

Research Article

A Research into the Fundamental Philosophical Components in the Rational Analysis of Bodily Resurrection¹

Ahmad Emdadi

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies,
Ayatollah Taleghani Campus, Farhangian University, Qom, Iran.
mra.emdadi@gmail.com

Abstract

The purpose of the present study is to review the fundamental philosophical components in the rational analysis of bodily resurrection. The method of study is descriptive analysis and the findings indicate that some components such as writing the place of argument, proving the world of ideas, the distinction between the stages of human and those of the real external world, the conception of physicality and materiality, the resemblance between the other-worldly bodies and worldly bodies, the place of imagination in the creation of bodies, the distinction between this world and the hereafter, and the explanation of the resurrection body have all a basic role in the approval or rejection of bodily resurrection.

Keywords: Avicenna, Mulla Sadra, Philosophy, Spiritual Resurrection, Bodily Resurrection.

1. **The present study is taken from:** The dissertation of level 4 of the seminary, Entitled: **A study of the views of Islamic philosophers on the bodily resurrection**, Supervisor: Ezzedin Rezanejad, Advisor: Hassan Moalemi, presented in 2013.

Received: 2021/02/04 ; **Accepted:** 2021/02/18

Copyright © the authors

<http://tarbiatmaaref.cfu.ac.ir/>

کاوش میناشناختی مؤلفه‌های فلسفی در تحلیل عقلانی معاد جسمانی^۱

احمد امدادی

استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، پردیس آیت‌الله طالقانی، دانشگاه فرهنگیان،
قم، ایران. mra.emdadi@gmail.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی مولفه‌های بنیادین فلسفی در تحلیل عقلانی معاد جسمانی بود. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی بوده و یافته‌ها حاکی از آن است که برخی مولفه‌ها از قبیل تحریر محل نزاع، ثبوت عالم مثال، تفاوت مراتب انسان با مراتب عالم حقیقی خارج، مفهوم جسمانیت و مادیت، عینیت یا مثلثیت ابدان آخری با ابدان دنیوی، نقش قوه خیال در آفرینش و خلق ابدان، تفاوت دو عالم دنیا و آخرت و تبیین بدن مثالی، نقش اساسی در اثبات یا انکار معاد جسمانی دارند.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، ملاصدرا، فلسفه، معاد روحانی، معاد جسمانی.

۱. پژوهش حاضر برگرفته از: پایان‌نامه سطح ۴ حوزه، با عنوان: بررسی آراء فلاسفه اسلامی در باب معاد جسمانی، استاد راهنما: عزالدین رضانزاد، استاد مشاور: حسن معلمی، ارائه شده در سال ۱۳۹۲ است.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۶ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۳۰

۱. مقدمه

معاد، رکنی بزرگ در اسلام و اصلی سترگ در حکمت و تعقل بوده و از پیچیده‌ترین مسائل از لحاظ دقت است و از اعظم مسائل در رتبه و شرافت می‌باشد (صدرالمতالیهین، ۱۳۵۴، ص ۴۲۹ و ۴۳۰). در قرآن به‌مثابه اصیل‌ترین متن اسلام، حدود چهارصد آیه در مورد معاد، سخن به میان آمده است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶۵). قرآن کریم می‌فرماید که برخی انسان‌ها معاد را محال می‌دانستند (سبا، ۷-۸) و برخی با استبعاد با آن برخورد کردند (مومنون، ۳۵-۳۷؛ ق، ۲-۳). کما اینکه برخی دیگر با عناد درونی از پذیرش آن، سر باز زده و این مسئله را انکار کردند (نمل، ۶۶؛ نباء، ۳).

هرچند فهم مسائل معاد از امور پیچیده و غامض بوده و هست (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۷۹) و به گفته برخی، پیچیده بودن و دشواری معاد، بیش از پیچیدگی اثبات مبدأ است؛ چون علاوه بر مادّیون که معاد را انکار می‌کنند، برخی از معتقدان به خدای عالم نیز، در مورد اصل معاد یا جسمانی بودن آن دچار شک شدند. اما مسلمانان عموماً و مفسران، متکلمان و فلاسفه اسلامی خصوصاً، قائل به معاد و اصل تحقق رجوع انسان در قیامت هستند. با اینکه قائلان به معاد پذیرفتند که معاد به معنای عود و رجوع انسان به عالمی غیر از این عالم است و انسان، بعد از مرگ در عالمی دیگر قرار می‌گیرد، اما در اینکه موضوع این عود، چه می‌باشد؟ و کدامین بخش از انسان - که مرکب از دو بخش روح و جسم است - برمی‌گردد؟ اختلاف کرده و در پاسخ به این سوال که آیا در قیامت، متعلق عود، فقط روح انسان و ارواح آدمیان است؟ یا علاوه بر عود روح، ابدان نیز همگام با ارواح برمی‌گردند و متعلق عود به شمار می‌آیند، چند دسته شدند. لذا، آنچه که معرکه آراء شده، مسئله با اهمیت کیفیت معاد است. برخی قول اول را پسندیدند و قائل به معاد روحانی صرف شدند، بعضی دیگر قائل به معاد جسمانی و روحانی توأمان گردیدند. اما مسئله آن است که کدامین مولفه و کدامین بنیاد ساختاری، یک متفکر را به سمت پذیرش معاد جسمانی می‌برد؟ و کدامین مسئله کلیدی، باعث می‌شود که فیلسوفی دیگر، از پذیرش آن روی برتابد؟

از آنجا که مسئله معاد، از مسائل مهم در طول تاریخ بشر بوده و هست، به همین دلیل، بسیاری از محققان و فلاسفه از فارابی تا متأخران به بررسی برخی جوانب معاد پرداختند که کیفیت وقوع معاد و روحانی یا جسمانی بودن آن یکی از ابعاد مورد بحث بوده است.

ابن سینا در اکثر کتب مانند «شفاء، نجات، مبدأ و معاد، الإشارات و التّنبیّهات، عیون الحکمة و

دانشنامهٔ علائی»، وقتی به مباحث الهیات به معنی اخص وارد می‌شود، به تبیین مسئلهٔ معاد می‌پردازد. همچنین به‌طور خاص در کتاب «الاضحویة فی المعاد» - البته با قبول انتساب آن به بوعلی - به تشریح ویژهٔ امر معاد پرداخته است.

شهید سهروردی در کتاب‌های خود از جمله «الالواح العمادیه، المشارع و المطارحات، پرتونامه، تلویحات» و بویژه در کتاب متقن «حکمة الاشراف» به تشریح مسائل معاد همت گماشته است. در سیر تاریخی، وقتی به حکمت متعالیه می‌رسیم، صدرالمتألهین شیرازی در اکثر کتاب‌های خود از جمله «عرشیه، الشواهد الربوبیه، تفسیر القرآن، المظاهر الالهیه، شرح الهدایة الاثیریة» عموماً بدان پرداخته و در کتب «زادالمسافر، مفاتیح الغیب، المبدأ و المعاد» خصوصاً، مبانی و اصول معاد جسمانی را تشریح کرده است. همچنین تمام سخن پیرامون معاد و جسمانیت آن را در کتاب قیم «الحکمة المتعالیه یا الاسفار الاربعه» بررسی نموده و با واکاوی سخنان فلاسفه دیگر، به شبهات در این زمینه پاسخ داده است.

برخی بزرگان دیگر همچون آقا علی حکیم مدرّس زنوزی، در کتابی با عنوان «سبیل الرّشاد فی اثبات المعاد» به تبیین معاد صدرا در اسفار پرداخت. همچنین بعد از او، افرادی همچون محمدحسین اصفهانی، معروف به کمپانی در رسالهٔ «فی اثبات المعاد الجسمانی» و نیز رفیعی قزوینی در رسالهٔ «سخنی در معاد» به تبیین، توضیح، تکمیل و احیاناً نقد معاد جسمانی مورد اثبات صدرالمتألهین برآمدند. از معاصران، جلال‌الدین آشتیانی در «شرح بر زاد المسافر» مآلصدرا، به تشریح مبانی صدرا همت گماشت.

در میان پایان‌نامه‌های حوزوی، پنج اثر با عناوین زیر یافت شد:

الف. «بررسی معاد جسمانی از دیدگاه حکمت متعالیه»، اثر خلیل راستین،

ب. «المعاد الجسمانی علی ضوء القرآن و الدلیل العقلانی»، اثر جعفر انواری،

ج. «معاد جسمانی» اثر غلامرضا رضایی،

د. «معاد جسمانی در قرآن»، اثر اسحاق محمدی تبار،

هـ. «معاد جسمانی و روحانی از دیدگاه کتاب و سنت»، اثر سید مصطفی ضیایی.

از جمله مقالات مرتبط با حوزه موضوعی این پژوهش می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«معاد جسمانی از دیدگاه مدرّس زنوزی»، اثر مهری چنگی آشتیانی، «سه اقلیم بدن؛ بررسی

مقایسه‌ای معاد جسمانی از منظر صدرالمتألهین و آقاعلی حکیم (مدرّس زنوزی)»، اثر محمد مهدی

گرجیان و نرجس رودگر، «نگاهی نو به معاد جسمانی»، اثر محمدحسن قدردان قراملکی، «ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی»، اثر محمدحسین دهقانی محمودآبادی، «معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی»، اثر علی‌رضا کرمانی، «نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس»، اثر سید محمدعلی دیباجی، «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»، اثر محمدرضا حکیمی، «تفکیک‌گروی یا تفکیک‌نگری به صدرا»، اثر محمدرضا ارشادی‌نیا.

پژوهش حاضر بدون اینکه درصدد اثبات یا انکار جسمانیت یا روحانیت معاد باشد، به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی است که کدام یک از مولفه‌ها به‌مثابه مباحث بنیادین در تحلیل فلسفی و عقلانی معاد جسمانی محسوب می‌شوند که بدون توجه به آنها نمی‌توان به اثبات یا انکار معاد روحانی یا جسمانی پرداخت؟

۲. تعریف مفاهیم

۲-۱. معاد

«موت» به معنای مردن و جدایی روح از جسد است که همان فقدان روح و قوای حیاتی بدن می‌باشد؛ حال می‌خواهد غرق شدن، آتش زدن و یا در قبر گذاشتن آن باشد (فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۳۴۰) و با توجه به حقیقت انسان، مرگ، ولادت دوم در آخرت است (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۴۸۰). لذا، حقیقت مرگ، انعدام و نیستی نبوده، بلکه انقطاع ارواح از ابدان و انتقال از زندگی دنیوی به زندگی برزخی و انتقال روح از این هیكل بدنی، به عالمی وری این عالم است (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۲-۲۵۳).

معاد که در لغت به معنای مطلق رجوع و برگشت به جای اول است، در اصطلاح به معنای رجوع موجودات و بویژه انسان در آخرت می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۹) و گاهی از این جهت که خلایق در آخرت برای حق متعال قیام می‌کنند، از معاد به «قیامت» تعبیر می‌گردد. لذا، این واژه و واژه «یوم القیامه» در آیات و روایات به وفور دیده می‌شوند (مطفین، ۴-۶؛ قیامت، ۱ و ۶؛ جاثیه، ۲۶).

معاد به دو قسم روحانی و جسمانی قابل تقسیم است:

الف. معاد روحانی: این معاد که در قبال معاد جسمانی مطرح می‌شود، نوعی از معاد بوده که در متعلق آن فقط روح مطرح است. در این دیدگاه، بدن و جسد انسانی در عالم دنیا و در قبر پوسیده و فانی شده و آنچه که از انسان باقی می‌ماند و به عالم بقاء منتقل می‌شود، همان ارواح انسان‌ها است

(مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۱). لذا، برای ابدان، رجوع و عودی نبوده و آنچه در قیامت، مورد عذاب یا پاداش قرار می‌گیرد، روح است، نه جسم. یعنی این روح و نفس انسانی است که به سعادت یا شقاوت می‌رسد و ناگفته پیداست که مراد از عذاب یا پاداش، پاداش یا عذاب در بهشت و جهنم جسمانی نبوده و روح از سعادت عقلی یا شقاوت روحی برخوردار است و سعادت بدنی نمی‌تواند برابری با سعادت عقلی نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۲). به همین دلیل است که حکمای الهی، توجه خاصی به سعادت بدنی ندارند. هرچند سعادت بدنی نیز، علاوه بر سعادت عقلانی به آنها اعطاء شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲).

ب. معاد جسمانی: معاد جسمانی یعنی عود جسم در قیامت، خواه قائل به عود روح در قیامت باشیم یا نباشیم. مسئله مهم این است که آیا معاد، انحصار در قسم خاصی دارد یا اعم است؟ به تعبیر دیگر، آیا معاد، انحصار در روحانی یا جسمانی دارد و یا اینکه معاد، هم روح و هم جسم و بدن انسان را دربر می‌گیرد؟

برخی به معاد روحانی صرف (همان)، برخی به معاد جسمانی صرف و برخی به معاد روحانی و جسمانی توأمان قائل هستند. این گروه اخیر در تفسیر آن، دچار اختلاف شده، برخی قائل به عود روح به بدن و گروهی نیز برعکس قائل به عود بدن به روح می‌باشند (مدرّس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳-۹۴).

۳. آرای فلاسفه در مورد معاد جسمانی

۳-۱. ابن‌سینا

ابوعلی سینا همان‌گونه که وقوف بر حقایق اشیاء را در توان انسان نمی‌داند، امر آخرت را نیز از مسائل پوشیده بر انسان‌ها می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۰۳). ابن‌سینا در کتب مختلف خود، به مباحث معاد پرداخته و در تبیین عقلانی آن کوشش بسیار نموده است که دستاوردهای فلاسفه بعدی مروهون موشکافی‌های ایشان است.

بوعلی قائل به دو نوع از معاد است:

الف) آن قسم از معاد که دلیل برهانی و استدلال قوی بر آن اقامه شده، حشر ارواح و نفوس انسانی در قیامت بوده و موسوم به معاد روحانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷). بوعلی که به معاد از نگاه یک ضرورت انسانی نگاه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۳-۵۵)، در کتاب‌های مختلف خود، در ضمن اصول پنجگانه ذیل به تشریح معاد روحانی می‌پردازد.

ا. هر قوه از قوای ادراکی ما، دارای لذت و الم مخصوص به خود است،
 ب. این لذات و آلام دارای مراتب مختلف می‌باشند،
 ج. لذات، منحصر در لذات جسمانی نیست،
 د. گاهی مانعی در درک کمال حقیقی، ایجاد می‌شود که با زوال مانع، لذت حقیقی را درک می‌کنیم،

ه. گاهی لذت کمال را درک می‌کنیم و با ایجاد آگاهی به سمت کمال حقیقی شوق پیدا می‌نماییم (ابن سینا، ۱۳۷۹؛ ص ۶۸۳؛ ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳؛ ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۴۹؛ ۱۳۷۹، ص ۱۲۸).
 ابن سینا با ذکر این پنج اصل، نتیجه گرفته و می‌گوید هر قوه از قوای ادراکی ما دارای لذت و الم مخصوص هستند. نفس ناطقه انسان نیز دارای کمالی مخصوص به خود بوده که انسان، جهانی عقلی می‌گردد که در او صورت همه مرتسم می‌شود. راه دستیابی هر قوه به لذت و خیر خود، دستیابی به امور موافق و مناسب خود است که همانا کمال آن قوه بوده و آن قوه با تحصیل آن کمال، به لذت نایل می‌گردد. لاجرم، ضد لذت این امور می‌شود الم و شرّ، نسبت به آن قوه (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۵-۴۲۶).

ب) قسم دوم از معاد، معاد جسمانی است. شیخ‌الرئیس می‌گوید که این قسم از معاد، از شرع به ما رسیده و راهی جز شریعت و تصدیق خبر نبوت برای اثبات آن نداریم. معاد جسمانی در نزد ابن سینا برهانی نشده و قیاس برهانی بر آن ندارد و چون شریعت معصوم آن را ذکر کرده، از باب تقلید از شرع، آن را پذیرفته است که با توجه به عظمت شیخ‌الرئیس بوعلی سینا و تفوق علمی ایشان در عصر خویش که تا به حال نیز علو مقام او بعد از گذشت ده قرن مشهور و مشهود است، باید این اعتراف ایشان را، دال بر عزت نفس و کمال او دانست و این تقلید ایشان را ناشی از اطاعت محض او نسبت به شرع انور و تواضع او در مقابل شریعت به حساب آورد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳؛ ساعدی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۶).

۳-۲. ملاصدرا

صدرالمتألهین شیرازی علاوه بر پذیرش و حیانی معاد جسمانی، نهایت کوشش خود را در برهانی و عقلانی نمودن آن به کار برده است. صدرا در بیان اثبات معاد جسمانی، به ذکر اصولی مختلف پرداخته که عبارتند از: اصالت وجود، تشخص وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، نقش صورت و فصل اخیر در حقیقت هر مرکب، وحدت شخصی وجود، نقش نفس در هویت بدن، تجرّد قوه خیال، نقش

نفس در صور ادراکی، تحقّق صور خیالی بدون مشارکت مادّه، جامعیت انسان نسبت به سه نشئه و غیر این‌ها. هرچند نقش هر یک از اصول با یکدیگر متفاوت بوده و برخی مستقیم و برخی غیرمستقیم تأثیرگذار هستند. ایشان با بیانات مختلف می‌رساند که انسان حاضر شده در قیامت، بعینه همان انسانی است که با اجزایش مرده و هر کس او را در قیامت ببیند، می‌گوید این همان فردی است که در دنیا بود. هر فردی که منکر این مسئله باشد، منکر شریعت بوده و عقلاً و نقلاً کافر است (صدرالمتألّهین، ۱۳۸۷، ص ۸۵؛ ۱۳۵۴، ص ۳۷). ایشان فهم عقلانی خود در جسمانیت معاد را بدون سابقه دانسته و می‌گوید که تا به حال در کلام احدی چنین بیانی را ندیده است (صدرالمتألّهین، ۱۳۶۳، ص ۶۰۵؛ ۱۳۶۰، ص ۲۷۰؛ ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۶۳).

۳-۳. تفاوت‌های قابل توجه بین سخن صدرالمتألّهین با ابن‌سینا

الف) مبانی عقلانی و برهانی صدرا، ایشان را به اثبات معاد جسمانی کشاند و اما مبانی بوعلی باعث انکار معاد جسمانی عقلانی شده، هرچند در نهایت با پذیرش وحیانی معاد جسمانی، آن را قبول کرده است؛ یعنی درست است که ابن‌سینا با نگاه عقلانی خود نتوانست به اثبات معاد جسمانی بپردازد، اما نادرست است که بگوییم ایشان قائل به معاد جسمانی نیست، چرا که ایشان معاد جسمانی را با نگاهی که از نقل در اسلام دارد، پذیرفته است.

ب) در نظر ابن‌سینا رابطه نفس و بدن، یک رابطه عرضی بوده و حقیقت انسان را صورت و نفس انسانی دانسته و مادّه را در حقیقت انسان، معتبر نمی‌داند، اما صدرا مادّه و جسم مبهم را به نحو قید نه شرط، لازم دانسته، کما اینکه رابطه نفس و بدن را نیز رابطه‌ای ذاتی می‌داند.

ج) بدن اخروی یک نحوه تعینی از ذات انسان و ملازم هویت انسان است، در حالی که اجرام یا افلاک مدّعی ابن‌سینا و دیگران - که قائلند، نفوس ابلهان به آن‌ها تعلق می‌گیرد - هیچ تناسبی با حقیقت انسان ندارند و حتی صدرا آن را یک نحو تناسخ می‌داند که بر بطلان آن، ادلّه فراوانی قایل است.

د) صدرالمتألّهین بین ابدان اخروی با ابدان دنیوی طبق مبانی‌ای که ارائه داد، یک نحوه مثلّیت - به وجهی - و عینیت - به وجه دیگر - قائل است، در حالی که هیچ یک از این ارتباطات بین اقوال ابن‌سینا و دیگران وجود ندارند (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۲۸ - ۲۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳ - ۴۳۴؛ پویان، ۱۳۸۸، ص ۴۱۲ - ۵۰۲).

۴-۳. مؤلفه‌های کلیدی و موثر در بررسی نظرات فلاسفه در باب معاد جسمانی

۴-۳-۱. لزوم توجه به محل نزاع

معاد بر دو قسم است:

الف. معاد و قیامت صغری، که با خروج روح از بدن، محقق می‌شود و با ورود انسان به عالم برزخ آغاز می‌گردد. حدیث امیرالمؤمنین (ع) «هر کس بمیرد قیامت آن بر پا می‌شود» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۵۸) نیز بر این معاد دلالت دارد.

ب. معاد و قیامت کبری، که حشر جمیع انسان‌ها در آن اتفاق می‌افتد و همه انسان‌ها در محضر ربوبیت قرار گرفته با توزین اعمال، به سرنوشت نهایی خود، که لذت بهشتی یا عذاب اخروی باشد، نائل می‌گردند و از آن به حشر عظمی نیز تعبیر می‌کنند - و در بسیاری موارد مراد از آخرت همین معنا است - هرچند گاهی مواقع، آخرت به معنای اعم خود، شامل قیامت صغری نیز می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۳۵).

محل بحث و نزاع در معاد جسمانی، قیامت کبری و حشر اعظم است، نه قیامت صغری و نه وقت وفات که برخی به چنین اشتباهی دچار شدند و بحث را بر روی انواع مرگ‌ها برده‌اند و این خروج از محل نزاع است. پس تمامی بحث‌ها، شبهات، اشکالات و جواب‌ها بر کیفیت معاد می‌باشد و اینکه آیا ارواح آدمیان در قیامت کبری با ابدان جسمانی خود حاضر می‌شوند یا خیر؟ و آیا حشر انسان‌ها منحصر به حشر ارواح به تنهایی است یا خیر؟ البته این مسئله حتی در عناوین برخی کتب صدرای نیز مورد توجه قرار گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۷۹).

۴-۳-۲. ثبوت عالم مثال

عالم مثال یا خیال، برزخ میان عالم ارواح و اجسام است و کسی که قائل به اجساد و اجسام مثالی و برزخی نباشد، نمی‌تواند به حشر اجساد معتقد باشد (اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۳۸۹-۳۹۰) و حتی برخی، علت انکار حشر اجساد از سوی محقق لاهیجی را همین مسئله می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۴۳-۴۴). یکی از توفیقات علمای بعد از بوعلی، خصوصاً شیخ اشراق و دیگران، اثبات عالم مثال بود و این، راه را برای آنها در اثبات معاد جسمانی باز کرد و منحصر کردن عالم در دو عالم عقلی و حسی مانع بزرگی بر سر راه اثبات برهانی معاد جسمانی بود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۰۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۰۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۳) که با توفیقات ابتدایی شیخ اشراق، این

معضل حل شده و توسط صدرالمتألهین به کمال خود رسید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۶۰-۶۱).

اگر شیخ الرئیس و پیروان او در بقای نفوس ساده در برخی کتاب‌ها قائل به بطلان نفوس اطفال بعد از موت و در جای دیگر قائل به بقای آنها شده‌اند، به واسطه انکار تجرد خیال است. ایشان ملاک بقای آنها را ادراک اولیات می‌داند که مرتبه خیلی ضعیف از ادراک است، در حالی که از منظر حکمت متعالیه، حشر تام مبتنی بر مراوده با مجردات خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۵۱). پس بنابر نظر فلاسفه مشاء، الم و لذت اخروی، منحصر در عذاب عقلی و تنعم و لذات روحانی است و چون اکثر نفوس به مثال تجرد عقلانی تام نمی‌رسند، از این جهت بر آنان اشکال وارد است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰).

از نظر حکمت مشاء، صور خیالی کیف و عرض، منطبع در ماده و مغز بوده و محلّ قوه خیال نیز گوشه‌ای از مغز است و تجرد، منحصر در قوه عاقله می‌باشد. حکیم سهروردی با نقد مشائیان، مادی بودن صور خیالی را رد کرده و می‌گوید: بعد از مثل، در قوس نزول، عالم مثال منفصل، قرار می‌گیرد که فوق عالم ماده بوده و نه تنها مادی نیست، بلکه جزء مُثُل افلاطونی هم قرار نمی‌گیرد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۵۷) و از آنجا که تصور می‌شوند، پس عدم محض هم نیستند. لذا، با نفی عدم محض و نفی مادیت باید گفت که در عالم دیگری به نام عالم مثالی یا خیالی یا عالم اشباح مجرده تعیین پیدا می‌کنند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۴) و با این ویژگی که فوق عالم حس و دون عالم عقل هستند. این همان عالمی است که برانگیخته شدن اجساد و وعده‌های انبیاء، مثل لذت اهل بهشت و عذاب اهل آتش در آن محقق می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۵۶).

سهروردی فضای بحث، جهت ورود به مسئله مهم معاد جسمانی را هموار نمود و تابوی مادی بودن خیال را شکست و انحصار معاد در روحانی بودن را - که سخن مطرح و مستدل عقلانی بوعلی سینا بود - دگرگون نمود، اما با کاستی‌هایی مواجه بود. «یکی از کاستی‌های مورد اشاره صدرالمتألهین، طرح نکردن بحث عالم مثال متصل از سوی شیخ اشراق و نقص دیگر وی، تحلیل او از صورت مرآتیی است که هم ملاصدرا و هم برخی دیگر مثل محقق جندی در شرح فصوص آن را نقد کردند. کاستی دیگر در کار شیخ اشراق جایگاه عالم مثال در دستگاه نور و ظلمت است و دیگر، تکوّن عالم مثال منفصل می‌باشد که شیخ اشراق به آن اشاره نداشته و شارحان بدان پرداختند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳-۲۲۵).

۳-۵. تفاوت مراتب انسان با مراتب عالم خارج

توجه به این نکته، بسیار ضروری است که باید بین عوالم و مراتب انسان با مراتب عالم خارج، تفاوت قائل شد. عوالم خارج دارای سه نشئه هستند:

الف) عالم طبیعت که دنیا باشد،

ب) عالم برزخ که همان عالم نفوس است،

ج) آخرت که عالم ارواح نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲۳؛ ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۲۸-۲۲۹). همه انسان‌ها این عوالم را به نحو تکوینی و قهری طی می‌کنند و از این جهت، تفاوتی بین انسان‌ها - مگر به سعید و شقی بودن - نخواهد بود.

عوالم و مراتب نفس انسانی نیز سه بُعد است، که عبارتند از:

الف) عالم مادی و طبیعیات،

ب) نشئه وسطی که عالم صور مقدریه و مجرد از ماده و کون مثالی انسان است،

ج) عالم صور عقلیه یا مثل افلاطونیه، که کون عقلی انسان است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۴؛ ۱۳۸۱، ص ۲۱-۲۲).

سه عالم اول را که عبارتند از دنیا، برزخ و قیامت، همه انسان‌ها اعم از پیامبران و ائمه اطهار (ع) طی می‌کنند، که برخی جزو اصحاب شمال و برخی جزو اصحاب یمین خواهند شد. نفس انسانی تا در کون طبیعی خود است، در همین حیطه حس قرار دارد و با رهایی از آن به نشئه مثال و بعد از رهایی از عالم مثال به کون عقلی خود می‌رسد. این مرتبه عقلی جز برای عده‌ای خاص، که اولیاءالله باشند، محقق نخواهد شد. در عالم خارج، عالم طبیعت، همواره عالم طبیعت بوده و عالم مثال، همواره عالم مثال است و عالم عقل، همواره عالم عقل می‌باشد و لاغیر. هیچ یک از این عوالم، به عالم دیگری تبدیل نمی‌شود و تنها انسان - که کون جامع است - همه این عوالم را می‌تواند طی کند و با هر سه عالم، ارتباط داشته باشد.

نکته مهم در کون جامع یعنی انسان، این است که سیرش به کدام نشئه از نشئات سه‌گانه خواهد بود؟ انسانی که تمام تلاشش این است که در سیر مراتب انسانی، در طبیعت بماند، معادش به گونه‌ای است و آنکه تلاشش در فوق طبیعت می‌باشد، معادش به نحو دیگری است. لذا برخی در نهایت سیر خود به بهشت می‌رسند، برخی به جهنم منتهی می‌شوند و قلیلی نیز به لقاءالله. نکته دیگر آنکه هر قسمت از وجود انسانی را در جای خاص خود می‌زبانی می‌کنند. بدین صورت که انسانی که دارای نفس

و بدن بوده و مهمان حقّ متعالی است، بدنش را در بهشت عدن پذیرائی می‌کنند که «جَنّات تجری من تحتها الانهار» (بقره، ۲۵) و روح او را به لقای حقّ می‌برند، مثل مهمانی که با اسب و مرکب خود، وارد بر میزبان می‌شود و میزبان اسب و مرکب را در اسطبل جای داده و پذیرایی می‌کند و راکب و مهمان را در نزد خود می‌برد. در مثالی دیگر، معلّم و شاگردی که در حال بررسی مسائل عقلی و فقهی است، وجود او ترکیبی از ذهن و بدن می‌باشد، اما بدن او دخالتی در درک لذّات عقلانی ندارد. بدن لذّت خود را در امور لذیذ مادی و همچنین نفس، لذایذ خود را می‌برد. لذا، انسان بهشتی، بدنش لذایذ جسمانی خود و روحش لذایذ خود را می‌برد، نه روح در بخش جسم قرار می‌گیرد و نه جسم در مرتبه روح لذّت وارد می‌شود، بلکه هر یک در جای خود لذّت می‌برد.

۳-۶. مفهوم جسمانیت و مادیت

مراد از جسمانیت و مادّیت در معاد جسمانی چیست؟ اگر مادّی بودن را مساوی با عنصری بودن بدانیم، اشکالات فراوان و عوارض زیادی به دنبال خواهد داشت.

جهت تبیین مسئله، به طور خلاصه باید گفت، مادّه، دارای انواع سه گانه دنیوی، برزخی و اخروی است، لذا، مادّه، منحصر در مادّیت عنصری و دنیوی نیست و یا جعل اصطلاح کرده و مادی را فقط بر جسم دنیوی اطلاق کنیم که در این صورت، مراد قائلان به معاد جسمانی را، معاد غیر مادّی بدانیم، هر چند دارای جسم است و مراد نافیان معاد جسمانی و قائلان به معاد روحانی، نفی معاد مادّی عنصری خواهد بود.

این مسئله - که مراد از مادّی اعمّ از عنصری، مثالی و اخروی است - را باید در اصل پنجم اصول مقدماتی صدرالمتألّهین جستجو نمود (صدرالمتألّهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۲-۳۸۳؛ ۱۳۸۱، ص ۱۸). ایشان با این اصل می‌فهماند که معاد جسمانی باید مادّی و جسمانی باشد و هم باید توجّه داشت که اگر بر فرض محال، مادّی را منحصر در عنصری بدانیم، باید تمام عوارض و آثار مادّه، اعمّ از کون، فساد، مرض، زمان، حرکت، تراحم و حجاب را داشته باشد و در تمام مراحل وجودی، نفس، باید با این بدن با تمام عوارض فوق همراه باشد و حال آن که حتّی قائلان به مادّه عنصری نیز - هم طبق مبانی خود و هم به ادلّه قرآنی و روایی - قائل به آن نیستند. لذا، صدرا می‌فرماید: «هویت بدن و تشخّص آن، فقط به نفس انسان است و ربطی به بدن او ندارد. از باب مثال زید، زید است، به نفس خود، نه با جسدش؛ و حتی اگر اجزایش در طی سالیان متمادّی، تبدیل شود و لوازم بدنی او از این، کمّ، کیف، وضع و متی، متغیّر شود، هویت انسانی او، هیچ تغییری نخواهد داشت» (صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱م).

ج ۹، ص ۱۸۷ و ۱۹۰).

نکته دقیق این است که دخالت «ماده ما» و «بدن ما» را که به صورت «لابشرط» در نفس است، با دخالت «بشرط لا» بی آن در نفس، اشتباه نکنیم که مراد صدرا، اولی است، نه دومی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۰-۱۹۱، ۲۳۹؛ ج ۸، ص ۳۵۲). اطلاق مفهوم ماده بر ماده دنیوی، مثالی و اخروی به نحو اشتراک معنوی است، و اگر اختلافی هست، اختلاف در مصادیق است، که آثار مصداق دنیوی با مصداق مثالی و اخروی ماده، متفاوت می‌باشد و اگر دیده می‌شود که با اطلاق ماده، مصداق دنیوی با عوارض و آثار آن، به ذهن سبقت پیدا می‌کند، از باب انس و عادت ما با امور محسوسه و عنصریه است و لاغیر؛ همان‌گونه که علامه طباطبایی به آن اشاره فرمودند (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹؛ پویان، ۱۳۸۸، ص ۴۷۵).

با این نکته معلوم شد که مراد صدرا، معاد مثالی نبوده و نفوس انسانی با بدن همراه است، اما با ابدانی که اگر در دنیا باشند، دارای عوارض دنیوی و اگر در برزخ باشند، دارای عوارض و آثار عالم مثال و اگر در آخرت باشند، دارای آثار اخروی خواهند بود.

۳-۷. نقش قوه خیال در آفرینش و خلق ابدان

قوه خیال، به مانند قوه عاقله دارای تجرد است، لذا، محکوم به احکام ماده نخواهد بود، اگرچه قوه خیال و واهمه، دارای مرحله وسطای تجرد هستند، نه درجه علیا، که منحصرأً برای قوه عاقله ثابت است. قوه خیال که مجرد می‌باشد، احکام تجرد هم بر او بار می‌شود؛ از جمله این احکام، بقای آن است و این قوه، با نفس در قیامت، ظهور پیدا می‌کند. نفس که با قوه خیال خود در دنیا، صور خیالی را در ذهن خلق می‌کند، در آخرت، خلق ابدان خود می‌کند، همان‌گونه که کملین در همین دنیا، خلق صور در عالم خارج می‌کردند؛ و اگر این توانایی خلقت برای همه انسان‌ها، در دنیا وجود ندارد و یا ضعیف است، به خاطر مشغولیات فراوان انسان‌ها در دنیا بوده و از آن‌جا که نفس در آخرت، فقط به خود توجه دارد و مشغولیات دنیایی کنار رفته است، لذا، قدرت خودف یعنی آفرینش بدن را، می‌تواند انجام دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۶۷؛ ج ۹، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ ۱۳۵۴، ص ۳۶۲؛ پویان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶). بنابراین، مخالفان نمی‌توانند بگویند چگونه انسان با از بین رفتن بدن در این دنیا در عالمی دیگر می‌تواند بدن داشته باشد، چرا که آنان به قدرت قوه خیال در نفس انسانی توجه ندارند.

۳-۸. تفاوت دو عالم دنیا و آخرت

از مسائل مهمی که در بنیان معاد جسمانی سهم بسزایی دارد، تفاوت دو عالم دنیا و آخرت است، چرا که در تبیین معاد جسمانی - که ابدان در آخرت را به صورت جسمانی مطرح می‌کند- باید ابتدائاً تفاوت دو نشئه دنیا و آخرت تبیین گردد تا بشود تفاوت ابدان در آخرت را با ابدان در دنیا به سنجش درآورد. صدرا در «عرشیه» (صدرالمتالهین، ۱۳۶۱، ص ۲۵۱-۲۵۲) و «مفاتیح الغیب» (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ص ۶۰۰) به شش فرق، در «الشواهد الزبویّه» به چهار تفاوت (صدرالمتالهین، ۱۳۶۰، ص ۲۶۷-۲۶۸) و در «اسفار» به دو فرق (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۲۳)، بین دو عالم دنیا و آخرت اشاره نموده است. فیض کاشانی نیز، تفاوت‌های زیادی را که بالغ بر بیست و یک فرق می‌باشد، در کتاب «اصول المعارف» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶) مورد بررسی قرار داده است. هرچند تفاوت‌های دیگری به صورت پراکنده در برخی کتب دیده می‌شود (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۵-۱۸۶).

الف. ابدان دنیوی، اجساد می‌باشند مرگب از گوشت و پوست طبیعی و مرکب از عناصری که قابل تغییرات و در معرض آفات هستند، اما ابدان اخروی این چنین نیستند، و مرگ، درد، رنج، واماندگی و سستی در آنها راه ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰).

ب. ابدان دنیوی، مقید به زمان و مکان خاص و حیّ بالعرض - یا میت بالذات- است. برخلاف اجساد اخروی که تقید به زمان و مکان ندارند و در عین جسمانیت، واجد اوصاف تجرد هستند و ظلّ لازم برای روح می‌باشند و با نفس، اتحاد وجودی دارند (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۳).

ج. صدرا ضمن یک عبارت به چند تفاوت دنیا و آخرت اشاره می‌کند:

۱) رابطه دنیا و آخرت، رابطه ظاهر و باطن است،

۲) دنیا، دار تکلیف و طاعت و معصیت است که به همین جهت نیز تکالیف و شرایع و ارسال رسل تشریح شدند و آخرت، محلّ ظهور طاعات و معاصی و دریافت پاداش یا عذاب است،

۳) دنیا، محلّ اکتساب معارف و حقائق بوده و آخرت به ثمر رسیدن آن معارف است که همان مشاهده می‌شود. لذا، فرمود: «معرفت، بذر مشاهده است» (صدرالمتالهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۴؛ ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۳ و ۱۵۷).

د. دنیا، دار بوار، خراب و فساد است و آخرت، دار بقاء، کمال و ثبات می‌باشد. لذا، این دو عالم، جوهرأ با یکدیگر متفاوت هستند، و الا اگر جوهر آخرت، همان جوهر دنیا می‌بود، درست نبود که حکم

خرابی به دنیا بار شود و آخرت محکوم به بقاء باشد (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ص ۶۰۲-۶۰۳).
 ه. در عالم آخرت، وجود مخلوقات و افعال، برخلاف عالم دنیا، فقط و فقط محتاج به علت فاعلی است و لاغیر؛ اما عالم دنیا، هم به علت فاعلی احتیاج دارد، و هم به علت قابلی (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۱-۱۶۲).

و. عالم دنیا، عالمی است که آفات، عقوبات و آلام و شرور، لازمه آن می‌باشد، چرا که این عالم، دارای مواد عنصری است که موارد فوق، از عوارض این عنصریت می‌باشد، در حالی که عالم آخرت، به خاطر نبود عنصریت در مواد آن، خالی از چنین آفات و شرور است (همان، ص ۳۳).

ز. آخرت نشئه وجود، نور، ادراک، حضور، حیات و ظهور است و همه موجودات در آن حی و مدبر هستند، به طوری که انواع میوه‌ها در آخرت به ولی‌الله می‌گویند که قبل از اینکه میوه دیگری را بخوری، ابتدائاً مرا بخور (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۹۹)، کما اینکه قرآن می‌فرماید: «بدرستی که نشئه آخرت، همانا نشئه زنده است» (عنکبوت، ۶۴)، برخلاف دنیا که چنین نیست.

ح. انسان در دنیا به «حیوان ناطق» تعریف می‌شود که «نوع» بوده و تحت آن، افراد زیادی قرار می‌گیرند، زید، عمرو، بکر و... افراد این انسان هستند، اما انسان در آخرت که ظهور سرائر است (طارق، ۹)، جنس بوده و تحت آن، انواعی مختلف قرار می‌گیرند و این مسئله، بدین جهت است که اولی به حسب ظاهر و مقام بشری بوده و دومی به حسب باطن و اخلاق نفسانیه است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۷۴ و ۳۵۳).

البته این طور نیست که جنس بودن انسان، فقط در آخرت باشد، بلکه در همین دنیا نیز چنین است. اما احتیاج به چشم باطن بین می‌باشد، تا این مسئله رؤیت شود. لذا، امکان دارد در آخرت، که این مسائل ظهور می‌کند، نفس انسانی غیرصالح، دارای بدنی حیوانی باشد که سابقه‌اش در ابدان حیوانات دنیوی نبوده و یا دارای ابدانی مختلف باشند که هر یک نشان‌گر صفتی از اوصاف او است.

۳-۹. تبیین بدن مثالی

دو نوع تفکر در فهم بدن مثالی از معاد صدرا مؤثر بوده است:

۱. شیخ الرئیس و شیخ اشراق، قائل بودند که تلازم نفس و بدن، فقط در زمان حدوث در دنیا معنا دارد، اما در بقاء چنین تلازمی ادامه نخواهد داشت و با فرارسیدن موت، نفس بدون بدن می‌شود و سخن از تعلق نفس پست و متوسط به اجرام و افلاک و غیره، تعلقی تدبیری از سوی نفس به بدن

نیست، بلکه چنین تعلقی مصحح تخیلات این نفوس است، چون تخیل، امری در دماغ و مادی بوده و مادیات هم، محتاج به آلت و محلّ می‌باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۳۵۶).

۲. در مواقعی که سخن از صور خیالی به میان می‌آید، مراد، صور فاقد ماده است، هرچند آثار و لوازم آن را دارا است، لذا، صور خیالی به صورت مثالی بودند و بس (همان، ج ۲، ص ۳۲۴-۳۲۵).

در پرتو این دو تفکر، چنین نتیجه گرفته می‌شود که:

اولاً: نفس در آخرت، دارای قوه خیال است؛ ثانیاً: قوه خیال، مجرد می‌باشد؛ ثالثاً: قوه خیال مجرد، خلق صور بدون مشارکت ماده می‌کند، چون تلازمی هم بین نفس و بدن مادی وجود ندارد. لذا، نفوس در آخرت با ابدان اخروی به صورت مثالی و فاقد جسم و بدن مادی خواهند بود که تعبیر به مثالی، برزخی و روحانی می‌شوند؛ رابعاً، صور بدون ماده، همان ابدان مثالی هستند. پس ابدان اخروی، ابدان مادی عنصری نبوده، بلکه نفوس با ابدان روحانی، محشور می‌شوند که بویی از مادیت ندارند.

این چنین رویکردی باعث این توهم شد که مراد صدرا از معاد، معاد روحانی و بدن مثالی است (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۴۶-۶۴۷). اما طبق مبانی صدرا، باید به مباحث قوه خیال، خلق ابدان در خارج، توسط قوه خیال و رابطه نفس با بدن و تلازم ذاتی بین آن دو پرداخت تا به معاد صدراپی، معاد روحانی برچسب زده نشود (پویان، ۱۳۸۸، ص ۵۴۶-۵۴۸).

۳-۹-۱. عینیت یا مثلیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی

یکی از مباحثی که معرکه آراء، قرار گرفت، مسئله «عینیت یا مثلیت بدن اخروی با بدن دنیوی» است. در نظر صدرا، نه تنها آنچه که در لسان شرعی به «اعاده جسم» تعبیر شده، مورد عنایت قرار می‌گیرد، بلکه پا را فراتر گذاشته و علاوه بر مثلیت دو بدن، قائل به «عینیت» دو بدن در دنیا و آخرت شده است.

عبارات دالّ بر عنیت از صدرالمتألّهین شامل:

الف) ایشان می‌گویند آنچه که در معاد عود می‌کند، بعینه، همان بدن انسان است، نه اینکه مثل آن باشد و چنان عینیت ظهور دارد که اگر کسی او را در آخرت ببیند، می‌گوید این فرد، بعینه، همان فردی است که در دنیا بود. هر کس، منکر عینیت بدن اخروی با دنیوی شود، منکر شریعت بوده و منکر شریعت، عقلاً و شرعاً کافر است (صدرالمتألّهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶).

ب) صدرا در جای دیگر بیان می‌کند، وجود بهشت و جهنم بر همان وجهی که جمهور و

عوام می‌فهمند و فهم مردم به آن می‌رسد - که این همانی بدن اخروی با بدن دنیوی است - حق است و یقیناً مطابق با واقع بوده و هر کس منکر این‌همانی باشد، از جاده حق منحرف است (همان، ص ۴۱۴).

ج) صدرالمتألهین توضیح می‌دهد آنچه که در معاد، عود می‌کند، مجموع نفس و بدن است بعینه و با تمام شخصیت آن دو. مبعوث در قیامت، همین بدن است، بعینه نه بدن دیگر، که در عنصر یا از حیث مثال، مابین با آن باشد. در این عبارت، حتی عنصریت بدن اخروی را نیز لحاظ کردند، شبیه همین عبارت را در جای دیگر نیز بیان می‌کند که بدن در آخرت نفساً و بدناً همان بدن و نفس در دنیا است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۷؛ ۱۳۶۰، ص ۲۶۶).

اینها نمونه‌ای از عبارات صدررا بود، البته عبارات دیگری نیز وجود دارد، مثل «همان‌گونه که نفس، عین نفس دنیوی است، بدن نیز، عین بدن در دنیا است» (همان، ص ۲۰۷) و یا «این بدن در آخرت به صورت اجساد محشور می‌شوند» (همان، ۱۳۸۱، ص ۲۵) و یا در تفسیر سوره یس می‌گوید: «این بدن معین دنیوی، در آخرت با نفس می‌آید، نه بدن دیگر، و همین اعتقاد، اعتقاد صحیح و مطابق با شرع و عقل است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۱).

اما عباراتی از صدرالمتألهین شیرازی وجود دارد که در تقابل با نظر فوق و دلالت بر مثلثیت دارند - نه عینیت - که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. صدرالمتألهین شیرازی در *المبدأ و المعاد* برخلاف گذشته، بدن اخروی را متفاوت از بدن دنیوی دانسته و بدن دنیوی را فاسد شدنی، و بدن اخروی را باقی دانسته و حتی ملازم با روح می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۴۳۳).

ب. همان‌گونه که در مسئله عینیت، فهم عوام الناس را - که عینیت بدن اخروی با دنیوی بود - حق و مطابق با واقع می‌دانست، در کتاب *المبدأ و المعاد*، اعتقاد عوام الناس را در این مسئله از آراء سخیف به حساب آورده و اجسام عالم آخرت را برخلاف اجسام دنیوی می‌داند (همان، ص ۴۶۱).

ج. در کتاب *عرشیه*، در عین حال که حشر بدن را یقینی می‌داند، اما قائل به بدنی دیگر است که با بدن دنیوی متغیر می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۵۰).

د. صدررا در شرح *هدایه اثیرییه* به لحاظ استحاله اعاده معدوم، محال می‌داند که بدن معدوم، عود پیدا کند (همان، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۵).

ه. در عبارت صدرالمتألهین در *مفاتیح الغیب* آمده است که چون در قیامت ضمائر و سرائر انسان

کشف می‌شود، لذا ابدان انسان‌ها، مطابق با اعمال، اخلاقیات و ملکات انسانی خواهند بود، نه آنکه عین ابدان دنیوی باشند (همان، ۱۳۶۳، ص ۶۱۶).

همان‌طور که مشاهده شد، صدرا، در برخی موارد، قائل به عینیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی بوده و در برخی عبارات نیز قائل به غیریت این دو بدن شده و مثلث آن دو را نتیجه گرفته است.

در جمع بین این دو نظر باید گفت، عینیت به دو معنا تصوّر می‌شود:

الف) گاهی مراد از عینیت، همان عینیت عرفی باشد، که شیئی با تمام خصوصیات خود تکرار شود، البته این عینیت از نگاه فلسفه معنا ندارد، زیرا اصطلاحات عرف یا اصطلاحات لغت در فلسفه، حجیت ندارد، هرچند این اعتبارات عرفی در فقه وجیه است، عینیت به این تفسیر، همان عینیت عرفی و فقهی می‌باشد.

ب) عینیت به معنای عقلی و فلسفی که اتحاد، حمل و هویت باشد، به جهت «وحدت ما» بی‌که بین دو متغایر وجود دارد، در این نوع از عینیت دو امر مطرح است:

یک. تعدّد و کثرت، زیرا با عدم کثرت و با وجود وحدت صرف، دو متغایر تشکیل نمی‌شوند،

دو. «وحدت ما»، چرا که با کثرت صرف نیز، اتحاد و حمل صحیح نیست.

عینیتی که در بین ابدان دنیا با ابدان آخرت مطرح است، همین عینیت فلسفی عقلی می‌باشد، نه عینیتی که در مصطلحات فقهی عرفی، مورد بحث قرار می‌گیرد. با نگاه به بسیاری از آیات و روایات در مورد ویژگی‌های ابدان اخروی، این معنا که عینیت فلسفی و عقلی مراد است، امری بدیهی و مسلم خواهد بود. پس در معاد جسمانی مراد از عینیت، عینیت به معنای وحدت نخواهد بود، بلکه غیر بودن بدن اخروی با بدن دنیوی، امری مسلم است. افرادی که در معاد جسمانی، قائل به جمع اجزای متفرقه از قبرها شدند، مرادشان عینیت فقهی و عرفی نمی‌تواند باشد، چون خود، اعتراف دارند که از ابدان دنیوی، فقط اجزای اصلی آنها باقی مانده است و اجزای فرعی، شکل، کون دنیوی و عوارض مشخصه فرد، در دنیا همگی از بین می‌رود و اگر قائل به عود بعینه تمام اجزاء، اعم از اصلی و فرعی باشیم، باید اعاده بعینه معدوم را قبول کنیم که البته به ادله عقلیه، باطل است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶).

خلاصه بحث فوق آن است که نزاع در معاد جسمانی بین موافقان و مخالفان صدرا، همان عینیت فلسفی است. لذا، اگر در برخی عبارات، عینیت ردّ شده، مراد عینیت به معنای عرفی آن است و عینیت عرفی فقهی بین ابدان دنیوی و اخروی وجود ندارد و در عباراتی که عینیت بین ابدان اخروی با ابدان

دنیوی اثبات شده است، مراد عینیت فلسفی می‌باشد، با این تبیین که انسان در حقیقت - طبق مبانی و اصول گفته شده در حکمت صدرای - همان روح است. به علاوه «مادّة ما» که این هر دو در آخرت، به مانند بقیّه عوالم، وجود دارند، هر چند عوارض و نحوه تعین این «مادّة ما» به لحاظ نشئات مختلف با یکدیگر متفاوت است. در نتیجه، آنجا که بدن مُعاد را عین بدن دنیا می‌داند، مراد عینیت فلسفی است و آنجا که نفی عینیت می‌کند، منظور عینیت عرفی است. لذا، در پایان، هر چند به برخی تناقضات ظاهری در مباحث صدرای اعتراف می‌کنیم، اما قابل حلّ بوده و می‌شود با ارجاع تشابهات به محکّمات در کلام ایشان سامان داد و باید گفت که اشکالاتی که برخی‌ها بر معاد جسمانی صدرای وارد کردند، یا قابل طرح نیستند و یا قابل دفاع می‌باشند.

۴. نتیجه‌گیری

قائلان به معاد - که رجوع انسان به عالمی غیر از این عالم را ثابت می‌دانند - در این مسئله، اختلاف نظر دارند که آیا عود در قیامت، منحصر به روح انسان یا بدن انسان است یا جسم و روح هر دو را شامل می‌شود. برخی قائل به معاد روحانی و دیگران قائل به معاد جسمانی شدند. در خیل عظیم مباحث مرتبط، چند مسئله محوری است که بدون بررسی آنها نمی‌توان قائل به یکی از دو گونه روحانی یا جسمانی در امر معاد شد. در این تحقیق به اثبات رسید که باید دانست که محلّ نزاع در معاد جسمانی، قیامت کبری و حشر اعظم است، نه قیامت صغری و نه وقت وفات. هر قسمت از وجود انسانی را در جای خاصّ خود میزبانی می‌کنند، ابدان به لذائذ بدنی خود می‌رسند و روح نیز در سیر مراتب انسانی به لذت خود نائل می‌شود. از دیگر مولفه‌هایی که ایجاد اختلاف نظر می‌کند، مسئله مهم مفهوم جسمانیت و مادیت است که مشترک لفظی هستند و بیان شد که مراد از مادّیت، عنصرت نیست، بلکه مادّیت، مطابق با هر عالم است که لوازم خاص خود را دارد.

در این پژوهش مشخص شد که باید نقش مهم قوه خیال را مورد توجه قرار داد. چرا که این قوه با نفس در قیامت ظهور پیدا کرده و قدرت خلق بدن برای نفس را خواهد داشت. ضمن اینکه باید توجه کرد که سخن بر جسمانیت یا روحانیت معاد را در کنار تفاوت دو عالم دنیا و آخرت باید دید، یعنی بدن اخروی را مطابق با آخرت تفسیر کرد، نه اینکه سخن بر سر بدن اخروی باشد و در ذهن به دنبال بدن دنیایی باشیم. کما اینکه یکی از مهم‌ترین مسائل، مسئله فهم بدن مثالی است که باعث ایجاد توهم معاد روحانی و انتساب آن به صدرالمتالهین شده و هم مسئله عینیت یا مثلیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی که مراد، عینیت فلسفی و نه عینیت عرفی و فقهی می‌باشد. بدون در نظر گرفتن نقطه محلّ نزاع، تفاوت

مراتب انسان با مراتب عالم خارج و بدون تبیین صحیح جسمانیت و مادّیت و بدون توجه به نقش قوه خیال در خلق و آفرینش ابدان و بررسی صحیح معنای عینیت و مثلثیت و عدم توجه به تفاوت‌های عالم دنیا و آخرت و تبیین مراد از ابدان مثالی به نظر صحیحی نخواهیم رسید و نمی‌توان معاد جسمانی را اثبات یا انکار کرد.

— منابع —

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۱). *المباحثات*. توضیح مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۳. ابن سینا، ابوعلی (۱۳۸۳). *الاضحویه فی المعاد*. تحقیق حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.
۴. ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*. قم: انتشارات بیدار، ج ۳-۲.
۵. ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴ق). *الشفاه (الالهیات)*. تصحیح سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۶. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین (۱۳۸۳). *شرح کتاب النجاة (قسم الالهیات)*. مقدمه و تحقیق از حامد ناجی اصفهانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. پویان، مرتضی (۱۳۸۸). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۸. ساعدی، شاکر عطیه (۱۴۲۶ق). *المعاد الجسمانی*. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
۹. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، چاپ سوم، ج ۴.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق). *فی ظلّ اصول الاسلام*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۱. سبزواری (محقق)، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تحقیق از مسعود طالبی؛ با تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. قم: نشر ناب، ج ۵.
۱۲. سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق) (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. با تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر، نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲.
۱۳. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهیه فی علوم الحقائق الربانیة*. مقدمه و تحقیق از نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمآلهین) (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ج ۵.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰). *رساله سه اصل*. به تصحیح و اهتمام سید حسین نصر. تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *العرشیه*. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *شرح أصول الکافی*. به تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *زاد المسافر*. با شرح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.

۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیه*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *سه رسائل فلسفی*. مقدمه، تصحیح و تعلیقه از سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثریة*. با تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ج ۸-۹، ۱.
۲۶. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۴). *آغاز و انجام*. مقدمه، شرح و تعلیقات از آیت‌الله حسن‌زاده آملی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
۲۷. علامه طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ج ۱.
۲۸. فیاض لاهیجی، علی بن حسین (ملا عبدالرزاق) (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. با مقدمه زین‌العابدین قربانی. تهران: نشر سایه.
۲۹. فیروزآبادی، محمد (بی‌تا). *القاموس المحیط*. قم: مجموعه نرم‌افزار علوم اسلامی نور.
۳۰. فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۵). *اصول المعارف*. تعلیقه و تصحیح از سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. با تصحیح علی‌اکبر غفاری، محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۸.
۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷.
۳۳. مدرّس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس*. با مقدمه، تصحیح و تحقیق محسن کدیور. تهران: اطلاعات، ج ۲.
۳۴. مروارید، حسین‌علی (۱۴۱۸ق). *تبیّهات حول المبدأ والمعاد*. مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۳۵. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۰). *جذوات و مواقیف*. تصحیح و تعلیق از علی‌اوجی. تهران: میراث مکتوب.
۳۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*. تحقیق مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

استناد به این مقاله

DOI: 10.22034/riet.2020.1493

امدادی، احمدی (۱۳۹۹). کاوش میناشناختی مؤلفه‌های فلسفی در تحلیل عقلانی معاد جسمانی. پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی، (۱۱)، ص ۶۳-۸۴.