

تأثیر اصول فلسفی معادشناختی صدرایی

در ترمیم نظریه‌های معاد جسمانی

مرتضی حسین‌زاده^(۱)

سحر کاوندی^(۲)

محسن جاهد^(۳)

چکیده

معاد انسان و لذات و آلام او را در معاد، مادی دانسته‌اند. ابن‌سینا و شیخ اشراق نیز با عدم دستیابی به اصولی مانند «تجرد قوه خیال»، «آثار خارجی داشتن تصورات، خلقیات و ملکات» و «ماهیت ابصار، اختراع صورتهای مجرد مشابه با صورتهای خارجی توسط نفس» در اثبات معاد جسمانی با مشکل مواجه شده‌اند.

کلیدواژگان: اصول معادشناختی، معاد جسمانی، متکلمان مسلمان، ابن‌سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا.

مقدمه

مسئله معاد همواره یکی از مسائل بنیادین برای فیلسوفان و متکلمان بوده و هر یک با توجه به مبانی خود درصدد تبیین آن برآمده‌اند. متکلمان بر اساس مبانی خود، معاد جسمانی (مادی) را اثبات کرده‌اند؛ برخی از فیلسوفان مانند ابن‌سینا، معاد روحانی (عقلی) و برخی دیگر مانند شیخ اشراق، معاد مثالی را به اثبات رسانده‌اند. در این بین ملاصدرا با ایجاد نظام فلسفی متفاوت نسبت به نظام‌های فلسفی دیگر، در مسئله معاد نیز نسبت به سایر

معاد جسمانی از دیرباز در میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی جزو مسائل بحث‌برانگیز بوده است. متکلمان بر اساس مبانی و نوع نگاه خود به حقیقت انسان، معادی متفاوت با معاد فیلسوفان را به اثبات رسانده‌اند. در بین فیلسوفان، حکمای مشاء، مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خاصی را در جهت تبیین معاد روحانی بکار برده و حکمای اشراق با توجه به آن مبانی، معاد مثالی را نتیجه گرفته‌اند. ملاصدرا با استفاده از اصول معادشناختی خاصی در نظام فلسفی خود، معاد جسمانی – روحانی را تبیین میکند. این پژوهش نقش اصول معادشناختی را در بازسازی نظریه معاد جسمانی بررسی کرده و به این نتیجه میرسد که عدم توفیق متکلمان و حکمای مشاء و اشراق در اثبات معاد جسمانی – روحانی، ناشی از عدم دستیابی آنها به برخی از اصول معادشناختی بوده و بهمین دلیل بود که معاد اثبات شده آنها، از سوی ملاصدرا پذیرفته نشد. متکلمان با عدم دستیابی به اصولی مانند «تشکیک وجود»، «نفس، عامل شیئیت انسان و بدن» و «تجرد نفس و قوه خیال»،

تاریخ دریافت: ۹۸/۵/۶ تاریخ تأیید: ۹۸/۸/۱۱

(۱). دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان؛ mhoseinzadeh@znu.ac.ir

(۲). دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان؛ drskavandi@znu.ac.ir

(۳). دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان؛ jahed.mohsen@znu.ac.ir

متکلمان و فیلسوفان، تبیینی متفاوت و مطابق با قرآن و برهان عرضه کرد که نتیجه آن ارائه معاد جسمانی - روحانی است.

پژوهشهایی درباره تبیین اصول معادشناختی ملاصدرا و همچنین اشکالات وارده به این اصول و نتایج آنها انجام گرفته است (ر.ک: پویان، ۱۳۸۸؛ کرمانی، ۱۳۹۰؛ عارفی، ۱۳۹۱) اما به نحوه تأثیر این اصول در اثبات معاد جسمانی و چگونگی ترمیم نظریات دیگر در باب معاد جسمانی نپرداخته‌اند. در این پژوهش با نظر به تمامی آثار ملاصدرا و استخراج اصول معادشناختی وی، نقش هر اصل در ایجاد شبکه مفهومی مورد ادعای ملاصدرا تبیین میگردد.

۱. اصول معادشناختی ملاصدرا

ملاصدرا در آثار مختلف خود، اصولی را برای اثبات معاد جسمانی بکار برده که در تعداد این اصول نظریات متفاوت بیان شده است. در این نوشتار سعی شده تا با نگاهی جامع به همه آثار ملاصدرا، اصول مورد استفاده وی استخراج و تبیین شود. در برخی از پژوهشهای صورت گرفته درباره معاد جسمانی ملاصدرا، اصول معادشناختی از نظر تعداد و نحوه تبیین به شکل حاضر مورد توجه قرار نگرفته‌اند. در پژوهشی از همین نویسندگان (حسین زاده و همکاران، ۱۳۹۸) به همه اصول معادشناختی ملاصدرا پرداخته شده است، با این تفاوت که در آنجا، مبانی و مقدمات تصدیقی اصول برای بررسی انسجام آنها مورد توجه قرار گرفته است، اما در این پژوهش تمرکز بر خود اصول معادشناختی، نحوه استفاده از آنها و تأثیر هر یک از اصول در مسئله معاد جسمانی است. اصول معادشناختی صدرایی را میتوان برگرفته از برخی اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی وی دانست.

۱ - ۱. اصول هستی‌شناختی

اصل هستی‌شناختی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۹/ ۲۶۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۸): تشخیص وجود (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۱/۱) و تشکیک وجود، جزو اصول مهم معادشناختی است. بر اساس اصل تشکیک که مبانی آن اصل اصالت وجود و اصل تشخیص وجود است (حسین زاده و همکاران، ۱۳۹۸) حقیقت وجود دارای مراتب متفاوت شدید و ضعیف بوده و ما به الامتیاز، عین مابه‌الاشتراک است! مطابق این اصل، عالم دارای مراتب وجودی مختلف است؛ عالم هستی از وجود مادی، عالم مثال و عالم عقل شکل گرفته و منحصر در عالم ماده نیست. با تطبیق این اصول بر وجود انسان، مراتب مختلف وجود انسان نیز نتیجه گرفته میشود.

اصل حرکت جوهری از دیگر اصول هستی‌شناختی است. ملاصدرا اولین کسی بود که این اصل را در شبکه معرفتی خود داخل کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۱/ ۳۶۵) و با توجه به آن، مسائل مختلفی را حل نمود. فلاسفه قبل از او، حرکت را در چهار مقوله عرضی کم، کیف، وضع و این پذیرفته بودند، اما حرکت در جوهر را بدلیل عدم وجود موضوع باقی در طول حرکت، نفی میکردند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۹۸). ملاصدرا بکمک اصالت وجود و تشکیک در آن، به مشکل عدم وجود موضوع واحد پاسخ داد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳/ ۱۰۷). از نظر او جوهر و هویت شیء، ذاتاً دارای حرکت و بلکه عین حرکت است (همان: ۱۱۱)؛ حتی حرکت اعراض هم بواسطه حرکت در جوهر قابل تبیین است (همان: ۱۱۲). ملاصدرا ملاک حفظ وحدت موجود متحرک را حفظ ماده یا وجود فصل اخیر میداند (همان: ۱۰۶).

او با اثبات حرکت برای خود وجود، آن را نیازمند موضوع نمیداند (همان: ۱۱۸). با توجه به اصالت وجود، حرکت در ماهیت امکان ندارد، چون حرکت که امری حقیقی است، در امر اعتباری قابل تصور نیست. در نتیجه معنای حرکت در جوهر این خواهد بود که حرکت در اصل وجود است و نحوه وجودی یک موجود، متحرک بودن است.

با اثبات حرکت جوهری و پذیرش صورتهای مختلف در طول حرکت تکاملی توسط انسان، این سؤال مطرح میشود که تحصیل و تقوّم موجود مادی به صورت آن است یا ماده آن؟ ملاصدرا ضمن بیان معانی مختلف صورت، تحصیل و تقوّم را به صورت میداند (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۱۱). این اصل که در همه آثار ملاصدرا بعنوان اصل اثبات معاد جسمانی بکار گرفته شده، اصل «صورت، عامل شیئیت مرکب» است. مسئله مهم در این اصل، آنست که شیئیت شیء به مطلق صورت نیست، بلکه به صورت اخیر آنست (همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۳/۹)؛ چون انسان صورتهای مختلفی میپذیرد که با توجه به این اصل، حقیقت هر وجودی به صورت و فصل اخیر آن خواهد بود.

بر اساس این اصل، وحدت شخصی در هر جوهر مجرد بگونه‌یی است که با اطوار گوناگون و صفات مختلف، قابل جمع است اما جوهر مادی، چنین جامعیتی را نسبت به صفات مختلف ندارد (همو، ۱۳۸۱: ۶۴۳/۲). این تفاوت در بین موجودات، بدلیل سعه وجودی موجود مجرد نسبت به موجود مادی است. آنچه در این اصل مهم است، وحدت شخصی جوهر نفسانی (نفس انسان) است که با ارتقای وجودی، احاطه‌اش نسبت به موجودات بیشتر شده و قابلیت جمع امور متخالف را در خود پیدا میکند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۵/۹). نحوه وجودی نفس انسان

بگونه‌یی است که میتواند با ادراک عقلی به مراتب بالای وجود صعود کند و با ادراک امور حسی در مراتب نازل وجود قرار گیرد و جمع بین این امور متخالف جزو قابلیت‌های وجودی انسان است.

۱-۲. اصول انسان‌شناختی

یکی از اصول انسان‌شناختی که نتیجه تطبیق اصل هستی‌شناختی «صورت، عامل شیئیت مرکب» بر وجود انسان است، اصل «نفس، عامل تشخیص انسان» میباشد. ملاصدرا این اصل را به دو صورت بیان کرده است: گاه این اصل را با عبارت «تشخیص انسان به نفس اوست» (همان: ۲۶۶) و گاه با عبارت «هویت بدن و تشخیص آن به نفس است» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۹) آورده است. بنابراین بصورت کلی میتوان این اصل را به این صورت عنوان کرد: «نفس، عامل تشخیص و هویت انسان، بدن و اعضا». اصل مهم دیگر در بین اصول انسان‌شناختی، اصل «تجرد قوه خیال» است. با توجه به این اصل، نفس در مرتبه خیال، مجرد است. قبل از ملاصدرا کسی قائل به تجرد قوه خیال نبود. قوه خیال از نظر ابن‌سینا، قوه‌یی مادی بوده و همانند سایر قوای ادراکی باطنی انسان، دارای ابزار جسمانی برای ادراک صورتهای جزئی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۴). شیخ اشراق با وجود باور به عالم مثال و خیال منفصل (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۳۴/۲)، قائل به تجرد قوه خیال نبود. از نظر ملاصدرا قوه خیال، مجرد از عالم ماده بوده و در عالمی متوسط بین عالم ماده و عقل قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۸/۹). این قوه مدرک صورتهای جزئی بوده (همان: ۳۰۴) و پس از مرگ و از بین رفتن بدن عنصری باقی خواهد ماند (همو، ۱۳۹۱: ۳۱۴). همانگونه که از اثبات تجرد قوه خیال بر می‌آید، صور

خیالی به نفس قیام صدوری دارند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۸/۹؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۱۲). بر اساس اصل قیام صور خیالی به نفس، صورتهای ادراکی - اعم از خیالی و غیر خیالی - قائم به نفسند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹/۲۶۹). این صورتهای، حال در نفس یا محلی دیگر نیستند و از آنجا که فعل نفسند، ارتباط آنها با نفس همانند قیام فعل به فاعل خواهد بود، نه قیام مقبول به قابل؛ بعبارت دیگر بین نفس و صور - از آن جهت که نفس مدرک آنهاست - رابطه علی و معلولی برقرار است. هنگام ادراک، صورت وجود مجرد نزد مدرک حضور داشته و حضور مدرک برای مدرک و اتحاد آنها با هم بجهت ارتباط ذاتی بین آنها خواهد بود و چنین ارتباطی صرفاً بین علت و معلول شکل میگیرد (همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۶/۱؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۸/۲۹۶). بنابراین بین نفس و صورتهای ارتباط علی و معلولی برقرار است.

از فروعات دیگر تجرد قوه خیال، تبیین حقیقت ابصار مطابق مبانی صدرایی است. ملاصدرا در مورد حقیقت ابصار، نظر حکمای طبیعی، ریاضی و اشراقی را نپذیرفته و حقیقت آن را با استفاده از اتحاد عاقل و معقول به این صورت تبیین میکند: با ایجاد صورتهای توسط نفس و اتحاد آنها با نفس ابصار شکل میگیرد. وجود مادی خارجی، نقش اعدادی برای حصول و ایجاد صور مجرد دارند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۸/۹؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۰). صورت ادراکی نزد نفس، همان صورت مادی نیست، بلکه مطابق با آن صورت مادی خارجی است و بدلیل ایجاد این صورتهای، بدون مشارکت ماده و صرفاً با اتکا به جهات فاعلی، بصورت عینی و شهودی نزد نفس حاضر است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۲۹). ملاصدرا با مجرد دانستن همه ادراکات، اعم از حسی، خیالی و عقلی،

به صدور صورتهای توسط نفس باور دارد. در نتیجه با مجرد دانستن ادراک حسی توسط ملاصدرا، مشاهده آن بمعنای اختراع صور توسط نفس در عالم نفس خواهد بود.

اصل ایجاد صور مقداری بدون مشارکت ماده از دیگر اصول انسان‌شناختی است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹/۲۶۸). صورتهای خیالی که نفس در مرتبه تجرد خیالی، آنها را ایجاد میکند، از این نوع است. این صورتهای با صورتهای حسی، جز در ضعف وجودی و عدم ثبات تفاوتی ندارند؛ علت ضعف و عدم ثبات صورتهای خیالی، اشتغال نفس به اموری است که مانع از ادراک کامل آنها میشود. اگر اشتغالات نفس از بین برود و از این عالم خارج شود، صورتهای ایجاد شده توسط نفس در نهایت ثبات و استحکام و شدت وجودی، قابل درک خواهند بود (همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۴۵؛ همو، ۱۳۸۹ ب: ۶۴۵/۷ و ۵۸۸؛ همو، ۱۳۸۹ ج: ۱۰۵/۴؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۹/۹؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۱۳). بنابراین همانگونه که نفس در دنیا توانایی ایجاد صورتهای خیالی را دارد در حالی که مشغول بدن و مادیات است، بطریق اولی در آخرت - عالمی که در آن اشتغالات مادی وجود ندارد - هم توان ایجاد این صورتهای را خواهد داشت.

اصل انسان‌شناختی «منشأ آثار خارجی بودن تصورات، خلیقات و ملکات نفسانی» نیز از اصولی است که در اثبات معاد جسمانی بکاررفته است (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۷۸/۳). وجه ذکر این اصل آن است که موجودات عالم آخرت و بدن اخروی را همین تصورات و ملکات نفسانی شکل داده و از سنخ صورتهای ادراکی بوده و آثار این صور اخروی که از ملکات نفس صادر میشوند، در عالم خارج قابل درک خواهند بود. هر صفتی که در نفس انسان رسوخ کرده و ملکه نفس شود، افعال

از آن سهولت صادر میشود (همو، ۱۳۸۲ الف: ۴۰۵/۹). ملکات نفسانی همراه با نفس وارد عالم آخرت شده و آثاری را که در دنیا دارند در آخرت بنحوی شدیدتر خواهند داشت (همو، ۱۳۸۹ د: ۳۲۷/۶). تکرار اعمال در دنیا سبب ایجاد ملکه‌یی در نفس میشود. این ملکات، صورتهای جوهری دارای آثار خاص هستند؛ برخی از این صورتهای موجب لذت و برخی دیگر رنج‌آورند (همو، ۱۳۸۹ ه: ۹۷/۸). اگر آن ملکات اخلاق قبیح و زشت باشند، به آتش، مار و عقرب و اگر اخلاق خوب و حسنه باشند، به باغ و چشمه تبدیل شده و صاحب آن، لذت یا ألم آنها را درک خواهد کرد (همو، ۱۳۸۱ الف: ۶۵۴/۲ و ۷۷۶). تکرار اعمال مبتنی بر تصور و تخیل صورت آن عمل است. با انجام مکرر هر عمل، قوه خیال صورت متناسب با آن را ایجاد میکنند. در ابتدا تخیل صورت، ضعیف و با تکلف صورت میپذیرد، اما با تکرار آن و تحقق عمل، صورتهای بعدی با شدت وجودی بیشتر تحقق پذیرفته و در نفس رسوخ پیدا میکنند. در عالم آخرت نیز از ملکه راسخ در نفس، صورت متناسب با آن صادر میشود.

اصل «فقر ذاتی، منشأ تعلق نفس به بدن» با استفاده از مسئله «حقیقت ماده، قوه، استعداد و امکان ذاتی است و منشأ امکان ذاتی، نقص وجودی است» نتیجه گرفته شده است (همو، ۱۳۸۹ اب: ۵۹۲/۷). نقص وجودی، مصحح حرکت و استکمال است. هر امر متجددی دارای قوه و استعداد است و منشأ آن چیزی جز نقص وجودی نیست؛ اما هر امر حادثی نیازمند ماده جسمانی نیست، بلکه برخی از امور حادث با امکان ذاتی، صرفاً توسط جهات فاعلی ایجاد میشوند. ملاصدرا پس از ذکر این مقدمه، با تقسیم نفوس به دو قسم نفوس متعلق به بدنهای مادی دارای استعداد و نفوس متعلق به بدنهای غیر مادی، قسم دوم را نفوسی

میداند که بدن بدون وجود ماده و صرفاً با جهت فاعلی ایجاد شده است. نقص وجودی و جهت امکانی در هر دو قسم نفس وجود دارد (همانجا؛ ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۱۶) اما با رسیدن نفس به عقل صرف، نقص وجودی از بین رفته و دیگر نیاز به بدن موضوعیت نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۹ اب: ۵۹۳/۷). آنچه در این اصل مهم است نحوه شکلگیری بدن اخروی متناسب با صورتهای مجرد و ملکات است که توسط نفس و با کمک تجرد قوه خیال (همو، ۱۳۸۱: ۶۵۴/۲؛ همو، ۱۳۸۹ اب: ۵۹۳/۷) و انجام اعمال و کسب اخلاق و ملکات نفسانی در دنیا شکل میگیرد (همو، ۱۳۸۱: ۵۷۴/۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۹۹۳/۲).

با تطبیق اصل تشکیک و حرکت جوهری بر وجود انسان، اصل «توانایی انسان در سیر عوالم سه‌گانه طبیعی، مثالی و عقلی» بدست می‌آید. طبق این اصل، اجناس عوالم و نشأت وجود در سه عالم منحصر است (همو، ۱۳۹۱: ۳۷۶). با توجه به اصالت وجود و تشکیک در آن، وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است که از عالم ماده شروع و به عالم عقل ختم میشود. با توجه به انحصار عوالم در سه نشئه وجودی، نفس انسان نیز بعنوان موجودی که دارای تشکیک است، با بقای وحدت شخصی آن، امکان حضور در هر سه عالم را دارد (همو، ۱۳۸۱: ۷۲۳/۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۹۵)؛ بدین معنا که متناظر با ترتب وجودی عالم، انسان نیز در ابتدای وجود خود دارای وجود طبیعی بوده و با حرکت وجودی، دارای وجود مثالی میشود که معاد و بعث با همین وجود مثالی بوده و با ادامه حرکت وجودی، توان رسیدن به مرتبه عقلی را دارا خواهد شد. در هر یک از این مراتب، وجود انسان دارای نفس و قوای متناسب با آن مرتبه وجودی است. این سیر وجودی در مراتب وجودی، تنها مختص به انسان است. آنچه در این اصل مورد توجه قرار گرفته توانایی

صعود و نزول نفس در بین مدرکات نیست؛ با وجود آنکه نفس چنین توانایی بی را دارد، اما آنچه در بحث معاد مهم است آنست که نفس توانایی حرکت در مراحل مختلف وجودی از مادی تا مثالی و عقلی را داراست. با این حرکت وجودی، نفس میتواند وارد عالم آخرت شده و معاد داشته باشد.

اصل «استکمال نفس با مرگ» فقط در کتاب زاد المسافر بعنوان آخرین اصل معاد جسمانی، مورد استفاده قرار گرفته است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۳). ملاصدرا نظر حکمای طبیعی درباره حقیقت مرگ را نپذیرفته (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۱/۳۶۶) و علت عروض مرگ طبیعی را استکمال نفس و استقلال وجودی آن میداند که در این حرکت بجهت شدت و استقلال وجودی، بینا از این بدن دنیوی میگردد و با بدنی که توسط ملکات و اخلاقیات ایجاد شده، وارد عالم دیگر میشود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۳۴). عبارت دیگر انسان با مرگ وارد نشئه بالتری میشود.

ملاصدرا با چینش اصول معادشناختی که از اجتماع اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی بدست آمده، نظریه معاد جسمانی - روحانی خود را تبیین میکند. برای تعیین تأثیر اصول فلسفی در اثبات معاد جسمانی، ابتدا باید اقوال متکلمان و فیلسوفان مورد بررسی قرار گیرد تا عدم توفیق آنها در گردآوری اصول مثبت معاد جسمانی مشخص گشته و اهتمام ملاصدرا بر بازسازی این نظریه از طریق طرح اصول مبنایی دیگر بیان شود.

۲. نظریات در باب معاد

بطور کلی در باب معاد جسمانی میتوان به چهار نظریه اشاره کرد:

الف) معاد جسمانی (مادی): برخی از متکلمان با

مادی انگاشتن نفس، معاد را جسمانی میدانند. از نظر آنان نفس، جسم لطیفی است که در بدن سریان داشته و پس از مرگ، خداوند قدرت زنده کردن همین بدن را دارد. بدین معنا که همین بدن عنصری - اجزاء اصلی یا همه اجزاء - در عالم آخرت زنده شده و روح به آن تعلق پیدا میکند (رازی، ۱۹۸۶: ۲/۲۷؛ ایجی، ۱۳۲۵: ۱/۲۸۹).

ملاصدرا درباره دیدگاه متکلمان مینویسد:

فذهب جمهور المتکلمین و عامة الفقهاء إلى أنه جسمانی فقط بناء على أن الروح جرم لطیف سار فی البدن (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/۶۲۵).

برخی دیگر از متکلمان، با وجود پذیرش تجرد نفس ناطقه، معاد را همچنان جسمانی (مادی) تبیین کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۷۷؛ حلی، ۱۹۸۲: ۳۷۶).

گروهی دیگر از متکلمان، با پذیرش تجرد نفس، معاد عنصری و مادی همین بدن را با اشکالاتی مانند شبهه آکل و ماکول مواجه دیده و آن را قبول ندارند. در این بین، عده‌ی اعاده معدوم را محال دانسته و بهمین جهت زنده شدن اجزاء اصلی بدن را لازم میدانند (حلی، ۱۴۳۵: ۵۴۹). از نظر آنان خداوند این اجزاء را حفظ میکند و آنها از بین نمیروند و در نتیجه اعاده معدوم رخ نمیدهد. برخی دیگر قائلند که حتی بر فرض از بین رفتن همه اجزاء، اعاده معدوم جایز خواهد بود (آمدی، ۱۴۲۳: ۴/۲۴۹).

با توجه به مبنایی برخی از متکلمان مبنی بر مادی دانستن روح انسان و مبنایی برخی دیگر که بدن اخروی را بدنی متشکل از همین اجزاء اصلی بدن دنیوی میدانند، این معاد بعنوان «معاد مادی» نام نهاده شد. ب) معاد روحانی (عقلی): عموم فیلسوفان مشاء، معاد را فقط روحانی یا عقلی میدانند. از نظر آنان پس از

مرگ و قطع تعلق نفس به بدن، نفس به عالم عقل منتقل شده و بنابر محال بودن اعاده معدوم با از بین رفتن بدن، نمیتوان در عالم آخرت قائل به زنده شدن آن شد.

ذهب جمهور الفلاسفة و أتباع المشائين إلى أنه روحاني أي عقلي فقط لأن البدن يعدم بصورة وأعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة آخر (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۹/۲۲۶).

ابن سینا در برخی از آثار خود، تنها راه اثبات معاد جسمانی را شرع و دین دانسته است. از نظر او با تصدیق سخن پیامبر (ص) میتوان گفت بدن در عالم آخرت محشور شده و لذتها و دردهای جسمانی هم برای آن وجود خواهد داشت:

أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث. و خيرات البدن و شروره معلومة، لا يحتاج الى أن تعلم. و قد بسطت الشريعة الحققة التي أتانا بها نبينا حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۸۲)

بنابراین ابن سینا با مبانی خود نمیتواند به اثبات معاد جسمانی بپردازد و حتی مبانی فلسفی او با معاد جسمانی ناسازگار است (همو، ۱۴۰۴: ۴۲۸). از اینرو وی با استفاده از مبانی فلسفی خود، تنها به اثبات معاد روحانی میپردازد (همان: ۴۶۲).

ابن سینا با توجه به مبانی فلسفی خود معتقد است نفوس کامل به عالم عقل انتقال می یابند (همان: ۴۷۵) و نفوس بدکاران بدلیل تعلق به جسم، نمیتوانند آن را رها کنند، در نتیجه به اجرام فلکی تعلق پیدا میکنند (همو، ۱۳۶۰: ۱۱۴) و چون نفوس ساده و سفیه، علم به لذتهای روحانی ندارند (همو، ۱۴۰۴: ۴۷۲)، از

اینرو با مفارقت از بدن، با رحمت خداوند تعیین تکلیف خواهند شد (همو، ۱۳۷۹: ۶۹۵).

ابن سینا قول دیگری از برخی علما نقل کرده و احتمال میدهد نظر درستی باشد و آن اینکه برای نفوس ساده همه چیزهایی که وعده داده شده، قابل مشاهده بوده و آنها را با صورتهای برزخی و مثالی خواهند دید. این صورتهای، وجود خارجی ندارند، اما نسبت به وجودهای خارجی، لذت و ألم آنها دارای تأثیر شدیدتری است (همو، ۲۰۰۷: ۱۳۸). ملاصدرا هم در آثار خود این قول را به ابن سینا نسبت میدهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۹/۲۳۷).

بنظر میرسد مهمترین عاملی که موجب عدم پذیرش معاد جسمانی از طرف ابن سینا شد، مادی انگاشتن قوه خیال است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۹۲). اثبات تجرد قوه خیال نیاز به مبانی بی فلسفی دارد که اگر کسی آن مبانی را نپذیرد، نمیتواند قوه خیال را مجرد بداند. این مبانی عبارتند از اصل حرکت جوهری و تجرد علم و اتحاد عاقل و معقول. در نظام سینوی بدلیل عدم طرح برخی از مبانی تجرد قوه خیال، اثبات معاد جسمانی با مشکل مواجه شده است.

ج) معاد مثالی: با پذیرش تجرد مثالی و خیالی توسط شیخ اشراق، اشکالاتی که ابن سینا با آن در اثبات معاد جسمانی مواجه بود، رفع شد.

و لی فی نفسی تجارب صحیحة تدل علی أن العوالم اربعة: انوار قاهرة و انوار مدبرة و برزخیان و صور معلقة، ظلمانية و مستنيرة و هذا العالم المذكور نسمة عالم الاشباح، و به تحقق بعث الأجساد و الاشباح الربانية و جمیع مواعید النبوة (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/۲۳۴).

از نظر او نفس ناطقه انسان با رفع حجابهای

ظلمانی، پس از مرگ به عالم عقل یا عالم انوار قاهر ملحق شده (همان: ۲۲۹) و نفوس متوسط و ناقص با انتقال به عالم مثال، به افلاک نورانی میپیوندند و نفوس گناهکاران به ظلمتهای عالم مثال تعلق پیدا میکنند (همان: ۲۳۰).

شیخ اشراق صورتهای مثالی را صورتهایی دارای آثار خاص دانسته و آنها را نسبت به صورتهای مادی کاملتر و صورتهای مادی را بدلیل داشتن هیولی و تغیر، نسبت به آنها از نظر تأثیر و شدت در مرتبه پایینتری میداند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۴۹). او با پذیرش عالم مثال و صورتهای مثالی، معاد نفوس ناقص و متوسط را توجیه میکند و معتقد است این نفوس وارد عالم مثال شده و دارای قوه‌یی برای ایجاد صورتهای مثالی بوده و از آن صورتهای لذت برده یا متألّم میشوند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۳۰).

اما پرسش آن است که نحوه ادراک این صورتهای توسط نفس چگونه است؟ آیا با قوه خیال آنها را درک میکند یا با قوه‌یی دیگر؟ از نظر او این صورتهای منطبع در چیزی نبوده و بدون محل و قائم بخود هستند و دارای مظهر خواهند بود، مانند صورتهای موجود در آینه که مظهر آنها آینه است؛ با همین تبیین، صورتهای مثالی هم صورتهایی بدون محل بوده و مظهر آنها تخیل است (همان: ۲۱۲).

براین اساس، صورتهای مثالی قائم بخودند و مظهر آنها خیال انسان است. همانگونه که صورتهای موجود در آینه در خود آینه تحقق ندارند و بنحوی ظهوری در آینه داشته و همه حقیقت آن موجود و آثار آن، در بیرون از آینه تحقق دارد، صورتهای مثالی نیز در بیرون از نفس تحقق داشته و ظهوری از آن در خیال انسان وجود دارد.

عده‌یی نیز با قائل شدن دو جسد برای انسان، بدن

دوم را بدنی مثالی و هورقلیایی میدانند که ویژگیهای بدن اول را نداشته و در قیامت با همین بدن محشور میشود (احسائی، ۱۴۳۰: ۵۲۶).

د) معاد روحانی - جسمانی: اکثر حکما و عرفا معاد را روحانی - جسمانی میدانند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶۵۲/۲؛ قمی، ۱۳۸۱: ۱۹۵؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۹۳؛ ابن عربی، ۱۹۹۴: ۱۲/۳؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۲/۱)؛ «ذهب کثیر من الحكماء المتألهين و مشايخ العرفاء في هذه الملة إلى القول بالمعادين جميعاً» (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۲۰). بر اساس این نظریه در عالم آخرت هم نفس و هم بدن انسان محشور میشود. همچنین لذتها و دردهای آن عالم نیز هم حسی و هم عقلی است.

پس از بررسی پیشینه اقوال در مورد معاد - روحانی و جسمانی - لازم است مشخص گردد نقش هر یک از اصول فلسفی معاد جسمانی ملاصدرا چیست و هر اصل، توان ترمیم و تصحیح کدامیک از اقوال گذشته را دارد؟ بعبارت دیگر اقوال پیشین که بعضاً ناسازگار با قواعد عقلی یا شرع است، نتیجه عدم پذیرش کدام اصل فلسفی بوده است؟ این در حالی است که معاد مورد ادعای ملاصدرا، معاد مطابق با شریعت و قوانین عقلی است؛ «فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشریعة والملة الموافق للبرهان و الحکمة» (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹/۲۷۵).

بنظر میرسد نحوه چینش اصول فلسفی معاد جسمانی توسط ملاصدرا در آثار مختلف، ناظر به اشکالات نظریه‌های گذشته است. در ادامه به نقش و تأثیر اصول برای رفع اشکالات هر یک از اقوال پیشین پرداخته خواهد شد.

۲ - ۱. بررسی نظریه متکلمان

از نظر ملاصدرا معاد مورد ادعای متکلمان، معاد مورد

نظر دین و شریعت نیست و آن بیشتر شبیه به انکار معاد است تا اثبات معاد؛ «و بالجمله کلامه شبه بکلام المنکرین للآخرة منه بکلام المقرین بها» (همان: ۲۱۵).

نتیجه سخن متکلمان - چه کسانی که نفس را مجرد میدانند و چه کسانی که آن را جسمی لطیف و مادی میدانند - آنست که معاد در همین نشئه مادی خواهد بود، در حالی که هدف از بعثت پیامبران و نزول کتاب آسمانی و مکلف شدن انسانها، تکمیل نفس انسان است که لازمه آن خروج انسان از عالم ماده و ارتقای به عالم بالاتر است (همانجا). ارتقای وجودی انسان با تبدیل عالم ماده به عالم آخرت که عالمی مجرد است، صورت میپذیرد. از نظر آنان انسان موجودی ایستاست که در مقطعی از زمان در عالم ماده بوده و سپس از بین رفته و در مقطعی دیگر از عالم ماده تحقق میپذیرد.

برخی از مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی متکلمان موجب شده تا آنان نظریه معاد مادی (صرفاً جسمانی) را ارائه دهند. ملاصدرا با چینش مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه متناسب، معاد جسمانی - روحانی را نتیجه میگیرد. این اصول در عین آنکه مدعای ملاصدرا را اثبات میکند، نقص اقوال گذشته را در اثبات معاد روشن میکنند.

ملاصدرا نظر متکلمان را در مورد حقیقت وجودی انسان، بدلیل مبنایی که دارند، مورد نقد قرار میدهد. برخی از اصولی که وی در اثبات معاد جسمانی بکار برده است، دقیقاً ناظر به رد قول متکلمان است. بر اساس مبانی ملاصدرا، عالم وجود مشکک است و غیر از وجود مادی، وجود مجرد مثالی و عقلی نیز تحقق دارند؛ بر خلاف نظر متکلمان که موجودات ممکن - و همچنین نفس - را صرفاً مادی میدانند.

اصل اول تا سوم معادشناختی به این مسئله اشاره دارند. از نظر ملاصدرا این وجود مادی، توانایی حرکت از عالم ماده به عالم مجرد را داشته و شیئیت آن از بین نمی‌رود، بلکه آنچه عامل شیئیت انسان و بدن اوست، چیزی جز نفس نیست که اصول چهارم تا هفتم نیز به این نکته میپردازند. در حالی که بنابر دیدگاه متکلمان انسان موجودی ایستا بوده و با مرگ، از مقطعی از عالم ماده به مقطعی دیگر از همین عالم منتقل میشود. همچنین با اثبات تجرد نفس و قوای آن و نیز تجرد قوه خیال، عالم برزخ و آخرت و همچنین لذتها و دردهای متناسب با آن عالم، توجیهی فلسفی میبایند؛ این در حالی است که از نظر متکلمان، معاد انسان، مادی بوده و لذات و آلام او نیز مادی خواهند بود.

۲ - ۰۲. بررسی نظریه ابن سینا

ابن سینا با پذیرش تجرد نفس ناطقه و مبانی فلسفی دیگر - مانند پذیرش عالم مجرد عقلی - معاد روحانی و لذت و درد روحانی را اثبات کرد، اما عدم پذیرش تجرد قوه خیال، اثبات معاد جسمانی را برای وی با مشکل مواجه ساخت. ملاصدرا با اثبات تشکیک در وجود، اثبات عالم مثال و تجرد قوه خیال و مبانی آن، به مشکل ایجاد شده از سوی حکمای مشاء پاسخ گفت. بنابراین بدون پذیرش عالم مثال و تجرد قوه خیال نمیتوان بحث از معاد جسمانی - روحانی داشت. البته اصل تجرد قوه خیال، مبانی دیگری همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری نیز دارد که برای اثبات تجرد قوه خیال، باور به آن مبانی نیز ضروری است.

ملاصدرا با ذکر دیدگاه حکمای مشاء (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۰۲/۲؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۴۲/۹) که اموراخری

را همانند چیزهایی میدانند که انسان در خواب میبیند و از آنها لذت برده یا متالم میشود در حالی که وجود عینی ندارند، به بیان مشکل موجود در این دیدگاه پرداخته و امور اخروی را دارای وجودی خارجی، عینی و آثار متناسب میدانند. وی با توجه به این اشکال، قیام صدوری صور خیالی به نفس را اثبات کرده و حقیقت ابصار را اختراع صورتهای خیالی و حسی توسط نفس میدانند و با مجرد قوه خیال و همراهی آن با نفس در عالم آخرت، آنچه را انسان در دنیا با چشم حسی میدید، قابل مشاهده با قوه خیال در عالم آخرت میدانند (همو، ۱۳۸۲ الف: ۹/ ۲۶۹). از همین روی این صورتهای، حقایقی دارای آثار خارجیند که برای دیدن آنها نیاز به قوهی دیگر است که ملاصدرا با اثبات وجود آن قوه، قابلیت مشاهده آنها را نیز تبیین میکند.

ابن سینا لذات و آلام نفوس ناقص در آخرت و نیز صورتهای اخروی را همانند صورتهای در خواب میدانند که وجود خارجی ندارند. بنظر میرسد ملاصدرا در اینباب با توجه به این عبارت ابن سینا، دیدگاه وی را مورد نقد قرار میدهد:

تشاهد جمیع ما قیل لها فی الدنيا من أحوال
القبر و البعث و الخیرات الأخریة ... و أن
الصور الخیالیة لیست تضعف عن الحسیة،
بل تزاد علیها تأثیراً أو صفاء، كما یوجد فی
المنام و ذلک أشد استقراراً من الموجودة فی
المنام بحسب قلة العوائق، و مجرد النفس، و
صفاء القابل ولیست الصور التي تری فی المنام،
و التي تحس فی یقظة إلا المرتسمة فی
البنطاسیا و المظنون (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۳۸).

از نظر ابن سینا صورتهای خیالی نسبت به صورتهای مادی و حسی شدت تأثیر بیشتری دارند، همچنانکه صورتهای موجود در خواب نسبت به صورتهای

حسی دارای شدت تأثیر بیشتری هستند. بر این اساس، نفس در بیداری و خواب، صورت موجود در حس مشترک و قوه خیال را احساس کرده و میبیند. در نتیجه آنچه موجب لذت و ألم میشود موجود خارجی نیست، بلکه صورت موجود در نفس است که لذت و ألم را ایجاد میکند. موجوداتی که در بیداری توسط نفس درک میشوند، دارای وجود خارجی بوده و صورتی در نفس دارند، در حالی که موجودات عالم خواب، وجود خارجی نداشته، اما موجود در نفسند. این صورتهای - چه صورتهای ادراک شده در بیداری و چه صورتهای عالم خواب - سبب ایجاد لذت و ألم میشوند. در عالم آخرت نیز صورتهایی در نفس پدید می آید که وجود خارجی نداشته، اما موجب ایجاد لذت و ألم خواهند شد.

بنابراین باور به لذت و ألم وابسته به باور به وجود خارجی منشأ آن نیست. ملاصدرا بر خلاف ابن سینا - که موجودات اخروی را صورتهای بدون وجود خارجی میدانند - معتقد است موجودات عالم آخرت، عینیت خارجی داشته و دارای آثار خارجیند و اصل دوازدهم بهمین مسئله اشاره دارد.

مشکل دیگری که نظریه ابن سینا دارد، اینست که نفس ناقصه با چه قوهی صورتهای اخروی را تخیل میکند؟ وی این مشکل را اینگونه حل میکند که ابزار تخیل امور اخروی یکی از اجرام آسمانی است که بواسطه آن نفس ناقص میتواند صورتهای اخروی را تخیل کرده و از آن لذت برده یا متالم شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۴۳۲). این در حالی است که نحوه تعلق نفس به جرم آسمانی و تخیل بواسطه آن و نیز تفاوت آن با تناسخ روشن نشده است؛ چگونه جرمی میتواند برای نفس انسان تخیل کند؟ چگونه این جرم میتواند امور اخروی متناسب با هر نفس را تخیل کند؟

۲ - ۳. بررسی نظریه شیخ اشراق

شیخ اشراق با اثبات عالم مثال منفصل، توانست اشکالات پیش روی ابن سینا در اثبات معاد جسمانی را رفع کند. از نظر او نفوس ناقص با ورود به عالم مثال، صورتهای مثالی را مشاهده میکنند. این صورتهای، صورتهایی قائم به ذات بوده و مظهر آنها خیال انسان است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۲)؛ اما ملاصدرا نظریه معاد مثالی را نمیپذیرد زیرا بر اساس این نظریه محسوسات عالم آخرت، اموری خیالی و موجوداتی مثالی خواهند بود که واقعیت عینی و خارجی ندارند، در حالی که از نظر ملاصدرا موجودات عالم آخرت دارای وجود خارجی و آثار متناسب هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۴۲/۹).

با توجه به اینکه شیخ اشراق صورتهای مثالی را صورتهایی دارای آثار خاص و نسبت به صورتهای مادی، کاملتر میداند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۴۹)، بنظر میرسد این نقد ملاصدرا بر شیخ اشراق وارد نباشد. از آنجا که از نظر شیخ اشراق صورتهای مثالی قائم بخود بوده و مظهر آنها خیال انسان است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۲) این صور دارای عینیت خارجی و آثار خاص هستند و از این جهت اشکالی به وی وارد نیست، اما از آن جهت که مظهر این صورتهای خیال انسان است و این صورتهای بدون عینیت و آثار در خیال انسان - مانند صورت موجود در آئینه - تحقق دارند، نقد ملاصدرا وارد است. طبق مبانی ملاصدرا این صورتهای صادر از نفس بوده و در عالم نفس با آثار خاص حضور دارند. ملاصدرا از این جهت به شیخ اشراق اشکال وارد میکند که این صورتهای دارای عینیت و آثار نیستند. بعبارت دیگر اشکال ملاصدرا بر شیخ اشراق اشکالی مبنایی است نه بنایی. اما اشکال مهمتری که ملاصدرا میتواند به شیخ اشراق داشته باشد اینست که این صورتهای اگر صادر

از قوه خیال هستند باید در عالم نفس تحقق داشته باشند، نه خارج از نفس که لازمه آن پذیرش تجرد قوه خیال و قیام صدوری صورتهای به قوه خیال است. اعتقاد به تجرد قوه خیال هم، مبتنی بر مبانی بی است که قبلاً اشاره شد. یکی از این مبانی مسئله حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول است که شیخ اشراق این مبانی را نپذیرفته است. نقد دیگری که میتوان به معاد مثالی شیخ اشراق وارد کرد اینست که مشاهده صورتهای مثالی توسط نفس با چه چشمی صورت میگیرد؟ بنا بر مبنای شیخ اشراق که قوه خیال، مادی است، صورتهای مجرد نمیتوانند قابل مشاهده حسی باشند. او بجهت عدم پذیرش مبانی تجرد قوه خیال و خیال متصل نتوانست تجرد قوه خیال را بپذیرد و ملاصدرا با طرح مبانی و اثبات تجرد آن، اشکالات معاد جسمانی را برطرف نمود و نظریه بی را ارائه کرد که از نظر فلسفی اشکالات آن رفع شده است.

نقاط افتراق دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا را میتوان در جایگاه و محل صورتهای مثالی دانست. از نظر شیخ اشراق این صورتهای مستقل از نفس و در عالم مثال منفصل قرار دارند (همو، ۱۳۷۲: ۱۱۰/۲)، اما ملاصدرا آنها را در مرتبه خیال نفس و مثال متصل میداند. همچنین از نظر شیخ اشراق نفس ادراکات حسی و خیالی را در مرتبه عالم مثال منفصل شهود میکند، ولی ملاصدرا آنها را صادر از نفس و قائم به نفس میداند.

۲ - ۴. بررسی نظریه ملاصدرا

با تبیین اصول فلسفی معادشناختی، مشخص میگردد که هدف ملاصدرا از چینش این اصول، اثبات معاد جسمانی است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۹۶۷/۲)؛ گرچه برخی از این اصول را میتوان برای اثبات مطلق

معاد دانست و برخی را برای اثبات معاد جسمانی نفوس ناقص. از نظر ملاصدرا هم نفوس کامل و هم نفوس ناقص دارای معادند. نفوس کامل بدلیل فعلیت تام، با عقل فعال اتحاد خواهند داشت و بسوی عقل فعال و خداوند محشور خواهند شد، اما نفوس ناقص که به فعلیت تام نرسیده‌اند، در عالمی بین عالم ماده و عقل محشور خواهند شد (همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۴۷/۹).

بر اساس مبانی ملاصدرا، نیاز نفس به بدن در ابتدای حرکت جوهری است و نفسیت نفس به نحوه وجودی نفس است. در نتیجه اگر نفس با حرکت جوهری، عقل گردد (همو، ۱۳۸۱: ۲/۷۱۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۲/۸۸۸)، نیازی به بدن نخواهد داشت و خود یکی از موجودات عالم عقل خواهد بود که عاقل بالذات است.

فإن حاجة النفس إلى البدن كما مر ليس كحاجة الصانع إلى الدكان في أمر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها إليه في ابتداء الأمر حاجة جوهری طبیعی لعدم استقلالها بالوجود دون البدن وقواه الحسية والطبيعية وقد مر أيضاً أن نفسية النفس هي نحو وجودها لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فإذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلاً بالفعل غير محتاجة إلى البدن خارجة من حد كونها عقلاً بالقوة إلى حد كونها عقلاً بالفعل – صارت أحد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها. (همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۱۳/۹)

نفوسی که به عقل فعال تبدیل شده‌اند، مجرد از عالم ماده و مثال بوده و تعلقی به جسم مادی و مثالی ندارند؛ «الجوهر العاقل أعنى القوة العاقلة إذا صارت عقلاً بالفعل هو مجرد عن العالمين مفارقاً عن الجسمين و لهذا

ینکشف علیه جمیع المدرکات» (همو، ۱۳۸۶: ۱/۴۲۶). عبارت دیگر این نفوس نیازمند بدن و جسم – چه دنیوی و چه برزخی – نیستند (همو، ۱۳۸۹: ۶/۹۵؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۵۶/۹). بر خلاف نفوس ناقص که در آخرت بدنی به شکل صورتهای مناسب با اخلاقیات کسب شده دنیوی خواهند داشت (همو، ۱۳۸۱: ۲/۵۴۰). در نتیجه معاد جسمانی مختص نفوس ناقص است و نفوس کامل معاد جسمانی و برزخ نخواهند داشت (همو، ۱۳۹۳: ۲/۳۴۵).

نفوس کامل، برزخ هم ندارند چون علت حضور در برزخ، ضعف وجودی است، به این معنا که اگر نفسی استعداد انکشاف امور اخروی را نداشته باشد، و مادامی که این ضعف را دارد در برزخ خواهد بود تا شدت وجودی پیدا کرده و قیامت او بر پا شود (همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۰۴/۹). نفوس کامل بعلت تجرد از جسم و عوارض آن و شدت وجودی و عقل بودنشان، پس از مرگ در عالم برزخ حضور نخواهند داشت و بعد از مرگ به عالم عقل ملحق خواهند شد.

ولیس بواجب فی کل فرد من الإنسان أن يحشر مع بدن من الأبدان، بل الكاملین فی العلوم إنما يحشرون إلى الله، مفارقین عن الأجسام بالكلية، منخرطین فی سلك الملائكة المقربين (همان: ۲۵۷).

اما العالون المقربون و هم الكاملون فی العلم و العمل، فهم اصحاب المعارج، المتجردون بالكلية عن الاجسام و عوارضها و البرازخ و لوازمها، المنخرطون فی سلك الملائكة العلیین لفنائهم عن ذواتهم و بقائهم بالحق و عدم التفاتهم الی ما سواه، فهم اجلّ قدرا من ملائكة الافلاك و نفوس الاملاك (همو، ۱۴۲۰: ۱۴۶).

اصول معاد شناختی میتواند شبکه مفهومی زیر را ایجاد کند:

وجود انسان متشخص دارای تشکیک، اصالت دارد و این وجود دارای حرکت جوهری بوده و شیئیت آن به صورت آن (نفس) است. وجود انسان در عین کثرت مراتب، دارای وحدت و بساطت بوده و هویت و تشخیصش به نفس است. انسان با این ویژگیها دارای قوه خیال مجرد و صورتهای خیالی قائم به نفس است، ملکات و تصورات او دارای آثار خارجی بوده و با مرگ به استكمال و استقلال وجودی میرسد. انسان در عالم آخرت با ملکاتی که بدن اخروی او را شکل میدهد، صورتهایی را ایجاد کرده و لذت و ألم متناسب با آن صور را خواهد دید. ایجاد این صورتهای نیازمند به ماده و جهات قابلی نبوده و فاقد عوارض مادیند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاصدرا با چینش اصول فلسفی معادشناختی توانست معاد روحانی - جسمانی را به اثبات برساند. نظریات پیشینیان از نظر وی مورد نقد قرار گرفت. هر کدام از نظریه‌های معاد جسمانی بعلت عدم توفیق در طرح برخی اصول معاد شناختی، مورد پذیرش ملاصدرا قرار نگرفتند. اصولی که میتوانند شبکه مفهومی معاد جسمانی - روحانی صدرایی را ایجاد کنند، استخراج و نتیجه طرح نشدن هر اصل روشن شد. وجود نداشتن اصول «تشکیک در وجود»، اصل «نفس، عامل شیئیت انسان و بدن» و اصل «تجرد نفس و قوه خیال» در شبکه مفهومی متکلمان، عدم توفیق در طرح اصول «تجرد قوه خیال»، «آثار خارجی داشتن تصورات، خلقیات و ملکات» و «ماهیت ابصار، اختراع صورتهای مجرد مشابه با صورتهای خارجی، توسط نفس» از طرف ابن‌سینا و

شیخ اشراق اثبات معاد و بدن جسمانی را با مشکل مواجه ساخت. بنابراین همه اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی ذکر شده برای ایجاد شبکه مفهومی لازم است و عدم برخی از این اصول، نظریه‌ی غیر مطابق با فلسفه و شریعت را نتیجه خواهد داد.

پی‌نوشت

۱. تشکیک دارای اقسامی است: الف) تشکیک عامی که مابه‌الامتیاز در آن غیر از مابه‌الاشتراک است و صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود به صورت مختلف است (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۴)؛ ب) تشکیک خاصی که مابه‌الامتیاز در آن عین مابه‌الاشتراک و در خود وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۶/۱)؛ ج) تشکیک خاص‌الخاصی در این تشکیک مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک یکی است، اما کثرات، سایه و شأن وجود واجبند، نه مراتب حقیقت وجود؛ بر خلاف تشکیک خاصی (همان: ۱/۵۵). اقسام دیگری برای تشکیک، مانند تشکیک أخص الخواصی، صفاء خلاصه خاص‌الخاصی و صفاء خلاصه أخص الخواصی ذکر کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳۵۴) که تقریرهایی نزدیک به تشکیک خاص‌الخاصی دارند. در بحث معاد جسمانی، تشکیک خاصی بعنوان اصل معادشناختی قرار گرفته است نه تشکیک خاص‌الخاصی (همان: ۱۸).

منابع

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸) شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- - - - - (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب.
آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق) أبکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره: دار الکتب.
ابن‌سینا (۱۳۶۰) المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- - - - - (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح علامه قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغه.
- - - - - (۱۳۷۹) النجاة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- - - - - (۱۴۰۴ق) الشفاء - الالهیات، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

- پاریس: دار بیبلیون. — — — — (۲۰۰۷م) رساله فی النفس وبقائها و معادها،
ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲ق) تفسیر ابن عربی، بیروت:
دار احیاء التراث العربی.
- (۱۹۹۴م) الفتوحات المکیة، بیروت: دار احیاء
التراث العربی.
- احسائی، شیخ احمد (۱۴۳۰ق) جوامع الکلم، بصره: الغدیر.
ایجی، عضدالدین (۱۳۲۵) شرح المواقف، قم: الشریف
الرضی.
- پویان، مرتضی (۱۳۸۸) معاد جسمانی در حکمت متعالیه،
قم: بوستان کتاب.
- حسین زاده، مرتضی و همکاران (۱۳۹۸) «انسجام اصول
فلسفی معادشناختی ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۹۶.
حلی، حسن بن یوسف (۱۴۳۵ق) کشف المراد، قم: مؤسسه
نشر اسلامی.
- (۱۹۸۲م) نهج الحق و کشف الصدق، بیروت:
دار الکتب اللبنانی.
- رازی، فخرالدین (۱۹۸۶م) الأربعین فی أصول الدین، قاهره:
مکتبة کلیات الأزهریة.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات
شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۳) حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه
مطالعات و تحقیقات فرهنگ، ۱۳۷۳.
- شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۷۲) شرح
حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیها، قم:
نشر البلاغة.
- عارفی، محمد اسحاق (۱۳۹۱) «تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا
در باره معاد جسمانی»، آموزه های فلسفه اسلامی، ش ۱۰، ۵۵ –
۸۰.
- فاضل مقداد (۱۴۲۰ق) الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول
النصیریة، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۸۱) الانوار القدسیة (الاربعینیات
لكشف انوار القدسیات)، تهران: میراث مکتوب.
- کرمانی، علیرضا (۱۳۹۰) «اصول صدرایی در معاد
جسمانی»، نقد و نظر، ش ۱۶، ص ۶۲ – ۳۲.
- ملاصدرا (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه
محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.
- (الف ۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الاسفار
الاربعیة، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.
- (ب ۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر
الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (الف ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار
الاربعیة، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ب ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار
الاربعیة، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ج ۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،
ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و
مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (الف ۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱،
تصحیح، تحقیق و مقدمه سید محمود یوسف ثانی، حامد ناجی
اصفهانى، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ب ۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، تصحیح،
تحقیق و مقدمه سید صدرالدین طاهری، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.
- (ج ۱۳۸۹) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴،
تصحیح، تحقیق و مقدمه اصغر دادبه و دیگران، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.
- (د ۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، تصحیح،
تحقیق و مقدمه محسن پیشوایی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.
- (هـ ۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، ج ۸، تصحیح،
تحقیق و مقدمه محمدهادی معرفت، سید صدرالدین طاهری،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة،
تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۳) شرح الهدایة الاثریة، تصحیح، تحقیق
و مقدمه مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۴۲۰ق) مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین،
تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانى، تهران: حکمت.