

حدوث جسمانی نفس؛ بررسی و مقایسه دیدگاه شارحان ملاصدرا

ابراهیم مسلم‌پور انگرابی^۱

سهراب حقیقت^۲

منصور ایمانپور^۳

چکیده

منظور از جسمانی در این نظریه را جسم طبیعی دانسته‌اند، برخی جسمانی را چیزی که تعلق شدید به جسم دارد، تفسیر کرده‌اند، و گروهی، معنای عامی از جسمانیت را بکار برده‌اند که شامل جسم طبیعی و موجود مجرد، هر دو میشود. تشریح دیدگاههای این سه گروه و تتبع آن، روشن ساختن معنای حقیقی حدوث جسمانی نفس، با روش تحلیلی-توصیفی، محور اصلی پژوهش حاضر است.

ملاصدرا نفس را در مرحله پیدایش، جسمانی و در مرحله بقا، روحانی دانسته است. بعقیده وی، ماده جسمانی با حرکت جوهری، بتدریج مراتب کمال را طی میکند تا به حد مجرد میرسد. این نظریه انقلابی در تاریخ فلسفه اسلامی محسوب میشود. با توجه به اهمیت موضوع، شارحان ملاصدرا نیز نسبت به شرح و تبیین جسمانیة الحدوث بودن نفس از منظر ملاصدرا، اهتمام ویژه نموده‌اند و هریک با توجه به نگرش و دریافت خودشان از موضوع، به شرح و تبیین این نظریه پرداخته‌اند و همواره اختلاف نظرهایی با یکدیگر داشته‌اند. بطور کلی، در تشریح معنا و ماهیت حدوث جسمانی نفس، شارحان آثار ملاصدرا را میتوان به سه دسته تقسیم کرد: بعضی

کلیدواژگان: نفس، حدوث جسمانی، ملاصدرا، شارحان ملاصدرا.

مقدمه

یکی از مباحثی که همواره مورد توجه

این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)؛

moslempour67@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران؛

ac.haghighat@azaruniv.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران؛ man3ima@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.29.2.1.3

شارحان آثار ملاصدرا قرار گرفته، موضوع حدوث جسمانی نفس است که ملاصدرا در آثار خود، با استدلال عقلی به اثبات آن پرداخته است. او از یکسو، قدیم بودن نفس را رد کرد و دیدگاه افلاطون دربارهٔ قدیم بودن نفس افلاطون را بشیوه‌یی تفسیر نمود که با نظریهٔ حدوث نفس منافات نداشته باشد، و از سوی دیگر، با حدوث روحانی نفس که فیلسوفان مشائی بدان قائل بودند، مخالفت کرد و با رد امکان تجمیع حدوث با تجرد آن، جسمانی بودن حدوث نفس را مطرح نمود. ملاصدرا با تکیه بر اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود، تجرد خیال و همچنین اثبات حرکت جوهری، نگرشی جدید دربارهٔ نفس ارائه کرد. در مبانی فکری وی، نفس در عین وحدت، ذومراتب است که فهم خصوصیات آن در مراتب مختلف و اجتماع آنها در یک موجود، با اعتقاد به اصالت وجود میسر خواهد بود.

با توجه به اصل وحدت وجود، هر گونه دوگانگی میان نفس و بدن، و دوگانگی نفس با قوای آن، نفی می‌گردد. اصل وحدت، در سیر تکاملی نفس و گذر از عوالم حسی تا عقلی نیز حکمفرماست. بر اساس اصل اشتداد وجود، نفس آدمی پیوسته در حال صیوروت و دگرگونی است و از ماده تا تجرد، تکامل وجودی می‌یابد. ملاصدرا با تکیه بر این مبانی، نفس را در حدوث و پیدایش، جسمانی دانست و تجرد آن در حدوث را با دلایلی محکم، از جمله عدم سازگاری تجرد نفس با عروض عوارض غریب، حدوث آن، انفعالات بدن، کثرت ابدان، تطورات ذاتی نفس، عروض

احتیاج، حرکت جوهری و عدم سنخیت نفس مجرد با بدن مادی و... اثبات نمود. بنابراین، در اندیشهٔ صدرالمتهلین، نفس همراه با بدن، بصورت مجرد ایجاد نمیشود، بلکه نفوس انسانی با حرکت جوهری، از همان بدنها پدید می‌آیند. او به اطوار مختلف نفس اشاره دارد که برخی پیش از بدن، همراه با وجود علت خود، موجودند و برخی از شأن و اطوار نفس با بدن حادث شده و تکامل می‌یابند. نفوس بشری، از نظر تصرف در بدن، حادثند، اما از نظر تعقل، قدیمند.

این نظریهٔ مهم، با نکات مبهم متعددی همراه است؛ از جمله اینکه، در آثار ملاصدرا تعریفی دقیق از حدوث جسمانی نفس و ماهیت جسمانی آن ارائه نشده است. بنابراین بررسی دیدگاه شارحان ملاصدرا و دسته‌بندی آنها، میتواند ما را در تبیین درست نظریه یاری رساند.

از قرن یازدهم تا قرن حاضر، بدلیل اهمیت آثار ملاصدرا در جهان، بویژه در فلسفهٔ اسلامی، بیش از صد شارح و حاشیه‌نویس به شرح آثار مختلف ملاصدرا پرداخته‌اند (حجتی‌نیا، ۱۳۷۵)، و از جمله بحث‌برانگیزترین موضوعات در این شروح، دیدگاه ملاصدرا در باب نفس، بویژه نظریهٔ حدوث جسمانی است. در این مورد، شارحان آثار ملاصدرا به سه دسته کلی تقسیم میشوند؛ گروهی منظور از جسمانی را جسم طبیعی دانسته‌اند، برخی جسمانی را چیزی که تعلق شدید به جسم دارد تفسیر کرده‌اند و عده‌یی، معنای عامی از جسمانیت را مراد دانسته‌اند که هم شامل جسم طبیعی است و هم موجود مجرد. در این مقاله،

ابتدا با توجه به دسته‌بندی صورت‌گرفته، به تشریح دیدگاه شارحان نظریه حدوث جسمانی نفس میپردازیم، سپس مبانی هر یک از آنها را بررسی و تشریح میکنیم.

جسم طبیعی

چنانکه گذشت، گروه اول شارحان، معتقدند منظور از «جسمانی» در جسمانیةالحدوث، جسم طبیعی است. بنابراین نفس در حین حدوث، با سایر اجسام در جسم بودن هیچ تفاوتی ندارد، بطوریکه تمامی ویژگیهای جسم را میتوان به نفس نسبت داد. این گروه خود طیفهای متعددی هستند. مدرس زنوزی، اتحاد نفس و بدن در وجود را بیانگر جسمانی بودن نفس در مرتبه پیدایش و حدوث دانسته است. او ترکیب نفس و بدن را از نوع ترکیب اتحادی تلقی کرده و همین اتحاد را ملاک وحدت آنها میداند. یعنی نفس و بدن در وجود با هم متحد، و موجود به هویت واحدند. او به رابطه علی و معلولی بین مراتب نفس قائل شده و به این نتیجه میرسد که نفس متشکل از اضداد بوده و دارای مراتب مختلف است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۲/۸۸-۹۰). از نتایج منسوب کردن قوای تحریکی و ادراکی به نفس و اتحاد نفس با قوا، اینست که نفس در پیدایش جسم باشد و «کل القوی بودن» نفس با حدوث روحانی نفس هیچگونه مطابقتی ندارد، چراکه بر اساس این قاعده، تمامی افعال عام از نباتی، حیوانی و انسانی- افعال نفس محسوب میشوند. حال، اگر نفس از همان پیدایش مجرد باشد، باید تمامی افعال قوه خیال و قوه عقل از نفس صادر شود، درحالیکه

چنین نیست.

علامه طباطبایی معتقد است همین نفس که نخست جسم بود، حالتها و صورتهای گوناگونی میپذیرد و دارای شعور و اراده میشود و کارهایی انجام میدهد که کار جسم و ماده نیست، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، نیازمند نقل دادن و دگرگون کردن و کارهایی است که از اجسام و جسمانیات سر نمیزند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۵۳۰-۵۲۹). بنظر علامه طباطبایی، انسان موجودی دو بعدی است که حقیقت وجودیش، همان نفس اوست که جسمانیةالحدوث بوده و در بستر ماده ایجاد میشود و بر اثر حرکت تکاملی و جوهری، رو به غایت که وصول به مبدأ وجودیش است، حرکت میکند.

محمدتقی آملی نیز اقوال مختلف درباب نفس را مطرح کرده و در نهایت، به جسمانی بودن حدوث نفس اذعان کرده و تصریح نموده است که عمده اختلاف بسیاری از شارحان در این موضوع، برداشت متفاوت آنها از جسم و جسمانیت است (آملی، ۱۳۷۴: ۲/۳۴۲). وی تشریح میکند که نفس موجودی از سنخ جسم یا موجود مادی است، یعنی نفس در حدوث، صورت جسمیه یا جسم مطلق است، نه اینکه چیزی غیر از جسم باشد که تعلق شدید به جسم داشته باشد (همان: ۳۴۹).

انصاری شیرازی تنها تفاوت نفس با سایر اجسام را توانایی آن در کسب کمالات و نایل شدن به مراتب بالا میداند و جسمانی بودن نفس را داخل در ماهیت آن ندانسته، بلکه داخل در وجود نفس دانسته که ساری در بدن است؛ مثل

اینکه آب گل در گل جاری است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۶۵). وی جسمانی بودن نفس را مرتبه‌یی از مراتب وجود نفس میداند که حد و ماهیت این مرتبه از وجود، جسمانی بودن است؛ همین وجود بر اثر حرکت جوهری، میتواند به مراتب دیگری از جمله تجرد نایل آید. بنابراین جسمانی بودن داخل در ذات و ماهیت نفس نیست، بلکه داخل در وجود نفس است که دارای مراتب مختلف، از جسمانیت تا تجرد است. تأکید انصاری شیرازی بر اینست که نفس در مرتبه جسمانیت، عین جسم طبیعی است.

رفیعی قزوینی با نفی تکوّن بدن از روح، به تکوّن روح از جسد قائل شده و میگوید: نمیتوان گفت وجود واقعی روح، علت مؤثره در حیات بدن با وضعی که در زندگی دارد، است، بلکه روح مقام کمال و تمام جسد است، و از تکامل طبیعی جسد، تکون یافته است (رفیعی قزوینی، ۱۴۰۹: ۸۰). از اینرو، نمیتوان گفت نفس، حقیقتی از حقایق وجودیه و بدن، حقیقت دیگری است، مانند دو موجودی که در عرض و برابر هم قرار دارند، بلکه این دو با هم یک حقیقت از مراتب نظام وجودند. پس سخن درستی است اگر گفته شود: آنچه از صور وجودیه و نشو و نمو و رنگ و رخسار و هیئتهای گوناگون در بدن وجود دارد، پرتو عکسی است که از نفس بر ماده بدن اشراق نموده و تابیده است. همچنین، آنچه در روح از روحیه‌ها و خواطر و حالات یافت شود، بدون تردید عکس آن در بدن نمایان میگردد (همانجا).

تعلق داشتن به جسم

گروه دوم شارحان، در تشریح حدوث جسمانی نفس، با تمایز بین جسم و جسمانی،

معتقدند منظور از جسمانی در حدوث نفس، ذات جسم نیست، بلکه جسمانیت به این معناست که تعلق شدید به اجسام طبیعی و لوازم آن دارد. شارحانی همچون سبزواری، آشتیانی، مطهری، امام خمینی و مصباح یزدی، در این گروه جای میگیرند. آنها معتقدند از نظر ملاصدرا، نفس ناطقه انسانی بحسب وجود، جسم طبیعی نیست، بلکه در حکم صور و مواد جسمانی است.

ملاهادی سبزواری در تأکید بر این دیدگاه، نفس را طبیعت یا جزء آن نمیداند بلکه نفس را در حکم طبایع دانسته است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۵/ ۱۱۵). او بر این باور است که معرفت به حرکت جوهریه و تحولات ذاتیه، کلید بسیاری از حقایق حکمیه و مسائل مهمه عقلیه است. یکی از آن حقایق و مسائل، حدوث جسمانی نفس است که در بدو تکوین، صورتی از صور طبیعی منطبعه در ماده است، و تحت تدبیر متفرد به جبروت، بتدریج - یعنی به حرکت جوهری و تحولات ذاتی- رو به کمال نهاده تا به مرتبه تجرد خیالی و تجرد وهمی و تجرد عقلی میرسد و موجودی ابدی میشود (همان: ۴/ ۳۱۵). وی بین حدوث بالبدن با معالبدن تمایز قائل شده و حدوث نفس بالبدن که بنوعی به اتحاد اشاره دارد را به حدوث مع البدن که نظر مشائین و بیانگر کثرت است، ترجیح میدهد (همان: ۵/ ۱۶۱). سبزواری معتقد است نفس با بدن ترکیب طبیعی دارد و نفس، صورت نوعی بدن است و بدن، ماده نفس، بمعنی وابسته به نفس، محسوب میشود. وی اذعان میکند که نفس را نباید جسم صرف

پنداشت، و جسم انسان را سایه و پرتو ضعیف روح میداند (همو، ۱۳۷۲: ۲۹۷).

سیدجلال‌الدین آشتیانی در تشریح اتحاد نفس با قوای جزئی و کلی نفس و اتحاد صورت مجرد با مراتب مادی و قوا و استعدادات موجود در بدن، میگوید:

نفس ناطقه انسانی و دیگر نفوس مدبر، یا متعلق ابدان، صورت تمامیت جسم بمعنای ماده است و به اعتبار وجود خارجی، با متعلق خود، متحد و در نظام وجود، نفس مدبر بدن، با بدن، نه تنها متباین نیستند، بلکه متحدند و به وجود واحد موجودند. و نفس، مادامیکه صورت تمامی بدن است، وجودی مجزا از بدن ندارد و بدن نیز در نظام اتم و احسن، بخودی خود امری ممتاز و جدا و داخل مقوله‌یی از مقولات و موجودی از موجودات مستقل به حال خود، از وجود جمعی و فرقی نفس جدا نمیباشد و به اعتباری، بدن، وجود فرقی و کینونت فرقانی نفس ناطقه است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۰۶).

این نفس که صورت بدن است تا زمانی که به بدن تعلق دارد، صورت مبدأ تحصیل ماده بدنی است و از این لحاظ، بین بدن و صورت منشأ تحصیل و تنوع آن، ترکیب اتحادی برقرار است (همو، ۱۳۷۸: ۳۱۲ و ۳۴۸).

آشتیانی معتقد است از نظر ملاصدرا، نفس ناطقه انسانی بحسب وجود، در حکم صور و مواد جسمانی است، نه خود جسم، که بعد از طی مراحل نیل به قوای ظاهری و رسیدن به مقام احساس و تخیل و عقل حاصل میشود، با

این توضیح که نفس متعلق به بدن، دارای تعلق ذاتی و تدبیری و اضافه به بدن، نحوه وجود نفس است و این مهم، حاصل نمیشود مگر از ناحیه حصول ترکیب در بسایط اجسام و وقوع مرکب در صراط تکامل و قبول صور معدنی و نباتی و حیوانی و طی درجات حیوانی و ورود به عالم انسانی. این نیز مسلم است که بدن مناسب تعلق نفس انسانی و قبول افعال صادر از موجود مجرد عقلانی، باید اتم ابدان باشد (همان: ۳۲-۳۴).

مطهری منظور از حدوث جسمانی نفس در فلسفه صدرایی را اینگونه تشریح میکند: نفس از بدن حادث میشود، نه اینکه خودش جسم باشد؛ با این توضیح که، جنین ابتدا یک طبیعت محض است و مثل همه طبایع عادی عالم، یک مرکب صدرصد طبیعی است، ولی صورت جوهری، قوه جوهری یا همان طبیعت، بتدریج تکامل پیدا میکند. همین طبیعت که برای نفس بمنزله ماده است و تدریجاً نفس از آن پیدا میشود، تکامل می‌یابد؛ به این معنا که این مرتبه‌یی که مرتبه اول نفس است و صورت است برای مرتبه طبیعی، خودش در مراتب بعد، برای مراتب عالیتر نفس، ماده میشود. طبیعت آنجا که متحول به نفس میشود، چنین نیست که یک مرتبه مثلاً حائلی میان یک امر مادی محض و یک امر مجرد محض، پیدا شود. نتیجه این میشود که نفس در مراحل ابتدایی خودش و مراتب نزدیکی که با طبیعت بدن دارد، تعلق شدیدی به آن دارد (مطهری، ۱۳۵۸: ۱۳/۴۹۸-۴۹۷).

او همچنین در مورد تناقض حدوث جسمانی نفس با مجرد عقلی آن، چنین توضیح

میدهد: نفس از جسم حادث شده است، نه اینکه اول جسم باشد. معنای حدوث جسمانی نفس این نیست که در ابتدا هم نفس است و هم جسم، بلکه به این معناست که مراحل تحول جسم است که تبدیل به نفس میشود. این تعبیر که «نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است» قابل مناقشه لفظی است. «جسمانیة الحدوث» تعبیری موهم است، زیرا موهم اینست که وقتی نفس حادث میشود، جسم است، درحالیکه اینطور نیست. بنابراین حدوث نفس مساوی است با حدوث تعقل، چون نفس عین تعقل است، یعنی جوهر ذاتش همان تعقل است و علم نفس به ذات خودش، علم حضوری و عین ذات نفس است (همان: ۵۱۷).

امام خمینی در تبیین حدوث جسمانی نفس، همانند ملاصدرا، دو جنبه ذومراتب بودن و دارای نشئات مختلف بودن نفس را دو استدلال اصلی اثبات حدوث جسمانی نفس دانسته (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳/ ۹۹ و ۱۳۴) و در مورد ماهیت نفس، معتقد است: نفس در عالم طبیعت وجود جزئی، متشخص، متکثر و فردی دارد، که در طبیعت به کینونت طبیعی درمی آید و جهت تعلقی به بدن دارد. تعلق به بدن و تدبیر بدن، عین ذات نفس است (همان: ۱۳۴). وی در تشریح ماهیت حدوث جسمانی نفس و نحوه وابستگی نفس به بدن، بر این باور است که عرش بدن که پیدا شد، اولین مرتبه که لمس باشد، با حرکت جوهری بوجود می آید و کم کم به جایی میرسد که نفس تولید میشود؛ با این توضیح که، نفس همچون هیولی، موجودی طبیعی است که وقتی بالا برود، به مرتبه حس

لمسی میرسد. اما چون حس نیز جنبه مادی دارد، از آن هم فراتر میرود و مجرد میشود (همان: ۳/ ۱۰۷). پس نفس، ولیده عالم طبیعت است، البته نه اینکه انباری را از روح پر کرده باشند و وقتی که در اینجا اسکلتی از انسان درست کردند، به انباردار بگویند: یکی از آن ارواح را از انبار بیرون بیاور، تا داخل این اسکلت کنیم. بلکه نفس جسمانی الحدوث بوده و چنانکه گفتیم، کیفیت تعلق آن در مرحله اول، تعلق صورت به ماده بوده و کم کم به هر اندازه از تجرد که بدست آورد، بهمان اندازه مستقل میگردد.

آن وجه تجردی، همانند احتیاج صورت به ماده، به ماده نیاز ندارد اما وجهه طبیعی آن، سنخ نیازش همان سنخ نیاز صورت به ماده است؛ چنانکه در مرحله اول، نیازمند صورتی بود و این تعلق قهری بوده و این تطورات و سیر جوهری نیز طبیعی است. البته نه اینکه تعلقش برای استکمال فضایل باشد، بلکه اینگونه تعلق، تعلق طبیعی است که نحوه وجود آن از اول، از صورت ضعیفه‌یی که در عالم بوده شروع میشود و کم کم به سیر طبیعی قهری سیر کرده و به صورتی میرسد که آن صورت اگر ترقی کند، وجهه تجردی پیدا میکند و نفس میشود (همان: ۶۵ و ۶۶).

در تأیید این دیدگاه، امام خمینی پای ملاصدرا را بمیان میکشد و از قول او میگوید: نفس موجود جداگانه‌یی نیست که داخل بدن شود؛ چه اینکه قبل از خلقت بدن موجود شده باشد، و چه اینکه خلقت همزمان در همین دنیا یا در جای دیگری رخ دهد، بلکه نفس، جسمانیة الحدوث و

روحانیه البقااست؛ چون نفس ولیده عالم طبیعت است و همان نطفه، با حرکت در جوهر و سیر مراتب طبیعت، بتدریج به نشئه‌یی دیگر متبدل میشود. انسان دارای دو وجهه است که وجهه طبیعی آن، بدن و جسم است و وجهه تجردی و برزخیش، نفس است و بتدریج که ترقی میکند، مستقل میشود (همان: ۴۰۶).

امام خمینی مدعی است که اگر کسی به اینکه نفس خلیقه و ولیده عالم طبیعت است، قائل نشد و نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیه البقاء ندانست، باید به این قائل شود که جسم قدیم است. طرفداران این نظریه، به توالی فاسد آنچه گفته‌اند، پی نبرده‌اند، زیرا اگر حدوثی که آنها گفته‌اند، بمعنای حدوث زمانی باشد، لازم می‌آید از عقیده خود بر اینکه نفس مجرد است، دست بردارند. این درحالی است که بنا بر عقیده جسمانیة الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، این اشکال مرتفع است، زیرا ما بر این باوریم که نفس، موجودی صاحب اطوار و شئون بوده و ذومراتب است؛ مادامیکه در طبیعت است، یک شأن طبیعی دارد که بدلیل این شأن، همان موجود طبیعی است، جسم است، نامی است، حیوان است، و هرچه جنبه تجرد پیدا کند، دیگر به آن جهت تجردی، مادی، طبیعی، جسم، نامی و حیوان نخواهد بود (همان: ۸۴/۲ و ۱۰۷).

مصباح یزدی با تمایز بین دو اضافه اعراض به موضوعات خود و نفس به بدن، نفس را از اعراض بدن ندانسته و میگوید: اضافی بودن نحوه وجود نفس، بهیچوجه مستلزم اندراج آن در مقولات عرضی نیست، بلکه نفس تا

زمانی که نفس است، نوعی اضافه وجودی به بدن دارد. بنابراین نقطه آغازین حرکت تکاملی نفس، وجود جسمانی است که نسبت به مرتبه عقل، حالت بالقوه دارد؛ نفس صورتی است که متعلق و مضاف به ماده است. بنابراین همه نفوس، اگرچه دارای مراتب و درجاتی بیشمارند، در مفهوم نفس بودن (بمعنای صورت متعلق به جسم) مشترکند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۷۱ و ۷۲). او در تشریح صدور نفس نیز نفس را صورتی در جسم میداند که منشأ آثار گوناگون میگردد و آثار حیات بر ماده بیجان، از این طریق افاضه میشود (همان: ۳۸-۴۰).

جسمانیت بمعنای عام

گروه سوم شارحان ملاصدرا، معنایی عام از جسمانیت را مدنظر قرار داده‌اند که شامل جسم طبیعی و موجود مجرد، هر دو میشود؛ معنایی که نه صرفاً شامل جسم طبیعی میشود و نه تعلق شدید به جسم داشتن را دربرمیگیرد.

حسن‌زاده آملی میگوید:

همچنین برای جسم معنای دقیقی است که بر موجود مجرد مفارق اطلاق میشود. همانا جسم از آن جهت که در خارج است، هم میتواند جسم مادی طبیعی باشد و هم مفارق نوری باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۲۶۶).

او در تشریح مراتب نفس از نظر ملاصدرا، نفس انسانی در مرحله جنینی را مرتبه‌یی از نفوس نباتی دانسته و جایگاه نفس در زمان پیدایش و حدوثش را نهایت صور مادیات و

ابتدای صور ادراکیات - بعبارتی، واپسین قشر جسمانیت و اولین درجه روحانیت - میدانند (همان: ۲۳۳). به اعتقاد حسن‌زاده آملی، بدن مرتبه نازله نفس و نفس، تمام بدن است و بدن تجسد، صورت و مظهر نفس، و نفس، تروح بدن است. او تغایر بین نفس و بدن را حاصل اعتبار و تحلیل عقلی میدانند و در ادامه تصریح میکند که بدن در نفس است، نه نفس در بدن (همان: ۲۱۸-۲۱۵).

جوادی آملی نیز بر پیوند عمیق میان دو موضوع جسمانیة الحدوث نفس و حرکت جوهری تأکید کرده و با پذیرش مبانی ملاصدرا، فطرت انسانی را متناسب با دو موضوع یاد شده میدانند. گوهر ذات انسانی، بوسیله حرکت جوهری، از هر مرحله‌یی که عبور میکند، کمالات علمی و عملی آن مرحله را نیز پشت سر میگذارد؛ ابتدا در حد استعداد حسی است، آنگاه حساس بالفعل، بعداً متخیل بالفعل، سپس متوهم بالفعل، و در پایان، عاقل بالفعل میگردد. در گرایش عملی بسمت عدالت نیز، نخست سعی میکند بسوی فضیلت گرایش داشته باشد، آنگاه این فضیلت برای او حال است، سپس ملکه میشود و با ملکه شدن عدالت، این شخص عادل میگردد، و گاهی به مقام بالاتر میرسد و معصوم میشود. همانطور که نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است، فطرت انسانی نیز جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۰۵).

بررسی و نقد

در مقام بررسی و مقایسه دیدگاه شارحان با

عبارات خود ملاصدرا، و همچنین در مقایسه با یکدیگر، با در نظر گرفتن اصول و مبانی هر یک از شارحان، و نیز با توجه به اینکه مبانی و قواعد فلسفی در هر مشرب فلسفی، در مبحث نفس‌شناسی آن مشرب ظهور کرده و برجسته میشود، بطور خلاصه میتوان گفت:

شارحان دسته اول، در تشریح ماهیت حدوث جسمانی نفس راهی متفاوتتر از شارحان دو گروه دیگر پیموده‌اند و منظور از حدوث جسمانی نفس را نه موجودی شدیدالتعلق به جسم، و نه معنای عام جسم، بلکه جسم طبیعی دانسته‌اند که تفاوتی با سایر اجسام در جسم بودن ندارد. برخی از متون ملاصدرا نیز مؤید این معنا از جسمانیت است؛ از جمله اینکه میگوید: جوهر انسانی در آغاز حدوثش، در مرتبه جسم مطلق و هیولی اولی قرار دارد و هیچ صفتی بجز امتداد و انبساط در ابعاد، ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۳۷). البته با رویکرد انتقادی میتوان گفت در این عبارت، ملاصدرا مرتبه نفس را مرتبه جسم مطلق دانسته است، نه خود نفس را جسم مطلق. این گروه از شارحان، در تبیین نظریه ملاصدرا، برهان وی را بدون کم و کاست، پذیرفته‌اند؛ گاه بیان مجمل او را شرح و تفصیل میدهند، و گاه برهان وی را بگونه‌یی دیگر توضیح میدهند، بگونه‌یی که همانند ملاصدرا، حدوث جسمانی نفس را با استفاده از ذومراتب بودن و داشتن نشئات مختلف نفس، اثبات میکنند.

این گروه هر چند به مبانی ملاصدرا در اثبات حدوث جسمانی نفس همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، مجرد قوه خیال، حرکت

جوهری، اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس با عقل فعال و... پایبند هستند، اما ابداعاتی نیز نسبت به ملاصدرا داشته‌اند که در تشریح حدوث جسمانی نفس و نحوه ارتباط نفس و بدن در پیدایش، تأثیری بسیار داشته است. از جمله این ابداعات، میتوان به اختلاف مبنایی علامه طباطبایی و بتبع آن، شاگرد وی، انصاری، با ملاصدرا در مبحث حرکت جوهری اشاره کرد. علامه طباطبایی بر خلاف ملاصدرا، حرکت جوهری را زمینه حرکت تبعی در همه مقولات دیگر میداند و حرکت را در دو مورد: حرکت در جوهر و حرکت در مقولات نه‌گانه که آن را حرکت در حرکت مینامد، مطرح میکند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳ / ۷۷-۷۸). مبنای علامه طباطبایی اصالت مقولات نه‌گانه است، اما دیدگاه ملاصدرا مبتنی بر عدم اصالت و عدم استقلال مقولات پنجگانه متی، جده، اضافه، ان یفعل و ان ینفعل است (مطهری، ۱۳۷۵: ۵۲-۵۰). حال این گروه از شارحان که جسمانیت نفس در حدوث را مطرح کرده‌اند، معتقدند نفس جسمانی، در همه جوانب خودش، در حال حرکت است و هیچ محدودیتی از لحاظ حرکت متوجه نفس نیست. محمدتقی آملی نیز با وجود پذیرش مبنای ملاصدرا، در برخی موارد با ملاصدرا مخالفت نموده و آراء خاص خودش را مطرح کرده که در تشریح حدوث جسمانی نفس بی‌تأثیر نیست. وی در تعریف امور عامه، به قسمتی اشاره کرده که مورد اشکال جدی ملاصدراست. آملی معتقد است امور عامه عبارتند از اموری که تمام موجودات یا اکثر موجودات را دربرمیگیرند،

مانند وجود که همه موجودات را دربرمیگیرد. با این نظر، وجوب و امتناع از امورات عامه نیستند، مگر اینکه وجوب، وجوب بالغیر و امتناع، امتناع بالغیر را در بر بگیرد (آملی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۶). او همچنین در مورد عوارض ذاتیه، بر این باور است که آنها حقیقتاً بدون کذب و مجاز عارض شیء میشوند یا وصف شیء قرار میگیرند؛ بیان دیگر، اعراض ذاتی، واسطه‌ی در عروض ندارند (همان: ۲ / ۱۲۸). همچنین وی ضمن پذیرش اصالت وجود، انتقاداتی به براهین ارائه شده وارد کرده و میگوید: بعضی از این براهین مبتنی بر نفی تشکیک در ماهیتند، بهمین دلیل این براهین تنها برای قائلین به اصالت ماهیتی که منکر تشکیک در ماهیت باشند، الزامی است، ولی نظر قائلینی مثل سهروردی که تشکیک در ماهیت را میپذیرند، را رد نمیکند (همان: ۱ / ۳۴). آملی بر حدوث اسمی‌ی که سبزواری مطرح کرده بود نیز ایرادات اساسی وارد میکند و بین حدوث طبعی و حدوث دهری میرداماد و حدوث طبعی ملاصدرا تمایز قائل میشود (همان: ۲۶۴-۲۶۲). مهمتر از همه اینها، او با معاد جسمانی ملاصدرا نیز مخالفت نموده و معاد جسمانی او را عین معاد روحانی دانسته و اذعان میکند که معاد مورد تأکید ملاصدرا، با معادی که شرع مقدس گفته مطابقت ندارد و معاد مورد تأکید قرآن و پیامبر و ائمه بر معاد ملاصدرا برتری دارد (همان: ۲ / ۴۶۰).

شارحان دسته دوم، در روش فلسفی خود از فلسفه مشاء، اشراق، کلام و روش عرفانی بهره برده‌اند اما در مبنای فلسفی خود، پیرو ملاصدرا

هستند و همانند او روش بررسی و نقد را انتخاب کرده‌اند. این گروه نیز در بسیاری از آثار خود، نقدهایی بر ملاصدرا وارد کرده و نوآوری‌هایی نیز داشته‌اند، ولی نمیتوان بصراحت گفت که مبانی تازه‌یی مطرح شده است. عبارت دیگر، این شارحان نگاهی نقادانه به نظریه‌های ملاصدرا داشته‌اند ولی این انتقادات، هرگز اصول و مبانی فلسفه ملاصدرا را متزلزل نساخته است. وجود در اندیشه سبزواری، همانند ملاصدرا، در عین وحدت داشتن، حقیقتی ذومراتب است. در نظر وی، در عالم هستی جز یک وجود نیست؛ وجودی که دارای شدت و ضعف است و همین اختلاف درجات، مرتبه هر موجودی را تعیین میکند. بنابراین در نظر سبزواری، وحدت و تشکیک لازم و ملزوم یکدیگرند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۱/ ۱۰۴). او با بیان این نکات که نیروی عملی و نظری نفس مراتبی دارد که با پشت سر گذاشتن آنها، به کمال خود میرسد و در غایت، کمال آدمی محقق میگردد، نشان میدهد که قائل به حرکت جوهری است (همو، ۱۳۷۲: ۳۷۴). از مبانی دیگر وی، اعتقاد به سنخیت داشتن نفس و بدن و ماده و صورت با یکدیگر است. سبزواری معتقد است نفس با همه مراتبش، صورت است برای بدن در مراتب مختلفش (همان: ۵۰۷). هدف او از طرح این موضوع، اینست که نفس ناطقه، حتی اگر به مقام روح هم برسد، بهیچوجه از جسم و تدبیر فاصله نمیگیرد، و وقتی به مرتبه جسم تنزل یابد، باز هم از روح کاملاً جدا نمیشود (همانجا). با این مبانی است که وی نفس را در حدوث، تعلق شدید به جسم میدانند و از شارحان دو دسته دیگر فاصله میگیرد.

از مهمترین ویژگیهای شارحان دسته دوم، اینست که امثال مطهری، با تمایز بین جسم و جسمانی، حدوث جسمانی نفس را برخلاف شارحان گروه اول، جسم ندانسته بلکه نفس را موجودی که تعلق شدید به جسم دارد، میدانند. بیان دیگر، منظور از حدوث جسمانی نفس را نه جسم بودن نفس و نه هم‌زمان جسم و نفس بودن آن در آغاز پیدایش دانسته، بلکه حدوث جسمانی نفس را به این معنا میدانند که جسم در مراحل تحول خود، تبدیل به نفس میشود. او حدوث نفس را مساوی حدوث تعقلی تلقی کرده، زیرا نفس عین تعقل است و همین نفس در انجام افعال خود، تعلق شدید به جسم دارد (مطهری، ۱۳۵۸: ۱۱ / ۵۱۷). بنابراین میتوان گفت این دسته از شارحان نیز علاقه‌یی به جسم دانستن ذات نفس در حدوث ندارند و ذات نفس را روحانی میدانند. دیدگاه این گروه، نزدیک به دیدگاه فیلسوفان مشائی است، چراکه مشائین نیز نفس را ذاتاً روحانی قلمداد میکنند که در افعالش، تعلق به جسم دارد. عبارت ملاصدرا در اینکه نفس در پیدایش، انتهای عالم جسمانیات و ابتدای عالم مجردات است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۸۴)، مؤید تلقی این گروه از جسمانیة‌الحدوث بودن نفس است، چراکه منافی جسم بودن نفس است.

شارحان دسته سوم با طرح معنای جدید برای جسمانیت حدوث نفس، اثبات کرده‌اند که برخلاف دیدگاه شارحان پیشین، جسم میتواند عامتر از جسم طبیعی و جنبه تعلقی آن باشد. بیان ملاصدرا مبنی بر اینکه نفس در حدوث، آخر جسمانیت و ابتدای مجردات

است (همانجا)، مؤید تفسیر این گروه است، چراکه جسمانیت شامل هر دو جسم طبیعی و نوعی از مجردات، میشود. این توضیح ملاصدرا که جوهر نفس در این جهان مبدأ تمام قوای جسمانی و بکار گیرنده صور نباتی و حیوانی است، درحالیکه از منظر عالم عقلی، قوه محض است که فاقد صورت است اما این شأنیت را دارد که در جهان خرد از قوه به فعل برسد (همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۸۳۶-۸۳۷)، نیز اثبات‌کننده مدعای این شارحان است. همچنین میتوان گفت عباراتی که در آن، ملاصدرا منظور از جسمانی را جسم برزخی قلمداد کرده است نیز تأیید‌کننده تلقی این گروه است. او میگوید:

برای هر نشئه و عالم، صورت خاصی میباشد و برای وجود، ابتدا وحدت الهیه، سپس عقلیه است و پس از آن، کثرت جسمانی برزخی و سپس، مادی کثیف میباشد (همان: ۹۳۸).

البته در نقد این رویکرد میتوان گفت این دیدگاه تمایز کافی با نظریه روحانیه الحدوث نفس ندارد، مگر اینکه منظور از مجردات را دارا بودن قوه تجرد در جسم حادث شده، بدانیم.

این دسته از شارحان با مبانی بی همچون حقیقت وحدانی نفس ناطقه انسانی، تجرد قوه خیال، اتحاد عاقل و معقول و... به موضوع دوگانگی، وحدت، یا عینیت نفس و بدن پرداخته و معتقدند انسان نه صرفاً روح است و نه صرفاً جسم، و نه مرکب از جسم و روح به ترکیب انضمامی، بلکه حقیقتی واحد است که بدنش مرتبه نازله اوست و یک هویت و شخصیت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۲۱۸-۲۱۵). حسن‌زاده

آملی بر این باور است که مشهود ما وجود است، ما و جز ما، همه موجودند، ما جز وجود نیستیم و جز وجود را نداریم و جز وجود را نمی‌یابیم و جز وجود را نمیبینیم (همو، ۱۳۸۱: ۳). او میگوید: اگر قریحه عرفانی داشته باشی، درخواستی یافت که هر موجود ممکن را دو جهت است. یکی این جهت که او موجود است و واجب بغیر، از این جهت با تمام موجودات بدون هیچ تفاوتی، در وجود مطلق مشترکند. جهت دیگر، چیزی است که با آن، هویت وجودیش تعیین میگردد که آن عبارتست از اینکه بینیم موجود از نظر شدت و ضعف و کمال و نقص، در کدام درجه از درجات وجود واقع شده است (همو، ۱۳۷۵: ۳۷-۳۶). بعقیده حسن‌زاده، وحدت وجود، وحدت سنخیه (اشتراک معنوی) است، یعنی همه اشیاء عالم، یک وجودند و در سنخ وجود با هم اشتراک دارند و تفاوت آنها در شدت و ضعف است؛ مهمتر اینکه آنچه آنها را از یکدیگر متفاوت میکند، عین همان چیزی است که در آن اتفاق نظر دارند و بطور کلی، مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است (همان: ۳۹) که بیانگر مبانی و دیدگاه خاص این شارح است.

این گروه، برخلاف ملاصدرا که تشکیک مراتب نفس را مطرح کرده، به ترکیب مراتب قائل شده و به رابطه اتحادی بین نفس و بدن در حدوث - که در آثار ملاصدرا و دیگر شارحان، کمتر به آن توجه شده بود- پرداخته و توضیح میدهند که مقصود از رابطه اتحادی نفس با بدن، آنست که بدن تجلی مادی نفس و نفس تجلی روحانی بدن است، زیرا انسانیت حقیقتی تشکیکی است که جلوه مادی آن، بدن و جلوه مجرد آن، نفس است؛ پس بدن همان

نفس بصورت لابشرط و نفس همان بدن بشرط لا است. با این توضیح، اشکالات شارحانی که با رد دوگانگی یا با رد وحدت و عینیت میان نفس و بدن، جسمانیة الحدوث نفس را انکار کرده‌اند، قابل توجه نخواهد بود، چراکه ملاصدرا با توجه به مسئله تشکیک، از یکسو قائل به دوگانگی (غیریت نه تباین ذاتی) و از سوی دیگر، قائل به وحدت و عینیت بین آن‌دو شده است.

با این دیدگاه تا حدودی رابطه حدوث جسمانی نفس با عقل فعال نیز حل میشود، زیرا ملاصدرا در مورد جایگاه عقل فعال در پیدایش نفس، برخلاف رویکرد غالب مفسران، عباراتی دارد که حاکی از درونی بودن عقل فعال در نفس انسانی است؛ و این از وحدت آنها و رد هرگونه ابهام در نحوه پیدایش نفس از عقل فعال حکایت دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۵۲). ملاصدرا در عباراتی دیگر نیز به فاعلیت عقل فعال نسبت به نفس انسان اشاره کرده (همو، ۱۳۸۲: ۱۸۹) که بنظر میرسد همانند فیلسوفان پیشین، معتقد است عقل فعال صورت مجرد را صادر میکند؛ اگر این صورت در ماده برود، صورت جسمانی میشود و در غیر آن، صورت غیرجسمانی شکل میگیرد. وی در مبدأ و معاد میگوید: «صورت نفوس که ذات و ماهیت آن است، متحد است بجهت اتحاد در نوع، فاعل آنها نیز یک چیز است و آن عقل فعال است» (همو، ۱۳۸۱: ۲/۵۱۱).

پس میتوان گفت مسئله نفس نزد این شارحان، با توجه به مبانی آنها، رنگ بوی ذوقی و عرفانی پیدا کرده و آنها در بحث مبدأ

و معاد، طریقه متصوفه و اهل کشف را بر طریقه اهل نظر ترجیح میدهند و تأکید میکنند که کلمات عرفا در اسرار مبدأ و معاد، دلپذیرتر از مبانی و کلمات حکما و نزدیک به طریقه انبیای عظام و ائمه اکرام است (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۷۴). بنظر میرسد دیدگاه عام این گروه نسبت به جسمانیت نفس نیز ناشی از پایبند بودن آنها به طریقه عرفا و اهل کشف است که درصدد غیرمادی کردن حدوث جسمانی نفسند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شارحان آثار ملاصدرا با توجه به پذیرش مبانی وی - از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، تجرد قوه خیال و حرکت جوهری - همانند ملاصدرا، از حدوث جسمانی نفس دفاع کرده و تنها در نحوه بیان و معنا و ماهیت جسمانیت نفس حین حدوث، اختلاف نظرهایی با یکدیگر دارند. بررسی این دیدگاهها میتواند ما را در فهم مطلوب ماهیت حدوث جسمانی نفس و روشن نمودن ابهامات موجود در متون ملاصدرا، یاری رساند. شارحان آثار ملاصدرا بر اساس دیدگاهشان در تشریح ماهیت حدوث جسمانی نفس، به سه دسته کلی تقسیم میشوند: گروهی منظور از «جسمانی» در حدوث جسمانی نفس را جسم طبیعی دانسته‌اند، دسته دوم جسمانی را چیزی که تعلق شدید به جسم دارد، تفسیر کرده‌اند، و گروه سوم، معنایی عام از جسمانیت را بکار برده‌اند که شامل جسم طبیعی و موجود مجرد میشود.

شارحان دسته اول، در تشریح ماهیت حدوث جسمانی نفس راهی متفاوتتر از شارحان دو گروه

دیگر پیموده و منظور از آن را جسم طبیعی دانسته‌اند که در جسم بودن، تفاوتی با سایر اجسام ندارد. برخی از متون ملاصدرا نیز مؤید این معنا از جسمانیت است؛ از جمله اینکه میگوید: جوهر انسانی ابتدای حدوثش، در مرتبه جسم مطلق و هیولی اولی قرار دارد و هیچ صفتی بجز امتداد و انبساط در ابعاد، ندارد. البته با نگاه انتقادی میتوان گفت در این عبارت، ملاصدرا مرتبه نفس را مرتبه جسم مطلق دانسته و خود نفس را جسم مطلق نمیداند.

شارحان دسته دوم، در روش فلسفی خود، از فلسفه مشاء، اشراق، کلام و روش عرفانی بهره برده‌اند اما در مبانی فلسفی خود، پیرو ملاصدرا هستند. آنها همچون خود ملاصدرا، رویه بررسی و نقد را در پیش گرفته و گاه نقدهایی بر ملاصدرا وارد کرده و نوآوری‌هایی نیز داشته‌اند، ولی نمیتوان بصراحت گفت مبانی تازه‌یی آورده شده است. بعبارت دیگر، این شارحان نگاهی نقادانه به نظریه‌های ملاصدرا داشته‌اند، ولی این انتقادات هرگز اصول و مبانی فلسفه ملاصدرا را متزلزل نمیکند.

شارحان دسته سوم، با مطرح کردن معنایی جدید برای جسمانیت حدوث نفس، اثبات کرده‌اند که برخلاف دیدگاه شارحان پیشین، جسم میتواند عامتر از جسم طبیعی و جنبه تعلقی آن باشد. بیان ملاصدرا مبنی بر اینکه نفس در حدوث، آخر جسمانیت و ابتدای مجردات است، مؤید تفسیر این دسته از شارحان است؛ به این معنا، جسمانیت شامل جسم طبیعی و نوعی از مجردات نیز میشود. در نقد این تفسیر میتوان گفت این دیدگاه با نظریه روحانی بودن حدوث

نفس، تمایز کافی ندارد، مگر اینکه منظور از مجردات را دارا بودن قوه مجرد در جسم حادث شده، تلقی کنیم.

منابع

اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۷) دروس شرح منظومه، قم: بوستان کتاب.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۵) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۷۸) شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آملی، محمدتقی (۱۳۷۴) تعلیقه بر شرح منظومه، قم: دار التفسیر.

----- (۱۳۷۷) درر الفوائد، قم: اسماعیلیان.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) فطرت در قرآن، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، قم: اسراء.

حجتی‌نیا، غلامحسین (۱۳۷۵) «شارحان و محشیان آثار ملاصدرا»، پژوهشهای اجتماعی اسلامی، شماره ۵، ص ۲۳۸-۲۲۲.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱) عیون مسائل النفس، تهران: امیرکبیر.

----- (۱۳۷۵) رساله لقاء الله، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم: قیام.

----- (۱۳۸۱) دروس معرفت النفس، قم: الف لام میم. رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۴۰۹ق) مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح و مقدمه غلامحسین رضائزاد، قم: الزهرا.

- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۰) شرح منظومه، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۷۲) شرح الاسماء، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق) نهاية الحكمة، قم: انتشارات اسلامی.
- (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت: دار الاعلمی للمطبوعات.
- مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۸) مجموعه مصنفات، تصحیح محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳) شرح جلد هشتم اسفار، قم: مؤسسه امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- (۱۳۷۵) حرکت وزمان، تهران: حکمت.
- ملاصدرا (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.