

پاسخ به منتقدان ملاصدرا درباره معاد جسمانی: رد ادعای تعارض با شریعت و حصر آن در معاد روحانی

سیدعباس ذهبی*

سیدعلی رضی زاده**

چکیده

نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا، علاوه بر هماهنگی با مبانی دینی، بر اصول و مبانی فلسفی و عقلی مبتنا دارد. ملاصدرا چون ناظر به اشکالات متکلمین خصوصاً فخررازی بود، بر آن شد تا برای اجتناب از اشکالات ایشان، برای نخستین بار به اثبات عقلی معاد جسمانی بپردازد. لذا در صورت‌بندی این نظریه از اصول فلسفی نوین مکتب خود بهره برد. او با ردّ معاد جسمانی عنصری و نیز اعتقاد به معاد جسمانی اخروی، در مقابل دیدگاه اکثر متکلمین - یعنی بازگشت اجزای متفرق مادی عنصری در آخرت که دار تجرد است - ایستاد. همچنین او به عینیت فرد مُعاد با فردی که در دنیا بوده معتقد شد تا راه را بر منتقدینی که مدعی تعارض نظریه او با شریعت بودند، مسدود سازد.

* استادیار گروه الهیات فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول: falsafeh100@gmail.com).

** دانشجوی دکتری رشته الهیات فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (sidalirazi655@gmail.com).

در مقابل انتقادات و ابهامات متنوعی بر این نظریه مطرح شد. برخی منتقدین آن را نظریه‌ای فلسفی و متعارض با شریعت دانسته، برخی با ابعادی از آن همراه شده و آن را تحسین نمودند. اما مفسرینی هم متعرض ناسازگاری این نظریه با شریعت نشده و با آن موافقت نمودند. در مجموع عدم بررسی همه‌جانبه‌ی این نظریه توسط منتقدین، موجب ایجاد این تردیدها گردید. ملاصدرا با طرح نشئات سه‌گانه (طبیعی، عالم مثال و عالم عقلی) و نیز سه گونه انسان (حسی، نفسی و عقلی)، معادهایی فراتر از معاد مثالی و همچنین معاد برای سایر موجودات را اثبات نمود. نهایتاً ملاصدرا با ارائه دیدگاه ابتکاری، شناخت مسئله معاد را در گرو طریق معرفت نفس و معرفت قوا می‌داند.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، معاد جسمانی اخروی، معاد جسمانی عنصری، عینیت بدن دنیوی و اخروی.

بیان مسئله

اعتقاد به مسئله‌ی معاد در کنار مبدأ، از اصول دینی مسلمانان به شمار می‌آید. با این همه چگونگی اعتقاد به وقوع معاد، مورد اتفاق حکمای مسلمان نبوده و تبیین و اثبات اقسام آن خصوصاً قسم معاد جسمانی، همواره از سوی حکیمان مسلمان و از جمله ملاصدرا امری ضروری بوده است. عمده اختلافات درباره‌ی قسم معاد جسمانی ناشی از اختلاف متکلمان و فیلسوفان، در تفسیر این اصل دینی و نیز حقیقت نفس انسانی (تجرد و مراتب آن) می‌باشد. بر این اساس طرح نظریه‌ی فلسفی معاد جسمانی ملاصدرا برای نخستین بار در فضای فکری شکل گرفت که پیش از آن هیچ متکلم و فیلسوفی حتی در تراز بوعلی‌سینا، به اثبات عقلی آن مبادرت نورزیده بود. ملاصدرا، در طراحی این نظریه - با توجه به اشکالات پیچیده‌ی معاد جسمانی مانند اعتقاد به اعاده معدوم به عینه متکلمین و ... - مواجه بود. او براساس مبانی و پیش‌فرض‌های مکتب‌اش - یعنی جدایی ناپذیر بودن انسان، قرآن و برهان - چنان طیّ طریق نمود که نظر شریعت و دین در کنار عقل توأمان تأمین گردد. بنابراین ملاصدرا به تصریح خود بر عقلانیت و فلسفه‌ای اعتقاد و اصرار دارد که تعارضی با شریعت نداشته باشد. همچنین او به عنوان یک فیلسوف، اعتقاد خویش را به هر دو قسم معاد جسمانی و روحانی به صراحت بیان نمود.

نظریه‌ی معاد ملاصدرا، بر اساس مبانی و اصول فلسفی تأسیسی او و همچنین آراءش درباره‌ی نفس، قوا و کارکردهای آن شکل گرفت. برخی از این اصول اثرگذار در این نظریه عبارتند از: اصالت

وجود، تشکیک وجود، وحدت نفس، تجرد نفس، تجرد قوا خصوصاً تجرد قوه‌ی خیال، حرکت جوهری، جسمانیة‌الحدوث نفس و ... در مقابل منتقدین نظریه‌ی معاد جسمانی صدرایی، انتقادات متنوعی بر این نظریه مطرح نموده‌اند. برخی نظریه‌ی ملاصدرا را از جهتی به عنوان نظریه‌ای فلسفی و ساخته و پرداخته‌ی ذهن انسان و در مقابل وحی و از جهتی دیگر نظریه‌ای ناهمخوان و ناسازگار با شریعت قرآن و روایات و نیز محدود در مرتبه‌ی مثال بر می‌شمارند. در مقابل برخی مفسرین صدرایی متعرض ناسازگاری این نظریه با وحی و شریعت نشده و با مبانی و مقدمات آن موافقت نمودند. برخی دیگر هم در عین انتقاد به ابعادی از این نظریه مانند مبانی فلسفی صدرایی، با برخی دیگر از ابعاد و مبانی فلسفی آن همراه شده و آن را مورد تحسین قرار داده‌اند. در مجموع ارائه‌ی دسته‌بندی از انتقادات منتقدین این نظریه و پاسخ به انتقادات ایشان رسالت اصلی این مقاله می‌باشد. لذا این مهم بر اساس آرای ملاصدرا و تفاسیر برخی شارحین و مفسرین صدرایی، با بیان غرض اصلی ملاصدرا از طرح این نظریه و بیان نقاط قوت آن و نیز تبیین نقاط ضعف منتقدین در مواجهه با آن به فرجام خواهد رسید. در نهایت سوال اصلی این مقاله آن است که چرا منتقدین نظریه‌ی ملاصدرا - علیرغم اطلاع از پیش‌فرض‌های او در سازگاری عقل و شریعت و نیز تصریح اعتقادش به معادین جسمانی و روحانی - به جمیع ابعاد این نظریه توجه نداشته و یک‌طرفه به تعارض و ناهمخوانی آن با شریعت رأی داده و آن را تنها محدود در عالم مثال می‌دانند؟

۱. تاریخچه‌ی معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا:

ملاصدرا گوید: اختلاف پیروان ادیان و مذاهب در کیفیت امر معاد، به علت دشواری فهم این مسئله است. لذا اذهان بسیاری مانند شیخ‌الرئیس، در کیفیت معاد به گنبدی گرایید (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۷۹). مسئله‌ی معاد جسمانی، پیش از ملاصدرا و خصوصاً توسط ابن‌سینا، از نظر عقلی مبرهن نشده بود. چنان‌که استاد دینانی گوید: «بزرگان فلسفه تا زمان ملاصدرا در مورد این مسئله یا مقلد بوده‌اند یا متوقف. لذا وصول و اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و فلسفی، نصیب ملاصدرا گشته است» (دینانی، ۱۳۹۹: ۸۴ و ۸۳).

بنابراین این مسئله، ملاصدرا را بر آن داشت تا بر سیاق حکمت متعالیه و با مبانی و رهیافت‌های نوین خود - که به دنبال هماهنگی میان شریعت و عقل بود - به این بحث ورود نموده و به تبیین عقلانی آن بپردازد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۷۹). ملاصدرا در خصوص آرای متکلمان، فقها و اهل حدیث گوید: برخی به معاد جسمانی فقط معتقد بودند. در مقابل، جمعی از حکما و عرفای اسلامی و متکلمان هم‌چون غزالی، راغب اصفهانی و بسیاری از علمای امامیه و شیعه‌ی اثنی‌عشری

مانند شیخ مفید، شیخ صدوق و ... به هر دو قسم معاد اعتقاد دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۷۵ و ۳۷۴). اما حکمای مشاء معتقدند: معاد فقط روحانی است. اما ملاصدرا دیدگاه بزرگان یونان در خصوص تناسخ را تأویل کرده و با مبانی خود سازگار می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۷۴). نگارنده گوید: ملاصدرا برخی از این آراء را باطل دانسته و برخی را همدلانه پذیرفته و در خصوص برخی دست به تأویل می‌زند.

۲. تعریف معاد و معاد جسمانی:

ملاصدرا در آثار خود به‌طور مشخص در فصل و مبحثی خاص، به تعریف معاد و معاد جسمانی، نپرداخته است. لذا مواردی که در زیر خواهد آمد، (تا حدود زیادی) تعریف اصطلاحی است که از لابلائی آثار مختلف او جمع‌آوری شده است. ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* گوید: معاد عبارت است از؛ تجدد احوال، اوصاف و خصوصیات برای یک امر ثابت باقی به نام نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۷۰). در *مفاتیح‌الغیب* گوید:

أن لكل شيء معادا و مرجعا كما أن له مبدأ و منشأ فإن المعاد بمعنى العود و الرجوع للشيء إلى الحالة التي خرج منها كما قيل كل شيء يرجع إلى أصله؛ برای هر چیز همان‌گونه که مبداء و منشائی هست، معاد و بازگشتی هم است. پس معاد، عود و بازگشت شیء است به حالتی که از آن خارج شده بود، زیرا هر چیزی در نهایت به سوی اصل و منشاء خود باز می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۱۱).

ملاصدرا در *الاسفار الاربعه* گوید: هر کسی می‌خواهد معنای قیامت کبری و ظهور حق و بازگشت اشیاء بسوی او را دریابد، بداند خداوند حتی جبرئیل، اسرافیل و میکائیل و ملک‌الموت را می‌میراند چنان‌که گفتیم: طبق اصل رجوع کل شیء الی أصله و عود کل صورة إلى حقیقتها، هر چیزی بسوی اصل خود رهسپار خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۷۹).

۳. دسته‌بندی نصوص ملاصدرا در معاد جسمانی:

پیش از ورود به بحث انتقادات، برای شناخت بهتر از اصل نظریه‌ی ملاصدرا، دسته‌بندی نصوص و آرای او در معاد جسمانی، ضروری می‌نماید. بر این اساس آرای ملاصدرا را در پنج دسته‌ی کلی دسته‌بندی و طبقه‌بندی می‌کنیم:

دسته‌ی اول: دیدگاه‌هایی است که بر اساس آن ملاصدرا نظریه‌ی معاد جسمانی خود را با آنچه شریعت و عموم مردم به آن اعتقاد دارند، موافق دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۱۴ و ۳۸۰).

دسته‌ی دوم: آرائی که در برگیرنده اصول و مبانی فلسفی نوین ملاصدرا بوده و بر اساس آن ملاصدرا بر معاد جسمانی و عینیت بدن دنیوی و اخروی، اصرار داشته است (همان، ۱۳۵۴: ۳۹۶ و ۳۹۵؛ ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۰۷ و ۲۰۰).

دسته‌ی سوم: دیدگاه‌هایی که معاد را نه با بدن جسمانی عنصری، بلکه با بدن جسمانی اخروی می‌داند (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۱۶ و ۲۱۵؛ ۱۳۵۴: ۳۹۷؛ ۱۳۶۱: ۲۵۰).

دسته‌ی چهارم: عباراتی که بیانگر دیدگاه ابتکاری ملاصدرا در معاد جسمانی براساس طریق معرفت نفس است که مطابق آن ملاصدرا بر ایجاد بدن اخروی به قدرت تخیل قوه‌ی خیال تأکید دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۰۹؛ ۱۳۵۴: ۴۰۹).

دسته پنجم: آرائی که از معاد‌هایی فراتر از معاد مثالی سخن می‌گویند. ملاصدرا علاوه از معاد مثالی، به معاد عقلی و نیز معاد برای سایر موجودات معتقد می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۰۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۹).

۴. اشکالات منتقدین صدرایی بر نظریه معاد جسمانی ملاصدرا:

اشکالات به نظریه‌ی ملاصدرا را می‌توان به دو بخش تقسیم‌بندی نمود: اشکالات به تعارض نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا با ظواهر شریعت و اشکالات بر اصول و مبانی فلسفی معاد جسمانی صدرایی.

۴.۱. تعارض نظریه معاد جسمانی ملاصدرا با شریعت:

بر این اساس منتقدین با بیان اشکالاتی، متعرض تعارض نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا با شریعت (قرآن و روایات) و نیز با آنچه در قیامت رخ خواهد داد، شده‌اند. این اشکال، مهمترین اشکال منتقدین به نظریه‌ی ملاصدرا می‌باشد.

۴.۱.۱. در مقابل وحی بودن این نظریه:

برخی انتقادات بر اساس رویکرد تادب و احتیاط دینی و حقانیت وحی است:

تأدب و احتیاط دینی ایجاب می‌کند که انسان بگوید: ما معتقدیم به حقانیت آن چه که وحی آورده و اینکه اصل معاد ضروری و قطعی‌الوجود است، بدون کم و کاست. چون این مطلب نظری است و صاحب نظران، نظرات فراوانی را ارائه داده‌اند، پس اصل، حق و میزان وحی بوده و عقل، و نظر صاحب نظران فرع و تابع می‌باشد (ر.ک: جوادی آملی، جلسات اسفار: جلسه ۱۲۶ و ۱۲۵).

در خصوص عدم تطبیق این نظریه با ظواهر کتاب و سنت، هم گفته شده:

نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا دارای نقطه ضعف‌هایی است که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. طبق سخنان ملاصدرا، عالم برزخ غیر از عالم قیامت است و نفوس به طور تدریجی و پس از مرگ وارد عالم برزخ می‌شوند و ورود به آن به یک‌باره نیست. اما عالم قیامت طبق نصوص قرآنی و روایات، عالمی است که دفعتاً حاصل می‌شود و همه با هم و یک جا وارد می‌شوند: «یَوْمَ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ». پس ایشان چگونه می‌توانند فرق بگذارند بین عالم برزخ و عالم قیامت؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۸ و ۱۵ و ۱۴).

۱. ۲. تأکید شریعت، بر جسمانی بودن معاد:

برخی به معاد جسمانی با جسم عنصری تأکید داشته و معتقدند:

از آنجا که آیات فراوانی از قرآن دلالت بر اعاده و جمع اجزای پراکنده‌ی مردگان در قیامت دارد. ضرورت حکم می‌کند معاد، جسمانی باشد و اصل آن هم امری ممکن است (حلی، ۱۴۲۵: ۵۴۹ و ۵۴۸).

اگر ثواب و عقاب جسمی باشند، معاد نیز باید جسمانی باشد؛ زیرا ثواب و عقاب جسمی فقط با وجود بدن امکان‌پذیر است (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۱۶۰).

منتقدی گوید:

مطابق دیدگاه ملاصدرا نشئه‌ی آخرت، نشئه‌ی ادراک است و آنچه در آن عالم و در بهشت هست به فاعل و اراده‌ی او متکی است نه به قابل و تا فاعل چیزی را اراده نکند، آن چیز حاصل نمی‌شود. پس ملاصدرا ماده را در آخرت دخیل ندانسته و تنها جهات فاعلی را در آن موثر می‌داند (ر.ک: جوادی آملی، جلسات اسفار: جلسه ۱۲۶ و ۱۲۵).

۱. ۳. حصر نظریه معاد صدرایی در معاد روحانی:

برخی منتقدین به این‌همانی کامل معاد جسمانی ملاصدرا با معاد روحانی قائل بوده و گویند:

این دیدگاه با دیدگاه حصر معاد در معاد روحانی تفاوتی ندارد؛ زیرا اگر فرض بر آن باشد که شیئیت هر چیزی به صورت آن باشد و صورت نفس هم همان خود اوست و چیزی که در دنیا با نفس در ارتباط است (جسم دنیوی) در قوام نفس دخالتی ندارد، پس در قیامت محشور نمی‌گردد بلکه محشور همان نفس است. البته این نفس یا یک بدن مثالی انشاء می‌کند که قیام آن به نفس قیام صدوری خواهد بود و آن بدن هم از ماده و لوازم آن (جز مقدار) مجرد است، که این در مورد نفوس متوسطان از اصحاب یمین و شمال اتفاق می‌افتد، یا اصلاً آن بدن مثالی هم وجود ندارد همچنان که در مورد مقربان رخ می‌دهد. این نوع برداشت از معاد، به جان خودم سوگند که با آنچه شرع مقدس آورده است همخوان نیست (آملی، ۱۳۷۴: ۲۱۹).

همچنین ایشان در تعلیقه بر منظومه نیز دیدگاه سبزواری را همانند دیدگاه ملاصدرا، اعتقاد به معاد روحانی دانسته و از ناهمخوانی آن با کتاب الهی و روایات خبر داده است. منتقدی هم گوید: «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» (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۲۹).

۲.۴. انتقادات به مبانی و اصول فلسفی صدرایی:

منتقدین به برخی مبانی و اصول فلسفی ملاصدرا انتقاداتی داشته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:

۲.۴.۱. حصر معاد جسمانی ملاصدرا در معاد مثالی و انسان‌ها:

منتقدی با نادیده گرفتن اصول فلسفی نوین ملاصدرا، نظریه‌ی او را تنها متناسب با قالب‌های مثالی دانسته و گوید: «این اصولی که به عنوان پایه‌های معاد جسمانی ترسیم گردیده است، با آنچه در قیامت کبری محشور می‌گردد، همخوانی ندارد. گرچه ممکن است با قالب‌های مثالی در برزخ همخوان باشد» (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۱۹).

منتقدی دیگر گوید: نظریه‌ی ملاصدرا را تنها به حصر معاد در قالب‌های مثالی محدود انگاشته و معتقد است؛ ملاصدرا عالم پس از مرگ را فقط به عالم مثال محدود می‌داند. این منتقد با مبهم خواندن آن احتمال می‌دهد که ملاصدرا تنها توانسته حشر در برزخ را مستدل نماید.

همچنین گوید: «چرا ملاصدرا حشر مراتب بالاتر از عالم مثال را معتقد نیست؟» (مصطفوی، ۱۳۹۱: ۱۵۳ تا ۱۴۷).

برخی انتقادات هم مربوط به معادهایی فراتر از عالم مثال است: ملاصدرا تنها حشر و معاد را برای انسان‌ها اثبات کرده و از حشر سایر موجودات سخنی به میان نیاورده است: ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد، چون معاد قرآن تنها روی انسان نیست، روی همه‌ی عالم است. قرآن اساساً راجع به عالم ماده بحث می‌کند نه فقط انسان. پس: إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ... (تکویر: ۱-۳) مربوط به قیامت است، یَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ (ابراهیم: ۴۸) ارض فقط روح ما را نمی‌گوید، قرآن همین زمین را می‌گوید (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۲۹).

ایشان در بخش دیگر تمایل خود را به صحت مبانی صدرایی مخفی نکرده است. همچنین عدم مطابقت نظریه‌ی معاد صدرایی با معاد قرآنی را نه در باب انسان بلکه در خصوص عالم مطرح می‌کند و در این‌باره عدم پیشرفت علوم زمانه‌ی او را مانع دانسته و نه توانایی ملاصدرا را (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۲۹).

۲.۲.۴. انتقاد به خلّاق بودن نفس و خیال در آخرت:

برخی انتقادات مربوط به قوه‌ی خیال کارکردها و خلاقیت آن در آخرت می‌باشد. یکی از منتقدین گوید:

طبق دیدگاه ملاصدرا نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید. لذا از قوه‌ی خیال بدنی مطابق بدن دنیوی صادر شده و در معاد محشور شده و ثواب و عقاب او با همین بدن است. التزام به این قول صعب و دشوار است، زیرا که به‌طور قطع مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۸۳ تا ۷۹).

همچنین ایشان با باطل دانستن اقوال تناسخ و تعلق نفوس به اجسام سماوی، به تعلق روح به جسد مثالی برزخی معتقد می‌باشد، البته زمانی که ماده‌ی عنصریه مستعد زندگی ابدی شود. در این‌باره گویند:

پس از آن که خاک عنصری تحت تکامل طولانی طبیعی به حدی واصل شود که لیاقت ساختمان بدن اخروی را دارا شود و معاد جسمانی ظهور یابد، آن وقت با همان بدن

برزخی مثالی به بدن خاکی تعلق می‌گیرد و نبایست اشکال نمود که لازم آید در آخرت روح دارای دو بدن باشد. زیرا دو بدن در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم هستند. به این معنا که بدن برزخی مطابق ملکات و اخلاق روح است؛ و بدن خاکی (جسمانی) اخروی مطابق شکل و هیئت بدن برزخی است (همان، ۱۳۶۷: ۸۳ تا ۷۹).

نگارنده گوید: این منتقد ملاصدرا با قول حق دانستن دیدگاه خود، دیدگاه ملاصدرا را در معاد جسمانی، صالح پذیرش قول حق بودن نمی‌داند. البته در مواردی مانند بدن برزخی و تعدد ابدان، همسو با ملاصدرا بوده و با سخن خود - که دو بدن در عرض هم نیستند - عملاً به برخی اشکالات در خصوص ابدان در برزخ پاسخ می‌دهد.

منتقدی دیگر همسو با انتقاد فوق گوید:

بدن نفس در نشئه‌ی آخرت، بدنی معلول و مخلوق نفس نیست بلکه بدنی است که نفس خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن مساوق اعدام و ایجاد خودش می‌باشد. البته ممکن نیست شیء به فعالیت خودش موجود شود، زیرا مستلزم دور صریح و باطل است. اگر عبارتی از عبارات آخوند موهم این معنی باشد که نفس با فعالیت بدن خودش را ایجاد می‌کند، از خطاهای لفظی است و نمی‌پذیریم. اگرچه به فعالیت نفس قائلیم تا آنجا که معتقدیم نفس می‌تواند معالیل جرمیه و اجسام و مقادیر عظیمه را باذن ربُّها القادر ایجاد کند. چنان‌که در عالم طبیعت، قادر بر خلق صور خیالیّه و اشکال محسوسه است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۹۴).

منتقدی دیگر گوید: «چرا ملاصدرا، به ساخته شدن بدن عقلی توسط نفس در آخرت معتقد نیست؟ و اساساً حشر اجساد و ابدان تا کجا ادامه دارد؟» (مصطفوی، ۱۳۹۱: ۱۵۳ تا ۱۴۷).

۲. ۳. اشکال به جسمانیة الحدوث نفس:

دیدگاه جسمانیة الحدوث ملاصدرا از دیگر مبانی مورد انتقاد منتقدین است. در این خصوص منتقدی گوید: ملاصدرا معتقد است: نفس در ابتدا جسمانی بوده و بعد تکامل یافته و به مجرد برزخی و عقلانی می‌رسد اما اصولاً ما تبدیل شدن ماده به مجرد را نمی‌توانیم بپذیریم و هنوز باور نداریم که نفس جسمانی باشد! (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۸ و ۱۷).

همچنین این منتقد با دیدگاه افلاطون - که معتقد بود نفوس قبل از تعلق به ماده علی نعت الکثرة موجودند - مخالفت کرده است. او گوید:

ملاصدرا بین قول افلاطونیان و نظریه‌ی خودش جمع کرده و معتقد است: ما نفس را جسمانیة‌الحدوث می‌دانیم منتها علی نعت الکثرة. خوب منشأ کثرت نفس در قوس صعودی - که مجرد است - را چه می‌دانید؟ اگر شما ملاک کثرت را مادّه می‌دانید، در عالمی که مادّه نیست مانند عالم برزخ، کثرت را چگونه می‌پذیرید؟ اشکال دیگر اینکه همه حکما تصریح کرده‌اند که در نوع واحد مانند مجردات، کمیت منفصل وجود ندارد، اما ملاصدرا تصریح دارد که نفوس پس از این عالم، انواع متعدّد هستند. خوب فرض کنید اینکه هر نفسی بشود یک نوع خاص، این چیز عجیبی است؟ (همان، ۱۳۸۹: ۱۸ و ۱۷).

۴.۲.۴. اشکال به حفظ وحدت شخصی بین مراتب این موجود:

از دیگر انتقادات به ملاصدرا حفظ وحدت شخصی بین مراتب مختلف نفس است. منتقدی گوید: حال به فرض که چنین تبدیلی - تبدیل شدن مادّه به مجرد - امکان داشته باشد، اما همچنان در حفظ وحدت شخصی مراتب انسان در آخرت حرف است. ملاصدرا معتقد است: همه عوالم وجود با هم یک نحوه وحدت دارند؛ و اتحادشان اتحاد حقیقت و رقیقت است. حال اگر مثلاً خاک تبدیل شد به نبات، و نبات به حیوان، و حیوان به انسان و انسان مجرد شد و شد عقل فعّال و با آن اتحاد پیدا کرد، آیا می‌شود گفت: که این خاک با عقل فعّال اتحاد دارد؟ آیا می‌شود گفت که هر دو یک شخص هستند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ۱۹ و ۱۸).

سپس این منتقد در تحسینی گوید:

البته اینجا هنری که ملاصدرا به خرج داده است آن است که همه را مراتب وجود واحد می‌داند. لذا وحدت شخصی این موجود را به گونه‌ای حفظ کرده که گوید: میان مرتبه‌ی جسمانی و مرتبه‌ی برزخی اش وحدت شخصی برقرار می‌باشد (همان).

۵. دفاع از نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا و مبانی و اصول آن:

اینک زمان آن فرا رسیده است که با استفاده از آرای ملاصدرا و برخی شارحین او در مقابل انتقادات منتقدین ایستاده و علاوه بر دفاع از نظریه‌ی ملاصدرا، از نقاط ضعف منتقدین در مسئله‌ی معاد جسمانی پرده بردارم.

۵. ۱. رد ادعای تعارض نظریه‌ی ملاصدرا با شریعت:

در این بخش به پاسخ ملاصدرا و منتقدین صدرایی در رد ادعای تعارض نظریه‌ی او با ظواهر شریعت می‌پردازیم: ملاصدرا معتقد است: فرد مُعاد در معاد مجموع نفس و بدن بوده و آن که در قیامت محشور می‌گردد به عینه همان فردی است که در دنیا بوده و نه بدنی دیگر که مابین با آن بوده و نه عنصری باشد و نه مثالی (چنان که اشراقیون به آن معتقد بودند). ملاصدرا این تبیین از معاد را همان اعتقاد صحیح مطابق با شریعت و مورد تطبیق با فلسفه و برهان بر می‌شمارد. او گوید: «... بآن هذا البدن بعینه سیحشر یوم القيامة بصورة الأجساد و ینکشف له أن المعاد فی المعاد مجموع النفس و البدن بعینهما و شخصهما و أن المبعوث فی القيامة هذا البدن بعینه لا بدن آخر مابین له عنصریا...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۸ و ۱۹۷).

در موضع دیگر هم گوید: «قد بینا أن الحق فی المعاد عود البدن بعینه کالنفس بعینها کما یدل علیه الشرع الصحیح - الصریح من غیر تأویل» (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۰۷).

البته باید یادآور شد این سخن ملاصدرا در باب معاد با اعتقاد به معاد جسمانی عنصری، این‌همانی ندارد. در خصوص ادعای تعارض این نظریه با وحی باید گفت: ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف معتقد است؛ شریعت و عقل در همه مسائل حکمی با یکدیگر متطابق هستند. لذا او مخالفت احکام شریعت با معارف عقلی و مخالفت فلسفه با قوانین شریعت (کتاب و سنت) را مردود می‌شمارد. چنان که گوید: «فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أن الشرع و العقل متطابقان فی هذه المسألة... و تباً لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقةً للکتاب و السنة».

پس از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که مبانی فلسفی ملاصدرا در معاد جسمانی، به تصریح خود او با اعتقادات دینی ناهمخوان نمی‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۰۴). نکته‌ی دیگر اینکه ملاصدرا هرگونه تأویل در خصوص معاد جسمانی را نپذیرفته و در انتقاد به فلاسفه‌ی مشاء گوید: اگر معاد چنان باشد که این گروه از حکما پنداشته‌اند که معنای ظاهری آیات قرآن مقصود گوینده نباشد، پس افراد چیزهایی را می‌فهمند که نارواست، اما این مسئله مخالف هدایت می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۰۳ و ۴۰۲). سپس ملاصدرا گوید: من از این حکما در عجبم که چگونه از آیات قرآن کریم درباره‌ی

وجود عالم دیگر جسمانی در غفلت‌اند: «و العجب منه کیف غفل عن وجود عالم آخر جسمانی فیہ أجسام و أعراض و أشخاص جسمانیة أخروية و ناس أخرویون» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۰۳ و ۴۰۲).

در خصوص ردّ ادعای عدم تطبیق این نظریه با ظواهر کتاب و سنت، یکی از همین منتقدین صدرایی گوید:

یک نقطه‌ی مثبتی که می‌توان برای این نظریه قائل شد، این است که در آیات و روایات مربوط به عالم آخرت، چیزهایی هست که جمع آن با این دیدی که ما به این عالم می‌نگریم، خیلی مشکل است مثل ابعاد بهشت و جهنم و مکان آن. اما ایشان با این نظریه، می‌توانند این مشکلات را حل کنند. ملاصدرا می‌گوید: اینها همه مربوط به جسم مثالی است و بین اجسام مثالی تزامنی نیست و هر انسانی می‌تواند جنتی داشته باشد که: عَرْضُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هِیْجُ تَزَاحِمِ هِمَّ بَا انْسانِ هَای دِیْگَر نَدَاشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۴ و ۱۳).

نگارنده گوید: بنابراین تحسین این منتقد نسبت در خصوص اثبات عالم مثال و برزخ و ابدان مثالی برای نفس دیگر نیازی به تأویلات مشائیین در خصوص آیات و روایات در معاد جسمانی نخواهیم داشت. همچنین در پاسخ به یکی از انتقادات در خصوص دفعی بودن قیامت، باید گفت: قوه‌ی خیال، تجرد برزخی دارد و با زوال بدن زائل نمی‌شود و عوالم به یک نظر، در حکمت متعالیه و شریعت پیامبر ﷺ و اخبار اهل بیت ﷺ سه عالم هستند. همچنین طفره مطلقاً محال است، و هر انسانی تا جمیع مراتب مادون خویش را استیفا نکرده باشد، به آن مرتبه‌ی فعلیت نمی‌تواند برسد (حسن زاده آملی، ۳۷۵: ۳۷۶).

۵.۲. تفسیر ناصواب از معاد جسمانی قرآنی:

در پاسخ به یکی از انتقادات باید گفت: ملاصدرا در خصوص انسان اخروی معتقد است؛ اجسام اخروی از باب انشاء به مجرد جهات فاعلی است نه از باب خلقت از اصل مادی. پس انسان و بدن اخروی همانند جسم دنیوی از ماده و بدن عنصری حاصل نمی‌شود. چنان‌که گوید: «قد علمت من الأصول أن الإنسان الأخروی ینشأ منه الجسمیة بحسب نفسه و صفات نفسه، لا أنه یحدث و ینشأ هی من الجسم كما فی الدنیا، لما بینا أن الأبدان الأخرویة یحصل من الجهات الفاعلیة لا من الجهات القابلیة» (ملاصدرا،

همچنین در خصوص غیر مادی بودن موجودات در نشئه‌ی اخروی گوید: «حکم النشأة الأخریة لأن الموجودات هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فلیس لها من الأسباب إلا واهب الصور و الصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۱۶ و ۲۱۵).

همچنین یکی از مفسرین در پاسخ به انتقادات به ملاصدرا در خصوص انشاء در آخرت گوید: چون اجسام اخروی را نشئه‌ای قوی‌تر است، لذا از انشاء و ابداع به مجرد جهات فاعلی بدون ماده و بدون خلق و ترکیب شدن از مزاج و از اجزای مختلف پدید آمده‌اند. زیرا امور مادی شأن قوا و طبایعی است که در درجه‌ی پایین‌تری از قصور در فاعلیت و تأثیر می‌باشند. پس ابداع صور و انشاء آن‌ها بدون ماده‌ای سابق مناسب‌تر و آسان‌تر است به علت اولی، تا ترکیب مواد و جمع اجزای امور متفرق: و هو الذی یبداء الخلق ثم یعیده و هو اهو ن علیه (روم: ۱۷) (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰: ۴۴۲).

این مفسر صدرایی در خصوص عنوان جسمانی گوید: «... بنده در هیچ یک از جوامع روایی فریقین تعبیر به تجسم از معصوم (علیه السلام) ندیده‌ام» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۹۲ و ۳۹۱). همچنین این جسم و تجسم از قرآن و حدیث مأثور نیست، بلکه مستفاد از آن‌ها است. یعنی این اصطلاح مانند اصطلاحات رایج در فقه و اصول و کلام و تجوید و حدیث - که از قرآن و حدیث مأثور نیستند - را اهل هر صنعتی وضع کرده‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰: ۴۳۳). همچنین مسئله‌ی تجسم اعمال از مسائل مسلم و محقق در شرع و عقل است و واژه‌ی تمثل اعمال، صواب‌تر از تجسم و تجسد اعمال می‌باشد. پس جهنم و بهشت باطن انسان است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۸۲). و آدمی به ادراکات، افکار، اقوال و اعمالش سازنده خویش است، و عالم خیال هم مجرد و باقی و محشر نفوس ضعیفه و حیوانات بوده و روایات در این باره مؤید بدن مثالی می‌باشند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲: ۲۱۳).

درباره‌ی عنصری یا اخروی بودن معاد باید گفت:

آنچه در آیات قرآن مسلم و معاد مقصود بالذات است، بحث عینیت بدن دنیوی و اخروی و جسمانی بودن است نه عنصری و مادی بودن آن. لذا برخی بدن عنصری را برای توجیه این عینیت و تصحیح عذاب و ثواب اخروی مطرح نموده‌اند حال اگر ما از طریقی دیگر این عینیت را ثابت کنیم، موضوعیتی برای طرح بدن عنصری باقی نمی‌ماند (پویان، ۱۳۸۸: ۲۸).

لذا ظواهر در این باب که بدن اخروی جسم عنصری هست یا خیر صراحتی ندارند حال به چه دلیل سکوت ظواهر را باید بر جسم عنصری تأویل برد؟ (مؤمنی، ۱۳۹۲: ۱۱۱ و ۹۷).

نکته دیگر اینکه متفاوت بودن جهان آخرت با این جهان نشانگر تفاوت جهان جسمانی دنیا با جهان مجرد مثالی و عقلی می‌باشد: «البته چون آن جهان با این جهان متفاوت است، نوع بدن انسان در آن سرا نیز متفاوت با دنیا خواهد بود» (طباطبائی، ۱۳۶۱: ۲۴۳).

نگارنده گوید: گرچه اینجا از ملاصدرا نامی به میان نیامده اما از این سخنان روشن می‌شود که؛ اولاً ایشان ماهیت جهان آخرت را متفاوت با جهان جسمانی عنصری دانسته و قائل به تفاوت ماهوی دو بدن دنیوی و اخروی می‌باشد. ثانیاً این سخن همسو با دیدگاه ملاصدرا در خصوص عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی است. مفسری دیگر در خصوص تعبیر آخرت گوید: «آخرت خود بیانی است برای ورای این نشئه‌ی مادی و نه اینکه آخرت، همان نشئه‌ی نخست باشد و گر نه تفاوت نشئه‌ی آخرت با نشئه‌ی دنیوی در چه خواهد بود؟» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰: ۴۴۲).

۵.۳. ردّ قول انحصار نظریه معاد صدرایی در معاد روحانی:

ملاصدرا به هر دو قسم به معادین جسمانی و روحانی معتقد بوده است و گوید: «ذهب کثیر من الحكماء المتألهین و مشایخ العرفاء فی هذه الملة إلى القول بالمعادین جميعاً» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۵).

یکی از مفسرین در ردّ ادعای حصر معاد در معاد روحانی گوید:

هر کسی که معاد را به معاد روحانی منحصر کند، راه را اشتباه پیموده است. به نظر ملاصدرا، بدن در روز حشر عین همین بدن دنیوی است؛ چون وجود که اصیل شمرده می‌شود در هر دو یکی است، به‌گونه‌ای که اگر کسی بدن خود را ببیند آن را خواهد شناخت (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۰۵ و ۲۰۴؛ ج ۵: ۳۳۲ و ۳۳۱).

نگارنده گوید: این دیدگاه همسو و موید مبانی نظریه‌ی ملاصدرا است. از آن جمله می‌توان به عینیت بدن دنیوی و اخروی و نیز تشخیص داشتن انسان به نفس در این نظریه اشاره نمود. همچنین از سخنان ملاصدرا در ردّ تأویل نصوص قرآنی بر امور روحانی، توسط حکمای مشاء می‌توان فهمید که او از حصر امور در معاد روحانی اجتناب می‌نماید: «کیف یحمل الآیات و النصوص

القرآنیة فی أحوال المعاد علی الأمور الروحانیة و فیها مبالغات و تأكیدات لا مجال لعدم حملها علی الجسمانیات...» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۰۳ و ۴۰۲).

یکی از منتقدین هم در این خصوص گوید: «نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا، در مقابل اتباع مشائین قرار دارد که آن‌ها معاد را مطلقاً روحانی می‌دانستند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۳). از سخنان این منتقد روشن می‌شود که نظریه‌ی معاد ملاصدرا - برخلاف ادعای منتقدین - نه تنها محدود به معاد روحانی نیست بلکه آن را در مقابل مشائینی می‌داند که معاد را مطلقاً روحانی می‌دانستند. در مجموع نگارنده در پاسخ به انتقادی که به این‌همانی کامل نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا در معاد روحانی اشاره دارد گوید: اولاً ملاصدرا معتقد است به هماهنگی میان شریعت و عقل بوده ثانیاً از معادهایی فراتر از مراتب مثالی و عقلی سخن گفته است. پس با توجه به صراحت ملاصدرا در اعتقاد به دو معاد جسمانی و روحانی از یک سو و نیز اعتقاد به عینیت بدن دنیوی و اخروی از دیگر سو، راه بر منتقدانی که به دنبال طرح تعارض میان مبانی ملاصدرا با ظواهر شریعت هستند، مسدود می‌گردد. بنابراین ماحصل نظریه معاد صدرایی آن است که انسان پس از مرگ رهسپار عالمی مجرد است که خاستگاه ماده‌ی عنصری نیست. لذا ملاصدرا به حشر انسان با بدن جسمانی اخروی در آخرت معتقد است نه حشر با بدن عنصری مادی.

۵.۴. پاسخ به منتقدین مبانی و اصول فلسفی صدرایی:

در این بخش به دفاع از مبانی و اصول صدرایی در معاد جسمانی می‌پردازیم:

۵.۴.۱. رد حصر معاد جسمانی ملاصدرا در معاد مثالی:

در رابطه با محدود نبودن معاد جسمانی ملاصدرا به معاد مثالی باید گفت: ملاصدرا معتقد است: عوالم و نشئات سه مرتبه می‌باشند. نشئه‌ی اول عالم طبیعی و مادی است. نشئه‌ی دوم که برزخ میان دو عالم دیگر است، عالم صور مقداری و محسوسات صوری است که غیر مادی می‌باشد. و نشئه‌ی سوم عالم صور عقلی و مثل مفارق که مأوا و منزل کاملین و معاد مقربین می‌باشد. همچنین ملاصدرا در هر انسانی هم به سه گونه انسان متفاوت قائل می‌باشد؛ انسان حسی، انسان نفسانی و انسان عقلی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۳ و ۷۲). ملاصدرا پس از برشمردن سه گونه انسان گوید: هر کس که در او یکی از مراتب کمال (حسی، نفسی و عقلی) غلبه داشته باشد، مأل و

بازگشتش هم به آن عالم و احکام آن خواهد بود و به همان طور محشور خواهد گشت (همان، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۲۲۹).

در پاسخ منتقدی که - اصول ملاصدرا را با قیامت کبری ناهمخوان دانسته و تنها از مطابقت آن با قالب‌های مثالی سخن می‌گوید- گوییم: راهکار شناخت صحیح نظریه‌ی صدرا توجه به جمیع ابعاد این مسئله در آثار او می‌باشد که مورد غفلت منتقدین صدرا بی قرار گرفته است. اتفاقاً نظریه‌ی معاد ملاصدرا، نظریه‌ی جامعی است زیرا از سویی در برگزیده اعتقاد به اقسام معاد بوده و از سوی دیگر هماهنگ با شریعت است، زیرا به دنبال عینیت بدن دنیوی با اخروی می‌باشد. همچنین نظریه‌ی ملاصدرا صرفاً محدود به عالم مثال نبوده و از معاد عقلی هم سخن گفته است. باید افزود معاد نزد او برخلاف ادعای منتقدین، فقط معاد انسان نبوده و بلکه شامل حشر اجساد و معاد سایر موجودات نیز می‌گردد: «منها إثبات المعاد الجسماني: و حشر الأجساد كلها حتی النبات و الجماد...» (همان، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۱۰۸).

همچنین گوید: «لنا رسالة على حدة في هذا الباب بينا فيها حشر جميع الأشياء الكائنة - حتى الجماد و النبات إلى الدار الآخرة و حشر الكل إليه تعالى بيانات واضحة و قواعد صحيحة برهانية» (همان، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۱۹۹). البته مبنای ملاصدرا در خصوص حشر جمیع موجودات آن است که هر موجودی به آنچه مناسب با اوست محشور می‌شود: «فالكل متوجه نحو الغاية المطلوبة إلا أن حشر كل أحد إلى ما يناسبه و يجانسه فلإنسان بحسبه - و للشياطين بحسبهم و للحيوانات بحسبها و للنبات و الجماد بحسبهما» (همان، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۱۹۹).

۵. ۴. ۲. خلاقیت نفس و خیال:

ملاصدرا نفس و قوه‌ی خیال را خلاق و منشاء صدور ابدان و صور می‌داند. پس همان‌طور که خداوند خلاق مبدعات و موجودات است، نفس انسان نیز در ذات و صفات و افعال مثال اوست. بنابراین چون نفس بازتاب خداوند در عالم هستی است و معرفت نفس که مرقات (نردبان) معرفت‌الله است، می‌توان به خلاقیت نفس او همانند خلاقیت رب او واقف گشت. چنان‌که در حدیث مشهور: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» آمده است. محیی‌الدین عربی، هم خلاقیت نفس را تأیید کرده و گوید: هر انسانی به کمک نیروی وهم می‌تواند صوری را در قوه‌ی خیال خود ابداع کند. این ویژگی برای

تمام انسان‌ها امکان دارد اما، شخص عارف می‌تواند با به‌کارگیری همت و اراده‌ی خویش و بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای در عالم خارج، اموری را خلق و ایجاد کند. ملاصدرا گوید: این قوت و قدرت در ایجاد صور عینی برای صاحب کرامات در دنیا بوده و برای عموم در آخرت امکان‌پذیر می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۹۲ و ۳۹۱). نگارنده در پاسخ به انتقادات گوید: بررسی بسیاری از روایات معصومین علیهم‌السلام وجود ابدان مثالی را تأیید می‌نماید. از عبارات برخی منتقدین هم روشن است که علیرغم پذیرش کلیت دیدگاه ملاصدرا و همسو شدن با ملاصدرا در آرائی مانند اعتقاد ابدان مثالی برای نفس اما، قدرت ایجاد و خلاقیت نفس در آخرت را نمی‌پذیرند؟ نگارنده گوید: ایشان به فعالیت نفس و قدرت خلق صور خیالی و اشکال محسوسه در دنیا - به اذن الله - قائل هستند و معترفند که نفس و خیال می‌تواند در این دنیای مادی خلاق و منشأ آثار شگرفی باشد، اما چرا این قدرت و خلاقیت را در مراتب بالاتر که نفس از قدرت بیشتر و آشکارتری برخوردار است، نمی‌پذیرند؟

۵. ۴. ۳. ابتدای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس بر حرکت جوهری:

ملاصدرا در خصوص جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس گوید: «النفس الناطقة من حيث إنها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى و هي جسمانية الحدوث و إن كانت روحانية البقاء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۰۹).

یکی از شارحین در خصوص تأثیر اصل حرکت جوهری می‌گوید: «نفس، ولیده طبیعت است و با حرکت جوهری، از همین عالم، شروع به حرکت می‌نماید» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۷۷ و ۷۶). همچنین در خصوص تکامل نفس و تبدیل بدن دنیوی به بدن برزخی گوید:

نفس، گرچه از خود طبیعت ایجاد می‌شود، ولی سرانجام بدن مادی با حرکت جوهری، به بدن برزخی مجرد مبدل می‌شود. منتها ما ملتفت این تبدیل نیستیم. برای روشن شدن مطلب مثالی می‌زنیم: اگر ناخن و ریش را بگیری و دور بیاندازی، این دیگر ناخن و ریش تو نیست. جسم و بدن برزخی هم به تدریج تکامل یافته و تبدیل به جسم برزخی می‌گردد. پس تبدیل ملک به ملکوت به صورت قهری انجام می‌شود (همان: ۹۴ و ۹۳ و ۹۱).

در پاسخ به اشکالی در خصوص اینکه انسان در دنیا نوع بوده و تحت او افراد است و در آخرت (در عالم مثال) فرد است و تحت او انواع است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۷ تا ۲۵۵) باید گفت: این مسئله ناشی از ملکات مکتسبه‌ی انسان است که در اثر اتحاد فرد با عملش به آن نایل شده‌اند.

همچنین ملاصدرا به بدن اخروی و مثالی اشاره کرده و گوید: «أن المحشور إليه الإنسان في القيامة هو من الأبدان الأخروية المثالية المكسوبة للأرواح بحسب أعمالهم و أخلاقهم و ملكاتهم و اعتقاداتهم مما أضره» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۶).

شارحی گوید:

انسان که در دنیا نوع است و تحت او اشخاص می‌باشد... آن انواع صور جوهریه از ملکات نفس تحقق یافته و از ذات نفس خارج نیستند. همچنین صور برزخی را جسد مثالی و بدن مکتسب گویند، پس بدن اخروی تجسم صور غیبی است نه خود ماده. بنابراین باطن انسان در دنیا عین ظاهر او در آخرت می‌گردد که *يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ* است. پس موت عدم انسان نیست بلکه در حقیقت جدائی انسان از غیر خودش است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶: ۸۶).

درباره‌ی قالب‌های مثالی باید گفت:

قالب مثالی که بر سر زبان‌ها هست همین معنا است که از ذات نفس پدید آمده، نه قالب جداگانه‌ای که روح از این قالب یعنی بدن عنصری به آن قالب تعلق گیرد. به طوری که آن قالب بدن او و این روح نفس او گردد و گرنه تناسخ بوده و باطل می‌باشد (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۷۶).

ملاصدرا در تبصره‌ای اخرویه معتقد است: در داخل بدن هر انسان، حیوانی است که با تمام اعضاء، اشکال، قوا و حواس‌اش نهفته است که قائم بالفعل بوده و با مرگ بدن نمی‌میرد و در روز قیامت با صورتی مناسب معنایش محشور می‌گردد. حیوانی است میان حیوان عقلی و حیوان حسی و در روز قیامت به صورت هیئات و ملکاتی که نفس به دست خود کسب کرده است، محشور می‌گردد. او گوید: «إن فی داخل بدن کل إنسان و مکمن جوفه حیوانا صوريا...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۲۸).

۴.۴.۵. حفظ وحدت شخصی:

ملاصدرا معتقد است: وحدت شخصی در تمام اشیاء و موجودات به یک نحو نیست. وحدت شخصی در جواهر مجرد، غیر از وحدت شخصی در جواهر مادی است. از این رو در یک جسم واحد، محال است اوصاف متضاد جمع گردد، چون گنجایش و ساحت ذات و وجودش محدود است. درحالی‌که جواهر مجرد مانند نفس می‌توانند پذیرای امور متضاد و جامع تجسم و تجرد

باشند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۸۷ و ۳۸۶). یکی از شارحین در خصوص محفوظ بودن هویت نفس در تمام مراتب دنیوی و برزخی و بالاتر از آن در آرای ملاصدرا گوید: «نفس یک حقیقت واحده است از مرتبه‌ی نازله‌ی طبیعی تا مراتبِ عالی‌هی آن با حرکت جوهری مدام تبدل و تغییر می‌کند» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۷۷-۸۰).

این مفسر صدرایی در پاسخ به اشکالی در خصوص محفوظ بودن هویت نفس در مراتب مختلف، گوید:

«نفس» اسمی است برای یک مرحله از امر سیال، پس این‌طور نیست که نفس بعد از تکامل بدن، از جای دیگری بیاید و به آن تعلق گیرد. این موجود طبیعی، در عالم طبیعت در عین اینکه مراتب مختلفی دارد مثل علقه و مضغه و ... بدن، نفس و در هنگام خروج از عالم طبیعت، «عقل» نامیده شده و هویت واحدی دارد که همواره در بین مراتب مختلف محفوظ می‌باشد (همان، ۱۳۹۲: ۸۰).

این مفسر درباره‌ی کیفیت ابدان در برزخ و معنای حقیقی جسمانی بودن در آخرت گوید: اصل جسمیت در عالم برزخ هم وجود دارد، اما هرچه خارج از اصل جسمیت و زائد بر آن باشد مانند داشتن ماده در عالم برزخ نخواهد بود. پس نفس پس از مرگ، تمام جهات کمالی نشئه‌ی قبل را دارا بوده و خلاصه‌ی همه کمالات عالم طبیعت با اوست (همان، ۱۳۹۲: ۱۰۲-۱۰۱).

نیز ملاصدرا معتقد است: نفس در آن مرحله‌ی روحانی و عقلانی، واجد کل کمالات است حتی کمالات مراتب پایین (مادی)، زیرا بسیط‌الحقیقه است (همان، ۱۳۹۲: ۲۹۱).

نتیجه‌گیری:

با بررسی انتقادات نظریه‌ی معاد جسمانی ملاصدرا، نتایج زیر حاصل می‌شود که: اولاً؛ ملاصدرا خود به عنوان یک فیلسوف، برای نخستین بار به تبیین عقلانی آن مبادرت ورزید. نظریه‌ی او در برگیرنده‌ی ابعاد مختلفی بوده و به صواب نیست که به طور یک جانبه کل دیدگاه او را زیر سوال برد. برخی منتقدین علیرغم انتقادات، تمایلاتی هم به مبانی عقلی صدرایی داشته و در مواردی هم بخشی از نظریه‌ی او را پذیرفته و زبان به تحسین آن می‌گشایند. ثانیاً؛ بیشتر انتقادات مربوط به تعارض مبانی او با نصوص آیات و روایات بوده و برخی منتقدین مدعی هستند، نظریه‌ی او،

معاد قرآنی به شمار نمی‌آید. از دیگر نقاط ضعف منتقدین آن است که ایشان، کل نظریه‌ی ملاصدرا را مورد ارزیابی قرار ندادند. برخی مدعی بودند که ملاصدرا به معاد جسمانی معتقد نمی‌باشد. اما صریح کلمات ملاصدرا بیانگر اعتقاد راسخ او بوده و این اعتقاد با اعتقاد به عینیت بدن دنیوی و اخروی همراه می‌باشد. بنابراین ملاصدرا به اتحاد قرآن و برهان معتقد بوده و لذا مباینیت میان آرای او با مبانی دینی بی‌معناست. ثالثاً؛ ملاصدرا به معاد جسمانی عنصری که حاصل از جمع متفرقات اجزای مادی در آخرت باشد - مانند رأی فخررازی و سایر متکلمین - قائل نبوده بلکه به معاد جسمانی با ابدان اخروی متناسب با عوالم برزخ (عالم مثال) و عالم عقل معتقد می‌باشد. همچنین ملاصدرا معاد را صرفاً منحصر در عالم مثال ندانسته و به معادهایی فراتر از عالم مثال، و متناسب با افراد و موجوداتی مثل نبات و حیوان تصریح دارد. رابعاً؛ ملاصدرا با ارائه اصول فلسفی خود و خصوصاً راهکاری ابتکاری، شناخت معاد جسمانی را با طریق معرفت نفس و شناخت قوا گره می‌زند. او با اثبات تجرد عالم مثال، موجبات آن را فراهم آورد تا افراد بتوانند با شناخت از نفس، خصوصاً قدرت خیال، به معاد، و ایجاد ابدان اخروی آگاهی یابند.

منابع

- قرآن کریم.
- آملی، محمد تقی (۱۳۷۴)، *دررالفوائد*، قم: اسماعیلیان.
- ابی خلف اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۸۲)، *المقالات و الفرق*، ترجمه یوسف فضایی تهران: آشیانه کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، *جلسات تدریس اسفار*، جلسه ۱۲۶ و ۱۲۵.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قم: قیام.
- (۱۳۸۲)، *مُثل و مثال*، قم: نثر طوبی.
- (۱۳۸۱)، *لقاءالله*، ترجمه‌ی ابراهیم احمدیان، قم: یاران.
- (۱۳۸۰)، *سُرح العیون فی شرح العیون*، ترجمه‌ی محمد حسین نائیکی، قم: قیام.
- (۱۳۶۶)، *شرح آغاز و انجام*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: دلیل ما.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۲۵)، *شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن زاده آملی، قم: انتشارات اسلامی.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹)، *معاد*، تهران: حکمت.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، *مجموعه مقالات*، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران: الزهرا.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الاسفار الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۸۷)، *المظاهر الهیه*، تصحیح و تعلیق از سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- (۱۳۶۱)، *العرشیه*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مولی.
- (۱۳۵۴)، *المبدء والمعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۸)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه‌ی سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- (۱۳۶۱)، *رسائل توحیدیه*، ترجمه‌ی علی شیروانی، تهران: الزهرا.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.

- کاشانی، فیض (۱۳۵۰)، *اصول المعارف*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴)، *سرمایه‌ی ایمان*، تهران: الزهرا.
- مصباح یزدی، محمدمتقی (۱۳۸۰)، *شرح الاسفار الاربعه*. تحقیق محمد سعیدی مهر، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، زهرا (۱۳۹۱)، *ابهاماتی پیرامون نظریه معاد جسمانی صدر*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۲، شماره ۳، ۱۵۴-۱۴۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *معاد*، تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۲)، *معاد*، تهران: نشر عروج.
- مؤمنی، مصطفی (۱۳۹۲)، *عینیت بدن اخروی و دنیوی در تفکر صدرایی و سازگاری آن با آیات قرآن*، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۳۳، ۱۱۳-۹۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی