

عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی در تفکر صدرایی و سازگاری آن با آیات قرآن

مصطفی مؤمنی*

چکیده

معاد جسمانی یکی از اعتقادات و آموزه‌های دین اسلام است که همه مسلمانان باید به آن ایمان داشته باشند؛ حال آیا می‌توان آن را با دلیل عقلی اثبات نمود؟ این‌سینا به ناتوانی عقل در ارائه دلیل بر اثبات آن اعتراف کرده و بر این عقیده است که چون صادق مصدق گفته است، باید بدان ایمان آورد. ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری بر آن شده است که این آموزه را با دلیل عقلی مبرهن سازد و چنین نتیجه می‌گیرد که بدن محشور (اخروی) همان بدن دنیوی است؛ به این ترتیب به اثبات معاد جسمانی می‌پردازد. حال بحث در این است که آیا بدن اخروی در نظریه معاد جسمانی صدرا همان بدنی است که آیات قرآن از آن سخن می‌گویند و در واقع با آن سازگاری دارد یا خیر؟ در این مقاله پاسخ این مسئله را دنبال کرده و بیان خواهیم کرد که بدن اخروی‌ای که ملاصدرا آن را مبرهن نموده، با آنچه در آیات قرآن آمده است، ناسازگار نیست و توهم عدم سازگاری این دو ناشی از فهم ظاهر آیات و حمل آنها بر عنصری بودن بدن اخروی است؛ در حالی که آنچه در آیات قرآن مسلم است، عینیت بدن دنیوی و اخروی و جسمانی بودن آن است، نه عنصری بودن آن.

واژگان کلیدی

معاد جسمانی، بدن اخروی، ملاصدرا، قرآن، بدن دنیوی، عینیت.

momeni.2006@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۱۸

*. استادیار دانشگاه پیام‌نور مشهد.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۱۰

طرح مسئله

مسئله معاد یکی از اصول دین مبین اسلام است که در اثبات و حقانیت آن، عقل سلیم شکی به خود راه نمی‌دهد؛ ولی در اینکه معاد جسمانی است یا روحانی، و در صورت جسمانی بودن، آیا محشور، جسم عنصری دنیوی است و یا مثالی، و اینکه آیا بدن اخروی با بدن دنیوی عینیت دارد یا مثلیت، بین اندیشمندان اختلاف است. این اختلاف از زمان ابن‌سینا به بعد بیشتر و شدیدتر خود را نشان داده است. از طرفی برخی متکلمان و ظاهرگرایان در مقابل فلاسفه قرار داشتند. این دسته از متکلمان و عامه فقها براساس پیروی از ظواهر کتاب و روایات، معاد را صرفاً جسمانی می‌دانستند؛ چون روح را جرم لطیف ساری در بدن دانسته‌اند؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۹؛ همو، ۱۳۷۸: ۸۵) به این معنا که در آخرت همین بدن مادی عنصری دنیوی برانگیخته خواهد شد و لذت برده یا الم خواهد کشید.

به‌عنوان مثال، متکلمان براساس اصل نامحدود بودن قدرت الهی، محال نمی‌دانند که خداوند در آخرت همین بدن مادی این جهان را - درحالی‌که بعد از مرگ از بین رفته است - دوباره ایجاد کند؛ نیز براساس پذیرش اعاده معدوم، عود این بدن جسمانی دنیوی را محال نمی‌دانند. (رک به: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵ / ۹۵ - ۹۲؛ ایچی، ۱۳۲۵: ۸ / ۲۸۹؛ سجادی، ۱۳۵۷: ۳ / ۱۸۱۶) از این رو معاد جسمانی عنصری را قبول کرده و مسئله را چندان مشکل نمی‌بینند. ولی فلاسفه براساس اصول مسلم و بدیهی خود از جمله قاعده امتناع اعاده معدوم، نمی‌توانند چنین دیدگاهی را قبول کنند و آن را قابل اثبات نمی‌دانند.

به عبارت دیگر، در باب مسئله معاد نظرات گوناگونی مطرح است؛ صدرالمآلهین دیدگاه‌ها را چنین گزارش می‌کند: محققان همه بر حق بودن معاد اتفاق نظر دارند، اما درباره چگونگی آن هم‌داستان نیستند و دیدگاه‌های گوناگونی ابراز کرده‌اند: ۱. جمهور متکلمان و فقیهان بر جسمانی بودن آن تأکید دارند؛ ۲. جمهور فلاسفه و پیروان مکتب مشاء، معاد را روحانی می‌دانند؛ ۳. بسیاری از بزرگان فلسفه و عارفان بزرگ و گروهی از متکلمان بر جسمانی و روحانی بودن معاد اصرار دارند؛ خود این دسته نیز دارای دو دیدگاه هستند: برخی جسم در آن جهان را از نوع جسم مثالی دانسته و برخی دیگر به عنصری بودن آن جسم رأی داده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۴۸؛ نیز رک به: ایچی، ۱۳۲۵: ۸ / ۲۹۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵ / ۹۰ - ۸۹)

محقق لاهیجی علت تنوع این دیدگاه‌ها را چنین بیان می‌کند: «و موجب این اختلاف، اختلاف در حقیقت انسان است؛ پس نزد هر کسی که حقیقت را همین هیكل محسوس می‌داند و روح را عرضی و صورتی زایل‌شدنی قائم به بدن می‌داند ... معاد نزد او نتواند بود، مگر جسمانی فقط ...؛ و نزد هرکس که حقیقت انسان، نفس مجرد اوست و بدن مر او را نیست، مگر آلتی منفصل از حقیقت انسان، قائل است به معاد روحانی فقط؛ و هر که قائل است به ترکیب حقیقت انسان از نفس مجرد و بدن، قائل به وقوع معادین است جمیعاً ...» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۲۱)

وجود چنین مشکلات و اختلاف دیدگاه‌هایی، تحلیل و تبیین فلسفی معاد جسمانی را دشوار ساخته است. علاوه بر این، چون این بحث با عقاید عامه متشرعان ارتباط دارد، از حساسیت دو چندانی برخوردار است. از این رو فلاسفه با احتیاط فزاینده‌ای با این مسئله برخورد کرده‌اند.

ناگفته پیداست که مسئله فلسفی معاد، متفرع بر مباحث مهمی از جمله تجرد و بقای نفس^۱ است که خوانندگان می‌توانند به کتاب‌ها و مباحث مرتبط با آن مسئله مراجعه کنند. در اینجا به خاطر پرهیز از اطاله کلام از پرداختن به آن مطالب خودداری می‌کنیم.

در این نوشتار به اجمال و به فراخور بحث، به نظر ابن‌سینا راجع به این مسئله اشاره کرده و بعد به تفصیل به دیدگاه ملاصدرا خواهیم پرداخت؛ چه اینکه وی تنها فیلسوفی است که مدعی است مسئله بغرنج جسمانی بودن معاد را حل کرده است. بنابراین بعد از بیان مقدمات لازم، به بررسی دیدگاه وی پرداخته و محک خواهیم زد که آیا ملاصدرا توانسته مسئله را حل کند و آیا واقعاً از عهده این مهم برآمده که با رویکرد فلسفی به مسئله، به رفع تناقض بین ظواهر آیات و اصول عقلانی مطرح شده در این باب بپردازد؟

ابن‌سینا و معاد جسمانی

ابن‌سینا در کتاب *اشارات و تنبیها* مسئله معاد را مطرح کرده و بدون تعرض به روحانی و جسمانی بودن آن، به اثبات آن پرداخته و تنها به رد و ابطال دیدگاه کسانی که لذت‌های حسی و مادی را اصل و واقعی و لذت‌های دیگر را ضعیف و خیالی دانسته‌اند، اکتفا کرده است. (طوسی، ۱۳۷۹: ۳ / ۳۳۳ - ۳۲۵) بنابراین با توجه به عبارات وی در این کتاب نمی‌توانیم بگوییم که وی صرفاً به معاد روحانی قائل بوده است. ولی در دو کتاب فلسفی دیگرش، *شفا* و *نجات*، متعرض مسئله معاد جسمانی گشته و بعد از اثبات اصل معاد و روحانی بودن آن، به معاد جسمانی توجه می‌دهد؛ منتها نه به نحوی که به تبیین معاد روحانی پرداخت، بلکه بدین بیان که:

باید دانست که ما از دین و شریعت، نوعی از معاد را می‌پذیریم و برای اثبات این نوع معاد راهی جز شریعت و تصدیق پیامبران نداریم. این همان معاد جسمانی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۲۵۰)

۱. از آنجاکه محور معاد فلسفی - روحانی و جسمانی - نفس انسانی است، فلاسفه باید در مورد نفس ناطقه مباحثی را مطرح کنند، از جمله اثبات وجود نفس و تجرد و بقای آن. از این رو برای فلاسفه اثبات نفس و تجرد آن، نخستین گام و مقدمه برای مسئله معاد است. اما چون متکلمان معاد را بر قدرت و اراده الهی استوار ساخته‌اند و اراده و قدرت خداوند هم نامحدود است و می‌تواند انسان را پس از مرگ دوباره زنده کند، این مباحث نزد آنان جایگاهی ندارد و اثبات نفس و بقای آن برای متکلمان مطرح نیست.

در شفا می‌گوید:

باید دانست که نوعی از معاد که مورد قبول شرع است و راهی جز شریعت و تصدیق خبر پیامبر ﷺ برای اثبات آن نداریم، معاد و بازگشت جسم به هنگام رستاخیز است. (همو، ۱۳۷۶: ۴۶۰)

البته بنابر اصول و مبانی تفکر مشائی ابن‌سینا، حق همان است که انجام داده است و در باب اصل معاد و روحانی بودن آن، داد سخن کرده و به تفصیل بحث کرده است؛ ولی از آنجاکه فیلسوف اذعان دارد عقل بشر محدود است و توان درک برخی مسائل را ندارد، به معاد جسمانی می‌پردازد و به اشاره‌ای بسنده می‌کند که معاد جسمانی هم حقیقت دارد، منتها نه از این حیث که از راه عقل و استدلال برهانی به آن پی برده باشیم، بلکه از این جهت که صادق مصدق و شارع مقدس بیان فرموده، مورد قبول است و باید به آن ایمان داشته باشیم.

ملاصدرا و معاد جسمانی

حکیمان پیش از صدرالمتألهین، معاد جسمانی را از راه عقل و برهان عقلی غیر قابل اثبات می‌پنداشتند؛ لذا بعضی آن را انکار کرده و فقط به معاد روحانی قائل بودند. به جمهور حکمای مشاء نسبت داده شده است که آنها بر این بودند که بدن با فنای صورت و اعراضش از بین رفته و «المعدوم لا یعاد»؛ لذا صرفاً به معاد روحانی قائل بوده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۴۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۶۵) بعضی دیگر برخلاف اشکالاتی که بر آن وارد می‌دانستند، به‌عنوان تعبد و تسلیم در مقابل شریعت به آن اعتراف می‌کردند؛ همان‌گونه که در باب ابن‌سینا گذشت.

ملاصدرا حل مسئله معاد جسمانی را از اموری می‌داند که خداوند به وی الهام کرده و به این خاطر او را بر جمع کثیر از خلق خود فضیلت بخشیده است. آن‌گونه که او بیان کرده است، این مسئله در کلام هیچ‌یک از حکمای سابق وجود ندارد. (همو، ۱۳۸۵: ۲۹۰) وی بر این است که برای رفع تناقض ظاهری آیات و روایات با اصول و مبانی مسلم و تحقیق فلسفی درباره معاد، باید تلاش کرد این دو را به هم نزدیک کرد. نظر وی این است که بدن اخروی در واقع جامع تجرد و تجسم است. (همو، ۱۹۸۱: ۱۸۳)

ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا بر این باور است که باید براساس اصول و قواعد فلسفی و برهانی به اثبات معاد جسمانی پرداخت. (همان: ۱۹۷) لذا وی در حکمت طرحی نو در انداخت و اصول و قواعدی در نظام فلسفی خویش مطرح نمود که در نتیجه آن بر این عقیده است که براساس این اصول می‌توان به اثبات معاد جسمانی پرداخت. دکتر دینانی می‌گوید: «بنده بارها در موقعیت‌های مختلف این را گفته‌ام که فلسفه ملاصدرا از صدر تا ذیل در خدمت اثبات معاد جسمانی است.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۳: ۱۱) از این رو این مسئله بسیار مهم است که آیا وی از عهده اثبات این مهم برآمده است یا خیر؟

با تحلیل و معناشناسی مسئله به این نتیجه می‌رسیم که معاد جسمانی آن‌گونه که جمهور متکلمان به آن باور دارند، با آنچه صدرالمتألهین ثابت می‌کند، تفاوت بسیار دارد؛ چه اینکه متکلمان بر این باورند که بدن مادی عنصری^۱ دنیوی و اجزای متفرق آن در روز قیامت محشور خواهد شد و روح به آن تعلق خواهد گرفت؛ (حلی، ۱۳۹۹: ۴۳۱؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۴۶) یعنی پس از اینکه به قدرت و اراده خداوند اجزای پراکنده بدن جمع شد، روح به آن برمی‌گردد و همراه با همسین بدن، موضوع ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ قرار می‌گیرد. اما صدرالمتألهین با اینکه بدن اخروی را عین بدن دنیوی می‌داند، نه مانند آن، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/۱۹۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۷۸) بازگشت روح به این بدن متلاشی و پراکنده‌شده را - که هنگام مرگ از آن جدا می‌شود - محال می‌داند. این نکته بسیار ظریفی است که ملاصدرا سعی در توضیح و اثبات آن دارد. نکته‌ای که ظاهری تناقض‌آمیز و از دید این حکیم بزرگ، باطنی کاملاً معقول و منطقی داشته، و رسیدن به این باطن معقول با گذر از معبر مقدماتی امکان‌پذیر است که در آثار خود بیان کرده است. تعداد این مقدمات در آثار وی متفاوت است؛ به‌گونه‌ای که از شش اصل در *مفاتیح الغیب* (همو، ۱۳۶۲: ۵۹۸ - ۵۹۵) تا دوازده اصل در *زادالمسافر* (همو، بی‌تا: ۲۴ - ۱۸) و *العرشیه* (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۵) متغیر است. البته شرح و تحلیل و تبیین این مقدمات مجال گسترده‌تری می‌طلبد که ما اکنون در پی آن نیستیم. لذا در اینجا کوتاه و گزیده این مقدمات را آن‌گونه که در *اسفار* آمده است، بیان می‌کنیم و پس از آن، مقصود صدرالمتألهین از معاد جسمانی را شرح خواهیم داد.

مقدمات به ترتیبی که در کتاب *اسفار* مورد بحث واقع شده است، عبارتند از:

۱. آنچه در موجودیت و تحقق اصیل است، وجود است و ماهیت به تبع وجود، موجود است.
۲. تشخیص هر شیئی، عین وجود مخصوص به آن شیء است؛ در واقع وجود و تشخیص، مساوق

۱. بدن عنصری در مقابل بدن مثالی است؛ بدن عنصری همین بدن دنیوی است که متشکل از عناصر بوده و همراه با قوه و استعداد است؛ اما بدن غیر عنصری (= مثالی) صورت این بدن بوده که عین آن است، منتها خصوصیات دنیوی آن را از جمله قوه، تفرق اجزا، اضمحلال و ... را ندارد، هرچند برخی خصوصیات دیگر چون رنگ و شکل (البته در مرتبه برزخی) را دارد. عینیت این دو بدن به صورت جسمیه آنهاست، نه به هیولا و ماده‌شان؛ مانند بدنی که در خواب می‌بینیم. استاد آشتیانی در فرق این دو می‌گوید: «جسم برزخی از حیث تأثیر و قبول صور و فعلیات و بروز آثار و ظهور فعلیات کامنه در باطن ذات، به مراتب تمام‌تر و کامل‌تر از اجسام مادی است. جسم مثالی باطن جسم دنیوی است. فرق آن دو به شدت و ضعف و نقص و کمال است؛ به این معنا که بدن دنیوی مستعد از برای فساد و اضمحلال و بدن اخروی با آنکه محسوس و متقدر است، غیر قابل فنا و دارای بقا و ثبات است؛ اولی مخلوق از امشاج و مرکب از بسایط اولیه و متصور به صورت جسمی و دارای مقدار و لون و قابل اشاره وضعی است، و فرق بین این دو نیست، مگر به ظهور و بطون.» (۱۳۸۱: ۲۲۸)

فرق بین بدن دنیوی و اخروی از جهت صورت نیست؛ چه آنکه به حسب شکل و مقدار و لون و تقدر و تجسم، بدن اخروی عین بدن دنیوی است؛ بلکه فارق بین بدن عنصری مادی و بدن محشور در آخرت آن است که بدن دنیوی بالذات میت است و بدن اخروی دارای حیات و ادراک است. بدن دنیوی قابل انحلال و اضمحلال و فساد است و بدن محشور در آخرت فانی نمی‌شود، و حشر با این بدن، حق جمیع نفوس است، نه آنکه برخی نفوس دارای حشر جسمانی باشند و برخی فقط به لذات عقلی برسند و بدن آنها در آخرت عود ننمایند. (همان: ۱۳۲)

یکدیگرند و اتحادشان خارجی و تغایرشان مفهومی است.

۳. طبیعت (= حقیقت) وجود به نفس ذاتش، قابل شدت و ضعف و تقدم و تأخر و شرف و خست است و تفاوت افراد آن، تشکیکی است که کثرت آن به وحدت باز می‌گردد.

۴. وجود، قابلیت اشتداد جوهری و حرکت اشتدادی دارد. اجزای این حرکت وجود بالفعل ندارند و تمام آنها به وجود واحد موجودند.

۵. شیئیت هر شیء به صورت آن است، نه به ماده و مبدأ تحصیل، و منشأ آثار در مرکبات مادی، صور نوعی هستند، نه ماده که امری است بالقوه و غیر متحصّل.

۶. وحدت شخصی در موجودات مختلف متفاوت است؛ چنان که در کمیات متصله، وحدت شخصی عین اتصال و امتداد است و در موجودات زمانی، عین تجدد و در عدد عین کثرت فعلی است. در جواهر مجرد و مادی نیز این وحدت متفاوت است؛ چنان که اوصاف متضاد در جسم واحد مادی قابل اجتماع نیستند، ولی در جوهر مجرد به وجود جمعی قابل اجتماع می‌باشند.

۷. هویت انسان و تشخیص او به نفس است، نه به بدن و تا نفس باقی است، هویت و شخصیت باقی است، هر چند بدن متبدل شود.

۸. قوه خیال، جوهری است قائم به خود و مجرد و بین دو عالم طبیعت و عالم مفارقات تامه واقع است.

۹. صور خیالی همچون دیگر صور ادراکی مجردند و قیامشان به نفس، قیام صدور است، نه حلولی.

۱۰. صور مقداری و اشکال و هیئات جرمی چنان که از فاعل یا مشارکت ماده قابل، حاصل می‌شوند، گاه نیز بدون مشارکت ماده قابل صادر می‌شوند، همان‌گونه که افلاک و کواکب به نحو اختراع از مبادی و علل عقلی صادر شده‌اند.

۱۱. مراحل کلی وجود که از آن به عوالم و نشئات وجود تعبیر می‌شود، عبارتند از عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده. پایین‌ترین مرحله، عالم ماده و طبیعت است که دچار تحول و دگرگونی و کون و فساد می‌شود و حد وسط، عالم مثال (عالم صور ادراکی حسی مجرد از ماده) است و بالاترین مرحله، عالم عقل (عالم صور مفارق و مثل الهی) است. در بین موجودات تنها نفس انسان است که می‌تواند این مراحل را بپیماید، بدون اینکه به تشخیص آن خللی برسد. انسان در آغاز کودکی موجودی است طبیعی و مادی که بر اثر دگرگونی جوهری و تطف وجودی، به وجودی نفسانی با اعضا و جوارح نفسانی دست می‌یابد که صلاحیت بعث و حشر دارد. گاه از این مرحله نیز به مرحله عقلی انتقال می‌یابد که در این مرحله، انسانی عقلی با اعضا و جوارح عقلی خواهد بود.^۱ (همو، ۱۹۸۱: ۱۹۵ - ۱۸۵)

۱. البته برخی از این مقدمات با یکدیگر تداخل دارند. به همین دلیل در دیگر آثار ملاصدرا تعداد مقدمات متفاوت است؛ مثلاً در کتاب *المبدأ و المعاد* از هفت مقدمه در این زمینه یاد می‌کند که مقدمه هفتم در واقع کامل‌کننده مقدمه پنجم است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۸۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۴۴)

براساس اصل پنجم، نفس انسان که صورت اخیر انسان است، ملاک انسان بودن او بوده و براساس اصل دوم، تشخیص، عینیت و وحدت انسان به همین نفس اوست.^۱ براساس اصل سوم، راه یافتن اشتداد و استکمال در دنیا و آخرت خدشه‌ای بر وحدت و عینیت نفس انسان وارد نمی‌سازد؛ یعنی نفس انسان در آخرت عیناً همان نفس دنیوی اوست، هرچند از جهت وجودی استکمال پیدا کرده و حالت و عوارضش تغییر کرده باشد.

براساس اصل ششم، بدن انسان در آخرت همان بدن او در دنیا است، هرچند بدن او در دنیا بدن مادی و طبیعی و بدن اخروی، بدنی مثالی و دارای تجرد برزخی است؛ زیرا ملاک تشخیص و وحدت در بدن، نفس انسان است. به همین جهت هرچند انسان در این دنیا در طول حیات دارای بدن‌های متعدد و متفاوتی شده است، اما به دلیل وحدت نفس گفته می‌شود که بدن در سن پیری همان بدن در سن جوانی و نوجوانی است. بنابراین اگر تنها به بدن به عنوان یک جسم نگاه کنیم، خواهیم گفت بدن اخروی مثل بدن دنیوی است، نه عین آن؛ اما اگر به بدن به عنوان بدن مضاف به فلان نفس بنگریم، خواهیم گفت بدن اخروی همان بدن دنیوی است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین اصل در تبیین نظریه صدرا در باب معاد جسمانی، همین اصل است.

براساس اصل ۸ و ۹ و ۱۰ نفس انسان پس از جدایی از بدن مادی، قوه خیال را همراه خود دارد و می‌تواند امور جسمانی را ادراک کند و خود را به همان صورت جسمانی که در دنیا احساس می‌کرد، تخیل کند؛ چنان که در خواب هم بدن خود را تخیل می‌کرد، با اینکه در حالت خواب حواس ظاهری از کار افتاده است.

نفس انسان همانند حواس ظاهری دارای حواس پنج‌گانه باطنی است؛ یعنی پس از مفارقت از بدن، واقعاً با آن حواس می‌بیند و می‌شنود و آن حواس باطنی، اصل حواس ظاهری‌اند، جز اینکه حواس ظاهری در قسمت‌های مختلف بدن پخش‌اند، اما حواس باطنی در یک‌جا قرار دارند؛ چون حامل آنها و صورت‌هایشان نفس است. نفس پس از مرگ و جدایی از بدن با همان قوه مخیله، خود را مفارق از دنیا تصور کرده و خود را عیناً همان انسان در گور شده و بدن مدفون می‌بیند؛ اگر شقی و بدبخت باشد، رنج‌ها و عذاب‌هایی که به او می‌رسد، به صورت عقوبت‌های حسی بر بدن تصور و تخیل می‌کند که در زبان شریعت به نام عذاب قبر مطرح می‌گردد، و اگر سعید و خوشبخت باشد، ذات خود را سازگار و هم‌نشین صورت‌های وعده داده‌شده مانند حورالعین و غلمان ادراک می‌کند که همان ثواب قبر است.

به عبارت دیگر، هنگامی که نفس تکامل یافته از قید ماده و محدودیت‌های آن رها می‌شود، به کمک نیروی تخیل که موقعیتی ممتاز در روان آدمی دارد، توانایی پیدا می‌کند بدن جدیدی برای خود بسازد. این بدن در عین حال که جسم است، جسمی اخروی است و برخلاف بدن دنیوی که با ویژگی‌هایی از قبیل

۱. امام خمینی علیه السلام بر این عقیده‌اند که مراد ملاصدرا از صورت در این اصل، صورت جسمیه است و مرادش از ماده، بدن نیست، بلکه هیولاست. بنابراین آنچه از بدن با تغییر عواض آن محفوظ است، صورت جسمیه آن است و همان در روز حشر عیناً محشور خواهد شد و باقی است و فنا برایش متصور نیست و هیولا در حقیقت صورت بدن دخالتی ندارد. (رحیم‌پور، ۱۳۸۲: ۲۹۵ - ۲۹۴) بنابراین براساس این اصل، عینیت بدن دنیوی و اخروی تأمین می‌شود.

بیماری، تزاحم، رشد و فرسودگی شناخته می‌شود، از خصوصیات متقابلی برخوردار بوده و منشأ کلیه اسبابی است که در متون دینی آمده و مایه رنج و آسایش اخروی و برزخی قلمداد می‌شود. (طاهری، ۱۳۸۳: ۴۲۲)

البته باید توجه داشت برخی از این اصول، مهم‌تر از برخی دیگرند. استاد آشتیانی می‌گوید:

اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی و اشتداد در وجود و اطوار آن و حرکت در جوهر عالم ماده و اذعان به وحدت عوالم و نشئات و تصدیق به اینکه هر نشئه دانی، ظل نشئه عالی است و تصویر کامل این حقیقت که حشر به ارواح اختصاص ندارد، در نفوس حیوانی نیز از جمله نفس جزئی انسان باید عقلاً دارای معاد باشد و تحقیق این معنا که بدن اخروی و دنیوی عین یکدیگرند و فرق بین این دو به دنیویت و اخرویت است، پایه و اصل مسئله معاد قرار دارد. (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۸۱)

با مراجعه به عبارات ملاصدرا روشن می‌شود وی حوصله‌ای را که در تمهید مقدمات و مسائل فرعی دیگر به کار گرفته، در نتیجه‌گیری و تطبیق نتیجه با مقدمات به کار نبرده است و نتیجه منقح و صریحی دال بر اینکه بدنی که در معاد محشور می‌گردد، همین بدن دنیوی خواهد بود، نگرفته است. بالاین وجود آنچه به اختصار درباره استنتاج از مقدمات مذکور می‌توان گفت اینکه، براساس اصالت، تشکیک و اشتداد وجود، انسان به عنوان کون جامع می‌تواند مراحل مختلف وجود جوهری - از جسمانی تا مجرد تام - را با سیر تکاملی و اشتدادی (حرکت جوهری) طی کند. از آنجاکه عامل تشخیص وجودات و نیز بقای هویت با فصل اخیر است، با بقای نفس، هویت و تشخیص انسان استمرار می‌یابد؛ آنگاه نفوس تام که کامل در تجردند، معادشان روحانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۲۲۹) اما نفوس ناقص به دلیل نوعی تناسب و وابستگی‌شان به جسم، اجسام خود را با تخیل همراه خود خواهند داشت؛ یعنی براساس تجرد خیال و امکان صدور صور و مقادیر از نفس، و قوام این صور و مقادیر به نفس، اجسام مناسب خود را با تخیل ایجاد می‌کنند. بدین‌سان معادشان جسمانی می‌گردد و این بدن، بدن آن نفس خواهد بود، نه بدن مادی یا مثالی دیگر. (یثربی، ۱۳۷۹: ۱۲۸)

البته این بدن، بدنی نیست که ماده و حامل قوه و استعداد و هیئات نفس باشد؛ بلکه قالبی مثالی است که از نفس به مجرد جهات فاعلی و بدون نیاز به جهات قابلی صادر می‌گردد و نسبت به نفس، وجود ظلی دارد. بالاین همه صدرالمتألهین تأکید می‌کند:

المعاد فی المعاد هو مجموع النفس و البدن بعینهما و شخصهما و ان المبعوث فی القيامة هذا البدن بعینه لا بدن آخر مبائن له عنصراً کان کما ذهب الیه جمع من الاسلامیین او مثالیاً کما ذهب الیه الاشراقیون. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۹۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۹۵)

دلیل این مطلب این است که حافظ تشخیص انسان و بدن و اعضا و جوارح او، نفس است و نفس نیز از کودکی تا جوانی و از مرگ تا معاد، در همه مراحل باقی است:

عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی در تفکر صدرایی و سازگاری آن با آیات قرآن □ ۱۰۵

و كما أنَّ تشخيص الانسان بنفسه التي هي صورة ذاته فكذلك تشخيص بدنه ايضا و تشخيصات اعضائه بالنفس السارية قواها فيها فاليد و الرجل و ساير الاعضاء مادامت يسري فيها قوة نفس متعينة يكون يداً و رجلا و اعضاء لها و ان تبدلت عليها الخصوصيات من المعاد. (همان: ۳۸۴)

به همین دلیل است که بدنی که انسان در خواب می‌بیند، همان بدنی است که در بیداری می‌بیند، با اینکه یکی مادی و دیگری مثالی است، و نیز به همین دلیل بدن انسان در کهن‌سالی، همان بدن کودکی اوست، با اینکه تمام اجزای آن تغییر یافته است؛ چه اینکه شخصیت و عینیت بدن، به نفس آن است، هر چند اجزا و عوارض و لوازم آن تغییر کنند. (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۹۰)

نقد و بررسی برهان صدر المتألهین

با توجه به مقدمات مذکور، شاید چنین گفته شود که آنچه از این مقدمات به دست می‌آید، معاد روحانی است، نه جسمانی؛ به عنوان مثال، مقدمات اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت اشتدادی وجود که نظریه جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقای نفس مبتنی بر آنهاست، فقط معاد روحانی را اثبات می‌کند؛ چراکه آنچه در این حرکت اصالت دارد و باقی می‌ماند و حقیقت انسان و بدن وی است، همان نفس اوست و هموست که بعد از مرگ نیز اصل بوده و محشور خواهد گردید. مطالبی که در سایر مقدمات اثبات شده نیز مربوط به نفس و نحوه وجود آن است؛ مثلاً تشخص بدن به نفس است؛ شیئیت و هویت و انسانیت انسان به نفس است؛ مجرد قوه خیال هم مربوط به نفس است؛ یعنی اگر نفس بعد از مفارقت، بدن را تخیل کند، به علت قوت وجودی اوست و این توانایی مربوط به نفس است.

از مقدمه ششم نتیجه می‌گیرند که شیء گاه می‌تواند متعلق به ماده باشد و گاه مجرد از ماده. آیا از این برمی‌آید که نفس مجرد بالفعل دوباره می‌تواند به ماده تعلق گیرد و آنگاه که قوت وجودی گرفت، مجرد از ماده باشد؟ از مقدمه هفتم چنین نتیجه‌گیری می‌شود که چون ملاک تشخص بدن، نفس است، (همو، ۱۳۸۲: ۳۴۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۸۷) بدن هر چه باشد، ما شخص را عین شخص دنیوی می‌بینیم. اما ممکن است کسی بگوید بالاخره این بدن است و بدن هم امر مادی است و موجود بالفعل (نفس) که در اثر حرکت جوهری، تمام مراحل بالقوه‌اش به فعلیت رسیده؛ حال چگونه نفس به آن تعلق می‌گیرد؟ چون محل نزاع، تعلق نفس به بدن است، به نظر می‌رسد که اگر نفس بعد از مرگ - که تعلقی به ماده ندارد - دوباره به بدن برگردد، لازم‌اش بازگشت فعلیت به قوه و کمال به نفس است که محال می‌باشد.

همچنین از آنچه گذشت چنین برمی‌آید که از نظر ملاصدرا بدن اخروی، بدنی غیر عنصری و محصول قوه خیال (که البته عین نفس است) می‌باشد. بنابراین اطلاق اسم معاد جسمانی بر آنچه مورد اعتقاد ملاصدراست و آنچه مورد نقد و بررسی میان فلاسفه و متکلمان بوده است، تنها اشتراک لفظی داشته و هیچ

نقطه مشترکی میان آنها جز در کلمه جسمانی که در یک دیدگاه به معنای مادی عنصری و در دیدگاه دیگر به معنای مادی غیر عنصری است، وجود ندارد.

علاوه بر این، ارائه چنین تعریفی از معاد جسمانی چه تفاوتی با معاد روحانی که مشائون هم به آن قائل اند، دارد؟ آیا این غیر از معاد روحانی است؟ بی شک هیچ حکیم و یا متکلمی، چه معتقد به معاد روحانی باشد و چه معاد جسمانی مادی، منکر وجود قالب غیر مادی برای نفس انسان نیست.

اینها اشکالاتی است که در بادی امر به ذهن خطور می کند؛ ولی با تأمل و دقت بیشتر روشن می گردد که همه با این پیش فرض طرح شده اند که معاد بدن اخروی که قرآن بر آن تأکید دارد، بدنی عنصری است.^۱

معاد جسمانی در آیات قرآنی

در اینجا مناسب است اشاره ای به معاد جسمانی و بدن اخروی در آیات قرآن داشته باشیم و نشان دهیم که آیا از نظر قرآن، بدن اخروی همین بدن مادی عنصری است یا بدنی جسمانی غیر عنصری؟ در قرآن آیات فراوانی راجع به معاد جسمانی و محشور شدن بدن انسان در آخرت آمده است که می توان آنها را به چند دسته تقسیم کرد:

۱. یک دسته آیاتی است که در پاسخ به منکران معاد نازل شده است؛ آنها منکر این بودند که وقتی انسان خاک شده و استخوانها پوسیده گشت، دوباره محشور گردد. (یس / ۷۹ - ۷۸؛ واقعه / ۴۸ - ۴۷؛ قیامت / ۴۰)

۲. دسته دیگر آیاتی اند که از آنها چنین فهمیده می شود که همین جسم مادی بعد از متلاشی شدن، بار دیگر محشور خواهد شد؛ زیرا آنچه موضوع انکار منکرین بود، نه بازگشت روح، بلکه بازگشت همین بدن مادی که پوسیده می شود، بوده (یاسین / ۷۸؛ بقره / ۲۵۹) و خداوند این گونه آیات را در پاسخ به این شبهه نازل فرموده است.

۳. دسته دیگر آیاتی است که بیان می کند در قیامت انسانها از قبرها برمی خیزند؛ (حج / ۷؛ یس / ۵۲ - ۵۱) از آنجاکه قبر جایگاه جسم انسان است، آنچه از این گونه آیات به دست می آید این است که همین جسم انسان که در خاک مدفون شده است، محشور خواهد شد.

۴. آیاتی که خلقت انسان را از خاک دانسته و به خاک تبدیل شدن انسان را بیان می کند و به این مطلب تصریح می کند که دگرباره از همان خاک محشور خواهد شد. (طه / ۵۵؛ نوح / ۱۸ - ۱۷؛ اعراف / ۲۵)

۵. آیاتی که از اعضای بدن انسان در قیامت سخن می گوید. (فصلت / ۲۱ - ۲۰؛ عبس / ۴۸ - ۴۱؛ یاسین / ۷۸)

۱. این مطلب در صفحات بعد روشن می شود.

عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی در تفکر صدرایی و سازگاری آن با آیات قرآن □ ۱۰۷

۶. آیاتی که نمونه‌هایی از معاد را در این جهان در طول تاریخ انبیا و غیر آن بیان می‌کند؛ مانند داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و سرگذشت عزیر و اصحاب کهف و ... (بقره / ۷۳، ۶۸، ۲۴۳ و ۲۶۰ - ۲۵۹)

با توجه با آیات فوق آنچه به دست می‌آید اینکه، آنچه مورد وفاق و تأکید همه آیات است، مسئله عینیت بدن اخروی محشور با بدن دنیوی و پوسیده شده است. این بیان برای رفع استبعادی است که منکرین می‌پنداشتند این بدن دنیوی که خاک گردید، دیگر ممکن نیست دوباره محشور گردد. آری، همین بدن دنیوی و اعضای که با آن عمل خیر یا شر انجام داده‌ایم، محشور خواهد شد و اعضا شهادت خواهند داد؛ ولی اینکه این‌همانی و عینیت این دو ملازمتی با عنصری بودن داشته باشد، صحیح نیست؛ چراکه تفاوت سرای آخرت با سرای دنیا به لحاظ وجود جسمانی محفوظ است^۱ که آیات قرآن نیز بر آن تصریح دارند. (عنکبوت / ۶۴؛ غافر / ۳۹) لذا در این باره که آیا بدن محشور، بدنی عنصری است یا غیر عنصری و یا برزخی است یا مثالی، چیزی از آیات به دست نمی‌آید و آیات در این باب ساکت‌اند. به عبارتی این مفاهیم اصلاً در تعبیر قرآنی وجود نداشته و حمل بر هر کدام به نحوی تأویل آیات خواهد بود. حال که باب تأویل است، آیات باید چنان تأویل گردند که با اصول عقلانی و نیز دیگر آیات قرآنی سازگار باشد. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که بدن اخروی قرآنی، بدنی است که با بدن دنیوی عینیت داشته و در عین حال بدنی عنصری نیز نیست. این امر را آیات دال بر اختلاف سرای دنیا و آخرت تأیید می‌کند.

عینیت بدن دنیوی و اخروی

در باب عینیت دو بدن دنیوی و اخروی باید دقت داشت که عینیت به تمام حیثیت‌ها و لوازم نیست تا چنین لازم آید که عنصریت بدن دنیوی در بدن اخروی نیز حفظ شود؛ چراکه برخی وجوه به ضعف و نقص بدن دنیوی برمی‌گردد و در مرتبه کامل و بدن اخروی وجود ندارد. مراد از عینیت بدن محشور (اخروی) با بدن دنیوی این است که بین این دو جهتی واحد و اصلی محفوظ و مشخص وجود دارد که همان «نفس» آدمی یا «وجود خاص» وی می‌باشد که صورت هر دو بدن را تشکیل می‌دهد؛ بدین معنا که بدن محشور در آخرت با بدن دنیوی از نظر ذات و حقیقت و صورت نفسیه انسانیه یکی است و هر دو بدن مظهر یک ذات و شخص معینی هستند. جهت وحدت و عینیت این دو بدن، نفس با ماده‌ای غیر مشخص است. (اکبریان، ۱۳۸۳: ۸ / ۱۷) به عبارت دیگر، بدن اخروی از حیث ذات و صورت عین بدن دنیوی است، نه از حیث شکل و مقدار. (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۵۴۴) آری، تفاوتی که بین بدن اخروی و دنیوی وجود دارد، مربوط به شدت و

۱. توضیح اینکه، هر کدام از دو نشئه دنیا و آخرت، احکام مخصوص به خود دارند؛ دار دنیا سرای حرکت و قوه، زوال، فساد و موت است؛ در حالی که آخرت دار حیات بوده و در آن خبری از زوال و فساد نیست. (رک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۴۷؛ همو، ۱۳۶۲: ۶۰۰) از این روست که استاد آشتیانی می‌گوید: «فرق بین دنیا و آخرت و عالم شهادت و غیب و تمیز بین این دو نشئه، یکی از مطالب اساسی در مسئله معاد است، اعم از معاد جسمانی و روحانی.» (۱۳۸۱: ۱۴۶)

ضعف است و وقوع اشتداد باعث نمی‌شود بدن محشور با آنچه در این دنیا بوده است، دو شخص متباین باشند. اشتداد هرچند باعث تمایز دو مرتبه می‌شود، ولی تمایز غیر از تشخیص است و تفنن در تشخیص به بقای شخصیت ضرری نمی‌رساند. آنچه در آخرت از شخص ساقط می‌شود، نواقص و حدود بوده و هویت، فعلیت و شخصیت فرد تغییری نمی‌کند. (ر.ک به: سبزواری، ۱۹۸۱: ۱۹۷)

بحث عینیت بدن دنیوی و اخروی مبتنی بر این قاعده است که شیئیت شیء به صورت آن است؛ لذا شیئیت بدن، هم در بدن دنیوی و هم اخروی به صورت آن، یعنی نفس بوده که در هر دو بدن یکی است. به عبارتی عینیت از حیث صورت است، نه از حیث ماده. بنابراین مراد از عینیت این نیست که بدن محشور اخروی در اوصاف دنیوی و هیولانی با بدن دنیوی عینیت داشته باشد؛ چه اینکه باید اختلاف نشئه دنیا و آخرت در هر دو بدن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۷) مشهود بوده و جنبه اخروی بودنش نیز مراعات گردد و نباید خصوصیات هر نشئه را از نشئه دیگر توقع داشت. بنابر این تقریر، خصوصیات مادی و عنصری بودن از آن نشئه دنیوی است و اگر این خصوصیات در بدن اخروی نیز باشد، خلاف نشئه اخروی خواهد بود. عینیت این دو بدن به این نحو است که اگر کسی در آخرت این بدن را ببیند، خواهد گفت: «این بدن فلانی است که بعینه در دنیا دیده‌ام»، و نخواهد گفت: «این بدن شبیه یا مثل بدن فلانی است.» (همو، ۱۳۶۲: ۹۷۰؛ سبزواری، ۱۴۳۲: ۵ / ۳۳۳ - ۳۳۲)

ملاصدرا بعد از ذکر مقدمات معاد جسمانی، چنین بیان می‌دارد که با توجه به آن مقدمات روشن می‌شود که آنچه در معاد محشور می‌شود، همین شخص دنیاست، نفساً و بدنأً، و تبدل خصوصیات بدن هیچ ضرری به شخصیت و عینیت بدن نمی‌رساند؛ چه اینکه تشخیص هر بدنی به بقای نفس آن است با ماده مایی، هر چند خصوصیات (مراتب) ماده آن فرق کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۶)

ملاصدرا در آثار خود به عینیت بدن اخروی که همان بدن محشور در معاد جسمانی است، تصریح کرده است:

فبعضها (أي بعض الآيات) يدلّ على أنّ المعاد للأبدان، و بعضها يدلّ على أنّه للأرواح و الحقّ أنّه لكلّيهما، و المعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفساً و بدنأً، و أنّ تبدل خصوصيات البدن من المقدار و الوضع و غيرهما لا يقدح في بقاء شخصيّة البدن؛ فإنّ تشخّص كلّ بدن إنّما هو ببقاء نفسه مع مادة ما و إنّ تبدلت خصوصيات المادة، حتّى أنّك لو رأيت إنساناً في وقت سابق ثمّ تراه بعد مدة كثيرة و قد تبدلت أحكام جسمه، أمكنك أن لا تحكم عليه بأنّه ذلك الإنسان؟ (همو، ۱۳۷۸: ۸۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۴۶)

در جایی دیگر می‌گوید:

يعلم يقينا و يحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد و ينكشف له أن المعاد في المعاد مجموع النفس و البدن بعينهما و شخصهما و أن المبعوث في القيامة هذا البدن

عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی در تفکر صدرایی و سازگاری آن با آیات قرآن □ ۱۰۹
بعینه لا بدن آخر مباین له عنصریا کان کما ذهب إلیه جمع من الإسلامیین أو مثالیاً کما ذهب
إلیه الإشراقیون.^۱ (همو، ۱۹۸۱: ۱۹۸)

همچنین می‌گوید:

مقتضای تحقیق این است که بسیاری از لوازم این بدن‌های دنیایی از بدن‌های اخروی
سلب می‌گردد؛ زیرا بدن اخروی همچون سایه‌ای است که ملازم روح است و بسان
عکس و مثال آن است، به‌خلاف این بدن دنیایی که دگرگون‌شونده و فسادپذیر است.
(همو، ۱۳۵۴: ۴۳۳)

همان‌طور که در عبارات فوق تصریح شد، همین شخص موجود در این دنیا است که بعینه، هم به‌لحاظ
بدنی و هم به‌لحاظ نفسی در معاد محشور خواهد شد. لذا بدن اخروی وی عین بدن دنیوی خواهد بود و تبدل
برخی خصوصیات در بدن اخروی، هیچ لطمه‌ای به این عینیت نخواهد زد؛ چه اینکه آنچه تأمین‌کننده عینیت
مذکور است، نفس شخص است که به همراه ماده مایی در هر دو بدن دنیوی و اخروی موجود است. بدن
اخروی مرتبه کامل بدن دنیوی بوده و برخی از ویژگی‌های بدن دنیوی، از لوازم نقص آن هستند که در
حقیقت بدن دخیل نبوده و مانند چرک و موی و ناخن می‌باشند. (ر.ک به: اسفراینی، ۱۳۸۳: ۳۹۳) لذا شخص
محشور به‌گونه‌ای است که می‌توان گفت او عیناً همان شخص دنیا است.

تأمل و توجیه

در ایجاد هماهنگی بین ظواهر آیات قرآنی با اصول عقلانی ارائه‌شده در باب معاد جسمانی، نمی‌توان گفت
«آنچه مسلم است این است که بقا و جاودانگی جسم انسان را چنان که حس و تجربه تکذیب می‌کند، عقل
هم نمی‌تواند اثبات کند و امکان اعاده وجود جسمانی هم براساس قوانین و اصول مسلم فلسفی قابل اثبات
نیست. عقل فقط توان درک امهات مسئله معاد را دارد، ولی در جزئیات آن کُمیت عقل لنگ است. عقل
براساس اصول خود حکم می‌کند که اگر معادی نباشد، خلقت انسان عبث بوده و در نتیجه حکمت خدا زیر
سؤال می‌رود؛ لذا باید معادی در کار باشد؛ ولی اینکه در معاد این جسم عنصری فناشده محشور گردد و متلذذ
و متألم گردد، دیگر عقل ساکت است. این وحی و شارع مقدس است که نحوه و کیفیت آن را بیان می‌کند.»
(یثربی، ۱۳۷۹: ۹۶)

بیان فوق در صورتی صحیح است که آیات مربوط به معاد را به‌کلی حمل بر معاد جسمانی عنصری کنیم
و بر این عقیده باشیم که بدن اخروی، بدنی مادی عنصری است؛ در صورتی که چنین نبوده و حمل آیات بر

۱. مرحوم سبزواری در تعلیقه‌ای بیان می‌کند که جسم مثالی اشراقی فاقد عینیت با بدن دنیوی است. (سبزواری، ۱۴۳۲: ۵ / ۳۳۲)

جسم عنصری دنیوی و ترجیح آن بر حمل بر جسم اخروی، بلامرغ است. البته به نحو دیگری می‌توان بر وفاق آیات قرآن و دلایل عقلی اثبات معاد جسمانی سخن راند؛ توضیح اینکه:

آنچه در مبحث معاد به‌عنوان ضرورت و قدر متیقن مطرح است، اعتقاد به بازگشت روح به بدن در آخرت برای رسیدگی به اعمال خوب و بد و دیدن کیفر و پاداش است. به تعبیر امام خمینی علیه السلام: قرآن یک کتاب دعوتی است که انسان را به اصل حقایق دعوت می‌کند و همت کتاب دعوتی، تبلیغ و تنفیذ اعتقاد به حضور در محکمه کیفری مطلقه الهی و لقای ثواب و عقاب اعمال و اعتقاد به حیاتی ماورای این حیاتی است که عوام‌الناس دارند؛ (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۵۹۰) اما اینکه نحوه احیا و حیات آینده و بدنی که برمی‌گردد، به چه صورت خواهد بود؛ آیا همین بدن عنصری دنیوی خواهد بود، بدون هیچ تغییری، یا با تغییراتی خواهد بود؟ آیا بدن اخروی همین بدن دنیوی است یا مثل آن؟ آیا بدن مادی است یا صوری؟ از عهده کتاب دعوتی خارج است و هیچ‌کدام از مسلمات دینی نیست. به عبارت دیگر، آیات قرآن در پاسخ به این سؤالات ساکت است؛ هرچند از ظاهر برخی آیات مثل داستان حمار عَزِیر (بقره / ۲۵۹) و طیور اربعه حضرت ابراهیم علیه السلام (بقره / ۲۶۰) برمی‌آید که همین جسم پوسیده محشور شده و به پاداش و کیفر خواهد رسید، ولی باید دقت داشت که در این آیات چند صورت متصور است که یک وجه این است که همین بدن پوسیده محشور گردد و این وجه محال است (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۵۹۰)، و چون آیات تعیین نکرده است که کدام‌یک از آنها مراد است، چه داعی‌ای وجود دارد که همان وجه محال را برداشت کنیم و بر فرض ظهور آیه بر آن امر مستحیل، چه لزومی دارد که آن را قبول کنیم، با اینکه می‌توان نحوه دیگری از حیات که با براهین متین و با یک دسته آیات و روایات به اثبات می‌رسد، ثابت کرد و علاوه‌براین، آیه نص نیست تا براهین را تخطئه کند و نهایت آنچه در این باب است، یک ظهور است و آن هم یک ظهوری که از تخیل انسان برمی‌خیزد، نه ظهوری که لفظ آن معنا را به ذهن متبادر کند. (همان: ۵۹۲) لذا قدر متیقن آیات، عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی است، و عینیت مستلزم عنصری بودن بدن نیست؛ چراکه همان‌طور که قبلاً گفته شد، عینیت آن دو به نفس است و عنصری بودن از لوازم بدن موجود در نشئه دنیوی است؛ درحالی که گفته شد باید بین دو نشئه دنیوی و اخروی بدن فرق قائل شد؛ لذا بدن اخروی مستلزم عنصری بودن نیست و عینیت با این مقدمه که شئیت شیء به صورت آن است، تأمین می‌شود.

بنابراین روشن گردید آنچه در معاد مقصود بالذات است، بحث عینیت و غیریت بدن دنیوی و اخروی است، نه ماده عنصری، بلکه بحث اخیر به‌تبع مطرح است؛ زیرا دعوا بر سر این است که این بدنی که در دنیا مستحق عذاب یا ثواب است، اگر بدن اخروی عین آن نباشد، این بدن اعاده‌شده همان بدن دنیوی نیست و بدنی که عذاب شده یا لذت برده، بدن دنیوی نبوده است؛ اما اگر ثابت کردیم که بدن اخروی عین بدن دنیوی است (به‌لحاظ صورت)، برای اثبات این ادعا که در واقع بدن دنیوی معذب یا ملتذ گشته، کافی است.

در این صورت هم مطابق حکم عقل خواهد بود و هم مطابق نصوص شریعت. لذا طرح بدن عنصری برای توجیه این عینیت و تصحیح عذاب و ثواب اخروی بوده است و اگر ما از طریقی دیگر این عینیت را ثابت کنیم، به تبع موضوعیتی برای طرح بدن عنصری باقی نمی‌ماند. (پویان، ۱۳۸۸: ۲۸۱)

اینجاست که استدلال ملاصدرا صحیح به نظر می‌رسد؛ چه اینکه با توجه به بقای نفس و اختلاف ماده در نحوه وجود، معلوم است که بقای شخص مرهون بقای خصائص و عوارض ماده دنیوی وی نیست. پس شخص مُعاد در روز قیامت هم از حیث نفس و هم از حیث بدن عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته و تبدیل خصوصیات بدن در نحوه وجود و مقدار و وضع و سایر امور، ضرری به بقای بدن شخص نمی‌رساند؛ زیرا تشخص و تعیین هر بدنی فقط مرهون بقای نفس او با ماده عام و نامتشخصی (مادهٔ مائی) است که در ضمن هر ماده خاص معینی تحقق می‌یابد، هر چند خصوصیات هر یک تبدیل یابد. پس با فرض بقا و انحفاظ نفس، اعتبار و اعتنائی به تبدیل ماده نیست. همین ملاک در مورد تشخص هر عضوی از اعضای بدن جاری است؛ چه اینکه هر عضو به دو اعتبار لحاظ می‌شود: یکی به اعتبار اینکه عضوی مخصوص است و دیگری بدین اعتبار که خود در حد ذات خود جسم معینی از اجسام است، و نام عضو به اعتبار اول بر آن گذاشته شده است. (سجادی، ۱۳۸۴: ۱۸۰) با این بیان نیز روشن می‌گردد که بین نظر ملاصدرا و آن دسته از آیاتی که به محشور شدن عضو خاصی از بدن اشاره دارند، منافاتی وجود نخواهد داشت.

با توضیح فوق دیگر جایی برای این بیان باقی نخواهد ماند که بگوییم ملاصدرا در دو «ایستار» به معاد جسمانی پرداخته است: «ایستار قرآنی» و «ایستار فلسفی». ^۱ مورد اول صرفاً مبنی بر اصول صدرایی بدون هماهنگی با نظر وحی موجه است و مورد دوم، معاد جسمانی عنصری است که متکلمان آن را بیان کرده‌اند و «ظواهر» نیز آن را تأیید می‌کند؛ چه اینکه بنابر اصول صدرایی که بیان گردید، معاد جسمانی اثبات می‌شود و این نتیجه فلسفی با ظواهر آیات نیز منافاتی ندارد؛ چرا که بیان شد که ظواهر در این باب که بدن اخروی جسم عنصری هست یا خیر، صراحتی ندارند. حال به چه دلیل باید سکوت ظواهر را بر جسم عنصری تأویل برد؟ نیز با این بیان پاسخ ایراداتی که قبلاً ذکر شد، داده می‌شود.

نتیجه

با توجه به آیات قرآن باید به معاد جسمانی به عنوان یکی از عقاید مسلم دینی اعتقاد داشت؛ ولی اینکه بدن اخروی همان جسم عنصری باشد، از مسلمات دینی نیست و آیات قرآن نیز نسبت به عنصری بودن و نبودن آن ساکت است. آنچه ظاهر آیات دلالت بر آن دارد، این‌همانی و عینیت بدن محشور با بدن دنیوی است و

۱. تعبیر «ایستار» از استاد حکیمی است. (ر.ک به: حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۶۵ و ۲۳۸ و نیز برای نقد این دیدگاه ر.ک به: ارشادی‌نیا، ۱۳۸۵: ۵۷ - ۴۵)

این‌همانی مستلزم عنصری بودن نیست. در این صورت با توجه به مبانی فلسفی - به‌ویژه حکمت متعالیه - می‌توان از اثبات معاد جسمانی سخن راند و با دلایل فلسفی، بر این بود که بدن دنیوی با بدن اخروی عینیت دارند و آنچه در معاد مهم است، این‌همانی است که این امر منتج از اصول فلسفی است. بنابراین از مقدمات ارائه‌شده توسط ملاصدرا اثبات می‌گردد که عین بدن دنیوی در آخرت محشور خواهد شد و ایراداتی که برخی بر آن وارد کرده‌اند، ناشی از این بوده است که بدن اخروی قرآنی را بدنی مادی عنصری دانسته‌اند؛ در صورتی که ظواهر آیات نسبت به عنصری بودن بدن اخروی ساکت است و ملاصدرا هم در نظریه خود چنان معنایی را از مُعاد در نظر نگرفته است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۱، شرح بر زاد‌المسافر، قم، بوستان کتاب.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۳، «مصاحبه: تحلیل اندیشه‌های فلسفی صدرالمُتألهین»، کیهان اندیشه، ش ۵۷، ص ۲۵ - ۳.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۰، الهیات نجات، ترجمه و شرح یحیی یثربی، تهران، فکر روز.
۵. _____، ۱۳۷۶، الهیات شفا، تصحیح استاد حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۶. اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه امام خمینی (علیه‌السلام)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه‌السلام).
۷. ارشادی‌نیا، محمدرضا، ۱۳۸۵، «تفکیک‌گروی یا تفکیک‌نگری به صدر»، نامه فلسفی، ش ۱.
۸. اسفرائینی، ملا اسماعیل، ۱۳۸۳، انوار العرفان، تحقق سعید نظری توکلی، قم، بوستان کتاب.
۹. اکبریان، رضا، ۱۳۸۳، مقدمه بر الحکمة المتعالیه، ج ۸، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. ایچی، میر سید شریف، ۱۳۲۵ ق، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.
۱۱. پویان، مرتضی، ۱۳۸۸، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم، بوستان کتاب.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۱۳. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، ۱۳۷۵، مرات‌الاکوان؛ تحریر شرح هداية الاثرية، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
۱۴. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۱، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم، دلیل ما.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۹۹ ق، کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی.

۱۶. _____، ۱۴۰۷ ق، *نهج الحق و كشف الصدق*، قم، دار الهجرة.
۱۷. رحیم پور، فروغ السادات، ۱۳۸۲، *معاد از دیدگاه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. سبزواری، ملاحادی، ۱۴۳۲ ق، *شرح المنظومه*، تعلیق استاد حسن حسن زاده آملی، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۱۹. سجادی، سید جعفر، ۱۳۵۷، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۰. _____، ۱۳۸۴، *دیباچه بر حکمت متعالیه*، تهران، طهوری.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
۲۳. _____، ۱۳۶۲، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و شرح محمد خواجهوی، تهران، مولی.
۲۴. _____، ۱۳۷۸، *المظاهر الالهیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۲۵. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۶. _____، ۱۳۸۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۲۷. _____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه (اسفار)*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۲۸. _____، بی تا، *زاد المسافر*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. طاهری، صدرالدین، ۱۳۸۳، «گزارش و نقد معاد جسمانی در تفاسیر و آراء فلسفی ملاصدرا» در *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، ج ۱۱، ص ۴۴۸ - ۴۱۷، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۹ ق، *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران، مطبعة حیدری.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. یشربی، سید یحیی، ۱۳۷۹، *عیار نقد*، تهران، پایا.

