

The Concept and Instances of Life in the Qur'an and Transcendent Philosophy

Maryam Abbasabad Arabi*
Ali Haqqi**, Alireza Kohansal***

Abstract

Philosophers and intellectuals have always been concerned with the problem of life. Many have considered it from different points of view. In ancient philosophy, life was attributed to the soul. Pythagoras was the first to treat the soul as the origin of life. He was followed by Anaxagoras who referred to the life force, which gave life to the material world, as *Nous* (intellect or spirit). Just like his predecessors, Plato believed that the soul was the origin of life, and in the case of real entities, life, spirit, motion, and reason are inseparable. Following Plato's lead, Aristotle traced the cause or origin of life to the soul. These ideas left a great impact on Muslim philosophers. Avicenna—a prominent philosopher in the Islamic world—appealed to Plato's and Aristotle's accounts to argue that life is essential to the soul, believing that the soul is by itself alive, and physical objects come to be alive by virtue of the soul. Accordingly, the criterion of life for Avicenna is perception and action. After Avicenna, Mullā Ṣadrā provided the same definition, developing it by drawing on his own philosophical principles.

Mullā Ṣadrā argues that life is the origin of “perception” and “action,” incorporating the two notions in his definition of life. In his view, a living being is a perceiving acting entity; that is, an entity with knowledge and consciousness, which does certain actions. In other words, it should be such that it knowingly and consciously does the action. Given his

* PhD student, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran, arabimaryam505@yahoo.com

** Associate professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (Corresponding author), haghhi@um.ac.ir

*** Associate professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran, kohansal-a@um.ac.ir

Date received: 26/06/2021, Date of acceptance: 17/09/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

philosophical principles such as the primacy of existence, its simplicity, and its gradation (*tashkīk*), he establishes the idea that life is a graded entity pervasive throughout all stages of existence. On this account, every living being's life is the way of its existence, which determines its vital effects. The nobler and stronger the existence is, the more perfection the perception and the firmer the action will be. Hence, every being enjoys life as much as it enjoys existence. We refer to certain existing entities as non-living because we cannot perceive the effects of life in them. For volitional sensation and motion are indications of life, and beings that tangibly have such characteristics are living, and this is not to deny life in other beings. For instance, Quranic verses affirm that there is such a life in beings which cannot be perceived by human senses. Thus, according to Mullā Ṣadrā's philosophy, all existing entities are *ipso facto* alive, whereas pre-Sadraean philosophies attributed life only to animals and humans on account of their perceptive and motive faculties, lacked by plants and solid objects, and thus they saw these entities as non-living. This is incompatible with Quranic verses and the principles of Mullā Ṣadrā's philosophy. There are Quranic verses referring to the exaltation of God by all beings—something not perceived by human senses. These verses indicate that all beings enjoy consciousness and life. Mullā Ṣadrā argued for such general consciousness and life by drawing on his philosophical principles. In this way, the widespread view that only some beings are alive is implausible in terms of Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy, and once life is proved for a stage of existence, it will be proved for all other stages of existence by dint of the principles of the primacy, simplicity, and gradation of existence. This is compatible with many Quranic verses and hadiths in which the power to talk, to hear, and to know is attributed to apparently non-living beings, which implies a degree of life in them.

On this account, life is a graded reality that exists as an existential perfection in the necessary being, humans, animals, plants, and solid objects in different degrees. Thus, the necessary being is essentially alive, giving existence and life to other entities. Such existence is the same as life, and solid objects, plants, animals, and humans enjoy degrees of life to the extent that they enjoy degrees of existence. The view is confirmed by Quranic verses, denoting that all beings exalt God, which imply that all beings are alive. Mullā Ṣadrā cites the Quranic verse, "There is not a thing but celebrates His praise, but you do not understand their glorification," and then comments that all beings prostrate for God and praise Him in a volitional conscious manner, and perfective attributes such as life, knowledge, and power are not separable from these beings.

Keywords: Existence, life, soul, knowledge, power, Mullā Ṣadrā.

بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه

مریم عباس آباد عربی*

علی حقی**، علیرضا کهنسال***

چکیده

صدرالمتألهین حیات را مبدا «ادراک» و «فعل» می داند و با توجه به اصول فلسفه خود مثل اصل اصالت، بساطت و تشکیک وجود ثابت کرد که حیات، حقیقتی تشکیکی است که در همه مراتب وجود سریان دارد. بنابراین طبق فلسفه ملاصدرا همه موجودات زنده هستند. درحالی که طبق فلسفه‌های پیش از ملاصدرا در عالم طبیعت صرفاً حیوانات و انسان‌ها دارای حیات دانسته می شدند چراکه فقط این دو دسته دارای قوای مدرکه و محرکه بودند و گیاهان و جمادات فاقد این قوا بودند و در نتیجه طبق این فلسفه‌ها فاقد حیات دانسته می شدند. این دیدگاه با آیات قرآن و مبانی فلسفه ملاصدرا قابل پذیرش نیست. در بسیاری از آیات قرآن به تسبیح عمومی همه موجودات اشاره می کند، تسبیحی که برای انسان قابل فهم نیست. محتوای این آیات نشان دهنده‌ی این است که همه موجودات دارای آگاهی و حیات هستند. آگاهی و حیاتی که ملاصدرا توانست آن را با اصول فلسفه خود اثبات کند.

کلیدواژه‌ها: وجود، حیات، نفس، علم، قدرت، ملاصدرا.

* دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و حکمت، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران،

arabimaryam505@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (نویسنده مسئول)،

haghi@um.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران، kohansal-a@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۶

۱. مقدمه

«حیات» مهم‌ترین ویژگی است که هر موجود زنده‌ای در هر مرتبه و شرایطی با به کارگیری تمام امکاناتش سعی در صیانت از آن دارد. با این همه اینکه مفهوم حیات چیست؟ و چگونه باید آن را تعریف کرد؟ یا اینکه حقیقتاً تفاوت یک موجود زنده با موجود غیر زنده در چیست؟ هنوز سوالاتی است که ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. زیست‌شناسان بیشتر به شناسایی آثار حیات پرداخته‌اند و به توانایی رشد، متابولیسم، حرکت خود به خودی، پاسخ به محرک خارجی، توانایی تولید مثل به معنای ایجاد سیستمی شبیه به خود، انتقال اطلاعات ژنتیکی، گونه‌زایی و پیدایش گروه‌های بزرگ فراگونه‌ای، اشاره کرده‌اند. (ایروانی، درویش، ۱۳۸۸، ص ۲۹۱)

تلاش فلاسفه نیز بیشتر بر این بوده که «ماهیت حیات» را روشن سازند و در این مسیر، نسبت حیات با نفس را مورد تاکید قرار داده‌اند. آن‌ها در آثار خود، قوای نفس موجودات زنده را نیز بررسی کرده‌اند. صدرالمتالهین شیرازی، فیلسوف بزرگ مسلمان در آثار خود از جمله «الشواهد الربوبیه» و «الاسفار الاربعه» نظرات بدیعی پیرامون حیات، نسبت آن با وجود و دارای نفس بودن تمام موجودات ارائه داده است.

در باب پیشینه‌ی این بحث باید گفت موضوعی با عنوان «بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه» نوشته نشده است اما تحقیقاتی در ارتباط با مفهوم و مصادیق حیات صورت گرفته است، از این زمره می‌توان به «انواع حیات در قرآن» علی‌اصغر الهامی نیا (مربیان، ۱۳۸۴)، «حیات طیبه از دیدگاه قرآن کریم» حمیدرضا مظاهری سیف (معرفت، ۱۳۸۵)، اشاره کرد که به بررسی حیات از منظر قرآن پرداخته‌اند.

هم‌چنین مقالاتی مانند «تبیین فلسفی مسأله‌ی تسبیح موجودات از دیدگاه ملاصدرا» شمس‌الله سراج، حجت‌منصوری، (فلسفه تحلیلی ۹۷)، «رابطه نور حقیقی و نور مادی براساس قاعده حقیقت و رقیقت» علی بابایی (پژوهش‌های فلسفی، ۱۳۹۷)، «رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا و مدرس زنوزی» رامین عزیزی، حسین ابراهیمی (پژوهش‌های فلسفی، ۱۳۹۷)، «تجرد نفس» رضا اکبریان، سیما محمدپور دهکردی، (پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۳۸۶)، «حدوث و بقای نفس ناطقه و نفس استعلایی از دیدگاه ملاصدرا و کانت» محمدکاظم علمی سولا، طوبی لعل صاحبی (حکمت معاصر، ۱۳۹۳) که در مورد حیات و مسائل مرتبط با آن همچون علم و ادراک بحث کرده‌اند.

۲. تاریخچه مفهوم حیات

پایه و اساس نظریات در باب حیات را می‌توان در دوران یونان باستان جستجو کرد. در فلسفه‌ی قدیم یونان حیات را به نفس نسبت می‌دادند. در میان این فلاسفه اولین بار فیثاغورس بود که اصل حیات را نفس می‌دانست، اصلی که اساساً برای به کار بردن عالی‌ترین عملکردهای عقلی وابسته به بدن نیست، اصلی که از «خارج» می‌آید و بعد از مرگ تن باقی می‌ماند. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۴۱-۴۳) پس از وی آناکساگوراس «نیروی زندگی» را که به دنیای ماده جان می‌بخشد؛ نوس (عقل یا روح) نامیده‌است. نوس متمایز کننده زنده از بی‌جان است. طبق نظریه آناکساگوراس «عقل» میزان مواد گوناگون را در ترکیب با یکدیگر تعیین می‌کند و مواد مشابه را در کنار یکدیگر گرد می‌آورد. رشد موجودات زنده، وابسته به قدرت عقل در درون پیکرهاست که آنان را به جذب مواد غذایی از پیرامون خویش توانا می‌سازد. (فروغی، بی‌تا، صص ۲۶۹-۲۷۰)

افلاطون نیز مانند فلاسفه پیشین معتقد است نفس مبدا حیات است و در موجود حقیقی، حیات و روح و حرکت و عقل جدایی ناپذیر است. (افلاطون، ۱۳۸۰، صص ۳۹-۴۰) به اعتقاد وی با مرگ جسم، مرگی به نفس راه نمی‌یابد؛ و این چنین استدلال می‌کند که نفس بالذات دارای حیات است و بالطبع با موت، منافی است، زیرا یک ماهیت نمی‌تواند ضد خودش را قبول کند پس نفس که خود مبدا حیات جسم است نمی‌تواند مرگ را قبول کند. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۲)

ارسطو به تبع استاد خود علت و اصل حیات در همه موجودات زنده را نفس می‌داند. (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۷۷) هر چند دیدگاه وی در مورد نفس با افلاطون متفاوت است. از دیدگاه ارسطو جوهر مرکب یک جسم طبیعی برخوردار از موهبت حیات است که اصل و مبدأ این حیات نفس نامیده شده است. بدن نمی‌تواند نفس باشد زیرا بدن حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد. پس بدن باید به عنوان ماده نسبت به نفس باشد، درحالی که نفس به عنوان صورت یا فعل نسبت به بدن است. از این رو ارسطو در تعریف نفس، از آن به عنوان کمال یا فعل بدن سخن می‌گوید که حیات را بالقوه داراست - «قابلیت حیات» به چیزی که فاقد نفس است دلالت نمی‌کند بلکه به چیزی دلالت می‌کند که دارای آن است. بدین ترتیب نفس علت و اصل بدن زنده است، (الف) به عنوان منشأ حرکت، (ب) به عنوان علت غائی، و (ج) به عنوان جوهر واقعی (علت صوری) اجسام جاندار. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۳۷۳-۳۷۴)

بدین ترتیب انواع مختلف نفس، سلسله و مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند بدین گونه که بالاتر مستلزم پایین‌تر است. پایین‌ترین صورت نفس، نفس نباتی است که فعالیت‌های هضم و تولید مثل را انجام می‌دهد. (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۸۶) با توجه به همین دیدگاه او همه نباتات را دارای حیات می‌داند. البته نفس نباتی نه تنها در نباتات بلکه در حیوانات نیز یافت می‌شود، اما حیوانات دارای صورت عالی‌تر نفس، یعنی نفس حساسه هستند. چرا که حیوانات دارای نیروی احساس و حرکتند. در درجه‌ی بالاتر از نفس حیوانی صرف، نفس انسانی است. این نفس نیروهای نفوس پایین‌تر را داراست، لیکن نفس انسانی با داشتن نوس (عقل) از مزیت خاصی برخوردار است. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۳۷۴-۳۷۵)

فلوطین نیز به ارتباط حیات با روح (نفس) اشاره کرده است. وی به عنوان نماینده‌ی مهم مکتب نوافلاطونی، تحت تأثیر فلسفه‌ی افلاطون است. به نظر فلوطین، عناصر چهارگانه (آتش، هوا، آب و خاک) فاقد حیات‌اند و از امتزاج آن‌ها نیز حیات حاصل نمی‌شود، بلکه عامل حیات و نظم‌دهنده به آن‌ها نفس (روح) است که به جهان اجسام نیز تعلق ندارد. نفس، عامل حیات جانداران است ولی خود، حیات را از کسی نگرفته و به معنای راستین صاحب حیات است. موجودی که حیات را به عاریت نگرفته باشد آن را از دست نخواهد داد، از این‌رو نفس فناپذیر است. (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳۲-۶۳۳)

این اندیشه‌ها در فیلسوفان مسلمان تأثیر بسیار گذاشت. ابن‌سینا فیلسوف برجسته‌ی جهان اسلام با استناد به قول افلاطون و ارسطو حیات را برای نفس، ذاتی می‌داند و معتقد است نفس به ذات خود حی است و جسم به واسطه نفس، به حیات متصف می‌شود. (فارابی، ۱۴۰۵، صص ۴۵-۴۶)

از دیدگاه ابن‌سینا نیروی حیات بخشی که در طبیعت یافت می‌شود، از حقیقتی برمی‌خیزد که به ماورای جهان مادی تعلق دارد. در واقع نفوس گوناگون، سبب تباین کیفی موجود میان اشکال و گونه‌های مختلف حیات می‌شود و گرنه جنبه مادی صور طبیعی چیزی بیش از ترکیبات گوناگون چهار عنصر آب، باد، خاک و آتش نیست. ملحق شدن نفس خاص به هر یک از ترکیبات عناصر است که شخصیت خاص آن را می‌سازد و به هرچیز صورت مخصوص آن را می‌بخشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۳۴-۳۷، ۵۵-۵۸)

بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه (مریم عباس آباد عربی و دیگران) ۱۴۳

از این رو طبق دیدگاه ابن سینا نفس دارای مراتبی است. از دیدگاه وی اولین مرتبه نفس، نفس نباتی است که گیاه به وسیله آن تغذیه کرده و رشد می‌نماید. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲)

اما نفس حیوانی دارای حرکت انتقال و وقوف است و هیچ موجودی دارای این حرکت نیست مگر اینکه دارای حس باشد. بنابراین طبق نظر ابن سینا حیوان دارای حرکت ارادی است که این حرکت از دو قوه محرکه و مدرکه نشأت می‌گیرد. (ابن سینا، ۱۳۸۳، صص ۱۵-۱۶)

ابن سینا در آخرین مرتبه نفوس ارضیه درباره نفس ناطقه و قوای آن نیز توضیح می‌دهد و قوت‌های نفس ناطقه را به دو قسمت تقسیم می‌کند یکی قوه عامله و دیگری قوه عالمه و هر دوی این قوا را عقل می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۸۳، صص ۲۴-۲۷)

براین اساس ملاک حیات از دیدگاه ابن سینا ادراک و فعل است. به نظر وی در عالم مادی، ادراک و فعل به واسطه قوای محرکه و مدرکه انجام می‌شود؛ اما در عالم مجردات و در خداوند، برای ادراک و فعل نیازی به این قوا نیست، چرا که میان ذات و علم او تغایری وجود ندارد و علم او نیز مبدأ فعلش است و به اراده زائد بر ذات نیاز ندارد. (فارابی، ۱۳۴۵، ج ۱، ص ۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۰۰)

پس از ابن سینا گروهی دیگر از فلاسفه به نام اخوان الصفا نیز معتقد بودند منشأ حیات در موجودات عالم طبیعت نفس است. ایشان نفس را به «جوهر بسیط روحانی حیّ علامه و فعاله که صورتی از صور عقل فعال است.» تعریف کرده‌اند. (اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۸۶)

اخوان الصفا تصریح می‌کنند حیات نفس، ذاتی است ولی حیات جسد عرضی است و به خاطر مجاورت نفس با بدن می‌باشد. (همان، صص ۳۹-۴۰؛ ص ۴۶۲)

اخوان الصفا در رسائل خود نفس دارای مراتبی می‌دانند. اولین مرتبه نفس نباتی است. در *رسائل* نباتات این گونه تعریف شده‌اند که نباتات به هر جسمی گفته می‌شود که از زمین بیرون می‌آید و تغذیه می‌کند و رشد و نمو می‌نماید. (همان، ج ۲، ص ۱۵۸)

اگر چه در تعریف اخوان الصفا از گیاه بر خلاف تعریفشان از حیوان «حساس بودن» ذکر نشده ولی در رسائل به این مطلب اشاره شده است که گیاهان نیز دارای حس لامسه هستند؛ و این حس تنها حس مشترک بین گیاه و حیوان است، گیاهان ریشه‌هایشان را به سمت رطوبت می‌فرستند یا اگر سقفی که دارای روزه‌ای است مانع رشدشان شود

شاخه‌هایش را به سمت همان روزنه حرکت می‌دهند پس گیاهان هم دارای حس لامسه هستند و هم به مقدار مورد نیازشان قدرت تمیز و تشخیص دارند. (همان)

دومین مرتبه نفس، نفس حیوانی است. از دیدگاه اخوان الصفا «حیوان» جسم متحرک و حساسی است که تغذیه می‌کند، رشد می‌نماید، احساس می‌کند و دارای حرکت مکانی است، حیوان از نفس حیوانی و بدنی بی‌جان تالیف شده است. (همان، ج ۳، ص ۳۹۱) پس از نفس حیوانی، نفس انسانی است. چنان‌که خاصیت گیاه تغذیه و رشد است و خاصیت حیوان احساس و حرکت است، خاصیت انسان نیز نطق و فکر و استخراج براهین است. (همان، ج ۲، صص ۳۸۷-۴۷۳)

اما فیلسوف کم نظیر جهان اسلام که در زمینه حیات علاوه بر پذیرش سخنان فیلسوفانی مانند ابن‌سینا از اصطلاحات خاص خود نیز بهره برد، شیخ شهاب‌الدین سهروردی مؤسس فلسفه اشراق است. شیخ اشراق، در این زمینه ابتدا تقسیمات نور را بیان می‌کند و می‌گوید که نور یا نور فی نفسه لفسه است یا نور فی نفسه لغيره. و نور عارض، نور لغيره است و در مقابل، جوهر غاسق، نه ظاهر فی نفسه است و نه ظاهر لفسه، (بابایی، ۱۳۹۷، ص ۱۹-۲۰) در حالی که «حیات» یعنی اینکه شیء ظاهر لفسه باشد و «حی» یعنی درآک فعال. ادراک و علم نیز مربوط به نور است. موجود ظلمانی نه ذات خود را ادراک می‌کند و نه چیزهای دیگر را. هر موجودی که نورانیت آن زیادتر باشد، ادراک و علم او کامل‌تر و زیادتر است. این نور است که ظاهر لذاته و مظهر غیر خود است. نور لفسه و فی نفسه همواره مدرک ذات خود و موجودات دیگر است. منظور از فعال، همان فیاض بودن لذاته است. پس نور محض حی است و هر حی، نور محض است. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۰۶)

سهروردی حیات را در غواسق، برآزخ و هیئات ظلمانی رد می‌کند و این‌گونه استدلال می‌نماید که اگر غاسق حیات و علم داشته باشد نور لذاته است و دیگر جوهر غاسق نیست، و اگر فرض کنیم که جوهر غاسق به همین خاطر هیئت زائدی حیات یا علم داشته باشد نیز باطل است زیرا خود این هیئت ظاهر لفسه نیست و به طور کلی جوهر جسمانی هیجانات جسمانی لفسه غیر ظاهر هستند و هیات برای جسم و جسم برای هیات نیز غیر ظاهر است. پس ممکن نیست که در جسم و هیات امر ظاهر لفسه و مدرک لفسه یافت شود پس حیاتی نیز یافت نخواهد شد. (همان، ۵۱۴)

پس از سهروردی، ملاصدرا نیز همین تعریف را ارائه می‌کند و آن را با استفاده از مبانی فلسفه خویش بسط و گسترش می‌دهد.

۳. تعریف حیات در فلسفه ملاصدرا

حیات، اسم مصدر از ریشه ح ی ی و به معنای زندگانی و زنده شدن است که در مقابل آن موت و ممات (مردن) به کار می‌رود. (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲) پس حیات داشتن یعنی زنده بودن. این معنا دو کاربرد دارد، که این دو کاربرد در دو تعریفی که ملاصدرا از حیات ذکر کرده است روشن می‌شود.

ملاصدرا در آثار خود به طور کلی «حیات» را به دو صورت تعریف کرده است:

الف) موجود به گونه‌ای باشد که جذب و دفع و رشد و نمو و تولید مثل داشته باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۵۷) چنانکه در زیست‌شناسی تعاریف مشابه این تعریف ارائه شده است. زیست‌شناسان عمدتاً در تشخیص موجودات زنده از آثاری چون «توانایی رشد، متابولیسم، حرکت خود به خودی، پاسخ به محرک خارجی، توانایی تولید مثل به معنای ایجاد سیستمی شبیه خود، انتقال اطلاعات ژنتیکی، سازش گونه‌ها، گونه‌زایی و ...» استفاده می‌کنند. (ایروانی، درویش، ۱۳۸۸، ص ۲۹۱) اما از این تعریف در فلسفه استفاده نمی‌شود. چرا که این تعریف از حیات اگر چه در مقابل جمادات که دارای چنین حیاتی نیستند، نوعی کمال محسوب می‌شود، ولی به طور کلی مستلزم نوعی نقص است؛ چون رشد و نمو و تولید مثل، مستلزم حرکت و حرکت نیز مستلزم نقص است؛ چون شیئی متحرک که از قوه به سوی فعلیت حرکت می‌کند، در واقع از فقدان به سوی وجدان در حال حرکت است. بنابر این، حیات به این معنا را نمی‌توان بر خداوند عزوجل حمل کرد؛ چون مستلزم نقص در خداوند می‌شود. (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۱۱) بنابراین اشکال این تعریف این است که شامل تمامی موجودات دارای حیات (مجردات) نمی‌شود، در نتیجه اخص از معرف است.

علاوه بر این، اشکال دیگری که به این تعریف وارد است این است که ارائه یک فهرست از نشانه‌های حیات با یک تعریف از حیات برابر نیست. فهرست صفات مانند فهرست علائم بیماری، مجموعه‌ای از علائم و نشانه‌های حیاتی است. وقتی علائمی کشف می‌شود، باید علت‌های آن و سازوکاری که آن علائم را آشکار می‌کند، مورد تحقیق قرار داد.

بنابراین اگر از طریق نشانه‌ها بخواهیم به حیات داشتن موجودات پی ببریم، همان برهان‌انی در فلسفه است که از طریق معلول پی به علت برده می‌شود. مثلاً از طریق نشانه‌های بیماری پی به بیماری ببریم که چنین امری یقین‌آور نیست. زیرا اگر چیزی علل متعددی داشته باشد از طریق برهان آن نمی‌تواند علت معینی از میان این علل را اثبات کند، هر چند اصل علت را به صورت قطعی اثبات می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷)

هم‌چنین استفاده از صفات برخی موجودات برای تعریف حیات، که محدود به برخی از موجودات دارای حیات است در واقع استفاده از استقراء در تعریف است. در حالی که حد با استقراء بدست نمی‌آید. چرا که استقراء احساس جزئیات است و با احساس نمی‌توان حکم کرد. (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲۷)

علاوه بر این که حد موجه کلیه است و علت آن این است که حد شامل همه افراد نوع می‌شود. اما با استقراء نمی‌توان حکم کلی بدست آورد. زیرا بررسی تمامی موجوداتی که دارای حیات هستند، امکان‌پذیر نیست. (همان)

ب) تعریف دوم برای موجود دارای حیات این است که موجود دراک فعال باشد؛ یعنی دارای علم و آگاهی بوده، هم‌چنین از او فعل صادر شود. به عبارت دیگر موجود به‌گونه‌ای باشد که از روی علم و دانایی فعل از او صادر شود. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۷)

تعریف حیات به درک و فعل (لوازم حیات) از این‌روست که از دیدگاه حکمای اسلامی حیات امری وجودی و بسیط است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۲۹) بنابراین امکان تعریف منطقی آن وجود ندارد. زیرا حدود مرکب از اجناس و فصول است (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۸) و امری که بسیط باشد جنس و فصل ندارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۱۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵) بنابراین تعریف‌شدنی نیست و به دلیل همین عدم امکان تعریف حدی از حیات، معمولاً حیات به لوازم آن تعریف شده است.

فلاسفه‌ی اسلامی لوازم حیات را ادراک (علم) و فعل (قدرت) دانسته‌اند. هرچند مفهوم حیات غیر از مفهوم ادراک و فعل است، اما در عین حال حقیقت و مصداق این صفات واحد است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۴۱۸-۴۱۹؛ ج ۲، ص ۲۳۵)

در عالم مادی، ادراک و فعل به‌واسطه قوای مدرکه و محرکه انجام می‌شود؛ اما در عالم مجردات و در خداوند، برای ادراک و فعل نیازی به این قوا نیست، چرا که میان ذات

بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه (مریم عباس آباد عربی و دیگران) ۱۴۷

و علم او تغیری وجود ندارد و علم او نیز مبدأ فعلش است. (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۰۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۳) از این رو با اثبات توحید و بساطت ذات باری و نیز علم و قدرت کامل و اتم او، حیات به عنوان صفتی ثبوتی اثبات می شود. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۳) از این رو این تعریف از حیات شامل تمام مصادیق آن می شود.

۴. تعریف حیات در قرآن

حیات در قرآن به عنوان یک موضوع قابل توصیف و تعریف علمی مورد تذکر واقع نشده است. اما به طور کلی مفهوم حیات در قرآن با تعریف دوم در فلسفه ملاصدرا قابل انطباق است، چنانکه در ذکر مصادیق حیات به آن خواهیم پرداخت.

۵. مصادیق حیات در قرآن و فلسفه ملاصدرا

واژه حیات در قرآن چندگونه به کار رفته است. در برخی آیات موجودات را به دو دسته دارای حیات و فاقد آن تقسیم می کند و در برخی دیگر همه موجودات را دارای حیات معرفی می کند. این امر بدین خاطر است که گاهی مراد از حیات، حیاتی عرفی است که برای انسان قابل درک است و گاهی معنای عمیق تر و وسیعتر حیات است، حیاتی که فراتر از درک انسان است.

ملاصدرا نیز در آثار خود گاهی موجودات را به طور کلی به موجودات دارای حیات و موجودات فاقد آن تقسیم می کند و گاهی همه موجودات را دارای حیات می داند. این امر بدین خاطر است که تعریف حیات طبق مبانی فلسفه های پیش از ملاصدرا، فقط شامل موجوداتی می شود که دارای علم و قدرت (حرکت ارادی) هستند و موجوداتی که دارای چنین علم و حرکت ارادی نیستند، طبق این فلسفه ها دارای حیات نیستند. اما مصادیق حیات مبتنی بر مبانی فلسفه ملاصدرا، که معتقد است وجود مساوی با علم و قدرت است، شامل همه ی موجودات می شود.

۱.۵ حیات جمادات

نخستین اصل در حکمت متعالیه اصیل بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت است. وقتی وجود را اصیل بدانیم معتقدیم آن چیزی که متن واقع را پر کرده و کمالات واقعی به آن برمی‌گردد؛ وجود است.

از طرف دیگر وجود بسیط است. یعنی مرکب از اجزای مختلف نیست. زیرا اگر مرکب باشد در واقع باید ترکیبی از وجود و غیر وجود باشد، حال آنکه غیر از وجود چیزی نیست تا غیر آن باشد. پس هر کمالی به وجود برمی‌گردد و مربوط به جزء وجود نیست، بلکه عین وجود و مساوق با آن است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵)

اصل سوم که مورد قبول حکمت متعالیه است، اصل تشکیک در وجود است. چون وجود یک حقیقت ذومراتب است پس همه‌ی کمالاتی که به وجود برمی‌گردد ذومراتب و تشکیکی است.

«حیات» نیز طبق نظر صدرالمتألهین یکی از همین کمالات محسوب می‌شود که باید به وجود برگردد و مساوق با وجود تلقی شود. (همان، ص ۴۱۸) حیات نیز مانند وجود، حقیقتی ذو مراتب و تشکیکی است و هر جا موجودی باشد به اندازه بهره‌ای که از وجود برده از حیات نیز برخوردار است. حیات در همه مراتب وجود سریان دارد و برخی مراتب حیات مانند مراتب وجود در نهایت شدت و بعضی مراتب در نهایت ضعف است اما هیچ موجودی را نمی‌توان فاقد حیات دانست.

بدین ترتیب این دیدگاه رایج که فقط بعضی از موجودات دارای حیات هستند؛ باتوجه به اصول و مبانی حکمت متعالیه غیر قابل قبول است و همین که حیات برای یکی از مراتب هستی ثابت شد به حکم اصالت، بساطت و تشکیک وجود، برای تمام مراتب هستی و البته به صورت مشکک ثابت می‌شود. این دیدگاه با بسیاری از آیات و روایات نیز منطبق است که برای موجودات به ظاهر فاقد حیات، قدرت تکلم، سمع و علم و... ثابت شده و نتیجتاً برای آنان نحوه‌ای از حیات اثبات گردیده است. صدرالمتألهین در توضیحی با ذکر آیه «و ان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم» می‌نویسد که سجده و تسبیح همه موجودات اختیاری و آگاهانه است و صفات کمالی هفتگانه یعنی حیات، علم، قدرت، سمع، بصر و کلام از موجودات قابل انفکاک نیست. (همان، ج ۷، ص ۲۳۵)

هم چنین ملاصدرا با توجه به اینکه همه اشیا مظاهر ذات و مجالی صفات خداوند هستند، معتقد است تمامی اشیا دارای صفت علم، قدرت و حیات هستند. (همان، ج ۲، ص ۲۸۳)

بدین ترتیب حیات داشتن در مخلوقات که همان اسما و صفات واجب تعالی هستند اثبات می شود. (همان، ص ۳۸۸) و این موضوع با بسیاری از آیات و روایات هماهنگی دارد. مانند آیاتی که به تسبیح تمامی موجودات اشاره دارد.

تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (الاسراء، ۴۴) آسمانهای هفتگانه و زمین و هر که در آنهاست او را به پاکی می ستایند، و هیچ چیز نیست مگر آنکه او را به پاکی یاد می کند و می ستاید و لیکن شما تسبیح آنها را در نمی یابید. همانا او بردبار و آمرزگار است.

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ، و رعد، تسبیح و حمد او می گوید؛ و (نیز) فرشتگان از ترس او! و صاعقه ها را می فرستد؛ و هر کس را بخواهد گرفتار آن می سازد، (درحالی که آنها با مشاهده این همه آیات الهی، باز هم) درباره خدا به مجادله مشغول هستند! و او قدرتی بی انتها (و مجازاتی دردناک) دارد! (الرعد، ۱۳).

إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَاللَّشْرِاقِ، ما کوه ها را مسخر او ساختیم که هر شامگاه و صبحگاه با او تسبیح می گفتند. (ص، ۱۸-۱۹).

برخی از مفسران منظور از تسبیح موجودات را در آیات قرآن تسبیح حقیقی و قولی می دانند و برخی از ایشان به تشریحی بودن تسبیح ایشان به صراحت اشاره کرده اند. آیت الله جوادی آملی در جواب آنان که تسبیح موجودات را حالی می دانند، بیان داشته اند، «در اینکه همه هستی دلالت بر وجود خالق خود می کند، شکئی نیست، اما مسبح بودن فراتر از آیت بودن است» (جوادی آملی، بی تا، ص ۹).

محکم ترین دلیل این گروه، استناد به عبارت وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ، و لکن شما تسبیح آنها را نمی فهمید (الاسراء، ۴۴) می باشد؛ به این بیان که تأویل به تسبیح تکوینی و حالی، خلاف نص این آیه است، چون اگر منظور از این تسبیح، تسبیح مجازی و دلالت وجود موجودات بر تنزیه خداوند بود که همه آن را می فهمیدند، پس دیگر جایگاهی نداشت که خداوند بفرماید شما تسبیح آنها را نمی فهمید (طباطبائی، ۱۳۹۰،

چرا که تفاوت در نوع ادراک انسان‌ها با غیر ذی‌شعور می‌تواند حاکی از آن باشد که ما نمی‌توانیم نوع تسبیح آنها را بفهمیم. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: «اگر موجودی با لغات و الفاظ ما آشنا نباشد، ولی خدا را به گونه‌ای دیگر تسبیح کند که ما نمی‌فهمیم، نمی‌توانیم بگوییم که تسبیح آنها مجازی است» (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۹). همچنین ایشان بر ردّ مجازی بودن تسبیح موجودات آورده‌اند که استعاره و مجاز در شعر کاربرد دارد و کتاب قرآن برتر از هر شعر و خیال و منزّه از آن است. بنابراین، منظور از این تسبیح، مجاز و تمثیل نمی‌باشد. تشبیه شاعرانه مطابق حق نیست و چیزی که حق نباشد، در کتاب خدا راه ندارد (همان، ص ۸).

علاوه بر این معنای «تسبیح» تنزیه از روی شعور و آگاهی است و بدون معرفت و شناخت ممکن نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲؛ سراج، منصور، ۱۳۹۷، ص ۷۴) و چون در قرآن به همه موجودات نسبت داده شده است، بنابراین، لازم می‌آید که هر یک از پدیده‌های عالم بهره‌ای از علم و ادراک داشته باشند، چنان‌که آیت‌الله جوادی آملی فرموده‌اند: «تسبیح وقتی یک حقیقت است که مسبح آگاه به حقیقت مسبح به اندازه خودش باشد» (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۴۱).

بنابراین، با دلایل نقلی نیز ثابت شد که حتی جمادات هم که ظاهراً فاقد حیات هستند، دارای علم و شعور و ادراک می‌باشند که از شئون حیات است و حیوان و نبات هم که حیات ظاهری دارند، به طریق اولی از روی آگاهی و شعور مسبح پروردگار خویشند.

۲.۵ حیات نباتات

نباتات (گیاهان) دارای نیروی تغذیه، رشد و نمو و تولید مثل هستند و این ویژگی‌ها، آنها را از جمادات متمایز می‌سازد، هر چند از نیروی احساس و حرکت ارادی بهره‌ای ندارند و از این جهت، از حیوان‌ها و انسان‌ها متمایز می‌شوند. اما طبق دیدگاه فلاسفه اسلامی گیاهان به خاطر نداشتن دو ویژگی علم و قدرت دارای حیات نیستند؛ چرا که طبق این دیدگاه موجودی دارای حیات است که دارای احساس (علم) و حرکت ارادی (قدرت) باشد. اما از آنجایی که گیاهان دارای قوای علامه و عماله نیستند، درک و علم نیز ندارند و به تبع آن فاقد اراده و حرکت ارادی هستند، از این‌رو فلاسفه گیاهان را فاقد حیات می‌دانند، هرچند دارای نفس هستند.

بنابراین داشتن علم و قدرت در موجودات مادی اخص از نفس داشتن است. بدین ترتیب از نظر ملاصدرا نفس لازمه‌ی حیات در موجودات مادی است. چرا که قدرت و علم دو ویژگی است که مستلزم داشتن نفس است. از این‌رو هر موجودی که دارای قدرت و علم هست، دارای بعدی فراتر از ماده هست. اگر این موجود مادی باشد این بعد فراتر از ماده نفس نامیده می‌شود و اگر این موجود فراتر از عالم ماده باشد، این بعد مجرد عقول و خداوند و به طور کلی مجردات نامیده می‌شوند. این استدلال به صورت موجه کلیه است و عکس آن به صورت موجه جزئی صادق است. یعنی بعضی از موجوداتی که دارای نفس و روح هستند دارای حیات هستند. بنابراین نفس مساوی با حیات نیست. چنان‌که گیاهان دارای نفس هستند اما دارای حیات نیستند، زیرا صفات علم و قدرت در آن‌ها وجود ندارد. چرا که گرچه گیاهان را صاحب نفس می‌دانستند اما معتقد بودند نفس گیاهی مادی است. چنان‌که در حکمت مشاء همه حکما به مادیت نفس نباتات حکم کرده‌اند. در حکمت اشراق هرچند نفس نباتی مادی است سعی شده است تدبیر نفس نباتات نسبت به افعال خود از طریق مدیریت و اشراف عقول عرضی و ارباب انواع توجیه شود. بر این اساس نباتات دارای رب‌النوع مجردند که تدبیر آن‌ها را برعهده دارند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۵۹)

ملاصدرا در بسیاری از آثار خود از طریق یادشده تدبیر نفس نباتی نسبت به قوا و افعالش را توجیه کرده است اما سخن نهایی ملاصدرا بر خورداری نفس نباتی از درجات تجرد ولو مرتبه بسیار ضعیف آن است. او تلاش می‌کند تصویری از نفس نباتی ارائه نماید که در آن نفس نباتی با نفس انسانی و حیوانی در آغازین مراتب تجرد قریب‌الافق هستند.

ملاصدرا بیان می‌کند صور و نفوسی که کار خود را با کارگیری قوا انجام می‌دهند، از آنجایی قوا ابزار و به عنوان واسطه هستند، در مرتبه‌ای پایین‌تر از نفس قرار دارند؛ بنابراین، این صور یعنی نفوس گویا از سنخ ماده برترند و برتری از دنائت ماده جسمانی شأن نفس است؛ زیرا نفس بهره‌ای از ملکوت و تجرد را هرچند در مرتبه اندک داراست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶-۱۷). ملاصدرا این عبارت را ذیل تعریف نفس آورده است تا بیان کند نفس کارهای خود را با آلات و قوا انجام می‌دهد. این قوا در ماده جسمانی منتشرند و نفس به عنوان مدبر این قوا، در مرتبه‌ای برتر از قوا قرار دارد و همین مسئله باعث می‌شود نفس به ساحت تجرد از ماده نزدیک شده و دست‌کم مانند

نفس نباتی در مرز تجرد قرار می‌گیرد. بنابراین طبق عقیده ملاصدرا نفس نباتی دارای تجرد است هر چند این تجرد بسیار ضعیف باشد. از این رو با اثبات تجرد نفس گیاهی، طبق مبانی خاص حکمت متعالیه در مورد حیات و مساوق دانستن حیات با وجود، گیاهان نیز دارای حیات، علم و قدرت هستند.

چنانکه همین دیدگاه در قرآن مورد تأیید قرار گرفته است. در آیه ۹۵ سوره انعام به حیات داشتن گیاهان اشاره می‌کند. طبق این آیه، دانه‌ای خشک به ماده‌ای بی جان می‌ماند اما آن گاه که در دل خاک جای می‌گیرد و آب بر آن فرو می‌ریزد؛ از دل خاک سر برآورده، کم‌کم به موجودی زنده و با طراوت تبدیل می‌شود. این گیاه از آن دانه بی جان نشأت می‌گیرد و این نیز از آیات الهی است و شگفت آن که ثمره این آفریده زنده و بالنده، همان دانه‌ها و هسته‌های به ظاهر بی جان است:

«إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمَخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ فَانِي تُوَفُّوْنَ»

«خداوند شکافنده دانه و هسته است، زنده را از مرده بیرون می‌آورد و مرده را از زنده. این است، خدای شما پس چگونه از حق، منحرف می‌شوید؟»

در آیه ۱۸ سوره حج آمده است: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يَهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ»

«آیا نیندیشیده‌ای که هر که در آسمان‌ها و هر که در زمین است و خورشید و ماه و ستارگان و کوه‌ها و هر که در زمین است و خورشید و ماه و ستارگان و کوه‌ها و درختان و بسیاری از مردم بر خداوند سجده می‌کنند.»

از دیدگاه برخی مفهوم سجده در این آیه اشاره به تسلیم بی قید و شرط گیاهان در برابر تصمیم خداوند و در مسیر منافع انسان است، چرا که تمام غذای انسان و حیوانات به طور مستقیم و یا غیر مستقیم از گیاهان تأمین می‌شود. در ضمن این آیه اشاره به اسرار توحیدی گیاهان هم دارد، چنانکه در هر برگ و یا دانه و هر بخش گیاهان نشانه‌های عجیبی از علم و عظمت پروردگار موجود است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، صص ۴۸-۵۰)

هم‌چنین به وجود درک و شعور در گیاهان در آیه ۴۴ سوره اسراء اشاره شده است، که در بخش قبلی بحث آن گذشت.

۳.۵ حیات حیوانات

حیات در حیوانات نسبت به حیات در نباتات، در سطح بالاتری بروز پیدا کرده است. تمامی حیوانات علاوه بر قوای نفس نباتی، قوه‌ای دارند که با آن حس می‌کنند و حرکت ارادی و اختیاری دارند؛ ولی با این حال، حیوانات از نیروی تعقل بی‌بهره‌اند. با توجه به این خصوصیات، نفس حیوانی این‌گونه تعریف شده است:

نفس حیوانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی (عضودار) که علاوه بر تغذیه، رشد و تولید مثل، دارای نیروی احساس بوده (درک جزییات)، با اراده حرکت می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹)

فلاسفه برای نفس حیوانی دو دسته قوای مستخدمه و خادمه برشمرده‌اند، که قوای مستخدمه قوای اصلی نفس حیوانی به شمار می‌آیند که خود شامل قوای مدرکه و محرکه است. قوای مدرکه عمل ادراک را در حیوان بر عهده دارند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۵۳-۵۴) در قرآن نیز آیات متعددی دال بر آگاهی و ادراک حیوانات است. از جمله:

۱. حَتَّىٰ إِذَا اتَّوَّا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ (سوره نمل آیه ۱۸)

حضرت سلیمان (ع) همراه با سپاهیان‌شان از منطقه‌ای عبور می‌کردند، مورچه‌ای به سایر مورچگان گفت: «فوری به خانه‌هایتان بروید، تا زیر پای ارتش سلیمان له نشوید.»

شناخت دشمن، جزو غریزه‌ی مورچه است، ولی اینکه می‌فهمد این شخص نامش سلیمان و همراهانش ارتش اویند، این بالاتر از غریزه است.

۲. وَجَدْتُهُمْ وَ قَوْمَهُمْ يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنَ دُونِ اللَّهِ وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ (نمل ۲۴)

هدهد در آسمان از شرک مردم زمینی مطلع شده و نزد سلیمان (ع) گزارش می‌دهد که مردم منطقه‌ی "سبأ"، خداپرست نیستند، آنگاه ماموریت ویژه‌ای می‌یابد، شناخت توحید و شرک و زشتی شرک و ضرورت گزارش به سلیمان پیامبر (ع) و ماموریت ویژه‌ی پیام‌رسانی، مساله‌ای بالاتر از غریزه است.

۳. در آیات قرآن، سجده برای خدا، به همه موجودات نسبت داده شده است:

«وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ»
(نحل آیه ۴۹)

«تمام آنچه در آسمانها و زمین از جنبندگان وجود دارد، و همچنین فرشتگان، برای خدا سجده می‌کنند»

۴. حرف زدن پرندگان با یکدیگر و افتخار حضرت سلیمان (ع) به اینکه خداوند، زبان پرندگان را به او آموخته است. «عَلَّمَنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ» (نمل آیه ۱۶)

۵. آیه: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (سوره تکویر آیه ۵) محشور شدن حیوانات را در قیامت مطرح می‌کند.

۶. آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور آیه ۴۱) نشانه‌ی شعور و عبادت آگاهانه‌ی حیوانات است.

قرآن کریم می‌فرماید حیوانات نیز مانند شما دارای حیات هستند، در عین حال «دواب» را که در دل آن حیات نهفته است و بیانگر زندگی حیوانی است، موجوداتی می‌داند که در حال سجده برای خدا هستند (الهامی‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۸) «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرَمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (حج ۱۸) آیا نمی‌بینی آنچه را در آسمان و زمین است خدا را سجده می‌کند و سپس از شمس، قمر، نجوم، جبال، شجر، دواب و کثیر من الناس نام می‌برد.

۴.۵ حیات انسان‌ها

حیات انسانی در حکمت متعالیه، بر ویژگی‌ها و امتیازات انسانی متمرکز است. ملاصدرا برتری نفس انسانی بر نفس نباتی و حیوانی را بر پایه‌های امتیازهای انسانی که مبتنی بر اراده‌ی عقلانی است، تبیین می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ علمی، لعل صاحبی، ۱۳۹۳، ص ۶۸) اراده‌ی برخاسته از عقل باعث می‌شود انسان به حیات مخصوص انسانی برسد که بالاتر از حیات نباتی و حیوانی است.

از این‌رو انسان‌ها علاوه بر قوای نفس نباتی و نفس حیوانی، قوه‌ای دارند که با آن تفکر کرده، تصورات و تصدیقات کلیه را درک کنند. (عزیزی، ابراهیمی، ۱۳۹۷، ص ۹۷)

باتوجه به این خصوصیات، نفس انسانی این گونه تعریف شده است: نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی (عضودار) که علاوه بر کارهای قبل، تصورات و تصدیقات کلی را تعقل کرده، استنباط آرا می‌کند و افعال فکری و حدسی انجام می‌دهد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ص ۱۱۹) با توجه به این تعریف قوه‌ای که ادراکات خاص انسانی را بر عهده دارد را عقل نظری می‌گویند و مراتب آن، عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است. (همان) و قوه‌ی دیگری که قوای حیوانیه را بر طبق نظر قوه عالمه و عقل نظری به کار گمارد، عقل عملی می‌گویند. (همان، ص ۱۳۱) این قوه نیز بر حسب استکمال شامل چهار مرتبه‌ی تجلیه (تهذیب ظاهر)، تخلیه (تهذیب باطن)، تحلیه (آراستن نفس ناطقه) و فناء است. البته مرحله فناء، مرتبه منتهای سفر قوه عملی و تکامل آن نیست و سفر تکاملی هم‌چنان ادامه دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۸۷)

بنابراین هر چقدر انسان در مراتب عقل نظری و عملی سیر و سلوک کند، می‌تواند مراتب بالاتری از حیات را تجربه کند. (ر.ک. اکبریان، محمدپور دهکردی، ۱۳۸۶، ص ۷۱) این حیاتی است که مختص انسانی است که مراتب کمال را طی می‌کند. چنانکه در آیات قرآن به این حیات اشاره شده است. به عنوان مثال خداوند در آیه ۲۴ سوره انفال می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»

ای کسانی که ایمان آورده‌اید دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می‌خواند که مایه حیاتتان است.

آشکار است که منظور از حیات در این آیه، چیزی فراتر از حیات معمولی است که مومنان مانند دیگران از آن برخوردارند. (مظاهری سیف، ۱۳۸۹، ذیل آیه ۲۴ انفال) چنانکه در آیه ۹۷ سوره نحل ذکر شده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً» هر کس عمل صالح کند درحالی که مؤمن است خواه مرد باشد یا زن به او حیات پاکیزه می‌بخشیم و پاداش آنها را به بهتر از آنچه که انجام دادند خواهیم داد.

به اعتقاد علامه طباطبایی در جمله «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً» حیات، به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است، پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر این که خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می‌کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می‌دهد، مثلاً حیات خبیث او را

مبدل به حیات طبیعی می‌کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد، زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: «ما حیات او را طیب می‌کنیم» ولی این‌طور نفرمود، بلکه فرمود: ما او را به حیاتی طیب زنده می‌سازیم. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۴۱)

هم چنین این حیات جدید و اختصاصی، جدای از زندگی سابق که همه در آن مشترکند نیست، در عین اینکه غیر آن است با همان است، تنها اختلاف به مراتب است، پس کسی که دارای آن چنان زندگی است دو جور زندگی ندارد، بلکه زندگیش قوی‌تر و روشن‌تر و واجد آثار بیشتر است. (همان، ص ۳۴۳)

۵.۵ حیات مجردات

با توجه به اینکه مفهوم حیات، دلالت بر کمال وجودی می‌کند، همه‌ی مجردات دارای صفت ذاتی حیات هستند و بالاترین مرتبه‌ی حیات، مخصوص ذات مقدس الهی است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۷۰)

آیات فراوانی در قرآن به این مرتبه از حیات اشاره می‌کند. مانند آیاتی که فرشتگان را موجوداتی عاقل و باشعور و بندگان گرامی خدا معرفی می‌کند.

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ
إِلَّا إِنْ أَلَّ اللَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (شوری، ۵)

بالاترین مرتبه حیات از آن خداوند است. حی یکی از صفات ثبوتی الهی است و در واقع حیات حقیقی تنها از آن خداست و اوست که به سایر موجودات حیات بخشیده است.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (بقره، ۲۵۵)

این آیه بر اختصاص حیات به خداوند دلالت دارد، و بیانگر این است که جز او کسی «حی» نیست، همان گونه که الوهیت مخصوص خداوند است. بنابراین مقصود از حی در آیه «هو الحی» و مانند آن، حی بالذات است، یعنی حی بالذات جز خداوند نیست، و دیگر موجودات زنده حیات خود را از خداوند دریافت کرده‌اند، بنابراین خداوند حی بالذات و مبدا حیات موجودات دیگر است، و این معنی قیومیت خداوند است. قیوم یعنی خداوند قائم بالذات و قوام بخش موجودات است. و از آن‌جا که حیات او بالذات است، موت و فنا در او راه ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، صص ۱۶۰-۹۹)

۶. نتیجه‌گیری

مطالعات در مورد حیات همواره مورد توجه فیلسوفان و متفکران بوده است. بسیاری از متفکران این پدیده مهم را از دیدگاه‌های مختلف بررسی کرده‌اند. دیدگاه نهایی در مورد حیات در فلسفه‌ی اسلامی دیدگاه ملاصدرا است. ملاصدرا در مورد تعریف حیات، تعریف حیات به لوازم آن را (علم و قدرت) را که فلسفه‌های پیش از ملاصدرا آن را مطرح کرده بودند، پذیرفته است. اما وی با اصول و مبانی خاص خود ثابت می‌کند همه موجودات به اندازه بهره‌ای که از وجود برده‌اند؛ دارای حیات هستند و هر موجودی - حتی اجسام به ظاهر بی‌جان - دارای نفس و حیات می‌باشند. البته از آنجا که حیات حقیقتی تشکیکی است؛ این کمال وجودی به صورت تشکیکی در واجب تعالی، انسان، حیوان، نباتات و جمادات وجود دارد. بنابراین واجب تعالی ذاتاً حی است و به دیگران وجود و حیات بخشیده است. به گونه‌ای که این وجود عین حیات است و جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها به میزان بهره‌مندی از مراتب وجود از مراتب حیات برخوردارند. این دیدگاه دیدگاهی است که توسط آیات قرآن نیز تأیید می‌شود. آیاتی که دال بر تسبیح عمومی همه موجودات هستند، وجود حیات را در تمامی مراتب اثبات می‌کند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن سینا، (۱۳۸۳)، رساله نفس، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
- ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ابن سینا، (۱۳۷۱)، المباحثات، قم، انتشارات بیدار
- ابن سینا، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، چاپ عبدالله نورانی
- ابن سینا، (۱۳۷۹)، النجاة من العرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پزوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم
- اخوان الصفا، (۱۴۰۵ق)، رسائل اخوان الصفا و خلائ الوفا، قم، مکتب الاعلام الاسلامی
- ارسطو، (۱۳۶۹)، درباره‌ی نفس، ترجمه‌ی ع.م.د. تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم
- افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره‌ی کامل آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، تهران، خوارزمی

- اکبریان، رضا، محمدپور دهکردی، سیما، (۱۳۸۶)، «تجرد نفس»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، دوره ۹، شماره ۲، صص ۶۵-۸۸
- الهامی‌نیا، علی‌اصغر، (۱۳۸۴)، «انواع حیات در قرآن»، مریبان، شماره ۱۶، صص ۵-۲۵
- ایروانی، فرزانه و جمشید درویش، (۱۳۸۸)، «بررسی تعاریف حیات در زیست‌شناسی و فلسفه»، مجموعه مقالات همایش تاریخ، فلسفه و منطق زیست‌شناسی، مشهد، انتشارات واژگان خرد
- بابایی، علی، (۱۳۹۷)، «رابطه نور حقیقی و نور مادی بر اساس قاعده حقیقت و رقیقت»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۲، شماره ۲۲، صص ۱۷-۲۸
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم
- جوادی آملی، عبدالله، (بی‌تا)، «تفسیر سورهٔ رعد»، پاسار/اسلام، شماره ۹۵ و ۹۶
- زمخشری، محمودبن عمر، (۱۳۸۶)، مقدمهٔ ادب، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- سبزواری، هادی، (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی
- سبزواری، هادی، (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب.
- سراج، شمس اله، منصوری، حجت، (۱۳۹۷)، «تبیین فلسفی مسأله‌ی تسبیح موجودات از دیدگاه ملاصدرا»، فلسفه تحلیلی، شماره ۳۳، صص ۶۳-۸۷
- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، حکمة الاشراق، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم
- شهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- صدرالمتألهین، (بی‌تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار
- صدرالمتألهین، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث
- صدرالمتألهین، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار
- صدرالمتألهین، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم
- صدرالمتألهین، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم
- عزیزی، رامین، ابراهیمی، حسن، (۱۳۹۷)، «رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا و آقا علی زینوزی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال ۱۲، شماره ۲۳، صص ۹۱-۱۱۰

بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه (مریم عباس آباد عربی و دیگران) ۱۵۹

علمی سولا، کاظم، لعل صاحبی، طوبی، (۱۳۹۳)، «حدوث و بقای نفس ناطقه و نفس استعلایی از دیدگاه ملاصدرا و کانت»، حکمت معاصر، سال پنجم، شماره سوم، صص ۶۵-۸۰
فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری ناد، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء
فارابی، ابونصر، (۱۳۴۵)، *رسائل الفارابی*، حیدرآباد، دکن
فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، *فصول منتزعه*، تهران، چاپ فوزی متری نجار
فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸)، *المنطقیات*، چاپ اول، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
فروغی، محمدعلی، (بی تا)، *حکمت سقراط و افلاطون*، تهران
فلوطین، (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران
کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، سروش
مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی
مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۷)، *آموزش عقائد*، تهران، نشر بین المللی
مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *معارف قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه
مظاهری سیف، حمیدرضا، (۱۳۸۹)، «حیات طیبه از دیدگاه قرآن کریم»، معرفت، سال پانزدهم، شماره ۱۰

Qara'i, Ali Quli. 2005. Holy Qur'an: Translated by Ali Quli Qara'i "Phrase by Phrase English Translation". UK: Islamic Pubns Intl. [In Arabic and English]
Avicenna. 1383. *Risāla nafs* (Essay on the soul). Edited by Musa 'Amid. Hamadan: Bu-Ali University. [In Persian]
Avicenna. 1404. *Al-shifā': al-ṭab'īyyāt* (Book of healing: natural sciences). Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
Avicenna. 1371. *Al-mubāḥathāt* (The debates). Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
Avicenna. 1363. *Al-mabda' wa-l-ma'ād* (The origin and the resurrection). Tehran: Nurani. [In Arabic]
Avicenna. 1379. *Al-najāt min al-gharq fī baḥr al-dilālāt* (The salvation from drowning in the sea of misguidance). Edited by Muhammad Taqi Danishpazhuh. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
Ikhwān al-Ṣafā'. 1405. *Rasā'il ikhwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā'* (Essays of the brethren of purity and friends of faithfulness). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
Aristotle. 1369. *De Anima*. Translated by 'Ali Murad Dawudi. Tehran: Hikmat. [In Persian]
Akbarian. Reza. Muhamadpour Dehkordi. Simā. 1386. "Mulla Sadra's Viewpoint on Incorpority of the Soul". *Journal of Philosophical Theological Research*. No. 2. Pp65-88. [In Persian]

- Babaei, Ali. 1397. "Analyzing of Mulla Sadra's Reading from Suhravrdi's Idea on the Relation of Sensible Light and Incorporeal Light". *Philosophical Investigations*. Vol. 12. No. 22. pp. 17-28. [In Persian]
- Elhaminia, Ali Asghar. 1384. "Types of Life in the Qur'an". *Educators*. No. 16. pp. 5-25. [In Persian]
- Plato. 1380. *Collected Work of Plato*. Translated by Muhammad Hasan Lutfi and Riza Kaviyani. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Īrvānī, Farzanih, and Jamshīd Darvīsh. 1388. "Barrasī-yi ta'ārif-i ḥayāt dar zīstshināsī va falsafih" (Consideration of definitions of life in biology and philosophy). *Proceedings of the Conference on History, Philosophy, and Logic of Biology*. Mashhad: Vazhgan-i Khirad. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh. 1388. *Tafsīr tasnīm* (Tasnīm Exegesis of the Qur'an). Qom: Isra. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh. N.d. "Tafsīr sūra-yi ra'd" (Exegesis of Ra'd chapter of the Qur'an). *Pasdar Islam*, vol. 95-96. [In Persian]
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. 1386. *Muqaddimat al-adab*. Tehran: Islamic Studies Institute of University of Tehran. [In Arabic]
- Sabzawārī, Hādī. 1383. *Asrār al-ḥikam* (Secrets of wisdoms). Qom: Matbu'at Dini. [In Arabic]
- Siraj, Shamsollah. Mansourī. Hojjat. 1397. "Philosophical Explanation of Creatures' Praise to God from Sadrian Viewpoint". *Philosophical Investigations*. No. 33. pp. 63-87. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1375. *Majmū'a muṣannafāt Shaykh Ishrāq* (Collected Work of Shaykh Ishrāq). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn. 1372. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq* (Exposition of Illuminationist wisdom). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. N.p. *Al-ḥāshiyā 'alā ilāhiyyāt al-shifā'* (Commentary on the theology of the book of healing). Qom: Bidar. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. 1981. *Al-ḥikmat al-muta'āliya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a* (The transcendent wisdom in the four intellectual journeys). Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. 1366. *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (Exegesis of the noble Qur'an). Qom: Bidar. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. 1360. *Al-shawāhid al-rubūbiyya fi-l-manāhij al-sulūkiyya* (Lordly evidence in mystical paths). Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Mashhad: Al-Markaz al-Jami'i li-l-Nashr. [In Arabic]
- Mullā Ṣadrā. 1354. *Al-mabda' wa-l-ma'ād* (The origin and the resurrection). Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1417. *Al-mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (The scale in the exegesis of the Qur'an). Qom: Islamic Publication Office affiliated with Jami'a Mudarrisin. [In Arabic]
- Azizi, Ramin; Ebrahimi, Hassan. 1397. "The Relation of Soul to Its Powers from the Prespective of Mulla Sadra and Modares Zonouzi". *Philosophical Investigations*. Vol. 12. No. 23. pp. 91-110. [In Persian]

- Elmi Sola. Kazem. Lal Sahebi. Touba. 1393. " The Creation of Rational Soul and Transcendental Soul and their Continuation of Bieng According to Mulla Sadra and Kant". Contemporary Wisdom. Fifth Year. No. 3. pp. 65-80. [In Persian]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1405. Al-jam' bayn ra'y al-ḥakimayn (Reconciliation of the opinions of the two philosophers). Tehran: Al-Zahra. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1345. Rasā'il al-Fārābī (Al-Fārābī's essays). Hyderabad: Dakan. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1405. Fuṣūl muntaza'a (Abstracted chapters). Tehran: Fuzi Mitri Najjar. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1408. Al-mantiqiyyāt (Logics). Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
- Furūghī, Muḥammad 'Alī. N.d. Ḥikmat Suqrāt va Aflātūn (The Philosophy of Socrates and Plato). Tehran: n.n. [In Persian]
- Plotinus. 1366. Collected Works of Plotinus. Translated by Muhammad Husayn Lutfi. [In Persian]
- Coplestone, Fredrick. 1380. History of Philosophy. Vol. 1. Translated by Sayyid Jalal al-Din Muḥtabavi. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 1366. Āmūzish-i falsafih (Teaching philosophy). Tehran: Sazman-i Tablighat-i Islami. [In Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 1387. Āmūzih-i 'aqā'id (Teaching the beliefs). Tehran: Bayn al-Milali. [In Persian]
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 1391. Ma'ārif-i Qur'ān (Quranic teachings). Qom: Publications of Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir, et al. 1371. Tafṣīr nimūna (Exemplary exegesis). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
- Mazaheri Seif. Hamidreza. 1389. "Good life from the perspective of the Holy Quran". Marifat. Year 15. No. 10. [In Persian]