

ORIGINAL ARTICLE

Analysis of the role of temperament theory in Sadrā'ian Psychology

Javad Parsaee

Assistant Prof. Department of
Philosophy and Gender of Women
and Family Studies Research
Center, University of Religions and
Denominations, Qom, Iran..

Correspondence:
Javad Parsaee
Email: j.parsaee@urd.ac.ir

Received: 16 Jun 2025
Accepted: 12 May 2026

How to cite

Parsaee, J. (2026). Analysis of the role
of temperament theory in Sadrā'ian
Psychology. SADRĀ'I WISDOM,
14(1), 45-58.
(DOI:[10.30473/pms.2026.74941.2148](https://doi.org/10.30473/pms.2026.74941.2148))

ABSTRACT

As a cornerstone of ancient natural philosophy and medicine, the theory of temperament has significantly influenced issues within psychology. Employing a descriptive-analytical method, this research first addresses the conceptual foundations of temperament. It then explores the applications of this theory within Sadra's psychology, specifically in matters such as the origination of the soul, the distinction between soul and temperament, the incorporeality of the soul, the necessity of the sense of touch, and constituting and maintaining the fetal temperament. The findings reveal that the theory of temperament in Sadra's psychology fulfills three primary roles: problem formulation, descriptive function, and probative function. Finally, the methodological challenges associated with utilizing this empirical theory in philosophical inquiries are analyzed. The conclusion reached is that while the application of the theory of temperament is justifiable in certain contexts, such as problem framing and descriptive accounts, its use in demonstrative arguments faces methodological difficulties due to the non-apodictic nature of its empirical premises.

KEYWORDS

Genesis of the Soul, Immateriality of the Soul, Sadrā'ian Psychology, Temperament.



دوفصلنامه حکمت صدرایی

سال چهاردهم، شماره اول، پیاپی بیست و هفتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ (۴۵-۵۸)

DOI: 10.30473/pms.2026.74941.2148

«مقاله پژوهشی»

تحلیل نقش نظریه مزاج در علم النفس صدرایی

جواد پارسایی

چکیده

نظریه مزاج به عنوان یکی از مبانی طبیعیات و طب قدیم، کاربردهای قابل توجهی در مسائل علم النفس داشته است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا به طرح مسئله و مفهوم‌شناسی مزاج پرداخته و سپس کاربردهای این نظریه را در علم النفس صدرایی در مسائلی همچون پیدایش نفس، تغایر نفس و مزاج، و تجرد نفس، ضرورت حس لامسه، جامع و حافظ مزاج جنین بررسی می‌کند. تحلیل و بررسی کاربردهای نظریه مزاج در مسائل مذکور مشخص می‌کند که این نظریه در علم النفس صدرایی دارای سه نقش مسئله‌سازی، توصیفی و اثباتی است. در نهایت، چالش‌های روش‌شناختی استفاده از این نظریه تجربی در مسائل فلسفی تحلیل قرار گرفته و چنین نتیجه شده که اگرچه کاربرد نظریه مزاج در برخی موارد مانند مسئله‌سازی و توصیف، موجه است، اما استفاده از آن در استدلال‌های اثباتی، به دلیل یقینی نبودن آن، با اشکال روش‌شناختی مواجهه است.

واژه‌های کلیدی

مزاج، علم النفس صدرایی، پیدایش نفس، تجرد نفس، ملاصدرا.

استادیار، گروه فلسفه و جنسیت، پژوهشکده مطالعات زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

نویسنده مسئول:

جواد پارسایی

رایانامه: j.parsaee@urd.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲

استناد به این مقاله:

پارسایی، جواد (۱۴۰۴). تحلیل نقش نظریه مزاج در علم النفس صدرایی. دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۱۴ (۱)، ۴۵-۵۸.

(DOI: 10.30473/pms.2026.74941.2148)



نامیده‌اند. هنگامی که عناصر با یکدیگر امتزاج پیدا می‌کنند، صورت یک عنصر به واسطه کیفیتش بر کیفیت ماده عنصر دیگر غلبه پیدا می‌کند و سبب استحاله ماده عنصر دیگری می‌گردد (ارزانی، ۱۴۰۳ق، ۱۱).

ذکر قید «متشابه» در تعریف بدین جهت است که به واسطه امتزاج عناصر اربعه و تفاعل کیفیات آن‌ها کیفیتی حاصل می‌شود که با هریک از کیفیات اجزای مرکب تشابه دارد (ارزانی، ۱۴۰۳ق، ۱۳). اینکه صورت عناصر پس از ترکیب باقی می‌ماند یا از بین می‌رود، در بین حکما محل اختلاف است. برخی حکما همچون ابن سینا معتقد است که صور عناصر در مرکبات باقی می‌ماند، چراکه کیفیت مرکب حاصل شده، متشابه با کیفیت اجزاء اولیه (عناصر اربعه) است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ۱۳۳؛ ابن سینا، ۱۴۱۴ق، ۲۶۶). ابن نفیس معتقد است که این عبارت ابن سینا که «لأن الماء بسيط فتسخره لا يبطل صورته» (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ۲۶۶) مؤید بر آن است که در مورد تبعیت کیفیت از صورت نوعیه در عناصر بسیط و مرکبات تفاوت وجود دارد. در بسائط کیفیت تابع صورت می‌باشد، درحالی که در مرکبات، صورت تابع کیفیت است؛ بنابراین با بطلان کیفیت مرکب، بطلان صورت لازم می‌آید (ارزانی، ۱۴۰۳ق، ۱۲) و چون که مزاج حاصل کیفیت مشابه عناصر بسیط است و کیفیت هر یک از عناصر به نسبت خاصی وجود دارد، مبدأ این کیفیات نیز باید وجود داشته باشد (ارزانی، ۱۴۰۳ق، ۱۳). در حقیقت نام‌گذاری مزاج بر روی کیفیت حاصل شده، از باب تسمیه سبب بر مسبب است، چراکه مراد از مزاج، معنای مصدری آن یعنی امتزاج است و امتزاج و اختلاط عناصر، سبب ایجاد کیفیت متوسطه است (میرک بخاری، ۱۳۵۳، ۶۰۲).

حکما از ترکیب اخلاط از عناصر بسیط به عنوان «مزاج اول» و از ترکیب اعضا از اخلاط به عنوان «مزاج دوم» یاد کرده‌اند (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۲، ۱۸۱). ملاصدرا برخلاف ابن سینا معتقد است که صور عناصر به صورت بالفعل در مرکبات باقی نمی‌ماند، چراکه اگر صورت هریک از عناصر به نحو بالفعل باقی بماند، مانع ورود صورت نوعیه و کمال جدید می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ۳۴۱). حکیم سبزواری نیز قائل به باقی ماندن صورت عناصر در مرکبات است؛ اما تبیین خاصی از بقاء عناصر ارائه داده است. بر اساس نظریه اصالت وجود و تشکیک در وجود، شیئیت شیء به صورت اخیر آن است و صورت اخیر همه معانی و کمالات صور قبلی را به نحو اجمال دارا می‌باشد. به عنوان مثال شیئیت انسان به نفس ناطقه است و صورت انسانی همه کمالات

۱. طرح مسئله

علم النفس به عنوان یکی از بخش های مهم فلسفه همواره مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. اینکه در تقسیم بندی علوم قدیم، علم النفس چه جایگاهی دارد، مورد اختلاف فیلسوفان مسلمان بوده است. در طبقه بندی علوم ابن سینا علم النفس را در جزء حکمت طبیعی دانسته است (ابن سینا، ۱۳۲۶، ۱۰۸-۱۱۰)؛ اما ملاصدرا آن را تحت حکمت الهی قرار داده است (صدرالدین شیرازی، بی تا، ۵). سنخ برخی از مسائل علم النفس که مرتبط با بدن و جسم است، سبب شده که برخی از مبانی طب و طبیعیات قدیم در مسائل علم النفس راه پیدا کنند. یکی از این مبانی، نظریه مزاج است. نظریه مزاج یکی از ارکان طب و طبیعیات قدیم به شمار می رود که ریشه در آراء حکیمان یونانی دارد و مورد پذیرش فلاسفه و حکیمان مسلمان نیز قرار گرفته است.

پرسش اصلی این است که این نظریه تجربی چه نقشی در مسائل علم النفس صدرایی ایفا کرده است؟ آیا می توان از یک نظریه مبتنی بر مشاهدات تجربی در استدلال های فلسفی درباره نفس که ماهیتی متافیزیکی دارد، استفاده کرد؟ این مقاله با تمرکز بر آرای ملاصدرا، به بررسی کاربردهای نظریه مزاج در علم النفس و تحلیل چالش های روش شناختی آن می پردازد.

۲. مفهوم شناسی

برای روشن شدن بحث ابتدا به تبیین و تعریف مزاج و مفاهیم مرتبط با آن پرداخته می شود.

۱.۱.۲. تعریف مزاج

مزاج عبارت است از کیفیت متوسطه و متشابه که از ترکیب و امتزاج عناصر حاصل می شود (ابن سینا، ۲۰۰۵م، ج ۱، ۲۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ۳۲۰). توضیح آن که بر اساس دیدگاه مشهور حکما، هر یک عناصر دارای صورت نوعیه، ماده اند و بر هریک از آن ها کیفیتی خاصی عارض است. بر این اساس صورت نوعیه فاعل، و ماده منفعل و کیفیت ملموس، عرضی است که بر جوهر عنصری عارض می شود. مبدأ کیفیت ملموس یا صورت است، مانند مبدایت آتش برای گرما و مبدایت آب برای سرما؛ و یا مبدأ کیفیت ملموس ماده است مانند مبدایت آتش برای خشکی و مبدایت آب برای تری. بنابراین به جهت اینکه گرما و سرما با فاعل نسبت دارند، آن ها را کیفیتهای فاعلی دانسته اند و خشکی و تری را به جهت انتساب به ماده، کیفیتهای منفعل

۳. کاربردهای نظریه مزاج در علم النفس

کاربردهای نظریه مزاج در علم النفس صدرایی به دو صورت مستقیم و غیرمستقیم قابل تقسیم است. از آنجا که در طب و طبیعیات قدیم بین نظریه مزاج و دیگر مفاهیم و مبانی آن مانند حرارات غریزی، روح بخاری و... رابطه وجود دارد، نظریه مزاج می‌تواند با این مبانی، و مسائل مرتبط با آنها در علم النفس ارتباط داشته باشد؛ اما در این پژوهش صرفاً به مسائلی از علم النفس صدرایی پرداخته شده است که نظریه مزاج به طور مستقیم در آنها نقش دارد.

۱.۳. پیدایش نفس (نباتی، حیوانی و انسانی)

از نظر حکمای اسلامی پس از ترکیب عناصر اربعه و با توجه به کیفیت مزاج حاصل از آن موالید ثلاث (معدن، نبات و حیوان) پدید می‌آیند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ۲۰۷) بر این اساس، ملاک دریافت صورت کامل‌تر و شریف‌تر، مزاج معتدل‌تر است؛ از این‌رو هرچه مزاج حاصل از عناصر مرکبه اقرب به اعتدال باشد، صورت و نفس کامل‌تر و شریف‌تری دریافت می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳۲)؛ از این‌رو به جهت اینکه به لحاظ اشرافیت، صورت انسانی اشرف از حیوان و صورت حیوانی اشرف از نبات و صورت نباتی اشرف از معادن است؛ مزاج پذیرای هریک از این صورت‌ها نیز با آن‌ها تناسب دارد؛ به این معنا که مزاج انسانی، اشرف از حیوان، مزاج حیوانی اشرف از نبات و مزاج نباتی، اشرف از معادن است. در خود انواع معادن، نباتات و حیوانات و انسان‌ها نیز همین قاعده وجود دارد. ملاصدرا قبول حیات در جمادات را مبتنی بر حصول مزاج خاص می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۶ و ۱۸۱).

از نظر ملاصدرا مزاج معتدل‌تر صورت نوعیه و نفس اشرف را طلب می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق ۲۰۷-۲۰۸). به عنوان مثال به جهت آنکه مزاج نبات اقرب به اعتدال است نسبت به مزاج معادن؛ از این‌رو کمالاتی (همچون قوه نامیه، غاذیه و مولده) بدان افزوده می‌شود که در معادن وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ۱۸۳). همچنین به جهت آنکه مزاج بدن حیوان نسبت به نبات، اقرب به اعتدال است، علاوه بر قوای نباتی، قوای مدرکه و محرکه نیز بدان افزوده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ۵۰۰) و هنگامی که عناصر به گونه‌ای با یکدیگر امتزاج پیدا کنند که مزاج حاصل‌شده در نهایت خلوص و اعتدال باشند، استعداد قبول صورت جوهری کامل‌تر و شریف‌تری از صورت

صور قبلی (معدن، نبات، حیوان) را به نحوه اجمال دارد، به این صورت که انسان وجودی مشکک دارد که از هر مرتبه آن، آثار صور قبلی صادر می‌شود، اگرچه هیچ‌یک از این صور به نحو بالفعل تحقق ندارند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ۳۵۶). در مرکبات نیز همان‌گونه که با حصول مزاج، کیفیت عناصر به‌طور کلی زایل نمی‌شود و فقط از صرافت و شدت آن کاسته می‌شود؛ مبادی این کیفیات نیز به نحو ضعیف‌تر باقی می‌ماند و تفاوت بین صورت مرکب با صور عناصر به نقص و کمال برمی‌گردد.

با توجه به تبیینی که حکیم سبزواری ارائه کرده، می‌توان بین نظر ابن‌سینا و ملاصدرا چنین جمع کرد که مراد ابن‌سینا از اینکه صور عناصر در مرکبات باقی هستند، این است که این صور به‌طور کلی زوال پیدا نمی‌کنند؛ بلکه کمالات و آثار صور باقی می‌ماند و مراد ملاصدرا نیز باقی نماندن صور عناصر با همان فعلیت سابق است.

۲.۲. انواع مزاج

بدن انسان نیز که حاصل ترکیب اخلاط اربعه است، دارای مزاج خاصی می‌باشد و مزاج انسان‌ها به دمی، صفراوی، بلغمی و سوداوی تقسیم می‌شوند. توضیح آنکه هنگامی که انسان غذا می‌خورد و پس از طی مراحل مختلف هضم وارد کبد می‌شود و در آنجا به چهار خلط دم (گرم و تر)، صفرا (گرم و خشک)، بلغم (سرد و تر) و سودا (سرد و خشک) تبدیل می‌شود که هریک اعضای بدن انسان به‌وسیله این اخلاط ساخته می‌شوند؛ از این‌رو هر کدام از اعضاء بدن دارای مزاجی هستند. هر انسانی دارای یک مزاج جبلی (اصلی) و یک مزاج عارضی است. مزاج جبلی به مجموع مزاج اعضای رئیسه یعنی دماغ، قلب و کبد گفته می‌شود که هر انسانی در هنگام تولد از پدر و مادر خود به ارث می‌برد. مزاج جبلی هر شخصی در طول زندگی او غیرقابل تغییر است (جرجانی، ۱۳۹۱، ج ۱، ۲۶). یعنی اگر مزاج جبلی انسان گرم و تر باشد نمی‌توان آن را به مزاج دیگری تبدیل کرد، اما می‌توان اثرات آن را کم کرد. مزاج عارضی نیز بر اثر غلبه یکی از اخلاط اربعه در بدن حاصل می‌شود که در برخی موارد سبب بروز بیماری می‌شود. برای مثال ممکن است شخصی که مزاج جبلی آن گرم و تر است بر اثر غلبه و رسوخ سودا در مغزش دچار بیماری مالیخولیا شود. علائم شناخت مزاج ده جنس است که در کتب طبی در مبحث مزاج شناسی ذکر شده است (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ۷۹۹-۷۹۸).

حال تغییر و تحول هستند. همچنین گاهی بدن به واسطه جراحت یا بیماری دچار سوء مزاج می‌شود و پس از مدتی به حالت صحت و تعادل مزاج برمی‌گردد. این تغییر حالت، منشأ و سببی دارد. برای این سبب چند فرض وجود دارد: فرض اول اینکه مزاج متعادل اولیه عامل بازگشت مزاج باشد. چنین فرضی باطل است، زیرا پس از عارض شدن بیماری و جراحت مزاج متعادل زوال پیدا می‌کند و در حالت بیماری مزاج سالمی وجود ندارد که علت بازگشت مزاج شود. فرض دوم آنکه مزاج ناسالم سبب بازگشت مزاج باشد. چنین فرضی نیز نادرست است، زیرا «معطی شیء لا یکون فاقد له» و مسبب مزاج سالم باید خودش سالم باشد.

فرض سوم این که امری خارج از بدن حیوان سبب بازگشت، مزاج باشد. چنین فرضی نیز باطل است، زیرا اگر آن موجود مجرد محض باشد، بدون واسطه قوای جسمانی امکان تأثیر رد بدن مادی را ندارد و اگر امری جسمانی خارج از بدن حیوان باشد، یا این امر همان جسمیت مشترک بین همه اجسام است که در این صورت همه اجسام باید مزاج و حالت یکسانی داشته باشد و یا این امر جسمانی در وضع خاصی در مزاج تأثیرگذار است، این فرض نیز باطل می‌باشد، زیرا مستلزم آن است که همه تغییرات کیفی و کمی گیاهان و حیوانات تحت عاملی قسری باشد.

تنها فرض قابل پذیرش آن است که نفس سبب بازگشت تعادل مزاج می‌شود و به حکم غیریت سبب از مسبب، نفس، غیر از مزاج است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۳۸).

برهان سوم: اگر مزاج عین نفس باشد و مزاج محرک بدن باشد، هیچ‌گاه حالت خستگی در بدن ایجاد نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۳۹).

توضیح این که حالت خستگی زمانی عارض می‌شود که اعضای بدن را برخلاف مقتضای طبیعت آن‌ها حرکت دهیم. در چنین حالتی دو عامل متضاد با یکدیگر وجود دارند که یک عامل بدن را به سوی حرکت سوق می‌دهد و عامل دیگر اقتضای سکون بدن را دارد و یا اقتضای حرکتی در جهت مخالف حرکت عامل اول را دارد. در چنین شرایطی اگر مزاج عین نفس بود، هیچ‌گونه تضادی در وجود انسان رخ نمی‌داد، در نتیجه حالت خستگی برای انسان عارض نمی‌شد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۷۸-۱۷۹).

بنابراین عاملی دیگری به نام نفس که مغایر با مزاج است، در عارض شدن این پدیده‌ها نقش دارد.

برهان چهارم: در این دلیل از طریق ادراک حسی به اثبات تغایر بین نفس و مزاج پرداخته شده است. توضیح اینکه ادراک حسی و به خصوص ادراک لمسی همواره با تغییر و استحاله کیفیت

نباتی و حیوانی پیدا می‌کند و در این هنگام واهب الصور، نفس ناطقه انسانی را افزایه می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ۵۱۴). با توجه به مطالبی که ذکر شد، مشخص می‌شود که ملاصدرا بر اساس مفاهیم و مبانی علم طبیعی همچون مرکب بودن اشیاء از عناصر اربعه و وجود مزاج مرکبات، تناسب بین شرافت مزاج با شرافت نفس فرآیند تکوین نفوس نباتی، حیوانی و انسانی را تبیین نموده است.

البته باید توجه داشت که از نظر ملاصدرا ترکیب عناصر اربعه و فعل و انفعالات حاصل از این ترکیب و در نتیجه پیدایش مزاج‌های خاص نقش قابلی برای پیدایش نفوس نباتی، حیوانی و انسانی دارد و فاعل حقیقی‌ای همه کمالات و موجودات خداوند متعال است که با فیض اقدس، همه موجودات را به ترتیب کمال وجودی الاشرف فالاشرف ایجاد می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۴-۵). بنابراین تبیینی که ملاصدرا با استفاده پیش‌فرض‌های تجربی طبیعیات قدیم در مورد پیدایش نفوس ارائه داده است، مربوط به جهت قابلی و زمینه‌سازی اسباب و علل مادی است.

۲.۳. تغایر نفس و مزاج

در مورد این که حقیقت نفس چیست، بین فلاسفه و برخی از اطبا همچون جالینوس اختلاف نظر وجود دارد. جالینوس معتقد بود که نفس همان مزاج معتدل است که در هنگام مرگ دچار زوال می‌شود (استرآبادی، ۱۴۳۳ق، ۲۵۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ۱۶۴). به همین جهت فلاسفه اسلامی و از جمله ملاصدرا در ابتدای مباحث علم النفس به مسئله تغایر نفس با مزاج پرداخته است. ملاصدرا در رد دیدگاه کسانی که نفس را مزاج پنداشته‌اند، ادله متعددی اقامه کرده است، چراکه قول به عینیت مزاج و نفس از یک طرف با تجرد نفس و از طرف دیگر با جوهریت آن منافات دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۲۸-۴۲):

برهان اول: بدن انسان حاصل ترکیب عناصر اربعه است و هر کدام از عناصر اقتضای مکان طبیعی خود را دارند، از این رو باید عاملی خارجی به نام نفس وجود داشته باشد که این عناصر را به نحو قسری در بدن کنار یکدیگر قرار دهد. با کنار هم قرار گرفتن این عناصر و فعل و انفعال بین آن‌ها کیفیت معتدل و متوسطی به نام مزاج حاصل می‌شود. بنابراین مشخص می‌شود که مزاج مغایر با نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۲۸-۲۹).

برهان دوم: جسم گیاهان و بدن حیوانات همواره در اعراضی همچون اندازه، حجم، رنگ، شکل و دیگر کمیات و کیفیات در

عضو حاسه همراه است. در صورتی که مزاج مدرک این کیفیت باشد، دو فرض قابل تصور است؛ فرض اول اینکه مزاج اولیه که از عضو زایل شده، مدرک باشد که چنین امری محال است؛ زیرا در اثر تغییر کیفیت عضو، مزاج اولیه دچار تغییر و باطل می شود. فرض دوم آن است که مزاجی که به تازگی در عضو حادث شده، مدرک باشد. این فرض نیز باطل است، زیرا این مزاج قابلیت ادراک ذات خود را ندارد، چه برسد به اینکه مدرک مزاج متجدد الذات دیگر باشد.

بنابراین در ادراک حسی باید مدرک امری ثابت باشد که همان نفس است، پس نفس مغایر با مزاج است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۳۹-۴۰).

برهان پنجم: حیوان گاهی در مزاجش دچار حرکت اشتدادی و تضعیفی می شود و در جای خود ثابت شده که در هر حرکتی، متحرک غیر از متحرک فیه است. بنابراین در حیوان خصوصیتی وجود دارد که غیر از مزاج است (الرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ۲۳۱) و نتیجه برهان این می شود که بدن غیر از مزاج است. ملا اسماعیل اصفهانی در حاشیه اسفار معتقد است که در اینجا محرک باید بدل متحرک قرار گیرد و چون که محرک نفس است، نتیجه برهان تغایر نفس و مزاج می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۴۰ (حاشیه سبزواری)).

برهان ششم: اگر نفس عین مزاج باشد (مقدم)، لازم می آید که عرض وجود لnfسه داشته باشد (تالی)؛ در حالی که تالی باطل است، بنابراین فرض مقدم نیز باطل می باشد. بیان ملازمه آنکه نفس حیوان مزاج را درک می کند و مزاج به جهت کیف ملموس بودن، وجود لnfسه ندارد. حال اگر نفس عین مزاج باشد، لازم می آید که مزاج به جهت مدرک بودن وجود لnfسه داشته باشد. بطلان تالی بدین صورت است که وجود عرض لnfسه عین وجودش برای موضوعش می شود. بنابراین مزاج مدرک نخواهد بود، و مدرک همان نفس است و در نتیجه مغایرت نفس با مزاج اثبات می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۴۰).

برهان هفتم: این برهان مبتنی بر چند مقدمه است. مقدمه اول: در مبحث تجرد نفس اثبات شده که نفس حیوان مجرد از ماده است. مقدمه دوم: تجرد فوق جوهریت است، چراکه ادله تجرد نفس حیوانی، جوهریت آن را نیز اثبات می کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۹۳). مقدمه سوم: مزاج کیف ملموس و وجودی عرضی دارد. نتیجه اینکه نفس که امری جوهری است، غیر از مزاج می باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۴۰).

برهان هشتم: مقدمه آنکه اطبا اعضاء بدن را به بسیط و مرکب تقسیم کرده اند. عضو بسیط به عضوی گفته می شود که از اجزاء متشابه تشکیل شده باشد مانند استخوان و عضو مرکب عضوی است که متشکل از اعضاء بسیط و غیر متشابه است مانند سر و دست و پا (عبادی، ۱۹۷۸م، ۴۲۰؛ سجزی، ۱۳۸۷، ۳۲). در هریک از اعضای بسیط مزاج عضو با مزاج اجزاء آن یکی است. پس از بیان این مطالب تقریر این برهان چنین است که:

اگر مزاج عین نفس باشد و مزاج شکل دهنده اعضاء بدن باشد، لازم می آید که شکل اجزاء بسیط با شکل کل عضو بسیط یکسان باشد؛ چراکه مزاج اجزاء و کل عضو در عضو بسیط یکی است؛ در حالی که شکل اجزاء با شکل کل عضو یکسان نیست؛ بنابراین امر دیگری که همان قوه مصوره نفس است، شکل دهنده اعضاء بدن است. نتیجه اینکه مزاج مغایر با نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۴۱).

با توجه به مطالبی که ذکر شد، مشخص می شود ادله ای که ملا صدرا برای تغایر نفس و مزاج ذکر کرده، کاملاً مبتنی بر نظریه مزاج و همچنین عرض و کیف ملموس بودن مزاج است.

۳.۳. تجرد نفس

یکی از براهینی که ملا صدرا بر تجرد نفس اقامه کرده است، از طریق کثرت افکار است. این برهان دارای چند مقدمه است: مقدمه اول - کثرت افکار و تعمق ناشی از ادراک موجب خشکی مزاج مغز و ذبول بدن می شود. توضیح اینکه افرادی که زمان طولانی را به تفکر و تعمق در باب ادراکات کلی و معقولات می گذرانند، حرارت مجففه مغزشان شدیدتر می شود و بر اثر این حرارت، رطوبت مغز کم می شود و در نتیجه مزاج مغز خشک تر می شود و اجزای مغز به سرعت رو به تحلیل می رود به طوری که به جهت عدم رطوبت کافی، قوه غاذیه توانایی جایگزینی همه اجزاء زایل شده را ندارد.

مقدمه دوم: تفکر و تأمل بسیار در معقولات سبب استکمال نفس و خروج آن از قوه به سوی فعلیت می شود، چراکه کمال نفس ناطقه به ادراک معقولات است.

مقدمه سوم - شیء واحد سبب نقصان و کمال شیء دیگر به طور هم زمان نمی شود.

نتیجه این که مرتبه (نفس ناطقه) که معقولات سبب تکامل آن می شود غیر از مرتبه ای (بدن مادی) است که سبب زوال و

مقدمه چهارم- قوه لامسه از سنخ کیفیات مزاجی است. نتیجه: قوه لامسه قادر به ادراک کیفیات مزاجی و پیشگیری از فساد مزاج است و لذا وجود آن برای حیوان ضروری است. بر این اساس، ملاصدرا شرط حیوان بودن را برخورداری از حس لامسه می‌داند. او برای اثبات مدعای خود، به مقدماتی استناد می‌کند که مبتنی بر نظریه عناصر اربعه، ترکیب بدن حیوان از این عناصر، وجود مزاج در بدن حیوان، وابستگی ادراک حسی به وجود کیفیتهای عرضی در بدن و مرکب بودن قوه لامسه از کیفیات اربعه است. بنابراین، صحت یا بطلان این استدلال وابسته به اعتبار مقدمات یاد شده است که همگی از مباحث طبیعیات قدیم به شمار می‌آیند.

همچنین، ملاک قرار دادن حس لامسه به عنوان شرط حیوانیت، مبتنی بر این پیش‌فرض تجربی است که در میان انواع حیوانات، هیچ حیوانی وجود ندارد که فاقد حس لامسه باشد اما سایر حواس مانند بینایی یا شنوایی را دارا باشد. این ادعا، حتی در صورت صحت، بر پایه استقرای ناقص و مشاهده محدود برخی انواع حیوانات استوار است و ممکن است با پژوهش‌های جامع‌تر جانورشناسی و بررسی گونه‌های متنوع‌تر، مورد تردید قرار گیرد و معیارهای دیگری برای حیوانیت مطرح شود.

۵.۳. جامع و حافظ مزاج جنین

یکی از مسائل علم‌النفس که موردتوجه فیلسوفان قبل از ملاصدرا نیز بوده، آن است که چه چیزی جامع ترکیب عناصر جنین و حافظ مزاج جنین در رحم مادر است. توضیح آنکه بر اساس مبانی طبیعیات قدیم، هریک از عناصر اربعه میل به جایگاه طبیعی دارند و طبیعت آن‌ها اقتضای انفکاک از یکدیگر را دارد. حال این سؤال پیش می‌آید که چه عاملی موجب اجتماع این عناصر در رحم مادر به صورت جنین می‌شود و پس از پیدایش مزاجی معتدل برای جنین، در ادامه فرآیند رشد، چه عاملی سبب حفظ این مزاج برای جنین می‌شود.

ابن‌سینا در کتاب مباحثات جامع و حافظ اخلاط بدن حیوان را دو قوه مجزا دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ۱۲۳). طبق آنچه فخر رازی نقل کرده، از نظر ابن‌سینا جامع عناصر بدن جنین، نفس والدین و حافظ مزاج آن قوه مصوره جنین است و پس از تعلق نفس انسانی به بدن جنین، حافظ و جامع نفس انسانی خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۳۳).

فخر رازی دیدگاه دیگری در این مسئله دارد، از نظر او جامع عناصر بدن جنین نفس والدین است و مزاج جنین به تدبیر نفس

ذبول آن می‌شود. بنابراین نفس انسان جوهری مجرد از ماده است (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱م، ج ۸، ۲۹۵).

با بررسی مقدمات این برهان مشخص می‌شود که مقدمه اول این برهان که کثرت تفکر در معقولات سبب افزایش خشکی مغز و بدن می‌شود، مبتنی بر نظریه مزاج بدن و همچنین مزاج اعضای بدن است. چرا که در طب قدیم علاوه بر اینکه کل بدن دارای مزاجی خاص است، هر یک از اعضاء نیز مزاج خاص خود را دارند و مزاج مغز سرد و تر است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ج ۲، ۱۹۹) و کثرت افکار سبب، فعالیت بیشتر مغز و در نتیجه از بین رفتن رطوبت و خشک شدن آن می‌شود و خشکی و حرارت عامل تفرق اجزاء مغز و بدن و نابودی آنها است.

۴.۳. اثبات وجود حس لامسه

از منظر ملاصدرا، وجود حس لامسه برای تحقق حیات حیوانی امری ضروری است؛ به گونه‌ای که نقش این قوه در حیوانات، همانند نقش قوه غاذیه در گیاهان تلقی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ۲۳۵). استدلال ملاصدرا بر ضرورت حس لامسه برای حیوان، مبتنی بر پذیرش نظریه عناصر اربعه و مفهوم مزاج است. بر اساس این دیدگاه، بدن حیوان از ترکیب عناصر اربعه (آب، خاک، هوا و آتش) شکل گرفته و از آمیزش کیفیات محسوس مانند گرمی، سردی، تری و خشکی، مزاج خاصی در بدن حیوان پدید می‌آید. اگر یکی از این کیفیات بر سایرین غالب شود، تعادل مزاجی بدن بر هم خورده و فساد مزاج رخ می‌دهد که در نهایت حیات حیوان را تهدید می‌کند. بنابراین، بقای بدن حیوانی وابسته به تعادل کیفیات مزاجی است و تنها قوه لامسه است که توانایی ادراک این کیفیات را داراست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۱۵۷). قوه لامسه با درک کیفیات مزاجی، به حیوان امکان می‌دهد تا با جذب یا دفع این کیفیات، تعادل مزاج بدن را حفظ کند و از غلبه یک کیفیت خاص و فساد ناشی از آن جلوگیری نماید.

استدلال ملاصدرا بر ضرورت قوه لامسه برای حیوان را می‌توان به صورت زیر بازسازی کرد:

مقدمه اول- بدن حیوان از عناصر اربعه ترکیب یافته و دارای کیفیات مزاجی است.

مقدمه دوم- بدن نیازمند قوه‌ای است که بتواند از غلبه کیفیات مزاجی و فساد مزاج جلوگیری کند.

مقدمه سوم- چنین قوه‌ای باید از سنخ کیفیات مزاجی باشد تا بتواند آن‌ها را ادراک کند.

مادر باقی می‌ماند تا اینکه مستعد قبول نفس انسانی از واهب الصور شود و پس از آن نفس انسانی حافظ مزاج خواهد بود (الرازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ۱۲۷).

خواجه طوسی نسبت به نقل قول فخر رازی از ابن‌سینا و همچنین دیدگاه فخر رازی چند اشکال وارد کرده است. از نظر خواجه این نقل قول فخر رازی با کلام دیگر ابن‌سینا در کتاب نفس شفا که جامع و حافظ اخلاط حیوان را نفس دانسته، تعارض دارد (ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۳۷۵، ۴۵)، بنابراین باید وجه جمعی برای این دو کلام ابن‌سینا پیدا کرد.

اشکال خواجه طوسی به کلام منقول از ابن‌سینا این است که قوه مصوره یکی از قوای خادمه نفس است که به منزله آلات و ابزار نفس به شمار می‌آید و وجودش متأخر از وجود نفس است، بنابراین نسبت دادن فعل حفظ مزاج جنین قبل از حدوث نفس به قوه مصوره غیرمعقول است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۳۹۳).

اشکال خواجه طوسی به دیدگاه فخر رازی که حافظ مزاج جنین را نفس مادر دانسته این است که تفویض فعلی از یک فاعل به فاعل دیگر تنها در فاعل‌های غیرطبیعی که دارای اراده متجدد هستند، امکان‌پذیر است؛ اما در محل بحث فاعلیت نفس مادر نسبت به حفظ مزاج جنین، فاعلیتی طبیعی به شمار می‌آید، و تفویض این فعل به فاعل دیگر معقول نمی‌باشد (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۳۹۳-۳۹۴).

دیدگاه خواجه طوسی در این مسئله آن است که در مرحله ابتدایی نفس والدین به وسیله قوه جاذبه اجزاء غذا را جذب بدن می‌کند و پس از مراحل هضم در کبد تبدیل به اخلاط می‌شود، سپس قوه مولده بخشی از این خلط را جدا کرده و ماده منی قرار می‌دهد. پس از اختلاط نطفه پدر و مادر و انعقاد نطفه جنین در رحم مادر، این نطفه صورت جدید پیدا می‌کند که این صورت حافظ مزاج نطفه است، همانند صورت معادن که حافظ مزاج معادن است. در ادامه و با استكمال و اعتدال مزاج بیشتری که نطفه پیدا می‌کند، استعداد دریافت نفس نباتی را پیدا می‌کند. در مرحله بعد و با استكمال و اعتدال بیشتر، استعداد پذیرش نفس حیوانی و پس از آن نفس انسانی را پیدا می‌کند. از نظر خواجه مراتب و مراحل چهارگانه رشد منی تا تعلق نفس انسانی، شیء واحدی است که مرحله به مرحله از مرتبه نقص به سوی کمال حرکت می‌کند و به سه مرحله آخر (نبات، حیوان، انسان) اسم نفس اطلاق می‌شود و در عین اختلاف مراتبشان، نفس بدن مولود هستند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۳۹۵-۳۹۶).

بنابراین از نظر خواجه طوسی جامع اجزاء منی در بدن پدر و مادر نفس والدین است و پس از انعقاد نطفه در رحم مادر، صورت نطفه حافظ مزاج آن می‌باشد و با حدوث نفس نباتی، حیوانی و انسانی هرکدام از این نفوس در مرتبه خود جامع و حافظ اجزاء و مزاج جنین هستند. بر این اساس دو کلام متعارض ابن‌سینا را نیز چنین می‌توان توجیه کرد در جایی که جامع و حافظ را مغایر دانسته، مرادش قبل از حدوث نفس است و در جایی که جامع و حافظ را یکی دانسته، بعد از حدوث نفس مورد نظرش بوده است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۳۹۶).

ملاصدرا نیز پاسخ ابن‌سینا و فخر رازی را ناتمام می‌داند و در مورد پاسخ خواجه طوسی سه احتمال را مطرح می‌کند: احتمال اول آنکه مبدأ همه افعالی همچون حفظ مزاج، رشد، تغذیه و ... نفس انسانی باشد که با حدوث نطفه، حادث می‌شود، اما در ابتدا تکون نطفه فقط فعل صورت جمادی یعنی حفظ مزاج از آن صادر شود. این فرض باطل است چراکه موجب معطل ماندن نفس از انجام افعالی می‌شود، که توانایی انجام آن را دارد. احتمال دوم این است که افعال همچون حفظ مزاج، رشد، تغذیه و ... از مبادی مختلف همچون صورت معدنی، نفس نباتی و حیوانی صادر شود. چنین فرضی مستلزم آن است که پس از زوال صورت معدنی و حصول نفس نباتی، فعل حفظ مزاج از صورت معدنی به نفس نباتی تفویض شود، درحالی که تفویض فعل فاعل طبیعی محال است. احتمال سوم اینکه گفته شود، مراحل و مراتب رشد جنین به صورت کون فساد است به این شکل که پس زوال قوه مصوره که حفظ مزاج را برعهده دارد، نفس نباتی حادث می‌شود و فعل مصوره را انجام می‌دهد. از نظر ملاصدرا این احتمال نیز باطل است، زیرا اولاً این فرض مستلزم آن است که فعل یک قوه موجب زوال و نابودی فاعل شود و چنین امری محال است. ثانیاً کون فساد همواره درجایی که بین صورت قبل و بعد تضاد وجود داشته باشد، قابل تصور است، درحالی که بین قوا و مراتب نفس تضادی وجود ندارد.

از نظر ملاصدرا تنها احتمال قابل قبول، توجیه سخن خواجه طوسی بر اساس حرکت جوهری و اشتدادی نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ۳۶).

بر اساس دیدگاه ملاصدرا صورت جوهری نطفه در یک حرکت اشتدادی جوهری از مرتبه معدنی به مرتبه کامل‌تر یعنی مرتبه نباتی تکامل پیدا می‌کند و در سیر حرکت اشتدادی در مراتب بعدی واجد کمالات حیوانی و انسانی می‌شود، اما در همه

صورت اول - نقش مسئله سازی: در مسائلی همچون جامع و حافظ مزاج بدن جنین و تغایر نفس و مزاج، مزاج نقش مسئله سازی دارد؛ به عبارت دیگر پذیرش نظریه مزاج در طب و طبیعیات منجر به طرح این دو مسئله در علم النفس شده است. مسئله حافظ و جامع مزاج جنین، مبتنی بر این پیش فرض است که بدن جنین همچون بدن انسان کامل، مرکب از اخلاط اربعه و دارای مزاج خاصی است و هر موجود دارای مزاجی نیازمند جامع و حافظ مزاج است، حال مسئله مطرح می شود که حافظ و جامع مزاج جنین چیست و به جهت طرح شدن نفس مادر یا نفس نباتی به عنوان جامع و حافظ این مسئله در علم النفس مورد بحث فیلسوفان و ملاصدرا قرار گرفته است. بنابراین در اینجا پذیرش نظریه مزاج، خود مسئله ای جدید برای فیلسوفان مطرح کرده است و به فرض با ابطال نظریه مزاج، این مسئله نیز سالبه به انتفاع موضوع می شود.

در مسئله تغایر نفس و مزاج نیز با دو رویکرد می توان نقش مزاج را تحلیل کرد. رویکرد اول اینکه در مصداق مزاج توسعه قائل شویم و مسئله به گونه ای مطرح کنیم که نتیجه آن تغایر نفس و بدن شود. به عبارت دیگر این مسئله در پاسخ به این شبهه مطرح شود که مزاج را به عنوان لطیف ترین بخش بدن در نظر می گیریم که می تواند همان نفس باشد. طبق این رویکرد خود مزاج موضوعیت پیدا نمی کند، بلکه اصل مسئله به این برمی گردد که نفس با هر ویژگی بدنی تغایر دارد، بنابراین نفس غیر از بدن و ویژگی های بدنی است و در نهایت تجرد نفس نتیجه گیری شود. با توجه به چنین رویکردی در صورت ابطال نظریه مزاج، می توان مزاج را به برخی از ویژگی های بدنی یا معادل آن در طب جدید تحویل برد و مسئله تغایر نفس با این ویژگی های بدنی را با عنوان دیگری دوباره مطرح کرد. رویکرد دوم این است که خود نظریه مزاج موضوعیت دارد و مطرح کنندگان شبهه عینیت نفس و مزاج، به دنبال آن بوده اند که مزاج را به همه ویژگی های آن به عنوان نفس مطرح نمایند و فلاسفه اسلامی از جمله ملاصدرا به دنبال آن بوده که با مطرح کردن مسئله تغایر نفس و مزاج، نشان دهد که نفس علاوه بر آن که غیر از بدن است، با مزاج نیز غیریت دارد. طبق چنین رویکردی، واضح است که پذیرش نظریه مزاج است که چنین مسئله ای را برای فیلسوفان ایجاد کرده است و بر فرض باطل بودن نظریه مزاج، جایی برای پرداختن به این مسئله باقی نمی ماند.

این مراتب وحدت جوهر مزبور به لحاظ وجود حفظ می شود. به این معنا که در تمامی این مراحل موجودی واحد در حال تکامل از مرتبه ضعیف تر به مرتبه شدیدتر وجود است، به طوری که از هر یک از این مراتب حرکت اشتدادی، ماهیت خاصی انتزاع می شود. این موجود در یک مرتبه صورت معدنی و در مراتب بعدی نفس نباتی و نفس حیوانی و در نهایت به مرتبه کامل تر یعنی نفس ناطقه نائل می شود؛ در عین حال در همه این مراتب یک وجود سیال جوهری است که استکمال و اشتداد وجودی پیدا می کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۶۷).

با توجه به مطالب مذکور مشخص می شود که طرح مسئله جامع و حافظ عناصر و مزاج بدن جنین مبتنی بر این پیش فرض های تجربی همچون نظریه مزاج است.

۴. صورت بندی کاربرد نظریه مزاج در علم النفس

نظریه مزاج از جمله نظریات طبیعیات و طب قدیم است که در علوم تجربی و طب جدید بدان اشاره ای نشده است. اگرچه که مبانی آن از جمله نظریه عناصر اربعه از سوی دانشمندان علوم تجربی جدید مورد رد و اشکال قرار گرفته است (تریفونوف، ۱۳۹۰، ۵-۶). نظریه مزاج دارای مبانی و مفاهیم خاصی است که تنها در چارچوب طبیعیات و طب قدیم قابل فهم و تبیین است، با این وجود برخی از محققین به دنبال آن بوده اند که نشان دهند می توان در طب جدید نیز معادلی برای آن ذکر کرد (آهنچی، ۱۳۹۰). بر اساس رویکرد کارکردگرایانه، این نظریه هنوز هم به قوت خود باقی است، چرا که، طب سنتی ایرانی هنوز هم بر پایه این نظریه در سه حوزه پیشگیری، تشخیص و درمان به حیات خود ادامه داده است و توفیق نسبی هم در این حوزه داشته است.

در هر صورت نظریه مزاج، یک نظریه تجربی و ابطال پذیر است که از منظر علوم جدید نیز حداقل با شک و تردید بدان نگریسته می شود و کاربرد این نظریه در مباحث علم النفس فلسفی این چالش را ایجاد می کند که فلسفه علمی برهانی است و مقدمات براهین فلسفی باید از نظر ماده و صورت قطعی و خدشه ناپذیر باشند تا نتیجه قطعی حاصل شود. استفاده از مقدمات تجربی همچون نظریه مزاج در مباحث علم النفس فلسفی موجب خدشه پذیر شدن گزاره های این بخش خواهد شد.

با تحلیل و بررسی مسائل علم النفس صدرایی مشخص می شود که نقش نظریه مزاج در مباحث علم النفس به سه صورت است:

استعداد و ویژگی‌های خاص و متناسب با نفوس نباتی، حیوانی و انسانی در اجسام وجود داشته باشد و آثار و افعال نباتی، حیوانی و انسانی در هر جسمی ظاهر نمی‌شود.

صورت سوم- نقش اثباتی: در مسئله اثبات تجرد نفس و حس لامسه و ادله تغایر نفس و مزاج، مزاج نقش اثباتی دارد.

۶. چالش استفاده از نظریه مزاج در مسائل علم النفس

پس از مشخص شدن نقش مسئله‌سازی، توصیفی و اثباتی نظریه مزاج در علم النفس صدرایی این سوال مطرح می‌شود که از حیث روشی کدام صورت از کاربرد یک نظریه تجربی همچون مزاج در مسائل علم النفس بدون اشکال و کدام صورت دارای اشکال روشی است؟

کاربرد نظریه مزاج در صورت اول (نقش مسئله‌سازی) در مسائل علم النفس اشکالی ندارد. چرا که بر اساس اصول موضوعه آن زمان و اینکه نظریه مزاج در طب و طبیعیات قدیم مورد پذیرش بوده است، گروهی شبهه عینیت نفس و مزاج را مطرح کرده‌اند، که فلاسفه مسلمان از جمله ملاصدرا با ذکر ادله‌ای به رد این مدعا و اثبات غیریت نفس و مزاج پرداخته‌اند. در مسئله جامع و حافظ مزاج جنین نیز با مفروض انگاشتن اینکه بدن جنین دارای مزاج خاصی است و هر منزاجی نیاز به جامع و حافظ دارد، این سوال مطرح شده که جامع و حافظ مزاج جنین چیست و ملاصدرا نیز بر اساس این مسلمات و اصول موضوعه و همچنین مبانی فلسفی خود، به ارائه راه حل و پاسخ پرداخته است.

بر فرض باطل بودن نظریه مزاج، پرداختن به این دو مسئله سالبه به انتفاع موضوع است، چرا که قوام این دو مسئله بر نظریه مزاج است و حذف نظریه مزاج منجر به منحل شدن این دو مسئله خواهد شد. بنابراین در صورت اول اشکال روشی بر کاربرد مزاج در مسائل علم النفس وجود ندارد و ملاصدرا نیز بر حسب وظیفه فیلسوفانه خود و با توجه به مسلمات و مقبولات طبیعیات دوران خود به این مسائل وارد شده است. همان‌طور که اگر مثلاً امروزه وجود هاله انرژی اطراف بدن مورد پذیرش برخی از دانشمندان باشد و شبهه عینیت نفس و هاله انرژی مطرح شود، فیلسوف باید در مقام پاسخ به این شبهه برآید؛ اگرچه هاله انرژی اطراف بدن یک نظریه تجربی و ابطال‌پذیر است.

کاربرد نظریه مزاج در صورت دوم (نقش توصیفی) از حیث روشی اشکالی ندارد اما صحت و اعتبار توصیف فلسفی مسئله را تابع گزاره تجربی یعنی نظریه مزاج می‌کند. توضیح اینکه در برخی از مسائل

صورت دوم- نقش توصیفی: در مسئله پیدایش نفس (نباتی، حیوانی و انسانی) مزاج نقش توصیفی دارد. توضیح مطلب آن که موجودات عالم برای پیدایش یا تنها نیازمند علت فاعلی هستند، مانند مجردات محض؛ و یا اینکه علاوه بر علت فاعلی نیازمند ماده قابل، استعداد و علل معده نیز هستند، مانند موجودات مادی. به عنوان مثال از نظر فلاسفه یاقوت و آهن دو صورت نوعی معدنی مختلف به شمار می‌روند. حال اگر در تحلیل عقلی یک مرحله به عقب برگردیم و از سبب افاضه صورت یاقوتی به یک جسم و صورت آهنی به جسم دیگر سوال کنیم، پاسخ آن است که «کل حادث مسبوق بقوة الوجود»، یعنی برای پیدایش هر صورت و فعلیت جدیدی در عالم طبیعت، قبلش باید استعداد پذیرش آن فعلیت در ماده قبلی وجود داشته باشد. بنابراین جسمی که صورت یاقوت را دریافت کرده دارای ویژگی و قابلیت و استعدادی متناسب با صورت یاقوت بوده است که این ویژگی‌ها در جسم دیگر وجود نداشته است. بر اساس طبیعیات قدیم مزاج هر جسمی به عنوان لطیف‌ترین لایه وجودی آن بیشترین تاثیر در وجود قابلیت و استعداد آن جسم در دریافت فعلیت‌ها و صورت‌های نوعی را دارد. از آنجا که نفس حقیقتی مضاف به بدن مادی دارد، و به عنوان صورت و فعلیت جدید برای اجسام به شمار می‌رود، برای پیدایش نیازمند وجود مزاجی متناسب در اجسام است، که این قابلیت و استعداد را در آن اجسام به وجود می‌آورد تا نفس به آنها تعلق گیرد و آثار و افعال نفس در آنها ظهور پیدا کند.

ملاصدرا بر اساس نظام تشکیک وجودی که قائل است، نیازمند ویژگی در اجسام مادی است که در عین مادی بودن، وجودی لطیف‌تر و تناسب بیشتر با نفس دارد. تا اینجا ملاصدرا طبق اصول فلسفی خود سیر کرده است؛ اما اینکه مصداق ویژگی جسمانی لطیف چیست را به عنوان اصل موضوعه از طب و طبیعیات قدیم اخذ کرده است. به عبارت دیگر نظریه مزاج در مسئله پیدایش نفس، مانند قطعه است که پازل توصیف فرآیند پیدایش نفس را تکمیل می‌کند. حال سوال آن است که در صورت ابطال نظریه مزاج آیا خدشه‌ای به این مسئله وارد می‌شود یا خیر؟ پاسخ آن است که شکی نیست که نظریه مزاج در ارائه تصویر و توصیفی که ملاصدرا در نحوه پیدایش نفوس مطرح کرده، نقش مهمی دارد و به فرض ابطال نظریه مزاج باید با توجه به نظریات جدید، ویژگی جدیدی را به عنوان اصل موضوعه جایگزین مزاج شود؛ اما این جایگزینی به اصل مسئله خدشه‌ای وارد نمی‌کند. اصل مسئله آن است که برای پیدایش نفوس باید

پیش‌فرض‌های تجربی در استدلال‌های فلسفی به دو شکل ممکن است، ظاهر شوند:

۱. کبرای قضیه: اگر گزاره‌ی تجربی به کار رفته در کبری، یقینی و قطعی باشد، استدلال معتبر است؛ اما اگر غیر یقینی باشد، نتیجه نیز فاقد اعتبار فلسفی خواهد بود.
۲. صغرای قضیه: اگر گزاره‌ی تجربی در صغری قطعی باشد، اشکالی ندارد؛ اما در غیر این صورت، نتیجه استدلال غیرقطعی می‌شود.

برخی اندیشمندان، استفاده از گزاره‌های علوم دیگر در صغرای استدلال‌های فلسفی را جایز دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ۶۵-۶۶). استاد مطهری در تفسیر دیدگاه علامه طباطبایی که معتقد است فلسفه در برخی موارد نیازمند علوم تجربی برای انتزاع مسائل خود است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲۹) معتقد است که مقصود علامه این نیست که مسائل فلسفی از علوم تجربی استنتاج شوند، چرا که نتیجه همواره باید کلی‌تر از مقدمات باشد؛ درحالی‌که مسائل فلسفی، خود کلی‌ترین مفاهیم را شامل می‌شوند. بلکه مراد این است که فیلسوف گاه یک مسئله‌ی علمی را به عنوان صغری در قیاس خود قرار می‌دهد و با ترکیب آن با اصول کلی، نتیجه‌ای فلسفی استخراج می‌کند. البته مقصود از این جواز، استفاده از هر گزاره‌ی تجربی فاقد اعتبار نیست، بلکه ذهن پس از مقایسه‌ی مصادیق جزئی، با تحلیل عقلی ویژگی‌های مشترک آنها را استخراج و به مفهومی کلی تعمیم می‌دهد که به آن مجربات گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ۴۲-۴۳).

بنابراین استفاده از نظریه مزاج در مقدمات ادله تجرد نفس و تغایر نفس و مزاج اشکال روشی دارد و به جهت غیر یقینی بودن این نظریه و تردید نسبت به آن در دوران معاصر، سبب تزلزل و غیر معتبر شدن این ادله و استدلال‌ها می‌شود. در مسئله تجرد نفس اگرچه استدلال مبتنی بر مزاج غیرمعتبر می‌شود اما ملاصدرا براهین متعدد و محکم دیگری بر اثبات تجرد نفس اقامه کرده است؛ بنابراین به اصل مسئله تجرد نفس خدشه‌ای وارد نمی‌شود. در مسئله تغایر نفس و مزاج هم اگرچه همه ادله ملاصدرا در مورد تغایر نفس و مزاج از حیث روشی غیرمعتبر و به نوعی جدلی می‌شود اما بر فرض باطل بودن نظریه مزاج اصل مسئله منحل می‌شود و نیاز به ذکر این ادله نخواهد بود.

در پایان باید به دو نکته در مورد استفاده از گزاره‌های تجربی در مسائل علم النفس توجه کرد: اول آنکه نفس رابطه وثیقی با بدن دارد و به تبع، مسائلی هم که در علم النفس مطرح می‌شوند متأثر از نظریاتی است که در باب بدن مطرح شده است و به جهت

فلسفی که ماهیتی چندوجهی دارند، مانند پیدایش نفوس (نباتی، حیوانی و انسانی)؛ فیلسوف به ناچار باید برای تبیین کامل مسئله خود از اصول موضوعه تجربی استفاده نماید، بنابراین از حیث روشی استفاده از نظریه تجربی اشکالی ندارد؛ اما از آنجا که گزاره‌های تجربی قطعی نیستند و همواره در معرض ابطال‌اند، تبیین و توصیف مسئله مورد نظر نیز قطعی نخواهد بود و ممکن است دچار تغییر شود. در مسئله پیدایش نفوس، به فرض باطل بودن نظریه مزاج، تبیین و توصیفی که ملاصدرا در مورد نحوه و شرایط پیدایش نفوس بیان کرده اگرچه به‌طور کامل باطل نمی‌شود اما با حذف نظریه مزاج، این تبیین‌ها دچار تغییر می‌شود و باید عنصر دیگری مبتنی بر نظریات معتبر علوم تجربی روز جایگزین شود و یا فرآیند پیدایش نفس به نحو دیگری بازسازی شود.

برخلاف دو صورت قبلی، کاربرد نظریه مزاج در صورت سوم (نقش اثباتی)، از حیث روشی دارای اشکال است. توضیح آنکه روش اصلی اثبات گزاره‌های فلسفی، قیاس برهانی است. برهان، استدلالی متشکل از مقدمات یقینی است که به‌طور ذاتی نتیجه‌ای قطعی به دنبال دارد (ابن‌سینا، ۱۳، ۱۲۶؛ شیرازی، طوسی، ۱۳۶۷، ۳۶۰). از آنجا که هدف فلسفه، دستیابی به معرفت یقینی، کلی و ثابت درباره حقایق وجود است، تنها از طریق برهان می‌توان به این مقصود رسید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ۲۳۱). بنابراین، مواد و مقدمات برهان باید ضروری و قطعی باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ۱۱۶)، و استفاده از مقدماتی که صدقشان کلی و دائمی نیست، جز در مواردی که نتیجه‌ای موقتی مدنظر باشد، نامجاز است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱۷۸).

از طرفی دستیابی به حکم یقینی کلی و دائمی در گزاره‌های حسی و تجربی بسیار دشوار است، و این گزاره‌ها را نمی‌توان در زمره قضایای واجب‌القبول جای داد. از این‌رو، به‌کارگیری پیش‌فرض‌های تجربی که یقین در آنها موقتی و زوال‌پذیر است (مانند ضروریه وصفیه یا ضروریه وقتیّه) در مقدمات برهان، موجب می‌شود نتیجه نیز غیرضروری و غیر یقینی گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱۷۸).

به عبارت دیگر هر استدلال فلسفی که متکی به یافته‌های علوم تجربی باشد، اعتبارش تابع اعتبار همان یافته‌هاست؛ برخلاف استدلال‌های فلسفی محض که بر پایه‌ی بدیهیات اولیه و اصول متعارفه استوارند و فلسفه می‌تواند صحت مطلق آنها را تضمین کند. بنابراین، بخشی از مسائل فلسفی که مبتنی بر علوم طبیعی یا نجومی هستند، با بازنگری در این علوم، دستخوش تغییر می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ۴۷۷).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *النجاه من الفرق فی بحر الضلالات*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق). *الشفاء - الطبیعیات*. قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷ هـ ق). *النفس من کتاب الشفاء*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۸ ق). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱)، *الإشارات و التنبیها*، قم: موسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۵ م). *القانون فی الطب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۳۸۷). *شرح التلویحات اللوحیه*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ارزانی، میر محمد اکبر بن محمد. (۱۴۰۳ ق). *مفرح القلوب (شرح قانونچه)*. لاهور: مطبعة اسلامیة.
- استر آبادی، عبد الوهاب بن علی. (۱۴۳۳ ق). *شرح الفصول النصیریة*. کربلای معلی: الغتة الحسینیة المقدسة قسم الشؤون الفکرية و الثقافیة.
- آهنجی، امید، سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۰). *بازخوانی مفهوم مزاج برپایه پزشکی مدرن*. فلسفه علم، ۲، ۱-۲۴.
- تریفونوف، دمتری نیکالایویچ. (۱۳۹۰). *تاریخچه کشف عناصر شیمیایی (زرافشان، ع، مترجم)*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جرجانی، اسماعیل بن حسین. (۱۳۹۱). *ذخیره خوارزمشاهی*. قم: موسسه احیاء طب طبیعی.
- الرازی، فخرالدین. (۱۳۸۴). *شرح الإشارات و التنبیها* (فخر رازی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- الرازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*. قم: انتشارات بیدار.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹). *شرح المنظومة*. تهران: نشر ناب.
- سجزی، مسعود بن محمد. (۱۳۸۷). *حقائق أسرار الطب*. قم: جلال الدین.
- شهرزوری، شمس الدین. (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة*. تهران: موسسه حکمت و فلسفه.
- شیرازی، قطب الدین، محمود بن مسعود. (۱۳۶۹). *درة التاج*. تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدا و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ هـ ق). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

اینکه در زمان ابن سینا و ملاصدرا نظریه مزاج به عنوان یکی از مبانی طب و طبیعیات در بسیاری از مسائل طبیعی کاربرد داشته، ملاصدرا را نیز این نظریه را به عنوان اصل موضوع اخذ کرده و در مباحث خود به کار برده است. به عبارت دیگر در چنین مسائل دوجهی که یک وجه فلسفی و یک وجه طبیعی دارد یا فیلسوف نباید وارد بحث شود و یا به ناچار باید از نظریات علوم رایج دوران خود به عنوان اصول موضوع استفاده نماید. البته در مواردی هم فیلسوف ممکن است دچار غفلت شود و از گزاره‌های تجربی در مقدمات استدلال‌ها استفاده کند که در این صورت دچار خطای روشی شده است.

دوم اینکه فیلسوفان و حکمای مسلمان مجربات را همچون فطریات، حدسیات، محسوسات و اولیات به عنوان منابع یقینی معرفت تلقی می‌کردند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۳؛ طوسی، ۱۳۶۷: ۳۵۰) و نظریه مزاج نیز تحت مجربات قرار می‌گرفت از این رو کاربرد آن در مسائل فلسفی به لحاظ مبنایی موجه بود؛ اما با توجه به اشکالاتی که بر برخی از مبانی و نظریات طبیعیات قدیم وارد شده و همچنین بر اساس دیدگاه فیلسوفان علم معاصر گزاره‌های تجربی عموماً غیرقطعی و غیریقینی هستند از این رو چنین اشکال روش شناختی در مورد کاربرد آنها در مسائل فلسفی قابل طرح است.

۷. نتیجه‌گیری

با تحلیل و بررسی کاربرد نظریه مزاج در مسائل علم النفس صدرایی مشخص شد که این نظریه در سه سطح مسئله‌سازی، توصیف و اثبات مؤثر بوده است. در حوزه مسئله‌سازی، نظریه مزاج زمینه‌ساز طرح مسائلی مانند تغایر نفس و مزاج و جامع و حافظ مزاج جنین شده است. در حوزه توصیف، این نظریه به تبیین فرآیند پیدایش نفوس نباتی، حیوانی و انسانی کمک کرده است. اما در حوزه اثبات، استفاده از نظریه مزاج در استدلال‌های فلسفی، به دلیل تجربی و غیرقطعی بودن مقدمات، با چالش‌های روش‌شناختی مواجه است. با این حال، این مسئله به معنای بطلان کلیت مسائل مطرح‌شده نیست، بلکه نشان‌دهنده ضرورت بازنگری در برخی استدلال‌ها و جایگزینی مبانی تجربی معتبرتر است. در نهایت، می‌توان گفت که نظریه مزاج به عنوان بخشی از تاریخ فلسفه اسلامی، نقش مهمی در شکل‌گیری و بسط مسائل علم‌النفس داشته است، اما اعتبار آن در دوران معاصر نیازمند نقد و ارزیابی مجدد است.

عبادی، حنین بن اسحاق. (۱۹۷۸م). المسائل فی الطب للمتعلّمين. قاهره: دار الجامعات المصریة.

عقیلی خراسانی، محمد حسین. (۱۳۸۵). خلاصه الحکمة. قم: اسماعیلیان.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). شرح برهان شفا. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. قم: صدرا.

میرک بخاری، محمد بن مبارک شاه. (۱۳۵۳). حکمة العین و شرحه. مشهد مقدس: دانشگاه فردوسی مشهد.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). شرح الهدایه الاثیریة. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحاشیة علی إلهیات الشفاء. قم: بیدار.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷ش). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب قم.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۷). اساس الاقتباس. تهران: دانشگاه تهران.

طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات). قم: نشر البلاغه.

References

Abadi, H. B. A. (1978). Al-Masa'il fi al-Tibb li al-Muta'allimin [Questions on Medicine for Students] (1st ed.). Cairo: Dar al-Jami'at al-Misriyya (The House of Egyptian Universities). [Arabic]

Ahanchi, A., & Saeedi Mehr, M. (2011). Bazkhaniye Mafhum-e Mezaj bar Paye-ye Pezeshki-ye Modern [Re-reading the concept of temperament based on modern medicine]. Falsafeh Elm, 2, 1-24. [Persian]

Al-Razi, F. A. (1990). Al-Mabahith al-Mashriqiyya fi Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyat [Eastern Investigations into the Science of Theology and Physics] (2nd ed.). Qom: Entesharat-e Bidar (Bidar Publications). [Arabic]

Aqili Khorasani, M. H. (2006). Khulasat al-Hikma [The Essence of Wisdom] (A. Nazim, Ed., 1st ed.). Qom: Esma'iliyan. [Persian]

Arzani, M. M. A. B. M. (n.d.). Mufarrah al-Qulub (Sharh Qanunche) [The Joy of Hearts (Commentary on the Little Canon)] (1st ed.). Lahore: Matba'ah Islamiyya. [Arabic]

Astrabadi, A. W. B. A. (2012). Sharh al-Fusul al-Nasiriyya [Commentary on al-Fusul al-Nasiriyya]. [Karbala: Al-Ataba al-Hussainiya al-Muqaddasa, Qism al-Shu'un al-Fikriya wa al-Thaqafiya (The Holy Shrine of Imam Hussein, Department of Intellectual and Cultural Affairs). [Arabic]

Avicenna, Hussein bin Abdullah (2002), Al-Isharat wa al-Tanbihat, Qom: Bustan Kitab.

Baghdadi, A. L. (2005). Al-Tibb min al-Kitab wa al-Sunna [Medicine from the Quran and Sunnah] (1st ed.). Beirut: Alam al-Kutub. [Arabic]

Behbahani, A. N. B. A. (1958). Iyar-e Danesh [The Standard of Knowledge]. Tehran: Markaz-e Pazhuheshi Miras-e Maktub (Center for Research on Written Heritage). [Persian]

Davani, M. B. A. (1990). Thalath Rasa'il [Three Treatises]. Mashhad: Bonyad-e Pazhuhesh-haye Islami-ye Astan-e Quds Razavi (Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi). [Arabic]

Ibn Kammuna, S. B. M. (2008). Sharh al-Talwihat al-Lawhiyya [Commentary on the Tablets of Light]. Tehran: Markaz-e Pazhuheshi Miras-e Maktub (Center for Research on Written Heritage). [Arabic]

Ibn Sina, H. B. A. (1908). Tis' Rasa'il fi al-Hikma wa al-Tabi'iyat [Nine Treatises on Wisdom and Physics] (2nd ed.). Cairo: Dar al-Arab. [Arabic]

Ibn Sina, H. B. A. (1952). Al-Mubahathat [The Discussions] (1st ed.). Qom: Bidar. [Arabic]

Ibn Sina, H. B. A. (1960). Al-Najat min al-Gharaq fi Bahr al-Dalalat [Deliverance from Drowning in the Sea of Errors] (2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [Arabic]

Ibn Sina, H. B. A. (1984). Al-Shifa' - Al-Tabi'iyat [The Healing - Physics] (3 vols., 2nd ed.). Qom: Mar'ashi Najafi. [Arabic]

Ibn Sina, H. B. A. (1996). Al-Nafs min Kitab al-Shifa [The Soul from the Book of Healing] (H. H. Zadeh Amoli, Ed.). Qom: Maktab al-A'lam al-Islami. [Arabic]

Ibn Sina, H. B. A. (1997). Al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa [The Theology of the Book of Healing] (H. H. Zadeh Amoli, Ed.). Qom: Maktab al-A'lam al-Islami. [Arabic]

- Ibn Sina, H. B. A. (2005). *Al-Qanun fi al-Tibb* [The Canon of Medicine]. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [Arabic]
- Jurjani, I. B. H. (2012). *Zakhireh Khwarazmshahi* [The Treasure of Khwarazmshah]. Qom: Mu'assiseh-ye Ihya-ye Tibb-e Tabii (Institute for the Revival of Natural Medicine). [Persian]
- Mirak Bukhari, M. B. M. Sh. (1934). *Hikmat al-'Ayn wa Sharhuh* [The Wisdom of the Eye and its Commentary]. Mashhad: University of Ferdowsi Mashhad. [Arabic]
- Misbah Yazdi, M. T. (1955). *Sharh-e Jeld-e Hashtom-e Asfar-e Arba'a* [Commentary on the Eighth Volume of The Four Journeys] (M. Saeedi Mehr, Ed., 1st ed.). Qom: Mu'assiseh-ye Amuzeshi va Pazhuheshi-ye Imam Khomeini (Imam Khomeini Educational and Research Institute). [Persian]
- Misbah Yazdi, M. T. (2005). *Sharh-e Burhan-e Shifa* [Commentary on the Proof of the Healing] (M. Ghrooyan, Ed., 2 vols.). Qom: Entesharat-e Mu'assiseh-ye Amuzeshi va Pazhuheshi-ye Imam Khomeini (Imam Khomeini Educational and Research Institute). [Persian]
- Motahari, M. (1945). *Osul-e Falsafeh va Ravish-e Realism* [The Principles of Philosophy and the Method of Realism] (2nd ed.). Tehran: Sadra. [Persian]
- Motahari, M. (1957). *Majmu'e Asar-e Ostad-e Shahid Motahari* [Collected Works of Martyr-Master Motahari] (8th ed.). Qom: Sadra. [Persian]
- Sabzavari, M. H. (1950). *Sharh al-Manzuma* [Commentary on the Poem] (H. H. Zadeh Amoli, Ed.). Tehran: Nashr-e Nab (Nab Publishing). [Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. B. A. (1935). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* [The Origin and the Return] (1st ed.). Tehran: Anjoman-e Hekmat va Falsafeh (Society of Wisdom and Philosophy). [Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. B. A. (1944). *Mafatih al-Ghayb* [Keys to the Unseen] (1st ed.). Tehran: Mu'assiseh-ye Motale'at va Tahqiqat-e Farhangi (Institute for Cultural Studies and Research). [Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. B. A. (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a* [Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys] (with the annotations of Allameh Tabataba'i, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. B. A. (1996). *Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya* [Divine Witnesses in the Methods of Spiritual Practice] (Arabic introduction, 1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi (The Arab History Foundation). [Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. B. A. (1999). *Majmu'e Rasa'il Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin* [Collected Philosophical Treatises of Sadr al-Muta'allihin] (2nd ed.). Tehran: Hekmat. [Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. B. A. (2001). *Sharh al-Hidayah al-Athiriyyah* [Commentary on al-Hidayah al-Athiriyyah] (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi (The Arab History Foundation). [Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. B. A. (n.d.). *Al-Hashiya 'ala Ilahiyyat al-Shifa* [Gloss on the Theology of the Healing] (1st ed.). Qom: Bidar. [Arabic]
- Shahrzuri, S. D. (2004). *Rasa'il al-Shajara al-Ilahiyya fi Ulum al-Haqai'q al-Rabbaniyya* [Treatises on the Divine Tree in the Sciences of Divine Truths] (1st ed.). Tehran: Mu'assiseh-ye Hikmat va Falsafeh (Institute for Wisdom and Philosophy). [Arabic]
- Shirazi, Q. D. M. B. M. (1950). *Durrat al-Taj* [The Pearl of the Crown]. Tehran: Hekmat. [Arabic]
- Sijzi, M. B. M. (2008). *Haqa'iq Asrar al-Tibb* [The Truths of the Secrets of Medicine] (1st ed.). Qom: Jalal al-Din. [Arabic]
- Tabataba'i, M. H. (2008). *Osul-e Falsafeh-ye Realism* [The Principles of Realistic Philosophy] (1 vol.). Qom: Bustan-e Ketab-e Qom (Qom Book Garden). [Persian]
- Trifonov, D. N. (2011). *Tarikhche-ye Kashf-e Anasor-e Shimiayee* [History of the Discovery of Chemical Elements] (A. Zarafshan, Trans.). Tehran: Entesharat-e Elmi va Farhangi (Scientific and Cultural Publications). [Persian]
- Tusi, N. (1948). *Asas al-Iqtibas* [The Basis of Inference]. Tehran: University of Tehran. [Arabic]
- Tusi, N. (1955). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat* [Commentary on the Remarks and Admonitions] (with al-Muhakamat, 1st ed.). Qom: Nashr al-Balagha (Balagha Publishing). [Arabic]