

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## نظریه حدود جسمانی نفس در فلسفه ملاصدرا و تأثیر آن بر معاد جسمانی

دکتر رضا اکبریان\*  
حسن غفاری\*\*

### چکیده

در این مقاله پس از طرح مسئله معاد جسمانی و اهمیت آن، نشان داده می‌شود که تبیین ملاصدرا از معاد جسمانی به شدت تحت تأثیر نظریه حدود جسمانی نفس می‌باشد. ملاصدرا بر اساس این نظریه و با توجه به سازگاری این اصل با اصول دیگر در معاد جسمانی، با تأکید بر مسئله عینیت نتیجه می‌گیرد که گرچه همواره نفسیت نفس به تدبیر بدن است، اما مقصود از این بدن، بدن مبهم و علی‌البدل است. عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی ملازم با این نیست که ماده دنیوی نیز در بدن اخروی لحاظ شود، بلکه بدن اخروی صورتی است بدون ماده. کلید اصلی ملاصدرا در این تبیین، اصل حرکت جوهری است که حدود نفس مبتنی بر آن است. به عقیده ملاصدرا همه موجودات جهان مادی، متحرک به حرکت جوهری هستند. نفس هم، چون در ابتدای حدود خود مادی است متحرک به حرکت جوهری می‌باشد و در این سیر و حرکت مانند همه کاینات به سمت غایت خود یعنی آخرت رهسپار است. علاوه بر اصل حرکت جوهری، تجرد نفس در مرتبه خیال، امکان سیر نفس در عوالم سه گانه نیز با نظریه حدود جسمانی نفس در توجیه و تبیین معاد جسمانی قابل تبیین است. ملاصدرا در

[dr.r.akbrian@gmail.com](mailto:dr.r.akbrian@gmail.com)  
[ghafari\\_1384@yahoo.com](mailto:ghafari_1384@yahoo.com)

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس  
\*\* دانشجوی دکتری فلسفه (گرایش حکمت متعالیه) دانشگاه تربیت مدرس  
برگرفته از رساله دکتری

این تبیین موفق به اثبات بدن برزخی شده، ولی در اثبات بدن اخروی با اشکالات زیادی مواجه است. این اشکالات موجب نمی شود که به تفکیک حوزه ایمان و عقل در معاد جسمانی قائل شویم، بلکه همچنان می توان با مبانی عقلی و فلسفی به اثبات معاد جسمانی پرداخت، چنانکه حکیم زنوزی و علامه طباطبایی در صدد این هستند.

واژگان کلیدی: نفس، نظریه حدوث جسمانی نفس، معاد جسمانی، ملاصدرا

#### مقدمه

اساس و بنیان ادیان را اعتقاد به مبدأ و معاد تشکیل می دهد. بدون شک نمی توان مکتب فلسفی و مشرب دینی را یافت که خود را در مواجهه با پرسش از مبدا و معاد نبیند، زیرا پاسخ به پرسش های مربوط به مبدأ و معاد در شکل گیری جهان بینی ها نقش اساسی دارد. در بحث از معاد، با دشواری می توان در باب مسئله ای که در آینده تحقق خواهد یافت و قریب به حس نیست قضاوت کرد، لذا بحث معاد از عویصات مباحث فلسفی است؛ حتی بحث درباره اینکه معاد، جسمانی است یا روحانی یا هر دو، بیشتر از خود معاد و بیان خصوصیات آن مورد بحث و گفتگو واقع شده و محل آرا و انظار گوناگون و متضاد است. گرچه حکمای اسلامی همگی به معاد جسمانی اعتراف دارند، اما در امکان اقامه دلیل عقلی و فلسفی دچار اختلاف هستند. ابن سینا اثبات معاد روحانی را از طریق ادله عقلی ممکن می داند و از طریق ادله شرعی معاد جسمانی را می پذیرد. (الشفا، الالهیات، ص ۴۲۳). غزالی نیز به معاد جسمانی معتقد است؛ هر چند طریق او مورد نقد فلاسفه بعد از خود، از جمله ملاصدرا واقع شده است. ملاصدرا نظرات مختلف او را درباره معاد نقل می کند و اظهار می دارد که بعضی از نظرات او با یکدیگر سازگار نیست. به عقیده ملاصدرا، غزالی در تشخیص تفاوت بین تناسخ و معاد جسمانی، و اینکه در معاد جسمانی عود عین بدن دنیوی لازم است یا نه و نیز اینکه حقیقت انسان را نفس و بدن معین تشکیل می دهد یا نفس معین با ماده مبهم، بیان قاطع و روشنی ندارد. افزون بر این وی آشنایی کاملی با سخنان قوم به ویژه فارابی و ابن سینا نداشته و قول به تناسخ را به آنان نسبت داده است (سفار، ج ۸، ص ۲۱۰-۲۰۷). دیگر فیلسوفان اسلامی نیز نتوانستند تحقیق جدیدی پس از ابن سینا، در این باره ارائه دهند، تا اینکه سهروردی با اثبات وجود مثال مطلق و برزخ نزولی قدم مهمی در این باره برداشت، اما چون نفس را روحانیه الحدوث و قوه متخیله و نیز سایر قوای نفس، به جز

قوة عاقله، را مادی دانسته است که در بطن اوسط از مغز قرار دارد (سهروردی، ص ۲۱۰؛ شیرازی، ص ۴۴۸) نتوانست معاد جسمانی را اثبات کند. قدم بزرگ را در این باره صدرالمتألهین برداشت. وی با تأسیس اصل مهم و اساسی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس و با پایه گذاری اصولی چند بر معاد جسمانی استدلال کرد. ملاصدرا در ابتدا و آنگاه که طرح مسئله می نماید آرا و نظرات را درباره معاد بیان می کند و سپس به مختار خود می پردازد. در این مقاله، ابتدا قاعده جسمانیة الحدوث بودن نفس ذکر می شود و سپس تأثیر آن بر بحث معاد جسمانی مورد بحث قرار می گیرد.

#### تحلیل نظریه حدود جسمانی ملاصدرا

صدرالمتألهین برای اثبات نظریه حدود جسمانی نفس انسانی به نقض و ابطال نظریه قدم نفس و حدوث روحانی آن پرداخته است. نظریه قدم نفس منسوب به افلاطون بوده و در بین حکمای اسلامی، قطب الدین شیرازی به شدت از آن دفاع کرده است و آن را عقیده ای می داند که هرگز باطلی آن را همراهی نمی کند (شیرازی، ص ۴۹۹). ملاصدرا در ابطال نظریه قدم نفس معتقد است که اگر نفس قدیم و مجرد باشد، باید از ابتدای پیدایش خود جوهری کامل باشد، زیرا مجرد دارای ماده و استعداد نیست و حالت منتظره ندارد؛ بر همین اساس، نباید نقص و قصور عارض نفس شود و او را محتاج به بدن و طبیعت و قوای نباتی و حیوانی نماید تا از طریق آنها تکامل یابد؛ حال آنکه چنین نیست و نفس محتاج بدن و قوای طبیعی است (سفار، ج ۸، ص ۳۳۱). علاوه بر این، اگر نفس قدیم باشد، باید نوع آن منحصر به فرد باشد؛ زیرا در عالم مجرد، ماده و استعداد وجود ندارد، در حالی که مشاهده می کنیم نفوس انسانی در عالم طبیعت متکثرند و همین مسئله روشن می کند که نفوس انسانی قدیم و مجرد نیستند (همان جا).

ملاصدرا سپس در ابطال نظریه حدوث روحانی نفس معتقد است که اگر نفس به صورت مجرد حادث شود و به بدن مادی تعلق گیرد، نوع طبیعی از دو موجود مجرد و مادی که هیچ سنخیتی باهم ندارند حاصل خواهد شد، در حالی که حصول نوع طبیعی از دو موجود مستقل مجرد و مادی به حکم بداهت عقل باطل است، زیرا موجود مجرد امری مفارق از ماده است و سنخیتی با ماده ندارد، پس چگونه می تواند با ماده مرکب و متحد

شود و نوع واحد طبیعی را تشکیل دهند (همان، ص ۱۲). صدرالمتألهین پس از رد قول حدوث روحانی نفس و قدم آن به بیان نظریه خود پرداخته و معتقد است:

نفس در ابتدای پیدایش و در اولین مرحله‌ای که بر ماده اضافه می‌شود صورت جسمانی است و در ابتدای پیدایش خود صورت عقلی یعنی موجود مجرد نیست، زیرا محال است که از صورت عقلی مجرد و ماده جسمانی بدون استکمالات جوهری، نوع انسانی حاصل شود. این مسئله، [یعنی این] که از ترکیب امر مجرد با امر مادی نوع کامل جسمانی پدید آید نزد من از محال‌ترین محالات و از شنیع‌ترین محذورات است (همان، ج ۳، ص ۳۳۰).

ملاصدرا معتقد است که نفس در ابتدای پیدایش خود صورت واحدی از موجودات همین عالم مادی است، تنها تفاوت او با دیگر صور موجودات این عالم آن است که در نفس استعداد سلوک تدریجی به سوی عالم ملکوت وجود دارد و بین فعلیت وجود جسمانی و قبول استکمال و رسیدن به مرتبه تجرد هیچ منافاتی وجود ندارد (همان، ص ۳۳۱).

وی می‌گوید صورت‌هایی که بر هیولی افزوده می‌شود دو نوع است: یک دسته از این صورت‌ها مقام معلوم و معینی دارند و بیش از مقام معلوم خود نمی‌توانند در سیر صعودی بالا روند، مانند صورت معدنی یا نباتی، اما صورت نوعیه‌ای که به عنوان نفس به هیولی افزوده می‌شود استعداد طی مقامات مختلف معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی را دارد (رساله عرشیه، ص ۲۳۵).

بنابراین نفس نیز در آغاز حدوث، جسمانی و همراه عالم ماده با جوهر خود در حرکت بوده و جزء این مجموعه متحرک است. ملاصدرا تأکید می‌کند که نفس جسمانیه الحدوث است نه به این معنی که در آغاز پیدایش خود هم نفس است و هم جسم، بلکه به این معنی که نفس از جسم حادث شده است، یعنی جسم مراحل از تکامل را می‌تواند سپری کند. به عبارت دیگر، نفس محصول تحول و تکامل جسم است، لذا حرکت جوهری به عنوان مقوم حدوث نفس، نحوه تکامل آن را از پست‌ترین مراحل آن، که صورت نوعیه است، تا عالی‌ترین مراحل آن که تعقل می‌باشد، توجیه می‌نماید. در این حرکت و تحول جوهری، نفس ابتدا همان صورت جسمیه منطبع در ماده است و در اثر اشتداد جوهری به مرتبه معدن رسیده، صورت معدنی بر آن اضافه می‌شود، سپس با ارائه

سیر و تحول جوهری و ذاتی خود، به مرحله‌ای می‌رسد که در آن، علاوه بر آثار صورت نوعیه و معدنی، آثار رشد و نمو، تولید مثل و تغذیه نیز از آن مشاهده می‌شود. این مرحله که نام نفس بر آن نهاده می‌شود و ابتدای ظهور و بروز نفس نباتی ظهور و همین مرحله را با تکامل جوهری سپری می‌کند و به مرحله‌ای می‌رسد که علاوه بر آنکه آثار نفس نباتی و صور پایین‌تر از آن را دارد اثر حساسیت و حرکت ارادی نیز از آن مشاهده و نفس حیوانی از آن انتزاع می‌شود، و وقتی به مرتبه‌ای می‌رسد که علاوه بر آثار گفته شده، تعقل نیز از او صادر می‌شود، به مرحله‌ی نفس انسانی می‌رسد. همه‌ی این مراحل براساس سه اصل مهم اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری تبیین می‌گردد.

به عقیده‌ی ملاصدرا ذات طبیعت به حرکت جوهری در سیلان و تجدد و تصرم است و این حکم شامل نفس نیز می‌شود، زیرا نفس در مراحل پیدایش خود یک نوع طبیعت است:

ملاصدرا مدعی است که مثلاً جنین در ابتدا یک طبیعت محض است و مثل همه‌ی طبایع عادی عالم یک مرکب صد درصد طبیعی است، ولی صورت جوهری، قوه‌ی جوهری یا همان طبیعت به تدریج تکامل پیدا می‌کند، همین طبیعت که برای نفس به منزله‌ی ماده است و به تدریج نفس از آن پیدا می‌شود تکامل پیدا می‌کند به این معنی که این مرتبه که مرتبه‌ی اول نفس است و صورت است برای مرتبه‌ی طبیعی، خودش در مراتب بعد، ماده می‌شود برای مراتب عالی‌تر نفس. طبیعت آنجا که متحول به نفس می‌شود چنین نیست که یک مرتبه مثلاً حائلی میان یک امر مادی محض و یک مجرد محض پیدا می‌شود، به یک معنی امر مادی و مجرد با یکدیگر مخلوط هستند، یعنی مراتب یک شیء به تدریج از مادیت به مجرد می‌رسد... آنجا که طبیعت متحول به نفس می‌شود به تدریج به سوی این مراتب می‌رود به نحوی که در بعضی مراتب اصلاً نمی‌شود مرزی تشخیص داد و گفت که در این مرتبه این مجرد است و آن مادی... این طبیعت که در مراحل اول ماده بوده است برای نفس، در مراحل آخر که این تبدلات پیدا می‌شود تدریجاً به صورت یک امر عارضی برای نفس درمی‌آید و حکم فضلات بدن را پیدا می‌کند (مطهری، ص ۴۹۸).

به اعتقاد شیخ الرئیس چون صورت جوهری، اشتداد را نمی‌پذیرد و هر آنچه که اشتداد را نمی‌پذیرد، حدوث آن دفعی خواهد بود، نفس نیز جوهری است که قبول اشتداد

نمی‌کند، بنابراین به صورت دفعی و مجرد حادث می‌شود، اما ملاصدرا آن را حقیقتی می‌داند که به لحاظ حیث ذاتی و عقلی خود، که در مراتب علل آن قرار دارد، همچون دیگر جواهر عقلی که علل او هستند، فوق تغییر و حدوث است، ولی از حیث تعلق خود به جسم عین طبیعت است (سفار، ج ۳، ص ۶۶) و نفسیت نفس هم به همین حیث است نه به حیث دیگر، زیرا نحوه وجود نفس طوری است که تعلق و اضافه به بدن مقوم نفس و ذاتی اوست، طوری که اگر این مقوم و ذات از او گرفته شود دیگر نفس نخواهد بود، اضافه نفس و بدن همانند اضافه هیولا و صورت است؛ زیرا نحوه وجود هیولا طوری است که اضافه به صورت داخل آن است. صدر المتألهین تذکر می‌دهد که وقتی می‌گوییم اضافه نفس به بدن و یا اضافه هیولا به صورت نحوه وجود آنهاست به این معنا نیست که دو وجود منحاظ باشند، بلکه مقصود این است که نفس نحوه وجودی است که تعلق به بدن داخل هویت اوست و این نحوه از وجود باعث نمی‌شود که نفس از مقوله اضافه و از اعراض باشد، بلکه این اضافه، اضافه اشراقی است، و از آغاز پیدایش نفس وجود دارد؛ زیرا نفس صورت برای هیولا است و تا زمانی که نفس مجرد نشده و از قوه جسمانی به فعلیت مجرد نرسیده باشد همچنان صورت مادی است که نسبت به عالم عقل و مجرد، درجاتی از قرب و بعد و مراتبی از کمال و نقص را داراست. ملاصدرا در رساله شواهد الربوبیه می‌گوید:

نفس انسانی در آغاز پیدایش خود همانند دیگر صور نوعیه، بدن مادی و صورت مادی است، سپس در مرتبه ذات و نه فعل به مقام مجرد می‌رسد و پس از آن و به هنگام مرگ هم در مرتبه فعل و هم در مرتبه ذات از ماده و جسم محسوس جدا شده یا به مقام سعدا و یا به مقام اشقیای نایل می‌شود (مجموعه رسائل فلسفی، ص ۲۹۰).

### اقوال در معاد جسمانی

اقوال در باره معاد وحشر نفوس را می‌توان به دو قول عمده تقسیم کرد: عده‌ای بر آنند که معاد تنها روحانی است. این گروه از طریق اینکه نفس، موجودی مجرد است و در مجرد، فنا راه ندارد، به معاد روحانی استدلال و بیانات شرع را که ناظر به معاد جسمانی است، مجاز تلقی می‌کنند. گروه دوم، معاد را هم روحانی و هم جسمانی می‌دانند. اثبات ادعای این گروه از اثبات ادعای گروه اول بسی دشوارتر است، زیرا نیازمند اصول و مبانی خاصی

است که بتواند در رسیدن به این هدف راهگشا باشد. ملاصدرا در تقسیم اقوال از دهریون، که امروزه بیشتر به ماتریالیست‌ها معروف‌اند، نام می‌برد که معاد را قبول ندارند. به گمان این افراد، حقیقت انسان جز همین هیكل و بدن ظاهری و محسوس چیز دیگری نیست و آن نیز با مرگ نابود می‌شود، در مقابل آنها عده‌ای از متکلمان و اهل حدیث هستند که تنها به معاد جسمانی معتقدند. گروه زیادی از حکما، عرفا و متکلمان مانند ابن‌سینا، غزالی، شیخ مفید، سید مرتضی، محقق طوسی و دیگران، هم به معاد جسمانی اعتقاد دارند و هم به معاد روحانی (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۸۸، ۴۸۷). بنابراین می‌توان گفت که معاد جسمانی مورد اتفاق همه است (نراقی، ص ۹۱)، گرچه در جزئیات آن اختلاف نظر وجود دارد. فقیه بزرگ شیعه مرحوم کاشف‌الغطا معتقد است که اعتقاد به اصل معاد جسمانی واجب و ضروری است، اما اعتقاد و علم به جزئیات آن از جمله عینیت و یا مثلیت بدن دنیوی و اخروی در این اعتقاد شرط نیست (کاشف‌الغطا، ص ۶۰).

#### نظریه عینیت و مثلیت در معاد جسمانی

صرف نظر از اقوال موجود در مسئله معاد، پرسش مهم این است که آیا در قیامت، بدن و نفسی که محسور می‌شود همان بدن و نفس دنیوی است یا مثل آن؟ از همین جاست که نظریه عینیت و یا مثلیت در معاد جسمانی مطرح می‌شود؛ گرچه بحث از عینیت هم در جانب نفس قابل طرح است و هم در جانب بدن؛ اما به دلیل اینکه نفس، مجرد است و فنا و دثور در امر مجرد راه ندارد، اثبات عینیت نفس دنیوی آسان است، اما اثبات عینیت بین بدن اخروی و دنیوی دشوار است، به همین جهت عمده مباحث، متمرکز در عینیت بدن اخروی و دنیوی است. قبل از ملاصدرا عده‌ای از حکما در جهت دفاع از نظریه عینیت و اثبات معاد جسمانی تلاش کرده‌اند. فخر رازی از طریق صفات علم و قدرت واجب‌الوجود به معاد جسمانی و اثبات عینیت بدن دنیوی و اخروی استدلال کرده است. بر اساس این برهان که مبتنی بر صفات علم و قدرت خداست، واجب‌الوجود به اجزای فرعی و اصلی بدن انسان علم دارد و چون قدرت او همانند علمش مطلق و نامتناهی است، در ترکیب اجزای اصلی بدن انسان تواناست (فخر رازی، ص ۴۴).

خواجه نصیرالدین طوسی در *تجرید الاعتقاد* (ص ۴۰۵) معاد جسمانی را به لحاظ شریعت ضروری و به لحاظ عقلی ممکن می‌داند. شاگرد خواجه و شارح بزرگ تجرید، علامه حلی در شرح عبارت خواجه و در بیان مقصود مصنف از امکان عقلی معاد جسمانی می‌گوید که مقصود از امکان این است که می‌توان اجزای اصلی بدن دنیوی را در قیامت برگرداند، اما اعاده اجزای فرعی که اجسامی متصل به اجزای اصلی هستند ممکن نیست، زیرا علاوه بر اینکه شبهه آکل و مأكول پیش می‌آید، که دفع این شبهه با پذیرش اعاده اجزای فرعی و جزئی ممکن نیست، با مشکل دیگری نیز روبه‌رو خواهیم شد و آن اینکه اجزای بدن انسان دائم در تحلیل و جایگزینی جزئی به جای جزئی دیگر است. بنابراین، اگر در معاد همه اجزای اصلی و فرعی اعاده شوند، لازم است آدمی با جسم بسیار بزرگی محشور شود، علاوه بر این، اجزائی که در یک عضو از بدن انسان قرار داشته و سپس تحلیل رفته و دوباره با روندی دیگر به بدن انسان و به عضوی غیر از عضو قبلی رفته است، هنگام اعاده در کدام عضو قرار می‌گیرد؟ اگر همین جزء اعاده شود، لازم می‌آید که جزء واحد جزء دو عضو باشد و این محال و مستلزم تناقض است. از جهت سوم انسانی که با داشتن اجزای اصلی و فرعی اطاعت کرده و سپس (همان فرد) با اجزای فرعی دیگر مرتکب معصیت شده است، اگر با همان اجزا نیز محشور و به او ثواب داده شود، لازم می‌آید که حق به غیر اهلش برسد، و این مسئله با عدل الهی منافات دارد (حلی، ص ۴۰۶)

علامه حلی با تبیین جوانب مسئله به این نتیجه می‌رسد که در معاد جسمانی آنچه لازم است اعاده شود، اجزای اصلی بدن است نه اجزای جزئی و فرعی آن. تبیین وی مبنی بر اینکه اجزای فرعی نمی‌تواند و نباید اعاده شود، مبتنی بر استدلال و برهان عقلی و فلسفی است، و چنانکه ملاحظه می‌شود ماتن و شارح هر دو به دنبال اثبات قول به عینیت‌اند و تمسک آنها بر اعاده اجزای اصلی تنها برای پاسخ دادن به شبهه آکل و مأكول نیست، بلکه برای حل مسئله ثواب و عقاب و مشکل حشر انسان با جثه‌ای بزرگ است. بیان علامه و محقق طوسی در این جهت می‌تواند با قول ملاصدرا مشترک باشد که هر سه متفکر معتقدند که حشر بدن با همین خصوصیتی که در دنیا است، نه تنها با مشکل عقلی مواجه است بلکه بدن مادی و دنیوی داخل در قوام معاد نیست، لذا برای رفع مشکل، خواجه و علامه راه حل را در این دیده‌اند که بگویند آنچه در قیامت محشور می‌شود اجزای اصلی



بدن است، نه اجزای فرعی، و صدر المتالهین در عین موافقت با گفتار نخست آنها که حشر انسان با اجزای فرعی و جزئی محال است، به مرحله دیگری ارتقا می‌یابد و طرحی نو در می‌اندازد، یعنی ضمن حفظ قول به عینیت، اعاده بدن به واسطه اجزای اصلی را نیز کنار می‌نهد.

شاگرد ملاصدرا، محقق لاهیجی که متکلمی توانا و زبردست است، از طریق وجوب وفا به وعده و وقوع ثواب و عقاب، به معاد جسمانی استدلال کرده است. بر اساس این استدلال خداوند از بسیاری از پاداش‌ها و عقاب‌های اخروی خبر داده که وصول به آنها نیازمند بدن و جسم است (سرمایه ایمان، ص ۱۵۹).

با دقت در گفتار ایشان و دیگر اندیشمندان مسلمان می‌توان دریافت که پیش‌فرض این متفکران برای استدلال درباره معاد جسمانی از طریق صفات علم و قدرت و وجوب وفا به وعده، نظریه حدوث روحانی نفس است، اینکه ابن‌سینا می‌گوید معاد جسمانی از طریق شرع قابل اثبات است، ناظر به این مبنا و ادله است، اما پیش‌زمینه ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی و بیان نظریه عینیت، مسئله جسمانیه‌الحدوث بودن نفس انسانی است. وی با مبنا قرار دادن این نظریه و استناد به اصول فلسفه خویش که همگی اصول متافیزیکی هستند نه کلامی، به تبیین عقلانی از معاد جسمانی و نظریه عینیت پرداخته است.

#### نظریه ملاصدرا در معاد جسمانی

ملاصدرا نظر خود را درباره معاد جسمانی در دو مرحله دقیق و ادق بیان کرده است. در مرحله نخست، در شرح *هدایه* اثرالدین ابهری، به طریق متأخران، همانند ابن‌سینا، فخر رازی و خواجه بحث کرده است. وی در این مرحله بر مبنای نظریه حدوث جسمانی نفس انسانی معروف به نظریه "النفس جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا" استدلال نکرده است. ابن‌سینا در *الهیات الشفاء* (ص ۴۲۳) معتقد است معاد جسمانی تنها از طریق شرع و تصدیق خبر نبوت قابل اثبات است و معاد روحانی که با عقل و قیاس برهانی قابل درک است مورد تصدیق نبوت. نظیر همین عبارات را ابن‌سینا در *نجات* نیز دارد. ملاصدرا نیز در شرح *هدایه* اثریه مسئله معاد جسمانی را به همین نحو متعرض شده است:

أنَّ المعاد على ضربين، ضرب لا يفي بوصفه وكنهه إلا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار البدن اللائق بالآخره وخيراته وشروبه والعقل لا ينكره (شرح الهداياه الأثيريه، ص ٣٧٦).

این عبارت، صریح در این است که ملاصدرا همانند ابن سینا معاد جسمانی را با ادله شرعی پذیرفته است، لذا برخی از محققان معتقدند:

با تأمل در افکار و عقاید ملاصدرا در شرح *هدایه* می‌توان درک نمود که او درصدد بیان طریق خود نمی‌باشد و شاید در نظر داشته است که در مقام شرح عقاید و آراء مؤلف *هدایه*، مانند همه شارحان محقق، مقاصد مؤلف را حتی المقدور تشریح نماید (آشتیانی، پیشگفتار المبدأ والمعاد، ص ٩).

ملاصدرا در این عبارت ضمن تقسیم معاد به دو قسم روحانی و جسمانی معتقد است که معاد جسمانی که دین معرفی کرده مورد تصدیق عقل است (همان، ص ٣٨١).

مرحله ادق بحث از معاد جسمانی، در اغلب آثار مهم فلسفی ملاصدرا همچون *اسفار*، *الشواهد الربوبیه*، *المبدأ والمعاد*، *العرشیه*، *زاد المسافرین*، *مفاتیح الغیب* و دیگر آثار وی آمده است. صدرالمتالهین در این آثار بر مبنای نظریه خود، یعنی حدوث جسمانی نفس، سخن گفته است، وی در این بحث درصدد تبیین دو جهت عمده در مسئله معاد جسمانی است، جهت نخست تبیین این مسئله است که آیا در نزد فلاسفه اسلامی معاد منحصر به روحانی است یا هم روحانی است و هم جسمانی؟ وی در این جهت از بحث معتقد است که معاد هم روحانی است و هم جسمانی، اغلب متفکران اسلامی نیز همین اعتقاد را دارند.

جهت دوم بحث در این است که جسمی که در قیامت محشور می‌شود مادی است یا غیر مادی؟ در پاسخ این پرسش است که ملاصدرا بحث مفصلی را برای اثبات معاد جسمانی شروع کرده و به پی‌ریزی اصول و مبانی خاصی پرداخته است. بعضی از این اصول، به طور مستقیم و برخی دیگر غیر مستقیم به معاد جسمانی ناظرند، نکته مهم در این تبیین آن است که ملاصدرا در معاد جسمانی علاوه بر اثبات آن، به دنبال اثبات عینیت بین بدن اخروی و بدن دنیوی است نه مثلیت، لذا تصریح دارد که بدن اخروی با بدن دنیوی عین هم هستند، طوری که وقتی کسی زید را در آخرت ببیند، خواهد گفت این زید همان زید دنیوی است (*اسفار*، ج ٩، ص ٢٠٠). در *العرشیه* (ص ٥٢) آمده است که انسانی که بعد از

مرگ و در قیامت محشور می‌شود عیناً همین انسان دنیوی است و این مسئله آسیبی به اینکه بدن دنیوی فاسد و از بین رفتنی است نمی‌رساند. همچنین در *زاد‌المسافرین* پس از بیان دوازده اصل برای اثبات معاد جسمانی تصریح می‌کند که این اصول برای اثبات نظریهٔ عینیت پایه‌ریزی شده است:

اگر کسی تأمل کافی و دقت لازم در این اصول بنماید تردیدی در مسئلهٔ معاد و اینکه خود این بدن به صورت اجساد در آخرت محشور خواهد شد، نخواهد داشت (ص ۲۵؛ *اسفار*، ج ۹، ص ۱۹۷).

سبزواری که از مدافعان نظر ملاصدرا در باب معاد جسمانی و قائل به عینیت است، این اصول را در *اسفار* (ج ۹، ص ۱۹۶ - ۱۸۵) در یازده اصل قرار داده و متذکر شده که این اصول در تبیین معاد جسمانی لازم است. اصول فوق در قول به عینیت بین بدن دنیوی و اخروی ناظر بر جسمانیه‌الحدوث بودن نفس است. بر اساس اصالت وجود، موجودیت هر چیزی وجود اوست و ماهیت تابع وجود است، به عبارت دیگر، حقیقت هر چیزی نحو وجود خاص اوست. به تعبیر ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* (ص ۸) ماهیت، حکایت، نمود و شبیح وجود است، بنابراین هویت و این همانی انسان به نفس اوست که در ابتدای حدوث جسمانی است، و همین نحوه از وجود، او را از دیگر موجودات ممتاز می‌نماید. نحوهٔ وجود نفس این‌گونه است که در ابتدای حدوث همان صور اجسام و عین مواد است و سپس مراحل دیگر را طی خواهد کرد. آنچه در قول به عینیت بین بدن دنیوی و اخروی مهم است این است که باید بین این دو بدن جهت وحدتی باشد تا بتوان گفت این بدن همان بدن است، بنابراین نفس و نحوهٔ وجود آن عهده‌دار وحدت و تشخیص نفس به‌رغم تحولات او می‌باشد، نحوهٔ وجود نفس طوری است که در عین حال که امری واحد است، در مرتبهٔ مادهٔ مادی است، زیرا در حدوث جسمانی است و در مرتبهٔ خیال، نیمه مادی و در مرتبهٔ عقل، کاملاً غیر مادی است، و این مسئله جز با نظریهٔ حدوث جسمانی نفس قابل پذیرش نیست. به عقیدهٔ ملاصدرا نفس قابلیت این را دارد که به وجود واحد با حفظ کمالات هر مرتبه به مرتبهٔ دیگر ارتقا یابد و در هر نشئه‌ای با اطوار مختلف و با خصوصیات آن نشئه بروز و ظهور نماید. در این ارتقا و صعود، صورت برزخی و اخروی شدت صورت دنیوی است و مابین با آن نیست. این مسئله نیز به نوبهٔ خود با اصل اشتداد جوهری تبیین

می‌شود. براین اساس، نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که حرکت در جوهره او ذاتی اوست. موجود متحرک به حرکت جوهری همواره در تکامل و اشتداد است و چیزهایی را به صورت لبس بعد لبس به دست می‌آورد، لذا در هر مرحله‌ای همواره با فعلیتی همراه است، زیرا به اعتقاد ملاصدرا وجود و هستی هر چیزی فعلیت همان چیز است، حال اگر آن چیز فعلیت محض باشد و هیچ جهت قوه‌ای در آن نباشد، چنانکه مجردات این گونه‌اند، حقیقت و هستی او همان وجود بالفعل اوست، اما اگر موجودی باشد که مرکب از دو حیث قوه و فعل است، باز هم حقیقت او را حیث فعلیت او تشکیل می‌دهد، با این تفاوت که نیاز آن وجود به حیث قوه ناشی از نقص موطنی است که آن وجود در آن قرار دارد و اگر موطن عوض شود و وجود به نشئه‌ای دیگر پای گذارد، در عین حالی که حقیقت آن محفوظ است دیگر نیازی به قوه و استعداد ندارد. بنابراین نیاز به ماده برای اشتداد و تکامل موجود است، حال وقتی تکامل یافت و کمالاتی را پذیرفت دیگر به قوه و ماده و استعداد نیازی نخواهد داشت، لذا هیولی داشتن خصوصیتی است که وقتی نفس در مرتبه عالم ماده و محسوس ظهور می‌نماید لازم دارد، و این مسئله آسیبی به وحدت نفس نمی‌زند، زیرا براساس مساوقت وجود با وحدت، وحدت در هر چیزی عین وجود آن چیز است، و هر مرتبه از مراتب وجود مساوق با وحدت است. به همین دلیل، ملاصدرا از کشش وجودی نفس با قاعده "النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا"، و "النفس فی وحدتها کل القوی" تعبیر کرده است. به همین لحاظ، وجود دنیوی و اخروی در سلک یک وجودند. آقاعلی حکیم در تعلیقه براسفار متذکر شده است که وحدت نفس عین وجود نفس و طور دیگری از وحدت، و عبارت از وحدت جمعی است، که جامع نشئات وجود به نحو کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است (مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۵۸۶).

بر اساس نظریه حدوث جسمانی و حرکت جوهری، نفس در حرکت خود به هر عالمی که قدم بگذارد حکم خاص همان عالم را خواهد داشت و بر اساس اصالت و تشخیص وجود، تبدلات و تغییراتی که برای موجود رخ می‌دهد باعث زوال موجود نمی‌شود، زیرا شیئیت شیء به صورت اوست و نه به ماده آن. هر تحولی که در بدن رخ بدهد، صورت و نفس او همچنان باقی است، چنانکه وقتی در دنیا بدن او عوض می‌شود، باز چون صورت او باقی است، همان شخص است. بنابراین تفاوت بدن اخروی و دنیوی در برخی خواص

نشئات آسیمی به تشخص او نمی‌زند، کما اینکه در حرکت جوهری که در دنیا برای ماده اتفاق می‌افتد تشخص شیء محفوظ است و ماده در صورت به طریق ابهام و عموم اخذ شده است (آملی، ص ۷۲۶).

شیخ‌الرئیس از طرفداران نظریهٔ حدوث روحانی نفس است، به همین خاطر نفس را هویت ثابتی می‌داند که فقط عوارضی بر او اضافه شده است. وی صراحت حرکت جوهری نفس را رد می‌کند. هنگامی که شاگرد معروف او بهمنیار دلیل انکار حرکت جوهری را پرسید، ابن‌سینا پاسخ داد که اگر حرکت جوهری ممکن باشد، دیگر من نیستم که به شما پاسخ می‌گویم و شما هم نیستید که پاسخ مرا می‌شنوید (ابن‌سینا، المباحثات، ص ۱۴۷ و ۱۵۳؛ سفار، ج ۹، ص ۱۰۸). ملاصدرا معتقد است تنها با قول به جسمانیه‌الحدوث بودن نفس است که می‌توان تبیین صحیحی از حرکت جوهری نفس و سیر او در عوالم وجود ارائه داد و نمی‌توان با قائل شدن به روحانیه‌الحدوث بودن نفس و به تبع آن، با انکار حرکت جوهری مسائلی از قبیل نحوهٔ حصول ادراکات، تجرد قوهٔ خیال، تجرد برزخی و از همه مهم‌تر معاد جسمانی را توجیه کرد. ارتباط نظریهٔ حدوث جسمانی نفس با حرکت جوهری چنان است که ملاصدرا یکی از ادلهٔ وقوع حرکت در جوهر را حدوث جسمانی نفس می‌داند یعنی حرکت جوهری نفس معلول جسمانیه‌الحدوث بودن نفس است.

وی در فصل سوم از باب هفتم / سفار می‌گوید که مسئلهٔ حدوث جسمانی نفس یکی از دلایلی است که حرکت و اشتداد در مقولهٔ جوهر را اثبات می‌کند. با اثبات حرکت جوهری بسیاری از اشکالاتی که در مسئلهٔ حدوث و بقای نفس بعد از مفارقت آن از بدن طبیعی پیش می‌آید خود به خود حل می‌شود، و چون جمهور حکما به اصل حرکت جوهری دست نیافته بودند، در احوال نفس و حدوث و بقا و تجرد آن و در مسئلهٔ رابطهٔ نفس با بدن گرفتار مشکل شدند و نتوانستند راه حل درستی نشان دهند، بنابراین بعضی به ناچار تجرد نفس و بعضی دیگر بقای آن را بعد از بدن انکار کردند (سفار، ج ۸، ص ۳۴۵).

امام خمینی (ره) در اهمیت و تأثیر حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس معتقد است:

این اصل نسبت به معاد از اصالت وجود قریب‌تر است، یعنی آن اصل نسبت به معاد بعید است، اگرچه ام‌الاصول است، و چون حرکت جوهریه در باب معاد، اصل عمده‌ای است لذا در ایضاح مقصود از این اصل، باید سعی کامل مبذول شود (ج ۳، ص ۵۵۸).

### نقش قوه خیال در معاد جسمانی

اصل تجرد قوه خیال اصل دیگری است که ملاصدرا از جمله اصول خود در اثبات معاد جسمانی قرار داده است. این اصل به همراه اصل حرکت جوهری از ارکان اساسی معاد جسمانی است. به عقیده ملاصدرا نفس نه تنها در مرتبه تعقل مجرد و غیر مادی است که همه فلاسفه آن را قبول دارند، بلکه در مرتبه خیال نیز مجرد است. پیش از ملاصدرا کسی از حکما و متکلمان اسلامی، یونانی و قرون وسطایی را نمی‌شناسیم که به تجرد خیال معتقد باشد، بلکه همگی قوه خیال را همانند قوه حس مادی و آن را منطبع در بدن و ماده می‌دانستند، و تنها به تجرد قوه عاقله معتقد بودند و در بحث بقای نفس بعد از مفارقت آن از بدن به بقای مرتبه عقلی نفس اعتقاد داشتند. فلاسفه اشراق گرچه به عالم مثال و خیال منفصل معتقد بودند (سهروردی، ج ۲، ص ۲۳۴)، اما چون نفس را در ابتدای حدوث مجرد می‌دانستند و در نتیجه به حرکت جوهری و تجرد خیال معتقد نبودند، تصویر کاملی از معاد جسمانی ارائه نکردند و معتقد بودند انسان جدای از این بدن مادی بدن مثالی مستقلی در عالم مثال دارد. البته فلاسفه اشراق نتوانستند ثابت کنند که بدن مثالی همین بدن مادی است و در نتیجه از اثبات عینیت بین بدن دنیوی و اخروی ناکام مانده و گرفتار دو بدن مابین شده‌اند، در واقع حکمای اشراق بدن مثالی را بدن پیش ساخته‌ای می‌دانستند که نفس بعد از مفارقت بدن دنیوی به آن تعلق می‌گیرد (همان، ص ۲۳۱-۲۳۰). سهروردی در رساله *یزدان شناخت می‌گوید:*

نفس انسانی بر مثال مادتی است که مجرد باشد از صورت و او را دو پیوند است، یکی با این بدن و یکی با آن عالم که خاص اوست... (همان، ج ۳، ص ۴۳۶).

ملاصدرا سخن حکمای اشراق را در تعلق نفس به بدن مثالی پذیرفته و با قائل شدن به اینکه نفس جسمانی‌الحدوث است اشکالات موجود در تبیین ایشان را رفع کرده است و تفاوت بدن دنیوی و اخروی را در نقص و کمال می‌داند. وی برخلاف حکمای اشراق که

بدن مثالی را پیش ساخته در عالم مثال می دانستند، آن را همراه بدن دنیوی می داند. محقق لاهیجی در بیان نظر ملاصدرا در این زمینه می گوید:

همچنانکه نفس زید مثلاً در حین تعلق به بدن، تخیل بدن خود و جمیع اجزا و اعضای ظاهره و باطنه می کند و آن بدنی است لامحاله خیالی، غیر بدن محسوس به حواس ظاهره، و آن بدن است که در خواب خود را به بدن مشاهده می کند، بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود با اوست و متخیل او کما فی المنام، و آن بدن لامحاله آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند بود، بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلقی به جسمی از اجسام (گوهر مراد، ص ۶۴۷).

ملاصدرا خود در این باره می فرماید:

نفس به وسیله قوه وهم معانی جزئی و به وسیله خیال صور جزئی و جسمانی را درک کرده و مدرکات آنها را بعد از مرگ با خود می برد، زیرا ما اثبات کرده ایم که قوه خیال مستقل بوده و بعد از بدن نیز باقی است و نیاز او به بدن مادی تنها در ابتدا و در مرحله حدوث است و نه در مرحله بقا، بنابراین نفس به وسیله این قوه صور مادی و جزئی را درک می نماید، همچنانکه در دنیا ادراک می کرد، حتی بعد از مرگ بدن خود را تخیل کرده و درک می نماید که همان انسان دنیوی است که اکنون مرده و او را در قبر گذاشته اند و اگر شقی باشد در همان عالم قبر و با قوه خیال بدن و دردها و آلام و عقوبت های حسی را که مربوط به عالم قبر است مطابق آنچه ادیان حق گفته اند، مشاهده و ادراک می کند (سفار، ج ۹، ص ۲۱۹).

بر مبنای این تقریر، بدن مثالی مخلوق خود نفس و ناشی از تخیل و تمثل ادراکات و صورخیالی است. ملاصدرا با استفاده از این نکته در معاد جسمانی می خواهد نتیجه بگیرد که معاد جسمانی، معاد جسمانی مثالی است، به عقیده وی حقیقت جسم چیزی جز جسم مثالی نیست.

گرچه تجرد خیال در اندیشه ابن سینا در کتاب مباحثات او مطرح شده است، اما ابن سینا آن را به عنوان احتمال بیان کرده و به طور جزم به تجرد قوه خیال حکم نکرده است، درحالی که ملاصدرا به طور قطع به تجرد برزخی قوه خیال حکم کرده و نتیجه می گیرد که قوه خیال محکوم به احکام ماده نیست. لذا وقتی نفس تعلق خود را از بدن قطع می کند و وارد عالمی غیر از دنیا می شود، دیگر بین احساس و تخیل تفاوتی نخواهد بود، چون موانع

ادراک حسی برطرف می‌شود. در واقع نفس به اعتبار ضعف‌اش در نشئه دنیا نیازمند شرایط مادی در ادراک است. وقتی اشتداد جوهری یافته و به عالمی دیگر قدم گذاشت، ضعف او برطرف شده و همان کارهایی را که با قوه حس انجام می‌داد بدون نیاز به شرایط و معونات مادی با قوه خیال انجام می‌دهد (همان، ص ۱۹۲)، زیرا هر معلولی نیازمند علت فاعلی است و هیچ معلولی بدون علت فاعلی موجود نمی‌شود و نیازمندی معلول به علت فاعلی امری واضح است و هر وجود ممکن خواه مادی باشد و یا مجرد، از علت فاعلی بی‌نیاز نیست (نهایه الحکمه، ص ۱۷۱)، اما این حکم درباره علت قابلی فرق دارد، یعنی این گونه نیست که هر معلولی همواره به علت قابلی هم نیاز داشته باشد، بلکه نیاز معلول و یا عدم نیاز آن به علت، تابع خصیصه معلول است، اگر معلول مادی باشد نیاز به علت قابلی هم خواهد داشت و اگر معلول موجودی مجرد باشد، تنها به علت فاعلی بسنده می‌کند. بنابراین نیاز معلول به علت فاعلی ضروری و دائمی است ولی نیازش به علت قابلی مقطعی است.

به عقیده ملاصدرا نفس می‌تواند چیزی را که ماده ندارد ایجاد کند، همچنین می‌تواند چیزی را که ماده دارد بدون زمینه قبلی بیافریند. صور علمیه‌ای که از منشآت نفس است مخلوق نفس می‌باشد و متکی به علت قابلی نیست. ملاصدرا خاطر نشان می‌کند وقتی حال نفس در دنیا چنین است که می‌تواند بدون قابل چیزهایی را بیافریند، پس از مرگ و در آخرت نیز چون از تدبیر بدن دنیوی فارغ شود و علایق دنیا از او رخت بریندد، به طریق اولی هر آنچه را که می‌خواهد ایجاد می‌کند (سفر، ج ۹، ص ۱۹۴). به عقیده ملاصدرا، نفوس همه آدمیان به مقام مجرد نمی‌رسند، لذا نفوسی که به کمال تجرد عقلی رسیده‌اند این گونه‌اند. وی تأکید می‌کند که رابطه نفس با فعل خود از قبیل رابطه فاعل با فعل است و نه از قبیل رابطه قابل با فعل، به عبارت دیگر، نفس با آنچه انشا می‌کند اضافه اشراقی و معیت قیومی دارد و نه اضافه مقولی. مبنای ملاصدرا در این مورد نیز بر جسمانیه‌الحدوث بودن نفس استوار است، زیرا با پذیرش این مسئله که نفس در ابتدای حدوث خود جسمانی است، راه را برای اثبات تجرد برزخی نفس در مرتبه خیال نیز هموار می‌کند:

أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور بلا مشاركة  
المواد و كل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها في نفسها عين  
حصولها لفاعلها... (الشواهد الربوبية، ص ۲۶۴).



حال وقتی که نفس توان آن را دارد که صورت آفرین باشد می‌توان از این مورد در معاد جسمانی بهره گرفت، و علاوه بر تبیین معاد جسمانی به نظریه عینیت قائل شد، بدون اینکه مواد و هیولای این دنیا در معاد جسمانی دخالت نماید، زیرا شیئیت شیء به صورت است و نیاز نفس به بدن عنصری در ابتدای حدوث است (سفار، ج ۹، ص ۸۵). ملاصدرا براساس این مبانی است که معتقد به عینیت است و اصرار دارد که آنچه در قیامت می‌آید مجموع نفس و بدن است بعینه و بشخصه (سفار، ج ۹، ص ۱۹۷).

### معاد جسمانی و کثرت طولی عوالم

ملاصدرا پس از بهره‌گیری از اصل تجرد خیال و خلاقیت نفس در مرتبه خیال، به اصل دیگری که اصل یازدهم او در *سفار* است تمسک کرده و معتقد است که عالم دارای کثرت طولی است و گرچه عوالم همه درجات یک فیض‌اند که از آن به فیض منبسط تعبیر می‌کنند، اما هر کدام درجه خاص خود را دارا هستند. وی تأکید دارد که نفس انسانی چون در ابتدای حدوث جسمانی است می‌تواند مراتب زیادی را سپری نماید:

فاعلم ان النفس الانسانیه مختصه من بین الموجودات بان لها هذه الاکوان الثلاثه مع بقاءها بشخصها... (همان، ص ۱۹۴).

بنابراین انسان می‌تواند همه مراحل را از کون طبیعی، صوری، و عقلی طی نماید، طوری که جامع همه اکوان باشد نه اینکه یک کونی را رها کرده و به کون دیگری وارد شود، بلکه بنابر تشکیک وجود یک مرتبه را که دارد با حفظ همان مرتبه به مرتبه کامل‌تر از آن راه می‌یابد.

این مسئله جز با جسمانیة الحدوث دانستن نفس سازگار نیست. ملاصدرا معتقد است که انسان از زمره موجودات و اکوان طبیعی است و از این ویژگی خاص برخوردار است که همواره واحد شخصی از نوع خود است که می‌تواند از پایین‌ترین مراتب وجود تا عالی‌ترین مراتب آن ارتقا یابد. در این ارتقا و صعود هویت شخصی خود را همواره حفظ می‌کند، در حالی که دیگر طبایع نوعی این‌گونه نیستند که با داشتن صورت‌های قبلی همچنان حرکت کنند، زیرا در طبایع دیگر ماده‌ای که صورت آن طبیعت را حمل می‌نماید، از آن صورت منفصل می‌شود و به صورت دیگری می‌رود، در نتیجه در حرکت و سیرهای

طبیعی هویت شخصی و حتی نوعی را حفظ نمی‌کند. برخلاف شخص انسانی که چون دارای اکوان و وجودات متعددی است که بعضی از آنها طبیعی و بعضی نفسانی و برخی دیگر عقلی‌اند، از برخی اکوان به بعضی دیگر یعنی از مرتبه پایین و از کون مادون به بالاتر و از اخس به اشرف منتقل می‌شود و تا مرتبه‌ای از مراتب و نشئه‌ای از نشئات را استیفا نکند به مرتبه دیگر راه نمی‌یابد. بر همین اساس، انسان از ابتدای کودکی تا بلوغ، انسان طبیعی است، سپس در اثر حرکت جوهری به صفا و لطافت دست می‌یابد و به مرتبه وجود نفسانی می‌رسد و انسان نفسانی می‌شود و از آن مرتبه هم به مرتبه وجود عقلی می‌رسد و عقل بالفعل می‌شود، گرچه عده اندکی به این مرتبه نایل می‌شوند (السفارالاربعه، ج ۹، ص ۹۷).

در این حرکت، مسافت انسان طوری است که می‌تواند از صنفی به صنف دیگر و از نوعی به نوع دیگر سیر نماید و حرکت جوهری آن به نحو لبس بعد از لبس است، ولی در طبایع دیگر به نحو خلع و لبس است، اما بنابر قول افلاطون و ابن سینا و پیروانشان که نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقا می‌دانند، هرگز نمی‌توان چنین اطوار و شئون برای نفس در نظر گرفت، به همین خاطر بعضی از این اصول که در فلسفه‌های آنان نیز یافت می‌شود در مبحث نفس و به طریق اولی در مسئله معاد جسمانی پیاده نمی‌شود. بدین ترتیب روشن می‌شود که امکان سیر نفس در همه عوالم سه گانه حس، خیال و عقل نیز ناشی از نظریه جسمانی بودن نفس انسانی است. ملاصدرا در آثار خود تقسیم عوالم کلی حس و خیال و عقل را بر مبنای مراتب سه گانه نفس یعنی حس و خیال و عقل قرار داده است، چیزی که در آثار بعضی از فلاسفه نیز یافت می‌شود، اما تبیین این مسئله که نفس موجودی است که در همه این عوالم با حفظ مراتب و کمالات عالم قبلی می‌تواند سیر نماید از مختصات ملاصدرا بوده و براساس نظریه حدوث جسمانی نفس انسان سازگار است:

أجناس عوالم سه تاست: نشئه نخست، نشئه طبیعت و مادیات است که حادث، کائن و فاسدند؛ دومین نشئه از عوالم هستی نشئه متوسط است که عالم صور و محسوسات صوری‌اند که ماده ندارند. نشئه سوم عالم صور عقلی و مثل و عالم مفارقات‌اند. موجودات نشئه نخست فانی و زائل‌اند. برخلاف دو نشئه بعدی مخصوصاً نشئه سوم که جایگاه کملین بوده و زوال ندارد، انسان به صورت بالقوه مجتمع از این سه عالم

است و در ابتدای حدوث در نشئات سه گانه وجود داشته و توان سیر در این عوالم را دارد (اسفار، ج ۹، ص ۲۲۹).

در مفاتیح الغیب نیز بر این مسئله تأکید شده است (ص ۶۴۱؛ اسفار، ج ۹، ص ۲۱). به عقیده ملاصدرا حدوث و تجدد، عارض بعضی از مراتب نفس می شود نه همه مراتب، بنابراین:

مراتب وجود انسان، از وجود در عالم ماده و وجود در عالم برزخ و قیامت و وجود در عالم عقول و مثل نوری، مراتب متباین نیستند؛ وجود در بدن مثالی و وجود در بدن محشور در قیامت عین وجود بدن مادی است به نحوی که اگر کسی انسانی را در دنیا دیده باشد، آن گاه در آخرت او را ببیند، خواهد گفت این همان انسان در دنیا است، جز آنکه مرتبه و خاصیت لازم ماده را که فنا و دثور باشد، فاقد است (اکبریان، ص ۲۵۹).

#### معاد جسمانی پس از ملاصدرا

به عقیده حاج ملاهادی سبزواری، سخن در معاد جسمانی در این است که آنچه در قیامت محشور می شود، بدن عنصری و مادی است یا بدن برزخی. هر کدام که باشند باز این پرسش مطرح است، آیا بدن مثالی یا عنصری بعینه محشور می شود یا مثل آن؟ و اگر عین و یا مثل بدن عنصری و مثالی محشور شود، آیا در عینیت و یا مثلثیت شرط است که همه اعضا و اشکال و خطوط بدن دنیوی محشور شوند یا همه آنها لازم نیست؟ حاجی با اختیار قول به عینیت می گوید از شریعت نیز استفاده می شود که در معاد جسمانی حشر همه اشکال و خطوط بدن دنیوی معتبر نیست و کسی از اهل تحقیق این را در عینیت شرط نکرده است، بلکه حتی شرع نیز معتبر نمی داند، زیرا در نصوصی که در باره اهل بهشت و جهنم وارد شده، به مواردی اشاره شده است که اساساً در بدن دنیوی وجود ندارد، مثلاً در باره اهل بهشت وارد شده که آنها جرد و مردند، و یا درباره کافر آمده است که دندان کافر در روز قیامت مثل کوه احد است و...، بنابراین با توجه به اختلاف شدید بدن دنیوی با بدن اخروی نمی توان ادعای عینیت و مثلثیت در همه اعضا نمود. قرآن درباره عده ای می فرماید که آنان کور محشور می شوند:

رب لم حشرتنی اعمی وقد کنت بصیراً (طه، ۱۲۵).

حال اگر ملتزم باشیم که در قیامت باید انسان با جمیع اعضا و اشکالی که در دنیا محشور شود، باید با چشمی که در دنیا داشت محشور می شد و نه کور. حاجی در صدد اثبات این است که قول به عینیت درست بوده و در واقع بدن اخروی حقیقت بدن دنیوی است و رابطه آنان رابطه حقیقه و رقیقه است و پر واضح است که عینیت بین بدن اخروی و دنیوی در این صورت محفوظ است، بدون اینکه به عود بدن دنیوی با همه اشکال و خطوط آن ملتزم شویم (سبزواری، شرح الاسماء، ص ۷۴۷).

محقق سبزواری معتقد است که اگر قرار باشد ماده‌ای که خواص همین نشئه را دارد، در صورت اخروی نیز حضور داشته باشد، نشئه آخرت، نشئه دنیاست و آخرت نخواهد بود. بنابراین ماده رکن اساسی در بدن اخروی نیست، حتی در بدن دنیوی این خطوط و اشکال بدنی ناشی از خاصیت این نشئه است، بنابراین صورت اخروی صورت صرف و غیر مشوب است و عدم مخالفت ماده با این صورت ناشی از خاصیت این عالم است. به عبارت دیگر ناشی از این است که آن عالم قبول تحول و انفعال و امتزاج نمی کند و اگر صور اخروی این گونه نباشند، عالم آخرت نخواهد بود (همان، ص ۷۴۹).

ملاهادی سبزواری در پاسخ به این پرسش که چطور بدن دنیوی و اخروی عین هم‌اند و حال آنکه هر کدام خصوصیات خاص خود را دارند و یکی مرکب از عناصر متضاد و دیگری بسیط است، می گوید: با توجه به اصولی همچون حرکت جوهری و اصالت وجود، و تشکیک در مراتب وجود، پاسخ این پرسش روشن است. از سوی دیگر، امتیاز غیر از تشخص است، زیرا امتیاز این دو بدن به کمال و نقص است و اینکه حقیقه به نحو اعلی همان رقیقه است، و رقیقه به نحو ضعیف همان حقیقه است، بنابراین وجود رقیقه در نشئه سافل عین وجود حقیقه در همان نشئه است، و وجود حقیقه در مقامی شامخ و بلند عین وجود رقیقه در همان مقام است بدون نقل و انتقال اینی و مکانی. بنابراین حشر نفس مجرد به سوی کمال و غایت در موطنی بعینه همان حشر جسد است، زیرا هوهویت شیء محفوظ است (همان، ص ۷۵۳). به نظر حاجی فرق بین بدن برزخی و اخروی در شدت و ضعف و صفا و کدورت است و بدن دنیوی منحل نمی شود، زیرا صورتی به صورت دیگر منقلب نمی شود، لذا صورت بدن در وعاء دهر باقی است (همان، ص ۷۷۵).

تنها کسی که پس از صدرالمتهلین در معاد جسمانی دست به ابتکار زده و نظریه جدید ابراز داشته، حکیم آقاعلی مدرس زنوزی است (ابراهیمی دینانی، ص ۲۶). نظر وی جدیدترین نظریه در باب معاد جسمانی است که مورد توجه و قبول برخی از اساتید مانند مرحوم شیخ محمد حسین غروی کمپانی قرار گرفته است. همچنین حکمایی مانند مرحوم رفیعی قزوینی از دیدگاه حکیم زنوزی متأثر شده‌اند. استاد آشتیانی می‌فرماید:

اغلب اساتید ما تمایل به طریق آقاعلی حکیم داشتند. (ص ۲۱۰).

آقاعلی حکیم علاوه بر پذیرش اصول ملاصدرا به چند اصل نیز در معاد جسمانی تمسک کرده است. از اصولی که زنوزی در ابتدای رساله *سیل الرشاد فی اثبات المعاد* (ص ۸۸؛ *تعلیقات اسفار*، ج ۱؛ *مجموعه مصنفات آقاعلی حکیم* (ص ۶۶۸)، بر آن تأکید می‌کند، فرق بین ترکیب حقیقی و اعتباری است. وی ترکیب ماده و صورت و در نتیجه نفس و بدن را اتحادی می‌داند. به اعتقاد وی در ترکیبات حقیقی باید اجزا، وجود جوهری داشته باشند و حال آنکه در مرکبات اعتباری این‌گونه نیست و یک جزء می‌تواند جوهر نباشد، در نتیجه هر دو جزء نسبت به همدیگر علیت دارند. بر همین اساس، ترکیب نفس و بدن ترکیب حقیقی و اتحادی است. بدن علت اعدادی تکامل نفس و نفس صورت تمام بدن و قوای آن است. لذا نفس علت موجب بدن، و بدن علت معده و زمینه تکامل ذاتی و جوهری نفس است. وی در اثبات این مسئله به قاعده "ان النفس والبدن یتعاکسان ایجابا واعدادا" استناد می‌کند (همان، ص ۹۰). از باب همین مسانخت ذاتی است که آثاری از نفس به بدن و بالعکس سرایت می‌کند.

به عقیده حکیم زنوزی بعد از مفارقت نفس از بدن مادی، آثاری از نفس به عنوان ودیعه در بدن باقی می‌ماند و به همین جهت اتصال میان آنها هرگز گسیخته نمی‌گردد. بر همین اساس است که بدن به راحتی می‌تواند به نفس خود برگردد، زیرا در بدن باقیمانده آثاری از صور و فعلیات نفس ناطقه به ودیعه گذاشته شده است. این سخن درباره خاکی که بدن به آن متحول شده است صادق است، یعنی آثاری از صور اعضا و جوارح در خاکی که به آن متحول می‌شوند موجود است، خاکی که در نتیجه پوسیدگی و تحول صور اعضا و جوارح انسان در اثر مرور زمان و تأثیر عوامل طبیعت حاصل می‌شود. خاک، خاک صرف و تراب محض نیست، زیرا خاک از آن جهت که خاک است با هر بدن دارای نسبت

یکسان است و لذا نمی توان گفت اعضا و جوارح شخصی معین به این خاک از آن جهت که خاک است باز می گردد. اگر بگوییم خاک از آن جهت که خاک است به صورت اعضای فلان فرد دوباره آراسته می شود، علاوه بر اینکه اعاده معدوم می شود که محال است، موجب می شود که اعضا و جوارح انسان در خاک بدون استعداد خاص موجود باشد که محال است، لذا تعینات صور اعضا به صورت کمون در خاکی که به آن تحول یافته همچنان باقی است (ابراهیمی دینانی، ص ۹۹) و همین علاقه و اتصال هر نفس به بدن خاص خود که همواره برقرار است موجب تمایز بین نفوس است. نفس به استكمال ذاتی و غایت وجودی خود می رسد، با فاعل و منشأ وجود نفس متحد می شود؛ اما بدن مادی پس از مفارقت نفس از آن، به سوی نفس حرکت می کند، زیرا بدن نیز به سمت آخرت در سیر و جریان بوده و همواره در مسیر حرکت ذاتی و استکمالی است تا در اثر این سیر استکمالی به غایت خود که نفس خود بود برسد (آقاعلی مدرس، ص ۹۱). در واقع آقاعلی حکیم با این سخن ملاصدرا که بدن مادی به منزله غلاف و پوسته ای است که نفس پس از مرگ کنار می گذارد، مخالف بوده و معتقد است که پس از مرگ نیز یک نحوه ارتباط دقیق و خاصی بین نفس و اجزای بدن مادی و طبیعی وجود دارد و در روز قیامت نفس علاوه بر بدن مثالی با این بدن نیز محشور می گردد. نظر آقاعلی حکیم به لحاظ جوهره مباحث، همان مطالب ملاصدراست، زیرا اساس نظریه وی مبتنی بر نظریه حدوث جسمانی نفس است و اصول دیگری که مورد استناد او و سبزواری قرار گرفته است تنها در سایه نظریه ملاصدرا معنی می دهد.

بعد از حکیم زنوزی نیز معاد جسمانی ملاصدرا مخالفان و موافقانی داشته و همواره با جرح و تعدیل روبه روست. علامه طباطبایی که شاخص ترین چهره معتقد به حکمت متعالیه در دهه های اخیر است گرچه توجه جدی به مباحث حکمت متعالیه داشته و ابتکارات زیادی در مباحث فلسفی از خود نشان داده است، تمایل زیادی در معاد جسمانی ملاصدرا از خود نشان نمی دهد و این مسئله از مقایسه تعلیقات ارزشمند ایشان بر مباحث مختلف /سفار با مبحث معاد به راحتی به دست می آید. بنابراین استخراج نظر علامه طباطبایی درباره معاد جسمانی بسی دشوار است. وی به پیروی از ملاصدرا نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا می داند: انسان در ابتدا جسم طبیعی بیش نیست که حالات و صورت های

مختلف به او دست می‌دهد. خداوند جسم جامد خاموش را حیات تازه می‌بخشد و از همین جسم در اثر تکامل اموری انجام می‌گیرد که از اجسام وجسمانیات ساخته نیست (*المیزان*، ج ۱، ص ۴۹۶). به عقیده علامه، نفس نسبت به جسم و بدن که منشأ پیدایش نفس است مانند میوه است نسبت به درخت یا روشنایی نسبت به روغن، نفس در ابتدای وجود عین بدن است و سپس از آن امتیاز می‌یابد (همان، ۴۹۷).

علامه همانند ملاصدرا بر مسئله عینیت در معاد جسمانی تأکید و آن را از طریق صورت تصحیح می‌کند. بدن در مسئله عینیت نقش چندانی ندارد، بدن اخروی اگر مثل بدن دنیوی هم باشد آسیبی به عینیت نخواهد زد:

بدن اخروی از این نظر که بدن است مثل بدن دنیوی است نه مثال آن، وقتی مثال آن می‌شود که همه خصوصیات و اجزایی را که بدن دنیوی داشت، از سلول‌ها و گلبول‌ها و سایر مواد داشته باشد، و در آن صورت دیگر بدن اخروی نمی‌شود، بلکه همان بدن دنیوی خواهد بود، و فرض ما این است که بدن در آن روز بدنی است اخروی، چیزی که هست مثل بدن دنیوی است (*المیزان*، ج ۱۹، ص ۲۷۲).

علامه می‌افزاید اگر بگویی در صورتی که بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد، با در نظر گرفتن اینکه مثل هر چیزی غیر آن چیز است، باید انسان در آخرت نیز غیر انسان در دنیا باشد، چون مثل آن است نه عین آن، می‌گوییم شخصیت انسان به نفس اوست نه بدنش و نفس هم با مرگ منعدم نمی‌شود. آنچه با مرگ فاسد می‌شود بدن است که اجزایش متلاشی می‌شود. پس اگر همین بدن برای نوبت دوم ساخته و پرداخته شود، مثل همان بدنی که در دنیا بود، عین انسانی خواهد بود که در دنیا می‌زیست. چنانکه می‌بینیم زید در حال پیری عین زید در حال جوانی است با اینکه از دوره جوانی تا دوره پیری اش چند بار بدنش عوض شده و هر لحظه در حال عوض شدن است، و وحدت شخصیت را همان نفس او حفظ کرده است (همان، ص ۲۷۳).

علامه در خصوص معاد جسمانی در بسیاری از موارد همانند نظریه ملاصدرا مشی کرده است، اما با دقت در مبانی فلسفی علامه و آنچه از مطاوی سخنان او دریافت می‌شود برمی‌آید که وی در صدد آن است که سخنی فراتر از ملاصدرا بگوید و به نحوی ماده را در معاد جسمانی دخالت دهد و بدنی در قیامت تصویر نماید که دارای ماده و صورت

است، صورت آن نفس مجرد و ماده آن بدنی است که مانند بدن دنیوی است. ملاصدرا چون گرفتار مسئله تمایز بین وجود و ماهیت است، برای رهایی از این تمایز یکی از اصول یازده گانه در معاد جسمانی را اصالت وجود و نفی اصالت ماهیت قرار داده است. وی از طریق این تمایز بحث را روی وجود برده و با بهره گیری از اصل حرکت جوهری لایه های باطنی برای وجود در نظر گرفته و به معاد جسمانی استدلال کرده است. این نظر او را در اثبات بدن برزخی موفق کرده است، ولی در بدن اخروی که عین بدن دنیوی است ناکام مانده است. به همین خاطر بیشتر اشکالاتی که متوجه ملاصدرا شده است در بدن اخروی است نه بدن مثالی و برزخی. استاد حکیمی تعدادی از مخالفان ملاصدرا را در این مسئله نام برده است که عمده اشکالاتشان متوجه این قسمت از سخنان ملاصدراست. گرچه عده ای موافق و عده ای مخالف تصویر ملاصدرا از معاد جسمانی می باشند، اما هرگز نمی توان نتیجه گرفت که لازمه طرفداری از معاد جسمانی اخروی تفکیک حوزه ایمان و عقل است، بلکه ممکن است کسی معاد جسمانی را قبول داشته باشد و ادعا کند که بدن برزخی مثالی غیر از بدن جسمانی اخروی است، ولی در عین حال مقصودش از جسم، جسم اخروی باشد نه دنیوی؛ چیزی که از ظواهر شرع نیز استفاده می شود، زیرا در ظواهر شرع به جسم تأکید شده است نه بدن عنصری. بنابراین راه های دیگری را نیز می توان در این باره تصویر نمود بدون اینکه مجبور به تفکیک حوزه ایمان و عقل در این باره باشیم.

به عقیده نگارنده، علامه طباطبایی در پی گشودن این طریق بوده است. او با مبنا قراردادن اصل واقعیت، خود را در مسئله تمایز وجود و ماهیت گرفتار نکرده است تا سیلان و صیرورت و حدوث و بقا را در ناحیه وجود مطرح کند. وی نفس را واقعیت واحد سیالی می داند که جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است. هر چه را که ملاصدرا درباره وجود مطرح می کند او آن را درباره واقعیت می پذیرد. به عقیده علامه، انسان یک واقعیت مشخص است که واقعیت او را مجموع نفس و بدن تشکیل می دهد. بدن های متعدد و متفاوت که در طول حیات انسان وجود دارند، همواره تکامل می یابد و همراه با نفس عروج و سیر می کنند. این ابدان، پیوسته در تغییر و دگرگونی هستند تا اینکه در قیامت به نفس های خود ملحق شوند (طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، ص ۱۱۳).



علامه تلاش می‌کند به نحوی بدن و ماده را در آن عالم دخالت دهد، ولو ماده‌ای باشد که از سنخ آن عالم است و ضرورتی ندارد که عین مادهٔ این عالم باشد. بنابراین همچنانکه گذشت وی می‌گوید اینکه مادهٔ اخروی مثل مادهٔ دنیوی نیز باشد در اثبات عینیت بدن اخروی و دنیوی کفایت می‌کند. حال آنکه ملاصدرا با نفی هرگونه ماده در آن عالم معتقد است که انسان در حشر اکبر با صورت بدون ماده محشور می‌شود؛ در این صورت، بر ملاصدرا این اشکال وارد می‌شود که صورت بالفعل، دیگر نمی‌تواند نفس باشد بلکه مثال خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

۱. چارچوب کلی معاد جسمانی ملاصدرا که براساس نظریهٔ حدوث جسمانی نفس است مورد پذیرش محقق سبزواری و آقاعلی حکیم است و تفاوت‌های موجود، قدحی به نظریهٔ ملاصدرا نبوده است و نظریهٔ رقیب محسوب نمی‌شود، بلکه به منزلهٔ تکمله خواهد بود. از سوی دیگر، از یک نظریهٔ فلسفی که شأن آن بیان طرح کلی است انتظار می‌رود که با نظام کلی معاد جسمانی که شرع بیان کرده است در تناقض نباشد، گرچه ممکن است از توضیح جزئیات آن ساکت باشد.

۲. نظریهٔ خاص و ابتکاری ملاصدرا در خصوص معاد جسمانی به شدت تحت تأثیر نظریهٔ وی در بارهٔ نفس و چگونگی حدوث آن است. با قول به قدم نفس و حدوث روحانی آن هرگز نمی‌توان تفسیری عقلی و فلسفی دربارهٔ معاد جسمانی و نظریهٔ عینیت بیان کرد.

۳. اصولی که ملاصدرا در معاد جسمانی خود پی‌ریزی کرده است، رابطهٔ تنگاتنگی با نظریهٔ جسمانیه‌الحدوث بودن نفس دارد. در بین این اصول، اصل حرکت جوهری، مجرد برزخی خیال و امکان سیر نفس در نشئات سه‌گانه، اصول اساسی ملاصدرا در معاد جسمانی است که در پرتو نظریهٔ حدوث جسمانی نفس انسانی، معاد جسمانی مورد ادعای او را اثبات می‌کنند. نقش حرکت جوهری در این باره به حدی مهم است که ملاصدرا یکی از ادلهٔ حرکت جوهری را حدوث نفس می‌داند (سفار، جلد ۸، ص ۳۴۵). ملاصدرا با کمک این اصول معتقد است آنچه در معاد محشور می‌شود صورت انسان

است و نه ماده آن، زیرا هویت انسان به صورت اوست و ماده داشتن تنها لازمه وجود طبیعی او در نشئه حس و طبیعت است.

۴. معاد جسمانی ملاصدرا در واقع بدن مثالی را اثبات می‌کند و نه بدن اخروی، هر چند ملاصدرا با توسل به نظریه حدوث جسمانی نفس انسانی و حرکت جوهری و دیگر اصول خود موفق به اثبات بدن برزخی شد، ولی در اثبات بدن اخروی که عین بدن دنیوی است با اشکالاتی روبه‌روست. علامه طباطبایی با پیروی از مبانی ملاصدرا در صدد اثبات این است که انسان با حفظ بدن مثالی و برزخی به بدن اخروی تعلق می‌گیرد و اثبات بدن برزخی در معاد جسمانی کافی نیست و گرنه همین الآن هم بدن مثالی با انسان هست. وی از طریق اصل اصالت واقعیت در صدد آن است که بگوید انسان از آغاز تا انجام واقعیت سیالی است که برای آن می‌توان مراتب مختلفی در نظر گرفت. آنچه در عالم برزخ صورت می‌پذیرد، بدن مثالی است و آنچه در معاد جسمانی تحقق می‌یابد، مجموع نفس و بدن است و هیچ اشکالی ندارد که در آنجا ماده به معنای خاص خود راه داشته باشد.

۵. بیشتر شارحان و پیروان حکمت متعالیه گرچه تغییراتی در تقریر معاد جسمانی انجام داده‌اند، اما همگی در تفسیر و تقریر خودشان از معاد جسمانی به نظریه حدوث جسمانی نفس وفا دارند.

۶. نظریه ملاصدرا درباره معاد جسمانی ارتباط تنگاتنگ و غیر قابل انکاری با نظریه حدوث جسمانی نفس دارد. بنابراین انکار و تشکیک در نظریه حدوث جسمانی نفس یا حرکت جوهری به معنای عدم موافقت یا حداقل تشکیک در معاد جسمانی صدرایی خواهد بود. استاد مصباح یزدی گرچه در خصوص معاد جسمانی ملاصدرا به صورت صریح اظهار نظر نکرده است، اما در مبانی و دعاوی ملاصدرا راجع به حرکت جوهری نفس اشکال کرده است. از اشکالات او بر نظریه حرکت جوهری مورد نظر ملاصدرا و نظریه حدوث جسمانی نفس انسانی می‌توان نتیجه گرفت که ایشان با معاد جسمانی مورد نظر ملاصدرا موافق نبوده و یا دست کم آن را ناکافی و غیر تام می‌داند. وی در اشکال بر نظریه حرکت جوهری معتقد است که در حرکت واحد یک وجود سیال در هیچ مقطعی نمی‌توان مرزی را مشخص کرد، حال آنکه در حرکت جوهری نفس،

ملاصدرا اظهار می‌دارد که نفس در یک مرحله در مرز میان مادیت و مجرد قرار دارد. این دقیقاً به معنای مرزبندی میان دو مرحله است که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد، زیرا در حرکت واحد وجود مرز مشخص بی‌معناست. بنابراین حدوث نفس در یک مقطع مشخص و پیوند یافتن آن با ماده نشانه آن است که در ماده مزبور سنخ کمال جدیدی حادث شده، نه آنکه همان ماده در مراتب تکاملی خود به این مرحله از کمال دست یافته باشد (شرح الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۶).

ملاصدرا معتقد است که نفس در ابتدا دارای وجود جسمانی است و در اثر استکمال، به وجودی مجرد و غیر مادی تبدیل می‌شود... به نظر ما ادعای وی - اگر واقعاً چنین ادعایی داشته باشد - قابل قبول نیست، زیرا تبدیل در جایی واقع می‌شود که دست کم بخشی از شیء اول کاسته شود، در حالی که بدن تمام اجزای مادی خود را حفظ می‌کند و هیچ یک از صور خود را نیز از دست نمی‌دهد. بنابراین چگونه می‌توان ادعا کرد که موجودی مادی به موجودی مجرد تبدیل شده است؟ آنچه واقعاً پس از استکمال نفس حاصل می‌شود آن است که نفس صورت و کمال جوهری جدیدی را می‌یابد، در حالی که ماده و صور قبلی محفوظ است (سعیدی مهر، ص ۴۲۹-۴۲۲).

استاد مصباح یزدی در خصوص نحوه حرکت جوهری نفس نیز می‌نویسد:

اصرار صدر المتألهین بر اینکه انسان از مرتبه جمادیت تا مرتبه مجرد عقلی، وجود واحد شخصی و حرکت جوهری واحد دارد، صحیح نیست، بلکه چندین حرکت جوهری در طول هم قرار دارند و در هر کدام صورت خاصی است... اگر حرکت، یک واحد متدرج باشد باید اثرش هم چنین باشد. هر حرکتی هویت وحدانی دارد و امتیازی در ذاتش نیست، پس چگونه است که در مرتبه‌ای از آن اثری هست که در مرتبه دیگر اثر مابین آن وجود دارد؟! پس باید ملتزم شد که از حرکت واحد آثار مختلف ظاهر می‌شود و به این معنا علت واحد باید معالیل مختلف داشته باشد، و یا باید ملتزم شد که آثار انواع، اختلافشان به ضعف و شدت است، این هم شبیه سفسطه است، چطور می‌شود گفت آثار حیوان همان آثار کامل شده گیاه است؟ (دروس فلسفه، ص ۳۰۲).

#### منابع

آشتیانی، سید جلال الدین، شرح بر زاد المسافرین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، الالهیات، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.  
\_\_\_\_\_، المباحثات، قم، بیدار، ۱۳۷۱.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد از دیدگاه حکیم زنوزی، تهران، حکمت، ۱۳۶۸.  
اکبری، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی  
صدر، ۱۳۸۶.

حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.  
حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، با تصحیح استاد حسن زاده  
آملی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.  
خمینی، روح اله، تقریرات فلسفه (اسفار)، ج ۳، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،  
۱۳۸۱.

سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، قم، نشر ناب، ۱۴۲۲ق.  
\_\_\_\_\_، شرح الاسماء، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.  
سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمه الاشراق، ج ۳، ۲،  
تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.  
سعیدی مهر، محمد، شرح مجلد هشتم اسفار، درس های مصباح یزدی، قم، انتشارات  
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.  
شیرازی، قطب الدین، شرح حکمه الاشراق، چاپ سنگی، قم، بیدار، بی تا.  
طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.  
\_\_\_\_\_، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۱۹، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه  
طباطبایی، ۱۳۷۰.

\_\_\_\_\_، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۹.  
طوسی، نصرالدین، تجرید الاعتقاد، بی جا، بی تا، ۱۴۲۷ق.  
فخر رازی، محمد بن عمر، چهارده رساله امام فخر رازی، تصحیح سید محمد باقر سبزواری،  
تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.  
کاشف الغطاء، سید جعفر، کشف الغطاء، ج ۱، الفن الأول فی الاعتقادات، المبحث الثالث.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، سایه، ۱۳۷۲.

\_\_\_\_\_، سرمایه ایمن، چاپ قم، بی نا، بی تا.

ملاصدرا، محمد صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۹، ۱، ۳، ۸، ۹، تهران، دارالمعارف الاسلامیه، ۱۳۷۹ ق.

\_\_\_\_\_، المبدأ والمعاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.

\_\_\_\_\_، زاد المسافرین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.

\_\_\_\_\_، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.

\_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۴ ق.

\_\_\_\_\_، العرشیه، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.

\_\_\_\_\_، شرح الهدایه الأثیریه، چاپ سنگی، محشّی.

\_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.

مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بی تا.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.

مدرس، آقاعلی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ۱، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.

نراقی، محمد مهدی، انیس الموحّدین، قم، طبع کتابخانه حاج اسماعیل هدایتی، ۱۳۶۶ ق.