

وحدت ظلی نفس و دلالت‌های آن در حوزه هنر

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۲۱

احمد شهدادی^۱

چکیده

«تمثیل نفس - بدن» همواره در حکمت و فلسفه برای تبیین «فعل خداوند» و رابطه حق با مخلوقات به کار رفته است. در این تمثیل، نفس به مثابه مثال خداوند تلقی می‌شود و از آن پاسخ‌هایی درخور برای برخی پرسش‌های مربوط به حوزه الهیات و متافیزیک استنتاج می‌گردد. در این مثال، «وحدت ظلی نفس» به مثابه الگویی برای فهم آفرینش و خالقیت و فاعلیت خداوند به کار می‌آید. در فلسفه اسلامی، رویکرد صدرالمتهالین به این مفهوم آن را روشن‌تر و سازنده‌تر کرده است.

این مقاله مسائلی از قبیل تعریف هنر، راز نامیرایی هنر، فطری بودن گرایش آدمی به هنر و نیز معنای خلاقیت هنری را - که در فلسفه هنر، مهم‌اند - با تمثیل فوق پی می‌جوید. این تمثیل در «علم النفس» می‌تواند راهی برای فهم معنا و نیز ارائه راه‌حلی برای این مسائل بیابد. نفس انسانی، این جوهر مجرد، در حوزه قوا و ادراک و فعل خود همانند خداوند به خلاقیت مدام مشغول است. جلوه‌های این خلاقیت در عرصه هنر چشم‌گیرترند. دلالت‌های این نظریه در عرصه هنر، معنای خلاقیت وجودی انسان را روشن‌تر می‌کند، راز زیست و تجربه هنری وی را آشکار می‌سازد، معنای «وحدت در عین کثرت» و «کثرت در عین وحدت» را تبیین می‌کند، مفهوم عمیق‌تری از «تمثل» و «محاکات» را نشان می‌دهد و به تحلیل قدرت بی‌پایان نفس در خلق هنر می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: نفس، وحدت ظلی، تمثیل نفس - بدن، علم النفس صدر، فلسفه هنر،

خلاقیت هنری

1. Ahmadshahdadi@gmail.com

عضو هیئت علمی مدرسه اسلامی هنر

سرآغاز

در الهیات موحدان، خداوند موجودی مجرد است؛ یعنی مادی نیست، زمان و مکان، شکل، حجم و اندازه و به تعبیر دیگر ماده و مدت و مقدار ندارد. پرسش همواره مطرح در الهیات این است که چنین موجود مجرد محضی چگونه می‌تواند در جهان ماده اثر بگذارد و ماده و مادی را بیافریند و در تغییر و سیلان و فعل و انفعال عالم ماده به مثابه «خالق» اثرگذار باشد. علاوه بر پاسخ‌های متعدد دستگاه‌های الهیاتی به این پرسش، تمثیل^۱ نفس - بدن همواره در عرفان و فلسفه، شکل بیانی از رابطه خداوند و جهان خلقت بوده است. مسئله علیت ذهنی^۲ یعنی اثرگذاری نفس مجرد و غیرمادی بر بدن مادی با مسئله نحوه ارتباط خداوند متعال - که وجود مجرد محض بی‌نهایت است - با جهان مخلوقات، ترابط دارد. از این‌رو، برخی معتقدند پاسخ به پرسش چگونگی علیت الهی در جهان هستی، منوط به حل مسئله پیچیده علیت ذهنی است (Clayton, 1997, p.233).

آکویناس در تلخیص الهیات^۳ برای تبیین حضور خداوند مجرد از اشیاء، از این تمثیل بهره می‌جوید. نفس بر بدن احاطه تام دارد و همین احاطه، نشان و مثالی از احاطه خداوند بر عالم هستی است، بی آن‌که معنای تجرد محض متعال وی نفی یا مخدوش شود. البته رابطه خداوند با جهان، رابطه‌ای «ترکیبی» نیست. خداوند حتی نفس جهان^۴ هم نیست، بلکه این بیان فقط تمثیلی برای بیان رابطه خداوند با جهان هستی است (ST 1.8.1, 1. 3. 8). وی سخن ارسطو را در De anima می‌پذیرد که روح و جسم همچون مهر و نقش آن یکی هستند (ن.ک: Aristotle, 412 b7-8 / نیز: بدوی، ۴۱۲ ب)، اما معتقد است این، شکل رابطه خداوند و جهان نیست. «خداوند چون فاعل یا علت فاعلی در همه اشیا حاضر است و منبع هرگونه فعلیت در همه مخلوقات. خدا به کامل‌ترین شکل در همه اشیا هست، بی آن‌که حدی او را محدود سازد یا از اشیا بیرون باشد» (همان).

1. Analogy

2. mental causation

3. summa theologica

4. World Soul

استفاده از تمثیل و تشبیه کار فاهمه انسان برای درک معقولات است. انسان از شناخت اشیاء مادی آغاز می‌کند، اما می‌تواند مفاهیم عقلانی و برخی احکام مربوط به موجودات غیرمادی، مانند نفوس، فرشتگان و خدا را دریابد. انسان برای چنین کاری از تمثیل بهره می‌برد. مثلاً در نسبت دادن مفهوم قدرت به خدا، معنای ابتدایی فیزیکی به کمال مشابه آن منتقل می‌شود که می‌تواند در مرتبه مجرد نیز نتایجی داشته باشد (Edwards, 1996, 8/111). آکویناس می‌گوید: «موجودات با وجودی که از خدا دریافت می‌کنند، دقیقاً، به او شباهت پیدا می‌کنند و به منزله اشیای دارای وجود، شبیه آن مبدأ کلی و عام وجودی می‌شوند که وجود اولی و نخستین است» (ST 2. 15. 1). در نظریه «فیض»^۱ وی، هر موجود عالی در وجود موجود سافل مشارکت دارد و هستی مخلوقات، اضافی و ربطی است (ST 3. 45. 1).

برخی از فیلسوفان معاصر نیز تمثیل نفس - بدن را بیانی درخور برای تبیین فعل خداوند در عالم طبیعت دانسته‌اند. بر این اساس، خداوند در گونه‌ای علیّت متنازل^۲ بر جهان اثر می‌گذارد و با آن رابطه علی دارد (Peacocke, 2000, p.285). این نسبت تمثیلی^۳ تنها به فهم بیشتر ما از رابطه خداوند و جهان خلقت کمک می‌کند. مراد از این تمثیل این نیست که به ورطه همه خداانگاری^۴ یا احیاناً همه در خدایی^۵ بیهیم. جهان، بدن خداوند و حضرت او، نفس آن نیست. چنین نتیجه‌گیری از تمثیل، تعمیم دامنه مثال و توجه تخیل‌آمیز به جنبه‌های غیرمقصود آن است.

در الهیات معاصر غرب، لارمر^۶ و سویین‌برن^۷ نیز دو متفکر دیگرند که به این تمثیل، توجه ویژه داشته‌اند. البته برخی رویکردهای افراطی در این عرصه، سرانجام به ورطه نوعی ماتریالیسم و خداپنداری کائنات کشیده شده‌اند (Jantzen, 1984).

1. Emanation Scheme
2. Downward Causation
3. analogical relation
4. Pantheism

5. panentheism
6. Larmer
7. Swinburne

رویکرد صدرایی

در معارف اسلامی مطالب فراوانی درباره معرفت نفس و ارتباط آن با هدایت و معرفت خداوند آمده است. قرآن کریم آیاتی در این باره دارد و روایات مرتبط با این موضوع نیز بسیار است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۷، صص ۱۶۲-۱۹۴/همان، ۱۴۰۷، صص ۶۵-۶۸). همین موجب شده است که اندیشمندان مسلمان به این موضوع اهمیت بیشتری بدهند. علم النفس فلسفی صدرالمُتألهین علاوه بر این که امتداد نظری فلسفه‌های مشاء و اشراق محسوب می‌شود، متأثر از آموزه‌های دینی و آثار عرفانی است. عارفان مسلمان درباره معرفت نفس، تدقیق‌های فراوان دارند. به عقیده عارفان، جان انسان جوهری نورانی، بی‌مکان، مجرد، زنده، دارای بساطت وحدانی و تکامل‌یابنده است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۹). قیصری در شرح فصّ موسوی فصوص الحکم می‌گوید: نفس با قوای خود به تدبیر بدن می‌پردازد. خداوند نیز با اسماء و صفات خود جهان را تدبیر می‌کند. نسبت خداوند با جهان و جهان با خداوند مانند نسبت نفس با بدن و بدن با نفس است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱۴). ابن عربی می‌گوید: «هرکس دریابد که حقیقت او حقیقت خداوند است و حقیقت خداوند است که به صور موجودات تفصیل و ظهور یافته، بر حسب مراتب و ظهورات، چنین کسی نفس خود را نیز شناخته است. خدا نفس را به صورت خود آفریده است» (همان، ص ۴۳۳). از نظر وی، روح حقیقتی صاحب «تأله» است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸).

قیصری می‌گوید: جان انسان، مظهر حق متعال است. خداوند روح الارواح است و انسان بدون او انسان نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۶). ابن عربی بر آن است که نمی‌توان به معرفت حق رسید، از این رو باید این راه بی‌نهایت را ترک کرد و به راهی روی آورد که در دسترس آحاد ابنای انسانی است و آن «معرفت نفس» است. راه معرفت نفس، ما را به معرفت خداوند نزدیک می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص ۶۲). البته وی تصریح می‌کند که نباید دامنه این تمثیل را تعمیم داد و به مرز «تشبیه» نزدیک شد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۷).

صدرا معرفت نفس را رهگشای معرفت خداوند به ویژه در برخی مسائل غامض الهیات همچون مسئله علم خداوند می‌داند. درک رابطه نفس و قوا و ادراکات آن، راه درک رابطه خداوند و جهان‌های هستی است. به عقیده صدرا معرفت نفس، راه رسیدن به رستگاری جاودانه است. هرکس از این طریق روبرگرداند به خسران ابدی دچار می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۹). معرفت نفس، راه درک جهان است؛ زیرا نفس انسانی نسخه مختصر «عالم کبیر» است (همان، ج ۶، ص ۳۷۷). کسی که راهی به معرفت خویشتن ندارد، چگونه راهی به معرفت غیر تواند جست (همان، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱). نفس انسانی عین نور، حضور و شعور است و جهل به آن منشاء هلاکت آدمی (همان، ۱۴۰۱، صص ۴۶-۴۷).

خداوند نفس انسانی را به مثابه «مثال» خود آفریده است. خداوند «مثال» ندارد: «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، اما ارائه «مثال» با تنزیه مقام حضرت او ناسازگار نیست: «و له المثل الأعلى» (روم: ۲۷). نفس، مثال ذات، صفات و افعال خداوند است. خداوند نفس انسانی را از عالم «کون»، تجرد بخشیده و به او قدرت، علم، اراده، حیات، سمع و بصر عطا کرده و او را صاحب «تصرف» و «مملکتی» همانند حوزه تصرف و مملکت خود کرده که هم به اراده خود می‌آفریند و هم به خواست خود انتخاب می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵ / همان، ۱۳۶۰، ص ۲۵). نفس انسان، مثال خداوند است (همان، ج ۱، صص ۲۶۴-۲۶۵ / همان، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳ / همان، ۱۳۶۰، صص ۲۵-۲۶، ۲۶۵). اصول و مبانی فلسفه صدرایی با این تنظیم و تشبیه مخالفتی ندارند، بلکه آن را تقویت می‌کنند؛ اصولی مانند صدور بودن علم، مساوق بودن علم با وجود، تجرد علم، اتحاد نفس با عقول مفارق، اتحاد علم و عالم و معلوم.

اما در این جا نکته‌ای بس مهم وجود دارد. صدرا می‌گوید: خداوند، نفس جهان نیست و با آن اتحاد ندارد. تنها برخی از «جهال متصوفه» چنین سخنی گفته‌اند. نیز این‌که نسبت خداوند و جهان را نسبت نفس و بدن بدانیم، وهمی بیش نیست (همان، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۸ / همان، ۱۳۸۰، صص ۶۵-۶۶). به اعتقاد صدرا این نسبت، ما را به تشبیه خداوند

به نفس نزدیک می‌کند و باید درباره آن حسّاس بود. البته در طرفین این نسبت چند تفاوت عمده وجود دارد: رابطه نفس و بدن، دوسویه و مبتنی بر فعل و انفعال است. چنین امری در نسبت خداوند با جهان هستی بی‌معناست. خداوند مؤثر تامّ و غیرمنفعل است. به علاوه، نفس و بدن متحدند و از این اتحاد، نوع انسان به وجود آمده است. اما چنین گمانی درباره خداوند و جهان، نادرست است. در همین جا سبزواری در تعلیقه خود می‌گوید: تمثیل «نفس و بدن» صرفاً بیان «مثال» است نه بیان «مثال». مثال از جهاتی ما را به فهم مطلب نزدیک می‌کند و از جهاتی هم ما را از فهم درست آن دور می‌سازد. (ن.ک: همان، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۸).

نفس در سیر تکاملی خود از مرحله عقل بالقوه در می‌آید و به مرحله عقل فعال می‌رسد (همان، ج ۸، صص ۱۱-۱۲). حقیقت انسان، واقعیّتی یگانه و واحد است که مراتبی از هستی در آن متحقّق است. نفس، وجود بحث و از جمله انوار بسیط و عاری از ظلمت است (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۰۸). صدرا می‌گوید: نفس انسانی می‌تواند به درجه‌ای برسد که تمامی موجودات، اجزاء ذات وی شوند و قوای آن در همه موجودات ساری شود و هستی آن، غایت جهان هستی باشد (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶).

به عقیده صدرا، نفس انسانی مقام معلوم در هستی و درجه معین در وجود ندارد؛ چنان‌که دیگر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی دارند که هریک در مرتبه‌ای معین و خاص قرار گرفته‌اند. نفس انسانی، مقامات و درجاتی متفاوت و نشئات پیشین و پسین دارد و در هر مقام و عالم، دارای صورت خاص است (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). نفس در نشئات وجودی مختلف، اطوار مختلف دارد و در هر «طور وجودی» با موجودات آن متحد است. نفس با بدن طبیعیّتی بدنی است، با حس حس است، با خیال خیال است، با عقل عقل است. وقتی نفس با بدن متحد می‌شود، یکی از اعضای تن است، وقتی با حس بالفعل متحد می‌شود، عین محسوساتی است که بالفعل برای حواس حاصل شده‌اند، وقتی با خیال بالفعل متحد می‌شود، عین صور متخیله است و هنگامی که به مقام عقل بالفعل ارتقاء می‌یابد، عین

صور عقلیه‌ای است که بالفعل برای نفس حاصل شده است (همان، ۱۳۷۵، صص ۷۴-۷۵). به نظر صدرالمতألهین، نفس «وحدت جمعی ظلی» دارد. وجود اعضاء، جوارح و قوا در پرتو وجود نفس، ممکن شده است. قوای نفس و پس از آن اعضاء و جوارح تن، امتداد وجود نفس در نشئه مادی‌اند. با چنین وجودی نفس، البته با لحاظ مرتبه، عین اعضاء و جوارح و قوای ادراکی است (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۲). نفس چیزی جز این همه نیست. حکم نفس و معلومات آن، حکم خارج و موجودات عینی است. گسترش معلومات به معنای گسترش نفس و دامنه‌های وجودی آن است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۳۴۸).

نفس، پدیدآورنده صور حسّی و خیالی است. نسبت صور حسّی و خیالی با نفس، نسبت فعل با فاعل است؛ نه نسبت قبول با قابل (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۴). در این جا می‌توان به تناظری تمثیلی پی برد: رب در جهان هستی، خالق است و همه موجودات، فعل و مخلوق اویند. در عالم نفس نیز تمام صورت‌ها و حالت‌ها، فعل و مخلوق نفس‌اند. پس می‌توان از این تمثیل بهره جست که نسبت نفس الامر و واجب تعالی همانند نسبت صفحه ذهن و نفس است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۳۳۴).

دو عالم عین و ذهن یا خارج و نفس از این جهت وجوه تشابهی دارند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۸۷-۲۸۸).

الف. از جمله وجوه تشابه یکی این است: در عالم بیرون، علّت غایی همان علّت فاعلی است؛ جهان از خدا و به‌سوی خدا در حرکت است. «غایت بالذّات، غیر از فاعل بالذّات نیست. غایت بالذّات یعنی کمال محض که هر کمال مشوب و محدودی خواهان آن کمال ناب و نامحدود است. آن موجودی که اوّل است، همان آخر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۶۸-۶۹).

در عالم درون نیز همین رابطه برقرار است. نفس، فاعل و خالق حالت‌ها و صورت‌ها و حرکت‌ها و در عین حال، غایت آن‌هاست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱). وقتی نفس می‌خواهد صورتی را خلق کند، قوّه عاقله به انجام و فرجام آن می‌اندیشد، سپس قوّه

شوقیه را تحریک می‌کند. با تحریک قوه شوقیه، قوه محرکه به حرکت درمی‌آید و «فعل» را به یاری اعضاء و جوارح انجام می‌دهد. در جهان جان، تمامی فعالیت‌ها و کنش‌های نفس بر اساس حبّ ذات صورت می‌گیرد و در جهان جهان نیز آفرینش و خلق، مبنایی جز «حبّ خداوند به خود» ندارد. از این‌رو، همه حرکات‌ها در دو جهان بیرون و درون، «حرکت حبّی» است. آنچه هستی‌های مدرک را به سوی «نورالانوار» می‌کشد، همان شوق است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۴).

ب. خداوند ماهیت ندارد و در مقوله نمی‌گنجد و ماهیتی جز هستی محض و انّیت ندارد. نفس نیز امری مجرد و فوق مقوله است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۶).

ج. اگر نفس انسانی را دارای عوالم بسیار بدانیم و آن را در سه اقلیم حس و خیال و عقل تعریف کنیم، می‌توانیم سه عالم حس و خیال و عقل را نیز در خارج تصویر کنیم (همان، ج ۸، ص ۲۳۴ / نیز: همان، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۳).

د. وسائط در اسناد افعال نفس به آن، نقش مستقل ندارند و آلی شمرده می‌شوند. در عالم وجود هم استقلال از آن خالق متعال است و وسائط استقلال ندارند. از طرف دیگر جبر و تفویض در عالم نفس راه ندارد و در عالم خارج نیز جبر و تفویض باطل است (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۲۲۳-۲۲۴).

هـ. در عالم امکان، علّیت چیزی جز «تشان» نیست و هستی ماسوا عین ربط به واجب تعالی است و همه‌جا وحدانیت خداوند جلوه‌گر است. در عالم نفس نیز چنین وحدتی برقرار است و تمامی قوا شئون و جلوات نفس‌اند. صدرا می‌گوید: نفس از سنخ ملکوت است و از این‌رو وحدتی جمعی دارد که ظلّ وحدانیت الهی است. نفس بالذات قوه عاقله، قوه حیوانیه، متخیّل و حسّاس، قوه نباتی تغذیه‌کننده و رشدیابنده و نیز قوه محرکه و طبیعت ساری در جسم است (همان، ۱۳۶۳، صص ۵۵۳-۵۵۴).

به عقیده صدرالمتألهین، نفس ناطقه جوهری عقلی و از جهان مجردات است، اما در عین حال با قوا و شئون تن اتحاد می‌یابد. تجرّد نفس ناطقه در وجود مفارق خود، یعنی

غیب‌الغیوب، با تجسم آن در جسمانیت قوا تعارضی ندارد. نفس ناطقه تفرّد در عالم ربوبی دارد و تجسم در عالم قوا و آلات (همان، ص ۵۰۸). انسان چیزی جز «سیر» نیست. این سیر تکاملی از مراحل عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی می‌گذرد و به نفس ناطقه می‌رسد. سرانجام نیز با رسیدن به عقل فعال از عالم ماده می‌گذرد و به مقام تجرّد محض می‌رسد. این سیر یعنی تکامل عقل هیولانی به عقل فعال. نسبت این دو، نسبت خورشید و چشم است. عقل فعال در سه عرصه محسوسات، متخیلات و معقولات، چشم عقل هیولانی را می‌گشاید و آن را بینا می‌کند (همان، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۴۶۱-۴۶۲).

نکته مهم این است که علم، کیف نفسانی یا ارتسام و حلول صور اشیاء خارجی در نفس نیست. علم، حضور معلوم بالذات در نزد عالم است. در علم راستین، ذات معلوم نزد عالم حاضر است (همان، ج ۶، ص ۱۶۳). مدرک بالذات با مدرک، به نحو اتحاد فعل و فاعل متحد است. این است که صدرا تأکید می‌کند قیام مدرکات نفس به آن، قیام صدور است. نفس با محسوس، متخیل و معقول بالفعل متحد است. اتحاد مدرک بالذات و مدرک بر چند اصل مبنایی صدرایی استوار است:

یک. وجود اصیل است نه ماهیت. دو. نفس حدوث جسمانی دارد. سه. علت و معلول به نحو اتحاد حقیقت و رقیقت با هم متحدند. چهار. نفس در وحدت خود کل القواست. پنج. علم نحوه مجرد وجود است. شش. دو متضایف با هم جمع می‌شوند. هفت. ترکیب ماده و صورت اتحادی است. هشت. در اشتداد وجودی می‌توان مفاهیم مختلف را بر شیء واحد حمل کرد (آشتیانی، ۱۳۸۷، صص ۱۳۹-۱۴۰).

صورت شیء خود شیء نیست. احساس و ادراک با افاضه ممکن می‌شود. حتی وقتی مثلاً چشم چیزی را می‌بیند، صورت حاصله در ماده یا در چشم منطبق نیست، بلکه افاضه فاعل نوری از عالم مثال است و صورت‌ها در ماده، زمینه حصول آن افاضه را در نفس فراهم می‌سازد (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۷۷). به تعبیر دیگر، «آفرینش موجودهای طبیعی، مثالی و عقلی همانند تعلیم صورت‌های علمی محسوس، متخیل، موهوم و معقول، مشمول

افاضه علی خداست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۸). مدار علم وجهل نیز شدت و ضعف وجودی است؛ هرچه وجود تحصیل قوی‌تر، فعلیت شدیدتر و هویت تام‌تر داشته باشد، انکشاف و ظهور و احاطه و جامعیتش برای اشیاء بیشتر خواهد بود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۵۴-۱۵۵).

دلالت‌ها

از تشبیه نفس به «مثال خداوند» می‌توان نتایجی گرفت که در عرصه هنر نیز قابل تأمل‌اند:

۱. نفس انسانی خلاق است: آفریدن کار خداوند و در عالم مخلوقات، کار نفس است. نفس حتی می‌تواند به درجه‌ای برسد که علاوه بر ابداع صورت‌ها به همت خود عین موجودات خارجی را تحقق بخشد (همان، ۱۳۶۳، ص ۵۹۸). ذهن می‌تواند تصوّر یا تصدیق محال یا معدوم را بسازد و به همه چیزی احکام ایجابی و سلبی دهد (همان، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۴). نفس صورت‌ساز و ابداع‌گر است و از هیچ همه چیزی می‌سازد. رابطه این صورت‌ها با نفس، رابطه صدوری است نه حلولی؛ یعنی از نفس صادر می‌شوند، نه این‌که در آن حلول یابند. «خلق» و آفرینش، رکن عالم هنر است. هنرمند با «خلق» اثر هنری می‌کوشد نوعی ارزش زیبایی‌شناختی^۱ ایجاد کند. نفس می‌تواند بی‌شمار صورت‌ها و شکل‌ها را بی‌هیچ ابزاری خلق کند. در این «ابداع» غریب، نفس مثال خداوند است که بدون هیچ مددی می‌آفریند و مبدعات «عالم امر» را خلق می‌کند و سپس از این مسیر، «عالم خلق» را هم می‌آفریند. از این‌رو برخی فیلسوفان، هنر را «خلق ارزش زیبایی‌شناختی» دانسته‌اند (Zangwill, 2007, p.39).

۲. نفس به علم حضوری و شهود اشراقی، صورت و مبدعات و جواهر و اعراض را مشاهده می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۵). مقام مشاهده، یعنی حضور بی‌واسطه همه‌چیز در نزد نفس، حتی در علم به محسوسات، راه دستیابی به نوعی الهیات متعالی است.

۳. یک وجود وحدانی، مصداق مفاهیم متعدّد و متغیّر می‌شود. نفس با اتّحاد با معلومات خود چنین حالتی دارد. همین راه کشف و فهم وحدانیت خدا در عین کثرت اسماء و صفات و نیز نفی تکثّر از ذات متعالی احدی است. نفس عاقل، معقولات متعدّد دارد و عین وجود آن‌هاست. این مطلب، فهم ما را از علم اجمالی و تفصیلی خداوند توسعه می‌دهد. در دو عرصه حس و خیال نیز نفس انسانی چنین وضعی دارد (همان، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

۴. نفس، بسیط است و در این بساطت نیز مثال خداست. نفس انسانی با هر قوه‌ای عین همان قوه است؛ با حس، حس است و با خیال، خیال و با عقل، عقل (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۵ / همان، ج ۶، صص ۳۷۷-۳۸۸ و ج ۸، ص ۱۲۱ / همان، ۱۳۶۰، صص ۲۲۷-۲۲۸). قوای نفس با وجود تعدّد به نحو بسیط در آن موجودند.

۵. نفس، هویت احدی عقلی دارد (همان، ۱۳۷۵، ص ۲۷۸) و جامع همه مراتب خود و محیط بر همه قوای خود است. این احاطه وحدانی از بساطت نفس ناشی می‌شود و مثالی برای «وحدت در عین کثرت» است. با شناخت نفس، معنای حضور احدی خداوند در همه چیزی روشن می‌شود و با شناخت خداوند و کشف حضور او در همه عالم، معنای احاطه نفس بر قوای خود دانسته می‌شود. نفس، طراز «عالم امر» است (همان، ۱۳۶۰، ص ۹۵) و از این‌رو در شناخت آن عالم، ما را یاری می‌کند. صورت‌هایی که نفس در هنر می‌آفریند هم از طراز عالم امرند و نوعی ارجاع در آن‌ها وجود دارد. هنر همواره به چیزی فراتر از آن‌چه محسوس است، اشاره می‌کند.

۶. آن‌چه نفس ما می‌سازد یا می‌داند، تجلّی خود اوست. نفس آن‌چه را از بیگانه طلب کند، در خود دارد. نفس انسان و جهان، دو آینه روبه‌روی هم‌اند. آن‌چه در نفس انسانی هست، تصویر جهان است، و آن‌چه در جهان وجود دارد، در نفس انسانی هست. آن‌چه در بیرون است، در خود ماست: تعاطی، تمناع، تضاد، تساوی، مقدار، حجم، شکل، رنگ، اندازه، کمّیت، کیفیت، نور، سایه، پیدایی، پنهانی، آشکارگی، ابهام، توازن، تقارن، تکثّر، توحّد، کشش، پویش، جذب و انجذاب، طرد و منع، تقدّر و تقرّر و جز آن، همه نمونه و تمثیلی در نفس دارند.

نفس آن چه را به وجود علمی در خود دارد، به وجود عینی در خارج ایجاد می‌کند. در این جا محاکات، معنای روشن تری می‌یابد. نفس، موجودی مجرد و خلاق و سازنده است. آفرینش و سازندگی، حقیقت ذاتی نفس است. نفس حتی در مواجهه با محسوسات، خود درک محسوس می‌کند و صورت محسوس می‌آفریند. حاسه صرفاً ابزار جسمانی این موجود و این ادراک مجرد است. از این رو می‌توان گفت نفس ذاتاً موجودی محاکات‌گر است. در نخستین مرحله حس یا همان حاسه با محسوس مواجه می‌شود، بر اثر وضع و جهت مادی از آن متأثر می‌شود، پس از آن نفس، آن محسوس را به وساطت همان ابزار و عضو خود درک می‌کند، مثلاً می‌بیند یا می‌شنود. پس می‌توان گفت صورت‌های ذهنی نوعی محاکات نفس از نفس الامر محسوب می‌شوند (ن.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۵۳ / طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۹۱).

۷. نفس، واحد است و هم از این رو به وحدت گرایش دارد. در عین حال، نفس به حسب قوای خود متکثر است و از این رو به سمت تکثر میل می‌کند. نفس در این عرصه یک ذات است که جلوه‌های مختلف و نام‌های متفاوت دارد. مظاهر نفس و جلوه‌های آن بی‌پایان است و از این رو مثال خداوند. آفرینش نفس پایان‌ناپذیر است و این، راز بی‌مرگ بودن «هنر» است. نفس، جامع شئون خود است و از این قوا و شئون پراکنده، اتحادی همگون و یک‌دست می‌سازد و آن را تدبیر می‌کند. این وصف خداوند واحد اما جلوه‌گر در تکثر عالم هستی است.

در عرصه خلق هنر خشونت و عطوفت، رنگ و بی‌رنگی، گریه و خنده، عشق و نفرت، انتقام و بخشایش، خودخواهی و دیگرخواهی، فردگرایی و جمع‌گرایی و بی‌شمار تقابل از این دست دیده می‌شود و این از راز «وحدت در عین کثرت» نفس ناشی می‌گردد. این امر سایه خدا بر سر نفس است (ن.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۷). نفس، «امری» بی‌مرگ و نامیراست و «هنر» نیز بی‌مرگ و نامیرا. کنش خلاقیت و آفرینش در ساحت‌های مختلف وجودی انسان تمام‌نشدنی است. درک این نکته، فهم توحید است (همان، ج ۸، ص ۲۲۳).

توجه به همگرایی، وحدت، تقارن و مواردی از این دست در هنر که نشان‌دهنده تجلی وحدانی نفس‌اند، مهم است. این خصلت‌ها قدرت صنعت نفس را نشان می‌دهند که خود صنعت خداست.

در این جا نکته مهمی مطرح می‌شود. درک جنبه وحدانی و ظلی نفس نباید موجب شود مراتب قوا و شئون آن را با یکدیگر بیامیزیم و آن‌ها را از هم تفکیک نکنیم. نفس در مرتبه حس، خیال نیست. در مرتبه خیال هم عقل نیست. البته نفس در مرتبه درک عقلانی و در حوزه عقلانیت هم از حس و هم از خیال بهره برده و از آن‌ها گذشته تا به مرز عقلانیت رسیده است. در هنر، به لحاظ خصلت جمعی و ظلی و وحدانی نفس، گاه هر سه مرتبه در هم می‌آمیزد و نقشی غریب از خلاقیت رقم می‌خورد. بر خلاف علم و فلسفه یا هر دانش و توان دیگر، هنر چنین قابلیت را به شکلی عمیق‌تر و روشن‌تر داراست.

صدرا مثال ویژه‌ای می‌آورد. نمی‌توان نیازهای زیستی و حسی و تنی را به مرتبه بالاتر نفس سرایت داد. مثلاً انسان نیاز به دفع دارد. چرخه زیستی جذب غذا و دفع آن در مزاج و دستگاه گوارش آدمی مایه حیات وی است. اما نمی‌توان به قول صدرا با «اسائه ادب»، این چرخه را به مرتبه عاقله نسبت و سرایت داد (همان، ج ۸، ص ۲۲۳). نفس در مرتبه حس و تن و گوارش، چنین چرخه‌ای دارد؛ اما در مرتبه عاقله، چرخه «جذب و دفع» شکل و هویت دیگری دارد. هنرمندی که با قوای نفسانی خود، اعم از حس، خیال و عقل، و به مدد همه شئون نفس، خلق اثر می‌کند، بی‌تردید در مرحله «جذب» به بی‌شمار صورت و مفهوم و معنا رسیده است. سپس با توان آفرینش‌گری نفس همه آن تکثرات پراکنده جذب‌شده را در صورت جمعی وحدانی شکل داده و اثری هنر خلق کرده است. این چرخه در همه مراتب نفس هست، اما حساب هر یک از این مراتب جداست.

۸. نفس، حرکت جوهری دارد. حرکت جوهری به معنای وجودی دارای سیلان و تغییر دائم است. نفس با حرکت جوهری از مرز حس به اوج عقل مفارق می‌رسد (همان، ج ۸، ص ۲۴۴). شدن و صیورورت، بن‌مایه نفس انسانی است. در هنر نیز شدن و صیورورت، ذاتی

است. ایستایی مخالف با حقیقت هنر و نفس انسانی است. ضرورت توسعه و تحوّل در هنر را چنین اصلی توجیه می‌کند. بر این مبنا هم می‌توان توجیهی برای تطوّرات هنر در طول تاریخ یافت و هم می‌توان درباره سبک‌ها و نوبه‌نو شدن مدام و تغییر دائمی آن‌ها روش‌مندتر قضاوت کرد.

۹. ریاضت، مقدّمه خلاقیت و شکوفاکننده آن است. تصفیه نفس آن را برای تجلّی علوم و ادراکات حقیقی آماده می‌کند (همان، ج ۹، صص ۱۳۶ و ۱۳۹). صدرا «تعلّق به ماده» را عامل دوری از حقایق عالم غیب می‌داند. اگر کسی بتواند تعلّق نفس به عالم ماده را قطع کند؛ تعلّقی که در شهوت و غضب و امثال آن نمود می‌یابد، نیز بتواند غبار تقلید را از پیش چشم نفس فرو بنشانند، «لذّت‌های معنوی» به جان او سرازیر می‌شوند. اگر حجاب‌های عدمی و وجودی و تعلّقات کنار روند، صورت دو عالم ملک و ملکوت و «هیأت عالم وجود، چنان‌که هست» در جان پدیدار می‌شود (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۵۵).

خوراک جان ما علم و عمل است. نفس با علم و عمل به توسعه و تحوّل می‌رسد. هنر و خلاقیت هنری نیز علم و عمل را می‌طلبد. اگر راه هنر، نوعی سلوک در تجربه‌های انسانی - معنوی باشد، هر اندازه که آدمی در آن پیش‌تر رود، به تعالی بیشتر می‌رسد. اگر تعین خیالی انسان - که غیریت را القا می‌کند - نابود شود، قرب حقیقی حاصل می‌شود. صدرا می‌گوید: «لوازم و احکام مختص به وجودات متعین، مانع معرفت حقیقت وجود است» (همان، ۱۳۸۶، ص ۳۷). بنابراین، هر چه نفس در موطن خیال، قدرت بیشتر و جوهر قوی‌تری داشته باشد و به خود و شواغل بدن کمتر توجّه کند، صورت‌های تمثّل یافته در محضر او ظهور تمام‌تر و وجود قوی‌تری خواهد داشت (همان، بی‌تا، ص ۲۳۸).

۱۰. تعمّق در چگونگی فاعلیت نفس نیز راه‌گشاست. فاعلیت نفس می‌تواند مثال فاعلیت خداوند متعال باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، صص ۱۸۹-۱۹۲). نفس در قیاس با صورت‌های ذهنی خود فاعل بالرضا است. در نسبت با افعالی که صرفاً علم به آن‌ها دارد، فاعل بالعنایه است. در نسبت با افعالی همانند راه‌رفتن و نوشتن، فاعل بالقصد است. در

نسبت با کمالات ثانویه‌ای که معلول نفس‌اند و نفس با علم حضوری به آن‌ها عالم است، فاعل بالتجلی است (همان / نیز: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۵).

مخلوقات نفس یعنی صور ذهنی به علم حضوری، پیش نفس حاضرند و صورتی حصولی ندارند. مخلوقات جهان نیز با وجود عینی خود نزد خداوند حاضرند. خواجه معتقد است: حضور مخلوقات نزد خداوند که خالق آن‌هاست، بسیار شدیدتر از حضور صورت‌های ذهنی نزد نفس است (علامه حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۸۶). حتی مادیات در نزد خداوند، معلوم حضوری فعلی و معلوم بالذات‌اند (تعلیق سبزواری در: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، صص ۱۶۴-۱۶۵). سعه نفس نسبت به صورت‌های ذهنی، مثال قابل فهم و انسانی سعه علم خداوند به مخلوقات و حضور آن‌ها نزد اوست.

در تناظر علم خداوند و علم نفس، چهار مرحله از هم قابل تفکیک است: یک. علم مطلق یا به اصطلاح حکما، «علم عنایی». در این مرحله، صرف علم به ذات وجود دارد که عین علم به مخلوقات است. دو. علم اجمالی یا «مقام قضا». در این مرحله، خداوند و نفس به همه مخلوقات خود به نحوی اجمالی آگاه‌اند. سه. علم تفصیلی یا «مقام قدر». در این مرتبه خداوند و نفس به صورت معلومات خویش آگاهی تفصیلی دارند. چهار. مرحله تعین و تحقق. در این مرحله علم به منصف ظهور می‌رسد و موجود خارجی، هر چه باشد، تعین و تحقق می‌یابد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۸ / نیز: بیدآبادی در: آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۱۰).

حال این چهار مرحله را بر خلق اثر هنری تطبیق می‌کنیم. یک. در مرحله اوّل، مثلاً حافظ حافظ است و هم از این رو به «حافظ» بودن خود آگاه است و همین به معنای آگاهی کلی وی به همه غزل‌های طرب‌افزای خود است. دو. در مرحله دوّم، حافظ به آنچه خواهد گفت، آگاه است؛ اما به نحوی اجمالی. هنوز شعری خلق نشده است. سه. در مرحله سوّم، نفس حافظ به همه آنچه خواهد گفت، آگاهی دارد و آن‌ها را در خود به تفصیل می‌شناسد. چهار. در مرحله چهارم، حافظ کلمات را روی کاغذ می‌نویسد و شعر از ذهن و زبان او می‌تراود.

۱۱. قوه خیال در نفس، مظهر اسم «مصور» خداوند است. این قوه به کار «تمثل» مشغول است و از این رو دائماً به کار «محاکات» می‌پردازد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، صص ۴۲۰ و ۵۰۱). شیخ‌الرئیس ادراک را «تمثل حقیقت صورت مدرک در نزد مدرک» دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۸). اساساً خیال امری ماورائی و از جنس عالم ملکوت است. کار عالم ملک، حس و ارتباط با ماده است و البته موجودی مجرد مانند نفس در عالم ماده به تکامل می‌رسد.

تخیل از جنس عالم تجرد و مجردات است. تخیل در اندیشه صدرا مجرد است و مادی نیست و از این رو معلول و مخلوق نفس و قائم به آن است. «نفس سه نشئه عقلی، خیالی و حسی دارد. و در این سه نشئه با عقل و خیال و حس اتحاد می‌یابد. نفس به هنگام ادراک محسوسات عین حواس می‌شود. حس ابزاری دارای وضع و جهت است و با مشارکت «وضع» متأثر می‌شود. به هنگام رخداد احساس، دو امر پدید می‌آید: یکی تأثر حس و دیگری ادراک نفس. نیاز به حضور وضعی و مادی فقط از جهت تأثر حسی است که انفعال حاسه باشد، نه از حیث ادراک نفسانی که حصول صورت است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۴).

به نظر صدرا معلومات خیالی و حسی در ابزار تخیل و حس، حال و منطبع نیستند، بلکه این ابزارها مانند آینه‌ها و مظاهری برای این معلومات‌اند، نه این‌که محل و جایگاه آن‌ها باشند. همه این معلومات همانند تقوّم ممکنات به باری تعالی قیام به نفس دارند (همان، ج ۳، ص ۳۰۵).

صدرا می‌گوید: «خیال یعنی صورت‌هایی که پس از غیاب محسوس در نفس باقی می‌مانند؛ چه در بیداری و چه در خواب. این صورت‌ها نه در این عالم موجودند و نه در قوه‌ای از قوای بدن. بر خلاف نظریه اشراقی، این صورت‌های خیالی، منفصل از نفس و موجود در عالم مثال مطلق نیز نیستند. این صورت‌ها در عالم نفس انسانی موجودند، مقید و متصل به نفس‌اند، به اقامه نفس قائم‌اند و به تحفظ او محفوظ. هرگاه نفس از این

صورت‌ها غافل شود، ناپدید می‌شوند و هرگاه نفس آن‌ها را فراخواند دوباره حاضر می‌شوند و در نزد نفس، «تمثل» می‌یابند. قوه خیالی مدرک این صورت‌ها نیز جوهری مجرد از عالم ماده و اجسام و اعراض آن است. این قوه خیالی یکی از مراتب نفس است و میان مرتبه حس و مرتبه عقل قرار دارد. نفس هر چند جوهری بسیط است، نشئات و مقامات گوناگونی دارد که بر حسب هر یک از این مراتب در عالمی دیگر است» (همان، ج ۳، ص ۵۱۸).

نفس در مقام خیال، جزئیات را ادراک می‌کند، صورت می‌سازد و بدین وسیله می‌کوشد حقایقی را در «عالم مثال اصغر» خود دریابد (همان، ج ۱، ص ۲۹۹). وقتی نفس را با بدن لحاظ کنیم و تعلق تدبیری آن را به بدن موجود بگیریم، صور حسی شفاف‌ترند. اما هر صورت حسی همراه با وضع و جهت و زمان و مکان خاص دریافته می‌شود. قوه خیال می‌تواند این صورت حسی را از هر ویژگی وضعی و زمان و مکانی خلاص کند. در این حال، بقای صور خیالی نیازمند ارتباط با جهان محسوس نیست و حتی پس از قطع ارتباط با محسوس، صورت خیالی آن باقی و مداوم است. آدمی هرگاه بخواهد می‌تواند هر صورت خیالی را به هر مقدار که می‌خواهد، تخیل کند (همان، ج ۳، صص ۳۶۱-۳۶۳). علم نفس به صورت‌های خیالی مانند علم خداوند به صور ممکنات است؛ یعنی صور خیالی، معلول نفس‌اند (همان، ج ۳، ص ۴۸۶). به قول سبزواری، علم نفس به صور مثالی به معنای قدرت پایان‌ناپذیر نفس است (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۶۹).

نتیجه‌گیری

تمثیل نفس - بدن همواره در عرفان و فلسفه شکل بیانی از رابطه خداوند و جهان خلقت بوده و بسیاری از متفکران برای تبیین رابطه خداوند و مخلوقات از آن بهره جست‌ه‌اند. البته این تمثیل نباید به همه خداانگاری یا همه درخدایی تفسیر شود. جهان، بدن خداوند و حضرت او، نفس آن نیست. در معارف اسلامی مطالب فراوانی درباره معرفت نفس و ارتباط آن با هدایت و معرفت خداوند آمده و همین موجب شده است که اندیشمندان

مسلمان به این موضوع اهمیت بیشتری بدهند. علم النفس فلسفی صدرالمثالهین نیز، متأثر از آموزه‌های دینی و آثار عرفانی، معرفت نفس را رهگشای معرفت خداوند به ویژه در برخی مسائل غامض الهیات همچون مسئله علم خداوند می‌داند. به نظر وی، خداوند نفس انسانی را به مثابه «مثال» خود آفریده است. خداوند «مثل» ندارد، اما ارائه «مثال» با تنزیه مقام حضرت او سازگار است. نفس، «وحدت ظلی» دارد و در این وجود وحدانی مثال ذات، صفات و افعال خداوند است.

این تمثیل در حوزه هنر و خلاقیت هنری می‌تواند دلالت‌های سودمندی داشته باشد. نفس انسانی خلاق است و در این خلاقیت، جانشین خداوند. «خلق» و آفرینش، رکن عالم هنر است. هنرمند با «خلق» اثر هنری می‌کوشد نوعی ارزش زیبایی‌شناختی ایجاد کند. در این «ابداع» غریب، نفس مثال خداوند است که بدون هیچ مددی می‌آفریند و مبدعات «عالم امر» را خلق می‌کند و سپس از این مسیر «عالم خلق» را هم می‌آفریند.

مشاهده حضوری و شهود اشراقی صور و مبدعات و جواهر و اعراض یعنی حضور بی‌واسطه همه چیز در نزد نفس. بساطت، وحدانیت، هویت احدی عقلی، احاطه تام بر قوا، از طراز عالم امر است. آنچه نفس ما می‌سازد یا می‌داند، تجلی خود اوست. این امر معنای محاکات را روشن‌تر می‌کند. همین وجود وحدانی ظلی، تفسیرگر «وحدت در عین کثرت» و «کثرت در عین وحدت» است. هنر عرصه به وحدت‌رساندن کثرت‌هاست و این سایه خداوند بر سر نفس است.

حرکت جوهری نفس، رمز توجیه پویایی هنر در تاریخ زیست انسانی است. نفس با ریاضت هنر به شکوفایی می‌رسد، به شرط آن‌که از تعلّق به عالم مادی بکاهد. فاعلیت نفس می‌تواند مثال فاعلیت خداوند متعال باشد. قوه خیال در نفس، مظهر اسم «مصور» خداوند است. این قوه به کار «تمثّل» و «محاکات» مشغول است و این به معنای قدرت پایان‌ناپذیر نفس است.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. ۱۳۸۷، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۷۸، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، بوستان کتاب.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۶۴، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح للمحقق نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب.
- _____، ۱۳۷۶، *الالهيات من کتاب الشفا*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیّة*، بیروت، دارصادر.
- ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۷۹، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدصادق گوهری، تهران، روزنه.
- بدوی، عبدالرحمن. بی‌تا، *ارسطوطاليس فی النفس*، بیروت، دارالقلم.
- جندی، مؤیدالدین. ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیرکبیر.
- سبزواری، هادی بن مهدی. ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، قم، علامه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- شیرازی، صدرالدین محمد. ۱۳۸۶، *ایفاظ النائمین*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۰۱، *رساله سه اصل*، با مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، انتشارات مولی.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، *بی تا، العرشیه*، تهران، انتشارات مولی.
- _____، ۱۳۸۰، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۴۰۷، *رساله الولایه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- _____، ۱۳۷۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۳۹۰، *نهایه الحکمه*، با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرّس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۲۷، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با تعلیقات استاد حسن زاده آملی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران،

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

مطهری، مرتضی. ۱۳۷۷، مجموعه آثار، قم، صدرا.

Aquinas, Thomas, (1977). *Summa Theologica* Translated by Father of the English Dominican Province, Chicago: The University of Chicago.

Clayton, Philip D., (1997). *God and Contemporary Science*, Edinburg: Edinburg University Press.

Edwards, Paul, (ed.) (1996). *The Encyclopedia of philosophy*, New York: MacMilan Reference.

Jantzen, Grace, (1984). *God's World, God's Body*, Philadelphia: Westminster Press.

Peacocke, Arthur, (2000). "God's Intraction with the World: The implications of Deterministic 'Chaos' and of Interconnected and Interdependent Complexity." In: *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. Robert John Russell, Nancey Murphy, and Arthur R. Peacocke, Vatican City State: Vatican Observatory Publications and Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences.

Polansky, Ronald, (2007). *Aristotle's De anima*, Cambridge: Cambridge University Press.

Zangwill, Nick, (2007). *Aesthetic Creation*, Oxford: Oxford University Press.