

## رهیافت تحلیل بنیادی ادله ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی

شمس‌الله سراج<sup>۱</sup>، حسین امین‌پرست<sup>۲</sup>

### چکیده

ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی، شیوه‌ی متمایز از فیلسوفان پیشین اتخاذ کرده است. او دیدگاه خود را عقلانی و منطبق بر شریعت دانسته و با اظهار تعجب در برابر کسانی که امور قیامت را از سنخ روحانی و مثالی قلمداد میکنند، مخالفت خود را با حشر ابدان اخروی در قالب بدنی مثالی، ابراز کرده است و به حشر ابدان از قبور و دمیده شدن ارواح در آنها توسط ملائکه اعتقاد دارد. البته در این رهگذر، نتایج حاصله از دخالت دادن برخی موضوعات اساسی، مانند جایگاه شریعت، برشمردن تفاوت‌های دنیا و آخرت، نوع رابطه نفس با ابدان دنیوی و اخروی، و همچنین ماده تشکیل‌دهنده ابدان اخروی، منجر به نوعی دوگانگی در دیدگاه او شده که هر چند جنس عالم آخرت را متمایز از عالم دنیا جلوه داده، اما در تبیین کیفیت ماده تشکیل‌دهنده ابدان جهنمیان، ناگزیر جنس جهنم را به سرای دنیوی تشبیه کرده است. صدرالمتألهین برای قیاس کردن کیفیت بدن دنیوی با بدن اخروی، توأمان از دو لفظ مثلثیت و عینیت بهره برده و درواقع، حکم نفس را به ابدان مذکور تعمیم داده است. هر چند وی شیوه اتخاذ شده برای ترسیم معاد جسمانی را برهانی و منطبق بر شریعت دانسته، اما بر خلاف ادعای اولیه‌اش، با دخالت

۹۷

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران؛ Sh.safarlaki@ilam.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (الهیات)، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول)؛

hoseinaminy1@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۳ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.14.4.2.2

دادن مباحث عرفانی، جنبه صرف عقلانی آن را کمرنگ کرده است.  
**کلیدواژگان:** رهیافت تحلیل بنیادی، معاد، معاد جسمانی، نفس، بهشت،  
جهنم، ملاصدرا.

\*\*\*

### طرح مسئله

در طول تاریخ معمولاً فلاسفه، متکلمان و علمای دیگر علوم اسلامی، به تفسیر و ترسیم موضوع معاد جسمانی انسان پرداخته‌اند که گاه بعضی از آراء آنها با یکدیگر در تعارض است. بیتردید آمیختگی این موضوع با اعتقادات انسانها و تأکید بر وقوع آن در کتب آسمانی، باعث شده فلاسفه براحتی در این عرصه جولان ندهند، بلکه همواره بموازات ارائه نظریاتشان، سعی کرده‌اند جانب شرع مقدس را نیز مراعات نمایند؛ کم کسی را این اعتقاد حاصل است از روی برهان و یقین، نه ظن و تقلید و تخمین. بیشتر دانایان و مجتهدان، در این مسئله مقلدند و مثل ابوعلی سینا که رئیس فلاسفه اسلامش میدانند، در این مسئله به تقلید راضی شده و بکشف و برهان ندانسته، تا به دیگر ارباب بحث چه رسد (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۴۱).

در حوزه فلسفه، اقامه برهان برای اثبات مسائل جایگاهی ویژه دارد و اصولاً بر مسائلی که قابل دسترس بوده و برای همگان محسوس باشد، اقامه برهان بسهولت انجام میگیرد. حال اگر مسئله‌یی در دسترس انسان نباشد و امکان تجربه آن نیز برای کسی مقدور نباشد، در این صورت اقامه ادله عقلی برای اثبات آن نیاز به نبوغ فکری و عقلی دارد. یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی که امکان دسترسی به آن در دنیای مادی میسر نیست، مسئله کیفیت معاد انسان است که همواره فیلسوفان در اثبات آن با چالش مواجه بوده و گاه از اقامه برهان عقلی برای اثبات آن ناتوان شده‌اند. درواقع، خارج بودن شئون معاد جسمانی از حوزه استدلالهای عقل فلسفی، تبیین آن را با مشکل روبرو کرده است. بهمین دلیل، یکی از مهمترین و مشکلترین مسائلی که فلاسفه اسلامی تا قبل از ملاصدرا با آن درگیر بوده‌اند، عبارتست از: تبیین معاد جسمانی بطریق فلسفی و عقلی.

از نظر ملاصدرا «معاد جسمانی به این معناست که همین شخص انسان، با مجموع بدن و نفس، در آخرت بازگشت پیدا میکند، بگونه‌یی که اگر کسی او را در قیامت ببیند، میگوید این همان شخصی است که در دنیا بود» (همو، ۱۳۷۸ ب: ۸۶). تا قبل از ملاصدرا

۹۸



سال ۱۴، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۳

هیچ فیلسوفی توانایی اقامه برهان عقلی برای اثبات معاد جسمانی را نداشته و «حکمای پیشین نتوانسته‌اند معاد جسمانی را که ادیان الهی بر وجود آن اصرار داشته‌اند و پیامبران و اولیا از آن خبر داده‌اند، بفهمند و بپذیرند. عدم پذیرش معاد جسمانی مفسده‌ی بزرگ است که موجب اختلال در بسیاری از قواعد فلسفی میشود» (همو، ۱۳۸۹ج: ۸۳ / ۱؛ مقدمه مصحح). ملاصدرا خود را پیشگام فیلسوفان در اثبات معاد جسمانی دانسته و اذعان نموده است:

آنچه به فضل و رحمت خدا برای ما میسر شده است و به فیض وجود باری تعالی به آن رسیده‌ایم از خلاصه اسرار مبدأ و معاد، گمان نمیکنم که احدی از کسانی که من ایشان را میشناسم از پیروان مشائین و متأخرین ایشان... به آن دست یافته باشند و نپندارم که کسی از معروفترین به مکاشفه و عرفان از مشایخ صوفیه و سابقین و لاحقین آنها... به قوه بحث و برهان، اثبات آن تواند نمود (همو، ۱۳۸۱: ۴۴۳).

صدرالمآلهین برای اثبات معاد جسمانی بشیوه عقلی و شرعی اهتمام ورزیده و تلاش وافر را برای ترسیم عقلانی آن انجام داده است. او با تکیه بر ابتکارات فلسفیش از قبیل حرکت جوهری و اصالت وجود و در سایه تعالیم اسلامی، سعی داشته دیدگاهی متمایز از سایر صاحب نظران در این عرصه ارائه دهد، تا جاییکه نظریه وی تاکنون معرکه آراء فلاسفه و علما بوده و حتی از میان فقها، میرزا محمدحسن نائینی تا مرز تکفیر ملاصدرا پیش رفته است.

بیتردید یکی از دلایل مطرح شدن نظریه معاد جسمانی ملاصدرا در میان فلاسفه و طالبان علم، جایگاه برجسته وی در حوزه فلسفه اسلامی است، و نقادی دیدگاه وی، نه تنها به جایگاه علمیش خللی وارد نکرده، بلکه همواره او را در شمار فلاسفه بزرگ جهان اسلام قرار خواهد داد. ما با علم به جایگاه رفیع و اعتراف به وسعت اندیشه ملاصدرا، درصددیم در این نوشتار، بشیوه تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ی، دیدگاه او در باب معاد جسمانی را مورد تحلیل و بررسی بنیادی قرار دهیم و به پرسشهایی از ایندست پاسخ دهیم که آیا ملاصدرا در ترسیم معاد جسمانی به ظاهر یا باطن شریعت توجه داشته است؟ آیا وی توانسته است تفاوت بین ابدان دنیوی و اخروی را بصورت جامع ارائه دهد؟ آیا کیفیت ماده تشکیل دهنده ابدان اخروی را بطور کامل تبیین کرده

است؟ آیا شیوه صدرالمتألهین در اثبات معاد جسمانی، همچون ادعایش، برهانی و بر پایه شریعت است یا اینکه در این مسیر، به امور عرفانی نیز تمسک جسته است؟

### ۱. دوگانگی در نقش جایگاه شریعت برای ترسیم معاد جسمانی

در تفسیر معاد جسمانی انسان، قرآن منبع اصلی و قابل استناد فیلسوفان اسلامی بشمار میرود و اصولاً «در مسئله معاد جسمانی نمیتوان تنها به علم و استدلال اعتماد کرد، بلکه باید از قرآن و سنت کمک گرفت. از اینرو هیچ فیلسوفی منکر معاد جسمانی نیست، البته برخی همچون فلاسفه مشاء، در معاد جسمانی فقط به نقل تمسک جسته‌اند» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۰). حتی علامه طباطبایی نیز که شاخصترین فیلسوف دهه‌های اخیر بشمار میرود، هر چند در تفسیر معاد جسمانی با رویکردی قرآنی از قاعده‌های فلسفی و برهانی استفاده کرده، اما به‌اذعان بعضی شاگردانش، در برخی موارد، صرفاً تابع محض آیات قرآنی بوده و از ارائه تفسیر عقلانی آن اظهار عجز و ناتوانی کرده است؛ بگونه‌یی که استاد مطهری میگوید:

وقتی من بعضی از مسائل را از آقای طباطبایی سؤال میکردم، میدیدم ایشان به بعضی از آیات قرآن که میرسند به اجمال میگذرند و حرفی نمی‌زنند. می‌گفتند: حقیقتش اینست که من در بعضی از موارد از اینکه بگویم تسلیم مقاصد واقعی قرآن هستم راه دیگری ندارم، یعنی برای خودم مطلب (بحث راجع به مسئله معاد و این چیزها بود) آنقدرها مکشوف نیست و حالتی که برای خودم احساس میکنم اینست که باید تسلیم مقاصد قرآن باشم (مطهری، ۱۳۸۵: ۶۱).

ملاصدرا دیگران را از تفسیر معاد جسمانی انسان بر اساس دلایل صرف عقلی، برحذر داشته و ضمن تأکید بر لحاظ کردن شرع در این مسیر، میگوید:

و إياك أن تستشرف الإطلاع عليها من غير جهة الخبر و الإيمان بالغيب بأن تُريد أن تعلمها بعقلك المزخرف و دليلك المزيف (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ب: ۲۴۱)

و بسبب ارزش قائل شدن برای جایگاه شریعت، رهیافت عقلانی خود در اثبات معاد جسمانی را منطبق بر آن قلمداد کرده است:

ثم إعلم أن إعادة النفس إلى بدنٍ مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل و روايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة (همو، بی تا: ۳۸۱).

صدرالمتألهین با اشاره به تلاشهایش برای اثبات معاد جسمانی، مینویسد:

هدف من از آنچه درباره آن سخن گفتم به خود بالیدن و فخرفروشی بر همگان و اقران نیست، بلکه هدفم آن است که دیگران را تشویق کنم که با مراجعه به قرآن به آنچه من بدان دست یافتم، دست یابند و اعلام این حقیقت که درک اسرار آخرت جز به نور نبوت امکان ندارد و اینکه عقول همه اندیشمندان و صاحبان افکار فلسفی و خردورزان نسبت به نور نبوت همانند دیدگان شب‌پرگان است نسبت به نور خورشید (همو، ۱۳۷۸ الف: ۵۴).

البته هر چند ملاصدرا دیدگاهش را در باب معاد جسمانی منطبق بر شریعت دانسته، اما در مواجهه با شریعت دو دیدگاه متفاوت ارائه کرده است.

**دیدگاه اول:** او شریعت را به انسانی تشبیه کرده که دارای ظاهری آشکار و باطنی پوشیده است؛ بگونه‌یی که ظاهر شریعت متقوم به باطنش و باطنش متشخص به ظواهر آن است (همو، ۱۳۸۷: ۳۸۵) و «کسی که بر ظاهر شریعت بدون باطن آن توجه کند، همانند جسد بدون روحی خواهد بود که مانند مرغ سرکنده، بیهدف حرکت میکند» (همانجا). بنابراین، صدرالمتألهین بموازات توجه به ظاهر شریعت، به کاوش و تأمل در باطن آن نیز تأکید داشته و هر گونه برداشت از ظاهر شریعت را بدون توجه به باطن آن، کاری بیهدف جلوه داده است و بر این اساس، باید هر گونه تلاش عقلانی برای فهم دقیق احوال اخروی، با تأمل در باطن شریعت همراه باشد.

ملاصدرا برای تفسیر معاد جسمانی به تأویل آیات قرآنی روی آورده و اظهار میکند:

معنی کلام الهی منحصر نیست در آنچه افهام انام به آن احاطه میتواند نمود، و دور نیست که آنچه افهام مفسرین به آن رسیده است، مراد حق تعالی در این آیات نباشد، زیرا که بیشتر منکرین معاد، اهل جدل بودند از اصحاب بحث، و صاحبان طباع غلیظه از اجلاف عرب، و طریق ارشاد ایشان مدارات و تلطف است در رفع شبهه از خیال ایشان، و دفع آنچه به آن تمسک میجویند در انکار به ایراد مقدماتی که نزد ایشان مسلم باشد، و مدار انکار و استبعاد ایشان در باب معاد و نشور و بنای جحود و عناد ایشان در حشر و بعث از قبور بر اموری است که در استحاله معاد به آنها چنگ میزنند و تمسک میجویند (همو، ۱۳۸۱: ۴۸۷).

بهمین دلیل، ملاصدرا علاوه بر توجه به باطن شریعت، معنی آیات قرآنی درباب معاد را فراتر از فهم عامه مردم قلمداد کرده و صحت برداشت مفسران از آیات مذکور را نیز مورد تردید قرار داده است. او اعتقاد اکثر مردم در مورد ابدان بهشتیان را خلاف واقع دانسته و میگوید:

از جمله آراء سخیفه، رأی و اعتقاد اکثر مردم است که اجسام اهل جنت، اجسام لحمیه و اجساد طبیعیه است و مثل اجساد این بدن از اهل دنیا، مرکب است از اخلاط اربعه و قابل استحالات و تغییرات و در معرض آفات است، و اگر تأمل نمایند در آنچه حق تعالی اهل بهشت را به آن وصف نموده است، فساد این رأی بر ایشان ظاهر میگردد (همان: ۵۲۳).

در نتیجه، اقوال مذکور ملاصدرا دلالت بر این دارد که برای فهم آیات قرآنی باید به باطن آنها توجه نمود و برداشت عامه مردم برای فهم معاد جسمانی، که بر اساس ظواهر آیات قرآنی استوار است، بر حقیقت کیفیت معاد جسمانی دلالت ندارد.

**دیدگاه دوم:** ملاصدرا ترسیم اخبار و احوال انسان اخروی را بر پایه ظواهر آیات قرآنی بنا نهاده و برغم اینکه در کتاب مبدأ و معاد، به تأویل آیات قرآنی روی آورده است، بار دیگر در همان کتاب مینویسد:

حق نزد ما که سزاوار به تصدیق و اعتقاد هست در مسئله معاد، بعینه همان است که ظواهر کتاب و سنت بر آن دلالت میکند و در شریعت حقه وارد شده است، و هر چه در کتاب و سنت وارد شده است، ظاهرش حق است و نمیشاید که آن را از ظاهر بیرون برد، مادامکه صارف عقلی و شرعی نبوده باشد، چنانکه در این موضع نیست، و چیزی که آیات و نصوص وارده در معاد را از ظاهر صرف نماید، نزد ما نمیباشد و تأویل بدون ضرورت داعی بر آن، جایز نیست (همان: ۴۷۱).

صدرالمتألهین بر این باور است که «آن کسی که نصوص وارده درباب آخرت را از ظواهرشان صرف مینماید و آیات داله بر احوال قبر و بعث را از منطوقشان بیرون میبرد... نمیداند یا تجاهل میکند که اگر امر چنان باشد که او توهم نموده است، لازم می‌آید که تشریح شرایع موجب اضلال و غوایت باشد نه ارشاد و هدایت» (همان: ۴۷۹). او برغم اینکه در دیدگاه اول اشاره داشته که «معنی کلام الهی منحصر نیست در آنچه افهام انام به آن احاطه میتواند نمود» (همان: ۴۸۷) بموازات آن، بصراحت اشاره نموده که «وجود جنت و نار و سایر احوال آخرت بر وجهی که جمهور و عوام میفهمند و افهام انام به آن

۱۰۲



سال ۱۴، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۳

میرسد، حق و مطابق واقع است و اعتقاد یقینی به آن واجب است و هر که انکار نماید چیزی از آن راه، گمراه شده است و از طریق مستقیم بیرون افتاده است» (همان: ۴۷۹).  
حقیقت امر اینست که توده مردم به ظواهر آیات توجه میکنند و از درک باطن آیات ناتوان هستند؛ افزون بر این، فهم آنان از کیفیت بدن محشور در قیامت، عموماً بر بدن عنصری مادی و جسدانی دلالت دارد:

آنچه عوام و جمهور یا اکثر مردم از معاد میفهمند، اعم از اینکه درست یا غلط بوده و مستلزم محال باشد یا نباشد، همین است که اجسام اهل بهشت همین اجسام دنیوی است و بهمین دلیل است که از تصویر حضور دائم این جسم دنیوی در میان آن همه نعمت و برخورداری از آنها، بدون زوال و عروض دیگر آفات مزاحم این دنیا، لذت میبرند و آرزوی آن را در سر میپورند، چه اینان غالباً درکی و تجربه‌یی از لذات روحانی مورد نظر عارفان و... ندارند (طاهری، ۱۳۷۸: ۴۳۹).

ملاصدرا نیز با وجود اینکه ادعا داشته «وجود جنت و نار و سایر احوال آخرت بر وجهی که جمهور و عوام میفهمند و افهام انام به آن میرسد، حق و مطابق واقع است و اعتقاد یقینی به آن واجب است و هر که انکار نماید چیزی از آن راه، گمراه شده است و از طریق مستقیم بیرون افتاده است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴۷۹)، در جای دیگر بیان داشته است که «از جمله آراء سخیفه رأی و اعتقاد اکثر مردم است که اجسام اهل جنت اجسام لحمیه و اجساد طبیعی است» (همان: ۵۲۳). علاوه بر این، وی بموازات باور به اعتقاد توده مردم در باب معاد انسان، بصراحت مخالفت خود را با محشور شدن بدن عنصری و جسدانی ابراز داشته است،

زیرا اینها (ابدان دنیوی) از دنیا هستند... از اینروی بسرعت دگرگونی و استحاله پذیرفته و نابود میشوند، و امکان حشرشان به آخرت نمیشود، آن اجسامی که ما از آن سخن میگوییم، از اجسام آخرتند و با نفوس محشور شده و با آنها اتحاد یافته و با بقای آنها باقی میمانند (همو، ۱۳۸۸: ۴-۲/۲۹۵).

افزون بر این، یکی از ویژگیهای موجودات عنصری، معیت آنها با زمان و ماده است، درحالیکه این دو ویژگی از موجودات اخروی سلب شده است و درواقع «ذات آنان از قوه و استعداد و از احتیاج به زمان و ماده دور و بینیاز است» (همو، ۱۳۸۹: ۲۷۰)، زیرا «زمان، سبب پیش و پس بودن در وجود، و مکان، سبب تعدد و جدایی در حضور است و هر دو، سبب

پنهانی بعضی از موجودات از بعضی دیگرند، چون هر دو در قیامت از بین میروند، از اینرو پرده از میان خلائق برداشته میشود» (همان: ۲۸۸). ملاصدرا بصراحت ماده تشکیل دهنده ابدان اخروی را غیر از ماده عنصری ابدان دنیوی دانسته است و تأکید میکند:

إِنَّ الْمُعَادَ فِي يَوْمِ الْمُعَادِ هَذَا الشَّخْصَ الْإِنْسَانَ الْمَحْسُوسَ الْمَلْمُوسَ الْمَرْكَبَ مِنْ  
الأضداد، الممتزج من الأجزاء والأعضاء، الكائنة من المواد، مع أنه يتبدل عليه في  
كل وقت أعضاؤه وأجزاؤه و جواهره و أعراضه... فقد علم أن هذا البدن محشور في  
القيامة مع أنه بحسب المادة غير هذا البدن (همو، ۱۳۸۹ ج: ۲ / ۹۹).

اکنون پس از بررسی اقوال و آراء ملاصدرا درباره جایگاه شریعت برای ترسیم معاد جسمانی، بدرستی معلوم نیست که دیدگاه او بر پایه باطن شریعت بنا شده است، یا بر اساس ظواهر آیات قرآنی و فهم عامه مردم از معاد انسان. اگر نظریات او بر اساس باطن شریعت تفسیر شده باشد، به تناقض در دیدگاه وی منجر خواهد شد، زیرا او بر حجیت ظواهر آیات در تفسیر معاد جسمانی تأکید داشته و دیدگاه عامه مردم نیز بر اساس ظاهر آیات قرآنی است و ملاصدرا دیدگاه عامه را مطابق با حق و حقیقت دانسته است. اما چنانچه دیدگاه وی بر ظواهر آیات قرآنی استوار گردیده باشد، باز هم به تناقض در آراء وی منتهی خواهد شد، زیرا بر خلاف فهم عامه مردم، محشور شدن بدن عنصری را غیرممکن دانسته است.

حقیقت امر اینست که صدرالمآلهین در تفسیر معاد جسمانی، در قبال جایگاه شریعت، موضعی واحد را در پیش نگرفته است و دیدگاهش به نوعی تناقض‌گویی منجر شده است؛ شاید تصور شود که دیدگاه وی در آثار مختلفش بیان شده و چه بسا نخست یک دیدگاه را اتخاذ کرده اما در آثار بعدی دیدگاه اولیه خود را اصلاح نموده باشد. ما برای اثبات دوگانگی آراء ملاصدرا در ترسیم جایگاه شریعت، به کتاب مبدأ و معاد وی استناد کرده‌ایم و قاعدتاً نباید در یک اثر، مواضعی متفاوت بیان نمود.

۱۰۴

## ۲. تعمیم دادن حکم نفس به خصوصیات ابدان دنیوی و اخروی

ملاصدرا در توصیف کیفیت بدن اخروی، معتقد است بدن محشور با بدن دنیوی عینیت ندارد، بلکه «سَيِّمًا عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ الْقَوْلِ بِكُونَ الْبَدَنِ الْمُعَادِ مِثْلَ الْأَوَّلِ لَا عَيْنَهُ» (همو، بی تا: ۳۸۴). او ضمن قائل شدن به مماثلت بدن اخروی با بدن دنیوی، اذعان میدارد که «إِنَّ الْمُعَادَ فِي الْمُعَادِ هُوَ رُوحٌ بَعِينَهُ، وَ هُوَ بَاقٍ غَيْرِ فَانٍ، مَعَ بَدَنِ مُحْشُورٍ مِثْلَ هَذَا





البدن لا نفسه» (همو، ۱۳۸۹ب: ۱۲۷). البته لحاظ کردن مماثلت بین ابدان دنیوی و اخروی در صورتی امکانپذیر است که بدن اخروی، دست کم در پاره‌یی از خصوصیات مانند داشتن اعضا و جوارح، شبیه انسان دنیوی باشد. بر این اساس نباید تصور نمود که بدن محشور، همه خصوصیات بدن دنیوی از قبیل سلولها، گلبولها و... را داشته باشد، زیرا «عود شکل و هیئت و مقدار بعینها او بامثالها، لازم نیست، بلکه لازم یک شکلی و یک هیئتی و یک مقداری است با انحفاظ تشخص» (همو، ۱۳۸۱: ۴۵۹). از طرفی، قائل شدن به عینیت بین ابدان دنیوی و اخروی مستلزم اعتقاد داشتن به اعاده معدوم است و اعاده معدوم نیز امری محال است.

ملاصدرا بموازات ادعان به مماثلت بدن اخروی با بدن دنیوی، در برخی دیگر از آثارش، عینیت بین ابدان مذکور را نیز اظهار داشته و ضمن نفی مماثلت بین آنها، میگوید: «حق آنست که بدن در معاد همان بدن است بشخصه که انسان در آن بدن مرده است - و مثل آن نیست - و به حیثیتی است که هر که او را ببیند، میگوید این همان شخص است بعینه که در دنیا بود» (همان: ۴۳۶). او عینیت بخشیدن بین ابدان دنیوی و اخروی را مطابق با شریعت و عقل سالم دانسته و معتقد است:

أَنَّ الْحَقَّ فِي الْمَعَادِ عَوْدَ الْبَدَنِ بَعِينَهُ وَشَخْصَهُ، كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الشَّرْعُ الصَّحِيحُ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ وَيَحْكُمُ عَلَيْهِ الْعَقْلُ الصَّرِيحُ مِنْ غَيْرِ تَعْطِيلٍ (همو، ۱۳۷۸ب: ۹۴).

بنابراین، صدرالمتهلین از یکسو قائل به مماثلت بین ابدان اخروی با دنیوی شده و از سوی دیگر، بین آنها عینیت برقرار کرده است؛ و بیقین مثل یک شیء، عین آن نخواهد بود. درواقع، عینیت زمانی معنا پیدا میکند که ابدان دنیوی و اخروی در تمام جوانب و ویژگیها، عین همدیگر باشند، درحالیکه ملاصدرا به اختلاف بین آنها ادعان نموده و بیان داشته است که «بسیاری از لوازم این بدنهای دنیایی از بدنهای اخروی سلب میگردد، زیرا بدن اخروی همچون سایه‌یی است که ملازم روح است و بسان عکس و مثال آن است، ۱۰۵ بر خلاف این بدن دنیایی که دگرگون شونده و فسادپذیر است» (همو، ۱۳۸۱: ۵۰۱).

البته صدرالمتهلین معیار عینیت بین ابدان دنیوی و اخروی را متوجه نفس انسان میداند، بدین وجه که اگر بدن محشور در آخرت، نفس شخصی خاص در آن دمیده شود، عین بدن دنیوی همان شخص مورد نظر میگردد، زیرا ملاک حقیقت و شخصیت انسان، نفس ناطقه اوست و بدن از آن حیث که بدن است، جز بواسطه نفس، تشخص نمی‌یابد و



درحقیقت «جوهریت این بنده در دنیا و آخرت، یکی است و با وجود تغییر صورتهای، بدون اینکه تناسخی در کار باشد، روحش باقی است» (همو، ۱۳۸۷: ۲۷۶). در نتیجه تفاوت بین بدن دنیوی و اخروی منجر به تناسخ نمیشود، زیرا ملاصدرا ملاک عینیت بین ابدان دنیوی و اخروی را بدلیل تعلق گرفتن نفس واحد به آنها دانسته است و مماثلت بین آنها نیز بعلت آنست که در پاره‌یی از خصوصیات، شبیه همدیگر بوده و در برخی از خصوصیات نیز با یکدیگر اختلاف دارند.

هر چند ملاصدرا اشکال پیش آمده بین مماثلت و عینیت ابدان دنیوی و اخروی را با اعتقاد به باقی بودن نفس انسان مرتفع کرده است، اما حقیقت امر اینست که استفاده توأمان وی از دو کلمه «مماثلت» و «عینیت» برای توصیف ابدان دنیوی و اخروی، نمیتواند تناقض پیش آمده در دیدگاهش را برطرف نماید، زیرا بحث اصلی در مورد کیفیت ابدان دنیوی و اخروی است و ادعای او مبنی بر اینکه

بازگردنده در بازگشت همین شخص است بعینه، هم از جهت نفس و هم از جهت بدن، اگر چه خصوصیات و ویژگیهای بدن، از مقدار و وضع و غیر آن، تبدیل و دگرگونی یافته است، ولی در بقا و استواری شخصیت او خللی و عیبی وارد نمیسازد، و اگر تو انسانی را پیش از این دیده باشی و سپس بعد از زمان درازی بازبینی، درحالیکه حالات و خصوصیات جسم او همگی دگرگونی یافته است، آیا تو را امکان آن نیست که حکم نمایی این، همان است (همو، ۱۳۷۱: ۹۶۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۸۷).

نیز نمیتواند دیدگاه وی را درباره عینیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی توجیه نماید، زیرا وقتی ما شخصی را در زمانهای متفاوت میبینیم، به تغییرات فیزیکی و جسمانی وی اعتراف میکنیم، و

حقیقت اینست که زمان هویتی مستقل از هویت زمانیات ندارد؛ بعبارت دیگر، زمانیات هویتی خارج از زمان ندارند و هر موجودی از موجودات زمانی، مرتبیهی از مراتب حرکت و زمان است و فرض موجودی در غیر آن مرتبه از زمان که واقع شده، عیناً مثل اینست که فرض کنیم آن موجود، آن موجود نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۱۵).

کما اینکه ملاصدرا نیز به این تغییرات در طول زمان اذعان داشته است و تعلق گرفتن نفس به بدن در زمانهای مختلف نیز بمنزله عینیت داشتن بدن در طول زمان نیست، و درواقع او با این ادعا که «معاد و بازگردنده در روز معاد، این شخص است که هم بدن و

هم نفسش بعینه همان بدن و نفس دنیوی است» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۷۵)، حکم عینیت نفس را به خصوصیات ابدان در دنیا و آخرت نیز تعمیم داده است، درحالیکه نمیتوان حکم نفس را بر ابدان جاری نمود، زیرا «نفس آدمی موجودی مجرد و ماورای بدن است که احکام آن غیر احکام بدن و هر مرکب جسمانی دیگر است» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱/ ۵۲۷). رهیافت تحلیل دیدگاه ملاصدرا در توصیف ابدان دنیوی و اخروی اینست که نمیتوان از لفظ «عینیت» برای توصیف ابدان دنیوی و اخروی استفاده نمود، زیرا ضمن تعارض با برخی از قواعد فلسفی، از قبیل محال بودن اعاده معدوم، با برخی از آراء خود ملاصدرا مانند تفاوت قائل شدن بین خصوصیات ابدان دنیوی و اخروی و باور به اینکه «بسیاری از لوازم این بدنهای دنیایی از بدنهای اخروی سلب میگردد، زیرا بدن اخروی همچون سایه‌یی است که ملازم روح است و بسان عکس و مثال آن است، برخلاف این بدن دنیایی که دگرگون‌شونده و فسادپذیر است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۰۱) - نیز سختی ندارد. علاوه بر این، صدرالمآلهین در برخی از آثار خود، به «مماثلت» و در بعضی دیگر از آثارش، به «عینیت» ابدان دنیوی و اخروی نظر داده، بنابراین، در صورتی که خواننده برای فهم دیدگاه وی در باب معاد جسمانی، صرفاً به بعضی از آثارش مراجعه نماید و از مطالعه سایر آثارش صرفنظر کند، نمیتواند برداشتی درست از دیدگاه او در حوزه معاد جسمانی داشته باشد.

با توجه به مباحث مطرح شده، بهتر بود که ملاصدرا از لفظ «مماثلت» برای بیان مقصود استفاده میکرد تا معنا بصورت رساتر به مخاطب منتقل شود.

### ۳. تناقض در بیان تفاوت جنس دنیا و آخرت

هر چند «فیلسوفان اسلامی نیز پیروی از قرآن کریم به بحث فلسفی از معاد پرداخته‌اند و با توجه به مسئله تجرد نفس، اقامه برهان برای معاد روحانی آسان بوده است، اما در مسئله معاد جسمانی و تفاوت‌های دنیا و آخرت، با مشکل جدی مواجه شده‌اند» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۹). حقیقت امر اینست که

زندگی جسمانی در آخرت هست و در عین اینکه جسم موجود است، ولی آنجا امکان تغییر دادن وضع خود، وجود ندارد و در آنجا هر چه هست، ابداع است، یعنی هر موجودی هر مرتبه‌یی از وجود که دارد، بر حسب مرتبه وجود خودش، میتواند اشیائی را ابداع و ایجاد کند، اما نمیتواند خودش را از حالی به حال دیگر تغییر بدهد (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۱۳).

۱۰۷

ملاصدرا روند شکلگیری حوادث اخروی را متفاوت از حوادث دنیا معرفی کرده و بر این باور بوده که

إنشاء الموجودات في النشئة الثانية إنما يكون بمجرد جهات فاعلية و أسباب علوية إلهية، لا بحركات و انفعالات قابلية و أسباب هيولية (ملاصدرا، ۱۳۸۹ ب: ۱۲۹).

از نظر او، خلقت موجودات اخروی، برخلاف موجودات دنیوی، مستلزم استعداد و حرکت تدریجی نیست، بلکه بمحض اراده فاعل، پدیدار میگردند. علاوه بر این، ملاصدرا مکان و زمان آخرت را نیز متفاوت از مکان و زمان دنیا دانسته و معتقد است:

برای مکان آخرت تقسیم و جدایی، بریدگی و نابودی نیست، برای زمان او هم نو شدن و پایان و ابتدا و انتها نمیباشد، زیرا آن دو به این صورت در آنجا نیستند، ولی اگر خداوند تعالی بخواهد از چگونگی زمان و مکان، اهل این جهان را ... آگاه گرداند، جز از راه امثال و حکایت امکانپذیر نیست. بنابراین، هنگامی که به زمان آخرت اشاره میکند و به پرسش وقت آن، پاسخ میدهد، از آن تعبیر به کمترین و باریکترین زمان مینماید؛ همان چیزی که مردمان آن را «آن» مینامند. کار قیامت جز همانند چشم‌برهمزدنی و بلکه نزدیکتر، نمیباشد (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۰).

درواقع، تفاوت شکلگیری حوادث دنیوی و اخروی برای اینست که «الدار الآخرة لیست من جنس الدار الدنيا» (همو، ۱۳۸۹ ب: ۴۹) و صدرالمتألهین بر اساس این اعتقاد و قائل شدن به تفاوت بین دنیا و آخرت، حشر ابدان عنصری دنیوی را نیز در آخرت محال قلمداد کرده است، زیرا

معاد و بازگشت این اشیاء به نیستی و نابودی بوده و امکان انتقال آنها از این عالمی که معدن و جایگاه بدیها و ظلمات است به آن سرا، نیست، پس بازگشت حرکت و هیولا به نیستی و بطلان و جدا شدن و انقطاع است. همچنین جسم دگرگون‌پذیر دارای کون و فساد نیز اینگونه است. پس همچنان که مبدأ و اصل وجود اینگونه امور عدمی، از نوع نارسایی و ناتمامی است، چون سرچشمه هیولی عبارت از امکان است و سرچشمه حرکت عبارت از قوه استعدادی، همچنین معاد و بازگشت آنها به نیستی و بطلان است (همو، ۱۳۸۸: ۴-۲/۲۷۷؛ همو، ۱۳۷۷: ۶۱).

اکنون اگر ما قیامت و مکان آخرت را بصورت عام و مشتمل بر بهشت و دوزخ بدانیم، به

تناقض در نظریه ملاصدرا منجر خواهد شد، زیرا او برغم قائل شدن به تفاوت بین دنیا و آخرت، در توصیف احوال دوزخیان میگوید: «شکی در نو شدن احوالشان و تبدیل پوستهایشان و دگرگونی بدنهایشان و از صورتی به صورت دیگر گردیدنشان، نیست» (همو، ۱۳۸۸: ۲-۴/۴۰۵؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۳)، و «دوزخ آن سرایی است که اهلش در خواری و بیماری و اندوه و درد و گرسنگی و تشنگی و تجدد عذاب و تبدل پوستها میباشند» (همو، ۱۳۸۸: ۲-۴: ۳۳۶). صدرالمتألهین در بیان علت تغییر ابدان دوزخیان و توصیف مکان دوزخ، میگوید: «این بدان جهت است که طبایعشان از قوای جسمانی مادی است... جهنم از جنس این سراسر است و... افعال قوای مادی و انفعالات آنها متناهی است؛ پس، در آنها ناگزیر، انقطاع و تبدل هست» (همان: ۴۰۶). از طرفی، ملاصدرا بموازات توصیف ابدان دوزخیان و تبدیل و دگرگونی عارض بر آنها، در احوال بهشتیان معتقد است «اما بهشتیان بر ایشان این تبدیل و دگرگونی و کون و فساد نیست، زیرا نشئه و عالمشان از نشئه و عالم طبیعت و حکم آن، خارج و برتر است» (همان: ۴۰۷؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۳۴).

بنابراین، ملاصدرا از یکسو مکان آخرت و نحوه خلقت موجودات اخروی را متفاوت از مکان و خلقت موجودات دنیوی دانسته است و با قائل شدن به برتر بودن نشئه آخرت نسبت به دنیا، به تمایز بین آنها پرداخته و بصراحت جنس آخرت را متفاوت از جنس دنیا برشمرده است. او بموازات ادعاهای مذکور، جنس دوزخ و ابدان دوزخیان را مانند جنس دنیا و موجودات دنیوی قلمداد کرده است. این ادعا در صورتی منطبق با واقع و قابل پذیرش خواهد بود که ما آخرت را صرفاً در حوزه بهشت تعریف کنیم، درحالیکه این استثنا قابل خدشه و غیرممکن است، زیرا از منظر شرع و عقل، دنیای اخروی مشتمل بر بهشت و جهنم است. بهمین دلیل، دیدگاه ملاصدرا در تبیین تفاوت احوالات و حوادث دنیوی و اخروی، منجر به تناقض شده و تفسیری جامع از کیفیت ابدان اخروی ارائه نداده است، زیرا نمیتوان گفت جنس دنیا و آخرت متفاوت از یکدیگر است و از سوی دیگر، بخشی از جنس آخرت را منطبق با جنس دنیا دانست و حکم دنیا را بر آن جاری کرد.

#### ۴. عدم تبیین صحیح ماهیت ماده تشکیل‌دهنده ابدان اخروی

کسانی که از میان جنبه‌های مفروض معاد انسان، به معاد جسمانی-روحانی اعتقاد داشته‌اند، همواره با یک مشکل جدی در ترسیم نوع و کیفیت ماده بدن اخروی انسان، مواجه بوده‌اند. بدون تردید مشکلترین و پیچیده‌ترین بخش معادشناسی، چگونگی زنده

شدن مردگان و تصویر کیفیت آن است، که این موضوع به معرکه تشتت آراء بین فیلسوفان و متکلمان تبدیل شده و از دیرباز فیلسوفان اسلامی با متکلمان و پیروان ظواهر کتاب و سنت، در این مسئله اختلاف نظر داشته‌اند.

در ترسیم کیفیت برانگیخته شدن انسان در عرصه محشر

متکلمان و متشرعان بر پایه دلالت ظاهر آیات و روایات، معاد را جسمانی میدانند. به این معنا که انسان در قیامت با همین جسم مادی، با همه ویژگیها و عوارض آن، برانگیخته شده، اگر از صالحان باشد، در شادی و لذت بسر میبرد و اگر از تبهکاران باشد، گرفتار رنج و عذاب میشود. البته این لذت و رنج، هر دو مانند لذت و رنج دنیوی خواهد بود، اما با شدت بیشتر و مدت طولانیتر، و در مواردی نیز بشکل ابدی و همیشگی. اما فلاسفه هرگز نتوانسته‌اند چنین معاد را با اصول و قوانین مسلم فلسفی تطبیق داده و به اثبات برسانند (یثربی، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

علاوه بر این، «بسیاری از متکلمان پنداشته‌اند معاد که یکی از مهمترین ارکان ادیان الهی است، نوعی اعاده معدوم است و از اینرو افزون بر آنکه به جواز اعاده معدوم حکم کرده‌اند، وقوعش را نیز حتمی دانسته‌اند» (شیروانی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۵۶). همچنین «برخی از حکمای اسلامی از قبیل شیخ اشراق، علامه شهرزوری، علامه شیرازی و اتباع آنان، که به جسمانی-روحانی بودن معاد اعتقاد داشته‌اند، تعلق نفس به بدنی مثالی را ملاک حشر و معاد دانسته‌اند» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۷۱).

ماده عالم اخروی نسبت به ماده دنیوی، از حیث صورت، شریفتر بوده و از جهت قبول انفعال از فاعل، نیز سریعتر است، زیرا ماده اخروی از حیث جوهر ذات، لطیفتر و شفافتر از ماده دنیوی است و به موجودات روحانی نزدیکتر است. این نوع تفاوت در میان موجودات دنیوی نیز محقق است، مثلاً آب از خاک لطیفتر است و هوا از آب (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۱۵۶). با این اوصاف، مجالی برای برانگیخته شدن بدن عنصری دنیوی در عرصه محشر، باقی نمیماند، زیرا اگر در قیامت، این بدن دنیوی و عنصری محسوس باشد، پس در واقع این آخرت است که بدنال دنیا است، در صورتی که نشئه آخرت، عالم برتر و در طول دنیا است و باید دنیا بدنال آخرت باشد. بنابراین، اگر آخرت در خصوصیات ذاتی و حقیقی خود مشتمل بر ماده عنصری و احکام دنیا شود، بمنزله رجوع آخرت به دنیا است، نه رجوع دنیا به آخرت (پویان، ۱۳۸۹: ۲۷۷).

۱۱۰



ملاصدرا با اظهار تعجب در برابر کسانی که امور اخروی را از سنخ موجودات روحانی دانسته‌اند، در واقع مخالفت خود را با معاد روحانی بیان نموده و اظهار داشته است: عجب است از او که چگونه غافل شده است از وجود عالم جسمانی دیگر، که در آن اجسام و اعراض و اشخاص جسمانیه اخرویه و اناسُ أُخرویین هستند، و چگونه حمل میکند آیات و نصوص قرآنی که در احوال معاد وارد شده است بر امور روحانیه، با آنهمه مبالغات و تأکیدی که در آن واقع شده است که هیچ مجالی برای حمل آنها بر غیرجسمانیه باقی نمانده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴۶۶).

او ابدان اخروی را از مثالی بودن مبری دانسته است و میگوید: آنها اموری خیالی و موجوداتی مثالی هم نیستند که وجود خارج نداشته باشند... بلکه آنها صورتهای عینی خارجی جوهری هستند که موجود میباشند، ولی نه در این عالم هیولانی محسوسند و نه به این حواس طبیعی، بلکه در عالم دیگر و جهان آخرت، موجودند و محسوس به حواسُ أُخرویند (همو، ۱۳۸۸: ۴-۲/۱۸۰).

به اعتقاد ملاصدرا، معاد جسمانی انسان با حشر توأمان نفس و بدن محقق میگردد و بدن محسوس ضمن مبری بودن از جنبه روحانی، از سنخ بدن دنیوی است.

ثُمَّ عَلِمَ أَنَّ إِعَادَةَ النَّفْسِ إِلَى بَدَنِ مِثْلِ بَدْنِهَا الَّذِي كَانَ لَهَا فِي الدُّنْيَا، مَخْلُوقٍ مِنْ سِنَخِ هَذَا الْبَدَنِ بَعْدَ مَفَارَقَتِهَا عَنْهُ فِي الْقِيَامَةِ، كَمَا نَطَقَتْ بِهِ الشَّرِيعَةُ مِنْ نُصُوصِ التَّنْزِيلِ وَرَوَايَاتِ كَثِيرَةٍ مُتَّفَاظِرَةً لِأَصْحَابِ الْعَصْمَةِ (همو، بی تا: ۳۸۴)

همچنین از ویژگیهای موجودات عنصری، معیت آنها با زمان و ماده است، درحالیکه این دو ویژگی از موجودات اخروی سلب شده است و «ذات آنان از قوه و استعداد و از احتیاج به زمان و ماده دور و بینباز است» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۰).

ملاصدرا برغم اینکه بدن اخروی را از سنخ بدن دنیوی دانسته، اما ماده آن را مغایر با ماده بدن عنصری دنیوی قلمداد کرده و میگوید:

إِنَّ الْمَعَادَ فِي يَوْمِ الْمَعَادِ هَذَا الشَّخْصَ الْإِنْسَانَ الْمَحْسُوسَ الْمَلْمُوسَ الْمَرْكَبَ مِنَ الْأَصْدَادِ، الْمَمْتَرِجِ مِنَ الْأَجْزَاءِ وَالْأَعْضَاءِ، الْكَائِنَةَ مِنَ الْمَوَادِّ، مَعَ أَنَّهُ يَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ فِي كُلِّ وَقْتٍ أَعْضَاؤُهُ وَأَجْزَاؤُهُ وَجَوَاهِرُهُ وَأَعْرَاضُهُ... فَقَدْ عَلِمَ أَنَّ هَذَا الْبَدْنَ مَحْسُورًا فِي الْقِيَامَةِ مَعَ أَنَّهُ بِحَسَبِ الْمَادَّةِ غَيْرِ هَذَا الْبَدَنِ (همو، ۱۳۸۹ ج: ۲/۹۹).

علاوه بر این، او بصورت واضح، تفسیری عامه‌پسند از ماده بدن اخروی ارائه نداده است، بلکه از آن تعبیر به ماده‌یی مبهم با عنوان «ماده ما» کرده و مینویسد: «تشخص هر بدنی به بقای نفسش با ماده‌یی (ماده ما) است، هر چند ویژگیهای ماده تغییر یابد» (همو، ۱۳۸۷: ۲۷۵)؛ و معلوم نیست ویژگیهای این ماده مطابق با کدام نوع ماده است. البته ظاهراً ملاصدرا به کیفیت ماده ابدان اخروی توجه داشته و برای اینکه تناقضی در گفتارش پیش نیاید، در تعریف بدن اخروی، مینویسد:

رفع تناقض آیات و احادیث منقوله با اصول و مبانی تحقیقی درباره معاد، تنها با سازگار و نزدیک کردن این دو به یکدیگر امکان دارد. بدین سان که بگوییم بدن اخروی چیزی است بینابین جسمانیت دنیوی و تجرید اخروی، و درواقع، جامع تجرد و تجسم است (همو، ۱۳۸۸: ۴-۲/۱۹۰).

حتی اگر ما بر فرض، یک نوع جسمانیت که جامع بین تجرد و تجسم باشد، را نیز برای ابدان اخروی بپذیریم، باز این دیدگاه با برخی دیگر از نظریات ملاصدرا در تناقض است، زیرا در محور قبلی اشاره کردیم که وی جهنم را از سنخ دنیا دانسته است: «این بدان جهت است که طبایعشان از قوای جسمانی مادی است... جهنم از جنس این سراسر است و... افعال قوای مادی و انفعالات آنها متناهی است، پس در آنها ناگزیر انقطاع و تبدل است» (همان: ۴۰۶). اگر بهمین گفتار وی بسنده کنیم، باید بپذیریم که ماده جهنم همچون ماده دنیا، عنصری است و قائل شدن به جامع بین تجرد و تجسم برای ابدان جهنمیان، معنایی نخواهد داشت.

بنابراین، همانگونه که ملاحظه میشود، ملاصدرا در تبیین ماده تشکیل دهنده بدن اخروی، تفسیری درست که با سایر دیدگاههایش مطابقت داشته باشد، ارائه نداده، بلکه از یکسو بدن اخروی را از سنخ بدن عنصری دنیوی دانسته است و از سوی دیگر، ماده تشکیل دهنده آنها را مغایر با یکدیگر قلمداد کرده است؛ علاوه بر این، فرض نمودن ماده بدن اخروی بعنوان ماده مبهم یا «ماده ما»، نمیتواند بعنوان یک دلیل عقلی، اذهان عمومی را به پذیرش معاد جسمانی هدایت کند، بلکه اساسیترین پرسش، که همان کیفیت ماده ابدان اخروی است، کماکان بعنوان نکته‌یی مبهم در حوزه معاد جسمانی او، باقی میماند.

## ۵. مبهم بودن نوع رابطه نفس و بدن در آخرت

کسانی که شخصیت انسان را محصور به نفس کرده‌اند، دو برداشت متفاوت در مورد



حشر انسان اخروی ارائه داده‌اند. یک عده بر این باورند که معاد صرفاً با حضور نفس تحقق پیدا میکند و حضور بدن در عرصه قیامت لزومی ندارد. گروه دیگر، با وجود اینکه شخصیت و بقای انسان را در نفس میدانند، اما بر اساس آموزه‌های دینی و دلایل عقلانی، بر لزوم حضور بدن همراه با نفس در عرصه محشر تأکید دارند. «پس ملحق گشتن بدن به نفس در معاد، امری است ضروری، إلا اینکه نشئه دنیا به نشئه‌ی دیگر، در نهایت کمال و حیات، تبدیل میگردد و بدن همچون نفس، زنده و نورانی میشود» (طباطبایی، ۱۳۸۹ الف: ۱۱۹). بنابراین، ضرورت وجود بدن در عرصه محشر از آنروست که نفس بواسطه بدن، مجازات اعمال خود را ببیند. با وجود اینکه اثر اعمال در نفس انسان نقش بسته است، اما نفس هنگام بازگشت، نخست آنها را در عالم برزخ بصورت خاص و در روز قیامت بصورت دیگر، مشاهده میکند و ضرورت دارد که بدن، وی را در عرصه محشر همراهی نماید (رُخشاد، ۱۳۸۷: ۲۳۹).

از نظر ملاصدرا حشر بدن عنصری دنیوی در عرصه محشر، امکانپذیر نیست، زیرا اینها (ابدان دنیوی) از دنیا هستند... از اینروی بسرعت دگرگونی و استحاله پذیرفته و نابود میشوند و امکان حشرشان به آخرت نمیباشد، آن اجسامی که ما در آن سخن میگوییم، از اجسام آخرتند و با نفوس محشور شده و با آنها اتحاد یافته و با بقای آنها باقی میمانند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۴-۲/۲۹۵).

در اندیشه او، نفوس انسان در آخرت با بدن متناسب با نشئه اخروی همراه میگردند. افزون بر این، تعلق گرفتن نفس به بدن در آخرت، همچون تعلق آن در این دنیا نیست، بلکه «بدن اخروی در قیامت بتبعیت نفس موجود میباشد، نه اینکه بدن اخروی ماده مستعدی باشد که صورتی بر آن افافه شود» (همو، ۱۳۸۷: ۲۸۰) درواقع، میتوان گفت: تابع بودن بدن برای نفس، به این معناست که بدن اخروی «در رستاخیز بصورت اشکال و ملکاتی که نفس بدست عمال و کارگزاران خود کسب کرده است؛ محشور میگردد» (همان: ۲۴۰).

از دیدگاه صدرالمُتألهین، «ابدان از گورها برانگیخته میشوند» (همان: ۲۱۱) و سپس، نفوس به آنها تعلق میگیرند و درواقع، «بعد از حشر نفوس و تعلق آن به اجساد دیگری غیر از این اجساد، کسی نمیتواند مدعی شود که این بدن محشور غیر از بدنی است که دچار موت شده است» (همان: ۲۷۶). علاوه بر این، او به دمیده شدن نفوس بر ابدان اخروی اشاره کرده است و اینکه «صور اخرویه و اجساد اهل آخرت که وجود اشخاص آن

یکباره است، بدون مهلت، و دمیدن نفوس در آن اجساد بواسطه بعضی ملائکه به یک نفخه است» (همو، ۱۳۸۱: ۴۸۳). بر این اساس، نفس و بدن محشور اخروی، دو مقوله جدا از هم هستند که برخلاف رابطه دنیایی آنها، نفس پس از حشر شدن بدن، توسط بعضی ملائکه در آن دمیده شده و در حقیقت، به بدن تعلق میگیرد.

اما ملاصدرا برغم اینکه به جدایی بدن از نفس در عرصه محشر اذعان داشته است، در جایی دیگر، با تفاوت قائل شدن بین ابدان دنیوی و اخروی، اذعان کرده است که «ابدان دنیوی نیاز به نفسی دارند که به آنها تعلق گیرد و آنها را از حالت قوه به فعلیت خارج نماید، در صورتی که ابدان اخروی عین نفوس هستند و احتیاج به نفس دیگری ندارند» (همو، ۱۳۷۷: ۵۸). علاوه بر این، او به نقش فاعلیت نفس در آفرینش بدن اخروی قائل است، بگونه‌یی که «در آخرت روح از این بدن طبیعی برخاسته و در وجودش از او بینای شده و قائم به ذات خود و به ذات مبدع و آفریننده‌اش، مییابد، چون بدن اخروی در آنجا قائم به روح است، درحالیکه در اینجا روح قائم به بدن طبیعی بواسطه ضعف وجود دنیویش و قوه اخرویش- مییابد» (همو، ۱۳۸۸: ۴-۲/۱۵۹) و اگر ما قائل به این عبارات ملاصدرا باشیم، باید به عینیت بدن اخروی با نفس اذعان کنیم.

حقیقت امر اینست که چنانچه ما به عبارات اولیه ملاصدرا بسنده کنیم، فرض عینیت قائل شدن بین نفس و بدن اخروی، امری غیرممکن خواهد بود، زیرا محشور شدن ابدان از قبور و سپس دمیده شدن و تعلق گرفتن نفوس به آنها، مهمترین دلیل بر عدم عینیت بین ابدان و نفوس اخروی است و اگر بین آنها عینیت برقرار باشد، دمیده شدن و تعلق گرفتن، معنایی نخواهد داشت. بعلاوه، ملاصدرا معتقد است بدن اخروی بصورت عنصری یا روحانی صرف نیست، بلکه برای «رفع تناقض آیات و احادیث منقوله با اصول و مبانی تحقیقی درباره معاد، تنها با سازگار و نزدیک کردن این دو به یکدیگر امکان دارد. بدین صورت که بگوییم بدن اخروی چیزی است بینابین جسمانیت دنیوی و تجرید اخروی، و درواقع جامع تجرد و تجسم است» (همان: ۱۹۰). بر همین اساس، بدن اخروی یک امر روحانی صرف نیست، بلکه برخی از خصوصیات امور جسمانی را نیز داراست، درحالیکه نفس یک امر روحانی صرف است و اگر ما قائل به عینیت بین آنها باشیم، باید بپذیریم که نفس انسان در آخرت، امری روحانی نباشد، بلکه همچون بدن اخروی، آمیخته‌یی از تجرد و تجسم باشد، و این امر محال است. بنابراین، میتوان گفت ملاصدرا در تبیین نوع رابطه نفس و بدن اخروی، دیدگاهی دوگانه‌یی ارائه داده و برداشت واحدی از تفسیر وی در این حوزه حاصل نمیگردد.

## ۶. توسل به مباحث عرفانی در تفسیر عقلانی معاد جسمانی

ملاصدرا در تفسیر معاد جسمانی، ضمن رعایت جانب شرع، تلاشی وافر برای تبیین عقلانی آن بخرج داده و خودش نیز بر عقلانی و استدلالی بودن دیدگاهش درباب معاد جسمانی، صحه نهاده است:

به درستی آنچه به فضل و رحمت خدا برای ما میسر شده است و به فیض وجود باری تعالی به آن رسیده‌ایم از خلاصه اسرار مبدأ و معاد، گمان نمیکنم که احدی از کسانی که من ایشان را میشناسم، از پیروان مشائین و متأخرین ایشان و... به آن دست یافته باشند، و نپندارم که کسی از معروفترین به مکاشفه و عرفان - از مشایخ صوفیه، و سابقین و لاحقین آنها - به قوه بحث و برهان، اثبات آن تواند نمود (همو، ۱۳۸۱: ۴۴۳).

او با بیان اینکه «بویژه این مسئله که درصدد بیان آنیم، بر وجهی که بحث و برهان وسعت آن را دارد، نه آنچه به قوت ایمان بر ضمیر منکشف گردیده، زیرا آن را نه اذهان تحمل میتوان کرد و نه عبارت و بیان آن را وفا بود» (همانجا)، بصراحت مخالفت خود را با دخالت دادن مباحث عرفانی در اثبات معاد جسمانی اعلام داشته است و افزون بر این، بیان نموده که «آنچه من از علم آخرت و چگونگی حشر نفوس بر آن دست یافتم، با الفاظ تصریح بدان امکان ندارد، بلکه آنچه درباره آن میگویم، بصورت اشاره و تلویح است» (همو، ۱۳۷۸ الف: ۵۴).

اما صدرالمتألهین برخلاف ادعای خود مبنی بر دخالت ندادن مکاشفات غیبی و الهامات وارده بر ضمیر انسان در ترسیم معاد جسمانی، بدلیل عاجز بودن اذهان از فهم آن، همچنان در این راه به نقش مسائل نشئت گرفته از مکاشفات غیبی و امور باطنی خویش اشاره کرده و ادعا میکند: «حق تعالی مرا مطلع گردانید بر اسرار و رموزی که تا آن وقت بر آنها اطلاع نداشتم و بر من منکشف شد؛ حقایقی که پیش از آن به حجت و برهان بر من منکشف نبود، از مسائل ربوبیه و حقایق الهیه و تحقیق نفس انسانی و غیر آنها از احوال مبدأ و اسرار معاد» (همو، ۱۳۸۱: ۴۴۳)، و علاوه بر این، در مورد توصیف بدن حقیقی انسان که در آخرت محشور میگردد، میگوید:

داخل بدن هر انسانی و در میان درونش، حیوانی صوری به تمام اعضا و اشکال و قوا و حواسش، هست و او موجودی است که بالفعل قائم است و با مرگ این

بدن نمیبرد و روز رستاخیز بصورتی که مناسب با معنایش است، محشور میگردد و اوست که پاداش و کیفر می‌یابد و حیاتش مانند این بدن مرکب، عرضی نیست که از خارج بر آن وارد شود، بلکه حیاتش مانند حیات نفس، ذاتی است و آن حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی، که در رستاخیز بصورت اشکال و ملکاتی که نفس بدست عمال و کارگزاران خود کسب کرده است، محشور میگردد (همو، ۱۳۸۸: ۴-۲/۲۴۰، همو، ۱۳۷۷: ۵۹).

او همچنین بدن باطنی انسان را همچون بدن عنصری ظاهری، دارای اعضا و جوارح دانسته و بر این باور بوده است که «انسان را غیر از این پوسته طبیعی، بدن و کالبدی نفسانی است که دارای حواس جزئی از شنیدن، دیدن، چشیدن، بویدن و بساویدن است و بدان حواس شکل و صورتهای آخرتی را، از پاداشها و شکنجه‌ها... درک مینماید» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۹؛ همو، ۱۳۷۷: ۳۷). بهمین دلیل، امکان دارد ملاصدرا با نایل شدن به درجات والای عرفانی، توانایی دیدن اموری که از انظار عامه مردم پوشیده بوده، را داشته و از این رهگذر به مکاشفه پرداخته باشد، کما اینکه در عصر کنونی نیز مباحثی دال بر مکاشفه برخی از علمای دین در حوزه عرفانی وجود دارد، اما حقیقت امر اینست که طرح و اثبات اموری از قبیل بدن باطنی که امکان مشاهده آن برای عامه مردم امکانپذیر نیست، بلکه نایل شدن به اثبات آن بر اساس درجات والای عرفانی و تجربه دینی شخصی حاصل شده است، جایگاهی در مباحث علمی، برهانی و عقلی ندارد و نمیتوان این تجارب را در مسئله‌یی که پایه آن بر اساس دلایل عقلی بنا شده، دخیل دانست. علاوه بر این،

معلومات هر یک از مراتب مختلف فهم را به پایتتر از خود نمیشود تحمیل کرد وگرنه نتیجه معکوس خواهد داد؛ مخصوصاً معنویاتی که سطحشان از سطح ماده و جسم بسی بالاتر است، اگر بیبرده و پوست‌کنده به فهم عامه مردم که از حس و محسوس تجاوز نمیکند، تحمیل شود، بطور کلی ناقض غرض خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۷).

۱۱۶

درواقع، ملاصدرا سنگ بنای مبحث معاد جسمانی را با مباحث عقلانی از قبیل اصالت وجود، تشکیک وجود و... که دلایل عقلی فراوانی برای اثبات آنها اقامه کرده- آغاز نموده، اما در ادامه بر خلاف ادعایی که داشته، برخی از تجارب عرفانی را بعنوان اصول اصلی، در تبیین معاد جسمانی آورده است. این امر علاوه بر تناقض با ادعای اولیه او مبنی بر برهانی بودن نظریه‌اش، فهم نظریه وی را نیز برای عامه مردم با مشکل مواجه کرده است.



## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هر چند ملاصدرا بعنوان یک فیلسوف برجسته و تحول‌آفرین، سعی داشته ضمن رعایت جانب شرع، یک دیدگاه عقلانی و برهانی متمایز از سایر فیلسوفان، در ترسیم معاد جسمانی انسان ارائه دهد، اما متناسب با جایگاه رفیع فلسفی و علمیش در این حوزه، ظاهر نشده و بموازات حلاجی برخی از اصول معاد جسمانی، مسائل مبهم و جدیدتری را در برابر اندیشه متفکران و طالبان علم قرار داده است؛ بگونه‌یی که تاکنون فیلسوفان و پیروان مسلک وی، در تفسیر دیدگاه و مواجهه با اصول معاد جسمانی وی، برداشتهایی متفاوت ارائه داده‌اند. اصولاً پذیرش مسائل دینی، بویژه مسئله معاد جسمانی، فارغ از دلایل نقلی که بر آن مترتب شده، زمانی از جانب عامه مردم مورد استقبال و پذیرش قرار میگیرد که زوایای پنهان آن با براهین عقلی بررسی و اثبات گردد و مجالی برای معاندان دین و منکرین معاد باقی نگذارد. علاوه بر این، ارائه نظریات متناقض در اثبات موضوع واحد، ضمن تنزل ارزش آراء نظریه‌پرداز، اساس هرگونه نتیجه‌گیری از آن را با خدشه مواجه خواهد نمود و راه هرگونه نقادی را بر آن می‌گشاید که این شیوه در نظریات ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی بوفور مشاهده میشود.

او با وجود اینکه دامنه مباحث و اصول مترتب بر معاد جسمانی انسان را نسبت به سایر فیلسوفان گسترده‌تر و تا حدودی نظاممند کرده است، اما در تبیین برخی از مباحث کلیدی و اساسی، توان اقناع مخاطبان را نداشته، بلکه به کلیات بسنده نموده، یا به رهیافتهای عرفانی خود که بر دیگران پوشیده بوده، متوسل شده و همین نکات کلی و عرفانی، فهم نظریه وی را با مشکل روبرو کرده است. ملاصدرا معاد جسمانی را بمنزله محشور شدن مجموع نفس و بدن تفسیر نموده است. اما یکی از مسائل مهم و اساسی معاد جسمانی که فلاسفه و صاحب‌نظران معمولاً در تفسیر آن ناتوان بوده‌اند، ماهیت و ماده تشکیل‌دهنده بدن اخروی است که این مسئله نه تنها بصورت صریح از جانب وی واکاوی نشده، بلکه حتی گاه به تناقض‌گویی در ادعاهای وی نیز منجر شده و برخلاف ادعای او مبنی بر لزوم توجه به جانب شرع در تفسیر عقلانی معاد جسمانی و پرهیز از مطرح کردن مکاشفات غیبی، میتوان دیدگاه ملاصدرا را تلفیقی عقلانی-وحیانی-عرفانی، توصیف نمود.

## منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب.  
ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲) معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران: حکمت.



- پویان، مرتضی (۱۳۸۹) معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: بوستان کتاب.
- رُخشاد، محمدحسین (۱۳۸۷) در محضر علامه طباطبایی (مجموعه پرسشها و پاسخهای چهره به چهره با علامه طباطبایی)، تهران: سماء.
- شیروانی، علی (۱۳۸۰) ترجمه و شرح بَدایة الحکمة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طاهری، سیدصدرالدین (۱۳۷۸) «گزارش و نقد معاد جسمانی در تفاسیر و آراء فلسفی صدرالمتألهین»، در ملاصدرا و مسئله نفس و معاد، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ص ۴۴۸-۴۱۷.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۷) اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی استاد مطهری، تهران: صدرا.
- (۱۳۸۵) تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۳۸۹ الف) انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، بکوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۹ ب) قرآن در اسلام، بکوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵) معاد، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۷۱) مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- (۱۳۷۷) رساله الحشر، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- (۱۳۷۸ الف) اجوبة المسائل، تصحیح و تحقیق عبدالله شکیبا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۱۳۷۸ ب) المظاهر الإلهية فی اسرار العلوم الکمالیة، تصحیح و تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۱۳۸۱) مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۸۷) شواهد ربوبیه، با حواشی حکیم ملاهادی سبزواری، ترجمه علی بابایی، تهران: مولی.
- (۱۳۸۸) اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی.<sup>(۱)</sup>
- (۱۳۸۹ الف) اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- (۱۳۸۹ ب) تفسیر قرآن کریم (سوره یس)، ج ۷، تصحیح و تحقیق سیدصدرالدین طاهری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (۱۳۸۹ ج) مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- (بی تا) شرح هداية الأثیرية، بی جا، بی نا.
- یشربی، سیدیحیی (۱۳۸۷) عیار نقد، قم: بوستان کتاب.

### پی نوشت

۱. آقای محمد خواجهوی، جلد ۹ اسفار ملاصدرا را در قالب دو جلد تحت عناوین ۴/۱ و ۴/۲ ترجمه کرده است.

