



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

The Dimension of Materially Perceptible Interventions in the Supernatural Events Based on Transcendental Wisdom

Mahdi Saadatmand 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran.
saadatmand@yazd.ac.ir

Abstract

The prevailing theological view believes in God's direct agency in the occurrence of supernatural events, and the philosophers' view is that of the direct involvement of sacred souls in this downward process. However, less attention has been paid to the possible role of natural perceptible interventions in these events. This article uses a descriptive-analytical method to answer the question: According to Sadra'i's wisdom, what role can dimension of Materially Perceptible Interventions play in the occurrence of the supernatural? From a substantive perspective, the direct agency of the supernatural is based on the perfection of the soul's perceptual level. Therefore, external natural interventions interfere with the occurrence of the supernatural by affecting the soul, either by necessity or by creation. From an existential perspective, the simplicity and containment of the soul weakens the role of interventions, so that with the gradational unity of the soul, their effect is reduced to creating external capacity. And in Mulla Sadra's final view, namely the unity of the personality of the soul, its place is limited to removing cognitive obstacles to recognizing and accepting the supernatural. The result is that the effect of Materially Perceptible interventions has been proven to be a subject whose type and extent of intervention is directly dependent on philosophical psychology.

Keywords: Materially Perceptible Interventions, Supernatural Events, Miracle, Soul, Mulla Sadra.

Received: 2025/08/12; Revision: 2025/09/15; Accepted: 2025/09/15; Published online: 2025/09/21

■ Saadatmand, M. (2025). The Dimension of Materially Perceptible Interventions in the Supernatural Events Based on Transcendental Wisdom. *Journal of Religious Thought*, 25(3), 53-68.



<https://doi.org/10.22099/jrt.2025.53976.3267>

■ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction & Problem Statement

The supernatural events and the factors affecting it are important theological topics that have also attracted the attention of philosophers due to their connection with ontology and philosophical psychology. What attracts attention at first glance is the agency and the way in which higher non-material aspects intervene in the realization of the supernatural in the natural material realm, that is, its descending course, but a more detailed view shows that material aspects are also effective in its realization. The question of the article is: Based on the foundations of Sadr's transcendental wisdom in ontology and psychology, what place do perceptible interventions have in the occurrence of supernatural events? In other words, can we witness an ascending process in supernatural events, similar to a descending process, with the beginning of the material world, even if it is by necessity and preparation? Proving and explaining such a relationship can, on another level, pave the way for new jurisprudential, ethical, and mystical research to explain the relationship between material life and human outward behavior with truths superior to matter and his spiritual destiny.

Methodology

This research is based on authentic library sources and authoritative scientific articles in the field of Islamic philosophy, and specifically transcendental wisdom. In terms of methodology, a descriptive-analytical method has been used.

Discussion

Muslim philosophers believe in the longitudinal agency of God as the supreme source of existence in all matters of the world. However, unlike theologians, they believe, citing numerous reasons, that miracles and supernatural events occur through the mediation and agency of the sacred soul.

According to transcendental wisdom, the human rational soul is of the nature of heaven and the essence of the divine. Therefore, the perfection of intellect lies in connecting to and observing the higher levels of existence. The perfection of the visual faculty (imagination) also leads to the observation of symbolic ghosts and the receipt of unseen matters and their detailed news, as well as information about past and future events. The perfection of the sensory faculty also causes the intensity of the effect on physical substances. The power and potential of the soul's stimulating powers enable it to separate form from matter or to cover a new form with matter. Miracles and supernatural events of Materially Perceptible Interventions are of this kind. The occurrence of the supernatural events depends on the balance between the soul's cognitive and active faculties. From this perspective, the role of Materially Perceptible Interventions in establishing this balance becomes clear.

In Mulla Sadra's thought, the place of the supernatural events is based on specific existential foundations in originality, gradation, and ultimately the personal unity of existence. Therefore, the role of perceptible interventions is defined in line with the higher levels of existence, such as the world of intellect and the universal soul of the world. The three and universal worlds of existence, namely the material world, the imaginal world, and the abstract intellect, have a longitudinal order in relation to each other. Material events are the effects of the imaginal realm, which itself is the effect of the world of intellect. The difference in the various degrees of supernatural events is also based on the longitudinal relationships and gradational relations existing in the levels of the universe on the one hand, and the lateral relations that exists in existence on the other.

Meanwhile, the role of the soul is also seen along the same existential perspective. Therefore, the difference in value or function between the types of supernatural events, do not prevent them from sharing a general quality of being issued from the soul, and all of them can be affected by external, Perceptible Interventions in the evolutionary system of the universe. Different physical characteristics cause the various and sometimes contradictory supernatural events, just as, in addition to previous voluntary training, external perceptible interventions also play the role of impulses that weaken the imaginary dominance over the soul, thus providing the ground for the supernatural.

Conclusion

From a substantive perspective, breaking a normal event is a perfection that occurs first and foremost in the soul, and therefore, the truth of dignity and miracle is a specific way of realizing the soul of the prophet and saint. The external manifestations of the supernatural are merely an expression or manifestation of that spiritual perfection. In this regard, just as Materially Perceptible Interventions are the educational factor of the soul for the creation of supernatural events, they sometimes also remove obstacles in a secondary way. By moving away from the essentialist perspective, the role of external factors, including Materially Perceptible Interventions, becomes less important. From an existential perspective, interventions have only a preparatory role, and their function is to provide the possibility of the supernatural and to expedite and facilitate its external occurrence. The self-reliance of the soul in the occurrence of the supernatural increases until, in the personal unity of existence, the effect of Perceptible Interventions is completely eliminated.



سویه مداخلات محسوس در خوارق عادات بر مبنای حکمت متعالیه

مهدی سعادت‌مند 

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران.
saadatmand@yazd.ac.ir

دیدگاه رایج کلامی، معتقد به فاعلیت مستقیم خدا در تحقق خوارق عادات و نظر حکما بر مباشرت نفوس قدسی در این سیر نزولی است، اما به نقش احتمالی مداخلات محسوس طبیعی در این رخدادها کمتر توجه شده است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ می‌دهد که مطابق حکمت صدرایی، سویه‌های محسوس مادی چه نقشی در تحقق خوارق می‌تواند داشته باشد؟ در نگاه ماهوی، فاعلیت مستقیم خوارق، مستند به کمال مرتبه حسی نفس است. بنابراین، مداخلات طبیعی خارجی با اثرگذاری بر نفس، به‌نحو اقتضا یا ایجاد، در وقوع خوارق دخالت می‌کنند. در نگاه وجودی، بساطت و احاطه نفس نقش مداخلات را ضعیف‌تر می‌کند، به‌صورتی که با وحدت تشکیکی نفس، اثر آن‌ها به ظرفیت‌سازی بیرونی تقلیل می‌یابد و در نظر نهایی ملاصدرا، یعنی وحدت شخصیه نفس، جایگاه آن به رفع موانع شناختی برای تشخیص و پذیرش خوارق محدود می‌شود. نتیجه اینکه، تأثیر مداخلات محسوس مادی، اجمالاً موضوعی ثابت شده است که تعیین نوع و میزان دخالت آن وابستگی مستقیم به نفس‌شناسی فلسفی دارد.

واژگان کلیدی: مداخلات محسوس، خوارق عادات، معجزه، نفس، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۱؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰

□ سعادت‌مند، مهدی (۱۴۰۴). سویه مداخلات محسوس در خوارق عادات بر مبنای حکمت متعالیه. *اندیشه دینی*، ۲۵ (۳)، ۵۳-۶۸.

 <https://doi.org/10.22099/irt.2025.53976.3267>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

وحی و معجزه دو وجه اساسی و فرامادی نبوت‌اند. ویژگی مهم و مشترک هر دو پدیده، همراهی با نفس قدسی نبی است. مرتبۀ نازل‌تر این دو یعنی الهام و کرامت نیز وابسته به حضور نفوس قدسی اولیاست. هرچند این همراهی، در وحی و الهام، به‌خاطر پیوند قهری با بعد ادراکی انسان امری محرز است؛ اما در مورد معجزه و کرامت نیز چه به‌حسب استقراء و چه ازمنظر تحلیل عقلی، قابل اثبات است. بر این مبنا، فاعلیت معجزه و کرامت که زین پس از آن به خوارق عادت تعبیر می‌کنیم، همیشه به‌نحو طولی و تشکیکی و ملازم با دخالت پیدا یا پنهان قوای نفسانی است. در هر صورت، آنچه در نگاه ابتدایی جلب نظر می‌کند، فاعلیت و نحوه دخالت سویه‌های بالاتر وجودی (مراتب عقلی و مثالی)، در رخداد خوارق عادت در مرتبۀ طبیعی مادی یعنی سیر نزولی معجزه است. بُعد مادی در زنجیرۀ پایانی این رویداد قرار دارد، و طبقاً نقش احتمالی مداخلات حسی در وقوع خوارق، اعم از وحی، الهام، معجزه یا کرامت، ازمنظر محققان دور مانده است. تأثیر حضور مادی و محسوس حضرت موسی(ع) در کوه طور برای اخذ وحی به‌صورت الواح تورات (اعراف: ۱۴۲)، نقش اصابت عصا به دریا (شعراء: ۶۳) یا به سنگ (بقره: ۶۰)، جهت وقوع معجزات متناسب با هر واقعه از جانب ایشان و یا امر الهی به حضرت مریم(س) در جنباندن درخت خشکیده برای بهره‌مندی از خرما، تازه (مریم: ۲۵)، همگی حکایت از نوعی ارتباط یا سببیت مداخلات حسی و تأثیر متقابل عوامل در تحقق خوارق عادت دارد. پرسش مقاله این است که براساس مبانی حکمت متعالیه صدرایی در هستی‌شناسی و نفس‌شناسی، مداخلات محسوس، چه جایگاهی در رخداد خوارق عادت دارند؟ به‌بیان دیگر، آیا می‌توانیم همچون سیر تنازلی، شاهد وقوع یک سیر تصاعدی در خوارق با مبدئیت عالم ماده ولو به‌نحو اقتضاء و تمهید باشیم یا خیر؟ اثبات و تبیین چنین رابطۀ، می‌تواند در سطحی دیگر، زمینه‌ساز تحقیقات نوین فقهی، اخلاقی و عرفانی برای توضیح نسبت زندگی مادی و رفتارهای ظاهری انسان با حقایق برتر از ماده و سرنوشت معنوی او نیز باشد.

پیشینه پژوهش: پیرامون سیر نزولی معجزه، فاعلیت و فرایند آن تحقیقاتی انجام شده است. سیده‌سعیده غروی (۱۳۹۶ش) در مقالۀ «فاعل معجزه درنظر مفسران فریقین»، با مطالعۀ مصادیق قرآنی معجزه و جمع بندی آراء مختلف درباره فاعل آن، دیدگاه مفسران شیعه و سنی را در این باره مورد بحث قرار داده است، بدون اینکه دقت نظری در عملکرد نفس یا دخالت عوامل طبیعی در وقوع آن داشته باشد. احمد بهشتی و حمیدرضا خادمی (۱۳۹۱ش) نیز در مقالۀ «فرایند وحی و معجزه در نفس‌شناسی ابن‌سینا»، گرچه دخالت نفس و قوای آن در دو پدیده وحی و معجزه را تحقیق کرده‌اند؛ اما اولاً، این کار را تنها از دیدگاه بوعلی انجام داده‌اند و ثانیاً همانند سایر پژوهش‌های مشابه تنها به‌جنبۀ نزولی این امور توجه داشته‌اند. در گامی جلوتر، محمد عباس‌زاده جهرمی (۱۳۹۳ش)، در پژوهشی با عنوان «مبانی انسان‌شناختی معجزه ازمنظر حکمت متعالیه و مشاء»، هر دو دیدگاه سینوی و صدرایی در تبیین معجزه در بستر قوای نفسانی را هم سنجی کرده است؛ اما همچنان از نگاه رایج در سایر تحقیقات فراتر نرفته است. نوآوری مقاله حاضر این است که در نگاهی کاملاً متفاوت و برعکس سایر پژوهش‌ها در صدد بررسی هر دو سیر نزولی و صعودی در وقوع خوارق عادات و کشف نقش مداخلات محسوس مادی در این رخدادها با استمداد از مبانی ملاصدرا در حکمت متعالیه است.

۲. فاعلیت خوارق عادات

تعیین فاعل مباشر و مستقیم در وقوع خوارق و معجزات، از موضوعات مورد اختلاف است. از آنجاکه در اندیشۀ کلامی اشاعره^۱، پیدایش و ابداع هر چیزی بدون واسطه از جانب خداست (ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۸)، فاعل مستقیم معجزه نیز خود خداوند است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷). از این‌رو، فاعلیت خدا را از شروط ضروری تعریف معجزه شمرده‌اند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۸؛ ایجی، جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۲۳؛ بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۱۳۸)؛ ولی درنظر متکلمان شیعه شرط معجزه این است که از جانب خدا یا به امر او باشد (حلی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵۸) تا از اعمال و اباطیل برآمده از ریاضت مرتاضان متمایز شود (محمدی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۶۴). دخالت الهی برای تحقق این تمایز ممکن است به‌صورت تشریعی و یا ممانعت از تأثیر نفس باشد و با این وصف، رأی ایشان، می‌تواند سازگار با نظر فیلسوفان باشد که معتقدند این امور به‌وساطت و فاعلیت نفس نبی واقع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۳۹۰؛ میرداماد، ۱۳۷۴ش، ص ۳۹۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۴۲؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، صص ۴۸۳-۴۸۲). مفسران نیز با توجه به تمایل به هریک از این نظرات، در دو سوی این طیف قرار می‌گیرند. برخی پژوهش‌گران نیز بدون اینکه به داوری روشنی در این میان بپردازند، تنها با استناد به اصولی مانند اعطای مقام ولایت تکوینی به انبیاء

۱. معتزله ظهور خوارق را در غیر معجزه انبیاء نمی‌پذیرند و منکر کرامت اولیا هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۳۱)، هرچند به ادعای آن‌ها پاسخ داده شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۴۸۹)، اما به فرض پذیرش هم اشکالی به اصل بحث در این مقاله وارد نمی‌کند.

از جانب خدا، مظهریت صفات الهی در جایگاه خلیفه‌اللهی و صدور معجزه در پرتو اذن الهی، صرفاً معتقد به امکان‌پذیری صدور معجزه از نفس نبی شده‌اند (غروی، ۱۳۹۶ش، صص ۲۰۱-۱۷۷). هرچند این نظر، گامی رو به جلو در عبور از دیدگاه کلامی به فلسفی است، اما محتاطانه از قضاوت درباره دخالت نفس در مواردی که به‌حسب ظاهر فاعلیت مستقیم الهی مانع از نقش آفرینی نفس است، پرهیز کرده است.

درباره فاعلیت خوارق، در کنار دو نظریه اصلی مذکور، دو نظریه دیگر نیز نقل شده است؛ یکی تأثیر علل مادی غیر متعارفی است که علم آن صرفاً در اختیار نبی قرار دارد که دلیل تأیید کننده‌ای بر این دیدگاه اقامه نشده است. نظر بعدی، دخالت و القای ملائکه مدبر امور در وقوع خوارق است، نظیر آنچه در تمثیل فرشته بر حضرت مریم (س) و القای حضرت مسیح به ایشان اتفاق افتاد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۷۶). وجه اشتراک هر دو نظریه، نفی فاعلیت مستقیم خداست. با این تفاوت که دیدگاه نخست به‌فرض صحت، صرفاً تفسیری برای نحوه مباشرت نفس در وقوع خوارق است و دیدگاه دوم نیز به‌معنای پذیرش فاعلیت طولی و قابل جمع با مباشرت نفس است و بلکه به‌استناد دلایل عقلی فیلسوفان همچون قاعده الواحد، امری گریزناپذیر و لازم است.

۱-۲. رد فاعلیت مستقیم خدا

دلیل عمده باورمندان به مباشرت نفوس قدسی در وقوع خوارق عادت و امتناع دخالت مستقیم خدا عبارت است از: الف) امتناع عقلی صدور افعال مادی از سوی خداوند. بنابراین، خوارق عادت که مادی باشند، نمی‌توانند از وجود مجرد محض صادر شوند و فاعلیت مباشر افعال طبیعی و مادی با قوای نفسانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، صص ۱۰۹ و ۱۱۸). ب) بنابر قاعده الواحد نیز از موجود واحد از آن‌جهت که واحد است بیش از یک چیز صادر نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۲۸۷؛ میرداماد، ۱۳۷۴ش، ص ۳۵۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۲۱۲). بدین ترتیب، خوارق متعدد نمی‌توانند مستقیماً صادر از خداوند باشند. طرف دیگر این نزاع، متکلمانی قرار دارند که با وجود اذعان به قدرت نفس نبی، بر مبنای خود در انتساب مستقیم همه امور از جمله خوارق به خدا، پافشاری می‌کنند. به‌طور مثال، فخررازی با اینکه نفس پیامبر را به‌دلیل حقیقت مخصوصه‌ای که او را از سایر نفوس متمایز می‌کند، قادر بر اتیان خوارق دانسته است، اما اشکال را در این می‌بیند که در این صورت و با در نظر گرفتن چنین احتمالی، قطع و اطمینان نسبت به خالقیت خداوند نسبت به معجزات از بین می‌رود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۴۲).

۲-۲. منشأیت نفس در وقوع معجزه و خوارق عادات

وقوع معجزات و خوارق عادات، بر مبنای حکمت متعالیه و در بستر شوون نفسانی چنین تبیین می‌شود که نفس ناطقه انسانی چون از سنخ ملکوت و جوهر لاهوتی است، هرگاه به آن مبادی عالییه شبیه شود و در دو وصف علم و عمل تخلق به اخلاق خدا بیابد، مانند آن‌ها هم عمل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۴۷۴). انسان کامل از جهت مبادی ادراکی خود، یعنی احساس، تخیل و تعقل، در تلاطم با عوالم سه‌گانه، متناظر با هر مرتبه است. هر صورت ادراکی گونه‌ای از وجود است که برای خود قوه و استعداد و کمالی دارد و کمالش در فعلیت آن است. کمال تعقل در اتصال به ملاً اعلی و مشاهده ذوات ملائکه مقرب است. کمال قوه مصوره (تخیل) منجر به مشاهده اشباح مثالی و دریافت امور غیبی و اخبار جزئی آن‌ها و همچنین اطلاع از رویدادهای گذشته و آینده می‌شود. کمال قوه حسی نیز سبب شدت تأثیر در مواد جسمانی می‌گردد و قوت آن مساوق با همان قدرت تحریکی است که سبب انفعال مواد و اجرام از انسان می‌شود. با این وصف، مرتبه خلافت الهی و استحقاق ریاست بر مردم به‌عنوان رسولی که هم بر او وحی می‌شود و هم به معجزه یاری می‌گردد، حاصل جمع شدن کمال نشئات سه‌گانه مذکور در یک انسان است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، صص ۳۴۱-۳۴۰؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۴۸۰).

بالاترین مرتبه معجزه یا کرامت، مربوط به مرتبه اول وجودی انسان است که طی آن شخصی که درجهت کمال و قوه حدس و شدت اشراق به مرتبه نفس قدسیه رسیده است، با عروج به اعلی مراتب علم و کمال، در زمان بسیار کمی به کلیه معقولات، علوم و صور عقلیه، بدون تعلم نایل می‌گردد. کمال مرتبه خیالی و به‌تعبیر ملاصدرا خصلت مرحله مثالی هم به این است که قوه خیال به‌حدی از قوت می‌رسد که عالم غیب را در عالم بیداری و به ادراک باطنی مشاهده یا استماع می‌کند. آنچه در این مرتبه بر شخص متمثل می‌شود، ملک حامل وحی، و آنچه می‌شود کلام خداوند است. این دریافت‌ها همان ادراکات و حیانی است که بر خلاف مرتبه عقلی مختص به نبی است و شخص ولی در این مقام با وی مشارکت ندارد^۲. خاصه سوم نیز عبارت از قوه و توان قوای تحریکی نفس است که می‌تواند صورتی را از ماده جدا کند و یا صورت جدیدی را به ماده ببوشاند. معجزات و خوارق عادت محسوس از این قبیل هستند. دعاها و نداهای صاحب این مقام در ملک و ملکوت با یک اراده قوی مورد اجابت و قبول قرار می‌گیرد. در اندک لحظه‌ای مریضان را شفا می‌دهد و تشنگان را سیراب می‌کند یا سبب هلاکت

۲. ملاصدرا بر خلاف دیدگاه خود در کتاب الشواهد الربوبیه، در کتاب مبدأ و معاد قائل به شراکت نبی و ولی در بهره‌مندی از معارف مرحله مثالی است. وجه جمع بین این دو رأی، می‌تواند به درنظر گرفتن مراتب متفاوت ادراکی در عالم خیال باشد که یکی از آن‌ها، یعنی تلقی وحی، اختصاص به نبی دارد.

فاجران می‌شود. حیوانات و اجرام سماوی و زمینی همگی منقاد و مطیع او می‌گردند و آثار صادر از ناحیه نفس را در خویش می‌پذیرند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، صص ۳۴۳-۳۴۲؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، صص ۴۸۲-۴۸۰).

تأثیر هر نفسی در عالم مختص به خود، امری قطعی است؛ زیرا هیچ نفسی نیست مگر اینکه به مجرد تصوراتی که دارد، در بدن محسوس مادی خود اثر می‌گذارد، به‌طوری که گاهی با توهّم یک صورت خوشایند یا ناخوشایند، مزاج بدنی او تحت تأثیر قرار گرفته و سبب واکنش‌هایی مثل گرمی بدن، تغییر رنگ، جریان خون یا لرزش در بدن می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۴۰۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۴۸۲). این خاصیت به مجرد انطباق نفس در بدن اتفاق نمی‌افتد؛ بلکه به‌خاطر علاقه طبیعی شوقی و تعلق حبی ذاتی نفس به بدن است (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۴۸۲). روشن است که اگر تأثیرات نفس انسان در همین حد ضعیف و فاقد نیروی لازم (علمی و عملی) باشد، از بدن خود و عالم مخصوص آن به بدن دیگر یا عالم دیگری تجاوز نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۳۴۳)؛ اما با شدت یافتن علاقه شوقی، نفس، قابلیت می‌یابد تا در هیولای این عالم نیز تأثیراتی مشابه با تصرف در بدن بر جای گذارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، صص ۴۸۳-۴۸۲). تا حدی که سلطه نفوس قوی به غیر بدنشان از اجسام این عالم، مانند تصرف سایر نفوس ضعیف به بدنشان می‌گردد. توفیق امیرالمؤمنین (ع) در کندن و بلند کردن در قلعه خیبر یا توان حضرت موسی (ع)، در قرار دادن کوه بر سر قومش با همین عزم و همت نفسانی بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش/الف، ج ۳، ص ۴۶۱). محدوده تأثیرات و تصرفات نفس ممکن است حتی به سایر نفوس و اموری مانند حکایت از اوهام آن‌ها نیز امتداد یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۴۰۵). توجه به این نکته هم لازم است که بخشی از اشتداد نفس، مربوط به صفای ذاتی نفس و غیراختیاری است و بنابراین نبوت از عطایای ربانی و غیر کسبی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۴۶۸).

۲-۳. ارزیابی نقش نفس در خوارق عادات

تحلیل نظرات ملاصدرا شناختی تازه و متفاوت از خوارق عادات به‌دست می‌دهد. در نگاه وی، نفس صرفاً فاعل خوارق نیست. نفس، ساحت وقوع خارق عادت و بلکه خود آن در مرتبه تکاملی خویش است. آنچه بیرون از نفس دیده می‌شود، تجسمی مادی از چیزی است که قبل از خارج، در درون انسان اتفاق افتاده است. حقیقت معجزه یا کرامت از حیث وجودی عبارت از ظهور فعلیت تام و کمال حداکثری در هریک از مراتب وجودی انسان است. نتیجه اینکه: الف) به‌دلیل ذومراتب بودن کمالات نفسانی، خوارق عادت، منحصر در امور حسی نیست. ب) آنچه معجزه را از کرامات اولیاء جدا می‌کند، علاوه بر جامعیت نفس نبی در کمالات سه‌گانه وجودی، دسترسی انحصاری نبی به مرتبه‌ای از کمال عالم مثالی است که مغیبات و حیانی را به‌طور خاص در اختیار او قرار می‌دهد. در این مقاله محور بحث تشریح بیشتر خصلت سوم، یعنی کمال قوه حسی است تا شاخصه‌های این کمال و همچنین نحوه تأثیر پذیری احتمالی آن از سویه‌های محسوس خارجی آشکار گردد.

۳. چستی کمال قوه حسی

براساس اقتضای اصل سنخیت، نقطه تماس نفس ناطقه با طبیعت، سطحی‌ترین مراتب حسی نفس (حیوانی)، یعنی حواس پنج‌گانه در ادراک ظاهری و دو قوه محرکه باعثه یا همان شوقیه و قوه فاعله ساری در بدن مادی است. در سطحی عمیق‌تر، ادراکات باطنی مثل حس مشترک (قوه درک محسوسات حواس ظاهری)، خیال (خزانه ادراکات)، متصرفه (مفکره یا مخیله)، وهم و حافظه قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، صص ۵۴-۵۷). مجموع ادراکات ظاهری و باطنی، زمینه‌های لازم برای نیل به ادراکات عالیه مثالی و عقلی را هم فراهم می‌کنند، اما کمال مرتبه حسی نفس به‌عنوان شرط تحقق خوارق عادت حسی در چیست؟ منظور از کمال قوه حسی در وقوع خوارق نمی‌تواند آن سطح همگانی از ادراکات یا قوای مادی بدنی متصرف در طبیعت باشد؛ زیرا چنین اموری، صرف‌نظر از درجه متعالی بودنشان، با اختلافاتی در کمیت و کیفیت، از همه انسان‌ها، در شرایط معمول بر می‌آیند. حسب جستجو، کمال قوه حسی بر دو اصل فعلیت و اعتدال استوار است؛ اولاً، هر امر معلومی خواه محسوس باشد یا معقول، گاهی بالقوه و گاهی بالفعل است و زمانی کمال برای حس یا عقل به حساب می‌آید که بالفعل باشد، یعنی با جوهر حاس یا عاقل متحد باشد که در این صورت حس کننده، خود آن چیزی است که حس می‌کند، همان‌طور که عاقل عین معقول است:

۳. البته از منظر کلامی، کارکرد معجزه، شناخت نبی است و چون طرف این اثبات نوعاً عوام مردم بوده‌اند، غالب معجزات انبیاء جنبه محسوس داشته است، جز اینکه معجزه جاوید پیامبر خاتم یعنی قرآن کریم به‌سبب جاودانگی و فراگیری خود برآیندی از همه مراتب وجودی است. اعجاز لفظی و ادبی آن را می‌توانیم ناظر به خرق مرتبه حسی و اعجاز محتوایی را حاکی از مراتب عالیه عقلی و مثالی، متناسب با اهل تعقل و شهود بدانیم.

«و الذى هو كمال للحس هو ما يكون محسوساً بالفعل كالصورة الحاصلة فى الحاسة لا التى فى المواد الخارجية ... و إذا علمت بالبراهین أن المحسوسات بالفعل هى متحدة بالجواهر الحاس ... فالکامل عین ما یکمل به و الحساس نفس ما يحس به» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۹۰).

ثانیاً، همچنان که رعایت اعتدال در قوای نفسانی مثل غضب و شهوت برای تحقق مکارم اخلاقی چون عفت و شجاعت ضرورت دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۹۰)، وقوع خوارق عادات نیز در سطحی بالاتر از اخلاقیات و به طریق اولی وابسته به اعتدال بین قوای ادراکی و تحریکی نفس است. از همین جا نقش مداخلات محسوس مادی در برقراری این تعادل قابل حدس زدن است که مصادیقی از آن در ادامه خواهد آمد.

۴. مبادی هستی‌شناختی خوارق عادات

حیثیت خارجی خوارق، فراتر از یک کمال با منشأ نفسانی دو جهت قابل بررسی دارد؛ یکی موطن اعلائی که به آن متعلق است و دیگری ارتباطی که با سایر مراتب و مجموعه هستی دارد.

۴-۱. موطن وجودی خوارق عادات

فیض گسترده الهی، زمانی که تفصیلاً در نظر گرفته می‌شود، بخشی از آن عالم عقول و بخشی از آن عالم نفوس است، همان‌طور که بخشی از آن نیز عالم مثال یا طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۳۵۳). در منظومه وجود، «نفس کلی»، مرتبه‌ای از علم الهی و محل صور ثابت و کلیه‌ای است که با علل و اسباب آن به وجه کلی معلوم و مضبوط است و صادر از عقل فعال اند. نفس کلی، قلب عالم و به تعبیر صوفیه، انسان کبیر است که از آن به لوح محفوظ تعبیر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۳۶۱). همان‌طور که اصطلاح قلم قابل تطبیق بر عقل فعال است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳ش، ص ۲۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۳۵۶). وجه نام‌گذاری به لوح محفوظ هم این است که چون با عقل فعال متحد است و عقل فعال از هرگونه تغییر مصون است، نفس کلی مربوط به آن نیز منزله از زوال و دگرگونی است. در نقطه مقابل، نفوسی قرار دارند که محل محو و اثبات‌اند و صور موجود در آن به‌خاطر جزئیّت و شخصی بودنشان متبدل و در تعینات و تشخصات، متجدد هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۹۵). جایگاه این نفوس، عالم خیال کلی و مثال منفصل است^۴ (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، صص ۳۶۲-۳۶۱). لوح محفوظ و لوح محو و اثبات هر دو کتاب مبین حق‌اند، با این تفاوت که اولی مرتبط با عقل فعال و سایر عقول مجرد است. بنابراین، تغییری در آن نیست؛ اما دومی که جنبه «نفسی» دارد، محل تغییر است (جوادی آملی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۳۶۲). نکته مهم در بحث حاضر این است که آنچه در عالم طبیعی و ماده خارجی متمثل می‌شود و ظهور می‌کند، در مرتبه بالاتر که لوح محو و اثبات است، حصول دارد و این صوری که در مرتبه نفس‌اند، چون نفس در مسیر حرکت جوهری است و حرکت هم گذشته و حال و آینده‌ای دارد، از این‌رو بعضی با بعضی دیگر اختلاف دارند و قابل محو و اثبات‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۳۶۱). نتیجه اینکه، در نظام طولی وجود، موطن برتر خوارق و ظهورات مادی‌اش که نمونه بارزی از تغییر و تبدیل است، همان لوح محو و اثبات، یعنی نفسی است که از شئون مثال منفصل به‌شمار می‌آید.

۴-۲. رابطه خوارق با مجموعه نظام هستی

وجود، حقیقتی واحد، بسیط و شامل همه اشیاء است که گاهی مفارق از ماهیات و گاهی جامع جواهر و اعراض و متحد با آن‌ها یافت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۴۴۹). این تفاوت‌ها به تشکیک در وجود یعنی شدت و ضعف، و اختلاف در کمال و نقص وجودی بر می‌گردد که در عین مابه‌الاشتراک بودنش، مابه‌الامتياز موجودات هم هست (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۶؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص ۱۱۸). تشکیک، معیاری برای تمایز واقعیات است، به نحوی که واقعیات خارجی جز از طریق تشکیک قابل تمایز و تکرر نیستند (عبودیت، ۱۳۹۰ش، ص ۱۵۹).

در همین چارچوب، عوالم سه‌گانه و کلی وجود، یعنی عالم ماده، مثال و عقل مجرد، نسبت به یکدیگر ترتب طولی دارند. رویدادهای مادی معلول عالم مثالی است که خودش نیز معلول عالم عقل است (طباطبایی، تعلیقه بر ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۴۱۰) و بلکه چون علت، امری حقیقی و معلول، شأنی و جهتی از جهات وجود علت است، هرچیزی که به گونه‌ای نام وجود بر آن نهاده می‌شود، جز شأنی از

۴. مراد از خیال کلی همان عالم مثال منفصل است، نه مثال متصل که از شئون نفس انسانی است. عقل انسان عقل جزئی است از این‌رو، مثال (مترتب‌بر) آن هم مثالی جزئی (و اصطلاحاً متصل) است بر خلاف عقل خارج (مانند عقل فعال) که عقل کلی است و مثالش هم مثال کلی (و اصطلاحاً منفصل) است (جوادی آملی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۳۶۲).

شوون خدای واحد نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۳۳۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۲، صص ۳۰۱-۳۰۰). از این رو، هیچ چیز در عالم ظهور نمی‌یابد مگر اینکه صورت مُشاکل آن (حقیقت آن شیء) در عالم الوهی است که با نبودش معلولی هم ظهور نمی‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۴۲). نتیجه اینکه؛ عوالم، متطابق همدیگرند. آنچه در عالم دنیاست مثال و قالبی از عالم مثال و آنچه در عالم مثال است، شبی از حقایق عقلی است، به نحوی که پایین‌تر، سایه‌ای از بالاتر و بالاتر، روح و حقیقت پایین‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش/ب، ج ۳، ص ۳۴۳) و اگر این چنین نباشد، هیچ مرتبه‌ای از وجود، امکان باریافتن به مرتبه سابق یا لاحق خود را نخواهد داشت: «و این لم یکن کذلک للماهیات فالوجود الواقع فی کل مرتبه من المراتب لا یتصور وقوعه فی مرتبه آخری لا سابقه و لا لاحقۀ و لا وقوع وجود آخر فی مرتبه لا سابق و لا لاحق» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۶). مصحح لفظی در انطباق عوالم یاد شده، نوعی از حمل است که حمل حقیقه و رقیقه نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۲؛ طباطبایی، تعلیقه بر ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۱۱۰).

تفاوت درجات گوناگون خوارق عادات از موطن مثالی تا نفسانی و نهایتاً مادی، مستند به نسبت تشکیکی حاکم بر مراتب و تبیین سیر نزولی آن به مدد تطابق طولی عوالم است. ملاصدرا به کمک همین مبانی، قوس صعود خوارق را نیز با ذکر نمونه‌ای مشابه، معتقد است کثرت مشاهده یا همان تواتر در تجارب مربوط به تقارن نزول رحمت یا حدوث عقاب با دعای دعاکنندگان و درخواست صاحبان حاجت و امثال چیزهایی که از انبیاء و اولیاء حکایت شده است، سبب جزم عقل به این می‌شود که در مبادی عالیۀ وجود اراده‌های تجدید شونده و انفعالاتی از احوال نازل زمینی وجود دارد که زمینه استماع دعا و اجابت آن را فراهم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۴۱۱). علامۀ طباطبایی بر این باور است که وقتی نفوس دعاکننده غرق در تضرع و درخواست می‌شوند، مستعد اتحاد با علل حوائج در عالم مثال و سپس عقل می‌گردند و به این صورت با تصرف در ماده، خواست و اراده خود در استجاب دعا را محقق می‌کنند. نظیر همین توجیه در وقوع کرامات و خوارق عادات نیز قابل ارائه است (طباطبایی، تعلیقه بر ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۴۱۰). هرچند ناظر بیرونی به سبب ناآگاهی یا ناتوانی از درک رابطه مذکور، نقش نفس یا سایر مداخلات حسی را نادیده بگیرد و معتقد به فاعلیت مستقیم و بدون واسطه خدا بشود.

۵. رابطه دوطرفه میان جوهر نفسانی عالم مثال و حوادث طبیعی مادی

علاوه بر روابط طولی در سلسله مراتب هستی، انواع نسبت‌های عرضی نیز سبب پیوند پدیده‌های گوناگون یک مرتبه می‌شوند. بدین ترتیب، اقسام روابط در سه دسته جای می‌گیرد: الف) رابطه طولی تنازلی ب) رابطه طولی تصاعدی ج) روابط عرضی متقابل. وجود روابط دسته اول از اصول موضوعه در حکمت اسلامی است، صاحب نظران، روابط دسته سوم را نیز لازمه نظام واحد مرتبط با اطراف می‌دانند که اجزای آن با هم در توافق است و در اثر آن نظم جزئی خاصی شکل می‌گیرد که بر یکایک انواع عالم، حاکم است و از نوعی وحدت بین اجزاء پرده بر می‌دارد. ارتباط بین عموم بلاها و مصائبی چون سیل و زلزله که اسباب حدوث عذاب و عقوبت برای مردم هستند، از همین باب است؛ زیرا استقامت یا فساد هریک از اجزای این عالم به یکدیگر وابسته است. حتی سنت‌های جاری اجتماعی نیز با وجود اینکه قوانینی اعتباری به‌شمار می‌آیند؛ اما به‌خاطر ریشه داشتن در فطرت الهی انسان در نهایت به امور حقیقی منتهی می‌شوند و به این صورت ارتباط دین حق با مصالح حقیقی انسان در نظام تکوین نیز دانسته می‌شود (طباطبایی، تعلیقه بر ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۴۱۰).

در بارۀ روابط نوع دوم، ملاصدرا از وجود جوهری نفسانی در عالم سماوات (عالم مثال) نام برده است که در عین اثرپذیری از مافوق خود، رابطه‌ای دو طرفه با پدیده‌های عالم ارضی (عالم مادی) نیز دارد. مثلاً از رویدادی مانند دعا متأثر می‌شود و به اشکال گوناگونی مثل تبادل گرمی و سردی، تحریک شیء ساکن یا تسکین شیء متحرک و از جمله تبدیل عنصری به عنصر دیگر در جهان طبیعت اثر می‌گذارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۴۰۲) که این مورد اخیر، یعنی تبدل عنصری، از حیث مختصات، منطبق با موضوع بحث حاضر، یعنی نحوه پیدایش خوارق عادت است. پیش از این گفته شد خوارق براساس تبدل صورتی به صورت دیگر حاصل می‌شود.^۵ به اعتقاد ملاصدرا، آنچه ممتنع است، تغیر و انفعال همه‌جانبه در عالم امر کلی عقلی است و مراد حکما از عدم التفات سافل به عالی، التفات همه‌جانبه و یا از روی علو و برتری است، ولی جوهر نفسانی مثالی گرچه سماوی غیرمادی است، اما ممکن است که از بعضی احوال زمینی منفعل شود؛ خصوصاً نسبت به نفوس ناطقه شریفی که به دستیابی مطلوبشان و اجابت دعایشان توجه دارد و این موضوع در تنافی با عالی بودنش از جهات دیگر نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، صص ۴۰۳-۴۰۲).

۵. البته منظور جایگزینی صورت‌های ثانویه با یکدیگر در مرتبه واحد یعنی عالم ماده است و امکان عقلی یا وقوعی تبدیل طولی صورت از مرتبه مادی به غیرمادی و بالعکس، نفعی یا اثباتاً موضوع بحث حاضر نیست.

۶. تفاوت‌های ارزشی و کارکردی در خوارق عادات

تجاوز تأثیر و تصرف نفس به ورای بدن، می‌تواند به لحاظ ارزشی درجهت منفی باشد که از جانب نفوس شرور و حسود به صورت اموری مثل سحر و چشم زخم اتفاق می‌افتد. همان‌طور که در مرحله دوم یا مرتبه مثالی نفس هم ممکن است آگاهی از امور غیبی برای اهل کهنات و استنطاق نیز اتفاق بیفتد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، صص ۳۴۵-۳۴۴؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۴۸۳). چیزی که توانمندی‌های سوء نفسانی را از کمال حقیقی یا همان فعلیت مطلوب نفس به عنوان کرامت و معجزه جدا می‌کند، عدم همراهی با غایات صحیح الهی و شرعی است. ملاصدرا از این کمال غایی مطلوب، منطبق با مفاهیم دینی به «ولایت» تعبیر کرده است که در اصطلاح وی نوع خاصی از قرب به خدای سبحان است. وی بیان می‌دارد که شرط ولایت حتی ظهور کرامت و خوارق عادت نیست و چه بسا چنین اموری از غیر ولی، مانند اهل ریاضت و تسخیر کنندگان جنیان هم سر بزنند. در همین راستا خوارق به چهار دسته تقسیم می‌شوند: معجزه، کرامت، معونت و اهانت^۶. معجزه اختصاص به انبیاء دارد و کرامت برای اولیاست که عبارت از ظهور امر خارق عادت و غیرمقارن با تحدی است تا از معجزه متمایز شود. همان‌طور که به واسطه همراهی با اعتقاد صحیح، عمل صالح و التزام به تبعیت از پیامبر، از استدراج^۷ و دعاوی کذب اهل باطل نیز جدا می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۷-۴۸۸). مسلماً تفاوت ارزشی یا کارکردی بین انواع خوارق مانع از اشتراک اجمالی آن‌ها در کیفیت صدور از نفس نیست و همه آن‌ها می‌توانند در نظام تکوینی عالم به گونه‌ای متأثر از مداخلات محسوس خارجی باشند که نمونه آن با انجام رفتارهایی متنوع و گاه عجیب از طرف اهل باطل دیده می‌شود.

۷. تناسب خوارق با ویژگی‌های نفسانی

ویژگی‌های متفاوت نفسانی سبب وقوع خوارق عادات گوناگون و بعضاً متضاد می‌گردد. جوهر نفس از سنخ موجودات ملکوتی است که بالطبع در عالم مادی تأثیر می‌گذراند؛ زیرا مواد و طبایع در تسخیر عالم ابداع، یعنی ملکوتیون هستند، اما این تأثیر و تسخیر، تابع نیروی متفاوت هر نفسی است که فراتر از تصرف در بدن و قوای نفسانی خود، تا چه میزان بتواند در عالم کون و فساد اثرگذار باشد. حضرت ابراهیم(ع)، از آنجاکه «اَوَّاه» (کثیرالجنز) و حلیم بود، به واسطه حلم آب‌گونه‌اش به او قابلیت خاموشی آتش عطا شد تا اینکه بر او سرد و سلامت گردید (انبیاء: ۶۹)، اما برخلاف ایشان، حضرت موسی(ع) چون تیزی غضب و شدت برافروختگی بر وی غالب بود، استیلا بر دریا چنان به او داده شد که پس از شکافتن هر قطعه‌ای از آن همچون کوهی عظیم شد (شعراء: ۶۳). نبی مکرم اسلام(ص) نیز چون در بین آفریدگان معتدل‌ترین مزاج و کامل‌ترین اخلاق را داشتند بر همه افلاک مسلط و قادر بر خرق و التیام آن‌ها به واسطه قدرت بر دفع اضداد به اضعاف بودند^۸ (ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص ۲۷۴). نتیجه اینکه، وقوع خوارق و حتی شکل و نوع آن وابسته به خصوصیات در نفس است که تحریک یا تشدید آن‌ها به وسیله عوامل خارجی از بدهیات است. براین اساس، قابل فرض است که گاهی برانگیختگی قابلیت‌های نفسانی به دلیل حضور مانعی مثل خوف، تردید یا اضطراب، نیازمند محرکی بیرونی باشد تا نفس توان خود در صدور خوارق را بازیابی نماید. به طور مثال، رفع نگرانی حضرت موسی(ع) و تحریک قوه غضبیه که سبب ضروری در استیلا بر آب یا سنگ بود، با محرکی خارجی مثل ضرب عصا صورت می‌گرفت، و با اضطراب درونی و ناامیدی حضرت مریم(س) که مانع از قوه شهویه در نزول رزق بود، با تکان دادن درخت و بازگشت آرامش نفس و تمنای نعمت، برطرف گردید. لازم به ذکر است که این تبیین فلسفی نافی رویکردهای اخلاقی در تفسیر آیات نیست، نظیر آنچه در تفسیر مورد اخیر گفته شده است: «امان از امتحان الهی! آن روز که مریم(س) سالم بود، مائده آسمانی برایش نازل می‌شد، اما امروز که باردار و بی‌کس است، باید درخت خرما را تکان دهد تا غذایی به دست آورد» (قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج ۵، ص ۲۵۸).

۶. خوارق عادت اگر به دست کذاب اما درجهت عکس ادعای وی واقع شود، سبب خواری و اهانت او می‌شود. نظیر معجزات به عکسی که دعاوی دروغ کسی مثل مسیلمه کذاب را برملا می‌کرد. همچنین ظهور خوارق از طرف عوام مسلمانان گاهی ممکن است معونه و یاری ایشان در خلاصی از رنج و ناخوشی باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۸-۴۸۹).

۷. در اصطلاح کلامی، توانایی اهل گناه و خبثت بر انجام دادن کارهای خارق العاده از نمونه‌های استدراج است؛ زیرا با ظهور این خوارق عادت چیزی جز تکبر و فخر فروشی و عذاب الهی نصیبش نمی‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، صص ۴۳۱ و ۴۳۸).

۸. برای خوانندگان واضح است که نادرستی مصداق و مثال به واسطه اعتقاد به مبانی اشتباهی مثل فلکیات بطلیموسی نمی‌تواند دلیل بر خطای اصل نظریه‌ای دیگر باشد.

۸. لزوم تسلط بر متخیله در وقوع خوارق

در اندیشه ملاصدرا، اسباب وقوع خوارق، وابسته به سه عامل صفای در نفس، قوت در عقل نظری و تضعیف سلطه قوه متخیله است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۴۶۸؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص ۲۷۴). متخیله همان قوه متصرفه است که شأن آن تصرف در مدرکات مخزونه است و زمانی که به خدمت قوه وهمیه حیوانی در می آید، متخیله نامیده می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۵۶). اشتراط تسلط بر متخیله به این دلیل است که عامل محرک در افعال طبیعی و از جمله خوارق عادات، قوه باعثه یا همان شوقیه به عنوان یکی از قوای تحریکی در مرتبه حسی نفس است و درواقع، جایگاه علت غایی را دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۵۴). قوه شوقیه نیز متصل به خیال یا خزانه صور جزئی است. هرگاه صورت شیء مطلوب یا منفوری در قوه خیال نقش بندد، این صورت خیالی موجب می شود قوه محرکه شوقیه به کار بیفتد و دیگر قوه محرکه، یعنی فاعله (شهوة و غضب) را وادار به تحریک نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۵۵). بنابراین، تا نبی یا ولی فرمان متخیله را در دست نداشته باشد، تسلطی بر خیال خود و به تبع آن قوه شوقیه و آثار صادره از آن هم نخواهد داشت.

قوه متخیله، در مواردی سرکش و مسلط و در مواردی عاجز و مطیع است. گاهی نیز حالت میانه دارد. حالت اول برای عوام است که کار آن زینت دادن زشتی های صور محسوسات فانی به جای نیکی صور معقولات ماندگار است. حالت دوم برای پیامبر اسلام (ص) است که سبب تسلط مطلق ایشان بر متخیله و قدرت بر هر تصرفی می گردید، اما حالت سوم برای شخصیتی مثل حضرت موسی (ع) بوده است که هرچند ایشان را بر تحصیل حقایق یاری می کرد، ولی در همان حال مانعی برای رؤیت حقایق قابل دیدن نیز بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۴۷۳؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، صص ۲۷۶-۲۷۵). تسلط بر متخیله همچون افزایش قوت عقل نظری، اکتسابی و قابل تحصیل اختیاری است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۴۷۴؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص ۲۷۶) و بعید نیست که در کنار تربیت اختیاری قبلی، مداخلات محسوس خارجی نیز در لحظه، نقش تکانه هایی را داشته باشند که سلطه متخیله بر نفس را تضعیف می کنند تا زمینه برای ادراک خیالی صحیح و عملکرد متناسب قوه شوقیه فراهم شود، خصوصاً زمانی که شرایط محیطی سبب غلبان قوه متخیله و مانع خرق عادت مألوف می شود.

۹. نقش مداخلات حسی بر اساس رویکرد وجودی به نفس

نگاه ماهوی، نفس را ماهیتی جوهری و ملازم با قوای ساری در بدن می بیند که او را در نسبت با محسوساتش به عین جوهر حس کننده و عین صورت طبیعی اتصال مزاجی تبدیل می کند: «هی عین الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية». طبیعتاً هر حالت وجودی یا عدمی، مثل درد و وجع، بر بدن عارض شود، سبب انفعال و تأثر حقیقی نفس از آن احوالات می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ص ۶۶). به همین صورت، مداخلات حسی نیز می تواند به واسطه تأثیر بر بدن اثر ماهوی مشابهی بر جنبه فاعلی نفس در وقوع خوارق داشته باشد؛ زیرا نفس نوعی اتحاد با بدن دارد به طوری که هرچه بر بدن وارد شود، گویا بر خود نفس وارد شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ص ۶۷): «والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما یرد علی البدن عند تعلق النفس به فكأنما ورد علی ذات النفس»؛ ولی این وحدت از سنخ وحدت ماهوی و نظیر وحدت ماده و صورت است (مطهری، ۱۳۷۷ش، ج ۱۱، ص ۴۲۳)؛ زیرا برخلاف وحدت وجودی، مشروط و محدود به میزان تعلق و اتصالی است که به بدن دارد: «بقدر تعلقها به و اتحادها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ص ۶۷). اما ملاصدرا با گذر از دیدگاه رایج حکما، در نگاهی تازه و متناسب با رویکرد هستی شناسانه خود مبتنی بر اصالت و تشکیک وجود و نهایتاً باور به وحدت شخصی وجود، نفس را وجودی می داند که وحدت مراتب آن به یکدیگر همان نسبت حاکم بر مراتب هستی است، جز اینکه هیچ مرتبه ای علت وجودی مرتبه دیگر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۵۴). بر هر دو مبنای نامبرده دیدگاه ملاصدرا در نفس شناسی احکام و مسائل آن نیز متحول می شود.

۹-۱. وحدت تشکیکی نفس

پیش از این در بررسی مبادی هستی شناسانه خوارق، ویژگی وحدت تشکیکی روشن شد. از منظر تشکیکی، هیچ ادراک حسی ای نیست، مگر اینکه قوامش به ادراک خیالی است و هیچ تخیلی هم نیست مگر اینکه قوامش به تعقل است، همان طور که فرض وجود حس و ادراک حسی نیز بدون عقل امکان پذیر نیست:

«لاشیء من الإدراک الحسی، إلا و قوامه بالإدراک الخیالی و لا شیء من التخیل إلا و قوامه بالتعقل، كما أن الحس لو جرد عن العقل لم یکن موجوداً» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۲۰۴).

هر محسوس معقول است. به این معنا که در حقیقت، توسط عقل درک می شود، هرچند در اصطلاح، به سبب مختصات فردی، این ادراک جزئی توسط حواس، محسوس نامیده می شود و قسیم معقول یعنی ادراکات کلی در نظر گرفته می شود: «فکل محسوس فهو معقول، بمعنی أنه مدرک للعقل بالحقیقة، لكن الاصطلاح قد وقع علی تسمیة هذا الإدراک الجزئی الذی بوساطة الحس بالمحسوس قسیما للمعقول أعنی

ادراک المجردات الكلية». رابطه تشکیکی بین قوای نفس حتی شامل نفوس حیوانی هم می‌شود، یعنی همان‌طور که بینایی و شنوایی با قطع نظر از قوه عاقله در انسان بی‌معناست، در سایر حیوانات نیز بدون نفس حیوانی معنا ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۸، ص ۲۰۴).
به نظر صدر المتألهین، دلیل اختصاص آثار غریب و احوال عجیب نفسانی مثل خوارق عادات، به برخی از نفوس، همین شدت و ضعف وجودی، یعنی تفاوت تشکیکی آن‌هاست:

«و إذا عرفت هذا في الأجرام فاعرف مثله في النفوس بل الوجود كله منقسم إلى الأشد والأضعف أقساما غير متناهية بالقوة أو بالفعل و هذه الخاصية لجوهر النفس الموجبة للأثار الغريبة و الأحوال العجيبة المخالفة للعادات المألوفة» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۷۰).

نفس با مراتب مشکک خود بخشی از نظام تشکیکی در این رویدادهاست. سیر نزولی خوارق از مبادی عالیه به سمت نفوس کامل‌تر و قوی‌تر، آغاز شده و پس از طی مسیر در مراتب نفس، از پایین‌ترین مرتبه آن، یعنی مرتبه حسی، صدور خارجی و طبیعی می‌یابد. برخلاف رویکرد ماهوی، در رابطه طولی تشکیکی، مرتبه بالاتر نسبت به پایین‌تر از وجود جمعی و احاطه برخوردار است. این احاطه، مانع از تأثیر وجودی مرتبه پایین‌تر در بالاتر است. بنابراین مداخلات حسی نمی‌تواند سببیت ایجاد در خوارق داشته باشد. در رویکرد تشکیکی نقش مداخلات حسی فاعلی نیست، بلکه قابلی است. یعنی نهایتاً، ظرفیت و قابلیت پذیرش صورت مادی در خارج را ایجاد می‌کند بدون اینکه بر فاعلیت نفس به عنوان معطی صورت جدید اثر بگذارد.

۹-۲. وحدت شخصیه نفس

مطابق نهایی‌ترین دیدگاه ملاصدرا، نفس، انبیت صرفی است که نه تنها در حقیقت آن بدن و اعضاء، بلکه هیچ امر ذهنی و ماهیت عقلی نیز داخل نمی‌شود. نفس در عین وحدت وجود و صرافتی که دارد، صاحب مقامات متکثر و درجاتی ذاتی از حد عقل تا حد طبیعت و حس است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۷، ص ۲۵۵). یعنی، مدرک همه ادراکات منسوب به قوای انسانی و محرک همه حرکات صادر از قوای طبیعی، نباتی و حیوانی، به واقع همان نفس ناطقه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۶، ص ۲۲۱). گرچه قوای نفس به حسب آلات و افعال و انفعالات در عالم طبیعت و حس تکثر و تعدد دارند؛ اما در ذات نفس مجتمعند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۹، ص ۸۴). نفس، در دو مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت و به تعبیر دیگر، مقام شهود مفصل در مجمل و مقام شهود مجمل در مفصل، همه قواست، به طوری که فعل قوای نفس منطوی در فعل خود نفس است^۹ (سبزواری، ۱۳۶۹ ش، ج ۵، صص ۱۸۱-۱۸۲). دلیل مطلب این است که نفس، ظل وحدت حقه واجب تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۸، ص ۱۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش، ص ۲۲۷). بنابراین، حقیقت وجودی نفس، واحد به وحدت شخصیه و تفکیک قوای آن امری اعتباری است. هر مرتبه و قوه‌ای در واقع جلوه و ظهوری از وجود واحد نفس است؛ زیرا نفس سایه‌ای از حقیقت وجود بسیطی است که به رغم یکی بودن با همه مراتب به طور متعین هیچ‌یک از آن‌ها هم نیست؛^{۱۰} به هنگام ادراک، نفس با صورت تمام اشیائی که نزد خود حاضر می‌کند، متحد می‌شود؛ بدون اینکه با اعیان خارجی آن‌ها پیوند خورد. به همین ترتیب، نفس هرچه کامل‌تر می‌شود، بساطت شدیدتری می‌یابد و جمعیت بیشتری نسبت به اشیاء پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۸، ص ۲۵۳). مقام نبوت و ولایت، اوج این تکامل و شدیدترین حالت ممکن در بساطت و جمعیت نفس نسبت به صور اشیاء و دلیل توانمندی آن بر خرق عادت است. در این مقام، نفس نیز مانند حق تعالی، جایی برای عرض اندام غیر خود باقی نمی‌گذارد و در نتیجه، آثار نفس از جمله همین خوارق عادات، واقعیتی ورای نفس ندارند. هرچند ممکن است خوارق در نگاه نفسی، هویت مستقلی داشته باشند؛ اما نسبت به وجود واحد نفس، چیزی جز ظهورات و جلوه‌های آن نخواهند بود. در این فضا هیچ موضوعی جز نفس در ظهور خوارق نقشی ندارد. مداخلات مادی و حسی مقارن با خوارق نیز حاصل ظهوری متعارف از جانب نفس‌اند که حکمت تقارن آن می‌تواند اموری مثل ایجاد احساس تمایز بین ظهورات در نگاه ناظر بیرونی و پدیداری بیشتر خوارق نسبت به سایر پدیده‌های عادی باشد. در واقع، نقش مداخلات حسی مادی بر خلاف نگاه ماهوی، ایجاد زمینه و ظرفیت برای وقوع خوارق نیست؛ بلکه در نمود بخشی و ایجاد قابلیت برای بازشناسی خوارق از پدیده‌های عادی و پذیرش خوارق است.

۱۰. نتیجه

۱- همان‌طور که موجودات به دو وجه وجود و ماهیت تحلیل می‌شوند، خوارق عادت هم دو وجهی است. وجهی که وجود حقیقی‌اش و

۹. النفس فی وحدته کلّ القوى و فعلها فی فعله قد انطوى.

۱۰. بسیط الحقیقه کلّ الاشياء و لیس بشیء منها. درباره نسبت قاعده بسیط الحقیقه و کلّ القوى بودن نفس. (ر.ک. سعادت‌مند، بابایی، ۱۳۹۸ ش، صص ۴۳-۶۰).

مربوط به کمال نفسانی و بود آن است، و وجهی که نمودش و بروز و ظهور آثار خارجی آن، کمال نفسانی به شمار می آید. خرق عادت، کمالی است که اولاً و بالذات در نفس اتفاق می افتد و بنابراین، حقیقت کرامت و معجزه نحوه خاصی از تحقق نفس نبی و ولی است. جلوه های بیرونی خوارق صرفاً صدور یا نمودی از آن کمال نفسانی هستند. پس نقش سویه های محسوس باید در ارتباط با تأثیر یا عدم بررسی شود.

۲- با توجه به حرکت جوهری نفس، هر عاملی که سبب اشتداد نفس به نحو عنایی یا اکتسابی شود، سبب فعلیت و ایجاد کمالی است که اوج آن به معجزه و کرامت منتهی می شود. هر چیزی از امور مادی یا غیرمادی که به نوعی سبب اشتداد نفس یا رفع مانع از ظهور شدت آن شود، در خوارق ایفای نقش می کند. به طور جزئی تر انواع مداخلات را می توان از یک منظر به اولیه و ثانویه تقسیم کرد. مداخلات اولیه، شامل عوامل ایجاد و تربیتی نفس هستند که در آن رشدی ایجاد می کنند و مداخلات ثانویه شامل اقتضائات ثانویه یا شامل رفع موانع می شوند که مداخلات حسی خارجی در ردیف عوامل دوم و ثانویه قرار می گیرند.

۳- در نگاه ماهوی به نفس، کمال مورد بحث، با محوریت فعلیت و اعتدال قوای نفسانی در لایه حسی نفس حاصل می شود. متعاقباً، آنچه با فاعلیت نفس در جهان طبیعت روی می دهد، در سطحی پایین تر و در مرتبه خویش از اصالت و واقعیت برخوردار است. مداخلات محسوس خارجی نیز با کمک به استکمال نفس، برانگیختن فاعلیت آن یا رفع مانع، تحقق خارجی خوارق را به نحو ایجاد یا اقتضاء سبب می شوند. اما از منظر وجودی، کمال نفس به وحدت، وسعت و بساطت وجودی آن است که دو تفسیر متفاوت دارد: در تفسیر تشکیکی، مراتب و قوای نفس به مانند مراتب طولی وجود می ماند. آثار صادر از نفس همچون خوارق عادات نیز همان وضعی را دارند که ماهیت نسبت به وجود دارد؛ یعنی در مقایسه با نفس از اعتباری ثانوی و عرضی برخوردارند و شأن آنها تعیین حد کمال وجودی نفس است. در این نگاه، مداخلات، تنها نقش اعدادی دارند و کار آنها فراهم کردن قابلیت وقوع خوارق و اموری مثل تسریع و تسهیل رخ دادن خارجی آن است و اما تفسیر وجودی دوم از نفس، وحدت شخصیه، و بساطت تام آن است. در این حالت، معجزه و کرامت، تجلی نفس قدسی است. در نتیجه، نسبت خوارق عادات و دیگر آثار نفس، به آن، از باب تشبیه، همانند نسبتی است که ظهورات و جلوه های حق تعالی با او دارند و تنها نمودی برای بود نفس و ظل و سایه آن هستند. در این رویکرد، فاعلیت وجود واحد و بسیط نفس هیچ وابستگی ایجاد یا اعدادی به سویه های دیگر خارجی ندارد. کارکرد این مداخلات، شناختی و حداکثر زمینه ساز مقایسه بین دو پدیده برای تشخیص و تمایز بیشتر و سهولت پذیرش است. خلاصه، با فاصله گرفتن از دیدگاه ماهوی، نقش عوامل بیرونی از جمله مداخلات محسوس مادی کم رنگ تر می گردد. خودتکایی نفس در وقوع خوارق بیشتر می شود تا اینکه در نظرگاه وحدت شخصیه، تأثیر مداخلات حسی کاملاً رنگ می بازد.

یادداشت ها

نویسنده هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم.

آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. (تحقیق: احمد محمد مهدی). قاهره: دارالکتب.

ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۱۶ق). *الفصل فی الملل و الأهل و النحل*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۱ش). *الإشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب.

ایچی، عضدالدین؛ جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. (تصحیح: بدرالدین نعسانی). قم: الشریف الرضی.

بغدادی، عبد القاهر (۲۰۰۳م). *أصول الإیمان* (أصول الدین). (تحقیق: ابراهیم محمد رمضان). بیروت: دار و مکتبه الهلال.

بهشتی، احمد؛ خادمی، حمیدرضا (۱۳۹۱ش). فرایند وحی و معجزه در نفس‌شناسی ابن سینا. *اندیشه دینی*، ۱۲(۴۲)، ۱۵-۳۶.

DOI: https://jrt.shirazu.ac.ir/article_1168_0.html

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. (مقدمه، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره). قم: الشریف الرضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲ش). *شرح حکمت متعالیه/سفار اربعه* (بخش چهارم از جلد ششم). قم: انتشارات الزهراء.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲ش). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (قسم الالهیات). (مقدمه و تعلیق: جعفر سبحانی). قم: مؤسسه امام صادق(ع).

سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹ش). *شرح المنظومه*. (تعلیقات: حسن حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.

سعادت‌مند، مهدی. بابایی، علی (۱۳۹۸ش). نسبت قاعده «بسیط‌الحقیقه» و «کل‌القوی بودن نفس» در حکمت صدرایی. *اندیشه دینی*، ۱۹(۷۲)، ۴۳-۶۰.

DOI: https://jrt.shirazu.ac.ir/article_5446.html

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. (تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). *مفاتیح الغیب*. (تصحیح: محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸ش). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*. قم: مکتبه المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۶ش/الف). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: نشر بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۶ش/ب). *شرح اصول الکافی*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۲ش). *شرح و تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفاء*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعه*. قم: مکتبه المصطفوی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰ش). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: سمت.

فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۰۷ق). *المطالب العالیه من العلم الإلهی*. (تحقیق: دکتر حجازی سقا). بیروت: دارالکتب العربی.

فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب* (التفسیر الکبیر). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه الإلهیه*. قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.

عباس‌زاده جهرمی، محمد (۱۳۹۳ش). مبادی انسان‌شناختی معجزه از منظر حکمت متعالیه و مشاء. *اندیشه نوین دینی*، ۱۰(۳۶)، ۱۵۷-۱۶۸.

DOR: <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20089481.1393.10.36.9.1>

غروی، سیده سعیده (۱۳۹۶ش). فاعل معجزه در نظر مفسران فریقین. *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، ۳(۱)، ۱۷۷-۲۰۱.

DOI: https://ptt.qom.ac.ir/article_950.html

قرائتی، محسن (۱۳۸۸ش). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

محمدی، علی (۱۳۷۸ش). *شرح کشف المراد*. قم: دار الفکر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵ش). شرح اسفار، جلد هشتم. (تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ش). مجموعه آثار شهید مطهری. قم: انتشارات صدرا.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴ش). القیاسات. (تعلیق و تصحیح: مهدی محقق). تهران: دانشگاه تهران.

ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۶۳ش). جامع الحکمتین. (تصحیح: هانری کرین و محمد معین). تهران: طهوری.

References

Holy Quran.

Abbaszadeh Jahromi, M. (2014). Anthropological Principles of Miracles from the Perspective of Transcendental Wisdom and "mashaa". *Modern Religious Thought*, 10(36), 157-168. [In Persian]. **DOR:** <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20089481.1393.10.36.9.1>

Amedi, S.D. (2002). *Abkar Al-aqfar fi Osool – Din*. (Research: A. M. Mehdi). Cairo: Dar al- Kitub. [In Arabic]

Baghdadi, A. Q. (2003). *Osool al-iman* (Principles of Religion). (Research: I. M. Ramadan). Beirut: Al-Hilal Library.

Beheshti, A. & Khademi, H. (2012). The Process of Revelation and Miracles in Ibn Sina's Psychology. *Religious Thought*, 12(42), 15-36. [In Persian]. **DOI:** https://jrt.shirazu.ac.ir/article_1168_0.html

Eiji, A. & Jurjani, M. S. Sh. (1907). *Sharh al-Mavaqef*. (Correct: B. D. Nasani). Qom: Al-Sharif al-Radi. [In Arabic]

Fakhrrazi, A. A. M. O. (1987). *Al-Matlib al-Aliyah mek al- Elm al-Ilahi*. (Research: Hijazi Saqqa). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

Fakhrrazi, A. A. M. O. (1999). *Mafatih al-Ghaib* (Al-Tafsir al-Kabir). Beirut: Dar Ehyae al- Torath. [In Arabic]

Gharavi, S. S. (2017). The Agent of Miracle from the Perspective of Shi'ite and Sunni Commentators. *Comparative Interpretation Research*, 3(1), 201-177. [In Persian]. **DOI:** https://ptt.qom.ac.ir/article_950.html

Helli, H. Y. (2012). *Kashf al-Morad fi Sharh Tajrid al- Eeteqad* (Qesm al-ElaHiyat). (Introduction & Commentary: J. Sobhani). Qom: Imam Sadeq (A.S.) Institute. [In Persian]

Ibn Hazm, A. A. (1995). *Alfasl fi al- Melal va al-Nehal*. Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Arabic]

Ibn Sina, H. A. (2002). *Al-Eshrat va Tanbihat*. Qom: Bostan Kitab Qom. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (1993). *Explanation of the hekmat Motaliah Asfar Arbaeh* (Part Four of Volume Six). Qom: Al-Zahra Publications. [In Persian]

Mesbah Yazdi, M. T. (1996). *Commentary on the asfar*, Vol. 8. (Research & Correct: M. Saeedi Mehr). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]

Mirdamad, M. B. (1995). *Al-Qabasat*. (Commentary & Correct: M. Mohaqeq). Tehran: University of Tehran. [In Persian]

Mohammadi, A. (1999). *Sharhe kashf al-Murad*. Qom: Dar al-Fakr. [In Persian]

Motahari, M. (1998). *Collection of Works of Motahari*. Tehran: Sadra. [In Persian]

Naserkhosrow Qobadiani, A. M. (1984). *Jami' al-Hikmatain*. (Edit: H. Corbin & M. Mo'in). Tehran: Tahouri. [In Persian]

obboudiat, A. R. (2011). *Daramadi b Nezame Hekmate Sadrāi*. Tehran: S.A.M.T. Publications [In Persian]

Qaraati, Mn. (2009). *Tafsir Noor*. Tehran: Cultural Center, Lessons from the Quran. [In Persian]

Saadatmand, M. Babaei, A. (2019). The Relation between "Simple Reality" Rule and "the Soul, Whole faculties" in Sadra's Philosophy. *Religious Thought*. 19(72), 43-60. [In Persian]. **DOI:** https://jrt.shirazu.ac.ir/article_5446.html

Sabzevari, H. M. (1990). *Sharh al-Manzomeh*. (Commentary: H. Hassanzadeh Amoli). Tehran: Nab Publishing Center. [In Persian]

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1923). *Majmoye al-Rasael al-Tesae*. Qom: Maktaba al-Mustafawi. [In Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1975). *Mabdaa va Maad*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]

- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Shavahed al- Roboobieh*. (Correct: S. J. D. Ashtiani Sabzevari) Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1984). *Mafatih al-Ghayb*. (Edit: M. Khawaji). Tehran: Cultural Studies and Research Institute, Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1987/a). *Tafsire Holy Quran*. Qom: Bidar. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1987/b). *Sharhe Osool al-Kafi*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1989). *Al-hekmat al- Motaalieh fi al-Asfar al- Aghliah al- Arbaeh*. Qom: Maktaba al-Mustafawi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2003). *Sharhe Elahiyat Shefa*. Tehran: Sadra Islamic Foundation. [In Persian]
- Sobhani, Jafar. (1992). *Al-Elahiyat ala Hoda al- Kitab va, Sunnah va al-Aql*. Qom: International Center for Islamic Studies. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (1995). *Nahayat al-Hekmah*. Qom: The Group of Teachers in the Scientific Seminary in Qom, Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
- Taftazani, S. (1989). *Sharh al-Maqased*. (Introduction, Research and Commentary: A. R. Umira). Qom: Al-Sharif al-Radi. [In Arabic]

