

حکماء و صدرا المتألهین شیرازی

هادی رستگار مقدم گوهری

عود ارواح به اجساد، یعنی انسان وقتی که می‌میرد روحش از بدنش مفارقت می‌کند و این روح جدای از بدن در عالم برزخ تا روز قیامت باقی می‌ماند، وقتی که قیامت برپا شد بعد از این روحمها برمی‌گردد به بدنهای خودشان و هر روحی به بدن خودش برمی‌گردد.

اما مرحوم ملاصدرا از معاد چنین تعریفی بدست داده است، می‌فرماید:

«لَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مَعَادًا وَ مَرْجِعًا، كَمَا أَنَّ لَهُ مَبْدَأً وَ مَنشَأً، فَإِنَّ الْمَعَادَ بِمَعْنَى الْعُودِ وَ الرَّجُوعِ لِلشَّيْءِ إِلَى الْحَالَةِ الَّتِي خَرَجَ مِنْهَا»^۱

یعنی برای هر چیزی معاد و مرجعی است، چنانچه مبدأ و منشأیی برای آن وجود دارد؛ و معاد یعنی عود و رجوع شیء است بحالتی که از آن خارج شده است.

علامه طباطبائی نیز می‌فرماید:

«أَنَّ الْمَعَادَ رَجُوعَ الْأَشْيَاءِ بِتَمَامِ ذَاتِهَا إِلَى مَا بَدَأَ مِنْهَا وَ هُوَ وَاجِبٌ بِالضَّرُورَةِ»^۲

یعنی معاد، بازگشت اشیاء است با تمام وجودشان به چیزی که از آن وجود یافته‌اند.

ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی هم می‌فرماید:

«بدان که لفظ معاد در لغت بمعنی

رجوع و بازگشتن است و مراد از معاد در

شرح بازگشتن انسان است، بعد از موت به

حیات، و به جهت یافتن جزاء عملی که

پیش از موت از او صادر شده باشد از نیک

و بد»^۳.

بحث در مسئله معاد بعد از مبحث توحید مهمترین و بحث‌انگیزترین مسئله در بین اندیشمندان مذاهب مختلف اعتقادی می‌باشد است و اعتقاد به آن جزء ضروریات مسلم دین اسلام است و انکار آن انسان را از زمره دین اسلام خارج می‌سازد.

معاد در لغت و اصطلاح

علامه مجلسی (ره) می‌فرماید: «بدانکه معاد در لغت به سه معنی آمده است، اول عود و رجوع به جایی یا به حالی که از آن منتقل شده باشد، دوم مکان عود، سوم زمان عود و مراد در اینجا عود روح است به حیات برای یافتن جزای اعمال که در مدت حیات دنیا کرده است از خیر و شر یا مکان یا زمان عود و هر سه به یک چیز برمی‌گردد و آن روحانی و جسمانی می‌باشد و روحانی آن است که روح باقی ماند بعد از مفارقت بدن، اگر از سعادت باشد بعلم و کمالاتی که در دنیا اکتساب نموده، مبتهج گردد و مسرور باشد و اگر از اشقیاء باشد بجهل مرکب و بسیط و صفات ذمیمه که در این نشأه کسب کرده است معذب و مغموم باشد؛ و فلاسفه به همین معاد قائلند و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تاویل به این دو حالت می‌کنند؛ و معاد جسمانی آن است که این بدنها در قیامت عودکنند و بار دیگر ارواح به ایشان متعلق می‌گردد و اگر از اهل ایمان و سعادتند داخل بهشت جسمانی شوند و اگر از اهل کفر و شقاوتند داخل جهنم شوند و به آتش جسمانی معذب گردند و این از ضروریات دین اسلام است»^۱.

بعضی از متکلمین هم گفته‌اند که معاد یعنی اعاده معدوم و روی این بسیار بحث کرده‌اند، یکی از مسائلی که فلاسفه با متکلمین گلاویز بودند، مسئله اعاده معدوم است.

بعضی دیگر معاد را چنین توجیه می‌کنند: «معاد یعنی

۱- حق‌الیقین، علامه مجلسی «ره»، انتشارات علمیه اسلامی، ص ۳۶۹.

۲- مفاتیح‌الغیب، صدرا المتألهین شیرازی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۶۱۱.

۳- رسائل التوحیدیه، علامه سید محمد حسین طباطبائی، بنیاد علمی و فکری استاد علامه، خرداد ۱۳۶۵، ص ۲۴۳.

۴- گوهر مراد، حکیم ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، وزارت ارشاد اسلامی، بهار ۱۳۷۲، ص ۵۹۵.

بنابراین می‌توان گفت که معاد، یعنی بازگشت و رجوع روح به بدن جهت ثواب و عقاب اعمالی که در دنیا مرتکب شده است؛ در قرآن کریم کلمه معاد بمعنای اصطلاحی نیامده است فقط در یک مورد در آیه کریمه «انّ الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد»^۵ آمده است که اسم زمان یا مکان عود است که اکثر مفسرین آن را به مکه معظمه تفسیر نموده‌اند، ولی آنچه که دال بر قیامت و رستاخیز است کلماتی نظیر راجعون - یرجعون و مرجع و مأب و غیر ذلک است البته از ریشه کلمه معاد که عود باشد بسیار استفاده شده است، فرق است بین عود و رجوع، هر دو به معنای بازگشت است، عود بازگشت به اصلی که انسان از آن خلق شده است (یعنی خاک)، چنانچه می‌فرماید:

«منها خلقناکم و فیها نعیدکم»^۶، «ثم یعیدکم فیها و یرجعکم اخرجاً»^۷، «فیقولون من یعیدنا قل الذی فطرکم اول مرّة»^۸.

ولی رجوع بازگشت به جایی است که از آنجا آمده است، زیرا در مقابل رجعت باید آمدنی باشد چنانچه می‌فرماید: «انّا لله و انّا الیه راجعون»^۹ هرگاه از کلمه و مشتقات رجوع استفاده شده باشد که راجع به قیامت باشد، برگشت بسوی خدا را متذکر است:

«ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون»^{۱۰}
«والموتی یمعنهم الله ثم الیه یرجعون»^{۱۱}، «انّ الی ربّک الرجعی»^{۱۲}، «ثم الیه مرجعکم ثم ینبئکم بما کنتم تعملون»^{۱۳}.

و بسیار آیات دیگر؛ پس بنابراین هر جا بحث از قیامت و احوال و آثار آن باشد اگر از لغت عود استفاده شده باشد در مقابل ابتداء الخلق است، مثل:

«الله یدعوا الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون»^{۱۴}،
«و هو الذی یدعوا الخلق ثم یعیده و هو هوون علیه»^{۱۵}، و «فیقولون من یعید ناقل الذی فطرکم اول مرّة»^{۱۶}.

چنانچه مشاهده می‌شود در هیچیک از این آیات و آیات دیگر برگشت بسوی خدا را متذکر نیست پس معلوم می‌شود بین اعاده و رجعت فرقی است مانند: «الله یدعوا الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون»^{۱۷} که رجعت را پس از اعاده ذکر فرموده و با ثم آورده است.

شاید چنین بتوان گفت که در هر آیه‌ای اگر از کلمات رجوع استفاده شده است، مراد حضور در قیامت و باز پس دادن حساب و کتاب باشد و در هر آیه‌ای که از کلمات عود استفاده شده است مراد برانگیخته شدن از خاک برای حضور در قیامت یا رجعت بدنی باشد.

براهین تجرّد نفس

چون معاد از ضروریات دین اسلام است و صحت معاد بی‌بقاء روح معقول نیست و بقاء روح بی‌تجرّد آن تصوّر نمی‌شود، پس براهینی ذکر می‌شود که دال بر تجرّد نفس است.

ادله نقلی که بر تجرّد نفس شهادت می‌دهد عبارتند از قرآن کریم، «و نفخت فیہ من روحی»^{۱۸} که بیان آن این است: روح دارای اقسامی است، روح نباتی، روح حیوانی، روح ملکی و روح الله و در این آیه فرموده است از روح خودم در آن دمیدم و چون ذات اقدس الهی سعه وجودی در خور ذات خویش دارد؛ پس نفخ روح الله تجرّدش بحسب سعه وجودی ذات اقدس الهی می‌باشد و آیه کریمه «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض»^{۱۹} بیان این است که ملکوت شامل جبروت و لاهوت است و چون مدرک باید سنخیت با مدرک داشته باشد، باید که عقل مجرد در او باشد، تا ملکوت بمعنای اعم را شهود کند و ببیند، «رو مجرد شو مجرد را ببین»^{۲۰}.

از احادیث شریفه است که می‌فرماید:

«من عرف نفسه فقد عرف ربّه»^{۲۱} و «اعرفکم بنفسه اعرفکم برّبّه»^{۲۲}.

و یا، امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده است: «قلعت باب خبیر بقوة ربانیه لا بقوة جسمانیه»^{۲۳}، فخررازی در این مورد می‌گوید:

«وقتی نور عالم غیب تجلی کند نفس تقویت شده و افعال خارق عادت از ایشان سر می‌زند و بعد همین روایت را با مختصر اختلافی ذکر می‌کند»^{۲۴}.

و نیز ابیاتی که منتسب به مولی الموحّدین

- | | |
|--|------------------------|
| ۵- سوره قصص، آیه ۸۵ | ۶- سوره طه، آیه ۵۵ |
| ۷- سوره نوح، آیه ۱۸ | ۸- سوره اسراء، آیه ۵۱ |
| ۹- سوره بقره، آیه ۱۵۶ | ۱۰- سوره بقره، آیه ۲۵ |
| ۱۱- سوره انعام، آیه ۳۶ | ۱۲- سوره علق، آیه ۸ |
| ۱۳- سوره انعام، آیه ۶۰ | ۱۴- سوره روم، آیه ۱۱ |
| ۱۵- سوره روم، آیه ۲۷ | ۱۶- سوره اسراء، آیه ۵۱ |
| ۱۷- سوره روم، آیه ۱۲ | ۱۸- سوره حجر، آیه ۲۹ |
| ۱۹- سوره انعام، آیه ۷۵ | |
| ۲۰- اسفار، صدرالمآلهین، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۳۰۴ | |
| ۲۱- همان، ص ۳۰۵ و ۳۰۶ و ۳۰۷ | |
| ۲۲- همان، ص ۳۳ | |
| ۲۴- سزالمکتون یا سزالمکتوم، فخررازی، نسخه خطی، فصل چهارم از مقاله اولی در مقدمه ثانیه. | |

علی علیه السلام است:

أتزعم أنك جرم صغير و فيك انطوى العالم الاكبر
از جمله ادله عقلی می توان از این موارد یاد کرد: ابویوسف
یعقوب بن اسحاق کندی در بیان طبیعت نفس می گوید:

«نفس جوهری بسیط، الهی و روحانی است،
نه طول دارد نه عرض و نه عمق، نوری است از
انوار باری تعالی»^{۲۵}.

و اضافه می کند:

«ما در این جهان مانند کاروانی هستیم که از پی یا
معبری می گذریم در اینجا درنگی نخواهیم
داشت... مقام و قرارگاه اصلی ما عالمی است
اعلی و شریف که ارواح پس از مرگ بدان عالم
منتقل می شوند... ای انسان نادان، آیا نمی دانی که
بقای تو در این جهان لمحه ای پیش نیست و تو
به عالمی حقیقی خواهی رفت و در آنجا تا ابد
خواهی ماند»^{۲۶}.

و در این گفتار کندی بصراحت به تجرّد نفس و بقای آن در
عالمی دیگر تصریح دارد.

ابونصر محمد بن فارابی در مورد نفس بشری، گاهی
نفس را صورت جسم می خواند و از سوی دیگر می گوید
نفس جوهری است بسیط و روحانی و مابین با جسم؛ او
می گوید:

«اول آنکه نفس درک معقولات می کند و
معقولات معانی مجردند چون سفیدی و سیاهی.

اگر معقولات در جسم حاصل شوند، باید که مانند
جسم دارای اشکال و مقادیر و اوضاع گردند و
بدین طریق دیگر معقولات مجرّد نباشند، دوّم
آنکه نفس به خود شعور دارد، اگر نفس موجود در
آلتی بود نمی توانست بدون درک آن آلت خود را
درک کند، پس میان نفس و آلت آن، آلتی دیگر
است و این امر موجب تسلسل می شود، آنچه

ذات خود را درک کند، ذاتش متعلق به اوست و هر
موجودی که در آلتی باشد، ذاتش متعلق به دیگری
است. سوّم آنکه نفس، اضداد را با هم درک می کند
در صورتی که در ماده جمع اضداد ممتنع باشد.

چهارم دلیلی اقناعی است که به موجب آن، عقل
بعد از پیری نیرومند می شود، در این صورت نفس
با تباه شدن ماده که موجب حدوث، تکثر و تعین
نفس بود و تعلق آن به این بدن نه بدن دیگر، تباه
نشود، نفس بعد از فتای بدن باید که باقی
باشد»^{۲۷}.

و شیخ ابوعلی سینا می فرماید:

«نفس به موت بدن نمی میرد و فاسد

نمی شود، زیرا هر چیزی که به فساد شیء دیگر
فاسد شود نوعی از تعلق را متعلق است و هر
متعلق به شیء که نوعی از تعلق را دارا باشد یا
تعلقش تعلق مساوی و کفو با وجود است یا
متأخر عنه از وجود است و یا متقدم علیه در وجود
می باشد، پس اگر تعلق نفس به بدن تعلق مساوی
و کفو در وجود باشد و این یک امر ذاتی باشد نه
عارضی، هر یک از نفس و بدن اضافه ذات به
دیگری است؛ در اینصورت نه نفس و نه بدن یک
جوهر نیستند بلکه دو جوهر خواهند بود؛ و اگر
این تعلق امر عرضی باشد نه ذاتی، یا فاسد شدن
یکی از آن دو به آن دیگری فاسد نخواهد شد و
چنانچه تعلق نفس به بدن تعلق متأخر عنه از
وجود باشد، بنابراین بدن علت وجود نفس
خواهد بود یا علت فاعلی که وجود را به نفس
اعطاء می کند یا علت قابلی است و یا علت
صوری و یا علت کمالی. علت فاعلی نمی تواند
باشد، زیرا جسم بماهو جسم قادر بر انجام کاری
نیست. علت قابلی، هم نمی تواند باشد، زیرا نفس
در بدن منطبع نیست و متصوّر بصورت بدن نه
بحسب بساطت و نه بر سبیل ترکیب بطوری که
جزئی از اجزاء بدن باشد، هم نیست؛ و نیز محال
است که علت صوری یا کمالی برای نفس
باشد»^{۲۸}.

امام محمد غزالی نیز در مورد اینکه نفس جوهر است
می گوید:

«در مجموع خطاهای شرع دلیل این است که نفس
جوهر است، زیرا اگرچه بر بدن وارد شود به خاطر
نفس است، از این گذشته، نفس را عذاب دیگری
است و یژه خود او، چون خواری و حسرت و درد
جدایی»^{۲۹}.

همچنین برهانی برای این مقصود ارائه می دهد که:

«اگر تو تندرست باشی بدون هیچگونه آفتی و
دور از صدمات و دیگر عوارض و آفات باشی، و

۲۵- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حناالفاخوری، مترجم

عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، ۱۳۶۷، ص ۲۸۴.

۲۶- همان، ص ۳۹۴. ۲۷- همان، ص ۴۲۰ و ۴۲۱.

۲۸- النجاة، ابوعلی سینا، مطبعة سعادت، مصر، چاپ دوم، ۱۳۵۷
ه.ق.، ص ۱۸۵ و ۱۸۶.

۲۹- معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، ابو حامد محمد غزالی،
دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه.ق.، ص ۴۵.

هیچ چیز با اعضاء و اجزاء تو برخورد و تماس نداشته باشد، و تو در هوا رها باشی، در این حالت تو از انیت و حقیقت خود غافل نیستی، حتی در خواب هم، پس هر که را فطانت و کیاست باشد، خود را جوهر و مجرد از ماده و علائق آن خواهد یافت، و خود هیچگاه از خویشتن خویش غایب نشود.^{۳۰}

و برای خلود و جاودانگی نفس دلائل شرعی و عقلی ذکر می‌کند. اول دلیل شرعی را بیان می‌کند، چنانکه می‌گوید: «اما دلائل نقلی، قول خدای تعالی است ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون بما آتاهم الله من فضله^{۳۱} و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: ارواح الشهداء فی حواصل طیر خضر تسرح فی ریاض الجنة عقیده به خلود روح در سرتاسر اسلام موج می‌زند، زیرا پیامبر مغفرت و رحمت، برای کسی است که باقی است نه برای آنکه فانی است، نیز در مورد خیرات و صدقات، مسلمانان معتقدند که به آنها می‌رسد، همچنین است خوابها، و همه دلیل است بر اینکه روح باقی است.^{۳۲}

و بعد دلائل عقلی را ذکر می‌کند که بعینه همان دلائل ابن سیناست در نجات که قبلاً گذشت و احیاناً اختلاف مختصری در عبارت ممکن است داشته باشد.^{۳۳} صدرالمتألهین در مورد نفس معتقد است که: انسان مادام که در رحم است جز نفس نباتیه ندارد (مراد از نفس نباتیه اعم از حیوانی و نباتی است که هنوز قوه خیالی و وهمی و حرکت ارادی ندارد جز خواص نباتی بر آن مرتب نیست؛ ولی استعداد قریب حیوانی دارد)؛ سپس چون متولد شد دارای نفس حیوانیه یعنی قوت خیالیه است، آنگاه هنگام بلوغ حیوانی و استعداد صوری دارای نفس ناطقه گردد و آن عقل علمی است و اما عقل بالفعل

مؤمنان به خدا و رسول و ملائکه و کتب و روز قیامت و اما روح القدس، پس مخصوص به اولیاء الله است و این پنج روح، انواری هستند که در شدت و ضعف متفاوتند و در وجود متحد و تدریجی الحاصلند در آنانکه جملگی را دارا می‌باشند و مؤید این مراتب روایت صاحب اعتقادات است از کمیل بن زیاد که گوید: بر امیرالمؤمنین علیه السلام عرض کردم نفس مرا بمن معرفی فرما، فرمود: کدام نفس را خواهی، گفتم مگر نفس یکی نیست، فرمود: چهار نفس است، «نامیه نباتیه، حیة حیوانیه، ناطقه قدسیه و کلیه الهیه» و هریک از چهار نفس را پنج قوه و دو خاصیت است، اما «نامیه نباتیه» پس آن را پنج قوت است: «جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و مریئه» و آن دو خاصیت است: «زیاده و نقصان» و انبعاثش از «کبد» است؛ و «حیه حیوانیه» را پنج قوت است: «سمع و بصر و شم و ذوق و لمس و شم» و دو خاصیتش «رضا و غضب» و انبعاثش از «قلب» است؛ و «ناطقه قدسیه» را پنج قوت است: «فکر و ذکر و علم و حلم و نباهت» و دو خاصیتش «نزاهت و حکمت» است، و انبعاثی از چیزی ندارد، زیرا بیشتر مانند نفوس ملائکه است؛ و «کلیه الهیه» را پنج قوت است: «بقاء در فنا و سقم در شفا و عزت در ذلت و فقر در غنی و صبر در بلاء» و دو خاصیتش «رضا و تسلیم» است؛ و مبدأ این ارواح از خداوند و بازگشتش بسوی اوست که فرموده: «و نفخت فیہ من روحی»^{۳۴} و فرمود «یا ایها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه»^{۳۵} و عقل در وسط کل است.^{۳۶}

وی در بیان فضیلت آنچه که ذکر شد می‌فرماید:

«ان افضل العلوم الطبیعیة معرفة النفس الانسانیة و اثبات انها کلمة نوریة، و ذات روحانیة و شعلة ملکوتیة و بیان انها لانموت بموت البدن و انها کیف یستکمل حتی یضاهی جواهر الملائكة بأن یصیر عالماً عقلیاً منتقشاً فیها علی سبیل القبول ما هی منتقشة فی المبادی علی سبیل الفعل...»^{۳۷}

۳۰- همان، ص ۴۶.

۳۱- سوره عمران، آیه ۱۶۹ و ۱۷۰.

۳۲- معارج القدس، ص ۱۱۹.

۳۳- همان، ص ۱۲۰. ۳۴- سوره حجر، آیه ۲۹.

۳۵- سوره فجر، آیه ۲۸.

۳۶- مشاعر، صدرالمتألهین، کتابخانه طهوری، چاپ دوم ۱۳۶۳، ص ۶۲ و ۶۳ و شرح مشاعر ملا محمد جعفر لاهیجی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۲۳۴؛ و نیز: مشاعر، ملاحظه، انتشارات مولی، چاپ دوم ۱۳۶۱، چاپ سنگی، ص ۹۵.

۳۷- المبدأ و المعاد، صدرالمتألهین، انتشارات انجمن فلسفه ایران، اسفند ۱۳۵۴، ص ۶.

● **ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی در بیان طبیعت نفس می‌گوید: «نفس جوهری بسیط، الهی و روحانی است، نه طول دارد نه عرض و نه عمق، نوری است از انوار پاریتعالی.»**

پس حادث نشود مگر در بعض افراد بشر یعنی عارفان و

الذی فات والمنتظر الذی هوأت، و یستج فی عالم
الملکوت، و ینتقش من عالم الجبروت»^{۳۹}.
یعنی روحی که برای تو است از جواهر عالم امر است که
بهیچ صورتی متشکل نمی‌گردد و بهیچ اشارتی متعین
نمی‌گردد و بین سکون و تردد، حرکت نمی‌کند؛ پس
بهمین سبب است که معدومی که فوت شده و منتظری که
در آینده می‌آید را ادراک می‌کند و در ملکوت شنا می‌کند و
از عالم جبروت دم بر می‌آورد.
استاد بزرگوار حسن‌زاده آملی در شرح این فقره از
فرمایش فارابی می‌فرماید:

«نفس ناطقه یعنی روح انسانی، جوهری از عالم
مجردات یعنی از عالم امر است بخلاف بدن
عنصریش که جوهری از عالم خلق است، یعنی از
عالم طبیعیات و مادیات است، لذا روح انسانی از
احکام جسم و جسمانی مبری است یعنی چون
جسم بصورت طبیعی متشکل نمی‌گردد و به
خلقت جسمیه که مرکب از کیفیات محسوسه
چون لون و به کیفیات مختصه به کم چون شکل،
متخلق نمی‌شود، پس برای او امتداد طول و
عرض و عمق و کیفیات حرارت و برودت و
جهات زیر و بالا و پیش و پس و دیگر احوال
جسمانی نیست»^{۴۰}.

و شیخ اشراق در مغایرت نفس و تجرد آن می‌فرماید:
«از دلائل تجرد نفس یکی این است که نفس

یعنی افضل علوم طبیعی معرفت نفس انسانی است و
اثبات آنکه نفوس انسانی موجودی است نوری و دارای
روحانیت و شعله ملکوتی؛ و بیان آنکه نفوس انسانی
بموت بدن نمی‌میرند؛ و آنکه چگونه کامل شود تا مشابه
جواهر ملائکه گردد و چگونه عالمی عقلی شود که
منقوش است در او بنحو قبول، آنچه که منقوش در مبادی
است بنحو فعلیت و اینکه چگونه بعقل فعال متصل گردد
و چگونه معقولاتش فعلی شود پس از آنکه انفعالی بود و
معنای آنکه عقل هیولانی مجمع‌البحرین بین هوئیات
جسمانیه و بدایات عقلیه و کیفیت حال سعادت و
شقاوت حقیقی و غیرحقیقی است و معرفت نفس و
احوالش مادر حکمت و ریشه سعادت است و کسیکه او
را درک نکند تجرد نفس و بقاء ابدی او را از حکماء توان
شمرد، مانند برادران واعوان جالینوس هرچند جاهلان
آنان را حکیم نامیدند و چگونه توان وثوق به معرفت
مردمی در چیزی حاصل نمود که نفس خود را نشناخته
چنان که ارسطاطالیس گوید: «کسی که عاجز از معرفت
نفس خویش است سزاوارتر است به آنکه عاجز از معرفت
خالق خویش باشد چه معرفت نفس ذاتاً و وصفاً و فعلاً
نردبان معرفت الله است ذاتاً و وصفاً، و فعلاً، چه نفس بر
مثال خداوند خلق شده است.

ای شده در نهاد خود، عاجز
کی شناسی، خدای را، هرگز
تو که در علم خود زبون باشی

عارف کردگار چون باشی
از حدیثی که از سیداولیاء و سرور اتقیاء علیه‌السلام،
مروری است که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» همین معنا
مستفاد می‌گردد، زیرا که مفهوم مخالف آن چنین است
که: «من لم یعرف نفسه لم یعرف ربه» و از آنچه که حق
تعالی درباره اشقیائی که از رحمت دورند فرموده است که:
«نسالله فانساهم انفسهم»^{۳۸} یعنی ایشان فراموش نمودند
خدا را و حق تعالی به این سبب نفسهای ایشان را از یاد
ایشان برد؛ آیه شریفه دلالت به این معنا دارد، زیرا که از
تعلیق نسیان نفس به نسیان رب، مستبصر زگی
بطریق عکس نقیض می‌فهمد که تذکر رب متعلق است
به تذکر نفس.

مغایرت نفس با بدن

حکیم فارابی در مورد تغایر نفس و بدن می‌فرماید:
«ان الروح الذی لک من جواهر عالم الامر
لا یتشکل بصورة ولا یتخلق بخلقة ولا یتعین یاشارة
ولا یتردد بین حرکة و سکون، فلذلک یدرک المعدوم

● صدر المتألهین در مورد نفس معتقد
است که: انسان مادام که در رحم است جز
نفس نباتیه ندارد سپس چون متولد شد
دارای نفس حیوانیه یعنی قوت خیالیه
است، آنگاه هنگام بلوغ حیوانی و استعداد
صوری دارای نفس ناطقه گردد و آن عقل
علمی است.

۳۸- سوره حشر، آیه ۱۹.

۳۹- فصوص الحکم، ابونصر فارابی، انتشارات بیدار، چاپ دوم،

۱۴۰۵ هـ، فص ۳۰، ص ۷۰.

۴۰- فصوص الحکم بر فصوص الحکم، استاد حسن‌زاده آملی،

مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، زمستان ۱۳۶۵، ص ۱۸۰.

در خواب که این بدن طبیعی کالمیت افتاده است مستعمل آن بدن مثالی است به آن می‌رود و می‌آید و فعلها می‌کند و ملذذ و متألّم و مدرک است نه به این، پس بدون این قوام دارد و در بیداری این را مستعمل و به این متعلق و آن را تارک و ذاهل است، پس در قوام ذاتش نه به این بستگی دارد و نه به آن و این دو تا مثل دو مرکبند برای نفس و مجرد است از هردو»^{۴۱}.

و قیصری در تغایر روح با بدن چنین می‌فرماید:

«اعلم أنّ الروح من حيث جوهره و تجرّده و كونه من عالم الأرواح المجرّده مغائر للبدن متعلق به تعلق التدبیر و التصرف قائم بذاته غیر محتاج الیه فی بقائه و قوامه و من حيث أنّ البدن صورته و مظهره و مظهر کمالاته و قواه فی عالم الشهادة فهو محتاج الیه غیر منفك عنه بل سار فیہ لاسریان الحلول و الاتحاد المشهورین عند اهل النظر بل کسریان الوجود المطلق الحق فی جميع الموجودات»^{۴۲}.

یعنی روح از جهت اینکه مجرد است با بدن مغایرت دارد و در قیام و قوامش به آن نیازی ندارد ولی از جهت اینکه بدن و قوای مادی علّت مُعَدّه برای استکمال نفسند و صورت و مظهرند برای روح و همچنین مظهر کمالات آنند در عالم شهادت روح به بدن نیازمند و غیر قابل انفکاک است و در بدن‌سازی است، ولی سرینانش از باب حلول و اتحاد نیست، همانطور که در نزد اکثر اهل نظر مشهور است؛ بلکه سرینانش بمانند سریان وجود مطلق حق است که در تمام موجودات ساری است.

اگر انسان فقط همین جسد باشد، باید هرکسی که جسمش صحیحتر و جثّه او بزرگتر و تنومندتر است، انسانیت او بیشتر و خردمندتر و فهمیده‌تر و زیرکتر و داناتر باشد از آن کسی که جثّه او کوچکتر و لاغرتر یا برخی از اجزایش ناقص و بریده است و حال اینکه در اکثر مردم، امر بر خلاف این است بلکه در بسیاری از حیوانات نیز، چه اینکه بوزینه از خوک زیرکتر و روباه از خرس فریبنده‌تر و طوطی از کُرّکی^{۴۳} شیواتر و غیره که در کتاب حیوان ذکر شده است، پس روشن شد که کلیه حیوانات دارای نفوس هستند و تفاضل نفوس به بزرگی جثّه و حسن صورت و صحّت اندام نیست بلکه از جهت جوهر ذات و افعال و اخلاق و خواص و تصرّفات آنهاست، پس با این جثّه‌ها و بدنهای انسانها و حیوانها جوهری دیگر است به نام نفس که فاعل و محرّک آنهاست، زیرا جسم به تنهایی نمی‌تواند فاعل فعلی باشد و همچنین عرض به طریق اولی، زیرا آنها قوامشان به ذات خویش نیست و

آنچه که قوامش ذاتی است جوهر است نه عرض و اکنون در جواب کسی که گمان می‌کند انسان جز این بنیه و جز این جسد مشارالیه که اعراض از قبیل حیات و حسّ و حرکت حالّ در آن است نمی‌باشد و نفس ماورای این بنیه و اعراض وجودی نیست.

می‌گوییم پس چرا دیگر حیوانات را انسان نمی‌نامی با اینکه هر یک از آنها جسدی است که در آن حیات و حسّ و حرکت است. دیگر بگویند، مرادم از انسان بنیه‌ای مخصوص است یا مزاجی معلوم یا تألیف و ترکیبی بخصوص. از او می‌پرسیم مقصودت چه بنیه و کدام مزاج است، زیرا که بنیه‌ی زندگی مخالف با بنیه‌ی ترکی است و مزاج طفل مخالف با مزاج پیر است و تألیف بنیه‌ی مفلوج زمینگیر مخالف با تألیف بنیه‌ی شخص سالم صحیح است و طبع بیمار مخالف طبع تندرست است و همه انسانند در انسانیت که خلافتی بین آنان نیست اگرچه در این احوال جسمانی با هم اختلاف دارند، پس اگر نفس وجود نداشته باشد، اینان در چه معنایی با هم یکسانند و همه انسانند؟ پس نفس جوهر است قائم بذات خود و نه عرض و ماورای جسم است، نه جسم.^{۴۴} در این خصوص ابن‌سینا می‌فرماید: «جوهر نفس مغایر با جوهر بدن است»، بعد می‌گوید:

«مراد از نفس آن چیزی است که با کلمه من به آن اشاره می‌شود و اهل علم در این مورد اختلاف کرده‌اند که آیا آن همین بدن محسوس و قابل مشاهده است یا خیر؟ بیشتر مردم و بیشتر متکلمین گمان کرده‌اند که انسان همین بدن است؛ و این گمان فاسد و رأیی باطل است و عده‌ای می‌گویند که انسان غیر این بدن محسوس است و در این عقیده هم اختلاف کرده‌اند، بعضی از ایشان گفته‌اند که جوهر نفس نه جسم است و نه جسمانی بلکه او جوهری است روحانی که بر این قلب اضافه شده است و او را حیات بخشیده و او را آلتی در اکتساب معارف و علوم قرار داده است

۴۱- اسرارالحکم، حکیم‌سبزواری با حواشی جناب آقای شعرانی، کتابفروشی اسلامیّه، چاپ دوم ۱۳۶۲، ص ۱۷۵.

۴۲- شرح بر فصوص‌الحکم، علامه قیصری، انتشارات بیدار، ص ۴۳.

۴۳- نوعی مرغ است، بامقار دراز و پاهای بلند که بیشتر در نزارها و بیشه‌ها زندگی می‌کند و نام دیگر او کلنگ است.

۴۴- نقل از: آداب‌النفس، سیدمحمد عینائی، مکتبه‌المرتضویه، قم ۱۳۸۰ ه.ق، ج ۲ ص ۱۷۷؛ و نیز معرفت نفس، استاد حسن‌زاده‌آملی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، دفتر دوم، ص ۲۳۶.

تا اینکه جوهر بدن بوسیله آن نفس استکمال می‌یابد و عارف به پروردگار خویش می‌شود و بحقائق مخلوقاتش عالم می‌گردد و برای رجوع به حضرت حق تعالی مستعد می‌گردد و ملکی از ملائکه حق سبحانه می‌شود و در سعادت که نهایی برای آن متصور نیست قرار می‌گیرد، این همان مذهب و مسلکی است که حکمای الهی و علمای ربّانی اختیار کرده‌اند و جمعی از ارباب ریاضت و اصحاب مکاشفه با ایشان موافقت دارند»^{۴۵}.

و صدرالمتألهین در تغایر نفس چنین استدلالی را بیان می‌فرماید:

«النفس و البدن يتعاكسان في القوة و الضعف، فهذا يدلّ على كلا منهما في عالم اخر، فبعد الاربعين كملت النفس ... كما يستفاد في الشواهد القرآنية، أنّ عروض موت البدن بالطبع لأجل انصراف النفس عن هذه النشأة الطبيعية الى النشأة الثانية و ما بعدها، ففتور البدن و شيبه و هرمه ثم موته منشأ فعلية النفس و تأكدها و تفردّها بذاتها دون البدن»^{۴۶}.

یعنی نفس و بدن در قوه و ضعف عکس یکدیگر می‌باشند و همین دلیل است بر اینکه هر یک از آن دو از عالم دیگرند و بعد از چهل روز نفس کامل می‌شود ... همانطور که استفاده می‌شود از شواهد قرآنی به اینکه عوارض موت بدن وقتی حاصل می‌شود که نفس از این نشأه طبیعی دنیا به نشأه دیگر مفارقت می‌کند، پس سستی بدن و پیری و فرسودگی آن و بعد موتش نشأه فعلیت نفس و تفردش بذاته می‌باشد که بدن چنین حالتی ندارد.

کیفیت تعلق نفس به بدن

بعد از اثبات تغایر نفس با بدن در چگونگی و کیفیت تعلق گرفتن نفس با بدن بحث خواهد شد، صدرالمتألهین تعلق را به شش قسم تقسیم می‌کند.

اول، تعلق امری به امر دیگر بحسب قوه متفاوت است که اقوای از جمیع تعلقات تعلق ماهیت به وجود است، زیرا ماهیت نه در ذهن و نه در خارج بدون التجاء بوجود، هیچگونه تقرر و تعیینی ندارد و امری است لامتحصل و مبهم.

دوم، از انواع تعلقات، تعلق بحسب ذات و حقیقت است یعنی تعلق ذات شیء و هویتش بذات و هویت متعلق به مانند تعلق ممکن بواجب و معلول بعلت که ذاتاً و حقیقتاً ممکن و معلول بواجب و علت تعلق دارد.

سوم، تعلق ذات و نوعیت است، مانند تعلق عرض

بموضوع، که ذات و نوعیت عرض مثلاً سیاهی بذات و نوعیت موضوع مثلاً جسم تعلق دارد.

چهارم، تعلق وجود و تشخیص در حدوث و بقاء شیء می‌باشد، مانند تعلق صورت بماده، نیاز ماده بصورت در تشخیص بماده، بماده معینه این نیست بلکه به یک ماده بالعموم نیاز دارد، مانند تعلق سقف به پایه‌های آن برای استوار بودنش بهر نوع پایه‌ای محتاج است نه بهمین نوع پایه‌ای که در زیر سقف قرار گرفته بالخصوص و مانند تعلق جسم طبیعی که در وجودش بمکان مائی نیاز دارد ولی نه بمکان معینی، لذا حرکتش از مکانی به مکان دیگر آسان می‌گردد.

پنجم، تعلق وجود و تشخیص در حدوث فقط، مانند تعلق نفس به بدن - به اعتقاد ما - نفس بحسب اول تکوّنش و حدوثش مادی است و بماده مبهمه الوجود نیاز دارد، زیرا ماده بدنیّه مبهمه الوجود دائماً هویتش در حال تبدّل و حرکت و استحاله است، پس شخص انسانی اگرچه از جهت هویت نفسیش یک شخص است ولیکن از جهت جسمیش یک شخص نیست.

ششم، تعلق استکمال و اکتساب فضائل، وجودی و نفسانی است نه اصل وجود، مانند تعلق نفس به بدن - به اعتقاد جمهور فلاسفه.^{۴۷}

پس صدرالمتألهین قسم پنجم از انواع تعلقات نفس به بدن را می‌پذیرد که تعلق نفس با بدن فقط از جهت حدوث است که وجود و تشخیص نفس در بدن در هنگام حدوث ظاهر می‌شود، ولی جمهور فلاسفه نوع تعلق نفس با بدن را از باب استکمال و اکتساب فضائل نفسانی می‌دانند که نفس با تعلقش به بدن برای جلب کمال و اکتساب فضائل نفسانی است که در بدو حدوثش آن را داران بوده است، نه اینکه تعلق بخاطر اصل وجود باشد. فخر رازی انواع تعلق را دو قسم می‌کند و می‌گوید:

«الشیء قد يكون متعلقاً بغيره تعلقاً لوفارقه بطل مثل تعلق الاعراض و الصور المادية بمآلها و قد يكون التعلق ضعيفاً يسهل زواله يادنى سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلق الاجسام بإمكانها التي تسهل حركتها عنها و تعلق النفوس ببدانها ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثاني»^{۴۸}.

۴۵- آداب النفس، ج ۲، ص ۳۵۳ (نقل از رساله معرفت نفس ابن سینا).

۴۶- مفاتیح الغیب، صدرالمتألهین، ص ۵۲۶.

۴۷- اسفار، ج ۸، ص ۳۲۷ تا ۳۳۵.

۴۸- المباحث المشرقیه، فخرالدین رازی، انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ه.ق، ج ۲، ص ۳۸۲.

یعنی گاهی تعلق شیء بشیء دیگر تعلق است که اگر از او جدا شد آن دیگری باطل و فاسد می‌شود، مانند تعلق اعراض و صور مادیه بمحلّ حلول خودشان (یعنی مثلاً جسم) و گاهی هم این نوع تعلق آنچنان ضعیف است که به ادنی مناسبتی زوال و از بین رفتنش حتمی است با اینکه متعلق آن باقی است مانند تعلق اجسام به امکانه‌ای که جدا شدن از آن مکان برایش راحت است؛ و تعلق نفوس به ابدان آنچنان تعلق قوی نیست که مانند قسم اول باشد و آنچنان این تعلق ضعیف نیست که مانند قسم دوم باشد. فخررازی برای انواع تعلقی که ذکر می‌کند تعلیلی می‌آورد و می‌گوید:

«اما اینکه تعلق نفوس به ابدان مانند قسم اول نیست بخاطر این است که نفوس مجردة الذات هستند و از اینکه چیزی در آنها حلول کند هم بی‌نیازند و اما اینکه این نوع تعلق مانند قسم ثانی نیست بخاطر این است که وقتی مشیّت الهی بر این قرار گرفت که انسان از بدن عنصری خود مفارقت کند نفس برای این مفارقت به آلت و وسیله دیگری نیاز ندارد و به محض موت نفس از بدن مفارقت می‌کند».

سپس می‌گوید: «نفس به بدن خود علاقه دارد و از مفارقتش آکراه و وقتی که این دو قسم تعلق باطل شد ثابت می‌شود که تعلق نفس به بدن مانند تعلق عاشق و معشوق است و مادامی که بدن مستعد برای این نوع تعلق باشد، این تعلق لاینقطع ادامه دارد و همچنین تعلق نفس به بدن مانند تعلق صانع است که برای افعال مختلف خود به آلات و ادواتی نیاز دارد و اگر ثابت شود که نفوس بشریّه در نوع متفق هستند لازم می‌آید که از تمام صفات فاضله و رذیله خالی باشد. پس نیاز دارد که به نفس آلات معینه‌ای اعطاء شود تا بتواند آن کمالات را کسب کند و همچنین لازم است که آن آلات معینه هم مختلف باشند، زیرا نفس بتواند برای هر آلت فعل خاصی را کسب نماید که در غیراینصورت کلیه ادراکات در یک نفس مجتمع شده و بعضی بر بعضی دیگر خلط می‌شود و در مسیر کمالیت و تمامیت خود هیچ چیزی نمی‌تواند کسب کند، ولی وقتی که آلات معینه، مختلف باشند (بعضی از باب حرکات و بعضی از باب ادراکات، آنکه از باب حرکات باشد بعضی بر حسب حیوانیت است مانند شهوت و بعضی بر حسب غضب است و آنکه از باب ادراکات است، بعضی از باب لمس است و بعضی از باب بصر، بعضی از باب شَم و بعضی از باب سمع و یا ذوق است) پس نفس هنگامی که

بر اَبصار حلول کند متوجه بصر (چشم) شده (چشم به عنوان یک آلت) و اَبصار و بصیرت تقویت می‌یابد و کمال پیدا می‌کند و اگر بر سماع حلول کند توجه به گوش می‌کند و سمع کمال پیدا می‌کند و «غیر ذالک فی سائر الأفعال بسائر القوى» بنابراین فخررازی در نهایت نتیجه می‌گیرد و می‌گوید:

«پس از آنچه که ما گفتیم روشن می‌شود که تعلق نفس به بدن تعلق تدبیر و تصرف است که این نوع تعلق از تعلق عاشق و معشوقی قویتر باشد».^{۴۹}

این قسم از انواع تعلق همان قسم ششم از انواع تعلقاتی است که حکیم متأله ملاًصدرا از انواع تعلقات ذکر فرموده است، که تعلق بر حسب استحکام و اکتساب فضائل نفسانی است نه بر حسب اصل وجود و اما آنچه را که خود قبول فرموده است تعلق بر حسب وجود و تشخص است آنهم نه بقاء بلکه فقط از حیث حدوث:

«نفس بحسب اول تکوّن و حدوثش حکمش حکم طبایع مادیه‌ای است که بماده مبهمه الوجود نیاز دارد که در اینصورت نفس بماده بدنی مبهمه الوجود که هویتش دائماً در حال تبدل و استحاله است تعلق می‌گیرد، بنابراین شخص انسانی اگرچه از حیث هویت نفسی اش شخص واحدی است لکن از حیث جسمیتش واحد شخصی نیست».

سپس ادامه می‌دهد:

«که موضوع حرکت کَمّی امری نوعی است به حسب جسمیت و امر شخصی است به حسب طبیعت یا نفس».^{۵۰}

کیفیت حدوث نفس به بدن

استاد حسن‌زاده آملی از این فقره شرح قیصری که گفته است:

«المولود الذی یلد بالصّین اشارة الی بالقلب المتولد فی جنین الطبیعة الکلیته ای فی اقصی مراتب الطبیعة فی التّنزّل و هو حامل الأسرار المودعة فی الروح الکلیّ اولاً ثم فی الروح الجزئی ثانیاً و همالی بمتغایرین إلا فی المرتبة»^{۵۱} و «أنّ النفس الإنسانیة جسمانیة حدوثاً و روحانیة بقاءً».^{۵۲}

۴۹- المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۸۳.

۵۰- اسفار، ج ۸، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.

۵۱- شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۲۷، ستون اول، س ۱۵.

۵۲- شرح العیون فی شرح العیون یا عیون مسائل النفس، استاد حسن‌زاده آملی، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول ۱۳۷۱، ص ۲۲۷.

و شیخ ابن سینا «ره» می فرماید:

«النفس الانسانية جوهره قائمه بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وإنما احتاجت الى هذا البدن لأن امکان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، واحتاجت أيضاً الى البدن لتعال به بعض استكمالها، لو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت الى البدن»^{۵۳}

یعنی نفس انسانی جوهری است قائم بذات که در هیچ ماده‌ای منطبع نیست، بلکه مفارق است؛ اگر به این بدن محتاج است بخاطر این است که ذاتاً امکان وجود برایش میسر نیست، بلکه آنچه که او را وجود خارجی عینی می‌دهد این بدن است؛ و همچنین اگر نفس به این بدن نیازمند است، بخاطر نیل به بعض استکمالات است، و اگر این نفس حادث نبود، پس چرا به این بدن محتاج است (پس حدوثش به حدوث بدنی می‌باشد).

صدرالمتألهین در مورد حدوث نفس بحدوث بدن مطلبی دارد که آن را به آثار معادن نبوت آمیخته است و برزیبایی فرمایش خود افزون کرده است که قبلاً در بخش براهین تجرد نفس ذکر شده است.^{۵۴} همچنین می‌فرماید:

«إن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان... ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة و ذاتاً فلا يلحقها نقص و قصوری، و لو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مقتصرة الى آلات و قوى بعضها نباتية و بعضها حيوانية»^{۵۵}

یعنی نفوس حدوثش بحدوث ابدان است... و اگر فی ذاتها قدیم باشد یقیناً فطرتاً و ذاتاً جوهر کاملی خواهد بود، نتیجتاً نقص و قصوری در نفس راه نخواهد داشت و اگر فی ذاتها ناقصه الوجود نباشد نیازی به آلات و قوایی که بعضی از آنها نباتی و بعضی حیوانی باشد، ندارد. سپس اقوالی را از قدماء حکماء نقل می‌فرماید که نفوس انسانی، قدیم است و قول شیخ اشراق را نقل می‌کند که نفوس انسانی قبل از بدن بوده است^{۵۶} و یک یک دلائل آنها را ذکر می‌فرماید و سپس از آنها جواب می‌دهد و در نهایت می‌فرماید:

«الحق أن النقص الانسانية جسمانية الحدود و التصرف روحانية البقاء و التعقل، فتصرفها في الاجسام جسماني و تعلقها لذاتها و ذات جاعلها روحاني»^{۵۷}

یعنی قول حق در این خصوص این است که نفس انسانی از جهت حدوث و تصرف جسمانی است و از حیث بقاء و تعقل روحانی؛ پس تصرف نفس در اجسام جسمانی

است و تعقلش برای ذات خودش و ذات جاعلش روحانی است.

عقیده فارابی در مورد حدوث نفس این است که:

«جایز نیست که - چون افلاطون - بگوئیم که نفس پیش از بدن موجود بوده است و نیز جایز نیست که - چون اصحاب تناسخ - قائل شویم که نفس از جسدی به جسد دیگر منتقل می‌شود، نفس را بعد از بدن سعادت‌ها و شقاوت‌هاست و این احوال در وضع نفوس مختلف فرق می‌کند و هر نفسی مستحق حالتی است»^{۵۸}

و غزالی در مورد حدوث نفس می‌گوید:

«نفس قبل از جسد موجود نیست، بلکه جسد چنین چون برای قبول نفس صلاحیت یافت، خدای تعالی از عالم امر قوه‌ای ایجاد می‌کند، چنانکه درباره آن گفته است:

«قل الروح من امر ربي»^{۵۹} و «روحاً من امرنا»^{۶۰} و «فاذا سوتيه و نفخت فيه من روحي»^{۶۱}

از این بیان شاید برخی تصور کنند که روح قدیم است و مخلوق نیست و این توهمی جاهلانه است. کسی که بگوید که نفس مخلوق نیست و مقصودش این باشد که نفس کمیّت ندارد و تجزیه‌پذیر نیست یا اینکه دارای حیّز نیست در اندیشه خود مصیب است. جز اینکه نفس مخلوق است بدان معنی که حادث است نه قدیم. زیرا حدوث روح بشری متوقف است بر استعداد نطفه، همچنانکه حدوث صورت در آینه، متوقف است بر روشنی آینه، هرچند صورت قبل از روشنی آینه موجود بوده است»^{۶۲}

نفس با از بین رفتن بدن از بین نمی‌رود

فارابی در رساله مفارقات می‌فرماید:

«نفس را پس از مفارقت از بدن سعادت است. از جنس سعادت مفارقات و آن نفس که او اتم

۵۳- التعلیقات، ابن‌سینا، مرکزالتشریح مکتب‌الاکلام الاسلامی، قم، شعبان ۱۴۰۴ ه.ق، ص ۱۷۶.
۵۴- مشاعر، ص ۶۲ (چ طهوری) و ص ۲۳۴ (چ دفتر تبلیغات اسلامی)؛ و ص ۹۵ (انتشارات مولی تهران).
۵۵- اسفار، ج ۸، ص ۳۳۰. ۵۶- همان، ص ۳۴۸ و ۳۴۷.
۵۷- همان.
۵۸- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۴۲۱.
۵۹- سوره اسراء، آیه ۸۵. ۶۰- سوره شوری، آیه ۵۲.
۶۱- سوره حجر، آیه ۲۹.
۶۲- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۵۶۹ (نقل از روضة الطالبین، غزالی ص ۱۷۶ - ۱۷۷).

است، حائز شود آنچه را که برای نفوس فاضله است و دانستی که مفارقات و نفس بسیط است و واجب است اگر موجود شود برای او آنچه در قوت او است قبول و آن را از کمالات زائل نشود از او چنانکه از برهان سابق، ظاهر گشت و بیان شد که بسیط چون به فعلیت رسید جهت امکان و باقی نمی ماند و در اینجا می گویم اگر عقل هیولانی با عقل بالفعل باقی نماند لازم آید نفس به یک چیز هم عالم باشد هم جاهل و دین کمال عقل بالفعل است که استعداد تام دارد برای اتصال بمفارق و نفس باقی و ثابت است و متصل می شود بمفارق پس از مفارقات از بدن»^{۶۳}

ابن سینا نیز می فرماید: «انّ النفس لاتموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلاً» یعنی نفس با موت بدن نمی میرد و فساد هم در او راه ندارد؛ و خواجه نصیرالدین طوسی در رساله بقاء نفس بعد از بوار بدن می فرماید:

«و لما فاضت النفس عن مبدعها على البدن او تعلق به، لم يبق للبدن لاشيء مما يتعلق به تأثير عليّة و لا تأثير شرطية في وجود النفس و لا في بقائها و دوامها، - قد يضرّ النفس فقدان البدن او قطع العلاقة بسببه و بسببها بوجه، و تبقى النفس موجودة دائمة الوجود بدوام مبدعها و مفيضها، لوجود وجوب المعلول مع وجود علته و استحالة انفكاكه عنه، و هو المطلوب»^{۶۴}

یعنی چون نفس از مبدعش بر بدن افاضه می شود یا به بدن تعلق می گیرد، تأثیر علی و شرطی در وجود نفس برای بدن باقی نمی ماند نه در بقاء و نه در دوامش، پس بنابراین، این فقدان بدن با قطع علاقه بین بدن و بین نفس به نفس هیچگونه ضرری نمی زند و نفس همچنان موجودی دائم الوجود باقی خواهد ماند مادامی که مبدع و مفيضش موجود باشد، زیرا وجود معلول با وجود علتش بستگی دارد و محال است که بین معلول و علت آن انفکاک حاصل شود و مادامی که علت معلول موجود باشد لاجرم معلول آن وجود خواهد داشت و انفکاک پذیر نیست؛ و در رساله فوائد ثمانية اش می فرماید:

«النفس الدّراکه يمتنع أن تفسد بفساد البدن و تموت بموته»؛ فی تعليل: «لأنه لو كانت الأجسام حيّة بذاتها لكان كل جسم حيّاً و يمتنع عليها أن تموت ابدأ، و ليس كذلك، فانّ الحياة تفارق الأجسام. و النفس حيّة بذاتها و يحيى بها غيرها، و كلّ ما كان حياته لذاته يستحيل عليه الموت دائماً. فانّ تبيّن انّ الأجسام ميّنة بذاتها حيّة بغيرها،

و النفوس حيّة بذاتها ميّنة بغيرها، و هي الأجساد، فاذا فارقت الأجساد تحيى بذاتها، كما انّ الأجساد إذا فارقت النفوس تموت بموتها»^{۶۵}

یعنی نفس درآکه محال است که با فاسد شدن بدن فاسد شود و با موتش بمیرد، زیرا اگر اجسام ذاتاً حیات داشته باشند لازم می آید که هر جسمی حیات داشته باشند و محال است که او بمیرد در حالیکه چنین نیست و حیات از کلیه اجسام مفارقت می کند و نفس ذاتاً حیات دارد و غیر خود را حیات می بخشد؛ و هرچه که ذاتاً حیات داشته باشد محال است که او بمیرد. بنابراین روشن می شود که اجساد ذاتاً میّت هستند و بخاطر وجود علّتی حیات دارند، نفوس ذاتاً حیات دارند و بخاطر عدم وجود علّت میمیرند و از بین می روند (چنانچه قبلاً متذکر شد مادامی که مبدع و مفيض، نفس موجود باشد او نیز موجود است و این قسمت اشاره به آن دارد که اگر مبدع و مفيض، وجود نداشته باشد او مرده است و لذا فرموده میّتة بغيرها) پس وقتی که نفس از اجساد مفارقت کرد ذاتاً او حیات دارد و زنده است، همانطوری که اجساد هنگامی که از نفوس مفارقت کردند خواهند مرد و از بین می روند.

ملاصدرا دو فصل^{۶۶} را اختصاص به این بحث داده است که انّ النفس لاتفسد بفساد البدن و استدلالی را که حکماء بوسیله این اصل بر اینکه نفس حدوثش در هنگام حدوث بدن واجب است و مرحوم شیخ آن را تقریر فرموده است را نقل می کند و شقوقی را ذکر می فرماید و یک یک آنان را با براهین و اصولی متقن باطل می سازد و نیز اقوالی را ذکر می فرماید و یکایک را باطل می سازد، سپس می فرماید:

«انّ القول بانّ الصحابة بين النفس و البدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية، قول باطل»^{۶۷}

عده ای هستند که قائلند که بین نفس و بدن معیت اتفاقی است و بین آنها هیچگونه علاقه ذاتی وجود ندارد، این قول، قول باطلی است. سپس می فرماید:

«الحقّ انّ بينهما علاقة لزومية لاكمية المتضائفين، و لا كعمية معلولى علّة واحدة في الوجود لا يكون

۶۳- حکمت ابوعلی سینا، علامه حائری مازندرانی، انتشارات حسین علمی و نشر محمد، چاپ سوم ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۹۷.

۶۴- تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، مؤسسه مطالعاتی اسلامی، تهران ۱۳۵۹، ص ۴۸۸.

۶۵- همان، ص ۵۲۴.

۶۶- اسفار، ج ۸، ص ۳۸۵-۳۸۰ (فصل چهارم و پنجم از مبحث نفس).

۶۷- همان، ص ۳۸۱.

بینهما ربط وتعلّق بل کمیة شیئین متلازمین بوجه
 کالمادة والصورة، والتلازم الذی بینهما کما علمت
 فی مبحث التلازم بین هیولی الأولى والصورة
 الجریمية، ... فالبدن محتاج فی تحقّقه الی النفس
 لا بخصوصها بل الی مطلقها، و النفس منحصره الی
 البدن لا من حیث حقیقتها المطلقة العقلية بل من
 حیث وجود تعینها اشخصية و حدوث هویتها
 النفسية». و ایضاً: «قلنا: الأمر هكذا، فان البدن بما هو
 بدن مستعد، امتنع عدمه مع وجود النفس،
 ولا وجوده مع عدمها».^{۶۸}

یعنی قول حق این است که بین نفس و بدن علاقه لزومیه
 وجود دارد و معیشت با بدن مانند معیت دو شیء که با هم
 نسبت دارند نیست؛ و همچنین مانند معیت دو معلول با
 علت واحده در وجود که بین آنها هیچگونه ربطی و تعلقی
 نیست، نمی باشد، بلکه معیشت با بدن مانند معیت دو
 شیء متلازم است مانند ماده و صورت و تلازمی که بین
 ماده و صورت هست مانند تلازم بین هیولی اولی و
 صورت جرمیه است، پس برای هر یک از آنها نیاز به
 دیگری خواهد بود، بنابراین بدن در تحقق و تحصیلش نیاز
 به نفس دارد اما نه نفس بخصوصها بلکه مطلق نفس و
 نفس به بدن محتاج است، ولی نه از حیث حقیقت مطلقه
 عقلیه اش که نهفته در حاق باطنش می باشد، بلکه از حیث
 وجود تعینی و حدوث هویت و ماهیت نفسی اش. سپس
 با این تقریر در مقابل قول کسی که می گوید:

«نفس همان است که بر وجود متقدم می باشد و
 این تقدّم یا زمانی است و یا ذاتی»

جواب می فرماید:

«تقدّم نفس بر بدن تقدم ذاتی است نه زمانی و
 وقتی که آنان می گویند اگر تقدم نفس بر بدن تقدم
 ذاتی باشد محال است که بدن معدوم شود مگر با
 معدوم شدن نفس».

ملاصدرا در جواب می فرماید:

«درست است؛ بدن بما هو بدن مستعد، محال
 است که با وجود نفس معدوم شود و نیز محال
 است موجود باشد در صورتی که نفس معدوم
 باشد».

معاد

حکماء قبل از ملاصدرا عمدتاً قائل به معاد جسمانی
 و روحانی با هم هستند. البته ناگفته نماند بعضی قائل
 هستند بر آنچه که معدوم شده است اعاده نمی شود و
 متکلمین این را قبول نکرده و گفته اند آنچه که معدوم

می شود، مجدداً اعاده می گردد و جمهور اسلامیین و عامّة
 فقهاء و اصحاب حدیث قائل به معاد جسمانی هستند،
 زیرا می گویند روح است که در بدن ساری است. جمهور
 فلاسفه و اتباع مشائین قائل شده اند که معاد فقط روحانی
 است. بعد تعلیل می آورند که بدن با جمیع صور و
 اعراض معدوم می شود، زیرا نفس از بدن قطع تعلق کرده
 است. جمع کثیری از اکابر حکماء و مشایخ عرفاء و
 عده ای از متکلمین مانند غزالی، کعبی، حلیمی و راغب
 اصفهانی و اکثر از اصحاب امامیه مانند شیخ مفید،
 ابی جعفر طوسی و سیدمرتضی و علامه حلّی و محقق
 طوسی و ... قائل شده اند به اینکه معاد انسان هم جسمانی
 است و هم روحانی، زیرا نفس مجرد که با معدوم شدن
 بدن معدوم نمی شود به بدن عود می کند. اما آنچه که بین
 این بزرگان اختلاف است از این جهت است که آیا معاد
 همین بدن یا مثل همین بدن است یا خیر؟ اگر عین یا مثل
 این بدن است این عینیت و مثلّیت به اعتبار کلیه اعضاء و
 اشکال و خطوط روی پوست بدن می باشد یا خیر؟
 ملاصدرا می فرماید:

«ظاهراً این قول که عینیت یا مثلّیت به اعتبار

کلیه اعضاء و اشکال و خطوط است را کسی قائل
 نشده است، بلکه اکثر اسلامیین قائل هستند، بدنی
 که اعاده می شود غیر از بدن اول است از جهت
 خلقت و شکل».

و بعد خود آن مرحوم می فرماید:

«والحقّ کاستعلم أنّ المعاد فی المعاد هو هذا

الشخص بعینه نفساً و بدنأ، فالنفس هذه النفس
 بعینها، والبدن هذا البدن بعینه».^{۶۹}

ولی در این قسمت تصریح نقرموده است که آیا با
 همان شکل و خطوط و اعضاء اعاده می شود یا خیر؟ البته
 در جایی دیگر از فرمایشش چنین استناد می شود که بدن
 با این شکل و اعضاء نیست. در جواب کسی که می گوید:
 نصوص قرآنی دلالت دارند بر اینکه بدن اخروی هر
 انسانی عیناً همین بدن دنیاوی است، می فرماید:

«قلنا نعم. ولكن من حیث الصورة لا من حیث

المادة، و تمام کل شیء بصورته لا بمادته».^{۷۰}

یعنی بلی صحیح است که بدن اخروی انسان عین بدن
 دنیاوی او می باشد و لکن از حیث صورت عین بدن دنیاوی
 می باشد نه از حیث ماده آنها ماده معینه با تشخص
 خاص، آیا نمی بینی که بدن انسان در این عالم از اول
 عمرش تا آخر عمرش بشخصه باقی است و لکن نه از

۶۸- همان، ج ۸، ص ۳۸۲. ۶۹- همان، ج ۹، ص ۱۶۶.

۷۰- همان، ص ۳۲.

حیث ماده که دائماً در تحوّل و انتقال و تبدّل و زوال است بلکه از جهت صورت نفسانی اش که هویت و وجود و تشخیص الی آخر عمره محفوظ است. بعد می فرماید:

«و کذا الکلام فی کل عضو من اعضائه مع تبدّل المقادیر والأشکال والهیئات العارضة والکیفیات اللاحقة».

صدرالمتألهین برای اثبات معاد جسمانی یازده اصل ارائه می کند که خلاصه این اصول عبارتند از:

۱- موجودیت هر چیزی وجود است و ماهیت تابع او؛ و حقیقت هر چیزی نحو وجود خاص خودش است نه ماهیت و شیئیت آن.

۲- تشخّص و تمیّز هر چیزی عین وجود خاص خودش است و وجود و تشخّص هر دو ذاتاً متحد و مفهوماً و اسماً با هم مغایر هستند.

۳- طبیعت وجود در نفس ذات بسیطه اش قابل شدت و ضعف است.

۴- وجود از آن چیزهایی است که اشتداد و تضعف را قبول می کند یعنی حرکت اشتدادیه را می پذیرد.

۵- شیئیت شیء مرکب بصورت آن است نه به ماده و شیئیت نوع بفصل آن است نه به جنس. پس سریر بصورتش سریر است نه به ماده اش، یعنی اگر صورت سریر در چوب یا آهن و غیره باشد باز هم سریر است نه چوب یا آهن...

۶- وحدت شخصیه در هر چیزی عین وجودش است و همانطور که وجود مقول با تشکیک است وحدت شخصیه نیز دارای مراتب است و مقول با تشکیک می باشد. پس وحدت شخصیه در مقدار که کم متصل است عین متصلیت و امتدادش است و در زمان عین تجدش و در عدد که کم منفصل است عین کثرت بالفعل است و در اجسام طبیعیه عین کثرت بالقوه اش می باشد و نفس با همه تغییرات و حرکاتی که دارد وحدتش محفوظ است.

۷- هویت و تشخّص بدن به نفسش می باشد نه بر جرم و جسدش، مثل تشخص و هویت زید که به نفسش است نه به جسدش.

۸- قوه خیال، جوهر قائم بذات است و در محلّی از بدن و اعضایش قرار نمی گیرد و در جهتی از جهات این عالم طبیعی، موجود نیست و از این عالم مجرد است و در عالم جواهر بین عالم مفارقات عقلیه و عالم طبیعیات مادّیه قرار دارد.

۹- صور خیالیّه و صور ادراکیّه نه حال در موضوع

نفس است و نه در جای دیگر، بلکه او قائم به نفس است مانند قیام فعل به فاعل نه مانند قیام مقبول به قابل.

۱۰- صور و مقادیر و اشکال و غیره همانطور که از فاعل با مشارکت ماده ای که به حسب استعدادش و انفعالاتش قابل است حاصل می شود از جهات فاعلیت و حیثیات ادراکیه اش نیز بدون مشارکت ماده قابل حصول است، مانند اختلاف صور انسان و حیوانات و جمادات در آب که از جهات فاعلیت که آن عکس این صور در آب است، نه از جهت قابلیت؛ زیرا آب دارای طبیعت واحده ای است. (در این اصل ملاصدرا اختلاف مختصری را با اصلی که در مبدأ و معاد ذکر می کند دارد. در اسفار می فرماید صور مقداریه از جهت فاعلیت با مشارکت ماده حاصل می شود و از جهت فاعلیت و حیثیات ادراکیه اش بدون مشارکت ماده حاصل می شود. ولی در مبداء و معاد می فرماید: صور مقداریه از قابل بوسیله جهاد قابلیت حاصل می شود و از جهات فاعلیت و حیثیات و ادراکیه اش بدون مشارکت ماده حاصل می شود).^{۷۱}

۱۱- اجناس عوالم و نشأت منحصر در سه قسم است:

* پایینترین آنها، عالم صور طبیعیه که قابل فساد است.

* وسط آنها، عالم صور ادراکیه حسیّه مجرد از ماده

* و بالاترین آنها، عالم صور عقلیه و مثل الهیه است.

بنابراین نفس انسانی از بین جمیع موجودات دارای این اکوان ثلاثه می باشد. پس برای یک انسان پایین ترین حدّ آن عوالم و نشأت دار وجود از مبداء طفولیتش انسان بشری است؛ سپس وسط آن عوالم و نشأت با حرکتی که در جوهره اش می باشد او را به انسان نفسانی اخروی که صلاحیت برای بعث و قیام دارد، می رساند و با بالاترین آن عوالم و نشأت انسان بکون عقلی می رسد. طبق همان حرکت در جوهر و این فقط مخصوص بنوع انسان است.^{۷۲}

صدرالمتألهین در فصل دوم باب یازدهم از مباحث دوم مباحث نفس می فرماید که با تدبّر و تأمل در این اصول و قوانین کشف می شود که

«انّ السّعاد فی المعاد مجموع النفس و البدن بعینهما و شخصهما و انّ المبعوث فی القیامة هذا البدن بعینه لا بدن آخر مابئن له عنصراً کان کما ذهب الیه جمع منن الاسلامیین، او مثالیاً کما ذهب الیه الاشرقیون».^{۷۳}

یعنی آنچه که در معاد اعاده می شود مجموع نفس و بدن

۷۱- المبداء و المعاد، ملاصدرا، ص ۳۸۸

۷۲- اسفار، ملاصدرا، ج ۹، ص ۱۸۵ تا ۱۹۴.

۷۳- همان، ص ۱۹۷.

به عینه و شخصه خواهد بود و آنچه که در روز قیامت مبعوث می شود همین بدن بعینه است نه بدن دیگری که مابین با این بدن باشد، حال این تباین می خواهد از جهت عنصریش باشد یا از جهت مثالش.

وی در شرح هدایة الاثیریة می فرماید: «اعلم انّ اعادة النفس الی بدن مثل بدنھا الذی کان لها فی الدنیا»^{۷۴} یعنی اعاده نفس به بدن مثل بدنی است که در دنیا می باشد.

این مثلثیت که در اینجا فرموده است نه مثل بمعنای شبیه که شبه ایجاد شود که عین این بدن نیست، پس با دیگر سخنانش متناقض خواهد بود، بلکه در اینجا شاید مسامحه در تعبیر بوده و مرادشان همان عین بدن دنیاوی است.

مرحوم میرداماد، استاد صدرالمتألهین می فرماید که تعلق نفس به بدن شخص از حیث صورت در هنگام حشر جسمانی و نفس بصورتی مثل همین صورت تعلق می گیرد، سپس می فرماید: «تلك العلاقة الباقية بهذا البدن الشخص من حيث المادة»^{۷۵} این علاقه بهمین بدن شخص از حیث ماده باقی است. با این قرینه معلوم می شود آن مثل که فرموده است مراد عین همین بدن دنیاوی است، زیرا نفس علاقه خود را بهمین بدن دنیاوی از حیث ماده از دست نداده است.

صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب خود چنین عقیده ای را ابراز می دارد که در روز قیامت شخص با جمیع اعضاء و اجزایش محشور می شود، «انّ المحشور يوم الاخرة هو الشخص بجمیع اجزائه و اعضائه»^{۷۶}؛ درحالی که در اسفار چنانچه که گذشت چنین استفاده شد که انسان به عین همین بدن در روز قیامت محشور می شود، لکن از حیث صورت نه از حیث ماده معینه با تشخص خاص. چرا که شیثیت الشی بصورته لایمادته است، زیرا که شیء در مرتبه ماده اش شیء بالقوه است و فعلیت انسان و تمامیت او بوجود نفس انسانی اش می باشد که او هم صورت و کمالش می باشد.^{۷۷} چنانچه روایتی از امام صادق (ع) ذکر شده است که آنحضرت فرمود: «انّ حقیقة الشیء بصورته لایمادته»^{۷۸}.

نصوص آیات و روایات بسیاری داریم که غیرقابل تأویل می باشند، چنانچه قول خدای تعالی است که میفرماید: «انه یحیی الموتی»^{۷۹} و «من یحیی العظام و هی رحیم»^{۸۰} و الی غیر ذلک از این آیات شریف.

از لفظ «یحیی» معلوم می شود که آنچه مرده و از بین رفته است زنده می شود چنانچه که گذشت، نفس با فساد و مردن بدن از بین نمی رود و دارای حیات است و آنچه که

حیات از او سلب شده و مرده است بدن می باشد، پس از آیات شریفه معلوم می شود که خداوند متعال آن بدنی که مرده است را زنده می کند؛ و در روایات است که حضرت امیرالمؤمنین (ع) می فرماید: «و أخرج من فیها فجدهم بعد إخلاقهم و جمعهم بعد تفرقهم»^{۸۱} یعنی حق تعالی هرکسی که در زیرزمین است خارج می سازد (یعنی مردگان را زنده می کند) و بعد از، پاشیده شدن بدن آنها آنان را دوباره خلق می کند و تمام آنها را که با موت از هم جدا افتاده اند و هریک در جایی دفن شده اند در قیامت جمع می کند من الاولین و الاخرین.

علی بن ابراهیم از پدرش و او از ابن ابی عمیر و وی از جمیل بن درّاج و ایشان نیز از امام صادق (ع) نقل می کنند که آن حضرت فرمود:

«هنگامیکه خدای تعالی بخواهد خلایق را مبعوث کند چهل روز از آسمان باران می بارد سپس گوشتها از زمین می روید» و فرمود: «جبرئیل خدمت رسول خدا (ص) رسید با آن حضرت بسوی بقیع حرکت کردند و به قبری رسیدند، صاحب آن قبر را صدا زد و گفت: به اذن خدای تعالی از جای خود برخیز؛ در این هنگام مردی که موهای سر و صورتش سفید بود برمی خیزد و خاک را از چهره اش می زداید در حالیکه می گفت: الحمد لله واللّه اکبر، که جبرئیل خطاب کرد به اذن خدای تعالی برگرد. سپس به قبر دیگری رسیدند و جبرئیل آن قبر را صدا زد و گفت به اذن خدای تعالی برخیز و از قبر مردی با چهره ای سیاه در حالیکه می گفت: یا حسرتاه یا ثبوزاه، خارج شد، جبرئیل علیه السلام گفت: به اذن خدا به جایی که بودی برگرد. سپس رو به رسول خدا (ص) کرده و عرض می کند، یا محمد (ص) در روز قیامت مردم این چنین

۷۴- شرح هدایة الاثیریة، صدرالمتألهین، چاپ سنگی، ص ۳۸۱.

۷۵- قبسات، میرداماد، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۶، ص ۴۵۵ و ۴۵۶.

۷۶- مفاتیح الغیب، ملاصدرا، ص ۶۰۵.

۷۷- لوامع الحقائق، آقا میرزا احمد آشتیانی، بیروت ۱۳۹۹ هـ.ق، ص ۴۱.

۷۸- دروس معرفت نفس، حسن زاده آملی، دفتر دوم، ص ۱۷۳. (نقل از کتاب فلسفة الامام الصادق علیه السلام تألیف عالم جلیل محمد جواد جزائری ص ۲۶).

۷۹- سوره حج، آیه ۶.

۸۰- سوره یس، آیه ۷۸.

۸۱- نهج البلاغه، صبحی الصالح، خطبه ۱۰۹، ص ۱۶۱.

صاحب احتجاج از حفص بن غیاث نقل می کند که او گفت:

«در مسجد الحرام شاهد بودم که ابن ابی العوجاء از امام صادق (ع) راجع به آیه شریفه: *كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدُلْغَانِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ*^{۸۳}، سؤال کرد که آیا با گناه دیگران این کار را انجام می دهد و عذاب می کند؟ حضرت فرمود: وای بر تو هی هی و هی غیرها، ابن ابی العوجاء عرض می کند برای من از امر دنیا مثال بزَن تا بهتر بفهمم، آنحضرت می فرماید: آیا ندیده ای که وی خشت و آجری را بشکند سپس او را در قالب خشت قرار دهد (و مقداری آب بریزد) مجدداً همان خشت، خشت می شود در حالی که خشت اولی نیست»^{۸۴}.

علامه مجلسی می فرماید:

«احتمال دارد که مراد این باشد که خشت به عینه خشت می شود و اما آنچه که اختلاف است در صفات و عوارض می باشد، یا اینکه در خشت اولی و دومی ماده اش یکی است و لکن از حیث تشخص و عوارض با هم فرق دارند»^{۸۵}.

مرحوم حکیم متأله حاج شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی رساله ای دارد بنام معاد جسمانی که در آنجا پنج مقدمه ذکر می فرماید که عبارتند از:

۱- مراد از بدن، جسم بما هو جسم نیست، بلکه روح بخاری است.

۲- علیّت بدن برای نفس بنحو اعداد است و مادامیکه روح بخاری که از ترکیب خاص منبعت است موجود نباشد، مجالی برای فیضان نفس باقی نمی ماند، چنانچه علیت اعضاء برای روح بخاری دارای چنین حکمی است پس حدوث نفس مشروط به وجود این روحی است که حامل نفس است و حدوث روح مشروط به ترکیب و تألیف خاص بین اعضاء است و علیت هر یک از نفس برای روح بخاری و روح بخاری برای اعضاء بنحو ایجاب است، یعنی فاعل ما به الوجود.

۳- در محلّ خود ثابت است که الواحد لا یصدر عنه الا الواحد؛ زیرا مادامیکه معلول بالذات در مرتبه ذات علت بالذات تخصص نداشته باشد، علیت یکی برای دیگری و معلولیت دیگری برای آن یکی بلامخصوص خواهد بود و علت، علت بالذات است، پس این خصوصیت برای ذات معلول عین ذات علت است، والا علت، علت بالذات نخواهد بود، که از این خلف لازم

می آید، پس اگر دو معلول ذاتی در مرتبه واحده ای از علت بالذات با توجه به اینکه هر دو دارای یک خصوصیت ذاتی در مرتبه ذات علت باشند صادر شود، این هم خلف لازم می آید، زیرا لازم می آید اثنیت واحد در ترکیب بسیط بالذات باشد.

۴- بین نفس و اعضاء و بدن اتحاد است؛ بنحوی که نفس در بدن تدبیرات طبیعی مانند نمو و تغذیه و غیره و یا حالات نفسانی در بدن مانند قرمز شدن بهنگام خجالت و غیلال خون قلب بهنگام غضب را تأثیر می گذارد و همچنین اتحاد قوه متخیله از قوای نفس با قوای بدنیه شهویه که بمحض تصور محرکات شهویه محتلم می شود. ۵- نفس بهنگام حدوثش مادامی که ماده قابل و مستعد نداشته باشد جسمانی است و بعد از صیوررتش به انسان عقلانی، روحانیه البقاء است.

پس از بیان این مقدمات می فرماید: حق حقیق بالتصدیق که ظاهر کتاب و سنت هم هست این است که معاد جسمانی است و این بدین معنا نیست که روح به بدن دنیوی عود کند والا نشأه آخرت نخواهد بود بلکه نشأه دنیاست و همچنین بدین معنا هم نیست که نفس به بدن صوری خود تعلق گیرد، نه بدن مادی دنیوی، بلکه حق این است که نفس بعد از اینکه به انتهای کمال ذاتش رسید حرکتی برایش متصور نیست و حرکت در اینصورت برای بدن خواهد بود بسوی نفس و حرکت هم یعنی خروج از حدّ نقص به کمال (یا قوه به فعل) پس بدن اخروی عین بدن دنیوی است، لکن نه بالوازم دنیویه اش - چون منافات دارد با حرکت از نشأه ای به نشأه ای دیگر و نه به مجرد صورت امتدادیه اش، فقط بلکه بوسیله حرکت جمیع اجزاء بدنی بما هو بدن به عالم آخرت که در اینصورت عینیتش حقیقیه است و فقط مقوم برای بدنیت بدن است نه هویت و ماهیت بدن تا اینکه گفته شود، نفس صورت انسان است و شیییت شیء بصورت نوعیه اش، زیرا این باقول خدای تعالی که فرمود: «من یحیی العظام و هی رحیم قل یحییها الذی انشأها اول مرّة»^{۸۶} منافات دارد^{۸۷}.

۸۲- بحار الانوار، علامه مجلسی، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت

۱۴۰۳ هـ، ج ۷ ص ۳۹-۳۳.

۸۳- سوره نساء، آیه ۵۶.

۸۴- بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۷، ص ۳۸.

۸۵- همان، ج ۷، ص ۳۸. ۸۶- سوره یس، آیه ۷۸.

۸۷- رساله اثبات معاد جسمانی، علامه حاج شیخ محمد حسین اصفهانی، تصحیح رضا استادی، منتشره در مجله نورعلم، ص ۱۳۵.