



Evaluating Two Different Interpretations of the Physical Temporality of the Soul

Armin Mansouri

Assistant Professor, University of Tabriz, Tabriz, Iran, mansouri.a1373@gmail.com

Abstract

Mulla Sadra's theory that the soul is "corporeal in origination and spiritual in subsistence" (*jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqā*) is foundational to his anthropology and eschatology. Yet commentators and neo-Sadrian philosophers have advanced two sharply opposed readings of what "corporeal in origination" means. The first holds that the soul is literally a body (material substance) at the moment of its coming-into-being; the second maintains that the soul is merely dependent upon a body at origination without itself being corporeal. Through a descriptive-analytical and argumentative examination of Sadra's major texts, this article demonstrates that only the first interpretation is consistent with the inner logic of Transcendent Theosophy. Drawing on the principles of the primacy of existence, substantial motion, the existential unity of soul and body, and the soul's identity with the "final form" (*ṣūrat al-naw'īyya*) of the human individual, the study shows that the soul begins as a fully material, bodily reality and gradually intensifies through substantial motion until it attains immaterial subsistence. The second interpretation collapses into the very theory of purely spiritual origination that Sadra explicitly rejects. The article clarifies that "corporeal in origination" is not a loose metaphor for dependence but a precise ontological claim: at the threshold of existence the soul *is* the body, not merely attached to it. This reading preserves the coherence of Sadra's system and offers a unified solution to the mind-body problem and bodily resurrection.

Original Research



Received: 2024/97/17; Received in revised form: 2025/09/26; Accepted: 2025/11/07; Published online: 2025/11/28

Mansouri, A. (2026). Evaluating Two Different Interpretations of the Physical Temporality of the Soul. *Journal of Philosophical Theological Research*, 27(4), 173 -176 <https://doi.org/10.22091/jptr.2026.13361.3331>.

© the author

Keywords: soul, physical temporality, substantial motion, existential unity, *forma individualis*, corporeity, Mulla Sadra, Transcendent Theosophy

Introduction

Mulla Sadra's doctrine that the human soul is corporeal in its origination (*jismāniyyat al-ḥudūth*) yet spiritual in its subsistence (*rūḥāniyyat al-baqā'*) stands at the heart of his philosophical anthropology. The precise meaning of "corporeal in origination," however, has generated two fundamentally divergent interpretations among his commentators and later Sadrian thinkers. One reading insists that the soul is itself a material body at the instant of its coming-into-being; the other contends that the soul is merely dependent upon a body without being corporeal. This article evaluates these two interpretations against the systematic requirements of Sadra's Transcendent Theosophy and argues that only the first is philosophically coherent.

The Two Competing Interpretations

The first interpretation, advanced by figures such as Mullā Hādī Sabzawārī and 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, maintains that at the moment of origination the soul *is* a body. The human individual begins existence as an entirely material entity—an elemental or mineral form—and only through substantial motion does this same reality intensify until it becomes immaterial. In this view the soul at its lowest level is identical with the body; the body is not something external to which the soul is attached but the very first actualization of the soul's essence. The second interpretation, found in some writings of Shahīd Muṭahharī and others, translates "corporeal in origination" as "dependent upon a body at origination." On this reading the soul is never itself a material substance; it simply requires a body as its substrate or locus of dependence when it first comes into existence. Corporeality here is reduced to a relational dependence rather than an ontological identity.

Sadrian Principles and the Case for the Corporeal Reading

Five interlocking principles of Sadra's philosophy demonstrate that the corporeal reading is the only one that preserves systemic coherence.

First, the *forma individualis* (*ṣūrat al-naw'īyya*) constitutes the entire reality of any natural body. The soul is precisely this final specific form of the human individual. When this form actualizes at the material level, it *is* the body; it does not hover above or depend upon a pre-existing body as something separate.

Second, substantial motion begins from the lowest material level and is identical with the essence of every material thing. Sadra repeatedly states that the human soul “begins its existence from absolute corporeity,” passes through elemental and mineral stages, and remains corporeal until vital effects emerge. If the soul were merely dependent upon a body rather than identical with it at origination, the very notion of substantial motion *from* corporeity *to* spirituality would lose its meaning.

Third, Sadra explicitly employs the phrase “embodied soul” (*al-nafs al-mutajassima*) for the body itself, indicating an identity rather than a relation of dependence.

Fourth, the existential unity (*ittiḥād wujūdī*) between soul and body is not accidental but essential. The soul and body are not two distinct substances joined by an external link; they are one reality viewed at different degrees of intensity. Only if the soul *is* the body at the material level can this unity be maintained without introducing a dualism that Sadra’s ontology rejects.

Fifth, substantial motion exists only in material beings and is identical with their essence. If the soul were non-corporeal even at origination, there would be no material starting point from which motion could begin—an explicit contradiction of Sadra’s repeated declarations.

Addressing Apparent Contradictions and the Second Interpretation

Passages in which Sadra describes the soul as “the last of the corporeal forms and the first of the spiritual meanings” or places it at the boundary between materiality and immateriality have misled some readers. Careful contextual analysis shows that these statements occur either when Sadra is explaining the passive intellect (*al-‘aql al-munfa‘il*) in its potentiality or when he is describing the transition from potentiality to actuality. They serve as preparatory steps to refute earlier theories of purely spiritual origination, not as definitions of the soul’s initial ontological status. Once the preparatory function is recognized, the apparent tension dissolves and the consistent corporeal reading emerges.

Moreover, if “corporeal in origination” meant only dependence upon a body, Sadra’s theory would collapse into the very Avicennan position he explicitly rejects. The second interpretation cannot account for Sadra’s insistence that the soul *is* the organs of the body “at the level of those organs,” nor for his descriptions of the soul’s substantial motion *from* corporeity.

Conclusion

The correct Sadrian position is that the entire truth of the human individual is

not composed of two distinct things—soul and body. Human reality, the human soul, or the human *forma individualis* begins as nothing more than an inanimate, solid, natural corporeal thing. Through substantial motion this same reality intensifies until it reaches the threshold at which vital effects appear. Prior to the emergence of vital effects, the soul *is* the body; at that level the soul is nothing but a corporeal entity. Only the interpretation that affirms the soul's literal corporeity at origination does justice to the principles of the primacy of existence, substantial motion, existential unity, and the identity of the *forma individualis* with the body. This reading not only resolves apparent textual tensions but also provides a coherent foundation for Sadra's solutions to the mind-body problem and the possibility of bodily resurrection.

References

- Sabzevari, M. H. (1981). *Ta'liqeh 'ala al-Shawahid al-rububiyyah*. Al-Markaz al-Jami'i lil-Nashr. [In Arabic]
- Sabzevari, M. H. (1990). *Sharh al-manzumah* (Vol. 5, H. Hasanzadeh Amoli, Ed. & Annotator; M. Talebi, Intro. & Researcher; 1st ed.). Nashr-e Nab. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1984). *Mafatih al-ghayb*. Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981a). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fi'l-asfar al-'aqliyyat al-arba'ah* (M. H. Tabatabai, Annotator; Vol. 8, 3rd ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981c). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fi'l-asfar al-'aqliyyat al-arba'ah* (M. H. Tabatabai, Annotator; Vol. 9, 3rd ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981d). *Al-Shawahid al-rububiyyah fi'l-manahij al-sulukiyyah*. Academic Publishing Center. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981e). *Asrar al-ayat wa anwar al-bayyinah* (1st ed.). Iranian Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1987). *Al-Shawahid al-rububiyyah* (J. Mosleh, Trans.; 1st ed.). Broadcasting of the Islamic Republic of Iran Publications. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1985). *Osool-e falsafeh va ravesh-e re'ālism* (Vol. 2). Sadra. [In Persian]
- Obudiyat, A. (2015). *Darāmadī beh nezām-e hekmat-e Sadra'i* (Vol. 1, 4th ed.). Samt. [In Persian]



ارزیابی دو تفسیر متفاوت از حدوث جسمانی نفس

آرمین منصوری 

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. mansouri.a1373@gmail.com

چکیده

نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، دیدگاهی بنیادین درباره نفس است؛ به همین دلیل فهم نادرست معنای حدوث جسمانی نفس، پاسخ به تمامی مسائل مرتبط با نفس را تحت الشعاع قرار می‌دهد. با مطالعه آثار شارحان ملاصدرا و فیلسوفان نوصدرایی، دو تفسیر متفاوت و متقابل از نظریه حدوث جسمانی نفس ملاصدرا، مشاهده می‌شود. این دو تفسیر عبارت‌اند از: ۱. نفس در هنگام حدوث جسم است و ۲. نفس در هنگام حدوث وابستگی به جسم دارد. هدف پژوهش حاضر روشن ساختن این مطلب است که بر اساس منظومه فلسفه صدرایی کدام یک از این دو تفسیر صحیح بوده و منظور ملاصدرا از حدوث جسمانی نفس، کدام یک از این دو تفسیر است. روش این تحقیق توصیفی-تحلیلی و نیز برهانی بوده و سعی شده است از طریق تحلیل متون و توجه به منظومه فلسفه صدرایی دیدگاه اصلی ملاصدرا تبیین گردد. یافته‌های پژوهش گویای آن هستند که خوانش صحیح از نظریه حدوث جسمانی نفس، این است که نفس در زمان حدوث جسم است نه اینکه در هنگام حدوث صرفاً وابستگی به جسم داشته باشد.

علمی پژوهشی



کلیدواژه‌ها: نفس، صورت نوعیه، جسم، حدوث جسمانی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۱

□ منصوری، آرمین. (۱۴۰۴). ارزیابی دو تفسیر متفاوت از حدوث جسمانی نفس. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۷(۴)، ۱۷۳-۱۹۶.

<https://doi.org/10.22091/jptr.2026.13361.3331>

مقدمه

نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس یکی از مبانی اصلی ملاصدرا در حل مسائل و دشواری‌های مربوط به نفس است که بر اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، مبتنی شده است. ملاصدرا با تکیه بر نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، توانسته است مسائل اساسی پیرامون نفس و در رأس آن‌ها دو مسئله بنیادین چگونگی ارتباط موجود فیزیکی و غیرفیزیکی و معاد جسمانی نفس را حل و فصل کند. با وجود این، در برخی موارد، تفاسیر متفاوتی از این نظریه ارائه شده که این تفاسیر، از منظور و هدف حقیقی ملاصدرا از طرح این نظریه دور شده و در نتیجه، اولاً منظور اصلی وی از طرح نظریه حدوث جسمانی دچار برداشت‌هایی می‌گردد که به دور از منظومه فکری ملاصدرا به نظر می‌رسند و ثانیاً ثمره این برداشت‌ها، آن است که مسائلی مانند مسئله نفس-بدن و معاد جسمانی نفس، زمانی که از طریق این برداشت‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرند، با تمام جوانب به آن‌ها پاسخ داده نمی‌شود.

با توجه به اینکه در چند دهه و خصوصاً در سال‌های اخیر، مسئله ذهن-بدن و آگاهی در ادبیات نظری فلسفه غرب و نیز مطالعات شناختی چه در داخل و چه در خارج از کشور بسیار پر رنگ شده و به نقطه تمرکز تبدیل شده است، ضرورت رفع ابهام موجود در برداشت‌های مختلف از نظریه حدوث جسمانی، بیش از پیش احساس می‌شود؛ زیرا اگر بنا بر این باشد که فلسفه صدرایی به عنوان مبنای پایه ای مدنظر قرار گیرد و مبتنی بر آن به پرسش‌های نوظهور پاسخ داده شود، هر یک از این برداشت‌ها، مسیری را پیش روی فلسفه صدرایی در خصوص مسائل مربوط به نفس، ذهن، آگاهی و... قرار می‌دهد و به همین دلیل اگر برداشت ناصحیح به عنوان مبنا لحاظ گردد، باعث می‌شود مسیر ارتقای فلسفه صدرایی نیز نادرست طی شود.

بر این اساس هدف از این نوشتار ارزیابی دو تفسیر عمده و متفاوت از نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است که دستیابی به این هدف، از طریق تحلیل متون ملاصدرا و نیز بیان برداشت صحیح از این نظریه، دنبال خواهد شد.

طبیعی است در رابطه با نظریه حدوث جسمانی صدرا پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است؛ اما در خصوص مسئله این مقاله، تا جایی که نگارنده جست و جو کرده است، پژوهش‌های انگشت شماری به چشم می‌خورد. موسوی و علیپور (۱۳۸۸) در مقاله «واژه‌شناسی جسمانیت در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» که نزدیک‌ترین تحقیق موجود به نوشتار حاضر است به بررسی واژه شناختی و اصطلاح شناختی جسمانیت در آثار صدرا پرداخته و سعی داشته‌اند از طریق آن به تفسیر صحیح دست یابند.

در پژوهشی دیگر سبحانی فخر و یساقی (۱۳۹۳) در مقاله «تاملی در حدوث جسمانی نفس» چنین

نتیجه گیری کرده است که عبارات صدرا در تبیین معنای جسمانی بودن نفس ابهام داشته و ناهمگون است، مرز تجرد و جسم را به وضوح روشن نکرده و در نهایت برداشت صدرا از نظر حدوث روحانی ابن سینا، مجرد تام عقلانی نفس هنگام حدوث است در حالی که اصلاً منظور دقیق ابن سینا چنین نیست. شکر و کردفیروزجانی (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی و تحلیل «جسمانیت نفس» از دیدگاه صدرالمآلهین» دو تفسیر منطبع بودن در ماده در مراتب ابتدایی وجود و ذاتی بودن اضافه نفسیت به نفس و در نتیجه وابستگی به ماده را برای نظریه حدوث جسمانی ذکر کرده اند. آن ها به این نتیجه رسیده اند که هر دو تفسیر مدنظر ملاصدرا بوده و حدوث جسمانی و بقای روحانی را چیزی قریب به مشترک لفظی در آثار ملاصدرا دانسته اند.

مقاله حاضر از چند جهت نسبت به پژوهش های پیشین نوآوری دارد: ۱. در این مقاله مواضع مغالطه قائلان به تفسیر نادرست، شناسایی و به آن ها پاسخ داده شده است؛ در حالی که در هیچ یک از پژوهش های ذکر شده به مواضع مغالطه تفسیر مقابل، پرداخته نشده است. ۲. در پژوهش های ذکر شده عمدتاً چنین نتیجه گیری شده است که صدرا دچار ابهام و تناقض در بیان است و به صورت اشتراک لفظی حدوث جسمانی را در آثارش مطرح می کند؛ در حالی که در این نوشتار از اتهام ملاصدرا به مبهم گویی دوری جسته و سعی شده روشن گردد در هر فراز ملاصدرا به دنبال بیان چه چیزی بوده است که چنین ابهام ظاهری ای نمایان شده است. ۳. در پژوهش های پیشین صرفاً مباحث ملاصدرا در خصوص نفس در فرازهای مختلف بررسی و سعی شده است که صرفاً از طریق متون صریح صدرا درباره نفس، دیدگاه او را در خصوص حدوث جسمانی تبیین کنند. در این نوشتار، جهت استنباط نظر ملاصدرا، به منظومه فلسفه صدرایی، رجوع شده و با تحلیل دیدگاه صدرا در خصوص سایر مسائلی که غیر مستقیم به نفس ارتباط دارند، سعی شده است تفسیر صحیح استخراج گردد.

در ادامه پس از تبیین کوتاه دو تفسیر ذکر شده از حدوث جسمانی با اتکا بر آثار شارحان صدرا، به ذکر و استنباط مباحثی از فلسفه صدرایی که می توان با استفاده از آن ها مقصود مدنظر ملاصدرا را دریافت، پرداخته و در نهایت تفسیری را که به نظر نگارنده صحیح به نظر می رسد را مورد بررسی قرار می دهیم.

دو تفسیر از جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء

تفسیر اول

در تفسیر اول منظور از حدوث جسمانی آن است که نفس در زمان حدوث، در مرتبه ای از مراتب تشکیکی خود قرار دارد که جسم است. به عبارت دیگر می توان از این کلام، چنین معنایی را اخذ کرد که نفس در زمان حدوث و همینطور در مرتبه مادی خود (پس از حدوث) همان بدن است. به عبارت دیگر بدن همان نفس در مرتبه مادی آن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸)

به عنوان نمونه ملاحادی سبزواری در توضیح حدوث جسمانی نفس بیان می‌کند که نفس در هنگام حدوث در پایین‌ترین مرتبه و مقام خود که مقام طبع است حادث می‌شود. (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۴۵) همچنین بیان می‌کند نفس در آغاز، حکم طبایع منطبع در ماده و بلکه پایین‌تر از آن را دارد.^۱ (سبزواری، ۱۳۶۹، جلد ۵، ص ۱۱۶) یا در جایی دیگر بیان می‌شود که «بنابراین قول که نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، حین الحدوث، اعتبار تجرد و تمامیت نوع به وسیله او مطرح نیست، چون براساس این نظریه نفس حین الحدوث مادی است طبعاً اعتبار وجود لِنفسه و حکم تجرد ندارد، ولی تدریجاً و به واسطه حرکت مجرد گشته ولی هنوز در مقام فعل در ملازمت عالم ماده است سپس از ماده مفارقت کرده مجرد کامل می‌گردد.» (دهقانی، ۱۳۸۸، ص ۴۸۹) همچنین در اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی در تبیین حدوث نفس ذکر می‌کنند که منظور «مادی بودن ابتدائی آن موجود است». (طباطبایی، ۱۳۶۴، جلد ۲، ص ۳۳)

تفسیر دوم

تفسیر دوم که دست کم در برخی آثار مشاهیری مانند شهید مطهری به چشم می‌خورد، عبارت است از این که حدوث جسمانی نفس به این معنی نیست که نفس در زمان حدوث جسم باشد؛ بلکه جسمانی بودن یک چیز به این معنی است که وابستگی به جسم دارد نه اینکه خودش جسم باشد. به بیان دیگر باید میان جسمانی الحدوث با جسمی الحدوث تفاوت قائل شد. منظور از حدوث جسمانی، امری است که هنگام حدوث، وابستگی به جسم داشته باشد در حالی که جسمی الحدوث، امری است که هنگام حدوث جسم باشد. پس با بیانی که ایشان دارند می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر شهید مطهری، موجودی که جسمانی است، تعلق شدید به جسم دارد نه اینکه خودش جسم باشد.

به عنوان نمونه مرحوم شهید مطهری، در جواب این پرسش که «چگونه ممکن است یک امر عاقل مجرد، در ابتدای وجود جسمانیة الحدوث باشد؟ یعنی چطور امر جسمانی می‌تواند عاقل باشد؟» (مطهری، ۱۳۷۲، جلد ۱۱، ص ۵۱۷) حدوث جسمانی را اینگونه شرح می‌کنند که منظور از حدوث جسمانی نفس این است که نفس از جسم حادث شده نه اینکه اول جسم باشد. معنای حدوث جسمانی 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. نباید جسمانیة الحدوث را چنین تفسیر کرد که وقتی نفس حادث می‌شود جسم است. بنابراین در نگاه شهید مطهری 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

۱. «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، ففي الابتداء حکمها، حکم الطبائع المنطبعة في المادة، بل أنزل منها، إذ لم تكن شینا مذکوراً»

است و عین ذات نفس است. (مطهری، ۱۳۷۲، جلد ۱۱، ص ۵۱۷)
 در جایی دیگر نیز در تبیین جسمانیة الحدوث بودن نفس مطلب به گونه ای بیان شده است که دقیقاً
 گویای چنین برداشتی از این نظریه است؛ «... بعد از این معلوم خواهد شد که نفس حادث با مادّه
 است نه در مادّه و صاحب اسفار گفته است که: نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است».
 (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۵۰۷) اینکه نفس حادث با ماده باشد تفسیری است نزدیک به آنچه از شهید
 مطهری نقل گردید.

مرور مباحث صدرایی در خصوص حدوث جسمانی و رابطه نفس و بدن

برای روشن شدن این مطلب که کدام یک از دو تفسیر از نظریه حدوث جسمانی صدرالمتألهین صحیح
 و آن چیزی است که مراد او بوده، لازم است در این قسمت مباحثی را در خصوص ارتباط ماده و
 صورت، حدوث جسمانی و رابطه نفس و بدن در فلسفه صدرایی مرور کرده و در قسمت بعدی با اتکا بر
 آن‌ها تحلیلی در خصوص تفسیر صحیح ارائه دهیم.

۱. چیزی که منشا آثار در اجسام مختلف است صورت نوعیه است. حال اگر این صورت نوعیه
 منشا آثار حیاتی باشد، یک نام اختصاصی تحت عنوان نفس خواهد داشت و برای بقیه صورت‌های
 نوعیه که منشا آثار غیر حیاتی اند، از مفهوم صورت یا صورت نوعیه استفاده می‌کنند. پس صورت نوعیه
 تمام حقیقت اجسام و فصل اخیر آن‌ها است و صورت نوعیه انسان، نفس است. (صدرالدین شیرازی،
 ۱۹۸۱، جلد ۹، ص ۳) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۸) حاصل آنکه در تعریف نفس، اگر با استفاده از
 لفظ «آلی» صور معدنی و صور عناصر را از اشتراک در تعریف نفس خارج می‌کنند، در واقع قصد بر
 این است که صورت نوعیه ای به نام نفس را از صور نوعیه متعلق به اجسام معدنی و عنصری جدا کنند.
 صورت نوعیه تمام حقیقت شیء است که با ماده ثانی (ماده اولی + صورت جسمیه) تشخیص پیدا
 می‌کند. نباید مسئله به این صورت خلط شود که ماده ثانی، همان بدن یا جسم است. ماده ثانی در قبال
 صورت نوعیه هیچ فعلیتی ندارد جز اینکه صرفاً جسمانی بودن یک موجود باشد. یعنی این صورت
 نوعیه است که تعیین کننده سیستم جسم و بدن آن موجود است و در عین حال اینگونه هم نیست که یک
 جسمی باشد و یک صورت نوعیه‌ای بر آن اضافه یا عارض شود؛ بلکه همان بدن و جسم موجود نیز
 نمایش دهنده همان صورت نوعیه در مرتبه بدن و جسم است. این مطلب، بسیار اساسی و تعیین کننده

۱. «فان النفس من حیث هی نفس هو بعینها صورة نوعیه للبدن- و علة صوریة لماهية النوع المحصل النفساني و البدن بما هو بدن
 مادة للنفس المتعلقة به...»

است و تصدیق آن نیاز به مذاقه فراوان دارد. به صور نوعی مربوط به اجسام جمادی، در ادبیات فلسفی به صورت کلی، صورت و به صور نوعی موجودات گیاهی، حیوانی و انسانی، نفس^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶) اطلاق می‌شود.

بر این اساس ملاصدرا معتقد است که برخی صور نوعی، این ویژگی و استعداد را دارند که از مرتبه جمادات عبور کنند و وارد مراتب بعدی شوند که بالطبع این مراتب، مراتب ظهور خصائص حیاتی هستند. توضیح آنکه همه صور نوعیه (به عنوان تمام حقیقت موجودات) به علت از دست دادن تمام فعلیت‌های خود در قوس نزول، زمانی که وارد چرخه فعلیت خود در قوس صعود می‌شوند، شروع می‌کنند به شکوفا کردن تمامی فعلیت‌های از دست داده‌ای که به صورت بالقوه در آن‌ها نهاده شده است. بنابراین گذار از مراتب اولیه و نازله فعلیت، برای تمام صور نوعی، باید تحقق یابد.

پس به این ترتیب تمامی موجودات جسمانی یا اجسام طبیعی که در جهان مادی و فیزیکی هستی پیدا می‌کنند، باید ابتدا در مرتبه صورت عنصری و صورت معدنی؛ یعنی جمادات موجود می‌شوند و اگر استعداد عبور از این دو صورت را داشتند به تدریج تبدیل به نفوس در مراتب ذکر شده می‌شوند. حال اگر همین روال را برای صورت نوعی‌ای که استعداد صدور آثار حیاتی دارد، تعمیم دهیم و از همان ابتدا به این صورت نوعی دارای استعداد صدور آثار حیاتی، نفس بگوییم، نظریه ملاصدرا به وضوح تبیین می‌گردد.

۲. از دیدگاه ملاصدرا، تمامی نفوس و از جمله نفس انسانی، زمانی که پا به عرصه وجود در این جهان جسمانی می‌گذارند، موجودی مانند جمادات هستند که صورتی همچون صورت عنصری و سپس معدنی دارند. پس نفس در ابتدای امر به صورت بالفعل، تفاوتی با سنگ، چوب و... ندارد و تنها دلیل تفاوت، بالقوه بودن خصائص ویژه آن نفس است. صدرالمتألهین حتی معتقد است که نفس در در ابتدای تکون خود، چیزی مانند ماده اولی است و کاملاً تهی از هر گونه فعلیت و صورت کمالی اعم از محسوس، متخیل و معقول است. در نگاه او این دیدگاه نظریه‌ای بی پایه است که نفس از همان ابتدا، به حسب جوهر و ذاتش، از ابتدای تعلق به بدن تا مراحل بعد از آن، یک چیز واحد بدون تغییر باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۳۲۸)

در نظریه فلسفه صدرایی، نفس انسانی، ابتدا و اوان تکون خود را از جسمیت مطلق آغاز می‌کند، سپس صورت عنصری و بعد از آن صورت معدنی می‌شود و تا این مرحله همچنان جسمی بیش نیست.^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۳، ص ۴۶۱) وقتی یک طبیعتی منطبع در ماده باشد، به این معنی است که آن طبیعت مادی است؛ حال چون نفس در آغاز تکون حکمی مانند طبایع مادی را دارد؛ لذا

۱. «أن النفس التي هي صورة الإنسان جسمانية الحدوث...»

۲. «ان النفس الانسانية... فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية و منها إلى المعدنية»

نفس نیز باید در آن مرحله، مادی و فیزیکی باشد.

ملاصدرا در جایی دیگر، نفس را در زمان حدوثش در نهایی‌ترین مرتبه صورت مادیات و در ابتدایی‌ترین صورت موجودات مدرک، قلمداد می‌کند و معتقد است در این هنگام وجود آن در آخرین مرتبه پوسته جسمانی و اولین مرتبه هسته روحانی است.^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۳۳۰) در جایی دیگر نفس انسانی را آخرین صور جسمانی و اولین و نازل‌ترین معانی روحانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ب، ۱۴۳)^۲ و در جایی دیگر نیز عقل منفعل (عقل هیولانی) را آخرین معانی جسمانی و اولین معانی روحانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶)^۳ در نظر گرفته است. قابل توجه است که در حقیقت چنین بیان‌هایی، سبب بروز اختلاف برداشت در رابطه با حدوث جسمانی شده است.

۳. ملاصدرا از تعبیر نفس متجسم، برای بدن استفاده کرده است. به این معنی که اگر نفس بخواهد در مرتبه عالم ماده هستی پیدا کند، چاره‌ای جز این نیست که وجود بدنی داشته و به صورت بدن جسمانی ظهور داشته باشد. بر اساس مبانی ملاصدرا، چنین وجودی (وجود بدنی) منافاتی با وجود مجرد محض آن ندارد^۴ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸)؛ علت این عدم منافات، اتحادی است که میان نفس و بدن وجود دارد. ترکیب میان نفس و بدن، مانند ترکیب ماده و صورت، اتحادی است؛ یعنی چیزی جدای از هم نیستند، بلکه یک موجودیت واحد دارند که تفاوت بین آن‌ها، صرفاً فعلیت و عدم فعلیت بوده و صورت، موجودیت تام ماده است. همانطور که صورت، همان ماده در مقام فعلیت و مرتبه وجودی بالاتر است، نفس نیز همان بدن است که فعلیت آن افزون شده و کمال یافته است.^۵ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۹، ص ۱۰۷-۱۰۶)

پس نفس و بدن دو جوهر مستقل نیستند که ارتباط میان آن‌ها به خاطر چیزی خارج از ذات آن‌ها محقق شود. نفس و بدن در وجود جوهری خود متحد هستند و وجه اختلاف آن‌ها قوه و فعل و نقص و کمال آن‌هاست.^۶ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ق، ص ۳۱۴) به بیان واضح‌تر، یک وجود واحد است که

۱. «فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات وبداية الصور الإدراكيات ووجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية وأول اللبوس الروحانية»
۲. «أن النفس الانسانية هي آخر الصور الجسمانية وأفضلها وأول المعاني الروحانية وأدونها»
۳. «... أن العقل المنفعل من الانسان هو آخر المعاني الجسمانية وأول المعاني الروحانية...»
۴. «النفس الناطقة وإن كانت جوهرها عقليا من عالم آخر فلها نحو من الاتحاد بقواها وفروعها و جنودها مع أنها بدنية فتجسمها في وجودها البدني لا ينافي تجردها من المواد كلها في وجودها المفارقي الذي...»
۵. «لنفس واحدة شخصية فانما ينحل بأن الأشياء المتبدلة الهويات تتحفظ وحدتها الشخصية بأمر وحداني الذات نسبتة إليها نسبة الروح إلى البدن ونسبة الصورة إلى المادة وقد مرت الإشارة مرارا إلى أن التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا النفس والبدن لأنها تمامه- وتمام الشيء هو هو على وجه أقوى وأكمل فكل واحدة من القوى النازلة السفلية»
۶. «ان الوصلة بين الامرين اعنى الجسم والروح انما هي لاجل التركيب الاتحادي بينهما لانهما واحد بالذات متعدد بتعدد

ماهیت جوهری واحدی دارد. همین جوهر واحد، زمانی که در مراتب نازله وجود و ابتدای فعلیت باشد جوهری مادی و فیزیکی بوده و هنگامی که به مراتب بالای وجود و فعلیت دست پیدا می‌کند، نفس به معنای مجرد خواهد بود.

تنزل نفس در مرتبه بدنی از نظر صدرا فقط شامل کل بدن نمی‌شود؛ بلکه در نگاه او، در مرتبه جسمانی، نفس در تک به تک اعضا تنزل نموده و عین آن اندام فیزیکی می‌شود؛ نه اینکه صرفاً با مغز مرتبط بوده و از طریق آن بدن را کنترل کند. بنابراین نفس در این نظریه به قدری تنزل می‌کند که همان چشم، گوش، پوست و... می‌شود:

«نفس آدمی از اعلی مرتبه تجرد به مقام طبیعت و مقام حاس و محسوس تنزل پیدا می‌کند و در این هنگام درجه آن، درجه حواس و طبایع است. پس مثلاً در زمان لمس، عین عضو لامسه می‌شود و در زمان بو کردن و چشیدن، عین اندام بویایی و چشایی می‌شود».^۱
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۳۵) (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۷)

پس بر اساس نظریه صدرایی آنچه اهمیت دارد، تحقق نفس در مقامات و مراتب مختلف است. تا جایی که حتی نفس به اندازه ای می‌تواند تنزل پیدا کند که در مقام یک عضو و اندام فیزیکی، مانند زبان و پوست، تحقق پیدا کند. بنابراین چنین ارتباط وجودی میان نفس و بدن در فلسفه صدرایی ذاتی وجود نفس است. چنین نیست که حقیقت نفس مجرد، قوه عاقل مباین با بدن باشد که در نهایت مستلزم تنزه نفس از اجرام فیزیکی گردد، بلکه بدن مانند سایه‌ای برای نور نفس است و استقلال از نفس در وجود خویش ندارد؛ همانگونه که در حرکت ارادی نیز مستقل از نفس نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸)

۴. ملاصدرا بارها در متون خود تصریح کرده است که حرکت جوهری تنها در مادیات بوده و برای هر شیء مادی عین ذات آن است و حرکت جوهری از جسم آغاز می‌شود. (رک: عبودیت، ۱۳۹۴، جلد ۱، ص ۳۲۷-۲۸۲) (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۵-۱۳۵)

بررسی تفسیر صحیح

تحلیل مطالب بخش قبل گویای آن است تفسیری که جسمانی بودن را به معنای وابستگی به جسم و نه

الصفات و الحیثیات فهما متحدان فی الجوهریة متخالفان بالقوة و الفعل و النقص و الکمال و الظلمة و النور...»
۱. «... و بالجملة النفس الآدمیة تنزل من اعلی تجردها إلى مقام الطبیعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطباع و الحواس فیصیر عند اللمس مثلاً عین العضو اللامس و عند الشم و الذوق عین الشام و هذه أدنى الحواس و إذا ارتفع إلى مقام الخیال كانت قوة مصورة و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسة...»

خود جسم تلقی می‌کند، از نظر نگارنده بر اساس نظام حکمت صدرایی تفسیری نادرست است. ادله زیر صحت این ادعا را نشان می‌دهند:

۱. اگر حدوث جسمانی را وابستگی به جسم در حدوث بدانیم، نه جسم بودن در زمان حدوث، نظریه به دست آمده همان نظریه حدوث روحانی خواهد بود؛ زیرا در این حالت بالاخره نفس چیزی مجرد است و در زمان حدوث، فقط و فقط حدوث آن وابستگی شدید به یک بدن دارد. واضح است که در این صورت، نظریه ملاصدرا دیدگاهی غیر از دیدگاه‌های پیشینیان نخواهد بود.

۲. بیان شد که ملاصدرا در برخی عبارات، نفس را در زمان حدوثش در نهایی‌ترین مرتبه صورت مادیات و در ابتدایی‌ترین صورت موجودات مدرک، قلمداد می‌کند و معتقد است در این هنگام وجود آن در آخرین مرتبه پوسته جسمانی و اولین مرتبه هسته روحانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۳۳۰) در جایی دیگر نفس انسانی را آخرین صور جسمانی و اولین و نازل‌ترین معانی روحانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ب، ۱۴۳) و در جایی دیگر نیز عقل منفعل (عقل هیولانی) را آخرین معانی جسمانی و اولین معانی روحانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶) در نظر گرفته است. چنین تبیین‌هایی، موهم این برداشت است که چون طبق چنین عباراتی، حدوث نفس در مرز میان مادیت و روحانیت تحقق می‌یابد، پس باید منظور از حدوث جسمانی نفس، صرفاً وابستگی آن به ماده در زمان حدوث باشد و لازمه چنین چیزی این است که نفس از پایین‌ترین مرتبه جسمانیت و حتی پایین‌تر از آن (قوه محض)، شروع به تکون نکند و در نتیجه اینطور نیست که نفس همان صورت جسمانی در پایین‌ترین مرتبه وجودی باشد که به تدریج تبدیل به یک امر مجرد می‌شود.

در پاسخ به این تفسیر موهم باید گفت که بر اساس تعبیر ملاصدرا در مناسبت‌های مختلفی که در آثارش ذکر نموده، به صورت کلی باید توجه نمود که مطالب او در آثار مختلفش را باید در نسبت با هم و در تکمیل یکدیگر سنجید (همچنان که در قسمت دوم مقاله حاضر، سعی بر آن بود که مباحث صدرای در تکمیل یکدیگر توصیف شوند) و بر این اساس به چند مسئله اساسی باید دقت نمود؛

الف) با اندکی دقت مشخص می‌شود که ملاصدرا در یک کتاب واحد به عنوان مثال اسرارالآیات و یا در مفاتیح الغیب و همچنین اسفار، یک بار جسم بودن نفس در هنگام حدوث را صریحاً بیان کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ب، ص ۱۳۶-۱۳۵) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۳، ص ۴۶۱) و در همان کتاب در فرازی دیگر مطلب را به صورتی بیان کرده که صریحاً نفس را و در موردی دیگر عقل منفعل (هیولانی) را آخرین مرتبه جسمانیت و اولین مراتب روحانیت در نظر گرفته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ب، ۱۴۳) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۳۳۰) واضح است که بدون دقت در صدر و ذیل این فرازها، در نگاه ابتدایی و سطحی

باید گفت صدرا دچار تناقض گویی در یک کتاب واحد شده یا اینکه حدوث را در دو معنای مختلف استفاده کرده است.

ب) اما در نگاهی عمیق‌تر و بررسی صفحات پیش و پس از عبارات‌های دسته دوم، ملاصدرا مطالبی بیان کرده که منظور او از این فرازاها را نشان می‌دهد. توضیح آنکه ملاصدرا پیش از عبارتی که در صفحه ۳۳۰ جلد ۸ اسفار بیان کرده، با صراحت اعتراف کرده است که نفس در اول تکونش مانند هیولی خالی از هر کمال صوری بوده و در اول پیدایشش لاشیء محض است. سپس به تدریج در حال تبیین چگونگی فعلیت صورت‌ها در مراتب مختلف است که بیان می‌کند نفس در اول فطرت (تکون و پیدایش) صورت به معنای صورت مناسب ادراکیات را ندارد ولی صورت به معنای صورت مادی را دارد.^۱ (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۳۳۰-۳۲۸) در نهایت بعد از آنکه در حال تبیین چگونگی تحقق صورت به معنای دوم است این جمله را بیان می‌کند که نفس در زمان حدوثش در نهایی‌ترین مرتبه صورت مادیات و در ابتدایی‌ترین صورت موجودات مدرک بوده و در این هنگام وجود آن در آخرین مرتبه پوسته جسمانی و اولین مرتبه هسته روحانی است.

ملاصدرا در صفحه ۱۴۳ اسرارالآیات پس از آنکه بیان می‌کند نفس انسانی آخرین صور جسمانی و اولین و نازل‌ترین معانی روحانی است، دوباره در سخنی ظاهراً متناقض بیان می‌کند که نفس در ابتدای حدوث، در نشئه طبیعت امری بالفعل بوده و ذاتش دقیقاً مانند هیولی در اجسام طبیعی است که باید از قوه به فعل خارج شود.^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ب، ۱۴۳)

همچنین او در در مفاتیح الغیب پیش از آنکه بیان کند عقل منفعل (عقل هیولانی) آخرین معانی جسمانی و اولین معانی روحانی است در حال سخن گفتن از نحوه خروج از قوه به فعلیت است.^۳ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶)

شاید بتوان گفت او در تمامی عبارات‌هایی که سخن از آخرین مرتبه جسمانیت و اولین مراتب روحانیت بودن نفس کرده، یا در حال تبیین عقل هیولانی و سخن از چگونگی بالقوه بودن آن و یا چگونگی خروج از قوه به فعل و کسب صورت‌های غیرمادی است و به نوعی به عنوان قدم اول در حال

۱. «أن النفس في أول تكونها كالهیولی خالیة عن كل کمال صوری... أنها فی اول الكون لاشیء محض... وقلنا الصورة صورتان احدهما صورة مادیة... و الثانی صورة غیر مخلوطه بالماده... و ظهر أن النفس فی اول الفطره لیست شیئا من الاشیاء الصوریة بالمعنی الثانی...»

۲. «لأنها فی اول الحدوث أمر بالفعل فی هذا النشأه الطبیعیة و هی بعینها امر بالقوه فی النشأه الآخره فهی صورة فی هذا العالم و هیولی فی عالم آخر... فلها أن تخرج ذاتها من القوه الی الفعل... و تصیر ذاتها بعینها كالهیولی الاجسام الطبیعیة أن یخرج من القوه الی الفعل»

۳. «فهی جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء عندما استکملت و خرجت من القوه الی الفعل»

رد نحوه تبیین دیدگاه‌های پیشینیان در رابطه با حدوث روحانی نفس با اتکا بر عقل هیولانی است تا زمینه را مهیای طرح دیدگاه اصلی خود در خصوص حدوث جسمانی نفس کند. پس صدرا در این فرازها نیز مانند بسیاری از موارد دیگری که او در ابتدا به آماده سازی فضا برای طرح دیدگاه اصلی خود می‌پردازد، در حال زمینه سازی طرح دیدگاه اصلی خود است.

ج) در ادامه همان مبحث در اسفار، صدرا میان وجود حدوثی و وجود بقائی تفاوت قائل بوده و وجود حدوثی را مادی و وجود بقائی را مفارق از ماده می‌داند.^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۳۹۳) بر این اساس از دسته امر مادی و غیر مادی صریحا در خصوص حدوث جسمانی و بقای روحانی سخن به میان می‌آورد. حال اگر جسمانی بودن را به معنای وابستگی به ماده بدانیم نه امری مادی، اولاً با این عبارت صدرا هم خوانی نخواهد داشت و ثانياً در این حالت باید آن را غیر مادی در نظر بگیریم که در مراتب پایین روحانیت است و چون در مراتب پایین آن است، برای حدوث وابستگی به جسم دارد. حال این سوال پیش می‌آید که چه لزومی داشت صدرا از واژه جسمانی در مقابل روحانی سخن به میان آورد و نظریه ای جدید بنا نهد؟؛ زیرا که در این حالت بالاخره نفس روحانی است ولو در مراتب پایین آن و این دیدگاه نیز چندان تفاوتی با تبیین پیشینیانی مانند مشاء ندارد.

۳. کسی که مفهوم جسمانی را وابستگی به جسم می‌داند، به همان طریق باید واژه روحانی را هم وابستگی شدید به روح و تجرد معنی کند. در این حالت باید بگویند نفس در بقاء وابستگی به تجرد دارد نه اینکه مجرد باشد! منظور این است که اگر اشکال در استفاده از واژه جسمانی به جای جسم است، پس باید در واژه روحانی هم که به جای واژه روح به کار رفته، چنین تفسیری داشته و ادعا کنند که منظور از نفس روحانی البقاء است، این است که در بقاء وابستگی به تجرد دارد، نه اینکه در بقاء روح باشد (نه اینکه روحی البقاء باشد). به بیان دیگر با چنین تفسیری، نفس بقای مجرد ندارد بلکه در بقای خود وابستگی به تجرد دارد. کاملاً واضح است که این ادعا، مطلب غلطی است.

۴. همانطور که بیان شد ملاحظه در عبارت‌هایی، حتی تا جایی پیش رفته است که نفس را همان اعضای بدنی (مانند دست، پا و...)، در مرتبه آن‌ها دانسته است. اگر ملاحظه در قائل به این بود که نفس در هنگام حدوث وابستگی به جسم دارد نه اینکه همان جسم باشد، چطور می‌توان این عبارت او را توجیح نمود؟ زمانی نفس می‌تواند همان اعضای بدن در مرتبه آن‌ها باشد که به نوعی اصل جسم بودن را در مرتبه‌ای از سیر حرکت جوهری، بتوان برای آن اثبات کرد. به عبارت بهتر، اگر نفس در مراتبی جسم باشد، برای آن مقدور خواهد بود که در مرتبه اعضای بدن، عین آن‌ها باشد در حالی که اگر نفس در

۱. «... إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي لأن ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة»

هیچ مرتبه‌ای از مراتب خود جسم نباشد، نمی‌توان انتظار داشت که عین اعضا و اندام‌هایی باشد که جسمی بیش نیستند.

باید دقت شود به هیچ وجه ملاصدرا قائل به این نیست که نفس مجرد، تنزل می‌کند و ماده می‌شود تا لازم بیاید، انقلاب در ماهیت در جهت عکس حرکت جوهری رخ دهد. همانطور که می‌دانیم، در حرکت جوهری، چون نفس به صورت لیس بعد از لیس، بدون اینکه چیزی را از دست بدهد، به تدریج واجد مراتب مختلف شده و به تدریج مجرد شده است، لذا نفس پیش از آنکه مجرد شود، در مراتب جسمانی خود، عینا همان اعضای بدنی بوده است و پس از آن که مجرد شد، همچنان این ویژگی خود را حفظ می‌کند. پس اصلا نگاه ملاصدرا این نیست که نفس پس از مجرد شدن، به مرتبه‌ای که قبلا واجد آن نبوده تنزل می‌کند؛ اگر چنین ادعایی داشته باشیم ایراد وارد شده صحیح خواهد بود در حالی که منظور نگارنده به هیچ وجه چنین ادعایی نیست.

ممکن است این ایراد نیز وارد شود که ملاصدرا در تعریف نفس، با صراحت، آن را کمال اول جسم طبیعی آلی می‌داند؛ نه اینکه بگوید جسم طبیعی است. پس با این حساب نمی‌توان گفت صدرا نفس را در هنگام حدوث جسم می‌داند. پاسخ آن است که مگر منافاتی میان کمال اول بودن و جسم بودن وجود دارد؟ آیا ممکن نیست کمال اول که همان صورت نوعیه است، در مرتبه مادی، جسم باشد؟ مگر در تعریف کمال اول گفته شده که لزوما امری مجرد باید باشد؟ مگر صور نوعیه موجودات جمادی و معدنی، جسم نیستند؟ صورت نوعیه آن چیزی است که به جسم فعلیت می‌دهد، آیا لزومی دارد این صورت نوعیه (به عنوان کمال اول) حتما مجرد باشد؟ این ادعای نگارنده، به هیچ وجه نافی استدلال‌های صدرا در خصوص اثبات فرامادی بودن نفس نیست.

۵. ملاصدرا معتقد است که نفس صورت بدن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۹، ص ۳)^۱
 (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۸) از طرف دیگر از نظر او صورت و ماده با یکدیگر ترکیب اتحادی داشته و در واقع در عالم خارج یک چیزند و جدای از هم نیستند. این اتحاد وجودی بیان گر آن است که صورت نوعی، در مرتبه مادی، جسم باشد و در مرتبه‌های بالاتر مجرد. اگر چنین نباشد؛ یعنی اگر آن صورت، در مرتبه حدوث صرفا وابستگی به جسم داشته باشد، عملا چنین اتحاد وجودی‌ای میان نفس و بدن زیر سوال می‌رود. توضیح آنکه اصولا اتحاد وجودی ایجاب می‌کند که اگر یک موجود خارجی، در مرتبه‌ای جسم است (مثلا در مرتبه عنصری)، از آنجایی که صورت و ماده با همدیگر یک موجود خارجی را شکل می‌دهند؛ لذا صورت و ماده باید با هم جسم باشند، نه اینکه جسم مادی باشد و

۱. «فان النفس من حیث هی نفس هو بعینها صورة نوعیه للبدن - و علة صوریة لماهية النوع المحصل النفساني و البدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به...»

صورت جسم نباشد و صرفاً وابستگی به جسم داشته باشد. اساساً با این تفسیر، اتحاد ماده و صورت نفی شده و لازم می‌آید ماده و صورت دو امر جدای از هم باشند. از این جهت نگارنده تأکید می‌کند که باید دقت نمود جسمانی بودن را در مقام مطلق نفس (به عنوان صورت نوعیه) انسان مدنظر داریم یا نفس را زمانی که واجد مراتب اولیه تجرد است مورد نظر قرار داده ایم.

۶. اگر نفس را در مرتبه عالم ماده، همان جسم تلقی نکنیم؛ اساساً عبارات صریح ملاصدرا مبنی بر حرکت جوهری از جسم به سمت تجرد بی معنی خواهد بود؛ زیرا معنی ندارد نفس در زمان حدوث وابستگی به جسم داشته باشد (یعنی جسم نباشد) اما در عین حال به نص صریح ملاصدرا حرکت جوهری را هم از بدن شروع کند. زمانی می‌توان مبدأ حرکت جوهری را بدن دانست که نفس (در مراتبی) جسم باشد. اگر نفس صرفاً وابستگی به جسم در زمان حدوث داشته باشد (یعنی جسم نباشد)، اصولاً مبدأ حرکت جوهری، بدن نمی‌تواند باشد و عبارت ملاصدرا از وجه منطقی ساقط می‌شود.

حاصل استدلال‌های بیان شده این است که نفس انسانی، پس از آنکه با حرکت جوهری خود و فعلیت یافتن تدریجی‌اش، به نهایت مرتبه صورت جمادات می‌رسد، اولین نشانه‌های آثار حیاتی را از خود بروز می‌دهد. این اتفاق در حدود چهار ماهگی جنین آغاز می‌شود و نفس شروع به تغذیه و رشد بدن می‌کند. در این حالت نفس انسانی، بالفعل مانند گیاهان عمل می‌کند و همانطور که تمامی آثار حیاتی گیاه با جدا کردن آن از منبع تغذیه‌اش؛ یعنی خاک پایان می‌یابد، با قطع ارتباط جنین از منبع تغذیه خود؛ یعنی بدن مادر، ادامه حیات او نیز متوقف می‌شود. تفاوت نفس انسانی در مرتبه نباتی آن با گیاهان، در استعداد ویژه آن؛ یعنی بالقوه حیوان بودن و بالقوه انسان بودن آن است. در واقع این مرحله از حیات نفس (یعنی مرتبه نباتی) تشدید می‌شود تا اینکه به نهایت مرتبه گیاهی و ابتدایی‌ترین مراتب حیوانی برسد.

بنابراین در ادامه حرکت جوهری، نفس علاوه بر مرتبه‌ی نفس نباتی، واجد مرتبه‌ی نفس حیوانی نیز می‌شود؛ یعنی زمانی که جنین از بطن مادر به جهان خارج قدم نهاد، نفس وی مرتبه‌ی نفس حیوانی را دارا می‌شود. در این حالت حیوان بشری بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است.^۱ (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۳۶) در این مرتبه است که درک و علم به حواس پنجگانه، حرکت ارادی و مسائلی ازین دست، به تدریج در نفس ظاهر می‌شود و قوت می‌یابد. بسیاری از حکما این مرحله را آغاز تجرد نفس می‌دانند. مرتبه حیوانی نفس، شروع تجرد مثالی حیوانی نفس است؛ تا اینکه به تدریج به نهایت مرتبه تجرد مثالی حیوانی رسیده و ظهور مرتبه مثالی نطقی انسانی آغاز می‌شود.

به تعبیر ملاصدرا، مراحل اولیه تجرد مثالی نطقی در ابتدای بلوغ ظاهری و جسمانی انسان پدید می‌آید

۱. «إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري - والشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل إنسان نفساني بالقوة»

و به تدریج شدت و قوت پیدا می‌کند. بنابراین در این مرحله، نفس می‌تواند با فکرش اشیاء را درک کند و عقل عملی را استعمال نماید تا زمانی که با استحکام در ملکات و اخلاق باطنی، به بلوغ معنوی و رشد باطنی برسد. این اتفاق غالباً در محدوده‌ی چهل سالگی برای انسان حاصل می‌شود و در اینجا به مرتبه بالای فعلیتِ نفس انسانی می‌رسد و انسان نفسانی^۱ بالفعل (بالاترین حد تجرد مثالی نطقی و مرز تجرد عقلی) و انسان عقلی (ملکی یا شیطانی) بالقوه می‌شود. اگر در چهل سالگی، در نفس، استعداد ارتقاء به درجه نفوس قدسی و عقل، بالفعل باشد به آن درجه نایل می‌شود، که البته این افراد انگشت شمارند. این استكمال ادامه می‌یابد تا اینکه نفس به مرحله‌ای می‌رسد که به تجرد محض (تجرد عقلی) رسیده و با ملکاتی که کسب کرده است، به بقای فارغ از بدن خود، بعد از مرگ، ادامه می‌دهد و در ادامه حیات خود در قیامت و قبل از آن در برزخ، به صورت انسان ملکی بالفعل یا انسان شیطانی بالفعل حشر می‌یابد.^۲

(رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷) (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، الف، ص ۲۲۹)

خلاصه آنکه در فلسفه صدرایی نفس مجرد از بدن حاصل می‌شود،^۳ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۳۳۴) نه با بدن و به بیان خود ملاصدرا نفس انسانی همان موجود واحد است که در ابتدا جسم و در اواسط سلوک جوهری خود نفس مثالی نطقی و در انتها نفس عاقله می‌شود و به این ترتیب اشتداد در وجود صوری جوهری وقوع می‌یابد تا اینکه ابتدا از ماده ذاتا، سپس ادراکا، سپس تدبیرا، فعلا و در آخر تاثیرا مجرد شده و مرتفع گردد.^۴ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۴۷)

اما سوال اساسی اینجاست که چه چیزی یک صورت جمادی را مستعد تبدیل شدن به نفس (نه مطلق نفس بلکه در معنای مجرد آن = نفس ناطقه) می‌کند؛ در صورتی که بیشمار صورت جمادی وجود دارند که هیچ کدام مستعد چنین تحولی نیستند. طبق تعریف نفس (کمال اول جسم طبیعی آلی)

۱. به این تعابیر باید بسیار دقت شود. منظور از انسان نفسانی، یعنی انسانی که فعلا از مرحله نفس عبور نکرده و در تجرد مثالی انسانی قرار دارد. به بیان دیگر هنوز تجرد عقلی محض حاصل نشده که هم مجرد محض باشد و هم انسان نفسانی باشد؛ لذا آنچه در آن مقام فعلیت دارد، فقط و فقط انسان نفسانی است.

۲. «النفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية النفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية فالجنين نبات بالفعل و حيوان بالقوة إذ لا حس له و لا حركة إرادية و بهذه القوة ممتاز عن سائر النباتات و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري ثم بصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر و الروية فإن كان فيها استعداد الارتقاء إلى حد النفس القدسية و العقل بالفعل فبلغت إليه عند حدود الأربعين و هو أوان البلوغ العقلي و الأشد المعنوي إن ساعدها التوفيق»

۳. «سیاتی تحقیقه علی مذهبن من کون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء و علی مذهب القوم من أن النفس حادثه مع المادة لا فی الماد»

۴. «بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعل الكمالات متعاقبه جوهریه اولها كالصوره المعدنيه و هی الحافظه للتركيب و المفیده للمزاج و ثانیها الصور النباتیه و بعدها الجوهر الحيوانی و هكذا وقع الاشتداد فی الوجود الصوري الجوهری إلى أن تجرد و ارتفع عن الماده ذاتا ثم إدراکا و تدبیرا و فعلا و تأثيرا»

پاسخ را باید در نگاه ابتدایی، به اندام داشتن (آلی بودن) آن جسم طبیعی مرتبط دانست. آن دسته از اجسام طبیعی که در زمان جمادی بودن، دارای جسمی هستند که می‌توانند اندام داشته باشند، مستعد این هستند که صورت جمادیشان متحول به چیزی شود که آثار حیاتی از خود بروز دهد و به هر نسبت که این جسم دارای اندام‌های متعدد و پیچیده باشد، نام بدن را به خود می‌گیرد؛ همان گونه که در انسان و حیوان، این چنین است. اما در نگاه عمیق‌تر و بنیادی‌تر، ریشه این تفاوت را در قوه باید جست‌وجو نمود. با توجه به اینکه در فلسفه صدرایی فعل مقدم بر قوه است و نه بر عکس، آن چیزی که مشخص می‌کند یک موجود در روند تکاملی صعودی خود، آنچه که به عنوان قوه در وجود خود انباشته است را دوباره ظهور دهد، همان فعلیت‌هایی می‌باشد که قبلاً داشته است.

تمام آن چیزی که به صورت بالقوه در اجسام طبیعی به ودیعه نهاده شده، محل اختلاف میان آن‌هاست. پس نطفه^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۴۷) به عنوان اولین مرحله فعلیت این قوه که در این جهان فیزیکی فعلیت می‌یابد، مبدا تکون انسان خواهد بود که تفاوت جسم انسانی با دیگر اجسام طبیعی و در نهایت تفاوت کل خصائص انسان با دیگر موجودات از آن مرحله آغاز می‌شود و صورت‌های بعدی متناسب با آن تکون می‌یابند. به عبارت دیگر در نگاه عمیق‌تر، این قوه است که تمام ویژگی‌های یک کل به نام انسان در آن جمع شده و به تدریج با نطفه، به عنوان صورتی جمادی و سپس معدنی که استعداد صورت‌های پیشرفته‌تر را دارد، شروع به فعلیت می‌کند.

با این توضیحات مبتنی بر نظریه حرکت جوهری، نفس از قبل از قرار گیری در رحم زمانی که به صورت نطفه در رحم قرار می‌گیرد تا زمانی که در حال تبدیل شدن به علقه، مضغه و... است و تا قبل از آنکه اندام‌های او شباهت به اندام انسانی پیدا کنند، جسمی مانند سایر اجسام جمادی و معدنی بیش نیست.^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۴۷) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶-۱۳۵) پس از

۱. «بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعّال کمالات متعاقبة جوهرية أولها كالصورة المعدنية و هي الحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج»

۲. لازم به تاکید است با دقت در دو عبارت زیر، اندک تناقضی در عبارت ملاصدرا در خصوص صورت جمادی و معدنی بودن و یا صورت نباتی بودن نطفه ملاحظه می‌شود. در عبارت اول، متن صراحت در صورت معدنی بودن نطفه و در متن دوم صراحت در نباتی بودن نطفه دارد. به نظر نگارنده با توجه به تعریف نفس که آن را چیزی می‌داند که آلی باشد، به نظر می‌رسد نطفه، صورت معدنی باشد؛ «بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعّال کمالات متعاقبة جوهرية أولها كالصورة المعدنية و هي الحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج»؛ «الإنسان يتكون أولا من أمر عديم، و هي قوة هيلانية، و إليه الإشارة هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا، و يتكون أيضا جمادا ميتا، لقوله تعالى: كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ، و ذلك حيث كان ترابا و طينا و صلصالا و نحوها، ثم يصير نباتا ناميا لقوله تعالى: وَ اللَّهُ أَنبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نباتًا، و ذلك حيث ما كان نطفة و علقه و مضغة، ثم يصير حيوانا... ثم يصير إنسانا بشريا متفكرا متصرفا في الأمور... ثم يصير إنسانا معنويا ذا نفس ناطقة... ثم يصير إنسانا ساعده التوفيق و العناية جوهرها قدسيا و روحا إلهيا...»

آنکه اندام‌های آن شکل نهایی به خود گرفتند و جنین انسان شکل یافت، در آن حال، مرحله نفس نباتی آغاز می‌شود که البته مراحل اولیه آن هم با توجه به اتصال آن به صور جمادات، کاملاً جسمانی و فیزیکی باید باشد تا به تدریج به یک نفس گیاهی تام مبدل شود و آماده مراتب ابتدایی تجرد گردد.

بنابراین با این توضیحات و با مدنظر قرار دادن عبارات‌های مختلف ملاصدرا درباره حدوث نفس و نیز با توجه به مفاد نظریه حرکت جوهری، می‌توان گفت که منظور ملاصدرا از نظریه حدوث جسمانی نفس، این است که تمام حقیقت انسان به عنوان موجودی که تنزل به جهان فیزیکی پیدا کرده، مرکب از دو چیز نیست، بلکه یک چیز است که مدام در حال تبدیل شدن و فعلیت دادن به داشته‌های بالقوه خود است و همین حقیقت انسانی، خواه آن را صورت نوعیه انسان بنامیم و خواه نفس، در ابتدا ماده اولی، سپس جسم جمادی و عنصری و سپس نطفه به عنوان جسم معدنی و به تدریج همین جسم طبیعی به جایی می‌رسد که چون قوه انداموار بودن را دارد بالاترین حدود جسم طبیعی را به خود می‌گیرد تا اینکه به مرز بروز آثار حیاتی برسد. تا قبل از بروز آثار حیاتی همین نفس است که به صورت یک جسم حدوث پیدا می‌کند و جسمی بیش نیست و به واسطه حرکت جوهری همین جسم در جسم بودن پیشرفت می‌کند تا اینکه به نهایت مرتبه جسم بودن و مرز پایانی آن (استخوان و گوشت) برسد و به نوع دیگری حیاتش ادامه پیدا کند.

خلاصه آنکه «... حدوث انسان از گل شروع شده و آن جسم است و پس از آفرینش او از گل، ما آن را، یعنی آن انسان گلی را نطفه نمودیم. در اینجا هم ملاحظه می‌شود تبدیل به جسم شده است، چون نطفه جسم است. پس بر اساس حرکت جوهریه، گل تبدیل به نطفه شده؛ یعنی جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است...» چون خداوند بر روی استخوان گوشت پوشانید، می‌فرماید: در این حال ما این انسان را تبدیل بخلقیت دیگری نمودیم، یعنی این انسان جسمی را روحانی کردیم...» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۳۵).

نتیجه‌گیری

از میان دو تفسیر جسم بودن نفس در هنگام حدوث و وابستگی به جسم داشتن در هنگام حدوث، تفسیر اول با توجه به منظومه حکمت صدرایی و مبانی زیر صحیح به نظر می‌رسد:

۱. از نظر صدرا صورت نوعیه تمام حقیقت جسم است که حتی کیفیت جسم بودن جسم نیز وابسته به آن است. به این ترتیب تمامی موجودات جسمانی که در جهان فیزیکی هستی پیدا می‌کنند، باید ابتدا در مرتبه صورت عنصری و صورت معدنی (یعنی جمادات) موجود شوند و اگر استعداد عبور از این دو مرتبه را داشتند، به تدریج تبدیل به نفوس در مراتب مختلف می‌شوند.

۲. با عنایت به نص صریح صدرا، نفس انسانی، ابتدا و اوان تکون خود را از جسمیت مطلق آغاز

می‌کند. پس بر اساس حرکت جوهری، نفس از زمانی که به صورت نطفه در رحم قرار می‌گیرد تا زمانی که به علقه، مضغه و... تبدیل می‌شود و تا قبل از آنکه اندام‌های او شباهت به اندام انسانی پیدا کنند، جسمی مانند سایر اجسام جمادی است.

۳. او در تمامی عبارت‌هایی که سخن از آخرین مرتبه جسمانیت و اولین مراتب روحانیت بودن نفس کرده، یا در حال تبیین عقل هیولانی و سخن از چگونگی بالقوه بودن آن و یا چگونگی خروج از قوه به فعل و کسب صورت‌های غیر مادی است و به نوعی به عنوان قدم اول در حال رد نحوه تبیین دیدگاه‌های پیشینیان در رابطه با حدوث روحانی نفس با اتکا بر عقل هیولانی است تا زمینه را مهیای طرح دیدگاه اصلی خود در خصوص حدوث جسمانی نفس کند

۴. در فلسفه صدرایی فعل مقدم بر قوه است و نه بر عکس. با این مبنا، این فعلیت‌های پیش از نزول یک موجود تا مرتبه قوه محض است که مشخص می‌کند صورت نوعیه‌ی آن موجود، در روند تکاملی صعودی خود، آنچه که به عنوان قوه در قوس نزول در وجودش انباشته است را دوباره ظهور دهد.

بنابراین مبانی، خوانش صحیح از دیدگاه صدرایی این است که تمام حقیقت انسان مرکب از دو چیز نیست تا لازم بیاید که نفس در هنگام حدوث وابستگی به جسم داشته باشد. حقیقت انسانی یا نفس انسانی یا صورت نوعیه انسانی، در ابتدا همان نطفه است که جسم طبیعی جامدی بیش نیست. در نهایت همین جسم طبیعی به جایی می‌رسد که چون قوه انداموار بودن را دارد به تدریج بالاترین حدود جسم طبیعی را به خود می‌گیرد تا اینکه به مرز بروز آثار حیاتی برسد. تا پیش از بروز آثار حیاتی، همین نفس است که به صورت یک جسم حدوث پیدا می‌کند و در این مرتبه، نفس خودش جسمی بیش نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

■ تعارض منافع

■ نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

فهرست منابع

- حسینی اردکانی، احمد. (۱۳۷۵). مرآت الاکوان (شرح هدایه ملاصدرا شیرازی). تهران: میراث مکتوب.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۶ق). مهر تابان (چاپ هشتم). مشهد: نور ملکوت قرآن.
- دهقانی، محسن. (۱۳۸۸). فروغ حکمت (ج ۱). قم: بوستان کتاب.
- سبحانی فخر، قاسم، و یساقی، هادی. (۱۳۹۳). تأملی در حدوث جسمانی نفس. حکمت اسراء، ۶ (۱)، ۸۵-۱۰۶.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۰). تعلیقه علی الشواهد الربوبیه. مشهد: مرکزالجامعی للنشر.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹). شرح المنظومه (ج ۵، چاپ اول). (تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده‌آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی). تهران: نشر ناب.
- شکری، محمود، و کردفیروزجانی، یارعلی. (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل «جسمانیت نفس» از دیدگاه صدرالمتألهین. انسان‌پژوهی دینی، ۹ (۲۸)، ۹۹-۱۱۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعه (چاپ اول). قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (چاپ اول). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۰الف). شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۰ب). اسرارالآیات و انوار البینات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۶). شواهد الربوبیه (جواد مصلح، مترجم). تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (چاپ سوم، ج ۳، حاشیه علامه طباطبایی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (چاپ سوم، ج ۸، حاشیه علامه طباطبایی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (چاپ سوم، ج ۹، حاشیه علامه طباطبایی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲). تهران: صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۴). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱، چاپ چهارم). تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۱۱). قم: صدرا.
- موسوی، هادی، و علیپور، مهدی. (۱۳۸۸). واژه‌شناسی جسمانیت در نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس. معرفت فلسفی، ۷ (۱)، ۱۳۱-۱۵۲.

References

- Hoseini Ardakani, A. (1996). *Mir'at al-akwan (Sharh-e Hedayah Mulla Sadra Shirazi)*. Mirath-e Maktub. [In Arabic]
- Hoseini Tehrani, M. H. (2005). *Mehr-e taban* (8th ed.). Noor-e Malakoot-e Quran. [In Persian]

- Dehghani, M. (2009). *Forough-e hekmat* (Vol. 1). Boostan-e Ketab. [In Persian]
- Sabzevari, M. H. (1981). *Ta'liqeh 'ala al-Shawahid al-rububiyyah*. Al-Markaz al-Jami'i lil-Nashr. [In Arabic]
- Sabzevari, M. H. (1990). *Sharh al-manzumah* (Vol. 5, H. Hasanzadeh Amoli, Ed. & Annotator; M. Talebi, Intro. & Researcher; 1st ed.). Nashr-e Nab. [In Arabic]
- Shokri, M., & Kordfirouzjaei, Y. (2012). An examination and analysis of the "corporeality of the soul" from the perspective of Sadr al-Muta'allihin. *Religious Anthropology*, 9(28), 99-115. [In Persian]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1984). *Mafatih al-ghayb*. Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981a). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fi'l-asfar al-'aqliyyat al-arba'ah* (M. H. Tabatabai, Annotator; Vol. 8, 3rd ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981b). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fi'l-asfar al-'aqliyyat al-arba'ah* (M. H. Tabatabai, Annotator; Vol. 3, 3rd ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981c). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fi'l-asfar al-'aqliyyat al-arba'ah* (M. H. Tabatabai, Annotator; Vol. 9, 3rd ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981d). *Al-Shawahid al-rububiyyah fi'l-manahij al-sulukiyyah*. Academic Publishing Center. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981e). *Asrar al-ayat wa anwar al-bayyinah* (1st ed.). Iranian Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1884). *Majmu'ah al-rasa'il al-tis'ah* (1st ed.). Maktabat al-Mustafawi. (Original work published 1302 AH) [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1975). *Al-Mabda' wa'l-ma'ad* (1st ed.). Iranian Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1987). *Al-Shawahid al-rububiyyah* (J. Mosleh, Trans.; 1st ed.). Broadcasting of the Islamic Republic of Iran Publications. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1985). *Osool-e falsafeh va ravesh-e re'ālism* (Vol. 2). Sadra. [In Persian]
- Obudiyat, A. (2015). *Darāmadi beh nezām-e hekmat-e Sadra'i* (Vol. 1, 4th ed.). Samt. [In Persian]
- Motahhari, M. (1993). *Majmu'eh asar-e Shahid Motahhari* (Vol. 11). Sadra. [In Persian]
- Mousavi, H., & Alipour, M. (2009). Terminology of corporeality in the theory of the soul's corporeal origination and spiritual subsistence. *Philosophical Knowledge*, 7(1), 131-152. [In Persian]
- Sobhani Fakhr, Q., & Yasaqi, H. (2014). A reflection on the corporeal origination of the soul. *Hikmat-e Asra*, 6(1), 85-106. [In Persian]



پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی