

پیامدهای کلامی حرکت جوهری نفس

محمد عباسزاده جهرمی*

چکیده

حرکت جوهری از اصول بنیادی حکمت متعالیه است که آن را از دیگر مکاتب فلسفی متمایز می‌کند. نفس به جهت تعلقی که با عالم طبیعت دارد، مشمول این حرکت می‌شود که بروز تحول و تغییر، آن را دور از واقع نمی‌سازد. این نظریه در معرفی و شناخت نفس انسان، بانی جدید را می‌گشاید که برای فلاسفه پیش از ملاصدرا مطرح نبوده است. تبیین علت قابل دریافت وحی و نحوه تحقق معجزه و کرامت اولیای الهی در سایه این اصل صورت می‌گیرد. همچنین حرکت جوهری نفس در تبیین موت نیز اثرگذار است. سعادت انسان به کمک این اصل فلسفی به نحوی دیگر تبیین می‌شود و در تأمین این مسیر، دو بال ایمان و عمل صالح، نقشی محوری ایفا می‌کنند. معاد جسمانی و مسخ انسان نیز در پرتو حرکت جوهری نفس قابل تبیین خواهد بود.

واژگان کلیدی

حکمت متعالیه، علم کلام، حرکت جوهری نفس، معجزه، معاد جسمانی.

طرح مسئله

وجود بر دو قسم است: سیال و ثابت. سیال وجودی آمیخته از قوه و فعل است که دائماً و تدریجاً از قوه‌هایش کاسته می‌شود و به فعلیاتش افزوده می‌گردد و این همان حرکت است. حرکت برای وجود ثابت و بی‌بهره از قوه، قابل تصویر نیست؛ مگر آنکه فعلیت موجود گرفته شود و فعلیت جدیدی اعطا شود که نیاز به بستری ثابت دارد و جز به صورت کون و فساد قابل تصویر نیست.

m_abas12@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۱۰

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه جهرم.

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۵

نظریه حرکت جوهری ادعا دارد که جوهر شیء طبیعی، دائم در حال سیلان، تغییر و نوبه‌نو شدن است. از منظر حکمت متعالیه، منظور از جوهری که در حال تجدد و تصرم است، ماهیت شیء نیست؛ بلکه وجود و نحوه وجود آن است. به تعبیر شهید مطهری، هر چیزی که در عالم طبیعت ثابت می‌پنداریم، متغیر است؛ چیزی نمی‌تواند تحت زمان قرار گیرد و واقعاً ثابت باشد؛ حتی اگر آن را ثابت ببینیم. خیلی چیزها هست که به نظر ثابت می‌آید؛ ولی در واقع متغیر است؛ مثلاً وقتی به عقربه ساعت‌شمار نگاه می‌کنیم، آن را امر ثابتی می‌پنداریم؛ اما وقتی یک ساعت دیگر به آن نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که مثلاً از روی عدد ۳، به روی عدد ۴ آمده است؛ این عقربه، ناگهانی به روی عدد ۴ قرار نگرفته است؛ بلکه دائم در حال تغییر و حرکت بوده است؛ ولی چشمان ما قادر نیست که حرکت آن را احساس کند؛ یعنی چشم‌ها تنها برخی از حرکت‌ها را و آن‌هم در حد و سطح معینی می‌بیند. (مطهری، ۱۳۸۷: ۴ / ۱۴۷)

ملاصدرا معتقد است همان‌گونه که اشتداد در مقوله کیف به‌وضوح دیده می‌شود، اشتداد در جوهر شیء نیز راه پیدا می‌کند. وی این حرکت را در دو جهت نقص و کمال معرفی می‌کند:

حرکت جوهری در مراتب تمامت و کمال، به مقتضای طبیعت شیء و در مراتب نقص، به جهت قسر قاسر یا قصور قاصر تبیین می‌شود. حرکت جوهری در کسب مراتب کمال، مثل پشت سر گذاشتن کمالات جوهری انسان از جنینی تا عقل بالفعل شدن اوست که هیچ ذهن سلیمی، طی این مراتب را به امور عرضی زائد بر ذات (اعم از مزاج، مقدار یا وضع) نمی‌داند. حرکت جوهری غیر کمالی، مثل تبدیل و انقلاب تدریجی آب به بخار است که با حرارت دادن آن محقق می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۴ / ۲۷۳)

برخی اعتقاد دارند که متحرک در طول حرکت اشتدادی خود در هر آن، زائل و حقیقت جدیدی کامل‌تر از قبلی به جای آن موجود می‌شود؛ البته این دو امر زائل و حادث، به هم پیوسته‌اند و با توجه به اینکه امر حادث‌شده، همه کمالات موجود در زائل را با اضافه دارد، از آن به اتحاد کمال جدید با کمالات موجود در زائل تعبیر می‌کنند. (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱ / ۳۲۹)

به نظر می‌رسد در حرکت جوهری، حقیقت شیء ضمن حفظ مراتب قبلی خود، مرتبه جدیدی را می‌پذیرد. پیوستگی این حرکت به‌گونه‌ای است که نمی‌توان هنگام حدوث صورت جدید، زوال حقیقتی را تصویر نمود. حرکت گاهی شبیه خط روی آب است که وقتی خط روی آب را تصور می‌نماییم، حرکتی است که هیچ نقطه از آن با قبل و بعد خود ارتباطی ندارد. تقریر قبل بر این مثال قابل تطبیق است.

انبساط و انقباض بادکنک هم، نوعی دیگری از حرکت است که در این نوع از حرکت نمی‌توان ارتباط بین حالات مختلف پیشین و پسین آن را انکار کرد. منظور از تقریر دوم، این سنخ از حرکت است که جوهر شیء دائماً در حال نوبه‌نو شدن است.

دلیل بر اشتدادی بودن حرکت جوهری، لبس بعد از لبس بودن آن است. اشتدادی بودن حرکت به‌معنای

اضافه شدن فعلیتی بر فعلیت سابق است. اگر اشتدادی بودن را از حرکت جوهری بگیریم و بتوان حرکت جوهری غیراشتدادی را تصویر نمود، الزاماً باید به صورت خلع و لبس باشد؛ چراکه فعلیت همچون باد بادکنک نیست که بتوان آن را کم کرد؛ بلکه فعلیت جدید، فعلیت پیشین را دربردارد.

برخی اقرار کرده‌اند برخی از تغییرات جوهری - که اقلی هستند، نظیر تبدیل آب به هوا - از سنخ خلع و لبس است و بیشتر لبس بعد از لبس است. (مطهری، ۱۳۸۷: ۸ / ۵۴) به نظر نمی‌رسد این تفکیک قابل پذیرش باشد. اگر ماده در جایی بتواند صورت خود را خلع کند و صورت دیگری را بپذیرد، در جاهای دیگر نیز برایش امکان پذیر خواهد بود؛ چراکه قاعده عقلی تخصیص‌بردار نیست؛ لذا خود ایشان در تبیین نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، تغییرات و تحولات جوهری ماده را که از تغییر آب به بخار بیشتر است، از سنخ خلع و لبس نفی کرده است. (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۳ / ۲۵)

برخلاف حکمت متعالیه، فلاسفه مشاء و اشراق، بروز حرکت در جوهر و به تبع آن، در نفس را انکار می‌کرده‌اند. دقت در تفاوت نگرش حکمت مشاء و متعالیه، به نحوه شکل‌گیری جنین یا به وجود آمدن گیاه از دانه، به علت عدم پذیرش یا پذیرش بروز و ظهور حرکت جوهری نفس کمک شایانی می‌کند. (بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱ / ۱۰۱؛ رازی، ۱۴۱۱: ۱ / ۵۹۱؛ الساوی، ۱۳۸۳: ۲۵ و ۱۳۳ مقایسه کنید با: ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۸۵؛ ۱۳۶۸: ۳ / ۲۲۰؛ ۱۳۶۰: ۲۹۰) در حکمت متعالیه، اعتقاد بر آن است که این حرکت، بعد از کامل شدن بدن انسان نیز ادامه پیدا می‌کند.

فیلسوفان مشاء و قبل از ملاصدرا، تغییر در اعراض - آن‌هم برخی اعراض - را تدریجی و تغییر در جوهر را آنی و به صورت کون و فساد می‌دانستند. ملاصدرا ریشه تغییر تدریجی اعراض را تغییر در جوهر جسمانی آنان دانست و به تغییر تدریجی جواهر جسمانی و حرکت جوهری معتقد شد؛ حال آنکه مشاء نمی‌توانست آن را بپذیرد. دلیل شیخ‌الرئیس بر نفی حرکت جوهری، آن است که حدوث و فساد طبیعت جوهری، دفعی است و نمی‌توان بین قوه و فعل آن، واسطه‌ای فرض نمود؛ چراکه صورت جوهری، اشتداد و نقص نمی‌پذیرد. (همان) بنابراین می‌توان گفت به جهت اینکه ابن‌سینا نظریه تشکیک در وجود را قبول نداشته، نمی‌توانسته بقای موضوع را در حرکت جوهری تصور نماید؛ لذا آن را انکار کرده است.

مشکلی که بوعلی در ذیل حرکت جوهری نفس با آن مواجه بود، این است که در صورت تصدیق این حرکت، خروج از انسانیت لازم می‌آید. وی در پاسخ سؤال بهمنیار می‌گوید در صورت جواز حرکت جوهری نفس، دیگر فرد سؤال‌شونده نیستیم تا ملزم به پاسخ باشیم. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹ / ۱۰۸) حال آنکه حرکت جوهری، حرکت در ماهیت نیست تا لازمه آن، تبدل و تغیر فرد به فردی دیگر باشد؛ بلکه بر مبنای اصالت وجود، خود شیء، سیال و ذومراتب است و نیازی نیست تا بستری متفاوت با متحرک وجود داشته باشد تا حرکت در آن بستر انجام شود.

با انکار حرکت جوهری نفس، وقتی بهمنیار از ابن سینا می‌پرسد: به چه جهت برخی قوای نفس مدرک و برخی غیرمدرک هستند، درحالی که همگی قوای ذات واحدی هستند، ابن سینا از جواب به آن عاجز می‌ماند. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۲۰)

نفس طبق حرکت جوهری خود، از نحوه وجود طبیعی که دارد، کم‌کم ترقیبات کمالی پیدا می‌کند؛ لذا ممکن است قوایی که در اوایل حاصل شده، مدرک نباشند؛ اما قوایی که بعد از رسیدن نفس به مقام مجرد حاصل می‌گردند، مدرک باشند. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳ / ۴۳۰) طبق مبنای حکمت متعالیه، از اسناد فعالیت‌های متفاوت به مراتب مختلف نفس، محذوری لازم نمی‌آید و نفس در مرتبه‌ای که حرکت می‌کند، در مرتبه‌ای با حواس ظاهر و در مرتبه‌ای با حواس باطن ادراک می‌کند.

ملاصدرا ایجاد نفس را در مرتبه نفس نباتی با آغاز شکل‌گیری نطفه همراه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۴۶) که به مدد رشد آن، نفس نیز توان‌مند و متکامل می‌شود؛ از این رو طبق این نگرش، نفس وجودی سیال و پویا خواهد داشت. برخلاف وی، ابن سینا ایجاد نفس را پس از کامل شدن بدن و به صورت دفعی به تصویر می‌کشد و آن را حقیقتی ثابت و تکامل‌ناپذیر می‌داند. (بنگرید به: ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱ / ۱۰۲) در ادامه، با مفروض گرفتن اصل حرکت جوهری نفس، به تبیین پیامدهای کلامی این نظریه می‌پردازیم:

الف) تبیین وحی، معجزه و کرامت در سایه حرکت جوهری نفس

شناخت دقیق وحی و معجزه، مبتنی بر اصول و مبادی مختلفی است که پژوهش‌های مستقلی را می‌طلبد. (بنگرید به: عباس‌زاده جهرمی، ۱۳۹۳: ۱۶۸ - ۱۵۷) در این قسمت صرفاً از دریچه حرکت جوهری نفس به این مهم می‌نگریم. وحی و اعجاز از دو جنبه تحلیل می‌شوند: جنبه اول به استناد آنها به خداوند می‌پردازد که در مبحث افعال الهی و با نظر به مبدأ فاعلی مورد مذاقه قرار می‌گیرد؛ جنبه دوم، از منظر مبدأ قابلی و نقش نفس نبی در آن بحث می‌کند. این نوشتار از دریچه دوم، به مسئله نگریسته است.

از منظر فلسفی، صاحب عقل مستفاد در سیر صعودی کمالات عقل نظری نفس به بالاترین مرتبه خود، توان دریافت کلام خدای متعال و وحی را خواهد داشت. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۳ - ۲ / ۲۳۴) معجزه به دو قسم علمی و عملی تقسیم می‌شود. معجزه علمی نیز در سیر صعودی کمالات عقل عملی نفس که قدرت تصرف در طبیعت را به صاحب خود می‌بخشد، تبیین می‌شود.

از منظر ابن سینا، عقل مدعی نبوت فعلیت کامل می‌یابد و از لحاظ نظری به مرتبه والای عقل مستفاد دست یافته و از لحاظ عملی به اوج کمال خود نائل شده است. کمال قوه حدس نبی، ایشان را در انجام معجزات علمی و دریافت وحی رهنمون می‌سازد و دانشی برای آنان فراهم می‌کند که دیگران راهی بدان ندارند. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۷۲)

وی پس از تبیین تفاوت انسان‌ها در قوه حدس از لحاظ کمی و کیفی می‌نویسد:

پس در این صورت، ممکن است که نفس فردی از مردم به علت شدت صفا و پاکی و ارتباط بسیار با مبادی عقلی به‌گونه‌ای قوی و نیرومند شود که قوه حدس او قدرت و توانی یابد که در هر چیزی الهام عقل فعال را بپذیرد. پس صورتی که از هر چیزی در عقل فعال است، به صورت ناگهانی یا نزدیک به ناگهانی، در آن قوه نقش می‌بندد. این نقش بستن تقلیدی نیست؛ بلکه به ترتیبی است که مشتمل بر حدّ وسط باشد؛ چراکه تقلید در امور حاصل می‌شود که با اسباب غیر یقینی عقلی شناخته می‌شود.

و این نوعی از نبوت است؛ بلکه اعلی مرتبه نبوت است. و اولی است که این قوه حدس کمال یافته، «قوه قدسیه» نامیده شود که اعلی مرتبه انسانیت است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۱؛ به همین مضمون و با اندکی تغییر نیز در: همو، ۱۴۱۷: ۳۴۰)

طبق این دیدگاه، مهم‌ترین قوه‌ای که در دریافت وحی نقش‌آفرینی می‌کند، قوه خیال نبی است. وظیفه اصلی قوه خیال، نگهداری و ذخیره صور دریافتی از طریق حس مشترک و صور ایجادشده از جانب قوه متصرفه است. (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲ / ۱۴۷؛ ۱۳۷۹: ۳۲۸؛ ۱۳۶۳: ۹۳؛ ۱۳۷۵: ۲ / ۳۳۳) مشاء پس از تبیین وظیفه آن، به‌دقت جایگاه ویژه‌ای برای آن در مغز^۱ در کنار دیگر قوا، بیان می‌کند؛ لذا نظریه مادی بودن این قوه را بعید ندانسته‌اند. نکته‌ای که مشائیان در نقش قوه خیال نبی در دریافت وحی و تفاوت خیال ایشان با قوه خیال دیگر انسان‌ها در نظر گرفته‌اند، شدت و قدرت این قوه و به عبارت دیگر، کمال آن است؛ یعنی به تبع کامل بودن نفس نبی، قوه خیال او نیز کامل و توانمندتر از خیال دیگر انسان‌ها خواهد بود. (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۹)

سخن گفتن از قوه و فعلیت داشتن قوا، مراتب داشتن انسان‌ها، مراتب داشتن عقل و فعلیت یافتن مراتب عالی آن بدون طرح و پذیرش حرکت جوهری نفس، مشکل به نظر می‌رسد. به همین جهت، از جمله اشکالات انسان‌شناسی ابن‌سینا این است که طبق این نگرش، نفس ناطقه فرد عالم متبخر در بزرگسالی با خردسالی، تفاوت ذاتی و جوهری نخواهد داشت و صرفاً تفاوت آنها در اعراض و صفات کمالیه‌ای است که در ابتدا نبودند و بعد حاصل شدند که این مخالف وجدان صریح هر عاقلی است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۴۷)

به علاوه درجات و رتبه‌های مختلف انبیای الهی، مثل برتری پیامبران اولوالعزم بر دیگر پیامبران، صرفاً عرضی است و حاکی از تفاوت جوهری آنها نیست؛ مگر آنکه اختلاف رتبه‌ها را از ابتدای ایجاد نفس در نظر بگیریم که کمتر کسی آن را طرح کرده است. همچنین طرح مراتب و درجات مختلف برای وحی (امام خمینی، بی‌تا: ۷۷) نیز به کمک حرکت جوهری نفس، بهتر قابل تبیین خواهد بود. نگارنده که دستی به حقیقت وحی ندارد، صلاحیت اظهارنظر در این خصوص را ندارد. اگر وحی را از سنخ علم بدانیم، در

۱. دلیل آنها بر تعیین این جایگاه، تجربی است؛ بدین بیان که هرگاه بخشی از مغز آسیب پذیرد، قوه مخصوص به آن نیز اختلال پیدا می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۴)

ادامه با چگونگی نقش آفرینی حرکت جوهری نفس در عالم شدن انسان آشنا خواهیم شد. بر مبنای حرکت جوهری، سیر و ارتقای حقیقت وجودی انسان متوقف نمی‌شود و از پایین‌ترین مرتبه مادی شروع شده، تا برترین عقل محض و فوق تجرد عقلی ادامه می‌یابد. در این سیر تکاملی است که او به توانایی تصرف در طبیعت دست پیدا می‌کند. تبیین فلسفی ابراز کرامات اولیا نیز بر این مهم استوار است. انسان کامل، صاحب والاترین سیر وجودی انسان است و نفس او، حاکم و والی بر سیر طبیعت و حرکت جوهری طبیعی است؛ از این رو قدرت تصرف در حقایق طبیعی و تکوینی را خواهد داشت و معجزه، یکی از اقسام این گونه تصرفات است. استاد جوادی آملی می‌فرماید:

با اثبات وجود ماده و هیولای اولی و یا با لحاظ امکان استعدادی اشیا، جواز تبدیل عناصر به یکدیگر اثبات می‌شود. صور نوعیه اشیا مادی، هر یک در زمانی قابل تبدیل به دیگری است و مسیر تبدلات به حسب شرایط و علل متعارف مادی، مسیری مشخص است. کرامت و اعجاز یک کار محال نیست؛ بلکه تبدیل و تحوّل جایز است که مطابق با اسباب متعارف انجام نمی‌شود و به همین دلیل در آن خرق عادت است و این خرق عادت که عمل‌های طولانی و درازمدت به حسب عادت را در فاصله‌ای اندک به انجام می‌رساند، به وساطت اراده و قدرت معنوی نفوس کامل است.

نفسی که بدن طبیعی خود را روزانه، در مسافت‌های طولانی به حرکت درمی‌آورد، چون قدرت و قوت یابد، در مواد عناصر خارجی نیز تصرف می‌کند و همان‌طور که تصورات جزئی نفوس ضعیف، مبدأ تصرفات جزئی آنها در بدن می‌شود، تصورات نفوس قوی، منشأ تصرفات و تحولات عظیمی در عالم طبیعت می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۳ - ۲ / ۲۳۵)

در تبیین معجزه از جانب انسان کامل باید حرکت جوهری نفس نبی را مسلط و حاکم بر حرکت جوهری عالم طبیعت دانست که اراده آنها هرگونه تغییری را در طبیعت به وجود خواهد آورد. البته خواهد آمد که اراده آنها از اراده خدای متعال جدا نیست. خلیفه الهی و مجرای فیض بودن آنان، با این نگرش بیشتر معنا پیدا خواهد کرد. ابن سینا سعی دارد تأثیرات سحر، شعبده، طلسم و جادو را نیز به واسطه تأثیرگذاری نفس در طبیعت و البته بدون پذیرش حرکت جوهری نفس تبیین کند. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۱۸ - ۴۱۷) از جمله اشکالات فخر رازی به ابن سینا آن است که اگر سبب اصلی معجزه، مطابق نظر مشاء، نفس نبوی باشد، نمی‌توان تفاوتی بین آن و امثال سحر و شعبده قائل شد. در این صورت، دلالت معجزه بر نبوت صاحب آن منتفی می‌شود. (بن‌گرید به: همان: ۳۷۴)

ممکن است چنین بیان شود که اشکال فخر به نظریه ملاصدرا هم وارد است و طبق نظر ملاصدرا نیز حرکت جوهری نفس نبوی در تحقق معجزه تأثیرگذار است. در پاسخ می‌توان گفت معجزه بودن امری، باعث نفی رابطه علیت و معلولیت در آن نمی‌شود. نفس نبی و حرکت جوهری آن به اذن الهی، علت فاعلی معجزه است و تفاوت آن با سحر در علت داشتن یا نداشتن نیست؛ بلکه تفاوت آنها در خارج از عهده بشر بودن

معجزه و بشری بودن سحر است. به عبارت دیگر، تفاوت آنها در شکست‌پذیری علت سحر و شکست‌ناپذیری علت معجزه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۲۸ - ۱۲۷) همچنین تأثیرگذاری سحر، گاهی صرفاً در محدوده خیال افراد و نه عالم واقع است؛ (بنگرید به: همان: ۳۶۸ - ۳۶۷) برخلاف معجزه که امری حقیقتاً در عالم واقع محقق می‌شود. لذا قرآن کریم در داستان حضرت موسی و ساحران به تأثیرگذاری در خیال اشاره می‌فرماید:

فَإِذَا جَاءَهُمْ وَ عَصِيَّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ. (طه / ۶۶)

و ناگهان ریسمان‌هایشان و عصاهای آنان بر اثر سحرشان در خیال او [چنان] می‌نمود، که آنها در جنب‌وجوش‌اند!

بنابراین به نظر می‌رسد در تبیین سحر، شعبده و ... نیز حرکت جوهری نفس، نقش بسزایی ایفا می‌کند. توانمندی نفس جهت تصرف در طبیعت صرفاً با کسب کمالات مورد توصیه شرع مقدّس نیست. نفس با ریاضت‌های غیرشرعی، غوطه‌ور شدن در برخی ردائیل یا ... نیز به توانایی‌های تصرف در طبیعت دست پیدا می‌کند که بر مبنای سیر نزولی و قهقرایی نفس خبیثه تبیین می‌شود. توجه به این مهم نیز لازم است که در ابراز معجزه - برخلاف سحر و امثال آن - قدرت اراده و اختیار نبی که مسبوق به اراده و امر الهی می‌باشد، محور اصلی نقش‌آفرینی آن است.^۱ (امام خمینی، بی‌تا: ۱۰۴)

استاد جوادی آملی استجابیت دعای مؤمن و نفرین پیامبر را نیز بر همین مبنای حرکت جوهری نفس بنیاد نهاده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۳ - ۲ / ۲۳۵)

ب) حرکت جوهری نفس و تبیین موت

نگرش عمومی، مرگ را معادل عدم و نیستی می‌داند؛ حال آنکه مرگ، حیاتی دوباره و ادامه بقای پس از حیات طبیعی است. قرآن کریم نیز از مخلوق بودن مرگ در کنار حیات یاد کرده است. (ملک / ۲) انسان با مرگ باری دیگر متولد می‌شود. آدمی در این عالم، شبیه جنین در رحم است؛ با این تفاوت که جنین در ایجاد و شکل‌دهی صورت خود نقشی ندارد؛^۲ اما انسان در این دنیا با اخلاق و رفتار خود، صورت نفس خویشتن را رقم می‌زند؛ لذا طبیعت را «رحم دوم» انسان نامیده‌اند. آدمی هنگامی که از این رحم دوم زاییده می‌شود، به سوی سرای ابدی می‌رود؛ پس مرگ، مردن نیست و زنده‌تر شدن است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۵۶؛ بنگرید به: همو، ۱۳۸۱: ۴ / ۴۸۱)

۱. امام حسن عسکری علیه السلام می‌فرماید: «قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَشِيئَةِ اللَّهِ فَإِذَا شَاءَ شِئْنَا؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵ / ۳۳۶ و ۵۲ / ۵۰) قلوب ما ظروف مشیت و اراده الهی است؛ وقتی خدا بخواهد، اراده می‌کنیم».

۲. در نگرش، فلسفی قوه مصوره عهده‌دار صورت‌بندی جنین است. (بنگرید به: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۷۴ - ۴۷۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۲۲ - ۲۱۹)

بر مبنای حرکت جوهری نفس، مرگ پایان حرکت نیست؛ بلکه انتقال به عالمی دیگر و ادامه حرکت - البته با لوازمی مطابق آن عالم - است که با توجه به اعمال پیشین تبیین پذیر است؛ لذا قرآن کریم می‌فرماید:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ. (آل عمران / ۱۸۵؛ انبیاء / ۳۵؛ عنکبوت / ۵۷)
هر شخصی چشنده مرگ است.

آیه فوق، مرگ را به چیزی چشیدنی تشبیه کرده و به این حقیقت حکم کرده است که این چشیدنی را همه خواهند چشید. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۲۱۷؛ علامه تعبیر فوق را از سنخ استعاره به کنایه دانسته است) موت بر دو قسم طبیعی و اخترامی است. موت اخترامی و ناگهانی در اثر وجود قسر قاسر است که رابطه نفس با بدن منقطع می‌شود؛ اما در موت طبیعی، زمان این جدایی فرا رسیده است. در تبیین موت طبیعی، بین صاحبان اندیشه اختلاف وجود دارد. برخی پنداشته‌اند مرگ و جدایی روح از بدن، در اثر ضعف قوای طبیعی بدن یا از دست دادن حرارت طبیعی بدن یا غلبه رطوبت بدن حاصل می‌شود:

جان عزم رحیل کرد، گفتم بمرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید
(خیام، بی‌تا: رباعی ۲۸)

ملاصدرا این‌گونه آرا را ناتمام می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۵۷ - ۴۵۴؛ ۱۳۶۱: ۲۵۹؛ بنگرید به: همو، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۱۰ - ۹۷ و ۹ / ۵۳ - ۴۷ و ۲۳۹ - ۲۳۷؛ ۱۳۸۷: ۱۰۱ - ۹۹۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴ / ۱۷۷ - ۱۷۶) اینان علت مرگ را در همراهی نکردن بدن با نفس جستجو می‌کنند. علت اصلی موت طبیعی، اشتداد وجودی نفس در ادامه سیر جوهری خود و بی‌نیازی از بدن است. این‌گونه نیست که بدن، توان همراهی با نفس را نداشته باشد؛ بلکه این نفس است که در اثر رشد و تکامل خود به مرحله‌ای می‌رسد که می‌تواند فعالیت‌های خود را بدون بدن انجام دهد و از آن بی‌نیاز می‌شود و آن را رها می‌کند؛ از این رو مرگ را می‌توان مرحله‌ای از مراحل مختلف حرکت جوهری نفس و طی تکونات و اطوار مختلف وجودی دانست. بدین جهت، ملاصدرا علت مرگ طبیعی را فعلیت یافتن نفس و تداوم حرکت جوهری آن می‌داند:

سبب الموت الطبيعي فعلية النفس و تجوهر وجودها و رجوعها إلى ذاتها و عالمها و قلبها إلى الدار الآخرة و لقاء الله إما فرحانة مسرورة منعمة حرة و إما معذبة منكوسة الرأس.
(ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۹)

با این حرکت، نفس در همین عالم نیز برای قطع ارتباط با بدن و خلع آن در نتیجه سیر صعودی خود در کسب کمالات و طی مدارج عالیه وجود توانا خواهد شد که به اصطلاح، صاحب مقام «موت ارادی» می‌گردد. فخر رازی، اصل مرگ را دشوار و راحتی برخی انسان‌های نیکوکار را برای بعد از آن دانسته است.

وی سختی مرگ را برای این دسته، به ناراحتی و درد هنگام حجامت کردن تشبیه کرده که با علم به منافع پس از آن، نمی‌توان بر ناراحتی و سختی آن هنگام غلبه کرد. (رازی، ۱۴۲۰: ۳ / ۱۷۳)

این دیدگاه - که با آیات قرآن کریم - در ابتدای سوره نازعات که به نازعات و ناشطات سوگند یاد شده است و نزع به سخت جان دادن و نشط به بانشاط جان دادن تفسیر شده است (بنگرید به: همان: ۳۱ / ۲۶) - و روایات اهل بیت عصمت^۱ سازگاری ندارد، به کمک همین اصل حرکت جوهری نفس و ارتقای توانایی‌های وجودی او قابل نقد است. انسان در اثر حرکت جوهری نفس خود، می‌تواند تا بدانجا دست پیدا کند که نه تنها از مرگ رنجی نبرد، آن را امری لذیذ و خوشایند بداند. مرگ ارادی را می‌توان نمونه‌ای برای این گونه مراتب دانست. به قول مولوی:

از جمادی مُردم و نامی شدم و ز نما مردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملایک بال و پر
و ز ملک هم بایدم جستن ز جو کلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ
(بلخی، ۱۳۷۲: ۵۱۲)

ج) سعادت انسان و حرکت جوهری نفس

سعادت انسان به کمک دو عامل کمال عقل نظری و کمال عقل عملی تبیین می‌شود. حرکت جوهری نفس در ایجاد علم به‌عنوان کمال عقل نظری و ایمان و عمل صالح به‌عنوان کمال عقل عملی نقش‌آفرینی می‌کند. ناگفته نماند که اگر علم کلام را علمی بدانیم که درباره اصول دین بحث می‌کند، (مطهری، ۱۳۸۷: ۳ / ۶۲) تبیین ایجاد علم، خارج از مباحث کلامی خواهد شد و بایستی آن را در شمار مقدمات موضوع‌های مورد بحث در این علم طرح نمود. اگر علم کلام را علمی با موضوع^۲ «موجود بما هو موجود و اعتبارات متعلق به آن از حیث استناد به مبدأ فاعلی» بدانیم، بهتر می‌توان این مسئله را جزء مسائل کلام قرار داد.

یک. حرکت جوهری نفس در ایجاد علم

در نگرش مشاء، قوای انسان مهم‌ترین نقش را در ایجاد علم و ادراک دارند و ابزار اصلی نفس جهت ایجاد

۱. امیرمؤمنان علیه السلام: «لا مریح کالموت؛ (آمدی، ۱۳۶۶: ۱۶۵) «راحت‌دهنده‌ای مانند مرگ [از برای مؤمنان و نیکوکاران] نیست». حضرت محمد بن علی علیه السلام فرمود: شخصی به علی بن الحسین علیه السلام عرض کرد: مرگ چیست؟ فرمود: «برای مؤمن، مانند از تن درآوردن لباس چرکین و پر از شپش و رهائی از قیدها و زنجیرهای گران و ملبس شدن به فاخرترین لباس و (بوئیدن) خوشبوترین بوی‌ها و سوار شدن بر (رام‌ترین) مرکب‌ها و مأوا گرفتن در مأنوس‌ترین منازل، و برای کافران مانند از تن به‌درآوردن لباس‌های فاخر و انتقال از منزل‌های مأنوس و بر تن کردن چرکین‌ترین و زبرترین لباس‌ها و رفتن به وحشتناک‌ترین منازل و (چشیدن) سخت‌ترین شکنجه‌ها است». (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶ / ۱۵۵)
۲. بحث از موضوع علم کلام، نوشتار مستقلی می‌طلبد. صاحب *مواقف*، موضوع این علم را «معلوم» از آن جهت که اثبات مسائل دینی به آن وابسته است، (ایجی، ۱۳۲۵: ۱ / ۴۲) دانسته است.

صور محسوسات در قوه مدرکه انسان هستند. ادراک حواس براساس این مکتب، فعل باواسطه قوا و تعقل فعل بی‌واسطه نفس است. (بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۵۲ - ۳۳۱) از نظر حکمت متعالیه، در ایجاد همه اقسام علم و ادراک، مهم‌ترین نقش بر عهده مبادی عالیه است و قوای انسان که در این نگاه، شئون نفس تلقی می‌شوند، زمینه‌ساز ایجاد صور علمی در صقع نفس هستند؛ از این‌رو برخلاف مشاء، حتی صور محسوس را دارای مراتبی از مجرد می‌دانند. ملاهادی سبزواری می‌فرماید:

و الحقّ ان فاض من القدسي الصور ائما اعداده من الفکر
(سبزواری، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۸۳)
رأی حق در پیدایش علم این است که از عالم قدس (عالم ماورای طبیعت)
صور علمی افزوده می‌شود و فکر، نفس ناطقه انسانی را برای گرفتن آن صور
علمی مهیا می‌کند.

عالم شدن انسان بر مبنای حکمت متعالیه، مبتنی بر مقدمات زیر است: (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۳ - ۱ / ۴۵۸ و ۴ - ۱ / ۱۶۷ و ۴۴۸)

الف) علم حقیقتی خارجی است.

ب) علم وجودی مجرد دارد.

ج) علم مقول به تشکیک و دارای مراتب است؛ اعم از محسوس، متخیل و معقول.

د) علم به حضور عالم نمی‌رود؛ بلکه عالم به خدمت علم می‌رسد.

ه) رفتن به سوی علم با حرکت جوهری نفس که جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است، حاصل می‌شود.

طبق نگرش رقیب، نفس و قوای آن شبیه آینه عمل می‌کنند و صور محسوس، متخیل و موهوم در آینه نفس و قوای آن نقش می‌بندند. لذا در این‌گونه علوم، صورت علمی به سوی عالم حرکت می‌کند.

اما براساس نظر مختار، صور علمی که مدرک واقعی نفس هستند، به وزان صور عینی در صقع ذات نفس ایجاد می‌شود. نفس که خود سابقه حدوث جسمانی را پشت سر گذاشته، وقتی با صورت عینی جسمانی مواجه می‌شود، پس از فعل و انفعالات جسمانی، به اذن الهی، صورت محسوس یا متخیل را در ذات غیرجسمانی خود جعل و ایجاد می‌کند. پس می‌توان گفت ادراک محسوسات و متخیلات نیز جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است. جعل صور مختلف در نفس، ابتدا حال برای نفس هستند و به برکت حرکت جوهری نفس، سپس ملکه آن می‌شوند و در ادامه، صورت نوعی نفس خواهند شد؛ از این‌رو اتحاد عقل و عاقل و معقول و دیگر مراتب علم - اعم از محسوس و متخیل - با حقیقت جان انسان از جمله نتایج این اصل مهم است. این مهم مبتنی بر «کل القوا بودن نفس» است که فروعاً مختلفی در انسان‌شناسی دارد. (بنگرید به: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳ / ۴۶۴ - ۴۶۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۱۹۰ - ۱۸۷ و ۲۰۹ - ۲۰۷؛ ۱۳۸۱: ۴ / ۱۶۷ - ۱۶۶)

ناگفته نماند که نفس متحرک و متعلم، محرک و معلمی برتر از خود دارد که از راه انعکاس یا به تابش مستقیم، حرکت و کمال نفس را تأمین می‌نماید. تعلیم به انعکاس آن است که نور علمی حق تعالی به مبادی عالی بتابد و از آن پس در صحنه نفس انسان جلوه نماید و تابش مستقیم، به ظهور بی‌واسطه نور علمی حق در قلب آدمی است.

دو. ایمان و عمل صالح دو بال مورد نیاز سعادت

در کنار علم - که ارتقابخشنده نفس در حرکت جوهری اوست - ایمان و عمل صالح نیز ارکان دیگری در تحقق این مهم هستند. در نگرش سنتی فلسفی، عمل حقیقتی بیش از کیف نخواهد داشت و صرفاً نقشی عرضی برای نفس ایفا می‌کند؛ اما طبق نظریه حرکت جوهری نفس، عمل نقشی برتر و مهم‌تر را ایفا می‌کند و جهت‌دهنده و تعیین‌کننده صعود یا تنزل نفس خواهد شد. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۵۶؛ بنگرید به: همو، ۱۳۸۱: ۴ / ۴۸۱) عمل در این نگرش، عامل کسب یا اکتساب صورتی به اذن الهی برای نفس است؛ لذا در بین فلاسفه مشهور است که «عمل، انسان را به شکل خودش درمی‌آورد». (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۳ / ۶۶۱) روشن است که منظور فلاسفه از شکل خودش در این تعبیر، شکل هندسی یا امثال آن نیست؛ بلکه به وزان هر عملی، صورتی در نفس و جان انسان افزوده می‌شود؛ کما اینکه در خصوص علم این‌گونه بود؛ عمل حیوانی، صورت حیوانی را طلب می‌کند و عمل فرشته، صورت ملک‌کی را.

با توجه به توضیحات ارائه‌شده در قسمت قبل، عمل انسان را به دو دسته می‌توان تقسیم نمود: برخی از اعمال، مقدمه یا بخشی از علم و ادراکند؛ مثل دیدن که عهده‌دار بخش جسمانی‌الحدوث ابصار است و بقای روحانی را در پی دارد. برخی دیگر از اعمال، عمل خالص و صرفاً پدیده هستند که بر مبنای «اتحاد نفس و بدن»، خود بر نفس تأثیرگذارند و عامل تعالی یا سقوط آن هستند؛ از این رو می‌توان اخلاق را جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء دانست.

همان‌گونه که آدمی با تکرار فنون در صنایع، مهارت و تبخّر پیدا می‌کند و به اصطلاح «ملکه» او می‌شود، اعمال و کردار او نیز در جهت رشد یا سقوط، پس از حال^۱ در نفس بودن، در اثر تکرار، ملکه جان او می‌شوند. تکرار عمل، بر ضریب نفوذ تأثیر آن در جان آدمی می‌افزاید. بر مبنای حرکت جوهری نفس، اولاً حقیقت نفس از این اعمال در مرتبه حال یا ملکه، تأثیر جوهری و ذاتی می‌پذیرد؛ با این تفاوت که تأثیرپذیری در مرتبه ملکه، بسیار قوی‌تر از مرتبه حال است؛ ثانیاً تأثیر منحصر به این دو مرتبه نیست و ملکات عملی همچون ملکات علمی تدریجاً می‌توانند صورت نوعی نفس و حقیقت جان آدمی شوند. روشن است که طبق این مبنای ایجاد صورت نوعی، تدریجی‌الحصول و طویل‌التأثیر و چه بسا در مواردی دائمی‌التأثیر است.

عمل را می‌توان به دو قسم جوارحی و جوانحی تقسیم نمود. قصد و نیت، ایمان و اعتقاد از جمله اعمال

۱. منظور از حال در نگاه حرکت جوهری نفس، عرض بودن آن نیست؛ بلکه به جهت ثابت و دائمی نبودن آن، حال دانسته شده است.

جوانحی است. اگر تأثیر عمل جوانحی بر نفس در حرکت جوهری آن، بیشتر از عمل جوارحی نباشد، کمتر از آن نیست؛ از این رو این اعمال نیز همچون اعمال جوارحی در شکل‌دهی حقیقت وجودی انسان ایفای نقش می‌کنند. بنابراین به همان نحوه که ایمان و عمل صالح باعث رشد نفس در سیر جوهری او به سوی کمالات می‌شود، کفر، شرک، نفاق، ردائیل عملی و اخلاقی نیز تقویت‌کننده نفس در بازماندن از آن کمالات و طی نمودن سیر قهقرایی آن می‌شوند.

د) معاد جسمانی و مسخ انسان در پرتو حرکت جوهری نفس

از نظر ابن‌سینا، تحلیل فلسفی و عقلی، راهی برای اثبات و تبیین معاد جسمانی ندارد (بنگرید به: مشکاتی، ۱۳۸۹: ۱۸۷ - ۱۸۴) و اتخاذ موضوع درباره این مسئله را باید صرفاً به کمک تعبد به مفاد شرع به دست آورد:

يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث ... و منه ما هو مدرک بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۳)

امام خمینی معتقد است چون بوعلی نتوانسته مسئله نفس را تنقیح کند، در تبیین معاد جسمانی بازمانده است. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳ / ۴۲۷)

ملاصدرا سعی دارد این رویه را بشکند و راهی عقلی به این مقصود بیابد. وی هنگام تبیین اصول و مبادی مورد نیاز برای اثبات معاد جسمانی، یک اصل را به حرکت و اشتداد جوهری نفس انسان اختصاص داده، (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹ / ۱۸۶؛ ۱۳۶۳: ۵۹۶؛ ۱۳۸۱: ۱۸) بر این مبنا و به کمک آن، معاد جسمانی را اثبات کرده و برخی اشکالات و شبهات مطرح‌شده درباره آن را پاسخ داده است.

وی شهادت اعضا و جوارح انسان در روز قیامت را - که آیات و روایات متعددی بر آن دلالت دارد - علاوه بر شهادت زبانی، عینی و وجودی می‌داند که در نتیجه تکرار افعال و اعمال، ملکاتی در نفس رسوخ کرده و هیئت و صورت متناسب با آن را برای صاحب خود به ارمغان آورده است. (همو، ۱۳۶۸: ۹ / ۵)

از منظر حکمت متعالیه، مبدأ فاعلی و قوای غالب افعال و رفتار انسان، شهوت، غضب، وهم یا عقل است. بسته به اینکه کدام‌یک از این چهار قوه، سلطان و ملکه نفس انسان در حاکمیت بر دیگر قوا باشد، حقیقت نفس به ترتیب، به یکی از انواع بهایم، درندگان، شیطان و فرشته مصور می‌شود. وی از حشر انسان به صورت بهائم، درندگان و شیطان، تحت عنوان تناسخ و مسخ باطنی یاد کرده که با تناسخ مصطلح (انتقال نفس انسانی به بدن حیوانی) تفاوت اساسی دارد. (بنگرید به: همو، ۱۳۷۵: ۳۲۸)

از منظر ملاصدرا، انسان در مرتبه‌ای نفسانی بالفعل و ملکی یا شیطانی بالقوه است که روز قیامت با حزب

ملائکه یا حزب شیاطین و لشکریان او محسور می‌شود. پس اگر توانست بر مسلک حق و طی صراط مستقیم استقامت کند، مَلِک بالفعل می‌شود و اگر گمراه شد، از جمله شیاطین می‌شود و در زمره بهائم یا حشرات محسور می‌شود. (همو، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۳۷)

پس آدمی دو چهره دارد: چهره‌ای ظاهری به صورت بشرِ دوپا و چهره‌ای باطنی. قوم بنی‌اسرائیل در حقیقت، بوزینه‌هایی بودند که در چهره باطنی واقعاً بوزینه بودند؛ اما عذاب الهی این بود که آن چهره را برای همه اظهار کرد؛ همان کاری که مطابق معاد جسمانی، خداوند در قیامت انجام می‌دهد و افراد با چهره باطنی خود ظهور می‌کنند. خدای متعال آن کار را برای این قوم در دنیا کرد.

وی معتقد است تناسخ به سه قسم متصور است: (همو، ۱۳۶۳: ۵۵۷)

– قسم اول، انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر، که محال می‌باشد.

– قسم دوم، انتقال نفس از بدن دنیوی انسان به بدن اخروی مناسب با ملکات و اخلاق کسب‌کرده در این دنیا که معاد جسمانی، تبیین‌کننده آن است. انسان در آخرت به آن صورتی ظهور می‌کند که صفات مناسب آن صورت در این دنیا غلبه داشته است. در روایتی از پیغمبر اکرم ﷺ آمده که: «همان‌طور که زندگی می‌کنید، می‌میرید و همان‌گونه که مردید، برانگیخته می‌شوید». (ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵: ۴ / ۷۲)

– قسم سوم، مسخ دنیوی است. در قسم قبل، صورت دنیوی به وزان چهره باطنی در این دنیا تغییر نمی‌کرد و ظرف ظهور آن قیامت بود؛ اما در این قسم، در همین دنیا از روی عقاب الهی، چهره باطنی ظهور پیدا می‌کند که قرآن کریم به میمون و خوک شدن عده‌ای از بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند. (بقره / ۶۵؛ اعراف / ۱۶۶ و مائده / ۶۰)

دیگر پیامدهای کلامی حرکت جوهری نفس را در حوزه خاص علم‌النفس و انسان‌شناسی می‌توان

چنین برشمرد:

– چگونگی حدوث نفس.

– وجود نفوس پیش از بدن.

– تعلق نفس به بدن.

– رابطه نفس و قوا.

– رابطه نفس و بدن.

– تفاوت نفوس انسان‌ها.

– عینیت نفس و حالات نفسانی.

– نفس انسان جامع مراتب طبیعی، برزخی و عقلی.

– اتحاد نفس با عقل فعال.

به جهت پرهیز از اطاله کلام، از بیان تفصیلی این پیامدها در اینجا خودداری می‌کنیم.

نتیجه

متن حاضر را می‌توان از مصادیق تبیین‌کننده رابطه فلسفه و کلام دانست. تأثیرگذاری یکی از اصول مطرح در حکمت متعالیه بر کلام و آرای کلامی و نحوه این تأثیرگذاری، مورد تبیین و بررسی قرار گرفت. در تبیین معجزه، اتصال به عالم غیب و دریافت وحی، حرکت جوهری نفس نبی نقش‌آفرینی می‌کند که به مبدأ قابل برمی‌گردد و فاعل الهی، تأمین‌کننده مبدأ فاعلی آن است. حاکمیت حرکت جوهری نفس نبی و انسان کامل بر حرکت جوهری عالم طبیعت، راه را بر انجام معجزه و تبیین نوع تصرف آنها در طبیعت باز می‌کند. کرامت اولیای الهی نیز بر مبنای همین حرکت توجیه می‌شود که البته محدودتر از معجزه است و به اصطلاح در عالم طبیعت است، نه فوق آن.

طبق این اصل فلسفی، تلقی اوصاف نفسانی چون علم، قدرت و حیات، به‌عنوان عرض و کیف نفسانی کنار گذاشته می‌شود و به صورت حقایق وجودی و تأثیرگذار در این سیر وجودی نفس نگریسته می‌شوند. سعادت انسان در سایه علم، ایمان و نوع عمل آدمی - که در شکل‌دهی هویت و حقیقت او نقش بسزایی دارد - در سایه حرکت جوهری نفس به‌خوبی قابل تبیین است. این اصل مهم فلسفی، در تبیین وحی، معجزه، مرگ و معاد جسمانی، کمک شایانی نموده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، ۱۳۶۶، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵ ق، *عوالی اللالی*، قم، انتشارات سید الشهداء علیه‌السلام.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چ ۱.
۵. _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۶. _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیحات*، شارح نصیرالدین محمد بن حسن طوسی، قم، نشر البلاغة.
۷. _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدعلی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.
۸. _____، ۱۴۰۴ ق الف، *الشفاء (طبیعیات)*، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۹. _____، ۱۴۰۴ ق ب، *الشفاء (الهیات)*، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۱۰. _____، ۱۴۱۷ ق، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۱. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه*، سید عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. _____، بی‌تا، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولا یه*، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. ایجی، میر سید شریف، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی، چ ۱.
۱۴. بلخی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۲، *مثنوی*، تعلیق و فهرست محمد استعلامی، تهران، زوار نشر سیمرغ.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ الف، *رحیق مختوم*، تحقیق حمید پارسائیان، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۳.
۱۶. _____، ۱۳۸۶ ب، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان محقق، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۵.
۱۷. _____، ۱۳۸۷، *مبایذ اخلاق در قرآن*، تحقیق حسین شفیعی، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۳.
۱۸. _____، ۱۳۸۸، *معاد در قرآن*، تحقیق علی زمانی قمشه‌ای، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۶.
۱۹. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران، حکمت، چ ۲.
۲۰. _____، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجاء، چ ۲.
۲۱. _____، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب، چ ۳.
۲۲. _____، ۱۳۸۵، *شرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیرکبیر، چ ۲.
۲۳. _____، ۱۳۸۶، *گنجینه گوهر روان*، تهران، نشر طوبی، چ ۲.
۲۴. _____، بی‌تا، *گشتی در حرکت*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۲۵. خیام نیشابوری، عمر، بی‌تا، *رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری*، بی‌جا، بی‌تا.
۲۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۱ ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم بیدار، چ ۲.
۲۷. _____، ۱۴۲۰ ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
۲۸. الساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۸۳، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، مقدمه و تحقیق حسن مراغی، تهران، شمس تبریزی.
۲۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، چ ۱.
۳۰. _____، ۱۳۷۴، *شرح مثنوی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. عباس‌زاده جهرمی، محمد، ۱۳۹۳، «مبایذ انسان‌شناختی معجزه از منظر حکمت متعالیه و مشاء»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۳۶، بهار، قم، دانشگاه معارف، ص ۱۶۸ - ۱۵۷.

- ۱۱۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۱، زمستان ۹۴، ش ۴۳
۳۳. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۴.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۳۶. مشکاتی، محمدمهدی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، «تحلیلی از مبانی فلسفی ابن سینا در معاد جسمانی و روحانی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، دوره ۱۲، قم، دانشگاه قم، ص ۲۰۲ - ۱۸۳.
۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چ ۱۲.
۳۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۹. _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
۴۱. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۴۲. _____، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه* (مشهور به اسفار)، قم، مکتبه المصطفوی.
۴۳. _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
۴۴. _____، ۱۳۸۱، *زاد المسافر*، شارح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۵. _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چ ۱.