



The University of Tehran Press

The review of the evidence of the embodiment of moral actions for the rational proof of religious propositions from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Hossein Ahmadi 

Department of Moral Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute of Qom, Qom, Iran. E-mail: h.ahmadi@iki.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received September 19, 2023
Revised December 10, 2023
Accepted December 26, 2023
Published online 10 March 2024

Keywords:
the embodiment of actions,
theoretical wisdom,
practical wisdom,
Ayatollah Javadi Amoli,
moral realism

ABSTRACT

Ayatollah Javadi Amoli, in addition to narrative evidence in proving the embodiment of actions, also points to its rational stabilization. Therefore, this research, using a descriptive-analytical method, examines the intellectual evidences of the embodiment of moral actions from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli to reach the rationality of religious data; On the one hand, he does not accept the rational arguments of some thinkers in explaining the embodiment of moral actions based on the transformation of energy into matter, and considers it to be neglect of intention in ethics, He rejects Fakhr Razi's point of view on reject of the embodiment of actions based on to be width of actions and impossibility to Convert width to essence .and considers it a confusion between theoretical and practical wisdom; It seems that the rational explanation of the transformation of energy into matter can also be presented in the intention, Also, since breadth the width has the dignity of substance in the transcendental wisdom, so by explaining the movement of substance, the embodiment of actions can be stabilized from a rational point of view, therefore, the embodiment of actions is still It is acceptable as one of the proofs of moral realism.

Cite this article: Ahmadi, H. (2024). The review of the evidence of the embodiment of moral actions for the rational proof of religious propositions from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli. *Philosophy of Religion*.20(4), 275-285. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.364826.1005989>



© Hossein Ahmadi

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.364826.1005989>



انتشارات دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

بررسی ادله تجسم اعمال اخلاقی برای اثبات عقلی گزاره‌های دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

حسین احمدی

گروه فلسفه اخلاق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران، رایانامه: h.ahmadi@iki.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

آیت‌الله جوادی آملی، افزون بر ادله نقلی در اثبات تجسم اعمال، به تثبیت عقلی آن نیز اشاره می‌کند. در این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی ادله عقلی تجسم اعمال اخلاقی از منظر آیت‌الله جوادی آملی برای وصول به عقلانیت داده‌های دینی بررسی می‌شود. ایشان از جهتی ادله عقلی برخی اندیشمندان در تبیین تجسم اعمال اخلاقی مبنی بر تبدیل انرژی به ماده را نمی‌پذیرد و آن را غفلت از نیت در اخلاق می‌داند و از جهتی دیگر دیدگاه فخر رازی در رد تجسم اعمال مبنی بر عرض بودن اعمال و محال بودن جوهر شدن اعراض را مردود می‌داند و آن را خلط میان حکمت نظری و عملی قلمداد می‌کند. به نظر می‌رسد تبیین عقلی تبدیل انرژی به ماده در نیت نیز قابل ارائه باشد. همچنین از آنجا که عرض در حکمت متعالیه شأنی از جوهر را دارد پس با تبیین حرکت جوهری می‌توان تجسم اعمال را تثبیت عقلی کرد. از این رو تجسم اعمال همچنان به عنوان یکی از ادله واقع‌گرایی اخلاقی قابل پذیرش است.

کلیدواژه:

آیت‌الله جوادی آملی،

تجسم اعمال،

حکمت عملی،

حکمت نظری،

گزاره‌های دینی،

واقع‌گرایی اخلاقی.

استناد: احمدی، حسین (۱۴۰۲). بررسی ادله تجسم اعمال اخلاقی برای اثبات عقلی گزاره‌های دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی. *مجله فلسفه دین*، ۲۰(۴)، ۲۷۵-۲۸۵.

DOI: <http://10.22059/jpht.2023.364826.1005989>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© حسین احمدی

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.364826.1005989>



مقدمه

تجسم اعمال در لغت به معنی مجسم شدن افعال انسان‌ها و در اصطلاح نیز به معنای جسم داشتن کردارهای خوب و بد انسان‌هاست. می‌توان این بحث را در اندیشه‌های ایران قبل از اسلام (ارداویراف، ۱۳۴۲، ج ۱: ۲۸) پیدا کرد و بعد از اسلام نیز با مردود شمردن آن توسط فخر رازی (رازی، ۱۴۱۰، ج ۳۲: ۲۵۶)، مقبول دانستن آن توسط شیخ بهایی (بهایی، ۱۹۸۳، ج ۲: ۱۹۲) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۳۲۹)، و مخالفت علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۲۲۸) رونق بیشتری گرفت تا قرن اخیر که بسیاری از اندیشمندان به خصوص آیت‌الله جوادی در مباحث مبادی اخلاق به آن پرداخته است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۰) و ایشان امکان تثبیت عقلی آن را ادعا و تبیین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۵).

آیت‌الله جوادی آملی علوم عملی، مانند علم اخلاق، را مقدمه عمل کردن به حساب می‌آورد. بنابراین، علم اخلاق مطلوب بذاته محسوب نمی‌شود؛ به خلاف علوم نظری که از منظر ایشان مطلوب بذاته به حساب می‌آیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۶۲). بنابراین علم اخلاق مانند عرفان نظری علمی برای تبیین راه عملی سالک الی الله است که اخلاق به خلاف عرفان نظری علمی جزئی محسوب می‌شود. چون موضوعش تهذیب نفس و قوای آن است که قبل از علم اخلاق باید وجود و تجرد نفس در علمی مستقل اثبات شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۵). پس مراد از جزئی بودن شخصی بودن نیست که اگر شخصی محسوب شوند جاودانه و ثابت نخواهند بود و در قلمرو استدلال و علم قرار نمی‌گیرند. از این رو قضایا و اصول اخلاقی که علم اخلاق را تشکیل می‌دهند قضایای کلی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹ - ۳۰) که به دلیل اینکه این قضایای کلی زیرمجموعه قضایای کلی‌تری قرار گرفته‌اند، جزئی دانسته شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱) و به عبارت دیگر جزئی اضافی‌اند.

علم اخلاق درباره علوم کلی، مانند مسئله شرک و توحید که از علوم کلی است، اظهار نظر می‌کند و علوم نافع را از غیر نافع متمایز می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳). ایشان شناخت فضایل و ردایل نفس، راه تحصیل فضایل و پرهیز از ردایل، و مانند آن را از کارکردهای علم اخلاق می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: الف: ۲۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۱). آیت‌الله جوادی آملی اخلاق را هیئت‌های نفسانی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۳) و به تبع ملاصدرا معتقد است نوعیت افراد نیز با این هیئت‌ها تغییر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲۳). ایشان علم اخلاق را دو بخش می‌کند؛ بخشی از آن را نظری می‌داند که با مطالعه و درس و بحث تأمین می‌شود و بخشی را عملی قلمداد می‌کند که به هدایت و راهنمایی معلم اخلاق وابسته است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

آیت‌الله جوادی آملی نگرش بیرونی به علم اخلاق را وظیفه فلسفه اخلاق دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰). اما بیش از آنکه از اصطلاح فلسفه اخلاق و فرااخلاق استفاده کند اصطلاح مبادی اخلاق را به کار برده است. ایشان روش کسب مبادی اخلاق در قرآن را عقلی و استدلالی قلمداد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۰) و برخی مسائل آن را تغییرپذیری و تغییرناپذیری احکام اخلاقی (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۳)، جاودانگی اخلاق (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۹)، فطری بودن یا نبودن اخلاق (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۳)، رابطه باید و هست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۱) قلمداد می‌کند و یکی از مباحث مطرح در مبادی اخلاق را به تجسم اعمال اختصاص می‌دهد.

آیت‌الله جوادی آملی موضوع اخلاق را مکلف‌ها می‌داند، نه عالمان یا موجودات مختار. زیرا خدا و فرشتگان نیز عالم و مختارند؛ اما از آنجا که مکلف نیستند مورد خطاب احکام اخلاقی نیستند و موضوع علم اخلاق قرار نمی‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۱) و احکام اخلاقی برای رفتارها اعتبار می‌شود و بر روی نفس انسانی اثرگذار است. بنابراین نفس و قوای نفسانی نیز موضوع علم اخلاق شمرده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱).

رفتار اخلاقی که اختیاری است موضوع این تحقیق محسوب می‌شود که آیا در قبال رفتار اختیاری انسان که برای رسیدن به سعادت انجام می‌گیرد جسمی مثالی وجود دارد یا خیر؟ اگر وجود دارد آیا افزون بر ادله نقلی ادله عقلی نیز برای آن اقامه شده است یا خیر؟ این تحقیق به بررسی صحت ادله عقلی موجود برای اثبات یا رد تجسم اعمال اخلاقی از منظر آیت‌الله جوادی می‌پردازد. واقعیت ادعا شده برای تجسم اعمال اخلاقی واقعیتی مجرد با برخی ویژگی‌های مادی است؛ طوری که سنخ واقعیت آن را میان ماده و مجرد دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲ - ۴: ۳۲۴). اولیای الهی آن جسم مثالی را در دنیا مشاهده می‌کنند و در آخرت برای همگان ظهور دارد.

باطن اخلاق با هدف اخلاق یکی است؛ اگرچه امکان دارد هدف متوسط برای اخلاق محسوب شود. اما در هر صورت تجسم اعمال که باطن اخلاق است می‌تواند سعادت بشری و هدف اخلاق به شمار رود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ۳: ۳۸۹ - ۳۹۰). زیرا سعادت بشر اعم از سعادت بدنی و روحی است و تجسم خوب افعال سعادت بدنی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۲۰۰).

هدف علم اخلاق از منظر آیت‌الله جوادی آملی، همچون بسیاری از اندیشمندان، وصول انسان به سعادت است. اما درباره چستی سعادت انسان اختلاف نظر وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۱۶۷). آیت‌الله جوادی آملی سعادت را منحصر در عبادت نمی‌داند، بلکه آیات و روایاتی که هدف خلقت را عبادت معرفی می‌کنند درصدد تبیین جایگاه عبادت «خدا» و نفی عبادت غیر خدا بیان شده‌اند. بنابراین معرفت، حکمت، ابتکار، و اختراع نیز کمال انسان محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۶۵). می‌توان گفت هدف خلقت در عالم شدن انسان به معارف الهی است که سعادت عقل نظری محسوب می‌شود و سعادت عقل عملی نیز در عبودیت خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۳۲۰) که با چنین تبیینی از چستی هدف اخلاق یکی از جنبه‌های مهم رابطه دین و اخلاق واضح می‌شود و افزون بر اینکه نقش گزاره‌های دینی در وصول به چنین هدفی رخ می‌نماید بسیاری از گزاره‌های دینی این هدف اخلاقی را در قالب تجسد اعمال تبیین کرده‌اند که در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی تبیین عقلی تثبیت آن گزاره‌های دینی محسوب می‌شود.

چستی تجسم اعمال در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

منظور از تجسم اعمال تجسم یافتن نیت اعمال است. اما نیت عمل از خود عمل جدا نیست؛ بلکه ذهن ما عمل را از نیت تفکیک می‌کند و احکامی را بر هر یک بار می‌کند، مانند اینکه اساس اعمال را نیت و ملکات تلقی می‌کند و تجسم اعمال را بر اساس همین نیت‌ها و اوصاف نفسانی تبیین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۲۸). زیرا نیت‌ها صورت و روح عمل محسوب می‌شوند. بهشت و جهنم جدای از افراد نیست، بلکه با تبیین تجسم اعمال حقیقت بهشت و جهنم که موجود عینی و خارجی است همان باطن اعمال و تجسم اعمال است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ۳: ۳۹۰) و تجسم اعمال همان تناسخ ملکوتی انسان محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ه، ج ۵: ۱۳۴).

منظور از تجسم اعمال باطن عمل است، نه صورت دنیایی آن که در ظرف زمان انجام می‌شود و پایانی دارد و در قیامت نیز ظهوری ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د، ج ۶: ۳۳۶). اگر بخواهیم تصویر بهتری از تجسم اعمال داشته باشیم می‌توانیم با تشبیه معقول به محسوس مقصود از تجسم اعمال را تبیین کنیم. اگر تعذیب‌های دنیایی را به چهار قسم ذیل تقسیم کنیم تجسم اعمال از نوع چهارم این اقسام محسوب می‌شود؛ گاهی تعذیب از نوع انتقام مظلوم از ظالم است که مظلوم در فکر انتقام‌جویی است و به جامعه و برقراری نظم توجهی ندارد. پس برقراری نظم و عدل فایده‌ای بالعرض برای مظلوم به حساب می‌آید. زیرا وی تنها برای تشفی خود از ظالم انتقام می‌گیرد، هرچند این انتقام زمینه استقرار نظم عادلانه را نیز فراهم می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۴۰ - ۳۴۱). قسم دوم تعذیب مربوط به تعذیب‌هایی است که قاضی به نام مجازات برای برقراری عدل و حفظ نظم در جامعه اعمال می‌کند و هیچ‌گونه تشفی قاضی ملاک مجازات نیست. این نوع تعذیب قراردادی و مخصوص دستگاه قضاست و در نظام‌های قضایی دنیا متمایز است. زیرا هر ملتی برای برقراری نظم جامعه خود قراردادهایی را برای تبهکاران در نظر می‌گیرد. اما تعذیب سوم عقوبت‌های تکوینی است که بر اثر مراعات نکردن دستورالعمل پزشک حاصل می‌شود. این تعذیبی که پزشک بیمار را از ارتکاب برخی اعمال نهی می‌کند نه از نوع تشفی خاطر پزشک است و نه از نوع قرارداد؛ بلکه پزشک از رابطه میان فلان عمل بیمار و بیماری خبر می‌دهد. مثلاً می‌گوید اگر سرخ‌کردنی بخوری برای گلوی تو مضر است و گلودرد تو تشدید می‌شود. این تشدید گلودرد بر اثر خوردن سرخ‌کردنی حاصل شده و رابطه میان آن‌ها تکوینی است و در سراسر جهان یکسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۴۱). قسم چهارم تعذیب مربوط به تعذیبی است که پدر مهربان کودک بازیگوش را از آن برحذر می‌دارد. مانند اینکه به کودک می‌گوید به آتش دست نزن که می‌سوزی. رابطه میان دست زدن به آتش و سوختن رابطه تکوینی است. اما تمایز قسم سوم و چهارم در این است که این سوختن همراه با دست زدن به آتش رخ می‌دهد. این‌طور

نیست که اگر هشدار پدر نادیده گرفته شود فرزند در آینده مصدوم شود، بلکه هم‌اکنون مصدوم می‌شود. ممکن است کودک از نتیجه آنی دست زدن خود به آتش مطلع نشود، اما این نتیجه همان لحظه حاصل شود؛ مانند کسی که دستش را در حادثه‌ای از دست می‌دهد و به دلیل بقای رشته‌های عصبی آن به قطع دست خود باور نداشته باشد، اما این قطع دست رخ داده است.

برخی از اقسام چهارگانه یادشده اعتباری و برخی تکوینی‌اند؛ مانند اینکه گاهی در فضای شریعت الهی برای فعلی عقوبتی در نظر گرفته می‌شود که در آخرت حاصل خواهد شد. اما افزون بر نتایج اعتباری اعمال، آثار واقعی و آنی وجود دارد که با انجام دادن عمل ایجاد می‌شود؛ یعنی به صورت قوه نیست که بعداً حاصل شود بلکه همان لحظه با انجام دادن عمل اختیاری به فعلیت می‌رسد. پس مقصود آن آثار لحظه‌ای عمل است که به نام تجسم اعمال از آن یاد می‌شود و متمایز از کیفی‌های اعتباری و تکوینی الهی است که گاهی در دنیاست، اما متأخر از عمل اتفاق می‌افتد، مانند طوفان نوح، و گاهی در آخرت است، مانند جهنمی که نتیجه تشریح و اعتبار است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۴۲).

قسم چهارم که محل بحث این تحقیق است درون و باطن عمل اختیاری است و مثلاً گناه را که آتش و سم است تبیین می‌کند؛ اگرچه در درازمدت معلوم می‌شود و گنهکار در قیامت می‌فهمد که سم و آتش می‌خورده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۴۳).

روایاتی در تفسیر برخی آیات نقل شده است که عمل، افزون بر آنکه به صورت جزا درمی‌آید، چنان قوی است که عامل را نیز به صورت عمل درمی‌آورد. مثلاً افزون بر اینکه حرص و طمع در انسان طمعکار به صورت آتش ظهور می‌کند، آن شخص طمع کار نیز به صورت مورچه ظاهر می‌شود یا انسان فحاش به صورت مار و عقرب درمی‌آید و در هر صورت انسان‌های طغیانگر به صورت حیوان محشور می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۶۹).

تجسم اعمال انسان به تناسب نوع کار متمایز است؛ یعنی برخی از کارها تمثلی و تجسمی متناسب با خیر و برخی از کارها تجسم متناسب با شر دارد و برخی از کارها نیز تجسم و تمثلی ندارد. زیرا سراب است. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است عبادت بت که فایده‌ای بر آن بار نیست و برای عابد سرابی بیش نیست هیچ تمثلی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۷۰).

تجسم عمل که عنصر محوری آن را روح آن- از قبیل عدل، ظلم، حُسن، قُبْح، و... تشکیل می‌دهد و همان مجسم می‌شود متوقف بر تجسیم و نیازمند مجسم است. یعنی همان‌گونه که در کشاورزی انسان شیارکننده و بذرافشان است و احیای بذر توسط انسان رویش گیاه را در پی خواهد داشت، در تجسم ظلم نفس ظالم وجود دارد که ظلمش به صورت جسم ظاهر می‌شود که در این دنیا برای اولیای الهی و در آخرت برای همه انسان‌ها مشهود است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ط، ج ۱۳: ۶۹۲).

منظور از تجسم اعمال این است که نیت هر گاه از موطن عقل به عالم مثال تنزل کند از آن مرحله به صورت جسم مثالی ظهور پیدا می‌کند. همان‌گونه که اگر عمل به صورت جسم ظهور کند صدها باغ خواهد شد، نیت و اراده و ایمان نیز چنانچه بعد از هبوط به عالم مثال به عالم طبیعت ظهور کند صدها باغ می‌شود. راز ظهور اعمال در قیامت به صورت‌های گوناگون، همچون مار و عقرب یا رُوح و ریحان و مانند آن، نیز این است که اساس اعمال نیت و ملکات است و همین نیت‌ها و اراده‌ها و اوصاف نفسانی است که به اعمال شکل و صورت می‌بخشد و گونه‌گونی ظهور نیت در عوالم گوناگون نیز از آن روست که هر چیز در هر نشئه‌ای ظهوری خاص دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۵۶). با توجه به اینکه نیت، صورت‌بخش عمل انسانی است، انسان به واسطه نیت اخلاقی‌اش نوع خاصی پیدا می‌کند؛ یعنی انسان نوع متوسط است و نیت در ذات اثر می‌گذارد و انسان را به فرشته، انسان درنده، انسان شیطانی، یا انسان شهوی و حیوانی تبدیل می‌کند. پس این انواع انسانی است که نوع النوع محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۴۳۳ - ۴۳۴).

تبیین ملاصدرا در حکمت متعالیه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۳۲۹ - ۳۳۰) در تبیین تجسم اعمال مقبول آیت‌الله جوادی است. از این رو ایشان در نقل کلام ملاصدرا برای انسان دو بدن قائل است؛ بدن طبیعی و بدن برزخی. بدن طبیعی و محسوس تکوینی خلق شده است، اما بدن برزخی ساخته انسان است و حدّ فاصل بدن مادی و روح مجرد است که اگر انسان به حق گرایش داشته باشد و به آن عمل کند، طوری که حق گوش و چشم را ادا کند، جسمی می‌سازد که دارای گوش شنوا و چشم بیناست و درباره دیگر جوارح نیز چنین است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲ - ۴: ۳۲۴).

حکمت متعالیه افزون بر سعادت روحی برای بدن طبیعی و مادی نیز سعادت قائل است. چون بدن را مرحله نازله روح انسان می‌داند. و انسان باید همه همتش را برای ساختن بدن برزخی به کار گیرد. زیرا بدن برزخی است که در همه حالات با انسان است و آنچه بقا می‌یابد وجود است، نه ماهیت. به عبارت دیگر وجود علم نظیر ملکه شجاعت و عدالت و تقوی از اوصاف حقیقی خارجی و قائم به نفس است و وجود ذهنی یک امر قیاسی است و در قبال وجود خارجی مطرح می‌شود و آنچه فاعلیت بالقوه فاعل را فعلیت می‌بخشد علم به غایت است؛ نه وجود ذهنی آن. و این امر مبتنی بر اصالت ماهیت نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲ - ۴: ۳۲۴).

آیت‌الله جوادی آملی فضایل اخلاقی و اخلاق در انسان را جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء می‌داند. وی معتقد است که همه فضایل اخلاقی نخست به صورت «حال» در انسان ایجاد می‌شوند و به دلیل زود زایل شدنشان جسمانی محسوب می‌شوند تا به صورت ملکه درمی‌آیند و در آخر از ملکه بودن نیز بالاتر می‌روند و جزء هویت وجودی انسان می‌شوند و بقا می‌یابند. بنابراین می‌توان فضایل اخلاقی و اخلاق را جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۹ - ۱۶۱). اما باید توجه داشت منظور از جسمانی‌الحدوث بودن زود زائل شدنشان است. اما همه فضایل اخلاقی، مانند عدالت، حقیقتی مجردند و زمان، مکان، بالا و پایین ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۱ الف: ۳۱۹).

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که اخلاق نه تنها هویت انسان را تأمین می‌کند و می‌سازد، بلکه بسیاری از حقایق جهان خارج را هم می‌سازد. و نه تنها امری اعتباری نیست، بلکه «مقوم» و فصل اخیر انسان است و از این بالاتر از حوزه انسان بیرون می‌رود و مقوم چیزهای دیگر هم می‌شود و «صورت نوعی» چیزهای دیگر را هم تأمین می‌کند. یعنی، همین فضایل اخلاقی «شیر»، «شراب خاص»، «عسل مصفی»، و «آب غیر متغیر» را برای آخرت می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۱۱۰).

آیت‌الله جوادی آملی میان فضایل و ردایل اخلاقی تمایزی وجودی و عدمی قائل است و فضایل را وجودی و در برخی عبارات ردایل را از سنخ نقص و فقدان می‌داند و بر عدمی بودن آن‌ها تصریح دارد. ایشان معتقد است به ظاهر بعضی از قوای حیوانی، همچون شهوت و غضب، امور وجودی به نظر می‌رسند. ولی در مقایسه با قوه عاقله آدمی این امور نقص و فقدان هستند که منظور از عدمی بودن ردایل عدم مضاف است. بدین جهت بدی‌ها و اعمال ناشایست در پیشگاه خدای متعالی ناپسند است؛ همچون ظلم که عملی ناشایست است و در حقیقت فقدان عدل و نقصان در عدالت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۲۶ - ۱۲۷). در واقع ردایل تنها به فاعل ناقص مستندند و فاعل ناقص نیز همان فرد بدکاری است که عقل ندارد و عقل هم آن چیزی است که به واسطه آن خداوند رحمان پرستیده می‌شود و به مدد آن بهشت برای انسان حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۲۵).

دیدگاه آیت‌الله جوادی در بررسی ادله عقلی تجسم اعمال

تبیین واقعیت اخلاقی در تجسم اعمال ناظر به نیت و حسن فاعلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ج ۲: ۴۷۶؛ جوادی عاملی، ۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۹۰). عمل جوارحی در اخلاق محدود به زمان انجام دادن آن است و بقای ظاهری ندارد، مگر نیت که عمل جوارحی محسوب می‌شود و بقا دارد و میزان بقای آن وابسته به عواملی مانند متعلق نیت است.

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است افزون بر ادله نقلی ادله عقلی نیز تجسم اعمال را تثبیت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د، ج ۶: ۱۷۵). ایشان برخی ادله عقلی دیگران را نقد می‌کند. مثلاً برخی با تمسک به قاعده‌ای که در فیزیک بیان می‌شود، که هیچ چیز نابود نمی‌شود حتی انرژی به ماده و ماده به انرژی تبدیل می‌شود، خواسته‌اند تجسم اعمال را بدین بیان اثبات کنند که افعال انسان به صورت انرژی‌های گوناگون در جهان ظاهر می‌شود که انرژی افعال اخلاقی مانند حرکت دست و پا و ... انرژی مکانیکی به حساب می‌آید که به انرژی حرارتی و ... تبدیل می‌شود و این انرژی‌ها به ماده و جسم نیز تبدیل می‌شوند که به آن تجسم اعمال گویند. بیان‌های مشابه دیگری نیز وجود دارد؛ مانند اینکه برخی معتقدند ماده و نیرو، هر دو، مظهر یک حقیقت هستند و ماده همان نیروی متراکم و فشرده است که قابلیت گسترش دارد و نیرو همان ماده گسترده شده است و با فرمول $E=mc^2$ رابطه ماده و انرژی نشان داده شد (Einstein, 1905: 639-643). از این مطلب روشن می‌شود که هر یک از ماده و نیرو در شرایط معینی می‌تواند تبدیل به دیگری شود و بدین بیان انرژی افعال اخلاقی می‌تواند به جسم تبدیل شود و تجسم اعمال نامیده شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۸۸ - ۸۹).

آیت‌الله جوادی آملی تبیین‌های فوق را نیازمند اثبات می‌داند و آن قواعد را صرف اصل موضوعه در فیزیک قلمداد می‌کند. در هر صورت اگر اثبات شود و قاعده درستی قلمداد شود، برای تجسم اعمال دلیل محسوب نمی‌شود. زیرا تجسم اعمال بیش از آنکه به عمل جوارحی توجه داشته باشد، ناشی از نیت است. اما بیان فوق تجسم عمل جوارحی را بیان می‌کند که بدنه کار است و بدنه کار که دربردارنده حرکات دست و پاست میان کار خوب و بد مشترک است؛ مانند نگاه کردن به نامحرم که حرکتی است فیزیکی که ممکن است به قصد لذت حرام باشد یا بدون قصد لذت و هر فعلی با توجه به قصد فاعلش متعلق خوب و بد اخلاقی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۸۹ - ۹۰). بنابراین آیت‌الله جوادی تفسیر تجسم اعمال به تفسیر فیزیکی و مادی صرف آن را مردود می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۹۱).

فخر رازی معتقد است که عمل انسان عَرَض است و عَرَض فانی می‌شود. بنابراین عمل نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم درآید و جوهر شود. پس، منظور از آیات قرآن درباره تجسم اعمال از منظر او جزا و آثار افعال است که آیت‌الله جوادی آملی در رد دیدگاه وی چنین بیان می‌کند که اولاً احکام اخلاقی به جوهر و عرض متصف نمی‌شود. زیرا از سنخ عناوین اعتباری باید و نباید است، نه واقعیت حکمت نظری که جوهر و عرض محسوب شود. بنابراین فخر رازی میان تکوین و اعتبار خلط کرده است. البته امور اعتباری و عناوین معتبر در اخلاق و فقه و حقوق محفوف به دو امر تکوینی و حقیقی است؛ یکی منشأ حقیقی و دیگری آثار واقعی. ثانیاً آنچه در خارج واقع می‌شود عمل معنون به عنوان خاص نیست، بلکه یک سلسله حرکاتی است که از بین می‌رود. اما عمل همان عنوان اعتباری است که با روح عامل ارتباط دارد. مثلاً نماز دارای حرکاتی است که از بین می‌رود، ولی آنچه به عنوان عمل شناخته می‌شود همان اثری است که در جان انسان نمازگزار برجا می‌ماند. از این رو در قبر به گونه‌ای نورانی ظاهر می‌شود. زیرا از نیت و اراده روح برخاسته و از نوعی ثبات درونی برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۹۱ - ۹۲).

در حقیقت اوصاف عَرَضی چه در جانب مثبت و مطلوب مانند عفت و شجاعت و عدالت و چه در جانب منفی و منفور مانند حقد و خوف و ظلم از امور مهمل و عدمی محض نیستند که وجودی فرضی و اعتباری محض داشته باشند، بلکه از امور وجودی و معناداری هستند که وجودی حقیقی و واقعی دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱: ۱۹۷) که در صورت پایدار و ملکه شدن هویت‌ساز نیز خواهند بود. بنابراین آیت‌الله جوادی با رد ادله عقلی برخی اندیشمندان و همچنین رد اشکال فخر رازی درصدد تبیین عقلی تجسم اعمال است و به وسیله برهان عقلی رابطه تکوینی میان عمل جوانحی، یعنی نیت با عامل آن، را اثبات می‌کند؛ بدین بیان که نیت در محدوده جان عامل ظهور و بروز دارد، والا تأثیرگذار و محرک نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۶۲۱). به عبارت دیگر همان‌طور که غذا سبب نمو و رشد جسمانی انسان می‌شود، افعال نیک اخلاقی نیز به صورت تکوینی سبب رشد و کمال روح است، نه به صورت قراردادی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۱۷۵).

بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی از تجسم اعمال

توجه آیت‌الله جوادی آملی به تجسم اعمال و تبیین جنبه‌های گوناگون آن از نکات مثبت دیدگاه ایشان است؛ مانند توجه به ادله عقلی تجسم اعمال، تفکیک عقلی حسن فعلی از حسن فاعلی، و توجه به نقش اساسی حسن فاعلی در تجسم اعمال و عدم تفکیک آن دو، در واقع تعیین نقش قلمرو فاعلیت و قابلیت انسان در تجسم اعمال. اما در هر صورت برخی از بیان‌های ایشان به تکمیل و بررسی نیاز دارد که در اینجا به آن بیان‌ها پرداخته خواهد شد.

نکته اول اینکه ایشان دیدگاه فخر رازی را، در رد تجسم اعمال مبنی بر عرض بودن افعال و محال بودن تبدیل شدن عرض به ذات، مردود می‌داند و آن را خلط میان حکمت نظری و عملی قلمداد می‌کند. کلام فخر رازی در رد تجسم اعمال پذیرفته نیست، نه به سبب خلط مقام حکمت نظری و عملی، بلکه بدین سبب که عرض شأن و تجلی و تعینی از جوهر به حساب می‌آید که در حرکت جوهری اعراض نمود و پرتویی از وجود جوهرند. بنابراین نفس انسانی با توجه به نوع نیت می‌تواند تغییر جوهری پیدا کند. پس، همان‌طور که آیت‌الله جوادی قائل به تغییر هویت انسانی است، با نیت می‌توان این تغییر را محقق کرد. به عبارت دیگر همان‌طور که آیت‌الله جوادی آملی در بحث تجسم اعمال قائل به امکان تغییر هویت انسانی می‌شود و بحث حکمت نظری را مطرح می‌کند و بحث ایشان خلط میان حکمت نظری و عملی محسوب نمی‌شود، می‌توان شبه فخر رازی را در بخش حکمت نظری مطرح کرد و پاسخ داد. به عبارت دیگر بحث اعتبار در احکام اخلاقی است. اما بحث تجسم اعمال در واقعیت اخلاق و نیت اخلاقی مطرح می‌شود.

نکته دوم اینکه ایشان ادله عقلی برخی برای تجسم اعمال اخلاقی مبنی بر تبدیل انرژی را نمی‌پذیرد و دلیل آن را غفلت از تفکیک میان حسن فعلی و فاعلی در اخلاق قلمداد می‌کند و توجه افراطی به حسن فعلی داشتن می‌داند؛ در حالی که به نظر می‌رسد بر فرض صحت امکان تبدیل ماده و انرژی به یک‌دیگر، که فیزیکدانان به آن معتقدند، دو نکته وجود دارد. اولاً نیت نیز فعل جوانحی و نوعی فعل محسوب می‌شود، ثانیاً ادله عقلی فوق در تبدیل انرژی به ماده در نیت نیز قابل تبیین است؛ مانند اینکه مثبت‌نگری سبب انتقال نشاط در افراد و محیط اطراف مانند دیگران است و این نشاط سبب حرکت و رفتار مادی در افراد می‌شود. پس نیت تقرب الهی داشتن نیز به مثابه ایجاد نوعی انرژی مثبت قابل تحلیل است که می‌تواند در مباحث رابطه نفس و بدن فاعل اخلاقی بررسی شود. اما از آن جهت استدلال یادشده مخدوش است که منظور از تجسم اعمال جسم مادی نیست بلکه نوعی خاص از جسم است که از لحاظ سنخ وجودی میان مجردات و مادیات محسوب می‌شود؛ در حالی که استدلال فوق در پی تبیین جسم مادی برای حسن فاعلی است.

نکته سوم درباره مباحث اخلاقی از منظر ایشان است که برای اخلاق همچون فقه به مباحث اخلاقی معتقد است. از این رو ایشان در تجسم اعمال نیز برای برخی از افعال تجسمی قائل نیست؛ بلکه معتقد است چون آن فعل سرایی بیش نبوده است پس تجسمی ندارد. مثلاً ایشان معتقد است عبادت بت که فایده‌ای بر آن بار نیست و برای عابد سرایی بیش نیست هیچ تجسم و تمثلی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۷۰). شاید بتوان کلام ایشان را این‌گونه تبیین کرد که در مثال یادشده برای تجسم خیر تجسمی وجود ندارد، اما از آن جهت که شر است جسم مثالی برای آن وجود دارد. بنابراین، ایشان برای رفتار کفرآمیز کفار تجسم حسرت را تبیین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۷۱).

به نظر می‌رسد هر مباح اخلاقی به گونه‌ای از جهت اخلاقی شر اخلاقی محسوب می‌شود. زیرا در همه مباحث اخلاقی امکان نیت تقرب وجود دارد و می‌تواند از این جهت مستحب اخلاقی محسوب شود. بنابراین با از دست دادن این فرصت کمالی از دست رفته است. پس، دست کم می‌توان گفت تجسم حسرت برای آن افعال مباح وجود دارد؛ همان‌طور که روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که «من استوی یوماه فهو مغبون و من کان آخر یومیه شرهما فهو ملعون و من لم یعرف الزیاده فی نفسه کان إلى النقصان أقرب و من کان إلى النقصان أقرب فالموت خیر له من الحیاه» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۶۶۸). اگر با چنین نگاهی به رفتار اخلاقی نظر افکنیم هر کسی با توجه به مرتبه تقریبی که دارد کارش خوب اخلاقی محسوب می‌شود و اگر نیت تقرب نداشته باشد از این جهت خاسر محسوب می‌شود و جسمیت این تقرب را کسب نخواهد کرد. پس اگر بر اساس معیار تقرب ارزش اخلاقی را تعیین کنیم، افعال فاقد تقرب ارزش اخلاقی ندارند و تجسم حسرت را دارند.

اگر کسی امانتداری بدون تقرب الهی را مثالی برای مردود بودن کلام فوق مطرح کند بیان می‌شود که امانتداری بدون تقرب از جهت اینکه امانتداری است فایده دنیایی دارد؛ اما سعادت حقیقی را زمانی افاده می‌کند که برای تقرب الهی و آخرت انجام شود. بنابراین اگر ارزش اخلاقی را بر اساس فایده اخروی و سعادت حقیقی تبیین کردیم چنین فعلی برای وصول به سعادت اخروی ارزشی ندارد و در آخرت حسرت آن را خواهد داشت. همان‌طور که آیت‌الله جوادی نیز حد نصاب سعادت حقیقی را اعتقاد به توحید و انجام دادن افعال برای تقرب می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف: ۱۲۹).

نکته چهارم اینکه آیت‌الله جوادی آملی فاعل تجسیم افعال را خداوند می‌داند و انسان را قابل و دریافت‌کننده فیوضات و اراده الهی قلمداد می‌کند. عبارت ایشان چنین است:

«... در باب تجسم اعمال نیز عمل به خودی خود مار و عقرب و مانند آن نمی‌شود. زیرا تجسیم فعلی است که همچون سایر افعال به فاعل نیاز دارد. خود انسان عمل را مار و عقرب نمی‌کند. زیرا اگر اختیار تجسیم به دست خود وی باشد می‌تواند آن را به صورت‌های دیگر نیز درآورد. آن کس که صورت را به ماده عطا می‌کند 'واهب الصور' است و هم اوست که باطن را آفریده است. البته نه اینکه آن صورت هیچ ارتباطی با عمل و عامل نداشته و خدای سبحان ابتدائاً آن را خلق کند، بلکه هر کس هر آنچه را کِشْت کرد درو می‌کند: کما تزرعُ تحصد. معنای تجسیم اعمال این نیست که جهنم در اختیار انسان است و آن‌گاه که کاری زشت و حرام مرتکب شد جهنم و آتش آن را خود ایجاد می‌کند، بلکه بدین معناست که انسان مبدأ قابل است و نصاب علت قابل تمام است؛ نه اینکه تجسیم مبدأ فاعلی نخواهد. آن‌گاه که عمل به نصاب استعداد رسید، خدای سبحان که صورت به ماده و فعلیت به

قابل می‌دهد و هر اندازه مستعداً استعداد داشته باشد فیض افاضه و عطا می‌کند به آن استعدادهاى تام صورت می‌بخشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۸: ۳۷۸ - ۳۷۹).

برداشت نادرست از دیدگاه ایشان نظریه کسب اشاعره خواهد بود که اشاعره اختیار انسان را محدود به کسب افعال و فیوضات الهی می‌دانند. اما به نظر می‌رسد برداشت درست این است که نفس انسان فاعل حقیقی کارهایش است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ط، ج ۱۳: ۶۹۲) و البته فاعلیت خدا در طول فاعلیت انسان قرار دارد. بنابراین اگر تجسم اعمال اخلاقی نتیجه افعال اخلاقی است، یعنی با ایجاد افعال اخلاقی این تجسم حاصل می‌شود. اما رابطه علیت وجود دارد و اراده انسان علت اخیره ایجاد آن است. مثلاً رابطه تکوینی میان آتش و حرارت را خداوند خلق کرده است، اما انسان به وسیله عمل خود می‌تواند آتش روشن کند و در نتیجه حرارت داشته باشد. فاعلی که حرارت را برای آتش به طور تکوینی خلق کرد خداست و انسان با فعل روشن کردن آتش آن اراده تکوینی خداوند را به منصفه ظهور رسانده است. پس حرارت فعل انسان نیست بلکه حرارت حاصل از آتش است که خداوند آن را تکویناً در آتش قرار می‌دهد و انسان با ایجاد آتش زمینه حصول حرارت را پدید می‌آورد. البته در ایجاد آتش فاعلیت انسان دخیل است و اراده خداوند در طول ایجاد انسان وجود دارد. اما نقش انسان در ایجاد حرارت تنها به منزله زمینه‌ساز است و فاعل حقیقی حرارت آتش است که این ویژگی حرارت‌زا بودن را دارد و به عبارت دقیق‌تر این حرارت‌زا بودن را خداوند تکویناً به آتش داده است.

در رفتار اخلاقی نیز ایجادکننده امانتداری و راستگویی و همچنین خیانت و دروغگویی اراده انسان است که فاعلیت خداوند در طول فاعلیت او وجود دارد. اما تجسیم حاصل از امانتداری، راستگویی، خیانت، و دروغگویی از افعال تکوینی الهی است که در امانتداری، راستگویی، خیانت، و دروغگویی قرار داده شده است.

نتیجه

تجسم اعمال یکی از اعتقادات شیعه است که بر اساس آن رفتارهای اخلاقی به واسطه نیتشان تجسم می‌یابند که می‌توان از طریق حرکت جوهری ملاصدرا تبیین و تثبیت عقلی برای تجسم اعمال ارائه کرد که نیت انسان از عوارض شئون جوهر محسوب می‌شود. بنابراین تغییر اعراض می‌تواند سبب تغییر هویت انسانی شود. اعتقاد به تجسم اعمال سبب واقع‌گرایی اخلاقی می‌شود و غیر واقع‌گرایی اخلاقی را رد می‌کند. افزون بر امکان تبیین عقلانی از تجسم اعمال، اشکالات ارائه‌شده بر تجسم اعمال عقلانی نیست، بلکه با ادله عقلی رد می‌شوند. همان‌طور که اشکال عرض بودن افعال اخلاقی مردود دانسته شد. زیرا عرض شأنی از شئون جوهر محسوب می‌شود که سبب هویت‌سازی انسان‌ها نیز به حساب می‌آید.

نکته دیگری که از کلام آیت‌الله جوادی می‌توان برداشت کرد کلمه تثبیت عقلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د، ج ۶: ۱۷۵) که بعد از تبیین نقلی از تجسم اعمال می‌توان فرایند تجسم اعمال را از طریق عقل تثبیت کرد و پذیرفت که تجسم اعمال عقل‌ستیز نیست. عقل‌گریز نیز محسوب نمی‌شود. بلکه دارای تثبیت عقلی است. البته اثبات تجسم اعمال به وسیله ادله عقلی صرف غیر از تثبیت عقلی محسوب می‌شود و تاکنون تبیینی ارائه نشده است، بلکه تبیین‌های عقلی ارائه شده یا در پاسخ به اشکالات عقلی مطرح شده محسوب می‌شود یا مانند استدلال تبدیل انرژی به ماده تام نیستند و نقایصی دارند که در مقاله تبیین شد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الامالی*. تهران: کتابچی.
- ارداویراف (۱۳۴۲). *ارداویرافنامه*. مشهد: توس.
- بهایی، محمد (۱۹۸۳). *الکاشکول*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*. قم: اسراء. ج ۲ - ۴.
- _____ (۱۳۷۹). *مراحل اخلاق در قرآن*. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۱ الف). *صورت و سیرت انسان در قرآن*. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۱ ب). *معاد در قرآن*. قم: اسراء. ج ۵.
- _____ (۱۳۸۲). *معاد در قرآن*. قم: اسراء. ج ۴.
- _____ (۱۳۸۷ الف). *دین‌شناسی*. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۷ ب). *مبانی اخلاق در قرآن*. (ح. شریفی، Ed.). قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۸ الف). *تسنیم*. قم: اسراء. ج ۸.
- _____ (۱۳۸۸ ب). *فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع)*. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹ الف). *ادب فنای مقرران*. قم: اسراء. ج ۱.
- _____ (۱۳۸۹ ب). *تسنیم*. قم: اسراء. ج ۲.
- _____ (۱۳۸۹ ج). *تسنیم*. قم: اسراء. ج ۳.
- _____ (۱۳۸۹ ح). *تسنیم*. قم: اسراء. ج ۱۰.
- _____ (۱۳۸۹ د). *تسنیم*. قم: اسراء. ج ۶.
- _____ (۱۳۸۹ ط). *تسنیم*. قم: اسراء. ج ۱۳.
- _____ (۱۳۸۹ ه). *تسنیم*. قم: اسراء. ج ۵.
- _____ (۱۳۸۹ ی). *زن در آینه جلال و جمال*. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۰ الف). *ادب قضا در اسلام*. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۹۰ ب). *عین النضاح (تحریر تمهید القواعد)*. قم: اسراء. ج ۱.
- _____ (۱۳۹۱). *نسیم اندیشه*. قم: اسراء. دفتر اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۲). *الحکمه المتعالمه فی الاسفار الاربعه*. تهران: بنیاد حکمت صدر. ج ۹.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۰). *تفسیر الکبیر*. بیروت: دار إحياء التراث العربی. ج ۳۲.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی. ج ۷.

Ardaviraf (1963). *ArdaVirafnameh*. Mashhad: Tus. (in Persian)

Bahai, M. (1982). *Al Kashkul*. Beirut: Al-Alami Publishing House. (in Arabic)

Einstein, A. (1905). Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?. *Annalen der Physik*, 1 (18): 639–643. (in German)

Ibn-Babawayh, M. A. (1997). *Al Amali*. Tehran: Katabachi Publishing. (in Arabic)

Javadi Amoli, A. (1996). *Rahiq Makhtum*. Qom: Israa Publishing. Vol. 2-4. (in Persian)

_____ (2000). *Stages of morality in the Qur'an*. Qom: Israa Publishing. (in Persian)

_____ (2002). *Resurrection in the Qur'an*. Qom: Israa Publishing. Vol. 5. (in Persian)

_____ (2002). *The face and character of man in the Qur'an*. Qom: Israa Publishing. (in Persian)

_____ (2003). *Resurrection in the Qur'an*. Qom: Israa Publishing. Vol. 4. (in Persian)

_____ (2008). *Principles of ethics in the Qur'an*. (H. Sharifi, Ed.). Qom: Israa Publishing. (in Persian)

_____ (2008). *Theology*. Qom: Israa Publishing. (in Persian)

_____ (2009). *Divine philosophy from the perspective of Imam Reza(a.s.)*. Qom: Israa Publishing. (in Persian)

- (2009). *Tasnim*. Qom: Israa Publishing. Vol. 8. (in Persian)
- (2010). *Tasnim*. Qom: Israa Publishing. Vol. 10. (in Persian)
- (2010). *Tasnim*. Qom: Israa Publishing. Vol. 13. (in Persian)
- (2010). *Tasnim*. Qom: Israa Publishing. Vol. 2. (in Persian)
- (2010). *Tasnim*. Qom: Israa Publishing. Vol. 3. (in Persian)
- (2010). *Tasnim*. Qom: Israa Publishing. Vol. 5. (in Persian)
- (2010). *Tasnim*. Qom: Israa Publishing. Vol. 6. (in Persian)
- (2010). *The politeness of Fanai Moqraban*. Qom: Israa Publishing. Vol. 1. (in Persian)
- (2010). *Woman in the mirror of glory and beauty*. Qom: Israa Publishing. (in Persian)
- (2012). *The breeze of thought First office*. Qom: Israa Publishing. (in Persian)
- (2013). *Ain al-Nadakh*. Qom: Israa Publishing. Vol. 1. (in Persian)
- (2018). *Court etiquette in Islam*. Qom: Israa Publishing. (in Persian)
- Majlesi, M.B. (1982). *Bahar Al-Anwar*. Beirut: the center of revival of the Arab heritage. Vol. 7. (in Arabic)
- Razi, F. (1989). *Tafsir al-Kabir*. Beirut: the center of revival of the Arab heritage. Vol. 32. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (1981). *Al-Shawahid al-Rabbiyyah in Al-Salukiyyah Al-Manahaj*. Tehran: Academic Publishing Center. (in Arabic)
- (2003). *Al-Hikmah al-Mu'taala in Al-Isfar al-Arabah*. Tehran: Hekmat Sadra Foundation. Vol. 9. (in Arabic)