

معاد جسمانی - روحانی در ترازوی عقل نقدی بر منکران معقولیت معاد جسمانی - روحانی

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دریافت: ۹۵/۹/۶ - پذیرش: ۹۶/۲/۱۶

چکیده

بیشتر متفکران مسلمان، به معاد، با کیفیتی جسمانی - روحانی باور دارند. باور به معاد با بدنی جسمانی حتی به نحو تقلید از شریعت، اثبات معقولیت یا عقل‌ستیز نبودن این آموزه را پیش شرط دارد. قائلان به انحصار معاد در شکل روحانی یا معتقدان به معاد با جسمی مثالی، پذیرش معاد با بدنی عنصری را با محذوراتی عقلی همچون محذور تناسخ و عبث بودن بدن عنصری در آخرت روبه‌رو دیدند. اشکالات فلسفی‌ای از این دست، عمدتاً مبتنی بر علم‌النفسی است که یا قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس و رابطه‌ای از سنخ اضافه‌مقولی بین نفس و بدن است و یا از رابطه‌شان و ذی‌شان بودن بدن و نفس غفلت کرده است. در این مقاله کوشیده‌ایم با روشی توصیفی تحلیلی تبیین کنیم که با تحلیلی خاص از رابطه نفس و بدن، نه محذور تناسخ سینوی (وجود دو نفس در یک بدن) و نه محذور تناسخ صدرایی (بالقوه شدن امر بالفعل) لازم می‌آید. در این تبیین، حقیقت انسان نه روح مجرد است و نه بدن مادی؛ بلکه وجودی جامع همه این مراتب است و لذا اگر بناست در عالم آخرت، انسان عود کند، با این دو بعد عنصری و روحانی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: معاد، معاد جسمانی، معاد عنصری، معاد روحانی، تناسخ، معقولیت.

معاد، اصلی مهم از اصول اعتقادات مسلمانان است که صاحب‌نظران مسلمان، اعم از متکلم، فیلسوف و عارف، به تبع آیات و روایات، از همان آغاز عمدتاً به تفصیل بدان پرداخته‌اند و حقیقت، کیفیت، ادله و مراتب آن را از روش‌های عقلی، نقلی و مبتنی بر شهود بررسی کرده‌اند. اگرچه عمدتاً فیلسوف و متکلم اصل معاد را مبتنی بر ادله فلسفی تجرد نفس و فناپذیری آن یا ادله الهیاتی حکمت، عدالت، فطرت و... اثبات‌پذیر می‌دانند و شاید اگر دین، توجه آدمی را به کیفیت جسمانی معاد جلب نکرده بود، به این بُعد معاد یا دست‌کم به جزئیات این بُعد، دست نمی‌یافتیم، اما این بدان معنا نیست که فهم و اثبات جسمانیت معاد، از دسترس عقل خارج باشد؛ چه اینکه اساساً آنچه دین بیان می‌کند مطابق با واقعیت تکوین و فطرت آدمی است و از آنجاکه انسان متعالی‌ترین مخلوقات است، قوای معرفتی وی توان دسترسی به متن تکوین و فهم آن را دارد^۱ نه اینکه لزوماً انسانی خاص به صورت بالفعل چنین توانی را داشته باشد. همچنین اگرچه عقل مستقل به برخی از حقایق عالم واقف نیست، اما همین عقل از جمله به مدد نور قلب و گشایش شریعت توان ادراک می‌یابد. از این‌روست که نبی یا ولی‌ای که به ابزار متعالی وحی یا الهام و کشف، حقیقتی از عالم و واقعیتی در تکوین را می‌یابد، به عقل خود نیز این حقایق را می‌فهمد. اصولاً آیا می‌توان پذیرفت که عقل ایشان نیز ناهمیده و نایافته امری را پذیرفته باشد؟ این حقیقت معرفت‌شناسانه، از زوال میل فطری انسان به کشف حقایق، مانع می‌شود و تأکید دارد که همواره راهی به سوی درک حقایق نفس‌الامری و آموزه‌های دینی وجود دارد، هرچند که هم‌اکنون و با مرتبه عقلی‌ای که داریم، به آن نرسیده باشیم.

با این توضیح، ادعا این است که بُعد جسمانی (عنصری) داشتن انسان در معاد، نه عقل‌ستیز است و نه عقل‌گریز؛ بلکه می‌توان هم تبیینی معقول از آن ارائه کرد و هم به اثبات عقلانی آن راه یافت. این تبیین معقول را می‌توان در رساله *سبیل الرشاد* مرحوم زنوزی و رساله *فی اثبات المعاد الجسمانی* مرحوم کمپانی جست‌وجو کرد؛ هرچند مقالاتی که درباره دیدگاه این بزرگان نگاشته شده؛ بیشتر جنبه نقد و انکار دارد. در این مقاله کوشیده‌ایم در ضمن بیان دیدگاه‌های مطرح درباره جسمانیت معاد، برخی ادله انکار معاد جسمانی را بررسی کنیم و سپس با مبنا قرار دادن دیدگاه مرحوم زنوزی، به تبیینی معقول از معاد جسمانی اشاره کرده، در نهایت به تثبیت بُعد جسمانی و عنصری انسان بپردازیم و به این پرسش پاسخ دهیم که آیا اساساً انسان می‌تواند بدون بُعد جسمانی تحقق داشته باشد؟

۱. معاد جسمانی: نقد ادله منکران

صرف‌نظر از دیدگاه انکار معاد، که به دهریه و طبیعیت منسوب است، و توقف در اصل معاد، که به جالینوس، حکیم یونانی نسبت داده شده است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۲۱) متفکران مسلمان به یکی از سه دیدگاه ۱. انحصار معاد در معاد جسمانی، ۲. انحصار معاد در معاد روحانی و ۳. پذیرش معاد جسمانی - روحانی معتقدند (تفتازانی، ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۸۸). انکار بُعد مجرد برای انسان (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۸۴). برخی از متکلمان و محدثان را واداشت که انسان آخروی را نیز همچون انسان دنیوی، فاقد روحی مجرد بدانند

(ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۴). محال دانستن وجود بعدی جسمانی برای انسان اخروی، موجب شد برخی، از جمله *ابن سینا* در رساله *اصحویه*، معاد جسمانی و جسمانی - روحانی را منکر شوند (ابن سینا، بی تا، ص ۳۹)؛ اما بسیاری از متفکران مسلمان، اعم از متکلم، فیلسوف و عارف، و از جمله *ابن سینا* در کتابهای *نجات و تسفا*، عمدتاً مبتنی بر ادله‌ای نقلی، به معاد جسمانی - روحانی متمایل شده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۲۳). برخی از ایشان بی‌آنکه به ادله محال بودن جسمانیت معاد پردازند و نادرستی آنها را تبیین کنند، با اطلاق و شمول قدرت خداوند نسبت به خلق یا عود عین یا مثل ابدان، مسئله را تمام دانسته‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۱) و شاید توجه نکرده‌اند که قدرت، به امر محال تعلق نمی‌گیرد و اگر اعاده عین اجسام یا خلق مثل آنها محال باشد، نوبت به اعمال قدرت نخواهد رسید.

همچنین ظاهر کلام برخی (ابن سینا) آن است که به‌رغم پایبندی به مدعای محال بودن معاد جسمانی، معاد با کیفیت جسمانی را به‌سبب تبعیت از شریعت پذیرفته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۹۴)، بی‌آنکه توضیحی دهند که چگونه می‌شود امری را از جهت عقلی محال دانست، و در عین حال آن را به تقلید از شریعت پذیرفت؟ به همین سبب است که برخی، این پذیرش تقلیدی را ظاهری دانسته و بر آن شده‌اند که *ابن سینا* از روی تقیه، به پذیرش جسمانیت معاد تسلیم شده است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۸۸) و برخی نیز، موضوع تقلید از شریعت را نه معاد جسمانی عنصری محال، که معاد جسمانی با بدنی اخروی دانسته‌اند که امثال *ابن سینا* خود را از فهم و استدلال بر آن ناتوان دیده‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۱).

با این وصف، آنان که می‌خواهند از راه قدرت الهی، بعد جسمانی انسان در آخرت را اثبات کنند و یا معاد با کیفیت جسمانی را به تبعیت از شریعت بپذیرند، در گام اول باید معقول بودن چنین معادی را تثبیت کنند و به تعبیری با پاسخ دادن به ادله‌ای که بر امتناع چنین معادی اقامه شده است، تصویری معقول از آن ارائه دهند؛ چنان که مدعیان تقلید، خود بر آن‌اند که معاد با کیفیت جسمانی، نه عقل‌ستیز که عقل‌گریز است (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۹۴) و لذا بر ایشان است که عقل‌ستیز نبودن، یعنی معقولیت آن را نشان دهند. آنان که معنای عقل‌گریز بودن آموزه معاد جسمانی یا هر آموزه دیگری را نفی مطلق معرفت و عدم امکان هرگونه علمی بدان می‌دانند و لذا به کفایت بیان دینی برای ایمان به آن رأی می‌دهند و تبعیت محض از دین و شریعت را مطرح می‌کنند، در واقع موضوع بحثشان معاد جسمانی نیست؛ بلکه از تبعیتی عملی سخن به میان می‌آوردند که ممکن است موضوعش اموری باشد که معرفتی حداقلی هم به آن تعلق نگرفته است و لذا جای بحث چنین دیدگاهی نه در مباحث علمی معاد، که در مباحث پیرامون عمل تبعیت از دین است. البته چنین کسانی که به حکم تبعیت و علی‌الغرض با فقدان هرگونه معرفتی به جسمانیت معاد، آن را پذیرفته‌اند، منطقی و اخلاقاً حق ورود به مباحث علمی و نقض و ابرام نظریات در خصوص آموزه‌ای خاص همچون معاد را ندارند؛ چراکه محتمل است همان دیدگاهی که شخص قصد نقض آن را دارد، مورد رضایت دین و شریعت باشد؛ اما به محض اینکه پای علم به میان می‌آید و معاد جسمانی یا

هر آموزه دیگری موضوع گزاره‌ای اعتقادی قرار می‌گیرد و حکمی بر آن می‌شود - حتی اگر این حکم ایمان به آن و تبعیت از آن باشد - فهمی از موضوع لازم است و باید تصدیق به آن معقول باشد.

با این وصف، پس از فرض وجود روح مجرد و پذیرش نقص در دیدگاهی که معاد را منحصرأ جسمانی می‌داند، پرسش این است که آیا به‌طور کلی معاد با بدنی جسمانی عنصری، امری نامعقول و محال است (آن‌گونه که برخی بدان تصریح کرده و ظاهر کلام برخی دیگر به آن دلالت دارد)؟ توجه به این نکته نیز مهم است که برخی اشکالات وارد بر معاد جسمانی، در واقع اشکال بر تقریری خاص از جسمانیت معاد است، نه اشکال به اصل جسمانیت. مثلاً شبههٔ اکل و مأکول یا به کسانی وارد است که معاد را منحصر در جسمانی می‌دانند و یا منکر آن‌اند که در آخرت، مثل بدن دنیوی کفایت می‌کند و یا پاسخ به اجزای اصلیه را نمی‌پذیرند؛ اما در اینجا نه اشکالاتی از این دست، بلکه به‌اختصار اهم ادله‌ای را که به‌طور کلی بر امتناع بُعد جسمانی داشتن معاد اقامه شده‌اند، بررسی می‌کنیم.

۱-۱. معاد جسمانی و محذور تناسخ

لزوم محذور تناسخ یکی از اشکالاتی است که بر معاد با بدن عنصری وارد شده است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۰). بر اساس این اشکال، معاد عنصری به همان دلیلی محال است که تناسخ ملکی محال است: بر اساس مبانی علم‌النفس سینوی و مبتنی بر روحانیه‌الحدوث بودن نفس، به محض شکل‌گیری مزاج انسانی و تمام شدن قابلیت قابل، سنت خداوند بر آن است که در عالم نفوس، نفسی حادث شود و به بدن تعلق گیرد. حال اگر بنا باشد، نفس دیگری نیز در انتظار رجوع به آن بدن باشد، یا باید ترجیحی بدون مرجح رخ دهد و یکی از این نفوس بی‌هیچ مرجحی به بدن تعلق گیرد و یا دو نفس در یک بدن وارد شوند که هر دو محال است. بر اساس مبانی علم‌النفس صدرایی و مبتنی بر جسمانیه‌الحدوث بودن نفس، انسان در سیری تکاملی از جسمانیت عنصری به سمت تجرد سیر کرده است؛ به‌گونه‌ای که با به فعلیت رسیدن - دست‌کم در مرگ طبیعی - از بدن عنصری، مفارقت می‌کند و هرگونه بازگشت به این بدن عنصری به نوعی بازگشت به مرحلهٔ بالقوه خود است که امری محال است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲).

۱-۲. عبث بودن بدن مادی در آخرت

اشکال دیگر، عبث بودن یا مضر بودن وجود بدن عنصری در عالم آخرت است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۰). بر این اساس بدن مادی، در این دنیا است که شرط استکمال عقل از مراتب مادون به مراتب کمالی است؛ اما در عالم آخرت استکمالی مبتنی بر بدن در کار نیست. به‌علاوه بدن به اقتضای مادی بودن، همواره توأم با محدودیت و نقص و لذا شرّ و فساد است و ممکن نیست چنین لوازمی در عالم آخرت وجود داشته باشد.

۱-۳. تکرار دنیا بودن آخرت

اشکال سوم مبتنی بر این امر است که اگر انسان در آخرت همراه با بدنی جسمانی عنصری باشد، در این صورت آخرت تکرار دنیا خواهد بود؛ درحالی‌که بی‌تردید آخرت غیر از دنیا است و لذا است که از آن تعبیر به آخرت شده است و

از این روست که در متن دینی از آن به نشئه‌ای تعبیر شده که آدمیان به آن علم ندارند: «وَنَشْئِكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ» (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۱۹؛ ج ۲، ص ۴۶۹).

اما واقعیت آن است که هیچ کدام از این اشکالات، منطقیاً موجب نامعقول بودن معاد جسمانی نیستند. محذور تناسخ سینوی دلیلی محکم بر امتناع نیست؛ چنان که برخی همچون *غیاث‌الدین منصور دشتکی* به‌رغم پذیرش دستگاه علم‌النفسی سینوی، با تثبیت ترجیح در تعلق نفس سابق به مزاج جدید، در پاسخ گفتن به این اشکال کوشیده‌اند (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۴).

به‌علاوه اساساً این نحو استدلال بر علم‌النفسی استوار است که روحانیه‌الحدوث بودن نفس و مقولی بودن اضافه نفس و بدن و... اساس آن را تشکیل می‌دهند؛ اموری که دست کم در علم‌النفس صدرایی و عرفانی جایگاهی ندارند و لذا اشکالاتی که در منابع صدرایی بر این مبانی ارائه شده و ورود به بحث آنها، از حوصله این نوشتار خارج است، خود نقدی است بر این دیدگاه (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۷-۸۸).

درباره اشکال دوم، یعنی فایده بدن مادی در عالم آخرت و محدودیت‌ها و نقص‌های بدن عنصری، می‌توان گفت که این محدودیت‌ها یا تبدل‌های عنصری نهایتاً ممکن است برای اهل سعادت بی‌فایده باشند؛ اما آخرت نه فقط دار استقرار بهشت، بلکه شامل حشر، مواقف قیامت و دار استقرار جهنم است. در باب حشر و مواقف قیامت در ادامه و هنگام تحلیل معقولیت معاد جسمانی سخن خواهیم گفت؛ اما اینجا صرفاً به نظریه تفصیل *ابن عربی* بر اساس تفسیر برخی شاگردان او اشاره می‌کنیم که معاد جهنمیان را با بدن طبیعی عنصری و معاد بهشتیان را با بدن طبیعی غیرعنصری (مثالی) محقق می‌داند (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴). بر اساس این دیدگاه که صاحبان آن، آن را مؤید به متون دینی نیز می‌دانند، جهنم در اسفل سافلین عالم هستی واقع است؛ یعنی همان عالم ماده که همه خلایق به آن وارد شده‌اند. گروهی در آن زمین گیر شده (مریم: ۷۲) خلود می‌یابند (اعراف: ۱۷۶) و گروهی نیز که ابواب آسمان بر ایشان گشوده می‌شود، اهل نجات خواهند بود (اعراف: ۴۰). بر این اساس همین زمین با تبدلی که در آن رخ می‌دهد تبدیل به جهنم می‌شود و جهنمیان نیز به حکم موطن خود از هویت طبیعی عنصری برخوردار خواهند بود (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۴۲؛ فرغانی، ۱۳۹۳، ص ۵۸). با این وصف، همراهی محدودیت و نقص و عذاب با بدن جسمانی، دست کم منافاتی با نوع حیات جهنمیان ندارد. البته درباره بهشتیان نیز چنان که در ادامه خواهد آمد، چنین منافاتی وجود نخواهد داشت.

در باب اشکال سوم چنان که در تقریر جسمانیت معاد خواهد آمد، انسان در عالم آخرت، هم از لحاظ حکم معرفت و هم از لحاظ نوع بدن با انسان دنیوی متفاوت است و لذا آخرت، تکرار دنیا نخواهد بود. بدن انسان در آخرت بدنی مادی دنیوی نیست، بلکه بدنی عنصری یا مادی از نوع اخروی آن است که در ادامه به ویژگی آن اشاره می‌کنیم. همچنین عمده تفاوت آخرت از دنیا چنان که خواهد آمد، به حکم معرفت است. در آخرت، انسان هم از جنبه قابل و مادی خود مطلع است و هم به جنبه فاعلی معرفت دارد؛ امری که در دنیا جز برای شماری از اولیای الهی میسر نیست.

۲. تبیین معاد با بدن عنصری

دیدگاه متفکران دربارهٔ معاد و کیفیت آن، بر مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانهٔ ایشان مبتنی است: فیلسوف مشاء که از سویی رابطهٔ نفس و بدن را اضافه‌ای مقولی می‌داند و بر آن است که حقیقت آدمی روح مجرد و نفس ناطقهٔ اوست که با حدوث بدن، حادث شده است تا به مدد آن در این دنیا به کمال لایق خود دست یابد (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۰-۶۴)؛ و از سوی دیگر بازگشت نفسی را که با مرگ از بدن جدا شده است به بدن، مبتلا به محذور تناسخ، یعنی وجود دو نفس در یک بدن می‌داند، علی‌المبنا نمی‌تواند معاد با بدنی عنصری را بپذیرد؛ اما صدرا اگرچه اضافهٔ نفس و بدن را نه اضافه‌ای مقولی که اضافه‌ای وجودی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۶-۱۱۷) و به ترکیب اتحادی نفس و بدن معتقد است (همان، ص ۱۰۷)، بر آن است که بدن، نحوهٔ وجود دنیوی نفس است و اگر نفس بخواهد در دنیا حضور داشته باشد، ضرورتاً با بدن است. از این رو در اینجا نیز علی‌المبنا، انسانیت انسان به بدن عنصری او نیست و مبتنی بر اصل «شئیت شیء به صورت اخیر اوست»، که صدرا آن را جزو اصول چندگانه در تبیین کیفیت معاد ذکر می‌کند (همان، ص ۳۲ و ۱۸۶-۱۸۸) و معتقد است حفظ حقیقت انسان نیازمند حفظ مراتب مادون خود از جمله بدن مادی علی‌التفصیل - و نه به وجود جمعی - نیست؛ اگرچه صدرا با پذیرش تجرد خیال راه را برای ادراک‌های جزئی در جهان بعد از مرگ باز کرده است و از همین طریق، گامی اساسی در تصویر معاد جسمانی با بدنی مثالی برداشته است (همان، ج ۸، ص ۲۲۶-۲۲۷).

بی‌شک همهٔ معتقدان به وجود روح و قائلان به عالم مثال متصل و منفصل، در پذیرش معاد روحانی و مثالی تردیدی ندارند. انسان دارای مراتبی روحی و مثالی است که از این دیدگاه مجردند و با مرگ بدن از بین نمی‌روند. جنبهٔ اثباتی این دیدگاه (آنجا که در پی اثبات دیدگاه است، نه انکار دیدگاه‌های دیگر) علی‌القاعده باید مورد تأیید اهل شریعت نیز باشد؛ چراکه اگر بناست از اساس در اصل اعتقادی معاد تابع شریعت باشیم، کاملاً مطلوب است که بتوان ابعادی از معاد را نیز به ابزار عقل فهم و اثبات کنیم و در مابقی آن، تبعیت از شریعت را ادامه دهیم.

اما بسنده کردن به این میزان و چه بسا نفی معاد عنصری بدنی، مبتنی بر اصولی که بعضاً قطعیت لازم را ندارند، معقول به نظر نمی‌رسد: اگرچه دیدگاه جسمانیة‌الحدوث بودن نفس پذیرفتنی است و بدو حدوث و یا به تعبیر بهتر، ظهور نفس، به صورت جسمانی است و بدن در ظهور یا حدوث نفس نقش اساسی دارد، اما این بدان معنا نیست که لازم باشد ظهور مادی و یا حتی دنیوی نفس، همواره با شروع از مرتبه‌ای مادی و عنصری باشد؛ به این معنا که هر گاه نفس بخواهد در این عالم، ظهور عنصری داشته باشد، با حدوث از مرتبهٔ جسمانی آغاز کند و در مسیری عنصری، مثالی و عقلی طی مسیر کند، تا بر این اساس هرگونه رجعت به این دنیا یا عالم عناصر، بازگشت از فعلیت به قوه تفسیر شود؛ بلکه بر اساس مبانی خود صدرا، بدن شأنی از شئون و مرتبه‌ای از مراتب نفس است و یا به تعبیر عارفان، مرتبهٔ ظهوری نفس در این دنیا و در عالم عناصر است. با توجه به اینکه ظهور، تنزل از بطون است و شأن، ربط به ذی‌شأن می‌باشد، همین بدن مادی عنصری نیز از انشائات نفس خواهد بود. بر این اساس، هم معاد و هم

رجعت به این دنیا محذور عقلی نخواهد داشت. رجعت، نه بازگشت روح است به بدن تا محذور تناسخ سینیوی رخ دهد و نه حدوث نفس در مراتبی تکاملی از مرتبهٔ عنصری است تا مشکل رجوع فعلیت به قوه لازم آید؛ بلکه بدن به وسیلهٔ نفس - خواه به جهت قوت خود نفس و یا به اعجاز نبی - انشا می‌شود و البته این انشا، می‌تواند انشایی از عدم نباشد، بلکه بازگشت اجزا بدن دنیوی به سلطهٔ نفس باشد.

البته این انشا و این فاعلیت نفس، منافاتی با وحدت نفس و بدن یا به تعبیری ترکیب اتحادی این دو ندارد. ما در انسان، با حقیقتی واحد مواجهیم که هم جنبهٔ فاعلی دارد و هم قابلی و ما از جنبهٔ فاعلی آن به نفس و از جنبهٔ قابلی آن به بدن تعبیر می‌کنیم. آدمی، در بدو تحقق، قابلیت است متأثر و فعلیتی است مؤثر. از آن قابلیت به بدن و از آن فعلیت که در آغاز ظهورش صورتی مادی برای مادهٔ بدنی است، به نفس تعبیر می‌شود.

اما بی‌شک فاعلیت در مقابل قابلیت است و تجرد در یک حقیقت با مادیت جمع نمی‌شود. با این وصف اگر انسان حقیقتی مادی است، تجرد عارض بر اوست و اگر مجرد است، ماده خارج از او و نهایتاً ابزار فعل اوست؛ اما چگونه می‌توان حقیقتی مجرد و مادی را در وحدتی از فاعلیت و قابلیت تصویر کرد؟ پاسخ به این پرسش که در حل مسائل معاد کلیدی است، آن است که نه نفس مجرد و نه بدن مادی، هیچ کدام حقیقت آدمی را تشکیل نمی‌دهند؛ بلکه حقیقت آدمی و هویت شخصی وی به وجود اوست که برزخی است میان تجرد و مادیت و بالطبع نسبت به مادیت و تجرد لابشرط است و به تعبیری تجرد و مادیت، عوارضی - در معنای عرفانی آن (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۵) - بر اصل جوهر وجود انسانی‌اند. بر این اساس تجرد و مادیت به تعبیر عارفان حالات عارض بر حصهٔ انسانی وجود (نفس رحمانی) هستند (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۴ الف، ص ۹). تخصص حصه‌ای از وجود در عالم ماده، با ویژگی‌ای مادی و با آغازی مادی است؛ امر مادی‌ای که خود ماده‌ای دارد که عهده‌دار بُعد قابلی است و صورتی که جنبهٔ فاعلی و نخستین ظهور نفسی مجرد در عالم ماده است. در سیری تکاملی، این حصهٔ وجودی به کمالی می‌رسد که توان اظهار مراتبی تجردی را داراست و گاه از آن به حدوث نفس مجرد تعبیر می‌شود.

این هویت شخصی و حصهٔ وجودی که انعدام‌پذیر هم نیست، بنامه در همهٔ مراحل وجودی انسان حفظ می‌شود و عدم سلطهٔ ظاهری نفس آدمی پس از مرگ بر بدن مادی، منطقی نمی‌تواند مانع از چنین حفظی باشد. بر اساس این دیدگاه، مرگ یا خروج نفس از بدن، به تحول نحوهٔ سلطهٔ نفس بر بدن در متن وجودی‌ای واحد تفسیر می‌شود (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸۶). مبتنی بر این تفسیر، نفس که جنبهٔ فاعلی و ربوبی انسان است، در سیری صعودی به مرتبهٔ نفس کل رجوع می‌کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱) و بدن نیز که جنبهٔ قابلی آدمی است، به مرتبه‌ای قابلی بازمی‌گردد؛ مراتب فاعلی و قابلی‌ای که همگی از مراتب یا مظاهر وجودی واحدند و لذا همه به وجودی واحد راجع‌اند؛ اما جدایی‌ای اینچنین، مانع از تدبیر و تصرفی هرچند ضعیف از سوی نفس نسبت به بدن نیست؛ چه اینکه گاه این تدبیر در نفوس قویه به نحوی است که به حفظ بدن ظاهری نیز می‌انجامد و ما شاهد شواهدی از آن در طول تاریخ بوده‌ایم و این موارد می‌تواند تذکری تلقی شود بر این حقیقت که این تدبیر

منقطع نمی‌شود، هرچند که ممکن است ضعیف باشد. مرحوم زنوزی در این زمینه، از مشاهده بدن سالم شیخ صدوق در زمان خود یاد می‌کند (همان، ص ۹۸).

با این وصف، بُعدی ندارد که به‌رغم جدایی ظاهری نفس و بدن، نفس اضافهٔ تدبیری خود را به‌طور کلی از بدنی که آثار و ودایع نفس را در خود دارد، قطع نکند و در عالم آخرت به جهاتی معقول - که بدانها اشاره می‌شود - به آن بازگردد (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۴ب، ص ۶۳)؛ بازگشتی با وجودی کامل شده و با نفس و بدنی تطور یافته. حصهٔ وجودی آدمی در این دو بازگشت - قابل و فاعلی - اگرچه تکاملی وجودی نخواهد داشت، اما دارای تکاملی ظهوری خواهد بود؛ به این معنا که مسیری که آدمی با نفس و بدن خود در این دنیا می‌پیماید و آنچه کسب می‌کند، در نهایت سیر دنیوی، وصول به کمال یا فعلیتی را سبب می‌شود که تا ابد بدون هیچ افزایش و کاهش با اوست. البته اگرچه این نحو کمال (که از آن به کمال وجودی تعبیر می‌کنیم) ثابت است، ظهور تفصیلی آنچه کسب کرده است از بعد مرگ و به‌ویژه در یوم الفصل قیامت رخ می‌نماید، که می‌توان از آن به استکمال ظهوری یاد کرد. بازگشت نفس، به هدف تقویت بعد فاعلی مناسب با آخرت است و بازگشت بدن به مرتبهٔ قابل هم به سبب تقویت بعد قابل مناسب با چنان نفسی است. همچنین ممکن است مراد کسانی که بر آن‌اند «بعد از مرگ، بدن سیری تکاملی را طی می‌کند تا به حیث نفس برسد» بیان چنین حقیقتی باشد، نه اینکه بر آن باشند که بدن مادی در حرکتی جوهری چنان عروج کند که به مرتبهٔ تجردی نفس برسد که اشکالات پرشماری بر آن وارد است (ر.ک: همان).

با این وصف در عالم آخرت، نفس اخروی به فاعلیتی مناسب با عالم آخرت رسیده است؛ چنان‌که قابلیت بدن اخروی نیز نه به سان قابلیت دنیوی، بلکه قابلیت مناسب با نفس اخروی است؛ قابلیت که با حفظ ویژگی عنصری بودن، احکامی متفاوت با بدنی دنیوی دارد؛ اما باید توجه داشت که همهٔ این احکام بدنی و نفسی، احکام ظهورات وجود لابشرطی است که خود را به حالت فاعلی و قابل ظهور داده است و لذا این ظهورات به فناپذیری وجود، جاودانه‌اند. نکتهٔ دیگری که در مباحث معاد و کیفیت آن اهمیت دارد، توجه به این حقیقت است که مبتنی بر آیات قرآن، آخرت باطن دنیاست و به همین سبب است که آنان که درک باطنی ضعیفی دارند، «به ظاهر حیات دنیا توجه دارند، اما از آخرت که امری باطنی است غافل‌اند» (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۹). توجه به مسئلهٔ ظاهر و باطن، تصویری واضح‌تر از معاد و جسمانیت آن در اختیار قرار می‌دهد. آنچه از آدمی در این دنیا ظاهر است، بدن و احکام بدنی است و از نفس هم جز آثار بدنی و مادی آن قابل مشاهدهٔ ظاهری نیست. حقیقت نفس، امری باطنی است که در پس حجاب این ظاهر حضور دارد؛ اما آن‌گونه که برخی از ماده‌انگاران پنداشته‌اند، عدم مواجههٔ ظاهری با نفس مجرد آدمی، نشانگر عدم وجود مرتبهٔ باطنی و مجرد در انسان نیست؛ چه اینکه می‌توان از آثار چنین مرتبه‌ای به درک آن نایل شد. بنابراین انسان در دنیا هر دو بعد مجرد و مادی را داراست، بی‌آنکه ورود مجرد به موطن ماده یا مادی شدن مجرد لازم آید.

با این وصف، اگر آدمی در موطن دنیا، بُعدی مجرد نیز دارد که احکام تجردی هم می‌پذیرد، هیچ معنی نیست

که در موطن آخرت هم دارای بُعدی مادی همراه با احکام متناسب با نشئه آخرت باشد؛ با این تفاوت که به سبب نحوه وجود دنیوی و نوع توجه ما در این دنیا، عناصر و احکام عناصر برای ما ظهور بیشتری دارد تا حقایق مجرد و در آخرت به حکم نشئه، آنچه ظهور دارد حقایق باطنی غیرعنصری است؛ و همان طور که آدمیان در این نشئه با ایجاد مناسبت هرچه بیشتر، می‌توانند حقایق باطنی را هرچه بیشتر بیابند، در موطن آخرت نیز که دارای نشئات متعدد حشر، مواقف و... است به تناسب نشئه، بدن عنصری با درجات متفاوتی در ظهور و بطون حضور دارد؛ اما مهم آن است که آدمی در هیچ نشئه‌ای فاقد بدنی عنصری نیست.

همه انسان‌ها با بدن مادی عنصری پا به عرصه دنیا گذاشتند، با امکان و قابلیت برای هدایت در مسیری که به کمال و اطلاق راه می‌برد. گروهی با حرکت در صراط هدایت، از تعلقات جسمانی، مادی و دنیوی کاستند و با آنکه بدن داشتند، به این ظهور بدنی اعتنایی نکرده به کمال و فعلیت فطرت یعنی وجود خود همت گماردند و عده‌ای بر تکائف خود افزودند و با خو کردن به جنبه‌های مادی خود، چنان سنگین بار شدند که به زانو بر زمین افتادند و خلود در ماده و مادیات یافتند. به همین سان در بُعد باطنی این واقعه، که در قیامت ظهور می‌یابد، همه انسان‌ها با بدنی مادی عنصری از قبور خود محشور می‌شوند. آنان که طریق هدایت را پیمودند و به مادیات تعلقی نگرفتند، در صراط اخروی، با تفاوت مراتبشان، به سمت تجرد میل می‌کنند، بی‌آنکه خالی از جنبه عنصری شوند؛ و آنان که نه سبک‌بار بلکه سنگین‌بارند، مادیت و عنصریت بر ایشان غالب است، بدین معنا که ظهور بیشتری دارد (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

همچنین از بُعدی دیگر، انسان جسمانی - روحانی دنیوی با انسان روحانی - جسمانی اخروی متفاوت است. این تفاوت را می‌توان عمده تفاوت آخرت و دنیا دانست. بر اساس مبانی فیلسوفان و ظاهر متون دینی، همه حقایق از جمله انسان‌ها در سیری نزولی از مرتبه وحدت به کثرت و از شدت وجودی (به عنوان مثال، تجرد) به ضعف وجودی (مادیت) سیر کردند. هر مرتبه مافوق، فاعل - به معنای مابه‌الوجود - نسبت به مرتبه مادون است. این سیر نزولی تا مرتبه مادیت پیش می‌رود تا وجود به کامل‌ترین مرتبه ظهوری خود که عالم ماده است می‌رسد؛ اما انسان این توانایی را دارد تا در همین مسیر، فاعل را غایت خود بشمرد و به سوی آن، حرکتی صعودی داشته باشد. در این حرکت صعودی، حصص وجودی که به بیشترین مرتبه ظهوری خود رسیده بودند، هم‌اکنون با رسیدن به غایت خود که منطبق بر مرتبه فاعل است، معرفتی کامل‌تر به مراتب ظهوری خود در دنیا پیدا می‌کند و جامع مرتبه فاعل و قابل می‌شوند. به تعبیری روز قیامت، روز جمع مراتب است: انسان قبل الدنیا، فاقد مرتبه ظهوری یا وجود عنصری بود؛ انسان در دنیا در سیر به سوی مراتب فاعلی و قبل‌الوصول، واجد این مراتب نیست، اما انسان اخروی جامع مراتب است و بسته به میزان سیر خود در مراتب صعودی، و وصول هرچه بیشتر به مراتب طولی خود، از معرفت هرچه بیشتری برخوردار خواهد بود (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

همان طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، عمده تفاوت دنیا و آخرت در همین حکم معرفت است. جهت فاعلی آدمی که در قوس صعود، غایت او به‌شمار می‌رود، همان اسم الهی است که انسانی خاص را تدبیر می‌کند و آدمی در سیر

صعودی خود به سوی او بازمی‌گردد. این رجعت به سوی رب، تفسیری است که عارفان مسلمان از معاد قرآنی می‌فهمند (فرغانی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۶۰). براین اساس معاد از منظر ایشان، نه اعاده معدوم و نه عود نفس به بدن، بلکه عود و رجعت الی الرب است. از این دیدگاه، رجعت برای برخی به اسمی جزئی است؛ زیرا تحت تدبیر اسمی جزئی بوده‌اند و برای برخی دیگر، به اسمای کلی‌تر. همچنین از این دیدگاه رجوع به اسم الهی، مصحح تفاوت سطوح آدمیان در قیامت است؛ چه اینکه تفاوت سطوح آدمی در تفاوت در سطح معرفت است و تفاوت در سطوح معرفت در عروج به اسمای کلی‌تر الهی و یا به تعبیری تحقق هرچه بیشتر به اسمای الهی است؛ بنابراین تفاوت آدمیان در حشر و قیامت با این تفسیر، توجیهی نفس‌الامری می‌یابد. همچنین با این تبیین، عمای عین فرد انسانی با حدت بصر او که در آیه کریمه قرآنی بدان اشاره رفته است (ق: ۲۲) قابل جمع است؛ چه اینکه عما نتیجه سجين جزئیت (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱) است و حدت، حاصل رجوع به رب (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۲۱).

براین اساس «کسی که در قید و حصر عصر و زمان است و محکوم احکام کثرت و جزئیات او، لابد اثر جزئیت در وی باقی بوده باشد و در حیثیت جزئیت اسمی از اسما، مقید و محصور مانده، لاجرم چون به معاد اِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ رسد، نصیب او از دیدار حضرت الهیت و جمعیت، جز آن سجين جزئیت آن اسم نتواند بود و در بهشت ابدیت از کثیب الرؤیة فما بعده الی آخر مراتب المعاد والابدیة، جز آن اسم مقید را نبیند و جز به وی تحقق نیابد و از مشاهده و تحقق به این حضرت الهیت محجوب و محروم ماند؛ و آنچه در اغلب آیات و احادیث، رؤیت عموم خلق را به رب مضاف، اضافت فرموده‌اند کفوله تعالی «وَجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» و قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : سترون ربکم؛ و غیر این از آیات و احادیث، اشارت به این معناست که گفته شد» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱).

۳. ضرورت معاد با بدن عنصری

تا بدینجا کوشیدیم در ضمن نقد و بررسی ادله امتناع معاد با بدنی عنصری، تصویری معقول از این قسم معاد ارائه دهیم. در این تصویر آدمی علاوه بر بُعد روحانی مجرد و مثالی، دارای بُعدی عنصری نیز هست؛ اما اگرچه انسان در آخرت دارای بدنی عنصری هست، بدنی دنیوی ندارد؛ چراکه آخرت، غیر از دنیاست و این دو، دو نشئه متمایزند. در گام بعدی، با بررسی حقیقت انسان، به این نتیجه می‌رسیم که انسان نه بدنی مادی است و نه روحی مجرد؛ بلکه حقیقتی است برزخی و جامع - یا واسط میان - ماده و مجرد، که از آن به نفس تعبیر می‌شود. در این صورت، با ضمیمه کردن این مقدمه که «انسان است که معاد می‌یابد» می‌توان به ضرورت معاد با بدنی جسمانی راه یافت.

اگرچه برخی متکلمان و محدثان به تبع دیدگاه خود در خداشناسی مبنی بر انحصار تجرد در خداوند و به سبب اعتقاد به ظهور برخی روایات در مادیت انسان، معتقد به مادی بودن حقیقت انسان شده (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۸۴؛ تفتازانی، ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۸۹) و ادله‌ای نیز با تمرکز بر صدور آثار مادی از انسان و مبتنی بر تفسیری خاص از مرگ و حیات به عنوان اعراضی قائم به جوهر مادی اقامه کرده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴-۱۱۷)، اما از دیدگاه بیشتر متفکران مسلمان، اعم از فیلسوف، عارف و برخی از

متکلمان، انسان، موجود مادی صرف نیست. ایشان ادله متعددی از طریق عقل و نقل و شواهدی تجربی بر بطلان مادی بودن حقیقت انسان و اثبات بعد تجردی برای او اقامه کرده‌اند.

اما در این میان برخی فیلسوفان، حقیقت و ذات آدمی را امری مجرد دانسته‌اند که صرفاً در موطن فعل در بدنی مادی تصرف دارد و آن را تدبیر می‌کند. باین‌وصف بدن ابزار نفس است و رابطه آن با نفس، همچون رابطه سفینه و صاحب سفینه، رابطه‌ای عرضی از نوع عرض مفارق و از سنخ اضافه مقولی می‌باشد؛ اما سخن اینجاست که اگر چنان‌که گاه بیان شده است، نفس، هویتی عقلی دارد، پس چرا انسان را نوعی طبیعی مستقل شمرده‌اند و اگر نوعی مستقل و متمایز از عقول است، چگونه عرضی همچون اضافه - که علی‌القاعده صنف‌ساز است - موجب تمایز جوهری نفس از عقل در میان اقسام پنج‌گانه جوهر می‌شود. همچنین جای پرسش است که با توجه به شرط وضع و محاذات در تأثیر میان امور مادی، چگونه نفس ذاتاً مجرد در بدن مادی تأثیر می‌کند؟ چگونه امکان دارد که از موجود مجرد صرف و مادی محض نوع کامل طبیعی حاصل شود؟ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۷-۸۸). آیا امکان دارد موجود مجرد تام‌الوجود در مرتبه‌ای متأخر از ذات، محل حوادث قرار گیرد و از انفعالات بدنیه منفعل شود؟ (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶). با توجه به اینکه در این دیدگاه، نفس مجرد پس از حصول مزاج بدنی حادث می‌شود، چگونه می‌توان توجیه کرد که جسم مادی واقع در عالم حرکات و متحرکات، محل حصول یا حامل امکان امری مجرد باشد که به حسب اصل وجود به کلی از ماده و مقدار، منزه و مبراست؟ (همان، ص ۷۵) و چگونه این امر مجرد حادث می‌شود، درحالی‌که شیء حادث مسبوق به عدم زمانی، باید مقرر در ماده شود و به اعتبار حصول در ماده، استعداد فنا و زوال و امکان عدم در وی موجود خواهد بود و دیگر ابدی‌البقا نخواهد بود (همان، ۱۶۵).

اما در دیدگاه فیلسوفان صدرایی بسیاری از این پرسش‌ها پاسخ داده شده است. از منظر صدرای، نفس موجودی حادث در عالم نفوس نیست که تعلق اضافی به بدن یافته باشد؛ بلکه حقیقتی است با حدوثی جسمانی که اضافه‌ای وجودی - همچون ماده و صورت که اگرچه همواره مضاف هم هستند، اما از مقوله اضافه نیستند - به بدن دارد. براین‌اساس ترکیب نفس و بدن نه ترکیبی انضمامی، که اتحادی است؛ یعنی نفس و بدن حقیقتی واحدند که از برخی مراتب آن، حقیقت مفهوم نفس و از مراتب مادون آن، مفهوم بدن انتزاع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۷). باین‌وصف بدن نحوه وجود نفس است، اما نحوه وجود دنیوی؛ بدین‌معناکه وجود دنیوی نفس است که با بدن حادث یا ظاهر می‌شود و وجود اخروی وی همراه با بدنی مادی نخواهد بود و لذا این ترکیب اتحادی نفس و بدن مادی، نهایتاً زایل می‌گردد.

اما پرسش آن است که اگر نفس، ترکیبی اتحادی با بدن دارد و به تعبیری این دو در واقع مراتب یک حقیقت و یک وجودند، چگونه و چرا این ترکیب اتحادی را زایل می‌دانیم؟ و چه پیش‌فرضی موجب آن می‌شود که این مرتبه از وجود آدمی را در عالم آخرت نادیده بگیریم؟

به نظر می‌رسد همان‌گونه مرحوم زنونزی تصریح می‌کند، اگر نفس و بدن ترکیبی اتحادی داشته باشند و هر دو مراتبی از یک وجود باشند، این وجود و آن ترکیب زایل‌ناشدنی است و لذا به حکم این ترکیب اتحادی، آدمی همواره همراه با بدن خواهد بود (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۸). عارفان مسلمان نیز سخن از برزخیت حقیقت آدمی به میان می‌آورند که به نظر می‌رسد تعبیری عرفانی باشد از ترکیب اتحادی فلسفی. بر اساس دیدگاه عارفان، انسان نه عنصری صرف است و نه روحانی محض؛ زیرا هر کدام از این موجودات، مقامی معلوم و حدی متعین دارند؛ بلکه آدمی وجودی است که جمع میان ماده و مجرد کرده است و باید وجود وی را در این بین جست‌وجو کرد. به تعبیری، وجود آدمی نه مقید به جسمانیت است و نه مقید به مجرد؛ بلکه حالتی برزخی و جامع بین این دو است. باین‌وصف انسان عقلی نیست که تعلق تدبیری به جسم داشته باشد، بلکه خود نوعی مستقل است که از آن به نفس تعبیر می‌کنند. براین‌اساس، نفس (آدمی) را نباید موجودی عقلی دانست و نه موجودی عنصری، بلکه نفس نفس است و نفسیت وی که حقیقت آن را تشکیل می‌دهد از آن زایل‌ناشدنی است. به تعبیر دیگر، حقیقت روح انسان، تجلی نوری نفسی است در ماهیت قابل‌انسانی که همچون هر تجلی دیگری در موطن قابل، موجب تنفیس کرب است. با این تجلی در موطن قابل، در واقع مرتبه‌ای برزخی رخ می‌نماید که نفس انسانی نام دارد که وظیفه تدبیر و تصرف در بدن را به عهده دارد (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۰). همچنین گاه از این مرتبه برزخیت به قلب تعبیر شده است و عقل و حس به عنوان مراتب و شئون از آن معرفی گشته‌اند (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵).

بنابراین اگر بخواهیم آدمی را بیابیم، باید آن را در جامعیت بین مجرد و ماده یافت و حذف هر یک از این دو طرف به نفی انسان می‌انجامد؛ اما اگر بتوان مادی و عنصری بودن آدمی را در موطن قیامت و آخرت تصویر کرد، درباره پس از مرگ و موطن قبر و برزخ چه می‌توان گفت؟ آیا آدمی در عالم برزخ هم با بدنی عنصری است؟ چنین حالتی خلاف حس و مشاهده به نظر می‌رسد. بالطبع اگر حقیقت آدمی را به نفسی برزخی با ویژگی‌هایی که ذکر شد بدانیم، پاسخ به پرسش مزبور واضح است: ارتباط نفس‌الامری میان مرتبه تجردی نفس و مرتبه مادی آن هیچ‌گاه زوال نمی‌یابد. علاوه بر شواهد دینی از جمله روایات استحباب زیارت قبور (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۲۸)، شواهد تجربی و مشاهده ابدانی که بعد از قرن‌ها سالم در میان قبور دیده شده‌اند نیز مؤید این مطلب‌اند.

اما در تحلیلی فلسفی - که تبیین‌کننده عقلی شواهد دینی و تجربی هم هست، امری که در هر صورت بر تحلیلگر فلسفی لازم است بدان توجه داشته باشد - می‌توان گفت: همان‌طور که هنگام خواب یا بی‌هوشی، به‌رغم غفلت نسبی از بدن، ارتباط روح با بدن قطع نمی‌شود (حتی اگر عضوی از اعضای بدن از بین برود یا آسیب ببیند)، هنگام مرگ نیز گرچه روح و بدن ارتباطی همچون ارتباط زمان حیات دنیوی ندارند، اما همچون زمان خواب، نفس به نحوی ارتباط خود را با بدن حفظ می‌کند؛ و هرچند این بدن یا ذرات آن متفرق باشند، اما حصه وجودی واحدی که جامع روح و بدن است، عدم‌ناپذیر است و وحدت خود را نیز حفظ کرده است. از این‌روست که ابن‌عربی حالت بدن آدمی در قبر و برزخ را با هویتی برزخی شبیه به حالت بدنی که در رؤیا دیده می‌شود توصیف می‌کند:

بین النساءین حالة برزخية تعمر الأرواح فيها أجسادا برزخية خيالية مثل ما أعمرتها في التوم وهي أجساد متولدة عن هذه الأجسام الترابية فان الخيال قوة من قواها فما برحت أرواحها منها أو مما كان منها (ابن عربي، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۰). «ولم نذكر النشأة الأخرى، التي يحشر فيها الإنسان، في باب البرزخ، لأنها نشأة محسوسة، غير خيالية، والقيامة أمر محقق، موجود، حسی مثل ما هو الإنسان في الدنيا (همان، ج ۱، ص ۳۱۱). كذلك قوم فرعون يعرضون على النار في تلك الصور... يوم القيامة يدخلون أشد العذاب وهو العذاب المحسوس لا المتخيل الذي كان لهم في حال موتهم بالعرض فتدرك بعين الخيال الصور الخيالية والصور المحسوسة معاً (همان، ص ۳۰۷).

نتیجه گیری

بحث از کیفیت معاد، جایگاهی ویژه در مباحث متفکران مسلمان دارد. از میان متفکرانی که بعد جسمانی معاد را می پذیرند، برخی جسمانیت را در صورت مثالی، و برخی در صورت عنصری آن پذیرفته اند. در میان دسته دوم نیز گروهی عین بدن دنیوی و گروهی مثل آن را معاد می دانند. همچنین معتقدان به جسمانیت بدن اخروی، برخی مدعی اقامه برهان عقلی بر آن شده و برخی آن را به تقلید پذیرفته اند: صدرا، معاد با بدنی مثالی را برهانی می کند و کسانی همچون غیاث‌الدین منصور دشتکی (پیش از صدرالمتألهین) و ملاعلی زنوزی و مرحوم کمپانی (پس از صدرا) سعی در ارائه دلایلی عقلی بر معاد با بدنی عنصری داشته اند.

در این مقاله کوشیدیم با بهره گیری از کلمات فیلسوفان و عارفان مسلمان، ضمن پاسخ گویی به برخی اشکالاتی که بر معاد با بدن عنصری وارد دانسته شده، تصویری معقول از معاد عنصری ارائه دهیم. در این تصویر، رابطه نفس و بدن، که می توان آن را مبحثی بنیادین در تحلیل معاد جسمانی دانست، رابطه ظاهر و مظهر دانسته شده است: بدن مظهر نفس - یا روح - در عالم عناصر است و انسان، آن گاه انسان است که محصور در موطن عقلی و یا حتی مثالی نباشد، بلکه وجود خلیفه الهی او تا عالم ماده را شامل شود؛ و چنین شمولی است که موجب مظهریت انسان برای کمال جلا و استجلای حق تعالی است.

اگر حقیقت آدمی چنین جامعیت و وسعتی دارد که در عرفان به برزخیت و در فلسفه به ترکیب اتحادی نفس و بدن از آن یاد می شود، و اگر معاد، عود انسان است به سوی رب خویش، پس انسان با همان جامعیت و برزخیت در پیشگاه خداوند حاضر می شود؛ با این تفاوت که عموم آدمیان مادام که در دنیا بودند از چنین جامعیت و برزخیتی آگاه نبودند، اما در آخرت به نسبت دنیای خود از حدت عین بیشتری برخوردار خواهند بود.

منابع.....

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *ترجمه رساله‌ی اضحویه*، مترجم نامعلوم، تصحیح حسین خدیوچم، چ دوم، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۷۶، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۷۷، *الهیات نجات*، ترجمه یحیی یثربی، تهران، فکر روز.
- _____، بی‌تا، *رساله‌ی الاضحویه فی امر المعاد*، بی‌جا، بی‌نا.
- ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۹۸۹م، *شرح المقاصد*، تعلیقه عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، ۱۳۸۶، *مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی*، گردآورنده عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران.
- شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل شریف المرتضی*، تحقیق سیدمه‌دی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، موسسه‌ی النشر الاسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۲۹۳ق، *منتهی المدارک*، تصحیح محمد شکری اوفی، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری*، مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، *النفحات الالهیة*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۱۳ق، *اصطلاحات الصوفیة*، قاهره، دارالمنار.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴الف، «بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام»، *معرفت کلامی*، ش ۱۵، ص ۷-۲۶.
- _____، ۱۳۹۴ب، «نظر ابداعی آقاعلی مدرس درباره معاد جسمانی»، *حکمت اسلامی*، سال دوم، ش ۶، ص ۴۹-۷۴.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مدرس طهرانی، آقاعلی، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.