

بررسی و تحلیل مقایسه‌ای اصول حاکم بر اثبات معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا و قاضی عضدالدین ایجی

فاطمه اکبرزاده نجار^۱، فاطمه طاهری زاده^۲، معصومه اسماعیلی^۳

چکیده

از میان مسائل مربوط به معاد، بحث کیفیت آن همواره مورد توجه بوده است. این موضوع، متفکران را به چالش‌هایی کشانده و سبب به وجود آمدن دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص چگونگی معاد شده است. در قرآن نیز آیات فراوانی وجود دارند که معاد را به معنای بازگشت نفس به بدن معنا کرده‌اند. اما منظور از بدن چیست؟ در پاسخ، ملاصدرا مبتنی بر یازده اصل فلسفی و به شیوه عقلانی بیان می‌دارد که معاد به صورت جسمانی است، اما مقصود وی از جسم، بدن عنصری نیست؛ بلکه بدنی باطنی است که متناسب با حالات قیامت تغییر می‌کند و با همراهی نفس، در قیامت محشور می‌شود. اما قاضی عضدالدین ایجی به عنوان یک متفکر اشعری، بر پایه اصلی عقلی - نقلی بر این باور است که صورت جسمانی و بدن عنصری دنیوی، عیناً به همین سیما در سرای آخرت برانگیخته خواهد شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه هر دو متکلم، معاد را به صورت جسمانی می‌پذیرند، ولی بر پایه اصولی خاص، ملاصدرا بدن جسمانی را در سرای آخرت، متفاوت با بدن عنصری دنیوی می‌داند؛ درحالی‌که قاضی عضدالدین ایجی، بدن اخروی را همان بدن دنیوی و بدون هیچ تغییری معنا کرده است. این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و مقایسه‌ای در نظر دارد تا زاویه‌ای از زوایای این بحث را روشن کند و اختلاف ساختاری و مشی هر دو فیلسوف را به تصویر کشد. بنابراین، بررسی اصول حاکم بر نظرات این دو متکلم و بررسی افتراقات و اختلافات آن، وجه نوآوری این پژوهش خواهد بود. **واژگان کلیدی:** معاد جسمانی، ملاصدرا، عضدالدین ایجی، عقل و نقل.

۱. دکتری فلسفه و کلام دانشکده فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب، دانش پژوه سطح سه رشته فلسفه و پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی جامعه الزهراء (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول): f.akbarzadeh7070@gmail.com.
 ۲. دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشکده مذاهب دانشگاه ادیان و مذاهب، دانش پژوه سطح سه رشته کلام و پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی جامعه الزهراء (ع)، قم، ایران؛ f.tahezade1390@gmail.com.
 ۳. استادیار گروه فلسفه دانشکده هدی و مدیر گروه فلسفه و امامت پژوهشگاه مطالعات اسلامی، قم، ایران؛ M.esmaeeli@whc.ir.
- تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که از ابتدای خلقت بشر تاکنون همواره مطرح بوده و از اصول دین اسلام به شمار می‌رود، مسئله معاد است. موضوع معاد بحث بسیار گسترده‌ای است که آیات زیادی در قرآن را به خود اختصاص داده است. همچنین تمامی پیامبران الهی برای هشدار و انذار دادن به آن مبعوث شده‌اند و همواره توسط فیلسوفان و متکلمان اسلامی، موضوع اثبات آن مورد بررسی قرار گرفته است. معاد و برانگیختگی انسان‌ها در روز قیامت، مورد توافق تمامی متکلمان اسلامی است. آنان باتکیه بر آموزه‌های قرآن و احادیث نبوی بیان می‌کنند که قطعاً معاد تحقق می‌یابد؛ اما مسئله مهم و قابل بحث، کیفیت و چگونگی وقوع آن است. باتوجه به اینکه متکلمان و فیلسوفان اسلامی، انواع مختلفی از معاد را برمی‌شمارند، سؤالی که رخ می‌دهد آن است که کدام یک از این نوع معاد، مورد تأیید قرآن و احادیث است و در قیامت وقوع خواهد یافت؟ این پژوهش تلاشی است برای پاسخ به این سؤال؛ زیرا در این مسئله، اقوال مختلفی مطرح، و سبب ایجاد برخی آرای متناقض شده است. برای پاسخ بدین مسئله، ما به آرای دو متکلم بزرگ در مذهب شیعه و اهل سنت، یعنی ملاصدرای شیرازی و قاضی عضدالدین ایجی می‌پردازیم. با بررسی آثار آنها می‌توانیم به این مسئله پی ببریم که هریک از آنها اصولی را برشمرده‌اند که در نهایت به جسمانی بودن معاد می‌انجامد. در این مسیر، ملاصدرا اصول یازده‌گانه‌ای را برمی‌شمارد که کاملاً عقلانی بوده و بر مسئله اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اشتدادی، وحدت شخصی وجود در حرکت، مجرد قوه خیال و... متکی است که با تبیین این اصول، به جسمانی بودن معاد می‌رسد. قاضی عضدالدین ایجی نیز برای پاسخ بدین مسئله، بر اصل اعاده معدوم تکیه می‌کند و بیان می‌دارد که چون اعاده معدوم جایز است، پس وقوع معاد نیز جایز است. اما مسئله مورد اختلاف در بین این دو متکلم بزرگ، در خصوص کیفیت بدن اخروی است. ملاصدرا باتکیه بر اصول یازده‌گانه خود بیان می‌دارد بدنی که محسوس می‌شود، متناسب با احوال عالم قیامت خواهد بود؛ یعنی بدنی غیرعنصری با همراهی نفس. اما قاضی عضدالدین ایجی باتکیه بر قرآن و احادیث نبوی بیان می‌دارد همان بدن عنصری در دنیا، با همه خصوصیات و ویژگی‌هایش اعاده خواهد شد. پس تفاوتی که بین ملاصدرا و ایجی وجود دارد، در کیفیت بدن اخروی است.

این پژوهش، تلاش نگارندگان در راستای بررسی اصول حاکم بر استدلال‌های این دو متکلم در مسئله معاد جسمانی و یافتن وجه شباهت‌ها و تفاوت‌های آنان است و کوشش شده است به بهترین نحو، پاسخ‌گوی این مسئله باشد و بتواند پژوهش‌های گذشته را کامل نماید، پیش از ورود به بحث لازم است پژوهش‌های صورت‌گرفته در این زمینه بازگو شود تا جنبه‌های نوآوری این مقاله بر خوانندگان محترم روشن گردد. در سال‌های اخیر، پژوهش‌هایی پیرامون اصول و مبانی نظری معاد انجام شده است. از جمله می‌توان به مقاله «بررسی اصول معاد جسمانی در آثار ملاصدرا» (عضدی‌نیا و جوارشکیان، ۱۳۹۷) اشاره کرد که به بررسی اصول معاد در آثار متفاوت ملاصدرا پرداخته است. همچنین مقاله «مبانی نظری معاد جسمانی ملاصدرا از نظر امام خمینی (ع)» (پلنگی و اسماعیلی، ۱۳۹۲) به تبیین دیدگاه‌های ملاصدرا درباره معاد جسمانی از منظر امام خمینی پرداخته است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این دو مقاله، تنها نظریه و اصول ملاصدرا مورد تبیین قرار گرفته، ولی تاکنون بیان روشن و دقیقی از نظر ایجی درباره اصول حاکم بر اثبات معاد جسمانی مطرح نگردیده است. بنابراین، ساختار این پژوهش بدین نحو خواهد بود که ابتدا انواع معادها معرفی می‌گردد و سپس به بررسی نظر ملاصدرا می‌پردازیم. همچنین از آنجاکه او بر اصول یازده‌گانه عقلی تکیه دارد، این اصول مورد کاوش قرار می‌گیرند. در بخش دوم، نظر قاضی عضدالدین ایجی مورد کنکاش قرار خواهد گرفت و با مقایسه آرای آنان می‌توانیم به پاسخی جامع در مسئله کیفیت معاد برسیم. از این رو، وجه نوآوری این پژوهش، تکیه بر اصول مطرح‌شده از سوی ملاصدرا و ایجی در راستای بررسی کیفیت معاد است؛ زیرا تاکنون پژوهشی در خصوص تطبیق آرای آنان در بحث کیفیت معاد صورت نگرفته است.

۲. مفهوم‌شناسی واژه معاد

کلمه معاد در عرف به معنای ایمان به حیات جاویدان و پاداش و جزای اعمال پس از مرگ است. این واژه، عربی و مشتق‌شده از واژه «عود» می‌باشد. «عود» در لغت به دو صورت معنا شده است: در صورت اول، یعنی چوبی خوشبو که جمع آن عیدان است. معنای دوم آن، مسیر و مرجع است و زمانی است که «عود» با فتحه (عین) و سکون (واو) باشد (ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۲۱۷). ولی ریشه معاد و مقصود ما، معنای دوم آن است.

در کتاب العین نیز این واژه چنین معنا شده است: العود، یعنی تکرار دوباره کاری بعد از شروع آن. مثلاً وقتی می‌گویند «بدا ثم عاد»، یعنی شروع کرد و سپس بازگشت و تمام کرد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ص ۵۸۳).

در اصطلاح متکلمان، این واژه به معنای بازگشت روح به جسم در قیامت و زنده شدن دوباره جسم جهت رسیدگی به اعمال اوست؛ بدین نحو که نیکوکاران به بهشت و نعمت‌های جاوید، و بدکاران به کیفر اعمال بد خود برسند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۹۵؛ مجلسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۹ و خاتمی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۴). بنابراین، معاد در اصطلاح به معنای بازگشت روح به بدن است؛ یعنی بازگشت بدن و نفس به این معنا که نفس و بدن هر دو به عینه در روز قیامت بازگردانده می‌شوند و این معنایی است که هم شرع و هم عقل بر آن حکم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۹۷).

۲-۱. اقسام معاد

معاد دارای اقسامی است که می‌توان بدین گونه تقسیم‌بندی نمود:

۲-۱-۱. معاد جسمانی (عنصری)

گروهی از متکلمان و کسانی که تحت تأثیر مکاتب مادی‌گرا قرار دارند معتقدند که معاد صرفاً جسمانی است و منظور آنها، معنای خاص معاد جسمانی است؛ یعنی همین بدن مادی با همه خصوصیات، ویژگی‌ها و کیفیتی که در دنیا داشته است، بدون نیاز به نفس، در آخرت نیز حاضر خواهد شد. از مبانی این دیدگاه، قائل شدن به جواز اعاده معدوم است که بر اساس آن، جسم انسان پس از معدوم شدن، در روز قیامت به صحنه وجود برمی‌گردد. از دیگر مبانی این نظریه آن است که اجزای بدن انسان، پس از مرگ، از یکدیگر جدا می‌شوند و با این جدایی، حیات آدمی به پایان می‌رسد و در آخرت به اذن پروردگار، این اجزا در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و حیات دوباره‌ای شروع می‌شود (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۵۵ و لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۲). بنابراین، طبق این رأی، همه عذاب‌ها و نعمت‌های اخروی، جسمانی خواهند بود. این گروه ظاهربین، فقط به معنای ظاهری آیات توجه دارند و از هرگونه تأویل و تفسیری دوری جسته‌اند. حکیم زنوزی در نقد آرای این گروه می‌نویسد: «آنچه که اهل ظاهر از مسئله معاد ادراک می‌کنند، جز انس ذهنی به

محسوسات و لذت‌های دنیوی و بی‌خبری از امور غیرمحسوس یا محسوساتی به‌جز محسوسات این دنیا، چیز دیگری نیست. در نظر آنها، معاد به صورت عود و بازگشت نفس از برزخ به سوی عالم دنیا و تعلق آن به بدن دنیوی است. در نگاه آنان، عالم آخرت نیز همانند عالم دنیا خواهد بود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷).

۲-۱-۲. معاد روحانی

معاد روحانی، به بازگشت و حیات دوباره روح انسان پس از مرگ بدن اشاره دارد؛ به‌گونه‌ای که انسان پس از مرگ، به صورت روحانی و غیرمادی، در عالمی دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد. قائلین به این دیدگاه، هویت و شخصیت انسان را وابسته به روح او می‌دانند، نه بدن جسمانی. بنابراین، پس از جدایی روح از بدن، روح باقی می‌ماند و وارد عالم دیگری می‌شود که نتیجه اعمال و باورهای او در دنیا خواهد بود. افلاطون، از پیشگامان این نظریه، بر این باور است که روح پس از مرگ به عالم مُثُل بازمی‌گردد (افلاطون، ۱۳۶۳، ص ۳۰-۷۰ و همان، ۱۳۷۳، ص ۴۴۳-۴۵۵). ابن‌سینا نیز معاد را حقیقتی روحی می‌داند و معاد جسمانی را از نظر عقلی، غیرقابل اثبات، اما برای درک عمومی، پذیرفتنی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ص ۴۲۳ و همان، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳). براین اساس، تعلق نفس به بدن، مقتضای ذات آن نخواهد بود؛ بلکه نفس با حرکت به سوی مبدأ و تحصیل کمالات خویش، دیگر نیازی به بدن مادی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، روح انسانی در هنگام مرگ، برای همیشه از بدن مادی و جهان طبیعت خارج می‌شود و به عالم مجردات می‌رود و تا ابد در آنجا می‌ماند. پس حقیقت انسان، همان نفس و روح اوست و نیازی به بدن مادی ندارد؛ زیرا آنچه در قیامت محسوس می‌شود، تنها نفس انسان است. بنابراین، معاد فقط به صورت روحانی خواهد بود. از این رو کسانی که حقیقت انسان را صرفاً نفس مجرد و بدن را تنها ابزاری جدا از نفس و برای نفس می‌دانند، به معاد روحانی قائلند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۲).

۲-۱-۳. معاد جسمانی (عنصری) و روحانی

معاد جسمانی-روحانی، دیدگاهی تلفیقی است که در آن انسان در حیات اخروی با ترکیب روح و بدن، اما نه الزاماً بدن مادی دنیوی بازمی‌گردد. به عبارت دیگر، انسان موجودی دو ساحتی و دارای

دو بُعد جسمانی و روحانی است که هر دو جنبه، در حقیقت او دخیل هستند. قائلین به این نظریه معتقدند که بدن عنصری و نفس انسانی به همین کیفیت و صورتی که در دنیا هستند، در آخرت نیز حضور خواهند داشت و نفس و بدن باهم محشور می‌شوند. طرف‌داران این دیدگاه، برای اثبات مدعای خود، از آیات قرآن و احادیث ائمه علیهم‌السلام استفاده می‌کنند. از ویژگی‌های این دیدگاه آن است که طرف‌داران آن به نحو معقول و موجه، مبانی عقلی را با مضامین نقلی سازگار می‌دانند بدون اینکه احتیاج به تأویل در آیات و روایات باشد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۲۱ و سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۵۶). بنابراین، روح انسان پس از مرگ باقی می‌ماند و در قیامت با بدنی که متناسب با آن عالم است، متحد می‌شود.

۴-۱-۲. معاد جسمانی (غیرعنصری) و روحانی

مطابق با این دیدگاه، بدن جسمانی متناسب با نشئه اخروی ظاهر می‌شود، اما بسیاری از خصوصیات بدن جسمانی دنیوی از او سلب می‌شود. پس طبق این نظریه، امکان حضور بدن با همان جنبه مادی‌اش وجود دارد و بدن اخروی متناسب با شرایط جهان دیگر پا به عرصه قیامت می‌گذارد (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۸۵ و همان، ۱۳۸۱، ص ۴۹). طرف‌داران این نظریه از یک سو سعی در پایبندی به ظواهر شریعت و تعالیم اسلامی داشته و به وجود بدن در آخرت معتقد بوده‌اند و از سوی دیگر با اقامه براهین عقلی سعی در بیان کیفیت بدن اخروی، مطابق با جهانی دیگر داشته‌اند. آنها بدن مادی موجود در دنیا را فانی می‌دانند که پس از مرگ انسان از بین می‌رود و نفس انسان که حقیقتش را تشکیل می‌دهد، در روز قیامت با بدنی متناسب با آخرت برانگیخته خواهد شد. این قسم از معاد، مورد نظر ملاصدرا و شارحان مکتب اوست. حکیم ملاحادی سبزواری در این باره می‌نویسد: «کسانی که قائل به روحانی بودن معاد هستند، همانند آن گروه که قائلند معاد فقط جسمانی است، کوتاهی کرده و دچار تقصیر شده‌اند و کسانی که معتقدند معاد، هم به صورت جسمانی و هم روحانی است، جزء گروه رستگاران هستند که گوی سبقت را از دیگر افراد ربوده‌اند» (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۳۰۵).

۳. معاد جسمانی از منظر قاضی عضدالدین ایجی

در میان متکلمان نامدار اهل سنت، قاضی عضدالدین ایجی، معروف‌ترین متکلمی است که با سبکی شبیه به خواجه نصیرالدین طوسی، به مباحث کلامی ورود پیدا کرده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۱).

او بحث معاد را در کتاب موافق خویش، با دفاع از ایده اعاده معدوم آغاز می‌کند و با جدیت تمام به مقابله با آرای حکمای پیشین می‌پردازد. این مقابله نشان می‌دهد که او از مواضع فیلسوفان درباره عدم انقیاد در مسئله اعاده معدوم آگاه بوده و به گمان خویش توانسته است اشکالات ایشان را پاسخ دهد. او قائل به حسن و قبح شرعی در اعمال است و بر اساس همین مبنای فکری، در مباحث معاد، شرع را معیار نتایج خود قرار داده است؛ هرچند که از استدلال‌های عقلی نیز کمک گرفته است. وی در استدلال خود، ذات جسم و قدرت و علم عمومی خداوند و برحق بودن خبر صادق در قرآن را مستلزم صحت وقوع معاد جسمانی می‌شمارد. او معاد جسمانی را جمع اجزای متفرق می‌داند و اعاده شیء را که به کلی نابود شده است، ممکن می‌شمارد.

۳-۱. اصول حاکم بر استدلال‌های عضدالدین ایجی در مسئله معاد جسمانی

قاضی عضدالدین ایجی بحث مستوفایی را پیرامون معاد سامان داده است. شروع بحث وی در معاد با مسئله‌ای است که صبغه کاملاً فلسفی دارد و آن مسئله اعاده معدوم است. گرچه او در بحث معاد، به جزئیات بسیاری توجه داشته و از آنها غفلت نکرده است، اما مدخل بحث معاد را مسئله اعاده معدوم قرار داده است که به اعتقاد وی، بار معنایی خاصی دارد؛ از جمله اینکه معاد جسمانی از نظر او، بدون اعاده معدوم، به صعوبت توجیه گرفتار می‌شود. به همین دلیل با طرح جواز اعاده معدوم، نه تنها باید از یک ایده کلامی به زبان خودش معقول دفاع کند؛ بلکه در مقابل تهاجمات فیلسوفانی نیز که به دلایل مختلف، این باور را متزلزل می‌دانند باید پاسخ‌های قانع‌کننده ارائه دهد. از این رو، تنها اصلی که توسط او مطرح می‌شود، اصل جایز بودن اعاده معدوم است که در ادامه، مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۳-۱-۱. اصل اعاده معدوم

معدوم یعنی نابودی شیء به طور کامل و اعاده یعنی آن شیء با تمامی ویژگی‌ها و خصوصیات خود، دوباره موجود شود. بازگردانده شدن معدوم، به معنای تکرار یا ایجاد مشابه آن نیست؛ بلکه خود شیء با تمامی اوصاف خود دوباره موجود می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۳۰). اکثر حکما و متکلمان، اعاده معدوم را جایز نمی‌دانند. مثلاً ملاصدرا اعاده معدوم را رد می‌کند، اما کسانی

همچون عضدالدین ایجی آن را جایز و شاهدهی برای اثبات معاد جسمانی می‌دانند. او معدوم را به معنای نابودی کلی جسم می‌داند و اعاده به معنای تفرق اجزا را رد می‌کند. دلیل ایجی بر اعاده معدوم این گونه است: «وجود در مرتبه دوم برای شیء، نه امتناع ذاتی دارد و نه مستلزم آن است، وگرنه شیء از ابتدا ایجاد نمی‌شد؛ بلکه جزء ممتنع الوجود قرار می‌گرفت. زیرا چیزی که مقتضی ذات شیء یا از لوازم آن باشد، برحسب زمان، اختلاف پیدا نمی‌کند و زمانی که چنین امری، یعنی وجود، در مرتبه دوم ممتنع نبود، ذاتاً ممکن الوجود می‌شود که همین مطلوب و مدعای ماست» (ایجی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴).

بنابراین او بیان می‌کند که منظور از اعاده، بازگشت شیء به صورت نخستین آن است؛ اما کسانی چون ملاصدرا معتقدند که یک شیء فقط می‌تواند یک وجود و یک عدم واحد داشته باشد و تصور دو وجود یا دو عدم به عینه ممکن نیست. بنابراین معدوم نمی‌تواند به عینه اعاده شود (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۱۳). اما ایجی با تصریح بر اعاده معدوم، ضمن اینکه مراد خود را از معدوم، نابودی مطلق می‌داند، اعاده به معنای تفرق اجزا را نیز رد می‌کند و به گمان خود، بر جواز اعاده، استدلال عقلی ارائه می‌دهد. عمده‌ترین دلیل وی مبتنی بر امکان ذاتی جسم و حضور علت است. او تنها مانع در جواز اعاده را زمان دانسته است که آن را هم به دلیل خارج بودنش از ذات و ماهیت جسم، غیرمعتبر تلقی می‌کند و با تاکید بر جواز اعاده، مخالفان خود در این بحث را فلاسفه، تناسخیه بعضی از فرقه کلامی کرامیه و ابوالحسن بصری معرفی می‌کند (ایجی، ۱۴۱۷، ص ۴۶۶).

۱-۱-۱-۳. ادله ناظر بر اصل امتناع معاد جسمانی

ایجی پس از پذیرش جواز اعاده معدوم، وارد بحث معاد جسمانی می‌شود. او در این استدلال، بر دلایل عقلی و نقلی تکیه می‌کند و در استدلال عقلی اش ذات جسم و قدرت و علم عمومی خدا، و در استدلال نقلی اش برحق بودن خبر صادق در قرآن را مستلزم صحت وقوع معاد جسمانی می‌شمارد که در ادامه، به بررسی استدلال‌های ایشان می‌پردازیم.

۱-۱-۱-۳. دلیل نقلی

ایشان در این باره می‌گویند: «جمع اجزای بدن به همان نحو قبلی و برگشت ترکیب فعلی، ذاتاً امری ممکن است و بدون تردید، جمع اجزای پراکنده و آمیخته با اجزای دیگر نیز ممکن خواهد بود و اگر بنا بر فرض، معدوم شده باشند، اعاده آنها و جمع و تألیف اجزا، جایز است؛ زیرا ما اعاده معدوم را ممکن دانستیم و خداوند، به اجزای پراکنده هر بدنی آگاه است و می‌داند هر جزئی مربوط به کدام بدن است و بر جمع و تألیف اجزا نیز توانا است. علم الهی شامل همه اشیا و قدرتش شامل تمام امور ممکن می‌شود و صحت و جواز پذیرش از جانب قابل و صدور فعل از جانب فاعل، قطعاً مستلزم جواز و امکان وقوع است که مورد نظر ما است. اما دلیل بر وقوع این است که شخص راست‌گویی که به دلایل قطعی به صداقتش علم داریم، با تعبیراتی که قابل تأویل نیست، در موارد زیادی خبر از وقوع معاد داده است به گونه‌ای که از ضروریات دین و صراط مستقیم دانسته می‌شود و کسی که آن را به گونه‌ای تأویل کند که تنها به اعاده نفوس مجرد عاقل برگردد، به خاطر انکار ضرورت دین، دچار لجاجت است؛ زیرا هرچه پیامبر راست‌گو از آن خبر دهد درست است» (همان، ۱۳۹۸، ص ۱۵۸). بنابراین، ایچی جمع و اعاده اجزای پراکنده و معدوم شده را ممکن می‌داند.

۱-۱-۱-۴. دلیل عقلی

وی در دلیل عقلی خود معتقد است خداوند به همه اجزا عالم، و قادر است اجزا را بعد از معدوم شدن، دوباره جمع کند و این به خاطر علم عمومی خداوند به معلومات و قدرتش بر ممکنات است. در نتیجه، صحت قبول از طرف قابل و صحت فعل از طرف فاعل، مستلزم صحت وقوع است (همان). ایشان در دلیل نقلی‌اش نیز بر این امر تأکید دارد که چون خداوند در قرآن از معاد جسمانی خبر داده و کلام خداوند صادق است و توسط پیامبر صادق و راست‌گو بیان شده و جزء ضروریات و اصول دین قرار گرفته است، بنابراین معاد جسمانی ثابت می‌شود (همان).

ایچی در ادامه همین مباحث، به شبهاتی که در زمینه معاد جسمانی مطرح شده‌اند پاسخ می‌دهد. از جمله آنان، شبهه آکل و مأکول و شبهه عدم حصول غرض در اعاده معدوم و... است. به اعتقاد ایشان، معاد، مصداق حقیقی بر اعاده است و منکر اعاده، درحقیقت به نوعی گرفتار

ایده انکار معاد خواهد شد (همان). بنابراین، ایجی که از پیروان مذهب اشاعره است، همانند سایر اشعریان، حسن و قبح شرعی را می‌پذیرد و آن را همان اوامر و نواهی شرعی می‌داند. از نظر او، خوبی و بدی اشیا را فقط شارع معین می‌کند. براین اساس، آنچه در قرآن تحت عنوان معاد وارد شده، صحیح است و حتماً معاد، جسمانی خواهد بود.

۲-۱-۳. پیوستگی روح و بدن در معاد جسمانی

عضدالدین ایجی در کتاب المواقف فی علم الکلام، در بخش ششم با نام «فی السمعیات» به ویژه در «المرصد الثانی: فی البعث»، دیدگاه روشنی در باب پیوستگی روح و بدن در معاد بیان می‌کند (همان، ۱۴۱۷، ص ۴۵۰-۴۸۱). او نه تنها به معاد جسمانی باور دارد، بلکه رابطه روح و بدن را در تحقق ثواب و عقاب اخروی ضروری می‌داند. وی در این باره چنین می‌نویسد:

الف) محسوس نبودن لذت و درد، بدون بدن؛ ایشان بر این امر تصریح دارد که اگر تنها روح در معاد بازگردد، ادراک لذت‌ها و آلام بدنی ممکن نخواهد بود. بنابراین برای تحقق وعده‌های قرآنی درباره بهشت و جهنم، لازم است روح با بدن متحد شود: «وَكَذَا لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِاللَّذَّةِ الْمُخْتَصَّصَانِ بِالْبَدَنِ إِلَّا عِنْدَ رُجُوعِ الرُّوحِ إِلَيْهِ...» (همان، ص ۴۸۶).

ب) بازسازی بدن در قیامت؛ او بر این نکته تأکید دارد که خداوند بدن را در قیامت بازآفرینی می‌کند؛ بدنی که روح انسانی به آن بازمی‌گردد. او صریحاً می‌گوید که این بدن، همان بدن دنیوی است، هرچند بازسازی شده و ممکن است اجزای اصلی آن تغییر کرده باشند، ولی هویت فردی انسان حفظ می‌شود: «فَيُعِيدُ اللَّهُ تَعَالَى الْأَبْدَانَ وَيَرُدُّ إِلَيْهَا الْأَرْوَاحَ...» (همان، ص ۴۸۸).

ج) ملاک هویت شخصی در قیامت؛ وی برخلاف برخی فلاسفه که ملاک هویت شخص را صرفاً روح می‌دانند، معتقد است که هم روح و هم بدن، در تعیین شخصیت انسان دخیل‌اند و بدن جدید باید چنان باشد که شخص بازشناسد که خودش است: «فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمُبْعُوثُ بِحَيْثُ يُعْرِفُ أَنَّ عَيْنَ ذَاكَ الْمَاضِي» (همان، ص ۴۸۸).

بنابراین، ایجی باتکیه بر آموزه‌های قرآنی و حدیثی، و با دفاع عقلانی به این نتیجه می‌رسد که معاد، هم روحانی است و هم جسمانی؛ روح بدون بدن نمی‌تواند لذت یا عذاب حسی را درک کند و بدن باید به‌گونه‌ای بازسازی شود که تداوم هویت شخصی حفظ گردد. این دیدگاه دقیقاً

در تقابل با اندیشه فیلسوفانی چون ابن سینا قرار دارد که معاد را صرفاً روحانی می دانستند و بر نقش ثانوی بدن تأکید نداشتند.

۴. معاد جسمانی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا معاد جسمانی را یکی از ارکان بزرگ و مهم در اسلام می داند که دارای ظرافت بوده و بسیار پیچیده است. او بر این باور است که معاد، رکنی عظیم در ایمان و اصلی اساسی در حکمت و عرفان است؛ زیرا این مسئله از پیچیده ترین علوم و باریک ترین شأن از حیث مرتبه و بالاترین آنها از جهت منزلت و عالی ترین از حیث ارزش و بهترین از ناحیه شأن است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۸۵ و همان، ۱۳۸۱، ص ۴۹۰). به عقیده او حکمای پیش از وی نتوانسته اند معاد جسمانی را که ادیان الهی در وجود آن اصرار داشته و پیامبران و اولیا از آن خبر داده اند به درستی درک کنند. عدم پذیرش معاد جسمانی، مفسده بزرگی است که موجب اختلال در بسیاری از قواعد فلسفی می شود (همان، ۱۳۸۹، ص ۸۳)؛ لذا ترسیم معاد جسمانی و حضور انسان ها در عرصه قیامت، از بزرگ ترین ارکان اعتقادی است که بدون تبیین عقلانی و شیوه برهانی نمی توان اصول حاکم بر این مسئله را اثبات نمود. از این رو، وی با حاکمیت نگاه وجودی و مبانی فلسفه خویش و با بهره گیری از انوار حکمت و برهان توانسته است این مسئله را به صورت استدلالی و در قالب فلسفی تبیین کند (همان، ۱۳۸۱، ص ۴۴۳).

۴-۱. اصول حاکم بر اثبات معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا قبل از بیان دیدگاهش در خصوص کیفیت انسان در آخرت، به ذکر اصول و مقدماتی خاص می پردازد که در اکثر کتاب های او قابل مشاهده است. اصول ایشان مبتنی بر یازده اصل است و شمار آنها در کتب مختلفش برحسب جایگاه مطالب، متفاوت است، برخی از آنها به طور مستقیم و برخی به صورت غیرمستقیم، نقش مؤثری در اثبات معاد جسمانی دارند. در ادامه، به تبیین این اصول و نحوه ارتباط آنان با مسئله معاد جسمانی پرداخته می شود:

اصل اول: اصالت وجود

ملاصدرا معتقد است آنچه در خارج واقعیت دارد، وجود است نه ماهیت. ماهیت تنها مفهومی

ذهنی برای شناسایی اشیا است. بنابراین هر موجودی به اندازه مرتبه وجودی اش تحقق دارد (همان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۴).

اصالت وجود در حکمت متعالیه، نقش بنیادینی در تبیین معاد جسمانی دارد. بر اساس این اصل:

۱. پیوستگی وجودی انسان از دنیا تا آخرت ممکن می‌شود؛ به گونه‌ای که بدن اخروی، تداوم تکامل یافته بدن دنیوی است، نه انقطاع از آن.

۲. حرکت جوهری، امکان تحول وجودی انسان را از مرتبه‌ای نازل (بدن مادی) به مرتبه‌ای عالی (بدن اخروی) فراهم می‌کند.

۳. تجسم اعمال ممکن می‌گردد؛ زیرا اعمال وجود دارند و می‌توانند در آخرت به صورت‌های محسوس درآیند.

۴. حفظ هویت شخصی تضمین می‌شود؛ زیرا هویت به وجود وابسته است، نه ماهیت، و با وجود تحولات، شخصیت فردی باقی می‌ماند.

در نتیجه، بدون پذیرش اصالت وجود، تبیین عقلانی و پیوسته معاد جسمانی در حکمت متعالیه ممکن نخواهد بود.

اصل دوم: تشخیص وجود

ملاصدرا بر این باور است که وجود، ذاتاً فرد و مشخص است؛ یعنی تشخیص، ذاتی وجود است و نه امری عارضی یا وابسته به ماده. بنابراین، هر موجود واقعی - اگر از همه جهات با دیگری مشابه باشد - دارای وجودی مستقل و یگانه است (همان، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۸۵ و همان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱).

باتوجه به این اصل، در مسئله معاد جسمانی، هویت شخصی انسان وابسته به تشخیص وجودی اوست، نه به اجزای مادی بدنش. در قیامت، ممکن است بدنی جدید و غیرمادی (بدن مثالی) پدید آید، اما تا زمانی که تعین وجودی فرد حفظ شده باشد، آن بدن، همان شخص دنیوی خواهد بود. نفس انسان در جریان حرکت جوهری، بدنی متناسب با نشئه قیامت برای خود ایجاد می‌کند. هرچند این بدن از نظر مادی جدید است، اما چون تشخیص آن، همان تشخیص بدن دنیوی است، فرد در قیامت همان شخص سابق خواهد بود.

در نتیجه، معاد جسمانی نزد ملاصدرا، بازگشت همان شخص با بدنی متناسب با عالم قیامت است. این اصل فلسفی، تبیینی عقلانی برای حفظ هویت فردی در قیامت ارائه می‌دهد؛ به گونه‌ای که تغییرات ظاهری یا مادی، خللی در این همانی فرد ایجاد نمی‌کند.

اصل سوم: تشکیک وجود

اصل تشکیک وجود در حکمت متعالیه بیان می‌کند که وجود، حقیقتی واحد ولی دارای مراتب مختلف شدت و ضعف است. بر این اساس، در بحث معاد جسمانی (همان، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۸۱ و آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳):

۱. بدن دنیوی و اخروی دو مرتبه از یک حقیقت‌اند. بدن اخروی، صورت تکامل یافته بدن

دنیوی در سیر وجودی انسان است، نه موجودی منقطع یا خلق شده از نو.

۲. پیوستگی میان دنیا و آخرت برقرار است؛ زیرا مراتب وجود پیوسته‌اند و هویت شخصی

انسان نیز در این سیر حفظ می‌شود.

۳. بدن مثالی (برزخی)، حد میانه‌ای میان بدن مادی و بدن اخروی است و جایگاهش در

سلسله مراتب وجود، قابل تبیین است.

۴. تجسم اعمال نیز با همین اصل، قابل فهم است؛ زیرا اعمال انسان، مراتب ضعیف‌تری

از وجود دارند که در قیامت به صورت‌های عینی و شدیدتر ظهور می‌یابند.

در نتیجه، با اصل تشکیک، معاد جسمانی نه بازگشت صرف بدن مادی؛ بلکه تکامل وجودی

انسان در مرتبه‌ای شدیدتر از وجود است، و این سیر، پیوسته و تدریجی و بر اساس تحول در

مراتب وجودی انسان، قابل توضیح است.

اصل چهارم: حرکت جوهری

بر اساس اصل حرکت جوهری، جوهر اشیا - از جمله نفس انسان - در حال تحول و تکامل

دائمی است. این حرکت نه تنها در اعراض، بلکه در خود جوهر به صورت تدریجی و ذاتی رخ

می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۸۶ و همان، ۱۳۴۱، ص ۷۰ و ۲۴۶). در این چهارچوب:

۱. نفس انسان در مسیر تکامل، از بدن آغاز می‌شود (جسمانی الحدوث) و در سیر وجودی

خود به مرتبه‌ای مجرد می‌رسد (روحانی البقاء).

۲. بدن قیامتی، بدنی مثالی و غیرمادی است که در نتیجه حرکت جوهری و اتحاد نفس و بدن به وجود می‌آید، نه همان بدن مادی دنیوی.

۳. اتحاد جدید نفس و بدن، در قیامت برقرار می‌شود، نفس، همان گونه که در دنیا بدن را تدبیر می‌کرد، در آخرت نیز با بدنی متناسب با آن عالم متحد می‌شود.

۴. از تناسخ پرهیز می‌شود؛ زیرا بدن قیامتی، همان بدن عنصری نیست، بلکه محصول تکامل نفس و بدن است و از این رو اشکال تناسخ نیز از بین می‌رود.

بنابراین، حرکت جوهری، مبنای فلسفی مهمی برای تبیین معاد جسمانی در حکمت متعالیه فراهم می‌آورد؛ معادی که نه بازگشت صرف بدن مادی، بلکه ظهور بدنی متکامل در عالم قیامت است.

اصل پنجم: صورت، حقیقت شیء مرکب

ملاصدرا بر این باور است که هویت هر موجود مرکب، به صورت آن است، نه به ماده. انسان نیز دارای دو نوع وجود است:

الف) وجود تفصیلی: همراه با بدن مادی و ویژگی‌هایی چون حس، حرکت و تغذیه.

ب) وجود اجمالی: همراه با نفس ناطقه که همه مراتب را به صورت بسیط در خود دارد (همان، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۸۸).

براین اساس، ارتباط این اصل با مسئله معاد جسمانی را می‌توان چنین توضیح داد (همان، ۱۳۸۱، ص ۴۹۷؛ همان، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۵۹۵ و همان، ۱۳۴۱، ص ۶۹ و ۲۴۵):

۱. نفس، صورت بدن و اصل هویت انسان است و پس از مرگ باقی می‌ماند؛ بنابراین قادر است بدن را در قیامت بازآفرینی کند.

۲. بازگشت بدن، از طریق صورت ممکن است، نه ماده؛ یعنی حتی اگر ماده تغییر کند، با حفظ نفس، همان شخص بازمی‌گردد.

۳. معاد جسمانی، ممکن و معقول است؛ زیرا با بقای صورت (نفس)، بدن می‌تواند مجدداً ساخته شود و هویت شخص محفوظ بماند.

در نتیجه، ملاصدرا باتکیه بر اصالت صورت و بقای نفس، معاد جسمانی را نه بازگشت صرف بدن مادی، بلکه تجلی متکامل وجود انسان در نشئه‌ای برتر تبیین می‌کند.

اصل ششم: وحدت شخصی وجود در حرکت

ملاصدرا معتقد است که وحدت شخصی در موجودات، دارای درجات مختلفی است و در موجودات مادی، مانند انسان، این وحدت به صورت پیوسته و در امتداد هم قرار دارد، اما با کثرت و انقسام بالقوه همراه است. در موجودات مجرد، مانند نفس، وحدت شخصی، متفاوت و کامل تر است؛ زیرا نفس می‌تواند در عین وحدتش، متقابلاتی مانند ادراکات خیالی، حسی و عقلی و نیز افعال حیوانی، نباتی و انسانی را جمع کند. انسان همزمان می‌تواند دارای عقل و احساس باشد و در عین تجرد، متعلق به بدن مادی هم باشد (همان، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۴۶ و همان، ۱۳۸۱، ص ۵۰). بر اساس این اصل، هویت شخصی انسان با وجود تغییرات مادی و حرکت در اجزای بدن، تغییر نمی‌کند؛ زیرا ملاک وحدت شخصی، نفس مجرد است که در تمام مراتب وجودی باقی می‌ماند. لذا هرچند بدن دنیوی تغییر می‌کند، اما نفس مجرد، به وحدت هویت انسان آسیب نمی‌زند.

از این دیدگاه می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. انسان از ابتدا تا انتها یک شخص واحد و مستمر است.
 ۲. مرگ به معنای توقف نیست، بلکه گذار به مرحله‌ای جدید از حرکت وجودی است.
 ۳. بدن اخروی، امتداد و تکامل یافته بدن دنیوی در مسیر حرکت جوهری است.
 ۴. بازگشت شخص به بدن در معاد جسمانی، ممکن و معقول است؛ زیرا همان نفس مجرد و هویت شخصی، با وجود سیال و تغییر بدن، به بدن متناسب با نشئه قیامت متصل می‌شود و همان شخص در آخرت حاضر خواهد بود.
- بنابراین، ملاصدرا با این اصل وحدت شخصی در حرکت، معاد جسمانی را به شکلی فلسفی و متعالی اثبات می‌کند. براین اساس معاد، صرف بازگشت بدن مادی به شکل سابق نیست؛ بلکه بازتاب تجلی کامل و تکامل یافته وجود انسان (نفس و بدن) در نشئه‌ای برتر است.

اصل هفتم: نفس ناطقه، تشخص بخش هویت انسانی

از دیدگاه ملاصدرا، نفس ناطقه، صورت نوعیه و فعلیت دهنده بدن است و منشأ هویت، ادراک، اراده، اخلاق و باورهای انسانی محسوب می‌شود. بنابراین، تشخص انسان به نفس است، نه به ماده و بدن. چون نفس مجرد است، از فساد مادی در امان می‌ماند و پس از مرگ

باقی می‌ماند، و این بقا، استمرار هویت انسان را تضمین می‌کند. ملاصدرا بر این باور است که نفس پس از مرگ، همان گونه که در دنیا بدن را تدبیر می‌کرد، توانایی ایجاد بدنی متناسب با وضعیت اخروی را نیز دارد. این بدن اخروی، متناسب با ملکات و اعمال دنیوی فرد است و می‌تواند وسیله‌ای برای ادراک لذت یا عذاب باشد (همان، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۹۰؛ همان، ۱۳۸۱، ص ۵۹۵؛ همان، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲ و آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷).

براین اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. تشخیص انسان به نفس است.
۲. نفس پس از مرگ باقی می‌ماند.
۳. نفس، قدرت بازآفرینی بدن جدید را دارد.
۴. بدن جدید می‌تواند ابزار تجربه اخروی باشد.

درنهایت، معاد جسمانی نه تنها ممکن، بلکه ضروری است؛ زیرا بقای نفس به معنای بقای هویت انسانی و امکان بازگشت او به زندگی اخروی با بدنی مناسب آن نشئه است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۳۴). نفس ناطقه به عنوان تشخیص دهنده هویت انسانی، با بقای خود پس از مرگ، زمینه‌ساز امکان و ضرورت معاد جسمانی است؛ زیرا اگر هویت انسان حفظ شود، بازسازی بدن، بازگشت همان شخص را به دنبال دارد.

اصل هشتم: تجرد قوه خیال

در فلسفه ملاصدرا، قوه خیال، جوهری مجرد از بدن است که در عالم برزخ، میان ماده و عقل قرار دارد و پس از مرگ باقی می‌ماند. خیال انسانی دارای دو مرتبه است: خیال مادی (وابسته به مغز) و خیال مجرد (غیرمادی و باقی پس از مرگ). از منظر صدرا، خیال مجرد می‌تواند صورت‌های حسی را حفظ و بدن مثالی (برزخی) را بازسازی کند (همان، ۱۳۸۲، ص ۲۶۳؛ همان، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۲۲۱؛ همان، ۱۳۴۱، ص ۷۴ و ۲۴۸ و آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰). براین اساس:

۱. قوه خیال، پس از مرگ، بدن مثالی می‌سازد که دارای شکل، حس، درد و لذت است، بدون آنکه مادی باشد.
۲. تجربه لذت و رنج جسمانی در عالم برزخ، از طریق همین بدن مثالی ممکن می‌شود.

۳. بنابراین، معاد جسمانی به معنای بازگشت ماده دنیوی نیست؛ بلکه به معنای تحقق آثار جسم (حس، حرکت و لذت) از طریق قوه خیال است.

در نتیجه، تجرّد خیال، امکان و معقولیت معاد جسمانی را - بدون بدن مادی - اثبات می‌کند. اصل نهم: قائم بودن صور خیالی و ادراکی به نفس

در نگاه ملاصدرا، صور ادراکی (رنگ، شکل، درد، لذت و...) قائم به نفس‌اند، نه به بدن یا ماده. حتی ادراکات حسی پس از عبور از حواس، در نفس به صورت مجرد باقی می‌مانند. چون نفس مجرد و باقی است، می‌تواند این صور را پس از مرگ، بازآفرینی کند (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۲۲۱ و همان، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶). از این رو، این اصل ثابت می‌کند که:

الف) تجربه لذت و رنج جسمانی، وابسته به صور است. درد، لذت، حرارت، گرسنگی و... همه در قالب صورت‌های محسوس درک می‌شوند. چون این صور در نهایت در نفس و توسط نفس، تولید و حفظ می‌شوند، امکان دارد نفس بدون بدن مادی، این تجربه‌ها را بازسازی کند. ب) امکان بازسازی بدن از طریق صورت آن در نفس است. چون نفس، حافظ صورت بدن (چهره، صدا، حرکات، و...) است، پس می‌تواند در قیامت، همان صورت را بازآفرینی کند. این بازآفرینی، منتهی به شکل‌گیری بدن اخروی یا بدن مثالی می‌شود که ابزار ادراک و احساس است. ج) تحقق معاد جسمانی با بدن مثالی بدن اخروی (مثالی)، برخاسته از صور بدنی است که در نفس محفوظ‌اند. پس از مرگ، نفس این صور را تجسم می‌بخشد و بدن جدیدی را به وجود می‌آورد. این بدن اخروی گرچه مادی دنیوی نیست، اما دارای شکل، حجم، احساس، درد، لذت و حرکت است؛ بنابراین معاد جسمانی به معنای ادراک و تجربه جسمانی محقق می‌شود. بنابراین قائم بودن صور ادراکی به نفس، معاد جسمانی را این گونه اثبات می‌کند:

۱. صور بدنی و محسوس در نفس محفوظ‌اند.

۲. نفس، پس از مرگ باقی است و می‌تواند آن صور را تجسم بخشد.

۳. این تجسم، منتهی به بدن مثالی می‌شود.

۴. تجربه لذت و عذاب جسمانی با بدن مثالی ممکن است.

۵. بنابراین، معاد جسمانی، ممکن، معقول و لازم است.

اصل دهم: ایجاد صور خیالی بدون مشارکت ماده و جهت قابل

ملاصدرا معتقد است نفس انسان می‌تواند بدون مشارکت ماده، صورت‌های خیالی دارای مقدار و شکل را ایجاد کند. این صورت‌ها در عالمی غیرمادی و غیرقابل ادراک با حواس ظاهری قرار دارند؛ زیرا حواس، تنها امور مادی را درک می‌کنند (همان، ۱۳۸۱، ص ۴۵ و همان، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۹۴). ارتباط این اصل با معاد جسمانی در این است که اگر شخصی پس از مرگ، بدنی نداشته باشد، اما نفس او باقی باشد و توانایی داشته باشد صور بدن، درد، لذت، حرارت، گرسنگی و... را بدون ماده ایجاد کند و بدنی خیالی برای خود بسازد که ابزار ادراک و رنج و لذت باشد، در نتیجه، او با بدنی محسوس (نه مادی)، رنج یا پاداش اخروی را تجربه می‌کند. پس معاد جسمانی تحقق پیدا می‌کند. بنابراین، امکان و تحقق معاد جسمانی، از راه مجرد خیال است؛ زیرا ایجاد صورت خیالی، نیاز به ماده ندارد و نفس توان خلق این صورت‌ها را دارد و بدن نیز از همین صور تشکیل می‌شود؛ پس معاد جسمانی (بازگشت شخص به بدن و تجربه محسوسات)، بدون ماده دنیوی، ممکن و محقق است. در نهایت، توانایی نفس در ایجاد صور خیالی بدون ماده، اثبات می‌کند که می‌تواند بدن اخروی (بدن دارای شکل و ادراک) را در قیامت خلق کند. این بدن، ابزار لذت و عذاب است. پس معاد جسمانی، نه تنها ممکن، بلکه واجب است.

اصل یازدهم: تشکل انسان از اکوان سه‌گانه طبیعی، مثالی، عقلی

ملاصدرا انسان را موجودی سه‌لایه می‌داند که در سه عالم حضور دارد (همان، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۹۴ و آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱-۱۸۵):

الف) عالم طبیعت (مادی و فانی)؛

ب) عالم مثال (دارای مقدار و شکل، اما غیرمادی)؛

ج) عالم عقل (مجرد محض).

از این رو، سیر وجودی انسان از طبیعت تا قیامت بدین صورت است که انسان در دنیا، در عالم طبیعت زندگی می‌کند و پس از مرگ، وارد عالم مثال (برزخ) می‌شود و در قیامت، به مرتبه‌ای بالاتر می‌رسد که در آن، نفس با بدنی متناسب با ساحت قیامت، لذت یا عذاب را درک می‌کند. بنابراین این اصل ثابت می‌کند که بر اساس این دیدگاه:

۱. بدن مثالی، استمرار حیات انسان پس از مرگ است. چون قوه خیال باقی می‌ماند، نفس با بدنی مثالی به حیات ادامه می‌دهد و آثار جسمانی مانند دیدن، درد و لذت را تجربه می‌کند.
۲. نفس مجرد قادر است؛ یعنی بدون ماده، صورت‌های جسمانی (بدن، عذاب، لذت و...) را بازآفرینی کند که این امر، تحقق معاد جسمانی را ممکن می‌سازد.
۳. هویت شخصی در همه مراتب حفظ می‌شود. چون نفس ناطقه ثابت است، بازگشت به بدنی مثالی، ضرورتی عقلانی دارد.

بنابراین، چون انسان دارای سه مرتبه وجودی است (بدن طبیعی، نفس مثالی، و عقل)، پس مرگ، پایان حیات نیست؛ و چون نفس باقی می‌ماند و قادر به ایجاد بدن و صور جسمانی است، پس معاد جسمانی، ممکن و واجب است. تشکل انسان از اکوان سه‌گانه به این معناست که پس از زوال بدن مادی، نفس با بدن مثالی (که دارای آثار جسمانی است) حیات می‌یابد و در قیامت، همین بدن مثالی، ابزار لذت یا عذاب می‌شود. این یعنی تحقق کامل معاد جسمانی. در نهایت امر، ملاصدرا پس از تبیین اصول فلسفی مرتبط با معاد جسمانی نتیجه می‌گیرد هر فردی که با فطرتی سالم و خالی از آفات نفسانی، مانند تعصب، خودبزرگ‌بینی، حسادت یا عناد به این مباحث بنگرد، نه تنها در تحقق معاد جسمانی و بقای نفس تردیدی نخواهد داشت، بلکه با یقین درمی‌یابد که انسان در قیامت با عین بدن خویش محشور خواهد شد. البته مقصود از این بدن، نه همان بدن مادی و عنصری است که متکلمان به آن معتقدند، و نه صرفاً بدن مثالی به معنایی که حکمای اشراقی مطرح کرده‌اند، بلکه بدنی است که هم‌سنخ و متحد با نفس است و از آن انفکاک ناپذیر می‌باشد. بدنی که آثار جسمانیت دارد، اما تابع تحولات وجودی نفس است و در مرتبه‌ای برتر از بدن مادی قرار دارد (همان، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۹۷). براین اساس می‌توان دریافت که معاد جسمانی، درحقیقت، بازگشت انسان است به حیات اخروی یا نفس و بدنی که عین بدن دنیوی اوست، نه از حیث ماده، بلکه از حیث هویت و اتحاد وجودی با نفس. روح که حقیقت و ذات انسانی را تشکیل می‌دهد، در طول تحولات بدن در دنیا و پس از مرگ، همچنان باقی می‌ماند و با تغییر قالب‌ها از بین نمی‌رود، بدون آنکه لازمه آن تناسخ باشد. در قیامت، تمامی افعال نیک و بد انسان، آثار و نتایج خود را در صورت پاداش یا عذاب، در پیکره اخروی او

ظاهر می‌سازند، و بدین سان، عدالت الهی در ساختاری حکیمانه محقق می‌شود. بنابراین، نتیجه نهایی این است که معاد جسمانی، نه تنها ممکن، بلکه واجب است؛ اما نه به معنای بازگشت بدن عنصری مادی، بلکه به معنای بازگشت نفس به بدنی مثالی که دارای تمام ویژگی‌های جسم است (ادراک، رنج، لذت و...)، ولی مجرد از ماده دنیوی است.

۵. وجوه اشتراک و افتراق در آرای ملاصدرا و قاضی عضدالدین ایجی

پس از بررسی و مقایسه آرا و نظرات این دو متکلم بزرگ شیعی و اهل سنت در بحث کیفیت معاد جسمانی، می‌توان به وجوه اشتراکات و افتراقاتی پی برد که بین آن دو مطرح می‌شود و در ادامه، به عنوان مهم‌ترین بحث مطرح در این پژوهش، مورد تبیین قرار می‌گیرد:

۵-۱. اشتراک‌ها

به نظر می‌رسد در مسئله معاد جسمانی ملاصدرا نکاتی نهفته است که مورد تأیید ایجی نیز قرار دارد. این شباهت‌ها عبارت‌اند از:

الف) پذیرش اصل معاد جسمانی: بدین معنا که هر دو با توجه به آیات قرآن که به مسئله معاد می‌پردازد، آنها نیز معاد را همانند آیات، به صورت جسمانی می‌دانند. یعنی در قیامت، روح که حقیقت انسان‌ها را تشکیل می‌دهد و همواره ثابت است، به بدن دنیوی بازمی‌گردد. پس آنچه بین ملاصدرا و ایجی مشترک است، پذیرش اصل معاد به صورت جسمانی است. در واقع، هر دو می‌پذیرند که قطعاً معاد و بازگشتی در کار است و این معاد، به صورت جسمانی است.

ب) استناد به دلایل عقلی: هر دو، استدلال‌هایی را ارائه می‌دهند که مبتنی بر عقل است و با اینکه ایجی همانند سایر اشاعره، شرع را اصل و مبنا می‌داند، اما همانند سایر متکلمان عقل‌گرا، بر دلایل عقلی تکیه می‌کند و ملاصدرا نیز همواره دلایل عقلی را مبنای کارش قرار می‌دهد تا بتواند روش خاص خود را بیان کند. بنابراین، هر دو برای اثبات مدعای خود، دلایل عقلانی ارائه می‌دهند.

ج) استناد به دلایل نقلی: هر دو، به دلایل نقلی نیز توجه داشته‌اند و تمسک آنها به قرآن و سخن معصوم است. آنچه که مبنای کار اشاعره بوده، تمسک به آیات است و ایجی نیز که پیرو

این اندیشه است، با پذیرش آیاتی که به مسئله معاد جسمانی می‌پردازند و قبول این اصل که قرآن همواره از اخبار صادق حکایت می‌کند، معاد جسمانی را از مسائلی می‌داند که قرآن صادق از آن خبر می‌دهد. ملاصدرا نیز برای اینکه با قرآن و شریعت مخالفت نکند، اصولش را مبتنی بر آیات قرآن تنظیم می‌نماید. از این رو، هر دوی آنان، دلایل نقلی را می‌پذیرند.

۵-۲. تفاوت‌ها

در میان سخنان ملاصدرا و ایجی، تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد که نمی‌توان به راحتی از ذکر آنها گذشت. این اختلاف‌ها عبارت‌اند از:

الف) هر چند که هر دو بر استدلال‌های عقلانی تکیه کرده‌اند، اما هر یک دلایلی ارائه داده‌اند که کاملاً با یکدیگر متفاوت است. دلیل ملاصدرا مبتنی بر یازده اصل است، او با ارائه این اصول که به صورت مستقیم و غیرمستقیم به معاد جسمانی می‌پردازد نتیجه می‌گیرد که انسان محشور در قیامت، مجموع نفس و بدن است و بدن محشور، به صورت جسم نمایان می‌شود. اما دلیل عقلی که ایجی می‌آورد مبتنی بر اعاده معدوم است. بنابر نظر او، چون اعاده معدوم جایز است، بنابراین معاد، جسمانی خواهد بود؛ زیرا اعاده معدوم به معنای جمع اجزای معدوم شده و از بین رفته، به صورت نخستین خود است، بدون هیچ اختلافی.

ب) ملاصدرا اعاده معدوم را جایز نمی‌داند؛ زیرا ممکن نیست شیء به همان صورت نخست برای بار دوم اعاده شود. او می‌گوید که شیء در این دنیا، فقط یک وجود و یک عدم دارد و وقتی که معدوم شد، اعاده شدن آن به عینه محال است. اما ایجی آن را جایز و سبب تحقق معاد جسمانی می‌داند.

ج) در ارائه دلیل نقلی، ایجی به ظاهر آیات استناد می‌کند. او که قائل به حسن و قبح شرعی است، آنچه را که شارح در قرآن آورده است قبول می‌کند و از آنجا که در قرآن، خبر از معاد جسمانی داده شده است، بنابراین او نیز به معاد جسمانی قائل می‌شود.

د) تفاوت دیگر در نوع معاد جسمانی مورد نظر است. ملاصدرا به صراحت بیان می‌کند که منظور از معاد جسمانی، کدام قسم از اقسام معاد جسمانی است، موضع ملاصدرا، معاد جسمانی (غیرعنصری) و روحانی است. از نظر او، بدن مادی موجود در دنیا، فانی شده است و

پس از مرگ انسان از بین می‌رود و نفس انسان که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد در روز قیامت با بدنی متناسب با آخرت برانگیخته خواهد شد. اما موضع ایجی به طور دقیق مشخص نیست که منظورش کدام یک از اقسام معاد جسمانی است. ولی آنچه مشهود است این است که او ظاهر آیات را مد نظر داشته و از معادی صحبت می‌کند که به معنای بازگشت روح در بدن (عنصری) و دنیوی است با همه خصوصیات و ویژگی‌هایی که در دنیا داشت؛ بنابراین موضع او، معاد جسمانی (عنصری) و روحانی است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش در راستای تبیین و بررسی اصول حاکم بر مسئله معاد جسمانی و نتایج مستخرج از این اصول انجام گرفته است و با مقایسه اصول حاکم بر رای ملاصدرا، به عنوان مهم‌ترین فیلسوف و متکلم شیعی، در برابر قاضی عضدالدین ایجی، متکلم اهل سنت، در معاد جسمانی، موجب پدید آمدن نتایجی است: در بررسی کیفیت معاد جسمانی، ملاصدرا بر اصول یازده‌گانه‌ای استناد می‌کند که آن اصول، از جمله مسئله اصالت وجود، تشخیص وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، صورت به عنوان حقیقت شیء مرکب، وحدت شخصی وجود در حرکت، نفس ناطقه به عنوان تشخیص بخش هویت انسانی، تجرد قوه خیال، قائم بودن صور خیالی و ادراکی به نفس، ایجاد صور خیالی بدون مشارکت ماده و جهت قابل، تشکّل انسان از اکوان سه‌گانه طبیعی، مثالی و عقلی است. این اصول که بر پایه استدلالات عقلانی ملاصدرا استوار است بر این نکته تأکید می‌کند که در عرصه قیامت، معاد انسان‌ها به صورت جسمانی خواهد بود. در آنجا نفس در کنار بدن غیرعنصری حاضر می‌شود و متنعم به نعمت‌های بهشتی یا عذاب جهنم خواهد شد. بنابراین، طبق بیان ملاصدرا، بدن جسمانی که بتواند با احوالات روز قیامت سازگار باشد، به عرصه قیامت خواهد آمد. قاضی عضدالدین ایجی نیز برای استدلال خود مبنی بر جسمانی بودن معاد، تنها بر یک اصل تکیه می‌کند و آن اصل، جایز بودن اعاده معدوم است. طبق بیان او، چون اعاده معدوم جایز است، پس معاد، جسمانی است؛ زیرا آیات قرآن نیز مبین این امر است. اما بدنی که محشور می‌شود، متفاوت با بدن دنیوی نیست؛ بلکه همان بدن دنیوی با تمامی ویژگی‌های دنیوی‌اش محشور خواهد شد و این برخلاف نظر ملاصدرا است.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲ش)، معاد از دیدگاه حکیم زنوزی، تهران: حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
۳. _____ (۱۴۰۴ق)، الهیات شفا، تهران: دفتر نشر کتاب.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۲۰۰۰م)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۵. افلاطون (۱۳۶۳ش)، فایدروس، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. _____ (۱۳۷۳ش)، جمهوری، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. ایچی، قاضی عضدالدین (۱۳۹۸ش)، شرح مواقف، ترجمه و تحقیق: سید محمد اسماعیل سیدهاشمی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۸. _____ (۱۴۱۷ق)، المواقف فی علم کلام، شرح: سید شریف جرجانی، بیروت: دار الجیل.
۹. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۹ش)، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران: امیر کبیر.
۱۰. پلنگی، منیره و معصومه اسماعیلی (۱۳۹۲)، «مبانی نظری معاد جسمانی ملاصدرا از دیدگاه امام خمینی علیه السلام»، پژوهشنامه متین، دوره ۱۵، ۶۰، پاییز، ص ۴۱ - ۵۴.
۱۱. خاتمی، احمد (۱۳۷۰ش)، فرهنگ علم کلام، تهران: انتشارات صبا.
۱۲. رازی، فخرالدین (۱۹۸۶م)، الازبعین فی اصول الدین، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۳ش)، فرق و مذاهب کلامی، انتشارات مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳ش)، منشور جاوید، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۰ش)، اسرار الحکم، تهران: چاپ اسلامیه.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳ش)، نه‌ایة الحکمه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. عضدی نیا، طاهره و عباس جوارشکیان، (۱۳۹۷ش)، «بررسی اصول معاد جسمانی در آثار صدرالمتألهین»، جستارهایی در فلسفه و کلام، دوره ۵۰، ۲، پیاپی ۱۰۱، پاییز و زمستان، ص ۹۳ - ۱۱۴.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ش)، العین، قم: دار الهجره.
۱۹. لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳ش)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (بی تا)، حق الیقین، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۴۱ش)، عرشیه، تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۲۲. _____ (۱۳۸۱ش)، مبدأ و معاد، ترجمه: احمد حسینی اردکانی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

۲۳. _____ (۱۳۸۲ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، حاشیه: ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۴. _____ (۱۳۸۸ش)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ترجمه: محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
۲۵. _____ (۱۳۸۹ش)، مجموع رسائل فلسفی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.