

مقایسه و داوری میان آراء و مبانی ملاصدرا و فخررازی

در مسئله معاد جسمانی

سیدعلی رضی زاده^(۱)

سیدعباس ذهبی^(۲)

چکیده

تفاوت‌های فخررازی و ملاصدرا، مسئله تعدد و مجرد قواست. هر دو اندیشمند به مجرد نفس معتقد بودند، با این تفاوت که فخررازی به عدم تعدد قوای نفسانی باور داشت و سعی میکرد این آموزه را با اعتقاد به اعاده معدوم بعینه هماهنگ کند، اما در مقابل، ملاصدرا راه حل مسئله معاد جسمانی را همانند بسیاری از مسائل دیگر، در طریق خاص معرفت نفس، بویژه مجرد خیال میدانست. این مقاله بدنبال تبیین و ارزیابی اختلافات مبنایی ایندو متفکر در مسئله معاد جسمانی است.

فخررازی و ملاصدرا از معتقدان به معاد جسمانی هستند، اما از دو منظر متفاوت. مقایسه آراء ایشان نشان‌دهنده وجود مشابهت در برخی مبانی و اختلافات بنیادین در برخی دیگر است. خاستگاه اختلافات آنها در مبانی فلسفی و بویژه بحث «اعاده معدوم بعینه» و «تجرد قوا» است. اثبات عقلی معاد جسمانی فخررازی، با اعتقاد به اینهمانی آن با اعاده معدوم بعینه همراه است که نتایج نادرستی مانند مادی شدن ابعاد مجرد نفس در معاد را در پی دارد. از سوی دیگر، برخلاف ادعای فخررازی مبنی بر عدم اعتقاد فیلسوفان به معاد جسمانی، ملاصدرا نخستین بار در مقام یک فیلسوف، به اثبات فلسفی آن همت گمارد. اگرچه رویکرد فلسفی او موجب بروز انتقاداتی بر وی شد، اما همین رویکرد رمز مصونیت او از تکرار اشتباهات متکلمان، از جمله فخررازی نیز بود. ملاصدرا با رد نظریه اعاده معدوم، به معاد جسمانی اخروی معتقد بود نه معاد جسمانی عنصری؛ بهمین دلیل برای اعاده افعال شخص، دیگر احتیاجی به نظریه متکلمان مبنی بر «بازگشت اجزاء متفرق شده» انسان نداشت. از دیگر

کلیدواژگان: معاد جسمانی، اعاده معدوم بعینه، نفس، مجرد قوا، مجرد خیال، ملاصدرا، فخررازی.

بیان مسئله

فخررازی گرچه از متکلمان عقلگرا قلمداد میشود، در مسئله معاد جسمانی، علاوه بر نقل و عقل، از آراء دیگر متکلمان و بویژه گرایشات مکتب اشعری متأثر بود. او پس از بیان آراء مذاهب مختلف از متکلمان و فلاسفه،

* این مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری با عنوان «دیدگاه فخررازی در باب تناسخ و معاد جسمانی و مقایسه آن با آراء ملاصدرا» میباشد.

(۱). دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ sed.razi@yahoo.com

(۲). استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ falsafeh100@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۲۸ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:20.1001.1.15600874.1401.28.1.1.4

به بیان دیدگاه خود و مکتبش پرداخته است. رازی به هر دو قسم معاد جسمانی و روحانی اعتقاد داشت؛ با این توضیح که تلاش‌های عقلی وی در اثبات معاد جسمانی، بیشتر صرف اثبات جواز اعاده معدوم بعینه شد. فخر رازی اعتقاد به اعاده معدوم را مقدمه و لازمه اعتقاد به معاد جسمانی میدانست و بهمین دلیل و بخاطر مخالفت فلاسفه با اعاده معدوم، با آنها چالش داشت، تا جاییکه بصراحت می‌گفت: فلاسفه به معاد جسمانی اعتقادی ندارند. بر این اساس میتوان گفت فخر رازی به اینهمانی معاد جسمانی و اعاده معدوم بعینه باور داشت. همچنین با وجود اینکه وی از قائلین به تجرد نفس بود، اما بتصریح خودش، برخلاف حکما و فلاسفه، وجود قوا برای نفس را اعتباری میدانست و خیال و وهم را دو حیثیت غیرمادی برای نفس ناطقه قلمداد میکرد (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۳۳۳ - ۳۳۲). همچنین، او با رویکرد تأویل معاد جسمانی فلاسفه مشاء در معاد روحانی مخالفت کرده و این مسئله را غیرقابل تأویل میدانست (همو، ۱۹۸۶: ۲/۵۵).

فخر رازی در کتاب الأربعین فی اصول الدین به اقوال مختلفی در باب معاد جسمانی اشاره کرده و این اقوال را ناظر به حصری عقلانی میدانند. بعقیده او، اقوال در معاد بیش از پنج مورد نیست؛ که عبارتند از: (۱) اثبات معاد جسمانی (قول اکثر متکلمان)، (۲) اثبات معاد روحانی (قول اکثر فلاسفه الهی)، (۳) اثبات معاد روحانی و جسمانی (قول اکثر محققان)، (۴) ابطال معاد روحانی، (۵) ابطال هر دو (قول قدمای فلاسفه طبیعی). فخر رازی می‌گوید: حق، پذیرش و توقف در یکی از اقسام مذکور است، و خود با پذیرش قول سوم، یعنی قول محققان، بر حق بودن هر دو قسم معاد اعتقاد و اصرار دارد (همانجا). ملاصدرا نیز همانند رازی، به هر دو قسم معاد جسمانی و روحانی اعتقاد و تصریح داشت. او با بهره‌گیری از عقل

و نقل، در مسئله معاد جسمانی ورود نمود و برای نخستین بار بر خلاف ابن سینا - که صرفاً بطور نقلی معاد جسمانی را پذیرفت - علاوه بر طریق نقلی، به اثبات و تبیین عقلی و فلسفی آن پرداخت. البته تبیین فلسفی ملاصدرا از معاد جسمانی - برخلاف حکیم زنوزی، که دلایل اثبات خود را تنها برای مسلمان سودمند میدانست، بدون چنین قیدی - در ابعادی فرادینی و جهانشمول مطرح شد. او با طرح مبانی دوازده‌گانه عقلی فلسفیش، با پرهیز از گرایش‌ها و پیشفرضهای کلامی، کوشید از برخی چالشهای کلامی - فلسفی، مانند اعاده معدوم بعینه و تأویل معاد جسمانی و اعتباری دانستن قوا برای نفس... مصون باشد.

از پیشفرضهای ملاصدرا در این مبحث، میتوان به اتحاد و هماهنگی عقل، نقل و کشف، و اعتقاد به تجرد نفس اشاره کرد. او در دیدگاهی ابتکاری، بر اهمیت طریق معرفت نفس و قوا (بویژه قوه خیال - مثال) در حل معاد جسمانی، تأکید داشت. همچنین با نظر به انتقادات فخر رازی بر رویکرد تأویل معاد جسمانی، از رویکرد تأویل حکمای مشاء شدیداً انتقاد میکرد، چرا که حکمای مشاء معاد را صرفاً بر معاد و حشر روحانی حمل مینمودند.

نکته دیگر اینکه، ملاصدرا عوالم و نشئات را با همه کثراتشان، منحصر در سه عالم مادی، مثالی و عقلی میدانست و معتقد بود نفس انسان نیز همه این عوالم سه‌گانه را دارد. او بموازات این سه عالم، از سه نوع انسان (بشری، نفسانی و عقلی) سخن می‌گفت. بر همین اساس وی به معاد جسمانی اخروی معتقد بوده معاد جسمانی عنصری، و برای انسان مادی - بر اساس تجرد عوالم مثال و عقل - معادهای برزخی مثالی و عقلی را اثبات نمود.

غلامحسین ابراهیمی دینانی در باره سخن ملاصدرا در مورد معاد جسمانی می‌گوید:

آنچه محل گفتگوی بسیار بوده و برای حکما و فلاسفه نیز یک مشکل بزرگ بشمار رفته است،

همانا قول معاد جسمانی و حشر ابدان عنصری مییابد. بزرگان فلسفه تا زمان ملاصدرا، در مورد این مسئله یا مقلد بوده‌اند یا متوقف، کسانی از ایشان هم که نمیخواستند مقلد یا متوقف باقی بمانند، به نوعی تأویل یا تشبیه دست میزدند که با ظاهر شریعت چندان سازگار نبود. لذا اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و فلسفی، یکی از قله‌های رفیع فرهنگ اسلامی است که وصول به آن نصیب ملاصدرا گشته است. این فیلسوف بزرگ با شجاعتی کم‌نظیر دست به ابتکار زده و مسئله‌ی راکه حدود یازده قرن در نظر فلاسفه مشکل بشمار می‌آمده، آسان ساخته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۸۴-۸۳).

ملاصدرا در آثار مختلف خود به ارائه‌ی تاریخچه‌ی درباره‌ی دیدگاه‌های مذاهب مختلف و کتب آسمانی در مورد معاد پرداخته است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۳۳-۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۲۳ و ۶۲۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۸۹-۸۸). او در این گزارش به متکلمان، فقها، اهل حدیث، نصارا، طرفداران تناسخ و حکمای مشاء اشاره کرده؛ هر چند بنظر میرسد صحت برخی از این آراء نقل شده محل تأمل است. در مجموع، ملاصدرا برخی از این آراء را باطل دانسته، برخی را پذیرفته و برخی (رأی حکمای یونان) را تأویل کرده است.

بر این اساس مسئله و پرسش اصلی مقاله حاضر آنست که نقش مبانی، پیشفرضها و گرایشهای فخر رازی و ملاصدرا در اعتقاد آنها به معاد جسمانی چیست؟ و مبانی فخر رازی تا چه اندازه در طراحی نظریه معاد جسمانی ملاصدرا اثرگذار بوده است؟

مبانی دیدگاه فخر رازی در باب معاد جسمانی

مهمترین مبانی دیدگاه فخر رازی در مورد معاد جسمانی عبارتند از:

۱. اعتقاد به هر دو معاد جسمانی و روحانی

فخر رازی به هر دو قسم معاد جسمانی و روحانی قائل بود و طریق حق را اعتقاد توأمان به هر دو قسم میدانست (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲/۵۵). او همچنین دو طریق نقلی و عقلی را طریق قطعیت وقوع و اثبات معاد جسمانی معرفی کرده است (همان: ۶۲).

الف) اثبات نقلی معاد جسمانی

فخر رازی در اثبات نقلی معاد جسمانی، با دیدگاه ابن سینا همسو بود. او معتقد بود: وقوع معاد جسمانی با نقل متواتر از جمیع انبیا (علیهم السلام) و خوب می‌یابد، زیرا هنگامیکه افرادی صادق (همچون پیامبران) از وقوع امری ممکن الوقوع خبر دهند، و خوب آن قطعیت پیدا میکند و نیازی به تأویل در اینباب نیست. رازی در ادامه میگوید: اینکه گفته شود انبیا (علیهم السلام) فقط به اثبات معاد جسمانی مبادرت نموده‌اند نه اثبات معاد روحانی، برای اینست که قول معاد روحانی خود حق است و چون اکثر انسانها قدرت تصور معاد روحانی را ندارند، بنابراین انبیا به بیان معاد جسمانی پرداخته‌اند (همانجا). او میگوید: در قولی از حشویه نقل شده که ایشان توهم کرده‌اند که مبدأ در کتب الهی، جسمانی مییابد. حشویه در نگرشی مادیگرایانه تصور میکردند مبدأ و معاد، هر دو جسمانی هستند. سپس مدعی شدند فلاسفه و متکلمان دچار خطا و اشتباه در تأویل شده‌اند، زیرا فلاسفه گمان میکردند، مبدأ و معاد هر دو، منزه از احوال جسمانی است. ولی متکلمان (و خود رازی) تنها جسمانیت مبدأ را تأویل کرده و از تأویل در جسمانیت معاد پرهیز نموده‌اند. پاسخ فخر رازی به اشکال حشویه که مدعی بودند سخن متکلمان مبنی بر تأویل جسمانیت مبدأ و عدم تأویل جسمانیت معاد، تحکم محض است، اینست که: وقتی ما بنقل متواتر از دین محمد (ص)

یافتیم که او موافق معاد جسمانی است و هر کسی که منکر آن باشد را کافر میدانند، ناگزیر جایی برای تأویل در اینباب باقی نمیماند (همان: ۲۶۳).

البته فخررازی در کتاب المحصل میگوید: اینکه سایر انبیا بر معاد جسمانی اجماع داشته باشند، برای ما مسلم نیست. انبیا فقط بر معاد روحانی تأکید داشته‌اند و تنها حضرت محمد (ص) در شریعتش معاد جسمانی را آورده است (همو، ۱۴۱۱ الف: ۵۵۵). بر این قول فخر رازی انتقاد وارد است، زیرا در قصص سایر انبیای الهی هم اشارات جدی به معاد جسمانی وجود دارد؛ مانند ماجرای حضرت ابراهیم (ع) و زنده شدن چهار پرنده، یا در ماجرای عَزِیرِ نَبِی (ع) و زنده شدن دوباره اش، یا ماجرای زنده شدن اصحاب کهف.

ب) اثبات عقلی معاد جسمانی

فخررازی بر صحت معاد جسمانی و طریق اثبات عقلی آن اصرار دارد و در اینباره دو وجه را بیان میکند:

وجه اول: ما شاهد این مسئله هستیم که افراد مطیع، بدون رسیدن به ثواب و افراد گنهکار، بدون رسیدن به عقاب در دنیا، میمیرند. پس اگر حشر و قیامت نباشد تا نیکوکار به ثواب و بدکار به عقابش برسد، حیات دنیوی عبث و بیهوده خواهد بود. او معتقد است خداوند این استدلال را در آیاتی از قرآن بر صحت قول معاد جسمانی بیان نموده است؛ مانند آیه: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى» (طه / ۱۵) یا «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ * أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَمِينِينَ كَالْفُجَّارِ» (سوره ص / ۲۸ - ۲۷).

وجه دوم: به اعتقاد فخررازی خداوند مخلوقات را آفرید که یا در راحتی باشند یا در سختی و جایز نیست

محسن حکیم و غنی، بندگان را برای سختی کشیدن آفریده باشد. پس خداوند آنها را برای راحتی آفریده و این راحتی یا در دنیا است یا در آخرت؛ جایز نیست که آن راحتی در دنیا باشد، زیرا کسی که گمان میکند در این دنیا لذت میبرد، مثلاً لذت خوردن را، پس در حقیقت او لذتی نمیبرد، زیرا لذت او همان دفع آلم گرسنگی است و در سایر لذات دنیوی نیز اینگونه است و این مقصود در دنیا حاصل نمیگردد. پس ناگزیر باید عالم دیگری بعد از این دنیا باشد تا این مقصود آنجا محقق گردد که آن عالم آخرت است (همو، ۱۹۸۶: ۲/۶۴ - ۶۳؛ همو، ۱۴۱۱ الف: ۵۵۸).

نقدی که به سخن فخررازی وارد است اینست که اولاً، دلایل عقلی او تلاشهایی است برای اثبات اصل معاد، نه اثبات معاد جسمانی. ثانیاً، او برای اثبات صحت معاد جسمانی در آخرت، لذت دنیوی را انکار نموده و آن را تنها وسیله‌ی برای دفع آلم دانسته که از آن محملی برای وجه عقلی معاد جسمانی بسازد، در صورتیکه لذت و درد هر کدام در جای خود، واقعیتی مستقل در این عالم بوده و ما لذت و درد را واقعاً درک میکنیم؛ و برای درک آن لزوماً نیاز به اثبات عالم دیگری نداریم. بهمین دلیل باید گفت دلایل عقلی فخررازی برای اثبات تحقق معاد جسمانی وافی به مقصود نبوده و برای اثبات عقلی آن نیازمند دلایل دیگری هستیم.

فخررازی در بخش دیگری از استدلال جواز عقلی معاد جسمانی، مینویسد: حتی اگر خاک فرد مطیع و عاصی با هم مخلوط شود، چون خداوند عالم به جمیع معلومات کلی و جزئی میباشد، به تمام اجزاء آنها - چه در زیر آب دریا باشد و چه در بالای کوه - عالم خواهد بود که این مثلاً قلب زیدی است که مطیع بود. سپس در ادامه میگوید: وقتی که این مقدمات سه‌گانه (جایز بودن اعاده معدوم بعینه، قادر بودن خداوند و عالم بودن خداوند بر جمیع معلومات) اثبات شد، آشکار میگردد که معاد

جسمانی عقلاً جایز است، زیرا این مسئله ممکن الوجود بوده و خداوند بر جمیع ممکنات قادر است (همو، ۱۹۸۶: ۲/۵۶).

— اثبات جواز عقلی اعاده معدوم و اینهمانی آن با معاد جسمانی

تلاشهای عقلی فخر رازی برای اثبات معاد جسمانی بیشتر مصروف اثبات جواز اعاده معدوم بعینه شده است. او قول اعاده معدوم بعینه را مقدمه‌یی برای معاد جسمانی میداند. این مسئله خود نشانگر اینهمانی معاد جسمانی و اثبات اعاده معدوم بعینه نزد اوست. همچنین رازی درباره آراء مختلف در مورد اعاده معدوم میگوید: عقلاً در باره شیء، آنگاه که معدوم و فانی شود، تباین نموده‌اند که آیا بازگشت و اعاده آن بعینه برای بار دیگر ممکن خواهد بود یا خیر؟ در اینباره فلاسفه (از جمله ابی‌الحسین بصری و محمد الخوارزمی) متفقاً گفته‌اند این امر محال است. اما بزرگان معتزله معتقدند اعاده معدوم بعینه ممکن و جایز است و آن را یکی از فروعات مذهب معتزله دانسته‌اند. همچنین معتزله معدوم را شیء قلمداد کرده و بر این باور بودند که: هنگامیکه شیء معدوم میشود، ذات مخصوصش باطل نمیشود، بلکه تنها صفت وجود او از بین میرود و مادامیکه ذات مخصوص او باقی باشد، دو حالت عدم و وجود آن هم باقی خواهند بود، پس به اعتقاد آنها اعاده معدوم جایز است (همان: ۳۹؛ همو، ۱۴۱۱ الف: ۵۵۵).

بباور فخر رازی، چون فلاسفه اعاده معدوم بعینه را انکار میکنند، پس منکر معاد جسمانی نیز هستند و جمع میان انکار فلاسفه و اقرار قرآن که حق است، غیر قابل قبول است. بهمین دلیل، پس از طرح مقدمات سه‌گانه (جایز بودن اعاده معدوم بعینه، قادر بودن و عالم بودن خداوند بر جمیع معلومات)، در جواز اعاده معدوم بعینه میگوید: در این امر، هم قابل و هم فاعل وجود دارند. قابل در پذیرش أعراض، آمادگی دارد و فاعل هم

که خدای تعالی است، هم بر اجزاء افراد عالم است و هم بر جمع آنها. پس اعاده معدوم ممکن است، چرا که خلق حیات در اجزاء معدوم شده، بدلیل قادر بودن خداوند بر کل ممکنات است و هنگامیکه دو مقدمه اثبات شد، مطلوب ما ظاهر می‌گردد (همو، ۱۹۸۶: ۲/۵۷-۵۵).

فخر رازی پس از نقل اقوال مختلف درباره مسئله معاد جسمانی، بر قول اعاده معدوم بعینه پیروان خود، یعنی مکتب اشاعره اصرار می‌ورزد. اشاعره برغم اینکه ابتدا با اعاده معدوم بعینه مخالف بودند و آن را محال میدانستند، اما معتقد بودند شیء آنگاه که معدوم می‌گردد، بعد از عدم بصورت جائز الوجود باقی میماند و چون خداوند بر جمیع امور جائز، قادر است، بطور قطع بر خداوند واجب میشود که بر اعاده معدوم بعینه قادر باشد. آنها بر همین اساس اعاده معدوم را ممکن قلمداد مینمودند (همان: ۳۹؛ همو، ۱۴۱۱ الف: ۵۵۵). رازی با تحسین این قول، غیر از نظر اشاعره قول دیگری را صحیح نمیداند.

و أما أصحابنا: فانهم يقولون: الشيء اذا عدم فقد بطلت ذاته، و صار نفيًا محضاً و عدماً صرفاً. ثم إنهم مع هذا المذهب قالوا: انه لا يمتنع في قدرة الله اعادته بعينه (همو، ۱۹۸۶: ۲/۳۹).

بر این اساس در کتاب الأربعمین دلایل فلاسفه در رد و انکار اعاده معدوم را بیان کرده و پاسخ میدهد و در نهایت علت عدم پذیرش صحت معاد جسمانی — که اینجا منظورش اعاده معدوم بعینه است — توسط برخی (فلاسفه) را ناشی از جهالت این افراد معرفی میکند (همان: ۵۹-۵۷). او مینویسد: برای مادر مسئله اعاده معدوم دو مقام است: یکی اثبات جواز عقلی و دیگری اثبات وقوع بنحو سمعی (نقلی) (همان: ۵۶).

— اثبات جواز نقلی اعاده معدوم

فخر رازی پس از اثبات معاد جسمانی، معتقد است

نقل نیز بر جواز اعاده معدوم دلالت دارد. او عود و بازگشت جسم انسان پس از معدوم شدن را ممکن و خداوند را بر آن قادر دانسته و معتقد است: اگر چنین نباشد چگونه خداوند انسان را در ابتدای امر ممکن کرده است؟ او فرایند اعاده انسان معدوم شده را همان تجمیع اجزاء مادی او بعد از متفرق شدن میدانند. عجیب اینست که وی در فرایند اعاده انسان معدوم شده، از نفس مجرد انسانی سخن میگوید و گویی آن را اینجا دخیل نمیداند. همچنین در تفسیر آیه «وَهُوَ الَّذِي بِيَدِهَا الْخَلْقُ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (روم/ ۲۷)، «یعیده» را به بدن و «اهون علیه» را بر اعاده بدن جسمانی تفسیر میکند (همان: ۵۱). البته در سخن او، یعنی وجه ادعای تطبیق «یعیده» به بدن و «اهون علیه» به اعاده بدن جسمانی، تردید وجود دارد؛ از کجا معلوم که این آیه، اعاده عنصری اجزاء را بیان و اثبات میکند؟

— دو تفسیر از اعاده معدوم

فخر رازی اعاده معدوم را نه قولی مستقل از آراء معاد جسمانی بلکه مقدمه اثبات معاد جسمانی میدانند. او با دقت عقلانی خود، به تفکیک دو معنا و دو تفسیر از اعاده معدوم بعینه اشاره دارد:

تفسیر نخست: خداوند ذوات را ابتدا معدوم کرده و بعد اعاده میکند. فخر رازی و مکتب اشعری از طرفداران این قولند.

تفسیر دوم: خداوند اجزاء را از یکدیگر متفرق و منفصل کرده و برای بار دوم آنها را ترکیب میکند. فخر رازی در توضیح این قول میگوید: دلیل اختیار این قول توسط آنها، اعتقاد به امتناع اعاده معدوم است. بنابراین مطابق دیدگاه آنان، اگر تألیف اجزاء برگردد، شخص بعینه همان شخصی خواهد بود که قبلاً موجود بوده و ثواب به مطیع و عقاب به عاصی نخواهد رسید؛ در حالیکه چنین چیزی

جایز نبوده و بدلیل فرار از این اشکال گفته اند که خدای تعالی اجزاء را متفرق نموده و تألیف آنها را بر هم زده است ولی آنها را معدوم نمیکند. پس هنگامیکه تألیف آن اجزاء برگردد و حیات دوباره در آنها ایجاد شود، این شخص عین همان شخصی خواهد بود که قبلاً موجود بوده و در این صورت اشکال برطرف میشود (همان: ۵۵).

او در جواب این اشکال میگوید: «من» فقط از اجزاء فرد تشکیل نمیشود، زیرا زمانی که این اجزاء پراکنده شده و تبدیل به خاک میشوند، فاقد حیات، مزاج و تألیف هستند. پس هر کسی میدانند که ما خاک صرف را به زید بودن نمیشناسیم بلکه انسان معین، آنگاه که از آن اجزاء ترکیب و تألیف یافت و از حیات، قدرت، عقل و... برخوردار شد، موجود میگردد. رازی معتقد است: من یا شخص معین فقط همان اجزاء متفرق شده و معدوم شده نیست بلکه عبارتست از اجزائی که موصوف به صفات مخصوص هستند، و اگر چنین باشد آن صفات یکی از اجزاء تشکیل دهنده ماهیت شخص خواهند بود. در این صورت، اگر اجزاء او متفرق شود، آن صفات هم باطل میشود و اگر اعاده معدوم ممتنع شود، دیگر آن صفات باز نمیگردند، بلکه صفات دیگری برمیگردند و در واقع اعاده شده دوم، همان موجود اول نخواهد بود. او در نهایت مینویسد: اگر ما به جواز اعاده معدوم قائل باشیم این اشکال از بین میرود و حاجتی به آنچه بیان کردند، نخواهد بود و اگر به امتناع اعاده معدوم قائل باشیم، اشکالات باقی میمانند؛ چه بپذیریم خدای تعالی ذوات را معدوم میکند، چه نپذیریم (همان: ۵۴ - ۵۰).

حال پرسش اینجاست که فخر رازی که از قائلین تجرد نفس بود - یعنی علاوه بر بدن مادی به نفس مجردی اعتقاد داشت که پس از زوال بدن، موجود میماند - صفات و ملکات اخلاقی را از چه سنخی و با چه ماهیتی و در کجای انسان محفوظ میدانند؟ آیا او صفات را از سنخ

مادی و در لابلای اجزاء مادی شخص می‌انگارد؟ بیانی دیگر، او صفات و ملکات را متعلق چه چیزی میداند؟ متعلق نفس یا متعلق جسم و اجزاء مادی بدن؟ واضح است که رازی بدلیل اعتقاد به اعاده معدوم بعینه، صفات و ملکات نفس را تا حد مادیت تنزل داده است، زیرا یکی از لوازم پذیرش اعاده معدوم بعینه، آنست که صفات و ملکات بجای محفوظ بودن در نفس، متعلق جسم و اجزاء بدن مادی باشند تا بتوانند بعینه بازگردند. بنابراین چون ابتناء فخررازی در معاد جسمانی بر اعتقاد به اعاده معدوم است، با بطلان اعاده معدوم بعینه، وجهی برای اثبات عقلی معاد جسمانی مدنظر وی نیز باقی نخواهد ماند.

۲. مدرک بودن نفس نزد فخررازی

فخررازی در المباحث المشرقیه درباره قوای نفس میگوید: بیشترین سخن در اینجا آنست که آیا نفس مُدرک جزئیات و جسمانیات است یا خیر؟ بهمین دلیل او باره قوای مختلف برای نفس و اعتباری دانستن آنها، معتقد است: در انسان، شیء واحدی هست که همان نفس است و آن محرک و مدرک جمیع اصناف ادراکات و جزئیات میباشد. او در اینباره به ارائه استدلال پرداخته و میگوید:

و ثبت ان له جمیع اصناف الشعورات فی ان النفس مدرکة للجزئیات انه سیظهر بالادلة القاطعة (همو، ۱۴۱۱ب: ۲ / ۳۳۳ - ۳۳۰).

فخررازی بر این باور است که حکما ملتزم بودند به اینکه برای نفس باید قوایی متصور باشیم تا این قوا بتوانند مُدرک جزئیات باشند. اما اگر اثبات کنیم که نفس، خود مُدرک جزئیات است، دیگر نیازی به اثبات قوا برای نفس نخواهد بود. او سه برهان برای مُدرک بودن کلیات و جزئیات نفس اقامه کرده و نتیجه میگیرد که نفس برای ادراک، نیازی به قوا نداشته بلکه فقط نیازمند ابزار است.

— دیدگاه فخررازی در مورد قوه خیال و تجرد آن
بعقیده فخررازی مدرکات سه گونه‌اند: (۱) صور جسمانی، (۲) معانی جسمانی، (۳) صورکلی مجرد. او معتقد است مُدرک در دو قسم اول، جسمانی بوده و در قسم سوم، مجرد میباشد. وی بر این باور است که صور خیالی کلی نبوده و از سنخ قسم سوم نیست بلکه داخل در قسم اول میباشد. او به وجود قوا و بویژه قوه خیال برای نفس قائل نبود و اعتقاد حکما به وجود قوه خیال را صرفاً ناشی از متعهد شدن آن برای تصحیح ادراک جزئیات میدانست. بهمین دلیل میگوید: اگر تسامحاً وجود قوا را بپذیریم، باید به غیر جسمانی بودن آن و عبارت دیگر، به تجرد آن نیز معتقد و ملتزم باشیم.

او بر تجرد و نفی مادیت قوه خیال چند استدلال ارائه کرده است:

(۱) محل صوری که افراد خواب و بیماران روانی و تخیل‌کنندگان، مشاهده میکنند، بدن نیست، زیرا موجب انطباع کبیر در صغیر میباشد.

(۲) اگر صور خیالی در مغز منطبق شوند، یا موضع انطباع همه آنها یکی است، یا موضع هر صورتی غیر از دیگری میباشد. در صورت اول، موجب عدم انفکاک صورتها از یکدیگر است و در صورت دوم مستلزم انطباع همه صور در موضعی کوچک میباشد.

(۳) اگر قوه خیال، جسمانی باشد، ناگزیر باید در آن مقداری باشد. حال اگر ما مقدار دیگری را هم تخیل نماییم، حلول دو مقدار در ماده‌ی واحد لازم می‌آید که محال است.

(۴) اگر تخیل باقوه‌ی جسمانی باشد، لازم خواهد بود قوه خیال جسمانی باشد. پس اگر ما مقداری را تخیل نماییم، و در آن هنگام تغییری حاصل نشود، تغییر ناپذیری جسم قابل قبول نیست، زیرا بدن بطور دائم در معرض کاهش و افزایش (تحلل و تزیاد) است. پس محل

تخیلات که جسم است نیز باید افزایش یابد. بهمین دلیل ممتنع است که با تغییر موضع، صورت خیالی هم بعینه باقی بماند (همان: ۳۳۵ - ۳۳۴).

در مجموع، فخر رازی فقط نفس را مُدرک همه ادراکات و جزئیات دانسته و با دیدگاه حکما و فیلسوفان در اعتقاد به قوا، مخالف است. او وجود قوا را اعتباری و تسامحی میداند. البته اعتقاد یا عدم اعتقاد وی به وجود قوا و مجرد خیال، تفاوتی در اعتقاد او به اعاده معدوم ایجاد نمیکند.

مبانی و اصول ملاصدرا در معاد جسمانی

ملاصدرا در مسئله معاد جسمانی، برای رفع این اشکالها و چالشهای متکلمان بر آن شد که به طراحی اصول نوینی در صورتبندی این نظریه پردازد. او اثبات دیدگاه ابتکاری خود، را نیازمند مبانی بی نوین میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/۶۵۷ - ۶۳۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۷۴ - ۲۶۱؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۱۶ - ۳۱۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۲/۹۶۷ - ۹۶۱)؛ همانند اصالت وجود، تشکیک وجود و وحدت مراتب نفس، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، مجرد قوا، بویژه مجرد خیال و مجرد عالم مثال.

برخی از این مقدمات نظریة ملاصدرا در باب معاد جسمانی عبارتند از:

۱. استحاله اعاده معدوم بعینه

ملاصدرا با اعاده معدوم بعینه مخالفت کرده و معتقد است: معدوم بعینه اعاده نمیگردد، زیرا در این صورت حیثیت ابتدا با حیثیت اعاده یکی خواهد شد و این خلف بوده و با هم تنافی داشته و محال است (همو، ۱۳۸۳: ۴۲۷ - ۴۱۳). سپس میگوید: اگر فرقی میان حال ابتدا و اعاده نباشد، جواز اعاده‌های سوم و چهارم و... تا غیرمتناهی اعاده، لازم خواهد آمد و بهمین دلیل فساد

این مسئله روشن است. او در ادامه با اشاره به اقوال بزرگان فلسفه، مینویسد: برای کسی که دارای طبع سلیم بوده و از آفات تعصب و لجاجت بدور باشد - همانند ابن سینا و خطیب رازی - حکم به امتناع اعاده معدوم، بدیهی بوده و عقل صریح نیز بر آن دلالت دارد.

صدرالمتألهین در اسفار، ذیل عنوان «اهانه»، میگوید: قائلین به جواز اعاده معدوم، متکلمان بوده‌اند. اکثر مخالفین حکما (یعنی متکلمان) گمان کرده‌اند قول به جواز اعاده معدوم در اشیاء پس از بطلان آن، مصحح وقوع حشر جسمانی بی است که شریعت به آن اشاره دارد. اما آنها نمیدانند که نیل به اسرار شریعت و معرفت به ذات، صفات و افعال خداوند و کیفیت نشئه آخرت و احوال انسان پس از مرگ، از مباحث کلامی و آراء جدلی ممکن نبوده، بلکه طریق معرفت آن منحصر در دوراه ابرار و مقربین میباشد. او معتقد است اگر نفس بوسیله آراء فاسده اعوجاج نیابد، صور حقایق ایمانی را مشاهده میکند، وگرنه همانند اکثر اهل جدال، از ادراک حقایق ایمانی و وصول به خداوند محجوب میماند؛ چنانکه قرآن کریم میفرماید: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ» (مطففین/ ۱۵). ملاصدرا ضمن انتقاد از اهل کلام، اکثر آراء آنها را فاسد شمرده و معتقد است آنها در حقیقت، اهل بدعت و گمراهی میباشند و اعتقاد به ثبوت معدوم و امکان ذاتی اعاده معدوم را از جمله این عقاید باطل معرفی میکند (همان: ۴۲۷ - ۴۲۳).

- دلایل ملاصدرا بر استحاله اعاده معدوم بعینه

ملاصدرا به محال بودن اعاده معدوم بعینه معتقد است و دلایل آن را چنین برمی‌شمارد: (۱) اگر معدوم بعینه اعاده گردد، لازم می‌آید بین شیء و خودش فاصله باشد. (۲) در صورت اعاده معدوم بعینه لازم می‌آید جمیع لوازم و توابع هویت عینی فرد، مطابق قید زمانی اول اعاده گردد.

فردا

۳) اگر اعاده معدوم بعینه جایز باشد، لازم می آید هویت شیء نخست و مُعاد (اعاده شده) مماثل (شبیبه) هم باشند (همان: ۴۱۸-۴۱۷).

باید افزود که دلایل فخررازی برای اثبات اعاده معدوم با آنچه ملاصدرا در رد اعاده معدوم به آن پرداخته، تفاوت دارد.

۲. تجرد و خلاقیت قوه خیال و مثال

ملاصدرا معتقد بود نفس انسان در حد ذاتش، عالمی مخصوص به خود دارد و همانطور که خداوند خالق موجودات است، نفس انسان نیز در ذات و صفات و افعال، مثال و بازتاب او بوده و بر خلق و ابداع صورتها در نهاد و باطن خود، توانمند است. پس بر مبنای معرفت نفس که - چنانکه در حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» آمده - آئینه معرفت الله است، قیام صورتهای قائم به نفس، قیام صدوری بوده و رابطه آنها بصورت خلاقیت و آفرینش است. البته حصول صور ابداعی نفس در دنیا مختص بعضی از اصحاب کرامات بوده ولی در آخرت برای همه انسانها خواهد بود (همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۵۴-۶۵۰).

او درباره تجرد خیال و مثال میگوید: صورتهای مقدارها و شکلها در دنیا از جانب قابل، برحسب استعدادهای ماده و با دخالت ماده بوجود می آیند اما صور خیالی نفس، توسط قوه خیال ایجاد میشود نه جرم دماغی و مغز. پس آنچه نفس با قوه مصوره در ذات خویش تصور میکند، در عالم مثال بوده و در قیامت، عینیت خواهد یافت (همو، ۱۳۸۲: ۲۶۶ و ۲۶۸).

۳. اعتقاد به معاد جسمانی اخروی (مثالی و عقلی)

ملاصدرا به معاد جسمانی اخروی معتقد بود، نه معاد جسمانی عنصری. او عوالم و نشئات را با همه کثراتشان، منحصر در سه عالم مادی، مثالی و عقلی میدانست و بر

این باور بود که نفس انسان نیز همه این عوالم سه گانه را دارد. او بموازات این سه عالم، به سه نوع انسان طبیعی یا بشری، انسان ثانی یا انسان نفسانی اخروی و انسان ثالث یا عقلی اشاره کرده است. بعقیده وی بدن انسان در دنیا، از اول عمر تا آخر آن، بشخصه باقی است؛ البته نه از حیث مادی - زیرا از حیث مادی، پیوسته در حال تبدیل شدن، انتقال و زوال است - بلکه از حیث صورت نفسانی (همان: ۲۷۱ و ۲۷۴). او تصریح میکند که نصوص قرآنی دلالت میکند بر اینکه بدن اخروی انسان بعینه همان بدن دنیوی خواهد بود:

فإن قلت النصوص القرآنية دالة على أن البدن الأخروي لكل إنسان هو بعينه هذا البدن الدنيوي له (همان: ۴۶).

انتقادات وارد شده بر مبانی ملاصدرا در معاد جسمانی
برغم تمایل بسیاری از اندیشمندان پس از ملاصدرا به مبانی فلسفی او، گروهی در مقایسه با نص آیات قرآن، در پذیرش اصول فلسفی نظریه وی در باب معاد جسمانی دچار تردید شده و به مخالفت آن با ظواهر شریعت رأی داده اند. این انتقادات چند دسته اند:

دسته اول: انتقادات علامه رفیعی قزوینی و شیخ محمدتقی آملی مبنی در بحث عینیت یا غیریت بدن دنیوی و اخروی و ناسازگاری نظریه او با ظواهر شریعت. دسته دوم: میرزا احمد آشتیانی، شیخ محمدتقی آملی و زهرا مصطفوی معتقدند ملاصدرا معاد جسمانی را تنها در برزخ و مثال و با بدنی مثالی ترسیم نموده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۸۳-۷۹؛ آملی، ۱۳۷۴: ۲۱۹).

دسته سوم: بعضی همانند مصباح یزدی به برخی مبانی ملاصدرا انتقاد کرده اند، مانند اشکال به جسمانیة الحدوث بودن نفس، حفظ وحدت نفس در همه مراتب، کثرت ابدان در عالم مجردی بنام برزخ،

تردید در وجود شعور، حیات، اراده و ادراک در اجسام (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱).

دسته چهارم: اشکالات شیخ محمدتقی آملی و استاد مطهری مبنی بر اینکه نظریه معاد جسمانی ملاصدرا با معاد روحانی اینهمانی دارد (آملی، ۱۳۷۴: ۲۱۹؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۷۲۹).

دسته پنجم: انتقادات علامه رفیعی قزوینی و امام خمینی (ره) که برغم پذیرش کلیت این نظریه و بسیاری از مبانی ملاصدرا، انتقاداتی نیز بر آن وارد کرده‌اند؛ برای نمونه، قدرت و خلاقیت قوه خیال و نفس را در عالم دنیا میپذیرند اما اینکه نفس و قوه خیال سازنده بدن پس از مرگ باشد را تأیید نمیکنند.

در مجموع، بیشتر انتقادات منتقدان بر ناسازگاری اصول و مبانی فلسفی ملاصدرا با معاد قرآنی متمرکزند و این نظریه را در مقابل شریعت میدانند.

داوری میان مبانی فخررازی و ملاصدرا در معاد جسمانی (الف) نقاط اشتراک فخررازی و ملاصدرا

۱. اعتقاد به هر دو قسم معاد جسمانی و روحانی: فخررازی و ملاصدرا، با تکیه بر مبانی خاص خود، هر دو قسم معاد را اثبات کرده‌اند؛ گرچه فخررازی اصرار داشت که فلاسفه از منکران معاد جسمانی هستند، اما ملاصدرا در آثار مختلف خود بر هر دو قسم معاد، بویژه معاد جسمانی تصریح دارد و برای آن برهان اقامه کرده است.

۲. اثبات نقلی و عقلی معاد جسمانی: هر دو مدعی هستند برای اثبات معاد جسمانی، از دلایل عقلی و نقلی استفاده کرده‌اند. فخررازی در مورد اثبات نقلی معاد جسمانی با ابن سینا هم‌منظر بوده و معتقد است وقوع معاد جسمانی با نقل متواتر از سوی جمیع انبیا (علیهم‌السلام) قطعیت و وجوب پیدا میکند. او میگوید: وقتی ما به تواتر از دین محمد (ص) یافتیم که او مثبت معاد جسمانی است،

ناگزیر جایی برای تأویل معاد جسمانی باقی نماند. او رویکرد تأویل ظواهر آیات در مسئله معاد جسمانی را به فلاسفه نسبت داده و با آن مخالف بود (فخررازی، ۱۹۸۶: ۶۲/۲). اما ملاصدرا در مقام یک فیلسوف، سعی کرد با انتقاد به رویکرد تأویل فلاسفه مشاء، از این چالش بسلامت عبور کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/۶۶۹-۶۴۸).

در اینجا باید افزود که اولاً، دلایل عقلی معاد جسمانی فخررازی همانند دلایل نقلی او، برآمده از نقل (قرآن) است. ثانیاً، دلایل عقلی او صرفاً تلاشهایی است برای اثبات اصل معاد نه اثبات معاد جسمانی. ثالثاً، استدلالهای او بیشتر ناظر به اثبات جواز اعاده معدوم بعینه است. بنابراین میتوان گفت دلایل عقلی فخررازی برای اثبات تحقق معاد جسمانی، وافی به مقصود نبوده و برای اثبات عقلی آن نیازمند دلایلی دیگر هستیم.

اما ملاصدرا گرچه به تعارض دیدگاهش با قرآن و شریعت متهم شده، هیچگاه به فلسفه و عقلانیتی که با دیانت و شریعت در تضاد باشد باور نداشت. واکاوی آراء منتقدان نیز روشن میسازد که ادعای وی در عینیت بدن دنیوی و اخروی و معاد جسمانی اخروی، با بسیاری از آیات و روایات مطابقت دارد. او معتقد است: آنچه به جهان آخرت باز میگردد، مجموع نفس و بدن است.

ب) نقاط اختلاف فخررازی و ملاصدرا در باب معاد جسمانی

۱. اختلاف در مبانی و اصول عقلی فلسفی خاستگاه اختلافات فخررازی و ملاصدرا در باب معاد جسمانی را میتوان در مبانی عقلی و فلسفی آنها جستجو کرد. مبانی معاد جسمانی فخررازی فلسفی نبوده و بیشتر متأثر از اصول اعتقادات متکلمان و اشاعره و برآمده از نقل میباشد. جواز اعاده معدوم یا قادر بودن حق بر ایجاد ممتنعات، از پیشفرضهای تفکر کلامی فخررازی در باب معاد جسمانی است. او برغم اعتقاد به تجرد نفس، بر

اعاده معدوم تأکید داشت و معتقد بود صفات نفس تنها در صورت بازگشت اجزاء بدن، اعاده خواهند شد. او همچنین به دو تفسیر از اعاده معدوم اشاره کرده است: یکی اینکه خداوند ذوات را ابتدا معدوم کرده و بعد اعاده مینماید و دیگری اینکه خداوند اجزاء را از یکدیگر متفرق و منفصل نموده و برای بار دوم آنها را ترکیب میکند. به اعتقاد وی، متکلمان برخلاف فلاسفه، بر معاد بمعنای جمع اجزاء بعد از متفرق شدن آن اجماع دارند. بنابراین چون ابتناء فخررازی در باب معاد جسمانی اعتقاد به اعاده معدوم است، و به اینهمانی معاد جسمانی با اعاده معدوم معتقد است، با بطلان اعاده معدوم بعینه، وجهی برای اثبات عقلی معاد جسمانی مدنظر او باقی نمیماند. اما ملاصدرا در پرتو مبانی نوینی مانند تشکیک و وحدت مراتب نفس، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، تجرد قوا و بویژه تجرد خیال، طرحی را پیش کشید که به اعتقاداتی چون اعاده معدوم بعینه و عدم اعتقاد به قوا نزد متکلمان و فخررازی و نیز تأویل معاد جسمانی نزد حکمای مشاء، نینجامد. بر همین اساس او چون تشخص را به صورت میدانست نه ماده آن، در باب معاد جسمانی انسان نیز تشخص را به نفس داده نه به بدن عنصری، و بهمین دلیل در مورد قیامت هم بر عینیت تشخص در دنیا و آخرت تأکید دارد. ملاصدرا سخن فخررازی درباره اتفاق علما بر اعتقاد به اعاده معدوم را مردود دانسته و در مقام یک فیلسوف، بهمان معادی که عموم مردم از ظواهر قرآن و روایات میفهمند، اعتقاد دارد (همان: ۶۸۶). او چاره بداهت بطلان اعاده معدوم بعینه را در دوری از آفت لجاجت و تعصب میداند.

در پایان باید گفت: ملاصدرا برخلاف فخررازی، معاد جسمانی را در سفر نفس اسفار مطرح نموده تا نشان دهد راه حل مسئله معاد جسمانی، همانند بسیاری

از مسائل دیگر، با طریق معرفت نفس و قوا و کارکردهای آن قابل حل است؛ چنانکه تعریف فلسفه راهم در گرو معرفت نفس و استکمال آن میداند:

ان فلسفة استکمال النفس انسانی بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها ... (همو، ۱۳۸۳: ۲۳).

بنابراین روشن میشود که برخی ابعاد آراء فخررازی و متکلمان در باب معاد جسمانی، بر ملاصدرا اثرگذار بوده، اجتناب از آراء فاسد و مفاسد آراء آنان، در ترسیم ابعدی از این نظریه مورد تأکید بود. پس باید گفت با توجه به اصول و مبانی فلسفی، فاصله معناداری میان نظریه معاد جسمانی ملاصدرا و نظریه معاد جسمانی فخررازی وجود دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه از مقایسه آراء فخررازی و ملاصدرا و داوری میان آنها در باب معاد جسمانی، حاصل شد، عبارتست از:

اول، آنها اگرچه در برخی مبانی دارای اشتراکاتی بودند اما در برخی موارد، اختلافات بنیادین با هم داشتند. هر دو فیلسوف به معاد جسمانی و روحانی معتقد بودند. فخررازی بطور عقلی و نقلی و ملاصدرا بطور عقلی و نقلی و فلسفی، به اثبات معاد جسمانی پرداخته‌اند.

دوم، عمده اختلافات آنها در مبانی و اصول عقلی است. اثبات عقلی معاد جسمانی فخررازی با اعتقاد و اینهمانی آن با اعاده معدوم بعینه همراه بود. اما ملاصدرا برای رفع اشکالات متکلمان و فخررازی، به طراحی اصول و مبانی نوینی در صورت‌بندی نظریه معاد جسمانی پرداخت. مبانی عقلی - فلسفی ملاصدرا، نسبت به فخررازی از شمول بیشتری برخوردار بوده و با این مبانی، فاصله معناداری از فخررازی پیدا کرده است.

ملاصدرا در پرتو این مبانی، تشخص را به صورت

میداند نه ماده. بهمین دلیل با عبور از سد اعاده معدوم بعینه، تشخص را در انسان به نفس میدهد نه به بدن عنصری. بنابراین او اعتقادی به اعاده معدوم در قیامت نداشته، بلکه بر بازگشت مجموع نفس و بدن و عینیت شخص در دنیا و آخرت تأکید دارد. بهمین دلیل، صدرالمتألهین به معاد جسمانی اخروی قائل بوده، نه معاد جسمانی عنصری. او راه حل مسئله معاد جسمانی را همانند بسیاری از مسائل فلسفی کلامی دیگر، در طریق معرفت نفس میداند. بر همین اساس، اختلاف در موضع طرح بحث معاد جسمانی – که فخررازی آن را همراه اعاده معدوم و ملاصدرا در سفر نفس اسفار مطرح کرده – اختلاف رویکردها و نقطه عزیمت آنها را در طراحی و ورود به نظریه معاد جسمانی آشکار میکند. سوم، ملاصدرا برغم ادعای فخررازی درباره عدم اعتقاد فیلسوفان به معاد جسمانی، در مقام یک فیلسوف، به همان معادی که عموم مردم از ظواهر قرآن و روایات درباره معاد میفهمند، باور دارد. چهارم، فخررازی با پیروی از متکلمان و بویژه اصول کلامی اشعری، دچار اشتباهات بزرگی همچون اعتقاد به اعاده معدوم بعینه شده است. او در مواردی متعدد از تعبیر «و اما اصحابنا» بهره برده که به دیدگاه مکتب کلامی اشعری اشاره دارد، و بطور مکرر به تحسین آنها و طعن فلاسفه میپردازد و معتقد است آنان با انکار اعاده معدوم بعینه، اعتقادی به معاد جسمانی ندارند. ملاصدرا چاره بدهت بطلان اعاده معدوم بعینه را در پرهیز از آفت لجاجت و تعصب میداند. رویکرد عقلی – فلسفی ملاصدرا در باب معاد جسمانی، گرچه موجب انتقاداتی بر او شد اما از سویی، تأکید بر این رویکرد رمز مصونیت او از تکرار اشتباهات دیگر باره متکلمان و فخررازی بود. در مجموع، برخی ابعاد آراء فخررازی و متکلمان – مانند برگزیدن رأی محققان در اعتقاد به معادین و عدم

تأویل معاد جسمانی – در نظریه ملاصدرا تأثیرگذار بوده، و در عین حال، اجتناب از آراء فاسد و مفاسد آراء فخررازی و اهل کلام (مانند اعاده معدوم بعینه)، در ترسیم ابعادی از این نظریه مورد توجه وی بوده است. بنابراین باید گفت با توجه به اصول و مبانی فلسفی، فاصله معناداری میان نظریه معاد جسمانی ملاصدرا و نظریه معاد جسمانی فخررازی وجود دارد.

منابع

قرآن کریم.

- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴) درر الفوائد، قم: اسماعیلیان.
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹) معاد، تهران: حکمت.
 رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷) مجموعه مقالات، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران: الزهرا.
 فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق/ الف) المحصل، عمان: دارالرازی.
 ——— (۱۴۱۱ق/ ب) المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: بیدار.
 ——— (۱۹۸۶م) الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹) شرح الأسفار الأربعة، تحقیق محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۹) معاد، تهران: صدرا.
 ملاصدرا (۱۳۷۸) المظاهر الالهیة فی اسرارالعلوم الکمالیة، تصحیح و تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
 ——— (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمدذبیحی و جعفرشاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ——— (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ——— (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ——— (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 ——— (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.