



مقاله پژوهشی

سیده لیلا طاهری^۱

مهدی کهنوجی^۲

محمد فولادی وندا^۳

تبیین پیامدهای کلامی معاد جسمانی و تجسم اعمال بر اساس

تحلیل نظریه حرکت جوهری ملاصدرا*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳

چکیده

از مهم‌ترین نوآوری‌های ملاصدرا در حوزه هستی‌شناسی، نظریه حرکت جوهری است که نقشی مهم بر اندیشه‌های فلسفی و کلامی وی به جا گذاشته است. ملاصدرا با اثبات حرکت و بی‌قراری در نهاد عالم هستی و انسان، معتقد است نظام هستی و بنیان همه موجودات مادی در حال دگرگونی دائمی است. نویسندگان این پژوهش، با روش تحلیلی و اسنادی، خوانشی از حرکت جوهری ملاصدرا در تبیین کلامی معاد جسمانی و تجسم اعمال ارائه نموده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد عالم مادی به نحو تدریجی و پیوسته از مادی به سوی تجردی حرکت می‌کند که این حرکت، در کل جهان هستی و حتی نفس انسان سر بیان دارد. نفس انسان، جسمانیت‌الحدوث و روحانیت‌البقاء است؛ یعنی انسان در ابتدای خلقت، موجودی جسمانی است و جنبه روحانی ندارد، اما در حیات مادی، مراحل تکامل را طی کرده و از مادیت به تجرد می‌رسد. از لوازم کلامی نظریه حرکت جوهری، اثبات و تبیین عقلانی معاد جسمانی است که نفس آدمی از طریق آن می‌تواند سیر کمالی خود را پیموده و به مقصد نهایی (معاد) برسد. در پرتو این نظریه می‌توان تجسم اعمال را چنین تبیین کلامی نمود: صفات و حالات انسانی که بر اثر حرکت جوهری نفس در ذات انسان رسوخ یافته و پایدار شده‌اند، در آخرت برای او تجسم یافته و موجب تجلی لذت یا اذیت در نفس وی می‌گردد.

واژگان کلیدی: صدررا، حرکت جوهری، معاد جسمانی، تجسم اعمال، معاد.

۱. yaabasaleh1399@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲. hamedehrastaei@gmail.com

۲. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۳. nasri_a32@yahoo.com

۳. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



مقدمه

ملاصدرا با حکمت متعالیه خود در سیر تکاملی اندیشه فلسفی- کلامی جهان اسلام تحول عظیم و قابل توجهی ایجاد کرده است. نظریه «حرکت جوهری» که وی یکی از مهمترین نوآوری‌های وجودشناختی به‌شمار می‌آید، حرکتی است که در ذات اشیاء (جوهر) روی می‌دهد. فلاسفه پیش از صدرا، همانند ارسطو، فارابی و ابن‌سینا حرکت را در مقوله جوهر جایز نمی‌دانستند. آنچه موجب انکار ایشان می‌شد نیاز به وجود موضوع ثابتی بود که باید در ضمن حرکت موجود باشد (فدایی مهربانی، ۱۳۸۸: ۱۳۸). اما ملاصدرا با تکیه بر براهین متعدد ثابت کرد که پدیده‌های مادی اساساً وجودهایی تدریجی می‌باشند که در هر لحظه، وجودی تازه می‌یابند. در واقع، حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه آنکه وصفی بیرونی باشد که به وجود ضمیمه گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۳: ۷۴). بنابراین براساس حرکت جوهری، عالم ماده در یک جریان عمومی به‌سوی غایت نهایی، یعنی مبدأ هستی در حرکت است.

این نظریه مبانی متعددی دارد، مهم‌ترین مبانی فلسفی این نظریه، «اصالت وجود» است، به این معنا که آنچه در عالم خارج واقعیت دارد، وجود است، نه ماهیت آنها و اثبات آن بر این پایه استوار است که وجود هر شیء همان واقعیت و هویت شیء بوده و ماهیت، امری اعتباری است. در این رویکرد، وی حرکت جوهری را امری وجودی دانسته و آن را جایگزین حرکت «طبیعی» می‌کند. از این رو برخلاف ارسطو و ابن‌سینا که حرکت را طبیعی و مادی می‌دانستند، آن را ذیل یکی از اقسام وجود، با عنوان وجود «سیال» و «ثابت» قرار داده و آن را به عالم متافیزیک و مابعدالطبیعی مربوط می‌داند. در نگاه وی حرکت، نحوه وجود سیال و وجود سیال، مرتبه‌ای از مراتب حقیقت عینی وجود است (همان، ۳: ۱۰۶).

اصل فلسفی دیگری که این نظریه بر آن بنا شده، «تشکیک وجود» است. از نگاه ملاصدرا وجود و هستی، یک حقیقت واحد و مشکک و دارای مراتب است که آن مراتب، در شدت و ضعف، کمال و نقص، غنا و فقر، تقدم و تأخر و امثال آن متفاوت بوده و نسبت به هم برتری و امتیاز دارند؛ به گونه‌ای که تمایز میان این مراتب، به خود وجود بازمی‌گردد (همان، ۲: ۹۸).

فهم صحیح حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا، مستلزم فهم درست «اصالت» و «تشکیک» وجود است. وی با



تلقی جدیدی از حرکت، که وجودی دانستن نحوه آن است، زمینه را برای اثبات نقش اصالت و تشکیک وجود، هموار می‌سازد. یکی دیگر از مبانی این نظریه، حرکت ذاتی ماده است؛ ماده همواره دارای حرکتی پیوسته در جوهر و اعراض خود بوده و به هیچ وجه ایستا و ساکن نیست.

بنابراین و بر اساس نظریه حرکت جوهری صدرای، تبیین و پی‌ریزی معاد جسمانی معنای واقعی خود را می‌یابد؛ زیرا وجود سیال و متحرک نفس، این امکان را به وی می‌دهد که دایره حرکت را گسترده‌تر نماید و زیرمجموعه ماهیت‌های مختلفی از جمادات تا مجردات را در آن قرار دهد، در عین حال که حقیقت آن نیز حفظ می‌شود. بدین‌سان، انسان در عالم آخرت، همان انسان موجود در دنیا خواهد بود، هرچند بسیاری از ویژگی‌های پیشین مادی خود را از دست داده باشد. به بیان دیگر، در دیدگاه ملاصدرا، بنیان جهان مادی و همه کائنات، نهادی ناآرام و بی‌قرار است. این اصل اساسی جهان‌شناسی حکمت متعالیه است که هنوز پس از گذشت چندین سده، تأمل و پژوهش در ابعاد مختلف هستی‌شناسی آن، به‌ویژه بُعد کلامی و اعتقادی ضرورت دارد تا با بازخوانی و تحلیل این نظریه بتوان از برخی مسائل کلامی، اخلاقی، تبیین فلسفی نوینی ارائه نمود. حال با توجه به این ضرورت، نویسندگان پژوهش پیش‌رو می‌کوشند ضمن تبیین دقیق مسئله حرکت جوهری و بررسی تلقی ملاصدرا از مقوله حرکت، به تبیین تأثیرات آن بر اندیشه کلامی وی در این باب بپردازد. از این‌رو، هدف این پژوهش تبیین کلامی معاد جسمانی و تجسم اعمال در پرتو نظریه حرکت جوهری ملاصدرا است.

ژوئیه‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. تحلیل «حرکت» در اندیشه فلاسفه پیش از صدرای

فلاسفه، با دقت و تأمل در حالات و صفات اشیا مانند رنگ، وزن، حجم، حرارت درمی‌یافتند که حالتی خاص و حرکتی همواره همراه تمام دیگر صفات اشیا وجود دارد. همین امر سبب شد به آن توجه و اهمیتی ویژه داشته باشند که در نهایت، به تبیین حرکت و ماهیت آن انجامید. هراکلیتوس عالم هستی را همانند آتشی بی‌قرار و در حرکت پیوسته می‌دید و دوبار شناکردن شخص در یک رودخانه را محال می‌انگاشت (زیرا هر دو در حال تغییر و حرکت هستند). پیروان اتمیست‌ها، امپدوکلس، آناکساگوراس و دموکریتوس نیز تحولات ظاهری اشیا عالم را به حرکات ذرات درونی اتم‌ها وابسته می‌دانستند (خراسانی، ۱۳۸۷: ۸۳). در مقابل، پارمیندس و شاگرد او زنون الیائی و لوسیپوس از فیلسوفان



یونان باستان (قرن ۵ ق. م) منکر وقوع حرکت در جهان بوده و دلایلی بر امتناع وقوع آن آوردند (کاپلستون، ۱۳۹۴، ۱: ۶۳). اما ارسطو با نقد آراء فلسفی این دو گروه، حرکت را براساس نظریه ماده و صورت «فرایند فعلیت یافتن شیء و کمال شیء بالقوه از آن حیث که بالقوه است» تفسیر نمود (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۶۵). در نگاه وی، «حرکت» به فعلیت رسیدن قوه یا همان تغییر حالت ماده از صورتی به صورت دیگر است که زمان، بسترساز این تغییر و به فعلیت رسیدن قوه است. این دیدگاه ارسطو درباره حرکت بر افکار فیلسوفان غرب و شرق سایه افکنده و حاکم شد، حتی گروه زیادی از فلاسفه مسلمان نیز در تفسیر حرکت از ارسطو پیروی کردند. اما در عین حال، منکر حرکت جوهری شدند. ارسطو، فارابی و دیگر حکمای اسلامی معتقد بودند حرکتی که به معنای به فعلیت رسیدن شیء بالقوه یا خروج تدریجی قوه به فعل است، در جوهر واقع نمی‌شود؛ زیرا وقوع تغییر در جوهر، امری دفعی است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۰۵). از این رو فارابی حرکت را در چهار مقوله منحصر نموده و به عدم وقوع حرکت در جوهر تصریح می‌کند (فارابی، ۱۳۸۱: ۶). ابن سینا نیز قایل شدن به حرکت جوهری را نوعی کاربرد مجازی دانسته، تأکید می‌کند که تغییر طبیعت جوهری، موجب «حدوث دفعی» و «فساد دفعی» می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱، ۱۰۲). وی همچنین در جایی دیگر از آثار خود، ضمن رد وقوع حرکت در جوهر، دلیل انکار آن را نپذیرفتن شدت و ضعف توسط جواهر می‌پندارد (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۵۱). متکلمین اسلامی نیز به عدم وقوع حرکت در جوهر تصریح کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۴۲۳).

براین اساس می‌توان گفت بیشتر فلاسفه تا پیش از ملاصدرا، پدیده حرکت و سکون را جزء مسائل طبیعی و «علوم طبیعیات» به‌شمار می‌آوردند؛ از این رو فهم دیدگاه آنان درباره ماهیت حرکت، مسبوق به نوعی رویکرد چرخشی در مقایسه با رویکرد حکمای پیشین تلقی می‌شد. بعضی فیلسوفان، مسئله حرکت را در بحث «حدوث و قدم» و برخی دیگر آن را ذیل مقوله «این» و «آن ینفعل» مطرح کرده‌اند؛ چه اینکه ارسطو آن را پایه و مبدأ اساسی علم طبیعی می‌داند (فروغی، ۱۳۹۳، ۲: ۱۳۷). بر همین اساس، هر یک از حکمای گذشته با این رویکرد به ارائه تعریفی از حرکت پرداخته‌اند و تعابیر مختلفی همچون «خروج از مساوات»، «مطلق تغییر»، «مطلق غیریت»، «تبدل و دگرگونی» را در تعریف آن به کار برده‌اند (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱: ۲۵۶؛ کندی، ۱۳۸۷، ۱: ۳۵). ابن سینا نیز حرکت را به «تبدل حال قاز در جسم به صورت تدریجی در جهت شیء دیگر» تعریف کرده است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۱۰۵) و شیخ اشراق نیز آن را به هیئتی مانند کم و کیف، یک عرض خارجی که عارض بر جسم می‌شود، تعریف



کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۷۲).

۲. تقریر صدر از حرکت در جوهر

در مقابل تفسیر فلاسفه پیش از صدر، وی تحلیلی نوآورانه و کاملاً تازه از حرکت ارائه نموده است که در تحلیل فلاسفه پیش از او سابقه ندارد و زمینه‌ساز فهم بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی و حتی مباحث دینی شده است. در اینجا به تبیین نظریه حرکت جوهری و تأثیر آن بر اندیشه‌های کلامی وی به ویژه معاد می‌پردازیم؛

در مقابل تفسیر فلاسفه پیش از صدر، رویکرد وی به مسئله حرکت کاملاً با دیگر حکما متفاوت است. وی ضمن تحلیل نظرات پیشینیان، موضوع حرکت را از قلمرو طبیعیات خارج و آن را در زمره مباحث کلامی قرار داده است. وی برای حرکت ماهیتی قائل نیست و تأکید دارد که حرکت در شمار موجودات خارجی نیست، بلکه امری انتزاعی و عقلی می‌باشد که منشأ آن، موجود خارجی است که وجودش به نحو تدریجی از قوه به فعل می‌رسد. از این رو حرکت را «صفتی عقلی» می‌داند که از تدریجی الوجود بودن موجود خارجی حکایت دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴: ۴). در واقع، ملاصدرا با ابتکار و نوآوری در رویکردی وجودشناسانه، به طرح و اثبات نظریه حرکت جوهری درباره وقوع حرکت در مقوله جوهر پرداخته است (همان، ۳: ۷۹).

در رویکرد هستی‌شناسانه ملاصدرا، حرکت یک حقیقت وجودی متصل و یکپارچه است که پیوسته و یکجا به وقوع می‌پیوندد. بنابراین، هیچ حرکتی، از اجزاء منفصل و در کنار یکدیگر محقق نمی‌گردد، بلکه حرکت، یک امتداد واحد متصل است و اصولاً حصول امر ممتد از اجزای بی‌امتداد ممکن نیست.

در حقیقت حرکت، تفسیری از تجدد و انقضا و زوال است که هیچ جهت ثابتی در آن متصور نمی‌باشد. بر اساس تفسیر «حرکت جوهری» ملاصدرا، طبیعت تمام جواهر از جماد، نبات، حیوان و انسان اگر چه به حسب مفهوم و معنا هویتی ثابت دارند، اما به جهت وجود عینی و تحقق خارجی، عین حرکت و تجدد هستند (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۷). همچنین حرکت در مقوله جوهر بر اصالت وجود مبتنی است. بر اساس اصالت وجود، همه جواهر حسی از آن جهت که حسی هستند و همچنین تمام اعراض آنها پیوسته در حال حدوث و تجدد و حرکت می‌باشند. از این رو ملاصدرا بیان می‌کند که «اگر عالم طبیعت در ذات خود دارای حرکت و سیلان و تجدد نباشد، صدور حرکت از آن امری



غیرممکن است؛ زیرا صدور متغیر از ثابت، امری محال است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۷۴). وی نتایج مهمی را بر این نظریه مترتب می‌داند که به برهانی عرشی، مبرهن و به آیات قرآنی بسیار، مؤید است (همان، ص ۳۷۹).

بسیاری از متفکران معاصر از جمله علامه طباطبایی، رفیعی قزوینی، آشتیانی، مطهری و ابراهیمی دینانی، ملاصدرا را مبتکر این نظریه دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱: ۳۰۶؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶: ۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۳؛ مطهری، ۱۳۹۳، ۳: ۸۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ۱: ۲۳۴).

در مقابل، برخی این نظریه را مسبوق به سابقه دانسته و آن را از نوآوری‌ها و ابتکارات وی نمی‌دانند (حائری مازندرانی، ۱۳۸۶، ۲: ۳). بعضی از متفکران معاصر نیز تلاش نموده‌اند تا سابقه حرکت جوهری را به نظریه خلق مدام عرفای پیش از ملاصدرا ارتباط دهند و برخی از عبارات وی را مؤید این امر بدانند (فرقانی، ۱۳۸۵: ۵۸۵). اما به نظر می‌رسد «خلق مدام» عرفا را نمی‌توان با نظریه حرکت جوهری یکی دانست؛ زیرا بر اساس نظریه خلق مدام، عالم هستی مدام در کون و فساد بوده و هر لحظه به صورت منفصل در حال تجلی ظاهر و باطن است. در واقع، در این نظریه، تغییر عالم به صورت دفعی است، اما حرکت جوهری، امری پیوسته و متصل می‌باشد که در عالم مادی به تدریج رخ می‌نماید. در حقیقت، تنها شخصی که آشکارا و جدی به مسئله حرکت جوهری پای فشرد، صدرالمآلهین است؛ از این رو باید آن را از نوآوری‌های فلسفه وی دانست؛ چه اینکه حکیم سبزواری نیز بر این مطلب تأکید دارد (سبزواری، ۱۳۹۷، ۶: ۳۲۷).

ملاصدرا نشان داد با تحلیلی درست از معنای حرکت، نه تنها حرکت در جوهر محال نیست، بلکه بدون اعتقاد به آن، حرکت در اعراض را نیز نمی‌توان اثبات کرد. وی با مطرح کردن حرکت در جواهر از چارچوب اندیشه‌های فلاسفه مشاء و اشراق فراتر رفته و زمینه مناسبی برای تبیین آموزه‌های دینی را فراهم آورد. اثبات این نظریه، دستاوردهای مهمی در زمینه رابطه خدا با نظام هستی به ارمغان آورده است. آثار و پیامدهای تحلیل فلسفی-کلامی مهم آن از جمله جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء بودن نفس و اثبات معاد جسمانی می‌تواند در زمینه معارف اعتقادی و کلامی راهگشا باشد.

در واقع، وی با به‌کارگیری اصل حرکت جوهری در تبیین معاد جسمانی توانست گامی بلند در جهت معرفت



عقلانی از معاد بردارد. براساس این دیدگاه، می‌توان پاسخ‌گوی مهم‌ترین ایرادات باب معاد جسمانی از جمله شبهه آکل و ماکول و مکان‌داری بهشت و جهنم و دیگر شبهات کلامی بود.

۳. تفسیر معاد جسمانی

معاد جسمانی یکی از چالش‌های مهم مباحث کلامی است و در گذر تاریخ اندیشه، متفکران و متکلمان اسلامی جهت تبیین حیات پس از مرگ و اثبات عقلانی معاد جسمانی بسیار کوشیده‌اند (عضدی‌نیا، ۱۳۹۷: ۱۵۴). ملاصدرا با تمسک به نظام فلسفی خود توانسته آن را به کرسی اثبات و تبیین عقلی و فلسفی بنشاند. وی بر اساس اصول فلسفی، به ویژه حرکت جوهری، به تبیین و تحلیل معاد جسمانی پرداخته است؛ از این‌رو تبیین وی از نوآوری‌های فلسفی کلامی ایشان به شمار می‌آید. یکی از موارد اثرگذار در تبیین و تفسیر فلسفی معاد جسمانی، حرکت جوهری اوست. وی با کمک این نظریه، افزون بر اصل معاد، به تبیین عقلانی معاد جسمانی پرداخته و بیان می‌کند که معاد ادیان همان غایت و مقصد حرکت جوهری عالم ماده است؛ زیرا اساساً حرکت بدون مقصد و غایت، معنا ندارد، بنابراین بازگشت جهان به سر منزل مقصد و غایت خود، امری ضروری است (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ۱: ۳۶۷). وی در ابتدا به تبیین اصل معاد پرداخته و بیان می‌کند که براساس حرکت جوهری در تمام عالم ماده، ذاتاً نوعی خروج از قوه به فعل یافت می‌شود که باید مقصد و غایتی داشته باشند؛ به این معنا که حرکت جوهری نوعی حرکت تکاملی است که موجودات جهان و انسان، این سیر و حرکت غایت‌مند را می‌پیمایند تا در نهایت این سیر عالم و به ویژه انسان، جنبه مادیت خود را رها کرده و به مجرد کامل برسند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۴: ۱۲۲). مجموعه جهان در حرکت پیوسته به‌مثابه کودکی است که به بلوغ می‌رسد و این بلوغ و کمال، همان معاد الهی است. بر مبنای حرکت جوهری، ظهور قیامت، تحول عظیمی است که نه تنها در زمین، بلکه در کل جهان هستی رخ می‌دهد و صحنه‌ای کاملاً نوین از هستی پدید می‌آورد. بنابراین، مسئله قیامت و معاد به انسان و کره زمین منحصر نبوده، بلکه به تمام موجودات متعلق است. قرآن کریم نیز در آیات متعدد به این مطلب اشاره دارد، از جمله: «ألا الی الله تصیر الامور» (شوری/۵۳). ملاصدرا معتقد است که مرگ انسان زمانی فرا می‌رسد که نفس انسانی، اعم از سعید و شقی، هنگامی که به مرحله معینی از کمال طبیعی خود



برسد، از بدن عنصری بی‌نیاز گردیده و آن را رها می‌کند. در واقع، هنگامی که نفس بر اثر حرکت جوهری به کمال رسد و از قید ماده و محدودیت‌های آن رهایی یابد، به کمک قوه خیال توانایی خلق بدن جدیدی می‌یابد. این بدن در قالب جسم اخروی است و از بدن دنیوی که قرین با آفاتی همچون بیماری، فرسودگی و مرگ است، متفاوت می‌باشد. این بدن، منشأ تمام اسباب و خصوصیات است که در آموزه‌های دینی آمده و پذیرای شقاوت، سعادت، نعمت و یا رنج و راحتی انسان می‌گردد (ذبیحی، ۱۳۸۱: ۲۳۸). وی معاد جسمانی را مبتنی بر اصول فلسفی، اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک مراتب وجود، ترکیب اتحادی میان ماده و صورت و اصالت نفس و غیره، حقیقت انسان می‌داند (همان: ۳۱۱).

بنابراین حرکت جوهری می‌تواند تبیین مناسبی از سیر تکاملی انسان از حیات مادی و رسیدن وی به مرتبه فعلیت حیات اخروی (معاد) ارائه دهد، وی برای تبیین رابطه حرکت جوهری با معاد جسمانی، بر اهمیت و نقش قوه خیال تأکید کرده و بیان می‌کند که: قوه خیال را جوهری است که در عین ارتباط با بدن عالم مادی، در ذات خود مجرد بوده و واسطه‌ای میان مرتبه مادی و مجرد محض است. این قوه که میان طبیعت و مفارقات عقلی محض قرار دارد، خالق صورت‌هایی است که اگرچه بدون ماده هستند اما دارای ویژگی‌های مادی از جمله ابعاد و رنگ و شکل و کیفیت و غیره می‌باشند (همان: ۱۱۵). براساس مبانی حکمت متعالیه، قوه خیال همان طور که در حیات دنیایی (چه در خواب یا بیداری) خالق صورت‌های ذهنی و خیالی است - که گاه تأثیرشان از صورت‌های مادی و خارجی بیشتر است - پس از مرگ نیز (در عالم برزخ) توان خلق صورت‌های میرا از ماده‌ای را دارد که منشأ اثر می‌باشند. توضیح اینکه پس از مرگ، نفس آدمی به علت رهایی از بند تعلقات و محدودیت‌های مادی، به وسیله قوه خیال صورت‌های عینی خلق می‌کند که از هستی واقعی برخوردارند. بر این مبنا، تمام موجودات اخروی و برزخی، از جسمی که هماهنگ و هم‌سنخ با نفس است، برانگیخته می‌شوند که مخلوق همین قوه خیال بوده و واقعی است. حتی عذاب و پاداش نیز محصول واقعی و عینی همین قوه خواهد بود (قربانی، ۱۳۸۵: ۷۸). در نتیجه، باور به حرکت جوهری، فاعلیت و خلاقیت نفس را در ابداع صورت‌های ذهنی و عینی توسط قوه خیال ممکن می‌سازد.

ملاصدرا بر اساس اصل جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، معتقد است ماده جسمانی در ذات خود



کمال یافته و به مرتبه‌ای از وجود می‌رسد که غیر مادی است و آثار غیر مادی از جمله اندیشه و اراده دارد. از این رو بدن اخروی نه خیالی و نه مثل بدن دنیوی است، بلکه واقعی بوده و عین بدن دنیوی می‌باشد؛ زیرا ملائک عینیت از دیدگاه ایشان آن است که می‌توان گفت این فرد همان فلانی است که در دنیا زندگی می‌کرد.

در توضیح این مطلب می‌توان گفت: نفس (بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن)، حادث در جهان مادی است، اما بر اثر حرکت جوهری به تکامل و مراتب مافوق مادی خود- که یکی از آنها مرتبه برزخی و قوه خیال است - می‌رسد. از این رو انتقال نفس انسان به دنیای دیگر تنها در سایه حرکت جوهری تکاملی ممکن است؛ به این معنا که نظریه حرکت جوهری، بهترین سازوکار معقولی است که نفس انسان از طریق آن می‌تواند سیر کمالی خود را طی کرده و به مقصد و مطلوب خویش، که همانا معاد و بازگشت به عالم بالا است، دست یابد. بنابراین اطلاق حرکت جوهری از هدف‌مندی جهان و انسان حکایت دارد و نفس انسان با توجه به این غایت و در پرتو حرکت تکاملی و انتقال به دنیای دیگر به هدف خود می‌رسد.

بنابراین، می‌توان گفت که ملاصدرا با تبیین و اثبات حرکت جوهری، لزوم غایت برای حرکت و انتقال مقوله حرکت از یک مفهوم انتزاعی و مادی به مفهومی فرامادی، توانست استدلال جدیدی بر اثبات معاد جسمانی اقامه کند که برخلاف استدلال‌های متکلمین متقدم از ارزش معرفتی بیشتری برخوردار است. نکته مهم‌تر آن است که وی در حرکت جوهری اساساً بدن مادی را بدن حقیقی انسان نمی‌داند، بلکه در نگاه وی حقیقت انسان، جوهری دارای ادراک و حیات است و از آنجا که حیات بدن مادی انسان، حیاتی عرضی و مجازی است، می‌توان این نوع حیات را از حقیقت انسان سلب نمود. اما آنچه در دنیا و پس از مرگ از انسان باقی می‌ماند، بدن حقیقی نفس او است که در مراحل تکاملی حرکت جوهری شکل گرفته است که با شرایط و ویژگی‌های آن عالم، سنخیت دارد. این در حالی است که بدن مورد اعتقاد متکلمین، همین بدن مادی است که با عالم دیگر سنخیتی ندارد. همچنین ملاصدرا با به‌کارگیری حرکت جوهری در تبیین معاد، توانست بسیاری از شبهاتی که متکلمان به خوبی از عهده آن بر نیامدند، پاسخ دهد. بنابراین، تبیین و تحلیل کلامی معاد جسمانی بر اساس حرکت جوهری به نحوی فلسفی و مستدل ممکن می‌گردد. ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی باور دارد که میان وحی و عقل، هماهنگی برقرار است و کوشیده که این هماهنگی را



تبیین پیامدهای کلامی معاد جسمانی و تجسم اعمال براساس تحلیل نظریه حرکت جوهری

به نحو احسن تبیین نماید. وی دیدگاه خود را در باب معاد جسمانی در مقابل کسانی طرح نموده است که به طور کلی معاد جسمانی را منکر هستند و تمام امور مربوط به آخرت را تخیلی محض می دانند. اما ملاصدرا معتقد است قوه تخیل مجرد بوده، پس از فنای جسم عنصری در حکم قوه حس است و می تواند عین بدن مادی دنیا را بدون نیاز به ماده، خلق کند.

۴. تبیین فلسفی تجسم اعمال

تجسم اعمال از موضوعات محوری در دفع شبهات معاد و بهترین توجیه برای تبیین جزا و مکافات اخروی به شمار می رود. یکی دیگر از نتایج کلامی حرکت جوهری، تبیین و تفسیر عقلانی تجسم اعمال است. در اسلام، اعمال و گفتار و اندیشه انسان - خوب یا بد - نمایانگر صورتی در دنیا و آخرت است. اما از آنجا که در دنیا، امکان تجلی حقایق به صورت کامل ممکن نیست، در قیامت کردار و گفتار و اندیشه آدمی به شکل واقعی جلوه می نماید و صاحب خود را شاد یا غمگین می سازد (ر.ک: زلزال/۸؛ آل عمران/۲۰؛ کهف/۴۹).

بر مبنای حکمت متعالیه، نفس آدمی در سیر تکامل و حرکت جوهری خود، واجد ملکاتی راسخ و صفات پایداری در ذات خود می گردد. این صفات و حالات نفسانیه در هر نشئه ای از وجود، ظهور و جلوه ای خاص دارند. بر اساس این قاعده، هر صورت از اعمال ما می تواند در عالم های متفاوت آثار گوناگون داشته باشد: «ان لكل صفة راسخة أو ملكة نفسانية ظهوراً خاصاً في كل موطن و نشئة فقد يكون لصورة واحدة آثاراً مختلفة في مواطن مختلفة» (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۳۸۶). به بیان دیگر، ملکات و حالات نفسانی ناشی از تکرار افعال و گفتار و اندیشه ها - در سیر تحول جوهری نفس - عین ذات انسان شده و ساختار وجودی او را شکل می دهند. این ملکات نفسانی پس از مفارقت روح از بدن، همراه با نفس وارد عالم برزخ شده و در نهایت، به عالم آخرت انتقال می یابند. به تعبیر ملاصدرا، علم به عین، مبدل شده و اسرار وجودی انسان ها در معاد آشکار می گردد (همان: ۳۲۱).

ملاصدرا در تفسیر خود از آیات مربوط به تجسم اعمال، ضمن تبیین مسئله، با استناد به روایاتی از امامان معصوم علیهم السلام مدعی شده که دسته ای از روایات بر تجسم عقاید و اعمال انسان در نشئه ای اخروی تصریح دارند. همچنین به نظر وی، اعتقاد و باور، اصل و اساس معاد انسان را تشکیل می دهد و ذات و نفس شخص را مطابق با آن،



مجسم می‌کند و عمل فرع بر اعتقاد است. از این رو آنچه از اعمال دنیوی انسان در آخرت حاصل می‌گردد، تجسم صورت‌هایی دنیوی است که قرین و همنشین فرد در آخرت شده است. این صورت‌ها، متناسب با نوع فعل و کیفیت عمل دنیایی مجسم می‌شوند که «إن خیراً فخییر و إن شراً فشر» (همان). اگر شخص اهل نیت خیر و عمل صالح در دنیا بوده باشد، اعمال او به شکل صورت‌های زیبا جلوه می‌کند و اگر در دنیا اهل نیت بد و بدسیرت بوده باشد، اعمال و ملکات وی در آخرت به شکل صورت‌های آزار دهنده و زشت مجسم شده و مایه عذاب شخص می‌گردند.

براساس آموزه کلامی حکمت متعالیه، نیت، اعمال و ملکات نفسانی بر اثر تکرار و عادت در ذات جوهری نفس اثر گذاشته و صورت‌های باطنی نهفته‌ای در نهاد نفس انسان پدید می‌آورند که در نشئه قیامت، آن صورت، واقعیتی متناسب با آن عمل یا نیت جلوه کرده و موجب لذت و درد و یا پاداش و عذاب انسان می‌گردد. پس همان طور که شدت غضب در انسان موجب تغییر در بدن و قرمزی رنگ صورت می‌گردد، صفت نفسانی ماندگار نیکی یا بدی در آخرت نیز در باطن نفس به صورت گلستان یا آتشی افروخته بر نفس آشکار می‌گردد و اثر آن برای وی محسوس و ملموس شده و صاحب آن نفس را به طور حقیقی متأثر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۸۶). ملاصدرا در تبیین رابطه تجسم اعمال از حرکت جوهری بهره گرفته و با تطور حقیقت نفس بیان می‌کند؛ نفس ماده‌ای عقلی است که پذیرای صورت‌های عقلانی و هیئات نفسانی است که به وسیله آنها از قوه به فعل رسیده و انواع گوناگون می‌یابد. در حقیقت، حرکت جوهری نفس از صورت‌های ساخته شده متناسب با اعمال، خود را به نوعی خاص از فرشتگان یا درندگان مبدل می‌کند (اسعدی، ۱۳۹۸: ۴۶). ملاصدرا در شرح اصول کافی با تمسک به حرکت جوهری به تبیین مسئله تجسم اعمال پرداخته و یادآور می‌شود که متناسب با هر یک از اندیشه، گفتار و یا اعمال نفس، صورتی روحانی برای انسان ظاهر خواهد شد که موجب لذت یا اذیت او می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴: ۳۸۰).

براساس دیدگاه ملاصدرا، آثار و لوازم ذاتی هر صفتی که بر اثر حرکت جوهری نفس در ذات انسان رسوخ و ثبات یابد، در قیامت بر وی آشکار می‌گردد و او را رنجور یا بهره‌مند می‌کند. این درست مانند آن است که آثار و لوازم ظاهری صفات در زندگی دنیوی اثر دارند؛ به این معنا که ادراکات و اعمال انسان بر اثر تکرار، ملکه شده و باطن انسانی را می‌سازند و در چنین حوادث آخرت و تجسم صورت اخروی اثرگذار هستند؛ به نحوی که حشر هر



تبیین پیامدهای کلامی معاد جسمانی و تجسم اعمال براساس تحلیل نظریه حرکت جوهری

انسانی با آن صورت‌های اعمال و نیات دینوی متناسب است. همچنین ملاصدرا تأکید می‌کند اگرچه عمل جوارح نوعی عرض است، اما حقیقت و اثر آن را جوهر می‌داند. نفس هر فردی با ملکات خوب و بدی که در طول حیات دنیوی کسب کرده است، بدنی متناسب با آن ملکات می‌آفریند؛ ازاین‌رو با پیکرپذیری اعمال و باورها، تجسم اعمال تحقق می‌یابد.

بنابراین، نظریه حرکت جوهری که از مبانی فلسفی ملاصدرا به شمار می‌رود و دارای ثمرات کلامی است، می‌تواند بسیاری از مسائل پیچیده کلامی اعتقادی مانند حدوث زمانی عالم و رابطه نفس و بدن در معاد جسمانی را حل کند. ملاصدرا در تبیین کلامی تجسم اعمال تأکید می‌کند که اشتغال نفس به امور حسی و مادی مانع از تمرکز همه قوای او در قوه خیال می‌گردد؛ در نتیجه، قوه خیال انسان در این عالم بی‌تأثیر می‌شود. اما در عالم برزخ و آخرت با وحدت قوای نفس و رهاشدن از ابزار حسی، قوه خیال قوی شده و صورت نیات و اعمال نفس را ایجاد می‌کند که به مراتب از صورت‌های حسی این دنیا قوی‌تر هستند. بنابراین ملاصدرا با طرح حرکت جوهری، ملاک بقای بدن و تجسم اعمال را وحدت نفس می‌داند. نفس، هویت هر عملی را طی حرکت تکاملی تغییر جسمیت داده و تمام حقیقت آن را در نفس ایجاد می‌کند. ازاین‌رو بقای شخص با تبدل عوارضش منافات ندارد؛ زیرا اگرچه بدن دنیایی انسان بعد از مرگ از بین می‌رود، اما با بدنی در قیامت محشور می‌شود که متناسب با نفس، فناپذیر است و هویت نفس به صورت آن تحقق می‌یابد. پس تجلی تجسم اعمال براین اساس شکل می‌گیرد که بدن آخرتی حاصل اعمال دنیایی اوست که مانند سایه‌ای لازم و همراه نفس گردیده است. بنابراین ملاصدرا حقیقت عمل را جوهر می‌داند، نه عرض، گرچه عمل جوارح، عرضی است، اما اثر آن در نفس - تبدیل به جوهر شده - ماندگار می‌گردد. در نتیجه، در قیامت نفس انسان با قدرت فاعلیتی که دارد، بدن و جسم اخروی و نتیجه اعمال خود را به وسیله قوه خیال می‌آفریند.



نتیجه‌گیری

ارائه تحلیلی فلسفی از بحث حرکت پیش از صدرا به گونه‌ای کاملاً متفاوت از صدرا بوده است. وی با ارائه تفسیری نو از حرکت، نظریه بدیع حرکت در جوهر را برای نخستین بار مطرح کرد. از این رو، مسئله حرکت جوهری از مختصات و نوآوری‌های فلسفی ملاصدرا است که در پرتو آن می‌توان بسیاری از مسائل پیچیده دینی را به روشنی بازخوانی کرده و تفسیری نو ارائه نمود.

۱. شناخت عالم هستی از دریچه حرکت جوهری می‌تواند از جنبه‌های مختلف بر هستی‌شناسی انسان اثرگذار بوده و منشأ تحکیم باورهای کلامی وی به ویژه تبیین استنباط اندیشه کلامی شیعه در باب معادشناسی باشد.
۲. ملاصدرا برای حرکت، ماهیت مستقلی قائل نیست، بلکه آن را به‌عنوان نحوی از وجود شیء تدریجی الوجود معرفی می‌کند. از این رو مسئله حرکت را -برخلاف حکمای پیشین- از قلمرو علوم طبیعی و مادی خارج کرده و آن را در شمار مباحث فرامادی و کلام قرار می‌دهد.
۳. عمومیت معاد و بازگشت تمام موجودات در قیامت، اعم از جمادات، نباتات و حیوانات به‌سوی مبدأ هستی (خداوند) از مبانی کلامی اوست که در پرتو حرکت جوهری قابل تبیین و اثبات می‌باشد.
۴. از لوازم کلامی نظریه حرکت جوهری، اثبات و تبیین عقلانی معاد جسمانی است که نفس آدمی از طریق آن، می‌تواند سیر کمالی خود را طی کرده و به مقصد خویش، یعنی معاد برسد. در واقع براساس تبیین سازوکار کلامی حرکت جوهری نفس، بیان می‌کند که انسان از طریق آن می‌تواند سیر کمالی خود را طی کرده به غایت و مقصد خود که همانا معاد است، دست یابد؛ زیرا اطلاق حرکت جوهری بر جهان و انسان، نشان از غایت‌مندی آنها دارد. نفس انسان براساس این هدفمندی و در پرتو حرکت تکاملی جوهری و در نهایت سیر خود با مرگ و وقوع معاد، به غایت و هدف خویش می‌رسد. بنابراین، گذر به برگشت و معاد عالم هستی بر مبنای حرکت جوهری به‌نحوی معقول و مستدل امکان می‌پذیرد.

۵. آموزه کلامی تجسم اعمال، در پرتو حرکت جوهری قابل تبیین عقلانی است؛ بدین معنا که صفات و حالات انسانی که بر اثر حرکت جوهری نفس در ذات انسان و رسوخ کرده و پایدار شده است، در آخرت برای او تجسم یافته و



تبیین پیامدهای کلامی معاد جسمانی و تجسم اعمال براساس تحلیل نظریه حرکت جوهری

موجب تجلی لذت یا اذیت در نفس او می‌گردد.

۶. ملاصدرا در بُعد کلامی، تبیینی جامع کلامی از معاد ارائه می‌دهد و معاد را برای جهان هستی و انسان ثابت می‌کند. او همچنین حشر انسان را مجموع نفس و بدن می‌داند و با اثبات معاد جسمانی، تبیین کلامی از معاد جسمانی ارائه می‌دهد که نه تنها منافاتی با آیات و روایات نداشته، بلکه تبیینی عقلانی است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)، الاشارات و التنبيهات، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۵. ارسطو (۱۳۸۹)، مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۶. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
۷. اسعدی، علیرضا، (۱۳۹۸)، ثمرات کلامی حرکت جوهری در مسئله معاد، فصلنامه معرفت، شماره ۲۶۷، صص ۴۵-۵۴.
۸. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۲۲ق)، شرح المقاصد، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۹. حائری مازندرانی، محمد علی (۱۳۸۶)، حکمت بوعلی سینا، ترجمه حسین اصفهانی، تهران: نشر علمی.
۱۰. خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۷)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۱۱. ذبیحی، محمد (۱۳۸۱) مبدأ و معاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن (۱۳۸۶)، سخنی در حرکت جوهری، تهران: امیر کبیر.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. سبزواری، ملاحادی (۱۳۹۷)، تعلیقه بر الحکمة المتعالیه فی الاسفار، تصحیح علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. قربانی، قدرت الله (۱۳۸۵)، «مبدأ و معاد انسان در پرتو حرکت جوهری»، فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی، سال هشتم، ش ۲، صص ۸۸-۶۷.
۱۶. فارابی، محمد بن نصر (۱۳۸۱)، «الدعاوی القلیبیه»، در مجموعه رسائل فارابی، حیدرآباد دکن: دائرة المعارف عثمانیه.
۱۷. فارابی، محمد بن نصر (۱۳۷۴ق)، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت: مکتبة الهلال.



۱۸. فرقانی، محمدکاظم (۱۳۸۵)، مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری‌های ملاصدرا، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۹. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۸۸)، «ریشه‌یابی مفهوم حرکت جوهری در حکمت عزیزالدین نسفی»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اسلامی، ش ۱۴۸، صص ۱۷۶-۱۴۷.
۲۰. فروغی، محمدعلی (۱۳۹۳)، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۴)، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۷)، مجموعه رسایل فلسفی کندی، ترجمه محمود یوسف ثانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. عضدی‌نیا، طاهره؛ جوارشکیان، عباس (۱۳۹۷)، «بررسی اصول معاد جسمانی در آثار صدرالمتهلین»، فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فلسفه و کلام، ش ۱۰۱، صص ۱۱۴-۹۳.
۲۴. محمدی، مقصود، (۱۳۹۰) «حرکت جوهری؛ طبیعت بی‌قرار یا طبیعت ناپایدار»، خردنامه صدرا، ش ۶۴، صص ۱۸-۵.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، مقالات فلسفی، تهران: حکمت.
۲۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح تحقیق محمد خواجه‌جوی با مقدمه آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۸)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۹. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۵)، شرح الاصول الکافی، محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.