

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.21, No.2, Summer 2021, Ser. 79,
PP: 105-128, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۱، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰، پیاپی ۷۹،
صفحات ۱۰۵-۱۲۸، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

The body, its levels and characteristics in Transcendent Theosophy

Somayeh Vasei*

Abas Javareshkian**

Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi ***

Abstract

According to the view of Sadr al-Muta'allehin, the condition of being a soul is its belonging to a body, and thus, a soul without a body is not a soul. The question now is whether the human existence in its descending intrinsic transition from the divine world to the worlds of intellects, ideas, and matters, and in its ascending return to its final end, has a body or not. Is it possible to find a stage in which man does not have a body? In other words, does the soul become bodyless when it enters the world of intellects or even higher levels? This article, based on Sadra's ontological foundations, examines the nature of the body and points to two theories on the subject of the intellectual body. In the first theory, the nature of the body originates from the representative faculty, and due to the obvious or common presence of this faculty in all levels of existence, Man does have always a body, and by his or her intellectual or nominal body within the appropriate quantitative forms, is present in those levels. But according to the second theory, in the ascent to the world of intellects, forms become meanings, whereas the intellectual body, as one of the determinations of the soul, is still acceptable.

Keywords: Soul, Material body, Ideal body, Intellectual body, Nominal body.

* Ph.D. Student in Transcendent Theosophy, Ferdowsi University of Mashhad
sv_313@yahoo.com

** Associate Prof. Ferdowsi University of Mashhad

javareshki@um.ac.ir

*** Full Prof. Ferdowsi University of Mashhad

shahrudi@um.ac.ir

Date of Receive: 24/1/1400

Date of Accept: 7/4/1400

بدن، مراتب و ویژگی‌های آن از دیدگاه حکمت متعالیه

سمیه واسعی* عباس جوارشکیان**

سیدمرتضی حسینی‌شاهرودی***

چکیده

طبق دیدگاه صدرالمتألهین، نفسیت نفس به تعلق ذاتی آن به بدن است و به همین دلیل، نفس بدون بدن، نفس نیست. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که در صیوررت جبلی وجود واحد انسان از عالم الهی به عالم عقل، مثال و ماده، در قوس نزول، و رجوع به غایت نهایی خود در قوس صعود، آیا بدن نیز در تمامی این عوالم وجودی، انسان را همراهی می‌کند، یا می‌توان مرحله‌ای را یافت که در آن، انسان فاقد بدن می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا با ورود نفس به عالم عقل و بلکه برتر از آن، نفس فاقد بدن می‌شود؟ این مقاله براساس مبانی وجودشناختی صدرایی، به بررسی حقیقت بدن پرداخته و در موضوع بدن عقلی، به دو نظریه اشاره کرده است. در نظریه اول، حقیقت بدن به قوه‌ی خیال برمی‌گردد و به دلیل حضور بارز یا کامن قوه‌ی خیال در تمام مراتب وجودی، انسان همواره بدن دارد و با بدن عقلی و اسمایی، به شکل صور تقدیری متناسب با آن نشئه‌ها همراه است. بنابر نظریه دوم، در ترقع وجودی به عالم عقل، صور تبدیل به معنا می‌شود، اما بدن عقلی همچنان به معنای تعینی از تعینات نفس، در عالم عقل، پذیرفتنی است.

واژگان کلیدی: نفس، بدن مادی، بدن مثالی، بدن عقلی، بدن اسمایی.

۱. مقدمه

طبق دیدگاه صدرالمتألهین، وجود واحد انسانی، در صیوررت جبلی خود، بعد از عالم الهی، عوالم سه‌گانه‌ی وجودی عقل، مثال و طبیعت را در قوس نزول طی کرده و سپس این سیر وجودی را متناظر با همین عوالم، در قوس صعود، تا رسیدن به غایت نهایی خویش، ادامه می‌دهد. به موازات آن، صدرا از سه بدن مادی، مثالی و اخروی نام می‌برد. تاکنون مقالاتی که به بررسی مراتب جسم و بدن پرداخته‌اند نیز به سه بدن مادی، بدن مثالی و بدن اخروی

sv_313@yahoo.com

javareski@um.ac.ir

shahrudi@um.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۵

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسؤول)

*** استاد دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۳

بدن، مراتب و ویژگی‌های آن از دیدگاه حکمت متعالیه ۱۰۷

اشاره کرده‌اند، اما به این دلیل که عالم مثال را عالم صور مقدری و عالم عقل را عالم معانی و در نتیجه، فاقد صور و بدن دانسته‌اند و از طرف دیگر، در آیات و روایات به بدن اخروی در قیامت اشاره شده است؛ لذا قیامت را مرتبه‌ای از مراتب عالم مثال و بدن اخروی را نیز همان بدن مثالی شدیدتر تلقی کرده‌اند و به این دلیل، در هیچ یک از مقالات، به بدن عقلی و بدن‌های دیگر اشاره نشده است. همچنین دسته‌ای از عبارات صدرا به این مضمون وجود دارد که نفس در سیر وجودی خود، هر چه کامل‌تر شود، بدن نیز لطیف‌تر شده و لذا اتحاد بین نفس و بدن شدیدتر می‌شود تا اینکه با رسیدن به وجود عقلی، این دو، یک شیء واحد بدون مغایرت می‌شوند؛ در اکثر مقالات از این عبارات‌های صدرا چنین نتیجه گرفته شده است که به دلیل وحدت و بساطت عالم عقل، با ورود نفس در مرتبه‌ی عقل، نفسیت نفس زائل شده و در نتیجه، نفس بدون بدن می‌شود. اما در کنار این عبارات، دسته‌ای دیگر از عبارات‌های صدرا، مانند اصل یازدهم اثبات معاد جسمانی، نیز وجود دارند که در آن صدرا به موازات عالم حس، خیال و عقل، از سه انسان طبیعی، نفسانی و عقلی نام می‌برد و صراحتاً بیان می‌کند که انسان عقلی اعضا و جوارح عقلی‌ای همچون سمع عقلی، بصر عقلی، ید عقلی و... دارد و بارها در آثار مختلف خود به این اعضای عقلی اشاره می‌کند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که منظور از اعضا و جوارح عقلی چیست؟ چگونه ممکن است در عالم عقل که عالمی است عاری از ماده و خواص مادی، شکل و صورت راه داشته باشد؟ اساساً حقیقت بدن چیست و آیا نفس در عوالم برتر از عالم عقل و نیز در قوس نزول، می‌تواند همواره با بدن همراه باشد؟ برای پاسخ به این سؤال‌ها، ابتدا به بررسی حقیقت بدن مادی می‌پردازیم و پس از اشاره‌ای مختصر به بدن مثالی، حقیقت بدن اخروی در سه بخش تناظر عالم آخرت با عالم عقل، بدن عقلی و بدن اسمایی را بررسی و تبیین می‌کنیم. در پایان نیز به وجود بدن در قوس نزول اشاره می‌شود.

۲. بدن مادی

بر طبق مبانی اختصاصی صدرا، وجود واحد انسانی در سیر ذاتی و جبلی خود، نشأت مختلفی را در قوس نزول و صعود طی کرده و چهره‌های مختلفی به خود می‌گیرد. این وجود واحد، در نشئه‌ی ماده و طبیعت، سیر خود را از ماده آغاز کرده و به تدریج به مرتبه‌ی تجرد می‌رسد. آنگاه ذهن ما از جهات و حیثیات مختلف، عناوین مختلف نفس و بدن را از این وجود واحد متحرک انتزاع می‌کند.

توضیح آنکه براساس سه اصل اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، واقعیت عین خارج را وجود تشکیل داده است و این وجود واحد، براساس شدت و ضعف، درجات

مختلف مادی و مجرد دارد و بین درجات، اتصال وجودی برقرار است و این درجات شدید و ضعیف می‌توانند اشتداد یابند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۸۶)؛ به‌همین ترتیب بنابر اصل «النفس فی وحدتها کل القوی» (همان، ص ۱۸۸) نیز نفس یک وجود واحد تشکیکی است که براساس شدت و ضعف، درجات گوناگونی دارد و در اثر حرکت جوهری، از مرتبه‌ی ضعیف مادی، به مرتبه‌ی مجرد مثالی و حتی به مرتبه‌ی مجرد عقلی و فوق‌عقلی نیز می‌رسد. درواقع ادله‌ی مجرد ثابت می‌کند که نفس برخلاف عقل، در ابتدا نمی‌تواند مجرد تام باشد؛ زیرا محال است موجودی مجرد تام باشد، اما آثار مجرد تام را نداشته باشد. بنابراین نفس در ابتدای پیدایش در عالم ماده، وجودی جسمانی است و به‌واسطه‌ی حرکت جوهری، از مراتب نباتی و حیوانی گذر می‌کند تا به مرحله‌ی مجرد انسانی می‌رسد. آنگاه ذهن ما از ابتدای این وجود، عنوان جسم را انتزاع کرده و چنانچه این وجود در سیر خود، آثار نباتی پیدا کرد، عنوان نفس نباتی، و در صورت ادامه‌ی این سیر وجودی و پیدایش آثار حیوانی، عنوان نفس حیوانی، و هنگام رسیدن به مقام عقلی، عنوان نفس انسانی را انتزاع می‌کند. به‌این ترتیب وجود انسانی، از مرحله‌ی جسم مادی تا مرحله‌ی مجرد عقلی، درجات وجودی بی‌شماری را طی می‌کند (جوادی آملی، بی‌تا، فایل ۱۷۸).

گفتنی است که معنای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس آن نیست که انسان در بدو پیدایش، فاقد روح مجرد باشد و با سیر جوهری، وقتی به درجه‌ی برتری رسید، دفعتاً موجود مجردی پدید آید، بلکه مراد آن است که این وجود مادی براساس حرکت جوهری، در مرحله‌ای از مراحل سیر خود، به مرتبه‌ی مجرد می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۸۹).

با دقت در سیر از ماده به مجرد روشن می‌شود که وقتی ذهن فلسفی واژه‌ی نفس را انتزاع می‌کند که جسم طبیعی در سیر خود، واجد آثار گوناگون حیاتی شود؛ چنان که نفس، کمال برای جسم طبیعی آلی ذی‌حیات تعریف شده است (همان، ص ۱۶). وی بنابر مبانی خاص خود، نفس را به مبدأ و فاعل آثار گوناگون حیاتی تعریف می‌کند (همان، ص ۶). این آثار گوناگون حیاتی که قوای نفس نامیده می‌شوند، به‌تدریج در ماده‌ی عنصری ظاهر و نمایان می‌شوند.

به تعبیر دیگر، نفس است که متناسب با قوا و کمالات خود، از ماده‌ی عنصری برای خود چهره‌ای می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که در نبات، ماده‌ی عنصری را به‌شکل ریشه و ساقه درمی‌آورد؛ در حیوان شروع به ساختن چنگال و دندان‌های تیز می‌کند و به‌همین ترتیب، قوه‌ی مصوره‌ی نفس انسانی، متناسب با سایر قوای انسان، جسم طبیعی را جهت داده و به‌صورت دست و پا و دیگر اعضای انسانی ظاهر می‌سازد. آنگاه ذهن به این جسم طبیعی، در صورتی که آثار

متعدد نفس نباتی را ظاهر سازد، عنوان بدنه‌ی در اشجار و در صورتی که آثار حیوانی یا انسانی را از خود بروز دهد، عنوان بدن در حیوانات و انسان را اطلاق می‌کند. بنابراین از لحاظ فلسفی، به جسم طبیعی از آن جهت که قوا و کمالات گوناگون نفس را بروز می‌دهد، عنوان بدن مادی اطلاق می‌شود و هرگاه جسم طبیعی فاقد آثار حیاتی شد و نشان‌دهنده‌ی هیچ‌یک از آثار ادراکی و تحریکی نبود، عنوان بدن از آن سلب می‌شود؛ به عبارت دیگر، به جسم طبیعی صرف، بدن اطلاق نمی‌شود، بلکه بدن در واقع جسم ارتقایافته‌ای است که قوای گوناگون نفس را ظاهر می‌سازد؛ بدین ترتیب می‌توان گفت قوا ظهور نفس، و بدن طبیعی ظهور قوا و کمالات نفس به شکل صور مقدری است و روشن است که ظهور شیء عین شیء است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۸۲).

دقت به این مسأله لازم است که طبق اصل فلسفی «هویت و تشخیص بدن به نفس است نه به جرم آن» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۴)، ماده‌ی عنصری هیچ دخالتی در حقیقت بدن نداشته و به این ترتیب، در ادامه‌ی حرکت جوهری این وجود واحد، مادامی که این وجود در نشئه‌ی مجردات حضور یابد، با اصل و باطن بدن مادی، یعنی تعینات مثالی و صور مقدری غیرمادی ظهور می‌یابد؛ اما این بدان معنا نیست که حقیقت بدن از بین رفته و نفس بدون بدن می‌شود، بلکه بدن با حقیقت نفس به عالم دیگر ارتحال می‌کند و آنچه برجای می‌ماند، صرفاً جسدی از آن بدن اصلی است. لذا می‌توان گفت در این مرحله، نه بدن از آن جهت که بدن است، نه ماده از آن جهت که ماده است و نه نفس بما آنها نفس، زایل نمی‌شود، بلکه فقط عنوان بدن مادی، از جسم طبیعی یا ماده‌ی عنصری سلب می‌شود؛ زیرا چنان‌که گفته شد، جسم طبیعی هنگامی که فاقد آثار حیاتی شود، عنوان بدن مادی از آن سلب می‌شود؛ همچنان که در عرف نیز به آن جسد می‌گویند. بنابراین آنچه بعد از مرگ باقی می‌ماند، جسم مادی و ماده‌ای عنصری (در حد جماد) است که خود تحت صورت نوعیه‌ی دیگری قرار می‌گیرد و مسیر دیگری را طی می‌کند (همان، ص ۳۸۲). همچنین از نظر صدرا، نفس بودن نفس نیز به تعلق ذاتی آن به بدن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۲) و بدن نیز تعیین و ظهور قوای نفس بوده و در نتیجه، نفس و بدن بدون یکدیگر معنا ندارند.

با تبیین مطالب یادشده می‌توان حقیقت بدن را از مادی بودن نفس تفکیک کرد. به عبارت دیگر، همچنان که ذکر شد، حقیقت بدن چیزی نیست جز ظهور و بروز قوای نفس، به شکل صور مقدری که اگر این ظهور و بروز صور با ماده‌ی عنصری همراه باشد، به آن بدن مادی گویند و چنانچه فاقد جرم مادی شود، بدن مثالی. در واقع طبق اصل فلسفی «هر معلولی ریشه در علت خود دارد»، باید هر امر وجودی در این عالم، در خزائنی ریشه داشته باشد که از آن تنزل کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۳). دقت در عبارت‌های

صدرا نشان می‌دهد که وی علت وحدت بدن مادی، از کودکی تا پیری، و علت وحدت بدن مادی با بدن اخروی را نفس و نوعی از ماده‌ی مبهمه می‌داند.

«أنَّ جهة الوحده و التشخص فی بدن شخص واحد من حد الصبا إلى حد الشيخوخه مع تبدل كثير من الأعضاء و الآلات، هي النفس و مرتبه مبهمه من الماده، غايه الايهام... فكذلك جهة الوحده فی البدن الدنياوی و البدن الأخروی هي النفس و ضرب من الماده المبهمه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص ۳۲).

لذا نفس همواره با نوعی از ماده‌ی مبهمه همراه بوده و درواقع ماده‌ی مبهمه است که علت و منشأ بدن در دنیا، برزخ و آخرت است. اما مراد از ماده‌ی مبهمه چیست؟ صدرا ماده‌ی مبهمه را قوه‌ی خیال نفس انسانی دانسته (همان، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۲۱) و درواقع خیال را منشأ ظهور و بروز قوای نفس به شکل صور مقدری می‌داند؛ یعنی قوه‌ی خیال علت پیدایش بدن مادی و بدن مثالی (اصل و باطن بدن مادی) است.

۳. بدن مثالی

باتوجه به مطالب یادشده روشن می‌شود که در صیوروت وجودی انسان در عالم ماده و در ادامه‌ی این صیوروت به عالم مثال و آخرت، نفس با نوعی از ماده‌ی مبهمه، یعنی قوه‌ی خیال، همراه است که اصل و منشأ بدن است؛ «فأول ماده تقبل النشأ الآخره هي القوه الخياليه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۲۳). صدرا بیان می‌کند که پس از جدایی روح از بدن عنصری، امر ضعیف‌الوجودی از این بدن، همراه آن باقی می‌ماند که در حدیث از آن به «عُجْب الذَّنْب» تعبیر شده است و مراد از آن، قوه‌ی خیال است (همان، ص ۲۲۱).

درواقع قوه‌ی مصوره یا خیال، در عالم ماده، متناسب با مواد عنصری دریافتی، ماده‌ی عنصری را به شکل چشم و گوش و سایر اعضای بدن ظاهر می‌سازد و لذا اگر مواد عنصری مطلوبی را دریافت کند، بهترین حالت ممکن را به اعضای بدن مادی می‌دهد. اما ظهور بدن مثالی، متناسب با ملکاتی است که برگرفته‌ی از علم و عمل، یعنی قوای ادراکی و تحریکی نفس است و بنابراین در صیوروت نفس به عالم مثال، طبق قاعده‌ی اتحاد علم و عالم و اتحاد عمل و عامل، بدن مثالی برای انسان منکشف می‌شود.

به این ترتیب، صدرا براساس مبانی عقلی خود، از جمله اثبات قوه‌ی خیال و مجرد آن، در صدد اثبات بدن مثالی برآمده است. از آنجاکه اکثر مقالات به تفصیل، حقیقت بدن مثالی را بررسی کرده‌اند، به همین مقدار بسنده می‌کنیم و در ادامه، به حقیقت بدن اخروی می‌پردازیم.

۴. بدن اخروی

بدن اخروی در عالم آخرت مطرح می‌شود، اما آیا بدن اخروی، همان بدن مثالی است یا آنکه متناظر با بدن عقلی است؟ پاسخ به این سؤال مستلزم آن است که ابتدا ثابت شود که عالم آخرت با کدام عالم متناظر است. گرچه اغلب عبارتهای صدرای حاکمی از آن است که قیامت مرحله‌ای از مراحل عالم مثال است، اما برخی برآنند که می‌توان از دسته‌های دیگر از عبارتهای او استنباط کرد که عالم آخرت، با عالم عقل و حتی فوق عقل متناظر است. بررسی تفصیلی این مسأله، خود به مقاله‌ای مستقل نیازمند است، اما به دلیل ضرورت بحث، به این مسأله اشاره‌ی مختصری می‌شود.

۴.۱. تناظر عالم آخرت با عالم عقل

صدرا به تبعیت از مفاهیم شریعت، در موارد متعدد، به جای عالم ماده (اجسام)، مثال (نفوس) و عقل (ارواح)، از دنیا، برزخ و آخرت یاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۸۹)؛ «فإنَّه تعالى خلق الوجود عوالم ثلاث: دنیا و برزخ متوسط و آخره؛... و العقل و معقولاته من الآخره» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۲۵).

از نظر صدرا، متناظر با این سه عالم، هر امر وجودی در عالم طبیعت، اعم از جماد، نبات، حیوان، انسان و حتی کل عالم، حداقل از سه نحوه‌ی وجود مادی، مثالی و عقلی برخوردار است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۰۶)؛ لذا تمام موجودات علاوه بر وجود مادی در عالم طبیعت، حقیقتی مثالی در عالم مثال و حقیقتی عقلی در عالم عقول دارند که رب‌النوع نامیده می‌شود (همان، ص ۵۰۷). صدرا حتی حقیقت اصلی بهشت و جهنم را مانند هر امر وجودی دیگری، حقیقت کلی و عقلی می‌داند (صدرالمتألهین، ج ۹، ص ۳۲۹). همچنان که مجموع زمان‌ها و مکان‌های در قیامت، وحدت عقلی دارند و موجود به وجود عقلی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۴۲۴).

طبق مبانی فلسفی صدرا، تمام موجودات در سیورورت جبلی ذاتی خود در قوس صعود، همواره در حال حرکت به سمت غایت عقلی و الهی خود هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۴۴). همچنان که آیات «إنا لله و إنا إليه راجعون» و «ألا إلى الله تصير الأمور» (شوری: ۵۳) نیز به این سیورورت اشاره دارند. لذا هنگامی که تمام موجودات، حتی جمادات، نیز به غایت و رب‌النوع عقلی و الهی خود رجوع می‌کنند، چگونه ممکن است که سیر وجود عموم انسان‌ها در عالم مثال متوقف شود و فقط انسان‌های معدودی به مبدأ و غایت نهایی خود رجوع کنند؟

از سوی دیگر، با دقت در آیات و روایات و نیز عبارتهای صدرای چنین به دست می‌آید که نشئه‌ی برزخ کاملاً از قیامت متمایز است و رسیدن به مجرد عقلی، لازمه‌ی قیامت کبراست

(صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۷۴). از نظر صدرا برزخ، عالم مستقلی بین دو عالم دنیا و آخرت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۳۴۵) و نسبت برزخ به بعث، به سان جنینی است که وارد عالم جدیدی می‌شود. وی معتقد است انسان بعد از مرگ، با حقیقت آخرت آشنایی ندارد و در نتیجه، قوه‌ی انکشاف آخرت را ندارد؛ به همین سبب، مدتی بین دنیا و آخرت، یعنی در برزخ، می‌ماند تا آمادگی ورود به قیامت و حاضر شدن در پیشگاه الهی را پیدا کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۱۹).

از نظر صدرا خداوند جسم را از دنیا، نفس را از برزخ و روح را از آخرت خلق کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۸۹). وی در آثار خود، به سه قبر جسد، قبر نفوس، قبر ارواح (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۶، ص ۷۹) و سه موت و واسطه‌ی انتقال اشاره می‌کند: ملک‌الموت، نفخه‌ی فزع و نفخه‌ی صعق (همان، ج ۷، ص ۳۴۳). لذا انتقال به برزخ، به واسطه‌ی ملک‌الموت، انتقال از برزخ به عالم ارواح، با نفخه‌ی فزع و انتقال از عالم ارواح به عالم الهی، با نفخه‌ی صعق صورت می‌گیرد (همان، ص ۳۴۶)؛ همچنان که خداوند متعال می‌فرماید: «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوَهُ دَاخِرِينَ» (نمل: ۸۷). هنگامی که مدت زمان برزخ، با فنا و تبدل وجودی آسمان‌ها و زمین به پایان رسید، تمام اجسام و نفوس، با حرکت جبلی، به ارواح عقلی مبدل می‌شوند و به عالم عقل می‌رسند (همان، ص ۳۴۵).

طبق آیات الهی، در این ساحت، حق با وحدت تامه‌اش تجلی کرده و با تجلی قهاریت حق، تمامی خلایق، فانی از خود می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۷۴)؛ این ساحت همان ساحتی است که خداوند در آن می‌پرسد: «امروز فرمان‌روایی از آن کیست؟» (غافر، ۱۶)، اما هیچ ظهوری برای غیر حق نیست تا پاسخ دهد؛ به همین دلیل، خود حضرت حق جواب می‌دهد و می‌فرماید: «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۳۴۶).

در این عالم نیز ارواح عقلی که مدهوش حق شده و جز ظهور حق، هیچ چیزی، حتی تعین عقلی خود را نیز شهود نمی‌کنند، مدت مدیدی به سر می‌برند تا اینکه سرانجام تمامی ارواح با نفخه‌ی آخر، یعنی نفخه‌ی صعق، از حالت مدهوشی و فنا به حالت بقا منتقل می‌شوند و در این هنگام، ضمن شهود حق، تعینات عقلی خود را نیز مشاهده می‌کنند. با شهود تعینات عقلی، تمام اعمال و جایگاه نهایی افراد نیز مشاهده می‌شود و همه به غایت نهایی خود می‌پیوندند؛ «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (زمر: ۱۶). به این ترتیب، طبیعت به نفس، نفس به عقل و عقل به واحد قهار برمی‌گردد و تمام موجودات، باقی به بقا حق شده و به حیات حقیقی که بعد از آن هیچ موتی نیست، راه می‌یابند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۶۶).

بدن، مراتب و ویژگی‌های آن از دیدگاه حکمت متعالیه ۱۱۳

لذا قیامت اگر به معنای حساب و کتاب و رسیدن افراد به جایگاه و غایت نهایی خویش باشد، حتی باید گفت قیامت در موطن فوق‌عقلی و عالم الهی روی می‌دهد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، فایل ۴۸۴-۶۴۱)، اما به دلیل تفاوت مبانی فلسفه با عرفان نظری و اینکه در فلسفه، بعد از عالم عقول، بلافاصله مقام «ذات اطلاق» قرار دارد و خبری از دو مرتبه «احدیت» و «واحدیت» نیست، صدرا در اکثر موارد، در بحث قیامت، میان مرحله‌ی عقلی و فوق‌عقلی تمایزی قائل نشده است و تنها در برخی از آثارش، به تبع اهل عرفان، از ورود به مقام فوق‌عقلی خبر می‌دهد؛ «فجميع ما فی هذا العالم أمثله و قوالب لما فی عالم الآخره، و ما فی الآخره هی مثل و أشباه للحقائق و الأعیان الثابته، التي هی مظاهر أسماء الله تعالی» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۴، ص ۱۶۶).

به این ترتیب، می‌توان گفت قیامت دست‌کم با عالم عقل متناظر است؛ چنان‌که صدرا می‌گوید: انسان حسی با تمام اعضای خود، صنم انسان نفسی و انسان نفسی نیز صنم و مثال انسان عقلی است و این انسان عقلی است که در آخرت، در زمره‌ی سعادت‌مندان و بهشتیان یا شقاوت‌مندان و جهنمیان محشور می‌شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۲).

۲.۴. بدن عقلی

بنابر تبیین یادشده، بدن اخروی با بدن عقلی متناظر است، اما وجود بدن در عالم بسیط عقلی، چگونه ممکن است؟ همچنان‌که ذکر شد، صدرا جهت وحدت بدن دنیوی و اخروی را نوعی از ماده‌ی مبهمه، یعنی قوه‌ی خیال، می‌داند که منشأ بدن (به‌نحو صدوری یا انکشافی) است؛ اما چگونه قوه‌ی خیال در عالم عقل حضور دارد؟

صدرا در اصل یازدهم اثبات معاد جسمانی، از ابدان طولی یاد می‌کند و از بدن عقلی که در طول بدن مثالی و بدن مادی تحقق دارد، به صراحت و نه تسامحاً، نام می‌برد. وی در این اصل، متناظر با عوالم هستی، سه انسان طبیعی، نفسانی و عقلانی را مطرح می‌کند و چنین می‌گوید:

«انسان در مراحل ابتدایی وجود خود، وجود طبیعی دارد و به‌حسب آن، انسان دنیوی نامیده می‌شود؛ سپس به‌تدریج، مراحل این وجود را طی می‌کند و صفا و لطافت می‌یابد تا اینکه به مرحله‌ی نفسانی می‌رسد و انسان نفسانی می‌شود و صاحب اعضای نفسانی می‌شود و به‌واسطه‌ی این مرتبه از حیات نفسانی است که شایسته‌ی بعث و قیام می‌شود. سپس از این مرتبه نیز فراتر می‌رود و به مرحله‌ی عقلانی می‌رسد و در نتیجه‌ی این صیروت وجودی، انسان عقلانی می‌شود که اعضای عقلی دارد» (همان، ص ۱۹۴).

درحقیقت، از نگاه صدرا، عالم طبیعت، عالم کثرت و تضاد و تفرقه است و به‌دلیل پراکندگی و تفرق وجود طبیعی، اعضای محسوس انسان طبیعی، در مواضع مختلف قرار

داشته و لذا موضع چشم، غیر از موضع گوش و موضع چشایی، غیر از موضع بویایی است. عالم خیال یا نفس از انقسام و تفرق مادی عاری است و در مقایسه‌ی با عالم طبیعت، وحدت بیشتری دارد. در این مقام، تمام حواس ظاهری در یک حس واحد مشترک جمع می‌شود و لذا انسان نفسانی حس واحدی دارد که با آن می‌بیند و می‌شنود و لمس می‌کند و اعضای آن، برخلاف انسان طبیعی که متکثر به جهت ماده‌ی قابلی است، متکثر به کثرت فاعلی است. به‌همین ترتیب، عالم عقل، در مقایسه با عالم خیال، وحدت و بساطت بیشتری دارد و لذا اعضا و قوای حسی و خیالی مادون، در انسان عقلی به‌نحو اعلی و اشرف و بدون کثرت مادی و خیالی، و به وجود واحد عقلی متحقق است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۶۳).

«و اما الانسان العقلی: فاعضاؤه روحانیه و حواسه عقلیه، له بصر عقلی و سمع عقلی و ذوق و شم و لمس عقلیه. اما الذوق: فابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی...» و كذلك له ید عقلیه و قدم عقلی و وجه عقلی و جنب عقلی، و تلك الاعضاء و الحواس العقلیه کلها موجوده بوجود واحد عقلی» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۷).

بنابراین وجود واحد انسانی، در صیورورت وجودی خود، از مرتبه‌ی حس به خیال و عقل و حتی فراتر از آن، به هر سقف وجودی که رسید، تمام مراحل مادون را دارد و آن مراتب، شعب و شئون اوست و از آنجاکه این صیورورت، جلی ذاتی و به‌صورت لبس بعد لبس است، صورت اخیر شیء که تمام حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد، تمام کمالات وجودی مراحل مادون را به‌نحو اعلی و ابسط در خود دارد. به‌این ترتیب، تمام حواس ظاهری، در عالم مثال، به‌نحو حس خیالی، و حس خیالی، در عالم عقل، به‌نحو برتر و بسیط‌تر، یعنی به‌صورت حس و خیال عقلی موجود است.

بدیهی است که به‌خاطر اعلی و اشد بودن حواس عقلی، مشاهده‌ی چشم عقلی بسیار قوی‌تر از مشاهده‌ی چشم حسی است و به‌همین ترتیب، سایر حواس عقلی از حواس ظاهری شدیدتر است؛ «ذلک البصر أقوى و أكثر نیلاً للأشیاء من هذا البصر؛ لأن ذلک البصر یبصر الکلیات و هذا البصر یبصر الجزئیات لضعفه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۰۰). به‌همین دلیل، صدرا در ذیل تفسیر کریمه‌ی «صُمُّ بَکُمْ عُمَى»، معنای این دسته از آیات و روایات را حقیقی دانسته و می‌گوید:

«برای انسان، غیر از این گوش حسی، گوش عقلی است که با آن معقولات را می‌شنود و غیر از این چشم ظاهری، چشم عقلی است که با آن صور عقلیه را مشاهده می‌کند؛ به‌گونه‌ای که این مشاهده واضح‌تر و شفاف‌تر از مشاهده‌ی چشم حسی است و همچنین برای او زبان عقلی است که با آن سخنان عقلی را بیان می‌کند...» (صدرالمتألهین، ج ۱، ص ۳۳۰).

صدرا صراحتاً به دنبال این مطلب که «خداوند جسم را از دنیا، نفس را از برزخ و روح، یعنی عقل، را از آخرت خلق کرد»، بیان می‌کند: هنگامی که انسان در نشئه‌ی دنیوی یا عالم حس حضور دارد، به این دلیل که سلطان حضور در عالم محسوسات، حس است، تمام احکام و آثار و انجام‌دهنده‌ی افعال، مرحله‌ی جسمی و بدنی است و نفس و روح در جسم مندرج و منطوی‌اند؛ به بیان دیگر، به واسطه‌ی مرحله‌ی جسمی و بدنی است که امدادات به نفس و روح می‌رسد و امداداتی که به واسطه‌ی جسم به نفس و روح می‌رسد، باعث رشد مرحله‌ی مثالی و عقلی می‌شود. در ادامه‌ی صیوررت وجودی و رسیدن به عالم مثال، غلبه و سلطان حضور، نفس و خیال می‌شود و لذا امداداتی که به جسم و جهت بدنی و نیز به روح و حقیقت عقلی ما در عالم مثال می‌رسد، به واسطه‌ی مرحله‌ی نفسی و خیالی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۳۴۳) و سرانجام با رسیدن نفس و جسم به عالم عقل، از آنجا که غلبه و سلطان حضور، مرحله‌ی عقلی است، تمام آثار و احکام اخروی از آن عقل می‌شود و نفس و جسم، یعنی مرحله‌ی مثالی و بدنی، مندمج و مختفی در روح می‌شوند و لذا امداداتی که از حق تعالی به نفس و جسم می‌رسد، به واسطه‌ی مرحله‌ی عقلی است (همان، ص ۳۴۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۹۰).

صدرا به تصریح بیان کرد که خیال و جسم، طی تبدل وجودی و رسیدن به عالم عقل، مندمج و مطوی در عقل و از لوازم و آثار آن می‌شوند و لذا تمام تفاسیل مرحله‌ی حسی و مثالی، به نحو اتم و اندماجی، در مرحله‌ی عقلی حضور دارد، اما در مرحله‌ی عقلی، متناسب با موطن عقلی و نه به حسب موطن مادون، ظهور و بروز می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، فایل ۶۲۳-۶۲۹). قائلان به نظریه‌ی تناظر بدن اخروی با بدن عقلی بر آن‌اند که در وجود اندماجی، محل انتزاع مفاهیم، حاق متن وجود است، نه حد و تعین وجود؛ و حیثیت اندماجی ناظر به کل متن وجود و حیثیات اندکاکای و استهلاکی متن وجود است که به وجود او موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳، ص ۱۷۹)، اما عالم عقل علاوه بر مرحله‌ی اجمال و اندماج، تفاسیل را نیز در بطن اندماج در بر دارد.

توضیح آنکه قبلاً اشاره شد که در دستگاه هستی‌شناختی فلسفه و عرفان، تفاوت‌هایی وجود دارد و صدرالمتألهین نیز در برخی از آثار خود، با عرفا همراهی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۸۰ و ج ۲، ص ۲۴۴). اهل معرفت در یک تقسیم‌بندی بعد از مقام ذات، از دو مقام تعین اول و تعین ثانی در صقع ربوبی نام می‌برند. تعین اول، علم ذات به ذات از حیث احدیت جمعی است، ولیکن تعین ثانی، علم ذات به ذات از حیث تفاسیل حقایق است؛ یعنی خداوند متعال در مرحله‌ی تعین ثانی، به همه‌ی کثرات بی‌نهایت مندمج در خود، به نحو تفصیلی و ممتاز از یکدیگر علم می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۴۲۹). فلاسفه همانند عرفا

علم الهی را واسطه‌ی تحقق کثرات از حق تعالی می‌دانند، اما از آنجاکه علم حق را در مقام ذات مطرح می‌کنند، عرفا بر آنان اشکال وارد می‌کنند و می‌گویند از ذات وحدانی حق تعالی که هیچ نسبتی با هیچ‌یک از خلائق ندارد، نمی‌توان بدون هیچ واسطه‌ای به تعینات خلقی و کثرات وجودی رسید، بلکه در تنزل از مقام اطلاقی ذات به تعین اول و ثانی است که علم الهی به کیفیتی درمی‌آید که زمینه‌ی ایجاد کثرات در عالم فراهم می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۳۸۰).

به این ترتیب، طبق دستگاه وجودی یادشده، اولین مرحله از تعین‌های خلقی، عالم عقل است. عالم عقل برحسب موجودات آن، به دو مرحله‌ی «جبروت» و «ملکوت»، یا «عقل کلی» و «نفس کلی» تقسیم می‌شود. در عالم عقل، اجمال و تفصیلی همانند تعین اول و تعین ثانی وجود دارد؛ یعنی همچنان که در تعین اول، همه‌ی حقایق و اعیان به نحو اجمالی و اندماجی وجود دارد و سپس در تعین ثانی، تفصیل یافته و همه‌ی اعیان ثابته سر بر می‌آورند و از یکدیگر ممتاز می‌شوند، در مرحله‌ی اول عالم عقل نیز همه‌ی اعیان خارجی به نحو اجمال و اندماج متحقق‌اند و در مرحله‌ی دوم، این اعیان تفصیل می‌یابند، از یکدیگر ممتاز می‌شوند و مسیر برای تنزل تا عالم ماده فراهم می‌آید (همان، ص ۵۲۹).

از آنجاکه طبق قاعده‌ی امکان اشرف، نفس‌الامر اشیا در مرتبه‌ای برتر از آن مطرح می‌شود، برخی «نفس کلیه» یا همان «لوح محفوظ» را نفس‌الامر اشیا عالم شمرده و برخی «عقل اول» یا «قلم اعلی» را نام برده‌اند، اما از دیدگاه عرفا و برخی از حکما، مرحله‌ی نهایی نفس‌الامر اشیا و تعین‌های خلقی، اعیان ثابته در تعین ثانی، یعنی صورت‌های علمیه‌ای است که در صقع ربوبی قرار دارند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۴۹۲). بر همین اساس، اعیان ثابته را سر‌القدر خوانند و لذا اگر کسی به مرحله‌ی شهود اعیان ثابته برسد، بر همه‌ی آنچه بر اشیا می‌گذرد و خواهد گذشت واقف می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۴۹۱).

مطلب دیگری که برای فهم بهتر نظریه‌ی مذکور باید تبیین شود در باب عقل است. دیدگاه یادشده از هشت کنش عقلی، نظیر عقل شهودی و عقل شبیه‌ساز نام می‌برد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹، ص ۱۳۶) و بر آن است که عقل می‌تواند ادراک حضوری نیز داشته باشد. در صورت پذیرش شهود عقلی، باید گفت عقل، هم مُدرک کلیات است و هم مُدرک جزئیات؛ همچنان که ملاصدرا نیز ادراک معانی جزئی را کار عقل نازل، یعنی وهم می‌داند (همان، ص ۱۳۹). عقل شبیه‌ساز، از مشهودات عقلی، صورت‌هایی متناظر و مطابق می‌سازد. حتی ممکن است این صورت بر ساخته، صورتی فشرده و دربردارنده‌ی حقایق متنوعی باشد. طبق این دیدگاه، عقل نیز همانند خیال و مثال، به منفصل و متصل تقسیم می‌شود. عقل منفصل، موجود مجرد عقلی است و عقل متصل، مرتبه‌ی عقلی نفس انسانی است که حامل و حافظ

بدن، مراتب و ویژگی‌های آن از دیدگاه حکمت متعالیه ۱۱۷

صورت‌های معقول کلی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹، ص ۱۴۳). به نظر می‌رسد که در فلسفه، تعریفی که تاکنون از عقل ارائه شده است به عقل ادراکی مربوط باشد که با تعریف یادشده نیز متفاوت است؛ در حالی که در باب عقل منفصل می‌توان تعریف دیگری ارائه داد. طبق دیدگاه مذکور، که عالم عقل به حسب موجودات آن، به دو مرحله‌ی «عقل کل» و «نفس کل» تقسیم شد، موجودات عقلی (همچون نفوس ناطقه یا روحانیان) برخلاف عقول یا کربوبیان که در مرتبه‌ی فوقانی عالم عقل‌اند، به بدن خاص تعلق یافته و به‌این ترتیب، تعریف کل موجودات عقلی به موجودات عاری از خواص ماده (مانند شکل و صور تقدیری)، تعریف صحیحی نیست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۴۹۷). در ادامه خواهد آمد که صدرا گرچه همانند عرفا، به‌صراحت از این سخن نگفته است که در تمامی عوالم، نفوس ناطقه به بدن تعلق دارند، اما باتوجه‌به برخی عبارات‌های وی، می‌توان چنین مطلبی را استنباط کرد.

دیدگاه یادشده، در خصوص این مسأله که صورت چگونه از معنا پدید می‌آید، نظری برخلاف نظر رایج ارائه می‌دهد. از نظر این گروه، اگر اصلی با عنوان «الوجود إمّا معنیّ أو صوره» در فلسفه مطرح بود، این مسأله به‌راحتی پاسخ داده می‌شد. به‌طور مختصر اشاره می‌شود که در تفکر رایج، تصور بر آن است که در تنزّل معانی، صور تقدیری مثالی و مادی پیدا می‌شود و در نتیجه، به‌خاطر نقص و ضعف مرتبه‌ی وجودی است که خود معنی، صورت می‌شود و با ترقّع وجودی، صورت در سیر صعودی نیز صورت به معنی تبدیل می‌شود؛ اما نظریه‌ی مذکور بر آن است که در تنزّل به مادون، تفرق و تکثر حاصل می‌شود و نه تقدیر و تصویر؛ چراکه علاوه‌بر آنکه برخی معانی ویژه هستند که هیچ‌گاه تقدیر پیدا نمی‌کنند، باید گفت تقدیر و صورت، جهت وجودی دارند، نه عدمی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص ۲۰۵) و هر امر وجودی باید ریشه در مافوق داشته باشد. لذا در ترفع و سیورورت جبلی وجود، خود تقدیر و کمیت و صورت ترفع می‌یابد و به اصل و حقیقت خود می‌پیوندد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، فایل ۶۲۶).

به‌این ترتیب، هرآنچه در عالم مادون مادی، بهره‌ای از وجود دارد، اعم از اشکال و صور، رنگ‌ها، طعم‌ها و... وجود مثالی و وجود عقلی دارد و تمام وجودات مادون، در عالم عقل، در مقام کثرت در وحدت متحقق‌اند. برطبق مبانی حکمت متعالیه، کثرت عالم عقل، عین وحدت و وحدت آن عین کثرت است. بنابراین در عالم عقل، یکی هزارتاست و هزارتا یکی است. همچنان‌که پیامبر(ص) در وصف میوه‌های بهشتی فرمودند: «هریک از میوه‌های بهشتی یک‌صد هزار طعم دارد» (رهبری، ۱۳۷۴، ص ۳۶) و جمع‌شدن تمام طعم‌ها در یک میوه، خصوصیت میوه‌ی عقلی است؛ «و أما الوجودان الآخران، إذا جردت عن هذا الوجود و عن

التمثل الخیالی، فبلغت إلى عالم العقل...، لم یکن وجودها هناک غیر وجود الأولى و إن کان ألف ألف صوره فی هذا المقام» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۰۶)

لذا گرچه عالم عقل، عالم بساطت است؛ اما طبق قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»، وجود بسیط عقلی تمام تفصیل مادون مادی و مثالی را به وجود واحد جمعی در بر دارد، اما درعین حال، محدودیت و تفرق مادی و مثالی آن‌ها را ندارد. درواقع تبیین عمیقی که صدرا از قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» ارائه می‌دهد نشان‌دهنده‌ی آن است که چگونه حقیقت واحدی می‌تواند به‌نحو اندماجی شامل حقایق متعددی باشد، بدون اینکه وحدت آن حقیقت واحد و کثرت این حقایق متعدد از بین برود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹، ص ۳۹۱). درنتیجه، در عالم عقل، یک طعم تمام طعم‌ها، یک رایحه تمام رایحه‌ها و یک میوه تمام میوه‌ها و طعم‌ها و رنگ‌ها و رایحه‌های آن‌ها را در خود دارد و به‌این ترتیب، تمام میوه‌های کثیره در فاکهه‌ی اصلی جمع می‌شود؛ «و إنک تجد فی تلك کیفیه الواحده طعم الحلاوه و الشراب و سایر الاشیاء... لأن تلك کیفیه الواحده حیوانیه عقلانیه تسع جمیع کیفیات... فقد صحّ أن کلّ شیء فی العالم الأعلى العقلی مع وحدته عین أشیاء کثیره» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۰). به‌همین ترتیب، چشم عقلی عین سمع عقلی و سمع عقلی عین اعضای دیگر است. همچنان‌که در گزارش عرفا آمده است که چشم عقلی چشمی است که هم می‌بیند و هم می‌شنود و...؛ «إن الانسان العقلی روحانی و جمیع أعضائه روحانیه، لیس موضع العین غیر موضع الید، و لا مواضع الأعضاء کلّها مختلفه، لکنها کلّها فی موضع واحد» (صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۷۲).

قائلان به نظریه‌ی تناظر بدن اخروی با بدن عقلی، اگرچه قائل به وجود جزئیات و تفصیل در عالم عقل‌اند؛ اما تأکید می‌کنند که مراد آن‌ها از تفصیل، تفصیل مادی و مثالی موجود در عالم ماده و مثال نیست، بلکه نظیر تفصیل «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» علم الهی است. لذا در عالم عقل، قوا و اعضای بدن عقلی، نه با تعین مادی و مثالی، بلکه با تعین عقلی متناسب با آن موطن تحقق می‌یابند. البته در مقام حس و خیال، نمی‌توان تصور شفاف و واضحی از نحوه‌ی وجود تفصیل و صور تقدیری در عالم عقل داشت. تنها واژه‌ای که می‌توان به تعبیر صدرا به کار برد، آن است که قوا و اعضای بدن به‌صورت جهات و اعتبارات، در عقل موجودند و تنزل این جهات و اعتبارات عقلی در عالم مثال و ماده، بدن مثالی و بدن مادی است (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، صص ۷۰-۷۱).

برای تصور روشن‌تر، می‌توان از معرفت نفس یاری جست؛ مثلاً هنگامی که جرقه‌ای عقلی در ذهن ما ایجاد می‌شود و ما از این جرقه‌ی واحد عقلی، سه مطلب در خیالمان سامان می‌دهیم، اگر شخصی سؤال کند این سه مطلب را از کجا اخذ کردید، پاسخ آن است که از

همان جرقه‌ی واحد، و حتی ترتیب این مطالب یعنی مطلب اول و دوم و سوم نیز از همان جرقه‌ی واحد اخذ شده است. لذا تمام مطالب، با ترتیبات آن، به‌نحو بسیط و حدانی، در جرقه‌ی عقلی واحد وجود داشت و ما شهود مفصلاً فی المجمع کردیم (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، فایل ۵۹۱)؛ همان‌گونه که در دهر نیز تمام اجزای زمانی، با قبل و بعد آن، در وجود واحد غیرزمانی جمع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۸۶). لذا قائلان به نظریه‌ی مذکور معتقدند بساطت، برخلاف تصور رایج، به معنای ابهام و حذف نیست و از این لحاظ، وقتی صدرا می‌گوید هرچه نفس در سیر وجودی خود کامل‌تر شود، بدن نیز لطیف‌تر و باصفا‌تر می‌شود و لذا اتحاد بین نفس و بدن شدیدتر می‌شود تا اینکه با رسیدن به وجود عقلی، این دو، یک شیء واحد بدون مغایرت می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۹۸)، سخنش به این معنا نیست که بدن حذف و تنها نفس باقی می‌ماند، بلکه به این معناست که نفس و بدن، هر دو موجود به وجود واحد جمعی عقلی می‌شوند.

۴. ۲. ۱. نقد و بررسی: نظریه‌ی تناظر بدن اخروی با بدن عقلی، بر دستگاه وجودشناختی یادشده و ارائه‌ی نظراتی مبتنی است که برخلاف نظر رایج در رابطه‌ی با عقل و نحوه‌ی پدیدآمدن صور و معانی هستند؛ به‌همین دلیل، همانند هر نظریه‌ی دیگری، ممکن است از جهات مختلفی بر آن نقد وارد باشد. از جمله انتقاداتی که به نظر می‌رسد به این فرضیه وارد شود، آن است که عالم عقل، عالم معانی و وحدت و بساطت است و کثرتی که در عالم عقل تحقق دارد، کثرت معنایی است، نه کثرت وجودی و عینی. بنابراین در صیوررت جبلی و ترقع مراتب مادون به عوالم برتر، هرچه به عالم عقل نزدیک‌تر شویم، از تقدّر و تکثّر صور کاسته شده و بر بساطت و وحدت آن افزوده می‌شود تا اینکه تمام مراتب مادون، یعنی حس و خیال، در عالم عقل، به‌نحو بسیط عقلی و از حیث معنا در آن مرتبه تحقق می‌یابند. به‌این ترتیب، هنگامی که نحوه‌ی وجود حس و خیال عقلی، از حیث معناست، یعنی حیث تعقل آن‌ها و نه از حیث هویت خارجی و عینی، پس چیزی از جسم و صورت به تعیین جسمانی و صوری، در عالم عقل باقی نمی‌ماند.

ممکن است انتقادات دیگری نیز به نظریه‌ی بدن عقلی وارد شود، اما این انتقادات به معنای نپذیرفتن بدن عقلی نیست. چنان‌که برخی با وجود قائل‌نبودن به وجود تفصیل و کثرت در وجود جمعی، به وجود بدن عقلی معتقدند و بر آن‌اند که از دیدگاه صدرا، هر ماهیتی، هم با وجود خاص خود تحقق‌پذیر است و هم با هر وجود دیگری که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد؛ لذا بنابر نظریه‌ی تشکیک، تمام حقایق وجودی‌ای که فوق مرتبه‌ی خاصی جای دارند، وجود برتر ماهیتی هستند که از آن مرتبه انتزاع می‌شود. با این حساب، هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد، با چهار نحو وجود موجود است: وجود طبیعی

محسوس (که همان وجود خاص آن است)، وجودی مثالی، وجود مجرد عقلی، و وجود الهی (که وجودات برتر آن اند) (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵).

این گروه در رد این اشکال که «طبق تعریف، جسم جوهر سه بعدی، یعنی جوهری شاغل فضا است؛ لذا جسمی مانند کاغذ که فضا را اشغال کرده است، وجود حقیقی جسم است، اما وجود برتر الهی یا عقلی جسم که شاغل فضا نیست، واجد آثار جسم و در نتیجه، وجود حقیقی جسم نیست»، می فرمایند: این اشکال موهم این معناست که وجود جمعی ماهیت، همان وجود خاص آن است که کمالات دیگری غیر از آنچه در حد تام ماهیت مأخوذ است نیز به آن ضمیمه شده است، به طوری که این وجود، مجموع واقعیت‌های متکثر به هم ضمیمه شده است؛ در حالی که وجود جمعی، واقعیتی است که در عین اجمال، مفاهیم کمالی دیگری غیر از آنچه در حد تام ماهیت مأخوذ است، به نحو لایشرط بر آن قابل حمل است. لذا با توجه به مراتب تشکیکی وجود، می توان گفت مبدأ اثر همان اثر است به نحو برتر؛ یعنی یک سنخ حقیقت است که هنگامی که به نحو برتر و کامل تر یافت می شود، مبدأ اثر است و هنگامی که به نحو ناقص تر یافت می شود، خود اثر است؛ به عبارت دیگر آثار و کمالاتی که در وجود خاص ماهیت یافت می شوند، به عینه در وجود جمعی آن یافت نمی شوند، بلکه اصل و مبدأ آنها در آنجا یافت می شود؛ مثلاً وجود خاص جسم واقعیتی است که شاغل فضا است، اما ممکن نیست که وجود عقلی یا الهی جسم (که وجود جمعی آن است) شاغل فضا باشد، بلکه اصل و مبدأ این ویژگی است؛ یعنی واقعیتی است که اگر تنزل یابد، شاغل فضا خواهد بود (همان، صص ۱۶۲-۱۶۴).

به هر ترتیب، بنابر نظریه‌ی دوم، که عالم عقل را عالم معانی می داند نیز بدن عقلی به معنای تعیینی از تعینات نفس در عالم عقل، پذیرفتنی است؛ چرا که غیر از مقام ذات الهی که هیچ نوع تعیینی ندارد، تمام مراتب مادون ذات، تعیینی متناسب با مرتبه‌ی خود دارند. در واقع طبق مبانی صدرایی، تشخیص هر موجودی به وجود خاص اوست و وجودات به ذات خود از یکدیگر متمایزند، نه به امور زائد و عارض بر آنها. ملاصدرا تأکید می کند که تشخیص فقط به موجودات جسمانی مربوط نیست: «تشخیص کل شیء عبارة عن وجوده الخاص به، مجرداً کان او جسمانیا» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶). لذا موجودات غیرمادی هم به تبع وجودشان، می توانند تمایز و تشخیص و تعیین داشته باشند. به این ترتیب، همچنان که موجودات خارجی به نحوه‌ی وجود خارجی خود متشخص اند، موجودات مثالی به نحوه‌ی وجود مثالی خود و موجودات عقلی نیز به وجود عقلی خود تشخیص و تعیین دارند (افتخار، ۱۳۸۸، ص ۲۰۹).

۳.۴. بدن اسمایی یا الهی

طبق مبانی نظریه‌ی تناظر بدن اخروی با بدن عقلی و بلکه فوق‌عقلی، می‌توان گفت متناظر با مراتب هستی، بعد از انسان طبیعی، نفسانی و عقلی، انسان الهی است؛ همچنان که حکیم سبزواری نیز به انسان لاهوتی اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۲). لذا در سیر و تبدل وجودی انسان، با رسیدن انسان عقلی به عالم فوق‌عقل یا عالم الهی، حس و خیال و عقل در عالم الهی مندمج می‌شود و به‌این‌ترتیب می‌توان به بدن اسمایی یا الهی نیز قائل شد. البته صدرا در شرح اصول کافی از «جسم الهی» نام می‌برد. وی بعد از اشاره به این مطلب که هر موجودی، به‌حسب شدت و ضعف و کمال و نقص، انحای گوناگونی از وجود را دارد، جسم را نیز از این قاعده مستثنی ندانسته و برای جسم نیز انحای گوناگونی از وجود را قائل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۶). سپس به دنبال این مطلب می‌گوید: هنگامی که دانستی جسم انحای گوناگونی از وجود را دارد (از جسم طبیعی تا جسم عقلی)، پس می‌توان به جسم الهی نیز قائل شد؛ چراکه جایز نیست ذات الهی، امری وجودی را نداشته باشد؛ «فاذا علمت ان المعنى المسمى بالجسم له انحاء من الوجود، متفاوتة في العلو و الدنو، من لدن كونه طبيعياً الى كونه عقلياً، فليجز ان يكون في الوجود جسم إلهي» (همان، ص ۲۰۷) چنان‌که بیان شد، هر امر وجودی ریشه در علت خود دارد و طبق قاعده‌ی «معطی شیء فاقد شیء نیست»، علت هر امر وجودی، واجد آن وجود، به‌نحو‌اعلی و برتر است. اما سخن در اینجاست که آیا جسم و صورت نیز امر وجودی است؟ صدرا به روشنی بیان می‌کند که جسم و صورت امر وجودی است؛ «و لا شك ان الجسم و صورته من جمله المخلوقات و الله تعالى خالقها و موجدتها» (همان، ص ۲۰۵) و حتی مصادیقی را از تک‌تک مقولات در عالم الهی ذکر می‌کند (همان، ص ۱۹۴). به‌این‌ترتیب صدرا جسم و صورت را نیز امر وجودی دانسته که حتی در عالم الهی نیز متناسب با آن مرتبه، وجود دارد.

لذا در ذیل روایتی که ابن‌ابی‌حمزه به امام صادق (ع) عرض می‌کند که «من از هشام‌بن‌حکم شنیدم که از شما روایت می‌کرد که خدا جسمی نوری است»، صدرا توضیح می‌دهد که منظور از «جسم» در «إن لله جسم نوری»، اجسام ظلمانی محدود ناقص مادی نیست، بلکه مانند جسم عقلی انسان، عقلی است که مثال و ظلّ حق تعالی است (همان، ص ۱۹۳). در ادامه، صدرا اشاره می‌کند که رتبه‌ی علمی هشام‌بن‌حکم بالاتر از آن است که نداند حق تعالی از این اجسام ظلمانی منزّه است، بلکه این سخن او معنی عمیقی دارد که به‌خاطر پیچیدگی مطلب، ذهن عوام از درک آن ناتوان است (همان، ص ۱۹۵).

البته چنان‌که در ادامه نیز تأکید می‌شود، جسم با بدن تفاوت دارد و بدن از جسم صرف، فراتر و درواقع جسم ارتقایافته است؛ لذا در اینجا، مراد از بدن الهی، «بدن انسان الهی» است؛

یعنی انسانی که در سیر نهایی خود، به مرتبه‌ی فوق‌عقلی و عالم اسمای الهی رسیده است و بلکه به دلیل سیر نامتناهی مراتب وجودی انسان، می‌توان گفت انسان ابدان غیرمتناهی دارد.

۵. بدن در قوس نزول یا بدن میثاقی

از آنجاکه مراتب قوس صعود متناظر با مراتب قوس نزول است، با مبانی عقلی یادشده، وجود بدن اسمایی، عقلی و مثالی در قوس نزول نیز اثبات می‌شود. البته نظر به اینکه میثاق در قوس نزول مطرح است، اگر ثابت شود که میثاق در تمام مراتب قوس نزول نیز صورت می‌گیرد و اگر بتوان از میثاق‌های متعدد صحبت کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، فایل ۳۳۱)، می‌توان به‌طور کلی، از این ابدان متعدد در قوس نزول، به بدن میثاقی تعبیر کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، فایل ۵۰۸)، اما پرداختن به بحث میثاق از موضوع این نوشتار خارج است. در واقع صدرا همانند قوس صعود، در برخی موارد، به مراتب سه‌گانه‌ی قوس نزول اشاره کرده است، مانند: «ان للنفوس الانسانیة اکوان متعدده، بعضها ابتدائیه عقلیه و بعضها نفسیه و بعضها طبیعیه دنیویه و بعضها برزخیه مثالیه و بعضها اخرویه انتهائیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۷۲) و در برخی موارد دیگر، به مراتب چهارگانه‌ی قوس نزول اشاره می‌کند: «فأول مقاماته فی البدایه، کونه مقدراً فی علم الله و فیضه الأقدس؛ و هو مقام عینه الثابت و هو مقام أخذ الميثاق» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، الف، ج ۳، ص ۸۰).

صدرا در سیر نزول، انسان اول را انسان عقلی و در مرتبه‌ی بعد، انسان نفسانی و طبیعی می‌داند. درحقیقت، این انسان عقلی است که علت تنزل انسان نفسانی است و انسان نفسانی، علت تنزل انسان طبیعی محسوب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۳). در نتیجه، تمامی اعضا و قوای حسی موجود در انسان طبیعی، تنزل‌یافته‌ی اعضای مثالی و نفسانی، و اعضا و قوای نفسانی، تنزل‌یافته‌ی اعضای عقلی است. لذا برعکس قوس صعود که با نگاه از پایین به بالا ثابت شد، وجود واحد انسانی، در طی تبدیل وجودی و حرکت لبس بعد لبس خود، با رسیدن به هر سقف وجودی، تمام قوا و کمالات مادون را، که شعب و شئون‌اتش محسوب می‌شوند، در خود دارد و طبق قاعده‌ی امکان اشرف، تمام اعضا و قوای حسی و نفسانی، به‌نحو‌اعلی و اشد، در عالم برتر عقلی و عالم الهی حضور دارند؛ در قوس نزول، با نگاه از بالا به پایین و به‌عنوان پیشینه، علل و شرایط وجودی، به اثبات بدن در تمام مراتب پرداخته می‌شود. درحقیقت، هنگامی که صدرا ابدان طولی را مطرح می‌کند، رابطه‌ی طولی بدین معناست که بین وجودهای طولی، رابطه‌ی علی و معلولی برقرار است و از آنجاکه هر معلولی ریشه در علت خود دارد، باید ریشه و علت ابدان مادون را در ابدان مافوق جست‌وجو کرد؛ چنان‌که خود صدرا نیز به این مطلب چنین اشاره کرده است: اعضا و قوای بدن طبیعی،

بدن، مراتب و ویژگی‌های آن از دیدگاه حکمت متعالیه ۱۲۳

سایه و مثال اعضا و قوای انسان نفسانی است؛ چنان‌که اعضا و قوای انسان نفسانی نیز مثال و سایه‌ای از قوا و اعضای انسان عقلی است؛ از این‌رو اعضا و هیئت بدن طبیعی، مثال مثال و سایه‌ای از سایه‌ی اعضا و قوای عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۰).

درواقع این مطلب که چرا جماد، برخلاف انسان، نفس و بدن ندارد، ریشه در عوالم برتر دارد. در نتیجه، باید نشان داد که در عوالم برتر، چه چیزی منشأ و علت بدن در مراتب مادون شده است. همان‌طور که ذکر شد، بدن فراتر از جسم طبیعی صرف است، بلکه ذهن هر دو عنوان نفس و بدن را درست در لحظه‌ای که جسم طبیعی به تجرد می‌رسد و واجد آثار حیاتی ادراکی و تحریکی می‌شود، از وجود آن انتزاع می‌کند. لذا بدن، جسم ارتقایافته‌ای است که قوای گوناگون نفس را به شکل اعضای مختلف، متناسب با ظرفیت وجودی هر نشئه و موطنی، نمایان می‌سازد. علت و حقیقت بدن نیز به قوه‌ی خیال برمی‌گردد که کمالات و قوای نفس را در قالب صور مقداری ظهور و بروز می‌دهد. مسلماً قوه‌ی خیال که صورتگر چشم و گوش و سایر اعضای بدن مادی است، در ذات خود، تمام حواس ظاهری را به‌نحو اتم، یعنی به‌نحو سمع و بصر مثالی دارد و به همین علت توانسته این قوا را در عالم ماده، به شکل چشم و گوش و سایر اعضای بدن نشان دهد که در واقع، از حیث کارکرد مادی، رابط و واسطه‌هایی بین قوا و عالم ماده هستند و به همین ترتیب، در مرتبه‌ی برتر، مرحله‌ی عقلی نیز در ذات خود، تمام حواس و قوای مثالی را به‌نحو اعلی و برتر، یعنی به‌نحو سمع عقلی، بصر عقلی و خیال عقلی واجد بوده و در واقع جهات و اعتبارات موجود در عقل بسیط، منشأ صدور کثرات و تمام قوا و اعضای بدن در مراتب مادون شده است (همان، ص ۷۱).

به همین ترتیب، منشأ جهات و اعتبارات موجود در عالم عقل را نیز می‌توان در مرتبه‌ی برتر آن، یعنی عالم الهی دانست؛ «و أما معنی قطع هذا الميثاق فهو إن تلك الحقیقه الانسانیه الموجوده قبل هذه الأکوان الترابیه فی عالم الحضرة الربوبیه کانت ذات جهات و حیثیات عقلیه ... فهذه الجهات العقلیه هی أسباب کثره الأکوان لأفراد الانسان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۲۴۴)؛ چراکه انتشار کثرت از وحدت، با پیشینه‌ی علمی صورت می‌گیرد و صدرا در علم پیشین الهی، به «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» قائل است. اجمال به این معنی است که در این علم، کثرت عددی و ترکیب راه ندارد و کشف تفصیلی یعنی اینکه خداوند به تمام تفصیل و جزئیات نظام وجود علم دارد. همچنان که رب‌النوع عقلی نیز از جزئیات افراد مادون خود، قبل از پیدایش آن‌ها بی‌خبر نیست و حالت انتظار ندارد. به این ترتیب، وجود افراد با تمام جزئیات آن‌ها در تمام مراتب قوس نزول، با آیاتی که دلالت بر علم پیشین الهی از تمام جزئیات آینده دارد، یا روایاتی که در آن‌ها ائمه‌ی اطهار (ع) از جزئیات حوادث آینده خبر می‌دهند نیز سازگار است. همچنین نمونه‌ی معرفت‌النفسی آن برای عموم انسان‌ها که

به مراتب برتر از مثال نرسیده‌اند، رؤیاهای صادق‌ای است که افراد با اتصال به برزخ نزولی، به فرازمان و فرامکان مشرف می‌شوند و حوادث آینده را با تمام جزئیات آن مشاهده می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت اساساً انسان هیچ‌گاه بدون بدن نیست و در تمام مراتب قوس نزول و صعود، تعلق به بدن، ذاتی اوست؛ همان‌طور که صدرا در سخنی از ابن عربی آورده است: «اعلم إنّ الروح الانسانی أوجده الله دائماً مدبراً لصوره طبیعیه، سواء كان فی الدنيا أو فی الجّنه أو فی النار أو فی غیرها. فأولّ صوره لبسها بعد الصوره التي أخذ علیها الميثاق، هی صوره دنیاویّه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۷۷).

به این ترتیب، صدرا گرچه همانند عرفا به صراحت از این سخن نگفته که در تمامی عوالم، نفوس ناطقه به بدن تعلق دارند، اما با توجه به برخی عبارتهای وی که بر تناظر بدن اخروی با بدن عقلی و حتی اسمایی دلالت دارد و همچنین اعتقاد صدرا به اینکه نفس و نوعی از ماده‌ی مبهمه (یعنی قوه‌ی خیال) عامل وحدت بدن مادی و اخروی‌اند و نیز قوه‌ی خیال که علت و منشأ بدن است، در مرتبه‌ی مثالی انسان، حضوری بارز و در مراتب مادون و مافوق وجود مثالی انسان، حضوری کامن دارد، می‌توان گفت: «انسان در تمام مراتب سیر نزولی و صعودی خود، متناسب با هر نشئه‌ی وجودی، همواره با بدن مطابق با آن نشئه همراه است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، فایل ۵۶۳).

۶. نتیجه‌گیری

عده‌ای بر آن‌اند که برخی از عبارتهای صدرا بر تناظر قیامت با عالم عقل و حتی فوق عقل و به تبع آن، به تناظر بدن اخروی با بدن عقلی و حتی فوق عقلی دلالت دارد. لذا از آنجاکه هر امر وجودی، ریشه در علت خود دارد، باید اصل و حقیقت بدن مادی را در بدن مثالی، علت بدن مثالی را در بدن عقلی و علت بدن عقلی را در بدن اسمایی جست. در حقیقت، وجود انسانی تا در ذات خود، تمام حواس ظاهری را در مرتبه‌ی مثالی نداشته باشد، نمی‌تواند صورتگر اعضای بدن مادی شود و تا در مرتبه‌ی برتر، در ذات خود، حس و خیال را به نحو اعلی و برتر عقلی نداشته باشد، نمی‌تواند منشأ بدن مثالی شود و به همین ترتیب، حس و خیال و عقل مندمج در مرتبه‌ی الهی است که منشأ انسان عقلی می‌شود. در قوس صعود نیز وجود انسان به هر سقف وجودی که برسد، تمام قوای مادون را که شعب و شئونانش محسوب می‌شوند، به همراه دارد، با این تفاوت که در هر مرتبه، متناسب با غلبه و سلطان حضور آن مرتبه ظهور و بروز می‌یابد. قائلان به این نظریه در خصوص بدن عقلی، طبق مبانی خاص خود، بر آن‌اند که صور تقدیری در تنزل وجودی به عالم ماده و مثال، به خاطر ضعف وجودی پدید نیامده، بلکه جسم و صورت، امر وجودی بوده و در ترقع به عالم عقل، به حقیقت

بدن، مراتب و ویژگی‌های آن از دیدگاه حکمت متعالیه ۱۲۵

نفس‌الأمری خود می‌پیوندد. لذا بدن عقلی، نه با تعین مادی و مثالی، بلکه با تعین عقلی متناسب با آن عالم ظهور می‌یابد. اما نظریه‌ی مقابل، عالم مثال را عالم صور، و عالم عقل را عالم معانی محض می‌داند؛ به این ترتیب، در صیوررت جبلی و ترقع مراتب مادون به عوالم برتر، از تقدّر و تکثر صور کاسته شده و بر وحدت آنها افزوده می‌شود تا اینکه تمام مراتب مادون و از جمله حس و خیال، در مرتبه‌ی عالم عقل، به نحو معنا تحقق می‌یابند. طبق این نظر، باتوجه به تعریف بدن به ظهور و بروز قوای نفس، بدن عقلی ظهور نفس و تعینی از تعینات نفس تلقی می‌شود. البته عده‌ای نیز در پی ملازم بودن بدن با صورت، با نفی و رد هرگونه تحقق صور تقدیری در عالم عقل، به طور کلی، اطلاق بدن عقلی را منتفی می‌دانند.

منابع

۱. اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۹۲)، *تقریرات فلسفه‌ی امام خمینی*، ج ۳، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. افتخار، مهدی، (۱۳۸۸)، *تأملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی*، قم: آیت اشراق.
۳. امینی نژاد، علی، (۱۳۹۴)، *حکمت عرفانی*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (بی تا)، *دروس صوتی آثار جوادی آملی (شرح اسفار)*، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۵. رهبری، احمد، (۱۳۷۴)، *قیامت در قرآن*، تهران: مارلیک.
۶. شیروانی، علی، (۱۳۷۷)، *شرح مصطلحات فلسفی بدایه الحکمه و نهایه الحکمه*، قم: دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۷. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود، (۱۳۹۲)، *حکمه‌ الاشراف (تعلیق‌هی ملاصدرا)*، شرح ملاصدرا، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۰. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۰ الف)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۱. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۰ ب)، *الشواهد الربوبیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۲۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۱، سری ۲، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۷۹، صص: ۱۰۵-۱۲۸

۱۲. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۳. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶ الف)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، ۳، ۴، ۷، قم: بیدار.

۱۴. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶ ب)، *شرح اصول کافی*، ج ۱، ۳، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۵. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه*، ج ۳، ۸، ۹، قم: مکتب المصطفوی.

۱۶. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیق‌های صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

۱۷. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۳)، *مبانی و اصول عرفانی نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۸. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۵)، *دروس صوتی آثار یزدان‌پناه (شرح اسفار)*، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.

۱۹. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۹)، *مختصات حکمت متعالیه*، تدوین و نگارش رضا درگاهی‌فر، قم: آل‌احمد علیهم‌السلام.

References

1. Ardabili, Abdul Ghani, (1392 S.H.), *Taghrirat Falsafeh Imam Khomeini*, vol. 3, Tehran: Imam Khomeini Publishing House [in Persian].
2. Iftekhar, Mehdi, (1388 S.H.), *Taamolati dar Jesmani Bodane Hodos-e Nafs dar Hekmat-e Sadrai*, Qom: Ayat-e Ishraq [in Persian].
3. Amini Nejad, Ali, (1394 S.H.), *Hekmat-e Erfani*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute [In Persian].
4. Javadi Amoli, Abdullah, (n.d.), *Dorous-e Soti Asar-e Javadi Amoli (Sharh-e Asfar)*, Qom: Supreme Assembly of Islamic Theosophy [In Persian].
5. Rahbari, Ahmad, (1374 S.H.), *Ghiyamat dar Quran*, Tehran: Marlik [In Persian].

6. Shirvani, Ali, (1377 S.H.), *Sharh-e Mostalahat-e falsafi-e Bedayat Al-hekmat va Nahayat Al-hekmat*, Qom: Qom Seminary Propaganda Office [In Persian].
7. Oboodiyat, Abdol-Rasool, (1385 S.H.), *Introduction to Mulla Sadra's Thought System*, Vol. 1, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute [In Persian].
8. Qutbeddin Shirazi, Mahmoud ebne Masoud, (1392 S.H.), *Hekmat Al-Eshragh*, Commentator by Mulla Sadra, Volume 4, Tehran: Sadra's Islamic Hekmat Found [in Arabi].
9. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1354 S.H.), *Al-Mabda va Al-Ma'ad*, Tehran: Iran's Theosophy and Philosophy Association [in Arabi].
10. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad Ibn Ibrahim, (1360a), *Asrar Al-ayat*, Tehran: Association of Theosophy and Philosophy [in Arabi].
11. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad Ibn Ibrahim, (1360b), *Al-Shawahed Al-Rubobiyeh*, Tehran: University Publishing Center [in Arabi].
12. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad Ibn Ibrahim, (1363 S.H.), *Mafatih Al-Ghayb*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research [in Arabi].
13. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad Ibn Ibrahim, (1366a), *Tafsir Al-Quran Al-Karim*, Qom: Bidar [in Arabi].
14. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad Ibn Ibrahim, (1366b), *Sharh-e Osole Kafi*, vols. 1, 3 Tehran: Institute of Cultural Studies and Research [in Arabi].
15. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad Ibn Ibrahim, (1368 S.H.), *Al-hekmate Al-mota'alie fi Al-asfare Al-Aghlie Al-arba'e*, vols. 3, 8, 9, Qom: Maktabat Al-mustafavi [in Arabi].
16. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad Ibn Ibrahim, (1382 S.H.), *Sharh va Ta'lighei Sadr Al-motaalehin bar Elahiyat-e Shefa*, vol. 1, Tehran: Sadra's Islamic Theosophy Foundation [in Arabi].
17. Yazdan Panah, Yadollah, (1393 S.H.), *Mabani va Osole Erfan-e Nazare*, translated by Ata Anzali, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute [in Persian].

18. Yazdan Panah, Yadollah, (1395 S.H.), *Dorous-e Soti Asar-e Yazdan Panah (Sharh-e Asfar)*, Qom: Supreme Assembly of Islamic Theosophy [in Persian].
19. Yazdan Panah, Yadollah, (1399 S.H.), *Mokhtasat-e Hekmat-e Mota'ālie*, compiled and written by Reza Dargahifar, Qom: Al-Ahmad (as) [in Persian]