

تبيين معاد جسماني و يگانگي نفس و بدن

عسكري سليمانى اميرى*

چکیده

برخی حکیمان مسلمان، همچون ابن سینا معاد جسمانی را به لحاظ فلسفی اثبات ناپذیر انگاشته و از همین رو تنها به قول صادق مصدق تمسک کرده‌اند، اما ملاصدرا - حکیم بلند آوازه و نواندیش فلسفه اسلامی - بر اساس اصول و مبانی خاصی چون، اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ... در اثبات و تبیین فلسفی، آموزه معاد جسمانی که در متون دینی بر آن تأکید شده است، راهی نو پیموده است. در این مقاله، ضمن اشاره‌ای گذرا به دیدگاه‌های مختلف در باب حقیقت انسان و چگونگی رابطه نفس و بدن، و همچنین دیدگاه‌های مطرح شده در باب معاد - چه در کلام حکما و چه در متون دینی - به تبیین اصول و مبانی دقیق و ژرف‌نگرانه ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی پرداخته می‌شود.

کلید واژه‌ها

نفس، بدن، اتحاد نفس و بدن، معاد روحانی، معاد جسمانی، تجرد ادراک.

۶۳



تبيين

تبيين معاد جسماني و يگانگي نفس و بدن

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) solymaniaskari@mihanmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۷/۲۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۹/۰۵

مقدمه

در این که آیا انسان مجرد است یا مادی یا ترکیبی از این دو، میان متفکران اختلاف نظر وجود دارد. از نظر ما انسان در این دنیا مرکب از جسم مادی و نفس مجرد است. برای روشن شدن این مدعا لازم است ابتدا به دیدگاه‌های مختلف درباره انسان اشاره شود:

۱. بنا به نظر فیزیکالیست‌ها، انسان تنها همین بدن مادی است و در او وجود یا ساحت غیرمادی دیگری نیست. بنابراین، هر اثری از انسان ظهور کند، از آثار و خواص خود ماده است و نه چیز دیگر. در نتیجه، میان روح و بدن دوگانگی‌ای وجود ندارد. پس، مدعای فیزیکالیست‌ها، یگانه‌انگاری مادی است.

۲. بنا بر نظر افلاطون و افلاطونیان، حقیقت انسان ساحت روح مجرد اوست که آثار غیرجسمانی دارد و این حقیقت بدنی دارد که به منزله آشیانه و ابزار اوست. در این نظریه، دوگانگی به معنای واقعی کلمه پذیرفته شده است و آنچه حقیقت انسان است، روح اوست و بدن پوسته‌ای است که از حقیقت انسان بهره‌ای ندارد. دکارت با روش فلسفی خود به این نتیجه رسید که روح به دلیل اندیشه و شعور، مجرد است و غیر جسم و بدنی است که از سنخ ماده است و به همین جهت، از نظر او روح و بدن دو چیز مستقل‌اند که ارتباطی با هم ندارند. بنابراین، دکارت مانند افلاطون در مورد نفس و بدن دوگانه‌انگار است (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۸۱ به بعد).

۳. بنا بر نظر ارسطو و ارسطوئیان، حقیقت انسان ترکیبی از نفس و بدن است؛ نفس، مجرد و بدن، مادی است و این دو، نسبت به یکدیگر کنش و رابطه دارند و رابطه میان این دو از قبیل صورت و ماده و رابطه‌ای اتحادی است. ولی از آن جا که نفس انسانی مجرد است و مجرد در ماده حلول نمی‌کند، نفس و بدن اتحاد غیرحلولی دارند؛ بدین معنا که نفس تنها رابطه تعلق به بدن دارد و با آن افعالش را انجام می‌دهد؛ زیرا اگر نفس حال در بدن باشد، به تبع بدن منقسم می‌شود، در حالی که نفس مجرد است و به هیچ وجه تقسیم نمی‌پذیرد.

۴. بنا بر نظر ملاصدرا، انسان ترکیبی از نفس و بدن است، ولی نفس صورتی است که در مقطعی، مادی است و هیچ بهره‌ای از تجرد ندارد و به همین دلیل، حال در بدن است و از سوی دیگر، نفس در مقطعی دیگر، صورتی است مجرد که به بدن تعلق دارد و در این مقطع



احکام فراماده را دارد و با این حال، با بدن متحد است، بلکه نفس و بدن مانند مقطع اول به یک وجود موجودند، همان طور که ماده و صورت به یک وجود موجودند، جز این که نفس به دلیل مجرد بودن، حال در ماده نیست. و همچنین، نفس در مقطعی، تعلق به ماده را رها می کند و مجرد خواهد بود و از بدن مادی و عنصری جدا خواهد بود. ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود، به گونه ای مسئله نفس و بدن را طراحی می کند که قول او خالی از رأی افلاطون نیست و از سوی دیگر با مادی انگاران در این که نفس، مادی است، در مقطعی موافق است و از سوی دیگر و در مقطعی دیگر، رابطه نفس و بدن را اتحادی می داند و نفس را حال در بدن می داند و از سوی چهارم، در مقطعی نفس با بدن اتحاد دارد و این اتحاد از نوع اتحاد ارسطویی نفس و بدن است؛ یعنی نفس تعلق به بدن دارد، نه حال در آن است، پس از آن که حال در آن بوده است. بنابراین، از نظر ملاصدرا مسئله نفس، امر پیچیده ای است و حل آن آسان نمی نماید (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۴۶).

۶۵



تجرد نفس نزد فیلسوفان مسلمان

از نظر فیلسوفان مسلمان تا قبل از ملاصدرا این مسئله برهانی شده بود که نفس انسان مجرد است و تجرد نفس را با ادله متفاوت و بسیار زیادی به اثبات می رساندند؛ ساده ترین راه اثبات تجرد نفس، تجرد ادراک است که دکارت نیز از همین راه، نفس را مجرد و غیر از بدن می دانست. از ویژگی های ادراک این است که انقسام نمی پذیرد. حال، اگر ادراک که خود، انقسام ناپذیر است، در انسان موجود شود و انسان از سنخ مجردات نباشد و از سنخ مادیات باشد، باید ادراک به اعتبار محلی که از سنخ مادیات است، مانند هر شیء مادی دیگر انقسام پذیرد، در حالی که ادراک به هیچ وجه انقسام نمی پذیرد. بنابراین، تجرد ادراک دال بر تجرد نفس است و برهان بر تجرد نفس این گونه تنظیم می شود:

(۱) اگر ادراک مجرد باشد، دارنده ادراک نیز مجرد است؛

(۲) لکن ادراک مجرد است؛

∴ پس، دارنده ادراک مجرد است.

تجزد ادراک

تجزد نفس انسان بر دو مقدمه استوار بود. صدق مقدمه اول که پیش از این نشان داده شد. اکنون نوبت آن است که صدق مقدمه دوم را نشان دهیم؛ یعنی نشان دهیم که هر ادراکی مجرد است.

انقسام‌پذیری به این معناست که شیء انقسام‌پذیر در آن ظرفی که موجود می‌شود، عقلاً بتواند به دو قسم جدا از هم تقسیم شود، به گونه‌ای که شیء اول از میان برود و دو شیء کوچک‌تر در اثر تقسیم در همان ظرف حادث شوند. بنابراین، انقسام‌پذیری به این معنا تنها در جایی قابل فرض است که شیء دارای امتداد باشد، اگر شیء ممتد نباشد، بی‌شک انقسام‌پذیر نیست. باید توجه داشت که شرط لازم برای انقسام‌پذیری امتداد است، ولی امتداد شرط کافی انقسام‌پذیری نیست؛ زیرا ممکن است شیئی ممتد باشد، ولی عقلاً قابل انقسام نباشد.

۶۶



سال شانزدهم / شماره سوم

انقسام‌ناپذیری ادراک را باید به ترتیب در سه مرحله اثبات کنیم؛ زیرا ادراک نفس یا حسی است، یا خیالی و یا عقلی.

۱. تعقل یا ادراک عقلی - که همواره کلی است - انقسام‌ناپذیر است؛ زیرا شرط لازم انقسام‌پذیری را ندارند؛ چراکه اصلاً ادراک کلی مقدار ندارد تا دارای امتداد باشد. برای نمونه، تصور «اسب» کلی است و هیچ امتدادی ندارد و تنها یک مفهوم است، هرچند ممکن است در کنار تصور اسب، تصور مبهمی از اسب‌هایی که مشاهده شده‌اند، در ذهن خطوط کند. اگر کسی با این بیان متقاعد نشده باشد که ادراک کلی و عقلی مجرد است؛ خواهیم گفت ادراک حسی مجرد است و اگر ادراک حسی مجرد باشد، قطعاً ادراک عقلی نیز مجرد است؛ زیرا شخص گمان می‌کند که ادراک کلی و عقلی مانند امور دیگر دارای امتدادند و در نتیجه انقسام‌پذیرند و ما در ادراکات حسی نشان خواهیم داد که ادراک حسی در عین امتداد داشتن انقسام‌ناپذیر است.

۲. ادراک خیالی انقسام‌ناپذیر است؛ زیرا نشان خواهیم داد که ادراک حسی انقسام‌ناپذیر است و ادراک خیالی همان ادراک حسی است که ارتباط آن با شیء محسوس قطع شده

است. بنابراین، اگر ادراک حسی انقسام‌ناپذیر باشد، ادراک خیالی انقسام‌ناپذیر خواهد بود.

۳. ادراک حسی انقسام‌ناپذیر است؛ زیرا اگر مربع محسوس 10×10 سانتیمتری را دیده باشیم، در این صورت در صفحه ذهن ما برای مثال، صورت مربع 10×10 سانتیمتری موجود می‌شود. بی‌شک مربع محسوس در خارج را می‌توان به چهار مربع 5×5 سانتیمتری تقسیم کرد و پس از تقسیم در خارج به جای یک مربع 10×10 سانتیمتری خارجی با چهار مربع 5×5 سانتیمتری خارجی روبه‌رو می‌شویم و اصلاً از مربع 10×10 خارجی اثری نیست، اما آیا می‌توانیم مربع 10×10 سانتیمتری ذهنی را به چهار مربع 5×5 سانتیمتری ذهنی تقسیم کنیم، به گونه‌ای که دیگر آن مربع 10×10 سانتیمتری ذهنی نخست باقی نماند و تنها با چهار مربع 5×5 سانتیمتری روبه‌رو باشیم؟ با اندکی تأمل، درمی‌یابیم که این امر ممکن نیست؛ زیرا اگر کسی مدعی شود که من اینک آن مربع بزرگ 10×10 سانتیمتری ذهنی را به چهار مربع کوچک 5×5 سانتیمتری ذهنی تقسیم کرده‌ام، در پاسخ خواهیم گفت که الآن تصور «آن مربع بزرگ 10×10 سانتیمتری ذهنی» به چه چیزی اشاره دارد؟ آیا به امری اشاره دارد که معدوم است؟ درحالی که ممکن نیست در ذهن به شیئی ذهنی اشاره کنیم که معدوم است. وانگهی آیا اینک می‌توانیم حکم کنیم که آن مربع بزرگ ذهنی مساوی با این چهار مربع کوچک ذهنی است؟ بی‌شک این حکم ممکن است. پس موضوع حکم ما (مربع بزرگ ذهنی) باید در لحظه حکم موجود باشد تا محمول بر آن به حمل ایجابی حمل شود. بنابراین، مربع بزرگ ذهنی که موضوع حکم حملی است از میان نرفته است و همچنان در ذهن ما باقی است. پس صورت مربع ذهنی 10×10 سانتیمتری، انقسام‌ناپذیر است.

۶۷



نفی فیزیکیالیسم از سوی فیلسوفان مسلمان

روشن است که هرگاه در انسان و نیز در حیوان ادراک مشاهده شود، انسان و چنین حیوانی دارای نفس مجردی است که ادراک به آن منسوب است و اصلاً نمی‌توان ادراک را به امر مادی منسوب کرد. از این رو، قول فیزیکیالیست‌ها اجمالاً تهی از حقیقت است؛ زیرا اگر انسان مادی باشد، درحالی که بالفعل مدرک شده و در این صورت ادراک باید امر مادی



باشد، درحالی که تجرّد ادراک، با برهان، ثابت شده است. اما آیا انسان در مقطعی از مقاطع وجود خود مادی است و از تجرّد بیگانه است؟ از نظر فیلسوفان پیش از ملاصدرا، انسان به طور کلی مجرّد است و به طور روحانی حادث شده است، ولی از نظر ملاصدرا انسان در مقطع ابتدایی تکوّنش مادی است و از تجرّد بهره‌ای ندارد، ولی آرام آرام در اثر حرکت جوهری به مرز تجرّد می‌رسد و از آن مرحله نیز به تدریج گذر کرده و به مرحله فوق تجرّد می‌رسد. بنابراین، از نظر ملاصدرا فیزیکیالیسم به طور مطلق - به گونه‌ای که نفس در هیچ برهه‌ای، هر چند پس از ادراک مجرّد نباشد - باطل و نظریه‌ای افراطی است.

حدوث یا قدم نفس نزد فیلسوفان

تجرّد ادراک به ما نشان داد که انسانِ مدرک، مجرّد است، ولی انسانِ مدرک در این عالم هم دارای نفس است و هم دارای بدن. اما پرسش اساسی، دربارهٔ انسانی است که هم روح مجرّد و هم بدنی مادی دارد، این است که آیا انسان موجودی صرفاً مجرّد است و آنچه حقیقت انسان است تنها روح مجرّد اوست و آیا بدن تنها ابزاری است که نفس مجرّد آن را به سود خود به کار می‌برد، یا آن که بدن نیز بخشی از آن حقیقت است و مجموع مرکب از نفس و بدن حقیقت انسانی را تشکیل می‌دهد؟ حکمای قبل از ملاصدرا حقیقت نفس را همان «روح مجرّد» می‌دانستند و معتقد بودند بدن تنها ابزاری برای ارتقای روح است البته، آنها خود به دو دسته تقسیم شده‌اند. دسته‌ای از آنها - مانند افلاطون و افلاطونیان - باور داشتند که روح مجرّد موجودی قدیم و فرازمانی است و در آن هیچ گونه حدوثی راه ندارد و به همین دلیل از ازل موجود و مخلوق بوده است، جز این که در مقطع خاصی از زمان، این مرغ ملکوتی در قفس بدن زندانی شده تا روزی از این قفس آزاد شود و در ملکوت به پرواز خود ادامه دهد. بنابراین، روح انسان قدیم است (فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۳۳).

از نظر مشائیان، روح و نفس انسان به صورت مجرّد حادث شده است؛ زیرا هر گاه مادهٔ انسانی یعنی نطفه، پس از انعقاد در مجرای مناسب قرار گیرد و رشد کند، به مرحله‌ای می‌رسد که مستعد پذیرش صورتی می‌شود، ولی عنایت باری تعالی اقتضا می‌کند که به جای

صورت حالّ در ماده که نوع مادی را می‌سازد، به ماده، صورتی غیر حالّ افاضه کند. بدین سان به جنین انسانی که در مقطع زمانی ای به استعداد تام رسید، از سوی واهب الصور روح مجردی متعلق به بدن، نه حالّ در بدن، افاضه می‌شود. بنا بر این نظر، نفس حادث است. از نظر ملاصدرا هر دو نظریه نادرست‌اند و به درستی پاسخ‌گوی رابطه میان نفس و بدن نیستند. اگر حقیقت نفس انسان قدیم و از ازل در ملکوت موجود بوده، و پس از فارقت از بدن باید در ملکوت، سیر و سیاحت داشته باشد، در این صورت، چرا دچار سانحه و حادثه شده و گرفتار بدن گردیده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳). بنابراین، قدّم نفس نمی‌تواند توجیه‌کننده تعلق نفس به بدن باشد و به همین دلیل، فیلسوفان با برهان خلف از نفی قدّم، نفس حدوث آن را نتیجه می‌گیرند؛ زیرا اگر نفس قدیم باشد، یعنی موجود مجرد کاملی باشد و تعلق آن به بدن در زمان خاصی اتفاق بیافتد، نفس ضایع می‌شود؛ زیرا از کار اصلی خود که تماشای عالم ملکوت است، باز می‌ماند (حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۰۲). حدوث روحانی نفس نیز نمی‌تواند به درستی توجیه‌کننده رابطه میان نفس و بدن باشد؛ زیرا حیثیت موجود مجرد فرازمانی است به این معنا که برای آن نمی‌توان تاریخ و زمان مشخص کرد. درحالی‌که مشائیان قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس هستند؛ یعنی درحالی‌که این موجود مجرد است و از افق زمان فراتر است، در عین حال در حدوث مقطع زمانی دارد و این به تناقض می‌انجامد و به همین دلیل افلاطونیان با نفی حدوث نفس، قدّم آن را نتیجه می‌گیرند؛ زیرا اگر چیزی حادث باشد، براساس قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة» باید این مجرد مسبوق به ماده باشد، در حالی‌که در نظر مشائیان روح مسبوق به ماده نیست، یعنی روح در ماده بالقوه موجود نبوده است تا با حرکت بالفعل شده باشد (فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۳۳).

بنابراین، از نظر ملاصدرا نه می‌توان به قدّم نفس افلاطونی تن داد و برای نفس حدوثی در نظر نگرفت و نه می‌توان حدوث نفس مشائی را پذیرفت. این دو نظریه متضمن این مبنا هستند که هرگاه نفس حادث باشد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند قدیم باشد و هرگاه نفس قدیم باشد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند حادث باشد. بنابراین، هم افلاطونیان و هم مشائیان بر این باورند



که جمع میان حدوث و قدم، جمع میان دو متنافی است و به همین جهت هر یک از این دو با برهان خلف مدعای دیگری را نفی می‌کند.

جسمانیة الحدوث و رابطه نفس و بدن

از نظر ملاصدرا اگر ما به قدم نفس قائل شویم که در آن نتوان هیچ‌گونه حدوثی را نشان داد، راهی برای نشان دادن رابطه نفس و بدن وجود ندارد و به همین دلیل، قدم بدون حدوث نفس - که افلاطون و تابعان او قائل شده‌اند، نادرست است. از سوی دیگر، برخی بر همین طرفداران قدم نفس، از نظر ملاصدرا درست می‌نمایند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۴۶ - ۳۴۷، قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۱).

از این رو، او باید به گونه‌ای قائل به قدم نفس باشد که بتواند رابطه آن را با بدن تصحیح کند، درحالی که قول به قدم نفس - آن‌گونه که افلاطونیان مطرح می‌کنند - به هیچ‌وجه نمی‌تواند این رابطه را تصحیح کند. از نظر ملاصدرا راهی برای تصحیح آن نیست مگر آن که به گونه‌ای بتوان حدوث و مادیت را در نفس راه داد. ولی از سوی دیگر، نفس انسانی مجرد است و به ظاهر نمی‌توان در آن مادیت را راه داد و به همین جهت مشائیان قائل به حدوث روحانی نفس شده‌اند و در ساحت نفس هیچ‌گونه مادیت را در نظر نگرفته‌اند. از این رو، از نظر ملاصدرا مسئله حدوث نفس مسئله‌ای پیچیده و راه‌حل آن دقیق است و نفس از نظر وجودی دارای مقام معلوم نیست و از نظر هویت دارای درجه معینی مانند دیگر موجودات نیست و به همین دلیل حکما در حقیقت نفس اختلاف کرده‌اند. البته، حکما دریافته‌اند که نفس محرک و مدبّر بدن است و با تأملاتی به این نتیجه رسیده‌اند که نفس به دلیل تجرّد ادراک، مجرد است و پس از انقطاع تصرف در بدن باقی می‌ماند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۴۴ - ۳۴۵)، ولی از نظر ملاصدرا بساطت نفس مجرد با حدوث روحانی آن ناسازگار است و نیز روحانی محض بودن حقیقت نفس، با تعلق به بدن منافات دارد و توجیهی وجود ندارد که نفس در صحت و مرض و در لذت و الم جسمانی از بدن منفعل شود (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۴۶). ملاصدرا با نظریه جسمانیة الحدوث، رابطه نفس و بدن را تصحیح می‌کند.

از نظر ملاصدرا میان مجرد و مادی مرزی نیست، درحالی که به گمان حکما، چیزی که



مادی است، مجرد نیست و چیزی که مجرد است، مادی نیست. از نظر ملاصدرا موجودات در تقسیم‌بندی مجرد و مادی به سه دسته تقسیم می‌شوند. موجودات مجرد محض - مانند عقول که در آنها ساحت مادیت وجود ندارد- و موجود مادی محض - که در آن ساحت تجردی وجود ندارد- و دسته سوم موجوداتی هستند که هم مادی‌اند و هم مجرد، یعنی هم ساحت تجردی دارند و هم ساحت مادیت.

البته، از نظر ملاصدرا موجود امکانی که از سوی فاعل آفریده می‌شود، از دو حال اول خارج نیست: یا مجرد است که در این صورت به هیچ‌وجه تعلق به ماده نخواهد یافت و این دسته از موجودات همان عقول مجرد هستند و یا مادی هستند که ویژگی آنها بالقوه بودن و حرکت جوهری به سوی فعلیت است و این دسته بالفعل اصلاً دارای تجرد نیستند، اما در میان این دسته موجودات مادی، موجوداتی هستند که در آغاز پیدایش مادی هستند و در سیر جوهری خودشان با حفظ مراتب مادیت از مرز مادیت گذر کرده و موجودی فرازمان و فرامکان می‌شوند. بدین سان چنین موجودی از یک سو مجرد است و احکام ماده را ندارد و از سوی دیگر موجودی است که ماده بوده است و هنوز مادیت خود را حفظ کرده و احکام ماده بر آن حاکم است، و به همین دلیل از نظر ملاصدرا نفس مجرد مدبر بدن است و چون چنین موجود مجردی از دل موجود مادی سر برآورده است در تصحیح رابطه آن با بدن معضل فلسفی‌ای وجود ندارد؛ زیرا این مجرد از آن مادی بیگانه نبوده است تا رابطه آن محتاج به توضیح باشد؛ از نظر ملاصدرا خداوند نفس مجردی را متعلق به بدن خاص نمی‌آفریند، تا ترکیب مجرد و مادی امکان پذیر نباشد، بلکه او نفسی را می‌آفریند که موجود مادی محض است و جوهر آن را به حرکت در می‌آورد و دائماً آن را در ذاتش کامل می‌کند یعنی مراحل مختلف از لحظه انعقاد نطفه تا آن وقتی که آثار ادراک در آن بروز می‌یابد را طی می‌کند. بنابراین، ماده نطفه با صورت نطفه در حرکت جوهری صور مختلف مادیت را طی می‌کند تا به آخرین مرحله صورت مادی می‌رسد و از آن جا که این جوهر متحرک از ماده رها نشده و در حرکت جوهری خود رو به سوی تکامل دارد، به مرحله‌ای می‌رسد که همچنان که مادی است، ادراک نیز در آن نمایان می‌شود و مجرد





می‌شود. بنابراین، این شیء مادی قبل از آن که آثار ادراکی در آن ظاهر شود، صورتی متحد با ماده است، اکنون که در آن آثار ادراک مشاهده می‌شود نیز صورتی متحد با ماده است، جز این که پس از بروز ادراک صورتی حال در ماده نیست، یعنی با حرکت جوهری از صورت حال در ماده به صورت متعلق به ماده تبدیل شده است. بنابراین، همان‌طور که صورت و ماده قبل از بروز آثار ادراک یک چیز و متحد بودند و تنها در تحلیل ذهن از هم متمایز بوده‌اند، در حالت تجردی نفس نیز با ماده، یعنی بدن یک واحد هستند و با تحلیل ذهنی این دو از یک‌دیگر متمایز می‌شوند و به همین دلیل نفس همان بدن است و بدن همان نفس است.

برهان بر جسمانیة الحدوث بودن نفس

از نظر حکمای پیش از ملاصدرا حقیقت نفس، موجود مجردی است که عوامل خارجی سبب شده است، حادث شود و به بدن تعلق بگیرد. بنابراین، حقیقت نفس، مقتضی تدبیر بدن نبوده و ذاتی آن نیست، بلکه از عوارضی است که علل خارجی سبب آن شده‌اند. از نظر ملاصدرا این نظریه نادرست است؛ زیرا اگر نفسیت نفس - آن‌طور که حکما می‌گویند - از اعراض لازم یا مفارق نفس باشد و نه از ذاتیات آن - در این صورت - حقیقت نفس باید امر متحصّل بالفعل و از جواهر عقلی و از مفارقات باشد و در اثر سانحه‌ای (= عوامل بیرونی) از عالم قدس تنزل کرده و به بدن تعلق گرفته باشد، درحالی که سانحه که خود نوعی حدوث است، در جواهر عقلی راه ندارد. وانگهی اگر نفس مجرد تام باشد، از او و ماده بدنی نوع کامل جسمانی حاصل نمی‌شود؛ زیرا روشن است که امکان ندارد از دو موجود مجرد و مادی، نوع طبیعی مادی فراهم آورید، بنابراین، نفسیت نفس نباید امر عارضی برای ذات نفس باشد، بلکه باید از اعراض ذاتی آن باشد که ذات نفس مقتضی آن است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۲). بنابراین، نفس ممکن نیست روحانیة الحدوث باشد. و از آن جا که نفس به بدن تعلق دارد و بدن مادی و حادث است، نفس متعلق به آن باید حادث و مادی باشد و حدوث موجود مجرد امکان ندارد، مگر آن که نفس در وقت حدوث مادی باشد و در سیر جوهری خود مجرد شود. از این رو، نفس جسمانیة الحدوث است و چون با حرکت جوهری به مرز

تجرّد رسیده و از مرز گذر کرده و مجرّد می‌شود، نفس در بقاء، روحانی است. پس، نفس حادث به حدوث بدن است، نه حادث با حدوث بدن؛ زیرا نفس از پایین‌ترین حالات جوهر به بالاترین حالت آن متحول می‌شود. بنابراین، اگر ذات نفس قدیم باشد و هیچ‌گونه حدوثی نداشته باشد، جوهر آن به‌طور بالذات کامل خواهد بود و بنابراین، بر او نقصی عارض نخواهد شد و اگر در ذات خود ناقص‌الوجود نباشد، در این صورت به آلات و قوای نباتی و حیوانی محتاج نمی‌شود. و از آن‌جا که نفس به این امور نیازمند است، پس قدیم نیست و به حدوث بدن حادث است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۳۰).

ذاتی بودن تدبیر بدن برای نفس

حکما نفس مدبر بدن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی» و گفته‌اند که این تعریف معرّف حقیقت نفس نیست، بلکه تعریف نفس به امر بیرون از حقیقت آن است، یعنی این تعریف به حیثیت تدبیری نفس نسبت به بدن نظر دارد که این حیثیت خارج از حقیقت نفس است، اما از نظر ملاصدرا تعریفی که حکما برای نفس کرده‌اند، هر چند تعریف حقیقت و ماهیت نفس نیست، یعنی تدبیر بدن جزء ذاتیات و جنس و فصل ماهیت نفس نیست، ولی تدبیر بدن جزء عرض ذاتی وجود نفس است که این حیثیت از وجود نفس خالی نیست، و وجود نفس مقتضی آن است. بنابراین، تدبیر بدن برای وجود نفس علتی جز ذات نفس نمی‌خواهد و به همین دلیل، اخذ تدبیر بدن در تعریف وجود نفس امری ضروری است؛ زیرا ممکن نیست نفس در خارج بدون تدبیر بدن موجود شود. از نظر ملاصدرا نفس صورت است و ماهیت صورت به ماده محتاج نیست، ولی وجودش به ماده محتاج است. ماده در تعریف وجود صورت اخذ می‌شود، نفس نیز صورت بدن است از این رو، در تعریف وجود نفس وجود بدن ضروری است؛ زیرا نفسیت نفس ذاتی برای وجود نفس است و به همین دلیل در تعریف نفس باید تدبیر بدن اخذ شود. نفسیت نفس برای وجود آن مانند کتابت کاتب، امری عرضی نیست؛ زیرا ممکن نیست نفس بدون بدن موجود شود؛ زیرا در غیر این صورت مستلزم عروض سانحه در موجود مفارق عقلی است و لازمه دیگر آن تحقق نوع مادی از مجرّد و مادی است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۲).





وحدت نفس و بدن

از نظر ملاصدرا نفس و بدن به یک وجود موجودند و ترکیب این دو اتحادی است، نه انضمامی، در واقع، دو موجود در کنار یکدیگر نیستند، بلکه یک موجود است که هرگاه این موجود را با موجودات دیگر بسنجیم آن را به نفس و بدن و تحلیل می‌کنیم؛ زیرا در مجردات تامه تنها یک موجود می‌بینیم که تنها احکام مجردات را دارد و در جمادات مانند سنگ یک موجود می‌بینیم که تنها احکام ماده و انقسام پذیری را دارد، ولی انسان را می‌بینیم که هم احکام ماده و انقسام‌پذیری را دارد و هم احکام مجرد و غیرانقسام‌پذیری را و از این رو، می‌گوییم که انسان در تحلیل عقلی به نفس مجرد و بدن مادی تحلیل می‌شود و گر نه حقیقت انسان یک واحد حقیقی است؛ زیرا نفس حقیقتاً به صفات معینی متصف می‌شود که این صفات در حقیقت از آن بدن است و هر چیزی به صفات معینی متصف شود که برای شیئی است، آن چیز عین همان شیء خواهد بود. بنابراین، نفس عین بدن خواهد بود؛ زیرا هر کس به علم حضوری می‌داند که به آن چیزی که با «من» به آن اشاره می‌کند، همان است که متحرک و جالس و آکل و شارب است، بدون این که در نسبت حرکت، جلوس و اکل و شرب به خود مجازی مرتکب شده باشد، درحالی که این امور از ویژگی‌های بدن‌اند که نفس حقیقتاً به آنها متصف شده است. بنابراین، نفس باید عین بدن باشد؛ زیرا ممکن نیست صفت واحد به دو موصوف متقوم باشد. بنابراین، اگر نفس عین بدن نباشد، نباید حقیقتاً به این صفات متصف شود، درحالی که بالوجدان، نفس حقیقتاً متصف به این صفات است، صفاتی که بی‌شک برای بدن است و بدن حقیقتاً بدان متصف است؛ زیرا این امور از صفات ویژه بدن‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۶).

اشکال: ترکیب و اتحاد نفس و بدن ممکن نیست؛ زیرا بدن، مادی و نفس، مجرد از ماده است؛ لازمه چنین اتحادی یا مجرد بودن جسم و یا جسم بودن مجرد است که هر یک از این دو مستلزم تناقض است؛ زیرا لازمه آن این است که چیزی که مجرد است مجرد نباشد و چیزی که مادی است مادی نباشد.

پاسخ: ممکن نیست طبیعت نفس در ابتدای تکوّنش بالفعل مجرد باشد و در عین حال

مدبّر شود و با بدن متحد شود، بلکه نفس در ابتدای تکونش مادی و جسمانی است و بهره‌ای از تجرّد ندارد و با حرکت در جوهر وجودش قوی می‌شود و مجرد می‌شود (همان، ص ۲۸۹). به عبارت دیگر، راهی برای اتحاد یک امر مجرد با یک امر مادی نیست، مگر آن که علت فاعلی از درون، امر مادی را در اثر حرکت جوهری بسط دهد و در این سیر بهره‌ای از تجرّد را به دست آورد؛ زیرا تکامل در جوهر از بیرون کالحجر جنب الإنسان خواهد شد که امکان‌پذیر نیست. طبق این برهان هرگاه نشان داده شود که در قیامت نفس و بدنی هست، دوگانگی نفس و بدن در آن نشئه نیز به تحلیل عقل است و نیز اگر به برهان معلوم شود که بدن عنصری هم پس از مفارقت نفس از آن به حرکت جوهری به عالم آخرت سفر خواهد کرد، و به نفس ملحق خواهد شد، که برخی از تابعان ملاصدرا مانند حکیم آقا علی مدرس زنون، حکیم غروی اصفهانی و علامه رفیعی قزوینی بدان گرویده‌اند، در این صورت نیز نفس و بدن عنصری در آخرت نیز یک واحد حقیقی را تشکیل خواهند داد و ثنویت میان نفس و بدن تحلیلی خواهد بود.



قدم نفس در عین حدوث آن

اشاره کردیم که از نظر ملاصدرا یکی از دلایل قائلان به قدم نفس درست است. نفس طبق این دلیل مجرد است، بنابراین، علت تامه او نیز باید مجرد باشد و از آنجا که علت تامه آن مجرد و فرازمان است، باید نفس در فرازمان موجود باشد و بنابراین، نفس نمی‌تواند جسمانی‌الحدوث باشد؛ در نتیجه گویا راهی برای تصحیح رابطه نفس و بدن وجود ندارد؛ زیرا چگونه ممکن است چیزی که فرازمانی است و از قدیم بوده است، با بدنی که حادث است متحد شود؟ گویا به این نقطه برگشتیم که چیزی که مجرد است، قدیم است و در آن حدوث راه نمی‌یابد و چیزی که مادی است، در آن قدم راه نمی‌یابد و بنابراین، چیزی که مجرد است مادی نیست و چیزی که مادی است مجرد نیست و اتحاد میان مادی و مجرد ممکن نیست. بنابراین، موجود مجرد مادی، مفهومی متهافت است.

بی‌شک موجود مجرد از آن جهت که مجرد است، نمی‌تواند مادی باشد و نیز موجود



مادی از آن جهت که مادی است ممکن نیست مجرد باشد، اما سخن در این است که آیا شیء می تواند جهات مختلف و ساحات متفاوت داشته باشد و هر ساحتی از آن حکمی داشته باشد که این احکام متهافت باشند، ولی همگی بر شیء واحد صادق باشند. اگر حقیقت نفس در همه نشئات وجودش یک گونه و مجرد می بود، مادی و مجرد بودن آن نامعقول می نمود، ولی از نظر ملاصدرا نفس در ابتدای تکونش جز ماده چیزی نیست و در وجودش از تجرد خبری نیست، مگر بالقوه و به همین دلیل، جسمانیة الحدوث را به مرکبة الحدوث و به معنای حال در بدن به توسط برخی از قوایش و اتحاد نفس با بدن به حسب طبیعت تفسیر کرده است، ولی همین حقیقت در اثر حرکت جوهری مجرد و روحانیة البقاء می شود و از آن به بسیطة البقاء و عقلانیة البقاء تعبیر کرده است.

بنابراین، نفس با حرکت جوهری با حفظ مادیت وارد نشئه مجردات می شود و نیز مانند هر مجرد تائی می تواند محیط بر ماده شود، که البته احاطه ای تعلقی خواهد داشت و این گونه ارتقاء می یابد. بنابراین، اکنون که مجرد شده است، مانند هر مجردی احکام فرازمان را نیز دارد، یعنی چنین نفسی که وارد نشئه عقلانی شده است همانند هر موجود عقلی قدیم است و این قدم با آن حدوث منافات ندارد؛ زیرا آن هنگامی که حادث می شد دارای نشئه عقلی و قدیم نبوده و از حجاب زمان بیرون نیامده بود، اما اینک که آثار ادراکی در او نمایان شده، ضمن این که هنوز به ماده و بدن تعلق دارد، مجرد نیز هست و نفس از حیث تجردی و در ساحت فرازمانی بودنش قدیم است؛ زیرا حیثیت تجردی نفس فرازمانی است و موجود فرازمانی از آن جهت که مجرد و فرازمانی است حادث نخواهد بود و به همین دلیل از نظر ملاصدرا روحانیة الحدوث بودن نفس تصویر معقولی ندارد، اما نفسی که ساحت تجردی یافت و از افق زمان و مکان فراتر رفت و قدیم شد، نباید او را به این صورت در نظر بگیریم که دیگر مادی نیست و از حدوث برخوردار نبوده است؛ زیرا چنین نفسی تا زمانی که تعلقش از بدن را قطع نکرده و با بدن یک واحد نوعی را تشکیل می دهد، به اعتبار بدن، مادی و حادث است، هر چند شخص آن به اعتبار ساحت تجردی اش قدیم و به قدم علت تامه اش از ازل موجود بوده است. به همین دلیل است که ملاصدرا می گوید که انسان اکوان

سابق بر حدوث شخصی مادی دارد (ملاصدرا، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۴۱. همو، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۴۶-۳۴۷ و ج ۹، ص ۱۹۵). بنابراین، ملاصدرا با حفظ جسمانی و مادی و حادث بودن نفس توانسته است آیات و روایاتی را که بر وجود سابق و ازلی بودن نفس دلالت دارند، تبیین کند.

قوس نزول و قوس صعود نفس

خداوند موجود و واحد بی شریک است (اصل موضوع)، بی شک سرتاسر عالم خلق معلول خداوند متعال است؛ زیرا وجود خدای واحد مستلزم آن است که همه موجودات دیگر معلول او بوده و از او صادر شده باشند. و صدور این کثرات - بر اساس قاعده الواحد - در یک نظام کلی می باید به طور مترتب نازل شده باشند؛ زیرا خدا کامل مطلق است و هر چه در دار هستی موجود است، باید معلول او باشد، اما ممکن نیست از خدای واحد بسیط من جمیع الجهات بی واسطه کثرت صادر شود؛ چرا که اگر فرض کنیم که از خدا دو چیز هم عرض صادر شده باشد، معنای آن این خواهد بود که هر یک از این دو وجود دارای کمال یا کمالاتی هستند که دیگری از آن بی بهره است. حال، آیا می توان موجودی را در نظر گرفت که او هم از خدا صادر شود و جامع کمال هر دو معلول باشد؟ بی شک فرض چنین وجودی ناممکن نیست؟ آیا می توان فرض کرد که این موجود سوم از خدا صادر نشده باشد؟ عدم صدور این موجود از خدا نیز ممکن نیست؛ زیرا خداوند کامل مطلق است و کامل مطلق موجودی است که فیاض علی الاطلاق است، بنابراین، در او امساک نیست، پس باید این موجود مفروض نیز وجود داشته باشد. حال آیا این موجود در عرض آن دو موجود وجود می یابد یا در طول آن دو؟ اگر در عرض آن دو، موجود شود، می پرسیم آیا ممکن است خدا موجودی در طول این سه موجودی بیافریند که وجود هر یک از این سه موجود وابسته به آن موجود باشد به گونه ای که این موجود مفروض مجرای فیض خدا برای آن سه موجود باشد؟ بی شک چنین امری ممکن است و برهان پیشین می گوید که چنین مفروضی نیز باید موجود باشد. حال اگر در طول وجود این موجود، موجود برتر و بالاتری فرض کنیم، بنابر برهان پیش گفته باید موجود باشد. نتیجه ای که از این برهان به دست می آید این





است که اولین صادر باید همه کمالات امکانی را بدون کمترین کاستی دارا باشد و مجرای فیض برای موجودات پائین تر باشد و موجودات پائین تر به ترتیب الاقرب فالاقرب مجرای فیض پائین تر از خود باشند و این مجاری فیض باید تا به نازلترین درجه وجود برسد. این برهان نشان می‌دهد که طفره در قوس نزول وجود محال است.

از سوی دیگر هر یک از این وجودات نسبت به موجودات بالاتر از ضعف وجودی برخوردارند و این ضعف‌ها سبب کثرات عرضی در عالم وجود می‌شوند. و از سوی سوم این وجودها که در طول هم واقع می‌شوند، هر کدام عین ربط به وجود بالاتر از خود هستند و تمام وجودات پائین تر از صادر اول همگی عین ربط به صادر اول هستند و صادر اول نیز عین ربط به خداست و بنابراین، ماسوی الله عین ربط به خدا هستند. به همین دلیل کل نظام هستی یک واحد است که از خدا صادر شده است. پس کثرات عالم وجود منافاتی با قاعده الواحد ندارد و از خدا تنها یک چیز (وجود منبسط) صادر شده است. طبق این تحلیل هر گاه میان خداوند و عالم ماده که پست‌ترین موجود است موجودات امکانی فرض شود که برتر از عالم ماده باشند، باید آن مفروض، موجود باشد.

فیلسوفان معتقدند قوس نزول با عالم ماده به پایان می‌رسد، ولی هنوز فیض خداوند می‌تواند افاضاتی داشته باشد؛ زیرا عالم ماده که نازل‌ترین موجودات است، مستعد یافتن کمالاتی است که در اثر حرکت و فراهم شدن زمینه برای او حاصل می‌شود و به همین دلیل ملاصدرا می‌گوید «عنایت باری همه موجودات را به ترتیب الاشراف فالاشرف افاده کرده تا به خسیس‌ترین وجود رسید، ولی امکان افاده خدای متعال در این حد متوقف نشده و امور غیرمتناهی دیگری در حد قوه باقی مانده‌اند که می‌توانند به فعلیت برسند؛ زیرا مواد جسمانی به واسطه تأثیر مبدء فعال و قوه منفعله ابایی از تولید کائنات ندارد و ماده مهیا برای قبول حیات است و اول آثار حیاتی حیات نباتی یعنی تغذیه، تنمیه و تولید مثل است که در ماده کائنات ظاهر می‌شود؛ پس از آن حیات حیوانی یعنی حس و حرکت ارادی محقق می‌شود و مرحله پس حیات انسانی یعنی حیات علم (ادراک نظری یا عقل نظری) و حیات تمییز (عقل عملی) ظاهر می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳-۵).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا در رتبه سابق بر عالم ماده ممکن است موجودی یافت شود که همه کمالات موجودات بر آمده از ماده در قوس صعود را دارا باشد؟ روشن است که چنین چیزی ممکن است. از این رو، موجودات در قوس صعود متناظر با موجوداتی هستند که در قوس نزول تنزل یافته‌اند. بنابراین، اگر در قوس صعود انسان به عقل می‌رسد، باید در قوس نزول عالم عقل موجود باشد و نیز قبل از آن که انسان به مرحله عقل برسد، در مرحله تجرد مثالی قرار دارد، باید در قوس نزول نیز موجودات مثالی وجود داشته باشند. از این رو، فیلسوفان ما سوی الله را دارای سه عالم می‌دانند: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده و این سه عالم هم در قوس نزول و هم در قوس صعود وجود دارند و عوالم قوس صعود متطابق با عوامل قوس نزول‌اند. برای مثال، هرگاه نطفه انسان به مرحله نبات رسیده باشد، بر اساس تطابق عوالم معلوم می‌شود که نطفه از مرز عالم مثال در قوس نزول تنزل یافته و به ماده تبدیل شده و در سیر صعودی به آن مرز رسیده است و اگر به مرحله حیات حیوانی برسد و دارای تجرد مثالی شود، معلوم می‌شود که از عالم مثال تنزل کرده است و اگر همین نطفه در سیر صعود خود به عالم عقل برسد یعنی عاقل شود، معلوم می‌شود که نطفه سفرش را از عالم عقل شروع کرده و به عالم مثال و از آن‌جا به عالم ماده تنزل یافته و تبدیل به نطفه شده است و در بازگشت به محل خود یعنی عالم عقل صعود نموده است.

۷۹



تفصیل

اطلاق اسم نفس

هر چند اطلاق اسم نفس بر روح انسان به جهت حیثیت تدبیر بدن است و نطفه انسانی قبل از آن که به مرحله نباتی برسد، نام نفس را ندارد، ولی از آن‌جا که وجود نطفه در اثر حرکت جوهری به وجود نباتی و پس از آن به وجود حیوانی و سپس به وجود انسانی متحول می‌شود، وجود چنین انسانی با وجود نطفه در عمود زمان یک موجود است، بلکه یک وجود به هم پیوسته در عمود زمان هستند و این همانی به معنای حقیقی بر آن موجود مادی و بر این موجود مجرد صادق است و نیز وجود مادی نطفه که در آینده عقل بالفعل خواهد بود، همان وجود مثالی و عقلی در قوس نزول است. بنابراین، حقیقت انسان یک وجود شخصی ممتد از عالم عقل و مثال در قوس نزول و عالم ماده و عالم مثال و عالم عقل در قوس صعود است.



از این رو، نطفه انسانی نفسی است که هیچ بهره‌ای از تجرّد ندارد و آرام آرام این نفس در حرکت جوهری خود نبات می‌شود و پس از آن حیوان و پس از آن ناطق می‌شود. بنابراین، هر چند اسم نفس به آن مرحله‌ای از این امر مادی نظر دارد که دست کم دارای تجرّد مثالی شده باشد، ولی اسم نفس به موجودی گفته می‌شود که در مرحله‌ای مادی و نطفه است و در مرحله‌ای نبات بالفعل است و در مرحله‌ای دیگر حیوان بالفعل است و در مرحله‌ای بالاتر از آن انسان بالفعل است؛ زیرا تمام این مراحل، تطورات یک‌جود است و از این رو، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ چرا که این وجود واحد شخصی در مرحله‌ای از واقع، جسمانی و حادث است و در مرحله‌ی دیگری از آن دارای ادراک و در نتیجه، مجرد می‌شود و به همین دلیل روحانیة البقاء است.

حقیقت انسان

گفتیم که نفس انسانی در حرکت جوهری تکاملی از نطفه آغاز کرده و در این مرحله مرکب از ماده و صورت است. و حقیقت هر مرکبی حتی مرکب‌های صنایع به صورتشان است و به همین جهت حکما گفته‌اند «شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته». ملاصدرا می‌گوید «الشیء شیءٌ بصورته لا بمادّته فالحیوان حیوان بصورة مزاجه لا بمادّة جسده» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۲۹) از این رو، تخت با داشتن شکل خاص، تخت است و شمشیر با داشتن تیزی، شمشیر است و نیز حیوان با داشتن نفس حیوانی‌اش حیوان است. ماده‌ی شیء مرکب حامل قوه و امکان آن شیء است و موضوع برای انفعالات و حرکات آن است، نه این که حقیقت شیء مرکب وابسته به ماده‌اش باشد. طبق این بیان هرگاه فرض کنیم که صورت مرکبی از ماده‌اش منفصل شود و بدون ماده باقی بماند، شیء با تمام حقیقت خود موجود است و هیچ نقصی در موجودیتش نیست.

بنابراین، اگر مرکبی از جنس و فصولی ترکیب شده باشد، شیئیّت آن مرکب به فصل اخیر آن است و این فصل تمام کمالات مرکب را به نحو بساطتش داراست و همه اجناس و فصول، جزء لوازم همین فصل بسیط‌اند. اخذ این لوازم در تحدید حقیقت آن مرکب از باب زیاده حد بر محدود است؛ زیرا لوازم، بیرون از ذات محدوداند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۸۶-۱۸۷).

حقیقت انسان پس از مرگ بدن

نفس موجودی است که در عین تجرّد، مادی است و در عین مادیت مجرّد است. ولی این موجود به موت طبیعی یا به موت اخترامی از یکدیگر جدا می‌شوند و بدن آرام آرام حیات خود را از دست می‌دهد و چون حیثیت تجرّدی این موجود نابود شدنی نیست. حکما گفته‌اند که نفس روحانیه البقاء است و با فساد بدن این حقیقت مجرّد نابود نمی‌شود. همان‌طور که گفتیم، شیئیه الشیء به صورت آن است. بنابراین، نفس پس از مفارقت از بدن تمام حقیقت انسان را دارا می‌باشد، همان‌طور که مادامی که در بدن بوده است نیز تمام حقیقت انسان همین صورت بوده است با این تفاوت که نفس قبل از مفارقت از بدن همه کمالات مادونش را به عنوان لوازم وجود خود داشته است، ولی اکنون در اثر حرکت جوهری‌اش از این لوازم جدا شده است و دیگر جسد افتاده بر زمین لازمه آن صورت نیست، بعد از آن لازمه آن بوده است.

معاد جسمانی و معاد روحانی

از آن‌جا که نفس انسانی مجرّد است و هیچ‌گونه فناپی ندارد، ثابت می‌شود اصل عالم قیامت امری برهانی است. اما در متون دینی برای قیامت یا حشر انسان در قیامت احکامی بیان شده است که باید به زبان فلسفی تبیین شود. و به همین جهت ابن سینا در الهیات شفاء، معاد را دو قسم دانسته است: نوع اول معاد جسمانی است که شریعت آن را بیان نموده است و عقل قادر نیست این معاد را اثبات کند و نوع دوم، معاد روحانی و همان سعادت و شقاوت عقلانی است که عقل آن را اثبات می‌کند و شریعت نیز آن را تأیید می‌کند (ابن سینا، الشفاء، الهیات، ص ۴۲۳). اما ملاصدرا تلاش جدی بر اثبات عقلانی معاد جسمانی نموده است، کاری که ابن سینا خود را عاجز از اثبات آن می‌دید. تابعان ملاصدرا پس از او در مجموع به دو دسته تقسیم شده‌اند. دسته‌ای چون ملاهادی سبزواری و امام خمینی (ره) نظریه او را در معاد جسمانی تقریر نموده و پذیرفته‌اند و مدعی شده‌اند این نظریه همان معاد جسمانی است که در شریعت مطرح شده است، اما در مقابل دسته‌ای دیگر چون حکیم آقا علی مدرس زنوزی و حکیم غروی



اصفهانی و علامه رفیعی قزوینی ضمن این که نظریه معاد جسمانی ملاصدرا را قبول دارند، بر این باورند که معاد جسمانی در شریعت چیز دیگری است.

حد نصاب اعتقاد به معاد

بی‌شک باید بنا بر آموزه‌های دین اسلام، به قیامت و معاد بدن ایمان داشته باشیم. به اعتقاد ملاصدرا، همین بدن دنیایی در قیامت محشور می‌شود. این حد نصاب اعتقاد به معاد است که ما بدان مکلف شده‌ایم، اما این که آیا این بدن باید از سنخ بدن مثالی و برزخی باشد یا از نوع بدن عنصری، از جمله اعتقاداتی نیست که بدان مکلف شده باشیم (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۹۷). ملاصدرا نظریه خودش را بر اصولی مبتنی می‌کند که شاید کلیدی‌ترین آن اصول تجرد قوه خیال باشد و به همین دلیل است که ملاهادی سبزوای در بحث شمارش قوا به تجرد خیال می‌پردازد و ادعا می‌کند که تجرد نفس در مسئله معاد جسمانی نافع است (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۵۸).

تجرد قوه خیال

بنا بر نظریه جسمانیة الحدوث، نفس انسانی حرکت جوهری خود را از مرحله جمادی آغاز می‌کند و آرام آرام به مرحله نباتی می‌رسد. نفس تا پیش از آن که نبات شود، جماد بالفعل و نبات بالقوه است و به طریق اولی حیوان و انسان بالقوه است. و این نفس در این مرحله مانند هر نباتی دارای قوای نباتی می‌شود؛ با این تفاوت که نهایت سیر نباتات همین است و از مرحله نباتی نمی‌توانند گذر کنند، مگر آن که حیوان یا انسان از شیء نباتی تغذیه کند و مواد غذایی نباتی در مسیر حیوانیت و انسانیت قرار گیرد. به هر حال نفس انسانی که به مرحله نبات رسیده اگر مانعی جلوی حرکت او را نگیرد، آرام آرام از این مرحله می‌گذرد و با حرکت جوهری خود به مرحله حیوانیت می‌رسد و دارای قوای حیوانی می‌شود و نیز از این مرحله به حرکت جوهری می‌گذرد و به مرحله انسانیت می‌رسد. نفس انسان همین که به مرحله حس و حرکت ارادی برسد، حیوان بالفعل است و دارای قوای حیوانی می‌شود و هر انسان بالقوه‌ای که بالفعل حیوان باشد، دارای قوه خیال است و قطعاً مجرد می‌باشد؛ زیرا قوه خیال مجرد است و از این جا می‌توان گفت تمام حیواناتی که دارای قوه خیال هستند،



مجرداند. صورت‌بندی این برهان به شکل زیر است:

(۱) نفس انسانی دارای قوه خیال است؛

(۲) هر دارنده قوه خیالی مجرد است؛

∴ پس نفس انسانی مجرد است.

برای اثبات این برهان باید اولاً قوه خیال را تعریف کرد؛ ثانیاً، نشان داد که انسان دارای قوه خیال است و ثالثاً، برهان اقامه کنیم که قوه خیال مجرد است. قوه خیال بایگانی صور حسی است که این صور از طریق یکی از قوای پنج‌گانه وارد حس مشترک می‌شوند و حس مشترک آنها را درک می‌کند و پس از ادراک آنها را در قوه خیال بایگانی می‌کند تا بعداً آنها را به یاد آورد. و از آن‌جا که انسان وجداناً دارای ادراکات حسی است که بعداً می‌تواند یادآوری کند، معلوم می‌شود که ادراکات حسی او در جایی ذخیره شده است و ما آن ظرفی را که ادراکات حسی در آن ذخیره می‌شود، «خیال» می‌نامیم. اما تجرد قوه خیال از این راه اثبات می‌شود که صور ادراک حسی مجردند و ظرفی که برای مجردات می‌توان در نظر گرفت، باید از سنخ مجرد باشد، نه از سنخ مادیاتی که انقسام‌پذیرند؛ زیرا اگر ظرف مجرد انقسام‌پذیر باشد، مستلزم آن است مظهر آن یعنی مجرد نیز انقسام‌پذیر باشد، درحالی‌که مظهر مجرد و انقسام‌ناپذیر است. بنابراین، ظرف ادراکات حسی و قوای ادراکات حسی باید مجرد باشند و بیشتر نشان دادیم که ادراک عقلی و ادراک حسی مجرد و ادراک خیالی همان ادراک حسی است که رابطه‌اش با محسوس خارجی قطع شده است. بنابراین، ادراک حسی و ادراک خیالی هر دو مجردند. در نتیجه، قوای حسی و قوه خیال که ظرف ادراکات خیالی است، مجرداند.

اصول معاد جسمانی - مثالی ملاصدرا

از نظر ملاصدرا جسمی که در قیامت هر انسانی با آن محشور می‌شود، جسم عنصری نیست، بلکه جسم مثالی است. او نظریه خودش را بر اساس اصول و مقدماتی بنا نهاده که بیشتر این اصول در حکمت او برهانی شده‌اند. بنابراین، نظریه معاد جسمانی از ثمرات حکمت متعالیه





است و هرگز نمی‌توان با اصول حکمت اشراقی یا با اصول حکمت مشائی به تنهایی آن را اثبات کرد و از این جا معلوم می‌شود که چرا ابن سینا خود را ناتوان از اثبات عقلانی معاد جسمانی می‌دید.

۱. اصالت وجود

اولین اصلی که نظریه معاد جسمانی ملاصدرا مبتنی بر آن است، اصالت وجود است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۸۵) که ام الاصول است و دیگر اصول فرع این اصل اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۵۷) طبق این اصل آنچه در انسان اصالت دارد، وجود انسان است که موضوع بازگشت در قیامت است (سبزواری، تعلیقات بر اسفار، ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۸۵). یعنی وجود نفس و بدن از دنیا به برزخ و قیامت سیر می‌کند، نه ماهیت انسانی که مرکب از دو ماهیت نفس انسانی و بدن است.

۲. مساوقت وجود با تشخص

تشخص هر شیئی و از جمله تشخص هر شخصی به وجود خاصش است، نه به امور ممیزه، بنابراین، آن چیزی که از دنیا به آخرت سفر می‌کند وجود نفس و بدن است که به خود وجود متشخص‌اند و از آن جا که میان وجود دنیایی نفس و بدن و وجود آخرتی آن دو انقطاعی نیست، در این صورت وجود نفس و بدن آخرتی عین وجود نفس و بدن دنیایی است، هر چند این نفس و بدن در بسیاری از احوال و صور متحول شده باشند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۸۵). به تعبیر دیگر، اگر اصالت با وجود است و در دار هستی جز وجود متحقق نیست، بنابراین، تشخص یک موجود جز به نفس وجود آن نخواهد بود؛ زیرا در دار هستی غیر از وجود چیزی نیست و ماهیات و ذاتی و عرضی‌های آن علائم تشخص‌اند که ممکن است در طول زمان برخی از این علائم از علامت بودن ساقط شوند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۵۷ - ۵۵۸). اگر عوارض انسان مشخص و معین کننده انسان باشند، در این صورت هر گاه انسان نشسته برخیزد، دیگر نباید همان انسان باشد و یا انسان ساکن به حرکت در آید، دیگر نباید همان انسان باشد. بنابراین، اگر نفس و بدن در دنیا حرکت کنند و نفس در این سیر وارد برزخ شود و ماده را رها کند و با بدن مثالی‌ای همراه شود که دارای شکلی همانند شکل انسان در

دنیا باشد، شخص همان شخص است که در دنیا با بدن عنصری بوده است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۶۰۲).

۳. تشکیک در وجود

وجود از آن نظر که وجود است امر بسیطی است، بنابراین، وجود تکثر و تعدد نمی پذیرد. کثرتی که در وجود راه ندارد کثرتی است که ما به الامتیاز وجودها بیرون از وجود باشد، اما اگر کثرت وجود برگردد به این که ما به الامتیاز وجودها عین ما به الاشتراک آنها باشد، در این صورت وجود، چنین کثرتی را پذیراست. و از آن جا که در خارج وجودها متفاوت اند و بر اساس اصالت وجود تنها وجود اصیل است، بنابراین، تفاوت وجودها به نفس ذات بسیطشان است که فردی از وجود شدید و فرد دیگری از آن ضعیف است و فردی متقدم و فردی دیگر متأخر است. و عقل از ضعف وجودها ماهیت را انتزاع می کند؛ زیرا هرگاه وجودی معلول باشد، هر چند این وجود بسیط است ولی میزان کمال علتش را دارا نیست و به همین علت عقل این وجود بسیط را مرکب از امر متحصّل و غیرمتحصّل تلقی کرده و از حیث غیرمتحصّل بودن ماهیت را انتزاع می کند و از همین رو، ماهیت را متأخر و تابع وجود دانسته اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۵۴). بنابراین، طبیعت وجودات به نفس ذات خود قابلیت شدت و ضعف دارند و از یکدیگر به نفس ذاتشان متمایزند، نه به ممیز فصلی یا مصنف عرضی یا به مشخص زاید بر اصل وجود (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۸۶).

۴. حرکت جوهری

حرکت جوهری یکی دیگر از اصولی است که معاد جسمانی صدرایی بر آن استوار است. وجودهای مادی دائماً در حرکت جوهری و ذاتی هستند و این موجودات قبول اشتداد و تضعف می کنند و بدین سبب ممکن است از یک متحرک جوهری در مقاطع مختلف ماهیات متفاوتی انتزاع شود و انتزاع ماهیات متفاوت به معنای وجودهای متباین نیست، بلکه همان وجود واحد است که در بستر زمان شدت یافته است؛ زیرا در این متحرک انقطاعی حاصل نشده است، بلکه هر جزء مفروض این حرکت با جزء مفروض دیگر آن متصل است





از این رو، این متحرک از آغاز تا پایان حرکت خود یک وجود است.

بنابراین، اگر متحرکی از عالم طبیعت حرکت کند و به مرز عالم برزخ و تجرد مثالی برسد و از آنجا عبور کرده و به عالم عقول برسد، همان وجود است. از این رو، نفس و بدن از آغاز حرکت خود در عالم طبیعت تا جایی که ماده دنیوی را رها می‌کند و به تجرد عقلی می‌رسد یک واحد است و اجزای این حرکت بالفعل موجود نیستند و به تعبیر ملاصدرا ماهیاتی، که به ازای مراتب وجودی‌اند، بالفعل به وجود مراتب به نحو تفصیل موجود نیستند، بلکه برای مراتب وجود اجمالی است؛ همان‌طور که اجزای حد در محدود به نحو اجمالی موجودند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۸۹). بنابراین، متحرک در طول حرکت هر چند ماهیات متفاوت و متغیری را می‌پذیرد، یک واحد شخصی است.

۵. شیئیة الشیء بصورتہ لایمادته

شیئیة هر شیئی به صورت آن است و ماده در حقیقت آن شیء هیچ دخالتی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۸۷-۱۸۹). اشیای مادی در خارج مرکب از ماده و صورت هستند، و حقیقت ماده امر بالقوه‌ای است که بدون ترکیب با امر بالفعل موجود نخواهد بود. حقیقت هر شیء مرکب در واقع، همان صورت اوست و این حقیقت نیاز به ماده دارد تا از آن بتواند با حرکت جوهری فعلیت‌های قوی‌تر از آنچه دارد را به دست آورد. طبق این بیان حیوان مرکب از نفس حیوانی و بدن، آن چیزی که حقیقت حیوان به آن است نفس حیوانی اوست که امر بالفعلی است و ماده بدنی حامل قوه و امکان آن است و موضوع برای انفعالات و حرکات آن است تا بتواند فعلیت‌های بیشتری را به دست آورد. طبق این دیدگاه، هرگاه صورت را بتوان از ماده آن جدا کرد، در این صورت حقیقت آن شیء همین صورت است. بنابراین، اگر نفس در اثر حرکت جوهری مجرد شود و آرام آرام از دنیا به آخرت سفر کند و بدنی در این سفر او را همراهی نکند یا بدنی او را همراهی کند که دارای عنصر مادی نباشد، باز این شیء همان شیء است که پیش از این با بدن عنصری بوده است.

بنا بر این اصل، هرگاه نفس ناطقه انسان تجرد برزخی یا عقلی بیابد، همان حیثیت برزخی

یا عقلی صورت بدن است و هرگاه نفس، بی‌نیاز از این بدن عنصری شود و بتواند کارهایش را تنها با بدن برزخی انجام دهد، باز هم خود نفس است که این کارها را انجام می‌دهد (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۹۸).

۶. تشکیکی بودن وحدت نفس

نفس به دلیل جسمانیة الحدوث بودن با حرکت جوهری صورت‌های جدیدی می‌پذیرد و در هر تحولی صورت همان صورت قبلی است که از نظر وجودی درجه بالاتری از وجود را یافته است و یافتن درجه بالاتر به معنای از دست دادن درجه پائین‌تر نیست، بلکه به این معناست که نفس نسبت به درجه پائین‌تر از خود علیت دارد و از این رو، هرچه وجود برتر باشد، به نحو بساطت جامع همه وجودهای مادون خود است. و بر این وجود برتر احکامی صادق است که بر وجود پائین‌تر صادق نیست. برای نمونه شیء مادی در آن واحد از یک جهت به سفید و سیاه متصف نمی‌شود، اما نفس به دلیل تجرد و وجود برتر خود در آن واحد، هم علم به سفید دارد و هم علم به سیاه. بنابراین، نفس به دلیل اتحاد عاقل و معقول با سفید و سیاه متحد می‌شود و سفید و سیاه در وجود برتر با یک‌دیگر جمع می‌شوند. این بدین معناست که هرگاه نفس در اثر حرکت جوهری به تجرد برسد، قوا و بدنی خواهد داشت که می‌تواند در آن واحد نزول کند و در مرتبه حس و آلات طبیعی قرار گیرد و می‌تواند صعود کند و به عقل فعال متصل شود؛ زیرا دارای سعة وجودی است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۹۰).

۷. تشخیص بدن به نفس

از نظر ملاصدرا، تشخیص بدن به صورت آن است و چون صورت آن جز نفس چیز دیگری نیست، از این رو، تا زمانی که نفس به بدن تعلق دارد، بدن، بدن زید است، هر چند سلول‌های بدن به مرور زمان تحلیل روند و سلول‌های دیگر جایگزین آنها شوند. بنابراین، اگر بدن در سیر تحولی خود از بدن دنیایی به بدن برزخی و از آن به بدن قیامتی متحول شود، بدن همان بدن زید است و بدن برزخی زید همان بدن دنیایی اوست؛ زیرا بدن بودن زید به صورت و نفس زید است؛ آن چیزی که بدن زید تلقی می‌شود، ماده جنسی بدن نیست، بلکه ماده بر وجه خصوصیت است، یعنی بدن خاصی که به زید نسبت دارد و هویت زید به نفس آن





است، نه به جسد آن و به همین دلیل، هرگاه نفس بدن مادی را رها کند - چه در خواب و چه در بیداری یا در هنگام مرگ - و با بدن برزخی مرتبط شود، این بدن برزخی همان بدن زید در حال بیداری، یا در حال خواب یا در هنگام مرگ است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۹۰-۱۹۱).

۸. تجرد ادراک و قوای ادراکی

بیشتر روشن شد که ادراک مطلقاً مجرد است و بنابراین، صور خیالیه نیز مجردند و ثابت شد که مدرک آن یعنی قوای حسی و قوه خیال نیز مجردند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۹۱).

۹. صور خیالیه از منشئات نفس

از نظر ملاصدرا نفس فاعل انشاء کننده صور ادراکی در خیال متصل است؛ زیرا طبق مبنای او، تمام مدرکات بالذات باید مجرد باشند. از این رو، رأی شیخ اشراق را نمی‌پذیرد که ادراک حسی حضوری باشد، در نتیجه نفس نمی‌تواند عالم ماده را به علم حضوری بیابد. بنابراین، هرگاه ابزار قوای حسی با محسوس خارجی مرتبط شود و معادات لازم برای درک حسی فراهم شود، نفس مشابه محسوس خارجی را در صقع خود ایجاد می‌کند. بنابراین، مدرکات خیالی نفس از منشئات نفس اند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۹۲-۱۹۳).

۱۰. سیر انسان از عالم طبیعت تا عالم عقل

عوالم و نشئه‌های وجود امکانی با همه کثراتی که دارند، واحدند و این واحد به‌طور کلی به سه عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل یا عالم مثال الاهی درجه‌بندی می‌شود و این سه عالم از یک‌دیگر جدا نیستند. موجودات این عوالم سه دسته‌اند: برخی از آنها تنها جزء موجودات عالم طبیعت هستند و برخی دیگر جزء عالم مثال و برخی از آنها جزء عالم عقل‌اند. بسیاری از موجودات عالم طبیعت نمی‌توانند از عالم طبیعت به عالم مثال و از آن‌جا به عالم عقل و از آن‌جا به عالم اله راه یابند، مگر آن که سیر جوهری آنها به سیر جوهری انسان بینجامد. در میان موجودات، انسان در اثر حرکت جوهری این توان را دارد که در همه این عوالم سه‌گانه حضور یابد، انسان با حرکت در این عوالم شخصش باقی است. بنابراین، یک انسان در طفولیتش وجود طبیعی است و او انسان بشری است و از تجرد مثالی و عقلی خالی است،

ولی در این وجود به حرکت جوهری درجه به درجه بالا می‌آید و تصفیه و تلطیف می‌شود تا این که دارای کون نفسانی و تجرّد مثالی می‌شود و این انسان در این مرحله انسان نفسانی اخروی است که صلاحیت بعث و قیام در نشئه برزخ و قیامت را دارد. چنین انسانی اعضای نفسانی دارد و او انسان دوم است. سپس انسان از این وجود به حرکت جوهری آرام آرام منتقل می‌شود و دارای وجود عقلی می‌شود و در این صورت او انسان عقلی است و برای او اعضای عقلی است و این انسان سوم است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۹۴).

اثبات معاد جسمانی مثالی ملاصدرا

در نظر ملاصدرا - با توجه به اصول پیش گفته - همین بدن دنیوی در قیامت محشور می‌شود و آن چیزی که در قیامت رخ می‌دهد، بازگشت شخص همین نفس و بدن است، نه بدن دیگر، چه آن بدن عنصری و چه مثالی باشد. از نظر ملاصدرا اعتقاد به این که شخص بدن دنیوی در قیامت با شخص نفس مجرد محشور می‌شود، اعتقادی صحیح است که هر کس بدان باور داشته باشد مؤمن است و همین مطابق با شریعت و موافق با برهان و حکمت است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۹۸-۱۹۷). بنابراین، از نظر ملاصدرا معاد قرآنی همان چیزی است که او با برهان بدان دست یافته است. طبق این بیان - از نظر ملاصدرا - عنصریت بدن در این دنیا جزء حقیقت انسان نیست و از این جاست که تمام سلول‌های بدن انسان در طول کمتر از ده سال عوض می‌شود، در حالی که بدن دنیایی همان بدن است. از این رو، هرگاه انسان در حرکت جوهری، به واسطه ادراکاتی که برای او حاصل می‌شود، در طول بدن عنصری دارای بدن مثالی شود و به مرور از بدن عنصری فاصله بگیرد و رابطه‌اش با بدن عنصری به کلی قطع شود، در این صورت این بدن مثالی همان بدن عنصری در دنیا است؛ زیرا این بدن مثالی منقطع از آن بدن نیست، همان‌طور که سلول‌های مبدل منقطع از سلول‌های اولیه نیستند، از این رو، بدن مثالی همان بدن دنیوی است و بدن مثالی در برزخ و قیامت همان شخص بدن دنیوی است. به عبارت دیگر، نطفه انسانی که در رحم مستقر می‌شود، یک شخص انسانی است که در مرحله جمادی است، بنابراین، او انسان جمادی است و در حرکت جوهری رشد می‌کند و انسان نباتی می‌شود و این انسان نباتی به دلیل اتصال با نطفه جمادی و در امتداد با





آن همان وجود سابق است و باز در حرکت جوهری به مرحله ادراکات حسی می‌رسد و این نبات دارای قوه خیال می‌شود و صور خیالی را در خود دارا می‌شود، در این صورت خود آن شیء ضمن این که دارای بدن مادی است، دارای بدن مثالی - در طول بدن مادی - خواهد بود که عین همان بدن مادی در مرتبه بالاتر است؛ زیرا همان امر مادی به حرکت جوهری دارای بُعد تجزیدی شده است و اینها در طول یکدیگرند و یک واحد شخصی را تشکیل می‌دهند و از این رو، بدن مثالی عین همین بدن مادی است و اگر باز این موجود مادی مثالی در اثر حرکت جوهری به تجزید عقلی برسد، این موجود مجرد عقلی همان موجود مثالی و در طول همان بدن مادی است. بنابراین، نفسی که به درجه تعقل رسید عین بدن مثالی‌ای که در طول وجود عقلانی نفس است و عین بدن عنصری است که در طول بدن مثالی بدن برای نفس است. بنابراین، نفس در مرحله عقلانی و در طول آن بدن مثالی و در طول آن بدن مادی از یکدیگر جدا نیستند و یک واحد شخصی‌اند. حال، اگر شخصی در اثر حرکت جوهری از بدن عنصری و مادی جدا شود و نفس تنها با بدن مثالی خود باقی بماند، باز همان شخص است و بدنی که او را همراهی می‌کند عین همان بدن عنصری و مادی است، همان‌طور که بدن عنصری در طول ۵۰ سال چندین بار عوض می‌شود و در عین حال این بدن عنصری همان بدن عنصری ۵۰ سال قبل است.

دیدگاه صدرائیان در معاد جسمانی

تابعان ملاصدرا در حکمت متعالیه دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنها معاد جسمانی صدرایی را پذیرفته‌اند و بر این باورند که معاد قرآنی همان معادی است که ملاصدرا اثبات کرده است. حکیم سبزواری از مدافعان این نظریه است و نیز امام خمینی (ره) به شدت از آن دفاع می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۵۳-۵۹۲؛ سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۳۲-۳۴۰). در مقابل دسته‌ای معاد مثالی جسمانی ملاصدرا را معاد قرآنی نمی‌دانند. از نظر این گروه معاد قرآنی می‌گوید همان‌طور که روح از بدن مفارقت کرده و به عالم دیگر سفر کرده است، باید جسم عنصری نیز به آن عالم سفر کند و به نفس ملحق شود. از نظر آقا علی مدرس زنونی میان نفس و بدن مناسبت ذاتی است؛ زیرا نفس علت بدن است و این مناسبت ذاتی سبب می‌شود که نفس چیزهایی را

در بدن و عناصر آن به ودیعت بنهد و پس از مفارقت از آن این چیزها در بدن و عناصر آن محفوظ بماند و این بدن و عناصر آن به حرکت جوهری از دنیا به آخرت سفر می‌کنند و به نفس خود که در آن سرا متوقف است، ملحق می‌شوند (آقا علی مدرس، ۱۳۷۸ ج ۲، ص ۹۲). حکیم غروی اصفهانی نیز قائل است که بدن و دایع نفس را در خود حفظ می‌کند و پس از انتقال نشئه ماده به نشئه قیامت به حقیقت و نفس خود ملحق می‌شود؛ زیرا نفسی که از بدن مفارقت کرد، علیت اعدادی بدن نسبت به نفس از میان می‌رود، ولی علت ذاتی‌ای که نفس به بدن و خاکستر آن دارد از میان نمی‌رود و به همین دلیل نفس با فرض مفارقت، نسبتی با بدن و خاکستر او دارد و پس از تحول نشئه از دنیا به عقبی، بدن به نفس خود ملحق می‌شود و با او متحد می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۴-۲۷۹). علامه رفیعی قزوینی نیز قائل است که بدن عنصری، پس از مفارقت نفس از آن، به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد تا نشئه تحوّل دنیا به آخرت فراهم شود و پس از آن که در اثر حرکت جوهری کل نظام ماده به آخرت متحول شد، بدن عنصری نفس، که به آخرت سفر کرده است، به نفس خود ملحق می‌شود (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۸۰-۸۳).



نتیجه‌گیری

اثبات معاد روحانی برای فیلسوفانی چون ابن سینا دشوار نیست. ولی از اثبات معاد جسمانی، به برهان عقلی مبتنی بر عقل محض، ناتوان‌اند. لیکن با برهان درون دینی بر درستی آن اعتراف دارند؛ زیرا معاد جسمانی قول صادق مصدّق است، اما ملاصدرا با داشتن اصول فلسفی چون اصالت وجود، حرکت جوهری و اصول دیگر و از جمله آنها تجرّد خیال و شیئیه الشیء بصورته لا بمادته معاد جسمانی را اثبات می‌کند؛ زیرا طبق اصول یاد شده نفسی که به تجرّد برزخی می‌رسد، بدن مثالی خواهد داشت و این بدن از ویژگی‌های ماده عنصری بری است و از این رو، نابود شدنی نیست و نفس مجرد پس از آن که از بدن عنصری مفارقت کند، هرگز از این بدن مثالی مفارقت نخواهد کرد؛ زیرا بدن مثالی دنباله نفس است و از موجودات مجرد می‌باشد. و از آنجایی که شیئیه شیء به صورت آن است و ماده، دنباله آن حقیقت است، و نیز ماده و صورت به یک وجود موجودند، شخص انسان با بدن مثالی



خود یک واقعیت است؛ همان‌طور که نفس در دنیا نیز با بدن عنصری به یک وجود موجود بوده است. بنابراین، هم در دنیا و هم در آخرت، نفس و بدن متحدند و یک واحد مرکب را تشکیل می‌دهند. از این‌رو، ثنویت نفس و بدن مانع اتحاد این دو نیست؛ زیرا هر صورت و ماده‌ای در تحلیل ذهنی متعددند و در وجود واحدند.

از نظر ملاصدرا، نفس با تخیلاتش دارای بدن مثالی می‌شود و با آن از دنیا به آخرت سفر می‌کند و حقیقت معاد جسمانی - که شریعت آن را مطرح کرده است - سیر نفس و بدن مثالی به آن سراسر است و این بدن مثالی محصول افعال اختیاری است که نفس به واسطه بدن عنصری در این دنیا آن را می‌سازد. از این‌رو، بدن مثالی متناسب با افعال اوست و در قیامت چیزی جز همین بدن مثالی که با نفس همسفر شده است، وجود ندارد.

اما برخی از پیروان اندیشه‌های ملاصدرا - هر چند بدن مثالی ملاصدرا را می‌پذیرند - معاد جسمانی قرآنی را فراتر از این می‌دانند. از نظر آنها همان‌طور که بدن مثالی با نفس به عالم آخرت سفر می‌کند، کل عالم دنیا نیز در سیر جوهری خود به عالم آخرت متحول می‌شود و از آن‌جا که نفسیت نفس امر ذاتی برای وجود نفس است، هر چند نفس پس از مفارقت از بدن او را تدبیر نمی‌کند، ولی ذاتیت نفس که همان تدبیر بدن است از او جدا نمی‌شود، بنابراین، اگر دنیا و عناصر آن به آخرت متحول شوند و عناصر جسمانی به آن سرا راه یابند و جسم متناسب با آن نشئه از این عناصر متحول فراهم شود، در این صورت نفس با فراهم شدن شرایط بدان تعلق خواهد گرفت و این همان معاد جسمانی قرآن است.

کتابنامه

۱. اصفهانی، محمد حسین، (۱۳۶۷) فی اثبات المعاد الجسمانی، در الرسائل الاربعة عشرة، تحقیق: رضا استادی، قم: مؤسسه النشر.
۲. انصاری شیرازی، یحیی، (۱۳۸۷) دروس شرح منظومه، ج ۴، قم: بوستان کتاب.
۳. دکارت، رنه، (۱۳۶۹) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز دانشگاهی، چاپ دوم.
۴. رازی، فخر الدین، (فخر رازی) (۱۴۱۰هـ) المباحث المشرفیه، ج ۲، تحقیق: محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت: دارالکتب العربی.
۵. رفیعی قزوینی، ابوالحسن، (۱۳۶۷) مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح: غلامحسین رضائزاد، تهران: انتشارات الزهراء.
۶. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۲۲هـ) شرح المنظومه، تعلیقات آیه الله حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.
۷. شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. _____، (۱۳۷۹) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه، ج ۹، قم: مکتبه المصطفوی.
۹. مدرس زنوزی، آقا علی، (۱۳۷۸) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، ج ۲، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۰. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

