

معادشناسی تطبیقی (مقایسه تطبیقی معاد جسمانی نزد صدرالدین شیرازی و آگوستین)

Bodily Resurrection: Comparative Study between Mulla Sadra and Augustine

Mohammad Taghi Karami Ghahi*
Abbas Jong**

محمدتقی کریمی قهی*
عباس جنگ**

Abstract

The problem of resurrection has been an important part of the Abrahamic religions and these religions have tried to deal with this issue in different approaches. In this paper, with an emphasis on comparative theology approach and by reviewing various theories about the physical and spiritual resurrection in Islam and Christianity, we will compare Mulla Sadra approach as a Muslim philosopher with a Christian philosopher St. Augustine approach concerning the question of the resurrection, and in particular the bodily resurrection. We will show that the type of anthropology and cosmology Mulla Sadra highlighted as the rational and textual proofs of bodily resurrection, as well as emphasizing the importance of the material world in a divine pre-order as one of the stages of human development and living in it as a creatures of God has great significance for human excellence to Armageddon. This approach manifests the importance of the various aspects of the physical and natural world for Islamic theology. But the kind of theological anthropology and cosmology Augustine presents, denies the importance of the material world and considers this world as the area of human punishment where he fall in as a result of original sin. According to him, material and mundane aspects of human life and even death understood and interpreted in the light of God's punishment and wrath. And prosperity and human emancipation will be possible only with the grace of God on the Day of Judgment. So the natural world In the Christian theology, contrary to Islamic theology, rejected and will be negative in many aspects.

Keywords: resurrection, anthropology and cosmology, physical and spiritual resurrection, Mulla Sadra, Augustine.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۷

چکیده

مسئله معاد یکی از مهم‌ترین ارکان ادیان ابراهیمی است و این ادیان با رویکردهای مختلف، سعی در مواجهه با آن داشته‌اند. از یک طرف چپستی معاد در قالب معادشناسی دینی به پرسش‌هایی درباره چپستی انسان و جهان در نسبت با حکمت و اراده الهی در دنیای بعد از مرگ و رستاخیز پیوند می‌خورد و از طرف دیگر گونه‌های معادشناسی دینی اشکال خاصی را از جهان‌شناسی و انسان‌شناسی رقم می‌زند که به‌خوبی خود را در قالب زندگی و اخلاق عملی در نسبت انسان، جهان و اراده الهی در نگاه و زندگی پیروان آن ادیان نمایان می‌سازد. در این نوشتار، با تأکید بر رویکرد دین‌شناسی تطبیقی، ضمن مرور نظریات مختلف درباره معاد جسمانی و روحانی در اسلام و مسیحیت، به مقایسه نظر ملاصدرا و سنت آگوستین خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که نوع انسان‌شناسی و جهان‌شناسی ملاصدرا با تأکید بر اثبات عقلی و نقلی معاد جسمانی انسان، و همچنین تأکید بر اهمیت دنیای مادی در یک نظم پیشینی الهی به‌عنوان یکی از مراحل تکامل انسانی و زیستن در آن به‌عنوان یکی از مخلوقات باری تعالی، دارای اهمیت فراوانی برای تعالی انسان تا روز رستاخیز است، که زمینه سوژه شدن دنیای مادی و طبیعی را برای الاهیات اسلامی در ابعاد مختلف فراهم می‌آورد. اما نوع انسان‌شناسی و جهان‌شناسی الاهیاتی آگوستینی بر نفی دنیای مادی و در نظر گرفتن آن به‌عنوان عرصه مجازات انسان برای گناه نخستین و هبوط انسان تأکید دارد. زیست مادی و دنیوی انسان و تمام ظواهر و اقتضانات آن و حتی مرگ انسان، همه در پرتو مجازات و خشم الهی قابل فهم و تفسیر است، که تنها در پرتو عنایت الهی در روز رستاخیز امکان سعادت انسان مهیا خواهد شد. در این حالت، بر خلاف الاهیات اسلامی، در رویکرد مسیحی دنیای طبیعی به‌شکل سلبی در ابعاد مختلف نفی و تقبیح می‌شود.

واژگان کلیدی: معاد، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، معاد جسمانی، معاد نفسانی، ملاصدرا، آگوستین.

* Assistant Professor, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba'i University. mt.karami@yahoo.com

** Ph.D. Student of Cultural Sociology, Allameh Tabataba'i University. abbas.jong@gmail.com

* استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول). mt.karami@yahoo.com

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه علامه طباطبائی. abbas.jong@gmail.com

مقدمه

معاد به معنای بازگشتن، رستاخیز یا دوباره برخاستن است که به عنوان یکی بنیان‌های اساسی ادیان ابراهیمی به طور مستقیم در نظر آورده می‌شود؛ در ادیان دیگر مسئله معاد و بازگشت مجدد به طور غیر مستقیم یا تمثیلی مورد بررسی قرار گرفته است (سبحانی، ۱۳۷۳: ۳۳۵).

قائلان به معاد در ادیان مختلف با رویکردهای گوناگون سعی در تبیین یا توجیه آن داشته‌اند. در معادشناسی، بازگشت انسان در قالب جسمانی یا روحانی یا هر دو، و رابطه بدن با روح (نفس) همواره محل مناقشه بوده است. آیا اساساً معاد جسمانی است؟ یا اینکه معاد روحانی است و تنها روح انسان دوباره بر می‌گردد؟ آیا انسان بعد از مرگ در روز قیامت و بازگشت دوباره، در بدن مادی خود حلول می‌کند یا اینکه در بدنی دیگر؟ نسبت بدن دنیوی و بدن اخروی و همچنین نسبت این دو با روح چگونه است؟

این مسائل محل مهم‌ترین نزاع‌های درون‌دینی و همچنین برون‌دینی در ادیان مختلف، به ویژه اسلام و مسیحیت بوده است. هر کدام از متفکران این دو حوزه، با مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی خاصی درگیر این مسئله شده‌اند و سعی نموده‌اند پاسخی برای آن بیابند. مهم‌ترین ساحت مفهومی و نظری در مواجهه با مسئله معاد جسمانی و روحانی نوع انسان‌شناسی ادیان و رویکردهای فلسفی است. در این زمینه اینکه آیا انسان موجودی دو ساحتی است؛ یعنی از دو بعد مادی و غیر مادی (روحانی) تشکیل شده، رابطه این دو چگونه است، آیا انسان دارای اختیار است یا تحت جبر و... از مسائل اساسی انسان‌شناسی در نسبت با معادشناسی است.

در این نوشتار با تأکید بر رویکرد دین‌شناسی تطبیقی به مقایسه نظر ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف مسلمان و نظر سنت آگوستین در قامت یک فیلسوف مسیحی، که هر دو از بنیان‌گذاران

رویکردهای اساسی در فلسفه اسلامی و مسیحی هستند، در مواجهه با مسئله معاد، به ویژه معاد جسمانی خواهیم پرداخت. در دین‌شناسی تطبیقی با تأکید بر مفاهیم عام موضوعی که در ادیان مختلف مشترک هستند، انواع رویکردها و نظریات به این مفاهیم با توجه به مبانی درونی آن حوزه معرفتی دینی (در قالب پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی) تبلور می‌یابند (تیواری، ۱۳۸۱).

دانش ادیان یا مطالعه علمی دین که به آن دین‌شناسی تطبیقی نیز اطلاق می‌شود، یک علم تجربی و استقرایی با روشی توصیفی و تحلیلی و با تأکید بر سیر تاریخی و مقایسه سنت‌های دینی است. به بیان دیگر، دین‌شناسی تطبیقی را شاید بتوان مطالعه تطبیقی ادیان یا بررسی و مقایسه ادیان بزرگ دنیا و به معنی دقیق‌تر، مطالعه ویژگی‌های مهم ادیان گوناگون جهان به شیوه کاملاً علمی و عینی و بدون پیش‌داوری دانست (آکوچکیان، بی‌تا). دین‌شناسی تطبیقی نوعی تفسیر دینی است که در آن تنها بر روابط درون‌دینی تأکید نمی‌شود بلکه یک گزاره دینی در نسبت با گزاره دیگر در دینی دیگر تفسیر می‌شود. پیامد این رویکرد در مطالعات ادیان‌شناسایی تمایزها و شباهت‌های بنیادین این ادیان به عنوان ساحت‌های تمدن بشری است. این شناخت پیش‌درآمدی بر شناخت زیست انضمامی این تمدن‌ها نیز هست.

در این راستا با تأکید بر رساله زاد المسافر صدرالدین شیرازی که به طور مستقیم به تفسیر عقلی از معاد جسمانی می‌پردازد، و کتاب شهر خدای سنت آگوستین، به تفسیر این دو فیلسوف دینی از معاد، به ویژه معاد جسمانی می‌پردازیم. این مقایسه به تمایزها و شباهت‌های تفسیری و نظری دو دین بزرگ ابراهیمی، یعنی اسلام و مسیحیت، در قالب دو رویکرد عام فلسفی اشاره خواهد نمود و نشان خواهد داد که چگونه تفاسیر

تفسیری مادی از چیستی و ماهیت او در حیات مادی و مرگ او ارائه داده‌اند؛ انسان پس از زندگی و عیش حیوانی می‌میرد و روزگارش هلاک می‌شود و هیچ سر و حقیقتی ماوراء این حیات نیست. در این حالت، معادی در کار نیست زیرا انسان پس از مرگ، فانی و مضمحل خواهد شد. علمای علوم طبیعی و مادیون در این گروه قرار می‌گیرند (حسینی تهرانی، ۱۳۶۲: ۵۷-۵۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۰).

۱-۱. دیدگاه برخی متکلمین و محدثین امامیه

بر مبنای انسان‌شناسی این متفکران، انسان دارای بدن و همچنین روح اثری (فرار) است، یعنی از یک طرف ما واجد بدنی متراکم و از طرف دیگر، روحی فرار و لطیف هستیم که در بدن ما حلول کرده است. در این حالت، هر دو بعد انسانی مادی هستند گرچه از نظر تراکم متمایزند. پس از مرگ انسان این بُعد اثری که در جسم حلول داشته از جسم آزاد می‌شود و بدن نابود می‌گردد. اما در روز بازگشت به‌خواست خدا که جهان دوباره برپا می‌شود، همان بدن جسمانی و مادی بر خواهد گشت و روح اثری مجدداً در آن حلول خواهد کرد. این متفکران با این رویکرد قائل به معاد جسمانی هستند و بدن بازگشتی را همان بدن دنیوی انسان می‌دانند.

این دیدگاه بر قدرت مطلقه خدا تکیه دارد و فرض بنیادین آن تأکید بر مجاز بودن اعاده معدوم است؛ در قالب این‌همانی کامل چیز معدوم شده و چیز برگشت یافته. امام‌الحرمین که روح را جسمی لطیف می‌دانست که با حواس ادراک نمی‌شود و با اجسام محسوسه اختلاط دارد، از جمله این متفکران است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۰ و ۳۵).

۱-۲. دیدگاه حکما

فلاسفه و حکما بر دو بعدی بودن انسان تأکید دارند. به اعتقاد اینان انسان صاحب بدن و نفس، اما بدن و نفس مجرد است. این نفس والا و

این دو متفکر به پیش‌فرض‌های بنیادین این دو دین وابسته است. همچنین پیامدهای این باورها بررسی خواهد شد. پرسش اصلی این است که تلاش ملاصدرا در معادشناسی در قالب اثبات عقلی و نقلی معاد جسمانی که متکی بر پیش‌فرض‌های نظری و فلسفی معین است، تا چه میزان با تفسیر آگوستین با توجه به پیش‌فرض‌های نظری‌اش در مواردی همچون روش اثبات یا رد معاد جسمانی، نسبت جسم و روح، نسبت جسم مادی و جسم انسان در قیامت و بازگشت دوباره، نوع و چگونگی این بازگشت، نسبت جهان مادی با جهان آخرت و همچنین جهان غیرمادی و... در قالب رویکردی تطبیقی قابل مقایسه است؟

۱. نگاه الهیات اسلامی و شیعی به مسئله معاد جسمانی

چنانکه اشاره شد، نظریات متفکران مختلف متکی بر مبانی فلسفی و نظری آنها، از جمله رویکردهای معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و به‌ویژه انسان‌شناختی آنها است. این اتکاء بر انسان‌شناسی، مستلزم آن است که چیستی حیات انسانی در کنار چیستی مرگ او در ساحت نگاه کلی به انسان و نوع تلقی از وی مشخص شود. در این حالت آیا مرگ پایان حیات انسانی است یا اینکه پس از مرگ، انسان به‌منظور نیل به نتایج اعمالش، دوباره باز خواهد گشت؟ بر اساس عدل و حکمت الهی که در تمام ادیان الهی بر آن تأکید شده است، بازگشت انسان برای مواجهه با نتایج تک‌تک اعمالش ضروری است؛ اعمالی که وی با اراده در این دنیای مادی انجام داده است.

بر مبنای دوگانه روح و جسم و نسبت این دو در نسبت با معاد، می‌توان به تقسیم‌بندی نظریات مختلف درباره معاد جسمانی و روحانی اقدام نمود. منکرین معاد با تأکید بر بعد مادی و جسمانی انسان، حقیقت انسان را تنها همین بُعد دانسته‌اند و با تأکید بر تک‌بعدی بودن انسان،

انسان تأکید دارد. با این پیش‌فرض او تلاش می‌کند معاد جسمانی را چه به صورت عقلی و چه به صورت نقلی اثبات کند. به اعتقاد او بدن بازگشتی همان بدن مادی است و قائل به این‌همانی کامل دو بدن است (همان‌جا). در ادامه، ضمن بیان پیش‌فرض‌هایی که او برای اثبات معاد جسمانی به کار می‌گیرد، این تشابه عینی را در قالب معاد جسمانی نشان خواهیم داد.

۲. معاد جسمانی در الهیات مسیحی

معاد جسمانی در الهیات مسیحی نیز مورد توجه بسیاری از متفکران بوده است. نسبت روح و بدن نیز در تفاسیر متألهان مسیحی در تفسیر معاد جسمانی در قرون میانه مسیحی به خوبی دیده می‌شود. مهم‌ترین ویژگی معاد جسمانی^۱ در الهیات مسیحی مرتبط بودن آن با قدرت الهی است. نطفه یا بذر^۲ قدیمی‌ترین مفهوم استعاری برای معاد جسمانی است. بر اساس متن مقدس، ماده بی‌روح در زمین کاشته شد و به وسیله اراده الهی از زمین برآمد. دانه اولی در زمین ابتدا مرد سپس به سرعت در یک بدن جدید زندگی جدیدی را آغاز نمود. اگر این دو به‌طور کلی یکسان باشند، این شباهت در بنیان و هویت آنها بوده و نه در صورت و ظاهر آنها (Bynum, 1995: 3).

از نظر برخی از متفکران مسیحی خود غسل تعمید نوعی بازگشت مجدد انسان به دور از آلودگی و زیست جدید او است. برخی دیگر نیز معتقدند ورود به بهشت تنها با دور انداختن بدن مادی ممکن است. اما بشارت عیسی بر معاد و بازگشت مجدد، در گستره‌ای از حالات حدی مبتنی بر معاد جسمانی و معاد روحانی قابل ردیابی است (Maggi, 2009).

تفسیر غالب از معاد در قالب بازگشت مجدد عیسی در قرن دوازدهم میلادی عمدتاً متأثر از

شریف است و بر بدن کنترل تام دارد. بعد از مرگ بدن از بین می‌رود اما نفس باقی می‌ماند تا زمانی که قرار است به اعمال انسان برسند. در آن زمان بدن بر می‌گردد و دوباره روح به آن باز می‌گردد (حسینی تهرانی، ۱۳۶۲: ۵۷).

در این رویکرد، متفکران مختلف درباره نسبت و شیوه جسم و بدن بازگشتی رویکردهای مختلفی اتخاذ نموده‌اند:

برخی همچون خواجه نصیر معتقدند بعد از مرگ و اضمحلال بدن، دوباره همان بدن باز نخواهد گشت بلکه آنچه برمی‌گردد شبیه و مثل آن خواهد بود. به اعتقاد او اگر همه چیز بازگردد و هر چیزی ممکن باشد، زمان نمی‌تواند برگردد. پس با دو عینیت مواجه هستیم و در نتیجه با دو واقعیت جسم. در این حالت روح در بدنی دیگر در زمانی دیگر حلول خواهد کرد. بر مبنای این تفسیر، معاد هم جسمانی است و هم روحانی، اما در معاد جسمانی مثلثیت دو جسم برقرار خواهد بود. پس در قیامت که زمان در آن معنای دیگری دارد و به نوعی ساحت تحقق فرازمانی است، معاد جسمانی امکان‌پذیر خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۷-۳۶).

برخی دیگر همچون فارابی معتقدند بعد از مرگ بدن از بین می‌رود و روح باقی می‌ماند. در قیامت و برزخ این روح است که باقی می‌ماند و ماده‌ای وجود نخواهد داشت. به اعتقاد او لذات واقعی لذات روحی هستند که در مقابل لذات مادی قرار دارند، در نتیجه بهشت عرصه لذات روحی، معنوی و عقلی است. پس معاد روحانی است و بازگشت بدن امکان‌پذیر نیست (همان‌جا). ابن‌سینا به پیروی از فارابی سعی در اثبات عقلی معاد جسمانی دارد که به‌طور پیشینی به صورت نقلی نیز آن را اثبات می‌کند. اما او در اثبات عقلی معاد جسمانی ناکام مانده و به اثبات نقلی آن اکتفا کرده است (همان‌جا).

رویکرد بعدی، رویکرد صدرالدین شیرازی است. ملاصدرا بر دو بعدی و دو ساحتی بودن

1. The Resurrection of the Body
2. The seed

شر از بین خواهد رفت و همه چیز به وضع روحانی اولیه ناب و یکسان خود باز خواهد گشت. اوریگن رستگاری ابدی را برای همگان می‌دانست، اگرچه نسبت به رستگاری شیطان و فرشتگان رانده شده چندان مطمئن نبود. او برای دفاع از این دیدگاه خود به رساله اول قرن‌تین ارجاع می‌داد؛ در آنجا آمده است که سرانجام خداوند «همه در همه» خواهد شد؛ بر این اساس بخششی برای همگان در پایان کار متصور می‌شود (کونگ، ۱۳۸۴: ۶۳-۶۱).

۳. دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی

ملاصدرا در رساله‌های مختلف خود برای اثبات عقلی و نقلی معاد جسمانی شواهد و ادله‌های فراوانی را ارائه کرده است. او در رساله زاد المسافر (۱۳۸۱) -که این نوشتار عمدتاً بر آن مبتنی است- تلاش می‌کند به شیوه‌ای کاملاً عقلی و فلسفی، ضمن ارائه مفروضات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناسی خود، معاد جسمانی را اثبات نماید. این رساله شامل ۱۲ بند است که به صورت مختصر ارائه شده‌اند. این ۱۲ اصل عبارتند از: (۱) اصالت وجود، (۲) تشخیص وجود، (۳) تشکیک وجود، (۴) حرکت جوهری، (۵) «شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده آن»، (۶) دوساحتی بودن انسان (نفس و بدن و حرکت جوهری نفس)، (۷) تجرد قوه خیال، (۸) قیام صدور نفس، (۹) ابصار (ادراک بصری)، (۱۰) انواع عوالم وجود سه عالم مادی، مثالی (وسط) و اخروی (اعلی)، (۱۱) انواع عوالم انسانی (بر مبنای اصل عوالم وجود)، (۱۲) مرگ و حیات بعد از آن (معادشناسی صدرالدین شیرازی).

صدرالمتألهین در چهار اصل اول بنیان هستی‌شناختی دستگاه فلسفی خود را مطرح می‌کند و سپس در اصل پنجم و ششم بر مبنای چهار اصل قبلی و همچنین نسبت نفس و جسم، مبانی انسان‌شناسی فلسفی خود را ارائه می‌دهد. در اصل

اندیشه متفکری سوئیسی به نام اسکار کولمان بود که معتقد بود ایده اولیه مسیحی رستاخیز عمدتاً متأثر از ایده یهودی آن بر بازگشت عمدتاً شخص استوار است و ایده استمرار و فناپذیری روح که متأثر از تفکر یونانی بود چندان گسترده نبود. برخی تفاسیر نیز با ارجاع به گفته سنت پل به جای بازگشت بدن بر بازگشت خود، اجتماع یا جوه غیر مادی تأکید کردند. در این دوره تفسیر روحانی و غیر مادی از معاد در حال غالب شدن است (Ibid: 4-7).

در ادامه تفاسیر مختلف از معاد، دو رویکرد آگوستین قدیس و توماس آکویناس به‌عنوان دو رویکرد غالب قابل بررسی است. رویکرد تکاملی آگوستینی بر بازگشت جسمانی و روحانی انسان در روز رستاخیز تأکید دارد که بر مبنای تقدم امر غیر مادی بر امر مادی، نوعی معاد جسمانی را به شکل عقلی و نقلی اثبات می‌نماید. در رویکرد توماسی تحقق اصل معاد امری ضروری و همگانی شمرده می‌شود و ضمن ضروری شمردن معاد جسمانی، برای اثبات آن از عقل و نقل با تأکید بر نوعی از انسان‌شناسی که بر مرکب بودن انسان از نفس و بدن تأکید دارد، استفاده می‌کند. به باور توماس، جسمانی بودن معاد با جسمانیت این دنیایی تفاوت دارد و مسائلی از قبیل خوردن، خوابیدن و تولید مثل وجود نخواهد داشت. او سعادت نهایی را در رؤیت بی‌واسطه ذات خداوند دانسته اما تحقق این امر را در این عالم محال می‌داند و حصول آن در قیامت را هم نیازمند به اشراق الهی می‌شمارد (مشکاتی، ۱۳۹۱).

اوریگن دیگر متأله مسیحی، تمام مسیحیت را به سه بخش مهم تقسیم می‌کند: خدا و تجلیات او؛ هبوط ارواح مخلوق؛ نجات و بازگشت کل. او در باب رجعت و معاد معتقد بود درست در «آخر الزمان» رجعت همه موجودات به وقوع می‌پیوندد و سرانجام خدا کل در کل خواهد شد و حتی ارواح پلید نیز رستگار خواهند شد و به‌طور کلی

هفتم، هشتم و نهم مبانی معرفت‌شناختی ملاصدرا معرفی می‌شود. اصل دهم و یازدهم جمع‌بندی جهان‌شناختی ملاصدرا در قالب تقسیم‌بندی عالم وجودی و همچنین عالم انسانی است. او در نهایت، در اصل دوازدهم بر مبنای یازده اصل بیان شده، تفسیر کلی از مسئله حیات و مرگ و نسبت آن با انسان را بیان کرده و به‌نوعی معاد جسمانی را به‌شکل عقلی اثبات می‌کند.

۳-۱. مبانی هستی‌شناسی

بر مبنای اصول هستی‌شناسی ملاصدرا حقیقت هر چیزی عبارت است از نحوه وجود خاص آن شیء نه ماهیت آن. از هر موجود خارجی دو مفهوم به ذهن می‌آید: یکی هستی و وجود آن شیء و دیگری چیستی یا ماهیت آن؛ به اعتقاد صدرا وجود به‌عنوان یک مفهوم با خصلت اشتراک معنوی، منشأ وحدت و اصل ضروری تمام اشیاء عالم است. اصالت وجود یعنی عینیت و خارجیت این وحدت، یعنی اصلی که به اشیاء هستی و وجود می‌دهد اصل وجود است و ماهیت منشأ کثرت و ذهنیت است.

به اعتقاد صدرالمتألهین اولاً، واقعیات اصیلی که جهان خارج از آنها تشکیل شده است اموری غیر ماهوی‌اند. ثانیاً، مفهوم وجود مصداق دارد؛ یعنی بر هر واقعیتی به حمل هوهو قابل حمل است، پس هر واقعیتی مصداق آن است. بنابراین، مصداق و حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست بلکه واقعیتی خارجی است. این دو مدعا همان اصالت وجود و اعتبار ماهیتند.

ماهیت خودبه‌خود و ذاتاً لا بشرط است؛ یعنی فی‌نفسه و ذاتاً نه ضروری است موجود بوده و نه ضروری است معدوم باشد؛ نه ایجاب می‌کند که خارجی است و نه ایجاب ذهنی بودن می‌کند؛ نه اقتضاء تشخیص دارد و نه اقتضاء ابهام و کلیت. در این حالت، انسان به‌عنوان یک موجود می‌تواند انسان باشد و به‌طور کلی، هر ماهیتی جایز است

خودش باشد و در عین حال ذهنی و کلی بوده یا معدوم باشد. اما می‌دانیم که هر واقعیت خارجی ذاتاً موجود و خارجی و مشخص است و ممکن نیست خالی از این سه وصف باشد. پس اگر چیزی واقعی است، ضرورتاً موجود و خارجی و مشخص است و فرض اینکه چیزی واقعی باشد و در عین حال موجود و خارجی و مشخص نباشد فرض امری متناقض است. بنابراین، سه وصف موجودیت، خارجیت و تشخیص نسبت به هر واقعیتی ذاتی و جدایی‌ناپذیرند. به بیان فلسفی، حیثیت واقعیت، حیثیت موجودیت و خارجیت و تشخیص است. در نتیجه، هیچ واقعیتی ماهیت نیست و هیچ ماهیتی همان واقعیت خارجی نیست؛ یا به بیان پیشین، واقعیاتی که جهان خارج از آنها تشکیل یافته اموری غیر ماهوی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۸-۱۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۷۰-۱۶۵؛ عبودیت، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۷).

به اعتقاد صدرا وجود از یک طرف بنیان هستی تمام اشیاء است و از طرف دیگر عامل تشخیص، تمایز و هویت آنها. این تناقض اصل تشکیک را پیش می‌نهد که در اندیشه صدرالدین شیرازی بر مبنای حرکت جوهری و تبلور و ظهور مراتب وجود در مسیر تکاملش، نمود خاصی می‌یابد. پس تمایز و کثرت بین موجودات ناشی از شدت و ضعف وجود در مراتب مختلف تکامل و سیر وجودی آنهاست. این وجود در یک حرکت جوهری قرار دارد و در فرآیند تکامل ظرفیت‌هایی بالقوه آن مدام بالفعل می‌شوند.

از دیدگاه صدرالمتألهین، حرکت در مقوله‌ای، خواه جوهر باشد خواه عرض، به معنای موجود بودن فرد سیال آن مقوله است و موجود بودن فرد سیال آن به معنای حرکت در آن مقوله است. حرکت جوهری یعنی تحقق مصداق و فرد سیالی از جوهر؛ خواه جوهر سیال، جوهر صوری و طبیعت موجود در جسم باشد و خواه کل جسم یا هیولا و صورتش. این سیلان جوهر مستلزم سیلان

اصل دهم و یازدهم (همان: ۲۲-۲۱)، مباحث جهان‌شناختی خود را بیان می‌کند. بر اساس اصل دهم، همانا عوالم و نشئات کثیر هستند؛ گرچه طبق اصل اصالت وجود عوالم یکی بیش نیستند اما این نشئات یک مرتبه‌اند که علت عالم پایین‌ترند و جامع بر آن هستند. این عوالم در سه مرتبه یا مورد منحصرشدنی‌اند:

عالم مادی: این عالم در پایین‌ترین سطح وجودی، در حال استحاله، می‌آید و می‌رود، دارای وضع و جهت است، عالم تضاد و تضاحم، خیر و شر، و... است که همه از اقتضائات عالم ماده و طبیعی هستند. پس هر چیزی که در دنیا یافت شود یا تعلق به عالم ماده پیدا کند، زوال و تشتت بر آن حمل می‌شود.

عالم اوسط (عالم برزخ): عالم برزخ، عالم صور مقداری است، عالمی که وجود ذهنی پیدا می‌کند، مثل عالم خواب یا خاطرات که مقدار دارند. صورت‌های مقداری مجرد از ماده هستند. این عالم مادامی که در دنیا هستیم با ما هست و در عالم برزخ خود را بروز می‌دهد.

عالم اعلی (آخرت): عالم صور عقلیه، عالمی که در آن تمام صورت‌های مثالی به صورت‌های عقلی تبدیل می‌شوند. این عالم، عالم عقلیات، مقدسات، ملائکه و نهایت تکامل وجود است.

به موازات این سه عالم، سه دسته انسان قابل تشخیص است؛ انسان در قوس نزول از اعلی به عالم ماده و در قوس صعود یعنی به سمت عالم اعلی، در صورتی از آنها قرار می‌گیرد. انسان از ابتدای طفولیت دارای یک هستی مادی و طبیعی بر اساس مقتضیات عالم ماده است که در ساحت دو بعدی نفس و بدن با حرکت جوهری به سوی تکامل می‌رود (انسان مادی). در درون این بدن مادی در نتیجه افعال گوناگون انسان در عالم مادی، درجه به درجه بدن مثالی او شکل گرفته و تکامل می‌یابد و لطیف‌تر می‌شود، تا حدی که بدن مادی توان حمل آن را ندارد و بدن مثالی می‌خواهد از آن

اعراض حال در آن جوهر نیز هست؛ یعنی به موجب حرکت جوهری، اعراضی سیال در جسمی سیال حلول می‌کنند.

بر مبنای اصل حرکت جوهری تمامی اجسام در حال حرکت و تغییرند و به تبع آنها همه اعراض و صفات آنها نیز تغییر و حرکت می‌کند. اما این حرکت حرکتی تکاملی است که مراحل گذشته را درون خود دارد و به نوعی از تکامل آنها تحول یافته است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۸؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۱۶-۳۰۹).

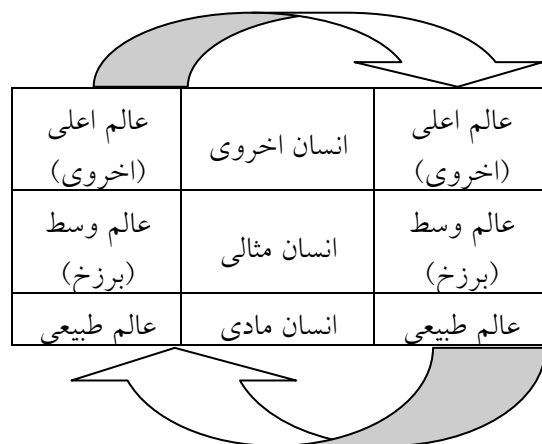
ملاصدرا در اصل پنجم و ششم از اصول مذکور (۱۳۸۱: ۱۹-۱۸)، ضمن تأکید بر دوساحتی و دو بعدی بودن انسان به نفس و بدن، با تأکید بر اصل «شیئیت شیء» به صورت آن است نه ماده آن، معتقد است آنچه موجب تشخیص انسان در مسیر تکاملش است، نفس ناطقه اوست. به اعتقاد او هم نفس و هم بدن انسان واجد حرکت جوهری هستند، اما در نهایت این نفس انسان است که ضمن تقدم بر بدن، هستی فرد را تعیین می‌بخشد. تکامل نفس از ابتدای پیدایش انسان به موازات جسمش آغاز می‌شود و مراحل هم‌چون عقل هیولانی، عقل بالمکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را طی می‌کند. در تمام این مراحل نفس مجرد است. بدن هم طی مسیر تحولش که از دل مرحله قبلی تکامل می‌یابد، در سه مرحله بدن طبیعی، بدن مثالی و بدن اخروی تکامل می‌یابد.

۲-۳. مبانی معرفت‌شناسی

صدرالدین شیرازی در ساحت معرفت‌شناختی به پیروی از اصول هستی‌شناسی خود، بر تقدم نفس بر اصل مجرد خیال تأکید دارد، که به شکلی فعال در قالب قیام صدور نفس و در نتیجه عمل فعالانه دیدن اشیاء بیرونی، مفاهیم مجرد را خلق می‌کند و در پی آن زمینه تبدیل علم حصولی به علم حضوری را فراهم می‌کند. (همان: ۲۰-۱۹). او با توجه به مفروضات نه‌گانه پیشین، در

جدا شود. در این مرحله برایش اعضای نفس وجود دارد که مقدار دارند اما عنصر ندارد (انسان مثالی). این دوران عالم برزخ هم طی می شود تا اینکه از هستی نفسانی به هستی عقلانی منتقل شویم. در این مرحله انسان باز هم صاحب بدن است اما متناسب با عالم عقلی و دارای اعضای عقلی. به این انسان، انسان ثالث با بدن اخروی می گویند. در مسیر قوس صعود انسان بر حسب آگاهی و اختیار و اراده خود حرکت می کند.

قوس نزول



قوس صعود

در این فرآیند، هر مرحله حقیقتی است برای مرحله بعدی و رقیقه ای است برای مرحله قبلی. در قوس نزول شدت وجودی داریم که کلی است و در عقل فعال (جبرئیل) متبلور می شود، سپس مدام رقیق می شود و از کلی به جزئی می رسیم. به عالم بشری که می رسیم و تحت ماده قرار می گیریم دو لایه و دو عالم قبلی را فراموش می کنیم. در هستی های بعد از عالم طبیعت است که فرآیند تکامل و سعادت را شروع می کنیم و در قوس صعود می توانیم تا عقل مستفاد یا حتی از عقل فعال بالاتر رویم؛ این ویژگی خاص انسان است.

در انتهای این مسیر مفهوم و مسئله مرگ و معاد است که معنادار می شود. مرگ به نوعی گذر از یک عالم به عالم دیگر و از یک نوع انسان به نوع دیگر است. در دستگاه فلسفی ملاصدرا، مرگ

طبیعی به کمال نفس نسبت داده می شود. سعی و تلاش جوهری وجود انسانی را به جهان و ساحت دیگری می برد. هنگامی که ذات نفس قوی می شود، وجود وارد عرصه دیگر می شود. حیات سطوح زیرین وجود انسانی موجب زوال حیات پوسته روی می شود؛ مرگ یعنی حرکت جوهری نفس و تکامل آن به حدی که بدن توان تحمل آن روح را ندارد.

ملاصدرا، بر مبنای مفروضات بیان شده، مرگ را در امتداد یک حرکت تکاملی وجودی تفسیر می کند که وجود انسانی در قالب حرکت جوهری نفس و بر اساس اصل های تشخیص و تشکیک، در این مسیر در مراتب و قالب های مختلف بروز می یابد. این نفس در بدنی متغیر حلول می کند که بر اساس اقتضات هر عالم ویژگی های معین دارد. اما از آنجایی که شیئیت هر شیء به صورت آن است در مورد انسان، نفس ناطقه نه به ماده یا بدن آن، تقدم نفس بر بدن مطرح می شود. بدن ذیل این نفس، در هر مرحله با خصایصی خاص همان مرحله رشد می یابد و در گذر مراحل، خود را نمود می دهد؛ بدن مثالی بر اساس افعال انسان مادی تحت بدن مادی شکل می گیرد و تکامل می یابد و بدن اخروی به همین شکل در دل بدن مثالی توسط افعال انسان مثالی شکل می یابد.

چنانکه گفته شد، هر مرحله به صورت تجمعی، مراحل پیشین را درون خود دارد، یعنی بدن اخروی همان طور که در درون بدن مثالی به وجود آمده، واجد بدن مثالی نیز هست. بدن مثالی هم در امتداد بدن مادی قابل فهم و تفسیر است.

در بازگشت مجدد نیز انسان در قالب بازگشت نفسی که از ابتدا در فرآیند تکامل حضور داشته، در روز قیامت در قالب بدن اخروی به نوعی حلول می کند و رستاخیز بازگشت نفس به بدن و جسمی است که طی یک فرآیند تکامل به بدن اخروی رسیده است. این روند نمودی از گزاره معروف «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس نزد

ملاصدرا است؛ معاد جسمانی مد نظر صدرالدین شیرازی در قالب این‌همانی کامل بدن دنیوی و بدن اخروی تبلور و تحقق می‌یابد.

۴. دیدگاه آگوستین درباره معاد جسمانی

دستگاه فلسفی آگوستین تلفیقی از تفکرات نوافلاطونی و الاهیات مسیحی است. مهم‌ترین دغدغه آگوستین توجیه عقلانی، فلسفی و تاریخی ادله‌های دینی بوده است که به نظر بسیاری این توجیه‌ها زمینه غیر روحانی و عرفی شدن تعالیم مسیح را فراهم آورده است. اما همان‌طور که اشاره شد، فرض بنیادین الاهیات مسیحی در قرون میانه، سیطره کامل اراده خدا بر زمین است و همه چیز ذیل خواست خدا انجام می‌شود. گناه نخستین و هبوط انسان به دنیای مادی به‌عنوان عرصه مجازات انسان، کلید فهم فلسفه مسیحی آگوستین است.

به‌گفته جان ناس، آگوستین معتقد بود خدای تعالی امری است حقیقی و موجود در هر زمان و هر مکان، و ظهور او در شخص عیسی مسیح و در قدرت ناشیه از روح القدس در تاریخ تجلی کرده است و همواره در قلوب انبیاء بشر مؤثر و فعال است. در این عقیده رنگی از فلسفه نوافلاطونی دیده می‌شود، به این معنا که حق را وجود واحد ازلی می‌داند که حق محض و خیر مطلق است و منبع و منشأ تمام اشیا، و موجودات در هر لحظه به او قائمند. در این تلقی عالم جسم و جسمانیات حقیقت صرف نیست و شایستگی توجه دائم را ندارد (ناس، ۱۳۵۴: ۴۳۲).

نمود این امر در جای‌جای کتاب شهر خدا دیده می‌شود و همه چیز ذیل تدبیر او تعریف می‌شود. به‌عنوان نمونه او فیلسوف را کسی می‌داند که حکمت را دوست دارد، ولی از آنجا که حکمت حقیقی فقط نزد خداوند خالق عالم است، پس فیلسوف حقیقی کسی است که فقط دوست‌دار خداوند است. او افکار فلاسفه‌ای را قابل اعتنا می‌داند که به خداوند اعتقاد دارند و خواست او را

در زندگی انسان دخیل می‌دانند. به اعتقاد او خداوند علت وجود و اساس عقل و قانون حیات است باید در سه قلمرو مختلف فلسفه، یعنی طبیعت، امور نظری-عقلی و امور اخلاقی، اصل قرار بگیرد، زیرا هر چه هستی دارد، متعلق به او و آنچه حقیقت را از خطا متمایز می‌سازد و آنچه در عمل، ملاک خیر و شر قرار می‌گیرد، همه از اوست. آگوستین در دفاع از فلسفه افلاطونی می‌گوید: افلاطونیان بیش از فلاسفه دیگر عصر باستان به مسیحیان نزدیکند، زیرا خداوند را خالق جهان، سرچشمه نور حقیقت و بخشنده سعادت واقعی می‌دانند (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۶۵-۵۹).

۴-۱. مبانی هستی‌شناختی

آگوستین تفکر فلسفی خویش را با تأمل در نفس آغاز کرده و بازگشت به خویشتن را تنها راه رسیدن به حقیقت می‌داند. او نفس انسان را موطن حقیقت می‌داند و معتقد است حقیقت در درون انسان خانه دارد. او همه جویندگان حقیقت را به تأمل در خویشتن و رجوع به درون خود دعوت می‌کند. به اعتقاد او حقیقت که در عین درونی بودن، برتر از انسان است، با حواس قابل ادراک نیست بلکه فقط با نیروی عقل و خرد می‌توان آن را به‌دست آورد. با تأمل عقلانی در درون است که انسان به دریافت و شناخت عینی-یقینی حقیقت دست می‌یابد. نفس انسان با حقایقی پیوند دارد که نه‌تنها شناختی‌اند بلکه ثابت و تغییرناپذیرند. انسان با دقت در نفس، این حقایق را به‌طور یقینی ادراک می‌کند.

او بدین ترتیب به نقد شکاکان، ماده‌گرایان و سوژه‌گرایان می‌پردازد. در این راستا سه مسئله اساسی آگوستین عبارتند از: اثبات وجود خدا، ماهیت روحانی نفس و جاودانگی آن، و تبیین روان‌شناختی تثلیث با رویکردی فلسفی (منفرد، ۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۱۶).

به اعتقاد آگوستین در جهان هستی بیش از یک حقیقت وجود ندارد. بر این اساس، هر موجودی

از پدرش آدم به ارث برده است. آدم ابوالبشر بالذات خوب و دارای عقل کامل خلق شده بود ولی چون قوه اختیار و اراده آزاد به او اعطا کرده بودند، به همراهی و کمک حوا، در اثر آزادی عمل و غرور نفسانی از شجره ممنوعه تناول کرد و از این رو آدم و اولاد و اعقابش مبتلا به معصیت جبلی شدند که هیچکس را از آن توان رهایی نیست.

از این رو، تمام بشر اخلاقاً مفتون و مبتلا هستند لیکن خداوند دارای صفت رحمت است و هر که را برگزیند مشمول عفو و غفران خود می‌فرماید نه از آن سبب که آنها مستحق رحمتند بلکه عنایت و لطف پروردگار است که شامل حال بعضی می‌شود. در اینجا خلقت الهی پر از اسرار است و عقل انسانی باید برای حل و کشف آن بکوشد، گرچه عقل او محدود است (ناس، ۱۳۵۴: ۴۳۲؛ رندال، ۱۳۷۶: ۳۱).

معصیت و هبوط انسان به عالم مادی او را گرفتار زندگی اجتماعی، بردگی و مالکیت خصوصی می‌کند که به نوعی نیاز به دولت نیز از آن منتج می‌شود. به نظر آگوستین، پایگاه دولت فرودست پایگاه کلیساست (بارونز و بیکر، ۱۳۸۹: ۲۹۲-۲۹۰).

در دستگاه جهان‌شناسی آگوستین، بر اثر گناه نخستین و همچنین اراده مطلق الهی، دو روح، دو گروه یا دو شهر در نظر آورده می‌شود: شهر شیطان و شهر خدا.

شهر شیطان، زمین است که هر چه در هنر و جنگ و فلسفه ماهر باشد، از پایه فاسد و گناه است؛ شادی آن نقاب مسخره‌ای بیش نیست و جمال آن جلوه قبور است. این شهری است که خدا و وجدان انسانی آن را نمی‌پذیرد، زیرا مغرور، قسی و تیره‌روز است و از همه چیزهایی که انسان شایسته خلود باید بداند بی‌خبر است.

وقتی شهر شیطان را غرق گمراهی و غرور می‌بینیم، همه نواحی تاریک آن نمودار می‌شود. در همان وقت شهر خدا وجود دارد و مردم مؤمن که

یا بالذات حقیقت و خیر است یا بهره‌ای از خیر دارد؛ یا خداست یا از فیض خدا موجود شده است. او جایگاه ویژه‌ای برای انسان به‌عنوان مخلوقی که به صورت خدا آفریده شده، قائل است. به اعتقاد او زندگی معنوی و جنبه روحانی نفس انسان در عین وحدت، واجد سه وجه وجودی، شناختی و عشق‌ورزی است.

به نظر آگوستین، وجود حقیقی و اصیل به موجودی اختصاص دارد که تغییرناپذیر و همواره همان هست که هست. چنین موجودی بسیط بوده و صفات او عین ذات اوست. او می‌گوید: خدا عین وجود است و هیچ تغییر و دگرگونی در او راه ندارد. بقیه موجودات فاقد وجود حقیقی بوده و وجودشان آمیخته با عدم است، در نتیجه، محدود، مرکب و تغییرپذیرند. این امر بیانگر تمایز میان موجود اصیل و موجود بهره‌مند است و مرز میان خدا و مخلوق را نشان می‌دهد.

نسبت بین نفس و خدا یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های آگوستین بوده است. به اعتقاد او شناخت انسان کلید شناخت خدا است. بر این اساس، او رویکرد معرفت‌شناختی خود را بیان می‌کند: ما بدون تردید شناسا می‌شویم ولی تجربه هستی به‌خودی خود نمی‌تواند ما را شناسا کند، چون داده حسی همیشه مادی، جزئی و متغیر است، در صورتی که ما حقایقی را می‌شناسیم که کلی، ثابت و معقولند. ما خود، منشأ این حقایق نیستیم و جز خدا و فعل او، هیچ چیز دیگر در کل عالم، نمی‌تواند منشأ آنها گردد. ما با نور خدا، امور را از هم تمییز و تشخیص می‌دهیم و رابطه آنها را با یکدیگر درمی‌یابیم و همین، بهترین دلیل برای وجود خداوند است (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۷۰؛ منفرد ۱۳۸۸: ۱۲۴-۱۲۰).

۲-۴. مبانی انسان‌شناسی

به باور آگوستین انسان به‌خودی خود فاسد و شرور است. سراسر عالم وجود، بالطبع ضایع و تباه است و محکوم است به «ذنب ازلی» یا «معصیت جبلی» که

خدایان از انسان‌ها و اهریمنان و اهریمنان از انسان‌ها بالاترند. اهریمنان در جاودانگی جسم با خدایان و در هیجان‌های ذهن با انسان‌ها اشتراک دارند. اما از آنجایی که روح خدا در انسان وجود دارد و عقل و تدبیر ویژه انسان‌هاست، و اهریمنان تنها در جسم با خدایان مشترک هستند و طبیعتشان ثابت فرض شده، پس انسان‌ها توان گذر از منطقه خود، عبور از اهریمنان و رسیدن به منطقه خدایی را دارند (همان: ۳۴۸-۳۴۲).

مرگ و محکومیت نزد آگوستین مجازات گناه نخستین انسان و هبوط او به زمین بوده است؛ انسان مطیع هیچ‌گاه نمی‌میرد. به اعتقاد او نفس ضمن فناپذیر بودن، گونه‌ای مرگ مخصوص به خود دارد؛ نفس از این‌رو فناپذیر نامیده شده است که حیات و احساس آن، هر قدر هم اندک، ادامه دارد، و جسم از این‌رو فناپذیر نامیده شده است که نمی‌تواند از حیات بی‌نیاز باشد و مطلقاً نمی‌تواند به تنهایی زندگی کند. بنابراین، مرگ نفس هنگامی رخ می‌دهد که خدا آن را ترک می‌کند و مرگ جسم هنگامی رخ می‌دهد که نفس آن را ترک می‌کند. پس مرگ آن‌دو، یعنی مرگ کل وجود آدمی، هنگامی رخ می‌دهد که نفسی که خدا آن را ترک کرده است، جسم را ترک کند؛ زیرا در این صورت، نه خدا حیات نفس است و نه نفس حیات جسم. این مردن، بر مبنای کتاب مقدس، مرگ دوم خوانده می‌شود. مرگ دوم فقط هنگامی فرا می‌رسد که نفس و جسم چنان در هم تنیده باشند که به هیچ وجه نتوان آنها را از یکدیگر جدا کرد.

با مرگ جسمانی، حیات نفس آن برای دیدن عاقبت گناهان باقی می‌ماند و چگونه می‌توانیم بگوییم جسم مرده است، در حالی که حیات آن به نفس بستگی دارد؟ در غیر این صورت، نمی‌تواند عذاب‌های جسمانی پس از رستاخیز را احساس کند. ولی او در ادامه می‌گوید: از آنجا که هر گونه حیاتی خیر است و هر گونه رنجی شر، هنگامی که نفس موجب حیات یک جسم نباشد بلکه

خدا آنها را برای نجات آماده کرده است، در آنجا سکونت دارند. ساکنان این شهر کسانی هستند که فرزندان آسمانند و جانشان پاک شده و آماده است که برای همیشه جاوید باشد.

تاریخ انسانی سراسر کشاکشی میان این دو شهر است که به اشکال مختلف نمودار می‌شود؛ کشاکش میان دو مکتب اخلاقی که یکی طبیعی و دیگری الهی است، کشاکش میان دو فلسفه عقلی و آسمانی، کشاکش میان دو نوع جمال جسمی و روحانی، میان دو افتخار فانی و ازلی، و میان تشکیلات دنیوی و کلیسا (رنдал، ۱۳۷۶: ۱۷-۱۶).

آگوستین به انسان‌شناسی دوبعدی باور دارد. او بعد مادی را نمادی از شهر زمینی، علت خواهش‌های شهوانی و مادی می‌داند و بعد روحانی را نماد شهر خدایی و ویژگی‌های متعالی در انسان. او بین این دو بعد، بر اساس خواسته‌های هر بعد، تضاد می‌بیند.

آگوستین در کتاب دوازدهم و فصل ۲۴ کتاب شهر خدا می‌گوید: «خدا انسان را به صورت خود آفرید، زیرا برای او نفسی آفرید که دارای عقل و شعور است تا بر همه مخلوقات زمین و هوا و دریا که از چنین ذهنی برخوردار نیستند، پیشی گیرد. و هنگامی که خدا مرگ را از خاک زمین آفرید، نفس یاد شده را به او داد؛ سپس با دمیدن در او (و یا برعکس)، او را واجد نفس و در نتیجه انسان نمود» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۲۸).

به نظر آگوستین در سلسله مراتب هستی، نفوس ناطقه در بالاترین جایگاه قرار دارد. او نفوس ناطقه را به سه گونه تقسیم می‌کند: نفوس خدایان آسمانی، نفوس اهریمنان هوایی و نفوس انسان‌های زمینی. خدایان در بالاترین منطقه، انسان‌ها در پایین‌ترین منطقه و اهریمنان در منطقه میانی هستند. مسکن خدایان آسمان، مسکن انسان‌ها زمین و مسکن اهریمنان هواسست. همان‌طور که رتبه مناطق آنان متفاوت است، رتبه طبیعت آنان نیز با هم تفاوت دارد. بر این اساس،

صرفاً موجب رنج آن باشد، آن جسم را نباید زنده بدانیم. به اعتقاد او، انسان‌های نیکوکار که نفسشان به شکل و از طریق خدا زندگی می‌کند، جسم را تحت کنترل خود دارند اما انسان‌های بد که جسمشان بر نفسشان سیطره دارد، زندگی‌ای زمینی و تبهکارانه دارند. در این حالت، مرگ اول یعنی مرگ جسمانی را می‌توان برای نیکان خوب دانست و برای بدان، بد. اما جسم بعد از مرگ تا روز رستاخیز بر مبنای وعده و بشارت ابتدایی در انتظار خواهند ماند (همان: ۵۳۵-۵۳۳).

آگوستین در کتاب سیزدهم و چهاردهم شهر خدا دو نوع جسم را از هم متمایز می‌کند: اجسام روحانی و اجسام طبیعی. هنگام خلق آدم در بهشت برین و قبل از گناه نخستین، روح انسانی که توسط خدا در او دمیده شده بود، در جسمی فناپذیر همچون نفسش، حلول کرده بود؛ جسمی که هیچ‌کدام از ویژگی‌های بدن زمینی را نداشت. اما پس از گناه نخستین و هبوط آدم به زمین، نفس انسانی در بدن دیگری حلول کرد که آگوستین آن را جسم نفسانی می‌داند؛ جسمی که مضمحل می‌شود، بیمار می‌شود، گرسنه می‌شود و... که همه کيفر گناه نخستینند. در این حالت، اقتضائات این بدن که بر اثر گناه پدید آمده بر نفس او سیطره می‌یابد. حتی اگر تحت فیض الهی انسان دوباره نفس خود را بر جسمش مسلط کند باز هم این بدنی متمایز از بدن ابتدایی و بدنی که در روز رستاخیز نفس در آن حلول می‌کند خواهد بود. پس بر مبنای دو شهر زمینی و شهر آسمانی، بدن‌های نفسانی و روحانی (متمایز از دروه قبل از گناه نخستین) خواهیم داشت. اساساً، به نظر آگوستین در بهشت، قبل از گناه نخستین، روح و بدن در نسبتی ارگانیک به هم پیوسته بودند و از یکدیگر تمایزی نداشتند (همان: ۶۱۸-۵۳۶).

آگوستین معتقد است در روز رستاخیز و صعود و عروج انسان‌ها به منطقه خدایی، جسم انسان‌ها به همراه نفس و روحشان در پیشگاه

خداوند متعال حاضر می‌شود. او این معاد جسمانی را تحت اراده و خواست خدا تفسیر می‌کند و نمود این روند را پذیرفته شدن جسم زمینی مسیح در آسمان معرفی می‌کند: «مهم‌ترین پیام صعود مسیح این بود که مسیح از مردگان برخاست و او از همان ابتدا جاودانگی رستاخیزی را که برای ما در آغاز جهان آینده یعنی پایان این جهان وعده داده بود، در جسم خودش ارائه کرد». به اعتقاد او صعود و رستاخیز مترادف هم هستند (همان: ۱۰۴۸-۱۰۴۵).

او سپس ادعای افلاطونیان مبنی عدم صعود اجسام زمینی به آسمان را با دلایل عقلی و تکیه بر اراده الهی رد می‌کند. در فصل ۱۲ کتاب ۲۲، به مجموعه‌ای از شبهات مربوط به معاد جسمانی و بازگشت بدن با این‌همانی کامل اشاره می‌کند.

او با ارجاع به متن مقدس معتقد است روح مردگان در اجسامی در «سن پُری مسیح» حلول خواهند کرد، یعنی افراد در سن جوانی‌شان در رستاخیز حاضر خواهند شد. نوزادان و پیران نیز در این سن خواهند بود؛ به همین دلیل بر سن پُری مسیح تأکید می‌شود. تمام نقص‌هایی که جسم انسان در دنیای مادی داشته همه بر طرف خواهد شد و اجسام با حفظ جوهر، کیفیت و کمیت جسم، به سوی زیبایی تغییر خواهد یافت و مواد جسم ما هر قدر هم پراکنده باشند، در رستاخیز گرد هم می‌آیند.

در این بازگشت، طبق گفته انجیل که «موهای سر شما همه شمرده شده است»، همه چیز به شکل اول خود باز خواهد گشت. در این حالت آن جسم، روحانی و تابع روح خواهد بود ولی باز هم جسم است نه روح؛ همانطور که روح نیز به سبب تبعیت از جسم، جسمانی بود ولی باز هم روح بود نه جسم (همان: ۱۰۸۳-۱۰۷۲).

نکته مهم در چگونگی معاد جسمانی در نظر آگوستین، قدرت، اراده و تدبیر خداوند متعال در سراسر این روند است.

بحث و نتیجه گیری

به طور کلی صدرالدین شیرازی و آگوستین هر دو سعی در اثبات عقلی و نقلی معاد جسمانی در قالب این‌همانی کامل اجسام انسانی داشتند، گرچه اثبات عقلی و فلسفی در ملاصدرا مشهودتر از رویکرد آگوستین است، که خود مبین عقلانی‌تر بودن دستگاه استدلالی ملاصدرا است، زیرا آگوستین ذیل محدودیت انسان، آگاهی را محدود فرض می‌کند. به باور آگوستین ایمان بنیاد زندگی آدمی است اما انسان نمی‌تواند حقیقتی را که روح القدس فاش ساخته است کشف کند (بومر، ۱۳۸۵: ۷۵).

رویکرد معرفت‌شناسی هر دو متکی بر پیش‌فرض‌های عقل‌گرایانه است، گرچه نزد ملاصدرا تجربه و ذهن فعال اهمیت بالایی در فرآیند شناخت دارد. ملاصدرا و آگوستین بر مبنای عقلی و نقلی، هر دو، بر ضرورت معاد و روز رستاخیز بر مبنای عدل و حکمت الهی تأکید دارند. هر دو، دوساحتی بودن انسان را در قالب روح و بدن می‌پذیرند، گرچه در فلسفه آگوستین جسم مادی و زمینی به‌عنوان مجازات انسان هبوط یافته، نفی و طرد شده اما در ملاصدرا، خیر.

مسئله گناه نخستین در فلسفه آگوستین کلید فهم تفسیر او از انسان، حیات و مرگ است. در دستگاه آگوستینی شهر زمینی با اقتضائات درونی‌اش در نتیجه گناه نخستین انسان و به‌منظور کفر او به‌وجود آمده است و مرگ نیز به‌همین علت نوعی کفر انسان زمینی است. این در حالی است که بر اساس جهان‌شناسی صدرایی مرگ نه تنها امری نکوهیده نیست بلکه نمودی از گذر و تکامل انسان از یک عالم به عالم (مرحله) دیگر است.

هر دو اندیشمند بر برتری روح بر بدن و همچنین رویکرد تکاملی نفس تأکید دارند اما در فلسفه آگوستین این امر کاملاً ذیل اراده الهی قابل تفسیر است. عیسی مسیح و کلیسا همه واسطه‌هایی هستند که انسان‌های بدبخت زمینی تنها با اتکا به

آنها امکان تکامل، بخشش و رسیدن به خدا را دارد؛ در نتیجه، اراده انسانی تماماً ذیل قدرت الهی و واسطه‌های آن در زمین تعریف می‌شود. اما صدرالمآلهین در قامت یک فیلسوف دینی، قائل به وجود اسباب و وسائلی در اداره و عملکرد جهان از جانب خداوند است که جهان را طبق قوانینی خودبنیاد در ابتدا خلق نموده و بر خلاف رویکرد مسیحی مدام در آن دخالت نمی‌کند. در اینجا در قوس صعود اراده انسانی نقشی تعیین‌کننده دارد به‌گونه‌ای که یک انسان عادی نیز این ظرفیت را دارد که به بالاترین کمال وجودی دست یابد.

چنانکه اشاره شد، جهان مادی و زمینی در فلسفه آگوستین به‌شدت نفی و طرد شده زیرا اساس بنیان آن گناه نخستین بوده و نوعی زندگی رهبانیت و بی‌اعتنایی به دنیا را توجیه می‌کند (زندال، ۱۳۷۶: ۶۴)، اما در دستگاه صدرالدین شیرازی جهان مادی عرصه‌ای برای زیستن انسان در مسیر تکامل وی است که نقشی بنیادی در نظام علی الهی دارد. در جهان مادی است که روح (نفس) و همچنین بدن مثالی در نتیجه افعال انسانی شکل می‌گیرد.

این تمایز به‌خوبی در تمایزات تمدنی اسلامی و مسیحی دیده می‌شود. به‌همین دلیل است که در اسلام بر خلاف مسیحیت که هم جسم و هم عالم دنیوی و مادی را به‌شدت طرد می‌کند، دنیا به‌عنوان مزرعه آخرت در نظر آورده شده و شریعت و احکام فراوانی را برای چگونگی زیستن انسان در عالم مادی و دنیوی ارائه کرده است؛ تمایزی که به‌خوبی در قالب نابودی طبیعت در جهان مسیحی-غربی دیده می‌شود.

منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.

آکوچکیان، عبدالحمید (بی‌تا). «دین‌شناسی تطبیقی».

کتابخانه اینترنتی تبیان: <http://library.tebyan.net>

[/fa/Viewer/Text/79488/1](http://fa/Viewer/Text/79488/1)

- آگوستین (۱۳۹۲). شهر خدا. ترجمه حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بارونز، اچ. ای. و هری بکر (۱۳۸۹). تاریخ اندیشه اجتماعی. ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی. ج ۱. تهران: امیر کبیر.
- بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۵). جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی. ترجمه حسین بشیریه. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- تیواری، کدارنات (۱۳۸۱). دین‌شناسی تطبیقی. ترجمه بهزاد سالکی و مرضیه شنکائی. تهران: سمت.
- رنال، هرمن (۱۳۷۶). سیر تکامل عقل نوین. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۳). معاد انسان و جهان. قم: مکتب اسلام.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). معادشناسی. ج ۶. تهران: حکمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. ج ۱: هستی‌شناسی و جهان‌شناسی. تهران: سمت.
- _____ (۱۳۹۲). خطوط کلی حکمت متعالیه. تهران: سمت.
- کونگ، هانس (۱۳۸۴). تاریخ کلیسای کاتولیک. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰). فلسفه در قرون وسطی. تهران: امیر کبیر.
- مشکاتی، محمدمهدی (۱۳۹۱). «مقایسه و تطبیق آرای ابن‌سینا و توماس آکوئینی در مسائل مربوط به معاد». الاهیات تطبیقی. سال سوم، شماره ۸. پاییز و زمستان. ص ۹۶-۸۳.
- ملاصدرا (۱۳۸۱). زاد المسافر. در آشتیانی، ۱۳۸۱.
- منفرد، مهدی (۱۳۸۸). زمان در فلسفه صدرالمتألهین و سنت آگوستین. قم: بوستان کتاب.
- ناس، جان بی. (۱۳۵۴). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: پیروز.
- Bynum, C. W. (1995). "The Resurrection of the Body". in *Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press.
- Maggi, A. (2009). *The Resurrection of the Body*. Chicago: The University of Chicago Press.