

# مؤلفه‌های فلسفی صدرالمتألهین شیرازی در اثبات عقلانی معاد جسمانی

احمد امدادی<sup>۱</sup>

## چکیده

معاد در کنار مبدأ و نبوت، از مسائل مهم در امور اعتقادی مسلمانان است و یکی از مباحث مهم و مورد دغدغه در معاد، مسئله کیفیت معاد می‌باشد. در میان انبوه مسائل در کیفیت معاد، این مسئله نیز مطرح است که آیا معاد منحصر در روحانی یا اعم از جسمانی است. فلاسفه اسلامی در این مسئله کنجکاوی عقلانی قابل تحسینی انجام داده‌اند که در این میان از منکران عقلانی معاد جسمانی تا مثبتان عقلانی یافت می‌شود.

در این پژوهش تحلیلی-توصیفی با هدف تبیین معرفتی این مسئله به دنبال اثبات معاد جسمانی از سوی صدرالمتألهین شیرازی - به عنوان طلایه‌دار مکتب حکمت متعالیه در فلسفه - هستیم. ملاصدرای شیرازی با استفاده از اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناسی که برخی اصولی تأسیسی از سوی صدرالمتألهین هستند و برخی دیگر جزء اصول تأییدی محسوب می‌شوند، به تبیین، تحلیل و اثبات معاد جسمانی از نگاه عقلانی می‌پردازد. اهم اصول مورد استفاده ایشان عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشخص وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، نقش صورت و فصل اخیر در حقیقت هر مرکب، وحدت شخصی وجود، نقش نفس در هویت بدن، تجرد قوه خیال، نقش نفس در صور ادراکی، تحقق صور خیالی بدون مشارکت ماده و جامعیت انسان نسبت به نشئه سه‌گانه.

واژگان کلیدی: فلسفه، معاد، صدرالمتألهین شیرازی، معاد جسمانی، عقل.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۶/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱

۱. استادیار دانشگاه فرهنگیان قم (mra.emdadi@gmail.com).

## ۱. بیان مسئله

مسئله معاد به نحو اعمّ و کیفیت معاد به نحو اخصّ، از مهم‌ترین مباحث دینی، فلسفی و کلامی است. تفاوت میان عالم طبیعی با غیرمادیت یا نیمه مادیت روح، پیشینه‌ای به قدمت فرهنگ انسان دارد (هیگ، ۱۳۹۰، ص ۲۷۱). فلاسفه اسلامی که عموماً در سه مکتب بارز مشاء، اشراق و متعالیه خلاصه می‌شوند، کوشیدند با استدلال‌ات عقلی و احتجاجات خردمندانه و با استفاده از مبانی فلسفی مکتب خویش و رویکرد عقلانی مستقل یا غیرمستقل (عقلانی - شهودی) به ابعاد گوناگون معاد بپردازند. تمامی فلاسفه اسلامی اصل معاد را ضروری و مرحله‌ای از مراحل زندگی برای روح و نفس انسانی می‌دانند، اما ابن‌سینا که روشی کاملاً فلسفی و عقلانی محض دارد، معاد روحانی را با ادله متقن، اثبات کرده، در مسئله معاد جسمانی، خود را تابع شرع شریف و مقلد صرف محسوب کرده است که انکار تجرّد عالم خیال منفصل را می‌توان به مثابه مهم‌ترین مشکل مرحوم بوعلی‌سینا در اثبات عقلانی معاد جسمانی به حساب آورد. شیخ اشراق با اینکه همگام با فلاسفه پیش از خود به اثبات عقلانی بسیاری از مقدمات معاد چون اثبات، تجرّد و بقای نفس و معنای فراطبیعی سعادت و شقاوت پرداخته است و اگرچه توانست در تفکر عقلانی خود - که وامدار پشتوانه شهودی، عرفانی خویش بود - به اثبات عالم مثال و تجرّد خیال منفصل دست یابد، اما کوشش او در این باره به خاطر نقص برخی مبانی، کمکی در اثبات معاد جسمانی نکرده است. از میان فلاسفه اسلامی، تنها فردی که سعی فلسفی او منجر به اثبات عقلانی معاد جسمانی شده است، صدرالمتألهین شیرازی می‌باشد، ولی باید به این پرسش پرداخت که کدام مؤلفه یا کدام اصول عقلانی صدرالمتألهین را به معاد جسمانی رهنمون کرد. از آنجا که مسئله معاد از مسائل مهم در طول تاریخ بشر بوده و هست، ابن‌سینا در بیشتر کتب مانند شفا، نجات، مبدأ و معاد، الإشارات والتنبیها، عیون الحکمة و دانشنامه علائی، وقتی به مباحث الهیّات بالمعنی الأخص می‌پردازد، عموماً و در کتاب الأضحویة فی المعاد - البته با قبول انتساب آن به بوعلی‌سینا - خصوصاً به تشریح امر معاد پرداخته است. در حکمت اشراق نیز مرحوم شهیدسهروردی در کتاب‌های خویش همچون الألواح العمادیة، المشارع والمطارحات، پرتونامه، تلویحات و به خصوص در کتاب متقن حکمة الإشراف، به تشریح مسائل معاد همت گماشت. مرحوم صدرالمتألهین در بیشتر کتاب‌های خویش مانند عرشیه، الشواهد الزبویة، تفسیر القرآن، المظاهر الإلهیة و شرح الهدایة الأثیریة، عموماً بدان پرداخته و در کتب زادالمسافر،

**مفاتیح الغیب و المبدأ والمعاد**، خصوصاً مبانی و اصول معاد جسمانی را تشریح کرده است و همچنین تمام سخن در باب معاد و جسمانیّت آن را در کتاب **قیّم الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة** بررسی کرده، با بررسی سخنان فلاسفه دیگر به شبهات در این باب پاسخ داده است. از برخی بزرگان فلاسفه، کتاب‌های دیگری نیز به چشم می‌خورد مثلاً **سبیل الرّشاد فی إثبات المعاد** از آفاغلی حکیم مدرس زنوزی، رساله «فی إثبات المعاد الجسمانی» از محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی، رساله «سخنی در معاد» از مرحوم علامه رفیعی قزوینی و «شرح بر زادالمسافر» از مرحوم جلال‌الدین آشتیانی.

## ۲. مفهوم‌شناسی معاد

معاد که لفظی عربی است، از کلمه «عود» به معنای رجوع و برگشتن مشتق شده است؛ هرچند در قالب‌های اسم زمان، اسم مکان و مصدر میمی در معانی گوناگون استعمال شده است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ص ۳۱۶ / قریشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۶۶ / مصطفوی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۴ / حسینی، ۱۳۶۵، ص ۷۶۶). معاد، جایگاه نهایی انسان پس از مرگ است و مرگ به جدایی روح انسانی از بدن و جسم انسان اطلاق می‌گردد و در این معنا تفاوتی میان انواع و انحای مردن نیست (فیروزآبادی، [بی‌تا]، ص ۳۴۰). مرگ که به ولادت دوم انسان در عالم آخرت تعبیر می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۴۸۰)، هستی دیگری است که پس از جدایی روح انسانی از جسم دنیوی و عنصری با انتقال از زندگی دنیوی به عالم آخرت محقق می‌شود (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۹ / سبحانی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۲-۲۵۳) و این معنای اصطلاحی، با معنای لغوی رجوع و برگشت همخوانی معنایی دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۹۳ / قریشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۶۶). البته گاهی از این‌رو که خلاق در آخرت برای حقّ متعال قیام می‌کنند، از معاد به «قیامت» تعبیر می‌شود؛ بنابراین این واژه و واژه «یوم‌القیامة» در آیات و روایات به دفعات دیده می‌شوند (مطففین: ۴-۶ / قیامت: ۱ و ۶ / جاثیه: ۲۶).

در یک تقسیم‌بندی، معاد به روحانی و جسمانی تقسیم می‌شود؛ معاد روحانی در مقابل معاد جسمانی. در معاد روحانی متعلق معاد، روح انسانی است؛ بنابراین آنچه از انسان به عالم آخرت منتقل می‌گردد و باقی می‌ماند، روح انسانی است و لاغیر (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۲۰۱) و به‌همین دلیل حکمای الهی به بدن و لذات بدنی اعتنا ندارند؛ هرچند ملازم با لذات روحی باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲). قائلان به معاد روحانی برای ابدان. رجوع و عودی قائل نیستند و مورد عذاب یا پاداش را

در قیامت روح انسانی می‌دانند، نه جسم او؛ یعنی روح و نفس انسانی به سعادت یا شقاوت می‌رسند و روح از سعادت عقلی یا شقاوت روحی برخوردار بوده، حتی سعادت بدنی نمی‌تواند برابری با سعادت عقلی نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۲) و درمقابل معاد جسمانی یعنی عود جسم در قیامت، خواه به عود روح در قیامت قائل باشیم یا نباشیم.

پرسش مهم آنکه آیا معاد، انحصار در معاد جسمانی است یا روحانی. برخی به معاد جسمانی صرف و برخی به معاد روحانی صرف و برخی به معاد روحانی و جسمانی توأمان قائل‌اند و در گروه اخیر، برخی به عود روح به بدن و دیگران به عود بدن به روح قائل‌اند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳-۹۴).

### ۳. مکتب فلسفی صدرالمتألهین شیرازی

محمدبن ابراهیم بن یحیی قوامی مشهور به صدرالدین شیرازی، صدرالمتألهین و ملاصدرا در سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ هجری قمری در شیراز به دنیا آمد. از اساتید وی می‌توان به شیخ بهایی و میرداماد اشاره کرد و از شاگردانش شیخ حسین تنکابنی، میرزاجانی، ملاعبدالرشید، ملامحسن فیض کاشانی، ملاعبدالرزاق لاهیجی و میرزاقوام‌الدین نیریزی را می‌توان نام برد.

روش فلسفی استدلالی مشایی، روش فلسفی اشراقی، روش سلوک عرفانی و روش استدلالی کلامی در جهان اسلام ادامه یافتند و جمعاً جریان واحدی به نام «حکمت متعالیه» را به وجود آوردند که به وسیله صدرالمتألهین پایه‌گذاری شد (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۱۷۶-۱۷۹). در مکتب صدرا بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه صدرالمتألهین یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هرچند روش‌های فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند، باید آن را نظام فکری مستقلی دانست (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲). از صدرالمتألهین بیش از پنجاه اثر نام می‌برند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: مفاتیح‌الغیب، أسرارالآیات، شرح أصول الکافی، المشاعر، إيقاظ النائمین، تفسیر القرآن‌الکریم، العرشیه، المظاهر الإلهیه، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، المبدأ والمعاد، زاد المسافر، کسر أصنام الجاهلیه، شرح الهدایه الأثریه و «الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة» که مفصل‌ترین و جامع‌ترین اثر فلسفی او محسوب می‌شود.

## ۳-۱. جایگاه معاد در فلسفه صدرایی

صدرالمتألهین معاد را از مراتب نفس می‌داند؛ بنابراین باید مباحث مربوط به معاد را در فصول «علم النفس» کتب صدرالمتألهین یافت. حجم عظیم نوشته‌های ملاصدرا در جزئیات مسئله معاد و به خدمت درآوردن عقل برای نظام‌مند نمودن مسئله معاد و همچنین استشهاد نقلی برای آن مباحث، همگی نشان از جایگاه رفیع منظومه معاد در تفکر ریاضی‌گونه مرحوم صدرا دارد. اکنون فهرستی از آثار ملاصدرا را مرور می‌کنیم:

الف) صدرالمتألهین کتابی مستقل به نام **المبدأ والمعاد** دارد که به بررسی مراتب نفس، قوای نظری و عملی آن، عدم موت نفس با مرگ بدن، نفی تناسخ، بیان سعادت حقیقی، معاد جسمانی، سبب رؤیای صادق، اصول معجزات و کرامات، نبوت، اسرار شریعت، منافع برخی اعمال مقربه و امور دیگر می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴).

ب) ملاصدرا در کتاب **أسرار الآیات** به بررسی تفصیلی علم الساعة، ثواب در قبر، بعث و حشر، صراط، نفع صور، میزان، حساب، جنت، نار، زبانیه، شجره طوبی و شجره زقوم پرداخته است و هریک از این مباحث را با ادله عقلی و استشهاد نقلی و قرآنی تثبیت می‌کند (همو، ۱۳۶۰).

ج) صدرا در کتاب **زاد المسافر**، معاد را بررسی کرده، مسائلی چون لذت و الم جسمانی و روحانی، ماهیت ثواب و عقاب و وجوه تفاوت میان معاقب داخلی و خارجی را تبیین کرده است (همو، ۱۳۸۱).

د) صدرالمتألهین در کتاب **الشواهد الزبویة**، قوایل تکوین، اجسام اسطیسیه، قبول تکوین کردن عناصر، تکوین نبات، قوای ادراکی حیوان، مدارک باطنی، تکوین انسان و قوای او، مراتب قوای نظری، اقسام عقول، فناپذیری نفس انسان و استحاله تناسخ و تجرد نفس را مورد بررسی قرار داده است. کما اینکه در **مشهد رابع**، اقوال در معاد و روحانی و جسمانی بودن آن را مورد مذاقه قرار داده، در «شاهد سوم» از «مشهد چهارم»، به بررسی عوالم سه‌گانه، ملاقات ملائکه، شیء محشور در قیامت، حشر حیوانات و حشر اجسام با ارواح می‌پردازد (همو، ۱۳۶۰).

ه) ملاصدرا جزء هشتم و نهم کتاب معروف **أسفار أربعة** را به علم النفس اختصاص می‌دهد و از ماهیت نفس، قوای آن، ادراکات باطنی و ظاهری آن، تجرد نفس ناطقه و ادله عقلی و نقلی آن، تناسخ ملکی و ملکوتی، ملکات نفس و اوصاف و منازل آن، معاد روحانی و جسمانی و امور مختلف مرتبط با معاد می‌پردازد (همو، ۱۹۸۱).

## ۳-۲. مؤلفه‌های فلسفی صدرالمتألهین شیرازی در اثبات معاد جسمانی

صدرالبرداشت خود از معاد جسمانی و تبیین و اثبات آن را از ابتکارات و از الهامات خدا بر خود می‌داند؛ هرچند استفاده خود از کلمات عرفا را انکار نمی‌کند (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰). ایشان برای اثبات معاد جسمانی به نحو «لابشرط» به ذکر اصولی پرداخته که در بیان اصول، ترتیب را رعایت نکرده است. البته در دو کتاب **أسفار** (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ص ۱۸۵) و **زادالمسافر** (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۸) ترتیب را رعایت کرده است.

## ۳-۲-۱. اصالت وجود

اصالت الوجود از مهم‌ترین اصول، بلکه اصل‌الأصول فلسفه صدرالمتألهین و نظریات فلسفی اوست که با این اصل، بسیاری از مباحث توحید و معاد منقح می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵). اصالت وجود بر خلاف آنچه معروف و مشهور است، مسئله‌ای کهن و قدیمی نبوده (مطهری، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۹۲) و از قدمت صورت امروزی آن بیش از چهار قرن نمی‌گذرد. این مسئله نخستین بار در زمان میرداماد و ملاصدرا بدین شکل مطرح شد که آیا اصالت با ماهیت است یا با وجود؟ (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۱۹ / مطهری، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۵۵۶-۵۵۷). صدرالمتألهین اصالت الوجود را در دو کتاب **زادالمسافر** (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۸) و **أسفار** (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵) به‌عنوان اصل اول برای اثبات معاد جسمانی قرار داده است، ولی در کتب الشواهد الربوبیة، العرشية، المبدأ والمعاد، مفاتیح‌الغیب و تفسیر سوره یس، این اصل را به‌خاطر وضوح آن ذکر نکرده است. مسئله اصالت وجود مبتنی بر امور چهارگانه است:

- بطلان اصل شک و سفسطه و اثبات واقعیت اشیا؛
- انتزاع دو مفهوم ماهیت و وجود از اشیا و واقعیت‌دار؛
- تغایر و تباین هریک از دو مفهوم وجود و ماهیت؛
- واقعیت خارجی مصداق یکی از دو مفهوم است، نه هر دو (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۱).

ذهن ما در اشیا دو حیثیت تشخیص می‌دهد: چستی و هستی. چستی همان است که اشیا را به انواع گوناگون تقسیم می‌کند و هستی آن چیزی است که در مقابل نیستی بوده و همه اشیا را موجود دارای آنند. اکنون در اینجا چهار فرض داریم:

هم چستی و هم هستی، حیثیتی فرضی باشند و هیچ‌یک از آنها عینیت نداشته باشند.

هر دو حیثیت، عینیت خارجی داشته باشند؛ هم هستی و هم چیستی در مقابل یکدیگر باشند. از این دو یکی اعتبار ذهن باشد و دیگری عینی؛ یعنی یکی از دو حیثیت که ذهن درک می‌کند، همانا عینیت خارجی و دیگری انتزاع ذهن است از آن عینیت خارجی؛ یعنی در خارج دو حیثیت نیست، در خارج یک واقعیت است، آن‌گاه می‌شود واقعیت درجه اول و واقعیت درجه دوم؛ واقعیت درجه اول، خودش عین واقعیت است، واقعیت درجه دوم آن است که ذهن آن را فرض و وضع می‌کند.

فرض سوم، خود دو شق می‌شود: نخست اینکه بگوییم ماهیت، عینی است و وجود اعتباری؛ و دیگری اینکه بگوییم وجود، عینی است و ماهیت اعتباری.

**بررسی چهار فرض:** فرض نخست - که هستی و چیستی را فقط محصول ذهن بدانیم و برای هیچ‌یک مایزاه عینی قائل نباشیم - حرف سوفسطایی است که می‌گوید اصلاً عالم هستی پوچ و هیچ است. فلاسفه ما هرگز این نظریه‌های ایده‌آلیستی را جزء نظریه‌های فلسفی نمی‌شمردند؛ زیرا ایده‌آلیسم انکار بدیهی‌ترین اموری است که ذهن بشر درک می‌کند و انکار واقعی‌ترین و یقینی‌ترین مسائل است. در فرض دوم، به‌گفته محقق سبزواری احدی از حکما به اصالت هر دو قائل نیستند؛ چون لازمه آن این است که هر شیء، دو شیء متباین بشود. در خارج، دو شیئی نداریم؛ شیئی «چیستی» و شیئی «هستی»، بلکه این تکثیر از جانب ذهن ماست. در مقام مقایسه نظیر جنس و فصل است برای شیء واحد. عقل گاهی اشیا را دسته‌بندی، سپس آنها را به معانی متعدد تحلیل می‌کند، بی‌آنکه این معانی در خارج به صورت شیئی‌های متعدد باشند. این امر تنها تحلیلی است که عقل می‌کند. عقل در تحلیل خود این دو معنا را می‌سازد؛ یکی به نام هستی و دیگری به نام چیستی؛ پس وجود عین ماهیت، در ذهن نیست (محقق سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۵). فرض سوم، ماهیت را اصیل می‌داند و می‌گوید آنچه عین عینیت خارجی است، همان «چیستی» اشیا می‌باشد و «هستی» و «هست» از آن انتزاع می‌شود؛ بنابراین هستی و وجود انتزاعی و اعتباری است. این فرض نیز با ادله فراوان در کتب صدرایی باطل شمرده شد. فرض چهارم همان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. اصالت وجودی می‌گوید این ماهیات متعدد، انتزاعات ذهن بوده، آنچه عینیت خارجی را تشکیل می‌دهد، نفس هستی است و ذهن از هستی، ماهیات را انتزاع می‌کند؛ بنابراین هستی منبسط بوده و این عینیت خارجی را به وجود آورده است. اصلاً عینیت یعنی هستی و

هستی یعنی عینیت، ولی هستی مراتب دارد و ذهن از هر مرتبه‌ای ماهیتی را انتزاع می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵).

در باره ارتباط این اصل با معاد جسمانی باید گفت این اصل که اصالت با وجود است، آن هم به معنای موجودیت بالمجاز ماهیت - که همه آثار را متعلق به وجود می‌داند و استناد موجودیت به ماهیت، استناد «إلی غیر ما هو له» است - از اصول مسلم و اصل الأصول است و بسیاری از اصول دیگر متفرع برآیند و قائل به اصالت ماهیت، در همین جا متوقف می‌شود و نوبت به اصول دیگر نمی‌رسد؛ زیرا بدون اصالت وجود، مباحثی از قبیل تشکیک وجود، اشتداد در آن، رابطه وجودی نفس و بدن و بقیه امور مرتبط بدون پشتوانه خواهند شد؛ براین اساس این اصل از اصولی است که در بحث معاد عموماً و در بحث معاد جسمانی خصوصاً از آن استفاده می‌شود (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱).

### ۳-۲-۲. تشخیص وجود

صدرالمتألهین در همه آثار خود، اصل دوم را «تشخص» می‌داند و فقط در **المبدأ والمعاد** (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۶) و در **تفسیر سوره یس** (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۲) اصل دوم را به «تشخص بدن» اختصاص داده و «تشخص» را در اصل سوم جای می‌دهد؛ یعنی حقیقت هر ماهیت همان وجود خاص اوست و وجود و تشخص ذاتاً متحدند، اما اعتباراً دو چیز محسوب می‌شوند و باید میان تشخص که عین وجود است و عوارض مشخصه که ملاک امتیاز و تمیز افراد یک نوع را نسبت به یکدیگر فراهم می‌کند، تفاوت گذاشت. این عوارض مشخصه به جنبه‌های ماهوی - ماهیتی اشیا برمی‌گردد و قابل تغییر و تبدل است؛ یعنی تشخص به وجود برمی‌گردد که اصیل است، ولی عوارض مشخصه به امتیازهای ماهوی برمی‌گردد که از خصوصیات ماهیت بوده و اعتباری می‌باشد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳ / همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶۲ / همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶ / همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۶).

**ارتباط این اصل با معاد جسمانی:** این مسئله نیز از اصول مهم است؛ با اثبات این مسئله که تشخص به حقیقت وجود فرد است و بقیه تغییرات غیر از حقیقت شیء، اعم از تغییرات در ماده یا ماهیت یا عوارض مشخصه باعث تغییر در اصل حقیقت شیء نخواهد شد، و تغییرات مکانی و این‌جهانی یا آن‌جهانی شدن نیز ضرری در اصل حقیقت انسان ندارد و اضح می‌شود که تبدلات پیری یا جوانی یا تحولات در اعضا و جوارح مضر در حقیقت انسان نخواهند بود و این تشخص با وجود



تغییرات غیر حقیقی در دنیا و آخرت یکی خواهد بود و مثاب یا معذب همان است که در دنیا با اختیار خود عمل کرده بود (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۴).

### ۳-۲-۳. تشکیک در وجود

تشکیک وجود از اصول مهم در نظام فلسفی مرحوم صدر است. تشکیک یعنی وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب کثیره‌ای می‌باشد و به عبارت دیگر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است؛ یعنی کثرتی داریم حقیقتاً، وحدتی داریم، حقیقتاً، رجوع کثرت به وحدت داریم و به عبارت دیگر «ما به الإمتیاز» به «ما به الإشتراک» برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۵-۸۹). اصالت و تحقق، خاص وجود بوده و وجود، حقیقت بسیط و غیر مرکب از اجزای عقلی و ذهنی و اجزای خارجی است و علیت و معلولیت، در سنخ وجود واقع است و تمایز میان مراتب وجودی از باب بساطت وجود، نه از ناحیه فصل است تا وجود از معانی جنسی ماهوی محسوب شود و نه تمیز میان حقایق وجودی به امور عرضی خارج از حقیقت است تا آنکه وجود، در حقایق نوعیه داخل گردد؛ بنابراین قهراً منشأ تعدد یا از ناحیه تباین در اصل حقیقت شیء باشد و مراتب وجودی، حقایق متباین محسوب شود یا وجه تمایز همان جهت وحدت و جهت اشتراک باشد؛ حقیقت وجود مشکک و به حسب شدت و ضعف، دارای مراتب گوناگون است. معلول صادر شده از علت خاص، امری ملایم با ذات علت است و هر علتی مرتبه اعلا معلول و معلول، مرتبه نازل علت و تجلی و ظهور و صورت علت به حساب می‌آید. از آنجاکه تساوی در مرتبه وجودی با اصل علیت و معلولیت منافات دارد، ناچار باید معلول به حسب ذات، از مقام علت خود متنزل و متأخر باشد، بی‌آنکه علت از مقام ذات خود تجافی نماید؛ چون وقوع علت در مرتبه عالی از وجود و تحقق معلول در رتبه نازل و متأخر از علت، ذاتی وجود علت و معلول می‌باشد، پس سلسله طولی وجود، هستی دارای شدت و ضعف است و از باب وقوع تشکیک در اصل وجود، وجود در مقامی شدید و در مرتبه‌ای ضعیف، در موطنی مقدم و در مرتبه‌ای مؤخر، در مرتبه‌ای غیرمتناهی و در مقامی متناهی است. مفاهیم و ماهیات از حدود وجودات متناهی واقع در سلسله مراتب امکانی انتزاع می‌شود؛ پس هر وجود محدودی دارای ماهیت است.

مطابق این اصل، حقیقت وجود دارای ترکیب نیست و قبول تشخیص، زاید بر اصل وجود نیست. وجود در حقایق وجودی عین حقایق است؛ یعنی تشخیص امری خارج از اصل وجود نیست و آنچه را

لوازم تشخیص دانسته‌اند مانند زمان، مکان و وضع، همه این امور به‌حسب خارج، در سنخ وجود واقع‌اند و به‌حسب مفهوم، معانی کلی خالی از تشخیص و قابل اشاره عقلی و حسی نیستند. وجود، امری زاید بر ذات و حقیقت ندارد، بر خلاف ماهیات که تشخیص و لوازم تشخیص مثل اصل وجود، زاید بر ذات ماهیت و عارض بر ماهیات‌اند؛ بنابراین مقوم ماهیت، امری و محصل خارجی آنها شیء دیگر است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۶ / همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳-۲۱۴). درباره ارتباط این اصل با معاد جسمانی باید گفت با کمک اصل تشکیک در وجود می‌شود مادی و مجرد، کودکی و پیری، سلامت و مریضی را از مراتب یک انسان دانست؛ یعنی شاید کسانی همچون مشائین، وجودات را در خارج اصیل دانند، اما به حقایق متباینه قائل‌اند؛ به‌همین دلیل وجودی که ملاک تشخیص شیء است، دارای مراتب بوده و هرچه وجود کامل‌تر باشد، آثار آن نیز قوی‌تر است؛ پس غیر از اصالت وجود، به اصل تشکیک در وجود نیز نیازمندیم (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱-۱۶۲).

#### ۳-۲-۴. حرکت جوهری

فلاسفه مشایی و اشراقی، حرکت را ویژه اعراض می‌دانسته‌اند و نه تنها به حرکت در جوهر قائل نبودند، بلکه آن را امری محال می‌پنداشته‌اند. کسی که صریحاً این مسئله را عنوان کرد و بر خلاف فیلسوفان بنام جهان، شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد، صدرالمآلهین شیرازی بود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۱۸ / همو، ۱۳۶۰، ص ۳۴۳). مقصود از این اصل، اشتداد و تضعف در وجود است؛ یعنی وجود پذیرای حرکت اشتدادی است. حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است، نه عرضی در کنار سایر اعراض و به‌عبارت‌دیگر مفهوم حرکت از قبیل مفاهیم ماهوی نیست، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی بوده و به‌عبارت‌دیگر حرکت از عوارض تحلیله وجود است، نه از اعراض خارجیه موجودات و چنین مفهومی نیاز به موضوع به معنایی که برای اعراض اثبات می‌شود، ندارد و فقط می‌توان منشأ انتزاع آن را - که همان وجود سیال جوهری یا عرضی است - موضوع آن به‌شمار آورد؛ به همان معنایی که موضوع به عوارض تحلیله نسبت داده می‌شود؛ یعنی موضوعی که وجود خارجی آن عین عارض بوده و انفکاک میان آنها در ظرف تحلیل ذهن محال است، حاصل آنکه حرکت و ثبات دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت‌اند و چنین اوصافی به موصوف مستقل از وصف نیاز ندارند. باید توجه داشت بنا بر اصالت وجود، باید حرکت را به‌عنوان عارض تحلیلی به وجود نسبت داد و نسبت‌دادن آن به ماهیت جوهر یا عرض، نسبتی

بالعرض است. صدرالمتألهین برای اثبات حرکت جوهریه از ادله گوناگونی استفاده کرده است که به یک دلیل اشاره می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۶ / همو، ۱۳۸۱، ص ۱۸ / همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۶). این دلیل از شناختن حقیقت زمان به‌عنوان بُعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی به‌دست می‌آید و شکل منطقی آن این‌گونه است:

(الف) هر موجود مادی زمان‌مند و دارای بُعد زمانی است؛

(ب) هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد، تدریجی‌الوجود است؛

(ج) در نتیجه وجود جوهر مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود.

درحقیقت همان‌گونه که جوهر مادی دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است، دارای کمیت متصل دیگری به‌نام زمان است - که بُعد چهارم آن را تشکیل می‌دهد - و به همان شکل که امتدادهای دفعی‌الحصول آن، اوصاف ذاتی وجودش به‌شمار می‌روند و وجود منحاز از وجود جوهر مادی ندارند، امتداد تدریجی‌الحصول آن وصفی ذاتی و انفکاک‌ناپذیر برای آن است و همان‌طور که هویت شخصی هیچ جوهری جسمانی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی‌یابد، بدون بُعد زمانی نیز تحقق نمی‌پذیرد؛ پس زمان، مقوم وجود هر جوهر جسمانی است و لازمه‌اش آن است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی‌الحصول باشد و اجزای بالقوه آن متوالیاً و نوبه‌نو به‌وجود نیایند. این دلیل از متقن‌ترین دلایل حرکت جوهریه است؛ هرچند منکران حرکت در جوهر در رد آن دلایلی ذکر کردند که دلیل و نقد آن در کتب فلسفی آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۰۷-۳۱۱).

**ارتباط این اصل با معاد جسمانی:** این اصل باعنوان «اشتداد و تضعف در وجود» نیز ذکر شده است، باید توجه کرد اشتداد، خود حرکت و حرکت، امری متصل و واحد بوده و در جای خود بیان شده است که اتصال وحدانی عین وحدت شخصی در عالم ماده و حقایق متحرکه می‌باشد؛ بنابراین بدن انسانی از باب قبول حرکت و تکامل و وقوع در دار حرکت و اشتداد، امری است که مبدأ آن وجود محتاج به رحم مادر و انتهای آن بدن جسمانی متقدر متکمم محسوس دارای طول، عرض، عمق و رنگ، ولی بی‌نیاز از ماده و استعداد منشأ تحول کون و فساد است. باید دانست مرتبه کامل بدن که از ناحیه تکامل از امر منشأ فساد و قبول تحولات بی‌نیاز شده است، عین همین بدن دنیوی بوده که به اصل هویت، مشخص است و هرکس آن را در آخرت ببیند، بدون معطلی گوید این همان شخص موجود در دنیا است. بنا بر آنچه گفته شد، جسم در آخرت، مصداق حقیقی جسم و بدن اخروی همان بدن دنیوی است و تفاوت میان بدن دنیوی و اخروی فقط در این امر است که بدن در

آخرت، بالذات دارای حیات و ادراک بوده و بدن دنیوی بالذات میت و از ناحیه نفس دارای حیات است. همچنین نفسی که در دنیا قادر به انجام فعل با مشارکت ماده بود، در مرتبه بالاتر به جایی می‌رسد که ایجاد صور بدون مشارکت در عالم خارج می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۸۵/ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۸-۲۱۷/ پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲).

### ۳-۲-۵. تحقق هر مرکب با صورت و فصل اخیر خود

تحصل هر ماهیت ترکیبی نوعی با فصل اخیر خودش است و بقیه فصول بعید و اجناس، جزء شرایط و اسباب خارجی وجود آن نوع است و تحصل و وجود هر مرکب طبیعی که صورت طبیعی دارد، به نفس صورتش است که منوع آن بوده و نیاز به ماده به خاطر قصور وجود از استقلال از عوارض لاحق‌ه‌ای است که زوالش باعث معدومیت شیء طبیعی می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۸/ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۲-۳۸۳). ابتدائاً این شبهه به ذهن می‌آید که ماده، مقوم حقیقت بدن است و بدن و هیكل جرمانی معرای از ماده قابل کون و فساد، جسم نیست، درحالتی که شیئیت هر شیء به صورت نوعی و جوهر مبدأ اثر آن شیء می‌باشد و ماده در برخی از احیان، ملازم با صورت است و ملاک شیئیت شیء به آن نیست و از لحاظ ماده که تا به صورت ملحق نشود، داخل نوعی از انواع نگردد و شیء تحصل ندارد؛ بنابراین ماده و ماده سابق بر ماده به نحو ابهام و عدم فعلیت، در شیء معتبر است، نه به نحو تحصل و فعلیت. گاهی مقصود از صورت، صورت در مرکبات عقلی است؛ مانند ترکیب انسان از جنس و فصل، قهراً مقصود از صورت، فصل حقیقی است. تمام حقیقت انسان، فصل اخیر آن می‌باشد که نفس ناطقه یا حقیقت ناطق باشد. گاهی اراده می‌شود از صورت، جزء خارجی مرکب حقیقی، مثل انسان و در مسئله معاد جسمانی آنچه باید در اینجا از آن بحث شود، صورت خارجی انسان است که حلول در ماده دارد؛ بنابراین باید گفت شیئیت بدن و هویت و وجود و حقیقت آن و بالجمله آنچه مصحح صدق بدن است، صورت مبدأ و فعلیت آن می‌باشد، هرچه که اراده شود در مقام، می‌گوییم هویت و حقیقت بدن بسته به صورت بدنی است؛ یعنی صورت نوعیه آن و صورت شخصیه آن که عبارت است از شکل و هیكل و هیئت و کلیه این امور به نفس ناطقه که فصل اخیر و تمام هویت انسان باشد، تقوم دارند و کلیه این مراتب، دارای بقا و ثبات اند و بالجمله نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به تمام است که نقص محتاج تمام است،

نه برعکس (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۷ / همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۸-۲۱۹ / خمینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۲).

**ارتباط این اصل با معاد جسمانی:** شیئیت و هویت بدن، صورت مبدأ و فعلیت آن است. هویت و حقیقت بدن بسته به صورت بدنی بوده یعنی صورت نوعیه آن و صورت شخصیه آن که عبارت است از شکل و هیئت و کلیه این امور به نفس ناطقه که فصل اخیر و تمام هویت انسان باشد، تقوم دارند و کلیه این مراتب، دارای بقا و ثبات‌اند. ملاک بقای هویت شخص، همان وجود خاص است که در جمیع نشئات موجود بوده و این وجود خاص همان بدن انسانی خاص است که به نفس نطقی قائم می‌باشد و این بدن در مرتبه‌ای دارای سیلان و در مقامی ثابت و در مرتبه‌ای محل صورت نوعیه یعنی نفس ناطقه و در نشئات آخرت همین بدن، ظلّ نفس ناطقه و به‌حسب اصل وجود حی و شاهد و حاضر است و می‌شود وجود واحد دارای وحدت جمعی باشد که در مرتبه‌ای مجرد تام و صرف و در مرتبه‌ای مجرد برزخی و در مرتبه‌ای جسم متکمم به‌حساب آید و سرّ این جمعیت، در وجود سعی انسان است؛ بنابراین مرتبه مجرد تام انسان با مقام مجرد ناقص وی و موطن وجود مجرد برزخی آن با طبیعت جسمانی و صورت نوعی بدنی آن منافات ندارد. نفس انسانی نیز در جمیع این مراتب، موجود است؛ در مرتبه‌ای نفس نباتی و در موطنی نفس حیوانی و در مشهدهی نفس کلی الهی ملکوتی است و جمیع این مراتب در جمیع مراتب دیگر وجود دارد، ولی مناسب با آن مقام و موطن (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹-۲۲۱).

### ۳-۲-۶. وحدت شخصیه وجود

حکیم سبزواری این اصل را در **أسرارالحکم** به‌طور مستقل ذکر کرده (محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۴). اما در **شرح منظومه** به‌تبع اصل حرکت جوهری آن را آورده است (همو، ۱۳۶۹، ص ۳۳۶). وحدت شخصی وجود در **أسفار** به‌عنوان اصل ششم مطرح می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۱۸۹-۱۹۰). در اصول پیشین گفته شد که تشخص مصداقاً عین وجود و متحد با آن می‌باشد؛ اکنون می‌گوییم یک وجود ذومراتب در هر مرتبه از مراتبش باشد، وجود واحدی است که نحوه وحدتش عین نحوه وجودش است؛ زیرا وحدت مساوق وجود بوده و مساوقت اعلائی از مساوات می‌باشد؛ زیرا حیثیت صدقشان نیز واحد است، هم در اعلا مرتبه وجود، وجود واحدی است که وجودش عین وحدت می‌باشد و به تمام ذات واحد است، هم در ادنی مرتبه وجود که هیولا و

صرف قوه باشد، عین وحدت بوده و وحدتش عین نحوه وجودش می باشد و نحوه وجودش عین تشخیص است. فاعل در افاعیل طبیعی، حیوانی و انسانی که از انسان صادر می شوند، همگی نفس مدبره انسان است که نزول به مرتبه حواس و آلات طبیعی دارد و در همان حال صعود به مرتبه عقل فعال و مافوق آن دارد و این همه به خاطر سعه وجودی نفس انسانی می باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۸-۱۹۰)؛ یعنی برای نفس به خاطر سعه وجودی، وحدتی در کثرت دارد و کثرتی در عین وحدتش و این همان وحدت حقه ظلیه‌ای است که برای نفس ثابت بوده، کما اینکه برای حق متعال وحدت حقه حقیقیه - نه عددیه - می باشد (همان، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹).

**ارتباط این اصل با معاد جسمانی:** این اصل که وحدت شخصی وجود است، غیر از اصل حرکت جوهری بوده و حتی قائلان به امتناع حرکت جوهری، وحدت شخصی موجود متحرک در حرکات عرضی را به وحدت جوهر ثابت آن محفوظ می دانستند، بلکه در خود حرکت جوهری امکان دارد کسی قائل شود که حافظ وحدت آن مجرد عقلی است؛ بنابراین در این اصل به اثبات و بقای وحدت شخصی وجود در حرکت پرداخته می شود و مثل اصول گذشته اصل مستقلی است (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۵)؛ زیرا اگر حفظ این وحدت به وجود نباشد، نمی توان گفت انسان پیر، همان انسان طفل است و وجود در طی این مراتب ذاتش انقلاب نمی یابد.

### ۳-۲-۷. تجرد قوه خیال

صدرالمتألهین این اصل را در کتبی چون **المبدأ والمعاد و تفسیر سوره یس** به صورت اصل مستقل ذکر نکرده است، ولی در **أسفار** (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱) و **زاد المسافر** (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰) مستقلاً بدان پرداخته است و حتی در برخی کتابها برهان بر تجرد قوه خیال را برهانی الهام شده از فضل خدا می داند (همو، ۱۳۶۰، ص ۵۰۹).

همان گونه که نفس انسانی در مرحله تعقل مجرد است، در مرحله تخیل نیز مجرد می باشد. مرحله عالی تجرد برای عاقله انسان است و مرحله وسطای تجرد برای قوه خیال و واهمه. اگر قوه خیال مثل قوه عاقله مجرد شد، محکوم به احکام ماده نخواهد بود و در مکان معین و در زمان معین و در جهت خاصه وجود ندارد. قوه خیالیه جوهری است که در محلی از بدن و اعضای آن نیست و حتی در هیچ جهتی از جهات این عالم طبیعی نیز نمی باشد، بلکه مجرد از این عالم بوده و در عالمی دیگر که متوسط میان دو عالم طبیعت و عالم مفارقات می باشد، واقع شده است؛ براین اساس

فناناپذیر بوده و احکام مجرد نیز بر او بار می‌شود که از جمله این احکام، بقای آن است و این قوه با نفس در قیامت ظهور می‌یابد و از آن آثار مخصوص نیز مترتب خواهد شد. نفس در این عالم با قوه خیال خود، خلق صور خیالی در ذهن می‌کند و از این بالاتر همین قوه در همین دنیا در نفوس کامل، خلق صور در عالم خارج می‌کند؛ چه اینکه در کرامات اولیای الهی وارد شده است؛ بنابراین خیال در قیامت نشئه‌ای بالاتر از دنیاست و به صورت قوی‌تر، خلق صور در عالم خارج خواهد کرد (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶). خیال، شدت در قوه مدرکه و از حس مشترک بالاتر است و نه اینکه صرف حفظ و نگهداری و مخزنی برای صور مقبوله باشد؛ پس قوه خیال خود نوعی ادراک شدید است که مصدریت برای افعال خود و صور خیالی دارد. این خصوصیت از حس مشترک صادر نمی‌شود. این معنای خیال، مطلوب بحث جسمانی است که نفس با مرتبه قوه خیال خود ایجاد و خلق صور اشیا می‌کند و صرف ادراک و قبول و محل برای صور حال که در نزد قوه خیال این‌گونه بوده و حس مشترک را به همین معنا می‌دانستند، مشکلی را از معاد جسمانی صدرالمتألهین حل نمی‌کند (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰).

### ۳-۲-۸. نفس، مصدر صور ادراکی

این اصل در *أسفار* (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱) و *زادالمسافر* (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰) آمده است. این اصل در حقیقت در رد نظریه مشائین می‌باشد که قائل بودند نفس در اجزای مغزی خود محل صور ادراکیه است و این صور، منطبق در نفس‌اند و ادراک غیرکلی را انتزاع صور و تجرید و تفسیر معانی و انطباق آنها در نفس یا جزئی از اجزای بدن می‌دانستند، اما صدرالمتألهین در این اصل در بیان آن است که نفس به منزله محل برای قبول این صور ادراکه نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۵). با نگاهی به اصل مذکور، چهار امر قابل استنباط می‌باشد که عبارت‌اند از:

۱. فاعلیت قوه خیال؛ زیرا مجرد با محل بودن سازگار نیست؛
۲. مجرد مدرک و صور خیالی؛ زیرا ادراک جز با مجرد سازگار نیست؛
۳. اثبات مجرد مدرک همان قیام به ذات مدرک می‌باشد؛
۴. اگر نفس جنبه فاعلی داشت، صور خیالی آن نیز جنبه معلولی دارند و قیام معلول به علت خود، قیام صدوری خواهد بود.

پس اصل پیش‌گفته از فروعات برخی اصول قبلی است، نه اصلی مستقل و منحاز؛ چراکه نمی‌توان فرض مجرد نفس را داشت و مع ذلک قائل به حلول صور خیالی شد؛ زیرا با مجرد نفس،

موضوعی برای محل و انطباق باقی نمی ماند تا اثبات عدم حال بودن صور خیالی را در اصلی دیگر داشته باشیم؛ بنابراین صدرالمتألهین اصل نهم را در مفاتیح الغیب، شواهد الربوبیه، عرشیه، المبدأ والمعاد و تفسیر سوره یس، به صورت اصلی مستقل بیان نکرده است (پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰-۱۷۳). ملاصدرا در کتاب عرشیه اصلی را به عنوان اصل ششم مطرح می کند که در دیگر کتب ایشان نیست و به همین اصل راجع بوده و آن نحوه ادراک خیالی است. این نوع ادراک، تدریجی است. انسان در ادراک خیالی پس از سپری شدن ادراک حسی و وصول به کمال مجرد حیوانی و خیالی نایل می شود؛ خواه در این دنیا - برای کسی که به قوت قوای نفسانی و مجرد محض خیالی نایل شده است - یا در آخرت باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱-۱۹۳ / همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۹).

### ۳-۲-۹. حصول صور خیالی بدون مشارکت ماده و جهت قابلی

این اصل در کتب ملاصدرا به وفور دیده می شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۲ / همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰ / همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶۲ / همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶) که کامل ترین آن در **المبدأ والمعاد** آمده است (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۸). انسان تخیل یعنی درک صور مقدریه دارد. ادراک این صور مقدریه به وسیله قوه ای است به نام قوه خیال. این قوه خیال را بسیاری از پیشینیان مادی می دانستند؛ چون خود صور متخیله را نیز مادی می پنداشتند، ولی صدرالمتألهین قائل است این قوه خیال از عالم طبیعت، مجرد بوده و مادی نیست و این قوه خیال در یک عالم جوهری نه عرضی، آن هم متوسط میان عالم طبیعت و عالم مجردات تامه قرار دارد. اصولاً شیء مجرد - بر خلاف موجودات مادی - چون ماده ندارد و به علت مادی وابسته نیست، فقط به علت فاعلی مرتبط بوده و دیگر نیازی به مبدأ قابلی ندارد، قیام این صور به نفس، قیام مقبول به قابل نیست، بلکه قیام فعل به فاعل است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱ / همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۸). خلاقیت نفس در مرحله خیال به اندازه ای است که قادر به خلق صور بدون ماده و یا قابلیت و هیچ علت معده ای در صقع ذات خود می باشد. این اصل شأنی از شئون قوه خیال مجرد است، نه اصلی مستقل.

در ارتباط اصول هشتم و نهم با معاد جسمانی باید گفت نفس که به مرحله مجرد قوه خیال می رسد، خلق صور خیالی بدون مشارکت ماده در ذات خود و عالم مثال متصل خود می کند که در این مرحله صور خیالی از عوارض ماده از حیث شکل و هیئت و اندازه برخوردارند، ولی ماده ندارند، اما استفاده صدرالمتألهین از این مطالب به همین جا ختم نمی شود تا اشکال شود پس در قیامت،



نفس، بدن خود را از طریق صور خیالی ایجاد می‌کند و به همین دلیل بدون ماده است، بنابراین این بدن اخروی صدرالحکماء مثالی است، خیر! بلکه با پذیرش قدرت نفس بر خلق صور، به این نکته می‌رسیم که این نفس می‌تواند صور خیالی در عالم خارج بدون مسبوقیت ماده ایجاد کند؛ زیرا نفس قوی‌تر شده، مقتضی بر قدرت خلق صور در عالم خارج، موجود و مانع که در واقع ضعف نفس بود هم مفقود است؛ بدن اخروی مثل دیگر افعال نفس در آخرت متوقف بر علت فاعلی است، همان‌گونه که نفس در قیامت، به صرف اراده، لذات جسمانی مادی را با جسمانیت و مادیت در خارج خلق می‌کند (فصلت: ۳۱) // همچنین این نفس می‌تواند بدن اخروی مناسب خود را مطابق ملکات خود خلق کند؛ پس هیچ تفاوتی میان افعال نفس در قیامت نیست، خواه خلق نَعَم مادی باشد یا بدن اخروی. در واقع نفس در هر یک از نشئات سه‌گانه طبیعی، مثالی و عقلی با بدن است، اما با «بدن ما» و «ماده ما»، حال امکان دارد این ماده و جسمانیت به مقتضای نشئه و عالم خاص دارای خصوصیات لطیف‌تر و غلیظ‌تر باشد. ماده دنیا مخصوص به دنیا و در برزخ ماده برزخی و در آخرت ماده اخروی می‌باشد و میان این مواد و ابدان به لحاظ نفس اتحاد برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۷).

### نتیجه

صدرالمتألهین نه تنها به معاد روحانی و جسمانی معتقد است، بلکه علاوه بر پذیرش وحیانی معاد جسمانی، نهایت کوشش خود را در برهانی نمودن آن به کار برده است. ایشان با بیانات گوناگون می‌رساند که انسان در قیامت، بعینه همان انسانی است که با اجزایش در دنیا مرده و هرکس او را در قیامت ببیند، می‌گوید این همان فردی است که در دنیا بود. هر فردی که منکر این مسئله باشد، منکر شریعت بوده، عقلاً و نقلاً کافر است. ایشان فهم عقلانی خود در جسمانیت معاد را بدون سابقه می‌داند و قائل است تاکنون در کلام احدی چنین بیانی را ندیده است. ملاصدرا توانست از راه رابطه نفس و بدن، ضرورت عقلی معاد جسمانی را نتیجه بگیرد. وی اعتقاد دارد اصل بدن و ماده از مراتب نفس است که به کون تعلقی نفس تعبیر می‌شود، ولی خصوصیات و نحوه تحقق ماده، به نحوه وجود آن ماده بستگی دارد؛ یعنی اگر بدنی که همراه نفس است، بدن دنیوی باشد، با خصوصیات عنصری ملازم می‌باشد و اگر بدن برزخی باشد، دارای خصوصیات مثالی بوده و در صورتی که بدن اخروی باشد، خصوصیاتش نیز هماهنگ با همان عالم و اخروی است. صدرالمتألهین می‌گوید نفس از

مجرای قوه خیال و با انشای صور خیالی در خارج - نه در ذهن - به خلق بدن مناسب با خود می‌پردازد. او توانست با اثبات تجرد قوه خیال و عدم انحصار ماده در مادّیت عنصریه و دنیوی و توجه به وجوه تفاوت میان دو عالم دنیا و آخرت و با اثبات نشئات سه‌گانه عوالم در خارج و مراتب سه‌گانه برای انسان، به این نتیجه مهم دست یابد که معاد مدعایی، معادی مثالی و روحانی صرف نیست، بلکه معادی با ابدان جسمانی متناسب با عالم آخرت است؛ بنابراین صدرالمتألهین شیرازی توانست با ادله برهانی - علاوه بر معاد روحانی - به اثبات عقلانی معاد جسمانی دست یابد.

منابع

\* قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۴.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد؛ *النهاية في غريب الحديث*؛ ج ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۳. پویان، مرتضی؛ *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۴. حسینی تهرانی، سیدهاشم؛ *توضیح المراد*؛ ج ۳، تهران: انتشارات مفید، ۱۳۶۵.
۵. حسینی کوهساری، سیداسحاق؛ *تاریخ فلسفه اسلامی*؛ نشر بین الملل، ۱۳۸۷.
۶. خرازی، سیدمحسن؛ *معاد از دیدگاه امام خمینی*؛ تدوین فروغ السادات رحیم‌پور؛ ج ۵، عروج، ۱۳۸۸.
۷. خمینی، سیدمصطفی؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۸. سبزواری (محقق سبزواری)، ملاهادی؛ *أسرار الحکم*؛ تصحیح کریم فیضی؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۹. —؛ *شرح المنظومه*؛ تصحیح حسن حسن‌زاده آملی؛ نشر ناب، ۱۳۶۹.
۱۰. شیرازی (صدرالمتألهین)، محمدبن ابراهیم؛ *أسرار الآيات*؛ تصحیح محمد خواجه‌وی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۱. —؛ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة*؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۲. —؛ *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۳. —؛ *العرشیة*؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۱۴. —؛ *المظاهر الإلهیة*؛ تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷.
۱۵. —؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ تصحیح محمد خواجه‌وی؛ ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.

۱۶. — : **زادالمسافر؛ شرح سیدجلال الدین آشتیانی؛** چ ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۷. — : **مبدأ و معاد؛** تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۱۸. — : **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛** تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۹. — : **مفاتیح الغیب؛** مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ **نهاية الحكمة؛** تصحیح و تعليقه غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۱. فیروزآبادی، محمد؛ **القاموس المحيط** (مجموعه نرم افزار علوم اسلامی نور)؛ [بی تا].
۲۲. قریشی، سیدعلی اکبر؛ **قاموس قرآن؛** چ ۶، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۳. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الأنوار؛** بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه؛** چ ۸، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۸.
۲۵. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛** تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ **آشنایی با علوم اسلامی؛** چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۵.
۲۷. — : **مجموعه آثار** (نرم افزار)؛ مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، [بی تا].
۲۸. میرداماد، محمدباقر؛ **جذوات و مواقیب؛** تصحیح و تعلیق علی اوجبی؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۲۹. هیک، جان؛ **فلسفه دین؛** ترجمه بهزاد سالکی؛ چ ۴، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۹۰.