



# مبانی معاد جسمانی در حکمت متعالیه

□ دکتر سعید نظری توکلی

استادیار دانشگاه فردوسی

کارها برای آن می‌شده که از حرکت و براه افتادن مردگان جلوگیری کنند<sup>۱</sup>.

در حوزه تفکر اسلامی نیز معاد از پُر رونق‌ترین، و جنجال برانگیزترین مباحث اعتقادی است، که دامنه آن از انکار بُعد غیر مادی برای انسان، تا اثبات تجرد تام برای جنبه روحانی وی گسترده شده است.

## احتمالات مفروض در معاد

صدرالمتألهین چون بسیاری از حکیمان در بحث معاد سه فرض را قابل بررسی می‌داند: ۱- معاد جسمانی ۲- معاد روحانی ۳- معاد جسمانی و روحانی که اساس آن بر این سؤال استوار است که آیا انسان علاوه بر پیکر مادی، بُعدی غیر مادی هم دارد یا ندارد؟ و اگر دارد، پس از مفارقت از بدن و در معاد تنها و بدون حضور جنبه مادی ظاهر و به عالم قدس و عقول ملحق می‌شود تا از لذات و آلام عقلانی برخوردار شود یا بهمراهی جسم مادی خود به زندگی اخروی ادامه می‌دهد؟

این تقسیم‌بندی از آنجا ناشی می‌شود که ملاصدرا برای مردم و اهل ایمان نسبت به حقیقت حشر و معاد، چهار مقام و مرتبه قائل است.

مقام نخست: متعلق به کسانی است که متعقدند تمامی امور اخروی، اموری هستند محسوس و مادی که فعلاً قابل مشاهده نیستند، ولی پس از مرگ بعنایت الهی به مشاهده همگان در خواهند آمد.

مقام دوم: گروهی بر این عقیده‌اند که تمامی امور جهان آخرت، اموری هستند خیالی و صوری مثالی، که هیچگاه وجود خارجی پیدا نمی‌کنند.

مقام سوم: مربوط است به مردمانی که به آنچه در ظاهر دین آمده است اعتقاد دارند. اینان صور اخروی را یا صوری عقلی می‌دانند که در عالم عقول قرار دارند، و یا کنایه از لوازمات خود یعنی سرور و آرام، هستند.

مقام چهارم: اختصاص به کسانی دارد که امور اخروی را موجوداتی عینی، و ثابتاتی حقیقی می‌دانند که از نظر

## چکیده

در این مقاله سعی بر آنست که ابتدا تصویری اجمالی از نظریات معروف در حوزه معرفت‌شناسی دینی پیرامون معاد به پیش چشم خواننده عزیز آورده شود، و سپس در تعقیب بحث، به بررسی مبانی معاد در حکمت متعالیه پرداخته شود؛ و سرانجام نیز با نگاهی گذرا، به این مطلب توجه داده شود که آیا تصویری که مرحوم صدرالمتألهین از معاد بدست می‌دهد، تفاوتی ماهوی با آنچه در حکمت مشاء و بخصوص با آنچه در کلام بزرگانی چون ابن‌سینا بعنوان معاد روحانی آمده است، دارد یا ندارد؟

## کلید واژه

معاد؛	معاد جسمانی؛
معاد روحانی؛	ملاصدرا؛
ابن‌سینا؛	برزخ؛
مرگ؛	اعاده معلوم

## پیشگفتار

اعتقاد به معاد، عنصری اساسی در تمامی ادیان الهی است. چه قوام هر شریعت آسمانی به دو عنصر «مبدأ» و «معاد» است، بلکه در ادیان غیر آسمانی هم اعتقاد به روح و بازگشت ارواح و پاداش و کیفر فراسوی جهان ماده را، می‌توان یافت.

بعنوان مثال، جان‌ناس در بحث «دین در قبل از تاریخ» می‌نویسد: از قدیم الایام بشر ابتدایی برای جلوگیری از زحمت آمد و شد حیوانی اموات، تدابیری اتخاذ کرده، که در اطراف جهان صورتهای گوناگون دارد؛ از آن جمله، انبوهی از سنگ بر روی جسد مرده قرار می‌داده یا بدن او را با طنابهای محکم می‌بسته است؛ حتی در بعضی نقاط مشاهده شده است که چوبی نوک تیز در سینه او فرو کرده، جسد او را به زمین می‌دوخته‌اند. تمام این

۱- تاریخ جامع ادیان، ص ۲۳.

موجودیت و تحقق قوی، تام، شدید و با دوامتر از موجودات عالم مادی هستند.<sup>۲</sup>

شایان ذکر است که این تقسیمبندی از آنجهت صورت می‌پذیرد که صدرالمآلهین راه خود را از سایر حکما در بحث معاد جدا کرده و در صدد است که نشان دهد آنچه وی در تفسیر معاد می‌گوید، نه آنچیزی است که دیگران عقیده دارند. خواهد آمد ان شاء الله که چنین برداشتی آیا مقرون به صحت است یا نه؟

بهر حال، سخن را از احتمالات مفروض حر بحث معاد آغاز می‌کنیم تا سرانجام بر آنچه خود بر آن هستیم اشاره نماییم.

### الف) معاد جسمانی

صدرالمآلهین از اهل عامه و اصحاب حدیث و جمهور اسلامیین نقل می‌کند که ایشان معتقدند معاد امری است جسمانی «مادی»؛ چرا که انسان همان بُعد مادی و جسمانی است که ورای آن حقیقتی غیر مادی وجود ندارد.

این عقیده می‌تواند به دو شکل تصور شود: ۱- آدمی فاقد روح است ۲- انسان دارای روحی است مادی که ساری و جاری در بدن است، بسان آتش در زغال و گلاب در برگ گل و یا روغن در زیتون<sup>۳</sup>؛ البته صورت اول از آنجا که آدمی را بسان جماد می‌پندارد، در حوزه اسلامی معتقدان جدی ندارد.

از میان اهل سنت، امام الحرمین مدعیست که روح جسمی است لطیف و غیر محسوس که با اجسام محسوس مخلوط گردیده است. سنت الهی بر آنست که تا این ترکیب باقی است، جسم محسوس که همان بدن مادی است، زنده بماند؛ و جسم لطیف هم بتواند بعد از زوال ترکیب با حیات عَرَضی زنده باشد.<sup>۴</sup>

ابطال این عقیده چندان مشکل نیست، چرا که دلایل اثبات تجرد نفس برای اثبات هر دو مطلوب، یعنی وجود روح و غیر مادی بودن آن، کافی است.

### ب) معاد روحانی:

در قبال دیدگاه اول، گروهی از حکما و فلاسفه بر این عقیده‌اند که آنچه در جهان آخرت (برزخ و قیامت) طی طریق کرده و بحیات جاودانه زنده است، تنها بُعد غیرمادی و جنبه روحی انسان است.

این نظریه بخودی خود شامل دو قسمت است:

۱- حقیقت روحی و جنبه غیرمادی انسان معاد دارد ۲- بُعد مادی انسان و پیکر او دارای معاد نیست.

در اینکه چرا جنبه غیر مادی و روح انسان معاد دارد، به دو دلیل می‌توان استناد کرد:

۱- حقیقت انسان روح اوست و جسم تنها ابزاری برای

آن است. بنابراین، حضور جسم و پیکر مادی در جهان آخرت لغو و بیفایده است.

ملا عبدالرزاق لاهیجی تبع استاد خود در اینباره چنین می‌گوید:

پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد... در علم و عمل هر دو، چون مفارقت کند از بدن، او را هیچگونه حاجتی به بدن باقی نماند، چه احتیاج به بدن بنا بر آن است که بدن آلتی است مَر نفس را در تحصیل کمالین، و چون کمالین مطلوب حاصل شد، حاجت به آلت نباشد.<sup>۵</sup>

۲- پاداش و کیفرهای اخروی اموری هستند عقلانی. مرحوم شیخ الرئیس در اینباره می‌گوید:

و منه ما یدرک بالعقل والقیاس البرهانی، و قد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الشابتان بالقیاس اللتان للأنفس وان كانت الاوهم ههنا تقصر عن تصورهما الان.<sup>۶</sup>

در توضیح اینکه چرا پاداش و کیفرهای اخروی تنها اموری هستند عقلانی، باید دانسته شود در حکمت اسلامی برای نفس (روح در حال ارتباط با پیکر مادی) چهار توان و کارکرد متصور است که از آنها به قوای نفس یاد می‌شود. این قوا عبارتند از: ۱- عقل ۲- وهم ۳- شهوت ۴- غضب، که هر یک بترتیب وظیفه: ۱- ادراک کلیات ۲- ادراک جزئیات ۳- جلب و جذب منافع و ۴- دفع ضررها را بر عهده دارند.

بیشک، بجز توان تعقل، تحقق باقی قوای نفس از لحاظ حدوث و بقا، منوط به وجود پیکر مادی است، که با زوال و نابودی آن، آنها نیز از بین می‌روند؛ و آنچه باقی می‌ماند تنها همان جنبه عقلانیت است. بنابراین، اگر قرار باشد لذت و دردی برای روح پس از مفارقت از بدن متصور باشد، ناشی از همین جهت است.

از اینجاست که حکما در تعریف لذت و درد با دخالت دادن ادراک آورده‌اند: «اللذة ادراک الملائم من حیث هو ملائم، و الألم ادراک المنافی من حیث هو منافی»<sup>۷</sup> و مقصود از ملائم، امری است لایق به شیء که کمال آن باشد؛ و منافی، امری است مضاد با شیء که باعث نقص آن باشد.<sup>۸</sup> البته واضح است که هر چه جنبه ادراکی انسان

۲- اسفار، ۹/۵-۱۷۱. ۳- اسفار، ۹/۱۶۵.

۴- شرح المقاصد، ۵/۹۸. ۵- گوهر مراد، ص ۶۳۱.

۶- الهیات شفا، ص ۴۲۳. ۷- شرح المقاصد، ۲/۳۶۳.

۸- اشاره به این مطلب دارد ابن‌سینا که: «ان اللذة ادراک ونیل بوصول ما هو عند المدرك کمال و خیر، من حیث هو کذلک؛ و نیل بوصول ما هو عند المدرك آفة و شر، من حیث هو کذلک»؛ شرح اشارات، ۳/۳۳۷. همچنین رک: گوهر مراد، ص ۶۱۴.

قویتر باشد، برخورداری او از این لذت و الم فزونتر می‌شود. از این حقیقت در حضرت غیب الغیبی واجبی «جلت عظمت» تعبیر به ابتهاج می‌شود.<sup>۹</sup>

اما این که بعد مادی انسان دارای معاد نیست نیز به این دلیل است که بزعم ایشان یکی از این دو محظوظ لازم می‌آید: ۱- بازگشت ارواح به اجساد مادی خود مستلزم تناسخ است.<sup>۱۰</sup> ۲- بازگشت ارواح به اجساد مستلزم اعاده معدوم بعینه است. و چون تناسخ و اعاده معدوم بعینه محال و ممتنع است، پس امکان حضور بعد مادی انسان در جهان آخرت فراهم نیست.<sup>۱۱</sup>

شاید فرض اشکال تناسخ در این دیدگاه، خود ناشی از قبول تحقق اعاده معدوم باشد، چرا که اگر بدن آدمی پس از مفارقت روح از آن، معدوم شود و اعاده معدوم هم ممتنع باشد، ناگزیر بدن اخروی، بدنی مغایر با بدن دنیوی است که در اینصورت لازم می‌آید یک روح دو بدن مغایر با هم داشته باشد که این همان تناسخ است.

البته در جای خود مبرهن است که اولاً بنابر اصل بقای ماده و انرژی، بدن انسان گرچه از لحاظ صورت معدوم می‌شود، ولی ماده آن معدوم نمی‌شود؛ و ثانیاً چون بدن معاد همان بدن دنیوی است، از آنجهت که از همان ماده اولیه و بازسازی شده آن است، اشکال تناسخ نیز ممتنعی است.<sup>۱۲</sup>

### ج) معاد جسمانی - روحانی

صدرالمتألهین این احتمال را به اکابر حکما و مشایخ عرفا و گروهی از متکلمان چون غزالی، کعبی، حلیمی و راغب اصفهانی و همچنین بزرگان علمای شیعه چون شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی و علامه حلی نسبت می‌دهد.<sup>۱۳</sup> بلکه از سخنان برخی از بزرگان چنین برمی‌آید که اعتقاد به معاد جسمانی - روحانی، از ضروریات مذهب بلکه دین است.

مجلسی در اینباره می‌نویسد:

اعلم ان القول بالمعاد الجسمانی مما اتفق علیه جمیع الملئین، وهو من ضروریات الدین، و منکره خارج عن عداد المسلمین، و الایات الکریمه فی ذلك ناصه، لا یعقل تأویلها، و الاخبار فیه متواترة لا یمكن ردها و لا الطعن فیها.<sup>۱۴</sup>

دوانی نیز ضمن اشاره به همین مطلب می‌نویسد:

المعاد الجسمانی هو المتبادر من اطلاق اهل الشرع، و هو الذی یجب الاعتقاد به، و یکفر من انکره، و هو حق لشهادة نصوص القرآن فی مواضع متعدده بحيث لا یقبل التأویل.<sup>۱۵</sup>

ملاصدرا مدعی است کسانی که معتقد به دو معاد

جسمانی و روحانی هستند اختلاف نظر دارند که آیا بدن اخروی عین بدن دنیوی است، و یا مثل آن؟ و آیا این عینیت و مثلثیت باعتبار همه اعضا و اشکال و خطوط بدن است یا باعتبار برخی از آنها؟<sup>۱۶</sup>

صرفنظر از اختلاف در مثلثیت یا عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، در نحوه تصور معاد جسمانی - روحانی، چند برداشت وجود دارد. بیان این نظریات گوناگون است که نشان می‌دهد چگونه راه صدرالمتألهین از دیگر حکیمان مسلمان جدا می‌شود.

### برداشت اول: بدن اخروی، جسمانی و مادی است

#### - فرض عینیت

گروهی از متکلمان بر این عقیده‌اند که بدن مادی انسان پس از مرگ و خرابی، مجدداً در قیامت بفرمان الهی زنده می‌شود. ایشان برای اثبات مطلوب خود، دو راه متفاوت را برگزیده‌اند:

گروهی با انکار امتناع اعاده معدوم، بر این نظرند که بعد از آنکه بدن آدمی بسبب مفارقت روح از آن، خراب و سپس معدوم شود، خداوند دوباره آنرا در جهان آخرت زنده می‌گرداند.

متکلمانی هم هستند که معتقدند بدن انسان با مرگ، معدوم و فانی نشده بلکه اجزاء آن از یکدیگر جدا می‌شود و خداوند در جهان آخرت دوباره آنها را کنار هم جمع نموده، پیکر اولی را بازسازی می‌کند.<sup>۱۷</sup>

معتقدان به جواز اعاده معدوم، بدو دلیل تمسک جسته‌اند، یکی آنکه دلیلی برامتناع اعاده معدوم وجود ندارد، او کل ما قرع سمعک من الفرائب، فذره فی بقعة

۹- مرحوم شیخ در توضیح ابتهاج می‌فرماید: «اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته، لانه اشد الاشیاء ادراکاً، و اشد الاشیاء کمالاً، الذی هو بریء عن طبیعة الامکان و العدم، و هما متبعبا للشر، لا شاغل له عنه»، شرح اشارات، ۳/۳۵۹.

۱۰- شرح بر رساله زاد المسافر.

۱۱- اسفار، ۹/۱۶۵.

۱۲- در رد اشکال تناسخ - در صورت پذیرش معاد جسمانی - نیازی به فرمایش مرحوم صدرالمتألهین نیست، چنانچه خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

۱۳- اسفار ۹/۱۶۵ (به نقل از شرح مقاصد).

۱۴- بحار الانوار، ۷/۴۷.

۱۵- شرح العقائد العصبیه، ۲/۲۴۷.

۱۶- اسفار، ۹/۱۶۵.

۱۷- مرحوم علامه حلی در اشاره به این دو مسلک می‌نویسد: «اتفق المسلمون علی اعاده الاجساد خلافاً للفلاسفة. و اعلم ان الاعاده تقال بمعنیین، احدهما: جمع الاجزاء و تألیفها بعد تفرقها و انفصالها، والثانی: ایجادها بعد اعدامها»؛ شرح الیاقوت، ص ۱۹۱. همچنین رک: اسفار، ۹/۱۶۸.

الامکان ما لم یذک عنه قائم البرهان»؛ دوم: مماثلت میان مبدأ و معاد است، چه جواز مبدأ مستلزم جواز وجود معاد هم هست، از آنجهت که محال است چیزی در یک زمان، ممکن و در زمان دیگر ممتنع باشد<sup>۱۸</sup>. پس اگر ایجاد بدن بار اول در دنیا ممکن باشد ایجاد همان بدن برای دومین بار در جهان آخرت هم امری است ممکن.

گرچه میان متکلمان و فلاسفه در محال بودن اعاده معدوم سخن بسیار گفته شده است، و دلایل عقلی و نقلی

و صورت خاص اوست، ولی تألیف شخصی اجزاء بدن لازم نیست. البته معلوم است که در تألیف ثانوی، باید اصل «این همانی» میان دو بدن آخروی و دنیوی محفوظ باشد<sup>۲۲</sup>.

بدیگر سخن، اعتبار مماثلت، از جهت مقایسه میان بدن جدید - بدن آخروی - با بدن اول است، با قطع نظر از نفس و روحی که حافظ وحدت انسان و شخصیت اوست. این مطلب منافاتی ندارد با اینکه بگوییم انسان آخروی عین انسان دنیوی است و نه مثل آن، چه اینکه ملاک وحدت، نفس انسانی است که با مرگ از بین نمی‌رود و با تعلق دوباره‌اش به بدن جدید، همان انسان دنیوی خواهد شد. همچنانکه انسان دنیوی برغم تغییرات حاصل در بدن و اجزایش، وحدت خود را از دست نمی‌دهد<sup>۲۳</sup>.

• اعتقاد به معاد، عنصری اساسی در تمامی ادیان الهی است، چه قوام هر شریعت آسمانی به دو عنصر «مبدأ» و «معاد» است، بلکه در ادیان غیر آسمانی هم اعتقاد به روح و بازگشت ارواح و پاداش و کیفر فراسوی جهان ماده را، می‌توان یافت.

فراوانی هر دو گروه بر آن اقامه کرده‌اند، ولی شاید بهترین سخن در امتناع اعاده معدوم، همان ادعای ضرورتی باشد که در کلام شیخ الرئیس، و دیگران بتبع وی، آمده است<sup>۱۹</sup>.

این گروه از متکلمان که معتقد به مادی بودن و عینیت بدن آخروی با بدن دنیوی شده‌اند برای اثبات مدعای خود به ظواهر آیات قرآنی تمسک جستند.

بعنوان مثال، علامه دوانی برای اثبات این مطلب، ضمن استناد به آیه کریمه:

از اینجاست که جنابذی در تفسیر خود می‌نویسد:

«انّ الاعادة و ان کانت بأشخاصهم بعینها، لکنها بأبدانهم بأمثالها بوجه»<sup>۲۴</sup>.

شاید بتوان بر این مطلب به برخی از آیات و احادیث استناد کرد. خاندان عصمت علیهم‌السلام نیز استشهاد کرد چرا که خداوند در سوره مبارکه اسراء، در رد انکار کافران به اینکه

﴿إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرِفَاتًا أَنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾<sup>۲۵</sup>، می‌فرماید: ﴿أَو لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾<sup>۲۶</sup>.

او لم یر الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصیم مبین»<sup>۲۰</sup>، به حدیثی که در مقام تفسیر آن وارد شده است اشاره کرده، می‌نویسد: «قال المفسرون نزلت هذه الآية فی ابی بن خلف خاصمهم رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، واتاه بعظم قد رمّ وبلی، ففتنه بیده، وقال: یا محمد أتروی الله یحیی هذه بعد ما رمّ؟ فقال صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: نعم و یبعثک و یدخلک النار»<sup>۲۱</sup>.

#### - فرض مثلثیت

در میان حکیمان، هستند کسانی که معتقدند بدن آخروی بدنی است مادی، اما نه عین بدن دنیوی بلکه مثل و شبیه آن، مثل بودن بدن آخروی از اینجهت است که اعاده معدوم بعینه محال است و همانگونه که مرحوم صدرالمتألهین هم بر آن عقیده است، از جمله مشخصات شیء مادی، زمان و مکان است و چون این دو عنصر قابل اعاده نمی‌باشند، پس قول به عینیت نمی‌تواند صحیح باشد.

البته معلوم است که این مثلثیت نه بمعنای تباین بدن آخروی از بدن دنیوی است، چراکه بنا بر اصل بقای ماده و انرژی، ماده از بین نمی‌رود و تشخیص انسان گرچه به ماده

همچنین در سوره مبارکه یاسین، در بیان همین مثلثیت می‌فرماید: ﴿أَو لیس الذی خلق السموات والارض بقادر

۱۸- شرح المقاصد، ۵/۸۳.

۱۹- «کل من رجع الی فطرته السلیمة و رفض عن نفس المیل و العصبیة، شهد عقله الصریح بان اعادة المعدوم ممتنع». المباحث المشرقیة، فصل دهم، ۱/۴۸ - شرح المقاصد، ۵/۸۴ - ۲۰ - ۷۷/یس.

۲۱- شرح العقائد العصبیة، ۲/۲۴۷.

۲۲- قاضی عضد ایجی اشاره به همین مطلب دارد آنجا که می‌گوید: «ان الشخص انما یشخص و یتخصص بخصویة اجزائه مادة و صورة و بذناً و روحاً. و لیس خصوص التألیف معتبراً فی الشخص، بل المعتبر اشخاص الاجزاء بتألیف نوعی لا شخصی باق بعینه. ثم اذا بطل التألیف وانحل التركیب المعتبر لم ینق الشخص الاول، لا لزوال الاجزاء، فانها باقیة بأشخاصها واعیانها، بل لزوال النظم و التألیف المعتبر بینها نوعاً، ثم اذا حصل مرة أخرى من نوع التألیف المعتبر بین الاجزاء الباقیة بعینها، عاد الشخص الاول بعینه».

۲۳- المیزان، ۱۳/۱۹۴. ۲۴- بیان السعادة، ۲/۲۵۴.

۲۵- اسراء، ۹۸/۹۹.

على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم<sup>۲۷</sup>.

برهمن اساس است که مفسران در مقام تفسير آيات مزبور مدعيند که قادر بر ايجاد یک چيز، قادر بر ايجاد مثل آن هم هست، اگر در جنس باهم برابر باشند<sup>۲۸</sup>.

حديث جناب صادق آل محمد عليه السلام نيز آنجا که تصريح به مماثلت ميان بدن اخروي و دنويي نموده، و وجه آن را هم اين هماني حاکم بر اين دو بدن می دانند اشاره بهمين مطلب دارد.

حضرت صادق عليه السلام می فرماید:

فاذا قبضه الله اليه، صير تلك الروح الى الجنة

في صورة كصورته، فيأكلون و يشربون، فاذا قدم عليهم القادم، عرفهم بتلك الصورة التي كانت في الدنيا<sup>۲۹</sup>.

با توجه به مطالب گذشته بخوبي روشن می شود که اشکال تناسخ نيز بر اين فرض آنگونه که ملاصدرا معتقد است، وارد نمی آید؛ چرا که بدن جديد، همان بدن کهنه و فرسوده سابق است که دوباره بازسازی شده است، و لذا نياز به نفس جديد ندارد، تا اجتماع دو نفس بر یک بدن لازم آید. بر اين اساس شبهه آکل و مأكول نيز بخوبي قابل دفع است.

برداشت دوم: بدن اخروي، جسمانی و غيرمادی است

بنظر صدرالمتألهين، بدن اخروي اولاً عين بدن دنويي است و نه مثل آن؛ ثانياً بدن اخروي بدنی است غير مادی و نه مادی. بنا برين، در توضيح دیدگاه وی، ذکر دو مطلب را لازم می دانم.

**الف) بدن اخروي عين بدن دنويي**  
است: صدرالمتألهين در اينباره می گوید:

ان المُعاد في المُعاد مجموع النفس و البدن بعينهما و شخصهما، وان المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مبائن له، عنصرياً كان... او مثالياً<sup>۳۰</sup>

ملاک عينيت: اينکه چگونه می شود حکم کرد بدن اخروي عين بدن دنويي است، از دو راه میسر است:

۱- اصل اين هماني: بنظر صدرالمتألهين ملاک عينيت بدن اخروي با بدن دنويي اينستکه هرگاه در جهان آخرت کسی انسان را در قالب اخروي او ببيند بگويد اين، همان بدن دنويي اوست، اگر چه تحولات و دگرگونيهاي هم داشته است<sup>۳۱</sup>.

وی در اينباره می گوید:

الحق ان المُعاد في المُعاد هو بعينه بدن الانسان الشخص الذي مات بأجزائه بعينها لا مثله، بحيث و

رآه احد يقول: انه بعينه فلان الذي كان في الدنيا<sup>۳۲</sup>.

۲- اصل وحدت وجود: حکيم سبزواری بياني ديگر، اصل وحدت وجود آندو را دليلی، بر عينيت می داند<sup>۳۳</sup>.

ب) بدن اخروي غيرمادی است: ملاصدرا گرچه معتقد به عينيت بدن اخروي با بدن دنويي است، ولی بدن اخروي را بدنی مادی چون بدن دنويي ندانسته، بلکه آنرا بدنی غير مادی و مثالی می داند.

وی در مبدأ و معاد در اينباره می گوید:

و التحقيق أن الابدان

الاخروية مسلوب عنها كثيرة من لوازم هذه الابدان، فان بدن الاخرة كظل لازم للروح و كعكس و مثال له، بخلاف هذا البدن المستحيل الفاسد<sup>۳۴</sup>.

همچنين در کتاب مفاتيح الغيب آمده است:

إن المحشور اليه الانسان في القيامة هو من الابدان الاخروية المثالية المملوكة للأرواح بحسب اعمالهم و اخلاقتهم و ملكاتهم و اعتقاداتهم<sup>۳۵</sup>.

لازم بذکر است که صدرالمتألهين در برخی از تألیفات خود - بر خلاف آنچه گذشت - بر لزوم مثليّت و مادی بودن بدن اخروي تأکید می ورزد.

۱- بدن اخروي مثل بدن دنويي است: ايشان در ذيل آية کریمه ﴿أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم﴾<sup>۳۶</sup> می گوید:

۲۷- يس / ۸۱.

۲۸- تبيان، ۵۲۴/۶ - منهج الصادقين، ۳۱۷/۵.

۲۹- بحار الأنوار، ۲۲۹/۶ - ۳۰- اسفار، ۸/۹ - و رک: ۲۰۷/۹.

۳۱- مبدأ و معاد، ص ۲۸۹ - ۲۰۰/۹ و ۱۶۶/۹.

۳۲- مبدأ و معاد ص ۲۷۴.

۳۳- ايشان در اينباره می گوید: «البدن الصوري الأخروي بعينه هو البدن المادي الدنوي لأن وجودهما الذي هو اصل محفوظ فيهما واحد»؛ شرح منظومه، ص ۳۴۷.

۳۴- مبدأ و معاد ص ۳۱۸ - ۳۵- مفاتيح الغيب، ص ۶۱۶.

۳۶- اسراء / ۹۹.

أما الجسماني فلأنه يُعاد مثل بدنه الذي اضمحل و تلاشى و صار عظماً نخره... الخالق لكلية الاجسام كيف لا يقدر على ان يخلق بدنأ شخصياً جزئياً من ابدان الحيوان؟... وانما ذكر المثل لخلق الشخص الثاني في موضعين من كتابه تشبيهاً على... اعادة المعدوم بعينه محال، بل الممكن اعادة مثله لا عينه. كيف يكون ذلك ممكناً و كل فاسد لا بد من فساد فساد مشخصاته من الزمان والمكان و غيرهما؟... و هو محال<sup>٣٧</sup>.

همچنین در شرح هدایه ضمن رد تأویل آیات قرآنی که ظاهر در مادی بودن بدن اخروی است می نویسد: «سِما علی ما ذکرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لاعينه»<sup>٣٨</sup>.

٢- بدن اخروی بدنی است مادی، مغایر با ماده اولیه دنیوی خود: در کتاب عرشیه در اینباره آمده است: انّ المعاد فی يوم المعاد هذا الشخص الانسان المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاجزاء و الاعضاء، الكائنة من المواد، مع انه يتبدل عليه فی كل وقت اعضائه واجزائه و جواهره و اعراضه... فقد علم ان هذا البدن محشور فی القيامة مع انه بحسب المادة غیر هذا البدن<sup>٣٩</sup>.

ملاصدرا در شرح خود بر هدایه اثیریّه بین این دو مطلب یعنی مثلثیت و مادیت، جمع نموده، می نویسد:

ثم اعلم ان اعادة النفس الی بدن مثل بدنها الذي كان لها فی الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه فی القيامة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزیل و روایات كثيرة متضافرة لأصحاب العصمة غیر قابلة للتأویل... امر ممكن غیر مستحيل، فوجب التصدیق بها لكونها من ضروریات الدین و انكارها كفر مبين<sup>٤٠</sup>.

### اصول معاد جسمانی در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین برای اثبات مطلوب خود، یعنی عینیت بدن اخروی با دنیوی، و همچنین غیر مادی بودن (آن) اصولی را ذکر میکند. این اصول در کتب اسفار، عرشیه، شواهد الربوبیه، مبدأ و معاد و زاد المسافر - با اندک تفاوتی در تعداد و مضمون آنها - آمده است. خلاصه این اصول بعد از حذف مشترکات چنین است:

- ١- اصل در موجودیت هر چیزی وجود است
- ٢- تحصل هر ماهیت مرکب نوعی با فصل اخیر اوست
- ٣- طبیعت وجود، بنفس ذات، قابل شدت و ضعف است
- ٤- وجود شخصی بحرکت جوهری قابل شدت و قوت است
- ٥- وحدت شخصی هر چیزی که عین وجود اوست

به یک درجه نیست ٦- قوام هر شیء مرکب بصورت اوست نه بماده اش ٧- ماده ای که در وجود حوادث و تغییرات لازم است، حقیقتش، همان امکان استعدادی اوست که از امکان ذاتی آن ناشی می شود ٨- هویت و تشخص بدن بنفس است و نه به ماده اش ٩- قوه خیالیّه جوهری است مجرد و غیر قائم به بدن ١٠- صور خیالیّه ادراکیه قائم بنفسند بنحو قیام فعل بفاعل ١١- صور مقداری حاصل می شوند از فاعل گاهی با مشارکت ماده و گاهی بدون مشارکت ماده ١٢- نفس انسان قادر بر ابداع صوری است غایب از حواس و بدون مشارکت ماده ١٣- تصورات و ادراکات عقلی و حسی انسان منفصل از ذات و مباین با او نیستند ١٤- تصورات اخلاق و ملکات نفسانیه مستتبع آثار خارجی هستند ١٥- عوالم هستی سه تاست: صور طبیعی، صور ادراکی حسی، صور عقلی و مثالی ١٦- برای هر انسانی وجودات و اکوان متعدده ای است با بقای تشخص آن ١٧- نقص و قصور در وجود که ناشی از امکان است باعث تحصیل کمال و فعلیت است ١٨- سبب عروض مرگ طبیعی، استکمال و استقلال نفس است در وجود که در نتیجه، تعلقش از این بدن قطع و به بدن دیگری که مکتسب از اخلاق و هیأت های نفسانیه اوست متعلق می شود ١٩- ابصار و دیدن نه به انطباق شیخ مرئی در عضو است و نه بخروج شعاع و نه باضافه اشراقیه؛ بلکه باختراع نفس است صورتی برابر با صورت خارجی در صقع نفس<sup>٤١</sup>.

### نتیجه گیری

صدرالمتألهین از جمع بندی میان اصول گذشته، بدو شکل نتیجه گیری می کند که بظاهر چندان هم با یکدیگر سازگاری ندارند.

نتیجه اول: ملاصدرا از اصول فوق الذکر در الشواهد الربوبیه چنین نتیجه گیری می کند:

شخص معاد در روز قیامت هم از حیث نفس و هم از حیث بدن عیناً همان شخصی است که در دنیا می زیسته و تبدل در خصوصیات بدن، ضروری به بقای شخصی بدن نمی رساند، زیرا تشخص و تعین هر بدنی فقط مرهون بقای نفس او با ماده عام و نامعلومی است که در ضمن هر ماده خاص معینی تحقق می پذیرد، هر چند

٣٧- مفاتیح الغیب، ص ٦١٦.

٣٨- شرح الهدایه، ص ٣٨٤ و رک: مبدأ و معاد، ص ٣١٨.

٣٩- عرشیه، ص ٢٥٠. ٤٠- شرح الهدایه، ص ٣٨١.

٤١- اسفار، ١٩٢/٩ - ١٨٥، و عرشیه، ص ٥٠ - ٢٤٥ و زاد المسافر، ص ١٨ - ١٥ و الشواهد الربوبیه، شاهد اول از مشهد چهارم.

خصوصیات هر یک تبدیل یابد<sup>۴۲</sup>.

از این عبارت، دو نکته بدست می آید:

۱- تشخیص انسان بنفس او است و نه به بدنش؛ ایشان در مبدأ و معاد در اینباره می گوید:

ان العبرة فی تشخیص کل انسان انما هو بنفسه، و اما بدنه من حیث هو بدنه، فلیس له تشخیص الا بالنفس؛ بل لیس له من هذه الحیثیة حقیقة ولا ذات حتی یكون له فی ذاته تعین بهذا الاعتبار<sup>۴۳</sup>.

همچنین در بیان اینکه چرا تشخیص انسان بنفس اوست و نه به بدنش می نویسد:

لهذا یقال للشیخوخة انهم هو بعینه وان تبدلت الصور والمقادیر... ولا یقال لمن جنی فی الشباب فعوقب فی المشیب، انها عقاب لغير الجانی<sup>۴۴</sup>.

بصورتها الجسمانية التي كانت تحس بها فی وقت

الحیوة البدنیة الحسیة، كما فی المقام<sup>۴۶</sup>.

همچنین در مبدأ و معاد می نویسد:

اذا مات الانسان و فارقت نفسه وهی عالمة بذاتها، و معها القوى المدركة للجزئیات، فتخیل ذاتها مفارقة عن دار الدنيا و يتوهم نفسها عین الانسان المقبور الذي مات صورته و یجد بدنها مقبوراً<sup>۴۷</sup>.

خلاصه کلام اینکه اگر بخواهیم بین این دو جمع بندی سازشی ایجاد کنیم، باید بگوییم جسمانیت، ناشی از انسان اخروی است؛ یعنی بدن اخروی، حاصل از جهت فاعلیت نفس است، نه از جهت قابلیت آن<sup>۴۸</sup>.

بدیگر سخن، بدن اخروی بدنی است مادی، به این اعتبار که نفس انسان آن را مادی تصور می کند؛ که البته

## \* ملاصدرا مدعی است کسانی که معتقد به دو معاد جسمانی و روحانی هستند اختلاف نظر دارند که آیا بدن اخروی عین بدن دنیوی است، و یا مثل آن؛ و آیا این عینیت و مثلیت باعتبار همه اعضا و اشکال و خطوط بدن است یا باعتبار برخی از آنها؟

واضح است میان این ماده تخیلی و ماده خارجی دنیوی، تفاوت از زمین تا آسمان است.

وی در رساله عرشیه خود در بیان همین تفاوت می فرماید:

وبالجمله النفس ابدأ تعین البدن و اجزائه، لا البدن یعین النفس الی شیء من المراتب. فما اشد سخافة قول من جعل المواد الاخیرة و القشور الکثیفة الخارجیة من جهة الوحدة الاعتدالیة ممّا یفوز یدعو النفس الی التعلق بالبدن بالطبع<sup>۴۹</sup>.

وجوه تفاوت میان دو بدن اخروی و دنیوی

بر فرض آنکه بدن اخروی، بدنی غیر مادی و محصول تخیل انسان باشد، باید دید از چه جهاتی با بدن دنیوی مادی تفاوت دارد.

ملاصدرا در نحوه وجود جسمانی به چند تفاوت میان بدن دنیوی و اخروی بلکه میان دنیا و آخرت معتقد است:

۱- در دنیا، قوه مقدم بر فعل است زماناً ولی در آخرت

۲- بدن اخروی نظیر بدن دنیوی، امری است مادی: این مطلب از آنجا بدست می آید که ایشان اصل وجود ماده عام را نسبت به دو بدن دنیوی و اخروی، مسلم فرض کرده تفاوت آنها را در پاره ای از خصوصیات می داند.

ملاصدرا در شرح هدایه ضمن پذیرش هر دو مطلب، در مقام جواب از اینکه با فرض قبول ماده، کسی که پاداش یا کیفر می بیند غیر از کسی است که طاعات و معاصی از او سر زده است، می گوید:

قلنا العبرة فی ذلك بالجواهر المدرك وهو النفس و لو بواسطة الآلات و هی باقیة بعینها و کذا المادة والسنخ کالاجزاء الاصلیة فی البدن او غیرها<sup>۴۵</sup>.

نتیجه دوم: صدر المتألهین در سایر تألیفات خود، از اصول مذکور نتیجه ای می گیرد که حاصل آن این می شود: بدن اخروی امری است مثالی متأثر از قوه خیالی.

ایشان در مفاتیح الغیب در اینباره می گوید:

فالنفس اذا فارقت البدن و فارقت هذا العالم، حملت معها القوة المتخیلة المدركة للصور الجسمانیة، فیشاهدها ولا یزاحمها حیثئذ شیء من حواس البدن... و یتصور الانسان عند ذلك ذاته

۴۲- الشواهد الربوبیة، اشراق دوم از شاهد اول.

۴۳- مبدأ و معاد، ص ۲۸۹. ۴۴- اسفار، ۱۶۶/۹.

۴۵- شرح الهدایة، ص ۳۸۲ و رک: اسفار، ۱۶۶/۹.

۴۶- مفاتیح الغیب، ص ۶۰۶. ۴۷- مبدأ و معاد، ص ۳۰۰.

۴۸- همان، ص ۲۹۰. ۴۹- عرشیه، ص ۲۵۵.

فعل مقدم بر قوه است.

۲- در دنیا، فعل اشرف از قوه است ولی در عالم آخرت قوه اشرف از فعل است؛ زیرا عالم آخرت ظهور نتایج و انعکاس عمل است.<sup>۵۱</sup>

۳- اجساد دنیوی قابل و پذیرنده نفوسند، ولی نفوس در آخرت، فاعل بدن هستند.

۴- بدن در آخرت دارای روح و حیات است.

۵- تعداد ابدان در آخرت نامتناهی است.

۶- اجساد آخرتی در سعدا به وجود واحد موجودند، ولی در اشقیاء، اینگونه نیست، چراکه نفوس سعدا محیط بر منشآت خود است، ولی نفوس اشقیاء محاط بر جهنم است.<sup>۵۱</sup>

بی مناسبت نیست که دانسته شود مرحوم فیض کاشانی بتبع استاد خود، در خاتمه کتاب اصول المعارف در ذیل عنوان «فی تفصیل وجوه الفرق بین الدنیا والآخرة فی نحو الوجود الجسمانی» بیست و یک تفاوت میان دنیا و آخرت از نظر وجود جسمانی ذکر می‌کند، که صرف نظراز آنچه که بامرحوم ملاصدرا اشتراک دارد، مهمترین آنها عبارت است از:

- ۱- دنیا از آن جهت که وسیله است فناپذیر است، ولی آخرت باقی است بقاء پروردگار ۲- قوه خیالی در دنیا غیر از حواس ظاهری است، ولی در آخرت عین آن می‌شود
- ۳- شهوات در دنیا تابع مشتبهات هستند، ولی مشتبهات در بهشت تابع شهوات هستند ۴- باطن انسان در آخرت نظیر ظاهر او ثابت است، ولی در دنیا ظاهر انسان ثابت و باطنش متغیر است ۵- برخلاف دنیا، رسیدن به شهوات در آخرت مانع از تجلی آنها نمی‌شود ۶- ماده حامل صور دنیوی محتاج به فاعلی مباین با آن است، ولی ماده حامل صور آخروی قوه‌ای است نفسانی و مستکفی بالذات
- ۷- اجساد دنیوی گوشتی و مرکب از اخلاط است، ولی اجساد آخروی چنین نیست. قال الله تعالی: ﴿لَا يَمَسُّهُم فِيهَا نَاصِبٌ وَلَا يَمَسُّهُم فِيهَا لُغُوبٌ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾<sup>۵۲</sup>

#### ملاک معاد جسمانی از نظر ملاصدرا

از نظر ملاصدرا راز جسمانی بودن معاد مادی تخیلی- مجرد بودن قوه تخیل است<sup>۵۳</sup>. ایشان در رساله عرشیه می‌نویسد:

انَّ القوةَ الخیالیةَ للانسان جوهر مجرد عن هذا العالم... ولیست هی مجردة من الكونین، و الا لكانت عقلاً و معقولاً، بل وجودها فی عالم الآخرة یحذو حذو هذا العالم... وجميع ما یدرکه الانسان و یشاهده بقوة خیالیة وحسه الباطن، لیست حالة فی جرم الدماغ... بل هی قائمة بالنفس... کقیام الفعل بالفاعل... ولما كانت النفس الخیالیة اشد قوّة واقوی

جوهرأ و اکثر رجوعاً الی ذاتها و اقل التفتاتاً الی شواغل هذا البدن واستعمال قواها المتحرکة، کانت الصورة المتمثلة عندها اتمّ ظهوراً و اقوی وجوداً... و فیهِ سرّ المعاد و حشر الاجساد<sup>۵۴</sup>.

همچنین در مبدأ و معاد در اینباره آمده است:

امور الآخرة اقوی وجوداً... فان وجودها العینی هو تخیلها و وجودها الخیالی، فالتخیل هناک نفس الوجود العینی و عین التحصل الخارجی. فلهاذا یترتب علی التخیل ما یترتب علی الوجود العینی<sup>۵۵</sup>.

و در اسفار آورده است: «انما هو صور عینیة جوهریة موجودة لا فی هذا العالم الهیولانی، محسوسة لا بهذه الحواس الطبیعیة؛ بل موجودة فی عالم الآخرة، محسوسة بحواس أُخرویة»<sup>۵۶</sup>.

#### تحلیلی بر آنچه گذشت

اول - از مطالب گذشته چنین بر آمد که از نظر صدرالمتألهین بدن آخروی بدنی غیر مادی و محصول قوه تخیل انسان است. بنابراین اطلاق اسم معاد جسمانی بر آنچه مورد اعتقاد ملاصدرا است و بر آنچه مورد نقد و بررسی در میان فلاسفه و متکلمان بوده است، تنها با اشتراک لفظی است؛ و هیچ نقطه مشترکی میان آنها جز در کلمه «جسمانی» که در یک دیدگاه بمعنای مادی و در

۵۰- حجه که مرحوم صدرالمتألهین بعنوان قوه و فعل در مورد دنیا و آخرت بکار برده است، تنها اشتراک لفظی با هم دارند. چه این قوه در یکجا بمعنای قوه محل صورت و منفعل از جهت فعلیت است، و در یکجا بمعنای قوت فاعلی صور در آخرت است. و بتعبیر دیگر، قوه در دنیا، در آخرت مبدت به قدرت می‌شود، و نسبت آن به صور آخروی نسبت فاعل است به فعل. برای اطلاع بیشتر رک: اصول المعارف، ص ۱۹۷، تعلیقه استاد آشتیانی.

۵۱- عرشیه، ص ۲- ۲۵۱، والشواهد الربوبیة، اشراق سوم از شاهد اول. ۵۲- اصول المعارف، ص ۲۰۲- ۱۹۶؛ همچنین رک: اسفار ۴/۹- ۲۲۲. ۵۳- قوه خیال یکی از قوای باطنی انسان است که گاه به آن مصوره هم اطلاق می‌شود. این قوه حافظ صور موجود در باطن انسان است که در متون فلسفی و عرفانی، به دو بخش تقسیم می‌شود، خیال متصل و منفصل (مقید و مطلق). فارابی در تعریف این قوه از قوای باطنی انسان می‌گوید: «نیروی است که رسوم محسوسات را پس از پنهان شدن از حس، نگاه می‌دارد؛ و هم در حال خواب و هم در بیداری، به ترکیب پاره‌ای از آن رسوم محسوسات با پاره‌ای دیگر و یا تجزیه و تفصیل بعضی از بعضی دیگر می‌پردازد. رک: ترجمه سیاسات مدنیة، ص ۷۶». البته معلوم است که قوه خیال غیر از حس مشترک است. چه این که حس مشترک قابل و پذیرنده صور و حاکم بر محسوسات است، ولی قوه خیال حافظ صور و حاکم بر حس مشترک است.

۵۴- عرشیه، ص ۲۳۸. ۵۵- مبدأ و معاد، ص ۳۰۰.

۵۶- اسفار، ۹/۱۷۵.



دیدگاه دیگر بمعنای غیر مادی شبیه بدن مادی است، وجود ندارد.

چنین تصویری از معاد، صرفنظر از مطالبی که پیرامون صحت و سقم آن مطرح است، هیچگاه مورد نقض و ابرام حکما و متکلمان نبوده است. آنان که منکر معاد جسمانی هستند، نه چنین معادی را منکرند؛ و کسانی هم که بر آن پافشاری دارند، چنین برداشتی از معاد جسمانی نداشته‌اند. اگر سخن از تفرق اجزاء یا اعاده معدوم است، راجع به جنبه‌های مادی بدن انسانی است. آنانکه شبیهه آکل و مأكول را طرح کرده، و دیگری هم که به آن پاسخ گفته‌اند هیچگاه چنین تصویری از معاد نداشته‌اند.

حتی پیروان مشاء هم که به قبول معاد روحانی شهرت یافته‌اند، اصل وجود و حضور بعد مادی را لااقل برای برخی از نفوس انسانی منکر نیستند.

ابن سینا در شرح حال برخی از ارواح می‌نویسد:

فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم، ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم. ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه، ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين.<sup>۵۷</sup>

ایشان همچنین در توضیح جسمی که می‌تواند روح آدمی پس از مرگ به آن تعلق بگیرد آورده است:

ويجوز ان يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والادخنة، ويكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمى روحاً الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن، وانه لو جاز ان لا يتحلل ذلك الروح مفارقاً للبدن والاخلاط و يقوم لكائن النفس تلازمه الملازمة النفسانية.<sup>۵۸</sup>

قطب‌الدین نیز در اینباره می‌گوید:

ومستبعد نیست که چند نفس را یک جرم باشد که هر یک از ایشان در آن، صور مشاهده کنند. و ایشان را تحریک آن جرم نبود تا متمانع شوند به اختلاف ارادات. و دور نباشد که اشقیا را جرمی دیگر باشد یا اجرامی که بواسطه آن تخیل صور موزیاتی کنند که ایشان را توعده به آن کرده باشند و غیر آن.<sup>۵۹</sup>

محقق لاهیجی هم ضمن پذیرش ضرورت وجود پیکر برای ارواح در برزخ که ضرورتاً هم جرم فلکی نبوده، بلکه می‌تواند از جنس بخار یا دخان باشد، آورده است:

همچنین نفوس رذیه غیر زکیه را لابد است از تعلق به جسمی که موضوع تخیل موزیاتی وارد فی الشریعة باشد. و تجویز کرده‌اند که جسمی باشد متولد از ادخنة و

ابخره به نحویکه مستعد تعلق نفس و تعلق تدبیر و تصرف نباشد.<sup>۶۰</sup>

از آیات قرآنی هم استفاده می‌شود که منکران معاد این نحوه از معاد را منکر نبوده‌اند، چه اینکه سخن منکران و مخالفان معاد بر سر زنده کردن استخوانهای پوسیده و خاک شده است. به برخی از این آیات توجه کنید:

﴿انظر الى العظام كيف تنشرها ثم نکسوها لحمًا<sup>۶۱</sup>، وضرب لنا مثلاً ونسی خلقه قال من يحيى العظام وهی رميم<sup>۶۲</sup>، وقالوا اذا كنا عظاماً ورفاتاً انا لمبعوثون خلقاً جدیداً<sup>۶۳</sup>، أيعدکم انکم اذا متم وکتمت تراباً و عظاماً انکم مخرجون<sup>۶۴</sup>، قالوا اذا متنا وکنا تراباً و عظاماً انا لمبعوثون<sup>۶۵</sup>، اذا متنا وکنا تراباً و عظاماً انا لمدينون<sup>۶۶</sup>، وکانوا يقولون اذا متنا وکنا تراباً و عظاماً انا لمبعوثون<sup>۶۸</sup>، اذا كنا عظاماً نخرة<sup>۶۹</sup>، أی حسب الانسان ان لن نجمع عظامه<sup>۷۰</sup>﴾.

حاصل آنکه اطلاق جسمانی بودن بر معاد - آنگونه که صدرالمثالین بر آن پافشاری و اصرار دارد - هیچگاه مورد نقض و ابرام مخالفان و موافقان معاد جسمانی نبوده است، بلکه تصور همه کسانی که پیرامون این نحوه از معاد بحث و گفتگو کرده‌اند تنها مادی بودن آن بوده است.

دوم - باید دید که اینگونه برداشت از معاد - صرفنظر از آنچه پیرامون تجرد قوه خیال میان مشاء و حکمت متعالیه مطرح است - چه تفاوتی بامعاد روحانی در نظر پیروان مشاء و بخصوص ابن‌سینا دارد؟

بیشک هیچ حکیم و متکلمی، چه معتقد به معاد روحانی باشد یا جسمانی مادی، منکر وجود قالب غیرمادی برای روح آدمی نیست؛ چرا که در نظر مشاء هم که به معاد روحانی معتقدند، وجود حد ماهوی برای روح انسان که از آن به بدن اخروی یاد می‌کنیم، امری مفروغ عنه و مسلم بوده است.

بر همین اساس است که آقا علی حکیم مدعی است: «هیچ حکیمی معاد را روحانی نمی‌داند».<sup>۷۱</sup>

توضیح آنکه حکیمان مشائی عموماً و شیخ‌الرئیس

۵۷- شرح اشارات، ۳/۳۵۵.

۵۸- مبدأ و معاد، ص ۱۱۲ - شرح اشارات، ۳/۳۵۶.

۵۹- درة التاج، ص ۷۴۹. ۶۰- گوهر مراد، ص ۶۴۲.

۶۱- بقره/۵۹. ۶۲- یس/۷۸.

۶۳- اسراء/۴۹ و ۹۸. ۶۴- مؤمنون/۳۵.

۶۵- مؤمنون/۸۲. ۶۶- صافات/۱۶.

۶۷- صافات/۵۳. ۶۸- واقعه/۴۷.

۶۹- نازعات/۱۱. ۷۰- قیامة/۳.

۷۱- رساله سبیل الرشاد فی علم المعاد.

شرح مقاصد درباره قائم بذات بودن صور خیالی می‌گوید: ان ما يشاهد من تلك الصور في الخيال مثلاً ليست عدماً صرفاً، ولا من عالم الماديات و هو ظاهر، ولا في عالم العقل لكونها ذات مقدار، ولا مر تسمه في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير في تخيل صورة الجبل مثلاً؛ فيجب ان تكون موجودات خارجية قائمة بذواتها وهو المطلوب<sup>۷۶</sup>.

فخر رازی نیز به همین مطلب اشاره کرده، می‌نویسد: ان الصور الذهنية ان لم تكن مطابقة في الخارج كانت جهلاً، وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج... وان الصور المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بأنفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عن<sup>۷۷</sup>.

خصوصاً بر این باورند که نفوس انسانی پس از مرگ اگر به کمالات لایق خود دست یافته باشند، به عالم قدس و عقول و مجردات منتقل شده از لذایذ عقلانی برخوردار می‌گردند و اگر در ورطه حیوانیت افتاده و به اسفل السافلین سقوط نمایند، درکات جهنم را با ادراک نامالیمات و متناقضات طی مینمایند. و اما نفوس ناقص که از قوه به فعلیت نرسیده‌اند به اجرام فلکی که فاقد هرگونه خرق و التیام هستند متصل می‌شوند.

بنابراین، از دیدگاه اینان، نفوس انسانی پس از مرگ حتماً واجد پیکر است. در برخی از نفوس این پیکر غیرمادی و در گروهی مادی که می‌تواند جرم فلکی یا چیزی از این قبیل باشد. عبارات دیگر، از نظر اتباع مشاء، تشخیص و تمایز ارواح از یکدیگر امری نیست که مورد شک و تردید باشد

● ملاصدرا از اصول فوق‌الذکر در الشواهد الربوبية چنین نتیجه‌گیری می‌کند: شخص معاد در روز قیامت هم از حیث نفس و هم از حیث بدن عیناً همان شخص است که در دنیا می‌زیسته و تبدیل در خصوصیات بدن، ضروری به بقای شخصی بدن نمی‌رسانند، زیرا تشخیص و تعیین هر بدنی فقط مرهون بقای نفس او یا ماده عام و نامعلومی است که در ضمن هر ماده خاص معینی تحقق می‌پذیرد، هر چند خصوصیات هر یک تبدیل یابد.

علاوه بر این، ملاصدرا ضمن بیان اینکه صور خیالی وجوداً و عدماً تابع نفس فاعل خود است تصریح می‌کند که صورت جسمانی در معاد امری است متوهم و متخیل. ایشان در اینباره می‌گوید:

ان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس و التفاتها اليها و استخدامها المتخيلة وتشبثها، فاذا اعرض عنها النفس انعدمت و زالت لانها مستمرة الوجود باقية لا ببقاء النفس وحفظها اياها<sup>۷۸</sup>.

همچنین در بیان همین صور خیالی در مفاتیح الغیب

۷۲- استاد حسن‌زاده آملی در اینباره می‌گوید: «الصورة الانسانية لا تخلو عن بدن قط، الا ان ابدانها متفاوتة بحسب النقصان و الكمال فلما كانت الصورة أكد و اشد، كان بدنها اضعف و اخص و اشد انفعالاً. فالبدن تابع لها بحسب مراتبها شدة و ضعفاً. و يعبر عن البدن الغير العنصرى الطبيعى بالبدن الدهرى و الجسم الدهرى»؛ شرح منظومه، ۲۰۴/۲.

۷۳- به این عبارت صدر المتألهین توجه کنید: «والحق بما مر من الاصول ان لاعبرة بخصوصية البدن و ان تشخصه و الاعتبار في الشخص المحشور جسمية ما آية جسمية كانت، و ان البدن الاخرى ينشاء من النفس بحسب صفاتها؛ لان النفس يحدث من المادة بحسب هياتها و استعداداتها كما في الدنيا». اسفار، ۲۰۰/۹.

۷۴- شرح اشارات، ۳۵۰/۲. ۷۵- شرح منظومه، ص ۳۴۵.

۷۶- شرح المقاصد، ۳۷۱/۳. ۷۷- شرح اشارات، ۳۱۵/۲.

۷۸- اسفار، ۲۰۳/۱.

و چون این تمایز نه به بدن مادی است - نظیر آنچه در دنیا است - قطعاً به پیکر اخروی یا جرم سماوی خواهد بود، تا هر روحی بتواند بسته به اعمالی که در دنیا انجام داده است با ادراک امور ملایم و ناملایم، احساس لذت یا درد کند<sup>۷۲</sup>.

خلاصه سخن آنکه میان معاد در حکمت متعالیه و معاد در حکمت مشاء یک نقطه مشترک وجود دارد و آن حضور ارواح انسانی با پیکر و قالب غیرمادی در جهان آخرت است، چه این پیکر از منشآت نفس باشد بنابر تجرد خیال<sup>۷۳</sup> و چه محصول عمل دنیوی انسان باشد بنابر قول بعدم تجرد خیال.

خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح همین مطلب و در شرح عبارت شیخ‌الرئیس می‌فرماید: «وفى نسبة الاشباح العالیه الخيالية الى الجرم دون الجسم، و نسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة»<sup>۷۴</sup>.

بر همین اساس است که حکیم سبزواری در مقام جمع بین این دو نظر می‌گوید: «والحاصل انه يمكن التوفيق بارجاع قولهم في الفلك ولاسيما قول الشيخ المتأله الى قول صدر المتألهين في المعاد الجسماني وهو ما اخترناه»<sup>۷۵</sup>.

سوم - اعتقاد به وجود خارجی صور خیالی در جهان آخرت، فکری نیست که مخترع آن صدر المتألهین بوده و پیشینیان از آن سخنی بمیان نیاورده باشند.

آورده است: «و يتصور الانسان عند ذلك ذاته بصورته الجسمانية»<sup>۷۹</sup>.

و در مبدأ و معاد می نویسد: «و يتوهم نفسها عين الانسان المقبور الذي مات صورته»<sup>۸۰</sup>.

چنین تصویری از معاد پیش از ایشان در کلام غزالی هم آمده است، آنجا که می گوید:

النفس اذا فارقت البدن، وحملت القوة الوهمية معها كما ذكرنا، وتجردت عن البدن منزهة، ليس يصبحها شيء من الهيئات البدنية وهي عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن و عن دار الدنيا، متوهمة نفسها عين الانسان المقبور الذي مات على صورته، كما كان في الرؤيا تتخيل و توهم. و تتخيل بدنها مقبوراً و تتخيل الآلام الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرايع الصادقة؛ فهذا عذاب القبر. و ان كانت سعيدة تتخيل صوراً ملائمة على وفق ما كان يعتقد من الجنات و الانهار و الحدائق و الغلمان و الولدان و الحور العين و الكأس من المعين فهذا ثوابك القبر<sup>۸۱</sup>.

این صور خیالی که ناشی از تصور و توهم انسان هستند، چه از نظر صدرالمتألهین و چه از نظر شیخ الرئیس، محصول و نتیجه اعمال دنیوی انسان است که در جهان آخرت ظهور می نماید.

شیخ الرئیس در برخی از رسائل خود، در پاسخ به این سؤال که انسان بعد از مرگ در برزخ چه می کند، می نویسد:

تكون في البرزخ ايقاظاً و اخذ اللذات الروحانية و الصور التي يصحبنا من هذا العالم من العلم و العمل في الخير و الشر، تصير فينا محكمة ذاتية متفرعة متميزة، و بالجملة يكون في البرزخ كالنطفة في الرحم و البذر في الارض ينبت و يثمر على ما في اصلها التي جئت به<sup>۸۲</sup>.

ملاصدرا هم در اینباره آورده است: «فيشاهد الصور العينية الموجودة في الآخرة... التي هي من نتائج الاعمال و الافعال»<sup>۸۳</sup>.

از سوی دیگر، این صور برزخی در نظر شیخ الرئیس اشد و اقوی از صور نومیه بوده<sup>۸۴</sup> که ناشی و صادر از نفس انسان هستند. این صور، اثری بالذات دارند، گرچه می توانند بالعرض و بتبع نفس، وجود خارجی یافته و مثمر ثمر هم باشند.

مرحوم شیخ الرئیس در اینباره آورده است:

انما يلدُ و يؤذی بالحقیقة هذا المرتسم فی النفس لا الموجود فی الخارج، و كلما ارتسم فی النفس فعل فعله و ان لم يكن بسبب من خارج، فان

السبب الذاتي هو هذا المرتسم و الخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب<sup>۸۵</sup>.

نکته جالب اینکه صدرالمتألهین از همین جملات شیخ که بظاهر حاکی از معاد روحانی است، چنین استفاده می کند که وی ناظر به معاد جسمانی است. ایشان در شرح هدایه قبل از نقل عبارات شیخ می گوید: «ولشیخ الرئیس اشارة خفيفة فی آخر الهيئات الشفا الى وجه صحة المعاد الجسماني بقوله...»<sup>۸۶</sup>.

از مجموع آنچه گذشت چنین بدست می آید که ۱- بدن اخروی از نظر ابن سینا و ملاصدرا - لا اقل نسبت به برخی از نفوس - بدنی است غیر مادی و نه مادی، ۲- صور برزخیه اموری ادراکی هستند که از لحاظ حدوث و بقا تابع نفس انسانی می باشند که در خارج از نفس انسانی، اما بتبع آن، وجود پیدا می کنند.

چهارم - از نظر ابن سینا و پیروان او، منافاتی میان تحقق لذت و الم عقلی و وجود پیکر مادی بتبع آن لذات و آلام جسمانی نیست.

ابن سینا در اشاره به جمع میان لذات عقلی و حسی مدعی است:

ومنه ما يدرك بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة... و الحكماء الالهيون رغبتهم فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك و ان اعطوها، و لا يستعظمونها فی جنبه هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول<sup>۸۷</sup>.

قطب الدین شیرازی هم در جمع میان لذات عقلی و وجود پیکر مادی و لذات جسمانی ناشی از آن می گوید: اما اگر بعدالموت به چیزی از اجسام متعلق شود، آن مانع نباشد که او را لذات و آلام عقلی حاصل شود بالذات و آلام حسی که حاصل است بسبب تعلق جسم<sup>۸۸</sup>.

\* \* \*

۷۹- مفاتيح الغيب، ص ۶۰۶. ۸۰- مبدأ و معاد، ص ۳۰۰.

۸۱- رسالة المضمون على غيره، ص ۲۰.

۸۲- شرح هداية، حاشیه، ص ۳۷۴.

۸۳- مبدأ و معاد، ص ۳۱۶.

۸۴- «فان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً و صفاء... على ان الاخرى اشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق و تجرد النفس و صفاء القابل... وليست الصورة التي ترى في المنام بل و لا التي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس، الا ان احديهما تبتديء من باطن و تنحدر اليه و الثانية تبتديء من خارج و ترتفع اليه». رك: الهيئات شفا، ص ۴۳۲.

۸۵- همان.

۸۶- شرح الهداية، ص ۳۷۷.

۸۷- الهيئات شفا، ص ۴۲۳. ۸۸- درة التاج، ص ۷۴۸.