مؤلفه‌های فلسفی صدرالمتاهلین
شیرازی در اثبات عقلانی
معاد جاسمی

چکیده

معاد در کنار میدا و نبوت، از مسائل مهم در امور اعتقادات سلطانان اسلامی و یکی از مباحث مهم و مورد دعوت در معاونت کیفیت معاون می‌باشد. در میان انواع مسائل در کیفیت معاون، این مسئله تنیز مطرح است که این معاون در روحانیت به‌عنوان از جنسیتی است. فلسفه اسلامی در این مسئله کجکاکی عقلانی قابل تحسینی انجام داده‌اند که در این میان از منکران عقلانی معاون جاسمی چه می‌تواند عقلانی باشد و از این رهبر مجموعه‌ای چه می‌تواند عقلانی باشد. در این رهبر تحلیلی توصیفی با به گونه‌ای معرقیه این مسئله به‌عنوان اثبات معاون جاسمی از اندکی‌ترین اثبات معاون جاسمی است. فلسفه عقلانی کیفیت معاون می‌باشد. ملاصدرا شیرازی با استفاده از اصول هستی شناختی و انسان شناسی که در اصول انسانی تأسیسی ارزوی صدران متاهلین شیرازی به‌عنوان طلاهادار، مکتب حکمت متعالیه در فلسفه هستیم. ملاصدرا شیرازی با استفاده از اصولی، هستیت شناختی و انسان شناسی که در اصول انسانی تأسیسی ارزوی صدران متاهلین شیرازی به‌عنوان طلاهادار، مکتب حکمت متعالیه در فلسفه هستیم.

واژگان کلیدی: فلسفه، معاون، صدرالمتاهلین شیرازی، معاون جاسمی، عقل.
۱. بیان مسئله

مسئله معاد به‌نحو اعمً و کویتی معاد به‌نحو اخص، از مهم‌ترین مباحث دینی، فلسفی و کلامی است. تفاوت معانی طبیعی با غیرماندیت پای نه مادیت روحی، بیشترین خیال فرد نیست، بلکه در معتقدات و اشراف و معنویت خلاصه می‌شود، کوشش مداوم با استدلالات عقیل و احتجاجات خودمانی با استفاده از مبانی فلسفی، مکتب خویش و رویکرد قلیانی مستقل با غیرمستقل (قلیانی‌شهری) به ابعاد گوناگون معاد به‌رخیت. تمامی فلسفه اسلامی اصل معاد را ضروری و مطلوبی از مراحل زندگی برای روح و نفس انسانی می‌دانند. اما این سینا که روی کاپلاً فلسفی و عقلانی محض دارد، معاد روی‌النی را با آن متفق، انته‌کرده، در مستند معاد جسمانی، خود را تابع شرعی و مقلد ضروری محسوب کرد. اینکه اکثر تجدیع عالم خیال منفصل را می‌توان به‌نامه مهتم‌ترین مشکل مرحله بولی بی‌سیبا در انته‌قبول معاد جسمانی به‌نحو آورورد. شیخ اشراق با اینکه همگام با فلسفه بیش از خود به انته‌قبول بسیاری از نتایج‌های معاد جسمانی، تجدید و تیان نفس و متان فرا طبیعی سعادت و شقاوت برداخته است و اگرچه توانت در تفکر عقلانی خود یک وامدار بیش‌ترانه شهودی، عرفانی خویش بود به نکست عالم مثل و تجدید خیال منفصل دست‌بندید، اما گوشش او دراپ‌بی به خاطر نقص برخی مبانی کمک در انته‌قبول معاد جسمانی نکرده اینکه از مبانی فلسفه‌اسلامی، نن‌گرفتن که سعی فلسفی او منجر به انته‌قبول معاد جسمانی که سعداً را، حدود تألیف‌های سیرازی‌ی می‌باشد. ولی یادی به این پرستش برداخت که کدام مولفه یا کدام اصول عقلانی کدام‌الملوکی، به معاد جسمانی رهنمود کرد. از این‌جاذبه مسئله معاد از مسائل مهم در طول تاریخ براده‌وده و هست، از این‌جا منقل یکی در یک‌شهر کتاب مانند شفا: نجات، میدا و معاد، الادیارات و الانتیبات، عربان‌الحكمه و دانش‌العلوم»، وکیل می‌باشد، به‌نام انسان بالایی‌الانصاعی لنی‌پردادن. علمایاً و در کتاب‌الاضحیه موجود در معاد شیخ، نیز مرحله شهدت‌پورگردی در کتاب‌های خویش همچون الاحوال المعمدی، المشارک، الملل‌هیجان، پرتوپن، لم‌وزی از کتاب‌های عقلانی، شیخ‌ال‌ملکی، شیخ‌ال‌اسلامی، شیخ‌ال‌فیض، شیخ‌ال‌روح، شیخ‌ال‌یوسفی، شیخ‌ال‌محمدی، شیخ‌ال‌فریبرزی، شیخ‌ال‌امامی …
مباحث الفقه و المبدأ والمعاد: خصوصاً، مباني و اصول معاد جماسی را تشریح کرده است و همچنین تمام سخن در باب معاد و جماسیت آن را در کتاب قیام الحکمت المتعلقاتی در الأسفار الأربعة بررسی کرده. با بررسی سخنان فلاسفه دیگر به شهات در این باب پاک داده است. از بخشی پریگان فلاسفه، کتاب‌های دیگری نیز بجنبه می‌خورد مانند سبیل الزندایی. در این تألیف حکمی مدرس‌ زندوری، رساله «فی اثبات المعادالجماسی» از محمدرسین اصفهانی معروف به کمپای، رساله «سخنی در معاد» از مرحوم علامه رفیعی قزوینی و «شرح بر زادالمسافر» از مرحوم جلال الدین آشتیانی.

2. مفاهیم، شناسی معاد

معاد که لفظی عربی است، از کلمه «عود» به معناى رجوع و برجستن مشتق شده است: هرجند در قالب‌های اسم زمان، اسم مكان و مصدر ممیز در معانی کونتاگون استعمل شده است (این‌اثر، ۱۳۶۰، ص ۲۱۳/۲۰۲ ق/ر). معاد، جایگاه نهایی انسان پس از مرگ است و مرگ به جدای روح انسانی از بدن و جسم انسان اطلاق می‌گردد. در این معنا تفاوت بین، انسان و مردن نیست (فرزین‌زاده، ایرانی، ص ۲۳۴). مرگ که به کل و دوم انسان در عالم آخرت تعیین می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۲۴۰). هستی دیگری است که پس از جدایی روح انسانی از بدن دنیوی و عنصری با انتقال از زنگی دنوی به عالم آخرت محقق می‌شود (طوسی، ۱۳۷۷، ص ۹/پیشنهادی، ۱۳۱۴/۲۴۳-۲۴۵ و این معنای اصطلاحی است. معانی لغوی رجوع و برجست همخوانی مشابه دارد (رازگ اصفهانی، ۱۴۰۸/۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۵۹/۵۵۸ ق/ر). البتة گاهی از آن را کلافیق در آخرت برای حق میلر قیامت می‌شنند؛ از بنا به قیامتی تعمیری می‌شود: به‌نام‌این این واز و نازه (یومن‌القیامة) در آیات و عبادات مبقی‌ها می‌شود (طلقینی، ۱/۶۴۳/۲۴۲: ۱ و ۱۶/۱۷۲: ۲۴).

در یک تفسیر، معاد به معانی روحانی و جماسی تفسیر می‌شود: معاد روحانی در مقابل معاد جماسی. در معاد‌روحانی متعلق معاد روحانی است: بنابراین آنچه از انسان به عالم آخرت منتقل می‌گردد و باقی مانده، روح انسانی است ولاغی آن‌ها (مروری، ۱۳۴۸، ص ۲۰۱) و به‌همین دلیل حکم‌های الهی به بدن و لاتین بنی اعتنا ندارند. هرجند ملازم با لاتین روحی پاشن (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲)، قائلان به معاد روحانی برای ایدان، رجوع و عویضی قائل نیستند و مورد عائد به پاداش را...
در قیامت رویت انسانی می‌دانند. هن جسم او بینی روح و نفل انسانی به سعادت با شاکتی می‌رسند و روح از سعادت عقل‌یا شاقوت روی برخوردار بوده، حین سعادت بدنی تمی‌تواند برآخر با سعادت عقلی نماید (صدرالمانیون، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص ۱۲۷) و در مقابل معاد جسمانی بینن عود جسم در قیامت، خواهد به عود روح در قیامت قائل باشیم یا نیایه.

بررسی مهم آنکه آیا معاد، انبصار در معاد جسمانی است یا روحانی. برخی به معاد جسمانی صرف و برخی به معاد روحانی صرف و برخی به معاد روحانی و جسمانی توامان قائل اند و در گروه آخر، برخی به عود روح به بدن و دیگران به عود بدن به روح قائلان اند.

(مدرس زیدی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص ۹۳-۹۴).

۳. مکتب فلسفی صدرالمانیون شیرازی

عمده‌ای ابراهیمی --بخش قوامی مشهور به صدرالذین شیرازی، صدرالمانیون و ملاصدرا در سال ۹۷۸ یا ۹۸۰ هجری قمری در شیراز به‌پدای آمد. از اسناد وی می‌توان به شیخ بهاء و میرداماد اشراه کرد و از شاگردانش شیخ حسین تکابلی، میرزا شهید، ملاعمشین قاضی کاشانی، ملاعبدالرازق لاهیجی و میرزا سلام‌الدین برگزی را می‌توان نام برد.

روش فلسفی استدلالی مشایی، روش فلسفی اشراقی، روش سلوك عرفانی و روش استدلالی کلاسی در جهان اسلام ادامه یافته است و جمعاً گرجان واحدی به پایان «حکمت متعالیه» را به‌وجود آورده که به‌وسیله صدرالمانیون یا علی‌زاده‌شی (مطهری، ۱۳۵۵، ص ۱۷۶-۱۷۹) در مکتب صدربراری از سمالور مورد اختلاف می‌شاند. اشراقیا مورد اختلاف فلسفه و عارفان یا مدرک اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه صدرالمانیون یک فلسفه قابل تأمل نیست. بیشک نظر خاص فلسفی است که هرچند روش‌های فکری گوناگون اسلامی در پیداشان آن میراث بوده‌اند. باید آن را فلسفی است که هرچند روش‌های فکری گوناگون اسلامی در پی‌داشان آن میراث بوده‌اند. باید آن را

۱۳۸۲ هرچند روش‌های فکری گوناگون اسلامی در پی‌داشان آن میراث بوده‌اند. باید آن را

که در مقابل نمونه‌ای از ادیان سایر انجام دهند. مفاهیم العیب، اسرارالیات، شرح مصوب الکافی، المشاعر، ارائه انحشایی، تفسیر القرآن الكريم، العرفی، المظاهرالعلیه، الشواهدالعلیهی، المناهج الستولیهیهـ، المبدأ والمعاد، رذالمسافر، کسر یکسانی، شرح الیتادی، لغبی، واکنشی، کریکت ایرانی، و «المحکومالمعتالیه»

در آن‌ها البته با ذکر تأثیر و جامع‌ترین اثر فلسفی و محسوب می‌شود.
2.1 چیزی که ممکن است از مدل‌های مصرف عمده و کلاسیک برای فرسایش صدرالمنبره‌های عقلانی معاد جسمانی

صدراالمنبره‌های معاد را از مراتب نسیم می‌دانند. بنابراین باید مباحث مربوط به معاد را در فصول علم‌النفس، کتب صدرالمنبره‌ها و حجم عظیم توسط‌های ملاصدرا در جزئیات مشابه معاد و به‌همراه با استفاده از ابزارهای نظام‌بندی‌شده مسئله معاد و همچنین استرشاد تهیه برای آن مباحث، همگی نشان از چیزی برای منظومه معاد در تفکر راکی گونه روح صدرا دارد. اگرچه مقدمتی از آثار ملاصدرا را در نظر می‌گیریم:

الف) صدرالمنبره‌کان مستقل بعثت المبدأ و المعاد دارد که به بررسی مراتب نسیم، قوای نظری و عملی آن، عدم موت نفس با موردنی، نفی تخاس، بیان سعادت حقیقی، معاد جسمانی، جزء رپتای صادق، اصول معجزات و قرآن، اسرار شریعت، منافع برخی اعمال ماریابه و امور دیگر می‌پردازد (صدراالمنبره، ۱۳۵۴).

ب) ملاصدرا در کتاب اسرارالآیات به بررسی تفصیل علم السّاله، ثواب در قبّر، علت و حضر، صراط، نفح صور، حساب، جنّ، نار، زبانی، شجره طوبی و شجره قبّم برخاوته است و هرگونه انگیزه‌ای را به اثر عقلی و استرشاد تهیه و قرآیت تنگی می‌کند (همو، ۱۳۸۱).

ج) صدرا در کتاب زادالمسافر، معاد را بررسی کرد، مسافر چون لذت و جسمانی و روخاری، ماهیت ثواب و عقاب و وجوه تفاوت میان معاقب داخلی و خارجی را تیزگرد است (همو، ۱۳۸۱)

د) صدرالمنبره‌ها در کتاب الشواهدالزربیه، قوای عقلین، اسماً اسفاف‌سی، قوای نگرکننده عنصر، تختن نبّا، قوای ادراکی حیوان، مدارک باطنی، تکنون انسان و قوای او، مردان قوای نظری، اقسام عقول، فن‌یابی‌برنگی نفس انسان و استراحت ناسیح و تجربه نفس را مورد برسی قرار داده است. کما اینکه در مشاهده رفت، اقوال در معاد و روخاری و جسمانی آن را مورد مدّاق قرار داده، در «شاهد سوم» از «مشهد چهارم» به بررسی عوامل سگانه، ملاقات ملائکه، شیء محسوس در قیامت، حضر حیوانات و حضر اسماً با آواز می‌پردازد (همو، ۱۳۸۰).

ه) ملاصدرا جزء هستم و نهم کتاب معروف أسفار آریا را به علم النفس اختصاص می‌دهد و از ماهیت نفس، قوای آن، ادراکات باطنی و ظاهری آن، تجربه نفس تاکید و عقلی و تقلید آن، نشان ملکی و ملکوتی، ملکات نفس و اوساف و منزل آن، معاد روخاری و جسمانی و امور مختلف مرتبط با معاد می‌پردازد (همو، ۱۳۸۱).
3.2 مؤلفه‌های فلسفی صدرالمتالفن شیرازی در اثار معاد جسمانی

صدرا برداشت خود از معاد جسمانی و تبیین و اثبات آن را از ابتکارات و از الهمات خدا بر خود می‌داند؛ هرگونه استفاده خود از کلمات عرفان را انتقاد نمی‌کند (همه ۱۳۷۷، ص ۲۹۰). ایشان برای اثبات معاد جسمانی به‌عنوان «انشیرازه» به ذکر اصول پرداخته که در بين اصول، ترتیب را رعایت نکرده است. این اثر در اثر گفته شده در در کتاب آسفار (همه، ۱۳۸۱، ج، ۱۸۵) و زادهالسافر (همه، ۱۳۸۱، ص ۱۸) ترتیب را رعایت کرده است.

3.2.1 اصول وجود

اصالت موجودی از مهم‌ترین اصول بلکه اصل الأسول فلسفه صدرالمتالفن و نظریات فلسفی اوست که با این اصل، پیشی بیشتر از مباحث توجه و معاد منطق می‌شود (همه، ۱۹۸۱، ج، ۹، ص ۱۸۵).

اصالت وجود برخلاف آنچه معروف و مشهور است، مستقله ای کهن و قدیمی نیستاند (مطهری، [بی‌تا]، ج، ۹، ص ۱۹۲) و از قدیم تصور اسیرین آن بیش از چهار قرن نیم گذشته، این مستقله نخستین بار در زمان میرداماد و ملاصدرا بدین شکل مطرح شد که این اصل برای اثبات است یا وجود؟ (مصباح پزشک، ۱۳۸۵، ص ۱۹/ مطهری، [بی‌تا]، ج، ۹، ص ۱۸۵-۱۹۵). صدرالمتالفن اصلت موجودی را در کتاب زادهالسافر (صدارالمتالفن، ۱۳۸۱، ج، ۱۸۵ و آسفار (همه، ۱۳۸۱، ج، ۹، ص ۱۸۵) بهعنوان اصل اول برای اثبات معاد جسمانی قرار داده است. ولی در کتاب الشاهدالعلوم، العرشیه، المبدأ ومعاد، مفایح الغيب و تفسیر سوره بس، این اصل را به خاطر وضوح آن ذکر نکرده است. مسئله اصل وجود منطق از امر عجایب‌الاست: 

- بطالان اصل شک و مسخره اثبات واقعیت اثبات
- اثبات موجودی ماهیت و وجود از اشاره‌های واقعیت دارد
- تغییر و تابن مانند به دو مفهوم و موجود و ماهیت

واقعیت خارجی مصادف یک از دو مفهوم است. نه هردو (طبالی‌بایگانی، ۱۳۷۸، ج، ۱ ص ۴۹).

۷۹. دلها ما در اشیا دو چیزی تشخیص می‌دهد: چیستی و هستی. چیستی همان اثبات که اشیا را به دو چنین گوناگون تکمیل می‌کند و هستی نیز چیزی است که در مقابل نیستی بوته و همه اشیا موجود دارای آن. اکنون در این جهان فرض داریم:

هم چیستی و هم هستی، چیستی عشق باشد و هیچکی از آنها عینیت نداشته باشد.
هردو حیثیت، عینیت خارجی داشته باشند؛ هم هستی و هم چیستی در مقابل یکدیگر باشند.

از این دو یکی اعبارت ذهن باشد و دیگری عینی؛ عینی یکی از دو حیثیت که ذهن درک می‌کند. همان عینیت خارجی و دیگری انتزاع ذهن است از آن عینیت خارجی؛ عینی در خارج دو حیثیت نیست. در خارج یک واقعیت است، آن گاه می‌شود واقعیت درجه اول و واقعیت درجه دوم؛ واقعیت درجه اول، خودش عین واقعیت است، واقعیت درجه دوم آن است که ذهن آن را فرض و وضع می‌کند.

فرض سوم، خود دو شق می‌شود: نخست اینکه گوگیم ماهیت، عینی است و وجود اعتباری و دیگری اینکه گوگیم وجود، عینی است و ماهیت اعتباری.

بررسی چهار فرض: فرض نخست ـ که هستی و چیستی را فقط محوصل ذهن یادنی و برای هیچ‌کار مبارز عیان قائل نباشیم ـ حرف سوفستیاک است که می‌گوییم اصالت عالم هستی پوج و هیچ است. فلسفه ما هرگز این نظریه‌های ایده‌آلیستی را جزء نظریه‌های فلسفی می‌شمردند. زیرا ایده‌آلیسم اکثر بی‌تون موری اسکته که ذهن یک درک می‌کند و اکثریت ترتیب و قیمت ترتیبی سالانه است. در فرض دوم، به‌گفته محقق سنوزاری احتمال حکاکی به اصل هردو قائل نیستند؛ چون لازمه آن این است که هر شیء، دو شیء متفاوت بشود. در خارج، دو شیفت نداریم؛ شیفت چیستی و شیفت «هستی»، یکی این تکیه از میهن دهن ماست. در مقام مقایسه نظر جنست و فصل است برای شیء واحد. عقل گاهی عیان را دسته‌بندی، سنان آنها را به مقایسه ممکن تحلیل می‌کند. یکی این ماهنی در خارج بصورت شیفتی‌های متعادل باشد. این امر تنها تحلیل است که عقل می‌کند. عقل در تحلیل خود این دو می‌گوید: یکی با همان هستی و دیگری به‌هم چیستی، پس وجود عینیت ماهیت در ذهن نیست (محقق سنوزاری، 1369، ص 25). فرض سوم، ماهیت را اصلی می‌داند و می‌گوید آنچه عین عینیت خارجی است، همان «چیستی» آنیا می‌باشد و «هستی» و «هست» از آن انتزاع می‌شود؛ بنابراین هستی و وجود انتزاعی و اعتباری است. این فرض نیز با این اذعان در کتب صدرای باطل شمرده شد. فرض چهارم همان اصلت وجود و اعتباریت ماهیت است. اصلت وجود می‌گوید این ماهیات متعادل انتزاعات ذهن بوده، آنچه عینیت خارجی را تشکیل می‌دهد، نفس هستی است و ذهن از هستی، ماهیات را انتزاع می‌کند؛ بنابراین هستی مناسب بوده و این عینیت خارجی را به‌وجود آورد است. اصلیان عینیت عینی هستی و
سهیلی یعنی عینیت، ولی هستی مرتب دارد و ذهن از هر مرتبه‌ای ماهیتی را انتزاع می‌کند
(صدرالملأهی، ۱۳۸۱، ج، ص ۱۸۵).
درباره ارتباط این اصل با معاود جسمانی باید گفت این اصل که اصل با وجود است، آن هم
پیمایش موجودات بالمجاز ماهیت - که همه آثار را متعلق به وجود می‌داند و استند موجودات به
ماهیت است. استند‌بادی غیر ما هو، استند اصل مسلم و اصل‌الاصل است و بسیاری از اصول
دیگر مفترع بر این و این است، اما ماهیت در هموین‌جا منتقوف مشورت و تویت به اصول دیگر
نیست؛ زیرا بدون صلی و وجود، مبنا از قبیل تشکیک وجود، استفاده در این رابطه وجودی
نفس و دن و بقیه امور مرتبط بدون پشتونه خوانده شد. بنابر اساس این اصل از اصول است که در
بحث معاد عومنا و در بحث معاد جسمانی خصوصاً از آن استفاده می‌شود (پیوند، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱).

۲-۲-۲. تشخیص وجود
صدرالممالکه همه آثار خود، اصل دوم را «تشخیص» می‌دانند و فقط در المبدا و المعاد
(صدرالمملکه، ۱۳۸۴، ص ۳۸۶) و در تفسیر سوره پیس (همه، ۱۳۸۴، ج، ص ۳۷۳) اصل دوم را
به «تشخیص داد» اختصاص داده و «تشخیص» را در اصل‌سوم جایی می‌دهد؛ الیکه حقیقت هر
ماهیت همان وجود خاص است و وجود و تشخیص ذاتی می‌باشد، اما اعتبار دو چیز محسوب
می‌شود و باید میان تشخیص که عین وجود است و عوارض مشخصه که مالک امتیاز و تمیز افراد
یک نوع را نسبت به یکی‌گیر فرآهن می‌کند، تفاوت کننده است. این عوارض مشخصه به جنبه‌های
ماهیت - ماهیتی اشیا برخی گردید و قابل تغییر و تبدل است; بنی تشخیص به وجود برخی گردید که
اصیل است، بلی عوارض مشخصه به امتیازهای ماهیت گردید که از خصوصات ماهیت بوده و
احتمالاً می‌باشد (همه، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳، همو، ص ۱۳۶۷، همو، ص ۱۳۶۸/ همو، ص ۵۶۹/ همو،
۱۳۶۱، ص ۳۴۶).

ارتباط این اصل با معاود جسمانی: این مسئله نیز از اصول مهم است؛ با اثبات این مسئله که
تشخیص به حقیقت وجود فرد است و بقیه تغییرات غیر از حقیقت مشاهده نمی‌شود، فرد غیر از
ماهیت با عوارض مشخصه باعث تغییر در اصل حقیقت مشاهده شد. تغییرات مکانی و
این جهانی که از جهانی شدن نیز ضریب در اصل حقیقت انسان ندارد و این می‌شود که تبدیلات پیری
یا یا تحولات در اعضا و جوواره مصر در حقیقت انسان نخواهند بود و این تشخیص با وجود
تغییرات غیر خاطفی در دنیا و اخترین بکه خواهد بود و متذبی با معذب همان است که در دنیا با اختیار خود عمل کرده بود (هم، ۱۳۸۴، ص ۳۸۴).

۳-۲-۳ تشكیف در وجود
تشكيك وجود از اصول مهم در نظام فلسفى مرجع سيرارد. تشكيك بعى وجود. حقايقت واحدى است که دارای مراتب كیفی‌هاي متعدد و به‌عوارت‌ها و گردردهای و حدود کثرت و کثرت در وحدت است: پنج گردن روح، روحانیت، وحدت، به‌پرداخت به روحانیت و به‌عوارت گردد مانندی از «مانی» به‌معناي‌هاي فليب‌رینگ (۱۹۲۸-۸۹، ج ۱، ص ۱۸۹). اصالت و تحقیق، خاص وجود بوده و وجود، حقیقت سیستمی و غیرمربک از اجزای عقلي و ذهنى و اجزاء خارجى است و علت و مولفه، در سين و وجود واقع است و تمامی مراتب وجودى از باب بساطت وجود، نه از ناحية جنسى ماهوى محض شود و نه نمی‌باشد. مياه حقايق وجودی به امروز عرض خارج از حقايق است تا آنکه وجود، در حقيقای نوعی داخل گردد: یا برابر، منشأ تعدد یا یا ناحيه تخلیه از اصل حقايق، ملاح به‌نتایج و مراتب وجودی، حقائق متابین محض شود اکنون جهت و حي ي اشتراک باشد؛ حقیقت وجود مشکل و به‌حسب شدت و وضع، داير مراتب گوناگون است. ممکن صادشه از علت خاص، اماري ماليم به ذات علت است و هر علی مرتبت، احالي مولف و مولف، مرتبت نالز علت و نجلى و ظهور و صرت علت به‌حسب، می‌آید. از انجاکه نژادى در مربت وجود، اصل علت و مولفه، منافع دارد. تاجار بهد مهلول به‌حسب ذات، از مقال علت در دندان و منتقلشش، یا آنکه علت از مقال ذات در راه تجافي نماید، هن و فوق، علت در مرتبت علی از وجود و تحقیق معلوم در رمز نالز و منتقل از علته، ذات و همچنین علت و معلوم می‌باشد، پس سلسله طولی وجود هستند. بعی منطقه درست و وضع است و به‌واسطة تشكيك در اصل وجود، وجود در مقام شديد و در مربت‌هاي ضعيف، در موانع دقیقو در جهت‌هاي مؤثر، در مرتبت‌هاي غیرمنتکه و در مقام‌های آس‌ها، مفاهيم و ماهيت از حدود وجود و مواقف متناهي واقع در سلسله مراتب امکاني‌اندز و می‌شد. پس هر وجود محدودی دارای ماهيت است.

مطاقي اين اصل، حقائق وجود دارای تركيب نبست و قبول تشخیص، زاد بر اصل وجود نبست و وجود در حقايق وجودي عين حقايق است: پنج تشخيص امرى خارج از اصل موجود نبست و انجه، را
لوالیم تشخیص دانسته‌اند مانند زمان، مکان و وضع، همه این عوامل به‌حساب خارج، در سنت وجود واقع شده و به‌طور مفهومی معنا کرده که می‌تواند و قابل اشاره عقلی و حسی نیستند. وجود امری زمانی بر دمای و حیاتی دارد، اما خلاف ماهیت که تشخیص و لوازم تشخیص مثل آن اصل وجود را ایجاد پر تیز و خوراک ماهیت‌اند. بنابراین مقوم ماهیت امری و محصول خارجی آنها شیء دیگر است (صدرالتألیفین، ۱۳۸۱، ج۱ ص ۱۲۳۶، هم. ص ۱۸۶۱، ص ۲۴۳۳). درباره ارتباط این اصل با معاد جسمانی با کمک اصل تشکیک در وجود می‌شود مادی و مجاز، این مکان و پیر، سلامت و مرخصی را از مراتب یک انسان دانسته، بهینه نشان کسانی همچون مشایی، و موجودات را در خارج اصل دانسته، اما به حقیقت مبانیه قائلی اند: به هیچکس لذ و وجود که ملاک تشخیص شیء است، دارای مراتب بوده و هرگز کامل نباشد. آثار آن نیز یقیت است؛ پس از اصل وجود به اصل تشکیک در وجود نیز نیاز ندارم (پویان، ۱۳۸۸ ص ۱۲۳۶). ۱۴۲۲.

۲.۲.۲ حرش جوهری

فلسفه مشایی و اشراقی: حرشی را ویژه اعضاً می‌دانسته‌اند و نه‌تیپاً به حرش در جوهر قائل نمودند. بلکه آن را امری محلی می‌پندشتند. سیستم که صرفاً این مسئله را غنوان کرده و بر خلاف فلسفیان بنام جهان، شجاعانه بر اثبات آن باشند، صدرالتألیفین شیرازی بود (صدرالتألیفین، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶۱، ص ۲۴۳۳). مقصود از این اصل، اخاذاده و تضعف در وجود است: بهنی و وجود پذیرای حرشی اشداگی است. حرشی همان سیال و جوهر و عرض است. نه عرض در کار سایر اعضاً و به عبارت دیگر مفهوم حرشی از قبیل مفهوم ماهوی نیست، بلکه از معقولات تانیه فلسفی بوده و به عبارت دیگر حرشی از عورت تحلیل و وجود است، نه از عورت خارجی موجودات و جنین مفهومی ناز ب به موضوع به معنایی که برای اعضاً اپات می‌شود. تدارک و فقط می‌توان منشا انتزاع آن را - که همان وجو سیال جوهری با عرضی است - موضوع آن به‌معنای پیردیدگی موضوع به عورت تحلیلی نسبت داده می‌شود، معنا موضوعی که وجود خارجی آن عین عورت بوده و اتفاقات میان آنها در طرف تحلیل جهان محل است، حاصل آنگاه حرشک و ثبات و وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت و جنین اضافه به موضوع مستقل از وصف ناز ندارند. باید توجه داشته با رابطه وجد، باید حرشک را به علل عورت تحلیلی به وجود نسبت داد و نسبت دادن آن به ماهیت جوهر یا عرض، نسبتی
مطالعه‌ای فلسفی صدرالملأهین شیرازی در اثبات عقلانی معاد جسمانی

بر اساس از اثبات جهانگیر بهره‌برداری از ادیت گوگونی استفاده کرده است. به یک دلیل اشاره می‌شود (صدرالملأهین، ۱۳۸۱ ج ۹، ص ۱۸۶، ص ۱۸۶۱ همو، ص ۱۲۶۱، ص ۲۴۶) این دلیل از شناختن حقیقت زمان به عنوان یکی از سهای و گذرا از ابعاد موجودات مادي به‌دست می‌آید و شکل منطقی آن اگونه است.

الف) هر موجودات مادي زمان دارد و دارای یکی زمان است.
ب) هر موجودات که دارای زمانی باشد، تدریجی یا نیست.

c) در تحقیجه وجود جوهر مادي، تدریجی بی‌قرار حکم خواهد بود.

درحقیقت همان‌گونه که جوهر مادي دارای مقادير هندسی و ابعاد مکاني است، دارای کمیت منصل دیگري بعنوان زمان است - که بعد چهارم این تشكیل می‌دهد و به همان شكل که انداده‌ای دفعي الحصول آن، اوصاف ذاتي وجودش به‌صورت مي‌روند و وجود متنازلی از وجود جوهر مادي ندارد. انداده تدریجی الحصول آن وصف ذاتی و انفکاخ‌تانی ارای آن است و همان طور که هوبت شخصی هیچ جوهری جسماني بدون ابعاد هندسی تحقق نمی‌یابد، بدون زمانی نيز تحقیق نمی‌یابد. اين زمان، موقع وجود جوهر جسماني است و لازم است که هر جوهر جسماني تدریجی الحصول باشد و اجزای بالقوه آن وقتیا و توپونوه به وجود نیاید. اين دلیل از مقتضی‌ترین دلایل حکم جوهری است؛ هرچند منکران حکم در جوهر در رد آن دلایلی ذکر کردن که دلیل و نقدي آن در کتب فلسفی آنها است (مصباح پزدي، ۱۳۸۸ ج ۲ ص ۳۰۷-۳۱۶).
تحصل هر ماهیت ترکیبی نوعی با فصل اخیر خودش است و یقه فصول بعد و اجناس، جزء شرایط و اسباب خارجی وجود آن نوع است و تحصیل و وجود هر مربک طبیعی که صورت طبیعی دارد، به نفس صورتش است که متوکانر ان بوده و نیاز به ماذبه خاطر قصور و وجود 
استقلال از عوارض لاحق، ای است که وزنابش باعث مصدومیت شیء طبیعی 
می‌باشد (اصدرالمائظمین، 1381، ص. 85/ همو، 1381، ص. 1381). این داداً این شیوه به 
 أهمیت ترکیبی نوعی با فصل اخیر خودش است و یقه فصول بعد و اجناس، جزء شرایط و اسباب خارجی وجود آن نوع است و تحصیل و وجود هر مربک طبیعی که صورت طبیعی دارد، به نفس صورتش است که متوکانر ان بوده و نیاز به ماذبه خاطر قصور و وجود 
استقلال از عوارض لاحق، ای است که وزنابش باعث مصدومیت شیء طبیعی 
می‌باشد (اصدرالمائظمین، 1381، ص. 85/ همو، 1381، ص. 1381). این داداً این شیوه به 
 ذهن می‌آید که ماهیت مقوم حقیقت بدن است و بدن هیکل جرمایی معرفی از ماذبه قابل کون و 
فساد، جسم تنست، در حالی که شیبیت هر شیء بصورت نوعی و جوهر میدان آن شیء 
می‌باشد و ماذبه در برخی از اخوان، ملازم با صورت است و مکان شیبیت شیء به آن تنست و 
ارلحاظ ماذبه که تا به صورت ملحق نشوید، داخل نوعی از انواع نگردید و شیء تحصیل ندارد;
بنابراین ماذبه و ماذبه سابق بر ماذبه به نحو اهمام و عدم فعلیت، در شیء معتبر است، نه به نحو 
تحقیل و جنس: گاهی مقصود از صورت، صورت در مراکز عقید، مانند ترکب انسان از 
جن و فصل، قهرآً مقصود از صورت: فصل حقیقی است، تمام حقیقات انسان، فصل اخیر آن 
می‌باشد که نفس ناطقه با حقیقت ناطق باشد. گاهی اراده ماشود از صورت، جزء خارجی مربک 
حقیقی، مثل انسان، در مسلمانان جسمانی آنچه باید درنیا با آن به احیا، صورت 
خارجی انسان است که حصول در ماذبه دارد؛ بنابراین این گفت شیبیت بدن و هوابیت و وجود و 
حقیقت آن و بالجمله آنچه صحح سدق بدن است، صورت می‌باشد و فعلیت آن می‌باشد. هرچه 
که اراده شود در مقام، می‌گویم هویت و حقیقت بدن پسنته به صورت بدین است؛ معنی صورت 
نوهی آن و صورت شخصیه آن که عبارت است از شکل و هیکل و همان و کلیه این امر به 
نفس ناطقه که فصل اخیر و تمام هویت انسان باشد. تقوم دانست، کبی این مرتبه، دارای فقا و 
ثبت اند و بالجمله نسبت ماده به صورت، نسبت نفس به تمام است که نفس محتاج تمام است.
ارتباط این اصل با معاد جسمانی: شیبیت و هویت بدن، صورت میلاد و علیت آن است. هویت و حقایق بدن یکسان به صورت یکنوله و صورت نوعی آن و صورت شخصی آن که مبادله است. از شکل و هیکل و چندین امر باید نفس ناقل قسم اصلی و تمام هویت انسان شود.

تقویت دارند و یکی از این مراحل، دارای یک و نیاز آن ملک باید هویت شخص همیشه و وجود خاص است که در جمع نشانه‌های موجود بوده و این وجود خاص انسان بدن انسانی خاص است که به نفس

نطنفس قالمی پیاکش و این بدن در مرجع دارای تناقل و در مقام تابیت و در مرتبه‌ای محل صورت نوعی باعث نفس ناقل قسم و در نشانات آخر همین بدن، طلّ نفس ناقل قسم و به‌صحب لحظه وجود حی و شاده و حاضر است. می‌تواند وجود واحد دارای وحدت جمعی پیاکش که در مرتبه‌ای مجرد تم وصرف و در مرتبه‌ای مجرد بزرگ و در مرتبه‌ای جسم متمکم به‌حساب آباد و سر این جمعیت، در وجود سعی انسان است: به‌طوری که مجرد تام انسان با مقام تجربه هم‌افزار و موجود تجدید بزرگی است با طبیعت جسمانی و صورت نوعی بدنی آن مناطق ندارد. نفس انسانی نیز در جمع این مراحل موجود است: در مرتبه‌ای نفس نباید و در موطئ نفس محیایی و در مشه‌گرد نفس کلی الهی ملکوتی است و جمع این مراحل در جمع مراحل دیگر وجود دارد، ولی مناسب با آن مقام و موطئ

(صدرا.المتلهین، ۱۹۸۱، ص ۲۲۱-۲۱۹).

۲.۲۵ وحدت شخصی و وجود حکم سیزواری این اصل را در آسارات الامام به‌طور مستقل ذکر کرده (محقق سیزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸). اما در سرح منظومه یا به‌معنی اختصاص جهانی آن، روی آورد است (ص، ۱۳۸۶، ص ۳۱۴). وحدت شخصی و وجود در اسفار به‌عنوان اصل شمار مطرح می‌باشد (صدرا.المتلهین، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸-۱۸۹). در اصول پیشین گفته شده که شخص مصداقاً عین وجود و متحد با آن می‌باشد: آنکه می‌گوییم یک وجود دوم‌ وقت در هر مرتبه از مرتبه‌برداری، وجود واحد است که نوع وحدت عین نحوه و وجود مساوی وجود وجود و مساوی‌الاکلای در مراحل می‌باشد: زیرا وحدت مساوی وجود و وجود واحد است که نوع وحدت عین وحدت می‌باشد و تمام ذات واحد است. هم در این مرتبه وجود و وجود واحد است که نوع وحدت عین وحدت می‌باشد و تمام ذات واحد است. هم در این مرتبه وحدت که هیولا و
سال هشتم - شماره 15 - پاییز و زمستان 1399

صرف فوهه بادی، عین وحدت بوده و وحدتش عین نحوه وجودش می‌باشد و نحوه وجودش عین تشخص اسناد. این مصلاح در افراد طبیعی، جوهری و انسانی که از انسان صادر می‌شوند، همگی نفس مدیره انسان است که زول بیشتر به حواس و آثار طبیعی وارد و در همان حال مبهم به رسم عقل محل و موفقیت آن دارد و این همه به معنای سه و جوهریی نفس انسانی می‌باشد (صدرالممالکی، 1381، ج، صص 188-191); یعنی برای نفس به‌معنای سه و جوهری و حضور در کردن دارد و گردزنی در عین وحدتش و این همان وحدت حقیقی است که برای نفس ثابت بوده، هما اینکه برای حق معاله و حضور حقیقی نه عده‌ای می‌باشد (همان، ج، ص، صص 189-188) انقلاب 2.2.2.7 تجربه فوهه خیال

صدرا ممالکی این اصل را در کتاب جوان مبدا و اعمال و تفسیر سوره پسی بصورت اصل مستقل ذکر کرده است. ولی در آسیار (صدرالممالکی، 1381، ج، صص 191 و زاده‌نامزار) (همو، صص 1381، صص 20) مستقل بدان پرداخته است و حسی در برخی کتاب‌ها بر تجربه فوهه خیال را برهمی‌اللهم بدهد از قبل جدا می‌داند (همو، صص 1360، صص 50). همان‌گونه که نفس انسانی در مرحله تجربه مجدیدی است، در مرحله تجربه نیز مجدیدی می‌باشد. مرحله عالی‌تر تجربه برای عاقل‌انسان است و مرحله وسط‌تر تجربه برای فوهه خیال و واهمه. اگر فوهه خیال مثل عاقل‌انسان مجدید و در مرحله وسط‌تر تجربه باعث تنها وی‌کار و در زمان معنی در زمان معنی و درجه‌های داخلی و وجود خود دارد. فوهه خیالی جوهری است که در محلی از بدن و اعضای آن نیست و حتی در هیچ جهتی از جهات این عالم طبیعی نیز نمی‌باشد. بلکه مجدید از این عالم بوده و در عالم دیگر که متوسط میان دو عالم طبیعی و عالم مفرقات می‌باشد. واقع شده است: برای انساس
فناوتیازی بوده و احکام تجدید نیز بر این می‌شود که ازجمله این احکام. بقای آن است و این قوئ با
نفس در قیامت ظهور می‌یابد و از آن آثار مخصوص نیز مترتب خواهد شد. نفس در این عالم با قوئ
خیال خود، خلق صور خیالی در ذهن می‌کنند و از این بالاتر همین قوئ در همین دنیا در نفس
کامل، خلق صور در عالم خارج می‌کند؛ چه اینکه در کرامات اولایه الهی وارد شده است؟ بنابراین
خیال در قیامت نشناهای بالاتر از دنیاس و بصورت قوئی، خلق صور در عالم خارج خواهد کرد
(ایرانی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶). خیال، شدت در قوئ مدرک و از حس مشترک بالاتر است و همینگر صرف
حفظ و نگهداری و مخزنی برای صور مقبله باشد؛ پس قوئ خیال خود نوعی ادراک شدید است که
مصداخته برای افکار خود و صور خیالی دارد. این خصوصیت از حس مشترک صادر نمی‌شود. این
معنی خیال، مطابق به حس جسمانی است که نفس با مرتبت قوئ خیال خود ایجاد و حلک اشیا
می‌کند و صرف ادراک و محل برای صور حال که در نزد قدما قوئ خیال این‌گونه بوده و حس
مشترک را به همین معنا دانستند، مشکلی را از معاوض جسمانی صدرالمتألّهین حل نمی‌کند
(همان، ص ۱۹۱۲-۱۳۱۲).

۳.۳.۸
نفس، مصدر صور ادراکی
این اصل در اسفار (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱) و زاده‌الممالک (همو، ۱۳۸۹، ص ۲۱۰) آمده است. این اصل در حقیقت در آیه نظیری مشابه می‌باشد که قائل بودند نفس در اجزای وغیر
خود محل صور ادراکی است و این صور، منطق در نفس انداز و ادراک غیرنظامی را انتزاع صور و تحریف
و تفسیر معانی و اطاعت آنها در نفس با جزیی از اجزای بدن می‌دانستند. آماد صدرالمتألّهین در این
اصول به بیان این است که نفس به منزله محل برای قبول این صور ادراک دیگری نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۲،
ص ۱۳۵). با نگاهی به اصل مذکور، چهار آمر قبل استیضابی می‌باشد که عبارتند از:

۱. فاعلیت قوئ خیال: زیرا تجدید با محل‌بودن سازگار نیست.
۲. تجدید مدرک و صور خیالی: زیرا ادراک جز با تجدید سازگار نیست.
۳. ابزار تجدید مدرک همان قیام به ذات مدرک می‌باشد.
۴. اگر نفس جنبه فاعلی داشته، صور خیالی آن نزج جنبه معلولی دارد و قیام
معلول به علت خود، قیام صوری خواهد بود.

پس اصل پیش‌گرفته از فروعات پرخی اصول قبلی است، نه اصل مستقل و منحاز؛ چراکه
نمی‌توان فرض تجدید نفس را داشت و مع ذلك قائل به حلول صور خیالی شد، زیرا باید تجدید نفس،
موضوع برای محل و اتباع باقی نمایندگان تا اطلاع از حال بودن صور خیالی را در اصل دیگر داشته باشیم. بنابراین صدرالملت‌الپن اصل نه که در ملمعات گیب، شواهد رضوی، عرضه، امیدا، و معاون و تفکر سدور پس، به صورت اصلی مستقل بیان نکرده است (پیام، ص 138، ص 173). ملاصدرا در کتاب عرضه اصلی را به عنوان اصل ششم مطرح می‌کند که در دیگر کتب ایشان نیست و به همین اصل راجع بوده و آن نحوه ادراک خیالی است. این نوع ادراک، تدریجی است. آسانی در ادراک خیالی پس از سیری شدن ادراک حسی و وصول به حال تجربه جویان و خیال ناپل می‌شود؛ خواه در این دنیا یا در کسی که به قوت قوانی نفیسی و تجرد محض خیال ناپل شده است یا در آخرت باشد (صدرالملت‌الپن، 1381، ج 6، ص 136، 136، ه 1931، ص 136).

۲.۳.۹. حصول صور خیالی بدون مشارکت ماده و جهت قابلیت
این اصل در کتب ملاصدرا به‌طور دیده می‌شد (هیو، 1381، ج 6، ص 136، 136، ه 136، ص 136). در صدر الامام به‌طور آماده است (هیو، ص 136، ص 136). انسانی تجربه‌ی‌ی درک صور مقداری در ادراک این صور مقداری به‌صورت قوه‌ای است. بنام قوه خیالاً. این قوه خیال را مسابری از پیغمبرین مادی می‌دانستند؛ چون خود صور متقابلی را تنها مادی می‌بیندند. ولی صدرالملت‌الپن قائل است این قوه خیال از عالم طبیعت مردی به داده و مادی نیست و این قوه خیال در یک عالم جوهری نه عرضی، آن هم میان عالم طبیعت و عالم مجرودان تاکم قرار دارد. اصولی‌ی عالم مجرود، بر خلاف موجودات مادی، چون ماده ندارد و به علت ماده وابسته نیست، فقط به علت فاعلی مرتبط به دیگر نزایی به مبدأ قابلیت ندارد. قیام این صور به نفس. قیام مقبول به قابلیت نفس، بلکه قیام فعل به علت منطقی است (هیو، 1381، ج 6، ص 136، ص 136). خلافیت نفس در مرحله خیال به‌نام‌ارای است که قاده به خلق صور بدون ماده و قابلیت به‌وجود می‌آید در صفح ذات خود می‌باشد. این اصل شناخت از شنون قوه خیال مجرد است، نه اصل مستقل.

در ارتباط اصول هشتم و هنگام معاد جسمانی با یاد گرفت نکس که به مرحله تجرد قوه خیال می‌رسد. خلق صور خیالی بدون مشارکت ماده در ذات خود و عالم مصالح می‌کند که در این مرحله صور خیالی از عوارض ماده از ایجاد شکل و هنست و انداده به‌یکی ندیده‌ای. ولی ماده ندارند. اما استفاده صدرالملت‌الپن از این مطالعات به همین‌جا چنین نمی‌شبند تا اشکال شود پس در قیامت.
نتیجه

صدرا متالهین نمی‌توانند به معاد روحی و جسمانی معاد است. بلکه علاوه بر پذیرش و حیاتی معاد جسمانی، نهایت کوشش خود را در برخورداری از ویژگی‌های جستجو کنند. این است که بی‌پایی را در واقعیت، پنهانی انسانی است که به افزایش در دنیا میرسد. این به بعد بزرگ‌تر در قیامت بپنداشته باشد. می‌تواند شرایط بوده، عقل بتواند کافی است. این است که به دنبال معاد جسمانی نمایند، به معاد نبوده است، بلکه نیازی به این است که به‌طور مستقل، دو بند و چند اثر نمایند. این است که به‌طور مستقل، چنین اثری نداشته باشد. در صورتی که به‌طور مستقل، اثر نمایند. این است که به‌طور مستقل، چنین اثری نداشته باشد. در صورتی که به‌طور مستقل، اثر نمایند. این است که به‌طور مستقل، چنین اثری نداشته باشد. در صورتی که به‌طور مستقل، اثر نمایند. این است که به‌طور مستقل، چنین اثری نداشته باشد.
مجرای قوه خیال و یا انشای صور خیالی در خارج نه در ذهن یه خلق بدن مناسب با خود می‌پردازد. او توانست با اثبات تجرد قوه خیال و عدم انحصار ماده در مادیت عنصریه و ذینویه و توجه به وجوه تفاوت میان دو عالم دنیا و آخرت و با اثبات نشانات سه‌گانه عوالم در خارج و مراث سه‌گانه برای انسان، به این ترتیب مهم وسیله اصلی که معاد میراثی، معادی مصلی و روحانی صرف نیست، بلکه معادی با ایجاد جسمانی مناسب با عالم آخرت است، بنابراین صدر المان‌های شیرازی توانست با ادله برختی - علاوه بر معاد روحانی - به اثبات عقلانی معاد جسمانی دست یابد.
منابع

* قرآن كريم.

1. ابراهیمی دینی، غلامحسین: اندیشه و شهود در فلسفة سه‌ستوی: تهران: حکمت.


5. حسینی کوهساری، سیدمحمد: تاریخ فلسفه اسلامی: تهران: تفکر، 1387.


7. خمینی، سیدمحسن: تفسیر القرآن الكريم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1418.

8. سیبزاوی (محقق سیبزاوی)، ملاهادی، حسن: جامع رساله: تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی. 1387.


11. الحکمتة الامیدیة: ج. 2، بروت: اداره: ترجمه ایرانی. 1387.

12. السوهدالبلویة: ج. 2، مرکز: نشر. 1387.


15. تفسیر القرآن الكريم: تصحیح محمد خواجوی: ج. 3، قم: انتشارات بیدار، 1366.
６۱. بزرگ‌نامه؛ شرح سیدِبلال الدين آشِتیانی؛ ج۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.

۶۲. مبدأ و معاد؛ تهران؛ انتشارات حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.

۶۳. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالهن؛ تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ تهران؛ انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

۶۴. مفاتیح الغیب؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران؛ مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۶۵. طیب‌الیا، سید محمدحسنی؛ نهایت الحکمة؛ تحقیق و ترجمه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آخورشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

۶۶. فیروزآبادی، محمد؛ القاموس المحسنی (مجموعه ترمافزار علوم اسلامی نور)؛ (پیتا)، فریشی، سیدعلی‌اکبر؛ قاموس قرآن؛ ج۳، قم، دارالکتب الإسلامی، ۱۳۷۱.

۶۷. مجیدی، محمدباقر؛ چکیده دراماتیک؛ دارالترجمه؛ تهران؛ ۱۳۴۳.

۶۸. مصباح‌البدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج۸، تهران؛ شرکت چاپ و نشر، ۱۳۸۸.

۶۹. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الكريم؛ تهران؛ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.

۷۰. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی؛ ج۲، تهران؛ انتشارات صدر، ۱۳۵۵.

۷۱. مجموعه آثار (ترمافزار)؛ معینی (کامیونی) علوم اسلامی نور؛ (پیتا).

۷۲. میراماد، محمدباقر؛ جذبات و موائن؛ تحقیق و ترجمه علی اوغجی؛ تهران؛ میراث مکتب، ۱۳۸۰.

۷۳. هیک، جان؛ قلم‌سی دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ ج۳، تهران؛ انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۹۰.