

نظریه بدیع علامه طباطبایی در باب تمایز نفس ملکوتی و نفس حاصل از اشتداد؛ بستری برای تحول در انسان‌شناسی صدرایی

Innovative Theory of Allameh Tabatabaie on the Distinction between Angelic Soul and the Soul Driven from Intensification; a Foundation for Transformation in the Sadraian Anthropology

Rahim Hassanzadeh*
Qhasemali Kouhenani**

رحیم حسن‌زاده*
قاسمعلی کوچنانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۴

چکیده

Abstract

One of Mulla Sadra's innovative theories was the theory on the occurrence of body and immortality of the soul in respect of human beings. Based on this theory, Mulla Sadra became capable of solving many problems with respect of the arc of human ascent, delivering deep philosophical explanations for those issues. However, Mulla Sadra's stand point of view in regard to the explanation of the arc of descent was not pretty successful and did not go so far to clarify religious notions like the World of Particle (*Alam-e Zar*), the creation of souls before the creation of the bodies, giving exams to human beings before entering the world of nature, the issue of descent, to name a few. Allame Tabatabaie (Mercy of God be upon him) opened up a new way to the philosophical anthropology. Based upon Tabatabaie's innovative analysis and explanation, every being in the arc of descent has an angelic soul which that angelic soul is the base of its very existence rather than the soul driven from intensification. So, the origin of the human's will and human's decision is within the world of mere abstraction, having each moment two movements in itself: a descending movement from the mere abstraction bound by an act, that is human's decline to the *Mundus Imaginalis*, in which are established imaginal perceptions; and then reacting to those perceptions, human descends to his material stage. The practical and theoretical output of those descents are practical and theoretical manifestations within human's soul that lead to his ascending character.

نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس انسانی، از ابداعات صدرالمتألهین بود. او بر این اساس، مسائل فراوانی در حیطه قوس صعودی سیر انسانی را حل و فصل کرد و برای آنها تقریرهای عمیق فلسفی یافت. اما دیدگاهش در تبیین روشن قوس نزولی انسان و مراحلی که دین از آنها سخن گفته، همچون عالم ذر، آفرینش ارواح قبل از اجساد، امتحان انسان پیش از ورود به طبیعت، مسئله هبوط و...، توفیق چندانی نیافت. علامه طباطبایی راهی نو پیش روی انسان شناسی فلسفی گشود. بر اساس تحلیل و تبیین بدیع وی، هر موجودی نفسی ملکوتی در قوس نزولی دارد که محور ایت گنونی او همان است، نه نفس حاصل از اشتداد. بر این اساس، مبدأ اراده و تصمیم انسان، از عالم تجرد تام برمی‌خیزد و هر لحظه دو سیر در درون خود دارد: یکی سیر نزولی از تجرد تام با تقید نزد خود به یک فعل که این همان نزولش به عالم مثال است و مدرکات مثالی را برای انسان رقم می‌زند و دیگری انفعال از آن مدرکات که انسان را به ساحت مادی‌اش تنزل می‌دهد. ماحصل علمی و عملی این تنزل‌ها، بروز علمی و عملی حالاتی در نفس انسان است که شخصیت صعودی او را رقم می‌زند.

Keywords: Allame Tabatabaie, Angelic Soul, Soul derives from intensification, Sadraian Humanology, Worlds.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، نفس ملکوتی، نفس حاصل از اشتداد، انسان‌شناسی صدرایی، عوالم.

*. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author); rahim.h.isu@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran; kouhenani@ut.ac.ir

*. دانشجوی مقطع دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

تهران، ایران (نویسنده مسئول); rahim.h.isu@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه تهران، تهران، ایران;

kouhenani@ut.ac.ir

مقدمه

انسان حی آفریده شده در دنیا (که وجودی خَلقی است نه امری) جسد گفته نشده است. چیزی که پس از توفی نفس از بدن در این دنیا می ماند، جسد نامیده می شود. لذا صحبت بر سر همان چیزی است که با این بدن همراه شده نه چیز دیگری در ساحتی دیگر. بنابراین نوشتار حاضر درباره چیزی سخن گفته که موضوع بحث نیست و از تبیین حقیقت این معضل بازمانده است.

هر یک از ما از نظر وجودی، در درون خود، یک شخص متفرد هستیم که در این دنیا هم حضور داریم. صحبت بر سر این تفرد و تشخیص درونی است. این حقیقت، جسد هم نیست، این از کجاست؟ آیا پیش از بدن بوده یا پس از آن پدید آمده و اکنون فقط در بدن حاضر است؟ و اما فارغ از تحلیل های ما، آیا خود علامه پاسخی برای این معضل یافته است؟ آری، اما جای تعجب است که دیدگاه ایشان معرفی نشده و نسبت به آن غفلت صورت گرفته است. جرقة ایدة این نوشتار نیز از برهان ایشان درباره اثبات عوالم وجودی بر اساس اشاره به این عوالم در انسان خارجی شکل گرفت؛ برهانی بدیع با روشی نو و شیوا که در مواجهه با آن، پی به اهمیت آن در تحول و پیشبرد نفس شناسی خواهیم برد.

براهین علامه بر عوالم وجودی

علامه طباطبایی در رساله وسائط، در بیانی که آن را محصول برهان، مورد تأیید کشف و برخاسته از ظواهر کتاب و سنت می داند می گوید: «أن فی الوجود أربعة عوالم کلیة مترتبة بحسب قوة الوجود کلّ علی طبق الآخر». در وجود، چهار عالم کلی با دو وصف (۱) ترتب نسبت به هم به حسب قوت وجود و (۲) مطابقت هر کدام با دیگری هست (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۳۸).

اول: عالم اسماء و صفات که لاهوت نامیده می شود.

پس از طرح نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، اگرچه مسائل معاد، راهی نو برای تبیین یافت و این مسلک، گره گشای این مسائل بود، اما بر طیف وسیع روایات پیرامون آفرینش ارواح قبل از اجساد، روایات مربوط به حضور نور فرزندان در پشت پدران، روایات و آیات مربوط به عالم ذر و مسأله عرض امانت، آیات و روایات مربوط به طینت، روایات، زیارات و ادعیه مشتمل بر احوال اهل بیت (ع) پیش از آفرینش مادی و... گره جدیدی زد و تبیین و جمع آنها با حدوث جسمانی نفس از معضلات جدید انسان شناسی شد.

شاید از علامه طباطبایی به واسطه انس شدید ایشان با آیات و روایات و در عین حال عارف بودن و یافتن و مشاهده بسیاری از این حقایق در سلوک شخصی، بیش از همه انتظار بود که قدمی در گره گشایی این معضل بردارد. علامه در المیزان و برخی رسائل خود بارها به تشریح تمایز میان امر و خلق و تفاوت احکام آن در هر موجود پرداخته است. اخیراً مقاله ای در خور تقدیر با الهام از این رویکرد ایشان با عنوان «واکاوی تعارض جسمانیه الحدوث بودن نفس و خلقت ارواح قبل از ابدان مبتنی بر قرآن و روایات» نگاشته شده که به این مباحث پرداخته است. ماحصل تحقیق ایشان از این قرار است: «روح امری مجرد و مربوط به عالم امر است که می تواند قبل از خلق بدن موجود باشد، در صورتی که نفس نمود روح در عالم خلق بوده و با پیدایش بدن پدید می آید» (طیب نیا، ۱۳۹۷).

این نوشتار اگرچه حاوی نکات صحیح فراوانی مربوط به محل خودش است، اما نفس نزد ایشان، کل شخص انسان در این عالم است و بر حسب تحلیل نویسنده باید طبق حدیث مورد اشاره، به آن جسد اطلاق شود، در صورتی که در هیچ روایتی به

د) تساوی نسبت طبیعت واحد انسان با همهٔ فعل و انفعالات انسانی، کلیت آن را نشان می‌دهد.
هـ) موجود عقلی، هم کلیت دارد و هم ارسال. جهت کلیت و ارسال در فرد موجود انسان، عالم عقلی او را نشان می‌دهد.

در تحلیل این برهان باید گفت: رویکرد علامه در این برهان همانند نگاه خاص ایشان در مباحث وجودشناسی و الهیات بالمعنی الأخص است؛ برای مثال، در اثبات وجود واجب می‌گوید: اگر در وجود نظر کنیم، موجود بودن، قابل سلب از آن نیست. به بیان دیگر، ثبوت وجود برای وجود نه واسطه در عروض دارد، نه واسطه در ثبوت، پس وجود ضرورت ازلی دارد، پس وجود همان واجب الوجود است (همان: ۶).

برخی به برهان علامه اشکال گرفته‌اند که در این برهان میان حمل اولی و شایع خلط شده است. وجود موجود است ضرورتاً بالحمل الأولی، اما اینکه الوجود موجود بالضرورة الأزلی بالحمل الشائع، اصل ادعاست. در این اشکال، گمان شده برهان علامه، با برهان آنسلم قریب‌المسلک است. همچنین پنداشته شده علامه ما را به نظر در مفهوم وجود فراخوانده که دو ضرورت ذاتی و ازلی را در حمل موجود بر مفهوم وجود بیابید؛ در صورتی که ایشان به هیچ وجه مفهوم وجود را مقدمهٔ تحلیل خود قرار نداده است. علامه در رسالهٔ ذات می‌گوید: در مقابل سوفسطی ما قائل به واقعیهٔ مآیی هستیم. حال که به ناچار، به اصل تحقق و واقعیت اقرار کردیم، در خود این واقعیت نظر می‌کنیم تا ببینیم چیست. همین واقعیت را واقعی بالضرورة الأزلی می‌بینیم؛ یعنی اصل تحقق که به آن ملتفت شده‌ایم، برای محقق بودن نه واسطه در عروض دارد و نه واسطه در ثبوت؛ فهو الواجب عزّ اسمه (همان: ۵۶).

در اینجا نیز علامه می‌گوید ذهن و مفهوم را

دوم: عالم مجرد تام که عالم عقل، روح و جبروت نامیده می‌شود.

سوم: عالم مثال که عالم خیال، مثل معلق، برزخ و ملکوت نامیده می‌شود.

چهارم: عالم طبیعت که عالم ناسوت نامیده می‌شود.

ایشان برای هر یک از سه عالم اخیر، برهان بدیعی بر اساس اشارهٔ به این عوالم در مصداق خارجی انسان ارائه می‌کند که لوازم هستی‌شناختی و انسان‌شناختی بسیاری دارد که تحلیل و تدقیق آن رسالت نوشتار حاضر است.

۱. برهان علامه بر عالم عقل

علامه قاعده‌ای مبرهن در امور عامهٔ حکمت الهی را مقدمهٔ ورود به تبیین ویژهٔ خویش قرار می‌دهد و می‌گوید: هر جوهر طبیعی موجود، افعال و انفعالاتی جزئی دارد. افعالش مستند به صورت نوعیهٔ آن و انفعالاتش مستند به مادهٔ آن است (همو، ۱۹۹۹: ۱۰۲). سپس می‌گوید: ما فرد خارجی انسان را ضرورتاً یک «انسان» می‌یابیم. بنابراین طبیعت «انسان» در هر فرد این نوع موجود است. حال اگر جهت طبیعت نوعی موجود در دل این فرد را فی‌نفسه لحاظ کنیم، خصوصیت «کلیت و ارسال را در آن می‌بینیم به طوری که بر هر فرد مفروض از این نوع صادق و نسبتش با همهٔ فعل و انفعالات انسانی مساوی است» (همانجا).^۱ علامه این را عالم مجرد تام انسان می‌داند.

تقریر منطقی برهان فوق از این قرار است:

الف) فرد خارجی انسان، ضرورتاً انسان است.
ب) طبیعت انسان، در هر فرد خارجی انسان موجود است.

ج) وجود طبیعت واحد انسان در همهٔ افراد خارجی آن، ارسال این طبیعت در همهٔ افراد انسان را نشان می‌دهد.

رها کنید، بروید سراغ فرد موجود و خارجی انسان. بنابراین با حواله ما از ذهن به خارج، سه جهت محقق در فرد موجود انسان را به ما نشان می‌دهد.

الف) مقدمه ۱ و ۲

اگر در زید و عمرو و زینب و علی نظر کنیم، همه آنها را انسان می‌یابیم، کما اینکه اگر به سیب زرد و قرمز و سبز و کال و رسیده و کوچک و بزرگ نظر کنیم، همه آنها را سیب می‌یابیم.

ب) مقدمه ۳

آن جهتی را که در زید قدبلند میانسال عرب می‌بینیم و محصولش التفات به طبیعت انسان در اوست، همان جهت را در علی نوجوان فارس می‌بینیم. به عبارت دیگر وقتی به فردی نظر می‌کنیم و طبیعت انسان را در او می‌بینیم، با دیدن فردی دیگر از انسان، همان طبیعت را در دل فرد جدید نیز می‌بینیم.^۲ اما این چنین نیست که اگر زید را در حال سخن گفتن ببینیم، سخن گفتن زید را در عمرو هم ببینیم و یا اگر بخشندگی را در زید دیدیم، آن را در عمرو هم ملاحظه کنیم. پس افعال انسانی در دل همه افراد، ارسال ندارد، اما طبیعت انسان در همه آنها واحد است و همان طبیعت عیناً در سایر افراد سریان یافته است و الا اگر خود آن طبیعت در سایر افراد نبود، باید امری مشابه آن در سایر افراد آن نوع می‌بود. تشابه در مقابل عینیت، وجه تمایز می‌خواهد. این امر مشابه با قیدی باید از طبیعت مفروض مغایرت یافته باشد، که در این صورت سایر افراد انسان، حقیقتاً فرد طبیعت انسان نخواهند بود و این خلاف فرض است.

۲. برهان علامه بر عالم مثال

«انسان متصف به افعال انسانی، در هر فرد انسان موجود است. اگر این طبیعت را فی نفسه لحاظ کنیم،

کلیت ندارد، بلکه جزئی است. در عین حال، اگرچه با آن همه افعال فرد مادی انسان هست، اما از ماده و انفعالاتش خالی است» (همان: ۱۰۳-۱۰۲).^۳ علامه این را عالم مثال انسان می‌داند و نهایتاً می‌گوید: «اگر موجود جوهری مادی طبیعی‌ای را فرض کنیم، سه جهت در آن محقق است: اول) وجود جوهری مجرد از تقید به ماده و احکامش. دوم) وجود جوهری مجرد از ماده و محکوم به احکامش. سوم) وجود جوهری مادی. و این سه همانی است که حکما آنها را وجود مجرد، وجود مثالی و وجود مادی نامیده‌اند» (همان: ۱۰۳).

در تقریر منطقی برهان فوق باید گفت:

اول) طبیعت متصف به افعال انسانی، در هر فرد انسان موجود است.

دوم) لحاظ فی نفسه جهت «انسان متصف به افعال انسانی»، جزئی بودن آن را نشان می‌دهد.

سوم) در عین همراهی همه افعال مادی انسان با طبیعت «انسان متصف به افعال»، این جهت، تنها حاوی افعال انسانی است و نه ماده و انفعالات انسانی.

چهارم) چیزی که جزئی باشد اما مادی نباشد، متصف به فعل باشد اما انفعالی با خود نداشته باشد، مثالی است.

طبیعت «انسان متصف به افعال انسانی» عالم مثالی انسان است.

در تشریح مقدمات برهان فوق باید گفت:

الف) مقدمه ۱

ملاحظه فی نفسه طبیعت انسان در افراد موجود آن، نشان می‌دهد که نسبت به فعل و انفعالات انسانی علی‌السویه است. جهت دیگری در فرد موجود انسان دیده می‌شود که آن، اتصاف این طبیعت به افعال انسانی است.

ما نزد خود انسان هستیم و مقید به سخن گفتن

گوش من برخورد می‌کند، اما در عین حال، اصل ادراک این توهین و شنیدن آن، پس از توجه ادراکی بنده به توهین و ارادهٔ من بر استماع خواهد بود (اتصاف مرکز انسانی بنده - طبیعت لابشرط انسانی بنده - بر استماع). بنابراین در عین اینکه فرد مادی انسان این توهین را شنیده، اما همزمان^۴ با افعال صورت گرفته در موطن ماده، طبیعت عقلی انسان به فعل استماع متصف شده و مقوم ظهور این فعل در موطن مادی گردیده است.

بیان علامه، شاید برای اولین بار کیفیت علیت عوالم بالاتر نسبت به عوالم مادون را به روشنی تشریح می‌کند و درک درستی از نحوهٔ تقوم معالیل نسبت به علل در اختیار ما می‌گذارد.

۳. تبیین عالم مادی انسان بر اساس برهان علامه

گفته شد که در فرد خارجی انسان، سه جهت هست: اول، اصل طبیعت انسان که مقید به فعل و انفعالات انسانی نیست. دیگر، طبیعت آنگاه که متصف به افعال انسانی است و در نهایت، طبیعت متصف به انفعالات انسانی است. اولی، جهت مجرد عقلی وجود انسان خارجی، دومی، جهت مجرد برزخی و سومی، جهت مادی انسان است.

تعبیر «انفعالات انسانی» در بیان علامه نشان می‌دهد که منظور ایشان هر نوع انفعالی نیست؛ یعنی انفعالاتی که در ساحات حیوانی یا نباتی انسان رخ می‌دهد، مادامی که موجب انفعال انسانی نشود،^۵ انسان را به دل حیات مادی نمی‌کشاند؛ برای مثال، فردی به بنده توهین می‌کند. امواج صدای او به پردهٔ گوش من برخورد می‌کند، اما در عین حال اصل ادراک این توهین و شنیدن آن، پس از توجه ادراکی بنده به صدای او و ارادهٔ من بر استماع خواهد بود (اتصاف مرکز انسانی بنده - طبیعت لابشرط انسانی بنده - بر استماع). حال اگر از توهین او منفعل شوم، مرکز

یا سکوت کردن، توجه کردن یا بی‌توجهی و... نیستیم. اما با ارادهٔ یک فعل، آن طبیعتی که آن را نسبت به فعل و انفعالات انسانی مساوی می‌یابیم، به موطن عمل وارد می‌شود و به یک فعل خاص متصف می‌گردد.

هر انسانی، طبیعت انسانی خود را با اراده‌هایش به مقام فعل می‌کشانند و به فعل انسانی متصف می‌کند.

(ب) مقدمه ۲

وقتی ساحت مجرد تام (طبیعت انسانی انسان) فرد انسان، به فعلی متصف می‌شود، جزئیّت می‌یابد و تنها نزد همان فرد انسان محقق خواهد بود، لذا نه ارسال دارد و نه کلیت.

(ج) مقدمه ۳

همان‌طور که طبیعت «انسان متصف به افعال» جدای از اصل طبیعت انسان نیست، طبیعت «انسان متصف به افعال انسانی و دارای انفعالات انسانی» نیز جدای از طبیعت «انسان متصف به افعال» نمی‌باشد. بنابراین هر فعل انسانی که از فرد انسان در عالم ماده صادر می‌شود، در واقع حاصل اتصاف طبیعت «متساوی النسبه» انسانی به آن فعل و سپس صدور آن از محل مادی است. بنابراین انسان پیش از اینکه به فعلی در ساحت مادی خود متصف شود، از نظر طبیعت خود، امکان اتصاف به آن فعل را داشته است و پس از آن، با اتصاف به آن فعل، ساحت مثالی یافته است. بنابراین هر فعل مادی انسان به ساحت مثالی و عقلی انسان قیام دارد. پس در عین این همراهی، همهٔ افعال مادی انسان، در مثال انسان یعنی طبیعت «انسان متصف به افعال»، موجود است، اما در طبیعت مثالی انسان خبری از انفعالات انسانی نیست؛ برای مثال، فرض کنید فردی به بنده توهینی می‌کند. در این فرض، امواج صدای او به پردهٔ

دیگر، همان‌طور که فلاسفه، موجود مادی را موجود در محل مادی می‌دانند، علامه، موجود در مقام افعالش را موجود مثالی و موجود نزد خودش را موجود مجرد تام معرفی می‌کند.

طبیعت شما، آنگاه که فقط نزد خود هستید، ساحت مجرد تام شماست. در این شرایط نه از شنیده‌ای منفعل می‌شوید و نه از توجه به چیزی متأثر می‌گردید و نه یادآوری چیزی حالی در شما ایجاد کرده و نه اندیشه چیزی شما را پریشان می‌نماید، که در این صورت هم به فعل مقید هستید و هم انفعال نه اینکه فارغ از انفعال، بشنوید یا توجه کنید یا بیاندیشید و یا به یاد آورید. به طور کلی فعلی انجام نمی‌دهید که نزد خود به مقام فعل کشیده شوید، و از مجرد خویش خارج شوید. در این حال، شما نزد خود، غیر مقید به فعل و انفعال هستید و این ساحت مجرد تام شماست.

بنابراین علامه، ساحت و جهتی را در فرد موجود انسان به ما نشان می‌دهد که نزد خودش است و به مقام فعلش یا محل بدنیش مقید نیست. آن جهت همین انسانیت موجود در افراد خارجی انسان است که نسبتش با همه افعال و انفعالات انسانی مساوی است. این ساحت تماماً مجرد هر یک از ماست.

۲. تمایز فهم علامه از موجود مثالی با جمهور

فلاسفه

برهان علامه بیانگر نگاه و تقریر خاص ایشان از عالم مثال است که فهم نادرست تثبیت شده در تاریخ تفکر فلسفی از موجود مثالی را تصحیح می‌کند. در ادامه برای روشن شدن مطلب ابتدا به تقریر فهم عموم فلاسفه از موجود مثالی می‌پردازیم.

موجود مثالی، احکام موجودات مادی را دارد الا اینکه از ماده مبری است؛ لذا موجود مثالی،

انسانی بنده، نزد خودش از توهین غیر، منفعل شده است. اینجا انفعالی انسانی رخ داده و انسان به دل این ماجرا، به بیان دیگر، به دل حیات مادی تنزل کرده است.

مثال دیگر، جراحت بدنی است. جراحت اگرچه انفعال به‌شمار می‌رود اما انفعال انسانی نیست. اگر انسان پس از اطلاع از جراحت وارده بر خود، محزون و متأثر شود، این اثرپذیری، انفعال طبیعت انسانی است و جهت مادی انسان خارجی را نشان می‌دهد.

تبیین تمایزات نگاه علامه به عوالم وجودی با دیدگاه‌های رایج

برهان علامه بر عوالم وجودی انسان، تمایز جدی فهم ایشان از عوالم وجودی، نفس انسان، رابطه نفس با ماده و مثال، کیفیت حرکت جوهری و... را با نگاه رایج صدرایی نشان می‌دهد. تدقیق در این نگاه و استخراج ظرایف آن می‌تواند بستری برای تحول در انسان‌شناسی صدرایی باشد. از این‌رو در ادامه به تحلیل و بررسی برخی از این تمایزات می‌پردازیم.

ذیل تیتراهای پیشین، حین ذکر برهان علامه بر عوالم وجودی، نگاه مندرج و فهم وی از هر یک از این عوالم را استخراج کردیم. اکنون پسندیده است که آن نگاه و فهم را با اندیشه رایج صدرایی را مقایسه کنیم.

۱. تمایز فهم علامه از مجرد تام با جمهور فلاسفه
فلاسفه همواره تقریر سلبی از عالم مجرد داشته و مجرد تام را موجود غیرمادی و غیرمحموم به احکام ماده تعریف کرده‌اند. اما علامه در تبیینی دقیق‌تر، شاید برای اولین بار در اندیشه فلسفی، حال درونی موجود تماماً مجرد را توضیح می‌دهد. به گفته ایشان، مجرد تام، نسبت به همه افعال و انفعالات نوعی خود علی‌السویه است. به بیان

موجود در محل دارد و بدنی که آلت این نفس است. باطن این موجود مادی نیز دو چهره دارد: باطن بدنش، همان صورت^۶ جوهری سه بُعدی مثالی و باطن مثالی نفسش، نفس انسانی با تجرد مثالی است که مجموع این دو، موجود مثالی خواهد بود؛ یعنی هر موجود مجرد برزخی، نفسی است که به صورتی توجه و تعلق فعلی (در مقابل انفعال) دارد.

۳. تمایز فهم علامه از ساحت مادی موجودات با جمهور فلاسفه

شاید هیچ فیلسوفی ساحت مادی انسان را چنانکه علامه توضیح داده، تبیین نکرده است. نفس مجرد تام، با تقید به فعلی از افعالش، با صورت مقداری مثالی هم مرتبط می‌شود. اگر نسبت به این صورت [صورت در مقابل معنا]، صرفاً حالت انشائی داشت، در ساحت مثال است و اگر از پس ارتباط انشائی و تقویمی نسبت به آن، انفعالی هم در او نسبت به آن برایش حاصل شد و از آن منفعل هم گشت، قید انفعال هم بر او اضافه می‌شود و این ساحت مادی یک نفس است.

چنین توضیحی از ساحت مادی انسان، بستری برای پیشبرد بسیاری از مسائل روانشناسی، اخلاق عملی و سلوک عرفانی است. اما چگونه؟

یک نمونه در روانشناسی: بسیاری از حالات روانی آزاردهنده، حاصل انفعال نفس از افکاری است که بقای آنها در ذهن به توجه و پیگیری خود نفس قیام دارد. خودش نسبت به امور گمانی می‌برد و خودش از آن گمان، متلاطم می‌شود. اگر نفس، افکارش را پیش رویش قرار دهد و به جای درگیر شدن با آنها و اجازه غلبه آنها بر او، به مشاهده آنها مشغول شود و افکارش را صرفاً ملاحظه کند، از وادی انفعال خارج شده و کم‌کم نفسش را حس خواهد کرد که در برابر افکاری

جسمی لطیف، دارای مقادیر ریاضی و احکام مادی است؛ برای مثال، سیب مثالی، مشابه همین سیب جسمانی مادی است الا اینکه صورت محض است بدون ترکیب با ماده، بنابراین وجودش شدیدتر و لطیف‌تر است. یا برای نمونه، بدن مثالی انسان که در خواب دیده می‌شود، به عنوان انسان مثالی معرفی می‌شود.

در مقابل، علامه، در برهان پیشین، انسان مثالی را، طبیعت مجرد انسان، متصف به فعلی از افعال انسانی می‌داند. طبیعت انسانی انسان، (یعنی آنگاه که نزد خود هستیید) فارغ از اتصاف به فعلی یا انفعال از امری، تجرد عقلی دارد و از تقید و اتصاف به افعال و انفعالات انسانی منزّه است. اگر این طبیعت مجرد، با تنزل از تجرد تام خود، متصف به فعلی انسانی شود، انسان مجرد مثالی ظهور می‌کند؛ برای مثال، در خواب گاهی انسان به‌عنوان یک ناظر بیرونی، بدن مثالی خود را در حال گفتگو با فردی یا عبور از مکانی می‌بیند. این بیننده که بدن مثالی را نظاره می‌کند، انسان مثالی است که به فعل نظاره و استماع و توجه متصف است، نه اینکه آن بدن مثالی محکوم به احکام ماده، انسان مثالی باشد. بر اساس براهین فلسفی، مثال علت وجودی و مقوم ماده است و به‌روشنی معلوم است که آن بدن مثالی محکوم به احکام ماده که در خواب دیده می‌شود، علت و مقوم انسان بیدار که دارای نفس و بدن است، نیست.

تدقیق در مباحث فلسفی نیز نظر علامه را تأیید می‌کند. موجود مادی، مرکب از ماده و صورت است. در واقع نظریهٔ حدوث جسمانی نفس به این معناست که نفس، ادامهٔ صورت‌های پیشین است و از وجود صورت تکون یافته است. بنابراین صورت، در محل بدنی دارای آلت، نفس نامیده می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۸: ۲۹۶-۲۹۵). حال، موجودی داریم که نفسی مجرد در عین حال

قائم به او، بدون وجه تا کنون خودباخته بوده است، و بسیاری مسائل دیگر که از آن عبور می‌کنیم. لذا نفس بیمار، به راحتی از وادی انفعال از افکار، به وادی آگاهی به آنها [که ساحت مثال و پیش از انفعال و بروز آسیب‌هاست] بالا می‌رود. در اخلاق عملی و سلوک، علاوه بر اینکه راه سریع مواجهه با مراتب نفس را به سالک ارائه می‌دهد، به او می‌فهماند عیوبی که برای خود قائل است، خصایص وجودی او نیستند، ساحت ذاتی و تجردی‌اش که خودش است، فاقد آن عیوب است و آنچه او را درگیر این عیوب کرده، به ساحت مثال و مادی نفس او بازمی‌گردد نه خصوصیت وجودی او. به این ترتیب این راه چاره‌های جدیدی برای اصلاح نفس پیش روی سالکین و اخلاقیون می‌گذارد که از آن عبور می‌کنیم.

مقایسه اندیشه علامه با نظریه حدوث جسمانی نفس

علامه در مواضع مختلف بر نظریه حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی آن صحه می‌گذارند. بر اساس حرکت جوهری، نفس در حدوثش جسمانی است، اما همین که خیال در او فعلیت می‌یابد، به تجرد خیالی می‌رسد. آیا میان این بیان و مباحث پیشین علامه منافاتی نیست؟ آیا می‌توان گفت که علامه در تحلیل‌های پیشین به نوعی از حدوث جسمانی نفس عدول کرده است؟!

۱. رابطه بیان علامه با نظریه حدوث جسمانی نفس

علامه در توضیح حدوث جسمانی نفس می‌گوید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^۷ (مؤمنون/ ۱۲-۱۴) در اینجا خدا می‌فرماید: ما انسان را از گل خالص آفریدیم. پس اصل آفرینش انسان از سلاله

گل است و معلوم است که گل جسم است. پس حدوث انسان از گل شروع شده و آن جسم است و پس از آفرینش او از گل، ما آن را یعنی آن انسان گلی را نطفه نمودیم، در اینجا هم ملاحظه می‌شود تبدیل به جسم شده است؛ چون نطفه جسم است. پس بر اساس حرکت جوهریه گل تبدیل به نطفه شده است؛ یعنی جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و پس از آن ما نطفه را به شکل علقه یعنی به شکل پاره گوشت جویده شده آفریدیم. در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و پس از آن ما علقه را مضغه آفریدیم. در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر گردیده است و پس از آن ما مضغه را استخوان آفریدیم. در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و چون خداوند بر روی استخوان گوشت پوشانید، می‌فرماید: در این حال ما این انسان را تبدیل به خلقت دیگری نمودیم؛ یعنی این انسان جسمی را روحانی کردیم و حقیقت و روح این اجسام تبدیل به نفس ناطقه انسانی گردید. پس در «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» ماده کنار می‌رود و آن ماده تبدیل به نفس مجرد می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/ ۱۹-۲۱).

بنا بر آنچه از آیه به دست می‌آید آنچه که حکمای قدما می‌گفتند خلاف آیه مبارکه است: اینکه چون انسانی بخواهد پدید آید، اول وجود جنینی او تحقق پیدا می‌کند و تا سرحدی که مستعد برای ولوج و دمیدن روح می‌گردد و در آن وقت در یک آن بلافاصله خداوند متعال نفس را ایجاد می‌کند متعلقاً بالمادة.

قدما حکماء می‌گفتند: انسان مرکب از روح و بدن است؛ ولی آیه فوق ترکیب را نمی‌رساند، بلکه با صراحت تبدیل را می‌رساند. آیه می‌فرماید: انسان از سلاله گل است و بعد چنین می‌شود و همین‌طور خلقت خدایی بر اساس مجرای مادی سیر می‌کند، قدم به قدم تا می‌رسد به جایی که از ماده می‌پرد؛ «ثُمَّ

أَشَانَاهُ خَلْقًا آخَرَ» و می‌گوید: ماده خلقت دیگری شد» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۱۵۲-۱۵۱).

پس از این نکات، علامه این مهم را متذکر می‌گردد که این مباحث به معنای آغاز قوس وجود از ماده نیست و حدوث جسمانی نفس، با خلقت پیش از بدن ارواح، هیچ منافاتی ندارد: «نه تنها انسان بلکه جمیع موجودات عالم طبع و ماده دارای جان و ملکوتی هستند و حقیقت روح و ملکوت از عالم ماده و جسم نیست، بلکه از عوالم بالاست که نحوه تعلقی به ماده پیدا کرده است. نطفه ملکوت دارد، علقه ملکوت دارد، سنگ و درخت و آب و زمین هر یک ملکوت دارند، حیوانات، پرندگان، کواکب و ستارگان هر یک دارای نفس مختصه به خود و ملکوت می‌باشند. تمام این جان‌ها و ملکوت‌ها از این عالم جسم و جسمانیّت نیست، بلکه از عوالم فوق است هر کدام به حسب خود از نقطه خاصی نزول کرده و نحوه تعلقی به ماده پیدا نموده‌اند» (همان: ۱۵۵)

به تعبیر علامه، بر مبنای حرکت جوهری، «ماده تبدیل به موجود مجرد می‌گردد و جسم، نفس ناطقه می‌شود» (همان: ۱۵۲). این چنین که «حقیقت و روح این اجسام تبدیل به نفس ناطقه انسانی می‌گردد» (همانجا) این حکم قوس صعود است. اما در بیان فوق، علامه ادعای دیگری را مطرح می‌کند و آن اینکه قبل از حرکت در جوهره جسم برای پدید آمدن اشتداد تجردی در میان مادیت، ما در ازای هر یک از موجودات این عالم، یک نفس ملکوتی نیز داریم. آن نفس و جان، از این عالم نیست و به تعبیر علامه «از نقطه خاصی نزول کرده و نحوه تعلقی به ماده پیدا نموده است» (همان: ۱۵۵).

۲. تمایز بیان علامه با نظریه حدوث جسمانی نفس

نظریه حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس، بسیار مورد بحث و بررسی قرار گرفته است

(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۳۰، ۴۶۱؛ ۶/ ۱۰۹؛ ۸/ ۱۳، ۳۸، ۱۴۷، ۳۲۶، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۷۸، ۳۹۳؛ ۹/ ۸۵، ۵۳۶، ۱۳۸۲: ۲۶۴-۲۶۶، ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۵۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۸۸، ۸۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۹، ۱۷۰؛ همو، بی تا: ۲۴۵، ۵۰۶، ۵۱۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۶۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۶)، لذا با اصل گرفتن آن، در ذیل به چند مورد از تمایزها با بیان علامه اشاره می‌کنیم:

الف) طبق نظریه حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس، حالات و ادراکات نفس در نشئه دنیا، صورت‌هایی است که بر آن وارد می‌شود و به آن فعلیت می‌بخشد. به عبارت دیگر، دنیا موطن اشتداد جوهری و تضاعف فعلیت‌های نفس است؛ در حالی که طبق بیان علامه، طبیعت انسانی از ابتدا فعلیت و تجرد تام داشت و آنگاه حال دنیوی و مادی دارد که منفعل شود نه اینکه فعلیت یابد.

ب) طبق نظریه حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس، انسان نوع اخیر نیست، بلکه جنس اخیر است که تحت آن انواع فراوانی هست؛ اما طبق بیان علامه، طبیعت انسان که منوع انسان است، مجرد تام شمرده شده که مبدأ افعال و انفعالات انسانی است نه نتیجه آنها.

ج) طبق نظریه حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس، همین که انسان به ادراک خیالی می‌رسد، تجرد برزخی دارد (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۶۵، ۲۶۶)؛ اما بر اساس بیان علامه، جهت اتصاف طبیعت انسان به افعال انسانی در فرد خارجی انسان، عالم برزخ انسان است. بنابراین ملاک و میزان تجرد برزخی در بیان علامه با ملاک آن در نفس‌شناسی صدرایی سازگاری ندارد.

۳. نوع قبلیت نفس ملکوتی با نفس پدید آمده

در دل اشتداد

قبلیت و تقدّم نفس و جان ملکوتی نسبت به ماده،

قبلیت زمانی است یا خیر؟ اگر زمانی باشد، یعنی یک حقیقت ملکوتی در میان بوده که به نحوی مرموز به ماده تعلق یافته و موجب اشتداد آن شده است. بنابر این فرض، اکنون تنها چیزی که در میان است، همین ماده اشتداد یافته خواهد بود. اگر زمانی نباشد، که نیست، چهره مادی و مثالی موجود، در هر مرحله‌ای باشد، جان ملکوتی مقدم بر این مراحل، در تمامیت و کمال خود باقی است.

۴. رابطه نفس اشتداد یافته از حرکت جوهری ماده با نفس ملکوتی قبل از طبیعت

آیا نفس ملکوتی، در حال اعمال اثر در ماست یا در همان باطن، مستور است؟ نفس حاصل از اشتداد، میوه حرکت جوهری است؛ حرکتی که در دو حیطة علم و میل در درون انسان صورت می‌گیرد؛ یعنی انسان با قصد چیزی، در درون به سوی آن حرکتی کرده و رنگ و درجه‌ای از ملکه آن را می‌گیرد. همچنین با شناخت چیزی، در درون خود، به وادی مدرکات خود توسع می‌یابد. نفس حاصل از اشتداد، همیشه میوه حرکت انسان است، نه عامل و تصمیم گیرنده این حرکت. یک انسان دیگری در میان است که تصمیم می‌گیرد چیزی را بداند، در چیزی اثر کند یا اثر پذیرد، تا در نتیجه، علم و میلی را در درون خود بیابد. در واقع، برخلاف فهمی که از تحلیل‌های ناقص رایج فلسفه در اذهان ما تثبیت شد، ما آن نفس حاصل از اشتداد نیستیم، ما همواره نزد خود هستیم و هر فرد با قدری دقت می‌یابد که علم و میل او، در پیش روی اوست و او بر آن دو، به نوعی مشرف است. در واقع، نفس حاصل از اشتداد، نفس نیست، بلکه محصول درونی عمل انسان در حیطة علم و میل است. غفلت از انسان و تعریف او به عملش، از غم‌بارترین غفلت‌ها در خصوص حقیقت انسان در فلسفه است.

اکنون، تحلیل علامه معنای خود را می‌یابد.

ماجرای هر یک از ما، همواره ماجرای آن جان ملکوتی است. اگر نزد خود، فارغ از فعل و انفعالات انسانی باشد، خودش را خواهد یافت. اما اگر فعلی را اراده کرد، نزد خود به آن مشروط خواهد شد و این انسان مثالی است. اگر علاوه بر فعالیت، از چیزی که با فعالیتش درک کرده، منفعل شد و اثر پذیرفت، این انسان مادی یا حاضر در مادیت است. به بیان دیگر، ما انسان مثالی و مادی مستقل از انسان ملکوتی نداریم، بلکه این دو، دو حال و چهره تنزلی انسان در میان خودش است، نه تنزل انسان ملکوتی، از خود به خارج از خود در عالم دیگری به نام ماده، بلکه از خود و به خود، در درون خود.

خوب است دوباره به مثال قبلی خود بازگردیم: فرض کنید فردی به من توهینی می‌کند. در این فرض، امواج صدای او به پرده گوش من برخورد می‌کند و مسموعی بر مسموعات درونی من افزوده شده و حصول این فهم، موجب حرکتی وجودی در درون من می‌گردد (نفس محصول حرکت جوهری). اما در عین حال، مگر می‌شود صرف برخورد صدا به پرده گوش، بدون توجه و اراده انسان بر استماع، موجب شنیدن گردد؟ اصل ادراک این توهین و شنیدن آن، اختیاری است. انسان دیگری در میان است که اراده استماع می‌کند. شنیدن توهین، پس از توجه ادراکی من به توهین و اراده من بر استماع خواهد بود. این همان نفس ملکوتی است که اراده فعلی انسانی می‌کند. این همان انسان لابشرط است که به شرط فعلی از افعالش درآمده است. این انسان مثالی است که قبل از حرکت جوهری است و مبدأ آن است نه ثمره آن.

حال اگر از توهین او منفعل شوم، مرکز انسانی من، نزد خودش از توهین غیر، منفعل شده است. اینجا انفعالی انسانی رخ داده و انسان به دل این

پایین‌تر آمده و وجهه او در این سیر رو به نزول بوده است و در طی این مراحل نزولیه، نظری نداشت جز آنکه کثراتی را که از راه مادیت متعلق به ماده می‌شود به‌دست آورد؛ غرض و نظرش فقط این بود. چون اگر انسان همان انسانیت را داشت و ماورای انسانیت چیزی نداشت، از این کثرات فایده‌ای نمی‌برد. این کثراتی که در این نشئه از انسان صادر می‌گردد، انواع و اقسام اعمال و افعال و اوصاف را روح مجرد خارجی در دست نداشت» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۱۵۵).

بحث و نتیجه‌گیری

خلاف انگارهٔ رایج فلسفی، نفس ملکوتی یا نفس نزولی، محور اُنیت و تشخیص ماست. نفس حاصل از اشتداد یا نفس صعودی، نتیجهٔ باطنی حرکت‌های علمی و میلی انسان در طول حیات دنیوی است و همان‌طورکه ملاصدرا، آخرت را با آن گره می‌زند، نفس صعودی حال اخروی هر فرد و تجربهٔ کسب شده توسط اوست. اما هر یک از ما، نفس نزولی را واضح‌تر از نفس صعودی خود می‌شناسیم. ما نزد خود هستیم و از نزد خود، دنیا و احتمالات و شرایط آن را درک می‌کنیم و تصمیم به بروز و رفتاری انسانی در این عالم می‌گیریم. در واقع، این ماییم که هر لحظه عالم ماده را پیش می‌بریم و آخرت خود را شکل می‌دهیم و به بیان دیگر، دنیا را متأخر از خود می‌یابیم، چرا که هر ظهور دنیا برای ما و ما در دنیا، فرع تصمیم انسانی ماست.

بررسی‌های پیشین نشان داد که غفلت از احکام نفس ملکوتی و فروکاست آن به نفس حاصل از اشتداد، موجب مغالطات، غفلات و گره‌های فراوانی در اندیشه‌ورزی و انسان‌شناسی فلسفی شده است. امید است محققین، با امعان نظر در این مسئله، موجبات تحول و بازنگری در

ماجرا و به بیان دیگر، به دل حیات مادی تنزل کرده است؛ یعنی نفس ملکوتی، خود را درگیر رنج‌های موهوم دنیوی کرده است.

بنابراین نفس حاصل از اشتداد ممکن است به درجهٔ مجرد تامّ عقلی نرسیده باشد، همان‌طورکه بسیاری از ما چنین هستیم، اما در عین حال، هر فرد انسان، مجرد تامّ عقلی دارد، نه در یک باطن دور از دسترس، بلکه جنبش اراده هر فرد از ما و شروع درون‌یابی‌مان از آن موطن است. از این‌رو، نفس حاصل از اشتداد، شخصیت هر فرد را نشان می‌دهد و نفس ملکوتی، شخص او را. بر این اساس. هویت و شخص انسان، در حرکت جوهری نیست، شخص، پیش از حرکت و در موطنی پیش از ماده و مثال، واقع است و با تصمیماتش، شخصیت او در حال بروزات گوناگون و تحول پیاپی است. به بیان دیگر، تجربیات و کمالات وجودی او در حال ازدیاد است. در واقع، نفس حاصل از اشتداد، تجربهٔ نفس ملکوتی ما از ادراک تکثرات و انفعال از آنهاست.

اما اگر نفس ملکوتی، مجرد تام دارد، چرا به ماده تعلق یافته و تنزل به وادی فعل و انفعال را اختیار می‌کند؟

علامه طباطبایی در پاسخ می‌گوید: «نفس انسان از عوالم مجرده بالاست و چون دید جهاتی را از کمال که به‌واسطه مجرد بودن نمی‌تواند کسب کند و به‌دست بیاورد و آن جهات در عوالم کثرت و پایین است، لذا برای به‌دست آوردن کمالات کثراتی رو به پایین نزول نمود و پس از کسب آنها دوباره رو به بالا صعود نموده به حضور حضرت حق نائل می‌شود. پس در واقع بالایی بوده و آمده به پایین و بعد به بالا بازگشت نموده است. توضیح آنکه این روح مسکین به‌حسب ظاهر در وهله اول بالا بوده و بعد پله‌پله

انسان‌شناسی صدرایی را فراهم آورند؛ اندیشه‌ای که راه را برای تبیین فلسفی عالم ذر، اجتماع ارواح در آن عالم و مباحث هبوط به عالم طبیعت، اختیار و... باز می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «فمن الضروري إن الإنسان و هو المطلق لا بقيد الإطلاق موجود في الإنسان الفرد و هو طبيعة إذا لوحظت في نفسها كانت كلية مرسله تصدق على كل إنسان فرد مفروض نسبتها إلى جميع الأفعال و الانفعالات الإنسانية على السواء» (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۱۰۲).
۲. و یا آن جهتی که در سبب بزرگ سبب می‌بینیم و محصول آن مفهوم سبب است، همان جهت را در سبب کوچک زرد می‌بینیم و همان فهم قبل را از آن هم داریم.
۳. «و من الضروري أيضا أن الإنسان ذا الأفعال الإنسانية موجود في الإنسان الفرد و هي طبيعة إذا لوحظت كذلك لم تعرضها الكلية بل الجزئية لكنها خالية عن المادة و انفعالاتها غير أن معها الأفعال الموجودة في الإنسان الفرد المادي» (همان: ۱۰۳-۱۰۲).
۴. تعبیر «همزمان» با تسامح همراه است؛ زیرا مرتبه مادی انسان محکوم تدریج زمانی است و مراتب بالاتر حاکم بر این تدریج هستند؛ یعنی در بند یک حال و یک فعل نیستند، لذا می‌توانند ظهورات مادی خود را با ظهوری جدید، کنار بزنند و حال انسان در موطن مادی را تغییر دهند. به عبارت دیگر، زمان پیشین او را سپری کنند و زمان جدیدی برایش اظهار کنند.
۵. یعنی مادامی که موجب اتصاف طبیعت انسان به این انفعال نشود و به عبارت دیگر، مادامی که طبیعت انسان از این امر منفعل نگردد.
۶. «صورت» در بحث ما دو اصطلاح اصلی دارد: اول، صورت در مقابل معنا که به معنای جوهر سه بُعدی است و دوم، صورت در مقابل ماده. در این فراز، منظور، معنای اول است.
۷. «و به تحقیق که ما انسان را از جوهره و عصاره گل آفریدیم و پس از آن او را نطفه‌ای در مکان مستقر قرار

دادیم و سپس آن نطفه را علقه آفریدیم و آن علقه را مضغه آفریدیم و مضغه را استخوان آفریدیم و سپس روی استخوان از گوشت پوشانیدیم و سپس ما آن را به خلقت دیگری مبدل ساخته و انشاء نمودیم. پس با برکت و مبارک باد الله که او را از همه خلقت‌کنندگان مورد پسند و اختیار است».

منابع

- قرآن کریم.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۶ق). مهر تابان. قم: باقرالعلوم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- طباطبایی. سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسير القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۴۲۸ق). مجموعة رسائل. قم: باقیات.
- _____ (۱۹۹۹م). الرسائل التوحیدیة. بیروت: مؤسسه النعمان.
- طیب‌نیا، محمدصالح (۱۳۹۷). «واکاوی تعارض جسمانیة الحدوث بودن نفس و خلقت ارواح قبل از ابدان». دوفصلنامه حکمت صدرایی. س. ۷. ش. ۱. صص ۹۳-۱۰۵.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۱). عرشیه. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵). مجموعة رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۵). شرح اصول کافی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة الأسفار الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا). تعلیقات بر حکمة الإشراق. چاپ سنگی.