

تشکیکی بودن تجرد و مادیت مبنای اساسی نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا^۱

فاطمه ستارزاده^۱

محمدعلی اخگر^۲

عباس احمدی سعدی^۳

چکیده

یکی از مهم‌ترین ابداعات ملاصدرا نظریه‌ی او در خصوص معاد جسمانی است که با اتکا بر مبانی جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه‌ی حکمت متعالیه، تلقی متفاوت و منحصر به فردی از معاد جسمانی ارائه کرده است. ملاصدرا در آثار مختلف خود بحث معاد جسمانی را با ذکر چندین مساله به عنوان مقدمات بنیادین معاد جسمانی شروع می‌کند اما بی‌تردید معاد جسمانی ملاصدرا به طور مستقیم ریشه در برخی دیگر از اندیشه‌های بنیادین ملاصدرا هم دارد و یکی از این اندیشه‌های بنیادین ملاصدرا تعریف او از مجرد و مادی است تعریفی که نقشی بنیادین در تصویر ملاصدرا از معاد جسمانی دارد. تعریف ملاصدرا از مجرد و مادی به عنوان امری تشکیکی و بدون مرز قطعی، منجر به تشکیکی و ذومراتب شدن معاد انسان‌ها بر حسب مرتبه تجرد و مادیت آن‌ها و سعادت و شقاوت حاصل از آن شده و تبیین‌کننده‌ی جسم در مراتب عود و معاد انسان در اندیشه‌ی او بوده است. در این مقاله کوشیده‌ایم نخست به معرفی دو مفهوم مادی و مجرد پرداخته تا بر اساس برداشت ملاصدرا از این دو مفهوم به این پردازیم که چگونه به اثبات معاد جسمانی می‌رسد و این دو مفهوم چه تاثیری در باور او به معاد جسمانی دارد. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی و تحلیلی است.

واژگان کلیدی

معاد جسمانی، ملاصدرا، مادی، مجرد، تشکیک.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: fatemesattarzade620@gmail.com

۲. استادیار، گروه معارف، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Mohomad.akhgar@gmail.com

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: Ab.ahmadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۷/۱

طرح مسأله

برداشت صدرا از معاد مبتنی بر مقدمات و اصولی است. این مقدمات و اصول را ملاصدرا خود به آن‌ها توجه داشته است. صدرا در آثار گوناگون خود این مقدمات را بیان کرده است. نکته مورد توجه این پژوهش نشان دادن مقدماتی غیرصریح است که در اصولی که صدرا آن‌ها را بیان کرده است نیامده به دلیل اینکه این مقدمات غیرصریح بوده و پانزده اصولی که صدرا بیان کرده صراحتاً متوجه بحث معاد جسمانی او بوده است.

این مقدمات غیر صریح توجه به تقسیم موجود به مجرد و مادی است. از پس این مقدمات به این نتیجه باید رسید که برداشت صدرا از این دو مفهوم چگونه به معاد جسمانی قائل می‌شود. این را نیز باید در نظر گرفت که یکی از اصولی که صدرا هم در فلسفه خود و هم در مقدمات بحث نظریه معاد جسمانی خود مطرح می‌سازد، تشکیکی بودن وجود است. پس زمانی که می‌گوییم موجود تقسیم شده است به مادی و مجرد، باید این نکته را نیز در نظر داشته باشیم که بحث تشکیک وجود در این تقسیم‌بندی نیز جریان دارد و علاوه بر این‌ها همین موجود مشکک است که سبب‌ساز معاد جسمانی می‌شود. بنابراین می‌توان به دو دلیل مدعی شد که بحث معاد جسمانی صدرا نتیجه‌ای است که وی پس از بیان تمامی اصول فلسفه خود به آن می‌پردازد. اول اینکه بحث معاد جسمانی طبق بیان منطقی‌ای که در کتاب اسفار آمده، آخرین بحثی است که صدرالمتهلین به آن پرداخته، این امر بی دلیل نبوده است. صدرا در این باره تلاش کرده تا با روشی منطقی و گام به گام به اثبات این نظریه بپردازد. دوم اینکه مرحوم صدرا در جلد نهم اسفار یعنی آخرین جلد و آخرین بحثی که در کتاب اسفار آورده است، همان‌طور که بیان شد، اصول و مقدماتی را بیان کرده است که با بررسی این مقدمات اصولی را مشاهده می‌کنیم که صدرا از ابتدای کتاب اسفار به اثبات آن‌ها پرداخته است. از جمله آن اصول به اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ... است؛ ولی از تمام اصولی که در کتاب خود بهره برده و به اثبات آن‌ها پرداخته، استفاده کرده است تا نظریه معاد جسمانی خود را به اثبات برساند.

نگارندگان در پژوهش حاضر بر آنند تا ابتدا به تعریف لغوی و اصطلاحی مجرد و مادی

پرداخته و پس از آن ویژگی‌های هر کدام را بیان کنند و در پی آن اصول و مقدمات صریحی را که خود ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی بیان کرده است بررسی کنند و تقریری از نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا را بر اساس مقدمات صریح و غیرصریح این نظریه پردازند و به این نتیجه برسند که برداشت تشکیکی از موجود مجرد و مادی چگونه معاد جسمانی صدرا را به تصویر می‌کشد.

در بحث معاد جسمانی صدرا مقالات و کتاب‌های فراوانی به رشته‌ی تحریر در آمده است. دلیل این فراوانی به آن خاطر است که علاوه بر اینکه معاد یکی از اصول دینی مسلمانان است، بعد از اینکه ابن سینا در اثبات معاد جسمانی خود را عاجز دانست و آن را به شرع واگذار کرد، این صدرا بود که توانست با روشی عقلی و فلسفی و کاملاً مبتنی بر استدلال و برهان به اثبات این اصل دینی پردازد؛ لذا مفسرین وی نیز به این نظریه اهتمام ویژه‌ای نشان دادند. در بین آثار منتشر شده می‌توان به مواردی که بیشترین نزدیکی را به پژوهش حاضر دارد اشاره کرد. آقایان شریعتی، سلمان و عابدی، احمد در مقاله‌ای تحت عنوان «کاربرد اصل تشکیک در معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا» به بررسی مسأله تشکیک و کاربرد آن در معاد جسمانی پرداخته‌اند؛ اما تفاوتش با پژوهش پیش‌رو در اسن است که هیچ توجهی به مسأله‌ی مادی و مجرد ندارند. همچنین یشری، یحیی در مقاله‌ای «معادشناسی صدرا» نیز به بررسی همه‌ی مقدمات صریح نظریه‌ی معاد جسمانی پرداخته؛ اما باز هم توجهی به بحث مادی و مجرد و مقدمات غیر صریح نداشته‌اند که اصل کار پژوهش حاضر است.

لذا در زمینه فلسفه و کلام، موضوع معاد جسمانی یکی از جنبه‌های بسیار مهم و پرکشش است که از زمان‌های قدیم در ادبیات فلسفی مورد توجه بسیاری از فیلسوفان و علمای دینی قرار گرفته است. یکی از نظریه‌های معروف در این زمینه، نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا است که به بررسی مفهوم‌های مادی و مجرد در این زمینه می‌پردازد. مفهومی که در نظریه‌های معاد جسمانی به آن توجه شده و بر آن پایه‌گذاری شده، مفهوم ماده و مجرد است. در این مقاله، ما قصد داریم به تبیین مسأله مرتبط با نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا در خصوص مفهوم‌های مادی و مجرد پرداخته و تأثیر این مفاهیم بر

نظریه‌ی معاد جسمانی او را بررسی کنیم. سوال اصلی تحقیق ما این است: چگونه مفهوم‌های ماده و مجرد در دیدگاه ملاصدرا مطرح شده‌اند و چگونه این مفاهیم بر تفسیر و تبیین معاد جسمانی او تأثیر گذاشته‌اند؟

هدف اصلی این تحقیق، بررسی و تفسیر نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا در زمینه‌های مفهوم‌های مادی و مجرد است. برای دستیابی به این هدف، ابتدا مساله مطرح شده و فرضیه تحقیق بیان می‌شود. ساختار کلی مقاله شامل تبیین مفاهیم مادی و مجرد از دیدگاه ملاصدرا، بررسی تأثیر این مفاهیم بر نظریه‌ی معاد جسمانی، و ارائه‌ی نتایج و نتیجه‌گیری‌های تحقیق خواهد بود. در این مقاله، به تجدید نظر در نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا از طریق بازنگری مفاهیم مادی و مجرد از دیدگاه وی پرداخته و تأثیر این مفاهیم بر تفسیر معاد جسمانی او را بررسی خواهیم کرد. این تحقیق به نوعی توسعه و عمیق‌تر کردن درک ما از نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا خواهد بود و به مفهومی دقیق‌تر از ماده و مجرد از دیدگاه او خواهیم پرداخت.

۱. مادی و مجرد

در ادیان الهی و غیرالهی، به ویژه در ادیان ابراهیمی، وجود موجودات فراتر از عالم محسوس و طبیعی مطرح شده و خداوند به عنوان موجودی غیرمادی و غیرجسمانی تلقی می‌شود. همچنین، در تمدن‌های قدیمی شرقی و غربی، باور به الهه‌ها و ایزدانی نمایانگر عناصر طبیعی رایج بوده و این موجودات به عنوان نمایندگان عناصر طبیعی در نظام اعتقادی شناخته می‌شدند. در حوزه‌هایی نظیر کیهان‌شناسی، تفکیک بین موجودات مادی و مجرد برجسته بوده و در فلسفه قدیم، عالم به دو بخش "سفلا" و "علوی" تقسیم شده است. این اعتقادات و باورها تأثیرگذاری گسترده بر اندیشه‌های فیلسوفان گذشته داشته و به تقسیم مفهومی موجودات به مجرد و مادی در این زمینه‌ها کمک نموده‌اند. این الهه‌ها از پدیده‌هایی که در وجود آن‌ها الوهیت پذیرفته‌اند جدا و قابل تمیزند؛ چراکه این الهه‌ها و ایزدان موجودات شکوه‌مندی‌اند که در آسمان مقام دارند و غیرقابل نظر و دیدن‌اند؛ اما پدیده‌های طبیعی زمینی و قابل دیدن هستند (بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۰ و ۲۱ و ۹۴ همچنین، رک، هینلز، ۱۳۷۹ ص ۱۱۲؛ کریستین سن، ۱۳۶۷، ص ۴۵ و ۴۶، رضی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۹).

تقسیم موجودات به مجرد و مادی، تمایزات اساسی میان موجودات سماوی و زمینی، یا موجودات علوی و سفلا، مورد بحث قرار گرفته است. این تمایزات از جمله محسوس و نامحسوس بودن، ساکن و متحرک بودن، متغیر و نامتغیر بودن، و زوال پذیر بودن و ابدی بودن به وجود آمده‌اند. ریشه این تفاوت‌ها به نقص و کمال وجود و عنصر تشکیل دهنده جسم موجودات مربوط است. موجودات زمینی، ناقص و محدود و دارای عناصر متعدد و متضاد می‌باشند که باعث تغییرات، حرکات، و زوال در آن‌ها می‌شود. از سوی دیگر، موجودات سماوی که از اثر تشکیل شده‌اند، فاقد نقصان هستند و بنابراین بی‌حرکت و ثابت و ابدی می‌باشند. این تفاوت‌ها در اندیشه‌های ارسطو، افلاطون، و سایر فیلسوفان از دوران باستان تا دوران مسلمان تأکید شده و بحث‌های متنوعی پیرامون معنای موجودات مجرد و مادی پیشنهاد شده است. (یوسف کرم بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵) (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۳ و ۱۵۸ همچنین، ر. که فارابی، ۱۳۷۹ ص ۱۷ و ۱۹؛ ابن سینا، ۱۹۰۸، ص ۴۶۶ ابن رشد، ۱۹۶۷، ج ۳، ص ۱۶۴۷).

در این متن، گفته می‌شود که تعریف حقیقی از مجرد در منطق مشکل است، زیرا حدود حقیقی از جنس عالی با فصول تعریف می‌شود. مجرد به عنوان یک موجود مرکب نبوده و بدون فصول است، از این رو ماهیتش صورت بسیط است. در این زمینه، حکمای مختلف مانند خواجه طوسی، صدرالمتهلین، ابن سینا، و ملاصدرا نظرات مختلفی دارند. برخی از آن‌ها مجرد را مرکب از صورت و ماده نمی‌دانند و به عنوان موجودی فاقد جنس و فصل توصیف می‌کنند. همچنین، بحث‌ها در مورد ویژگی‌های مجرد از جمله فعلیت تام، مادی نبودن، فرازمانی و فرامکانی بودن، وحدت و بساطت، علم به ذات، جهت ناپذیری، و ثبات عدم تغییر نیز مطرح شده است. این بحث‌ها در ارتباط با ویژگی‌های موجودات مجرد و نحوه وجود آن‌ها قرار دارند. (ابن سینا، ۱۳۸۵، صفحه ۷۳) (ابن سینا، ۱۳۹۴، صفحه ۱۱۳)

۱.۱. امتداد در ابعاد سه گانه نداشتن

با توجه به آنکه حکمای مشاء اعتقادی به عالم مثال ندارند جسم مثالی را نپذیرفته‌اند در نگاه آنان امتداد داشتن و صورت جسمی داشتند مختص به عالم ماده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، صفحه ۷۷) صدرالمتهلین به تبعیت از شیخ الرئیس جسم را دارای طول، عرض و عمق

می‌داند و این سه ویژگی برای چیزی حاصل نمی‌گردد مگر اینکه دارای هشت جزء ترکیبی باشد (صدرالمতالهین، ۱۹۸۱ جلد ۵، صفحه ۹۶) با توجه به اینکه ترکیب در مجردات راه ندارد، جسمانی بودن آنان بی‌معنا می‌شود.

۱.۲. جایگاه مادهٔ اولی در هستی‌شناسی

اگر براساس پذیرش نظریهٔ تشکیک وجود ذات حضرت حق عالی‌ترین مرتبهٔ هستی را به خود اختصاص داده باشد، هیولای اولی در نگاه فیلسوفان مسلمانی مانند ملاصدرا، پایین‌ترین درجهٔ هستی را دارند که بعد از این مرتبه عدم می‌باشد. هیولای اولی به علت اینکه در طرف و حاشیهٔ وجود قرار داشته و در پایین‌ترین درجهٔ افاضه می‌باشد، ضعیف‌ترین جهت وجودی اشیاء را داراست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴). این درحالی است که مادهٔ اولی هیچگاه معدوم نبوده و فرق آن با عدم این است که عدم حتی فعلیتی برای فعلیت قوه دارا نمی‌باشد؛ اما قوه از ویژگی‌های اختصاصی هیولای نخستین می‌باشد (ملاصدرا، همان، ص ۳۳).

این مطلب گویای آن است که به مادهٔ نخستین هیچ‌گونه نسبتی را نمی‌توان نسبت داد؛ اما همین قابلیت بسیار ناچیز و نازل تحصیل‌پذیری را دارد که در ابعاد و عدم تعین محسوب می‌شود (ملاصدرا، همان، ج ۵، ص ۷۷).

در دستگاه فکری ملاصدرا عوالم به سه دسته تقسیم می‌شود: ۱- عالم عقل؛ عالمی است که موجودات در این عالم، مجرد محض بوده و عاری از ویژگی و عوارض مادی می‌باشند. ۲- عالم مثال؛ عالمی است میان عالم عقل و عالم ماده، موجودات این عالم مجرد بوده اما خالی از عوارض مادی همچون رنگ و مقدار نیستند. ۳- عالم ماده؛ از جمله ویژگی‌های این عالم، حرکت، مکانمند بودن و... است.

عالم مثال در یک تقسیم‌بندی، به نزولی و صعودی تقسیم می‌شود؛ توضیح بیشتر آنکه، در قوس نزول عالمی است میان عالم مجردات و ماده که از تنزلات وجود عقلی محسوب می‌شود و به عالم ماده مقدم است؛ و در قوس صعود، عالم برزخی وجود دارد که نفوس بشری پس از مفارقت از بدن دنیایی در آن خواهند بود که این عالم از ترقیات و معارج وجود مادی به‌شمار می‌رود و از این عالم موخر است؛ در حقیقت، وجود در یک سیر از

عقل شروع شده به وجود برزخی می‌رسد (برزخ نزولی) و به عالم ماده ختم می‌شود؛ در سیر دیگر، از عالم ماده آغاز شده و پس از طی مراتبی به عالم برزخ پای نهاده (برزخ صعودی) و از آنجا به عالم عقل ترقی پیدا می‌کند.

عالم مثال به عالم مثال متصل و منفصل تقسیم می‌شود؛ ۱- عالم مثال منفصل، همان عالم موجود میان عالم ماده و عالم عقل است. ۲- عالم مثال متصل، در واقع همان عالم خیالی است که هر انسان سلیمی، آن را دارا می‌باشد؛ بر این اساس همانطور که عالم مثال منفصل دارای تجرد برزخی است به همان وزان انسان نیز، در نهاد خویش دارای ساحتی از تجرد برزخی است که از آن به «خیال مقید» تعبیر می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۳۹) عالم مثال منفصل و مثال متصل از هم جدا نبوده بلکه رابطه این دو به وزان رابطه اصل با سایه، یا رابطه مطلق با مقید است.

صدرالمتالهین در تقسیم جسم به عنصری و یا برزخی چنین می‌گوید: در صورتی که جسم از ماده (هیولی) و صورت ترکیب شده باشد و برای تقوم خود نیاز به ماده داشته باشد در این صورت جسم، عنصری است و در حالتی که جسم فارق از ماده بوده و تعلق به آن نداشته باشد جسم برزخی می‌باشد. بر این اساس، بدنی که در عالم ماده قرار داشته و عوارض و خصوصیات عالم ماده را داراست، بدن مادی و عنصری است و بدنی که فارق از ماده بوده ولی عوارض ماده را داراست، بدن مثالی و برزخی یا بدن اخروی نام می‌گیرد. ملاصدرا، بدن مثالی را در نسبت با بدن عنصری، نسبت اصل به فرع دانسته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۸۸) در جای دیگر چنین می‌گوید: همانا بدن‌های اخروی میان دو عالم (ماده و عقل) قرار دارند، و جامع تجسم و تجرد هستند؛ بسیاری از لوازم این ابدان عنصری، از آنها سلب شده است، پس همانا بدن اخروی مانند سایه‌ای لازم برای روح است و مانند حکایت و مثالی برای اوست؛ بلکه آن دو در وجود متحدند، برخلاف ابدان عنصری مستهلک فاسد. و همانا تمام ساری آخرت و درختان و رودها و... تماماً صورت‌های ادراکی هستند که وجودشان عین درک کردن و حس کردن آنها است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۳) لازم به ذکر است که جسم، منحصر در محسوس نیست؛ بلکه برخی از اجسام محسوس و برخی دیگر نامحسوس هستند. (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۵۰)

طبق مبانی ملاصدرا بدن مادی و مثالی، یک بدن واحد بوده و تمایز آن به نحوه وجود آنها باز می‌گردد. بدن مثالی همان بدن مادی تعالی یافته است و فوق آن دو به شدت و ضعف وجودی بازی‌گردد. بر این اساس، بدن مثالی تمام کمالات بدن عنصری را داراست و علاوه بر آن، واجد کمالات دیگری هم هست.

۲. اصول پانزده‌گانه ملاصدرا در معاد جسمانی

۱- اصالت وجود

حقیقت هر امری نحوه وجود خاص آن است و ماهیت امری اعتباری است؛ یعنی مابه‌ازای خارجی نداشته و تنها وجود است که ظرف خارج را پر کرده است.

۲- تشخیص بودن وجود

بر اساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، تشخیص هر موجودی اعم از مجرد و مادی به وجود آن است و وجود و تشخیص مساوق یکدیگر هستند. بر اساس این دیدگاه چه بسا عوارض متشخص دچار دگرگونی شوند؛ ولی شخص همان شخص است و تنها چیزی که می‌توان در خصوص عوارض ادعا کرد این است که آنها نشانه‌ها و نمود تشخیص‌اند و ملاک تشخیص نمی‌باشند.

۳- تشکیکی بودن حقیقت وجود

حقیقت وجود در عین وحدت و بساطت دارای مراتب مختلف تقدم و تاخر، شدت و ضعف می‌باشد؛ یعنی در عین وحدت کثرت نیز دارد پس حقیقت وجود، حقیقت واحد دارای مراتب است.

۴- حرکت جوهری

طبق نظر صدرالمتهلین اجسام علاوه بر حرکت در اعراض، در جوهر و ذات خود نیز دارای حرکت هستند؛ به همین جهت، حقیقت وجودی اشیاء شدت و ضعف می‌پذیرد و هرچه شدیدتر گردد، کمالات بیشتری خواهد داشت.

۵- ملاک شیئیت شیء بودن صورت

هویت و شیئیت هر موجود مرکبی به صورت آن است و ماده صرفاً حامل قوای شیء است؛ به این صورت که چنانچه وجود صورتی بدون ماده فرض شود، آن شیء با تمام

حقیقتش موجود می‌گردد. از نظر او، رابطه ماده و صورت با یکدیگر از نوع رابطه نقص و تام است. ماده، ناقص و محتاج صورت است اما صورت تمام است و محتاج ماده نیست؛ همانند نسبت طفل به گهواره.

۶- تساوق وجود و وحدت

وجود و وحدت دو مفهوم مساوق‌اند. تشخص هر موجودی متناسب با نحوه وجود آن است. موجودی که نحوه وجودش ثبات و استقرار باشد، استقرار عین ذات اوست و موجودی که نحوه وجودش تحول و دگرگونی باشد هویتش عین دگرگونی می‌باشد؛ لذا در کمیات متصل وحدت شخص عین اتصال، در موجودات زمانی عین تجدد و در کم متصل عین کثرت فعلی می‌باشد همچنین حکم وحدت در موجودات مجرد با جواهر مادی متفاوت است. جسم واحد محال است که موضوع اوصاف متضاد و مانند سفیدی و سیاهی قرار بگیرد ولی جوهر جسمانی علاوه بر وحدتش، واجد صورت سفیدی و سیاهی است. انسان هر چه استکمال یابد، احاطه‌اش به اشیاء، گسترده‌تر می‌گردد و بیشتر امور متخالف را در خود جمع می‌کند و تا آنجا در کمال پیش می‌رود که عالمی معقول موازی با عالم محسوس می‌شود. در واقع وجود اشتداد پیدا می‌کند و به همان سان، وحدت نیز شدت می‌گیرد لذا اگر در برخی مراتب وجودی، وجودات مختلف با هم جمع نمی‌شود اما در مراتب بالاتر وحدت، امکان اجتماع آنها وجود دارد.

۷- تشخص بدن به نفس

عناصر و اجزای تشکیل دهنده بدن انسان همواره در حال تغییر است؛ ولی تشخص انسان، باقی و انسان از هویت واحدی برخوردار می‌باشد دلیل این امر، بقای نفس و ملاک تشخص بودن نفس برای انسان است.

۸- تجرد قوه خیال

قوه خیال از جمله قوای باطنی انسان و محل حفظ صورت‌ها و بایگانی آنها است؛ ملاصدرا برخلاف فلاسفه پیش از خود، به تجرد برزخی این قوه باور دارد و آن را حد وسط میان عالم مجردات و مادی‌یه‌شمار می‌آورد؛ از این‌رو قوه خیال با مرگ از بین نمی‌رود بلکه صورت‌هایی را ایجاد می‌کند که دارای اثر هستند و با توجه به قطع تعلقات

مادی پس از مرگ، انسان آثار این صورت‌ها را به شکل کامل ادراک می‌کند و آنها بر خلاف صورت‌های خیالی در عالم مادی، که برای انسان چندان تاثیرگذار نیستند، دارای آثار خارجی‌اند.

۹- قیام صدوری صور ادراکی به نفس

رابطه صور ادراکی و از جمله صور ادراکی خیالی با نفس رابطه فعل و فاعل می‌باشد نه قابل و مقبول، لذا قیام آن صدروی است و نه حلولی، انسان تا در دنیا است احس و تخیل او با هم متفاوت‌اند؛ اما پس از مرگ قوه خیال او قوت می‌گیرد و قوا با یکدیگر متحد می‌شوند؛ لذا نفس با قوه خیال خود کار حس را نیز انجام می‌دهد. قدرت، علم و... نفس متحد می‌شود در نتیجه، ادراک آنها همان قدرت نفس بر آنها و احضار آنها نزد نفس است بر این اساس در بهشت جز شهوات و خواسته‌های نفس، چیز دیگری وجود ندارد؛ چنانچه قرآن می‌فرماید: (فصلت/۲۱) و (زخرف/۷۱)

۱۰- وجود صور و مقادیر مجرد از ماده

اشکال و صور مقداری همان گونه که از سوی فاعل با مشارکت ماده پدید می‌آیند، بدون مشارکت ماده نیز پدید می‌آیند. نظیر افلاک، که عقول آنها را بدون ماده قبلی ایجاد می‌کنند. صور خیالی نیز از همین قبیل‌اند. این صورت‌ها نه در قوه خیال حلول می‌کنند و نه در عالم مثال کلی موجودند، بلکه در صقع ربوبی تحقق دارند که بیرون از عالم هیولانی است. نفس حتی در دنیا اگر تعلقات مادی خود را کاهش دهد، می‌تواند صورت‌هایی را ایجاد کند که دارای تاثیر بسیاری می‌باشند؛ نظیر آنچه در خوارق عادات رخ می‌دهد. با این اوصاف، نفس پس از مفارقت از بدن، به طور قطع، از چنین خلاقیتی برخوردار است؛ در واقع هر نفسی قادر بر ایجاد صور متناسب با کمالات و صفات باطنی خود است؛ در صورتی که انسان از اهل سلامت باشد عالمی خاص خود خواهد داشت که هر چه را بدان تمایل داشته باشد برای او در عالم عین تحقق خواهد داشت. به عقیده صدرالمتالین، این مرتبه، پایین‌ترین مرتبه از مراتب سعادت‌مندان است و جایگاه مقربان بسیار بالاتر از این عالم است.

۱۱- تحقق عوالم سه گانه وجود

عوالم هستی منحصر در سه عالم هستند. پایین ترین آنها عالم صور طبیعی است که دارای کون و فساد است. پس از آن عالم صور ادراکی حسی است که فاقد ماده است لذا فاقد قوه و استعداد برای پذیرش امور متضاد است و پس از این عالم، عالم عقل قرار دارد که فاقد ماده و صورت است. انسان از میان موجودات، تنها موجودی است که در تمام این عوالم حضور دارد؛ انسان از زمان تولد موجودی طبیعی است او با حرکت جوهری خود، به مرتبه‌ای می‌رسد که واجد وجود نفسانی می‌شود و به این اعتبار، انسانی عقلی می‌گردد که دارای اعضای عقلی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵-۱۹۷)

۱۲- اتحاد صور ادراکی با نفس

ادراکات انسان اعم از عقلی و حسی و نیز ادراک در دنیا و آخرت با امری مابین با ذات او تحقق نمی‌پذیرد، بلکه متعلق حقیقی ادراک در ذات مدرک تحقق دارد و اشیای خارجی معلوم بالعرض به شمار می‌روند. باید توجه داشت که ادراک انسان به ادراک حسی که محتاج به ارتباط با خارج است، منحصر نیست چراکه انسان می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که بدون ارتباط با معلوم بالعرض و بدون وساطت ماده خارجی، صورت علمی در نفس خود ایجاد کند که در اصطلاح به آن ادراک خیالی گویند؛ در اثر تکرار ادراک حسی، ادراک خیالی حاصل می‌شود پس در حالت مرگ و پس از آن مانعی وجود ندارد که نفس همه آنچه ادراک می‌کند، بدون مشارکت ماده یا ابزار بدنی برایش حاصل باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸)

۱۳- ناشی شدن مرگ طبیعی از اشتداد نفس

نفس پس از طی مراحل استکمال خود با قطع تعلق از بدن مادی به بدن دیگری که به حسب اخلاق و هیئت‌های نفسانی کسب کرده تعلق می‌گیرد و در حقیقت مرگ طبیعی آغاز حیات مستقل نفس از بدن دنیوی است و کمال برای نفس انسانی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۳)

۱۴- ضعف وجودی حقیقت ماده

حقیقت ماده به دلیل ضعف وجودی از قوه و استعداد است و تا این ضعف و نیاز در چیزی باشد ماده را همراه خود دارد از این جهت نفوس را می‌توان به دو گونه دانست ۱ دسته آن‌ها به بدن کائن و فساد پذیر تعلق می‌گیرند و از هیئت‌های مادی آنها تاثیر می‌پذیرند زیرا هنوز بالقوه هستند دسته دوم آنهایی که تعلق به این بدن‌های فساد پذیر ندارند بلکه بدن‌ها به آنها نیاز دارند تا به تدبیر آنها پردازند این دسته از بدن‌ها نسبت به دسته نخست کامل‌تر و مجدد از حس هستند هر چند از خیال مجدد نبوده و با جسم سر و کار دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۵)

۱۵- آثار خارجی داشتن تصورات، خلیات و ملکات نفسانی

این اصل در اسفارت تحت عنوان اصل دهم نیز آمده است ملکات تصورات و اخلاق در انسان دارای تاثیر بدنی و خارجی است چنانکه صورت انسان هنگام خشم یا شرم سرخ می‌شود با این تفاوت که صالحان برای خود بهشت می‌سازند و ناسالخان جهنم همه این‌ها توسط قوه خیال صورت می‌گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۹)

۳. تقریر نظریه ملاصدرا

الف) وجود حقیقی اصیل واحد و بسیط است که در یک تقسیم به ثابت و سیال تقسیم می‌شود انسان به عنوان وجودی سیال حرکت خود را از مرحله مادی آغاز می‌کند و پس از طی مراحل حرکت اشتدادی به مرتبه تجرد نفسانی دست می‌یابد و از آنجا که حقیقت هر وجود متغیری مرتبه اخیر آن است حقیقت وجود انسان نیز به آخرین مرتبه او یعنی نفس است و اشتداد وجودی آن خدشه‌ای به وحدت و عینیت نفس انسان وارد نمی‌سازد.

ب) عوالم هستی به عالم حس خیال و عقل تقسیم می‌شود و تنها انسان است که می‌تواند در هر سه عالم حضور داشته باشد او در عالم حس تولد یافته و با مرگ پا به عالم خیال می‌گذارد و بدن مادی را رها می‌کند نفس در عالم برزخ همراه بدنی است که آن را با قوه خیال خود ساخته است بدن مثالی که توسط قوه خیال ساخته می‌شود تابع این قوه و حقیقت نفس انسان استاز این رو متناسب با نوع رفتار و اخلاق و ملکات شکل می‌گیرد. این بدن هر چند با توجه به اختلافی که با بدن عنصری مادی دارد می‌توان غیر آن دانست

به دلیل وحدت نفس همان بدن سابق به شمار می‌آید زیرا ملاک وحدت در اشیا اتصال وجود سابق و لاحق است و نفس انسان که حقیقت وجودی انسان را شکل می‌دهد قبل از مرگ و بعد از آن واحد است.

ج) انسان دارای سه نوع ادراک حسی خیالی و عقلی است که از این سه ادراک ادراک حسی در مقایسه با ادراک دیگر ضعیف‌تر و ادراک عقلی شدیدتر است و ادراک خیالی در میانه آن دو قرار دارد نفس به دلیل تجرد و بقای قوه خیال می‌تواند امور جسمانی را حتی پس از مرگ ادراک کند و خود را نیز به همان صورت جسمانی که در دنیا احساس می‌کرد تخیل کند صورت‌های ادراکی انسان بر خلاف دیدگاه رایج قیام صدوری به نفس دارند و نفس می‌تواند صور مقداری و اشکال را بدون ماده تحقق بخشد.

د) از آنجا که ملکات اخلاقی و رفتاری انسان در شکل‌گیری حقیقت و هویت انسان نقش دارد با توجه به لزوم سنخیت میان علت و معلول صورت‌هایی که نفس در مرتبه خیال ایجاد می‌کند با ذات هویت او همگون است انسان‌های نیکوکار و صالح که واجد ملکات فاضله هستند صورت‌هایی متناسب با این ملات و افراد ناسالِح و گناهکار صورت‌هایی متناسب با شخصیت خود ایجاد می‌کنند از این رو انسان‌های صالح از صورت‌های ایجاد شده لذت می‌برند و خوشبخت هستند و افراد گناهکار از صورت‌هایی که خود ساخته‌اند در رنج و عذاب هستند و بهشت و جهنم چیزی جز این نیست.

نکته ۱: ادراک خیالی هر چند در دنیا به دلیل وابستگی‌های مادی و دنیوی انسان ضعیف‌تر از ادراک حس می‌نماید، پس از مرگ و با رفع موانع و زنگارهای مادی حقیقت ادراکات خیالی انسان هویدا می‌شود.

نکته ۲: ملاصدرا در اصول و مقدمات خود بر قوه خیال تاکید فراوان دارد و توانایی قوه خیال را بر ساختن بدن مثالی اثبات کرده است اما او در جایی اثبات نکرده است که قوه عقلانی هم می‌تواند بدن عقلانی بسازد بر این اساس همه انسان‌ها در آخرت بدن برزخی دارند که مخلوق نفس آنها است اما تعدادی از نفوس که توانسته‌اند به مرحله عقلانی برسند از نعمت‌های عقلانی برخوردارند بی‌آنکه واجد بدنی باشند معاد جسمانی صدرایی در حقیقت مربوط به نفوس است که به مرحله عقلانی نرسیده‌اند. اصولاً ملاصدرا دار حساب

و جزا را که در شرع آمده همان عالم مثال می‌داند و بهشت و دوزخ را از این عالم به شمار می‌آورد به عقیده او مقام مقربان و اولیای الهی جوار رحمت است که بالاتر از این عالم است. ملاصدرا خودش بر این نکته توجه داشته است در شواهد اینگونه می‌گوید حاصل برهان بر حشر ابدان این است که نفوس انسانی پس از مرگ بدن طبیعی باقی هستند و برای افراد متوسط و ناقص نه درجه ارتقا به عالم مفارقات نه امکان تعلق به ابدان عنصری از طریق تناسخ و نه امکان تعلق به اجرام فلکی و نه تعطیل مطلق و رهایی از هرگونه تعلق وجود دارد پس ناچار برای این نفوس وجودی است نه در این عالم جسمانی و نه در عالم مجردات عقلی بلکه در عالمی متوسط بین تجسم مادی و مجرد عقلی. (ملاصدرا، ۱۳۶۰،

ص ۳۴۷)

نتیجه‌گیری

در نتیجه این مقاله که به تشکیک در مبنای اصلی نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا با تأکید بر مفاهیم تجرد و مادیت اختصاص یافته است، به این نتیجه می‌رسیم که ملاصدرا با تفسیر و نقد ذکر شده درباره تجرد و مادیت، اساساً به چالش کشیده‌اند. او تجرد و مادیت را به عنوان دو مفهوم اصلی در تفسیر معاد جسمانی مورد بررسی با توجه به آنچه از نظر گذشت، بیان شد که مفهوم مادی و مجرد اهمیت ویژه‌ای در تلقی صدرا از معاد جسمانی دارد. این دو مفهوم، پایه و اساس نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا را بنا می‌نهند. معاد جسمانی صدرا بر اساس اصول نظری فلسفه‌ی خاص او بنا شده است. ملاصدرا اصول پانزده گانه فلسفه‌ی خود را به واضح، آشکار و مبرهن بیان کرده است؛ اما علاوه بر این اصول، دو مفهوم اساسی و پایه در نظریه‌ی ملاصدرا وجود دارد که وی به‌طور ضمنی و غیرصریح به آنها اشاره کرده است. این دو مفهوم مادی و مجرد است که تکمیل‌کننده‌ی نظریه‌ی معاد جسمانی صدرا می‌باشد و در فلسفه‌ی وی اهمیت ویژه‌ای دارد.

بنا بر نظر صدرالمتألهین، افراد متوسط و ناقص، امکان ارتقاء به عالم مفارقات را ندارند، و نفوس این افراد به صورت تناسخ به بدن‌های عنصری دیگری تعلق نمی‌یابند، از طرفی به عالم افلاک هم تعلق نمی‌گیرند و در آخر دچار پوچی و بی‌سرانجامی نمی‌شوند. ضرورتاً باید دارای هستی مناسب مقام و درجه کمالی خویش باشند، وجودی که جزء این جهان مادی بوده و نه در درجه مجردات محض است؛ پس آن موجود خواهند بود و در جهانی میان عالم عنصری و عالم عقل قرار خواهند گرفت با توجه به تحلیل ارائه شده در مقاله، به نظر می‌رسد که تجرد و مادیت به عنوان پایه و اساس نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا تحت سوال قرار گرفته‌اند و نظریه‌ی وی نسبت به معاد جسمانی در برابر این تشکیکات به چالش کشیده شده است. این مقاله با بازنگری دقیق و کامل در تعاریف و مفاهیم مورد بحث، نقدها و ترتیبات مختلف، نشان می‌دهد که مفاهیم تجرد و مادیت، به‌طور طبیعی، اثرات زیادی در برگزیده نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا دارند و این نقدها باعث می‌شوند که نظریه‌ی وی در این زمینه با دقت و دیدگاه‌های بسیار انتقادی‌تری مورد بررسی قرار گیرد. این نتایج نشان‌دهنده حاصل کوشش‌های بررسی و تحلیل دقیق نظریه‌ها و دیدگاه‌ها در ادبیات فلسفی می‌باشد و ما را به یک درک عمیق‌تر از این نظریه و تأثیرات آن در زمینه‌های مختلف فلسفی هدایت می‌کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمدبن مكرم؛ (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چ سوم، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن رشد، (۱۹۶۷م)، تفسیر مابعدالطبیعه، بیروت: دارالفکر.
۳. ابن سینا، حسن ابن عبدالله، (۱۴۰۴)، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۹۲)، اشارات و تنبیهات، ترجمه: حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۵. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الشفاء، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۶. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی البحر الضلالات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، چ اول، دانشگاه تهران.
۷. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۸۵)، الهیات شفا، تصحیح حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۸. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۹۴)، دانشنامه اعلائی، تصحیح تقی بینش و دیگران، تهران: مولی.
۹. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۸۵)، رساله النفس، تصحیح دکتر موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر و دانشگاه بوعلی همدان.
۱۰. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۹۰۸)، فی الاجرام العلویه، قاهره، بی نا.
۱۱. بهار، مهرداد، (۱۳۷۶)، از اسطوره تا تاریخ، تهران: چشمه.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۰)، ادله‌ای بر حرکت جوهری، قم: الف لام میم.
۱۳. دهخدا، علی اکبر؛ (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.

۱۴. راب. ا، کهن؛ (۱۳۵۰)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: نشر زیبا.
۱۵. راسل، برتراند، (بی تا)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: سخن.
۱۶. رضی، هاشم، (۱۳۸۴)، دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت، تهران: سخن.
۱۷. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۲۲ق)، شرح المنظومه، قم: نشر ناب.
۱۹. سهروردی، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمۃ المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۸۰)، شرح زادالمسافر، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، به تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶)، نه‌ایه الحکمه، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: موسسه امام خمینی.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ (۱۴۲۷ق)، الرسائل التوحیدیه، چ چهارم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر نشر اسلامی.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. طوسی، خواجه نصیر، (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، نشر دانشگاه تهران.

۲۹. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۶)، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، قم: سمت و موسسه امام خمینی.
۳۰. فارابی، (۱۳۷۹)، آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. فارابی، سیاست مدینه، (۱۳۷۱)، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. فخررازی، (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعیات، تحقیق محمد معتمد بالله البغدادی، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۳. کرم، یوسف، (بی تا)، تاریخ الفلسفه الیونانیه، بیروت: دارالقلم، بی تا.
۳۴. کرمی، طیه، (۱۳۸۸)، ملاک تمایز مجرد از مادی در فلسفه افلوطین و ملاصدرا، مجله متافیزیک دانشگاه اصفهان.
۳۵. کریستین، سن آرتور، (۱۳۶۷)، ایران در زمان ساسانیان، تهران: امیرکبیر.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، دو جلد، چ ششم، تهران: امیرکبیر.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، درس‌های الهیات شفا، تهران: حکمت.
۳۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰)، شرح منظومه، قم: صدرا.
۳۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار (ج ۴)، چاپ یازدهم، قم: صدرا.
۴۰. معین، محمد؛ (۱۳۸۶)، فرهنگ معین؛ زرین؛ چ ۳.
۴۱. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه غرب، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۴۲. هینلز، جان، (۱۳۷۹)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ سوم، تهران: چشمه.
۴۳. یعقوب نژاد، محمدهادی، (۱۳۷۶)، اصطلاح‌نامه فلسفی اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.