

مقدمه

عقل اگرچه دارای محدودیت‌های معرفتی است و مستقلاً، توان فهم و اثبات آموزه‌هایی همچون معاد جسمانی را ندارد، اما همین عقل به مدد شریعت، به فهم و اثبات این آموزه‌ها توانمند می‌شود. عقل با کنار هم چیدن نصوص و ظواهر دینی، به فهمی کامل‌تر از حقیقت می‌رسد و می‌تواند بر اثبات آن حقیقت نیز استدلال عقلی ارائه کند. این فهم عقلانی مشروط به شرایطی است؛ از جمله: بهره‌گیری از روش منطقی منضبط، تقید به متن دینی، و گویایی متن. از این رو، اگر فیلسوفی از روش عقلی منضبط و منطبق با منطق در کاربرد عقل بهره نبرد و فهمش مطابق معیارهای منطقی نباشد، یا تقید کمی به متون دینی داشته باشد، به این معنا که با تأملات مبتنی بر حقیقت‌یابی به سراغ همه متون دینی، اعم از آیات و روایات نرود و یا متن، اخلاق خاصی داشته باشد فهمی ناقص از این مجموعه نصیب او خواهد شد و ممکن است متن دینی را با عقل خود مطابق نبیند که در این صورت، لازم است با تقدم متن دینی به بازسازی فهم عقلی خود پردازد و با تصحیح روش و تقید بیشتر به متن دینی، به سوی گویا شدن متن گام بردارد و به فهم حقیقت دینی نزدیک گردد. البته باید به این شرایط، تزکیه عقل از عیوب تفکر را هم اضافه کرد.

در تحلیل فلسفی معاد، ملاصدرا به تمامی این امور توجه دارد. وی در این تلاش فنی، دغدغه شریعت دارد و با اعتماد به واقع‌گویی شریعت و نفی تعارض در آن، در جهت فهم و سپس استدلال عقلی این آموزه‌ها سعی می‌کند. ملاصدرا قصد دارد در معاد جسمانی تبیینی ارائه دهد که هم آیات و روایاتی که نصی در جسمانیت معاد دارد دست‌نخورده و بدون تأویلی که ریشه در ظاهر ندارد باقی بماند و هم تجرد آدمیان از ماده و عنصر، که مقتضای عقل و مدلول برخی آیات است، حفظ شود، هم عینیت انسان اخروی با انسان دنیوی نفساً و بدناً حفظ شود و هم آیات و روایاتی که به تفاوت ابدان دنیوی و اخروی و تفاوت دنیا و آخرت تصریح دارد توجیه یابند. ملاصدرا در این تحلیل، هم از حیث روش و هم از حیث محتوا، بسیار وام‌دار عرفاست. نگاه وجودی به انسان، اعتقاد به حفظ هویت شخصی او در ضمن حرکت جوهری انسان از مادیت تا تجرد که متکی بر نگاه وجودی به انسان است، تجرد قوه خیال، که ضامن ادراکات جزئی و لذا ایزد و آلام صوری پس از مرگ و دنیاست، و در نهایت تبیین عذاب و پاداش بر اساس انتشای صور خیالی از نفس مبتنی بر خلق به همت عرفانی، همگی مواردی است که ملاصدرا از عارفان الهام گرفته. در این مقاله، ضمن نگاهی گذرا بر اصول ملاصدرا در معاد جسمانی و بیان نقش آن اصول در تبیین معاد، به مواردی که ملاصدرا در این اندیشه خود از عارفان بهره برده است، اشاره خواهد شد.

معاد صدرايي و ریشه‌های عرفانی آن

علیرضا کرمانی*

چکیده

صدرالمتألهین تبیین عقلی معاد جسمانی را بر اصول و مقدماتی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، تجرد خیال و قیام صدوری صور خیالی به نفس مبتنی می‌کند. اگرچه در کنار هم چیدن این مقدمات و استنتاج معاد جسمانی از آنها ابتکار و ابداع ملاصدرا بوده، اما به تصریح خود وی، بسیاری از این مقدمات را از متفکران پیشین و به ویژه عارفان الهام گرفته است. این مقاله پس از تحلیل معاد صدرايي بر اساس اصول مزبور، پیشینه این اصول و مقدمات را در آثار عرفانی قبل از صدرا بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: معاد، جسمانی، ملاصدرا، عرفان.

مبانی صدرایی معاد جسمانی

ملاصدرا در آثار خود، هر جا قصد بیان تفصیلی معاد جسمانی را دارد، به ذکر مقدمات اثبات معاد جسمانی می‌پردازد. چهار اصل اول از این اصول را می‌توان اصولی «هستی‌شناختی» و مابقی را اصولی «انسان‌شناختی» دانست.

۱. اصالت وجود

بر اساس نظریه «اصالت وجود»، حیثیت وجود متن واقع را پر کرده و حیثیت ماهیت خاصیت موجود در متن است. بنابراین، شی خارجی، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت؛ اما مصداق بودنش برای وجود ذاتی و برای ماهیت تبعی است. از این‌رو، ماهیت نه ورای وجود، که ویژگی متن وجود است؛ درست همان‌گونه که وحدت و فعلیت چیزی بر متن وجود اضافه نمی‌کند و در درون متن، وجود معنا می‌شود. این منظر وجودی ملاصدرا در نظریه وی در باب تعریف نفس، حدوث جسمانی نفس، رابطه نفس و بدن، و در اثبات حرکت جوهری و اشتداد وجودی نفس تأثیر مستقیم دارد.

همچنین از دیدگاه ملاصدرا، ماهیت اعتباری، تشخیص و هویت خارجی ندارد و از این‌رو، قابل انطباق بر کثرات است. ماهیت نه شخص است و نه مشخص، و ضم ماهیت به ماهیت، هرگز موجب تشخیص نیست.^۱ از این‌رو، ماهیت نمی‌تواند ملاک تشخیص باشد، و تشخیص منوط به امری خارج از ماهیات، یعنی وجود است. از این‌رو، هرچند زمان و مکان و یا هر یک از امور مربوط به ماهیت انسان تغییر کند تشخیص او به حال خود باقی است، مادام که وجود او باقی باشد. بنابراین فیلسوف قایل به اصالت وجود، موضعی معین در هویت شخصی انسان و یا هر موجود دیگر دارد و هویت شخصی و تشخیص را نحوه وجود شی، می‌داند، نه ویژگی امور ماهوی.^۲

۲. تشکیک وجود

بنابر نظریه اصالت وجود آنچه متن هستی را پر کرده جز وجود نیست و هر امری در کنار وجود مطرح باشد به دامنه عدم ملحق است. از این‌رو، وجود امری بسیط است و اگر وجود امری بسیط باشد این سؤال مطرح است که کثرات چه توجیهی دارند؟ چه امری موجب بروز تمایز میان کثرات شده است؟ اصولاً آیا کثرت با بساطت و اصالت وجود سازگار است؟

فیلسوفان صدرایی در تبیین کثرات در کنار وحدت و بساطت وجود، به کثرت وجودی یا تشکیکی معتقد شده‌اند. در کثرت وجودی یا تشکیکی، هم وجود ما به‌اشتراک، ضروری است و هم وجود ما

به الامتیاز. ویژگی کثرت تشکیکی این است که ما به‌الامتیاز عین ما به‌اشتراک است. امور کثیر واقعاً از یکدیگر ممتازند، اما امتیاز آن‌ها عین امری است که در آن اشتراک دارند. اصل تشکیک وجود، که خود متوقف است بر پذیرش اصالت وجود، مقدمه‌ای است برای قبول اشتداد و تضعف در وجود. وجود چون مراتب ضعیف و شدید دارد این امکان فراهم می‌شود تا امری وجودی با حفظ وحدت اتصالی خود و بدون آنکه در تشخیص او خدشه‌ای وارد شود از ضعف به شدت میل کند و در تمامی این مراحل، هویتش باقی باشد.

۳. اشتداد در وجود و حرکت جوهری

این اصل بیانگر آن است که وجود ضعیف می‌تواند سیر وجودی داشته باشد و به وجودی شدید و سپس وجودی اشد تحول ذاتی یابد. بر این اساس، جوهر در سیری واحد و متصل در حرکت است و در واقع، یک وجود جوهری است که با حفظ تشخیص خود، با حرکتی واحد که هیچ‌یک از اجزای آن، وجودی بالفعل و ممتاز ندارند، متحرک است.

این تبدل در جوهر بیانگر آن است که در سیورورت وجودی از ضعیف به شدید، اشد و اضعف دو شی، مختلف نیست، بلکه امری واحد است که مراتب متعدد دارد. از این‌رو، نفس انسانی در طی مراتب وجودی است، اگر از مرتبه‌ای جسمانی که در بدو حدوثش در آن واقع است، به مرتبه تجرد محض برسد و اگر از مرتبه‌ای که بدن مادی عنصری شأنی از شئون او را تشکیل می‌دهد به مرتبه‌ای برسد که اثری از بدن مادی در آن نیست، در همه احوال، همان ذات نفسی است که تبدلی در شخصیت آن به‌وجود نمی‌آید.^۳

۴. شبیهت شی، به فصل اخیر

بر اساس این اصل،^۴ اگر چه گفته می‌شود حقایق از ماده و صورت ترکیب شده‌اند، اما آنچه فعلیت ماهیت به اوست صورت شی، است و صورت شی، در واقع، پدید آورنده همان ماهیتی است که حقیقت آن شی، را می‌سازد.^۵

۵. نحوه وجود نفس

حکما نفس را همانند عقل، جوهری ذاتاً مجرد می‌دانند است. اما آن ویژگی که نفس را از عقل جدا می‌کند آن است که نفس در برخی از مراتب وجودی خود، مادی است بر خلاف سایر جواهر مجرد که با اجسام ارتباطی ندارند، نفس آدمی با جسم خاصی که بدن او به شمار می‌رود، مرتبط است. بر اساس

دیدگاه مشاء، نفس، همانند مفهوم بنا، مفهومی است اضافی که در تعریف آن، باید جسم یا بدن را ذکر کرد و اضافه نیز بر طبق دیدگاه این فیلسوفان، ماهیتی عرضی و مقوله‌ای جنسی است که ما بازای خارجی و عینی دارد.

ولی ملاصدرا دیدگاه حکمای مشاء در باب حقیقت نفس را نمی‌پذیرد. به اعتقاد وی، نفس دارای وجود واحدی است که مفهوم اضافی تدبیر و تعلق به بدن از آن انتزاع می‌شود.^۶ اما این اضافه از سنخ اضافه مقولی نیست تا حاکی از نوعی عرض باشد که بر ذات جوهری نفس عارض شده است. حقیقت نفس یک حقیقت تعلقی و اضافی است. از این رو بر خلاف تعریف بناء که تعریفی اسمی است و از اضافه بین ذات بنا و بنا انتزاع شده، تعریف نفس از حیث تعلق آن به بدن، صرفاً یک تعریف اسمی نیست، بلکه بیان‌کننده حقیقت نفس است.^۷

حاصل آنکه از دیدگاه ملاصدرا، نفسیت نفس امری مضاف به ذات جوهری نفس نیست، بلکه نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که دست کم، در مراتبی از هستی خود، مادی است.^۸ به عبارت دیگر، بر اساس هستی‌شناسی مبتنی بر اصالت وجود، نفس آدمی یک هویت وجودی از عرش تا فرش است که از مرتبه مادیت، که صورتی جسمانی است، آغاز شده و در سیری جوهری، به موجودی مجرد (مجرد برزخی یا عقلی) و حتی مرتبه فوق مجرد نایل می‌شود.

۶. رابطه نفس و بدن

به اعتقاد ملاصدرا، نفس، صورت بدن است و از این رو، رابطه بدن و نفس از منظر وی، رابطه ماده و صورت است.^۹ این نگاه به نفس و رابطه آن با بدن، مطابق هستی‌شناسی مبتنی بر اصالت وجود صدرالتألهین است. بر این مبنا، وجود انسان وجودی واحد اتصالی است که از مرتبه مجرد عقلی تا مرتبه مادی، یعنی بدن مادی عنصری گسترده شده است. به دلیل اینکه مرتبه تجردی این امر واحد، که نفس نام دارد، در بالاترین مراتب قرار گرفته، همه کمالات مراتب مادون را داراست و از این رو در نظام ماده و صورت، که برای هر امری ماده و صورتی تصویر می‌کند، به عنوان صورت مطرح است.

۷. تشخیص بدن به نفس

بیان شد که شیئیت شی، به صورت و فصل اخیر آن است از سوی دیگر، در بحث رابطه نفس و بدن هم گذشت که نفس، صورت بدن است. بر اساس این دو مقدمه، این صورت نفسی و نفس ناطقه انسانی است که مشخص هویت انسانی است. و چون حقیقت و هویت انسانی طیف گسترده‌ای است

که از نحوه وجود مادی تا مرتبه مثالی و عقلی را شامل می‌شود، این صورت اخیر - یعنی نفس ناطقه انسانی - است که مشخص مراتب مادون مادی هویت انسان است. از این رو، علاوه بر اینکه نفس، مشخص هویت انسان است، مشخص بدن انسان هم هست.^{۱۰}

و کما أن تشخص الإنسان بنفسه التي هي صورة ذاته، فكذلك تشخص بدنه أيضاً وتشخصات أعضائه بالنفس السارية قواها فيها.^{۱۱}

۸. تجرد خیال و صور خیالی

انکار تجرد خیال فیلسوفان مشاء را واداشت تا نتوانند تبیینی عقلانی از معاد جسمانی ارائه دهند. از دیدگاه ایشان، تمامی قوای انسان غیر از قوه عقل مادی است و با فساد بدن از بین می‌رود. از این رو، تنها آنان که به مرتبه تجرد عقلی راه یافته‌اند به بقای نفس خود باقی‌اند. از دیدگاه ملاصدرا، خیال قوه‌ای است مجرد. خیال، حافظ صور ادراکی جزئی است؛ یعنی مدرکات حسی را پس از آنکه ارتباط حواس با شی، خارجی قطع شد نگاه‌داری می‌کند^{۱۲} اما در معنایی عام تر، می‌توان قوه خیال را قوه‌ای دانست که بین قوه عاقله و بین حس ظاهر قرار دارد و با صور جزئی مقداری که در این صورت، هم مدرک و هم حافظ صور جزئی خواهد بود -^{۱۳} با اثبات تجرد قوه خیال و اعتقاد به فناپذیری آن بعد از مرگ راه برای تبیین لذات و آلام صورتی مقداری باز می‌شود. با این بیان جسمانیت معاد به معنای تقلد حقایق در عالم آخرت، در معنایی مثالی خواهد بود و درک این حقایق با قوه خیال میسر است.

۹. قیام صدوری صور ادراکی به نفس

به اعتقاد حکمای مشاء، ادراک نفس نسبت به صور خیالی مستلزم انطباق و حلول این صور در نفس است، و چون نفس مجرد است، ممکن نیست صورتی مادی و دارای وضع - مانند صور خیالی - در آن حلول کند. از این رو، ایشان معتقدند: صور خیالی در روح بخاری، که جسمی لطیف است، حلول می‌کند. اما به اعتقاد ملاصدرا، نفس مانند ماده‌ای نیست که صورتی را قبول کند و محل انطباق صور ادراکی باشد تا سخن از تطابق منطبق و محل انطباق به میان آید و با تجرد نفس ناسازگار باشد، بلکه اصولاً علاوه بر اینکه صور ادراکی خود اموری مجرد است، قیام این صور ادراکی به نفس از قبیل قیام عرض حال در محل مادی نیست، بلکه قیامی صدوری و ایجادی است و نفس فاعل مدرکات خود است نه قابل آن‌ها.^{۱۴} از این رو ما به دلیل آنکه قوه خیال از مراتب نفس و از این رو، مجرد است و صور خیالی هم دارای تجرد است، قیام آن‌ها به نفس نه قیامی حلولی، بلکه قیامی صدوری به‌شمار

می‌رود؛ به این معنا که تمامی آنچه از سوی قوه خیال درک می‌شود صوری است که توسط جهات فاعلی نفس ایجاد و انشا می‌گردد. این صور غیرمادی‌اند و توسط نفس مجرد و بدون نیاز به تقدّم ماده قابل، ابداع می‌گردند.^{۱۵}

بنابراین، قوه خیال همچون سایر قوای باطنی و ظاهری انسان، صور خیالی را در صقع وجودی خود ایجاد می‌کند. بر همین اساس ملاًصدرا اصل دیگری را برای اثبات معاد جسمانی مورد نظر خود بیان می‌کند. بر اساس این اصل، صور مقداری و اشکال و هیئات جرمی برای تحقق، لزوماً نیازمند ماده قابل و حصول استعداد نیست، بلکه گاهی نیز تنها بر اساس جهات فاعلی بدون مشارکت ماده قابل حاصل می‌شود؛ همان‌گونه که تمامی افلاک و کواکب، که از مبادی عقلی صادر شده، بدون ماده پیشین و با ابداع الهی بوده است.^{۱۶}

در عالم ماده، تمامی نفوس انسانی توان انشا و ابداع این صور مقداری و اشکال و هیئات جرمی را توسط قوه خیال خود دارند. در این افراد صور خیالی، مرائی لحاظ امری دیگرند. اما اگر به سبب قوت نفس و خیال، این صور خیالی ملحوظ بالذات باشند نه مرائی برای لحاظ غیر، دیگر وجودی ظلی نخواهند داشت و خود موجودی برآسه و حقیقی خواهند بود. و این امر در همین دنیا، برای برخی و در آخرت، برای عموم امکان‌پذیر است. عارفانی که به مرتبه تخلّق و تحقق رسیده‌اند بسته به وسعت وجودی‌شان، مظهر اسم خالق و مبدع خداوند می‌شوند و توان خلق صور مقداری، تصرف در عالم تکوین و خلق اجسام مادی را هم می‌یابند. بر این اساس، آنگاه که انسان از اشتغال به امور دنیوی، تفرّق همت، و انفعالات خارجی خلاصی یابد، به مدد قوت خیال خود، صور خیالی انشا خواهد کرد که قوام و تأکد وجودی‌شان بسیار بیش از صور حسی باشد.^{۱۷}

۱۰. اتحاد علم و عمل با نفس

یکی از اصولی که ملاًصدرا در تصویر معاد جسمانی خود مدّ نظر داشته و در مواضع متعددی از آثار خود بدان توجه داده، اصل اتحاد نفس با علوم و ملکات خود است.^{۱۸} از دیدگاه وی، نفس به سبب اتحاد وجودی با حقایق کلی و صور علمی، اشتدادی وجودی می‌یابد و استکمال ذاتی تحصیل می‌کند. از این رو، نزاع در اتحاد عاقل با معقول در جایی است که موجود خارجی به حرکت جوهری و اشتداد در وجودش از نقص به کمال رود و در هر مرحله از تطوّرات وجودش، در استکمال، مصداق معانی و مفاهیم جدید و عدید گردد.^{۱۹} بر این اساس، هر قدر که انسان معقولات و مدرکات بیشتری کسب کند نفسش وسعت بیشتری می‌یابد و وجودش شدیدتر می‌گردد.^{۲۰}

به دلیل آنکه بر اساس مبانی صدرالمتألهین، همه فعالیت‌های وجودی انسان از لحاظ فاعلی به نفس بازمی‌گردد و «نفس در وحدتش همه قواست»، و با توجه به اینکه محور اتحاد در مسئله اتحاد عاقل با معقول، وجود نفس و اشتداد وجودی آن است، نباید تفاوتی میان فعالیت‌های ادراکی گوناگون نفس، همچون حس و خیال و عقل و فعالیت‌های غیر ادراکی آن باشد. از این رو، همه فعالیت‌های انسان به لحاظ فاعلی، به نفس بازمی‌گردد و آنچه حقیقت وجودی انسان را تشکیل می‌دهد همین فعالیت‌های ادراکی و غیر ادراکی نفس است.^{۲۱}

اکنون سؤالی که مطرح است این است که هر کدام از علوم و ملکات افعال چه نقشی در حقیقت انسان ایفا می‌کند؟ از دیدگاه ملاًصدرا، علوم نقشی مستقیم در حقیقت انسان دارند و باعث وسعت حقیقت انسان و کمال وجودی او می‌شوند. انسان با کسب علوم و معارف، اشتداد وجودی حاصل می‌کند و از قوه عقلی هیولانی به عقل بالفعل ارتقای وجودی می‌یابد^{۲۲} و از این رو سعادت حقیقی نفس از سوی همین جزء نظری و علمی نفس و به مدد علوم حقیقی حاصل می‌شود که اصل ذات انسان را تشکیل می‌دهد.

ثم إنك قد علمت أن الشرف و السعادة بالحقیقه إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظری الذی هو أصل ذاتها.^{۲۳}

از این رو، سعادت به کمال وجودی نفس است، و تکامل نفس به بعد نظری نفس و کسب علم وابسته است. اما عمل بر خلاف علم، نفس‌ساز نیست و مستقیماً موجب کمال وجودی نفس نمی‌شود. عمل - اگر عمل صالح باشد - صرفاً موجب تصفیة قلب و تطهیر نفس می‌گردد.

إعلم، أن النفس إنما تصل إلى هذه البهجة و السعادة بمزاولة أعمال و أفعال مطهّرة للنفس، مزيلة لكدوراتها و مهذبة لمرآة القلب عن أرجاسها و أدناسها و بمباشرة حركات فكرية.^{۲۴}

نتیجه‌گیری صدرا از مقدمات

صدرالمتألهین مدعی عینیت کامل انسان آخری و انسان دنیوی است.^{۲۵} از دیدگاه وی آنچه در متن واقع موجود است - مثلاً - وجود زید است و این وجود با وحدت، مساوق است. زید موجود، وجودی انسانی است که در عین فراز و نشیب و نقص و کمالاتی که در طول زندگی‌اش دارد، دارای وحدت در هویت است؛ زیرا در وجود، که اصل حقیقت زید و سایر حقایق را تشکیل می‌دهد، تشکیک و اشتداد متصور است. وجود زید در مراتب تشکیکی خود، حرکتی واحد دارد و به همین دلیل دارای وحدتی اتصالی است. از این رو، در تمامی این مراتب، وحدت و هویت وجودی‌اش حفظ می‌شود. با این

وصف، زید یک حقیقت وجودی از عرش تا فرش است که در پایین‌ترین مراتب، صورتی مادی و جسمانی است و با حرکت جوهری، گام به گام و مرحله به مرحله تکامل می‌یابد و در این اشتداد وجودی، از مادیت و جسمانیتی که هنگام حدوث داشت (جسمانیه الحدوث) و در مرتبه ذات آن اخذ شده بود، به مرتبه تجرد می‌رسد (روحانیه البقاء). اما در تمامی این مراتب، این انسان، واحد و یک حقیقت گسترده است که نمی‌توان در هیچ مقطعی آن را واقعاً جدای از مقطع سابق یا لاحق دانست.

این امر واحد و متصل از فرش تا عرش، که وجودش از مادیت صرف تا تجرد گسترش یافته است، در هر آن، در مقطعی از وجودش فعلیت دارد و همین امر بالفعل، شیئیت آن را تأمین می‌کند. اگر این امر موجود، از مادیت صرف آغاز کرده و مرتبه به مرتبه پیش آمده و به مرتبه نطق و عقل رسیده است. همین مرتبه اخیر، یعنی نفس ناطقه او، تمام حقیقت اوست و تمام مراتب سابق با وجود جمعی اندماجی در این مرتبه اخیر، مجتمعند. این مرتبه اخیر، که همان صورت اخیر شیء است، موجب تمام حقیقت شیء و فعلیت آن است. از این رو، اگر فرض شود که در یک سیر وجودی و حرکتی جوهری، موجودی از مادیت به تجرد تبدیل می‌یابد و در آن هیچ اثری از مادیت باقی نمی‌ماند، وحدت حقیقت و هویت آن و به عبارت دیگر، تمامیت آن باقی است و از بین نمی‌رود. از این رو، انسان مرکب است از صورت نفسی و ماده بدنی که با وجود تبدیل آن به آن بدن و حرکت جوهری نفس، وحدت و هویتش باقی است. با آنکه به یک نظر، زید دو ساله نسبت به زید یک ساله تفاوت‌هایی دارد، همه اذعان دارند که این زید، نفساً و بدناً همان زید سال گذشته است و چنین نیست که به سبب تغییرات رخ داده، به شخصی دیگر تغییر هویت داده باشد. این وحدت هویت را صورت نفسی تأمین می‌کند.^{۲۶} با همین تبیین زید صد ساله نفساً و بدناً با وجود تغییرات، همان زید دوران جوانی است،^{۲۷} و یقیناً و به اعتراف متفکران در باب عینیت زید آخری با زید دنیوی، ما به چیزی بیشتر از عینیت زید جوان و زید کهنسال نیاز نداریم. با این توضیح زید آخری با وجود برخی تغییرات عیناً همان زید دنیوی است هرچند مادیت و نواقصی که ملازم انسان دنیوی است، در آخرت همراه با زید آخری نباشد.^{۲۸}

ماحصل سخن ملاًصدرا آن است که انسان آخری نفساً و بدناً با انسان دنیوی عینیت دارد، اما تضمین کننده این عینیت، نفس، به عنوان صورت اخیر هویت انسان است. کمال بدن مادی انسان به نحو جمعی اندماجی، در این صورت نفسی حضور دارد، اما لزومی ندارد برای حفظ عینیت، نواقص بدن یعنی مادیت و لوازم مادیت را در بدن آخری محفوظ بدانیم.^{۲۹} ملازمت نواقص مادی همراه با بدن آخری به معنای تحقق دنیایی دیگر است، نه وقوع عالمی به نام آخرت، در حالی که دنیا و آخرت^{۳۰} و بدن دنیوی و آخری کاملاً متفاوتند.

اما آیا رجوع نفس بدون بدن مادی به عالم آخرت، همان سخن فیلسوفان معتقد به معاد روحانی صرف - منتها با تقریر و تبیینی جدید- نیست؟ فیلسوفان مشاء، تعلق نفس به بدن را از مقوله اضافه می‌دانستند که در ذات تجردی نفس دخالتی ندارد، و بر آن بودند که با عروض مرگ، این اضافه از بین رفته، نفس مجرد بدون اضافه به بدن وجود خواهد داشت. اما تفاوت نظر ملاًصدرا با مشائیان در آن است که ملاًصدرا نفس را حقیقتی گسترده می‌داند که در عین وحدت، در مراتب متعددی و با نحوه وجودهای متفاوتی تحقق دارد؛ در مرتبه‌ای نحوه وجودی مادی عنصری دارد و در مرتبه‌ای تجرد ناقص و در مرتبه‌ای هم تجرد تام (تجرد عقلی). این مرتبه تجرد ناقص همان مرتبه خیالی نفس است که از دیدگاه فلاسفه مشاء، مادی بود و با فنا شدن از بین می‌رفت. با این وصف، اگر در مراتبی از وجود نفس، تعلق آن به بدن مادی از بین برود و نحوه وجودی، که به ماده تعلق داشت، فانی شود مرتبه تجرد خیالی (مثالی) و عقلی آن باقی است. بقای مرتبه خیالی، که مرتبه وجود صور و مقادیر جسمانی است، و ملاًصدرا آن را با اثبات تجرد قوه خیال موجه می‌کند، مبین ملازمت بدنی جسمانی از سنخ عالم آخرت و دارای حیاتی ذاتی با نفس است.^{۳۱} این بدن سایه نفس و همواره همراه و تابع آن است و جسمانییت معاد را تأمین می‌کند. این بدن آخری از دیدگاه ملاًصدرا از منشآت نفس است^{۳۲} و به اذن الهی از نفس صدور می‌یابد. به عبارت دیگر، صورت نفسانی انسان به نسبت به صور آخری امری بالقوه است و ماده این صور به شمار می‌رود و این احوال، ملکات و علوم هستند که به آن صورت نفسانی، فعلیتی خاص می‌دهند؛ یا از جنس بهایم می‌شود و یا از سنخ سباع و شیاطین و یا ملکی از ملائک.^{۳۳} از دیدگاه ملاًصدرا، نه فقط بدن آخری، بلکه تمامی پاداش‌ها و عذاب‌های صوری در درون نفس معنا می‌یابند و قیام صدور به نفس دارند.^{۳۴} نفس انسان، که با علوم و ملکات کسب کرده در دنیا، به فعلیتی خاص دست یافته است، با توجه به این فعلیت مکتسبه، صوری را انشا می‌کند که باعث ابتهاج و لذت یا تألم و عذاب او می‌شود.^{۳۵} این صور خیالی هرگز توهمی نیست بلکه همان صور ملکات مکتسب در دنیاست، و به سبب وحدت قوای ادراکی انسان در آخرت، در عین متخیل بودن، محسوس به حس بصر هم خواهد بود.

ریشه‌های عرفانی نظریه ملاًصدرا

نظریه ملاًصدرا در معاد جسمانی، اگرچه نظریه‌ای بدیع و جامع الاطراف است، اما به اعتراف خود وی، تا حدی در اصول و نتایج، وام‌دار نظریات سایر متفکران، به ویژه عارفان است؛ چنان‌که در رساله «شواهد الربوبیه» در باره معاد جسمانی می‌گوید:

مسأله المعاد الجسمانی و هذا مما الهمني الله به و فضلني على كثير من خلقه تفضيلاً، و لم اجد في كلام احد من الاسلاميين و الحكماء السابقين و اللاحقين في هذه المسأله ما يشفي العليل و يروي الغليل. نعم، استفدناها من كتاب الله و حديث نبيّه و عترته (ع) و وجدنا لمعات متفرقة في كتب اكابر الصوفية رضی الله عنهم و رضوا عنه.^{۳۳}

در اینجا، هرچند به اجمال، نگاهی به ریشه‌های نظریه مَلّاصدرا در کلمات گذشتگان و به ویژه عارفان مکتب ابن عربی می‌اندازیم:

۱. اصالت وجود

اگرچه تبیین دقیق اصالت وجود و طرح‌ریزی هستی‌شناسی مبتنی بر اصالت وجود، با تمامی لوازم و فروعات آن در هزاره نخست هجری در انحصار مَلّاصدرا بود، اما گرایش به اصالت وجود و یا حتی ورود به نزاع میان اصالت یا اعتباریت وجود، تعیین موضع در این زمینه و تثبیت اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در مقابل اعتباریت وجود، در آثار عارفان بالله یافت می‌شود؟^{۳۷} از جمله ابن عربی در انشاء الدوایر می‌گوید:

فاعلم، أن الوجود و العدم ليسا بشيء زائد على الموجود و المعدوم، لكن هو نفس الموجود و المعدوم لكنّ الوهم يتخيّل أن الوجود و العدم صفتان راجعتان إلى الموجود و المعدوم ...^{۳۸}

صائن الدين تركه، مؤلف كتاب تمهيد القواعد پس از نقل این عبارت ابن عربی، در مقابله با اعتباریت شیخ اشراق چنین می‌گوید:

إن ما فهمه المتأخرون من الوجود و اصطلاحوا عليه حيث ذهبوا إلى أنه من الاعتبارات العقلية العارضة للموجودات في العقل ليس من الوجود الحقيقي الذي هو أس قواعده عقاید- المحققين و مبنی معاقدهم في شيء و لا من الصفات الحقيقية المختصة به بل أنما هو (هي - خ) من الإضافات التي لا دخل لها في حقيقة الوجود أصلاً، ... و سيجيء لهذا البحث مزيد تحقيق انشاء الله.^{۳۹}

محقق قیصری نیز در نفی اعتباریت وجود و اثبات اصالت وجود در مقدمه خود بر فصوص الحکم می‌گوید:

و ليس [الوجود] امراً اعتبارياً كما يقول الظالمون، لنحققه في ذاته مع عدم المعبرين إياه فضلاً عن اعتباراتهم، سواء كانوا عقولاً أو غيرها.^{۴۰}

این عبارات و از جمله عبارات قیصری مورد توجه مَلّاصدرا بوده است،^{۴۱} چه اینکه درباره اعتباریت ماهیت هم مَلّاصدرا با استناد به کلمات عارفان می‌گوید:

... فقول بعض المحققين من اهل الكشف و اليقين أن الماهيات المعبر عنهم بالأعيان الثابتة- لم يظهر ذواتها و لا يظهر أبداً و إنما يظهر أحكامها و أوصافها و ما شمت و لا تشتم رائحة الوجود أصلاً معناه ما قرّناه.^{۴۲} قال بعض أهل الكشف و اليقين اعلم، أن الأمور الكلية و الماهيات الإمكانية و إن لم يكن لها وجود في عينها- فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنه لا يزال عن الوجود العيني.^{۴۳}

مراد وی از اهل الكشف شیخ محیی‌الدین عربی است که در چندین جای فصوص الحکم، این مطلب را عنوان کرده: «الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الموجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات»^{۴۴}

زیرا مَلّاصدرا از میان همه صاحب‌نظران، صرفاً عارفان را به درک حقیقت اصیل وجود و تمایز آن از وجود انتزاعی اعتباری راه یافته می‌داند:

و اعلم، أن هذا الوجود كما ظهر مراراً غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البدیهی و المتصور الذهني الذي علمت أنه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية و هذا مما خفي على اكثر اصحاب البحوث سيما المتأخرين، و أما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك

۲. تشکیک وجود

بحث تشکیک در آثار فیلسوفان، سابقه‌ای دیرینه دارد. فیلسوفان برای توجیه امور متفاضل کامل و ناقصی که در جهان یافت می‌شود به پذیرش تشکیک روی آورده‌اند. برخی از فیلسوفان همچون شیخ اشراق و میرداماد، قایل به تجویز تشکیک در ماهیت شدند و مشائیان به سبب اشکالات وارد بر تشکیک در ماهیت، تشکیک در مفهوم یا تشکیک در عرضی را پذیرفتند. مَلّاصدرا در مقابل این دو نظریه، در نظر نهایی خود، با انکار تشکیک در ماهیت، معتقد به تشکیک در وجود شد. هرچند در فلسفه پیش از مَلّاصدرا، مبحث تشکیک برای توجیه فلسفی واقعیات متفاضل مطرح شد، اما صدرالمتألهین در این مسئله صرفاً به توجیه فلسفی امور متفاضل اکتفا نکرد، بلکه از دیدگاه وی تشکیک بدون استثنا، هر واقعیت خارجی را شامل می‌شود.^{۴۵} مَلّاصدرا با طرح بحث تشکیک، سعی دارد اصالت وجود را، که مستلزم وحدت وجود است، با کثرت موجودات جمع کند و به تعبیر دیگر، توجیهی فلسفی برای وجود کثرت با وجود وحدت حاکم بر هستی ارائه کند. از دیدگاه مَلّاصدرا، پذیرش اصالت وجود ملازم با پذیرش یک نحوه وحدت و ارتباط بین همه اشیا است. این وحدت، وحدتی حقیقی است که با کثرت نیز سازگار است. بر این اساس، کثرت مراتب شدید و ضعیف یک حقیقت واحدند و آن امر واحد در تمامی این مراتب سریان دارد.^{۴۶}

منافات با وحدت اصل حقیقت ندارد. چون بین تمام جهات متکثره اتصال معنوی و اتحاد وجودی است، همه موجودند به وجود واحد، و زنده‌اند به حیات واحد، و از مراتب وجود حق می‌باشند و کثرت جهات و اعتبارات و تعدد حیثیات قած در وحدت اصل حقیقت وجود نمی‌باشد.^{۵۰}

۳. حرکت جوهری

اگرچه اصطلاح «حرکت جوهری» ابتکار مَلّاصدرا است و پیش از وی سابقه‌ای نداشته،^{۵۱} اما اعتقاد به تبدل جوهر، سابقه‌ای دیرینه دارد؛ چنانکه بر اساس گزارش جرجانی در شرح *مواقف*، نظام معتزلی هم قایل به حرکت و تجدد در جوهر و اعراض بوده^{۵۲} و آثار عارفان نیز مشحون از عباراتی دال بر تجدد در کل عالم و از جمله جوهر و اعراض است: «و من اکتحل عینه بنور الایمان و تنور قلبه بطلوع شمس العیان، یجد أعیان العالم دائماً متبدلة و تعیناتها متزایلة، کما قال تعالی: «بَلْ هُمْ فِی کِبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ.»^{۵۳}

اگرچه این بحث، که در عرفان اسلامی تحت عنوان «تجدد امثال» یا «تبدل امثال» مطرح می‌شود و عارفان با استناد به اسم «واسع» و اتساع الهی قاعده «لا تکرار فی التجلی» را حاکی از آن می‌دانند، تفاوت‌هایی با مبحث حرکت جوهری صدراپی دارد،^{۵۴} اما می‌توان آن را یکی از ریشه‌های مهم طرح بحث حرکت جوهری در آثار مَلّاصدرا دانست.^{۵۵}

«بحث حرکت حیّی و تجدد امثال و عدم تکرار تجلی متفرع بر آن، در صحف عرفانی، سبب انتقال صاحب اسفار به حرکت جوهری شده است.»^{۵۶} از این‌رو، «مسئله حرکت در جوهر از تجدد امثال منشعب شده است و از آنجا سرچشمه گرفته است.»^{۵۷} «الفظن الذکی الالمعی یحدس من تنقیب کلمات العارفین بالله و تحقیقها فی تجدد الامثال أنّ الحکم بالحركة فی الجوهر الطبیعی قد استنبط و استفید من کلماتهم الکاملة فی التجدد.»^{۵۸}

مَلّاصدرا نیز اذعان دارد که پذیرش تبدل تدریجی در جوهر طبیعی تصریحاً یا تلویحاً از سوی بزرگان از حکما و عرفا تأیید شده است.^{۵۹} از این‌رو، در تأیید دیدگاه خود، عباراتی از عارفان را ضمیمه می‌کند.^{۶۰}

۴. تجرد قوه خیال و صور خیالی

اگرچه ابن سینا و فیلسوفان پیش از مَلّاصدرا بر مادیت صور خیالی و به تبع قوه خیال استدلال کرده‌اند، اما به عقیده مَلّاصدرا، تردید در این مسئله توسط خود ابن سینا و در کتاب مباحثات وی آغاز شده است. مَلّاصدرا یکی از دلایل بر تجرد قوه خیال را برگرفته از مباحثات شیخ رئیس می‌داند و می‌گوید:

حاصل آنکه مَلّاصدرا در توافق با عارفان بالله، اصالت وجود را می‌پذیرد و همچون عارفان، لازمه اصالت وجود را نوعی وحدت وجود می‌داند. اما باز هم مَلّاصدرا در توافق با محققان از عرفا، وجود کثرات را می‌پذیرد و آن‌ها را موهوم محض نمی‌داند. از این‌رو، برای توجیه این کثرات، مبحث تشکیک را پیش می‌کشد؛ چنانکه عارفان قبل از او هم از مبحث تشکیک در توجیه کثرات بهره می‌بردند، با این تفاوت که عارفان هرگز تشکیک در وجود را نپذیرفته‌اند و صرفاً برای توجیه کثرات، معتقد به تشکیک در مظاهر و تجلیات وجود واحد شخصی بوده‌اند.

و لایقبل الاشْتداد و الضعف فی ذاته... و الزیاده و النقصان و الشده و الضعف یقع علیه بحسب ظهوره و خفائه فی بعض مراتبه.^{۶۱} قال الشیخ - قدس سره - فی الرسالة الهادیة: ما یقال من ان الحقیقه المطلقة تختلف بكونها فی شیء اقوی أو اقدم أو اولی، فکل ذلك عند المحقق راجع الی الظهور بحسب استعدادات قوابلها فالحقیقه واحده فی الكل و التفاوت واقع بین ظهوراتها بحسب المقتضی تعیین تلک الحقیقه.^{۶۲}

ولی مَلّاصدرا در دیدگاه فلسفی خود، قایل به تشکیک در وجود است. بر اساس دیدگاه تشکیک خاصی مَلّاصدرا، در خارج، وحدت در کنار کثرت تحقق دارد. از این‌رو، ما واقعا با موجودات متکثر مواجهیم و این کثرات هر یک مصداق بالذات وجود به شمار می‌آید. پی‌مراتب وجود در دیدگاه تشکیکی مَلّاصدرا به واقع موجود است و این تکثر در وجود لطمه‌ای هم به وحدت سریانی اصل وجود نمی‌زند.

بر این اساس، اگرچه مَلّاصدرا نظریه تشکیک خاصی خود را عمدتاً در مقابل قایلان به تشکیک در ماهیت ارائه می‌کند و با وجود آنکه تشکیک خاصی صدراپی با تشکیک عرفانی متفاوت است و عارفان بالله بر خلاف مَلّاصدرا در دیدگاه تشکیکی خود، هرگز کثرات را مصداق بالذات وجود نمی‌دانند، اما به نظر می‌رسد که مَلّاصدرا در تعمیم نظریه تشکیک و عدم انحصار آن به امور متفاضل، متأثر از عارفان است، اگرچه اصولاً مَلّاصدرا صدرا نظر نهایی خود را همان نظر عارفان بالله می‌داند و بین نظریه تشکیک خاصی خود و دیدگاه وحدت وجودی عارفان تنافی نمی‌بیند.^{۶۳} از همین روست که برخی از متفکران تفسیری مبتنی بر وحدت شخصی وجود از تشکیک صدراپی دارند. از دیدگاه ایشان:

مختار صدرالحکما، در وجود عقیده اهل توحید است و اینکه در بعضی از موارد، حقیقت وجود را صاحب مراتب می‌داند و در بعضی از موارد، قایل به وحدت شخصیه است با یکدیگر منافات ندارد. همه شئون حقیقت وجود را به منزله اجزای یک وجود واحد می‌داند و در کثیری از مواضع کتب خود، به این معنا تصریح نموده است که همه حقایق وجودیه در سلک یک وجود واحدند و کثرت ظهورات

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحث على طريق التشكيك ... و هذه عبارته في المباحث بعينها، قال: إن المدركات من الصور و المتخيلات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإمّا أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرّق بدخول الغذاء عليه، أو ليس من شأنه ذلك، و الثاني باطل؛ لأن أجسامنا في معرض الانحلال و التزايد بالغذاء.^{۶۱}

اما اگرچه این مطلب را در مباحثات طبع موجود نمی‌توان یافت^{۶۲} و ظاهراً مآخذ را از المباحث المشرقیه فخر رازی نقل کرده است، اما نقل مآخذ را خود دلالت بر توجه مآخذ را به تقدّم این دیدگاه دارد. همچنین اعتقاد به تجرّد خیال و ادراک بسیاری از امور اخروی در عالم برزخ و آخرت با قوّه خیال، با وجود از بین رفتن بدن مادی عنصری، یکی از اصولی است که در لابه‌لای عبارات عارفان، زیاد به چشم می‌خورد.^{۶۳}

و اعلم، أنّ القوى كلّها التي في الإنسان و في كل حيوان مثل قوّة الحس و قوّة الخيال و قوّة الحفظ و القوّة المصوّرة و سائر القوى كلّها المنسوبة الى جميع الأجسام علوّاً و سفلاً إنّما هي للروح تكون بوجوده و إعطائه الحياة لذلك الجسم...^{۶۴}

مآخذ را نیز با تمسک به همین عبارات، سخنان عارفان را تأییدی بر دیدگاه خود در تجرّد خیال و همراهی قوّه خیال در نشأت برزخ و آخرت می‌داند:

و قال في الباب الرابع و السبعين و ثلاثاً: و اعلم، أنّ الحق لم يزل في الدنيا متجلبياً للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه و أنّ تنوع الخواطر في الإنسان عين التجلي الإلهي من حيث لا يشعر بذلك إلّا أهل الله، كما أنّهم يعلمون أنّ اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا و الآخرة في جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلي ... فذلك هو التضاهي الإلهي الخيالي، غير أنّه في الآخرة ظاهر و في الدنيا باطن. فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة. انتهى.^{۶۵}

در نهایت، با نقل برخی از عبارات ابن عربی درباره مصاحبت خیال در عالم آخرت، چنین نتیجه می‌گیرد: «فتحقّق و تبين من جميع ما ذكرناه و نقلناه أنّ الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الإدراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس و تستلذّها و لا مادة و لا مظهر لها إلا النفس».^{۶۶}

۵. انشا و فاعلیت نفس (خلق به همت)

محققان از عرفا علاوه بر تجرّد خیال، به انشا و فاعلیت نفس هم باور دارند و از آن به مقام «کن»، که مقامی شامخ از مقامات انسانی و از خواص انسان کامل است، تعبیر می‌کنند: «هو [بسم الله] للعبد في التكوين بمنزلة «كُن» للحقّ فيه يتكوّن عن بعض الناس ما شاؤوا. قال الحلاج: «بِسْمِ الله» من العبد بمنزلة «كُن» من الحق».^{۶۷}

خلق صوری خارج از خیال و یا تشکّل به اشکال متعدد از ویژگی‌های عارفان متصرف در وجود است.

عبارات عارفان - که البته فیلسوفان حکمت متعالیه هم از آن‌ها بهره برده‌اند - در این زمینه بسیار است.

تبه [الشیخ] أنّ العارف یخلق بهمته - أي بتوجهه و قصده بقوّة الروحانية - صوراً خارجة عن الخيال موجودة في الأعيان الخارجية، كما هو مشهور من البدلاء.^{۶۸} و لم یرد نصّ عن الله و لا عن رسوله فی مخلوق أنّه أعطی «کن» سوی الإنسان خاصة.^{۶۹} و النفوس الانسانية الكاملة ایضاً يتشکّلون بأشکال غیر اشکالهم المحسوسة و هم فی دار الدنيا لقوّة انساخهم من أبدانهم، و بعد انتقالهم ایضاً إلى الآخرة، لازدياد تلك القوّة بارتفاع المانع البدني... و هؤلاء هم المسمون بالبدلاء.^{۷۰}

عرفاء محقّقین - که از اشرافیه اسلامند - نیز به تجرّد خیال قایلند و از ایشان، بعضی به انشا و فاعلیت نفس نیز قایلند؛ مثل شیخ محیی الدین عربی، در فصوص الحکم گفته است: «بالوهم یخلق کلّ إنسان فی قوّة خیاله ما لا وجود له، إلّا فیها و هذا هو الامر العامّ لكلّ إنسان»؛ یعنی به قوّت و اهمه خلق می‌کند به اذن «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»، هر انسانی در قوّه خیالیه چیزهایی را که وجود ندارند، در عالم حسّ و نشئه ماده، مگر در خیال. و این انشا و خالقیت عام است و حق تعالی [آن را] به هر انسانی داده است؛ چه عارف، و چه غیر عارف.^{۷۱}

چه اینکه مآخذ را و تابعان وی هم در موارد متعددی، با بهره‌گیری از این عبارات عارفان به چنین امری تصریح دارند: «انّ الله تعالی قد خلق النفس الإنسانية بحيث یكون لها اقتدار - علی ایجاد صور الأشياء المجردة و المادية لأنّها من سنخ الملكوت».^{۷۲}

او در مواردی، با نقل عبارات ابن عربی در این زمینه، تأییدی بر دیدگاه خود جست‌وجو می‌کند: و یؤید ذلك ما قاله الشيخ الجليل محیی الدین العربی الأندلسی - قدس سره - فی کتاب فصوص الحکم: بالوهم^{۷۳} یخلق کل إنسان فی قوّة خیاله ما لا وجود له إلّا فیها و هذا هو الأمر العامّ لكلّ إنسان، و العارف یخلق بالهمة ما یكون له وجود من خارج محل الهمة.^{۷۴}

ع. رابطه نفس و بدن

از دیدگاه عارفان، انسان دارای نشأت متعدد الهی، عقلی، مثالی و حسی است^{۷۵} و در تمامی این نشأت اگرچه صورت و به تعبیری، بدن او در حال تغییر است، اما هویت وی که همان جوهر وجودی اوست، واحد است. بر این اساس، اگرچه نفس غیر از بدن است، اما از سوی دیگر، بدن مظهر و صورت نفس است و به حکم عینیت ظاهر و مظهر، این هر دو عین یکدیگرند و بر این هر دو، نام «انسان» اطلاق می‌شود.

إعلم، أنّ الناس اختلفوا فی مسمی الإنسان ما هو، فقالت طائفة: هو اللطيفة، و طائفة قالت: هو الجسم، و طائفة قالت: هو المجموع و هو الأولی.^{۷۶}

از این‌رو، بدن مرتبه نازل و مظهر و صورت نفس است؛ همان‌گونه که تمامی اشیا مظهر ذات حقند و حق در عین غیریت با آن‌ها، بر اساس وحدت وجود، عین همه اشیاست:

إعلم، أنّ الروح من حيث جوهره و تجرّده و كونه من عالم الأرواح المجرّدة مغاير للبدن، متعلّق به تعلق التدبير و التصرف، قائم بذاته، غير محتاج إليه في بقاءه و قوامه. و من حيث أنّ البدن صورته و مظهره و مظهر كماله و قواه في عالم الشهادة، فهو محتاج اليه غير منفك عنه، بل سار فيه لا سريان الحلول و الاتحاد المشهورين عند اهل النظر، بل كسريان الوجود المطلق الحق في جميع الموجودات. فليس بينهما مغايرة من كل الوجوه بهذا الاعتبار.^{۷۸}

با توجه به رابطه مظهریت اشیا نسبت به حضرت حق و عینیت در عین غیریت حق با تمامی اشیا، که در عرفان اسلامی بر آن تأکید شده است، می‌توان رابطه نفس و بدن را هم از دیدگاه این عارفان تبیین کرد.^{۷۹} بر این اساس، مظهر هم نوعی علیت در ظهور ظاهر خواهد داشت و البته احتیاج علت در ظهور به مظهر، هیچ اشکالی به وجود نمی‌آورد. از این‌رو، در کلام عارفان مزاج علت تحقق نفس آدمی است و نفس انسان از مزاج مادی محقق می‌شود و نفس محقق است به تحقق بدن.

و هذا يدلک علی أنّ هذه النفوس الإنسانية نتيجة عن هذه الأجسام العنصرية و متولدة عنها، فإنها ما ظهرت إلا بعد تسوية هذه الأجسام و اعتدال أخلاطها فهي للنفوس المنفوخة فيها من الروح المضاف إليه تعالی کالأماكن التي تطرح الشمس شعاعاتها عليها، فتختلف آثارها باختلاف القوابل.^{۸۰}

بر اساس دیدگاه ابن عربی، اگرچه ذات جوهر نفس قبل از تحقق صورت بدنی در حضرت اجمال و مرتبه اندماجی علت خود موجود بوده است، اما در عالم عناصر به وجود بدن حادث می‌شود و از وجود مزاج حاصل می‌آید.

فاعلم، إنّ الناس اختلفوا في هذه المسألة ... إنّ الأرواح المدبّرة للصور كانت موجودة في حضرة الإجمال غير مفصّلة لأعيانها مفصّلة عند الله في علمه، فكانت في حضرة الإجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم تميّز لأنفسها و إن كانت متميّزة عند الله مفصّلة في حال إجمالها، فإذا كتب القلم في اللوح ظهر صور الحروف مفصّلة بعد ما كانت مجتمعة في المداد ... فمن الناس من قال: إنّ الأرواح في أصل وجودها متولدة من مزاج الصورة و من الناس من منع من ذلك، و لكل واحد وجه يستند إليه في ذلك و الطريقة الوسطی ما ذهبنا إليه و هو قوله «ثُمَّ أَتَشَأْنَا خُلُقًا آخَرَ» و إذا سوى الله الصور الجسمیة ففی أیة صورة شاء من الصور الروحیة رکبها.^{۸۱}

به نظر می‌رسد این کلام ابن عربی بسیار به دیدگاه مآصدرا نزدیک است که با وجود اعتقاد به جسمانیة الحدود بودن نفس، وجود اندماجی نفس در مراتب بالا را می‌پذیرد و دیدگاه قدیم بودن نفس را، که به افلاطون منسوب است، بر همین اساس توجیه می‌کند.^{۸۲}

۷. نقش علم و عمل در انسان آخروی

چنان‌که در دیدگاه مآصدرا مشاهده شد، به دلیل اتحاد علوم و ملکات با نفس آدمی، صورت و بدنی که از نفس آدمی منتشی می‌شود متأثر است از ملکات افعال انسان و مطابق و مناسب است با ملکات و اخلاقی که انسان در دنیا کسب کرده است. بر این اساس، انسان با ملکات حیوانی به صورت نوع خاصی از حیوان محشور خواهد شد و دارای بدنی حیوانی خواهد بود.^{۸۳}

از دیدگاه ابن عربی نیز علوم و اعمال نقش مؤثری در حقیقت انسان آخروی دارند. از دیدگاه وی، علوم آدمی نفس‌ساز است و ملکات اعمال او بدن‌ساز. بر اساس اصل «تجدد امثال» و عدم تکرار در تجلی عرفانی، صورت تمامی حقایق و از جمله انسان و به طور خاص انسان آخروی دم به دم در تجلی و ظهوری تازه است و آن به آن نفس و بدن او از خفی به ظهور و از ظهور به بطون می‌رود. اما چگونگی این نفس و بدن، که در هر تجلی جدید، از بطون به ظهور می‌آید کاملاً از علوم و ملکات آدمی متأثر است. علوم با حقیقت نفس متحدند و به عبارت ابن عربی، نفس‌سازند و ابدان انسان آخروی هم از ملکات اعمال او متأثرند. «انّ النفس تحشر علی صورة علمها و الجسم علی صورة عمله»^{۸۴}

حاصل آنکه اگرچه مآصدرا بی هیچ تردیدی در طرح بسیاری از مبانی و مباحث فلسفی، تحلیل و برهانی کردن مسایل و پای‌بندی به لوازم آنها، دارای ابتکارات بی‌شماری است، اما در بسیاری از مسایل و مبانی، وام‌دار عرفاست. در این مقاله، به اجمال نمونه‌هایی از ریشه‌های برخی از مبانی و اصول مآصدرا در بحث «معاد جسمانی» ذکر شد؛ اصولی همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، تجرد خیال و صور خیالی، قیام صدوری مدرکات به نفس، و نشئات متعدد انسان. البته بی‌شک، ورود تفصیلی در هر یک از این موارد و موارد دیگر، نیازمند مرور کامل آثار عرفانی، به ویژه عارفان مکتب ابن عربی، و استقراء کامل آثار مآصدرا برای دستیابی به میزان بهره‌مندی وی از آثار عارفان و تأثیرپذیری او از این آثار است.

نتیجه‌گیری

مآصدرا رسیدن به تبیین عقلی معاد جسمانی را مرهون تلاشی فنی می‌داند که بر مبنای فهم و استدلال عقلی، کشف و شهود و به معاونت شریعت صورت گرفته است. در این تبیین، هویت شخصی انسان به واسطه وحدت اتصالی حقیقت انسان در تمامی اطوار حفظ می‌شود، هرچند به مقتضای ویژگی نشئه،

در برخی از نشئات، انسان دارای خاصیت مادی نباشد. اما «مادی نبودن» به معنای تجرد محض انسان و بالتبع، انحصار لذات و آلام در نوع کلی عقلی آنها نیست، بلکه قوه خیال آدمی، که مدرک و حافظ صور جزئی و مصحح آلام و لذا اید صوری است، با انسان در عالم مافوق دنیا، خواه برزخ و خواه آخرت، همراه است. این تبیین صدرايي مبتنی بر اصول و مقدماتی است و بدون این اصول، طرح معاد جسمانی ملامت‌دار، ناتمام و ناقص خواهد بود. ملامت‌دار در طرح‌ریزی این اصول، ابتدا توجهی تام به شریعت دارد و نه تنها مقید است نظریه‌ای مخالف شریعت ارائه ندهد بلکه در تحلیل و تأیید نظریه خود، از شریعت مدد می‌گیرد. همچنین ملامت‌دار اشراف و اطلاعی تمام به آثار عرفانی دارد و به تصریح خود وی، بسیاری از اصول خود را از عارفان بالله الهام گرفته و یا شهودات ایشان را در تأیید اصول خود به کار برده است. در این تحقیق، سعی شد نشان داده شود که چگونه اصول صدرايي تبیین معاد جسمانی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهر، تجرد خیال و انتشای صور خیالی از نفس ریشه در بیانات عارفان دارد.

پی‌نوشت‌ها

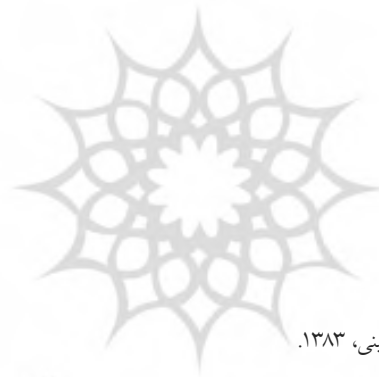
۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۱۵-۱۱۴.
۲. همان، ص ۲۶۲.
۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۸۶.
۴. رک: همان، ج ۲، ص ۳۳ و ۲۰۰؛ ج ۳، ص ۹۳، ۳۳۳ و ۳۳۸؛ ج ۵، ص ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۲، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۸۵، ۲۹۵ و ۲۹۹؛ ج ۷، ص ۱۱۶، ۲۲۵ و ۲۹۶؛ ج ۹، ص ۳۲ و ۱۸۸-۱۸۶؛ همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۶۱ و ۲۶۲؛ ۵۶۹؛ همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۸۴-۳۸۲.
۵. ابن سینا، الشفاء، تصحیح سعید زاید، ج ۱، ص ۳۴؛ ابن مرزبان بهمنیار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، ص ۵۸۷؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۵، ص ۲۵۳.
۶. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۰۷.
۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ص ۱۳.
۸. همان، ج ۹، ص ۸۵.
۹. همان، ص ۳.
۱۰. همان، ص ۱۰۷.
۱۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۸۴.
۱۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ص ۲۱۱.
۱۳. همان، ص ۲۱۴.
۱۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، ص ۳۸ و ۳۹.
۱۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ص ۲۳۶.
۱۶. همان، ج ۹، ص ۱۹۳.
۱۷. همو، العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، ص ۲۳۸.
۱۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۲.
۱۹. رک: حسن حسن‌زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۷۱.
۲۰. همان.
۲۱. احسائی، احمد بن زین‌الدین، شرح العرشية، ج ۱، ص ۲۱۴. علامه حسن‌زاده آملی نیز در این رابطه می‌گوید: «اعلم ان الانسان ليس الا علمه و عمله و هما يتحدان بالنفس اتحاداً و جودياً» (حسن حسن‌زاده آملی، شرح العيون فی شرح العيون، عین ۶۱).
۲۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۲۶.
۲۳. همان، ص ۱۳۱.
۲۴. همان، ص ۱۲۶.
۲۵. همان، ص ۱۶۶ و ۱۹۷.
۲۶. همو، العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، ص ۲۴۹؛ همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۶۶.
۲۷. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۲۰۰.
۲۸. همان، ص ۲۰۰.

۲۹. همو، *العرشیه*، تصحيح غلامحسين آهني، ص ۲۵۰.
۳۰. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹، ص ۲۰۴-۲۰۵.
۳۱. همان، ص ۲۲۸-۲۲۷.
۳۲. همان، ص ۲۰۰.
۳۳. همان، ص ۲۲۵.
۳۴. همو، *العرشیه*، تصحيح غلامحسين آهني، ص ۲۵۰.
۳۵. همان، ص ۲۵۱.
۳۶. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين*، تحقيق و تصحيح حامد ناجي اصفهاني، ص ۲۹۰.
۳۷. رک: همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۴۶-۴۹؛ همو، *المشاعر*، ص ۳۴-۳۵.
۳۸. ابن عربي، *انشاء الدوائر*، ص ۷-۶.
۳۹. صائن‌الدين تركة، *تمهيد القواعد*، مقدمه و تصحيح سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۳۳.
۴۰. داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۱۴.
۴۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۸.
۴۲. همان، ج ۲، ص ۲۸۸-۲۸۹.
۴۳. همان، ص ۲۹۴.
۴۴. ابن عربي، *فصوص الحکم*، تعليق ابوالعطاء عفيفي، ص ۷۶؛ همچنين رک: داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۳۳.
۴۵. برای توضیح بیشتر در مورد قلمرو و شمول مبحث تشكيك رک: عبدالرسول عبوديت، *نظام حکمت صدرايي تشكيك در وجود*، ص ۲۰۹-۲۱۲.
۴۶. ملاصدرا، *المظاهر الالهيه فی اسرار العلوم الكماليه*، تصحيح سيدمحمد خامنه‌اي، ص ۲۶؛ همو، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تصحيح سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۷.
۴۷. داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۱۵ و ۲۱.
۴۸. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الأنس*، تصحيح محمد خواجوي، ص ۱۶۷.
۴۹. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۷۱.
۵۰. سيدجلال‌الدين آشتياني، *شرح حال و آراي فلسفی ملاصدرا*، ص ۵۱.
۵۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶، ص ۳۲۸.
۵۲. حسن حسن‌زاده آملی، *گشتی در حرکت*، ص ۱۹۲.
۵۳. داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۱۴۲. همچنين رک: ابن عربي، *الفتوحات المکيه* (۴ جلدی)، ج ۲، ص ۴۳۲؛ ج ۲، ص ۶۵۷؛ ج ۴، ص ۲۵۶.
۵۴. رک: حسن حسن‌زاده آملی، *گشتی در حرکت*، ص ۲۲۶.
۵۵. همان، ص ۱۷۳.
۵۶. همان، ص ۲۱۹.
۵۷. همان، ص ۲۲۰.
۵۸. همان، ص ۱۹۹.
۵۹. ملاصدرا، *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجوي، ص ۴۱۲؛ همو، *رسالة فی الحدوث*، تصحيح حسين موسويان، ص ۱۴۸.
۶۰. همو، *رسالة فی الحدوث*، تصحيح حسين موسويان، ص ۶۳.
۶۱. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸، ص ۲۲۸.
۶۲. ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، تصحيح حسن حسن‌زاده آملی، ج ۵، ص ۵۸.
۶۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹، ص ۳۳۶ و ۳۴۱-۳۴۲.
۶۴. ابن عربي، *الفتوحات المکيه* (۴ جلدی)، ج ۳، ص ۶۶.
۶۵. همان، ص ۴۷۰.
۶۶. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹، ص ۳۳۷.
۶۷. همان، ص ۳۴۲.
۶۸. ابن عربي، *الفتوحات المکيه* (۴ جلدی)، ج ۲، ص ۱۲۶.
۶۹. داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۳۳۲.
۷۰. ابن عربي، *الفتوحات المکيه* (۴ جلدی)، ج ۳، ص ۲۹۵.
۷۱. داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۱۰۱.
۷۲. ملاهادی سبزواری، *اسرار الحکم*، تصحيح كريم فيضي، ص ۳۰۳.
۷۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵؛ همو، *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجوي، ص ۵۹۸؛ همو، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تصحيح سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۲۶۴؛ همو، *المبدأ و المعاد*، تصحيح سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۳۹۰؛ همو، *سه رساله فلسفی*، تصحيح سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۲۱۸.
۷۴. ملاهادی سبزواری، *اسرار الحکم*، تصحيح كريم فيضي، ص ۳۰۴-۳۰۳.
۷۵. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۲۶۷؛ همو، *المبدأ و المعاد*، تصحيح سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۳۹۱.
۷۶. و الانسان مثلث النشأة نشأة باطنه معنوية روحانية و نشأة ظاهرة حسية طبيعية و نشأة متوسطة جسدية برزخية مثالية. (ابن عربي، *الفتوحات المکيه* (۴ جلدی)، ج ۲، ص ۴۱)
۷۷. همان، ج ۳، ص ۳۲-۳۱.
۷۸. داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۱۳۹.
۷۹. همان، ص ۵۰۵-۵۰۷.
۸۰. ابن عربي، *الفتوحات المکيه* (۴ جلدی)، ج ۱، ص ۶۶۳.
۸۱. همان، ج ۳، ص ۱۳.
۸۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۳، ص ۴۸۸.
۸۳. همو، *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجوي، ص ۵۵۸.
۸۴. ابن عربي، *الفتوحات المکيه* (۴ جلدی)، ج ۲، ص ۱۲۳.

۴۴. ابن عربي، *فصوص الحکم*، تعليق ابوالعطاء عفيفي، ص ۷۶؛ همچنين رک: داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۳۳.
۴۵. برای توضیح بیشتر در مورد قلمرو و شمول مبحث تشكيك رک: عبدالرسول عبوديت، *نظام حکمت صدرايي تشكيك در وجود*، ص ۲۰۹-۲۱۲.
۴۶. ملاصدرا، *المظاهر الالهيه فی اسرار العلوم الكماليه*، تصحيح سيدمحمد خامنه‌اي، ص ۲۶؛ همو، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تصحيح سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۷.
۴۷. داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۱۵ و ۲۱.
۴۸. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الأنس*، تصحيح محمد خواجوي، ص ۱۶۷.
۴۹. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۷۱.
۵۰. سيدجلال‌الدين آشتياني، *شرح حال و آراي فلسفی ملاصدرا*، ص ۵۱.
۵۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶، ص ۳۲۸.
۵۲. حسن حسن‌زاده آملی، *گشتی در حرکت*، ص ۱۹۲.
۵۳. داوود قيصری، *شرح فصوص الحکم*، به كوشش سيدجلال‌الدين آشتياني، ص ۱۴۲. همچنين رک: ابن عربي، *الفتوحات المکيه* (۴ جلدی)، ج ۲، ص ۴۳۲؛ ج ۲، ص ۶۵۷؛ ج ۴، ص ۲۵۶.
۵۴. رک: حسن حسن‌زاده آملی، *گشتی در حرکت*، ص ۲۲۶.
۵۵. همان، ص ۱۷۳.
۵۶. همان، ص ۲۱۹.
۵۷. همان، ص ۲۲۰.
۵۸. همان، ص ۱۹۹.

منابع

- ابن سینا، **الشفاء**، تصحيح سعيد زايد، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ق. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ابن عربي، محي الدين، **الفتوحات المكيه** (۴ جلدی)، بيروت، دار الصادر، بی تا. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **انشاء الدواير**، ليدن، بی نا، ۱۳۳۶. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **فصوص الحکم**، تعليق ابو العطاء عفيفي، چاپ دوم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰. (نسخه نرم‌افزار نور)
- احسائي، احمد بن زين الدين، **شرح العرشية**، بی جا، سعادت، ۱۳۶۱.
- آشتياني، سيدجلال الدين، **شرح حال و آراي فلسفي ملاصدرا**، قم، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، ۱۳۴۰.
- بهمنيار، ابن مرزبان، **التحصيل**، تصحيح مرتضى مطهري، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ترکه، صائت الدين، **تمهيد القواعد**، مقدمه و تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالي، ۱۳۶۰. (نسخه نرم‌افزار نور)
- حسن زاده آملی، حسن، **شرح العيون في شرح العيون**، قم، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، ۱۳۷۹.
- ، **دروس اتحاد عاقل به معقول**، تهران، حکمت، ۱۳۶۲.
- ، **گشتي در حرکت**، چاپ اول، تهران، مرکز نشر فرهنگي رجاء، ۱۳۷۵.
- سبزواري، ملاهادي، **اسرار الحکم**، تصحيح كريم فيضي، چاپ اول، قم، مطبوعات ديني، ۱۳۸۳. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **شرح المنظومه**، تصحيح حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، تهران، ناب، ۱۳۶۹. (نسخه نرم‌افزار نور)
- طباطبايي، سيدمحمدحسين، **نهاية الحکمه**، تصحيح غلامرضا فياضي، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۵ق.
- عبوديت، عبدالرسول، **نظام حکمت صدرايي تشکيک در وجود**، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، ۱۳۸۳.
- فناري، محمد بن حمزه، **مصباح الأنس**، تصحيح محمد خواجهي، چاپ اول، تهران، مولي، ۱۳۷۴، نسخه نرم‌افزار نور.
- قيصري، داود، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سيدجلال الدين آشتياني، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۷۵ش. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ملاصدرا، **الحکمه المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه**، چاپ سوم، بيروت، دار احياء التراث، ۱۹۸۱م. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **رساله في الحدودث**، تصحيح حسين موسويان، چاپ اول، تهران، بنياد حکمت اسلامي، ۱۳۷۸. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **الحکمه المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه**، چاپ سوم، بيروت، دار احياء التراث، ۱۹۸۱م. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **العرشيه**، تصحيح غلامحسين آهني، تهران، مولي، ۱۳۶۱. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **المبدأ و المعاد**، تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **المشاعر**، چاپ سوم، تهران، کتابخانه طهوري، ۱۳۶۳. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **المظاهر الالهيه في اسرار العلوم الكماليه**، تصحيح سيدمحمد خامنه‌اي، چاپ اول، تهران، بنياد حکمت صدرا، ۱۳۸۷. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **سه رساله فلسفي**، تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، چاپ سوم، قم، دفتر تبليغات حوزه علميه، ۱۳۸۷. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين**، تحقيق و تصحيح حامد ناجي اصفهاني، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۷۵. (نسخه نرم‌افزار نور)
- ، **مفاتيح الغيب**، تصحيح محمد خواجهي، چاپ اول، تهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۳. (نسخه نرم‌افزار نور)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی