

تأملی در نظریه تجرد نفس صدرایی

هادی موسوی*

محسن جوادی**

چکیده

تجرد نفس از نگاه ملاصدرا تفسیری در مقابل نظریه تجرد نفس قائلان به حدوث نفس مجرد است. ارائه تصویری از تجرد نفس از نظر ملاصدرا می‌تواند درک بهتری را از چگونگی نظریه حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس، رابطه نفس و بدن و چگونگی تبدیل جسمانی به مجرد موجب شود. با استفاده از اصول فلسفه صدرایی و همچنین لوازم فلسفی آنها می‌توان به تبیین چگونگی تجرد نفس پرداخت. این نظریه از سویی در تقسیم تجرد به برزخی و عقلی و از سوی دیگر در چگونگی تجرد عقلی نفس با نظریه قائلان به حدوث نفس مجرد متفاوت است. بر اساس اصالت وجود ملاک در وحدت و کثرت اشیاء وجود آنهاست. در حرکتی که جوهر نفس انسانی در مراتب تشکیکی وجود، دارد به هر مرتبه بالاتر که وارد می‌شود آن مرتبه اصل وجودش و سایر مراتب جزو لوازم و شئون نفس به حساب می‌آیند. لذا نفسی که به مرتبه تجرد عقلی می‌رسد به امری مجرد مانند عقل تبدیل نمی‌شود بلکه نفسی که به درجه تجرد رسیده در عین حفظ لوازم و شئونش، یعنی بدن، اجزای نباتی و حیوانی، در ضمن وجودی واحد، با امر مجرد ارتباط برقرار کرده و عنوان مجرد بر او صدق می‌کند اما مانند عقول مجرد نمی‌شود.

کلید واژه‌ها: نفس، ملاصدرا، تجرد نفس، اتحاد نفس و بدن، تجرد عقلی نفس.

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

** دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه قم

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۵/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۲۸

مقدمه

از دیرباز بحث‌های مفصلی پیرامون تجرد نفس در میان فیلسوفان مسلمان وجود داشته که به واسطه اثبات تجرد نفس، به اثبات بقاء نفس و میزان توانایی‌های نفس برای عبور از مرزهای عالم ماده استدلال کرده‌اند. در این مقال از توجه غالبی که به ادله تجرد نفس وجود دارد صرف نظر شده و بیش از دغدغه اثبات تجرد و استدلال بر آن، برای تبیین کیفیت تجرد نفس در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس از دیدگاه ملاصدرا تلاش می‌شود.

تا قبل از ملاصدرا تصویر عمومی فلاسفه از نفس مجرد، موجود مجردی مانند عقل بوده که با جسم مادی ارتباط برقرار می‌کند تا کمالات بیشتری از طریق ارتباط با بدن و افعال بدنی کسب کند.

از این منظر ترتب وجودی جوهر عقلی وقتی به نفس ناطقه می‌رسد متوقف می‌شود. یعنی در آخرین مراتب موجودات عقلی، جوهر عقلانی‌ای به نام نفس ناطقه است. در سلسله عقول، اولین مرتبه آن جوهر عقلی‌ای به نام عقل اول است، تنها تفاوت عقل اول با نفس ناطقه در این است که عقل اول چون از ابداعات است در ابتدای وجودش از قوه و نقصان عاری است برخلاف این جوهر اخیر (نفس ناطقه) که چون به واسطه وسائط بسیاری موجود و با حدوث ماده بدنی حادث شده است، کمالاتش از وجودش متأخراند؛ یعنی مانند عقل اول نیست که در ابتدای وجودش واجد تمامی کمالات وجودی باشد بلکه می‌تواند این کمالات را به واسطه آلات و قوای بدنی به دست آورد. کمالاتی که نتیجه افاضات جوهر عقلیة عالی‌هاند. این کمالات به واسطه آلات بدنی و اجسامی که نفس را آماده قبول افاضات می‌کنند، به نفس ناطقه می‌رسند (الطوسی، ۱۳۸۴، ج ۲، ۲۶۰).

در راستای همین تصویر، شیخ اشراق نفس را جوهری دارای هویت نوری می‌داند که بدن را تدبیر می‌کند ولی در آن منطبع نیست. با این‌که نفس در بدن منطبع نیست اما بدین جهت که به بدن مادی تعلق پیدا می‌کند و آن را تدبیر می‌نماید، در میان انوار دیگر جایگاه ضعیفی دارد. از این رو گرچه نفس در میان انوار مجرد در نهایت تنزل قرار دارد و به همین جهت با عالم ماده در تماس و ارتباط است اما در اصل نوری بودنش، همچون عقول و انوار قاهره ثابت است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ۱۴۷-۱۴۵ و ۱۶۷-۱۶۵ و ۲۰۰).

با توجه به این دو تصویر که عمده نظر پیرامون تجرد نفس در فلسفه اسلامی است نفس مجرد (دست کم به نظر این دو مؤسس فلسفه سینوی و اشراقی و تابعین ایشان) امری ذاتاً مجرد است که به نوعی فراتر از بدن قرار دارد و فقط به تدبیر آن می‌پردازد. یعنی در تصویر نسبت نفس و بدن در پرتو این نظریه این‌گونه تصور می‌شود که نفس موجودی مجرد است که در بالای بدن قرار دارد و از طریق ارتباطی که با بدن به واسطه روح بخاری یا هر امر دیگری برقرار می‌کند به تدبیر آن می‌پردازد.

در مقابل، ملاصدرا از طرفی تجرد نفس را به دو نوع تجرد برزخی و تجرد عقلی تقسیم می‌کند و از طرفی دیگر تفسیر جدیدی از تجرد عقلی نفس ارائه می‌کند. گویی در مرحله تبیین تجرد عقلی نفس به جهت تسلط دو تلقی فلسفه سینوی و اشراقی از نفس مجرد بر فضای فلسفه اسلامی، در نگاه نخست به نظر می‌رسد که ملاصدرا نیز وقتی می‌گوید نفس بعد از سپری کردن دوران جسمانیت و گذر از دوره تجرد برزخی به تجرد عقلی می‌رسد منظورش همین کیفیت از تجرد است. یعنی نفس تبدیل به یک امر مجردی می‌شود که گویی همان عقل است که در انتهای سلسله عقول قرار دارد.

مطابق این تصور نادرست از نظریه تجرد ملاصدرا کسی که نفسش به تجرد عقلی می‌رسد گویی آن نفس که در ابتدای حدوث، امری جسمانی بوده در طی حرکت جوهری از مراتب جسمانیت و تجرد برزخی عبور می‌کند و به یکباره تبدیل به امری مجرد می‌شود. این فکر از آنجا ظهور پیدا می‌کند که ملاصدرا همان ادله تجرد نفسی که فلاسفه پیشین استفاده کرده‌اند را با تغییراتی اندک به کار گرفته است.

بنابراین سؤالی پیش می‌آید که آیا واقعاً تنها تفاوت نظریه ملاصدرا در باب حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس (الشیرازی، ۱۳۶۰، ۲۲۱) با نظریه قائلان به حدوث نفس مجرد در آن است که نفس در یک دوره‌ای جسمانی بوده و در دوره‌ای دیگر مجرد برزخی شده است اما در مرحله آخر تجرد این نفس همانند تجرد در نظریه حدوث نفس مجرد می‌شود. بر این اساس آیا ملاصدرا قائل است که نفس در ابتدای حدوث با بدن اتحاد دارد و در انتها یک موجود مجرد مانند عقل می‌شود؟ یعنی آیا ملاصدرا و قائلین به حدوث نفس مجرد، در مرتبه‌ای که نفس از نظر ملاصدرا به تجرد عقلی می‌رسد، به یک تعریف مشترک از ماهیت مجرد نفس می‌رسند؟ در

این صورت آیا ملاصدرا در مرتبه تجرد عقلی نفس همانند قائلین به حدوث نفس مجرد یک دوگانه انگار است یا خیر؟ مشکل دیگر این است که آیا نفس جسمانی بعد از طی مرتبه برزخی تبدیل به موجود مجرد می‌شود؟ به نظر می‌رسد این‌ها همه سؤالاتی است که پاسخ آنها در دل نظریه تجرد نفس از نظر ملاصدرا نهفته است و تا تبیینی از تجرد نفس از دیدگاه وی ارائه نشود این مشکلات، ذهن اهل فلسفه را به خود مشغول خواهد داشت. از سویی دیگر اهمیت این موضوع از آن‌روست که به دست آوردن تصویری صحیح از تجرد نفس صدراپی، راه را برای حل بسیاری از معضلات فلسفی که در مسأله ارتباط نفس و بدن وجود دارد هموار می‌کند. حاصل آن‌که در ضمن یک سؤال جامع باید پرسید آیا مطابق با نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، تفاوت ملاصدرا در دامنه تجرد نفس با قائلین به حدوث نفس مجرد، صرفاً در انحاء مختلف تجرد نفس است یا تفاوت دیگری نیز در چگونگی تجرد عقلی در این میان وجود دارد؟ به نظر می‌رسد که این تفاوت در هر دو حیطة مشهود است.

۱. انحاء تجرد نفس

ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا که تجرد را منحصرأً عقلی پنداشته، معتقد است نفس دارای دو گونه تجرد است: تجرد عقلی و تجرد مثالی. موجود مثالی موجودی است که فاقد هیولا و مکان و فاقد وضع مادی است. از این رو نه قابل تبدیل شدن به شیء دیگر است، نه بخشی از عالم طبیعت را اشغال می‌کند و نه با موجودات عالم طبیعت نسبت وضعی دارد تا بتوان آن را در مقایسه با جسمی در عالم طبیعت محاذی یا بالا یا پایین یا نزدیک یا دور دانست، با این حال موجود مثالی موجودی است که:

الف) شکل دارد؛ مانند هر شکلی که آن را تخیل کنیم؛

ب) می‌تواند در مقایسه با موجود مثالی دیگری نسبت وضعی داشته باشد، مثلاً سمت چپ یا راست آن باشد یا به آن نزدیک یا از آن دور باشد؛

ج) اندازه دارد و از این جهت، در مقایسه با موجود مثالی دیگر حقیقتاً به اوصافی همچون کوچکی، بزرگی یا مساوی بودن متصف می‌شود و از آنجا که اندازه داشتن ویژگی جسم است، بلکه همان خود امتداد جسمانی است که اگر متعین در نظر گرفته شود اندازه و کمیت است؛

د) موجودات مثالی جسمانی‌اند اما نه چونان جسم هیولانی که در عالم طبیعت است، بلکه نوع دیگری از جسم که آن را با وصف «مثالی» متمایز می‌کنند (قطب‌الدین الشیرازی، ۵۱۱-۵۱۹ (تعلیقۀ ملاحظه)؛ الشیرازی، ج ۱، ۱۹۹۰، ۳۰۰؛ همان، ج ۸، ۲۳۶-۲۳۸ و ۶۱ و ۲۴۰-۲۳۹). با توجه به این نکته تجردی که ویژگی ضروری نفس است تجرد مثالی است نه عقلی: یعنی ضروری نیست که هر نفس انسانی‌ای از مرتبۀ تجرد عقلی برخوردار باشد.

به نظر ملاصدرا افراد نادری از انسان که قادرند صور عقلی کلی را بدون آمیختن با صور خیالی و بدون کمک گرفتن از قوۀ خیال، به طور خالص درک کنند از چنین تجردی عقلی برخوردارند. پس تجرد عقلی ویژگی عام نفس انسانی نیست ولی برخلاف آن، تجرد مثالی عام است؛ (همان، ۲۴۳) زیرا از سویی، هر انسانی مدرک صور جزئی حسی و خیالی است، و از سوی دیگر، به‌رغم فلاسفۀ پیشین که صور جزئی را مادی و منطبع در روح بخاری حامل قوای ادراکی می‌دانند، ملاصدرا ثابت کرده است که صور جزئی و قوای مدرک آنها، بلکه کلیۀ قوای حیوانی نفس - به‌جز محرکه فاعله - از تجرد مثالی برخوردارند. مبدأ و فاعل این قوا، اگر تجرد عقلی نداشته باشد، بی‌تردید تجرد مثالی دارد (عبودیت، ۱۳۸۹، ۲۰۱).

۲. چگونگی تجرد عقلی نفس

از آنجا که نکته محوری این نوشتار در مورد کیفیت این نحوه از تجرد نفس است اشاره به اصولی که به عنوان مبادی این تجرد به شمار می‌رود ضروری به نظر می‌رسد. به طور یقین اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود و حرکت جوهری تأثیرات عمیقی در تصویر تجرد عقلی مورد نظر ملاصدرا دارد. بنابراین در حین مباحث و در حد گنجایش این نوشتار به نحوه دخالت این اصول در نظریه ملاصدرا نیز خواهیم پرداخت. یکی از مهم‌ترین اصولی که معمولاً در تبیین نظریه تجرد ملاصدرا مورد غفلت قرار می‌گیرد مسأله ترکیب اتحادی ماده و صورت است.

ترکیب اتحادی ماده و صورت

در عالم ماده حقایقی عینی مشاهده می‌شوند که گریزی از پذیرش آنها نیست. از جمله این حقایق، تغییراتی است که در موجودات عالم مشاهده می‌گردد. چه بسیار دیده می‌شود که موجودات تغییرات گوناگونی پیدا می‌کنند و از صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شوند. آب در

اثر گرما بخار می‌شود و یا بر اثر سرمای شدید یخ می‌بندد. گیاهان، حیوانات و انسانها پا به عرصه هستی می‌گذارند، تغذیه می‌کنند، رشد می‌کنند، ثمر می‌دهند و بالاخره از دنیا می‌روند. فلاسفه برای توجیه امثال این تغییرات و تکامل‌ها متوسل به نظریه ماده و صورت شده‌اند. بر اساس این نظریه موجودات عالم از یک جهت قوه (برای توجیه استعدادهای موجود در جسم) و از یک جهت فعل (برای توجیه وجوه بالفعل در جسم) تشکیل شده‌اند که به جهت قوه، ماده و به جهت فعل، صورت نامیده می‌شود. به طور مثال درخت از اجزای بالفعلی تشکیل شده که صورت درختی آن را تشکیل می‌دهند و ماده‌ای دارد که در عین قوه بودن حامل استعداد رشد و تغییرات در آن درخت است.

در طول این نظریه دو تفسیر از نحوه ترکیب جزء بالقوه و جزء بالفعل شی ارائه شده است: ترکیب انضمامی از سوی ابن سینا و ترکیب اتحادی ماده و صورت از جانب ملاصدرا. ابن سینا برای ترکیب ماده و صورت ترکیبی انضمامی قائل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۶۸) یعنی هر یک از ماده و صورت گرچه به تنهایی در عالم خارج یافت نمی‌شود اما واقعیاتی متکثراند که فقط در ضمن جسم پیدا می‌شوند. پس ترکیب ماده و صورت طبق این نظریه ترکیبی است که از دو جوهر متغایر در خارج حاصل شده است یعنی نه تنها یک ترکیب ذهنی نیست بلکه کثرت به واقع در خارج وجود دارد و واقعاً دو جوهر مختلف به یکدیگر ضمیمه شده‌اند که جسم پدید آمده است. در مقابل ملاصدرا با رد ترکیب انضمامی ماده و صورت که حکایت از ترکیب خارجی دو جوهر بالقوه و بالفعل (ماده و صورت) دارد نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت را ارائه می‌کند. طبق این نظریه شرط این که ترکیبی حقیقی باشد این است که اجزاء مرکب در خارج حقیقتاً متحد بوده به گونه‌ای که در خارج واقعیتی بسیط باشد که به‌عینه هم مصداق هر یک از اجزاء و هم مصداق مرکب از این دو جزء است. بنابراین در خارج وحدت حقیقی در جریان است (الشیرازی، ۱۹۹۰، ج ۵، ۲۸۳).

به طور کلی ترکیب بر دو قسم است: ترکیب اعتباری مانند یک ارتش که از افراد متعددی تشکیل شده است و ترکیب حقیقی. ترکیب حقیقی نزد فلاسفه دارای اقسامی است، مانند ترکیب ماهیت با وجود، ترکیب عرض با موضوع، ترکیب ماده و صورت (ترکیب جنس و فصل). شرط ترکیب حقیقی این است که اجزاء مرکب در خارج حقیقتاً متحد شوند؛ یعنی در خارج

واقعیتی بسیط باشد که به‌عینه هم مصداق هر یک از اجزا و هم مصداق مرکب است. فقط در این صورت است که در خارج وحدت حقیقی حکم‌فرما می‌شود در غیر این‌صورت ترکیب اعتباری خواهد بود. این نکته در نظریه ترکیب انضمامی ماده و صورت در نظر گرفته نشده است. اما می‌دانیم که قوام اتحاد و ترکیب حقیقی تنها به جهت وحدت نیست بلکه به جهت کثرت هم هست.^۱ در هر اتحاد و ترکیب حقیقی‌ای ضرورتاً از طرفی جهت وحدت و از طرفی دیگر جهت کثرت نیاز هست.

به جهت مشکلات عمده‌ای که ترکیب انضمامی ماده و صورت دارد^۲ (عبودیت، ۱۳۸۵، ۳۴۰-۳۳۹) چنین ترکیبی برای موجودات قابل پذیرش نیست. زیرا ممکن نیست جهت کثرت موجودی همانند وحدتش در خارج باشد. پس به ناچار ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌پذیرد که این کثرت در ذهن است. در ترکیب اتحادی گرچه هر یک از اجزاء همانند مرکب و کل در خارج حقیقتاً موجودند اما هیچ‌یک از آنها در خارج مغایر دیگری نیست (الشیرازی، ۱۹۹۰، ج ۵، ۳۰۹). یعنی از موجود خارجی یک مقوله جوهری به نام ماده و مقوله جوهری دیگری با نام صورت اخذ می‌شود اما این مقولات صرفاً برای بیان واقعیت است نه خود واقعیت. یعنی تمایز مقولات دلالت بر تعدد وجود موجود خارجی نمی‌کند. زیرا بنابر اصالت وجود، ملاک وحدت و کثرت در اشیاء وجود است و موجود خارجی با یک وجود واحد، جامع هر دو مقوله جوهری است. دلایل متعددی برای اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت ارائه می‌شود که از جمله آن بیان پیش رو است:

۱. به جهت عنوان ترکیب و همین‌طور به جهت وجود برهان قوه و فعل که حکایت از جنبه‌های مختلف بالفعل و بالقوه یک موجود می‌کند زیرا موجود بالفعل برای کسب کمالات بالاتر احتیاج به جهت قوه نیز دارد.
۲. ترکیب انضمامی اولاً ترکیبی حقیقی نیست، چون اجزاء این مرکب حقایقی متغایراند و به همین جهت مرکب از آن دو نمی‌تواند به وحدت عددی متصف شود مگر به صورت مجازی چون در خارج حقیقتی بجز اجزاء وجود ندارد. بنابراین به مرکب از اجزاء حقیقتاً عنوان وحدت بر آن صدق نمی‌کند و تا وقتی وحدت حقیقی وجود نداشته باشد شی حقیقتاً موجود نمی‌شود زیرا که وجود با وحدت مساوق است. ثانیاً ممکن نیست صورت و ماده با هم ترکیب شده باشند چون فعلیت و وجود مساوق‌اند یعنی تا شی فعلیت نداشته باشد موجود نیست، بنابراین جزء مادی شی که بالقوه موجود است شی‌ای از اشیاء جهان نیست بلکه بالقوه شی است نه این‌که شی‌ای از اشیاء باشد. بنابراین شی از اجزای متعدد بالفعل ترکیب نیافته است در حالی که ترکیب از اشیاء بالفعل متعدد و متکثر که هر کدام مغایر دیگری است حاصل می‌شود. (عبودیت، ۱۳۸۵، ۳۴۰-۳۳۹)

اجزای متغایر، محال است که بعضی بر بعضی دیگر صدق نماید و اشیایی که در خارج هر کدام به وجودی منحاز از دیگری تحقق دارند، نه بین آنها جهت قوه قابل لحاظ است و نه جهت تحصیل؛ چه آن که اجزا و اشیای متغایر هر کدام در حد خود فعلیت و وجود خاصی دارد که در دیگری وجود ندارد نه جزیی بر جزیی قابل حمل است و نه جزیی بر جزیی صدق می‌نماید و نه مجموع مرکب، حقیقتی غیر از اجزاء است و در چنین حقایقی به هر اعتبار که لحاظ شود، ملاک وحدت، موجود نمی‌باشد، بر خلاف ماده و صورت که صحت حمل در آنها ملاک اتحاد وجودی است، لذا گفته می‌شود: الحيوان جسم نام و الجسم جوهر قابل و الحيوان و هكذا (آشتیانی، ۱۳۸۱، ۳۱۲).

همچنین ادله نظریه "النفس فی وحدتها کل القوی" نیز بر ترکیب اتحادی نفس و بدن دلالت می‌کند. زیرا نفس ناطقه صورت تمامیت بدن و بدن، ماده آن است و شکی نیست که نفس، به بسیاری از صفات بدن متصف می‌شود (الشیرازی، ۱۹۹۰، ج ۸، ۲۲۱). ملاصدرا در نهایت در مورد ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌گوید:

«أقول التركيب الاتحادي بين الشيتين لا يقتضي أن لا يكون أحدهما موجودا بل يقتضي أن يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب» می‌گویم ترکیب اتحادی بین دو شی مقتضی این نیست که یکی [از دو جزء مرکب] موجود نباشد. بلکه [ترکیب اتحادی] اقتضا دارد که هر دو [جز] در حین ترکیب با وجودی واحد موجود باشند نه با دو وجود متعدد (همان، ج ۵، ۳۰۷).

همان‌گونه که اشاره شد این نظریه را می‌توان به ترکیب نفس و بدن نیز سرایت داد. زیرا نفس، صورت بدن است و به همین جهت ترکیب اتحادی در مورد آنها نیز جاری است. لذا باید قائل شد که نفس با بدن ترکیبی اتحادی دارد و به تعبیری بدن مرتبه نازله نفس است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ۲۵۷). یعنی گرچه هنگام تحقیق در ماهیت انسانی حداقل دو جوهر متمایز از هم به دست می‌آید که یکی مجرد و دیگری مادی است اما تمایز شناختی این دو عنوان باعث نمی‌شود که در خارج به دو وجود موجود باشند یکی وجود بدن و دیگری وجود نفس و این دو با هم ترکیب شده و انسان را به وجود آورده باشند بلکه در خارج بیش از یک وجود انسانی موجود نیست که این وجود واحد هم دارای مرتبه مادیت و هم دارای مرتبه تجرد است.

فوق مقوله بودن نفس مجرد

در مورد نظریه ترکیب انسان از ماده و صورت که همان ترکیب صورت انسانی (نفس) از بخش جسمانی و مجرد است، ملاصدرا قائل شد که ماده و صورت با یک وجود موجوداند اما از آنجا که بدن بالفعل از اجزائی که جسم هستند تشکیل شده و این اجزاء از جهت بالفعل بودنشان نمی‌تواند ماده نفس باشد پس این بدن نیز باید جزئی از بخش بالفعل موجود یعنی صورت انسانی که همان نفس است باشد. زیرا بخش بالفعل موجود صورت و بخش بالقوه آن ماده است. بنابراین اگر گفته می‌شود بدن یا چوب، ماده برای انسان یا تخت هستند ماده بودن بدن یا چوب از جهت قابلیت است نه از جهت فعلیت (الشیرازی، ۱۹۹۰، ج ۲، ۳۳). زیرا جهت بالفعل که نمی‌تواند ماده باشد و اگر گفته شده بدن ماده نفس است حیثیت خاصی از آن مورد نظر بوده است. از این رو همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد بدن بالفعل مرتبه نازله نفس است. چون امر بالفعل نمی‌تواند ماده باشد. ملاصدرا تلقی خاصی از نفس مجرد که همان صورت انسانی است دارد. وی عبارتی دارد که به خوبی نشان می‌دهد نفس انسانی را به جهت وجود خاصی که دارد نمی‌توان با مقیاس‌های ماهوی یعنی در قالب مقولات سنجید. وی می‌گوید نفس انسانی فوق مقوله است. با تحلیل این نظریه به نظر می‌رسد بتوان تصویر مناسبی از نفسی که هم جسمانی و هم مجرد است نزد ملاصدرا ارائه کرد.

«کون الشیء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده فی نفسه لا یوجب کونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل و لا تحت مقولة من المقولات فالنفس الإنسانية و إن كانت بحسب ذاتها جوهرًا و بحسب نفسيتها مضافًا - لکن بحسب کونها جزءً للجسم باعتبار و صورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا یجب أن یكون جوهرًا كما فی سائر صور المادیة» این‌که واقعاً [یک] شیء به جهت این‌که وجود فی نفسه دارد تحت یکی از مقولات قرار بگیرد موجب نمی‌شود که آن شیء به اعتبار دیگری هم تحت آن مقوله باشد بلکه [موجب نمی‌شود اصلاً] تحت مقوله‌ای از مقولات باشد، پس اگر چه نفس انسانی به جهت ذاتش جوهر است و به جهت نفس بودنش مضاف است اما به جهت این‌که به اعتباری جزئی از جسم است و به اعتباری دیگر صورت مقوم آن [جسم] است واجب نیست چنان‌که سایر صورت‌های مادی که جوهراند [آن هم] جوهر باشد (همان، ۴۲).

بنابراین نفس انسانی به عنوان صورت به جهت این که هم مجرد است و هم مادی؛ هرگز در زیر لوای هیچ یک از مقولات قرار نمی‌گیرد. چون هم به آن می‌توان اطلاق مجرد کرد و هم اطلاق جسم. زیرا طبق اصل تشکیک در مراتب وجود هر مرتبه بالاتر واجد کمالات مراتب پایین‌تر نیز می‌باشد. تنها فرق مرتبه پایین از وجود با مرتبه بالایی آن در این است که مرتبه بالا یک وجود شدید است در حالی که مرتبه پایین آن یک مرتبه ضعیف از همان موجود است.

« أن الوجود طبيعة بسيطة عينية مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات کمالا و نقصا و شدة و تقدما و تأخرا کل ذلك فی ذاتها و لغيرها بتبعيتها فی أصل الحقائق و الماهیات و اختلافها فی ذاتها کما ذکرناه هو أصل اختلاف الأشياء فی الماهیات و لوازمها و عوارضها » همانا وجود طبیعتی بسیط و عینی است که مراتب مختلف و درجات متفاوتی از حیث کمال و نقص و شدت و تقدم و تأخر دارد که همه این‌ها در ذات این طبیعت بسیط [یعنی وجود] است و برای غیر آن [وجود] به تبعیت آن [وجود] در اصل حقایق و ماهیات است. و اختلاف این مراتب وجود در ذاتشان است همچنان که ذکر کردیم وجود اصل اختلاف اشیاء در ماهیات و لوازم ماهیات و عوارض آن است (همان، ۱۱۱).

پس در مراتب تشکیکی وجود، هر حقیقت وجودی، وجود خاص ماهیت خود و وجود برتر همه ماهیاتی است که وجود خاص آنها در مراتب مادون جای دارند (عبودیت، ۱۳۸۵، ۱۶۶) به گونه‌ای که به طور مثال مرتبه تجرد و جسمانیت در یک وجود انسانی جمع شده است ولی اصل وجود انسانی همان نهایت درجه‌ای است که به آن رسیده است. از سوی دیگر از آنجا که ملاک برای وحدت و کثرت در موجودی بنا بر اصل اساسی حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، وجود است تمایز مقولات متعدد در یک موجود به نام انسان نمی‌تواند باعث تلقی دوگانگی در نفس شود. از این روست که ملاصدرا در بحث خویش از نفس مجرد، فراتر از مقولات رفته و می‌گوید که نفس در مقولات نمی‌گنجد. زیرا همیشه این صورت انسانی به عنوان اصل وجود وی است و باقی مراتب به عنوان لوازم و شئون آن مرتبه بالا همراه نفس‌اند (الشیرازی، ۱۳۶۰، ۲۶۲).

۱. در متن عربی ضمیر مؤنث وجود دارد که به طبیعت بسیطه و به تبع آن به وجود رجوع می‌کند.

۲. این مورد نیز همانند قبلی است.

گذار از مراتب وجود

چنان‌که نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس بیان می‌کند: نفس انسانی دارای سه دوره کلی جسمانیت، تجرد برزخی و تجرد عقلی است. منظور از سه دوره "کلی" این است که نفس دارای مراتب بی‌شماری است که کل این مراتب در ضمن این سه دوره جای می‌گیرد. یعنی این‌گونه نیست که بین مرتبه جسمانیت و تجرد نفس چیزی واسطه نباشد و یا صرفاً یک موجود با نام روح بخاری یا هر چیزی دیگر واسطه باشد^۱ بلکه از آن‌رو که نفس دائماً در حرکت است زمان زیادی لازم دارد تا از مرتبه جسمانیت در آمده و به مرتبه تجرد برزخی برسد. یعنی یک حرکت متصل دائمی در جوهر نفس وجود دارد که در طی سالیان متمادی از مراتب مختلف وجود تشکیکی عبور می‌کند. به همین جهت مرتبه نهایت جسمانیت ارتباطی بسیار نزدیک به مرتبه تجرد برزخی نفس دارد. این ارتباط به قدری نزدیک است که مانند اجزای فرضی یک حرکت در کمترین مقدار زمانی قابل فرض در آن است. پس عبور از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر امر غریبی نیست بلکه همان‌گونه که یک حرکت دارای اجزای مختلفی است و عبور از یک بخش حرکت به بخش دیگر امر عجیبی نیست عبور از دوره جسمانیت به دوره تجرد نیز امر غریبی نیست. زیرا هر یک از مراتب جسمانیت، تجرد برزخی و تجرد عقلانی نفس دوره‌های طولانی دارند که نفس با حرکتی که در جوهرش دارد در طول این مراتب به تدریج حرکت می‌کند. بنابراین ابتدای مرتبه تجرد برزخی با انتهای آن نیز تفاوت‌های زیادی دارد. عبور از درجات دیگر نفس یعنی از تجرد برزخی به تجرد عقلی نیز همین‌گونه است.

سه دوره کلی نفس به واسطه ادله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس قابل اثبات است. ادله این نظریه بیان می‌کند که نفس یا جسمانی است که هیچ نشانه‌ای از تجرد در انسان یافت نمی‌شود، (الشیرازی، ۱۹۹۰، ج ۸، ۱۳۶) یا دارای آثار موجود مجرد برزخی می‌شود

۱. این مسأله که تعیین روح بخاری در فلسفه صدرایی به‌عنوان رابط مرتبه تجرد نفس و مرتبه بدن صرفاً یک تعیین مصداق است و ابطال آن اشکالی به نظریه نفس صدرا وارد نمی‌کند بطور مفصل از همین قلم در مجله "معرفت" شماره ۵۵ به چاپ رسیده است. همچنین در آنجا بیان شده که مرتبه مجرد نفس در طی حرکت جوهری که از مرتبه جسمانیت تا تجرد دارد امکانات کافی برای ارتباط با مرتبه بدن را به جهت حفظ کمالات هر یک از مراتب قبل به دست آورده است. عنوان مقاله "جایگاه طبیعیات در فلسفه اسلامی (۱) روح بخاری در مسأله نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا" مجله معرفت، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

(همان، ج ۳، ۴۷۸) و در دوره سوم آثار موجود مجرد عقلی از او ظهور می‌کند (همان، ج ۸، ۲۰۸). اما نظریه حرکت جوهری که بیانگر یک حرکت دائمی در نفس در عین بقاء هویت آن است بیان می‌کند که در مراتبی که نفس از جسمانیت تا دوره تجرد برزخی و همچنین از دوره تجرد برزخی تا تجرد عقلی طی می‌کند بی‌شمار مرتبه قابل تصور است. چون وحدت اتصالی میان مراتب این حرکت وجود دارد نمی‌توان حکم به تعدد این موجود متحرک کرد و الا اگر این موجود متحرک را بتوان در هر آنی ثابت کرد از آن لحظه یک ماهیت متفاوت از ماهیت لحظات ما قبل می‌توان اخذ کرد. بر همین اساس وجود هیچ گونه رابطی به غیر از مراتب خود نفس بین مراتب نفس قابل تصور نیست.

بر طبق اصل حرکت جوهری وجود هر چیزی می‌تواند اشتداد یافته و نیرومند شود. به عبارت دیگر هویت‌های جوهری همگی قابل اشتدادند و مراتب مختلف آنها در این اشتداد اتصالی دارای یک وحدت اتصالی است. این وحدت اتصالی به گونه‌ای است که شخصیت آن متحرک نیز در طول حرکت و اشتداد در وجود حفظ می‌شود (الشیرازی، ۱۳۴۱، ۳۰). بنابراین نفس با حفظ وحدت خویش مراتب گوناگون از وجود را که قابلیت انتزاع ماهیات مختلف دارد طی می‌کند.

مشاء در اینجا ادعایی دارد که می‌گوید: از سخن بالا که گفته شد وجود جوهری یک شیء اشتداد می‌یابد لازم می‌آید که از هر حدی از حدود این اشتداد ماهیتی بیرون آید و بر نوع مخصوصی صدق کند (همان). بنابراین نفس دارای ماهیات بسیار کثیری خواهد شد.

ملاصدرا ضمن قبول این نکته می‌گوید این سخن در جایی است که حدود و اجزاء این حرکت از یکدیگر جدا باشند اما در صورتی که حدود مفروض متصل باشند و با یک وجود اتصالی در بیرون ذهن یافت شوند بیش از یک وجود و یک ماهیت تصویر نخواهد شد. بنابراین اگر اجزایی برای این وجود اشتداد یافته لحاظ می‌شود یکسری حدود ذهنی است. زیرا اگر میان ابتداء و انتهای این موجود اشتدادی ماهیت‌های زیادی فرض شود و انواع گوناگون تحقق یابد لازم می‌آید که انواع غیر متناهی بالفعل میان مبدأ و منتها محصور گردند (همان). بنابراین این نفس از همان دوره ابتدایی که جسم است تا دوره تجرد در عین اشتداد و تکامل دارای یک وحدت شخصی است.

بنابر نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت، نفس در هر یک از این سه مرتبه با مرتبه بدن خویش اتحاد وجودی دارد گرچه به نحو ماهوی میان آنها دوگانگی وجود دارد. اما همان‌گونه که بیان شد اصل در واقعیت وجود است و وجود دارای مراتب تشکیکی است و در ضمن یک وجود قوی شده، مراتب وجودات پایین‌تر نیز که از آنها گذر کرده به عنوان لوازم و شئون مرتبه بالا وجود دارد. از طرفی ملاک وحدت و ثنویت، وجود است. گرچه یک موجود به مرتبه‌ای رسیده باشد که ماهیات متعددی از آن اخذ شود. لذا این واقعیت را که وجود صورت فردی در خارج، یک وجود است اطلاق چند ماهیت بر آن عوض نمی‌کند.

ارتباط با عالم مجردات

بر پایه مطالب گذشته می‌توان به نظریه ملاصدرا در مورد چگونگی تجرد نفس انسانی دست یافت. ملاصدرا قائل است نفس وجودی متحرک است که با طی مراحل جسمانی و روحانی صرفاً حد مرتبه جسمانی را رها می‌کند تا به مرتبه بالاتری برسد اما این رها کردن و رفتن به مرتبه دیگر به این معناست که دیگر در آن حدود قبلی نمی‌گنجد و قصد مرتبه‌ای بالاتر را می‌کند. بنابراین گرچه حدود نفس به آن محدودی قبل نیست اما بدین معنا نیست که وجود مرتبه قبلی را نیز نداشته باشد بلکه در عین دارا بودن وجود مرتبه قبل واجد مرتبه‌ای بالاتر شده است. یعنی صرفاً حدود آن مرتبه قبل را رها کرده و حد جدیدی گرفته است. بنابراین وقتی که گفته شود بدن، نفس است مطلب درستی است. اما به این منظور نیست که بدن تمام نفس است. پس گرچه نفس علاوه بر مرتبه بدن مراتب تجرد برزخی و تجرد عقلی را نیز دارد اما عنوان نفس بر بدن نیز صدق می‌کند. این مطلب بدین معنی است که نفس بدن لا بشرط است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ۲۷۱).

البته توجه شود که رها کردن حد یک مرتبه یعنی رها کردن محدودیت‌ها نه این که اگر در مرتبه قبل کمالی وجود داشت آن را نیز رها کند. بر این اساس طبق نظر ملاصدرا نفسی که مجرد می‌شود در عین حال که به مراتب تجرد رسیده است مراتب جسمانی را نیز دارد.

«أن التجريد للمدرک لیس عبارة عن إسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض بل عبارة عن

تبدیل الوجود الأدنى الأتقص إلى الوجود الأعلى الأشرف فکذلک تجرد الإنسان و انتقاله

من الدنيا إلى الأخرى ليس إلا تبدیل نشأته الأولى نشأة ثانية و كذا النفس إذا استكملت و صارت عقلاً بالفعل ليس بأن يسلب عنها بعض قواها كالحساسة و يبقى البعض كالعاقلة» همانا تجرید برای مدرک عبارت از اسقاط برخی صفات و ابقاء بعضی از صفات دیگر نیست بلکه بدین معناست که وجود پایین تر ناقص تر به وجود بالاتر شریف تر تبدیل می شود. پس همچنان است تجرد انسان و انتقالش از دنیا به آخرت که این نیست مگر تبدیل نشئه ابتدایی به نشئه ثانوی و همچنین نفس وقتی کامل شد و عقل بالفعل گردید بدین معنا نیست که برخی قوای او مانند حساس بودن از او گرفته شود و برخی دیگر مانند عاقله باقی بماند (الشیرازی، ۱۹۹۰، ج ۹، ۹۹-۱۰۰).

بنابراین نفسی که در یک دوره صورت معدنی بوده از حدود صورت معدنی عبور کرده و به صورت نباتی رسیده اما وجود صورت معدنی را رها نکرده است. همچنین وقتی نفس از صورت نباتی به صورت برزخی می رسد با کنار گذاشتن قیود صورت نباتی و حفظ وجود مرتبه نباتی به تجرد برزخی حیوانی می رسد و همینطور است ادامه مراتب نفس. لذا بخشی از نفس مجرد، بدن است. چون در یک زمان بدن با نفس عینیت داشت و آن دوره نباتی نفس است (همان، ۴). بنابراین نفسی که مجرد عقلی می شود هم جسم است، هم مجرد برزخی است و هم مجرد عقلی. این نحوه از تجرد دقیقاً مقابل تجردی است که ابن سینا از نفس تصویر می کند و آن نفسی بود با ذاتی مجرد به گونه ای که در نظر او نفس موجودی بود در آخرین مرتبه عقول که صرفاً از جهت فعل مادی بود. (الطوسی، ۱۳۷۵، ۲۶۰) یعنی از نظر ذات در آخرین مرتبه عقول است.

بنابراین از نظر ملاصدرا، نفس اولاً در اصل حدوث، ثانیاً در انواع تجرد و ثالثاً در مورد نحوه تجرد عقلی با آن چه قائلین به حدوث نفس مجرد می گویند، تفاوت بنیادین دارد. یعنی هر دو می گویند که نفس مجرد است اما تجرد نفسی که ملاصدرا قائل است به این معنا نیست که نفس در طی حرکت جوهری تبدیل به امری مجرد شود.

« أن صيرورة النفس مجردة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي و رجوعها إلى مبدئها الأصلي» همانا مجرد شدن نفس عبارت از حدوث وجود امر مجرد برای نفس نیست بلکه عبارت است از قطع وجود تعلقی نفس و بازگشت نفس به مبدأ اصلی اش (الشیرازی، ۱۹۹۰، ج ۸، ۳۸۹).

بر این اساس هنگامی که وجود نفس وابسته به ماده نبود یعنی با معدوم شدن بدن فاسد نشد در واقع تعلقش نسبت به ماده و عالم ماده قطع شده است. با این حال در عین این که بخشی از نفس یعنی بدن در عالم مادیات است بخش مجرد آن به عالم مفارقات قدم نهاده است به همین جهت عنوان تجرد بر نفس اطلاق می‌شود. زیرا نفس در یک مرحله از عالم مادیات مجرد می‌شود که عنوان مجرد مثالی بر او اطلاق می‌گردد و در مرتبه دوم از عالم مادیات و عالم مجردات مثالی هر دو مجرد می‌شود (همان، ج ۳، ۴۷۹) و این مجرد شدن‌ها به معنای این نیست که نفس تبدیل به امر مجرد شود بلکه بدین معناست که وجودش وابسته به وجود ماده نیست و با فساد بدنش فاسد نمی‌شود. اما این که چگونه معلوم می‌شود نفس از مرتبه تعلقی گذر کرده و به عالم تجرد رسیده به واسطه ظهور افعالی از نفس است که از طریق مشاهده آن افعال کشف می‌کنیم که در نفس تحولی ایجاد شده است. این افعال همان افعالی هستند که ملاصدرا به واسطه آنها تجرد خیالی و تجرد عقلی نفس را ثابت می‌کند. بنابراین در نظر ملاصدرا نفس تنها هنگامی که توانایی ارتباط با امر مجرد را پیدا کرد نام مجرد بر او اطلاق می‌شود نه وقتی که تبدیل به موجود عقلی شد.

«فبالحقیقة حدوث الأمر المجرد لشيء - عبارة عن حدوث رابطة بينهما» پس حقیقتاً

حدوث امر مجرد برای شی‌ای عبارت از حدوث رابطه‌ای میان آنها یعنی آن شی و

امر مجرد است (همان، ج ۸، ۳۸۹).

همان‌طور که گفته شد این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که برخی ویژگی‌های امر مجرد در نفس ظهور پیدا کند. ظهور ویژگی‌های مجرد نیز هیچ منافاتی با این که نفس هم جسمانی باشد و هم مجرد، ندارد زیرا چنان که گفته شد ملاک در وحدت و تشخیص نفس، "وجود" نفس است. وجودی که در مراتب تشکیکی حرکت کرده و جامع وجودات مادونی شده که از آنها عبور کرده تا بدین مرتبه بالایی از وجود رسیده است. در واقع وجود نفس یک وجود ممتدی است که یک پایش در عالم ماده و پای دیگرش در عالم مجردات است.

نتیجه

ملاصدرا در مقابل قائلین به حدوث نفس مجرد قائل است که نفس حدوث جسمانی دارد. این نفس جسمانی در طی حرکت جوهری‌ای که در این عالم دارد دو نوع تجرد را پشت سر

می‌گذارد. بنابراین نفس دارای سه دوره کلی است: دوره جسمانیت، دوره تجرد برزخی و در نهایت دوره تجرد عقلی. تجرد نفس، تجرد برزخی است که برای همه انسانها حاصل می‌شود اما تجرد عقلی صرفاً برای افراد خاصی به دست می‌آید.

هر یک از مراتب سه گانه نفس از مراتب بی‌شماری مانند اجزای فرضی یک حرکت تشکیل شده‌اند. زیرا جوهر وجودی آنها از ابتدای حدوث در یک حرکت مستمر به سمت تجرد می‌رود. به همین جهت ابتدا و انتها و مراتب میانی هر کدام از این مراتب نیز تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند که عیناً مانند مقاطع فرضی یک حرکت مستمر هستند. از این‌رو عبور از مرتبه جسمانیت به مرتبه تجرد برزخی هنگامی اتفاق می‌افتد که نفس به نهایت شدت خود در مرتبه وجود جسمانی رسیده باشد و سپس پا به عرصه وجود مجرد برزخی می‌گذارد که آن مرتبه تجرد برزخی نیز اولین و ضعیف‌ترین مرتبه تجرد برزخی است. به همین ترتیب نفس مراتب مختلف وجود را طی می‌کند.

در طی این حرکت دائمی نفس در عین گذر از حدود مراتب پایین وجود، وجود آن مراتب را حفظ می‌کند. یعنی یک وجود قوی‌تر می‌شود با جامع مراتب وجوداتی که از آنها عبور کرده است. به همین جهت است که نفس در عین ترکیب اتحادی که با بدن خویش دارد به مرتبه تجرد نفس نیز می‌رسد. بر این اساس نفسی که از دوره جسمانیت وجود خویش را آغاز کرده وجود صورت معدنی را نیز با خود دارد و به همین ترتیب صورت نباتی و صورت حیوانی و در نهایت هم صورت تجرد انسانی همراه با وجودات صور پیشین را با خود دارد. اما همیشه صورت انسانی به عنوان اصل وجود وی است و باقی مراتب به عنوان لوازم و شئون بالاترین مرتبه همراه نفس‌اند (الشیرازی، ۱۳۶۰، ۲۶۲).

بنابراین تجرد عقلی و یا برزخی نفس بدین معنا نیست که نفس تبدیل به امر مجردی (همانند عقول یا موجودات عالم برزخ) می‌شود بلکه برقراری ارتباط و اتصال قوی با امر مجردی می‌باشد که موجب تجرد آن در عین حفظ مراتب پیشین است. این تفسیر از تجرد نفس ملاصدرا کاملاً در مقابل تجرد نفس قائلان به حدوث نفس مجرد است. امید است تبیین ملاصدرا از کیفیت تجرد نفس راه را برای حل بسیاری از معضلات علم‌النفس، از جمله رابطه نفس و بدن، تبدیل جسمانی به مجرد و مشکلاتی از این دست هموار کند.

فهرست منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴.
- الشیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ۳، ۵، ۸، ۹، چاپ چهارم، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰.
- _____، عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی، ۱۳۶۱.
- _____، کتاب العرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: مهدوی، ۱۳۴۱.
- _____، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار، بی تا.
- _____، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- الشیرازی، قطب‌الدین محمد بن مسعود، شرح حکمة الاشراف، بی جا: چاپ سنگی، بی تا.
- انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، جلد ۴، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- حسن زاده، حسن، شرح العیون فی شرح العیون، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق کریم فیضی، جلد ۳، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.
- عبودیت، عبد الرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، جلد ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت) و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- _____، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت) و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
- موسوی، هادی، جایگاه طبیعیات در فلسفه اسلامی (۱)، جایگاه روح بخاری در مسأله نفس و بدن، ماهنامه معرفت، شماره ۵۵، ۱۳۸۹.