

رویکرد فلسفی و اعتقادی ملاصدرا در انسجام بخشی به حشر جسمانی انسان

Mulla Sadra's Philosophical and Theological Approach in Integration of Human Physical Resurrection

Delbar Shoja Abajaloo*

Mohammad Zabihi**

دلبر شجاع آباجلو*

محمد ذبیحی**

Abstract

One of the key characteristics of Mulla Sadra's philosophical approach in the integration of human physical resurrection is describing religion from within and establishing a relationship between the levels of the world and those of the soul on the basis of rational system of transcendental wisdom. And also on the basis of human behavior in the world he has scored with his description of how resurrection in the world of grief/purgatory and that of the eternal world will happen according to themes of revelation. The present study aims to study Mulla Sadra's philosophical cognition on the issue of the integration of human physical and spiritual integration on the Resurrection Day on the basis of his own discourse. The main objective of this rational approach to the expression of the integrity of the religious perspective and the philosophical approach of Mulla Sadra is to promote the audience's understanding of religious concepts of how this will happen, that is the integration of human physical and spiritual integration on the Resurrection Day. He explained the religious teachings of physical resurrection contrary to the theologians' views. Using the principle of the originality of existence, the immortal movement of the soul, the wise and reasonable union, followed by the explanation of the character of the power of imagination, immateriality and objectification of man's imaginary ends, has led to Truth. Also, in proving physical resurrection, using the principles mentioned in the explanation of the content of religious teachings, he not only found no conflict between this and religious teachings, but also consolidated the concepts of the law with the development of a part in the concept of "physicality" in the world of dementia and resurrection. Mulla Sadra does not measure Quranic verses according to their philosophical achievements rather, by gaining the truth through the transcendent reason, the mystical intuition, and the use of revelation and mission, their philosophical achievements are measured by the Qur'anic test, thereby defending the philosophical intellect and inspiring the inner layers of the sacred propositions of the revelation.

Keywords: physical resurrection; Mulla Sadra; Substantial motion; Intelligent and intelligible unity; and Existentialism.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰

چکیده

استفاده از روش توصیفی درون دینی و برقراری رابطه تناظر بین مراتب عالم و مراتب نفس بر اساس نظام عقلانی حکمت متعالیه، از ویژگی های رویکرد فلسفی ملاصدرا در حشر جسمانی انسان است. او با تکیه بر نحوه سلوک انسان در دنیا، چگونگی حشر در عالم برزخ و قیامت را به صورت هماهنگ با مضامین وحی تبیین کرده است. پژوهش پیش رو کوشیده است نگرش فلسفی ملاصدرا در مسئله حشر جسمانی انسان را با رویکرد کلامی وی بررسی نماید؛ هدف اساسی این رهیافت عقلانی عبارت است از بیان انسجام دیدگاه دینی و رویکرد فلسفی ملاصدرا و ارتقابخشی فهم مخاطب از مفاهیم دینی در کیفیت حشر انسان. ملاصدرا بر خلاف سطحی نگری های متکلمان، آموزه های دینی معاد جسمانی را تبیین کرده و با استفاده از اصل اصالت وجود، حرکت جوهری و اشتدادی نفس، اتحاد عاقل و معقول و به دنبال آن با تشریح ویژگی قوه خیال، تجرد و عینیت بخشی به صور خیالی انسان، حقیقت اخروی را نتیجه گرفته است. اثبات حشر جسمانی با استفاده از این اصول نه تنها تعارضی با آموزه های دینی پیدا نکرد بلکه با توسعه بخشی به مفهوم «جسمانیت» در عالم برزخ و قیامت، به مفاهیم شریعت انسجام فلسفی بخشید. ملاصدرا آیات قرآن را با معیار دستاوردهای فلسفی خویش نمی سنجد بلکه برعکس، با دست یابی به حقایق از طریق عقل متعالی، شهود عرفانی و بهره گیری از وحی و رسالت، دستاوردهای فلسفی خویش را با محک قرآنی می سنجد و بدین وسیله عقل فلسفی را مدافع و مایه بصیرت زایی در لایه های باطنی گزاره های وحیانی می شمارد.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، ملاصدرا، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و اصالت وجود.

* PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Qom University. Delbar.shoja@yahoo.com
** Associate Professor, University of Qom. Zabihi.m21@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول). Delbar.shoja@yahoo.com
** دانشیار دانشگاه قم. Zabihi.m21@gmail.com

مقدمه

از دیرباز تاکنون، فیلسوفان و عالمان علوم الهی درباره «معاد» به مثابه یکی از اصولی ترین اعتقادات دینی، دیدگاه‌هایی گوناگون ابراز کرده‌اند. درحالی که ابن‌سینا در مباحث فرجام‌شناسی انسان و نحوه بیان کیفیت آن نیز هم‌راستا با مبانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی گام برداشته که خود موضوعی در خور تأمل است، در حکمت متعالیه، ملاصدرا با الهام از کلام وحی و سنت نبوی، رویکردی متفاوت از کیفیت فرجام‌زندگی مادی انسان به دست داده است. اکنون با توجه به دیدگاه‌های منحصر به فرد ملاصدرا در مسئله معاد، این مسئله قابل طرح است که آیا او در باب اثبات معاد جسمانی، مبانی و اصول فلسفی خود را از کلام الهی استخراج کرده یا برعکس، محتوای کلام وحی را بر اساس مبانی و نظام فلسفی خود تبیین عقلانی نموده است؟ این نکته مهم از رهگذر تبیین و تحلیل مبانی و مفاهیم اصلی و مؤلفه‌های معادشناسی و همچنین ارتباط وثیق آن با انسان‌شناسی فلسفی وی امکان‌پذیر و دست‌یافتنی‌تر شده است. پژوهش حاضر کوشیده است مبانی حکمت متعالیه را که تلفیقی از عقل و دین است، به دقت بازخوانی کند تا دریابد که آیا با استفاده از روش توصیفی درون‌دینی و برقراری رابطه با اصول فلسفی صدرایی می‌توان به دیدگاه جامع در کیفیت حشر انسان رسید؟ همچنین، تلاش ما بر این است تا با استفاده از حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول، انسجام دیدگاه اعتقادی و فلسفی ملاصدرا را از منظری دیگر نیز بیازماییم.

بدون شک، تحلیل عقلی مسائل معاد جسمانی در فلسفه ملاصدرا با آورده‌های وحیانی ارتباط وثیق پیدا کرده است. او فیلسوفی است که هم‌سخنی دین، عقل، عرفان و شهود در بیان

حقیقت انسان را به خوبی به تصویر کشیده است. به عبارت دیگر، ملاصدرا در ساختن نظام فلسفی متعالی از منابع دینی و دستاوردهای عرفانی بهره فراوان برده است و فلسفه و عرفان و شرع را سه مشرب بیگانه از هم نمی‌داند بلکه عقل را در مقام معنابخشی و فهم گزاره‌های دینی، مدافع و همراه نقل و شهود را مایه بصیرت می‌شمارد. بدین روی، ملاصدرا عقل و وحی و کشف عرفانی را زبان‌های مختلف یک حقیقت قلمداد کرده است (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۳۸). پیشنهاد ملاصدرا برای رسیدن به نور حکمت درباره شناخت مسائل اسرارآمیز آخرت، بهره‌گیری از انوار وحی و نبوت حضرت خاتم (ص) است و مدعی است خود نیز در گشودن رازهای علم معاد، انوار حکمت را از مشکات نبوت گرفته است (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۱۵۵/۹).

با توجه به این مقدمه کوتاه، اکنون دو پرسش اساسی خود را دوباره طرح می‌کنیم: ۱- آیا ملاصدرا در باب اثبات معاد جسمانی، مبانی و اصول فلسفی خود را از کلام الهی استخراج کرده و سپس به توضیح و تشریح آن پرداخته است؟ ۲- در صورتی که پاسخ منفی باشد، آیا محتوای کلام وحی را بر اساس مبانی و نظام فلسفی خود تفسیر عقلانی می‌کند؟

با بررسی رویکرد ملاصدرا درباره معادشناسی، در مجموع می‌توان چند مسئله را باز شناخت که در ادامه درباره آنها بحث خواهد شد. رویکرد دینی و کلامی ملاصدرا در تبیین معرفت‌شناختی معاد جسمانی که سرشار از آموزه‌های قرآنی است، با سبک و روش فلاسفه پیش از او تفاوت دارد؛ او آموزه‌های دینی معاد جسمانی و کیفیت حشر را بر خلاف سطحی‌نگری‌های متکلمان، با براهین و مبانی عقلی مستدل ساخته است. به همین سبب، در پاسخ به پرسش نخست، با توجه به التزامی که ملاصدرا به معنای ظاهری آموزه‌های قرآنی و حفظ

اختلاف شده است کیفیت و تبیین چگونگی آن است (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۴۶۴). این اختلاف علاوه بر پیچیدگی و دشواری مسئله (همو، ۱۳۸۲: ۳۵۶) که جزو اسرار الهی به شمار می‌آید، ناشی از تفاوت مبنا و اصول فلسفی است و به تنوع تفاسیر از حقیقت و ساختار وجودی انسان برمی‌گردد. اگر حقیقت انسان مادی تلقی شود - چنانکه برخی متکلمان، محدثان و فقها به آن قائلند - معاد او نیز جسمانی محض خواهد بود (همان: ۳۴۹)، اگر حقیقت او تنها نفس ناطقه و مجرد قلمداد گردد، معاد او کاملاً روحانی خواهد بود (همان‌جا) و اگر جسم عنصری شأنی از حدوث و خاستگاه تغییر و تکامل نفس انسان در مسیر حرکت وجودی و اشتدادی در جوهر، و برخوردار از بهره‌ای از حقیقت تلقی شود، آنگاه زمینه را برای پذیرش معاد روحانی و جسمانی به معنای صدرایی فراهم می‌سازد (همو، ۱۴۲۰: ۴۶۵-۴۶۶).

پیداست مفاد سخن کسانی که به جمع دو نوع معاد (روحانی و جسمانی) قائلند، این نیست که انسان در عالم آخرت گاهی با جسم و گاهی بی‌جسم باشد، بلکه با توجه به برقراری تناظر بین طبیعت انسان در دنیا و در عالم آخرت و همچنین بنا بر جنبه نفسیت نفس، بعضی لذات یا آلام به واسطه جسم دریافت می‌شوند و برخی بدون واسطه جسم؛ آن وقت که به واسطه بدن دریافت می‌کند معاد جسمانی است و هنگامی که مستقیماً توسط نفس ادراک می‌شود، روحانی (همان: ۳۵۷-۳۵۶). این نکته‌ای است که هیچ مسلمانی و بلکه هیچ متدین به ادیان آسمانی آن را انکار نمی‌کند. ابن سینا همه مسلمانان را به این قول معتقد می‌داند (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۳۶)، هرچند پیچیدگی مسائل معرفت‌شناسی و به‌دنبال آن شناخت مسائل فرجام‌شناسی انسان، اختلاف نگرش‌ها را در تبیین کیفیت آن به بار آورده است.

ظاهر شریعت دارد و همچنین گرایش عمیق وی به تفسیر وجود انسان بر اساس عوالم (طبیعت، مثال و عقل)، می‌توان گفت آموزه‌های وحیانی در شکل‌گیری برخی مبانی و اصول حکمت متعالیه الهام‌بخش بوده است (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۲-۲۳۱) اما در مورد تبیین معاد جسمانی، ملاصدرا اولین فیلسوفی است که جرأت به‌کارگیری زبان عقلی را از خود نشان داد. به عبارت دیگر، رهیافت او را می‌توان سر آغاز نوعی گفتگوی عقل و دین در مسئله معاد جسمانی دانست.

استفاده از روش توصیفی درون‌دینی و برقراری رابطه تناظر بین مراتب عالم و مراتب نفس بر اساس نظام عقلی حکمت متعالیه، از ویژگی‌های رویکرد فلسفی ملاصدرا است. به همین سبب، در نوشتار حاضر سنجش میزان هم‌آوایی شریعت و عقل در تبیین عینیت انسان در حد اهداف این پژوهش، نه به صورت بررسی تفصیلی آیات - به معنای فلسفی و کیفیت حشر جسمانی بررسی می‌شود. در این میان، استفاده از اصل حرکت جوهری اشتدادی و به‌دنبال آن تشریح ویژگی قوه خیال، مجرد و عینیت‌بخشی به صور خیالی انسان به‌عنوان عمل خلاق مستقل نفس در عالم مثال و آخرت، از جمله فرضیه‌های مهم و اصلی ملاصدراست. بدون شک، رویکرد عقلی-تحلیلی وی در اثبات حشر جسمانی به‌دنبال اثبات گزاره‌هایی است که بر عینیت‌بخشی به حقیقت و صفات انسان در دنیا و بازتاب آنها در آخرت دلالت دارند. به همین مناسبت، در این مجال ضمن بازخوانی اصول فلسفی ملاصدرا، برای یافتن پاسخ پرسش دوم، بحث خود را پی می‌گیریم.

۱. معاد جسمانی و دیدگاه‌های گوناگون

اندیشمندان مسلمان

در اصل اعتقاد به آموزه معاد بین فلاسفه مسلمان و متکلمان و عرفا اختلافی نیست؛ آنچه محل

بدن مادی نمی‌دانند (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۱۲۵؛ همو، ۱۴۳۰: ۹/۱۴۳) بر این باورند که بدن با مرگ از هم می‌پاشد و در طبیعت هضم شده و به صورت‌های دیگر تبدیل می‌شود. این دسته از دینداران که خود را بر اثبات معاد جسمانی توانا می‌دانند یا به واسطه ایمان به خداوند و پیامبران آن را پذیرفته‌اند، معاد را به معنای «اعاده معدوم» یا بر اساس «بازسازی یا بازترکیب اجزای بدن دنیوی» می‌دانند. به بیان دیگر، معاد به معنای یاد شده، بازگشت مجدد انسان به دنیاست. برخی از متکلمان متأخر^(۳) به دلیل مشکلات عقلی، امکان بازسازی و اعاده بدن معدوم را رد می‌کنند (حلی، ۱۴۱۳: ۴۳۲-۴۳۱).

۳. قول سوم را بسیاری از فلاسفه، بزرگان عرفا، جمعی از متکلمان^(۴) و نیز اکثر امامیه و پیروان حکمت متعالیه پذیرفته و معتقدند انسان دارای دو نوع معاد است: معاد روحانی و معاد جسمانی. آنها انسان را مرکب از نفس مجرد و بدن می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۹؛ همو، ۱۴۳۰: ۹/۱۴۳؛ همو، ۱۳۷۷: ۱۲۵) و برای هر یک، کمال و فعلیتی را تصویر می‌کنند.

۲. نحوه وجود و حدوث نفس در نظام فکری ملاصدرا

ملاصدرا همانند فارابی (فارابی، ۱۳۷۶: ۴۱؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۹۰) و بر خلاف دیدگاه افلاطون و ابن‌سینا که از آغاز پیدایش نفس را مجرد از ماده می‌دانند، نفس را موجودی مجرد نمی‌داند بلکه معتقد است هستی آن، هماهنگ با کل نظام آفرینش، حرکت یکپارچه را از ذات مستعد و ناآرام طبیعت مادی شروع می‌شود، به واسطه قوای جسم نشو و نما می‌کند (نفس در حدوث جسمانی است) و در بستر حرکت ذاتی و جوهری خود به مجرد بار می‌یابد (نفس در بقا روحانی است) (همان: ۵۱-۵۲؛ ملاصدرا، ۱۴۳۰:

ملاصدرا درباره کیفیت معاد، سه قول رایج را برشمرده و سپس به تفصیل دیدگاه خود، به‌عنوان دیدگاه حق، را تشریح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۸-۳۴۹).

۱. «معاد منحصر در معاد روحانی است». بسیاری از فلاسفه و حکمای مشا این قول را پذیرفته‌اند (همان: ۳۴۹؛ همو، ۱۳۷۷: ۱۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۶۰) و معتقدند حقیقت انسان نفس مجرد اوست و بدن تنها ابزاری برای حیات دنیوی نفس است. صورت و اعراض بدن عنصری با مرگ از بین می‌رود و دخالتی در حقیقت انسان ندارد و اعاده آن محال است. اما نفس جوهر مجردی است که پس از مرگ باقی می‌ماند، زیرا فنای مجردات امکان‌پذیر نیست؛ پس نفس با قطع علاقه از تدبیر بدن به عالم مجردات می‌پیوندد (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۹/۱۴۳).

آن دسته از فلاسفه و متفکران دینداری که این باور را پذیرفته‌اند، ناگزیر همه آیه‌ای که بر حشر اجساد صراحت یا بر احکام جسمانی دلالت دارند را به معاد روحانی تفسیر می‌کنند. استدلال آنها این است که خطابه‌های قرآنی ناظر به افرادی بوده است که با عالم روحانی چندان آشنایی نداشته‌اند، از این رو، قرآن معقولات را برای آنان با زبانی ساده و قابل فهم بیان کرده است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳۹-۴۰). بهشت و دوزخ جسمانی، حورالعین و دیگر نعمت‌ها و نعمت‌هایی که شریعت به مردم وعده داده، مثل‌هایی برای عوامند^(۱) (غزالی، ۱۴۲۱: ۲۰۰-۱۹۶). معاد نزد این گروه به معنای «عود نفس به سوی خداوند یا عالم مجردات» است.

۲. «معاد منحصر در معاد جسمانی است» (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۳۵). برخی از اهل حدیث، فقها^(۲) و متکلمان نخستین مسلمان (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۹۲-۱۹۱؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۳۳) که به مجرد نفس اعتقاد نداشته و روح انسان را چیزی جز ساری در

۷۵/۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵).

یادآوری این نکته شایسته است که بنا بر دیدگاه ملاصدرا، نفس انسان همانند سایر موجودات جهان در نهاد خود همواره (به طور هوشمند) در حال تغییر و تحول است و به طور طبیعی، حرکتی در درون و ذات آن شروع شده است (همو، ۱۴۱۳: ۷۳) و به واسطه علم و عمل (عقل نظری و عقل عملی) همواره به سوی خیر و کمال لایق ابدی، سوق می یابد و بدان رهنمون می شود (همو، ۱۳۸۲: ۲۸۴). در این نگاه، ملاصدرا نفس را هویتی ممتد و زمانی می داند که در بستر حرکت جوهری تکامل می یابد و از مادیت به مجرد مثالی و سپس به مجرد کامل عقلانی می رسد.

او حلقه اتصال حقیقی نفس و بدن را همان روح بخاری می داند. بر این اساس، بدنی که نفس بی واسطه با آن مرتبط است، روح بخاری است نه بدن عنصری ظاهری (همو، ۱۴۳۰: ۶۸-۶۷). نفس در هر یک از مراتب تکامل یافته خویش با بدن متناسب آن مرتبه متحد است. در نتیجه، نفس مادامی که نفس است و به مقام مجرد عقلی بار نیافته، نیاز ذاتی به بدن دارد (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۸) و در هر عالمی ناگزیر از بدن است؛ در عالم طبیعی ماده عنصری دارد، در عالم برزخ ماده برزخی و در عالم عقل از ماده نفسانی برخوردار است. نفس کمالات خود را در هر سه نشئه از حاق بدن به دست می آورد و این نیاز، به سبب عروض اضافه نفسیت، یعنی تعلّقش به بدن، ذاتی است نه عارضی.

به نظر ملاصدرا انسان موجود در دنیا، با بدن برزخی و اخروی خود مصاحبت دارد (همان: ۲۴۰) و هنگام مرگ، بدن مادی خود را به دور افکنده و با بدن اخروی وارد عالم آخرت می شود. همچنین، از گفته های ملاصدرا چنین برداشت می شود که بدن برزخی و اخروی به سبب آنکه از لوازم نفس است، همراهی وجودی و رابطه

تکوینی با خلیات و اعمال و ملکات نفس دارد و نیاز به جعلی جدا از جعل نفس ندارد (همو، ۱۴۳۰: ۳۰/۹). نفس انسانی هم اکنون که در بدن طبیعی به سر می برد، با آن دو بدن برزخی و اخروی که در طول یکدیگرند نیز همراه است، منتها به صورت بالقوه و به واسطه حرکت جوهری، به شکلی متناسب با نیت و ملکات و افعال خود درمی آید (همان: ۷).

ملاصدرا در این دیدگاه دو اصل مبنایی را پیش فرض گرفته است: حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری اشتدادی آن. بدین معنا که نفس در ابتدای تکون، فاقد هر گونه صورت کمالی و صرفاً موجودی جسمانی است که استعداد رسیدن به صور گوناگون را دارد و در سیر دنیوی خود، همواره به سوی یکی از صور فرشتگی، شیطانی، بهیمی و درندگی در حرکت است و بدین وسیله، بدن عالم برزخ و آخرت خود را می سازد. پس از آنکه در هر کدام از این امور به فعلیت رسید و ذاتش در اثر رسوخ یکی از انواع، به آن نوع مبدل گشت، دیگر قوه و استعداد از او زایل می شود. در این هنگام بدن عنصری را رها می کند و با بدن ساخته شده از اعتقادات، نیت و اعمال خود که از ماده و استعداد منزه است، به سر خواهد برد. در حقیقت، نفس مادامی که نفس است، هیچ گاه بدون بدن نخواهد بود.

تفاوت بدن طبیعی با بدن برزخی در آن است که بدن برزخی محصول ملکات و اعمال نفس در حیات دنیوی است. با رسوخ صفات درنده خوئی در نفس، بدن مثالی و برزخی او به شکل حیوانات درنده مجسم می شود، زیرا حقیقت این نفس در پایان حرکت خود همان حیوان درنده ای است که در آن فعلیت یافته است (همان: ۲۹). این تجسم در حیات دنیوی به دلیل فقدان ظرفیت دنیا در حکایت گری از باطن اعمال و ذات انسان ها،

در این مرحله که حدوداً در چهل سالگی است، انسان بالفعل می‌شود و بعد از آن در سیر مراتب انسانی با حرکت جوهری به مرتبه تجرد می‌رسد (همو، ۱۴۳۰: ۸/ ۱۲۱).

بنابراین، در نظام فکری صدرایی، نفس موجودی نیست که از خارج بدن با آن ارتباط برقرار کند بلکه با توجه به حرکت و تحولات جوهری اشتدادی (همان: ۹/ ۱۴-۱۱)، در یک وجود ممتد، از بطن ماده آغاز و به مراتب بالاتر (تجرد برزخی عالم مثال) و سپس به درجه عالی (مقربین) بار می‌یابد. در مرحله اخیر، به مقامی نایل می‌شود که بدن را در این مقام راهی نیست. در این مقام شاید نتوان اسم نفس بر آن گذاشت، زیرا جوهر نفس پس از طی مراتب کمالات و تحولات به مرتبه تجرد تام می‌رسد. در این مرحله، اتحاد نفس و بدن به قوی‌ترین شکل آن محقق است، به گونه‌ای که در مرحله وجود عقلی، به وجود واحد و بدون مغایرت موجودند (همان: ۸۷) و با فعلیت یافتن آن، دیگر نیاز به بدن مثالی نیست؛ اساساً همراهی بدن در این نشئه بی‌معناست (همان: ۱۹).

۳. بدن عنصری، مبدأ قابلی نفس

بدون تردید، در نظام فکری ملاصدرا بدن عنصری^(۶) به‌عنوان مبدأ قابلی برای نفس مطرح است (همان: ۵/ ۸). نفس زاییده عالم طبیعت است، به‌طوری‌که نفس^(۷) در ابتدا به‌عنوان «صورت معدنی» به همان ماده بدن (حال در جسم است) افزوده می‌شود (همو، ۱۳۶۱: ۲۷). صورت معدنی از مراتب نفس، بخشی از حقیقت انسان است که در هیچ مقطعی از حیات انسانی از او جدا نیست. حتی با انتقال نفس به جهان برزخ و آخرت، ذیل یا دامنه نفس که همان صورت معدنی و صورت نباتی است، از بین نمی‌رود (بنا بر اصل حرکت جوهری اشتدادی) و نفس در عالم برزخ،

معمولاً شهود نمی‌شود، مگر برای کسانی که چشم برزخی و باطن‌بینی آنها گشوده شده باشد. عالم برزخ و آخرت به‌عنوان باطن دنیا (همان: ۱۳۶)، عالم ظهور حقایق است و صورت‌های باطنی در آن، ظاهر و حقیقت نفوس آشکار می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۵۲-۲۵۱).

ملاصدرا آیات و روایاتی را که حکایت از تجسم اعمال دارد، به‌عنوان مؤید دیدگاه خود در این باره استفاده می‌کند (همان: ۲۴۲؛ همو، ۱۴۳۰: ۹/ ۶-۹ و ۳۱-۲۹). بدین ترتیب، آنچه در نص درباره معاد جسمانی و آلام و لذات وارد شده است را با زبان عقل قابل تبیین می‌داند و با نظر دقیق، حکم می‌کند که همه آیات در مورد حشر روحانی و جسمانی با هم توافق و سازگاری دارند (همو، ۱۳۸۲: ۳۵۶).

بدین وسیله، ملاصدرا بر اساس «حرکت جوهری اشتدادی» که از اصول ابتکاری وی محسوب می‌شود، به حل مشکل همراهی موجود مجرد با ماده در دنیا و بدن برزخی در برزخ و همراهی جسم اخروی در آخرت توفیق یافت. البته بر اساس مبانی فلسفی وی، حقیقت نفس در حدوث و بقا، برخلاف دیدگاه اشراق و مشائ^(۵)، یکسان نیست. نفس در آغاز موجودی مادی است و حرکت خود را از ماده محض آغاز می‌کند. هنگامی که در رحم است، مرتبه او مرتبه نفوس نباتی است که همه مراحل جمادی را طی کرده است. در این مرحله نبات بالفعل و حیوان بالقوه است که هنوز حس و حرکت ارادی او آغاز نشده است. همین موجود با رسیدن به وجود استقلالی در دنیا به درجه نفس حیوانی می‌رسد. در این مرحله، نفس انسان حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. ملاصدرا این مرحله را بلوغ صوری می‌نامد. سپس با رسیدن به مرتبه ادراک عقلی صور معقولات و به‌کارگیری عقل عملی، بلوغ معنوی و رشد باطنی آن آغاز می‌شود.

برزخی و اخروی را چگونه تبیین می‌کند و اساساً منظور وی از کاربرد «جسم» در نشئه غیر مادی چه بوده است. پاسخ سؤالاتی از این قبیل در ضمن اصول عقلی معاد جسمانی روشن خواهد شد.

۴. رابطه نفس و بدن در اندیشه ملاصدرا

ملاصدرا رابطه نفس و بدن را، برخلاف ابن‌سینا، رابطه عرضی نمی‌داند (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۸) بلکه رابطه لزومی ذاتیه‌ای می‌داند که تعلق آنها تعلق ذاتی است و مُحال است این دو از هم جدا شوند. ملاصدرا از این دیدگاه، مصاحبت و همراهی نفس و بدن در عوالم سه گانه را نتیجه می‌گیرد. نفس نسبت به بدن، صورت و بدن ماده اوست (همو، ۱۴۳۰: ۸/۳۳۳ و ۳/۱۳۸). این دو به یک وجود موجودند، به طوری که در مرتبه طبیعت، جسم و در مرتبه خیال، عین خیال و در مرتبه عقل، عین عقل است (دیوانی، ۱۳۷۶: ۳۵۶). ملاصدرا این مبنا را در آیاتی که حکایت از حشر ارواح دارند و نیز آن دسته از آیاتی که بر حشر ابدان دلالت دارند، بر یکدیگر منطبق می‌داند. او ابدان اخروی را همانند سایه، لازم روح دانسته است و جدایی را محال عقلی می‌داند؛ با این تفاوت که احکام ابدان اخروی را از ابدان دنیوی متفاوت می‌بیند (همان: ۳۵۷-۳۵۶).

باید توجه داشت که گستره کاربرد «بدن» و «جسم» در کلمات ملاصدرا برخی را دچار خلط معنا بین بدن مادی و بدن برزخی کرده است. واقعیت این است که ملاصدرا نفس انسان را متناسب با دنیایی که در آن قرار می‌گیرد، دارای بدن هم‌سنخ آن دنیا می‌داند. به عبارت دیگر، هر روحی دو بدن دارد: یک بدن آن است که روح اولاً و بالذات در آن ساری و جاری است و دیگری ثانیاً و بالعرض و به واسطه جسم اول مورد تصرف و تدبیر روح قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۸۷/۹؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۵۱). بدن عنصری و ظاهری که مورد

کارکرد و نقش اصلی صورت معدنی که همان «حفظ مرکب از پراکندگی» است را در بدن برزخی ایفا می‌کند. کارآیی اصلی صورت نباتی که همان تغذیه است نیز در عالم برزخ حفظ می‌شود (همو، ۱۳۸۲: ۳۴۳).

نفس در دیدگاه ملاصدرا موجودی واحد و بسیط است که از مرتبه ضعف آن، ماده بدنی و از مرتبه قوت آن، صورت نفسی انتزاع می‌شود. صورت اخیر آن، تمام حقیقت انسان و واجد کمالات مراتب مادون خود است. به بیان واضح‌تر، نفس حقیقتی است که دارای مراتب ضعیف و شدید است. مرتبه معدنی و مرتبه نباتی آن، حال در جسم و مراتب حیوانی و انسانی آن غیر حال است، به گونه‌ای که همواره حرکت از قوه به فعل در آن لحاظ می‌شود. به بیان دیگر، نفس در مراتب اولیه وجود خود، همان صورت جسمیه لابه‌شرطی است که در سیر تکاملی خود به صورت نباتی - صورتی مادی و جسمانی است - تبدیل می‌شود و در ادامه حرکت، به نفس حیوانی که به مرتبه مجرد ناقص خیالی یا به مرتبه نفس انسانی که مجرد تام عقلی است، ارتقا می‌یابد (همان: ۳۱۶-۳۱۴؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۹).

مبانی فلسفی برگرفته از نصوص قرآنی حکایت از آن دارد که نه تنها حقیقت انسان به نفس ناطقه اوست بلکه با توجه به مبانی ملاصدرا - از جمله: النفس فی وحدتها کل القوی - جسمانیت نیز مرتبه‌ای از حقیقت او را تشکیل می‌دهد و نفس به تدریج و پایه‌پای بدن، کمال و فعلیت می‌یابد و به مدد ملکات، افکار و افعال هیئت جوهری خود را پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۸/۲۸۷؛ همو، ۱۴۲۰: ۴۱۳-۴۱۲).

نکته قابل توجهی که در نظام فکری ملاصدرا باید دنبال شود این است که ملاصدرا ملاک این‌همانی یا هویت شخصی میان بدن دنیوی و بدن

انسان در رؤیا با آن سر و کار دارد و نشأت گرفته از ملکات و هیئات نفسانی است (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۲۳). بدین ترتیب، ملاصدرا معتقد است نفس با قدرت فعال خود واقعیت صور پنهان شده از ملکات خویش را در عالم خیال که مرتبه‌ای از نفس است (عالم خیال متصل انسانی) عینیت می‌بخشد و بر اساس آن ملکات نفسانی، نوع او مشخص می‌شود. بر اساس این دیدگاه، حقیقت انتقال یافته به آخرت حکایت از ملکات نفسانی دارد که از رهگذر مرگ به عالم برزخ و آخرت منتقل می‌شود و آدمی در هر عالمی متناسب با آن عالم ناگزیر از بدنی است که در دنیا به واسطه اعمال و ملکات نفسانی تحکیم بخشیده است.

به دلیل همین وابستگی است که برای اهل بصیرت دیدن امور اخروی و شهود بهشت و اهل آن، قبل از ورود به آخرت و برپا شدن قیامت کبری نیز ممکن است. برای مشاهده حقیقت انسان‌ها نیازی به مرگ طبیعی نیست و کسی که در همین زندگی مادی، حواس اخروی پیدا کند، می‌تواند آخرت را در همین دنیا مشاهده نماید. بر این عقیده می‌توان شواهد متعددی از آیات و روایات ارائه داد (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۹/۲۴۷-۲۴۵). بدین سبب می‌توان گفت: ثواب و عقاب از آثار تکوینی ملکات و اعتقاداتی است که در این دنیا شکل گرفته‌اند. در این افق فکری صدراست که راه توجیه و تبیین پاداش و کیفرهای دنیوی با همین اعضا و جوارح باز می‌شود؛ منتها اعضا و جوارح و بدنی که به تعبیر ملاصدرا نور حس و حیات ذاتاً در آن ساری است و هرگز نفس، مادامی که نفس است، آن را رها نمی‌کند (همان: ۸۶-۸۷). ملاصدرا با این نگرش حیات بدن اخروی را حیات ذاتی می‌داند و در مقابل، حیات بدن دنیوی حیات عرضی است (همو، ۱۳۶۱: ۳۵۱).

بدین ترتیب، نفس مادامی که در طبیعت به سر

مشاهده است، بدن دوم است و جسمی که در آخرت محشور می‌شود، بدن اول. بدن اول است که ترکیب اتحادی با روح و نفس دارد و در تعبیراتی که نفس ناطقه را به عنوان صورت بدن و بدن را ماده آن می‌داند، مقصود همین بدن است (همو، ۱۴۳۰: ۹/۲۴۴-۲۴۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۵). صورت و بدن (به معنای اول) به ترکیب اتحادی عین همدیگرند (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲۳۵).

از نظر ملاصدرا نفس و بدن دو مرتبه یک موجودند؛ بدن به منزله دامنه نفس است. از مرتبه نفس نباتی و صورت عنصری که حلول در ماده عنصری نموده است و نیز از مراتب دانی نفس، تحت عنوان بدن یاد می‌شود. بنابراین، منظور ملاصدرا در آن دسته عباراتی که بدن را به عنوان مرتبه نفس منظور می‌دارد، بدن به معنای اول است. در واقع، گستره کاربرد جسم و بدن به معنای فلسفی در اندیشه ملاصدرا، موجب شده است برخی در فهم، نتیجه‌گیری و برقراری ارتباط با آیات قرآن کریم درباره بدن عنصری و فهم عرفی از آن یا بدن برزخی مورد تحلیل صدرا، دچار اشتباه شوند. عدم تفکیک احکام هر یک و عدم توجه و تأمل در مبانی و اصول عقلی نظام فکری صدراست که تفسیرهای مختلفی را به بار آورده است.

۵. بدن برزخی، محصول ملکات نفسانی

ملاصدرا با استناد به کتاب ائولوجیا در مورد سیر تطور جسم در عوالم سه‌گانه (طبیعت، مثال یا عالم نفسانی و عقل)، بدن را به عنوان مهم‌ترین مولفه متغیر در ارتباط با نفس در هر سه نشئه معرفی می‌کند، به گونه‌ای که نقش تعیین‌کننده‌ای در بیان ماهیت نفس در دنیا و آخرت دارد (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۹/۸۶). از نظر ملاصدرا، نفس انسان در هر نشئه‌ای با بدن جسمانی از سنخ آن عالم همراه است؛ در دنیا با بدنی مادی و نفسی مجرد، و در برزخ با بدن برزخی، همان بدنی که

حرکت است. البته هر یک از این سه نحوه وجود، دارای مراتب فراوانی است و مادامی که همه مراتب یک عالم پیموده نشود، امکان ورود به عالم بالاتر ممکن نیست (همان: ۸۵-۸۴).

با توجه به اینکه ملاصدرا نوع رابطه نفس و بدن را لزومیه می‌داند، تفکیک بین نفس و بدن در مراتب وجودی و سیر کمالی آن غیر ممکن است. بنابراین، ورود انسان به عالم مثال یا عقل مستلزم نداشتن بدن نیست، وگرنه ملاصدرا یا باید تمام حقیقت انسان را به نفس او می‌دانست یا می‌پذیرفت که تمام حقیقت انسان به عالم مثال وارد نمی‌شود، حال آنکه هیچ‌یک از این دو، بنا بر مبنا و اصول وی، پذیرفتنی نیست (دیوانی، ۱۳۷۶: ۲۱۴-۲۱۳). بنابراین، اولاً، از نقش بدن به‌عنوان مرتبه‌ای از نفس نباید غفلت ورزید. ثانیاً، بر اساس اصل حرکت جوهری اشتدادی باید اذعان داشت که تمام حقیقت انسان به عالم آخرت منتقل می‌شود، البته با علم به اینکه کیفیت و جزئیات معاد جسمانی توسط شرع به‌وضوح تشریح نشده است و سبب شده که فلاسفه و اندیشمندان به‌دلیل دشواری و پیچیدگی آن (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۵۶) و نداشتن مبانی و قوانین عقلی محکم، در این باره با تحلیل‌های مختلف و ناهمگون ارائه دهند (همان‌جا).

طبیعی است که در این زمینه تلاش عقل بدون استمداد از وحی و سنت نبوی تنها روشن‌کننده‌ی بخشی از حقیقت خواهد بود. به همین جهت، ملاصدرا با وجود تلاش بر اثبات عقلانی مصاحبت بدن برزخی با نفس، پایه‌پای عقل به‌وضوح از نقل (ق: ۲۲؛ توبه: ۴۹) نیز به‌عنوان مؤید بهره می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۷۳: ۲۴۲-۲۳۹).

اساسی‌ترین بحثی که ملاصدرا در مورد مسائل آخرت‌شناسی ارائه کرده این مطلب است که نفس و بدن در عین تفاوت از حیث مرتبه، موجود به

می‌برد، با سه لایه از بدن همراه است: بدن طبیعی به‌صورت بالفعل موجود است و به‌صورت تکوینی به کمال خود ادامه می‌دهد، بدن برزخی و بدن اخروی که به‌عنوان طبقه دوم و سوم، در اثر اعمال و ملکات و نگرش‌ها و بینش‌های نفسانی در طول عمر دنیوی انسان شکل می‌گیرند. بنابراین، نفس و بدن به یک وجود واحد موجودند، متها با سه طبقه و سه نشئه که این نشئات به‌نوبه خود ارتباطشان به شدت و ضعف است.

۶. همراهی نفس با بدن برزخی

اکنون پرسش این است که ملاصدرا در تبیین همراهی نفس با بدن برزخی در این دنیا از چه مقدماتی مدد گرفته است؟ مقدماتی که ملاصدرا از آنها بهره گرفته است، عبارتند از:

الف) ماهیات مانعی برای داشتن افراد کثیر ندارند، زیرا هر ماهیتی در حد ذات خود نه اقتضای وحدت دارد، نه اقتضای کثرت و نه هیچ‌یک از صفات متضاد دیگر را و گرنه اتصاف آن به صفت مقابل ناممکن می‌بود (همو، ۱۴۳۰: ۸۳/۹).

ب) طبیعت مادی انسان برای نمود خارجی نیازمند ویژگی‌هایی همانند کم، کیف، متی، این و... است که بنا بر نظر جمهور، این ویژگی‌ها زاید بر ذات ماهیتند اما ملاصدرا آنها را با حفظ تشخیص انسان، از شئون وجود خارجی او دانسته که در عین حال اینکه با تغییر و تحولات همراهند، عین وجود مادی او هستند (همان‌جا).

ج) ملاک تجرد وجودی، اشتداد و کامل شدن وجود است نه صرف حذف زواید و تقشیر ضمایم آن (همان: ۸۴-۸۳).

د) طبیعت هر چیزی به کمال و غایت خود توجه دارد و به‌سوی آن در حرکت است. انسان نیز همانند طبیعت با حفظ هویت شخصی خود، همواره به‌سوی غایت و کمال وجودی - که برزخی طبیعی، بعضی نفسانی و گروهی عقلی است - در

پیدایش، دایم در معرض تغییر و تحول بوده است. در طول عمر انسان این مواد عنصری است که هر آن در معرض تغییر و تحول است و برعکس، صورت انسانی همانی است که بوده است. عوض شدن مواد عنصری، بدن حقیقی را تغییر نمی‌دهد، زیرا همواره تغییرات فیزیکی از اول عمر تا آخر عمر بوده و این تغییرات در عالم دنیا، «من حقیقی و صورت انسانی» را عوض نکرده است، به‌گونه‌ای که هر کس آن شخص را در دنیا دیده باشد و در آخرت ببیند، می‌شناسد؛ گرچه بگوید: فلانی جوان یا پیر شده است.

نفس و بدن انسان از اول تا آخر یکی است. فقط بدن عنصری و فیزیکی متحول می‌شود و تحول آن نیز نقشی در تغییر نفس ندارد، زیرا مواد و ترکیبات عنصری نه در حقیقت نفس نقش دارد و نه در حقیقت بدن و عوض شدن آن، نه حقیقت نفس و نه حقیقت بدن را تغییر نمی‌دهد. بنابراین، همان‌طور که در دنیا، تغییر و تحولات مواد عنصری (بدن مادی) تشخیص شخص را عوض نمی‌کند، در عالم برزخ و آخرت نیز اگر آن بدن عنصری مادی را به انسان ندادند و متناسب با آن نشئه، بدن برزخی یا بدن اخروی داده شد، تشخیص و فردیت شخص از بین نمی‌رود. نفس و صورت بدن که همان صورت انسانی است، از اول عمر تا آخر عمر تغییر نمی‌کند.

۸. اصول فلسفی ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی

ملاصدرا اولین فیلسوفی است که معاد جسمانی را با تمسک به مبانی ابتکاری خویش، از طریق عقل مدلل ساخته است؛ پیش از وی کسی بدین نحو اصولی را در جزئیات حشر جسمانی انسان مطرح نساخته بود. او با به‌کارگیری مقدمات فلسفی، راه‌حل تحسین‌برانگیزی همراه با دقت و ظرافت بی‌نظیر، برای آن دسته از آیاتی که صراحت بر معاد

وجود واحدند و هرچه وجود نفس کامل‌تر شود بدن نیز تلطیف و تسویه شده و اتحاد و اتصال بین آنها شدیدتر می‌شود، به‌طوری‌که وقتی نفس به مرتبه تجرد کامل رسید دیگر مغایرتی بین نفس و بدن باقی نخواهد ماند. روشن است که مقصود ملاصدرا از این بدن، نه همین بدن عنصری و مادی بلکه بدنی است که اولاً و بالذات در تصرف نفس است و ثانیاً نفس نسبت به آن فاعلیت بالذات دارد (همو، ۱۴۳۰: ۹/۸۶-۸۷؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۵۲-۲۵۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۹).

۷. عینیت انسان در دنیا و آخرت

بدن مورد نظر ملاصدرا، مرکب است از ماده عنصری و صورت انسانی. به این صورت انسانی، بدن انسان گفته می‌شود، زیرا قبلاً گفته شد که بدن مجموعه‌ای از ماده طبیعی و صورت انسانی است، اما چون ماده در حقیقت شیء دخالت نداشت و به سبب قصور صورت، به عنوان متکای آن به حساب می‌آمد. با این وصف، ملاصدرا ماده عنصری را دخیل در حقیقت شیء ندانسته بلکه صورت را بدن حقیقی می‌نامد و ماده را از این جهت برای صورت لازم می‌داند که صورت قصور در وجود و احتیاج به متکایی دارد و متکا هم در عالم ماده همراه جسم طبیعی است. ملاصدرا تا اینجا با فارابی (فارابی، ۱۳۷۶: ۵۱-۵۳) هم‌سخن است اما در ادامه با توجه به مبانی و اصولش، نتایج معادشناختی متفاوت می‌گیرد. او معتقد است در عالم برزخ، جسم برزخی است و در عالم آخرت، جسم اخروی و بدین وسیله عینیت انسان را در سه نشئه به اثبات می‌رساند.

روشن است که ملاصدرا بدن را مرکب از ماده و صورت جسمانی می‌داند و این صورت، بدن واقعی است که نیاز به نگهدارنده و حامل دارد. مادامی که در عالم عنصری به سر می‌برد، این حامل از جنس مواد و ترکیبات عنصری است و از لحظه

۱-۱-۸. اصالت وجود

آنچه در خارج واقعیت دارد، از آن وجود است. وجود اصیل و غیر از ماهیت است؛ ماهیات به تبع آن (همان: ۱۶۱) به حدود و مراتب دریافت می‌شوند. ماهیات اموری تبعی و ظللی هستند و حکایت از تحقق و مراتب وجود دارند (همان: ۲/۶۳-۶۸). ملاصدرا در این نگاه هستی‌شناسانه که بر سراسر نظام فکری وی سایه افکنده است، متن واقع و ثابت را از آن وجود می‌داند و ماهیت و اوصاف مختلف آن را نه ورای وجود بلکه ویژگی متن وجود قلمداد می‌کند.

۲-۱-۸. تشکیک وجود

در فلسفه ملاصدرا «وجود» تنها یک مفهوم یا تصور ذهنی نیست، بلکه یک حقیقت واحد عینی است که دارای مراتب گوناگون است. وجود ذاتاً دارای مراتب شدید و ضعیف است که مرتبه کامل آن به لحاظ وجود، عین مرتبه ناقص است. داشتن مراتب شدید و ضعیف این امکان را فراهم می‌کند که امر وجودی با حفظ وحدت اتصالی از مراتب ضعف به سوی مراتب مافوق میل کند و در عین حال، در تمامی این مراحل هویتش محفوظ بماند (همان: ۹/۱۶۲؛ اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۶۲-۱۶۱).

۳-۱-۸. حرکت جوهری اشتدادی

وجود ذاتاً قابل اشتداد و تضعف است، یعنی حرکت جوهری اشتدادی می‌پذیرد (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۹۰-۵۳). بر اساس این اصل، حرکت در ذات اشیا ساری و جاری است و دگرگونی در اعراض و ظواهر ریشه در ذات و جوهر اشیا دارد (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۹/۱۶۲).

روشن است که نیازمندی و فقر به «موجد» (الهی) در اعماق وجود موجوداتی که ذاتشان جز تجدد و سیلان نیست، راه یافته است (همان: ۳/۳۴). وجود انسان همواره و بدون انقطاع از مرتبه

جسمانی دارند (مومنون: ۳۶-۳۵؛ یس: ۷۸؛ محمد: ۱۵) ارائه داده است. اهمیت این بحث ملاصدرا را بر آن داشته است تا علاوه بر مطالب مهمی که در کتب مختلف خود در این باره مطرح کرده است، مجلد جداگانه‌ای از کتاب بزرگ اسفار را به بحث معادشناسی اختصاص دهد و جوانب گوناگون آن را به صورت مبسوط بررسی کند. او در اسفار و زاد المسافر یازده یا دوازده اصل، در شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب، المشاعر و مبدأ و معاد به هفت یا شش اصل به مثابه مقدمات اثبات معاد جسمانی کاهش داده است و توفیق راهیابی به اسرار و بطون آیات الهی از طریق مقدمات عقلی را از الطاف الهی دانسته است (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۹/۱۷۰-۱۶۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۴۶-۳۴۲؛ همو، ۱۴۲۰: ۴۸۹-۴۷۵؛ همو، ۱۳۷۷: ۲/۹۶۷-۹۶۱). در این میان، برخی از اصول عقلی را می‌توان اصول و پایه نظام هستی‌شناختی ملاصدرا دانست و بعضی را به مثابه مبانی انسان شناسی وی که بر پایه تجرد قوه خیال و کارایی نفس در مرتبه خیال استوار است.

۱-۸. اصول هستی‌شناختی در معاد جسمانی

مسئله معاد و ارتباط آن با شناخت انسان و فرجام زندگی او در فلسفه اسلامی از مسائل بسیار پیچیده و دشوار است. نگاه اعتقادی و تربیتی (بیش از یک سوم) آیات الهی درباره معاد، نشان از عظمت و رکن اصلی آن در دین، حکمت و عرفان دارد (همو، ۱۴۲۰: ۵۳۹؛ همو، ۱۴۳۰: ۹/۱۵۵). در این میان، اگر تبیین مبانی فیلسوفی به گونه‌ای در راستای آن حقایق قرار گیرد، بی‌تردید دایره باور به آن بسیار گسترده و دارای شمول بیشتری خواهد بود. درباره حقیقت و واقعیت معاد، ملاصدرا با توجه به آموزه‌های نصوص الهی و با در دست داشتن منابع علمی و عقلی و التزام به اصول فلسفی خود، به تفسیر ابعاد آن پرداخته و از زاویه قوانین فلسفی پی به ابعاد بسیار دشوار معاد جسمانی یا روحانی برده است.

نقص به مرتبه کمال، آن هم با حرکت جوهری در حرکت است (همان: ۱۶۲/۹)، به گونه‌ای که وجود آن در هر لحظه غیر از وجود آن در لحظه‌ای دیگر است. می‌توان از هر لحظه او ماهیتی را انتزاع کرد و به اسمی که متناسب آن ماهیت است، نامید؛ مانند: صورت عنصری، صورت نباتی، صورت حیوانی، صورت انسانی و... یک شخص واحد است که حرکت اشتدادی دارد و در هر مرتبه کمالی، کمالات قبلی را حفظ کرده و از دست نمی‌دهد (همو، ۱۳۸۲: ۳۴۳).

اشیا به جوهر و حقیقت ذاتشان رو به تکاملند. بنابراین، در حرکت اشتدادی سیر حرکت طبیعی موجود جوهری رو به تعالی است؛ به هر مرتبه کمالی برسد، آن مرتبه اصل حقیقت است و مادون آن حقیقت جزو لوازم آن محسوب می‌شود (همان‌جا؛ همو، ۱۴۳۰: ۱۶۲/۹). به بیان دیگر، در این روند تکاملی، نه تنها کمالات مراتب قبلی از دست نمی‌رود بلکه کمالات قبلی را -که بنا بر قول مشا جزو آثار و لوازم نفس و بنا بر قول ملاصدرا جزو مراتب نفسند- با اضافه کمال جدید محفوظ می‌دارد. به عبارت دیگر، هر حدی را انتزاع کنیم، در آن حد، کمالات حدود قبلی را به اضافه کمال جدید آن مرتبه ملاحظه خواهیم کرد (همو، ۱۳۸۲: ۳۴۳).

شخص در همه مراحل کمال، شخص واحدی است. همانطور که با کم یا زیاد شدن وزن شخص، شخصیت فرد عوض نمی‌شود و او را همان انسانی که بود، می‌نامیم، در مورد سیر طبیعی کمالات نیز وضع به همین ترتیب است؛ عینیت انسان در طول زندگی محفوظ است. در واقع، عینیت شخص اخروی با شخص دنیایی در این اصل مورد تأکید است (همان‌جا؛ همو، ۱۴۲۰: ۴۷۷-۴۷۹).

بنابراین، ملاصدرا بهره مهمی که از این اصل در

معاد جسمانی می‌برد این است که نفس انسانی با توجه به حرکت جوهری اشتدادی، هنگام انتقال به جهان آخرت هیچ کدام از مراحل قبلی را از دست نمی‌دهد بلکه با حفظ مراحل مادون که جزو آثار و لوازم نفس انسانی‌اند و مراحل مافوق که جزو حقیقت انسانند، از رهگذر مرگ به عالم دیگر منتقل می‌شود (همو، ۱۳۸۲: ۳۴۳). حکمای مشا معتقدند انسان فقط با قوه عاقله که غیر مادی است، محشور می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۶۴-۷۴) و به غیر از قوه عاقله، همه لوازم مادون را در دنیا رها می‌کند؛ قوای نباتی، حیوانی و قوای حاسه و متخیله به دلیل مادی بودنشان همه را از دست می‌روند (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۶۲-۴۷۲). اما ملاصدرا معتقد است نفس در هنگام انتقال به عالم آخرت، با تمام مراتب و مراحل مادون که جزو مراتب و عوارض نفسند، منتقل می‌شود. حتی قوای نباتی، قوای حاسه و متخیله و هر آنچه در دنیا داشته را با خود می‌برد. بنابراین، انسان در عالم آخرت متناسب با آن نشئه، محسوسات را حس می‌کند و از تخیلاتش که نسبت به دنیا قوی‌تر است، بهره خواهد برد^(۸) (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۳؛ اکبریان، ۱۳۸۶، ۴۳۷).

۲-۸. نقش اصول انسان‌شناسی در تبیین معاد جسمانی

در نظام فکری ملاصدرا تبیین متفاوت از هستی‌شناسی دینی و مراتب وجودی انسان، متناظر با عوالم مادی، مثالی و عقلی، بستر مناسب تبیین عقلانی مفاهیم دینی را به دست داده است (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۴۹۱-۴۷۵) و تصویری وجودی و عینی از انسان متجسد در برزخ و آخرت، سازگار با ظاهر شریعت به دست می‌دهد و به تناسب تبیین علمی، آیات قرآن را به عنوان مؤید بهره می‌برد (همو، ۱۳۶۶: ۲۳۹/۵). از کلیدی‌ترین آن اصول، اتحاد عاقل و معقول با تفسیر حرکت جوهری نفس و تجرد قوه خیال است که به عنوان محل بایگانی صور

به‌علاوه، چگونگی ممکن است افعال جسمانی محدود موجب جزایی باشد که در کالبد زمان نمی‌گنجد (دیوانی، ۱۳۷۶: ۲۰۹-۲۰۸).

۲-۲-۸. تجرد قوه خیال

قوه خیال مجرد است. خیال جوهری است که در هیچ قسمتی از اعضای بدن حلول نکرده است بلکه قوه‌ای که به تجرد برزخی مجرد از ماده است و احکام مجردات، اعم از خلق و ایجاد، بر آن بار می‌شود. آنچه ملاصدرا از این اصل به‌عنوان یکی از مقدمات مهم برای معاد جسمانی بهره می‌گیرد و اسلاف او همانند ابن‌سینا و غزالی نتوانستند از آن بهره‌مند باشند، این است که قوه خیال امر مجردی است که با تلاشی بدن متلاشی نمی‌شود و به احکام ماده محکوم نیست، بلکه خود این امر مجرد، مدبر بدن و قوای آن است. بنابراین، وقتی نفس تعلق خود را از بدن قطع کرد، بین احساس و تخیل تفاوتی نخواهد بود، زیرا موانع ادراک حسی برطرف شده است. در حقیقت، نفس در ادراک و فعل انفعالاتش در دنیا، به اعتبار ضعفش به شرایط مادی نیازمند است اما وقتی اشتداد جوهری یافت و به عالم دیگر قدم گذاشت، ضعف از او برطرف شده و همان کارهایی را که با قوه حس انجام می‌داد، اینک بدون نیاز به شرایط و تمهیدات مادی، با قوه خیال انجام می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۸/۱۹۲). بنا بر دیدگاه ملاصدرا، قوه خیال که مرتبه‌ای از مراتب نفس است، با انتقال نفس به دار آخرت، منتقل می‌شود و از هر آنچه در دنیا به‌عنوان علم و معرفت کسب کرده است، به‌عنوان بذر مشاهده در آخرت بهره‌مند می‌شود (همو، ۱۳۸۲: ۳۳۴).

۳-۲-۸. قیام صدوری صور خیالی به نفس

قیام صور ادراکی خیالی به نفس، قیام صدوری است نه حلولی. مطلبی که به‌عنوان مقدمه بحث در

حسی مطرح است. قوه خیال، به‌عقیده ملاصدرا نمونه‌ای از عالم خیال است که قدرت خلق صور را دارد. با مرگ بدن، این قوه نیز همانند قوه ناطقه نوعی زندگی مستقل را ادامه می‌دهد و اگر در نفس، غالب باشد، حتی نفس را به درون عالم برزخ هدایت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۹).

۱-۲-۸. اتحاد عاقل و معقول

یکی از اصولی که ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی بدان توجه ویژه نشان داده است، اصل اتحاد نفس با علوم و ملکات خود است. این اصل از اصول پیچیده و دشواری است که ملاصدرا معرفت به آن را حاصل فتحی الهی و توجه ربانی می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۳/۲۴۷). مدعای ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول این است که وجود نفس به‌دلیل اتحاد وجودی با حقایق کلیه، صور علمیه و ملکات اعمال، اشتداد وجودی می‌یابد و استکمال و اتحاد ذاتی تحصیل می‌کند. بر این اساس، هر چه انسان معقولات و مدرکات بیشتری کسب کند، نفسش وسعت وجودی بیشتری می‌یابد و به‌سبب اتحاد وجودی نفس با صور علمی و معارف و ملکات اعمال، اشتداد و تکامل پیدا می‌کند (همو، ۱۳۸۲: ۳۲۸).

نفس با مجموع صور نفسانی اتحاد وجودی دارد و با پذیرفتن هر صورت مدرکه در هر مرتبه از مراتب ادراکی -حس، خیال و عقل- عین آن صورت حسی، خیالی یا معقول می‌شود؛ یعنی عاقل و معقول در وجود متحدند، پس اگر عاقل جوهری مجرد است، معقول او نیز چنین است (مطهری، ۱۳۸۴: ۷). بنابراین اصل چهره جوهری یافتن افعال انسانی و ملکه شدن آنها توجیه مناسبی برای خلود در بهشت و جهنم در اختیار می‌نهد، زیرا در صورتی که منشأ ثواب و عقاب همان اقوال و افعال زایل شده باشد، بایسته است که معلول در عین زوال علت موجود باشد.

می‌کند، بالعین نیز در خارج به صورت واقعی ظاهر می‌گردد و علم او عین قدرت او جلوه می‌کند و انسان از مشاهده آن متنعم یا معذب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۳۴؛ همو، ۱۳۷۳: ۲۴۰).

با توجه به این اصل، معاد جسمانی ملاصدرا واقعی است (همو، ۱۴۳۰: ۱۵۱/۹)؛ بدین معنا که نفس از طریق ملکات ناشی از اعمال و صور کسب شده در دنیا، صورت‌سازی می‌کند. اگر جسم اخروی انسان یا لذات و آلام او ناشی از صور موجود در نفس وی نباشد، باید معلول علتی بیرون از نفس او باشد که با بسیاری از آیات قرآن کریم، از جمله «کل نفس بما کسبت رهینة»^(۱۱)، ناسازگار است. بنابراین، هرگز نمی‌توان به دلیل تأکید ملاصدرا بر مجرد قوه خیال و نقش آن در تجرد و بقای نفس، او را به اعتقاد معاد خیالی که ناشی از اوهام باشد، متهم کرد. ملاصدرا تصریح دارد که نمی‌توان هیچ‌یک از مراتب وجودی انسان در قوس صعود و رجوع به حق را معطل دانست. اجسام اخروی برخلاف اجسام دنیوی، معلول صور نفسانی انسان هستند که به إذن خداوند به وسیله قوه خیال حفظ و خلق شده‌اند (همان: ۱۳، ۲۲، ۲۷، ۱۵۵-۱۵۱).

۲-۴. کفایت علت فاعلی در فقدان هیولی

در مرتبه‌ای که ماده و هیولا وجود ندارد، علت فاعلی برای ایجاد شیء کفایت می‌کند و نیاز به علت قابلی نیست. بنا بر دیدگاه ملاصدرا، قوه خیال از مراتب نفس و مجرد است و صور خیالی هم دارای تجردند و قیام آنها به نفس، نه قیام حلولی بلکه قیامی صدوری است. به همین دلیل تمامی آنچه قوه خیال درک می‌کند، صوری هستند که توسط جهات فاعلی نفس ایجاد و انشاء می‌شود. این صور، صوری غیر مادی‌اند و توسط نفس مجرد، بدون نیاز به تقدم ماده قابل، ابداع می‌شوند. با این وصف، در عالم آخرت، ادراک صور بدون نیاز به ماده قابلی، توسط جنبه فاعلی نفس ایجاد می‌گردد (همان: ۳۰۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۴۴). این اصل

این اصل استفاده شده است، این است که صور و مقادیر مادی از سوی فاعل یا با مشارکت ماده ایجاد می‌شود یا بدون مشارکت ماده؛ همانند افلاک و کواکب^(۹) که به صورت ابداعی خلق می‌شوند، یعنی ماده و صورتشان از سوی مبادی فعال، بدون سابقه مادی ایجاد می‌شوند (همان: ۳۴۳). مطلب اول در این اصل آن است که قوه خیال نیز در انسان بدون مشارکت ماده، صوری را که غایب از حواسند در صقع نفس و در عالم خیال ابداع می‌کند. مطلب دوم اینکه، اگر صورتی را در ماده قرار ندادیم، برای ماده حاصل نیست بلکه برای فاعل حاصل است. سوم اینکه، اولاً شرط حصول، حلول نیست. ثانیاً حصول للفاعل قوی‌تر از حصول للقابل است، زیرا حصول شیء برای فاعل به لزوم و وجوب است و برای قابل به امکان. بنابراین، اتصاف صور بر نفس حلولی نیست بلکه صور در صقع نفس برای انسان حاصل است.

این صور علی‌رغم اینکه از جسمیات گرفته شده، مجرد از ماده جسمانی^(۱۰) هستند و در قوه خیال محفوظند؛ البته قائم به جرم دماغی (مغز) یا وابسته به عالم مثال کلی (مثال منفصل) هم نیستند (همان‌جا؛ ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۹۰). بنابراین، صور خیالی در صقع نفس در عالم مثال متصل خود شخص بدون استمداد از ماده، ابداع می‌شود. البته مادامی که نفس در این عالم به سر می‌برد و به بدن تعلق دارد، با توجه به اشتغالاتی که نفس از سوی قوای طبیعی پیدا می‌کند و همچنین بنا بر دلایل درونی فرد، همانند ضعف همت و علایق و مشغله‌های متعدد، صور خیالی نسبت به صور جسمانی ضعیف جلوه می‌کند و نفس بعد از خلع بدن عنصری، به دلیل رفع اشتغالات قوا و نیز به دلیل جمع همت در قوه متخیله، جمیع ادراکات خود را به جهت واحد شهود می‌کند و همین شهود بصر نفس است و نوریت و خلاقیت آن همان قدرت نفس. به تعبیر دیگر، هر آنچه نفس تصور و تخیل

هر چند در کلام ابن‌سینا به‌طور تلویحی مطرح شده (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۰۳-۳۰۰) اما نتایج آن در مسئله معاد آشکارا تبیین نشده است.

۳-۸. لوازم اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی

مبانی و دیدگاه ملاصدرا نتایج و لوازمی به‌دنبال دارد که عبارتند از: ۱. حقیقت انسان به نفس ناطقه اوست. ۲. عینیت انسان در دنیا و آخرت محفوظ است؛ به عبارت دیگر، عینیت در بدن طبیعی، برزخی و اخروی برقرار و محفوظ است. ۳. «صورت و نفس» بدن حقیقی انسان است و نفس و بدن به ترکیب حقیقی و اتحادی، به یک وجود موجودند. ۴. بدن و قوای بدن علت قابلی و اعدادی تکامل نفسند. ۵. باطن و حقیقت انسان در عالم برزخ و آخرت، همراه با جسم برزخی و جسم اخروی در قالب حشر جسمانی عینیت یافته است. بدین وسیله همه آیاتی که حکایت از معاد جسمانی دارند، نمود حقیقی پیدا کرده و در نظام فکری ملاصدرا ثواب و عقاب انسان با دلایل عقلی توجیه می‌گردد.

اینکه ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی چقدر مسئله را در هماهنگی با نص صریح پیش برده و چقدر محتوای وحی را با اصول خود هماهنگ و سازگار دانسته یا از اصول فلسفی خویش به چه میزان در تفسیر لایه‌های عقلانی آیات معاد بهره جسته است، خود تحقیق جداگانه‌ای می‌طلبد. مدعای ملاصدرا در تطبیق شریعت و عقل فلسفی، به‌معنای تطبیق کامل قرآن و سنت با مکتب حکمت متعالیه نیست بلکه به‌معنای استوارسازی پایه‌های فلسفی حکمت متعالیه بر معارف و محتوای شریعت است (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۱۵۳/۹-۱۵۱). مجموعه معارف قرآن و سنت و اهداف آن در هدایت بشریت، بسیار فراتر و گسترده‌تر از هر مکتب فلسفی است. ملاصدرا آیات قرآن را با معیار دستاوردهای فلسفی خویش نمی‌سنجد بلکه به‌عکس، با دستیابی به حقایق از طریق عقل و بهره‌گیری از وحی و رسالت، دستاوردهای فلسفی خویش را با محک قرآنی می‌سنجد.

واقعیت این است که ملاصدرا به‌پشتوانه اصول و مبانی فلسفی، گام جدیدی در فرجام‌شناسی انسان، به‌ویژه در لایه‌های زیرین مباحث معرفت‌شناختی معاد جسمانی برداشته است؛ به‌گونه‌ای که تا آن زمان کسی این موضوع را در ساحت عمیق‌تری به‌نام تأویل و بطون آیات بررسی نکرده بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۹). هرچند ملاصدرا در برخی آثارش، به عدم به‌کارگیری تأویل^(۱۲) در موضوع معادشناسی صراحت دارد اما به نظر می‌رسد در رویکرد تأویلی آیات معاد جسمانی، علاوه بر اینکه از اندیشه ابن‌سینا در معاد روحانی و اعتقاد وی به اسرار آیات بهره برده است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴۰؛ اردبیلی، ۱۳۸۱: ۴۱)، در بهره‌گیری از بطون آیات بی‌تأثیر از ابن‌عربی و شیخ اشراق نبوده است.

بر اساس آنچه ارائه شد، مبانی عقلی و دینی معاد جسمانی در فلسفه ملاصدرا به‌معنای عود روح به بدن موجود در عالم دنیا نیست بلکه به‌معنای صدور بدنی مطابق ملکات اکتسابی انسان است که در طول زندگی او شکل گرفته و بر اثر حرکت جوهری به مرتبه برتر و مناسب با عوالم بعد از مرگ رسیده است. چنین معنایی از معاد با آنچه مورد نظر متکلمان بوده، متفاوت است. ملاصدرا بدن دنیوی عنصری را به‌طور کلی از درجه اعتبار عود ساقط کرده است، زیرا نزد وی اولاً، برگشت‌پذیری آخرت به عالم دنیا بر اساس نظام طولی و اشتدادی عالم و برخی آیات وحی محال است. ثانیاً، بدن اخروی در نظام فکری ملاصدرا معنای دیگری پیدا می‌کند که با اینکه در مراتبی همراه ویژگی‌های جسمانی است، در مراتبی مجرد از ماده است ولی مجرد از اجسام مثالی برزخی نیست و از ابعاد و مقدار برخوردار است. این نظریه با ظاهر شریعت، از آن جهت که حکایت از حفظ و بقا عینیت دارد، منافات ندارد (اکبری‌ان، ۱۳۸۹). ملاصدرا تحلیل و برداشت ظاهری متکلمان از شریعت که اصرار بر معاد عنصری و فهم عرفی از حشر جسمانی دارند را

نمی‌پذیرد و با تقسیم‌بندی افراد به ناقصین، متوسطین و مقربین، معاد برزخی را در افراد ناقص و متوسط الحال محقق می‌داند. بنابراین، معاد مورد اثبات ملاصدرا، مثالی است نه معاد عنصری که قرآن کریم در ماجرای عزیز، ماجرای حضرت ابراهیم (ع) یا استخوان‌های پوسیده‌ای که در آیه ۷۹ سوره یس تشریح شده، تبیین کرده است. البته ناگفته نماند که با توجه به مجموع آیات قرآن کریم این نکته به دست می‌آید که «آخرت دنیا نیست» و نباید گمان شود که دوباره به دنیا برمی‌گردیم، بلکه آخرت در ادامه دنیاست.

افزون بر این، بحث علمی و فلسفی ملاصدرا با توجه به قوانین مکشوف وی- تنها معادی را اثبات می‌کند که از نظر قوائد علمی بدان دست یافته است و اگر حشر جسمانی را به واسطه جسم عنصری محقق نمی‌داند، دلیل بر انکار ضروریات دین نیست، زیرا بنا بر اتفاق نظر حکمای اسلامی، گرچه پذیرش اصل معاد جزو ضروریات دین است، کیفیت آن جزو فروع محسوب می‌شود.

در نهایت اینکه ملاصدرا با توجه به دغدغه‌ای که به حفظ ظاهر آیات دارد، سعی دارد به واسطه مبانی فلسفی مبانی دینی را عقلی‌سازی کند. با توجه به ظرفیت فلسفی اش، حکمت متعالیه تا حدودی به این هدف نایل آمده است؛ هر چند دیدگاه ملاصدرا را نباید اولین و آخرین و حرف تمام تلقی کرد.

ناگفته نماند که با وجود تمام اهمیاتی که ملاصدرا در نظام فلسفی خویش به خرج داده است، برخی از متکلمان هم‌عصر ملاصدرا و شاگردان او، نظرات او را مخالف صریح ظاهر شریعت پنداشته‌اند و بیان عقلی وی از حشر جسمانی را خروج از شریعت قلمداد کرده و معاد او را معاد برزخی و مثالی نامیده‌اند. به نظر می‌رسد کسانی که معاد جسمانی ملاصدرا را ناسازگار با ظواهر شریعت قلمداد کرده‌اند، تصویری صحیح از منظور وی درباره رابطه نفس و بدن، مراتب نفس و چگونگی

واقعیت‌بخشی بر جسم مثالی و اخروی در صقع نفس، نداشته‌اند و لذا در فهم مبانی وی، چه درباره اصولی که حقیقت نفس را بیان داشته و چه درباره اصولی که به توانایی قوه خیال و حفظ صور جزئی می‌پردازد، دچار مشکل شده‌اند. این افراد با نادیده گرفتن نتایج تلاش عقلی ملاصدرا، باید به اشکالاتی از قبیل اعاده معدوم و برگشت‌پذیری به عالم دنیا، شبهه تناسخ و شبهه آکل و مأکول پاسخ دهند. اما دیدگاه ملاصدرا، با اندک تأویل و توجیهی، به عنوان نظریه صائب مطرح است و از شبهه آکل و مأکول و بسیاری از دیدگاه‌هایی که در نهایت به «نمی‌دانیم» منجر می‌شوند، در امان است. به همین دلیل حکیمانی مانند ملاعلی نوری، ملاحادی سبزواری و امام خمینی (ره)، از رهیافت عقلی و دینی ملاصدرا در تبیین شریعت و چگونگی حشر جسمانی و روحانی انسان که به کارگیری ظرافت فهم عقلی را راز سازگاری آیات محکم و متشابه می‌داند (دیوانی، ۱۳۷۶: ۳۵۶) دفاع کردند.

بحث و نتیجه‌گیری

۱. در نظام فکری ملاصدرا، نه تنها حقیقت انسان به نفس و روح اوست بلکه بدن نیز به عنوان مرتبه نازل نفس، بخشی از حقیقت انسان است که در هیچ مقطعی از نشئات وجودی از او جدا نیست. بر این اساس، ملاصدرا در بحث از فرجام زندگی دنیوی انسان، به معاد جسمانی و معاد روحانی هر دو قائل است و رهیافت‌های عقلانی معادشناسی خود را همانند مبدأشناسی، برگرفته از انوار حکمت الهی و مشکات نبوت می‌داند.

۲. منظور ملاصدرا، از بدن راه یافته به نشئه برزخ یا قیامت، بدن عنصری مادی نیست بلکه بدن تجسم یافته از ملکات راسخه اعمال و افکار دنیوی است. در حقیقت، از نظر او مجرد نفس از ماده مستلزم مجرد از ابعاد و مقدار نیست؛ ابعاد و مقادیری که لازمه تمایز نفس است، به گونه‌ای که مطابق با ملکات راسخه، شکل حقیقی خود را در

می‌توان مرحوم کاشف الغطا اشاره کرد. او معتقد است اعتقاد به معاد جسمانی واجب است اما عقیده به جزئیات آن، همانند عینیت یا مثلثیت بدن دنیوی و اخروی در این اعتقاد شرط نیست.

۳. متکلمانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، معاد جسمانی را به‌لحاظ بیان شریعت ضروری و به‌لحاظ فرایند عقلی ممکن می‌داند. علامه حلی در توضیح و مقصود خواجه از امکان عقلی معاد جسمانی، خاطر نشان می‌سازد که مقصود از «امکان» بازگردان اجزای اصلی است نه اجزای فرعی، زیرا با پذیرش اعاده اجزای فرعی، علاوه بر شبهه آکل و مأکول، با توجه به تغییرات دائمی بدن عنصری (و با تحولات و پیشرفت‌های علم جدید در پیوند اعضا) مشکلات عدیده‌ای از جمله: حشر با جنه عظیم و تناقض در لوازم آن و منافات با عدل الهی در ثواب و عقاب افراد و... پیش روی متکلم قرار می‌گیرد. به همین سبب، برای اثبات عینیت از اعاده اجزای اصلی مدد گرفته شده است.

۴. متکلمانی مانند غزالی، کعبی، راغب اصفهانی و نیز بسیاری از بزرگان امامیه، همانند شیخ مفید، خواجه نصیر و علامه حلی، معاد را روحانی-جسمانی می‌دانند.

۵. دیدگاه حکمای مشا و اشراق درباره کیفیت حدوث نفس، با دیدگاه ملاصدرا متفاوت است؛ رک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۷؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۰۳-۱۹۸.

۶. در فلسفه ملاصدرا منظور از بدن منحصر به جسم مادی دنیوی نیست بلکه به‌طور عام به‌کار رفته است؛ گاهی منظور از بدن به معنای بدن مادی است، گاهی بدن برزخی و گاهی نیز بدن اخروی.

۷. حکمای مشا و اشراق نفس را مجرد می‌دانند اما حکمت متعالیه آن را در ابتدا، جسمانی یعنی حال در جسم می‌داند. ملاصدرا نفس را در ابتدای تکونش که به «صورت جمادی»، حال در ماده جماد و سپس به «صورت نباتی» حال در ماده نبات، بعد از آن «نفس حیوانی» و در نهایت «نفس انسانی» غیرحال در ماده انسانی است و به تعلق تدبیری به تدبیر بدن طبیعی مشغول است.

۸. «أن الشخص الواحد الجوهری مما یجوز فیہ الاشتداد الاشتدادی الاتصالی من حد نوعی الی حد آخر و کلما بلغ الی

عالم آخرت محفوظ می‌دارد. او منشأ تمایز نفوس در برزخ و قیامت را همین بدنی می‌داند که مطابق اعمال و خلقیات فرد در طول زندگی دنیوی انسان شکل گرفته و در عالم برزخ و آخرت متناسب با آن دو عالم آشکار می‌شود.

۳. ملاصدرا به‌عنوان وارث اندیشمندان پیش از خود، با نگاه جامع‌نگر حکمت متعالیه، نشان می‌دهد که در بیان دینی و عقلی معاد جسمانی، همانند مبدأشناسی، به موازات دغدغه دینی‌ای که دارد، مدعیات خود را با نظام و استدلال‌های عقلی همراه ساخته و بر همین اساس، شناخت حقیقی از نفس را کانونی‌ترین مسائل اعلام کرده و معتقد است تا زمانی که فیلسوف به شناخت صحیحی از نفس و مراتب آن دست نیابد، نمی‌تواند از حضور آن در نشئات مختلف و از احکام آن مطلع شود.

بنا بر اعتقاد ملاصدرا، نفس به‌لحاظ وجودی دارای مراتبی است که به‌پهنای نظام هستی، از عالم عقلی تا عالم خیال و حس و ماده، امتداد و گسترش یافته است. نحوه وجود آن در عالم عقل با نحوه وجود آن در عالم برزخ و عالم طبیعت تفاوت دارد. بنابراین، چنین حقیقتی محصور در عالم ماده یا فوق آن نیست، بلکه می‌تواند در نشئات گوناگون ظهور و حضور پیدا کند. ملاصدرا این نوع رهیافت را با الهام از وحی و نبوت، در فلسفه خود با زبان عقل و استمداد از کشف و شهود عرفانی به محتوای قرآنی نزدیک ساخته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. هدف غزالی از بیان موارد مذکور، متهم ساختن ابن‌سینا به انکار یکی از ضروریات دین اسلام (معاد جسمانی) است، حال آنکه به سخن معروف وی در کتاب شفا و نجات درباره معاد جسمانی التفات نداشته است: «یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو منقول من شرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث».

۲. از جمله فقهای بزرگ شیعه که بدین نظر گرویده‌اند،

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). هزار و یک نکته. ج ۱ و ۲. تهران: رجاء.

حلی، (علامه) حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق) الکشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: شکوری.

دیوانی، امیر (۱۳۷۶) حیات جاودانه؛ پژوهشی در قلمرو معادشناسی. قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱) درآمدی به نظام حکمت صدرایی. ج ۳. قم: سمت.

غزالی، ابی‌حامد (۱۴۲۱ق) تهافت الفلاسفة. بیروت: دارالکتب العلمیة.

فارابی، ابونصر (۱۳۷۶) السیاسة المدینة. ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.

کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۰) «حقیقت نفس و حدود جسمانی آن نزد فارابی». معرفت فلسفی. شماره ۳۲. ص ۲۶-۱۲.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴) شرح منظومه. تهران: صدرا.

ملاصدرا (۱۳۶۱) العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.

_____ (۱۳۷۷) المظاهر الهیة. تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیة. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.

_____ (۱۳۷۳) تفسیر القرآن الکریم (سوره یس). با تعلیقات حکیم مولی علی نوری. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.

_____ (۱۴۱۳ق) اسرار الآیات. تقدیم و تصحیح محمد خواجوی. بیروت: دارالصفوة.

_____ (۱۴۲۰ق) المبدأ والمعاد. بیروت: دار الهادی.

_____ (۱۴۳۰ق) الأسفار الأربعة. قم: طلیعة نور.

درجه‌أعلى من الكون يكون هي اصل حقیقته، و ما دونها من الآثار و الوازم، بل الوجود كلما كان أقوى كان أكثر حیطة بالمراتب، و أوفر جمعیة للدرجات و...».

۹. تناظر به افلاک و کواکب به عنوان رفع استبعاد استفاده شده است.

۱۰. می‌توان گفت ماده‌آنها فقط توجه نفس و جهات فاعلی نفس است (به نقل از آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۱۴).

۱۱. «انسان در گرو عمل خویش است» (مدثر: ۳۸).

۱۲. ناظر به تأویل آیات معاد جسمانی به روحانی در کلام ابن‌سیناست.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۳۷۹). شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، «معاد جسمانی». تهران: امیر کبیر.

ابن‌سینا (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تصحیح عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۶۴). ترجمه رساله اضحویة در امر معاد تصحیح، مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم. مترجم نامعلوم. تهران: اطلاعات.

_____ (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیها. قم: بلاغت.

اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفة امام خمینی (ره)؛ اسفار. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

اکبریان، رضا (۱۳۸۶). حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۹). «معاد جسمانی از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی». آموزه‌های فلسفه اسلامی. شماره ۹.

ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه (۱۳۹۰). «سیری تطبیقی در معنای «برزخ» و «مثال» از دیدگاه فلاسفه، عرفا و متکلمان». معرفت فلسفی. شماره ۳۳. ص ۱۳۲-۱۰۵.