



## پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۲۲۱-۲۳۸.  
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/pr.2022.242112.1722)

### بررسی اسناد نظریه تکامل برزخی به ابن سینا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۵

سیده زهرا موسوی بایگی<sup>۱</sup>

سید محمد موسوی<sup>۲</sup>

#### چکیده

تکامل نفوس پس از مفارقت از بدن یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی است که در چند دهه اخیر در پرتوی آموزه‌های دینی مطرح شده است. برخی از محققان و پژوهشگران بر این باورند که در آثار حکما، از جمله ابن سینا، اشارات فراوانی مبنی بر پذیرش تحقق تکامل برزخی و اخروی یافت می‌شود. ابن سینا در چهار اثر فلسفی خود از تعبیری استفاده می‌کند که به باور محققان مذکور نمایانگر وقوع حرکت و استکمال در نفوس غیرکامل پس از مفارقت از بدن است. به عقیده ایشان، با التفات به گفتار شیخ، این استکمال قابل تعمیم به تمام نفوس است. پژوهش حاضر، که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی نگاشته شده است، می‌کوشد نشان دهد برداشت مذکور حاصل تفسیر متن شیخ در ساحت پیشفرض‌های این محققان بوده‌است، نه در چارچوب اندیشه ابن سینا. او نه اصل تحقق تکامل نفس مجرد را اثبات می‌کند و نه امکان آن را، بلکه تنها خواهان اثبات بقا و معاد نفوس غیرکامل است. از این رو عبارات موهم معنای استکمال نفس پس از جدایی از بدن عنصری را باید متناسب با نظام و مبانی کلی فلسفه وی و ناظر به مسئله اصلی او تفسیر و تبیین کرد.

#### کلیدواژه‌ها

نفوس غیرکامل، تکامل برزخی، معاد، بقای نفوس غیرکامل، جسم فلکی

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (zmousavibaygi@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم و معارف اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

(mmusawy@gmail.com)



## **Examining the Attribution of Purgatorial Evolution to Avicenna**

Seyyedeh Zahra Mousavi Baygi<sup>1</sup>

Reception Date: 2021/11/08

Seyyed Mohammad Mousavi<sup>2</sup>

Acceptance Date: 2022/02/04

### **Abstract**

Due to the influence of religious teachings, soul evolution after separation from the body has become one of the most important philosophical issues in recent decades. According to some scholars, Avicenna, among many philosophers, supported evolution in purgatory and the afterlife. According to these scholars, Avicenna's four philosophical works contain statements indicating the existence of movement and perfection in imperfect souls after they have separated from the body. However, according to them, one can apply his idea to all souls by paying attention to other statements in his works. The current study, which employs a descriptive-analytical approach, demonstrates that this interpretation of Avicenna's statements results from interpreting his texts with presuppositions. Avicenna has not proven the occurrence of immaterial soul evolution, nor has he proven its possibility. He merely wanted to prove the survival and resurrection of imperfect souls.

### **Keywords**

Imperfect Souls, Purgatorial Evolution, Resurrection, Survival of Imperfect Souls, Celestial Body

---

1. Ph.D. Student of Transcendent Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

(zmousavibaygi@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (mmusawy@gmail.com) (Corresponding Author)

## ۱. مقدمه

«زندگی پس مرگ و احکام آن» یکی از مهم‌ترین مباحثی است که فلسفه و علوم عقلی به آن می‌پردازند. یکی از احکام بحث‌انگیز در این باره مسئله جواز یا عدم جواز استکمال نفس پس از قطع رابطه نفس و بدن است. فلاسفه بزرگ بر عدم جواز استکمال نفس پس از مفارقت نفس از بدن متفق بوده‌اند. با این حال از چند دهه گذشته، برخی اندیشمندان با نظر به برخی ظواهر نقلی و بر اساس دغدغه‌های دینی معتقد شدند که تکامل برزخی بر اساس آموزه‌های شرعی امری قطعی است که باید در برابر آن سر تواضع فرود آورد (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۶۹-۱۶۸).

گروهی از پژوهشگران، افزون بر تمسک به ظواهر نقلی، با نقد برخی مدعیات فلسفی (مانند وجود هیولا) (نک. اسلامی و نصری ۱۳۹۸، ۱۳-۱۷؛ نورمحمدی و عبودیت ۱۳۹۶، ۶۴-۷۰) یا با ارائه استدلال‌هایی بر اساس مبانی حکمت متعالیه و عرفان (مانند حرکت جوهری و تجدد امثال) (نک. هنری ۱۳۸۹، ۱۵۰؛ نجفی سواد رودباری ۱۳۸۷، ۱۰۲)، یا با اشاره به عبارات مثبت حرکت در عوالم فوق طبیعت از فلاسفه بزرگ کوشیده‌اند جواز استکمال نفس پس از مفارقت از بدن را اثبات کنند.

شیخ الرئیس ابو علی سینا از جمله بزرگانی است که عبارات او به منظور اثبات حرکت در مجردات مورد استفاده قرار گرفته است. برخی اساتید بر این باورند که شیخ در تعدادی از آثارش مسئله تکامل برزخی را با تعبیری چون «لا برهان و لعل» گذرانده و در شماری دیگر از آثارش آن را امری ممکن دانسته است (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۶۹؛ ۱۳۶۵، ۳۹۷). برخی پژوهشگران از این باور فزاینده و با تمسک به عباراتی از شیخ قائل شده‌اند که او اجمالاً مسئله تکامل برزخی و اخروی را، که مستلزم وقوع حرکت در مجردات است، پذیرفته است (نک. حسینی و ملایری ۱۳۹۸، ۱۰۲؛ احمدی و طاهری ۱۳۹۷، ۴۹-۵۱؛ نجفی سواد رودباری ۱۳۸۷، ۱۰۰؛ نورمحمدی و عبودیت ۱۳۹۶، ۲۶).

پژوهش حاضر می‌کوشد بدین پرسش پاسخ دهد که «آیا، همان گونه که برخی می‌گویند، ابن سینا به تکامل برزخی و اخروی باور داشته است؟» و چنانچه پاسخ این سؤال منفی بود، «تفسیر صحیح و سازگار از عبارات موهوم جواز تکامل در حیات پس از مرگ در آثار شیخ الرئیس چیست؟». بدین منظور ابتدا به مسئله تکامل در اندیشه سینیوی اشاره می‌شود. سپس تعبیر شیخ در پرتوی ادعای برخی پژوهشگران مبنی بر پذیرش تکامل برزخی نزد او مطرح می‌شود، و در بخش بعد این انتساب مورد بررسی و ارزیابی

قرار می‌گیرد. شایان ذکر است، بر اساس استقراء نگارندگان، تاکنون پژوهشی که به ارزیابی و نقد اسناد نظریه تکامل برزخی به شیخ پردازد صورت نگرفته است.

## ۲. تکامل نزد شیخ الرئیس

پیش از پرداختن به مسئله تکامل برزخی و انتساب آن به شیخ الرئیس ضروری است تا به طور کلی به بحث تکامل نزد شیخ اشاره شود. در اندیشه مشائی، نظام امکانی در دو طبقه کلی قرار دارد: موجوداتی که بالفعل محض‌اند، و موجوداتی که از جهاتی بالفعل و از جهاتی بالقوه‌اند. این دو طبقه شامل سه دسته موجود مبدع، مکون و محدث است (طوسی ۱۳۸۶، ۳: ۶۸۰). مبدعات موجودات مجرد از ماده و استعداد هستند که به صرف افزای واجب‌الوجود موجود شده و از ظلمت لیس به نور آیس منور گشته‌اند (ابن سینا ۱۳۷۶، ۲۶۷). موجود ابداعی فاقد اجزای مادی و صوری است (ابن سینا ۱۳۷۶، ۴۳۵؛ ۱۳۷۹، ۶۵۱؛ ۱۳۶۳، ۷۸)، از این رو هیچ حالت منتظره و حرکتی ندارد. هیچ کمال ممکن‌الحدوثی برای ابداعات متصور نیست، زیرا هر آنچه برای آنان ممکن بوده در همان بدو آفرینش به آنها داده شده است.

در برابر این موجودات شریف، موجودات عالم طبیعت قرار دارند. مکونات و محدثات هر دو از موجودات طبیعی هستند، با این تفاوت که محدثات مسبوق به ماده و مدت‌اند، اما مکونات تنها مسبوق به ماده هستند<sup>۱</sup> (طوسی ۱۳۸۶، ۳: ۶۸۰). مُراد از مکون افلاک و مقصود از موجود محدث موجودات مادون فلک قمر است. هر دو گروه از موجودات عالم طبیعت در بدو امر تنها قوه کمال خاص را دارند، اما در نهایت با خروج از قوه به فعلیت، یعنی با حرکت و تکامل، کمال مذکور را بالفعل دارا می‌شوند. این ویژگی خاص و انحصاری در موجودات عالم طبیعت سبب شده تا مسئله حرکت و تکامل در حکمت سینوی ذیل مسائل مربوط به طبیعات قرار گیرد (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۱)، زیرا آغاز مسئله حرکت توجه به حیثیت قوه و فعل در اشیاء است و قوه تنها در موجود طبیعی وجود دارد.

به عقیده بوعلی، در میان موجودات مختلف نظام عالم، که برخی بالفعل محض و برخی از جهاتی بالفعل و از جهاتی بالقوه‌اند، شأن گروه اخیر خروج از قوه به فعل است. این خروج گاهی خروج دفعی و گاهی خروج غیردفعی است. اگرچه هر دو نحوه مذکور تغییر و تغییر است، اما در اصطلاح اهل حکمت حرکت تنها به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل اطلاق می‌شود (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۱). به این ترتیب، در یک بیان ساده، حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل. البته همان طور که شیخ در

نخستین فصل از مقاله دوم «طبیعیات» یادآور می‌شود، تعریف مذکور متضمن نوعی دور خفی است (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۲). از این رو بهترین تعریفی که از حیث منطقی می‌توان ارائه داد عبارت است از «کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است» (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۳؛ ۱۹۸۰، ۱۸).

این تعریف در حقیقت از ملاحظه حال متحرک به دست آمده است، زیرا هنگامی که متحرک را در نظر می‌گیریم، می‌یابیم متحرک از طریق حرکت فعلیتی را کسب می‌کند که تا پیش از حرکت، آن فعلیت قوه‌ای بیش نبود (ابن سینا ۱۴۰۴-ب، ۸۲). در این کسب فعلیت جدید دو کمال وجود دارد: نخست سلوک و توجه به فعلیت، و دیگر وصول به فعلیت مذکور. حرکت همان کمال نخستین است. بر این اساس روشن می‌شود به عقیده ابن سینا هر تعریفی که برای حرکت ذکر شود، تحقق آن همواره میان قوه محض و فعلیت محض است، از این رو موجود بالفعل محض و بالقوه محض فاقد حرکت‌اند (ابن سینا ۱۳۷۹، ۲۰۵).

### ۳. تکامل نفس پس از مفارقت نفس از بدن و ادعای جواز آن نزد شیخ رئیس

همان طور که اشاره شد، برخی پژوهشگران و محققان بر آن‌اند که ابن سینا نظریه تکامل نفوس پس از مرگ را پذیرفته و در صدد اثبات عقلانی آن بوده است. برخی دیگر نیز معتقدند شیخ استکمال انسان بعد از مرگ را امری محتمل و ممکن می‌داند. در این بخش تلاش می‌شود تا عبارات ابن سینا و تفسیر پژوهشگران مذکور از عبارات شیخ ارائه شود. در سطور ذیل به پنج عبارت در چهار کتاب مهم شیخ رئیس، که به نظر برخی ناظر به وقوع حرکت در نفوس مفارق از بدن است، اشاره خواهد شد.

ابن سینا در برخی آثار خود، برای ارائه تبیینی فلسفی از معاد نفوس غیرکامل، با استمداد از سخن برخی اندیشمندان که گزافه‌گو نیستند، احتمال استفاده نفوس ناقص از جسم فلکی را مطرح می‌کند (ابن سینا ۱۳۶۳، ۱۱۴). او به نقل از این محققان قائل شده نفوس ناقص، با استفاده از بدن فلکی، آنچه را در شریعت از لذات بهشتی و آلام جهنمی گفته شده تخیل می‌کنند (ابن سینا ۱۳۶۳، ۱۱۵). برخی بر این باورند که شیخ رئیس، در موضع مذکور (فصل پانزدهم از مقاله سوم مبدأ و معاد)، به مسئله تکامل برزخی پرداخته (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۱، ۴۰۴؛ ۱۳۷۴، ۱۷۷) و آن را ممکن دانسته است (حسن‌زاده آملی ۱۳۶۵، ۳۹۷).

او در اشارات نیز پس از تبیین احوال نفوس کامل در حیات پس از مرگ، پیرامون شرح حال نفوس خالی از کمال تصریح می‌کند نفوس ناقص با مرگ نابود نمی‌شوند بلکه

به سعادت (یا شقاوت) مناسب با خود می‌رسند. سپس این احتمال را مطرح می‌کند که شاید این نفوس بر اثر استفاده از جسم فلکی یا چیزی شبیه به آن بتوانند استکمال پیدا کنند و سرانجام استعداد اتصال به عقل فعال را بیابند<sup>۲</sup> (ابن‌سینا ۱۳۷۵، ۱۴۱). به نظر برخی اساتید معاصر این عبارت شیخ بر تکامل برزخی که در شریعت حقه محمدیه قطعی است دلالت دارد (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۶، ۳: ۹۹۷)، و البته این تکامل منحصر به نفوس بُلّه نیست، بلکه با اسناد به برخی تعابیر شیخ‌الرئیس که استکمال نفوس اصحاب یمین را جایز می‌داند، حتی تکامل نفوسی که به مرتبه عاقله رسیده‌اند نیز ممکن و میسر است؛ زیرا مراتب کمالی نفس به مقام فوق مجرد که شهود حق تعالی و فنای در اوست ختم می‌شود (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۷۴).

یکی دیگر از عباراتی که بسیاری از پژوهشگران با استناد به آن تکامل برزخی و اخروی را امری مقبول و ممکن نزد ابن‌سینا تلقی کرده‌اند تعبیر شیخ‌الرئیس در تعلیقات است (نک. حسینی و ملایری ۱۳۹۸، ۱۰۲؛ نجفی سوادردوباری ۱۳۸۷، ۱۰۰؛ اسدعلیزاده ۱۳۹۱، ۱۴). او در دو موضع از تعلیقات عباراتی را نقل می‌کند که بیش از عبارت پیش موهم پذیرش استکمال و ارتقای نفوس غیرکامل است.

پیرامون بحث از رابطه نفس و بدن، پس از اشاره به نیازمندی نفس به بدن در حدوث و بی‌نیازی از آن در بقا، او می‌گوید: «و لعلها إذا فارقته و لم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه إذ لم يكن شرطاً في تكميلها كما هو شرط في وجودها» (ابن‌سینا ۱۴۰۴-الف، ۸۱). چند صفحه بعد از بیان اخیر، می‌فرماید: «لا برهان على أن النفوس الغير المستكملة إذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مكملات» (ابن‌سینا ۱۴۰۴-الف، ۸۷).<sup>۳</sup> به عقیده برخی این تعابیر نشان‌دهنده آن است که تکامل برزخی اجمالاً نزد شیخ‌الرئیس مقبول بوده است (حسینی و ملایری ۱۳۹۸، ۱۰۲).

افزون بر عبارات مذکور، تعبیر دیگری در آثار شیخ وجود دارد که ظاهر آن دال بر استکمال نفس در حیات پس از مرگ است. ابن‌سینا در «الهیات» شفا و همچنین در نجات، در باب نفوسی که در دنیا تمام توجه خود را معطوف به بدن مادی کرده و هیئات مغایر با کمال انسانی را کسب نموده‌اند، می‌فرماید:

فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة و تأذت بها أذى عظيماً، لكن هذا الأذى و هذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب، و الأمر العارض الغريب لا يدوم و لا يبقى، و يزول و يبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول و تمنحى قليلاً قليلاً حتى تزكو

النفس و تبلغ السعادة التي تخصها. (ابن سینا ۱۳۷۶، ۴۷۱)

برخی معاصران، با اتکا به تعبیر «اندک اندک محو شدن» در بند فوق، این عبارات شیخ را نیز مبنی بر تکامل نفوس در عوالم پس از مرگ دانسته که در نصوص الهی و احادیث عصمت و طهارت بدان اشاره شده است (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۶، ۴۷۲). همان طور که پیش‌تر بیان شد، به باور ایشان، از آن جا که ابن‌سینا در این موضع تکامل را به نفوس بالاتر از نفوس بله تعمیم داده است، تعمیم استکمال به نفوس مقربین در مراتب عقلیه نیز جایز است (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۷۴).

#### ۴. ارزیابی ادعای «پذیرش تکامل در حیات پس از مرگ نزد ابن‌سینا»

تاکنون عبارات شیخ در پرتوی دیدگاه کسانی بیان شد که معتقد بودند او تکامل نفوس مجرد پس از مرگ را پذیرفته است. در این بخش به ارزیابی این ادعا و نیز تفسیر عبارات شیخ می‌پردازیم.

##### ۴-۱. بررسی اصل مدعا

بر اساس آنچه تا کنون گذشت، به خوبی روشن می‌شود از یک سو مبانی قطعی ابن‌سینا اجازه پذیرش حرکت و تکامل در موجود مفارق از ماده (خواه عقل مفارق باشد، خواه نفسی که ارتباط با بدن عنصری مادی ندارد) را به او نمی‌دهد. از سوی دیگر، تعبیر مبهمی در آثار او وجود دارد که می‌توان بوی پذیرش حرکت و تکامل در مجردات را از آن استشمام کرد. از این رو برخی بر آن شدند که شیخ، دست‌کم، به امکان پذیرش تکامل در مجردات قائل شده است. در این پژوهش به دو دلیل معتقدیم برداشت این محققان از عبارات شیخ الرئیس تام نیست.

دلیل نخست این است که در برداشت مذکور عامل بیان این عبارات از زبان ابن‌سینا مغفول مانده است. به تعبیر دیگر، ایشان بدون در نظر گرفتن مسئله و دغدغه شیخ و در ساحت پیشینه‌های ذهنی خود به تفسیر متن بوعلی پرداخته‌اند. همین سبب شده تا متن او را به گونه‌ای مغایر و در تضاد با مبانی‌اش تفسیر کنند.

تفصیل سخن آن که یکی از مهم‌ترین اصول فهم صحیح نظریات فلسفی یک اندیشمند توجه به اصول فکری و مبانی فلسفی اوست. به تعبیر دیگر، پژوهشگر فلسفه نباید پیشفرض‌های خود را در فرایند فهم و تفسیر بر متن تحمیل کند (خسروپناه ۱۳۸۷، ۶۸-۶۹). اهمیت خودداری از تفسیر به رأی هنگامی بیشتر می‌شود که فلسفه با واژگان محدودی که برای رفع نیازهای روزمره آدمی وضع شده به سراغ تبیین اموری می‌رود که تجربه حسی و به تبع آن واژگانی برای توصیف امر فوق‌تجربی ندارد. در این مواضع

فلاسفه کوشیده‌اند با توسعه معنای واژگان و توضیح معانی و بیان قیود متعدد مطلوب خود را به گونه‌ای که محذوری حاصل نشود توضیح دهند. با این حال احتمال وجود تعبیر و عباراتی که رسا و گویا در مطلوب آنان نباشد دور از ذهن نیست. همچنین باید توجه داشت، همواره این احتمال وجود دارد، مادامی که اندیشمندی تمام اهتمام خود را معطوف به حل یک مسئله کرده، پاسخ‌هایی ارائه دهد اما به لوازم آنها توجه نداشته باشد و چنانچه متوجه لوازم پاسخ خود شود آن را تام نداند.

با توجه به نکات فوق، روشن است برای تفسیر متن بوعلی باید یک گام به عقب رفت و نخست به عواملی که سبب ارائه این عبارات از سوی او شده است اشاره کرد. اساسی‌ترین عاملی که ادعای پذیرش تکامل برزخی نزد شیخ را مخدوش می‌کند عدم توجه به محور بحث وی در مواضع مورد نظر است. بر خلاف آنچه برخی گفته‌اند و در گذشته بدان اشاره شد، اساساً دغدغه شیخ در مواضع مورد بحث «تکامل برزخی» نیست، بلکه او به دنبال راهی است تا معاد نفوس غیرکامل را تبیین کند. توضیح بیشتر آن که با التفات به مبانی شیخ الرئیس و نیز تصریحات وی ذیل مسئله «حرکت»، به باور او موجودی که ذاتاً مجرد از ماده است و نیز موجودی که در گذشته در معیت ماده بوده اما حال معیت او با ماده قطع شده است حرکت و استکمالی ندارد. زیرا بر اساس حکمت سینوی حرکت کمال جدیدی است که حصول آن نیازمند وجود ماده و استعداد است و در وعائی که ماده و استعداد نباشد حصول کمال جدید بی‌معناست. به این ترتیب، در جهان فراتر از طبیعت، از جمله عوالمی که آدمی پس از قطع تعلق نفس و بدن با آن روبرو می‌شود، معرا و منزه از هر گونه استکمالی است (ابن‌سینا ۱۳۲۶، ۱۳۶). اما این احتمال وجود دارد که شیخ به سبب توجه مفرط به مشکل بقاء و معاد نفوس ناقص و یافتن راه‌حل برای آن، تعبیری را به کار برده باشد که موهم تکامل اموات است. ابن‌سینا فیلسوف مسلمانی است که اگرچه کوشیده آموزه‌های دینی را با مباحث فلسفی درنیامیزد، در عین حال از آنجا که تأثیر اعتقادات دینی در جهان‌شناسی فلسفی انکارناپذیر است، در باب بقاء و معاد نفوس ناقص گویا تسلیم باورهای دینی شده است. او به دو نوع معاد معتقد است: معاد جسمانی و معاد روحانی. دلیل وی بر وجود معاد جسمانی اخبار صادق مصدق و شریعت حقه است، اما باور او به معاد روحانی برخاسته از براهین عقلی و فلسفی است (ابن‌سینا ۱۳۷۹، ۶۸۲؛ ۱۹۵۳، ۲: ۱۴۷؛ ۱۳۷۶، ۴۶۱).

از نظر شیخ الرئیس، بقاء و معاد نفوس کامل روشن است. نفس مجردی که از یک سو جامع فضائل عفت، شجاعت و حکمت باشد و از سوی دیگر صاحب علوم معقول



باشد، در نهایت سعادت و کمال انسانی قرار دارد (ابن سینا ۱۳۷۶، ۵۰۷-۵۰۸). او پس از مرگ عالمی عقلانی و متحد و متصل به عقول عالی می‌شود (ابن سینا ۱۳۸۵، ۳۳۸) و این مقام همان بهشت موعودی است که افضل و اشد لذات و کمالات مربوط به آن است. با این حال بیشتر انسان‌ها به این مقام نمی‌رسند، زیرا اکثر انسان‌ها فاقد ادراک معقول و نفس عاقله بالفعل هستند. از این رو این سؤال مهم مطرح می‌شود که سرانجام این نفوس ناقص<sup>۴</sup> چه خواهد شد؟

شیخ الرئیس نه تناسخ نفوس ناقص و رجوع آنها پس از مرگ به ابدان عنصری (خواه نباتی، حیوانی یا انسانی) را می‌پذیرد، نه همچون برخی فلاسفه<sup>۵</sup> انهدام و زوال آنها را، بلکه معتقد است از آنجا که رحمت حق تعالی اوسع است و تعطیل هم در نظام وجود راه ندارد، تمام نفوس حتی نفوس غیرکامل باید به سعادت مناسبتی مناسب با خود برسند (رازی ۱۳۸۴، ۵۸۴).

شیخ در جهت جمع میان باورهای دینی (عدم زوال نفوس غیرکامل) و مبانی فلسفی (زوال نفوس غیرکامل) خود سعی کرده تا برای بقاء و معاد نفوس ناقص بنیادی فلسفی ایجاد کند. از این رو احتمال‌هایی را مطرح می‌کند. وی در مواضعی سخن از تحقق مجرد عقلانی برای همه نفوس دارد. او در رد کلام کسانی که معتقدند نفوس ناقص با مرگ معدوم می‌شوند قائل شده همه نفوس بهره‌ای از معقولات و درجه‌ای از مجرد عقلی را دارند، زیرا هیچ انسانی نیست مگر آن که درک ضعیفی از اولیاتی مانند «یک نصف دو است» یا «کل بزرگ‌تر از جزء است» دارد. این درک ضعیف مصحح بقای نفوس ناقص پس از مرگ و اعتقاد به حقانیت معاد برای ایشان است (به نقل از ملاصدرا ۱۳۶۰-ب، ۲۲۴).<sup>۶</sup>

او گاهی نیز با استمداد از کلام برخی از محققان، احتمال استفاده نفوس ناقص از ابدان افلاک را مطرح می‌کند. توضیح آن که بر اساس دیدگاه مشائی نفوس غیرکامل از یک سو چون نفس عاقله ندارند بدون جسم نمی‌توانند ادراکی داشته باشند، بنابراین وصول آنان به عالم مجردات محض ممکن نیست. از سوی دیگر بازگشت آنان به اجسام عالم مادون قمر نیز ممتنع است. بنابراین - بر اساس پیشفرض انحصار عوالم در معقول محض و محسوس صرف - تنها احتمالی که درباره کیفیت بقای نفوس غیرکامل می‌توان مطرح کرد استفاده نفوس غیرکامل از جسمی است که ضمن جسم بودن متفاوت از اجسام عنصری باشد. به این ترتیب نفوس غیرکامل هم وارد عالم مجرد محض نمی‌شوند و هم از بین نمی‌روند، بلکه به مدد جسم باقی می‌مانند، اما جسمی که جسم عنصری نیست و لذا

مفسده تناسخ را هم در بر ندارد.

شایان ذکر است، با نظر به سیاق عبارات، می‌توان گفت ابن‌سینا اصراری بر استفاده نفوس از جسم فلکی ندارد و صرفاً به دیده احتمال بدان می‌نگرد. او حتی در رساله *اضحویه* این سخن را اعجاب‌انگیز می‌نامد<sup>۷</sup> (ابن‌سینا ۱۳۶۴، ۵۴). از همین رو فخرالدین رازی و خواجه نصیر ذیل عبارت شیخ در *اشارات* می‌نویسند: «شیخ به این دیدگاه متمایل است» (رازی ۱۳۸۴، ۵۸۴؛ طوسی ۱۳۸۶، ۳: ۹۹۹). تعبیر تمایل به خوبی نشان می‌دهد استفاده از جرم فلکی و استکمال به وسیله آن نزد شیخ قطعی و برهانی نیست.

به این ترتیب روشن می‌شود که دغدغه و سؤال ابن‌سینا ناظر به جدال میان دیدگاه بقای همه نفوس و نظریه انعدام نفوس غیرکامل و حل منازعه میان مسئله‌ای دینی و لازمه‌ای فلسفی است، نه اثبات یا رد تکامل برزخی. برای نمونه، به رغم آنچه برخی معتقدند (نک. حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۷۷)، عبارت شیخ در مبدأ و معاد اصلاً ناظر به تکامل برزخی نیست، بلکه به طور کلی در باب معاد جسمانی و به طور خاص درباره ادراک لذت و الم است. همچنین تعبیر شیخ در *اشارات* در واقع ناظر به احوال نفوس خالی از کمال است. بنابراین به نظر می‌رسد فهم محققانی، که بدون ملاحظه فضای بحث شیخ الرئیس، عبارات او را ناظر به تکامل پس از مرگ دانسته‌اند، تام نباشد.

دلیل دومی که بطلان پذیرش تکامل برزخی نزد ابن‌سینا را روشن می‌کند این است: فرض کنیم که شیخ الرئیس استکمال نفوس غیرکامل پس از مرگ را پذیرفته باشد. اما تعبیر شیخ مصداق استکمال برزخی‌ای نیست که مطلوب محققان مذکور است (که البته قابل تعمیم به سایر مواقف اخروی و حتی سایر مجردات است، نک. نورمحمدی و عبودیت ۱۳۹۶، ۷۲). زیرا نفوس، مادامی که تعلق به جسم داشته باشند و یا در معیت آن باشند، در عالم طبیعت هستند و وزان شأن چنین نفوسی پس از مرگ، وزان حال آنان پیش از مرگ است. به همین سبب صدرالمتألهین سخت بر این نظریه انتقاد کرده و آن را تناسخ دانسته است (ملاصدرا ۱۳۶۰-ب، ۲۵۸-۲۶۰). به این ترتیب، از عبارت شیخ نمی‌توان نتیجه گرفت که او تکامل برزخی (به معنای تکامل موجود مجرد که مطلوب این محققان است) را پذیرفته یا متمایل به آن است، بلکه او به نحو احتمال استکمال نفوس غیرکامل را با استمداد از یک جسم مادی دیگر مطرح می‌کند؛ زیرا جسم فلکی اگرچه دارای ماده منحصر به خود است، اما در مادی بودن با اجسام عنصری مشترک است.

توضیح بیشتر آن که به عقیده جمهور حکما از جمله ابن‌سینا افلاک موجوداتی شریف و دارای نفس و بدن یا به تعبیری ماده و صورت هستند (طوسی ۱۳۸۶، ۲: ۵۲۶؛

ملاصدرا (۱۹۸۱، ۲: ۸۶). یکی از خصوصیات افلاک این است که اجرام علوی و سماوی نیز، همچون اجسام عنصری، مرکب از ماده و صورت، یا به تعبیری نفس و بدن، و متحرک‌اند (ابن سینا ۱۳۲۶، ۱۳۶).<sup>۸</sup> هرچند جسم فلکی لطیف و به دور از کدورت است، در حالی که اجسام موجودات مادون قمر خالی از صفا هستند و کدورت بر آنها غالب شده است (ابن سینا ۱۳۸۳، ۲۳). نفس فلک، همچون نفس ناطقه انسانی، حی، مجرد و مدرک کلیات است، با این تفاوت که نفوس فلکی هرگز از معشوق حقیقی و غایت اصیل خود، یعنی عالم مفارقات تام، غفلت نمی‌کنند. یکی از خصیصه‌های اجسام فلکی که سبب تمایز آنها با اجسام عالم مادون قمر می‌شود تفاوت هیولی افلاک با ماده‌المواد موجودات عنصری است. تمام حکما معتقدند هیولی افلاک متفاوت از هیولی عالم مادون قمر است (حائری ۱۳۶۲، ۱: ۳۱۴). به باور ایشان، هر یک از افلاک ماده ویژه‌ای دارند که اختصاص به همان فلک دارد (ملاصدرا ۱۴۲۲، ۱۴۸؛ ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۱۰)، بر خلاف موجودات عنصری که همه آنها از هیولی واحدی ترکیب شده‌اند. نکته حائز اهمیت که نقش تعیین کننده‌ای در پژوهش حاضر دارد این است که حکما برای اثبات وجود ماده‌المواد در افلاک از قاعده «حکم الامثال» بهره برده‌اند. فلاسفه بر اساس اصول پذیرفته شده در طبیعات معتقد بودند جسم فلکی نه قابل خرق و التیام است و نه جز تغییر وضعی تغییر دیگری دارد. از سوی دیگر، مهم‌ترین براهین اثبات هیولی اولی (یعنی برهان فصل و وصل و نیز برهان قوه و فعل) از طریق خرق و التیام یا وجدان پس از فقدان و به طور کلی حصول فعلیت جدید جاری می‌گردد. در این تنگنا فلاسفه، با استمداد از قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد»، قائل شدند جسم فلکی از این رو که جسم است مرکب از ماده و صورت است، اما دلیل اختلافی که با اجسام عنصری دارند ماده ویژه‌ای است که خاص هر فلک است (طوسی ۱۳۸۶، ۲: ۵۷۵). به این ترتیب افلاک مانند سایر موجودات عالم طبیعت مادی‌اند (نک. ابن سینا ۱۴۰۴-الف، ۱۱۰).

بر این اساس، حتی اگر شیخ الرئیس به نحو قطعی می‌پذیرفت که نفوس ناقص و متوسط بعد از مرگ به جرم فلکی تعلق می‌گیرند و به این وسیله استکمال می‌یابند، باز هم این مستلزم پذیرش تکامل برزخی نبود. زیرا در این فرض نیز نفوس اگرچه از بدن خود مفارقت کرده‌اند، اما هنوز در عالم طبیعت و ملازم با ماده‌اند. بنابراین هنوز امکان خروج از قوه به فعل برای آنها وجود دارد.

به دنبال این امر روشن می‌شود که تعمیم استکمال به نفوس متوسط و کامل و حتی

مفارقات تام نیز بر پایه این تعبیر شیخ تام نیست. زیرا افزون بر این که روشن شد شیخ خواهان اثبات تکامل موجود مجرد نیست، اساساً به مراتب فوق مجرد و ارتقا به معنای فناء فی الله در فضای فلسفی قائل نیست. در اندیشه سینیوی نهایت کمالی که برای انسان ممکن است اتصال با عقل فعال است، زیرا ارتقاء از این مقام به معنای ارتقاء نفس نسبت به عقل فعال است که علت وجود بخش اوست و چنین امری مسلماً از نظر ابن‌سینا محال است.

به این ترتیب، با توجه به آنچه تا کنون گذشت، پاسخ نخستین پرسش این پژوهش یعنی «سؤال از باور ابن‌سینا به تکامل برزخی و اخروی» روشن گشت. ابن‌سینا بر اساس مبانی فلسفی و نیز تصریحاتی که در مسئله حرکت دارد، حرکت را تنها در مادیات می‌پذیرد. از این رو هرگز قائل به استکمال نفوس اموات نبوده است. او در مقام ارائه توجیه فلسفی برای بقای نفوس غیرکامل، به نحو احتمال و نه قطعیت، امکان استفاده جسم فلکی را برای نفوسی که فاقد مجرد عقلانی هستند بیان می‌کند. با این حال چون هم نفوس و هم بدن فلک از موجودات عالم طبیعت هستند، امکان تحول برای نفس وجود دارد. اما این تکامل و تحول تکامل برزخی موجود مجرد نیست، پس نمی‌توان گفت ابن‌سینا به تکاملی برزخی و اخروی که در چند دهه اخیر مطرح شده باور داشته است.

#### ۲-۴. بررسی برخی عبارات شیخ

با توضیحات فوق، افزون بر پاسخ پرسش نخست، تفسیر صحیح و سازگار از عبارات شیخ رئیس با آنچه در مبدأ و معاد یا اشارات آمده روشن می‌شود. اما برخی دیگر از تعبیر شیخ، مانند آنچه در تعلیقات و شفا آورده، نیازمند توضیح بیشتر است.

ابن‌سینا در تعلیقات می‌گوید نفس در هنگام حدوث به بدن نیاز دارد، اما در بقای خود بی‌نیاز از آن است. سپس در ادامه درباره نفوس ناقص شاید این نفوس پس از مفارقت از جسم کامل شوند، چرا که بدن شرط در تکامل آنها نیست، آنچنان که شرط در حدوث است (ابن‌سینا ۱۴۰۴-الف، ۸۱). این عبارت شیخ را می‌توان دو گونه تفسیر کرد. یک تفسیر همان برداشت محققانی است که معتقدند ابن‌سینا اجمالاً تکامل برزخی را پذیرفته است. به نظر نگارندگان، این برداشت، که با مبانی و تصریحات شیخ سازگاری ندارد، تام نیست و از مصادیق مغالطه «اخذ ما لیس بعلة علة» است.<sup>۹</sup> تفسیر دوم و در عین حال سازگار با مبانی حکمت سینیوی این است که مقصود شیخ در تعبیر تعلیقات از جسم بدن عنصری است، نه مطلق جسم، زیرا جسم نزد او اعم از جسم عنصری و اثیری (فلکی) است (ابن‌سینا ۱۳۲۶، ۱۳۶). بیان مطلب آن که در حکمت سینیوی حدوث نفس

تنها با وجود بدن عنصری ممکن است، یعنی هنگامی که نطفه به حد مطلوبی رسید، از سوی عقل فعال نفس مجرد به آن افزوده می‌شود. این نفوس انسانی در پایان زندگی خود دو دسته می‌شوند: آنان که قوه عاقله خود را به فعلیت رسانده و از این رو به مجرد تام رسیده و باقی‌اند؛ آنان که قوه عاقله خود را به فعلیت نرسانده‌اند. بوعلی در تعلیقات تنها این احتمال را مطرح می‌کند که شاید این نفوس بعد از مرگ کامل بشوند، اما عبارت او درباره کیفیت این تکامل ساکت است. با این حال کیفیت این تکامل در کنار سایر عبارات شیخ روشن خواهد شد.

بر اساس گفتگویی که میان شیخ و ابوالحسن عامری صورت گرفته، هرگز از نفس غیرکامل، بدون دخالت بدن، فعلی سر نخواهد زد (به نقل از ملاصدرا ۱۳۶۰-ب، ۲۲۵). از سوی دیگر، او در مواضعی احتمال استفاده نفوس غیرکامل از جسم فلکی را بیان کرده است. به این ترتیب، می‌توان گفت مقصود ابن سینا در تعلیقات این نیست که شاید برای نفس در حالی که تعلق به بدنی ندارد مکملاتی باشد، بلکه مقصود او این است که شاید برای نفس در حالی که تعلق به بدن عنصری ندارد مکملاتی باشد، و البته مصحح استکمال در آن موضع استفاده نفوس از جسم مادی فلک است. به نظر می‌رسد این تفسیر، ضمن همخوانی با عبارت شیخ، با اصول فلسفی نیز سازگار است.

با این بیان به خوبی روشن می‌شود مقصود شیخ از عبارت دیگری که در تعلیقات آورده استکمال نفوس مجرد از ماده و بدن نیست، بلکه او امکان ارتقای نفوس ناقصی را مطرح کرده که به ابدان فلکی مرتبط می‌شوند (یعنی هنوز به نحوی با جسم طبیعی سماوی مرتبط‌اند). باید توجه داشت او در این موقع، همان طور که امکان استکمال نفوس ناقص را مطرح می‌کند، احتمال عدم استکمال را نیز مطرح می‌کند. به تعبیر دیگر، ابن سینا نه منکر ارتقای نفوس ناقص است، نه آن را اثبات می‌کند، بلکه در این موضع «باور به استکمال نفوس غیرکامل» را در بقعه امکان قرار داده است.

آخرین عبارت موهم پذیرش تکامل در حیات پس از مرگ تعبیر شیخ در «الهیات» شفا است، که در نجات نیز عیناً تکرار شده است. او می‌گوید نفوسی که صور و هیئات قبیح و متضاد با کمال انسانی کسب کرده‌اند ابتدا دچار رنجش و الم می‌شوند، اما از آنجا که این حال عرضی است، سرانجام اندک‌اندک این حال زائل می‌شود و به سعادت مطلوب خود می‌رسند (ابن سینا ۱۳۷۶، ۴۷۲؛ ۱۳۷۹، ۶۹۵). باید توجه داشت در این موضع نیز دو احتمال وجود دارد: یکی این که وعائی که شیخ درباره آن سخن می‌گوید عالم طبیعت باشد، زیرا گروه مورد بحث شیخ اگرچه از نفوس بله بالاترند، اما جزو کسانی که به عالم

عقول صعود می‌کنند نیز نیستند. پس این گروه نیز مادامی که ارتباطشان با عالم ماده کاملاً قطع نشده - خواه جسم افلاک و خواه ماده عالم مادون قمر و به نحو تناسخ که البته این فرض مورد قبول شیخ نیست - عقلاً امکان ارتقاء و استکمال دارند. احتمال دیگر این که مقصود شیخ این باشد که چون بعد از مرگ اعمالی که موجب ثبات قبایح در نفس باشد وجود ندارد، زیرا بدن مادی که به وسیله آن اعمال زشت انجام شود منتفی است، پس در حقیقت اعراض غریبه‌ای که از قبیل رذایل نفسانی اند فاقد ممد و زمینه‌ای خواهند بود که باعث ثبات و بقای آنها بشود، و با اصل ذات نفس نیز بیگانه‌اند، پس اشکالی ندارد که بگوییم از نفس زایل می‌شوند. بر این اساس و با توجه به مبانی فلسفی شیخ، نمی‌توان ادعا کرد که او به حرکت در مجردات و تکامل برزخی قائل بوده است. با ابطال این ادعا، بطلان تعمیم استکمال به مجردات دیگر نیز روشن می‌گردد.

در پایان نیک می‌نماید به چند نکته اشاره شود. نخست آن که اگرچه امروزه خطا بودن هیئت بطلمیوسی و نظریه افلاک اثبات شده، اما این امر از ارزش کوشش فلسفی شیخ الرئیس برای اثبات بقای نفوس ناقص و معاد آنان نمی‌کاهد. ابن سینا حکیم مسلمانی است که در اثبات بقای نفوس ناقص اهتمام بسیار ورزیده است. او از هیچ احتمالی چشم‌پوشی نکرده است. سعی بلیغ او در اثبات آموزه‌ای دینی که در ظاهر بر خلاف مبانی عقلی شیخ بوده شگفت‌آور است.

نکته دیگر آن که همان طور که در متون دینی مطالبی که ظاهر آنها دال بر استکمال است وجود دارد، متونی نیز وجود دارد که ظاهر آنها دال بر استکمال حق تعالی و تغیر ذات ربوبی است (مانند آیات دال بر علم حادث برای حق<sup>۱</sup> یا اسناد آمدن و رفتن به حق تعالی<sup>۱۱</sup>). اگر ما به حکم ضروری عقل ظاهر این آیات را توجیه می‌کنیم، چرا ظاهر روایاتی را که دال بر استکمال انسان پس از مرگ است (در صورتی که مخالف دلایل عقلی باشد) توجیه نکنیم؟

از سوی دیگر، روایاتی نیز مبنی بر عدم ارتقای انسان و کسب کمال جدید پس از مرگ موجود است، مانند آن که گفته شده «الدنيا مزرعة الآخرة» یا روایاتی که حکایت از قرار و ثبات آخرت و بی‌قراری دنیا می‌کند. اگر در چنین مواردی اندیشمندی، بدون در نظر گرفتن مقتضای برهان، ظاهر نقل را بر عقل ترجیح دهد، (نک. حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۶۸-۱۶۹)، پنجره‌ای بر ارجحیت ظاهر نقل بر برهان گشوده می‌شود که لوازم و تبعاتی تا حد پذیرش جسمانیت حق تعالی و اسناد گناه به انبیاء و امثال این امور خواهد داشت. آخرین نکته که خود پژوهشی مفصل می‌طلبد آن است که برخی حصول حال جدید

برای نفوس را (خواه به صورت تکامل و خواه به نحو تنزل) از قطعیات و مسلمات نقل پنداشته‌اند (احمدی و طاهری ۱۳۹۷، ۵۴؛ اسدعلیزاده ۱۳۹۱، ۲۹) و چون آن را در تعارض با مبانی فلسفی یافته‌اند در صدد حل این تعارض برآمده‌اند (نورمحمدی و عبودیت ۱۳۹۶، ۷۲). حال آن که نه حصول حال جدید (مقصود مطلق تغیر نیست، بلکه به نحو حرکت مقصود است) از مسلمات نقل است، نه تعارضی میان عقل و نقل به وجود آمده است. بسیاری از ظواهر نقلی مانند احوالات قبر و شفاعت که برخی آنها را از مصادیق استکمال در عوالم فوق طبیعت دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۴، ۱۶۵) با انکشاف تفصیلی ملکات و ترتب فعلیت‌هایی که آدمی در دنیا کسب کرده سازگار است (نک. ملاصدرا ۱۳۶۰-الف، ۲۳۱؛ خمینی بی‌تا، ۱۷۰-۱۷۱). به تعبیر دیگر، از آنجا که آخرت چیزی جز باطن طبیعت نیست (ملاصدرا ۱۳۸۳، ۲: ۵۵۰)، حالات اخروی نیز ظهور تفصیلی و ملکوتی ملکات و فعلیت‌هایی است که آدمی در دنیا حاصل کرده است (ملاصدرا ۱۳۶۶، ۴: ۳۰۳).

## ۵. نتیجه‌گیری

حاصل مجموع بررسی‌های صورت گرفته در این پژوهش آن است که بر خلاف آنچه برخی اساتید و محققان قائل شده‌اند، ابن سینا نه اصل استکمال نفس مجرد پس از مفارقت از بدن را اثبات کرده، و نه امکان آن را، بلکه به دنبال تبیین فلسفی برای بقا و معاد نفوسی است که به مرتبه عاقله نرسیده‌اند. از این رو تنها ارتقای نفوس ناقص را پس از مرگ با استمداد از اجرام علوی و فلکی که از جمله موجودات عالم طبیعت‌اند، به عنوان یک احتمال که برهانی له یا علیه آن وجود ندارد، ارائه می‌کند.

افزون بر نکته مذکور، نتیجه دیگری که از بررسی تعابیر شیخ الرئیس در پرتوی دیگر باورهای او به دست می‌آید این است که ارائه این احتمال توسط ابن سینا به معنای پذیرش امکان عقلی «تکامل برزخی» نیست، آنچنان که مطلوب این پژوهشگران است، چرا که شیخ احتمال تکامل را تنها برای نفوسی مطرح می‌کند که هنوز در عالم ماده هستند. اما این پژوهشگران در صدد اثبات تحقق تکامل در عوالم فوق طبیعت و به بیان دیگر حرکت در مجردات‌اند. با ابطال تفسیر این پژوهشگران از تعابیر شیخ روشن می‌شود که عبارات او نیازمند تفسیری است غیر از آنچه ایشان ارائه کرده‌اند. نگارندگان در این پژوهش کوشیدند تا از عبارات پنجگانه شیخ تبیینی مناسب با مسئله اصلی او ارائه کنند.

## کتاب‌نامه

ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۲۶ ق. *الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دار العرب.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۳. المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۴. ترجمه رساله اضحویه. ترجمه ناشناس و تصحیح حسین خدیوچم. تهران: اطلاعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۵. الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۶. الإلهيات من كتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۹. النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۳. حقیقت و کیفیت سلسله موجودات. تصحیح موسی عمید و مقدمه مهدی محقق. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۵. ترجمه و شرح الهیات نجات. ترجمه یحیی یثربی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ق-الف. التعليقات. تصحیح عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الإعلام الإسلامي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۴ق-ب. الشفاء (الطبیعیات)، ج. ۱. تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۹۵۳. رسائل ابن سینا (استانبول). تصحیح حلمی ضیاء اولکن. استانبول: مطبعة ابراهیم خروز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۹۸۰. عیون الحکمة. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
- احمدی، امینه، و سید صدرالدین طاهری. ۱۳۹۷. «بررسی تطبیقی مبانی فلسفی ابن سینا و ملاصدرا در ارتباط با تکامل برزخی بر اساس متون دینی». خردنامه صدرا ۹۱: ۳۹-۵۴.
- اسدعلیزاده، اکبر. ۱۳۹۱. «تکامل برزخی از نگاه معارف عقلی و نقلی». آیین حکمت ۱۳: ۷-۳۳.
- اسلامی، حسین، و عبدالله نصری. ۱۳۹۸. «تبیین مسئله امکان حرکت در مجردات و پاسخ به اشکالات پیرامون آن». حکمت صدرایی ۱۴: ۱۱-۲۰.
- حائری مازندرانی، محمدصالح. ۱۳۶۲. حکمت بوعلی سینا. تصحیح حسن فضائلی. تهران: علمی.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۶۵. هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۷۴. «تعلیقات». در آغاز و انجام، نوشته محمد بن محمد طوسی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۷۶. «تعلیقات». در الإلهیات من کتاب الشفاء، نوشته حسین بن عبدالله ابن سینا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۸۱. هزار و یک کلمه، ج. ۲. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.



- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۸۶. شرح فارسی الأسفار الأربعة. گردآورنده محمدحسین نائجی. قم: بوستان کتاب قم.
- حسینی، سید حسین، و موسی ملایری. ۱۳۹۸. «تقریر دو برهان بر نظریه حرکت در مجردات». خردنامه صدرا ۹۷: ۹۷-۱۰۸.
- خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۸۷. فلسفه فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خمینی، روح الله. بی تا. تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس». با مقدمه محمد حسن رحیمیان. قم: پاسدار اسلام.
- رازی، فخرالدین. ۱۳۸۴. شرح الاشارات و التنبیها، ج. ۲. تصحیح نجف زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۷۴. آغاز و انجام. با مقدمه و شرح و تعلیقات حسن حسن زاده آملی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، محمد بن محمد. ۱۳۸۶. شرح الاشارات و التنبیها. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۳۶۰-الف. اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۳۶۰-ب. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. تصحیح جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۳۶۶. تفسیر القرآن الکریم، ج. ۴. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۳۸۳. شرح أصول الکافی. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۴۲۲ ق. شرح الهدایة الاثیریة. تصحیح محمد مصطفی فولاد کار. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالة فی الاسفار العقلية الاربعة، ج. ۲. بیروت: دار احیاء التراث.
- نجفی سوادردباری، رضوانه. ۱۳۸۷. «تکامل برزخی نفس». پژوهشنامه فلسفه دین ۳۴: ۹۷-۱۱۰.
- نورمحمدی، یحیی، و عبدالرسول عبودیت. ۱۳۹۶. «تبیین تکامل برزخی بر اساس مبانی فلسفی صدرالمتهلین». معرفت کلامی ۱۹: ۶۱-۷۴.
- هنری، احمدرضا. ۱۳۸۹. «استکمال برزخی و اختیار در عالم برزخ». نقد و نظر ۶۰: ۱۴۶-۱۶۹.

### یادداشت‌ها

۱. در برخی مواضع دیگر، مکونات را موجودات مادون فلک قمر و مخترعات را موجودات فلکی نامیده‌اند (حسن زاده آملی ۱۳۸۷، ۱: ۵۹۸).

۲. «و أما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم و لعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم و لا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويا أو ما يشبهه و لعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين».
۳. شایان ذکر است برخی پژوهشگران عبارت شیخ را تقطیع کرده و تنها بخش دوم آن را نقل کرده‌اند. به منظور رعایت نقل کلام ایشان، عبارت را همان گونه آورده‌ایم. عبارت کامل شیخ این است که «لا برهان علی أن النفوس الغير المستکملة إذا فارقت يكون لها مکملات، كما يعتقد بعضهم أن نفوس الكواكب مکملة لها و أن تلك النفوس المقارنة مکملة لها، و كذلك لا برهان علی أن النفوس الغير المستکملة إذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مکملات».
۴. به عقیده ابن سینا، نفوس ناقص چند دسته‌اند: ابلهان، کسانی که به سبب ضعف معرفت شوقی به کمالات نداشته‌اند؛ جاحدان، کسانی که به رغم داشتن معرفت و شوق به کمال به امور دیگری پرداختند که آن امور در تضاد و تعارض با کمال حقیقی‌شان بوده است؛ مغرضان، کسانی که به رغم داشتن معرفت و شوق به کمال به امور دیگری پرداختند، هرچند آنچه آنان کسب کرده‌اند با کمال حقیقی‌شان در تضاد نیست؛ مهملان، کسانی که با وجود معرفت و شوق به کمال به سبب اهمال در صدد کسب آن بر نیامدند و هیچ چیز دیگری را کسب نکردند (ابن سینا ۱۳۸۵، تعلیقه ۳۳۳).
۵. بر اساس اصول فلسفی حکمت مشاء، تنها آن دسته از نفوس که قوه عاقله آنها بالفعل شده است جاویدند. از این رو برخی حکیمان مانند اسکندر افرویدیسی قائل شدند نفوس غیرعاقل با مرگ معدوم می‌شوند، زیرا تجرد عامل بقای نفس است و نزد مشائیان تجرد منحصر در عاقله است.
۶. این بیان در آثار شیخ یافت نشد.
۷. شیخ پس از اظهار تعجب از سخن «ثابت بن قره» می‌گوید: «و از این عجب‌تر آن که گفته‌اند که نفس چون از بدن مفارقت خواهد کرد، جسمی لطیف - که به دیگر جسم‌ها نماند - با وی باشد و به یک بار از مادت رهایی نیابد، بلکه بعد از مدتی وی را خلاص باشد!»
۸. با نظر به مسائل پذیرفته‌شده در علم هیئت، حکما احکامی را به عنوان اصل موضوعه از طبیعت‌شناسان اخذ کرده و کوشیده‌اند تبیین فلسفی برای آنها ارائه کنند. این سبب شده تا فلکیات و احکام آنها بخش قابل توجهی از طبیعیات فلسفی را به خود اختصاص دهد. به رغم وجود احکام فراوان افلاک، در این موضع، ما تنها به یک حکم مرتبط با مسئله پژوهش اشاره خواهیم کرد.
۹. زیرا که علت حکم شیخ به ارتقاء از طریق افلاک اعتقاد به تکامل برزخی نیست، بلکه در پی تصحیح معاد نفوس ناقص است.
۱۰. «و ما کان له علیهم من سلطان إلا لیعلم من یؤمن بالآخرة...» (سبا: ۲۱)؛ «ثم بعثناهم لیعلم أی الجزبین أحصى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا» (کهف: ۱۲)؛ «...و ما جعلنا القیلة الّتی کنت علیها إلا لیعلم من یتبع الرسول...» (بقره: ۱۴۳)؛ «و لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ نَبْلُوا أَخْبَارَكُمْ» (محمد: ۳۱).
۱۱. «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲).