

## اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدرالمتألهین

دکتر مهدی عبدالمهدی \*

### چکیده

فیلسوفان پیش از ملاصدرا جملگی معتقد بودند که نفس در ذات خود همانند عقول مجرد از ماده است، اما برخلاف عقول، تعلق به بدن داشته، افعال خود را با اضافه تدبیری بدن از طریق آن انجام می‌دهد و از همین طریق استکمال می‌یابد. ایشان بر همین اساس، معتقد بودند تعاریف ارائه شده برای نفس، ناظر به اضافه نفسیت، یعنی تعلق آن به بدن است و حقیقت نفس را نمی‌نمایاند.

اما ملاصدرا به مدد اصول فلسفی خاص خود، همچون اصالت وجود، حرکت جوهری نفس و تشکیک در وجود، دیدگاهی نوین ارائه کرده است که به مثابه سنگ بنای علم النفس حکمت متعالیه است. وی با نفی دیدگاه فلاسفه پیشین در باب حقیقت نفس که رابطه نفس مجرد با بدن مادی، را امری عارضی و خارج از ذات نفس می‌دانستند، بر این اعتقاد رفت که حیثیت تعلقی نفس به بدن که تعبیر نفس نیز اشاره به همین جهت دارد - داخل در ذات نفس است، یعنی نحوه وجود نفس، به گونه‌ای است که تعلق به بدن دارد.

او با دو استدلال، اولاً نشان می‌دهد که اگر آن گونه که فلاسفه پیشین معتقد بودند، نفس در ذات خود، مجرد از ماده باشد، مجال است به بدن مادی تعلق بگیرد. ثانیاً اگر نفس مجرد عقلی باشد، مجال است از ترکیب یک امر

\* عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
mabd1357@gmail.com

## Archive of SID

مجرد از ماده با بدن مادی، نوع طبیعی واحدی به نام انسان محقق شود. ملاصدرا به دنبال اثبات ذاتیت تعلق به بدن برای نفس، سایر مسائل نفس‌شناسی را بر اساس این مسئله حل می‌کند، یعنی نفس را در حدوثش جسمانی می‌داند، تفسیری متفاوت از رابطه نفس و بدن سبب مرگ طبیعی ارائه و استدلال‌های جدیدی برای ابطال تناسخ اقامه می‌کند. واژگان کلیدی: نفس، هویت تعلقی نفس، نفس و بدن، جسمانیة الحدوث، ملاصدرا.

### مقدمه

بدون شک تبیین چیستی ذات نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن، اساسی‌ترین مسئله انسان-شناسی فلسفی است که از دیرباز محل اهتمام فلاسفه بوده و امروزه نیز یکی از چالش‌انگیزترین مسائل فلسفه ذهن در مغرب زمین است. با توجه به اینکه، غالب فیلسوفان غربی با رشد و سیطره علوم انسانی تجربی، منکر نفس مجرد انسانی شده، یا آن را به احوال بدن مادی فرو کاسته‌اند، تحقیق در این موضوع، به ویژه پژوهش‌های تطبیقی میان فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، از موضوعات در خور و با‌یسته فلسفه اسلامی است.

اما ناگفته روشن است که پیش از بررسی تطبیقی میان اندیشه‌های موجود، باید تصویری روشن از میراث فلسفی خود داشته باشیم، به همین جهت، نگارنده بر آن شده است تا به اعتقاد خود، اساسی‌ترین مسئله نفس‌شناسی ملاصدرا را تبیین کند.

ما نخست نگاهی به دیدگاه فلاسفه پیشین خواهیم داشت تا به مدد بررسی مقایسه‌ای، دیدگاه ملاصدرا روشن‌تر شود. از این رو، پس از مطرح کردن تعاریف فلاسفه از نفس، حقیقت نفس را از منظر ایشان توضیح خواهیم داد.

### تعریف نفس از منظر فلاسفه

فیلسوفان پیش از ملاصدرا، در بحث از تعریف نفس که اولین مسئله در علم النفس است، به طور

*Archive of SID*

عمده دو تعریف را ذکر کرده اند. شیخ رئیس دو تعریف برای نفس آورده است:

1. هر آنچه مبدأ افعالی است که یکنواخت و غیر ارادی نیست، نفس نامیده می‌شود (ابن‌سینا، *طبیعیات الشفاء*، کتاب النفس، ص 5).<sup>1</sup>

2. نفس کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی است که افعال حیاتی از وی صادر می‌شود (همان، ص 10).<sup>2</sup>

ملاصدرا نیز تعریف دوم را با تغییراتی ذکر کرده است:

نفس کمال نخستین جسم طبیعی است که کمالات ثانوی با به‌کارگیری ابزارهایی در انجام افعال حیاتی مثل احساس و حرکت ارادی از وی صادر می‌شوند.<sup>3</sup> (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج 8، ص 16).

حاصل تعریف فلاسفه آن است که نفس، فاعلی است که افعال و آثارش به نحو غیر یکنواخت از آن صادر می‌شوند. مقصود از نفس، چیزی است که فاعل رفتارهای حیاتی در موجود جاندار، یعنی در گیاه، حیوان و انسان است. رفتارهای حیاتی عبارت‌اند از: تغذیه، رشد، تولید مثل، درک حسی، حرکت ارادی و تفکر. انسان واجد همه این رفتارهاست، حیوان فاقد تفکر و گیاه علاوه بر تفکر، فاقد حرکت ارادی است. در حقیقت، نفس در موجودات جاندار، همان نقشی را دارد که صورت در موجودات بی‌جان.

در باره این دو تعریف مهم آن است که به اعتقاد ابن‌سینا هیچ یک از این دو تعریف، تعریف حقیقی نفس نبوده، مقوله و ماهیت نفس را روشن نمی‌کنند، زیرا در تعریف اول، بر «مبدئیت نفس برای افعالی خاص» و در تعریف دوم، بر «کمال بودن نفس برای جسم» تأکید شده است، حال آنکه هر دو حیثیت اضافی است، اولی اضافه نفس به افعال نفس و دیگری اضافه نفس به بدن است، از این رو، داخل در مقوله اضافه است، حال آنکه به اعتقاد ایشان، نفس از مقوله جوهر است.

## Archive of SID

در این دو تعریف، در واقع دو واقعیت یعنی ذات نفس و اضافه آن (به بدن یا افعالش) را یک جا یک واقعیت فرض و اسم نفس را هم برای همین واقعیت وضع می‌کنیم و سپس به تعریف آن می‌پردازیم.

وی در باره تعریف اول معتقد است که واژه نفس دلالت بر جوهر و ذات این شیء نمی‌کند، بلکه اشاره به حیثیت اضافی آن، یعنی چگونگی فاعلیت آن برای افعالش دارد (ابن-سینا، *طبیعیات الشفاء*، کتاب النفس، ص5).

به اعتقاد او، در تعریف دوم نیز که نفس را به کمال تعریف کرده‌اند، هر تفسیر و بیانی که از کمال داشته باشیم، تعریف مزبور، گویای ذات و ماهیت نفس نخواهد بود، بلکه تعریف نفس از جهت نفسیت آن است که گویای بُعد تدبیری آن نسبت به بدن است، نه نشان دهنده ذات و ماهیتش. به همین دلیل در این تعریف، بدن نیز اخذ می‌شود، همان طور که اگر بخواهیم حیثیت فاعلیت بنا نسبت به ساختمان را تعریف کنیم، باید ساختمان را در تعریف بنا ذکر کنیم، برخلاف تعریف ذات بنا از آن جهت که انسان است، ساختمان در تعریف وی نخواهد آمد (همان، ص9-10).

به اعتقاد شیخ در این دو تعریف ما حیثیت اضافی نفس را تعریف کرده‌ایم، نه حیثیت جوهری آن را که حیثیت حقیقی و ذاتی آن است. تعریف نفس بما هو نفس، تعریف حقیقت و ذات نفس نیست، بلکه تعریف حیثیت اضافی نفس است، زیرا حقیقت، نفس جوهری است مجرد و مستقل.<sup>4</sup>

اساساً نفس نام همان وجود اضافی است و برای جوهر نفسانی و حقیقت آن وضع نشده است. بنابراین در حاق مفهوم نفس، همان حیثیت تعلق به جسم و تدبیر آن ملحوظ می‌باشد و دقیقاً از همین روست که در تعریف نفس از مفهوم جسم (در مطلق نفس) یا بدن (در نفس حیوانی یا انسانی) استفاده می‌شود، چرا

*Archive of SID*

که متعلق اضافه، در حقیقت اضافه دخیل و هر اضافه ای متقوم به طرفین خود است (مصباح یزدی، ج 1، ص 57).

اضافه نفس به بدن، امری عارضی و خارج از ذات آن است، همان گونه که در اضافه «ابوت» یا «ناخدا بودن» چنین است، مثلاً زید ذاتی دارد که مستقل از اضافه ابوت موجود است، سپس این اضافه به عنوان یک امر عارضی بر آن عارض می‌شود و چه بسا پس از مدتی زایل شود. در مورد کشتی و ناخدا نیز همین رابطه برقرار است، یعنی ناخدا ذات و وجودی مستقل از رابطه راهبري کشتی دارد. اینک نفس نیز، مستقل از اضافه آن به بدن، دارای ذات و وجودی است و سپس تعلق به بدن بر ذات نفس عارض می‌شود و پس از مدتی نیز این اضافه عارضی رخت برمی‌بندد. حاصل آنکه، بحث از نفس «بما هو نفس» بحث از عوارض جسم و بدن، از آن جهت که امری به آن اضافه می‌یابد، خواهد بود. از اینجا سرّ تلقی علم النفس به عنوان یکی از شاخه‌های طبیعیات که ناظر به احوال و حرکات اجسام اند، آشکار می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم حقیقت نفس را با صرف نظر از اضافه آن به جسم شناسایی کنیم، باید به سراغ الهیات بالمعنی الاعم رفته، حقیقت نفس را از طریق مبادی عالییه و علل فاعلی آن بشناسیم (همان، ص 58؛ ابن‌سینا، طبیعیات الشفاء، کتاب النفس، ص 10-9).

شاهد ادعای مزبور که تعریف نفس به حیثیت اضافی آن، مثلاً به کمال، تعریف حقیقت نفس نیست، آن است که اگر تعریف مذکور، تعریف حقیقت نفس می‌بود، باید از طریق آن، مقوله نفس و جوهریت یا عرضیت آن را نیز می‌شناختیم، زیرا در فرض شناسایی حقیقت و ماهیت یک شیء، شناسایی جنس آن به سهولت میسر است، زیرا ثبوت جنس برای ماهیت نوعیه بین است؛ جنس ذاتی نوع است و ثبوت ذاتی برای ذات، بین و بی‌نیاز از دلیل است (الرازی، ج 2، ص 246-247).

حقیقت نفس از منظر فلاسفة پیش از ملاصدرا همان طور که عنوان شد نفس از منظر حکمای پیشین، مجرد عقلی است. بر اساس حکمت مشاء، جواهر به دو دسته مادی و مجرد تقسیم می‌شوند. جوهر مادی شامل ماده (یا هیولای اولی)، انواع صور (صورت جسمیه و صور نوعیه) و انواع اجسام (که مرکب از ماده و صور) است. از نظر فلاسفة مشاء، نفس انسانی در زمره عقول مجرد است.

به اعتقاد شیخ الرئیس، نفس جوهر مجردی است که با حدوث بدنی که بناست به آن تعلق بگیرد، حادث می‌شود (ابن‌سینا، الشفاء، الإلهیات، ص 408؛ المبدأ و المعاد، ص 107؛ شرح الإشارات و التنبیها، ج 3، ص 261-260). نفس نزد ابن‌سینا و پیروانش جوهری است که در ذاتش مجرد از ماده است و بدن مادی داخل در ذات و حقیقت آن نیست، بلکه تنها مرجع فیضان وجود از سوی حق تعالی به نفس است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج 3، ص 459؛ أسرار الآیات، ص 145).

اضافه نفسیت، ذاتی و وجود نفس نیست، یعنی چنین نیست که وجود فی نفسه نفس که منشأ ماهیت آن است و از آن با تعبیر «جوهر مجرد عقلی» یاد می‌کنیم، عین وجود لغیره آن باشد که از آن، با تعبیر «اضافه نفسیت» یا «نفسیت نفس» تعبیر می‌کنیم. وجود فی-نفسه اعراض و صور نوعیه عین ارتباط با موضوع آنهاست، اما نفس نسبت به بدن وجود رابطی ندارد، از همین روست که ارتباط صورت با جسم، موجب مادی بودن صورت است، چون صورت در ماده حلول می‌کند، اما ارتباط نفس با بدن، موجب مادی بودن نفس نیست و چون اضافه نفسیت به وجود لغیره آن، عین وجود فی‌نفسه آن و به اصطلاح ذاتی آن نیست، همانند اضافه جسم با مکانی خاص، از آن قابل انفکاک است و نفس می‌تواند بدون بدن نیز امکان بقا داشته باشد.

*Archive of SID*

بر اساس مبانی فلسفی پیش از ملاصدرا، نفس دارای یک حیثیت ذاتی است و یک حیثیت اضافی ملحق بر آن است. به اعتقاد فیلسوفان مشاء و اشراق، نفس ناطقه جوهری است مجرد که به حسب اصل ذات و جوهر خود وجود مجرد تام-الوجود دارد ولی برای نیل به مقامات و استکمالات عرضی به بدن تعلق گرفته است، تعلق نفس به بدن و ارتباط آنها، به حسب استکمال و کسب جهات معرفت و اکتساب فضایل حاصل از وساطت قوای مادی است، نه به حسب اصل وجود. از این رو، جوهر مجرد مزبور، به حدوث بدن حادث شده، به بدن ناسوتی تعلق می‌گیرد (آشتیانی، ص34-31). بدن شرط وجود و مرجح حدوث نفس است که وقتی اعتدال خاص بدن انسانی حادث شد، فاعل مفیض نفس وجود مجرد عقلی نفس را به آن افاضه می‌کند و پس از آن، نفس به جهت استکمال در مقام فعل، باز اضافه به نفس دارد.

از این رو، تفاوت نفس که جوهری است مجرد، با سایر جواهر مجرد، در اضافه نفسیت است، به همین دلیل، سایر جواهر را «جواهر تام» و نفس را «جوهر غیرتام» می‌گویند. نفس علاوه بر وجود فی‌نفسه وجود لبدن نیز دارد، یعنی افعالش مادی است و در ماده‌ای به نام بدن تصرف می‌کند.

این مسئله یکی از مسائل پایه در انسان-شناسی پیش از صدرالمتألهین است که تبیین بسیاری از ویژگی‌های نفس بر آن مبتنی است، مثل اینکه 1. نفس حادث است؛ 2. نفس به تعداد بدن متعدد است؛ 3. نفس قابل تغییرات عرضی است.

**دیدگاه ملاصدرا در تعریف نفس**

صدرالمتألهین برخلاف پیشینیان خود معتقد است که اضافه نفس به بدن و حیثیت تعلقی آن به جسم، ذاتی نفس بوده، قوام نفس متقوم به آن است، از این رو، نمی‌توان نفسی فرض کرد که تعلق به بدن نداشته باشد.

به اعتقاد ملاصدرا، نفسیت نفس مثل ویژگی پدر بودن برای پدر یا نویسندگی نویسنده

نیست که انفکاک ذات از آن وصف نسبی ممکن و قابل فرض باشد. به عنوان مثال، ماهیت بنا وجودی غیر از وجود ویژگی بنا بودن دارد، این گونه نیست که بنا از آن جهت که انسان است، بنا باشد، چرا که حیثیت انسانیت او، جوهر است، اما حیثیت بنا بودنش، عرض نسبی است. در حالی که، در باره نفس مسئله برعکس است، زیرا حیثیت نفسیت نفس، نحوه خاص وجود آن است و ماهیت نفس، غیر از نفسیتش وجود دیگری ندارد، مگر اینکه با حرکت جوهری، استکمال ذاتی یافته، تبدیل به عقل فعال شود (ملا صدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج 8، ص 11)

به اعتقاد ملا صدرا اضافه نفس به بدن از سنخ اضافه ماهوی عرضی نیست که بر نفس عارض شود، بلکه نحوه وجود نفس، اضافی و تعلقی است. نحوه وجود نفس به گونه ای است که مقتضی اضافه به بدن است، از این رو، اضافه و تعلق به بدن از لوازم وجودی نفس است. پس تفکیک بین ذات نفس (به عنوان جوهری مجرد) و حیثیت نفس بودن آن (به عنوان عرضی از جنس اضافه)، صحیح نیست، بلکه نفس ذاتاً (به معنای ذاتی باب برهان) متعلق به ماده و جسم است<sup>5</sup>، با این حال، اضافه مزبور موجب نمی شود که ماهیت نفس داخل در مقوله اضافه باشد، چرا که این اضافه از نحوه وجود نفس انتزاع شده، مقوم وجودی آن است. اضافه مورد بحث، تنها موجب آن می شود که نفس، به جهت تعلق وجودی به بدن، در زمره عقول مفارق داخل نشود، در حالی که، به لحاظ ماهوی، داخل در مقوله جوهر است. حاصل آنکه، ممکن است از نحوه وجود برخی موجودات، مفهوم اضافه انتزاع شود، در حالی که داخل در مقوله اضافه نیستند.

وی برای تقریب به ذهن بیشتر، از هویات اضافی دیگری نام می برد که داخل در مقوله اضافه نیستند:

1. هیولا: هیولای اولی جوهری است که قابل صورت است، پس اضافه قابلیت نسبت به صورت،



*Archive of SID*

در هیولا محقق است، با این حال، هیولا داخل در مقوله اضافه نیست، بلکه از جنس جوهر است. راز مسئله نیز آن است که مفهوم اضافی «قابلیت» از نحوه وجود هیولا انتزاع می‌شود، نه آنکه یک مفهوم عرضی و ماهوی داخل در ماهیت و مفهوم هیولا باشد. اضافه ماده به صورت، اضافه عرضی نیست، بلکه از لوازم وجود آن است، یعنی نحوه وجود ماده به گونه‌ای است که صرفاً می‌تواند محل صورت باشد.

2. صور طبیعی: صورتهای طبیعی نیز که تحصیل‌بخش و فعلیت‌دهنده ماده هستند، نوعی اضافه به ماده دارند و وجود صورت وجود للماده است. با این حال، هیچ یک از صورتهای طبیعی داخل در مقوله عرضی اضافه نیستند، چرا که اضافه صورت به ماده، داخل در وجود صورت است، نه داخل در مفهوم و ماهیت آن.

3. در ذات مقدس الهی نیز چنین مفاهیم اضافی وجود دارند، مانند اضافه خالقیت، عالمیت و قادریت که همگی مفاهیمی اضافی-اند که تصورشان نیازمند طرفین است ولی این امر بدان معنا نیست که مفاهیم فوق از سنخ اعراض (اضافی) بوده، بر ذات واجب تعالی عارض می‌گردند، بلکه این صفات اضافی حاکی از اقتضای ذات و لازمه وجود حق تعالی هستند.

4. تمامی اعراض: هر یک از اعراض، نسبت و اضافه‌ای به موضوع خود دارند، مثلاً سیاهی عارض بر جسم و از این عروض، اضافه «عارض بودن» انتزاع می‌شود. با این حال، «سواد» از مقوله کیف است و چون اندراج یک ماهیت تحت دو مقوله محال است، نمی‌توان آن را مندرج در مقوله اضافه دانست. علت داخل نبودن آن در مقوله اضافه این است که اضافه آن به موضوع، داخل در وجود آن است، نه داخل در حدش. پس اعراض با وجود آنکه دارای ماهیاتی غیر از ماهیت اضافه‌اند ولی نحوه

## Archive of SID

وجود آنها به گونه‌ای است که عین اضافه و تعلق به موضوع هستند. حاصل آنکه، در موارد نامبرده، اضافه نه سبب آن می‌شود که موجوداتی نظیر اعراض، هیولا و صور طبیعی، داخل در مقوله اضافه باشند و نه ایجاب می‌کنند که دارای دو ماهیت شوند و نه سبب می‌شود که موجودات مزبور دارای دو وجود باشند: وجود اضافه و وجود عرضی یا جوهری غیر از اضافه. بلکه در این موارد، یک وجود تعلق و اضافی داریم که دارای ماهیت خاص خود است و در هر مورد، «اضافه» ذاتی (باب برهان) هویت و وجود آنهاست. توجه به دو نوع اضافه و تفاوت آنها به وضوح این مطلب کمک می‌رساند. به گفته حکیم سبزواری، اضافه بر دو قسم است:

1. اضافه مقولی که از سنخ ماهیت است؛  
2. اضافه وجودی که داخل در هویت شیء است، یعنی شیء به حسب وجودش، اضافه به غیر دارد. چنین حقیقتی که به لحاظ وجودی، نسبت با غیر دارد، به لحاظ ماهوی، ممکن است: الف. ماهیت جوهری داشته باشد، مثل هیولی یا ب. عرض باشد، مثل سیاهی، یا اینکه اصلاً امری غیرماهوی و فاقد ماهیت باشد، مثل ذات حق تعالی که اضافاتی مثل مبدئیت و قادریت بر وی عارض می‌شوند.

این دو قسم اضافه، شبیه دو قسم سیلان و بی‌قراری است، چرا که سیلان نیز گاه در ماهیت و مفهوم شیء است، مثل حرکت، زمان، مقوله فعل و مقوله انفعال و گاه در نحوه وجود شیء است، مثل کیف، کم، این و وضع (همان، ص 12، تعلیقه حکیم سبزواری).

به همین جهت، در اضافه نفس به بدن، نباید تعلق و نسبت نفس به بدن را به معنای عرفی آن بفهمیم، بلکه باید آن را به معنای اضافه وجودی و اشرافی بفهمیم (همان، ص 376).

پس همان طور که حرکت و سیلان، نحوه وجود یک شیء است، تعلق و اضافه به بدن نیز نحوه

*Archive of SID*

وجود نفس است. همان طور که اضافه به غیر، داخل در ذات و ماهیت اعراض و صورت‌های نوعی و هیولا نیست، با این حال وقتی این امور موجود می‌شوند، متعلق به غیر موجود می‌شوند، نفسیت نفس و وابستگی آن به بدن نیز، داخل در ماهیت آن نیست، چرا که اساساً قیام به خود و قیام به غیر، نحوه وجود شیء هستند، از این رو، ربطی به ماهیت شیء نداشته، داخل در ذات آن نیستند.

به بیان دیگر، با اینکه اضافه به بدن در ذات نفس است، اما این امر مستلزم آن نمی‌شود که نفس داخل در مقوله اضافه باشد، زیرا این اضافه و نسبت، در نحوه وجود نفس نهفته است، نه در ماهیت آن. با توجه به این امر، هر چند نفس در اثر حرکت جوهری اشتدادی می‌تواند از نفسیت به درآمده، در زمره مجردات تام عقلی درآید، اما مادام که به نفسیت خود باقی است وجودی که غیرمتعلق به بدن باشد، ندارد. نفس مانند پادشاه و ملوان کشتی نیست که ذاتی منجاز از شهر و کشتی دارند و لی ذاتشان می‌تواند اضافه و نسبتی به شهر یا کشتی داشته باشد، یعنی ارتباط با غیر، عارض بر وجود او شود (همان، ج 5، ص 223؛ ج 7، ص 243؛ ج 8، ص 259 و ص 377؛ ج 9، ص 116-117، 85، 12، 2؛ کتاب العرشیه، ص 37-38).

حاصل آنکه، نفسیت نفس همان کمال اول بودن آن برای جسم است، اما به اعتقاد فلاسفه مشاء حقیقت نفس مجرد تام است و نفسیت امری عارض بر آن است. اضافه نفس به بدن به دو جهت است:

الف. شرط حدوث نفس است؛

ب. لازمه استکمال عرضی نفس است.

ولی به اعتقاد ملاصدرا، نفسیت نفس همان نحوه وجود نفس است. البته باید به این مسئله نیز توجه داشت که مقصود از قطع تعلق نفس از بدن در اثر حرکت جوهری اشتدادی آن نیست که نفس پس از آنکه اشتداد وجودی یافت، به مجرد مثالی و سپس به مجرد عقلی دست می‌یابد، به کلی

با بدن قطع ارتباط می‌کند، بلکه به تصریح ملاصدرا نفس در هر مرتبه وجودی و در هر نشئه‌ای از نشآت وجودش، بدنی متناسب با آن نشئه دارد، نفس مثالی، بدنی مثالی و نفس عقلی بدن و اعضای عقلی دارد (رک. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج 9، ص 94-98؛ 194-195).

### براهین ملاصدرا بر حقیقت تعلقی نفس الف. برهان اول

برهان نخست ملاصدرا در رد دیدگاه حکما در باب عرض بودن حیث تعلقی نفس برای ذات جوهری و مجرد آن، یک قیاس استثنایی با رفع تالی است بدین بیان که اگر آن گونه که جمهور حکمای اسلامی فرموده اند نفسیت نفس، امری خارج از ذات نفس و عارض بر آن باشد، لازمه اش آن است که ذات نفس، جوهری مجرد و مستقل از بدن باشد که تعلق به جسم بر آن عارض شده باشد، اما تالی باطل است، پس مقدم، یعنی دیدگاه جمهور حکما باطل است.

طبق نظر حکمای پیشین، نفس در زمره مجردات عقلی است که بدن جسمانی شرط حدوثش است و برای تکامل عرضی، به بدن تعلق می‌یابد. ملاصدرا می‌فرماید که اگر واقعاً ذات نفس، در زمره مجردات عقلی باشد که در ذات خود مستقل از جسم و بدن هستند، تعلق آن به بدن جسمانی محال است، زیرا ذاتی شیء تبدیل‌پذیر نیست، به تعبیر فلسفی، انقلاب ذات ممکن است. اگر ذات نفس، عقل مجرد از ماده است، چگونه ممکن است که به ماده تعلق یابد، لازمه این امر، تناقض است، نفس باید در عین اینکه، امری مفارق از ماده است، تعلق به ماده داشته باشد. حاصل آنکه، اگر ذات نفس، مجرد عقلی است، تعلق آن به بدن جسمانی محال است.

اشکال دیگر تالی این است که به اعتقاد ملاصدرا عروض انضمامی به مجرد عقلی، حتی به نحو عرضی لازم هم ممکن نیست، یعنی لوازم مجرد به نحو اندماج و حیثیات درونی آن است، نه به صورت امری خارجی که بر آن سانح شود. به

*Archive of SID*

بیان دیگر، مجرد محمول بالضمیمه ندارد، چون بسیط الذات است؛ هر چه برای مجرد هست، به نحو اندماجی در ذات آن است (همان، ج 8، ص 12).<sup>6</sup>

## اشکال برخی از فلاسفة معاصر بر برهان اول

برخی فیلسوفان معاصر بر این برهان خرده گرفته‌اند که این بیان تنها توان نفی نظریة افلاطون و پیروانش را دارد، اما در مورد نظریة حکمای مشاء کارایی ندارد. این برهان تنها این دیدگاه را نفی می‌کند که نفس، پیش از تعلق به بدن، دارای وجودی مستقل و مجرد بوده، سپس در اثر سانحه‌ای به بدن تعلق گرفته است که رأی افلاطون و پیروان اوست، اما شیخ الرئیس و پیروان وی معتقد به حدوث نفس در حین تعلق به ماده و نه پیش از آن هستند، از این رو، می‌توانند ادعا کنند که حیث تعلقی نفس، عرض لازم نفس است و بر این اساس، هیچ محذوری پیش نمی‌آید (مصباح یزدی، ج 1، ص 65-66).

ایشان برهان اول را این گونه تقریر فرموده‌اند:

1. اگر نفسیت نفس، عارض بر ذات آن شده باشد، لازم‌ه‌اش این است که ذات نفس، جوهری مجرد و مستقل از بدن بوده، تعلق به جسم در مرتبة خارج از ذات، بر آن عارض شده باشد.

2. اگر تعلق به جسم، عارض بر ذات جوهری مجرد نفس شده باشد، در این صورت، تعلق به جسم برای آن جوهر مجرد، یا عرض لازم (ذاتی) است و یا عرض مفارق. اما هر دو شق تالی باطل است، زیرا:

3. اگر تعلق به جسم، عرضی لازم نفس باشد، هیچ‌گاه نباید از معروض خود انفکاک داشته باشد، حال آنکه طبق فرض، مرحله‌ای وجود دارد که در آن، ذات نفس موجود بوده ولی تعلقی به بدن نداشته است.

4. اگر تعلق به جسم برای ذات نفس، عرضی مفارق باشد، باز اشکال دارد، زیرا عروضا عرض مفارق، متوقف بر حصول استعداد در ذات معروض است و حصول استعداد نیز منوط به مادی بودن است که با فرض جوهر مجرد بودن ذات نفس منافات دارد.

بنابراین، عروضا «تعلق» بر ذات نفس، خواه به صورت عرض لازم و خواه به صورت عرض مفارق، محال است.

باز در جای دیگری نیز بر ایشان ایراد گرفته‌اند که ملاصدرا چندین بار بر این مسئله تأکید کرده که رابطه نفس با بدن یک رابطه اتفافی، مانند رابطه کشتیبان با کشتی، یا نجار با اهره نیست، بلکه رابطه‌ای ضروری است که از نحوه وجود تعلق نفس برمی‌خیزد. این تأکید مکرر حاکی از آن است که گویا حکما، رابطه بین نفس و بدن را اتفافی می‌دانستند، در حالی که چنین نیست. شیخ-الرئیس و دیگر حکما چنین نمی‌اندیشند که نفس وجود مستقلی دارد و در عالم خاص خود به سر می‌برد و بر حسب اتفاق به بدن معینی تعلق می‌پذیرد، بلکه آنان نیز رابطه نفس و بدن را رابطه‌ای لزومی می‌دانند. شاهد این ادعا آن است که نفس را به کمال جسم تعریف کرده، گاه نیز نفس را برای بدن در حکم صورت برای ماده دانسته‌اند. بنابراین، نمی‌توان آنان را متهم ساخت که همراهی نفس و بدن را مانند رابطه سنگ و انسان (الحجر الموضوع بجنب الإنسان)<sup>8</sup> می‌دانند (همان، ج 2، ص 385-384).

پاسخ به نقد برهان

حق آن است که منشأ اشکال مزبور، نحوه تقریر مستشکل از برهان ملاصدراست. به بیان دیگر، اشکال ایشان تنها در صورتی بر ملاصدرا وارد است که استدلال را آن گونه که ایشان بیان فرموده‌اند، تقریر نماییم، اما تقریری که ما برای این برهان ارائه کردیم، خالی از اشکال است و به نظر می‌رسد تقریر مستشکل از این استدلال منطبق بر کلام ملاصدرا نیست،

*Archive of SID*

زیرا مفاد استدلال ملاصدرا این است که اگر ذات نفس، مجرد تام عقلي باشد و تعلق به بدن، امري خارج از ذات نفس باشد که متأخر از مرتبة ذات نفس و پس از تقرر ذات نفس بر آن عارض می-شود - حال چه این امر عرضي خارج از ذات نفس، عرضي لازم مثل حرکت عارض بر فلک باشد، یا عرضي مفارق مثل ابوت که بر ذات پدر عارض می-شود- لازم می-آید که نفس انقلاب ذات پیدا کند، زیرا طبق فرض، تعلق به عالم قدس و مجرد از ماده، ذاتي نفس است و روشن است که مادام که نفس پابرجاست، ذاتیات آن نیز، به همراه وی تقرر دارند و ذات شيء از آن جدا نمی-شود. حاصل آنکه، به دلیل استحالة انقلاب ذات و جدایی ذات شيء از آن، اگر نفس در ذات خود، امري مجرد از ماده باشد، محال است دست از مجرد شسته، تعلق به ماده، یعنی بدن پیدا کند.

بنابراین، استدلال اول ملاصدرا برای اثبات ادعای وی تمام است و اشکال نامبرده بر آن وارد نیست.

**ب. برهان دوم**

برهان دوم ملاصدرا را این گونه می-توان تقریر کرد:

1. بدون شک نفس متمم بدن مادی بوده، از ترکیب آن دو، یک نوع تام جسمانی حاصل می-شود. به بیان دیگر، هر موجود دارای نفسی، نوعی است که از ترکیب نفس و جسم فراهم آمده است. یعنی همان طور که از ترکیب صورت نباتی با ماده نباتی و صورت نوعیه هر یک از حیوانات با ماده آن، نوع طبیعی جدید حاصل می-شود، به همین نحو از ترکیب نفس انسانی با بدن نیز نوع متحصلي حاصل می-شود.

2. اگر ذات نفس را جوهری مجرد بدانیم که تعلق به جسم و بدن، در ذات آن نیست، لازم می-آید که از ترکیب یک جوهر غیرمادی از سنخ عقول مفارق، با یک جوهر مادی، یک نوع مادی حاصل شود.

3. پیدایش یک نوع طبیعی مادی از ترکیب یک جوهر مجرد با یک جوهر مادی محال است، پس مقدم نیز محال است. حاصل این استدلال آن است که اگر بنا باشد نفسی که ذاتاً مجرد بوده، از سنخ عقول مفارق است، با بدن مادی ترکیب شود، به نحوی که از ترکیب آن دو، یک نوع تام جسمانی، یعنی انسان حاصل شود، باید نفس مجرد، صورت این نوع و بدن جسمانی ماده آن باشد. حال آنکه ترکیب یک مجرد تام با یک امر مادی ممکن نیست، پس از ترکیب آن دو، نوع مادی تامی نیز محقق نخواهد شد. بنابراین، از آنجا که نوع تام انسان موجود است، پس باید بپذیریم که نفس ناطقه، مجرد تام و از سنخ عقول نیست، بلکه تعلق به بدن ذاتی آن است (ملا صدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة* (الأربعة، ج 8، ص 12).<sup>9</sup>

#### نقد و بررسی برهان دوم

برخی از فیلسوفان معاصر، این استدلال را نیز همچون استدلال نخست ناتمام دانسته‌اند. به اعتقاد ایشان پیدایش یک نوع تام مادی از ترکیب نفس با بدن به این معناست که بدن، ماده این نوع و نفس، صورت آن است. به بیان دیگر، حدوث یک نوع مادی در اثر ترکیب نفس مجرد با بدن، بیش از این اقتضا نمی‌کند که نوع مزبور، مرکب از صورت و ماده بوده، صورت آن به نحوی به ماده تعلق داشته باشد؛ اما اینکه، صورت مزبور هم باید مادی و جسمانی باشد، از لوازم مادی بودن نوع نیست. بنابراین، فرض تحقق نوعی مرکب از صورت مجرد و ماده جسمانی، فرضی محال نخواهد بود (مصباح یزدی، ج 1، ص 66-67).

واقعیت آن است که آخوند در این برهان، دلیلی برای بطلان تالی نیآورده است، برای روشن‌تر شدن این برهان و بررسی اشکالی که نقل کردیم، باید ابتدا دیدگاه ابن‌سینا را در باب نحوه ترکیب نفس و بدن بیان و سپس



*Archive of SID*

توضیحی در باره کلام ملا صدرا و دلیل بطلان تالی ذکر کنیم.

**رأی ابن‌سینا**

نفس در ترکیب با بدن، نوع طبیعی انسان را به وجود می‌آورد؛ به تعبیر دیگر، انسان یک نوع طبیعی جسمانی مرکب از بدن مادی و نفس مجرد است. شکی نیست که سایر انواع حیوانی نیز مانند انسان، انواع طبیعی جسمانی‌اند مرکب از نفس و بدن، اما از آنجا که به نظر ابن‌سینا، در میان انواع نفوس، فقط نفس انسانی مجرد است، این ویژگی نوع انسانی است که مرکب از جوهر مجرد و جوهر مادی است. از همین رو، ترکیب نفس و بدن در حیوانات و گیاهان، ابن‌سینا را با مشکلی مواجه نمی‌کند، چرا که با ترکیب ماده و صورت در جمادات تفاوت چندانی ندارد، اما برخلاف آنها این ترکیب در انسان، این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه ممکن است از ترکیب مجرد و مادی، نوع طبیعی واحدی به وجود آید یا به گفته خود ابن‌سینا، چگونه ممکن است جوهری مفارق با جوهری مادی متحد شوند و از آنها انسان واحدی به وجود آید؟

پاسخ ابن‌سینا این است که مقصود از اتحاد جوهری بالفعل با جوهری بالقوه در نوعی طبیعی، اتحاد همه‌جانبه و از هر جهت نیست، بلکه همین که بین دو جوهر مذکور، نوعی رابطه دوسویه و نیاز متقابل وجود داشته باشد که به موجب آن، حد واحدی بر آنها صدق کند، یا فعل و اثر جدیدی از آنها صادر شود که از هیچ یک از آنها به تنهایی صادر نمی‌شود، برای چنین اتحادی کافی است.

از این رو، چنین اتحادی نه مستلزم فساد هیچ یک از دو جوهر است و نه مستلزم این است که جوهر مجرد، حال در ماده و منطبق در آن باشد تا اتحاد مفارق و مادی محال باشد و اینکه صورت، حال در ماده است، ناشی از اتحادش با ماده نیست، بلکه صرفاً به این سبب است که ذاتش، حلولی و

## Archive of SID

سریانی است (ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ص 105-106).<sup>10</sup>

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که اشکال استاد مصباح در واقع، همیــــن کــــلام ابن‌سیناست که اتحاد نفس و بدن به عنوان ماده و صورت، اتحاد من جمیع الجهات نیست، بلکه همین که نفس نوعی تعلق به بدن داشته باشد (تعبیر استاد مصباح) و در اثر اتحاد آن دو، حد واحدی بر مجموع مرکب از آن دو صادق باشد یا فعلی از مرکب صادر شود که از هیچ یک از آنها به تنهایی صادر نمی‌شد (تعبیر شیخ)، برای اتحاد میان آن دو کفایت می‌کند.

### دیدگاه ملاصدرا

حال پس از روشن شدن رأی شیخ، به توضیح دیدگاه آخوند می‌پردازیم که در برهان دوم، اتحاد نفس مجرد با بدن مادی را محال دانست. همان طور که گفتیم وی در این بخش، دلیلی برای این ادعا اقامه نکرده است، اما در جای دیگری، این استحاله را تبیین کرده است.

صدرالمتألهین برخلاف ابن‌سینا معتقد است که محال است صورت یک مرکب جسمانی، جوهر مجرد عقلی باشد. به بیان دیگر، اتحاد مجردی عقلی با بدنی جسمانی، به منزله صورت و ماده، در نوعی جسمانی محال است، زیرا نسبت ماده به صورت قریب آن یا به هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل آن است، نسبت قوه قریب یک فعلیت، به خود آن فعلیت است و برعکس نسبت صورت قریب ماده‌ای یا هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل ماده‌ای است به آن ماده، نسبت فصل اخیر یک نوع به جنس قریب آن است که مباشرتاً با آن فصل تحصیل می‌یابد. در حالی که نسبت بدن مادی به نفس مجرد، نسبت قوه بعید یک فعلیت، به آن فعلیت است و برعکس، نسبت نفس مفروض به بدن مادی، نسبت فصل اخیر به جنس بعید آن است. از این رو، اگر نفس مجرد عقلی باشد، ممکن نیست مباشرتاً مقوم بدن و مکمل آن باشد، به نحوی که از اتحاد آنها

*Archive of SID*

نوعی جسمانی مانند انسان حاصل شود. به نظر وی این امر، از «محال‌ترین محالات و شنیع‌ترین محذورات» است. اشکال ملامت‌درا بر فلاسفه مشاء این است که چگونه از کنار هم قرار گرفتن یک مجرد تام با یک جسم به واسطه یک رابطه عرضی، یک نوع تام محقق می‌شود.

هیولای اولی ماده هر امری است، از این رو، ماده بعیده تمامی امور است ولی دانه گندم، ماده قریب خوشه گندم است. حال بدن قرار است، ماده نفس شود. رابطه ماده قریب با صورت به تعبیر علامه طباطبایی رابطه شدت و ضعف است.

استدلال صدرالمتألهین<sup>11</sup> را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد:

1. اگر نفس و بدن با یکدیگر متحد شده، از ترکیب آن دو، یک نوع جسمانی به وجود آید، باید نفس صورت نوعی این نوع و بدن ماده آن باشد.

2. نسبت ماده به صورت قریب آن یا به هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل آن است، نسبت قوه قریب یک فعلیت، به خود آن فعلیت است و برعکس نسبت صورت قریب ماده‌ای یا هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل ماده‌ای است به آن ماده، نسبت فصل اخیر یک نوع به جنس قریب آن است که مباشرتاً با آن فصل تحصیل می‌یابد.

3. اگر نفس جوهر مجرد عقلی باشد، باید جوهر مجرد عقلی، صورت قریب بدن جسمانی و بدن جسمانی، ماده آن جوهر مجرد باشد.

نتیجه سه مقدمات مزبور این است که اگر نفس و بدن با یکدیگر متحد شده، از ترکیب آن دو، یک نوع جسمانی به وجود آید، جوهر مجرد عقلی، یعنی نفس باید فعلیت اخیر و صورت قریب بدن مادی باشد.

4. نسبت بدن مادی به نفس مجرد، نسبت قوه بعید یک فعلیت، به آن فعلیت است و برعکس، نسبت نفس مفروض به بدن مادی، نسبت فصل اخیر به جنس بعید آن است.

پس تالی نتیجه سة مقدمه مذکور باطل است، در نتیجه مقدم مقدمة اول استدلال نیز ناتمام است. نتیجه آنکه، اگر نفس، مجرد عقلي باشد، ممکن نیست مباشرةً مقوم بدن و مکمل آن باشد، به نحوی که از اتحاد آنها نوعی جسمانی مانند حاصل شود (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج 3، ص 330).

افزون بر اینکه، ادعای مجرد جوهری نفس از سوی فیلسوفان پیشین با این حقیقت ناسازگار است که نفس بدن را تدبیر کرده، در نتیجه گاهی از آن منفعل شده، از این طریق استکمال می‌یابد (همان، ج 8، ص 384-383).

حاصل آنکه به اعتقاد ملاصدرا اگر نفس انسانی، آن گونه که فلاسفة پیشین معتقد بودند، از ابتدای پیدایش آن، جوهر مجرد عقلي باشد، ترکیب آن با بدن و تعلقش به بدن جسمانی محال خواهد بود، اما بدون شک، نفس با بدن متحد است، پس باید پذیرفت که رابطه نفس و بدن، در ابتدای حدوث، رابطه ای عرضی و خارج از وجود نفس نیست که صرفاً عارض وجود مجرد آن شده باشد.

اما خود وی که معتقد نیست نفس از ابتدای حدوثش، جوهر مجرد تام است، در تبیین تعلق نفس به بدن و ترکیب آن دو مشکلی پیدا نمی‌کند. حاصل آنکه، اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است، یعنی همان طور که وجود فی‌نفسه عرضی، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است و وجود فی‌نفسه صورت، عین ارتباط با ماده ای است که محل آن است وجود فی‌نفسه نفس نیز عین ارتباط با بدن است، یعنی تدبیر بدن، ذاتی وجود نفس است. از این رو، تفاوت نفس با صور نوعیه، تنها در نوع آثار و نحوه صدور آنها از نفس است، اما از این جهت که وجود فی‌نفسه هر دو عین وجود رابطی آنها برای موضوعشان است، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند، آن گونه که فلاسفة پیشین معتقد بودند (همان، ج 9، ص 3).

*Archive of SID*

حاصل آنکه، ملاصدرا در استدلال دوم خود، درصد بیان این نکته است که تنها زمانی می‌توان رهاورد ترکیب نفس انسانی و بدن را یک نوع طبیعی دانست که ترکیب آن دو، ترکیب اتحادی باشد، اما این گونه از ترکیب نیز، تنها در فرضی قابل تحقق است که دو جزء ترکیب، از یک سنخ باشند، یعنی هر دو مجرد یا هر دو مادی باشند. پس فلاسفه مشاء که نفس را تمام بدن، یعنی کمال جسم طبیعی و صورت آن می‌دانستند و معتقد بودند که از ترکیب نفس و بدن، نوع طبیعی خاصی محقق می‌شود، از تبیین ادعای خود عاجزند، چون نفس را مجرد تام و بدن را مادی می‌دانند (همان، ج 5، ص 289؛ نیز ج 8، ص 384، سطر آخر).

طبق آنچه گذشت، نفس از منظر صدرالمتهین موجودی است که از دل ماده بر می‌خیزد، پس حدوثش جسمانی است، اما در ادامه وجودش، در سایه حرکت جوهری اشتدای به مراتب تجردی نیز دست می‌یابد، حال ممکن است این پرسش پیش آید که چرا ملاصدرا در برخی موارد تصریح کرده که نفس نیز قدیم است (همان، ج 8، ص 375). آیا این گونه تعبیر با نظریه پیش‌گفته وی تنافی ندارند؟

پاسخ آن است که مقصود ملاصدرا از نفس در این گونه عبارتها که مدعی قدم نفس می‌شود وجود این دنیایی نفس نیست، بلکه وجود بسیط عقلی و وجود الهی نفس است که قدیم است. همان طور که خود وی نیز تصریح نموده است که نفوس به حسب وجود بسیط عقلی‌شان قدیم هستند (همانجا).

توضیح آنکه، در بحث تشکیک وجود روشن شده است که هر وجودی که در مرتبه پایین‌تر واقع است، کمالاتش به نحو جمعی و اندماجی در مراتب بالاتر وجود یافت می‌شود. از این رو، مرتبه بالاتر حقیقت و وجود برتر جمعی مرتبه پایین‌تر است، همان طور که هر مرتبه پایینی، رقیقه مرتبه بالاتر است. با این بیان، هر آنچه در مرتبه

## Archive of SID

وجودی نفس یافت می‌شود، به نحو اعلی و اتم در مراتب بالاتر و در عقول که علل نفس هستند و نیز در ذات باری تعالی یافت می‌شود. پس می‌توان گفت به حکم وجود رقیقه در حقیقه و به مقتضای بسط الحقیقه کل الأشیاء، نفس در عقول و ذات باری تعالی نیز وجود دارد و روشن است که عقول و حق تعالی قدیم‌اند، پس وجود بسط عقلی و وجود الهی نفس، مجرد تام و قدیم است.

از سوی دیگر، ملاصدرا معتقد است که نفس انسان در جریان تحولات و تطورات خویش، نشئه-هایی را طی می‌کند که برخی از آنها پیشین و برخی دینی-گر پسین می‌باشند. نشئه‌هایی که نفس انسانی آنها را پشت سر می‌نهد تا به مرحله نفس انسانی برسد، نشئه‌های جمادی، نباتی و حیوانی‌اند و نشئه-هایی که پس از رسیدن به این مرحله طی می‌کند، نشئه‌های عقل منفعل، عقل بالفعل، عقل فعال و فراتر از آن هستند (همان، ص 378).<sup>12</sup>

حاصل آنکه، جوهر نفس قبل از وصول به مرتبه نفسیت، در مرتبه‌ای پایین‌تر از وجود نفسانی قرار دارد و موجودی جسمانی است. نفس پیش از آنکه، «کمال اول جسم طبیعی» باشد و عنوان نفس بر آن صدق کند، مرتبه وجودی پایین‌تری دارد و سپس به مرحله نفس می‌رسد و وجودی متعلق به بدن می‌یابد و در مرحله سوم، با عقل فعال متحد می‌شود و در دو مرحله اول و سوم وجود نفسانی ندارد، هر چند هویت شخصی آن طی این مراحل محفوظ است.

شاید وجه تأمل در عبارت آخوند در این کلام آن باشد که گفته می‌شود، علت همان معلول کامل است و معلول همان علت کامل، در علت فاعلی هستی‌بخش است، حال آنکه روشن است که بدن علت فاعلی نفس نیست، چرا که نفس مرتبه اشتداد یافته حرکت جوهری بدن است و خود ملاصدرا نیز تصریح کرده است که بدن علت مادی نفس است (همان، ص 383).

*Archive of SID*

یعنی نفس پس از حدوثش به حکم امکان حرکت جوهری اشتدادی می‌تواند مراتب استکمالی را طی کرده، در نهایت مبدل به عقل شود (همان، ص 375).

**مبانی دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت تعلقی نفس**  
ملاصدرا نظریه خود در باب حقیقت تعلقی نفس را به مدد برخی از مبانی خاص فلسفی خود که در امور عامه به آنها دست یافته است، تبیین می‌کند. این اصول عبارت‌اند از:

اصالت وجود: اصالت وجود به مثابه روح حاکم بر پیکره حکمت صدرايي، در این مسئله نیز خود را نشان می‌دهد، چرا که ملاصدرا در تفسیر خود از حقیقت نفس، تعلق تدبیری نفس به بدن را به نحوه وجود نفس برگردانده است، یعنی وجود نفس به گونه‌ای است که ارتباط با بدن در حاق آن نهفته است.

از سوی دیگر، سایر اصولی که پایه‌های این تصویر از هویت نفس می‌باشند، خود مبتنی بر اصالت وجود هستند.

**1. حرکت جوهری نفس**

ملاصدرا در پی پذیرش قول به حرکت جوهری، تغییر تدریجی در جوهر نفس را نیز پذیرفت. او دیدگاه فلاسفه سابق بر خود را سخیف می‌شمارد<sup>13</sup> که معتقد بودند نفس انسانی به هنگام طفولت و حتی جنینی، با زمانی که عقل بالفعل و مجاور مقربین شده است، جوهر واحدی دارد که هیچ تفاوتی در ذات آن رخ نداده است و تنها در اعراض و نسبش تفاوت کرده است. بر این اساس، نفوس تمامی انسان‌ها از کم‌فهمان و کودکان گرفته، تا نفوس انبیای الهی، حقیقت واحدی دارند و نفس افضل مخلوقات، در حقیقت و ذات خود، مماثل نفس پست‌ترین انسان‌هاست و برتری نفوس بر یکدیگر، تنها در اموری است که خارج از ذات نفس بوده، بر آن عارض می‌شوند (همو، شرح و تعلیقه صدرالمتهین بر الهیات شفا، ص 618-617).

اما او معتقد است که نفوس بشری، بعد از تکرر افعال و اکتساب اخلاق، تبدیل به حقایق مختلف نورانی یا ظلمانی می‌شوند. پس نفس به وسیله استعمال فکر در تحصیل تصورات صحیح و تصدیقات یقینی، تبدیل به جوهر نوری عقلی می‌شود (همو، مفاتیح الغیب، ج 2، ص 667؛ تعلیقه بر شرح حکمة الإشراف، ص 239).  
علامه شهید مطهری در توضیح دیدگاه صدرالمتألهین آورده است:

نفس و روح هم به نوبه خود محصول قانون حرکت است. مبدأ تکون نفس، ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی بپروراند که با ماورای الطبیعه هم افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماورای طبیعت دیوار و حائلی وجود ندارد. هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی. . . .  
رابطه روح و بدن از نوع رابطه یک بعد است با سایر ابعاد؛ یعنی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها به «ابعاد ثلاثة مکانی» تعبیر می‌کنیم و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است، در جهت جدیدی بسط می‌یابد؛ این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی می‌باشند.  
و البته «بعد» نامیدن این جهت از طرف ما، نه به این معنی است که واقعاً از سنخ امتداد است و مانند سایر متکمم‌ها (اشیای ذی مقدار) قابل تجزیه ذهنی است، بلکه صرفاً ناظر به این است که ماده جهت تازه‌ای می‌یابد و در سوی دیگری بسط و گسترش پیدا می‌کند، در جهتی که به کلی خاصیت ماده بودن را از دست می‌دهد (مطهری، مجموعه آثار، ج 13، ص 34-35).

## 2. تشکیک در وجود

به اعتقاد ملاصدرا، بر اساس حرکت جوهری نفس همان طور که حدوث نفس در سایه حرکت جوهری بدن است، در ادامه نیز، نفس با هر دگرگونی و با هر نیت، قول و فعلی، در ذات خود متحول می‌شود. نفس آدمی، حقیقتی ثابت نیست، بلکه آن



*Archive of SID*

به آن در حال صیوروت است. آدمی لحظه به لحظه با هر اراده، تصور، تصدیق، رفتار و در یک کلام، با هر دگرگونی، در حال ساختن ذات خود است. نفس انسانی، دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است و مدام در حال تحول از حالی به حال دیگر است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج 8، ص 245-247؛ تعلیقه بر شرح حکمة الإشراف، ص 497)،<sup>14</sup> اما آنچه مهم است، این است نفس انسانی و احد مستمر متجددی است که مابین هیولی و عقل کشیده شده است (همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص 230).

نفس در ابتدای پیدایش خود، جوهری است جسمانی و مادی، اما در اثر حرکت جوهری استکمال می‌یابد و سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر و کامل‌تر وجود ادامه می‌دهد تا به در نهایت به مرتبه «تجرد» راه یافته، موجود مجرد تام عقلی شود ولی این سیر استکمالی نفس، با حفظ وحدت شخصی نفس رخ می‌دهد. پس باید پیش از این وحدت تشکیکی وجود را در موجودات از جمله نفس پذیرفته باشیم.

**لوازم دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت تعلقی نفس**

با اندکی تأمل در انسان‌شناسی صدرایی هویدا می‌شود که نظریه ملاصدرا در باب حقیقت تعلقی نفس به بدن، همان نقشی را در علم النفس حکمت صدرایی بازی می‌کند که نظریه اصالت وجود در امور عامه به دوش می‌کشد. وقتی اضافه به بدن، داخل در حقیقت و ذات نفس باشد و به نحوه وجود نفس برگردد، باید سایر مسائل مربوط به نفس را بر اساس این تلقی از حقیقت نفس حل نماییم. ما در خاتمه مقاله، به برخی از این مسائل اشاره می‌کنیم.

1. همان طور که گذشت، تعاریف اضافی نفس، برخلاف تلقی فلاسفه مشاء، تعاریفی حقیقی برای نفس بوده، اشاره به ذات و حقیقت نفس

- دارند، نه اینکه حکایت از یکی از عوارض نفس، یعنی ارتباط با بدن داشته باشند.
2. در بحث تجرد و مادیت نفس روشن می‌شود که نفس در ابتدای حدوث خود، جسمانی است، اما در ادامه وجود، در اثر حرکت جوهری، به مرتبه تجرد دست می‌یابد، یعنی نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است.
3. علیت حقیقی بدن برای نفس: به اعتقاد فلاسفة مشاء، بدن، علت اعدادی و شرط حدوث نفس است، اما اگر اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس باشد، مستلزم این است که نفس قائم به بدن باشد و در حقیقت رابطه آنها مانند رابطه صورت و ماده در نظام سینوی باشد. از منظر صدرالمتألهین، بدن علت مادی نفس است (ملا صدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج 8، ص 383).
4. ابطال تناسخ: از آنجا که به اعتقاد صدرالمتألهین تعلق به بدن و اضافه تدبیری، نحوه وجود نفس و ذاتی آن است و مادام که نفس در اثر حرکت جوهری اشتدای استکمالی به مرتبه تجرد عقلی نرسیده است، قرین این اضافه و نسبت است. از این رو، به راحتی می‌توان تناسخ را به طور عام، یعنی هر دو قسم نزولی و صعودی آن را با عنایت به حقیقت تعلقی نفس ابطال کرد. از این رو، سه دلیل از ادله‌ای که ملاصدرا برای ابطال تناسخ اقامه کرده است، مبتنی بر دیدگاه وی در حقیقت تعلقی نفس است (همان، ج 9، ص 12، 3-2).
5. ارائه تصویری صحیح از نوع رابطه بدن و نفس: طبق تلقی ملاصدرا از حقیقت اضافی نفس به بدن، بین نفس و بدن، ترکیب اتحادی برقرار است. به فرموده شهید مطهری، طبق تصویر ملاصدرا از حقیقت نفس، اساساً بین طبیعت و ماوراء طبیعت دیوار و حائل وجود ندارد. یک موجود مادی در مرا حل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی. بر این اساس، رابطه بدن و روح، از قبیل وابستگی درجه شدید و کامل یک شیء است با

*Archive of SID*

در جة ضعیف و ناقص آن. رابطه روح و بدن از نوع رابطه يك بعد است با سایر ابعاد؛ یعنی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها به «ابعاد ثلاثة مکانی» تعبیر می‌کنیم و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است، در جهت جدیدی بسط می‌یابد؛ این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی هستند. ماده جهت تازه‌ای می‌یابد و در سوی دیگری بسط و گسترش می‌یابد، در جهتی که به کلی خاصیت ماده بودن را از دست می‌دهد (مطهری، مجموعه آثار، ج 13، ص 34-35).

به اعتقاد ملا صدرا، مبانی حکما در باب حقیقت نفس و رابطه آن بدن مقتضی این است که رابطه مزبور رابطه‌ای لزومی و ضروری باشد، نه همانند رابطه دو متضایف که ناشی از عروض مقولة اضافه بر طرفین است و نه نظیر رابطه دو معلول علت واحد که مستقیماً با یکدیگر ارتباطی ندارند. همچنین رابطه نفس با بدن، رابطه علت تامه با معلول خویش نیست، بلکه رابطه دو شیء متلازم با یکدیگر است که هر کدام از حیثیت خاصی، به دیگری نیازمند است و در وجود با یکدیگر متلازمند.

رابطه نفس و بدن، رابطه ماده و صورت است. به اعتقاد فلاسفة ماده برای تحقق خود نیازمند ترکیب با یک صورت است، البته این نیاز به یک صورت خاص نیست، بلکه نیاز به «صورة ما» است، مانند خیمه‌ای که برای برقرار ماندن نیازمند عمودی است و تبدیل عمودهای متعدد، زیانی به استقرار آن نمی‌زند. بدن نیز برای تحصیل و تحقق خود به عنوان بدن، نیازمند پیوند با نفس، البته نه نفسی مشخص، بلکه مطلق نفس است. صورت نیز هر چند در تحصیل خود نیازمند ماده نیست، اما در تشخیص خود، محتاج به ماده است (ملا صدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج 8، ص 381-382).

البته این تفسیر از رابطه نفس و بدن، بر اساس مبانی مشهور است و الا هر نفسی به بدن

خاصی نیازمند است، زیرا هر نفسی اشتدادیافته بدن خاصی به حرکت جوهری است. از سوی دیگر، همان طور که گفتیم آخوند نحوه ترکیب نفس و بدن را از نوع ترکیب اتحادی می-داند که نفس و بدن به یک وجود موجودند.

از سوی دیگر، ملا صدرا معتقد است اگر رابطه نفس و بدن، آن گونه باشد که فلاسفه پیشین به تصویر می کشیدند، یعنی نفس ذات مجرد عقلی باشد که تنها در مقام فعل - نه ذات - نیازمند به بدن است، تأثیر و تأثر نفس و بدن توجیهی نخواهد داشت (همان، ص 134).

6. تشکیک در مراتب نفس: از طرفی به حکم اینکه، اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است، مستلزم مادیت نفس و زوال آن با زوال بدن است، از طرف دیگر، حکم به مجرد نفس به معنای نفی مادیت نفس و جواز بقای آن پس از زوال بدن است، خواه مجرد عقلی و خواه مجرد مثالی. راه برون رفت از این تعارض این است که بپذیریم نفس واقعیتی واحد است که از طریق تشکیک تفاضلی دارای مراتب متکثری است (همان، ص 136-133، 225-223).

نفس از انواع اولیة جوهر است. براساس دیدگاه مشاء که نفس را ذاتاً امری مجرد می دانستند، توجیه مقبولی برای شمارش نفس از انواع اولیة جوهر وجود نداشت، زیرا به اعتقاد ایشان، ذات نفس همانند عقول، حقیقتی مجرد است، از این رو، نمی توان آن را جوهری دانست که در ذات خود مغایر با عقول است. اما طبق تلقی ملا صدرا از ذات نفس که تعلق تدبیری به بدن، در ذات آن نهفته است، نفس ذاتاً متفاوت از عقل است، پس جوهری در عرض عقل به حساب می آید (همان، ص 377).

7. تفسیری متفاوت از موت طبیعی: به اعتقاد فلاسفه پیشین که نفس را امری مجرد می دانستند که تعلق به بدن گرفته است، سبب مرگ طبیعی، اضمحلال و تلاشی بدن بود، یعنی وقتی بدن آن مزاجی را که در ابتدای حدوث نفس

*Archive of SID*

پیدا کرده بود، از دست می‌دهد، صلاحیت تعلق نفس به بدن زایل می‌شود، به همین جهت، نفس که ذاتاً مبرای از ماده است، از آن قطع ارتباط می‌کند. به قول شاعر:

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو  
چه کنم خانه فرو می‌آید

به اعتقاد ملاصدرا، سبب مرگ طبیعی، همان استکمال نفس و استغنائی تدریجی آن از ماده بدنی است، یعنی نفس که در ابتدای حدوثش، امری جسمانی است، به تدریج در اثر حرکت جوهری اشتدادی، به مرتبه تجرد دست یافته، از بدن مفارقت می‌کند (همان، ج 9، ص 53-50؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 277، 89).

پیشینیان می‌گفتند چون خانه رو به خرابی است، صاحبخانه از خانه برمی‌خیزد ولی طبق نظر ملاصدرا چون صاحبخانه از خانه بی‌نیاز می‌شود، از آن قطع ارتباط می‌کند و خانه رو به خرابی می‌رود.

**نتیجه**

فلاسفة پیش از ملاصدرا معتقد بودند که نفس همانند عقول، جوهری مجرد است، با این تفاوت که تعلق به بدن داشته، افعال خود را با اضافه تدبیری بدن از طریق آن انجام می‌دهد. بر همین اساس، معتقد بودند تعاریف ارائه شده برای نفس، ناظر به اضافه نفسیت، یعنی تعلق آن به بدن است و حقیقت نفس را نمی‌نمایاند. اما صدرالمتألهین با نفی دیدگاه فلاسفة پیشین در باب حقیقت نفس، بر این اعتقاد رفت که اضافه نفس به بدن، یعنی نفسیت آن و حیثیت تعلق آن به بدن، در ذات نفس است، یعنی نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که تعلق به بدن دارد.

او با دو استدلال بطلان دیدگاه فلاسفة سابق را اثبات نمود و نشان داد که ممکن نیست نفس در ذات خود مجرد از ماده باشد و با این حال، به بدن تعلق پیدا کند. اشکالاتی که برخی از

## Archive of SID

فیلسوفان معاصر بر این دو استدلال طرح کردند، بر وی وارد نیست. از سوی دیگر، تعلق ذاتی نفس به بدن، شاه کلید ملاصدرا در حل مسائل انسان‌شناسی فلسفی است و دیدگاه‌های وی در سایر مسائل این حوزه، همگی مبتنی بر این مسئله است. نظریه وی در حقیقت تعلق نفس، او را به تفسیری متفاوت از رابطه نفس و بدن، سبب مرگ طبیعی، کیفیت استدلال بر نفی تناسخ و دیگر مسائل می‌کشانند.

### توضیحات

1. کُلُّ ما یكون مبدءاً لصدور أفاعیل لیست علی وتیرةٍ و احادةٍ عامدةٍ لِالإرادة، فَإِنَّا نُسمِّیه نفساً نیز رک. ارسطو، ص77؛ ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیہات، ج2، ص290؛ النجاة، ج2، ص158؛ المباحثات، ص129؛ رساله هدیة الرئیس للأمیر (در ضمن رسائل)، ص167؛ شهرزوری، ص417؛ الرازی، المباحث المشرقیة، ص234؛ شرحی الإشارات، ص120.
2. النَّفْسُ هی کمالٌ أول لجسمِ طبیعی آلی له أن- یفعل أفعالَ الحیاة. نیز رک. صدرالدین محمد الشیرازی، شرح الهدایة الأثیریة، ص205؛ المبدء و المعاد، ص365؛ الشواهد الربوبیة، ص199؛ مفاتیح الغیب، ج2، ص600.
3. النَّفْسُ کمالٌ أول لجسمِ طبیعی یصدر عنه کمالاته الثانیة بآلاتٍ یستعینُ بها علی أفعال الحیاة کالإحساس و الحركة الإرادیة.
4. گفتمی است ملاصدرا در جایی به این نوع از تعریف تعریف به حسب الإسم (الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج8، ص11) - اشاره کرده است: إنَّ الحدود قد تكون بحسب الذات فی نفسها و قد تكون بحسب نسبتها إلی أمرٍ و قد تكون بحسبهما جمیعاً ولكن بالاعتبارین، فتحدید المملک و البنا من حیث حقیقتها شیءٌ و من حیث

*Archive of SID*

كونها ما مضافين إلى شيء شيء آخر، فيؤخذ المملكة و البنا في حدّيهما بالاعتبار الثاني، لا بالاعتبار الأول و كل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر و كذا البدن و تدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها و حقيقتها، بل من حيث نفسيتها و تحريكها التدبيري، فإن كانت الذاتية و النفسية ممّا يتصور بينهما المغايرة و المفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية و الذات للحد من جهة الفعل و التحريك و إن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى و النفوس حيث إنّ حقيقتها في أنفسها عين كونها محرّكة لشيء أو متعلقة بشيء، فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف و لابد في تحديدها من أخذ ما تعلقت هي به على أي وجه كان (همان، ج1، ص442).

5. البته از برخی کلمات ملاصدرا استفاده می‌شود که تعلق به بدن از مقومات ماهوی نفس و ذاتی باب ایساغوجی است، به عنوان نمونه در جایی گفته است:

«نفسية النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتي لها و هو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجوهر و عدوا من تلك الأنواع النفس نوعاً قسماً للعقل فعلم أن النفس ليست ذاتاً شخصية تامة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه.» (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص377).

6. و البرهان على أن نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك أو كأبوة اللاحقة بذات الأب، أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر

## Archive of SID

العقلية المفارقة الذوات ثم سنج لها أمر الجأها إلى التعلق بالبدن و مفارقة عالم القدس و مزاولة العذصريات، لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لايزول و الجوهر المفارق لايسنج له شيء لم يكن له في ذاته، إذ محل الحوادث، المادة الجسمانية و ما يقرنها.

7. و نیز رک. صدرالدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الأربعة،

ج 8، ص 12، تعليقة علامه طباطبائي.

8. صدرالدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 384.

9. النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوع كامل جسماني و لايمكن أن يحصل من مجرد و مادي نوع طبيعى مادي بالضرورة، فإذا بطل التالي فكذا المقدم، فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي.

10. «يجب أن لا نشغل . . . بما يقال: إنه لو كانت [أي النفس] مفارقة للبدن لما كان يتحد منها حيواناً أو إنساناً واحد كما يتحد أشياء من الصورة و المادة، فنقول: إنه بالحقيقة لا يتحد من المادة و الصورة شيء واحد من كل جهة، بل يتحد منها [الصحيح: منهما] شيء هو واحد بحده الكائن منهما او يفعله [الصحيح: بفعله] الذي يتم من صورته و تكون الصورة مختصة في تكملها بهذه المادة، لكن اتفق في الصورة المادية أن لا يتم منها هذا المعنى، إلا أن يوجد في المادة منطبعة، بل وجودها لا يمكن إلا هكذا، إلا أن حدوث شيء واحد منهما يقتضي هذا. فإن كانت الصورة ليست مادية، لكنها تكمل مادة و يحدث من اختصاص فعلها به نوع من مادة محسوسة و صورته معقولة فلا كبير عجب.



*Archive of SID*

11. «إن النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية، فكانت كالصور المحسوسة و الخيالية لم يكن في أول الكون صورة عقليةٌ لشيءٍ من الأشياء. كيف و من المحال أن يحصل من صورةٍ عقليةٍ و مادةٍ جسمانيةٍ نوعٌ جسماني واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات و استحالات لتلك المادة إذ ذاك عندي من أمحل المحالات و أشنع المحذورات، فإن وجود المادة القريبة للشيء، من جنس وجود صورته إذ نسبه الصورة إليها نسبه الفصل المحصل للجنس القريب إليه. فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورةً واحدةً من موجودات هذا العالم إلا أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدرج، فهي أولاً صورةً شيءٍ من الموجودات الجسمانية و في قوتها قبول الصور العقلية . . . فالصورة النفسانية الحسية كمادةٍ للصورة الخيالية و هي كمادةٍ للصور العقلية و هو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيتها على التدرج صائرةً إياها كما أشرنا إليه و سنزيدك إيضاحاً أيضاً.

12. در بارة نشئه‌های نفس، نیز رک. صدرالدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 135-134،

392-393.

13. صدرالدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 245، 328-329؛ مفاتيح الغيب، ج 2، ص 667.

14. نیز رک.

صدرالدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 327-328، 433؛ ج 8، ص 11، 345-346؛ إكسير العارفين (در ضمن الرسائل)، ص 319؛ اتحاد العاقل و المعقول (در ضمن مجموعته رسائل فلسفه

## Archive of SID

صدرالمتألهین)، ص 74-75؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 9 (شرح مبسوط منظومه)، ص 346-347.

### منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد‌المسافر، ج 3، قم، بوستان کتاب، 1381.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الإشارات و التنبیها، ج 3، قم، نشر البلاغة، 1375.
- الله حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1376.
- الرسائل، قم، بیدار، 1400ق.
- الشفاء، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، تصدير و مراجده: إبراهيم مدكور، تحقيق: سعيد زايد، 1405ق، الطبيعيات، ج 1 (السمع الطبيعي). (افست چاپ مصر).
- الشفاء، قم، ذوي‌القربى، راجعه و قدم له الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواتي، سعيد زايد، 1428ق، الإلهيات. (افست چاپ مصر)
- المباحثات، تحقيق و تعليق: محسن بيدارفر، قم، بیدار، 1371.
- المبدأ و المعاد، عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل با همکاری دانشگاه تهران، 1363.
- النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعیه و الإلهیه، ج 2، تهران، المکتبه الرضویه، 1364.
- ارسطو، در بارة نفس، ترجمه و تحشیه: علي‌مراد داودی، ج 4، تهران، حکمت، 1378.
- الرازی، فخرالدین محمد، المباحث المشرقیة في علم الإلهيات و الطبيعيات، تحقيق:

*Archive of SID*

- محمد المعتمد بالله البغدادي، ج 2، بیروت، دارالكتاب العربي، 1410ق.
- آیه الله العظمی المرعشی النجفی، 1404ق.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، تحقيق: نجفلي حبيبي، ج 2، تهران، مؤسسة پژوهشی حکمت و فلسفة ایران، 1384.
- الشيرازي، محمود بن مسعود كازروني قطب-الدين، شرح حكمه الإشراف، بي‌جا، بي‌نا، بي‌تا (به همراه تعليقات ملاصدرا).
- الشيرازي، صدرالدين محمد، اتحاد العقول و المعقول (در ضمن مجموعه رسائل فلسفي صدرالمتألهين، ص 103-63)، تحقيق و تصحيح: حامد ناجي، تهران، حکمت، 1375.
- ، أسرار الآيات، مقدمه و تصحيح: محمد خواجوی، تهران، انتشارات انجمن اسلامي حکمت و فلسفة ایران، 1360.
- ، إكسير العارفين (در ضمن الرسائل، ص 340-278)، قم، مكتبة المصطفى، بي‌تا.
- ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 9-1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الرابع، 1410ق.
- ، شرح الهداية الأثيرية، چاپ سنگی، بي‌تا، بي‌جا.
- ، شرح و تعليقة صدرالمتألهين بر الهيئات شفا، تصحيح، تعليق و مقدمه: دکتر نجفلي حبيبي، ج 1، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدرا، 1382.
- ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق، تصحيح و تقديم: سيد جلال الدين آشتياني، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، بي‌تا (افست چاپ دانشگاه مشهد).

## Archive of SID

- کتاب العرشیه، ترجمه غلامحسین آهني، اصفهان، مهدوی، بی‌تا.
- کتاب المشاعر، با ترجمه فارسي بديع-الملك ميرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعليقات فرانسوي از هنري كربن، چ2، تهران، كتابخانه طهوري، 1363.
- المبدأ و المعاد، تصحيح: السيد جلال-الدين آشتياني، چ3، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، 1380.
- مفاتيح الغيب (مع تعليقات للمولي علي النوري)، قدم له: محمد خواجهي، بيروت، مؤسسه التاريخ العربي، 1419ق.
- مصباح يزدي، محمدتقي، شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة، تحقيق و نگارش: محمد سعیدی مهر، جزء اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1375.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ9 (شرح مبسوط منظومه) و 13، تهران، صدرا، 1374.
- مجموعه آثار، چ13 (مقالات فلسفی)، تهران، صدرا، 1373.