





ماهیت نفس حیوانی و مسئله بقای نفس حیوان از دیدگاه ملاصدرا

— ◆ —
دکتر سید محمد علی دیباجی
مسلم شوبکلانی

تقدیم به شاہکار خلقت: انسان

فهرست مطالب

فصل اول: کلیات، مفاهیم و روش تحقیق

درآمد.....	۱۰
بیان مسئله یا سؤال پژوهش.....	۱۶
اهداف پژوهش.....	۱۷
اهداف اصلی.....	۱۷
اهداف فرعی.....	۱۷
کاربردهای پژوهش.....	۱۷
سؤال پژوهش.....	۱۸
سؤال اصلی.....	۱۸
سؤال فرعی.....	۱۸
فرضیه پژوهش.....	۱۸
فرضیه اصلی.....	۱۸
فرضیه فرعی.....	۱۸
سوابق تحقیق (ادبیات تحقیق).....	۱۸
مفاهیم اولیه.....	۲۰

فصل دوم: نفس انسانی

- الف. ماهیت نفس ۲۴
- ب. تفاوت نفس و روح ۲۸
- ج. تفاوت نفس حیوانی و نفس حیوان ۳۷
- د. قوای نفس حیوانی ۳۹
- هـ. مسئله ادراک ۵۰
۱. تعریف ادراک ۵۰
۲. انواع ادراک ۵۱

فصل سوم: نگاهی به برخی اصول معاد جسمانی در حکمت متعالیه

- مقدمه ۶۱
- الف. تجرد خیال ۶۴
- ب. عالم مثال ۷۶

فصل چهارم: معاد جسمانی، و مسئله نفس حیوان و نفس حیوانی

- مقدمه ۸۸
- الف. تجرد نفس حیوانی ۹۶
- ب. تناسخ ۱۰۱
- ج. حشر حیوانات ۱۰۶
- جمع‌بندی سخن ۱۱۷

فصل اول

کلیات، مفاهیم و روش تحقیق

* درآمد

* بیان مسئله

* اهداف پژوهش

* کاربردهای پژوهش

* سوابق تحقیق

* محدودیت‌های تحقیق مفاهیم اولیه

درآمد

دیر زمانی است باور یافته‌ام که آدمیزاد نه تنها خصال تمامی جانوران را در خود دارد، بلکه خصایص جمیع نباتات و جمادات هم در او هست. آنگاه با خود اندیشیده‌ام که اگر چنین است چه خصلتی از سگ نگهبان می‌تواند در خانهٔ جانم ریشه دوانده باشد؟

سگ نگهبان حیوانی است دل‌نگران، مضطرب و اندیشناک که در منخिलه خویش نه جمالات، اما خیال‌های ذهن من و تو را تداعی می‌کند. سگ خوابی نوع بدی از خوابیدن برای آدمی است؛ مثل چُرت زدن سربازی بر برج مراقبت. به همین سبب است که عمر سگ کوتاه است و روز، به هنگام ظهر در کنجی کناری غش می‌کند از ستم شب. و نیز سگ می‌تواند هار شود. بنابراین من وجودی‌ام که می‌تواند به سگ تغییر یابد، چرا نتواند هار شود؟ می‌تواند و گاهی هم هار می‌شود، با این تفاوت که من می‌دانم با این خصلت چگونه برخورد کنم! می‌دانم هرگاه در معرض مرض هاری قرار گرفته‌ام و اکسینه کردن آن ضروری است؛ ولی سگ اصلاً نمی‌داند هاری چیست. من می‌دانم چگونه آرام باشم و چگونه بی‌قراری کنم اما سگ تابع طبیعت خویش است.

در شگفتم خیال عقلانی من با خیال وهمانی یک حیوان چقدر تفاوت دارد! تصویر صیقل خورده و برآق شمشیر بُرآن ذهن خسته‌ام می‌تواند واژه‌ها را بلکه تفکراتم را ریزریز کند و قدرت دستان ذهنم می‌تواند آنها را به نخ ترکیب بکشد. این ترکیب و تحلیل کار قوه متصرفه نفس حیوانی - شاید هم نفس انسانی - من است. بدون سایه‌ای از تردید، نفس حیوانی در جان من انسانی‌ام ریشه دوانده است. گریزگاهی نیست مگر اینکه در اندیشه‌ای ژرف فروروم و در واکاوی این مرتبه از نفس راه چاره‌ای دست و پا کنم.

خیال‌پردازی‌هایم که گل کرد، به خود نهیب می‌زنم: بگذار دمی صدرایی ببندیشم. بگذار ببینم چگونه می‌توان با ملاصدرا از پشت پرده این خیالات سخن گفت یا به حربه اندیشه وی این پرده را درید. آنچه به اندیشه صدرایی در موضوع خیال - چند پله بالاتر از عقیده مشائی - جایگاهی والا می‌بخشد، اعتقاد راسخ صدر المتألهین به تجرد خیال است؛ نظرگاهی که با تبیین آن می‌توان بر بقای مطلق نفوس حیوانی حکم راند، بر اثبات معاد جسمانی، نقشی زیبا زد و لذت و آلم معنوی پس از مرگ را تفسیر نمود؛ چراکه از احکام تجرد، بقای مجرد است. البته تصویر چنین مقاماتی برای قوه خیال تنها بر این اساس معنا پیدا می‌کند که خیال به صرف انبار و مخزنی برای مدرکات حس مشترک فروگاهش نیابد بلکه بالاتر از آن و خود نوعی مدرک باشد.

تجرد قوه خیال، نظرگاهی که می‌توان از آن به تجرد نفس حیوانی که از مراتب نفس انسانی است و نیز بقای آن، نقب زد. اگر چنین باشد - که جز این نیست - خواه ناخواه باید یاور داشته باشم که اگر من سفلی‌ام بر من علوی تسلط یافت، اگر خصلتی حیوانی در «من» ریشه دواند و اگر نتوانستم خود را از تجرد خیالی عام به تجرد عقلی تام برسانم،

عواقبی دهشتناک در پیش است که نخست آن، همپالگی با چهارپایان است؛ اگر از آنها پست تر نشوم^۱

هرگاه از بازخوانی تاریخ برمی گردم، حیرانم که چگونه سگی به سبب همراهی مردان خدا به عرشه معرفت پامی گذارد و چگونه، گروه گروه، فرزندان آدم از عرشه توحید جامی مانند، به خصایص انسانی پشت می کنند و به خصایل حیوانی خو می گیرند.

آیا با چنین تشویشی که در ذهن دارم به من حق نمی دهید در تفاوت حیوان با انسان مطالعه کرده، نتیجه جمع اطلاعات را به برگه‌هایی تقدیم مشتاقان کنم؟ دغدغه ذهنی ام موضوع کوچکی نیست، آنچه که ذهن بزرگمردی چون ابن سنا را نیز به خود مشغول کرده است. شور تشویق ابن سینا را از دل تاریخ می شنوم: «گر ما را دانسته نباشد که مردم چه بود و کسی ما را باز نماید که مردم جانوری بود گویا؛ باید که نخست دانسته باشیم معنی جانور و معنی گویا!»^۲

از پشت پنجره اتاقم می توان آسمان را رصد کرد. آسمان صاف است و ستاره‌ها چشمک می زنند. طول اتاقم نزدیک به پنج گام است؛ پس به سرعت طی می شود و چون به دیوار می رسم ناخودآگاه برمی گردم. امواج مبهم خاطره‌ای ذهنم را به خود مشغول می کند. یاد ببری در حصار باغ و وحش می افتم؛ ببر در چارچوبی که برایش تعریف کرده اند قدم می زند و تنها هنگامی مسیرش را تغییر می دهد که شک نداری به تکانی سرش به دیوار خواهد خورد، درست مانند زمانی که پشه‌ای به سمت چشمت حرکت می کند و تو ناخودآگاه پلک می زنی. به ذهنم خطور کرد که تغییر مسیرم در این اتاق، به گونه‌ای

۱. اشاره دارد به آیه ۴۴ سوره فرقان.

۲. ابن سینا، دانشنامه علانی، بخش منطق، (همدان، دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳ش)، ص ۸.

شگرف، هماهنگ با کردار آن ببر است. آنگاه با خودم گفته‌ام: گرچه این سخن واقعیت باشد اما باورش برایم سخت است؛ تردیدی ندارم که من می‌فهمم چه می‌کنم ولی تردید دارم که آن حیوان بفهمد چه می‌کند. ناگاه صدای ملاصدرا از دالان زمان و از پشت کوچه فراموشی به گوشم می‌رسد: «نمی‌توانم باور کنم که آن حیوان نیز در آنچه می‌کند نیندیشیده است! آیا واقعاً باور داری که حیوانات از سگ و گوسفند و گرگ تا مورچه و سوسک نمی‌فهمند، پس بر آنها تکلیفی بار نیست؟ اگر نیک بیندیشی، کارهای عجیب و تحلیل‌های ذهنی شگرفی از حیوان خواهی یافت که پایه‌های باورت را می‌لرزاند؛ بی‌شک، گربه‌ای که ماهی سرخی را به دندان گرفت به حکم غریزه شکم‌پرستی خود عمل کرده است و به هیچ حکمی نمی‌توان او را به واسپردن ماهی به آب واداشت. اما چرا سگ یا باز شکاری گرسنه را نمونه نمی‌کنی که در سایه تعلیم و تربیت، «مُكَلِّبِينَ تَعَلَّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ»^۱ گوشت شکار را بی‌هیچ چشم‌داشتی به دندان می‌کشد و به شکارچی تحویل می‌دهد، در حالی که اگر قرار بود بر اساس غریزه عمل کند، باید شکار را می‌خورد؟ آری، واقعیت این است که حیوانات، در نگاهی عام، در نقصان عقل از بچه‌ای که امور اطرافش را نشناخته پایین‌تر هستند. اگر چنین نبود هیچ اسبی وظیفه حمل بار و بشر را قبول نمی‌کرد؟^۲ - با این حال، نمی‌توان انکار کرد که اسب آنچه را قبل از این حس کرده یا آموخته به یاد می‌آورد، و صاحبش را می‌شناسد. دستکم، هر صبح که مادیان با صدای شیهه و کوبیدن سم بر کاه‌ها بیداری خود را به رخ اسب‌چران می‌کشاند، فراموش نکرده است که خودش خودش است، همانی

۱. مائده(۵)، آیه ۴.

۲. به نقل از علامه مجلسی، بحار الأنوار، (بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق، ج ۶۱، ص ۱۲-۱۳).

که دیروز بوده. اگر او هنوز تصویر صاحبش را به یاد دارد، مسیر خروج از اصطبل را می‌داند، آموخته‌های دیروز را به درستی بجای می‌آورد، شادمانی خود را از نوازش دستان آدمی با بستن چشمانش نشان می‌دهد و از کوبیده شدن سگک کفش صاحبش به تن خویش رنج می‌برد، بی‌تردید خود را در کشاکش زمان از یاد نبرده است.^۱ هر حیوانی در جستجوی لذت و کامیابی، و گریزان از درد و رنج است. این واقعیت، بدون علم حیوان به رنج و درد «خود» توجیهی ندارد.^۲ البته محدوده ادراک اسب را باید مشخص کرد. اسب تا کجا می‌فهمد؟ و چه چیزها که نمی‌فهمد.^۳

دو دست خویش را تکیه‌گاه کمر قرار دادم و آرام شروع کردم به قدم زدن، شانه به شانه افکاری که ذهنم را درگیر کرده است. باید تکلیفم را با این غوغای درون مشخص کنم، با این انباشت سؤالات در ذهن. جلوی ففسه‌های کتاب ایستادم و از میان رمان‌های چیده شده، یکی را برداشتم، رمان خولستومر (سرگذشت یک اسب) اثر لئو تولستوی.

اگر ابرهای باران‌زای رحمت الهی نبودند، اگر خنکای چشمه محبت پروردگار نبود، و اگر ادراک فقیرانه بشر زیر لایه‌های هوس جامی ماند، آنگاه چه مجالی برای جان بود که به امری جز خور و خواب و شهوت دل بسپرد و چه عنایی برای نفس باقی می‌ماند تا خود را از جایگاه حیوانی بالا بکشد. نبرد من سفلی با

۱. ر.ک. محقق دوانی، شواکل الحورفی شرح هیاکل النور، (مشهد، مؤسسه پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۵).

۲. صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۴۳.

۳. ر.ک. فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، (قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق)، ج ۲، ص ۲۲۶ و نیز علامه مصباح یزدی، شرح جلد هشتم - الاسفار الاربعه، تحقیق محمد سعیدی مهر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ش)، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷.

منِ علوی در جولانگاه جانم نبردی بدون بُرد و خوف‌انگیز خواهد بود، اگر و تنها اگر برخلاف حکم فطرت خویش برتری منِ علوی، پیروزی خویشتن انسانی‌ام، را به تشویق ننشینم و برتری منِ سفلی، تسلط خویشتن حیوانی‌ام، را به فال بد نگیرم.^۱ ظاهراً در این رینگ رزم هر کدام پیروز میدان شوند نباید برایم تفاوتی داشته باشد اما نمی‌توانم انکار کنم که دلم با منِ علوی است و رابطه‌ای رضایتمند با منِ سفلی ندارد، چراکه سرانجام جرعه‌نوشان آن عشق‌بازی و فرجام مست‌شدگان این فرومایگی را، بارها، در تاریخ به نظاره نشسته‌ام.

بی‌مجاللی از تردید، خون‌آشام‌های تاریخ در منِ سفلی خود شباهتی عجیب با گرگ داشته‌اند. اما باورم شده که خُرده‌گیری درستی نیست اگر گرگ را به درندگی‌اش ملامت کنم و انسان‌های گرگ‌شده را به گرگ ملامت‌شده تشبیه نمایم، چراکه جان حیوان به سبب خلقت خویش چنان است که هست اما فردِ انسانی که در اثر اعتقادی پست یا رفتاری رذیلانه در حیوانیت خویش مانده، جان حیوانی را به اراده کسب کرده است. از این جهت، انسان گرگ‌نما پست‌تر از خود گرگ است؛ **أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ.**^۲

گرگ‌نمایی انسان در همین دنیا جلوه‌گر است، گرچه پس از ترک دنیا رونمایی می‌شود، آن‌دم که با مرگ پرده‌تزیین از مقابل دیدگان فروافتند.^۳ و

۱. ر. ک. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، (تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ش)، ج ۱۳، ص ۷۳۷-۷۳۸؛ آیت‌الله جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۸ش، ج ۱۶، ص ۳۶۷-۳۶۸.

۲. اعراف (۷)، آیه ۱۷۹.

۳. اشاره دارد به: **لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ كَفَبَصْرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ؛** به او گفته می‌شود این وضع که می‌بینی در دنیا هم بود اما تو از آن در پرده‌ای از غفلت بودی ما امروز پرده‌ات را کنار زدیم؛ دیدگانت امروز تیزبین شده است. (ق (۵۰)، آیه ۲۲)

همین گونه است داستان خوگ شدن انسان هوسباز؛ آنگاه که قبای جان در عشر تکده دنیا به خار شهوت پرستی گیر کرد و شهوت ملکه شد به سرزمین نفس، حاصل کار ترکیبی است از انسان و شهوت که به صورت خوگ ظهور می کند.^۱ آن دم، بی اختیار باران شعرهای مولوی بر ساحل دل توفانی ام باریدن گرفت:

گرگ بر خیزی از آن خواب گران	ای دریده پوستین یوسفان
می درانند از غضب اعضای تو ^۲	گشته گرگان یک به یک خواهی تو
مار و کژدم گردد و گیرد دُمّت ^۳	آن سخن های چو مار و کژدمت
صورت خوگی بود روز شمار	حشر پر حرص خس مردار خوار
خمر خواران را بود گند دهان	زانیان را گند اندام نهان
هم بر آن تصویر حشرت واجب است ^۴	سیرتی کان در وجودت غالب است

بیان مسئله یا سؤال پژوهش

از دیرباز بحث نفس به طور کلی و فناپذیری آن به نحو خاص مورد توجه فلاسفه اسلامی بوده است. نفس حیوانی و نفس حیوان دو عرصه است که با وجود احوال و عقایدی که در لابلائی سخنان آن بزرگواران یافت می شود به نحو مستقل بررسی نشده است. البته لازم است که در این مقوله نظریات اندیشمندانی مانند ابن سینا و شیخ اشراق مورد مذاقه قرار گیرد اما اوج سخن از آن صدر المتألهین شیرازی است.

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. علامه حسن زاده آملی، عیون مسائل النفس و شرحه، (تهران،

انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ش)، ص ۷۹۵.

۲. مثنوی معنوی، جلال الدین بلخی مولوی، تهران، انتشارات پژوهش، ۱۳۷۵ش،

دفتر چهارم، ص ۷۱۵.

۳. همان، دفتر سوم، ص ۴۹۳.

۴. همان، دفتر دوم، ص ۲۳۸-۲۳۹.

اهداف پژوهش

اهداف اصلی

۱. تبیین ماهیت نفس حیوان از نظر تجرد یا جسمانیت
۲. تفکیک نفس حیوان از نفس انسان و نفس حیوانی [که مرتبه‌ای از نفس انسان است]

اهداف فرعی

۱. بررسی حشر و نشر حیوان در روز قیامت
۲. چگونگی سیطره نفس حیوانی بر نفس انسانی به گونه‌ای که انسان را مسخ کرده، موجب می‌شود در روز قیامت به صورت حیوان محشور گردد
۳. مقایسه ادراک حسی و خیالی حیوان با ادراک عقلی انسان
۴. تبیین دیدگاه روان‌شناسان در مورد ادراک حیوان و چگونگی آن
۵. تبیین مرز میان غریزه و اراده در حیوان و ارتباط آن با ماهیت نفس حیوان
۶. بررسی قوای نفس حیوانی
۷. بررسی وهم و خیال در مرتبه نفس حیوانی
۸. بررسی تجرد خیال
۹. بررسی ادراک در مرتبه نفس حیوانی

کاربردهای پژوهش

۱. مسئله حشر حیوانات
۲. حشر انسان به شکل حیوان در برخی موارد
۳. چگونگی سقوط انسان به ورطه حیوانی یا برعکس
۴. سیر انسان از من سفلی به من علوی
۵. مسئله زجر حیوانات در اثر برخورد نامناسب و وجوب ادای حقوق حیوانات

سؤال پژوهش

سؤال اصلی

۱. آیا نفس حیوانی مرتبه‌ای از نفس انسانی است؟

سؤال فرعی

۱. آیا بقای نفس حیوانی متضمن بقای نفس حیوان است؟

۲. چگونه می‌توان از تجرد خیال بر بقای نفس حیوانی استدلال آورد؟

فرضیه پژوهش

فرضیه اصلی

۱. نفس حیوانی مرتبه‌ای از نفس انسان است. بنابراین استدلال بر بقای

نفس انسانی متضمن استدلال بر بقای نفس حیوانی است.

فرضیه فرعی

۱. استدلال بر بقای نفس حیوانی متضمن بقای نفس حیوان نیست و این

موضوع استدلال جداگانه‌ای می‌طلبد.

۲. بقای نفس حیوانی و بقای نفس حیوان مستلزم درجه‌ای از تجرد -

اگرچه در مرتبه خیال - هست.

سوابق تحقیق (ادبیات تحقیق)

مسئله «ماهیت نفس حیوان و نفس حیوانی» از جمله مسائل مهجور و

غریبی است که اندیشمندان مسلمان چندان به آن نپرداخته و به غور در

این مسئله و نگارش مستقلی درباره آن تمایل نشان نداده‌اند. از این رو، اثر

مستقلی در این زمینه یافت نشد بلکه در برخی منابع کهن فلسفی اشارتی

بدان رفته است؛ برای نمونه ملاصدرا در جلد هشتم و نهم اسفار اربعه و نیز در مجموعه رسائل فلسفی صدرابدان پرداخته است.

نگارنده با علم به این حقیقت به گردآوری اطلاعات در حیطه فصل‌های بحث برآمد تا از این راه نقبی به اصل سخن، که بی‌شک در کنه و نهفت کتب فلسفی بزرگان وجود دارد، برسد. بخش‌های مختلف بحث ترسیم شد و در نگارش هر بخش، بندهایی از سخنان ملاصدرا در قیاس با کلام فرزانه‌گانی چون ابن‌سینا و اشراق مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت، در حالی که به اصول سخن تکیه شد و با تمام توان از حواشی پرهیز گردید. از وجوه اهمیت نوشتار حاضر این است که از اکثر کتب فلسفی ملاصدرا از جمله اسفار اربعه، رساله الحشر، المبدء و المعاد، و شواهد الربوبیه استفاده شد و حتی از کتاب‌های تفسیری وی یعنی تفسیر القرآن‌الکریم، اسرارالآیات، و مفاتیح‌الغیب نیز فروگذار نشد.

ژرف‌نگری در آثار حکمت متعالیه، افزون بر سابقه آموزش، مشروط به همراهی خضر است؛ از جمله اساتیدی که برای فهم معضلات بحث تلمذ مکتب آنها و جهت همت قرار گرفت و از گنج علم آنان استفاده شایان شد، علامه طباطبایی، علامه حسن‌زاده آملی، علامه مصباح یزدی، استاد آشتیانی و استاد فیاضی هستند؛ تفسیر المیزان از تفاسیر فلسفی محسوب می‌شود که راهگشای بسیاری از مسائل این نوشتار شد. از جمع کتب علامه حسن‌زاده آملی که در این کتاب مورد استفاده جدی قرار گرفت، می‌توان از کتب دروس معرفت نفس، دورساله مثل و مثال، عیون مسائل نفس، و دروس شرح شارات نام برد. شرح جلد هشتم اسفار اثر استاد علامه مصباح یزدی نیز راهنمای راه شد. متن دیگری که نگرگاه بحث را در برخی مواضع روشنی بخشید، کتاب علم‌النفس فلسفی، تقریرات درس استاد غلامرضا فیاضی، است.

با این حال، در طی تحقیق از منابع در دسترس که به تحلیل موضوع نفس، حکمت متعالیه، بحث خیال و معاد جسمانی پرداخته‌اند، نیز گریزی نبود؛ از جمله کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» اثر استاد مرتضی پویان، «خیال از نظر ابن‌سینا و صدرالمألهین» اثر استاد زهره برقی، «نفس و قوای آن» اثر استاد اسحاق طاهری و «خودشناسی فلسفی» اثر استاد غلامرضا رحمانی. نیز به مجلاتی چون قبسات، و فلسفه دین، توجه شد.

نکته دیگر، استفاده از گنجینه مقالات سایت علوم کامپیوتری نور است. در ابتدای این جست‌وجو و نیز در جست‌جو از منابع اینترنتی دیگر کشف شد که تاکنون نوشتاری در خور با این موضوع انتخاب و تدوین نشده است؛ اگر در واقع تحقیق پیش‌رو اولین تحقیقی باشد که به صورت اختصاصی به این مسئله پرداخته، امید است آخرین کندوکاو علمی در این مسئله نباشد. محدودیت منابع مقاله‌ای از نظر عنوان نیز کار را دشوار می‌کرد؛ برای نمونه در موضوع حشر حیوانات تنها مقاله مهمی که مدرسان قلم شد، مقاله «بررسی کلامی - فلسفی مسئله حشر حیوانات» اثر دکتر سعید نظری توکلی است. اعتقاد نگارنده بر این است که با وجود این کمبودها، انجام این کار در پرتو لطف الهی رقم خورده است.

مفاهیم اولیه

نفس نباتی کمال اول جسم طبیعی آلی است که فقط تغذیه می‌کند، نمو می‌نماید و تولید مثل می‌کند.

نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است که علاوه بر تغذیه، تنمیه و تولید، احساس و تحرک به اراده نیز دارد.

نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی آلی است که افزون بر تغذیه، تنمیه، تولید، احساس و حرکت به اراده تعقل کلیات و استنباط آرا نیز می‌نماید.^۱

۱. ابن سینا، المبدء و المعاد، (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ش)، ۹۳؛ همو، رساله احوال النفس، (پاریس، داربیبلیون، ۲۰۰۷م)، ص ۵۷؛ ملاصدرا، المبدء و المعاد، مصحح آشتیانی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش)، ص ۳۰۷؛ همو، الحکمة المتعالیه، (بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م)، ج ۸، ص ۵۴؛ علامه حسن زاده آملی، درس معرفت نفس، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش)، دفتر دوم، درس نود و نه، ص ۳۹۲؛ آنچه آمده معنای مشترک نفس نباتی و نفس نبات، و نفس حیوانی و نفس حیوان است. بی‌شک، نفس گیاه با نفس نباتی به عنوان یکی از مراتب نفس انسانی تفاوت دارد و نیز نفس حیوان با نفس حیوانی.

فصل دوم:

نفس انسانی

* ماهیت نفس

* تفاوت نفس و روح

* تفاوت نفس حیوانی و نفس حیوان

* قوای نفس

الف. ماهیت نفس

پرسش از ماهیت نفس و چگونگی ارتباط آن با جسم حجم زیادی از آثار متفکران بزرگی چون افلاطون، ارسطو، ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین را به خود اختصاص داده است؛ ارسطو و پیروانش، نفس را جوهری مادی می دانستند که صورت بدن و کمال اول بدن شمرده می شود و بدن برای نفس، جسم طبیعی و ابزاری برای فعلیت بخشیدن به قوای نفس است.^۱ با این توضیح که مرادش از حیات این است که جسم تغذیه نماید، رشد کند و فساد پذیرد. آنگاه که ارسطو بیان می کند: نفس بالضروره جوهر است، بدین معناست که صورت برای جسمی طبیعی است که حیات بالقوه دارد. از طرفی جوهر صوری، کمال است. پس نفس کمال برای جسمی است که حیات بالقوه دارد،^۲ چنان که برندگی برای تبر کمال است.^۳

۱. فالنفس بالاضطرار جوهر كصورة جرم طبیعی له حياة بالقوة. (ارسطو، فی النفس، محقق

عبدالرحمن بدوی، (بیروت، دارالقلم، بی تا)، ص ۲۹)

۲. فی النفس، ص ۲۹.

۳. فی النفس، ص ۳۰.

ارسطو معتقد است در جوهر مرکب یک جسم طبیعی (بدن) که بر خوردار از حیات باشد و اصل و مبدأ حیات آن، نفس (پسوخه) نامیده می‌شود، نمی‌توان [مزاج] بدن را همان نفس دانست؛ زیرا بدن حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد. پس بدن به عنوان ماده نسبت به نفس است، در حالی که نفس نسبت به آن، صورت یا فعل است. از این رو، ارسطو در تعریف نفس از آن به عنوان کمال یا فعل بدن سخن می‌گوید که حیات بالقوه را داراست. اما این بدان معنا نیست که چیزی وجود دارد فاقد نفس و قابلیت دارد که صاحب نفس گردد. بلکه نفس تحقق بدن است و از آن جداشدنی نیست. در نتیجه، نفس علت و اصل بدن زنده است.^۱

شاید به همین روست که کندی نفس را چنین تعریف می‌کند: «تمامیة جرم طبیعی ذی آلة قابل للحیة».^۲

این سینا سعی می‌کند تا کاستی‌های تعریف ارسطو را از دو جهت جبران کند: یکی از نظر اطلاق جوهر بر نفس^۳ و دیگری از نظر شمول تا با آموزه‌های دینی هماهنگ باشد. وی در تعریف نفس می‌نویسد:

نفس اسم مشترکی است در دو معنا؛ معنایی که مشترک بین انسان، حیوان و نبات است و معنایی که مشترک بین انسان و ملائکه است. تعریف اول عبارت است از «کمال جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه» و

۱. اقتباس از فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، مترجم سید جلال‌الدین مجتبوی، (تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵ش)، ج ۱، ص ۳۷۳.

۲. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۳.

۳. برای توضیح بیشتر ر. ک. طاهری، اسحاق، مقاله «چالش‌های جوهرشناسی ارسطو و آثار آن در تبیین حقیقت نفس»، فصلنامه قبسات، (تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ش)، ش ۵۸، ص ۱۳۱.

تعریف دوم به این است: «انه جوهر غیر جسم هو کمال محرک له بالاختیار عن مبدأ نطقی، آی عقلی بالفعل او بالقوه»^۱.

خواجه طوسی عبارت «کمال اول لجسم طبیعی» را مشترک می‌داند و فصل نفس ارضی - اعم از نباتی، حیوانی و نباتی - را «ذی حیاة بالقوه»، و فصل نفس فلکی را «ذی إدراک و حرکه» معرفی می‌کند.^۲

کنکاش عقلی پیرامون نفس و ابعاد وجودی آن، از مباحث پربار حکمت صدرایی است. ملاصدرا در کتب و رسائلش دیدگاه اندیشمندان گذشته، به‌ویژه ابن سینا را در باب ماهیت نفس مورد بازبینی جدی قرار داده است. البته نباید غافل بود که نظر استقلالی ابن سینا به نفس بر نگاه ارسطو که نفس را جزئی از جوهر مرکب می‌دانست، برتری دارد و گامی به جلوس است. اما قول به «روحانیه الحدوث» بودن نفس، کاستی‌های خود را دارد، از جمله اینکه چگونگی تعلق نفس به جسم و چگونگی استکمال نفس مشخص نیست. ملاصدرا نگاهی نو ارائه می‌کند که در آن، نفس از جسمانیت تا جنسی از سنخ ملکوت توان حرکت دارد.

آن فیلسوف فرزانه بر این سخن باور دارد که نفس موجود بسیطی است، پس جنس و فصل و در نتیجه تعریف حدی ندارد اما به سبب آنکه دارای افعال و آثار و انفعالات است، می‌توان از راه تعریف رسمی به حقیقت آن نزدیک شد

۱. ابن سینا، الحدود [فی کتاب المصطلح الفلسفی عند العرب]، (قاهره، الهیئه المصریه،

۱۹۸۹م)، ص ۲۴۱-۲۴۲.

۲. محقق طوسی، شرح الاشارات والتنبیحات، (قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش)، ج ۲، ص ۲۹۰-۲۹۱.

و بر وجودش برهان آورد.^۱ به هر حال وی تعریف ارسطو و بوعلی سینا از نفس را با عبارت «کمال أول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» می‌پذیرد؛^۲ با این تفاوت: ۱. بر مبنای گذشته، نفس جوهر مجرد مستقلی است که تعلق به بدن، عرض آن به حساب می‌آید. در نتیجه اضافه‌ذات نفس به بدن، ذاتی آن نیست بلکه امری عرضی است؛ چنان‌که در تعریف بنا از اضافه به بنا فروگذار نشود؛ در حالی که ملاصدرا نفسیت نفس را به نحوه وجود خاص آن می‌داند که عبارت است از یک حقیقت تعلقی. در نتیجه، نمی‌توان برای نفس در عالم طبیعی ذاتی صرف نظر از اضافه مذکور تصویر کرد.^۳

توضیح آنکه تعلق بین دو شیء یا عرضی است بدین بیان که تعلق خارج از ماهیت و نیز خارج از وجود به آن دو اضافه می‌شود مانند پدر و پسر که دو امر مضاف‌اند و برای پدر ماهیت و وجودی است بدون تکیه به پسر که بدان اضافه می‌گردد. بدیهی است که تعلق نفس به بدن مانند اضافه پدر به پسر نیست. و گاه تعلق آن دو ذاتی است؛ در این صورت، گاه تعلق ذاتی در ماهیت شیء اخذ می‌شود مثل پسر بودن و گاه در وجود اخذ می‌شود که شق دوم خود دو صورت دارد یا هم در حدوث و هم در بقا اخذ شده است مانند ماده و صورت که صورت چه در بقا و چه در حدوث در وجود و تشخیص خود به ماده‌ای مبهم نیازمند است، یا تنها در حدوث اخذ شده نه در بقا مانند تعلق نفس و بدن که

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۶.

۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجوی، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی، ۱۳۶۳ش)، ص ۵۱۴.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۱۱-۱۲ و ص ۳۷۶-۳۷۷.

نفس تنها در حدویش به بدن [طبیعی] نیازمند است و در اثر حرکت جوهری به مرتبه عقل هیولایی می‌رسد و نیازی به بدن [طبیعی] ندارد.^۱

۲. ملاصدرا مراد از «آلی» را به گونه‌ای بیان می‌کند که نفوس سه‌گانه بلکه نفس فلکی را نیز شامل می‌شود؛ چراکه مرادش از آلت، قوه است.^۲ در این صورت به توجیحات ابن سینا برای شمول تعریف بر نفس فلکی^۳ نیازی نیست.

ب. تفاوت نفس^۴ و روح^۵

نخست آنکه مراد از تفاوت نفس و روح در این مقام ادعای وجود نوعی دوگانگی نیست، چنان‌که مراد اختلاف در تعبیر نیست. بلکه مراد این است که چه نسبتی بین روح و نفس در واقع برقرار است.

نصوص دینی افزون بر نفس، از وجود روح نیز خبر می‌دهند؛ روحی مجرد و کمال یافته که پیش از بدن خلق شده، به زمین نزول می‌کند و با تن همراه

۱. الاملی، محمدتقی، در الفوائد (تعلیق علی شرح المنظومه)، (تهران، اسماعیلیان، بی‌تا)، ص ۳۹۲؛ روشن است که تعلق نفس به بدن به گونه‌ای نیست که سرنوشت یک طرف (نفس) به طرف دیگر (بدن) وابسته باشد و با از بین رفتن یکی وجود دیگری به مخاطره افتد و نیز به گونه‌ای نیست که نفس در بقا و قابلیتش برای حرکت جوهری بی‌نیاز از بدن باشد. از این رو سخن ابن بزرگوار در تفسیر تعلق عرضی و ذاتی از دیدگاه حکمت متعالیه - اگرچه سهم بسزایی در روشن شدن بحث دارد - مورد خدشه است. بدین جهت در ترجمه کلامش قید طبیعی آورده شد تا نارسایی کلام جبران گردد. بی‌شک نفس در جریان برزخی و اخروی خویش و نیز در اتصال به کون عقلی بدون بدن نیست.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۱۷.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۱۸؛ ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، (قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق)، ج ۲، ص ۱۱.

4. soul

5. Spirit

می‌شود.^۱ البته اندیشمندان اسلامی در فلسفه، کلام و عرفان، معانی دیگری نیز برای روح تعریف کرده‌اند؛ مانند روح بخاری؛ روح حیوانی ناشی از قلب صنوبری شکل و ساری در تمام اعضا و اجزای حیوان؛^۲ جسم لطیفی که شبیه جریان نور چراغی متحرک در اتاقی تاریک یا جریان خون در رگ‌ها، بر جسم دمیده شده است. ملاصدرا می‌نویسد: «روح بخاری همان است که در لغت فارسی بدان «جان» گویند». وی روح بخاری را جانشین نفس در بدن و واسطه تعلق نفس به جان می‌داند.^۳ در این نگاه، نفس جوهری بسیط و ملکوتی است و با بدن ظلمانی عنصری تناسبی ندارد. پس برای آنکه بتواند در بدن تأثیر گذارد و آن را ابزار برای انجام کارهای خویش استفاده کند، نیازمند وجود واسطه است که همان روح بخاری می‌باشد.^۴

در توضیح روح بخاری - که روح حیوانی^۵ یا روح طبی^۶ نیز نام گرفته است - می‌توان به سخن علامه حسن زاده آملی بسنده کرد؛ گرچه شرحش مفصل است: روح بخاری، لطیف‌ترین اجسام است به گونه‌ای که کأن برزخ بین مجرد و مادی است، و آن از امتزاج لطائف ارکان اربعه بعضی با بعضی حاصل

۱. برای نمونه اعراف (۷)، آیه ۱۷۲؛ و از جمله روایات مرتبط با این بحث: كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ (علامه مجلسی، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق)، ج ۱۶، ص ۴۰۳؛ خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفِيْءِ عَامٍ (همان، ج ۷، ص ۳۵۷)؛ لَا يَصْعَدُ إِلَيَّ السَّمَاءِ إِلَّا مَا نَزَلَ مِنْهَا (همان، ج ۶، ص ۲۴۹).

۲. الحكمة المتعالية، ج ۴، ص ۱۵۴.

۳. الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۲۵۱.

۴. الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۷۵-۷۶.

۵. علامه حسن زاده آملی، نصوص الحكم بر فصوص الحكم، (تهران، رجا، ۱۳۷۵)، ص ۲۲۵.

۶. سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات ملاصدرا، (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش)، ص ۲۴۹.

می‌شود. و مراد از لطائف ارکان اربعه اخلاط اربعه دم و صفراء و بلغم و سوداء است. این روح بخاری مطیبه [مَرکب] اولی نفس است، زیرا که نفس اگر چه جسمانیة الحدوث است و لکن در عین حال تعلق روح مجرد با جسم کثیف بی واسطه جسم لطیف، معقول و ممکن نیست. و هر چه اعتدال روح بخاری بیشتر و بهتر باشد آثار نفس قویتر و نورانی تر است. فتدبر.^۱

از روح بخاری که بگذریم، دیدگاه صدر المتألهین در مورد روح به همان معنایی که در نصوص دینی آمده قابل نقد و بررسی است؛ ملاصدرا در برخی موارد روح را به معنای نفس به کار می‌برد؛ آنجا که می‌نویسد:

هر آنچه که انسان به سبب حواس خویش درک می‌کند، اثری از آن به سمت روح بالا می‌رود [اثری در نفس باقی می‌گذارد].^۲

و گاه روح را مرحله‌ای از کمال نفس می‌داند؛ آنجا که حکمت مشرقی را به زبان اهل زمین می‌نویسد:

نفس از آن جهت که نفس است، آتشی معنوی است؛ آتش فروزان و خردکننده خدا که نه تنها ظاهر جسم را می‌سوزاند بلکه بر باطن و جان انسان نیز نزدیک می‌شود... و آتش نفس پس از کمال یافتن و ترقی به مرتبه روح، نور محضی می‌گردد که هیچ ظلمتی و [در نتیجه] هیچ سوزاندنی با آن نیست.^۳

اما در مرحله متأخر تفکرات وی با جمله‌ای آشنا می‌شویم که وجود سابق روح بر جسم را می‌پذیرد. صدر المتألهین در کتاب مشاعر می‌نویسد:

۱. سبزواری، هادی، شرح المنظومه، حسن زاده آملی، (تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹ش، ج ۱)، ج ۵، ص ۱۰۳ تعلیقه؛ برای توضیح بیشتر ر.ک. دروس معرفت نفس، درس ۲۹ و ۱۳۰.
۲. ملاصدرا، شواهد الربوبیه، مصحح جلال‌الدین آشتیانی، (مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش)، ص ۲۹۳.
۳. شواهد الربوبیه، ص ۱۹۸.

[با توجه به این اخبار نقل شده، واضح گردید که] برای ارواح بودنی است سابق بر عالم طبیعت، و در اعتقاد ما، عقول مقدس و ارواح کلی، به بقای خداوند باقی هستند.^۱

همین سخن با صراحت بیشتری در اسرارالآیات نیز آمده است؛ ملاصدرا بیان می‌کند که جمهور فلاسفه از درک حقیقت روح و ماهیت نفس، به احوال و عوارض بدن بسنده کرده‌اند و به صفات مشترک با حیوانات مانند ادراک پرداخته‌اند و آن هنگام که در پی اثبات بقای نفس برآمده‌اند، چنین استدلال کرده‌اند: نفس انسانی محل شناخت و علم است و علم قابل انقسام نیست. پس نفس نیز تقسیم‌پذیر [و فاسدشدنی] نیست. گذشته از آنکه بر چنین استتلالی، انتقادهایی وارد است، هنگامی که سخن از بودن نفس قبل از بدن به میان می‌آید، اساساً قادر به اقامه برهان بر چنین واقعیتی نیستند؛ پس منکر آن می‌شوند.^۲ صدر المتألهین در کتاب عرشیه به این نیز اکتفا نکرده، در دفاع از تقدم روح بر بدن، بر مشائین می‌تازد. وی می‌نویسد:

در شگفتم از اکثر فلاسفه و پیروان ارسطو مانند ابن‌سینا و آنها که در راه بوعلی گام نهاده‌اند، که چگونه با قاطعیت بودن نفس قبل از بدن را انکار کرده‌اند؛ در حالی که به بودن و بقای نفس بعد از بدن اقرار دارند.^۳

با این حال، بی‌شک، حکیم بلندآوازه شیرازی باور دارد که جمع بین روح مجرد و نفس «جسمانیة الحدوث»^۱ به سادگی امکان‌پذیر نیست؛ اگر نگوئیم

۱. ملاصدرا، المشاعر، (تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ش)، ص ۶۱؛ اگر سخن درستی باشد که کتاب مشاعر از کتب متأخر وی است.

۲. ملاصدرا، اسرارالآیات، مصحح خواجه‌جوی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش)، ص ۱۴۷.

۳. ملاصدرا، العرشیه، مترجم غلامحسین آهنی، (تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ش)، ص ۲۷۴.

جمع بین نقیضان است. وی می‌کوشد اعتقاد دینی‌اش به روح را با نظریه فلسفی خویش آشتی دهد؛ مانند اینکه می‌نویسد: «انسان عقلی همان «روح» است که در آیه وَ تَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر: ۲۹) آمده است». ^۳ شاید به سبب همین تفسیر است که ملاصدرا در توصیف نفس انسانی می‌نویسد: «النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية».^۴ خلاصه آنچه مرحوم آخوند قصد دارد برساند، این است:

قاعدة: نفس انسانی مقامات و درجات فراوانی را از ابتدای تکوین تا پایان کار در پیش دارد؛ ... در آغاز تعلق آن به بدن، جوهری جسمانی است. سپس به تدریج آن جوهر رو به کمال رود و در خلقت، احوال گونه‌گون یابد تا آنکه به ذات خود بایستد و از این جهان به جهان آخرت بیبویند. پس نفس انسانی در پیدایش خود جسمانی است و در بقای خویش روحانی (جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء). در نخستین مرحله تکوینش قوه‌ای جسمانی است، سپس صورت طبیعی، آنگاه نفسی دارای حس بر طبق مراتب ادراک است، سپس ذاکره، بعد ناطقه و سرانجام عقل عملی، آنگاه عقل نظری با درجاتی که در آن است از عقل بالقوه تا آنکه

۱. اعلم أن نفس الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذا استكملت و خرجت من القوة إلی الفعل (شواهد الربوبیه، ص ۲۲۱).

۲. انسان در طی مراحل تکاملی خویش و مطابق با عوالم سه‌گانه، سه نشئه دارد. در نتیجه انسان در هر مرحله نامی به خود می‌گیرد: طبیعی، نفسانی و عقلی (الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۹۶-۹۷).

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۳۲۹؛ شواهد الربوبیه، ص ۳۰۲؛ ملاصدرا، رساله الحشر، خواجه‌ری، (تهران، انتشارات مولی)، ۱۳۶۳ش، ص ۹۳-۹۴.

۴. مفاتیح الغیب، ص ۵۵۳.

عقل بالفعل و عقل فعال در او حاصل آید. این، همان است که در آیه قُلِ

الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (اسراء: ۸۵) با خدانسبت پیدا کرده است.^۱

بر این اساس، مراد از تقدم روح بر بدن تقدم عقلانی است نه وجود نفسانی،

چراکه نفس در ادامه حرکت تکاملی جسم حاصل می‌شود.

به نظر می‌رسد این بیان تسلیم شدن در مقابل مشکل و پذیرش اصل اشکال

است. در نظر نگارنده متن، راه حلی که می‌تواند روشنگر مسئله باشد، غافل

نشدن از سیر عرفانی بحث است. خلاصه سخن آن است که جسمانی بودن

نفس با تنزل او از عالم ملکوت تنافی ندارد؛ اگرچه کیفیت وجود نفس در عالم

ملکوت - که نام روح گرفته است - با کیفیت وجود نفس در عالم طبیعت

تفاوت دارد، به گونه‌ای که نفس در عالم ملکوت به عنوان موجودی عقلانی و

بسیط حضور دارد که نیازمند محل و بدن نیست. بسط کلام، الگوگیری از تفسیر

آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)

است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه با ژرف‌نگری به نکاتی اشاره دارد که به

دلیل اهمیتش در وضوح بحث، آورده می‌شود. وی می‌نویسد:

موضوع حکم در آیه شریفه کلمه «شیء» است که از عمومی‌ترین الفاظ

است و هیچ فردی از موجودات از دایره شمول آن بیرون نمی‌ماند؛ برای

نمونه شخص زید یک فرد انسانی آنست، و نوع انسان هم که وجودش در

خارج به وجود افرادش است، فرد دیگری از آنست، و آیه شریفه برای این

فرد خزینه‌هایی نزد خدای سبحان اثبات می‌کند. حال باید ببینیم

معنای خزینه‌ها از یک فرد زید چیست، و چگونه از این فرد آدمی نزد

خدا، خزینه‌هایی وجود دارد.

۱. العرشیه، ص ۲۳۵؛ ملاصدرادر شواهدالربوبیه نیز روح را یکی از مراتب عالی نفس می‌داند

(شواهدالربوبیه، ص ۱۹۸).

چیزی که مسئله را آسان می‌سازد این است که خدای تعالی این «شیء» را که گفتم موضوع حکم است، نازل از ناحیه خود می‌داند، و نزول معنایی است که مستلزم یک بالا و پایینی، و بلندی و پستی مانند آسمان و زمین باشد، و چون به وجدان می‌بینیم که زید مثلاً از جای بلندی به جای پستی نیفتاده، می‌فهمیم که منظور از انزال، انزال معمولی که مستلزم فرض پستی و بلندی است نمی‌باشد، و مقصود از آن همان خلقت زید است، اما خلقتی که توأم با صفتی است که به خاطر آن واژه «نزول» بروی صادق باشد و ...

بعد از آنکه معنای نزول را تا حدی فهمیدیم، این نکته را یاد آور می‌شویم که در جمله «وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» نزول را که بنا شد به معنای خلقت باشد توأم با قَدَر کرده است، اما توأمی لازم که به هیچ وجه انفکاک [قدر شیء از خلق آن] ممکن نیست، برای اینکه آن را با تعبیر حصر افاده فرمود. ... [این حصر] می‌رساند که کینونت و ظهور زید به وجود، توأم با همان حدود و اندازهای معلومی است که دارد. پس وجود زید وجودی است محدود. ... و این قَدَر چیز است که به وسیله آن هر موجودی متعین، و متمایز از غیر خود می‌شود، مثلاً در زید - که خود یک شیء است و از عمر و غیره متمایز است - حقیقتی وجود دارد که آن را از دیگر افراد انسان جدا می‌سازد، و نیز از اسب، گاو، زمین و آسمان متمایز می‌کند، به طوری که می‌توانیم بگوییم زید عمر و نیست، و هیچ فرد دیگر انسان نیست، و نیز اسب و گاو نیست، و زمین و آسمان هم نیست. و اگر این حد و این قدر نبود این تعین و تمایز از میان می‌رفت و هر چیزی همه چیز می‌شد.

[پس از توضیح معنای نزول و قدر، یاد آور می‌شویم که] خدای تعالی، قدر را به وصف معلوم توصیف نموده، و فرموده است: «وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» و این قید با کمک سیاق کلام این معنار افاده می‌کند که قدر هر موجودی

برای خدای تعالی در آن حینی که نازل می‌شود و نزولش تمام و وجودش ظاهر می‌گردد، معلوم است. پس هر موجودی قبل از وجودش معلوم‌القدر و معین‌القدر است.... کوتاه سخن اینکه قدر هر چیزی از نظر علم مشیت، مقدر بر خود آن چیز است؛ هر چند که به حسب وجود مقارن با آن و غیر منفک از آن است. این نکته هم که روشن شد اینک می‌گوییم خدای تعالی در جمله «عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ» این معنار اثبات نموده که هر چیزی قبل از نزولش به این عالم و استقرارش در آن، خزینه‌هایی نزاود دارد، و قدر را بعد از آن خزینه‌ها، و همدوش نزول دانسته است. بنابراین هر چیزی قبل از نزول مقدر به قدر و محدود به حدی نیست، و در عین حال باز همان شیء است.^۱

بدین ترتیب، وجود ملکوتی نفس از خزینه علم الهی [اعیان ثابت] به عالم عقول و عالم مثال به گونه‌ای که هر یک خزینه قبلی خویش است - تنزل می‌یابد و آنگاه به عالم طبیعت هبوط می‌کند؛ در حالی که مرحله عینی خلقت به همان اندازه و حدی است که در مقام واحدیت نزد ذات خداوندی معلوم بوده است. آنچه تقریر شد اشاره‌ای به قضا و قدر الهی، و خزائن الهی مافوق عالم شهود است. حال، سخن در این است که وجود نفس در خزائن الهی قبل از عالم طبیعت، بدین معنا نیست که نفس در آنجا به همین خصوصیت نفسانی عالم طبیعت، موجود باشد بلکه ظهور نفس در عالم حس با ظهورش در عالم عقل نیز فرق دارد؛ چنانکه ملاصدرا می‌نویسد: «کینونت نفس در عالم عقل با کینونت آن در عالم طبیعت متفاوت است؛ در آنجا هیچ‌گونه حجاب و مانعی از رسیدن به کمال عقلی نوعی خود ندارد اما کثیری از خیرات [مانند درک مقام توحید و تعلیم اسمای حسنی و اسم اعظم] وجود دارد که بدون هبوط نفوس به

۱. علامه طباطبائی، المیزان، (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ش)، ج ۱۲، ص ۱۴۳-۱۴۵.

ابدان کسب نمی‌شود.^۱ این تعبیرات عرفانی شاید رسایی بیشتری پیدا کنند، اگر به توضیح علامه طباطبایی نگریسته شود؛ وی ضمن اشاره به روایاتی که بر وجود نفس در عوالمی قبل از عالم ماده دلالت دارند، با بیانی نزدیک به سخن ملاصدرا، می‌فرماید:

آن دسته از روایات هیچ منافاتی با قائل شدن به اصل جسمانیت بد، آفرینش انسان ندارد؛ چون نه تنها انسان بلکه جمیع موجودات عالم طبع و ماده، دارای جان و ملکوت هستند و حقیقت روح و ملکوت از عالم ماده و جسم نیست بلکه از عوالم بالاست که نحو تعلقی به ماده پیدا کرده است؛ نطفه ملکوت دارد، علقه ملکوت دارد، سنگ و درخت و آب و زمین هر یک ملکوت دارند. تمام این جان‌ها و ملکوت‌ها از این عالم جسم و جسمانیت نیست بلکه از عوالم فوق است. هر کدام به حسب خود از نقطه خاصی نزول کرده و نحوه تعلقی به ماده پیدا نموده‌اند؛ از جمله نفس انسان از عوالم مجرد بالاست و چون دید جهاتی از کمال که به واسطه مجرد بودن نمی‌تواند کسب کند و به دست آورد و آن جهات در عوالم کثرت پایین است، لذا برای به دست آوردن کمالات کثراتی، رو به پایین نزول نمود و پس از کسب آنها دوباره به بالا صعود نموده، به حضور حق نائل می‌شود.^۲

[روح یا نفس] در هنگام نزول به این عالم در مسیر خود از هر عالمی که عبور کند، رنگ آن عالم را به خود می‌گیرد و از هر مرحله‌ای که بگذرد فرد آن مرحله می‌گردد. چون در قوس نزول به عالم مثال رسد، عیناً مانند یکی از موجودات مثالیه دارای صورت می‌شود و یک فرد از افراد عالم مثال است. و چون به این عالم طبع و ماده می‌رسد عیناً یک فرد مادی

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۳۵۳-۳۵۴.

۲. علامه حسینی طهرانی، مهر تابان، (مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ق)، ص ۲۴۰.

است، مادی محض است. حقیقت او نطفه است و آن روح مجرد آنقدر نزول نموده که اینک فقط روح نطفه شده است و آن روح نطفه در اثر حرکت جوهریه به صورت‌ها و ماهیت‌های مختلفی تبدیل و تغییر می‌یابد، تا دومرتبه از ماده می‌پَرَد و مجرد می‌شود و آن وقتی است که در جنین، حرکت و جنبش اختیاری پیدامی‌شود و روح به وجود می‌آید.^۱

ج. تفاوت نفس حیوانی و نفس حیوان^۲

در نظرگاه صدرایی، اگرچه نفس حیوانی و نفس حیوان در بخشی از امور، مانند حکم به تجرد، مشترک‌اند اما نمی‌توان از تفاوت این دو عرصه غافل شد؛ از جمله تفاوت‌هایی که در بدو امر کشف می‌شود، این است:

۱. نفس حیوانی یکی از مراتب نفس انسان در حرکت جوهری نفس و در سیرش به سوی کمال است ولی نفس حیوان، قوه‌ای است که مجمع همه ادراک‌ها و اراده‌های حیوانی است. توضیح سخن آنکه گرچه در منطق ثابت شده که انسان نوع‌الانواع است و حیوان جنس متوسط است^۳

اما در فرهنگ صدرایی، انسان نوع متوسطی است که جنس برای انواع فراوانی در قوس صعود و نزول^۴ انسانی قرار می‌گیرد. فصل‌هایی که موجب تنوع انسان

۱. مهرتابان، ص ۲۴۱.

۲. در این نوشتار سعی شده در استعمال واژه‌های «نفس حیوانی»، «نفس حیوان»، «حیوان»، «نفس حیوانی»، و نظایر آن دقت لازم صورت گیرد و موارد مبهم در ارجاعات توضیح داده شود.

۳. برای نمونه ر.ک. خواجه طوسی، اساس الاقتباس، (دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ش)، ص ۲۹.

۴. قوس نزول عبارت است از صدور و تنزل تدریجی وجود از واجب تعالی تا نازل‌ترین مراتب وجود که همان بسایط جسمانی و عناصر اولیه است و قوس صعود عبارت است

و فصل ممیز هر نوع انسانی از دیگر انسان‌ها می‌شود، خلیقات و ملکات فضیلت یار ذیلت انسانی است؛ برای نمونه، انسانی که شهوت ملکه و وی شده، ترکیبی است از انسان و فصل شهوت که به صورت خوک ظهور می‌کند.^۱ این تبدیل نوع در همین دنیا صورت می‌گیرد و پس از مرگ آشکار می‌گردد. چنان‌که قرآن اشاره دارد:

لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ فَبَصُرْتُمُ الْيَوْمَ
حَدِيدٌ. (ق: ۲۲)

به او گفته می‌شود این وضع که می‌بینی در دنیا هم بود اما تواز آن در پرده‌ای از غفلت بودی ما امروز پرده‌ات را کنار زدیم؛ دیدگانت امروز تیزبین شده است.

و بر این اساس، دو گونه دسته‌بندی در انواع نفوس حیوانی وجود دارد: یکی اختلاف بین انواع نفوس حیوانی به سبب اعراض جسمانی مانند گرگ و گوسفند، و دیگری اختلاف بین انواع نفوس انسانی به سبب حرکت جوهری نفس و تجسم اعمال و ملکات نفسانی.^۲

۲. نفس حیوان نیز مانند نفس انسان در دامنه حرکت جوهری، رو به کمال خویش است؛ گرچه نهایت وجود حیوان، تا نزدیک‌ترین گام به انسان یعنی تجرد خیالی و مثالی آن بیش نمی‌رود؛ اما نفس حیوانی یک مرحله از حرکت کمالی انسان است. محال است صورت طبیعی انسان تا دارای نفس حیوانی

از تکامل حیات از نباتی، به حیوانی و انسانی به سبب قوه و استعدادی که در عناصر نهاده شده و در پرتو فیاضیت و عنایت الهی.

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. علامه حسن زاده آملی، عیون مسائل النفس و شرحه، (تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ش)، ص ۷۹۵.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۲۵۴؛ چنان‌که از آیه وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (تکویر (۸۱)، آیه ۵) دو گونه تفسیر ارائه شده است: دلالت بر معاد حیوانات، و دلالت بر حشر برخی انسان‌ها به صور حیوانی.

نشود به مرتبه نفس انسانی برسد؛ این داستان در انسان چنان است که نفس نباتی در حیوان. و البته نفس حیوانی مرتبه‌ای از نفس انسانی نیز هست.

۳. نفس حیوان به سبب خلقت خویش چنان است که هست اما نفس فرد انسانی که در اثر اعتقادی پست یا رفتاری رذیلانه در حیوانیت خویش مانده، نفس حیوانی را به اراده کسب کرده است. از این جهت انسان گرگ‌نما پست‌تر از خود گرگ است.^۱

۴. چنان‌که بیان خواهد شد، تفاوت نفس حیوان و نفس حیوانی در حشر و بقا نیز ظاهر می‌شود.

د. قوای نفس حیوانی

نفس حیوان^۲ مانند نفس نبات دارای قوایی است که با آن قوا، افعال و اعمال دلخواه خویش را به انجام می‌رساند. قوای نفس حیوانی به طور کلی و در تقسیم اول یا سبب حرکت می‌شوند یا سبب ادراک. قوه‌ای که سبب حرکت شود محرکه و قوه‌ای که سبب ادراک گردد مُدرکه نامیده می‌شود. آنگاه قوه محرکه یا برانگیزاننده حرکت است یا انجام‌دهنده آن؛ قوه‌ای که برانگیزاننده حرکت باشد باعثه یا نزوعیه یا شوقیه نامیده می‌شود؛ قوه‌ای که انگیزه می‌شود تا حیوان به جنبش و تکاپوی زیستن افتد، و قوه‌ای که انجام‌دهنده حرکت باشد فاعله نامیده می‌شود؛ قوه‌ای که در عضلات پراکنده است و سبب به جنبش در آمدن آنها می‌شود.^۳

۱. أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (اعراف (۷)، آیه ۱۷۹).

۲. مراد از حیوان در اینجا معنایی عام است که انسان را نیز شامل می‌شود؛ چراکه انسان کامل‌ترین حیوان بما هو حیوان است.

۳. ابن سینا، النجاة، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش)، ص ۳۲۱.

هرگاه صورتی دلخواه یا ترسناک در تخیل حیوان نقش بست، قوه باعنه به خصلت و جودی خویش موجب می‌شود تا قوه فاعله عضلات را به حرکت در آورد.^۱ بدین جهت می‌توان گفت قوه شوقیه علت غایی حرکت است.

قوه باعنه یا برای نزدیکی به امور سازگار و کسب لذت است یا برای دفع فتنه و غلبه بر امور ناسازگار. بنابراین قوه باعنه می‌تواند دو صورت داشته باشد:

۱. **قوه شهویه؛** قوه‌ای که حیوان را برای حرکت به سوی آنچه در مخیله‌اش ضروری یا حداقل مفید است، برای رسیدن به لذت فرامی‌خواند؛ چنان‌که وقتی حیوان با غذایی روبرو شود، قوه شهویه تحریکش می‌کند تا غذا را بخورد و از آن لذت ببرد.

۲. **قوه غضبیه؛** قوه‌ای که حیوان را به دفع آنچه در مخیله‌اش مضر یا فسادآور است، وامی‌دارد و برای غلبه بر این امور برمی‌انگیزاند.^۲

قوه مدرکه دو گونه تصور دارد: یا مدرک از خارج است یا مدرک از داخل.^۳ به اولی قوه ظاهره و به دومی قوه باطنه گویند.

قوه ظاهره خود به پنج صورت ظهور دارد: باصره، سامعه، شامه، ذائقه، لامسه.^۴ هر یک از این قوا خود آلتی دارند به نام آله البصر، آله السمع، آله اللمس، آله الذوق، آله الشم. قوای ظاهری در اشعاری از ملاحادی سبزواری جمع شده است:

۱. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ۲، ص ۳۳.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۵۵.

۳. برای نمونه ر.ک. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ۲، ص ۳۴.

۴. به تعبیری دیگر: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، بساوایی. این ترتیب مطابق با نظر ارسطو در کتاب «درباره نفس» و نیز هماهنگ با کتب فلسفی ابن سینا جز «شفا» است. ابن سینا در شفا باب «النفس» ترتیب بحث را از آخر یعنی بساوایی آغاز کرده است ترتیبی که ملاصدرا نیز از آن تبعیت نموده است. این ترتیب که از بساوایی آغاز و به بینایی ختم می‌شود، حس پست تر را مبدا و حس اشرف را منتهای خویش قرار داده است.

المشعر الظاهر للخمس انقسم لمسّ و ذوقٌ بصراً و شمّ^۱

حس ظاهری به پنج قسم تقسیم می شود: لامسه، ذائقه، باصره، سامعه و شامه. قوه باطنه به پنج صورت جلوه دارد: حس مشترک، خیال (مصوره)، متصرفه^۲ (مفکره یا متخیله)، واهمه و حافظه.

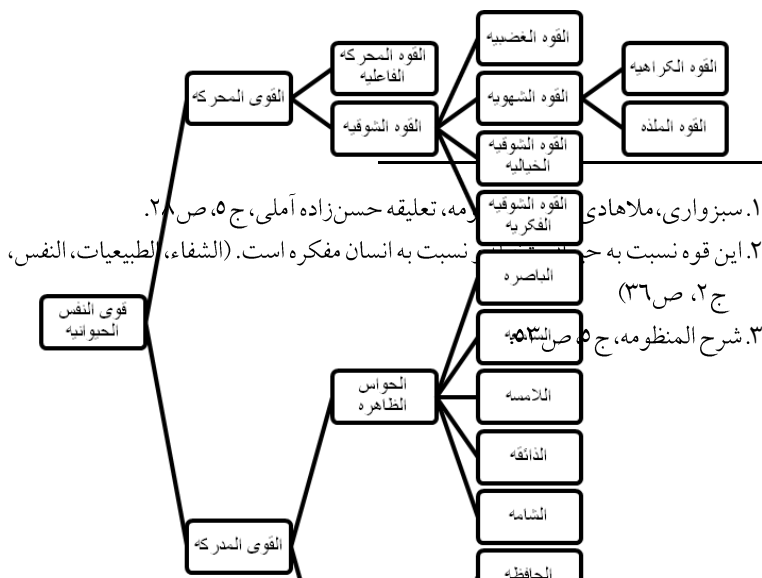
مرحوم سبزواری همگام با شمارش قوای باطنی، حکمت حصر قوای باطنی به پنج را این چنین تبیین می کند:

مُدْرِكِنَا إِمَّا مَعَانَ أَوْ صُورًا وَالْأَوَّلُ الْكُلِّيُّ وَالْجَزْئِيُّ سَبْرٌ
فَصُورًا مُدْرِكُهَُا بِنِطَاسِيَا لَهَا بَجَنِبِهِ الْخِيَالُ وَأَقِيَا
وَالْوَهْمُ لِلْجَزْئِيِّ مِنْ مَعْنَى عِلْمٍ حَافِظُهُ حَافِظَةٌ لِقَدْرِ رَسْمٍ
وَدُونَ تِلْكَ قُوَّةٌ مُشْتَهَرَةٌ لِلْوَصْلِ وَالْفَصْلِ هِيَ الْمَفْكِرَةُ^۳

آنچه ادراک می شود یا معانی است به دو قسم کلی و جزئی یا صور. مدرک صور بنطاسیا [حس مشترک] و در کنار آن [قوه] خیال خزانه دار آن صور است.

و [قوه] واهمه مُدْرِكِ مَعَانِي جزئی و صندوقچه آن معانی، حافظه است. و غیر از اینها قوه ای وظیفه ترکیب و تحلیل معانی را بر عهده دارد که مفکره نام دارد.

بر این اساس، نمودار قوای نفس حیوانی بالحاظ همه جزئیات ترسیم می گردد:



ذکر دو نکته در مورد قوای ظاهری ضروری است:

نکته اول؛ ملاصدرا معتقد است حواس ظاهری منحصر در پنج مورد مذکور است؛ زیرا اگر غیر این بود باید آن حس دیگر در کامل ترین حیوان یعنی انسان یافت می شد ولی غیر از این پنج در اشرف مخلوقات یافت نشده است، پس غیر از این پنج قابل تصور نیست. وی می نویسد:

پس اگر در عالم امکان، حس دیگری وجود داشت به یقین برای حیوان تحقق می یافت. اما از آنجا که در انسان - که کامل ترین نوع حیوانی است -

چنین امری به وقوع نپیوست، نتیجه گرفته می‌شود که حسی به غیر از این در هستی وجود ندارد.^۱

گرچه در این نظریه صدر المتألهین به تنهایی، در مقابل قائلین به حصر استقرایی حواس ظاهر،^۲ مبنای حصر عقلی قوای مدرکه‌ها را برگزیده، اما بیان وی چندان منطقی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا امکان ذاتی همواره مستلزم امکان وقوعی نیست و نمی‌توان از تحقق نیافتن امری بر استحاله عقلی آن حکم کرد بلکه می‌توان امری را تصور کرد که امکان ذاتی داشته باشد اما تحقق عینی نداشته باشد.

نکته دوم؛ تنها برخی از نفوس حیوانی این قوای ظاهری را دارند نه همه آنها؛ به این معنا که تنها وجود قوه ذائقه و لامسه برای همه حیوانات ضروری است.^۳ در مورد قوای باطنی برخی از مشائین معتقد به حصر عقلی هستند به این بیان که قوای باطنی یا مدرکه‌اند یا متصرفه. آنگاه قوه مدرکه یا معانی جزئی را درک می‌کند یا صورت‌های جزئی را. از سویی دیگر برای هر یک از این دو قوه مدرکه، مخزنی برای ذخیره مدرکات، تعبیه شده است. پس قوای باطنی منحصر در پنج خواهد بود.^۴ صدر المتألهین نیز بر همین استدلال مهر تأیید

۱. فَلَوْ كَانَ فِي الْإِمْكَانِ حَسٌّ آخِرٌ لَكَانَ حَاصِلًا لِلْحَيَوَانَ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا فِي الْإِنْسَانِ - الَّذِي هُوَ أَكْمَلُ مِنَ الْحَيَوَانَ بِمَا هُوَ حَيَوَانَ - عَلِمْنَا أَنَّ لِحَاسَةِ فِي الْوُجُودِ غَيْرَ هَذَا. (الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۲۰۱).

۲. بنا بر حصر استقرایی تحقق بیش از پنج نیز متصور است؛ چنان‌که این سینا قوای ظاهری نفس حیوانی را تا هشت مورد تصویر می‌کند. (الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ۲، ص ۳۴)

۳. النجاه، ص ۳۳۰.

۴. فخر رازی، شرح الاشارات، مصحح نجف‌زاده، (تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ش)، ج ۲، ص ۲۴۶.

می‌زند^۱ اما شیخ اشراق بر خلاف نظر مشائین معتقد است حواس باطنی به حد پنج نمی‌رسد.^۲ بدیهی است چنین برداشتی در عدم انحصار حواس باطنی از شیخ اشراق، ثمره سلیقه‌ورزی اشراقی وی است؛ محض نمونه وی با اعتقاد به تابش نور اسفهبیدیه فلکیه در آینه وجود انسانی، خود را از باور به وجود قوه‌ای به نام حافظه بی‌نیاز می‌بیند.^۳

تفاوت نخست نگاه سینوی و نگاه صدرایی در موضوع حواس باطنی به این است که ابن سینا برای هر یک از حواس، محلی را تعیین نموده است [برای نمونه محل حس مشترک را بخش پیشین دماغ می‌داند^۴] اما صدر المتألهین معتقد است که قوای نفس موضوع خاص قابل اشاره ندارند و آنچه به عنوان محل ادراک باطنی نزد جمهور فلاسفه مشهور است در واقع تنها به محلی از بدن که زمینه‌ساز پیدایش هر قوه است، اشاره دارد.^۵ در نظر صدر المتألهین جایگاه قوه نفسانی در «صُقع نفس» است و [در قوای ظاهری] هریک از حواس در حکم جاسوس قوه خویش است و [در قوای باطنی] هریک از محل‌ها مکان عینیت یافتن قوه مرتبط با آن است.^۶ بی‌تردید، این سخن ملاصدرا تنها تعریضی به مسلک ابن سینا نیست بلکه اشارتی ظریف به مجرد

۱. مفاتیح الغیب، ص ۵۰۶.

۲. برای نمونه او می‌نویسد: «می‌توان گفت و هم همان متخیله است» (شیخ اشراق، حکمه‌الاشراق، مصحح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ش)، ص ۲۰۸-۲۰۹.

۳. حکمه‌الاشراق، ص ۲۰۸.

۴. الشفاء، النفس، ج ۲، ص ۳۵-۳۶. ملاصدرا به پیروی از مسلک مشائنی همین سخن را در کتب خویش آورده است از جمله در: شواهد الربوبیه، ص ۱۹۳.

۵. شواهد الربوبیه، ص ۱۹۷.

۶. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۰۵.

قوای نفسانی و سنگ بنای تبیین معاد جسمانی و رمز رهایی از تناسخ است،^۱ چنان که وی این سخن را الهامی از سوی عالم بالا در جهت اثبات تجرد نفس حیوانی می‌داند.^۲

به سبب اینکه مسئله این نوشتار با مبحث قوای باطنی به ویژه قوه خیال به گونه‌ای واضح در ارتباط است، مختصری در این پنج قوه سخن رانده می‌شود.

۱. حس مشترک؛ نام دیگر حس مشترک، بنطاسیا یا فنطاسیا [در لغت یونان] و لوح نفس است.^۳ و نیز ابن سینا از این قوه به نام «لوح نقش» تعبیر کرده است.^۴ گفته می‌شود سبب اینکه به این قوه حس مشترک گویند آن است که این قوه مشترک است در احساس از طریق حواس پنجگانه و در احساس از طریق محفوظات خیال. همانند آینه‌ای دوسویه که رویی به خارج دارد و رویی به داخل.^۵ برای نمونه حیوان با دیدن چوب، تنها تصویری از آن در ذهن می‌یابد اما آنچه موجب فرار او می‌شود آینه حس مشترک است که با دیدن چوب، صورتی از درد را نیز درک می‌کند و موجب می‌شود تا حیوان حکم کند که چوب درد آور است.^۶

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۰۵ تعلیقه؛ مرحوم سبزواری در تعلیقه‌اش بر شواهد الربوبیه می‌نویسد: معاد جسمانی بر تجرد برزخی خیال بنا می‌شود. (شواهد الربوبیه، التعليقات، ص ۶۵۶)

۲. شواهد الربوبیه، ص ۱۹۷.

۳. النجاه، ص ۳۲۹؛ الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۰۵؛ مفاتیح الغیب، ص ۵۰۶.

۴. ابن سینا، الاشارات والتنبیها (فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی)، (قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش)، ج ۳، ص ۴۰۲.

۵. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۱۱ تعلیقه، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۵۶ تعلیقه.

۶. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۰۵-۲۰۶.

مراد از حس مشترک به بیانی ساده، قوه‌ای باطنی از قوای نفس حیوان است که همه صورت‌های جزئی فراهم‌شده به‌سبب حواس ظاهری را درک می‌کند؛ همانند حوضی که نهرهای قوای ظاهری نفس هر چه به دست می‌آورند، نثارش می‌کنند.^۱ برای نمونه هر گاه قوه بینایی موفق به دیدن چیزی شد تصویری از آنچه دیده را به خزانه‌دار حس مشترک تحویل می‌دهد. به این ترتیب نفس به وساطت حس مشترک بر محسوساتی که از حواس ظاهری غایب است، آگاهی می‌یابد.

بنا بر قول جمهور حکما، محل حس مشترک در بخش جلویی مغز است اما صدرالمتألهین آن را قوه‌ای نفسانی نه جسمانی می‌داند و آن موضع را جایگاه تعلق حس مشترک شمرده است نه جایگاه حلول این قوه؛ در نتیجه فعل و انفعالات در بخشی از مغز، تنها جنبه اعدادی برای حصول آن ادراکات است.^۲

یک دلیل بر وجود حس مشترک، این است: آدمی گاه صوری را در خواب می‌بیند در حالی که وجود خارجی ندارند و این صورت‌ها به سبب حواس ظاهری قابل درک نیستند بلکه حواس ظاهری در هنگام خواب تعطیل است. از سوی دیگر عقل که مدرک مفاهیم کلی است در این موارد جزئی نقشی ندارد. نتیجه آنکه قوه‌ای باطنی - غیر از خیال - باید وجود داشته باشد که بر صور جزئی و حسی ادراک شده آگاهی دارد.^۳

شاهد دیگر بر وجود حس مشترک، نیاز تداوم اصل حیات حیوان به وجود چنین قوه‌ای است. اگر در چهارپایانی که فاقد عقلند و لسی

۱. المبدء و المعاد للصدرا، ص ۲۴۲.

۲. و هی قوه مودعة فی مقدم الدماغ عند الجمهور و عندنا قوه نفسانية استعداد حصولها فی مقدم الدماغ. (الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۰۵).

۳. برای نمونه ر. ک. محقق دوانی، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، (مشهد، مؤسسه پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق)، ص ۱۳۵.

به سبب شهوت خویش تمایل به خوراک می‌یابند، قوه‌ای که در آن، صور محسوسات دست‌چین شده، وجود نداشت از بوی غذا به سمت آن کشیده نمی‌شدند.^۱

حس مشترک پلی بین حواس ظاهری و قوای باطنی است. صور گوناگونی از رنگ و شکل، صدا، زبری و نرمی، طعم و بو و اموری از این دست که به مدد جاسوس‌های پنجگانه کسب شد، به برکه حس مشترک می‌ریزند تا این حس، صورت جمعی و سرهم‌بندی شده امور را درک کند؛ مانند آنکه امری را بر دیگری حمل کرده، حکم کند؛ برای مثال گوید: «آن شیء که شکلی گرد دارد، شیرین است». آنگاه نگهداری مدرک‌های حس مشترک بر عهده حافظه صور یعنی خیال است تا در صورت نیاز عودت داده شوند.

۲. خیال؛ نام دیگر قوه خیال،^۲ مصوره به معنای حافظ صور ادراکی جزئی است.^۳ البته نباید مصوره در این باب فلسفی با مصوره [طابعه] در باب طبابت قدیم که گاه به گونه‌ای استطرادی در کتب فلسفی نیز راه یافته، خلط شود؛ چنان‌که شیخ طوسی نیز به این نکته تذکر داده است.^۴

این قوه اگر نسبت به انسان باشد یعنی هنگامی که عقل آن را به خدمت می‌گیرد، مفکره نام دارد و آنگاه که نسبت به غیرش از

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۲. خیال بر وزن فعال، در لغت پندار و صورتی است که در خواب دیده می‌شود یا در بیداری تخیل می‌شود. تصویر در آینه را نیز خیال گویند. (الطریحی، مجمع البحرین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۶۷؛ راغب اصفهانی، المفردات، تهران، المکتبه المرآتیه، ۱۳۷۳ق، ص ۱۶۴) مراد از خیال در اصطلاح نیز متعدد آمده اما مراد از خیال در اینجا قوه خیال یک از قوای باطنی نفس حیوانی است.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۱۱.

۴. شرح الاشارات والتنبیهاث للمحقق الطوسی، ج ۲، ص ۳۴۸.

حیوان باشد یعنی هنگامی که وهم آن را به کار می‌کشد، متخیله نامیده می‌شود.^۱

چنان‌که ذکر شد در عبارت حکما، حس مشترک به «حوض ینصب فیه أنهار خمسه» تشبیه شده است. در این تشبیه نکته‌ای لطیف نهفته است: جنس حس مشترک از آب است که به سهولت شکل هر ظرفی که بر آن وارد شود را می‌پذیرد و نیز به آسانی از دست می‌دهد. این نکته در تفاوت حس مشترک و قوه خیال مفید خواهد بود که خیال، قوه ضبط‌کننده است و حس مشترک قوه قبول‌کننده.^۲ البته در تغایر حس مشترک و خیال سخنان و دلایل دیگری نیز وجود دارد که در کتب مبسوط آمده است.^۳ نکته دیگر تشبیه اینکه انبار خیال، بدین جهت پشت سر حس مشترک بنا شده است که قرار دادن انبار در جای امن، دأب درستی است تا از گزند خرده‌فروشان و موج آب‌های روان محفوظ ماند؛ به این ترتیب اموری که شأنیت حضور ندارد به خزانه خیال راه نمی‌یابند. خلاصه آنکه آنچه از حوض حس مشترک به‌تور خیال برداشت شد، همواره در انبار خیال محفوظ خواهد ماند. ابن‌سینا می‌نویسد:

۱. ابن‌سینا، عیون الحکمه، (بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م)، ص ۳۹.

۲. النجاه، ص ۳۲۹؛ عیون الحکمه، ص ۳۹؛ الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۱۲.

۳. برای نمونه ر.ک. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۱۳؛ فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، (قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق)، ج ۲، ص ۳۲۸؛ و از منابع فارسی ر.ک. علامه مصباح یزدی، شرح جلد هشتم - الاسفار الاربعه، تحقیق محمد سعیدی مهر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ش)، ج ۱، ص ۳۸۹-۴۰۳.

خیال یا قوه مصوره نیز قوه‌ای در انتهای قسمت جلویی مغز است که آنچه را حس مشترک از طریق حواس پنجگانه کسب نمود، ثبت و ضبط می‌کند تا پس از غیبت محسوسات نیز باقی بماند.^۱

۳. متصرفه؛ قوه‌ای که از شأن آن ترکیب و تجزیه صور و معانی از خزانه خیال یا حافظه^۲ است؛ چنان‌که با این قوه می‌توان کوه یا قوت و حیوانی با چند سر یا بدون سر را تصویر کرد. هرگاه این قوه را قوه وهمیه حیوانی به خدمت گیرد، بدان متخیله گویند و هرگاه قوه ناطقه آن را به کار گیرد، بدان مفکره گویند.^۳

۴. واهمه؛ قوه وهمیه یا واهمه از قوای باطنی است که معانی جزئی را از امور محسوس درک می‌کند؛ مانند اینکه گوسفند از راه حواس خود شکل و رنگ گرگ را درمی‌یابد و از راه قوه واهمه می‌فهمد که گرگ برایش خطرناک است. پس فرار می‌کند.^۴

۵. حافظه؛ قوه حافظه یا متذکره یا ذاکره، خزانه معانی جزئی درک‌شده با قوه واهمه است.^۵

۱. الخيال والمصورة وهي قوة مرتبة أيضا في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، و يبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات. (الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ۲، ص ۳۶).

۲. عادت بر این قرار گرفته که آنچه حس مشترک درک می‌کند را صورت و آنچه وهم درک می‌کند را معنا نامند. (الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ۲، ص ۱۴۸)

۳. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ۲، ص ۱۴۷؛ المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲۳۸؛ الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۵۶.

۴. عيون الحكمه، ص ۳۸.

۵. خواجه طوسی، آغاز و انجام، (تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۴ش)، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ۲، ص ۳۷.

هـ. مسئله ادراک

۱. تعریف ادراک

ادراک در لغت به معنای پیوستن، رسیدن و یافتن شیء است؛ چنان که گویی ادرکنه ائی لحقته.^۱ به نظر سخن درستی است اگر گفته شود مراد از ادراک همان علم است؛ چرا که با علم به شیء، آن را می یابی.^۲ ابن سینا در تعریف ادراک می نویسد:

إدراک الشيء هو أن تكون حقيقته مُتَمَثِّلَةً عند المدرك يشاهدها ما به يدرك.^۳
ادراک شیء این است که حقیقت آن نزد مدرک، متمثل باشد [یعنی مثال و صورت واقعی آن شیء نزد مدرک، تمثل یابد] در حالی که مشاهده می کند آن حقیقت را چیزی که به سبب آن شیء معلوم درک می شود [مثلاً اگر آن شیء معلوم محسوس باشد، «ما به یدرک» اش حواس است و اگر متخیل باشد، خیال است].

بدین ترتیب ابن سینا معتقد است:

ادراک محقق نمی شود مگر آنکه شیء خارجی (مدرک) صورتش منطبق در نفس شود. پس اگر نفس مدرک صور مقداری شود، لازم می آید که نفس محل مقدار باشد. جوهر واحد (نفس) ممکن نیست هم مجرد باشد

۱. برای نمونه ر.ک. مجمع البحرین، ج ۵، ص ۲۶۵.

۲. علامه حسن زاده آملی، دروس شرح الاشارات والتنبیهاط نمط سوم، (قم، آیت اشراق،

۱۳۸۹ش)، ج ۱، ص ۲۷۸ و ص ۴۶۶.

۳. ابن سینا، الاشارات والتنبیهاط (فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی)، ج ۲، ص ۳۰۸.

که کلیات را ادراک کند و هم مادی باشد که صور مقداری را ادراک کند و هم حساس باشد که سروکار با صور محسوس داشته باشد.^۱

بر اساس این بیان، ادراک نفس به این است که صورتی مطابق با صورت موجود خارجی به کمک آلتی از آلات پنج گانه در قوه‌ای از قوای نفس منطبق گردد سپس نفس به سبب آن قوه، صورت مذکور را ادراک کند. البته در ادراکات کلیه محتاج به آلت نیست بلکه صور کلیه عقلیه در ذات نفس حاصل و در وی منطبق می‌گردد مانند انطباق صورت شیء در آینه. در مقابل، صدر المتألهین معتقد است که صور محسوسه به هیچ وجه قابل ادراک نفس نیستند بلکه نفس پس از آنکه به مدد آلات بر محسوسات اشراف یافت و محسوسات در قوه‌ای از قوای ظاهره حاضر شد، صورتی مجرد از آن را درک می‌کند.^۲ نتیجه چنین دیدگاهی از ملاصدرا این است که ممکن است یک صورت خارجی از موجود مادی را هزاران نفر ادراک کنند مثل اینکه نوشته واحدی را چند نفر ببینند اما صورت ادراکی واقع در صُقع نفس منحصر به فرد و تنها برای مدرک خویش است.^۳

۲. انواع ادراک

در اینکه ادراک چند نوع دارد، بحث‌هایی در گرفته است؛ صدر المتألهین ابتدا ادراک را چهار نوع می‌داند: احساس، تخیل، توهم و تعقل. آنگاه به تعریف هر یک می‌پردازد. اما در پایان سخن، تفاوت ادراک وهمی و ادراک عقلی را امری

۱. ابن سینا، المباحثات (الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۲۷)؛ گویی ابن سینا در ادراک کلیات به سبب تعقل مشکلی ندارد اما در ادراک جزئیات و اینکه صور مقداری بدون حلول در اجسام تحقق پیدا کنند، درگیر است.

۲. جواد مصلح، مقاله «مبانی فلسفی و معتقدات شخصی صدر المتألهین»، یادنامه ملاصدرا، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ش، ص ۴۷.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ۳۰۱-۳۰۲.

عرضی دانسته، معتقد است وهم، عقل سقوط کرده از مرتبه خویش، و ادراک وهمی مرتبه‌ای نازل از ادراک عقلی است. پس در حقیقت ادراک بر سه نوع است.^۱ بدین ترتیب صدر المتألهین در سه‌گانه دانستن ادراک با نگره استادش میرداماد^۲ و با مسلک عرفا - چنان‌که قیصری بدان اشاره دارد^۳ - موافقت کرده است. گویی ملاصدرا در سخن نخست به روش مشائی سلوک کرده؛ چنان‌که ابن‌سینا را نیز از تبعیت آن روش، گریزی نبود.^۴ اما صدر المتألهین پس از ذکر قول مشهور از بیان قول حق فروگذار نکرده است؛^۵ چنان‌که ابن‌سینا در کلام محققانه خود ادراک را سه نوع می‌شمارد نه چهار نوع.^۶ با وجود چنین تغییری در رویه ابن‌سینا جای شگفتی است که چرا خواجه طوسی و فخرالدین رازی در شرح اشارات بدان اشاره نکرده‌اند بلکه خواجه طوسی این تغییر رویه را در ارتباط با نوع نگاه

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۲.

۲. میرداماد، جذوات و موافقت، (تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش)، ص ۱۲۲.

۳. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش)، ص ۴۰۰-۴۰۱.

۴. ابن‌سینا، الشفاء، الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۵۳.

۵. ملاصدرا در چند موضع به این سخن صراحت دارد: الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲ و ص ۵۱۷؛ ج ۸، ص ۲۱۵-۲۱۸؛ ج ۸، ص ۲۳۹-۲۴۰؛ ج ۹، ص ۸۵؛ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۳۹؛ شواهد‌الربوبیه، ص ۲۲۵.

۶. ابن‌سینا، الاشارات والتنبيهات (فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی)، ج ۲، ص ۳۲۳؛ کلام شیخ صریح در سه‌گانه شمردن ادراک است که می‌نویسد: الشیء قد یکون محسوساً ثم یکون متخیلاً... و قد یکون معقولاً. جای شگفتی است که خواجه طوسی در بدو امر بدون توجه به تقسیم سه‌گانه شیخ، در توضیح متن وی به چهارگانه بودن ادراک می‌پردازد. (همان)

خاص ابن سینا به موضوع ادراک در کتاب اشارات می‌داند^۱ نه در عدول شیخ از نظریه سابقش.^۲

نکته قابل دقت، اشارت شیخ ابوعلی سینا به گونه‌های ادراک با لفظ اصناف ادراک است نه انواع آن.^۳ توضیح مطلب اینکه نوع در اصطلاح منطقی به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم شود و مراد از نوع حقیقی، آن کلی است که در جواب «ما هو» می‌آید و افراد کثیری را که حقیقت مشترک دارند، شامل می‌شود ولی مراد از صنف، نوعی است که باقیود تخصیصی کلی مقید شده است؛ چنان‌که انسان به حد «حیوان ناطق» تعریف کنند و آن نوع است برای آحاد انسان، و رومی، حبشی، آریایی و... اصناف انسانی یعنی از تقسیمات نوع هستند.^۴ با توجه به این سخن، ابن سینا در پی آن است تا برساند که ادراک، نوع واحدی است دارای اصناف؛ چراکه ادراک شیء مادی، اخذ صورت آن شیء است مجرد از ماده، مگر اینکه اصناف این تجرید، گونه‌گون است.^۵

قبل از ادامه سخن، تعریفی ساده از چهارگونه ادراک بیان می‌شود:

۱. احساس؛ ادراک چیزی که در ماده معین با هیئت مخصوص و عوارض

محسوس نزد مدرک حاضر باشد.

۲. خیال؛ دریافت صور جزئی محسوس از حس مشترک؛ چه ماده آن

حاضر باشد چه غایب باشد.

۱. ابن سینا، الاشارات والتنبیها (فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی)، ج ۲، ص ۳۲۴.

۲. برای توضیح بیشتر ر.ک. عبون مسائل النفس و شرحه، ص ۴۶۶-۴۶۷.

۳. الشفاء، الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۵۰.

۴. الرازی، قطب‌الدین، (قم، انتشارات کتبی نجفی، بی تا)، ص ۸۴؛ جرجانی، السید الشریف،

التعریفات، (تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ش)، ص ۱۰۹.

۵. الشفاء، الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۵۰.

۳. **توهم**؛ ادراک معانی جزئی نامحسوس مانند ادراک محبت مادر نسبت به فرزندش.

۴. **تعقل**؛ دریافت مفاهیم کلی و مجرد از ماده مانند ادراک انسان کلی.^۱
 آنگاه ملاصدرا می‌نویسد:

بدان که تفاوت میان ادراک وهمی و ادراک عقلی، ذاتی نیست بلکه این تفاوت امری خارج از آن دو است و آن، اضافه ادراک به جزئی و عدم این اضافه است [برای مثال مفهوم کلی دشمنی را عقل درک می‌کند آنگاه بر آن قیدی زده، دشمنی کسی را می‌فهمد].^۲

جناب علامه حسن‌زاده آملی پس از تأیید این نظر تفاوت مرتبه وهم و عقل را با ذکر مثالی این گونه تبیین می‌کند: همانند اینکه دیدن، نوعی ادراک است چه از روزنه سوزنی صورت گیرد چه از منظرگاهی وسیع رخ دهد. در هر حال یک نوع احساس است. اطلاق و تقیید موجب دو نوع ادراک نمی‌شود.^۳

خلاصه آنکه ملاصدرا در مرحله نخست، وجود قوه و اهمه را مطابق تقریر حکما قبول دارد و در مرحله دوم نظر خویش را در مستقل نبودن وهم از عقل بیان می‌کند.^۴ این نظر اختصاصی ملاصدرا - که البته نباید از وجود رگه‌های بحث در متون قبل از وی غافل بود - مورد نقد و ابرام بسیار قرار گرفته است؛ از جمله آنکه علامه مصباح یزدی دلیل صدر المتألهین را اخص از مدعای دانند؛

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۳۶۰.

۲. و اعلم أن الفرق بین الإدراک الوهمی و العقلی لیس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة إلی الجزئی و عدمها. (الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲).

۳. نقل به مضمون؛ علامه حسن‌زاده آملی، هزار و یک نکته، (نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴ش)، نکته ۵۱۵، ج ۲، ص ۲۷۶.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۱۵-۲۱۶ و ص ۲۴۰.

چراکه حیوان فاقد عاقله است. در نتیجه معانی و همیه حیوانی نمی تواند ساخته کارخانه‌ای به نام عقل باشد.^۱ این نقد اگرچه نافذ باشد اما قابل چشم پوشی خواهد بود اگر به خاطر آوری سخن ابن رشد را: «قوه خیال در حیوان به جای قوه عقل در انسان عمل می کند تا آنچه به سود او و سبب سلامت اوست، طلب کند و از آنچه به حال او مضر است، فرار کند».^۲

اما در کش و قوس این سخنان، پیچیدگی های فلسفی بحث، خود را بیشتر آشکار می کند. از ملاصدرا آموخته ایم دشمنی همسایه را با عقل متعلق به خیال درمی یابیم؛ چراکه عداوت کلی را عقل و صورت همسایه را خیال درک می کند و وهم، عقل متعلق به خیال است نه عقل ناب.^۳ اگر این ادعا در مورد آدمی درست باشد در مورد غیر انسان از حیوانات چه می توان گفت؟ گوسفند چگونه با خیال صرف، دشمنی گرگی که به او نزدیک می شود را درک می کند؛ در حالی که حیوان درک روشنی از دشمنی کلی ندارد؟ آیا صرف تداعی معانی است یا فرایندی است که همانند راه رفتن انسان در خواب یا ترسیدنش از کابوس بدون پشتوانه عقلی، تنها در سایه وهم رخ می دهد؟ بگذار واقع بینانه تر بیندیشیم و حیوان را از این حکم صدرایی استثنا کنیم؛ چراکه بی تردید ملاصدرا هنگام بیان چنین مطلبی در پی تقریر حکمت نامه‌ای در جهت تعالی انسان است نه در پی شناخت انواع نفوس از جمله نفس حیوان.

با این نگاه اشکال فوق به گونه‌ای دیگر سربرمی آورد؛ اگر با ملاصدرا هم عقیده شوی که وهم قوه مستقلی از عقل است، آنگاه چه پاسخی به این

۱. شرح جلد هشتم - الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۹۴.

۲. ابن رشد، تلخیص کتاب النفس، مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، (قاهره، المكتبة العربیه،

۱۹۹۴م)، ص ۱۲۰.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۴۰.

شبهه خواهی داد: «حیوان که عقل ندارد پس وهم ندارد»^۱ و واقعیت این است که وهم شأنی از شئون نفس ناطقه انسان بوده، مسخر آدمی است - آنهم در صورتی که مرتبه نفس حیوانی مسخر نفس انسانی باشد - اما در حیوان نیز نمی توان سلطانی به نام وهم را نادیده گرفت؛ چنان که ابن سینا قوه واهمه را حاکم بر قوای حیوانی می داند.^۲ به این ترتیب ادراکات حیوانی وهمی است و ادراکات انسانی عقلی.^۳ اینک که حکم و تصدیق عقل را به درون جان حیوان راه نیست، سؤال مناسبی است اگر پرسیده شود پادشاه وهم در جان حیوان چگونه حکم می کند. پاسخ را ابن سینا این گونه تقریر می کند که حکم وهم، حکم تخیلی است نه حکم عقلی؛^۴ چنان که آدمی در هنگام شعر گفتن از تخیل خود مدد می گیرد و حکم عقلانی نمی کند و چنان که در خواب، خیال حاکم است. ترس از مرده، نمونه ساده حکم تخیلی است در حالی که عقل حکم می کند که آدمی از میت ایمن می باشد.

اما اگر باز هم بیندیشی که در عالم حیوانات چه می گذرد، خواهی گفت: آنچه که در پاسخ نوشته شد، مفید و مؤثر به نظر نمی رسد. حیوان کارهای

۱. اصل این شبهه از استاد آشتیانی است به این عبارت: آخوند تجرد عقلی را منحصر به انسان می داند و در سایر انواع، تجرد عقلی قائل نمی باشد. حیوانات چون دارای قوه وهم هستند، اگر وهم قوه مستقله نباشد باید در حیوان موجود نباشد. (آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، (تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ش)، ۶۷ پاورقی)

۲. ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ۲، ص ۱۴۸.

۳. علامه حسن زاده آملی، آغاز و انجام (للتصیر الدین الطوسی)، (تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش)، ص ۱۹۲.

۴. بدیهی است که نام نهادن به حکم و تصدیق از روی مسامحه است؛ زیرا چنین حکمی یقین آور بلکه حتی ظن آور نیست در حالی که پایین ترین مراتب تصدیق به ظن و اطمینان است. (شواکل الحوروفی شرح هیاکل النور، ص ۱۳۹)

عجیب و تحلیل‌های ذهنی شگرفی دارد که بر کسی پوشیده نیست؛ از زنبور که کندوی عسل را به شش ضلعی ترسیم می‌کند و عنکبوت که کارخانه نساجی به راه انداخته است، از هُدُهد که سجده شرک‌آلود مردم سبأ را به نقد می‌کشد (نمل: ۲۲-۲۴) و مورچه که فهم خود را برتر از درک لشکر سلیمان می‌داند (نمل: ۱۹)، از وفای سگ و حیله کلاغ، از دوست داشتن هر حیوانی فرزندش را و نخوردن شیر مربی‌اش را، و آنگاه فرار گوسفند از گرگ. اینها نمونه‌هایی بیش نیست اما اموری از این دست را به کدام مزاج یا طبیعت جسمانی می‌توان نسبت داد؟ داستان ساده فرار کردن گوسفند از گرگ را اگر به تحلیل دوباره بنشینیم درخواهی یافت که نمی‌توان آن را به صرف بازخوانی تصویرهای حافظه، مستند کرد؛ زیرا اگر -بر فرض که- روزی گوسفندی از گرگی صدمه یا تهدیدی دیده ولی جان سالم به در برده است، با تغییر رنگ و اندازه گرگ چه مناسبتی موجب می‌شود که خاطره گذشته تکرار شده، به فرار حکم گردد. سلطنت وهم و حکم تخیلی نیز نمی‌تواند راهگشای سردستان گرگ و گوسفند باشد. از سویی دیگر درک معنایی کلی، نیازمند قوه درآکه کلی‌نگر عقل است که ندارد. پس مشکل همچنان باقی است.

صدر المتألهین در دامنه این شبهه، دست به دامن دلیل نقلی می‌شود و می‌نویسد:

پاسخ شبهه به این است که برای هر حیوانی فرشته‌ای است که به او الهام می‌کند [آنچه نیاز است] و او را هدایت [تکوینی] می‌کند به سمت افعالی با ویژگی‌هایی شگفت؛ چنان که در قول خداوند آمده است: «و پروردگارت به زنبور عسل الهام کرد».^۱

۱. و الجواب أن لكل حيوان ملكا يلهمه و هاديا يهديه إلي خصائص أفاعيله العجيبه كما في قوله «وَأَوْحِي رَبُّكَ إِلَيَّ النُّحْلَ» (نحل ۱۶)، آیه ۶۸ (شواهد الربوبیه، ص ۲۳۷)

بادل سپردن به این عامل متافیزیکی، پاسخ کامل است اما ادامه سخن ملاصدرا دوباره ذهن را درگیر می‌کند. وی می‌نویسد: «با این حال استناد برخی از کارهای حیوانات به مشاعر جزئی، دور از واقعیت نیست؛ زیرا نمی‌توان انکار کرد که برخی از حیوانات قادرند تا به رتبه‌ای نزدیک پایین‌ترین سطح انسان بودن برسند و در نتیجه سطح پایین برزخ اخروی را به خود اختصاص دهند».^۱ این جمله اشاره دارد به قوه خیال که نهایت قوه حیوانی و نقطه شروع قوه انسانی یعنی قوه عاقله است. قوه خیالیه - چنانکه خواهی طوسی می‌نویسد - قبل از قوه عاقله مبدأ اول به حرکت درآوردن بدن است.^۲ به بیانی ساده‌تر خواسته‌های خیالی کودکان و قوه خیال حیوان، مبدأ اولی تحریک بدن به حساب می‌آید. ملاصدرا در جایی دیگر نیز همین رویه را در پیش می‌گیرد و به هر دو پاسخ اشاره می‌کند و می‌نویسد: «حیوان از ضدش فرار می‌کند بدین سبب که خیال می‌کند آن موجود به او حمله خواهد کرد یا اینکه بدو الهام شده است».^۳ وی در پایان حکم به فرار از خطر را در انسان به حکم حکیمانه نفس هر شخص مستند می‌کند ولی فرار حیوان از دشمن راناشی از تدبیر کلی عقل نوعی حیوان می‌داند.^۴ دقت شود.^۵

۱. همان.

۲. شرح‌الاشارات للمحقق الطوسی، ج ۳، ص ۱۷۳.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۸۱.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۸۱؛ شاید مراد وی همان کلام ملاهادی سبزواری باشد که می‌نویسد: ادراک معانی جزئی در حیوانات به سبب اتصال خیال با ارباب انواع است (الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۱۶ تعلیقه).

۵. جای شگفتی است که برخی برای رفع این شبهه پذیرفته‌اند که حیوانات نیز کلیات عقلی را درک می‌کنند (به نقل از: شمس‌الدین الشهرزوری، رسائل الشجره الالهیه، (تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش)، ج ۳، ص ۵۷۵).

فصل سوم

نگاهی به برخی اصول معاد جسمانی

در حکمت متعالیه

* مقدمه

* تجرد خیال

* عالم مثال

مقدمه

اصول حکمت متعالیه از این جهت در مسأله این نوشتار اهمیت دارد که اولاً در اثبات عقلی معاد جسمانی، نشان داده می‌شود که افزون بر نفس، بدن نیز محشور می‌گردد؛ فیلسوفانه بودن این سخن، مبتنی است بر تبیین و پذیرش اصل «شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده آن»، و این اصل، ادعای ملاصدرا در این همانی بدن را برهانی می‌کند. و ثانیاً در بیان کیفیت خلقت و ایجاد بدنِ مُعاد، اصل «تجرد قوه خیال» و «ایجاد صور خیالی» نافذ است. مضاف بر اینکه برخی مدعی شده‌اند سازگاری کاملی بین «اصالت وجود» و «ابطال تناسخ ملکی وجود دارد»^۱ به این ترتیب مسیر ناهموار بقای نفس، و معاد جسمانی، با چلچراغ‌های روشن اصول

۱. نجاتی، محمد، مقاله «تبیین و بررسی سازگاری یا ناسازگاری اصالت وجود صدرایی و مسئله ابطال تناسخ ملکی»، فصلنامه قیاسات، (قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ش)، ش ۵۸، ص ۱۱۵.

حکمت صدرایی قابل گذر است تا به چالش‌های تناسخ، اعاده معدوم و معاد روحانی صرف، دچار نشود.

نظریه ملاصدرا در معاد جسمانی بر دوازده اصل تکیه دارد^۱ که عبارت است از:

۱. اصالت وجود؛^۲ تحقق عینی و منشأ اثر بودن، وصف وجود است نه ماهیت. به عبارت دیگر آنچه از مبدأ فاعلی صادر می‌شود، نه ماهیت بلکه نفس وجود است.
۲. تشخیص وجود خاص؛^۳ تشخیص پدیده‌ها دست‌آورد وجود ویژه آنهاست و اعراض لوازم شخصیت‌اند نه از مقومات آن. محض نمونه دو فرد از انسان به سبب بر خورداری از نوع خاصی از وجود، متفاوت‌اند و این اختلاف در وجود موجب اختلاف در لوازم و عوارض مانند رنگ، قد می‌شود؛ از این رو با تغییر عوارض و لوازم یک شخص اصل وجود شخصی او از بین نمی‌رود.
۳. تشکیک وجود؛^۴ وجود از نظر شدت و ضعف و کمال و نقص دارای مراتب مختلف است.

۴. حرکت جوهری (اشتداد و تضعف در وجود)؛^۵ بر این اساس، حرکت تکاملی یک نوع تا حد عبور به نوع دیگر ممکن است. وجود افزون بر مراتب مختلف تشکیکی، از تحول رو به کمال نیز برخوردار است.
۵. تحقق شبیثیت شیء به صورت آن؛^۱ وجود و بقای یک مرکب به صورت آن وابسته است.

۱. در اینجا به یازده اصل از کتاب اسفار و یک اصل از زاد المسافر اشاره شده است. برای توضیح کامل ر.ک. معاد جسمانی در حکمت متعالیه، فصل اول اصول معاد جسمانی؛ نویسنده این کتاب، پانزده اصل از مجموع کتب ملاصدرا استخراج کرده است.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۸۵؛ زاد المسافر (فی شرحه لأشتیانی)، ص ۱۸.

۳. زاد المسافر (فی شرحه لأشتیانی)، ص ۱۸.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۸۶.

۵. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۸۶؛ مفاتیح الغیب، ص ۵۹۶.

۶. وحدت نفس با قوای خود؛^۲

۷. تشخیص بدن به نفس؛^۳ بر اساس این اصل تغییر اجزای بدن در طول زمان هویت و تشخیص انسان را مخدوش نمی‌کند.

۸. تجرد خیال؛^۴

۹. قیام صدوری صور خیالی و ادراکی به نفس مانند قیام معلول به علت و فعل به فاعل نه قیام اعراض بر نفس؛^۵

۱۰. تحقق صور مقداری (خیالی) بدون نیاز به ماده به سبب مبادی فاعلی؛^۶

۱۱. اشتغال نفس ناطقه بر عوالم سه گانه به عنوان کون جامع؛^۷

۱۲. مرگ طبیعی از جهت استکمال نفس و وصول به غایات و رسیدن به

مرحله بی نیازی از بدن، نه از جهت تناهی قوا و ضعف مبادی افعال جسمانی.^۸
با توجه به اینکه تعدادی از موارد ذکر شده، مبادی حکمت متعالیه است، برای تفصیل بحث مقام دیگری را می‌طلبد اما در ذیل به برخی از این اصول که در ارتباط تنگاتنگ با مسئله نوشتار حاضر است، پرداخته می‌شود.

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ المبدء و المعاد للصدر، ص ۳۸۲-۳۸۳.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۸۸-۱۹۰؛ همان، ص ۱۸۸، تعلیقه للسیزواری.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ زاد المسافر (فی شرحه لأشتیانی)، ص ۱۹-۲۰.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۹۱؛ زاد المسافر (فی شرحه لأشتیانی)، ص ۲۰؛ شواهد الربوبیه، ص ۲۶۳.

۵. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ شواهد الربوبیه، ص ۱۹۷.

۶. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ المبدء و المعاد للصدر، ص ۳۸۸-۳۹۰.

۷. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۹۴.

۸. زاد المسافر (فی شرحه لأشتیانی)، ص ۲۳.

الف. تجرد خیال

نخست آنکه نوشتار حاضر بر این سخن تأکید دارد: مراد از خیالی که در پی اثبات تجرد برزخی آن است، حس مشترک نیست و اگر عبارتی از ملاصدرا یافت شد که چاره‌ای جز حملش بر حس مشترک نباشد،^۱ گریز گاهش آن است که باور کنی حس مشترک از شئون قوه خیال است؛ چنان‌که قوه خیال از شئون نفس است. بنابراین مراد از خیال در این مقام یا خزانه حس مشترک است یا قوه متخیله.

کندی قوه خیال را این‌گونه تعریف می‌کند: مراد از فنتاسیا، همان تخیل است یعنی حضور هر شیء محسوس هنگامی که طینت و ذات آن شیء، غایب است. وی با تمایز گذاشتن بین حس و حاس، نفس را حس‌کننده واقعی معرفی می‌کند و قوایی از جمله قوه خیال را به نفس نسبت می‌دهد.^۲

ابن سینا اگر چه ابتدا خیال را به قوه نگهدارنده صوری که حس مشترک از حواس ظاهری گرفته، تعریف می‌کند؛ قوه‌ای که در غیاب محسوسات صورت آنها را محفوظ دارد،^۳ اما از این نکته غافل نمانده است که خیال افزون بر آن، صورت‌های حاصل از ترکیب و تجزیه نیروی متخیله را نیز در خود نگه می‌دارد؛^۴ با این وجود صدر المتألهین وظیفه‌ای گسترده‌تر از صرف خزانه‌داری بر عهده قوه خیال نهاده است:

۱. برای نمونه: الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۲. الفنتاسیا و هو التخیل، و هو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غیبة طینته. (رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۱۶)؛ گویی در کلام وی خلطی صورت گرفته است؛ چراکه مراد از فنتاسیا یا بنطاسیا چنان‌که ابن سینا می‌نویسد حس مشترک است. (المبدء والمعاد لابن سینا، ص ۹۳).

۳. الشفاء، الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۳۶.

۴. الشفاء، الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۱۵۱.

قوه خیال قوه‌ای است که شأن [و فعل] آن نگهداری صورتی می‌باشد که از ماده تجرید شده اما به حد [تجرید کامل] نرسیده است. سپس [این ادراک] منجر به تکثری عرضی می‌شود که آن صورت خیالی برای مثال [ترکیبی از] رنگ و طعم و بو و حرارت است.^۱

توضیح سخن: در پاسخ‌گویی به این پرسش که وظیفه قوه خیال چیست، بین فلاسفه اختلاف شده است. از نظر ابن‌سینا، قوه خیال تنها وظیفه حفظ و نگهداری صور ادراکی را بر عهده دارد و وظیفه ترکیب و تفصیل صور خیالی و ایجاد صورت جدید بر عهده قوه متخیله است؛^۲ هر چند قوه خیال صورتی که متخیله ایجاد می‌کند را هم در خود بایگانی کند. اما صدر المتألهین وظیفه خلق صور جدید را نیز به خیال نسبت داده است.

ریشه‌یابی این دو نگرش نشان می‌دهد که ملاصدرا چگونه و از کدام رهگذر، مسیر خود را از تفکر سینوی جدا کرده است؛ بر مبنای حکمت مشائی یک قوه نمی‌تواند هم مُدرک و هم خزانه‌دار مدرکات باشد؛ زیرا قبول غیر از حفظ است و از یک قوه بیش از یک فعل سر نمی‌زند.^۳ به نظر می‌رسد سخن درستی باشد اگر گفته شود ابن‌سینا به سبب انکار حرکت جوهری و پذیرش حدود روحانی نفس، پذیرای اتحاد نفس با قوای جسمانی نیست و در نتیجه به گونه‌ای کامل، پاسخ‌گوی این سؤال نیست که چگونه قوای وجودی واحد بعضی مدرک‌اند و بعضی غیر مدرک. به همین سبب است که پاسخ ابن‌سینا به این پرسش نه انکار و نه پذیرش است بلکه می‌گوید: «هنوز به پاسخ این سخن

۱. والقوة الخيالية هي التي من شأنها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجریدا غیر بالغ إلی حد المعقولية ثم يعرض أن تكون تلك الصورة لونا وطعما ورائحة و صوتا و حرارة مثلا. (الحكمة المتعالیه، ج ۸، ص ۶۰).

۲. المبدء و المعاد لابن‌سینا، ص ۹۳؛ ابن‌سینا، دانشنامه علائی، بخش طبیعیات، ص ۹۷.

۳. عیون الحکمه، ص ۳۹.

دست نیافتیم»^۱ اما ملاصدرا از طرق مختلفی ثابت کرده است که «نفس با وحدت ذاتش عین جمیع قواست»^۲ در نتیجه نزد وی قوه خیال می‌تواند در عین حافظ بودن، مدرک نیز باشد بلکه قوه خیال خود نوعی ادراک شدید است و نفس با این قوه، خلق صور نیز می‌کند.^۳ در اینکه چرا حکیم سبزواری در تعلیقه بر کلام صدرایی اصرار دارد خیال را تنها حافظ صور بداند و ادراک را به حس مشترک نسبت دهد،^۴ جای تأمل است اما با قبول چنین مطلبی نیز از اصل سخن دور نشده‌ایم؛ زیرا اولاً حکیم سبزواری خود به دأب ملاصدرا بر مجرد تمام حواس باطنی از جمله حس مشترک اقرار دارد^۵ و ثانیاً ملاصدرا بر تفاوت جوهری حس مشترک و خیال اصرار ندارد.^۶

دوم آنکه مراد از مجرد در فلسفه اسلامی مفارقت و جدایی از ماده است.^۷ به همین سبب است که میرداماد لوازم جسم، از بودن در مکان، وضع، جهت، بُعد،

۱. آنی لست احصل هذا (رسائل اخری لابن سینا، هامش شرح الهدایه الاثیری، (تهران، ۱۳۱۳ق)، ص ۱۱). و واضح‌تر آنکه ابن سینا نمی‌تواند به امر ثابتی در حیوانات اشاره کند. (همان).

۲. أن النفس کل القوى (الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۲۱).

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۱۳.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۹۱ تعلیقه.

۵. شواهد الربوبیه، التعلیقات، ص ۷۲۴.

۶. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۱۴.

۷. برای نمونه مجرد نفس از مسائل فلسفی و به معنای عاری بودن نفس از ماده و عوارض و لواحق و احکام آن است.

بودن در زمان و وقت، و نیز داشتن حد و امتداد، را از امر مجرد نفسی می‌کند؛^۱ چنان‌که ابن سینا به جوهری، مجرد گوید که مانند عقل و نفس، نه جسم باشد و نه جزء جسم.^۲

از ویژگی‌های امر مجرد در نزد صدر المتألهین خود آگاهی و آگاهی از مجردات دیگر است.^۳

پس از آنکه نسیم سخن، نخست از موضوع خیال و دوم از موضوع مجرد گذر کرد، اینک به اصل بحث پرداخته می‌شود.

از نتایج بحث مجرد خیال این است که اگر نفسی به مرتبه مجرد عقلی نرسد و در مرتبه خیال از بدن جدا شود، تباه نمی‌شود؛ چراکه خود جوهری غیرمادی است و انقطاعش از ماده موجب فسادش نمی‌شود. نیز با اثبات مجرد قوه خیال، احوال قبر و ثواب و عذاب و احوال برزخ و بعث اجساد و معاد جسمانی توجیه عقلی خواهد یافت. از دیگر لوازم قول به مجرد خیال، مجرد نفوس حیوانات است که از قوه تخیل بالفعل برخوردارند.

اغلب حکمای مشائی منکر مجرد خیال بوده‌اند؛ ابن سینا با اینکه تجرد را دارای مراتب می‌داند،^۴ اما نتوانسته از شبهه وجود عوارض مادی در خیال رها

۱. أليس التجرد هو مفارقة الاحياز والاضاع والجهات والابعد والازمنة والاقوات والحدود والامتدادات رأساً، لكونها جميعاً من عوارض الماده؟ (میرداماد، محمدباقر، القبسات، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش)، ص ۱۶۷)

۲. ر.ک. الشفاء، الالهيات، ص ۶۰.

۳. الحكمة المتعالیه، ج ۶، ص ۲۵۴.

۴. النجاه، ص ۳۴۴.

شود. پس حکم به مادی بودن خیال نمود.^۱ وی در طبیعیات شفا سه برهان بر نفی تجرد خیال ارائه کرده است.^۲ نکته‌ای که موجب شگفتی تحلیل‌گران عقاید ابن سینا شده، وجود نوعی دوگانگی عقیده از وی در تجرد خیال است؛ ابن سینا از سویی بر رد تجرد خیال برهان می‌آورد و از سویی دیگر با اشاراتی باقائلین به تجرد خیال همگام می‌شود. در برخی عبارات که فخرالدین رازی از کتاب مباحثات ابن سینا نقل می‌کند می‌توان نفی جسمانی بودن مدرک صور خیالی را به ابن سینا نسبت داد؛^۳ چنان‌که ابن سینا مباحثی مانند نبوت خاصه را در فصلی آورده است که جز با تجرد قوه متخیله تبیین منطقی نمی‌یابد.^۴ در جمع بین این دو برداشت، شاید بتوان به سخن علامه حسن زاده آملی تکیه کرد که می‌نویسد: «سخن درست آن است که شیخ در بدو امر، منکر تجرد نفس حیوانی بود و در مراحل بعدی بدان اعتراف کرد». «افزون بر اینکه اعتراف ابن سینا به آنچه بدان پی برده بود، نیز نه به صراحت بلکه در هاله‌ای از ابهام و در شاکله شبهه مطرح می‌شود. ملاصدرا بدین حقیقت پی برده و سببش را منافات این اعتراف با مبانی و اصول فلسفه شیخ می‌داند.^۵ به هر حال آنچه از تقریرات ابن سینا برمی‌آید نسبت دادن اموری به خیال است که جز با اعتقاد به تجرد خیال، فیلسوفانه به نظر

۱. ابن سینا، المباحثات (فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۲۸-۲۲۹).

۲. الشفاء، الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۱۶۷-۱۷۱؛ المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۰.

۳. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۵؛ ملاصدرا همین عبارات را در اسفار آورده است (الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۲۸).

۴. الشفاء، الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۵.

۵. أن الشیخ کان فی أول الامر ینکر تجرد النفس الحيوانیه ثم اعترف به. (عیون مسائل النفس و شرحه، ص ۳۷۴).

۶. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۲۷.

نمی‌رسد مگر اینکه به خود بقبولانیم ابن سینا بر خلاف ملاصدرا بین خیال و قوه متخیله با سدی محکم جدایی انداخته و تجرد را از آن قوه متخیله دانسته است. شیخ اشراق، از جمله منکرین تجرد خیال، معتقد است که سه قوه خیال و وهم و متخیله در واقع شیء واحدند و اختلاف آنها اعتباری است.^۱ سپس وی از سویی قوه متخیله را مادی و جرمی می‌داند^۲ و از سویی صور خیالی را در آینه عالم مثال به نفس می‌شناساند.^۳ به این ترتیب شیخ اشراق در عین حال که قوه متخیله و سایر قوای نفس جز قوه عاقله را مادی می‌شمرد، معتقد است که نفس، صور خیالی را در عالم مثال رؤیت می‌کند. استاد جلال‌الدین آشتیانی این دوگانگی در سخن را نقطه ضعف کلام اشراقی در این موضوع می‌داند و می‌نویسد: «بنابر مادی بودن خیال متصل و ... امکان ندارد نفس در عالم مثال اکبر، حقایق موجود در عالم ماده را به ادراک حضوری، و شهود اشراقی ادراک نماید». ^۴ شگفت‌آور آنکه علامه دوانی باور دارد شیخ سهروردی قائل به تجرد نفوس حیوانات است.^۵ جمع بین این اضداد ژرف‌نگری خاصی در اندیشه سهروردی را می‌طلبد و توصیه می‌شود بدان پرداخته شود.

-
۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح هانری کوربن و دیگران، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ش)، ج ۲، ص ۲۱۰.
 ۲. شهرزوری، شرح حکمه الاشراق، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش)، ص ۵۰۸.
 ۳. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، (تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش)، ص ۴۵۰.
 ۴. آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ش)، ص ۸۷ پاورقی.
 ۵. شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، ص ۱۲۵.

اما ملاصدرا قول به تجرد خیال را اصلی از اصول حکمت متعالیه خود قرار داده است. به نظر می‌رسد صدر المتألهین نه تنها اولین کسی است که بر قول به تجرد خیال برهان آورده است بلکه اولین قائل به تجرد قوه خیال از میان فلاسفه است. برخی نوشته‌اند رگه‌هایی از بحث تجرد خیال در عبارات شیخ اشراق و ابن عربی یافت می‌شود و صدر المتألهین تنها در ارائه برهان بر این مطلب - نه در اصل سخن - پیشگام بوده، آن را الهامی خداوندی می‌داند؛^۱ چنان‌که ملاصدرا خود با کمال صداقت در حکمتی مشرقی می‌نویسد: «به یقین خداوند به فضل و لطفش برهانی مشرقی بر تجرد نفس حیوانی به من الهام کرد تا ثابت شود که نفس حیوانی به سبب آنکه دارای قوه خیال است، می‌تواند مجرد از ماده و عوارض ماده گردد».^۲

اما با قبول این نظر، چه می‌توان گفت در تفسیر این جمله صدر المتألهین که آورده است:

در تألیفات فلاسفه، سخنی در تحقیق این مطلب یعنی قول به تجرد خیال و بیان تفاوت بین تجرد قوه خیال از عالم طبیعت و تجرد عقل و معقول از همه شئون عالم خیال و عالم طبیعت، ندیده‌ام؛ بلکه این سخن [تجرد خیال] از مواردی است که خداوند به من عطا فرمود و پروردگار مرا به فهم آن هدایت کرد. خدا را شکر و سپاس بسیار بر این نعمت بزرگ!^۳

۱. برای نمونه ر.ک. مرتضی پویان، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش)، ص ۱۱۵.

۲. حکمة مشرقية: قد ألهمني الله بفضلته وإنعامه برهانا مشرقياً علي تجرد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد وعوارضه. (الشواهد الربوبية، ص ۱۹۷؛ و نیز مفاتيح الغيب، ص ۵۰۹).
 ۳. لم أرفى شيء من زبر الفلاسفة ما يدل علي تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم

به هر حال تجرد قوه خیال یکی از اصول حکمت متعالیه است که بارها در
لابلای سخنان صدر المتألهین آمده است؛ از جمله اینکه می نویسد:

اصل پنجم آن است که به ضرس قاطع بدانی قوه خیال، این جزء حیوانی
در وجود انسان، جوهری است مجرد از بدن حسی و جثه محسوس. این
قوه مجرد به هنگام تلاشی شدن قالب بدنی مرکب از عناصر و از بین
رفتن اعضا و آلات آن، باقی می ماند و به هیچ وجه فساد و اختلال، بدان راه
ندارد.^۱

ملاصدرا در فصلی مستقل درباره تجرد خیال بحث کرده است.^۲
وی با صراحت هشدار می دهد که انکار تجرد خیال مستلزم ابطال بقای
نفوسی است که به مرتبه عقل نرسیده اند و نیز موجب انکار معاد جسمانی و
حشر اجساد است.^۳ برخی از برهان های ملاصدرا بر تجرد خیال عبارت است
از:

جميعاً وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي إليه أشكره كثيراً علي هذه النعمة
العظيمة ونحمده عليه. (الحكمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۷۹).

۱. الأصل الخامس: أنك قد علمت أن القوة الخيالية والجزء الحيواني من الإنسان جوهر مجرد
عن هذا البدن الحسي والهيكل المحسوس فهي عند تلاشي هذا القلب المركب من
العناصر وضمحلل أعضائه وآلاته باقية غير دائرة ولا يتطرق إليها فساد ولا اختلال
أصلاً. (الشواهد الربوبية، ص ۲۶۴؛ به همین مضمون آمده است در: الحكمة المتعالیه، ج ۹،
ص ۱۹۱).

۲. الحكمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۷۵.

۳. الحكمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۸۶-۴۸۷.

برهان اول. صور خیالی دارای وضع^۱ نیستند و هر چه دارای وضع نیست در چیزی که دارای وضع است حاصل نمی‌شود. پس قوه خیال مجرد است. صدرالمتألهین در تقریر این برهان می‌نویسد:

خلاصه سخن آنکه صورت خیالی دارای وضع نیست و آنچه دارای وضع نباشد حصولش در امر دارای وضع ممکن نیست. پس حصول صورت خیالی برای قوه جسمانی و مادی ممکن نیست نه به نحو قبول و نه به مابینت وضعی. از سویی دیگر مدرک این صورت، قوه عاقله نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا مدرکات عقلی کلی و انقسام‌ناپذیرند [حاصل آنکه قوه خیال و صورت خیالی هر دو مجردند].^۲

برهان دوم. آدمی صوری مانند دریایی از جیوه را که در خارج تحقق ندارند، تخیل می‌کند. اگر چنین صورت خیالی در مغز حلول کند، انطباق صغیر در کبیر رخ می‌دهد. برای رهایی از این معضل باید قوه خیال قوه‌ای مجرد باشد و قیام صور خیالی به آن قیام صدوری به نفس. ملاصدرا به این برهان اشاره دارد:

بعضی از صور خیالی ما مانند تصور دریایی از جیوه یا کوهی از یاقوت در خارج وجود ندارد. این صور خیالی اموری وجودی‌اند. ... محال است چنین صورتهای خیالی به سبب حجم زیادشان در قوه‌ای مادی با مقداری محدود منطبق باشند.^۳

۱. وضع به معنای قابل اشاره حسیه است و به معنی نسبت اجزای چیزی با یکدیگر نیز آمده است، چنانکه به معنای نسبت چیزی با یکدیگر و با خارج هم آمده است. (دروس معرفت نفس، دفتر دوم، ص ۲۱۳)

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۷۸.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۷۸-۴۷۹.

برهان سوم. انسان بسیاری از امور متضاد را درک کرده، به تضاد بین آنها حکم می‌کند؛ در حالی که اجتماع دو امر متضاد در اجسام و مواد محال است؛ زیرا اجتماع دو ضد در موضوع واحد است. نتیجه آنکه باید محلی که این دو ضد در آن حضور می‌یابند یعنی قوه خیال، مجرد باشد.^۱

راه حل ابن سینا این است که اولاً مدرک امور متضاد، عقل است نه خیال و ثانیاً اگر خیال را مدرک دو امر ضد بدانی دو جزء متمایز از خیال آن را درک می‌کند.^۲ باید توجه داشت چنین سخنی فارغ از صحت و سقم آن، بامبانی سینوی هم آهنگ است.

برهان چهارم. توصیف جسم مادی قابل انقسام به دو امر متضاد یا دو حکم متقابل امکان‌پذیر است؛ چنان‌که می‌توانی بخشی از جسم را سفید و بخشی دیگر را سیاه بدانی، اما چنین حکمی در مورد نفس و قوای آن ممکن نیست؛ محض نمونه ممکن نیست به نویسندگی کسی علم داشت و در عین حال به آن جاهل بود. پس نفس و قوه ادراکی آدمی از جمله خیال، مجرد است.^۳

برهان پنجم. صحت و سلامت قوه خیال در هنگام پیری و اختلال بدن، دلیل بر تجرد آن است.^۴

ابن سینا برخلاف صدر المتألهین، بر این باور است که قوه خیال در پیری رو به ضعف می‌رود؛ اگرچه قبول دارد در برخی افراد پیر به گونه‌ای غیر معمول قوه خیال قوی‌تر از دوره جوانی است اما آن موارد استثنایی را به قوه ناطقه

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۸۲-۴۸۳.

۲. ابن سینا، المباحثات، (قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش ۹، ص ۳۶۸).

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۸۴-۴۸۵.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۹۳-۲۹۴.

نسبت می‌دهد.^۱ پیروان ابن‌سینا نیز در پی توجیه تفکر سینوی، قوت قوه خیال در برخی افراد پیر را به زیادتى صور ذخیره شده در خیال کهنسالان و کم شدن مشغولیت‌های ذهنی آنان نسبت می‌دهند.^۲ صدرالمتألهین پس از بیان استدلال خود بر تجرد خیال این توجیهاات تکلف‌آمیز را نتیجه ناآگاهی از نظریه تجرد خیال می‌داند.^۳

برهان ششم. اگر پذیرفته شود که مدرک صور خیالی قوه‌ای جسمانی است یا این عضو در اثر تغذیه تغییر می‌یابد یا هیچ‌گونه تغییری در جسم مدرک رخ نمی‌دهد. احتمال دوم باطل است؛ زیرا وجود تغییر در اعضای بدن غیر قابل انکار است، و احتمال اول غیر واقعی است؛ زیرا باقی ماندن صور خیالی در ذهن، امری پذیرفته شده است. پس صور خیالی، جسمانی نیستند تا به تبع تغییرات جسمی تغییر یابند و در نتیجه قوه خیال، محل انطباق این صور، مجرد است.^۴

ابن‌سینا نیز همین استدلال را در قالب بیان شبهه‌ای آورده است.^۵ گویی وی به ناچار باید قبول می‌کرد که صور خیالی مجردند و قول به تجرد خیال حق است. ابن‌سینا پس از بیان این مطلب می‌نویسد:

اگر [این نتیجه] مطلبی پیچیده و رازی شگرف نبود، هر آینه حکم می‌کردم که هر نفسی [از نفوس حیوانی] مجردند.^۱

۱. المباحثات، ۲۵۸-۲۵۹.

۲. ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوی، (کویت، وکاله المطبوعات، ۱۹۷۸م)، التعليقات على حواشی کتاب النفس، ص ۸۸ المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۶۹.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۹۴؛ بهتر بود ملاصدرا آن را نتیجه باور نداشتن به تجرد خیال می‌دانست نه اطلاع نداشتن.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۲۸-۲۲۹.

۵. المباحثات، ص ۱۶۳-۱۶۴.

به این ترتیب باز هم نشانه‌هایی از قول به مجرد خیال در کلام ابن‌سینا یافت می‌شود؛ سخن حقی که البته با مبانی فلسفه مشائی سازگار نیست و جزء یافته‌های حکمت مشرقی ابن‌سینا محسوب می‌شود که تنها در ساختار صدرایی^۲ معنای واقعی خویش را می‌یابد. شاید همین امر سبب فروگذاری ابن‌سینا از تأیید صریح قول به مجرد خیال باشد.

از براهین روشنگر و درخشان ملاصدرا بر مجرد خیال به همین چند برهان اکتفا می‌شود.

مهم‌تر از اصل مجرد خیال، پیامدهای آن است که با ژرف‌نگری کشف خواهد شد:

پیامد اول. آنکه از مجرد قوه خیال، به عنوان قوه قدرتمندی در حیوان، به مجرد نفس حیوانی که از مراتب نفس انسانی است، پل زده می‌شود؛ چراکه نفس انسان جامع جمیع کمالات نفوس فرودست است با زیادتی عقل.

پیامد دوم. آنکه با قبول مجرد خیال باید اقرار کرد که همه احکام امر مجرد از جمله فناپذیری و بقای خیال پذیرفتنی است. بنابراین خیال در دنیا چشمه‌ای جوشان‌تر از حواس ظاهر و در قیامت نشئه‌ای [عالمی] بالاتر از دنیا است.

۱. فلولا شیء دقیق و سرعجیب لقضی فی کل نفس أنها غیر متعلّقة بالمادة. (المباحثات، ص ۱۶۴).

۲. و در کنار قول به اسالت وجود، وحدت تشکیکی، حرکت جوهری، اتحاد خیال و متخیل، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس و

ب. عالم مثال

برخی دیگر از اسامی عالم مثال، عبارت است از: عالم اشباح مجرد،^۱ عالم صور معلّقه،^۲ عالم مُثُل معلّقه،^۳ عالم خیال منفصل.^۴ خیال و عالم خیال در حوزه‌های فلسفه، عرفان، معرفت‌شناسی، و هنر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. عالم خیال، عالمی است روحانی که از یک سو به دلیل تجرد از ماده به عالم مجردات محض (عقول)، شبیه است و از سوی دیگر به خاطر دارا بودن بعضی از آثار ماده (مانند شکل و مقدار) به عالم مادیات محض شبیه است. در تعریف عالم مثال، می‌توان به سخن قیصری تکیه کرد؛ وی در شرح فصوص الحکم ابن عربی، به تعریف عالم مثال می‌پردازد:

عالم مثال عالمی روحانی از جوهری نورانی است. مجرد از ماده و دارای مقدار و شکل که از لحاظ داشتن مقدار و شکل، به جوهر جسمانی شبیه است و از لحاظ اینکه مجرد از ماده است به جوهر مجرد عقلی شبیه است. عالم مثال، جسم مرکب مادی یا جوهر مجرد عقلی نیست، بلکه حد فاصل آن دو است و هر چه حد فاصل میان دوشیء است، عین آن دو نیست.^۵

۱. حکمه‌الاشراق، ص ۲۳۴.

۲. رسائل الشجره‌الالهیه، ص ۴۶۹.

۳. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمه‌الاشراق، ص ۵۳۱.

۴. شرح المنظومه، ج ۵، ص ۴۸.

۵. اعلم أن العالم المثالی هو عالم روحانی من جوهر نورانی شبیه بالجواهر الجسمانیة فی کونه محسوسا مقداریا و بالجواهر المجردة العقلیة فی کونه نورانیاً... (شرح فصوص الحکم، ص ۹۷).

آرا و اندیشه‌ها در مورد عالم خیال در قوس نزول (خیال منفصل) و ماهیت آن از سوی حکما و دانشمندان اسلامی متفاوت بوده است؛^۱ چنان‌که حکمای مشاء به دلیل اینکه وجود عالمی نیمه مجرد (تجرد برزخی) را نپذیرفته‌اند، عالم خیال در قوس نزول را منکر شده‌اند و عمده دلیل آنها بر این مطلب، امتناع جدایی صورت از ماده است. در فلسفه مشاء عالم مجردات از عقول عشره تشکیل می‌شود و بلافاصله پس از آنها عالم ماده قرار دارد و آخرین عقل یعنی عقل دهم (عقل فعال)، تدبیر امور عالم ماده را بی واسطه بر عهده می‌گیرد.^۲ اما شیخ اشراق به وجود آن معتقد بوده است؛ در نتیجه، طبقه بندی مشائی در فلسفه اشراق، به سبب اثبات وجود عالمی میانجی میان عالم مجردات (انوار قاهره و ارباب انواع) و عالم طبیعت دگرگون شد. توضیح آنکه شیخ اشراق پس از مرتبه واجب‌الوجود (نور الانوار)، هستی را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند: عالم عقول و مفارقات (انوار قاهره)، عالم نفوس و

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، جامعه المصطفی (ص) العالمیه — مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، با عنوان «بررسی تطبیقی عالم خیال از منظر بوعلی سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا»، نویسنده: محمد خان کاظمی (توسلی)، استاد راهنما: قاسم کاکایی.

۲. شرح‌الاشارات للمحقق الطوسی، ج ۳، ص ۲۶۴.

ملکوت (انوار مدبره و انوار اسفهدیه)، عالم صور معلقه (اشباح^۱ مجرد یا مُثُل معلق)، و عالم اجسام (برازخ)^۲.

به این ترتیب عالم خیال یا مثال از جمله مسائلی است که از زمان شیخ شهاب الدین سهروردی در آموزه فکری حکمای مسلمان جایگاهی ویژه یافت؛ گرچه نتوان انکار کرد که مکتب عرفانی ابن عربی، در شناسایی آن با شیخ همگام بوده است. با این حال، جای ابهام و تعجب است که چگونه شیخ سهروردی، اعتقاد به خیال متصل را از ابن عربی به یادگار نگرفته است.^۳ در ذیل چند نمونه از سخنان ابن عربی تقدیم می شود:

۱. تعبیر به اشباح و مانند آن درباره این عالم به این معنا نیست که موجودات این عالم، صورت‌هایی کمرنگ‌تر از موجودات جسمانی هستند و از نظر مرتبه و جودی ضعیف‌تر از آنها دارند بلکه این تعبیر نشان دهنده وجود صورت‌های ثابت و تغییرناپذیری در آن عالم است که نه تنها ضعیف‌تر از موجودات مادی نیستند، بلکه قوی‌تر از آنها به شمار می آیند. ۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۳۲؛ لازم به تذکر است که شیخ اشراق اصطلاح برزخ را درباره عالم مثال به کار نمی برد و آن را بر عالم مادی اطلاق می کند. نیز باید توجه داشت که اطلاق مثال بر این عالم به معنای دیگری غیر از مثالهای افلاطونی است؛ زیرا آنها مجرد تام و از قبیل جواهر عقلانی هستند در صورتی که جوهر مثالی نوعی دیگر از موجودات به شمار می رود که نه مانند جوهر عقلانی به کلی فاقد صفات و حدود جسمانی است و نه مانند جوهر جسمانی قسمت پذیر و مکاندار است. (علامه مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۴۵، ص ۱۶۶)

۳. خیال در ابن عربی دو معنای نه به گونه‌ای متمایز و نه چندان درهم تنیده، دارد: معنای اول همان «ما سوی الله» است. در این معنا، خیال همان تجلی خداوند است که ابن عربی از آن به «فَس رحمانی» تعبیر می کند. در این معنا، همه عالم خیالی بیش نیست. معنای دوم، مرتبه واسطه (برزخ) میان مراتب است؛ خواه مراتب عالم کبیر (جهان) باشد خواه مراتب عالم صغیر (انسان). در جهان بینی ابن عربی هم جهان و هم انسان هر دو بیش از دو ساحت دارند. (برای توضیح بیشتر ر. ک. کرین، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، مترجم انشاء الله رحمتی، تهران، نشر جامی، ۱۳۹۰ ش)، ص ۳۲۰ به بعد.

- ابن عربی عالم خیال را یکی از «حضرات پنج گانه» می دانست.^۱ بی شک این بخش از سخن وی اشاره به خیال مفصل دارد.

- ابن عربی از خیال متصل نیز غافل نمانده است؛ وی خواب را نمونه‌ای از بی‌کران جلوه‌های حضرت خیال برشمرده، می نویسد:

خدا خواب را در عالم حیوانی تنها به این خاطر قرار داد که هر کس بتواند حضرت خیال را مشاهده کند و بفهمد که عالم دیگری شبیه عالم حسی وجود دارد.^۲

- ابن عربی باور دارد تنها در عالم خیال مفصل است که شمایل بخشیدن به عقول مجرد و ارواح، و جان دادن به اجساد و اجسام ممکن خواهد بود. وی به صراحت می نویسد: «از شان خیال است که به چیزی فاقد جسد، تجسّد ببخشد. این امر را حضرت خیال عطا می کند. در طبقات عالم نیز غیر از حضرت خیال کسی یا چیزی که امر را آن چنان که هست نشان دهد، وجود ندارد؛ زیرا خیال است که جمع بین نقیضین می کند و حقایق عالم، همان گونه که هست، در آن ظاهر می شود؛ چراکه حقیقت این است: در هر امری که آن را بینی یا آن را به سبب هر قوه‌ای ادراک کنی، [بی شک] آنچه را ادراک کرده‌ای خود آن واقعیت نیست. (هُوَ لَا هُوَ)».^۳

۱. ر.ک. التعریفات، ص ۳۹؛ شرح فصوص الحکم، مقدمه قیصری، ص ۹۰؛ سید حیدر آملی، جامع الاسرار، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش)، ص ۵۵۹؛ نیز ر.ک. قونوی، ترجمه الفکوک، مترجم خواجوی، (تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱ش)، ص ۷۰-۷۱.

۲. ما جعل الله النوم في العالم الحيواني إلا لمشاهدة حضرة الخيال في العموم فيعلم إن ثم عالما آخر يشبه العالم الحسي. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی تا)، ج ۳، ص ۱۹۸.

۳. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۷۹.

توضیح مطلب اینکه آنچه در مثال متصل ظهور می‌یابد، نمونه‌ای از رخدادهای مثال منفصل است. آنگاه که معانی اسما و صفات الهی در عالم عقل، مثال و حس، با حفظ مراتب، جلوه می‌کند در هر مرتبه‌ای ویژگی‌های آن مرتبه را به خود می‌گیرد؛ آن‌گونه که می‌توانی بگویی همان است و همان نیست. نمونه چنین جلوه‌ای، رؤیاهای آدمی است.^۱ اسپس ابن عربی قاعده‌ای کلی ارائه می‌کند که هر آنچه به ادراک در آید همان است و همان نیست؛ از آنجا که وجود ذهنی غیر از وجود عینی است در عین اینکه حاکی از آن است و غیر آن نیست.

– اهمیت شناخت عالم خیال (عالم مثال، عالم صور معلقه) برای ابن عربی به حدی است که می‌نویسد: «کسی که معرفت به مرتبه خیال ندارد، گویا هیچ معرفتی ندارد و اگر این رکن از معرفت برای عارفی حاصل نشد، پس از معرفت بویی نبرده است».^۲

– وی افزون بر فتوحات، در فصل نهم از فصوص الحکم به عنوان «فص حکمه نوریه فی کلمه یوسفیه» به تفصیل از حضرت خیال سخن می‌گوید.^۳

با این وجود و از میان حکمای اسلامی، نباید از نگاه بدیع شیخ اشراق به هستی و تصویرسازی عالم خیال در قوس نزول، غافل شد که زمینه‌ساز

۱. محض نمونه «علم» در عالم مثال و رؤیای مؤمن به صورت «شیر» نوشیدنی جلوه می‌کند. در این حال شیر، علم نیست ولی معبر می‌داند که شیر همان علم است. (ر.ک. علامه حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، (تهران، حکمت، ۱۳۶۶ش)، ص ۴۳۰).

۲. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۱۳.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، (قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ش)، ص ۹۹.

گام‌های بعدی ملاصدرا و راهگشای مسئله معاد جسمانی بر مبنای تجرد بُعد خیال شد. وی اثبات می‌کند که فیض وجود قبل از رسیدن به عالم ماده باید جمیع مراتب عقلی، برزخی و مثالی را، چونان جریان آبی از سرچشمه جوشان سوی جوی (رعد: ۱۷)، طی کند؛ چنان‌که صدرالمتألهین بر سخن شیخ اشراق مهر تأیید زد و عالم مثال منفصل را یکی از مراتب چهارگانه هستی، یعنی مراتب الوهیت، عقول، نفوس و طبیعت، دانست.^۱

شگفتی کلام شیخ اشراق و شارحان وی از علامه شهرزوری و علامه شیرازی، اینجاست که از سویی باور دارند نفس در مقام ادراک صور و اشباح جسمانی، رنگ عالم خیال مطلق و مثال منفصل را به خود می‌گیرد و بعد از اتصال به صور شبیحی و حقایق موجود در برزخ مطلق، ثمره این معراج را ارائه می‌کند و از سویی دیگر باور دارند که قوه خیال، مجرد نیست. به تعبیر دیگر شیخ اشراق از سویی به مثال و خیال منفصل در قوس نزول معتقد است^۲ و از سویی دیگر برزخ صعودی را انکار می‌کند. با آگاهی از این دو جهت سخن اشراقی، جای این سؤال باقی است که قوه خیال مادی چگونه تاب و توانایی ادراک صور مجرد را داراست؛ در حالی که اثبات تجرد مدرکات خیالی و صور ادراکی ملازم با تجرد فاعل مباشر این صور است. گویی این جماعت از حکما نظر به وجود اشکالاتی که قادر به پاسخگویی آن نبوده‌اند، سنخیت مدرک و مدرک را لحاظ نکرده‌اند.^۳

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۲۷۷.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۳۴؛ و نیز ر.ک. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۹۳.

۳. ر.ک. علامه بهایی لاهیجی، رساله نوریه، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران، انتشارات حوزه هنری شازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ش)، ص ۵۰.

استدلال شیخ اشراق بر وجود عالم مثال، آن است که اگر صور معلقه در صُقع نفس ناطقه جای گیرند، انطباع صغیر در کبیر رخ می‌دهد.^۱ این استدلال نشان می‌دهد که شیخ اشراق و پیر وانش قوه خیال را مادی می‌دانند. پرسشی به مناسبت است اگر گفته شود چرا همین استدلال را دلیل بر تجرد قوه خیال نمی‌دانید؛ چنان که صدر المتألهین بدان مسیر رفته است.^۲ بلکه در نظر علامه حسن زاده آملی این استدلال به سبب آنکه تکیه گاهش بر صور معلقه^۳ (اشباح برزخی خیال متصل) است تنها بر تجرد خیال متصل، استدلالی تمام است نه بر وجود خیال منفصل.^۴ اما ملاصدرا عالم مثال را هم در قوس نزول و هم در قوس صعود تصویر کرده است. وی با تصویر عالم مثال در قوس نزول، برخلاف استادش میرداماد^۵ سخن گفت؛ چنان که با تصویر عالم مثال در قوس صعود، برخلاف شیخ اشراق گام برداشت. خلاصه سخن صدر المتألهین این است که فیض وجود، مراتب عقل را می‌پیماید، از مراحل برزخی می‌گذرد و به عالم ماده

۱. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ص ۴۵۰.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۰۲ و ج ۳، ص ۴۷۹؛ نباید غافل شد که صورت شبیحی معلق به نفس به قیام صدوری است نه قیام حلولی.

۳. البته صور معلقه هم به اشباح و صور عالم مثال منفصل که تجرد برزخی دارند و قائم به ذات خوداند و در لا مکان و لا محل اند، گفته می‌شود، و هم به صور و اشباح قائم به نفس ناطقه در موطن خیال که اینها نیز تجرد برزخی دارند و از این تعبیر به عالم مثال متصل می‌شود. (علامه حسن زاده آملی، دورساله مُثُل و مُثال، (تهران، نثر طوبی، ۱۳۸۲ش)، ص ۱۹۰) اما در اینجا مراد صور خیال متصل است به سبب عبارت قطب‌الدین شیرازی که می‌نویسد: فإذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان. (قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۵۱).

۴. دورساله مُثُل و مُثال، ص ۱۹۶.

۵. میرداماد می‌نویسد: واسطه میانه مجرد و مادی به حسب وجود، صورت برهانی ندارد. (جذوات و موافقت، ص ۶۶).

می‌رسد. عالم ماده دارای استعداد کمال به صورت انسان دارای قوه خیال، قوس صعود را طی می‌کند؛ پس از طی مراتب نباتی و حیوانی، با خیال منفصل متحد شده، در اثر این اتصال و اتحاد، حقایق خیالی را مشاهده می‌کند. آنگاه این صور برزخی را در درون خود به سبب اعمال و نیاتی که منشأ آن است، خلق می‌کند. آنچه تقریر شد بیان ساده نگاه صدرایی است که از سویی معتقد است ترتیب مراتب ادراک متناظر با مراتب هستی است؛ پس از آن رو که هستی به سه عالم، عالم طبیعت و محسوسات، عالم خیال یا مثال، و عالم عقل، مترتب بر همدیگر تقسیم می‌شود، ادراک نیز سه‌گونه است.^۱ و از سویی دیگر ادراک‌های سه‌گانه را زمینه‌ساز طی سه «کون نفسانی» می‌داند.^۲

البته باید توجه داشت که وجود سه کون طبیعی، مثالی و عقلی برای انسان به لحاظ استعداد وجودی انسان است نه اینکه همه انسان‌ها بتوانند به این سه مرحله برسند؛ زیرا به جز اولیای الهی و انسان‌های کامل به مرتبه کون نفسانی عقلی نخواهند رسید؛ چنان‌که ملاصدرا بدان اشاره دارد.^۳ بدین ترتیب نفس با رهایی از کون طبیعی و حیظه حس، به نشئه کون مثالی می‌رسد و اندک‌اند آنها که به مرتبه کون عقلی وصال یابند که «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ تُنْجَى الَّذِينَ اتَّقَوْا»^۴.

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۳۶۲.

۲. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۲۱.

۳. با جمله «قد ینقل من هذا الكون أيضا علی التدریج، فیحصل له کون عقلی». (الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۹۴).

۴. یعنی هیچ کس از شما نیست مگر وارد جهنم می‌شود که بر پروردگارت حتمی و مقرر است. (مریم: ۷۱-۷۲)؛ مراد از ضمیر «واردها» در ظاهر جهنم و در تفسیر عرفانی، عالم طبیعت است و این آیه به هبوط نفس از عالم قدسی به عالم جسمانی اشاره دارد. ر.ک. تفسیر ابن عربی، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق)، ج ۲، ص ۱۴؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، (قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش)، ج ۳، ص ۱۰۰-۱۰۱.

با پذیرش این سخن که راهبران به کون عقلانی اندک‌اند، اهمیت قول به تجرد خیال در تفسیر حقیقت هستی، بیش از پیش خود را نمایان می‌کند؛ چراکه «اگر برای نفس غیر از قوه عاقله، قوه دیگری نباشد، اعتقاد به فنای قوه هیولانی با فساد بدن، امر حقیقی است».^۱ حیوانات، اطفال، انسان‌های شقی، سفیهان و غیر اینان از موجوداتی که حشر برایشان مُحرز است اما قوه عاقله ندارند، در دامنه این استنباط جای می‌گیرند.

با این بیان، می‌توان پی برد که چگونه ابن‌سینا به سبب انکار تجرد خیال، در پاسخ به این سؤال که آیا حیوانات ذات خود را درک می‌کنند، در مانده است؛^۲ و نیز شیخ به سبب انکار تجرد خیال در بقای نفوس ساده مانند نفوس اطفال و نیز «بله» متحیر مانده است؛ چنان‌که ابن‌سینا در جایی نفوس اطفال را سرگردان بین بهشت و جهنم رها می‌کند و در جایی دیگر حکم به فساد نفوس آنها می‌کند^۳ و در مورد نفوس «بله» که هیچ ادراک و معرفتی و به تبع آن هیچ شوقی ندارند، به خداوند وامی‌گذارد.^۴

گرچه همت این نوشتار بر اختصار است اما نمی‌توان از نکاتی راهگشا غافل شد؛^۵ از جمله اینکه آنچه تقریر شده از عوالم ثلاثه در قوس نزول و نیز از

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۸۶.

۲. رسائل اخری لابن‌سینا، هامش شرح الهدایه الاثیری، ص ۱۱؛ جنان که در بخش تجرد نفس حیوانی بیاید.

۳. به نقل از العرشیه، ص ۲۴۴.

۴. و أما النفوس البله التي لم تکتسب الشوق فإنها إذا فارت البدن و کانت غیر مکتسبه للهیئات الردیة صارت إلي سعة من رحمة الله تعالی ونوع من الراحة. (الشفاء، الالهیات، ص ۴۳۱).

۵. از جمله اینکه صور معلقه غیر از مُثل افلاطونی است. زیرا اینها مجرد تام و از قبیل جواهر عقلانی هستند در حالی که موجودات عالم مثال به این معنی حد فاصل بین مجرد تام و مادی هستند. برای نمونه ر.ک. شرح فصوص الحکم، محمد تقی استرآبادی، (دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ش)، ص ۱۴۰.

اکوان نفسانی، نباید با بحث عوالم ثلاثه قوس صعودی^۱ خلط شود. خلاصه شده کلام در دو بند عرضه می‌گردد:

۱. چنان‌که اشاره شد در اکوان نفسانی استعداد شرط است ولی در وصول به آخرت، وجود در دنیا کافی است. و دیگر آنکه طی سه عالم دنیا، برزخ و آخرت، قهری و خارج از حد اختیار آدمی است ولی وصول به عالم عقل به امکان عام است نه به ضرورت.^۲

۲. بر اساس روایات و آیات، برزخی که میان غیب و شهادت واقع است غیر از برزخی است که ارواح بعد از مفارقت نشئه دنیا در آن خواهند بود.^۳

۱. ر. ک. شواهد الربوبیه، ص ۳۲۳؛ منظور سه عالم دنیا، برزخ و قیامت است که نفوس انسانی چه سعید و چه شقی به نحو تکوینی و قهری آنها را طی می‌کنند.

۲. این دو سخن از ملا صدرا را مقایسه کنید: «أن العوالم و النشآت ثلاث» (شواهد الربوبیه، ص ۳۲۳)، «إن للنفس الإنسانية نشآت ثلاثة إدراکیه» (الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۲۱).

۳. در تفاوت مثال نزولی و مثال صعودی، و در بیان اینکه صور برزخی در قوس صعود نتیجه اعمال انسان است، ر. ک. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۷۸؛ شرح فصوص الحکم، مقدمه قیصری، ص ۱۰۲؛ نقد النصوص، جامی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ش، ص ۵۶-۵۷؛ الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۴۵-۴۶؛ المبدء و المعاد للصدرا، ص ۳۴۴؛ رساله نوریه، ص ۱۷۴؛ ترجمه الفکوک، ص ۶۱.

فصل چهارم

معاد جسمانی، و مسئله نفس حیوان و نفس حیوانی

* مقدمه

* تجرد نفس حیوانی

* تناسخ

* حشر حیوانات

مقدمه

مسئله معاد، مسئله‌ای شگفت‌آور، اسرار آمیز و مورد توجه و کاوش بشری است؛ کشف زیورآلات و وسایل لازم زندگی در قبور گذشتگان، اجساد مومیایی شده و نظایر آن، گواه بر تکاپوی جهت‌دار اقوام مختلف برای رسیدن به آرامش پس از مرگ است. پیامبران الهی، اعتقاد به جهان پس از مرگ را از اصول دین توحیدی دانسته و در پرتو وحی به رازگشایی آن پرداخته‌اند. اما اندیشه بشری در فهم بسیاری از این جزئیات در مانده است. یکی از این مقولات مبهم در این عرصه، معاد جسمانی است. علمای دین، همواره در این مبحث، بحث و تبادل نظر داشته‌اند؛ از جمله فیلسوفان اسلامی نقش خود را در کرسی نظریه‌پردازی این مسئله ایفا کرده‌اند؛ در فلسفه مشاء و اشراق بحث‌هایی پیرامون معاد صورت گرفت که با اندیشه صدر المتألهین به اوج خود رسید.

جمهور حکما به سبب انکار تجرد قوای غیبی به‌ویژه تجرد خیال از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده و معاد را منحصر در معاد روحانی دانسته‌اند؛^۱

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۶۵.

بی‌شک انکار تجرد خیال و سایر قوای غیبی نفس از انکار اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، و حرکت در جوهر سرچشمه می‌گیرد؛^۱ چنان‌که ابن‌سینا در برخی از کتب خویش بر محال بودن برگشت نفس به بدن برهان اقامه کرده،^۲ از طریق شریعت و با تصدیق خبر پیامبر (ص) بدان ایمان می‌آورد.^۳ غزالی نیز تبیین درستی از معاد جسمانی ارائه نمی‌کند. وی معاد جسمانی را به این می‌داند که امر مفارق از بدن دنیوی به بدن دیگری تعلق گیرد؛ بنابراین عینیت بدن دوم با بدن اول را به دلیل شبهاتی مثل شبهه آکل و مأکول محال می‌داند. غزالی در ادامه بدن دوم را غیر از اول می‌داند و تن به تناسخ می‌دهد.^۴ و نیز شیخ اشراق نتوانسته در بحث معاد جسمانی راه به حقیقت ببرد. شیخ اشراق برگشت روح به بدن دنیوی را از محالات شمرده، متعلق نفس را جسم برزخی نزولی می‌داند؛ یعنی روح بعد از کندن لباس بدن به بدن مثالی منفصل برمی‌گردد؛ در حالی که چنین بدنی فاقد رابطه طبیعی و تکوینی با نفس در قوس صعود است. وی می‌نویسد:

-
۱. سید جلال‌الدین آشتیانی در ملامحمد جعفر لاهیجی، شرح رساله المشاعر، (قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا، ج ۲)، ص ۲۸ مقدمه.
 ۲. برای نمونه: الشفاء، الطبيعيات، النفس، ج ۲، ص ۱۷۸.
 ۳. الشفاء، الالهيات، ص ۲۳؛ النجاه، ص ۶۸۲.
 ۴. شواهد الربوبیه، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ و نیز ر. ک. غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، محقق سلیمان دنیا، (تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ش)، ص ۲۸۱-۲۸۶.

و به سبب عالم اشباح مجرد، بدن‌ها چنان‌که در شریعت بیان شده، برانگیخته می‌شود و نیز بعث ارواح متصل به مقام ربوبی و همه وعده‌های پیامبران تحقق می‌یابد.^۱

صدر المتألهین در معاد نظریه خاصی دارد. وی بر اساس اصول حکمت متعالیه قائل است که بدن محشور در روز قیامت عین همین بدن دنیوی است و مُعاد در مُعاد همان انسان است با مجموع نفس و بدن و با حفظ کامل شخصیت و هویتش. البته مراد از عینیت وحدت عرفی نیست؛ تفسیری که منجر به اعاده معدوم یا تناسخ شود، بلکه مراد عینیت و اتحاد فلسفی است؛ بدین معنا که هر کس آن شخص را ببیند در اینکه او همانی است که در دنیا دیده، شک نکند؛^۲ در حالی که در او تبدلات و انتقالاتی مناسب با آخرت رخ داده است؛^۳ چنان‌که در دنیا در اتحاد کسی که در کودکی دیده شده با کسی که در میانسالی دیده می‌شود، تردیدی

۱. به [عالم الأشباح المجرّدة] تحقّق بعث الاجساد [علي ما ورد في الشرايع الإلهية] و الاشباح الربانیة و جميع مواعيد النبوة. (حکمه الاشراق، (قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق)، ص ۴۹۴؛ نیز ر.ک. همان، ص ۲۲۹-۲۳۰).

۲. الحق أن المعاد في المعاد هو بعينه بدن الإنسان المشخص الذي مات بأجزائه بعينها، لأمثله بحيث لو رآه أحد يقول، إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا. (المبدء و المعاد للصدر، ص ۳۷۶) و نیز ر.ک. الحكمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۹۷ و ص ۲۲۷-۲۲۸؛ الشواهد الربوبیه، ص ۲۶۷ و ۴۴۵.

۳. الأبدان الأخروية ليست وجودها وجود استعداديا ولا تكونها بسبب استعدادات المواد و حرکاتها و تهیئاتها و استکمالاتها المتدرّجة الحاصلة لها عن أسباب غریبة - و لواحق مفارقة (المبدء و المعاد للصدر، ص ۳۳۷؛ الحكمة المتعالیه، ج ۹، ص ۳۱)؛ فالأبدان الأخروية عین النفوس بخلاف هذه الأبدان الدنیویة (الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۸۴)؛ أن الحق أن المحشور يوم النشور هذا البدن بعينه و هذا النفس بعينه فلا تفاوت بالالدنیویة و البرزخیه و الآخریه، اذ فی کل نشئه خاصیه تلك النشئه (الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۲۵۴ تعلیقه للسبزواری).

نیست و به اختلاف در عوارض، هیئت‌ها و اجزای فرعی و قعی نهاده نمی‌شود.^۱ شاید این نگاه، تفسیری از این روایت باشد: «پس آن هنگام که خداوند متعال مؤمن را قبض روح کرد، روحش در قالبی شبیه قالب دنیوی خود، آرام می‌گیرد».^۲ ملاصدرا در نسبت نفس و بدن معتقد به تعلق تدبیری نفس است یعنی این نفس است که حافظ بدن است نه برعکس.^۳ پس آنچه در تکامل نوع بدن از عنصری به مثالی و از آن به اخروی رُخ می‌دهد، معلول دگرگونی و رخدادی بنیادی تر در خود نفس است.

در این میان، مسئله «این همانی» بدن در معاد، پرسشی بنیادین و چالشی در خور توجه است.^۴ اگر با ژرف‌نگری اندیشه نشود که اولاً صدر المتألهین عینیت را در بدن برزخی و اخروی، شرط اعتقاد به معاد می‌داند^۵ و ثانیاً نباید فراموش کرد که فرق است بین شخصیت فلسفی و شخصیت روان‌شناختی. آنچه که موجب می‌شود فرد مرده با فرد رستاخیز شده یکی دانسته شود، شخصیت فلسفی است و آنچه موجب می‌شود نمونه شبیه‌سازی شده فرد اول با آن فرد، یکی دانسته شود، شخصیت در اصطلاح روان‌شناسی است. به تعبیر

۱. ملاصدرا این تشبیه را به کار برده است: الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۳۲؛ مفاتیح الغیب، ۵۹۹؛

المبدء و المعاد للصدر، ۳۳۷-۳۳۸.

۲. فَإِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَبَرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا. (بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۶۹-۲۷۰).

۳. المبدء و المعاد للصدر، ص ۳۱۵.

۴. ر.ک. دیباجی - دانیالی، رویکردهای نوین در این همانی شخصی، فصلنامه فلسفه دین، (دانشگاه تهران، انتشارات پردیس قم، ۱۳۸۸ش)، ش ۳.

۵. من أنکر هذا فقد أنکر الشریعة، و من أنکر الشریعة کافر عقلاً و شرعاً، و من أقر بعود مثل البدن الأول بأجزاء آخر، فقد أنکر المعاد حقیقه، و لزمه إنکار شیء من النصوص القرآنیة. (المبدء و المعاد للصدر، ص ۳۷۶).

دیگر در مسئله قیامت، وحدت شخص ملاک است نه وحدت شخصیت؛ چیزی که قرآن نیز بر آن تأکید دارد. نتیجه آنکه اگر - بر فرض که - در روز رستاخیز فردی صددرصد شبیه من آورده شود که حتی خاطرات ذهنی و صفات اخلاقی اش شبیه من باشد، معتقدان به نفس به درستی سخن رانده‌اند اگر بگویند این همان نیست.^۱

برای روشن شدن بحث که دو بدن دنیوی و اخروی در عین غیریت، عینیت دارند به این روایت توجه شود:

ابن ابی العوجاء - که ملحد بود - از امام صادق (ع) در تفسیر آیه «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ»^۲ پرسید: گناه آن پوست‌های دیگر چیست [که باید بسوزند]؟ آن حضرت (ع) فرمود: «ویحک! هی هی و هی غیرها؛ وای بر تو! [که نمی‌دانی] پوست‌های نو همان پوست‌های سابق است و در عین حال غیر آن است». وی گفت: مثالی از امور دنیا در این زمینه برای من بزن [تاراز آنچه گفته‌ای مشخص شود]. حضرتش (ع) فرمود: «این همانند آن است که کسی خشتی را بشکند و خرد کند، دو مرتبه آن را در قالب بریزد (دوباره آن را خیس کرده، خشت بزند) و به صورت خشت تازه‌ای در آورد، این خشت دوم همان خشت اول است و در عین حال خشت نوی است.^۳

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. مطهری، مرتضی، معاد، (تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ش)، ص ۱۹۵-۲۱۹.

۲. هرگاه پوستهای تن آنها [در آتش] بریان گردد [و بسوزد]، پوستهای دیگری به جای آن قرار می‌دهیم تا کیفر را بچشند. (نساء(۴)، آیه ۵۶)

۳. بحار الانوار، ج ۷، ص ۳۸؛ در نظر نگارنده، آیه افزون بر تأیید معاد جسمانی، به سنخیت عذاب اخروی با بدن اخروی اشاره دارد و روایت در عین نفی اعاده معدوم، به این همانی

بنابراین باید پذیرفت که مسئله بقای نفس مسئله این‌همانی دو بدن انسانی را در عرصه دنیا و آخرت پاسخگوست؛ بلکه افزون بر آن، حشر انسان مسخ‌شده را نیز تبیین می‌کند؛ «من» که متناسب با ملکات روحی به صورت حیوانی محشور شده است، گرچه دارای اندام حیوانی است اما بی‌شک همان «هن» است. در حسن ختام سخن از این‌همانی، کلامی از ملاصدرا که در پاسخ به شبهه آکل و مأكول ذکر کرده اما مناسب مسئله اینجا نیز هست، آورده می‌شود:

جواب از شبهه آکل و مأكول، روشن می‌شود به آنچه گذشت که شخصیت هر انسانی [که به آن مشخص و معین می‌گردد] به نفس اوست نه به بدنش. آن بدنی که در تشخص انسان دخالت دارد، امری مبهم است و از این نظر، هیچ تعین و تشخصی ندارد و هیچ ذات ثابتی برای آن نیست و لازم نمی‌آید از اینکه مثلاً بدن زید محشور شود، آن جسمی که مأكول درنده‌ای یا انسان دیگری واقع شده است، محشور گردد بلکه هر چیزی که نفس زید به آن تعلق گیرد، آن بعینه همان بدن اوست که بود. آنچه در اعتقاد به حشر بدن‌ها در روز قیامت ضرورت دارد، آنست که بدن‌هایی از قبرها برانگیخته می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که اگر کسی یکی از آنها را ببیند، بگوید این، فلان کس است و بعینه خود اوست یا اینکه او بگوید این، بدن فلان است و آن بدن بهمان است بنا بر آنچه تحقیق آن گذشت. بنابراین لازم نمی‌آید که وجود زید و هویت او تبدیل

دو بدن در عین غیریت آن دو تفسیر می‌شود. به تعبیر علامه طباطبایی: «برگشت حقیقت جواب به این است که وقتی ماده چند صورت یکی باشد، می‌توان گفت موجود متصور به آن چند صورت، یکی است؛ پس بدن انسان نیز مانند اجزایش مادامی که همان انسان است، یکی است؛ هر چند تغییراتی به خود بگیرد». (المیزان، ج ۴، ص ۳۸۵)

پیدا کند؛ همچنان که اگر کسی در خلقت سیما و چهره‌اش قبح و زشتی و دگرگونی باشد یا اینکه دستش بریده باش یا کور و پیر باشد، لازم نیست به همان قسمی که از نقصان و دگرگونی خلقت سابقه داشته، محشور گردد.^۱

در ارتباط با بحث معاد جسمانی و بر اساس مسئله نوشتار حاضر، با دو سؤال رویاروی می‌شویم:

اول، نحوه حشر انسان اگر نتواند به کون نفسانی خویش برسد؛
دوم، امکان و چگونگی حشر حیوانات.

خلاصه آنچه صدر المتألهین در پاسخ به سؤال اول می‌گوید از این قرار است: - و انسان در بدو ورودش به عرشه خلقت، هیچ نبود؛ در حالی که قوه هر سه نشئه را به سبب وجود مشاعر حس، تخیل و تعقل در خود داشت. گویی واقعیت وجود آدمی پشت پرده امکان، پنهان است و به تدریج از پرده برون خواهد آمد و می‌تواند پله‌های کمال را تا خدایی شدن طی کند. درون انسان، حیوانی برزخی نهفته است که با مرگ بدن، نمی‌میرد بلکه در روز قیامت به صورتی مناسب معنای کسب کرده، ظاهر می‌شود. این حیوان، حیوان خیالی است نشسته میان حیوان حسی و حیوان عقلی. معاد، محشر این حیوان است که به هیئت نیکوسیرتان سپیدرو یا اراذل سیاه‌چهره، و مطابق با ملکاتی که نفس

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۲۰۰.

۲. وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَاكَمْ تَكُ شَيْئًا؛ من تو را از پیش آفریدم، در حالی که چیزی نبود؛ مریم (۱۹)، آیه ۹.

با قوای خویش کسب کرده است، رخ می‌نمایاند.^۱ بدین ترتیب آنها که آیات الهی را انکار کرده‌اند، فوج فوج از قبرها برون آیند و آنچه در باطن نفوس دارند، آشکار سازند.^۲ پس به شکل انواع حیوانی از جانوران درنده، حیوانات موذی و چهارپایان محشور می‌شوند.^۳ این مسخ شدن، نسخ باطن است نه تناسخ ظاهر؛ در حالی که تناسخ به معنای انتقال نفس از یک بدن عنصری به بدنی دیگر مُحال است.^۴

وی در پاسخ به سؤال دوم معتقد است:

– ملاک ایجاد بدن اخروی، وجود قوه خیال است. پس خلق بدن حیوانات از طریق قوه خیال مبرهن است.^۵

۱. قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ (اسراء (۱۷)، آیه ۸۴)؛ چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: *إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَىٰ نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ*. [اگر مراد از حشر، قیامت صغری و ورود به برزخ باشد] [بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۲۰۹].

۲. *إِذَا بَعِثُوا فِي الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ؛ رُوزِي [برای جزای نیک و بد اعمال] از قبرها برانگیخته می‌شود؟ و آنچه در دلها [از نیک و بد پنهان است همه را پدیدار می‌سازد؛ عادیات (۱۰۰)، آیه ۹-۱۰.*

۳. ر.ک. *الحکمة المتعالیه*، ج ۹، ص ۲۲۷-۲۲۸.

۴. ملاصدرا با مسئله تناسخ به شدت مخالف بوده، آنرا با دلایل فلسفی رد می‌کند. وی بر این باور است که بدن حقیقی انسان که پس از مرگ با نفس انسان قرین است از اندیشه و کردار انسان اثر پذیرفته، مطابق با آن شکل می‌گیرد؛ افرادی که خصلتهای حیوانی «ملکه» آنها می‌شود به صورت همان حیوان درمی‌آیند و در آخرت و حشر هم با همان شکل متجسد و مجسم می‌گردند. گویا مقصود حکمای قدیم و برخی مذاهب معتقد به تناسخ، همین تغییر شکل نهاد درونی انسان بوده است. برای توضیح بیشتر ر.ک. *الحکمة المتعالیه*، ج ۹، ص ۲، *الباب الثامن فی إبطال تناسخ النفوس والأرواح*.

۵. ملاصدرا، *زاد المسافر (فی شرحه لاشتیانی)*، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ش)، ص ۲۴.

با توجه به پاسخ‌های مذکور، مباحثی چون تجرد نفس حیوانی، تناسخ و حشر حیوانات در این فصل قابل ارائه هستند.

الف. تجرد نفس حیوانی

فارابی بر اساس اینکه ملاک تجرد نفوس را عقلانیت می‌داند، نفوس حیوانی را غیر مجرد می‌پندارد. در نظر فارابی، نفوس حیوانی امر محسوس و متخیل را به سبب آلات، درک می‌کنند، در حالی که امور کلی و عقلی را ذات نفس بدون واسطه درک می‌کند؛ از این رو، حکم می‌کند که نفس انسانی، مدرک امور کلی و مجرد است به خلاف نفس حیوانی.^۱

این سینا به سبب آنکه به حکمت تجرد خیال دست نیافت، در تجرد نفس حیوانی دچار چالش جدی است. از این رو در پاسخ شاگردش، بهمنیار، به تکلف می‌افتد؛ بهمنیار از شیخ می‌پرسد: «آیا حیوان مثل انسان، ذات خود را درک می‌کند؟ اگر چنین باشد برهانش چیست؟» و ابن سینا پاسخ می‌دهد: «آنچه سؤال کردی نیاز به تفکر دارد. شاید چنین باشد که حیوانات جز آنچه محسوس است و آنچه به خیال درمی‌آید را درک نمی‌کنند و درکی از ذات خویش ندارند یا شاید ذات خود را به سبب آلات ادراک نمایند یا شاید شعور مبهمی [شعوراًماً] دارند. واجب است در این موضوع فکر کنم». این طریق انکار تجرد نفوس حیوانی در حالی است که اکثر دلایلی که شیخ بر اثبات تجرد نفوس انسانی می‌آورد، تجرد نفوس حیوانی را نیز اثبات می‌کند؛ چنان‌که

۱. فارابی، التعليقات (فی الاعمال الفلسفیه)، جعفر آل یاسین، (بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ق)،

ص ۳۸۷.

۲. رسائل اخری لابن سینا، هامش شرح الهدایه الاثیریه، ص ۱۱.

صدر المتألهین نشان داده است^۱ و در حالی است که مطابق نقل فخرالدین رازی از ابن سینا، وی در باطن خویش، نفوس غیر ناطق را جوهر غیر مادی می‌داند.^۲ شگفت تر آنکه ابن سینا عشق را در همه کائنات جاری می‌بیند،^۳ یعنی پذیرفته است که حتی مورچگان نیز عشق را می‌فهمند. این سخن، بدون اقرار به مجرد نفس حیوان چگونه معنا می‌یابد!؟

گرچه از شیخ اشراق برهانی بر مجرد نفوس حیوانی یافت نشد، اما علامه دوانی این سخن را به وی نسبت می‌دهد؛ شیخ اشراق بقای جوهر انسانی با تغییر بدن را دلیل مجرد نفس انسانی می‌داند. علامه دوانی در شرح این استدلال، می‌نویسد:

بر تو مخفی نباشد که مصنف (شیخ سهروردی) در غیر این کتب به جریان این دلیل در سایر نفوس حیوانی اشاره دارد؛ زیرا اگر نفس سایر حیوانات نیز باقی نماند، پس می‌توان حکم کرد که اسب هر «آن» به دیگری بدل می‌شود؛ در حالی که حدسی که به حق نزدیک است، به خلافت حکم می‌کند. افزون بر اینکه اسب با وجود تبدیل بدنش به بدنی دیگر، همواره به ذاتش علم دارد. به سبب این بقای ذات [یا علم به ذات] است که اسب آنچه را قبل از این حس کرده [یا آموخته] به یاد می‌آورد.^۴

۱. برای نمونه ملاصدرا استدلال فخرالدین رازی بر اثبات مجرد نفس انسانی را به نفع مجرد نفس حیوان استفاده کرده است؛ مقایسه شود: المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۲۲۵، البرهان الثالث؛ الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۴۲.

۲. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۳۷.

۳. رسائل ابن سینا، (قم، بیدار، ۱۴۰۰ق)، ص ۳۷۴، به نقل از کشکول شیخ بهائی؛ الاشارات والتنبيهات (فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی)، ج ۳، ص ۳۶۳.

۴. شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، ص ۱۲۵.

ملاّصدرا خود سه دلیل بر تجرّد نفوس حیوانی آورده است و بر این اعتقاد است که بدین سبب، معاد جسمانی صورت تحقّق به خود می گیرد؛^۱ از جمله اینکه وی برهان «انسان معلق در فضا» را - که ابن سینا در خصوص انسان اقامه کرده است^۲ - درباره تمام حیوانات به کار برده و از آن طریق به اثبات تجرّد نفوس پرداخته است. وی در اسفغان می نویسد:

اگر چنین پندار شود که حیوانی به یکبارگی و البته کامل خلق شده باشد اما حواسش از مشاهده امور خارج محروم؛ در حالی که در خلأرهاست یا در هوایی قرار دارد که اندازه گرمی آن با گرمی بدنش یکسان است و...، آن حیوان در این حال ذات خود را درک می کند.^۳

و نیز برهان شیخ الرئیس ابوعلی سینا در المباحثات را - اگرچه با اصول فلسفه مشاء سازگار نیست - دلیل دیگری بر تجرّد نفوس حیوانی قرار داده است.^۴ در ذیل به خلاصه‌ای از این استدلال‌ها اشاره می شود.

برهان اول: بی شک بدن حیوان در طول زندگی دچار تغییرات کمی مانند چاقی یا لاغرگی [یا تغییرات سلولی] می شود. اگر نفس، صورتی مادی و منطبع در بدن باشد، باید در پی تغییرات بدن، دگرگون گردد؛ در حالی که واقعیت، عکس این است.^۵ دلیل این ثبات، در انسان به علم حضوری است اما اثباتش در

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۴۲-۴۴.

۲. الاشارات والتنبیها (فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی)، ج ۲، ص ۲۹۲؛ الشفاء،

الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۱۳.

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۴۴.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۲۷-۲۲۸.

۵. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۴۲؛ نزدیک به همین مضمون آمده است در: ابوالبرکات، المعتمد

فی الحکمه، (دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش)، ج ۲، ص ۳۴۳.

حیوانات غیر انسان مشکل است مگر اینکه برهان دوم به آن ضمیمه شده، با توجه به رفتار حیوان کشف شود. اما مشکل این است که برهان دوم در اثبات ادراک حیوان نسبت به ذات خود موفق نیست.

برهان دوم: هر حیوانی در جستجوی لذت و کامیابی، و گریزان از درد و رنج است. این واقعیت، بدون علم حیوان به رنج و درد «خود» توجیهی ندارد و این امر، مقتضی علم حیوان به «خود» است. از سویی دیگر هر موجودی که عالم به نفس خود باشد، مجرد است.^۱ فخرالدین رازی این برهان را بر اثبات تجرد نفس حیوانی کافی نمی‌داند؛ زیرا حیوان به سبب اینکه از ادراک کلیات محروم است، تنها درد خودش را احساس می‌کند نه درد دیگران را. بدین ترتیب این استدلال، تنها بر مغایرت نفس با بدن دلالت دارد نه بر تجرد نفس.^۲

برهان سوم: در نظر ملاصدرا، برهان «نسان معلق در فضا» - که ابن‌سینا مطرح کرده - در اینجا نیز کارآیی دارد.^۳ این برهان، نوعی رویکرد درون‌نگری، خودآگاهی و ژرف‌نگری در نفس است. به بیان دیگر صحت این برهان، وابسته به تجربه عملی نیست بلکه تقویت تأملات درونی و گونه‌ای تمرین در جهت توجه متمرکز به نفس است تا علم حضوری به نفس از علم حصولی به پیرامون‌اش تفکیک شود. البته اینکه چه بسا ایجاد چنین حالتی برای افراد عادی امکان‌پذیر نباشد، در اصل برهان سینوی خدشه وارد نمی‌کند. اما نقطه مبهم برهان وقتی است که این برهان، هم‌گام با سخن ملاصدرا بر تجرد نفوس

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۴۳.

۲. حیوان، تنها درد خودش را احساس می‌کند نه درد دیگران را. به سبب اینکه حیوان از ادراک کلیات محروم است. به همین سبب است که فخرالدین رازی این برهان را بر اثبات تجرد نفس حیوانی کافی نمی‌داند. (المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۲۲۶)

۳. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۴۴.

حیوانی عرضه شود. آیا راهی برای کشف اینکه حیوان هنگام تعطیلی حواس، ذات خود را درک می‌کند، وجود دارد؟ علامه طباطبایی بعید می‌داند چنین فرضی از خلقت آنی همراه با تعلیق یا تعطیل حواس، در انسان کارگر افتد؛ چه رسد به حیوانات دیگر.^۱ ذکر یک نکته، شاید ذهن را به فراسوی این ابهام‌ها ببرد و مدد رساند تا از زاویه‌ای دیگر به مسئله، و شاید به استدلال، نگریسته شود که اگر با برهانی دقیق (مانند برهان تجرد خیال) تجرد نفوس حیوانی اثبات گردد، می‌توان بر اساس اصل علم مجرد به ذات خویش، علم حضوری حیوان به خود را معتقد شد؛ چنان‌که صدر المتألهین به ادراک خیالی حیوان به ذات خود باور قطعی دارد.^۲

برهان چهارم: به نظر می‌رسد بهترین برهان بر تجرد نفوس حیوانی، برهانی مبتنی بر تجرد قوه خیال است که ملاصدرا آن را الهام خداوندی می‌داند. خلاصه برهان این است که نفس حیوانی دارای قوه‌ای به نام قوه خیال است که صور مثالی را درک می‌کند و این صور تنها بر موجودی مجرد قائم خواهند بود.^۳ صدر المتألهین در تقریر برهانش بر تجرد صور خیالی می‌نویسد:

نفس حیوانی قوه‌ای دارد که به سبب آن اشباح و صور مثالی را درک می‌کند و ادراک عبارت است از حصول صورت نزد مدرک - اعم از اینکه در ذات یا در قوه‌ای از آن حاصل گردد - اما این گونه از صور خیالی، قابل اشاره حسی نیستند؛ در حالی که صورت جسمانی - در هر کجا که باشد -

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۴۴.

۲. ر.ک. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۲۷۸ و ج ۹، ص ۱۱۱.

۳. الشوهد الربوبیه، ص ۱۹۷.

اشاره حسی می‌پذیرد بنابراین روشن می‌گردد که صور خیالی در این عالم نیستند...^۱

ب. تناسخ

اعتقاد به تناسخ - که از میل آدمی به جاودانگی برخاسته - منشأ بحث‌های بسیاری از نظر گاه فیلسوفان اسلامی شده است؛ محض نمونه، ابن سینا بر ابطال تناسخ اعتقاد راسخ دارد.^۲ شیخ اشراق از سویی بر مبنای مشائی، حکم به بطلان تناسخ می‌کند^۳ و از سویی دیگر در نگره اشراقی، تمایل خویش را در پذیرش تناسخ در نفوس پست پنهان نمی‌کند.^۴ از نظر ملاصدرا تناسخ سه قسم است که برخی محال و برخی جایز و تحقق یافته هستند.^۵

تفسیر نخست از تناسخ در ارتباط وثیق با ماهیت نفس حیوانی است. در ارتباط بحث تناسخ با مسأله نفس حیوانی، همین بس که بدانی یک معنا از تناسخ عبارت است از شکل گرفتن نفس انسانی به صورت مثالی خاص مناسب با نیات، ملکات و اعمال وی.^۶ پس در حشر انسان، گروهی در شکل حیوان ظهور می‌یابند.^۷ این معنا که بدان تناسخ ملکوتی^۱ گویند، محال نیست و با آیات قرآنی تأیید می‌شود.^۲ صدر المتألهین در این مورد می‌نویسد:

۱. مفاتیح الغیب، ص ۵۰۹-۵۱۰.

۲. الشفاء، الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۲۰۷؛ المبدء و المعاد لابن سینا، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۷۴ و ج ۴، ص ۸۱ و ۲۳۷.

۴. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۱۸.

۵. الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۱.

۶. ر.ک. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۴.

۷. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۲۲۷.

و تناسخی که آن حقیقت و باطل نیست همین است که باطن در دنیا
 مسموخ و مبدل می‌گردد و خوی اصلی دیگرگون می‌شود و در روز قیامت
 و رستاخیز به صورتی مناسب آن خُلق از گور برمی‌خیزد.^۳

اما شعبه دیگری از تناسخ وجود دارد که محال است و آن عبارت است از
 انتقال نفس از بدن اول به بدن دنیوی عنصری دیگری که مباین و منفصل از
 اولی است؛ چه بدن دوم بدن انسانی باشد (نسخ) یا حیوانی (مسخ) یا نباتی
 (فسخ) یا جمادی (رسخ). به این انتقال، تناسخ ملکی گویند.^۴ شگفتا که برخی،
 رجعت و زنده شدن مردگان در دنیا را نوعی تناسخ ملکی دانسته‌اند؛ پس به
 امکان چنین تناسخی حکم کرده‌اند.^۵

۱. اسرار الآیات، ص ۱۵۲.

۲. از جمله آیاتی که بر این سخن دلالت دارد، آیات تکویر (۸۱)، آیه ۵ و اسراء (۱۷)، آیه ۹۷
 می‌باشد. از جمله روایات مؤید این نوع از تناسخ عبارت است از: یحشر الناس علی
 وجوه مختلفه؛ کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون (ر.ک. الحکمة المتعالیه، ج ۹،
 ص ۴-۵؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۸۵)؛ باید توجه داشت که از نگاه ملاصدرا،
 بدن‌های اخروی مانند سایه به نسبت به صاحب سایه، از لوازم نفس‌اند (الحکمة المتعالیه،
 ج ۹، ص ۳۱) و حشر انسان‌ها به شکل‌های مختلف در قیامت تناسخ محال نیست بلکه
 نفس مطابق با ملکات خود به انشای بدن می‌پردازد. (الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۶۱).

۳. ملاصدرا، رساله سه اصل، (تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰ش)، ج ۱، ص ۴۸.
 ۴. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۵؛ الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ عیون مسائل النفس
 و شرحه، ص ۶۷۷.

۵. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، (قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
 خمینی، ۱۳۸۹)، ص ۵۰۸؛ گرچه مراد وی برای خواننده قطعی نیست اما گویی پذیرش
 این نظریه، به معنای تفسیر معاد به تناسخ - چنان‌که از غزالی نقل شد - نیز هست. به نظر
 می‌رسد بحث از «این همانی شخصی»، پاسخ قانع‌کننده‌ای در مقابل این سخن باشد
 (برای توضیح بیشتر ر.ک. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۳۱).

تناسخ ملکی بنا بر مسلک صدر المتألهین به سبب این برهان محال است: «نفس در ابتدای حدوث خود عین ماده جسمانی است که در گردونه حرکت صعودی خود به مجرد تام بدل می شود. همان گونه که نفس پس از عبور از مرتبه نباتی به انسانی، به درجه نباتی بر نمی گردد، بازگشت نفس از عالم قدس به عالم اجسام محال است. به تعبیر دیگر رجوع نفس از مقام فعلیت به مقام قوه ممکن نیست»^۱.

البته ملاصدرا به برهان دیگری که ابن سینا و شیخ اشراق بر بطلان تناسخ آورده اند، نیز توجه دارد. برهان به این تقریر است: «اگر نفس پس از انتقال از بدنی که با مرگ از آن جدا شده است، وارد بدنی دیگر شود، لازم می آید دو نفس به بدنی واحد تعلق گیرند و آن محال است»^۲. مراد از دو نفس، یکی نفسی است که از بدن اولی جدا شده و دیگری نفسی است که با حدوث بدن دوم حادث می شود.

تفسیر سوم تناسخ، مسخ برخی از انسان ها در دنیا به صورت حیوان است. از آنجا که قوام تناسخ ملکی به دو امر است: ۱. فرض دو بدن؛ بدنی که روح از آن جدا شود و بدنی که روح جدا شده بدان تعلق گیرد، ۲. بازگشت نفس انسانی از کمال به دست آورده خود به حدی مناسب با بدنی که به آن تعلق گرفته است، پس پدیده مسخ در امت های پیشین - که در قرآن روایت شده

۱. برای نمونه ر. ک. ملاصدرا، اسرار الآیات، مصحح خواجهی، (تهران، انجمن حکمت

و فلسفه، ۱۳۶۰ ش)، ص ۱۴۸؛ مفاتیح الغیب، ص ۵۵۸-۵۵۹.

۲. ر. ک. المبدء و المعاد لابن سینا، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ ابن سینا، التعليقات، (بیروت، مکتبه الاعلام

الاسلامی، ۱۴۰۴)، ص ۶۷؛ شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ج ۳۵۶؛ مجموعه مصنفات

شیخ اشراق، ج ۱، ص ۸۱؛ المبدء و المعاد للصدرا، ص ۴۰۱.

است^۱ و عده‌ای به صورت بوزینه و خوک درآمده‌اند - محال نیست؛ زیرا از سویی اینها با بدن‌های اول به صورت حیوانی درآمده‌اند نه در بدنی دیگر، و از سویی دیگر تنزل رتبه داده نشدند بلکه نفوس در همان حدی که بودند، ظهور پیدا کردند تا در همین دنیا مورد عقاب قرار گیرند و مایه عبرت دیگران شوند.^۲

صدر المتألهین با اینکه به هر سه قسم از تناسخ توجه دارد، تناسخ ملکوتی نقطه اصلی سخن وی است.^۳ سخن ملاصدرا سرشار از اطمینان است، هنگامی که خبر می‌دهد چنین تناسخی همان است که از بزرگانی چون افلاطون و سقراط نقل شده است. او یقین دارد که هیچ مذهبی بنیاد نمی‌یابد مگر آنکه اعتقاد راسخی در این نوع از تناسخ داشته باشد.^۴ گویی و اقعیت این است که تناسخ ملکوتی، تناسخ نیست؛ چه رسد به آنکه تناسخ باطل باشد.^۵ حشر انسان‌های شقی به صورت حیوان، مطابق با ملکاتی است که خود آنها کسب کرده‌اند؛ به عبارت دیگر صورت هر حیوان ناطق در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است و ملکات نفس، مواد صور برزخی‌اند؛ به تعبیر ملاصدرا «أن الأعمال مستتبعة للملکات فی الدنیا بوجه فالملکات مستلزمة للأعمال فی الآخرة بوجه»؛^۶ پس با تناسخ محال، فاصله‌ای بسیار دارد.

۱. بقره (۲)، آیه ۶۵؛ مائده (۵)، آیه ۶۰؛ اعراف (۷)، آیه ۱۶۶.

۲. فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ؛ و این عذاب را مایه عبرت حاضران و آیندگان و پند پرهیزکاران کردیم. (بقره (۲)، آیه ۶۶)

۳. مفاتیح الغیب، ۵۵۷-۵۵۸.

۴. الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۶.

۵. نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ص ۳۸۸.

۶. مفاتیح الغیب، ص ۵۹۸؛ چنان‌که آیه إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا؛ در حقیقت آنها در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند (نساء (۴)، آیه ۱۰)، ناظر به حقیقت و مربوط به دنیا است. (ر.ک. المیزان، ج ۴، ص ۲۰۴)؛ آن جهنمی که اینک از حواس جسمانی پنهان است،

در جمع بین سخنان ملاصدرا و کسانی مثل ابن سینا که منکر مطلق تناسخ اند می توان به نکته علامه حسن زاده آملی تکیه کرد که می نویسد:

بدل شدن صورت انسان در آخرت به صورت دیگر ... در اصطلاح ارباب معرفت تناسخ ملکوتی گویند، آن صور یا ابدان مکسوبه اند و یا مکتسبه و این تبدیل، حقیقی است که انتشاء آن از خود انسانست و منشأ انتشاء ملکات مکسوبه و یا مکتسبه دنیوی اند که لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت. و این تبدیل را که حقیقت آن انتشاء بذور ملکاتست تناسخ گویند و گاهی قید ملکوتی را اضافه کنند تا با تناسخ باطل تمیز یابد و یا قید ملکی را به باطل اضافه کرده اند تا با تناسخ حق تمیز یابد. پس تناسخ مذکور با تناسخ باطل این نشئه فقط اشتراک در لفظ دارند... و لکن راقم بر این عقیدت راسخ است که ارباب شرایع چون معلم ثانی فارابی برای تکامل برزخی نفوس در نحوه تعلق آنها به ماده نظر داده اند. تا از این راه، استکمال تحقق یابد و این نظر را دیگران دامن زده اند تا سخن از تناسخ پیش آمده است سپس ارباب تحقیق چون عارف قیصری و مولی صدرا تناسخ را در زبر فیلسوفان بزرگ الهی مشاهده کرده اند و آنان را بسیار

روزی آشکار می گردد (نازعات (۷۹)، آیه ۴۶) چنان که اگر اکنون به علم الیقین بررسی صورت واقعی خود را به تو نشان خواهد داد (تکواثر (۱۰۲)، آیه ۵-۷) و شگفتا! همان گونه که آتش حسی نمایش کوچکی از آتش اخروی است، آب حسی نیز در باطن خویش آتشی نهفته دارد که قوم فرعون در آب غرق شدند و سپس در آتش درآمدند (نوح (۷۱)، آیه ۲۵) و از حوادث برپایی قیامت است که دریاها آتش گیرد (تکویر (۸۱)، آیه ۶). و نیز آتشی که در اثر فعل نکوهیده من در باطن جان رسوخ کرده همان است که زاهد خبرش را داده است. چه زیبا گفته شد: «ای زاهد مرا فریب مده. در جهنم آتش نیست؛ آنها که می سوزند، آتش را از اینجا با خود می برند».

بزرگتر از تفوه به این گونه اراجیف می‌دانند تناسخ را به ملک‌ی و ملکوتی تصویر فرموده‌اند که آنان قائل به تناسخ ملکوتی بوده‌اند.^۱

ج. حشر حیوانات

برخی از آیات قرآنی به وجود مستقل حیوانات پس از مرگ، و حشر آنان دلالت دارد؛ محض نمونه آیه ۳۸ سوره انعام ابتدا مسئله همسانی انسان و حیوان، و برخورداری آنها از نوعی زندگی اجتماعی هدفمند را مطرح می‌کند، سپس مسئله حشر حیوانات را یادآور می‌شود و آن را نشانهٔ وسعت گسترهٔ دانش خداوند می‌داند:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ.

هیچ جنبنده‌ای در زمین و هیچ پرنده‌ای که بادوبال خود پرواز می‌کند نیست، مگر اینکه امت‌هایی همانند شما هستند، ما هیچ چیز را در این کتاب فروگذار نکردیم، سپس همگی به سوی پروردگارشان محشور می‌گردند.

پرسش این است که حیوانات در چه چیزی با انسان‌ها شباهت و همسانی دارند که موجب شد تا یکی از نشانه‌های انکارناپذیر برپایی رستاخیز حشر حیوانات باشند؛ حقیقتی که قرآن از آن یاد می‌کند:

وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ. (تکویر: ۵)

و آن هنگام که جانوران (وحوش) محشور گردند.^۱

۱. هزار و یک نکته، نکته ۸۴۹، ص ۶۹۱-۶۹۲.

و البته خداوند در گرد آوردن و جمع هر جنبنده‌ای در روز حشر قادر است:
وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ
عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ. (شوری: ۲۹)

واز آیات او است آفرینش آسمانها و زمین و آنچه از جنبندگان در آنها
خلق و منتشر نموده، و او هر گاه بخواهد قادر بر جمع آنها است.

به نظر می‌رسد با توجه به تفاوت ساختاری و رفتاری حیوان و انسان، نتوان
این همسانی را در تمام جهات جست‌وجو کرد؛ از سویی دیگر خلاصه کردن
این همسانی در امور زیستی مانند زندگی اجتماعی و گروه‌پذیری^۲ نیز با
ساختار آیه سازگار نیست. بلکه هماهنگ با آیه و برای توجیه حضور حیوانات
در زندگی آخرت، باید نوعی زندگی دنیوی هدمند و البته دارای شعور را
برای حیوانات تصویر کرد؛ گرچه این شعور در حد عقل بشری نباشد. علامه
طباطبایی در این مورد می‌نویسد:

از آیه «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» استفاده می‌شود که مراد از این شباهت
تنها شباهت در احتیاج به خوراک و جفت‌گیری و تهیه مسکن نیست،
بلکه مراد از اشتراک، جهتی است که حیوانات را در مسئله بازگشت به
سوی خدا شبیه به انسان کرده است. ملاک حشر انسان به سوی خداوند
جز نوعی زندگی همگام باشعوری که راهی به سوی سعادت [و عدالت] و
راهی به سوی بدبختی [و ظلم]، نشانش می‌دهد، نیست.

۱. البته در تفسیر این آیه دو گونه سخن به میان آمده است: اول معنای ظاهری یعنی حشر
حیوانات و دوم حشر انسان‌هایی که در زندگی خویش صفات حیوانی کسب کرده‌اند،
پس به شکل برخی از حیوانات محسور می‌شوند.

۲. فخرالدین رازی اقولی از این دست را در تفسیرش جمع کرده است. (الرازی، فخرالدین،
مفاتیح الغیب، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق)، ج ۱۲، ص ۵۲۴-۵۲۵)

تفکر عمیق در گونه‌های زندگی حیواناتی که مادر بسیاری از شئون حیاتی خود، با آنها سر و کار داریم، و در نظر گرفتن حالات مختلفی که هر نوع از انواع این حیوانات در مسیر زندگی به خود می‌گیرند، ما را به این نکته آگاه می‌کند که حیوانات نیز مانند انسان دارای آرا و عقاید فردی و اجتماعی هستند، و حرکات و سکنتاتی که در راه بقا و جلوگیری از نابود شدن از خود نشان می‌دهند، همه بر مبنای آن عقاید است؛ مانند انسان که در زوایای مختلف زندگی مادی، آنچه تلاش می‌کند، همه بر مبنای یک سلسله آرا و عقاید می‌باشد؛ هر فردی از آحاد بشری وقتی در خود میل به غذا یا زناشویی و داشتن فرزند یا اموری از این دست را احساس می‌کند بی‌درنگ حکم می‌کند به اینکه باید به طلب آن غذا برخیزد یا [اگر در دسترس است] بخورد، یا [اگر زیاد است] ذخیره نماید، و همچنین باید از دواج و تولید نسل کند. و نیز وقتی از ظلم و فقر و امثال آن احساس کراهت می‌نماید، حکم می‌کند به اینکه تن به ظلم دادن و تحمل فقر حرام است. بدین صورت است که آدمی، تمامی حرکات و سکون خود را بر طبق این احکام انجام داده، و از مسیری که احکام و آرای مزبور برایش تعیین نموده، تخطی نمی‌کند.

همین‌طور یک فرد حیوان هم - به طوری که می‌بینیم - در راه رسیدن به هدف‌های زندگی و به منظور برآورده کردن نیازهای خود، از سیر کردن شکم و ارضای شهوت و تحصیل مسکن، حرکات و سکنتاتی از خود نشان می‌دهد، تا برای انسان، شکی باقی نماند که این حیوان نسبت به نیازهای خود و چگونگی برآورده کردن آن، دارای شعور و آرا و عقایدی است که او را، مانند انسان، به جلب منافع و دفع ضرر وامی‌دارد. بلکه چه بسا در نوع

یافرد حیوانی به هنگام شکار یا فرار، مکر و حیل‌هایی دیده شده که عقل

بشر به فهم آن راه نیافته است مگر با گذر قرن‌ها از عمر نژاد بشر.^۱

نمونه‌های از درک و شعور حیوانی در آیات و روایات آمده است:

- تسبیح هر آنچه در زمین و آسمان است مر خدای را؛^۲ البته بنا بر اینکه مراد،

ستایش گفتاری باشد.^۳

- هم‌سخنی سلیمان با پرندگان و هم‌آوایی پرندگان با داوود نبی؛^۴

- خبر آوردن هدیه از سرزمین سبا؛^۵

- ادراک مورچگان از هجمه لشکر سلیمان؛^۶

- شعور باطنی (الهام) به زنبور عسل؛^۷

- سخن گفتن الاغ و گرفته شدن اسم اعظم از بلعم به سبب ظلمی که به آن

الاغ روا داشت؛^۸

- معنای آواز گنجشکان به تسبیح و طلب روزی؛^۹

۱. المیزان، ج ۷، ص ۴۳-۷۴.

۲. اسراء (۱۷)، آیه ۴۴؛ نور (۲۴)، آیه ۴۱.

۳. چنان‌که علامه طباطبایی بدان معتقد است. (المیزان، ج ۱۷، ص ۳۸۱)؛ شاهد دیگر این

سخن، روایتی که آمده است: ولا یضرب وجهها [ای الدابه]، فانها تسبیح بحمد ربها؛

[صاحب دابه] به صورتش نزند؛ زیرا تسبیح پروردگار می‌گوید (بحار الانوار، ج ۶۱،

ص ۲۰۱ و ۲۱۷).

۴. نمل (۲۷)، آیه ۱۶؛ سبأ (۳۴)، آیه ۱۰.

۵. نمل (۲۷)، آیه ۲۲-۲۴.

۶. نمل (۲۷)، آیه ۱۸.

۷. نحل (۱۶)، آیه ۶۸.

۸. الاعراف (۷)، آیه ۱۷۵؛ و نیز ر. ک. تفسیر قمی، (قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش)، ج ۱، ص ۲۴۸.

۹. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۲ و ۳۰۷؛ علامه مجلسی بعد از ذکر این روایت می‌نویسد: متکلمان

این سخن را بعید دانستند؛ چرا که اگر پرنده عارف به خدا بود، هر آینه بایستی همانند

- بهشتی بودن شتری که سه بار [یا هفت بار] به مکه بار یابد؛^۱
- بهشتی بودن شتری که در هفت حج، هفت بار موقف عرفه را درک کند و
استحباب دفن کردن شتری که بیست حج سوار بر آن رفته باشند؛^۲
- پوشیده نماندن چهار چیز بر حیوانات: شناخت پروردگار، شناخت
درخواست روزی، تمییز مذکر از مؤنث و شناخت مرگ؛^۳
- وجوب علف دادن و آب نوشاندن به چهار پایان به احترام روحی که در
آنهاست.^۴

و این همه افزون بر اطلاعاتی که کاوش‌های زیست‌شناسان،
جانورشناسان و روان‌شناسان از کارهای سنجیده و همراه حسابگری حیوانات
خبر می‌دهد، نشان از جهان شگرف حیوانی دارد. گویی به سبب همین جنبه
اعجاب‌آور زندگی حیوانات است که خداوند بشر را به تدبیر در آن فراخوانده
است:

انسان‌های عاقل کلام ما را نیز می‌فهمید؛ در حالی که چنین نیست و ما اطمینان داریم که
حیوانات در نقصان عقل از بچه‌ای که امور اطرافش را نشناخته، پایین‌تر هستند...
بنابراین مراد از تسبیح خداوند، تسبیح گفتاری نیست بلکه زبان حال موجودات است.
در مقابل، حیل‌هایی دقیقی که حیوانات به کار می‌برند، و ترفندهایی که آدمی از تفکر
در آن می‌مانند، یادآوری شد و بدانها بر شعور و عقل حیوانات استدلال گردید. آنگاه
گفته شد زمانی که چنین اموری ممکن باشد، به چه سبب باور نمی‌کنی که خداوند به
حیوانات معرفت خویش را الهام کرد ولی از اموری که مردم می‌شناسند [از تفکر در
کلیات]، محروم نمود. (بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۲-۱۳)

۱. بحار الانوار، ج ۹۶، ص ۲۱.

۲. بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۷۰.

۳. بحار الانوار، ج ۶، ص ۵۳۹.

۴. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۲۱۷.

وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ. (جائیه: ۴)

و نیز در خلقت خودتان و جنبندگان که [در سراسر زمین] منتشر ساخته، نشانه‌هایی است برای مردمی که اهل یقین باشند.

در پی چنین نگاهی است که پرسش‌های ذیل جای خود را باز می‌کند:

اگر حضور حیوانات در جهان آخرت تفسیر عینی داشته باشد، تبیین فلسفی آن چگونه خواهد بود؟ هدف از حشر حیوانات، دوام یا انقطاع زندگی اخروی حیوانات، نوع حیواناتی که محشور می‌شوند، و سؤالاتی از این قبیل چه راهکارهای فلسفی یا حتی کلامی را در پی خواهد داشت؟ ملاصدرا تا چه میزان به این بحث‌ها پرداخته است؟

تبیین فلسفی حشر حیوانات را می‌توان از آنچه صدر المتألهین در بحث خیال آورده، فراهم آورد. ابن سینا به سبب اینکه تجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است، چاره‌ای ندارد جز اینکه بگوید حیوان بعد از موت، معدوم می‌شود و جمیع قوای آن از بین می‌رود.^۱ اما صدر المتألهین با اثبات تجرد خیال^۲ راه توجیه را برای خلق بدن مثالی حیوان باز گذاشته است؛^۳ اگر چه کلام صدرایی در بحث حشر حیوانات ثبات لازم را ندارد. نکته راهگشای تشویش

۱. الشفاء، الطبیعیات، النفس، ج ۲، ص ۱۷۸.

۲. الشواهد الربوبیه، ص ۱۹۷.

۳. الحق ان النفوس الحيوانية التي لها وجود تجردی برزخی يحشرون في البرازخ و فيها حشر تام مستقل كنفوس الانسانية التي لم تبلغ درجة المعقولات. (آشتیانی، سید جلال‌الدین، تعلیقات علی شواهد الربوبیه للمحقق السبزواری، مشهد مرکز الجامع للنشر، ۱۳۶۰ش، ص ۶۹۸ تعلیقه)

ظاهری سخنان ملاصدرا در کتب زادالمسافر،^۱ اسرار الآیات،^۲ رساله الحشر^۳ به این است که از قبل بدانی مرحوم صدرالدین شیرازی، به پیروی از افلوطین، حیوانات را به دو دسته تقسیم کرده است: حیواناتی که تنها از ادراک حسی برخوردارند و حیواناتی که افزون بر آن از قوه خیال نیز برخوردار می‌شوند. وی معتقد است که تنها گروه دوم، پس از مرگ با حفظ تمایز شخصی خود، حشر دارند اما گروه اول با از دست دادن تمایز شخصی خود به صورت موجودی واحد درآمد، به رب نوع و مدبر عقلی خود می‌پیوندند؛ گویی عبور نور از روزنه‌ها موجب تغییر آن به اشعه‌هایی شده بود و اینک با از بین رفتن امر حائل، تعدد نیز زائل می‌شود.^۴ با این حال نمی‌توان حشر و حوش را حصه‌بندی کرد. اینک هنگام این پرسش است که با توجه به انحصار تکلیف در موجود مختار عاقل یعنی انسان، و منتفی بودن تکلیف از حیوانات به سبب دور بودن از

۱. زاد المسافر (فی شرحه لأشتیانی)، ص ۲۳-۲۴؛ ملاصدرا در این نوشتار اشاره دارد که در قوه خیال بین انسان و حیوانات تفاوتی نیست. پس وحدت ملاک برای تعدی حکم از انسان به حیوان وجود دارد.

۲. اسرار الآیات، ص ۱۴۲. ملاصدرا در این نوشتار ملاک حشر در انسان را قوه خیال دانسته و همین قوه را از حیوانات نفی کرده است مگر آنکه ...

۳. رساله الحشر، ص ۹۲ و ص ۹۶. ملاصدرا در این نوشتار چاره معاد نفوس حیوانی را در رجوع به مبدأ عقل مفارق و رب نوع آنها می‌داند.

۴. هذه النفوس الحيوانية إن كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقصورة علي حد الحس فقط فهي عند فساد أجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتميزة محشورة في صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية ... وأما النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط وليست ذات تخيل و حفظ بالفعل فهي عند موتها و فساد أجسادها ترجع إلي مدبرها العقلي لكن لا يبقی امتیازها الشخصی و كثرة هويتها المتعددة بتعدد أجسادها - بل صارت كلها موجودة بوجود واحد متصله بعقله ... (الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۲۴۸-۲۵۰)؛ و نیز ر.ک. شواهد الربوبية، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ العرشیه، ص ۲۸۵.

درک امور عقلی،^۱ چه حکمتی در حشر حیوانات وجود دارد؟ یکی از پاسخ‌هایی که اکثر متکلمان نیز آن را تأیید کرده‌اند، حشر حیوانات به منظور جبران و پرداخت عوض سختی‌ها و دردها و رنج‌هایی است که در دنیا متحمل شده‌اند؛^۲ چنان‌که برای استفاده از گوشت آنها اجازه داده شد و برای دفع ضرر حیوانات موزی، کشتن آنها مباح شد و برای بردن بارهای سنگین از حیوانات باری بهره برده شد و عوضی در دنیا به آنها داده نشد؛ چنان‌که در روایت آمده هنگامی که رسول خدا (ص) شتر بسته شده‌ای را دید که جهازش بر پشتش بود، فرمود: «صاحب آن کجاست؟ خود را برای شکایت فردا [قیامت] آماده کند».^۳

حکمت دیگر حشر حیوانات، دادخواهی هر حیوان از حیوان دیگری است که به او ضربه زده؛ چنان‌که اباذر گوید: هنگامی که نزد رسول خدا (ص) بودم، دو ماده بز به هم شاخ می‌زدند؛ پیامبر (ص) فرمود: «آیامی دانید چرا این دو به یکدیگر شاخ می‌زنند؟» اصحاب گفتند: نمی‌دانیم. حضرت فرمود: «اما خدا می‌داند و به زودی بین آن دو داوری خواهد کرد».^۴

۱. ملاصدرا، اجوبه مسائل الجیلانیه [در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین]، محقق ناجی اصفهانی، (تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵)، ص ۱۱۸؛ طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا)، ج ۴، ص ۱۲۹-۱۳۰.
۲. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۲۸۱؛ طبرسی، فضل بن حسن، (تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش)، ج ۱۰، ص ۶۷۳-۶۷۴.
۳. بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۷۶. و نیز در روایت است که اگر کسی گنجشکی را بیهوده بکشد، روز قیامت در پیشگاه خدا فریاد می‌زند و می‌گوید: فلانی مرا بیهوده کشت بدون آن که از این کشتن، سودی ببرد و نگذاشت که من از حشرات زمین، استفاده نمایم و چیزی بخورم. (بحار الانوار، ج ۶، ص ۴)
۴. بحار الانوار، ج ۷، ص ۲۵۶. و نیز در روایت است که در قیامت گوسفند شاخدار به سبب شاخی که به گوسفند بی شاخ زده، قصاص می‌شود (بحار الانوار، ج ۶، ص ۴).

علامه طباطبایی که به ظاهر این اخبار در چگونگی حشر حیوانات اعتماد نکرده است،^۱ به وجهی دیگر هدفمندی حشر حیوانات را تبیین فلسفی می‌کند. وی سعی دارد برای حیوانات اثبات تکلیف کند تا ثواب و عقاب حیوان‌ها معنا داشته باشد و در نتیجه حشر حیوانات هدفی عامه‌پسند یابد؛ وی می‌نویسد:

دقت در آنچه گذشت آدمی را مطمئن و جازم می‌کند به اینکه حیوانات نیز مانند آدمیان تا اندازه‌ای از موهبت اختیار بهره‌مندند؛ البته نه به آن قوت و شدتی که در انسانهای متوسط وجود دارد. شاهد روشن این مدعا این است که ما به چشم خود بسیاری از حیوانات، به‌ویژه حیوانات اهلی را می‌بینیم در مواردی که عمل همراه با موانع است، رفتاری از خود بروز می‌دهد که آدمی می‌فهمد این حیوان در انجام عمل مردداست؛ چنان که به ملاحظه نهی صاحبش و از ترس شکنجه‌اش یاب به خاطر تربیتی که یافته از انجام عملی خودداری می‌کند.^۲ اینها همه دلیل بر این

۱. المیزان، ج ۲۰، ص ۲۱۴.

۲. چنان که سگ شکاری گرسنه، در سایه تعلیم و تربیت گوشت شکار را بی هیچ چشم‌داشتی به دندان می‌کشد و به شکارچی تحویل می‌دهد؛ در حالی که اگر قرار بود بر اساس غریزه عمل کند، باید شکار را می‌خورد؛ اما او امانت‌داری و عدم خیانت در امانت را آموخته، طبق آن رفتار می‌کند؛ به عبارت دیگر، او خوب و بد را ادراک کرده، می‌داند خیانت در امانت، ستم در حق مربی و صاحبش است؛ پس به سوی خوبی گرایش می‌یابد؛

در روایت است: در محضر رسول خدا (ص) نشسته بودیم که در این هنگام مردی عبا به دوش آمد، در حالی که چیزی در دست داشت و آن را در گوشه عبایش پیچیده بود. آن مرد گفت: ای رسول خدا! چون شما را از دور دیدم، به طرفتان آمدم. در مسیر، از کنار چند درخت انبوه گذشتم که صدای جوجه‌های پرنده از آن می‌آمد. رفتم آنها را گرفتم و در لای عبایم گذاشتم. وقتی چنین کردم، مادرشان آمد و بر دور سرم می‌چرخید؛ من هم لای عبا را برایش باز کردم و او نیز روی جوجه‌هایش افتاد. من هم عبا را پیچیده و همه آنها را

است که در نفوس حیوانات هم حقیقتی به نام اختیار و استعداد حکم کردن به سزاوار و غیر سزاوار، و در جایی به لزوم فعل و جایی دیگر به وجوب ترک هست. این، همان ملاک وجود اصل اختیار است؛ گرچه این صلاحیت بسیار ضعیف تر از آن مقداری باشد که ما آدمیان در خود سراغ داریم.

و وقتی صحیح باشد که بگوییم حیوانات هم تا اندازه‌های خالی از معنای اختیار نیستند و آنها هم از این موهبت سهمی دارند، هر چه هم ضعیف باشد، چرا صحیح نباشد احتمال دهیم که خدای سبحان حد متوسط از همان اختیار ضعیف را ملاک تکالیف مخصوصی قرار دهد که مناسب با افق فهم آنان باشد، و ما از آن اطلاعی نداشته باشیم؟ یا از راه دیگری با آنها معامله مختار بکند که ما به آن معرفت نداریم، و خلاصه راهی باشد که از آن راه پاداش دادن به حیوان مطیع و مؤاخذه و انتقام از حیوان سرکش، صحیح باشد و جز خدای سبحان کسی را بر آن راه، آگاهی نباشد؟^۱

در تأیید سخن علامه طباطبایی می‌توان به این آیات سوره نمل استناد کرد: «و [سلیمان] جویای مرغان شد و گفت: چرا هدهد را نمی‌بینم مگر او غایب است؛ وی را عذاب می‌کنم عذابی سخت یا سرش را می‌برم مگر آنکه عذری روشن بیاورد». (نمل: ۲۰-۲۱) نکته مستفاد این است که اگر هدهد بر اساس

با هم آوردم. رسول خدا (ص) فرمود: «آنها را بر زمین بگذار!» آنها را بر زمین گذاشتم، اما دیدم که مادرشان از آنها جدا نمی‌شود و فرار نمی‌کند! رسول خدا (ص) به همراهانش فرمود: «آیا از رأفت یک مادر جوچه برای جوچه‌هایش، تعجب می‌کنید؟!» گفتند: آری، ای رسول خدا! فرمود: «قسم به آن کسی که مرا به حق نبي مبعوث نمود، خدا به بندگانش مهربان تر است از مادر این جوچه‌ها به بچه‌هایش. ای مرد، آنها را به همان جایی برگردان که آورده‌ای!» من هم آن‌ها را برگرداندم. (تفسیر القرآن الکریم للصدر، ج ۳، ص ۱۴۶)

ادراک و تشخیص خوبی و بدی عمل نمی‌کرد و تنهارفتاری غریزی داشت، مجازات سنگین او، آنهم از سوی پیامبر خدا محمل درستی نداشت. نتیجه آنکه به نظر می‌رسد نمی‌توان درستی سخن خویش را که مستند به آیات و روایات و شواهد تجربی است، به فراموشی سپرد و بر روی شعور و اراده حیوانات، با توجیه غریزی بودن آنچه حیوانات انجام می‌دهند، قلم بطلان کشید. سخن دیگر در عرصه حشر حیوانات این است که آیا بعد از دریافت غرامت، وجود حیوانات در جهان آخرت ضرورتی ندارد یا مانند انسان همچنان به زندگی اخروی خود ادامه می‌دهند؟ برخی روایت می‌کنند که پس از برقراری عدالت بین حیوانات خطاب می‌رسد که خاک شوید، پس به خاک بدل می‌شوید؛^۱ و برخی معتقدند که با بازپس‌گیری حضور در آخرت و میراندن مجدد حیوان، غمی بر حیوان عارض می‌شود که نیاز به جبران دارد و این جبران کردن‌ها زنجیرهای نامتناهی را در پی می‌آورد.^۲ به هر حال - چنان‌که از برخی روایات برمی‌آید - نمی‌توان از این حقیقت چشم‌پوشی کرد که دستکم برخی حیوانات مانند سگ اصحاب کهف از نوعی زندگی جاودانه اخروی برخوردار خواهند شد.^۳

-
۱. برای نمونه ر.ک. طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، (بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق)، ج ۳۰، ص ۱۷ و ۱۲۰.
 ۲. برای نمونه ر.ک. بحار الانوار، ج ۷، ص ۹۲؛ التبیان، ج ۴، ص ۱۳۰؛ مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۶۷۴.
 ۳. برای نمونه ر.ک. بحار الانوار، ج ۱۳، ص ۳۷۸ و ج ۷، ص ۲۷۶.

جمع بندی سخن

این کتاب در چهار فصل نگاهشده شد و نکات مرتبط با عنوان نوشتار، در هر فصل تدوین گردید.

فصل اول در بیان امور کلی تحقیق و مفاهیم اولیه گذشت.

فصل دوم در نفس انسانی، شامل مطالبی از این دست است:

۱. ملاصدرا با بازخوانی و تقریر کامل تعریف ابن سینا از نفس، تبیین نوینی از حقیقت نفس هم‌آوا با مبانی حکمت متعالیه و قول به «جسمانیة الحدوث» بودن نفس پرداخت.

۲. در تفاوت نفس با تقریر صدرایی و روح با توصیف روایی گفته شد که وجود ملکوتی نفس پس از هبوط به عالم طبیعت، رنگ این عالم به خود می‌گیرد و از نظر جسمانی حادث است، در حالی که در مسیر حرکت جوهری سیر صعودی را طی خواهد کرد.

۳. نفس حیوانی از نفس حیوان بازشناسی می‌شود با این بیان که نفس حیوانی مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان است که در پس عبور آدمی از حیوانیت خویش و رسیدن به مرتبه نفس انسانی، تحت تسخیر نفس ناطقه درمی‌آید اما اگر انسان با انجام اخلاق رذیله و حیوانی حرکت به سمت تعالی مسدود کند، نفس حیوانی ملکه انسان می‌شود که صور مسخ‌شده انسان در روز حشر نمود آن است.

۴. نفس حیوان دارای قوایی است که با آن قوا، افعال و اعمال دلخواه خویش را به انجام می‌رساند و در تقسیم کلی به دو دسته محرکه و مدرکه بخش پذیر است و هر یک، اقسامی دارد؛ از جمله اینکه قوای مدرکه دو بخش اند: قوای ظاهری و قوای باطنی. قوای ظاهری از حواس ظاهری مدد می‌جویند و قوای باطنی بر اساس سخن مشهور محصور در پنج مورد است. اما ملاصدرا با قول به «النفس فی وحدتها کل القوی»، جایگاه قوه نفسانی را در صُقع نفس می‌داند. حواس باطنی عبارت است از حس مشترک؛ قوه‌ای باطنی از قوای نفس حیوان که همه صورت‌های جزئی فراهم شده به سبب حواس ظاهری را درک می‌کند، خیال؛ قوه‌ای که آنچه را حس مشترک از طریق حواس پنجگانه کسب نمود، ثبت و ضبط می‌کند تا صور پس از غیبت محسوسات نیز باقی بماند، متصرفه؛ قوه‌ای که از شأن آن ترکیب و تجزیه صور و معانی از خزانه خیال یا حافظه است، و واهمه؛ یکی از قوای باطنی که معانی جزئی را از امور محسوس درک می‌کند.

فصل سوم به مسئله ادراک و انواع آن پرداخته است:

۱. در تعریف ادراک از منظر ابن‌سینا نقل قول شد که ادراک شیء به انطباق صورت آن در نفس است اما ملاصدرا صور محسوسه را مورد ادراک نمی‌داند بلکه معتقد است نفس به مدد آلات بر محسوسات اشراف می‌یابد آنگاه صورتی مجرد از آن ادراک می‌شود.

۲. ملاصدرا ادراک را بر سه نوع می‌داند و در این سخن با ابن‌سینا در اشارات هم‌رأی است. صدر المتألهین به مستقل بودن وهم از عقل سخن می‌راند؛ در نتیجه باید پذیرد که معانی و همیه حیوانی نمی‌تواند ساخته کارخانه عقل باشد. پس ادراکات حیوانی و همی است و ادراکات انسانی عقلی. در این صورت باید تبیین گردد که وهم چگونه در جان حیوان حکم می‌کند. پاسخ ابن‌سینا با حکم تخیلی است. چنین پاسخی قانع‌کننده نیست، اگر کارهای

شگرف حیوانات ملاحظه شود. راه حل ملاصدرا پذیرش یکی از دو بیان است: اینکه به الهام منسوب باشد، اینکه ناشی از تدبیر کلی عقل نوعی حیوان باشد.

فصل چهارم بیان اصول معاد جسمانی در حکمت متعالیه است که در واقع پایه‌های بحث ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی است. این فصل بدان امید رقم خورد که تقریرش، به‌ویژه بحث تجرد خیال، راهگشای مسئله کتاب باشد. از جمله اصول مذکور اصالت وجود، تشکیک وجود، تجرد خیال، قیام صدوری صور خیالی و ادراکی به نفس، و اشمال نفس ناطقه بر عوالم سه‌گانه به عنوان کون جامع اشاره شد و به تبیین برخی از آنها پرداخته شد:

۱. تجرد خیال یکی از این اصول است. در نظر ابن‌سینا مراد از قوه خیال، قوه نگهدارنده‌ی صوری است که حس مشترک از حواس ظاهری گرفته است به اضافه صور حاصل از ترکیب و تجزیه قوه متخیله. اغلب حکمای مشائی منکر تجرد خیال‌اند. سخن حق در تعیین دیدگاه ابن‌سینا این است که وی در بدو امر منکر تجرد نفس حیوانی بود سپس در حکمت مشرقی خویش بدان معترف شده است. شیخ اشراق نیز دوگانگی خاصی در دیدگاه دارد؛ وی خیال متصل را مادی می‌داند در حالی که معتقد است نفس، صور خیالی را در عالم مثال رؤیت کرده است. اما ملاصدرا قول به تجرد خیال را اصلی از اصول حکمت متعالیه قرار داده، براهینی بر اثباتش آورده است.

۲. عالم مثال، عالمی روحانی و مجرد از ماده اما دارای مقدار و شکل، حد فاصل عالم طبیعت و عالم عقل است. جای چنین عالمی در فلسفه مشاء خالی است. شیخ اشراق همگام با ابن‌عربی قائل به وجود عالم مثال است. شگفتی سخن شیخ اشراق در این است که از سویی ادراک صور را حاصل اتصال به عالم مثال می‌داند و از سویی دیگر قوه خیال را مجرد نمی‌داند. اما ملاصدرا عالم مثال را هم در قوس نزول و هم در قوس صعود باور دارد. نتیجه آنکه عوالم طبیعت، خیال و عقل، زمینه‌ساز سه گونه ادراک و در نتیجه سه کون نفسانی است.

فصل پنجم به رابطه معاد جسمانی با مسئله بقای نفس حیوان و بقای نفس حیوانی می‌پردازد:

۱. انکار تجرد خیال و سایر قوای نفس موجب ناتوانی در اثبات معاد جسمانی است؛ ابن سینا معاد جسمانی را به حکم شریعت می‌پذیرد و شیخ اشراق آن را به تعلق نفس به جسم برزخی نزولی تفسیر می‌کند اما ملاصدرا با قول به معاد جسمانی به نظریه این همانی شخصی بدن دنیوی و بدن اخروی پایبند است.

۲. جای شگفتی است که ابن سینا با قول به سریان عشق در تمام هستی، تجرد نفوس حیوانی را نمی‌پذیرد. علامه دوانی قول به تجرد این نفوس را به شیخ اشراق نسبت می‌دهد. ملاصدرا براهینی بر این امر ارائه می‌کند؛ از جمله برهان انسان معلق در فضا را در سایر حیوانات جریان می‌دهد.

۳. ابن سینا در ابطال تناسخ اعتقاد راسخ دارد و شیخ اشراق نیز بر نفی تناسخ سخن رانده است. ملاصدرا تناسخ را در سه نوع ترسیم می‌کند؛ تناسخ ملکوی و نقل را محال می‌داند، تناسخ ملکوتی و تجسم اعمال را می‌پذیرد و مسخ در دنیا را به تناسخ ملکوتی ملحق می‌کند.

۴. حشر حیوانات از نظر شرع مسلم است. طبق سخن قرآن، همسانی رفتار حیوان و انسان در زندگی هدفمند گواه این سخن است. ملاصدرا به پیروی از افلوطین، حیوانات را به دو دسته تقسیم کرده است: حیواناتی که تنها از ادراک حسی برخوردارند و حیواناتی که افزون بر آن از قوه خیال نیز برخوردار می‌شوند. وی معتقد است که تنها گروه دوم، پس از مرگ با حفظ تمایز شخصی خود، حشر دارند. علامه طباطبایی در تفسیر خویش با توجه دادن به کارهای برخی حیوانات که توجیهی جز اراده ندارد، قول به غریزی بودن همه این امور و بی‌اختیار بودن حیوانات را نمی‌پذیرد. پس برای حیوان اختیار و در نتیجه تکلیف و حساب و کتاب قائل است.

منابع

آشتیانی، سید جلال الدین، شرح بر زاد/المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.

الأملی، سید حیدر، جامع الاسرار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
الأملی، محمد تقی، درر الفوائد [تعلیقه علی شرح المنظومه]، تهران، اسماعیلیان، بی تا.
ابن رشد، تلخیص کتاب النفس، مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، قاهره، المكتبه العربیه، ۱۹۹۴ م.
ابن سینا، حسین، الاشارات والتنبیہات (فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی)، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

ابن سینا، حسین، الشفاء، الطبيعيات، النفس، قم، مكتبه آيه الله مرعشي، ۱۴۰۴ ق.
ابن سینا، حسین، المباحثات، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
ابن سینا، حسین، المبدء والمعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
ابن سینا، حسین، النجاه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
ابن سینا، حسین، دانشنامه علانی، بخش منطق و بخش طبیعیات، مصحح مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳ ش.

ابن سینا، حسین، رسائل اخرى لابن سینا، هامش شرح الهدایه الاثیریہ، تهران، ۱۳۱۳ ق.
ابن سینا، حسین، رساله احوال النفس، پاریس، دار بیلیون، ۱۴۲۹ ق.
ابن سینا، حسین، عیون الحکمه، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.
ابن سینا، رسائل شیخ الرئیس، بیدار فر، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.

- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن عربی، محی الدین، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
- ارسطو، *فی النفس*، محقق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، بی تا.
- استرآبادی، محمدتقی، *شرح فصوص الحکم*، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.
- بدوی، عبدالرحمن، *ارسطو عند العرب*، کویت، وکالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
- بغدادی، ابوالبرکات، *المعتبر فی الحکمه*، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ ش.
- بهبایی لاهیجی، *رساله نوریه در عالم مثال*، محقق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
- پویان، مرتضی، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
- جرجانی، السید الشریف، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
- حسن زاده آملی، *آغاز وانجام (للنصیر الدین الطوسی)*، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، *دروس شرح الاشارات والتنبیها*، نمط سوم، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۹ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، *دروس معرفت نفس*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، *دورساله مُثُل و مَثال*، تهران، نشر طوبی، ۱۳۸۲ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، *عیون مسائل النفس و شرحه*، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجا، ۱۳۷۵.
- حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک نکته*، نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۴ ش.
- حسینی طهرانی، *مهر تابان*، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۸ ق.
- دیباچی - دانایی، مقاله «*ویکردهای نوین در این همانی شخصی*»، فصلنامه فلسفه دین، دانشگاه تهران، انتشارات پردیس قم، ۱۳۸۸ ش.
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر، *المباحث المشرقیه*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر، *شرح الاشارات*، مصحح نجف زاده، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
- رازی، قطب الدین، *شرح المطالع*، قم، انتشارات کتبی نجفی، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات*، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۷۳ ق، ص ۱۶۴.

سجادی، سید جعفر، فرهنگ/اصطلاحات ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش.

سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراف، مصحح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.

سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراف، مصحح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

الشهرزوری، شمس‌الدین، رسائل الشجره الالهيه، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.

شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراف، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.

شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراف، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
صدرالدین الشیرازی، اجوبه مسائل الجیلانیه [در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین]، محقق ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ش.

صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، اسرار الآیات، مصحح خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش.

صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، العرشیه، فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.

صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، المبدء والمعاد، مصحح آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.

صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ش.
صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، محقق خواجه‌جوی، قم، بیدار، ۱۳۶۶ش.

صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، رساله الحشر، خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳ش.

صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، رساله سه اصل، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰ش.

صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، شواهد الربوبیه، مصحح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش.

صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.

طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ش.
طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
الطریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا، ج ۵، ص ۳۶۷.
طوسی، خواجه نصیرالدین، *آغاز وانجام*، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۴ش.
طوسی، خواجه نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ش.
طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، *تهافت الفلاسفه*، محقق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ش.

فارابی، ابونصر، *التعلیقات (فی الاعمال الفلاسفیه)*، جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ق.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
قونوی، ترجمه فکوک، مترجم خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱ش.
قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، مترجم سید جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵ش.
کربن، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، مترجم انشاءالله رحمتی، تهران، نشر جامی، ۱۳۹۰ش.

لاهیجی، ملامحمد جعفر، *شرح رساله المشاعر*، مصحح سید جلال الدین آشتیانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا، ج ۲.
مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعه لدرر الاخبار الاثمه الاطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.

محقق دوانی، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، مشهد، مؤسسه پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.

محقق سبزواری، شرح المنظومه، تعلیقه حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹ش.

- محقق طوسی، شرح الاشارات و التنبیہات، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵ ش.
- مصباح یزدی، محمد تقی، شرح الاسفار الاربعہ، قم، مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
- مصلح، جواد، یادنامہ ملاصدرا، مقالہ «مبانی فلسفی و معتقدات شخصی صدر المتألهین»، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش.
- مطهری، مرتضی، معاد، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ ش.
- میرداماد، محمدباقر، القیسات، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
- میرداماد، محمدباقر، جذوات و موافقت، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
- نجاتی، محمد، مقالہ «تبیین و بررسی سازگاری یاناسازگاری اصالت وجود صدراپی و مسئلہ ابطال تناسخ ملکی»، فصلنامہ قیسات، قم، پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی، ۱۳۸۹ ش، ۵۸.

**Nature of animality and the survival
of the soul in the animal
on Mulla Sadra point of view**

Moslem shobkalayi