

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

* 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 © 2018, 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.

words, it should be such that it knowingly and consciously does the action. Given his 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.

Bibliography

- Akbarian, Reza and Simā Muhamadpour Dehkordi (1386), "Mulla Sadra's Viewpoint on Incorporeity of the Soul", *Journal of Philosophical Theological Research*, no. 2 [In Persian].
- Aristotle (1369), *De Anima*, trans. Ali Murad Dawudi, Tehran: Hikmat [In Persian].
- Avicenna (1404), *Al-shifā': Al-ṭabī'iyāt* (Book of Healing: Natural Sciences), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi [In Arabic].
- Avicenna (1363), *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād* (The Origin and the Resurrection), Tehran: Nurani [In Arabic].
- Avicenna (1371), *Al-Mubāḥathāt* (The Debates), Qom: Bidar Publications [In Arabic].
- Avicenna (1379), *Al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Dilālāt* (The Salvation from Drowning in the Sea of Misguidance), Muhammad Taqi Danishpazhuh (ed.), Tehran: University of Tehran Press [In Arabic].
- Avicenna (1383), *Risāla Naḥs* (Essay on the Soul), Musa 'Amid (ed.), Hamadan: Bu-Ali University [In Persian].
- Azizi, Ramin and Hassan Ebrahimi (1397), "The Relation of Soul to Its Powers from the Prespective of Mulla Sadra and Modares Zonouzi", *Philosophical Investigations*, vol. 12, no. 23 [In Persian].
- Babaei, Ali (1397), "Analyzing of Mulla Sadra's Reading from Suhavrudi's Idea on the Relation of Sensible Light and Incorporeal Light", *Philosophical Investigations*, vol. 12, no. 22 [In Persian].
- Coplestone, Fredrick (1380), *History of Philosophy*, vol. 1, trans. Sayyid Jalal al-Din Muḥtabavi, Tehran: Soroush [In Persian].
- Elhaminia, Ali Asghar (1384), "Types of Life in the Qur'an", *Educators*, no. 16. [In Persian]
- Elmi Sola, Kazem and Touba Lal Sahebi (1393), "The Creation of Rational Soul and Transcendental Soul and their Continuation of Bieng According to Mulla Sadra and Kant", *Contemporary Wisdom*, Year 5, no. 3 [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-Manṭiqiyyāt* (Logics), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi [In Arabic].
- Furūghī, Muḥammad 'Alī (n.d.), *Hikmat Suqrāt va Aflātūn* (The Philosophy of Socrates and Plato), Tehran: n.n [In Persian].
- Ikhwān al-Ṣafā' (1405), *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' va Khullān al-Wafā'* (Essays of the Brethren of Purity and Friends of Faithfulness), Qom: Islamic Propagation Office [In Arabic].
- 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), in: *Proceedings*

- of the Conference on History, Philosophy, and Logic of Biology*, Mashhad: Vazhgan-i Khirad [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].
- Javādī Āmulī, ‘Abdullāh (1388), *Tafsīr Tasnīm* (Tasnīm Exegesis of the Qur’an), Qom: Isra [In Persian].
- Makārim Shīrāzī, Nāšir et al. (1371), *Tafsīr 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].
- 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].
- Mullā Ṣadrā (n.d.), *Al-Hāshiyā ‘alā Ilāhiyyāt al-Shifā’* (Commentary on the Theology of the Book of Healing), Qom: Bidar [In Arabic].
- Mullā Ṣadrā (1354), *Al-Mabda’ wa-l-Ma’ād* (The Oigin and the Resurrection), Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (ed.), Tehran: Iranian Institute of Philosophy [In Arabic].
- Mullā Ṣadrā (1981), *Al-Hikmat 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 (1360), *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fi-l-Manāhij al-Sulūkiyya* (Lordly Evidence in Mystical Paths), Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (ed.), Mashhad: Al-Markaz al-Jami’i li-l-Nashr [In Arabic].
- Mullā Ṣadrā (1366), *Tafsīr al-Qur’ān al-Karim* (Exegesis of the Noble Qur’an), Qom: Bidar [In Arabic].
- Plato (1380), *Collected Work of Plato*, trans. Muhammad Hasan Lutfi and Riza Kaviyani, Tehran: Kharazmi [In Persian].
- Plotinus (1366), *Collected Works of Plotinus*, trans. Muhammad Husayn Lutfi [In Persian].
- Qara’i, Ali Quli (2005), *Holy Qur’an*, trans. Ali Quli Qara’i “Phrase by Phrase English Translation”, UK: Islamic Pubns Intl. [In Arabic and English]
- Sabzawārī, Hādī (1383), *Asrār Al-Hikam* (Secrets of Wisdoms), Qom: Matbu’at Dini [In Arabic].
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn (1372), *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq* (Exposition of Illuminationist Wisdom), Tehran: Institute for Cultural Studies and Research [In Arabic].
- Siraj, Shamsollah and Hojjat Mansouri (1397), “Philosophical Explanation of Creatures’ Praise to God from Sadrian Viewpoint”, *Philosophical Investigations*, no. 33 [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].

بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه (مریم عباس آباد عربی و دیگران) ۱۴۱

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].

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (1386), *Muqaddimat al-Adab*, Tehran: Islamic Studies Institute of University of Tehran [In Arabic].

بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه

مریم عباس آباد عربی*

علی حقی**، علیرضا کهن سال***

چکیده

صدرالمتألهین حیات را مبدأ «ادراک» و «فعل» می‌داند و باتوجه به اصول فلسفه خود مثل اصل اصالت، بساطت، و تشکیک وجود ثابت می‌کند که حیات حقیقتی تشکیکی است که در همه مراتب وجود سریان دارد. بنابراین، طبق فلسفه ملاصدرا، همه موجودات زنده‌اند، درحالی‌که طبق فلسفه‌های پیش از ملاصدرا در عالم طبیعت صرفاً حیوانات و انسان‌ها دارای حیات دانسته می‌شدند؛ 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 می‌شدند. این دیدگاه با آیات قرآن و مبانی فلسفه ملاصدرا قابل پذیرش نیست. در بسیاری از آیات قرآن به تسبیح عمومی همه موجودات اشاره می‌شود، تسبیحی که برای انسان قابل فهم نیست. محتوای این آیات نشان می‌دهد که همه موجودات دارای آگاهی و حیات‌اند، 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 ویژگی‌ای است که هر موجود زنده‌ای در هر مرتبه و شرایطی با به‌کارگیری 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 موجود زنده با موجود غیرزنده در چیست؟ هنوز سؤالاتی است که ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. زیست‌شناسان بیش‌تر به شناسایی آثار حیات پرداخته‌اند و به توانایی رشد، متابولیسم، حرکت خودبه‌خودی، پاسخ به محرک خارجی، توانایی تولیدمثل به‌معنای ایجاد سیستمی شبیه به خود، انتقال اطلاعات ژنتیکی، گونه‌زایی و پیدایش گروه‌های بزرگ فراگونه‌ای اشاره کرده‌اند (ایروانی و درویش ۱۳۸۸: ۲۹۱).

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

درباب پیشینه این بحث باید گفت پژوهشی با عنوان «بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه» نوشته نشده است، اما تحقیقاتی درمورد مفهوم و مصادیق حیات صورت گرفته است. از این زمره، می‌توان به «انواع حیات در قرآن» نوشته علی اصغر الهامی نیا (مریان ۱۳۸۴)، «حیات طیبه از دیدگاه قرآن کریم» نوشته حمیدرضا مظاهری سیف (معرفت ۱۳۸۵) اشاره کرد که به بررسی حیات از منظر قرآن پرداخته‌اند.

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

۲. تاریخچه مفهوم حیات

پایه و اساس نظریات دریاب حیات را می‌توان در دوران یونان باستان جست‌وجو کرد. در فلسفه 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 به‌کاربردن عالی‌ترین عملکردهای عقلی وابسته به بدن نیست، اصلی که از «خارج» می‌آید و بعد از مرگ تن باقی می‌ماند (کاپلستون ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۱-۴۳). پس از وی، آناکساگوراس «نیروی زندگی» را که به دنیای ماده جان می‌بخشد نوس (عقل یا روح) نامیده است. نوس متمایزکننده 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: ۲۶۹-۲۷۰).

افلاطون نیز مانند فلاسفه پیشین معتقد است نفس مبدأ حیات است و در موجود حقیقی حیات و روح و حرکت و عقل جدایی‌ناپذیر است (افلاطون ۱۳۸۰: 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 ماهیت نمی‌تواند ضد خودش را قبول کند، پس نفس، که خود مبدأ حیات جسم است، نمی‌تواند مرگ را قبول کند (فارابی ۱۴۰۵ ق: ۱۲).

ارسطو، به تبع استاد خود، علت و اصل حیات در همه موجودات زنده را نفس می‌داند (ارسطو ۱۳۶۹: ۷۷)؛ هرچند دیدگاه وی در مورد نفس با افلاطون متفاوت است. از دیدگاه ارسطو جوهر مرکب 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 ماده برای نفس باشد، درحالی‌که نفس صورت یا فعل برای بدن است. از این رو، ارسطو در تعریف نفس از آن به‌عنوان 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) به‌عنوان منشأ حرکت، (ب) به‌عنوان علت غایی، و (ج) به‌عنوان جوهر واقعی (علت صوری) اجسام جان‌دار (کاپلستون ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۷۳-۳۷۴).

بدین ترتیب، انواع مختلف نفس سلسله و مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند، بدین گونه که بالاتر مستلزم پایین‌تر است. نفس نباتی پایین‌ترین صورت نفس است که فعالیت‌های هضم و تولیدمثل را انجام می‌دهد (ارسطو ۱۳۶۹: ۸۶). باتوجه‌به 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، چراکه حیوانات دارای نیروی احساس و حرکت‌اند. در درجه بالاتر از نفس حیوانی صرف نفس انسانی است. این نفس نیروهای نفوس پایین‌تر را داراست، اما نفس انسانی با داشتن نوس (عقل) از مزیت خاصی برخوردار است (کاپلستون ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۷۴-۳۷۵).

فلوطین نیز به ارتباط حیات با روح (نفس) اشاره کرده است. وی، به‌عنوان نماینده مهم مکتب نوافلاطونی تحت‌تأثیر فلسفه افلاطون است. به‌نظر 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 به‌معنای راستین صاحب حیات است. موجودی که حیات را به‌عاریت نگرفته باشد آن را از دست نخواهد داد، از این رو نفس فناپذیر است (فلوطین ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۳۲-۶۳۳).

این اندیشه‌ها در فیلسوفان مسلمان تأثیر بسیار گذاشت. ابن‌سینا، فیلسوف برجسته 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 به‌واسطه نفس به حیات متصف می‌شود (فارابی ۱۴۰۵: ق: ۴۵-۴۶).

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

از این رو، طبق دیدگاه ابن‌سینا، نفس دارای مراتبی است. از دیدگاه وی، اولین مرتبه نفس نفس نباتی است که گیاه با آن تغذیه و رشد می‌کند (ابن‌سینا ۱۳۸۳: 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 ابن‌سینا، حیوان دارای

حرکت ارادی است که این حرکت از دو قوه محرکه و مدرکه نشئت می‌گیرد (ابن سینا ۱۳۸۳: 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 دو این قوا را عقل می‌داند (ابن سینا ۱۳۸۳: ۲۴-۲۷).

بر این 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 عالم مجردات و خداوند برای ادراک و فعل نیازی به این قوا ندارد، چراکه میان ذات و علم او تغییری وجود ندارد و علم او نیز مبدأ فعلش است و به اراده زائد بر ذات نیاز ندارد (فارابی ۱۳۴۵: ج ۱، ۴؛ ابن سینا ۱۳۷۹: ج ۱، 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، ۳۸۶).

اخوان الصفا تصریح می‌کنند حیات نفس ذاتی است، ولی حیات جسد عرضی است و به سبب مجاورت نفس با بدن است (همان: ۳۹-۴۰، ۴۶۲). اخوان الصفا در رسائل خود نفس را دارای مراتبی می‌دانند. اولین مرتبه نفس نباتی است. نباتات در رسائل این‌گونه تعریف شده‌اند: هر جسمی که از زمین بیرون می‌آید و تغذیه و رشد و نمو می‌کند (همان: ج ۲، ۱۵۸).

اگرچه در تعریف اخوان الصفا از گیاه، برخلاف تعریفشان از حیوان، «حساس بودن» ذکر نشده، ولی در رسائل به این مطلب اشاره شده است که گیاهان نیز دارای حس لامسه‌اند 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 شاخه‌هایشان را به سمت همان روزه حرکت می‌دهند. پس گیاهان هم دارای حس لامسه‌اند و هم به مقدار موردنیازشان قدرت تمیز و تشخیص دارند (همان).

نفس حیوانی دومین مرتبه نفس است. از دیدگاه اخوان الصفا، «حیوان» جسم متحرک و حساسی است که تغذیه می‌کند، رشد می‌کند، احساس می‌کند، و دارای حرکت مکانی است. حیوان از نفس حیوانی و بدنی بی‌جان تألیف شده است (همان: ج ۳، 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، ۳۸۷-۴۷۳).

اما فیلسوف کم‌نظیر جهان اسلام که در زمینه حیات، علاوه بر پذیرش سخنان فیلسوفانی مانند ابن‌سینا، از اصطلاحات خاص خود نیز بهره برده شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس فلسفه اشراق، است. شیخ اشراق در این زمینه ابتدا تقسیمات نور را بیان می‌کند و می‌گوید که نور یا نور فی‌نفسه لئفسه است یا نور فی‌نفسه لغيره؛ و نور عارض نور لغيره است و درمقابل جوهر غاسق نه ظاهر فی‌نفسه است و نه ظاهر لئفسه (بابایی ۱۳۹۷: ۱۹-۲۰)، درحالی‌که «حیات» یعنی این‌که شیء ظاهر لئفسه 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 لئفسه و فی‌نفسه همواره مدرک ذات خود و موجودات دیگر است. منظور از فعال همان فیاض‌بودن لذاته است. پس نور محض حی است و هر حی نور محض است (شهرزوری ۱۳۷۲: ۳۰۶).

سهروردی حیات را در غواسق، برازخ، و هیئات ظلمانی رد می‌کند و این‌گونه استدلال می‌کند 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 سبب هیئت زائیدی حیات یا علم داشته باشد نیز باطل است؛ زیرا خود این هیئت ظاهر لئفسه نیست و به‌طور کلی جواهر جسمانی هیجان‌ات جسمانی لئفسه غیر ظاهرند و هیئت برای جسم و جسم برای هیئت نیز غیرظاهر است. پس ممکن نیست که در جسم و هیئت امر ظاهر لئفسه و مدرک لئفسه 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 به‌معنای زندگانی و زنده‌شدن است که درمقابل آن موت و ممات (مردن) به‌کار می‌رود (زمخشری ۱۳۸۶: ۱۷۲). پس حیات‌داشتن یعنی زنده‌بودن. 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 به‌طور کلی «حیات» را به دو صورت تعریف کرده است:

الف) موجود به‌گونه‌ای باشد که جذب و دفع و رشد و نمو و تولیدمثل داشته باشد (صدرالمتألهین ۱۳۵۴: ۲۵۷). در زیست‌شناسی تعاریف مشابه این تعریف ارائه شده است؛ زیست‌شناسان عمدتاً در تشخیص موجودات زنده از آثاری چون «توانایی رشد، متابولیسم، حرکت خودبه‌خودی، پاسخ به محرک خارجی، توانایی تولیدمثل به‌معنای ایجاد سیستمی شبیه خود، انتقال اطلاعات ژنتیکی، سازش گونه‌ها، گونه‌زایی و ...» استفاده می‌کنند (ایروانی و درویش ۱۳۸۸: ۲۹۱). اما از این تعریف در فلسفه استفاده نمی‌شود، چراکه اگرچه این تعریف از حیات در مقایسه با جمادات که دارای چنین حیاتی نیستند نوعی کمال محسوب می‌شود، به‌طور کلی مستلزم نوعی نقص است؛ چون رشد و نمو و تولیدمثل مستلزم حرکت و حرکت نیز مستلزم نقص است، چراکه شیء متحرک که از قوه به‌سوی فعلیت حرکت می‌کند در واقع از فقدان به‌سوی وجدان در حال حرکت است. بنابراین، حیات به این معنا را نمی‌توان بر خداوند عزوجل حمل کرد، چون مستلزم نقص در خداوند می‌شود (سبزواری ۱۳۸۳: ۲۱۱). بنابراین، اشکال این تعریف این است که شامل تمامی موجودات دارای حیات (مجردات) نمی‌شود، در نتیجه اخص از معرف است.

علاوه‌براین، اشکال دیگر این تعریف این است که ارائه فهرستی از نشانه‌های حیات با ارائه تعریفی برای 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 بررسی شود.

بنابراین، اگر از طریق نشانه‌ها بخواهیم به حیات داشتن موجودات پی ببریم همان برهان انی در فلسفه است که از طریق معلول به علت پی 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 انی نمی‌توان علت معینی از میان این علل را اثبات کرد، هرچند اصل علت به‌صورت قطعی اثبات می‌شود (ابن‌سینا ۱۳۷۹: ۱۲۷).

هم‌چنین، استفاده از صفات برخی موجودات برای تعریف حیات که محدود به برخی از موجودات دارای حیات است در واقع استفاده از استقرا در تعریف است، درحالی‌که حد با استقرا به‌دست نمی‌آید؛ چراکه استقرا احساس جزئیات است و با احساس نمی‌توان حکم کرد (سبزواری ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۲۷).

علاوه بر این، حد موجب کلیه است و علت آن این است که حد شامل همه افراد نوع می شود، اما با استقرا نمی توان حکم کلی به دست آورد، زیرا بررسی تمامی موجوداتی که دارای حیات اند امکان پذیر نیست (همان)؛

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

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

فلاسفه اسلامی لوازم حیات را ادراک (علم) و فعل (قدرت) دانسته اند، هرچند مفهوم حیات غیر از مفهوم ادراک و فعل است؛ در عین حال حقیقت و مصداق این صفات واحد است (ابن سینا ۱۳۶۳: ۳۳؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۱۸-۴۱۹، ج ۲، ۲۳۵).

در عالم مادی، ادراک و فعل به واسطه قوای مدرکه و محرکه انجام می شود، اما در عالم مجردات و خداوند برای ادراک و فعل نیازی به این قوا نیست، چراکه میان ذات و علم او تغایری وجود ندارد و علم او نیز مبدأ فعلش است (فارابی ۱۳۴۵: ۴؛ ابن سینا ۱۳۷۹: ۶۰۰؛ سهروردی ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۱۷؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۱، 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 (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۱۳). از این رو، این تعریف از حیات شامل تمام مصادیق آن می شود.

۴. تعریف حیات در قرآن

حیات در قرآن به عنوان موضوعی قابل توصیف و تعریفی علمی یاد نشده است؛ اما به طور کلی مفهوم حیات در قرآن با تعریف دوم در فلسفه ملاصدرا قابل انطباق است، چنان که در ذکر مصادیق حیات به آن خواهیم پرداخت.

۵. مصادیق حیات در قرآن و فلسفه ملاصدرا

واژه حیات در قرآن چند گونه به کار رفته است؛ در برخی آیات، موجودات را به دو دسته دارای حیات و فاقد آن تقسیم می‌کند و در برخی دیگر همه موجودات را دارای حیات معرفی می‌کند. این امر بدین سبب است که گاهی مراد از حیات حیاتی عرفی است که برای انسان قابل درک است و گاهی معنای عمیق‌تر 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 می‌کند و گاهی همه موجودات را دارای حیات می‌داند. این امر بدین سبب است که تعریف حیات طبق مبانی فلسفه‌های پیش از ملاصدرا فقط شامل موجوداتی می‌شود که دارای علم و قدرت (حرکت ارادی) هستند و موجوداتی که دارای چنین علم و حرکت ارادی نیستند طبق این فلسفه‌ها دارای حیات نیستند. اما مصادیق حیات مبتنی بر مبانی فلسفه ملاصدرا، که معتقد است وجود مساوی با علم و قدرت است، شامل همه موجودات می‌شود.

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 است 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 (صدرالمآلهین ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۵).

اصل سوم که مورد قبول حکمت متعالیه است اصل تشکیک در وجود است، چون وجود حقیقی ذومراتب است؛ پس همه کمالاتی که به وجود برمی‌گردد ذومراتب و تشکیکی است.

«حیات» نیز، طبق نظر صدرالمآلهین، یکی از همین کمالات محسوب می‌شود که باید به وجود برگردد و مساوق با وجود تلقی شود (همان: ۴۱۸). حیات نیز مانند وجود حقیقی ذومراتب 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 حیات‌اند، باتوجه به اصول و مبانی حکمت متعالیه، غیرقابل قبول است و همین‌که 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 در نتیجه برای آنان نحوه‌ای از حیات اثبات شده است. صدرالمألهین در توضیحی با ذکر آیه «و ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم» می‌نویسد: 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، ۲۳۵).

هم‌چنین، ملاصدرا باتوجه به این‌که همه اشیا مظاهر ذات و مجالی صفات خداوندند معتقد است تمامی اشیا دارای صفت علم، قدرت، و حیات‌اند (همان: ج ۲، ۲۸۳).

بدین ترتیب، حیات‌داشتن در مخلوقات که همان اسماء و صفات واجب تعالی‌اند اثبات می‌شود (همان: ۳۸۸) و این موضوع با بسیاری از آیات و روایات هماهنگی دارد، مانند آیاتی که به تسبیح تمامی موجودات اشاره دارد:

«تُسَبِّحُ 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 می‌ستایند، و هیچ چیز نیست مگر آن‌که او را به پاکی یاد می‌کند و می‌ستاید، ولیکن شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید. همانا او بردبار و آمرزگار است؛

«و يُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ»: و رعد تسبیح و حمد او می‌گوید، و (نیز) فرشتگان از ترس او! و صاعقه‌ها را می‌فرستد، و هر کس را بخواهد گرفتار آن می‌سازد، (درحالی‌که آن‌ها با مشاهده این همه آیات الهی، باز هم) درباره خدا به مجادله مشغول هستند! و او قدرتی بی‌انتهای (و مجازاتی دردناک) دارد! (الرعد: ۱۳)؛

«إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ»: ما کوه‌ها را مسخّر او ساختیم که هر شام گاه و صبح‌گاه با او تسبیح می‌گفتند (ص: ۱۸-۱۹).

برخی از مفسران منظور از تسبیح موجودات را در آیات قرآن تسبیح حقیقی و قولی می‌دانند و برخی از ایشان به تشریحی بودن تسبیح ایشان به صراحت اشاره کرده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی در جواب آنان که تسبیح موجودات را حالی می‌دانند بیان داشته‌اند: «در این‌که همه هستی دلالت بر وجود خالق خود می‌کند شکی نیست، اما مسبوح بودن فراتر از آیت بودن است» (جوادی آملی بی‌تا: ۹).

محکم‌ترین دلیل این گروه استناد به عبارت «وَلَكِنَّ لَأَنْ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (ولکن شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید) (الإسراء: ۴۴) است، 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 می‌فهمیدند، پس دیگر جایگاهی نداشت که خداوند بفرماید شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید (طباطبائی ۱۳۹۰: ج ۱۳، ۱۰۸-۱۰۹)؛ چراکه تفاوت در نوع ادراک انسان‌ها با غیرذی‌شعور 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 به‌گونه‌ای دیگر تسبیح کند که ما نمی‌فهمیم، نمی‌توانیم بگوییم که تسبیح آن‌ها مجازی است» (جوادی آملی بی‌تا: ۹). هم‌چنین، ایشان بر رد 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 نیست. تشبیه شاعرانه مطابق حق نیست و چیزی که حق نباشد در کتاب خدا راه ندارد (همان: ۸).

علاوه‌براین، معنای «تسبیح» تنزیه از روی شعور و آگاهی است و بدون معرفت و شناخت ممکن نیست (صدرالمتألهین ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۲؛ سراج و منصور ۱۳۹۷: 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 مسیح آگاه به حقیقت مسیح به‌اندازه خودش باشد» (جوادی آملی بی‌تا: ۴۱).

بنابراین، با دلایل نقلی نیز ثابت شد که حتی جمادات هم که ظاهراً فاقد حیات‌اند دارای علم و شعور و ادراک‌اند که از شئون حیات است و حیوان و نبات هم که حیات ظاهری دارند به‌طریق اولی از روی آگاهی و شعور مسیح پروردگار خویش‌اند.

۲.۵ حیات نباتات

نباتات (گیاهان) دارای نیروی تغذیه، رشد و نمو، و تولیدمثل اند و این ویژگی‌ها آن‌ها را از جمادات متمایز می‌سازد، هرچند 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 سبب نداشتن دو ویژگی علم و قدرت دارای حیات نیستند، چراکه طبق این دیدگاه موجودی دارای حیات است که دارای احساس (علم) و حرکت ارادی (قدرت) باشد؛ از آن‌جاکه گیاهان دارای قوای علامه و عماله نیستند، درک و علم نیز ندارند و به تبع آن فاقد اراده و حرکت ارادی‌اند. از این‌رو، فلاسفه گیاهان را فاقد حیات می‌دانند، هرچند دارای نفس‌اند.

بنابراین، داشتن علم و قدرت در موجودات مادی اخص از نفس داشتن است. بدین ترتیب، از نظر ملاصدرا، نفس لازمه حیات در موجودات مادی است، چراکه قدرت و علم دو ویژگی است که مستلزم داشتن نفس است. از این‌رو، هر موجودی که دارای قدرت و علم است دارای بعدی فراتر از ماده است. 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 می‌شود. این استدلال به صورت موجه کلیه است و عکس آن به صورت موجه جزئی صادق است؛ یعنی بعضی از موجوداتی که دارای نفس و روح‌اند دارای حیات‌اند. بنابراین، نفس مساوی با حیات نیست، چنان‌که گیاهان دارای نفس‌اند اما دارای حیات نیستند؛ زیرا صفات علم و قدرت در آن‌ها وجود ندارد. اگرچه 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، 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 او بر خورداری نفس نباتی از درجات مجرد ولو مرتبه بسیار ضعیف آن است. او تلاش می‌کند تصویری از نفس نباتی ارائه کند که در آن نفس نباتی با نفس انسانی و حیوانی در آغازین مراتب مجرد قریب‌الافق‌اند.

ملاصدرا بیان می‌کند از آن‌جاکه قوا به مثابه ابزار و واسطه‌اند، صور و نفوسی که کار خود را با به‌کارگیری قوا انجام می‌دهند 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، 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، به‌عنوان مدبر این قوا، در مرتبه‌ای برتر از قوا قرار دارد و همین مسئله باعث می‌شود نفس به ساحت تجرد از ماده نزدیک شود و دست‌کم مانند نفس نباتی در مرز تجرد قرار می‌گیرد. بنابراین، طبق عقیده ملاصدرا، نفس نباتی دارای تجرد است، هرچند 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 قدرت‌اند.

همین دیدگاه در قرآن تأیید شده است. در آیه ۹۵ سوره انعام به حیات داشتن گیاهان اشاره می‌شود. طبق این آیه، دانه‌ای خشک به ماده‌ای بی‌جان می‌ماند اما آن‌گاه که در دل خاک جای می‌گیرد و آب بر آن فرومی‌ریزد از دل خاک سر بر می‌آورد، کم‌کم به موجودی زنده و با طراوت تبدیل می‌شود. این گیاه از آن دانه بی‌جان نشئت می‌گیرد و این نیز از آیات الهی است و شگفت آن‌که ثمره این آفریده زنده و بالنده همان دانه‌ها و هسته‌های به‌ظاهر بی‌جان است:

«إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمَخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ فَانِي تُوَفَّكُونَ»؛ 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 وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يَهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ»؛ آیا نیندیشیده‌ای که هرکه در آسمان‌ها و هرکه در زمین است و خورشید و ماه و ستارگان و کوه‌ها و هرکه 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 بی‌قیدوشرط گیاهان در برابر تصمیم خداوند و در مسیر منافع انسان است، چراکه تمام غذای انسان و حیوانات به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از گیاهان تأمین می‌شود. درضمن، این آیه به اسرار توحیدی گیاهان هم اشاره دارد، چنان‌که در هر برگ یا دانه و هر بخش گیاهان نشانه‌های عجیبی از علم و عظمت پروردگار موجود است (مکارم شیرازی ۱۳۷۱: ج ۱۴، 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، با این حال، حیوانات از نیروی تعقل بی‌بهره‌اند. باتوجه‌به این خصوصیات، نفس حیوانی این‌گونه تعریف شده است: نفس حیوانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی (عضودار) که علاوه بر تغذیه، رشد، و تولیدمثل دارای نیروی احساس است (درک جزئیات)، با اراده حرکت می‌کند (صدرالمتألهین ۱۳۶۰: ۱۹۹).

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

۱. «حَتَّىٰ إِذَا تَوَّأَ عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (نمل: 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 جزء غریزه مورچه است، ولی این که می‌فهمد این شخص نامش سلیمان و هم‌راهانش ارتش اویند این بالاتر از غریزه است؛

۲. «وَجَدْتُهُمْ وَ قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (نمل: ۲۴)؛ هدهد در آسمان از شرک مردم زمینی مطلع می‌شود و نزد سلیمان (ع) گزارش می‌دهد که مردم منطقه «سبأ» خداپرست نیستند، آن‌گاه مأموریت ویژه‌ای می‌یابد. شناخت توحید و شرکت و زشتی شرک و ضرورت گزارش به سلیمان پیامبر (ع) و مأموریت ویژه پیام‌رسانی مسئله‌ای بالاتر از غریزه است؛

۳. در آیات قرآن، سجده برای خدا به همه موجودات نسبت داده شده است: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ هُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (نحل: 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 این که خداوند زبان پرندگان را به او آموخته است. «عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ» (نمل: ۱۶)؛

۵. آیه «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵) محشورشدن حیوانات را در قیامت مطرح می‌کند؛

۶. آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور: ۴۱) نشانه شعور و عبادت آگاهانه حیوانات است.

قرآن کریم می‌فرماید: حیوانات نیز مانند شما دارای حیات‌اند، درعین حال «دواب» را که در دل آن حیات نهفته است و بیان‌گر زندگی حیوانی است موجوداتی می‌داند که در حال سجده برای خدا هستند (الهامی نیا ۱۳۸۴: ۸).

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَ الْجِبَالُ وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَابُّ وَ كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَ كَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَ مَنْ يَهِنَ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن 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 اراده عقلانی است، تبیین می‌کند (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۱۳۳-۱۳۴؛ علمی و لعل صاحبی ۱۳۹۳: ۶۸). اراده 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 و تصورات و تصدیقات کلیه را درک کنند (عزیزی و ابراهیمی ۱۳۹۷: ۹۷). با توجه به این خصوصیات، نفس انسانی این‌گونه تعریف شده است: نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی (عضودار) که علاوه بر کارهای قبل تصورات و تصدیقات کلی را تعقل و استنباط آرا می‌کند و افعال فکری و حدسی انجام می‌دهد (صدرالمآلهین ۱۳۶۰: ۱۱۹). با توجه به این تعریف، قوه‌ای را که ادراکات خاص انسانی را برعهده دارد عقل نظری می‌گویند و مراتب آن عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، و عقل مستفاد است (همان)؛

و قوه دیگری که قوای حیوانیه را برطبق نظر قوه عالمه و عقل نظری به کار گمارد عقل عملی می گویند (همان: ۱۳۱). این قوه نیز برحسب استکمال شامل چهار مرتبه تجلیه (تهذیب ظاهر)، تخلیه (تهذیب باطن)، تخلیه (آراستن نفس ناطقه)، و فناست. البته مرحله فنا مرتبه منتهای سفر قوه عملی و تکامل آن نیست و سفر تکاملی هم چنان ادامه دارد (صدرالمتألهین: ۱۳۵۴: ۲۸۷).

بنابراین، هرچه قدر انسان در مراتب عقل نظری و عملی سیر و سلوک کند می تواند مراتب بالاتری از حیات را تجربه کند (بنگرید به اکبریان و محمدپور دهکردی ۱۳۸۶: ۷۱). این حیاتی است که مختص انسانی است که مراتب کمال را طی می کند. در آیات قرآن به این حیات اشاره شده است. برای مثال، خداوند در آیه ۲۴ سوره انفال می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»: ای کسانی که ایمان آورده اید دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید، هنگامی که شما را به سوی چیزی می خواند که مایه حیاتتان است.

آشکار است که منظور از حیات در این آیه چیزی فراتر از حیات معمولی است که مؤمنان مانند دیگران از آن برخوردارند (مظاهری سیف ۱۳۸۹: ذیل آیه ۲۴ انفال). چنان که در آیه ۹۷ سوره نحل ذکر شده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً»: هرکس عمل صالح کند درحالی که مؤمن است خواه مرد باشد یا زن به او حیات پاکیزه می بخشیم و پاداش آن ها را به بهتر از آن چه 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 است زنده می کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می دهد، مثلاً حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می کند 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 می کنیم»، ولی این طور نفرمود، بلکه فرمود: ما او را به حیاتی طیب زنده می سازیم (طباطبایی ۱۴۱۷ ق: ج ۱۲، ۳۴۱).

هم چنین، این حیات جدید و اختصاصی جدای از زندگی سابق که همه در آن مشترک اند نیست، درعین این که غیر آن است با همان است، تنها اختلاف به مراتب است، پس کسی که دارای آن چنان زندگی است دو جور زندگی ندارد، بلکه زندگی اش قوی تر و روشن تر و واجد آثار بیش تر است (همان: ۳۴۳).

۵.۵ حیات مجردات

باتوجه به این که مفهوم حیات دلالت بر کمال و جودی می‌کند، همه مجردات دارای صفت ذاتی حیات‌اند و بالاترین مرتبه حیات مخصوص ذات مقدس الهی است (مصباح یزدی ۱۳۶۶: ج ۲، 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 يَنْفَطِرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ 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، همان‌گونه 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 مبدأ حیات موجودات دیگر است، و این معنی قیومیت خداوند است. قیوم یعنی خداوند قائم بالذات و قوام‌بخش موجودات است، و از آن‌جاکه حیات او بالذات است، موت و فنا در او راه ندارد (جوادی آملی ۱۳۸۸: ج ۱۲، ۹۹-۱۶۰).

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. دیدگاه‌هایی در مورد حیات در فلسفه اسلامی دیدگاه ملاصدراست. ملاصدرا، در مورد تعریف حیات، تعریف حیات به لوازم آن را (علم و قدرت) 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 حیات‌اند و هر موجودی، حتی اجسام به‌ظاهر بی‌جان، دارای نفس و حیات‌اند. البته از آن‌جاکه حیات حقیقی تشکیکی است این کمال وجودی به صورت تشکیکی در واجب تعالی، انسان، حیوان، نباتات، و جمادات وجود دارد.

بنابراین، واجب تعالی ذاتاً حیّ 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 با آیات قرآن نیز تأیید می‌شود، آیاتی که دال بر تسبیح عمومی همه موجودات اند و وجود حیات را در تمامی مراتب اثبات می‌کنند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم: بیدار.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: چاپ عبدالله نورانی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

اخوان الصفا (۱۴۰۵ ق)، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ارسطو (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.

افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.

اکبریان، رضا و سیما محمدپور دهکردی (۱۳۸۶)، «تجرد نفس»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، دوره ۹، ش ۲.

الهامی‌نیا، علی اصغر (۱۳۸۴)، «انواع حیات در قرآن»، *مربیان*، ش ۱۶.

ایروانی، فرزانه و جمشید درویش (۱۳۸۸)، «بررسی تعاریف حیات در زیست‌شناسی و فلسفه»، در: *مجموعه مقالات همایش تاریخ، فلسفه، و منطق زیست‌شناسی*، مشهد: واژگان خرد.

بابایی، علی (۱۳۹۷)، «رابطه نور حقیقی و نور مادی براساس قاعده حقیقت و رقیقت»، *پژوهش‌های فلسفی*، س ۱۲، ش ۲۲.

جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، «تفسیر سوره رعد»، *پاس‌دار اسلام*، ش ۹۵ و ۹۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶)، *مقدمه الادب*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.

بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه (مریم عباس آباد عربی و دیگران) ۱۶۱

- سبزواری، هادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران: ناب.
- سراج، شمس‌اله و حجت منصوری (۱۳۹۷)، «تبیین فلسفی مسئله تسبیح موجودات از دیدگاه ملاصدرا»، فلسفه تحلیلی، ش ۳۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳)، حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الحاشیة على الهیات الشفاء، قم: بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عزیزی، رامین و حسن ابراهیمی (۱۳۹۷)، «رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملاصدرا و آقا علی زنوزی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، س ۱۲، ش ۲۳.
- علمی سولا، کاظم و طوبی لعل صاحبی (۱۳۹۳)، «حدوث و بقای نفس ناطقه و نفس استعلایی از دیدگاه ملاصدرا و کانت»، حکمت معاصر، س ۵، ش ۳.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق)، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری ناد، تهران: الزهراء.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق)، فصول منتزعة، تهران: چاپ فوزی متری نجار.
- فارابی، ابونصر (۱۳۴۵)، رسائل الفارابی، حیدرآباد، دکن.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ ق)، المنطقیات، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- فروغی، محمدعلی (بی تا)، حکمت سقراط و افلاطون، تهران.
- فلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، تهران: سروش.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، آموزش عقائد، تهران: نشر بین‌المللی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، معارف قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۸۹)، «حیات طیبه از دیدگاه قرآن کریم»، معرفت، س ۱۵، ش ۱۰.

- Akbarian, Reza and Simā Muhamadpour Dehkordi (1386), "Mulla Sadra's Viewpoint on Incorporeity of the Soul", *Journal of Philosophical Theological Research*, no. 2 [In Persian].
- Aristotle (1369), *De Anima*, trans. Ali Murad Dawudi, Tehran: Hikmat [In Persian].
- Avicenna (1404), *Al-shifā': Al-ṭabī'īyyāt* (Book of Healing: Natural Sciences), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi [In Arabic].
- Avicenna (1363), *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād* (The Origin and the Resurrection), Tehran: Nurani [In Arabic].
- Avicenna (1371), *Al-Mubāḥathāt* (The Debates), Qom: Bidar Publications [In Arabic].
- Avicenna (1379), *Al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Dilālāt* (The Salvation from Drowning in the Sea of Misguidance), Muhammad Taqi Danishpazhuh (ed.), Tehran: University of Tehran Press [In Arabic].
- Avicenna (1383), *Risāla Nafs* (Essay on the Soul), Musa 'Amid (ed.), Hamadan: Bu-Ali University [In Persian].
- Azizi, Ramin and Hassan Ebrahimi (1397), "The Relation of Soul to Its Powers from the Prespective of Mulla Sadra and Modares Zonouzi", *Philosophical Investigations*, vol. 12, no. 23 [In Persian].
- Babaei, Ali (1397), "Analyzing of Mulla Sadra's Reading from Suhrawrdi's Idea on the Relation of Sensible Light and Incorporeal Light", *Philosophical Investigations*, vol. 12, no. 22 [In Persian].
- Coplestone, Fredrick (1380), *History of Philosophy*, vol. 1, trans. Sayyid Jalal al-Din Mujtabavi, Tehran: Soroush [In Persian].
- Elhaminia. Ali Asghar (1384), "Types of Life in the Qur'an", *Educators*, no. 16. [In Persian]
- Elmi Sola, Kazem and Touba Lal Sahebi (1393), "The Creation of Rational Soul and Transcendental Soul and their Continuation of Bieng According to Mulla Sadra and Kant", *Contemporary Wisdom*, Year 5, no. 3 [In Persian].
- Fārābī, Abū Naṣr (1405), *Al-jam' Bayn Ra'y Al-Hakimayn* (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-Manṭiqiyyāt* (Logics), Qom: Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi [In Arabic].
- Furūghī, Muḥammad 'Alī (n.d.), *Hikmat Suqrāt va Aflātūn* (The Philosophy of Socrates and Plato), Tehran: n.n [In Persian].

- Ikhwān al-Ṣafā' (1405), *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' va Khullān al-Wafā'* (Essays of the Brethren of Purity and Friends of Faithfulness), Qom: Islamic Propagation Office [In Arabic].
- 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), in: *Proceedings of the Conference on History, Philosophy, and Logic of Biology*, Mashhad: Vazhgan-i Khirad [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].
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh (1388), *Tafsīr Tasnīm* (Tasnīm Exegesis of the Qur'an), Qom: Isra [In Persian].
- Makārim Shīrāzī, Nāshir et al. (1371), *Tafsīr 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].
- 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].
- Mullā Ṣadrā (n.d.), *Al-Ḥāshiyā 'alā Ilāhiyyāt al-Shifā'* (Commentary on the Theology of the Book of Healing), Qom: Bidar [In Arabic].
- Mullā Ṣadrā (1354), *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād* (The Oigin and the Resurrection), Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (ed.), Tehran: Iranian Institute of Philosophy [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 (1360), *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fi-l-Manāhij al-Sulūkiyya* (Lordly Evidence in Mystical Paths), Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (ed.), Mashhad: Al-Markaz al-Jami'i li-l-Nashr [In Arabic].
- Mullā Ṣadrā (1366), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karim* (Exegesis of the Noble Qur'an), Qom: Bidar [In Arabic].
- Plato (1380), *Collected Work of Plato*, trans. Muhammad Hasan Lutfi and Riza Kaviyani, Tehran: Kharazmi [In Persian].
- Plotinus (1366), *Collected Works of Plotinus*, trans. Muhammad Husayn Lutfi [In Persian].
- Qara'i, Ali Quli (2005), *Holy Qur'an*, trans. Ali Quli Qara'i "Phrase by Phrase English Translation", UK: Islamic Pubns Intl. [In Arabic and English]
- Sabzawārī, Hādī (1383), *Asrār Al-Ḥikam* (Secrets of Wisdoms), Qom: Matbu'at Dini [In Arabic].
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn (1372), *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* (Exposition of Illuminationist Wisdom), Tehran: Institute for Cultural Studies and Research [In Arabic].

- Siraj, Shamsollah and Hojjat Mansouri (1397), "Philosophical Explanation of Creatures' Praise to God from Sadrian Viewpoint", *Philosophical Investigations*, no. 33 [In Persian].
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn (1375), *Majmū'a Muṣannaḑāt Shaykh Ishrāq* (Collected Work of Shaykh Ishrāq), Tehran: Institute for Cultural Studies and Research [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].
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (1386), *Muqaddimat al-Adab*, Tehran: Islamic Studies Institute of University of Tehran [In Arabic].