دوفصلنامهٔ علمی حکمت *صدرایی*، سال نهم، شمارهٔ اول، پیاپی ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۶۲ـ۴۷

تبیین کارکرد تجرد قوه خیال در معاد جسمانی از نگاه ملاصدرا

The Function of Abstractness of the Imagination Faculty in Physical Resurrection from Viewpoint of Mulla Sadra

مرتضی حسین‌زاده*
سحر کاوندی**
محسن جاهد***

Morteza Hoseinzadeh*
Sahar Kavandi**
Mohsen Jahed***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲

چکیده

در مباحث نفس شناسی فلسفه اسلامی، قوه خیال به‌عنوان یکی از قوای باطنی انسان، حافظ و مدرک صورت‌های خیالی بوده و کارکردهای معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و معادشناختی دارد. ملاصدرا، برخلاف فلاسفه پیشین، با اثبات تجرد قوه خیال، آن را یکی از اصول بنیادین اثبات معاد جسمانی قرار می‌دهد. در این پژوهش با استخراج مبانی فلسفی اثبات تجرد قوه خیال، به بیان ادله آن و فروعاتی که نتیجه تجرد این قوه است، پرداخته شده است. در آثار ملاصدرا نتایج تجرد قوه خیال و فروعات به‌صورت صریح نیامده و نقش هر کدام در تبیین معاد جسمانی بیان نشده است. نتایج به‌دست آمده از تجرد قوه خیال و فروعات آن، نظریه ملاصدرا را نسبت به سایر تبیین‌ها از معاد جسمانی، منسجم‌تر نشان می‌دهد. برخی از نتایجِ برآمده از اثبات تجرد خیال در مورد عالم آخرت، عبارتند از: توجیه فلسفی ورود نفوس ناقص به عالم آخرت، حصول ثواب و عقاب در عالم قبر و لذات و آلام عالم آخرت، صورت ادراکی بودن بهشت و جهنم و وجود آنها در عالم نفس، دائمی بودن نعمت‌ها در آخرت و خلود در بهشت و جهنم، عدم تزاحم صورت‌های ایجاد شده و عوارض مادی نداشتن نعمت‌های اخروی.

واژگان کلیدی: قوه خیال، تجرد، معاد جسمانی، ملاصدرا.

Abstract

In the section of soul of the Islamic philosophy, imagination faculty is one of the inner faculties of human beings; this faculty is preserver and preceptor of the imaginative forms, and has epistemological, anthropological and eschatological functions. Contrary to former philosophers, Mulla Sadra by proving the abstractness of imagination faculty, setting it as a fundamental principle for demonstrating the physical resurrection. In this essay, by collecting the philosophical foundations for demonstration abstractness of imagination faculty, we shall express its arguments, and the effects of the abstractness of this faculty. In the works of Mulla Sadra, there are no traces of the effects and branches of the abstractness of imagination faculty explicitly, and the function of them didn't express for explanation of physical resurrection. The achieved effects of abstractness of imagination faculty and its branches, show that theory of mulla sadra in explanation of physical resurrection enjoys of coherence more than other theories. Some of the results about the next world that achieved by demonstration of abstractness of imagination faculty are as fallowing: philosophical explanation for entrance of imperfect souls into the next world, occurrence of reword and punishment in the grave world occurrence of pleasures and sufferings in the next world, demonstrating that heaven and hell are perceptive forms, and they exist in the soul world proving that blessing in the next world are permanent, establishing that there is no contradiction between created forms, and there is no material complications for blessings of the next world.

Keywords: Imagination Faculty, Abstractness, Physical Resurrection, Mulla Sadra.

*. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان، زنجان، ایران (نویسنده مسئول)؛ mhoseinzadeh@znu.ac.ir
**. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان، زنجان، ایران؛ drskavandi@znu.ac.ir
***. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان، زنجان، ایران؛ jahed.mohsen@znu.ac.ir

*. PhD Student of Islamic Philosophy and Theology, University of Zanjan, Zanjan, Iran (corresponding author); mhoseinzadeh@znu.ac.ir
**. Aassociate Professor, Islamic Philosophy and Theology Department, University of Zanjan, Zanjan, Iran; drskavandi@znu.ac.ir
***. Aassociate Professor, Islamic Philosophy and Theology Department, University of Zanjan, Zanjan, Iran; jahed.mohsen@znu.ac.ir

مقدمه

قوه خیال به‌عنوان یکی از قوای نفس، نقش مهمی در بین مسائل فلسفی به‌ویژه معاد جسمانی دارد. این قوه کارکردهای معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و معاد شناختی دارد. فیلسوفان اسلامی قوه خیال را یکی از قوای باطنی نفس می‌دانند، اما در مادی یا مجرد بودن آن اختلاف‌نظر دارند؛ این اختلاف تأثیر مهمی در مسئله معاد ایجاد کرده است، به‌گونه‌ای که ابن‌سینا با مادی دانستن آن، در اثبات معاد جسمانی دچار مشکل شده و ملاصدرا با پذیرش تجرد قوه خیال توانسته یکی از مهم‌ترین مشکلات پیش روی اثبات معاد جسمانی را حل کند. با بررسی جایگاه خیال و کارکرد آن در معاد جسمانی و نتایج حاصل از تجرد آن، می‌توان به نقش و تأثیر این قوه در اثبات معاد جسمانی و برگشت نفس به بدن و احوال بعد از آن پرداخت.

ملاصدرا با اثبات تجرد قوه خیال، به‌تبع آن صورت‌های خیالی را هم مجرد دانست. قبل از او فیلسوفان مسلمان قائل به تجرد قوه خیال نبودند. از نظر ابن‌سینا قوه خیال قوه‌ای مادی است و مانند سایر قوای ادراکی باطنی انسان، تجرد ندارد و دارای ابزار جسمانی برای ادراک صور جزئیه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۴). البته از برخی عبارات ابن‌سینا می‌توان تجرد قوه خیال را استنباط کرد (همو، ۱۳۷۱: ۱۶۳)، اما نظر مطابق با مبانی وی، دیدگاهش همان مادی بودن قوه خیال است. شیخ اشراق با اینکه به عالم مثال و خیال منفصل معتقد است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۳۴)، به تجرد قوه خیال قائل نیست. او با اثبات تجرد صورت‌های خیالی، محل آن را نفس نمی‌داند بلکه آنها را موجوداتی در عالم مثال منفصل می‌داند که انسان با قوه خیال آنها را درک می‌کند (همان: ۳/ ۱۵۳ و ۲۱۱)؛ در نتیجه صور خیالی قائم‌به‌ذات بوده و در عالم خارج از نفس ـ عالم مثال منفصل ـ وجود دارند، نه اینکه قائم به نفس و قوه خیال باشند. ملاصدرا با چینش اصول فلسفی درصدد اثبات معاد جسمانی برآمده است، اما نقش هر کدام از اصول و فروعات آنها را به‌صورت صریح تبیین نکرده است.

در مورد قوه خیال پژوهش‌هایی انجام شده است که برخی به‌صورت تطبیقی، به تبیین نظرات فیلسوفان اسلامی پرداخته‌اند (کاوندی، ۱۳۸۷؛ رزمگیر و انتظام، ۱۳۹۲). همچنین در باب تجرد قوه خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی مقاله‌ای تطبیقی نگاشته شده که به مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته و به‌صورت کلی تأثیر قوه خیال در معاد جسمانی را بررسی کرده است (یزدانی، ۱۳۹۰) پرداخته است. در پژوهش حاضر بعد از بیان مبانی و ادله تجرد قوه خیال، به فروعات این عقیده و نقش هر کدام از آنها در تبیین معاد جسمانی پرداخته شده است؛ این فروعات در پژوهش‌های قبلی مورد توجه قرار نگرفته است. پژوهش‌های دیگری اگر در این حوزه بوده‌اند، یا همه این نتایج تبیین نکرده‌اند (خادمی و حامدی، ۱۳۹۱) یا نتایج آنها مطابق با مبانی ملاصدرا نیست (فنی اصل، ۱۳۹۰). در بیان نتایج قوه خیال به این موارد پرداخته خواهد شد.

۱. تعریف خیال

خَیال در لغت به‌معنای صورتی است که در خواب یا آینه دیده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/ ۲۳۰) و در اصطلاح قوه‌ای است که صورت‌های امور محسوس را بعد از غیبت آنها حفظ می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۱۸: ۸/ ۲۱۱). خیال به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود؛ خیال منفصل همان عالم مثال است که موجودات به‌نحو ناقص در آن عالم، مجرد از ماده هستند ولی عوارض مادی را دارند (همان: ۱/ ۳۰۲، همو، ۱۳۵۴/ ۴۹۵) و خیال متصل همان عالم نفس است که مدرک صورت‌های خیالی است (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۱۱).

قوای مدرکه نفس به قوای ظاهری و باطنی

تقسیم می‌شود. حواس باطنی سه گروهند: مدرکه، حافظه و متصرفه. مدرک صورت‌ها، حس مشترک و حافظ آن قوه خیال است. مدرک معانی، وهم و حافظ آنها ذاکره است. قوه متصرّفه هم صورت‌ها یا معانی را با هم ترکیب می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۶)؛ بنابراین قوه خیال که از آن به قوه مصورّه هم یاد می‌شود، قوه‌ای است که صورت‌های باطنی را حفظ می‌کند.

بعد از مشاهده صورت‌های محسوس خارجی توسط نفس، صورتی از آنها در نفس ایجاد می‌شود که بعد از عدم حضور آن صورت‌های محسوس خارجی، نفس می‌تواند آنها را تصور کند. وظیفه حفظ و نگهداری صورت‌های مشاهده شده قبلی بر عهده قوه خیال است. صورت‌های خیالی صورت‌هایی هستند که نفس آنها را در خواب یا بیداری، در صورت عدم وجود محسوس خارجی درک می‌کند. این صورت‌ها در عالم مادی تحقق ندارند، چون مجرد از ماده هستند. همچنین وجود آنها در عالم مثال منفصل نیست تا وجودی مستقل از نفس داشته باشند، این صورت‌ها در عالم نفس انسان تحقق دارند و قیام صدوری به نفس انسان دارند (همان: ۱۴۰؛ همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۵۱۸).

از نظر ملاصدرا قوه خیال، جوهری قائم به بدن و اعضای آن نیست و در جهت خاصی از جهات عالم طبیعی قرار ندارد، بلکه مجرد از عالم ماده است و در عالمی متوسط بین عالم ماده و عقل قرار دارد. «أن القوة الخیالیة جوهر قائم لا فی محل من البدن و أعضائه و لا هی موجودة فی جهة من جهات هذا العالم الطبیعی و إنما هی مجردة عن هذا العالم واقعة فی عالم جوهری متوسط بین العالمین عالم المفارقات العقلیة و عالم الطبیعیات المادیة» (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۹۱).

این قوه بعد از مرگ و از بین رفتن بدن عنصری از بین نمی‌رود و دارای حیات خواهد بود (همو، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۶۳). در مباحث مربوط به معاد، قوه خیال به‌عنوان قوه مدرِک صور خیالی است و تجرد آن به‌عنوان یکی از اصول اثبات معاد جسمانی توسط ملاصدرا قرار گرفته است. مطابق تعریف ارائه شده از قوه خیال، ملاصدرا نقش این قوه را حفظ صور خیالی می‌داند نه مدرِک آن صورت‌ها. از نظر او مدرِک صورت‌های جزئی، حس مشترک است؛ «المدرک لها قوة باطنة غیر العقل و لیس الخیال مدرکا لها لأن الخیال حافظ و إلا لکان کل ما کان مخزونا فیه متمثلا مشاهدا و لیس کذلک فبقی أن یکون المدرک لها قوة أخری و هی الحس المشترک... فیدرکها النفس بهذه القوة التی هی آلة لإدراک المحسوسات الغائبة من الحواس» (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۱۱ـ۲۱۰).

اما در برخی از عبارات این قوه به‌عنوان قوه‌ای مدرِک در نظر گرفته شده است (همان: ۹/ ۳۳۰؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۳۸) و نقش آن ادراک صورت‌های خیالی دانسته شده است نه حفظ صورت‌ها؛ «ان القوة الخیالیة جوهر مجرد عن البدن و عوارضه و سایر الاجسام الطبیعیة و عوارضها، بانها قوة تدرک الصور و الاشباح المثالیة التی هی غیر محسوسة بالفعل و لا قابلة للاشارة الحسیة» (همو، ۱۴۲۰: ۳۲۸).

اختلاف و ابهام در نقش قوه خیال در آثار ملاصدرا موجب شده برخی از شارحان حکمت متعالیه در مباحث معاد جسمانی، اصل تجرد حس مشترک، بلکه اصل تجرد همه حواس باطنی را با اصل تجرد قوه خیال جایگزین کند (همو، ۱۴۱۷: ۲/ ۷۲۳ تعلیقه سبزواری). البته می‌توان اختلاف در عبارات ملاصدرا را به‌نحو دیگری توجیه کرد؛ به این صورت که منظور از خیال همان حس مشترک است که به‌دلیل وجه داخلی حس مشترک، بر آن خیال اطلاق می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۳۰). به عبارت دیگر، حس مشترک هم مدرک صورت‌های به‌دست‌آمده از طریق حواس ظاهری است (وجه خارجی حس مشترک) و هم مدرک صورت‌های ترکیب شده توسط قوه متخیله (وجه داخلی حس

مشترک)؛ همین امر موجب استفاده خیال به‌جای حس مشترک شده است. با توجه به بقای قوه خیال بعد از قطع تعلق نفس به بدن و ادراک صورت‌های جزئیه توسط این قوه (همان: ۲۱۹)، شاید بتوان گفت مدرِک صورت‌های خیالی بعد از مرگ، قوه خیال است، نه حس مشترک و استفاده این دو قوه به‌جای هم توسط ملاصدرا، از این جهت است.

ابهام دیگری که در بحث قوای نفس وجود دارد این است که با مفارقت نفس از بدن، نقش سایر قوا غیر از قوه خیال، روشن نشده است. ملاصدرا احساس صورت‌های عالم قبر و آخرت را به‌واسطه قوه خیال می‌داند و معتقد است نفس با قوه خیال می‌بیند و می‌شنود؛ اما اینکه سایر قوای نفس بعد از مفارقت نفس از بدن همراه نفس خواهند بود یا نه، تبیین نشده است.

بعد از بیان معنای قوه خیال، برای تبیین جایگاه قوه خیال لازم است به مبانی فلسفی آن اشاره شود.

۲. مبانی تجرد قوه خیال

ملاصدرا با استفاده از برخی مبانی هستی‌شناختی، تجرد قوه خیال را اثبات کرده است؛ برخی از این مبانی را ملاصدرا تصریح کرده است و برخی را نگارندگان در این پژوهش استخراج و تبیین کرده‌اند. حرکت جوهری یکی از مبانی مهم فلسفی است. طبق این اصل، موجودات عالم در حرکت وجودی از قوه به‌سوی فعلیت هستند و نفس هم به‌عنوان یکی از موجودات عالم با حرکت از قوه به‌سوی فعلیت، به تجرد می‌رسد (همان: ۴/ ۴۶۰؛ همان: ۸/ ۳۴۷). برخی از نفوس به مرتبه تجرد عقلی و بیشتر آنها به مرتبه تجرد خیالی نائل می‌شوند (همو، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۵۷). نفس با حرکت وجودی اشتدادی، به تجرد می‌رسد (همان: ۸/ ۴۰)؛ بنابراین بدون فرض حرکت جوهری رسیدن به تجرد خیالی و عقلی ممکن نخواهد بود.

از دیگر مبادی این مسئله، قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس است. با توجه به این قاعده، نفس در ابتدای حدوث، امری جسمانی است و با حرکت جوهری می‌تواند به تجرد خیالی دست یابد. این در حالی است که با پذیرش قاعده «روحانیة الحدوث و البقاء» که ابن‌سینا به آن معتقد بود، نفس در ابتدای حدوث، امری مجرد تلقی می‌شد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۰۷)؛ بنابراین بدون پذیرش این قاعده، امکان رسیدن نفس از مرتبه جسمانی به مرتبه تجرد خیالی با حرکت جوهری منتفی است.

نفس انسان در ابتدای حرکت جوهری، صورتی طبیعی برای ماده‌ای حسی است که استعدادِ پذیرش و اتحاد با صورت عقلی را دارد و در ادامهٔ سیر استکمالی، صورت حسیِ انسان، مانند ماده‌ای برای صورت خیالی قرار می‌گیرد و صورت خیالی هم مانند ماده‌ای برای صورت عقلی: «ثم سلک جمیع الحدود الحیوانیة الجسمیة و منها الی الخیالیة و الوهمیة الی آخر درجة الحیوان الوهمی التی قد توجد فی غیر الانسان و منه الی أوّل درجات الحیوان العقلی. فالصورة النفسانیة الحسّیة کمادة للصورة الخیالیة و هی کمادة للصورة العقلیة» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۸۹). در نتیجه وجه نیاز تجرد قوه خیال به این مسئله این است که با پذیرش حرکت جوهری نفس، باید حرکت مراحل مختلف را طی کند تا به کمال فعلیت برسد و نفس انسان با وجود جسمانی خود به‌سوی وجود مجرد حرکت می‌کند.

اثبات تجرد قوه خیال به‌جز دو مسئله پیشین، به مسئله اتحاد عاقل و معقول و مساوقت ادراک و تجرد هم وابسته است. ملاصدرا تجرد قوه خیال را ذیل همین مسئله به‌کمک تجرد صورت‌های خیالی اثبات می‌کند. از نظر او به‌دلیل اتحاد عاقل و معقول و به‌طور کلی، اتحاد مدرَک با مدرِک (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۴۷)، صورت‌های خیالی هم دارای

تجرد هستند و چون مدرِک این صورت‌ها با آنها اتحاد دارد، پس قوه خیال به‌عنوان مدرِک صور، تجرد خیالی دارد. ملاصدرا همه ادراکات را مجرد دانسته و با توجه به این مسئله به اتحاد عاقل و معقول دست پیدا کرده است؛ بنابراین تجرد قوه خیال علاوه بر حرکت جوهری و قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، مبتنی بر تجرد علم و اتحاد عاقل و معقول است. این دو مسئله یعنی، اتحاد عاقل و معقول و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء در اثبات معاد جسمانی نیز نقش مهمی دارد که ملاصدرا به آنها تصریح نکرده و آنها را در بین اصول معادشناختی قرار نداده است.

با مشخص شدن مبانی اثبات تجرد قوه خیال، می‌توان به ادله اثبات تجرد این قوه پرداخت.

۳. ادله تجرد قوه خیال

ملاصدرا دلایل تجرد قوه خیال را در بحث اتحاد عاقل و معقول (همان: ۴۷۸ـ۴۸۵) و مبحث خیال (همان: ۸/ ۲۲۶) بیان کرده است (همچنین بنگرید به: همو، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۴۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۸۰). وی در بحث عاقل و معقول با چند استدلال به اثبات تجرد قوه خیال می‌پردازد. در اینجا به ذکر دو دلیل اکتفا می‌شود.

۳ـ۱. استدلال اول

این دلیل مبتنی بر محال بودن انطباع کبیر در صغیر است. طبق این استدلال، اگر صورت‌های خیالی مادی باشند، لازمه‌اش انطباع کبیر در صغیر است که امری محال است. در نتیجه، صورت‌های خیالی نمی‌توانند مادی باشند. با این استدلال تجرد نفس یا به عبارت دقیق‌تر، تجرد مرتبه خیال نفس را هم می‌توان اثبات کرد (همو، ۱۳۶۳: ۵۸۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۷۶). «أن الصور التی یشاهدها النائمون و الممرورون أو یتخیلها المتخیلون أمور وجودیة یمتنع أن یکون محلها جزء البدن لما بیناه أن البدن ذا وضع و تلک الصور لیست من ذوات الأوضاع و لما ثبت أیضا فی بداهة العقول من امتناع انطباع العظیم فی الصغیر فإذا هی موجودة للنفس قائمة بها ضربا آخر من القیام» (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۲۶).

این استدلال مبتنی بر رابطه حال و محل است که محل این صورت‌ها نفس است. این صورت‌ها که در نفس حلول می‌کنند نمی‌توانند مادی باشند، بلکه باید مجرد باشند. با اثبات تجرد صورت‌های خیالی، تجرد نفس و قوه خیال هم اثبات می‌شود.

۳ـ۲. استدلال دوم

ملاصدرا در استدلال اول، با نظر به مبانی حکمای مشاء که محل صور خیالی را نفس می‌دانند، به اثبات تجرد قوه خیال پرداخته اما استدلالی دیگر با توجه به مبانی حکمت متعالیه برای تجرد قوه خیال نیز ارائه کرده است. مطابق این استدلال، نفس انسان توانایی درک همه حقایق و متحد شدن با آنها را دارد، به‌گونه‌ای که به عقل بسیط و عالم عقلی‌ای که صورت همه موجودات در آن وجود داشته باشد، تبدیل شود (همان: ۳/ ۳۳۷؛ همو، ۱۴۲۰: ۹۷). نفس با درک صورت‌های معقول، با آنها متحد می‌شود. این اتحاد وجودی نفس و صورت‌ها منحصر در صورت‌های عقلی نیست، بلکه با توجه به تجرد همه ادراکات، اتحاد وجودی بین آنها برقرار می‌شود و این اتحاد فرع بر تجرد مدرِک و مدرَک است.

طبق این استدلال نسبت بین صورت‌های خیالی و قوه خیال، نسبت فعل و فاعل است (همو، ۱۳۵۴: ۲۸۵)؛ همان‌گونه که فعل ـ صورت‌های خیالی ـ مجرد است و قابل اشاره حسی نیست، فاعل هم باید مجرد باشد، بنابراین می‌توان از تجرد فعل به تجرد فاعل رسید: «قد ألهمنی الله بفضله و إنعامه برهانا مشرقیا علی تجرد النفس الحیوانیة المتخیلة عن المواد و عوارضها بأنها ذات قوة تدرک الأشباح و الصور المثالیة فإنها لیست من ذوات الأوضاع التی قبلت الإشارة الحسیة اصلاً فهی لیست فی هذا العالم بل فی عالم آخر فموضوعها الذی قامت به کذلک إذ کل جسم و جسمانی فهو من ذوات الأوضاع

بالذات أو بالعرض فما یقوم به یکون تابعاً له فی الوضع و قبول الإشارة الحسیة فلو کانت قوة الخیال حالة فی مادة من مواد هذا العالم لکانت الصور القائمة بها قابلة للإشارة الحسیة بوجه ما و بطلان التالی یستلزم بطلان المقدم و الملازمة بینه» (همو، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۹۷)

این استدلال با اثبات تجرد فعل، یعنی صورت‌های مجرد، به تجرد فاعل می‌رسد. با توجه به مبانی گفته شده، همان‌گونه که جسم فاعل چیزهای است که دارای وضع و ماده هستند، فاعل امور مجرد هم باید مجرد باشد، زیرا علت نمی‌تواند ضعیف‌تر از معلول بوده و باید همه کمالات آن را به‌نحو اتمّ دارا باشد.

به نظر می‌رسد به‌سبب ذومراتب بودن نفس و متباین نبودن قوا نسبت به نفس، نمی‌توان به‌تنهایی به اثبات تجرد قوه خیال پرداخت، بلکه با اثبات تجرد نفس در همه مراتب، تجرد مرتبه خیالی نفس هم به اثبات می‌رسد. اما ملاصدرا در این مسئله صرف‌نظر از تجرد همه مراتب نفس، با تجرد صورت‌های خیالی، تجرد قوه خیال را نتیجه می‌گیرد، زیرا در بحث معاد جسمانی تجرد قوه خیال برای اثبات آن کافی است. پذیرش تجرد قوه خیال، فروعاتی را در پی دارد که این فروعات مرتبط با معاد جسمانی هستند.

۴. فروعات قوه خیال

ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی، غیر از اینکه از تجرد قوه خیال بهره می‌برد، از سه اصل متفرع بر تجرد قوه خیال استفاده می‌کند؛ «قیام صدوری صورت‌های خیالی به نفس»، «حقیقت ابصار: اختراع صورت‌های خیالی توسط نفس» و «ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده». فرع اول و سوم در همه آثاری که بحث معاد جسمانی به‌صورت مفصل طرح شده، آمده است (ازجمله: ۱۳۵۴: ۳۹۰؛ ۱۳۶۳: ۵۹۸؛ ۱۴۱۷: ۲۶۴؛ ۱۳۸۱: ۲۰؛ ۱۳۶۶: ۵/ ۳۷۹؛ ۱۳۶۱: ۲۴۸). فرع دوم، به‌صورت مستقل فقط در *شرح زاد المسافر* به‌عنوان اصل اثبات معاد جسمانی آمده است (۱۳۸۱: ۲۰) و در سایر آثار، در ضمن اصول دیگر به آن اشاره شده است. فرع اول به ارتباط صور با قوه خیال اشاره دارد که رابطه این صور و قوه خیال رابطه حال و محل نیست بلکه رابطه فعل و فاعل است و صور قیام صدوری به نفس دارند. در فرع دوم، با توجه به صدور صورت‌ها توسط نفس، ابصار به همین معنا، یعنی اختراع و ایجاد صور توسط نفس دانسته شده است. در فرع سوم، به‌نحوه ایجاد آن صور پرداخته شده که این صور بدون مشارکت ماده و تنها با جهت فاعلی ایجاد شده است.

٤ـ۱. قیام صدوری صور خیالی به نفس

قیام صدوریِ صور خیالی به نفس، مبتنی بر تجرد قوه خیال است و از فروعات آن محسوب می‌شود. ملاصدرا با توجه به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، نفس را فاعل صور ادراکی می‌داند، برخلاف حکمای مشاء که رابطه صورت و نفس را رابطه حال و محل می‌دانستند. در این فرع با نظر به تجرد قوه خیال و صورت‌های ادراکی و اتحاد آن صورت‌ها با نفس، به رابطه صورت‌ها با نفس پرداخته شده است. این صورت‌ها چون فعل نفسند، ارتباط آنها با نفس مانند قیام فعل به فاعل است، نه قیام مقبول به قابل؛ به عبارت دیگر، رابطه علی و معلولی بین نفس و صورت‌ها برقرار است. «أن الصور الخیالیة بل الصور الإدراکیة لیست حالة فی موضوع النفس و لا فی محل آخر و إنما هی قائمة بالنفس قیام الفعل بالفاعل لا قیام المقبول» (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۹۲).

ارتباط علی و معلولی بین نفس و صورت‌ها از این جهت است که نفس مدرِک آن صورت‌ها است. هنگام ادراک، صورت و وجود مجرد نزد مدرِک حضور دارد و حضور مدرِک برای مدرَک و اتحاد آنها با هم به علت ارتباط ذاتی بین آنها است و ارتباط ذاتی به معنای رابطه علی و معلولی است

(همو، ۱۴۲۰: ۲۸۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۵۱)؛ بنابراین غیر از پذیرش تجرد قوه خیال و صورت‌های ادراکی، خلاقیت و فاعلیت نفس نسبت به ایجاد صورت‌ها نیز در این فرع مورد توجه قرار گرفته است (همو، ۱۳۶۶: ۵/ ۳۷۹).

با توجه به این نوع رابطه، می‌توان گفت بین تجرد مدرِک و مدرَک و قیام صدوری ملازمه وجود دارد، چون رابطه بین مدرِک و مدرَک رابطه فاعلی و فعلی است؛ پس ادراکات نمی‌تواند به نفس قیام حلولی داشته باشند. «فهذه الصور الخیالیة و التی یشاهدها الممرورون لیس فی محل عندنا ـ حتی یلزم أن یکون محلها إما جزئاً جسمانیاً منا أو نفساً بل هی صور معلقة یقیمها النفس ـ و یحفظها ما دامت تشاهدها» (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۸۹ و ۱۹۱).

دلیلی که ملاصدرا برای این قاعده دارد این است که خداوند نفس انسان را به‌گونه‌ای خلق کرده است که قدرت بر ایجاد صورت‌های مجرد را دارد. این قدرت نفس به این جهت است که نفس از سنخ موجودات مجرد و فعل آن هم مجرد است. با ایجاد و خلق صورت‌ها توسط نفس، آنها برای نفس حاصل هستند، چون هم نفس مجرد است و هم صورت‌ها (همو، ۱۳۵۴: ۳۹۰). حصول صورت‌ها در خارج از عالم نفس و به‌واسطه صورت‌های دیگر نیست، بلکه به‌صرف حصول آنها برای نفس ـ نه با حصول صورت‌های دیگر ـ مشاهده می‌شوند (همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۶۴). «بحیث یکون لها اقتدار علی إیجاد صور الأشیاء المجردة و المادیة لأنها من سنخ الملکوت و عالم القدرة و السطوة و الملکوتیون لهم اقتدار علی إبداع الصور العقلیة القائمة بذواتها و تکوین الصور الکونیة القائمة بالمواد» (همو، ۱۳۶۶: ۵/ ۳۷۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۶۴).

آنچه در این فرع مورد نظر ملاصدرا است، قیام صدوری صور نسبت به نفس است که نظریه قیام حلولی را با توجه به مبانی خود مورد نقد قرار می‌دهد. از نظر او نفس، توانایی خلق صور حسی و خیالی را دارد و این به‌سبب شباهت نفس انسان به خداوند در ایجاد صورت است.

از نظر ملاصدرا کارکرد قوه خیال به‌خوبی روشن نشده است. او در بحث از قوه خیال، آن را قوه‌ای می‌داند که حافظ صورت‌های خیالی است و مدرِک آن صورت‌ها را حس مشترک می‌داند و در بحث معاد جسمانی، آن را قوه‌ای مدرِک می‌شمارد. البته با قبول خالقیت قوه خیال نسبت به صور خیالی، این قوه مدرِک آن صورت‌ها هم خواهد بود.

به نظر می‌رسد تفکیک قوای نفس از هم مبتنی بر مبانی حکمت مشاء باشد که نفس را ذومراتب نمی‌دانستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۱) و ملاصدرا در برخی موارد با تکیه بر همین مبنا، کارکرد هر قوه را از هم تفکیک کرده است و نقش قوه خیال را حفظ صورت‌های خیالی یا ادراک آنها دانسته است. اما با توجه به مبانی صدرایی و ذومراتب بودن نفس (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۲۶)، ایجاد صورت‌های خیالی توسط نفس در مرتبه خیال صورت می‌گیرد و ازاین‌رو ایجاد آنها به قوه خیال نسبت داده شده است. با ایجاد آنها توسط نفس در مرتبه خیال، نفس مدرِک و حافظ آنها هم خواهد بود.

٤ـ۲. اختراع صورت‌های مجرّد توسط نفس در ابصار

از فروعات دیگر تجرد قوه خیال، تبیین فلسفی ابصار است. ملاصدرا در مورد حقیقت ابصار، نظر حکمای طبیعی، ریاضی و اشراقی را نمی‌پذیرد و حقیقت ابصار را با استفاده از اتحاد عاقل و معقول تبیین می‌کند. از نظر ملاصدرا، ابصار به معنای انطباع شبح مرئی در یک عضو خاص، یا به‌سبب خروج شعاع از چشم یا به‌اضافه علمی نفس به‌صورت خارجی نیست، بلکه ابصار با اختراع صورت مطابق با صورتِ موجودِ خارجی توسط نفس و قیام آن صورت به نفس شکل می‌گیرد. حصول و ایجاد صورت در نفس توسط خود نفس و قوه خیال و اتحاد آن

صورت با نفس موجب مشاهده می‌شود و وجود مادیِ خارجی معدّ برای حصول و ایجاد صورت ادراکی مجرد است (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۹۱). بنابراین صورت ادراکی نزد نفس همان صورت مادی نیست، بلکه مطابق با آن صورتِ مادیِ خارجی است و به‌دلیل ایجاد این صورت‌ها، بدون مشارکت ماده و صرفاً با اتکا به جهات فاعلی، به‌صورت عینی و شهودی نزد نفس حاضر است (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۴).

مشاهده شیء مادی خارجی وابسته به ادراک آن است. در مباحث مربوط به عقل و معقول، ملاصدرا نظریه تقشیر را نپذیرفته (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۱۶؛ همان: ۸/ ۱۸۱) و با مجرد دانستن همه ادراکات، اعم از حسی، خیالی و عقلی، به صدور صورت‌ها توسط نفس قائل است. «أنّ الإبصار لیس بانطباع شبح المرئی فی عضو کالجلیدیة و نحوها ـ کما ذهب إلیه الطبیعیون ـ و لا بخروج الشعاع ـ کما رآه الریاضیون ـ و لا بإضافة إشراقیة تحصل للنفس إلی ما فی الخارج عند تحقّق الشرائط؛ لأنّ هذه الآراء کلّها باطلة کما بین فی موضعه؛ بل باختراع النفس صورة مضاهیة للصورة الخارجیة موجودة لا فی محلّ و لا فی هذا العالم، بل فی صقع النفس و للنفس إلیها إضافة فاعلیة و نسبة نوریة» (همو، ۱۳۸۱: ۲۰). در نتیجه با مجرد شدن ادراک حسی، مشاهده آن به معنای اختراع صور توسط نفس در عالم نفس خواهد بود.

ملاصدرا برهان این اصل را همان برهان اتحاد عاقل و معقول می‌داند. هم‌چنانکه گفته شد، مبنای نظریه ملاصدرا در مورد ابصار، اتحاد عاقل و معقول است؛ «و البرهان علیه یستفاد مما برهنا به علی اتحاد العقل بالمعقول فإنه بعینه جار في جمیع الإدراکات الحسیة و الوهمیة» (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۸۱). برای توضیح این مطلب باید به تقسیم صورت به صورت مادی و صورت مجرد توجه کرد. ملاصدرا صورت مجرد را صورتی می‌داند که قابلیت مدرَک قرار گرفتن دارد، اما صورت مادی با ماده و وضع خاص و مکان خاص نمی‌تواند مدرَک قرار گیرد؛ در نتیجه اگر صورت، تجرد تام داشته باشد، معقول است و اگر تجرد ناقص داشته باشد، محسوس یا متخیّل خواهد بود (همو، ۱۴۲۰: ۷۱). وجود فی‌نفسه صورت معقول، متخیّل و محسوس همان وجود آن برای مدرِک است. به عبارت دیگر، وجود این ادراکات چیزی غیر از بودن آنها برای نفس نیست، همچنین وجود فی‌نفسه صورت و وجود نفس مغایرت ندارند و تفاوت این سه امر تنها تفاوتی اعتباری است. اگر فرض مغایرت بین مدرکات و مدرِک شود، باید بتوان مدرَک را وجودی فی‌نفسه و مباین از نفس در نظر گرفت درحالی‌که مدرَک، وجودی مباین با نفس ندارد (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۱۳)؛ بنابراین بین مدرِک، ادراک و مدرَک اتحاد وجودی برقرار است.

با اتحاد عاقل و معقول و بلکه اتحاد همه مدرَکات با نفس، نظر ملاصدرا در مورد ابصار، انطباع آنها در نفس نیست؛ از نظر او حضور صورت‌ها برای نفس که معلول و صادر از نفسند، همان ابصار است. در ابصارِ موجودات مادی نیز موجود مادی زمینه را آماده می‌کند تا نفس صورت حسی یا صورت مثالی را ایجاد کند.

٤ـ٣. ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده توسط قوه خیال

مسئله دیگری که بر تجرد قوه خیال متفرع است، ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده توسط نفس است. صورت‌های مقداری و اشکالِ دارای جرم، همان‌گونه که توسط فاعل با مشارکت ماده قابل ایجاد هستند، بدون مشارکت ماده نیز قابل ایجاد هستند. وجود افلاک از همین سنخ است که بدون ماده و صرفاً به‌مجرد تصور مبادی عقلی ایجاد می‌شوند. صورت‌های خیالی‌ای که از قوه مصوّره نفس صادر می‌شوند و مجرد از ماده هستند، نیز از همین نوعند و نفس در مرتبه تجرد خیالی، خالق آن صور است

(همان: ۹/ ۱۹۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۳۲). همچنین تحقق صورت‌های مجرد در عالم آخرت به‌صرف جهات فاعلی است (همو، ۱۳۶۳: ۶۸۳) و نیازی به جهت قابلی در تحقق آن صورت‌ها نیست. به همین دلیل خود ماده در آنجا حضور نداشته اما این موجودات از برخی عوارض مادی برخوردارند.

به‌سبب تعلق نفس به بدن و امور دنیوی صورت‌های خیالی دارای ضعف وجودی‌اند و ثبات ندارند، اما اگر تعلق به بدن و وابستگی به امور دنیوی از بین برود، آن صورت‌ها شدت وجود پیدا خواهند کرد (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۹۳؛ همو، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۶۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۸۸)؛ بنابراین همان‌گونه که نفس در دنیا درحالی‌که مشغول به بدن و امور مادی است، توانایی ایجاد صورت‌های خیالی را دارد، به‌طریق اولی در آخرت نیز توان ایجاد این صورت‌ها را خواهد داشت؛ عالمی که در آن اشتغالات مادی وجود ندارد و تفاوت آنها هم در شدت و ضعف وجودی صورت‌ها خواهد بود.

به نظر می‌رسد چینش فروعات قوه خیال به‌صورت منطقی انجام نگرفته است. ملاصدرا بعد از اثبات تجرد قوه خیال، اصل متفرع بر آن، یعنی اصلِ «قیام صدوری صور خیالی به نفس» را قرار داده است درحالی‌که باید فرعِ «ایجاد صور مقداری بدون ماده» قرار گیرد، چراکه با اثبات تجرد خیال، باید تجرد صورت‌های خیالی‌ایجاد شده توسط خیال هم اثبات شود که در فرع «ایجاد صور مقداری بدون ماده» به تجرد آن صورت‌ها اشاره می‌کند. در فرع بعد باید به رابطه این صورت‌ها با قوه خیال بپردازد که این صورت‌ها حالّ در نفس نیستند بلکه فعل نفس هستند و قائم به آن. با اثبات تجرد صورت‌ها و قیام آنها به نفس، حقیقت ابصار حضور آنها برای نفس خواهد بود و فرع سوم به‌دست می‌آید. اساساً آوردن بحث ابصار در بین اصول جایگاهی ندارد، زیرا حکم آن جدای از سایر ادراکات نیست، مگر اینکه به‌دلیل مباحث تاریخی در مورد آن و تفاوت دیدگاه‌ها، ملاصدرا به آن پرداخته باشد یا شاید بدین خاطر که بسیاری از نعم بهشتی از نوع بصری هستند و ملاصدرا از باب تأکید آن را آورده است. هم‌چنانکه در اثبات تجرد خیال گفته شد، از طریق اثبات تجرد صورت‌های خیالی تجرد قوه خیال نتیجه گرفته می‌شود و بنا بر مبنای ملاصدرا، نفس فاعل همه صورت‌ها است؛ در نتیجه نیازی به ذکر اصل «ایجاد صور مقداری بدون ماده» نبود، زیرا با تجرد خیال، تجرد فعل آن هم اثبات می‌شود.

۵. نتایج تجرد قوه خیال و فروعات آن در معـاد جسمانی

با تبیین مبانی قوه خیال، ادله و بیان فروعات آن، لازم است به تأثیر اصل تجرد قوه خیال و سه اصل متفرع بر آن در معاد جسمانی پرداخته شود. برخی از پژوهش‌های صورت گرفته در این‌باره به تأثیر تجرد قوه خیال به‌صورت کلی اشاره کرده و به‌عنوان یکی از اصول معاد جسمانی صدرایی، در کنار سایر اصول به آن توجه کرده‌اند و به نقش و نتایج حاصل از آن در عالم بعد از دنیا کمتر پرداخته‌اند. برخی از پژوهش‌ها نیز به تأثیر قوه خیال در شکل‌گیری بدن در عالم قبر و بدن اخروی پرداخته‌اند که با دقت در نقش این اصل، نحوه تأثیرگذاری آن معیّن و نادرستی سایر برداشت‌ها از نقش قوه خیال، نشان داده می‌شود. یکی از وجوه برتری یک نظریه بر نظریه دیگر، فراهم آوردن تبیین برای امور به‌ظاهر متفاوت و قرار دادن آنها ذیل یک رشته تبیین واحد است. به نظر می‌رسد این نظریه با نتایج مترتب بر آن چنین توانی را دارد تا تبیین مناسبی از معاد جسمانی داشته باشد.

۵ـ۱. نتایج تجرد قوه خیال

نتایج تجرد قوه خیال را می‌توان در پنج محور

به‌صورت زیر طرح کرد.

۵ـ۱ـ۱. تصور بدن دنیوی در عالم قبر

در بین اصول معاد شناختی، تجرد قوه خیال و همراهی آن با نفس انسان، موجب تصور بدن دنیوی و رسیدن آلام و لذات به بدن در عالم قبر می‌شود. تجرد قوه خیال این امکان را به نفس می‌دهد که بعد از قطع تعلق نفس نسبت به بدن، همراه نفس باشد و با این قوه به تصور بدن دنیوی و امور جسمانی در عالم قبر بپردازد. نفس انسان به کمک این قوه در خواب هم می‌تواند بدن دنیوی را تخیّل کند؛ «فالنفس إذا فارقت البدن و حملت المتخیلة المدرکة للصور الجسمانیة فلها أن یدرک أمورا جسمانیة و یتخیل ذاتها بصورتها الجسمانیة التی کانت یحس بها فی وقت الحیاة کما فی المنام کانت یتصور بدنها الشخصی و یحس به مع تعطل هذه الحواس و رکودها» (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۷۶).

قوه خیال در ابتدای وجود، به بدن دنیوی نیازمند است اما بعد از شکل گرفتن و به تجرد رسیدن، محتاج بدن نیست و می‌تواند مدرِک امور جزئی و مادی باشد (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۲۱۹). در عالم قبر و آخرت برای درک امور جزئی و جسمانی نیاز به قوای جسمانی است. طبق مبنای ابن‌سینا این قوا به‌دلیل عدم تجرد، از بین می‌روند درحالی‌که ملاصدرا با مجرد دانستن آنها، معتقد است به عالم قبر و آخرت منتقل می‌شوند و توانایی درک امور جسمانی را دارند. عده‌ای با توجه به برخی از عبارات ملاصدرا نتیجه این اصل را تخیل بدن در عالم قبر و ایجاد بدن اخروی توسط قوه خیال دانسته‌اند (فنی اصل، ۱۳۹۰: ۱۲۶) درحالی‌که ملاصدرا (۱۴۱۷: ۱/ ۲۷۶) نقش قوه خیال را ایجاد بدن برزخی یا اخروی نمی‌داند. برای روشن شدن منظور ملاصدرا از عبارت نقل شده از کتاب الشواهد الربوبیة به توضیح این بخش از کلام ملاصدرا می‌پردازیم.

ملاصدرا در بحث مربوط به اینکه چه جزئی از انسان بعد از مرگ باقی می‌ماند، معتقد است با مفارقت نفس از بدن، قوه خیال با نفس از عالم دنیا وارد عالم قبر و آخرت می‌شود. این قوه می‌تواند ذات خود را به همان صورتی که در دنیا احساس می‌کرد به‌صورت جسمانی تصور کند. این بیان ملاصدرا برای اثبات ثواب و عذاب عالم قبر است و ارتباطی به ایجاد بدن توسط قوه خیال ندارد. «فإذا مات الإنسان و فارقت مع جمیع ما یلزمها من قواها الخاصة بها و معها القوة المتصورة فیتصور ذاته مفارقة عن الدنیا و یتوهم نفسه عین الإنسان المقبور الذی مات علی صورته و یجد بدنه مقبورا مدرک الآلام الواصلة إلیه علی سبیل العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرائع فهذا عذاب القبر؛ و إن کانت سعیدة یتصور ذاتها علی صورة ملائمة و یصادف الأمور الموعودة فهذا ثواب القبر» (همان: ۱/ ۲۷۶).

از این عبارت نمی‌توان استفاده کرد که قوه خیال بعد از مفارقت از دنیا بدن خود را ایجاد می‌کند. از نظر ملاصدرا بدن غیردنیوی محصول ملکات و خلقیات انسانی است و در عالم قبر و آخرت این بدن همراه با انسان است. قوه خیال چه در خواب و چه بعد از مرگ، همراه با نفس خواهد بود و بدن متناسب با عالم قبر و آخرت در دنیا توسط ملکات و اخلاقیات انسان ایجاد شده است؛ بنابراین با قطع تعلق نفس نسبت به بدن عنصری، قوه خیال همراه با نفس است و بدنی که توسط نفس ایجاد شده همراه با نفس خواهد بود. «فالنفس عند تفردها عن البدن العنصری سواء کان بالنوم او الموت یصحبها القوة الخیالیة التی للنفس بمنزلة القوة الهیولانیة للبدن و یلزمها البدن الناشی عن النفس نشو الظل عن الضوء و العکس عن الشخص من غیر انفعال» (همو، ۱۳۶۶: ۵/ ۳۸۱). بنابراین نقش قوه خیال صرفاً برای تصحیح ادراک امور جسمانی چه در عالم قبر و چه عالم آخرت است و همچنین تصحیح ثواب و عذاب قبر و لذت و الم‌های آن. می‌توان گفت

وجه تصور بدن دنیوی توسط خیال برای تصور امور جسمانی عالم قبر است.

از نظر ملاصدرا نفس با قوه خیال ذات خود را به‌صورت جسمانی و دنیوی تصور می‌کند. ملاصدرا قبر را به معنای حفره‌ای مستطیلی شکل نمی‌داند که بدن عنصری انسان بعد از مرگ در آن قرار می‌گیرد، بلکه از نظر او قبر به معنای صوری است که نفس خود را به‌صورت جسمانی تصور می‌کند و بدن خود را در قبر می‌یابد. قبر حقیقی فرو رفتن نفس و انحصار در هیئت‌های بدنی است (همو، ۱۹۱۸: ۹/ ۲۲۴) و قبر هر انسان متناسب با صفات و اعمال اوست و با حواس ظاهری قابل مشاهده نیست (همو، ۱۳۶۶: ۶/ ۷۹). «فتصور بدنها الشخصی علی صورتها التی کانت فیه فی الدنیا و مات علیها فتصور ذاتها اتصالها بالبدن عین الإنسان المقبور الذی مات علی صورته فیجد بدنه مقبورا و یدرک الآلام الواصلة إلیه علی سبیل العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشریعة الحقة فهذا عذاب القبر و أن تتصور ذاتها علی صورة ملائمة و تصارف الأمور الموجودة فهذا ثواب القبر» (همو، ۱۳۶۱: ۲۵۸).

با مفارقت نفس از بدن، آنچه برای نفس حاصل شده، با شدت بیشتری درک می‌شود، مانند جهل و علم که نفس، ألم و لذت آنها را درک می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۱۵۱).

تصور بدن در قبر توسط نفس به‌دلیل نزدیکی اتصال نفس به بدن است و چون زمان زیادی از قطع تعلق نفس به بدن نگذشته است، همان بدن مقبور را تصور می‌کند. قریب بودن نفس و قوه خیال به دنیا موجب می‌شود تا نفس امکان کشف و مشاهده امور اخروی را به‌صورت کامل نداشته باشد و صورت‌ها را با تصور بدن درک کند. در فشار قبر هم آنچه موجب درد می‌شود فشار به بدن دنیوی نیست و آنچه نفس را شکنجه می‌دهد اموری که به بدن وارد می‌شود نیست، بلکه صورت دردهایی که به بدن می‌رسد، توسط نفس درک می‌شود. تصور این امور توسط نفس به‌دلیل علاقه بین نفس و بدن است (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۲۲۰).

۵ـ۱ـ۲. مصحّح معاد جسمانی نفوس ناقص

تجرد قوه خیال و همراهی آن با نفس، مصحّح ورود همه نفوس انسانی ـ اعم از نفوس متوسط و عوام و کودکان ـ در عالم آخرت است (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۵)؛ این در حالی است که بدون قول به تجرد قوه خیال و حضور آن در عالم آخرت، نفوس متوسط انسانی و عوام و کودکان، معاد جسمانی نخواهند داشت و صرفاً نفوس کامل معاد خواهند داشت. به همین دلیل ابن‌سینا، معاد را منحصراً روحانی و برای نفوس کامل می‌داند. طبق مبنای فلسفی او، اگر نفسی در طبقه متوسطین قرار بگیرد و به تجرد کامل عقلی نرسد، معادی نخواهد داشت و آن نفس به افلاک و اجرام آسمانی تعلّق پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۱۲و۱۱۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۷۳). این در حالی است که وی معاد جسمانی را صرفاً به‌سبب اینکه مورد پذیرش شریعت است، می‌پذیرد (همو، ۱۳۷۹: ۶۸۲؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۲۳).

از نظر ملاصدرا نفوس کامل و ناقص دارای معاد هستند. نفوس کامل به‌خاطر فعلیت تام، با عقل فعال اتحاد خواهند داشت و به‌سوی عقل فعال و خداوند محشور خواهند شد، اما نفوس ناقص که به فعلیت تام نرسیده‌اند، در عالمی بین عالم ماده و عقل محشور خواهند شد. «هذه النفوس إما کاملة کمالاً عقلیاً أو ناقصة أما النفوس الکاملة فهی التی خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة إلی حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلاً بالفعل و کلما صارت النفس عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها و اتحدت بالعقل الذی هو کمالها فحشرت إلیه و کلما کان محشوراً إلی العقل کان محشوراً إلیه تعالی... أما النفوس النطقیة الناقصة فلا یخلو إما أن تکون مشتاقة إلی الکمال العقلی أو لا... فهی محشورة إلی عالم متوسط بین العقلی و المادی و هو عالم الأشباح المقداریة و عالم الصور المحسوسة المجردة و

هی قوالب و حکایات و ظلال لما فی العالم العقلی من الصور العقلیة و بها قوامها و دوامها و کیفیة حشرها ککیفیة حشر سائر النفوس البهیمیة و السبعیة» (ملاصدرا، ۱۹۱۸: ۹/ ۲۴۷؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۴۷).

با توجه به مشکلی که در اثبات معاد جسمانی با مبانی فلسفی وجود داشت، ملاصدرا اصولی را برای اثبات عقلی این مسئله کنار هم قرار داد؛ بنابراین می‌توان هدف وی از چینش اصول فلسفی در بحث معاد را اثبات معاد جسمانی به یکی از دو صورت زیر دانست: اثبات معاد نفوس کامل و نفوس ناقص و اثبات معاد جسمانی نفوس ناقص.

۵ـ۱ـ۳. دفع شبهه حمل معاد جسمانی بر تناسخ

با تجرد قوه خیال و حضور نفوس انسانی در عالم مثال، شبهه حمل معاد جسمانی بر تناسخ دفع می‌شود، زیرا بنا بر نظریه ملاصدرا، نفوس انسان‌ها با اخلاق و ملکات خاص خود، محشور می‌شوند؛ هر اخلاق و هیئتی دارای بدنی خاص خواهد بود که نفس و ملکات آن منشأ بدن اخروی خواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۰). در نتیجه در عالم آخرت نفس به بدنی مغایر با خود تعلق پیدا نمی‌کند، بلکه بدنی که خود نفس منشأ آن بوده است همراه نفس خواهد بود.

۵ـ۱ـ٤. تبیین فلسفی لذت و آلام جسمانی

تبیین فلسفی لذت و دردهای جسمانی عالم آخرت با تجرد قوه خیال حاصل می‌شود. لذت و درد، امری خارج از صورت‌های ادراکی نیست که با حواس ظاهری قابل ادراک باشد، بلکه از اموری است که با حواس باطنی اخروی ادراک می‌شود. در نتیجه نشئه‌ای که در آن عذاب و ثواب واقع می‌شود، نشئه‌ای ادراکی است و از نظر وجودی از عالم مادی بالاتر است: «أن الملذ و المؤذی فی الحقیقة لیسا من الأمور الخارجة عن الصور الإدراکیة الحاضرة عند النفس الواصلة إلیها فکل مؤلم أو ملذ لنا لیس من المحسوسات الخارجة و لا یمکن إدراکه بهذا الحس الظاهری الدنیوی- بل بالحواس الباطنة الأخرویة» (همان: ۳۳).

همان‌گونه که وجود عالم مثال به جهت تجرد صورت‌های آن، از عالم ماده بالاتر و قوی‌تر است (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۸) و وجود عالم عقل از عالم مثال بالاتر است، دردها و لذت‌های عوالم هم نسبت به هم شدت و ضعف دارند و این به‌جهت شدت و ضعف وجود صورت‌های موجود در عوالم مختلف است: «الصور الأخرویة أشد إلذاذاً و إیلاماً من الصور الدنیاویة بما لا نسبة بینهما فی التنعیم و التعذیب، کیف لا و ربما یکون المعلوم فی النوم أشد فی بابه من التأثیر الملائم و المنافر فی الذی یراه الإنسان فی الیقظة و الأخری لا یکون أضعف فی بابه من المعلوم، بل الحدس الصائب یحکم بأنه أشد منه بکثیر و ذلک لصفاء القلب و صحة الإدراک و عدم الشاغل. فالصور الأخرویة هی أکثر تأثیراً من الصور المنامیة و هی من الصور الدنیاویة و هکذا یقاس صور کل نشأة و عالم إلی صور نشأة أخری یکون فوقها بعدة مراتب فی باب قوة التأثیر» (همان: ۳۹۲).

بنابراین صورت‌هایی که انسان بعد از مرگ به‌واسطه قوه خیال ایجاد و مشاهده می‌کند، صورت‌های موهوم و تخیّلی نیست که دارای واقعیت و آثار خارجی نباشند. این صور نه‌تنها وجود دارند و دارای آثار هستند، بلکه رتبه وجودی این صورت‌ها نسبت به موجودات و صورت‌های دنیوی بالاتر است. صورت‌های دنیوی به‌سبب تعلق به ماده، دارای نقص و ضعف هستند، اما صورت‌های اخروی به‌دلیل تجرد از ماده، نسبت به موجودات دنیوی نقص و ضعف وجودی ندارند: «فإن للنفس فی ذاتها سمعاً و بصراً و ذوقاً و شماً و لمساً یدرک بها المحسوسات الغائبة عن هذا العالم إدراکاً جزئیاً و یتصرف فیها و هی أصل هذه الحواس الدنیاویة و مبادیها إلا أن هذه فی مواضع مختلفة لأنها هیولانیة یحملها هذا البدن و هی فی موضع واحد لأن النفس حاملها و حامل ما یتصورها فإذا مات الإنسان و فارقت مع جمیع ما یلزمها من قواها الخاصة بها و معها القوة المتصورة فیتصور ذاته مفارقة عن الدنیا و یتوهم نفسه عین الإنسان المقبور الذی مات

علی صورته و یجد بدنه مقبورا مدرک الآلام الواصلة إلیه علی سبیل العقوبات الحسیة علی ما وردت به الشرائع فهذا عذاب القبر و إن کانت سعیدة یتصور ذاتها علی صورة ملائمة و یصادف الأمور الموعودة فهذا ثواب القبر» (همو، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۷۶).

این تفاوت در شدت و ضعف صورت‌ها و موجودات دنیوی و اخروی به خاطر ارتقای فاعل این صورت‌هاست. اگر نفس به‌عنوان فاعل صورت‌های ادراکی، به تجرد برسد، فعل او نیز به تجرد می‌رسد و آثار آن نسبت به نفسی که به تجرد نرسیده و از بدن قطع تعلق نکرده است، قوی‌تر خواهد بود.

ایجاد صورت‌های اخروی در عالم آخرت توسط قوه خیال، مطابق با ملکه‌ای است که نفس در عالم دنیا با ادراکات و اعمال خود آنها را کسب کرده است. قوه خیال با ملکات و اخلاقیات کسب شده می‌تواند صورت‌هایی را در عالم آخرت ایجاد کند و در نتیجه از آنها متلذّذ یا متلأّم شود (همو، ۱۳۶۶: ۶/ ۲۴۷). به عبارت دیگر، نتیجه اعمال و ادراکات انسانی در دنیا، تجسم آنها توسط قوه خیال در عالم آخرت خواهد بود.

۵ـ۱ـ۵. تبیین فلسفی مکان بهشت و جهنم

با اثبات تجرد قوه خیال، می‌توان به سؤال مطرح شده درباره مکان بهشت و جهنم نیز پاسخ مناسب داد. برخی از متکلمان مکانی فیزیکی برای بهشت و جهنم در نظر گرفته‌اند و مکان بهشت را بالای آسمان‌های هفت‌گانه و زیر عرش و مکان جهنم را زیرزمین‌ها می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵/ ۱۱۱؛ حلی، ۱۳۸۲: ۲۶۰)، اما بر اساس تجرد قوه خیال و پذیرش عالم مثال، بهشت و جهنم چیزی غیر از صورت‌های ادراکی و لذت و الم‌های مترتب بر آن نیست و این صورت‌ها قیام صدوری به نفس دارند و در عالم نفس تحقق دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۲۰ و ۳۲۸). در نتیجه نمی‌توان برای بهشت و جهنم، عالمی بیرون از عالم نفس در نظر گرفت. بر این اساس پرسش از مکان فیزیکی برای بهشت و جهنم، به‌طور کلی منحل می‌شود.

۵ـ۲. نتایج فروعات تجرد قوه خیال

با اثبات تجرد قوه خیال و بیان نتایج مترتب بر آن، فروعات قوه خیال نیز در معاد جسمانی و احوال بعد از معاد تأثیر دارند که این امور کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته‌اند.

۵ـ۲ـ۱. نتایج فرع اول

بر اساس فرع اول که قیام صدوری صور خیالی به نفس بود، نتایج زیر را می‌توان به دست آورد:

الف) بهشت و جهنم چیزی غیر از صورت‌های ادراکی و لذت و الم‌های مترتب بر آن نیست و این صورت‌ها، قیام صدوری به نفس دارند و در عالم نفس تحقق دارند (همان: ۳۲۸). در نتیجه بهشت و جهنم در عالم نفس تحقق داشته و متناسب با صورت‌های ایجاد شده توسط هر فرد خواهد بود.

ب) با قیام صدوری صورت‌های خیالی به نفس، هر چیزی که انسان بخواهد و اراده کند، در همان لحظه تحقق پیدا می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۲۲۷). نحوه ارتباط بین صور و نفس، فعلی و فاعلی است و با اراده نفس، بدون نیاز به معدّات، صورت‌ها ایجاد و لذت و ألم حاصل می‌شود؛ بنابراین اراده انسان سبب تخیل آن خواسته‌ها و تخیل آنها سبب ایجاد آن صورت‌ها در نفس می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۷۹) و تصور آن امور، حضور آنها نزد نفس است. ادراک صورت‌های اخروی همان ایجاد و حضور آنها نزد نفس است و بهشت یعنی درخواست‌های نفس؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «فیها ما تَشْتَهِیه الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْیُنُ» (زخرف/ ۷۱) و هر چه بخواهند در آنجا حاضر خواهد شد: «وَ لَهُمْ ما یدّعُون» (یس/ ۵۷).

ج) همچنین می‌توان به دایمی بودن و خلود عالم آخرت و همیشگی بودن نعمت‌ها و عذاب‌ها حکم

کرد (همو، ۱۳۶۱: ۲۵۱). چون صورت‌ها قیام به نفس دارند و لذت و ألم از این صورت‌ها نشئت می‌گیرد.

۵ـ۲ـ۲. نتایج فرع دوم

از نتایج مترتب بر این فرع، امور زیر است:

الف) نفس هم در دنیا و هم در عالم آخرت، به‌واسطه قوه خیال خود مشاهده می‌کند؛ البته مشاهده نفس در دو عالم دارای شدت و ضعف وجودی است (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۸). با توجه به مبنای ملاصدار در حقیقت ابصار، دیدن موجودات به ادراک آنها وابسته است و در حقیقت حضور صورت حسی و خیالی نزد نفس و ایجاد آنها توسط نفس، موجب مشاهده می‌شود. در نتیجه در عالم آخرت، نفس همه صورت‌های اخروی را می‌بیند. این دیدن به معنای ادراک و حضور آن صورت‌ها نزد نفس است. با حضور صورت‌های اخروی نزد نفس و دیدن نعمت‌ها، لذت می‌برد و از عذاب‌ها متلأم می‌شود.

ب) نتیجه دیگر این است که در عالم آخرت تخیل و احساس و مشاهده یک چیز می‌شود. در دنیا احساس و تخیل با هم تفاوت دارند، چون احساس نیاز به ماده خارجی و شرایط خاص دارد، اما تخیل به ماده و شرایط خاص محتاج نیست. همچنین در دنیا بین تخیل و مشاهده حسی تفاوت وجود دارد. اما در آخرت بین ابصار و مشاهده و تخیل تفاوتی نیست. علت عدم تفاوت بین تخیل و احساس و ابصار در ارتقای وجودی نفس و اتحاد قوا است. در عالم آخرت نفس انسان به‌دلیل عدم تعلق به بدن و اتحاد قوا، با قوه خیال می‌بیند و احساس می‌کند. این اتحاد موجب وحدت بین صفات نفس مانند قدرت، علم و شهوت (خواست) با نفس می‌شود و ادراک خواسته‌های نفسانی همان قدرت بر ایجاد آنها خواهد بود و قدرت بر ایجاد همان وجود و حضور آنها برای نفس. «تفعل النفس بقوته الخیالیة ما تفعله بغیرها و تری بعین الخیال ما کانت تراه بعین الحس و صارت قدرتها و علمها و شهوتها شیئا واحدا فإدراکها للمشتهیات نفس قدرتها و إحضارها إیاها عندها بل لیس فی الجنة إلا شهوات النفس و مراداتها» (همو، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۱).

۵ـ۲ـ۳. نتایج فرع سوم

نتایج زیر را بر این فرع می‌توان مترتب دانست:

الف) تحقق صورت‌های مجرد به‌واسطه قوه خیال به‌صرف جهات فاعلی است (همو، ۱۳۶۳: ۶۸۳) و در تحقق آن صورت‌ها نیاز به جهت قابلی نیست. به همین جهت عوارض مادی در این وجودات منتفی است. در عالم ماده وجود امور مادی غیر از جهات فاعلی، قابلی و غایی به جهت مادی نیز محتاج است، اما چون عالم آخرت نشئه‌ای متفاوت نسبت به عالم ماده است، تحقق موجودات در آن عالم متوقف بر ماده نیست؛ بنابراین حصول نعمت‌های اخروی بدون ماده و حرکت است و گذر زمان برای حصول آنها معنا ندارد. همچنین عذاب‌های اخروی نیز به‌سبب عدم نیاز به جهت قابلی، به‌صورت بالفعل تحقق دارند و حرکت و زمان در آنها وجود ندارد. وجود نداشتن ماده و به‌تبع آن حرکت و زمان، موجب لذت بیشتر از نعمت‌ها و ألم بیشتر از عذاب‌ها خواهد شد.

ب) مطابق این فرع نعمت‌های اخروی و موجودات در بهشت با هم تزاحم ندارند و در آنِ واحد، لذات و آلام متفاوتی را می‌توان در نظر گرفت که داری شدت وجودی هستند. همچنین بهشت هر کسی به‌اندازه خواسته‌ها و اراده او است. این مطلب از نتیجه اول به‌دست می‌آید که چون موجودات اخروی نیاز به ماده ندارند و عوارض مادی از آنها منتفی است، تزاحم بین آنها معنا ندارد. «أن الازدحام و التصادم و التضایق هو من خواص الأجسام الدنیاویة و لیس فی الأجسام الآخرة ازدحام و تصادم، فإن کل واحد من أهل السعادة له جنة عرضها کعرض السماوات و الأرض، من غیر أن یزاحم شیئا من الأفلاک و العناصر و الأرکان، أو یضیق بسبب وجودها

الحیز و المکان» (همو، ۱۳۵۴: ۳۹۷)

ج) هم‌چنانکه در نتایج فرع اول گفته شد، در آخرت نعمت‌ها و خواسته‌های نفسانی به‌مجرد اراده و خواست فاعل به‌دست می‌آیند (همو، ۱۳۶۰: ۲۳۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۸۳). اراده این امور موجب اذیت و خستگی برای نفس نمی‌شود، چون تحقق آن نیاز به ماده و معدات دیگر ندارد و هم‌چنانکه در تجرد قوه خیال گفته شد، تصور هر صورت به معنای تحقق آن صورت خواهد بود. این در حالی است که امور مادی به‌سبب محدودیت زمانی و شرایط خاص، هنگام لذت بردن نیز همراه با خستگی‌اند، اما امور اخروی به‌علت عدم محدودیت ملال‌آور نخواهد بود.

بحث و نتیجه‌گیری

۱. با بیان نتایج مترتب بر تجرد قوه خیال و فروعات این قوه، نقش مهم این قوه در عالم بعد از مرگ (عالم قبر و عالم آخرت) روشن می‌گردد. با اثبات تجرد این قوه، معاد جسمانی و انتقال نفوس متوسط به عالم آخرت نیز توجیه فلسفی پیدا می‌کند.

۲. ملاصدرا نقش قوه خیال را حفظ صور خیالی می‌داند نه مدرِک آن صورت‌ها. از نظر او مدرِک صورت‌های جزئی، حس مشترک است. اما در از عبارات او این قوه قوه‌ای مدرِک در نظر گرفته شده و نقش آن ادراک صورت‌های خیالی دانسته شده است نه حفظ صورت‌ها. می‌توان اختلاف در عبارات ملاصدرا را توجیه کرد؛ به این صورت که منظور از خیال همان حس مشترک است که به‌جهت وجه داخلی حس مشترک، به آن خیال اطلاق می‌شود.

۳. مبانی تجرد قوه خیال، حرکت جوهری، قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» و مسئله اتحاد عاقل و معقول است؛ ملاصدرا خود به برخی از این مبانی تصریح نکرده است.

۴. ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی، غیر از اینکه از تجرد قوه خیال بهره می‌برد، از سه اصل متفرع بر تجرد قوه خیال استفاده می‌کند. این سه اصل عبارتند از: «قیام صدوری صورت‌های خیالی به نفس»، «حقیقت ابصار: اختراع صورت‌های خیالی توسط نفس» و «ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده».

۵. برخی پژوهش‌ها به تأثیر قوه خیال در شکل‌گیری بدن در عالم قبر و بدن اخروی پرداخته‌اند؛ با دقت در نقش این اصل، نحوه تأثیرگذاری آن معیّن و نادرستی سایر برداشت‌ها از نقش قوه خیال، نشان داده می‌شود. یکی از وجوه برتری یک نظریه بر نظریه دیگر، فراهم آوردن تبیین برای امور به‌ظاهر متفاوت و قرار دادن آنها ذیل یک‌رشته تبیین واحد است. به نظر می‌رسد این نظریه با نتایج مترتب بر آن چنین توانی را دارد تا تبیین مناسبی از معاد جسمانی داشته باشد.

۶. با بیان مبانی تجرد قوه خیال، ادله و فروعات آن، می‌توان کارکرد قوه خیال در معاد جسمانی از نظر ملاصدرا در معاد جسمانی را این موارد دانست.

۷. نتایج مترتب بر تجرد قوه خیال عبارتند از: الف) تصور بدن دنیوی و رسیدن آلام و لذات به بدن در عالم قبر؛ ب) مصحّح ورود همه نفوس انسانی ـ اعم از نفوس متوسط و عوام و کودکان ـ در عالم آخرت؛ ج) دفع شبهه حمل معاد جسمانی بر تناسخ؛ د) تبیین فلسفی لذت و دردهای جسمانی عالم آخرت؛ هـ) پاسخ مناسب به سؤال از مکان بهشت و جهنم، به این صورت که بهشت و جهنم چیزی غیر از صورت‌های ادراکی و لذت و الم‌های مترتب بر آن نیست و این صورت‌ها قیام صدوری به نفس دارند و در عالم نفس تحقق دارند.

۸. نتایج فرعِ قیام صدوری صور خیالی به نفس، این‌ها هستند: الف) بهشت و جهنم چیزی غیر از صورت‌های ادراکی و لذت و الم‌های مترتب بر آن نیست و این صورت‌ها، قیام صدوری به نفس دارند و در عالم نفس تحقق دارند. ب) با قیام صدوری صورت‌های خیالی به نفس، هر

چیزی که انسان بخواهد و اراده کند، در همان لحظه تحقق پیدا می‌کند. ج) همچنین می‌توان به دایمی بودن و خلود عالم آخرت و همیشگی بودن نعمت‌ها و عذاب‌ها حکم کرد.

۹. نتایج فرعِ حقیقت ابصار: اختراع صورت‌های خیالی توسط نفس، از این قرارند: الف) نفس هم در دنیا و هم در عالم آخرت، به‌واسطه قوه خیال خود مشاهده می‌کند. این دیدن به معنای ادراک و حضور آن صورت‌ها نزد نفس است. ب) در عالم آخرت تخیل و احساس و مشاهده یک چیز می‌شود و نفس انسان به‌دلیل عدم تعلق به بدن و اتحاد قوا، با قوه خیال می‌بیند و احساس می‌کند.

۱۰. نتایج فرعِ ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده، عبارتند از: الف) تحقق صورت‌های مجرد به‌واسطه قوه خیال به‌صرف جهات فاعلی است، به همین جهت عوارض مادی در این وجودات منتفی است. ب) نعمت‌های اخروی و موجودات در بهشت با هم تزاحم ندارند و در آنِ واحد لذات و آلام متفاوتی را می‌توان در نظر گرفت که داری شدت وجودی هستند. همچنین بهشت هر کسی به‌اندازه خواسته‌ها و اراده او است. ج) در آخرت به دست آوردن نعمت‌ها و خواسته‌های نفسانی به‌مجرد اراده و خواست فاعل به دست می‌آید و اراده این امور موجب اذیت و خستگی برای نفس نمی‌شود، چون تحقق آن نیاز به ماده و معدات دیگر ندارد.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

ـــــــ (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.

ـــــــ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات. قم: نشر البلاغه.

ـــــــ (۱۳۷۹). النجاة. تهران: دانشگاه تهران.

ـــــــ (۱۴۰۴ق). الشفاء، الطبیعیات. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲). کشف المراد. قم. مؤسسه امام صادق (ع).

خادمی، عین‌الله؛ حامدی، مرتضی (۱۳۹۱). «رابطه تجرد خیال با لذایذ و آلام اخروی در حکمت متعالیه». اندیشه نوین دینی. ش۳۱. ص۶۲ـ۴۱.

رزمگیر، میثم؛ انتظام، سیدمحمد (۱۳۹۲). «قوه خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی». معرفت فلسفی. ش۴۲. ص۴۸ـ۲۷.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فنی اصل، عباس (۱۳۹۰). «بدن اخروی از دیدگاه صدرالمتألهین». اندیشه نوین دینی. ش۲۵. ص۱۳۶ـ۱۱۵.

کاوندی، سحر (۱۳۸۷). «خیال و صور خیالی در دو مکتب سینوی و اشراقی.» حکمت سینوی. ش۳۹. ص۸۱ـ۶۳.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعة. قم: مصطفوی.

ـــــــ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ـــــــ (۱۳۶۱). الحکمة العرشیة. تهران: مولی.

ـــــــ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـــــــ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

ـــــــ (۱۳۸۱). شرح زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.

ـــــــ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. به‌همراه تعلیقات ملاهادی سبزواری. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ـــــــ (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: حکمت.

ـــــــ (۱۴۲۵ق). الحاشیة علی الإلهیات الشفاء. قم: بیدار

ـــــــ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

یزدانی، عباس (۱۳۹۰). «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مورد تجرد قوه خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی». الهیات تطبیقی. ش۶. ص۱۰۸ـ۹۵.