

نوع مقاله: پژوهشی

تعدد نوعی نفوس و ماهیت انسان

hoseinpour.yaser@gmail.com

کلیه یاسر حسین پور / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۵

دریافت: ۹۹/۰۹/۲۹

چکیده

در این نوشتار علاوه بر اعلام موضع درباره وحدت و یا تعدد نوعی نفوس بشری به دنبال پاسخی درخور برای حل معمای روان‌شناختی چگونگی ماهیت انسان هستیم. یکی از مباحث مطرح در علم‌النفس فلسفی، مسئله وحدت و یا تعدد نوعی نفوس انسانی است. اندیشمندان مسلمان در این زمینه اقوال مختلفی را مطرح ساخته‌اند و علاوه بر اقامه استدلال از شواهد قرآنی و روایی در تثبیت اندیشه خود بهره برده‌اند. برخی حکمای اسلامی معتقد به وحدت نوعی نفوس و برخی دیگر معتقد به تعدد آن هستند. در این میان صدرالمألهین در بعضی کتب خود نظری بینابین ارائه داده و به وحدت ابتدایی نفوس در نوع و در عین حال کثرت نوعی آنها طی یک حرکت جوهری رأی داده است. این مسئله فلسفی قرابت سازنده‌ای دارد با مسئله مطرح در روان‌شناسی تحت عنوان ماهیت روان‌شناختی انسان که در آن روان‌شناسان دیدگاه‌های مختلف و بعضاً متضادی بیان کرده‌اند. بعضی ماهیت انسان را خنثا دانسته‌اند، برخی آن را دارای تمایلات شر انگاشته‌اند و بعضی نیز تمایلات خیر را به آن نسبت داده‌اند. با حل مسئله وحدت یا تعدد نوعی نفوس در حکمت اسلامی، پاسخی درخور به پرسش مطرح‌شده در علم روان‌شناسی داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تعدد نوعی نفوس، حکمت اسلامی، روان‌شناسی، صدرالمألهین، ماهیت انسان.

مسئله تعدد و یا وحدت نوعی نفوس در طول تاریخ فلسفه اسلامی همواره مورد بحث اندیشمندان مختلف واقع شده و مباحثه‌ای طولانی و نسبتاً مفصل را در مکتوبات فلسفی تشکیل داده است. تا جایی که تحقیقات نگارندگان نشان می‌دهد اولین کسی که در این باره اظهار نظر کرده است ابن سیناست و این مسئله تا هم‌اکنون و در دوره معاصر فلسفی ادامه داشته است. جهت اهمیت این مسئله در این نوشتار قرابتی است که مسئله مذکور با مبحث ماهیت روان در عالم روان‌شناسی دارد. روان‌شناسان ذیل عنوان ماهیت روان‌شناختی انسان در این باره سخن گفته‌اند که آیا ماهیت انسان خیر شر و یا خنثاست آنها در این زمینه همچون اکثر قریب به اتفاق مسائل علمی دچار اختلاف نظر هستند حل مسئله وحدت و یا تعدد نوعی نفوس در فلسفه اسلامی می‌توان به منزله پاسخی مستحکم و صائب در این زمینه باشد. در حقیقت گویا وجه اشتراک همه روان‌شناسان - شاید حتی به طور ناخودآگاه - باور به وحدت نوعی نفوس بوده است؛ درحالی‌که در صورت پذیرش تعدد نوعی نفوس پاسخ متناسب دیگری به سؤال درباره ماهیت روان‌شناختی انسان داده می‌شود که مطابق واقع و مشکل‌گشای بعضی مسائل فلسفی است. به طور خلاصه در این نوشتار علاوه بر اعلام موضع درباره وحدت و یا تعدد نوعی نفوس بشری به دنبال پاسخی درخور برای حل معمای روان‌شناختی چگونگی ماهیت انسان هستیم.

۱. اقوال درباره تعدد نوعی نفوس و ماهیت

۱-۱. پیش از صدر المتألهین

ابوریحان بیرونی در تحقیق *ما للهند* تعدد نوعی نفوس را به آنها نسبت می‌دهد (بیرونی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵). اما در جهان اسلام طبق آنچه مشهور است *ابن سینا* (۴۲۸ق) و البته قاطبه مشائیان معتقد به وحدت نوعی نفوس بوده‌اند؛ هرچند نفوس را به تعداد انسان‌ها کثیر می‌دانند. *ابن سینا* در مواردی به بهانه طرح مسائل گوناگون به اعتقاد خود درباره وحدت نوعی نفوس انسانی اشاره کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۸ و ۴۰۸).

در مقابل *ابوالبرکات بغدادی* (۵۴۷ق) در *المعتبر فی الحکمة* به طور مفصل به این مسئله پرداخته، اما مخالفت خود را با آنچه از مشاء مشهور است ابراز می‌دارد و مدعی تعدد نوعی نفوس می‌شود؛ لذا شاید بتوان گفت او اولین کسی است که برخلاف مشهور زمانه خود به تعدد نوعی نفوس قائل می‌شود: «إن النفوس الانسانية لیست واحدة بالنوع ولا متماثلة الجوهر والحقائق» (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۸۳). حتی شیخ *اشراق* (۵۸۷ق) نیز (همچون *ابن سینا*) مدعی وحدت نوعی نفوس است و صریحاً بیان می‌کند که «آدمیان یک نوع‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۸).

اما برخلاف شیخ *اشراق*، *فخر رازی* (۶۰۶ق) در موارد مکرر به این مسئله اشاره کرده و همچون *ابوالبرکات* نهایتاً و پس از اما و اگرهایی اعلام می‌دارد نفوس انسانی به لحاظ نوع متعدد هستند. *فخر رازی* ابتدا در *مباحث المشرقیه* گزارشی از اقوال مطرح در عصر خود را ارائه می‌دهد و وحدت نوعی نفوس را به مشاء و تعدد آن را به *ابوالبرکات* نسبت می‌دهد، اما خود از قضاوت در این مورد پرهیز می‌کند (فخر رازی، ۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۸). اما در *المطالب العالیه* و *مفاتیح الغیب* و همچنین کتاب *النفس والروح* و *شرح قواهما* صریحاً اعتقاد به تعدد نوعی نفوس

را برمی‌گزیند. او در گزینش قول مختار خود به آیات و روایات تمسک جسته اعتقاد به تعدد نوعی نفوس را به آموزه‌های قرآن نسبت داده آن را اعتقادی اسلامی برمی‌شمرد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ همو، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵-۸۷).

خواجه نصیرالدین نیز همچون ابن‌سینا و شیخ اشراق جزو کسانی است که به وحدت نوعی نفوس اعتقاد دارد، اما برخلاف آنها بر ادعای خود استدلال اقامه می‌کند. او وحدت حد را در نفوس انسانی دلیل بر وحدت نوع آنها می‌داند و چنین اظهار می‌دارد: «و دخولها تحت حدّ واحد یقتضی وحدتها و اختلاف العوارض لا یقتضی اختلافها» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۷).

اما علامه حلی در *کشف المراد* و ذیل استدلال خواجه نصیر در این مسئله تشکیک کرده، استدلال خواجه نصیر را بر وحدت نوعی نفوس نمی‌پذیرد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۷): علاوه بر علامه حلی، *تفتازانی* نیز این استدلال را به جمهور نسبت داده، اما آن را ضعیف می‌شمارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۱۸).

بنابراین پیش از *صدرالمتألهین* ظاهراً جمهور فلاسفه از جمله *ابن‌سینا*، *شیخ اشراق* و حتی *خواجه نصیر*، معتقد به وحدت نوعی نفوس هستند. این در حالی است که *ابوالبرکات*، *فخررازی*، *علامه حلی* و *تفتازانی* با این مسئله موافق نیستند. خود *صدرالمتألهین* در آثار خود، نظریه وحدت نوعی نفوس را به مشاء نسبت می‌دهد و آن را سخیف و باطل می‌شمارد و هرگز نمی‌پذیرد و عملاً در زمره مخالفان وحدت نوعی نفوس قرار می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب، ص ۱۴۴).

هرچند خود بنا بر نظر خاصش - که بیان خواهیم کرد - وحدت نوعی نفوس را حتی بین نبی اکرم و سایر انسان‌ها در این نشئه مادی می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱-۲۴۳).

به نظریه *صدرالمتألهین* به دلیل اهمیتش، مستقلاً و به تفصیل خواهیم پرداخت؛ لکن تطور نظریات پس از او از این قرار است که علامه مجلسی نیز پس از ذکر اقوال مختلف، تعدد نوعی نفوس را با روایات قریب‌تر دانسته، گویی آن را مختار خود قرار می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۰۶-۱۰۷).

این در حالی است که علامه *طباطبائی* که ظاهراً هم‌عقیده *صدراست*، علاوه بر برهان قاطع آیات قرآن را نیز مشیر به وحدت نوعی نفوس می‌داند: «أن البراهین القاطعة قائمة علی أن الإنسان نوع واحد متمائل الأفراد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۲۴-۳۲۵). ایشان پس از ذکر استدلال تفسیری رازی به نقد آن می‌پردازد (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۳-۱۹۴).

علامه *حسن‌زاده‌آملی* برخلاف آنچه مشهور است و در آثار مقدماتی همچون *ابوالبرکات*، *فخررازی* و علامه حلی و حتی *صدرالمتألهین* آمده، مشاء را معتقد به کثرت نوعی نفوس می‌داند و خود به آن ملتزم است که برخلاف تصریحات پرتعداد مشائیان بر وحدت نوعی نفوس است.

چنین نیست که مشاء می‌گویند که در ابتدا همه نفوس یکسان‌اند، بلکه ایشان می‌گویند، به تفاوت امزجه، نفوس تعلق گرفته به آنها تفاوت می‌کند... پس مشاء نمی‌گویند همه نفوس در ابتدا برابرند، بلکه نفوس را به مزاج مربوط دانستند، پس نفوس در همان ابتدا تفاوت دارند (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۶۲۹-۶۳۰).

همان طور که پیش از این گفته شد، صدرالمتألهین وحدت نوعی نفوس را باطل و حتی سخیف می‌شمارد. او تنها به این قول اکتفا نکرده، بلکه عقیده خود را در این مسئله در بسیاری از آثار متعدد خود بیان داشته و نظریه و به بیان دقیق‌تر نظریات دیگری را طرح کرده است.

صدرالمتألهین در مسئله تعدد نوعی نفوس دو ویژگی و وجه تمایز از سایر متفکران سابق و لاحق خود دارد: اول اینکه نظر اولیه وی که عمدتاً در کتب فلسفی‌اش بیان شده با نظر ظاهراً نهایی او که در تفسیر قرآن کریم بیان کرده متفاوت است. بنابراین می‌توان در این مسئله نظر وی را در قالب دو صدرای اول و صدرای ثانی بیان کرد: دوم اینکه نظر اولیه او ابتکار شخص اوست و همان طور که خود نیز ادعا می‌کند سابقه تاریخی نداشته است. وی حتی آیات قرآن را نیز دال بر عقیده خود دانسته آن را از الهامات الهی می‌داند که برهان نیز آن را تأیید می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹-۲۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۲-۱۴۴). اکنون هر دو نظریه صدرالمتألهین را به تفکیک بررسی می‌کنیم:

۱-۲. صدرای اول

صدرالمتألهین در نظر اولیه خود در موارد متعدد و در کتب مختلف خود به این نظریه اشاره کرده است. او معتقد به وحدت نوعی نفوس انسانی در آغاز خلقت است، لکن به کمک مبانی فلسفی خود از جمله حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول و همچنین جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس ناطقه انسانی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱-۱۲، ۱۳۴ و ۳۴۴؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۱۴؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ معلمی، ۱۳۹۵، ص ۳۰۸)، بیان می‌دارد که انسان‌ها طی یک حرکت جوهری از نوع واحد به انواع متعدد تقسیم می‌شوند. در حقیقت «با غور و تدبر در حرکت جوهری به نحو استکمال، دانسته می‌شود که حرکت جوهری منوع است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۸). او این تعدد نوعی نفوس را صریحاً به نشئه و یا نشئات پس از دنیا موکول کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۵؛ ج ۷، ص ۸۱؛ ج ۸، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۲ و ۱۸۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲، ص ۹۴۹-۹۵۵).

او به کمک مبنای مورد قبول خود درباره حدوث جسمانی نفس چنین توضیح می‌دهد که نفس پس از حدوث جسمانی خود و در حالت جنینی با حرکت اشتدادی به مرتبه نبات دست می‌یابد، درحالی که بالقوه حیوان است. طفل نیز نوعی حیوان است که از آن به حیوان بشری یاد می‌کند، درحالی که بالقوه انسانی است نفسانی و آمی غالباً تا حدود چهل سالگی همان‌طور انسان نفسانی باقی می‌ماند؛ درحالی که در آن سنین بالقوه انسانی ملکی و یا شیطانی است و سرانجام در قیامت به صورت بالفعل ملک، شیطان، بهیبه، حشره و یا حتی سبع است و در حقیقت در آنجاست که آدمیان در عین وحدت نوعی نفوسشان در دنیا بالفعل به لحاظ نوع متعدد می‌شوند و در دسته‌های مختلف قرار می‌گیرند.

«فالنفس الأدمیة ما دام کون الجنین فی الرحم درجتها درجۃ النفوس النباتیة علی مراتبها... فالجنین الإنسانی نبات بالفعل حیوان بالقوة لا بالفعل... و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه فی درجۃ النفوس الحيوانیة إلی أوان البلوغ الصوری - و الشخص حينئذ حیوان بشری بالفعل إنسان نفسانی بالقوة ثم یصیر نفسه مدرکة للأشیاء

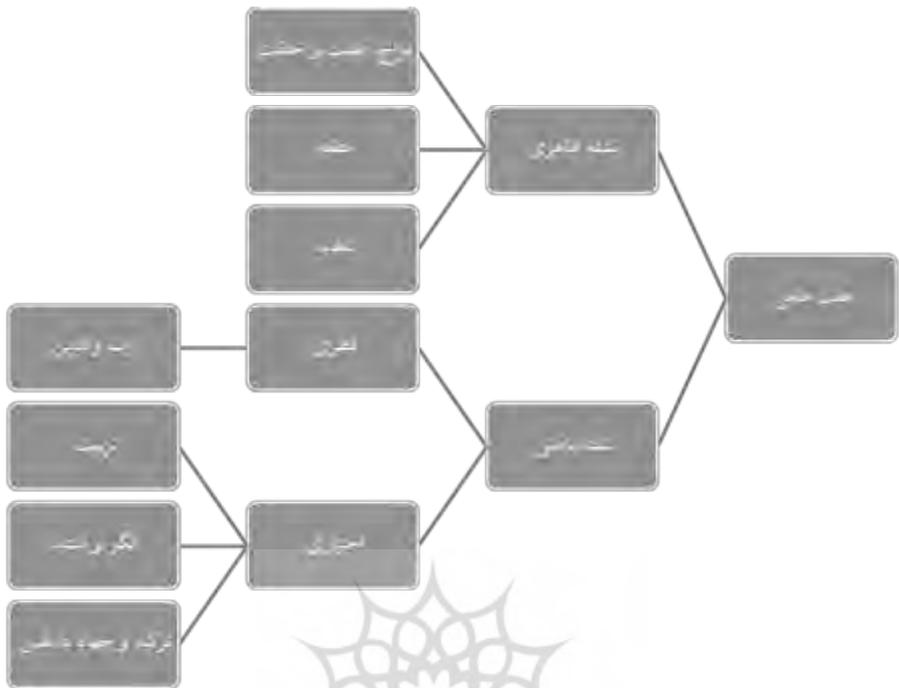
بالفکر و الرویة مستعملة للعقل العملی و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوی و الرشد الباطنی باستحکام الملكات و الأخلاق الباطنة و ذلك فی حدود الأربعین غالباً فهو فی هذه المرتبة إنسان نفسانی بالفعل و إنسان ملكی أو شیطانی بالقوة يحشر فی القيامة إما مع حزب الملائكة و إما مع حزب الشياطين و جنودهم فإن ساعده التوفيق... یصیر ملكا بالفعل من ملائكة الله... و إن ضل عن سواء السبیل... یصیر من جملة الشياطين أو يحشر فی زمرة البهائم و الحشرات» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴-۵۵۵).

قیامت	تا حدود چهل سالگی	طفل	جنین	
ملك یا شیطان یا بهیمه یا حشره	[غالباً] انسان نفسانی	حیوان بشری	نبات	بالفعل
—	انسان ملكی یا شیطانی	انسان نفسانی	حیوان	بالقوة

او عمدتاً چهار نوع مختلف را به عنوان مثال ذکر می کند: ملك، شیطان، سبع و بهیمه؛ اما گاهی هم از نوع پنجم حشره سخن می گوید که ظاهراً نشانگر آن است این انواع برشمرده شده توسط او استقرایی ناقص است و منحصر در آنها نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶-۵۳۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳).

به عقیده او دلیل این تکرر نوع واحد انسانی به انواع مختلف علوم و ملکاتی است که انسان با آن محسوس می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۹-۲۸۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱-۲۴۳ و ۲۷۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۰-۱۹۰).

ناگفته نماند که هرچند صدرالمتألهین معتقد به وحدت نوعی نفوس است، لکن به تفاوت در سرشت و ماهیت انسان ها (حتی در بدو تولد) معتقد است. به عقیده وی «انسان ها در سرشت اولیه با هم متفاوت اند و همین سبب تفاوت در اراده ها و افعال ارادی می شود» (حسین زاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۱). لکن صدرا چنین می پندارد که این تفاوت ها - که اساساً انکارپذیر نیستند - به حدی که موجب اختلاف در انواع آنها شود نیست. او که نفس را موجودی جسمانی الحدوث می داند و به حدوث مادی آن اعتقاد دارد، به ناچار معتقد است «سرشت انسان برآمده از حیثیت مادی نفس است و اختلاف سرشت انسان ها با یکدیگر از اختلاف مواد جسمانی سرچشمه می گیرد» (حسین زاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۱). اما به همین سیاق با مبنای اتخاذ شده حرکت جوهری اعتقاد دارد تفاوت های موجود میان انسان ها طی اشتداد یافتن نفس عمیق تر شده تدریجاً (آنچنان که شرح داده شد) موجب تنوع انسان ها نیز می شود. صدرا هفت عامل را به عنوان عوامل اختلاف انسان ها برشمرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰-۱۴۲) مزاج، طینت و خلقت عامل اولی است که به آن اشاره می کند. در نظر صدرا نطفه و تغذیه، وراثت، تربیت، الگو و استاد و سرانجام تزکیه و جهاد آدمی با نفس نیز سایر عوامل ایجادکننده تفاوت بین انسان هاست (حسین زاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۳). این هفت عامل به تفکیک در دو دسته عوامل مربوط به نشئه ظاهری، عوامل مربوط به نشئه باطنی تقسیم می شوند (همان).



همچنین عوامل اختیاری با عامل فطری رابطه دو سویه دارند. بدین شرح که همان‌طور که عوامل فطری - یا به تعبیر صدر الفطرت اول - در رفتارهای و ملاک‌های اختیاری تأثیرگذارند، رفتارها نیز متقابلاً مؤثر در امور فطری هستند و باز به تعبیر صدر الفطرت ثانی و حتی فطرت ثالث (در موارد نادر) انسان را تشکیل می‌دهند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۴۳؛ همو، بی‌تا، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ حسین زاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۳).

۱-۳. صدرای ثانی

صدرالمتألهین که در فلسفه نظریه سومی را ارائه داده و در قبال وحدت نوعی نفوس و تعدد آن ادعای سومی را مطرح کرده بود در تفسیر قرآن کریم - با توجه به تأخر نگارش تفسیر از سایر کتب (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۲-۳۶) - ظاهراً از نظر خود عدول کرده به قول دوم باز می‌گردد و نفس انسانی را از ابتدای خلقت خود متعدد در نوع می‌داند. وی در موارد پرشماری در تفسیر خود بدون اشاره به نظر سابق خود به این مطلب تصریح کرده است: «واعلم أن النفوس الإنسانية كما أنها تكون متفاوتة في النهاية، كذلك كانت متفاوتة في البداءة. و اختلافها من اختلاف معادنها الأصلية... وبالجملة نهاية كل واحد رجوعه إلى البداءة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۷-۱۱۸؛ ج ۳، ص ۶۸۶۷؛ ج ۶، ص ۶۹۶۸).

به طور خلاصه اقوال مطرح بین حکمای اسلامی درباره وحدت و یا تعدد نوعی نفوس چنین است:



۲. دیدگاه برگزیده

همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان شد، اختلاف بین انسان‌ها حتی از همان بدو تولد روشن و غیرقابل انکار است به عقیده ما این اختلافات بعضاً به حدی عمیق‌اند که نه تنها موجب تعدد انواع انسان‌ها می‌شود، بلکه حتی ممکن است آنها را در مواردی تحت اجناس متعدد قرار دهد و لذا اساساً «انسان» نه یک نوع و حتی نه یک جنس بلکه اسم است برای جنس بعیدی که در آن انواع گوناگون مندرج‌اند (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۵۲).

اضافه بر اینکه برخلاف آنچه صدرا درباره امتناع وجود نفس پیش از بدن می‌پنداشت، نفوس آدمی پیش از خلقت او (و چه بسا طبق آنچه از روایات برمی‌آید هزاران سال پیش از خلقت او) موجود بوده‌اند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۴) و لذا اساساً مراد ما از اختلاف نوعی انسان‌ها از بدو خلقت نه خلقت جسمانی، بلکه سال‌های دور پیش از آن است. بنابراین آدمیان در سه نشئه پیش از حدوث جسمانی، هنگام تعلق به ابدان و هنگام بقا (در دنیا و آخرت) تحت انواع و یا اجناس گوناگون قرار می‌گیرند. ادله نقلی برای اثبات مدعای ما در هر سه جایگاه کافی است، اما برای نشئه دوم (علاوه بر رد استدلال‌های صدرا بر عقیده خود) (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹-۳۵۹) ادله عقلی نیز اقامه کرده‌ایم.

۲-۱. نشئه اول

هرچند بسیاری از متفکران بنا بر مبانی‌ای که خود پذیرفته‌اند، وجود نفس پیش از بدن را بر نمی‌تابند، لکن حقیقت آن است که علاوه بر آنکه هیچ دلیل صحیحی بر امتناع وجود پیشین نفس نیافته‌ایم (همان). آیات متعدد قرآن کریم و همچنین روایت پرشماری چنین حقیقتی را غیرقابل انکار ساخته‌اند (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۹۶؛ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۳-۴۲۳) و در حقیقت «روایت مختلف در این باره کم نیست و تقریباً انسان به حقیقتی برای نفس و روح قبل از بدن یقین می‌کند» (معلمی، ۱۳۹۵، ص ۳۱۱) و به تعبیر علامه طباطبائی «فلیس من البعید أن یدعی تواتره المعنوی» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۹).

همین ادله نقلی علاوه بر اثبات اصل وجود چنین نشئه‌ای بر تعدد نوعی نفوس نیز (در همان جایگاه) دلالت دارند.

۲-۲. نشئه دوم و سوم

روشن است که اگر اختلاف نوعی نفوس قبل از تعلق به ابدان را بپذیریم، اختلاف نوعی آنها در زمان تعلق به ابدان نیز باید پذیرفته شود؛ زیرا با وجود سابقه اختلاف نوعی، اثبات تساوی آنها در هنگام تعلق به بدن‌ها نیازمند دلیل است، درحالی‌که نه برهان عقلی بر این مدعا وجود دارد و نه دلیل نقلی.

ضمن آنکه در مقابل علاوه بر ادله نقلی، ادله عقلی نیز بر تعدد نوعی نفوس حتی در هنگام تعلق نفوس به بدن نیز دلالت دارند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰). در ادامه به برخی از این ادله اشاره می‌کنیم:

۲-۳. ادله

۲-۳-۱. ادله عقلی

الف. برهان اول

«انا نجد فی الناس العالم والجاهل والقوی والضعیف والشریف والخسیس والخیر والشریر والغضوب والخمول فهذا الاختلاف اما ان یکون لاختلاف النفوس فی جواهرها او لاختلاف الآلات البدنیة... (والقسم الثانی) باطل من وجهین... فعلمنا ان ذلك لیس الا لاختلاف جواهر النفوس» (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۷).

«وجدنا النفوس البشریة تختلف فی العفة والفجور والذکاء والبلادة... فعلمنا أنها لوازم للماهیة وعند اختلاف اللوازم یختلف الملزوم» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۸).

تقریر این برهان نیازمند سه مقدمه است:

مقدمه اول: علیت بر دو گونه است: الف) علیت خارجی، مانند علیت خداوند برای عالم، که جهان را ایجاد کرده است؛ ب) علیت تحلیلی، که در این گونه، علت و معلول به یک وجود موجودند و تغایرشان تنها به تحلیل عقلی و برحسب معناست؛ مثلاً می‌گویند: این آهن داغ است و هر آهن داغی منبسط است. بنابراین این آهن نیز منبسط است. این برهان را لم می‌دانند؛ زیرا حد وسط علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است؛ هرچند در اینجا علیت، خارجی نیست چون یک آهن خاص است که هم گرم است و هم منبسط. از این روی، گرما و انبساط به وجود واحد موجودند، ولی عقل همین وجود واحد را به آهن، حرارت و انبساط تحلیل می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ بلندقامت‌پور و فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۲۸۷):

مقدمه دوم: چنان‌که از سخن صدرالمتألهین برمی‌آید و باور ما نیز همین است، ماهیت به عین وجود، موجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۶۰، الف، ص ۱). وجود آهن با آهن بودن آن هر دو به همین یک وجود، موجودند؛ نه اینکه آهن ضمیمه و لایه‌ای بر آن وجود باشد. در غیر این صورت، ماهیت، عدم خواهد بود. بنابراین ماهیت آهن عین وجود آن است؛ هرچند در تحلیل عقل وجود بذاته، و آهن به واسطه آن موجود است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲؛ فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۲۷):

مقدمه سوم: طبیعت، علت تحلیلی اعراض و آثار خویش است؛ مثلاً چکش خواری آهن، که یک استعداد و

عرض قائم به آن است، به وجود آهن موجود است، و معلول طبیعت و صورت نوعی آهن است. بنابراین همین طبیعت نوعی، علت آن است.

پس از طرح مقدمات به اصل دلیل می‌پردازیم: افراد نفوس در کیفیات نفسانی مختلف‌اند؛ مثلاً برخی از بدو تولد سخاوتمندند و بعضی خسیس. برخی ذاتاً شجاع‌اند و بعضی ترسو. با اختلاف در کیفیات نفسانی، جواهر نیز مختلف خواهند بود؛ زیرا کیفیات، اعراض نفس‌اند، و اعراض نیز به علت تحلیلی، معلول جواهرند، و اختلاف معلول‌ها دلیل اختلاف علت‌ها (جواهر) است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ نویان، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۳۹-۴۴۵). نتیجه: پس نفوس حدوثاً و بقاء با هم اختلاف نوعی دارند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲).

ب) برهان دوم

مقدمه اول: نفوس انسانی در کیفیاتی مانند شجاعت و ترس، زیرکی و کودنی، و شکیبایی و خشم متفاوت‌اند؛ مقدمه دوم: کیفیات نفسانی مزبور برای هر نفسی به عین وجود ذاتش موجودند. چه آنکه کیفیات، اعراض ذات‌اند، و اعراض شئون ذات و جوهرند، و - چنان‌که گفته شد - شأن چیزی، به عین وجود آن، موجود است. نتیجه: پس اختلاف کیفیات نفسانی - هنگام حدوث و بقاء - دلیل بر اختلاف نوعی نفوس است (همان).

۲-۳-۲. ادله نقلی

الف. ادله قرآنی

به عقیده ما آیتی از قرآن کریم بر کثرت نوعی نفوس دلالت می‌کنند (اسراء: ۸۲-۸۴؛ اعراف: ۲۹ و ۵۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۳۹۱؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۱-۵۰؛ ج ۴۴، ص ۲۰۹؛ ج ۶۱، ص ۱۰۶ و ۵۱۰؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹-۱۷۶) که در این مجال کوتاه به یکی از آنها - که به نظر می‌رسد دلالت آن بر مدعا قوی‌تر از آیات دیگر است - اشاره می‌کنیم: «فَلْأَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹؛ همچنین رک: اعراف: ۵۸؛ اسراء: ۸۲-۸۴).

روایاتی که در تفسیر این آیه آمده، بر اختلاف نوعی نفوس در هر سه بخش یعنی قبل از تعلق به ابدان، حین تعلق و در بقا دلالت دارد:

«فی روایة اَبی الجارودِ قَوْلُهُ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ قَالَ خَلَقَهُمْ حِينَ خَلَقَهُمْ مُؤْمِنًا وَكَافِرًا وَشَقِيًّا وَسَعِيدًا وَكَذَلِكَ يَعُودُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُهْتَدٍ وَ ضَالٌّ... مَنْ خَلَقَهُ اللَّهُ شَقِيًّا يَوْمَ خَلَقَهُ كَذَلِكَ يَعُودُ إِلَيْهِ - وَمَنْ خَلَقَهُ سَعِيدًا يَوْمَ خَلَقَهُ كَذَلِكَ يَعُودُ إِلَيْهِ سَعِيدًا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۲۸-۵۲۹).

ظاهر این روایت، کثرت نوعی نفوس است.

ب. ادله روایی

روایاتی نیز بر کثرت نوعی نفوس دلالت دارند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹):

۱. روایاتی که بر برتری پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ بر دیگران دلالت دارد:

«عن محمد بن الحسن الطوسی یاسناده عن أنس بن مالک عن النبی ﷺ: إنَّ الله خلق علیاً و فاطمة والحسن والحسين قبل أن یخلق آدم ﷺ حيث لا سماء مبنیه ولا أرض مدحیه ولا ظلمة ولا نور، ولا شمس ولا قمر ولا جنة ولا نار. فقال العباس: فكيف كان بدء خلقكم يا رسول الله؟ فقال: يا عم، لما أراد الله أن یخلقنا تكلم بكلمة خلق منها نوراً ثم تكلم بكلمة أخرى فخلق منها روحاً مزج النور بالروح فخلقنی وخلق علیاً و فاطمة والحسن والحسين فكننا نسبحه حين لا تسبیح وقدسہ حين لا تقدیس فلما أراد الله تعالی أن یشأ خلقه فتق نوری وخلق منه العرش فالعرش من نوری ونوری من نور الله ونوری افضل من العرش ثم انفتق نور أخى علی فخلق منه الملائكة؛ فالملائكة من نور علی ونور علی من نور الله وعلی أفضل من الملائكة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۱۰).

ظهور این روایات بر اختلاف نوعی پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ دلالت دارد.

۲. روایاتی که بیان کننده سعادت و شقاوت در بطن مادر هستند:

«رَوَى صفوان بن یحیی عن أبی الصّباح الکنانی قال قلت للصادق جعفر بن محمد: أخبرنی عن هذا القول؛ قول من هو؟ أسأل الله الايمان والتّقوی وأعوذ بالله من شرّ عاقبة الأمور ان اشرف الحديث ذکر الله تعالی... والشقی من شقی فی بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره. فقال الصادق جعفر بن محمد ﷺ هذا قول رسول الله ﷺ [و فی تفسیر القمی أضاف علیه]: والسعيد من سعد فی بطن أمه» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۷).

۳. روایاتی که انسان‌ها را طلا و نقره می‌داند: «الناس معادن كمدان الذهب والفضة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۷۷).

روشن است که طلا و نقره با یکدیگر اختلاف نوعی دارند. از این رو انسان‌ها نیز با یکدیگر چنین هستند.

۳-۲. شواهد تجربی

دست‌کم برخی روان‌شناسان تجربی چنان از تفاوت‌های فاحش و بی‌شمار مرد و زن سخن می‌گویند که گویی دو موجود از دو سیاره مختلف موقتاً در زمین ناچار به همزیستی با هم هستند (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۳۴؛ گری، ۱۳۸۸، ص ۸). ظاهراً معنای سخن آنها در ادبیات فلسفی ما جز قرار گرفتن ذیل دو نوع یا حتی جنس مختلف نیست. لذا (به عقیده روان‌شناسان) انسان به تفکیک جنسیت، دست‌کم به دو نوع یا دو جنس تقسیم می‌شود.

اما با تکیه بر ادله عقلی، نقلی و شواهد تجربی و همچنین باور به جنسیت برای روح (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰)، حقیقت آن است که انسان‌ها نه تنها با تفکیک جنسیت، به دو دسته تقسیم می‌شوند، بلکه از همان بدو خلقت به لحاظ نوع و یا حتی جنس با هم تفاوت دارند و تحت یک عنوان واحد قرار نمی‌گیرند و متعلق به انواع و یا اجناس متعدد (شاید به شمار افراد انسان) هستند (همان، ص ۱۵۲).

۳. ماهیت انسان

علاوه بر فلاسفه و حکیمان، روان‌شناسان نیز - از جمله اندیشمندان غربی - درباره ماهیت انسان سخن گفته و نظرات خود را بیان داشته‌اند. برخی روان‌شناسان نگاهی خوش‌بینانه به ماهیت انسان دارند. مثلاً کارل راجرز (۱۹۸۷م) انسان را موجودی پنداشته است که به لحاظ سرشت و ماهیت در سلامت کامل است (شریعت باقری و عبدالملکی، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

اما در مقابل برخی همچون اغلب روان‌کاوان و افرادی همچون هابز او را ذاتاً موجودی پرخاشگر و شر می‌دانند و رسماً اعلام می‌دارند: «ما با استعدادهای مادرزاد برای ارتکاب به گناه به دنیا می‌آییم» (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۶۰). نیچه قدرت‌طلبی را عنصر اصلی ماهیت انسانی می‌داند (همان، ص ۱۸۷) و فروید انگیزه‌های جنسی را منشأ رفتار آدمی می‌پندارد (همان، ص ۲۰۵).

البته برخی همچون جان لاک (چنان که شاید بتوان از عبارات/ابن‌سینا نیز چنین برداشتی نمود) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۸) انسان را به لحاظ سرشت و ماهیت خنثا می‌دانند و هیچ‌یک از جهات شر و خیر را غالب نمی‌دانند (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۸۸). آنان معتقدند: «ما با تصورات فطری به دنیا نمی‌آییم و حتی فهم پیشینی از خداوند یا تمایلی طبیعی به خوب [یا بد] بودن نداریم. هیچ قانون طبیعی نوشته‌شده‌ای در نفوس ما وجود ندارد و کل شناخت ما از تجربه برمی‌آید» (همان).

قول چهارمی نیز قابل تصور است و آن اینکه ترکیب جهات خیر و شر در وجود آدمی است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶-۱۶۰؛ کانت، ۱۳۸۱، ص ۶۷-۷۵؛ سارتر، ۱۳۷۶، ص ۲۸-۲۹؛ الیاده، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ ایزوتسو، ۱۳۹۵، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۱۳۱-۱۴۱؛ دورتیه، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳-۱۶۸؛ تریگ، ۱۳۸۲، ص ۵۹-۶۱؛ گنجی، ۱۳۶۹، ص ۳۱-۴۳؛ شریعت باقری و عبدالملکی، ۱۳۸۷، ص ۴۸؛ مصلح، ۱۳۹۵، ص ۸۶؛ توکلی، ۱۳۸۴، ص ۴۶-۷۸؛ روغنی موفق، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷).



دست‌کم ظاهر سخن برخی عارفان معتقد به وحدت وجود این است که انسان خیر مطلق است؛ چنان‌که مولوی می‌گوید: آدمی اسطرلاب حق است، اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند، تره‌فروش یا بقال اگرچه اسطرلاب دارد، اما از آنچه فایده گیرد و به آن اسطرلاب چه داند، احوال افلاک را و دوران و برج‌ها و تأثیرات و انقلاب را الی غیرذلک، پس، اسطرلاب در حق منجم سودمند است، که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». همچنان‌که این اسطرلاب مسین آینه افلاک است وجود آدمی - که «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» - اسطرلاب حق است، چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بی‌چون را دم‌به‌دم و لمحبه به لمحبه می‌بیند، و هرگز آن جمال از این آئینه خالی نباشد. حق را عزوجل بندگان‌اند که ایشان خود را به حکمت و معرفت و کرامت می‌پوشانند، اگرچه خلق را آن نظر نیست که ایشان را ببینند، اما از غیرت خود را می‌پوشانند (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

وصف آدم مظهر آیات اوست	آدم اسطرلاب اوصاف علوست
همچو عکس ماه اندر آب جوست	هرچه در وی می‌نماید عکس اوست

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۹۳۳)

در حقیقت هرچند مولوی همچون صدرالمآلهین بارها به اختلاف انسان‌ها اشاره می‌کند و بیان می‌دارد: «هر دو گر یک نام دارد در سخن / لیک فرق است این حسن تا آن حسن» (همان، ص ۸۴۱)، اما ظاهراً نه‌تنها این اختلافات را در حد تنوع نمی‌داند، بلکه حتی وجود برخی ردائل را نیز مانع کرامت انسانی او و تقلیل ارزش ماهیت انسان نمی‌داند (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۰۷-۶۱۳).

لکن چنین نیست و این عقیده علاوه بر اینکه با باور به تعدد نوعی نفوس در تعارض است - حتی در صورت پذیرش وحدت نوعی آنها - برخلاف اصالت اختیار انسان و توانایی او در تصدیق و یا - شاید اغلب - تکذیب آیات الهی و در نتیجه سقوط معنوی و و ارزشی اوست.

به بیان دیگر، آیات دال بر کرامت انسانی و تقویم احسن خلقت او دلالتی بر کرامت بی‌چون و چرای ماهیت او و احیاناً برتری او بر همه موجودات و خلافتش بر تمام عالم ندارد، بلکه (هرچند آدمی می‌تواند تمام درجات قرب را طی نماید بر ارزش سرشت خود بیفزاید) ارزش ماهیت انسان تابع رفتار وی و عبودیت او در برابر خداوند متعال است که لزوماً برای همگان حاصل نیست.

«المراد بكون خلقه في أحسن تقويم اشتغال التقويم عليه في جميع شئونه وجهات وجوده، والتقويم جعل الشيء ذا قوام و قوام الشيء ما يقوم به و يثبت فالإنسان والمراد به الجنس ذو أحسن قوام بحسب الخلقه. ومعنى كونه ذا أحسن قوام بحسب الخلقه... صلوحه بحسب الخلقه للعروج إلى الرفيع الأعلى والفوز بحياة خالدة عند ربه سعيدة لا شقوة معها، وذلك بما جهزه الله به من العلم النافع ومكنه منه من العمل الصالح... فإذا أمن بما علم وزاول صالح العمل رفعه الله إليه... والمحصل أنه إذا كان الناس خلقوا في أحسن تقويم ثم اختلفوا فطائفة خرجت عن تقويمها الأحسن وردت إلى أسفل سافلين وطائفة بقيت في تقويمها الأحسن وعلى فطرتها الأولى و الله المدبر لأمرهم أحكم الحاكمين (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۱۹-۳۲۱).

نتیجه گیری

بررسی‌ها نشان داد هرچند تعدد و یا وحدت نوعی نفوس (دست کم آنچنان که در فلسفه اسلامی مطرح است) بین روان‌شناسان مطرح نشده، لکن ظاهراً اقوال یادشده، ولو ندانسته و ناخودآگاه، با پیش فرض وحدت نوعی نفوس ارائه شده‌اند (توکلی، ۱۳۸۴، ص ۶۴-۶۵)، حال آنکه طبق آنچه گذشت این عقیده باطل است در براهین عقلی و شواهد نقلی مخالف آن به تثبیت می‌رسد. لذا به نظر می‌رسد تنها راه چاره برای تشخیص ماهیت انسان و روش صحیح در سخن گفتن در باب این موضوع مورد توجه مشترک فلاسفه و روان‌شناسان توجه به تعدد نوعی نفوس (و آنچنان که پیش‌تر تبیین شد) و حتی تعدد آنها در اجناس آن هم از بدو خلقت است (همان).

با توجه به قرار گرفتن انسان‌ها تحت انواع و یا حتی اجناس مختلف و در نتیجه اسم مجموع بودن «انسان»، درباره ماهیت انسان قضاوت یکسان نادرست بوده ممکن است گروهی یا ایل و طائفه و یا نژادی از انسان‌ها دارای ماهیت خیر، شر، خنثا و یا ترکیبی باشند. لذا در مواردی می‌توان بر سخن هریک از روان‌شناسان غربی نیز صحنه گذارد و چنین فرضیه آنها را (مطابق بنیان فلسفی برگزیده) اصلاح کرد که در برخی از افراد یا انواع بشر، خشونت، در برخی انگیزه‌های جنسی در برخی خنثا بودن و در برخی خیر و پاک سرشتی وجود دارد. هرچند هیچ‌یک عمومیت ندارند.

آنچه برای ما (با توجه به عقاید دینی) مسلم است، نژاد برتر و ماهیت طاهر و بی‌نظیر پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ایشان است که از هر گونه رجس و ناپاکی بری بوده، افضل از همه انواع بشر هستند (احزاب: ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۱-۵۰).

تذکراً اضافه می‌شود با توجه به عقیده راسخ فلاسفه مسلمان بر اختیار انسان، آدمی به کمک رفتارهای جوارحی و جوانحی خود قدرت تغییر در سرشت خویشتن را داراست و می‌تواند خود را از نوعی به نوعی و یا حتی از جنسی به جنسی منتقل نماید.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (ج ۳ النفس)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابوالبرکات، علی بن ملکا، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۹۵، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشار.
- الوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- البیاده، میرجا، ۱۳۷۳، *آئین گنوسی و مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکرروز.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بلندقامت پور، زهیر و غلامرضا فیاضی، ۱۳۹۶، «دله اثبات علیت تحلیلی»، *معرفت فلسفی*، ش ۵۶، ص ۲۶۸.
- بیرونی، ابوریحان، بی تا، *تحقیق ما الیهند*، ترجمه منوچهر صدوقی سها، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۲، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق، تعلیق و تقدیم عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- توکل، غلامحسین، ۱۳۸۴، «سرشت انسان»، *انجمن معارف اسلامی*، ش ۳، ص ۴۵-۷۳.
- حسن زاده املی، حسن، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۲، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، بوستان کتاب.
- حسین زاده، محمد و دیگران، ۱۳۹۶، «رابطه سرشت انسان و مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا»، *خردادنامه صدر*، ش ۸۷، ص ۶۶-۵۱.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- دورتیه، ژان فرانسوا، ۱۳۸۹، *انسان شناسی*، ترجمه جلال الدین رفیع فرح، تهران، خجسته.
- روغنی موفق، علیرضا، ۱۳۸۶، «ماهیت انسان؛ تأملی صدرایی بر نگرش مبنای آگزیستانسیالیسم»، *قبسات*، سال دوازدهم، ش ۴۴، ص ۱۶۳-۱۷۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۸، *سرنی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۷۶، *آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریعت باقری، مهدی و سعید عبدالملکی، ۱۳۸۷، *تحلیل روان شناختی خودشکوفایی از دیدگاه مولانا و راجرز*، تهران، دانژه.
- صدرالمطالین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۰الف، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۰ب، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی تا، *الحاشیه علی الهیات شفاء*، قم، بیدار.

- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۶ق، *کتاب النفس والروح و شرح قواهما*، تهران، بی نا.
- _____، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت، دارالکتب العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *هستی و چیستی در مکتب صدرائی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، قم، دارالکتب.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۱، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گری، جان، ۱۳۸۸، *مردان مریخی، زنان ونوسی، روزهای زندگی*، تهران، پیکان.
- گنجی، حمزه، ۱۳۶۹، *روان‌شناسی تفاوت‌های فردی*، تهران، بعثت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی و دیگران، ۱۳۹۱، *جنسیت و نفس*، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۹۵، *انسان در فلسفه معاصر*، تهران، طه.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۵، *نفس و روح در فلسفه اسلامی آیات و روایات*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۳، *مثنوی معنوی*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۶، *فیه ما فی*، تهران، نگاه.
- نیویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- هائز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی.