

نگاهی نو به معاد صدرايي

علیرضا کرمانی*

چکیده

در میان نظریات در زمینه معاد جسمانی، نظریه ملاصدرا پذیرش معاد جسمانی و روحانی است. ملاصدرا می‌کوشد این دیدگاه خود را بر اساس اصولی عقلا ثابت کند؛ اصولی که ملاصدرا را در مقابل متکلمین، مشائین و اشراقیون قرار می‌دهد. در این مقاله کوشیده‌ایم نشان دهیم که ملاصدرا چگونه با اصولی همچون اصالت وجود، تجرد خیال، قیام صدوری صور خیالی به نفس انسان و نقش اعمال و ملکات در شکل‌گیری بدنی برزخی در مقابل سایر نظریات موضع‌گیری می‌کند و با بیان اشکالات ایشان به تقریر نظریه خود می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، بدن مثالی، تجرد خیال، ملاصدرا، هویت انسان.

مقدمه

در باب معاد جسمانی در میان متکلمان و فلاسفه دیدگاه‌های متنوعی مطرح است. در یک سوی این طیف متنوع، منکران اصل معاد قرار دارند، و در سوی دیگر کسانی هستند که معاد را با همین بدن مادی عنصری می‌پذیرند. در میان این طیف گسترده گروهی بدون توجه به آموزه‌های ادیان الهی و صرفاً با محور قرار دادن عقل محدود و معاش‌اندیش خود به داوری درباره آموزه‌هایی همچون معاد پرداخته‌اند و برخی هم با مسدود دانستن راه عقل هرگونه اندیشه، فهم و تبیین درباره آموزه‌هایی این چنین را منع و نهی می‌کنند و تنها راه مواجهه با این آموزه‌ها را تمسک به ظواهر متون دینی می‌دانند؛ اما حکمای متأله در کنار عقل به شریعت نیز بها می‌دهند و در کنار شریعت از عقل نیز مدد می‌گیرند. به عقیده ایشان به مدد شریعت در فهم عقل‌گشایی حاصل می‌شود و عقل گشوده به واسطه شریعت، توان فهم و استدلال آموزه‌های خارج از وسع عقل محدود را داراست. از دیدگاه این متألهین و در صدر آنها صدرالمستألهین، اگرچه عقل، دارای محدودیت‌های معرفتی است و به استقلال، توان فهم و اثبات آموزه‌هایی همچون معاد جسمانی را ندارد، همین عقل به مدد شریعت به فهم و اثبات این آموزه‌ها توانمند می‌شود. ملاصدرا این روش معرفتی را در مسئله معاد به خوبی به کار می‌گیرد و با بیان اشکالات سایر دیدگاه‌ها نظر خود را تثبیت می‌کند.

معاد صدرايي و نظریه معاد جسمانی

در میان معتقدان به جسمانیت معاد، دیدگاه‌های پرشماری در باب حقیقت انسان اظهار شده است. گروهی از متکلمان تفسیری مادی از هویت انسان دارند. این تفسیر که خود در بردارنده دیدگاه‌های بسیار متنوعی است، بر آن است که هویت انسان، همین بدن مادی یا بخشی از آن است. با این وصف با مرگ، این بدن مادی یا به طور کلی و یا به جهت تفرق اجزا و از بین رفتن اشکال و هیأت آن، منعدم می‌شود؛ همان‌گونه که دیوار با فرو ریختن و تفرق اجزای سازنده‌اش، معدوم می‌گردد. بر این اساس حضور دوباره انسان در معاد نیازمند اعاده آن امر معدوم شده محض یا متفرق شده است و بدون اعاده انسان مادی، معاد معنا نمی‌یابد.

معتقدان به این دیدگاه علاوه بر اینکه در توجیه اصولی همچون چگونگی حیات انسان‌ها در قبر و برزخ و تحقق عذاب و سؤال قبر، تحکیمات و تجسماتی اظهار کرده‌اند، دربارهٔ اعادهٔ انسان در معاد نیز با دشواری روبه‌رویند. مادیت عالم آخرت و به دنبال مکان و زمان گشتن برای بهشت و جهنم با شبهات و مشکلاتی که ملازم این تصویر از عالم آخرت است، چگونگی گنجایش زمین برای همهٔ آدمیان در روز قیامت، کیفیت معاد یافتن بدنی که از اجزای سازندهٔ بدن انسانی دیگر تشکیل شده است (شبههٔ آکل و مأكول)، چگونگی فرایند قرار گرفتن این اجزای متفرق برای بازسازی انسان سابق، امتناع اعادهٔ اعراض و هیأت معدوم‌شدهٔ انسان اولیه از جمله زمان و مکان و خدشه‌دار شدن عینیت انسان معاد یافته با انسان اولیه که شرط تعلق عادلانهٔ ثواب و عقاب به انسان است از جمله اشکالات و دشواری‌هایی است که گریبان‌گیر این طرز تلقی از هویت انسان و کیفیت معاد است. به علاوه اگر هویت انسان را به اجزای متفرق مادی وی بدانیم - هرچند که برای فرار از اشکالاتی همچون شبههٔ آکل و مأكول این اجزا را اجزای اصلیه تفسیر کنیم - لازمه‌اش این است که کنار هم قرار گرفتن این اجزا به هر شکل ممکن حتی به صورت سنگ و جماد یا حیوان، معاد انسان تلقی شود که از ناحیهٔ خود صاحبان این نظر موجه نیست (برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: کرمانی و معموری، ۱۳۸۸).

اما در نگاه ملاً صدرا در پس این دیدگاه که حقیقت انسان را مادی می‌انگارد و در تصحیح معاد جسمانی به اعادهٔ معدوم متوسل می‌شود، اصالت ماهیتی که قایل به تقرر ماهیت بدون وجود است نهفته است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۲۷۶). این نگاه هرچند که در معتزلهٔ قایل به ثبوت اعیان معدوم کاملاً برجسته است، به نظر می‌رسد سایر متکلمان معتقد به اعادهٔ معدوم در تقرر ماهیت بدون وجود، با معتزله همراه‌اند (طوسی، ۱۹۸۵م، ص ۳۹۰-۳۹۱). معتزله به هدف تصحیح علم باری تعالی به ممکنات معدوم که خلقتشان نیازمند سبق علم به آنهاست، بدین سمت رفته‌اند که همهٔ اعیان پیش از تحقق و وجود در مرتبهٔ علم باری ثبوت دارند و صرفاً خداوند به این اعیان، با تحقق شرایط، وجود می‌دهد (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲-۵۴). بر این اساس اعیان موجودات و از جمله انسان، فارغ از وجود نیز دارای تقرر و ثبوت خواهند بود. بر اساس این رأی ملاک شخصیت انسان هم، ماهیت او خواهد بود و می‌توان گفت

که در برهه‌ای این ماهیت وجود می‌یابد، در وقتی معدوم و در زمانی دیگر دوباره اعاده می‌شود و در همه این حالات، آن ماهیت ثبوت دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵۰۴-۵۱۲). حتی فیلسوفان و متکلمان معتقد به امتناع اعاده معدوم نیز گاهی ادله و تنبیهاتی که بر امتناع اعاده معدوم اقامه می‌کنند مبتنی بر نگاهی ماهوی به انسان و جهان هستی است.

باین حال در نگاهی مبتنی بر اصالت وجود صدرایی، هر ماهیت و ذات واحد، دارای وجودی واحد است، و هر وجود واحد محدودی، دارای حد و ماهیت واحد است. از این دیدگاه وجود هر شیء و هستی هر ماهیت، همان نفس تحقق شیء است. بنابراین ذات واحد هرگز دارای دو وجود، و هویت واحده هرگز دارای دو عدم نیست، و عدم نیز دارای حقیقتی - غیر رفع وجود و عدم تحقق ماهیت به حسب نحو خاصی از وجود - نیست. از این رو بنا بر فرض در اعاده معدوم، باید هویت و حقیقت متشخص به وجود خاص و ماهیت خاصه شیء معاد بعینه همان هویت مبتداً باشد که در این صورت، تعدد و تکثر، وجود نخواهد داشت؛ و از آنجا که مبدأ و معاد متحدند تخلل العدم بین الشیء و خودش را در پی دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵۱۵؛ ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵۵).

معاد صدرایی و نظریه معاد روحانی

از دیدگاه فیلسوفان و گروهی دیگر از متکلمان، اشکال دیدگاه انحصار معاد در معاد جسمانی در عدم توجه به هویت تجردی انسان است. این دیدگاه با انحصار موجود مجرد در خداوند، تفسیری مادی از انسان ارائه کرد؛ اما این دیدگاه دوم بر آن است که هویت انسان را امر مجردی به نام روح یا نفس تشکیل می‌دهد. فیلسوفان مشاء عمده‌تاً هویت انسان را روح مجردی می‌دانند که همراه با حدوث بدن انسان و در چهارمین ماه شکل‌گیری آن حادث شده است. بر اساس این نظریه، برای حفظ هویت انسان پس از مرگ کافی است که این روح مجرد که به جهت تجردش نابودناشدنی است، باقی بماند (ر.ک: ملاًصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰۴؛ ملاًصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷۰؛ ملاًصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۶). بر این اساس نه نیاز است به دنبال زمان و مکان برای بهشت و جهنم باشیم و نه طالب توجیهی باشیم برای حل شبهه آکل و مأکول؛ نه اعاده معدومی لازم

می‌آید، نه عدم گنجایش زمین در روز قیامت و نه بسیاری از اشکالات وارد بر جسمانیت معاد؛ اما این دیدگاه فلسفی از کنار جسمانیت معاد که مورد تأکید شریعت است می‌گذرد و سرانجام پذیرش آن را نه بدون واسطه از طریق عقل که به واسطه تصریح شریعت به آن می‌داند. لیکن با پذیرش معاد جسمانی، هرچند از طریق نقل و به واسطه اخبار صادق مصدق، باز هم اشکالات پیشین باز می‌گردند و ذهن وقاد را درگیر ماجرای جسمانیت معاد می‌کنند.

علاوه بر این، پرسش‌ها و ابهامات بسیاری درباره این دیدگاه وجود دارد: چگونه امکان دارد که از موجود مجرد صرف و مادی محض نوع کامل طبیعی حاصل شود؟ (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۴). آیا امکان دارد موجود مجرد تام‌الوجود در مرتبه‌ای متأخر از ذات، محل حوادث قرار گیرد و از انفعالات بدنیه منفعل شود؟ (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶) چگونه می‌توان توجیه کرد که جسم مادی واقع در عالم حرکات و متحرکات، محل حصول یا حامل امکان امری مجرد باشد که به حسب اصل وجود به کلی از ماده و مقدار منزّه و مبراست؟ (همان، ص ۷۵) و چگونه این امر مجرد، حادث می‌شود در حالی که شیء حادث مسبق به عدم زمانی، باید مقرر در ماده شود و به اعتبار حصول در ماده، استعداد فنا و زوال و امکان عدم در وی موجود خواهد بود و دیگر ابدی‌البقاء نخواهد بود. بر این اساس آیا حدوث مجرد به چنین معنایی که مشاء معتقد است با تجرد و اعتقاد به ابدی بودن نفس، منافات ندارد؟ لذاست که ملّاصدرا و برخی دیگر از محققان تصریح دارند که «منها أن كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها» (ملّاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴) و «ان القول بالحدوث ينافي القول بالتجرد والقول بالبقاء الدائمي ينافي القول بالحدوث» (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵ و ۱۹۴). آیا بساطت و تجرد از ماده منافی با تکثر بالعدد به حسب تکثر ابدان نیست؟ آیا اگر بگوییم ماده بدنی حامل امکان حدوث نفس است و با به مرتبه‌ای خاص رسیدن بدن، نفس مجرد در آن حادث می‌شود، نمی‌توان همین بدن را حامل امکان عدم نفس هم دانست؟ (همان، ص ۱۶۹-۱۷۰).

ما بال القائلين: بأن ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، أو يعدم بعد الوجود، حكموا بحدوث النفس الإنسانية، وامتنعوا عن تجويز فئانها. فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن، فهلّا جعلوه حامل إمكان عدمه أيضا.

وإن جعلوها، لأجل تجرّدها عن ما يحلّ فيه، عادم حامل لإمكان العدم، كيلا يجوز
عدمها بعد الوجود، فهلّا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود،
فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل. وكيف ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً
لإمكان وجود جوهر مفارق مابين الذات إياه. فإن جعلوها، من حيث كونها مبدأ
الصورة النوعية لذلك الجسم، ذات حامل لإمكان الوجود، فهلّا جعلوها من تلك
الحيشية بعينها ذات حامل لإمكان العدم (طوسى، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶؛ ر.ك: همو،
۱۳۷۵، ص ۲۹۰-۲۹۲).

به علاوه بنا بر نظر مشاء این نفس مجرد حادث، با کسب معارف و معقولات که از کمالات ثانویه
اویند از قوه به فعلیت می‌رسد و معادش در سلسله مقربان و ملائکه است و اگر این فعلیت عقلی
برای او حاصل نشود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۶۴). به جهت تعلقی که به بدن مادی خود دارد توان
پیوستن به عالم عقول محض را ندارد و از این رو بر اساس برخی نظرات، چون انعدام این امر
مجرد نیز استحاله دارد، تعلقی، نه از سنخ تعلق نفس به بدن که مستلزم تناسخ باشد، به جسم
فلکی حاصل می‌کند تا آن جسم فلکی موضوع تخیل نفس واقع شود و از این صور متخیله مثلذ
یا متألم شود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴-۱۱۵). اما چگونه امری بالقوه به مدد اعراض و
کمالات ثانیه فعلیت می‌یابد و اصولاً آیا بالفعل شدن امر بالقوه، به معنای حرکت در آن امر مجرد
نیست (امری که از سوی مشائین سخت انکار شده است)؟

از دیدگاه مآصدرا این نظر فیلسوفان مشاء نیز درباره انحصار هویت انسان به امری مجرد
(ر.ك: مآصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۴) و ناتوانی آنان در تبیین معاد جسمانی به علاوه بیان
نادرست از رابطه نفس و بدن، نفی حرکت جوهری نفس انسانی و عدم ارائه تبیینی کامل از
چگونگی تکامل نفس با ضمیمه شدن اعراض و کمالات ثانوی، نتیجه غلبه نگاهی ذهنی به
واقعیت انسان است که خود ریشه در نگاه ماهوی به انسان دارد.

غلبه نگاه ماهوی به انسان و عدم بصیرت به جهت وحدت وجودی حقیقت انسان و به تبع
نفی حرکت جوهری نفس، حتی موجب آن شده است که در دل نظرات مشاء تعارض و
ناسازگاری وجود داشته باشد. برای نمونه تجرد نفس انسان که یکی از اصول مسلم فلسفی مشاء

است با برخی از اصول باز هم مسلم فلسفه مشاء در تعارض است: اگر از دیدگاه مشاء نفس در انواع مرکب از نفس و بدن، فصل اشتقاقی و لذا مقوم ماهیت این انواع است و اگر جنس و فصل با ماده و صورت متناظرند و اگر فصل مقوم ماهیت نوعی، محصل ماهیت مبهم جنسی هم هست و اگر جنس از عوارض تحلیلی فصل به شمار می‌رود، پس نفس ناطقه یا حیوانی برای ماده بدن در حکم صورت است و هرچند صورت به دلیل آنکه بشرط لای حمل اعتبار می‌شود نمی‌تواند محمول ماده قرار بگیرد و حمل ماده بر آن صحیح نیست؛ اما بنا بر مبانی مشاء، جنس بر فصل حمل می‌شود، بدین معنا که جنس از عوارض تحلیلی فصل است. از این رو حمل جنس انسان بر فصل حقیقی آن یعنی نفس، صحیح است و لذا می‌توان گفت که نفس ناطقه، حیوان یا به عبارت دیگر «جسم نامی حساس» است. بدین ترتیب حمل جسم بر نفس ناطقه صحیح است و از آنجا که این حمل، حاکی از عروض تحلیلی و اتحاد وجودی فصل و جنس در خارج است، لازم می‌آید که نفس نه از حیث صورت، که از حیث فصل بودن، موجودی مادی و جسمانی باشد که با اعتقاد مشاء مبنی بر اینکه نفس از آغاز حدوث خود مجرد و روحانی است تنافی دارد (همان، ص ۳۴۴-۳۴۵).

معاد صدرایی و نظریه معاد جسمانی و روحانی

در کنار دیدگاه متکلمانی که از حقیقت انسان تفسیری مادی دارند و فیلسوفانی که حقیقت انسان را به نفس مجرد او می‌دانند، گروه سومی هم هستند که حقیقت انسان را ترکیبی از بدن و نفس می‌انگارند. ایشان با به رسمیت شناختن حقیقت نفس به منزله امری مجرد، و بدن به مثابه امری مادی و اعتقاد به دخالت هر دوی این اجزا در تشکیل هویت انسان و اعتراف به نقش نفس در حفظ شخصیت انسان، راه را برای تصحیح معاد جسمانی و روحانی و حفظ شخصیت انسان پس از مرگ باز کردند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۸۱۰)؛ اما اگرچه پذیرش این دیدگاه با تفسیری خاص از بدن و نفس و ترکیب این دو می‌تواند موجه باشد، علاوه بر اشکالاتی که در تبیین ترکیب مجرد و مادی وجود دارد، این پرسش مطرح است که اگر بدن مادی به قید جزئیت و تعیین و همراه با محدودیت‌های خویش به همراه نفس مجرد در هویت انسان دخالت داشته باشد و

از این رو با انتفاء جزء، کل هم از بین برود، حقیقت انسان با فرارسیدن مرگ و تلاشی بدن چه سرنوشتی دارد؟ اگر حدود مادی بدن، داخل هویت انسان باشد، درباره معاد انسان‌ها، همه اشکالات و ابهامات دیدگاهی که هویت انسان را مادی تلقی می‌کند، در مورد این دیدگاه نیز تکرار می‌شود و از این رو سرانجام معاد جسمانی آدمی به معنای بازگشت دوباره انسان به همین دنیا خواهد بود؛ اما با این وصف، آیا آخرت، تکراری برای حیات این دنیا نیست؟

نقش هستی‌شناسی اصالت وجودی در نظریه ملاصدرا

ملاصدرا با جریان اصالت وجود و لوازم آن درباره حقیقت انسان، موضعی جدید نسبت به شناخت انسان در پیش می‌گیرد و بر اساس این اصل، خود را توانا می‌یابد تا با تدقیق در حقیقت انسان راه‌حلی برای اشکالات وارد بر هویت انسان و چگونگی معاد ارائه دهد. از دیدگاه ملاصدرا تا هنگامی که نگاهی مبتنی بر اصالت وجود به حقیقت انسان نداشته باشیم، نمی‌توانیم تبیینی درست از تجرد یا مادیت نفس، فنا یا بقای نفس، حدوث یا قدم نفس، و بر فرض حدوث از جسمانی یا روحانی بودن آن، داشته باشیم:

والجمهور لعدم تفتنهم بهذا الأصل الذی بیناه فی هذا الموضوع وقبل هذا بسوجه
قطعية أخرى تراهم تحيروا فی أحوال النفس و حدوثها و بقائها و تجردها و تعلقها
حتى أنكروا بعضهم تجردها و بعضهم بقاءها بعد البدن و بعضهم قال بتناسخ الأرواح
(ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۶).

ملاصدرا می‌کوشد با تصحیح نگرش به انسان و محور قرار دادن هویت وجودی انسان، هم جنبه جسمانی نفس را تبیین کند و هم رابطه نفس با بدن مادی و تأثیرپذیری آن از بدن مادی را؛ هم توضیحی برای مرتبه تجردی نفس پس از مرگ داشته باشد و هم حدوث نفس را آن هم به صورت جسمانی با تحلیلی از قدم نفس که کمال آن را در مرتبه علت مندمج می‌داند جمع کند؛ هم اعتقاد خود را به تبدل نفس در هریک از نشأت وجودی و تناسب صورت بدنی در هریک از این نشأت حفظ کند و هم به وحدت هویت انسان در همه این نشأت باور داشته باشد؛ هم بر جسمانیت انسان در معاد صحه بگذارد و هم تجرد و بقای آن را منتفی نداند و در کنار آن به

تفاوت‌های دنیا و آخرت هم ملتزم باشد؛ و سرانجام می‌کوشد هم جانب عقل را بگیرد و هم مطابقت کامل با شریعت را حفظ کند.

نگاه وجودی، این امکان را به ملاءصدرا داده است که حقیقت انسان را یک حقیقت از فرش تا عرش و گسترده ببیند؛ حقیقتی که وحدت و تشخص آن به وجود اوست و به اقتضای وحدت این وجود، از حدود آن، ماهیتی واحد انتزاع می‌شود. این وجود دارای نشأت و اطوار گوناگون مادی، مثالی و عقلی است؛ اما این تنوع اطوار و نشأت در وحدت آن خدشه‌ای وارد نمی‌کند. این امر وجودی واحد، امری حادث است و به حدوث بدن به‌عنوان صورت جسمیه ماده بدن حادث شده است؛ هرچند که حدوث آن با حضور کمال آن در ناحیه علل وجودی آن منافاتی ندارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳)؛ و در ادامه با حرکت جوهری به مراتب مجرد برزخی و عقلی نایل می‌شود. از این رو در نگاه ذهنی و ماهوی یک موجود هرگز نمی‌تواند مجرد و مادی باشد؛ چه اینکه انقلاب مجرد به مادی و اصولاً ماهیتی به ماهیت دیگر امتناع عقلی دارد؛ اما در نگاهی وجودی انسان می‌تواند با حفظ وحدت اتصالی خود، مراتب شدت و ضعف فراوانی را ببیند. از این رو اگرچه فیلسوفان عمدتاً تشکیک در ماهیت را روا نمی‌دانند و از این رو تشکیک در حقیقت انسان را جایز نمی‌شمرند، معترفان به اصالت وجود که وجود را دارای حقایق عینی می‌دانند، با اعتقاد به تشکیک در وجود راه را برای تحقق مراتب ضعیف مادی و شدید تجردی در یک حقیقت واحد باز کرده‌اند، و با پذیرش این دو اصل، یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود، راه اثبات اشتداد در جوهر اشیا گشوده می‌شود.

همچنین بر اساس این نگاه، انسان، مراتب کمال خود را از جسمانیت آغاز، و در حرکتی جوهری به مراتب بالاتر صعود می‌کند. این انسان، در هر آن، فعلیتی دارد که همان صورت نفسی اوست و همه مراتب مادون را اگرچه نه به نحو محدود و همراه با تعین، که با وجودی جمعی در خود مندمج دارد. این معنا را که ملاءصدرا در اصل «شیئیت شیء به صورت اخیر آن است» بیان می‌کند در واقع هم تبیینی است برای چگونگی حفظ جسمانیت در نفس مجرد و هم پاسخی است به دیدگاهی که هویت انسان را ترکیبی از نفس و بدن می‌داند و مراد از بدن را همان امر مادی محدود به حد و تعین بدنی می‌شمرد.

حاصل آنکه از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا نفس، وجودی دارای اطوار و مراتب است و در همه این اطوار، وحدت و تشخیص خود را حفظ می‌کند؛ و از آنجا که شیئیت شیء به صورت و فصل اخیر آن است، حتی اگر در برخی از این اطوار، نفس بدون ماده قابلی (بدن مادی) باشد، هویت، فعلیت و شیئیت انسان با وجود آن صورت نفسی که همه مراتب مادون را در خود به نحو جمعی دارد محفوظ خواهد بود؛ اما اگر عالم آخرت، آخرت است و نه دنیا، در آن جایی برای ماده قابلی نیست و از این رو حقیقت آدمی با انحفاظ صورت نفسی که در خود کمال جسمیت بدنی را دارد باقی است. بر این اساس عالم آخرت، یک عالم مادی عنصری نخواهد بود؛ هر چند که به حکم عقل و شریعت، جسمانیت و مقدار از ویژگی‌های آن به شمار می‌رود.

نظریه قابل به بدن مثالی اخروی و جهت‌گیری مَلَّاصِدْرَا

اعتقاد به عالم آخرت فارغ از مادیت اما توأم با جسمانیت و مقدار، منحصر در مَلَّاصِدْرَا نیست؛ بلکه حکمایی از جمله سهروردی، صاحب حکمت اشراق نیز معاد متوسطین را با عالم مثال یا عالم اشباح مجرده تصحیح می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۷۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۶-۲۳۷):

والسعداء من المتوسطین والزهاد من المستزھین قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها ایجاد المثل والقوة على ذلك. فيستحضر من الاطعمة والصور والسمع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي. وتلك الصور أتمّ ممّا عندنا، ... والصور المعلقة ليست مثل افلاطون، فإنّ مثل افلاطون نورية ثابتة، وهذه مثل معلقة (منها) ظلمانية و (منها) مستنيرة للسعداء على ما يلتذون به بيض مرد، وللأشقياء سود زرق. ... وهذا العالم المذكور نسّميه «عالم الاشباح المجردة»، و به تحقق بعث الاجساد والاشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۴۸ و ۵۵۶؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۹).

البته این دیدگاه با اشکالاتی مهم روبه‌روست (مَلَّاصِدْرَا، بی تا، ۱۳۳):

۱. حشر مثالی انسان آن‌گونه که شیخ اشراق و تابعان وی می‌گویند با اعتقاد به جسمانی بودن قوه خیال آدمی که شیخ اشراق بر آن اصرار دارد ناسازگار است. پرسش آن است که چگونه انسانی که همه قوای مادی اش و از جمله قوه خیالش - به‌زعم شیخ اشراق - با مرگ از بین رفته و فاسد شده‌اند توان ادراک عالم صور مقداری و لذات و آلام صوری را دارد؟

۲. اگر عالم مثالی که در قوس نزول قرار دارد، مصحح حشر جسمانی برخی از انسان‌ها باشد، نقش علم و عمل انسان در این دنیا چه می‌شود؟ به نظر می‌رسد بدن مثالی موجود در نزول وجود یعنی بدن موجود قبل از نشئه وجودی نفس، نمی‌تواند ملاک حشر قرار گیرد؛ چراکه «بهشت و عده داده‌شده به متقین، نتیجه اعمال و ثمره افعال است که بعد از این نشئه قرار گرفته است. از این رو حشر و معاد، در صعود وجود و قوس صعودی قرار دارد، نه در نزول وجود و رجوع به ما قبل وجود خود (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۷۲)؛

۳. مترتب بر اشکال دوم، شیخ اشراق از تبیین چگونگی تشکیل انسان اخروی و ابدان مثالی با توجه به علوم و ملکات مکتسبه آدمی در این دنیا، کیفیت تحقق صور ملذذ و مؤلمه در عالم آخرت و به‌طور کلی نحوه ادراک در عالم آخر ساکت است. بر این اساس، ملاحظه‌ها به اثبات سه اصل از اصول خود می‌پردازد تا تبیینی منسجم و نزدیک به واقع از معاد جسمانی ارائه دهد.

نخست آنکه تجرد قوه خیال را با براهین عقلی ثابت می‌کند تا راه برای تبیین چگونگی ادراک لذات و آلام صوری باز شود و حضور انسان اخروی در عالمی غیرمادی اما جسمانی و مقداری موجه گردد. علاوه بر اینکه با اثبات تجرد قوه خیال، تصحیح معاد متوسطینی که به مرتبه کمال عقلی نرسیده‌اند، نیازمند توسل به اجرام افلاک و یا توده‌های دخیانی و... برای یافتن موضوعی برای تخیل آدمی نیست؛ بلکه قوه خیال آدمی همواره و در همه اطوار همراه همه انسان‌ها و از جمله متوسطین خواهد بود؛

دوم آنکه ملاحظه می‌کوشد با تبیین نقش علم و عمل در ساختن حقیقت انسان، بر تفاوت (هرچند اعتباری) برزخ صعودی و نزولی صحه بگذارد. بنابر دیدگاه مثبتین عالم مثال، این عالم، برزخی است میان عالم ماده و عالم مجردات عقلی که در آن صور معلقه مستنیره یا ظلمانیة

(شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۳)، وجود دارد. این عالم، اول مثال صوری از حضرت علم خداوند در قوس نزول هستی است. اشراقیونی که قصد تصحیح معاد را با ابدان مثالی و در عالم مثال دارند، عالم مثال در قوس نزول یا مثال نزولی را قصد می‌کنند (همان، ص ۵۹۴) و همان‌گونه که گفته شد، این عالم نمی‌تواند ملاک حشر باشد. از این رو ملاًصدرا در تفکیک میان این دو برزخ، عالمی را ملاک حشر می‌داند که حقیقت انسان در آن ساخته شده علم و عمل آدمی باشد.

ما قاله قدوة المكاشفين محي الدين العربي عليك أن تعلم أن البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجردة والأجسام لأن تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية - هي من مراتب التنزلات ولها الأولوية التي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخريّة. وأيضا التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الأول فلا يكون أحدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي انتهى (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۴۵-۴۶؛ ملاًصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۷۲ و ۱۹۵؛ برای نگاهی متفاوت به تفاوت این دو برزخ، ر.ک: ملاًصدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴)

سوم آنکه ملاًصدرا با تبیین قیام صدوری صور ادراکی و از جمله صور خیالی به نفس، می‌کوشد کیفیت وجود و تحقق صور خیالی و مثالی در عالم آخرت را نیز تبیین کند. از دیدگاه وی همه صور خیالی که انسان در عالم آخرت ادراک می‌کند در واقع از خود نفس منتشی می‌شوند. از این رو ادراک این صور ادراکی توسط انسان در درون ذات خویش است و به همین جهت است که لذت یا المی به مراتب شدیدتر از لذات و آلام دنیوی به همراه دارد. لذا اگر در عالم دنیا به حکم جسمانیت آن و تباین و تفرقه‌ای که از ویژگی‌های آن است، ادراک امور گاهی نیازمند مواجهه‌ای بیرونی با اشیاست، اما در عالم آخرت که اثری از تفرقه موجود در دنیا نیست، همه صور در صقع نفس معنا می‌یابند و ادراک می‌شوند. از دیدگاه ملاًصدرا بدن اخروی انسان نیز از مراتب مثالی نفس آدمی و جزء شئون و حیثیات آن شمرده می‌شود و از این رو حقیقت مستقلی جدا از نفس انسان ندارد و در درون نفس معنا می‌یابد (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۳۸). این

صور بدنی به مقتضای مناسبت با ملکات مکتسبه نفس، توسط واهب الصور و از طریق خود نفس منتشی می‌شوند. حتی لذت و عذاب صوری اخروی نیز به حکم اتحاد فعل و ادراک، به جهت صور خیالی‌ای است که نفس ابداع و انشا می‌کند (همان، ص ۳۴۲).

اما آیا مَلَّاصدرا معتقد است که صور ملذذه یا مولمه اخروی همه برساخته توهم آدمی‌اند؟ و آیا سرانجام همان‌گونه که انسان در همین دنیا، در خواب و یا بیداری، از برخی از صور خیالی و موهوم ساخته خیال، لذت می‌برد یا معذب می‌شود، در عالم آخرت نیز چنین وضعی حاکم است؟ مَلَّاصدرا در بیان شمارش آرا و مراتب نظرات در باب معاد جسمانی به چهار نظر اشاره می‌کند و با پذیرش دو نظر از آنها دو نظریه دیگر را نادرست می‌داند: «اعلم أن لأهل الإيمان والاعتقاد بحقیقة الحشر والمعاد وبعث الأجساد حسب ما ورد فی الشریعة الحقة مقامات» (همان، ج ۹، ص ۱۷۱؛ مَلَّاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۳۳). یکی از این نظرات تفسیری خیالی و موهوم از صور اخروی است (مَلَّاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۷۲؛ ر.ک: آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۲۷۶) که مَلَّاصدرا با نادرست دانستن آن، تقریر نظریه خود را چنین آغاز می‌کند:

المقام الرابع فی الاعتقاد بالصور التي فی الآخرة هو مقام الراسخين فی العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الإذعان اليقيني بأن هذه الصور التي أُخبرت بها الشريعة وأُنذرت بها النسوة موجودات عينية وثابتات حقیقية وهي فی باب الموجودية والتحقق أقوى وأتم وأشد وأدوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية بل لا نسبة بينهما فی قوة الوجود وثباته ودوامه وترتب الأثر عليه وهي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية ملذذة هي جنة أصحاب اليمين وأهل السلامة والمسلمين أو مؤلمة هي جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالين والمكذبين بيوم الدين ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانية والحواس الدائرة البالية كما ذهب إليه الظاهريون المسلمون ولا أنها أمور خيالية و موجودات مثالية لا وجود لها فی العين كما يراه بعض أتباع الرواقيين وتبعهم آخرون (مَلَّاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۷۵).

از این رو مَلَّاصِدْرًا با عبارت «و لاَ أَنهَا أُمُورٌ خِيَالِيَّةٌ وَمَوْجُودَاتٌ مِثَالِيَّةٌ لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْعَيْنِ» خیالی و موهوم بودن صور اخروی را نفی، و در بیانی نسبتاً تفصیلی عینی بودن صور اخروی و این‌همانی خیال و حس را در عالم آخرت تبیین می‌کند (همان، ص ۱۷۷).

برزخ و آخرت در دیدگاه مَلَّاصِدْرًا

در این دیدگاه مَلَّاصِدْرًا ابهام دیگری نیز وجود دارد: اگر انسان همواره همراه صورتی بدنی است و اگر در عالم آخرت، نفس همراه است با بدن اخروی مثالی و اگر صور ملذذ و مؤلمه، صوری مثالی اند که از نفس منتشی می‌شوند و اگر مدركِ همه این امورِ صوری مثالی، قوه مجردی به نام خیال است، پس تفاوت برزخ، یعنی عالمی که روح انسان پس از مرگ به آنجا منتقل می‌شود و حد فاصل است میان دنیا و آخرت، با عالم آخرت چیست؟ شکی نیست که هم از منظر قرآن، برزخ با بعث و حشر متفاوت است ﴿وَمِنَ وَّرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (مؤمنون: ۱۰۰) و هم از دیدگاه همه متفکران مسلمان. با این وجود، این تفاوت در دیدگاه مَلَّاصِدْرًا چه توجیهی دارد؟

به نظر می‌رسد توجه به معانی برزخ، ما را در پاسخ به این پرسش‌ها و رفع ابهام کمک می‌کند. برزخ که در معنای لغوی اش فاصل و حاجز بودن میان دو شیء اخذ شده است، گاهی و عمدتاً در متون دینی در معنای عالم واسطه‌ای میان دنیا و آخرت به کار می‌رود؛ عالمی که ارواح مردگان بدانجا انتقال می‌یابند. با توجه به ویژگی‌های این عالم که در متون دینی بیان یا گاه در متون عرفانی گزارش شده است، متفکران معترف به وجود عالم مثال، آن را دارای هویتی مثالی می‌دانند که مردمان در آن با ابدانی مثالی از لذت و المی مثالی برخوردار می‌شوند. واضح است که عالم برزخ در این معنا در مقابل عالم آخرت، اعم از بهشت و جهنم است.

با این حال برزخ گاهی، و عمدتاً در کلمات حکما، در مقام اشاره به عالمی به کار می‌رود که واسطه میان عالم ماده و عالم مجردات عقلی است و بعدی ندارد که برزخ در این معنا عالم آخرت یا برخی از مراتب عالم آخرت را هم شامل باشد (مَلَّاصِدْرًا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۳۵). اگر برزخ در معنای نخست تنها شامل برخی از مراتب عالم مثال و برزخ صعودی است، اما برزخ در معنای دوم، هم برزخ و مثال نزولی و هم صعودی را دربرمی‌گیرد. با این وصف عالم آخرت هم

دست‌کم در برخی مراتب، هویتی مثالی خواهد داشت؛ اما باز این پرسش باقی است که تفاوت عالم برزخ و مثالی که ارواح پس از مرگ به آن منتقل شده‌اند با عالم آخرتی که هویت مثالی دارد چیست؟ در پاسخ باید گفت عالم برزخ ارواح و عالم آخرت در برخی از مراتب خود از جهت مثالی بودن و احکام مربوط به آن تفاوتی ندارند. وحدت قوای ادراکی، جمع امور متضاد (ملاً صدر، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۷۲) و تجسم اعمال از مختصات عوالم غیرمادی است؛ اما ملاً صدر تفاوت برزخ ارواح و آخرت را که مورد تأکید شریعت نیز هست در تفاوت شدید و ضعیف می‌داند و بر آن است که در برزخ ارواح، ادراک انسان و به تبع لذات و آلام او، به جهت تعلقات باقی مانده نسبت به امیال و شهوات دنیوی و احاطه هیئات حاصل از اعمال و رفتار انجام گرفته در دنیا، از حدت و شدت برخوردار نیستند. به تعبیر دیگر در عالم برزخ، ارواح به جهت همان بقای تعلق، هنوز نیم‌نگاهی به دنیا دارند و همین نگاه دنیوی است که موجب سلب محو صفت ادراک، لذت و الم است؛ اما در عالم آخرت انسان‌ها با برانگیخته شدن از قبور این هیئات و مشتی‌ها، بصری حدید و ادراکی شدید می‌یابند و با وداع از کل تعلقات، در لذات یا آلام، سرمدی می‌گردند (همان، ج ۵، ص ۲۱۰).

أما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الإشارة إلى أن القبر الحقيقي هو انغمار النفس و انحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتفنة فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين أو النائم لم تقو قواها ومشاعرها لإدراك المدركات الآخرة فإذا جاء وقت القيام - انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادماً إلى الله تعالى متوجهاً إلى الحضرة الإلهية إما مطلقاً حراً عن قيد التعلقات وأسر الشهوات فرحاناً بذاته مسروراً ببلقائه تعالى ومن أحب لقاء الله أحب لقاءه وإما مقبوضاً مأسوراً بأيدي الزاجرات القاسرات كارها للقاءه تعالى ومن كره لقاء الله كره لقاءه (ملاً صدر، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۴-۲۲۵).

براین اساس اگر انسان در عالم برزخ ارواح، ادراکی همراه با ابهام و بدون شفافیت و حدت کافی دارد در عالم آخرت این ادراک، همراه با شفافیتی کامل است و از این رو می‌توان گفت که ادراک

برزخی، ادراکی خیالی است و ادراکی اخروی ادراکی ملموس و حسی. گرچه در عوالم فوق دنیا، حس و خیال وحدت وجودی دارند و آن تباین موجود میان قوای انسان در دنیا در این عوالم حاکم نیست؛ اما با این حال به جهت همان شدت و ضعف میان برزخ و آخرت می توان تفاوت ادراک میان این دو را به تفاوت ادراک خیالی که فاقد شفافیت کامل است و ادراک حسی ملموس دارای شفافیت کامل تفسیر کرد.

والفرق بین الصور التي يراها ويكون عليها الإنسان في البرزخ والتى يشاهدها و يكون عليها في الجنة والنار عند القيامة الكبرى إنما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص إذ كل منها صور إدراكية جزئية غير مادية إلا أنها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال - وفي عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الأخروي ليس غير عين الخيال (همان، ص ۳۳۵).

بنابراین همان گونه که برزخ در مقایسه با دنیا بیداری است از خواب دنیا، در مقایسه با عالم آخرت، خواب است در برابر بیداری اخروی. از این رو بعثت از قبور برزخی به معنای یقظه و تنبیهی است از ادراک مبهم و غفلت ناشی از هیئات برزخی (همان، ص ۲۹، پاورقی سبزواری).
... فالمراد بالقبر وبالمرقد في قوله تعالى مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هذه الأطلال والهيئات المحيطة بالنفس بعد الموت وقبل القيام والشدة والتمام في الصور الأخروية ببعث العهد من الدنيا والإقبال على العقبي في جانبى اللطف والقهر وأما البعث فهو هذا القيام والتمامية فإن البعث لغة التشبيه من النوم وكما أن الدنيا منام في منام فالبرزخ منام والبعث هو التنبه منه والخروج من الصور الضعيفة واكتساء الصور القوية - و أتمية القوى والمشاعر الأخروية من البرزخية (همان، ص ۲۲۴).

روش شناسی مَلَّاصِدْرَا در بحث معاد

مَلَّاصِدْرَا رسیدن به تبیین عقلی از معاد جسمانی را (که خود مدعی است کسی قبل از وی بدان دست نیافته است) مرهون تلاشی فنی می داند که بر مبنای فهم و استدلال عقلی، کشف و شهود و به کمک شریعت صورت گرفته است. به تصریح وی اثبات عقلی معاد جسمانی جز از طریق

مشکات نبوت امکان ندارد و کسانانی که امکان اثبات عقلی معاد جسمانی را انکار کرده و یا در اثبات آن ره به خطا رفته‌اند، به جهت دوری از مشکات نبوت و وحی الهی است؛ اما پرسشی که در شناخت روش‌شناسی ملاًصدرا مطرح است آن است که چگونه عقل به کمک شریعت، توان استدلال بر آموزه‌هایی همچون معاد جسمانی را دارد؟

باید گفت که اگرچه عقل، دارای محدودیت‌های معرفتی است و به استقلال، توان فهم و اثبات آموزه‌هایی همچون معاد جسمانی را ندارد، همین عقل به مدد شریعت به فهم و اثبات این آموزه‌ها توانمند می‌شود. عقل با کنار هم چیدن نصوص و ظواهر دینی به فهمی کامل‌تر از حقیقت می‌رسد و می‌تواند بر اثبات آن استدلال عقلی ارائه کند. گزاره‌های دینی متعدد در یک موضوع معرفتی، همگی همچون قطعاتی از یک تصویر، بیانگر بخشی از حقیقت‌اند؛ حقیقتی که ما آن را معنای واقعی گزاره‌ای دینی می‌دانیم. با این وصف، عقل، هنگامی در فهم این واقعیت موفق است که ابتدا این گزاره‌ها را در واقعیت معنا کند و آنها را واقعی بداند (همان، ص ۲۱۴-۲۱۵) و در مرحله بعد با کنار هم چیدن این قطعات به فهم کاملی‌تری از واقعیت نایل آید. از آنجاکه این گزاره‌ها مبین متن واقع‌اند و در متن واقع امری متناقض و خلاف عقل یافت نمی‌شود، عقل هرگز این گزاره‌ها را خلاف احکام خود حس نمی‌کند (همان، ص ۱۸۲)؛ و لذا هیچ اختلافی میان حکم عقل و متن دینی بروز نمی‌کند.

البته این فهم عقلانی مشروط به شرایطی نیز هست که از آن جمله‌اند: بهره‌گیری از روش منطقی منضبط، تقید به متن، و گویایی متن. از این رو اگر فیلسوفی از روش عقلی منضبط و منطبق با منطق در کاربرد عقل بهره نبرد و فهم او مطابق با معیارهای منطقی نباشد، یا تقید کمی به متون دینی داشته باشد، به این معنا که با تأملات مبتنی بر حقیقت‌یابی به سراغ همه متون دینی اعم از آیات و روایات نرود، و یا متن، اغلاق ویژه‌ای داشته باشد، فهمی ناقص از این مجموعه نصیب او خواهد شد و ممکن است متن دینی را با عقل خود مطابق نبیند؛ که در این صورت لازم است با تقدم متن دینی به بازسازی فهم عقلی خود بپردازد و با تصحیح روش و تقید بیشتر به متن دینی به سوی گویا شدن متن گام بردارد و به فهم حقیقت دینی نزدیک شود. البته باید به این شرایط، تزکیه عقل از عیوب تفکر را نیز افزود. انسان تنها اگر با صدق نیت و

صفای فطرت و دوری از رذایل و امراض و عیوب تفکر به تعقل بپردازد، هدایت الهی نصیبش خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۳؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۷۹-۸۰؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ح ۱۲). عدم رعایت این شرایط ممکن است متفکری را سال‌ها به بحث و جدل مشغول کند و در پایان از سویی به شناختی صحیح نایل نیاید و از سوی دیگر در توانایی عقل برای شناخت واقع به شک افتد و آن را انکار کند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۷۹-۷۸).

حاصل آنکه ملاصدرا در این تلاش فنی، دغدغه شریعت دارد و با اعتماد به واقع‌گویی شریعت و نفی تعارض در آن، در جهت فهم و سپس استدلال عقلی این آموزه‌ها می‌کوشد. ملاصدرا قصد دارد در معاد جسمانی تبیینی ارائه دهد که هم آیات و روایاتی که نص در جسمانیت معاد دارند دست‌نخورده و بدون تأویلی که ریشه در ظاهر ندارد باقی بمانند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۱۵) و هم تجرد آدمیان از ماده و عنصر که مقتضای عقل و مدلول پاره‌ای از آیات است (همان، ص ۱۸۲) حفظ شود؛ هم عینیت انسان اخروی با انسان دنیوی نفساً و بدناً محفوظ بماند و هم آیات و روایاتی که به تفاوت ابدان دنیوی و اخروی و تفاوت دنیا و آخرت تصریح دارند (نساء: ۵۶) توجیه یابند.

ملاصدرا می‌خواهد تا هم روایاتی را بپذیرد که برآن‌اند مشاهده‌گران به محض دیدن انسان‌های اخروی آنها را می‌شناسند و هم آیات و روایاتی را لحاظ کند که برای آخرتیان چه بسا ابدانی حیوانی به تصویر می‌کشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۲۷)؛ هم بدنی جسمانی برای ایشان تصویر کند و هم اعتراف کند به متون دینی‌ای که صور و ابدان آخرتیان را بسته به میل و خواسته‌شان در حال تغییر می‌دانند و بر آن‌اند که مؤمنان از سوق جنت، صورتی جدید برای خود فراهم می‌آورند.

ملاصدرا بر آن است که ممتوعه و مقطوعه نبودن میوه‌های بهشتی را با جسمانیت آنها جمع، و حیوان بودن دار آخرت (عنکبوت: ۶۴) را با وجود مرده بودن عالم دنیا توجیه کند. وی می‌خواهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۳) عالم دنیا را جسمانی تدریجی بداند (یونس: ۴۹) اما عالم آخرت را جسمانی دفعی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۱۶-۲۱۷). او قصد دارد فارغ از زمان و مکان بودن قیامت را (قمر: ۵۰) با جسمانی بودن آن جمع کند.

اینها همه دغدغه‌های عالمی هستند دینی که هم به دین الهی بها می‌دهد و هم به نعمت الهی عقل شرافت می‌نهد. توجیه آیه یا روایتی بدون توجه به سایر آیات و روایات و بدون رعایت احکام عقلی، اگرچه راهی ساده می‌نماید و انسان را از اتهامات و تکفیرها بر حذر می‌دارد، هرگز عملی متقن نیست و فطرت حقیقت‌جوی آدمی را سیراب نمی‌کند. کسی که ضرورت فهم دین را احساس کرده است و دغدغه‌ای دینی دارد، به فهم و تبیین ناقص آیه یا روایتی با وجود تنافی آن با آیات و روایات و عقل دلخوش نمی‌شود؛ بلکه روشی را همچون روش صدرایی در شکوفایی عقل خود به مدد شریعت به کار می‌برد؛ هرچند که در این مسیر با دشواری‌ها و چاه‌بسا ناکامی‌هایی نیز روبه‌رو شود.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی از سویی توجهی تمام‌عیار به آموزه‌های دینی، دستاوردهای عقلی و حقایق شهودی دارد و از سوی دیگر نظریات مطرح در باب جسمانیت معاد و دیدگاه‌ها در زمینه علم‌النفس را مدنظر دارد و بر این اساس می‌کوشد تا نظریه‌ای ارائه دهد که هم قرآن، برهان و عرفان در آن هم‌نوا باشند و هم اشکالات سایر نظریات در باب علم‌النفس و معاد بر آن وارد نباشد. با همین تحلیل می‌بینیم که چگونه ملاصدرا اشکال دیدگاه متکلمان را در نگاهی ماهوی به حقیقت انسان می‌داند و با قرار دادن اصالت وجود و فروع آن به منزله یکی از اصول ثابت در تبیین معاد جسمانی در همه آثار خود، راه را در گذر از دیدگاه متکلمان و رسیدن به نظریه‌ای متقن باز می‌کند؛ و باز می‌یابیم که چگونه ملاصدرا غلبه نگاه ماهوی به هویت انسان و قول به مادیت قوه خیال را مانعی بر سر راه مشائیین برای پذیرش و تحلیل عقلی معاد جسمانی می‌داند و با تثبیت اصولی از این مرحله نیز گذر می‌کند؛ و نیز چگونه از آنچه که اشراقیون بیان داشته‌اند پیش‌تر می‌رود و با تدوین اصولی به تقویت دیدگاه خود می‌پردازد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، میرزاهمدی (۱۳۵۲)، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه مکیل و مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، ج دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- حمصی رازی، سدیدالدین محمود (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم، جامعه مدرسین.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۹۸۵م)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، ج دوم، بیروت، دارالاضواء.
- (۱۳۸۳)، اجوبة المسائل النصيرية، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم، البلاغ.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کرمانی، علی‌رضا و علی معموری (۱۳۸۸)، اعاده معدوم در گنجینه معرفت (۲)، مجموعه مقالات کلامی قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، گوهر مراد، تصحیح زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌سوی، قم، بیدار.
- (بی تا)، الحاشية علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.