

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، تابستان ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۴

رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۵ تاریخ تأیید:

۸۹/۸/۲۷

محمود شکری *

مسئله نفس و بدن و رابطه آن دو، از مسائل دیرین فلسفی است که به طور جدی ذهن فیلسوفان را در همه قرون و اعصار به خود مشغول کرده است. این مسئله که در غرب، از آن به *problem mind – body* یاد می‌شود، امروزه یکی از جدی‌ترین مسائل فلسفه ذهن معاصر است. با وجود تلاش‌های زیادی که فیلسوفان ذهن امروز، به کار برده‌اند، قادر به ارائه تبیین معقولی از این مسئله نیستند. در فلسفه اسلامی نیز تا قبل از ملاصدرا، تبیین موجه و معقولی از این مسئله ارائه نشده بود اما ملاصدرا با ابداع مبانی فلسفی جدید، از قبیل اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، طرحی نو از کل مسائل فلسفی از جمله مسائل نفس ارائه داد که تا قبل از او بی‌سابقه بوده است. ملاصدرا با رد نظریه قدم نفس و حدوث روحانی آن، دیدگاه دیگری که در نحوه پیدایش نفس بر می‌گزیند که به «جسمانیة الحدوث» بودن نفس معروف است. او بر همین مبنا نفس را جوهری سیال می‌داند که از بدایت جسمانیت خود تا غایت روحانیتش همواره در جنبش و تحرک ذاتی است. ملاصدرا بر مبنای حدوث جسمانی نفس

* دانش آموخته حوزه علمیه و کارشناسی ارشد فلسفه

و حرکت جوهری آن، رابطه نفس و بدن را رابطه اتحادی و بر همین مبنا انسان را حقیقتی ذومراتب می‌داند و در نتیجه از این طریق، تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن را تبیین می‌کند.

واژه‌های کلیدی: نفس، حدوث جسمانی نفس، حرکت جوهری نفس، رابطه اتحادی نفس و بدن.

مقدمه

در باب رابطه نفس و بدن، دو مشکل اساسی وجود دارد: اول آنکه ترکیب دو موجود مجرد و مادی به طوری که از ترکیب آنها نوع واحدی به نام «انسان» به وجود بیاید، چگونه ممکن است؟ دوم آنکه این دو موجود مجرد و مادی چگونه از همدیگر متأثر می‌گردند؟ با توجه به این دو مشکل، سیر منطقی بحث اقتضا می‌کند، رابطه نفس و بدن در دو مقام بررسی گردد: الف) رابطه نفس و بدن؛ در مقام ذات. ب) رابطه نفس و بدن در مقام افعال و احوال. به نظر می‌رسد تا زمانی که شق اول این مسئله، یعنی رابطه نفس و بدن در مقام ذات، به درستی تبیین نگردد، نمی‌توان از رابطه آن دو در مقام افعال و احوال، تبیین معقولی ارائه داد.

۱. رابطه نفس و بدن (در مقام ذات)

حدوث جسمانی نفس، حرکت جوهری نفس، نفسیت نفس، ترکیب اتحادی نفس و بدن، و ذومراتب بودن انسان از مهم‌ترین مباحثی هستند که در این بخش، جهت تصویر رابطه نفس و بدن ضروری است از آنها سخن رانده شود. به نظر می‌رسد زیربنای همه این افکار، همان حدوث جسمانی نفس است به همین

خاطر، حدوث جسمانی نفس طلیعه سخن خواهد بود.

۱.۱. حدوث جسمانی نفس

قبل از ملاصدرا، در بین فلاسفه، راجع به حدوث و قدم نفس، دو دیدگاه عمده وجود داشت. بعضی از فلاسفه از جمله افلاطون، بر این باور بوده‌اند که نفس موجودی قدیم و روحانی است. (ر.ک: افلاطون، بی تا: ۲۳۵۷) اما برخی دیگر از فلاسفه، از جمله ابن سینا با این دیدگاه به شدت مخالفت کرده، معتقدند نفس همانند بدن حادث است و در واقع با حدوث بدن حادث می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۸) اما به اعتقاد ملاصدرا نفس نه قدیم روحانی است و نه حادث روحانی، بلکه نفس، حادث جسمانی است؛ بدین معنا که نفس از جسم حادث می‌شود و مبدأ تکون آن ماده جسمانی است که در سیر تکاملی خود تبدیل به نفس می‌شود. بنابراین، از نظر ملاصدرا نفس در ابتدا یک موجود بالفعل روحانی نیست که در زمان تولد، در بدن و جسم وارد می‌شود - چنان‌که حکمایی همچون افلاطون و ابن سینا چنین می‌پنداشتند - بلکه از نظر او، نفوس انسان‌ها در نخستین مرحله وجودشان قوه محض‌اند و آنچنان ناقص و ناتمام‌اند که نزدیک است از جمله اعدام باشند. (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۱۳۳) به اعتقاد ملاصدرا آیه شریفه «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» (انسان: ۱) هم مؤید این مطلب است که نفس در ابتدای پیدایش خود هیچ محض است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۲۹/۱) به تعبیر دیگر نفس در مقام حدوث، شبیه هیولای اولی است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۵۷) که عاری از هرگونه کمال صوری و صورت محسوس یا متخیل یا معقول است اما در ادامه، چنان فعلیتی می‌یابد که برای صور مجرد از مواد - خواه جزئی و خواه کلی - فعال می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۲۸/۱)

خروج نفس از قوه محض به سوی فعلیت محض یا به تعبیر دیگر، خروج نفس از صورت جسمانی به سوی صورت عقلانی، بدین گونه است که نخست، مواد و عناصر اولیه با مزاج‌های حاصل در خویش، بر حسب اعتدالی که می‌یابند به استعداد قبول صورت جدید می‌رسند. این صورت جدید هم، بر اثر افزایش اعتدال امزجه، دارای نوع ضعیفی از حیات، یعنی حیات نباتی می‌گردد که در آن بعضی آثار نفس نمایان است. پس از اینکه امتزاج این عناصر، اتمّ از امتزاج نبات شد، شایسته نفسی برتر از نفس نباتی، یعنی نفس حیوانی می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰۰ - ۴۹۹) پس از مرحله نباتی و حیوانی، استعداد عناصر در پذیرفتن صورت جدید و درجه اعتدال مزاج آنها به اوج خود می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۶۵) در این هنگام است که شایسته صورتی برتر و فیضی کامل‌تر و جوهری والاتر گردیده، از ناحیه عالم امر و به حکم تدبیر الهی، قوه‌ای روحانی می‌یابد که مدرک کلیات و جزئیات و متصرف در معانی و صور است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۶۱)

هر چند ممکن است دیدگاه صدرالمتألهین در حدوث جسمانی نفس مطابق با عقل و برهان دانسته شود اما ادعای وی در تعارض با آموزه‌های شریعت و ظواهر احادیث متعددی است که وجود نفوس قبل از وجود ابدان را تأیید می‌کنند. دو نمونه از این روایات که ملاصدرا نیز در جلد هشتم اسفار نقل کرده است ذکر می‌شود:

- پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:

«كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ». (محمدباقر مجلسی، بی‌تا: ۲۷/۶۵)

و نیز رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:

«الارواحُ جنودٌ مجتدةٌ متعارفٌ منها ائتلف و ماتناكرٌ منها اختلف» (همان: ۱۰۱/۱۵۵)

ملاصدرا، این قبیل روایات را صحیح قلمداد می‌کند اما دیدگاه خود را متعارض با آنها نمی‌داند. او سعی می‌کند از ظاهر این روایات عدول کند و براساس دیدگاه دیگری که درباره نحوه وجود نفوس انسان‌ها دارد، دست به تأویل این روایات برده، آنها را به نحو دیگری تفسیر کند. به اعتقاد ملاصدرا اگر این روایات بیانگر وجود نفوس انسان‌ها قبل از حدوث بدن‌های مربوط به هر یک به نحو جزئی و متکثر باشند، دو لازم فاسد در پی خواهد داشت:

۱- تلقی چنین معنایی از این روایات، مستلزم این است که نفس هیچ‌گونه

نقصی ندارد و ذاتاً کامل است؛ درحالی‌که نیاز نفس به آلات و قوای خود،

نشانگر این است که نفس ذاتاً کامل نیست و با به‌کارگیری قوای خود به تکامل

می‌رسد.

۲- چنین فهمی از روایات، به معنای پذیرفتن این حقیقت است که نفس، نوع منحصر به فرد است؛ زیرا از سویی این سخن صحیح است که تکثر افراد تنها در اجسام مادی معنا دارد؛ درحالی‌که قدم نفس و وجودش قبل از بدن مستلزم مجرد بودن نفس است و از سویی دیگر مجردات به خاطر نداشتن خواص جسمانی از قبیل استعداد، حرکت و ماده، تکثر فردی نداشته و نوع منحصر به فردند؛ در حالی که نفوس انسانی در این عالم دارای کثرت عددی و وحدت نوعی‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۳۱/۸) بنابراین، چنین دیدگاهی خودش، خودش را ابطال می‌کند و نه تنها نافی کثرت نفوس در این عالم است بلکه نافی کثرت نفوس قبل از ابدان نیز هست. از این رو تصور نفوس قدیم متکثر الافراد محال خواهد بود. پس، منظور روایات از وجود نفس قبل از وجود بدن، نفس جزئی نیست بلکه

این روایات به نحو دیگری از وجود نفس اشاره می‌کنند که در تعبیر ملاصدرا چنین است:

«لنفس الانسانية كينونة لمبادى وجود ما فى عالم علم الله من الصور

المفارقة العقلية و هي المثل الالهية». (همان، ۳۳۲)

ملاصدرا در جای دیگر می‌نویسد:

«ان النفوس الانسانية بما هي نفوس حادثة بحدوث البدن و بما هي فى علم

من حيث حقيقتها الروحانية، قديمة بقدم علمه تعالى». (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳۶)

در واقع این ادعای ملاصدرا، مبتنی بر یک اصل فلسفی است که براساس آن، هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد. بر همین اساس نفوس انسانی هم قبل از تعلق به ابدان، در مرتبه عللشان که همان مفارقات عقلی‌اند، به نحو جمعی و بسیط وجود دارند:

«ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها و سببها و

السبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها، لان سببها كامل

الذات تامّ الافادة و ما هو كذلك لا ينفك عن سببه». (ملاصدرا، ۱۹۹۹:

۳۴۶/۸ - ۳۴۷)

ملاصدرا، همانند روایات، دیدگاه منسوب به افلاطون را نیز تأویل برده، می‌نویسد: نظریه تقدم نفوس متکثر بر ابدان را نمی‌توان به حکمایی همچون افلاطون و غیر آن نسبت داد؛ زیرا آنها قائل به حدوث عالم بوده، معتقدند عالم ماده از جمله ابدان، همیشه در حال تغییر و تبدل است. پس چگونه ممکن است آنها با چنین اعتقادی نفوس متکثر قبل از ابدان را نیز بپذیرند. (همان: ۳۷۴)

۲.۱. حرکت جوهری اشتدادی نفس از حدوث جسمانی تا بقای روحانی

یکی از اصول فلسفه ملاصدرا حرکت جوهری است. به عقیده وی، افزون بر اینکه اعراض و ظواهر اجسام همواره در حال تغییر و تحول‌اند، در ذواتشان نیز تغییری دائمی و مستمر شکل می‌گیرد. و این نوع تغییر و تحول در اجسام به صورت دفعی و آنی نبوده بلکه به نحو تدریجی خواهد بود. به تعبیر دیگر، تغییر و تحول ذاتی اجسام از قبیل کون و فساد نیست بلکه اجسام و صورت‌های مادی به تدریج صورتی به صورتی دیگر متحول می‌شوند. مثل صورت آب که به تدریج نه به یکباره به صورت بخار در می‌آید. این دیدگاه صدرالمتألهین دقیقاً برعکس دیدگاه فیلسوفان قبل از اوست که هرگونه تغییر و تحول ذاتی اجسام را از قبیل قسم اول می‌پنداشتند. البته این نوع تغییر و تحول جوهری، در همه اجسام یکسان نیست و از نظر شدت و ضعف متفاوت است؛ برای نمونه صورت بخاری که تحول یافته صورت آبی است، هیچ‌گونه کمال و شدت وجودی نسبت به صورت آبی ندارد اما در بعضی از اجسام دیده می‌شود که صورت متحول شده بعدی، از حیث وجود، کاملتر و شدیدتر از صورت قبلی است؛ مانند دانه درختی که به درخت تبدیل می‌شود کمالات بیشتری را به دست می‌آورد؛ یعنی حرکت دانه به سوی درخت شدن برخلاف حرکت آب به سوی بخار شدن به نحو اشتدادی است. بنابراین، در بعضی موارد حرکت ذاتی اجسام در عین تدریجی بودن، تکاملی و اشتدادی هم هست. ملاصدرا از حرکت‌هایی که در آنها تکامل صورت نمی‌گیرد با تعبیر «لبس بعد الخلع» و از حرکت‌هایی که همراه با تکامل است با تعبیر «لبس بعد اللبس» یاد می‌کند. (عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۲۸)

تعبیر حرکت اشتدادی به «لبس بعد اللبس» بدین معنا نیست که یک شیء در طول حرکت جوهری خود هر صورتی را که به دست آورده، نگه می‌دارد و

صورت بعدی را به آن اضافه می‌کند به گونه‌ای که این صورت‌ها، در صندوق سرمایه وجودی شیء بر روی هم انباشته شوند. چنین برداشتی از حرکت اشتدادی کاملاً سطحی و عامیانه و در تضاد با معنای دقیق و فلسفی آن است. حرکت اشتدادی و تکاملی از نگاه دقیق فلسفی بدین معناست که شیء در هر مرتبه و فعلیتی استعداد یک مرتبه از کمال را دارد و در مرتبه بعد استعداد کمال بیشتری را دارد. (مرتضی مطهری، ۱۳۸۵: ۳۷۶-۳۷۷) آن فعلیت و مرتبه لاحق از فعلیت و مرتبه سابق کامل‌تر است. (همان، ۳۹۴)

مکمل دیدگاه ملاصدرا مبنی بر حدوث جسمانی نفس، همین حرکت جوهری اشتدادی است؛ به این بیان که طبق نظر ملاصدرا، همه اجسام از حرکت جوهری برخوردارند و نطفه انسانی نیز که اولین مرحله از مراحل جسمانی نفس محسوب می‌شود، از این قاعده مستثنا نیست. با این تفاوت که نطفه انسانی برخلاف سایر اشیای مادی این استعداد را دارد که بر اثر حرکت اشتدادی‌اش از عالم جسمانیت فراتر رفته، پس از طی مراحل نباتی و حیوانی به مرتبه نفس انسانی نائل گردد. پس به تعبیر مشهور نفس، *جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست*. حدوث مراحل نفس براساس حرکت جوهری اشتدادی، با حفظ پیوستگی و اتصال به گونه‌ای شکل می‌گیرد که اولاً، حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است و ثانیاً، همواره جزء حادث کاملتر از جزء زائل بوده، از درجه وجودی برتری برخوردار است، به این ترتیب، مراحل و اجزای اولیه نفس دارای آثار و خواص عنصری‌اند که در مرحله بعدی آن آثار، نفس صورت دیگری به خود می‌گیرد که افزون بر خواص عنصری، خواص صور معدنی را هم دارد. به همین ترتیب با زوال آن مراحل، مراحل دیگری به نحوی پیوسته به آنها حادث می‌شوند

که علاوه بر خواص عنصری و معدنی، خواص گیاهی هم دارند. در مرحله‌ای کامل‌تر با زوال مرحله گیاهی، نفس به رتبه‌ای می‌رسد که علاوه بر خواص عنصری و معدنی و گیاهی، خودآگاه است. در این مرحله، مجرد نفس با نشئه حیوانی نفس آغاز می‌گردد و اولین مرحله بقائی آن به وقوع می‌پیوندد. نفس در این مرحله نیز دارای حرکت جوهری اشتدادی است. (عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۹: ۲۳)

این روال همچنان ادامه می‌یابد تا اینکه نفس از نشئه نفسانی خارج شده، به نشئه عقلانی که غایت حرکت نفس محسوب می‌گردد، وارد می‌شود. نفس در این مرحله نیز، علاوه بر کمالات خاصی که لازمه این مرحله است، همه کمالات مراحل مادون را به نحو جمعی در خود داراست؛ یعنی نفس به خاطر حرکت جوهری اشتدادی خود به مرحله‌ای رسیده است که همه کمالات انواع عنصری، معدنی، گیاهی و حیوانی - که در هر نوعی به صورت جدا و مستقل یافت می‌شد - را به صورت واحد و بسیط و جمعی در خود دارد. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۲۲۳/۱)

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت: از آنجا که وضعیت وجودی نفس، به خاطر حرکت جوهری‌اش، از نظر حدوث و بقا متفاوت است، نحوه تعلق نفس به بدن نیز، در این دو مقام متفاوت خواهد بود؛ به اعتقاد ملاصدرا، تعلق نفس به بدن، در مقام حدوث همانند تعلق صورت به ماده است؛ یعنی همان‌گونه که طبیعت‌های مادی، نیازمند ماده مبهم‌الوجودی هستند تا در سایه آن تشخیص یابند، نفس نیز در مقام حدوث، نیازمند بدن مبهم‌الوجودی است که در سایه آن تشخیص یابد. به این ترتیب تعلق نفس به بدن در مقام حدوث، در اصل وجود است اما در مقام بقا، یعنی موقعی که نفس مرحله بلوغ صوری را گذرانده و دارای قوه مفکره شده است تعلقش به بدن برحسب اصل وجود نیست بلکه

برحسب استکمال است. (همان: ۳۲۶/۸ - ۳۲۷)

۳.۱. نفسیت نفس

با اینکه نظریه حرکت جوهری در تبیین تغییرات اجسام عالم ماده ظهور دارد اما بی شک صدرالمتألهین نفس را حتی در آن مرحله‌ای که از مجرد برخوردار است، مشمول حرکت جوهری می‌داند. در واقع از نظر او، نفس تا زمانی که وارد نشئه عقلی نشده است در مسیر حرکت جوهری قرار دارد. تفاوت عمده نگرش ملاصدرا را با نگره ابن‌سینا در این نکته نهفته است که ملاصدرا «اضافه نفسیت» یا «نفسیت نفس» را ذاتی وجود نفس می‌داند. اما از نظر ابن‌سینا، اضافه نفسیت، یعنی ارتباط نفس با بدن، امری عارضی برای نفس محسوب می‌گردد. دیدگاه ملاصدرا یعنی ذاتی بودن تعلق نفس به بدن به این معناست که وجود نفس هنگامی معنادار است که به تدبیر بدن اشتغال داشته باشد. به بیان دقیق‌تر نفس بدون بدن و تدبیر آن، امکان وجود نخواهد داشت؛ زیرا نوع رابطه نفس با بدن، رابطه‌ای بیرون از حقیقت شیء نیست بلکه عین حقیقت شیء است؛ به تعبیر دیگر رابطه میان نفس و بدن همانند رابطه بنا و ساختمان نیست که در آن بنا وجودی مستقل از متعلق خود دارد و تصرف در ساختمان امری خارج از بناست که در قوامش وابسته به ذات او نیست. (همان، ۱۱ - ۱۳) به اعتقاد ملاصدرا کسانی که نسبت نفس با بدن را به نسبت بنا با بنا تشبیه کرده‌اند، بین تصرف طبیعی ذاتی و تصرف صناعی عرضی، فرق نگذاشته‌اند و در واقع «مابالذات» را به جای «ما بالعرض» اخذ کرده‌اند؛ این بدان سبب است که نفس را از اول موجودی مستقل پنداشته‌اند در حالی که نفس در بدو وجود خود، موجودی مستقل در کنار بدن نبوده تا بعد از تمامیت وجودش، متصف به مدیریت بدن شود. (همان، ۳۷۶)

بلکه تدبیر بدن و نفسیت نفس، دقیقاً مثل صفات خداوند که عین ذاتند، عین ذات نفس بوده، امری زائد بر وجود او نیستند. (همان، ۳۸۳) پس باید وجود نفس و نفسیت آن را یک چیز دانست که نفس به حسب همین نحوه از وجودش، صورتی مضاف به بدن و متصرف در آن است. (همان، ۳۷۵) از آنجا که این چنین اضافه‌ای مقوم ذات نفس است، پس همانند اضافه پدری و پسری یا اضافه پادشاه نسبت به کشور نیست که در صورت معدوم شدن اضافه، وجود مضاف همچنان به حال خود باقی بماند. در واقع، نوع اضافه‌ای که بین پدر و پسر و نیز بین پادشاه و کشور یا بین کشتی و کشتیان است، اضافه‌ای است که بعد از تمامیت وجودشان عارض بر آنها شده است اما اضافه نفسیت نحوه وجود خاص نفس است؛ چنانکه اضافه هیولی و صور نوعیه نیز از همین قبیل است. در چنین مواردی انعدام اضافه، انعدام مضاف را در پی خواهد داشت. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۵ - ۱۴۶)

در نتیجه با زائل شدن بدن، اضافه نفسیت از بین می‌رود اما باید توجه داشت که منظور از نابودی نفس در اثر نابودی بدن، نابودی مطلق آن نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۶۰) بلکه نابودی مرتبه‌ای از مراتب آن است. ملاصدرا در موارد متعددی بر این مطلب تأکید می‌کند که نفس دارای مراتب و نشئات متعددی است و در هر مرتبه‌ای، دارای وجود خاصی است؛ چنان که می‌نویسد:

فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود و مع التعلق نحو آخر و بعد

التعلق نحو آخر. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱ / ۳۷۸)

پس در پی فساد بدن، آن مرتبه‌ای از نفس که تعلق ذاتی به بدن دارد زائل می‌شود در واقع، «کون تعلقی» یا همان «کون نفسانی» نفس است که با زوال بدن

زائل می‌شود، اما آن مرتبه‌ای از نفس که هیچ‌گونه تعلقی نسبت به بدن ندارد، هیچ وقت فاسد نخواهد شد. (همان، ۴۱۹ - ۴/۹)

سخن آخر اینکه تفسیر ملاصدرا از اضافه نفسیت، موجب خروج آن از جوهریت و دخول آن در مقوله مضاف نخواهد شد؛ زیرا مضاف بودن نفس نسبت به بدن داخل در ماهیت آن نیست تا آن را از جوهریتش خارج کند بلکه چنین اضافه‌ای، از نحوه وجود نفس انتزاع می‌گردد. در واقع، نفس به حسب ماهیت ذات خود از مقوله جوهر است و به حسب نفسیت خود مضاف است. (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۶/۱/۲: ۲۴۰ - ۲۳۹)

۴.۱. رابطه علی و معلولی نفس و بدن

منظور از رابطه علی نفس و بدن، علیت فاعلی یا غائی نیست، بلکه منظور، علیتی است که ماده و صورت نسبت به هم دارند؛ همچنان‌که ملاصدرا نفس و بدن را از خیلی جهات شبیه ماده و صورت می‌داند. از این جهت نیز رابطه آنها را همانند رابطه ماده و صورت می‌داند و معتقد است همان‌گونه‌که ماده و صورت در وجود خویش به هم محتاج‌اند. بدن و نفس هم در تشخیص و وجود خود به هم محتاج‌اند. نفس هر چند که به لحاظ وجود عقلی نیازمند بدن نیست اما برای اینکه به صورت یک نفس جزئی تشخیص پیدا کند در مقام حدوث محتاج بدن است. همچنین تا زمانی که نفس در نشئه دنیوی به سر می‌برد یا هنوز به نشئه عقلی نائل نشده است، قوامش به بدن خواهد بود. ملاصدرا بنا بر این مبنا چنین دیدگاهی را درباره نفس و بدن بر می‌گزیند که از نظر او «نفسیت نفس» یا همان تدبیر بدن و اشتغال داشتن به آن، زائد بر وجود نفس نیست، بلکه امری است که ذاتی وجود نفس و موجب قوام آن است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۸۳/۸)

علیت میان نفس و بدن همانند ماده و صورت دو طرفه است. از این رو، همان‌طور که بدن علت مادی نفس است، نفس هم علت صورت بدن خواهد بود؛ زیرا با نگاه دقیق به بدن - از آن جهت که بدن طبیعی است - در خواهی یافت که قوام و تمامیت بدن به نفس و قوای آن بوده، تشخیص آن نیز به نفس است. اگر بدن را به تنهایی و جدا از قوای آن فرض کنیم از حقیقت و ائیت آن چیزی باقی نخواهد ماند. بلکه تنها چیزی که باقی می‌ماند عناصر و اجزائی هستند که در حال متلاشی شدن و جدایی از یکدیگر قرار گرفته‌اند. همان‌گونه که پیش از موت و پس از آن چنین هستند. (همان، ۲۳۹/۹)

۱.۵. رابطه اتحادی نفس و بدن

ملاصدرا مکرراً بر این مطلب تأکید می‌کند که نفس و بدن با هم رابطه اتحادی دارند. استدلال وی بر این امر چنین است که نفس به صفات بدن متّصف می‌شود و هر چیزی که متّصف به صفات شیء دیگری شود، عین آن شیء خواهد بود. پس نفس عین بدن خواهد بود. صحت صغرای این قیاس از اینجا ثابت می‌شود که هر یک از ما، افعال بدن خود را بدون هیچ استعاره‌ای به خود نسبت می‌دهیم؛ مثلاً می‌گوییم: من نشستم، خوردم، چشیدم و افعالی از این قبیل که در عین بدنی بودنشان، آنها را به نفس نیز نسبت می‌دهیم، اما دلیل بر درستی کبرای قیاس این است که یک صفت نمی‌تواند قائم به دو موصوف باشد. (همان، ۲۸۶/۵)

۱.۵.۱. تبیین رابطه اتحادی نفس و بدن بر مبنای حرکت جوهری اشتدادی

مبنای ملاصدرا در تبیین رابطه اتحادی نفس و بدن، حرکت جوهری اشتدادی نفس است. حرکت اشتدادی بدین معناست که در هر آنی، امری معدوم و زایل

می‌شود و امر جدیدی غیر از آن - اما کاملتر از آن - به جای آن موجود و حادث می‌شود؛ با این توضیح که این دو امر به هم پیوسته‌اند؛ به این معنا که مقاطع فرضی یک امر متصل زمانی‌اند. منتها چون امر حادث در عین بساطت هم شامل آثار و کمالاتی است مشابه کمالات موجود در زائل و هم شامل آثار و کمالاتی جدید است، از آن به «اتحاد کمال جدید با کمالات موجود در زائل» تعبیر می‌کنند؛ برای مثال فرض می‌کنیم از امر زائل ماهیت A قابل انتزاع باشد و از امر حادث ماهیت B و فرض می‌کنیم آثار و کمالات جدیدی که فقط در حادث یافت می‌شوند، همان آثاری می‌باشند که از ماهیتی مانند C انتظار می‌رود. در این صورت امر حادث در عین بساطت هم وجود خاص B و هم وجود جمعی A و C است؛ یعنی، با تحقق امر حادث، علاوه بر ماهیت B ماهیت A و C نیز تحقق یافته‌اند. پس A و C که در سایر موارد به صورت منفرد و با وجودهای جداگانه یافت می‌شوند با تحقق امر حادث، هر دو با یک وجود موجود شده‌اند و مقصود از اتحاد جز این نیست؛ بنابراین A و C و B اتحاد یافته‌اند. (عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۲۹)

استاد جوادی آملی هم راجع به نقش حرکت جوهری در اتحاد یافتن دو شیء می‌نویسد:

در حرکت جوهری کون و فساد نیست، بلکه لبس بعد از لبس است. و به همین دلیل، شیء نخست با شیء دوم متحد هستند و شیء اولی در این اتحاد نابود نمی‌شود بلکه تنها نقص خود را از دست می‌دهد. و نقص یک وصف سلبی است که او را رها می‌کند و با رها کردن نقص بدون آن که هویت خود را که هستی او است، از دست بدهد. با کمال بعدی جمع می‌شود و همراه با آن کمال یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد. (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۶:

(۱۳۴/۲/۲)

بنابراین وقتی نفس از مرحله عنصری و معدنی گذر کرده، به مرحله گیاهی می‌رسد، بدین معنا نیست که مرحله عنصری و معدنی به طور کلی نیست و نابود می‌گردد و یک دفعه جای خود را به مرحله گیاهی می‌دهد بلکه تبدیل مرحله معدنی نفس به مرحله گیاهی آن به این معناست که مرحله معدنی در اثر حرکت اشتدادی، نقائص خود را از دست داده، با حفظ کمالات موجود به کمالات دیگری نیز دست می‌یابد که به خاطر این کمالات، مرحله گیاهی بر آن اطلاق می‌گردد. در واقع نفس در این مرحله آن چنان تکامل پیدا کرده است که هم کار صورت معدنی را که «حفظ المركب عن التفرق» است، انجام می‌دهد و هم به امر تغذیه، تنمیه و تولید می‌پردازد. هم چنین است وقتی نفس از این مرحله عبور می‌کند و به مرحله حیوانی می‌رسد؛ در این مرحله علاوه بر اینکه کمالات مرتبه معدنی و گیاهی را داراست، کمالات مرتبه حیوانی را نیز کسب می‌کند؛ یعنی علاوه بر اینکه اجزای مرکب را حفظ می‌کند و به امر تولید و تنمیه می‌پردازد، دارای احساس هم می‌باشد.

بنابراین، اتحاد نفس و بدن بر مبنای حدود جسمانی نفس و حرکت جوهری آن، قابل تصور است. در واقع طبق حدود جسمانی نفس، از ابتدا یک موجود بالفعل به نام «نفس» در کنار بدن وجود ندارد بلکه وجود ابتدایی انسان یک چیز است و آن همان جسم است که در اثر حرکت اشتدادی، نقص او به کمال و قوه‌اش به فعلیت تبدیل می‌گردد که در یک مرحله، این فعلیت و کمال او، همان نفس است.

۱.۵.۲. طبق رابطه اتحادی، بدن مرتبه نازل نفس است.

لازمه بیانی که ملاصدرا از رابطه اتحادی نفس و بدن، ارائه داد، این است که بگوییم نفس و بدن دو موجود بیگانه از هم نیستند، بلکه هر کدام از آنها از جنبه‌های گوناگون انسان حکایت می‌کنند، یعنی نفس از جنبه تجرد و بدن از جنبه مادیت آن حکایت می‌کند. به تعبیر دیگر رابطه اتحادی بیان می‌کند که بین نفس و بدن، دوگانگی، به معنای مصطلح آن وجود ندارد، بلکه هر یک از این دو، مرتبه‌ای از مراتب وجودی یک واقعیت واحد به نام «انسان» را تشکیل می‌دهد و در واقع، هر یک از این دو، مرتبه دیگری محسوب شده و بینشان جدایی وجود ندارد. علامه طباطبایی در توضیح این سخن ملاصدرا - که طبق رابطه اتحادی، بدن مرتبه نازل نفس و نفس مرتبه عالی بدن است - می‌نویسد:

«همان‌طور که می‌بینی مصنف مسئله رابطه اتحادی را بر وجود رابطه بین مرتبه طبیعی بدن و بین مرتبه نفس انسانی، متفرع می‌کند. پس طبق آنچه که ما در مباحث وجود رابط از آن بهره بردیم، مندرج خواهد بود. اینکه ربط وجودی بین دو امر، به وجود اتحاد وجودی بین آن دو حکم می‌کند و زمانی که یکی از آنها برای دیگری موجود باشد، از مراتب وجود آن دیگری است. پس اگر یک عرض مثل سیاهی برای جسم لحاظ شود قائم به موضوعش بوده، از وجود آن موضوع خارج نخواهد بود و اگر همانند ماده و صورت «نفس» دو جوهر باشند هر یک از آن دو از مراتب عالی یا سافله وجود دیگری خواهد بود. در این صورت، هر کدام که از حیث وجود اقوی است، تمام وجود اضعف خواهد بود. پس مثلاً نفس انسانی تنها صورت کمالی بدن است و غیر آن از مبادی بدنی، شئون و شعب وجود آن هستند البته این امر مستلزم فاسد شدن صورت‌های مادون، همانند صور عنصریه نیست؛ زیرا یک فعلیت، زمانی فعلیت دیگر را دفع می‌کند که دو فعلیت در عرض هم باشند اما اگر دو فعلیت در طول هم بودند

چنین چیزی رخ نمی‌دهد. (حاشیه‌العلامه الطباطبایی علی [ملاصدرا،

۱۹۹۹: ۱۳۴/۸)

پس نفس، جوهری جدا از بدن نیست بلکه مرتبه‌عالیه بدن و در نتیجه متصل به آن است و به تعبیر خود ملاصدرا نفس، کمال و تمام بدن است. (همان، ۲۴۷) از این رو، نمی‌توان گفت نفس، حقیقتی از حقایق وجودیه و بدن حقیقت دیگری است؛ نظیر دو موجودی که در عرض و برابر هم قرار بگیرند. بلکه این دو با هم یک حقیقت از مراتب نظام وجوداند. 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 کرده است. (ابوالحسن رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۸۰) ملاصدرا برای تبیین هر چه بهتر این مسئله به تمثیل روی آورده و از باب تشبیه معقول به محسوس، اتصال و ارتباط نفس با بدن را به اتصال نور به سایه یا اتصال آتش به دود یا اتصال شخص به عکس خود در آینه تشبیه می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۲۵/۹)

۱.۶. انسان حقیقتی ذو مراتب

طبق رابطه اتحادی - که بدن مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه‌عالیه آن است - انسان یک واحد حقیقی اما دارای مراتب است. به اعتقاد ملاصدرا همان نظام تشکیکی که در عالم خارج وجود دارد، در مورد نفس انسان هم وجود داشته و صادق است؛ یعنی همان‌گونه که عالم هستی یک شی واحد دارای مراتب است، نفس انسان هم حقیقت واحد دارای مراتب ادنی، اوسط و اعلی است. و همان‌گونه که در مراتب هستی، آنچه در مرتبه ادنی وجود دارد در مرتبه اعلی هم موجود است، در مورد انسان نیز آنچه در مرتبه ادنی یعنی مرتبه مادی انسان

وجود دارد در مرتبه مثالی و عقلی به وجود مثالی و عقلی تحقق خواهد یافت:
ان اجناس العوالم و المنشآت ... منحصرة في ثلاثة ... ادناها عالم الصور
الطبيعية... اوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجرد عن المادة... و اعلاها
عالم الصور العقلية و المثل الالهية، فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين
الموجودات بان لها هذه الاكون الثلاثة مع بقائها بشخصها، فلانسان الواحد من
مبدأ طفوليته كون طبيعي و هو بحسبه انسان بشري، ثم يتدرج في هذا الوجود و
يتصفي و يتلطف شيئا فشيئا في تجوهره الي ان يحصل له كون آخر نفساني و هو
بحسبه انسان نفساني اخروي يصلح للبعث و القيام، و له اعضاء نفسانية و هو
الانسان الثاني، ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدرج فيحصل له كون
عقلی و هو بحسبه انسان عقلی و له اعضاء عقلية و هو الانسان الثالث. (همان:

(۱۹۴)

پس، طبق دیدگاه ملاصدرا بدن مرتبه نازله، نفس مرتبه متوسطه و عقل مرتبه
عالیه انسان است که ملاصدرا، به ترتیب، آنها را انسان طبیعی، انسان نفسی و
انسان عقلی نام می‌نهد. پس آنچه در انسان طبیعی (بدن) از اعضا و قوا موجود
است، سایه‌ای از نفس و قوای آن است اما از آنجا که این مرتبه از انسان، مادی
است و عالم ماده محل اختلاف و انقسام و محل تضاد و تباین است، هر یک از
این آلات در ماده بدن پراکنده شده، هر کدام برای خود جایگاه خاصی دارد. اما
همه این قوا در مرتبه متوسط یعنی مرتبه خیال و مرتبه نفسانی انسان بدون اینکه
دارای وضع باشند، متکثر و متمیز از هم موجوداند و در مرتبه عقلی حتی همه
اینها بدون کثرت جسمانی یا خیالی جزئی، یافت می‌شوند. در این مرتبه با اینکه
کارهای گوناگونی از نفس صادر می‌گردد اما به وحدت و بساطت آن خللی وارد
نمی‌شود. انسان در این مرتبه به نحو بسیط دارای صورت عقلی، چشم عقلی،

گوش عقلی و سایر اعضا و جوارح عقلی است. (همان، ۶۳ - ۶۲)
 پس هر چه از اوصاف و احوال و اعضا و آلات در مرتبه پایین انسان مشاهده می‌شود در مرتبه بالا به نحو برتر و کامل‌تر و دور از کثرت و خست و متناسب با موطن خود، موجود است به نحوی که می‌توان گفت آنچه در مرتبه اعلی قرار دارد، اصل بوده، آنچه در مرتبه ادنی و اوسط قرار دارد، سایه‌ای از آن است.

واعلم ان القوى القائمة بالبدن و اعضائه و هو الانسان الطبيعي ظلال و مثل للنفس المدبرة و قواها، و هو الانسان النفسی الاخری، و ذلك الانسان البرزخی بقواه و اعضائه النفسانية ظلال و مثل للانسان العقلی و جهاته و اعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي و اعضائه و هیاته ظلال ظلال العقل الانسانی. (همان، ۷۰)

دقت بیشتر در مراتب انسان، روشن‌گر این حقیقت است که خود این مراتب - یعنی مرتبه طبیعی، مرتبه نفسی و مرتبه عقلی - می‌توانند از مراتب جزئی‌تر دیگری برخوردار باشند. ملاصدرا می‌گوید: به همین خاطر، در انسان قوای مختلفی وجود دارد که بعضی از آنها ادراکی و بعضی تحریکی است. به اعتقاد ملاصدرا هر یک از این قوا از مراتب نفس انسان محسوب می‌شوند ولی از حیث کمال و نقص و از حیث تعلق به ماده، یکسان نیستند. (همان، ۱۰۴) بنابراین هر کدام از این قوا که در مرتبه‌ای از مراتب نفس قرار دارند، خودشان در یک مرتبه نیستند و از این رو موجب می‌شوند مرتبه مادی و نفسی و عقلانی نفس، خود، دارای مراتب جزئی‌تر باشند. ملاصدرا علاوه بر قوا، روح بخاری و بدن مثالی را بر این مراتب افزوده، می‌نویسد:

فاعلم ان الجواهر النفس لکونه من سنخ الملكوت و عالم الضیاء المحض العقلی لا يتصرف فی البدن الکثیف المظلم العنصری بحیث یحصل منهما نوع طبیعی وحدانی الا بمتوسط، و المتوسط بینهما و بین البدن الکثیف هو الجوهر

المسمى، بالروح عند الاطباء، و المتوسط بين كل واحد من الطرفين لذلك
المتوسط ايضا متوسط آخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المسمى بين الناطقة و الروح
الحيوانى و الدم الصافى اللطيف بينه و بين البدن. (همان، ۷۶)

البته وجود این مراتب به معنای نامتناهی بودن عددی نفس نخواهد بود؛
چراکه همه این مراتب به هم متصل بوده، بین آنها شکافی وجود ندارد و در واقع
نفس، یک واحد دارای درجات و مراتب است. بنابراین تعدد در آن راه ندارد؛ چه
رسد به عدد غیر متناهی. (همان) از این رو، نفس و قوای مترتب آن و روح
بخاری و بدن، با یکدیگر اتصال معنوی دارند؛ مقصود از اتصال معنوی همان
نحو اتصالی است که بین مراتب تشکیکی وجود در خارج یافت می‌شود و به
موجب آن حد بالای هر مرتبه‌ای حد پایین مرتبه کامل‌تر و حد پایین آن، حد
بالای مرتبه ناقص‌تر است؛ یعنی مراتب وجود به طور پیوسته و یکنواخت از
پایین به بالا کامل و شدید و از بالا به پایین ناقص و ضعیف می‌شوند و چنان
نیست که بین یک مرتبه و مرتبه تالی آن، مرتبه دیگری قابل تصور باشد که
موجود نباشد، به تعبیر دیگر، در مراتب تشکیکی وجود طفره و جهشی یافت
نمی‌شود.

پس میان روح بخاری و بدن و همچنین میان نازل‌ترین قوا، و روح بخاری
وسایط دیگری هست و همچنین میان هر واسطه‌ای و طرفین آن و قس علی
هذا؛ آن چنان‌که اگر فرض شود واقعیت سیالی که «نفس انسانی» نامیده می‌شود،
در لحظه‌ای که دارای مرتبه عقل بالفعل می‌شود از حرکت جوهری باز ایستد
گویا با طیفی روبرو خواهی شد که از یک سو به بدن و از سوی دیگر به عقل
بالفعل منتهی است و در میان این دو حد قوای متعدد مترتب و روح بخاری و
سایر وسایط میانی به نحوی پیوسته و متصل قرار دارند؛ پیوستگی و اتصال

معنوی که با کثرت بالفعل اجزای متصل سازگار است نه پیوستگی و اتصال جسمانی که در امتدادها یافت می‌شود و با کثرت بالفعل اجزا سازگار نیست.
(عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۹: ۳۲)

۲. رابطه نفس و بدن در مقام افعال و حالات

طبق دیدگاه ملاصدرا، رابطه نفس و بدن در مقام افعال و احوال، تأثیر و تأثر متقابل است؛ یعنی بدن از احوال و افعال نفس و نفس نیز از احوال و افعال بدن متأثر می‌گردد. مباحثی که تا کنون از ملاصدرا ارائه شد، در واقع متافیزیک مباحث این بخش محسوب می‌گردد و به نحو معقولی کیفیت ارتباط نفس و بدن را در مقام افعال و احوال تبیین می‌نماید؛ با این توضیح که طبق دیدگاه ملاصدرا انسان، حقیقتی ذومراتب است و بدن و نفس، هر کدام، مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت به شمار می‌آیند. بنابراین هیچ بُعدی ندارد که این دو از هم متأثر گردند؛ زیرا طبق دیدگاه وی این مراتب به نحو اتصال معنوی به هم مرتبط بوده، از همدیگر جدا نیستند. در نتیجه انسان همانند مراتب هستی در عین اینکه از کثرت برخوردار است واحدی حقیقی، بیش نیست. از این رو هر اثر اتفاقی که در یکی رخ دهد به دیگری منتقل شده، آن را متأثر می‌سازد. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

«كما ان طبقات العالم بحيث تجمع فی رباط و يتصل بعضها ببعض كسلسلة واحدة يتحرك اولها يتحرك آخرها بان يتنازل الاثار و يتصاعد الهيئات من العالی الی السافل و من السافل الی العالی... كذلك هیئات النفس و البدن تتصاعد و تتنازل من موطن احدهما الی موطن الاخر؛ فكل منهما يتفعل عن صاحبه.

(ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۲۱)

ملاصدرا در جای دیگر با تعبیر دیگری بیان می‌کند که عوالم وجود مطابق هم بوده، از یکدیگر حکایت می‌کنند. هر چیزی که در یکی از عوالم رخ دهد، هموزن و محاکمی او در عالم دیگری رخ خواهد داد. انسان هم یک عالم صغیر است و همانند مراتب عالم خارج برای خود مراتبی دارد که بالاترین آنها نفس و پایین‌ترین آنها بدن اوست که در آن عنصر صالحی همچون خون وجود دارد و اواسط این مراتب روح بخاری است پس هر وقت حالتی جسمانی در تن انسان به وجود آید، اثری از امر نخست به روح بخاری و سپس به نفس منتقل می‌گردد. بنابراین همان‌طور که جوهر هر یک از نفس و بدن از دیگری حکایت می‌کند، در حالات هم، به خاطر علاقه سبب و مسببی که میان این دو وجود دارد، از همدیگر حکایت می‌کند و کیف و انفعال و استحاله هر یک حاکی از کیف و انفعال و استحاله دیگری خواهد بود؛ چنان‌که حکم روح بخاری که واسطه بین آن دو می‌باشد چنین است. به همین خاطر زمانی که نفس انسان به لذت خیالی می‌رسد، در روح بخاری انسان انبساطی حاصل می‌شود. و به سبب آن بدن انسان به اهتزاز در آمده و صورت او سرخ می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۵۷/۹ - ۱۵۸)

نتیجه‌گیری

با توجه به مجموع آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت: از نظر ملاصدرا نفس و بدن دو موجود بیگانه از هم نیستند؛ بلکه آن دو، مرتبه‌ای از مراتب وجود انسان هستند. بین این دو مرتبه، مراتب دیگری از قبیل روح بخاری، قوا و بدن مثالی وجود دارند که به نحو اتصال معنوی به هم متصل‌اند. بر همین اساس هرگونه حادثه‌ای که در یکی از این مراتب رخ دهد، اثرش به دیگری منتقل می‌شود، در نتیجه آن دیگری نیز متأثر می‌گردد.

منابع

- ابن سینا، الشفاء، *الالهیات*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ابوالحسن رفیعی قزوینی، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، انتشارات سپهر، ۱۳۶۷ ش.
- افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، ج ۴، ترجمه محمد حسن لطفی، شرکت انتشارات سهامی خوارزمی، بی تا.
- عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۸۹ ش.
- _____، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۸۵ ش.
- عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، بخش یکم و بخش دوم از جلد دوم، قم مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶ ش.
- محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶۵ و ۱۰۱، چاپ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۱، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۵ ش.
- ملاصدرا، *اسفار*، ج ۵ و ۸ و ۹، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۹ م.
- _____، *الشواهد الربوبیه*، چاپ سوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
- _____، *المبدا و المعاد*، چاپ سوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
- _____، *المظاهر الالهیه*، چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
- _____، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تصحیح و تحقیق، حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
- _____، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش.