

## بررسی و تحلیل مسئله وحدت‌انگاری و دوگانه‌انگاری نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

احمد شه‌گلی\*

چکیده

ابداعات ملاصدرا در بحث علم النفس، صورت و سیرت بسیاری از مباحث را متحول کرده است. با این وجود، در برخی از مباحث، بر مبنای گذشتگان سلوک کرده که همین مسئله موجب نوعی ابهام در تعیین تلقی قطعی از برخی آرای ملاصدرا شده است. پرسش اصلی این تحقیق آن است که رویکرد ملاصدرا به مسئله نفس و بدن، وحدت‌انگاری است یا دوگانه‌انگاری؟ در صورت وحدت‌انگاری، آیا با رویکرد ثنوی وی در برخی موارد، قابل جمع است؟ در این مقاله ابتدا سه رویکرد از عبارت و مبانی ملاصدرا برداشت شده است: ۱. رویکردی که در آن ملاصدرا ثنویت بین نفس و بدن را می‌پذیرد؛ ۲. دیدگاهی که در آن به اتحاد نفس با بدن قائل

\* دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

واژگان کلیدی: وحدت‌انگاری، دوگانه‌انگاری، نفس و بدن، عینیت، اتحاد.

## ۱. مقدمه

درباره دیدگاه ملاصدرا در نفس، آثار فراوانی نگاشته شده است. اما برخی از مسائل، با وجود اهمیت آن، در حاشیه قرار گرفته است. یکی از این موارد، مسئله وحدت‌انگاری یا دوگانه‌انگاری است. رویکردهای مختلفی از مبانی و عبارات ملاصدرا قابل برداشت است؛ به طوری که برخی از معاصران، نظر وی را مبهم انگاشته، معتقدند به صراحت نمی‌توان وی را قائل به اتحاد نفس و بدن دانست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۹). ملاصدرا از یک طرف در بحث نفس، در موارد فراوانی ادله و مبانی دوگانه‌انگاری قدما را پذیرفته (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۱۲-۲۶۰) و از طرف دیگر، بر وحدت نفس و بدن تأکید دارد (همان، ج ۵، ص ۲۸۶). در این مقاله برآنیم بیان کنیم که آیا ملاصدرا فیلسوف وحدت‌انگار است یا دوگانه‌انگار؟ چگونه وحدت‌انگاری ملاصدرا با ثنویت قابل جمع است؟ رأی نهایی ملاصدرا چیست؟ و ادله ملاصدرا تا چه حد می‌تواند، مدعای وی را اثبات کند؟

## ۲. مفهوم وحدت‌انگاری و دوگانه‌انگاری در فلسفه غرب و اسلامی

توجه به سرچشمه ورود لفظ دوگانه‌انگاری و وحدت‌انگاری اهمیت فراوانی دارد. این دو مفهوم زاینده ذهن فیلسوفان مغرب‌زمین است و نمی‌توان آنها را بر سنت فیلسوفان اسلامی تطبیق کرد؛ لذا در این مقاله، برای پرهیز از ابهام، حدود و ثغور این دو مفهوم را در سنت فلاسفه اسلامی بیان می‌کنیم، تا تفاوت آن با اصطلاح رایج در فلسفه غرب روشن شود.

**الف) دوگانه‌انگاری:** کلمه دوگانه‌انگاری یا دوئالیسم (Dualism) یا ثنویت

می‌برند؛ اما در اصطلاح فلاسفه معنای خاصی دارد. در غرب دو تلقی از دوگانگی وجود دارد: دوگانگی در جوهر و دوگانگی در صفات. «از نظر دوگانگی در جوهر، ذهن کاملاً متمایز از بدن است. در این دیدگاه در جهان دو نوع متمایز از جوهر وجود دارد: جوهر ذهنی و جوهر فیزیکی. به عبارت دیگر، جوهر دارای ثنویت و دوگانگی است». بنا بر نظر دوگانگی در ویژگی، دو نوع خصلت و صفات کاملاً متمایز در عالم وجود دارد (کرافت، ۱۳۷۸، ص ۱۷-۱۸). روایت‌های مشهور این رویکرد در غرب عبارت‌اند از: اصالت تعامل (Parallelism)، تـوـازـی گـرایـسی (Parallelism) و شـبـه پدیده‌دارانگاری (Epiphenomenalism).

دوگانه‌انگاری در کاربرد فوق با سنت فلاسفه اسلامی قابل تطبیق نیست و تفاوت اساسی دارد. برخی از این تفاوت‌ها عبارت‌اند از: الف) دوگانه‌انگاری در فلسفه غرب، الزاماً به معنای پذیرش روح نیست؛ همان‌گونه که در دوگانه‌انگاری در ویژگی، چنین فرضی ممکن است. اما در فلسفه اسلامی، صرف نظر از آرای متکلمان دوگانه‌انگاری، قرین پذیرش موجود مجرد است. اگرچه فرض وجود دوگانه‌انگار منکر روح محال نیست، اما چنین رأیی در میان فیلسوفان اسلامی وجود ندارد؛ ب) فلاسفه دوگانه‌انگار اسلامی قائل به تأثیر و تأثر نفس و بدن هستند؛ اما دوگانه‌انگاری در فلسفه غرب الزاماً به معنای تأثیر و تأثر آن دو نیست؛ ج) دوگانه‌انگاری در غرب به معنای واقعی کلمه دوگانه‌انگاری است؛ یعنی فیلسوف به یک نفس و یک بدن قائل است؛ اما دوگانه‌انگاری در فلسفه اسلامی با سه‌گانه‌انگاری نیز سازگار است؛ یعنی می‌توان به وجود مثالی غیر نفس و بدن قائل شد؛ د) روش اثبات نفس و بدن و ماهیت آن‌دو و احکام آنها، میان فیلسوفان غرب و مسلمان تفاوت دارد.

با بررسی مجموع رویکرد و ره‌آوردهای فلاسفه اسلامی درباره ماهیت نفس و ارتباط آن با بدن می‌توان گفت: دوگانه‌انگاری در فلسفه اسلامی چهار ویژگی به‌نحو مانع‌الخلو دارد: ۱. پذیرش وجود مستقل هریک از نفس و بدن (همان، ج ۸، ص ۲۵)؛ ۲. پذیرش غیریت نفس و بدن (همان، ص ۲۸۵)؛ ۳. اعتقاد به تباین ذاتی آن‌دو (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، مقاله

مورد این خصوصیات را با هم بپذیرد، آن را دوگانه‌انگار حداکثری اصطلاح‌گذاری می‌کنیم و اگر صرفاً مورد دوم و چهارم را قبول داشته باشد، دوگانه‌انگار حداقلی است.

**ب) وحدت‌انگاری:** نظریات وحدت‌گرایانه در فلسفه غرب دو گونه است: ایدئالیستی و ماتریالیستی. قسم اخیر به چند دسته تقسیم می‌شود: رفتارگرایی (Behaviorism)، کارکردگرایی (Functionalism)، این‌همانی نوعی (The type identity theory) و این‌همانی مصداقی (The token identity theory). هر یک از این اقسام زیرشاخه‌هایی دارند که به علت عدم ارتباط با موضوع به آنها نمی‌پردازیم. وحدت‌انگاری در کارکرد ماتریالیستی آن به دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که حالات و صفات نفسانی را به واکنش‌های فیزیولوژیکی یا رفتاری کاهش می‌دهند (همان، ص ۶۷-۶۸). این تئوری‌ها عملاً به حذف روح منجر می‌شوند.

در فلسفه اسلامی مفهوم وحدت از معقولات ثانی فلسفی است و تعریف آن، همانند وجود، بدیهی است. حکما وحدت را دو قسم می‌دانند: حقیقی و غیرحقیقی. واحد حقیقی به واحدی گفته می‌شود که در آن، اتصاف ذات واحد به وحدت لذاته بوده و برحسب تعقل و وجود خارجی توقف بر مقابله با کثرت ندارد (آشتیانی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷ تعلیقه). این نوع وحدت مشرف بر کثرت است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۶۰) و بر دو قسم است: یا ذاتی است که عین وحدت است، یا ذاتی است که متصف به وحدت است. واحد به وحدت غیرحقیقه به دو بخش تقسیم می‌شود:

**الف) واحد بالخصوص یا واحد عددی،** که بر دو دسته است: ۱. از حیث طبیعت معروضه، انقسام نمی‌پذیرد که از سه حال بیرون نیست؛ یا خود مفهوم وحدت است یا خود مفهوم وحدت نیست که بر دو قسم است؛ یا قابل اشاره وضعیه است یا قابل اشاره وضعیه نیست؛ ۲. از حیث طبیعت معروضه، انقسام را می‌پذیرد که بر دو قسم است: یا بالذات انقسام را می‌پذیرد یا بالعرض.

**ب) واحد بالعموم** که آن نیز بر دو دسته است: ۱. واحد بالعموم مفهومی: یا واحد نوعی است یا واحد جنسی است؛ ۲. واحد بالعموم وجودی که به معنای سعه وجودی است و به

قسم دوم وحدت، یعنی غیر حقیقی (مقابل وحدت حقیقی)، به وحدتی گفته می‌شود که بالعرض به وحدت متصف می‌گردد. این نوع وحدت به اختلاف جهت وحدت تغییر می‌کند (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۸۹).

مراد از وحدت‌انگاری در بحث نفس و بدن، وحدت حقیقی، از قسمی که ذات متصف به وحدت می‌شود، است و سایر اقسام از محل بحث بیرون‌اند. بنابراین، وحدت‌انگاری در فلسفه اسلامی برخلاف استعمال آن در غرب، وجود روح را می‌پذیرد و یک رویکرد ایجابی است تا رویکرد سلبی و فروکاهشی در فلسفه غرب.

### ۳. دوگانه‌انگاری در علم النفس ابن‌سینا

در فلسفه اسلامی مباحث نفس و بدن به گونه‌ای تبیین می‌شود که می‌توان رویکرد فلاسفه اسلامی قبل از ملاصدرا را دوگانه‌انگار حداکثری بدانیم؛ زیرا حکمایی چون ابن‌سینا اولاً، وجود مستقل هر یک از نفس و بدن را می‌پذیرند؛ ثانیاً به غیریت نفس و بدن اعتقاد دارند؛ ثالثاً، به تباین ذاتی آن دو معتقدند\* (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵)؛ لذا برای رفع این تباین از واسطه‌ای به نام روح بخاری استفاده می‌کردند؛ رابعاً، تعامل دوجانبه آن دو را می‌پذیرند (همان). بنابراین، تمام مؤلفه‌های دوئالیسم حداکثری در مبانی و آثار آنها وجود دارد. در زیر به شواهد دوگانه‌انگاری حداکثری و حداقلی علم النفس ابن‌سینا اشاره می‌کنیم:

۱. ابن‌سینا نفس را دارای دو حیثیت می‌داند: حیثیت ذات و حیثیت ارتباط با بدن. از نظر وی جهت ذاتی نفس با جنبه ارتباط با بدن تفاوت دارد (همان، ص ۲۱) و تعلق نفس به بدن، خارج از ذات آن است و هر یک وجود مستقل دارند؛

\* چنین تصریحی در عبارات ابن‌سینا و سایر حکمای قبل از صدرا وجود ندارد؛ ولی از مبانی‌ای چون نگرش ماهوی به موجودات و عدم اعتقاد به تشکیک در وجود و طرح مسئله روح بخاری چنین نتیجه می‌شود که آنان میان نفس و بدن تباین می‌دیدند؛ لذا برای برقراری پیوند بین آن دو از روح بخاری استفاده می‌کردند.

۱. در فلسفه ابن سینا روح بخاری نیروی حسی از حیثیت روحانی نفس و بدن است. زیرا پیش فرض پذیرش روح بخاری، تباین میان نفس و بدن است و برای رفع این تباین و برقراری ارتباط بین آن دو نیاز به واسطه داریم؛

۳. برهان انسان معلق در هوا، حاکی از دوگانگی نفس و بدن است؛ زیرا ادراک

حضور نفس بدون هیچ گونه آلت و ابزار بدنی بر غیریت نفس با بدن دلالت دارد؛

۴. ابن سینا قائل به حدوث روحانی نفس است. پیش فرض این دیدگاه، بیگانگی نفس با

بدن و ثنویت حداکثری و تباین آن دو در ذات است؛

۵. ابن سینا بدن را «ابزار» تکامل نفس می داند، وقتی شیئی دیگر را استخدام می کند،

حاکی از نوعی دوگانگی بین آن دو است؛

۶. ابن سینا بدن را مرجع حدوث نفس می داند. از طرف دیگر نیز نفس نحو علیتی بر

بدن دارد. وجود علیت خارجی و تأثیر و تأثر بین دو شیء دال بر دوگانه‌انگاری آن دو

است. براساس مبانی ابن سینا نفس و بدن از جنبه‌های مختلف به یکدیگر احتیاج دارند.

احتیاج و علیت خارجی بین دو شیء فرع بر وجود فی نفسه آن دو است؛

۷. در برخی موارد ابن سینا نسبت نفس و بدن را مانند ارتباط نجار با ابزار نجاری

می داند. همان گونه که نجار به وسیله ابزار نجاری به غایت خود می رسد، نفس نیز با استفاده

از قوای بدن تکامل می یابد (همان، ص ۲۵۸-۲۳۳). در موارد دیگر، رابطه نفس و بدن را به

ناخدای کشتی با کشتی و صاحب مغازه با مغازه تشبیه کرده است. هر یک از این تمثیل‌ها بر

تباین نفس و بدن تأکید دارد. تعبیری نظیر «تعلق نفس به بدن»، «تدبیر بدن» رابطه علی بین

نفس و بدن، همگی مبتنی بر قبول ثنویت بین آن دو است؛ زیرا میان متعلق و متعلق‌به و

علت و معلول تغایر و دوگانگی وجود دارد و در همه این موارد، این تغایر صرفاً اعتبار

ذهن نیست، بلکه در خارج واقعاً دو شیء متفاوت‌اند.

چنان‌که از قراین فوق روشن است، برخی از شواهد فوق از دوگانه‌انگاری حداقلی و

برخی از دوگانه‌انگاری حداکثری حکایت می کند. بنابراین، می توانیم ابن سینا را فیلسوف

دوگانه‌انگار به معنای حداکثری آن بدانیم؛ زیرا وی نفس و بدن را، علی‌رغم رابطه طبیعی،

دو جوهر متباین به تمام ذات می داند. شیخ اشراق نیز که در بیشتر مباحث نفس، پیرو

این سیاست، دو گونه انداز را ملاصدرا در اختیار گرفته است: با تصور وی از بیابان نفس و بدن و از هیچ اعضاء  
دو جوهر مستقل است، اضافه‌اً اضعف الاعراض و تابع وجود طرفین است و با زوال بدن و  
فروپاشی آن، تنها این اضافه از میان می‌رود (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۰).

#### ۴. رویکرد ملاصدرا به مسئله وحدت‌انگاری و دوگانه‌انگاری

از مجموع مبانی و آرا و عبارات ملاصدرا سه رویکرد دربارهٔ نفس و بدن به دست می‌آید؛  
این رویکردها عبارت‌اند از:

۱. پذیرش ثنویت نفس و بدن؛

۲. اتحاد نفس با بدن؛

۳. عینیت نفس با بدن.

در زیر برای هر یک از این اقسام شواهد و ادله‌ای ذکر می‌شود، سپس رویکرد نهایی  
صدرا را یادآوری می‌کنیم:

#### ۵. پذیرش ثنویت نفس و بدن

در مواردی ملاصدرا عبارات و مبانی را اتخاذ کرده که بر دوگانه‌انگاری دلالت دارد:  
الف) ملاصدرا براهین اثبات نفس گذشتگان را بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸،  
ص ۲۶۰-۳۱۲). این گونه براهین به صورت ضمنی دلالت بر غیریت نفس و بدن و وجود  
منحاز آن دو دارد. این رویکرد، حاکی از نوعی دوگانگی نفس و بدن است. برهان انسان  
معلق در هوا از این نمونه است؛

ب) ملاصدرا در بحث اقسام تعلق نفس به بدن و در موارد دیگری بدن را «ابزار» تکامل  
نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۵۳). وقتی موجودی شیء دیگر را استخدام  
می‌کند، حاکی از نوعی دوگانگی میان آن دو است؛

ج) ملاصدرا در مواردی به حرکت جوهری جداگانهٔ هر یک از نفس و بدن اعتقاد دارد:  
«ان النفس لها تعلق ذاتی بالبدن و الترتیب بینهما طبیعی اتحادی و لکل منهما حركة  
جوهرية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲-۳). لازمهٔ حرکت جوهری هر یک از نفس و بدن،

و وجود نفس غیریت از نفس است. (د) ملاصدرا دیدگاه / ابن سینا را در مورد نحوه علیت بدن برای نفس نمی پذیرد. از نظر صدرای بدن، علت مادی نفس است: «نختار ان البدن علة مادية للنفس بما هي وجود نفسانی» (همان، ج ۸، ص ۳۸۳). لازمه پذیرش علیت، تغایر آن دو است. با توجه به تفکیکی که بین دوگانه‌انگاری حداقلی و حداکثری صورت گرفت و با توجه به موارد فوق، می‌توان گفت ملاصدرا فیلسوف دوگانه‌انگار حداقلی است؛ بدین معناکه وی به تباین ذاتی بین نفس و بدن قائل نیست، بلکه به نوعی غیریت میان آن دو اعتقاد دارد.

### ۱-۵. ادله ثنویت نفس و بدن

ملاصدرا غالب ادله / ابن سینا را بر ثنویت نفس و بدن می پذیرد. این ادله گاه تحت عناوینی، چون «غیریت نفس و مزاج» بیان می‌شود. قالب برخی از این استدلال‌ها به صورت زیر است:

جسم (بدن یا مزاج) دارای ... است.

نفس دارای ... است. پس نفس غیر از بدن است.

گوناگونی نقطه‌چین‌ها، سبب تفاوت در حد وسط می‌شود و تفاوت در حد وسط، منشأ برهان جدید است.\*

۱. نفس از ابتدا تا پایان عمر ثابت است (به‌طور وجدانی آن را می‌یابیم).

بدن همواره در حال انحلال، تغییر و نقصان است. نتیجه: پس، نفس غیر از بدن

است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۱۲)؛

۲. بدن فاقد علم و ادراک است.

نفس دارای علم و ادراک است. نتیجه: نفس غیر از بدن است

(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۴)؛

\* بیشتر براهینی که بر غیریت نفس و بدن ذکر شده، بر طبیعیات قدیم مبتنی است و با توجه به دستاوردهای جدید، نیاز به بازنگری دارد.



۳. جسم حرکت ارادی دارد. نتیجه: نفس غیر از بدن است (همان، ص ۲۸۵)؛

۴. جسم نمی‌تواند افعال نامتناهی انجام دهد.

نفس می‌تواند افعال نامتناهی انجام دهد. نتیجه: نفس غیر از بدن است (همان،

ص ۲۸۴)؛

۵. تفکر موجب ضعف جسم می‌شود. درحالی‌که همین عامل، موجب قوت

نفس است. نتیجه: پس نفس غیر از بدن است (همان، ص ۲۹۵).

## ۲-۵. روش‌شناسی استدلال بر ثنویت نفس و بدن

در روش‌شناسی استدلال‌های فوق، چند نکته قابل توجه است:

الف) در استدلال‌های فوق، ابتدا اثبات می‌شود که احکام «نفس» غیر از احکام «بدن» است. سپس براساس اینکه هرگاه احکام دو شیء متفاوت باشد، احکام آنها نیز متفاوت است، نتیجه گرفته می‌شود که نفس غیر از بدن است. بنابراین، اگر حکم اثبات شده، اختصاص به یک ساحت نداشته باشد (یا فاقد آن حکم باشد یا منحصر در آن نباشد) استدلال مخدوش است؛

ب) نکته دیگر اینکه منطقاً چنین نیست که همیشه از تفاوت دو حکم، تمایز وجود خارجی آنها اثبات شود؛ بلکه برای تمایز خارجی، نیاز به ادله دیگری داریم. به‌عنوان مثال، احکام صفات خدا هریک با دیگری تفاوت دارد؛ حکم علم غیر از اراده و قدرت است؛ درعین حال، در واقعیت خارجی هریک از این صفات با یکدیگر عینیت دارند و هیچ کثرتی وجود ندارد؛

ج) می‌توان به‌صورت استقرایی به سه نوع تمایز قائل شد؛ یعنی وقتی می‌گوییم این شیء غیر از دیگری است، سه نحو تمایز میان آن دو وجود دارد: ۱. تمایز حیثیتی؛ مانند غیریت قوه باصره با سامعه. این دو قوه در عین اینکه در وجود واحدی مجتمع‌اند، تفاوت آن دو از جهت حیثیت است. ۲. تمایز استقلالی؛ در این نوع تمایز، هرکدام از طرفین دو وجود مستقل دارند، درعین حال نحوه‌ای از ارتباط با یکدیگر دارند؛ آن‌گونه که قائلان به

به گونه‌ای که نه مانند قسم اول غیریت در حیثیت داشته باشد و نه مانند قسم دوم که تمایز استقلالی دارد، بلکه وجود واحد دارای مراتب است؛ به گونه‌ای که یک مرتبه آن، نفس و مرتبه دیگر، بدن می‌باشد.

اکنون پرسش این است که استدلال‌های مذکور کدام نوع تمایز را اثبات می‌کند؟ آیا میان مدعا و ادله مدعا همخوانی هست؟

## ۶. رابطه اتحادی نفس و بدن

ترکیب اتحادی از دو امر متحصل و لامتحصل تشکیل شده است. امر متحصل، تحقق بالذات و امر لامتحصل تحقق بالعرض دارد و میان اجزای آن، تلازم وجود دارد. در ترکیب اتحادی «هیچ‌یک از دو متحدین در وجود و لوازم وجود مستغنی از دیگری نیست» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۲۴۵-۲۵۶).

ترکیب انضمامی از دو امر متحصل به وجود می‌آید و اجزا حقیقتی منحاظ دارند (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۸) که بالضمیمه با همدیگر متحد شده و تغییر و تبدیل اجزا مستلزم تغییر و تبدل دیگری نیست.

اکنون با توجه به مطالب فوق، ترکیب نفس و بدن در کدام قسم قرار دارد؟ از نظر ملاصدرا ترکیب نفس و بدن اتحادی است: «ان النفس لها تعلق ذاتی بالبدن و الترتیب بینهما طبیعی اتحادی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲-۳) نفس متحصل و بدن نسبت به کمالات لاحق بالقوه است، در نتیجه لامتحصل است و رابطه بین بالفعل و بالقوه، رابطه ابهام و تحصل است.

از آنجاکه اتحاد مجرد و مادی محال است، ملاصدرا برای حل این اشکال، چه راه‌حلی اندیشیده است؟ از نظر او نفس در ابتدای حدوث، جسمانی و صورت بدن است و رابطه آن، مانند رابطه ماده و صورت است (ملاصدرا، همان، ج ۳، ص ۲۸۳)\*، لذا اشکال اتحاد

\* دیدگاه ملاصدرا را باید با توجه به ساختار علم‌النفس آن تبیین نمود. وی سه مرحله برای انسان قائل

چگونه توجیه می‌شود؟ به دو صورت می‌توان پاسخ داد:

الف) از نظر ملاصدرا نفس در مرتبه‌ای که مجرد دارد، با بدن متحد نیست (همان، ج ۳، ص ۴۶۱). وقتی ملاصدرا سخن از اتحاد نفس با بدن دارد، مراد وی بدن مثالی است، نه بدن عنصری. این بدن ظرفی برای حس و حیات است و اگر حس و حیات، ذاتی آن بود، هیچ‌گاه معدوم نمی‌شد (همان، ص ۹۸)؛

ب) بدن و قوای مادی آن، مرتبه نازلۀ نفس‌اند و نفس از باب اتحاد ماده با صورت در مقام طبع، عین طبیعت و در مقام فوق آن، عین قوای ظاهری و باطنی است و جمیع قوای منغمر در طبیعت و شئون رابطه بین طبیعت و نفس برزخی و عقلی در سلک وجود واحد نفس قرار دارند (آشتیانی، ۱۳۵۷، ص ۱۱۲).

در پاسخ اول، اتحاد، نفی می‌شود. در پاسخ دوم، اتحاد پذیرفته می‌شود و نفس با مراتب آن اتحاد دارد.

محقق دوانی در اتحاد نفس و بدن اشکال می‌کند و می‌گوید اگر نفس و بدن متحدند، پس باید صور علمی دارای وضع و مقدار معین بوده، کلی نباشد و صرف اختلاف حیثیت برای جواب کافی نیست. ملاصدرا در پاسخ، وحدت تشکیکی مراتب نفس را بیان می‌کند. از نظر صدرا نفس دارای درجات و قوای مختلف است که برخی متصل به بدن و برخی متصل به عقل است و حکم هریک از این مراتب فرق دارد (ملاصدرا، همان، ج ۵، ص ۲۸۹).

ممکن است اشکال شود، اگر نفس با بدن متحد باشد، بدن مزبور نمی‌تواند مستقل از نفس به وجود خود ادامه دهد، درحالی‌که پس از مفارقت، بدن مستقل از نفس موجود است و به وجود خود ادامه می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۶). این اشکال وارد

---

است: مرتبه مادی، مرتبه مادی-مثالی و مرتبه عقلی-که شمار اندکی به این مرحله می‌رسند. رابطه ماده و صورت میان نفس و بدن در مرتبه مادی نفس است. نفس در این مرتبه حکم طبایع مادی دارد و در بدن منطیع است.

نوعیه دیگری یافته است. به عبارت دیگر، بدنیت بدن مشروط به تعلق نفس است: «الذی یبقی بعد النفس و ما یجری مجراها فی نوعها علی الطلاق لیس ببدن بل جسم آخر بل بدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس» (ملاصدرا، همان، ج ۸، ص ۳۸۲).

## ۱-۶. استدلال بر رابطه اتحادی نفس و بدن

۱. حکما انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنند. در این تعریف حیوان، جنس و ناطق، فصل است. چنان‌که می‌دانیم، فصل همان صورت و جنس، همان ماده و تفاوت آنها بشرط لا و لایبشرط است. از طرفی، ترکیب ماده و صورت اتحادی است. در این صورت، میان نفس و حیوان\_ که مرکب از جسم و بدن است\_ ترکیب اتحادی وجود دارد؛ زیرا نفس بر حیوان حمل می‌شود و حمل، دلیل بر اتحاد است (همان، ص ۲۹۰). این استدلال را به صورت دیگری می‌توان تقریر کرد: هر انسانی می‌تواند نفس خود را مشارالیه قرار دهد و بگوید من انسان هستم. از طرفی، هر انسانی، حیوان و هر حیوانی، جسم است؛ زیرا در تعریف حیوان «جسم حساس متحرک بالاراده» اخذ شده و از آنجاکه در حمل، اتحاد میان طرفین حمل، ضروری است، نفس انسان با بدن متحد است (همان).

۲. ما به صورت تجربی می‌بینیم که آسیب بدنی موجب تألم نفس می‌شود. اگر رابطه اتحادی میان آن دو نبود، چنین تألمی حاصل نمی‌شد: «ولو لم یکن للنفس مع البدن رابطه اتحادیه... لم یکن سوء مزاج البدن و تفرق اتصاله مولما للنفس» (همان، ج ۸، ص ۱۳۴). صورت منطقی این استدلال چنین است: نفس و بدن با همدیگر تأثیر و تأثر دارند. موجوداتی که با همدیگر تأثیر و تأثر دارند، رابطه اتحادی دارند\_ زیرا تباین مانع تأثیر و تأثر است. نتیجه: نفس با بدن متحد است.

## ۲-۶. ارزیابی ادله رابطه اتحادی نفس و بدن

۱. به نظر می‌رسد یا باید ترکیب اتحادی نفس و بدن را مخدوش بدانیم یا محذور عقلی را بپذیریم؛ زیرا اگر رابطه نفس و بدن اتحادی باشد، برای رفع اشکال «اتحاد مادی با مجرد»

بینه اصل اول را از ادراک کنیم و از ادراک نفس به بدن منتهی را بپذیریم. در این صورت، حرکت دلیل ملاصدرا/مخدوش می‌شود؛ زیرا میان مدعا و دلیل همخوانی وجود ندارد. چنان‌که از محتوای ادله به‌خوبی فهمیده می‌شود، مراد وی در هر سه استدلال، اتحاد با همین بدن عنصری است. اگر ادله و مؤدای ادله را بپذیریم، باید بگوییم مراد، اتحاد با بدن عنصری است. در این صورت، ترکیب از مجرد و مادی لازم می‌آید که امری محال است.

۲. تألم نفس از آسیب‌های جسمانی، اعم از ترکیب اتحادی است و با ترکیب انضمامی نیز سازگار می‌باشد و صرفاً مثبت ارتباط نفس با بدن است.

## ۷. عینیت نفس با بدن

در برخی از ادله و عبارات، ملاصدرا/ قائل به عینیت نفس با بدن است. در زیر به ادله عینیت نفس با بدن اشاره می‌شود:

۱. نفس به صفات بدن متصف می‌شود. هرچه به صفات یک شیء متصف شود، عین همان شیء است. پس نفس عین بدن است. توضیح آنکه ما به‌طور بدیهی می‌دانیم که مشارالیه «من» همان است که صفاتی از قبیل حرکت، نشستن و ... را به آن نسبت می‌دهیم و بدون هیچ‌گونه تجوّز و استعاره‌ای می‌گوییم «من خوردم»، «من خوابیدم». ما این اوصاف را به نفس نسبت می‌دهیم، درحالی‌که این صفات مخصوص بدن است.

از طرف دیگر، قیام یک صفت معین به دو موصوف، محال است؛ زیرا صفت عرض است و عرض نمی‌تواند برای دو موضوع مختلف تحقق داشته باشد. در نتیجه، باید بگوییم نفس عین بدن است «ثبت ان النفس عین البدن» (همان، ج ۵، ص ۲۸۶).

۲. ما به‌طور طبیعی از واژه «من» و مترادف آن معنایی را می‌فهمیم که مطابق با مدرک اشیا، متحرک و نشسته در یک مکان است. اگر این معنا متعلق به بدن فرض شود، نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا بدن جسم است و جسم از جهت جسمیت، دارای درک نیست و اگر متعلق به نفس باشد، چون مجرد است حرکت و نشستن ندارد و اگر مراد از آن، مجموع نفس و بدن است، نمی‌توان صفات درک و نشستن نسبت داد؛ زیرا مجموع وحدت ندارد و وحدت مساوق با وجود، بلکه عین وجود است و چیزی که وحدت وجود ندارد (همان،

وسط این استدلال با استدلال اول تفاوت دارد و با تفاوت در حد وسط، دلیل نیز تغییر می‌کند.

آیا مقصود ملاصدرا از عینیت، وحدت نفس و بدن بدون هیچ‌گونه تمایز حیثیتی است، یا با قبول تمایز حیثیتی، منافات ندارد؟ آنچه از عبارات صدرای به دست می‌آید، عینیت به معنای نفی هرگونه تفاوت حیثیتی است. اما این رویکرد با دوگانه‌انگاری حداقلی ملاصدرا، تعارض دارد. راه‌حل جمع این دو، این است که بگوییم مراد صدرای از عینیت، در مرتبه طبیعی نفس است؛ یعنی نفس در مرتبه طبیعی، عین بدن است و هیچ‌گونه تمایزی با آن ندارد.

### بررسی ادله عینیت نفس و بدن

۱. استدلال اول دو مقدمه دارد: یک، نفس به صفات بدن متصف می‌شود؛ دو، هر چیزی که به صفات چیزی متصف شود، عین همان شیء است. نتیجه: نفس عین بدن است. مقدمه اول و دوم قابل مناقشه است. مناقشه در مقدمه اول این است که استدلال شده که نفس به صفات بدن متصف می‌شود. در اینجا مراد یا نفس در مقام طبیعت است یا در مرتبه‌ای که تجرد دارد؟ اگر مراد فرض اول باشد، خروج از محل نزاع است و ادعای عینیت را اثبات نمی‌کند. اگر نفس در مرتبه‌ای که تجرد دارد، به صفات بدن متصف می‌شود، در این صورت لازمه آن، اتصاف موجود مجرد به صفات مادی است که با تجرد منافات دارد.

اشکال دیگر اینکه اتصاف نفس به صفات بدن دو صورت دارد: الف) اولاً و بالذات نفس، و ثانیاً و بالعرض بدن به این صفات متصف می‌شود؛ ب) اولاً و بالذات بدن، و ثانیاً و بالعرض نفس واجد این صفات است. صفاتی نظیر گرسنگی و راه رفتن که شاهد مثال ملاصدراست، اولاً و بالذات به بدن مربوط است و اگر به نفس نسبت داده می‌شود، ثانیاً و بالعرض و به جهت ارتباط آن با بدن است. وقتی شیئی بالعرض به صفتی متصف می‌شود، در واقع اتصاف مجازی است. بنابراین، نفس مجازاً به این صفات متصف می‌شود و آنچه مدعا را اثبات می‌کند، اتصاف بالذات و بالاصاله است.

متصف در تمامه دوم. صورت اتحاد، بلکه عینیت را نیز اثبات نمی‌کند و تنها «ارتباط» آن دو را اثبات می‌کند. اگرچه نفس به برخی از صفات بدن متصف می‌شود؛ اما بسیاری از صفات بدن، از جمله امتداد، قوه و استعداد و زمان را ندارد. بنابراین، همان‌گونه که بر عینیت نفس و بدن می‌توان استدلال کرد، بر غیریت آن دو نیز استدلال وجود دارد؛ به این ترتیب که بگوییم نفس به صفاتی متفاوت با صفات بدن متصف می‌شود. هر چیزی که به صفاتی متفاوت با صفات شیء دیگر متصف شود، غیر از آن است؛ پس نفس غیر از بدن است. اما اینکه در استدلال ملاصدرا گفته شد قیام صفت واحد به دو موضوع محال است، سخن درستی است، اما این موضوع تخصصاً از قاعده خارج است. نه تخصصاً زیرا بالاصاله و بالذات بدن به این صفات متصف می‌شود. همان‌طور که در قضیه «من ذات خود را درک می‌کنم» یا «من می‌اندیشم» بدن مداخلیتی ندارد و اگر بدن به این صفات متصف می‌شود، بالعرض است؛ همچنین در صفاتی که اصالتاً برای بدن است، اتصاف نفس به آن مجازی است.

## ۸. شواهد بر وحدت‌انگاری در فلسفه ملاصدرا

۱. تعلق ذاتی نفس به بدن: ملاصدرا برخلاف دیدگاه ابن‌سینا، به تعلق ذاتی نفس به بدن معتقد است؛ به طوری که اگر نفس به بدن اشتغال نداشته باشد، نفس نیست. اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است و حقیقت نفس بر چیزی جز تدبیر بدن نیست (همان، ج ۸، ص ۳۸۳). لازمه تعلق ذاتی نفس به بدن عینیت آن دو است؛ زیرا براساس این دیدگاه ذات نفس و تعلق آن به بدن هر دو به وجود واحد موجودند و نفس مستقل از بدن موجود نیست و بدن بدون نفس، بدن نیست.

۲. رابطه ماده و صورت: ملاصدرا رابطه نفس و بدن را همان رابطه صورت و ماده می‌داند: «ان النفس صورة البدن و البدن مادة له» (همان، ج ۵، ص ۲۸۶). از آنجاکه تفاوت

\* چنان‌که اشاره شد، رابطه ماده با صورت در نفس و بدن در مرتبه جسمانیت نفس است.

نفس و بدن نیز چنین است.

۳. بدن مرتبه نازله نفس است: واژه «مرتبه» کارکردها و معانی مختلفی دارد؛ اما مراد از آن در اینجا این است که نفس دارای مراتب و قوای مختلفی است که یکی از این مراتب، بدن عنصری است. عده‌ای معتقدند در نظریه ملاصدرا ابهام وجود دارد و نمی‌توان به‌صراحت چنین دیدگاهی را به وی اسناد داد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۹)؛ درحالی‌که در برخی از عبارات، ملاصدرا آشکارا بدن را مرتبه نازله نفس می‌داند: «النفس تمام البدن» (ملاصدرا، همان، ج ۲، ص ۲)، «النفس ساریه فی جمیع اعضا البدن» (همان، ج ۱، ص ۷۶) و «ان البدن مرتبه النازله للنفس» (حسن‌زاده، ۱۳۷۱، ص ۲۱۵).

۴. فعلیت واحد موجودات: براساس دیدگاه ملاصدرا هر موجودی دارای فعلیت واحد است (مصباح یزدی، همان، ج ۱، ص ۳۵۵) و از آنجاکه نفس و بدن وجود واحد دارند، پس فعلیت واحدی دارند.

## ۹. دیدگاه نهایی ملاصدرا

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت ملاصدرا دو رویکرد کلی در مورد نفس و بدن دارد؛ رویکردی که در آن، نوعی ثنویت بین نفس و بدن می‌پذیرد و در سلک دوگانه‌انگاران قرار می‌گیرد و رویکردی که وحدت‌انگار است. رویکرد وحدت‌انگاری نیز به دو گونه متصور است و هر دو قسم در عبارات صدرا به کار رفته است: الف) وحدت‌انگاری تشکیکی\_ چنان‌که از بیشتر عبارات وی چنین به دست می‌آید؛ ب) وحدت‌انگاری به‌گونه‌ای که نفس و بدن عین یکدیگر باشند\_ در برخی از موارد به چنین رویکردی تمایل دارد.

تردیدی نیست که ملاصدرا ثنویت میان نفس و بدن را پذیرفته است. بحث در این است که این ثنویت، حداقلی است یا حداکثری؟ به نظر می‌رسد، ملاصدرا یک فیلسوف ثنوی‌گرا به معنای حداکثری آن نیست؛ زیرا مبانی او در علم‌النفس اجازه چنین تفسیری را نمی‌دهد. اصالت وجود و تشکیک در وجود و حدوث جسمانی اصولی هستند که تباین مخاصمت‌آمیز میان نفس و بدن را برمی‌دارند. براساس این دو اصل، تباین میان موجودات



در مسئله سوزی برده شده می‌شود. از طرفی، در مسئله ملاصدرا، سوزی برای سوزی تریسی  
حداقلی وجود دارد\_ چنان‌که گذشت. بنابراین، این پرسش سر برمی‌آورد که آیا  
وحدت‌انگاری با ثنویت حداقلی قابل جمع است؟

بدون شک میان تمایز نفس از بدن با رویکرد وحدت‌تشکیکی، تهافتی نیست و می‌توان  
وجه معقولی را برای جمع بین این دو رویکرد یافت؛ زیرا از نظر صدرای انسان متشکل از  
نفس و بدن است و این دو به‌رغم تمایزشان شیء واحدی هستند که دو مرتبه دارد: یک  
مرتبه آن متبدل و فانی و ساحت دیگر، آن ثابت و باقی است (ملاصدرا، همان، ج ۹،  
ص ۹۸). دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ نفس و بدن، وحدت‌تشکیکی است: «الانسان هویة واحدة  
ذات مراتب» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۸۲). اگر سؤال شود چگونه ممکن است وجود  
واحد دارای احکام متقابل چون مادی و مجرد، واحد و کثیر، باقی و فانی متغیر و ثابت در  
وجود واحد انسان جمع می‌شود، درحالی‌که این فرض بالبداهه باطل است، پاسخ روشن  
است؛ زیرا زمانی احکام متقابل با یکدیگر جمع نمی‌شود که هیچ‌گونه حیثیت و مرتبه‌ای  
مطرح نباشد؛ اما نفس و بدن وجود مشکک و طیف‌وارند؛ به‌گونه‌ای که برخی از مراتب آن  
دارای علم و آگاهی و باقی و مجرد است و مرتبه نازل آن فانی و متغیر و مادی است.

حکیم سبزواری می‌گوید اگر بگویی نفس ذاتاً حادث است، در مقامی، درست گفته‌ای  
و اگر بگویی تعلقاً حادث است و مقصودت از تعلق، وجود طبیعی ذاتی نفس باشد، درست  
گفته‌ای و اگر بگویی نفس ذاتاً قدیم است\_ به اعتبار وجود عقلی که از آن نازل شده و  
اینکه عقل مرتبه کمال و تمام نفس است\_ درست گفته‌ای؛ همچنان‌که به این اعتبار و به  
اعتبار انقلاب نفس به عقل مجرد، اگر بگویی نفس باقی به بقاءالله است، درست گفته‌ای و  
اگر با نظر به این اعتبارات مختلف بگویی نفس، جسمانی و روحانی است، درست گفته‌ای!  
آن‌گاه حکیم سبزواری حقیقت نفس را به اوصافی چون «معجون»، «ظایر بوقلمون»، «هیکل  
توحید» و «برزخ تکثیر و تفرید» توصیف می‌کند (ملاصدرا، همان، ج ۸، ص ۴۰۱ پاورقی).

براساس رویکرد صدرای تشکیک خاصی میان مراتب طولی عالم وجود دارد. طبق این  
رهاورد، مرتبه قوی، همان مرتبه ضعیف است با کمالات بیشتر و از آنجاکه نفس و بدن با  
مراتب طولی عالم تناظر دارند، لذا رابطهٔ میان آن دو، رابطهٔ دو امر مشکک و ذومراتب است.

وحدت‌انگاری، تنافی وجود ندارد و کلید فهم کلام صدررا در تصور درست مسئله تشکیک است؛ براساس تشکیک، نفس، وجود واحدی است که به صفات متقابل متصف می‌شود و بازگشت صفات متقابل به مراتب نفس است.

تا اینجا اثبات شد که بین دو رویکرد وحدت‌انگاری و دوگانه‌انگاری حداقلی، تنافی وجود ندارد. پرسش دیگری که در اینجا رخ می‌نماید، این است که ملاصدررا در برخی از عبارات، بر عینیت نفس با بدن تأکید دارد و در برخی، از اتحاد آن دو سخن می‌گوید. در این صورت، چگونه عینیت که ملازم با وحدت است، با اتحاد که ملازم اثنینیت است، جمع می‌شود؟ بالاخره، چگونه دوگانگی با عینیت سازگار است؟ جمع میان این دو رأی محذوراتی دارد و تا حدی دشوار می‌نماید. با این همه، سه توجیه می‌توان ارائه کرد: نخست اینکه بگوئیم نفس و بدن همانند ماده و صورت در خارج به یک وجود موجودند و تفاوت آنها به تحلیل و اعتبار ذهن است. طبق این راه‌حل، نفس و بدن در خارج عینیت دارند و این ذهن است که مفاهیم را متعدد می‌کند و برحسب این تعدد مفاهیم، میان نفس و بدن اتحاد برقرار می‌کند. اما این توجیه با حدوث جسمانی نفس سازگار است و در هنگام تجرد گره‌گشای مشکل نیست؛ زیرا محال است موجود مجرد و موجود مادی وحدت پیدا کنند. راه‌حل دیگر آن است که بگوئیم در جایی که سخن از اتحاد و نوعی دوگانگی است، مراد، اتحاد مرتبه بالاتر نفس با مرتبه مادون آن است و در جایی که از عینیت سخن می‌گوید، مراد، عینیت نفس با بدن در مرتبه طبیعی است، نه عینیت با مرتبه تجرد نفس. لذا به یک معنا نفس و بدن متحدند و به یک معنا عینیت دارند.

توجیه سوم این است که نفس، موجود فراتر و بدن فروتر است و از آنجاکه وجود شدید، جامع کمالات مادون است، لذا اگر موجود ضعیف را لایشرط لحاظ کنیم، می‌توانیم بگوئیم موجود شدید (نفس) همان بدن است؛ زیرا تمام کمالات بدن را دارد. بنابراین، براساس لحاظ لایشرطی بدن می‌توانیم بگوئیم نفس، همان بدن لایشرط است.

توجیه سوم از دومی مقبول‌تر است و توجیه اول، خالی از مناقشه نیست.

بنابراین، در نظریه ملاصدررا سه رویکرد وجود دارد. براساس جمع‌بندی مذکور میان

رویکرد «عینیت» نیز می‌توان وجوهی را برای جمع آن دو ذکر کرد.

## ۱۰. نتیجه‌گیری

از مجموع مبانی و عبارات ملاصدرا چنین به دست می‌آید که وی به‌طور کلی سه رویکرد درباره مسئله وحدت‌انگاری و دوگانه‌انگاری نفس و بدن دارد: ۱. پذیرش ثنویت حداقلی میان نفس و بدن؛ ۲. اتحاد نفس با بدن؛ ۳. عینیت نفس با بدن. در این پژوهش، میان دو رویکرد اتحاد نفس و بدن و دوگانگی آنها وجه جمع قابل قبولی بیان شد؛ بدین صورت که میان پذیرش ثنویت‌گرایی حداقلی و وحدت‌گرایی تنافی وجود ندارد و کلید فهم کلام صدرا در تصور درست مسئله، تشکیک است که براساس آن، نفس وجود واحدی است که به صفات متقابل متصف می‌شود و بازگشت صفات متقابل به مراتب نفس است. اما برای وجه جمع میان دو رویکرد مذکور (رویکرد اول و دوم) با عینیت نفس و بدن که در برخی از عبارات صدرا وجود دارد سه وجه جمع ذکر گردید که برخی از آنها قابل مناقشه است.

۱۱۹

ذهن

بررسی و تحلیل مسئله وحدت‌انگاری و دوگانه‌انگاری نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ چاپ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲. \_\_\_\_\_؛ شرح بر زاد المسافر؛ چاپ سوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳. ابن‌سینا؛ شرح الاشارات و الاتنبیهات؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ چاپ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۴. \_\_\_\_\_؛ النفس من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن؛ عیون مسائل النفس؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ ریح مختوم؛ ۱۰ ج، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۷. سبزواری ملاحادی؛ شرح المنظومه؛ ج ۵، تصحیح و تعلیقه: حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، ۱۳۷۹.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ۴ ج، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۵۵.
۹. صدرالدین، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالیهین؛ تصحیح حامد ناجی؛ چاپ سوم، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)؛ ج ۱-۹، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. \_\_\_\_\_؛ الشواهد الربوبیة؛ تصحیح و تعلیقه سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ با پاورقی مرتضی مطهری؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.
۱۳. \_\_\_\_\_؛ نهاية الحکمة؛ تحقیق عباسعلی زارعی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۱۴. فیض کاشانی؛ اصول معارف؛ چاپ دوم قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۵. کرافت، ریونر ایان؛ فلسفه ذهن؛ برگردان حسین شیخ رضایی؛ تهران: صراط، ۱۳۸۷.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۱۷. \_\_\_\_\_؛ شرح جلد هشتم اسفار اربعه؛ ج ۱، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر؛ چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی، ۱۳۷۵.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۵، ج ۸، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.