

تبیین عقلانی ملاصدر از معاد جسمانی و معاد قرآنی

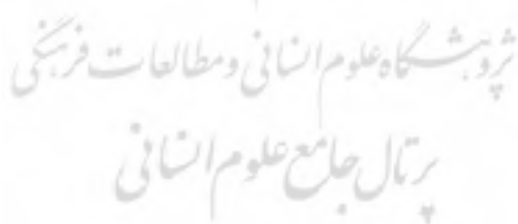
شمس اله سراج^۱

سمیه منفرد^۲

چکیده

تبیین فلسفی معاد جسمانی به منزله یکی از ضروریات کتاب و سنت مسأله ای مهم برای فیلسوفان مسلمان است. صدرالمتهلین شاخص ترین فیلسوفی است که برای اثبات معاد جسمانی به شیوه فلسفی اهتمامی گسترده و ژرف ورزیده است. او مدعی است نحوه پیدایش و بقای نفس را با پاره ای از اصول فلسفی اش مانند حرکت جوهری، اصالت، تشکیک و اشتداد وجود تبیین کرده و بدین سان معارف نقلی را به صورت عقلی و استدلالی تحلیل نموده است. این جستار بر آن است که نشان دهد صدرالمتهلین توانسته است تبیینی عقلانی از معاد جسمانی به دست دهد، اما تبیینش کاملاً با معاد قرآنی سازگار نیست.

کلید واژه: معاد جسمانی، ملاصدر، معاد قرآنی.



۱. استاد یار گروه فلسفه دانشگاه ایلام sh.safarlaki@mail.ilam.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام s.monfared23@yahoo.com

مقدمه

یکی از مهمترین مسائلی که فلاسفه اسلامی با آن درگیر بوده‌اند تبیین معاد جسمانی به طریق فلسفی بوده است. این مشکل از آنجا ناشی شده است که اولاً معاد جسمانی به دلیل وجود آیات متعدد قرآن کریم و همچنین احادیث نبوی و ائمه اهل بیت (ع) که صراحت در معاد جسمانی دارند، به صورت یکی از ضروریات کتاب و سنت مطرح است، تا جایی که می‌توان گفت هیچ شریعتی به اندازه شریعت محمدی (ص) پافشاری در معاد جسمانی ندارد. ثانیاً اهمیت و عظمتی که فلاسفه و حکمای اسلامی برای کتاب آسمانی و سنت نبوی خود قائلند و میزان توجهی که به آن دارند، قابل مقایسه با احترامی که حکمای اقوام دیگر نسبت به کتب آسمانی خود قائلند، نمی‌باشند (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۷۱-۷۲). ثالثاً فیلسوف مسلمان از آن حیث که فیلسوف است اهتمام به تبیین فلسفی عقاید اسلامی داشته است؛ حاصل این اهتمام تحقق فلسفه‌ای متمایز به نام فلسفه اسلامی است. اما با وجود این تلاش فلسفی، فلاسفه مسلمان در توضیح عقیده معاد جسمانی همواره با مشکل مواجه بوده‌اند، تا جایی که گفته شده است: حکمای اسلامی اعم از مشایی و اشراقی قادر به تصحیح معاد جسمانی به استقلال عقل نبوده‌اند و همگی در این مسئله به تصدیق انبیاء اکتفا کرده‌اند و در معاد جسمانی مقلدند (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۳۳۶).

در میان متقدمان از فیلسوفان اسلامی، شاخص‌ترین چهره‌ای که شناخت معاد جسمانی و شئون آن را در گرو رجوع به وحی دانسته و در تبیین عقلانی معاد جسمانی ابراز ناتوانی کرده است، ابن سینا می‌باشد. او در نجات چنین می‌گوید: «باید دانست که ما از دین و شریعت، نوعی از معاد را می‌پذیریم که برای اثبات این نوع معاد، راهی جز شریعت و تصدیق پیامبران نداریم. این همان معاد جسمانی است» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۸۱). سایر فلاسفه پیش از ملاصدرا نیز در حل این معضل توفیق چندانی نداشته‌اند.

در تاریخ فلسفه اسلامی، صدرالمآلهین شاخص‌ترین فیلسوفی است که برای اثبات معاد جسمانی به شیوه فلسفی اهتمامی گسترده و ژرف ورزیده است. اهمیت اثبات معاد جسمانی به شیوه فلسفی در نظر ملاصدرا تا آن اندازه است که برخی از اندیشمندان معاصر گفته‌اند: فلسفه ملاصدرا از صدر تا ذیل در خدمت معاد جسمانی و برای اثبات آن است (صاحبی، ۱۳۷۷، ص ۴۲ و ۱۷۱). صدرالمآلهین مدعی

است که با پی‌ریزی حرکت جوهری در کنار اصالت، تشکیک و اشتداد وجود، تبیینی از نحوه پیدایش و بقای نفس ارائه می‌دهد که می‌تواند معارف نقلی را به صورت عقلی و استدلالی تحلیل کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵). در این نوشتار ابتدا به اختصار روش ملاصدرا در اثبات معارف اخروی و مفاهیم ماوراء طبیعی را مورد نظر قرار می‌دهیم، سپس به تبیین استدلال عقلی ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی پرداخته، آنگاه مطابقت یا عدم مطابقت معاد عقلانی با معاد قرآنی را مورد بررسی قرار داده و در نهایت ضمن ارزیابی دیدگاه ملاصدرا به این سؤال پاسخ خواهیم گفت که آیا معادی را که ملاصدرا اثبات می‌کند همان معاد قرآنی است؟

روش صدرالمآلهین در اثبات معاد جسمانی

صدرالمآلهین بنا بر ادعای خود و چنانکه شایع است، معاد جسمانی را قابل اثبات دانسته است. ایشان همه روش‌های شناخت اعم از تجربه حسی و عقلی و عرفانی و وحیانی را معتبر می‌داند اما در معرفت مفاهیم ماورای طبیعی، منهج عقلانی، عرفانی و وحیانی را می‌پیماید چرا که حس را به حریم مجردات راهی نیست. ملاصدرا ضمن ردّ روش جدلی متکلمین، روش معرفت اسرار شریعت الهی را از دو راه ممکن می‌داند: «روش نیکوکاران که با برپاداشتن اقسام عبادات و تداوم در شیوه‌های عدالت و زایل نمودن وسوسه‌های عادت فراهم می‌آید و روش مقربان الهی که با ریاضت‌های علمی و جهت دادن نیروهای ادراکی به سوی انوار قدسی و صیقل دادن آینه نفس ناطقه و آراستن آن حاصل می‌شود، پس وقتی انسان این راه‌ها را طی کرد، نفس او صورت‌های حقایق ایمانی را می‌بیند و اموری را که از حواس پنهان هستند مشاهده می‌کند و با صفای ذاتیش آنها را تعقل می‌کند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶۱). بنابر این بیان، ملاصدرا روش نیکوکاران را همان روش عرفانی و روش مقربان راه، روش عقلانی کسب معارف می‌داند. البته انحصار معرفت به این دو راه در این عبارت نافی روش وحیانی از دیدگاه ملاصدرا نیست چرا که ایشان در مقدمه/سفر، عالی‌ترین طریقه معرفت خدای تعالی و علم معاد و طریقه آخرت را زانو زدن در مکتب انبیا می‌داند. این بیان صدرالمآلهین به صراحت دیدگاه او را در معارفی که از راه وحی می‌رسد آشکار می‌سازد و تسلیم بودن او را نسبت به شریعت الهی اعلام می‌دارد (همان، ص ۱۱-۱۲). بر اساس آنچه از عبارات ملاصدرا بیان شد، درمی‌یابیم که ایشان سه روش عقلانی، وحیانی و عرفانی را در کسب معارف اخروی کارآمد می‌داند. اما نکته قابل توجه این است که ملاصدرا در این

بیان، تعریف قابل تأملی از روش عقلانی به دست می‌دهد. برای درک بهتر این نوع نگاه به روش عقلی، لازم است با ذکر شواهد بیشتر از کلام صدر را به توضیح آن پردازیم.

صدرالمتألهین در *سفار*، مسأله معاد را از پیچیده‌ترین معارف و در عین حال لطیف‌ترین و شریف‌ترین آنها و از جهت دلیل و برهان پنهان‌ترین معارف می‌داند، مگر بر صاحبان بصیرت و دل‌هایی که به نور خداوند روشنی یافته است. ایشان بر قصور اندیشه فلاسفه از درک معاد به ویژه معاد جسمانی تصریح می‌کند و دلیل آن را این می‌داند که آنان انوار حکمت را از مشکات نبوی نبی خاتم (ص) اقتباس نکرده اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۵۳). ملاصدرا تصریح می‌کند که برخی از کسانی که به کمال حقیقی رسیده‌اند با نور ایمان حقیقی، چیزهایی را درک می‌کنند که صاحبان عقل‌های عادی آنها را درک نمی‌کنند؛ زیرا به این مشرب شیرین و مقام شریف نرسیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۴۵، ج ۲، ص ۴۲۲-۴۲۳). ایشان در کتاب *العرشیه* که ظاهراً آخرین کتاب خود می‌باشد، چنین بیان می‌کند که آنچه در معارف الهی معتبر است و از آن تبعیت می‌شود، برهان یا مکاشفه و شهود است؛ همان گونه که خداوند متعال در قرآن فرموده: «قل هاتوا برهانکم إن کتم صادقین» (بقره/۱۱۱) و این برهان نوری است که خداوند در قلب مؤمن قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۸۶).

از همه شواهد مذکور، می‌توان این گونه نتیجه‌گیری کرد که صدر از ضمن این که عقل را ذو مراتب می‌داند، مرتبه‌ای برای آن قائل است که در آن مرتبه، عقل آمادگی دریافت فیوضات الهی از راه اتصال به مبدأ فیض (عقل فعال) را پیدا می‌کند. این مرتبه در حکمت متعالیه، عقل مستفاد خوانده می‌شود. ایشان برای عقل نظری (فاعلی) محدودیت قائل است و به عنوان نمونه، آن را از ادراک اولیات امور اخروی آن گونه که شایسته است، عاجز می‌داند و معتقد است که چنین ادراکی محصول افاضه واهب الصور یا عقل فعال است و نفس نسبت به آن جنبه‌ی قابل‌ی دارد. به همین جهت، در این مرحله تصفیه‌ی باطن و تزکیه‌ی نفس انسان نقشی مضاعف می‌یابد، تا استعداد مشاهده و ادراک اشراقات واهب الصور را پیدا کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۱). ملاصدرا شرط رسیدن به ادراک و فهم صحیح از مسائل مربوط به معاد و معارف اخروی را تنویر عقل به نور ایمان دانسته و عقل محدود جزئی را به تنهایی راهگشا نمی‌داند. چنانچه در مورد خود چنین می‌گوید: «پس خداوند متعال مرا به اسرار و رموزی آگاه کرد که تا آن موقع بر آن آگاهی نداشتم و حقایق و برهان‌هایی درباره مسائل توحیدی و معارف الهی و احوال

نفس انسانی بر من کشف شد که تا کنون این گونه به صورت برهانی کشف نشده بود» (ملاصدرا، ۱۳۴۵، ج ۲، ص ۶۳۷). وی تصریح می‌کند در مسائلی^۵ که شرح آن گذشت - از طریق الهام و کشف شهود حقایقی را دریافته است، اما هرگز از روش معهود فلسفه، یعنی برهان و استدلال تخطی نکرده و خود را ملزم به رعایت آن می‌داند.

بنابراین، اگر بخواهیم به تحلیل دیدگاه صدرا در بحث معاد جسمانی بپردازیم، باید این تحلیل بر مبنای روش مأخوذ ایشان در این زمینه صورت پذیرد. زیرا روش عقلی که ملاصدرا در اثبات معارف اخروی از آن صحبت می‌کند، غیر از روش عقلی منطقی مورد استفاده در سایر مباحث فلسفی می‌باشد. در اینجا منظور از عقل، عقل متصل به منبع فیض یا همان عقل مستفاد می‌باشد.

مبانی فلسفی ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی

ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی نخست به آماده‌سازی مقدمات و یادآوری مبانی و اصولی می‌پردازد که هر یک به جای خود اثبات شده‌اند و سپس نتیجه‌گیری می‌کند. دخالت همه این اصول مقدماتی در اثبات نظریه صدرا به یک اندازه نیست. برخی از اینها مقدمات نزدیک و برخی دیگر از مقدمات دور به شمار می‌آیند. از همین رو صدرا در کتب مختلف خویش تعداد اصول را گوناگون آورده است. شمار این اصول و مقدمات در *اسفار یازده مورد* و در رساله *زادالمسافر*، دوازده مورد و در *الشواهد الربوبیه* هفت مورد می‌باشد. این اصول با اندک تغییری در ترتیب آنها به شرح ذیل می‌باشد:

۱. اصالت به معنای تحقق عینی و منشأ بودن برای آثار، وصف وجود است نه ماهیت.
۲. وجود یک حقیقت مشکک است که ذاتاً دارای مراتب قوی و ضعیف است.
۳. تشخیص پدیده‌های جهان چه مجرد و چه مادی، دست‌آورد وجود ویژه آنها است؛ بنابراین اعراض، از لوازم شخصیت‌اند نه از مقومات آن.
۴. قوام هر موجودی با صورت آن است که مبدأ فصل اخیر آن موجود است. در نتیجه فصول و اجناس دیگر به منزله لوازم‌اند نه عامل قوام.
۵. هویت بدن و اعضای هر کسی، با وجود تغییر و تبدیل آنها، با بقای هویت نفس او پایدار می‌ماند. زیرا هویت بدن با نفس است نه جسم.
۶. امکان حرکت تکاملی در افراد یک نوع، به گونه‌ای که یک فرد با این حرکت تکاملی بتواند حتی از

حد یک نوع عبور کرده و به حد نوع دیگر برسد. برای نمونه جماد حیوان شود و حیوان، انسان. او این امکان را در اسفار، بر پایه امکان اشتداد در وجود و در شواهدالربوبیه بر پایه امکان اشتداد در جوهر مطرح می‌کند.

۷. صورت‌ها و مقادیرها چنان که بر پایه استعداد ماده از فاعل صادر می‌شوند، ممکن است گاهی بی همکاری ماده نیز از مبادی فاعلی خود صادر شوند.

۸. صورت‌های پنداری، قائم به نفس‌اند مانند قیام معلول به علت. نه اینکه مانند اعراض، حال و عارض بر نفس باشند.

۹. خلقت نفس به گونه‌ای است که می‌تواند صور و مقادیر را بی همکاری ماده ایجاد کند. به گونه‌ای که این صور، قائم به او باشند نه حال در او.

۱۰. قوه خیال که جزء حیوانی انسان است، جوهری است مجرد که با فساد و فروپاشی بدن از میان نرفته و همراه نفس ناطقه انسانی باقی می‌ماند.

۱۱. وحدت شخصی در همه واحدها یکسان نیست، بلکه مانند وجود درجات و مراتبی دارد. نفس انسان در عین وحدتش می‌تواند منشأ انواع ادراکات حسی، خیالی و عقلی بوده، مصدر افعال گوناگون نباتی، حیوانی و انسانی باشد و با سعه وجودی از عقل فعال تا جسم همه کائنات را در نزول و صعودش در بر گرفته، احساس و تعقل را با هم داشته، در عین مجرد متعلق به جسم نیز باشد.

۱۲. اکوان، نشئه‌ها و عوالم با همه کثرتشان در سه کون و عالم کلی منحصرند: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم مجردات. از میان موجودات جهان، تنها انسان به عنوان «کون جامع» هر سه عالم را در سعه وجودی خود دارد. او می‌تواند با حرکت جوهری همه عوالم را گذرانده از جمادی به بالاترین مرحله مجرد برسد.

۱۳. منشأ ماده نقص و فقر وجودی است؛ چون ماده همان استعداد است. و منشأ قوه و استعداد نیز امکان است. و از این رو نفوس بر دو بخش‌اند: بخشی به سبب نقص خود به بدن تعلق می‌گیرند تا کمال یابند و به فعلیت برسند و بخشی دیگر چنان کاملند که بدن نیازمند آنهاست. تا به ایجاد و تدبیرش پردازند (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰-۱۴۲).

اصل حرکت جوهری در کنار اصالت، تشخیص و تشکیک وجود، یکی از اصول مهم پی‌ریزی معاد

جسمانی ملاصدرا می‌باشد. نفس و بدن انسانی در اثر حرکت جوهری به سوی آخرت در حرکت است. تبدلاتی که در بدن انسان رخ می‌دهد، با بقاء اصل و شخص بدن منافات ندارد، چرا که تشخیص بدن به نفس است. از آنجایی که وجود اصیل و قابل تشکیک است، در تمام مراحل اشتداد باقی است و تنها حدود آن تغییر می‌کند. تفاوت عالم دنیا با عالم برزخ و قیامت به مراتب است و در تمام این مراتب شخص بدن باقی است (ملاصدرا، ۱۳۵۹، ص ۲۲۷). ملاصدرا معتقد است با تأمل در این اصول معلوم می‌شود که همین بدن دنیوی در روز قیامت محشور می‌شود، در غیر این صورت بیشتر قوای نفس از رسیدن به غایت خود باز خواهند ماند، چرا که برای هر یک از قوای نفس، کمالی است مخصوص به آن قوه و لذت و المی است لایق به آن. در طبیعت تعطیل و سکون راه ندارد، لذا کل عالم طبیعت به سمت غایت خود در حرکت است و هر موجودی به گونه‌ای مناسب محشور می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۷). ملاصدرا معتقد است تنها با قول به جسمانیه الحدوث 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 روحانیه الحدوث بودن نفس و به تبع آن، با انکار حرکت جوهری معاد جسمانی را توجیه کرد.

اصل مهم دیگری که ملاصدرا نظریه خود را بر پایه آن بنا می‌کند، تجرد قوه خیال 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 منطبق 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. از همین رو فلاسفه مشاء مانند شیخ‌الرئیس و اتباع او و شارحان آثار وی که نشئات وجودی را منحصر به نشئه عقلی محض و نشئه مادی صرف می‌دانند و یا حکمای اشراقی مانند سهروردی که اگرچه به وجود عالمی بین عالم ماده صرف و مجرد تام معتقدند و برهان بر وجود عالم اجسام مثالی اقامه نموده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۴)، ولی از آنجا که منکر تجرد برزخی قوه خیال انسان شده‌اند و قوای جزئی نفس از جمله قوه خیال را مادی دانسته‌اند که با فنای بدن فانی می‌شود، نتوانسته‌اند به معاد جسمانی و حشر اجساد معتقد گردند. اما در حکمت متعالیه با نظر به اثبات تجرد قوه خیال متصل که همان جهت جزئی نفس است وجود این جهت مناسب حفظ شده است.

از نظر صدررا، قوه خیال به اعتبار تجردش از ماده می‌تواند به همراه نفس به جهان آخرت انتقال یابد چرا که قوه خیال در وجودش استقلال دارد و پس از بدن باقی خواهد ماند و نیاز آن به این بدن کائن فاسد مادی، تنها در آغاز و ابتدای تکوین است نه در بقا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۹). البته طبق مبنای ملاصدرا، همه قوای نفس از جمله حس مشترک، از ماده تجرد دارند و منشأ درک جزئیات بهشت و دوزخ نیز بقای همین مدرکات جزئی در انسان است. نفس حیوانی و قوه خیال مجردند و لذات و الم‌هایی که انسان در آخرت مشاهده می‌کند از ذات وجودش خارج نیست و مبدأ آنها نیات، ملکات و صور حاصل در ذات نفس است. آنچه را نفس به آن اشتیاق دارد و تصور می‌کند، در نزدش حاضر می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۵۹، ص ۲۲۷). وی معتقد است که مواد اشخاص اخروی و متعلقات آن و آنچه به منزله دانه برای درخت و نطفه برای حیوانات و هیولا برای امور عقلی است، عبارت از تصورات باطنی و تخیلات نفسانی و اندیشه و تفکرات عقلی می‌باشد؛ چون سرای آخرت و هر چه در آن است از جنس این دنیا و آنچه در آن است نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۹۵). نفس ناطقه به اعتبار اکتساب اخلاق فاضله، صوری را در خود ایجاد می‌کند که آن صور، منشأ فعلیت نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۸۶).

به طور خلاصه دیدگاه ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی با تکیه بر تجرد قوه خیال، به این شرح است: بدن اخروی بدنی خواهد بود دارای شکل و ابعاد مثالی و نه بدنی مادی برساخته از عناصر طبیعی. این بدن اخروی مثالی، تجسم و تجلی ویژگی‌های نفس آدمی است که به تدریج در طی مراحل رشد نفسانی انسان شکل گرفته است. آن مرتبه از نفس انسان که رابطه‌ای تنگاتنگ با ویژگی‌های چنین بدن اخروی دارد، قوه خیال است که قادر است موجودات دارای مقدار و شکل و بعد را که ماده عنصری ندارند، به ظهور درآورد. بنابراین مظهر ملکات نفسانی نه ماده عنصری دنیوی، نه اجرام فلکی و نه مثال منفصل، بلکه قوه خیال آدمی است. اهمیت نظریه صدررا، در اثبات تجرد قوه خیال و رد دیدگاه مشهوری بود که قوه خیال را قوه جسمانی می‌دانست که پس از مرگ و متلاشی شدن بدن عنصری از بین می‌رود. طبق نظریه حرکت جوهری، از میان فعلیت‌های کسب‌شده ذومراتب نفس، یکی مرتبه تجرد خیالی است. آنچه در دنیا بدن حقیقی نفس بوده، همواره با نفس است و در آخرت نیز بدن او خواهد بود. آنچه در دنیا پس از مرگ می‌ماند و متلاشی می‌شود، هیچ‌گاه بدن حقیقی نفس نبوده است. مطلب مهم

در معاد جسمانی این است که نفس و بدن اخروی عیناً همان نفس و بدن دنیوی باشند که با توجه به این نکته، این عینیت روشن می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۹). ملاصدرا معتقد است که آنچه در رستاخیز به صحنه می‌آید، از نظر نفس و بدن عین همین انسان دنیایی است؛ زیرا در تشخیص و بقای انسان، بقای نفس مهم است نه ویژگی معینی از جسم، که کوچک باشد یا بزرگ، مادی باشد یا مثالی. به هر حال نفس همان نفس است و بدن همین شخص است نه بدن مادی یا مثالی دیگر (همان، ص ۱۹۷-۱۹۸) سرانجام چنین بیان می‌کند که هر کس در این اصول و قوانین تأمل کند و از امراض قلبی مانند حسادت و کینه و تعصب و تقلید خود را رهایی بخشد، هیچ شکی در مورد معاد و حشر جسم و نفس برایش باقی نمی‌ماند و یقین پیدا می‌کند که مجموع نفس و بدن با همین وجود شخصی در قیامت برانگیخته می‌شوند و این همان اعتقاد صحیح مطابق با شرع و موافق با برهان و حکمت است (همان، ص ۱۹۷).

مطابقت یا عدم مطابقت معاد عقلانی با معاد قرآنی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در نتیجه استدلال خود برای اثبات معاد جسمانی همان‌طور که بدن اخروی را بدنی دارای شکل و ابعاد مثالی و نه بدنی مادی بر ساخته از عناصر طبیعی می‌داند، در موارد متعددی نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های جهنمی را از مقوله‌ی ادراک می‌داند و برای آن‌ها ما به ازای عینی و جسمانی قائل نیست و اساساً قیامت و بهشت و جهنم را امری خارج از نفس آدمی نمی‌داند: «آنچه انسان در عالم آخرت مشاهده می‌کند و نعمت‌های گوناگونی از حور و قصر و باغات و درختان و نهرها و چشمه‌ها و همچنین عذاب‌های آتشی می‌بیند، امور بیرونی از ذات نفس و خارج و جدا از حقیقت روح و آدمی نیستند بلکه خود نفس هستند و از حیث جوهر قوی‌تر و از حیث ثبوت محکم‌تر و از جهت حقیقت دائمی‌تر از صورت‌های مادی که هر لحظه در معرض تجدد و تحلیل قرار دارند، می‌باشند» (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۱۵۲). صدرالمتألهین این شعر امام علی (ع) که: «دوائک فیک و لاتشعر و داؤک منک و لاتبصر»، را بیانگر این مطلب می‌داند که جایگاه نعمت‌های بهشتی و خوشی‌های آن و عذاب جهنم و عقوبت‌های آن نفس انسانی است» (همان، ص ۳۱۹). بنابراین بهشت جسمانی از دیدگاه ملاصدرا عبارت است از صورت‌های ادراکی قائم و وابسته به نفس خیالی که موارد و اسباب در آن‌ها مدخلیتی ندارند زیرا وجود اشیاء در بهشت، وجود صوری غیر مادی است که عاری از حرکت و انفعال و تجدد و انتقال

می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۲۰) و برای لذات و خوشی‌های آن ماده و مظهری جز نفس آدمی وجود ندارد. یک نفس از نفوس انسانی همراه با صور ادراکی‌اش، به منزله جهان نفسانی بزرگی است که بزرگ‌تر از این عالم جسمانی است و آنچه از درختان و نهرها و قصرها و غرفه‌ها در خویش ادراک می‌کند، همگی حیاتی ذاتی دارند و حیات همگی یک حیات بیش نیست که آن‌ها را ادراک و ایجاد کرده است و اساساً ادراک آن صورت‌ها توسط نفس، عین ایجاد آنها است نه آنکه ادراک و ایجاد آنها دو چیز باشد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۳). ملاصدرا در نهایت کلید معارف مربوط به قیامت و آخرت را معرفت نفس می‌داند و معتقد است که نفس منشأ و موضوع برای امور اخروی است و صراط و کتاب و میزان و اعراف و جنت و نار، در حقیقت همان هستند که در احادیث ائمه ما (ع) بدان اشاره شده است» (همان، ص ۳۱۸).

ملاصدرا آنچه را در آیات و روایات در مورد درهای بهشت و جهنم آمده است، نیز اموری خارج از نفس آدمی ندانسته و پس از بیان نظرات متعدد، آن‌ها را کنایه از حواس و مدارک و مشاعر انسانی می‌داند و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند: «هر یک از حواس و مشاعر هفتگانه، دری به سوی شهرت‌های دنیایی‌اند که آتش‌های سوزان و حالت‌های دردناک برای نفوس آدمی در آخرت می‌شوند و نیز اگر در طریق خیر استفاده می‌شوند، درهایی به سوی ادراک حقایق و معارف و انجام کارهای نیکی می‌شوند که در قیامت موجب ثواب می‌شوند و به ملکوت خداوند صعود کرده و در بهشت در زمره فرشتگان قرار می‌گیرند» (همان، ص ۳۳۰-۳۳۱). صدرا با اتکاء به مبانی‌ای که در باب معاد، قیامت و بهشت و جهنم دارد، در موضعی از آثار خود به تنقیص و هجو کسانی می‌پردازد که از فهم و اثبات عالم مجرد از ماده عاجز بوده و در پی نعمت‌های مادی بهشت از قبیل حور و قصور و فاکهه و ... هستند: «مشاهده می‌کنیم که اکثر مدعیان علم و شریعت از اثبات عالم تجرد روی گردان بوده و دل‌هایشان از ذکر عمل و نفس و روح و ستایش از عالم تجرد و مذمت عالم اجساد و لذایذ مادی مشمئز می‌شود و تصورشان از آخرت و نعمت‌های آن مثل تصورشان از دنیا و نعمت‌های مادی آن است، تنها با این تفاوت که نعمت‌های مادی آخرت، لذیذتر و پایدارتر است و از همین رو آنان راغب به این نعمت‌ها شده و طاعات الهی را برای رسیدن به آن‌ها و قضای شهوت بطن و فرج انجام می‌دهند...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۵۸). و در موضعی دیگر می‌نویسد: «ما این موضوع را بیش از اندازه توضیح دادیم، به خاطر

شفقت و دلسوزی‌ای که نسبت به ظاهر بینان داریم، همانان که قصدشان از انجام مناسک عبادات، دستیابی به شهوت بطن و فرج در آخرت به نحوی لذیذتر و ماندگارتر از دنیاست اینان در حقیقت جویندگان دنیا هستند اما پیش خود گمان می‌برند که جوینده‌ی آخرت و قرب به خداوند هستند» (همان، ص ۲۰۵).

اما از سوی دیگر، صدرالمألهین در برخی آثار خود مسئله معاد جسمانی را به نحو دیگری متعرض شده است. به عنوان مثال در شرح *هدایه اثیریة* ضمن تقسیم معاد به دو قسم روحانی و جسمانی، معتقد است که تنها وحی و شریعت به درک کنه معاد جسمانی نائل می‌شود اما مورد تصدیق عقل است. در این اثر خود، بازگرداندن روح را پس از جدایی از بدن، به بدنی مثل همان که در دنیا داشت، در رستاخیز امری ممکن می‌داند و به ذکر شواهدی از آیات قرآن که قابل تأویل نمی‌باشد می‌پردازد. سپس این‌گونه ادامه می‌دهد که واجب است این معاد را تصدیق کنیم، زیرا که از ضروریات دین است و انکار آن کفری روشن است و هیچ‌گونه استبعادی در آن نیست، بلکه استبعاد و تعجب در مورد بار نخست که روح به بدن انسان تعلق یافته، بیشتر از بار دوم، که از بدن جدا گردد و دوباره به آن باز آید، است» (ملاصدرا، چاپ سنگی، ص ۳۷۶ و ۳۸۱ و همو، ۱۳۴۵، ص ۳۷۵). ملاصدرا در *المبدأ و المعاد* نیز این دیدگاه را بیان می‌دارد. ایشان با مردود شمردن تأویل آیات و احادیثی که بیانگر معاد جسمانی هستند و نیز تأیید اعتقادات عموم مردم درباره‌ی قیامت و معاد که آن را جسمانی می‌دانند، می‌نویسد: «از آنچه گفتیم، دانسته شد که وجود بهشت و دوزخ و دیگر احوال آخرت، همان سان که توده‌ی عوام می‌فهمند و تصور می‌کنند، حق است و مطابق واقع است و واجب است اعتقاد به آن و هر کس یک چیز از آن همه را انکار کند، پریشان‌گویی کرده (وسخن کفر) گفته است و کارش تباه (و برون از هنجار) گشته است» (ملاصدرا، ۱۳۴۵، ص ۴۱۳-۴۱۴) و نیز در همان کتاب می‌نویسد: «عقیده‌ی صحیح درباره‌ی رستاخیز این است که در آن روز بدن‌ها از گورها برانگیخته می‌شوند» (همان، ص ۳۹۵). این عبارات 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 در صدد 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 ۹).

سید جلال الدین آشتیانی این موضع ملاصدرا را درباره ی معاد برخلاف مبانی فلسفی خود ملاصدرا قلمداد کرده و از آن با شگفتی یاد کرده است. زیرا ملاصدرا بعد از نقل کلمات شیخ رئیس و غزالی در بیان وجوه صحت و تقریب معاد جسمانی، خود در صدد تشریح حشر اجساد برآمده است و برخلاف مبانی خود در کتب مفصله و غیر مفصله، عود روح به بدن دنیوی مرکب از اجزای بدن اصلی فاسد بعد از عروض موت و زوال حیات را واجب، و طبق آیات قرآنی و روایات وارد از طریق اهل بیت عصمت و طهارت، مطابق مبنای استاد خود محقق داماد و میرفندرسکی و دوانی و میرصدر دشتکی شیرازی، بدون توجه به اشکالات عدیده‌ای که خود بر مبنای آنان فرموده است، گوید: بدان که بازگرداندن روح پس از جدایی از بدن به بدنی مثل همان که در دنیا داشت، در رستخیز امری است ممکن و به هیچ گونه محال نیست. آشتیانی در ادامه پس از نقل مطالبی از شرح هدایه‌ی اثیری که بیانگر معاد جسمانی است می‌نویسد: «همان طوری که ملاحظه می‌شود، این مسلک در معاد به کلی مغایر مبنای او [ملاصدرا] در آثار مفصل و مختصر اوست. آیا در این مسأله متحیر است؟ آیا تقیه از ابنای عصر خود نموده است، در حالتی که در آثار خود، با صراحت هرچه تمام تر عقاید خویش را اظهار کرده است؟» (ملاصدرا، ۱۳۴۵، ص ۵۰-۵۱).

ارزیابی دیدگاه ملاصدرا در مورد معاد جسمانی

پرسش مهمی که در بررسی دیدگاه صدرالمتألهین در مورد معاد جسمانی، پاسخ به آن اهمیت زیادی دارد، این است که آیا تلاش ملاصدرا برای اثبات معاد قرآنی می‌باشد و تمام هم و غم ایشان نشان دادن مطابقت قرآن با برهان است یا نه به عنوان یک فیلسوف، بحث آزاد عقلی می‌کند ولی نهایتاً نتیجه این بحث عقلی با شرع مطابقت دارد؟ برخی از متفکران معتقدند که شاهرکار و ابتکار صدرالمتألهین در بحث اعتقادی معاد جسمانی این است که از طریق رابطه نفس و بدن توانست ضرورت معاد جسمانی را عقلاً و بدون تقلید و توجه به شریعت اثبات کند و اگر نبود شرایع دینی، بحث نفس و رابطه آن با بدن در حکمت متعالیه در ضرورت عقلی معاد جسمانی برای ما کافی و قابل اثبات است. لذا آنچه در شرایع دینی در اثبات و ضرورت معاد جسمانی از جمله شریعت خاتم محمدی آمده است بر مبنای

حکمت متعالیه حکم ارشادی خواهد داشت؛ یعنی ارشاد به حکم عقل است. بیان امام خمینی دقیقاً به این نکته اشاره دارد: «معاد جسمانی را برهان برای ما ثابت کرده است به طوری که اگر از شرایع و ملیین دلالت بر این معاد نبود، می‌بایست قائل به معاد جسمانی باشیم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۷۵). برخی دیگر از متفکران معتقدند که ملاصدرا در جای جای آثارش در ضمن بحث عقلی از معاد جسمانی، به شریعت و عرشی بودن برهان اشاره می‌کند. به عنوان مثال می‌گوید: «... درباره معاد، بدن عیناً و شخصاً به سرای آخرت باز می‌گردد و شریعت حقه بر آن دلالت دارد» (همان، ص ۳۲۵) و در کتاب المبدأ و المعاد تأکید می‌کند که منکر این امر منکر شریعت است و منکر شریعت کافر می‌باشد و آن که قائل به بازگشت مثل بدن اول است، نه عین آن، در حقیقت معاد را انکار کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۲۷) و این امر که صدرا اثبات عقلی معاد را برهان عرشی می‌داند، با حکم به ارشادی بودن شرع در آن مغایرت دارد. جهت داوری بین این دو طرز تفکر لازم است که نگاهی به مختصات روش عقلی از دیدگاه صدرا پردازیم.

همانطور که در بحث روش صدرالمتألهین در اثبات معاد جسمانی بیان شد، منظور صدرا از عقل در اثبات امور اخروی، عقل مستفاد یا عقل متصل به مبدأ فیض یا همان قلب در اصطلاح عرفا می‌باشد؛ یعنی نقطه‌ی تلاقی عرفان و قرآن و برهان (ر.ک: رضازاده و منفرد، ۱۳۹۳، ص ۴۳). ایشان در کتاب الشواهد الربوبیه پس از بیان مقدمات فلسفی خود در اثبات معاد جسمانی استدلال خود را برهان عرشی می‌خواند و چنین می‌گوید: «... ما با توجه به اصول هفتگانه، برهانی عرشی برای اثبات این مدعا اقامه نمودیم که شخص معاد در روز قیامت هم از حیث روح و هم از حیث جسد عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته، به طوری که هر کسی او را ببیند، می‌گوید این همان شخصی است که در دنیا دیدیم» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۲۰). بنابراین، آشکار است که ملاصدرا بین این مرحله از عقل و شهود و شرع تفکیکی قائل نمی‌شود. در این مرحله عقل به نهایت بلوغ فکری خود رسیده و در نتیجه‌ی این بلوغ فکری، از طریق اتصال با مبدأ فیض به شهود حقیقت نائل می‌شود و حقیقت چیزی نیست جز آنچه بر قلب پیامبر (ص) نازل شده است. به همین دلیل است که استناد به آیات و روایات در کتاب های اواخر عمر او بیشتر می‌شود و این صرفاً نه فقط به این خاطر است که جنس مباحث این کتاب ها- از قبیل اسرارالآیات، شرح اصول کافی، مفاتیح الغیب و غیره -چون از قبیل آیات و روایات است،

اتکا به آیات و روایات در آنها بیشتر می‌شود، بلکه اساساً نگاه معنوی و عرفانی صدرایا به موضوعات، چون در اواخر عمر افزایش می‌یابد، اتکای او به آیات و روایات و استفاده او از آنها بیشتر می‌شود. نگاهی به محتوای کتاب‌هایی از قبیل *الحکمه العرشیه و ایقاظ النائمین و المظاهر الإلهیه*، فارغ از میزان و اندازه و حجم آنها بیانگر این مطلب است که هم به لحاظ روش، از روش برهانی به روش عرفانی بیشتر گرایش دارد، هم به لحاظ مضمون و محتوای مطالب به مباحث الهیاتی یعنی مبدأ و معاد، گرایش دارد. بر اساس آنچه بیان شد، می‌بایست آنچه را که ملاصدرا از این طریق به اثبات آن می‌رسد با آنچه در شرع آمده مطابقت کامل داشته باشد. آیا این امر محقق شده است یا خیر؟

صدرالمتألهین پس از تمهید مقدمات و اصول و تلاش‌های فکری و پیگیری‌های وسیع بحثی و نظری و فلسفی و عرفانی، به این نتیجه می‌رسد که نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید، چون قوه خیال در نفس بعد از موت باقی است؛ و همین‌که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است، در معاد محشور خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است. در حقیقت، بدن اخروی به منزله سایه و پرتویی از نفس است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۸۳). بر اساس این نتیجه‌گیری، در معاد جسمانی ملاصدرا جسم برزخی محشور می‌شود نه جسم عنصری مادی دارای ابعاد، زیرا در آن صورت از نظر ملاصدرا فرقی بین دو نشئه دنیا و آخرت نخواهد بود. بنابراین باید توجه داشت که ملاصدرا در واقع معاد جسمانی را در تعبیر معاد مثالی اثبات می‌کند، نه معاد جسمانی مطابق با ظواهر آیات و روایات؛ زیرا هیچ‌یک از اصولی که ملاصدرا ذکر می‌کند، معاد جسمانی را در تمامی مراتب هستی به اثبات نمی‌رساند. بر اساس این اصول درمی‌یابیم که در جهان آخرت نفس می‌تواند خالق صور خیالی بوده و در پرتو آنها دچار لذت یا عقوبت گردد، اما جسمانیت عالم خیال و تحقق بدن دنیوی از این بیانات به دست نمی‌آید. تجرد خیالی امری فراتر از جسم است و اطلاق جسم به آن با مبانی فلسفی ملاصدرا ناسازگار می‌باشد. این اصول تنها تا این حد اثبات می‌کند که در عالم صور و اشباح می‌توان از تجرد خیالی انسان و جسم مثالی او سخن گفت. صور خیالی نیز از تجرد مثالی برخوردارند، بنابراین هرگز نمی‌توانند منشأ امور مادی و جسمانی باشند. ضمن اینکه در عالم عقول از قوه خیال نیز اثری نخواهد بود. بنابراین، تلاشی که از سوی صدرالمتألهین برای اثبات معاد

جسمانی صورت پذیرفته و اصولی که تمهید یافته است، برای تبیین محتوای هزار و چهارصد آیه و بیش از هزار حدیث که مفاد آنها همه - یا اغلب - به صراحت معاد جسمانی عنصری است، کارساز نیست.

شماری چند از بزرگان فلسفه و عرفان نیز به عدم انطباق «معاد مثالی» با «معاد عنصری» تصریح کرده‌اند، افرادی از قبیل شیخ محمد تقی آملی (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۰)، میرزا احمد آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۵۳، ص ۴۲-۳۹)، امام خمینی (ره) (خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۸-۳۷۷)، علامه رفیعی قزوینی و استاد مرتضی مطهری. خلاصه‌ای از سخنان علامه رفیعی قزوینی و شهید مطهری را در اینجا ذکر می‌کنیم:

علامه رفیعی پس از تحریر معاد حکمت متعالیه، می‌فرماید: «لیکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است، زیرا که بطور قطع، مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبر است» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۸۳). استنباط استاد مطهری از معاد مورد نظر ملاصدرا این است که: «امثال ملاصدرا گفته‌اند معاد، جسمانی است اما همه‌ی معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح، یعنی گفته‌اند این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد ... البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است، یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم تطبیق کنیم؛ معاد قرآنی را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد، چون معاد قرآن تنها روی انسان نیست، روی همه عالم است. قرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می‌کند نه تنها انسان (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۷۹۳).

همچنین مطابق دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی معاد جسمانی، نظرات ایشان درباره ماهیت بهشت و جهنم و ثواب و عقاب، همگی نافی معاد جسمانی است. بدیهی است این شیوه‌ی برخورد ملاصدرا ناشی از اعتقاد او به معاد روحانی است و برخلاف صریح صدها آیه و روایت است که اهل ایمان و تقوا را به نعمت‌های عینی و مادی و نه ذهنی و ادراکی بهشت وعده داده و آنان را به دستیابی به آنها ترغیب کرده‌اند. علامه مجلسی به نقل از شیخ مفید می‌نویسد: «عقیده کسانی که گمان می‌کنند در بهشت انسان‌هایی هستند که لذتشان تنها تسبیح و تقدیس خداوند بدون خوردن و آشامیدن است، عقیده‌ای شاذ و بی ربط با دین اسلام و برگرفته از عقاید مسیحیان است که گمان می‌برند اهل طاعت، در بهشت به صورت فرشتگانی درمی‌آیند که نمی‌خورند و نمی‌آشامند و ازدواج نمی‌کنند. خداوند این اعتقاد را

در قرآن کریم با ترغیب همه انسان‌ها به لذاتی چون اکل و شرب و ازدواج در بهشت باطل و مردود دانسته است، آنجا که می‌گویند: «و خوردنی‌هایش همیشگی و سایه‌هایش برقرار است، این بهشت سرانجام اهل تقواست» (رعد/۳۵) و «در بهشت است نه‌هایی از آب زلال دگرگون ناشدنی و نه‌هایی از شیری که هرگز طعمش دگرگون نشود» (محمد/۱۵). «حوریه‌هایی در سراپرده‌های خود» (مستور از چشم بیگانگان) (الرحمن/۷۲) و «زنان سیاه چشم زیبا صورت» (واقعه/۲۳) «[ومتقیان را] با زنان سیاه چشم زیبا جفتشان کردیم» (دخان/۵۴) و «در نزد پرهیزگاران حوریان جوان شوهر دوست است» (ص/۵۲) و «اهل بهشت آن روز خوش به وجد و نشاط مشغولند، آنان با زنانشان در سایه‌های درختان بهشت برتخت‌ها تکیه زده‌اند» (یس/۵۵-۵۶) و... [با وجود این همه آیه] چگونه فردی قائل به این می‌شود که در بهشت گروهی از انسان‌ها هستند که نمی‌خورند و نمی‌آشامند و حال آن که کتاب خداوند گواه بر ضد این عقیده است و اجماع برخلاف آن موجود است، مگر آن که چنین فردی خواسته باشد از کسانی تقلید کند که تقلید آنها جایز نیست [نصاری] و یا به حدیثی جعلی عمل نماید». علامه مجلسی پس از نقل قول فوق عقیده شیخ مفید را در نهایت استحکام و متانت ارزیابی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۲۰۱).

شیخ محمد تقی آملی نیز در بحث شبهه اکل و مأكول، سخن سبزواری و ملاصدرا را عین انحصار معاد در معاد روحانی می‌داند اما با عبارتی به ظاهر پوشیده و پنهان، چرا که وقتی حقیقت شیء به صورت آن است و ماده هیچ مدخلیتی در قوام شیء ندارد و صورت انسان همان نفس اوست، لذا آنچه در نهایت محشور می‌شود، چیزی جز خود نفس نیست که در نفوس متوسطان در حکمت نظری و عملی یعنی اصحاب شمال و اصحاب یمین، بدن مثالی را ایجاد می‌کند که مجرد از ماده و لوازم آن بجز شکل و مقدار است و نفوس مقربین از شکل و مقدار نیز عاری و میرا است (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۰). ملاصدرا در نتیجه‌گیری خود در مفاتیح الغیب متوجه محدودیت برهانش شده است. در آنجا فقط از معاد جسمانی در عالم مثال سخن به میان آورده است اما در مجردات تامه و عالم عقول تحقق معاد جسمانی را محال و ممتنع می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۲۴، ص ۶۸۶).

نتیجه

درست است که ملاصدرا بر خلاف ابن سینا، دم از اثبات معاد جسمانی آن هم با اصول برهانی و به

شیوه اهل بحث می‌زند، اما ایشان پس از نقل اقوال و باورهای گوناگون درباره چگونگی معاد، رفع تناقض آیات و احادیث منقوله با اصول و مبانی تحقیقی درباره معاد را تنها با سازگار و نزدیک کردن این دو به یکدیگر ممکن می‌داند. بدین سان که بگوییم بدن اخروی چیزی است بینابین جسمانیت دنیوی و تجرید اخروی و در واقع، جامع تجرد و تجسم است. وی برای سازگار کردن آرای متناقض نافیان و مثبتان معاد جسمانی، بر پایه نوعی بدن بینابین که نه دنیوی دنیوی باشد و نه اخروی اخروی، تلاش می‌کند و می‌توان گفت که در این حد موفق عمل کرده هر چند نتوانسته است معاد جسمانی قرآنی را به اثبات برساند. ایشان همانند فیلسوفان پیش از خود قائل است که زندگی اخروی کاملاً مغایر و متفاوت از زندگی دنیوی است و تعلق به جسمی همانند جسم دنیوی کاملاً منتفی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالت*، انتشارات دانشگاه تهران.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۹)، شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، امیرکبیر.
- آشتیانی، احمد (۱۳۵۳)، *لوامع الحقایق فی اصول العقاید*، تهران.
- آملی، محمد تقی (۱۳۷۴)، *درالفوائد*، دارالتفسیر.
- رضازاده، رضا (۱۳۹۳) و سمیه مفرد، "جستاری تطبیقی درباره اعتبار و نقش منابع معرفتی در اندیشه ملاصدرا و ابن عربی"، دوفصلنامه آموزه های فلسفه اسلامی.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، مقدمه و تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران: انتشارات الزهراء.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صاحبی، محمد جواد (۱۳۷۷)، *گفتگوی دین و فلسفه*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- صدرالدین شیرازی (۱۳۴۵)، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ... (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق محمد ذیحی - جعفر شاه نظری، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱.
- ... (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ... (۱۳۶۰)، *اسرارالآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ... (۱۳۴۱)، *العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- ... (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی

صدر، ج ۱.

... (۱۳۵۹)، زادالمسافر، شرح و توضیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

... شرح الهدایه الأثیریه، چاپ سنگی.

... (۱۴۲۴)، مفاتیح الغیب، التاریخ العربی.

لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۶۴)، گوهر مراد، تهران: طهوری.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، بحار الأنوار، ج ۴، بیروت: مؤسسه الوفاء.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، تهران: صدر.

موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، نشر آثار الامام خمینی.

... (۱۳۷۲)، مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

یثربی، یحیی (۱۳۸۳)، عیار تقد، قم: بوستان کتاب.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی