

تبیین نظریه رابطه ذاتی نفس و بدن با نقدی بر نظریات ابن سینا و ملاصدرا

محمد دانش نهاد*
محمدحسن وکیلی**
حامد زرپویان***

چکیده

در باب نحوه ارتباط نفس و بدن تاکنون نظریات گوناگونی از جانب حکما مطرح گردیده به گونه‌ای که برخی همانند ابن سینا چنین ارتباطی را بر اساس فضای اصالت ماهیت عرضی و از نوع راکب و مرکب می‌داند و برخی دیگر همچون ملاصدرا در مقابل بر اساس فضای اصاله الوجود و نظریه جسمانیه الحدوث بودن نفس ذاتی می‌داند. این پژوهش مبتنی بر روش تحلیل اطلاعات و مقارنه آرا در پی آن است که نادرستی یا قابل دفاع نبودن هر دو نظریه مذکور را تبیین نماید و پس از آن نظریه رابطه ذاتی نفس و بدن را که تمایزات اساسی با نظریه ملاصدرا دارد تبیین کند. بر این اساس ابتدا نظریه ابن سینا در باب نحوه ارتباط نفس و بدن و اشکالات آن بیان می‌گردد پس از آن نظریه ملاصدرا در باب کیفیت ارتباط نفس و بدن تقریر می‌گردد تا به دنبال آن پیش فرضهای اصاله الماهوی در نظریه جسمانیه الحدوث ملاصدرا نمایان گردد و مورد انتقاد قرار گیرد. برای نقد ژرفتر بر نظریه ملاصدرا برخی ادله ملاصدرا بر حدوث نفس نیز مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد تا ناکارآمدی این ادله در اثبات حدوث نفس و به دنبال آن رابطه ذاتی نفس و بدنی که ملاصدرا در پی آن است مشخص گردد. در گام سوم نظریه رابطه ذاتی نفس و بدن که متمایز از نظریه ملاصدرا است در چهار بخش به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد و تمایزات آن با نظریه ابن سینا و ملاصدرا تبیین می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: رابطه نفس و بدن، قدم و حدوث، جسمانیه الحدوث، ملاصدرا، ابن سینا، قوس نزول

* دانش آموخته دکتری الهیات دانشگاه یاسوج، ایران. (m_borosdar@yahoo.com)
** عضو هیئت علمی موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام و استاد حوزه علمیه مشهد، ایران.
*** دانش پژوه سطح سه موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام حوزه علمیه مشهد، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴/۰۴/۴۰۰؛ تاریخ پذیرش: ۲۴/۰۶/۴۰۰)

کیفیت رابطه نفس و بدن یکی از مباحث مهم فلسفی است که تبیین آن نقشی بسزا در فلسفه و سایر علوم انسانی می‌تواند ایفا کند. حکما در طول تاریخ همواره نگاه‌های متفاوتی در باب نحوه ارتباط نفس و بدن داشته‌اند به گونه‌ای که قائلان به اصالت ماهیت این رابطه را بر اساس این مبنا تقریر نموده‌اند و آن را رابطه‌ای عرضی دانسته‌اند و قائلان به اصالت وجود این رابطه را ذاتی دانسته‌اند به گونه‌ای که جسم در اثر تحولاتی ذاتی قابلیت دریافت نفس را پیدا می‌نماید. اگرچه نظریه جسمانیه الحدوث ملاصدرا از لحاظ فلسفی بی‌اشکال است و امکان وجود چنین رابطه‌ای وجود دارد ولی ملاصدرا دلیلی بر وجود چنین ارتباطی میان نفس و بدن اقامه ننموده بلکه تنها با اقامه ادله بر استحاله تقدم نفوس بر ابدان در پی اثبات نظریه جسمانیه الحدوث برآمده است. در این تحقیق ابتدا اشکالات نظریه ابن سینا در باب نحوه ارتباط نفس و بدن مورد نقد قرار می‌گیرد و پس از آن اشکالات نظریه ملاصدرا در دو بخش به تفصیل پرداخته می‌شود تا در نهایت نظریه رابطه ذاتی نفس و بدن که متمایز از نظریه ملاصدرا است تبیین گردد و تمایزات آن با نظریات ابن سینا و ملاصدرا مشخص گردد.

پیشینه تحقیق

تاکنون مقالات بسیاری در باب نحوه ارتباط نفس و بدن به رشته تحریر درآمده است. برخی از محققان با پذیرش نظریه جسمانیه الحدوث ملاصدرا به دنبال تبیین

و دفاع از این نظریه برآمده‌اند (موسوی، ۱۳۸۹؛ معلمی، ۱۳۸۹؛ فاضلی، ۱۳۸۹؛ زکوی، ۱۳۸۴؛ گرگین، ۱۳۹۳) و سعی نموده‌اند چالش‌هایی بر این نظریه وارد گردیده است پاسخ دهند (رضازاده، ۱۳۹۲) و آن را مطابق با منابع نقلی نشان دهند (طیب‌نیا، ۱۳۹۷). برخی دیگر حدوث جسمانی نفس را مورد تردید قرار داده‌اند و در مقابل یا به دفاع از نظریه ابن سینا در باب نحوه ارتباط نفس و بدن پرداخته‌اند (سبحانی فخر، ۱۳۹۳) و یا این که نظریه ملاصدرا را مغایر با ادله نقلی خلق ارواح قبل از ابدان دانسته‌اند و حل تغایر را در کنار زدن نظریه جسمانیه الحدوث ملاصدرا دانسته‌اند (فیاضی، ۱۳۸۷). آنچه تحقیق پیشرو را از تحقیقات پیشین متمایز می‌کند آن است که در این پژوهش در گام اول نه نظریه ابن سینا و نه نظریه ملاصدرا پذیرفته نمی‌شود و اشکالات و پیش‌فرضهای ابن سینا و ملاصدرا بر اساس اصاله الوجود در باب کیفیت ارتباط نفس و بدن مورد نقد قرار می‌گیرد و در گام دوم رابطه ذاتی نفس و بدن که متمایز از نظریه ملاصدرا است تقریر می‌گردد و در گام سوم تمایزات نظریه مختار با نظریات ابن سینا و ملاصدرا مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱. نظریه ابن سینا در باب نحوه ارتباط نفس و بدن

حکمت مشاء که مبتنی بر اصالت ماهیت است حقایق عالم را به جوهر و عرض تقسیم می‌نماید که نفس و بدن هر یک قسمی خاص از جواهر را به خود اختصاص می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۱: ۲۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳۹۴). از آنجا که جوهر وجوداتی

مستقل دارند و نیازمند اعراض نیستند این سؤال پیش می‌آید که چه ارتباطی میان نفس و بدن در حکمت مشاء وجود دارد به گونه‌ای که موجب گردیده بدنی خاص به نفسی خاص تعلق پیدا نماید؟ بی‌تردید حکمای مشاء رابطه نفس و بدن را ذاتی نمی‌دانند چرا که هر یک از نفس و بدن جوهری مستقل و مابین از دیگری است و ترکیب آن دو همانند ترکیب ماده و صورت انضمامی است نه اتحادی به این معنا که که دو وجود مستقل به یکدیگر پیوسته‌اند بدون آنکه اتحادی میان آن دو صورت پذیرد لذا بایستی چنین ارتباطی عرضی و غیرذاتی و به عبارت دیگر راکب و مرکوب باشد که نفس به عنوان راکب و بدن به عنوان مرکوب تلقی گردد.

بر همین اساس ابن سینا ارتباط نفسی خاص به بدنی خاص را در عوارض مشخصه جستجو می‌نماید بدین صورت که این عوارض مشخصه: اولاً لازمه ماهیت نفس و معلول آن نیستند بلکه به اصطلاح غریبند چرا که در غیر این صورت همه نفوس در عوارض مشخصه مشترک می‌گردیدند و نفوس از یکدیگر تشخیص و تمیزی نمی‌یافتند درحالی که نفوس از یکدیگر متمایزند؛ ثانیاً از وجود خارجی نفس انفکاک ناپذیر است و گرنه مستلزم تحقق نفس است بدون تشخیص که امر محالی است و ثالثاً سبب لحوق عوارض مشخصه به نفس امری مغایر ماهیت نفس و مغایر وجود آن و در عین حال همراه با نفس است. لذا عوارض مشخصه‌ای که موجب تشخیص نفس می‌گردد مقتضی تعلق نفسی خاص به بدنی خاص می‌گردد بدین صورت که عوارض مشخصه در نفس شوق ایجاد می‌نماید تا با بدن خاص که به منزله ماده‌ای است ارتباط

برقرار کند^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۲؛ عبودیت، ۱۳۹۵: ۲۸۹/۳).

نقد نظریه ابن سینا

اگرچه ابن سینا از طریق عوارض مشخصه در پی پاسخ به اشکال ترجیح بلا مرجح در علت ارتباط نفس با بدن بوده اما نتوانسته اشکال مذکور را به درستی پاسخ بگوید چرا که ابن سینا عوارض مشخصه را روحانی و مجرد می‌داند نه جسمانی و امور مجرد نسبت به امور جسمانی و مادی علی السویه می‌باشند به عبارت دیگر ابن سینا اعراض را همانند نفس دارای تجرد عقلی می‌داند چنانکه تعبیر الاعراض الروحانیه را به کار برده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۰). دلیل تجرد اعراض نیز آن است که نفس موضوع اعراض قرار گرفته و از آنجا که نفس دارای تجرد عقلی است عرضی که بر روی موضوع مجرد قرار می‌گیرد نیز مجرد است و زمانی که اعراض مجرد باشند با انواع اجسام و ابدان نسبتی یکسان برقرار می‌کنند چرا که ماده‌ای در آنها وجود ندارد لذا عوارض مشخصه نمی‌تواند تعلق نفسی خاص به بدنی خاص را توجیه نماید (عبودیت، ۱۳۹۵: ۲۹۰) چرا که عوارض مشخصه به عنوان اموری مجرد و

۱. «إن هذه الأنفس إنما تشخص نفساً واحدة من جملة نوعها بأحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس، وإلا لاشتراك فيها جميعها. والأعراض اللاحقة تلحق عن ابتداء لا محالة زمنية لأنها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص الأنفس أيضا أمرا حادثا، فلا تكون قديمة لم تزل و يكون حدوثها مع بدن. فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها، فيكون البدن الحادث مملكتها وألتهها، ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأولى هيئة نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله و الاهتمام بأحواله و الانجذاب إليه تخصها و تصرفها عن كل الأجسام غيره، فلا بد أنها إذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا و تلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن».

روحانی طبق نظر ابن سینا نسبت به تمام ابدان رابطه یکسانی دارد(ر.ک. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲/۲۰۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۶۳؛ اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۱/۲۶۴).

ممکن است شوق را به عنوان یکی از عوارض مشخصه لحاظ نمود تا تعلق نفس به بدنی خاص بر طبق ابن سینا توجیه گردد چرا که شوق کیفیتی ذات الاضافه است و فی نفسه متعلق خاصی دارد. این توجیه نیز راه حل مناسبی ارائه نمی دهد چرا که اگرچه شوق ذات الاضافه است اما این سؤال پدید می آید که چرا شوق به این بدن، عارض نفس شده است نه شوق به بدنی دیگر در حالی که نفس با همه شوقها نسبت یکسانی دارد؟ (عبودیت، ۱۳۹۵: ۳/۲۹۰)

۲. نظریه ملاصدرا در باب نحوه ارتباط نفس و بدن

اگرچه ملاصدرا تقدم نفس بر بدن به نحو وحدت جمعی و عقلی در عالم ذر را می پذیرد اما باور به حدوث جسمانی موجب گردیده همانند اکثر فیلسوفان مسلمان تقدم نفس جزئی بر بدن را نپذیرد و قائل به حدوث نفس گردد گرچه در نحوه حدوث نفس با فیلسوفان مشائی هم نظر نیست و قائل به جسمانیه الحدوث بودن نفس می باشد به این معنا که نفس از صورتی به صورت دیگر ارتقا می یابد و به تدریج خصوصیات معدنی، نباتی و حیوانی را کسب می کند در واقع همین بدن است که در سیر تکاملی خود بعد تجردی پیدا می کند و با تحقق این بعد مجرد بدن وصف بدنیت پیدا می کند و بدن قبل از تحقق نفس وصف بدنیت نداشته و فقط از حیات نباتی

برخوردار است چنانکه ملاصدرا به این مطلب تصریح نموده است^۱ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۴۶۱/۳؛ ر.ک. همو، ۸/ ۳۴۸، همو، ۱۳۸۲: ۲۶۴-۲۶۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۳۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۸۸-۸۹، همو، ۱۳۹۱: ۶۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۲۶) لذا در نگاه صدرای نفس و بدن از هم جدا نیستند و مرزبندی و ثنویتی آن چنان که فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین معتقد بودند و در مغرب زمین دکارت و پیروان او بر آن تاکید دارند بین آن دو وجود ندارد (عبودیت، ۱۳۹۵، ۳/ ۳۰۸) چنین تبیینی از رابطه نفس و بدن از نظر عقلی امکان دارد یعنی هیچ منع عقلی وجود ندارد که یک موجود مادی در حرکت جوهری اشتدادی رشد کند و بعد تجردی پیدا کند اما واضح است که امکان داشتن یک امر فلسفی به معنای وجود داشتن آن نیست.

آنچه که موجب شده است تا ملاصدرا قائل به جسمانیة الحدوث شود علاوه بر مبانی همچون اصالة الوجود و تشکیک وجود دو امر است: وی از یک سو تقدم نفس بر بدن را همانند فیلسوفان مشائی محال و از سوی دیگر نظریه ابن سینا را ناتوان از پاسخ به برخی از سوالات فلسفی می‌داند. همین دو امر وی را بر آن داشت که احتمال دیگری را در باب ارتباط نفس و بدن مطرح کند و آن همان نظریه جسمانیة الحدوث است. با صرف نظر از درستی یا نادرستی اشکالاتی که ملاصدرا به ابن سینا مطرح کرده است برای آنکه نظریه جسمانیة الحدوث به چالش کشیده شود کافی است اشکالات فیلسوفان بر تقدم نفس بر بدن را پاسخ دهیم به عبارت دیگر

۱. « أن النفس الإنسانية ترتقی من صورة إلى صورة و من کمال إلى کمال فقد ابتدأت فی أوائل النشأة من الجسمیة المطلقة إلى الصور الأسطقسیة و منها إلى المعدنیة و النباتیة و منها إلى الحيوانیة».

فیلسوفانی همچون ابن سینا و ملاصدرا با این پیش فرض که نفس حتما حادث است و نمی تواند بر بدن تقدم داشته باشد نظریه خودشان را سامان دهی کردند. حدوث نفس مبتنی بر پیش فرض هایی است که از سوی فیلسوفان مشائی مطرح شده اند حال آنکه این پیش فرضها بر اساس نظام حکمت صدرایی قابل پذیرش نمی باشد با مناقشه در این پیش فرضها عمده ادله حدوث نفس با چالش جدی مواجهه می شود و قول به تقدم نفوس بر ابدان هیچ نوع استحاله عقلی نخواهد داشت. ابتدا این پیش فرض ها مورد نقد و بررسی قرار می گیرد و بعد از آن ادله حدوث نفس نقد می گردد.

۲-۱- پیش فرض های مشائی در نظریه جسمانیه الحدوث ملاصدرا و نقد آن

۲/۱/۱. پیش فرض ترکیب انضمامی ماده و صورت

در نظام فلسفی مشاء موجودات مادی از دو بخش ماده و صورت تشکیل یافتند که بخش ماده حیث ثابت اشیاء و بخش صورت حیث متغیر آنها است که بر روی ماده قرار می گیرد (ابن سینا، ۱۳۹۸: ۷۵).

این دیدگاه در نظام حکمت صدرایی بدین صورت مورد مناقشه قرار گرفته که بر اساس مبانی حکمت متعالیه اشیاء بسیطند و دو بخشی نیستند لذا بخش ثابتی در اشیاء به نام ماده وجود ندارد و ماده و صورت هر دو انتزاعی هستند. نکته دیگر آن که بر اساس حرکت جوهری شیء با تمام هویتش در حال حرکت است بدون آن که نیاز به ماده خارجی مستقل نیازمند باشد (عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۰۹).

۲/۱/۲. پیش فرض نیازمندی اعراض به وجود انضمامی ماده

در نظام مشاء اشیاء به اعتبار ماده و صورتی که دارند صور نوعیه را می پذیرند و در اثر ترکیب این صور نوعیه با ماده نوع اخیر به دست می آید و بعد اعراض به صور نوعیه ملحق می گردند. در این نگاه ماهیت به خاطر داشتن ماده است که می تواند اعراض را که خارج از ماهیت هستند قبول کند.

اما در نگاه حکمت صدرایی اولاً در بحث حرکت جوهری ترکیب انضمامی ماده و صورت به ترکیب اتحادی تغییر یافت و ثانیاً براساس اصالت وجود، ماهیت و اعراض اموری اعتباری قلمداد شدند و طبقه بندی ماهیات ذهنی گردید نه خارجی لذا براساس این مبانی صدرالمتألهین واقعیت خارجی را امری بسیط دانست به گونه ای که هر وجودی ذاتاً متشخص است و هیچ مابه الاشتراکی با وجودات دیگر ندارد.

۲/۱/۴. پیش فرض ملازمه میان ماده و امتداد

پیش فرض دیگری که مورد قبول حکمای مشاء قرار داشت این بود که بین امتداد و ماده داشتن ملازمه وجود دارد به این معنا که هر چیزی که ماده داشته باشد امتداد هم دارد و قابل تقسیم می باشد و به عکس نقیض می توان گفت هر امری که خالی از امتداد می باشد خالی از ماده هم می باشد. با توجه به انتزاعی و تحلیلی گشتن ماده چنین پیش فرضی نیز در حکمت متعالیه قابل قبول نیست چرا که ماده وجود مستقلی در خارج ندارد تا با نبود آن امتداد نیز از میان برود بلکه حیثیتی تحلیلی دارد.

۲/۲. ادله ملاصدرا بر حدوث نفس و نقد مبنایی آن

ملاصدرا بیش از ده دلیل برای اثبات حدوث نفس مطرح می‌کند که بخشی از این ادله را پیشتر ابن سینا مطرح کرده بود. برخی از معاصرین این ادله را مطرح کرده و اشکالات مختلفی را به این ادله بیان کرده‌اند (غلامرضا فیاضی، معرفت فلسفی، ۱۳۸۷: ۱۱) ولی توجه به این نکته مهم است که عمده این ادله مبتنی بر پیش فرض‌هایی است که بطلان آنها در حکمت صدرایی مورد اشاره قرار گرفت. در اینجا به دو مورد از ادله حدوث نفس اشاره می‌گردد تا ابتناء این ادله بر پیش فرض‌های مشائی تبیین گردد.

۲/۲/۱. لزوم تقدم ماده بر تکثر نفوس قبل از ابدان

دلیل عدم امکان تقدم نفوس بر ابدان را ابن سینا مطرح کرده (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰۶/۲-۳۱۰) و مورد قبول بسیاری از فیلسوفان و از جمله ملاصدرا نیز قرار گرفته است (صدر، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۰۱/۲، رازی، ۱۴۱۱: ۳۹۰/۲، طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۳). ابن سینا و ملاصدرا با براهین مختلفی اثبات می‌کنند که نفوس انسانی متعدد می‌باشند لذا اگر نفوس قبل از ابدان وجود داشته باشند باید متکثر باشند، از آنجایی که این نفوس متکثره دارای ماهیت واحده‌اند - چون تمام آنها دارای نفس ناطقه‌اند - این سؤال پیش می‌آید که تفاوت این نفوس به چیست؟ طبق نگاه اصاله الماهوی حکمای مشاء تفاوت یا به امور ذاتی همچون جنس و فصل است و یا به اموری غیرذاتی همچون اعراض است. از آنجا که جنس و فصل نفوس با یکدیگر یکسان است بایستی تفاوت نفوس را به اعراض دانست. در صورت تفاوت

عرضی نفوس با یکدیگر بایستی ماده‌ای برای عروض اعراض وجود داشته باشد در حالی که فرض این است که نفوس قبل از ابدان مجردند و هر مجردی خالی از ماده است لذا براساس مبانی حکمای مشاء اگر نفوس بخواهند بر بدن تقدم داشته باشند یا باید قائل به وحدت نفوس بود که برهان اجازه چنین نظری را نمی دهد و خلاف فرض است یا باید قائل به تعدد نفوس بود که بر اساس مبانی مشاء و نظام اصاله الماهوی قابل قبول نمی باشد لذا نفس نمی تواند قبل از بدن وجود داشته باشد.

از آنجا که این دلیل مبتنی بر پیش فرض ترکیب انضمامی ماده و صورت پذیرفته است نمی توان چنین دلیلی را مورد قبول قرار داد چرا که ماده حیثیتی انتزاعی و تحلیلی دارد لذا نیازی به آن برای امکان تکثر نفوس قبل از ابدان نیست بلکه بر اساس اصاله الوجود هر یک از نفوس وجود متشخص و مستقلی از سایر وجودات دارد بدون آن که هیچ استحالته عقلی در امکان تحقق نفوس کثیره قبل از ابدان پدید نمی آید.

۲/۲/۲. لزوم تقدم اعراض مفارق بر تکثر نفوس قبل از ابدان

بر اساس اصاله الماهیه نفوس انسانی دارای نوع واحدی می باشند چرا که حیوان ناطق به عنوان جنس و فصل مشترک میان تمام افراد آن وجود دارد لذا تکثر نفوس از طریق ذاتیات نفوس ممکن نیست و تنها از طریق اعراض می توان تکثر نفوس را لحاظ نمود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰۷/۲-۳۰۸). بر این اساس تشخیص نفوس متکثر بایستی به عوارض مفارق باشد اما چنین تکثری نیز برای نفوس قبل از وجود ابدان

ممکن نیست چرا که هر عرض مفارق برای عروض بر نفس نیازمند محل است و محل نیز بایستی استعداد و قابلیت پذیرفتن عرض مفارق را داشته باشد لذا از دو جهت تکثر نفوس قبل از ابدان ممکن نیست. جهت اول همان نیازمندی عرض مفارق به ماده به عنوان محل عروض است و جهت دوم این که عروض عرض مفارق، تابع استعداد و قابلیت محل است و چنین استعدادی خود حادث است لذا عرض مفارقی که به دنبال استعداد می آید نیز حادث می گردد و چنین حدوثی پس از وجود بدن به عنوان ماده و محل عروض عرض مفارق است لذا تشخص نفس پس از وجود بدن و تعلق عرض مفارق به بدن صورت می پذیرد و قبل از وجود بدن نمی توان برای نفوس تکثری لحاظ نمود و چنین لحاظی محال است.

جدای از اشکالات مختلفی که بعضی از معاصرین به این دلیل کرده اند (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۸) این اشکال نیز مبتنی بر قول به ماده و صورت خارجی و انضمامی است ولی همان طور که اشاره شد در حکمت صدرایی سخن از ماده و صورت تحلیلی است نه خارجی و علاوه بر این تشخص هر چیزی به ذات شیء و وجودش می باشد نه به ماهیت و عرض مفارق آن.

با توجه به این مقدمات بر اساس مبانی حکمت متعالیه امور متکثر قبل از ابدان می توانند تحقق داشته باشد و علاوه بر این صدرالمتالهین در برخی از آثار خود رابطه نفس و بدن را با تفکیک بین قوس صعود و نزول مطرح کرده است و یک نوع تکثر جزئی نفوس قبل از ابدان در قوس نزول را پذیرفته است. حال که از جهت فلسفی معلوم گردید که امکان دارد که نفس قبل از بدن وجود داشته باشد نظریه های

فیلسوفانی همچون ابن سینا و ملاصدرا که مبتنی بر استحاله تقدم هستند قابل اثبات فلسفی نیستند.

۳. نظریه مختار در باب نحوه ارتباط نفس و بدن

نظریه مختار در باب نحوه ارتباط نفس با بدن از حیثی با نظریه مشاء و از حیث دیگر با نظریه ملاصدرا و شارحان وی مشابه است اما نقاط تمایزی با هر یک دارد که موجب می‌گردد آن را نظریه‌ای جدید در عرض دو نظریه مذکور مطرح نمود. چنانکه دو نظریه مشاء و ملاصدرا در باب نحوه ارتباط نفس با بدن در تقابل کامل با یکدیگر قرار می‌گیرد به گونه‌ای که حکمای مشاء رابطه نفس با بدن را عرضی و غیر ذاتی می‌دانند اما ملاصدرا بر اساس نظریه جسمانیه الحدوث قائل به رابطه ذاتی میان نفس و بدن است. از آنجا که در بخشهای پیشین به هر یک از این دو نظریه اشکالات اساسی وارد گردید اتخاذ نظریه‌ای جدید ضروری است به گونه‌ای که از مزایای نظریات پیشین برخوردار باشد و در عین حال هیچ یک از اشکالات پیشین بر این نظریه وارد نگردد.

بر این اساس نظریه مختار پس از تبیین با هر یک از نظریات مشاء و حکمت متعالیه مقایسه و نقاط اشتراک و امتیاز با هر یک از آن دو تبیین می‌گردد.

۳/۱. تبیین مبانی نظریه مختار در باب نحوه ارتباط نفس با بدن

این نظریه بر اساس نظام صدرایی پیش می‌رود اما به نتیجه‌ای غیر از نظریه ملاصدرا در باب نحوه ارتباط نفس با بدن دست می‌یابد. بر اساس این نظریه ارتباط نفس با بدن ذاتی است اما ذاتی بودن چنین ارتباطی ملازمه‌ای ندارد با این که نفس

حتماً جسمانیه الحدوث باشد بلکه نفس می‌تواند تقدم بر بدن داشته باشد و در عین حال چنین ارتباطی ذاتی باشد. توضیح بیشتر این نظریه در گرو تبیین چند مسأله است: ۱- تقریر محل نزاع از حیث قوس صعود و نزول. ۲- بیان رابطه علیت میان نفس و بدن با خالق ۳- تبیین ذاتی بودن نفس و بدن در نظریه مختار ۴- تبیین نحوه تنزل نفس در عالم ماده که به نحو سیال و امتدادی است. در ادامه این مسائل به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳/۱/۱. تقریر محل نزاع در نظریه مختار از حیث قوس صعود و نزول

آنچه در این نظریه بیشتر مورد بحث است رابطه نفس و بدن در قوس نزول است نه قوس صعود (ر.ک. صدر المتألهین، ۱۳۸۲: ۶۳/۹-۶۴). به عبارت دیگر این نظریه در پی تبیین رابطه نفس و بدن در مرحله نزول حقایق از عالم مجردات به عالم ماده است که چه نوع ارتباطی میان نفس و بدن برقرار است؟ آیا می‌توان نظریه‌ای را بر اساس نظام حکمت صدرایی برگزید که رابطه نفس و بدن در قوس نزول را ذاتی بداند و در عین حال تقدم نفس بر ابدان هم قابل قبول باشد؟

علت آن که محل بحث قوس نزول است نه قوس صعود این است که در قوس صعود مشخص است که نفس بعد از بدن است چرا که انسان با مرگ بدن را رها می‌نماید و به سیر خود از طریق نفس ادامه می‌دهد. در واقع آنچه بیشتر اشکالات فلسفی را پدید می‌آورد نحوه ارتباط نفس و بدن در قوس نزول است و قوس صعود چنین پیچیدگی‌هایی را ندارد.

ملاصدرا در ابتدای تبیین نظریه خود تفکیکی میان قوس صعود و نزول ننموده (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۳۸۲/۸) که بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث اگر تقدم نفوس بر ابدان مربوط به قوس صعود باشد، مشخص است که اشتباه است و نمی‌توان از نظریه جسمانیة الحدوث در قوس صعود برای تقدم نفس بر ابدان حتی به نحو وجود جمعی دفاع نمود چرا که نفوس پس از ابدان است چنانکه ملاصدرا نیز در نهایت جسمانیة الحدوث را مربوط به قوس نزول می‌داند که در چنین حالتی اشکالات بخش پیشین بر آن وارد می‌گردد.

۳/۱/۲. تبیین رابطه علیت میان نفس و بدن با خالق در نظریه مختار

بر اساس نظریه مختار اگرچه رابطه ذاتی که ملاصدرا از طریق جسمانیة الحدوث میان نفس و بدن برقرار نمود وجود ندارد اما رابطه ذاتی دیگری از طریق علیت میان نفس و بدن برقرار می‌گردد. توضیح آنکه در نظریه پیش‌رو که بر اساس مبانی نظام صدراپی پیش می‌رود از سویی به اصالة الوجود و از سوی دیگر به نظام اسباب و مسببات در عالم هستی معتقد است. از آنجا که تمام حقایق وجودی عالم بخشی از نظام اسباب و مسببات را تشکیل می‌دهند و سرمنشأ اسباب ذات خداوند متعال است که بر اساس حکمت خود ارتباطاتی خاص بین ابدان و نفوس برقرار می‌نماید و نفس و بدن نیز به عنوان حقایق وجودی در ذیل چنین نظامی قرار دارد بدین صورت که هر دو معلول علت ثالثی قرار می‌گیرند به گونه‌ای که امر فوقانی هر دو را افاضه کند بدن را در عالم طبع و نفس را در عالم مثال که نهایت این سلسله به خداوند متعال می‌رسد و در این مسیر اسباب دیگر نیز به عنوان جزء العله تحت تأثیر اراده الهی بر

روی نفس و بدن تأثیر می‌گذارد به گونه‌ای که این تأثیرات موجب می‌گردد که رابطه‌ای خاص بین نفس و بدن شکل گیرد و دیگر اشکال ترجیح بلا مرجح در تعلق نفسی خاص به بدنی خاص پیش نیاید.

۳/۱/۳. مقصود از ذاتی بودن رابطه نفس و بدن در نظریه مختار

نکته‌ای که در رابطه با ذاتی بودن رابطه نفس و بدن در نظریه مختار بایستی بدان توجه نمود این است که مقصود از ذاتی بودن رابطه نفس و بدن این نیست که عوامل دیگری غیر از نفس و بدن بر آن دو تأثیرگذار نیست بلکه مقصود این است که تعلق نفس و بدن خاص به یکدیگر و تأثیراتشان بر یکدیگر از طریق نظام اسباب و مسببات است لذا رابطه علیت موجب می‌گردد ترجیح بلا مرجح لازم نیاید اما این مسأله نافی چنین مطلبی نیست که اسباب دیگری غیر از نفس و بدن نتوانند با نفس و بدن ارتباط برقرار نمایند و بر روی نفس و بدن تأثیرگذار باشند.

به عنوان نمونه بر اساس این نظریه جنیان به عنوان یکی از حقایق وجودی می‌تواند بر روی بدن یا نفسی بر اساس نظام اسباب و مسببات و قوت وجودی خود تأثیرگذار باشد. لذا ذاتی بودن رابطه نفس و بدن تنها به بیان نحوه ارتباط نفس با بدن می‌پردازد بدون آن که تأثیرات اسباب دیگر بر روی نفس و بدن را انکار کند بلکه بر طبق نظام اسباب و مسببات چنین امری را ممکن می‌داند. نمونه دیگر بحث احیاء موتی است که در قرآن کریم و روایات مورد تصریح قرار گرفته است که می‌توان بر اساس نظریه مختار چنین تأثیراتی را بر اساس نظام اسباب و مسببات پذیرفت بدون

آن که نیاز باشد قائل به نظریه جسمانیه الحدوث گردید و توجیهاات مشکل آن در این رابطه را پذیرفت. چنانکه علامه طباطبایی بر اساس نظریه جسمانیه الحدوث احیاء موتی را تنها نسبت به افرادی می‌پذیرد که صورت انسانیت را نپذیرفته باشد و در رابطه افرادی که صورت انسانیت را پذیرفته احیاء آن را محال می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۰/۱).

بر این اساس این نظریه تأثیرات حقایق دیگر بر روی نفس و بدن را حل می‌نماید بدون آنکه نیاز باشد بر اساس نظریه جسمانیه الحدوث توجیهااتی مشکل برای تأثیرات حقایق دیگر غیر از نفس و بدن بر روی نفس و بدن را بیان نمود.

۳/۴. تبیین نحوه تنزل نفس در عالم ماده به صورت امتدادی در نظریه مختار

نظریه مختار بر اساس نظام صدرایی معتقد است که موجود مجردی همچون نفس می‌تواند به صورت مجرد در عالم مجردات باشد و در عین حال تنزل کند و به بدن تعلق یابد اما در عین حال آن نفس موجود در عالم مجردات، نفس جزئی شخصی و متشخص باشد نه آنکه همانند ملاصدرا نفس قبل از ارتباط با بدن به نحو عقل کلی در عالم مجردات باشد. توضیح آن که بر اساس نظام صدرایی موجودات مجرد می‌تواند وجودی سیال و امتدادی داشته باشد و به تعبیر دیگر تغییر پذیر باشد بدون آن که نیازمند اموری همچون ماده باشد.

سؤالی را می‌توان در برابر حکمای مشاء مطرح نمود و در پی آن به خصوصیت جدیدی از مجردات دست یافت. سؤال آن است که آیا همه اقسام مجردات لزوماً

ثبات محضند یا مثل موجودات مادی می‌توان نحوه امتدادی خاص برای موجودات مجرد نیز لحاظ نمود؟ حکمای مشاء در پاسخ به این سؤال مبتنی بر نظریه ترکیب انضمامی ماده و صورت این چنین بیان می‌نمودند که مجردات ثبات محضند و در آنها امتداد و تغییری راه ندارد چون ماده‌ای وجود ندارد تا تغییر را بپذیرد.

بر اساس نظام صدرایی ترکیب ماده و صورت اتحادی است لذا دلیلی برای انکار تغییر و امتداد در عالم مجردات وجود ندارد به گونه‌ای که نمی‌توان هر موجودی که از ابعاد سه‌گانه طول و عرض و ارتفاع مجرد است از امتداد و کشش نیز مجرد و تهی باشد بلکه می‌توان در عالم مجردات برای موجودات مجرد نیز نحوه امتدادی خاص برای آن لحاظ نمود بدین صورت که در ابتدا نفس بدون باشد و بعد از آن نحوه تعلقی به بدن پیدا نماید که یکی از امتدادات نفس، مجرد بودن از بدن باشد و امتداد و کشش دیگر نفس تعلق نفس به بدن باشد و در عین حال نفس موجودی مجرد از ابعاد سه‌گانه و ماده باشد.

چنانکه در حکمت صدرایی تحت تأثیر عرفان اسلامی، امتداد، تغییر و امثال آن به نحو تدریج در بستر عالم دنیا توضیح داده نمی‌شود بلکه نوعی حرکت خاص در فضای حکمت متعالیه وجود دارد که به خصوص در قوس نزول می‌توان آن را مشاهده نمود و آن امتداد به تجلی است. امتداد به تجلی در مقابل امتداد به تجافی قرار می‌گیرد و به دنبال تبیین این مطلب است که می‌تواند موجودی مجرد در عالم مجردات حضور داشته باشد و بدون آن که چنان موطنی را رها نماید پرتویی از خود

را در عالم ماده بیفکند و در اثر آن پرتو در عالم ماده نیز حضور یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۲/۳۵۶-۳۵۸). مثالی که برای امتداد به تجلی می‌توان بیان نمود بدین صورت است که در مقابل نور خورشید آینه‌هایی رو در رو از بالا به پایین قرار گیرد و نور خورشید در هر یک از آینه‌ها از بالا به پایین منعکس گردد. در چنین حالتی نه خورشید و نه نور آن از جایگاه خود تجافی ننموده و خالی نشده است اما در عین حال پرتویی از آن در سطحی پایتتر افشانده است.

در امتداد به تجلی تغییری در ذات مجرد که در عالم مجردات قرار دارد رخ نمی‌دهد در حالی که اگر چنین امتدادی به تجافی بود به این معنا که نفس قبل از تعلق به بدن در عالم مجردات بود و بعد برای تعلق به بدن تنزل نماید به گونه‌ای که موطن مجردات را رها نماید و در موطن عالم ماده قرار گیرد لازم می‌آید که ذات مجرد تغییر یابد اما در امتداد به تجلی چنین لازمه‌ای پدید نمی‌آید بلکه موجود مجرد در عین تقررش در عالم مجردات، پرتویی از وی در عالم ماده ظهور می‌یابد و بدنی را تدبیر می‌نماید بدون آن که در مقام ذاتش که در عالم مجردات است تغییری صورت پذیرد.

۳/۲. تمایزات نظریه مختار با نظریات مشاء و ملاصدرا

نظریه مذکور گرچه شباهتهایی با هر یک از دو نظریه دارد اما تمایزاتی اساسی دارد که منجر به نظریه‌ای خاص می‌گردد.

۳/۲/۱. تمایز نظریه مختار با نظریه مشاء

نظریه مختار اگرچه با نظریه مشاء از این حیث که نفسی خاص به بدنی خاص

تعلق می‌گیرد مشترک است اما تفاوت‌هایی اساسی میان آن دو برقرار است.

۱. یکی از تفاوت‌های اساسی آن است که نظریه مختار مبتنی بر اصاله الوجود است اما نظریه حکمای مشاء مبتنی بر اصاله الماهیه است. چنانکه علت تعلق نفسی خاص به بدنی خاص را به عوارض مشخصه می‌دانند و استدلال‌هایی که برای حدوث نفس به حدوث بیان می‌نمایند مبتنی بر نظامی است که ماهیت در آن اصالت دارد. در حالی که نظریه مختار بر اساس مبانی حکمت صدرایی پیش می‌رود و اصاله الوجود را مبنای اساسی خود قرار می‌دهد و بر اساس آن ارکان دیگر نظریه را تبیین می‌نماید. چنانکه طبق مبنای اصاله الماهوی حکمای مشاء، مجردات بایستی بسیط محض باشند ولی بر طبق اصاله الوجود و مراتب تشکیکی آن در مجردات نیز می‌توان مراتبی قائل شد.

۲. تفاوت دیگر ذاتی و عرضی بودن رابطه نفس و بدن است به گونه‌ای که حکمای مشاء رابطه نفس و بدن را عرضی و غیر ذاتی می‌دانستند به گونه‌ای که علت تعلق نفسی خاص به بدنی خاص را به عوارض مشخصه می‌دانستند اما طبق نظریه مختار بر اساس نظام اسباب و مسببات رابطه ذاتی میان نفس و بدن برقرار است که توضیح معنای ذاتی در بخش پیشین تبیین گردید.

۳/۲/۲. تمایز نظریه مختار با نظریه ملاصدرا

اگرچه نظریه مختار بر اساس نظام حکمت صدرایی پیش می‌رود به گونه‌ای که قائل به اصاله الوجود و مراتب تشکیکی میان موجودات است و علاوه بر آن رابطه‌ای

ذاتی همانند ملاصدرا میان نفس و بدن برقرار می‌نماید اما سنخ ذاتی بودن چنین رابطه‌ای بسیار متفاوت با نظریه جسمانیه الحدوث ملاصدرا است. چرا که بر مبنای نظریه جسمانیه الحدوث رابطه ذاتی میان بدن و نفس برقرار می‌گردد به گونه‌ای که حقایق وجودی دیگر تنها از کانال نفس یا حداقل از طریق همراهی نفس با بدن می‌توانستند بر بدن تأثیرگذار باشند.

به عنوان مثال اگر جنی بخواهد در بدن شخص حلول کند و بدن را تحت تأثیر خود قرار دهد و نفس را در این زمینه کنار بزند امری محال بود. نمونه دیگر در احیاء موتی است بدین صورت که اگر نفسی به صورت انسانی در آمده باشد و بعد از عالم دنیا مفارقت نماید بخاطر این که صورت انسانی از قوه به فعلیت رسیده است نمی‌تواند چنین چیزی رخ دهد و بر طبق مبنای جسمانیه الحدوث محال است چرا که برگشت از فعلیت به قوه ناممکن است. اما بر اساس نظریه مختار اگر چه رابطه‌ای ذاتی از سنخ رابطه علیت میان نفس و بدن برقرار است بدین صورت که هر دو معلول علت ثالثی باشند اما هیچگاه حلول جن در بدن و کنار زدن نفس از بدن استحاله عقلی ندارد و ممکن است چنین امری رخ دهد چرا که جنیان نیز همانند نفوس بخشی از نظام اسباب و مسببات را تشکیل می‌دهند و به میزان قوت وجودی و غلبه قوت آنها بر قوت نفس خاص می‌توانند بر روی بدن تأثیراتی بگذارند. در مورد احیاء موتی نیز اگر نفسی به حالت انسانی در آمده باشد و بعد از عالم دنیا مفارقت نموده باشد می‌توان آن را احیاء نمود بدون آن که استحاله‌ای رخ دهد چنانکه ادله دینی در باب رجعت بر این مطلب تصریح دارد که نفوس انسانی امکان برگشت به عالم دنیا را دارند.

استحاله‌ای که در نظریه جسمانیه الحدوث در رابطه با این موارد مطرح می‌گردد چون مبتنی بر نظریه ترکیب انضمامی ماده و صورت است نمی‌تواند قابل قبول باشد زیرا بر اساس تحلیلی دانستن ترکیب ماده و صورت و نفی ماده در نظام حکمت صدرایی دیگر جایی برای مقدمه قرار گرفتن ترکیب انضمامی ماده و صورت برای اثبات استحاله باقی نمی‌ماند بلکه بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا احیاء موتی می‌تواند فعلیتی جدید باشد که در پی فعلیت پیشین پدید می‌آید.



نتیجه‌گیری

مبنای اصاله الوجود اگرچه منجر به بازنگری در مبانی حکمت مشاء گردید اما رسوبات چنین نگاهی در آثار قائلان به حکمت متعالیه و حتی ملاصدرا یافت می‌شود چنانکه ملاصدرا برخی از ادله استحاله تقدم نفوس بر ابدان ابن سینا را مطرح می‌نماید و از آن دفاع می‌کند در حالی که اصاله الوجود الزاماتی را به دنبال می‌آورد که بایستی در تمام مباحث فلسفی از جمله نحوه ارتباط نفس و بدن و تقدم و تأخر آن دو ملتزم بود. لذا بر اساس اصاله الوجود به همان میزان که تبیین رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکمای مشاء قابل قبول نیست ادله استحاله تقدم نفوس بر ابدان که مبتنی بر اصالت ماهیت است قابل پذیرش نمی‌باشد. رابطه ذاتی میان نفس و بدن بر اساس اصاله الوجود و مبانی حکمت صدرایی است بدون آن که اشکالات وارده بر نظریه حکمای مشاء و ملاصدرا بر آن وارد گردد. بر این اساس بایستی مبتنی بر اصاله الوجود و نظریه رابطه ذاتی نفس و بدن استحاله تقدم نفوس بر ابدان را کنار گذاشت و قائل به امکان چنین امری گردید اگرچه بر اساس مباحث فلسفی پیشرو تنها امکان آن ثابت گردید و ثبوت چنین تقدمی ممکن نیست و می‌توان برای ثبوت چنین تقدمی از منابع نقلی استمداد نمود که به صراحت تقدم نفوس جزئی بر ابدان را بیان نموده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲/۹؛ بحرانی، ۱۴۱۳: ۱۰۸۵/۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۷/۴۷).

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی (۱۳۹۸)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق)، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت: الدار الاسلامیه.
۴. بحرانی، عبد الله (۱۴۱۳ق)، *عوامل العلوم و المعارف والأحوال*، قم: مؤسسه الإمام المهدي.
۵. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیة فی علم الاهیات و الطبيعیات*، قم: انتشارات بیدار.
۶. رضا زاده، رضا؛ مظفری فر، مهناز (۱۳۹۲)، *آموزه های اسلامی پیدایش نفس و نظریه فلسفی «جسمانیت حدوث نفس» صدرایی: سازگاری یا تعارض؟*، شماره ۳۶، صص ۵۳-۷۰، تهران: آینه معرفت.
۷. زکوی، علی اصغر (۱۳۸۴)، *تحلیلی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مسأله حدوث نفس*، شماره ۲، صص ۱۱۷-۱۴۰، قم: مجله انجمن معارف اسلامی.
۸. سبحانی فخر، قاسم؛ یساقی، هادی (۱۳۹۳)، *تأملی در حدوث جسمانی نفس*، قم: حکمت اسراء شماره ۱۹، صص ۸۵-۱۰۶.
۹. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۰. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية،

تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

۱۱. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية

الاربعه، بيروت: دار احياء تراث.

۱۲. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۰)، اسرار الآيات، تهران: انجمن اسلامي

حکمت و فلسفه ایران.

۱۳. _____ (۱۳۸۲)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية

الاربعه، جلد نهم، تحقيق رضا اكبريان، تهران: انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر.

۱۴. _____ (۱۳۸۳)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه،

جلد هشتم، تحقيق علي اكبر رشاد، تهران: انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر.

۱۵. _____ (۱۳۹۱ق)، شرح اصول الكافي، تهران: مكتبه

المحمودي.

۱۶. _____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربويه، تهران: بنياد حکمت

اسلامي صدر.

۱۷. _____ (۱۳۶۱)، عرشيه، تهران: انتشارات مولي.

۱۸. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين،

تهران: انتشارات حکمت.

۱۹. _____ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تهران: مؤسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی.

۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۱. طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت: دارالاضواء.

۲۲. _____ (۱۳۷۱)، الجوهر النضید، قم: انتشارات بیدار.

۲۳. طبینیا، محمد صالح (۱۳۹۷)، واکاوی تعارض جسمانیه الحدوث بودن نفس و خلقت ارواح قبل از ابدان، شماره ۱، صص ۹۳-۱۰۵، تهران: حکمت صدرایی.

۲۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: انتشارات سمت.

۲۵. فاضلی، اصغر (۱۳۸۹)، بررسی چالش های حدوث جسمانی نفس، شماره ۵۸، صص ۵۹-۸۴، قم: مجله قیسات.

۲۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، ارزیابی ادله و مبانی نظریه حدوث نفس، شماره دوم، صص ۱۱-۴۲، قم: معرفت فلسفی.

۲۷. گرگین، باقر؛ ناجی اصفهانی، حامد (۱۳۹۳)، تکامل نوعی انسان بر اساس نظریه ی جسمانی الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، شماره ۵۰، صص ۲۳-۳۸، شیراز: مجله اندیشه دینی.

۲۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۳۰. معلمی، حسن (۱۳۸۹)، حدوث نفس قبل از بدن همراه بدن در امتداد بدن، قم: مجله
قبسات.

۳۱. موسوی، هادی (۱۳۸۹)، بررسی نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن
نفس، شماره ۴، صص ۷۸-۱۰۲، قم: مجله نقد و نظر.

