

Islamic Knowledge and Insight

Effects and Implications of the Material–Immaterial Dichotomy in the Problem of Bodily Resurrection from the Perspectives of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā

1. Fatemeh Satarzadeh: Department of Philosophy and Islamic Theology, Fa.C., Islamic Azad University, Fasa, Iran
2. Mohammad Ali Akhgar*: Department of Education, Shi.C., Islamic Azad University, Shiraz, Iran. (Email: Mohomad.akhgar@gmail.com)
3. Abbas Ahmadi Saadi: Department of Philosophy and Islamic Theology, Fa.C., Islamic Azad University, Fasa, Iran

Abstract

The question of how to understand “material existence” and “immaterial existence” is one of the most fundamental issues in the history of philosophy, particularly in Islamic philosophy, because the mode of distinction or connection between the material and the immaterial determines numerous subsequent propositions in ontology, epistemology, philosophical anthropology, and eschatology, and carries far-reaching ontological implications. In the tradition of Islamic philosophy, two prominent models representing two major schools—Peripatetic philosophy and Transcendent Theosophy—offer distinct approaches to this distinction: Ibn Sīnā represents a relatively “essentialist and attribute-based” conception, whereas Mullā Ṣadrā embodies an “gradation-based and ontological” perspective grounded in the primacy of existence and substantial motion. Accordingly, the aim of the present study is to conduct a comparative examination of the consequences and implications arising from the approaches of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā, as well as the significant and overarching roles these two perspectives play in explaining and classifying various kinds of material and immaterial beings. The findings of this study—derived through a combination of textual analysis of the primary works of each thinker (the writings of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā) and a critical reassessment of interpretive and secondary sources—indicate that a comparative reading of these two philosophical traditions reveals two distinct conceptual frameworks. Each framework, based on its own metaphysical presuppositions, generates different solutions and hypotheses for the foundational problems of Islamic philosophy. This analysis further suggests that deeper examination of the texts and the historical interrelations of these doctrines can provide the basis for a more profound understanding of the transformation of debates on existence and their implications for contemporary philosophy.

Keywords: *material existence, immaterial existence, gradation (tashkīk), resurrection (ma‘ād), Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā.*



How to cite: Satarzadeh, F., Akhgar, M. A., & Ahmadi Saadi, A. (2026). Effects and Implications of the Material–Immaterial Dichotomy in the Problem of Bodily Resurrection from the Perspectives of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(3), 1-23.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 26 July 2025

Revise Date: 23 November 2025

Accept Date: 01 December 2025

Publish Date: 23 August 2026

معرفت و بصیرت اسلامی

آثار و پیامدهای تقسیم‌بندی مادی و مجرد در مسئله‌ی معاد جسمانی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا

۱. فاطمه ستارزاده: گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران
۲. محمدعلی اخگر*: گروه معارف، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (پست الکترونیک: Mohomad.akhgar@gmail.com)
۳. عباس احمدی سعدی: گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران

چکیده

پرسش شیوه‌ی فهم «وجود مادی» و «وجود مجرد» یکی از بنیادی‌ترین مسائل تاریخ فلسفه و به ویژه فلسفه‌ی اسلامی است؛ زیرا نحوه‌ی تمایز یا پیوند میان مادی و مجرد تعیین‌کننده‌ی بسیاری از گزاره‌های پسینی در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی است و دربردارنده‌ی تأثیرات هستی‌شناسی گسترده‌ای است. در سنت فلسفه‌ی اسلامی، دو الگوی برجسته و شاخص دو مکتب بزرگ – مشاء و حکمت متعالیه – ارائه‌گر دو نحوه‌ی متفاوت از این تمایز هستند: ابن‌سینا نماینده‌ی تلقی‌ای نسبتاً «ثابت‌انگار و مشخصه‌محور» است، درحالی‌که ملاصدرا نمایان‌گر نگرشی «تشکیکی و وجودشناختی» است که بر اصالت وجود و حرکت جوهری تأکید دارد. از این‌رو هدف پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی نتایج و آثار ناشی از رویکردهای ابن‌سینا و ملاصدرا، نقش مهم و فراگیر این دو دیدگاه را در تبیین و طبقه‌بندی انواع موجودات مادی و مجرد است. نتایج این پژوهش که با استفاده از ترکیبی از تحلیل متنی متون اصلی هر یک (آثار ابن‌سینا و ملاصدرا) و بازخوانی انتقادی تفسیرها و متون ثانوی انجام پذیرفته است؛ نشان می‌دهد که خوانش تطبیقی این دو سنت فلسفی، نشانگر دو چارچوب مفهومی متفاوت است که هر یک به واسطه‌ی پیش‌فرض‌های متفاوتی خود، راه‌حل‌ها و فرضیات متمایزی را برای مسائل بنیادی فلسفه اسلامی تولید می‌کنند. این بررسی همچنین پیشنهاد می‌کند، تحلیل بیش‌تر متن‌ها و رابطی تاریخی آموزه‌ها می‌تواند زمینه‌ی فهم عمیق تحول مباحث وجود و پیامدهای آن برای فلسفه‌ی معاصر فراهم سازد.

کلیدواژه‌گان: وجود مادی، وجود مجرد، تشکیک، معاد، ابن‌سینا، ملاصدرا.

شیوه استناددهی: ستارزاده، فاطمه، اخگر، محمدعلی، و احمدی سعدی، عباس. (۱۴۰۵). آثار و پیامدهای تقسیم‌بندی مادی و مجرد در مسئله‌ی معاد جسمانی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۴(۳)، ۱-۲۳.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۴ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۰ آذر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ شهریور ۱۴۰۵

مقدمه

یکی از نخستین تقسیماتی که فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه از زمان افلاطون و ارسطو، متأثر از آموزه‌های ادیان کهن و افسانه‌های قدیمی، برای مطلق موجود بیان کرده‌اند، تقسیم موجود به مجرد (مفارق) و مادی است تقسیمی که در طول تاریخ فلسفه، بدل به یکی از ریشه‌دارترین و اثرگذارترین مباحث فلسفی شده است. هر گونه تلقی و تعریف از مادی و مجرد تأثیر شگرفی بر نظام جهان‌شناختی و هستی‌شناختی به عنوان مرکز تأملات فلسفی گذاشته، آثار و پیامدهای وسیعی را بر دیگر قلمروهای اندیشه‌ی فلسفی از معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی علم گرفته تا فلسفه‌های مضاف از قبیل فلسفه‌ی روان‌شناسی برجای خواهد گذاشت. در تاریخ فلسفه اندیشمندان گوناگون تلاش کرده‌اند به شیوه‌های گوناگون چستی مادی و مجرد را بیان کرده، ملاک‌هایی برای تمایز بین مجرد و مادی ارائه نموده و اقسام موجودات مادی و مجرد را فهرست نمایند. در بخش قابل توجهی از تأملات فلسفی، مجرد معنای سلبی دارد و در مقابل مادی به کار برده می‌شود. یعنی اصطلاح «شیء مجرد» را به معنای «مقابل شیء مادی» به کار می‌برند؛ بنابراین، درک مفهوم «مجرد» وابسته به درک ما از «مادی» است و نمی‌توان مفهوم «مجرد» را بدون درک مفهوم «مادی» بررسی نمود. اگر امری به گونه‌ای وابستگی به ماده داشته که بدون ماده امکان بقا نداشته باشد خواه این وابستگی به این دلیل باشد که شیء در ترکیبش شامل ماده است، مانند اکثر اجسام، خواه اینکه شیء حال در ماده است مانند اعراض جسمانی، «مادی» گفته می‌شود؛ اما مجرد شیئی است که این گونه وابستگی به ماده را ندارد. این تفکیک از سوی دیگر در نزد بسیاری از افراد متکی بر نسبت دادن برخی صفات به اشیاء مادی و سلب آن صفات و یا نسبت دادن صفات دیگر به موجودات مجرد برای ایجاد تمایز بین این دو دسته موجودات است. ابن سینا و ملاصدرا به عنوان دو فیلسوف بزرگ مسلمان و مؤسس دو مکتب اصلی فلسفه‌ی اسلامی یعنی حکمت مشاء و حکمت متعالیه با رویکرد به نحو بنیادین متفاوتی، مفهوم و معنای مادی و مجرد را ارائه کرده‌اند رویکردی که

فهرست موجودات مادی و مجرد را در نظام جهان‌شناسی مشخص کرده و آثار و پیامدهای گسترده‌ای بر اندیشه‌ی فلسفی آن‌ها در حوزه‌های گوناگون برجای گذاشته است.

ابن سینا با اتکا بر الگوی شایع و رایج فهم مادی و مجرد، تلقی ثابتی از مفهوم مادی و مجرد داشته و به گونه‌ای مادی و مجرد را تعریف می‌کند که دو دسته موجود کاملاً متمایز مادی و مجرد با مرزهایی کاملاً روشن از هم جدا می‌شوند. ابن سینا اشیاء مادی را که جسم و اعراض جسمانی دانسته با اتکا بر تحلیل اشیاء مادی به ماده، صورت اشیاء و موجودات وابسته به ماده و وجه بالقوه‌ی عالم دانسته و با تعریف جسم از طریق قابلیت اتصاف به ابعاد سه گانه و همچنین با بیان ویژگی‌های اشیاء مادی از قبیل امتداد، قابلیت انقسام پذیری، محسوس بودن، زمان‌مند بودن، مکان‌مند بودن و تلاش می‌کند مرز آشکاری بین اشیاء مادی و غیرمادی قائل شده و اشیاء مجرد و غیر مادی را با تهی دانستن از ویژگی‌های اشیاء مادی، بالکل مجزا و فراسوی ماده و مادیات قرار می‌دهد. چنین تلقی و تعریفی از مفهوم مادی و مجرد آثار و پیامدهای گسترده‌ی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از جمله در باور او به دو جهان (جهان مادی و جهان مجردات)، معادشناسی و ... دارد.

صدرالمتألهین با اتکا بر مبانی خاص فلسفی اش از قبیل اصالت وجود، تشکیک وجود و ... فهم متفاوتی از مادی و مجرد ارائه می‌کند فهمی که آثار و پیامدهای گسترده‌ای بر اندیشه‌ی او به همراه دارد. ملاصدرا در برخی از آثار خود به مدل فلسفه‌ی مشائی، مادی و مجرد را مطرح می‌کند اما هنگامی که به بیان دیدگاه‌های خاص خود در حکمت متعالیه می‌رسد، تلقی کاملاً متفاوتی از مادی و مجرد ارائه می‌کند. در اینجا او دیگر مادی و مجرد را مفهوم ثابت و با مرزهای روشن و متمایز ندانسته و نگرشی تشکیکی به مادی و مجرد پیدا می‌کند؛ بدین ترتیب که در مراتب تشکیکی وجود هر چه به سمت پایین‌تر می‌رویم، ویژگی‌های مادی تقویت پیدا کرده و هر چه به سمت بالاتر می‌رویم، ویژگی‌های مادی تضعیف می‌شود و به سمت تجرد بیشتر پیش می‌رود. این الگوی متفاوت، با رویکرد

آثار و پیامدهای مادی و مجرد در اندیشه‌ی ابن‌سینا و

ملاصدرا

آثار و پیامدهای مادی و مجرد در اندیشه‌ی ابن‌سینا

معاد جسمانی در تفکر سینوی

ابن‌سینا به مجرد و استقلال نفس باور دارد و این امر پایه‌ای برای مبحث بقای روح در فلسفه‌ی او به شمار می‌آید. حکمای الهی نیز قائل به مجرد و بقای روح هستند، اما در این میان دو دسته وجود دارد: گروهی نفس را حادث می‌دانند و گروهی آن را قدیم. معتقدین به حدوث نفس دو موضوع اصلی را مطرح می‌کنند: نخست اینکه فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌شود و دوم اینکه نفس ذاتاً فسادپذیر نیست. اما کسانی که نفس را قدیم می‌دانند، تنها بر اثبات فسادناپذیری آن تمرکز دارند. در این دیدگاه، چون نفس پیش از تعلق به بدن موجود بوده است، زوال بدن تأثیری در وجود نفس ندارد. به این ترتیب، مسئله‌ی جاودانگی نفس و ارتباط آن با بدن به نحوی ارائه شده که مستقل از فساد بدن قابل توجیه باشد.

ابن‌سینا بر این باور است که نفس انسان پس از مرگ باقی می‌ماند و فساد بدن نمی‌تواند باعث نابودی آن شود. او برای اثبات این دیدگاه به استدلالی با شمول همه‌ی احتمالات ممکن پرداخته است. به اعتقاد او، نابودی نفس به واسطه‌ی زوال بدن مستلزم وجود نوعی رابطه‌ی میان آن‌هاست. ابن‌سینا از بطلان تالی، به بطلان مقدم می‌رسد و چنین شرح می‌دهد: میان نفس و بدن یا هیچ‌گونه پیوندی وجود ندارد، یا نوعی رابطه میان آن‌ها برقرار است. اگر هیچ پیوندی وجود نداشته باشد، مرگ یکی از این دو نمی‌تواند موجب مرگ دیگری شود. اما اگر رابطه‌ای میان آن‌ها وجود داشته باشد، این پیوند یا ماهوی است یا وجودی. اگر ماهوی باشد، باید نفس و بدن را تحت مقوله‌ی اضافه قرار دهد، در حالی که هر دو جوهر هستند و نمی‌توانند در چنین مقوله‌ای گنجانده شوند. اگر پیوند وجودی باشد، از آنجا که رابطه‌ی وجودی تنها در چارچوب علیت درست است، باید یا نفس علت بدن باشد یا بدن علت نفس. او دلایل مردود بودن این دو احتمال را چنین توضیح می‌دهد: نفس نمی‌تواند علت بدن باشد؛ چرا که نفس و بدن

وجودی و توجه به این حقیقت که در جهان‌شناسی با محوریت اصالت وجود، یگانه‌تمایز حقیقی، تمایز تشکیکی متکی بر شدت و ضعف و تفاوت مرتبه است نگاه کاملاً متفاوتی به مفهوم مادی و مجرد ایجاد کرده، مادیت و مجرد که دو وصف وجودی هستند را به تفاوت در شدت و ضعف و تفاوت در مرتبه ارجاع داده و درجات گوناگونی برای این دو مفهوم در نظر می‌گیرد.

در اینجا دیگر بهره‌مندی از برخی صفات از قبیل امتداد، قابلیت انقسام، زمان‌مند، مکان‌مند، داشتن حالت منتظره و... و یا سلب برخی صفات از قبیل موارد مذکور، ملاک و معیار مجرد یا مادیت نیست بلکه این تفاوت در مرتبه، شدت و ضعف وجودی است که اتصاف موجودات را به نحو تشکیکی و با نسبت‌های گوناگون به اوصاف مادیت یا مجرد فراهم می‌آورد. چنین الگوی متفاوتی از معنا و مفهوم مادی و مجرد با انکار هر گونه مرز روشن و قاطع بین موجود مادی و مجرد، آثار و پیامدهای گسترده‌ی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از جمله باور به عوالم متعدد، اعتقاد به مجرد مثالی، معاد جسمانی و... در فلسفه‌ی صدرایی ایجاد می‌کند. بدین ترتیب این دو فیلسوف بزرگ مسلمان الگوی متفاوتی از فهم معنای مادی و مجرد ارائه می‌کنند الگوهایی که هر یک فهرست معینی از موجودات مادی و مجرد را در نظام هستی‌شناسی دو فیلسوف گشوده و آثار و پیامدهای وسیعی در مباحث گوناگون فلسفی آن‌ها به همراه داشته است به گونه‌ای که در بسیاری از ابداعات فلسفی ملاصدرا می‌توان ردپای تلقی ویژه‌ی او از مادی و مجرد را به عنوان یکی از مقدمات پنهان آن ابداع مشاهده کرد هم‌چنان که اثر تعریف ابن‌سینا از مادی و مجرد به خوبی در ساحت اندیشه و نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی او هویداست. که در ادامه مفصلاً شرح داده می‌شود.

به‌طور همزمان حادث شده‌اند و هیچ تقدم زمانی یا ذاتی میان آن‌ها وجود ندارد. از طرف دیگر، اگر بدن علت نفس باشد، باید یکی از چهار علت فاعلی، مادی، صوری یا غایی را داشته باشد که ابن سینا هر چهار را مردود می‌داند؛ در نهایت، ابن سینا نتیجه می‌گیرد که هیچ رابطه‌ی ضروری ناشی از علیت میان نفس و بدن وجود ندارد؛ بنابراین نابودی بدن مستلزم نابودی نفس نیست و نفس به‌عنوان موجودی مستقل و مجرد، پس از مرگ بدن به بقای خود ادامه می‌دهد (Ibn Sina, 1985).

ابن سینا در بحث معاد روحانی، به‌طور قطعی به دلایل عقلی متوسل شده و بقای ارواح و بازگشت آن‌ها به سوی پروردگار را اثبات می‌کند. او معتقد است که سعادت و شقاوت انسان‌ها در قیامت، ماهیتی معنوی و عقلانی دارد. از این منظر، نعمت‌های بهشتی چیزی جز درک معقولات و لذت حاصل از آن نیستند، و عذاب جهنم نیز به رذایل اخلاقی، به ویژه جهل مرکب، و رنج ناشی از آن بازمی‌گردد. در مقابل، ابن سینا در باب معاد جسمانی اظهار عجز می‌کند و این موضوع را به شریعت ارجاع می‌دهد. او تصریح می‌کند که عقل انسان توانایی درک کیفیت و چگونگی معاد جسمانی را ندارد، اما چون مخبر صادق یعنی پیامبر از تحقق چنین معادی خبر داده است و اعتماد به شریعت و نبی داریم، معاد جسمانی را پذیرفته و تأیید می‌نمائیم، هرچند که دلیل عقلی بر اثبات آن وجود ندارد (Ibn Sina, 1992).

بر اساس تفکر فلسفی مشاء، علت عدم امکان اثبات معاد جسمانی در این مکتب به ماهیت جهان فراتر از طبیعت، یعنی افلاک و عقول، برمی‌گردد. در این دیدگاه، اجسام جزئی نمی‌توانند در این عوالم تحقق یابند؛ چرا که افلاک ماهیتی فلکی دارند و عالم عقول کاملاً از ماده و عوارض آن پیراسته است. بنابراین، زمانی که نفس به این عوالم می‌پیوندد، همراه بودن با جسم مادی جزئی محال است. ابن سینا نیز به همین دلیل، به معاد جسمانی در عالم عقول اعتقاد ندارد و آن را از لحاظ عقلی و فلسفی غیرقابل توجیه می‌داند. او در این راستا به امکان الحاق نفوس به اجرام فلکی اشاره می‌کند. به باور او، نفوس

برخی افراد مانند اصحاب شمال، که در علم و عمل ناقص‌اند، و اصحاب یمین، که در عمل کامل و در علم ناقص هستند، نمی‌توانند از عالم اجسام فراتر روند. این نفوس با اشتیاق خود شرایط تعلق به اجرام فلکی را فراهم می‌آورند، هرچند این اجرام نمی‌توانند بدن‌های انسانی یا حیوانی باشند. در این حالت، انتقال به جرم سماوی رخ می‌دهد، اما این اجرام صرفاً برای تخیل صور مورد استفاده قرار می‌گیرند. تصاویر خیالی که از اعمال نیک سرچشمه می‌گیرند، زیبا و لذت بخش‌اند، در حالی که تصاویری که از اعمال ناشایست نشأت می‌گیرند، زشت و ناراحت‌کننده خواهند بود. ابن سینا در اشارات به‌طور ساده‌تر توضیح می‌دهد که نفس ناطقه موضوع صور معقول و مجرد است و خود نفس نیز مجرد است. رابطه‌ی میان نفس و بدن، رابطه‌ای وجودی نیست، بلکه بدن ابزار و وسیله‌ای برای نفس است. بنابراین، مرگ بدن هیچ ضرری به جوهر مجرد نفس وارد نمی‌کند (Ibn Sina, 1997).

عدم باور به عالم خیال

قول مشهور این است که حکمای مشاء، به‌ویژه ابن سینا، وجود عالم مثال را انکار کرده‌اند. لاهیجی در گوهر مراد دلایلی برای نفی عالم مثال ارائه می‌دهد و بیان می‌کند که از نظر حکمای مشاء، عدم وجود دلیل برای اثبات عالم مثال کافی است، ضمن آنکه برهان بر امتناع آن نیز اقامه شده است. او استدلال می‌کند هر چیزی که قابلیت تقسیم‌پذیری داشته باشد، نیازمند وجود ماده است؛ بنابراین، تصور وجود صورت مقداری بدون ماده، محال به شمار می‌آید (Lāhijī, 1994). ابن سینا نیز با ارائه دلایل فلسفی، وجود عالم مثال را انکار می‌کند. وی بر این باور است که تحقق صورت، شکل و مقدار بدون ماده غیرممکن است. او معتقد است که صورت جسمیه، به‌عنوان یک طبیعت واحد، قابل تقسیم به دو حالت قائم به ماده و مستقل از ماده نیست؛ زیرا طبیعتی که از لحاظ ماهیت هیچ‌گونه اختلافی ندارد، نمی‌تواند در ظرف وجود دچار اختلاف شود. او بیان می‌کند که وجود این طبیعت جسمیه از سه حالت خارج نیست: یا باید تماماً وابسته به ماده باشد، یا کاملاً مستقل از ماده باشد، یا بخشی از آن قائم

به ماده و بخشی دیگر مستقل از ماده باشد. حالت سوم به دلیل تناقض در تعریف طبیعت واحد، مردود است. از این رو، یا باید این طبیعت به صورت کلی از ماده مستقل باشد که نیست، یا کاملاً وابسته به ماده باشد؛ نتیجه گیری ابن سینا این است که صورت جسمیه همواره وابسته به ماده است و وجود مستقل برای آن ممکن نیست (Ibn Sina, 1985). با توجه به دیدگاه حکمای مشاء، به ویژه ابن سینا، عالم مثال به دلیل عدم تطابق با اصول فلسفی آنان پذیرفته نیست. از آنجا که هر موجود قابل تقسیم نیازمند ماده است، و صورت جسمیه نیز همواره به ماده وابسته است، وجود عالم مثال که متکی بر تحقق صورت‌های مقداریه بدون ماده است، از نظر آنان محال به نظر می‌رسد. این موضع‌گیری، بر اساس براهین فلسفی ارائه شده، نشان‌دهنده‌ی پابندی ابن سینا و پیروان او به چارچوب‌های منطقی تفکر مشائی است.

رابطه‌ی نفس و بدن از دیدگاه ابن سینا

در تاریخ فلسفه، افلاطون و بسیاری از فلاسفه باستان به دیدگاه ثنویت میان نفس و بدن باور داشتند. بر اساس این نظریه، نفس به عنوان جوهری قدیم در نظر گرفته می‌شد که پیش از تشکیل بدن وجود داشته و با آمادگی بدن به آن متصل می‌گردید و پس از مرگ و زوال بدن، به جای دیگری منتقل می‌شد. در مقابل، پیروان ارسطو نظری متفاوت ارائه کردند و رابطه‌ی میان نفس و بدن را به شکل علاقه میان صورت و ماده تبیین نمودند. آن‌ها معتقد بودند که نفس به مثابه‌ی صورت است که بدن، به عنوان ماده، آن را تکمیل می‌کند (Nasr, 2004). ابن سینا، به عنوان یکی از شارحان بزرگ فلسفه‌ی ارسطو در جهان شرق، دیدگاه ارسطو را با اندیشه‌های فلاسفه‌ی اسکندرانی و نوافلاطونی تلفیق کرد و برخلاف ارسطو، به ثنویت جوهر نفس و بدن معتقد بود. او رابطه‌ی میان نفس و بدن را به گونه‌ای می‌دانست که نفس همچون موجودی مجرد، مستقل از بدن پدید می‌آید و تنها به بدن تعلق می‌گیرد تا از طریق آن به کمالات ممکن خود دست یابد. به تعبیر ابن سینا، این ارتباط مانند پیوند مرغ با آشیانه است (ابن سینا، ۱۴۱۳، ۲۸۶). ابن سینا رابطه‌ی نفس و بدن را پس از حدوث به عنوان رابطه‌ای تدبیری و اضافی معرفی می‌کند و آن را امری عرضی

می‌شمارد. همچنین، او به ارتباط میان نحوه‌ی حدوث نفس ناطقه و رابطه‌ی آن با بدن اشاره می‌کند؛ بر اساس دیدگاه او، نفس ناطقه در زمان پیدایش بدن، به عنوان موجودی مجرد و مستقل از علت خود حادث می‌شود و وارد قلمرو بدن می‌گردد. بنابراین، کسانی که به حدوث و قدم نفس باور دارند، باید نگرش خود در باب ارتباط نفس و بدن را با این دیدگاه تطبیق دهند. فیلسوفان مشائی با توجه به دیدگاه خاصی که در باب حدوث نفس دارند، رابطه‌ی میان نفس و بدن را نوعی تأثیر و تأثر می‌دانند؛ اما هیچ‌گونه رابطه‌ی علی و معلولی مستقیمی میان آن دو قائل نیستند. از نظر آنان، نفس و بدن به صورت جداگانه حادث می‌شوند و بدن به عنوان ابزار و قلمرو فعالیت نفس تلقی می‌شود، بدون آنکه حلول میان آن‌ها مطرح شود. به همین دلیل، این رابطه صرفاً رابطه اشتغال است. ابن سینا نیز دقیقاً بر همین باور است. او معتقد است زمانی که بدن انسان معتدل و مناسب شد و توانایی خدمت به نفس را پیدا کرد، عقل فعال نفس انسانی را خلق کرده و از عالم علوی بر بدن افاضه می‌نماید. این افاضه به منظور تصرف و تدبیر بدن صورت می‌گیرد. ابن سینا در این باره می‌گوید: «رابطه‌ی نفس و بدن به صورت انطباق نیست، بلکه نوعی اشتغال نفس به بدن است تا نفس از طریق بدن آن را ادراک کند و بدن نیز از نفس تأثیر پذیرد» (Ibn Sina, 1985).

همچنین او در اشارات، بر تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که این دو از یکدیگر اثر می‌پذیرند. برخی متفکران این رابطه را به رابطه‌ی عاشق و معشوق تشبیه کرده‌اند. از این منظر، تعلق نفس به بدن نه به شدت تعلق اعراض به محلشان است که بدون آن از بین بروند، و نه به ضعف تعلق اجسام به مکانشان است که با کوچک‌ترین عامل جدا شوند. بلکه این تعلق مانند عشق ذاتی و جبلی نفس به بدن است که تا زمانی که بدن آماده پذیرش باشد، این پیوند برقرار می‌ماند. ابن سینا چنین تعلقی را تدبیری می‌داند و نفس را عاشقی می‌پندارد که به بدن، به عنوان ابزار کمالات خود، عشق می‌ورزد. البته این پرسش باقی می‌ماند که چگونه از ترکیب یک موجود مجرد (نفس) و یک بدن مادی، موجودی یکپارچه و

انسانی حاصل می‌شود. ابن‌سینا برای تبیین این مسئله به واسطه‌ای به نام "روح"، که جسمی لطیف است، اشاره می‌کند. هرچند این واسطه نیز به دلیل ماهیت مادی خود نمی‌تواند مشکل ارتباط نفس مجرد با بدن مادی را کاملاً حل کند. در مقابل، ملاصدرا با اصلاح این دیدگاه، نظریه‌ی اتحادی میان نفس و بدن را مطرح کرد و ارتباط آن‌ها را نه انضمامی بلکه وحدتی تشکیکی دانست که بهتر می‌تواند مسئله را توضیح دهد.

مراحل ادراک و تجرد آن‌ها از نظر ابن‌سینا

یکی از مباحث کلیدی در تفکرات ابن‌سینا، مسئله‌ی فرآیندهای شناخت و نظریه‌ی تجرید است. بر اساس این نظریه، شناخت در چهار مرحله صورت می‌گیرد: ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی. البته ابن‌سینا در برخی از آثار خود تنها به سه مرحله‌ی حسی، خیالی و عقلی اشاره کرده و در دیگر موارد، مرحله‌ی چهارم یعنی ادراک وهمی را نیز به آن‌ها افزوده است. ادراک حسی، از دیدگاه ابن‌سینا، فرآیندی است که طی آن نفس، تصاویر موجود در ماده را با ویژگی‌های خاص آن‌ها و بدون حضور ماده‌ی خارجی، توسط قوای حسی انتزاع می‌کند (Ibn Sina, 1984b). این مرحله‌ی ابتدایی ادراک دارای سه شرط است: وجود ماده در مقابل اندام حسی، همراه بودن تصویر با ویژگی‌های مادی و جزئی بودن آن. این نوع ادراک برای تمامی حیوانات وجود دارد و معیار اصلی تمایز میان حیوانات و گیاهان محسوب می‌شود، در حالی که محل‌های ادراک نیز خود ماهیتی مادی دارند. بر اساس نظر ابن‌سینا، تصاویر ثبت‌شده در نفس به منزله‌ی کیفیات تلقی می‌شوند و رابطه‌ی نفس با این تصاویر، ارتباط عرض با جوهر است، نه اتحاد. تغییرات در ادراک حسی تنها به تغییر اعراض مربوط می‌شود و نفس به خودی خود دچار هیچ دگرگونی نمی‌گردد. همچنین، قوای حسی تنها قادر به جدا کردن محسوس از ماده خارجی هستند و تجرید کامل آن در مراحل بعدی ادراک حاصل می‌شود. در مرحله بعد، تصویری که از عالم خارج توسط حواس درک شده، در قوه‌ی خیال باقی می‌ماند و به آن ادراک خیالی گفته می‌شود. این نوع ادراک، برخلاف ادراک

حسی، نیازی به حضور ماده ندارد، اما همچنان دو شرط دیگر آن یعنی آمیختگی با ویژگی‌های مادی و جزئی بودن را دارا است. نکته‌ی مهم این است که ادراک خیالی به طور همزمان با ادراک حسی شکل می‌گیرد و نه پس از اتمام آن؛ چراکه تصویر به محض دریافت توسط حواس، در قوه‌ی خیال بازتاب می‌یابد. تفاوت اساسی این دو ادراک در این است که خیالی در قوه‌ی دیگر، وظیفه‌ی ذخیره و حفظ تصاویر را بر عهده دارد. تصاویر خیالی هرچند که از حضور ماده مستقل هستند، اما همچنان ویژگی‌هایی مانند کمیت، کیفیت و وضع مشخص دارند. تجرید در این سطح به طور کامل انجام نمی‌گیرد و بنابراین این نوع ادراک از دیدگاه ابن‌سینا همچنان جزئی و مادی به شمار می‌آید. قوه‌ی خیال، که به عنوان مخزن ادراکات حسی شناخته می‌شود، از نظر ابن‌سینا برای شناخت ارزش کلیدی ندارد؛ زیرا او قوه‌ی خیال را محدود به عالم حس می‌داند و به آن عالم مستقلی نسبت نمی‌دهد (Ibn Sina, 1984a). در مرحله‌ی سوم، از دیدگاه ابن‌سینا، تجرد به سطح کامل‌تری می‌رسد و شرط دوم ادراک حسی، یعنی آمیختگی با عوارض مادی، دیگر وجود ندارد؛ تنها جزئی بودن تصاویر باقی می‌ماند (Ibn Sina, 1984a). بنابراین، امور متوهم به صورت جزئی و براساس وجود فردی درک می‌شوند. اما با حذف شرط آمیختگی مادی و نبود ماده‌ی خارجی، تجرد آن‌ها کامل‌تر محسوب می‌شود. در مرحله‌ی چهارم، انتزاع و تجرید به نهایت کمال خود می‌رسد و تمامی شروط مرتبط با ادراک حسی از میان برداشته می‌شود. در این مرحله، صور عقلی کاملاً مجرد، فاقد جزئیات بوده و از هر نوع وابستگی به لواحق مادی آزاد هستند (Ibn Sina, 1984b). این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که ادراک، با وجود تفاوت‌ها میان قوای ادراکی، جامع و شامل چهار نوع است: احساس، تخیل، توهم و تعقل. هر یک از این قوای ادراکی مدرکاتی متفاوت با دیگری دارند. ابن‌سینا این تفاوت را به شکلی برجسته بیان کرده است: «ادراک العقل للمعقول أقوى من ادراک الحس للمحسوس» (Ibn Sina, 1984b). بر اساس دیدگاه او، فرایند ادراک از مواجهه با اشیاء خارجی آغاز می‌شود، جایی که

انسان ابتدا اشخاص یک نوع را به صورت جزئی از طریق ادراک حسی درک می‌کند. سپس در مرحله‌ی بعد، صور متخیل آن‌ها را با حذف مشخصات ویژه و مادی ایجاد می‌نماید و در نهایت، با تجرید بیشتر به مفاهیم کلی دست پیدا می‌کند.

ابن سینا نفس را در این فرایند همچون موضوعی می‌بیند که ادراکات مختلف به صورت اعراض بر آن حلول می‌کنند، بدون اینکه خود نفس دچار تغییر شود. این دیدگاه، طبق نظر برخی، به معنای تشکیکی بودن تجرد ادراک نزد او است. از دیدگاه ابن سینا در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، شناخت انسان از طریق ادراک حسی و ادراک عقلی به دست می‌آید. اما او بر این باور است که ادراک حسی به تنهایی توانایی اثبات واقعیت را ندارد و برای دستیابی به شناخت واقعی از وجود اشیاء، استفاده از قوه‌ی عقل ضروری است (Ibn Sina, 1992). به بیان ساده‌تر، ابن سینا معتقد است که حواس واسطه‌ی اصلی برای کسب شناخت هستند و نفس انسان از طریق حواس به دریافت واقعیت می‌پردازد. با این حال، عقل از طریق انتزاع صورت موجودات، معنای آن‌ها را تعقل می‌کند. این معقولات، که در نفس انسان حضور دارند، به عنوان اعراض شناخته می‌شوند، در حالی که نفس به مثابه‌ی جوهر آن‌ها عمل می‌کند. از این رو، ابن سینا شناخت واقعی را در ادراک عقلی می‌داند؛ چراکه این نوع شناخت مراحل دریافت و انتزاع را طی می‌کند. همچنین، ادراک عقل به دلیل ماندگاری بیشتر و قابلیت درک کلیات، از ادراک حسی برتر است و به اتحاد با معقولات دست می‌یابد، در حالی که حس در برابر محسوسات چنین ویژگی‌ای ندارد (Ibn Sina, 1985). در خصوص مصادیق علم حضوری نیز ابن سینا بر این باور است که معلوم در علم حضوری ممکن است گاهی ذات عالم باشد، مانند علم مجردات به ذات خود. در این نوع از علم حضوری، تمایز بین عالمیت و معلومیت تنها اعتباری است و این دیدگاه مورد تأیید فلاسفه‌ای چون مشائیان، اشراقیان و حکمت متعالی است. از سوی دیگر، در مواردی، علم حضوری به واسطه‌ی تعدد وجودی میان عالم و معلوم تحقق می‌یابد؛ به عنوان مثال علم علت هستی‌بخش به معلول، علم

معلول به علت هستی‌بخش، و علم یک معلول به معلول دیگر، که این موارد عمدتاً در میان فلاسفه‌ی اشراقی و حکمت متعالی مورد تأیید هستند. این دسته از علوم صرفاً در موجودات مجرد تحقق می‌یابند؛ زیرا تعلق علم به موجود مادی، از آنجا که ماهیت مادی نیازمند اجزاء پراکنده در زمان و مکان است، غیرممکن می‌باشد. به همین دلیل، ذات عالم قادر به دریافت مستقیم این اجزاء نخواهد بود.

براساس دیدگاه فلاسفه‌ی مشاء، از آنجا که وجود را به دو قسم مادی و مجرد تقسیم کرده و منکر وجود مثالی و برزخی اند و بدن را مادی و نفس را مجرد می‌دانند، بر این باورند که بعد از مرگ، نفس به دلیل تجردش باقی می‌ماند. از سوی دیگر بدن دنیوی به دلیل مادیت معدوم شده و روح نمی‌تواند در قیامت به بدن یا متعلق دیگری تعلق گیرد؛ چراکه آن مستلزم تناسخ است؛ پس معاد انسان با نفس مجرد یعنی روحانی خواهد بود. ابن سینا از پیشگامان نامی این حکمت، مسأله‌ی معاد جسمانی را با دو رویکرد بحث می‌کند؛ نخست با یادآوری اینکه در مسأله‌ی معاد جسمانی و دیگر جزئیات آن آیات و روایات متعدد و مختلفی وارد شده که به عنوان یک مسلمان آن‌ها را تصدیق می‌کند (Ibn Sina, 1997). رویکرد دوم وی، عقلی و فلسفی است. او ابتدا انسان‌ها را به سه قسم ناقصین، متوسطین و بله (نفوس ساده و خالی از هر نوع معرفت) کاملین تقسیم کرده، معتقد است مقام و جایگاه طیف اول از لذت حسی والاتر و از نوع عقلی است؛ (Ibn Sina, 1997).

حاصل سخن آنکه به اعتقاد ابن سینا که قائل به ثنویت نفس و بدن است و هم‌چنین چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر، نوبت به معاد جسمانی و نحوه‌ی بقای نفس پس از فساد بدن می‌رسد. براساس مبنای ابن سینا نفس انسانی پس از مرگ فساد نمی‌پذیرد و فساد بدن در فساد نفس تأثیری ندارد. وی معتقد است فساد نفس همزمان با زوال بدن مستلزم وجود رابطه‌ی میان آنهاست. وی از بطلان تالی به بطلان مقدم می‌رسد و می‌گوید یا میان نفس و بدن رابطه‌ای برقرار است یا نیست؛ در صورت عدم رابطه، فساد یکی موجب فساد دیگری نمی‌شود اما در صورت دوم یعنی وجود رابطه، این پیوند یا براساس

ماهیت آن دو هست یا در وجود آنها. ماهیت داشتن این رابطه به این معناست که نفس و بدن در مقوله‌ی اضافه باشند، در حالی که هر دو جوهر هستند، اما در صورت وجودی بودن این رابطه، با توجه به آنکه رابطه‌ی وجودی تنها حول محور علیت می‌چرخد یا بدن علت نفس است یا نفس علت بدن می‌باشد (Ibn Sina, 1992). نفس علت بدن نیست؛ زیرا نفس و بدن همزمان حادث می‌شوند و نفس بر بدن تقدم ذاتی دارد و نه تقدم زمانی. همچنین اگر بدن علت نفس باشد به علل چهارگانه دچار می‌شویم؛ زیرا یا علت مادی است یا صوری یا غایی و یا فاعلی که هیچ کدام صحیح نمی‌باشد. ابن سینا پس از بیان این موارد به این نتیجه می‌رسد که میان نفس و بدن هیچ گونه ارتباطی ناشی از علیت یکی برای دیگری برقرار نمی‌باشد. لذا عدم هیچکدام، عدم دیگری را در پی نخواهد داشت پس نفس در اثر فساد بدن فاسد نمی‌گردد (Ibn Sina, 1985). از این استدلال ابن سینا این نتیجه به دست می‌آید که زمانی که بدن فاسد شده و از بین می‌رود، دیگری تصرفی در نفس ندارد و از طرفی امر معدوم دیگر موجود نمی‌گردد؛ لذا معاد جسمانی براساس نظر ابن سینا امکان‌پذیر نیست. وی معاد روحانی را براساس دلایل عقلی ثابت نموده و معتقد است سعادت و شقاوت معنوی و عقلانی است، اما برای معاد جسمانی آن را به شریعت و انهاده است و اظهار عجز نموده و معتقد است که برهان عقلی بر اثبات وجود آن نیست، ولی چون به شریعت و نبی اعتماد داشته است، معاد جسمانی را پذیرفته است (Ibn Sina, 1985). دلیل اینکه وی و همچنین حکمای مشاء معاد جسمانی را با برهان عقلانی قائل نیستند، این است که در تفکر مشاء عالمی وجود دارد که این عالم فراتر از طبیعت است که افلاک و عقول نام دارند، بر همین اساس تحقق اجسام جزئی در این عوالم امکان‌پذیر نیست. این نیز به این دلیل است که هر یک از این دو عالم ویژگی‌هایی دارند که نمی‌توانند پذیرای اجسام جزئی باشند. در عالم افلاک تنها جسم فلکی راه دارد و عالم عقول نیز از ماده‌ی مجرد می‌باشد؛ به این نتیجه می‌رسیم، زمانی که به این عوالم می‌پیوند، نمی‌تواند همراه با جسم جزئی مادی خود همراه باشد و همچنین با توجه به اینکه ابن سینا و

مشائیان قائل به عالم مثال نیستند، لذا براساس مبنای آن‌ها معاد جسمانی قابل دفاع نیست. شیخ‌الرئیس در اشارات این مطلب را دوباره متذکر می‌شود و می‌گوید: «ثابت شد که نفس ناطقه موضوع صور معقول و مجرد است، پس خود نفس هم مجرد است. همین طور رابطه‌ی نفس و بدن، رابطه‌ی وجودی نیست بلکه بدن آلت و ابزار نفس است؛ بنابراین مرگ بدن ضرری به این جوهر نمی‌رساند» (Ibn Sina, 1984b).

آثار و پیامدهای مجرد و مادی در اندیشه‌ی ملاصدرا

تلقی ملاصدرا از معاد جسمانی

اصول پانزده‌گانه‌ی ملاصدرا در معاد جسمانی

- اصالت وجود: حقیقت هر امری نحوه‌ی وجود خاص آن است و ماهیت امری اعتباری است؛ یعنی مابه‌ازای خارجی نداشته و تنها وجود است که ظرف خارج را پر کرده است؛

- تشخیص بودن وجود: براساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، تشخیص هر موجودی اعم از مجرد و مادی به وجود آن است و وجود و تشخیص مساوی یکدیگر هستند. براساس این دیدگاه، چه بسا عوارض تشخیص 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؛

- تشکیکی بودن حقیقت وجود: حقیقت وجود در عین وحدت و بساطت دارای مراتب مختلف تقدم و تأخر، شدت و ضعف می‌باشد یعنی در عین وحدت کثرت نیز دارد؛ پس حقیقت وجود، حقیقت واحد دارای مراتب است؛

- 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؛

- 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، رابطه‌ی ماده و صورت با یکدیگر از نوع رابطه‌ی نقص و تام است. ماده ناقص و محتاج صورت است اما صورت تمام است و محتاج ماده نیست، همانند نسبت طفل به گهواره؛

- تساوق وجود و وحدت: وجود و وحدت دو مفهوم مساوق اند. تشخیص هر موجودی متناسب با نحوه‌ی وجود آن است. موجودی که نحوه‌ی وجودش ثابت و استقرار باشد، استقرار عین ذات اوست و موجودی که نحوه‌ی 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 هرچه 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؛

- تشخیص بدن به نفس: عناصر و اجزاء تشکیل دهنده‌ی بدن انسان همواره در حال تغییر است، ولی تشخیص انسان باقی و انسان از هویت واحدی برخوردار می‌باشد. دلیل این امر، بقای نفس و ملاک تشخیص بودن نفس برای انسان است؛

- تجرد قوه‌ی خیال: قوه‌ی خیال از جمله قوای باطنی انسان و محل حفظ صورت‌ها و بایگانی آن‌ها است. ملاصدرا برخلاف فلاسفه‌ی پیش از خود، به تجرد برزخی این قوه باور دارد و آن را حد وسط میان عالم مجردات و مادی به‌شمار می‌آورد؛ از این رو قوه‌ی 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 تأثیرگذار نیستند، دارای آثار خارجی اند؛

- قیام صدوری صور ادراکی به نفس: رابطه‌ی صور ادراکی و از جمله صور ادراکی خیالی با نفس رابطه‌ی فعل و فاعل می‌باشد نه قابل و مقبول، لذا قیام آن صدوری است و نه حلولی. انسان تا در دنیا است حس و تخیل او با هم متفاوت‌اند، اما پس از مرگ قوه‌ی خیال او قوت می‌گیرد و قوا با یکدیگر متحد می‌شوند؛ لذا نفس با قوه‌ی 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؛ براین اساس در بهشت جز شهوات و خواسته‌های نفس، چیز دیگری وجود ندارد، چنانچه قرآن می‌فرماید: «و آن‌ها به اعضاء بدن گویند: چرا بر اعمال ما شهادت دادید؟ آن اعضاء جواب گویند: خدایی که همه‌ی موجودات را به نطق آورد ما را نیز گویا گردانید و او شما را نخستین بار بیافرید و باز به سوی او بازگردانیده می‌شوید». (فصلت: ۲۱) و «بر آن مؤمنان کاسه‌های زرین و کوزه‌های بلورین (مملو از انواع طعام لذیذ و شراب طهور) دور زنند و در آنجا هرچه نفوس را بر آن میل و اشتهاست و چشم‌ها را شوق و لذت، مهیا باشد و شما مؤمنان در آن بهشت جاویدان متنعم خواهید بود»؛ (زخرف: ۷۱).

- 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 ماده‌ی قبلی ایجاد می‌کنند. صور خیالی نیز از همین قبیل‌اند. این صورت‌ها نه در قوه‌ی 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 تأثیر 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 هرچه را بدان تمایل داشته باشد برای او در عالم عین تحقق خواهد داشت. به عقیده‌ی صدرالمألهین، این مرتبه پایین‌ترین مرتبه از مراتب سعادت‌مندان است و جایگاه مقربان بسیار بالاتر از این عالم است؛

- تحقق عوالم سه گانه ی وجود: عوالم هستی منحصر در سه عالم هستند. پایین‌ترین 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؛ (Sadr al-Din Shirazi, 1981a)

- اتحاد صور ادراکی با نفس: ادراکات انسان اعم از عقلی و حسی و نیز ادراک در دنیا و آخرت با امری مباین با ذات او تحقق نمی‌پذیرد، بلکه متعلق حقیقی ادراک در ذات مدرک تحقق دارد و اشیاء خارجی معلوم بالعرض به‌شمار 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 ماده‌ی 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 همه‌ی آنچه ادراک می‌کند، بدون مشارکت ماده یا ابزار بدنی برایش حاصل باشد؛ (Sadr al-Din Shirazi, 1982)

- 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 هیأت‌های نفسانی کسب کرده تعلق می‌گیرد و در حقیقت مرگ طبیعی آغاز حیات مستقل نفس از بدن دنیوی است و کمال برای نفس انسانی است؛ (Sadr al-Din Shirazi, 2001)

- 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: - دسته‌ی اول آنهایی که به بدن کائن و فسادپذیر تعلق می‌گیرند و از هیأت‌های مادی آن‌ها تأثیر می‌پذیرند، زیرا هنوز بالقوه هستند.

- دسته‌ی دوم آنهایی که تعلق به این بدن‌های فسادپذیر ندارند، بلکه بدن‌ها به آن‌ها نیاز دارند تا به تدبیر آن‌ها پردازند. این دسته از بدن‌ها نسبت به دسته‌ی نخست کامل‌تر و مبرا از حس هستند، هرچند از خیال مبرا نبوده و با جسم سروکار دارند؛ (Sadr al-Din Shirazi, 1981b)

- آثار خارجی داشتن تصورات، خلیات و ملکات نفسانی: این اصل در اسفار تحت عنوان اصل دهم نیز آمده است. ملکات، تصورات و اخلاق در انسان دارای تأثیر بدنی و خارجی است، چنان‌که صورت انسان هنگام خشم یا شرم سرخ می‌شود؛ با این تفاوت که صالحان برای خود بهشت می‌سازند و ناصالحان جهنم. همه‌ی این‌ها توسط قوه‌ی خیال صورت می‌گیرد (Sadr al-Din Shirazi, 1984). ملاصدرا بین ماده و مجرد رابطه‌ای استعلایی قائل است. در این رابطه، ماده به دلیل ضعف وجودی و نیاز به قوه و استعداد، همیشه ناقص است، در حالی که مجردات به کمال وجودی دست یافته‌اند. نکات مهم برداشت او شامل موارد زیر است: تشخیص به وجود تشخیص هر موجود، چه مادی و چه مجرد، تنها به وجود آن وابسته است و عوارض مادی نشانه‌هایی از این تشخیص هستند، نه ملاک آن. ضعف ماده: ماده همواره نیازمند صورت است تا شیئیت پیدا کند؛ اما صورت می‌تواند بدون ماده موجود باشد، نشان دهنده‌ی کمال مجردات. مجرد خیال: خیال یک قوه‌ی مجرد است که می‌تواند

صورت‌ها و تصورات را مستقل از ماده ایجاد کند. عوالم وجود ماده، خیال و عقل سه عالم هستی هستند، که ماده پایین‌ترین مرتبه و عقل بالاترین مرتبه است. انسان از طریق حرکت جوهری می‌تواند به مراتب بالاتر دست یابد. ایجاد صور خیالی توسط نفس: نفس قادر است صورت‌های خیالی را که دارای آثار واقعی هستند ایجاد کند، و این قدرت با مفارقت از بدن تقویت می‌شود. این تحلیل نشان می‌دهد که ملاصدرا ماده را ناقص می‌داند و مجرد را کمال حقیقی وجود تلقی می‌کند، و از طریق اصول فلسفی‌اش رابطه‌ی میان این دو را تبیین می‌کند.

تقریر نظریه‌ی 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 مرحله‌ی مادی آغاز می‌کند و پس از طی مراحل حرکت اشتدادی به مرتبه‌ی مجرد نفسانی دست می‌یابد و از آنجا که حقیقت هر وجود متغیری مرتبه‌ی اخیر آن است، حقیقت وجود انسان نیز به آخرین مرتبه‌ی 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 قوه‌ی خیال خود ساخته است. بدن مثالی که توسط قوه‌ی خیال ساخته می‌شود، تابع این قوه و حقیقت نفس انسان است؛ ازاین‌رو متناسب با نوع رفتار، اخلاق و ملکات شکل می‌گیرد. این بدن هرچند با توجه به اختلافی که با بدن عنصری مادی دارد می‌توان غیر آن دانست، به دلیل وحدت نفس همان بدن سابق به‌شمار می‌آید؛ زیرا ملاک وحدت در اشیاء، 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 میانه‌ی آن دو قرار دارد. نفس به دلیل تجرد و بقای قوه‌ی 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 برخلاف 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 مرتبه‌ی خیال ایجاد می‌کند با ذات هویت او همگون است. انسان‌های نیکوکار و صالح که واجد ملکات فاضله هستند، صورت‌هایی متناسب با این ملکات، افراد ناصالح و گناهکار صورت‌هایی متناسب با شخصیت خود ایجاد می‌کنند؛ ازاین‌رو 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.

در فلسفه‌ی ملاصدرا دو مفهوم «مادی» و «مجرد» نه تنها به‌عنوان ابعاد متفاوت وجود، بلکه به‌عنوان مرتبه‌هایی از شدت و ضعف وجود تلقی می‌شوند. او موجودات را از نظر نسبتی از ماده تعریف می‌کند؛ موجودی که دارای «وضع و حیز» باشد به صورت مادی محسوب می‌شود و موجودی که فاقد این ویژگی‌هاست، مجرد شناخته می‌گردد. این تمایز، زمینه‌ساز دیدگاه‌های او نسبت به سایر مباحث فلسفی مانند معاد جسمانی و عالم خیال است. به عبارت دیگر، هرچه وجود یک موجود از مادیت فاصله گرفته و به سوی تجرد (وجودی بدون وابستگی به ماده) حرکت کند، آثار و صفات وجودش شدت یافته و از نظر وجودی به کمال نزدیک‌تر می‌شود.

عالم خیال در اندیشه‌ی ملاصدرا

ملاصدرا عالم مثال را به‌عنوان واسطه‌ای میان عالم عقل (عالم مجردات) و عالم ماده (عالم طبیعت) می‌داند. عالم مثال از نظر او

درجات مختلفی از قوت وجودی و نورانیت دارد و موجودات این عالم با یک درجه تنزل، تبدیل به موجودات مادی جسمانی می‌شوند. عالم مثال به عنوان واسطه‌ای برای ظهور و نزول فیض از حق تعالی عمل می‌کند. این مفهوم نشان دهنده‌ی نظام پیچیده‌ای است که فیض الهی از عالم عقل به عالم ماده جریان می‌یابد. ملاصدرا بیان می‌کند که عالم مثال دارای درجات متفاوتی از نورانیت و قوت وجودی است. برخی مراتب این عالم نزدیک‌تر به حق تعالی و اشرف هستند، در حالی که مراتب دیگر به دلیل دوری از منبع نور اضعف محسوب می‌شوند. در نظام جهان شناختی ابن سینا، عالم مثال جایگاهی ندارد. ابن سینا فیض الهی را از طریق عقول طولی به افلاک و سپس به عالم ماده متصل می‌کند. اما ملاصدرا، متأثر از حکمت اشراقی و نظرات سهروردی، هم عالم مثال و هم ارباب انواع را به عنوان واسطه‌هایی اثبات می‌کند. در دیدگاه سهروردی، عالم مثال گسترده‌تر از نظر ابن سینا است و علاوه بر کارکرد واسطه‌ای، شامل مظاهر مثل معلقه نیز می‌شود. این نگاه تأثیر عمیقی بر فلسفه‌ی ملاصدرا گذاشته و باعث شده است که او عالم مثال را با نظام فلسفی خود تطبیق دهد. این نظریه به عنوان یک مدل جهان شناختی تلاش می‌کند تا چگونگی رابطه بین عقل مجرد و ماده جسمانی را توضیح دهد. با در نظر گرفتن عالم مثال به عنوان واسطه، نظام علیت میان عقول، عالم مثال و عالم ماده به شکلی منطقی‌تر و منسجم‌تر تبیین می‌شود. قوه‌ای است که صورت‌های موجود در حس مشترک را نگه می‌دارد. این قوه به خزانة‌ای می‌ماند که همه‌ی صورت‌های جزئی که از راه حواس درک می‌شوند، در آنجا بایگانی می‌شوند افزون بر آن خیال صورت‌های ترکیب شده یا تجزیه شده توسط قوه‌ی متخیله را نیز در خود نگه می‌دارد. صدرالمتألهین در تعریف عالم خیال بیان می‌دارد: به آن "مصوره" گفته می‌شود، و این قدرتی است که به طور مشهور در انتهای بخش اول مغز قرار دارد و تمام محسوسات در آن جمع می‌شوند و پس از غیبت حواس همچنان در آن باقی می‌مانند. این مکان خزانة‌ی احساسات است، اما خزانة‌ای برای حواس نیست، حتی اگر دریافت‌های حواس در آن حفظ شوند. زیرا حواس ظاهری

چیزی را به واسطه‌ی ذخیره‌سازی در خیال درک نمی‌کنند، بلکه از طریق یک احساس جدید خارجی درک می‌کنند، و به همین دلیل مفهوم خزانة در نسبت به آن‌ها از بین می‌رود، برخلاف حس مشترک (Sadr al-Din Shirazi, 1975). انسان بعد از غیبت شیء صورت آن را با همان خصوصیات که پیش از آن مشاهده کرده است در نزد خود حاضر می‌یابد. تردیدی نیست که این صورت حاصل نزد نفس، از گونه‌ای هستی برخوردار است، حال آن که بنابر فرض، وجود آن در عالم طبیعت و محسوس نیست. فیلسوفان مشاء معتقدند آن صورت در بخشی از مغز مرتسم است و اشراقیان آن را منفصل و جدا از نفس و موجود در عالم مثال می‌دانند، اما صدرالمتألهین آن را نه منفصل و جدا از نفس و نه مادی و مرتسم در بخشی از مغز می‌داند بلکه آن را مجرد ولی قائم به نفس و مقید به آن می‌داند و معتقد است چون این صور مجرد است پس قوه‌ی مدرک آن‌ها نیز باید مجرد باشد. وی در این باره می‌نویسد: قوه‌ی خیال مدرک این صور نیز جوهری مجرد از عالم طبیعت و اجسام و اعراض آن است. این قوه مربوط به مرتبه‌ای از نفس است که میان مرتبه‌ی حس و عقل قرار دارد. چون هر چند نفس جوهری بسیط است اما دارای مقام‌ها و نشئه‌هایی است که به اعتبار هر کدام از مقامات به یکی از عوالم وجود تعلق دارد (Sadr al-Din Shirazi, 1982).

ملاصدرا پس از مطرح کردن این مسأله، برهانی دیگر در مجرد خیال مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد خودش به طولانی بودن برهان آگاه بوده و در پایان برهان خلاصه‌ی برهان را چنین می‌آورد: «خلاصه‌ی برهان این است که صور خیالی و ادراک خیالی خاصیت امور مادی را ندارند، زیرا از جمله خواص امور مادی وضع و محاذات است و صور خیالی فاقد چنین ویژگی است. از آنجا که حصول امر مجرد برای قوه‌ی جسمانی و مادی نیست، پس مدرک این صور نیز قوه‌ای مجرد است. اما این قوه، قوه‌ی عاقله نمی‌باشد، زیرا مدرکات عقلی، کلی و انقسام‌ناپذیرند، پس قوه‌ی خیال و صور خیالی هر دو مجردند» (Sadr al-Din Shirazi, 1981a).

در اثبات تجرد خیال برهانی دیگر وجود دارد معروف به برهان تصور معدومات، که افلاطون آن را مطرح کرده است و صدرا آن را یادآور می‌شود، این دلیل مرتبه‌ای از تجرد را برای نفس اثبات می‌کند که مربوط به قوه‌ی خیال می‌باشد و برای اثبات مراتب بالاتر تجرد، قاصر است. بعضی از فیلسوفان به پندار این که این دلیل در صدد اثبات تجرد عقلانی نفس است آن را ناکارآمد دانسته و به آن اشکالاتی وارد کرده‌اند در حالی که از نظر صدرا آنان به خطا رفته‌اند؛ زیرا این برهان تجرد قوه‌ی خیال را اثبات می‌کند و مدرک صور خیالی قوه‌ی خیال است نه عقل. صدرالمآلهین برهان را چنین تقریر می‌کند: بعضی از صور خیالی ما در خارج وجود ندارد، مانند «تصور دریایی از جیوه» یا «کوهی از یاقوت». این صور خیالی امور وجودی‌اند به دلیل این که تشخیص، اثر وجود است و این صور از یکدیگر و همچنین از صور محسوس برگرفته از اشیاء خارجی قابل تمیز و تشخیص می‌باشند. بدیهی است انسان فرق می‌گذارد میان صورت زید هنگامی که صورت او را خیال می‌کند با صورت زید در زمانی که او را مشاهده می‌کند. محال است چنین صورت‌های خیالی در قوه‌ای مادی از بدن منطبق باشند؛ زیرا این صور با حجم بسیار بزرگ نمی‌تواند در بدن مادی با مقدار محدود بگنجد. پس روشن شد محل این صور، امر غیر مادی و مجرد می‌باشد و آن چیزی جز نفس ناطقه نیست (Sadr al-Din Shirazi, 1981b). صدرالمآلهین این برهان را در اثبات اینکه نفس ناطقه و قوه‌ی خیال آن دارای مرتبه‌ای از مراتب تجرد است توانمند و مستحکم معرفی می‌کند.

رابطه‌ی نفس و بدن در اندیشه‌ی ملاصدرا

در حکمت متعالیه ملاصدرا، برخلاف بسیاری از فیلسوفان پیش از او، از جمله فلاسفه مشاء، نفس و بدن به عنوان دو امر مستقل که صرفاً به واسطه‌ای به هم مرتبط شده‌اند، در نظر گرفته نمی‌شوند. ملاصدرا این رابطه را یک رابطه‌ی اتحادی و نه انضمامی تعریف می‌کند و این موضوع اساس تحلیل او از نفس و بدن است. نظریه‌ی اصالت وجود و تشکیک وجود پایه و اساس تمام نظام فلسفی ملاصدرا است. اصالت وجود که براساس آن وجود، اصل و حقیقت واحد است و

ماهیت، اعتباری است. تشکیک وجود که براساس آن موجودات، مراتب مختلف یک حقیقت واحد هستند و تمایز آن‌ها در شدت و ضعف وجود است. ملاصدرا با تکیه بر این اصول، رابطه‌ی میان نفس و بدن را در چهارچوب وحدت وجود تحلیل می‌کند، به نحوی که این دو نه دو موجود مستقل، بلکه مراتب یک حقیقت واحد هستند. ملاصدرا با نقد دیدگاه فیلسوفان مشاء، به‌ویژه ابن‌سینا، بر سه نکته‌ی اصلی تأکید دارد: نفس در نظریه‌ی مشاء به‌عنوان جوهری مجرد و مستقل از بدن معرفی می‌شود که این امر به‌نظر ملاصدرا نادرست است. در دیدگاه مشائی، رابطه‌ی نفس با بدن یک رابطه‌ی اضافی است که به اعتقاد ملاصدرا، این تعریف منجر به ثنویت می‌شود. ملاصدرا بیان می‌کند که نفس در ذات خود دارای تعلق به بدن است و این تعلق، عرضی یا مفارق نیست. حرکت جوهری یکی از اصول بنیادی فلسفه‌ی ملاصدرا است که بر اساس آن، تمام موجودات در حال تغییر و تکامل در جوهر خود هستند. این اصل تأثیر مستقیم بر تحلیل او از نفس و بدن دارد. جسمانیة‌الحدوث بودن نفس که در این نظریه نفس در ابتدا وجودی جسمانی دارد. روحانیة‌البقاء بودن نفس که در آن نفس در اثر حرکت جوهری، به مراتب عقلی‌تر و مجردتر ارتقا می‌یابد. حرکت جوهری ملاصدرا نشان می‌دهد که نفس و بدن در آغاز، یک حقیقت واحد جسمانی هستند و تکامل نفس از بدن آغاز می‌شود و به تدریج در مسیر تعالی قرار می‌گیرد.

مفهوم روح بخاری در فلسفه‌ی ملاصدرا، برخلاف نظریات پیشین که آن را واسطه‌ای میان نفس و بدن می‌دانستند، نقش متفاوتی دارد. روح بخاری به‌عنوان مرتبه‌ای پایین‌تر از مراتب نفس در نظر گرفته می‌شود. این روح بخاری، تجلی نفس در پایین‌ترین مرتبه‌ی وجودی آن است. یکی از جنبه‌های مهم نظریه‌ی ملاصدرا، ترکیب اتحادی میان نفس و بدن است. ترکیب اتحادی به این معناست که نفس، صورت بدن است و این دو یک حقیقت واحد هستند. این ترکیب به‌صورت حقیقی است، نه انضمامی، و نشان دهنده‌ی ارتباط نزدیک‌تر و عمیق‌تر نفس و بدن است. ملاصدرا نفس را به‌عنوان موجودی پویا می‌داند که همواره در حال رشد و تغییر است. نفس از طریق اتحاد با

بدن، توانایی رسیدن به کمالات عقلی را پیدا می‌کند. هر مرحله از تکامل نفس، ناشی از حرکت جوهری است که آن را به مراتب بالاتر هدایت می‌کند. مجموعه تحلیل‌های ملاصدرا در باب نفس و بدن، نشان دهنده‌ی دیدگاهی جامع و پویا است که از ثنویت پرهیز می‌کند. او با معرفی اصولی مانند حرکت جوهری، اصالت وجود و تشکیک وجود توانسته است تبیینی منحصر به فرد از رابطه‌ی نفس و بدن ارائه دهد که در آن، نفس و بدن نه تنها دو گانگی ندارند، بلکه دو روی یک حقیقت واحد هستند که در مراتب مختلف وجود ظهور می‌کنند. تلقی ملاصدرا از مفاهیم «مادی» و «مجرد» بر اساس اصول بنیادی او از اصالت وجود و تشکیک وجود بنا شده است. او وجود را همواره به عنوان یک حقیقت واحد اما دارای مراتب و درجات متفاوت می‌نگرد؛ به عبارت دیگر، هر موجودی از نظر وجود می‌تواند از حالت وابسته به ماده (مادی) به حالتی آزاد از آن وابستگی (مجرد) حرکت کند. بر این اساس، موجودات مادی ویژگی‌هایی مانند داشتن وضع، حیز (مکان) و وابستگی به ویژگی‌های خارجی مانند زمان و مقدار را دارا می‌باشند؛ در حالی که موجودات مجرد به عنوان وجودهایی بدون وابستگی به ماده و داشتن خواص ذاتی از نظر وجود (مانند وحدت، قدرت ظهور یا کامل بودن) تعریف می‌شوند. این دیدگاه درجه‌بندی وجودی منجر به ترسیم منحصر به فرد رابطه‌ی بین نفس و بدن در فلسفه‌ی ملاصدرا شده است. از یک سو، او معتقد است که انسان در ابتدا در سطح مادی به واسطه‌ی وجود بدن مادی خود ظاهر می‌شود؛ به عبارت دیگر، ساختار اولیه‌ی انسان دارای جنبه‌های وابسته به ماده است و به همین دلیل صفات ظاهری و وضعیت‌های جسمانی او مشهود است. اما از سوی دیگر، بنیان اصلی وجود انسان در ذات او (نفس) نه تنها از این وابستگی‌ها جدا نیست بلکه تحت تحول و حرکت جوهری قرار می‌گیرد؛ یعنی از حالت ابتدایی وابسته به ماده به درجات تجرد (عدم وابستگی به مادیات) حرکت می‌کند. این حرکت، که به آن ملاصدرا «حرکت جوهری» می‌گوید، باعث می‌شود که ذات انسان به تدریج از ویژگی‌های مادی فاصله یابد و به صفات و خصوصیات مشترک با موجودات مجرد

(همچون وحدت، قدرت و حضور مطلق) دست پیدا کند. به همین ترتیب، ترسیم رابطه‌ی نفس و بدن در ملاصدرا ریشه در آن برداشت دارد او رابطه‌ی بین نفس و بدن را نه صرفاً یک پیوند خارجی یا اضافی، بلکه وابستگی ذاتی و اتحادی می‌داند. بدن به عنوان واسطه‌ای برای ظهور و تحقق اولیه‌ی نفسانیت، نقش مهمی در شکل‌گیری نفوس دارد؛ اما با گذر زمان و حرکت جوهری، نفس به گونه‌ای تکامل می‌یابد که از نقص‌ها و ویژگی‌های وابسته به ماده رهایی یافته و به مرحله‌ای از تجرد کامل دست می‌یابد. این روند تحول، همزمان با مسئله‌ی معاد جسمانی و بقای نفوس پس از مرگ در نظام ملاصدرا تبیین شده و نشان می‌دهد که در نهایت، حتی پس از جدایی از بدن، هویت و وجود حقیقی انسان در صفات مجرد (از جمله تجرد عقلانی و حضور نفس حقیقی) باقی می‌ماند.

تجرد همه‌ی اقسام علم در اندیشه‌ی ملاصدرا

علم در فلسفه‌ی ملاصدرا دارای سه مرحله‌ی حسی، خیالی و عقلی است، و هر سه مرحله به طور کامل مجرد هستند. برخلاف فلسفه‌ی مشاء که قوه‌ی خیال را مادی و غیر مجرد می‌دانستند، ملاصدرا تجرد تمام مراتب را با براهین فلسفی اثبات می‌کند. او تأکید می‌کند که این تجرد نشان دهنده‌ی پیوند عمیق میان نفس و ادراک در تمامی سطوح است. ملاصدرا نفس را موجودی خالق و مبدع می‌داند. این دیدگاه او را از ابن سینا متمایز می‌کند که در فلسفه‌ی او، برخی مراتب ادراک به قوای جسمانی و مادی نسبت داده می‌شود. قیام صور حسی و خیالی به نفس در فلسفه‌ی صدرای به صورت اضافی اشرافی مطرح شده است؛ به این معنا که نفس فعالانه در این فرآیند مشارکت دارد. ملاصدرا نفس و معقولات را به صورت اتحادی می‌بیند، به این معنا که نفس در حرکت جوهری خود با معقولات یکی می‌شود. این در حالی است که صور حسی و خیالی را نفس صادر نمی‌کند، بلکه آن‌ها به نوعی وابستگی وجودی به نفس دارند. صدرای با تأکید بر اصالت وجود، آن را شامل تمامی مراتب واقعیت می‌داند. وی صفاتی مانند علم، اراده و قدرت را از هیچ مرتبه‌ای از وجود قابل سلب نمی‌داند، اما درجات این صفات را به تناسب درجات وجود ضعیف

یا قوی می‌داند. او علم را از مقوله‌ی وجود می‌شمرد و تأکید می‌کند که اتحاد علم و وجود درک عمیقی از واقعیت فراهم می‌کند. یکی از اصول محوری فلسفه‌ی ملاصدرا، وحدت در عین کثرت است. او بر این باور است که هر صورت ادراکی، هم در ذات خود و هم در قابلیت ادراک شدن، یکپارچه است. این وحدت، بازتابی از وحدت وجود در فلسفه‌ی اوست. مشائیان همچون ابن‌سینا، قوه‌ی خیال را مادی و غیرمجرد دانسته‌اند. اما ملاصدرا، با ارائه‌ی براهین متعدد، تجرد این قوه را اثبات و نقض دیدگاه مشائیان را مطرح می‌کند. ملاصدرا ادراک را افاضه‌ی الهی می‌داند. به تعبیر او، ادراک در هر مرحله، نوعی پیدایش نوین برای نفس است که از فیض الهی نشأت می‌گیرد. بر اساس تفاسیر فلسفی ملاصدرا، تقسیم‌بندی وجود به «مادی» و «مجرد» تنها به عنوان دو وضعیت مستقل وجود مطرح نمی‌شود بلکه به به‌منزله‌ی مراتب و درجه‌هایی از شدت و ضعف وجود تلقی می‌گردد. در این چهارچوب، آن چیزی که «مادی» است، به واسطه‌ی وابستگی به ماده، دارای وصف‌هایی مانند وجود داشتن در وضعیت و حیز (مانند مکان، زمان و غیره) می‌باشد؛ در حالی که آنچه «مجرد» است، از وابستگی به ماده رهایی یافته و به صورت انتزاعی، واحد و کل وجود به‌شمار می‌آید؛ از این رو ملاصدرا استدلال می‌کند که هر آنچه از وابستگی به ماده دورتر باشد، از نظر وجودی کامل‌تر و آزادتر ظاهر می‌شود. این چشم‌انداز به او اجازه می‌دهد تا حتی در حوزه‌ی علم نیز، که یکی از مهم‌ترین صفات وجود (و به تعبیر او «وجود عین» یا «وجود مطلق») محسوب می‌شود، به دیدگاهی برسد که دانش یا «علم» در اصل نیز صرفاً در وضعیت موجودات مجرد ظاهر می‌شود؛ به عبارت دیگر، دست‌یابی به علم واقعی، مبتنی بر ویژگی‌های ذاتی و انتزاعی وجود است و نه بر اساس شرایط و محدودیت‌های مادی. از منظر ملاصدرا، در تمامی اقسام علم - چه علم حسی، چه ادراک خیالی و چه علم عقلی - مفهوم علم به‌گونه‌ای تعریف می‌شود که نه تنها خالصانه از وابستگی به ماده رهایی داشته بلکه در نهایت به موجودات مجردی نظیر ذات عاقل و قدرت ادراک مربوط می‌شود؛ یعنی دست‌یابی به حقیقت علم، ضمن

استفاده از حس اولیه، در نهایت به تجلی صفت ناشی از وجود مجرد (نفس یا عقل) منتهی می‌شود؛ بنابراین، همانطور که او از وجود و امر «مجرد» سخن می‌گوید و می‌فرماید هرچه موجود به تجرد نزدیک‌تر شود، صفات و ویژگی‌های وجود به کمال می‌رسد، از همان رو علم نیز، به عنوان نوعی افشاء و حضور ذهنی که از ماده جدا شده، از نظر ملاصدرا یک ویژگی بنیادی و صریحاً مجرد است؛ به طور خلاصه، تلقی ملاصدرا از مفاهیم مادی و مجرد، به گونه‌ای است که او حقیقت علم را به عنوان پدیداری از وجودی غیرمادی می‌داند؛ زیرا علم، همانگونه که در نظریه‌ی او وجود به دو وضعیت (مادی و مجرد) تقسیم می‌شود، تنها از طریق آزادسازی از وابستگی‌های مادی و به سوی فضایی انتزاعی (مجرد) تحقق می‌یابد؛ برای همین، ملاصدرا تمامی اقسام علم را صرفاً به عنوان تجلیاتی از ذات و صفات موجودات مجرد (نفس و عقل) در نظر می‌گیرد؛ به نحوی که دست‌یابی به علم واقعی تنها زمانی امکان‌پذیر است که موجود از محدودیت‌های ماده رهایی یابد و به درجات تجرد دست پیدا کند.

بررسی تطبیقی آثار و پیامدهای مادی و مجرد از دیدگاه

ابن‌سینا و ملاصدرا

دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا درباره‌ی معاد جسمانی

ابن‌سینا معتقد به معاد روحانی است و بر این باور است که معاد جسمانی از نگاه فلسفی اثبات‌پذیر نیست. ابن‌سینا نفس را موجودی مجرد می‌داند که مستقل از بدن است. او معتقد است مرگ بدن باعث از بین رفتن نفس نمی‌شود. ابن‌سینا عالم عقول و مجردات را از هر نوع ماده و جسم خالی می‌داند. بنابراین، معاد جسمانی به دلیل عدم امکان حضور جسم در این عوالم قابل قبول نیست. او معاد جسمانی را از نظر عقلانی رد کرده اما به دلیل ایمان به وحی و شریعت، آن را بر اساس دین می‌پذیرد. ابن‌سینا رابطه‌ی نفس و بدن را ابزاری می‌داند. بدن وسیله‌ای برای فعالیت نفس است اما نابودی بدن تأثیری بر وجود نفس ندارد. ملاصدرا، برخلاف ابن‌سینا، معاد جسمانی را از لحاظ فلسفی تبیین و توجیه کرده است. ملاصدرا معتقد است که نفس در فرآیندی تکاملی از جسمانیت آغاز می‌کند و در نهایت به

تجرد روحانی می‌رسد. بر این اساس، معاد جسمانی به معنای بازآفرینی بدن در قالبی مثالی و متناسب با صفات نفس رخ می‌دهد. او بیان می‌کند که پس از مرگ، بدن فرد دیگر به شکل مادی دنیوی بازمی‌گردد، بلکه یک بدن مثالی از صفات و ملکات نفس شکل می‌گیرد. این بدن مثالی در عالم برزخ موجود است. ملاصدرا رابطه‌ای اتحادی میان نفس و بدن مطرح می‌کند. او می‌گوید که بدن مادی و بدن مثالی هر دو جلوه‌های متفاوتی از نفس هستند. برخلاف ابن‌سینا، ملاصدرا معتقد به وجود عالمی به نام عالم مثال است که واسطه‌ای میان عالم ماده و عالم عقول محسوب می‌شود. در این عالم، بدن مثالی حیات دارد. ابن‌سینا معاد جسمانی را از منظر فلسفی غیرممکن و تنها بر مبنای شریعت می‌پذیرد. ملاصدرا معاد جسمانی را با اصول فلسفه خود (حرکت جوهری و بدن مثالی) اثبات می‌کند. ابن‌سینا به وجود عالم مثال باور ندارد و معاد جسمانی را غیرممکن می‌داند. ملاصدرا با پذیرش عالم مثال، معاد جسمانی را امکان‌پذیر می‌داند. ابن‌سینا بدن را پس از مرگ غیرضروری برای نفس می‌داند. ملاصدرا بدن را حتی پس از مرگ، بخشی جدایی‌ناپذیر از هویت انسان می‌داند، اما در قالبی مثالی.

عالم مثال در اندیشه‌ی ابن‌سینا و ملاصدرا

ابن‌سینا به عالم مثال باور نداشت و آن را نپذیرفت. او عالم هستی را به دو بخش مادی و مجرد تقسیم می‌کرد و برای صورت‌های مثالی، وجود مستقلی در نظر نمی‌گرفت. از دید ابن‌سینا هر موجود مقداری، نیازمند ماده است و تصور صورت‌هایی با مقدار و بدون ماده را محال می‌دانست. ابن‌سینا جهان را با استناد به قاعده‌ی "الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" و نظام عقلانی طولی توضیح می‌داد. او واسطه‌ی میان عالم عقل و ماده را "عقل فعال" می‌دانست، نه عالم مثال. در تفکر او، هر چیزی که ویژگی‌های جسمانی مانند مقدار، اندازه و مکان داشته باشد، به ماده وابسته است و نمی‌تواند مستقل از آن وجود داشته باشد. ابن‌سینا هرگونه تبیین وجود عالمی بین مادیات و مجردات را غیرمنطقی دانسته و به همین دلیل عالم مثال را کاملاً رد می‌کرد. نزد همگان مشهور است که فلاسفه‌ی مشاء و به‌ویژه ابن‌سینا وجود عالم

مثال را نپذیرفته‌اند. براساس آنچه مشهور است، افلاطون شروع کننده‌ی نظریه‌ی مثال بوده است و حکمای اشرافی و متعالی این نظریه را پذیرفته‌اند. مقصود آنان از طرح وجود چنین عالمی این است که این عالم حلقه‌ی واسطه میان مجردات محض و عالم طبیعت قرار دارد. موجودات این عالم تمام عوارض یک موجود مادی را دارا می‌باشند به جز مادی بودن آن، یعنی از ماده مجرد بوده اما ابعاد، شکل، رنگ و اندازه‌ی موجود مادی را دارا می‌باشند. حال نقد ابن‌سینا برای انکار این عالم متضمن این مسئله است که هر چیزی که قسمت‌پذیر باشد محتاج ماده می‌باشد، لذا از برهان او فهمیده می‌شود صورت مقداریه محال است که بدون ماده وجود داشته باشد. صورت برهان شیخ‌الرئیس این‌گونه است که به‌وجود آمدن ویژگی‌های ماده بدون وجود ماده محال است، یعنی تحقق پیدا کردن شکل، مقدار و صورت بدون ماده امکان‌پذیر نیست. وی صورت جسمیه را از آن جهت که فقط صورت جسمیه می‌باشد اختلاف‌پذیر نمی‌داند. لذا قائل است جایز نمی‌باشد بخشی از آن صور قائم به ماده باشد و بخشی دیگر قائم به ماده نباشد. از اینجا نیز اصالت وجودی ابن‌سینا برداشت می‌شود؛ زیرا محال است طبیعت واحدی که از جهت ماهیت اختلافی در آن نیست از جهت وجودی اختلاف داشته باشد و این به دلیل آن است که وجود آن طبیعت واحد نیز واحد می‌باشد؛ از سویی دیگر وجود واحد این طبیعت و صورت جسمیه را خارج از سه حالت نمی‌توانیم ببینیم:

(الف) یا باید تحت ماده باشد؛

(ب) یا باید تحت ماده نباشد؛

(ج) یا باید بخشی از آن تحت ماده و بخشی دیگر تحت ماده نباشد. اما شق سوم غیرممکن است، زیرا آن را یک حقیقت واحد بدون اختلاف می‌دانیم. پس یا باید همه‌ی آن حقیقت نیازمند ماده بوده و یا همه‌ی آن بی‌نیاز از ماده باشد؛ نتیجه آنکه تمامی آن حقیقت قائم به ماده و نیازمند به آن است (Sadr al-Din Shirazi, 1975). به هر حال آنچه شیخ‌الرئیس در پی رد آن بوده و دیگران در پی اثبات آن بوده‌اند، عالم مثال و قوه‌ی خیال مجرد از ماده است و این از طریق

نامتناهی بودن افعال مجرد و متناهی بودن افعال مادی قابل اثبات است. تفاوت دیگر اینکه ملاصدرا برعکس ابن سینا قائل به عالم مثال است. ضمن مباحث پیشین باید به این نکته توجه شود که برداشت وی از دو مفهوم مادی و مجرد متوجه عالم مثال نیز می‌گردد. این عالم که مورد نقد ارسطو و شیخ‌الرئیس بوده، بخشی مهم از نظریات سهروردی و سپس ملاصدرا را به خود اختصاص داده است. بیان خواهد شد که عالم مثال، عالمی می‌باشد بین عالم عقل و عالم نفس، هم در قوس نزول و هم قوس صعود که ویژگی‌های مختص به خود را دارا می‌باشد و همه‌ی اینها باید روشن گردد که با توجه به نظریه‌ی تشکیک وجود ملاصدرا تقسیم و تفسیر وی از وجود مادی و وجود مجرد، چگونه باید توجیه گردد. برخلاف ابن سینا، ملاصدرا با بهره‌گیری از اصول حکمت متعالیه به وجود عالم مثال باور داشت و آن را به‌عنوان واسطه‌ای بین عالم عقل و عالم ماده معرفی کرد. ملاصدرا عالم مثال را واسطه‌ای میان عالم عقل (مجردات محض) و عالم ماده (محسوسات) می‌داند. این عالم نیمه‌مجرد است؛ یعنی از ماده عاری است، اما برخی ویژگی‌های مادی مانند شکل، مقدار و صورت را دارد. ملاصدرا دو نوع مثال را معرفی می‌کند مثال متصل: مربوط به قوه‌ی خیال انسان است و درون انسان تحقق می‌یابد. مثال منفصل: جهانی مستقل و بیرونی که بین عالم عقل و ماده قرار دارد. موجودات در این عالم، مقدار و شکل دارند، اما از ماده جدا هستند. این عالم توانایی انتقال فیض از عالم عقل به عالم ماده را دارد. ملاصدرا عالم مثال را بر اساس نظریه‌ی حرکت جوهری و تشکیک وجود تبیین می‌کند. این عالم دارای درجات مختلفی از شدت و ضعف است. درجات بالاتر آن به عالم عقل نزدیک‌تر و درجات پایین‌تر آن به عالم ماده متمایل‌تر است. وجود عالم مثال در فلسفه‌ی ملاصدرا، معاد جسمانی را امکان‌پذیر می‌سازد؛ چراکه نفس می‌تواند پس از مرگ، بدن مثالی را در این عالم بیافریند. عالم مثال در قوس صعود و نزول هستی نقشی محوری دارد و حلقه‌ی اتصال میان مراتب هستی است؛ حاصل سخن آنکه ابن سینا به دلیل چهارچوب عقلانی مشائی، عالم مثال را انکار کرده و به عقل فعال به‌عنوان واسطه‌ی بین

عقل و ماده تأکید دارد. در مقابل، ملاصدرا با رویکردی متعالی و با بهره‌گیری از اصول فلسفه‌ی خود، به عالم مثال باور داشته و آن را واسطه‌ای حیاتی برای تبیین رابطه میان عوالم مختلف هستی معرفی کرد. این تفاوت بنیادین به ملاصدرا امکان داد تا معاد جسمانی را به صورت فلسفی توضیح دهد، در حالی که ابن سینا این موضوع را به شریعت ارجاع داد.

رابطه‌ی نفس و بدن در اندیشه‌ی ابن سینا و ملاصدرا

ابن سینا معتقد است که نفس و بدن دو جوهر مستقل هستند که به واسطه‌ای خاص به یکدیگر مرتبط می‌شوند. ابن سینا نفس را جوهری مجرد می‌داند که ذاتاً مستقل از بدن است. بدن در اندیشه‌ی ابن سینا ابزاری برای نفس است تا از طریق آن افعال و کمالات ممکن خود را تحقق بخشد. این تعلق را به «تعلق تدبیری» تعبیر می‌کند، به این معنا که نفس تنها برای تدبیر بدن به آن وابسته است. ابن سینا معتقد است که میان نفس و بدن رابطه‌ی علیت مستقیمی وجود ندارد؛ به این معنا که نفس علت بدن نیست و بدن نیز علت نفس نیست. او تأکید می‌کند که اگر چنین رابطه‌ای وجود داشت، زوال یکی از آن‌ها منجر به زوال دیگری می‌شد، اما به دلیل استقلال جوهری هر یک، چنین امکانی منتفی است. ابن سینا بیان می‌کند که نفس صورت بدن است، اما این صورت در قالب جوهری کاملاً مجرد عمل می‌کند. به تعبیر ابن سینا، این رابطه مانند رابطه‌ی «عشق طبیعی» است؛ نفس به بدن عشق می‌ورزد، اما این تعلق به گونه‌ای نیست که هویت نفس وابسته به بدن باشد. ابن سینا معتقد است که مرگ تنها باعث زوال بدن می‌شود و هیچ تأثیری بر بقای نفس ندارد. نفس به‌عنوان موجودی مجرد به حیات مستقل خود ادامه می‌دهد. در مقابل، ملاصدرا رابطه‌ی میان نفس و بدن را با اصول فلسفه‌ی خود، به‌ویژه «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود»، تبیین کرده است. ملاصدرا معتقد است که رابطه‌ی میان نفس و بدن، یک رابطه‌ی اتحادی است، نه انضمامی. او بیان می‌کند که نفس و بدن دو حقیقت مستقل نیستند، بلکه مراتب یک وجود واحد هستند که در شدت و ضعف تفاوت دارند. ملاصدرا با استفاده از اصل حرکت جوهری

توضیح می‌دهد که نفس در آغاز وجود، جسمانی‌الحدوث است و با گذر زمان، به سمت تجرد حرکت می‌کند (روحانی‌البقا)؛ بنابراین، نفس و بدن در ابتدا با یکدیگر متحدند و با تکامل نفس، مراتب متفاوتی از وجود پیدا می‌کنند. ملاصدرا نیز نفس را مدبر بدن می‌داند، اما برخلاف ابن‌سینا، تدبیر نفس بر بدن را به‌عنوان بخشی از یک فرآیند تکاملی در نظر می‌گیرد. او این رابطه را یک پیوستار می‌داند، به این معنا که نفس و بدن به‌صورت اتحادی در طول حرکت جوهری خود متحول می‌شوند. ملاصدرا معتقد است که پس از مرگ، نفس قادر است بدنی مثالی خلق کند که متناسب با صفات و ملکات آن است. این بدن مثالی، ادامه‌ی حیات نفس را در عالم برزخ تضمین می‌کند. ابن‌سینا نفس و بدن را دو جوهر مستقل می‌داند که فقط رابطه‌ای تدبیری و اضافی دارند. ملاصدرا نفس و بدن را مراتب یک وجود واحد می‌بیند که به‌صورت اتحادی با هم مرتبط هستند. در اندیشه‌ی ابن‌سینا، تکامل یا حرکتی برای رابطه‌ی نفس و بدن مطرح نیست. ملاصدرا رابطه‌ی نفس و بدن را در چهارچوب اصل حرکت جوهری به‌عنوان یک فرآیند تکاملی از جسمانیت به تجرد تحلیل می‌کند. ابن‌سینا بقای نفس را تنها در حالت مجرد و بدون وابستگی به بدن توضیح می‌دهد. ملاصدرا از بدن مثالی به‌عنوان جایگزینی برای بدن مادی پس از مرگ صحبت می‌کند.

دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا درباره‌ی تجرد علم

ابن‌سینا علم را به حصول صورت اشیاء نزد عقل تعریف می‌کند. او به علم حصولی بیشتر تأکید دارد و علم حضوری را به وضوح بیان نمی‌کند، هرچند گاهی به آن اشاراتی داشته است. او علم را ماهیت عقلانی می‌داند که بدون ماده و مستقل از آن است. ماده مانع حصول علم و ادراک عقلی است. ابن‌سینا تأکید دارد که معقولیت یک چیز به تجرد آن از ماده وابسته است. صورتی که در ماده باشد، نمی‌تواند معقول شود؛ بنابراین علم امری مجرد است که در عقل تحقق می‌یابد، اما آن را بیشتر به ادراک مفهومی محدود می‌کند. ابن‌سینا معتقد است که نفس انسان به دلیل تجرد آن قابلیت ادراک علم دارد. علم به ذات نیز در اندیشه‌ی او، مبتنی بر علم حضوری است که واجب‌الوجود به

ذات خود دارد. ابن‌سینا علم و وجود را یکسان نمی‌داند، بلکه علم را به‌عنوان حصول صور ذهنی معرفی می‌کند که انعکاسی از موجودات خارجی است. ملاصدرا علم را نه صرفاً حصول صور اشیاء، بلکه حضور وجودی اشیاء نزد عالم تعریف می‌کند. او علم را عین وجود می‌داند، و بر این اساس علم حضوری را به‌عنوان اصلی بنیادی معرفی می‌کند. بر اساس مبنای اصالت وجود و تشکیک، ملاصدرا علم را بخشی از حقیقت وجود می‌داند. هرچه وجود یک موجود شدیدتر باشد، علم آن نیز قوی‌تر است. بنابراین، واجب‌الوجود به دلیل شدت وجودی، علم کامل و حضوری دارد. ملاصدرا با ارائه‌ی نظریه‌ی اتحاد عقل، عاقل و معقول، بیان می‌کند که هنگام ادراک، عالم و معلوم یک حقیقت می‌شوند. علم، صورتی نیست که نزد نفس حاصل شود، بلکه وجودی است که در نفس تحقق می‌یابد. او نه تنها علم عقلی، بلکه حتی علم خیالی و حسی را نیز تجرد نسبی می‌داند. در این دیدگاه، علم در همه‌ی مراتب از لواحق ماده جداست و به‌صورت وجودی مستقل و مجرد ظهور می‌کند. ملاصدرا با نظریه‌ی حرکت جوهری، تبیین می‌کند که نفس انسان در مسیر تکامل خود از مراتب مادی آغاز کرده و به تجرد کامل و فوق عقلی می‌رسد. این تکامل باعث افزایش شدت علم نفس می‌شود. ابن‌سینا علم را بیشتر حصولی می‌داند و بر ادراک صور ذهنی تأکید دارد. ملاصدرا علم را عین وجود می‌داند و به حضور علم در نفس (علم حضوری) تأکید بیشتری دارد. در اندیشه‌ی ابن‌سینا، علم و وجود دو مفهوم مستقل هستند. ملاصدرا علم را یکی از مراتب وجود دانسته و اتحاد آن‌ها را مطرح می‌کند. ابن‌سینا علم عقلی را کاملاً مجرد می‌داند، اما علم خیالی و حسی را وابسته به ماده معرفی می‌کند. ملاصدرا همه‌ی مراتب علم، حتی حسی و خیالی را نیز دارای تجرد نسبی می‌داند. ابن‌سینا دیدگاه ثابتی در باب تکامل علم ندارد. ملاصدرا با حرکت جوهری، علم را فرآیندی رو به کمال و شدت می‌بیند؛ نتیجه اینک ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو علم را امری مجرد می‌دانند، اما تبیین‌های آن‌ها متکی بر اصول فلسفی متفاوت است. ابن‌سینا علم را مفهومی عقلانی و مستقل از ماده

می‌داند، در حالی که ملاصدرا علم را حقیقتی وجودی و مرتبط با شدت وجود معرفی می‌کند.

نتیجه‌گیری:

این پژوهش با هدف بازشناسی و تحلیل دو دستگاه فلسفی اثرگذار در سنت اسلامی - یعنی فلسفه‌ی ابن‌سینا و حکمت متعالیه ملاصدرا - نشان داد که مسئله‌ی «مادی» و «مجرد» صرفاً یک تقسیم‌بندی ساده‌ی هستی‌شناختی نیست، بلکه نمایندگی دو شیوه‌ی متفاوت اندیشیدن درباره‌ی وجود، نحوه‌ی تحقق آن، مراتب آن و پیامدهای هستی‌شناختی و معرفتی آن است. مطالعه‌ی تحلیلی متون اصلی و شرح‌ها نشان داد که اختلاف این دو متفکر در سطح مفاهیم ظاهری محدود نمی‌شود؛ بلکه به سطحی عمیق‌تر یعنی مبانی متافیزیکی، منطقی تبیین، و رابطه‌ی میان مفاهیم بنیادین وجود، ماهیت، قوه، فعل، زمان، و مراتب نفس بازمی‌گردد. در دستگاه ابن‌سینا، مفاهیم «مادی» و «مجرد» بر مبنای معیارهای روشنی چون امتداد، مکان‌مندی، زمان‌مندی و تقسیم‌پذیری بنا شده‌اند. این معیارها به ابن‌سینا امکان می‌دهند تا ساختاری با مرزبندی نسبتاً دقیق میان موجودات مادی و مجرد بسازد و هر دسته را بر اساس اوصاف ذاتی آن تحلیل کند. به‌ویژه، ارتباط میان ماده با قوه و نیاز آن به فاعل مختار یا طبیعی در تولید فعل، و نیز تحلیل دقیق او از نفس ناطقه، نشان می‌دهد که در نگاه سینوی، مادیت و مجرد هر یک حوزه‌ی وجودی مستقلی دارند و عبور از یک نحوه‌ی وجود به نحوه‌ی دیگر تنها در قلمرو نفس امکان‌پذیر است، نه در کل هستی. این رویکرد، بسیاری از گزاره‌های ابن‌سینا درباره‌ی معاد جسمانی، رابطه‌ی نفس و بدن، و دامنه‌ی مجرد علم را تعیین می‌کند. در سوی دیگر، حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا با اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، ساختار مفهومی کاملاً متفاوتی می‌آفریند. ملاصدرا مادیت و مجرد را نه دو مقوله‌ی مقطوع و مستقل، بلکه دو سر یک طیف وجودی می‌داند. او با تفسیر هستی به‌عنوان جریان تدریجی و پیوسته‌ی تشکیک‌یافته، امکان می‌دهد که موجوداتی میان مرتبه‌ای مانند عالم مثال، نفس برزخی و برخی مدرکات خیالی، جایگاهی حقیقی در هستی داشته باشند. این

نگاه نه تنها فاصله‌ی میان مادی و مجرد را کمتر می‌کند، بلکه رابطه‌ی نفس و بدن را از حالت دوگانه‌انگارانه خارج کرده و آن را فرآیندی تطوری و وجودی می‌بیند. در نتیجه، تبیین صدرایی از معاد، تحول نفس و مجرد علم، به جای تکیه بر ثبوت مفاهیم، بر پویایی و شدت یافتن وجود استوار می‌شود. نتایج تطبیقی حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که تفاوت میان این دو مکتب، پیامدهای نظری قابل توجهی دارد. نخست، اختلاف در مبانی وجودشناختی سبب شده است که دامنه و مصادیق مادی و مجرد در هر دو نظام متفاوت تعیین شوند. این امر در مباحثی چون کیفیت وجود مثال، نحوه‌ی اتحاد علم و عالم، و سرشت معاد، خود را به‌وضوح نشان می‌دهد. دوم، تبیین ابن‌سینا از مادی و مجرد، به دلیل صراحت مفهومی، ابزار کارآمدی برای تحلیل ماهیت جسم، حواس، و برخی اقسام ادراک فراهم می‌آورد؛ درحالی‌که تبیین صدرایی به دلیل ساختار تشکیکی خود، امکان‌های گسترده‌تری برای توضیح تحول نفس، تفسیر معاد، و تبیین پیوستگی میان جهان ماده و جهان مجرد عرضه می‌کند. سوم، در برخورد با چالش‌های فلسفه‌ی معاصر درباره‌ی ذهن، آگاهی، و هستی‌شناسی مراتب، هر یک از این دو رویکرد دستاوردها و محدودیت‌های خاص خود را دارند. ساختار مشخصه‌محور ابن‌سینا می‌تواند در تعیین مرزهای مفهومی شفاف مفید باشد، اما رویکرد صدرایی در تحلیل پدیده‌هایی که ماهیت دوگانه دارند، مانند تجربه‌های آگاهی، تطور هویت، یا فرآیند ادراک، به مراتب ظرفیت تبیینی بیشتری نشان می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که مسئله‌ی مادی و مجرد در فلسفه‌ی اسلامی تنها زمانی به‌درستی فهم می‌شود که ارتباط آن با مبانی متافیزیکی هر فیلسوف آشکار گردد. این پژوهش نشان داد که تبیین ابن‌سینا بر پایه‌ی ثبوت اوصاف جوهری و تباین وجودی استوار است، درحالی‌که تبیین ملاصدرا بر بنیاد تحول‌پذیری، تشکیک و شدت و ضعف وجودی بنا شده است. این تفاوت بنیادین، منشأ بسیاری از اختلافات مشهور میان دو دستگاه فلسفی، از جمله جایگاه خیال، نحوه‌ی مجرد علم، معنای ربط نفس با بدن، و چگونگی امکان معاد است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The material–immaterial dichotomy has long been one of the foundational axes of metaphysical inquiry in Islamic philosophy, and its formative role in structuring arguments about ontology, epistemology, psychology, eschatology, and cosmology appears clearly when comparing the opposing yet interconnected philosophical systems of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā. The Avicennian model rests upon a sharp and essential division between material bodies characterized by extension, divisibility, temporality, spatiality, and dependency on matter, and immaterial substances defined through their transcendence of these properties; thus, he defends an essentialist and attribute-based differentiation resulting in a dualistic architecture of reality in which the immaterial is wholly separate from matter (Ibn Sina, 1985). This rigid distinction directly informs his account of the soul's nature, the structure of the intellect, the hierarchy of existents, and the nature of human resurrection, where he affirms the intellectual or spiritual resurrection on rational grounds but defers the corporeal resurrection entirely to prophetic revelation, emphasizing that although reason cannot establish bodily resurrection, it must be affirmed on the testimony of the truthful lawgiver (Ibn Sina, 1992). In contrast, Mullā Ṣadrā radically reconfigures the question by grounding all distinctions in the graded unity of existence, insisting that materiality and immateriality are not absolute categories but degrees of ontological intensity within a single continuum of being (Sadr al-Din Shirazi, 1981a). Because existence is one reality with different degrees of strength and weakness, matter and immateriality become poles within a dynamic hierarchy structured by substantial motion, such that beings intensify their existential grades and ascend from corporeality to imaginal and intellectual existence. This Sadrian shift dissolves rigid boundaries and transforms the metaphysical,

psychological, and eschatological consequences of the material–immaterial distinction in ways that diverge sharply from Ibn Sīnā's essentialist framework.

In Ibn Sīnā's system, the fundamental separation between matter and immaterial substance shapes his account of the soul's independence from the body and underpins his denial of any necessary causal relationship between bodily corruption and psychic annihilation. He argues that if the soul were destroyed with the body, there must exist either no relation or some form of relation between them; yet if no relation exists, the destruction of one cannot entail the destruction of the other, and if a relation does exist, it must be essential or existential, both of which he refutes through arguments about the impossibility of locating soul and body within the category of relation and the impossibility of either serving as the efficient, material, formal, or final cause of the other (Ibn Sina, 1985). Consequently, he insists that the soul persists after the body's dissolution and experiences felicity or misery according to its intellectual perfections or deficiencies, while the pleasures of the virtuous and the pains of the vicious are ultimately intellectual and spiritual. Because the celestial realms are immaterial and incapable of receiving particular bodily forms, corporeal resurrection becomes rationally impossible within the Peripatetic metaphysical structure; hence, Ibn Sīnā maintains that bodily resurrection cannot be philosophically demonstrated but must be accepted solely on the basis of revelation (Ibn Sina, 1997). Moreover, his epistemology reinforces the separation of material and immaterial realms: sensory cognition depends on bodily organs and yields images with material accidents; imaginative cognition retains such images without matter; estimative cognition grasps non-material intentions in a still-particular mode (Ibn Sina, 1984a); and only the intellect abstracts universal, immaterial forms entirely free of material attachments (Ibn Sina, 1984b). This

hierarchical structuring of cognition mirrors the hierarchical structuring of being itself, where the immaterial always enjoys superiority, permanence, and independence, while matter remains subject to change, corruption, and imperfection.

A crucial consequence of Ibn Sīnā's bifurcation of reality is his rejection of the independent imaginal realm (*'ālam al-mithāl*), a position that significantly restricts the ontological scope of post-mortem embodiment. Later philosophers such as Lāhijī report that the Peripatetics deny the imaginal world both due to the absence of proof and because divisible forms require matter, making any immaterial quantitative form impossible (Lāhijī, 1994). Ibn Sīnā himself argues that the corporeal form cannot exist in two modes—one dependent on matter, one independent—because a single nature cannot be divided into two contradictory instantiations (Ibn Sina, 1985). Therefore, imaginal bodies cannot exist in separation from matter, which in turn blocks the possibility of an intermediate realm accommodating subtle bodies after death. This denial differentiates him sharply from Mullā Ṣadrā, for whom the imaginal realm is indispensable. In Ibn Sīnā's psychology, the soul's relation to the body is not union but governance: the body is merely an instrument, and the soul's attachment resembles the relation of a craftsman to his tools. Drawing on the Aristotelian tradition as transmitted through Hellenistic commentators, he maintains that the soul originates as an immaterial, independent substance infused into a suitably prepared body, an interpretation that blends Aristotelian hylomorphism with a modified Neoplatonic emanationism (Nasr, 2004). Even the sensory and imaginative powers are explained as bodily faculties that impress their forms upon the soul as accidents, without altering the soul's essential simplicity. Thus, Ibn Sīnā's strict partitioning of material and immaterial modes of being pervades not only his metaphysics but also his psychology, epistemology, and eschatology. Mullā Ṣadrā reconstructs the entire conceptual landscape by treating materiality and immateriality as relative degrees of a single ontological reality

undergoing substantial motion. Because the soul originates materially but intensifies into immateriality through existential transformation, its unity with the body is not accidental or instrumental but real and ontological. This view allows him to affirm that the soul acquires a new body after death—an imaginal body produced by the soul's own creative power through its faculty of imagination—thus grounding bodily resurrection within a philosophical system rather than relegating it to revelation alone (Sadr al-Din Shirazi, 1981b). He defends the existence and immateriality of the imaginal world through multiple arguments, including the ability of the soul to form imaginal entities exceeding physical proportions (such as imagining an ocean of mercury or a mountain of ruby), which cannot be imprinted on a physical organ and therefore require a non-material substratum for their existence (Sadr al-Din Shirazi, 1981b). He further explains that imaginal forms lack spatial position or mutual opposition, properties inseparable from bodily magnitude, proving that both the imaginal faculty and its objects must be immaterial (Sadr al-Din Shirazi, 1981a). Unlike the Peripatetics, he maintains that imaginal forms do not subsist in bodily organs nor in an external realm independent of the soul but rather subsist in an intermediate mode of immaterial existence dependent on the soul, a mode he designates as "*barzakh*." He also introduces the principle that imaginal forms exert real effects, both on the soul and on external reality, as evidenced by moral and psychological states that manifest in bodily transformations and by the soul's capacity to produce real imaginal worlds after death corresponding to its virtues and vices (Sadr al-Din Shirazi, 1984). For Ṣadrā, therefore, the imaginal realm serves as the necessary bridge between material embodiment and intellectual existence, enabling a coherent account of bodily resurrection.

Sadrian eschatology builds on several key metaphysical principles: the primacy of existence, the graded unity of being, substantial motion, the immateriality of imagination, the ontological unity

of knower and known, and the intensification of the soul through existential ascent. Because existence intensifies, the body—composed of weak degrees of being—is continuously transformed and ultimately transcended as the soul becomes more immaterial, yet the soul retains the capacity to produce imaginal bodies that correspond to its acquired dispositions (Sadr al-Din Shirazi, 2001). Šadrā's epistemology also diverges from Ibn Sīnā's at every level. While Ibn Sīnā treats sensory, imaginative, and intellectual cognition as discrete faculties with distinct ontological statuses, Šadrā affirms the immateriality of all levels of cognition and argues that all knowledge is a mode of existence, such that cognition involves the union of the knower and the known (Sadr al-Din Shirazi, 1982). In this view, imaginal knowledge is neither material nor dependent on bodily organs; instead, imaginal forms possess extramental existence in the soul's immaterial domain. Moreover, articulations of the imaginal faculty in works such as *al-Mashā'ir* emphasize that imagination is a faculty located in the uppermost part of the brain only by metaphor, for its true locus is the soul, which stores, creates, and manipulates imaginal forms that persist even after bodily death (Sadr al-Din Shirazi, 1975). The ontological robustness of imagination becomes critical for the doctrine of bodily resurrection, for the soul's imaginal creativity determines the very shape of post-mortem embodiment, producing paradisaic or infernal forms that correspond to a person's moral dispositions. Šadrā concludes that moral qualities have real external effects not only in life but also after death, shaping the soul's imaginal world just as bodily emotions such as anger or shame manifest physically (Sadr al-Din Shirazi, 1984). Through these doctrines, the Sadrian system provides an integrated and philosophically grounded explanation of corporeal resurrection that differs profoundly from Avicennian eschatology. Taken together, the comparative analysis of Ibn Sīnā and Mullā Šadrā reveals two fundamentally different conceptions of materiality and immateriality, each of which generates distinct

metaphysical architectures, epistemic models, anthropological frameworks, and eschatological doctrines. While Ibn Sīnā's essentialist dualism isolates matter and immaterial substance into sharply distinct categories, Mullā Šadrā's ontology dissolves these boundaries into a graded continuum governed by substantial motion. These structural divergences lead the former to affirm spiritual resurrection on rational grounds and bodily resurrection only through revelation, while the latter constructs a philosophical system in which bodily resurrection naturally follows from the soul's ontological development and imaginal creativity. The contrast between them not only illuminates the internal logic of two major traditions in Islamic philosophy but also demonstrates how foundational metaphysical commitments shape downstream doctrines in profound and far-reaching ways

References

- Ibn Sina, H. i. A. A. (1984a). *The Commentaries*. Al-Maktab al-Islami.
- Ibn Sina, H. i. A. A. (1984b). *The Origin and the Return*. Institute for Islamic Studies, University of Tehran.
- Ibn Sina, H. i. A. A. (1985). *The Deliverance from Drowning in the Sea of Errors*. University of Tehran.
- Ibn Sina, H. i. A. A. (1992). *Remarks and Admonitions with the commentary of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*. Al-Nu'man.
- Ibn Sina, H. i. A. A. (1997). *The Metaphysics from the Book of Healing*. Center for Publications of the Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
- Lāhijī, B. a.-D. (1994). *The Desired Jewel*. Ministry of Islamic Guidance.
- Nasr, S. H. (2004). *History of Islamic Philosophy*. Hekmat.
- Sadr al-Din Shirazi, M. i. I. (1975). *The Origin and the Return*. Iranian Society of Philosophy and Wisdom.
- Sadr al-Din Shirazi, M. i. I. (1981a). *Divine Witnesses in the Paths of Spiritual Conduct*. University Center for Publishing.
- Sadr al-Din Shirazi, M. i. I. (1981b). *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys*. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Sadr al-Din Shirazi, M. i. I. (1982). *The Treatise of the Throne*. Mola.

- Sadr al-Din Shirazi, M. i. I. (1984). *The Book of Metaphysical Penetrations*. Tahouri.
- Sadr al-Din Shirazi, M. i. I. (2001). *Commentary on the Traveler's Provision*. Bustan-e Ketab.