

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.1, Spring 2022, Ser. 82,
PP: 125-147, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2008-9481
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱، پیاپی ۸۲
صفحات ۱۲۵-۱۴۷، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۹۴۸۱-۲۰۰۸
مقاله: علمی پژوهشی

Rational resurrection in Transcendent Theosophy

Somayeh Vasei * Abbas Javareshkian **
Seyed Morteza Hosseini Shahroudi ***

Abstract

According to Sadr al-Muta'allehin, after the divine world, there are three general worlds: the world of nature, the archetypal world of the world of imagination, and the world of intellect. On the other hand, the revelation generally refers to the three worlds: this fleeting world, the intermediate world, and resurrection. From the viewpoint of philosophers, this fleeting world corresponds to the world of nature and the intermediate world to the archetypal world; But the issue of which level and world the resurrection corresponds to is a point of contention. Some philosophers have considered the resurrection as a return to this world, and some have considered it as a level of the world of imagination; But in the meantime, there are phrases from Sadra that indicate the correspondence of resurrection with the world of intellect, or even higher than that world. The present article has studied this group of expressions in a descriptive-analytical method based on verses, narrations, and principles of transcendent wisdom, and finally, has concluded that due to two general reasons, namely ends and beginnings, as well as other rational reasons such as proving the intellectual identity of uprising, annihilation, time and place of resurrection, and the method of reckoning and the identity of heaven and hell, can be said that resurrection corresponds to the world of intellect, or in the higher level, corresponds to the divine world, and thus, verses such as "We belong to Allah and to Him we shall return" and "Surely, to Allah all things return" find their true meaning without any metaphoric meaning.

KeyWords: World of intellects, Resurrection, Substantive motion, Unity in plurality.

* PhD student in Transcendent Theosophy, Ferdowsi University of Mashhad

sv_313@yahoo.com

** Associate Professor of Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author).

javareshki@um.ac.ir

*** Full Professor of Ferdowsi University of Mashhad

shahrudi@um.ac.ir

Date of Receive: 07/04/1400

Date of Accept: 03/06/1400

قیامت عقلی از دیدگاه حکمت متعالیه

سمیه واسعی* عباس جوارشکیان**

سیدمر ترضی حسینی شاهرودی***

چکیده

به اعتقاد صدرالمتهلین، بعد از عالم الهی، سه عالم کلی تحقق دارد: عالم طبیعت، عالم خیال یا مثال و عالم عقل؛ از طرف دیگر، در شریعت نیز به سه عالم کلی دنیا، برزخ و قیامت اشاره شده است. از دیدگاه فلاسفه، دنیا با عالم طبیعت، و برزخ با عالم مثال مطابقت دارد، اما این مطلب که قیامت با کدام مرتبه و عالم متناظر است، محل اختلاف است. برخی از فلاسفه قیامت را بازگشت به دنیا و برخی مرتبه‌ای از مراتب عالم مثال دانسته‌اند، اما در این میان، عبارت‌هایی از صدرا یافت می‌شود که دلالت بر تناظر قیامت با عالم عقل، بلکه فوق عالم عقل دارد. مقاله‌ی حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و براساس آیات و روایات و مبانی حکمت متعالیه به بررسی این دسته از عبارات پرداخته و درنهایت، به این دستاورد رسیده است که با توجه به دو دلیل کلی غایات و بدایات و همچنین دلایل عقلی دیگری از قبیل اثبات هویت عقلی بعث، فنا، زمان و مکان قیامت، نحوه‌ی محاسبه و حقیقت بهشت و جهنم، می‌توان گفت قیامت، متناظر با عالم عقل، بلکه فوق عالم عقل و متناظر با عالم الهی است و به این ترتیب آیاتی نظیر «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» و «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» به نحو حقیقی و بدون مجاز معنا می‌یابد.

واژگان کلیدی: عالم عقول، قیامت، حرکت جوهری، وحدت در عین کثرت.

۱. مقدمه

طبق دیدگاه حکمت متعالیه، وجود واحد انسانی در صیوررت جبلی خود در قوس نزول، از عالم الهی به عالم عقل، مثال و طبیعت تنزل می‌کند و سپس این سیر وجودی را متناظر با همین عوالم، در قوس صعود ادامه می‌دهد؛ با توجه به تعبیراتی که در شریعت آمده است، سیر وجود در قوس صعود، بعد از طی دنیا و برزخ، به قیامت می‌رسد. از آنجاکه قیامت در

* sv_313@yahoo.com

** javareski@um.ac.ir

*** shahrudi@um.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۳

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسؤول)

*** استاد دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۷

پایان این سیر وجودی قرار می‌گیرد، شناخت آن مشکل‌تر از دو عالم دیگر است؛ از این‌رو نظرات گوناگون فلاسفه در این‌باره را شاهد بوده‌ایم، تا حدی که برخی قیامت را بازگشت به دنیا می‌دانند و برخی آن را مرحله‌ای از مراحل عالم مثال تلقی می‌کنند. به دلیل غموض و رواج افکار عامیانه و مخالفت متکلمان قشری با آرای صدرا در مسأله‌ی معاد است که علامه‌ی طباطبایی بحث معاد را در *بدایه‌ الحکمه و نهایه‌ الحکمه* مطرح نکرده و قسمت معاد اسفار را تعلیقه نرده است.^۱ اکثر مقالات و پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه نگاشته شده است، قیامت را مرحله‌ای از مراحل عالم مثال دانسته و نگارنده تاکنون مقاله یا پژوهشی که تناظر قیامت با عالم عقل و عالم الهی را از دیدگاه حکمت متعالیه بررسی کرده باشد نیافته است. به نظر می‌رسد علت بررسی نشدن این مسأله، دسته‌ای از عبارات‌های شیخ اشراق و صدرا باشد که در آن‌ها گفته شده جنت عقلی جایگاه مقربین الهی است؛ یعنی کسانی که قوه‌ی عقلانی خود را بالفعل کرده و به نهایت رسانده‌اند، اما اصحاب یمین که کمال عقلی را به دست نیاورده و در حد خیال متوقف شده‌اند، در جنت مثالی به سر می‌برند. لذا طبق این عبارات، اگر قیامت نشئه‌ای جدا از عالم مثال و متناظر با عالم عقل یا فوق آن به شمار آید، اهل یمین که در حد خیال و مثال متوقف شده‌اند، نمی‌توانند بدان راه یابند؛ به‌همین دلیل اکثر محققان قیامت را مرحله‌ای از مراحل عالم مثال دانسته‌اند که تنها انسان‌های مقرب از آن عبور می‌کنند. این در حالی است که طبق آیات و روایات، قیامت میعاد همگان نامیده شده است (هود: ۱۰۳). اگرچه غالب عبارات‌های صدرا در خصوص عالم آخرت نیز ناظر به جنت مثالی است، اما در خصوص قیامت و جنت عقلی عبارات‌های دیگری نیز دارد که این مقاله در صدد است تا با طرح آن عبارات و تأمل بر آن‌ها، امکان تناظر قیامت با عالم عقل را بررسی کند و در پایان، این نظریه را مطرح کند که بر طبق قواعد عقلی، از جمله «صیرورت جبلی تمام موجودات به سمت رب‌النوع خود» و «عینیت غایات و بدایات» و همچنین مطابق با شواهد نقلی، مانند آیات «إنا لله و إنا إليه راجعون» و «ألا إلی الله تصیر الامور»، هر موجودی در نهایت به مبدأ و غایت عقلی و الهی خویش بازمی‌گردد؛ و در نهایت می‌توان به معنای دیگری از آن دسته عبارات صدرا که بر جنت مثالی اهل یمین دلالت دارد نیز دست یافت.

۲. عوالم وجود

صدرالمتألهین بین دو عالم الوهیت و عالم طبیعت، دو عالم کلی عقول و مثال را به اثبات رسانده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۲۹). طبق دیدگاه حکمت متعالیه، این عوالم بر هم متطابق است؛ یعنی در عالم مثال، نظامی مشابه نظام مادی، اما اشرف و اتم از آن؛ و در عالم عقلی، نظامی مطابق نظام مثالی، اما بسیط‌تر و کامل‌تر از آن حاکم است و برتر از

آن، نظام ربوبی است که در علم الهی موجود است و با نظام عقلی تطابق دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۰). در متون دینی، بعد از دنیا، به دو مقطع برزخ و قیامت اشاره شده است. صدرا نیز در موارد متعدد، به جای عالم ماده، مثال و عقل، از دنیا، برزخ و آخرت یاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۸۹؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۲۵). بدیهی است که دنیا با عالم طبیعت، و برزخ با عالم مثال مطابقت دارد؛ اما مطابقت عالم آخرت با عالم عقل به تبیین فلسفی نیازمند است.

۳. دلایل متناظر بودن عالم عقول با عالم قیامت

گفتنی است که در یک تقسیم‌بندی، دو قیامت مطرح می‌شود: قیامت صغری و قیامت کبری. قیامت صغری همان عالم برزخ است و مراد از قیامت در این بحث، قیامت کبری است.

۳.۱. غایات

این استدلال مبتنی بر صیورورت وجودی تمام موجودات به سمت غایت نهایی خود است؛ چنان‌که آیهی «ألا إلی الله تصیر الأمور» (شوری: ۵۳) نیز بدان اشاره دارد. به عقیده صدرا، عالم ماده و تمام موجودات آن در ذات و جوهر خود متحرک است و حرکت جبلی ذاتی به سمت غایتش دارد (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۴۴). این غایت اگر از وجودات خلقی باشد، سخن دوباره به غایت وجود خلقی بازگشت می‌کند و به دلیل بطلان دور و تسلسل، این غایت باید در نهایت به غایتی ختم شود که از وجودات خلقی خارج است. پس غایت وجودات خلقی، وجودات عقلی است که در پایان، به حق تعالی ختم و منتهی می‌شوند (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۹۹). طبق این مبنا، تمام موجودات در صیورورت جبلی خود، دم‌به‌دم اشتداد وجودی می‌یابند و به غایت نهایی عقلی و الهی خود می‌رسند. «أن کل ناقص جسمانی عائد راجع من هذا العالم إلی عالم الأرواح ثم إلی عالم العقول ثم إلی باریء الكل الذی یرجع إلیه الأمور» (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۰۸).

۳.۲. بدایات

این دلیل به پیشینه‌ی حضوری موجودات اشاره دارد. درحقیقت، پیشینه‌ی حضوری، رجعت را به‌راحتی معنا می‌کند؛ چراکه فاعل اشیا، غایت آن‌هاست و درنهایت، عود و رجوع به بدایات است: «كما بدأکم تعودون» (اعراف: ۲۹). از نظر صدرا هر نوع مادی، اعم از انسان، حیوان، نبات یا جماد، در عالم عقول، حقیقت عقلی دارد که رب‌النوع نامیده می‌شود. نسبت این حقیقت عقلی به افراد مادی، نسبت اصل به فرع است و همه‌ی افراد و انواع طبیعی، به‌نحو وحدت و بساطت، در عالم عقل موجودند (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۰۷)؛ «فما من حقیقة کلیة هی مظهر اسم من أسماء الله إلاً و لها بعد مرتبة ذلک الاسم الالهی عقل و نفس و طبیعه و

جسم، حتی أن هذه الخلائق الكونية إنما هي أصنام و أضلال لحقایق اخرى عقلیة» (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۲۷).

این بحث نتایجی در حشر جمیع موجودات به سوی واحد حقیقی در قیامت کبری دارد؛ به این صورت که رجوع هر نوعی از انواع طبیعی (از جمادات گرفته تا نفوس ناطقه)، به سوی رب النوع خود خواهد بود. صدرا در حشر جمادات می گوید: «ما من موجود من الموجودات الطبیعیة إلا و له صورة نفسانیة فی الآخرة و لصورته النفسانیة صورة عقلیة فی عالم آخر فوقها» (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۶۰). «فالصور الحسیة إذا لطفت صارت هیولی للصور النفسانیة و هی للصور العقلیة فبقاء الحس بالنفس و بقاء النفس بالعقل و بقاء العقل بالمبدع الحق» (همان). به این ترتیب عموم انسان ها کمتر از جمادات نیستند و اگرچه سقف وجودی انسان های ناقص، به لحاظ علم و عملشان، در مرحله ی نفوس حیوانی و خیالی است (همان، ص ۲۴۸)، اما در حشر الی الله، جمیع موجودات عالم جسمانی، در حرکت جبلی ذاتی، به عالم امر عقلی و مقام واحد جمعی برگشت خواهند کرد.

صدرا در تطبیق با آیات الهی می فرماید: نفوس در مرحله ی پیش از عالم طبیعت، در مرتبه علت وجود خود، یک وجود جمعی عقلانی دارند (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۲۴۵). صدرا در توضیح معنای آیه ی ۱۷۲ سوره ی اعراف می گوید: یعنی ارواح آن ها را از پشت پدران عقلی آنان برگرفت؛ پس این مقام، مقام عقلی تفصیلی برای افراد، بعد از وجود اعیان ثابتی آن ها در علم الهی به صورت بسیط عقلی است. خداوند بعد از دو مقام گفته شده (وجود عقلی و الهی)، به مقامی دیگر (وجود مثالی) اشاره کرده: «و قُلْنَا يَا دَمُّ اسْكُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره: ۳۵). پس هنگامی که مراتب وجودی قبل از نشئه ی دنیایی انسان ثابت شد، به اثبات می رسد که بار دیگر به همان عوالم وجودی باز خواهد گشت (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۶).

دلایل بعدی عقلی بودن عالم قیامت را می توان از طریق بررسی تمایز عالم برزخ با عالم قیامت و ویژگی های عالم قیامت اثبات کرد.

۳.۳. هویت عقلی بعث

با دقت در متون دینی و عبارات های صدرا روشن می شود که برزخ و قیامت، دو مقطع وجودی متمایز از هم است.

۳.۳.۱. تمایز عالم برزخ و قیامت از منظر آیات و روایات

۳.۳.۱.۱. معنای برزخ

در لغت، برزخ به معنای حد فاصل میان دو چیز است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۱۹). علامه ی طباطبایی می گوید: «برزخ، واسطه دو چیز است و منظور از آن، عالم قبر است که عالم مثال است و مردم بعد از مرگ، در آن عالم به سر می برند تا قیامت فرارسد» (طباطبایی،

۱۳۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۱، بهار ۱۴۰۱، شماره ۸۲، صص: ۱۲۵-۱۴۷

۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۶۸). آیهی «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مومنون: ۱۰۰) و نیز حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که درباره‌ی برزخ فرمودند: «آن، عالم بعد از موت، تا قیامت است» بر همین تمایز دلالت دارد (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۴۰).

۳.۱.۳. اقامت موقت در برزخ

طبق آیات و روایات، اقامت در برزخ بسیار کوتاه است، درحالی که قیامت دار خلود و قرار است «و یوم تقوم الساعة یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعة» (روم: ۵۵). همچنان که دنیا را نسبت به برزخ و برزخ را نسبت به قیامت، به خواب تعبیر کرده‌اند: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۵۰، ص ۱۳۴). امام باقر(ع) فرمودند: «مرگ همان خوابی است که هر شب به سراغتان می‌آید، با این تفاوت که مدت آن طویل‌تر است و شخص از آن بیدار نخواهد شد مگر در روز قیامت» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ۸۴). آیات «من بعثنا من مردقنا» (یس: ۵۲) و «اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا و احسن مقیلا» (فرقان: ۲۴) نیز همین مضمون را دارد. علامه‌ی طباطبایی می‌فرماید: مراد از «مقیل» همان خواب قبل از ظهر است. البته واضح است که در بهشت قیامت خوابی وجود ندارد و با اینکه در برزخ خواب دنیوی نیست، اما نسبت به قیامت، همچون خواب است به بیداری. لذا خداوند رستاخیز مردم را با «قیامت» وصف کرد (همان، ۸۳).

۳.۱.۳. زمان برزخ و قیامت

طبق آیات قرآن کریم، در قیامت آسمان‌ها و زمین برچیده می‌شود (ابراهیم: ۴۸)؛ بنابراین از روز و شب خبری نیست. «لا یرون فیها شمساً و لا زمهریراً» (انسان: ۱۳)، اما در سوره‌ی مریم می‌فرماید: «وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِیهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مریم: ۶۲) و این واضح است که یگانه و شبانگاه تنها می‌تواند به شب و روزهای بهشت قبل از قیامت تعلق داشته باشد (همان، ۷۹).

۳.۱.۳. ثواب و عقاب

آیه‌ی «الْتَارُ یَعْرَضُونَ عَلَیْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ یَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶) مؤید این معناست که برزخ جنبه‌ی تمهیدی برای قیامت دارد؛ زیرا از عذاب برزخیان به «عرضه‌ی بر آتش» و از عذاب قیامتیان به «داخل شدن در عذابی شدیدتر» تعبیر شده است (همان)؛ لذا مؤمنین در بهشت برزخ، از خداوند برپاشدن قیامت را تقاضا دارند و کفار، بازگشت به دنیا و برپانشدن قیامت را (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۴۴).

۳.۱.۳. فنای تمام موجودات و ظهور وحدانیت و قهاریت حق تعالی

طبق آیات قرآن، هنگام قیامت حوادث و حالات جدیدی رخ می‌دهد که تحقق آن‌ها در عالم مثال امکان‌ناپذیر است؛ از جمله جمع شدن زمان و مکان، فنای تمام مخلوقات و ظهور

تام و تمام واحدیت حق تعالی؛ «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (ابراهیم: ۴۸)؛ «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل: ۷۷) و این نشان‌دهنده‌ی حالت جدیدی است که پیش از این هرگز برای برزخیان مطرح نبوده است.

۳. ۲. تمایز دو مقطع وجودی برزخ و قیامت از منظر ملاصدرا

دقت در برخی عبارات‌های صدرای نشان می‌دهد که وی رسیدن به تجرد عقلی را لازمه‌ی قیامت کبری می‌داند. «فالله تعالی خلق الوجود عوالم ثلاث: دنیا و برزخ متوسط و آخره؛ فالجسم و عوارضه من الدنيا... و النفس و عوارضها من البرزخ... و العقل و معقولاته من الآخرة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب، ص ۲۲۵).

صدرای برزخ را عالم مستقلی بین دو عالم دنیا و آخرت می‌داند: «فالبرزخ عالم مستقل بین عالمی الدنيا و الآخرة المحضة» (همو، ۱۳۶۶الف، ج ۷، ص ۳۴۵). از نظر وی نسبت برزخ به بعث، بسان جنینی است که وارد عالم جدیدی می‌شود. وی معتقد است انسان بعد از مرگ، با حقیقت آخرت آشنایی نداشته و قوه‌ی انکشاف آن نشئه را ندارد؛ لذا مدتی بین دنیا و آخرت می‌ماند تا آمادگی ورود به قیامت و حاضر شدن در پیشگاه الهی را پیدا کند (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۱۹). صدرای قبر یا برزخ را نوعی حبس برای انسان می‌داند که با انتقال به نشئه‌ی برتر و حضور در عالم الهی، از این انحصار و انحباس خارج می‌شود و با رسیدن به ادراک ویژه‌ای، جنبه‌ی الی‌اللهی پیدا می‌کند (همان، ص ۲۲۵).

از نظر صدرای خداوند متعال جسم را از دنیا، نفس را از برزخ و روح یعنی عقل را از آخرت خلق کرد: «فخلق الجسم عن الدنيا و النفس من البرزخ و الروح أی العقل عن الآخرة» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۴۴۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۸۹). به موازات آن، صدرای به سه نوع قبر اشاره می‌کند: قبر جسد، قبر نفوس و قبر ارواح. از نظر وی کل دنیا یک قبر است و انسان بعد از موت اول، با دو حیات نفسانی (یا مثالی) و روحانی (یا عقلی) روبه‌روست: «إن الانسان إذا مات و ارتحل عن هذا العالم فقد بقیت له حیاتان اخرویتان، فقبر الحیوة الجسدانیة فی دار الدنيا... و أما قبر النفس و الروح فإلی مأوی النفوس و مرجع الأرواح» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶الف، ج ۶، ص ۷۹).

همچنین صدرای به سه موت و واسطه‌ی انتقال‌دهنده‌ی از عالمی به عالم دیگر اشاره می‌کند: ملک الموت، نفخه‌ی فزع و نفخه‌ی صعق؛ وی مرگ را برای اجسام، نفخه‌ی فزع را برای نفوس و نفخه‌ی صعق را برای ارواح می‌داند (همان، ج ۷، ص ۳۴۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۱۲). لذا انتقال به برزخ، به واسطه‌ی ملک‌الموت، و انتقال از برزخ به عالم ارواح، با نفخه‌ی فزع صورت می‌گیرد: «فإذا أراد الله تعالی نقل الأنفس من الدار البرزخ حین کمل الیوم البرزخی للآدمی، نقلت الأنفس من البرزخ بنفخة الفزع» همچنان که خداوند متعال می‌فرماید: «وَوَ یَوْمَ یَنْفَخُ فِی الصُّورِ

فَفَزَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ» (نمل: ۸۷) و قوله: «كُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ» إشارةً إلى أن نفخة الفزع مختصةً بنقل الأنفس إلى الأرواح» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۳۴۶). بنابراین هنگامی که مدت زمان برزخ، با مبدل شدن آسمان‌ها و زمین، به پایان رسد، اجسام و نفوس نیز با حرکت جبلی، به ارواح عقلی مبدل می‌شوند و به عالم عقل می‌رسند «و ممّا يدلّ علی عالم البرزخ... لأنّ مدّة الخلود فیهما مقدر بدوام السموات و الأرض، فإذا انقضی حکمها جسما و نفسا بالتبديل الاخری إلى عالم العقل و الجبروت و موطن الأرواح العقلیة، انقضت مدّة الخلود فیهما» (همان، ص ۳۴۵).

طبق عبارات یادشده، با تبدل نفوس به ارواح عقلی، انتقال از عالم نفوس به عالم عقول صورت می‌گیرد: «و أشار أيضا إلى النشأة الروحية العقلیة بقوله: ثُمَّ اللَّهُ يَنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۴۴۹). پس از رسیدن به عالم عقل و تبدل جبلی اجسام و نفوس به ارواح عقلی، با نفخه‌ی صعق، تمامی ارواح عقلی از خود بی‌خود شده و فانی در حق می‌شوند و هیچ چیزی، حتی تعین عقلی خود را نیز شهود نمی‌کنند. در این هنگام، مطابق آیات الهی، حق با وحدت تامه‌اش تجلی می‌کند و با تجلی واحدیت حق، جای هیچ ظهوری برای غیر حق نمی‌ماند؛ از این رو تمامی خلائق از خود فانی می‌شوند: «فمن أراد أن يعرف معنی القيامة الكبرى و ظهور الحق بالوحدة التامة، و اندراس الأزمنة و الأمكنة... و فناء الكل عنده حتى الأفلاك و الأملاك و النفوس و الأرواح، كما قال: فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ...» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۷۴). این همان ساحتی است که خداوند می‌پرسد: «امروز فرمانروایی از آن کیست؟» (غافر: ۱۶)، اما در نتیجه‌ی تجلی ذاتی حق و فنا و اندکاک تمامی مخلوقات در هویت الهی، ظهوری برای غیر حق نیست تا پاسخ دهد؛ از این رو خود حضرت حق جواب می‌دهد که «از آن یکتای قهار» است (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۳۴۶). طبق آیات و بیانات صدرا، سرانجام، تمامی ارواح با نفخه‌ی آخر از حالت فنا به حالت بقا منتقل می‌شوند و ضمن شهود حق، تعینات عقلی خود را نیز مشاهده می‌کنند. با شهود تعینات عقلی، مقام افراد معین می‌شود و همه به غایت نهایی خود می‌پیوندند؛ «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (زمر: ۱۶). امام صادق (ع) می‌فرمایند: «روح بعد از مرگ باقی خواهد ماند تا اینکه در صور دمیده می‌شود؛ پس از آن، همه‌ی اشیا باطل خواهند شد؛ سپس همه‌ی اشیا به وجودشان باز خواهند گشت. این عمل بعد از چهارصد سال که در آن هیچ خلقی وجود ندارد، رخ می‌دهد و این چهارصد سال، فاصله‌ی بین همان دو نفخه است» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳).

صدرا بار دیگر به ظهور آیات الهی اشاره می‌کند و می‌گوید: «و قوله: يَنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ (عنکبوت: ۲۰) إشارة إلى أن نشأة أخرى تكون بعد صعق الأرواح، ... و هذا الصعق هو نهاية الأجل المسمى...، ثم يجيء هذا الصعق بالنفخة الثانية بمزيد اقتضاء التجلي الأكمل في المظهر الأعظم للأسماء الإلهية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۳۴۷). وی در جای دیگری نیز به دو قیامت اشاره می‌کند: «أنّ القیامة قیامتان: قیامة علی النفوس بنفخة الفزع، و بها يقع النقل من الصور إلى عالم العقول، و قیامة علی العقول بنفخة الصعق، و بها يقع الفناء التام و ينتقل الأمر إلى الواحد القهار»؛ همانا دو قیامت تحقق دارد: قیامتی است برای نفوس که با نفخه‌ی فزع از عالم صورت به عالم عقل انتقال داده می‌شوند و قیامتی است برای عقول که با نفخه‌ی صعق، که با آن فنای تام حاصل شده و عالم امر به خداوند واحد قهار منتقل می‌شود» (همان، ۹۸). به این ترتیب، طبیعت به نفس، نفس به عقل و عقل به واحد قهار برمی‌شود و تمام موجودات، باقی به بقای حق می‌شوند و به حیات حقیقی که بعد از آن هیچ موتی نیست، راه می‌یابند: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» فتکر الطبیعة راجعة إلى النفس و النفس راجعة إلى العقل و العقل راجع إلى الواحد القهار. فإذا رجعت هذه الأشياء إلى مقارها الأصلية... تعطف علیها الرحمة الإلهية تارة أخرى بالحياة التي لا موت فيها و البقاء الذي لا انقطاع لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۶۶).

بنابراین می‌توان گفت صدرا حقیقت بعث را عبارت می‌داند از: خروج از غبار هیئات خیالی و صور مثالی (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲)؛ احیای دوباره‌ی اموات از نشئه‌ی مثالی (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۷۶)؛ متبدل شدن به وجود برتر عقلی (همان) و سرانجام، رسیدن به غایت نهایی خود، یعنی حضرت حق، «فبعثک قدومک إلى الله إِمَّا شَقِيًّا أَوْ سَعِيدًا» (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۳). در اینجا باید متذکر شد که در خصوص مراتب هستی، میان دیدگاه فلسفه و عرفان نظری تفاوتی وجود دارد. بنابر مبنای حکمت متعالیه، بعد از مرتبه‌ی عالم عقل، بلافاصله مقام «ذات اطلاق» قرار دارد و از دو مرتبه‌ی «احدیت» و «واحدیت» خبری نیست. در نتیجه، اسماء و صفات مرتبط با واحدیت حق را نیز می‌توان در متن ذات تعریف کرد و روشن است که رسیدن به ذات حق امری محال و نشدنی است؛ در نتیجه در برخی موارد، ملاصدرا نهایت درجات سلوک الی الله را عالم عقل می‌داند (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۲۴)، اما از آنجاکه ملاصدرا با آثار عرفان نظری دوره‌ی ابن عربی به بعد انس زیادی داشته، گاهی در آثار خود، از دو مقام «احدیت» و «واحدیت» نام برده و در برخی از آثارش، به تبع اهل عرفان، از ورود به مقام فوق عقلی خبر می‌دهد (هم، ج ۴، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸)؛ به همین دلیل صدرا در بحث قیامت نیز در اکثر موارد، میان مرحله‌ی عقلی و فوق عقلی تمایزی برقرار نکرده است. در نهایت باتوجه به عبارات یادشده می‌توان گفت که نفوس به واسطه‌ی نفخه‌ی فزع، از حالت نفسی و

قیودات مثالی درآمده و با مبدل شدن به عقول، به عالم عقل می‌رسند. عقول نیز با نفخه‌ی آخر، به عالم برتر از آن (که درواقع صور علمیه‌ی اشیا در حضرت علمیه است) می‌رسند؛ چراکه عالم عقل نیز ظهور و تنزل یافته‌ی خزینه‌ی علم الهی است (همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۹۳). لذا طبق مبانی مذکور می‌توان گفت مراحل قیامت (مانند حساب و کتاب و بهشت و جهنم) که بعد از نفخه‌ی آخر صورت می‌گیرد، در مرتبه‌ی فوق عقلی و عالم الهی روی می‌دهد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، صص ۴-۶). به‌رحال این دسته از عبارات‌های صدرای ممکن است حاکی از آن باشد که ویژگی‌های قیامت با ویژگی‌های مرتبه‌ی مثالی منطبق نیست و حداقل، عقلی است و به‌این ترتیب، متمایز بودن عالم برزخ از عالم قیامت روشن می‌شود.

۴.۳. هویت عقلی فنا

در تبیین هویت بعث روشن شد که ملاصدرا طبق آیات الهی و نظر عرفا، قیامت را مرحله‌ی فنای همه موجودات و جلوه‌ی احدیت حق می‌داند:

«فصعق من فی السموات و من فی الأرض لدثور وجودها التجددی و زوال صورها المادیة و انقلاب نشأتها الحسیة إلى العقلیة و تبدل نشأتها الأولى إلى الثانیة فناء نشأتها الثانیة إلى الآخرة فی القیامة الكبرى عند ظهور الوحده التامة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۳۰).

درواقع حکمت متعالیه اولین نظام فلسفی است که مبنای تحلیل خود از فنا را سیورورت وجودی قرار داده است. سیورورت وجودی برآیند دیدگاه حکمت متعالیه در حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس و عقل فعال است (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۷۵). روشن است که مقصود از اتحاد نفس و عقل فعال، یکی از این دو مطلب است: ۱. این‌همانی میان وجود برتر شیء و وجود خاص آن؛ یعنی صدق این گزاره که وجود عقل فعال، خود، همان وجود نفس است به‌نحو برتر؛ یا اینکه ۲. وجود برتر نفس بعینه همان وجود عقل فعال است، نه اینکه منظور اتحاد دو واقعیت خارجی بالفعل با یکدیگر باشد تا مشمول قاعده‌ی «اتحاد الاثنین محال» شود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۱۴). صدرا، همانند عرفا، «فانی فی الله» را قائم به اسماء و صفات الهی می‌داند و معتقد است در هنگام فنا، تمام مخلوقات، وجود خلقی و غیره خویش را از دست می‌دهند و دیگر نشانی از وجود فی‌نفسه آن‌ها باقی نمی‌ماند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۷۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۶). حاصل انهدام جنبه‌ی خلقی فانی، شهود وحدت است که در نتیجه‌ی آن، فانی حتی خود را نیز نمی‌بیند و در همه‌ی مواطن، حق را می‌یابد (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۲۳-۳۳۷). البته مخلوقات، پس از رسیدن به مقام فنا، در این مرتبه نمی‌مانند، بلکه با نفخه‌ای دیگر، تمامی موجودات به مقام جمع نایل می‌شوند و به‌سوی کثرات بازمی‌گردند (صحو). در این مقام، انسان‌ها با نور حق به کثرات می‌نگرند؛

از این رو اگرچه کثرات خلقی را می‌بینند، اما این مشاهده برایشان مانع رؤیت حق در موطن کثرت نیست (بنی‌رضی، ۱۳۹۴، ص ۳۹-۵۶). بنابراین از نظر حکما، فنا و منورشدن به نور حق، در عالم عقل صورت می‌گیرد و تحقق آن در عالم مثال امکان‌پذیر نیست.

۳.۵. زمان و مکان عقلی

طبق آیات، در قیامت، آسمان‌ها و زمین دنیا برچیده شده و به آسمان و زمین دیگری تبدیل می‌شود (۴۸: ابراهیم). به تبع آن، مکان و زمان دنیا نیز به غیر این زمان و مکان مبدل می‌شود. علی (ع) می‌فرماید: پس از نابودی جهان فقط خدای سبحان باقی می‌ماند،... نه زمانی و نه مکانی. در آن هنگام، مهلت‌ها به سر آید و سال‌ها و ساعت‌ها سپری شود (سید رضی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۱).

از نظر صدرا زمان و مکان آخرت، خارج از زمان‌ها و مکان‌های این عالم و محیط بر آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۷۰). در واقع زمان و مکان قیامت برخلاف زمان و مکان دنیا که به دلیل ضعف وجودی، ثبات و قرار ندارد، وجوداتی ثابت و باقی است: «لان الاخرة دار الحقائق، و لكل شیء حقیقه ثابتة، فلزمان الاخرة خاصیه البقاء و الثبات، و لمكانها خاصیه الحضور و الجمعیة» (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۷۳). بنابراین با «کی» و «کجا» نمی‌توان از زمان و مکان قیامت سؤال کرد (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۵، ص ۱۴۸). لذا اگر خداوند بخواهد اهل دنیا را که گرفتار زنجیرهای زمان و مکان هستند، از چگونگی زمان قیامت آگاه سازد، از آن به اقل زمان، یعنی کمتر از یک چشم برهم‌زدن، تعبیر می‌کند (نحل: ۷۷) و هنگامی که به مکان آخرت اشاره می‌کند، از آن به نهایت وسعت تعبیر می‌کند (حدید: ۲۱) (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۳۷). به همین دلیل صدرا فهم زمان و مکان قیامت را از اسراری دانسته که عقول بشری از درک آن ناتوان است و علم آن به خداوند متعال برمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۵: ص ۱۴۹).

طبق توصیفات قرآن، با نفخه‌ی آخر، تمام موجودات در یک آن به قیامت منتقل می‌شوند: «فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ» (نازعات: ۱۳ و ۱۴)؛ در این هنگام، انسان‌ها در یک آن، تمام اعمال عمر خود را مشاهده می‌کنند؛ «والله سریع الحساب» (غافر: ۱۷). این نحوه‌ی حساب‌رسی و جمع‌شدن تمام مخلوقات، از اولین تا آخرین آن‌ها (تغابن: ۹)، به این دلیل است که زمان و مکان که سبب غیبت و جدایی اشیا از همدیگر است، از بین می‌رود (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۷) و به عبارت دیگر، زمان و مکان نیز مانند هر امر وجودی دیگری، به زمان و مکان عقلی مبدل می‌شود و به اصل و حقیقت خویش رجوع می‌کند؛ چراکه قبلاً اشاره شد که هر عالم مادونی به منزله‌ی ظل عالم مافوق است و هر موجودی که با وجودی مادی، در عالم طبیعت وجود دارد، در عالم مثال، عقل و عالم اله نیز با وجود مثالی، عقلی و الهی حضور

۱۳۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۱، بهار ۱۴۰۱، شماره ۸۲، صص: ۱۲۵-۱۴۷

دارد «انّ الادنی مثال و ظلّ للاعلی،... فکل ما فی عالم الدنیا امثلة و قوالب لما فی عالم الآخرة، و کلّما فی عالم الآخرة علی درجاتها مثل و اشباح للحقائق العقلیة و الصور المفارقة و هی مظاهر لاسماء الله تعالی» (همو، ۱۳۶۶، ب، ج ۳، ص ۳۴۳).

لذا از نظر صدرا، زمان و مکان نیز امر وجودی است: «و الزمان کالمکان من موجودات هذا العالم» (همو، ۱۳۶۶، الف، ج ۵، ص ۱۴۸) و طبق اصل فلسفی «هر معلولی در مرتبه‌ی علت خود حضور دارد»، زمان و مکان نیز در عوالم مافوق حضور دارد. صدرا در رابطه با زمان می‌گوید: زمان، دهر و سرمد، ظرف‌های وجود است. زمان ظرف متغیرات است و دهر احاطه‌کننده‌ی زمان است و هر دوی آن‌ها با سرمد احاطه شده است؛ به عبارت دیگر، سرمد علت دهر و دهر علت زمان است. معیت متغیرات در زمان واقع می‌شود و معیت متغیر با ثابت، در دهر است و معیت ثابت با ثابت، در سرمد (همو، ۱۳۶۶، ب، ج ۴، ص ۷۸). توضیح آنکه شیء از جهتی ثابت است و از جهتی غیر ثابت. اگر از جهت ثابت در نظر گرفته شود، در زمان نیست، بلکه با زمان معیت دارد و نسبت آنچه با زمان معیت دارد، در حالی که در زمان نیست، به زمان، دهر نام گرفته است. همچنین نسبت آنچه در زمان نیست، به آنچه در زمان نیست، سرمد نامیده می‌شود (کهنسال، ۱۳۹۴، ص ۱۱).

از نظر صدرا نحوه‌ی وجود زمان در عالم طبیعت، نحوه‌ی وجودی است که در عین وحدت وجودی اتصالی، تجدد و تعاقب داشته و اجزای زمانی بر یکدیگر تقدم و تأخر دارد، به گونه‌ای که آمدن هر جزئی، ملازم با رفتن جزء دیگر است؛ اما تمام این اجزای زمانی، با تمام قبل و بعد خود، همگی با هم، به نحو ثبوت و بی‌تغییری، در دهر به وجود واحد دفعی غیر زمانی موجود است؛ زیرا دهر تمام آنچه را در مادون است، دارد، اما نقص ماده را که تغیر است، ندارد: «فأجزاء الزمان کلّها موجودة فی الدهر معاً... فهی مع قبلیاتها و بعدیاتها الزمانیة واقعة کلّها فی وعاء الدهر مرة واحدة غیر زمانیة، موجودة بوجود واحد دفعی، دفعة دهریة» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۸۶) و به همین ترتیب، تمام آنچه در دهر است، با بساطت عقلی و وحدت جمعی در سرمد موجود است. بنابراین زمان و مکان قیامت، در عین بی‌زمانی و بی‌مکانی، تمام زمان‌ها و مکان‌ها را در خود جمع می‌کند: «و هی یوم واحد إلهی، بل لحظة واحدة أو أقرب منها، حاویة لجميع الأوقات و الأزمنة و الآتات» (همو، ۱۳۶۰، الف، ص ۱۷۴)؛ «إذ زمان الآخرة تسع الأزمنة کلّها، و کذا مکانها تسع الأمکنة» (همو، ۱۳۶۶، الف، ج ۷، ص ۴۲۲)؛ «مجموع الأزمنة کساعة واحدة فی القیامة و مجموع الامکنة کمجلس واحد فی الحشر» (همان، ج ۵، ص ۱۷۹) و طبق عبارات صدرا، در قیامت، مجموع زمان‌ها و مکان‌ها، وحدت عقلی دارد و موجود به وجود عقلی است:

«و مما یثبت عقلاً أنّ الزمان بکمّیته الاتّصالیة شخص واحد موجود فی وعاء الدهر، و کذا الحركة القطعیة بامتدادها الاتّصالی لها هویة مقداریه حاضرة عند الباری... و هكذا مجموع الأمکنة إذا أخذت جملة واحدة لم یکن موجودا حسیا له وحدة حسیة، بل موجودا عقلیا له وحدة عقلیة» (همان، ج ۷، ص ۴۲۴).

بنابراین زمان و مکان قیامت، فوق این زمان و مکان و از سنخ باطن است و صدرا در بیان راز آن می‌فرماید: قیامت داخل حجاب و پرده‌های آسمان و زمین است؛ پس هنگامی که انسان از این حجب گذشت، قیامت برایش آشکار می‌شود. لذا کسی که در همین دنیا از حجاب‌ها گذر کند، قیامت برای وی در همین دنیا بر پا می‌شود (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۷۱). چنان‌که پیامبر (ص) فرمودند: «الآن قیامتی قائم» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴). آیات و روایات متعددی نیز بر این مطلب دلالت می‌کند، از جمله: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصْرِكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا» (ق: ۲۲). علامه‌ی طباطبایی در ذیل این آیه سوگند یاد می‌کند که اگر در قرآن هیچ آیه‌ای جز این آیه نبود، برای بیان اینکه آخرت در دنیا نیز هست، کافی بود؛ چون «غفلت» در موردی به کار می‌رود که آدمی از آنچه در نزد او حاضر است، بی‌خبر بماند و «کشف غطاء» نیز از چیزی می‌شود که موجود و در پس پرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۲).

۳.۶. بهشت و جهنم عقلی

طبق عبارات صدرا، حقیقت اصلی بهشت و جهنم، مانند هر امر وجودی دیگری، حقیقتی کلی و عقلی است و هرآنچه در عالم مثال یا طبق روایات، در دنیا، از آن نام برده شده است، همه مظاهر و مشاهد آن حقیقت کلیه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۲۹). براین‌اساس آنچه در برزخ، به اسم عذاب و لذات برزخی روی می‌دهد، شعبه‌ای از بهشت و جهنم کلی است. پیامبر (ص) فرمودند: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۱۵۹)؛ این بدان معنی است که اصل بهشت و جهنم در عالم برزخ نیست؛ «یعنی آنه لیس نفس الجنة و لا نفس النار، بل إنه مما یشابههما و من أشباحهما. و کذا فیها دلالة علی أنّ الأخری منها من جنس عالم الآخرة، و من العالم العقلی» (نعیما طالقانی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۴۶). علامه‌ی طباطبایی در ذیل حدیث امام صادق (ع) می‌فرماید: در قبر برای میت مؤمن دری به بهشت باز می‌شود و خطاب می‌رسد که «به‌آسودگی بخواب!». این مضمون در بسیاری از روایات موجود است و هیچ‌یک صراحتاً نگفته است که میت وارد بهشت می‌شود، بلکه همگی متفق است که دری از بهشت بر وی گشوده می‌شود و او منزل خویش را در آن می‌بیند (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۸۳). آیه‌ی ۴۶ سوره‌ی

غافر نیز که درباره‌ی عذاب برزخ، به «عرضه‌ی بر آتش» و درباره‌ی عذاب قیامت، به «دخول در آتش» تعبیر کرده است، مؤید همین معناست (همان، ص ۷۹).

لذا می‌توان گفت بهشت و جهنم قیامت، بهشت و جهنم کلی و عقلی است. همچنان که پیامبر (ص) فرمودند: هریک از میوه‌های بهشتی، یک‌صد هزار طعم دارد (رهبری، ۱۳۷۴، ص ۳۶) و جمع‌شدن تمام طعم‌ها در یک میوه، خصوصیت میوه‌ی عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۰۶)؛ «... تلك الكيفية الواحدة حيوانية عقلانية تسع جميع الكيفيات... فقد صحَّ أن كلَّ شيء في العالم الأعلى العقلي مع وحدته عين أشياء كثيرة، ففاكهة واحدة مع وحدتها مشتملة على فواكه كثيرة» (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۵۲).

به این ترتیب، طبق عبارت‌های صدرای می‌توان گفت تمام موجودات، اعم از جماد، نبات، حیوان، انسان و بلکه تمام امور وجودی، حتی زمان و مکان و حقیقت بهشت و جهنم نیز ریشه در مبدأ و علل مافوق خود دارند و سرانجام با حرکت جبلی، به رب‌النوع خود رجوع می‌کنند. اکنون ممکن است این سؤال پیش آید که در صورت رجوع تمام موجودات به غایت عقلی خود، تفاوت جایگاه مقربین با متوسطین از سعدها یا اصحاب یمین چیست و جنت مثالی اصحاب یمین در عالم عقل به چه معناست؟

۴. دفع شبهه: جایگاه مقربین، اصحاب یمین، اصحاب شمال

باتوجه به برخی از عبارت‌های صدرای شاید بتوان چنین پاسخ داد: صدرای صراحتاً به دنبال این مطلب که «خداوند جسم را از دنیا، نفس را از برزخ و روح (یعنی عقل) را از آخرت خلق کرد»، می‌گوید: هنگامی که انسان در نشئه‌ی دنیوی حضور دارد، به این دلیل که سلطان حضور در عالم محسوسات، حس است تمام احکام و آثار و انجام‌دهنده‌ی افعال، مرحله‌ی جسمی است و نفس و عقل، مندرج و منطوی در جسم‌اند؛ به بیان دیگر، به واسطه مرحله‌ی جسمی و بدنی است که امدادات به نفس و روح می‌رسد و باعث رشد مرحله مثالی و عقلی می‌شود (همان، ص ۳۴۳). در ادامه‌ی صیورورت وجودی و رسیدن به عالم مثال، غلبه و سلطان حضور، نفس و خیال می‌شود و لذا امداداتی که به جسم یا مرحله‌ی حسی و روح یا حقیقت عقلی ما در عالم مثال می‌رسد، با واسطه‌ی مرحله‌ی نفسی و خیالی است (همان، ص ۳۴۴) و سرانجام، با رسیدن نفس و جسم به عالم عقل، از آنجا که غلبه و سلطان حضور مرحله‌ی عقلی است، تمام آثار و احکام از آن عقل می‌شود و بنابراین مرحله‌ی مثالی و حسی، مندمج و مختفی در روح می‌شود و امداداتی که از حق تعالی به نفس و جسم می‌رسد، به واسطه‌ی مرحله عقلی خواهد بود (همان، ص ۳۴۷). لذا طبق بیانات صدرای، حس و مثال، در مرحله‌ی عقلی حذف نمی‌شود، بلکه به نحو اتم و اندماجی حضور داشته و در مرحله‌ی عقلی، متناسب

با موطن عقلی، یعنی به نحو حس و خیال عقلی، ظهور و بروز می‌یابد. بنابراین در سیورورت جبلی انسان طبیعی به انسان نفسانی و انسان عقلانی، مرتبه‌ی حسی و مثالی، مندمج و کامن در انسان عقلی می‌شود و این انسان عقلی است که در آخرت، در زمهری سعادت‌مندان و بهشتیان یا شقاوتمندان و جهنمیان محشور می‌شود (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷۲).

درواقع صدرا در حرکت موجودات، به دو صراط باور دارد: یک صراط وجودی و عمومی که سیورورت جبلی عالم و تمام موجودات آن، به سمت خداست: «ما من دابّة إلاّ هو أخذ بناصيتها» (هود: ۵۶) و طبق این صراط، حتی عالم طبیعت که در نازل‌ترین مراتب هستی قرار دارد، به حقیقت عقلی خود (یعنی جهنم که باطن دنیا است) می‌پیوندد: «حقیقه جهنم و ما فیها هی حقیقه الدنیا و مشتیهاتها» (همان، ص ۳۴۳)؛ اما دومین صراط، صراط سلوکی و مخصوص انسان است که براساس سیر ارادی انسان در دو بُعد علمی و عملی صورت می‌گیرد. برخی بر این عقیده‌اند که برخلاف تفکر رایج که در تنزل معنا، صورت و تقدیر حاصل می‌شود و با ترفع وجودی صورت در سیر صعودی، صورت تبدیل به معنا می‌شود، باید گفت در تنزل به مادون، به خاطر ضعف وجود، کثرت و تفرق حاصل می‌شود و نه تقدیر و صورت (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، فایل ۶۲۶)؛ چراکه صورت، جهت وجودی دارد نه عدمی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۵) و طبق قاعده‌ی امکان اشرف، هر امر وجودی، اعم از جسم و صورت، کم و کیف و سایر مقولات، در علت و مراتب عالی‌هی خود ریشه دارد (همان، ص ۱۹۴). در صورت پذیرش این نظریه می‌توان گفت تمام انسان‌ها، به حسب علم و عقاید خویش، از لذایذ یا عذاب روحانی و به حسب عمل خود، از لذایذ یا عذاب صوری بهره‌مند می‌شوند «و لذلک جعل اللّٰه المذکورات من السرر و الولدان و الفاکهة و لحم الطیر و الحور العین جزاء الأعمال، لا جزاء العلوم و المعارف» (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۴۴).

طبق این مبنا، اصحاب شمال به موجب اعمال خویش، به عذاب جسمانی، و به موجب عقاید باطل خود، دچار عذاب روحانی می‌شوند و عقاید خلاف واقع آن‌ها منشأ نار عقلانی می‌شود که شاید مصداق آن، «نار الله الموقدة التي تطلع علی الأفئدة» (همزه: ۷) باشد (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹). این دسته از افراد اگرچه در اثر حرکت جبلی و تکوینی، به غایت عقلی و الهی خود رسیده‌اند و حتی با خداوند سخن می‌گویند که «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عَدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ»، به دلیل نداشتن حرکت تشریعی و ارادی، از حضرت حق دورند و لذا حق تعالی به آن‌ها پاسخ می‌دهد: دور شوید در دوزخ و با من سخن مگویید!؛ «قَالَ أَحْسَبُ فِيهَا وَ لَا تَكَلِّمُونَ» (مومنون: ۱۰۷).

مسلماً قرب حق همانند قرب در ساحت ماده نیست که نزدیکی یکی از دو طرف به دیگری، مستلزم نزدیکی دیگری نیز باشد، بلکه چه‌بسا درعین حال که خداوند متعال طبق

برخی آیات کریمه (ق: ۱۶؛ انفال: ۲۴) آنچنان به اشیا نزدیک است که حضور او حتی بر حضور خود اشیا مقدم است و بر آن‌ها پیشی می‌گیرد، اما برخی از انسان‌ها به دلیل نداشتن حرکت ارادی و تشریعی، از خداوند دورند؛ چنان‌که امیرمؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «لیس بینة و بین خلقه حجاب غیر خلقه إحتجب بغیر حجاب محجوب و استتر بغیر ستر مستور»؛ یعنی میان او و مخلوقاتش جز خلق او حجابی نیست. او در حجاب شده است، بدون آنکه حجابی او را بپوشاند و پنهان شده است، بدون آنکه پنهان‌کننده‌ای پنهانش ساخته باشد» و به‌این ترتیب، در ساحت حق، دوری و نزدیکی، همچون اول و آخر، ظاهر و باطن، وحدت و کثرت با یکدیگر جمع می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۸۲).

اصحاب یمین و مقربین نیز در عالم عقل، از هر دو لذت روحانی و صوری بهره می‌برند؛ با این تفاوت که مقربین به دلیل به فعلیت رساندن قوه‌ی عقل نظری و به نهایت رساندن عقل عملی، به جنت رضوان الهی راه می‌یابند و مصداق آیه‌ی «یا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰) می‌شوند که البته این جنت با «جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (ابراهیم: ۲۳) تفاوت بسیار دارد (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹). اما اصحاب یمین متعلمینی هستند که از ادراک علوم حقیقی محروم‌اند و با تقلید از علما، گرچه از لذات دنیوی دست کشیده‌اند، اما از آنجاکه همت چنین اشخاصی در علم و عمل مصروف در مخیلات شده، از جنت روحانی و صوری مثالی به اندازه‌ی عقاید و اعمال خود برخوردار می‌شوند. بنابراین لذات و جنت معنوی مقربین که مانند دنیا، در دل لذات صوری است، هر دو از جنت معنوی و صوری اهل یمین برتر است؛ «فإلإنسان السعید بروحه الذی هو عقل بالفعل جنَّة معنویة بما یحمله من المعارف و العلوم، و لنفسه الحیوانیة جنَّة صوریة بما یحمله من اللذات و الشهوات و یناله من طریق قواها العملیة الحسیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۲۷). همچنان‌که در قرآن، در وصف میوه‌های مقربین، تعبیر «و فکھة مما یتخیرون» (واقع: ۲۰)، و در وصف میوه‌های اهل یمین، تعبیر «و فاکھة کثیرة لا مقطوعة و لا ممنوعة» (واقع: ۳۲-۳۳) آمده است (همان، ص ۵۰). صدرا درباره‌ی علت این اختلاف می‌گوید: مقربین به مقام امر و کن‌فیکونی رسیده‌اند و بنابراین جنت علمی آن‌ها نیز در جنت عملی‌شان سرریز می‌کند و اراده‌های آن‌ها مبدأ وجود تمایلاتشان است؛ درحالی‌که اختیار اهل یمین که مقام آن‌ها، مقام نفسانی و خیالی است، منشأ ایجاد امیالشان نیست، بلکه رزق آن‌ها با افاضه‌ی فیاض علیم است و شأن آن‌ها فقط طلب رزق است؛ و اما اهل شمال که در مقام حس و طبیعت هستند، در درجه‌ی انفعال و مجبور محض‌اند (همان). به‌این ترتیب می‌توان گفت ویژگی این سه گروه در هر سه عالم، چنین است که اصحاب شمال در ماده، اصحاب یمین در مثال، و مقربین در عقل به کمال رسیده‌اند و با توجه به غلبه‌ی

کمالات حسی، خیالی و عقلی، احکام مربوط به آن نشئه بر آن‌ها حاکم می‌شود (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۲۹). لذا اهل دنیا و عالم حس که جزء اشقیا هستند «فأهل الدنيا أشقیاء محضه» (همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۴۳)، به این علت که جنبه‌ی حسی بر آن‌ها غلبه کرده و با لذات حسی دنیوی الفت یافته و علم و فهم آن‌ها نیز به دنیا محدود بوده است، به باطن عالم دنیا و حس، یعنی جهنم که در ادنی مراتب عالم عقل است، منتقل می‌شوند. اما اهل یمین اگرچه برخلاف اصحاب شمال، توجه خود را از حس و طبیعت منصرف کرده‌اند، اما چون در به فعلیت رساندن عقل نظری کامل نبوده و سقف وجودی آن‌ها به لحاظ صیوروت علمی و عملی در مرحله‌ی خیال باقی مانده است، در جنت وسطای خیالی و مثالی عالم عقل قرار می‌گیرند. سرانجام دسته‌ی سوم، یعنی کاملین در علم و عمل که علاوه بر حس و خیال، عقل نظری و عملی خود را نیز به فعلیت رسانده‌اند، به عالی‌ترین درجات جنت عقلی، یعنی جنت اللقا می‌رسند. به این ترتیب، با این تبیین می‌توان معنای دیگری از آن عبارت‌های صدر را به دست آورد که جنت عقلی را جایگاه اختصاصی مقربین و جنت مثالی را جایگاه اهل یمین معرفی می‌کرد.

۴.۱. نقد و بررسی

از جمله انتقاداتی که ممکن است به این نظریه‌ی وارد شود آن است که عالم عقل، عالم معانی و وحدت و بساطت است و کثرتی که در عالم عقل تحقق دارد، همانند کثرتی که به صفات خداوند نسبت داده می‌شود، کثرت معنایی است، نه کثرت وجودی و عینی. بنابراین در صیوروت جبلی و ترقع وجودی مراتب مادون به عوالم برتر، هرچه به عالم عقل نزدیک‌تر می‌شویم، از تقدّر و تکثر صور کاسته شده و بر بساطت و محووضت و وحدت آن افزوده می‌شود تا اینکه تمام مراتب مادون، یعنی حس و خیال در عالم عقل، به نحو بسیط عقلی و از حیث معنا، در آن مرتبه تحقق می‌یابد. به این ترتیب هنگامی که نحوه‌ی وجود حس و خیال عقلی، از حیث معنا (یعنی حیث تعقل آن‌ها و نه از حیث هویت خارجی و عینی) است، در عالم عقل، چیزی از جسم و صورت، به تعیین جسمانی و صوری باقی نمی‌ماند.

البته باورمندان به وجود حقیقت جسم و صورت در عالم عقل، در مقام پاسخ به این شبهه برآنند که وجود جسم و صورت را نه به نحو معانی و نه به نحو کثرت عددی مادی و خیالی، بلکه به وجود جمعی و به نحو جهات عقلی متناسب با عالم عقل پذیرفته‌اند. این گروه با توجه به مبانی خاصی که عرفا مطرح کرده‌اند، موجودات عالم عقل را به «عقول» یا «کروبیان» که ذاتاً به هیچ بدنی تعلق ندارند، محدود نمی‌دانند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۴۹۷) و در واقع تعریفی ارائه می‌دهند که با تعریف رایج در فلسفه که برگرفته‌ی از عقل ادراکی است، تفاوت دارد. در این تعریف، حتی عقل ادراکی نیز عاری از صور نیست و «عقل شبیه‌ساز» از مشهودات عقلی

صورت‌هایی متناظر با واقعیت می‌سازد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹، ص ۱۳۶). لذا در این دیدگاه عقل نیز همانند خیال و مثال، به منفصل و متصل تقسیم می‌شود؛ عقل منفصل، موجود مجرد عقلی است و عقل متصل، مرتبه‌ی عقلی نفس انسانی است که حامل و حافظ صورت‌های معقول کلی است (همان، ص ۱۴۳). طبق این نظر، می‌توان در تعریف موجود عقلی به موجودی که کلاً از خواص ماده (مانند شکل و صور تقدیری) عاری است، تجدید نظر کرد که پرداختن به آن، مقاله‌ی مستقل دیگری را می‌طلبد. به‌هرحال نظریه‌ی تناظر قیامت با عالم عقل می‌تواند با انتقاداتی همراه باشد؛ همچنان‌که برخی از دلایل عقلی ذکر شده در این مقاله نیز می‌تواند نظریه‌ی تناظر قیامت با عالم مثال را با انتقاداتی روبه‌رو سازد؛ از جمله آن‌که: طبق قواعد عقلی «امکان اشرف و تطابق عوالم»، «صیوروت جبلی موجودات به سمت رب‌النوع خود» و «علیت قریب حق تعالی» هر موجودی ضرورتاً به مبدأ عقلی و نهایی خویش بازمی‌گردد، چنان‌که آیات و روایات متعددی نیز مؤید این معناست. بنابراین وقتی طبق این قواعد، تمام موجودات (حتی جمادات) به رب‌النوع عقلی و مقام واحد جمعی خود رجوع می‌کنند، چگونه ممکن است که سیر وجود عموم انسان‌ها در عالم مثال متوقف شود و فقط انسان‌های معدودی به مبدأ و غایت اصلی خود رجوع کنند؟

۵. نتیجه‌گیری

باتوجه‌به دسته‌ای از عبارات‌های صدرای می‌توان گفت دلایل و قواعد عقلی، از قبیل «امکان اشرف»، «حرکت جوهری و صیوروت جبلی موجودات به سمت رب‌النوع خود»، «بازگشت هر معلولی به علت و هر غایتی به بدایت عقلی و الهی خود»، «علیت قریب حق تعالی»، «عینیت مبدأ و غایت»، «هویت عقلی بعث» و نیز وقایعی که در قیامت رخ می‌دهد، مانند «متبدل شدن نفوس مثالی به ارواح عقلی»، «متبدل شدن آسمان‌ها و زمین» و به تبع آن، «متبدل شدن زمان و مکان قیامت به زمان و مکان عقلی»، «فنای تمام موجودات»، «ظهور و بروز وحدانیت حق تعالی»، «بهشت و جهنم عقلی و توصیفات آن (مثلاً اینکه یک میوه، تمام طعم‌ها و میوه‌های دیگر را در خود جمع می‌کند، همچنان‌که یک آن، تمام زمان‌ها، و یک مکان، تمام مکان‌ها را در بر می‌گیرد و در یک آن، تمام اعمال انسان‌ها مشاهده می‌شود)»، همچنین توجه به این حقیقت که «قیامت باطن عالم مثال و باطن باطن دنیاست و اکنون حضور دارد و تنها در صیوروت جوهری ارادی یا جبلی موجودات، حجاب‌ها مرتفع شده و سرایر آشکار می‌شود»، می‌تواند نظریه‌ی «تناظر عالم قیامت با عالم عقل و حتی فوق عقل» را از آن نظر که نظریه‌ای در برابر نظریات دیگر است، مطرح کند. بدین ترتیب، با پذیرش این نظریه می‌توان برخی از شبهاتی را که با قائل شدن به تناظر قیامت با عالم مثال و یا بازگشت به دنیا مطرح

می‌شود، پاسخ داد و آیاتی نظیر «إنا لله و إنا إليه راجعون»، «ألا إلى الله تصير الامور» و... را به نحو حقیقی و بدون مجاز و تشبیه معنا کرد و بدین طریق، تفسیری باطنی و درعین حال منطبق با ظاهر، بدون نیاز به تأویلات غیر صحیح، ارائه داد.

یادداشت‌ها

۱. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: مرحوم علامه‌ی طباطبایی آنگاه که درس اسفار به مبحث معاد رسید (که بعد از سفر نفس است)، دیگر درس اسفار را ادامه نداد و در بیان راز آن فرمود: زمان بحث معاد هنوز نرسیده است... (طاهرزاده، ۱۳۸۶، ص ۹). امام خمینی (ره) نیز درباره‌ی عظمت مقام صدرا و فهم معاد فرموده است: «ملاصدرا و ما ادریک ما ملاصدرا؟! او مشکلاتی را که بوعلی به حل آن در بحث معاد موفق نشده بود، حل کرده است» (همان، ص ۱۰).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امام خمینی، روح الله، (۱۳۹۲)، *عدل الهی از دیدگاه امام خمینی*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۹۲)، *تقریرات فلسفه‌ی امام خمینی*، ج ۳، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. امینی نژاد، علی، (۱۳۹۴)، *حکمت عرفانی*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. بنی‌رضی، سید مرتضی (۱۳۹۴)، «تبیین هستی‌شناسانه‌ی فنا از دیدگاه حکمت متعالیه»، حکمت عرفانی، شماره‌ی اول، صص ۳۹-۵۶.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة*، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطاری، بیروت: دار العلم للملایین.
۷. رهبری، احمد، (۱۳۷۴)، *قیامت در قرآن*، تهران: مارلیک.
۸. سیدرضی، محمد، (۱۳۸۴)، *نهج البلاغه*، ترجمه‌ی محمد دشتی، قم: دارالعلم.
۹. صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۵۷)، *التوحید*، قم: نشر اسلامی.
۱۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۴۱)، *عرشیه*، اصفهان: دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی.
۱۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ الف)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ ب)، *الشواهد الربوبیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- ۱۴۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۱، بهار ۱۴۰۱، شماره ۸۲، صص: ۱۲۵-۱۴۷
۱۴. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶ الف)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، ۵، ۶، ۷، قم: بیدار.
۱۶. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶ ب)، *شرح اصول کافی*، ج ۳، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأریعه*، ج ۹، قم: مکتب المصطفوی.
۱۸. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۹. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیه*، تهران: حکمت اسلامی صدر.
۲۰. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۱)، *شرح بر زاد المسافر*، شرح جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه‌ی صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۲۲. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۹۶)، *تفسیر سوره‌ی یس*، ترجمه‌ی سیدصدرالدین طاهری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۲۳. طاهرزاده، اصغر، (۱۳۸۶)، *معاد یا بازگشت به جدی‌ترین زندگی*، اصفهان: لب المیزان.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه‌ی موسوی‌همدانی، ج ۱ و ۱۵، قم: جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۱)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چاپ سوم، تهران: الزهراء.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۶)، *نهایه‌ی حکمه*، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود، (۱۳۹۲)، *حکمه‌ی الاشراف*، شرح و تعلیقه‌ی ملاصدرا، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۲)، *الکافی*، ج ۳، تهران: اسلامیه.
۳۰. کهنسال و دیگران، (۱۳۹۴)، «چیستی دهر و سرمد و نسبت آن دو با زمان»، *آموزه‌های فلسفه‌ی اسلامی*، شماره‌ی ۱۷، صص ۱۲۵-۱۴۸.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۳)، *بحار الانوار*، ج ۶ و ۵۰، تهران: اسلامیه.

۳۲. نعیم طالقانی، محمدنعم (۱۴۱۹)، *منهج الرشاد فی معرفه المعاد*، مشهد: آستان رضوی.
۳۳. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۳)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطا انزلی، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۴. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۵)، «حکمت متعالیه»، شماره‌های ۴، ۵، ۶ فایل صوتی دوره‌های آموزشی بلندمدت علوم عقلی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۳۵. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۹)، *مختصات حکمت متعالیه*، تدوین و نگارش رضا درگاهی‌فر، قم: آل‌احمد علیهم‌السلام.

References

1. *The Holy Quran*.
2. Amini Nejad, Ali, (2015), *Hekmat-e Erfani*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
3. Ardabili, Abdul Ghani, (2013), *Taghrirat Falsafeh Imam Khomeini*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House.
4. Bani Razi, Seyyed Morteza, (2015), "Tabyeine Hsti shenasane-e Fana Az Didgahe Hekmate Motaaliyeh", *Hekmat-e Erfani*, No. 1, Pp. 39-56.
5. Imam Khomeini, Ruhollah, (2013), *Adle Elahi Az Didgahe Imam Khomeini*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House.
6. Johari, Esmaeil Ibn Hemad, (1407 A.H.), *Al-Sahah Taj Al-Lagha*, research: Ahmad Ibn Abdul Ghafoor Attari, Beirut: Dar Al-Alam-e LelMalayein.
7. Kohansal et al., (2015), "Chistiy-e Dahr va Sarmad va Nesbat-e An do ba Zaman", *Teachings of Islamic Philosophy*, Razavi University of Islamic Sciences, No. 17.
8. Koleini, Mohammad Ibn Yaqub, (1983), *Al-Kafi*, Vol. 3, Tehran: Islamieh.
9. Majlisi, Mohammad Baqer, (1984), *Bahar Al-Anwar*, Vols. 6, 50, Tehran: Islamieh.
10. Naima Taleghani, Mohammad Naeem, (1419 A.H.), *Manhaj-o Al-Reshad fi Marefat Al- Ma'ad*, Mashhad: Astan Razavi.
11. Oboodiyat, Abdol-Rasool, (2013), *Daramadi be Nezam-e Hekmat-e Sadraei*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
12. Qutbeddin Shirazi, Mahmoud Ibn Masoud, (2013), *Hekmat Al-Eshragh, Commentator by Mulla Sadra*, Vol. 4, Tehran: Sadra's Islamic Hekmat Found.

13. Rahbari, Ahmad, (1995), *Ghiyamat dar Quran*, Tehran: Marlik.
14. Sadogh, Mohammad ibn-e Babvayh, (1978), *Al-Tohid*, Qom: Islamic Publishing.
15. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1962), *Arshieh*, Isfahan: Faculty of Literature and Humanities.
16. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1975), *Al-Mabda va Al-Ma'ad*, Tehran: Iran's Theosophy and Philosophy Association.
17. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1981a), *Asrar Al-ayat*, Tehran: Association of Theosophy and Philosophy.
18. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1981b), *Al-Shawahed Al-Rubobiyyeh*, Tehran: University Publishing Center.
19. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1984), *Mafatih Al-Ghayb*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
20. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1987a), *Tafsir Al-Quran Al-Karim*, Vols. 2, 3, 7, 4, Qom: Bidar.
21. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1987b), *Sharh-e Osol-e Kafi*, Vols. 1, 3 Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
22. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1989), *Al-hekmate Al-mota'alie fi Al-asfare Al-Aghlie Al-arba'e*, Vols. 3, 8, 9, Qom: Maktabat Al-mustafavi.
23. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1996), *Majmoe Rsa'el-e Falsafi-e Sadr al-Mutalahin*, research and correction by Hamed Najji Esfahani, Tehran: Hekmat Publications.
24. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (1999), *Al-mazaher Al-elahiyeh*, Tehran: Sadra Islamic Theosophy Foundation.
25. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (2002), *Sharh Bar Zad Al-Masafar*, Commentary by Jalaluddin Ashtiani, Qom: Book Garden.
25. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (2003), *Sharh va Ta'lighei Sadr Al-motaalehin bar Elahiyat-e Shefa*, Vol. 1, Tehran: Sadra's Islamic Theosophy Foundation.
26. Sadr al-Muta'allehin, Muhammad ibn Ibrahim, (2017), *Tafsir Surah Yasin*, translated by Seyyed Sadruddin Taheri, Tehran: Sadra Islamic Theosophy Foundation.
27. Sayyid Razi, Mohammad, (2005), *Nahj al-Balaghah*, translated by Mohammad Dashti, Qom: Dar al-Alam.
28. Tabatabai, Mohammad Hussein, (1995), *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*, translated by Mousavi Hamedani, Vols. 1, 15, Qom: Seminary Teachers Association.

29. Tabatabai, Mohammad Hussein, (1381), *Ensan az Agaz ta Anjam*, translated and commented by Sadegh Larijani, Third edition, Tehran: Al-Zahra.
30. Tabatabai, Mohammad Hussein, (1416 A.H.), *Nahayat Al-Hekmah*, Qom: Islamic Publishing Foundation.
31. Taherzadeh, Asghar, (2007), *Ma'ad ya Bazgasht be Gedditarin Zendegi*, Isfahan: Lobb Al-Mizan.
32. Yazdan Panah, Yadollah, (1393), *Mabani va Osol-e Erfani-e Nazari*, by Seyyed Ata Anzali, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
33. Yazdan Panah, Yadollah, (1395 S.H.), *Dorous-e Soti Asar-e Yazdan Panah (Sharh-e Asfar)*, Qom: Supreme Assembly of Islamic Theosophy.
34. Yazdan Panah, Yadollah, (1399 S.H.), *Mokhtasat-e Hekmat-e Mota'ālie*, compiled and written by Reza Dargahifar, Qom.

