

تکامل و پویایی انسان اخروی در چشم‌انداز صدرائی

سیدمهدی امامی جمعه*

✉ منصوره السادات وداد**

چکیده

با توجه به اینکه از نظر فلسفی عوالم اخروی خالی از هرگونه ماده و قوه انفعالی است، حرکت و تغییر که به معنای از قوه به فعل شدن است، در آن عوالم بی‌معناست. تکامل نیز چون قرین با حرکت است، همین حکم را خواهد داشت؛ اما ملاًصدرا در عباراتی از تبدلات و استکمالات اخروی سخن می‌گوید. این مقاله به دنبال یافتن منظور ملاًصدرا از چنین عباراتی است. پاسخ به این پرسش، چشم‌انداز کلی ملاًصدرا به عالم آخرت و نظام آن را روشن می‌سازد. بنابراین در این نوشتار سخنان وی را در این زمینه بررسی کرده و روشن ساخته‌ایم که از نظر وی لزوماً در معنای تکامل و تغییر، حرکت لحاظ نمی‌شود، بلکه او از آنها معنایی اعم از حرکت دارد. سرانجام بنابر این مبانی، امکان تکامل و تغییرات دفعی و نیز استکمالات علمی و وقوع آنها در آخرت روشن شده است. بر اساس این دیدگاه باید گفت فلسفه زندگی انسان با بی‌حدی گره خورده است، تا آنجاکه حتی در بهشت اخروی، سیر به سوی حضرت حق و بی‌نهایت مطلق با شتابی بیشتر خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: نفس انسان، حرکت، تغییر، تکامل، عوالم اخروی، ملاًصدرا، حکمت متعالیه.

m.amami@ltr.ui.ac.ir

* دانشیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان.

M_svedad@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

پذیرش: ۹۱/۴/۱۹

دریافت: ۹۰/۱۰/۴

مقدمه

در متون اسلامی مباحث و مسائل بسیاری مربوط به انسان و نفس انسانی است و انسان به منزله مظهري از مظاهر الهی مطرح شده است. اندیشمندان و فلاسفه اسلامی نیز بخش عمده‌ای از مباحث خود را به این مسئله اختصاص داده‌اند؛ تا آنجا که بعضی بحث از نفس را محور همه علوم عقلیه و نقلیه دانسته‌اند و از همین روست که سفیر اعظم الهی، معرفت رب را به معرفت نفس پیوند داده است.^(۱) در حکمت و عرفان اسلامی، انسان توان رسیدن به همه مراتب لقاءالله را دارد و از آنجا که حضرت حق را حدی و حصری نیست، لازمه چنین توانمندی‌ای، پایان نداشتن مسیری است که انسان می‌تواند پیماید؛ اما از آنجا که دنیا پست و محدود است و لذا سیر تا بی‌نهایت در این دنیا ممکن نیست، بنابراین چنین مقدر شده که مسیر کمالات نفس انسانی در حیات اخروی صورت پذیرد. لذا می‌توان گفت فلسفه زندگی انسان را پایانی نیست و در دیدگاه الهی، سکون برای او معنا ندارد.

با کاوش در آثار مآخذ را نیز به نظر می‌رسد وی قایل به نوعی تکامل و تغییر در عالم آخرت، اعم از برزخ و قیامت است؛ در حالی که وی نیز همچون دیگر فلاسفه اسلامی، عالم آخرت را عاری از هرگونه ماده و قوه‌ای دانسته و تنها دنیا را به منزله عالم کسب و عمل می‌شناسد. همین ویژگی‌ها با تکامل اخروی و به طور کلی وجود تغییرات در آن عالم غیرقابل جمع به نظر می‌رسد.

این مقاله در نظر دارد دیدگاه دقیق مآخذ را از خلال آثار وی درباره تکامل و تغییر در عوالم اخروی - اعم از برزخ و قیامت - کشف و بررسی کند؛ اما پیش از هر چیز، ویژگی‌های نظام حاکم بر دنیا و آخرت در چشم‌انداز حکمت متعالیه یادآوری می‌شود.

الف) نظام دنیا و آخرت و ویژگی‌های آنها

انسان سه مقطع بسیار مهم و حساس را از سر می‌گذراند: ۱. ورود به دنیا؛ ۲. گذر از دنیا،

ورود به برزخ و عبور از آن؛ ۳. ورود به قیامت. ملاًصدرا نیز عوالم را منحصر در سه نشئه حسی، مثالی و عقلی، و هریک را منطبق بر یکی از قوای سه‌گانه آدمی می‌داند. او نشئه عقلی را ویژه مقربان الهی و کملین می‌داند.^(۲) همچنین وی هریک از عوالم از جمله عالم مثال را دارای مراتب و درجات بسیار می‌شمارد.^(۳) لذا به نظر می‌رسد از دید وی برزخ، و قیامتی که همگانی است، هر دو مراتبی از عالم مثال‌اند. پس دنیا نشئه‌ای حسی است و عالم آخرت، نشئه‌ای مثالی.

هریک از نشئات و عوالم هستی دارای نظام، احکام و آثاری ویژه خویش‌اند؛ یعنی در عالم طبیعت، قوانینی حاکم‌اند غیر از سنن حاکم بر عوالم اخروی. برزخ و قیامت نیز با اینکه نشئاتی مثالی‌اند و شباهت‌های کلی بسیاری دارند، هریک ویژگی‌هایی یگانه داشته، لذا از قوانینی ویژه خود برخوردارند که البته ویژگی‌های اختصاصی آنها کانون بحث ما نخواهد بود.

ملاًصدرا در عباراتش معرفت دو نشئه دنیا و آخرت را متضایفین دانسته، از همین رو شناخت آخرت را منوط به شناخت دنیا ذکر می‌کند.^(۴)

۱. حواس دنیوی و اخروی: محسوسات دنیوی از طریق حواس پنج‌گانه ظاهری درک می‌شوند که هریک در بدن موجود جایگاهی دارد. برای نمونه جایگاه حس بینایی، چشم و جایگاه حس شنوایی، گوش است و هریک از این قوا تنها به واسطه آلت ویژه خود فعالیت می‌کنند. از این رو اگر کسی آلت ویژه یک قوه حسی را نداشته باشد، از درک مدرکات آن محروم خواهد بود؛ زیرا هیچ‌یک از قوای حسی دنیوی کار قوه دیگری را انجام نمی‌دهد؛ اما در عوالم مثالی اخروی، ادراک از طریق حس باطنی اخروی صورت می‌گیرد. محسوسات ظاهری مادی در نشئه اخروی نخواهند بود؛ بلکه صور باقی‌مانده از آنها که وجه باطنی آنهاست در آن عالم یافت می‌شوند و مدرکات دنیایی نیز در آن عالم نیستند؛ بلکه نفس به واسطه قوه خیالی‌ای که همراه اوست فی‌ذاته به گونه جزئی می‌شنود، می‌بیند، می‌چشد، می‌بوید و لمس می‌کند؛ نه به واسطه حواس ظاهری

دنیوی، که این حس باطنی اخروی، اصل حواس دنیایی است.^(۵) همچنین حواس ظاهری دنیایی هریک مدرکی ویژه دارد و هیچ‌یک کار دیگری را نمی‌کند؛ اما حواس اخروی تجزیه‌ناپذیرند؛ گویا یک قوه واحدند، با اینکه مدرکات آنها متفاوت است؛^(۶)

۲. ماده در دنیا و آخرت: نشئه دنیوی، هیولانی و مادی است؛ به این معنا که صور در دنیا از ماده انفکاک‌ناپذیرند. به دلیل همین ویژگی است که این عالم را، عالم ماده می‌نامند؛ زیرا همه موجودات آن، هرچند به نحو اتحادی، مرکب از ماده و صورت‌اند و لذا نسبتی با ماده دارند؛^(۷) اما در عوالم برزخ و قیامت چنین نیست که صور بدون ماده یافت نشوند و ماده نیز بدون صورت وجود نیابد، بلکه در عالم آخرت، اصلاً ماده‌ای به معنای ماده دنیوی، که همواره دستخوش زوال و انفعال گردد، وجود ندارد.^(۸) البته ملاً صدرا از ماده اخروی نیز سخن می‌گوید، اما وی نفس انسانی را به منزله ماده اخروی مطرح می‌سازد که محض فعلیت است و همه قوای درونی آن بالفعل شده‌اند.^(۹) در حقیقت، از نظر وی ماده دنیوی و اخروی ذاتاً متفاوت‌اند و تنها به دلیل وجود شباهتی عرضی، همچون دارای تحول بودن نفس، و یا به اعتبار اینکه هر نفس بین صور وارده بر آن مشترک است،^(۱۰) ماده اخروی نامیده می‌شود؛

۳. قوه در دنیا و آخرت: اشیای عالم مادی از آن‌رو که مادی‌اند، قابلیت و استعداد از حالتی به حالت دیگر شدن را دارند؛ لذا گوییم در آن ماده‌شان، امکان استعدادی دارند؛ در حالی که در عوالم اخروی، قوه انفعالی وجود ندارد؛ چراکه نشئه اخروی عاری از هیولاست. پس انفعال و از قوه به فعل شدن در آن بی‌معناست؛ زیرا «حقیقت ماده، قبول و انفعال است و همه انفعالات از هر نوعی که باشند، به ماده بازمی‌گردند»؛^(۱۱) اما هر چه در عالم آخرت است، صورت و فعلیت است و وجود قوه انفعالی و امکان استعدادی در آن عالم معنا ندارد.^(۱۲) قوه در آن عالم، به معنای حقیقی خود،^(۱۳) توان و قدرت است و لذا ملاً صدرا تصریح می‌کند قوه در عالم آخرت اشرف از فعل است؛ چون قوه مبدأ فعل است و نیز چون مبدأ است تقدم ذاتی بر فعل خود دارد.^(۱۴) توضیح اینکه

یکی از معانی قوه در دنیا، معنای قوه انفعالی و دیگر شدن است و هنگامی که می‌گوییم شیء، قوه فلان فعلیت و صورت را دارد، یعنی می‌تواند و شأنیت آن را دارد که آن فعلیت دیگر شود؛ ولی در عالم آخرت قوه به معنای قدرت و توان وجودی است؛ زیرا در عالم آخرت انفعال و شدن معنا ندارد. از همین رو در آخرت همین توان وجودی است که منشأ فعل بوده، لذا فاعل افعال است؛ یعنی همه قوای انفعالی، که در دنیا فعلیت یافته‌اند، در آخرت - که پرده‌های حجاب کنار رفته است - به صورت توان و قوه‌ای وجودی، ظاهر و با نفس یکی می‌شوند و لذا منشأ ایجاد و ابداع خواهند بود؛

۴. تبدیل‌پذیری یا عدم آن: با توجه به آنچه گفته شد، باید گفت امور دنیوی ذاتاً تبدیل‌پذیرند؛ در حالی که اخرویات ذاتاً تبدیل‌ناپذیرند؛

۵. حرکت یا ثبات: همچنین امور دنیوی همواره در حرکت‌اند؛ اما اخرویات از هرگونه حرکت و قوه به فعل شدنی به دورند، زیرا ماده و قوه‌ای ندارند که به فعلیت برسد و حرکتی روی دهد، بلکه هر آنچه در عالم آخرت ایجاد می‌شود، علی‌منهج‌اللزوم و به مجرد امکان ذاتی خواهد بود، نه به واسطه حرکت و امکان استعدادی؛^(۱۵)

۶. زوال یا بقا: عالم دنیا همواره در معرض زوال و نابودی است؛ زیرا همواره در سریان است و حالت ثباتی ندارد؛ در حالی که نشئه اخروی، عالم ثبات بوده، از حرکت فلسفی (به معنای از قوه به فعل شدن) بری است.^(۱۶) پس تغییرات تدریجی و حرکات که بنای آنها تبدیل قوای استعدادی به فعلیت است، در عوالم اخروی نخواهد بود؛^(۱۷)

۷. حیات بالعرض یا ذاتی: ویژگی ماده دنیوی، عدم بقا و زوال پی‌درپی است و لذا حیات، ذاتی آن نیست بلکه بالتبع و بالعرض دارای حیات است؛ اما در آخرت که دار ثبات و بقاست، حیات ذاتی همه موجودات است. حتی پست‌ترین اشیا که در پایین‌ترین درجه وجودی آن عالم‌اند نیز صورتی دارای حیات‌اند؛^(۱۸)

۸. علل دخیل در ایجاد: چون هر شیء مادی در دنیا مرکب از ماده و صورت است، پس اشیای مادی در وجود یافتنشان، علاوه بر فاعل و غایت، به هریک از ماده و صورت نیز

محتاج‌اند؛ هرچند نیازشان به ماده، تنها به اندازه وجود محل باشد. پس علل در عالم ماده، منحصر در علت فاعلی و غایی نیستند؛ بلکه برای تحقق هر امر مادی، تحقق هر چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی نیاز است.^(۱۹) از همین‌روست که در این عالم، هنگامی که حالتی در شیئی حاصل شود، آن‌گاه که سبب آن از شیئی زایل گردد، برای حصول دوباره آن حالت باید سبب و علت دوباره حاضر شود؛ یعنی وجود جسم بذاته برای حصول آن حالت، بسنده نیست؛ بلکه اسباب و معدات دیگری غیر از خود جسم هم نیاز است.

هر صورت یا حالتی که در جسم به واسطه سببی حاصل می‌شود، هنگامی که از آن زایل شود و بدون آن باقی باشد، برای حصول دوباره آن [صورت یا حالت]، محتاج به استیناف سبب است و در استحصال ذات جسم، کافی نیست؛ زیرا جسم بدون قابل در هر دو حالت در یک مرتبه است، ولی جوهر ناطق نسبت به صور علمیه حاصله در آن، این‌گونه نیست؛ زیرا بسیار پیش می‌آید که چیزی عارض آن می‌شود که آن صور را زایل می‌گرداند و چون آن عایق برطرف شد، آن صور باز می‌گردد؛ بدون احتیاج به سببی که آن صورت از آن حاصل شده بود؛ مثل [تعریف] حدی یا برهانی؛ بلکه ذاتش در استحضار آن صور کافی است.^(۲۰)

اما علیت در عوالم اخروی منحصر در جهات فاعلی است. صور و فعلیات در عالم آخرت، فقط و فقط قائم به فاعل خواهند بود و نه قابل؛^(۲۱) زیرا در عوالم اخروی، ماده قابل و انفعالی وجود ندارد که برای ایجاد امور اخروی نیازمند علت مادی باشیم. همچنین چون عالم امر است، معدات نیز در آن عالم نقشی ندارند؛ لذا علیت در آن عالم در جهات فاعلی خلاصه خواهد شد.^(۲۲) بنابراین همه چیز در آن عالم به اراده و مشیت فاعل بستگی دارد؛ یعنی به مجرد اراده و تصور فاعل، ایجاد و ابداع و یا زایل می‌شود.^(۲۳) پس وجودات اخروی قائم به ذات خود و مبدع خویش‌اند؛^(۲۴)

۹. عالم خلق یا امر: ملّاصدرا عوالم را به رغم کثرتشان در عوالم خلق و امر منحصر می‌داند که دنیا عالم خلق و عوالم اخروی عالم امرند؛ زیرا هر آنچه در عوالم اخروی

وجود می‌یابد به واسطه امر «کن»، یعنی دفعی و بدون واسطه شیء دیگر است.^(۲۵) توضیح مطلب این است که در دنیا انسان برای انجام هر کاری، نخست داعی می‌خواهد؛ سپس تصور و تصدیق و سپس شوق به آن فعل در او ایجاد می‌شود و پس از آن، اراده و خلق فعل می‌کند؛ اما در عالم امر، یعنی عوالم اخروی، فقط یک مرحله پیش از فعل تحقق می‌یابد و آن اراده فاعل است؛ یعنی اراده فاعل، مسبوق به داعی، تصور و شوق نیست. لذا در آخرت هرچه که انسان سعادتمند بخواند، به گونه دفعی نزد او حاضر خواهد بود.^(۲۶) همچنین وی می‌گوید: «وجود الأخرویات دفعی حدوداً و إكمالاً»؛^(۲۷) یعنی وجود یافتن اخرویات چه از لحاظ حدوث و چه از لحاظ کامل شدن، دفعی است.^(۲۸) او در مواردی دیگر، در پاسخ کسانی که خلقت از ماده جسمانی را اصل می‌پندارند و لذا حصول شیء از غیر آن را محال می‌دانند، می‌گوید:

وجود موجودات اخروی تنها از باب «انشا به مجرد جهات فاعلیت» است، نه از باب خلق کردن از اصلی مادی و نه بر اساس جهات قابلیت؛ همان‌گونه که خداوند متعال نیز درباره خود بیان کرده است که شأن اصلی او در فاعلیت ابداع و انشاست، نه تکوین و خلق از ماده.^(۲۹)

پس در این دنیا، بهره‌مندی از پایین‌ترین درجه وجودی و محدودیت آن، مانع بروز و ظهور شأن اصیل فاعلیت است که آن ابداع و خلق دفعی و بدون مسبوقیت به ماده و زمان است و نشئه اخروی که اقوا و اشد از دنیاست، جایگاه نمایش این شئون است؛

۱۰. ابتدای عالم آخرت بر خیال: ملاصدرا می‌گوید هریک از نشئات سه‌گانه، منطبق بر یکی از حواس سه‌گانه آدمی است. عالم دنیا منطبق بر حواس ظاهری و عوالم مثالی اخروی منطبق بر قوه خیال و مبتنی بر آن است. وی امر باقی‌مانده از انسان را در آخرت، خیال برمی‌شمارد. قوه خیال، قوه‌ای است که نزد آن، مثل محسوسات پنج‌گانه خارجی پس از آنکه از مشاهده حواس غایب شدند، ارتسام می‌یابند و از تباهی و بطلان محفوظ می‌مانند.^(۳۰) ملاصدرا می‌گوید: در روایت آمده است هنگامی که نفس آدمی از بدنش

جدا می‌شود و به عالم آخرت رجوع می‌کند، امری ضعیف‌الوجود از بدن برای او باقی می‌ماند که با «عجب الذنب» از آن تعبیر شده است و علما در معنای آن اختلاف دارند. وی پس از بیان نظر فیلسوفان دیگر در این باره، نظر خود را چنین بیان می‌کند:

نزد ما منظور از آن قوه خیال است؛ چراکه در میان قوای طبیعی و نباتی و حیوانی، قوه خیالی، واپسین قوه‌ای است که در تکوّن آدمی [در عالم ماده] برای او حاصل می‌شود و در نشئه آخرت، نخستین قوه حاصله برای اوست. (۳۱)

در واقع این قوه شایستگی آن را دارد که نشئه آخرت بر آن استوار شود: «فتصلح لأن تقوم عليها النشأة الآخرة لأنها صورة الصور الدنيوية... وتكون سقف الدنيا وفرش الآخرة»؛ (۳۲) منتها قوه خیالی که در دنیا با انسان همراه است بسیار ضعیف‌تر از خیال اخروی است؛ زیرا در دنیا، در پرده حس دنیوی قرار گرفته است و درک آن با حواس باطنی امکان‌پذیر است. هرچند صورت باقیه این مدرکات در قوه خیال ثبت و ضبط می‌شوند، در آخرت پرده حس ظاهری دنیا زایل می‌شود و قوه خیال با قوت تمام - در مراتب مختلف - به صحنه می‌آید. البته ملاحظه در همین جا تصریح می‌کند که با این اوصاف نباید تصور شود که امور اخروی و احوالات آن، همه اموری موهوم و خیالی‌اند؛ بلکه امور قیامت در وجود و شدت تحصیل قوی‌تر از محسوسات دنیوی‌اند؛ زیرا صور محسوسه دنیوی در هیولا، که پست‌ترین موضوعات است، یافت می‌شود؛ در حالی که امور اخروی از هیولا بری‌اند. (۳۳) بر پایه همین نکته عمیق است که حکمای حکمت متعالیه بسیاری از قوانین قوه خیال را بر عالم برزخ منطبق می‌کنند؛

۱۱. از مهم‌ترین ویژگی‌های مرتبط با موضوع ما این است که دنیا جایگاه تلاش برای به دست آوردن و شدن‌های جدید است؛ زیرا در دنیا هنوز همه قوای آدمی به فعلیت نرسیده‌اند. پس انسان باید برای به فعلیت رسیدن قوایش و نیز حاصل کردن فعلیات دیگر بکوشد. لذا گفته می‌شود دنیا مزرعه و محل کشت و کار است. ملاحظه نیز سفارش می‌کند که اگر می‌خواهی صور بهیمیّه موجود در نفست را از بین ببری، هم‌اکنون و پیش

از مرگ قادر خواهی بود.^(۳۴) به همین دلیل است که در دنیا خداوند رحمان از روی لطف و رحمتش انبیا را برای هدایت مردم به سوی آنها فرستاد و کتاب‌های آسمانی را بر آنان نازل کرد تا کیفیت اخذ توشه در این دنیا را به آدمیان بیاموزد؛ در حالی که عالم آخرت، نه عالم کشت و زرع، بلکه جایگاه برداشت کشت‌هایی است که در دنیا کاشته‌ایم.^(۳۵) از همین‌روست که ملأصدرا انسان را در عالم دنیا نامحدود، و در آخرت محدود می‌داند.^(۳۶) خلاصه ویژگی‌های یادشده در این جدول آورده شده است:

امور در عالم آخرت	امور عالم در دنیا
عاری بودن از هیولا و ماده دنیوی	مادی و هیولانی بودن
عدم وجود قوه انفعالی	وجود انفعال و دیگر شدن
⇓	⇓
تبدیل‌ناپذیر بودن ذاتی	تبدیل‌پذیر بودن ذاتی
⇓	⇓
عاری بودن از حرکت (از قوه به فعل شدن)	همواره در حرکت بودن
⇓	⇓
عالم ثبات و قرار	در معرض زوال و نابودی بودن
انحصار علیت در جهات فاعلی	عدم انحصار علیت در جهات فاعلی بلکه با
⇓	مداخلیت جهات قابل
عالم امر	⇓
ابتنا بر قوه خیال	عالم خلق
درک از طریق حس باطنی اخروی	ابتنا بر حواس ظاهری، نه قوه خیال
عالم برداشت و نتیجه	درک از طریق حواس پنج‌گانه ظاهری
	عالم کسب و عمل

اکنون با دانستن ویژگی‌های نظام‌های دنیوی و اخروی، وارد موضوع اصلی مقاله، یعنی تکامل و تغییر نفس در موطن اخروی می‌شویم.

ب) معنای تکامل و تغییر در عوالم اخروی

پیش از بحث درباره هر موضوع، نخست باید مبادی تصویری آن به‌خوبی روشن شود.

برای تصور صحیح هر امر نیز نیازمند ارائه تعریفی از آن هستیم. البته می‌دانیم که به زعم منطق‌دانان، ارائه تعریفی حقیقی، نه‌تنها ضروری نیست، اصلاً امکان ندارد.

فیلسوفان و به‌ویژه مَلَّاصِدرا نیز همواره به این مسئله توجه داشته‌اند. در اینجا نیز نیازمند آنیم که در آغاز به تعریفی از تکامل و تغییر دست یابیم و سپس به بررسی وجود یا عدم آن در عوالم اخروی بپردازیم.

برخی - تصریحاً یا تلویحاً - تکامل را مرادف با حرکت و سیر از قوه به فعل می‌دانند.^(۳۷) بر پایه این دیدگاه، هر جا و در مورد هر چیزی که حرکت امکان داشته باشد، تکامل هم امکان دارد. همین دیدگاه نسبت به تغییر یا تغیر نیز مطرح است.^(۳۸)

به نظر می‌رسد از نظر مَلَّاصِدرا این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا وی تکامل یا استکمال را به «پیمودن سلسله طولی» معنا می‌کند. وی در عباراتش معمولاً به جای واژه «تکامل»، واژه «استکمال» یا «اکمال» را به کار می‌برد.^(۳۹) البته گاه نیز استکمال را به معنای کمال استعمال می‌کند. او می‌گوید استکمال، پیمودن سلسله طولی و تفساد، پیمودن سلسله عرضی است.^(۴۰) وی در جای دیگر در توضیح و تفسیر تکامل می‌گوید: ترقی شیء از مراتب پایین به مراتب بالا به سوی خداوند سبحان است.^(۴۱) پس با توجه به عبارات او، تکامل منحصر در حرکات و به فعلیت رسیدن قوای انفعالی نیست؛ بلکه نسبت به آن عمومیت دارد.

با توجه به تعریفی که آورده شد، تکامل عرضی معنا ندارد، بلکه تکامل تنها در سیر طولی بامعناست و این نکته، تفاوت میان تغییر و تکامل است؛ زیرا تغییر یا تغیر در سلسله طولی و عرضی، هر دو، معنادار است و لذا اعم از تکامل است. همان‌گونه که پیش از این نیز گفته شد، تغییر و تغیر در لغت به معنای دگرگونی است و شاید از آن‌رو که معنای این واژگان، ملموس و قریب به بدیهی است، مَلَّاصِدرا تعریف جداگانه‌ای از آن ارائه نمی‌دهد، بلکه اقسام آن را بیان و هریک را تعریف می‌کند.

بنابر آنچه گفته شد، منظور از تکامل در برزخ و به طور کلی در عوالم اخروی،

منحصر در وجود حرکت در آن عالم نیست؛ بلکه منظور وجود هرگونه تکامل و ترقی از مراتب پایین وجودی به مراتب بالاتر است که اعم از حرکات است و دیگر اقسام تکامل را نیز دربرمی‌گیرد. همچنین درباره تغییر در عوالم اخروی نیز منظور، منحصرأ تغییرات تدریجی که ملازم با حرکت‌اند نیست؛ بلکه کلیه اقسام آن را دربرمی‌گیرد.

ج) اقسام تکامل و تغییر

همان‌گونه که گفته شد، تکامل از نظر ملاًصدرا اعم از حرکت و خروج از قوه به فعل است. پس می‌توان گفت تکامل بر دو قسم است: اول تکامل تدریجی که در آن خروج از قوه به فعل شرط است و لذا ملازم با حرکت، زمان و وجود ماده خواهد بود؛ دوم تکامل دفعی (غیرتدریجی)، که در آن ترقی شیء به گونه دفعی است و در «آن» صورت می‌گیرد. ملاًصدرا گاه به این قسم با واژه «اکمال» اشاره می‌کند.^(۴۲) لذا اکمال نیز ترقی شیء از مراتب پایین به مراتب بالاست؛ منتها این ترقی ملازم با حرکت نیست؛ زیرا تدریج لازمه حرکت است و نیز نیازمند وجود قوه انفعالی و ماده دنیوی هم نخواهد بود. همچنین به نظر می‌رسد از دید ملاًصدرا تکامل بر دو قسم علمی و عملی است؛ زیرا وی در عباراتش مکرر به استکمال به واسطه علم و عمل اشاره می‌کند. برای نمونه وی در *اکسیرالعارفین* می‌گوید: «إذا استقامت وسللت سبیل الله وتوجهت إلى عالم الآخرة بالعلم والعمل نجیت من عذاب جهنم»؛^(۴۳) هنگامی که استقامت کرد و راه خدا را پیمود و به سوی عالم آخرت به وسیله علم و عمل رفت، از عذاب دوزخ قطعاً نجات می‌یابد. ملاًصدرا همچنین در *مفاتیح‌الغیب* درباره انسان می‌گوید: «و هو عالم کبیر إذا استکمل ذاته بالعلم والعمل»؛^(۴۴) و او [انسان] عالم کبیر است هنگامی که ذاتش به وسیله علم و عمل استکمال یابد. با این همه وی هیچ تعریف یا تبیین صریحی از این دو ارائه نمی‌دهد، جز اینکه می‌گوید تکامل علمی، سبب نورانی کردن باطن، و تکامل عملی سبب تجرد از دنیا خواهد بود.^(۴۵) گویا تکامل علمی از عقل هیولانی آغاز شده است و تا عقل بالفعل ادامه می‌یابد.

«أن النفس الناطقة يترقى في الاستكمالات العلميه من حد العقل الهيولاني الذي هو جوهر نفساني بالفعل لكنه مادة روحانية إلى حد العقل بالفعل»^(۴۶) همانا نفس ناطقه در استکمالات علمی خود از حد عقل هیولانی که جوهری بالفعل نفسانی ولی ماده‌ای روحانی است، به سوی عقل بالفعل ترقی و تکامل می‌یابد.

شاید بتوان گفت تکامل علمی، تکامل به واسطه استکمال قوه نظریه نفس است که از طریق رشد معرفت و علم‌آموزی حاصل می‌شود؛ زیرا از نظر مآصدرا نفس انسانی غریزه‌ای عقلی دارد که بصیرت باطنی و لطیفه ربانی نامیده می‌شود و آن خلق شده تا به واسطه اش حقایق و ماهیات امور دانسته شود و مقتضای طبیعت آن معرفت و علم است. همچنین این مقتضی غایت و لذت آن نیز هست.^(۴۷) اما استکمال عملی، تکاملی است که به واسطه اعمال جوارحی، و یا اعراض از امور دنیوی جسمانی و ترک منهیات و حیانی و انجام واجبات الهی حاصل می‌شود.^(۴۸) البته به نظر می‌رسد تکامل بالعلم دارای بعد گسترده‌تری نسبت به تکامل بالعمل است؛ هرچند بسته به نوع معرفت کسب‌شده در قوت و ضعف مختلف است و به تصریح مآصدرا کسب معارف الهی و علوم ربانی و اخروی در صدر قرار خواهد داشت.^(۴۹)

ناگفته نماند که تکامل بالعلم منحصر در تکامل به واسطه تعلم و علم اکتسابی نیست؛ بلکه می‌تواند از راه موهبت الهی و جذبۀ ربانی و کشف بی‌واسطه غیر و با رفع حجب و موانع نیز باشد. به عبارت دیگر، ملاک در این قسم از استکمال، رشد معرفت و علم است، به هر طریقی که ممکن باشد.^(۵۰)

تغییر یا تغیر نیز بر دو قسم تدریجی و آنی است. نوع تدریجی آن، همان خروج از قوه به فعل است که در فلسفه، حرکت نامیده می‌شود، و نوع دوم یعنی تغیر آنی، تغیری است که در «آن» رخ می‌دهد و می‌دانیم که «آن»، نه جزئی از زمان، بلکه حد آن است. پس تغیر در آن، تغیری دفعی و غیرزمانی است، و بنابراین فاقد یکی از ارکان حرکت است؛ لذا ملازم با حرکت و مسبوقیت به قوه نیز نخواهد بود.

تغییر دفعی نیز خود بر دو قسم خواهد بود؛ زیرا برخی از آنها مصداق ترقی از مراتب پایین به بالیند و برخی نه. پس می‌توان گفت تغییر دفعی نیز به تغییرات تکاملی و غیرتکاملی منقسم می‌شود که تغییرات دفعی غیرتکاملی، تغییرات عرضی را نیز دربرخواهد گرفت.

د) امکان تکامل و تغییر در عوالم اخروی

اکنون پس از روشن شدن معنای تکامل و تغییر و اقسام آنها و علم به ویژگی‌های آن عوالم، بجاست که امکان وجود تکامل و تغییر در برزخ بررسی شود. دانستیم که تکامل منحصر در حرکات و تغییرات تدریجی نیست؛ بلکه تکامل ممکن است به صورت دفعی بوده، خالی از هرگونه حرکت باشد. همچنین گفتیم که تغییرات دفعی نیز چنین‌اند؛ منتها این تغییرات ممکن است به صورت تکاملی رخ دهند و یا خیر. پس می‌توان تکامل و تغییراتی را تصور کرد که بدون نیاز به ماده دنیوی و قوه انفعالی حادث شوند و نه در زمان؛ بلکه در آن رخ دهند. پس عدم وجود ماده و قوه انفعالی در برزخ نمی‌تواند دلیل بر ناممکن بودن تکامل و تغییر در آن عوالم باشد؛ اما می‌دانیم که تنها دنیا دار عمل و کسب است و عالم آخرت جایگاه برداشت است و نه عمل. حال آیا ممکن است بدون انجام عمل و کسبی جدید، تکاملی رخ دهد؟

آری، یکی از راه‌های تکامل، اعمال و رفتار و حالات جدید آدمی است. در دنیا هر رفتار نیکی که به قصد الهی از فرد سرزند و یا هر معرفت جدیدی که وی کسب کند سبب تکامل او می‌شود. البته در اینجا نیز تکامل منحصر در این موارد نیست؛ بلکه همان‌گونه که در بخش پیشین نیز گفتیم، نفس ممکن است به سبب رفع حجاب و موانع موجود، به کمالاتی جدید برسد. البته در حقیقت این کمالات، جدید نیستند؛ بلکه تا به حال پشت پرده قرار داشته‌اند و برای آنها امکان ظهور و بروز نبوده است. با کنار رفتن پرده، این مانع از میان می‌رود و این کمالات به ظاهر نو نمایان می‌شوند. برای تقریب به

ذهن مثالی می‌آوریم. انسان در دنیا به علت همراه بودن با بدن مادی، محدود در زمان و مکان است و از رویدادهای آینده و مکان‌های دیگر، حتی پشت دیوار خانه‌اش بی‌خبر است؛ اما گاه فردی در خواب در آینده خود سیر می‌کند و یا در حالی که در اتاق خانه خود خوابیده است، به مکان‌های دوردست سفر و واقعیاتی را مشاهده می‌کند. مثلاً صدرا خواب را مثال مرگ و عوالم پس از دنیا می‌داند؛ چنان‌که خواب برادر مرگ نامیده شده است^(۵۱) و در آن نفس انسان از کالبد مادی خود در مدتی کوتاه مجرد شده، با جسمی مثالی به سیر در عوالم غیرمادی می‌پردازد. این در حالی است که انسان در خواب رفتاری جدید انجام نمی‌دهد و اصلاً بدن مادی وی در حال استراحت است و همه این سیرها را بدون مصاحبت با بدن مادی خود انجام می‌دهد. سرّ مطلب در همین است که در حقیقت بدن مادی، حجاب و پرده‌ای برای نفس است که او را محدود به زمان و مکان خاص و شرایطی ویژه می‌کند. لذا با ترک این حجاب، هرچند به صورت موقتی، او می‌تواند به مشاهده واقعیاتی نایل آید؛ واقعیاتی که در عالم امکان، لباس وجود بر تن دارند، اما از دیدگان مادی محجوب‌اند؛ درست مانند فرد دویینی که همه چیز را دوتایی می‌بیند، اما پس از درمان، دید او اصلاح می‌شود و همه چیز را آن‌گونه که هست، می‌بیند. پس تکامل لزوماً به واسطه انجام اعمال و اکتسابات جدید نیست، بلکه می‌تواند از طرق دیگر غیر از کسب، مانند جذب الهی، رفع حجاب‌ها و موانع معرفتی، یکی پس از دیگری صورت گیرد. در عالم آخرت نیز - گرچه آنجا جایگاه انجام اعمال جدید نیست - تکامل از نوع رفع حجب معرفتی به واسطه فیض الهی یا توان ایجاد نفوس ناممکن نیست. به بیان دیگر، مشاهدات جدیدی که نفس انسانی در آن عالم دارد، خود نوعی استکمال است، منتها استکمال علمی نه عملی؛ زیرا این استکمال به واسطه انجام عملی جدید در آنجا نیست، بلکه صرفاً از طریق نمایاندن اخروی حاصل شده است. پس در مجموع روشن شد که تکامل و تغییر در عوالم اخروی از جمله دربرزخ، امری محال نیست.

هـ) تکامل و تغییر دربرزخ از دیدگاه مَلّاصدرا

همان‌گونه که گفته شد مَلّاصدرا در عباراتی به صراحت از وجود تبدلات و تجدّدات و حرکات در عالم آخرت سخن می‌گوید. اکنون پرسش این است که منظور وی از چنین عباراتی چیست؟ آیا منظور او تنها شباهت به تبدل و تجدّد و حرکت است یا اینکه واقعاً چنین واقعیاتی در کارند؟ این واقعیات چگونه با احکام و قوانین بیان‌شده دربارهٔ عوالم اخروی قابل جمع خواهند بود؟

نخست عباراتی را از مَلّاصدرا که به این مسائل اشاره دارند بیان می‌کنیم و سپس به توضیح و تبیین مسئله می‌پردازیم. وی در عباراتی از منازل سفر به سوی خداوند سخن می‌گوید و اینکه برخی از این منازل در دنیایند و بعضی در آخرت، که البته مادهٔ وجود آنها از دنیا است.

«فکل من علم أن هذه النشأة الدنيوية من أوائل تكوناته الطبيعية الواقعة فيه على التدرّج يعلم أن ذاته متوجهة دائماً من نشأة أدنى إلى نشأة أخرى وأن له أطوار مختلفة بعضها بعد بعض على سبيل منازل السفر إلى الله تعالى بعض هذه المنازل في الدنيا وبعضها في الأخرى فأصل مادة وجوده من الدنيا.»^(۵۲)

وی همین مطلب را در اسفار از قول ابن عربی می‌آورد و واضح‌تر به تکامل اشاره می‌کند و می‌گوید:

«فإن مدة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشأ الله نشأً بعد نشأ فتختلف عليه أطوار النشآت إلى أن يولد يوم القيامة»؛^(۵۳) همانا مدت برزخ نسبت به نشئهٔ آخرت به منزلهٔ دوران حمل جنین توسط زن در شکم اوست که خداوند جنین را نشئه‌ای پس از نشئهٔ دیگر ایجاد می‌کند. پس شکل نشئات برای او مختلف می‌شود تا اینکه در قیامت تولد می‌یابد.

پس در عالم برزخ نیز نفس آدمی رشد می‌یابد و نشئات و اطوار گوناگون آن عالم را یکی پس از دیگری می‌پیماید تا به قیامت و رستاخیز برسد. حکیم سبزواری نیز در توضیح

همین قسمت می‌گوید: «یعنی وجود صورت اشتداد می‌یابد - شدتی پس از شدت دیگر - تا آنکه صورت برزخی، اخروی می‌گردد.»^(۵۴)
ملاصدرا همچنین در توصیف قبر می‌گوید:

«هو المهد الذی یتربى فيه الأطفال مادامت ناقصة الحياة غیر قادرة على تمام الحس والحركة الأخریة»؛^(۵۵) قبر مهدی است که در آن اطفال تربیت می‌شوند، مادامی که حیات ناقصی دارند و قادر به حس کامل و تمام و حرکت اخروی نیستند.

وی سپس می‌گوید: «فیستعد فيه للحياة التامة والنهوض للأفعال الاختیاریة.»^(۵۶) او در این عبارات، افزون بر اینکه از حرکت اخروی سخن به میان می‌آورد، گویا آن را برای رسیدن به مراتب بعدی برای وصول به حیات تام، لازم و ضروری می‌داند. همچنین او در توضیح آیه ﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَیْرَهَا﴾ (نساء: ۵۶)؛ به تبدیل بدن‌های مثالی جهنمیان اشاره می‌کند.^(۵۷) همچنین وی در تفسیرش بر آیه آخر سورة مبارکه «فاتحه»، از جمله کارکردهای آتش در آخرت را «تطهیر» و نیز «تکمیل» بیان می‌کند و آن را «اصل در غایت» می‌خواند.^(۵۸)

وی از حرکات و افعال بهشتیان در نشئه قیامت نیز سخن می‌گوید و درباره چگونگی نوع آنها می‌گوید چنان‌اند که در آنها خستگی و رنج نیست: «وأما اصحاب الجنة فلیس لهم هذا التبديل والاستحالة والکون والفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة وأحكامها؛ فحرکاتهم وافعالهم نوع آخر لیس فیها نصب ولا تعب.»^(۵۹)

و. تحلیل و تفسیر فلسفی

تحلیل و تفسیر عبارات ملاصدرا، باید بر اساس مبانی خود او صورت گیرد تا معنا و مراد وی در عباراتش، از چشم‌انداز خود او به دست آید. اینک چند مبنا از مبانی او که روشنگر عبارات اوست:

اول اینکه گفته شد به تصریح ملاصدرا «امر باقی از انسان در عالم آخرت، خیال

است.» وی بر بقای این قوه پس از مفارقت از دنیا برهان نیز می‌آورد.^(۶۰) او کارکردی بنیادین برای قوه خیال در عوالم اخروی قایل است و اصلاً قوام عالم آخرت را بر همین قوه می‌داند؛ زیرا قوه خیال یا حافظه، صورت صور دنیایی و کمال اخیر کمالات دنیوی است.^(۶۱) وی درباره این قوه می‌گوید: مُثُل محسوسات پنج‌گانه خارجی پس از آنکه از مشاهده حواس غایب شدند، نزد این قوه ارتسام می‌یابند و از تباهی و بطلان محفوظ می‌مانند؛ زیرا نشئه مواد خارجی غیر از نشئه صور آنهاست که نزد قوه خیال محفوظ‌اند؛ همان‌گونه که نشئه بدن انسان غیر از نشئه روح باقی اوست.^(۶۲) پیش از این نیز اشاره کردیم که ماده اخروی در واقع همان چیزی است که از انسان باقی مانده و با وی به عالم آخرت منتقل می‌شود و آن، به عبارتی قوه حافظه و خیال هر کس است. لذا ملاًصدرا این قوه را سقف دنیا و فرش آخرت می‌خواند؛^(۶۳) اما این قوه به مراتب والاتر از قوای حواس ظاهری است و لذا مدرکات آن یعنی تخیلات نیز اقوا از مدرکات حواس ظاهری یعنی مشاهدات و احساسات ظاهری‌اند. ملاًصدرا تفاوت بین این دو را به همین قوت و ضعف می‌داند.^(۶۴)

حال که قوام نشئه اخروی بر قوه خیال است، پس اولاً ویژگی‌های ذاتی قوه خیال در آن نشئه نیز حاکم است؛ در ثانی هر صورتی که در این قوه برای هر انسانی نقش بسته و حفظ شده است، زمینه عالم آخرت خواهد بود. برای نمونه در قوه خیال «شدن» معنا ندارد؛ یعنی هر آنچه هست، تبدیل به چیز دیگر نمی‌شود؛ بلکه چیز دیگری ایجاد می‌شود. برای نمونه اگر در ذهن خود خط‌کشی را فرض کنیم (در واقع نفس آن را ایجاد کرده است) و اکنون از ما بخواهند آن خط‌کش ذهنی را نصف کنیم، ما نیز در همان لحظه آن را به دو نصف می‌کنیم و در ذهن خود دو نیمه از آن را داریم؛ اما آیا ما همان خط‌کش مفروض اولیه را تبدیل به دو نیم کردیم یا اینکه دو خط‌کش دیگر که نصف آن خط‌کش مفروض اولیه بودند، دوباره فرض (ایجاد) کرده‌ایم؟ حالت دوم صحیح است؛ زیرا می‌بینیم خط‌کش اولیه هنوز در ذهن ما هست و اگر بخواهیم می‌توانیم آن را با دو نیم

خط‌کش مقایسه کنیم. این در حالی است که در نشئه دنیوی و حواس ظاهری چنین نیست؛ بلکه در اینجا همان خط‌کش اولیه واقعاً به دو نیم خط‌کش تبدیل می‌شود؛ یعنی خط‌کش اولیه از بین می‌رود و دو خط‌کش دیگر پدید می‌آیند.

پس امور اخروی نیز همه از جنس بودن خواهند بود، نه از جنس شدن؛ زیرا دانستیم که ملاًصدرا نشئات وجودی را منطبق بر مراتب سه‌گانه ادراکی نفس انسان می‌داند^(۶۵) و برزخ منطبق با قوه خیال است. پس همان‌گونه که در خیال خود، شکل و مقدار داریم و آنها برای موجودات خیالی همواره باقی‌اند و به چیز دیگر تبدیل نمی‌شوند، بلکه چیز دیگر با شکل دیگر ایجاد می‌شود، در برزخ نیز چنین است. در آنجا نیز همه ویژگی‌های موجودات، ذاتی آنهایند و اصلاً حیات ذاتی آنهاست و تبدل و تحول نیز با حیات ذاتی سازش ندارد. همچنین از آن‌رو که قوه خیال، قوه‌ای ادراکی است، پس قوام نشئه آخرت به علم و معرفت است: «أن قوم النشأة و حياة القلب إنما يكون بالعلم والمعرفة»^(۶۶) لذاست که دار آخرت، دار حیات علمی و وجودش، وجود ادراکی است: «واعلم أن دارالآخرة دار حيوانية علمية ووجودها وجود ادراكي»^(۶۷) بنابراین ملاًصدرا حیات هر نفسی در عالم آخرت را به علم او [در این عالم] می‌داند.^(۶۸) پس از همین جا معنای این کلام ملاًصدرا روشن می‌شود که می‌گوید: «أن اصل التغيرات في الآفاق إنما نشأت من عالم الأنفس»^(۶۹) زیرا قوام آخرت بر قوه خیال است که با نفس اتحاد دارد. پس تغییرات در آنها نیز از نفوس سرچشمه می‌گیرد؛

مطلب دوم اینکه ملاًصدرا ایجاد امور اخروی را به سنت الهی یعنی ابداع^(۷۰) شبیه‌تر از امور دنیایی می‌داند. وی می‌گوید: «وجود الأخرويات دفعی حدوثاً واکمالاً و وجود أشخاصها [أی الاخرویه] إنما يكون دفعه واحدة بإذن الله من غير مهله»^(۷۱) یعنی امور اخروی چه در حدوث و چه در اکمال، دفعی‌الوجودند. دیگر اینکه اشخاص اخروی نیز به اذن الهی بدون هیچ مهلتی و در آن واحد وجود می‌یابند. به عبارت دیگر، همان‌گونه که پیش از این گفتیم عالم آخرت، عالم امر است نه عالم خلق و لذا هم در ابتدا، در آن

واحد، موجودات آن ایجاد می‌شوند و هم در مراحل بعدی ترقی آنها به سوی عوالم بالاتر (اکمال) به صورت دفعی است. در واقع آن عالم، نه نشئه حرکات و تجددات، بلکه نشئه کن فیکونی است که در آن واحد، بدون واسطه، وجودات در آن یافت می‌شوند. پس اگر کمالی هم در آن عالم رخ دهد، مانند تکاملات دنیوی به شیوه حرکات و از قوه به فعل شدن نخواهد بود؛ بلکه همه چیز به گونه دفعی تحقق می‌یابد؛

مطلب سوم که بی‌ربط به مطالب یادشده نیست اینکه دانستیم ایجادهای آن عالم همان‌گونه که در «آن» صورت می‌گیرند و نه در زمان، از هر قوه و استعدادی هم بری‌اند و در ایجاد امور اخروی، تنها جهات فاعلی ملحوظ است؛^(۷۲) بدون نیازمندی به جهتی قابلی مانند نیازمندی به ماده یا معد. در واقع وجودات اخروی، که به کلی فعلیت‌اند، قوایی وجودی‌اند که به اذن الهی، بدون نیاز به غیر، توانایی ایجادهای دفعی را به حسب قدرت و نیروی خود دارند. پس علیت در عالم آخرت منحصر در جهات فاعلی است؛ بر اساس آنچه فاعل با افعال و نیات اختیاری خود در دنیا به فعلیت رسانده و اکنون آنها به منزله توان و قدرتی وجودی با نفس وی متحدند، لذا بر اساس آنها امر می‌کند و ایجاد می‌کند. البته امر کردن به معنای این نیست که تصور کند و شوق یابد و سپس اراده کند و امر کند؛ زیرا اراده در آن عالم، نه زاید بر ذات مرید، بلکه منبعث از نفس اراده‌کننده است و این نوع اراده، مسبوق به قصد زاید، علم، شوق و مانند آن (که در اراده حیوانی است) نیست.^(۷۳) لذا به محض ظهور چیزی همان، اراده آن و همان، ایجاد آن است؛^(۷۴)

و نکته آخر که یادآوری آن ضروری است اینکه ملاًصدرا نسبت امور آخرتی به امور دنیوی را، نسبت باطن به ظاهر می‌داند. پس دنیا حجاب و مانعی است برای ظهور آخرت؛ زیرا ظاهر، حجاب و مانع ظهور باطن است و از آن‌رو که ملاًصدرا قایل است در هر نشئه، اطوار و مراتب بی‌شمارند، پس نسبت هر مرتبه به مرتبه بالاتر خود، همین‌گونه است؛ یعنی هر مرتبه پایینی، ظاهر مرتبه‌ای بالاتر و لذا حجاب و مانع ظهور مرتبه بالاتر است. پس اگر نفسی قوه و توان وجودی بودن در مرتبه‌ای از مراتب وجودی را - بر

اساس آنچه در دنیا کسب کرده - داشته باشد نخست باید این حجاب‌ها را یکی پس از دیگری کنار بزند تا به جایگاه ویژه خود برسد. رفع کلیه این حجاب‌ها یک‌جا ممکن نیست؛ بلکه این مسیر باید مرحله به مرحله پیموده شود؛ هرچند وصول به هر مرحله به صورت دفعی و در آن و به محض اراده فاعل، یعنی به محض تصور یا خطور به ذهن صورت می‌گیرد؛ زیرا تا حجاب اول رفع نشود، اصلاً تصور و علمی نسبت به حجاب بعدی نخواهد بود تا متعلق اراده فاعل قرار گیرد. درست مانند کسی که آرزومند حل مسئله‌ای است، غافل از آنکه اگر آن مسئله حل شود، مسئله‌ای دیگر برای او مکشوف و دریچه‌ای دیگر از علم به روی او باز می‌شود و باز اگر آن دریچه دوم بر او گشوده شود، دریچه‌هایی دیگر بر او باز می‌شوند؛ اما این شخص تا پیش از حل نخستین مسئله، حتی از نخستین کشف پس از حل مسئله‌اش هم خبر نداشت؛ بلکه اصلاً تصویری هم از آن نداشت، چه برسد به اکتشافات بعدی‌اش. بر اساس آنچه گفته شد، دو گونه تغییر و تکامل در عوالم اخروی نه تنها امکان وقوع دارد، بلکه ضرورتاً هست: یکی تغییراتی که در اثر ابداع فاعل آنها، تنها با دخالت جهات فاعلی ایجاد می‌شود و از نوع تغییرات دفعی است نه تدریجی^(۷۵) (حال چه اینها تکاملی باشند و چه غیرتکاملی)؛ دیگری تکامل‌هایی که به سبب رفع حجب در آن عالم، هستند و باید باشند؛ زیرا تا حجاب‌های عوالم پایینی یک‌به‌یک کنار نروند، نفس نمی‌تواند عوالم بالایی را مشاهده کند و توانایی وصول به آنها را نمی‌یابد.

اکنون با در نظر داشتن مطالب یادشده، به سخنان ملاصدرا در این باره باز می‌گردیم و به توضیح و تبیین آنها می‌پردازیم. در عباراتی وی قبر یا برزخ را به منزله مهد یا شکم مادر می‌داند که کودکان یا جنین‌ها در آن تربیت می‌شوند و رشد می‌کنند. او خود می‌گوید این رشد تا هنگامی ادامه دارد که آنان به حس اخروی تام نایل نشده‌اند. توضیح اینکه گفته شد نسبت حس ظاهری دنیایی به حس اخروی نسبت به شدت و ضعف و نیز ظاهر و باطن است؛ اما خود این حواس هریک مراتبی بسیار در طول هم دارند که برای

رسیدن به هر مرحله، پیمودن مرحله پیشین لازم است. درواقع با ظاهر شدن هر مرتبه، زمینه برای ظهور مرتبه بالاتر فراهم می‌آید و به مجرد همین، امکان ذاتی ارتقای درجه به مرتبه بالاتر برای او حاصل می‌آید. لذا در همین نشئه برزخ است که زمینه برای رسیدن به حیات تامه و فعل‌های اختیاری فراهم می‌شود؛ حیاتی که هرگز در آن زوالی نیست و فعل‌هایی که فاعل آنها، یعنی نفس انسانی رشدیافته و آزاد از حجاب‌ها، به مجرد اراده خویش آنها را ایجاد می‌کند. البته این صعود و ارتقای درجه وجودی، به این معنا نیست که نفس اکمال یافته، مرتبه پیشین را از دست داده و مرتبه دیگر را واجد شده است؛ زیرا هر مرتبه‌ای به نحو اعلا و اکمل دربردارنده مرتبه پیشین است. منظور آن است که نفس در هر مرتبه‌ای، به واسطه امکان ذاتی - نه استعدادی - که در ذات خود داشت، مرتبه‌ای بالاتر را نیز واجد می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم، در عالم مثال، شدن معنا ندارد؛ بلکه هرچه هست بودن است؛ زیرا قوام آن بر قوه خیال است و احکام خیال بر آن حکم فرماست.

ملاصدرا در تبیین تبدلات اخروی و از جمله تبدلات دوزخیان، کلام ابن عربی را بیان می‌کند که می‌گوید: عالم آخرت همواره در تکوین است و همان‌گونه که بهشتیان هرچه بخواهند آن‌ها همان می‌شود، اهل دوزخ نیز چنین‌اند. آنها هم هیچ خوف و عذابی بر خاطرشان نمی‌گذرد، مگر آنکه دفعته همان می‌شود و خود را در آن می‌یابند.^(۷۶) پس همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، تبدل لزوماً مادی و تدریجی نیست؛ بلکه تبدل تدریجی نوعی از تبدل است ویژه عالم ماده. تبدل و تغیر در عالم امر نیز متناسب با همان نشئه است؛ یعنی دفعی است، تدریجی و زمانی نیست و همان‌گونه که امور اخروی به مجرد امکان ذاتی و اراده فاعل ایجاد می‌شوند، تبدلات و تجددات نیز چنین‌اند. برای جهنمیان وجود نعمات بهشتی اصلاً امکان ذاتی ندارد و اصلاً اراده آنها نمی‌تواند به آن تعلق گیرد؛ زیرا همان‌گونه که درباره ماهیت جهنم اشاره شد، فعلیات و قوای وجودی جهنمیان یا به کلی نقایص و اعدام است، یا سرشار از نقص و عدم است. شأن چنین قوایی هم کمال نمی‌تواند باشد؛ زیرا بنا بر قاعده سنخیت علت و معلول، علت نمی‌تواند اخس از معلول باشد.

اما ملاصدرا به دو نوع تبدل و تغیر در دوزخ اشاره می‌کند: اول تبدلاتی تکاملی، که سبب اکمال وجودی نفس معذب می‌شوند و دیگری تبدلاتی که در حقیقت دوری‌اند و هرگز پایان نمی‌پذیرند.^(۷۷) البته وی در تفسیرش بر سوره مبارکه «حمد»، غایت و حکمت وجودی دوزخ را سه چیز بیان می‌کند که عبارت‌اند از: وقایه، تطهیر و تکمیل که در میان آنها تکمیل را اصل دانسته، توقی و تطهیر را نیز به علت آن می‌داند و با همین توضیح، رحمت بودن باطن دوزخ را شرح می‌دهد.^(۷۸) همچنین وی به خروج موحدان معصیت‌کار از جهنم به واسطه رحمت الهی و شفاعت اشاره می‌کند،^(۷۹) که این خروج نمی‌تواند تحقق یابد مگر پس از اینکه نفس شایستگی آن را بیابد که این، خود نوعی تکامل خواهد بود. از طرفی هم به خلود نفوسی در آن اشاره دارد؛ در حالی که درباره آنان نیز عوض شدن پوست‌ها و تبدیل بدن‌هایشان همواره صادق است. از آنچه گفتیم معنای تطهیر و تکمیل در آخرت نیز تا حدی روشن می‌شود.

ملاصدرا درباره چگونگی حرکات بهشتیان خود اذعان می‌دارد: به گونه‌ای هستند که در آنها خستگی و رنج نیست؛ زیرا حرکات و اعمالشان نه بدنی، بلکه مانند خطور کردن خیال در ذهن و دل ما، در اینجاست.^(۸۰) پس همان‌گونه که در دنیا، با تخیل کردن صور در ذهن، هیچ رنج و خستگی‌ای بر نفس وارد نمی‌شود، در آن عالم همه افعال و امور چنین‌اند.^(۸۱) پیش از این نیز دانستیم که عالم آخرت، که بهشت موطنی از آن است بر قوه خیال استوار است. در خیال نیز تجدداتی هست؛ اما این تجددات مانند تجددات و تبدیلات دنیوی نیستند که چیزی از بین برود و چیز دیگر شود، بلکه در آنها تنها بودن مطرح است؛ یعنی تجدید به معنای ایجاد شیئی دیگر است نه شیئی را دیگر شدن. لذا این ویژگی درباره بهشتیان نیز صادق است.

بنابراین ملاصدرا می‌گوید در ایجاد صور بهشتی نیز تجدد هست؛ اما نه از جنس تجددات مادی، که ناشی از قوایل و مسبوق به امکان استعدادی‌اند، بلکه این تجدد برخاسته از جهات فاعلی نفسانی و شئون الهی است:

«وكل ما فيها نفساني الوجود مجرد عن نشأة الدنيا و الطبيعة و الهیولی المستحيلة الكائنة الفاسدة، ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجنانية لا من اسباب مادية، بل جهات فاعليه نفسانية وشؤون إلهية بحكم كل يوم هو في شأن»^(۸۲) و [نیز] هر آنچه در آن [بهشت] است به وجودی نفسانی موجود است که مجرد از نشئه دنیا و طبیعت و هیولای دگرگون‌پذیر کائن فاسد است. با وجود این در عالم جنان [و بهشت‌ها] تجددات در ایجاد صور بهشتی [هست و] ناشی از سبب‌های مادی نیست؛ بلکه ناشی از جهات فاعلی نفسانی و شؤون الهی بر اساس [این] حکم که هر روز او در شأن و ایجاد کردنی است، می‌باشد.

بنابراین نفس انسانی برای انجام فعالیت‌های دلخواه خود، در حیات اخروی، مشروط و متوقف بر جهات قابلی و امکانات استعدادی در آن امر دلخواه و اینکه آنها باید مرحله به مرحله تشدید شوند تا به مرز فعلیت برسند، نیست. در حقیقت فعالیت نفس در زندگی اخروی برای به دست آوردن آنچه مطلوب اوست، وابسته به شرایط قابلی همچون زمان، ماده، ابزارآلات و وجود استعداد یا امکان استعدادی امر مطلوب و ایجاد شرایط برای تشدید آن استعداد و رفع موانع برای حصول امر مطلوب نیست؛ بلکه جهات فاعلی نفس مانند اراده و قدرت اراده و توانایی‌های نفسانی‌ای که او به مدد معرفت‌ها و فضایل نفسانی خود در طول زندگی دنیوی کسب کرده، کفایت می‌کنند تا او به آنچه مورد اراده او در حیات اخروی است، تحقق ببخشد. از همین جا به دست می‌آید که در چشم‌انداز ملاًصدرا به زندگی در عالم بهشت، انسان قدرت مانور فراوان و تصورناپذیری در فعالیت و ایجاد تغییر و تحول دارد و بنابراین پویایی و تنوع در زندگی بهشتی، اصلاً با زندگی دنیوی سنجیدنی نیست.

در اینجا نقل عبارتی از ملاًصدرا که همچون خلاصه‌ای از این بحث است، نیکوست. وی در مفاتیح الغیب می‌گوید:

«و أما تصور النفوس في القيامة بصورة مناسبة للملكات والأخلاق فليس هذا من

باب نقل النفوس من بدن إلى آخر و حركة من مادة إلى أخرى بل من باب بروز المعانی فی الباطن إلى الظاهر فی صور یناسبها فإن لكل معنی صورة ولكل غیب شهادة، ففی الدنیا حصلت المعانی من الأجسام بواسطة حركاتها واستعدادها وفی القيامة حصلت الأجرام من المعانی كالظلال من الأشخاص على منهج اللزوم لا بالحركة والاستعداد^(۸۳)؛ و اما اینکه نفوس در قیامت به صورتی مناسب با ملکات و اخلاق خود متصورند [یعنی صورت ابدان مثالی آنها بر اساس ملکات و خلقی‌های نفسانی آنهاست]، از این باب نیست که نفوس از بدنی به بدن دیگر منتقل شوند و از ماده‌ای به سوی ماده‌ای دیگر در حرکت باشند؛ بلکه از باب ظهور و بروز معانی از باطن به ظاهر، در صور و اشکالی است که مناسب با آن ملکات و معانی‌اند. پس هر صورتی را معنایی است و هر غیبی را شهادت و ظاهری. در دنیا معانی از اجسام به واسطه حركات و استعدادها حاصل می‌شوند و در آخرت اجرام‌اند که از معانی به طریق لزوم [با نسبت لازم و ملزومی به امکان ذاتی] نه به واسطه حرکت و استعداد، حاصل می‌شوند؛ همان‌گونه که سایه‌ها از اشخاص آنها لزوماً حاصل می‌شوند.

نتیجه‌گیری

۱. ملاًصدراً تکامل را ترقی و پیشرفت از مراتب پایین به سوی مراتب بالا و پیمودن سلسله طولی معنا می‌کند و معنای آن را لزوماً همراه با حرکت و از قوه به فعل شدن نمی‌دانند. لذا تکامل بدون حرکت از قوه به فعل تصورناپذیر خواهد بود؛
۲. از نظر وی معنای تغییر یا تغیر، هرگونه دگرگونی را دربرمی‌گیرد؛ اعم از اینکه دگرگونی در سلسله طولی باشد (تغییر تکاملی) یا در سلسله عرضی (تغییر غیرتکاملی)؛
۳. ملاًصدراً به تقسیماتی برای تکامل و تغییر اشاره کرده است؛ از جمله اینکه هریک از تکامل و تغییر بر دو قسم تدریجی و دفعی خواهند بود. علاوه بر آن، تکامل بر دو قسم

علمی و عملی و تغییر نیز بر دو قسم تکاملی و غیر تکاملی است. در ادامه دانستیم هرچند تکامل تدریجی و یا تکامل علمی و نیز تغییر تدریجی در برزخ و قیامت امکان ندارند، به نظر می‌رسد از نظر حکمت متعالیه، تکامل و تغییر دفعی، تکامل علمی و تغییرات تکاملی و غیر تکاملی دفعی نه تنها ممکن‌اند، به مجرد امکان ذاتی، واقع هم خواهند شد؛ البته نه از طریق کسب و عمل، بلکه از راه‌هایی غیر از کسب، مانند رفع حجب یا جذبۀ الهی؛

۴. تجدد، تبدل، استکمال و به طور کلی نوبه‌نو شدن و در نتیجه پویایی و فعالیت انسان، از آنجا که تنها منوط به اراده و قدرت و توان وجودی اوست، در حیات بهشتی در حد غیر تصورناپذیر افزایش می‌یابد و از همین جاست که فلسفۀ زندگی آدمی با عدم محدودیت و بی‌قراری گره خورده است. این امر مهم در سیر به سوی حضرت حق در عوالم پس از مرگ، شتاب بیشتری هم می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- حسن حسن‌زاده آملی، *انه الحق*، ج ۱، ص ۱۰۰.
- ۲- مئاصدرا، *زاد المسافر*، ص ۲۲.
- ۳- مئاصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۳۶۷؛ همو، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۹، ص ۳۳۵.
- ۴- مئاصدرا، *مفاتيح الغيب*، ص ۶۳۲؛ همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۱، ص ۲۹۰.
- ۵- مئاصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۷۶.
- ۶- همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۲۶۸.
- ۷- ر.ک: مئاصدرا، *مبدأ و معاد*، ص ۳۱۴؛ همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۲، ص ۴۳؛ همو، *الحاشية على الهيات الشفاء*، ص ۷۷.
- ۸- مئاصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۴۴۲.
- ۹- مئاصدرا، *العرشية*، ص ۲۸۳؛ همو، *اسرار الآيات*، ص ۱۴۳؛ همو، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۰۵.
- ۱۰- همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۲، ص ۲۳۱؛ همو، *ایقاظ النائمين*، ص ۲۴۹.
- ۱۱- همو، *شرح الهداية الاثرية*، ص ۲۵۵.
- ۱۲- همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۲۶۸.
- ۱۳- مئاصدرا برای قوه معانی متعددی ذکر می‌کند و می‌گوید این معانی در نظر مشهور به اشتراک لفظی است، اما بهتر آن است که معنای موضوع له آن را قدرت و توان دانست و دیگر معانی آن مانند امکان و انفعال را معانی منقول آن بدانیم (ر.ک: مئاصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۳، ص ۳).
- ۱۴- مئاصدرا، *العرشية*، ص ۲۵۲.
- ۱۵- مئاصدرا، *مفاتيح الغيب*، ص ۵۵۹.
- ۱۶- البته گاهی در نوشته‌های مئاصدرا یا شارحان او از جمله مئاهادی سبزواری دیده می‌شود که از حرکت در عوالم اخروی سخن می‌گویند (مئاصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۲۱)، ولی در چنین مواردی حرکت به معنای فلسفی منظور نیست، بلکه معنای کلامی و عرفی آن مدنظر است.
- ۱۷- مئاصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۲۶۸.
- ۱۸- مئاصدرا، *اسرار الآيات*، ص ۹۰۹؛ همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۲۷۱؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح بر زاد المسافر*، ص ۲۱۸.
- ۱۹- مئاصدرا، *ایقاظ النائمين*، ص ۲۲۴-۲۲۶.
- ۲۰- مئاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۹۹.
- ۲۱- همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۲۱۶.

- ۲۲- همو، *اسرار الآيات*، ص ۱۰۴.
- ۲۳- همان.
- ۲۴- همان، ص ۱۷۴.
- ۲۵- همان، ص ۱۰۴.
- ۲۶- مآخذرا، *العرشية*، ص ۲۵۱؛ همو، *اسرار الآيات*، ص ۲۲۸؛ همو، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۳۸۲.
- ۲۷- همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۴۱۶.
- ۲۸- البته مآخذرا در جلد دوم *اسفار ماهیات* در خیال متصل را تدریجیة الحدوث و دفعیة البقاء ذکر می‌کند. (مآخذرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۲، ص ۲۴۸) شاید این اختلاف میان خیال متصل و خیال منفصل به دلیل ارتباط خیال متصل با عالم مادی باشد.
- ۲۹- مآخذرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۱۶۱.
- ۳۰- همان، ص ۴۱۶.
- ۳۱- همان، ص ۲۲۱.
- ۳۲- همان، ص ۲۲۲.
- ۳۳- مآخذرا، *اسرار الآيات*، ص ۲۷۷؛ سیدروح‌الله موسوی خمینی، *تقریرات فلسفه*، ج ۲، ص ۶۰۹.
- ۳۴- مآخذرا، *المبدأ والمعاد*، ص ۴۴۲؛ ر.ک: همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۶۲۸.
- ۳۵- مآخذرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۹، ص ۳۲؛ همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۶، ص ۲۴۷.
- ۳۶- همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۶، ص ۲۴۷.
- ۳۷- کسانی که تکامل اخروی را محال می‌پندارند عموماً چنین دیدگاهی دارند.
- ۳۸- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *بداية الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، ص ۱۲۰؛ همو، *نهایة الحکمة*، ص ۲۰۲.
- ۳۹- برخی از این موارد عبارت‌اند از: مآخذرا، *شرح اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۹۷ و ۲۱۶؛ ج ۲، ص ۶۱۴.
- ۴۰- مآخذرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۳، ص ۳۳۱.
- ۴۱- همان، ج ۵، ص ۳۳۴.
- ۴۲- همان، ص ۴۱۶؛ همو، *اسرار الآيات*، ص ۶۳.
- ۴۳- مآخذرا، *مجموعة الرسائل التسعة*، ص ۳۱۷.
- ۴۴- همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۲۸۵. از جمله موارد دیگر عبارت‌اند از: مآخذرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۷، ص ۱۲۵؛ ج ۸، ص ۱۳۹؛ همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۲۱۹؛ همو، *مجموعة الرسائل التسعة*، ص ۲۸۳؛ همو، *اسرار الآيات*، ص ۲۲۳.

۶۸ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۱

- ۴۵- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۳۶۷.
- ۴۶- همان.
- ۴۷- مآخذ، كسر اصنام الجاهلية، ص ۲۳۶.
- ۴۸- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۵؛ همو، المظاهر الالهية، ص ۱۲۲.
- ۴۹- مآخذ، كسر اصنام الجاهلية، ص ۲۳۶.
- ۵۰- ر.ك: مآخذ، مفاتيح الغيب، ص ۱۴۳-۱۴۵.
- ۵۱- مآخذ، مفاتيح الغيب، ص ۵۸۸؛ همو، المبدأ والمعاد، ص ۳۶۳.
- ۵۲- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۱۸۴.
- ۵۳- همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۲۹۷.
- ۵۴- همان.
- ۵۵- مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۳۲۰.
- ۵۶- همان.
- ۵۷- مآخذ، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۳۱.
- ۵۸- همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۱، ص ۱۶۱.
- ۵۹- مآخذ، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ این عبارات در پایان چندین کتاب وی با عنوان «کیفیه تجدد احوال و آثار بر اهل بهشت و دوزخ» با مختصر تفاوت‌هایی آمده است. از جمله مفاتيح الغيب، اسرار الآيات، و المظاهر الالهية.
- ۶۰- مآخذ، مفاتيح الغيب، ص ۶۰۶.
- ۶۱- همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۲۲۲.
- ۶۲- همان.
- ۶۳- همان، ص ۲۲۰.
- ۶۴- همو، مفاتيح الغيب، ص ۶۳۴.
- ۶۵- همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۲۲۹.
- ۶۶- همو، اسرار الآيات، ص ۱۷۸.
- ۶۷- همان.
- ۶۸- همو، سه رسائل فلسفی، ص ۳۰۸.
- ۶۹- همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۳۸۲.
- ۷۰- یعنی ایجاد غیر مسبوق به ماده و مدت.

- ۷۱- مَلَّاصِدْرَا، المَبْدَأُ و المَعَاد، ص ۴۱۶.
- ۷۲- مَلَّاصِدْرَا، تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، ج ۶، ص ۸۴.
- ۷۳- برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، مَجْمُوعَةُ رَسَائِلِ فِلَسْفَى، ص ۱۳۳.
- ۷۴- مَلَّاصِدْرَا، الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ، ج ۹، ص ۳۸۲؛ هَمُو، الْعَرْشِيَّةُ، ص ۲۵۱.
- ۷۵- در تغییر دفعی یا آنی، همه اجزای فرضی تغییر را یک جا داریم؛ یعنی همه تغییر یک جا حاضر است، نه اینکه مثل تغییرات دنیوی که تدریجی‌اند، در هر جزئی از زمان، جزئی از تغییر یافت شود، مثل همان چیزی که در مورد حرکت قطعه بیان می‌شود.
- ۷۶- مَلَّاصِدْرَا، مِفَاتِيحُ الْغَيْبِ، ص ۶۸۷.
- ۷۷- هَمُو، الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ، ج ۹، ص ۳۰.
- ۷۸- هَمُو، تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۱.
- ۷۹- هَمُو، اسرار الآیات، ص ۲۲۹.
- ۸۰- هَمُو، الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ، ج ۹، ص ۳۸۲.
- ۸۱- همان.
- ۸۲- همان.
- ۸۳- مَلَّاصِدْرَا، مِفَاتِيحُ الْغَيْبِ، ص ۵۵۹.

..... منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *شرح بر زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- حسن‌زاده آملی، حسن، *انه الحق*، قم، قیام، ۱۳۷۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *بداية الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، چ ششم، قم، دارالعلم، ۱۳۸۰.
- _____، *نهاية الحکمه*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
- ملّاصدرا، *اسرار الآيات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- _____، *الحاشية على الهيات الشفاء*، قم، بيدار، بی‌تا.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، *العرشیة*، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.
- _____، *ایقاظ النائمین*، بی‌جا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بيدار، ۱۳۶۶.
- _____، *زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- _____، *سه رسائل فلسفی*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
- _____، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- _____، *شرح أصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- _____، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی‌تا، ۱۳۰۲ق.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.