



The Concept of the Soul (Nafs) in the View of the Late Allamah Hasan-zadeh Amoli and Allamah Tabatabai

Gholamreza Fadaei^a

^a Professor, Department of Information Science and Knowledge Studies, University of Tehran, Iran; ghfadaie@ut.ac.ir

Abstract

This paper, while honoring the esteemed intellectual stature of Allamah Hasan-zadeh Amoli, examines his definition of the soul (nafs). His perspective on the soul is found to be largely convergent with that of Mulla Sadra, offering no substantially novel philosophical contribution. Subsequently, the author delineates certain epistemological challenges inherent in Western philosophical thought and poses a critical question: is it not time to reconsider certain traditional philosophical doctrines and incorporate some of the latest human achievements—particularly in the natural sciences—into the redefinition of the soul? The paper posits that every phenomenon possesses a soul, which, according to the existential characteristics of the entity, can be divided into the outward and the inward, as well as the physical and the metaphysical. This soul is argued to contain all latent potentialities (potentia) that strive toward actualization (actus) through either instinctive or voluntary choice.

Article history:

Received:

16/12/2025

Revised:

29/12/2025

Accepted:

23/12/2025

Published online:

07/03/2026

Keywords

Allamah Hasan-zadeh Amoli, Soul (Nafs), Descartes, Substance and Matter.



نفس از نظر مرحوم علامه حسن‌زاده آملی و علامه طباطبائی

غلامرضا فدائی^۱

۱. استاد گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی، دانشگاه تهران، ایران؛ ghfadaie@ut.ac.ir

چکیده فارسی

در این مقاله ضمن تجلیل از مقام شامخ علامه حسن‌زاده آملی به تعریف ایشان از نفس می‌پردازیم. نفس از نظر ایشان تقریباً همان نظر ملاصدرا است و مطلب خاص جدیدی ندارد. در ادامه ضمن بیان پاره‌ای از چالش‌های موجود در تفکر فلسفی غرب، این سؤال مطرح می‌شود که آیا وقت آن نرسیده که در بعضی از آموزه‌های فلسفه قدیم تجدیدنظر کرده و از برخی دستاوردهای جدید بشری در تعریف نفس استفاده شود. می‌توان گفت که هر پدیده‌ای دارای نفس است و این خود به‌حسب ویژگی موجود به ظاهر و باطن، فیزیک و متافیزیک تقسیم می‌شود که حاوی همه استعدادها بالقوه برای رسیدن به فعلیت با انتخاب غریزی یا ارادی است.

واژگان کلیدی

علامه حسن‌زاده آملی، نفس، دکارت، جوهر و ماده.

مقدمه

از من خواسته شد تا درباره علامه حسن‌زاده آملی مطلبی بنویسم. شخصیت جلیل ایشان با آن همه آثار فراوان، نیازی به معرفی ندارد. او فردی فرهیخته، ذوابعاد، متخلق به اخلاق و متبحر به انواع علوم و فنون بود. در این بین توجه وی به نفس و نگارش و تدریس آن برای من جالب توجه است. کتاب نفس ایشان را به‌دقت و شاید بیش از یک‌بار مطالعه کرده‌ام. نفس در انسان گوهر گران‌بهایی است که مقوم و مبین وجود انسان است (حسنی، ۱۳۷۳). با آن‌که نفس در طول قرون و اعصار توسط فلاسفه مورد توجه و محل بحث بوده است و ارسطو (۱۳۴۹) کتابی در این مورد دارد، اما متأسفانه در قرون اخیر مورد بی‌توجهی و بی‌مهری قرار گرفته و به‌جای آن ذهن را نشانده‌اند. گویی با این تغییر به مادی بودن نزدیک شده و به خیال خود از گرفتاری دوگانه‌گرایی بین روح و بدن نجات یافته‌اند. در هر حال این جایگزینی ظلم بزرگی است. از این‌رو توجه علامه به مسئله نفس فی‌نفسه حائز اهمیت است. او در بحث‌های فلسفی و عرفانی به نفس توجه نموده و کمتر از ذهن استفاده کرده است. آنچه برای من تعجب‌برانگیز بود این‌که آقای محمدجواد لاریجانی در تشریح شخصیت ایشان در سیما - چند روز پس از فوت ایشان - توجه وی به نفس را معادل فلسفه ذهن (philosophy of mind) دانست که بعید به‌نظر می‌رسد از نظر ایشان چنین باشد. فلسفه ذهن معلول تفکر دکارتی در غرب است که خود چالش‌های فراوان دارد. این نوشتار را به سه قسمت تقسیم می‌کنم: اول نظر علامه حسن‌زاده آملی و چالش‌هایی که ممکن است بر آن باشد، دوم بحث اجمالی نفس در فرهنگ غرب و سوم آنچه من پیشنهاد می‌کنم.

۱. نظر علامه در مورد نفس

به‌لحاظ محتوایی و بیان چیستی نفس، علامه پیرو مکتب صدرایی است و به‌نظر نمی‌رسد مطلب تازه‌ای بیان کرده باشد. نظر ایشان عموماً همان دیدگاه ارسطو و ملا صدرا است. بحث درباره دیدگاه‌های ایشان در مورد نفس مجال بیشتری می‌طلبد، اما اجمالاً به مواردی اشاره می‌شود و برای این‌که نظر و برداشت شخصی نباشد از دو اثری که درباره ایشان نوشته شده است استفاده می‌شود. حسینی (۱۳۹۲) در پایان‌نامه خود درباره علامه حسن‌زاده می‌نویسد: نفس‌شناسی یکی از بحث‌های مهم فلسفه و کلام اسلامی به‌شمار می‌رود که فهم برخی آیات و روایات، وابسته به شناخت نفس انسانی است. در میان حکمای اسلامی معاصر، کمتر کسی است که به مانند استاد حسن‌زاده آملی در زمینه

معرفت نفس آثاری به‌جای گذاشته باشد؛ ازاین‌رو درصدد آنیم که مهم‌ترین مباحث مورد اشاره استاد در این جستار فراهم آید. هدف اصلی پژوهش حاضر، شناساندن ماهیت و کمالات بالفعل و بالقوه نفس، رابطه نفس با پروردگار، کل نظام خلقت، معلومات، ملکات اعمال و بدن است. در این پژوهش علاوه بر روش فلسفی از روش عرفانی نیز استفاده شده است. در نظر استاد، نفس جوهری است که به‌علت بی‌حدوحصر بودن سعه وجودی آن، تعریف‌بردار نیست، ملکات اعمال و ادراکات در نفس انسان افزون بر تأثیر در ذات، موجب اتحاد آن‌ها با ذات انسان می‌گردد، تا آنجا که در سرای آخرت هر نفس انسانی، یک نوع خواهد بود تحت جنس، نه فرد که تحت نوع است؛ ازاین‌رو در سرای آخرت تمام درجات بهشت و درکات دوزخ، همه برخاسته از نفوس انسان‌هاست. یکی از ادراکاتی که با نفس انسان متحد می‌شود، اسماء و صفات الهی است که از آن، تعبیر به تجلی اسماء و صفات الهی می‌کنند. علاوه بر این نفس انسان، توانایی تعلق به اجسام را دارد؛ ازاین‌رو نفوس پاک می‌توانند به اذن الهی تصرف در کائنات داشته باشند، همچنین توسط قدرت خیال که واسطه عقل و حس انسان است، توانایی خلق امور را خواهند داشت.

شریفی (۱۳۹۷) هم در مقاله‌ای درباره علامه حسن‌زاده می‌نویسد:

آنچه در این مقاله مورد توجه خوانندگان قرار می‌گیرد روزنه کوچکی به معرفت نفس انسانی است؛ معرفتی که به جرئت می‌توان گفت ریشه معارف عقلی و نقلی است. در این مقاله بعد از اشاره به تعریف نفس به مراحل تکامل نفس ناطقه پرداخته شده، سپس تجرد همه مراتب خصوصاً تجرد عقلی و فوق عقلی نفس تبیین شده است. از جمله ویژگی‌های برجسته این مقاله اشاره به اتحاد نفس و بدن می‌باشد که در مواضع متعددی از آثار علامه حسن‌زاده به آن اشاره شده است. در نهایت بدن از مراتب نازله نفس معرفی می‌شود. در منظر ایشان انسان متعلق به یک نشئه از وجود نیست، بلکه موجودی طبیعی، مثالی، عقلی، الهی و دارای مقام تجرد و فوق تجرد است و وحدت انسان وحدت عددی نیست، بلکه وحدت حقه ظلیه است که حدّ یقف برای او نیست.

آنچه از محتوای فوق به‌دست می‌آید این است که:

- نفس جوهر است؛

- سعه وجودی دارد و قابل تعریف نیست؛
 - موجب اتحاد ذات با ادراکات و اعمال می‌شود؛
 - در آخرت نفس، نوع زیر جنس و نه فرد زیر نوع است؛
 - اسماء و صفات الهی با نفس انسان متحد می‌شود و تجلی اسماء و صفات تحقق می‌یابد؛
 - نفس توانایی دارد که تعلق به اجسام بگیرد و تصرف در کائنات کند؛
 - نفس با قدرت خیال می‌تواند خلق امور کند؛
 - نفس مجرد عقلی و فوق عقلی دارد؛
 - نفس با بدن متحد می‌شود؛
 - هیولا ماده‌المواد است و از خود هیچ‌گونه فعلیتی ندارد؛
 - بدن مرتبه نازله نفس است؛
 - نفس تنها متعلق به یک نشئه نیست، بلکه دارای نشئه طبیعی، مثالی، عقلی و الهی است؛
 - نفس مقام مجرد و فوق مجرد دارد؛
 - وحدت انسان حقه ظلیه است و حد یقفی برای آن نیست.
- هرکدام از این موارد بحث زیادی دارد، اما به اجمال می‌توان بعضی چالش‌های آن را بیان کرد؛ به‌عنوان مثال چرا نفس قابل تعریف نباشد؟ آیا همیشه اعمال و ادراکات با ذات متحد می‌شود؟ در آخرت به چه دلیل نفس، نوع تحت جنس باشد و از فردیت ساقط شود؟ آیا این با آیات قرآن تطابق دارد که «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر، ۳۸). اگر اسماء الهی در نفس متحد می‌شود در مورد افراد فاسق و کافر چه می‌توان گفت؟ نفس چگونه به اجسام تعلق می‌گیرد و آیا تصرف در کائنات به تعلق نفس به اجسام مربوط است؟ آیا نفس با خیال خلق می‌کند و آیا در زندگی همواره ما با خیال تولید می‌کنیم؟ مجرد اگر معنای فوق مادیت داشته باشد فوق مجرد به چه معناست؟ وقتی نفس مجرد و بدن مرتبه نازله نفس باشد به چه معناست و آیا تناقض پیش نمی‌آید؟ هیولا چیست و می‌دانیم هنوز بر روی آن اختلاف نظر وجود دارد. وقتی ما برای نفس چهار نشئه در نظر بگیریم، بر فرض قبول، افراد کافر همان نشئه طبیعی را دارند؟ پس «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف، ۱۷۹) به چه معنا است؟ و اگر نفس وحدت حقه ظلیه دارد که حد یقف ندارد در مورد افراد کافر و فاسد چه می‌توان گفت؟

تجرد نفس یکی از مسائل مهمی است که علامه به آن پایبند است، اما این که این نفس مجرد با بدن خاکی متحد و یگانه می‌شود از مسائل چالشی است. مصباح یزدی (۱۳۶۶) در پاسخ به سؤال «مجردات به چه چیزهایی اطلاق می‌شود؟ آیا انسان هم از مجردات محسوب می‌شود» به‌طور اجمالی می‌نویسد:

کلمه «مجرد» اصطلاحی است که بیشتر از سوی فیلسوفان به‌کار می‌رود. فیلسوفان در توضیح واژه مجرد می‌گویند مجرد به‌معنای مقابل مادی به‌کار می‌رود و منظور این است که موجودی دارای ویژگی‌های امور مادی نباشد و در واقع به‌معنای غیرمادی است؛ از این‌رو برای فهمیدن معنای دقیق آن باید نخست مفهوم واژه مادی را روشن کرد و نظر به این‌که، این کلمه منسوب به ماده می‌باشد، باید به توضیح معانی واژه «ماده» پردازیم. ماده که در لغت به‌معنای مددکننده و امتداددهنده است، در اصطلاح علوم به چند معنا به‌کار می‌رود:

۱. منطقیین کیفیت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیه ضرورت امکان امتناع را ماده قضیه می‌نامند؛

۲. نیز به قضایایی که قیاس از آن‌ها تشکیل می‌شود صرف‌نظر از شکل و هیئت ترکیبی آن‌ها، ماده قیاس می‌گویند؛

۳. در فیزیک ماده به موجودی گفته می‌شود که دارای صفات خاصی از قبیل جرم، جذب و دفع، اصطکاک‌پذیری و... باشد و آن را در مقابل نیرو و انرژی به‌کار می‌برند؛

۴. در فلسفه، ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد؛ چنان‌که خاک زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است و از این‌رو معنای فلسفی این کلمه متضمن معنای اضافه و نسبت و نزدیک به‌معنای واژه مایه در زبان فارسی است.

فلاسفه نخستین مایه همه موجودات جسمانی را ماده‌المواد یا هیولای اولی می‌نامند و درباره حقیقت آن اختلاف دارند و ارسطوئیان معتقدند که هیولای اولی هیچ‌گونه فعلیتی از خودش ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای فعلیت‌های جسمانی نیست. حاصل آن‌که واژه مادی در اصطلاح فلاسفه در مورد اشیائی به‌کار می‌رود که نسبتی با ماده جهان داشته، موجودیت آن‌ها نیازمند به ماده و مایه قبلی باشد و گاهی به‌معنای عام‌تری به‌کار می‌رود که

شامل خود ماده هم می‌شود و از نظر استعمال تقریباً مساوی با کلمه جسمانی است و واژه مجرد به معنای غیرمادی و غیرجسمانی است؛ یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام می‌باشد. همچنین آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۶۶) در پاسخ به سؤال یا سؤالاتی در مورد ویژگی‌های جسمانیات و مجردات اجمالاً چنین می‌نویسد:

جسم به صورت‌های مختلفی تعریف شده که مشهورترین آن‌ها از این قرار است:

۱. جسم جوهری است دارای ابعاد سه‌گانه طول، عرض و ضخامت و با دقت بیشتری گفته شده؛ جوهری است که بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض کرد، به گونه‌ای که زوایایی که از تقاطع خطوط سه‌گانه حاصل می‌شود قائمه باشند و تعبیر فرض کردن را از این جهت اضافه کرده‌اند که شامل چیزهایی مانند کره هم بشود، با این که در کره چنین خطوطی بالفعل وجود ندارد، اما می‌توان در درون آن چنین خطوطی را فرض کرد، چنان که می‌توان با بریدن آن خطوط مزبور را به وجود آورد؛

۲. از متکلمان در تعریف جسم چنین نقل شده است؛ جوهری است که فضا را اشغال کند و به اصطلاح شاغل حَیْز باشد؛

۳. شیخ اشراق در تعریف آن می‌گوید جوهری است که بتوان آن را مورد اشاره حسی قرار داد.

درباره این تعاریف و این که آیا هیچ کدام از آن‌ها حد تام منطقی است یا نه، بحث‌هایی انجام گرفته که ذکر آن‌ها ضرورتی ندارد.

به هر حال روشن‌ترین ویژگی جسم، امتداد آن در سه جهت است و این ویژگی لوازمی دارد؛ از جمله آن‌ها این که عقلاً در سه جهت تا بی‌نهایت قابل انقسام است. دیگر آن که مکاندار است، ولی نه به این معنا که مکان فضایی است، مستقل از اجسام که به وسیله آن‌ها پر می‌شود، بلکه به معنایی که در توضیح مکان خواهد آمد. سوم آن که چنین موجودی طبعاً قابل اشاره حسی است؛ زیرا اشاره حسی با توجه به مکان انجام می‌گیرد و هر چه مکان دار باشد قابل اشاره حسی هم خواهد بود و سرانجام موجود جسمانی دارای امتداد چهارمی است که از آن به زمان تعبیر می‌شود و بحث درباره حقیقت زمان نیز خواهد آمد.

و اما جسمانیات یا امور مادی به معنای خاص که شامل خود جسم و ماده

نشود، عبارت‌اند از توابع وجود اجسام. به‌دیگر سخن، اموری که به‌طور مستقل از اجسام تحقق نمی‌یابند و مهم‌ترین ویژگی آن‌ها این است که به تبع جسم قابل انقسام خواهند بود. بنابر این روح متعلق به بدن که به یک معنا اتحاد با آن دارد جسمانی نخواهد بود؛ زیرا حتی به تبع بدن هم انقسام‌پذیر نیست، برخلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل که به تبع اجسام قابل انقسام هستند و از این رو اموری جسمانی به‌شمار می‌روند.

با توجه به ویژگی‌های اجسام و جسمانیات می‌توان مقابلات آن‌ها را به‌عنوان ویژگی‌های مجردات قلمداد کرد؛ یعنی موجود مجرد نه انقسام‌پذیر است و نه مکان و زمان دارد.

فیلسوفان مجردات را به مجردات تام و غیر تام تقسیم می‌کنند. از نظر آن‌ها ملائکه مجردات تام و کامل‌اند؛ البته ملائکه نیز دارای اقسامی هستند.

از نظر فیلسوفان نفس انسان از مجردات ناقص است؛ یعنی از نظر ذات مجرد است، اما از نظر فعل مادی است؛ به همین جهت برخی از صفات مادی را می‌توان به‌صورت بالعرض به نفس نسبت داد؛ یعنی می‌توان گفت جایی که بدن هست روحش هم هست و زمانی که بدن موجود است روحش هم موجود است، ولی این مکان‌داری و زمان‌داری در واقع صفت بدن است و در اثر تعلق و اتحاد روح با بدن از روی مسامحه و مجاز به آن هم نسبت داده می‌شود.

لازم به تذکر است که عرفا و فلاسفه اشراقی نوع سومی از موجودات را اثبات کرده‌اند که واسطه و برزخی میان مجرد کامل و مادی محض است و آن را موجود مثالی نامیده‌اند و در اصطلاح صدر المتألهین و پیروانش به‌نام مجرد مثالی و برزخی نامیده می‌شود، چنان‌که گاهی جسم مثالی نیز بر آن اطلاق می‌گردد.

اگر به مطالب فوق هم توجه کنیم نکات چالشی زیر قابل توجه است:

- جسم جوهر است و مورد اشاره حسی قرار می‌گیرد؛ سؤال این است که چرا بقیه جواهر چنین نباشند؟ مگر جبرائیل که بر پیامبر نازل می‌شد مورد اشاره قرار نمی‌گرفت؟ یا نزول موفور ملائکه و روح در سوره قدر قابل اشاره نیست؟
- جسم جوهر است، ولی جسمانیات مادی چگونه ممکن است؟
- تعریف دقیقی بین جسم و مادی وجود ندارد؛
- جسمانیات یا امور مادی به‌معنای خاص که شامل خود جسم و ماده نشود به چه معنا

است؟

- موجود مجرد نه انقسام‌پذیر است و نه زمان و مکان دارد، اما جسم این‌طور نیست؛
- نفس انسان از مجردات ناقص است؛
- مکان‌داری و زمان‌داری تسامحاً و مجازاً به روح نسبت داده می‌شود؛
- موجود سومی داریم به‌نام مجرد مثالی و برزخی و گاهی جسم مثالی که قابل بحث است.

۲. نفس در نزد فلاسفه غرب

نفس آن‌قدر مهم است که دیدگاه صحیح یا غیرصحیح درباره آن می‌تواند بر بقیه رویکردهای فلسفی تأثیر بگذارد. نفس یا «خود» اساس همه بحث‌های معرفت‌شناسانه است. هم علمای قدیم و هم فلاسفه در عصر جدید بر روی آن بحث فراوان داشته و دارند. می‌دانیم که در قرون اخیر ذهن به‌جای نفس نشسته و بر روی چیستی و کارکرد آن تحقیقات زیادی صورت گرفته است. در این‌که چرا ذهن به‌جای نفس نشسته است نظریه دکارت بسیار اثرگذار و نقطه عطفی بود و از آن پس بود که متفکران در باره ذهن اظهارنظرها کرده‌اند.

دکارت فکر کردن را مشخصه انسان و بلکه شاخصه بودن انسان دانست و این یعنی که واقعیت و بقای انسان به تفکر اوست. او برای حل مشکلات معرفت‌شناسی گفت «من فکر می‌کنم پس هستم». اگرچه قاعدتاً دکارت در این نظریه حسن نیت داشته و خواسته مسئله معرفت را حل کند، ولی ناخواسته مشکلاتی را هم به‌وجود آورده است (اکبری، ۱۳۷۶). آنچه اجمالاً در این مورد می‌توان به‌عنوان چالش بیان کرد این است که:

۱. از نظر فنی این مطلب اشکال داشت؛ زیرا به محض این‌که او بگوید «من» موجودیت خود را قبول کرده است و عبارت بعدی توضیح بی‌فایده‌ای است.

۲. با این نظریه وی نفس و روح به‌معنای قدیمی آن از دور خارج شد و ذهن به‌عنوان مرکز ثقل وجودی انسان جای آن را گرفت و هنوز هم این جایگزینی طرفدارانی پر و پا قرص دارد.

۳. با نظر او مسئله دوگانگی و دوگانه‌انگاری در برابر وحدت‌نگری که قبل از وی هم وجود داشت تقویت شد. ذهن بشر از آن زمان درگیر این قضیه است و تاکنون هم ادامه دارد و هنوز به‌جای مطلوب نرسیده است. آن‌قدر این دوگانگی مهم و غیرقابل هضم است که جمعی برای ارتباط آن دو، عالم مثال را اختراع کرده‌اند (میری، ۱۳۹۴).

۴. او به جای آن که نفس را که در گذشته هم مورد توجه متفکران و فیلسوفان بود مبنا قرار دهد، فکر کردن را که به معرفت نزدیک است سرآغاز حرکت فلسفی خود قرار داد، که فی‌نفسه امر مثبتی است؛ زیرا ذهن و مغز در حوزه معرفت از اندام‌های رئیسی هستند، اما فکر و نه قدرت فکر کردن امری است که مربوط به ذهن است که یکی از قوای تحت امر نفس است که «النفس فی وحدتها کل القوا» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵)، یا مدبرالقوا است. او می‌توانست بگوید من نفس می‌کشم پس هستم، من ضربان قلب دارم پس هستم، من می‌خندم پس هستم و... او در بین قوا فکر کردن را انتخاب کرد.

۵. او با این ابتکار باعث شد تا برای درک واقعیت انسان و چیستی نفس و چگونگی تأثیر و تأثر دو جوهر فکر و بدن منازعات و مجادلات فراوان صورت گیرد که هنوز هم ادامه دارد.

۶. دکارت با این نظریه دوگانه‌گرایی را تقویت کرد (لو، ۱۳۸۷). اگرچه در قبل از او هم این بحث وجود داشت. به‌عنوان نمونه ابن‌مبمون یهودی با اعتقاد به آموزه‌های تورات به این دوگانه اعتقاد داشت (یونسی و جیرانی، ۱۳۹۲). مشکل دوگانه‌گرایی این است که دو جوهر فکر و جسم چگونه با هم عجین می‌شوند یا بر هم تأثیر می‌گذارند. فکر دارای ویژگی خاص است، اما جسم دارای امتداد است و این دو به‌عنوان دو جوهر نمی‌توانند علت یکدیگر و تأثیرگذار بر یکدیگر باشند.

۷. گزاره محوری یا معرفت گزاره‌ای با این نظریه تقویت و در ادوار بعدی منتج به نتایج فراوان شد (ادگار و سجویک، ۱۳۸۸) که در شناخت یا عدم شناخت صحیح نفس بی‌تأثیر نبود.

۸. مسئله عمده در شناخت نفس و توجه به دوگانه‌انگاری نفس و بدن این بود که علیت و سنخیت که دو امر پذیرفته شده در نظر بسیاری از فلاسفه بود در اینجا پاسخ نمی‌داد؛ زیرا اگر به قول اسپینوزا، خدا را علت همه موجودات در نظر می‌گرفتیم، برای آن‌ها قابل قبول نبود که خدا هم علت جوهر تفکر باشد و هم علت جوهر جسم؛ زیرا این دو با هم سنخیت ندارند. به‌نظر می‌رسد اسپینوزا بیش از دیگران به یگانه‌گرایی توجه داشته، اگر توفیق کامل نداشته است (اکبری، ۱۳۷۶).

۹. فرق بین ادراک و تفکر نادیده گرفته شد. از این‌رو به‌نظر می‌رسد برجسته کردن مسئله فکر از بیخ و بن با چالش مواجه است؛ زیرا انسان به محض برخورد با جهان پدیده‌ها عمل ادراک در او صورت می‌گیرد (فدائی، ۱۳۸۷)، اما تفکر مرحله بعدی است. به‌نظر می‌رسد دو مقوله ادراک و تفکر هر یک به ترتیب مربوط به دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

(فدائی، ۱۳۹۵) است و عدم توجه به این مطلب مشکلات فراوانی را به وجود آورده است.

۱۰. تعریف انسان با ادراک تعریف بر سطح موجود واقعیت او است و تعریف با تفکر سطح مطلوب و مورد انتظار از او است. درحالی که به دنبال نظریه دکارت، این طور جا افتاده است که اساس واقعیت انسان تفکر او است. تفکر کارکرد ذهن است به عنوان یکی از اندام های انسان و ذهن و مغز، از قوای تحت امر نفس اند؛ بنابراین این که ما با افتخار می گوئیم که انسان موجودی متفکر است، ناظر به سطح مطلوب است. حتی متفکران ما مانند مولوی که گفته است: ای برادر تو همه اندیشه ای / مابقی خود استخوان و ریشه ای، ناظر به وضع مطلوب انسان است؛ یعنی انسان باید متفکر و اندیشمند باشد. انسان اگرچه دارای قدرت تفکر است و از انسان انتظار می رود که تفکر را در همه موارد به عنوان اصل برای خود قرار دهد، اما واقعیت وجودی انسان منوط به تفکر نیست. انسان، انسان است ولو زمانی که فکر نکند.

آیات بسیاری در قرآن شاهد بر این ادعاست. خدا در قرآن انسان را به فکر کردن می خواند و از اینجا معلوم می شود که پس انسانی هست که باید تفکر کند والا تحصیل حاصل خواهد بود. از جمله آیاتی که در قرآن به صراحت و یا ضمنی از بشر طلب تفکر می کند می توان به موارد زیر اشاره کرد: «الْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ؛ [زیرا آنان را] با دلایل آشکار و نوشته ها [فرستادیم] و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند» (نحل، ۴۴)، «قُلْ إِنَّمَا أَعْطِيكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ وَفْرَادِي ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ؛ بگو من فقط به شما یک اندرز می دهم که دو دو و به تنهایی برای خدا به پا خیزید سپس بیندیشید که رفیق شما هیچ گونه دیوانگی ندارد او شما را از عذاب سختی که در پیش است جز هشداردهنده ای [بیش] نیست» (سبا، ۴۶)، «مَنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ [آیا چنین کسی بهتر است] یا آن کسی که او در طول شب در سجده و قیام اطاعت [خدا] می کند [و] از آخرت می ترسد و رحمت پروردگارش را امید دارد بگو آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند تنها خردمندانند که پندپذیرند» (زمر، ۹)، «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ؛ آیا به شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده» (غاشیه ۱۷)، «لَيَنْظُرَ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ؛ پس انسان باید به خوراک خود بنگرد» (عبس، ۲۴)، «فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ» پس به خود آمده و [به یکدیگر] گفتند در حقیقت

شما ستمکارید» (انبیا، ۶۴) و...

این آیات همه ناظر بر سطح مطلوب انسان است و نه سطح موجود او. در وضع موجود انسان واجد توانایی‌های فراوان است؛ از جمله قدرت تفکر، قدرت حرکت، قدرت دیدن و شنیدن، قدرت تولید مثل، قدرت دوست داشتن، توانایی عشق‌ورزیدن و تنفر داشتن و مانند آن‌ها که در بسیاری از موارد می‌تواند همراه با تفکر نباشد یا وجه غالب آن تفکر نباشد؛ اگرچه انسان باید واجد شرایط مطلوب باشد که تفکر بر همه اعمال انسان را می‌طلبد؛ بنابراین تفکر و جسم را در برابر هم قرار دادن درست نیست و آن دو را مقوم وجودی انسان دانستن توجیهی ندارد.

۱۱. معمولاً تفکر در جایی است که سؤال یا مسئله‌ای وجود داشته باشد؛ بنابراین داشتن قدرت بر تفکر غیر از عمل فکر کردن است. انسان حالت‌هایی دارد که فاقد تفکر است؛ زیرا که سؤال یا مسئله‌ای ندارد و این را هرکس به‌عینه می‌داند. فکر محصول برخورد با سؤال و مسئله و از طریق استدلال، مقدمه برای رسیدن به نتیجه است؛ از این‌رو با ادراک اولیه فرق می‌کند.

۱۲. خدا را علت برای روح و جسم دانستن هم قابل چالش است. به چه دلیل خدا علت است؟ خدا آفریننده است. علت با تعریفی که دارد بر خدا صدق نمی‌کند. وانگهی علت، قانونی بشرساخته است (فدائی، ۱۳۹۷).

۳. بازتعریف نفس

همان‌طور که اشاره شد در فلسفه قدیم سؤالات بسیاری وجود دارد که پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارند؛ به‌عنوان مثال جسم و جسمانیات را از هم جدا کردن چقدر توجیه دارد و این که نفس از مجردات ناقص است یعنی چه؟ تسامح و مجاز در نسبت دادن مکان و زمان به روح یا نفس چقدر قابل دفاع است؟ همچنان که دوگانه‌سازی افراطی تفکر و جسم در فرهنگ فلسفی غرب هم مبنایی ندارد و با چالش‌های فراوانی همراه است.

شاید این دوگانگی واقعیت انسان در دیدگاه فلاسفه اسلامی مؤیدی از تفسیر آیه مربوط به روح را داشته باشد. می‌دانیم که روح مسئله مهمی است و قرآن گفته است «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا؛ و درباره روح از تو می‌پرسند بگو روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است» (اسراء، ۸۵).

آنچه بیشتر مصطلح است این است که این روح اشاره به روح انسانی دارد و از محتوای ضمنی آن، به‌ویژه بخش آخر آن برمی‌آید که نباید درباره آن سؤال کرد؛ زیرا که امری الهی است و این خود به تقویت دوگانگی روح و بدن کمک کرده است. در پاسخ به این برداشت چند نکته را می‌توان یادآور شد:

اول این که سیاق آیات قبل و بعد این آیه (وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا؛ و اگر بخواهیم قطعاً آنچه را به تو وحی کرده‌ایم می‌بریم آن‌گاه برای [حفظ] آن در برابر ما برای خود مدافعی نمی‌یابی (اسراء، ۱۸۶)) در سوره اسراء بیشتر ناظر به وحی است و چه‌بسا که منظور از این روح در اینجا همان وحی باشد نه روحی که به هر جسمی، به‌ویژه انسان تعلق می‌گیرد.

دوم این که روح به معانی مختلف آمده و این که ما در اینجا روح را به جان تعبیر کنیم دلیل خاصی وجود ندارد. اگر روح مصطلح از امر پروردگار است آیا به این معنا است که جسم از امر او نیست؟ مگر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲)، نمی‌گوید که همه مخلوقات امر او هستند. این که علامه طباطبایی (۱۳۸۴) در ذیل همین آیه می‌نویسد: «قُلِ الرُّوحُ» پاسخ کافی است از سؤال از روح و آن این که روح از مقوله امر است که فقط با امر الهی... موجود می‌شود؛ لذا معنای «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» این است که علم به روح که خداوند به شما داده، اندکی از بسیار است؛ چون روح موقعیتی در عالم وجود دارد و آثار و خواصی در این عالم بروز می‌دهد که بسیار بدیع و عجیب است و شما از آن آثار بی‌خبرید. روح انسانی، مجرد از ماده است و تعلقش به بدن تعلق تدبیری است» (به نقل از پایگاه پرسمان)، نمی‌تواند وافی به مقصود باشد. البته ایشان در ادامه اشاره دارد که این روح ممکن است روح مخصوص پیامبران و امامان هم باشد.

سوم، مضمون آخر آیه که «به شما دانش کمی داده شده» می‌تواند تنبیهی و توبیخی نباشد؛ بلکه حکایت از اهمیت آن کند که بشر برای درک آن باید بکوشد.

به نظر می‌رسد با توجه به توسعه علم و فناوری و کشف بسیاری از رازهای علمی توسط بشر، دیگر دفاع از بعضی از آموزه‌های فلسفه صدرایی یا غیر آن و حتی غربی توجیه ندارد. دیگر نمی‌توان به بسیاری از باورهای فلسفی با چشم تأیید نگریست.

سؤال این است که آیا زمان آن نرسیده که در تفکرات فلسفی بازنگری کرد و از بعضی پندارها دست برداشت؟ آیا نمی‌توان نفس را به‌گونه‌ای دیگر تعریف کرد؟ آیا نمی‌توان برای همه موجودات نفس (خود) قائل شد که شامل همه ویژگی‌های درونی و برونی آن باشد؟ آیا

نمی‌توان از علوم جدید در تبیین مباحث فلسفی کمک گرفت؟ (اکبری، ۱۳۸۴). آیا نمی‌توان براساس دانش روز قائل شد که هر موجودی (پدیده‌ای) هرچند ریز همچون الکترون و حتی ریزتر از آن دارای خواص ظاهری و باطنی است و هر موجودی در حد خود دارای جان، روح، یا حرکت است؟ مگر قرآن نمی‌گوید «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴) و به تعبیر مولوی:

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم جمله با نامحرمان ما خامشیم

آیا نمی‌توان پذیرفت که انسان هم از همان ویژگی پدیدگی برخوردار است که مرکب از مجموعه‌ای از بی‌نهایت سلول است که با جعل خداوندی در وجود تک‌تک سلول‌ها و با اصل تعامل و میل به ترکیب به انسان تبدیل شده است، همچنان که بقیه موجودات هم چنین‌اند و تنها خدا به انسان نگاه ویژه داشته و به او علاوه بر اراده، اختیار و علم به اختیار عطا کرده است؟

اگر ما همه موجودات را پدیده بنامیم که پدیدآور آن‌ها را آفریده است، باید بپذیریم که همه موجودات از خواص پدیده بودن برخوردارند (فدائی، ۱۳۹۵) و تقسیم آن‌ها به مجرد و غیر آن توجیه قابل قبولی ندارد. همه جهان پدیده‌اند و هر پدیده دارای ظاهر و باطنی است؛ پس همه پدیده‌ها دارای نفس مرکب از ظاهر و باطن، فیزیک و متافیزیک، درون و برون، ماده و انرژی و ملک و ملکوت هستند؛ در انسان علاوه بر ظاهر و باطن داشتن، نگاه خدایی، روح خدایی، التفات خدایی به او اراده و اختیار انسانی را عطا می‌کند که در بین موجودات دیگر ممتاز می‌شود.

اگر چنین در نظر بگیریم دیگر تلاش ملاصدرا مبنی بر جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن انسان (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰)، اگرچه در زمان خودش به حل مسئله کمک کرده است، اما دیگر پاسخگو نیست. با این تعریف، هر پدیده‌ای از آغاز دارای ماده و انرژی، جسم و جان، ظاهر و باطن، فیزیک و متافیزیک با خلق و جعل خداوندی است. تبدیل انرژی به ماده و برعکس کار را آسان می‌کند. انرژی هم در صورت لزوم می‌تواند تجسم پیدا کند.

نفس و بازتعریف آن

ارسطو نفس را کمال اول هر چیز و به‌ویژه انسان دانسته است (ارسطو، ۱۳۴۹) و به‌نظر می‌رسد اشکال از همین‌جا شروع می‌شود. سؤال این است که اگر نفس کمال اول است پس کمال ثانی و غایی چیست؟ آیا کمال‌های بعدی دیگر نفس نیست؟ و برای همین است که

نفس را جوهری قابل دانسته‌اند که فاعلیت ندارد و یا فاعلیت آن کم‌رنگ است و به‌ناچار و به قول ملاصدرا باید محرک و مفیضی در هر مورد آن را به حرکت وادارد. درحالی‌که اگر بپذیریم نفس در ادراک و فعالیت‌های خود فعال است و این فعالیت براساس فقر ذاتی آن است که به‌دنبال رفع نیازمندی است و برای رفع این نیازمندی‌ها از استعدادهای لازم خدادادی برخوردار است، دیگر این محذورات پیش نمی‌آید و نیازی ندارد که مثلاً عقل فعال آن را به حرکت وادارد (کدیور و سالم، ۱۳۸۴)، یا عقول مجرده و یا مُثُل دست اندر کار شوند تا آن را بارور کنند (حسنی، ۱۳۷۳)؛ بنابراین اگر گفته‌ی ارسطو را چنین تعبیر کنیم که نفس مبدأ و منشأ همه کمالات انسانی است بیشتر توجیه دارد، شاید هم منظور او از اول همان مبدأ بوده باشد؛ زیرا رفتن به‌سوی کمال با نفس آغاز می‌شود و حد یقف ندارد. کمال که نهایتش معلوم نیست توسط انسان برحسب اراده و تلاشی که می‌کند تحقق می‌یابد. به کمال رسیدن استعدادهای نهفته در ذات بشر تا آنجا است که جز خدا آن را نمی‌داند. این تعبیر سعدی «رسد آدمی به‌جایی که به‌جز خدا نبیند/ بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت» (غزل، ۱۸)، جالب توجه است و این امر فقط مربوط به امور معنوی نیست؛ از نظر مادی در علم و فناوری هم امروز می‌بینیم که بشر به چنان کارهای خارق‌العاده‌ای دست می‌زند که جز خدا آن را نمی‌داند. این که این کمالات را بعضی انسان‌ها در مسیر بد به‌کار می‌گیرند ضرری به کمال بودن آن استعداد نمی‌زند. آدم‌های بد این استعداد نهفته در ذات انسان را بد به‌کار می‌برند و این انتخاب بد آن‌هاست و نسبت به آن باید پاسخگو باشند.

نفس هم قدرت درونی و هم بیرونی دارد. همانند آهن‌ریا، رادار، شمع، آفتاب، یا هر موجود دیگر است و وجودشان منحصر به همان جسم مرکزی نیست، بلکه خواص برونی و میل به ترکیب آن‌ها، به همراه توانایی درونی، نفس آن‌ها تلقی می‌شود (فدائی، ۱۳۹۵). نفوس به‌طور عام در سراسر جهان با هم به تعامل یا تقابل می‌پردازند و به قول مولوی «ذره ذره هرچه در ارض و سماست/ جنس خود را همچو کاه و کهریاست»، می‌توان مفهوم نفس و «خود» را در مورد همه موجودات تسری داد و این «خود» یا نفس، شعاع نفوذ دارد. هرچه موجود متکامل‌تر باشد، شعاع نفوذ و دایره فعالیت آن گسترده‌تر می‌شود و گویی انتخاب‌های بیشتری دارد، تا برسد به انسان که بخش اعظم این انتخاب به‌عهده خودش گذاشته شده است. وجود خارجی و ادراک ما از آن‌ها، شاهی بر توانمندی نفس است و نه علت ادراک ما؛ بنابراین وقتی ما با کسی برخورد می‌کنیم به محض حضور فرد در برابر ما، ما با ادراک هستی‌شناسانه (فدائی، ۱۳۹۵) او را درک می‌کنیم؛ آن‌گاه ذهن از آن تصویربرداری و آن را

برای انتقال به دیگری علامت و رمزگذاری می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله به آن اشاره شد توجه به نفس انسانی و اهمیت آن است. مرحوم علامه حسن‌زاده آملی هم به آن توجه داشته و جنبه‌های فلسفی و عرفانی آن را باز گفته است، اما آنچه به نظر می‌رسد این است که وی همچون بسیاری از فلاسفه اسلامی، سنت پیشینیان را بازگو کرده و مطلب قابل توجهی به ادبیات فلسفی آن نیفزوده است. مسئله دوگانگی روح و بدن در فلسفه گذشته ما امری مشکل بوده و تنها ملاصدرا با جسمانیة الحدوث و روحانیة البقای خود خواسته آن را حل کند. در غرب هم این مسئله با نظریه دکارت تجدید و تقویت شد و از آن پس بسیاری خواستند به این دوگانگی پاسخ گویند، ولی سر از بیراهه درآوردند و مشکل همچنان باقی است.

ما اگر آفریدگار را خالق همه موجودات بدانیم و قائل به این باشیم که همه موجودات در پدیده بودن با هم مساویند، این پدیده‌ها همچنان که علم ثابت کرده است معجونی از ظاهر و باطن، درون و برون، فیزیک و متافیزیک، ماده و انرژی، ملک و ملکوت است که این هر دو در هم تنیده‌اند و بین اجزای هیچ پدیده‌ای دوگانگی وجود ندارد. خدا به هر موجودی آنچه را لازم داشته است عطا کرده و هر پدیده از اتم تا ستاره و حتی کوچک‌تر و بزرگ‌تر از آن‌ها براساس نیاز ذاتی و در ترکیب یا تقابل با هم به وظیفه خود عمل می‌کنند. در این صورت هیچ روحی از خارج بر جسم وارد نشده، بلکه این متافیزیک هر پدیده است که جان آن تلقی می‌شود. تقسیم موجودات به مجرد و غیرمجرد، یا جواهر و اعراض مشکلی را حل نمی‌کند. هر پدیده فقط ظاهر ندارد، بلکه آنچه نادیدنی است و محرک آن برای ترکیب و تعامل است از دید ما پنهان است و گاهگاه با تلاش‌های علمی انسان بعضی از خواص آن کشف می‌شود.

بنابراین نفس هر پدیده‌ای مجموعه از توانایی‌های خدادادی آن پدیده همراه با اراده غریزی برای تکامل از جانب آفریدگار است و فقط در انسان است که عنایت خداوندی با عنوان روح از جانب وی او را دارای اراده و اختیار کرده و انتخاب راه زندگی را به عهده وی گذاشته است. این قدرت انتخاب و اختیار و علم به آن، که روح خدایی تلقی و با «نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِي» (ص ۷۲) بیان شده ورای جانی است که در خود انسان، از بدو انعقاد نطفه با جسمش تنیده شده و او را همچون بقیه موجودات، ولی با شخصیتی متکامل‌تر به وجود

آورده است.

نویسنده معتقد است که باید فلاسفه ما از دستاوردهای علمی استفاده کنند و بی‌جهت به تکرار همهٔ آموزه‌های قبلی پای نفشوند و طرحی نو در اندازند. اگر به دانش امروزی توجه شود که همه پدیده‌ها ذاتاً دارای ظاهر و باطن، فیزیک و متافیزیک، جسم و جان، ماده و انرژی و به تعبیری ملک و ملکوت هستند که در واقع این چنین است، این دوگانگی نفس به یگانگی تبدیل و مشکل حل می‌شود.

منابع

- قرآن مجید (ترجمه فولادوند)
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۵). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ادگار، اندره؛ سجویک، پیتر (۱۳۸۸). *مفاهیم کلیدی در نظریه فرهنگی*، ترجمه ناصرالدین علی نقویان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- ارسطو (۱۳۴۹). *درباره نفس*، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمрад داودی، تهران: دانشگاه تهران.
- اکبری، رضا (۱۳۷۶). «رابطه نفس و بدن نزد فیلسوفان پس دکارتی»، *حوزه و دانشگاه*، شماره ۱۱ و ۱۲.
- اکبری، رضا (۱۳۸۴). «آیا می‌توان از علوم تجربی در معرفت‌شناسی استفاده کرد؟»، *خردنامه صدر*، شماره ۴۲.
- حسینی، حسن (۱۳۷۳). *بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی؛ خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی*، تهران: دانشگاه تهران.
- حسینی، حسین (۱۳۹۲). *معرفت نفس از نظر علامه حسن‌زاده آملی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی مهدی منفرد، دانشگاه قم: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- شریفی، حسین (۱۳۹۷). «معرفت نفس در آثار علامه حسن‌زاده»، *نسیم خرد*، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۷).
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). *اسفار*، قم: دائرةالمعارف الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۴). *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ۲۰ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فدایی، غلامرضا (۱۳۸۷). «علم و ادراک و نحوه تشکیل آن»، *معرفت فلسفی*، شماره ۶ (۲).
- فدایی، غلامرضا (۱۳۸۸). «نگاهی به نفس و ذهن و نقش آن‌ها در ادراک»، *معرفت فلسفی*، شماره ۷ (۲).
- فدایی، غلامرضا (۱۳۹۷). «نقدی بر قانون جهان شمول علیت»، *فلسفه دین تطبیقی*، ۹ و ۱۰ بهمن ماه ۱۳۹۷، تهران: انجمن علمی فلسفه دین ایران با همکاری گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی.
- فدائی، غلامرضا (۱۳۹۵). *جستارهایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی*، تهران: امیرکبیر.
- کدیور، محسن و سالم، مریم (۱۳۸۴). «بررسی نقش معرفت‌شناسی عقل فعال در حکمت متعالیه»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۸.
- لو، جان‌اتان (۱۳۹۲). *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*، ترجمه امیر غلامی، تهران: نشر مرکز.

مصباح، محمدتقی (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه*، ج ۲، چ ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

میری، محمد (۱۳۹۴). «نقش مرتبه مثالی نفس در برقراری ارتباط میان نفس و بدن در اندیشه صدرالمتألهین». *خردنامه صدر*، شماره ۷۹.

یونسی، مصطفی؛ جیرانی، یاشار (۱۳۹۲). «مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو». *تاریخ فلسفه تابستان*، دوره ۴، شماره ۱ (۱۳).