

## فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، زمستان ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۱۰

## واکاوی مسئله حشر حیوانات از دیدگاه ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۷ تاریخ تأیید: ۹۰/۱۱/۱۳

دکتر سید محمد علی دیباجی \*

مسلم شوپکلائی \*\*

ذهن جوانی که این نوشتار را قلم زده است، ایستاده بر سگوی استوار اندیشه‌های آسمانی فیلسوف بلندآوازه شیرازی، تکیه‌گاهی جز متون کهن ندارد. پرونده ادراک، خیال، نفس حیوان، و در نهایت حشر حیوانات بدین امید از لابلائی سخنان این اندیشمند بزرگ، و در قیاس با سخنان فیلسوفانی چون ابن‌سینا و شیخ اشراق، ورق زده شد که بازخوانی گذشته ساحتی جدید فراروی آینده باز کند.

نقطه آغازین سخن تعریف ادراک و بیان اقسام آن است تا به ثبوت برساند که حیوانات نیز در حد خود می‌فهمند. گام دوم مددگیری از قول به مجرد خیال، این شاهکار صدرایی، برای اثبات مجرد نفوس حیوانی است. نهایت سخن عرضه دورنمایی از حشر حیوانات است. این بخش از سخن اگرچه یقینی و فلسفی صرف نباشد اما مستدل و در برخی موارد دستکم مستند است.

**واژه‌های کلیدی:** صدرالمتألهین، نفس حیوان، ادراک، خیال، حشر.

\* عضو هیئت علمی دانشگاه تهران.

\*\* کارشناس ارشد فلسفه دین.

**مقدمه**

مسئله معاد، مسئله‌ای شگفت‌آور، اسرارآمیز و مورد توجه و کاوش بشری است؛ کشف زیورآلات و وسایل لازم زندگی در قبور گذشتگان، اجساد مومیایی- شده و نظایر آن گواه بر تکاپوی جهت‌دار اقوام مختلف برای رسیدن به آرامش پس از مرگ است.

پیامبران الهی اعتقاد به جهان پس از مرگ را از اصول دین توحیدی دانسته و در پرتو وحی به رازگشایی آن پرداخته‌اند. اما اندیشه بشری در فهم بسیاری از این جزئیات مانند معاد جسمانی درمانده است.

یکی از این مقولات مبهم در مبحث معادشناسی حشر حیوانات است. در این عرصه پرسش‌های ذیل جای خود را باز می‌کند:

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

نوشتار حاضر می‌کوشد شرحی بر این مقوله، آنهم از دیدگاه صدرالمتألهین در جوار ایده‌های بزرگانی چون ابن‌سینا و شیخ اشراق، باشد و نشان دهد چگونه ملاصدرا بر پایه‌های اندیشه فلسفی علمای سلف خویش فرضیه‌ای برتر را رقم زده است.

**الف. ادراک حیوانات**

گام نخست در فهم واقعیت حشر حیوانات، نگاهی دقیق به حقیقت ادراک حیوانی و تفاوت آن با ادراک انسانی است. اگر حیوان نفهمد چه می‌کند و تنها

اسیر غریزه خویش باشد، آنگاه حشر حیوانات به چه مقصدی انجام خواهد شد؟ خیال عقلانی من با خیال وهمانی یک حیوان تا چه اندازه تفاوت دارد؟ تصویر صیقل خورده و برآق شمشیر برآن ذهن خسته‌ام می‌تواند واژه‌ها را بلکه تفکراتم را ریزریز کند و قدرت دستان ذهنم می‌تواند آنها را به نخ ترکیب بکشد. این ترکیب و تحلیل کار قوه متصرفه نفس حیوانی - شاید هم نفس انسانی - من است. اما حیوان چگونه می‌فهمد و چه می‌فهمد؟

برای روشن شدن بحث ابتدا تعریفی از ادراک ارائه می‌گردد و سپس انواع ادراک در گذرگاهی بین انسان و حیوان مورد مذاقه قرار می‌گیرد. با توجه به محوریت دیدگاه صدرایی در این نوشتار، بی‌تردید سخن واپسین در همه این مطالب از آن ملاصدر است.

#### ۱. تعریف ادراک

ادراک در لغت به معنای پیوستن، رسیدن و یافتن شیء است؛ چنان‌که گویی ادرکته‌ای لحفته. (برای نمونه رک. الطریحی، بی‌تا: ۲۶۵/۵) به نظر سخن‌درستی است اگر گفته شود مراد از ادراک همان علم است؛ چراکه با علم به شیء، آن را می‌یابی. (علامه حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۱/۲۷۸ و ۴۶۶) ابن‌سینا در تعریف ادراک می‌نویسد:

إدراک الشیء هو أن تكون حقیقته مُتمثَّلة عند المدرک یشاهدھا ما به یدرک.

(ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲/۳۰۸)

ادراک شیء این است که حقیقت آن نزد مدرک، متمثل باشد [یعنی مثال و صورت واقعی آن شیء نزد مدرک، تمثل یابد] درحالی‌که مشاهده می‌کند آن حقیقت را چیزی که به سبب آن شیء معلوم درک می‌شود [مثلاً اگر آن شیء

معلوم محسوس باشد، «ما به یدرک» اش حواس است و اگر متخیل باشد، خیال است.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب ابن سینا معتقد است:

ادراک محقق نمی‌شود مگر آنکه شیء خارجی (مدرک) صورتش منطبق در نفس شود. پس اگر نفس مدرک صور مقداری شود، لازم می‌آید که نفس محل مقدار باشد. جوهر واحد (نفس) ممکن نیست هم مجرد باشد که کلیات را ادراک کند و هم مادی باشد که صور مقداری را ادراک کند و هم حساس باشد که سر و کار با صور محسوس داشته باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۲۷/۸)<sup>۱</sup>

بر اساس این بیان، ادراک نفس به این است که صورتی مطابق با صورت موجود خارجی به کمک آلتی از آلات پنج‌گانه در قوه‌ای از قوای نفس منطبق گردد، سپس نفس به سبب آن قوه، صورت مذکور را ادراک کند. البته در ادراکات کلیه محتاج به آلت نیست بلکه صور کلیه عقلیه در ذات نفس حاصل و در وی منطبق می‌گردد مانند انطباع صورت شیء در آینه.

در مقابل، صدرالمتألهین معتقد است که صور محسوسه به هیچ‌وجه قابل ادراک نفس نیستند بلکه نفس پس از آنکه به مدد آلات بر محسوسات اشراف یافت و محسوسات در قوه‌ای از قوای ظاهره حاضر شد، صورتی مجرد از آن را درک می‌کند. (مصلح، ۱۳۴۰: ۴۷) نتیجه چنین دیدگاهی از ملاصدرا این است که ممکن است یک صورت خارجی از موجود مادی را هزاران نفر ادراک کنند مثل اینکه نوشته واحدی را چند نفر ببینند اما صورت ادراکی واقع در صقع نفس

۱. گویی ابن سینا در ادراک کلیات به سبب تعقل مشکلی ندارد اما در ادراک جزئیات و اینکه صور مقداری بدون حلول در اجسام تحقق پیدا کنند، درگیر است.

منحصر به فرد و تنها برای مدرک خویش است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰/۱-۳۰/۲)

## ۲. انواع ادراک

در اینکه ادراک چند نوع دارد بحث‌هایی در گرفته است؛ صدرالمتهلین، در ابتدای سخن، ادراک را چهار نوع می‌داند: احساس، تخیل، توهم و تعقل. آنگاه به تعریف هر یک می‌پردازد. اما در پایان سخن، تفاوت ادراک وهمی و ادراک عقلی را امری عرضی دانسته، معتقد است وهم، عقل سقوط کرده از مرتبه خویش، و ادراک وهمی مرتبه‌ای نازل از ادراک عقلی است. پس در حقیقت ادراک بر سه نوع است. (رک. همان: ۳۶۰-۳۶۲) بدین ترتیب، صدرالمتهلین در سه‌گانه دانستن ادراک با نگره استادش میرداماد (۱۳۸۰: ۱۲۲) و با مسلک عرفا - چنان‌که قیصری بدان اشاره دارد (۱۳۷۵: ۴۰۰-۴۰۱) - موافقت کرده است. گویی ملاصدرا در سخن نخست به روش مشائی سلوک کرده، چنان‌که ابن‌سینا را نیز از تبعیت آن روش‌گریزی نبود (۱۴۰۴: ۵۳/۲) اما صدرالمتهلین پس از ذکر قول مشهور از بیان قول حق فروگذار نکرده است (رک. ۱۹۸۱: ۳۶۱-۳۶۲ و ۵۱۷ و ۲۱۵/۱-۲۱۸ و ۲۳۹-۲۴۰ و ۸۵/۹؛ ۱۳۶۳: ۱۳۹؛ ۱۳۶۰: ۲۲۵)، چنان‌که ابن‌سینا در کلام محققانه خود ادراک را سه نوع می‌شمارد نه چهار نوع. (۱۳۷۵: ۳۲۳/۲) با وجود چنین تغییری در رویه ابن‌سینا جای شگفتی است که چرا خواجه طوسی و

۱. کلام شیخ صریح در سه‌گانه شمردن ادراک است که می‌نویسد: الشیء قد یکون محسوساً محسوساً ثم یکون متخیلاً... و قد یکون معقولاً. جای شگفتی است که خواجه طوسی در بدو امر بدون توجه به تقسیم سه‌گانه شیخ، در توضیح متن وی به چهارگانه بودن ادراک می‌پردازد. (همان)

فخرالدین رازی در شرح اشارات بدان اشاره نکرده‌اند بلکه خواجه طوسی این تغییر رویه را در ارتباط با نوع نگاه خاص ابن‌سینا به موضوع ادراک در کتاب اشارات می‌داند (همان: ۲/۳۲۴) نه در عدول شیخ از نظریه سابقش. (برای توضیح بیشتر ر.ک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۴۶۶-۴۶۷)

نکته قابل دقت، اشارت شیخ بوعلی‌سینا به گونه‌های ادراک با لفظ «اصناف ادراک» است نه انواع آن. (۱۴۰۴: ۲/۵۰) توضیح مطلب اینکه نوع در اصطلاح منطقی به دو قسم حقیقی و اضافی تقسیم شود و مراد از نوع حقیقی آن کلی است که در جواب «ما هو» می‌آید و افراد کثیری را که حقیقت مشترک دارند، شامل می‌شود ولی مراد از صنف، نوعی است که با قیود تخصیصی کلی مقید شده است؛ چنان‌که انسان به حد «حیوان ناطق» تعریف کنند و آن نوع است برای آحاد انسان، و رومی، حبشی، آریایی و ... اصناف انسانی یعنی از تقسیمات نوع هستند. (ر.ک. قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۸۴؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۰۹) با توجه به این سخن، ابن‌سینا در پی آن است تا برساند که ادراک، نوع واحدی است دارای اصناف، چراکه ادراک شیء مادی اخذ صورت آن شیء است مجرد از ماده، مگر اینکه اصناف این تجرید گونه‌گون است. بدین ترتیب، سؤال بسزا و درخور تحقیقی است که آیا ابن‌سینا نیز مانند ملاصدرا همه‌گونه ادراک را مجرد نمی‌دانسته است؟

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

۱. احساس؛ ادراک چیزی که در ماده معین با هیئت مخصوص و عوارض محسوس نزد مدرک حاضر باشد.
۲. خیال؛ دریافت صور جزئی محسوس از حس مشترک، چه ماده آن حاضر

باشد چه غایب باشد.

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

۴. تعقل؛ دریافت مفاهیم کلی و مجرد از ماده مانند ادراک انسان کلی.

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۰)

آنگاه ملاصدرا می نویسد:

بدان که تفاوت میان ادراک وهمی و ادراک عقلی، ذاتی نیست بلکه این تفاوت امری خارج از آن دو است و آن، اضافه ادراک به جزئی و عدم این اضافه است [برای مثال مفهوم کلی دشمنی را عقل درک می کند آنگاه بر آن قیدی زده، دشمنی کسی را می فهمد]. (همان: ۳۶۱-۳۶۲)

جناب علامه حسن زاده آملی پس از تأیید این نظر تفاوت مرتبه وهم و عقل را با ذکر مثالی این گونه تبیین می کند: همانند اینکه دیدن، نوعی ادراک است چه از روزنه سوزنی صورت گیرد چه از منظرگاهی وسیع رخ دهد. در هر حال یک نوع احساس است. اطلاق و تقیید موجب دو نوع ادراک نمی شود. (نقل به مضمون: ۱۳۶۴: ۲/۲۷۶)

خلاصه آنکه ملاصدرا، در مرحله نخست، وجود قوه واهمه را مطابق تقریر حکما قبول دارد و در مرحله دوم نظر خویش را در مستقل نبودن وهم از عقل بیان می کند. (رک. ۱۹۸۱: ۸/۲۱۵-۲۱۶ و ۲۴۰) این نظر اختصاصی ملاصدرا - که البته نباید از وجود رگه های بحث در متون قبل از وی غافل بود - مورد نقد و ابرام بسیار قرار گرفته است؛ از جمله آنکه علامه مصباح یزدی دلیل صدرالمتألهین را اخص از مدعا می داند، چراکه حیوان فاقد عاقله است. در نتیجه معانی وهمیه حیوانی نمی تواند ساخته کارخانه ای به نام عقل باشد. (۱۳۷۵:

۴۱۹/۱) این نقد اگرچه نافذ باشد اما قابل چشم‌پوشی خواهد بود اگر به خاطر آوری سخن ابن‌رشد را: «قوة خیال در حیوان به جای قوه عقل در انسان عمل می‌کند تا آنچه به سود او و سبب سلامت اوست، طلب کند و از آنچه به حال او مضر است، فرار کند». (۱۹۹۴: ۱۲۰)

اما این سخن نهایی نیست. در کش و قوس این بحث، پیچیدگی‌های فلسفی خود را بیش از پیش آشکار می‌کند. از ملاصدرا آموخته‌ایم دشمنی همسایه را با عقل متعلق به خیال درمی‌یابیم، چراکه عداوت کلی را عقل و صورت همسایه را خیال درک می‌کند و وهم عقل متعلق به خیال است نه عقل ناب. (۱۹۸۱: ۲۴۰/۱) اگر این ادعا در مورد آدمی درست باشد، در مورد غیرانسان از حیوانات چه می‌توان گفت؟ گوسفند چگونه، با خیال صرف، دشمنی گرگی که به او نزدیک می‌شود را درک می‌کند، درحالی‌که حیوان درک روشنی از دشمنی کلی ندارد؟ آیا صرف تداعی معانی است یا فرایندی است که همانند راه رفتن انسان در خواب یا ترسیدنش از کابوس، بدون پشتوانه عقلی، تنها در سایه وهم رخ می‌دهد؟ بگذار واقع‌بینانه‌تر بیندیشیم و حیوان را از این حکم صدرایی استثنا کنیم، چراکه بی‌تردید ملاصدرا هنگام بیان چنین مطلبی در پی تقریر حکمت‌نامه - ای در جهت تعالی انسان است نه در پی شناخت انواع نفوس از جمله نفس حیوان.

اما گویی این مرهم کافی نیست؛ گریزگاهی وجود ندارد. نقدی که علامه مصباح با آن بر سخن ملاصدرا خُرده‌گیری کرد، دوباره - البته این بار به جلوه‌ای دیگر - سربرمی‌آورد. اشکال چنین است: اگر با ملاصدرا هم‌عقیده شوی که وهم قوه مستقلی از عقل است، آنگاه چه پاسخی به این شبهه خواهی داد: «حیوان که

عقل ندارد پس وهم ندارد؟ (آشتیانی، ۶۷: ۱۳۶۰، پاورقی)<sup>i</sup>

واقعیت این است که وهم شأنی از شئون نفس ناطقه انسان بوده، مسخر آدمی است - آنهم در صورتی که مرتبه نفس حیوانی مسخر نفس انسانی باشد - اما در حیوان نیز نمی‌توان سلطانی به نام وهم را نادیده گرفت، چنان‌که ابن‌سینا قوه واهمه را حاکم بر قوای حیوانی می‌داند. (۱۴۰۴: ۱۴۸/۲) به این ترتیب، ادراکات حیوانی وهمی است و ادراکات انسانی عقلی. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۹۲) اینک که حکم و تصدیق عقل را به درون جان حیوان راه نیست، سؤال مناسبی است اگر پرسیده شود پادشاه وهم در جان حیوان چگونه حکم می‌کند. پاسخ را ابن‌سینا این‌گونه تقریر می‌کند که حکم وهم حکم تخیلی است نه حکم عقلی (۱۴۰۴: ۱۴۸/۲)<sup>ii</sup>، چنان‌که آدمی در هنگام شعر گفتن حکم عقلانی نمی‌کند بلکه از تخیل خود مدد می‌گیرد و چنان‌که در خواب، خیال حاکم است. ترس از مرده نمونه ساده حکم تخیلی است، درحالی‌که عقل حکم می‌کند که آدمی از میت ایمن می‌باشد.

سخنی که نقل و پروریده شد سخنی به گزاف نیست بلکه فیلسوفانه است اما اگر باز هم بیندیشی که در عالم حیوانات چه می‌گذرد، اقرار خواهی کرد که آنچه که در پاسخ نوشته شد، در برابر انبوه پرسش‌ها، هم‌آورد نیست. حیوان کارهای

i. اصل این شبهه از استاد آشتیانی است به این عبارت: آخوند تجرد عقلی را منحصر به انسان می‌داند و در سایر انواع، تجرد عقلی قائل نمی‌باشد. حیوانات چون دارای قوه وهم هستند، اگر وهم قوه مستقله نباشد باید در حیوان موجود نباشد.

ii. بدیهی است که نام نهادن به حکم و تصدیق از روی مسامحه است، زیرا چنین حکمی یقین‌آور بلکه حتی ظن‌آور نیست درحالی‌که پایین‌ترین مراتب تصدیق به ظن و اطمینان است.

(دوانی، ۱۴۱۱: ۱۳۹)

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

صدرالمتألهین در دامنه این شبهه، دست به دامن دلیل نقلی می‌شود و می‌-

نویسد:

پاسخ شبهه به این است که برای هر حیوانی فرشته‌ای است که به او الهام می‌کند [آنچه نیاز است] و او را هدایت [تکوینی] می‌کند به سمت افعالی با ویژگی‌هایی شگفت، چنان‌که در قول خداوند آمده است: «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ:» و پروردگارت به زنبور عسل الهام کرد. (نحل: ۶۸). (۱۳۶۰: ۲۳۷)

با دل سپردن به این عامل متافیزیکی، پاسخ کامل است اما ادامه سخن

ملاصدرا دوباره ذهن را درگیر می‌کند. وی می‌نویسد: «با این حال، استناد برخی از کارهای حیوانات به مشاعر جزئی دور از واقعیت نیست، زیرا نمی‌توان انکار کرد که برخی از حیوانات قادرند تا به رتبه‌ای نزدیک پایین‌ترین سطح انسان بودن برسند و در نتیجه، سطح پایین برزخ اخروی را به خود اختصاص دهند». (همان) این جمله اشاره دارد به قوه خیال که نهایت قوه حیوانی و نقطه شروع قوه انسانی یعنی قوه عاقله است. قوه خیالیه - چنان‌که خواجه طوسی می‌نویسد - قبل از قوه عاقله مبدأ اول به حرکت درآوردن بدن است. (۱۳۷۵: ۱۷۳/۳) به بیانی دیگر، خواسته‌های خیالی کودکان و قوه خیال حیوان مبدأ اولی تحریک بدن به حساب می‌آید.

ملاصدرا، در جایی دیگر، نیز همین رویه را در پیش می‌گیرد و به هر دو پاسخ اشاره می‌کند و می‌نویسد: «حیوان از ضدش فرار می‌کند بدین سبب که خیال می‌کند آن موجود به او حمله خواهد کرد یا اینکه بدو الهام شده است». (۱۹۸۱: ۸۱/۴) وی در پایان حکم به فرار از خطر را در انسان به حکم حکیمانۀ نفس هر شخص مستند می‌کند ولی فرار حیوان از دشمن را ناشی از تدبیر کلی عقل نوعی حیوان می‌داند. (همان) <sup>i</sup> دقت شود. <sup>ii</sup>

### ب. تجرد حیوانات

گام دوم در کشف حقیقت حشر حیوانات، اقرار به تجرد خیال و تجرد نفوس

- 
- i. شاید مراد وی همان کلام ملا هادی سبزواری باشد که می‌نویسد: ادراک معانی جزئی در حیوانات به سبب اتصال خیال با ارباب انواع است. (۱۹۸۱: ۲۱۶/۸ تعلیقه)
- ii. جای شگفتی است که برخی برای رفع این شبهه پذیرفته‌اند که حیوانات نیز کلیات عقلی را درک می‌کنند. (به نقل از: شهرزوری، ۱۳۸۱: ۵۷۵/۳)

حیوانی است تا با بهره‌گیری از رابطه تجرد و بقا بتوان محمل مناسبی بر حشر حیوانات فراهم آورد.

### ۱. تجرد خیال

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

اغلب حکمای مشائی منکر تجرد خیال بوده‌اند؛ ابن‌سینا با اینکه تجرد را دارای مراتب می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۴) اما نتوانسته از شبهه وجود عوارض مادی در خیال رها شود. پس حکم به مادی بودن خیال نمود. (به نقل از: فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۳۵-۳۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۸/۸-۲۲۹) وی در طبیعیات شفا سه برهان بر نفی تجرد خیال ارائه کرده است. (۱۴۰۴: ۱۶۷/۲-۱۷۱؛ و نیز فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۳۹/۲-۳۴۰) نکته‌ای که موجب شگفتی تحلیل‌گران عقاید ابن‌سینا شده، وجود نوعی دوگانگی عقیده از وی در تجرد خیال است؛ ابن‌سینا، از سویی، بر ردّ تجرد خیال برهان می‌آورد و، از سویی دیگر، با اشاراتی با قائلین به تجرد خیال همگام می‌شود. در برخی عبارات که فخرالدین رازی از کتاب مباحثات ابن‌سینا نقل می‌کند، می‌توان نفی جسمانی بودن مدرک صور خیالی را به ابن‌سینا نسبت داد (۱۴۱۱: ۳۳۵-۳۳۶؛ و نیز صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۸/۸)، چنان‌که ابن‌سینا مباحثی مانند نبوت خاصه را در فصلی آورده است که جز با تجرد قوه متخیله تبیین منطقی نمی‌یابد. (۱۴۰۴:

۱۵۴/۲-۱۵۵) در جمع بین این دو برداشت، شاید بتوان به سخن علامه حسن-زاده آملی تکیه کرد که می‌نویسد: «سخن درست آن است که شیخ در بدو امر، منکر تجرد نفس حیوانی بود و در مراحل بعدی بدان اعتراف کرد». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۷۴) افزون بر اینکه اعتراف ابن‌سینا به آنچه بدان پی برده بود، نیز نه به صراحت بلکه در هاله‌ای از ابهام و در شاکله‌ی شبهه مطرح می‌شود. ملاصدرا بدین حقیقت پی برده و سببش را منافات این اعتراف با مبانی و اصول فلسفه شیخ می‌داند. (۱۹۸۱: ۲۲۷/۸) به هر حال، آنچه از تقریرات ابن‌سینا برمی‌آید نسبت دادن اموری به خیال است که جز با اعتقاد به تجرد خیال فیلسوفانه به نظر نمی‌رسد، مگر اینکه به خود بقبولانیم ابن‌سینا، برخلاف ملاصدرا، بین خیال و قوه متخیله با سدی محکم جدایی انداخته و تجرد را از آن قوه متخیله دانسته است.

شیخ اشراق، از جمله منکرین تجرد خیال، معتقد است که سه قوه خیال و وهم و متخیله در واقع شیء واحدند و اختلاف آنها اعتباری است. (۱۳۷۵: ۲/۲۱۰) سپس وی، از سویی، قوه متخیله را مادی و جرمی می‌داند (۱۳۷۳: ۵۰۸) و از سویی دیگر، صور خیالی را در آینه‌ی عالم مثال به نفس می‌شناساند. (رک. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰) به این ترتیب شیخ اشراق در عین حال که قوه متخیله و سایر قوای نفس جز قوه عاقله را مادی می‌شمرد، معتقد است که نفس صور خیالی را در عالم مثال رؤیت می‌کند. استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی این دوگانگی در سخن را نقطه ضعف کلام اشراقی در این موضوع می‌داند و می‌نویسد: «بنابر مادی بودن خیال متصل و ... امکان ندارد نفس در عالم مثال اکبر، حقایق موجود در عالم ماده را به ادراک حضوری، و شهود اشراقی ادراک نماید».

(۱۳۸۱: ۸۷ پاورقی) شگفت‌آور آنکه علامه دوانی باور دارد شیخ سهروردی قائل به تجرد نفوس حیوانات است. (۱۴۱۱: ۱۲۵) جمع بین این اضداد ژرف‌نگری خاصی در اندیشه سهروردی را می‌طلبد که باید در مجالی خاصّ بدن پرداخته شود.

اما صدرالمتهلین قول به تجرد خیال را اصلی از اصول حکمت متعالیه خود قرار داده است که بارها در لابلائی سخنان وی آمده است؛ از جمله اینکه می‌نویسد:

اصل پنجم آن است که به ضرس قاطع بدانی قوه خیال، این جزء حیوانی در وجود انسان، جوهری است مجرد از بدن حسی و جثّه محسوس. این قوه مجرد به هنگام متلاشی شدن قالب بدنی مرکب از عناصر و از بسین رفتن اعضا و آلات آن، باقی می‌ماند و به هیچ‌وجه فساد و اختلال، بدان راه ندارد. (۱۳۶۰: ۲۶۴) و نیز (۱۹۸۱: ۹/۱۹۱)

ملاصدرا در فصلی مستقل درباره تجرد خیال بحث کرده است. (۱۹۸۱: ۳/۴۷۵) وی با صراحت هشدار می‌دهد که انکار تجرد خیال مستلزم ابطال بقای نفوسی است که به مرتبه عقل نرسیده‌اند و نیز موجب انکار معاد جسمانی و حشر اجساد است. (همان: ۴۸۶-۴۸۷) دو برهان از براهین ملاصدرا بر تجرد خیال عبارت است از:

**برهان اول.** صور خیالی دارای وضع<sup>۱</sup> نیستند و هرچه دارای وضع نیست در چیزی که دارای وضع است حاصل نمی‌شود. پس قوه خیال مجرد است.

۱. وضع به معنای قابل اشاره حسیه است و به معنی نسبت اجزای چیزی با یکدیگر نیز آمده است، چنان‌که به معنای نسبت چیزی با یکدیگر و با خارج هم آمده است. (۱۳۶۲: ۲۱۳)

صدرالمتألهین در تقریر این برهان می‌نویسد:

خلاصه سخن آنکه صورت خیالی دارای وضع نیست و آنچه دارای وضع نباشد حصولش در امر دارای وضع ممکن نیست. پس حصول صورت خیالی برای قوه جسمانی و مادی ممکن نیست نه به نحو قبول و نه با مابینت وضعی. از سویی دیگر مدرک این صورت، قوه عاقله نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا مدرکات عقلی کلی و اتقسام‌ناپذیرند [حاصل آنکه قوه خیال و صورت خیالی هر دو مجردند]. (۱۹۸۱: ۴۷۸/۳)

**برهان دوم.** صحت و سلامت قوه خیال در هنگام پیری و اختلال بدن، دلیل

بر مجرد آن است. (۱۹۸۱: ۲۹۳/۸-۲۹۴)

ابن سینا، برخلاف صدرالمتألهین، بر این باور است که قوه خیال در پیری رو به ضعف می‌رود؛ اگرچه قبول دارد در برخی افراد پیر به گونه‌ای غیر معمول قوه خیال قوی‌تر از دوره جوانی است اما آن موارد استثنایی را به قوه ناطقه نسبت می‌دهد. (۱۳۷۱: ۲۵۸-۲۵۹) پیروان ابن سینا نیز، در پی توجیه تفکر سینوی، قوت قوه خیال در برخی افراد پیر را به زیادتى صور ذخیره شده در خیال کهنسالان و کم شدن مشغولیت‌های ذهنی آنان نسبت داده‌اند. (بدوی، ۱۹۷۸: ۸۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۹/۲) صدرالمتألهین، پس از بیان استدلال خود بر مجرد خیال، این توجیهاات تکلف‌آمیز را نتیجه ناآگاهی از نظریه مجرد خیال می‌داند. (۱۹۸۱: ۲۹۴/۸)

## ۲. مجرد نفوس حیوانی

درنگی اندک تداعی‌گر این معناست که می‌توان از مجرد قوه خیال، به عنوان قوه قدرتمندی در حیوان، به مجرد نفس حیوانی پل زد اما واقعیت این است که

همه چنین نمی‌اندیشند:

فارابی، بر اساس اینکه ملاک تجرد نفوس را عقلانیت می‌داند، نفوس حیوانی را غیرمجرد می‌پندارد. در نظر فارابی، نفوس حیوانی امر محسوس و متخیل را به سبب آلات درک می‌کنند، درحالی‌که امور کلی و عقلی را ذات نفس بدون واسطه درک می‌کند؛ از این رو، حکم می‌کند که نفس انسانی، مدرک امور کلی و مجرد است به‌خلاف نفس حیوانی. (۱۴۱۳: ۳۸۷)

ابن سینا به سبب آنکه به حکمت تجرد خیال دست نیافت، در تجرد نفوس حیوانی دچار چالش جدی است. از این رو، در پاسخ شاگردش، بهمنیار، به تکلف می‌افتد؛ بهمنیار از شیخ می‌پرسد: «آیا حیوان مثل انسان، ذات خود را درک می‌کند؟ اگر چنین باشد برهانش چیست؟» و ابن سینا پاسخ می‌دهد: «آنچه سؤال کردی نیاز به تفکر دارد. شاید چنین باشد که حیوانات جز آنچه محسوس است و آنچه به خیال درمی‌آید را درک نمی‌کنند و درکی از ذات خویش ندارند یا شاید ذات خود را به سبب آلات ادراک نمایند یا شاید شعور مبهمی [شعوراً مآ] دارند. واجب است در این موضوع فکر کنم». (۱۳۱۳: ۱۱) این طریق انکار تجرد نفوس حیوانی درحالی است که اکثر دلایلی که شیخ بر اثبات تجرد نفوس انسانی می‌آورد، تجرد نفوس حیوانی را نیز اثبات می‌کند، چنان‌که صدرالمتألهین نشان داده است<sup>۱</sup> و درحالی است که مطابق نقل فخرالدین رازی از ابن سینا، وی در باطن خویش، نفوس غیرناطق را جوهر غیرمادی می‌داند. (۱۴۱۱: ۳۳۷/۲) شگفت‌تر آنکه ابن سینا عشق را در همه کائنات جاری می‌بیند، (۱۴۰۰: ۳۷۴؛

۱. برای نمونه ملاصدرا استدلال فخرالدین رازی بر اثبات تجرد نفس انسانی را به نفع تجرد تجرد نفس حیوان استفاده کرده است؛ توجه شود به ۱۴۱۱: ۲۲۵/۲ در مقایسه با ۱۹۸۱: ۴۲/۸.

۱۳۷۵: ۳/۳۶۳ یعنی پذیرفته است که حتی مورچگان نیز عشق را می فهمند. این سخن، بدون اقرار به تجرد نفس حیوان چگونه معنا می یابد؟! گرچه از شیخ اشراق برهانی بر تجرد نفوس حیوانی یافت نشد، اما علامه دوانی این سخن را به وی نسبت می دهد؛ شیخ اشراق بقای جوهر انسانی با تغییر بدن را دلیل تجرد نفس انسانی می داند. علامه دوانی در شرح این استدلال، می نویسد:

بر تو مخفی نباشد که مصنف (شیخ سهروردی) در غیر این کتب به جریان این دلیل در سایر نفوس حیوانی اشاره دارد؛ زیرا اگر نفس سایر حیوانات نیز باقی نماند، پس می توان حکم کرد که اسب هر «آن» به دیگری بدل می شود؛ درحالی که حدسی که به حق نزدیک است، به خلافش حکم می کند. افزون بر اینکه اسب با وجود تبدیل بدنش به بدنی دیگر، هماره به ذاتش علم دارد. به سبب این بقای ذات [یا علم به ذات] است که اسب آنچه را قبل از این حس کرده [یا آموخته] به یاد می آورد. (۱۴۱۱: ۱۲۵)

ملاصدرا خود سه دلیل بر تجرد نفوس حیوانی آورده است و بر این اعتقاد است که بدین سبب، معاد جسمانی صورت تحقق به خود می گیرد (۱۹۸۱: ۴۲/۸-۴۴)؛ از جمله اینکه وی برهان «انسان معلق در فضا» را - که ابن سینا در خصوص انسان اقامه کرده است (۱۳۷۵: ۲/۲۹۲؛ ۱۴۰۴: ۱۳/۲) - درباره تمام حیوانات به کار برده و از آن طریق به اثبات تجرد نفوس پرداخته است. وی در اسفار می نویسد:

اگر چنین پندار شود که حیوانی به یکبارگی و البته کامل خلق شده باشد اما حواسش از مشاهده امور خارج محروم، درحالی که در خلأ رها است یا در هوایی قرار دارد که اندازه گرمی آن با گرمی بدنش یکسان است و ... آن حیوان در

این حال ذات خود را درک می‌کند. (۱۹۸۱: ۴۴/۸)

و نیز برهان شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در المباحثات را - اگرچه با اصول فلسفه مشاء سازگار نیست - دلیل دیگری بر تجرد نفوس حیوانی قرار داده است. (همان: ۲۲۷/۸-۲۲۸) در ذیل به خلاصه‌ای از این استدلال‌ها اشاره می‌شود.

**برهان اول:** بی‌شک بدن حیوان در طول زندگی دچار تغییرات کمی مانند چاقی یا لاغری [یا تغییرات سلولی] می‌شود. اگر نفس، صورتی مادی و منطبع در بدن باشد، باید در پی تغییرات بدن، دگرگون گردد، درحالی‌که واقعیت عکس این است. (همان: ۴۲/۸؛ ۱۳۷۳: ۳۴۳/۲) دلیل این ثبات در انسان به علم حضوری است اما اثباتش در حیوانات مشکل است، مگر اینکه برهان دوم به آن ضمیمه شده، با توجه به رفتار حیوان کشف شود. اما مشکل این است که برهان دوم در اثبات ادراک حیوان نسبت به ذات خود موفق نیست.

**برهان دوم:** هر حیوانی در جستجوی لذت و کامیابی، و گریزان از درد و رنج است. این واقعیت، بدون علم حیوان به رنج و درد «خود» توجیهی ندارد و این امر، مقتضی علم حیوان به «خود» است. از سویی دیگر، هر موجودی که عالم به نفس خود باشد، مجرد است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۳/۸) فخرالدین رازی این برهان را بر اثبات تجرد نفس حیوانی کافی نمی‌داند، زیرا حیوان به سبب اینکه از ادراک کلیات محروم است، تنها درد خودش را احساس می‌کند نه درد دیگران را. بدین ترتیب، این استدلال تنها بر مغایرت نفس با بدن دلالت دارد نه بر تجرد نفس. (۱۴۱۱: ۲۲۶/۲)

**برهان سوم:** در نظر ملاصدرا، برهان «انسان معلق در فضا» - که ابن‌سینا مطرح کرده - در اینجا نیز کارایی دارد. (۱۹۸۱: ۴۴/۸) این برهان، نوعی رویکرد درون-

نگری، خودآگاهی و ژرف‌نگری در نفس است. به بیان دیگر، صحت این برهان وابسته به تجربه عملی نیست بلکه تقویت تأملات درونی و گونه‌ای تمرین در جهت توجه متمرکز به نفس است تا علم حضوری به نفس از علم حصولی به پیرامونش تفکیک شود. البته اینکه چه بسا ایجاد چنین حالتی برای افراد عادی امکان‌پذیر نباشد، در اصل برهان سینوی خدشه وارد نمی‌کند. اما نقطه مبهم برهان وقتی است که این برهان، هم‌گام با سخن ملاصدرا، بر مجرد نفوس حیوانی عرضه شود. آیا راهی برای کشف اینکه حیوان، هنگام تعطیلی حواس، ذات خود را درک می‌کند، وجود دارد؟ علامه طباطبایی بعید می‌داند چنین فرضی از خلقت آنی همراه با تعلیق یا تعطیل حواس، در انسان کارگر افتد؛ چه رسد به حیوانات دیگر. (همان: ۴۴/۸ پاورقی) ذکر یک نکته شاید ذهن را به فراسوی این ابهام‌ها ببرد و مدد رساند تا از زاویه‌ای دیگر به مسئله، و شاید به استدلال، نگریسته شود که اگر با برهانی دقیق (مانند برهان مجرد خیال) مجرد نفوس حیوانی اثبات گردد، می‌توان براساس اصل علم مجرد به ذات خویش، علم حضوری حیوان به خود را معتقد شد، چنان‌که صدرالمتألهین به ادراک خیالی حیوان به ذات خود باور قطعی دارد. (رک. همان: ۲۷۸/۸ و ۱۱۱/۹)

**برهان چهارم:** به نظر می‌رسد بهترین برهان بر مجرد نفوس حیوانی، برهانی مبتنی بر مجرد قوه خیال است که ملاصدرا آن را الهام خداوندی می‌داند. خلاصه برهان این است که نفس حیوانی دارای قوه‌ای به نام قوه خیال است که صور مثالی را درک می‌کند و این صور تنها بر موجودی مجرد قائم خواهند بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۷) صدرالمتألهین در تقریر برهانش بر مجرد صور خیالی می‌نویسد:

نفس حیوانی قوه‌ای دارد که به سبب آن اشباح و صور مثالی را درک می‌کند و ادراک عبارت است از حصول صورت نزد مدرک - اعم از اینکه در ذات یا در قوه‌ای از آن حاصل گردد- اما این گونه از صور خیالی، قابل اشاره حسی نیستند، درحالی که صورت جسمانی- در هرکجا که باشد- اشاره حسی می‌پذیرد. بنابراین روشن می‌گردد که صور خیالی در این عالم نیستند. (۱۳۶۳: ۵۰۹-۵۱۰)

### ج. حشر حیوانات

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

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

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

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

وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ. (تکویر: ۵)

و آن هنگام که جانوران (وحوش) محشور گردند.<sup>۱</sup>

و البته خداوند در گرد آوردن و جمع هر جنبنده‌ای در روز حشر قادر است:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلِيُّ

جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ. (شوری: ۲۹)

و از آیات او است آفرینش آسمانها و زمین و آنچه از جنبنندگان در آنها

خلق و منتشر نموده، و او هر گاه بخواهد قادر بر جمع آنها است.

به نظر می‌رسد با توجه به تفاوت ساختاری و رفتاری حیوان و انسان، نتوان این همسانی را در تمام جهات جست‌وجو کرد؛ از سویی، دیگر خلاصه کردن این همسانی در امور زیستی مانند زندگی اجتماعی و گروه‌پذیری - که فخرالدین رازی به برخی از این اقوال اشاره دارد (۱۴۲۰: ۱۲/۵۲۴-۵۲۵) - نیز با ساختار آیه سازگار نیست. بلکه هماهنگ با آیه و برای توجیه حضور حیوانات در زندگی آخرت، باید نوعی زندگی دنیوی هدفمند و البته دارای شعور را برای حیوانات تصویر کرد؛ گرچه این شعور در حد عقل بشری نباشد. علامه طباطبایی در این مورد می‌نویسد:

از آیه «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» استفاده می‌شود که مراد از این شباهت تنها

شباهت در احتیاج به خوراک و جفت‌گیری و تهیه مسکن نیست، بلکه مراد از

اشتراک، جهتی است که حیوانات را در مسئله بازگشت به سوی خدا شبیه به

انسان کرده است. ملاک حشر انسان به سوی خداوند جز نوعی زندگی همگام با

شعوری که راهی به سوی سعادت [و عدالت] و راهی به سوی بدبختی [و ظلم]

۱. البته در تفسیر این آیه دو گونه سخن به میان آمده است: اول، معنای ظاهری یعنی حشر

حیوانات و دوم، حشر انسان‌هایی که در زندگی خویش صفات حیوانی کسب کرده‌اند، پس به

شکل برخی از حیوانات محشور می‌شوند.

نشانش می‌دهد، نیست. ...

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

همین طور یک فرد حیوان هم - به طوری که می‌بینیم - در راه رسیدن به هدف‌های زندگی و به منظور برآورده کردن نیازهای خود، از سیر کردن شکم و ارضای شهوت و تحصیل مسکن، حرکات و سکناتی از خود نشان می‌دهد، تا برای انسان شکی باقی نماند که این حیوان نسبت به نیازهای خود و چگونگی برآورده کردن آن، دارای شعور و آرا و عقایدی است که او را، مانند انسان، به جلب منافع و دفع ضرر وامی‌دارد. بلکه چه بسا در نوع یا فرد حیوانی، به هنگام شکار یا فرار، مکر و حیل‌هایی دیده شده که عقل بشر به فهم آن راه نیافته است

مگر با گذر قرن‌ها از عمر نژاد بشر. (۱۴۱۷: ۷/۴۳-۷۴)

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

- تسبیح هر آنچه در زمین و آسمان است مر خدای را؛ (اسراء: ۴۴؛ نور: ۴۱)  
البتة بنا بر اینکه مراد، ستایش گفتاری باشد، چنان‌که علامه طباطبایی بدان معتقد  
است. (۱۴۱۷: ۱۷/۳۸۱)

- هم‌سخنی سلیمان با پرندگان و هم‌آوایی پرندگان با داوود نبی؛ (نمل: ۱۶؛

سبأ: ۱۰)

- خیر آوردن هدهد از سرزمین سبأ؛ (نمل: ۲۲-۲۴)

- ادراک مورچگان از هجمه لشکر سلیمان؛ (نمل: ۱۸)

- شعور باطنی (الهام) به زنبور عسل؛ (نحل: ۶۸)

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

الاغ روا داشت؛ (اعراف: ۱۷۵) (ربک. قمی، ۱۳۶۷: ۱/۲۴۸)

- معنای آواز گنجشکان به تسبیح و طلب روزی؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲/۶۱ و

i (۳۰۷)

i. علامه مجلسی بعد از ذکر این روایت می‌نویسد: متکلمان این سخن را بعید دانستند، چراکه اگر پرنده عارف به خدا بود، هر آینه بایستی همانند انسان‌های عاقل کلام ما را نیز می‌فهمید، درحالی‌که چنین نیست و ما اطمینان داریم که حیوانات در نقصان عقل از بچه‌ای که امور اطرافش را نشناخته، پایین‌تر هستند. ... بنابراین مراد از تسبیح خداوند، تسبیح گفتاری نیست بلکه زبان حال موجودات است. درمقابل، حیل‌های دقیقی که حیوانات به کار می‌برند، و ترفندهایی که آدمی از تفکر در آن می‌مانند، یادآوری شد و بدانها بر شعور و عقل حیوانات استدلال گردید. آنگاه گفته شد زمانی که چنین اموری ممکن باشد، به چه سبب باور نمی‌کنی که خداوند به حیوانات معرفت خویش را الهام کرد ولی از اموری که مردم می‌شناسند [از تفکر

- بهشتی بودن شتری که سه بار [یا هفت بار] به مکه بار یابد؛ (همان: ۲۱/۹۶)  
 - بهشتی بودن شتری که در هفت حج، هفت بار موقف عرفه را درک کند و استحباب دفن کردن شتری که بیست حج سوار بر آن رفته باشند؛ (همان: ۷۰/۴۶)  
 - پوشیده نماندن چهار چیز بر حیوانات: شناخت پروردگار، شناخت درخواست روزی، تمییز مذکر از مؤنث و شناخت مرگ؛ (همان: ۵۳۹/۶)  
 - وجوب علف دادن و آب نوشاندن به چهارپایان به احترام روحی که در آنهاست. (همان: ۲۱۷/۶۱)

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

وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ. (جاثیه: ۴)

و نیز در خلقت خودتان و جنبندگان که [در سراسر زمین] منتشر ساخته،

نشانه‌هایی است برای مردمی که اهل یقین باشند.

تبیین فلسفی حشر حیوانات را می‌توان از آنچه صدرالمتألهین در بحث خیال آورده، فراهم آورد. ابن‌سینا به سبب اینکه تجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است، چاره‌ای ندارد جز اینکه بگوید حیوان بعد از موت، معدوم می‌شود و جمیع قوای آن از بین می‌رود. (۱۴۰۴: ۱۷۸/۲) اما صدرالمتألهین با اثبات تجرد خیال (۱۳۶۰: ۱۹۷) راه توجیه را برای خلق بدن مثالی حیوان باز گذاشته است؛ (رک. آشتیانی، ۱۳۸۲: ۶۹۸) اگرچه در بدو امر به

نظر می‌رسد که کلام صدرایی در بحث حشر حیوانات ثبات لازم را ندارد. نکته راهگشای تشویش ظاهری سخنان ملاصدرا در کتب *زادالمسافر* (۱۳۸۱: ۲۳-۲۴)<sup>i</sup>، *اسرارالآیات* (۱۳۶۰: ۱۴۲)<sup>ii</sup>، *رساله الحشر* (۱۳۶۳: ۹۲ و ۹۶)<sup>iii</sup> به این است که از قبل بدانی مرحوم صدرالدین شیرازی، به پیروی از افلوطین، حیوانات را به دو دسته تقسیم کرده است: حیواناتی که تنها از ادراک حسی برخوردارند و حیواناتی که افزون بر آن از قوه خیال نیز برخوردار می‌شوند. وی معتقد است که تنها گروه دوم، پس از مرگ با حفظ تمایز شخصی خود، حشر دارند اما گروه اول با از دست دادن تمایز شخصی خود به صورت موجودی واحد درآمده، به رب نوع و مدبر عقلی خود می‌پیوندند؛ گویی عبور نور از روزنه‌ها موجب تغییر آن به اشعه-هایی شده بود و اینک با از بین رفتن امر حائل، تعدد نیز زائل می‌شود. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۸/۹-۲۵۰؛ ۱۳۶۰: ۳۳۲-۳۳۳؛ ۱۴۲۰: ۲۸۵) توجه شود با این حال نمی‌توان حشر و حوش را حصه‌بندی کرد.

اینک هنگام این پرسش است که با توجه به انحصار تکلیف در موجود مختار عاقل یعنی انسان، و منتفی بودن تکلیف از حیوانات به سبب دور بودن از درک امور عقلی، (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۱۸؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ۱۲۹/۴-۱۳۰) چه حکمتی در حشر حیوانات وجود دارد؟ یکی از پاسخ‌هایی که اکثر متکلمان نیز

- i. ملاصدرا در این نوشتار اشاره دارد که در قوه خیال بین انسان و حیوانات تفاوتی نیست. نیست. پس وحدت ملاک برای تعدی حکم از انسان به حیوان وجود دارد.
- ii. ملاصدرا در این نوشتار ملاک حشر در انسان را قوه خیال دانسته و همین قوه را از حیوانات نفی کرده است.
- iii. ملاصدرا در این نوشتار چاره معاد نفوس حیوانی را در رجوع به مبدأ عقل مفارق و رب نوع آنها می‌داند.

آن را تأیید کرده‌اند، حشر حیوانات به منظور جبران و پرداخت عوض سختی‌ها و دردها و رنج‌هایی است که در دنیا متحمل شده‌اند؛ (شیخ طوسی، بی‌تا: ۲۸۱/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۷۳-۶۷۴) چنان‌که برای استفاده از گوشت آنها اجازه داده شد و برای دفع ضرر حیوانات موذی، کشتن آنها مباح شد و برای بردن بارهای سنگین از حیوانات باری بهره برده شد و عوضی در دنیا به آنها داده نشد؛ بدان‌گونه که در روایت آمده هنگامی که رسول خدا ﷺ شتر بسته شده‌ای را دید که جهازش بر پشتش بود، فرمود: «صاحب آن کجاست؟ خود را برای شکایت فردا [قیامت] آماده کند». (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶/۲۷۶) و نیز در روایت است که اگر کسی گنجشکی را بیهوده بکشد، روز قیامت در پیشگاه خدا فریاد می‌زند و می‌گوید: فلانی مرا بیهوده کشت بدون آن که از این کشتن، سودی ببرد و نگذاشت که من از حشرات زمین استفاده نمایم و چیزی بخورم. (همان: ۴/۶۱)

حکمت دیگر حشر حیوانات، دادخواهی هر حیوان از حیوان دیگری است که به او ضربه زده، چنان‌که اباذر گوید: هنگامی که نزد رسول خدا ﷺ بودم، دو ماده بز به هم شاخ می‌زدند؛ پیامبر فرمود: «آیا می‌دانید چرا این دو به یکدیگر شاخ می‌زنند؟» اصحاب گفتند: نمی‌دانیم. حضرت فرمود: «اما خدا می‌داند و به زودی بین آن دو داوری خواهد کرد». (همان: ۷/۲۵۶) و نیز در روایت است که در قیامت گوسفند شاخدار به سبب شاخی که به گوسفند بی‌شاخ زده، قصاص می‌شود. (همان: ۴/۶۱)

علامه طباطبایی که به ظاهر این اخبار در چگونگی حشر حیوانات اعتماد نکرده است (رک. ۱۴۱۷: ۲۰/۲۱۴)، به وجهی دیگر هدفمندی حشر حیوانات را تبیین فلسفی می‌کند. وی سعی دارد برای حیوانات اثبات تکلیف کند تا ثواب و

عقاب حیوان‌ها معنا داشته باشد و در نتیجه حشر حیوانات هدفی عامه‌پسند یابد؛ وی می‌نویسد:

دقت در آنچه گذشت، آدمی را مطمئن و جازم می‌کند به اینکه حیوانات نیز مانند آدمیان تا اندازه‌ای از موهبت اختیار بهره‌مندند؛ البته نه به آن قوت و شدتی که در انسان‌های متوسط وجود دارد. شاهد روشن این مدعا این است که ما به چشم خود بسیاری از حیوانات، به‌ویژه حیوانات اهلی را می‌بینیم در مواردی که عمل همراه با موانع است، رفتاری از خود بروز می‌دهد که آدمی می‌فهمد این حیوان در انجام عمل مردد است، چنان‌که به ملاحظه نهی صاحبش و از ترس شکنجه‌اش یا به خاطر تربیتی که یافته از انجام عملی خودداری می‌کند.<sup>۱</sup> می‌کند. اینها همه دلیل بر این است که در نفوس حیوانات هم حقیقتی به نام

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

در روایت است: در محضر رسول خدا ﷺ نشسته بودیم که در این هنگام مردی عبا به دوش آمد، درحالی‌که چیزی در دست داشت و آن را در گوشه عبایش پیچیده بود. آن مرد گفت: ای رسول خدا! چون شما را از دور دیدم، به طرفتان آمدم. در مسیر، از کنار چند درخت انبوه گذشتم که صدای جوجه‌های پرنده از آن می‌آمد. رفتم آنها را گرفتم و لای عبایم گذاشتم. وقتی چنین کردم، مادرشان آمد و بر دور سرم می‌چرخید؛ من هم لای عبا را برایش باز کردم و او نیز روی جوجه‌هایش افتاد. من هم عبا را پیچیده و همه آنها را با هم آوردم. رسول خدا ﷺ فرمود: «آنها را بر زمین بگذار!» آنها را بر زمین گذاشت، اما دیدند که مادرشان از آنها جدا نمی‌شود و فرار نمی‌کند! رسول خدا ﷺ به همراهانش فرمود: «آیا از رأفت یک مادر

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

و وقتی صحیح باشد که بگوییم حیوانات هم تا اندازه‌ای خالی از معنای اختیار نیستند و آنها هم از این موهبت سهمی دارند، هر چه هم ضعیف باشد، چرا صحیح نباشد احتمال دهیم که خدای سبحان حد متوسط از همان اختیار ضعیف را ملاک تکالیف مخصوصی قرار دهد که مناسب با افق فهم آنان باشد، و ما از آن اطلاعی نداشته باشیم؟ یا از راه دیگری با آنها معامله مختار بکنند که ما به آن معرفت نداریم، و خلاصه راهی باشد که از آن راه پاداش دادن به حیوان مطیع و مؤاخذه و انتقام از حیوان سرکش، صحیح باشد و جز خدای سبحان کسی را بر آن راه، آگاهی نباشد؟ (همان: ۷/۸۰-۸۱)

در تأیید سخن علامه طباطبایی می‌توان به این آیات سوره نمل استناد کرد: «و [سلیمان] جویای مرغان شد و گفت: چرا هدهد را نمی‌بینم مگر او غایب است؟ وی را عذاب می‌کنم عذابی سخت یا سرش را می‌برم مگر آنکه عذری روشن بیاورد». (نمل: ۲۰-۲۱) نکتهٔ مستفاد این است که اگر هدهد بر اساس ادراک و تشخیص خوبی و بدی عمل نمی‌کرد و تنها رفتاری غریزی داشت، مجازات

جوجه برای جوجه‌هایش، تعجب می‌کنید؟! گفتند: آری، ای رسول‌خدا! فرمود: «قسم به آن کسی که مرا به حق نبی مبعوث نمود، خدا به بندگانش مهربان‌تر است از مادر این جوجه‌ها به بچه‌هایش. ای مرد، آنها را به همان جایی برگردان که آورده‌ای!» او هم آنها را برگرداند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۶/۳)

سنگین او، آنهم از سوی پیامبر خدا، محمل درستی نداشت. نتیجه آنکه به نظر می‌رسد نمی‌توان درستی سخن خویش را که مستند به آیات و روایات و شواهد تجربی است، به فراموشی سپرد و بر روی شعور و اراده حیوانات، با توجیه غریزی بودن آنچه حیوانات انجام می‌دهند، قلم بطلان کشید.

سخن دیگر در عرصه حشر حیوانات این است که آیا بعد از دریافت غرامت، وجود حیوانات در جهان آخرت ضرورتی ندارد یا مانند انسان همچنان به زندگی اخروی خود ادامه می‌دهند؟ برخی، روایت می‌کنند که پس از برقراری عدالت بین حیوانات خطاب می‌رسد که خاک شوید، پس به خاک بدل می‌شوند؛ (برای نمونه رک. طبری، ۱۴۱۲: ۱۷/۳۰ و ۱۲۰) و برخی معتقدند که با بازپس‌گیری حضور در آخرت و میراندن مجدد حیوان، غمی بر حیوان عارض می‌شود که نیاز به جبران دارد و این جبران کردن‌ها زنجیره‌ای نامتناهی را در پی می‌آورد. پس چنین نخواهد شد. (برای نمونه رک. مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۲/۷؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ۱۳۰/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۷۴) به هر حال - چنان‌که از برخی روایات برمی‌آید - نمی‌توان از این حقیقت چشم‌پوشی کرد که دستکم برخی حیوانات مانند سگ اصحاب کهف از نوعی زندگی جاودانه اخروی برخوردار خواهند شد. (برای نمونه رک. مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۳/۳۷۸ و ۲۷۶/۷)

### نتیجه‌گیری

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

مجرد از آن ادراک می‌شود.

۲. ملاصدرا ادراک را بر سه نوع می‌داند و در این سخن، با ابن‌سینا در اشارات هم‌رأی است. صدرالمتألهین به مستقل بودن وهم از عقل سخن می‌راند؛ در نتیجه، باید پذیرد که معانی و همیه حیوانی نمی‌تواند ساخته کارخانه عقل باشد. پس ادراکات حیوانی وهمی است و ادراکات انسانی عقلی. در این صورت باید تبیین گردد که وهم چگونه در جان حیوان حکم می‌کند. پاسخ ابن‌سینا با حکم تخیلی است. چنین پاسخی قانع‌کننده نیست، اگر کارهای شگرف حیوانات ملاحظه شود. راه حل ملاصدرا پذیرش یکی از دو بیان است: اینکه به الهام منسوب باشد، اینکه ناشی از تدبیر کلی عقل نوعی حیوان باشد.

۳. اغلب حکمای مشائی منکر تجرد خیال‌اند. سخن حق در تبیین دیدگاه ابن‌سینا این است که وی در بدو امر منکر تجرد نفس حیوانی بود سپس با دیدگاه اشراقی خویش بدان معترف شده است. شیخ اشراق نیز دوگانگی خاصی در دیدگاه دارد؛ وی خیال متصل را مادی می‌داند، درحالی‌که معتقد است نفس، صور خیالی را در عالم مثال رؤیت کرده است. اما ملاصدرا قول به تجرد خیال را اصلی از اصول حکمت متعالیه قرار داده، براهینی بر اثباتش آورده است.

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

۴. حشر حیوانات از نظر شرع مسلم است. طبق سخن قرآن، همسانی رفتار حیوان و انسان در زندگی هدفمند گواه این سخن است. ملاصدرا حیوانات را به

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

## منابع

- ابن رشد، تلخیص کتاب النفس، مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، قاهره، المكتبه العربیه، ۱۹۹۴م.
- ابن سینا، حسین، الاشارات و التنبیہات (فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی)، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
- \_\_\_\_\_ الشفاء، الطبیعیات، النفس، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_ المباحثات، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ش.
- \_\_\_\_\_ المباحثات، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ش.
- \_\_\_\_\_ النجاه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش.
- \_\_\_\_\_ رسائل اخرى لابن سینا، هامش شرح الهدایه الاثیری، تهران، ۱۳۱۳ق.
- \_\_\_\_\_ رسائل شیخ الرئیس، بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
- آشتیانی، سید جلال الدین، تعلیقات علی شواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
- \_\_\_\_\_ شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ش.
- \_\_\_\_\_ شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ش.
- الطریحی، مجمع البحرین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.
- بدوی، عبدالرحمن، ارسطو عند العرب، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸م.
- بغدادی، ابوالبرکات، المعتمد فی الحکمه، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ش.
- جرجانی، السید الشریف، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ش.
- حسن زاده آملی، آغاز و انجام (لنصیرالدین الطوسی)، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- \_\_\_\_\_ حسن، دروس شرح الاشارات و التنبیہات، نمط سوم، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۹ش.

- \_\_\_\_\_ - دروس معرفت نفس، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
- \_\_\_\_\_ - عیون مسائل النفس و شرحه، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
- \_\_\_\_\_ - هزار و یک نکته، نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴ش.
- \_\_\_\_\_ - رازی، فخرالدین محمدبن عمر، المباحث المشرقیه، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
- \_\_\_\_\_ - مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- \_\_\_\_\_ - رازی، قطب‌الدین، شرح المطالع، قم، انتشارات کتبی نجفی، بی تا.
- \_\_\_\_\_ - سه‌روردی، شهاب‌الدین، حکمه الاشراف، مصحح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- \_\_\_\_\_ - مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- \_\_\_\_\_ - شهرزوری، شمس‌الدین، رسائل الشجره‌الالهیه، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.
- \_\_\_\_\_ - صدرالدین الشیرازی، اجوبه مسائل الجیلانیه [در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین]، محقق ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ش ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_ - محمدبن ابراهیم، اسرار الآیات، مصحح خواجه‌سوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش.
- \_\_\_\_\_ - محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- \_\_\_\_\_ - محمدبن ابراهیم، العرشیه، فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- \_\_\_\_\_ - محمدبن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، محقق خواجه‌سوی، قم، بیدار، ۱۳۶۶ش.
- \_\_\_\_\_ - محمدبن ابراهیم، رساله الحشر، خواجه‌سوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳ش.
- \_\_\_\_\_ - محمدبن ابراهیم، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- \_\_\_\_\_ - محمدبن ابراهیم، شواهد الربوبیه، مصحح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز

الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش.

- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.

- طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.

- فارابی، ابونصر، *التعلیقات (فی الاعمال الفلسفیه)*، جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳ق.

- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.

- قطب الدین شیرازی، شرح *حکمه الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.

- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.

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

- مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح الاسفار الاربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ش.

- مصلح، جواد، یادنامه ملاصدرا، مقاله «*بانی فلسفی و معتقدات شخصی صدرالمتهلین*»، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ش.

- میرداماد، محمدباقر، *جدوات و مواقیت*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ش.