

مفهوم‌شناسی «حیات» و جایگاه آن در سبک زندگی اسلامی

سید عباس موسوی^۱

چکیده

هدف: از آنجا که «حیات» واژه کلیدی در «سبک زندگی» است، هدف این مقاله تبیین معنای آن از نگاه فلسفه اسلامی و جایگاه آن در «سبک زندگی اسلامی» است. **روش:** در گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و در بررسی آن از روش تحلیل فلسفی استفاده شده است. **یافته‌ها:** «حیات» از مفاهیم ثانویه فلسفی بوده که به آثار آن؛ یعنی رشد و نمو یا علم و قدرت تعریف شده است. «نفس» مبداء حیات است و نفس انسان در حیات دنیوی خود، دارای حیات نباتی و حیوانی و انسانی بوده و موجودی انتخابگر است. نفس انسان با توجه به انتخابگر بودن و حرکت جوهری‌ای که دارد، در مسیر ساختن خویش حرکت می‌کند که بر اساس آن سبک زندگی تعریف می‌شود. **نتیجه‌گیری:** در این نوشتار با توجه به تعریف «سبک زندگی»، که مؤلفه اصلی آن، اراده و اختیار انسان معرفی شده، نتیجه‌گیری شده است که سبک زندگی اولاً، فقط در حیات انسان مطرح می‌شود و در حیات خداوند و موجودات مجرد و همچنین در حیات حیوانات و نباتات مطرح نیست. ثانیاً، سبک زندگی فقط در آن بخش از زندگی انسان که ارادی و اختیاری است (حیات حیوانی و حیات انسانی) مطرح می‌شود.

واژگان کلیدی: حیات، زندگی، حیات نباتی، حیات حیوانی، حیات انسانی، نفس، سبک زندگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

♦ دریافت مقاله: ۹۴/۰۱/۲۰؛ تصویب نهایی: ۹۴/۰۷/۰۲.

۱. دکترای مدرسی معارف اسلامی (مبانی نظری)، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهراء / آدرس: تهران، ده ونک، دانشگاه الزهراء، گروه فلسفه و حکمت اسلامی / شماره: ۰۲۱۸۸۸۹۶۳۸۵ / Email: moosaviseyyed@yahoo.com

الف) مقدمه

در بحث و گفتگو درباره هر موضوعی اولین مسئله پیش رو، تبیین مفهوم و معنای آن موضوع و ارائه تعریفی روشن از آن است. پرواضح است که ارائه تعریفی روشن از موضوع باعث می‌شود تا بیان نقطه نظرات در خصوص موضوع مورد بحث، از ابهام خارج شده، افراد در طول بحث دچار بدفهمی نشوند. «زندگی» و «حیات»^۱ واژه‌های کلیدی در «سبک زندگی»^۲ است و با توجه به دیدگاهها و مکاتب مختلف فکری و فلسفی، برای انسان از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. یکی از مسائل مهم در میان مسائل مختلف و گوناگون مربوط به سبک زندگی، مسئله مفهوم‌شناسی «زندگی» یا همان «حیات» است؛ به این معنا که اولاً، مراد از «زندگی» و «حیات» چیست؟ آیا می‌توان حقیقت «حیات» را شناخت؟ با توجه به اینکه «حیات» در مورد خداوند متعال و موجودات مجرد و حیوانات و نباتات نیز به کار می‌رود، آیا «سبک زندگی» در خصوص خداوند و موجودات مجرد و حیوانات و نباتات معنا و مفهوم دارد؟ با توجه به اینکه انسان دارای حیات نباتی و حیات حیوانی و حیات انسانی است، آیا «سبک زندگی» در مورد هر سه حیات انسان مطرح می‌شود؟

ضرورت این بحث از آنجا روشن می‌شود که از طرفی، تا انسان مفهوم و معنای روشنی از موضوع مورد بحث و ابعاد آن نداشته باشد، نمی‌تواند به بحث دیگری از آن موضوع بپردازد؛ چرا که تصور روشن موضوع، مقدم بر بحث از تصدیقات در خصوص آن موضوع است. در بحث از «سبک زندگی» نیز تبیین معنا و مفهوم زندگی و حیات و ابعاد آن، مقدم بر بحثهای دیگر در خصوص «سبک زندگی» است. از طرف دیگر، با توجه به اینکه زیربنای مباحث در علوم انسانی، مباحث فلسفی است، توجه به معناشناسی «حیات» از حیث فلسفی دارای جایگاه و اهمیت خاصی خواهد بود.

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، اصل این بحث به صورت مستقل، مورد بحث واقع نشده است، اگر چه بحث از حقیقت حیات و ابعاد آن، یکی از مباحثی است که اکثر فلاسفه اسلامی به آن پرداخته‌اند.

در این نوشتار، با توجه به مباحث مختلفی که در خصوص «حیات» و «زندگی» و مسائل مربوط به آن مطرح می‌شود، اطلاعات به صورت مطالعه کتابخانه‌ای و فیش‌برداری، جمع‌آوری و پس از آن، تجزیه و تحلیل می‌شود.

در ادامه، ابتدا معنای «حیات» و سپس دو تعریف از «حیات» بیان می‌شود و به دنبال آن، مراد از «سبک زندگی» و اطلاق آن در خصوص زندگی انسان و سایر موجودات دارای حیات روشن خواهد شد.

1. Life
2. Lifestyle

ب) حیات

حیات در لغت، در مقابل «موت» به کار می‌رود و به معنای زنده بودن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۳۵). همچنین به این معنای به کار می‌رود: نیروی رشد دهنده گیاهان و حیوان، نیروی حس‌کننده، قوه و نیروی عمل‌کننده عاقله، شکوفایی و شادابی پس از اندوه، حیات جاودان اخروی، صفتی که خدای تعالی با آن توصیف می‌شود که حیات در این معنی مرگ و موت صحیح نیست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۸)

بنابر آنچه در منطق بیان شده است، اگر تعریف مشتمل بر فصل قریب باشد، تعریفی حدی خواهد بود. بنابر این، ارائه تعریف حدی از یک شیء، مستلزم آن است که آن شیء دارای جنس و فصل باشد و اگر شیئی دارای فصل نباشد، تعریف حدی از آن امکان‌پذیر نخواهد بود. با توجه به اینکه «حیات» از مفاهیم ماهوی نیست، بلکه از مفاهیم ثانیه فلسفی است^۱ و به تعبیر دیگر از مفاهیمی است که کمال وجود شیئی را بیان می‌کند و از شئون وجود به حساب می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸/الف، ج ۱۲: ۶۰۲)، بنابر این، تعریف حدی از «حیات» و زندگی امکان‌پذیر نیست. لذا از آنجا که «حیات»، نوعی کمال برای وجود شیئی دارای حیات است، پس موجودات را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: موجودات دارای حیات و موجوداتی که دارای حیات نیستند.

بنابر این، با توجه به معقول ثانی بودن حیات، می‌توان گفت حقیقت حیات (نه مفهوم آن) همانند حقیقت وجود (در مقابل مفهوم وجود) است؛ همان‌گونه که حقیقت وجود قابل تعریف نیست، حقیقت حیات نیز قابل تعریف و تصور نیست.

اگر چه حقیقت حیات قابل تعریف نیست، ولی آثار آن بسیار آشکار است و انسان از آن آثار به حیات موجود زنده پی می‌برد. البته آثار حیات موجود زنده آن چنان روشن و آشکار در معرض انسان قرار می‌گیرد و انسان را به خود مشغول می‌دارد که چه بسا انسان آن آثار را به منزله خود حیات تلقی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۷۲). به همین دلیل (عدم امکان تعریف حدی از حیات)، معمولاً «حیات» به لوازم آن تعریف شده است.

به طور کلی «حیات» از سوی اندیشمندان اسلامی به دو صورت تعریف شده است:

۱. مفاهیم کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی. مفاهیم ماهوی (معقولات اولی)، مفاهیمی‌اند که ذهن انسان به صورت خودکار و بدون نیاز به مقایسات، آنها را از موارد جزئی انتزاع می‌کند؛ مانند مفهوم انسان. مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه فلسفی)، مفاهیمی‌اند که صفت وجود شیئی بوده و با مقایسه به دست می‌آیند. مفاهیم منطقی (معقولات ثانیه منطقی) نیز صفت مفاهیم ذهنی‌اند. (رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۸؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۵: ۲۶۶؛ ج ۹: ۳۶۱)

اول اینکه، موجود به گونه‌ای باشد که جذب و دفع و رشد و نمو و تولید مثل داشته باشد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۷)

اگر چه فهم حقیقت «حیات»، دست‌نیافتنی یا بسیار مشکل است؛ ولی این امر مسلم است که برخی از موجودات که ما آنها را موجودات زنده می‌دانیم، به نام نبات و حیوان، آثار و فعالیت‌هایی دارند که آن آثار و فعالیتها در موجودات بی‌جان دیده نمی‌شود. موجود زنده خاصیت تغذیه دارد، ولی در موجودات بی‌جان این خاصیت وجود ندارد؛ موجود زنده به تدریج رشد می‌کند و تکامل پیدا می‌کند، بر نیروی خود می‌افزاید، تا آنجا که آماده بقای نسل می‌شود، خودش از بین می‌رود و از طریق بقای نتاج به وجود خود ادامه می‌دهد. این خواص در موجود زنده موجود است، ولی در موجوداتی که حیات ندارند، وجود ندارد. (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۳: ۳۶)

در خصوص این تعریف از حیات، چند نکته قابل ذکر است:

۱. اگر چه این نوع از حیات در نبات و حیوان و انسان که موجوداتی مادی‌اند، وجود دارد؛ ولی باید توجه داشت که خود حیات امری مادی نیست و جنبه ماوراءالطبیعی دارد که می‌توان از آن با عنوان اصالت حیات یاد کرد. به تعبیر دیگر؛ حیات برای موجودات مادی، از قبیل «وصف به حال متعلق» است. در واقع؛ حیات، وصفی ذاتی برای روح و نفس آنهاست و بالعرض به جسم و بدنشان نسبت داده می‌شود. (مصباح بزدی، ۱۳۸۳، ۴۰۹)

۲. این نوع 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. به همین دلیل، برخی از فلاسفه به محال بودن اطلاق این حیات بر خداوند تصریح کرده‌اند. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۱۱)

ب) تعریف دوم برای موجود دارای حیات این است که موجود درآک فعال باشد؛ یعنی دارای علم و آگاهی بوده، همچنین از او فعل صادر شود. به عبارت دیگر؛ موجود به گونه‌ای باشد که از روی علم و دانایی فعل از او صادر شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۱۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۹). با توجه به این معنا، هر چقدر علم و

۱. در آثار بسیاری از فلاسفه اسلامی این امور از آثار حیات شمرده شده است. (رک: صلیبا و صانعی، ۱۳۶۶: ۳۲۷؛ سبحانی، ۱۴۲۸: ۱۱۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۹۲)

۲. در بسیاری از منابع، حیات به معنی موجود درآک فعال یا «کون الشئی بیحیث یدرک و بفعل» تعریف شده است. (به عنوان نمونه رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۹؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۳۵۲؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۵: ۴۵۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۵۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲۰۰؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۸۳۲)

مفهوم‌شناسی «حیات» و جایگاه آن در سبک زندگی اسلامی ❖ ۵۶۷

توانایی موجودی بیشتر شود، حیات او بیشتر است. خداوند نیز از این جهت «حی» مطلق است که درآک مطلق و فعال مطلق است، نه اینکه خداوند قلب و رگ و خون و رشد و نمو و تولید مثل داشته باشد.

عموماً اندیشمندان اسلامی علم و قدرت را در تفسیر حیات بیان کرده‌اند، ولی در خصوص رابطه علم و قدرت با حیات، برخی معنای حیات را همان فعال درآک دانسته‌اند. به تعبیر دیگر؛ حقیقت حیات را همان فعال درآک دانسته، آن را صفت سومی ندانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲۰۰). برخی دیگر حیات را صفتی جدای از صفت علم و فعل و حیات را مبدء ادراک و فعل دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۱۸؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۵۹). دسته سوم نیز معنای حیات را امری ندانسته‌اند که محال نیست که عالم و قادر باشد. (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۱؛ حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۷)

بر اساس معنای اول از حیات، نمی‌توان خداوند را به «حی» و موجود زنده متصف کرد؛ چون نوعی نقص برای خداوند محسوب می‌شود. ولی بر اساس معنای دوم از حیات، خداوند و موجودات مجرد (ملائکه) اگر چه دارای نفس نیستند، ولی دارای حیاتند؛ بلکه باید گفت بر اساس معنای دوم از حیات، بالاترین مرتبه از حیات از آن خداوند است. همچنین بنابر تعریف دوم از حیات، انسان و حیوان نیز به حیات متصف می‌شوند، بر خلاف گیاهان که علم و قدرت ندارند.

ج) تشکیک در حیات

حیات دارای مراتب مختلفی است. بالاترین مرتبه آن، حیات خداوند متعال است که موت نداشته و عین ذات باری تعالی و ازلی و ابدی است و حیات سایر موجودات قائم به اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸/الف، ج ۱۲: ۹۹) و پایین‌ترین مرتبه حیات، حیات نباتی و حیوانی در حیات دنیاست. برخی انسانها با توجه به اینکه در سبک زندگی دنیوی خود، چون غایت زندگی خود را فقط تغذیه و رشد بدنی و شهوت و جاه‌طلبی و ... قرار می‌دهند، در این مرتبه از حیات به سر می‌برند و هیچ‌گاه به ساحت حیات انسانی وارد نمی‌شوند: «اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون» (اعراف: ۱۷۹). همچنین با توجه به مراتب مختلف حیات می‌توان گفت انسانی که در حیات دنیا به سر می‌برد، فاقد حیات برزخی و حیات آخرت است؛ به همین جهت می‌توان حیات را نسبی دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۹/الف، ج ۱۳: ۵۹۹؛ همو، ۱۳۸۸/ب، ج ۴: ۱۸۸). یا به تعبیر دقیق‌تر؛ حیات همانند وجود، امری تشکیکی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۱۲؛ همو، ۱۳۸۹/ب: ۱۵۶) که مابه‌الامتياز در

۱. «معناه هو انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا».

۲. با توجه به اینکه علم و قدرت از لوازم حیات بیان شده است، می‌توان گفت مرتبه بسیار ضعیف علم و قدرت در نباتات نیز وجود دارد و بر این اساس، می‌توان نباتات را پایین‌ترین مرتبه حیات دانست.

آن، عین مابه‌الاشتراک است؛ یعنی همه مراتب آن در اصل حیات اشتراک دارند، در عین اینکه در همان اصل حیات نیز با یکدیگر اختلاف دارند.

به جهت مراتب مختلف حیات است که خداوند متعال، حیات را از زندگی دنیا سلب می‌کند و آن را منحصرأ به آخرت نسبت می‌دهد: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ، وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴). این آیه شریفه، حقیقت معنای زندگی و کمال آن را از زندگی دنیا نفی نکرده، بلکه آن حقیقت و کمال را برای زندگی آخرت اثبات می‌کند؛ چون زندگی آخرت، حیاتی است که بعد از آن مرگی نیست: «آمِنِينَ لَا يَدُوفُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى» (دخان: ۵۹) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۰). بنابر این، نقش‌گزینش سبک زندگی موحّدانه در حیات دنیا آن است که انسان با برگزیدن چنین سبکی در زندگی دنیا، به آن حیات حقیقی و نعمتهای بی‌پایانش نایل می‌شود: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲).

(د) نفس

توجه به حقیقت نفس از آن جهت اهمیت دارد که نفس، یا معادل حیات به اطلاق اول دانسته شده (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۶۶؛ طالقانی، ۱۴۱۱: ۹۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱ ج ۱: ۱۸۸) یا اینکه حیات به اطلاق اول لازمه نفس یا به تعبیر دیگر؛ نفس افاده‌دهنده حیات است.^۱ (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۸۳)

بنابر این، با توجه به اینکه حیات و نفس ملازم یکدیگرند و انواع نفس مستلزم انواع حیات است، در ادامه به انواع نفس و به تبع آن، به انواع حیات می‌پردازیم.

فلاسفه اسلامی در بحث از انواع نفس، به سه نوع نفس اشاره می‌کنند^۲ که به تبع آن می‌توان گفت سه نوع حیات خواهیم داشت؛ نفس/حیات نباتی، نفس/حیات حیوانی و نفس/حیات انسانی. در ادامه به هر یک از نفوس سه‌گانه اشاره کرده، آثار آنها را برمی‌شماریم تا روشن شود در بحث از سبک زندگی، کدام یک از انواع حیات و زندگی مد نظر است.

۱. چون برخی نفس را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «النفس مبدأ حیات الجسم و حرکت». (رک: افلاطون، ۱۳۶۷، ۲۳۵۷؛ کرم، بی‌تا: ۸۹؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۲۹۶)

۲. البته برخی از فلاسفه مانند ابن سینا، نفس چهارمی را با عنوان نفس فلکی نیز قائل شده‌اند. آنها بر اساس هیئت بطلمیوسی، برای افلاک فهم و شعور قائل بودند و بر همین اساس، حرکت افلاک را توجیه می‌کردند. ولی چون این دیدگاه رد شده، به آن اشاره‌ای نشده است. (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲ ج ۲: ۴۱۲)

۱. نفس نباتی

در گیاهان و درختان موجود است و باعث می‌شود هم نیروی تغذیه و هم رشد و نمو و تولید مثل داشته باشند و این ویژگی‌ها، آنها را از جمادات متمایز می‌سازد، هر چند از نیروی احساس و حرکت ارادی بهره‌ای نداشته باشند و از این جهت، از حیوانات و انسانها متمایز می‌شوند. می‌توان گفت آیات ذیل به حیات نباتی اشاره دارند: «و احینا به بلده میتاً» (ق: ۱۱)؛ «اعلموا ان الله یحیی الارض بعد موتها» (حدید: ۱۷).

فلاسفه اسلامی با توجه به ویژگی‌های گیاهان، نفس نباتی را به شرح ذیل تعریف کرده‌اند:

کمال اول برای جسم طبیعی آلی (عضودار، ارگانیک) است که تغذیه، رشد و تولید مثل می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۳۵)

مراد از کمال در اصطلاح فلسفی چیزی است که نوع در ذات یا صفات خود با آن تمام می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۰۹؛ سبزواری، شرح منظومه، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۶)؛ چون کمال دو گونه است:

- کمال اول؛ که تمام‌کننده ذات نوع است و بدون آن، نوعیت شیئی تمام نمی‌شود و فعلیت نمی‌یابد. بنابر این، چنین کمالی نوع شیئی را می‌سازد و از این رو، حقیقت شیئی به آن است و در واقع؛ نخستین فعلیت شیئی است که بدون آن، فعلیتهای بعدی تحقق نمی‌یابند.

- کمال ثانی؛ که تمام‌کننده صفتی از صفات نوع است و در حقیقت؛ اثر آن به شمار می‌آید که به آن عارض یا عرضی گویند.

به عنوان مثال؛ در میوه‌ای مانند سیب، سبب بودن و صورت نوعیه آن، کمال اول آن محسوب می‌شود که آن را از سایر میوه‌ها جدا می‌کند و کمال ثانی آن، ویژگی‌ها و اوصافی مانند رنگ، بو، مزه، حجم و ... است.^۲

منظور از «جسم» در تعریف، جوهری است که دارای ابعاد سه‌گانه است؛ مقصود از «طبیعی»، جسمی است که خودبه‌خود در طبیعت موجود است و ساخته دست بشر نیست و مقصود از «آلی»، جسمی است که اندام و اعضا دارد و به اصطلاح ارگانیک است؛ به طوری که هر کدام از اعضا وظیفه خاصی دارند. برای مثال، گیاه دارای ریشه، تنه، شاخه و برگ است که هر کدام، کار ویژه خود را انجام می‌دهند.

۱. «النفس النباتیه، کمال اول لجسم طبیعی آلی تغذی و تنمو».

۲. یکی از فرقهای بین کمال اول و کمال ثانی آن است که وجود نوع، متوقف بر کمال اول است. به تعبیر دیگر؛ کمال اول مقدم بر وجود نوع است، برخلاف کمال ثانی که تا وجود نوع تحقق پیدا نکند، کمال ثانی تحقق نمی‌یابد.

فلاسفه برای نفس نباتی دو دسته قوا برشمرده‌اند:

یک) قوای اصلی یا مستخدمه؛ قوایی‌اند که دیگر قوا را به خدمت می‌گیرند و خود بر دو دسته‌اند:

۱. قوایی که تمام کارهایشان برای شخص نبات است و بر دو نوع است: الف) مغذیه: قوایی که برای بقای شخص نبات فعالیت می‌کنند این قوه سه قسم دارد: محصله، ملصقه، مغیره؛ ب) منمیه: قوه‌ای که کارش در جهت کمال شخص نبات است.

۲. قوایی که برای بقای نوع نبات کار می‌کنند و بر دو نوع است: الف) مولده: قوه‌ای که کارش تولید مثل است؛ ب) مصوره: قوه‌ای که صورت‌دهنده گیاه تولید شده است.

دو) قوای خادمه یا طبیعی؛ این قوا از آن نفس نباتی‌اند، البته نه از آن جهت که نفس نباتی است، بلکه از آن جهت که موجودی طبیعی است. این قوا در خدمت قوای اصلی‌اند؛ زیرا آنها مباشرة همه کارها را انجام نمی‌دهند، بلکه قوای طبیعی در خدمت آنهایند. برای مثال، قوه مغذیه، چهار قوه طبیعی را به استخدام خود می‌گیرد: قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه. (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۴۶؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۰۸)

۲. نفس حیوانی

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 جزئیات)، با اراده حرکت می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۹؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۰۷)

می‌توان حیات در آیه مبارکه «رب ارنی کیف تحی الموتی» (بقره: ۲۵۸) را به معنای حیات نفس حیوانی دانست. فلاسفه برای نفس حیوانی دو دسته قوا برشمرده‌اند:

یک) قوای مستخدمه؛ قوای اصلی نفس حیوانی به شمار می‌آیند که خود دو دسته‌اند:

۱. قوای علامه: کار این قوا، احساس و ادراک جزئیات است که به دو دسته حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند. باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه از انواع حواس ظاهری و حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله، از قوای حواس باطنی‌اند.

مفهوم‌شناسی «حیات» و جایگاه آن در سبک زندگی اسلامی ❖ ۵۷۱

۲. قوای عمّاله: این قوا که به آنها محرکه نیز گفته می‌شود، بر دو قسم‌اند: الف) باعثه (شوقیه): این قوه موجود زنده را به انجام کار و اوست و خود بر دو نوع است: قوه شهویه، که برانگیزنده به جذب ملائم است و قوه غضبیه، که برانگیزنده به دفع منافر است. ب) عامله: این قوه پس از تحریک قوه شوقیه، کار را انجام می‌دهد.

دو قوای خادمه؛ همه قوای نفس نباتی، اعم از مستخدمه و خادمه، که در خدمت قوای علامه و عمّاله

حیوانند. (اندلسی، ۱۴۰۸: ۴۹)

۳. نفس انسانی

انسانها علاوه بر قوای نفس نباتی و نفس حیوانی، قوه‌ای دارند که با آن تفکر کرده، تصورات و تصدیقات کلیه را درک کنند. با توجه 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. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۰۷) فلاسفه برای نفس انسانی نیز دو دسته قوا بر شمرده‌اند:

یک قوای اصلی یا مستخدمه؛ این قوا خود بر دو قسم‌اند:

۱. قوه علامه: ادراکات خاص انسانی را بر عهده دارد که در اصطلاح به آن عقل نظری گویند و مراتب آن، عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است.

۲. قوه عماله: به آن عقل عملی نیز می‌گویند و کارهای ویژه انسانی، مانند ایثار و اخلاق را انجام می‌دهد و مراتب آن تجلیه، تخلیه، تحلیه و فناست.

دو قوای خادمه؛ همه قوای مستخدمه و خادمه حیوانی و نباتی، قوای خادمه نفس انسانی‌اند. (شهرزوری،

۱۳۸۳: ۴۴۳-۴۲۹)

با توجه به اینکه حیات نباتی و حیوانی و انسانی در انسان مشهود است و به تبع آن، نفس نباتی و حیوانی و انسانی وجود دارد، سؤال این است که آیا هر فرد انسان، دارای یک نفس است که همان نفس انسانی است و همه افعال از همان نفس صادر می‌شود یا دارای نفسهای دیگری نیز هست که هر یک وظایف خاص به خود را دارند؟

۱. «کمال اول لجسم طبیعی آلی یعقل الکلیات التصوریه و التصدیقیه و یستنبط الآراء و یفعل الأفعال الفکریه و الحدسیه». علامه طباطبایی تعریف دیگری را برای نفس انسانی بیان کرده است: «النفس جوهر مجرد ذاتا متعلق بالماده فعلا؛ نفس جوهری است که ذاتا مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل، محتاج به آن است. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۵۴)

در پاسخ به این سؤال، در میان فلاسفه اسلامی دو دیدگاه وجود دارد:

۱. **وحدت نفس و تعدد قوا؛** ابن سینا و پیروان او معتقدند که انسان دارای یک نفس است، همراه با قوای گوناگون که در خدمت نفس انسانی‌اند؛ به گونه‌ای که آن قوا در تسخیر نفس و تحت مالکیت تکوینی‌اش قرار دارند. بنابر این، قوا فاعلهای مسخر نفس‌اند. به همین جهت، نفس به دلخواه خود، قوا را به کار می‌گیرد. بنابر این، هر یک از قوا فعالیتی ویژه خود دارد؛ یکی کارش تغذیه، دیگری دیدن، سومی شنیدن و است؛ در حالی که کار نفس، تدبیر آنهاست. با توجه به مطالب یاد شده، در این دیدگاه دو ملءاً وجود دارد: وحدت نفس و وجود قوای متعدد و تحت اشراف نفس.

۲. **وحدت نفس و قوا؛** ملاصدرا و پیروان او معتقدند که انسان یک نفس دارد که عین همه قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی است؛^۱ بنابر نظر ملاصدرا، قوا همان نفس‌اند. قوه باصره، قوه سامعه و سایر قوا همه خود نفس‌اند. بنابر این، قوه سامعه نمی‌شنود، قوه باصره نمی‌بیند؛ بلکه خود نفس است که در مرتبه قوه سامعه می‌شنود و در مرتبه قوه باصره می‌بیند و امری جدای از نفس به نام قوای سامعه و باصره و قوای دیگر وجود ندارد که کار شنیدن و دیدن را انجام دهد و به نفس گزارش دهد. در حقیقت؛ این قوا مجرد و عین خود نفس‌اند و با وجود تکثر در مفهوم و معنا، به وجود واحد بسیط نفس موجودند. این نظریه به دیدگاه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نیز معروف است؛ چون نفس در عین اینکه به وجود واحد موجود است، هم سامع است، هم بصیر است، هم عاقل است، ... و این حقایق مختلف، به وجود واحد موجودند. پس واحد است در عین کثیر و کثیر است در عین وحدت.

هـ) رابطه نفس و حیات

با توجه به تعاریف حیات و همچنین انواع سه‌گانه نفس، می‌توان گفت موجود دارای نفس (چه نباتی، چه حیوانی و چه انسانی)، مستلزم حیات به اطلاق اول است. ولی حیات داشتن یک موجود، مستلزم نفس داشتن آن موجود نیست؛ چون خداوند و موجودات مجرد دارای حیاتند، ولی دارای نفس نیستند. بنابر این، میان حیات و نفس رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است و حیات، اعم و نفس اخص است.

۱. ملاصدرا می‌گوید: «النفس فی وحدتها کل القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية و الانسانية...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۲۲۱)

و) جایگاه حیات در سبک زندگی

پس از روشن شدن معنا و مفهوم «حیات»، اکنون باید روشن شود که مراد از سبک زندگی چیست؟ آیا سخن از «سبک زندگی» در تمامی موجودات زنده معنا دارد؟ منظور از سبک زندگی در حیات انسان، آیا در خصوص حیات نباتی است یا حیات حیوانی یا حیات انسانی؟

مقصود از «سبک»، روش و شیوه‌ای است که موجود زنده در زندگی خود انتخاب می‌کند؛ بنابراین، انتخاب و گزینش، امری اساسی و کلیدی در مفهوم «سبک زندگی» است. لذا در جایی که انتخابی وجود نداشته باشد، سبک زندگی معنا پیدا نمی‌کند. بر این اساس و با توجه به معنای حیات، می‌توان «سبک زندگی» را چنین تعریف کرد: «شیوه و روشی که انسان در رفتارهای ارادی و اختیاری خود در خصوص زندگی حیوانی و انسانی اختیار می‌کند». بنابراین، چون نباتات و حیوانات دارای اراده و اختیار (به معنای گزینش و انتخاب میان دو گرایش متضاد) نیستند، سبک زندگی در مورد آنها معنا ندارد؛ زیرا سبک زندگی در مورد موجود زنده انتخابگر است. همچنین، سبک زندگی در خصوص حیات خداوند و مجردات نیز معنا ندارد؛ زیرا خداوند و موجودات مجرد نیز اختیار به معنای انتخاب و گزینش میان دو گرایش متضاد را ندارند تا سبک زندگی در حیات آنها معنا داشته باشد. بنابراین، «سبک زندگی» تنها در خصوص حیات انسان که دارای اراده و اختیار (به معنای گزینش میان دو گرایش متضاد) است، معنا دارد.

با توجه به اینکه زندگی و حیات انسان دارای مراتب حیات نباتی و حیوانی و انسانی است؛ به این معنا که برخی از افعال انسان مربوط به مرتبه حیات نباتی اوست، مانند رشد و نمو و سوخت و ساز بدن، برخی مربوط به مرتبه حیات حیوانی اوست، مانند میل به جنس مخالف و ... و برخی نیز مربوط به مرتبه حیات انسانی؛ همچنین با توجه به اینکه انسان در سیر حرکت خود بر اساس آنچه در حکمت متعالیه آمده، جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء است و در این مسیر از جنبه جسمانی و حیات نباتی و حیات حیوانی گذر کرده و به حیات انسانی و در نهایت به تجرد تام نائل می‌شود، سؤال این است که سبک زندگی در خصوص کدام یک از این مراتب زندگی نباتی یا حیوانی یا انسانی مطرح است؟

گفته شد که مقصود از «سبک»، روش و شیوه‌ای است که انسان در زندگی خود انتخاب می‌کند؛ بنابراین، انتخاب و گزینش، امری اساسی در مفهوم «سبک زندگی» است، لذا در جایی که انتخابی وجود نداشته باشد، سبک زندگی معنا پیدا نمی‌کند. بر این اساس، سبک زندگی در خصوص مراتب زندگی انسان، فقط در آن بخش از افعالی مطرح می‌شود که اراده و اختیار انسان در آن نقش داشته باشد و این امر،

۱. اراده و اختیار، معانی مختلفی دارند که یک معنای آن به انسان اختصاص دارد و در موجود دیگری یافت نمی‌شود و آن این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنی، مساوی با انتخاب و گزینش بوده، ملاک تکلیف و پاداش و کیفر به شمار می‌رود. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۹۶-۹۵)

بیشتر در خصوص حیات حیوانی و حیات انسانیِ انسان مطرح است و در حیات نباتی که اراده و اختیار انسان در آن دخالتی ندارد، سبک زندگی معنا پیدا نمی‌کند. البته انسان به صورت غیر مستقیم می‌تواند در حیات نباتی خود تأثیرگذار باشد؛ برای مثال، اگر چه رشد و نمو بدن یا ضربان قلب انسان غیر ارادی است یا دستگاه گوارش انسان به صورت غیر ارادی فعالیت می‌کنند و انسان به صورت مستقیم و با اراده خود نمی‌تواند در این امور تأثیرگذار باشد، ولی می‌تواند با توجه به اراده و اختیار در سبک زندگی ارادی خود مانند خوردن و آشامیدن و ... در آن امور نیز تأثیرگذار باشد.

نکته دیگر در این خصوص آن است که آنچه ملاصدرا در خصوص حرکت نفس با توجه به افعال ارادی و اختیاری بیان می‌کند، آن است که نفس و حیات انسان توسط افعال ارادی و اختیاری با حرکت جوهری تکامل پیدا می‌کند. او نفس را جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۷)؛ یعنی نفس بر اساس جسمانیه‌الحدوث بودن، در آغاز موجودی مادی است که جسم، ماده آن است؛ به طوری که با جسم، اتحاد وجودی دارد؛ مانند هر صورت نوعی دیگر که با ماده‌اش اتحاد وجودی دارد. به همین جهت، انسان نیز در آغاز پیدایش، نفسی دارد و بدنی، که نفس در ماده (بدن) حلول کرده و منطبق در آن است و نفس با جسم، مانند هر ماده و صورت دیگری، ترکیب اتحادی دارد. لذا نفس در هنگام پیدایش، مادی بوده و از این جهت، قوه و استعداد دارد و به جهت داشتن قوه و استعداد، حرکت را در ذات خود می‌پذیرد (چون حرکت یعنی خروج از قوه به فعل). بنابر این، در جوهر نفس و به دنبال آن در اعراضش، حرکت و تغییر امکان‌پذیر است. وقتی نفس ادراک و شعور پیدا کرد، از مادی محض بودن به موجودی مادی-مثالی تبدیل می‌شود. سپس وقتی ادراک عقلی پیدا کرد، موجودی مادی-مثالی-عقلی خواهد شد. تمام این دگرگونی‌ها طی حیات و زندگی مادی و دنیایی رخ می‌دهد و در همه این مراحل، مادی بودن نفس پابرجاست. اما زمانی که تعلق نفس به بدن پایان یافت و به مجرد محض رسید، حرکت جوهری و عرضی‌اش متوقف و موجودی ثابت می‌شود. با توجه به این مطلب، باید گفت اگر چه انسان پس از مرگ نیز از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌شود و در آن نشئه نیز زندگی برزخی دارد، ولی سبک زندگی فقط در حیات دنیوی انسان مطرح می‌شود و به سایر حیاتهای او تسری پیدا نمی‌کند؛ گر چه سبک زندگی انسان در حیات دنیوی، تأثیر مستقیم در چگونگی زندگی او در حیات برزخی و پس از آن دارد.

ز) نتیجه‌گیری

از نوشتار حاضر، مطالب ذیل را می‌توان نتیجه گرفت:

۱. از آنجا که انسان در حیات دنیوی خود، دارای سه حیاتِ نباتی و حیوانی و انسانی است و با توجه به اینکه انسان در حیات خود موجودی انتخابگر است، نمی‌توان سبک زندگی را در خصوص حیات نباتی که انتخاب انسان در آن نقشی ندارد، مطرح کرد، بلکه باید گفت سبک زندگی مربوط به حیات حیوانی و انسانی اوست که اراده و اختیار انسان در رفتار و عملش مؤثر است.

۲. گر چه سبک زندگی در حیات نباتی انسان مطرح نمی‌شود، ولی انتخاب هر نوع از سبک زندگی در بخش حیات انسانی و حیوانی، می‌تواند به صورت غیر مستقیم در زندگی نباتی انسان نیز تأثیر گذار باشد.

سبک زندگی فقط در زندگی و حیات دنیوی انسان مطرح می‌شود و انسان اگر چه پس از مرگ زندگی برزخی دارد، ولی سبک زندگی به زندگی برزخی و پس از آن مربوط نمی‌شود. البته انتخاب سبک زندگی در حیات دنیوی، در زندگی برزخی انسان و پس از آن تأثیر گذار است.



منابع

- قرآن کریم.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ ق). اباکار الافکار فی اصول‌الدین، ج ۴. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دارالکتب.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: البلاغه.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. توضیح، مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب، ج ۱۴. بیروت: دار صادر، چ سوم.
- افلاطون (۱۳۶۷). دوره کامل آثار افلاطون، ج ۴. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی، چ دوم.
- اندلسی، البطلیوسی (۱۴۰۸ ق). الحدائق فی المطالب العالیه. تقدیم دکتر عبدالکریم الیافی. دمشق: دارالفکر.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد، ج ۲. مقدمه و تحقیق و تعلیق دکتر عبدالرحمن عمیره. قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. تهران: ناصر خسرو، چ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸/الف). تسنیم، ج ۱۲. تحقیق محمدحسین الهی زاده. قم: اسراء، چ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/الف). تسنیم، ج ۱۳. تحقیق عبدالکریم عابدینی. قم: اسراء، چ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/ب). جامعه در قرآن. تحقیق مصطفی خلیلی. قم: اسراء، چ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/ج). حیات عارفانه امام علی (ع). تحقیق علی اسلامی. قم: اسراء، چ هفتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). علی مظهر اسمای حسناى الهی. تحقیق سعید بندعلی. قم: اسراء، چ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸/ب). معاد در قرآن، ج ۴. تحقیق علی زمانی قمش‌های. قم: اسراء، چ ششم.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). موآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی). مقدمه و تصحیح و تعلیق از عبدالله نورانی. تهران: میراث مکتوب.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی. قم: النشر الاسلامی، چ چهارم.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ق). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲. قم: بیدار، چ دوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان داودی. دمشق: دارالعلم الدار الشامیه.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۲ ق). الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، ج ۱. قم: المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چ سوم.

مفهوم‌شناسی «حیات» و جایگاه آن در سبک زندگی اسلامی ❖ ۵۷۷

- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۸ ق). محاضرات فی الإلهیات. تلخیص علی ربانی گلپایگانی. قم: مؤسسه امام صادق(ع)، چ یازدهم.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرارالحکم. مقدمه صدوقی و تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومه، ج ۵. تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. تهران: ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، ج ۲. مقدمه و تصحیح و تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹). دژه التاج، تصحیح سید محمد مشکوه. تهران: حکمت، چ سوم.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صناعی دره‌بیدی (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. تهران: حکمت.
- طالقانی، محمد‌نعم (۱۴۱۱ ق). منهج الرشاد فی معرفه المعاد، ج ۲. تحقیق رضا استادی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- طباطبایی، سید محمد‌حسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲. قم: النشر الإسلامی، چ پنجم.
- طباطبایی، سید محمد‌حسین (۱۳۸۲). نهایه الحکمه، ج ۲. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
- طوسی، نصیر‌الدین (۱۴۰۵ ق). تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء، چ دوم.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ ق). علم‌الیقین فی اصول‌الدین، ج ۱. تحقیق و تصحیح از محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه. ترجمه جلال‌الدین مجتوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کرم، یوسف (بی تا). تاریخ الفلسفه اليونانیه. بیروت: دارالقلم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه، ج ۱. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی و چاپ و نشر بین الملل، چ هفتم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه، ج ۲. تهران: امیرکبیر و چاپ و نشر بین الملل، چ چهارم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ ق). تعلیق علی نهایه الحکمه. قم: مؤسسه در راه حق.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲. تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعه آثار. تهران: صدرا، چ پنجم.
- ملاصدرا، محمدابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱ م). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶ و ۸، چاپ سوم، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- ملاصدرا، محمدابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چ دوم.

- ملاصدرا، محمدابراهیم صدرالدین شیرازی(۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمدابراهیم صدرالدین شیرازی(۱۴۲۲ ق). شرح الهدایه الاثیریہ. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- نراقی، ملامهدی(۱۴۲۳ ق). جامع‌الافتکار و ناقد‌الأنظار، ج ۳. تصحیح و تقدیم مجید هادی‌زاده. تهران: حکمت.
- **The Holy Quran.**
- Amedi , seyfoddin (2002) **Abkaral Afkar fi Ossoladdin** , vol.4, Cairo(al-Qahirah),darolmaktab.
- Andolosi, badajos (1987) **Alhadaegh fi Almataleb Alaliah** , Damascus , darolfekr.
- Avicenna,abu ali hossein ibn abdollah (1992) **Almobaheesat** , ghom. bidar.
- Avicenna,abu ali hossein ibn abdollah (1996) **Alesharat va Tanbihat** , ghom. Albalaghah.
- Copleston , frederick(1983) **A History Of Philosophy** , translated by jalaloddin minovee , tehran : elmi va farhanghi.
- Feyze kashani , molla mohsen (1997) **Elmolyaghin fi Ossoleddin** , vol.1
- Helli, Hassan ibne yoosef ibne motahhar asadi (1992), **Kashfolmorad fi Sharhe Tajrid Aleteghad** , edited and researched by hassanzadeh amoli, ghom: Islamic pub. , forth edition.
- Hossini ardakani, ahmad ibn mohammad(1996) **Meratolakvan** { the mirrors of beings } , Tehran : mirase maktoob .
- Ibn manzour , mohammad ibn mokarram (1993) **Lesanol Arrab** , vol.14, Beirut , dare sader, third edition.Plato, complete works, vol. 4, translated by Mohammad Hassan lotfi, Tehran, Khwarizmi, second edition.
- Javadi amoli, abdollah(1996) , **Resurrection in Quran**, vol.4 ,ghom : asra , sixth edition.
- Javadi amoli, abdollah(2004) **Toohid dar Quran**{ Unity in Quran} ,ghom : asra
- Javadi amoli, abdollah(2006) , **Ali; the Symbol of Attributes of God** ,ghom : asra , second edition.
- Javadi amoli, abdollah(2009) **Tasnim**, vol.12,ghom : asra , second edition.
- Javadi amoli, abdollah(2010) , **Jameeh dar Quran**{ society in Quran} ,ghom : asra , third edition.
- Javadi amoli, abdollah(2010) , **The Mystical life of Imam Ali** ,ghom : asra , seventh edition.
- Javadi amoli, abdollah(2010) **Tasnim**, vol.13,ghom : asra , third edition.
- Jorjani , ali ibn mohammad (1991) **the Book of Tarifat** ,Tehran: naser khosro, forth edition.
- Karam, Yusuf, (No.d) **The Greek Philosophy History**, Beirut: darolghalam.

- Mesbahe yazdi , mohammad taghi (1984) **Taligh Ala Nahayatolhekmah** , ghom,: dar rahe hagh institute .
- Mesbahe yazdi , mohammad taghi (2004) **Teaching Philosophy** , vol.2, Tehran : Amir kabir , forth edition.
- Mesbahe yazdi , mohammad taghi (2007) **Teaching Philosophy** , vol.1, Tehran : international branch of Islamic propagation organization , fifth edition.
- Molla sadra , mohammad ebrahim sadreddin shirazi (1976)**Sharholhedayah** , Beirut : Arab history institute
- Molla sadra , mohammad ebrahim sadreddin shirazi (1981) **Ashavahedorrobviah fel Manahej Ol Solokiah** , mashhad: almarkazoljameiato lennashr, second edition.
- Molla sadra , mohammad ebrahim sadreddin shirazi (1981)**Almabdah Va Maad** {origin and end} , Tehran : hekmat va falsafeh iran .
- Mostafavi, Hassan (1981) **A Research On The Quran Words**, vol.2, Tehran: book translation and publication.
- Motahari, morteza (2001) **Collection Of Works**, Tehran: sadra, fifth edition.
- Naraghi , mullah hadi (2002) **Jameolafkar Va Nafezolanzar** , vol.3, Tehran: hekmat.
- Ragheb isfahani, hossein ibn mohammad(1991)**Almofradat fi Gharib Alghoran** ,Damascus : darolelm.
- Razi , fakhraddin (1990) **Almabahesol Mashreghiah**,vol.2,ghom, bidar , second rdition.
- Sabzevari,mollahadi(2004) **Asrrolhekam** .ghom: matboat dini.
- Sabzevari,mollahadi(2000) **Sharhol Manzoumeh** ,vol.5 .Tehran : nab.
- Saliba jamil and manoochehr sanee darreh bidi (1987) **Philosophy Culture** , Tehran: hekmat.
- Shahrzoori, shamsaddin(2004) **Resaeloshajareh Alelahiah fi Olomelhaghayegh Arrabaniah** ,vol.2, Tehran : Iran philosophy and thought institute .
- Shirazi , ghotboddin (1990) **Dorrotottaj** , Tehran : hekmat , third edition.
- Sobhani tabrizi(1991) **Alelahiat ala Hodalketab val Sonnah val Aghl** ,voll,ghom: almarkazolalamiah ledderasat aleslami, third edition.
- Sobhani tabrizi(2008) **Mohazerat fel Elahiat** ,ghom: imam sadegh institute , eleventh edition.
- Sohravardi , shahaboddin yahya(1996) **The Collection of Works** , Tehran : cultural studies and researches, second edition.
- Tabatabaee, seyyed mohammad hossin (1996) **Almizan** , vol.2,ghom: Islamic pub.,fifth edition.
- Tabatabaee, seyyed mohammad hossin (2003) **Nahayatolhekmah** , vol.2,Tehran : imam Khomeini research and educational institute, second edition.

- Taftazani, sadoddin(1988) **Sharholmaghased** , vol.2, ghom, alsharif alrazi.
- Taleghani , mohammad naeem (1990) **Manhajorrashad fi Marefatolmaad** ,vol.2, mashhad: astane ghodse razavi.
- Toosi , nasireddin (1984) **Talkhisol Mohassal** , Beirut :darol azva , second edition.

