

A Critical Study of ‘Allāmiḥ Ṭabāṭabā’ī’s Objections against Mullā Ṣadrā’s Opinion about the Essential Nature of the Soul Attachment to the Body

Hamid-Reza Khademi 

Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Institute for Research and Development of the Humanities, SAMT, Tehran, Iran. E-mail: khademi4020@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 07 September 2024

Received in revised form 11 November 2024

Accepted 26 November 2024

Published online 21 March 2025

Keywords:

Mullā Ṣadrā, ‘Allāmiḥ Ṭabāṭabā’ī, The Occurrence (*Ḥudūt*) of the Soul, The Soul Attachment to the Body

ABSTRACT

The essential (*dāṭī*) nature of the soul's attachment to the body is one of the innovative and new views expressed by Mullā Ṣadrā. Considering that the views of philosophers such as Plato, Aristotle and Ibn Sīnā are incomplete, he expressed his innovative theory, namely, "the physical nature of the human soul." Among the consequences of this theory is the essential attachment of the soul to the body, emphasized by Mullā Ṣadrā. In fact, based on this point, he tried to consider the famous definition of the soul as its true definition while showing the shortcomings of the peripatetic (*Mašā’ī*) perspective. Mullā Ṣadrā raised two objections against the Peripatetic philosophers: (1) the incorrectness of combining an abstract being with a material being; and (2) immutability in the nature of the soul. ‘Allāmiḥ Ṭabāṭabā’ī tried to answer the two objections with a critical view. In this article, the author aims to show the shortcomings of ‘Allāmiḥ Ṭabāṭabā’ī’s point of view by using the analytical-comparative method, while presenting and explaining in detail the views of Mullā Ṣadrā and the criticisms of ‘Allāmiḥ Ṭabāṭabā’ī.

Cite this article: Khademi, H. R. (2025). A Critical Study of ‘Allāmiḥ Ṭabāṭabā’ī’s Objections Against: Mullā Ṣadrā’s Opinion about the Essential Nature of The Soul Attachment to The Body. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (50), 301-314. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.63358.3862>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Ancient Greek philosophers, especially Aristotle and Plato, made the first attempts to know the **human soul's nature**. The works of these two great and influential philosophers, despite their different viewpoints on explaining the nature of man and some of his properties, are clear examples of such efforts throughout history. Plato wrote about this problem in some of his treatises, such as *Phaedo* and *Meno* and Aristotle discussed the issue in his book, *On the Soul*. Among the various issues in psychology, **the inherent/non-inherent nature of the soul's attachment to the body** is an issue that has not been given proper attention.

Peripatetic philosophers considered the "attachment of the soul to the body" as a secondary and non-essential phenomenon (as a *'āriḍī* phenomenon), but Mullā Ṣadrā criticizes their approach. He considered the "attachment of the soul to the body" as an essential property of the soul and interpreted the nature of the soul based on this. Proposing the issue of "the inherent nature of the attachment of the soul to the body" and explaining its foundations and evidence are among the initiatives of Mullā Ṣadrā.

Aristotle's view on the soul-body relationship: Aristotle believed that the soul is the essential property of every living being. It is not an essence distinct from the body where it resides. Soul possession makes an organism what it is, and so the idea of a body without a soul, or a soul in the wrong body, is simply incomprehensible. (He argues that some parts of the soul—the intellect—can exist without the body.)

Ibn Sīnā's view on the abstractness of the soul: Ibn Sīnā, regarding Aristotle's above-mentioned view, considered the soul an accidental phenomenon that is dependent on the body. Although he is against the existence of the soul before the body (the precedential nature of the soul), he considers the soul an abstract phenomenon. In Ibn Sīnā's view, the human soul cannot exist before the realization of the body, but the human soul is only presented to the body by the supreme causes when it reaches a certain level, worthy of receiving the soul. Hence, the body is the origin of the soul. According to him, the soul consists of two different modes: a) an abstract mode; b) a material mode related to the body: only the material mode related to the body is realized in the material world, not its abstract modality. In this approach, the soul's attachment to the body is a secondary (*'āriḍī*) phenomenon.

Mullā Ṣadrā's two arguments: believes that the soul inherently belongs to the body, its physical aspect is accidental (*ḥudūt al-ḡismānī*), and its eternal property is spiritual (*ruḥānīyat-al-baqā*). The soul is added to the body and belongs to the body, so it is not possible to imagine the soul without the body. The addition of the "rational soul to the body" is the originality of the soul in relation to the actions in the body, whether these actions are for the preservation and development of the body or for the development of the essence of the soul.

Mullā Ṣadrā's first argument: It cannot be true that the human soul is abstract and, under a secondary (*'āriḍī*) process, attaches to the body and, as a result, is separated from the *malakūt* (its heavenly world) and transferred to the material world. Due to the fact that the essence of an object is never separated from it, it is impossible to add an accidental characteristic to the soul in order to attach the soul to the body - that is, to transfer the soul to the material world because material

property is necessary for any kind of transfer and movement. Therefore, something that is immaterial will not be transformed and transferred. Therefore, the soul cannot be considered an abstract *malakūt*-ian heavenly being.

Mullā Ṣadrā's second argument: Mullā Ṣadrā sees the soul as the complement of the body, that is, without the soul, the body will not be a complete being.

The two arguments of Mullā Ṣadrā in proving the "inherent nature of the soul attachment to the body" lead to this deduction that the soul is not a substance added to the body and is not a secondary (*ʿāridī*) part of the body, but constitutes its essence.

In ʿAllāmiḥ Ṭabāṭabāʾī's view, these two arguments are not complete and acceptable, and Mullā Ṣadrā should have made them complete and acceptable with an additional explanation.

The author's opinion is that Mullā Ṣadrā and ʿAllāmiḥ Ṭabāṭabāʾī didn't try to explain the necessity of the attachment of the soul to the body and the necessity of the creation of the soul. Finally, it can be claimed that there is no difference between "attachment of the soul to the body" and "the occurrence (*ḥudūt*) of the soul".

Some scholars and philosophers state that both "attachment of the soul to the body" and "the occurrence (*ḥudūt*) of the soul" are necessary. This idea is just the opposite of ʿAllāmiḥ Ṭabāṭabāʾī's claim. According to the scholars, first the body should be created and then the soul should be added to it; in this way the occurrence (*ḥudūt*) of the soul becomes possible from superior causes. In other words, the body must be already prepared for the occurrence (*ḥudūt*) of the human soul rather than the soul of other animals.

ʿAllāmiḥ Ṭabāṭabāʾī's view is not accepted by Mullā Ṣadrā and it is not necessary for Mullā Ṣadrā to adhere to the well-known and common view among scholars. In other words, although the popular and common belief among scholars and philosophers is that it is possible to combine an abstract thing with a material thing, Mullā Ṣadrā considered this combination impossible and followed a different path regarding the quality of the combination of soul and body. Basically, Mullā Ṣadrā did not present his second argument based on common principles among scholars and philosophers. So, ʿAllāmiḥ Ṭabāṭabāʾī's criticism that this argument is contrary to the common belief among scholars and philosophers is not acceptable.



بررسی انتقادی رویکرد علامه طباطبائی درباره تعلق ذاتی نفس به بدن در دیدگاه مآصدرا

حمیدرضا خادمی

دانشیار گروه فلسفه و کلام پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران. رایانامه: khademi4020@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: مآصدرا، علامه طباطبائی، تعلق نفس به بدن، حدوث نفس</p>	<p>«ذاتی بودن تعلق نفس به بدن» از جمله دیدگاه‌های بدیع مآصدرا است. وی با ناتمام دانستن دیدگاه فیلسوفانی همانند افلاطون، ارسطو و ابن‌سینا در این موضوع، نظریه ابتکاری خود یعنی جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی را بیان نموده است. از جمله لوازم و پیامدهای این نظریه، «ذاتی بودن تعلق نفس به بدن» است که مآصدرا بر آن تأکید کرده است. در واقع، وی براساس این مطلب، کوشیده است که ضمن نشان دادن کاستی موجود در دیدگاه مشائیان، تعریف مشهور نفس را تعریف حقیقی آن بداند. دو انتقاد مآصدرا بر دیدگاه فیلسوفان مشاء عبارت‌اند از: (۱) نادرست بودن ترکیب یک شیء از حقیقتی مجرد و مادی؛ و (۲) عدم تغییر ذاتیات نفس. علامه طباطبائی با نگاه انتقادی سعی کرده است که به این دو انتقاد پاسخ دهد. نگارنده در این نوشتار برآن است که با بهره‌گیری از روش تحلیلی — تطبیقی، ضمن تقریر و تبیین دقیق دیدگاه مآصدرا و انتقادات علامه طباطبائی، کاستی‌های موجود در آراء علامه طباطبائی را نشان دهد.</p>

استاد: خادمی، حمیدرضا. (۱۴۰۴). بررسی انتقادی رویکرد علامه طباطبائی درباره تعلق ذاتی نفس به بدن در دیدگاه مآصدرا، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۰)، ۳۰۱-۳۱۴.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.63358.3862>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

در فلسفه، علم‌النفس اصطلاحی است که دربارهٔ مباحث مربوط به نفس، و اقسام و لوازم آن وضع شده است. گرچه چهار نفس نباتی، حیوانی، انسانی و فلکی در حوزه علم‌النفس فلسفی مورد بحث قرار می‌گیرند، اما مهم‌ترین مبحث این حوزه، مبحث «نفس ناطقهٔ انسانی» است.

نخستین تلاش‌ها برای دستیابی به شناخت حقیقت نفس انسان به همت فیلسوفان یونان باستان بود، مخصوصاً ارسطو و افلاطون. این دو فیلسوف بزرگ و تأثیرگذار یونان باستان به‌رغم وجود تفاوت در تبیین ماهیت و حقیقت انسان و برخی لوازم آن، دو نمونهٔ کاملاً بارز این تلاش‌ها در طول تاریخ محسوب می‌شوند. افلاطون در برخی از رسائل خویش همانند رسالهٔ *فایدون* و *منون* و ارسطو در کتاب *دربارهٔ نفس خویش* در این باره سخن گفته‌اند (افلاطون، ۲۰۰۱، ۳۷۱-۴۱۶ و ۴۸۱-۵۶۱؛ ارسطو، ۱۹۸۰، ۳-۸۸). در طول تاریخ فلسفه، دیدگاه‌های این دو فیلسوف دربارهٔ مسئلهٔ شناخت حقیقت نفس انسان را فیلسوفان و متفکران پس از آنها همواره مورد تحلیل، بررسی و بحث و گفتگو قرار داده‌اند. از این رو، کتاب‌های گوناگونی دربارهٔ حقیقت نفس و لوازم آن (مانند: *حدوث یا قدم نفس*، *تجرد یا مادیت آن*، *چگونگی ارتباط نفس و بدن و مباحثی از این دست*) به قلم فیلسوفان و حکما نگاشته شد. *النفس من کتاب الشفاء* از ابن‌سینا، *کتاب النفس* از ابن‌باجه و *النفس و الروح و قواها* از فخر رازی، از جملهٔ این کتاب‌ها هستند. بر این اساس، از جمله مسائل مهم و اساسی در میان دیگر مباحث فلسفی که نه تنها در میان فیلسوفان مسلمان، بلکه در میان متفکران و فیلسوفان غربی نیز مورد توجه بوده، شناخت ماهیت و حقیقت نفس انسان است.

۱. پیشینه تحقیق

کتاب و مقالات فراوانی دربارهٔ دیدگاه علامه طباطبائی دربارهٔ حقیقت نفس نوشته شده است که از جملهٔ آنها می‌توان به کتاب *علم النفس فلسفی علامه طباطبائی* نوشته ابوالحسن غفاری اشاره نمود، اما تا بدان جا که نگارنده جستجو کرده است، دربارهٔ انتقادات علامه طباطبائی نسبت به مسئلهٔ «ذاتی بودن تعلق نفس به بدن» پژوهش مستقل و منسجمی انجام نشده است. از این جهت، تحلیل و بررسی این انتقادات امری ضروری و مهم محسوب می‌گردد. نگارنده در این نوشتار می‌کوشد که ضمن تقریر دقیق دیدگاه ابن‌سینا، توضیح دیدگاه ملاصدرا، و بیان انتقادات علامه طباطبائی، آنها را نقد و بررسی کند.

۲. مسئلهٔ ذاتی بودن/نبودن تعلق نفس به بدن

در میان مسائل مختلف در علم‌النفس، «ذاتی بودن یا نبودن تعلق نفس به بدن» مسئله‌ای است که آن گونه که باید مورد توجه قرار نگرفته است. صدرالمتألهین در این باره رویکرد فیلسوفان مشائی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. حکیمان مشائی براساس اصول خود، «تعلق نفس به بدن» را امری عارضی می‌دانند، لکن ملاصدرا براساس نگرش جدیدی که نسبت به جهان و انسان ارائه نمود و با بهره‌گیری از مبانی خاص خود، «تعلق نفس به بدن» را ذاتی نفس دانست و هویت نفس را در پرتو این مهم تفسیر نمود. گرچه طرح مسئلهٔ «ذاتی بودن تعلق نفس به بدن» و تبیین مبانی و ادلهٔ آن از جمله ابتکارات ملاصدرا محسوب می‌شود، اما در عین حال، در برخی از آثار ابن‌عربی نشانه‌هایی از وجود این نظریه دیده می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ۲۷۵؛ ابن‌عربی، ج ۲، ۵۰ و ۵۴۰).

با وجود این، تبیین دقیق این مسئله، و بیان نتایج و دلالت‌های مطرح در این نظریه و دیگر عوامل مشابه سبب می‌شود که این موضوع از جمله نوآوری‌های مآصدرا محسوب گردد.

ذاتی بودن «تعلق نفس به بدن» در میان حکیمان پس از مآصدرا نیز مورد توجه قرار گرفته و منتقدانی هم داشته است. یکی از این منتقدان علامه طباطبائی بود که ضمن پذیرش این نظریه با رویکردی جدید، در برخی موارد سعی کرده است انتقاداتی را بر آن وارد نماید. در واقع، مآصدرا برای اثبات مدعای خود و نشان دادن کاستی‌های موجود در رویکرد فیلسوفان مشائی ادله‌ای را بیان کرد و انتقادات علامه طباطبائی در واقع ناظر به برخی از این ادله است و منکر اصل این نظریه نیست.

۱-۲. تبیین دیدگاه ابن‌سینا درباره حقیقت نفس

تبیین دیدگاه ابن‌سینا از آن جهت ضروری است که مآصدرا رویکرد خاص خود درباره «ذاتی بودن تعلق نفس به بدن» را در مقام نشان دادن کاستی‌ها و نقصان موجود در رویکرد فیلسوفان پیش از خود می‌داند، لذا تبیین دیدگاه ابن‌سینا در این مسئله کمک شایانی به درک رویکرد مآصدرا در این باره خواهد نمود.

۱-۱-۲. تعریف نفس نزد ابن‌سینا

در دیدگاه ابن‌سینا، تعریف مشهور نفس یعنی «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی الحیاء بالقوه» (ارسطو، ۱۹۸۰، ۱۵۷) تعریف ذات و حقیقت نفس نیست، بلکه در واقع، این تعریف ناظر به ارتباط و تعلق نفس به بدن است. از این جهت، وی نفس را حقیقتی می‌داند که منشأ آثار حیات است یا حقیقتی است که افعال یکسان و مشابهی از آن صادر نمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۹۶، ۱۳-۱۴). واضح است که این رویکرد ابن‌سینا براساس مبنایی است که وی در حدوث نفس دارد.

به جهت روشن‌تر شدن بحث، دیدگاه ابن‌سینا در این باره تبیین می‌شود. در دیدگاه وی، نفس انسانی حقیقتی مجرد است. وی با وجود اینکه با تحقق نفس پیش از بدن و قدم آن -البته آن‌گونه که افلاطون بدان معتقد بود- مخالف است، اما آن را حقیقتی مجرد می‌داند. در دیدگاه ابن‌سینا، نفس انسان نمی‌تواند پیش از تحقق بدن، حقیقتی موجود باشد، بلکه نفس انسانی تنها آن هنگام از سوی مبادی عالی و علل برتر افزوده می‌شود که بدن انسان به درجه و مرتبه خاصی رسیده باشد و شایستگی دریافت نفس را داشته باشد، از این رو، بدن مبدأ قریب تکون و ایجاد نفس است.

درواقع، آن هنگام که ماده و استعداد بدن به اندازه و مرتبه خاصی برسد، نفس از سوی علل برتر و موجودات مفارق بر بدن افزوده می‌گردد. از آنجا که مبدأ تکون نفس، یعنی بدن، مسبوق بر عدم است - به دلیل آنکه در مقطعی از زمان بدن موجود نبوده، سپس موجود و محقق شده است - لذا نفس نیز بر عدم مسبوق است و در نتیجه، موجودی حادث به حدوث روحانی خواهد بود.

ابن‌سینا تأکید می‌کند که حدوث نفس هیچ‌گاه بدان معنا نیست که نفس انسان حقیقتی مستقل و جدا از بدن است و پس از حدوث مزاج و استعداد بدنی بدان تعلق می‌گیرد، بلکه نفس همراه با بدن حادث می‌شود، لذا حدوث روحانی نفس همراه با حدوث جسمانی خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۹۹۶، ۳۰۸؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ۱۷۶). در واقع، در دیدگاه وی، چنانچه نفس حقیقتی حادث نباشد، هیچ‌گاه محتاج بدن نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ۱۷۶).

سؤال: نفس چگونه و به چه صورت به بدن تعلق گرفته است و در عین حال حقیقتی مجرد و حادث است؟ ابن‌سینا در پاسخ به این پرسش دیدگاه خود را چنین تبیین می‌کند: نفس حقیقتی است مشتمل بر دو جهت و حیثیت مختلف: الف) حیث ذات و حقیقت که نفس از این جهت حقیقتی مجرد است؛ ب) جهت و حیثیت تعلق تدبیری نفس به بدن.

از این رو، حدوث روحانی نفس هیچ‌گاه بدین معنا نخواهد بود که نفس از جهت ذات و حقیقت خود در عالم ماده حادث می‌گردد، زیرا نفس مجرد هیچ‌گاه در عالم ماده و در نشئه طبیعت پدید نخواهد آمد. لذا تنها حیثیت و جهت دوم، یعنی جنبه تعلق تدبیری نفس نسبت به بدن، در عالم ماده محقق می‌شود نه حدوث ذات و حقیقت آن. از منظر وی، تا آن هنگام که نفس به بدن تعلق داشته باشد و آن را تدبیر نماید، نفس در این عالم خواهد بود، لکن آن هنگام که مرگ فرا رسد، این جنبه و حیثیت از نفس گرفته شده، نفس به عالم و جایگاه اصلی خود بازمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۹۲، ۳۱۲). واضح است که در این رویکرد، «تعلق نفس به بدن» امری عارضی بوده که به هنگام وقوع مرگ زایل می‌شود.

ملاصدرا با اعتقاد به جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی و اعتقاد به تعلق ذاتی نفس به بدن، دیدگاه خود را به صورت دیگری تبیین نموده است. به جهت تناسب بحث تنها رویکرد وی درباره «ذاتی بودن تعلق نفس به بدن» توضیح داده می‌شود.

۲-۲. تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره ذاتی بودن تعلق نفس به بدن

صدرالمتألهین براساس مبانی فلسفی و حکمی خود — که از جمله آنها جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس است — دیدگاه ابن‌سینا را مورد نقد قرار داده است. در دیدگاه او، تعریف مشهور از نفس، ناظر به حقیقت و ماهیت نفس است، بدین معنا که در واقع نفس عین حیثیت تعلق و اضافی نسبت به بدن است، یعنی وجود فی‌نفسه آن عین وجود لغیره آن است، درست برخلاف موردی همانند بنا که ذات مستقل و جداگانه‌ای از ساختمان دارد و اضافه آن به ساختمان، امری است که عارض بر ذات آن شده است و مفهوم بنا تنها با توجه به اضافه‌ای که نسبت به ساختمان دارد، از آن انتزاع می‌گردد — آن‌گونه که ابن‌سینا بدان معتقد است — بنابراین تصور مفهوم بنا یا جوهر، به‌گونه‌ای که از اضافه به ساختمان و عرض عاری و جدا باشد، امکان‌پذیر است، اما این تحلیل نسبت به نفس صحیح نیست، به دلیل آنکه حقیقت نفس، عین تعلق و اضافه به بدن است، لذا تصور نفس بدون اضافه به بدن، امکان‌پذیر نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹، ج ۸، ۱۱-۱۲).

به بیان دیگر، اضافه «نفسیت نفس ناطقه به بدن» عین همان حیثیت مبدأیت نفس نسبت به افعالی است که در بدن انجام می‌دهد، اعم از اینکه این افعال برای حفظ و تکامل بدن باشند یا آنکه برای تکامل ذات نفس باشند. بنابراین، مفهوم نفس تنها بر آن گونه‌ای از وجود صادق است که حیثیت ذاتش، عین حیثیت تصرف و تدبیر در بدن باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹، ج ۷، ۲۴۳). بر این اساس، در دیدگاه ملاصدرا تفکیک میان ذات نفس و حیثیت نفس بودن آن صحیح نیست، بلکه نفس ذاتاً، اضافه به ماده داشته و متعلق به بدن است:

إنّ هذا الحدّ للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حدّ البناء والأب والابن وما يجرى مجراها، وذلك لأنّ نفسية النفس ليست كأبوة الأب وبنوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الإضافة، فإنّ لماهية البناء وجوداً ولكونه بناء وجوداً آخر وليس هو من حيث كونه إنساناً هو بعينه من حيث كونه بناء، فالأول جوهر، والثاني عرض نسبي، وهذا بخلاف النفس؛ فإنّ نفسية النفس نحو وجودها الخاص (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹، ج ۸، ۱۱).

البته باید توجه داشت که این اضافه و تعلق ذاتی داشتن به بدن، سبب آن نخواهد شد که نفس — که خود از مقوله جوهر است — ذیل مقوله اضافه مندرج گردد، زیرا این اضافه از نحوه وجود نفس انتزاع شده و مقوم وجودی آن محسوب می‌شود، نه مقوم ماهیت

آن. درست به همین دلیل است که نفس از جهت ماهیت، ذیل مقولهٔ جوهر مندرج گشته و از جنبهٔ وجودی، عین اضافه و تعلق به بدن است، همانند هیولی و ماده که در وجود آن، اضافهٔ قابلیت نسبت به صورت وجود دارد، اما در عین حال از جهت ماهیت، ذیل مقولهٔ جوهر خواهد بود. بنابراین، اضافهٔ ذاتی نفس به بدن موجب اندراج آن در ضمن مقولهٔ اضافه نخواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹، ج ۸، ۱۲-۱۳).

۱-۲-۲. دو برهان مآصدرا

مآصدرا دو برهان برای اثبات «ذاتی بودن تعلق نفس به بدن» اقامه کرده است که علامه طباطبائی هر دو برهان را مورد نقد قرار داده است. در این بخش ابتدا دو برهان مآصدرا تقریر می‌شود، آنگاه به توضیح انتقادات علامه طباطبائی پرداخته خواهد شد و در نهایت این انتقادات مورد تحلیل قرار خواهند گرفت.

۱-۱-۲. برهان نخست مآصدرا

صدرالمتألهین این برهان را با تأکید بر خصوصیت ذاتی موجود مجرد و مفارق تبیین کرده است. در دیدگاه وی نفس انسانی نمی‌تواند موجودی مجرد، ذاتاً مفارق و متصل بالفعل باشد، سپس امری بر آن عارض گردد که به واسطهٔ آن امر، اضطراراً و به ناچار، به بدن تعلق گیرد و در نتیجه از عالم مفارقات و ملکوت جدا شود و قرین عالم اجسام و ماده و موجودات جسمانی گردد، بدین معنا که از آن عالم به نشئهٔ مادی و عالم اجسام انتقال یابد. دلیل این مطلب آن است که حقیقتی که نسبت به نفس، امری ذاتی تلقی می‌شود، نحوهٔ وجود تجردی و ملکوتی او و برخورداری از تحصیل بالفعل است. با توجه به اینکه ذاتی یک شیء هرگز و در هیچ شرایطی از آن جدا نمی‌گردد، لذا عروض حالتی بر نفس که به سبب آن به بدن تعلق گیرد — یعنی به عالم اجسام و ماده منتقل شود — و در نتیجه، قرین عالم ماده و اجسام گردد، امری محال و ممتنع خواهد بود، زیرا لازمهٔ هر گونه انتقال و حرکت، مادی بودن نفس خواهد بود، لذا حقیقتی که منزّه از ماده است، معروض هیچ گونه تحوّل و انتقالی قرار نخواهد گرفت. از این رو، نفس در ابتدای حدوث خود نمی‌تواند امری مفارق، مجرد و از سنخ موجودات ملکوتی — البته به عنوان نفس بودن — قلمداد گردد.

در واقع، در صورت پذیرش این مطلب که خصوصیات ذاتی یک شیء هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شوند، نمی‌توان تصور نمود که حالت یا چیزی برای این شیء (یعنی نفس) حادث شود که با آن ذاتیات در تنافی باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹، ج ۸، ۱۲؛ جوادی آملی، ۲۰۱۹، ج ۳۱، ۱۰۷-۱۰۸).

۲-۱-۲. برهان دوم مآصدرا

مآصدرا نفس را متمم بدن می‌داند، یعنی بدون نفس، بدن امری تام و کامل نخواهد بود. به بیان دیگر، نفس کمال بدن است. از این جهت، با ترکیبی که میان نفس و بدن محقق می‌شود، یک نوع تام مادی و جسمانی به وجود می‌آید، بنابراین هر موجودی که از نفس برخوردار باشد، اعم از نفس نباتی، حیوانی و انسانی، در واقع نوعی است که از ترکیب نفس و جسم فراهم آمده است.

بر این اساس، چنانچه ذات و حقیقت نفس، موجودی مجرد باشد که تعلق به بدن در ذات و ماهیت آن نهفته نباشد، بدین معنا که تعلق نفس به بدن ذاتی نفس محسوب نگردد، لازم خواهد آمد که از ترکیب یک جوهر مجرد مستقل که از سنخ عقول و مفارقات است با یک جوهر مادی و جسمانی یعنی بدن، یک نوع مادی و جسمانی حاصل شود، لکن از آنجاکه ترکیب یک شیء از دو شیئی که یکی از آنها مجرد و دیگری مادی است، محال است، لذا نمی‌توان ذات و ماهیت نفس را در ابتدای حدوث امری مجرد دانست که تعلق به بدن در آن نهفته نباشد، بلکه می‌بایست نفس در ابتدای حدوث حقیقتی جسمانی باشد، افزون بر این تعلق نسبت به بدن ذاتی

آن به‌شمار رود. نتیجه این سخن آن است که اگر یک نوع جسمانی مرکب از نفس و بدن وجود دارد، اعتقاد به تجرد نفس در ابتدای خلقت و عارضی بودن تعلق نسبت به بدن، صحیح نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹، ج ۸، ۱۲؛ مصباح یزدی، ۲۰۱۴، ج ۱، ۶۶). نتیجه مشترکی که از هر دو برهان اقامه شده توسط ملاصدرا در اثبات این دیدگاه استنباط می‌شود، این است که نفس، ماهیت و حقیقت جوهری نیست که تعلق و تدبیر نسبت به بدن عارض بر آن شده و به عنوان وصفی عارضی نسبت به آن تلقی گردد، بلکه هویت تدبیری نفس نسبت به بدن، امر ذاتی و جدانشدنی آن است و حقیقت و ذات آن را تشکیل می‌دهد. از این جهت، تعریف نفس به مثابه «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی الحیوة بالقوة» تعریف ذات و حقیقت نفس است، نه تعریف رابطه میان نفس و بدن، آن گونه که ابن‌سینا بدان باور دارد.

۲-۳. انتقادات علامه طباطبائی

علامه طباطبائی هر دو برهان پیش گفته را مورد نقد قرار داده است. ابتدا انتقادی که وی نسبت به برهان نخست اقامه کرده است تبیین می‌شود، آنگاه به توضیح انتقاد وی نسبت به برهان دوم پرداخته می‌شود.

۱-۳-۲. انتقاد علامه طباطبائی به برهان نخست

علامه طباطبائی در مقام نقد و بررسی این برهان معتقد است که در دیدگاه حکما و فلاسفه مشاء، تعلق نفس به بدن از جمله لوازم حدوث نفس محسوب می‌شود نه در زمره اموری که عارض و سانح بر نفس شده است. به بیان دیگر، در دیدگاه وی، آنچه نزد حکما و فلاسفه امری رایج و مورد قبول است و بدان باور دارند این است که تعلق نفس به بدن را به هنگام حدوث، امری عارضی و سانحه محسوب نمی‌کنند، بلکه در دیدگاه آنان، تعلق نفس به بدن از لوازم حدوث نفس به‌شمار می‌رود. بر این اساس، برهان مذکور ناتمام بوده و نمی‌تواند مدعای ملاصدرا را در این باره اثبات نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹، ج ۸، ۱۲).

۲-۳-۲. انتقاد علامه طباطبائی به برهان دوم

علامه طباطبائی معتقد است، میان حکما و فلاسفه مشاء مشهور و رایج است که ترکیب امری مجرد و مادی محال و امتناعی را به دنبال نخواهد داشت. در واقع آنان به ناممکن بودن اتحاد دو امر مجرد و مادی در تشکیل یک نوع واحد، اعتقادی ندارند و آن را امری مستحیل نمی‌دانند. از این جهت، برهان دوم نیز همانند برهان نخست تمام و کامل نیست و در نتیجه نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. بنابراین، در دیدگاه علامه طباطبائی این دو برهان تمام نبوده و می‌بایست ملاصدرا آنها را با بیان اضافه و افزوده‌ای تمام نماید تا آنکه بتواند مورد پذیرش قرار گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹، ج ۸، ۱۲).

۳. تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

پس از تبیین انتقادات علامه طباطبائی اکنون نوبت به نقد و بررسی رویکرد وی می‌رسد.

۱-۳. بررسی انتقاد نخست

نسبت به این انتقاد باید گفت، تا بدان‌جا که نگارنده کلمات و عبارات مشهور فلاسفه را جستجو کرده است - که علامه طباطبائی مدعی آن بود در دیدگاه آنان تعلق نفس از لوازم حدوث نفس است - عبارت صریح و واضحی که نشان دهد تعلق نفس به بدن از جمله لوازم حدوث نفس است، یافت نشد. در واقع، می‌توان ادعا نمود که حکم به لازم بودن تعلق نفس به بدن و ملزوم بودن حدوث

نفس، مورد توجه آنان نبوده یا آنکه دست‌کم تصریحی نسبت به آن نداشته‌اند. در نهایت، شاید بتوان این‌گونه ادعا نمود که تفاوتی میان تعلق نفس به بدن با حدوث نفس، بیان نشده و در یک معنای واحد استعمال شده است.

با تأمل در برخی از رویکردها و دیدگاه‌های حکما در این‌باره، می‌توان استنباط و ادعا نمود که در دیدگاه حکما و فیلسوفان تعلق نفس به بدن ملزوم و حدوث نفس امری لازم محسوب می‌شود، یعنی درست برعکس ادعایی که علامه طباطبائی در این‌باره بیان کرده است. در رویکرد حکما، ابتدا می‌بایست بدن و اعضاء بدنی حادث گردند و نفس بدان تعلق گیرد تا آنکه این مهم سبب و شرط حدوث نفس از مبادی مفارق و علل برتر گردد. به بیان دیگر، پیش از حدوث نفس، جسم و بدن باید به‌گونه‌ای باشند که لایق حدوث نفس قرار گرفته و بدنی انسانی شوند نه بدنی شایسته حدوث نفس دیگر حیوانات تا آنکه پس از تعلق نفس به بدن، حقیقت نفس از سوی مبادی مفارق و علل برتر افاضه گردد (ابن‌سینا، ۱۹۹۶، ۳۸۵؛ فخر رازی، بی‌تا(الف)، ج ۲، ۳۹۲ و ۲۶۸؛ طوسی، ۲۰۰۷، ج ۳، ۳۵۶). پیش‌تر در ضمن توضیح دیدگاه ابن‌سینا این مطلب تبیین شد.

به بیان دیگر، می‌بایست پیش از حدوث نفس، آلات بدنی موجود و محقق باشند تا آنکه نفس بتواند حادث گردد. در غیر این صورت، نفس معطل و بیهوده خواهد ماند، لکن از آنجا که در نظام هستی، موجود و حقیقتی معطل و بیهوده وجود ندارد، لذا ابتدا باید آلات بدنی و مزاج حادث گردد تا نفس بدان تعلق گیرد. اساساً شرط تصرف نفس در بدن و شرط افاضه قوه عاقله و دیگر ادراکات بر نفس انسانی، تعلق نفس به بدن است (فخر رازی، بی‌تا(ب)، ۲۸۱؛ فخر رازی، ۱۹۸۵، ۲۵). بدین ترتیب، براساس رویکرد حکما و فلاسفه، تعلق نفس به بدن لازم و حدوث نفس ملزوم است نه بالعکس. از این جهت، انتقاد علامه طباطبائی پذیرفتنی نیست.

۲-۳. بررسی انتقاد دوم

تحلیل و بررسی این انتقاد در ضمن بیان دو نکته (۱) و (۲) زیر خواهد آمد.

(۱) علامه طباطبائی معتقد است ترکیب میان دو امر مجرد و مادی نزد غالب حکما و فلاسفه، امری رایج و مشهور است و از این جهت برهان ملاحظه‌درا در این‌باره ناتمام است، لکن در مقام انتقاد به رویکرد وی باید گفت که برخی از حکما همانند ابن‌سینا، اعتقادی به ترکیب میان نفس و بدن ندارند، لذا نمی‌توان ترکیب میان امر مجرد و مادی را به تمام حکما منتسب دانست. در دیدگاه ابن‌سینا، نفس منطبع و حال در بدن نیست، لذا ترکیبی میان اجزاء نفس و بدن وجود نخواهد داشت:

فقد برهناً و بیناً أنّ النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون البدن إذن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا بحسب التركيب بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تترکب و تمتزج ترکیباً وامتزاجاً فتنطبع فيها النفس (ابن‌سینا، ۱۹۹۶، ۳۱۳).

این عبارت در برخی دیگر از آثار او نیز بیان شده است (ابن‌سینا، ۲۰۰۰، ۳۷۹؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ج ۲، ۲۰۳).

بنابراین، عقیده رایج و مشهور میان حکما و فلاسفه، عدم استحالة ترکیب میان دو امر مجرد و مادی نیست، دست‌کم تمام حکما به این مهم عقیده ندارند.

(۲) رویکرد علامه طباطبائی نزد ملاصدرا پذیرفته نیست و لزومی هم ندارد که صدرا به این دیدگاه مشهور و رایج میان حکما پای بند باشد. به بیان دیگر، گرچه عقیده مشهور و رایج میان حکما و فلاسفه عدم امتناع ترکیب میان دو امر مجرد و مادی است، لکن صدرا المتألهین براساس مبانی خود این ترکیب را محال دانسته و نسبت به کیفیت ترکیب نفس و بدن مسیر دیگری را پیموده است. ملاحظه‌درا برهان دوم را صرفاً براساس مبانی مشهور و رایج میان حکما و فلاسفه ارائه نکرده است تا آنکه اشکال شود که این برهان

با اعتقاد رایج میان حکما و فلاسفه منافی است، آن گونه که علامه طباطبائی بدان معتقد است. بدین ترتیب، این انتقاد علامه طباطبائی نیز پذیرفتنی نیست (آشتیانی، ۲۰۰۲، ۷۶-۷۷).

۳-۳. دیدگاه ملاصدرا درباره کیفیت ترکیب نفس و بدن (ترکیب دو امر مجرد و مادی)

به نظر ملاصدرا، تنها افرادی که راسخ در علم‌اند و میان عرفان، برهان، کشف و وجدان جمع کرده‌اند، معتقدند که نفس صرفاً از یک مرتبه وجودی خاصی برخوردار نیست، بلکه مشتمل بر شئون و اطوار گوناگون و مختلفی است که برخی از آنها پیش از عالم طبیعت و برخی دیگر همراه با عالم طبیعت و برخی دیگر پس از عالم ماده و جسم است.

از این رو، نفس حقیقتی است که در سه عالم طبیعت، مثال و عقل گسترده است. نفس هنگامی که از عالم عقل و جبروت تنزل نمود، به صورت طبیعت و صورت جسمیه ظاهر شد. در این مرتبه، نفس نه تنها حقیقتی مجرد نیست، بلکه موجودی جسمانی و مادی است که اطلاق عنوان نفس به آن صحیح نیست. در واقع، در دیدگاه صدرالمتألهین، نفس در این مرتبه عین طبیعت جسمانی بوده و احکام آن را داراست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹، ج ۸، ۳۴۶). این چنین طبیعتی در اثر حرکت جوهری و اشتداد وجودی متحول گشته و به مرتبه نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و آنگاه به درجه نفس انسانی واصل می‌شود.

اساساً در دیدگاه وی نفس به هنگام تحقق در عالم و موطن طبیعت، به صورت دفعی و یکباره به حقیقتی مجرد مبدل نمی‌گردد، بلکه آن هنگام که نطفه منعقد شد، به همان صورتی که جسم نطفه تکامل می‌یافت و قوی می‌شد و به درجات بعدی یعنی علقه و مضغه و سپس جنین تبدیل می‌شد، قوه و استعدادی در نطفه موجود بود که زمینه را برای ظهور مراحل بعدی فراهم می‌کرد تا آنکه این قوه و استعداد، در صورتی کامل‌تر زمینه را برای ظهور نفس در وجود این جسم فراهم نمود، لذا هنگامی که قوه و استعداد موجود در جسم و نطفه براساس حرکت جوهری اشتداد یابد، نفس انسانی نیز یافت می‌شود.

به بیان دیگر، در دیدگاه صدرالمتألهین، نفس انسانی در ابتدا و آغاز پیدایش خود همانند دیگر صور نوعیه، حقیقتی مادی و جسمانی است، سپس در اثر حرکت جوهری مجرد می‌گردد (صدرالمتألهین، ۲۰۰۶، ۲۹۰). لذا نفس و بدن دو حقیقت جداگانه و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه آن حقیقتی که در ابتدا مادی بود بر اثر تکامل جوهری مجرد می‌گردد. از این جهت، نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقت یگانه‌اند نه دو موجود مستقل و جدای از دیگری که نفس صرفاً برای اکتساب برخی کمالات بدان تعلق داشته و هیچ‌گونه رابطه تلازمی میان آنها نباشد و معیت میان آن دو اتفاقی باشد، آن گونه که فیلسوفان مشاء بدان معتقدند.

ملاصدرا معتقد است که نفس با بدن اتحاد دارد، زیرا نفس صورت بدن است. لذا ترکیب میان نفس و بدن، ترکیبی اتحادی است. از آنجاکه صورت و ماده بر یکدیگر حمل می‌شوند و ترکیب میان آنها در قالب ترکیب اتحادی است و با توجه به اینکه مفاد حمل، اتحاد در وجود است، لذا با توجه به تجرد نفس، اتحاد میان صورت مجرد با بدن مادی درست نیست. از این جهت، بدن و قوای مادی آن، رقایق و مرتبه نازله نفس محسوب می‌گردند.

براین اساس، نفس از جهت اتحاد ماده با صورت، در مقام طبع، عین طبیعت بوده و در مقام برتر آن، عین قوای ظاهری و باطنی است و تمام قوایی که در مراتب مختلف نفس وجود دارد در مقام جمعی نفس به عنوان یک حقیقت واحد حضور دارند. بنابراین، نفوس در ابتدای وجود خود، پس از تحصیل مراتب مادی و طبیعی، به مقام تجرد برزخی، و بالاتر از آن، به تجرد عقلی نائل می‌شوند و به واسطه ماده می‌توانند تمام درجات تجرد تا تشرّف به مقام اتصال به مرتبه عقل بالمستفاد را بیمایند. از این جهت، نفس نمی‌تواند در ابتدای حدوث خود مجرد باشد، زیرا در غیر این صورت، مقام عقل هیولانی و تحصیل استعداد برای ادراک کلیات معنایی نخواهد

داشت. بنابراین، ملاًصدرا رویکرد عدم امتناع ترکیب میان دو امر مجرد و مادی و صحت انتساب آن به حکما را نپذیرفته و سعی کرده است که با توجه به مبانی خود دلیلی محکم و خدشه‌ناپذیر ارائه نماید.

نکته

اگرچه علامه طباطبائی این دو دلیل ملاًصدرا برای اثبات مدّعی خود را ناتمام می‌داند، اما در عین حال نظریه «ذاتی بودن تعلق نفس به بدن» را می‌پذیرد. در واقع در دیدگاه او ارتباط میان نفس و بدن، همانند ارتباطی است که حقیقت با رقیقت خود یا صورت و ماده با یکدیگر دارند، از این جهت نفس یکی از مراتب بدن است که همواره در تکامل است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۶، ۱۵۸). اساساً از منظر وی نفس از جهت ماهوی غیر از بدن است، اما از جنبه وجودی مرتبط و متحد با آن است، لذا علامه طباطبائی ترکیب میان نفس و بدن را اتحادی دانسته و نفس بودن نفس را به اضافه‌ای که نسبت به بدن و محلّ خود دارد، دانسته است.

به بیان دیگر، براساس ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، نفس همانند صورت و بدن به مثابه ماده است. از این جهت، هنگامی که به صورت لا بشرط اعتبار شوند، می‌توانند به یکدیگر حمل گردند. صحیح بودن حمل این دو بر یکدیگر، کاشف از اتحاد وجودی آنها با یکدیگر است. در دیدگاه وی درست به همین دلیل است که گاه نام نفس بر بدن اطلاق شده است. البته باید توجه داشت که این اتحاد بدان معنا نیست که نفس و بدن در یک رتبه هستند، بلکه در عین تفاوت در درجه، با یکدیگر متحدند:

نفس همواره برتر از بدن است و انسانیت انسان به نفس اوست نه بدنش و نام‌ها مربوط به نفوس اند نه بدن‌ها، مگر اینکه اسم‌ها بر بدن‌ها نیز به اعتبار اتحاد نفس با بدن اطلاق شود (ملاًصدرا، ۱۹۹۶، ج ۱۰، ۱۱۳).

نتیجه‌گیری

نظریه «ذاتی بودن تعلق نفس به بدن»، از جمله رویکردها و دیدگاه‌هایی است که ملاًصدرا آن را تبیین و نتایج ویژه‌ای بر آن مترتب نموده است. وی این رویکرد را درست در مقابل دیدگاه فیلسوفان مشاء ارائه کرده است و برای اثبات آن دلایلی اقامه نموده است. علامه طباطبائی به‌رغم اینکه رویکرد ملاًصدرا را پذیرفته است، اما در عین حال برخی از دلایل وی در این باره را ناتمام می‌داند. لازم بودن تعلق نفس نسبت به حدوث نفس و عدم امتناع ترکیب نفس و بدن یعنی دو امر مجرد و مادی از یکدیگر، دو انتقادی است که علامه طباطبائی نسبت به رویکرد ملاًصدرا مطرح کرده است. لکن باید گفت که عدم وجود عبارت صریحی که حاکی از لازم بودن تعلق ذاتی نفس نسبت به حدوث نفس باشد، پاسخ به نخستین انتقاد وی است. از سوی دیگر، وجود برخی عبارات از ابن‌سینا که اعتقادی به ترکیب نفس و بدن با یکدیگر ندارد، پاسخی نسبت به دومین انتقاد علامه طباطبائی محسوب می‌شود. در عین حال باید گفت ملاًصدرا در تبیین ترکیب میان نفس و بدن، به‌گونه‌ای دیدگاه خود را توضیح داده است که نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقت واحدند نه دو موجود مستقل و جدای از یکدیگر که هیچ‌گونه تلازمی میان آنها وجود ندارد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زادالمسافر، بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها، به کوشش احمد الاهوانی، داراحیاء الکتب العربیه
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). التعلیقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). الشفا (الطبیعیات)، به کوشش ابراهیم بیومی مدکور، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، مکتب الإعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *النجاه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، دارالصادر.
- ارسطو. (۱۳۵۹). *درباره نفس*، همراه با آراء طبیعی منتسب به پلوتارک، حواس و محسوسات اثر ابن رشد، و گیاهان اثر ارسطو، به کوشش عبدالرحمن بدوی، دارالقلم.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه محمد لطفی و رضا کاویانی، خوارزمی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). *رحیق مختوم*، ج ۳۱، اسراء.
- صدرالتألهین، محمد. (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۷ و ۸، مکتبه المصطفوی.
- صدرالتألهین، محمد. (۱۳۸۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالتألهین*، به کوشش حسن ناجی اصفهانی، حکمت.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۵). *المیزان فی تفسیر القرآن*، دارالعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (بی‌تا). *تفسیر بحارالانوار*، دارالکتب الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد. (۱۳۶۴). *النفس و قواها*، به کوشش محمدصادق حسین معصومی، بینا.
- فخر رازی، محمد. (بی‌تا، الف)، *المباحث المشرقیه*، بیدار.
- فخر رازی، محمد. (بی‌تا، ب)، *المحصل*، به کوشش حسن عطایی، بیدار.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). *تفسیر جلد هشتم اسفار اربعه*، بخش اول، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- نصیرالدین طوسی، محمد. (۱۳۸۶). *شرح الاشارات و التنبیهات*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب.

References

- Aristotle. (1980). *On the soul, followed by natural opinions attributed to Plutarch, the senses and the sensed by Ibn Rushd, and plants by Aristotle*, Ed. 'A. Al-Badvī, Dār-al-Qalam. (In Arabic) <https://www.noorshop.ir/fa/book/1728>
- Abdoli Mehrjardi, H. R. & Rahimpour, F. (2022). A Comparative Study of Casual Relation of Mind and body from the Perspective of Mulla Sadra and Foster. *Philosophical Meditations*, 12(28), 201-221. www.doi.org/10.30470/phm.2021.529165.1979
- Āštīyānī, S.-J. (2002). *Šarḥ bar zād-al-musāfir*. Būstan-i Kitāb. (In Persian & Arabic) <https://noorlib.ir/book/info/1875>
- Faḥri Rāzī, M. (1985). *Al-naḥs va quvāhā*, Ed. M. Ṣ. Ḥ. Ma'šūmī, Bīnā. (In Arabic)
- Faḥri Rāzī, M. (n.d.-a). *Al-Mabāhiḥ Al-Mašriqīya*. Bīdār. (In Arabic)
- Faḥri Rāzī, M. (n.d.-b). *Al-muḥaṣṣil*, Ed. Ḥ. Atāy, Bīdār. (In Arabic)
- Ibn 'Arabī, M. (n.d.). *Al-futūḥāt al-Makkīya*. Dār-al-Šādir. (In Arabic) <https://noorlib.ir/book/info/36717>
- Ibn Sīnā, Ḥ. (1984). *Al-ta'liqāt*, Ed. 'A. Badvī, Maktab-al-A'lām Al-Islāmī. (In Arabic) <https://noorlib.ir/book/info/1751>
- Ibn Sīnā, Ḥ. (1985). *Al-šifā (Al-tabī'iyāt)*, Ed. I. Bīyūmī Madkūr, Public Library of Āyat Allāh Mar'ašī Naḡafī. (In Arabic) <https://noorlib.ir/book/info/1738>
- Ibn Sīnā, Ḥ. (1992). *Risāla fī ma'rafāt al-naḥs al-nā al-nāṭiqā va aḥvālīhā* (A. Al-ahvānī, Ed.). Dār-al-Iḥyā al-Kitāb al-'Arabīya. (In Arabic) <https://noorlib.ir/book/view/01871>
- Ibn Sīnā, Ḥ. (1996). *Al-naḥs min kitāb al-šifā*. Ed. Ḥ. Ḥasanzādī, Āmulī, Maktab-al-A'lām Al-Islāmī. (In Arabic) <https://noorlib.ir/book/info/10588>

- Ibn Sīnā, Ḥ. (2000). *Al-niğāt*, Ed. M. T. Dānīšpajūh, University of Tehran. (In Arabic) <https://noorlib.ir/book/view/1765>
- Javādī Amulī, ‘A. (2019). *Raḥīq-i Maḥtūm*, Vol. 31, Isrā’. (In Persian) <https://ketabja.ir/product/%d8%b1%d8%ad%db%8c%d9%82%d9%85%d8%ae%d8%aa%d9%88%d9%85-%d8%ac%d9%84%d8%af-31>
- Miṣbāḥ Yazdī, M.-T. (2014). *Commentary on the eighth volume of Al-Asfār al-arba‘a, part one*, 2nd edition, Imam Khomeini Educational Research Institute. (In Persian)
- Plato. (2001). *Collection of Plato's Works*, Trans. M. Lotfī & R. Kāvīānī, Ḥārazmī. (In Persian) https://opac.nlai.ir/opac-prod/search/briefListSearch.do?command=FULL_VIEW&id=894758
- Ṣadr-al-Muta‘allihīn, M. (1989). *Al-ḥikmat-al-muta‘ālīya fil asfār-al-‘aqliyyat-al-arba‘a*, Vol. 7,8, Maktabat-al-Muṣṭafavī. (In Arabic)
- Shariati, F. & khoshnevis, Y. (2020). The Emergent Dualism and the Bodily Hoduth of the Soul, A Comparative Study. *Philosophical Meditations*, 10(24), 289-313. www.doi.org/10.30470/phm.2019.103474.1563
- Ṣadr-al-Muta‘allihīn, M. (2006). *The Collection of Philosophical Treatises of Ṣadr-al-Muta‘allihīn*, Ed. Ḥ. Nāji Iṣfahānī, Ḥikmat. (In Persian)
- Ṭabāṭabā‘ī, S. M. Ḥ. (1996). *Al-mīzān fil tafṣīr-al-Qur‘ān*. Dār-al-a‘lamī lil Maṭbū‘āt. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā‘ī, S. M. Ḥ. (n.d.). *A commentary on Biḥār-al-Anwār*. Dār-al-Kitāb al-Islāmīya. (In Persian)
- Ṭūsī, N. (2007). *Ṣarḥ-al-iṣārāt va tanbīhāt*, ed. Ḥ. Ḥasanzādi Āmulī, Būstan-i Kitāb. (In Arabic) <https://noorlib.ir/book/info/13963>

Appendix: Transliteration guide

ṣ	ص	’ / a/ ā	أ / آ / ء
ḍ	ض	b	ب
ṭ	ط	p	پ
ẓ	ظ	t	ت
‘	ع	ṭ	ث
Ġ	غ	ğ	ج
F	ف	č	چ
Q	ق	ḥ	ح
k	ک	ḥ	خ
g	گ	d	د
l	ل	ḍ	ذ
m	م	r	ر
n	ن	z	ز
v(w)/ ū/ u	و / اُو / اُ	ĵ	ژ
h	ه	s	س
y / ī / i	ی / ائی / اِی	š	ش