

رابطه تجرد خیال با لذایذ و آلام اخروی در حکمت صدرایی

عین‌الله خادمی*

مرتضی حامدی**

چکیده

در حکمت متعالیه، «معاد» در کنار «مبدأ» ارکان دین را تشکیل می‌دهند و خیمه شریعت را برپا می‌سازند. صدرالمآلهین با طرح نظریه تجرد خیال، میان دیدگاه فلسفی خویش و گزاره‌های وحیانی که بر لذت و آلام جسمانی در عالم اخروی دلالت دارند، پیوندی وثیق برقرار نمود. قوه خیال مهم‌ترین قوه نفسانی است که به علت تجرد، با مرگ صیاصی مضمحل نمی‌شود؛ بلکه همراه نفس در عالم عقبی محشور خواهد شد. این قوه با استکمال جوهری نفس، این توانایی را دارد تا در قیامت به «خلق و ایجاد» صور مختلف بپردازد. این صور نه تنها عقلی محض نیست، حتی مثالی نیز محسوب نمی‌شود و دقیقاً همان صورتی است که نفوس در عالم دنیوی با حواس ظاهری خویش آن را معاینه نموده‌اند. صوری مانند حور، قصور، سلسبیل، زنجبیل، عقارب، حیات و آتش اخروی به وسیله قوه خیال و بدون استعانت از هیولای مادی، به ظهور می‌رسند. نفس نیز به وسیله بدن و جسم اخروی آنها را به وسیله حواس اخروی مشاهده می‌نماید.

واژگان کلیدی

لذت، الم، سعادت، شقاوت، ثواب، عذاب، تجرد خیال، معاد جسمانی، ملاصدرا.

طرح مسئله

از هنگامه زایش اندیشه‌های فلسفی در غرب و شرق، مسئله نفس و قوای متعدد آن، محل مناقشات جدی

e-khademi@ymail.com

mortezaahamedil6@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۷

*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران.

**. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت.

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۴

اندیشمندان متأله و غیر متأله بوده است. شناخت نفس با همه قوایش به حکما کمک می‌کرد تا وجوه بقای آن را با استدلال‌های فلسفی اثبات نمایند. این نوع معرفت‌شناسی در حکمت اسلامی، حکایتی دیگر داشت؛ زیرا حکیمانی مانند کندی، فارابی، بوعلی، سهروردی و صدرا در پی آن بودند تا علاوه بر اثبات فلسفی و بقای جوهر روحانی و انتقال آن به سرای اخروی، از بقا و حالات ممکن آن نیز آگاهی یابند. حکیمان به جد در پی آن بودند تا بدانند نفوس انسانی بعد از مرگ چه سرنوشتی دارند و اگر نفس، جوهری مجرد و باقی است، پس در عالم عقبی چه وضعیتی خواهد داشت. آنان ضمن پذیرش، اعتماد و ایمان به دین مبین اسلام و آیات وحیانی، ثواب‌ها، عذاب‌ها، لذت‌ها و آلام اخروی را قلباً پذیرفته بودند. آنها می‌دانستند سعادت و شقاوت اخروی، روی دیگر سکه‌ای است که لذت و الم اخروی بر آن منقوش شده است.

شیخ‌الرئیس که با استدلال‌های محکم به اثبات نفس، مجرد و باقی آن پرداخته بود، فقط قوه عاقله را پس از مرگ باقی می‌دانست و سرنوشت آن را با این قوه گره زد. او همه قوا از جمله، متوهمه و متخیله را غیر مجرد می‌دانست و به زوال آن باوری عمیق داشت. وی ضمن احترام به شریعت محمدی، لذاذ و آلام موعود قرآنی را مجاز و استعاره می‌دانست و لذت یا الم نفسانی در عالم اخروی را عقلی می‌انگاشت. (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۶۹۰)

سهروردی نیز اگرچه فاصله‌های اندیشه فلسفی خود را با شاهد مثال قرآنی پر می‌کرد، امر محشور اخروی را بدن برزخی می‌دانست؛ بدنی که با تمثیلات قرآنی فاصله‌ای بسیار داشت. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۵۸) اما صدرالمتألهین با طرح مجرد قوه خیال و بقای آن در سرای عقبی، همه آیات را با ظاهر الفاظ آن به رسمیت می‌شناخت. او تأویل حکمای سابق را بر نمی‌تافت و حتی چنین افرادی را عقلاً و شرعاً کافر می‌دانست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۴۹۰) وی در حکمت متعالیه که بحث معاد در آن حجم گسترده‌ای دارد، در پی آن بود تا طرحی نو از کیفیت لذت، الم، ثواب و عذاب اخروی ترسیم کند. او وظیفه حکمی خود را آشتی میان فلسفه و قرآن می‌دانست و مدعی بود فقط او بر این مهم توفیق یافته است. (همو، ۱۳۷۷: ۱۲۰؛ یثربی، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۳۰) ما در این مختصر در پی آنیم تا شناختی اجمالی از معادشناسی وی ارائه کنیم و با آرای این حکیم فرزانه در مورد لذت و الم جسمانی آشنا شویم. این مقال متکفل پاسخ به سؤالات ذیل است:

۱. لذت و الم در حکمت متعالیه چگونه تعریف می‌شود؟
۲. برای مجرد قوه خیال چه دلایل فلسفی وجود دارد؟
۳. لذاذ و آلام اخروی با مجرد خیال چه ارتباطی دارد؟
۴. نفوس انسانی با چه معیارهایی در عالم عقبی دسته‌بندی می‌شوند؟
۵. هر کدام از نفوس در سرای جاویدان چه نوع لذت یا المی دارند؟

جستاری در پیشینه مسئله

از سیر در تاریخ فلسفه برمی‌آید که لذت و الم از مباحث مهم در کانون مباحثه فیلسوفان قبل و بعد از میلاد

بوده است. این بحث از دوره آریستوییوس، اپیکور، سقراط، افلاطون و ارسطو تا حلقه‌های درسی بزرگانی مانند لاک، هابز و هیوم وجود داشته است. در همه این دوره‌ها، لذت‌گرایی، اصلی اصیل به حساب می‌آمده و به دسته‌های گوناگون مانند لذت جسمانی، لذت خیالی و لذت عقلی تقسیم می‌شده است. تا دوره‌های قبل از میلاد، اقبال فلاسفه به این مبحث به علت ارتباط آن با اخلاق انسانی بود. روزی دیوجانس به آریستوییوس گفت: اگر به سبزیجات قناعت می‌کردی، ناگزیر نبودی ثنای خودکامگان را بگویی. آریستوییوس در پاسخ گفت: اگر تو شیوه رفتار با خودکامگان را بلد بودی، ناگزیر نمی‌شدی سبزیجات را بخوری. (شنتزو، ۱۳۷۷: ۲۵۳)

اپیکور نیز لذت روحی را بر لذایذ جسمانی ترجیح می‌داد. (برن، ۱۳۷۲: ۳۵؛ فروغی، ۱۳۸۳: ۵۳) پس از او، سقراط علاوه بر اعتقاد به روح و حیات بعد از مرگ، مردم را برای وصول به سعادت و لذت اخروی تشویق می‌کرد. افلاطون نیز به جدّ در پی تفهیم سعادت بود. از نگاه او، بدی‌ها از بین نمی‌رود و آدمی وظیفه دارد برای رسیدن به سعادت، همانند خدایان شود. او توصیه می‌کرد برای رسیدن به لذت اخروی باید میان قوای انسانی تعادل برقرار نمود. (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۴۹؛ افلاطون، ۱۳۸۰: ۳ / ۱۳۲۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۵۳۱) ارسطو نیز در آثارش به تقسیم نفوس و سعادت یا شقاوت آنها اهمیت فوق‌العاده قائل می‌شد و سعادت را موهبت خدایان و مکافات در مقابل فضیلت انسان می‌دانست. (ارسطو، ۱۳۸۷: ۳۶۹؛ بریه، ۱۳۵۶: ۳۰۶)

حکیمان اسلامی نیز هم به سعادت و لذت دنیوی پرداختند و هم در پی شناخت لذت اخروی برآمدند. علاوه بر اینکه آنها در پی جمع میان وحی و فلسفه نیز بودند. برای نمونه، کندی در رسائل فلسفی خود، لذت نفوس را متعلق به عالمی و رای عالم ماده می‌دانست که فوق آسمان‌ها و مقرّ نور الهی بود. سعادت و لذتی که جدای از عالم ماده بوده، با عبور از پل دنیا قابل وصول خواهد بود. (کندی، ۱۳۶۹: ۲۷۲ و ۲۷۷)

ابونصر فارابی نیز ضمن پذیرش سعادت یا شقاوت اخروی، به تشریح ثواب و لذت اخروی پرداخت. او رنج و الم اخروی را جزای اعمال معطل‌شده دنیوی نمی‌دید و شقاوت را کیفر کنش‌های فرومایه نمی‌شمرد؛ بلکه لذت اخروی را یک فرایند غیرمادی می‌دانست. (فارابی، ۱۹۹۳: ۸۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۱) در مقابل، شیخ‌الرئیس همه قوای نفسانی را مادی دانسته، تنها به تجرد قوه عقلی باور داشت. وی لذت اخروی را سعادت عقبی می‌دانست و آن را «لذت معقول» می‌نامید و می‌گفت:

تكون تلك اللذة لأمّن جنس اللذة الحسّية و الحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي الجوهر الحية المحضة و هي أجلّ من كل لذة ... فهذا هو السّعادة. (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۶۹۰)

این لذت از جنس لذت حسی و حیوانی نیست بلکه لذتی است که از حالت نیکویی تشکیل شده و همان جوهر حیات محض است که از هر لذتی برتر می‌باشد. این، همان سعادت است.

سهروردی نیز اگرچه برای دسته‌ای از نفوس، لذتی از جنس لذت نوری و اتصال به نورالانوار قائل بود،

لذت سایر نفوس را از جنس لذت جسمانی می‌دانست. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۳۵ - ۲۳۴) ملاصدرا با طرح تجرّد خیال به لذت و الم روحی - جسمی رسید که در این مقال به شرح آن خواهیم پرداخت.

انتقاد ملاصدرا از متکلمان و حکمای پیش از خود

صدرا نارسایی دیدگاه‌های اندیشمندان را به علت پیچیدگی و دیرفهم بودن مسئله معاد می‌داند؛ تا جایی که با ذکر نام بزرگانی مانند بوعلی - که در حدّث ذهنی سرآمد روزگار بوده‌اند - آنها را در فهم ظرایف معاد عاجز معرفی می‌کند و شیخ را مقلّد می‌نامد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ الف: ۳۵۶؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۴۹۶؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۴۱) تندترین انتقاد او متوجه فقیهانی است که به علت اشتغال به مسائلی فرعی که در همه عمر هیچ احتیاجی به آنها نیست، از تبیین معاد انسانی شانه خالی کرده و ضمن معطل گذاشتن آن، خود را به مرتبه عوام تنزل داده‌اند و به مسائل کم‌اهمیت بسنده نموده‌اند. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۵۵۰) او با دسته‌بندی آرای حول باورهای معاد، اندیشه متکلمان را نیز صائب نمی‌داند؛ زیرا آنها اعاده معدوم را جایز شمرده و لذایذ و آلام اخروی را جسمانی محض تفسیر نموده‌اند. مهم‌تر آنکه گروهی از متکلمان حتی تجرّد روح را انکار کرده و نشئه غیر مادی برای انسان را منکر شده‌اند. روح از نظر آنها، امری جسمانی است که در بدن ساری می‌باشد. او در /سفار به فارابی و شیخ‌الرئیس طعنه می‌زند و اندیشه آن دو حکیم را نهایت تلاشی می‌داند که عالمان اسلامی به آن دست یافته‌اند. وی به این حدّ نیز راضی نمی‌شود و تلاش آن دو را به دور از حقیقت و اندیشه‌های آنان را کاملاً باطل معرفی می‌کند. (همو، ۱۴۳۰: ۹ / ۱۵۱)

او همه فیلسوفانی را که لذایذ و آلام اخروی را تأویل نموده و بهشت همراه با نعمت‌ها، زیورها، زنجبیل و سلسبیل را کنایه از «ادراک معقولات» دانسته‌اند، به شدت سرزنش می‌کند. آنچه در آثار آخوند به وضوح دیده می‌شود، این است که تأویلات حکیمان مشائی که نتیجه‌اش حذف لذت‌ها و رنج‌های جسمانی است، کاملاً مردود است. (همان: ۱۳۰) شیخ اشراق و پیروان او نیز به دلیل آنکه به تجرّد مثال و امکان تحقق جسم و لذت یا الم جسمانی در نشئه بعد، اعتقادی ندارند، نمی‌توانند به ضرورت معاد جسمانی باور داشته باشند. آنها فقط در قوس نزول به تجرّد برزخی اعتقاد دارند، نه در قوس صعود؛ درحالی که لذت و الم جسمانی در بهشت و دوزخ محصول اعمال، افعال و نیات نفوس است. باری، تجرّد برزخی باید هم در قوس نزول و هم در قوس صعود به استدلال عقلی برسد؛ زیرا حشر اجسام و معاد جسمانی و رسیدن به لذات و آلام اخروی، تنها از طریق مبادی غایات، حتمی و ضروری است؛ اما اشراقیون اگرچه به عالمی حد فاصل میان عالم ماده و تجرّد باور دارند، باز هم نمی‌توانند بر معاد جسمانی و لذت و الم اخروی در حشر نفوس استدلال نمایند. (همو، ۱۳۸۱ الف: ۸۲ و ۸۶) نتیجه اینکه صدرا، معاد اخروی را برپایه لذایذ و آلام روحانی و جسمانی ترسیم می‌کند و بدن اخروی را گاهی مثل و گاهی عین بدن دنیوی می‌داند. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۴۹۰؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۵ / ۹۵)

او با استناد به آیات وحیانی، مانند: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (نساء / ۵۶) و «وَلَكُمْ يَوْمَ الْاَلَّةِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ»، (اسراء / ۹۹) همه شبهات را به تفصیل پاسخ می‌دهد. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۴۸۹)

لذت و الم از منظر فلسفی

لذت و الم به جهت آنکه محصول نفس و قوای نفسانی است، موضوعی فلسفی تلقی می‌شود. از طرفی، لذت و الم هم از حیث دنیوی و هم از جهت اخروی قابل تأمل است. البته فهم یا پذیرش لذایذ و آلام اخروی، مسبوق به تبیین وجودی آن با ترازوی فلسفه است.

الف) تعریف لذت و الم در آثار ملاصدرا

صدرالمتألهین در آثار گوناگون خود به تعریف این دو پرداخته است. از دید وی، لذت عبارت است از دریافت و رسیدن به امر ملائم یا سازگار با طبع، از آن‌رو که با طبع سازگاری دارد. الم نیز دریافت و رسیدن به امری است که با طبع ناسازگار یا منافر است. (همو، ۲۰۰۸: ۶۸۲) قید اخیر در تعریف لذت و الم برای آن است که چه بسا امر منافری ازسویی یا در زمانی، با طبع سازگار باشد و ازسوی دیگر ناسازگار افتد. ایشان لذت و الم را ادراک خیر و شر دانسته، می‌گوید:

لا نزاع لأحدٍ في أنَّ لذة كلِّ قوَّةٍ نفسانيَّةٍ و خیرها بإدراک ما یلائمها و ألمها و شرَّها بإدراک ما یضادُّها. (همان)

عبارت مذکور که فقره‌ای از *مفاتیح الغیب* است، با عبارت او در *شواهد* هیچ اختلافی ندارد؛ به‌طوری‌که می‌توانیم ادعا کنیم حتی تفاوتی میان الفاظ آنها نیز دیده نمی‌شود. (همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۳۳) عبارات صدرای *المبدأ و المعاد* نیز اگرچه اندکی طولانی‌تر است، گویای همان حدود می‌باشد:

إذا أدرك صورة من صور العالم الذي يكون فيه يكون إدراکه إياها علي سبيل المشاهدة و المعاينة وثيق بوجودها و يتلذذ بها إن كانت ملائمة و يتنفّر إن كانت منافرة لمناسبتها إياه في نحو الوجود. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۵۰۵)

ایشان در متون تفسیری نیز لذت را نیل به مقتضای طبعی که برای آن آفریده شده، تعریف نموده است. (همو، ۱۳۸۷ ب: ۳ / ۱۷۵؛ همان: ۷ / ۴۰)

ب) شرایط حصول لذت و الم

شرایط حصول لذت عبارتند از: عدم مانع و شاغل. در غیر این صورت، قوه درآکه از ادراک لذت کراهت داشته،

ضد آن را انتخاب می‌کند. مثال ایشان فرد مریضی است که به غذای شیرین تمایل نداشته، به ضد آن اقبال می‌نماید. علاوه بر آن، شرط عدم ابتلا به ضد نیز در حصول لذت دخیل است؛ زیرا اگر چنین باشد، نفس آنچه را با کمال خود منافات دارد، برمی‌گزیند. (همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۳۳؛ همو، ۲۰۰۸: ۶۷۲) از شروط دیگر حصول لذت، رهایی از بند شهوات، قلابه غضب، غشای تقلید و سلسله وسوس است. اگر لذتی عاری از این قیود چهارگانه حاصل شود، مثال ضعیف آن بر همه لذاذ این عالم تفوق دارد. (همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۳۴)

ج) مقایسه نظر صدرا با آرای حکما

صدرالمتألهین به علت اشراف به نظریات حکمای سلف، در تعریف و تحدید خود از آنها تأثیر پذیرفته است؛ هرچند به جرح و تعدیل آن آرا نیز اقدام نموده است. پس می‌توانیم تعریف ایشان را با بیان مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌ها به تصویر بکشیم.

یک. شباهت‌ها

هوبد است که وی تا چه اندازه در بنای کاخ فلسفی خود از اندیشه‌های مشائی و اشراقی بهره برده است. وقتی تعاریف او را با تعریف‌های شیخ‌الرئیس و سهروردی مقایسه می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که ملاصدرا حتی در گزینش لغات، الفاظ و حتی شاهد مثال‌ها نیز از آن دو بی‌بهره نبوده است. برای اثبات این مهم به دو شباهت بین آرای ایشان می‌پردازیم:

اولاً، ابن‌سینا در *الاشارات و التنبيهات* لذت و الم را این‌گونه تعریف کرده است: «إنَّ اللذَّةَ هي إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمالاً من حیث هو کذلک و الألم هو إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر» (ابن‌سینا، ۱۳۵۸: ۳ / ۳۶۵) مقایسه این سطور با تعریف آخوند که در صدر این قسمت بیان گردید، به‌روشنی گویای تأثیرپذیری او از شیخ‌الرئیس است. همچنین صدرا در تذکر شرایط حصول نیز متأثر از شیخ بوده است؛ به‌طوری‌که ابن‌سینا شروط حصول لذت و الم را این‌گونه بیان نموده است: «إنَّ اللذَّةَ هي إدراك کذا من حیث هو کذا أو لا شاغل و لا مضاد للمدرک.» (همان: ۳۷۲)

ثانیاً، تعریف آخوند با تعریف شیخ شهید نیز قرابت بسیار دارد؛ به‌طوری‌که می‌توانیم بگوییم با تعریف او تفاوتی ندارد. شیخ در *حکمة الاشراق* لذت و الم را به «وصول ملائم الشيء و إدراکه لوصول ذلک و الألم إدراک حصول هو غیر ملائم للشيء من حیث هو کذا» تعریف کرده است. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۲۴) او در *اللمحات، التلویحات، یزدان‌شناخت و پرتوانمه*، لذت را ادراک کمال و خیر تعریف می‌کند و عدم شاغل و مضاد را شروط حصول آن دو برمی‌شمرد. (همان: ۴ / ۲۳۶؛ ۱ / ۸۶؛ ۳ / ۴۳۲)

دو. تفاوت‌ها

تعریف ملاصدرا از لذت و الم فقط با تعریف اخوان‌الرضا متفاوت است؛ زیرا آنها پس از آنکه لذت و الم را به

دو نوع جسمانی و روحانی تقسیم کرده‌اند، لذت روحانی را زوال آلام روحانی و الم جسمانی را خروج مزاج از حالت طبیعی دانسته‌اند. (اخوان الصفا، ۱۴۲۶: ۳ / ۶۲) این رأی، لذت و الم را دو سر طیفی می‌داند که حدّ فارق آنها، حالت طبیعی است. این همان اندیشه‌ای است که حکیمانی مانند محمد بن زکریای رازی نیز به آن متمایل شده‌اند. (روزنتال، ۱۳۸۶: ۱۳۴ - ۱۳۲؛ شیروانی، ۱۴۲۷: ۲ / ۳۹) براساس این رأی، میان لذت و الم رابطه نقیضین برقرار نخواهد بود؛ درحالی که ازمنظر آخوند، لذت و الم تقابل نقیضین دارند. باری، از نگاه صدرایی لذت و الم، خروج از حالت طبیعی نبوده، حالات نفسانی سه‌گانه نیست.

اصول صدرایی در تبیین لذت و الم اخروی

آنچه در همه آثار آخوند دیده می‌شود، بیان اجمالی یا تفصیلی اصولی است که حکمت متعالیه بر محور آنها استوار است. این اصول که برخی تأییدی و برخی تأسیسی است، مستمسکی است تا وی معاد و لذایذ جسمانی را براساس آنها اثبات‌شدنی بداند. هرچند عده‌ای به ردّ آن اصول پرداخته‌اند، نتیجه مباحث ایشان اثبات بدنی بین جسمانیت دنیوی و تجرید اخروی یا به‌عبارتی جامع تجسّم و تجرد است. (یثربی، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۱۳ و ۱۳۰) برخی از اصول یازده‌گانه‌ای که صدرا در آثار خود بیان نموده است، با نحوه ارتباط قوه خیال با لذایذ و آلام اخروی کاملاً مرتبط است؛ ولی برخی از آنها با پژوهش حاضر ارتباطی ندارد. آن اصول - به‌اختصار - عبارتند از:

۱. در موجودیت همه اشیاء وجود اصل است؛ اما ماهیت تابعی برای آن محسوب می‌شود.
۲. تشخیص و آنچه باعث تمییز اشیا می‌شود، وجود خاص آن است. برخلاف نگرگاهی که ماهیت را موجب تشخیص و تمیز می‌داند.
۳. وجود به‌واسطه ذات بسیط خود، پذیرای شدت و ضعف است.
۴. وجود دارای حرکت اشتدادی است. به‌ویژه آنکه جوهر در وجود جوهری خود می‌تواند استحاله ذاتی داشته باشد.
۵. هر شیء مرکبی به‌وسیله صورت خود، آن شیء است، نه به‌وسیله ماده خود؛ همان‌گونه که سریر به‌وسیله صورتش سریر است، نه ماده‌اش.
۶. وحدت شخصی در همه اشیا یکسان نیست. نفس ناطقه با همه تغییراتش دارای وحدت ثابتی است؛ یعنی در همه مراحل طبیعی، مثالی و عقلی یکی است.
۷. هویت و تشخیص بدن، به نفس صاحب بدن است، نه به جرم بدنی آن.
۸. قوه خیال جوهر مستقلی است که در محل خاصی از بدن قرار ندارد. این قوه مجرد از عالم ماده است و در عالمی جوهری میان عالم طبیعی و مفارقات عقلی جای دارد.
۹. صورت‌های خیالی و ادراکی، حالّ در نفس یا محل دیگر نیستند؛ بلکه این صور، قائم به نفس‌اند.

۱۰. همان‌طور که صورت‌های مقداری دارای جرم، ازسوی فاعل همراه با ماده و هیولای قابل به وجود می‌آیند، می‌توانند بدون وجود ماده از ناحیه فاعل نیز به وجود بیایند.

۱۱. عوالم به دسته‌های طبیعی، صورت‌های ادراکی حسی مجرد و عالم صورت‌های عقلی تقسیم می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۹ / ۱۷۱ - ۱۶۱؛ ۱۳۸۶ الف: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۲ / ۵۳۷ - ۵۳۴؛ حکیمی، ۱۳۸۴: ۱۷۶ - ۱۷۰؛ اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۵۸)

تجرّد خیال

شکی نیست که افکار ملاصدرا درباره لذت یا الم اخروی، متکی بر کرسی نظریه تجرد خیال است. او با طرح اصل تجرد خیال، همه حالات نفوس انسانی را در فلسفه، کلام و تفسیر قرآن روشن می‌سازد. با تأمل آشکار می‌شود که وجه فارق حکمت مشایی با اندیشه معادشناسانه صدرایی، در اعتقاد به تجرد قوه خیال نهفته است. ابن‌سینا و سایر حکمای قبل از آخوند، همگی در مادی بودن قوه خیال هم عقیده بوده‌اند. شیخ‌الرئیس در همه آثارش - به‌جز فقره‌ای از مباحثات - بر عدم تجرد این قوه اصرار می‌ورزد؛ اما ملاصدرا انحصار تجرد را می‌شکند و وجود عالمی را اثبات می‌کند که در آن، صور مقداری وجود دارند که تجرد خیال و عدم فنای آن پس از مفارقت از بدن اثبات می‌شود. البته قبل از آخوند، ابوریحان بیرونی ضمن نگارش نامه‌ای که حاوی هجده سؤال فلسفی از شیخ‌الرئیس بود، به رأی او چنان می‌تازد که شیخ را وادار به اعترافی دوسویه می‌کند. اگر تعقل، چیزی جز اتصال به عقل فعال نیست و لذت عقلی، اتصال نفس به عقل فعال است، و اگر تعقل بدون استمداد از قوه خیال نامقدور است، چگونه می‌توانیم بپذیریم نفس پس از مفارقت بدن، هم قوه خیال را از دست می‌دهد و هم به عقل فعال متصل می‌شود و به لذت اخروی نیز نائل می‌گردد؟ (مطهری، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۸۳)

پذیرش این دو حالت علاوه بر آنکه وجهه‌ای متناقض دارد، تعقل را از تعریف حدّی خود می‌اندازد. ارتباط سؤال بیرونی با لذت و الم اخروی این است که بوعلی هم به عقلی بودن لذایذ و آلام معتقد بود و تعقل را اتصال به عقل فعال می‌دانست و هم در مواضع دیگر، تعقل را مستلزم فعالیت قوه خیال می‌دانست. علاوه بر اینکه، او معتقد بود فعالیت عقلی بدون قوه خیال، امر ناممکنی است؛ درحالی‌که او قوای نفسانی را - به‌جز قوه عقلی - فانی می‌دانست. «سرّ اینکه شیخ و اتراب و اتباع او تجرد خیال را انکار کرده‌اند، آن است که این اعضا، تکثر فردی را مستند به ماده می‌دانند و اذعان کرده‌اند که تجسم و تقدّر بدون حلول در ماده امکان ندارد.» (آشتیانی، ۱۳۸۷ الف: ۹۷)

هرچند از نظر صدرالمتألهین، گویا شیخ به صور خیالی و تجرد آن باور داشته است. او در تفسیر آیه ۵۷ سوره یس می‌گوید ابن‌سینا نیز در کتاب *شفاء* به تجرد قوه خیال اعتراف نموده است و حدود ده سطر از عبارات *شفای بوعلی* را نقل می‌کند تا نشان دهد شیخ با او هم‌رأی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ ب: ۵ / ۲۳۶)

از نظر آخوند، آنچه پس از مرگ باقی می‌ماند، همین قوه است؛ زیرا این قوه در دنیا متأخر از همه قوایی مانند قوه طبیعی، نباتی و حیوانی می‌باشد. در نتیجه این قوه اولین وجود حاصل برای انسان در نشئه اخروی خواهد بود. (صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۸۸) از نگاه وی، اصحاب کرامت نیز دارای چنان توانایی هستند که می‌توانند در دنیا، صوری را که قبلاً وجود خارجی نداشته، ایجاد نمایند. بر این اساس، آنچه اهل کرامت می‌توانند در عالم دنیوی به وجود آورند، عموم اهل آخرت قادر به انجام آن می‌باشند. او با صراحت می‌گوید: «أقول انَّ هذه القدرة التي تكون لأصحاب الكرامات في الدنيا تكون لعامة أهل الآخرة في العقي.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ الف: ۳۴۵) مرحوم آشتیانی در کتاب شرح حال و آثار فلسفی ملاصدرا می‌گوید:

اثبات تجرد خیال، معاد جسمانی، کیفیت عذاب قبر و سكرات موت، اثبات عوالم برزخی و ... همه و همه از مختصات این رجل عظیم‌الشأن است. از منظر وی، مدرکات مربوط به غیب وجود نفس، به‌طور کامل از ماده جسمانی تجرد دارد؛ زیرا قیام صور ذهنی، قیام صدوری است. نفس وقتی امور خارجی را مشاهده نمود، در صقع درونی، صوری را ایجاد می‌نماید. لذا در نشئه دنیوی، نفس نیاز إعدادی دارد؛ اما در عالم اخروی که نفس بالذاته مستکفی می‌گردد، به‌صرف تصور ذات و مدرکات خود می‌تواند هر صورتی را ایجاد نماید. (آشتیانی، ۱۳۸۷ الف: ۹۱، ۹۷-۹۶)

الف) اثبات تجرد خیال

در حکمت صدرایی برای اثبات مجرد بودن خیال، گزاره‌های فلسفی بسیاری ارائه شده که به‌طور اجمالی به آن اشاره می‌کنیم:

۱. میان صور و اشکال و الوان و کیفیت‌های مادی تزامم وجود دارد؛ درحالی‌که صورتهای ادراکی در وجود خود، هیچ‌گونه مزاحمتی برای یکدیگر ایجاد نمی‌کنند.
۲. در صور مادی امکان ندارد جسم بزرگ در محل کوچک‌تر حلول نماید؛ اما در وجودهای ادراکی چنین محدودیتی وجود ندارد.
۳. در موجودات مادی، همیشه کیفیت‌های قوی، کیفیت‌های ضعیف را محو می‌کنند؛ درحالی‌که صور نفسانی این‌گونه نیستند. نفس صورتهای قوی را بعد از صور ضعیف ادراک می‌کند؛ بدون آنکه صورت قبلی نابود شود.
۴. صور مادی دارای وضع بوده، قابل اشاره حسی هستند؛ برخلاف صورتهای ادراکی که دارای وضع و اشاره حسی نمی‌باشند.
۵. صور خارجی مادی برای افراد بسیاری قابل ادراک هستند و هر فردی می‌تواند صورتی از شیء خارجی برای خود ادراک نماید؛ اما صورتهای ادراکی برای مدرک خویش حاضر هستند.
۶. صورتهایی که در ماده جسمانی حلول می‌کنند، اگر ماده جسم آن زایل شود، برگشت آن غیر ممکن

است؛ مگر آنکه اکتساب و تأثیر تازه‌ای صورت گیرد؛ اما صورت‌های نفسانی بعد از زوال آن برای استرجاع، محتاج اکتساب جدید نیستند.

۷. صور مادی برای استکمال، نیازمند فاعلی غریب و سببی مباین هستند؛ اما صورت‌های نفسانی مانند صور قدسی یا ملکوتی که بالذات مستکفی هستند، در رسیدن به کمالات لایق خویش به مکملی خارج از ذات خود نیاز ندارند.

۸. صورتی که در ماده حلول می‌کند، مصداق نقیض خود واقع نمی‌شود؛ برای نمونه، انسان خارجی لایانسان نمی‌شود؛ اما صور نفسانی و ذهنی برحسب حمل شایع و حمل اولی متفاوت خواهند بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۹ / ۲۶۱ - ۲۵۸؛ آشتیانی، ۱۳۸۷ الف: ۱۰۱ - ۱۰۰)

۹. اثبات تجرد خیال از طریق برهان تضایف نیز قابل وصول است؛ زیرا صورت‌های اشیا و فعلیات به دو قسم تقسیم می‌شوند:

یک. نوعی که نحوه وجود آن به صورت حلول در مواد جسمانی است و غیر از حلول در ماده، حالت دیگری ندارد. چیزی که نحوه وجود آن به صورت حلول در غیر باشد، هیچ‌گونه صلاحیتی برای ادراک آن نخواهد بود و به عبارت دیگر، نه مدرک واقع می‌شود و نه مدرک. نه خود می‌تواند چیزی را ادراک کند و نه می‌تواند مورد ادراک چیزی واقع شود.

دو. صورتی که در هیولا و ماده حلول ندارد؛ اما خالی از مقدار جسمانی هم نیست. این نحوه وجود، همان وجود ادراکی و علمی است. ملاصدرا صورت‌های جزئی قائم به نفس را مجرد می‌داند و به همین دلیل، مدرک آن صور را مجرد از ماده می‌انگارد. طبق این تقسیم‌بندی، قوه خیال و حس مشترک و همه قوای باطنی انسان، مجرد از ماده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ب: ۴۳۱ و ۴۳۳)

(ب) رابطه صور خیالی با قوه تخیل

نسبت میان قوه خیال با صور خیالی علی است، نه حال به محل؛ زیرا قیام صور خیالی به نفس صدور است، نه حلولی. صور علمی مخلوق نفس هستند و نفس منشأ پیدایش آنهاست. به همین دلیل، نفوس انسانی این توانایی را دارند که بدون استعانت از ماده، هر صورتی را ایجاد نمایند. طبق این دیدگاه، آنچه در معاد محشور می‌شود، مجموع نفس و بدن است و بدنی که محشور می‌گردد، عین این بدن است، نه بدنی مباین با بدن دنیوی. از نگاه صدرا، آن بدن محشور هم‌اکنون همراه نفس وجود دارد؛ ولی بسیاری از حکما، بدن موجود در باطن این بدن را انکار می‌کنند. به همین علت، لذا یذ و آلام قیامتی را مباین با اوصاف بدن دنیوی می‌دانند. (همو، ۱۴۳۰: ۹ / ۱۶۶ - ۱۳۸۶ الف: ۳۶۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۷ الف: ۱۰۲)

(ج) کاربردهای نظریه تجرد

این نظریه که اصل هشتم از اصول یازده‌گانه صدرایی است، در جای‌جای آثار مکتوب وی به آن استناد شده

است که می‌توان به‌عنوان کاربردهای آن محسوب نمود:

۱. به‌مثابه اصلی فلسفی: این نظریه در حکمت صدرایی دارای حقیقت تضاد است؛ زیرا اگر سیر وجودی از حضرت باری به‌سمت عالم کثرات یا مادیات بدون واسطه‌گری عالم خیال و صور مثالی ناممکن است، صعود از عالم کثرات به‌سوی عالم ربوبی نیز جز با عبور از عالم خیال ممکن نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۹ / ۲۰۷)

۲. در مباحث معادشناسی: آن ایده فلسفی در مباحث دین‌شناسی و تبیین لذایذ و آلام اخروی - آن‌هم در قالب امور عقلانی - و همچنین در رجوع به خداوند بسیار مینایی و کارا می‌باشد و به فهم عمیق امور پیش‌گفته کمک فراوانی می‌کند. (صانع‌پور، ۱۳۸۸: ۷۹) ملاصدرا در *المبدأ و المعاد*، فهم عمیق حقیقت اخروی با همه حالاتش و انکشاف حجت‌ها و براهین معاد جسمانی و لذات و آلام آن را فقط به شخص خود نسبت می‌دهد و با صدای رسا اعلام می‌کند که از میان امت مرحومه، تنها او به گوهر حقیقی معاد دست یافته است. (۱۳۸۷ الف: ۴۹۶) وی فراوان از فلاسفه‌ای مانند شیخ که به تأویل آیات قرآنی پرداخته‌اند، انتقاد می‌کند و انصراف آیات از جسمانیت به روحانیت را تنها به‌دلیل عدم فهم آعراب و عبرانیان، کاملاً نادرست می‌داند و از افرادی همچون شیخ‌الرئیس برای این اظهار نظر تعجب می‌کند. (همان: ۵۱۸) او در رساله *الحشر* مدعی است اصولی را که در اثبات جسمانیت اخروی به یادگار گذاشته، حتی به ذهن فلاسفه مشایی و روافی هم نمی‌رسیده است. (۱۳۷۷: ۱۱۷) ایشان در *الشواهد* نتایج اصولش را این‌گونه خلاصه می‌کند:

فاذا تمهّدت هذه الاصول، انكشف أنّ المعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفساً و بدنّاً و أنّ
تبدّل خصوصیات البدن من المقدار و الوضع و غیرهما لا یقدهح في بقاء شخصيته البدن.
(۱۳۸۶ الف: ۳۴۶)

فردی که در قیامت محشور می‌گردد، همان شخص دنیوی است؛ فردی که به‌عینه همان نفس و بدن است. بدن اخروی به‌دلیل تغییرات وضعی و مقداری، غیر از بدن دنیوی است؛ اما از جهت بقای نفس، همان بدن دنیوی است. حاصل براهین او در حشر ابدان این است که نفوس انسانی در این عالم، مادی هستند، نه در عالم تجرد محض: «فهي موجودة في عالم متوسط بين التجسم المادي و التجرد العقلي». (همان: ۳۴۷) از این نتیجه می‌توان به‌مطلوب دیگری دست یافت که لذایذ و آلام اخروی، چیزی میان لذت و الم دنیوی و لذت و الم عالم عقلی است.

او در *المبدأ و المعاد* نتیجه می‌گیرد که صورت‌ها، مقادیر و هیئت‌ها همان‌گونه که به‌جهت استعداد، قابلیت، حرکات و انفعالات ازسوی قابل حاصل می‌شود، ازسوی فاعل نیز به‌سبب حیثیت ادراکی و بدون مشارکت ماده عنصری می‌تواند به‌ظهور برسد. وی با استناد به مبادی فعّاله، پیدایش چنین حالاتی را مقبول می‌شمرد؛ زیرا این مبادی بدون ماده عنصری، چنین اموری را ابداع کرده‌اند. بنابراین قوه خیال نیز می‌تواند

بدون ماده عنصری، لذا یذ و آلام اخروی را ابداع کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۵۰۲)

او بر این باور است که نفس بعد از ایجاد آن صور، با بصیرت خیالی به مشاهده آن می‌پردازد؛ صورت‌هایی که دارای وجودی غیر از وجودات این عالم‌اند. این صور مربوط به عالمی دیگرند که آخوند آن را به عالم غیب - در مقابل عالم شهادت - مربوط می‌داند. نکته مهم در ایده او این است که: «لا فرق بین الصور التي يراها انسان بمشاعره الباطنة و الصور التي يدركها بالحواس الظاهرة إلّا بعدم ثباتها و ضعف وجودها». (همان: ۵۰۳)

لذت‌ها و آلام اخروی هر کدام به وسیله همان حواس باطنی قابل ادراک‌اند. آن صور هیچ تفاوتی با صور دنیوی ندارد، جز در شدت و ضعف و ثبات وجودی. استعمال لفظ «بعینه» در عین حالی که «عنصریت» را از لذایذ و آلام اخروی سلب می‌کند، تعبیری منحصر به فرد است. با کاوش در آثار وی به این نتیجه می‌رسیم که مقصود از عینیت، همراهی جوهر نفسانی است که با توجه به تغییرات فراوان، هیچ لطمه‌ای به آن وارد نمی‌کند. تفاوت دیدگاه او با افرادی مانند غزالی که بدن و لذت اخروی را دقیقاً بدن و لذت عنصری دانسته است و (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۶۸ - ۱۷۳) یا سهروردی که بدن اخروی را بدنی مثالی پنداشته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۳۵ - ۲۲۹) یا با نظریه بوعلی که لذت و الم اخروی را کاملاً عقلی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۴۶۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۱۱، ۱۱۳ و ۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۹۰) هویدا می‌شود.

برآیند نظریه تجرد این است که اهل سعادت اخروی می‌توانند صورت‌های بهشتی مانند حور، قصور، حوض و شراب طهور را ایجاد نمایند. همین‌طور اهل شقاوت نیز به دلیل خبث عقاید دنیوی‌شان و به واسطه اخلاق پست و کجی عادات مادی خود، همنشین جحیم، زقوم، عقارب و مارهای اخروی می‌شوند. او به وسیله این اصل به لذت و الم جسمانی اخروی معتقد شده است.

۳. گره‌گشایی روایی: آنچه در حکمت اسلامی قابل اغماض نبوده و نیست، پرداختن به تفسیر روایات نبوی درباره کیفیت عالم اخروی است تا از این طریق به حالت نفوس انسانی در سرای باقی آگاه شوند. مرحوم صدرا در آثارش با استفاده از آن اصل فلسفی خویش، به شرح برخی از این احادیث می‌پردازد که به دو مورد می‌پردازیم:

یک. «عجب الذنب» چیست؟ ملاصدرا در مباحث متعلق به معاد به این حدیث نبوی استناد کرده است: «بشيء الله النشأة الآخرة علي عجب الذنب الذي يبقي من هذه النشأة الدنيا ویه». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ ج: ۱۳۷)

هنگامی که روح از بدن عنصری مفارق می‌شود، امر ضعیف‌الوجودی از این بدن همراه آن باقی می‌ماند که در حدیث از آن به عجب‌الذنب تعبیر شده است. در چیستی آن میان حکما اختلاف وجود دارد. برخی آن را عقل هیولانی، عده‌ای آن را هیولای اولی و شماری آن را اجزای اصلی بدن دانسته‌اند. ابوحامد غزالی آن را نفس انسانی (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸۵ - ۲۸۲) و ابن‌عربی آن را اعیان جواهر ثابته (ابن‌عربی، ۱۳۹۷: ۱ / ۳۱۲) دانسته‌اند؛ اما در حکمت متعالیه آن را «قوه خیال» می‌دانند؛ چیزی که در انتهای نشئه دنیوی و ابتدای نشئه

اخروی واقع شده است. وقتی نفس از بدن عنصری مفارقت می‌کند، قوه متخیله را با خود حمل می‌نماید؛ همان قوه مدرکه‌ای که صور جسمانی را ادراک می‌کند. نفس به‌وسیله این قوه می‌تواند همه امور از جمله امور جسمانی را تخیل نماید؛ زیرا نفس در ذات خود دارای سمع، بصر و ... است و به‌وسیله آنها همه محسوسات را به‌صورت جزئی ادراک می‌کند.

از نظر صدرالمتألهین، این حواس، اصل حواس دنیوی است و مبدأ حواس پنج‌گانه محسوب می‌شود. وقتی انسان می‌میرد، همه قوای او از جمله قوه متصوره از او جدا می‌شود و در نتیجه به‌وسیله همین قوا، خود را عین انسانی تصور می‌کند که در قبر گذاشته شده، خود را به‌صورت بدنی تصور می‌کند که آلام را همچون عقوبات حسّی - که در شرایع به سمع او رسانده‌اند - ادراک می‌نماید. انسان سعید نیز خودش را به‌شکل ملائم و مصادف با امور موعود در شرایع تصور می‌کند که همان ثواب قبری است که پیامبر (ﷺ) در مورد آن فرمودند: «القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ الف: ۳۵۴ - ۳۵۳؛ همو، ۲۰۰۸: ۶۹۲؛ همو، ۱۳۸۷ ج: ۱۳۸)

دو. «سوق الجنة چیست؟» صدرا در آثار تفسیری خود به حدیث نبوی اشاره می‌کند که: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ سوقاً يباع فيه الصُّور.» (النيسابوری، ۲۰۰۸: ۱۰۸۹) این حدیث در مواضع فلسفی و تفسیری مورد استفاده ایشان قرار گرفته است. صدرا معتقد است این بازار همان لطف الهی است که منبع «اختراع صور» می‌باشد و به‌حسب مشیّت خداوندی، همیشگی و ثابت است؛ زیرا هیچ‌گاه در معرض زوال قرار نمی‌گیرد. این قدرت، بسیار وسیع‌تر از قدرت ایجاد حواس خارجی است. بر این اساس، لذت‌ها و آلام اخروی در فلسفه صدرایی جنبه اختراعی داشته، به اراده صاحبان نفوس برمی‌گردد. (همو، ۱۳۸۷ ب: ۷ / ۳۷ - ۳۶)

نحوه ایجاد لذایذ و آلام اخروی

ملاصدرا آنجاکه به تشریح نفوس در عالم اخروی می‌پردازد، به منشأ لذت و الم آنها اشاره می‌کند. وی تأثیر کمال قوه «علمی و عملی» را در صقع درونی نفس شرح می‌دهد و می‌گوید: منشأ صورت‌های دردناک و رنج‌آور اخروی، همان نفوس اشقیا هستند. او در تفسیر سوره یس، منشأ صور لذیذ و الیم را قوای علمی می‌داند و علت آن را اغذیه علمی و عرفانی و ادویه ایمان یقینی برمی‌شمرد و آخرت را خانه «حیات علمی» معرفی می‌کند. (همان: ۵ / ۱۷۱) او در *العرشیه* نیز لذات اخروی را به قدرت توانایی شهوات نسبت داده و مطابق اصل ششم از اصول یازده‌گانه، تأملات، اخلاقیات و نیات نفوس را منشأ لذایذ و آلام اخروی برشمرده است. مراد از عینیت بدن و لذت اخروی نیز عینیت یا لذت قیومی است؛ به این معنا که معلول، قیام صدور به نفس دارد.

شاید برخی گمان کنند ظرف تحقق آن معلول (لذایذ و آلام) عین ظرف تحقق فاعل است و فاعل، معلول

را در ظرف خیال ایجاد می‌کند؛ ولی مراد از تحقق خارجی، همان امور ایجادشده ازطرف نفس است؛ اما به قیامی صدور. (همو، ۱۳۶۱: ۲۵۱) او در *المبدأ و المعاد* نحوه ایجاد صور لذیذ و الیم را همانند ایجاد صور مختلفی می‌داند که به‌وسیله اهل کرامت صورت می‌گیرد و این ویژگی را برای همه نفوس اخروی - اعم از سعید و شقی - ساری می‌داند. سعدا به‌سبب ملکه عدالت و صحت اخلاق و سلامت نفوس و دوری از اخلاق ناپسندی که به‌وسیله معاصی ایجاد می‌شود، می‌تواند صور حور، غلمان، رضوان، لؤلؤ و مرجان و انواع لذایذ اخروی دیگر را ایجاد نمایند.

برخلاف آنها، اشقیاء به‌علت خبث اخلاق، بدی ملکات، کجی ادراکات و فساد آرا و امراض نفسانی که به‌وسیله حبّ شهوات ایجاد شده‌اند، همنشین جحیم، نیران، مالک غضبان، عقارب و صور ترس‌آور می‌شوند. صور اخروی - اعم از نعیم جنان و عذاب نیران - نتیجه اعمال و افعال دنیوی نفوس است که در نشئه ثانی و خانه اخروی ظهور می‌یابند. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۵۰۷) آخوند همانند شیخ، علاوه بر تأکید بر قوه علمی، بر قوه عملی نیز انگشت تأکید نهاده، علم بدون عمل را در حصول لذت اخروی ناکافی می‌داند. وی ثمره اعمال صالح را تخلص از ذمائم، اوصاف و تعلقات دنیوی - که مانع وصول رحمت ایزدی هستند - می‌داند. او صاحبان این رتبه را در عالم عقبی در لذت جنان و مشتهیات حور و غلمان می‌گمارد. (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۲۶)

الف) محمل لذایذ و آلام اخروی

وقتی در فلسفه اسلامی بحث کیفیات عالم اخروی مطرح می‌شود، از لذت و الم اخروی سخن می‌رود؛ در حکمت متعالیه، صحبت از لذایذ و آلام است. وقتی مفهوم مفردی به جمع تبدیل می‌شود، این نشان از صورت «ها» است. برای نمونه، وقتی در فلسفه سینیوی، حجیت ظاهری شرع منتفی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۵۶۳) و گزاره‌های وحیانی، نماد دینی به‌حساب می‌آیند، فقط سخن از لذت عقلی است. شیخ در *رساله‌اضحویه* از مجموع مباحث خود نتیجه می‌گیرد که:

از این سخن پیدا شد که لذتی که جوهر انسانی راست، یعنی - هر نفس وی راست - در معاد چون کمال خود حاصل کرده است، با هیچ لذتی که در این عالم است، قیاس نتوان کرد و چه قیاس بود لذتی و چیزی که ملانک راست با لذتی و چیزی که بهایم و سباع را بود؟ و نفس مردم پیدا است که جوهر ملکی است چون کمال خود حاصل کرده باشد؛ زیرا که صورت عقلی است مفارق. (همان: ۶۰۱ - ۶۰۰)

اما در حکمت صدرایی، سرای اخروی دربرگیرنده صور «مختلفی» با اجرام، اشکال، نهرها، جحیم، حمیم، زقوم و عقارب است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا این صور دارای ماده‌ای هستند که آن صورت‌ها را پذیرا باشد، درحالی که نفس از عالم ماده مفارق گردیده است؟ پاسخ ملاصدرا به این سؤال مثبت است. وی می‌گوید این صور اخروی دارای امری «شبیّه ماده» هستند که حامل صور دنیوی است. وجه امتیاز این دو آن

است که ماده دنیوی، ناقص و نیازمند فاعلی مباین است تا به نحو تربیتی، شیئی پس از شیء دیگر آن را به کمال برساند؛ ولی ماده اخروی امری نفسانی است که به وسیله ذات و علت‌های ذاتی خویش تکامل می‌پذیرد. به علاوه اینکه وقتی صورتی زایل می‌شود، برای استرجاع آن فقط یادآوری آن صور کفایت می‌کند و به اکتساب آن از سوی فاعلی جدید نیاز نیست. این نگرانه در کتب مهمی مانند *سفار، شواهد، مبدأ و معاد* و ... آمده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰: ۹ / ۱۹۴ - ۱۹۳؛ همو ۱۳۸۶ الف: ۳۹۶؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۵۵۹)

پس اگر مستشکل بگوید: چگونه ممکن است آخرت دارای ماده باشد، درحالی که نفس از عالم ماده و اجسام مفارقت نموده، پاسخ وی این است که: «إِنَّ لَتِلْكَ الصُّورَ الْأَخْرَوِيَّةَ أَمْرًا يَشْبَهُ الْمَادَّةَ الْحَامِلَةَ هَذَا الصُّورَ الدُّنْيَوِيَّةَ إِلَّا أَنَّهَا تَمَازُ عَنْ هَذِهِ، بَأَنَّ هَذِهِ نَاقِصَةٌ مَحْتَاجٌ إِلَى فَاعِلٍ مُبَايِنٍ يَكْمِلُهَا عَلَي سَبِيلِ التَّرْبِيَةِ شَيْئًا قُشْبِيًّا» (همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۹۶)

(ب) حاصل ماده و صورت اخروی

بی‌شک معاد جسمانی صدرایی به معنای بازگشت روح به بدن موجود عالم دنیوی نیست؛ بلکه ادعای آن مکتب، اثبات نوعی معاد است که معنای آن تحقق روح با بدنی عین بدن دنیوی است که از خود روح نشئت گرفته است. این نوع معادشناسی با دیدگاه بزرگانی همچون ملا اسماعیل خواجه‌ای، علامه رفیعی قزوینی، علامه حائری سمنانی، علامه طباطبایی و مرحوم مطهری کاملاً تفاوت دارد. (حکیمی، ۱۳۸۴: ۲۳۲ - ۲۰۴؛ یثربی، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۲۷)

از منظر آخوند، مرگ در طی حرکت جوهری، ملازم بعث است. در حکمت وی، مرگ و بعث در کنار یکدیگر ضروری هستند. او با تأکید بر حدیث «إِنَّ الْمَوْتَ حَقٌّ وَالْبَعْثَ حَقٌّ» در پی تبیین این مهم برآمده است. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۶۳) روح تا زمانی که این اصطلاح بر آن اطلاق می‌شود، از تدبیر در اجسام خالی نیست. بنابراین ایشان به دو نوع جسم باور دارند:

۱. جسمی که نفوس به طور ذاتی و بی‌واسطه و اوّلی در آن تصرف می‌کنند؛ ایشان در توضیح این جسم به نامحسوس بودن آن اشاره می‌کند؛ به طوری که هرگز با حواس ظاهری قابل احساس نمی‌باشد. ما فقط از روی جسم، نوع دوم آن را ادراک می‌کنیم. این جسم نامحسوس از «اجسام نوری اخروی» است که حیاتی ذاتی دارد و غیر قابل فناست و ما آن را از طریق روح حیوانی می‌شناسیم. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ الف: ۴۰۲)
۲. جسمی که نفوس به طور عرضی با واسطه ثانوی و با کمک جسمی دیگر در آن تصرف می‌کند؛ این همین جسم دنیوی است که دارای خصلت استحاله و اضمحلال است و حشر قیامتی آن کاملاً غیر ممکن خواهد بود.

بر این اساس، حاصل ماده و صورت اخروی، عبارت است از جسم اخروی که با نفس متحد بوده، به بقای آن باقی است. این جسم با روح ترکیب اتحادی دارد و از فنا و دثور محفوظ است. (همو، ۱۴۳۰: ۹ / ۳۰۲؛

۱۳۸۶ الف: ۴۰۲؛ ۱۳۸۷ الف: ۱۴۹) اگر جسم اخروی، حاصل ماده و صورت اخروی است، پس لذا یذ و آلام اخروی نیز به وسیله قوه متخیله نفسانی حاصل می‌شوند؛ چیزی که مرحوم آخوند با اثبات تجرد آن، برای آن تمهید مقدمه نموده است. او در *سفار* لذت‌های بهشتی و رنج‌های دوزخی را بر مبنای این مهم تشریح کرده و نوشته است:

فتحقق و تبین من جمیع ما ذکرناه و نقلناه أنَّ الجنة الجسمانية عبارة عن الصور ادراکیّة القائمة بالنفس الخیالیّة ممّا تشتهیها النفس و تستلذّها لامادة و لا مظهر لها إلّا النفس. و کذا فاعلها و موجدھا القریب و هو هی لا غیر ... (همو، ۱۴۳۰: ۹ / ۳۰۲)

ایشان میان جسم دنیوی و اخروی، تفاوت‌های مبنایی قائل شده و با تشریح آن تفاوت‌ها، به تبیین لذا یذ و آلام اخروی پرداخته است. او ازدحام، تصادم و تضایق را مهم‌ترین ویژگی جسم دنیوی می‌داند؛ درحالی‌که جسم اخروی از این صفات مبرا است. صدرالمآلهین طی حکمتی مشرقی، حیات جسم اخروی را متفاوت با حیات جسم دنیوی دانسته است؛ زیرا حیات اولی عرضی است که از خارج جسم دنیوی عارض می‌گردد؛ اما حیات اخروی - همانند حیات نفس - حیاتی ذاتی است. از منظر وی در باطن هر انسانی، جنبه‌ای با جمیع اعضا، حواس و قوا وجود دارد که هم‌اکنون موجود است و با مرگ بدن عنصری هرگز نمی‌میرد. این جسم همان است که در قیامت محشور می‌شود، محاسبه می‌گردد، مثاب می‌شود یا معاقب می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ الف: ۳۶۴)

ج) حواس اخروی چگونه‌اند؟

وقتی ماده و صورت اخروی ترسیم شد (همو، ۱۴۳۰: ۹ / ۱۹۳) و به جسم اخروی قائل شدیم، (همان: ۲۰۹) باید بدن اخروی را نیز به رسمیت بشناسیم. پذیرش بدن اخروی، مستلزم قبول حواس اخروی است و از همین رو صدرا در مباحث معادشناسی، به حواس اخروی نیز پرداخته است. (همان: ۱۹۸) وی در رساله سه اصل خود می‌نویسد:

بدان که این چشم و گوش که حالا آدمی بدان چیزها را می‌بیند و می‌شنود، عاریتی است و قوامش به این بدن است که در خاک می‌ریزد و می‌پوسد و انسان را چشم و گوش دیگر هست که آن، حقیقتی است که در آخرت باقی است. (همو، ۱۳۸۱: ۳۷)

او در مباحث تفسیری نیز به چشمی اشاره می‌کند که می‌تواند پروردگار را مشاهده نماید و گوشی که کلمات فرشتگان را بشنود و شامه‌ای که نسیم جهان قدس را استشمام نماید. وی در *اسرار الآیات* متذکر می‌شود که «اینها حواس روحانی و باطنی هستند و این حواس با آنچه که بدانها ادراک می‌نماید ... از آن

اهل بهشت است.» (همو، ۱۳۶۳، ۳۸۲)

او همچنین در توجیه صورت‌های لذت‌زا و الم‌آور اخروی می‌گوید: این صور به‌گونه‌ای نیست که بتوان به‌وسیله چشم‌های این‌جهانی و فانی‌شونده مشاهده نمود؛ آن‌طور که ظاهر یون گفته‌اند. اینها صورت‌های خیالی محض نیست که هیچ وجودی در خارج نداشته باشد. ازسویی دیگر، صورت مثالی محض هم نیست. به‌علاوه اینکه این صورت‌ها، مفهومی مجرد عقلی و امری ذهنی هم نمی‌باشند؛ آن‌گونه که مشائیان تصور نموده‌اند. همچنین از نوع مجرد مثالی برای اجسام نوعی و ارباب انواع جسمانی هم نمی‌باشد؛ آن‌گونه که رواقیون پنداشته‌اند. پس بدن اخروی با لذایذ و آلام خود فقط بر علت فاعلی توقف دارد (همو، ۱۴۳۰: ۹ / ۲۰۰) و علت قابلی هیچ‌گونه دخالتی در آن نخواهد داشت. بنابراین «نفس در قیامت، لذت‌های جسمانی مادی را به‌صرف اشتها و اراده خلق می‌کند و مخلوقات او مادی و جسمانی‌اند، به مادیت و جسمانیت اخروی نه روحانی» (پویان، ۱۳۸۸: ۱۹۵) بنابراین بدن اخروی، حواس اخروی و لذت یا الم اخروی با بدن، حواس و لذایذ و آلام دنیوی کاملاً متفاوت است. او در رساله الحشر، صورت‌های حسّی یا طبیعی را در حکم بدنی برای صور خیالی معرفی می‌کند و صورت‌های خیالی را برای صور عقلی در حکم بدن می‌داند؛ زیرا حقیقت صور خیالی همان صور عقلی است. به‌همین دلیل، بدن‌های دنیوی به‌صورت بدن‌های اخروی هستند و بدن‌های اخروی نیز به‌گونه صور عقلی خواهند بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۰۵)

تقسیم نفوس اخروی و تشریح لذت و الم آنها

صدرا در آثارش به چند نوع تقسیم‌بندی از نفوس اخروی و بیان لذت و الم آنها پرداخته که جامع‌ترین آن، تقسیم‌بندی *اسفار* است. وی نفوس را به هفت دسته تقسیم می‌کند:

یک. اولین دسته آنهایی هستند که بدون حساب وارد بهشت و بهره‌مند از لذایذ و نعمت‌ها می‌شوند. این دسته خود به سه طایفه تقسیم می‌شوند:

۱. برترین آنها، نفوس مقربان کاملی است که در علم و معرفت و تجرد از شواغل جسمانی و هیئات پست به درجه اعلا رسیده‌اند. اینان به‌علت معرفت و پاکی، بدون حساب از نعیم الهی متلذذ می‌شوند. صدرالمتألهین در تعلیقه بر *شفای بوعلی* در وصف مقربان می‌گوید: آنها به درجه‌ای ارتقا می‌یابند که در باغ‌های قدس الهی «نزد انوار الهی و مثل ربانی» متنعم می‌شوند. از نظر وی، مقربان دارای جنت افعال و اجسام برزخی نیز هستند؛ زیرا این نوع جنت، جامع همه امور مثالی و عقلی است. برخی نفوس به‌اعتبار فنای در حق و رسیدن به «جنت ذات» اگرچه از بالاترین لذت بهره‌مندند، از مقامات نازل رحمت و برآزخ جسمانی نیز محروم نمی‌شوند. (آشتیانی، ۱۳۸۷ ب: ۱ / ۲۲۴ - ۲۲۳) اینان مقرب‌ترین میهمانان الهی در محضر حضرت احدیت هستند و لذت آنان عقلی و سعادشان حقیقی - در مقابل ظنی - می‌باشد.

۲. دسته دیگر نفوسی هستند که در عالم دنیوی هیچ معصیتی انجام نداده‌اند، به عمل زشتی اقدام نکرده‌اند و در زمین فساد مرتکب نشده‌اند. اینان «اصحاب یمین» هستند که به دلیل صفای ضمیر و قوت نفوس خود بر طاعت، بدون حساب وارد بهشت می‌شوند. خداوند در وصف آنها فرموده: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص / ۸۳) نفوسی که ترس از الم اخروی و امید به بخشش الهی بر آنها غلبه یافته بود و در دنیا به پارسایی و انقطاع از لذایذ زودگذر دنیوی می‌پرداختند. اینان به «دارالسلام» و درهای بهشت وارد می‌شوند. این نفوس در «جنت اعمال» مستقر گشته، به حسب موارد افعال و شهوات در آن متلذذ می‌شوند. او در تفسیر سوره حدید، نوری را مختص این گروه می‌داند که آنها را به سوی «جنت جسمانی» هدایت می‌کند؛ همان چیزی که در احادیث آمده: «إِنَّ أَنْوَارَ الْأَخْيَارِ وَ الْأَبْرَارِ مُخْتَلِفَةٌ فِي الْإِضَاءَةِ وَ الْآثَارِ.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ ب: ۶ / ۱۹۶؛ همو، ۱۳۸۹ ب: ۲ / ۲۳۶) لذت آنها از قوه خیال و بهشت آنها جسمانی توصیف شده است.

۳. نفوس ساده‌ای که نامه عملشان خالی است. خداوند این دسته را که کارنامه آنها هم از حسنه و هم از سیئه خالی است، از روی رحمت و فضل خود متألّم نمی‌سازد؛ زیرا جانب رحمت خداوندی بر غضب او ارجحیت دارد. اینان نیز بدون حساب وارد بهشت می‌شوند. این گروه که کودکان و ابلهان می‌باشند، به استناد آیه: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف / ۱۵۶) بهشتی محسوب می‌شوند. (همو، ۱۳۶۳: ۳۷۶؛ ۲۰۰۸: ۶۷۶ و ۷۴۴: اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۶۶)

دو. دومین دسته نفوس آنهایی هستند که اهل الم اخروی‌اند و از نعمت‌های الهی محروم خواهند بود و بدون حساب به الیم اخروی گرفتار می‌شوند. این دسته نیز به چند گروه تقسیم می‌شوند:

۱. کسانی که صحیفه عملشان خالی از عمل صالح است. اینان گروه کافراند که بدون حساب وارد دوزخ می‌شوند. او در *مفاتیح الغیب* در وصف آنها می‌نویسد: «أَمَّا الْأَشْقِيَاءُ وَ الْكَفَّارُ فَلَهُمْ بَعْدُ نَشْأَةُ الْحَشْرِ، نَشْأَةُ وَاحِدَةٍ كُلِّهِمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ وَ تِلْكَ النِّشْأَةُ هِيَ نَشْأَةُ الْمُجْحِمِ يَتَقَلَّبُونَ فِيهَا بِأَنْوَاعِ الْعَذَابِ» (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۸: ۷۲۴) ایشان در تفسیر آیات ۵۲ تا ۵۴ سوره واقعه در شرح الم و رنج آنها می‌گوید: خورندگان از درخت زقوم‌اند و شکم‌انباران از آن و بر آن آب جوشان می‌افزایند. وی تعبیرات نیکویی درباره غذا، آب و شکم آنها ارائه داده، می‌گوید:

مقصود از آکلون زقوم، نفوس اتباع و مقلدین است. آنهایی که از راه حقیقت منحرف شده، و دلایل و براهین را نادیده می‌گرفته‌اند. خوراک آنها «اعتقادات باطل» بوده است و مقصود از امتلاّی بطون، عقاید پستی است که آن دسته نفوس از آن تغذیه می‌کرده‌اند. (همو، ۱۳۸۷ ب:

۶۹ / ۶۸)

۲. گروهی که برخی حسنات از آنها صادر شده است؛ ولی اعمال بدشان، کارهای نیک آنها را حبط کرده است. آنها به علت اعمال سیئه خود، مستوجب الم اخروی خواهند بود. آخوند در وصف آنان به آیه: «وَحَبَطَ مَا

رابطه تجرد خیال با لذایذ و آلام اخروی در حکمت صدرایی □ ۵۹

صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (هود / ۱۶) و آیه: «وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا» (فرقان / ۲۳) استناد نموده است.

۳. گروه دیگری که در اصل اهل حسنات بوده‌اند؛ ولی اعمال نیک و بد آنها خلط شده است: «خَلُطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا.» (توبه / ۱۰۲) اینان به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۳ - ۱. دسته‌ای که با آنها به‌طور دقیق برخورد می‌شود؛ زیرا آنها در عالم دنیوی با همین صفت (دقت در برخورد با اعمال مردم) با مردم معامله می‌کرده‌اند.

۳ - ۲. دسته‌ای که چندان از الم اخروی به آنها چشاندن نمی‌شود؛ زیرا آنها کسانی بوده‌اند که از بدی حساب خود واهمه داشته و به‌دلیل عذاب قیامت، مردم را مورد شفقت قرار می‌داده‌اند و از آنها می‌گذشته‌اند. به‌همین علت، در آخرت چندان متألم نخواهند شد. (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۶۲ - ۱۶۱؛ ۲۰۰۸؛ ۷۴۴ - ۷۴۳؛ ۱۳۶۳؛ ۳۷۶ - ۳۷۵؛ ۱۳۸۶ الف: ۳۹۴؛ ۱۳۸۹ ج: ۳۵۷)

چند سؤال مهم

با طرح ماده اخروی، جسم اخروی و بدن اخروی در حکمت متعالیه، چند ناسازگاری فلسفی در هندسه آخوند به‌چشم می‌خورد که در اینجا فقط در قالب سؤال، آنها را مطرح می‌کنیم:

۱. ملاصدرا ماده را به دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند؛ اما «دنیوی و اخروی» قید ماده محسوب می‌شوند و هر دو قسیم یکدیگرند. به‌عبارت‌دیگر؛ ماده دنیوی و ماده اخروی دارای وحدت مقسم می‌باشند. حال اگر چنین است، آن جزء مشترک در هر دو، ذاتی است یا عرضی؟ اگر عرضی است، آن دو تفاوت جوهری ندارند و اگر ذاتی است، چگونه وحدت مقسم دارند؟ توضیحاتی مانند «پشبه ماده» نیز نمی‌تواند رافع این تناقض باشد.

۲. جسم اخروی هرچند با پسوند اخروی مقید شده است، متشکل از صورت و ماده است و ماده محمل صورت‌هایی است که بر آن بار می‌شود. بنابراین دگرگونی، ذاتی هر جسمی است (چه دنیوی و چه اخروی). حال این دگرگونی چگونه می‌تواند با تقسیم عوالم سه‌گانه که در دو نوع آن، ثبات و جاودانگی نهفته بود، سازگاری داشته باشد؟

۳. یکی از نکات دیگر، اثبات بدن اخروی بود؛ اما در کیفیت بدن اخروی نیز ناسازگاری جدی دیده می‌شود؛ زیرا:

یک. آخوند مدعی «مثلیت» بدن اخروی با دنیوی است. او در تفسیر سوره یس به مثلیت بدن اخروی و دنیوی فتوا داده و «عینیت» را به‌دلیل استحاله اعاده معدوم، منتفی دانسته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ ب: ۵ / ۹۵)

دو. وی در مواضع دیگر بر عینیت آن تأکید می‌کند و می‌گوید: «الْحَقُّ إِنَّ الْمَعَادَ فِي الْمَعَادِ هُوَ بَعِينُهُ بَدَنُ الْإِنْسَانِ

المشخص الذي مات بأجزائه بعينها لأمثله.» (همو، ۱۳۸۷ الف: ۴۹۰) بر هیچ کس پوشیده نیست که مثلثیت و عینیت، دو مفهوم غیر قابل جمع‌اند. علاوه بر اینکه عینیت و دوئیت نیز عیناً و ذهناً با یکدیگر جمع نمی‌شوند. حقیقت این است که سؤال از رابطه بدن دنیوی و اخروی در حکمت متعالیه بی‌پاسخ است.

نتیجه

فهم کیفیت لذایذ و آلام اخروی، مسبوق به فهم فلسفی لذت و الم نفسانی است. لذت و الم اخروی در حکمت متعالیه بر محور نظریه مجرد استوار است. براساس حکمت متعالیه، قوه خیال مجرد است و با مرگ بدن عنصری نابود نمی‌شود. نکته مهم دیگر این است که در فلسفه صدرائی، آخرت دارای ماده، صورت و جسم اخروی است. همچنین انسان علاوه بر حواس پنج‌گانه ظاهری، دارای حواس باطنی است که منشأ ادراکات ظاهری انسان می‌باشد. در حکمت متعالیه، نفوس اخروی به هفت دسته تقسیم شده‌اند که هر کدام دارای لذت و الم ویژه خود می‌باشند. ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که نفوس مقربان - که در علم و تجرد به کمال نهایی رسیده‌اند - دارای لذت عقلی هستند. همین‌طور اصحاب یمین - که گروهی از سعدا محسوب شده‌اند - از این توانایی بهره‌مندند که به وسیله قوه خیال، لذایذ جسمانی را که ادیان وعده آن را داده‌اند، خلق نمایند؛ اما نفوس ساده - که شامل اطفال و ابلهان می‌شود - در آخرت دارای لذت وهمیه هستند. لذت آنان نیز جسمانی و تابع قوه خیال است. کافران و نفوسی که اعمالشان حبط یا خلط شده، در آخرت در زمره اشقیاء بوده، الم آنها بر محور قوه خیال، جسمانی است.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۷ الف، شرح حال و آرا فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب.
۲. _____، ۱۳۸۷ ب، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۵۸، الاشارات والتنبيهات، مع شرح الخواجه نصیرالدین الطوسی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۴. _____، ۱۴۲۸ق، الالهيات من كتاب الشفا، تحقیق حسن زاده الآملی، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۵. _____، ۱۳۸۷، النجاة، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۶. _____، ۱۳۸۳، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران.
۷. _____، ۱۳۸۸، اضمحویه، مجموعه رسایل، قم، آیت اشراق.
۸. ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی، ۱۳۹۷ق، الفتوحات المکیة، تصحیح عثمان یحیی، بیروت، دار صادر.
۹. اخوان الصفا، ۱۴۲۶، رسائل اخوان الصفا و خلاص الوفا، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۱۰. ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۱۱. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۱۲. _____، ۱۳۸۶، *جمهوری*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی.
۱۴. النیسابوری، مسلم بن حجاج، ۲۰۰۱م، *صحیح مسلم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۵. برن، ژان، ۱۳۵۷، *فلسفه اپیکور*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
۱۶. بریه، امیل، ۱۳۵۶، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. پویان، مرتضی، ۱۳۸۸، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، بوستان کتاب.
۱۸. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۴، *معاد جسمانی*، قم، دلیل ما.
۱۹. روزنتال، فرانتز، ۱۳۸۶، *میراث کلاسیک اسلام*، ترجمه علیرضا پلاسید، تهران، طهوری.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، التلویحات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۱. _____، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۲. _____، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، پرتوانمه، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۳. _____، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، یزدان شناخت، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۴. _____، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، اللمحات، تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۵. شنتزو، لوچانودکر، ۱۳۷۷، *فیلسوفان بزرگ یونان باستان*، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی.
۲۶. شیروانی، علی، ۱۴۲۷، *تحریر الاسفار*، قم، منشورات مرکز العالمی للدروسات الاسلامیه.
۲۷. صانع‌پور، مریم، ۱۳۸۸، *تجرّد خیال در حکمت متعالیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۳۰ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، قم، طلیعه النور.
۲۹. _____، ۱۳۸۶ الف، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۳۰. _____، ۱۳۸۷ الف، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۳۱. _____، ۲۰۰۸م، *مفاتیح الغیب*، مع تعلیقات للمولی علی النوری، قدّم له محمد الخواجوی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

۳۲. _____، ۱۳۸۹ الف، رسائل، رساله فی المعاد الجسمانی، تصحیح و مقدمه دکتر مدیرشانه‌چی، تهران، بنیاد حکمت.
۳۳. _____، ۱۳۸۹ ب، رسائل، رساله الحشریه، تصحیح و مقدمه علی‌اصغر جعفری ولنی، تهران، بنیاد حکمت.
۳۴. _____، ۱۳۸۹ ج، اسرار الایات و انوار البینات، تصحیح تحقیق و مقدمه محمدعلی جاودان، تهران، بنیاد حکمت.
۳۵. _____، ۱۳۸۷ ب، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
۳۶. _____، ۱۳۶۳، اسرار الآیات، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۷. _____، ۱۳۶۱، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
۳۸. _____، ۱۳۸۷ ج، المظاهر الالهیه، تحقیق الاستاذ السید جلال‌الدین الآشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۳۹. _____، ۱۳۸۶ ب، المشاعر، شرح ملا محمد جعفر لاهیجی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۴۰. _____، ۱۳۸۱ الف، زاد المسافر، شرح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۴۱. _____، ۱۳۷۷، رساله الحشر، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
۴۲. _____، ۱۳۸۱ ب، رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر سید حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی.
۴۳. غزالی، امام محمد، ۱۳۸۲، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
۴۴. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۳، فصول منتزعه، حقه و قدّم له و علّق علیه الدكتور فوزی متری، بیروت، دارالمشرق.
۴۵. _____، ۱۳۸۷، الدعاوی القلیبه، رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۴۶. فروغی، محمد علی، ۱۳۷۲، سیر حکمت در اروپا، تهران، هرمس.
۴۷. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۶، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۴۸. کندی، یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۹، رسائل الکندی الفلسفیه، مقدمه محمد عبدالهادی ابوری، مصر، دارالفکر العربی.
۴۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، مقالات فلسفی، تهران، حکمت.
۵۰. یثربی، سیدیحیی، ۱۳۸۷، عیار نقد، قم، بوستان کتاب.