

# مبانی نظری معاد جسمانی

## از دیدگاه ملاصدرا

□ دکتر محمدجواد پیرمرادی  
عضو هیئت علمی دانشگاه امام حسین (ع)

### ۱. مقدمه

یکی از مسائل اساسی در ارکان اعتقادی تمام ادیان آسمانی مسئله اعتقاد به جهانی پس از مرگ و حشر انسان بهمان صورت دنیوی در آن عالم است. این مسئله در جهان اسلام به معاد جسمانی شهرت یافته است و شیخ فلاسفه اسلام آن را باین صورت تعریف کرده است: «هو الذي للبدن من البعث»<sup>۱</sup>

بنابراین، معاد جسمانی بدین معناست که انسانها در قیامت با همین شکل و صورتی که در دنیا دارند محشور می‌شوند و اگر کسی شخصی را در دنیا دیده باشد پس از حشر نیز می‌گوید این همان است. این نکته‌ای است که هیچ مسلمانی و بلکه هیچ متدین به ادیان آسمانی آن را انکار نمی‌کند. و بقول مدرس زنوزی هیچ حکیم مسلمانی آن را انکار نکرده است.<sup>۲</sup>

معاد جسمانی از ضروریات ادیان آسمانی از جمله اسلام است؛ بنابراین، لازمهٔ مسلمان بودن است. تاریخ اندیشهٔ اسلامی شاهد تلاشهای متفکران و فیلسوفان مسلمان برای اثبات عقلانی معاد و تبیین مسئله معاد و مرگ و حیات پس از مرگ است.

بطور کلی نگاه عقلانی به دین کاری است که در طول تاریخ توسط متکلمان و فیلسوفان الهی صورت گرفته

### چکیده

در اصل مسئله معاد اختلافی بین متفکران وجود ندارد بلکه در کیفیت آن اختلاف است، ملاصدرا از میان سه رأی: معاد فقط جسمانی است، معاد فقط روحانی است، معاد جسمانی روحانی است، رأی سوم را پذیرفته است. با این وصف عده‌ای معتقدند آنچه ملاصدرا اثبات کرده است معاد قرآنی نیست. تلاش نگارنده در این نوشتار اینست که با مروری دوباره به سخنان صدرالمآلهین نشان دهد آنچه ملاصدرا ثابت کرده است معاد قرآنی است و لازمهٔ نظر مخالفان ملاصدرا انکار آخرت و نفی نظام علی و معلولی و غایی جهان است.

### کلید واژه

معاد جسمانی؛	نظام غایی؛
اصالت وجود؛	تشکیک وجود؛
حرکت جوهری؛	عقل؛
بدن مثالی؛	حکمت متعالیه؛
وجودشناسی؛	معرفت‌شناسی؛
جهان‌شناسی؛	انسان‌شناسی؛
ملاصدرا؛	نفس ناطقه؛
جسمانی حدوث؛	روحانی بقا.

۱. ابن‌سینا، الیهات شفا، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۲۳.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد از دیدگاه مدرس زنوزی، تهران، حکمت، ص ۸۲.

**\* معاد جسمانی بدین معناست که انسانها در قیامت با همین شکل و صورتی که در دنیا دارند محشور می‌شوند و اگر کسی شخصی را در دنیا دیده باشد پس از حشر نیز می‌گوید این همان است.**

دانست، هر چند معتقد است عقل در اثبات معاد جسمانی ناتوان است و راهی جز شریعت برای اثبات معاد جسمانی وجود ندارد. نه اعتقاد به ناتوانی عقلی در حل بعضی مسائل خطاست و نه تلاش ناموفق برای اثبات عقلی بعضی حقایق. معاد جسمانی را بعضی ببنیاز از برهان دانسته‌اند. خواه این مسئله ببنیاز از برهان باشد و خواه نیازمند برهان باشد و خواه فیلسوف از عهده اثبات آن برآید یا ناتوان از اثبات آن باشد، از اهمیت آن در اصول عقاید و ضروری دین بودن آن نه کاسته می‌شود و نه افزایش می‌یابد. فیلسوف، اگر مؤمن به اسلام باشد آن را می‌پذیرد و اگر مؤمن نباشد نمی‌پذیرد. ناتوانی او در اثبات این قضیه نیز بر او عیبی محسوب نمی‌شود، هرچند اثبات آن برای او کمال و حسن است؛ بنابراین جایی برای تکفیر اندیشمندان باقی نمی‌ماند.

اما آنها که قائلند آنچه مورد نظر شریعت است معاد جسمانی عنصری است، هیچ دلیل محکمی ارائه نکرده‌اند؛ چون اساساً اهل استدلال نیستند و تنها اعتمادشان به فهم عرفی و عوامانه از اسلام است. آنان برای کلام الهی جز معنایی عرفی و ظاهری و در حد فهم ساده توده مردم قائل نیستند.

حکیم زَنُوزی در اینباره می‌گوید:

فهم اهل ظاهر از مسئله معاد جز انس ذهنی آنان به محسوسات و لذات دنیوی و بیگانگی از امور غیر محسوس یا محسوساتی غیر از محسوسات این جهانی، چیز دیگری نمی‌باشد، بهمین جهت معاد در نظر این گروه به عود نفس از برزخ به عالم دنیا و تعلق آن به بدن دنیوی تفسیر می‌گردد و عالم آخرت نیز عین عالم دنیا بشمار می‌آید.<sup>۳</sup>

متأسفانه نگرش ظاهرگرایانه به دین، قوای ادراکی انسان را منحصر در حواس مادی کرده و ناخودآگاه یک نوع ماتریالیسم و آمپریسم را بنام دین ترویج می‌کند، غافل از اینکه فلسفه اصلی دین اینستکه آدمی را از این

است. کسانی که از عقاید دینی دفاع می‌کنند، هدفشان موجه‌سازی اندیشه‌های دینی با روشهای عادی کسب معرفت همچون روشهای عقلی و تاریخی و مانند آن است. بخش قابل توجهی از تلاش فیلسوفان، برای معقولسازی دین و ایجاد وفاق بین دین و فلسفه بوده است. اثبات فلسفی معاد جسمانی نیز باید در راستای این تلاشها تحلیل و تبیین شود.

بعضی گفته‌اند که ابن‌سینا به معاد جسمانی معتقد نبوده است، حتی خود صدرالمتألهین گاهی مشائین جهان اسلام از جمله رئیس آنها را در زمره قائلین به معاد روحانی یاد کرده است. هر چند از نظر وی، ابن‌سینا منکر معاد جسمانی نبوده است.<sup>۳</sup>

این سخن و داوری قابل مناقشه مبتنی بر این پیشفرض است که اگر فیلسوف نتواند چیزی را اثبات عقلانی نماید آن را نمی‌پذیرد. چنانکه از بوعلی معروف است که «نحن أبناء الدلیل نمیل حیث یمیل...».

براین اساس چون بوعلی دلیل عقلی بر معاد جسمانی نیافته است و از دیگر سو اشرف لذات و آلام و سعادت و شقاوت اخروی را لذات و آلام و سعادت و شقاوتهای ادراکی عقلانی می‌داند نه مادی، پس بزعم بعضی، او معاد مورد نظر شریعت را قبول ندارد.

فراموش نکنیم که بوعلی معتقد است اگر نتوان چیزی را رد کرد باید آن را ممکن دانست. اما بوعلی در ما نحن فیه یک دلیل عقلی دارد و آن اعتماد به خیر مُخبر صادق است که عقلاً پذیرفتنی است. بنابراین براساس همان پیشفرض نیز نباید بوعلی را مخالف معاد جسمانی

۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۰۳.

۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد از دیدگاه مدرس زَنُوزی،

تهران، حکمت، ص ۷۷.

عالم خاکی به افلاک بکشانند. ظاهرگرایان با نفی هر گونه نگرش عمیق عقلی و اکتفا به ادراک عرفی، تصویری از عالم آخرت و بهشت و جهنم آن ارائه می‌کنند که با عالم دنیا و بهشتها و جهنمهای دنیوی فرقی ندارد. اینان ناخواسته در جهت مخالف قرآن حرکت می‌کنند که فرمود:

﴿ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون﴾، ﴿كما بدأكم تعودون﴾...<sup>۵</sup>

آیه اول نشاندهنده اینست که آخرت غیر از عالم دنیاست و آیه دوم نشاندهنده اینست که حشر نیز مانند آغاز خلقت است و ماده دنیوی کائن فاسد نمی‌خواهد که خلقتش و ایجادش تدریجی است، عالم حشر، در یک چشم بر هم زدن تحقق پیدا می‌کند: ﴿کلمح البصر أو هو أقرب﴾.<sup>۶</sup>

ظاهرگرایان با نفی اعتبار و تلاشهای عقلانی متفکران جهان اسلام در واقع راه ورود به دیانت را می‌بندند، زیرا دروازه ورود به دیانت عقل است. ما به چه اعتباری سخن انبیا را قابل اعتنا می‌دانیم و از آن پیروی می‌کنیم؟ آیا اعتبار اعتنا به سخن انبیا را از انبیا می‌گیریم یا از عقل؟ آری انسان با یک محاسبه عقلانی به سخن انبیا توجه می‌کند، مردم از خود می‌پرسند و با خود استدلال می‌کنند یا آنچه انبیا می‌گویند راست است یا دروغ؟ اگر راست باشد و ما به آن اعتنا نکنیم ثمره‌اش خسروانی غیرقابل جبران است، اما اگر دروغ باشد و ما به آن اعتنا نمائیم و براساس آن عمل نماییم نه تنها هیچ ضرری متوجه ما نخواهد شد بلکه از فوایدش در دنیا برخوردار می‌شویم. (ضمانت اجرایی اخلاق کمترین فایده دین است که امروزه حتی پراگماتیستها بر همین اساس پیروی از انبیا را مفید می‌دانند). این استدلال عقلی در ضمیر آدمیان آنها را به پیروی از انبیا و دینداری می‌کشانند که ظاهرگرایان آنرا در عمل فاقد اعتبار می‌دانند و هرگونه فعالیت برای کسب معرفت و جستجوی حقیقت براساس آن را بیهوده می‌شمارند.

بنابراین، روشن است که جهانیابی دین منطقاً مبتنی بر جهانیابی فلسفی است. چنانکه بعضی از بزرگان دین

اسلام را نیز یک نوع جهانیابی فلسفی دانسته‌اند.<sup>۷</sup> ازاینرو متفکران نگاه عقلانی به جهان در واقع دین را نیز نفی می‌کنند، درحالیکه اگر ملتزم به دین و متون دینی باشند، می‌توانند این نوع نگرش را از درون دین نیز استخراج نمایند. قرآن کریم مکرر با مخالفان بگونه‌ای سخن گفته است که عقل و قوه استدلالگر آنها را بیدار نماید. بفرموده امام علی علیه السلام اساساً فلسفه بعثت پیامبران شکوفایی استعدادهای نهفته عقول آدمیان است. «لیشروا لهم دفائن العقول».<sup>۸</sup> پیامبران آمده‌اند تا استعدادهای عقلانی نهفته در درون آدمیان را بیدار نمایند و او را از عالم دنیای ظاهری و مادی به عالم آخرت و معنوی هدایت نمایند. بنابراین نمی‌توانند چنانکه بعضی از پیروان انبیا معتقدند، مروج ظاهرگرایی و سطحی‌اندیشی باشند.

ملاصدرا قهرمان مبارزه با ظاهرگرایی و قشری‌اندیشی از متفکران برجسته جهان اسلام در قرن یازدهم هجری قمری است. او کسی است که پس از گذشت حدود چهارصدسال از ظهور او هنوز مکتب فلسفی جدیدی بعد از وی ظهور نکرده است و غالب متفکران اسلامی که در حوزه‌های علمی قدیم درس خوانده‌اند، صدرایی هستند. ملاصدرا در زمانه‌ای می‌زیست که اندیشه‌های ظاهرگرایانه همدست با سیاست وقت بشدت با اندیشه‌های فلسفی و معنویتگرا مخالف بود و سعی می‌کرد که با منزوی ساختن و تبعید و تهدید و تکفیر جلوی رشد اندیشه‌های صدرایی را بگیرد ولی با این وصف، خیلی زود اندیشه‌های ملاصدرا پس از مرگ او (۱۰۵۰) مراکز علمی مخالف را تحت تأثیر قرار داده و امروزه عمده‌ترین مراکز فلسفی جهان تشیع در حوزه‌های دینی است و مهمتر از اینکه غالب طلاب علوم دینی فلسفه‌خوان، فلسفه صدرایی می‌خوانند و فلسفه او را جامع مشاء و اشراق و کلام و عرفان می‌دانند.

۵. سوره واقعه، آیه ۶۲؛ سوره اعراف، آیه ۲۹.

۶. سوره نحل، آیه ۷۷.

۷. مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهانیابی اسلامی، صدرا،

بخش دوم، ص ۶۹.

۸. امام علی (ع)، نهج البلاغه، ج ۱، مؤسسه نشر اسلامی،

ص ۳.

## ۲. بیان مسئله

می‌دانند که در بدن سریان دارد مانند سریان آتش در ذغال و آب در گل.

نظریه دوم: معاد فقط روحانی است

از نظر ملاصدرا بیشتر فیلسوفان و پیروان حکمت مشاء قائل به این نظریه هستند، زیرا از نظر آنان با قطع ارتباط نفس و بدن، بدن با صورتها و عوارضش از بین می‌رود و نمی‌توان دوباره آن بدن را اعاده کرد، زیرا اعاده معدوم محال است. قابل ذکر است باستناد این دیدگاه پیروان حکمت مشاء بوده است که موجب حکم به تکفیر آنها توسط بعضی از فقها شده است.<sup>۹</sup>

از نظر مشائیان، نفس جوهری مجرد است که نابودی در آن راه ندارد و با مرگ طبیعی و قطع تعلق از بدن به عالم مجردات باز می‌گردد.

نظریه سوم: معاد جسمانی روحانی است

ملاصدرا بسیاری از حکیمان و بزرگان از اهل کلام را نام می‌برد که به این نظریه قائل بودند، از جمله: غزالی، سیدمرتضی، خواجه طوسی و علامه حلّی، و خود نیز همین نظریه را می‌پذیرد و می‌گوید:

إِنَّ الْمُعَادَ فِي الْمُعَادِ هُوَ هَذَا الشَّخْصَ بَعِينَهُ نَفْسًا  
وَبَدَنًا، فَالْنَفْسُ هَذِهِ النَّفْسُ بَعِينَهَا وَالْبَدَنُ هَذَا الْبَدَنُ  
بَعِينَهُ بَحِثْ لَوْ رَأَيْتَهُ لَقُلْتَ رَأَيْتَهُ بَعِينَهُ فَلَانَ الَّذِي كَانَ

فِي الدُّنْيَا وَإِنْ وَقَعَتِ التَّحَوُّلَاتُ وَالتَّقْلِبَاتُ.<sup>۱۰</sup>

بتأیید از نظر ملاصدرا محل نزاع حشر انسان است، انسانی که مدتی در دنیا زندگی کرده و اعمال خوب و بد انجام داده و دارای ملکات حسنه و سیئه است و این انسان جسمانی روحانی است؛ پس معادش نیز جسمانی و روحانی است.

## ۳. مبانی نظریه معاد جسمانی ملاصدرا

ملاصدرا در کتاب اسفار ۱۱ مقدمه<sup>۱۱</sup> و در رساله زاد المسافر<sup>۱۲</sup> دوازده مقدمه برای اثبات معاد جسمانی می‌آورد

۹. غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفة، (ترجمه علی اصغر حلّبی)، تهران، زوار، ۱۳۶۳ ه.ش.

۱۰. ر.ک: الأسفار الأربعة، قم، مصطفوی، ج ۹، ص ۱۶۶؛ مناهج الغیب، ص ۵۹۹.

۱۱. الأسفار، ج ۹، ص ۱۹۷.

۱۲. شرح رساله زاد المسافر، جلال الدین آشتیانی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۶۰ ه.ش، ص ۱۱ تا ۲۰.

صدرالمتألهین اولین کسی است که سعی کرده است معاد جسمانی را آنگونه که خود می‌فهمد با برهان ثابت نماید. آیا برآستی فهم ملاصدرا از مسئله معاد صائب بود؟ چرا بوعلی می‌گفت که معاد جسمانی را با برهان نمی‌توان ثابت کرد، ولی ملاصدرا می‌گفت می‌توان اثبات کرد و اثبات کرد یا دستکم سعی بر اثبات آن داشت. چه تفاوتی بین فهم بوعلی و ملاصدرا از معاد قرآنی وجود داشت که یکی حکم به عدم امکان اثبات عقلی و دیگری به امکان آن حکم می‌کرد؟

**\* آنها که قائلند آنچه مورد نظر شریعت است معاد جسمانی عنصری است، هیچ دلیل محکمی ارائه نکرده‌اند؛ چون اساساً اهل استدلال نیستند و تنها اعتمادشان به فهم عرفی و عوامانه از اسلام است.**

این نوشتار نشان خواهد داد که بوعلی، معاد جسمانی را عنصری می‌دانست و می‌گفت با عقل قابل اثبات نیست، اما صدرالمتألهین آن را عنصری نمی‌دانست بلکه به معاد بدنی اخروی بدون ماده که رابطه‌اش با نفس رابطه لازم و ملزوم است، قائل بود. اما از نظر ملاصدرا، معاد جسمانی عنصری از اعتقادات مشائیان نیست بلکه عقیده فقها و محدثین است.

صدرالمتألهین ضمن بیان گزارشی از اندیشه‌های مذاهب مختلف در باب چگونگی معاد و تعریف آن، اشاره می‌کند که در اصل وجود معاد و جهان آخرت هیچ اختلافی وجود ندارد، تنها اختلاف در چگونگی آن است و سه نظریه را مطرح می‌کند و یکی از آنها را بعنوان نظر خود اعلام می‌کند.

نظریه اول: معاد فقط جسمانی است

ملاصدرا بیشتر مسلمانان و عموم فقها و محدثان را قائل به این نظریه می‌داند؛ زیرا آنان روح را جسمی

و سپس نتیجه‌گیری می‌کند. استدلال ملاصدرا مانند استدلال‌های منطقی صوری روان نیست بلکه بیشتر شبیه استدلال‌های منطقی سمبلیک است که زنجیوار به هم مرتبط و از یکدیگر قابل استنتاجند. آنچه او در مقدمات ذکر می‌کند اصول اساسی حکمت متعالیه است و معاد جسمانی لازمه فلسفه اوست، بهمین دلیل می‌توان این مقدمات را کاهش داد و بعضی را در بعضی ادغام کرد و می‌توان افزایش داد و از هر کدام از اصول، چندین مقدمه استخراج کرد که صاحب این قلم بیش از بیست مقدمه از اصول اساسی فلسفه ملاصدرا درآورده است که همگی باید قبل از نظریه معاد جسمانی پذیرفته شوند. بهمین دلیل من مقدمات را به چند گروه تقسیم کردم و نام آنها را مبانی نظریه معاد جسمانی ملاصدرا نهادم. لازم بذکر است معاد جسمانی ملاصدرا با معاد جسمانی دیگر کسانی که آنها نیز معاد را جسمانی روحانی می‌دانند متفاوت است؛ در معاد جسمانی ملاصدرا جسم برزخی محشور می‌شود نه جسم عنصری مادی دارای ابعاد، زیرا در آنصورت از نظر ملاصدرا فرقی بین دو نشئه دنیا و آخرت نخواهد بود.

آنچه سبب شد که ملاصدرا بتواند بر معاد جسمانی خاص خود برهان اقامه نماید مبانی خاص اوست و ابتکارات فلسفی او در وجودشناسی و معرفت‌شناسی است. اما مهمتر از همه، انسانشناسی فلسفی ملاصدرا نقش مستقیم در اثبات معاد جسمانی دارد، که صدالبته انسانشناسی او نیز مبتنی بر وجودشناسی و معرفت‌شناسی اوست. اگر ملاصدرا نظریات اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت اشتدادی وجود را نداشت به چنان انسانشناسی متمایز از سایر فیلسوفان نمی‌رسید و نمی‌توانست بیش از بوعلی در این میدان بتازد.

### ۳-۱. مبانی وجودشناختی

۱. در هر ممکن الوجودی که ذهن آن را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند، آنچه اصالت دارد وجود است نه ماهیت.

۲. حقیقت هستی ذومراتب است و دارای مراتب

شدید و ضعیف و تقدم و تأخر است، درعین حال بسیط است و هیچگونه ترکیب ذهنی و خارجی در آن راه ندارد.<sup>۱۳</sup>

۳. وجود، حرکت اشتدادی می‌پذیرد؛ یعنی جوهر در وجود جوهریش حرکت ذاتی دارد.<sup>۱۴</sup>

۴. تشخیص در شیء به وجود خاص آن است نه به عوارض خاص آن و آنچه را قوم مناط تشخیص دانسته‌اند. علامتها و از لوازم تشخیصند که عین وجود است و علی سبیل البدلیه بر آن دلالت دارند، لذا همواره تغییر می‌کنند ولی شخص همان است.

۵. هویت هر شیء مرکب از ماده و صورت، به صورتش است نه به ماده‌اش.

۵-۱. ماده حامل امکان و قوه شیء و موضوع انفعالات و حرکات شیء است.

۵-۲. نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به تمام است، لذا نقص به تمام محتاج است و تمام به ناقص نیاز ندارد.

۵-۳. فصل قریب در ماهیات مرکب از جنس و فصل، مقوم و محصل ماهیت نوعی است؛ ازاینرو تعریف به فصل در تعریفات حدی کمتر از تعریف به جنس و فصل نیست. این همان است که بوعلی در تعریف بساطت گفته است که گاهی به لوازشان تعریف می‌شوند که ما را به حاق ملزوم می‌رساند.

۵-۴. تعریف مبادی وجودیه فقط از طریق تعریف به لوازم است.

۵-۵. قوای نفس را به افعالشان تعریف می‌کنند.

۶. وحدت شخصیه در اشیاء مختلف متفاوت است، چون وحدت شخصیه عین وجود است. همانطور که وجود در اشیاء مختلف بنحو واحدی نیست، وحدت شخصیه هم در اشیاء بنحو واحدی نیست، لذا حکم وحدت در جواهر مادی با جواهر مجرد متفاوت است. وحدت در مقادیر متصل (کمیت‌های متصل) عین اتصال و

۱۳. الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۶ و ۳۹.

۱۴. مفتاح الغیب، تعلیق ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجه‌ری، ص ۵۹۷.

امتداد است و در زمان و وجودات متجدد عین تجدد و انقضاء است. بنابراین جسم واحد نمی‌تواند متصف به اوصاف متضاد سیاه و سفید، شیرینی و تلخی، و لذت و الم شود ولی جوهر نفسانی واحد می‌تواند متصف به صفات متضاد سفید و سیاه و غیره شود.

۶-۱. از لوازم این اصل اینست که شیء واحد می‌تواند یکبار به ماده تعلق گیرد و بار دیگر از آن مجرد شود، یا شیء واحد گاهی مادی باشد و گاهی مجرد.

برخلاف نظر مشائین که گفته‌اند وجود رابطی و استقلالی در شیء واحد جمع نمی‌شود - هرچند برهانی بر آن اقامه نکرده‌اند و بهمین دلیل است که مشائین عقل و نفس را مباین و قسیم یکدیگر می‌دانند - در حکمت متعالیه این دو می‌توانند دو مرتبه از حقیقت یک شیء باشند: شیء واحد گاهی نفس است و گاهی عقل است.

## ۲-۳. مبانی معرفتشناسی<sup>۱۵</sup>

۱. حقیقت وجود جز با عرفان شهودی و علم حضوری قابل درک نیست.

۲. علم، وجود است نه کیف نفسانی و نه اضافه و نه حال در نفس.

۳. رابطه صور ادراکی با نفس، رابطه فعل و فاعل است نه مقبول به قابل.

۳-۱. ازینرو قیام صور به نفس صدوری است نه حلولی.

۳-۲. دیدن و شنیدن و لمس و مانند آن، کار نفس است نه قوا.

۳-۳. احساس و تخیل در انسان در این دنیا با هم متفاوتند ولی هنگام خروج نفس از بدن بین تخیل و احساس فرقی نیست و این قوه خیال که خزانه حس است با جدا شدن از بدن قوی می‌شود و نفس با قوه خیال کار حس را هم انجام می‌دهد و قدرت، علم و شهوت نفس یک چیز می‌شود و با تعقل مشتتهیات می‌تواند آنها را نزد خود احضار نماید.

۳-۴. بر این مبنا در بهشت جز شهوات و خواستهای نفس چیزی نیست: کما أشار الیه بقوله: «ولکم فیها ما تشتهی أنفسکم» و «فیها ما تشتهیه الأنفس وتلذ الأعین»<sup>۱۶</sup>.

۴. اتحاد عقل و عاقل و معقول: صورت اشیاء اگر مادی باشد قوام وجودش به ماده، مکان، وضع و مانند اینهاست اما اگر مجرد باشد چه مجرد تام باشد که آنرا صورت معقول بالفعل نامند و چه مجرد ناقص که آنرا محسوس بالفعل یا متخیل بالفعل گویند؛ از نظر ملاصدرا صور معقول بالفعل یا محسوس بالفعل و متخیل بالفعل، وجود فی نفس آنها عین وجودشان برای عاقل آنها یا حس‌کننده یا تخیل‌کننده آنهاست که در هر صورت نفس ناطقه است. اگر صورت معقوله فی‌المثل با عاقلش یکی نباشد می‌توان هر کدام را بدون دیگری و با قطع نظر از دیگری لحاظ کرد، درحالیکه در محسوس بالفعل و متخیل بالفعل و معقول بالفعل نمی‌توان چنین کاری کرد. پس معقول بالفعل همان عاقل بالفعل است، بعلاوه که بین آنها تضایف هم هست و متضایقان متکافئان فی الوجود می‌باشند.<sup>۱۷</sup>

بنابراین نفس هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات نوری مجردی را شهود می‌کند، نه اینکه آنها را از محسوسات انتزاع نماید، چنانکه جمهور حکما بر این باورند، بلکه ادراک معقولات کلی با یک انتقال و مسافرت از عالم محسوس به عالم خیال و از آنجا به عالم عقل صورت می‌گیرد، انتقالی از عالم دنیا به آخرت و از آنجا به عالمی ماورای آنها.

واعلم أنّ لهذه المسألة علی هذا الوجه الذي أدرکه  
الراسخون فی الحكمة مدخلاً عظيماً فی تحقیق  
المعادین الجسمانی والروحانی وكثيراً من المقاصد  
الإيمانية.<sup>۱۸</sup>

## ۳-۳. مبانی جهان‌شناختی<sup>۱۹</sup>

۱. عالم هستی هرچند واحد است، اجناس عوالم متعدد و متکثر را می‌توان به سه عالم منحصر کرد: پایتترین آنها عالم صور طبیعی مادی است. برزخ و وسط

۱۵. الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۹۲.

۱۶. سورة فصلت، آیه ۳۱؛ سورة زخرف، آیه ۷۱.

۱۷. الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۱۲ تا ۳۱۵.

۱۸. الشواهد الربوبية، مقدمه و تعليقات سيد جلال الدين

آشتیانی، دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۳۳.

۱۹. الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۹۴ - ۱۹۱.

این عوالم، عالم صور ادراکی حسی است که از ماده مجرد است ولی حامل استعدادات است و صفات متضاد را قبول می‌کند. سومین مرتبه و بالاترین عالم، عالم صور عقلی و مثل الهی است.

۲. قوه خیال جوهری است مستقل از بدن و اعضای آن، و در عالم طبیعی مادی نیست، بلکه مجرد از عالم ماده است و در عالمی خاص خود بین عالم طبیعی مادی و عالم عقل واقع است. بر این ادعا ملاصدرا براهین قاطعی در جای خود اقامه کرده است که اکنون مجال طرح آنها نیست.

ترکیب جوهر و عرض انضمامی می‌دانستند اما وقتی که ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری نشان داد که جواهر اشیاء قابل اشتدادند و مراتب اشتداد در عین حال که متعددند و متفاوت، در متن واقع با هم اتحاد وجودی دارند، بطوریکه آنچه در خارج است یک حقیقت است، ولی ذهن بین مراتب آن تفاوت قائل می‌شود و آنها را تکثیر می‌کند، (مانند یک جنین که بتدریج فیلسوف می‌شود، یک حقیقت است که جنین و فیلسوف است. چنین ترکیبی بین جنین و فیلسوف را) و بطور کلی هرچا که ماده طبیعی صورت جوهری را می‌پذیرد ترکیب اتحادی می‌گویند.

**\* بوعلی، معاد جسمانی را عنصری می‌دانست و می‌گفت با عقل قابل اثبات نیست، اما صدرالمتهلین آن را عنصری نمی‌دانست بلکه به معاد بدنی اخروی بدون ماده که رابطه‌اش با نفس رابطه لازم و ملزوم است، قائل بود. اما از نظر ملاصدرا، معاد جسمانی عنصری از اعتقادات مشائیان نیست بلکه عقیده فقها و محدثین است.**

استدلال ملاصدرا بر ترکیب اتحادی ماده طبیعی و صورت جوهری اینست که ما می‌توانیم اینها را هم حمل کنیم و ملاک حمل، اتحاد وجودی است. وقتی می‌گوییم حیوان، جسم نامی است یا جسم، جوهری قابل ابعاد سه‌گانه است، صورت نوعیه جوهری را بر ماده حمل کرده‌ایم، اگر ماده و صورت در خارج دو جزء مختلف از یک جسم بودند صدق یکی بر دیگری ممکن و جایز نبود.<sup>۲۰</sup>

۵. نظام عالم، نظام غایی است و حکمت و عنایت الهی اقتضا می‌کند که تمام ممکنات را به غایت مطلوب خودشان برسانند؛ چون تمام ممکنات بسوی غایت مطلوب خویش در حرکتند. پس تمام ممکنات حشر دارند ولی هر موجود ممکن حشری متناسب با خود دارد، حتی حیوانات و جمادات هم حشر دارند. و این حشر لازمه حرکت موجودات به سمت کمان و کمالخواهی آنهاست.<sup>۲۱</sup>

۳. اشکال هندسی و اشکال و صورتهای مادی مانند میز و صندلی و مکعب و مربع و غیره، همانطور که گاهی بوسیله فاعلهایی با مشارکت موادی مانند چوب یا آهن و غیره ساخته می‌شوند گاهی هم بدون استفاده از این مواد و فقط از طریق قوه فاعلی و باعتبار قوت ادراک و تصور حاصل می‌شوند؛ چنانکه مبادی عقلی بعضی چیزها را ایجاد می‌کنند. صورتهای خیالی که نفس آدمی می‌سازد از همین قبیل است و بدون مشارکت ماده حاصل می‌شوند. ۴. رابطه ماده و صورت اتحادی است. توضیح اینکه:

هر دو چیزی که رابطه وجودی با هم داشته باشند و بروی هم یک واحد را تشکیل می‌دهند بدو صورت قابل فرض است: یکی اینکه یک طرف اتحاد، متحصّل الذات و بیناز از دیگری باشد بطوریکه تغییر و تبدیل دیگری مستلزم تغییر و تبدیل آن نباشد، این ترکیب انضمامی است. مانند ترکیب بین جوهر و عرض؛ دیگر اینکه دو طرف اتحاد در وجود یا لوازم وجود بیناز از یکدیگر نباشند، مانند ترکیب ماده و صورت.

قبل از صدرالمتهلین ترکیب ماده و صورت را مانند

۲۰. الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۲۸۳.

۲۱. همان، ج ۹، ص ۱۹۸.

ملاصدرا براساس حرکت جوهری غایت تکامل انسانی را وصول به جوار الهی می‌داند و در واقع معاد از نظر وی همین معناست، چون این غایت در این دنیا حاصل نمی‌شود. کمال مطلق غایت تکامل انسان است.

ولا يوجد في هذا العالم الأدنى بل في عالم الآخرة التي إليها الرجعى وفيها الغاية والتمتهى، فبالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ أشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد أن يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوه إلى الفعل ومن الدنيا إلى الآخرة ثم المولى وهو غاية الغايات منتهى الأشواق والحركات.<sup>۲۲</sup>

#### ۳-۴. مبانی انسانشناختی (نفس‌شناسی)

ملاصدرا نیک می‌داند که تا در باب حقیقت نفس و رابطه آن با بدن سخنی اساسی نداشته باشد و تناقضات و اشکالات وارد بر دیدگاه پیشینیان به ماهیت نفس و نحوه رابطه‌اش با بدن را پاسخ ندهد، نمی‌تواند در باب معاد جسمانی سخنی فراتر از آنها بگوید. زیرا اهمیت نفس‌شناسی و نقش آن در مسئله معاد برای او تازگی نداشت. غزالی قبلاً گفته بود:

حقیقت آخرت هیچکس نشناسد تا حقیقت مرگ اول نشناسد و حقیقت مرگ نداند تا حقیقت زندگانی نداند و حقیقت زندگانی نداند تا حقیقت روح نداند و معرفت حقیقت روح، معرفت حقیقت نفس خود است. پس تا کسی حقیقت ارواح آدمی نشناسد، ممکن نیست که آخرت را ببصیرت بشناسد. چنانکه ممکن نیست حق را بشناسد تا خود را بشناسد، پس شناختن نفس خود کلید معرفت حق است و کلید معرفت آخرت است و اصل دین نیز ایمان به الله و الیوم الآخر است.<sup>۲۳</sup>

لذا ملاصدرا با نفس‌شناسی خویش که براستی جوهره انسانشناسی فلسفی اوست نه تنها به سوالات و ابهامات ناشی از دیدگاه مشائین درباره نفس پاسخ داد و از آنها رفع

تناقض کرد، بلکه مهمترین شالوده را برای نظریه معاد جسمانی خویش پایه‌ریزی کرد. قبل از ملاصدرا نفس انسانی را حادث و مسبوق به ماده و مدت و درعین حال مجرد می‌دانستند، می‌گفتند نفس با فساد بدن فاسد نمی‌شود درعین حال هر کائنی را فاسد می‌دانستند، بین نفس و بدن رابطه تعاکس ایجابی و اعدادی قائل بودند و می‌گفتند نفس بر بدن تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد و از دیگر سو مجرد است و موجود مجرد نمی‌تواند منفعل باشد و از جنبه قابلیت و بالقوگی بدور است.<sup>۲۴</sup>

بعضی برای حل این مشکلات و رفع این تناقضات صورت مسئله را پاک کرده، بکلی تجرد نفس را انکار نمودند. بعضی حدوث نفس را بکلی انکار کردند و آن را قدیم پنداشتند.

مشکل اساسی گذشتگان از جمله مشائین در نفس‌شناسی آنها بود. شیخ‌الرئیس نفس را هویت ثابتی می‌دانست که فقط عوارضی بر او اضافه شده است و صریحاً حرکت جوهری نفس را رد می‌کرد. وقتی که شاگرد دانشمند او - بهمنیار - دلیل انکار را می‌پرسید پاسخ می‌شنید که اگر حرکت جوهری ممکن باشد دیگر من نیستم که به شما پاسخ گویم و شما هم نیستید که پاسخ را بشنوید.<sup>۲۵</sup>

اما صدرالمشائین بر مبنای اصالت و تشکیک وجود، حرکت ذاتی و جوهری نفس را اثبات کرد، و نفس را حقیقتی ذومراتب دانست که در حال تحول جوهری از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است. او استدلال می‌کند که اگر نفس انسانی دارای حرکت جوهری نباشد باید دائماً با جسم یکی باشد، ولی مخالفان حرکت در جوهر نفس را حدوثاً و بقاءً مجرد از ماده و جسم می‌دانند و لذا پیامد نظر خویش را بر نمی‌تابند.<sup>۲۶</sup>

۲۲. الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۵۹.

۲۳. محمد غزالی، مقدمة رسالة الأضحوية ابن سینا، ترجم حسین خدیو جم، ص ۱۲۶ - ۱۲۱.

۲۴. ابن سینا، المهیات نجات، مرتضوی، تهران، ص ۲۱۹؛ طبیعیات نجات، ص ۱۸۵.

۲۵. الأسفار الأربعة، قم، مصطفوی، ج ۹، ص ۱۰۸.

۲۶. همان، ج ۸، ص ۳۴۵.



**\* معاد جسمانی ملاصدرا با معاد جسمانی دیگر کسانی که آنها نیز معاد را جسمانی روحانی می‌دانند متفاوت است؛ در معاد جسمانی ملاصدرا جسم برزخی محشور می‌شود نه جسم عنصری مادی دارای ابعاد، زیرا در آنصورت از نظر ملاصدرا فرقی بین دو نشئه دنیا و آخرت نخواهد بود.**

از نظر ملاصدرا لازمه انکار حرکت جوهری نفس، عینیت نفس و جسم است و بر این مبنا نفس بر جسم حمل می‌شود. زیرا نفس فصل اشتقاقی است و در فصل اشتقاقی جسم بعنوان جنس بر آن حمل می‌شود هر چند بعنوان ماده غیر از آن باشد. لازمه انکار حرکت جوهری اینستکه نفس پیامبر و یک انسان جاهل فقط در عوارض فرق داشته و ذاتاً یکی باشد و نفس بوعلی سینای فیلسوف با بوعلی کودک فرقی نداشته باشد. از صدرالمتألهین بشنویم:

چقدر این سخن سخیف است که نفس هنگامی که صورت طفلی و بلکه جنینی دارد با وقتی که عقل بالفعل است و معقولات همه در نزد او حاضر و او در جوار ملاً اعلی است هیچ تفاوتی ذاتاً نداشته باشد، بلکه تفاوت فقط در اضافات و اعراض لاحق باشد. حتی نفس انسانهای ساده و کودکان و نفوس انبیاء علیهم‌السلام از لحاظ حقیقت و ماهیت یکی باشند و اختلاف و برتری یکی بر دیگری بسبب اموری باشد که از خارج به بعضی ضمیمه می‌شود و به بعضی نمی‌شود. در اینصورت برتری افراد انسانی بواسطه چیزی خارج از انسانیت است و لازمه این سخن آنستکه فضیلت بالذات از آن امر خارجی است نه از انسان. بنابراین نبی(ص) فضیلت ذاتی بر سایر افراد ندارد! «وهذا یتبیح فاسد عندنا... فظهر أنّ للنفس الإنسانية تطورات و شؤوناً ذاتیه واستکمالات جوهریه وهی دائمة التحول من حالٍ إلی حالٍ»<sup>۲۷</sup>

براساس اصل حرکت جوهری است که ملاصدرا اصل دیگری را اثبات می‌کند که می‌توان آن را یکی از مقدمات و مبانی جوهری معاد جسمانی صدرایی دانست و آن اینستکه نفس جسمانی حدوث و روحانی بقاست.

این نظریه بر اصول و مقدمات زیر بنا شده است:<sup>۲۸</sup>

۱. نفس انسانی دارای مقامها و مراتب و نشئه‌های ذاتی است که بعضی از آنها به عالم امر و تدبیر و بعضی به عالم خلق مربوط است.

۲. نفس انسانی از نشئه خلق به طرف نشئه امر در تحول و حرکت و تکامل است.

۳. حدوث و تجدد عارض بعضی از مراتب نفس می‌شود نه همه مراتب آن.

۴. هرگاه نفس از عالم خلق به عالم امر متحول شود وجودش وجود مجرد عقلی می‌شود و در اینصورت به بدن و صفات و استعدادهای بدنی نیاز ندارد.

۵. بنابراین از دست دادن بدن و استعدادهای بدنی از لحاظ ذات و بقا هیچ ضرری ندارد، بلکه فقط تعلق بدنی آن قطع شده و تصرفش در بدن تعطیل می‌شود.

۶. بر همین اساس، حالات نفس و ویژگیهای آن در هنگام حدوث با حالات نفس و ویژگیهای آن در هنگام استکمال جوهری و حرکت آن به طرف مبدأ فعال یکی نیست.

۷. رابطه نفس در بدن مانند رابطه طفل و رحم است که طفل در آغاز به رحم نیازمند است و پس از آن در اثر تبدیل وجودی و ورودش به نشئه دیگر و تبدیل به عالم بالاتر از رحم بینای می‌شود.

با این نظریه است که صدرالمتألهین به مشکلات مبتنی بر دیدگاههای بوعلی و دیگر مشائیان درباره چگونگی وجود نفس و رابطه آن با بدن و تناقضات مربوط به آن پاسخ می‌دهد.

بر مبنای این نظریه بعضی از مراتب نفس حادث است با حدوث بدن، و لذا طبق قاعده «کل کائن فاسد» با بطلان بدن هم باطل می‌شود. و این یکی از مراتب نفس یعنی

۲۷. همان، ج ۸، ص ۲۴۵.

۲۸. همان، ج ۸، ص ۳۹۳.

مرتبه تعلق است؛ در این مرتبه وجود نفس عین ارتباط با بدن است، اصلاً نحوه وجود او بدینگونه است. اما وقتی که باعتبار استکمالات جوهری و توجه به غایت ذاتی و مبدأ اعلایش نحوه وجود دیگری پیدا کرد وجودش بعینه وجود لذاته یا وجود برای عقل مفارق می شود و در آن مقام دیگر نفس نیست بلکه عقل است، و دیگر محتاج به بدن نیست. بنابراین نفس، مادام که نفس است وجود تعلقی دارد و حادث به حدوث بدن و فانی بفنای آن است، اما وقتی وجودش متبدل شد و نحوه وجود دیگری پیدا کرد نه حادث است و نه فانی. بنابراین تناقض محال که نفس هم حادث باشد و هم مجرد، در جایی است که نفس دارای وجود و نشئه واحدی باشد و دارای مراتب و نشئات متبدله و متجدده نباشد، اما نفس قبل از تعلق به بدن باعتبار علتش یک نحوه وجودی دارد و با تعلق به بدن یک نحوه وجود دیگر، و بعد از تعلق و بعد از مفارقت هم نحوه وجود دیگری دارد؛ بین این مراتب نیز تباین نیست، بلکه اختلافشان به شدت و ضعف وجودی و از قبیل رابطه علت و معلول است که تغایرشان به کمال و نقص وجودی است. خلاصه از نظر ملاصدرا، نفس دارای مراتبی است که بعضی سابق بر مرتبه انسانی و بعضی لاحق بر آن مرتبه‌اند. نشئات سابق بر مرتبه انسانی، نشئه حیوانی و نباتی و جمادی و طبیعی عنصریند و نشئات لاحق بر مرتبه انسانی، عقل منفعل و بالملکه و بالفعل و اتصال به عقل فعال و آنچه اندر وهم ناید.<sup>۲۹</sup>

**۳-۵. رابطه نفس و بدن اتحادی است**

این قضیه یکی از پیشفروضهای مهم ملاصدرا در مسئله معاد جسمانی است ولی در مقدمات یازده گانه ملاصدرا در اسفار نیامده است، ولی حکیم زنوزی آن را مقدمه سوم خود در اثبات معاد جسمانی قرار داده است.<sup>۳۰</sup> البته اثبات این اصل کار صدرالمتألهین است که قبلاً رابطه اتحادی ماده و صورت را براساس حرکت جوهری اثبات نموده است و ثانیاً رابطه نفس و بدن را مانند رابطه صورت و ماده دانسته است. چنانکه خواهد آمد.

از نظر ملاصدرا رابطه نفس و بدن مانند ارتباط بین حال و محل، ظرف و مظهر، طائر و قفس، ناخدا و

کشتی و مانند اینها نیست، بلکه تصرف نفس در بدن، ایجابی است، همانطور که تأثیر بدن در نفس اعدادی بشمار می آید. تأثیر و تأثر نفس بر بدن چه بنحو ایجابی و چه اعدادی باشد یک نوع تصرف ذاتی وجودی است که جز از طریق علاقه ذاتی که بین آنها وجود دارد، ممکن نمی باشد.

ملاصدرا ترکیب اتحادی بین نفس و بدن را چنین تبیین می کند: نفس با بدن دارای حرکت ذاتی جوهری است و بدن با نفس نیز دارای چنین حرکتی است. نفس در آغاز حدوث، در تمام حالات و اوصاف خود، بالقوه است، بدن هم همینطور. نفس و بدن با هم از قوه به فعل حرکت می کنند و درجات قوه و فعل در هر نفس خاص بازای درجات قوه و فعل در بدن خاصی است که به آن تعلق دارد.

همانطور که در ماده و صورت با زایل شدن یکی دیگری هم نمی ماند، همانطور که نسبت ماده به صورت رابطه نقص به کمال است، رابطه بدن و نفس نیز همینطور است. وجود هر ماده ای منحصرأ بستگی به آن صورتش دارد که با آن از قوه به فعل می رود. وجود بدن نسبت به نفس نیز همینطور است.

حقیقت ماده در مرتبه ذاتش مبهم و جنسی است و لذا باید با مادی فصول متخالف - یعنی صور نوعیه - متحد شود. همانطور که وقتی بخش جنسی یک شیء از بین می رود فصل تحصیل بخش آن نیز از بین می رود و وقتی فصل معدوم می شود جنس متحد او که برویهم نوع را می سازد، نیز معدوم می شود.

رابطه نفس با بدن خاص خودش نیز از حیث تلازم بین آنها در ایجاد و افساد چنین است. نفس از آن حیث که نفس است، خود صورت نوعیه است برای بدن، علت صوری است برای ماهیت نوع. و بدن - بما هو بدن - نیز ماده است برای نفس مربوط به آن و علت مادی است برای نوع. نفس تا وقتی که ضعیف الجوهر است و فقر ذاتی و

۲۹. همان، ج ۹، ص ۳۷۸.

۳۰. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، ص ۱۰۶، بنقل از مسئله سبیل الرشاد.

وجودی دارد محتاج به مقارنت با بدن است، مانند سایر صور و اعراضی که به ماده نیازمند هستند.

بنابراین تلازم بین نفس و بدن در وجود و معیت ذاتی مانند تلازم بین هیولی و صورت است و زوال هر کدام موجب زوال دیگری می‌شود.

### ۳-۶. نفس بر دوگونه است: فعال و منفعل

ملاصدرا این مقدمه را در کتاب مبدأ و معاد برای معاد جسمانی مطرح کرده است که نفوس بشری غیر از وجود تعلقی انفعالی طبیعی از نحوه دیگری از وجود برخوردار است که فاعل بدن است و ابدان بتبع آن بوجود می‌آیند و مؤخر از آن هستند. درحالیکه نفس انفعالی مؤخر از وجود ابدان است و متفعل از بدن است. اما نفس فعال مجرد از بدن است هرچند مجرد از خیال نیست، ولی به مراتب قویتر و شدیدتر از نفس منفعل است و با فساد بدن فاسد نمی‌شود و اساساً نیازی به بدن مادی ندارد.<sup>۳۱</sup>

### ۳-۷. ماهیت مرگ طبیعی

یکی دیگر از اصولی که از نظر ملاصدرا باید قبل از طرح نظریه معاد جسمانی پذیرفته شود ماهیت مرگ طبیعی است. این اصل جزء اصول یازده‌گانه ملاصدرا در اسفار نیست، ولی در رساله زاد المسافر بعنوان مقدمه دوازدهم آمده است. پزشکان و طبیعیون گفته بودند که مرگ طبیعی ناشی از تمام شدن توان بدن و پایان یافتن حرارت غریزی آن و ضعف قوا و بهم‌ریختن سیستم بدن است. اما ملاصدرا می‌گوید مرگ طبیعی و انقطاع نفس از بدن، ناشی از استکمال نفس و وصول به غایات است.

بل سبب عروض الموت الطبيعي استكمال النفس واستقلالها في الوجود، فيتوجه بحركته وسعيه الجبلي إلى عالم آخر - فإذا قويت ذاتها شيئاً فشيئاً - إلى أن صار وجودها نحواً آخر من الوجود قطع تعلقه من هذا البدن ببدن آخر مكتسب حسب اخلاقها وهياتها النفسانية فالذي يعرض له أولاً وبالذات هو حياة ثانية ويلزم منه ثانياً وبالعرض زوال الحياة الأولى. فالموت واقع بالعرض لا بالذات.<sup>۳۲</sup>

از نظر ملاصدرا نفس در سیر مراحل کمالیه تابع بدن نیست بلکه حامل بدن و تحصیل بخش آن است، لذا قوت

و ضعف نفس تابع قوت و ضعف بدن نیست؛ بلکه نفس بوسیله بدن به جهات مختلف علوی و سفلی می‌رود و بوسیله اعضای بدن آن را تدبیر می‌کند و هر وقت بخواهد و به هر جا بخواهد با او صعود یا هبوط می‌کند. اما صعود نفس به آسمان و بهشت ارواح و سعدا و منزل اعلیٰ با این بدن مادی دنیوی میسر نیست، بلکه بدنی نوری از جنس آن عالم می‌طلبد و آن هنگامی صورت می‌گیرد که از بدن عنصری رهایی یابد. در نظر ملاصدرا، کسانی که خواهان بدنی عنصری برای نفس در عالم آخرت هستند در واقع آخرت را نمی‌شناسند و فرقی بین آخرت و دنیا نمی‌گذارند.

#### \* ملاصدرا براساس حرکت جوهری

غایت تکامل انسانی را وصول به جوار

الهی می‌داند و در واقع معاد از نظر

وی همین معناست، چون این غایت

در این دنیا حاصل نمی‌شود. کمال

مطلق غایت تکامل انسان است.

صعود به جنت مقربین و جایگاه کاملین - یعنی عالم صور مفارق عقلی و مثل نوری افلاطونی - نیز هنگامی برای نفس میسر است که از موانع ابعاد و اجرام و امثال و اشباح و بکلی از دو عالم حس و خیال مجرد گردد.

لذا لازمه حرکت ذاتی وجودی نفس اینستکه هر چه قویتر شود و استقلال وجودیش بیشتر شود، انفصالش از بدن و نشئه طبیعی و نزدیکیش به نشئه ثانیه و عالم آخرت هم بیشتر می‌شود. بنابراین هرچه نفس قویتر شود بدلیل فاصله گرفتن از بدن، افاضه قوه از طرف او به بدن کمتر و لذا بدن ضعیفتر می‌شود تا اینکه به کمال غایت جوهری خود می‌رسد و بکلی از بدن قطع علاقه می‌کند و بدین ترتیب مرگ طبیعی فرا می‌رسد. تمام حالات بدنی

۳۱. المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی،

انجمن حکمت، ۱۳۴۵ ه.ش، ص ۳۵ - ۳۴۸.

۳۲. الأسفار الأربعة ج ۹، ص ۵۱ - ۵۰.

که در انسان مشاهده می‌شود از طفولیت تا جوانی، میانسالی، پیری و مرگ، همگی تابع حالات نفس در حرکت از قوه به فعلیت است و هر چه فعلیت و کمال در نفس شدیدتر شود قوا در بدن ضعیفتر می‌شود تا اینکه نفس، مستقل می‌شود و با ارتحالش بدن هلاک می‌شود نه اینکه با هلاکت بدن نفس برود.

البته این در مرگ طبیعی است، در مرگ ناگهانی و اخترامی اینطور نیست. بنابراین تعلق نفس به بدن عنصری در عالم آخرت محال است، زیرا لازمه‌اش اینستکه فرقی بین عالم آخرت و دنیا نباشد و این در واقع انکار معاد و نشئه آخرت است.

### ۳-۸. توحید افعالی و ادراکی نفس (النفس فی وحدتها کل القوى)

همانطور که در مملکت، وجود، خداوند سبحان همه کاره است و عالم به همه چیز است، در مملکت وجود آدمی نیز نفس همه کاره است و تمام ادراکات نیز بوسیله او صورت می‌گیرد. چه نیکو گفته‌اند که خداوند انسان را بر مثال خویش آفریده است.

نفس در طی مراتب کمال به جایی می‌رسد که تمام ذاتش را وجود فرا می‌گیرد و بتعبیر شیخ‌الرئیس جهانی معقول موازی با کل جهان محسوس می‌شود، بگونه‌ایکه همواره شاهد حسن مطلق، خیر مطلق و جمال مطلق می‌گردد و پیوسته با او متحد است و به مثال و هیئت او منتقل و در سلک او منخرط و وجودش به جوهر او تبدیل می‌گردد.<sup>۳۳</sup>

نفس آدمی است که انسان با آن تمام ادراکات حسی و خیالی و عقلی را درک می‌کند و با آن تمام افعال طبیعی و حیوانی و انسانی را انجام می‌دهد. نفس، مدبّر آدمی است که می‌تواند تا مرتبه حواس و ابزارهای طبیعی پایین بیاید و در همان حال تا مرتبه عقل فعال و بالاتر صعود نماید. و این بواسطه سعه وجود و گستردگی جوهریت و انتشار نورش در اطراف و اکناف و بلکه بجهت تحول ذاتش به شوون و اطوار و مراتب و تجلیش بر ارواح و اعضاء و تحلیلش به حلیه اجسام و اشباح است با اینکه ذاتاً از سنخ انوار الهی است.

بنابراین وقتی بعرضه مواد و بدنها نزول کند حکمش حکم قوای بدنهاست و وقتی به مرتبه ذات و حاق جوهرش برگردد و کامل الذات شود، تمام قوا در او یکی می‌شود:

النفس بالحقیقة موصوفة بهذه الأمور و مبادئها، إذ لها درجات وجودية علی ترتیب الأشرف فالأشرف، و كانت لها حركة فی الاستکمال الجوهري، و كلما وصلت إلى مرتبة کمالية جوهرية كانت حیطتها أكثر و شمولها علی المرتبة السابقة أتم، فإذن النوع الأخصر الأتم له النوع الأنقص، فکما أنّ النوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعية النبات و طبيعته. و النبات تمام الطبيعة المركب المعدني و طبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم، فکذا طبيعة الإنسان أعني ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية و النباتية و العنصرية، و تمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما یزید علیه، فالإنسان بالحقیقة کل هذه الأشياء النوعية و صورته صورة الكل منها.<sup>۳۴</sup>

### ۳-۹. هویت و تشخیص آدمی به نفس است نه به بدن

هرچند اعضای بدن آدمی و سلولها و مواد تشکیل‌دهنده بدن او از آغاز تولد تا جوانی و از جوانی تا پیری مکرر دگرگون شده و بعضاً از بین می‌رود، ولی وجود او و تشخیص و هویت او همان است، زیرا نفس باقی است. چون تشخیص انسان به نفس اوست، تشخیص بدن و تشخیص اعضا و اجزای بدن او نیز بنفس است، زیرا قوای نفس در بدن و اعضا ساریست. بنابراین دست و پا و سایر اعضا و جوارح، مادام که قوه نفس خاص در آنها ساری است دست و پا و اعضای آن نفس هستند. هرچند خواص مواد آنها دگرگون شود و تغییر کند.

بنابراین میان اعضای که نفس در بیداری در آنها تصرف می‌کند و اعضای که در خواب در آنها تصرف می‌کند از حیث انتساب آنها به نفس، هنگامی که می‌گوییم دست من، پای من، بدن من و غیره، فرقی نیست. همچنین میان اعضا و بدنی که در دنیا دارد و بدن و اعضای که در

۳۳. ابن‌سینا، الهیات شفا، مقاله دهم، فصل اول.

۳۴. الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۳.

آخرت دارد از حیث انتساب به نفس فرقی نیست، زیرا تشخیص بدن و اعضا، بنفس است و نفس در بدن دنیوی و اخروی یکی است. بنابراین حقیقت انسان به نفس است با هر بدنی که باشد، زیرا ملاک هویت و اینهمانی نفس است که صورت است برای ماده بدن؛ بنابراین ماده هر چه باشد، خواه بزرگ یا کوچک باشد، شکل آن تغییر کند یا نکند، در اینهمانی شخص فرقی ایجاد نمی‌کند، زیرا ملاک تشخیص و هویت همواره در همه شرایط نفس است:

تشخص کل إنسان یکون بنفسه لا ببدنه وأن البدن  
المعتبر فيه أمر مبهم لا تحصل له إلا بنفسه وليس له  
من هذه الحيثية تعین ولا ذات ثابتة... كلما تتعلق به  
نفسه هو بعينه بدنه الذي كان.<sup>۳۵</sup>

بدن برای انسان بمنزله ماده مطلق و ابزار است. ابزار از آن حیث که ابزار است تعیینش به صاحب آنست، ماده فی حد ذاته یک امر مبهم است و تعیین و تشخیص آن به صورت است. حتی اگر فرض شود ماده‌ای به ماده دیگر مابین با ماده اول مبدل شود ولی صورت همان صورت باشد در هر دو حال همان موجود اول را خواهیم داشت، زیرا ماده در صورتش مستهلک و با آن متحد می‌شود. بنابراین شخصیت فردی مثل زید و تعیینش از اول کودکی تا آخر پیری با اینکه جسم او دائماً در تغییر و تبدل است باقی و مستمر است، زیرا زید بواسطه نفس، زید است نه بواسطه جسدش.

وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية  
كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث  
أو بصورة أخروية كما في الآخرة، فإن الهوية  
الإنسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة  
هي هي بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال  
الواحداني التدريجي. ولا عبرة بخصوصيات  
جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه  
الحركة الجوهرية، وإنما العبرة بما يستمر ويبقى  
وهي النفس لأنها الصورة التمامية في الإنسان التي  
هي أصل هويته وذاته ومجمع ماهيته وحقيقته ومنبع  
قواه وآلاته ومبدأ أبعاضه وأعضائه وحافظها مادام  
الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج بأعضاء

روحانية وهكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت  
إلى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة إلهية.<sup>۳۶</sup>

۳-۱۰. توانایی انسان بر ابداع صور باطنی نامحسوس

نفس آدمی اعجوبه‌ای است که می‌تواند فقط با نیروی مصوره‌اش صورتهایی را تخیل نماید که از اجرام آسمانی هم بزرگتر باشد، بدون اینکه از ماده کمک بگیرد، صرفاً باعتبار جنبه فاعلی و ادراکیش و تنها با تصور می‌تواند صحراها و کوه‌ها و شهرها و درختانی را که مانند آنها در جهان آفریده نشده است، ایجاد کند، این صورتهای نه قائم به مغزند نه حال در قوه خیال و نه در عالم مثال کلی، بلکه فقط در صقع نفس هستند که از این عالم مادی هیولانی بیرون است. فرق وجود خیالی با وجود حسی در عدم ثبات و ضعف تجوهر شیء خیالی است، چون اشتغال نفس به امور حسی و تأثیرات خارجی بیش از آن است. حال اگر فرض کنیم نفس از اشتغال به افعال سایر قوای حیوانی و طبیعی فارغ شود و تمام همتش را صرف تخیل و تصور نماید صورتهای و اجسامی که تصور می‌کند و با خیال ایجاد می‌کند در نهایت قوام و شدت وجود هستند و تأثیرات آنها قویتر از تأثیر محسوسات مادی خواهد بود. همانطور که درباره کرامات و خوارق عادات نقل می‌شود. این توان نفس در تصویر و تخیل اشیاء در دنیا است. حال اگر تعلقش از بدن بکلی بریده شود، قوت و توانایی آن بمراتب شدیدتر است، زیرا قدرت و توانی که برای اصحاب کرامات در ایجاد صور خارجی در دنیا هست، در آخرت برای همه مردم، چه سعید و چه شقی، خواهد بود. فکل نفس إنسانية فارقت الدنيا وكانت من أهل السلامة عن الأمراض النفسانية وذمائم الأخلاق والملكات غير مرتتهن بما يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع إلى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا أدنى مرتبة من مراتب السعداء؛ فإن كل أحد منهم له جنة عرضها كعرض السماوات، ومنازل الأبرار والمقربين فوق هذا إلى لا يحصى.<sup>۳۷</sup>

۳۶. همان، ج ۹، ص ۱۹۰.

۳۵. همان، ج ۹، ص ۲.

۳۷. همان، ج ۹، ص ۱۹۴.

۱۱-۳. تنها نفس انسانی عوالم سه گانه هستی را دارد از میان تمام موجودات عالم تنها نفس انسانی دارای این ویژگی خاص است که با وجود اینکه یک حقیقت است می تواند هر سه عالم را داشته باشد. انسان در آغاز طفولیتش هستی طبیعی دارد و سپس بتدریج ذاتش صاف و لطیف و از شائبه ماده پاک می شود و برای او هستی نفسانی حاصل می شود و باین لحاظ یک انسان نفسانی اخروی است که صلاحیت برانگیخته شدن را دارد. و بعد بتدریج از این هستی نیز منتقل شده، برای او هستی عقلی حاصل می شود و دارای اعضای عقلی می شود. این انتقالات و تغییر و تحولاتی که شخص واحد در طریق حق بسوی غایت القصوی طی می کند خاص انسان است. بنابراین باعتبار فطرت اصلیش بتدریج رو بسوی آخرت دارد و به غایت مقصود خویش برمی گردد و حرکت بسوی وجود اخروی صورتش را با وجود دنیوی مادیش آغاز می کند. ازاینرو در وجود دنیوی به مکان و زمان نیاز دارد همانطور که نوزادان به گهواره و دایه...؛ و وقتیکه جوهرش بالغ شود، از وجود دنیوی خارج و به وجود اخروی وارد می شود که از آن به مرگ تعبیر می شود، و در این بلوغ جوهری نفس و خروج از نشئه دنیوی و ورود به نشئه اخروی، مؤمن و بی ایمان، و موحد و مشرک مشترکند.

**\* ملاصدرا با نفس شناسی خویش که براستی جوهره انسان شناسی فلسفی اوست نه تنها به سؤالات و ابهامات ناشی از دیدگاه مشائیین درباره نفس پاسخ داد و از آنها رفع تناقض کرد، بلکه مهمترین شالوده را برای نظریه معاد جسمانی خویش پایه ریزی کرد.**

این کمال وجودی و استغنائی از بدن، هم با شقاوت می سازد هم با سعادت، چون با عبور از موانع و حجابهای مادی، وجود شدت می گیرد و این شدت وجود سبب شدت ادراک ملایمات و منافرات و شدت لذت و الم می شود. بنابراین مرگ، اولین منزل از منازل آخرت و

آخرین مرحله از مراحل دنیاست، و بعد از خروج از دنیا مدتی طولانی در عوالمی بین دنیا و عقبی است و براستی تا نفس تمام حدود طبیعی را طی نکند و سپس مراحل نفسانی را نگذراند استحقاق مقام قرب الهی و زندگی در جوار خدای سبحان را پیدا نمی کند.<sup>۳۸</sup>

#### ۴. نتیجه گیری

ملاصدرا پس از تمهید مقدمات و بیان اصول فلسفه خویش بعنوان نتیجه گیری می گوید اگر کسی در این اصول تدبیر و تأمل نماید و طالب حق و حقیقت باشد و به عادات ذهنی خویش تعصب نداشته باشد هیچ تردیدی نخواهد کرد که همین انسان - یعنی مجموع نفس و بدن- عیناً محشور خواهند شد و آنچه در قیامت برانگیخته می شود بصورت همین بدن خاص مشهود است نه بدن دیگری غیر از این و مابین با این، خواه عنصری باشد، خواه مثالی، هر چه باشد بصورت همین بدن دیده می شود. آنچه مهم است اینست که وقتی مردم آن را دیدند، بگویند این همان است.

فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيمة أن يعث أبدان في الصور إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه أو هذا بدن فلان... و لا يلزم من ذلك أن يكون غير مبدل الوجود والهوية.<sup>۳۹</sup>

مهم نیست که بدن اخروی چه خصوصیتی داشته باشد، آنچه مهم است، اینست که «این همان است» محفوظ باشد:

لا عبرة بخصوصيته البدن، المعتبر في الشخص المحشور جسمية ما أية جسمية كانت. وأن البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها، لا أن النفس يحدث في المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا.<sup>۴۰</sup>

این نکته از اصل هفتم مبانی انسان شناختی استنتاج می شود که:

تشخص کل إنسان يكون بنفسه لا ببدنه وأن البدن المعتبر فيه مهم لا تحصل له إلا بنفسه وليس له من

۳۸. همان، ج ۹، ص ۱۹۶.

۳۹. همان، ص ۲۰۰. ۴۰. همان، ص ۲۰۰.

هذه الحيشية تعين ولا ذات ثابتة... كلما يتعلق به نفسه بدنه الذي كان.<sup>۴۱</sup>

از نظر ملاصدرا درک آدمیان از معاد جسمانی متفاوت است: بعضی چون عوام اهل اسلام معاد جسمانی را عنصری و دنیوی تصور می‌کند و می‌پندارند که تمام امور آخرت با حواس ظاهری دنیایی قابل درک است؛ بعضی دیگر امور اخروی را خیالی و فاقد وجود خارجی دانسته‌اند؛ گروهی آنها را صوری عقلانی تصور کرده‌اند و دسته چهارم آنها را رمزی و کنایی و حاکی از لوازشان پنداشته‌اند. اما ملاصدرا هیچکدام از این سطوح درک را کافی نمی‌داند، بلکه بعضی از سطوح را موجب انکار آخرت می‌داند. آنچه مورد نظر صدرالمتهلین است و از آن به مقام راسخین در عرفان و جامعین بین ذوق و برهان تعبیر می‌کند اینست که امور اخروی و آنچه را شریعت وعده داده است موجوداتی عینی و حقیقی بدانیم اما بنحویکه از حیث موجودیت و تحقق از موجودات دارای صور مادی، قویتر و کاملتر و شدیدتر و بادوامترند. آنها را صوری ذومراتب بدانیم که بعضی از آنها مخصوص موحدین مقرب است و بعضی مخصوص اصحاب یمین و اهل سلامت از مسلمین و بعضی هم مخصوص اصحاب شمال.<sup>۴۲</sup>

برخلاف نظر ظاهرگرایان، محسوسات عالم آخرت غیر از محسوسات عالم دنیا است: محسوسات این عالم با چشم مادی و حواس ظاهری قابل درک است ولی محسوسات عالم آخرت، با حواس اخروی که خاص آن عالم است، قابل درک است.

وقد قلنا مراراً أنّ ذلك الجسم جسم إدراكي بصورة إدراكية وكل صورة إدراكية وجودها في نفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر إلى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت بالقوه، كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة إلا بتجريد مجرد يجردا وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة أو معقولة.<sup>۴۳</sup>

- همانطور که دنیا و انسان دنیوی دارای نشئات و مراتب متعدد است، عالم آخرت و انسان اخروی هم

همینطور است، چنانکه در قرآن کریم صراحت دارد: «وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفصيلاً».<sup>۴۴</sup> لذا انسانها با توجه به نشئه دنیوی و مراتب کمالی که در دنیا طی کرده‌اند حشری و نشئه‌ایی متناسب با خود خواهند داشت.

- ابدان اخروی از لوازم نفوس اخروی هستند و رابطه آنها با نفس مانند رابطه سایه و صاحب سایه است و باعتبار جهات فاعلی و با اراده و تصور نفس تحقق پیدا می‌کنند و ماده قابل و جهات استعدادی در تحقق آنها نقش ندارد. بنابراین هر جوهر نفسانی مفارقی مستلزم یک شیخ مثالی است که بحسب ملکات و اخلاق و عوارض نفسانی از او ناشی می‌شود، بدون مداخله استعدادها و حرکات مواد. لذا بدن اخروی و نفس معیت وجودی دارند مانند معیت لازم و ملزوم.<sup>۴۵</sup>

الحق ما حَقَّقناه من أنّ الصور المملّذة للسعداء او المؤلمة للأشقياء في النشأة الثانية كما وعدنا صاحب الشريعة الإلهية وأعد عليها هي واقعة في نشأة أخرى وفي صقع آخر غير حالة في جرم من الأجرام ولا قائمة في قوة جرحية بل قائمة بذواتها إنّما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل والتأثير.

ملاصدرا نظریه خویش در باب معاد جسمانی را در این شعر خلاصه کرده است:

گویم سخنی زحشر چون برق زمیغ  
بشنو که ندارم از تو این نکته دریغ  
این جان و تنت که هست شمشیر و غلاف

آن روز بود غلافش از جوهر تیغ<sup>۴۶</sup>

## ۵. نقد و نظر

۱- بعضی از قائلین به معاد جسمانی عنصری به این نظریه ملاصدرا که «بدن امری مبهم است و با قطع نظر از

۴۱. همان، ص ۲۰۰.

۴۲. همان، ج ۹، ص ۱۷۴ و ۲۷۱.

۴۳. همان، ص ۲۷۱. ۴۴. سورة الاسراء، آیه ۲۱.

۴۵. همان، ج ۹، ص ۳۱.

۴۶. الذریعة، ج ۹، بخش ۲، ص ۶۰۰ بنقل از استاد محمدرضا حکیمی، معاد جسمانی.

نفس تحصیل و تعینی ندارد و لذا عینیتش در دنیا و آخرت اهمیتی ندارد، زیرا نفس تحصیل بخش ماده بدنی همان است» خرده گرفته اند.

این سخن که بدن و ماده در هر شیء بنحو ابهام مأخوذ است و تعین هر شیء به صورت نوعیه است بنظر اینجانب، این چگونگی در مورد اشخاص انواع منحصر به پیش از تعین است، زیرا پیش از تعین و تحصیل، ماده خود بخود تحصیلی ندارد و تحصیل به صورت خواهد بود. لیکن پس از تحصیل و تعین که صورت در ماده ای خاص تعین یافت و وجود شیء بصورت شخصی و جزئی تعین پذیرفت، هرگاه بخواهد همان شیء با همان تحصیل بازگردد و خودش باشد بناچار باید در همان ماده متحصلة سابق تحصیل یابد. در واقع تعین هر شیء در تحقق نوعی (تعین اول) به صورت است و پس از این تعین، تعین شخصی (تعین ثانی) است که هم به صورت است و هم به ماده، و گرنه بمعنای دقیق کلمه آن شیء جزئی مشخص نخواهد بود... بنابراین تشخیص نوعی به صورت است نه تشخیص فردی و شخصی که این دومی به صورت و ماده است.<sup>۴۷</sup>

این ایراد در ظاهر خطاب به عبارت آقای جلال الدین آشتیانی در شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا است ولی در واقع در نقد دیدگاه صدر المتألهین است. این خرده گیری درست بنظر نمی رسد و ناشی از خلط صورتهای مادی کائن فاسد با صور ادراکی است که ممکن است عقلی یا خیالی یا حسی باشند. فرد انسانی در سنین مختلف طفولیت، نوجوانی، جوانی، میانسالی و پیری همان شخص است با آنکه ماده او بارها بطور کامل دگرگون می شود و سلولها تحلیل می روند و سلولهای جدید جایگزین بدن می شوند.

بر اساس نظریه متفقد محترم، عالم ماده در یک ثبات مطلق و مردگی محض بسر می برد و فاقد هرگونه تحرک و شادابی و نشاط است. در این صورت رشد و پیری معنا ندارد. بعلاوه چون لازمه سخن ناقد محقق نفی حرکت

جوهری است تهافتهایی که در دیدگاه شیخ الرئیس درباره تبیین رابطه نفس و بدن وجود دارد دامنگیر ایشان نیز می شود. ناقد ما ظاهراً با نفی تجرد نفس ناطقه بزعم خویش از این دام خواهد جست. اما فراموش نکنیم که گرفتاریهای برخاسته از انکار تجرد نفس بمراتب بیش از آن است که بتوان در این مجال به آن پرداخت.

وانگهی براساس حکمت متعالیه حتی صورتهای مادی هم بمیزان بهره ای که از وجود دارند از علم برخوردارند لذا آنجا هم نمی توان گفت تشخیص فرد هم به ماده است و هم به صورت. می توان دو صندلی را آنچنان شبیه به هم ساخت که با وجود تفاوت در ماده کسی نتواند آنها را تشخیص دهد و با جابجا کردن فرقی بین آنها دیده نشود، ولی ماده آنها از لحاظ نوع یکی است و از لحاظ فرد با هم متفاوتند. به هر دو شیء صندلی گوئیم چون صورثاً یکی هستند و ماده و عوارض سبب دوگانگی شده است و می توان از همین مواد با تخریب صورت، صورتی دیگر بنام میز ساخت، اگر تحصیل به ماده و صورت، هر دو، بود هیچگاه چنین امری میسر نبود. ممکن است کسی بگوید اما در افراد انسان تحصیل به ماده و صورت است زیرا با تخریب صورت بدنی، دیگر آن شخص وجود ندارد و دوباره امکان اعاده مواد و دادن صورت به آنها برای ما نیست. باید گفت صورت جسمانی از بین می رود نه صورت نفسانی و تشخیص انسان به صورت نفسانی است. بنابراین در هر صورت تحصیل و تعین به صورت است و با از بین رفتن صورت جسمانی ماده نابود نمی شود ولی فرد و تشخیص از بین می رود، اما در انسان با مسافرت نفس به جوار قرب الهی در واقع صورت نفسانی در اثر استکمال به عالمی متناسب با شأن خود پرواز می کند و افاضه او به بدن قطع و صورت بدنی نیز خراب می شود و همانطور که به مواد صندلی می توان صورت میز داد به مواد بدنی هم می توان صورتهای جسمانی مختلف داد ولی با

صورتها انسان ساخته نمی شود. چنانکه با گذر مدتی مرگ، بدن انسان می پوسد و مواد آن جذب خاک می شود

۴۷. حکیمی، محمد رضا، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص



و از راه خاک وارد گیاه می‌شود و گیاه را انسان و حیوان دیگر مصرف می‌کند و صورتهای جسمانی دیگری بوجود می‌آید. لذا طرح شبهه عامیانه آکل و مأكول نیز برمبنای این نظریه ظاهرگرایانه و مادگرایی معنا دارد والا فلا. پس تنها نفس ناطقه است که مناط تشخیص آدمی است.

**\* آنچه قائلین به معاد جسمانی عنصری براساس استنباط از ظاهر آیات قرآنی می‌گویند اساساً اثبات نشئه آخرت نیست. نهایت ادعای آنها: «اجتماع اجزاء و عناصر پراکنده در جهات مختلف، در مکان واحد و افاضه صورتی شبیه صورت معدوم‌شده به آنها و بازگشت روح از عالم قدس نورانی و تجرد به عالم ماده است».**

۲- گفته‌اند معاد جسمانی اگر بخواهد جسمانی واقعی (معاد قرآنی) باشد باید بدن معاد اخروی از همه وجوه و جهات عین بدن دنیوی باشد. بنابراین «معاد مثالی» بتعبیر ایشان یا حشر بدن اخروی بتعبیر ملاصدرا با معاد عنصری قرآنی یعنی معاد جسمانی منافات دارد.<sup>۴۸</sup>

ی راستی باید گفت هیچ دلیلی بر این ادعا وجود ندارد که در «معاد قرآنی» باید بدن انسان اخروی، حتماً از ماده حادث کائن فاسد باشد. هیچ دلیلی وجود ندارد که منظور از معاد قرآن، معاد انسان با بدن عنصری است. این تعبیرات جسمانی و عنصری و مانند اینها از آن متکلمین و اهل جدال است و در حد اطلاع نگارنده در متون دینی عین این واژه‌ها نیامده است بلکه آنچه از ظاهر بعضی از آیات توسط بعضی افراد فهمیده شده است معاد بدن جسمانی عنصری است، که حتی با ظاهر این آیات «كما بدأکم تَعْوِدُونَ»، «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ نَلُو لَاتَذْكُرُونَ»، «قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» سازگار نیست.

بنابراین در معادشناسی محل نزاع معاد انسان است نه معاد بدن انسان، انسانی که در دنیا بواسطه اعمال و رفتار و

ملکات خود کمالاتی را کسب کرده است حقیقت آنها را - چون دیگر سرگرم اشتغالات مادی نیست - می‌بیند. «فكشفتنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد».<sup>۴۹</sup>

اساساً ما در دنیا بدن عنصری ثابتی نداریم که بگویم در قیامت عیناً همان محشور می‌شود. منظور از بدن عنصری، کدام بدن است؟ بدن در هنگام مرگ است یا بدن در هنگام جوانی یا در میانسالی، به تعداد روزهای حیات آدمی می‌توان سؤال کرد که بدن در کدام روز؟ زیرا جهان ماده و ما فیها دائماً در حرکت است و خداوند در کار خلق مدام است و خلقت جهان و انسان همچنان ادامه دارد و اگر یک لحظه ارتباط خالق و مخلوق قطع شود جهان در کام نیستی درخواهد غلطید.

انسان در همین دنیای مادی با وجود همه تبدلات و تحولات جسمی و روحی، از اول عمر تا آخر همان انسان است. بعد از انتقال از این نشئه و فاصله گرفتن از بدن عنصری هم همان انسان است و پس از وصول به مقام عندیبه هم همان است ولی در افقی بالاتر.

۳- تمام کسانی که به ملاصدرا ایراد گرفته‌اند مشکلشان این بوده است که ملاصدرا بدن اخروی را غیر مادی و غیر عنصری و عذاب و پاداش را ادراکی می‌داند نه مادی، چنانکه فرموده است:

فإنَّ النشأة التي يقع فيها العذاب الأليم للأشقياء  
وثواب العظيم للسعداء نشأة إدراكية هي أصفى  
وألطف من هذه النشأة الكشيفة وهي الدار الآخرة التي  
هي الحيوان.<sup>۵۰</sup>

می‌توان از اینها پرسید: مگر در دنیا غیر از این است؟ در این دنیا هم عذابها و پاداشها، شادیهها و غمها، لذتها و رنجها ادراکی است نه مادی، روحی است نه جسمی، متافیزیکی است نه فیزیکی...؛ آنچه که از تحقیر یک سبلی خوردن معذب می‌شود، جسم نیست که بعد از یکی دو دقیقه به حال عادی برمی‌گردد بلکه روح است که مدت‌ها و

۴۸. حکیمی، محمدرضا، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص

۱۸۴ و ۱۸۵.

۴۹. سوره اعراف، آیه ۲۹؛ سوره واقعه، آیه ۶۲؛ سوره یس، آیه

۷۹؛ سوره ق، آیه ۲۲.

۵۰. الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۳۴.

گاهی همیشه این عذاب برایش می‌ماند.

وذلك لأنّ الملدّ والمؤذي في الحقيقة ليساً من الأمور الخارجة عن الصور الإدراكية الحاضرة عند النفس الواصلة إليها، فكل مؤلم أو ملدّ لنا ليس من المحسوسات الخارجة ولا يمكن إدراكه بهذا الحس الظاهري الدنيوي بل بالحواس الباطنة الأخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويصير ويدوق ويشم ويلمس ما لا وجود له.<sup>۵۱</sup>

۴- لازمه نظر کسانی که معاد قرآنی را معاد جسمانی عنصری می‌دانند اینستکه دنیا و آخرت یکی باشد و این در واقع نفی عالم آخرت است که رکن اصلی و عظیم اعتقاد همه متدینین عالم است.

مشکل اساسی آنان اینستکه انسان را به جسد عنصری تقلیل دادند و حاصل تلاش فکری آنان بنام دفاع از دین یک نوع دیدگاه ماتریالیستی محض درباره ماهیت انسان بوده که حتی دیگر در کشورهای کمونیستی هم طرفدار ندارد چه رسد به بلاد مغرب‌زمین که بازار نقد اندیشه‌های مادگراییه و امپیریستی از رونق بیشتری برخوردار است و از پیامدهای نامیمون داروینیسیم بود و حتی خود داروین نیز معتقد نبود که انسان همان حیوان است و بس. براساس این دیدگاه راجع به انسان، معاد را اعاده همین اجسام و اجساد مادی پنداشتند. از نظر ملاصدرا آنها درحقیقت قیامت و حشر و رستاخیز را نمی‌شناسند. ملاصدرا در نقد این اندیشه می‌گوید:

مگر عقیده اکثر دهریه و طباعیه غیر این است، این با انکار آخرت چه فرقی دارد. آنها می‌گویند مواد عنصری بواسطه وزش باد و ریزش باران بر زمین و تابش اشعه خورشید و ماه و غیره بر آنها در یکجا مجتمع می‌شوند و از آنها انسان و حیوان و نبات حاصل می‌شود و با مرگ، صور آنها جدا می‌شود و دوباره بار دیگر به این شکل یا شکلی نزدیک به شکل اولی درمی‌آید و موالید مختلف بهمین طریق بدست می‌آید. این امری است دنیوی، و یکسان دانستن آن با معاد اخروی در واقع انکار آخرت است.

اینان نمی‌دانند که غرض از ارسال رسل و تکلیف و کتب آسمانی جز تکمیل نفوس انسانی و ارتقای آنها از عالم مادی و اضداد و رهایی آنها از اسارت شهوات و قیود امکانه و جهات نیست و این غرض جز با تبدیل نشئه دنیوی متغیر متجدد زایل به نشئه باقی ثابت محقق نمی‌شود و این تبدیل برای ما نیز محقق نمی‌شود مگر آن را بشناسیم و به وقوع آن ایمان بیاوریم.<sup>۵۲</sup>

ظاهرگرایان، اختلاف جوهری دنیا و آخرت را انکار می‌کنند. اما دنیا ذاتاً دنیاست نه بعوارض و صفات عرضی خارجی (وگرنه هر روزی که می‌گذشت، روز بعدی آخرت تلقی می‌شد) زیرا دنیا هر روز از حیث اشکال و مشخصات خراب می‌شود و دوباره نو می‌شود. اگر معاد قرآنی را همان معاد بدن عنصری بدانیم از نظر ملاصدرا این همان قول به تناسخ است؛ در اینصورت معاد بمعنای تعمیر دنیا پس از تخریب آن خواهد بود، درحالیکه اجماع عقلا بر اینستکه دنیا فانی می‌شود و هرگز باز نمی‌گردد که دوباره تعمیر شود: «کل من علیها فان».<sup>۵۳</sup>

قائلین به معاد جسمانی عنصری در واقع چنین معنایی از معاد را طالبند. آنان، از نظر ملاصدرا، آخرت را برای قضای حوائج شهوت و شکم و فرج می‌خواهند و معتقدند در آخرت این لذات مادی شدیدتر و بادوامتر است. در واقع اینها طالب دنیا هستند، هرچند در ظاهر طالب ثواب آخرت و قرب الهی باشند.<sup>۵۴</sup>

لذا آنچه قائلین به معاد جسمانی عنصری براساس استنباط از ظاهر آیات قرآنی می‌گویند اساساً اثبات نشئه آخرت نیست. نهایت ادعای آنها: «اجتماع اجزاء و عناصر پراکنده در جهات مختلف، در مکان واحد و افاضه صورتی شبیه صورت معدوم‌شده به آنها و بازگشت روح از عالم قدس نورانی و تجرد به عالم ماده است».

اما چنین دیدگاهی قول به تعطیل اکثر قوا و طبایع آدمی و نفی نظام غایی عالم و نفی حرکت بسوی کمال

۵۱. همان، ج ۹، ص ۳۴.

۵۲. همان، ج ۹، ص ۱۵۸ و ۱۵۷.

۵۳. سورة الرحمن، آیه ۲۶.

۵۴. الأسفار الأربعة، پیشین، ص ۲۰۲.

مطلق، و عبارت روشنتر نفی آخرت و لازمه‌اش اینست که آنچه خداوند در نهاد موجودات این عالم گذاشته همه باطل و عبث و «هباء منثوراً» شود. درحالیکه براساس اصل غیرقابل انکار حرکت جوهری نشئه آخرت غایت اصلی و هدف وجود آدمی است که باقتضای فطرت طبیعی‌اش متوجه آنست.

غرض از آیات الهی دال بر حقیقت معاد، تنبیه دادن به نحوه دیگری از وجود است. هدایت کردن آدمی به عالم غایب از حواس و پنهان از مشاهده مردمان است که عالم غیب یا عالم ارواح نام دارد. اما درک این معنا چون بر ظاهرگرایان دشوار بوده است گمان کردند که آخرت هم مانند دنیاست و نعمتهای آن مانند نعمتهای دنیاست، با این تفاوت که فراوانتر و بادوامتر است و بهمین دلیل راغب آنها شدند و طاعات را برای رسیدن به این خواسته‌های نفسانی انجام دادند. درحالیکه هدف قرآن کریم ارتقای آدمی از مرحله دنیوی و بیدار کردن او و متوجه ساختن به آخرت و برائت از بدن و قیود بدنی و تعلقات دنیوی و شوق دیدار خداوند و مجاورت مقربین و اتصال به قدسین است.<sup>۵۵</sup>

غرض از آیات معادی، اثبات قدرت گزاف و بیحساب برای باری تعالی، نفی قانون علیت، ابطال خاصیت طبایع که خداوند در اشیاء قرار داده است و نفی ترتیب ذاتی وجود و نظام ضروری بین موجودات - که سنت الهی بر آن جاری شده است - نیست؛ بلکه غرض از آیات الهی بیان این نکته است که این تحولات غایتی دارند و انسان بطور طبیعی متوجه کمال است، متوجه دینی الهی و فطری در نزدیک شدن به مبدأ فعال است. و کمال لایق برای این انسان خلق شده از این مواد طبیعی در این عالم ادنی نیست، بلکه در عالم آخرت است. غایت و منتهی آنجاست و فقط اگر انسان تمام مراتب موجود در حرکت جوهری فطری‌اش، از جماد و نبات و حیوانیت را طی کند و خود دنیوی حیوانیش کامل شود، بناچار متوجه نشئه آخرت خواهد شد و از قوه به فعل و از دنیا به آخرت بیرون خواهد شد.

بنابراین معاد را جمع اجزاء پراکنده در مکان واحد و

افاضه صورت به آنها پنداشتن، حتی با آیات الهی ناسازگار است. آیه شریفه‌ای که امر پروردگار در قیامت را «کلمح البصر» می‌شمارد یا تحول تدریجی مادی دنیوی سازگاری ندارد. آیه شریفه «ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذکرون»، آشکارا تفاوت نشئه دنیا و آخرت را بیان می‌کند، لذا نباید عقاید دینی را فقط در حد فهم عوام کاهش دهیم و بالاتر از فهم عوام الناس را منکر شویم، چنانکه ظاهرگرایان همواره عمل می‌کنند.

این بود نظریه ملاصدرا درباره معاد قرآنی. و اما اینکه بعضی از محققین این نظر او را ایستار اول نامیده و معتقدند ملاصدرا پس از این همه تلاش عقلانی در اثبات معاد قرآنی به شیوه خاص خود و اصرار بر اینکه روش ظاهرگرایی به انکار آخرت می‌انجامد، سرانجام به برهان و تعقل و روشهای باطنی پشت کرده و به ظاهرگرایی، یعنی همان چیزی که در بیشتر آثارش با آن بشدت برخورد کرده است، روی آورده است، بسیار دور از حقیقت بنظر می‌رسد.<sup>۵۶</sup>

زیرا ملاصدرا خود بصراحت می‌گوید:

إنَّ العقل والشرع متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات وحاشا الشريعة الإلهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة.<sup>۵۷</sup>

نگویید که ما با عقل و تعقل مخالفتی نداریم؛ زیرا به شما خواهند گفت فلسفه عبارتست از تلاش عقلانی برای کشف حقیقت، مهمترین ابزار فیلسوف برای کسب معرفت عقل است. ممکن است بگویند منظور ما از عقل، عقل خودبنیاد دینی است نه عقل فلسفی،<sup>۵۸</sup> باید این نکته را صریحاً بیان کنم که این مفهوم هیچ معنای محصلی ندارد، عقل اولاً و ذاتاً خودبنیاد است و ثانیاً دینی و

۵۵. همان، ج ۹، ص ۱۵۷.

۵۶. حکیمی، محمدرضا، مقاله معاد جسمانی، خردنامه صدر، شماره ۱۵، ۱۳۷۸ ش.

۵۷. المبدأ والمعاد، بنقل از ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد از دیدگاه حکیم زنوزی، ص ۸۴.

۵۸. محمدرضا حکیمی، خردنامه صدر، شماره ۱۵، ۱۳۷۸ ش.

غیردینی ندارد، عقل و تعقل یک روش کسب معرفت است، همچنانکه حس و تجربه هم یک روش دیگر است و شهود و درون‌بینی هم روش دیگر. اما روش وحیانی خاص انبیا است و در دسترس افراد عادی نیست. بنابراین مقایسه انبیا و فلاسفه در اینجا قیاس مع الفارق است و اساساً محل نزاع نیست که بگوییم شناخت فلسفی در قیاس یا شناخت وحیانی ناقص و محدود است. از اینرو باید گفت آنکه باید با فیلسوفان مقایسه شود فقها، مفسرین، محدثین، متکلمین، عارفان و دیگر دانشمندان علوم اسلامی است؛ زیرا اختلاف بین دانشمندان است که همگی مؤمن به انبیا هستند، ولی در تفسیر سخن انبیا با هم اختلاف دارند؛ از اینرو استناد به سخن مرحوم میرفندرسکی که «فلاسفه در علم و عمل گاهگاه خطا می‌کنند و انبیا در علم و عمل خطا نمی‌کنند. آنچه نظری فلاسفه است ایشان را اولی است»<sup>۵۹</sup> بی‌وجه است؛ زیرا این سخن نه محل انکار است و نه محل نزاع. اختلاف بین دو گروه از دانشمندان مسلمان است که با دو روش متفاوت به سراغ فهم دین می‌روند و بدوگونه برداشت متفاوت و بعضاً متضاد می‌رسند. نباید یکی از این گروه‌ها، دیگر گروه‌ها را مخالفان انبیا بشمارد و برداشت خود را عین سخن انبیا و مخالفان خود را مخالف انبیا و قرآن و کتب آسمانی بشمارد. البته هر روشی توانایی خاصی دارد و در محدوده و قلمرو خاصی کاربرد دارد که نباید قلمروها را خلط کرد و بسیاری از مشکلات از همین‌جاست.

#### فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، *إلهیات الشفاء*، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکوره، افست قم، بی‌تا.
۲. ابن‌سینا، *النجاة*، تهران، مکتبه المرتضوی.
۳. ابراهیمی دینانی، *غلامحسین، معاد از دیدگاه مدرس زنوزی*، تهران، حکمت، چاپ چهارم، ۱۳۷۶ ه.ش.
۴. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة*، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹ ه.ش.
۵. حکیمی، محمدرضا، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۱ ه.ش.

۶. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با تعلیقات ملاهادی سبزواری، تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه فردوسی مشهد.

۷. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب* با تعلیقات نوری، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ ه.ش.

۸. حکیمی، محمدرضا، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.

۹. *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، شیخ آغابزرگ تهرانی، بیروت، دار الأضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ه.ق.

۱۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۱۳ ه.ق.

۱۱. حکیمی، محمدرضا، *مقاله معاد جسمانی*، *خردنامه صدر*، سالهای ۷۷ و ۱۳۷۸، شماره‌های ۱۳ و ۱۴ و ۱۵.

۱۲. آشتیانی، جلال‌الدین، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ه.ش.

۱۳. حکیمی، محمدرضا، *مکتب تفکیک*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.

۱۵. مطهری، مرتضی، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، صدرا، قم.

۱۶. غزالی، ابوحامد محمد، *تهافت الفلاسفة*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ه.ش.

۱۷. آشتیانی، سید جلال‌الدین، *شرح رساله زاد المسافر*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۹ ه.ش.

۱۸. غزالی، ابوحامد محمد، *رسالة الأضحویة ابن‌سینا*، ترجمه حسین خدیو جم.

۱۹. ملاصدرا، *المبدأ والمعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت، ۱۳۴۵ ه.ش، تهران.

۲۰. ملاصدرا، *رسالة الحشر*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۲ ه.ش.

۵۹. محمدرضا حکیمی، *مکتب تفکیک*، مرکز بررسیهای اسلامی، ۱۳۷۳ ه.ش، ص ۲۸۴.