

# اثبات جنسیت‌پذیری نفس بر اساس مبانی حکمت صدرایی

محمد کاظم علمی سولا\*

تاریخ تألیف: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۰۸

سید مرتضی حسینی شاهرودی\*\*  
اکرم ساقی\*\*\*

۵  
پیش

سال بیست‌ونهم / شماره ۱۰۶ / زمستان ۱۴۰۱

## چکیده

در تعریف نفس و بیان ویژگی‌های آن در مباحث مربوط به نفس‌شناسی فلسفه صدرایی بحثی ویژه درباره جنسیت بیان نشده و این امر موجب شده است محققانی که در این زمینه پژوهش کرده‌اند، نفس را بدون جنسیت توصیف کنند؛ اما در این مقاله سعی شده است با توجه به مبانی حکمت صدرایی از قبیل وحدت نفس و بدن در مراحل متناظر وجودی خود و... جنسیت‌داشتن برای نفس تبیین شود. البته این ویژگی مختص نفس است و به سایر مجردات قابل اطلاق نیست؛ چراکه نفسانیت نفس به همراهی آن با بدن در تمام ساحات وجودی نفس است. با اثبات جنسیت‌داشتن نفس، در واقع انسان‌ها به دو نوع اصلی تقسیم خواهند شد. ارزش این تقسیم در رد نظر برخی مکاتب فمینیستی که احقاق حقوق زنان را در برابری زن و مرد در تمام شئون می‌دانند و نیز تبیین تفاوت‌های میان دو جنس بسیار روشن است. در این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و تحلیل مبانی حکمت صدرایی جنسیت‌پذیری نفس تبیین شده است.

**واژگان کلیدی:** حکمت متعالیه، جنس، جنسیت، نفس، بدن.

\* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. [elmi@um.ac.ir](mailto:elmi@um.ac.ir)

\*\* استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. [shahrudi@um.ac.ir](mailto:shahrudi@um.ac.ir)

\*\*\* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. [saghi85@yahoo.com](mailto:saghi85@yahoo.com)

## مقدمه

در میان فیلسوفان مسلمان در جنسیت داشتن نفس بحث مستقلی صورت نگرفته است و ضمن بحث‌هایی مربوط به نوع و فصل انسان مطالبی بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۹۴/ شیخ‌اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۳/ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۴۵). در نتیجه تفکیک میان جنس و جنسیت که از مباحث طرح شده میان جامعه‌شناسان است نیز میان فلاسفه مسلمان موضوعیت نداشته است؛ اما میان اندیشمندان اخیر فلسفه اسلامی به طور ضمنی این تفکیک صورت گرفته است. این اندیشمندان بنا بر مبنای عموم فلاسفه گذشته، ارتباطی میان جنس و جنسیت با نفس قایل نیستند؛ اما جنسیت را امری فرهنگی - اجتماعی و جنس را مربوط به ماده بدن و عوامل زیستی برمی‌شمرند (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۶۹-۲۷۱/ جعفری، ۱۳۷۸، ص ۸۶). نوشته حاضر بر خلاف مشی عمومی فلاسفه - که در اینجا به صورت خاص مقصود شارحان حکمت متعالیه است - به تبیین ادله امکان و ضرورت جنسیت داشتن نفس می‌پردازد؛ البته در این باره بر خلاف دیدگاه جامعه‌شناسان، تفکیک میان دو اصطلاح جنس و جنسیت صحیح قلمداد نشده و از هر دو اصطلاح، معنای واحدی اراده شده است.

از بررسی تاریخی بحث برمی‌آید که برخی فلاسفه یونان نفس انسان را فراجنسیتی می‌دانستند؛ از جمله افلاطون معتقد بود: نفس در ابتدا به صورت مرد ظهور می‌کند و در صورت خطاکار بودن در زندگی بعدی به صورت زن متولد خواهد شد (افلاطون، ۱۳۵۷، ج ۳، ص ۱۸۵۳). از سخن او به روشنی برمی‌آید که وی نفس را نسبت به جنسیت لایبشرط می‌دانست. در میان فلاسفه مسلمان، مشائیان نفس را دارای جنسیت نمی‌دانستند و جنسیت را جزو اعراض ماده بدن برمی‌شمردند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲۵). شیخ اشراق نیز در جایی بیان می‌کند که ماهیت انسان نه زن است و نه مرد بلکه جامع آنه است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۳) و در جایی دیگر برای هر صفتی از صفات نفس، نظیری در بدن قایل است؛ یعنی هر قوه‌ای در بدن ریشه در نفس دارد و تنزل یافته آن حقیقتی است که در نفس موجود است (همان، ج ۲، ص ۲۰۴). وی نفس را جنسیت‌پذیر نمی‌دانست، بلکه معتقد بود نفس به صورت جامع همه صفات را در خود دارد.

در میان اندیشمندان و فیلسوفان معاصر حکمت متعالیه نیز جنسیت‌پذیری نفس قایلی ندارد.

در این میان گرچه برخی وجود بدن‌های دنیوی، برزخی و اخروی را پذیرفته‌اند، در عین حال با این ادعا که با عبور از دالان انتقالی از نشئه ماده، نشانه‌های مادی از جمله ذکورت و انوٹ را از خود دور می‌سازند، حضور جنسیت در عوالم فراماده را نپذیرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۶۲). برخی دیگر با استدلال بر اینکه روح قبل از نشئه دنیا موجود بوده و امر الهی است و از آن تنزل یافته و با بدن بدون هیچ واسطه‌ای متحد شده، در آن تصرف می‌کند، در عین اتحاد، هویتش محفوظ است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۲-۲۱)، بر عدم جنسیت‌پذیری نفس معترف‌اند. در سال‌های اخیر نیز در این زمینه مقالاتی چند نگاشته شده که مجموع آنچه در آنها بیان شده نیز پاسخ منفی به جنسیت‌پذیری نفس است.

نظر مختار در این نوشته مبتنی بر مبانی ملاصدرا این است که نفس مادام که نفس است، دارای جنسیت بوده، از آن انفکاک‌پذیر نیست. برای ورود به این بحث دو گام خواهیم داشت: اول، بررسی امکان وجود جنسیت در عوالم فوق ماده؛ دوم، بیان ادله ضرورت جنسیت‌پذیری نفس.

### گام نخست: اثبات امکان وجود جنسیت برای فوق ماده

در این بخش امکان وجود جنسیت در عوالم مجرد از ماده بررسی می‌شود. برای این مطلوب از دو استدلال می‌توان بهره جست:

#### استدلال اول: امکان جنسیت برای حقیقت جسم

این استدلال به کمک سه مقدمه بیان می‌شود:

۱. اجسام در عوالم دیگر و متناسب با مرتبه خود وجود دارند.
۲. جنسیت برای جسم امری ممکن است.
۳. در عوالم غیر مادی امکان برای تحقق کفایت می‌کند.

ملاصدرا مبتنی بر مبانی خود یعنی اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری و اتحاد علم و معلوم، انسان را واحدی ذومراتب می‌داند که هر مرتبه از معرفت (حسی، خیالی، عقلی) متناظر با مرتبه خاصی از تکامل انسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳ ص ۳۶۲) و انسان

در هر یک از این مراتب تکامل با یکی از عوالم مرتبط است و از آنجا که در مراتب هستی طفره وجود ندارد، میان مراتب وجودی انسان نیز نوعی وحدت و اتصال خواهد بود؛ به عبارت دیگر انسان دارای وحدت تشکیکی اتصالی است. طبق استدلالی که بیان شد و نیز تعلق ذاتی نفس به بدن و لازم خارجی بودن بدن برای نفس، نفس باید در هر نشئه‌ای که موجود می‌شود، همراه بدن متناسب در آن مرتبه باشد. در مقدمه دوم بیان می‌شود که جنسیت امری ممکن برای جسم است و جسم ابایی از پذیرش جنسیت ندارد که شاهد آن، وقوعش در عالم ماده است. مقدمه سوم، تفاوت تحقق امکان برای موجودات مادی و مجرد را متذکر می‌شود؛ با این توضیح که موجودات مادی علاوه بر وجود امکان، به فراهم شدن شرایط مادی تحقق نیز نیاز دارند؛ اما در موجودات مجرد از ماده نیازی به این مقدمات نیست و صرف امکان در تحقق کافی است. پس اگر صرف امکان برای تحقق کافی است و اگر اجسام در عوالم دیگر امکان تحقق دارند، باید همراه جنسیت باشند.

### استدلال دوم: قاعده امکان اشرف

قاعده امکان اشرف که ملاصدرا و بسیاری از فیلسوفان دیگر در مقام اثبات برخی مباحث همچون اثبات عالم مثل افلاطونی به آن تمسک نموده‌اند، بیان می‌کند که اگر ممکن احسی موجود شده باشد، ممکن اشرف هم بالضروره موجود خواهد بود. این قاعده دارای شروطی است که عبارت‌اند از:

۱- قاعده در حقایق مجرد از ماده جاری است.

۲- قاعده در یک حقیقت واحده یا در اثبات افراد یک طبیعت، جاری می‌شود.

بر اساس این قاعده اگر ممکن اشرف موجود نباشد، علت فیاض به جهل و عجز متصف خواهد شد که هر دو محال است. اگر ممکن اشرف از مبدأ عادل حکیم صادر نشود، یا از آن جهت است که علت فیاض وجود، به وجود اشرف علم ندارد یا آنکه وجود ممکن اعلی و اشرف، صورت علمی دارد، ولی علت بر ایجاد آن قادر نیست. در صورتی که صدور آن مستلزم محال نیست و ممکن است که امکان آن به واسطه وجود موجود احسّ احراز شده است. حالت سوم این است که مبدأ فعال وجود، بر ایجاد همه ماهیات امکانی حقایق وجودی از جمله ممکن اشرف قدرت دارد،

ولی جهت اخس را به اشرف ترجیح داده است؛ به عبارت دیگر فاعل کل، با علم و قدرت، در مقام خلقت، مرجوح را بر راجح ترجیح داده است.

همه این موارد نزد عقلا باطل است؛ زیرا علم، عین وجود صرف واجب تعالی (بسیط صرف تام الوجود) است؛ پس علمش علم به جمیع اشیا خواهد بود، وگرنه لازم می‌آید ذات صرف و علم بحت و مطلق مبرا از ترکیب، علم به اشیا و جهل به اشیا یا شیء دیگر باشد. این امر با ترکیب ذات حق از جهت وجدان و فقدان ملازم است؛ زیرا جهل، امر عدمی و علم، امر وجودی است. قدرت مطلقه نیز قدرت به مطلق حقایق است و از لحاظ تعلق به ممکنات، مقید به قیدی نیست و فعلی و دائمی است و در آن، به هیچ وجه جهت امکانی تحقق ندارد و عین اراده و علم اوست. بنابراین جمیع حقایق ممکن، نسبت به حقیقت واجب، واجب و ممتنع‌العدم‌اند و اتصاف به جهت امکانی به هر شکلی در ذات و در صفات حقیقیه او نیست: «الأشياء كلّها واجبات عنده وعند العلل المجردة» و صورت سوم که ترجیح مرجوح بر راجح بود، هم بالوجدان باطل و محال است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۰-۴۵۵).

آنچه از مطالب فوق به دست آمد، این است که همراهی جنسیت با نفس به مثابه امری مجرد، امتناع عقلی ندارد. می‌دانیم آنچه برای مجرد ممکن است، ضرورت نیز دارد؛ بنابراین می‌توان ادله مذکور را به ادله ضرورت‌دارای جنسیت‌بودن نفس علاوه نمود. روشن است که این امر به معنای جنسیت‌داشتن همه مجردات نخواهد بود؛ زیرا فقط نفس است که در تمام مراتب دارای بدن است و به همین دلیل موجودی جامع و فوق‌تجرد است (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۸۴).

## گام دوم: اثبات ضرورت وجود جنسیت برای نفس

در ادامه با توجه به اصول و مبانی حکمت متعالیه به تبیین نحوه اثبات ضرورت این امر پرداخته خواهد شد.

### اصل اول: جسمانیة الحدوث بودن نفس

درباره جسمانیة الحدوث بودن نفس تفاسیر مختلفی میان شارحان حکمت متعالیه وجود دارد که به دلیل تعابیر مختلف در کتب ملاصدر است. در ادامه به دو تعبیر اشاره می‌کنیم:

۱. از برخی تصریحات ملاصدرا برمی آید که او معتقد است نفس قبل از خلقت بدن وجود ندارد و مولود عالم ماده و طبیعت است و وجودش قبل از بدن، وجودی جمعی نزد علتش است؛ مانند وجود هر معلولی که در مرتبه علت خود موجود است: «نفس انسانی پیش از ابدان به حسب کمال علتشان موجود بوده‌اند و سبب کامل، همراه بودن مسبب را با آن لازم دارد. پس نفس با سبب خود موجود است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۶). پس نفس به عین حدوث بدن حادث می‌شود نه پیش از آن و نه همراه آن؛ زیرا نفس صورت بدن است و زمانی می‌توان این جسم را بدن نامید که به واسطه این صورت نوعیه، بدن بودن آن به فعلیت برسد (همان، ص ۳۹۳/ همو، العرشیه، ص ۲۳۵). وی معتقد است اگر به وجود غیر جمعی نفوس قبل از ابدان معتقد باشیم، لوازم فاسد خواهد داشت؛ به این ترتیب که اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، یا مادی است یا مجرد. اگر در ماده باشد، مستلزم تناسخ است که محال است (همو، ۱۴۱۹ق، ص ۵۳۶) و اگر مجرد از ماده باشد، به سبب تجردش باید جوهری کامل باشد، پس لازم می‌آید عاری از حرکت باشد، در حالی که بالوجدان حرکت در نفس جاری است و یا به جهت کمالش باید نیازمند ابزار و بدن نباشد، در حالی که بالوجدان به آنها نیازمند است و اگر بگوییم نفس نیازمند بدن، تقدم بر بدن دارد، لازم می‌آید پیش از بدن، آفرینش نفس عبث و بیهوده باشد، در حالی که آفرینش چنین موجودی از خدای حکیم محال است؛ همچنین نفس مجرد باید نوعش منحصر در فرد باشد، در حالی که در کثرت افرادی نفس تردیدی نیست.

۲. برخی بر اساس بعضی تصریحات ملاصدرا، مانند «المبدأ للمزاج و مشکّل للأعضاء کما علمت هی النفس» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۹۴) بین دو اصطلاح روح و نفس تفکیک قایل می‌شوند و روح نامیدن آن را به قبل از ولوج آن به بدن منتسب می‌کنند و نفس نامیدن آن را به بعد از آن مرتبط می‌دانند؛ زیرا بنا بر نظر ملاصدرا روح دارای همه حقایق مادون به نحو اندماجی است و هنگام انکشاف خود تبدیل به اجزا و بدن می‌شود. ملاصدرا درباره چگونگی شکل‌گیری اعضای بدن معتقد است: «پس از شکل‌گیری مزاج در نطفه ولوج روح در چهارماهگی صورت می‌گیرد. پس از آن روح است که متصدی شکل بدن می‌شود و حالاتی در بدن ایجاد می‌شود که ریشه در نفس دارد» (همان، ص ۱۲۱-۱۲۲). اختلاف شکل اعضا و تفاوت ویژگی‌ها حاصل اختلاف قوای

ادارگی و فعاله نفس‌اند (همان، ص ۲۵۵). تنزل روح موجب تبدیل آن به قوا و اجزای آن می‌شود (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵).

در هر دو بیان می‌توان جنسیت را به نفس نسبت داد. در تعبیر اول که وضعیت روشن است و در تعبیر دوم نیز وقتی شکل‌گیری اعضا را حاصل انکشاف روح می‌داند، ابایی از پذیرش جنسیت در روح وجود ندارد؛ زیرا معطی شیء فاقد شیء نیست؛ پس اعطاکننده جنسیت به بدن خود باید دارای جنسیت باشد، لکن به نحو حقیقت؛ اما نظر مختار در این مقاله تبیین اول است؛ چراکه نظر دوم مماشات ملاصدرا با نگاه مشائی است.

### اصل دوم: وحدت نفس و بدن

ملاصدرا به یگانگی و اتحاد نفس و بدن معتقد است و برای آن ادله‌ای بیان کرده که برخی براهین تجربی‌اند؛ مانند تأثیر متقابل نفس و بدن در درک دردها و آلام یکدیگر و برخی براهین منطقی مانند آنجا که بیان می‌کند هر انسانی می‌تواند به «من» یا «خود نفسانی» که نفس اوست، اشاره کند و بگوید «من انسان هستم» و نیز می‌دانیم «هر انسانی حیوان است» و «هر حیوانی جسم است». حمل یک شیء بر شیء دیگر به معنای اتحاد وجودی بین آنهاست (همان، ج ۵، ص ۲۹۰). بنا بر استدلال دیگر می‌گوید: در تعریف انسان به حیوان ناطق، این دو به ترتیب جنس و فصل انسان‌اند و از طرفی جنس همان ماده لایشرط و فصل همان صورت لایشرط است. همان طور که بین ماده و صورت ترکیب اتحادی وجود دارد، بین جنس و فصل نیز اتحاد برقرار است؛ به عبارت دیگر بین جسم به عنوان جنس و ناطق به عنوان فصل نیز اتحاد وجودی برقرار است (همان، ج ۸، ص ۳۴۵).

ادله اتحاد در صدد رد ادله ترکیب انضمامی نفس و بدن است؛ لذا با بررسی ادله درمی‌یابیم که مقصود از اتحاد، وحدت است؛ زیرا در غیر این صورت برگشتش به انضمام خواهد بود. با در نظر داشتن اصل اصالت وجود و نکاتی که از دقت در عنوان «اتحاد» می‌توان دریافت، روشن خواهد شد که اتحاد امری ناممکن است و ملاک ملاصدرا در بحث مورد نظر، وحدت است. در این رابطه به شش استدلال اکتفا می‌کنیم:

## ۱. تبیین مفهوم اتحاد

مقصود از اتحاد دو موجود یکی از حالات زیر می‌تواند باشد:

الف) ماهیتی به ماهیتی دیگر منضم شود، به گونه‌ای که دو ماهیت به یک ماهیت موجود شوند.

ب) ماهیتی به وجودی اضافه شود که یک ماهیت یا یک وجود جدیدی حاصل شود.

ج) دو وجود به یک وجود موجود شوند.

که هر سه صورت محال است: در دو حالت نخست به این دلیل که بر مبنای اصالت وجود ماهیت چیزی نیست که بتوان بر آن احکامی چون انضمام به دیگری را بیان کرد؛ ثانیاً در صورت اول اگر هم اصالت وجود را در نظر نگیریم، انضمام و اتحاد دو ماهیت که منحاز و مستقل از هم اند و حاصل شدن ماهیت منحاز دیگری از آن دو، انقلاب در ذات و محال خواهد بود. در صورت دوم نیز بنا بر اصالت وجود با افزودن امری عدمی به امری وجودی نمی‌توان به امری وجودی دست افت؛ چنان‌که بر اساس اصالت ماهیت هم امر جدیدی حاصل نمی‌شود. اما برای صورت سوم سه حالت متصور است: الف) از دو وجود یکی معدوم شود؛ ب) هر دو معدوم شوند و وجود جدیدی حاصل شود؛ ج) دو وجود در عین حال که خودشان هستند، به موجود دیگری تبدیل شوند. اما در الف و ب فرض این است که یکی یا هر دو معدوم شده است؛ پس اتحاد میان دو وجود صورت نگرفته است. ج نیز محال است؛ زیرا برگشتش به انقلاب و سلب شیء عن نفسه و اجتماع نقیضین است. ملاصدرا در پاسخ به اشکال ابن سینا در بحث اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: دو وجود یکی اصلی و دیگری تبعی می‌توانند با هم متحد شوند؛ به گونه‌ای که وجود اصیل متحول می‌شود و کمال جدیدی برایش حاصل می‌گردد.

اما باید دقت داشت که این مطلب با مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا سازگار نیست؛ زیرا بر اساس بساطت وجود و مساوقت وجود با کمالات که لازمه بساطت است (بسیط الحقیقه کل الاشیاء)، اگر دو وجود متحد شوند، باید تشخیص آن دو از آنها سلب شود؛ حال آنکه تشخیص، ذاتی شیء است و هیچ‌گاه از آن سلب نمی‌شود؛ همچنین به دلیل مساوقت وجود با وحدت وقتی می‌گوییم الف با ب متحد شده است، پس از اتحاد یا الف وحدت خود را حفظ می‌کند یا نه. اگر وحدت خود را حفظ می‌کند، اتحاد الف با ب معنا ندارد، بلکه ترکیب انضمامی خواهد بود و اگر بگوئیم حفظ نمی‌کند، بنا بر مبانی ملاصدرا که «الوجود مساوق للوحدة بل هو عینها» (همان، ۱۴۱۷ق،



ص ۵۵۳)، هر وجودی واحد و هر واحدی موجود است؛ بنابراین محال لازم می‌آید؛ زیرا اگر الف بخواهد با ب اتحاد پیدا کند، باید وحدت الف از الف گرفته شود؛ یعنی در عین اینکه واحد است، واحد نباشد که اجتماع نقیضین خواهد بود.

## ۲. تشابه رابطه نفس و بدن با رابطه حق تعالی و صفات او

صفات خداوند مفهوماً متغایرنند؛ اما مصداقاً دارای وحدت اند. کثرت و تغایر مفهومی صفات مانع وحدت آنها با یکدیگر و نیز با ذات بسیط الهی نیست (همان، ص ۴۴۷). نفس نیز به دلیل بسیط الحقیقه بودن با مراتب ذات خود در عین کثرت دارای وحدت است؛ یعنی بدن که از شئون و مراتب نفس است، رابطه‌اش با نفس همانند رابطه صفات واجب تعالی با ذات وی است که در عین تغایر مفهومی، عینیت و وحدت ذاتی دارند (همان، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۷).

## ۳. هویت انسان

بر اساس ادله جاودانگی انسان و بر اساس اعتقاد به دریافت پاداش و عقوبت اخروی، انسان بعد از مرگ باید همان انسان پیش از مرگ باشد و این به معنای این‌همانی و هویت واحد انسان است. در اینکه هویت انسان به چیست، فلاسفه نظرات مختلفی را بیان کرده‌اند؛ اما با توجه به مطالب ارائه شده توسط ملاصدرا دو نظر را می‌توان استنباط کرد: یا هویت انسان به نفس اوست (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۲) یا به مجموع نفس و بدن است. با توجه به اتحاد نفس و بدن، چه هویت انسان را به نفس او بدانیم - با توجه به تعبیر اول از حدوث نفس - و چه به مرکب از نفس و بدن، در مطلوب ما تأثیری ندارد. نظر مختار، مرکب نفس و بدن است که اشاره به وجود خاص انسان خواهد بود؛ پس بنا بر اینکه نفس بر اساس اشتداد وجودی و حرکت جوهری، وجودی کامل‌تر از بدن عنصری می‌یابد و بنا بر نظریه تشکیک وجود که مراتب بالاتر تمام کمالات مراتب پایین‌تر را به صورت اکمل دارا هستند، هرچه در مرتبه مادی و طبیعی نفس وجود دارد، در مرتبه مثالی و بعد از آن در مرتبه عقلی به صورت اکمل و اتم وجود خواهد داشت و به صورت وحدت جمعی تمام کمالات بدن عنصری را دارا خواهد بود: «کلما ارتفع الوجود للشیء صارت الکثرة و التفرقة فیه اقل و اضعف و الوحدة و الجمعیه فیه اشد و اقوی» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۰۰). ملاصدرا بعد از اینکه نفس انسانی را دارای مقامات عقل و خیال و حس می‌داند، بیان می‌کند همه قوای مرتبه حس در

مقام خیال موجود است و تمام آنها در مقام عقل بدون شوب کثرت و تفصیل وجود دارد: «ثم نجد الجميع موجودة في مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة و تفصیل» (همان، ص ۶۳)؛ چنان که حاجی سبزواری در تعلیقه، سخن ملاصدرا، «مما يجب ان الانسان هاهنا مجموع النفس و البدن و هما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد ذو طرفین ... كلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفی و الطف و صار اشد اتصالاً بالنفس و صار الاتحاد بينهما اقوی و اشد اذ وقع وجود العقلي صار شيئاً واحداً بلامغايرة» را چنین بیان می‌کند که انسان مجموع نفس و بدن است، چه در دنیا و چه در آخرت و تجرد نفس باعث جدایی نفس از بدن نمی‌شود، بلکه نفس در آخرت نیز همراه بدن است، البته بدنی اتم و الطف: «ان التجرد ليس طرح البدن بل الطفیته و اتمیته» (همان، ج ۹، تعلیقه شماره ۱ س).

علامه طباطبایی نیز این گونه بر مطلب فوق استدلال می‌آورد: نفسیت نفس، تعلق آن به بدن است. این تعلق - بنا بر نظر صدرالمآلهین (عین ذات نفس است. پس از آنجا که ذاتی شیء از آن منفک نمی‌شود، نفسیت نفس (تعلق آن به بدن) هم از آن منفک نخواهد شد.

در اینکه چگونه موجودی به مرتبه عقل می‌رسد؛ اما لوازم آن مرتبه (جسمانی نبودن) را دارا نیست، باید گفت امتیاز این مرحله و مرتبه، از دست دادن ذاتیات شیء نیست؛ بلکه آنچه اهمیت دارد، این است که هر آنچه به این مرتبه صعود می‌کند، حتی بدن، از جنس این مرتبه باشد؛ بنابراین نمی‌گوید با بدن عنصری یا مثالی به این مرتبه صعود می‌کند، بلکه با بدن عقلی است.

#### ۴. شأنیت عرض برای جوهر

برای تبیین استدلال چهارم، سه مقدمه بیان می‌شود:

الف) عرض از شئون جوهر است.

ب) یک عرض نمی‌تواند دو موضوع داشته باشد.

ج) هرچه به صفات چیزی متصف شود، عین آن چیز است.

با توجه به دو مقدمه اول، وقتی اعراضی مانند راه رفتن را که از صفات و اعراض بدن است، به خود نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «من راه می‌روم» و در واقع این صفت را به نفس نسبت می‌دهیم، بنابراین بر اساس مقدمه سوم میان نفس و بدن عینیت برقرار خواهد بود (همان، ج ۵، ص ۲۸۶).

### ۵. تعلق ذاتی نفس به بدن

ملاصدرا نفسیت نفس را در تعلق ذاتی به بدن می‌داند (همان، ج ۸، ص ۳۸۳)؛ لذا نفس مستقل از بدن نیست و بدن بودن بدن هم به همراهی با نفس است، وگرنه جسمی دیگر خواهد بود و این مطلب دلیلی است بر عینیت نفس و بدن؛ بنابراین دوگانگی حاصل اعتبار ذهن است.

### ۶. نفس به مثابه صورت بدن

ملاصدرا نفس و بدن را صورت و ماده می‌داند. با کنارهم گذاشتن این مقدمات، «أن النفس صورة البدن و البدن مادة له» و «کون المادة و الصورة ذاتاً واحدة» و نیز «هو الصورة وجودها بعینه وجود ما هو المادة» (همان، ج ۵، ص ۲۹۳) می‌توان دریافت که نفس و بدن امری واحد و یگانه‌اند و مقصود ملاصدرا از اتحاد، وحدت است: «اتحاد المادة بالصورة أن موجوداً واحداً هو الصورة وجودها بعینه وجود ما هو المادة یعنی أن کلاً منهما مطلقاً موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلي بهما إنما هو بحسب أخذ کل منهما - باعتبار التجريد عن الآخر» (همان، ج ۵، ص ۲۹۳). پس آنچه از بحث اتحاد فهمیده می‌شود، وحدت نفس و بدن است. ملاصدرا بدن را مرتبه نازله نفس (همان، ج ۹، ص ۴۷) و نفس را تمام بدن می‌داند و تغایر آنها را به تحلیل عقلی می‌داند. زنوزی در این رابطه بیان می‌کند که: «کل بدن و اجزای آن از مراتب نفس است؛ به طوری که می‌توان آن را به شکل مخروطی تشبیه کرد که نقطه رأس آن مرتبه عاقله و قاعده آن را صور اعضا و جوارح همراه با مواد خود تشکیل می‌دهند» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۰). از نظر وی «نزول نفس در مرتبه بدن چیزی جز بدن نیست و صعود بدن در مرتبه نفس چیزی جز نفس نخواهد بود» (همان).

پس به طور خلاصه از منظر حکمت متعالیه نفس استعدادی در بدن است و از ماده و بدن به وجود می‌آید؛ رابطه‌اش با بدن، رابطه ماده و صورت است که هر دو به وجود واحد موجودند و اتحاد وجودی با هم دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۲). این وحدت و این سنخ وجودی در مراتب بعدی وجود نفس شدیدتر برقرار است. با دقت در نظرات ملاصدرا دانسته می‌شود که وی نفس و بدن را دارای سه مرحله صورت مادی، صورت تجرد مثالی و صورت مجرد عقلانی می‌داند که هر مرتبه از نفس با مرتبه متناظر آن از بدن همراه است (همان، ج ۳، ص ۴۶۱). علت باور به مراتب سه‌گانه فوق برای بدن و نفس، ماهیت واحد انسان و تأثر متقابل نفس و بدن بر یکدیگر و نیز ماهیت

نفسانی نفس (مدبریت بدن) است (همان، ج ۹، ص ۹۸). حسن‌زاده آملی در بیان این مراتب چنین می‌گوید: «ما له نفسیه حقیقه لابد ان یکون له وجود طبیعی و وجود مثالی و وجود عقلی و وجود الهی و التفاوت بالکمال و النقص کالابدان الانسانیه» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۰۹).

پس نفسی که قوه‌ای در بدن است و به واسطه بدن تکامل می‌یابد، به واسطه اتحاد بلکه وحدت با بدن همیشه همراه اوست. در واقع نفس مراتب طولی‌ای دارد که به واسطه حرکت جوهری حاصل شده است و مراتب عالی، مراتب قبل را هم در خود دارند و حقایق کثرات در ناحیه ادراکات، افعال و قوا و اجزا به نحوی بسیط و وحدانی در مراتب عالی موجود است. بنابراین این وجود دارای وحدت جمعی، در هر مرتبه‌ای دارای احکام خاص آن مرتبه است؛ در عین حال ویژگی‌های تمام مراتب در اصل وجود نفس سریان دارند و حقیقت آن برای نفس حاصل است و همین امر توضیح دهنده عینیت بدن دنیوی و بدن اخروی است.

### ارتباط جنسیت با نفس

تا بدین جا اتحاد به معنای وحدت نفس و بدن و ادله آن بیان شد. اکنون به مسئله اصلی این مقاله که بحث از جنسیت و رابطه آن با بدن و نفس است، می‌پردازیم. از جمله ویژگی‌های مهم بدن، جنسیت است. مدعا این است که باید حقیقت آن فارغ از عوارض مادی در مراتب عالی نفس هم حضور داشته باشد؛ همان گونه که خوردن خوراکی‌ها از ویژگی‌های جسمانی است و در عوالم بالاتر حقیقت آن حضور دارد و بودن حقیقت آن به این است که فضولات و آلام ناشی از خوردن در آن مراتب نیست؛ حقیقت جنسیت نیز به همین طریق در عوالم بالاتر قابل تصور است که ادله امکان آن در ابتدا بیان شد.

ممکن است اشکال شود که جنسیت اعم از زنانگی و مردانگی کمال برای انسان نیست و آنچه در مراتب عالی باقی می‌ماند، کمالات است. در پاسخ گفته می‌شود هر صفت ثبوتی و وجودی‌ای کمال است و جنسیت نیز فارغ از اقسام آن کمال محسوب می‌شود. جنسیت را چه ذاتی بدن بدانیم چه عرضی، همیشه همراه بدن است: در وضعیت اول، این همراهی روشن است؛ اما علت این نتیجه‌گیری در حالت دوم، وحدت وجودی جوهر و عرض است؛ بنابراین

حتی اگر جنسیت را عرض بدانیم، با جوهر بدن وحدت دارد و تفاوت آنها به تحلیل عقلی است. البته حق این است که جنسیت را ذاتی بدن بدانیم، بر خلاف دیدگاه کسانی که معتقدند ماده در ابتدا پذیرای هر دو جنس (sex) است و بر اثر غلبه حرارت و برودت که امری خارجی است، تبدیل به جنس مؤنث یا مذکر می‌شود؛ زیرا این نظریه با توجه به علوم پزشکی نو مردود است. در پزشکی جدید، این امر پذیرفته و اثبات شده است که نوع ترکیب کروموزوم‌ها تعیین‌کننده مادینگی یا نرینگی موجود است. کروموزوم، مولکول DNA ای است که به صورت ساختار درهم پیچیده کلاف مانندی در داخل هسته سلول‌ها بسته‌بندی شده است و از ۲۳ جفت کروموزوم در بدن انسان سالم یک جفت آن، کروموزوم جنسی است. پس جنسیت امری عارضی و خارج از جسم نیست و جزء بدن و ذاتی آن است. به همین دلیل ممکن است بدن فردی دارای ابهام جنسیتی باشد؛ اما بدون جنسیت نخواهد بود و با روش‌های تشخیصی مختلف از جمله تشخیص هورمون‌های فرد ابهام فوق را می‌توان رفع کرد.

با توجه به مطلب مذکور و با نظر به دیدگاه ملاصدرا که بدن را از شئون نفس و متحد با آن بلکه عین آن می‌داند، جنسیت ذاتی نفس نیز خواهد بود؛ اما کدام قسم از ذاتیات؟ در پاسخ باید گفت چه بر اساس تعریف ماهوی فصل و چه برحسب تعریف وجودی آن بخواهیم بررسی کنیم، می‌توان جنسیت را فصل برای آن نوع جنسیتی خاص در نظر گرفت که بدان وسیله از جنسیت دیگر جدا می‌شود. بحث ماهوی در حکمت متعالیه که از مبانی مهم آن اصالت وجود است، خارج خواهد بود؛ بنابراین فقط فصل با تعریف وجودی آن، که از نظر ملاصدرا همان صورت و نحوه وجود موجود است، در نظر می‌گیریم. از نظر ملاصدرا فصل هر موجودی مقوم آن موجود است و قوام هر شیء به صورت اخیر آن است و صورت اخیر هر شیء حقیقت آن است و حقیقت هر شیء نحوه وجود خاص آن است؛ پس فصل، وجود خاص هر شیء است؛ به عبارت دیگر فصل که در پاسخ از پرسش «ای شیء هو فی ذاته» بیان می‌شود، تشخیص آن ماهیت خواهد بود و تشخیص به نحوه وجود آن ماهیت است.

اگر گفته شود که چنانچه جنسیت به عنوان فصل در صورت باشد لازم می‌آید فعلیت انسان به آن باشد، پس نباید در مراتب وجودی غیر انسانی یافت شود، اما از آنجا که در غیر انسان نیز یافت می‌شود، مربوط به صورت نخواهد بود، پاسخ داده می‌شود که در این نگاه، جنسیت فقط به

یکی از آثارش که همان «قوه مولده» است، معرفی شده است؛ به همین دلیل بین انسان و حیوان و نبات به صورت مشترک فرض شده، در حالی که چنین نیست؛ زیرا انوثت و ذکورت بدون قوه مولده قابل تصور است و اگر عین یا جزء بود «سلب الشیء عن ذاته می شد که محال است؛ پس جنسیت در هر مرتبه‌ای متناسب با همان مرتبه باید در نظر گرفته شود. جنسیت در مرتبه نباتی قوه مولده است؛ اما در مرتبه حیوانی نشانه‌های این‌همانی نبودن جنسیت با قوه مولده بیشتر آشکار می‌شود؛ زیرا دو جنس حیوان در مقایسه با یکدیگر تفاوت‌های عاطفی دارند که در برخورد با حیوانات همجنس یا غیر همجنس و نیز با توله‌های خود و گاه نسبت به توله‌های حیوانات دیگر از خود بروز می‌دهند و این عواطف در انسان به تکامل می‌رسد و صورت ارادی و اختیاری به خود می‌گیرد و حتی در نوع اندیشه‌ها و تدابیر در مورد خود و اطرافیان و نیز آینده انسان و جهان، نگرش‌های متفاوتی میان آنها ایجاد می‌شود.

اشکالی که در اینجا ممکن است مطرح شود، این است که بر اساس نظریه وجودی ملاصدرا موجودات حقایق متباین نیستند و تفاوت ذاتی باهم ندارند؛ پس چگونه می‌توان انواع انسانی در نظر گرفت و جنسیت زن را فصل و ذاتی انسان مؤنث و جنسیت مرد را فصل و ذاتی انسان مذکر دانست؟ در پاسخ باید توجه داشت که بر اساس نظریه خاص ملاصدرا در باب اشتداد وجودی نه فقط هر انسانی یک نوع است، بلکه هر انسان در هر آن، یک نوع محسوب می‌شود؛ زیرا وجود از جهت ظهور پیوسته در حال استکمال است؛ بنابراین در هر آن کمالاتی از وجود ظاهر است که در مرتبه قبل ظاهر نبوده است و در هر آن، مرتبه‌ای مختص به خود دارد؛ در عین حال می‌تواند مشابه نیز داشته باشد و در یک عرض عریض، این مشابه‌ها را می‌توان یک نوع واحد در نظر گرفت که وقتی به آنها در آن مرتبه وجودی و ظهوری نگریسته می‌شود، جنس و فصل از آنها انتزاع می‌گردد. بنابراین نوع بودن و جنس و فصل وجودی داشتن با نظریه وجودی ملاصدرا منافاتی ندارد.

ممکن است گفته شود با توجه به اینکه گاه ویژگی دو جنس مؤنث و مذکر به هم نزدیک می‌شود و گاه نیز با وجود ظاهر زنانه یا مردانه گرایش‌ها و رفتار جنس مخالف در فردی از جنس دیگر یافت می‌شود، پس نمی‌توان جنسیت را فصل برای انواع انسانی دانست؛ اما باید توجه داشت که در اینجا دو حالت وجود دارد: حالت نخست این است که برای مثال فرد خودش را مؤنث می‌داند و نیز بدن جنس مؤنث را دارد؛ اما رفتارهای جنس مذکر یا برخی آثار جسمی آن جنس در وی

مشاهده می‌شود و حالت دوم این است که ولو در بدن از نظر فیزیولوژی غلبه با جنس مؤنث است، فرد تمایلات مذکر را دارد و خودش نیز خود را مؤنث نمی‌داند و اصطلاحاً گفته می‌شود هویت جنسی او که همان تصور فرد از جنسیت خود است، با جنسیت زیستی او مطابق نیست و فرد دچار ملال جنسیتی است. در حالت اول باید به این نکته توجه داشت که در مورد فصل منطقی «ناطق» برای انسان نیز چنین مشکلی وجود دارد؛ زیرا همه انسان‌ها در ظهور و بروز این امر وجودی در یک مرتبه نیستند و برخی به بهایم شبیه‌ترند تا به انسان؛ اما همه آنها در حدی با عرض عریض به نام انسان قرار می‌گیرند؛ بنابراین اینجا هم می‌توان عرض عریضی برای انسان مؤنث نسبت به انسان مذکر در نظر گرفت و اگر ایرادی باشد، به هر دو خواهد بود. برای حالت دوم عوامل مختلفی بیان می‌شود که به طور کلی به دو عامل تربیتی و طبیعی می‌توان اشاره کرد. اگر عامل طبیعی باشد که با اعمال جراحی ظاهر بدن که دیگران - و نه خود فرد - را به خطا می‌انداخت، اصلاح می‌شود؛ اما غالب موارد مربوط به عامل تربیتی است و مثال قرآنی آن، قوم حضرت لوط علیه السلام است؛ چراکه خداوند برای عامل زیستی و طبیعی تنبیه و مجازات قرار نمی‌دهد؛ در حالی که قوم لوط علیهم السلام به جهت این رفتار مورد سرزنش الهی قرار گرفتند و مجازات شدند: «قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ \* لِيُرْسِلَ عَلَيْهِمْ جِزَاءً مِّنْ طِينٍ» (ذاریات: ۳۲-۳۳) و «فَذُوقُوا عَذَابِي وَ نُدُر» (قمر: ۳۹). این مسئله در بسیاری از موارد با درمان‌های روان‌شناسی و به‌کارگیری آموزه‌های اخلاقی قابل رفع است و در موارد کمتری هم به تغییر جنسیت اقدام می‌شود. بحث بیشتر در این رابطه مربوط به روان‌شناسی و اخلاق می‌شود و از محل بحث ما بیرون است؛ اما آنچه از این مبحث به هستی‌شناسی مربوط است، این است که اگر جنسیت ذاتی دو نوع انسان باشد، چگونه ممکن است چنین اختلالی رخ دهد؟ با توضیحی که در مورد جسمانیة‌الحدوث بودن نفس بیان شد و با توجه به نظر مختار، با تغییر در بدن عنصری که مرتبه نازله نفس حاصل از حرکت اشتدادی بدن است، تغییر در گرایش‌های نفس هم روی خواهد داد؛ حتی اگر مطابق دیدگاه پیشینیان، جنسیت را عرض لازم بدن هم بدانیم، از آنجا که عرض از شئون جوهر است و تغییر در آن مبتنی بر تغییر جوهری خواهد بود و از این جهت اشکالی بر نظر مورد ادعای این مقاله وارد نخواهد شد.

از ظاهر آیات قرآن نیز برمی‌آید که بدن‌های اخروی دارای جنسیت‌اند؛ چراکه قرآن پاداش‌ها و عذاب‌های متناسب با جنسیت را معرفی می‌کند. توصیف حورالعین برای اهل جنت با اوصاف

جنسی می‌تواند دال بر ادعای فوق باشد؛ به‌ویژه اینکه با توجه به ادله ارائه‌شده منع عقلی بر پذیرش آن وجود ندارد؛ لذا اگر گفته شود که این آیات به دلیل انس انسان با ماده و لوازم آن از جمله جنسیت در عالم دنیا ذکر شده و نه بیان حقیقت آنچه واقع خواهد شد، باید گفت اگر ظاهر آیات با مبانی عقلی تضاد داشته باشد، نیاز به عدول از ظاهر خواهد بود؛ اما مبتنی بر ادله مفصلی که ذکر شد، نیازی به آن نیست و می‌توان ظاهر را ملاک قرار داد. گفتنی است در آیات قرآن به نظر می‌رسد خداوند بحث جنس و جنسیت را به صورت تفکیک شده بیان می‌کند - البته نه با تعریف جامعه شناسان - و آنچه را جنس و امور جنسی نامیده می‌شود، به موجوداتی به نام حور استناد می‌دهد؛ اما در عین حال پاداش‌های زنانه و مردانه برای انسان‌های اهل بهشت معرفی می‌کند. این مطلب اشاره دارد بر اینکه گرچه مقام انسان بهشتی فراتر از امور جنسی است و توصیف جنسی از زنان بهشتی صورت نمی‌گیرد، در آن مرتبه وجودی، زن بما هوزن و مرد بماهو مرد باقی است و این امر شاهد بر همراهی جنسیت با انسان در مراحل مختلف وجودی است و اگر چنین نبود، لازم می‌آمد فقط از انسان و پاداش و عذاب او در عالم آخرت سخن به میان آورده می‌شد نه زن و مرد و پاداش و عذاب متناسب با جنسیت آنها.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مبانی حکمت متعالیه در دو گام می‌توان جنسیت‌پذیری نفس را به اثبات رساند: در گام نخست امکان وجود جنسیت در عوالم بالاتر با اثبات وجود آن برای حقیقت جسم در فوق ماده و نیز با استناد به قاعده عقلی امکان اشرف حاصل می‌شود. در گام دوم می‌توان از دو اصل جسمانیة‌الحدوث بودن نفس و وحدت بلکه عینیت نفس و بدن در حکمت متعالیه برای اثبات جنسیت‌پذیری نفس بهره برد؛ با این توضیح که بر خلاف دیدگاه ابن سینا که جنسیت را از عوارض لازم بدن می‌داند و سایر حکما نیز به پیروی از او بر این نظر پافشاری دارند، با استناد به طب جدید می‌توان جنسیت را ذاتی بدن برشمرد و با توجه به دو اصل مذکور رابطه جنسیت با نفس را آشکار نمود. در واقع زن یا مرد بودن (جنسیت) فصل وجودی نوع اخیر انسان زن یا انسان مرد است و انسان، نوع متوسط برای زن و مرد است. قوه مولده دانستن جنسیت اشتباه آشکاری است



که موجب شده فیلسوفان با فصل اخیر بودن آن مخالفت نمایند؛ در حالی که قوه مولده همان جنسیت نیست؛ زیرا ذات و ذاتی شیء قابل سلب از آن نیست؛ اما زن یا مرد بدون قوه مولده قابل تصور و بلکه موجود است. پس می‌توان گفت انسان بدون جنسیت قابل تصور نیست و نفس همیشه با جنسیت همراه است. علاوه بر دلایل عقلی، پاداش و عذاب اخروی متناسب با جنسیت ذکر شده در آیات و روایات را نیز می‌توان شاهدی بر ادعای مزبور مبنی بر حضور جنسیت در مراتب عالی وجود دانست.

## منابع

- \* قرآن.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النجاة من الغرق في بحر الضلالات؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
  ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفا (الطبیعیات)؛ قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
  ۳. افلاطون؛ دوره کامل آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
  ۴. آشتیانی، جلال‌الدین؛ شرح بر زاد المسافر؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
  ۵. جعفری، محمدتقی؛ زن از دیدگاه امام علی علیه السلام؛ ترجمه م. جوادی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
  ۶. جوادی آملی، عبدالله؛ زن در آئینه جمال و جلال؛ چ ۲، [بی جا]: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۱.
  ۷. حسن‌زاده آملی، حسن؛ شرح العیون فی شرح العیون؛ چ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
  ۸. زوزی، علی بن عبدالله؛ مجموعه مصنفات؛ تصحیح و تحقیق محسن کدیور؛ چ ۱، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
  ۹. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح غرر الفوائد؛ به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
  ۱۰. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
  ۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ تعلیقات مولی علی نوری و مقدمه محمد خواجوی؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۹ق.
  ۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ عرشیه؛ ط ۱، بیروت: تاریخ العربی، ۱۴۰۲ق.
  ۱۳. —؛ رساله الحشر؛ ترجمه محمدخواجوی؛ چ ۲، تهران: مولی، ۱۳۷۸.

١٤. —: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ ط١، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٧ق.
١٥. —: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة؛ با حاشيه علامه طباطبائي؛ ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.
١٦. طباطبائي، محمدحسين؛ رساله انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه صادق لاريجاني؛ ج٣، تهران: الزهراء، ١٣٨١.

