

## ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی

محمد حسین دهقانی محمودآبادی\*

### چکیده

اصول دین تعبد را بر نمی‌تابد؛ از این رو پیوسته اندیشمندان کلامی و فلسفی در پی ارائه‌ی تبیینی عقلانی از آموزه‌های دینی بوده‌اند. صدرالمتألهین شیرازی تلاش نموده است با تکیه بر حکمت متعالیه‌ی خویش و با بیان یازده اصل، تحلیلی عقلانی و کاملاً ابتکاری از معاد، به ویژه معاد جسمانی، ارائه دهد و هماهنگی میان عقل و شرع را در این زمینه به اثبات برساند. وی بر این باور است، معاد آدمی روحانی و جسمانی است و بدن اخروی عین بدن دنیوی است نه مثل آن. این مقاله به توضیح اصول صدرایی معاد پرداخته و دیدگاه عینیت بدن اخروی و دنیوی را در حکمت متعالیه، بر اساس اصول یازده‌گانه، به ویژه اصل حرکت جوهری، که ام‌الاصول است، تبیین و مورد نقد و بررسی قرار داده است. اصول صدرایی و کاربرد آنها در بحث معاد جسمانی از ابتکارات ملاصدرا می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: ۱- ملاصدرا ۲- معاد جسمانی ۳- بدن دنیوی ۴- بدن اخروی ۵- حرکت جوهری

### ۱. مقدمه

خداوند با انسان‌ها بر سر موضوعات بسیاری، از طبیعی و ماورای طبیعی، سخن گفته است. خرد آدمی درمی‌یابد که تفاوت کلام الاهی از جنبه‌ی حجم و تأکیدات و ورود به جزئیات راجع به موضوعات گوناگون بی‌جهت نیست، چراکه او حکیم مطلق است. از این رو، چنان‌که سؤال شود چرا خداوند درباره‌ی معاد و قیامت در بیش از هزار و

چهارصد آیه‌ی قرآن کریم سخن گفته است، پاسخ آن است که موضوع معاد دارای اهمیت بسیار بالایی است.

بی‌تردید، اطلاعات دقیق و شناخت کافی درباره‌ی مبدأ و معاد انسان علاوه بر این که پاسخی شایسته به پرسش‌های برخاسته از حس حقیقت‌جوی انسان است، بیانگر آن است که معناداری و نیز پوچی انسان و حیات دنیوی او بستگی به تحقق یا عدم تحقق معاد انسان و بقای آدمی دارد. از این رو، طرح مباحث مستدل در باب معاد از اهمیت بالایی برخوردار است.

متفکران مسلمان سرمایه‌های عظیم و حیانی در اختیار داشته و در طول تاریخ پس از اسلام، در فهم و تبیین معاد و مسایل مربوط به آن تلاشی شایسته مبذول داشته‌اند و به‌ویژه از آن جهت که معاد یکی از اصول دین است، از مسایل پُرگفت و گوی فکری جهان اسلام به شمار می‌رود.

پس از اثبات گرایش به کمال و سعادت در انسان و این که تشخیص کمال حقیقی آدمی مشروط به شناخت آفریدگار هستی، حقیقت انسان، جهان هستی و نیز شناخت تأثیر افعال ارادی دنیوی بشری بر شکل‌گیری حیات اخروی او است، ضرورت خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و معادشناسی ثابت می‌شود. شایان توجه آن که شناخت معاد و مسایل مربوط به آن در شناخت انسان، تزکیه‌ی او و نحوه‌ی عملکرد و شیوه‌ی زندگی آدمی در دنیا نقشی بی‌بدیل دارد.

#### ۱.۱. طرح کلی بحث

طرح کلی این مقاله آن است که از دیدگاه صدرالمتهلین درباره‌ی معاد، به‌ویژه معاد جسمانی به طور کامل آگاه شویم، آن‌گاه به محل نزاع میان این فیلسوف بزرگ با دیگر اندیشمندان مسلمان در این زمینه پرداخته، در پایان، به نقد و بررسی مقدمات و مؤخرات نتایج حاصل از آن‌ها در کلام صدرالمتهلین پردازیم.

#### ۲.۱. واژه‌شناسی معاد

۱.۲.۱. معنای لغوی معاد: راغب اصفهانی معاد را این‌گونه تعریف می‌کند: کلمه‌ی معاد مصدر میمی و اسم زمان یا اسم مکان از ماده «عود»، به معنای بازگشت، است (۱۱، ماده‌ی عود، ص: ۳۶۴). ابن منظور نیز می‌نویسد: عاد الشيء يَعُودُ عَوْدًا و مَعَادًا ای: رَجَعَ (۴، ج: ۲، ص: ۹۲۱). در *فروق اللغات* (۹، ص: ۱۳۹) و (۲۶، ج: ۳، ص: ۱۱۰) نیز معاد به همین معنا آمده است. سه منبع اخیر معاد را مصدر میمی از فعل «عاد لكذا» یا «عادَ إلى كذا» ای «صار إليه»، یعنی بازگشت بدان چیز (یا بدان حال)

دانسته‌اند، پس معاد یعنی بازگشتن و مرجع شیء یا شخص، که بیشتر معنای اسم مکانی دارد.

۱. ۲. ۲. معنای اصطلاحی معاد: عبدالرزاق لاهیجی می‌نویسد: بدان که لفظ معاد در لغت به معنای بازگشتن انسان است و مراد از معاد در شرع، بازگشتن انسان است بعد از موت به حیات، به جهت یافتن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده باشد از نیک و بد (۳۱، ص: ۵۹۵).

۱. ۲. ۳. واژه‌ی معاد در قرآن: کلمه‌ی «معاد» فقط یک بار در قرآن کریم به کار رفته است و آن در آیه‌ی ۵۸ سوره‌ی مبارک قصص است: «ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد». معاد در این آیه ظاهراً به معنای وعده‌ی بازگشت پیامبر اکرم (ص) به مکه بعد از هجرت است، نه بازگشت به قیامت یا بهشت یا رجعت و امثال این‌ها (۲۶، ج: ۱۶ صص: ۸۶ - ۹۵؛ ۲۴، ج: ۷، ص: ۲۶۹ و ۷، ج: ۳، ص: ۴۸۸).

## ۲. معاد جسمانی

در مبحث معاد، مسایل متعددی مطرح است که از جنبه‌های گوناگون، در یک مرتبه نیستند. در این میان، مسأله‌ی معاد جسمانی دارای بیش‌ترین اهمیت است و توجه اندیشمندان را به خود معطوف داشته است. یکی از مهم‌ترین مباحث معاد جسمانی که مورد توجه متکلمان و فیلسوفان مسلمان واقع شده این مسأله است که انسان در روز قیامت با چه بدنی برانگیخته می‌شود. البته آنچه در این باره ضروری دین به شمار می‌آید اعتقاد اجمالی به بازگشت روح به بدن در روز قیامت در حیات اول اوست (۳۳، ص: ۱۲۷). از نظر عامه‌ی متدینان، همان اعتقاد اجمالی و سطحی به معاد جسمانی کفایت می‌کند، اما ذهن فعال و دقیق متکلمان و فیلسوفان به دنبال معرفتی دقیق و تفصیلی است.

### ۱. ۲. دیدگاه‌ها

دیدگاه‌های گوناگون در باب معاد جسمانی را می‌توان به دو منظر کلی تقسیم کرد: یکی منظر کسانی است که معتقدند در این مسأله، ناگزیر به تعبد هستیم و باید بدون کم و کاست، به نقل و احادیث بسنده کنیم، و دوم منظر کسانی که معتقدند مسأله‌ی معاد و بسیاری از مسایل پیرامون آن را می‌توان و باید از راه تحلیل‌های عقلانی دنبال کرد، مانند دیگر اصول دین، که همواره آن‌ها را در مرحله‌ی اول، متکلمان و در مرحله دوم، فلاسفه مورد تجزیه و تحلیل‌های عقلانی قرار داده‌اند.

با توجه به این که معاد از اصول دین است و ایمان به آن موجب رستگاری است و از طرفی، ایمان به آن حاصل نخواهد شد، مگر آن که اسبابش فراهم شود و از جمله اسباب حصول ایمان به معاد، معرفت است، شناخت و معرفت معاد پایه‌ی ایمان به معاد خواهد بود. از همین رو، فیلسوفان اسلامی از دور زمان، درباره‌ی معاد مباحث ارزنده‌ای را مطرح کرده‌اند و در پی ایضاح معاد و تبیین آن بوده‌اند. در این میان، شیخ اشراق در چندین کتاب خود، این بحث را مطرح کرده است، از جمله در کتاب *حکمه الاشراق* (۱۳، ج: ۲، صص: ۲۱۶ به بعد)، *هیاکل النور* (۱۳، ج: ۳، ص: ۱۰۵)، *پرتونامه* (۱۳، ج: ۳، ص: ۹۸)، *اعتقاد/الحکماء* (۱۳، ج: ۲، ص: ۲۷). ابن سینا معتقد است که نمی‌توان از راه عقل، به اثبات معاد جسمانی پرداخت. وی در کتاب *الاهیات نجات* می‌گوید: برای پذیرفتن معاد جسمانی، راهی جز شریعت نداریم (۱۴، ص: ۲۹۳).

ملاصدرا در این باره می‌گوید: «ای عزیز، ایمان به بهشت و دوزخ رکن عظیمی است در دین، و کم کسی را این اعتقاد حاصل است از روی برهان و یقین نه ظن و تقلید و تخمین. بیشتر دانایان و مجتهدان در این مسأله مقلدان‌اند ... حقایق احوال آن نشئه را جز به نور متابعت سید انبیاء نمی‌توان دریافت، زیرا که معرفت دنیا و آخرت، بهشت و دوزخ ... از علوم کاشفات است که عقل ارباب فکر و اهل نظر از ادراک آن عاجز است» (۲۰، ص: ۴۱).

### ۳. ملاصدرا و فرض‌های مطرح در باب معاد

ملاصدرا مانند بسیاری از اندیشمندان، سه فرض را درباره‌ی معاد آدمی مطرح می‌کند: اول، معاد جسمانی؛ دوم، معاد روحانی و سوم، معاد جسمانی و روحانی. به نظر او، فروض یادشده برخاسته از دیدگاه‌ها و مقامات چهارگانه‌ای است که اهل ایمان در باب حقیقت معاد و حشر دارند (۲۰، صص ۱۷۱ - ۱۷۵).

#### ۳.۱. دیدگاه اول (۲۰، ص: ۱۷۱)

دیدگاه عوام اهل ایمان است که بر این باورند که جهان آخرت جهانی است محسوس و در نتیجه، امور اخروی محسوس‌اند و می‌توان با ادراکات حسی، آن‌ها را درک کرد، اما حکمت الهی بر آن است که هم‌اکنون در دنیا درک این امور برای انسان‌ها میسر نباشد، همان‌گونه که ظاهر برخی آیات و روایات بر این مطلب دلالت دارند.

#### ۳.۲. دیدگاه دوم (۲۰، ص: ۱۷۲)

باور کسانی است که می‌گویند جهان آخرت هرگز تحقق عینی و محسوس نخواهد

یافت و فقط حقیقتی مثالی و خیالی است. امور اخروی صورت‌هایی خیالی‌اند، مانند صورت‌های مثالی در هنگام خواب، که برخی از آن‌ها موجب لذت و برخی موجب درد و ترس می‌شوند و آدمی در خواب فریاد می‌زند و یا آن‌که می‌لرزد و عرق بر پیشانی او می‌نشیند.

### ۳.۳. دیدگاه سوم (۲۰، ص: ۱۷۲)

کسانی بر این باورند که عالم آخرت عالم صورت‌ها است. این باور دو تفسیر دارد: یکی آن‌که مراد از صورت‌ها همان صور کلی است که افلاطون با عنوان مُثُل و عالم مثال بیان نموده است، یعنی آن‌چه در آخرت وجود دارد مثال‌های کامل و نمونه‌های اعلای انواعی هستند که در عالم دنیا وجود دارند و نسبت میان مثال اعلای موجود در عالم مثال با افراد موجود در دنیا جزء و کل می‌باشد که ماهیت آن‌ها یکی است.

تفسیر دوم آن‌که عالم آخرت عالم صورت‌ها است، اما نه صور کلی، بلکه صور جزئی خیالی، که هرکدام موجب لذت یا الم می‌شوند. ماهیت این صور خیالی و نسبتشان با افراد و اشیای دنیوی متفاوت است.

### ۳.۴. دیدگاه چهارم (۲۰، ص: ۱۷۴)

این دیدگاه از آن ملاصدرا است. او در این باره می‌نویسد: این باور راسخین در عرفان است که ذوق و برهان را با هم جمع کرده‌اند. آنان می‌گویند آن‌چه شرع ما را به آن‌ها بشارت داده و انذار کرده است موجودات عینی و حقیقی‌اند و وجودشان قوی‌تر، تام‌تر، شدیدتر و بادوام‌تر از موجودات عالم ماده و صور مادی است؛ البته این صور دارای مراتبی هستند: برخی از آن‌ها صور عقلی‌اند که بهشت موحدین مقربین است، برخی صور حسی لذت‌بخش است که بهشت اصحاب یمین است و برخی صور عذاب‌دهنده‌اند که جهنم اصحاب شمال، یعنی فاسقان، گمراهان و تکذیب‌کنندگان قیامت است. البته باید توجه داشت که محسوسات اخروی نه مانند محسوسات دنیوی است که با چشم و حواس فناپذیر و محدود بتوان آن‌ها را درک کرد و نه آن‌گونه که برخی از رواقیون گفته‌اند، اموری خیالی و موجودات مثالی هستند که وجود عینی نداشته باشند، نه امور عقلی و یا حالات معنوی و کمالات نفسانی هستند و نه صور و اشکال جسمانی‌اند، آن‌گونه که اکثر مشائین معتقدند؛ بلکه محسوسات عالم آخرت صوری عینی و جوهری‌اند که با حواس اخروی، که غیر از حواس دنیوی‌اند، درک می‌شوند. عالم آخرت جنس انواع عوالمی است که همگی اعظم و اشرف از عالم دنیا هستند. هم‌چنین انسان و حواس او در عالم آخرت دارای مراتب و نشئاتی است غیر از نشئه‌ی هیولانی قابل کون و فساد. از همین روست که خدای تعالی می‌فرماید: «علی ان نبذل امثالکم و

ننشأکم فیما لاتعلمون» و یا «و للاخره أكبر درجات و أكبر تفضیلاً» (۲۰، صص: ۱۷۴ - ۱۷۶).

#### ۴. اصول صدرایی معاد جسمانی

ملاصدرا با بیان اصولی چند، در پی اثبات معاد جسمانی است. در کتاب‌های وی، تعداد اصولی که مبنای اثبات معاد جسمانی قرار گرفته گوناگون است. کم‌ترین آن‌ها شش اصل (۲۴، صص: ۵۹۵ - ۵۹۹) و بیش‌ترین آن‌ها دوازده اصل (۵، صص: ۱۱ - ۲۰) و یازده اصل است (۲۰، صص: ۱۸ - ۱۹۷) و در سایر کتب وی، هفت اصل بیان شده است (۱۸، صص: ۳۸۲ - ۳۹۴؛ ۱۹، ص: ۲۶۱؛ ۲۴، صص: ۶۹ - ۷۶؛ ۱۷، صص: ۳۷۱ - ۳۸۲).

لازم است بدانیم این اصول در کتاب‌های یادشده به ترتیبِ واحدی نیامده‌اند و برخی از آن‌ها نقش مستقیم و تأسیسی و برخی نقش غیر مستقیم و تأییدی دارند.

##### ۴.۱. اصل اول: اصالت وجود (۲۰، ص: ۱۸۵)

هنگامی که ذهن ممکن الوجودی را مورد مذاقه قرار می‌دهد، آن را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند و درمی‌یابد که اصالت و حقیقت از برای وجود است نه ماهیت. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

«الاول أن حقیقه کل شیء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهیته، و أن الموجود فی الخارج من کل شیء هو نحو وجوده لاشیئته و لیس الوجود - کما توهم - من المعقولات الثانیه و لا من الأمور الانتزاعیه التي لایحاذی بها امر فی الخارج بل حق القول فیہ أن یقال أنه من الأمور العینیة التي لایحاذی بها أمر ذهنی» (۲۱، ص: ۲۱۱).

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یعنی ماهیت عبارت است از حد وجود و جهت فقدان وجدان. توضیح این‌که غیر از وجود، چیزی نیست. در مرتبه‌ی تحقق، هیچ وجودی مخلوط به چیز دیگری نیست، اما عقل وقتی وجودی را که معلول است تصور می‌کند، آن را به اصل هویت وجود و حیثیت فقدان، که عدم کمال موجود در علت باشد، تحلیل می‌کند و این حیثیت غیر از حیثیت وجود و تحقق است. این جاست که وجود معلولی با تحلیل عقلی، مرکب از شیء و لاشیء به نظر می‌آید که همان جهت تحصیل منشأ انتزاع ماهیت و همان حیثیت فقدان است. این‌که گفته می‌شود ماهیت فرع تحقق وجود است معنایش این نیست که ماهیت بعد از تحقق وجود، متحقق شود، بلکه معنایش همان حیثیت فقدان است و این حیثیت فرع اصل وجود متحقق است (۲۹، ص: ۵۵۳).

مقصود از اصیل بودن وجود نیز این است که حقیقت عینی و واقعیت خارجی‌ای که بالبداهه آن را می‌پذیریم و به آن اذعان می‌کنیم همان وجود است [و به بیان دیگر، واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود و به عبارت سوم، آنچه متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است و حقیقتاً و بدون هیچ واسطه‌ای موجود است همان وجود است] (۱۵، ص: ۴۸).

#### ۲.۴. اصل دوم: عینیت تشخص و اتحاد آن با وجود خاص (۱۹، ص: ۱۸۵)

این اصل از اصل اول ناشی می‌شود، زیرا در صورتی که بپذیریم اصالت با وجود است و ماهیت امری اعتباری است، پس تشخص هر موجودی نیز به وجود خاص آن است. از این رو، وجود و تشخص ذاتاً متحدند اما مفهوماً و به لحاظ اسم، متغایرنند. این اصل در مقابل دیدگاه کسانی است که تشخص هر موجودی را ناشی از عوارض آن دانسته‌اند و از آن‌ها به عوارض مشخصه تعبیر می‌کنند.

#### ۳.۴. اصل سوم: تشکیک در وجود (۲۰، ص: ۱۸۶)

ملاصدرا در این باره می‌گوید: «حقیقت وجود بسیط است و دارای ترکیب نیست و تشخص وجود به خاطر خود وجود است نه امری زاید بر آن. وجود در حقایق وجودی عین آن حقایق است، بدین معنی که تشخص امری خارج از اصل وجود نیست و گوناگونی اختلاف حقایق وجودی به شدت و ضعف وجود می‌باشد» (۲۰، ص: ۱۸۶). از این اصل می‌توان نتیجه گرفت که موجودات در قیاس به یک‌دیگر در یک مرتبه نیستند و هر موجودی نیز به نوبه‌ی خود، مراتبی دارد و وجودش مشکک است. از این رو، انسان وجودی تشکیکی دارد و وجود او در دنیا و آخرت یکی است و وجود برزخی و اخروی آدمی در امتداد وجود دنیوی اوست.

#### ۴.۴. اصل چهارم: حرکت جوهری (۲۰، ص: ۱۸۶)

صدرالمتألهین مبدع مبحث حرکت جوهری است و پیش از او فیلسوفانی هم‌چون فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و میرداماد حرکت را فقط در چند مقوله‌ی اعراض، یعنی در کم، کیف، آیین و وضع پذیرفته، آن را در جوهر شیء محال می‌دانستند. وی حرکت در موجودات مادی را ذاتی آن‌ها می‌داند، یعنی هیچ موجود مادی وجود ندارد که ذاتاً ثابت و بی‌حرکت باشد. پس این‌گونه نیست که خداوند ابتدا جهان ماده را آفریده سپس آن را به حرکت در آورده باشد، بلکه جهان ماده ذاتاً متحرک آفریده شده و از این رو، در حرکتش نیازمند به فاعل و علت نیست.

حرکت در فلسفه‌ی متعالیه، به معنای کون و فساد و تغییر وضعی ابن سینایی نیست، بلکه تغییر تدریجی جوهری و حدوث تدریجی یا حصول یا خروج از قوه به فعل

است و این حرکت تدریجی در وجود شیء مادی پدید می‌آید نه در ماهیت آن. از دیدگاه ملاصدرا، حرکت و متحرک در خارج، یک چیزند. صدرالمتألهین درباره‌ی حرکت جوهری می‌نویسد:

«ان الوجود مما يقبل الاشتداد و التضعف یعنی أنه يقبل الحركة الاشتدادیه و أن الجوهر فی جوهریته أی وجوده الجوهری يقبل الاستحاله الذاتیه و قد ثبت أن الاجزاء الحركة الواحده المتصله و حدودها لیست موجوده بالفعل علی نعت الامتیاز بل الكل موجود بوجود واحد فلیس شیء من تلك الماهیات التي هی بإزاء تلك المراتب الوجودیه موجوده بالفعل بوجودها علی وجه التفصیل، بل لها وجود اجمالی كما فی اجزاء الحد (۲۰، ص: ۱۸۶).

#### ۴. ۵. اصل پنجم: شیئیت شیء به صورت است نه به ماده (۲۰، ص: ۱۸۶)

هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است شیئیتش به صورت آن است و تمام حقیقت شیء به فصل اخیر آن است، چرا که رابطه‌ی ماده و صورت از دیدگاه ملاصدرا رابطه‌ی کمال و نقص است. ماده ناقص است و صورت تام. از این رو، ماده محتاج صورت است، اما صورت از جنبه‌ی وجودی نیازمند ماده نیست، بدین معنی که اگر بتوان صورت یک شیء را بدون ماده‌ی آن موجود دانست، شیئیت شیء برقرار است. با تکیه بر این اصل، می‌توان گفت تغییر بدن از بدن عنصری به بدن مثالی موجودیت و هویت بدن را به خطر نمی‌اندازد، زیرا آن چه دارای اهمیت است صورت انسانی است نه ماده‌ی آن. بنابراین صورت جسمانی، یعنی صورتی که مبدأ امتداد در ابعاد سه‌گانه است، می‌تواند در عالمی دیگر، بدون ماده‌ی عنصری تحقق داشته باشد و در عین حال، همان بدن قبلی به حساب آید.

#### ۴. ۶. اصل ششم: وحدت شخصیه (۲۰، ص: ۱۸۸)

هر یک از اقسام موجودات هرگونه وجودی که دارند به همان گونه تشخیص دارند و به همان گونه نیز وحدت دارند؛ مثلاً وجود واجب وجودی است که نحوه‌ی وجودش ثبات و قرار است، پس قرار و ثبات تمام ذات و عین هویت اوست. چنانچه وجودی نحوه‌ی وجودش تغییر و دگرگونی باشد، هویتش عین تدرج و دگرگونی است، یعنی به تمام ذات، شخصیت واحد متدرجه است. این وجود ذومراتب در هر مرتبه از مراتبش که باشد، وجود واحدی است که نحوه‌ی وحدتش عین وجودش می‌باشد، چرا که وحدت مساوق وجود است.

وحدت شخصی در اشیا، که همان عین وجود خاص آنهاست، یک گونه نیست و در هر شیئی متناسب با آن است. از این رو، نفس ناطقه با همه‌ی تغییرات و در همه‌ی



احوال و افعال، وحدتش ثابت و محفوظ است و نفس در سه مرحله‌ی طبیعی، مثالی و عقلی یکی است. ملاصدرا در این باره می‌نویسد: «ان المدرك بجميع الادراكات الحسيه و الخياليه و العقليه و الفاعل بجميع الافاعيل الطبيعیه و الحيوانیه و الانسانيه الواقعه من الانسان هو نفسه المدبره، فلها النزول الى مرتبه الحواس و الآلات الطبيعیه و لها الصعود الى مرتبه العقل الفعال و ما فوقه في آن واحد و ذلك لسعه وجودها...» (۲۵، متن، ص: ۳۵).

#### ۴. ۷. اصل هفتم: تشخیص به نفس (۲۰، ص: ۱۹۰)

این اصل بیانگر آن است که هویت و تشخیص انسان ناشی از نفس است، هرچند اعضای بدن آدمی و سلول‌ها و مواد تشکیل‌دهنده‌ی بدن در طول عمر هم‌واره دگرگون شوند و بعضاً از بین بروند، ولی وجود و تشخیص او همان است، زیرا نفس باقی است و تشخیص آدمی به نفس اوست؛ مثلاً زید به واسطه‌ی نفسش زید است نه به واسطه جسدش، هرچند که اجزایش تغییر و تبدیل یابند و لوازش عوض شوند. هم‌چنین اگر صورت طبیعی زید به صورت مثالی (که در عالم خواب اتفاق می‌افتد) مبدل شود یا به صورت اخروی (که در آخرت اتفاق می‌افتد)، زید باز همان زید است.

صدرالمتألهین با بیان اصل یادشده، در مقام پاسخ به این سؤال برمی‌آید و می‌گوید اگر انسان با مرگ، بدن خود را از دست می‌دهد و بدن مثالی پیدا می‌کند، چگونه می‌توان عینیت بدن دنیوی و اخروی را پذیرفت؟ وی می‌گوید: «بدن برای انسان در حکم ماده است و ماده نیز به صورت جنسیت و ابهام مد نظر است و لذا برای بدن مثالی نیز عنوان بدن صدق می‌کند» (۲۰، ص: ۱۹۰).

#### ۴. ۸. اصل هشتم: تجرد خیال (۲۰، ص: ۱۹۱)

قوه‌ی خیال یکی از قوای باطنی انسان است که به آن مصوره هم می‌گویند. این قوه بایگانی و حافظ صور موجود در باطن انسان است که در فلسفه و عرفان، به دو قسم متصل و منفصل یا مقید و مطلق تقسیم می‌شود.

از نظر ملاصدرا راز جسمانی بودن معاد مجرد بودن قوه‌ی تخیل است. وی قوه‌ی خیال را جوهری می‌داند که در عین ارتباط با بدن و عالم جسم، در ذات خود، مجرد است و در عالمی متوسط میان عالم طبیعت و عالم مفارقات عقلی محض قرار دارد (۲۳، ص: ۲۳۸). قوه‌ی خیال ایجادکننده‌ی صوری است که دارای اعراض ماده، هم‌چون بُعد، کیفیت، مکان، زمان و غیره‌اند، ولی ماده ندارند. قوه‌ی خیال همان‌طور که در حیات دنیوی، چه در خواب و چه در بیداری، صورت‌هایی را می‌آفریند که ماده ندارند،

اما تأثیرشان از صورت‌های عینی و مادی بیشتر است، پس از مرگ نیز صورت‌هایی را خلق می‌کند که مادی نیستند، اما دارای اثر می‌باشند.

از نظر ملاصدرا، اشتغال نفس به امور مادی و حسی مانع از تمرکز همه‌ی قوای او در قوه‌ی خیال و عدم تأثیر قوه‌ی خیال در این عالم می‌شود. در غیر این صورت و با قوی شدن نفس، صورت‌هایی که نفس با قوه‌ی خیال خود ایجاد می‌کند از صورت‌های حسی این عالم به مراتب قوی‌تر است (۱۹، ص: ۲۶۳). این خلاقیت و توانایی را قوه خیال از کجا کسب کرده است؟ بر مبنای اصل حرکت جوهری ملاصدرا، پاسخ آن است که نفس در حدوث و پیدایش، مادی است و بر اثر سیر تکاملی حرکت جوهری در بدن و خودش، به مراحل بعدی می‌رسد که یکی از آن‌ها ادراک خیالی و قوه‌ی خیال است. نتیجه آنکه نفس آدمی، که در آغاز خلقت، دارای خصوصیات مادی است، تنها با حرکت جوهری در ذات خود می‌تواند به سیر صعودی و تکاملی خود ادامه دهد تا به تجرد کامل برسد و این مسأله رابطه‌ی طولی و تشکیکی دنیا و آخرت را نشان می‌دهد، نه رابطه عرضی. بنابراین گریزی از عبور از دنیای مادی نیست.

**۴. ۹. اصل نهم: قیام صور خیالی و ادراکی به نفس در تمام مراتب (۲۰، ص: ۱۹۱)**  
بیان ملاصدرا در این اصل، چنین است: «صور ادراکی قائم به نفس‌اند و رابطه‌ی صور ادراکی با نفس رابطه‌ی فعل و فاعل است، نه مقبول و قابل. از این رو، قیام صور به نفس صدوری است نه حلولی. دیدن و شنیدن و لمس و مانند آن‌ها کار نفس است نه قوا؛ البته احساس و تخیل انسان در این دنیا با هم متفاوت‌اند، ولی هنگام خروج نفس از بدن، بین تخیل و احساس فرقی نیست و این قوه‌ی خیال، که خزانه‌ی حس است، با جداشدن از بدن قوی می‌شود و نفس با قوه‌ی خیال، کار حس را هم انجام می‌دهد و قدرت، علم و شهوت نفس یک چیز می‌شود و با تعقل مشتهیات می‌تواند آن‌ها را نزد خود احضار کند. بر این اساس، در بهشت، جز شهوات و خواست‌های نفس، چیز دیگری نیست» (۲۰، ص: ۱۹۲ - ۱۹۱).

**۴. ۱۰. اصل دهم: خلاقیت نفس در دنیا و پس از آن (۲۰، ص: ۱۹۲)**

صدرالمتألهین در این اصل، چنین بیان می‌کند: «صور مقداری دو دسته‌اند: دسته‌ی اول با مشارکت ماده به وجود می‌آیند و دسته‌ی دوم بدون مشارکت ماده پدید می‌آیند، مانند صور فلکی و کواکب، که از مبادی عقلی صادر می‌شوند. صور خیالی نیز بدون مشارکت ماده و صرفاً با تصور نفس پدید می‌آیند که این صور نه حال در قوه‌ی خیال‌اند و نه در مغزند و نه در عالم مثال کلی، بلکه فقط در صقع نفس هستند. هنگامی که نفس با بدن در ارتباط است و تدبیر آن را به عهده دارد، چنانچه توجه آن به قوای

حیوانی و غیر حیوانی و عالم ماده کاسته شود و توان خود را در جهت تخیل و تصور صرف کند، در این صورت است که می‌تواند صورت‌هایی و اموری را ایجاد کند که دارای وجودی قوی و تأثیرات بسیار بالایی باشند، مانند آنچه از اهل کرامات و خوارق عادات حکایت می‌شود. هنگامی که نفس در دنیا چنین توانی را دارد، چنانچه به طور کلی از بدن و دنیا جدا شود و هیچ مشغله‌ای نداشته باشد، به طور حتم، چنان خلاقیتی خواهد داشت که می‌تواند آنچه را بخواهد ایجاد کند. البته همه‌ی اهل آخرت قادرند با نفس خود، صورت‌های متناسب با ملکات و صفات باطنی خویش بیافرینند» (۲۰، ص: ۱۳۹).

۴. ۱۱. اصل یازدهم: تنها نفس انسانی عوالم سه‌گانه‌ی هستی را دارد (۲۰، ص:

۱۹۴)

این اصل را ملاصدرا چنین بیان می‌کند: «عالم هستی به سه عالم، که رابطه‌ی وجودی با یکدیگر دارند، تقسیم می‌شود، بدین توضیح که هر یک از عوالم پایین‌تر تجلی و سایه‌ی عالم بالاتر است. عالم طبیعت سایه‌ی عالم صور خیالی و عالم صور خیالی تجلی و سایه‌ی عالم صور عقلی یا مثل الاهی است. بنابراین عالم طبیعت پایین‌ترین عالم و عالم صور عقلی یا مثل الاهی بالاترین عالم و عالم صور خیالی حد وسط آن دو عالم است.»

صدرالمتألهین بر این باور است که تنها موجودی که در عالم هستی، دارای سه نوع وجود است و در هر سه عالم حضور می‌یابد انسان است. آدمی در عالم طبیعت، انسانی طبیعی است و با حرکت جوهری خویش، به عالم مثل راه یافته و انسانی نفسانی و اخروی می‌شود که دارای اعضای نفسانی است. سپس با ادامه‌ی حرکت جوهری تکامل یافته و وجودی عقلانی پیدا می‌کند و انسانی عقلی می‌گردد که دارای اعضای عقلی است. در هر عالمی، نوع زندگی انسان و وسایل و ابزار آن متفاوت بوده و متناسب با همان عالم است.

نکته‌ی شایان توجه آن‌که همه‌ی انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافر، همه در یک فرایند تکاملی قرار دارند و جوهر وجودی آن‌ها اشتداد می‌یابد. این کمال وجودی و استغنا از بدن، هم با شقاوت سازگار است، هم با سعادت، چراکه با گذر از موانع و حجاب‌های مادی، وحدت آدمی شدت یافته و این وجود شدت یافته موجب می‌شود تا ادراکات ملایم و یا منافر برای آدمی نیز شدیدتر شود. از این رو، مؤمن در عالم دیگر، از لذت‌های متناسب با شدت وجودی‌اش برخوردار می‌شود و کافر با رنج‌های متناسب با شدت وجودی‌اش. ملاصدرا در پایان می‌گوید: «مرگ اولین منزل از منازل آخرت و آخرین مرحله از مراحل دنیاست و بعد از خروج از دنیا، مدتی طولانی در عوالمی بین

دنیا و عقبی است و تا هنگامی که نفس تمام حدود طبیعی را طی نکند و مراحل مختلف نفسانی را پشت سر نگذارد، استحقاق مقام قرب الاهی و زندگی در جوار خداوند را پیدا نمی‌کند» (۲۰، ص: ۱۹۶).

### ۵. تحلیل عقلانی از معاد جسمانی بر اساس اصول یازده‌گانه

صدرالمتألهین در آغاز نتیجه‌گیری از اصول یازده‌گانه می‌گوید: «اگر فردی در این اصولی که بنیانشان با براهین قطعی محکم گردیده تأمل و تدبر کند، در صورتی که فطرت وی سالم بوده، درونش از حسد و عناد و عصبیت خالی باشد، یقین پیدا خواهد کرد که در روز قیامت، آدمی با همین بدن دنیوی، نه مشابه آن، محشور خواهد شد و معاد انسان حشر مجموعه‌ی نفس و بدن است و حشر عین بدن دنیوی، نه بدنی مابین آن، خواه عنصری باشد، آن‌گونه که جمعی از قدما قائل شده‌اند و نه مثالی، آن‌گونه که اشراقیون گفته‌اند. وی می‌گوید اعتقاد به حشر عین بدن و نفس دنیوی آدمی اعتقادی است مطابق شریعت و موافق برهان و حکمت و کسی که این اعتقاد را تصدیق کند، مؤمن به روز جزا و مؤمن واقعی است و نقصان در این اعتقاد مایه‌ی خذلان و قصور از درجه‌ی عرفان است. خلاف چنین اعتقادی نتیجه‌ای جز قائل شدن به تعطیل اکثر قوا و طبایع آدمی از رشد و کمال به سوی غایاتشان و دست‌یابی به کمالاتشان نیست» (۲۰، ص: ۱۹۷).

نتیجه‌ی اصل اول، دوم و سوم آن است که نحوه‌ی وجود انسان در دنیا با نحوه‌ی وجود او در آخرت متفاوت است و وجود اخروی او مرتبه‌ای بالاتر از وجود دنیوی و در امتداد آن است.

#### ۵. ۱. نفس و حرکت جوهری

صدرالمتألهین نفس انسانی را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌داند، بدین تبیین که انسان در آغاز خلقتش، ماده‌ی جسمانی است و فاقد نفس، اما تدریجاً در سایه‌ی حرکت جوهری، نطفه سیر تحولی خود را آغاز می‌کند: ابتدا صورت طبیعی، سپس صورت معدنی و آن‌گاه صورت نباتی می‌یابد. زمانی که نطفه در درون رحم، صورت نباتی یافت، از عوامل درون و بیرون رحم متأثر شده، انفعالی احساسی و صورتی ادراکی برای آن حاصل می‌شود و اولین ظهور نفس رخ می‌نمایند.

نفس انسان پس از آفرینش، در اثر حرکت جوهری بدن، مراحل تکاملی خود را طی می‌کند تا این‌که دارای تمام ادراکات حسی، خیالی، وهمی و در نهایت، عقلی شود. صدرالمتألهین بر این باور است که عقل دارای سیر تکاملی چهارگانه است: اولین

مرتبه‌ی آن عقل هیولانی است که قوه‌ی محض است. عقل در این مرحله، هیچ علمی به بدیهیات و نظریات ندارد. مرتبه‌ی دوم عقل بالملکه است که بدیهیات اولیه را درک کرده و آماده است تا علوم نظری را کسب کند. مرتبه‌ی سوم عقل بالفعل است که دارای بدیهیات و نظریات می‌شود و علوم نظری را از بدیهیات استنتاج می‌کند و مرتبه‌ی چهارم عقل بالمستفاد است که در این مرتبه، عقل همه‌ی معقولات را، اعم از بدیهی و نظری، کسب کرده، آن‌ها را با حقایق جهان مادی و عالم بالا مطابقت داده، دارای علم حضوری می‌شود.

حرکت جوهری مدام در ذات انسان و عالم در نظریه‌ی صدرایی به «خلق مدام» تعبیر می‌شود، یعنی هر پدیده‌ی مادی، از جمله انسان، در ذات و جوهر خود، متغیر است و وجود آن در هر لحظه، غیر از وجود آن در لحظه‌ی دیگر است و خداوند پیوسته خالق هستی است، چراکه موجودات ذاتاً فقیرند. در تفکر صدرایی، انسان در سایه‌ی حرکت جوهری، مسیر کمال را طی می‌کند و تکامل مادی و معنوی او در سایه‌ی گذر از عالم ماده است. حرکت جوهری فقط در عالم ماده رخ می‌دهد، نه در عالم برزخ و نه آخرت؛ از این رو، حرکت جوهری برای انسان، وسیله است نه هدف.

**۵. ۱. ۱. خلاقیت نفس و حرکت جوهری:** ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی، خواه نیکوکار باشد و یا بدکار، هنگامی که به مرحله‌ی خاصی از کمال طبیعی خود برسد، از بدن عنصری بی‌نیاز می‌گردد و آن را رها می‌کند و در این موقع است که از قید ماده و محدودیت‌های آن رها شده، با کمک نیروی تخیل، از خلاقیتی بالا برخوردار می‌شود.

**۵. ۱. ۲. حرکت جوهری و تکامل قوه‌ی خیال:** بر اساس حکمت متعالیه‌ی صدرایی، قوه‌ی خیال دارای موقعیتی ممتاز است. امتیاز این قوه در این است که هم دارای جنبه‌ی مادی و هم بهره‌مند از جنبه‌ی مجرد است و در عالمی متوسط میان عالم طبیعت و مفارقات عقلی محض قرار دارد. این قوه خلاق صورت‌هایی است که دارای اعراض ماده، مانند بُعد، کیفیت، مکان و زمان‌اند، ولی ماده ندارند. قوه‌ی خیال، که در حیات دنیوی، در خواب یا بیداری، صورت‌هایی خلق می‌کند که ماده ندارند و نقش ذهنی‌اند، اما تأثیر آن‌ها از صورت‌های عینی و مادی بیش‌تر است، پس از مرگ نیز می‌تواند صورتی را خلق کند که از ماده بر کنار و در عین حال، منشأ اثر باشند. ملاصدرا در این باب می‌گوید: «همان‌گونه که اصحاب کرامات با نیروی همت و اراده‌ی خویش، قادر به خلق اموری در عالم خارج‌اند و آن امور در خارج، وجودی به منزله‌ی

محل همت و اراده ندارند، همه‌ی اهل آخرت نیز قادرند به وسیله‌ی نفس خود، صورت‌های متناسب با ملکات و صفات باطنی خویش بیافرینند» (۱۹، ص: ۲۶۴).

**۵. ۱. ۳. حرکت جوهری و حشر موجودات:** ملاصدرا بر اساس اصل حرکت جوهری، قائل به حشر عین بدن و نفس دنیوی انسان است. او نه تنها حرکت آدمی را رو به کمال می‌داند، بلکه همه‌ی عالم طبیعت را دارای چنین سیری می‌داند و بر این باور است که همه‌ی موجودات به سوی غایت مطلوب در حرکت هستند. البته حشر هر کدام از موجودات طبیعی مناسب با آن موجود خواهد بود. از این رو، حشر انسان، شیاطین، حیوانات، نباتات و جمادات، هر کدام، متفاوت و متناسب با جایگاه وجودی آن‌هاست (۲۱، ص: ۱۹۷).

### ۵. ۲. عینیت بدن دنیوی و اخروی

به نظر ملاصدرا، ملاک عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی آن است که هرگاه فردی در آخرت با بدن اخروی محشور شود، گفته شود این همان فرد دنیوی است، گرچه تحولات و تغییراتی در جهت ماده داشته باشد. بنابراین به رغم آن که بدن اخروی غیر مادی و مثالی است، عین بدن دنیوی به شمار می‌رود، چون بدن بودن بدن به صورت آن است نه ماده‌ی آن. صدرالمآلهین به دگرگونی بدن دنیوی و تبدیل آن از صورت دنیوی به صورت برزخی و صورت اخروی معترف است و بر پایه‌ی عینیت و جاودانگی نفس، به عینیت بدن اخروی حکم می‌کند و نه تنها هویت و شخصیت انسان را به صورت کمالی و نفس ناطقه‌ی او می‌داند، بلکه تشخیص بدن او را نیز از همین راه اثبات می‌کند. بر این اساس، می‌گوید: «بدن بازگردانده شده در صحنه‌ی قیامت شخصاً و عیناً همان شخص دنیوی است و کسی که این حقیقت را انکار کند، شریعت را انکار کرده و منکر شریعت، عقلاً و شرعاً کافر است و کسی که معتقد است بدنی مثل بدن اول (بدن دنیوی) و با اجزای دیگر باز می‌گردد، حقیقت معاد را انکار کرده و ناگزیر است بر این پایه، بسیاری از نصوص قرآنی را منکر شود» (۱۷، ص: ۳۷۶).

البته نباید عینیت مورد نظر ملاصدرا را با عینیت مورد ادعای برخی از متکلمان یکی دانست. مراد از عینیت در اصطلاح اهل کلام این است که بدن محشر شده در روز قیامت عین بدن شخص در زمان مرگ یا دوره‌ی جوانی و یا هنگام طاعت و معصیت است (۵، ص: ۴۶)، حال آن که چنین اعتقادی با عقل و دین سازگار نیست، زیرا آموزه‌های شریعت بیانگر حشر انسان‌ها به صورت‌های گوناگون است و از نظر عقلی، بدن‌های اخروی باید به صورتی متناسب با سرای باقی و سراسر حیات اخروی محشور شوند و از هرگونه فساد و مرگ مبرا باشند، چون بر فرض آن که بدن محشور در قیامت عین بدن

موجود در گورها باشد یا تعلق نفس به بدن در همین عالم تحقق می‌یابد، که در این صورت، آخرت به وجود نیامده است و یا بدن دنیوی با همه‌ی دگرگونی‌های مادی خود در عالم آخرت تحقق یابد و متعلق نفس قرار می‌گیرد که این فرض نیز باطل است. شاید وجود آیاتی از قرآن که بیانگر برانگیختن انسان‌ها از گورهاست باعث پیدایش چنین نظریه‌ای در میان این افراد شده است (۸، ص: ۴۳).

### ۵. ۳. تشخیص به نفس است نه به بدن

بر اساس اصل هفتم (تشخیص انسان به نفس اوست)، بدن امری مبهم خواهد بود که تحصیل آن به نفس است. از این رو، آدمی از حیث بدن، هیچ‌گونه تعیین و ذات ثابتی ندارد و حشر انسان‌ها در قیامت، یعنی بعث بدن‌ها از قبور، که با تعلق نفس به آن‌ها تحصیل و تشخیص می‌یابند، به گونه‌ای که وقتی فردی در قیامت مشاهده می‌شود گفته می‌شود این همان فلانی است. پس بدن محشور جسم مبهمی است که با نفس تشخیص یافته و بر حسب صفات نفس ایجاد می‌شود، نه این که نفس از بدنی که در دنیا بوده با همان هیئت حادث شود. از دیدگاه حکمت متعالیه، شخص در روز قیامت، هم از حیث نفس و هم از حیث بدن، عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته و تبدیل در خصوصیات بدن ضروری به بقای شخصی بدن نمی‌رساند. تشخیص و تعیین هر بدنی فقط مرهون بقای نفس او با ماده‌ی عام و نامعلومی است که در ضمن هر ماده‌ی خاص معینی تحقق می‌پذیرد، هرچند خصوصیات هر یک تبدیل یابد (۱۹، اشراق دوم از شاهد اول). ملاصدرا در مبدأ و معاد می‌نویسد: «ان العبره فی تشخیص کل انسان إنما هو بنفسه و اما بدنه من حیث هو بدنه فلیس له تشخیص إلا بالنفس بل لیس له من هذه الحیثیه حقیقه و لا ذات حتی یکون له فی ذاته تعیین بهذا الاعتبار» (۱۸، ص: ۲۸۹).

### ۶. جمع‌بندی

صدرالمتألهین در باب معاد جسمانی بر این عقیده است که میان وحی و عقل هماهنگی برقرار است. وی تلاش کرده است این هماهنگی را به نحو احسن تبیین کند. او دیدگاه خود را در باب معاد جسمانی در مقابل کسانی مطرح می‌کند که به طور کلی، معاد جسمانی را انکار می‌کنند و همه‌ی امور مربوط به آخرت را تخیلی و صوری محض می‌دانند. وی معتقد است قوه‌ی تخیل مجرد است و پس از فنای جسم عنصری، حکم قوه‌ی حس را پیدا می‌کند و می‌تواند عین بدن دنیوی را بدون نیاز به ماده، خلق و مشاهده کند (۲۰، ص: ۱۹۲).

ملاصدرا در کتاب *اسفار*، گفته‌های خویش را با آیات و روایات تطبیق می‌دهد و می‌گوید سخن متکلمان مبنی بر عود بدن عنصری در آخرت معقول نیست و بزرگ‌ترین اشکال دیدگاه آنان را در این می‌داند که اگر بدن محشور در آخرت همین بدن عنصری باشد، لازم می‌آید که نفس در همین عالم فانی به بدن تعلق پیدا کند، نه در جهان دیگر؛ و این سخن انکار معاد است، نه اثبات آن (۱۹، ص: ۱۹۳).

از مجموع اصول یازده‌گانه‌ی صدرایی در باب معاد جسمانی، به دست می‌آید که نقطه‌ی شروع خلقت انسان مادی است. بر اساس اصل حرکت جوهری، عالم طبیعت و اجسام، از جمله نطفه‌ی انسانی، در ذات خود متغیر بوده و حرکتی اشتدادی و تکاملی را طی می‌کنند و در سایه‌ی این حرکت است که صورت‌های مختلفی را می‌پذیرند. نطفه ابتدا صورت طبیعی، سپس صورت معدنی و آن‌گاه صورت نباتی پیدا می‌کند و در این مرحله است که از عوامل درونی و بیرونی متأثر شده و صورت ادراکی برای آن حاصل می‌شود و در این‌جاست که اولین ظهور نفس پدیدار می‌گردد. نفس تا زمانی که جنبه‌ی مادی دارد، به همراه بدن با حرکت جوهری، سیر تکاملی را طی کرده و ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی را دارا می‌شود. نفس در مرحله‌ی ادراک عقلی نیز پیش می‌رود، تا جایی که به عقل مستفاد می‌رسد. با دست‌یابی نفس به کمال مطلوب، از عالم طبیعت و بدن بی‌نیاز شده و لحظه‌ی جدایی آن از بدن دنیوی فرامی‌رسد و مرگ طبیعی انسان رخ می‌دهد.

ملاصدرا بر این باور است که نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است، یعنی رابطه‌ی نفس و بدن رابطه‌ای بنیادین و در اصل هستی است. ماده‌ی جسمانی در ذات خود کامل شده و دارای درجه‌ای از وجود می‌شود که آن درجه غیر مادی است و آثار غیر مادی از قبیل اندیشه و اراده دارد.

از نظر وی، بدن اخروی نه امری خیالی است و نه مثل بدن دنیوی، بلکه واقعی بوده، عین بدن دنیوی است، زیرا ملاک عینیت از نظر ایشان، آن است که در قیامت، وقتی فردی را می‌بینند، بگویند این همان فلانی است که در دنیا بوده است. همان‌طور که بدن زید در دنیا بارها و بارها سلول‌هایش عوض می‌شود اما چون صورت زیدی باقی است، باز گفته می‌شود زید در سن هفتاد سالگی همان زید در سن هفت سالگی است، در آخرت نیز به رغم آن‌که بدن اخروی ویژگی‌هایش با بدن دنیوی متفاوت و متناسب با جهان آخرت است، در عین حال، بدن همان بدن و عین همان بدن است، چراکه ماده و بدن هیچ تعیین و تحصلی ندارد و تحصلش به صورت آن است و این نفس است که در جهان آخرت به بدن تحصل و تعیین می‌بخشد.



عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی از دیدگاه ملاصدرا به معنای اعاده‌ی بدن عنصری مادی نیست، بلکه منظور آن است که بدن اخروی صرفاً از نظر صورت جسمی عین بدن دنیوی است نه از نظر ماده و جرم، چون بدن دنیوی نه بدن حقیقی انسان است و نه انسان در آخرت به چنین بدنی نیاز دارد (۲۲، صص: ۵۹۱ - ۵۹۲) و (۱۹، ص: ۹۸).

چرا ملاصدرا در عین حال که معاد جسمانی را پذیرفته است، حشر بدن مادی عنصری انسان را آن‌گونه که اکثر متکلمان و فقیهان معتقدند نپذیرفته است؟ به نظر می‌رسد علت آن است که بدون تردید، آنچه از آیات قرآنی و روایات اسلامی به دست می‌آید این است که با نفخ صور اول، شیپور فنای عالم ماده و دنیا زده می‌شود و زمان بر چیده شدن آن فرا می‌رسد و با نفخ صور دوم، شیپور حیات مجدد عالم زده می‌شود و لحظه‌ی برپایی عالم قیامت که متفاوت با عالم برزخ و دنیا است فرا می‌رسد. بی شک، دنیا و نظامات دنیوی دیگر تکرار نخواهد شد و عالم آخرت و امور اخروی از سنخ دنیا و امور دنیوی نیستند و انسان‌ها با بدن‌های دنیوی وارد بهشت و دوزخ نخواهند شد، زیرا بدن‌های دنیوی با ویژگی‌های دنیوی‌شان نه توان درک لذت‌های بهشت را دارند و نه ظرفیت تحمل عذاب‌های دوزخی را. به راستی اگر بدن اخروی همان بدن دنیوی مادی و عنصری با ادراکات و ظرفیت‌های محدودش باشد، چگونه می‌تواند آن وعده و وعیدهای آمده در کتاب آسمانی و روایات اسلامی را به طور کامل دریافت کند؟ به عنوان مثال، پیامبر اسلام(ص) در باب فضیلت علم فرمودند: «اگر مؤمنی پیش از مرگ، ورقه‌ای از علم از خود بر جای گذاشته باشد، همین یک ورقه در روز قیامت، میان او و آتش جهنم مانع می‌شود و خداوند در ازای هر حرفی که بر آن نوشته شده، شهری هفت برابر بزرگ‌تر از وسعت کل دنیا به او عطا می‌کند» (۳۲، ج: ۲، باب: ۱۹، ص: ۱۴۴، حدیث: ۱).

ابن رشد روایتی از پیامبر(ص) نقل می‌کند و می‌گوید پیامبر فرمود: در آن جا - یعنی بهشت - چیزی است که نه چشمی آن را دیده و نه گوشی آن را شنیده و نه به خاطر و ذهن کسی خطور کرده است و ابن عباس رضی الله عنه گفت: در آخرت، چیزی از دنیا نیست، مگر آن‌که بیانگر این است که جهان آخرت نشئه‌ی دیگری است برتر از این جهان (۳، ص: ۸۷۰).

امام خمینی(ره) در تأیید نظر ملاصدرا مبنی بر آن‌که معاد آدمی معاد بدن عنصری هیولانی نیست و پس از نفخ صور دوم، عالمی دیگر بپا می‌شود می‌گوید: «معنای معاد این نیست که وقتی انسان یک بار در همین دار طبیعت مرد، خاک آن در همین عالم جمع شده و انسانی موجود می‌شود؛ زیرا اگر چنین باشد پس هر روز معادی هست، چون خاک

مردهاست که الان در حول و حوش شهر در مزارع سبزیجات واقع شده و غذای انسان می‌شود تا بالاخره انسان شود. اگر قضیه این باشد، علاوه بر این که همان دار دنیای زایل است موجب تناسخ است (۲۹، ص: ۵۹۷).

ملاصدرا عوالم دنیا، برزخ و آخرت را در امتداد هم می‌داند، همین‌طور بدن‌های دنیوی، برزخی و اخروی. بنابراین ایشان دو بدن کاملاً متفاوت فرض نمی‌کند که وقتی عینیت آنها مطرح می‌شود، دچار مشکل شود. بدن برزخی و اخروی در باطن بدن دنیوی است، بدین معنی که آدمی (یعنی مجموعه‌ی بدن و نفس) بر اساس حرکت جوهری، تکامل یافته و وجود برزخی و اخروی او شدت یافته‌ی وجود دنیوی اوست. امام خمینی در این باره می‌فرماید: «بر اساس مسلک صدرالمتألهین، با اجزای پوسیده بدن، معاد محقق نمی‌شود، بلکه بدن الطف و اعلائی همراه نفس از طبیعت بیرون می‌رود» (۲۹، ص: ۵۹۳). ملاصدرا در تفسیر آیه‌ی: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج / ۷)، که به خروج از خاک و برانگیخته شدن از قبور تصریح دارد، می‌گوید که منظور از قبور نه قبور خاکی، بلکه اجساد و ابدان است که قبور ارواح هستند. بدن‌های طبیعی قبور اجساد برزخی و اخروی هستند (۲۰، ص: ۱۵۳). وی این مطلب را در رساله الحشر واضح‌تر بیان می‌کند و می‌گوید: قبور حسی قالب‌های صور خیالی هستند که در حکم ارواح برای آن قبورند و قبور خیالی قالب‌های صور عقلیه هستند، پس حشر ابدان اخروی به صورت‌های عقلی به سوی خدا می‌باشد (۲۲، ص: ۳۵۶).

وی بر این باور است که شخص اخروی نفساً و بدناً عین شخص دنیوی است، هرچند ویژگی‌های بدن، مانند مقدار و وضع و ... تغییر کرده باشند. این تغییرات به بقای شخص بدن اخروی ضرری نمی‌زند، زیرا تشخیص هر بدنی به بقای نفس اوست، پس با بقای صورت نفسانی، تبدل ماده‌ی بدنی معتبر نیست. بر پایه‌ی همین سخن، عینیت مصطلح میان برخی از متکلمان رد می‌شود، زیرا این افراد به اختلاف مراتب میان دنیا و آخرت و لزوم حشر بدن به گونه‌ای متناسب با عالم آخرت توجه ندارند، اما صدرالمتألهین در اعتقاد به عینیت، به وحدت و جاودانگی نفس و وابسته بودن تشخیص بدن به نفس توجه داشته است.

## ۷. نقد و بررسی

اندیشمندان مسلمان داوری‌های گوناگونی نسبت به نظریه‌ی ملاصدرا در باب معاد داشته‌اند. اکنون به طور گذرا، به برخی از این داوری‌ها و نیز به نظر خود ایشان می‌پردازیم:

۱. سید ابوالحسن رفیعی قزوینی: «در حقیقت، در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله‌ی سایه و پرتو است که از نفس، تا نفس که باشد و این بدن چه باشد، یا نورانی است و یا ظلمانی، به تفصیلی که در کتب خود با اصول حکمیّه تقریب و تقریر فرموده است. لیکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار ضعیف و دشوار است که به طور قطع، مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است» (۱۲، ص: ۸۳).

۲. شهید مطهری: ما این [معاد جسمانی ملاصدرا] را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم [تطبیق کنیم]، با این‌که حرف خیلی خوبی است و آن را با دلایل علمی هم می‌شود تأیید کرد؛ ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد، چون معاد قرآنی تنها روی انسان نیست؛ روی همه‌ی عالم است (۱۶، ص: ۱۹۴).

ایراد شهید مطهری بر ملاصدرا وارد نیست، زیرا در بحث حرکت جوهری و حشر موجودات توضیح دادیم که بر اساس نظر ملاصدرا حشر مربوط به همه‌ی عالم طبیعت است نه انسان‌ها به تنهایی.

۳. حضرت امام خمینی (ره) پس از تبیین اصول یازده‌گانه‌ی صدرایی در رد معاد عنصری، آن‌گونه که عوام می‌پندارند و در تأیید نظریه‌ی ملاصدرا می‌گوید: «این همه تفصیل که در عود به نشئه لازم بود و با این مقدمات، کیفیت معاد و رجوع معلوم شد. معاد آن نیست که در همین نشئه‌ی طبیعت باشد، زیرا این انکار معاد و انکار رجوع الی الله و تثبیت عالم طبیعت و تخلید آن است و مثل فساد و خاک شدن شجره و دوباره به صورت شجره در آمدن همان اجزای به مرور دهور و تحولات و انقلاب طبیعت است و البته این برگشتن به نشئه‌ی دیگری نمی‌باشد، در صورتی که ضرورت تمام شرایع این است که معاد نشئه‌ی دیگر و فوق طبیعت است» (۲۹، ص: ۵۸۹). امام خمینی در پایان اصل دهم می‌فرماید: «اصرار در این اصل آن است که بدن نفس در نشئه‌ی آخرت معلول آن نیست و به فعالیتش مخلوق نمی‌باشد، بلکه آن بدنی است که نفس خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن مساوق اعدام و ایجاد خودش می‌باشد و ممکن نیست شیء به فعالیت خودش موجود شود، زیرا این مستلزم دور صریح باطل است و اگر عبارتی از عبارات آخوند موهوم این معنی باشد که نفس بدن خودش را به فعالیتش ایجاد می‌کند از خطاهای عبارتی است» (۱۰، ص: ۲۲۹).

۴. صدرالمتألهین: «این روشی که ما در اثبات معاد اشیا و رسیدن به پیشگاه الاهی و سرای دیگر بیان کردیم، دانشی گران‌مایه و هدفی است والا و مقصودی است گران‌ارج و گنجی است از گنج‌های ایمانی و خزانه‌ای است از خزائن رحمانی که حتی یکی از

دانه‌های آن در میراث فیلسوفان مشهور مشائی و جز آن یافت نشود، مگر معلم اول. موضوع معاد جسمانی امری سترگ است، لیکن فیلسوفان، همه، این بحث را به سختی فراموش کرده‌اند (۲۲، ص: ۱۱۷).

## ۸. نتیجه نهایی

دیدگاه ملاصدرا و تبیین وی در باب معاد جسمانی گامی بلند در جهت معرفت عقلانی نسبت به معاد جسمانی است. این دیدگاه در حد یک فرضیه‌ی پیشرفته است، چراکه انسجامی معقول و ترتیبی منطقی میان اصول و نتایج حاصل از آن‌ها برقرار است. این دیدگاه پاسخ‌گوی مهم‌ترین اشکالات در باب معاد جسمانی است (از قبیل شبهه‌ی آکل و ماکول و نیز شبهه‌ی مکان‌داری جنت و جهیم و دیگر شبهات)<sup>۴</sup>. تبیین ملاصدرا در این راستا منحصر به فرد بوده و بیانی ابتکاری است، به گونه‌ای که در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، چنین مجموعه‌ی مباحثی که مبتنی بر اصول در خور دفاع عقلانی باشد وجود ندارد.

این نظریه بهترین تبیین عقلانی موجود در زمینه‌ی معاد جسمانی است و با آیات قرآنی و روایات اسلامی هیچ تضادی ندارد، بلکه تبیینی عقلانی و در خور دفاع در این راستا به شمار می‌آید. تلاش ملاصدرا در باب تبیین معاد جسمانی، در راستای اثبات انطباق شرع و عقل است؛ چنان‌که خود می‌نویسد: «عقل و شرع در این مسأله هماهنگ می‌باشند، چنان‌که در سایر داوری‌ها چنین‌اند و این‌گونه نیست که شریعت الهی نورانی احکامش با معارف یقینی ضروری در تقابل باشد» (۵، ص: ۴۸).

ملاصدرا در مباحث خویش، روی دو نکته تأکید ویژه دارد: یکی آن‌که عالم آخرت تام است و دیگر این‌که آخرت و عالم دنیا هم‌سنخ نیستند. این دیدگاه هماهنگ با آموزه‌های وحیانی است، زیرا از آیات قرآنی و روایات اسلامی به دست می‌آید که حیات اخروی تکرار حیات دنیوی نیست. قرآن کریم از دنیا به «نشئه‌ی اولی» و از آخرت به «نشئه‌ی آخری» تعبیر فرموده است (عنکبوت/۲۰ و نجم/۴۷). هم‌چنین با دلایل عقلی و نقلی ثابت می‌شود که جهان آخرت غایت زندگی دنیوی است، نه تکرار و بازگشت آن. امام علی(ع) می‌فرماید: «الیوم عمل و لا حساب و غداً حساب و لا عمل» (۲، خطبه‌ی ۴۲).

آخرت از دو جنبه غایت دنیا است: یکی از جهت حساب و جزا و تجسم اعمال و دیگری از جهت فعلیت یافتن استعدادها و متوقف شدن حرکت‌های استکمالی. از این‌که آخرت غایت دنیا است، فهمیده می‌شود که همه‌ی شرایط موجود در جهان ماده در

آخرت حاکم نیست، چنان که آب‌های موجود در دنیا گاهی فاسد شده و رنگ و مزه آن تغییر می‌کند، ولی به تصریح قرآن کریم، آب‌های موجود در بهشت هیچ‌گاه متغیر نمی‌گردد و نیز در بهشت، نهرهای شیر موجود است که هرگز فاسد نمی‌گردد (محمد/۱۵)، چنان که در روایت است: «الآخره دار قرار و الدنيا دار فناء» (۳۲، ص: ۱۳۳، حدیث ۱۶).

از دلایل عقلی و نقلی به دست می‌آید که معاد انسان جسمانی و روحانی است و بی‌تردید، سرای آخرت جهان دیگری است که تفاوت بنیادین با جهان دنیا دارد و در عین حال که حقیقت و ماهیت هر دو سرا مشترک است، نظامات حاکم بر هر یک متفاوت است. علامه طباطبایی در ذیل آیهی شریفه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاءُ» (در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها [به آسمان‌های] مبدل می‌شود) فرموده است: قدر مسلم از تبدیل، این است که حقیقت زمین و آسمان و موجودات آسمانی و زمینی در روز قیامت، با آسمان و زمین و موجودات زمینی و آسمانی در دنیا یکی است، جز این که نظام حاکم بر آن‌ها در قیامت، غیر از نظام حاکم بر آن‌ها در دنیا است (۲۶، ج: ۱۲، ص: ۹۳).

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن رشد، ابوالولید، (بی‌تا)، *تهافت التهافت*، به تحقیق سلیمان دنیا، مصر: مصطفی البابی الحلبي.
۴. ابن منظور، محمد ابن مکرم، (۱۳۶۸)، *لسان العرب*، ج: ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۹)، *شرح بر زاد المسافر ملاصدرا*، چ سوم، تهران: امیر کبیر.
۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۸)، *معاد از دیدگاه حکیم زنوزی*، تهران: حکمت.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *تفسیر ابن کثیر*، ج: ۳، بیروت: دارالفکر.

۸. بدخشان، نعمت الله، (تابستان و پاییز ۱۳۸۰)، «هماهنگی میان عقل و دین در اثبات معاد جسمانی از نظر صدر المتألهین شیرازی»، فصلنامه‌ی اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز، دوره‌ی دوم، شماره‌ی ۴ و دوره‌ی ۳، شماره‌ی اول.
۹. جزایری، نورالدین محمد ابن نعمه الله، (۱۴۱۵ق)، *فروق اللغات*، ج: ۲، تهران: مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.
۱۰. حکیمی، محمد رضا، (۱۳۷۷)، «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»، *خردنامه‌ی صدر*، ش ۱۳.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد، (۱۳۷۵)، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، ماده‌ی «عود»، ج ۲، تهران: انتشارات مرتضوی.
۱۲. رفیعی قزوینی، ابوالحسن، (۱۳۶۷)، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، با تصحیح غلامحسین رضا نژاد، تهران: الزهرا.
۱۳. سهروردی، یحیی ابن حبش، معروف به شیخ اشراق، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج: ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. شیخ رئیس ابوعلی سینا، (بی‌تا)، *الهیات نجات*، ترجمه و پژوهش دکتر سید یحیی یثربی، تهران: فکر روز.
۱۵. شیروانی، علی، (۱۳۸۰)، *ترجمه و شرح نهاییه الحکمه علامه طباطبایی*، ج: ۱، چ ۵، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹)، *معاد*، چ: سوم، تهران: صدرا.
۱۷. صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (بی‌تا)، *تفسیر القرآن الکریم: سوره یس*، تصحیح محمد خواجه‌ی، ج ۵، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، *المبدأ والمعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ ۲، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی ۱۲۳

۲۰. \_\_\_\_\_ ، (۱۴۱۰ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج: ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. \_\_\_\_\_ ، (۱۳۸۴)، *رساله‌ی سه اصل*، تصحیح و مقدمه‌ی محمد خواجوی، چ دوم، تهران: مولی.
۲۲. \_\_\_\_\_ ، (۱۳۶۳)، *رساله الحشر*، تصحیح و مقدمه: محمد خواجوی، تهران: مولی.
۲۳. \_\_\_\_\_ ، (۱۳۱۵ق)، *عرشیه* ، تهران: شیخ احمد شیرازی.
۲۴. \_\_\_\_\_ ، (۱۳۸۵)، *مفاتیح الغیب*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۵. \_\_\_\_\_ ، (۱۳۷۸)، *المسائل القدسیه*، سه رساله‌ی فلسفی (مشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل)، مقدمه و تصحیح و تعلیق: جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی.
۲۶. طباطبایی، علامه سید محمد حسین، (۱۳۶۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج: ۲۶ ، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. طبرسی، ابوعلی فضل ابن حسن، (بی‌تا)، *مجمع البیان*، ج: ۷، بی جا.
۲۸. طریحی، فخر الدین ابن محمد، (بی‌تا)، *مجمع البحرین*، به تحقیق احمد الحسینی، ج: ۳، بی جا.
۲۹. عبد الغنی اردبیلی، (۱۳۶۲)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ج ۳، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۰. کلینی رازی، ابو جعفر محمد ابن یعقوب، (۱۳۶۳)، *الاصول من الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفوری، جلد پنجم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. لاهیجی، عبد الرزاق ابن علی، (۱۳۷۲)، *گوهر مراد*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

۱۲۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

---

۳۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، الثالثه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۳. مظفر، محمدرضا، (بی تا)، *عقائد الامامیه*، با مقدمه‌ی دکتر حامد خفی داوود، تهران: کتابخانه‌ی بزرگ اسلامی.