

An Investigation into the Foundations of the Otherworldly Perfection of the Soul from the Viewpoint of Sayyid Ḥaydar Āmulī

Muhammad Hossein Ardestanizadeh¹

Mostafa Farhudi²

Ghader Hafez³

Mahdi Safaei Asl⁴

(Received on: 2024-10-05; Accepted on: 2024-12-14)

Abstract

One of the most significant issues that has occupied the minds of theistic scholars is the perfection of the human soul after its worldly life. Some Muslim philosophers and theologians have denied such perfection, while others have put forward arguments for it. Among the mystics (*ʿUraḩā*), Sayyid Ḥaydar Āmulī, as a Shiʿa mystic, has answered this question affirmatively. The present research, employing a descriptive-analytical method, proves this issue through six foundational principles. These principles are: “the renewal of likes (*tajaddud-e amthāl*)”, “the embodiment of deeds (*tajassom-e aʿmāl*)”, “intercession (*shafāʿat*)”, “the arrangement of the existential realms (*chīnesh-e ʿawālem-e hastī*)”, “imagination (*khayāl*)”, and “love-driven motion (*ḥarakat-e ḥubbī*)”. From Sayyid Ḥaydar’s viewpoint, the realm of imagination

1. PhD Student in Sufism and Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author). Email: ardestanihosein25@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Eastern Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: m.farhudi@urd.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Mysticism and Sufism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: azali.1478@gmail.com

4. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Farabi Campus, Tehran, Iran. Email: safaei.a@ut.ac.ir

and the arrangement of the existential realms create a ground for the motion and otherworldly (*barzakhi*) perfection of humans. Based on the renewal of likes, humans are never static in any realm; rather, they are in a state of constant motion and growth moment by moment. This motion, founded on love and affection for God the Most High, guides humans through the otherworldly realms (*'awālem-e barzakhi*) and causes their perfection. Intercession also indicates the otherworldly growth of humans; for whether it leads to their elevation in Heaven or their salvation from Hell, in any case, it signifies the perfection of humans in the Hereafter. Furthermore, the human faculty of imagination is also a factor for creating imaginal forms and connecting with the realm of archetypal image (*'ālam-e mithāl*), and this itself provides the ground for their perfection.

Keywords: Sayyid Ḥaydar Āmulī, perfection (*istikmāl*), soul (*nafs*), Purgatory [intermediate realm] (*barzakh*), Resurrection (*Qiyāmat*).

بررسی مبانی استکمال اخرویِ نفس از نظر سید حیدر آملی

محمد حسین اردستانی زاده^۱، مصطفی فرهودی^۲

قادر حافظ^۳، مهدی صفائی اصل^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴]

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائلی که ذهن دانشمندان خداپاوار را درگیر کرده است، استکمال نفس انسان بعد از حیات دنیوی اوست. برخی فلاسفه و متکلمان مسلمان منکر چنین تکاملی شده‌اند و گروهی نیز برای آن استدلال‌هایی مطرح کرده‌اند. در بین عرفا سید حیدر آملی به عنوان یک عارف شیعی به این سؤال پاسخ مثبت داده است. تحقیق پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی از طریق شش مبنا، به اثبات این مسئله پرداخته است. این مبانی عبارت‌اند از: «تجدد امثال، تجسم اعمال، شفاعت، چینش عوالم هستی، خیال و حرکت حبی». از دیدگاه سید حیدر، عالم خیال و چینش عوالم هستی، بستری برای حرکت و تکامل برزخی انسان ایجاد می‌کند و بر مبنای تجدد امثال، انسان در هیچ عالمی ایستایی ندارد؛ بلکه لحظه به لحظه در حال حرکت و رشد است و این حرکت بر پایه عشق و محبت به حق تعالی، انسان را در عوالم برزخی سیر می‌دهد و سبب تکامل او می‌شود. شفاعت نیز نشانگر رشد اخروی انسان است؛ زیرا چه موجب ارتقای او در بهشت گردد و چه سبب نجات او از جهنم، در هر حال دلالت بر تکامل انسان در آخرت دارد. افزون بر این، قوه خیال انسان نیز عاملی برای خلق صور خیالی و ارتباط با عالم مثال است و همین امر، زمینه تکامل او را فراهم می‌سازد.

واژگان کلیدی: سید حیدر آملی، استکمال، نفس، برزخ، قیامت

۱. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

ardestanihosein25@gmail.com

۲. استادیار گروه ادیان شرق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران m.farhudi@urd.ac.ir

۳. استادیار گروه عرفان و تصوف، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران azali.1478@gmail.com

۴. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران دانشکده فارابی، تهران، ایران safaei.a@ut.ac.ir

مقدمه

تکامل نفس از جمله مهم‌ترین مسائلی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول ساخته است. در ادیان الهی و مکاتبی که برای انسان حیات اخروی قائل اند، مسئله تکامل برزخی و اخروی جایگاهی مهم دارد؛ چراکه اثبات این امر، به معنای بی‌نهایت بودن مسیر سیر انسان است. از همین رو، بررسی دیدگاه‌های عرفا - به‌ویژه عارفان شیعه - اهمیتی ویژه می‌یابد؛ و بر همین اساس، مقاله حاضر به تبیین اندیشه‌های سیدحیدر آملی اختصاص یافته است.

در بین دانشمندان مسلمان دو دیدگاه کلی در زمینه استكمال نفس در آخرت وجود دارد: الف) گروهی که قائل به تکامل نفس در آخرت اند. برخی، همچون ابن‌سینا و شیخ اشراق، راه تکامل برزخی را وابسته به اتصال با اجرام فلکی دانسته‌اند؛ زیرا از دیدگاه ابن‌سینا، نفس دارای تجرد ذاتی است و تکامل آن در گرو تعلق به امری دیگر (مانند اجرام فلکی) خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۴۷۳). سهروردی، از سوی دیگر، تکامل نفس را در گرو پیوستن به قالب مثالی در عالم مثال می‌داند. به اعتقاد او، نفس اگر به فلک اعلی برسد، پس از مدتی به عالم مثل نورانی وارد شده و در نهایت به عالم نور محض انتقال می‌یابد (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۷۳). بر پایه حکمت متعالیه نیز، نفس انسان با مدرکات خویش اتحاد می‌یابد و در سیر تکاملی خود با عقل مجرد متحد می‌گردد (صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ج ۴، ص ۸۵).

ب) بیشتر متکلمان بر این باورند که انسان در آخرت تکامل نخواهد داشت. این گروه برای تأیید دیدگاه خود به آیاتی مانند آیه ۲۵۴ سوره بقره استناد کرده‌اند که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ». فخر رازی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «آنچه آیه بیان می‌کند این است که تا وقتی در دنیا هستید، می‌توانید منافع اخروی را به دست آورید؛ و این به معنای آن است که پس از خروج از دنیا، امکان تحصیل منافع وجود نخواهد داشت» (رازی، بی‌تا: ص ۲۲۳). دلیل دیگری که این گروه ذکر کرده‌اند، روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام است که می‌فرماید: «امروز

روز عمل است و حسابی در کار نیست؛ و فردا روز حساب است و عملی در کار نیست» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۵۸).

سیدحیدر آملی را می‌توان در زمره دیدگاه نخست جای داد. از نظر او، کمال معدن در رسیدن به مرتبه نبات است؛ کمال نبات در نیل به مرتبه حیوان؛ کمال حیوان در دستیابی به مقام انسان؛ و کمال انسان در وصول به مرتبه ملائک و در نهایت، تحقق مقام خلافت الهی. افزون بر این، مقامی برتر نیز برای انسان قابل تصور است و آن ورود به مقام وحدت صرف - یعنی برطرف شدن هرگونه دوگانگی اعتباری - خواهد بود (آملی، ۱۳۸۳: ص ۶۶۱).

لغت‌شناسی

«استکمال»: در لغت به معنای کمال بخشی یا کمال جویی است و در اصطلاح، به کمالی اطلاق می‌شود که بر تمامیت شیء افزوده می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۷). به بیان دیگر، هر موجودی پس از پایان یافتن آفرینش خویش، برای رسیدن به مرتبه‌ای بالاتر نیازمند کمالات افزون‌تر است؛ البته هر موجودی به اندازه شایستگی و ظرفیت وجودی خویش این کمالات را دریافت می‌کند، و این فرایند را «استکمال» می‌نامند.

«نفس»: ابن‌سینا نفس را این‌گونه تعریف می‌کند: «نفس جوهری است که صور عقلی کلی در آن حلول می‌کند. نفس در حقیقت، جوهری روحانی است که متصف به اوصاف اجسام نمی‌شود و این همان است که نفس ناطقه نامیده شده است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ص ۲۱۰). سهروردی نفس را امری مباین با بدن دانسته و رابطه نفس و بدن را علاقه شوقی و اضافی می‌داند و از آنجایی که مرتبط با علت فیاض خویش است، بعد از مرگ فنا خواهد داشت (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۴۹۶). ملاصدرا نیز نفس را در حدوث خود مادی و جسمانی معرفی می‌کند؛ به طوری که با حرکت جوهری صورت خویش را می‌سازد و در بقای خود مستغنی از بدن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۳۳۴). از دیدگاه ابن‌عربی،

روح انسان همواره باید همراه بدن باشد و در هیچ‌یک از عوالم سه‌گانه دنیا و برزخ و آخرت، توانایی ادامه حیات بدون بدن را ندارد. از این رو، حشر اجساد برای تعلق گرفتن روح به آنها در آخرت امری لازم و ضروری است (ابن عربی، بی تا: ج ۱، ص ۵۷۰). قیصری بر این باور است که روح از حیث جوهریت و تجرد، مغایر با بدن است و تعلق آن به بدن، از نوع تعلق تدبیر و تصرف است؛ زیرا روح قائم به ذات بوده و در بقا و قوام خود نیازی به بدن ندارد. با این حال، از آنجا که بدن صورتی از مظاهر روح به شمار می‌رود و قوای روح در عالم شهادت حضور دارد، روح به بدن نیازمند است و در آن سریان دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۳۹).

سید حیدر آملی نفس را حقیقت انسان می‌داند (آملی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۴۲۰) و آن را در مراتب مختلف طبقه‌بندی می‌کند: معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی. نفس انسانی، برخلاف مراتب پیشین، دارای تجرد و اطلاق است. قرآن نیز به این نفوس چهارگانه با نام‌های نفس اماره، لوامه، ملهمه و مطمئنه اشاره کرده است. این نام‌گذاری بیانگر تحول و تکامل نفس است: در ابتدای رشد، به دلیل ضعف قوه عقل، نفس اماره انسان را به بدی‌ها سوق می‌دهد؛ سپس با تقویت قوای عقلانی، نفس لوامه به ملامت و خودآگاهی می‌رسد. هنگامی که این حالت به ملکه انسان تبدیل شود، نفس ملهمه می‌گردد و فرد استحقاق دریافت الهام الهی و تمایز میان خیر و شر یا حسن و قبیح را پیدا می‌کند. نهایتاً، وقتی این مرحله نیز تثبیت شود، نفس به مقام مطمئنه می‌رسد و شایستگی مشاهده پروردگار را پیدا می‌کند (آملی، ۱۳۸۳: ص ۶۵۷).

«استکمال نفس»: منظور از استکمال نفس، کمال طلبی نفس ناطقه انسان است که در سه نشئه دنیا، برزخ و آخرت قابل بررسی است. این استکمال گاهی به وسیله خود انسان حاصل می‌شود، مانند کسب علم در این دنیا که موجب تکامل و رشد او می‌گردد؛ و گاهی نیز انسان مقدمات لازم برای دریافت کمال را فراهم می‌آورد تا از طریق عنایت الهی یا واسطه‌های آن، کمال به او اعطا شود، مانند فراهم کردن مقدمات شفاعت از سوی انسان و اعطای شفاعت از جانب شفیعان درگاه الهی.

پیشینه بحث

آیات و روایات اسلامی نشان دهنده استکمال نفس در عوالم سه گانه هستند و این موضوع به قدری روشن است که برخی اندیشمندان به تواتر آن حکم کرده اند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۳۹۹). آیات مربوط به شفاعت انسان ها در آخرت و تأثیر اعمال بر ارواح در برزخ و آمرزش گناهان، دلالت بر تکامل نفس در برزخ و آخرت دارند. برخی فلاسفه و عرفا نیز به استکمال نفس توجه داشته اند. همان طور که در مقدمه بیان شد، فلاسفه ای چون ابن سینا و شیخ اشراق، تکامل انسان در برزخ را از طریق تأثیر اجرام فلکی ممکن می دانند. ابن عربی نیز با استناد به اصولی همچون «لا تکرار فی التجلی»، «حقیقت علم»، «کیفیت لذت و الم اخروی» و «کمال اخروی نفس»، معتقد به تکامل نفس در عالم آخرت است.

موضوع تکامل نفس در آثار دانشمندانی مانند ابن سینا و ملاصدرا در کتب و مقالات مختلف بررسی شده است؛ از جمله می توان به کتاب استکمال نفس انسان: تحلیل انتقادی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، نوشته منیره مظهري و صادق هنری فلاح و همچنین کتاب استکمال جوهری نفس از منظر ملاصدرا، اثر معصومه اسماعیلی اشاره کرد. در این حوزه، پایان نامه هایی نیز تدوین شده اند، از جمله «تکامل نفس از نظر عقل و نقل»، نگاشته مهدی زندیه، «تکامل نفس در دنیا از منظر نهج البلاغه»، اثر شبینم رجب زاده و «بررسی سازگاری یا ناسازگاری تکامل برزخی نفس با مبانی فلسفه اسلامی»، نوشته امینه احمدی. علاوه بر این، برخی مقالات نیز به بررسی تکامل نفس در آثار عرفا پرداخته اند؛ مانند مقاله «بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دیدگاه ابن عربی»، نوشته پیمان زمانی و مهدی دهباشی.

همان طور که ملاحظه شد، در میان کتب، پایان نامه ها و مقالات یاد شده، هیچ اثر مستقلی به تحلیل و بررسی مبانی استکمال اخروی نفس از دیدگاه سید حیدر آملی اختصاص نیافته است؛ بنابراین انجام تحقیقی مستقل در این زمینه ضروری است. در این راستا، مقاله حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است که مبانی استکمال

اخروی نفس از دیدگاه سیدحیدر آملی کدام‌اند. نویسنده با بررسی آثار سیدحیدر آملی، به شش مبنا دست یافته است که تأثیر عمده‌ای بر استکمال اخروی نفس دارند. در ادامه به این شش مبنا اشاره می‌کنیم:

۱. تجددامثال

تجددامثال به معنای معدوم شدن چیزی جز خفای مظاهر نیست و به سبب وسعت وجودی و غنای مطلق خداوند متعال، هر تجلی لحظه به لحظه از بطون به ظهور می‌آید و بار دیگر از ظهور به بطون بازمی‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۳۷۷). این قاعده در عرفان اسلامی تحت عنوان «لا تکرار فی التجلی» مطرح شده است. ابن عربی درباره گستره این قاعده می‌گوید: «بدان که قطعاً هیچ سکونی در عالم نیست و عالم به طور دائمی و همیشگی از حالی به حال دیگر دگرگون می‌شود» (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ص ۶۸۹). قاعده اخیر به عنوان توضیحی برای تبدل و تحوّل صور انسانی در نشئه‌های مختلف مطرح شده است. سیدحیدر نیز در این رابطه می‌نویسد: «لیس لإیجاده تکرار، بل أمثال تحدث فی جوهر أوجده» (آملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۶۷). بدین ترتیب تجلیات الهی تکرارپذیر نیستند و حضرت حق در یک صورت، دوبار تجلی نمی‌کند (آملی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۳۹۶). از آنجا که ظهور تجلیات الهی در دنیا و آخرت پایان‌ناپذیر است و هر موجود ممکن در هر لحظه با خلقی نو مواجه می‌شود، انسان نیز لحظه به لحظه در حال رشد و تکامل است و هر بار گامی به سوی خالق خویش برمی‌دارد.

یکی از چالش‌های مهم عرفا در پذیرش قاعده تجددامثال، تبیین وجود یک امر ثابت در انسان است؛ به بیان دیگر، آیا همان‌گونه که عوارض و حالات انسان همواره در حال تغییرند، ذات و هویت او نیز دستخوش تغییر می‌شود؟ زیرا اگر چنین تغییری به ذات و هویت انسان نیز سرایت کند، اصل این همانی او میان دنیا و آخرت دچار خدشه می‌گردد و در نتیجه، عذاب

یا ثواب اعمال نیک و بد او در این دنیا معقول نخواهد بود. سیدحیدر آملی با استناد به آیاتی همچون «قمر: ۲۰؛ بقره: ۱۱۵؛ قصص: ۸۸»، جوهر منبسط را معیار ثبات انسان و صورت‌های گوناگون را تجلیات و مصادیق تجدد امثال می‌داند (آملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۷۰). بر این اساس، هویت جوهری انسان همان‌گونه که در دنیا ثابت بود، در آخرت نیز ثابت دارد و تنها صورت‌های ظاهری او ممکن است دستخوش تغییر شوند. به بیان دیگر، این قاعده عرفانی ثمرات متعددی دارد؛ یکی از آنها تبدیل صور انسانی در عوالم مختلف است. هرچند این تغییر می‌تواند در مسیر رشد و تعالی یا در جهت سقوط و خذلان باشد؛ اما در هر صورت، اصل رشد و تعالی در متن این دگرگونی‌ها تحقق می‌یابد. ثمره دیگر این قاعده، اثبات تکامل لحظه به لحظه انسان در دنیا، برزخ و آخرت است؛ چراکه عرفا آن را منحصر به دنیا نمی‌دانند. بر این اساس، بهشتیان حتی پس از ورود به بهشت نیز پیوسته تجلیات تازه الهی را دریافت می‌کنند؛ درحالی که برخی فلاسفه، همچون فیلسوفان مشائی، مقام انسان را در بهشت یا جهنم ثابت می‌دانند.

۲. تجسم اعمال

تجسم اعمال - که از آن با عناوینی چون تمثیل یا تجسد اعمال نیز یاد می‌شود - به معنای ظهور یافتن حقیقت اصلی اعمال و اعتقادات انسان پس از مرگ است؛ به گونه‌ای که پاداش و کیفر او در برزخ و قیامت، همان حقایق اعمال دنیوی اش است که در سرای آخرت به صورت عینی جلوه‌گر می‌شوند. به بیان دیگر، جزای اخروی چیزی جز عین اعمال و اعتقادات انسان نیست که بدون هیچ‌گونه مجازگویی به او بازگردانده شده و کاملاً با عدل الهی سازگار است. سیدحیدر در رابطه با تأثیر عمل در ادراک برزخی می‌گوید: «هرچه انسان بعد از مرگ و در برزخ درک می‌کند، دقیقاً همانند چیزی است که در دنیا درک کرده است» (آملی، ۱۳۹۴: ج ۲، ص ۹۹۲). او در ترتیب عوالم و موجودات هستی، مرتبه‌ای را به صورت‌هایی که از اعمال انسان‌های مکلف پدید آمده‌اند، اختصاص می‌دهد (آملی،

۱۳۹۴: ج ۲، ص ۳۶). این مرتبه همان جایگاهی است که باطن اعمال انسان در آن محقق شده و در برزخ صعودی توسط عارف مشاهده می شود. آملی براساس آیه ۳۱ سوره محمد معتقد است احوالاتی که پس از مرگ برای انسان رخ می دهد، مبتنی بر اعمال دنیوی انسان است و صورت هایی که در عالم برزخ مشاهده می شود و فرد از آنها متأثر می گردد، عیناً همان صورت اعمال و نتایج کارهای او در دنیا است (آملی، ۱۳۹۴: ج ۲، ص ۱۰۰۷).

با توجه به اینکه سید حیدر تجسم اعمال را براساس ظهور باطن اعمال و اعتقادات توجیه می کند (آملی، ۱۳۶۴: ص ۷۶) و از سوی دیگر بطن عمل، نوع متکامل ظاهر است، و با عنایت به اینکه عرفا باطن را برتر از ظاهر می دانند، می توان نتیجه گرفت که تجسم اعمال، بیانگر تکامل اعمال و اعتقادات و امکان مشاهده برتر آنها توسط انسان است. بنابراین، چه قائل به اتحاد اعتقادات و اعمال بانفس باشیم و چه معتقد به عارض بودن آنها برای نفس، در هر دو حالت با تکامل نفس روبه رو خواهیم بود؛ که در حالت اول تکامل ذاتی و در حالت دوم تکامل عرضی خواهد بود. سید حیدر باطن اعمال و اعتقادات را بالفعل برای انسان ثابت می داند (آملی، ۱۳۸۳: ص ۲۲-۲۳). بدین ترتیب، رشد انسان در همین دنیا اتفاق می افتد و در برزخ و آخرت ظهور می یابد و با توجه به نوبه نو شدن تجلیات الهی، این رشد پیوسته ادامه می یابد.

نکته ای دیگر که رابطه تجسم اعمال و تکامل اخروی را روشن می سازد، خلاقیت و تصرف نفس در عوالم برتر است. عرفا معتقدند انسان دارای قدرتی است که می تواند صور خیالی را در عالم خارج بیافریند و از این قدرت با عنوان «همت» یاد می کنند (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۶۳). به باور ایشان، عرفای واصل در همین دنیا از چنین قدرتی برخوردارند و در آخرت، تمامی انسان ها به این توانمندی دست خواهند یافت. سید حیدر بر این اساس معتقد است که عالم آخرت بر پایه همین دنیا تأسیس شده است و بهشتیان هر لذتی را که در ذهن خود تصور کنند، بلافاصله در برابر خود حاضر می یابند؛ و از سوی دیگر، اهل عذاب نیز هرگاه تصویر هولناکی را در ذهن مجسم کنند، گرفتار همان عذاب می شوند (آملی،

۱۳۹۴: ج ۱، ص ۱۶۲). ظهور این قدرت در آخرت و خلق تصورات ذهنی به وسیله انسان، نشان دهنده تعالی و تکامل نفس اوست؛ چراکه انسان براساس شاکله خویش این صور زشت و زیبا را پدید می آورد و از آنها متأثر می گردد.

۳. شفاعت

واژه «شفاعت» به معنای ضمیمه کردن یا پیوند دادن چیزی به چیز دیگر است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۸، ص ۱۸۳). از نظر اصطلاحی، شفاعت به معنای واسطه شدن یک مخلوق میان خداوند و دیگر مخلوقات برای رساندن خیر یا دفع شر است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۲۷۳). همان طور که از معنای اصطلاحی شفاعت برمی آید، کسی که مورد شفاعت قرار می گیرد یا از عذاب الهی نجات می یابد یا درجات او در بهشت ارتقا می یابد؛ در هر دو حالت، شفاعت موجب رشد و تعالی انسان در آخرت است.

سید حیدر در کتاب شریف المحيط الأعظم کسانی را که از آتش عذاب نجات می یابند، اهل شفاعت دانسته و بر این باور است که کسانی که مورد خشم و غضب خدای متعال قرار گرفته بودند، از رحمت و عفو حضرت حق بهره مند می شوند. انسان ها با حقیقت خود وارد سرای آخرت می شوند و اهل شفاعت با رهایی از جهنم وارد نعمت الهی می گردند (آملی، ۱۳۸۵: ج ۵، ص ۲۹۷). هنگامی که شفاعت تحقق می یابد، هیچ مؤمنی در آتش باقی نمی ماند و حتی کسی که عمل ناچیزی انجام داده باشد، به شفاعت پیامبر ﷺ و مؤمنان از آتش خارج می شود (آملی، ۱۳۸۵: ص ۳۸۸). از نظر سید حیدر، تمام احوالی که در قیامت ظاهر می شوند، مقامات مشخص و معانی ای که تجسد و تجسم یافته اند، براساس اسم ظاهر الهی است؛ بدین معنا که هرگونه تصرف و انقلاب و تحول در حق و خلق، از احکام اسم ظاهر الهی محسوب می شود (آملی، ۱۳۸۵: ص ۳۹۵). بدین ترتیب، تکامل نفس در آخرت نیز استمرار داشته و موجب

نجات انسان یا افزایش نعمت‌های او می‌گردد. به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی، شفاعت یکی از راه‌های تکامل و ترقی نفس در برزخ است؛ به‌گونه‌ای که ورود به برزخ‌های بهشتی یا جهنمی، رسیدن به کمالات ذاتی و نیز برداشته شدن عذاب پس از انتقام، همگی از عوامل تکامل و تعالی نفس به شمار می‌آیند.

با توجه به اینکه نفس شفاعت‌شونده باید استعداد دریافت شفاعت را داشته باشد، بنابراین شفاعت همواره با نوعی تکامل و رشد همراه است. در حقیقت، شفاعت شامل فردی می‌شود که قابلیت رسیدن به کمال را دارا باشد؛ چنین فردی است که با استعانت از اولیای الهی می‌تواند به تکامل نفس دست یابد. از این رو، نجات انسان از طریق شفاعت در واقع، تحولی عظیم و تکاملی چشم‌گیر در مسیر صعود نفس به مقام قرب الهی به شمار می‌آید. ماهیت شفاعت، کامل کردن قابلیت قابل است؛ بدین معنا که شفیع زمینه‌ای فراهم می‌سازد تا قابل از نقص خویش رهایی یابد. در حقیقت، اگر موجودی فاقد کمالی باشد و توان کافی برای تحصیل آن از مبدأ فیض نداشته باشد، به وسائلی نیاز دارد که او را به حد نصاب برسانند. از این رو، شفاعت به معنای ایجاد تغییر و تحول در شفاعت‌شونده است؛ به‌گونه‌ای که یا استحقاق عذاب از او برداشته شود یا شایستگی ثواب و مرتبه‌ای برتر را بیابد.

۴. چینش عوالم هستی

نحوه چینش عوالم هستی به صورت قوس نزول و قوس صعود، و نیز اصل تطابق عوالم، از دیگر مبانی عرفانی مؤثر در تبیین تکامل انسان به شمار می‌آیند. براساس اصل تطابق عوالم، هرچه در عوالم پایین وجود دارد، در عوالم بالاتر به صورتی کامل‌تر و اتم حضور دارد و موجودات عالم پایین، در حقیقت، مثال و شبیحی از موجودات عالم بالا محسوب می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۹، ص ۲۱). بدین ترتیب، اعمال و اعتقادات انسان که در این عالم تحقق می‌یابند،

در عوالم برتر نیز به گونه ای عینی و در مرتبه ای کامل تر تجلی خواهند داشت. سید حیدر هر عالم را در نسبت با عالم بالاتر، مثالی و نازله ای از آن می داند. پایین ترین مرتبه، عالم حس و شهادت است که هرچه در آن وجود دارد، صورت و نازله ای از عالم مثال است. عالم مثال نیز شأنی از عالم ربوبی به شمار می آید؛ همان گونه که عالم ربوبی نسبت به اسماء الهی و اسماء الهی نسبت به ذات الهی قرار دارند (آملی، ۱۳۹۴: ص ۱۰۰۹).

متناظر با عوالمی که در خارج وجود دارد، عوالمی نیز در نفس انسان وجود دارد (آملی، ۱۳۸۵: ص ۸۴). نفس حرکتی مطابق با عوالم برتر دارد و به تدریج به مراتب بالاتر و کامل تر می رسد. سید حیدر آملی براساس همین حرکت نفس، جنات متعددی را برای آن ترسیم می کند که متناسب با مراتب سه گانه نفس، قلب و روح، دارای لذاتی متفاوت هستند (آملی، ۱۳۸۵: ص ۱۰۳). وی در بحث «قیامت آفاقی معنوی»، به بازگشت نفوس به مراتب بالاتر اشاره می کند و در «قیامت انفسی صوری»، مراتب بازگشت نفس را مورد توجه قرار می دهد. بر این اساس، انسان از عالم طبیعت به برزخ عروج می کند و پس از برزخ نیز به مسیر خود ادامه می دهد تا به عالم عقل و فراتر از آن به عالم الهی صعود کند. در حقیقت، همان گونه که نفس انسان به تدریج در مراتب وجودی ظهور یافته و موجود شده است، به همان ترتیب نیز به تدریج و مرحله به مرحله به سوی مقصد نهایی و اصل خویش بازمی گردد (آملی، ۱۳۸۵: ص ۱۱۶).

۵. خیال

یکی دیگر از مبانی مهم عرفانی استکمال انسان، عالم خیال یا مثال است. عرفا مثال را به مطلق و مقید تقسیم می کنند؛ مقصود آنان از مثال مطلق همان عالم مثال است که واسطه میان عالم ارواح و عالم محسوسات بوده و اوسع عوالم به شمار می رود؛ زیرا هم ارواح در آن به صورت های محسوس متجسم می شوند و هم محسوسات عنصری در آن متروح می گردند. ابن عربی در این باره می گوید: «برزخ از جهت وجودی وسیع ترین

حضرات است و آن مجمع‌البحرین است؛ یعنی بحر معانی و بحر محسوسات. در حضرت خیال و مجمع‌البحرین، معانی تجسد می‌یابند و محسوسات تلطیف می‌شوند» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ص ۳۶۱). بنابراین، تجسد ارواح، تروّج اجساد، تجسم اعمال، و ظهور معانی به صورت‌های قابل رؤیت، و نیز مشاهده مجردات در قالب اشباح جسمانی، در این مرتبه تحقق می‌یابد.

منظور از مثال مقید، قوه‌ای است که همانند آینه، صور عالم مثال مطلق را در نفس انسان منعکس می‌کند؛ به عبارت دیگر، قوه خیال، عامل اتصال نفس انسان به عالم مثال مطلق است. سید حیدر برای این دو عالم از اصطلاحات «عالم کبیر» و «عالم صغیر» استفاده می‌کند و گاهی نیز از عبارات «خیال مبدئی» و «خیال منتهائی» بهره می‌برد. منظور او از برزخ منتهائی، عالم واسطه میان دنیا و آخرت است و برزخ مبدئی، واسطه میان روحانیات و جسمانیات (آملی، ۱۳۹۴: ج ۲، ص ۹۹۵). بنابراین، انسان با ورود به عالم مثال، معانی کلی را به صورت تجسیم یافته دریافت می‌کند و در همین مرتبه است که مکاشفات و رویاهای صادقه رخ می‌دهد. از آنجا که عرفا تنها علوم حضوری و کشفی را علم حقیقی می‌دانند و این علم موجب رشد و تکامل نفس می‌شود، اتصال نفس انسانی با عالم خیال منفصل، به معنای تکامل نفس انسان است. بر این اساس، عالم برزخ محل رشد نفوس انسانی است و استکمال در آن عالم نیز جریان دارد. علاوه بر اتصال خیال متصل و منفصل که سبب کمال انسان می‌شود، خیال از دوره دیگر می‌تواند سبب استکمال نفس شود:

الف) شناخت: از نظر عرفا نفس انسان تا زمانی که به عالم معانی و حقایق متصل نشود، راهی برای تکامل علمی ندارد و این اتصال از راه خیال یا همان تلطیف محسوس یا تجسم معانی صورت می‌پذیرد (آملی، ۱۳۹۴: ج ۲، ص ۹۸۶).

ب) حرکت شوقی: از نظر آملی هر حرکتی برای متحرک، وضعیت جدیدی ایجاد می‌کند که نوعی کمال برای متحرک است و همین حرکت، مایه لذت و شوق جدید می‌شود که مقدمه‌ای

برای کمال بالاتر به شمار می‌آید. وی این حرکت را در ضمن قوای خیالی انسان توجیه می‌کند؛ به طوری که با تصور صور خیالی جزئی، شوق و طلب جزئی در انسان ایجاد می‌شود و همین امر، سبب ایجاد حرکت شده و تکامل انسان شکل می‌گیرد (آملی، ۱۳۹۴: ج ۳، ص ۱۵۶۳).

۶. حرکت حبی

از دید عرفا، عشق و محبت، اصل و اساس عالم هستی محسوب می‌شود؛ تا آنجا که ابن عربی عشق و محبت را صفتی ذاتی برای موجودات می‌داند و این معنا را از طریق مفهوم وحدت وجود تبیین می‌کند (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ص ۱۱۴). سید حیدر نیز محبوب حقیقی را تنها خدای متعال می‌شمارد و معتقد است که تمامی مخلوقات - اعم از جماد، نبات، حیوان، انسان، جن و ملک - به عنوان دوستداران محبوب حقیقی ظهور می‌یابند. بنابراین، تمامی مخلوقات، از آنجا که محب خداوند هستند، به سوی او در حرکت اند (آملی، ۱۳۸۳: ص ۱۹۱). از سوی دیگر، هر چیزی تنها عاشق ذات خود است و در حقیقت، بین عاشق و معشوق اتحاد برقرار است. بنابراین، با توجه به اینکه کل عالم بر اساس وحدت وجود تنها شامل خدا و مظاهر اوست، سخن از عاشق بودن خلق نسبت به حق تعالی یا بالعکس معنا ندارد. به عبارت دیگر، میان خدا و خلق دوئیتی وجود ندارد که بتوان عاشق و معشوق را تفکیک کرد؛ بلکه تمامی عالم از عشق الهی به ذات خداوند نشئت گرفته و غایت و نهایت محبت مخلوق نسبت به خالق، همان فناء فی الله و بقاء بالله است (آملی، ۱۳۹۴: ج ۲، ص ۸۸۴). منظور از حرکت حب، تجلی الهی با توجه به محبت ذاتی و اظهار این محبت در عالم است (آملی، ۱۳۹۴: ص ۷۳۲). بر اساس این تعریف، خداوند زیباست و عاشق این زیبایی است؛ از سوی دیگر، تجلی زیبایی‌ها امری طبیعی و ذاتی است. بنابراین، در عالم حرکتی از مبدأ هستی آغاز شده و به همان مبدأ بازمی‌گردد. عشقی که میان مظاهر الهی برقرار است، همواره به ذات الهی بازمی‌گردد و از او نشئت گرفته است. در واقع، از دید عرفا، حق تعالی مملو از کمالاتی است

که از شدت انباشتگی، لبریز می‌شود و از کمال ذاتی به کمال اسمایی می‌رسد. عامل این گذار از کمال ذاتی به اسمایی، حب ذاتی حق است (آملی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۳۸۹) که آن را حرکت حبی می‌نامند. تجلی این حرکت حبی در قوس نزول، از طریق دو فیض اقدس و مقدس جریان می‌یابد و موجب ظهور اشیایی می‌شود که استعداد تحقق را داشته‌اند (آملی، ۱۳۶۴: ص ۵۹).

همان‌طور که حرکت حبی در سیر نزولی عالم جاری و ساری است، در مسیر صعودی نیز هر مخلوق در جستجوی کمال نهایی خود است و همواره در حرکت حبی صعودی قرار دارد تا به اصل و مبدأ خویش بازگردد. همان‌گونه که عرفا در قوس نزولی، حب ذاتی خداوند و میل او به شناخته شدن را مطرح کرده‌اند، در قوس صعودی نیز شناخت و معرفت حق تعالی، عامل حرکت مخلوق به سوی اصل خویش است^۱ و از آنجایی که انسان کون جامع است، مسیر و موضوع این حرکت نیز هست. بنابراین انسان، به همان میزان که انسانیت خویش را به فعلیت می‌رساند، در حرکت حبی و صعود به سوی غایت عالم نقش می‌یابد. آملی معتقد است که همان‌طور که حب الهی سبب قرب و تعالی انسان می‌شود، محبت به دنیا در نقطه مقابل، انسان را از خدای متعال دور می‌سازد؛ این دو محبت، در حقیقت ضد یکدیگر هستند (آملی، ۱۳۸۳: ص ۴۲۶).^۲

در حقیقت، انسان با حرکت حبی و سلوکی قادر است حجب مادی و ظلمانی را کنار بزند و نتیجه این مجاهده، رشد نفسانی و تکامل اوست؛ تکاملی که منتهای آن، یافتن وحدت وجود است. از سوی دیگر، غایت این حرکت حبی در سیر صعود، مطابق آیه شریفه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)، بازگشت به سوی خدای متعال و اتحاد عاشق با معشوق است، که عرفا از آن به «فناء فی الله» تعبیر می‌کنند.

نتیجه‌گیری

براساس تتبع نویسنده، سید حیدر با تکیه بر شش مبنای اساسی، معتقد است که انسان دربرزخ و قیامت دارای رشد و تکامل است. در میان این مبانی، برخی بستر

تکامل برزخی را فراهم می‌کنند، مانند نحوهٔ چینش عوالم هستی؛ برخی دیگر به‌طور مستقیم با اثبات تکامل برزخی مرتبط‌اند، مانند تجدد امثال، شفاعت و حرکت حبی؛ و برخی نیز رابطهٔ انسان با عوالم برتر را میسر ساخته و به استكمال علمی او بازمی‌گردند، مانند قوهٔ خیال و تجسم اعمال.

از دیدگاه سید حیدر آملى، براساس کیفیت عوالم سه‌گانه و تطابق آن با مراتب نفس انسان، زمینهٔ تکامل انسان فراهم می‌شود؛ به‌گونه‌ای که انسان در مسیر تکامل خود از عالم ماده فراتر رفته و به برزخ می‌رسد و با ادامهٔ مسیر، به عالم عقل و فراتر از آن راه می‌یابد. بدین ترتیب، نفس انسان همان‌طور که در سیر نزولی عالم پدید آمده است، به تدریج در سیر صعودی به مبدأ اصلی خود بازمی‌گردد و هرچه در این مسیر صعود کند، وجودی لطیف‌تر و تکامل‌یافته‌تر می‌یابد. این حرکت صعودی با تکیه بر حرکت حبی که سراسر عالم را فرا گرفته است، تبیین روشن‌تری می‌یابد. سید حیدر به تبع ابن عربی، معتقد است عالم هستی دارای سیر نزولی است که با تجلی اسماء ذاتی برای ذات آغاز شده و علت آن، شوق و محبت ذات الهی به خود است؛ همچنین دارای سیر صعودی است که براساس حب و شوق مخلوق به خالق شکل گرفته است. در این سیر صعودی، انسان نیز همانند دیگر موجودات به دنبال تکامل نهایی خویش است و هرچه انسانیت خود را به فعلیت برساند، رشد و تکامل بیشتری می‌یابد. در میان مبانی یادشده، خیال نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند. از یک سو، خیال منفصل به تلطیف امور جسمانی می‌انجامد و از سوی دیگر، موجب تکاثف امور معنوی می‌شود. نفس، با اتکا به قوهٔ خیال که متناظر با عالم مثال منفصل است، به این عالم دسترسی می‌یابد و از طریق دو مسیر حرکت شوقی و شناختی، تکامل خود را تحقق می‌بخشد. این حرکت تکاملی، با ضمیمه شدن قاعدهٔ تجدد امثال، تمامی عوالم را در بر می‌گیرد و محدود به عالم ماده نمی‌شود؛ زیرا براساس این قاعده، هیچ سکون و ایستایی در هستی وجود ندارد و هستی با تمام شئون خود، در حرکتی مستمر و دگرگونی دائمی به سر می‌برد. مراتب و صور انسان نیز بخشی از این

عالم به شمار می‌روند که در هیچ نشئه‌ای ساکن نمی‌مانند و همواره در حال حرکت و رشد هستند. از آنجایی که تجلیات خداوند، بی‌پایان است، نو به نوشدن عالم و رشد انسان نیز نامحدود است و محدود به دنیا نمی‌شود. از سوی دیگر، با توجه به مبنای تجسم اعمال - که همان ظهور باطن اعمال و افکار انسان در دنیا است و عرفا باطن امور را برتر و متعالی‌تر از ظاهر می‌دانند - ظهور باطن عمل در آخرت نمود رشد و تکامل است؛ تکاملی که بر پایه رفتار دنیوی انسان شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، رشد انسان در دنیا رقم می‌خورد و در آخرت ظهور می‌یابد و با در نظر گرفتن نو به نوشدن تجلیات الهی، این حرکت و تکامل ادامه دار خواهد بود.

سید حیدر آملی در نهایت، براساس آیات و روایات، معتقد است که شفاعت می‌تواند انسان گناهکار را از عذاب نجات دهد یا مرتبه مؤمنان را ارتقا دهد؛ در هر دو حالت، شفاعت سبب تکامل نفس انسان در آخرت می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. از دیدگاه سید حیدر، ظهور به معنای تجلی اسماء ذاتی برای ذات است و این تجلی مستلزم محبت است؛ به گونه‌ای که در غیاب محبت، ظهوری شکل نمی‌گیرد. از سوی دیگر، ظهور وابسته به علم به ذات است؛ بنابراین علم به ذات خود نوعی ظهور به شمار می‌رود. از آنجا که علم سبب تعیین و تمایز می‌شود، نخستین مرحله تعیین اولیه شکل می‌گیرد (آملی، ۱۳۹۴: ص ۷۳۲). از عبارات آملی به دست می‌آید که معرفت و علم یکی از مهم‌ترین ارکان حرکت حبی، هم در قوس نزول و هم در قوس صعود است و همان‌طور که علم به ذات الهی سبب تجلی و خلق است، در سیر صعودی نیز اگر انسان بخواهد سیر حبی به سوی حق تعالی داشته باشد، مستلزم معرفت و شناخت است و بدون شناخت، انسان قادر به حرکت حبی و استکمال نیست.

۲. محبت دنیا در دید عرفا به منزله جنابت است؛ چرا که دنیا در حقیقت مانند زنی است که هر لحظه به ازدواج کسی درمی‌آید؛ همان‌طور که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «قد طلقك ثلاثا لا رجعة فيها» (نهج البلاغه: حکمت ۷۷). بنابراین کسی که با نفس، روح یا قلب خود به دنیا نزدیک شود، برای او

جناب حقیقی حاصل شده و جنابت، همان دوری از خداست. پس هرکس دنیا را دوست داشته باشد، ضرورتاً از خدا دور می شود و محبت خداوند باعث قرب الهی می گردد و این دو محبت با هم در یک جا جمع نمی شوند (آملی، ۱۳۸۳: ص ۴۲۶).

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع- دار صادر.

ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۴)، شفا (طبیعیات)، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۰)، رسائل ابن سینا، قم: بیدار.

ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دار الصادر.

اسماعیلی، معصومه (۱۳۹۸)، استكمال جوهری نفس از منظر ملاصدرا با عرضه به آیات و روایات، قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).

احمدی، امینه (۱۳۹۲)، بررسی سازگاری یا ناسازگاری تکامل برزخی نفس با مبانی فلسفه اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت معلم، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

آملی، سید حیدر (۱۳۶۴)، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تصحیح حمید طبیبیان، تهران: نشر اطلاعات. آملی، سید حیدر (۱۳۸۳)، أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، تصحیح محسن موسوی، قم: نور علی نور.

آملی، سید حیدر (۱۳۸۵)، تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تحقیق محسن موسوی تبریزی، قم: نشر نور علی نور.

آملی، سید حیدر (۱۳۹۴)، نص النصوص فی شرح الفصوص، تحقیق محسن بیدارفر، قم: نشر بیدار. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.

رازی، محمد بن عمر (بی تا)، التفسیر الکبیر، تهران: نشر دارالکتب العلمیه.

رجب زاده، شب‌نم (۱۳۹۲)، تکامل نفس انسان در دنیا از منظر نهج البلاغه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور استان تهران، دانشکده علوم انسانی.

زمانی، پیمان؛ دهباشی، مهدی (۱۳۹۷)، «بررسی کیفیت استکمال نفس در عوالم اخروی از دید ابن عربی»، عرفانیات در ادب فارسی، ش ۳۴، ص ۷۳-۹۹.

زندیه، مهدی (۱۳۸۲)، تکامل نفس از نظر عقل و نقل، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، گروه فلسفه و کلام.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، مجموعه آثار شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سیدمظهری، منیره؛ هنری فلاح، صادق (۱۴۰۰)، استکمال نفس انسان: تحلیل انتقادی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، تهران: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی.

شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم.

صدرالمآلهین شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، سوم، بیروت: دار احیاء التراث.

قیصری، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

References

The Holy Qur'an

Nahj al-Balagha

Ahmadī, Amīnah. 1392 Sh. *Barrasī-i Sāzgamī yā Nāsāzgamī-i Takāmul-i Barzakhī-i Nafs bā Mabānī-i Falsafah-i Islāmī* [Investigating the Compatibility or Incompatibility of the Otherworldly Evolution of the Soul with the Foundations of Islamic Philosophy]. Master's Thesis. University of Tarbiyat-i Mu'allim, Faculty of Literature and Humanities.

- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 1364 Sh. *Risālah Naqd al-Nuqūd fī Ma'rifat al-Wujūd* [Treatise on the Critique of Critiques in Knowing Existence]. Ed. Ḥamīd Ṭabībīyān. Tehran: Nashr-i Ittīlā'āt.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 1383 Sh. *Anwār al-Ḥaqīqah wa Aṭwār al-Ṭarīqah wa Asrār al-Sharī'ah* [Lights of Truth, Stages of the Mystical Path, and Secrets of the Law]. Ed. Muḥsin Mūsavī. Qom: Nūr 'Alā Nūr.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 1385 Sh. *Tafsīr al-Muḥīt al-A'zam wa al-Baḥr al-Khaḍam fī Tawīl Kitāb Allāh al-'Azīz al-Muḥkam* [The Greatest Ocean and Vast Sea in Interpreting the Book of God, the Mighty, the Firm]. Researched by Muḥsin Mūsavī Tabrizī. Qom: Nashr-i Nūr 'Alī Nūr.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 1394 Sh. *Naṣṣ al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* [The Text of Texts: A Commentary on the Bezels of Wisdom]. Ed. Muḥsin Bīdārfar. Qom: Nashr-i Bīdār.
- Ḥasan-Zādah Āmulī, Ḥasan. 1381 Sh. *Hazār wa Yek Kalimah* [One Thousand and One Points]. 3rd ed. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. n.d. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* [The Meccan Revelations]. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. 1414 AH. *Lisān al-'Arab*. Edited by Jamāl al-Dīn Mīrdāmādī. Beirut: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' - Dār Ṣādir.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1400 AH. *Rasā'il Ibn Sīnā* [Treatises of Avicenna]. Qom: Bīdār.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1404 AH. *Al-Shifā' (Al-Ṭabī'īyyāt)* [The Healing (Physics)]. Ed. Sa'īd Zāyid. Qom: Maktabat Āyat Allāh Mar'ashī Najafī.
- Ismā'īlī, Ma'ṣūmah. 1398 Sh. *Istikmāl-i Jawharī-i Nafs az Manẓar-i Mullā Ṣadrā bā 'Arḍah biḥ Āyāt va Rivāyāt* [The Substantial Perfection of the Soul from Mullā Ṣadrā's Perspective, Presented against Verses and Narrations]. Qom: Dānishgāh-i Bāqir al-'Ulūm (AS).
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. 1407 AH. *Al-Kāfī*. Ed. 'Alī-Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī. 4th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah.
- Qayṣarī, Dāwūd. (1375 Sh. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* [Commentary on the Bezels of Wisdom]. Ed. Sayyid Jalāl Āshtiyānī. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī.
- Rajab-Zādah, Shabnam. 1392 Sh. *Takāmul-i Nafs-i Insān dar Dunyā az Manẓar-i Nahj al-Balāghah* [The Evolution of the Human Soul in the World from the Perspective of Nahj al-Balāghah]. Master's Thesis. University of Payām-i Nūr, Ostān-i Tehran, Faculty of Humanities.

- Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. n.d. *Al-Taḥfīr al-Kabīr* [*The Great Commentary*]. Tehran: Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ṣadr al-Mutāallihīn Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn (Mullā Ṣadrā). 1981. *Al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqlīyah al-Arba‘ah* [*The Transcendent Philosophy of the Four Intellectual Journeys*]. 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth.
- Sayyid-Maẓharī, Munīrah; Honari Fallāh, Ṣādiq. 1400 Sh. *Istikmāl-i Nafs-i Insān: Taḥlīl-i Intiqādī-i Dīdgāh-i Ibn Sīnā va Mullā Ṣadrā* [*The Perfection of the Human Soul: A Critical Analysis of the Views of Avicenna and Mulla Sadra*]. Tehran: Sāzmān-i Chāp va Intishārāt-i Dānishgāh-i Āzād-i Islāmī, Dānishgāh-i Āzād-i Islāmī.
- Al-Sharīf al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. 1405 AH. *Rasā’il al-Sharīf al-Murtaḍā* [*The Treatises of al-Sharīf al-Murtaḍā*]. Ed. Maḥdī Rajā’ī. Qom: Dār al-Qur’ān al-Karīm.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. 1380 Sh. *Majmū‘ah-ye Āthār-e Shaykh-e Ishrāq* [*The Collected Works of Shaykh al-Ishrāq*]. Ed. Henry Corbin. Tehran: Pajūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī.
- Zamānī, Paymānah; Dehbāshī, Maḥdī. 1397 Sh. “Barrasī-i Kayfiyyat-i Istikmāl-i Nafs dar ‘Awālim-i Ukharwī az Dīdgāh-i Ibn al-‘Arabī” [A Study of the Manner of the Soul’s Perfection in the Otherworldly Realms from Ibn Arabi’s Viewpoint]. ‘Irfāniyyāt dar Adab-i Fārsī, No. 34, pp. 7399-.
- Zandīyah, Maḥdī. 1382 Sh. *Takāmul-i Nafs az Naẓar-i ‘Aql va Naql* [*The Evolution of the Soul from the Perspective of Intellect and Transmission*]. Master’s Thesis. University of Bāqir al-‘Ulūm (AS), Department of Philosophy and Theology.