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۲. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۳. —؛ المظاهر الالهیة فی أسرار العلوم الکیمالیة؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
۲۴. —؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ چ ۱۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، [بی تا].
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. فراهیدی، خلیل؛ العین؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۲۸. فیاضی، غلامرضا؛ نهاية الحکمة؛ چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.

۲۹. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۰. نراقی، ملامحمد مهدی؛ جامع السعادات؛ تصحیح و تعلیق سید محمد کلانتر؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۳ق.