

معاد جسمانی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

مهدی نجفی افرا^۱

چکیده

مسئله معاد خصوصاً معاد جسمانی در تفکرات فلسفی جایگاه ویژه‌ای داشته است، التزام به عقل و نقل، حکما را به موضع گیری‌های مختلف سوق داده است. در این میان ابن سینا و ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای دارند، در این مقاله تقابل ظاهری میان این دو فیلسوف به بوته نقد گذاشته شده و قرابت تفکر آن دو به تصویر کشیده شده است.

کلید واژه‌ها

معاد جسمانی، صورت، ماده، بدن، نفس، اجرام سماوی

مقدمه

مسئله معاد جسمانی با توجه به ظواهر آیات و نگرش متکلمان بحث پر مناقشه‌ای در تاریخ تفکرات فلسفی بوده است. چون اکثر متکلمان اشعری و معتزلی و برخی متکلمان شیعی، منکر تجرد نفس انسان بودند لذا معاد را منحصر در معاد جسمانی قرار داده و منکر معاد روحانی شده‌اند.

در میان فیلسوفان اسلامی، ابن سینا و ملاصدرا دارای دیدگاه حائز اهمیت هستند هر چند نمی‌توان دیدگاه شیخ اشراق را در این زمینه نادیده انگاشت خصوصاً اینکه

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

این حکیم اشراقی، ملاصدرا و حکیم سبزواری و دیگر حکمای پس از خود را سخت تحت تاثیر قرار داده است. از آنجایی که دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا غالباً در تقابل با یکدیگر مطرح می‌شود، مبنی بر اینکه ابن سینا در حل فلسفی معاد جسمانی ناتوانی نشان داده شده و ملاصدرا را قادر بر حل آن با اتکاء به براهین فلسفی دانسته‌اند. در این مقاله کوشش شده است که این تصویر مورد تامل مجدد قرار گیرد تا در پرتو آن اولاً: نگرش‌ها به دیدگاه‌های آن دو حکیم بزرگ تعمیق گردد ثانیاً: قضاوت متعارف در بوته نقد گذاشته شده و صحت و سقم آن مورد بررسی واقع شود.

دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در زمینه معاد جسمانی از سه دیدگاه برخوردار است:

۱- راهی است که وی در الهیات شفاء پیموده است. در این کتاب معاد جسمانی را از حوزه تاملات فلسفی خارج ساخته و تنها راه تصدیق به آن را اتکاء به آیات و روایات می‌داند.

«و جب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لاسبیل الی اثباته الامن

طریق الشریعه و تصدیق خبر النبوه.» (ابن سینا، شفاء، الهیات، مقاله نهم، فصل ششم، ص ۴۲۳).

معاد جسمانی همان است که از طریق شرع بیان شده و راهی جز طریق شرع و تصدیق خبر نبی بر اثبات آن وجود ندارد. علت اینکه ابن سینا معاد جسمانی را با تفکر فلسفی قابل اثبات نمی‌داند، آن است که در تفکر سینوی عالم فراتر از طبیعت افلاک و عقول هستند لذا در هیچ یک از این عوالم، اجسام جزئی نمی‌توانند تحقق داشته باشند. افلاک از جسم فلکی برخوردارند و عالم عقول نیز کاملاً از ماده و

عوارض آن پیراسته است. بنابراین وقتی نفس به این عوالم پیوندد، محال است که با جسم جزئی مادی همراه باشد. ابن سینا به مثال مقداری و مجرد خیالی نیز معتقد نیست، لذا معاد جسمانی در عالم عقول با هیچ مبنای عقلی و فلسفی قابل توجیه نخواهد بود.

۲- وی در کتاب مبدا و معاد به نقل از فارابی، سخن از الحاق به اجرام فلکی در میان می‌آورد، مبنی بر اینکه برخی از نفوس مانند اصحاب شمال که ناقص در علم و عملند و اصحاب یمین که کامل در عمل و ناقص در علم‌اند، نمی‌توانند از عالم اجسام فراتر روند، اشتیاق آنها به جسم امکان تعلق آنها را به برخی اجرام فراهم می‌آورد و این اجرام نمی‌توانند ابدان انسانی یا حیوانی باشند لذا انتقال به جرم سماوی پیدا می‌کند. البته نفس انسانی نفس برای اجرام فلکی نمی‌شود، بلکه آن جرم را فقط برای تخیل صور مورد استفاده قرار می‌دهد. صور خیالی اگر مربوط به اعمال نیک و موجب سعادت باشد، زیبا و لذت بخش خواهند بود. و اگر این صورتها مربوط به اعمال ناشایست و موجب شقاوت باشند صورتهای ناپسند را تخیل می‌کند.^۱

۱. «قال بعض اهل العلم ممن لا يجازف في ما يقول قولاً ممكناً و هو ان هولاء اذا فارقوا البدن و هم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنيه امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان تعلق بها النفس لانها طالبه و هذه مهيات بهينه الاجسام و هذه الابدان ليست بأبدان انسانيه او حيوانيه لانها لاتتعلق بها الا مايكون نفساً لها فيجوز ان يكون اجراماً سماوياً لا ان تصير هذه النفس أنفساً لتلك الاجرام او مدبره لها، فإن هذا لا يمكن، بل يستعمل تلك الأجرام لا مكان التخیل» (ابن سینا، المبدأ و المعاد، صص ۱۱۴-۱۱۵) و مشابه همین بیان را در الهیات نجات آورده است (ر.ک: ابن سینا، النجاه، ص ۶۹۶).

۳- اما بیان ابن سینا در رساله منسوب به وی موسوم به رساله الاضحویه گرچه در ظاهر متفاوت با دیگر آثار اوست ولی اصل سخن مبنی بر اینکه معاد جسمانی با عقل و اصول عقلی قابل اثبات نیست در همه آثار او آشکار است. وی در مورد آیات قران می گوید که در آیاتی مانند (یدالله فوق ایدیهم) و (ما فرطت فی جنب الله) هیچ کس تردید نمی کند که مجاز و استعاره بکار رفته است، ضمن اینکه در آیات برخی حقایق فلسفی که بیانگر حکمت ناب دینی است با صراحت ذکر نشده است مانند اینکه خداوند عالم با لذات است نه عالم با لعلم و قادر بالذات است نه قادر بقدره، وقتی در این موارد تأویل جایز باشد و نیاز به مباحث دقیق عقلی احساس شود، چرا این نکته بایستی در مورد معاد مورد غفلت قرار گرفته و به فهم عوامانه آن اکتفا گردد. «و کیف یکون ظاهر الشرع حجه فی هذا الباب و لو فرضنا الامور الاخرویه روحانیه غیر مجسمه بعیده عن ادراک بدایه الاذهان لحقیقتها لم یکن سبیل الرائع فی الدعوه الیها و التحذیر عنها مُنبهاً بالدلاله علیها بل بالتعبیر عنها بوجه من التمثیلات المقربه الی الأفهام» (ابن سینا، رساله الاضحویه، صص ۵۰ و ۵۱).

از نگاه وی قصد اصلی آیات تشویق عموم مردم به انجام کارهای نیک است نه بیان جسمانی بودن زندگی اخروی؛ چرا که عوام بسیاری از حقایق دینی مانند ملائکه و حتی در برخی اوصاف خداوند قائل به جسمیت هستند و لزومی ندارد که حکیم نیز در این باورها پیروی از فهم عامیانه آیات داشته باشد (ر.ک به همان، ص ۵۸).

در تفکر شیخ اشراق با توجه به اعتقادی که به عالم مثال مقصداری دارد، معاد جسمانی تا حد این عالم قابل توجیه است اما در ارتقاء جسم به عالم عقول، هیچگونه توجیه منطقی وجود ندارد. حکمای اشراق در مورد معاد جسمانی معتقدند

که نفوس کامل در حکمت نظری و عملی بدون توقف و یا با مختصر توفقی در عالم مثال به عالم انوار و مجردات تامه ارتقاء و انتقال پیدا می‌کنند.

از دیدگاه سهروردی معاد جسمانی تنها برای متوسطان در علم و عمل و کاملان در عمل و همچنین اهل شقاوت که ناقص در علم و عمل اند تحقق می‌پذیرد، اینها به مثال مقداری ارتقاء می‌یابند که مظهر آنها اجرام سماوی هستند. این نفوس اند که در عالمی که عالم اشباح یا مثال مقداری نامیده‌اند به اجسام و اشباح تعلق می‌یابند، بنابراین جسم اخروی همین جسم طبیعی دنیوی نخواهد بود.

دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا نخستین فیلسوفی است که تلاش می‌کند معاد جسمانی را با اتکا به مبانی عقلی و فلسفی اثبات نماید. وی در کتابهای عرشیه، الشواهد الربوبیه و المبدأ و المعاد و مفاتیح الغیب از اصول شش و هفت گانه نام می‌برد ولی در اسفار یازده اصل را مبنای اثبات معاد جسمانی قرار می‌دهد که این اصول یازده گانه، به چهار گروه عمده قابل تقسیم است:

الف) برخی از این اصول مبتنی بر دیدگاه خاص او در زمینه هستی و وجود است مانند:

- ۱- بر اساس اصالت الوجود حقیقت موجود همان هستی. او و ماهیت تابع و فرع بر آن است. حقیقت هر چیزی همان وجود خاص اوست نه ماهیت و شئیت آن.
- ۲- تشخیص هر شی به وجود است. وجود و تشخیص اگر چه در مفهوم با هم تفاوت دارند اما در حقیقت و مصداق متحدند و اعراضی مانند این، متی و وضع از نشانه‌ها و لوازم تشخیص‌اند.

۳- حقیقت وجود با همان بساطت خود شدت و ضعف، نقص و کمال می‌پذیرد. اختلاف مراتب و افراد تنها به خود هستی است و این همان تشکیک است که ما به اختلاف در آن عین ما به الاشتراک است.

این اصول تنها اثبات می‌کنند که امر بالذات در خارج وجود است و تشخیص هر چیز به هستی و وجود اوست و این هستی مقول به تشکیک است. تنها چیزی که در زمینه معاد از این اصول بدست می‌آید، آن است که وجود اخروی همین وجود دنیوی است نه وجود دیگر. اما آن وجود اخروی شدت و کمال بیشتری نسبت به وجود دنیوی دارد که همه حکمای پیش از وی حتی ابن رشد در کتاب تهافت التهافت این دیدگاه را می‌پذیرند.

(ب) اصولی که مبتنی بر خصوصیت عالم ماده و رابطه آن با صورت است:

۱- وجود از آن حیث که در عالم ماده سیال و متحرک است، شدت و ضعف بر می‌دارد. جوهر در وجود جوهری خود تحول ذاتی و درونی دارد و اجزاء حرکت، تحقق بالفعل نداشته بلکه حرکت امر واحد متصل غیر قاری است که هیچ منافاتی با وحدت شخصی ندارد. حرکت در تمامی مقاطع به یک وجود موجود است. در واقع عالم طبیعت واحد سیال مستمری است که از مراتب آن ماهیات مختلف و متباین انتزاع می‌شود.

۲- حقیقت هر امری که مرکب از ماده و صورت است، به صورت اوست نه به ماده‌اش. ماده فقط حامل قوه و امکان شی است از این رو، اگر صورت شیء باقی باشد و ماده نباشد، شی با تمام حقیقتش موجود خواهد بود. نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به تمام است. نقص به تمام نیازمند است اما کامل و تام به ناقص حاجتی ندارد. فصل که همان صورت لابلش شرط است، از مقومات ماهیت محسوب می‌شود

واجد کمالات تمام اجناس و فصول بعید است، حقیقت نوعی نوع، به فصل اخیر است نه به اجناس و فصول دیگر. وحدت شخصی که عین وجود است در همه موجودات یکسان و به یک درجه نیست.

۳- وحدت شخصی در مقادیر متصل، عین اتصال و امتداد؛ در زمان و حرکت، عین تجدد و سیلان؛ در عدد، عین کثرت بالفعل و در اجسام طبیعی، عین کثرت بالقوه است و حکم وحدت، در جواهر مجرد، غیر از جواهر مادی است. یک جسم محال است که موضوع برای اوصاف متضادی مانند سفیدی و سیاهی، شیرینی و تلخی و لذت و الم باشد. این عدم پذیرش اوصاف متقابل و متضاد، ناشی از نقص وجودی و محدودیت گنجایشی عالم ماده است. جوهر نفسانی با وحدتی که دارد، اوصاف متضادی همانند سفیدی و سیاهی را می‌پذیرد از این رو، هر چقدر بر تجرد انسان افزوده شود و کمال و شدت وجودی پیدا کند، احاطه‌اش به اشیاء بیشتر شده و امور متخالف در آن بهتر جمع می‌شود و انسان به جهانی معقول در برابر جهان محسوس مبدل می‌شود. مدرک تمام ادراکات حسی و خیالی و عقلی و فاعل همه افعال طبیعی و حیوانی و انسانی همان نفس مدبر است که تا مرتبه حواس و ابزار و اعضاء طبیعی تنزل کرده و تا مرتبه عقل فعال و بالاتر از آن صعود می‌کند. از اینجا روشن می‌شود که یک شی می‌تواند یک بار به ماده تعلق داشته باشد و بار دیگر از آن مجرد باشد، همانند نفس که در مرتبه توجه به قوای طبیعی و اعضاء، حکم قوا و اعضاء را دارد اما در توجه به جوهر و حقیقت خود از وحدت و تجرد برخوردار است.

۴- هویت و تشخیص بدن به نفس است نه به جسم و ماده. چنانکه زید بودن زید، به نفس اوست نه به بدن او. به همین خاطر، وجود و تشخیص بدن تا وقتی که

نفس باقی است، استمرار و دوام دارد اگرچه اجزاء و لوازم بدن مانند آیین و کم و کیف و وضع و متی تغییر و تحول پیدا می‌کند. همچنین اگر صورت طبیعی بدن به صورت مثالی یا به صورت اخروی تغییر کند، هویت انسانی در تمامی این تحولات و دگرگونیها، از وحدت و تشخص برخوردار خواهد بود. چون هویت انسانی در تمامی این تحولات امر واحد متصل تدریجی است و در جریان تغییر به خصوصیات جوهری و حدود وجودی که در جریان حرکت پدید می‌آید، اعتنا و توجهی نمی‌شود، فقط توجه به همان امر باقی و مستمر است که نفس باشد و ماده به صورت امر مبهم است، همانگونه که از دوران طفولیت تا جوانی و پیری متحول می‌شود و تبدیل آن به بقای انسان لطمه و صدمه‌ای نمی‌رساند. در آخرت نیز این تبدیل به بقا، عینیت و استمرار وجودی انسان صدمه‌ای نخواهد رساند.

این اصول اثبات می‌کنند که جسم و تمام انواع جوهری مادی مرکب از ماده و صورت است اما حکماء از صورت دو منظور داشته‌اند: یکی صورت جسمیه که همان امتداد در جهات سه‌گانه است که جسمیت جسم به آن است. این صورت جسمیه تنها در عالم مثال مقداری یا عالم اشباح می‌تواند تحقق داشته باشد و تحقق آن در عالم عقول که مجرد تام دارد، محال و ممتنع است و دیگری، صورت نوعیه است و آن حقیقت جوهری است که عامل تنوع اجسام و موجودات مادی شده و اختلاف آثار در میان آنها به این صورت نوعیه باز می‌گردد. صورت نوعی انسان نفس ناطقه اوست که با بقای او تمام آثار وجودی انسان باقی خواهد بود. این اصول نیز نه تنها معاد جسمانی را اثبات نمی‌کنند بلکه اثبات می‌کنند که اگر حقیقت نفس باشد و جسمی در میان نباشد انسان بودن انسان، لطمه و صدمه‌ای بر نمی‌دارد.

ج) اصولی که به تشریح ویژگی قوه خیال و نقش آن در ایجاد صور خیالی می‌پردازد:

۱- قوه خیال جوهری است که به بدن یا عضوی از اعضاء قائم نیست و در جهت از جهات این عالم ماده واقع نشده است بلکه مجرد از این عالم بوده و در عالم جوهری که واسطه بین دو جهان عقل (جبروت) و طبیعت (ناسوت) است، قرار دارد.

۲- صور خیالی بلکه تمام صورتهای ادراکی، حلول در نفس یا در محل دیگر ندارند بلکه قائم به نفس اند همانند قیام فعل به فاعل نه قیام مقبول به قابل. نفس تا وقتی به بدن تعلق دارد، احساسش غیر از تخیل خواهد بود، چون در احساس، به ماده خارجی و شرایط مخصوص نیازمند است اما در تخیل به اینها محتاج نیست. وقتی نفس از این عالم رخت برکند و از غبار تن خارج شود و از ضعف و نقص پیراسته گردد، تفاوتی بین تخیل و احساس باقی نخواهد ماند و تمامی این قوا با هم یکی می‌شود و به اصل و مبداء مشترک خود باز می‌گردند و نفس با قوه خیال آنچه را که با قوای دیگر انجام می‌داده، انجام می‌دهد. با چشم خیال، آنچه را که با چشم حس می‌دیده، می‌بیند در این صورت قدرت و علم و شهوت یک چیز می‌شوند و ادراک خواسته‌ها همان قدرت و احضار آنها نزد نفس است. لذا در بهشت تمام خواسته‌ها متعلق به نفس است چنانکه خداوند فرمود: «فیها ما تشتهی أنفسکم» و در جای دیگر اشارت فرمود: «فیها ما تشتهی الأنفس و تلذ الأعین».

۳- صور مقداری و اشکال و أعراض جسمانی هم چنانکه در تحقق از ناحیه فاعل، محتاج به ماده و قابل‌اند، می‌توانند بدون مشارکت ماده صرفاً از فاعل و جهات ادراکی آن صادر شوند، چنانکه افلاک و ستارگان، از موجودات مجرد عقلی

به صرف تصور اختراع می‌شوند. چون پیش از اجسام اولیه مادی که سابق بر تحقق آنها باشد، وجود نداشته است. صور خیالی صادر از نفس نیز به ماده حاجتی ندارند چنانکه اگر قوه خیال از افعال قوای حیوانی و طبیعی روی برگرداند و همت خود را به فعل تخیل مصروف سازد، صور و اجسامی که قوه خیال می‌سازد از لحاظ وجودی و قوام برتر از امور محسوس خواهند بود و آثار آنها نیز بیشتر از امور محسوس مادی خواهد بود.

۴- عوالم با کثرت غیر قابل حصر در سه مرتبه و عالم محصورند اگرچه حقیقت وجود امر واحدی است، پایین‌ترین مرتبه آن عالم طبیعت است و وسط آن عالم صور ادراکی خیالی مجرد از ماده است که پذیرنده اوصاف متقابل و متضاد می‌باشد. عالی‌ترین مرتبه آن، صور عقلی و مثل الهی است. نفس انسانی از میان موجودات، تنها موجودی است که این عوالم سه گانه را می‌تواند با بقاء وجودیش داشته باشد. انسان از دوران طفولیت با وجود طبیعی که دارد، انسان دنیوی است سپس با تحول وجود، تلطیف و تصفیه شده و انسان نفسانی اخروی می‌شود که شایسته حشر و قیامت است در این حالت انسان از اعضاء نفسانی برخوردارست. سرانجام از این حالت نیز فراتر رفته و وجود عقلی پیدا کرده و انسان عقلی می‌شود که در این حالت از اعضاء عقلی برخوردار می‌شود. این انتقال و تحولی که انسان طی می‌کند مختص به اوست و موجودات دیگر اگرچه همگی رو بسوی حضرت الوهیت دارند اما با حفظ حقیقت نوعی خود قادر به طی این مراحل نیستند مگر اینکه از طریق کون و فساد در حقیقت نوعی آنها تبدیل حاصل شده و در نهایت به انسان تبدیل گشته و راه بسوی حقیقت قدسیه را ببیمایند. عوالم سه گانه در سیر صعودی عکس ترتیب نزولی خود را دارند اما با تفاوتی که عبارت است از: سلسله نزولی موجودات به طریق ابداع بوده و فاقد

زمان و حرکت است، اما سلسله صعودی با حرکت و زمان حاصل می‌شود پس انسان هستی‌های سابق بر وجود شخصی مادی خود دارد، وقتی که انسان به شدت جوهری خود برسد از این وجود دنیوی به وجود اخروی انتقال پیدا می‌کند و رسیدن به استقلال جوهری و انتقال به عالم آخرت بین مومن و کافر مشترک است. چون این کمال وجودی با شقاوت و عذاب منافات ندارد بلکه موکد آن است. شدت وجودی موجب خروج از حجابها و موانع می‌گردد در نتیجه نفس شقی، آلام و دردها را شدیدتر و خالص‌تر احساس و ادراک می‌کند.

سرانجام صدرا نتیجه می‌گیرد که هر کس در این اصول و قوانین یازده‌گانه تامل کند و از امراض قلبی مانند حسادت و کینه و تعصب و تقلید خود را رهایی بخشد، هیچ شکی در مورد معاد و حشر جسم و نفس برایش باقی نمی‌ماند و یقین پیدا می‌کند که مجموع نفس و بدن با همین وجود شخصی در قیامت برانگیخته می‌شوند و این همان اعتقاد صحیح مطابق با شرع و موافق با برهان و حکمت است (ر.ک.:

شیرازی، صدرالدین، اسفار، ج ۹، صص ۱۹۶-۱۸۵).

ولی هیچ یک از این اصول نیز معاد جسمانی را در تمامی مراتب هستی به اثبات نمی‌رساند. قوه خیال که در تجرد آن میان ابن سینا و ملاصدرا اختلاف نظر وجود دارد و داوری میان آن دو مجالی دیگر می‌طلبند، از نگاه صدرا از تجرد خیالی برخوردار است لذا می‌تواند خالق صور خیالی باشد بدون اینکه ماده و هیولائی لازم باشد، بر اساس این اصول در می‌یابیم که در جهان آخرت، نفس می‌تواند خالق صور خیالی بوده و در پرتو آنها دچار لذت یا عقوبت گردد. اما این سخن نیز نتیجه‌ای غیر از نظر ابن سینا به دنبال ندارد. با این تفاوت که از نظر ابن سینا، تخیل این صور نیازمند ابزاری است که افلاک و جرم فلکی باشد اما در نظر ملاصدرا به این ابزار

حاجتی نیست. اما جسمانیت عالم خیال و تحقق بدن دنیوی از این بیانات به دست نمی‌آید. تجرد خیالی امری فراتر از جسم است و اطلاق جسم به آن با مبانی فلسفی خود صدرا ناسازگار بوده و اصل اختلاف او را با ابن سینا خدشه‌دار می‌سازد. این اصول نیز تنها تا این حد اثبات می‌کند که در عالم صور و اشباح می‌توان از تجرد خیالی انسان و جسم مثالی او سخن گفت. صور خیالی نیز از تجرد مثالی برخوردارند، بنابراین هرگز نمی‌توانند منشأ امور مادی و جسمانی باشند. ضمن اینکه در عالم عقول از قوه خیال نیز اثری نخواهد بود.

اما نتیجه‌گیری وی در مفاتیح الغیب جالب توجه است و چنین بنظر می‌رسد که خود وی نیز متوجه محدودیت برهان خود شده است: «و حاصل هذا البرهان علی حشر الأبدان: أنَّ النفوس الانسانية باقیه بعد موت هذا البدن الطبیعی كما مرّ ولیس للمتوسّطین درجه الإرتقاء الی عالم المفارقات العقلیه ولا التعلّق بأبدان عنصریه بالتناسخ ولا بالأجرام الفلکیه علی أحد من الوجهین اللذین أبطلناهما و لا التعطیل المحض. فلا محاله یکون لها وجود لا فی هذا العالم المادی و لا فی عالم التجرد المحض فهی موجوده فی عالم متوسط بین التجسم المادی و التجرد العقلی.» (مفاتیح الغیب، ص ۶۸۶).

در اینجا فقط از معاد جسمانی در عالم مثال سخن بمیان آورده است، اما در مجردات تامه و عالم عقول تحقق معاد جسمانی محال و ممتنع است، ملاصدرا همانند تمامی فیلسوفان سلف خود قائل است که زندگی اخروی کاملاً مغایر و

متفاوت از زندگی دنیوی است، و تعلق به جسمی همانند جسم دنیوی کاملاً منتفی است.^۱

صراحت بیان صدرا این است که جسم متکاتف دنیوی قابلیت ارتقاء به عالم عقبی را ندارد و وقتی نفس به عالم عقول مفارق و مثل نوری افلاطونی که از تجرد تام برخوردارند ارتقاء یابد وابستگی به بُعد و جرم را از دست می‌دهد، انسان از سه کون برخوردار است، کون طبیعی این جهانی و کون نفسانی اخروی که در اثر تلطیف وجودی حاصل می‌شود و دیگری کون عقلی است «فیحصل له کون عقلی وهو بحسبه إنسان عقلی وله أعضاء عقلیه و هو الإنسان الثالث» (همان، ص ۱۹۴). این اعضاء و حتی بنا به تعبیر وی جسم عقلی حقیقتاً جسم نیست و حدّ جسم که «جوهر قابل للأبعاد الثالث» است، بر آن جسم عقلی صادق نیست و اصلاً جسم نامیدن آن خطائی فاحش و خبطی آشکار است.

شیخ محمد تقی آملی نیز در بحث شبهه آکل و مأکول متوجه این مسأله گشته و گفته است^۲: «انصاف آن است که سخن سبزواری و ملاصدرا عین انحصار معاد در معاد روحانی است اما با عبارتی به ظاهر پوشیده و پنهان. چرا که وقتی حقیقت شیء

۱. اما الطلوع الی عالم السماء و جنه الارواح و السعداء و المنزل الاعلی فلا یمكننا أن نرتقی الی هناک بهذه الجسه الکثیفه بل ببدن نوری من جنس تلک الدار إذا تخلصت من هذه البنيه المظلمه كما أن الطلوع الی جنه المقربین و صقع الکاملین من الصور المفارقه العقلیه و مثل الأفلاطونیه النوریه لا یتسیر لها إلا إذا انفصلت عن علوق الأبعاد و الأجرام و انقطعت عن الأمثال و الأشباح و تجردت عن الکوین و رفضت العالمین.» (اسفار، ج ۹، ص ۴۸).

۲. «ولکن الانصاف انه عین انحصار المعاد بالروحانی لکن بعباره أخفی فإنه بعد فرض کون شئییه الشیء بصورته و أن ماده الدنیویه لمکان عدم مدخلیتها فی قوام الشیء لایحشر و أن المحشور هو النفس غایه الأمر اما مع إنشائها لبدن مثالی قائم بها قیاما صدوریا مجردا عن ماده و لوازمها الا المقدر كما فی نفوس المتوسطین من أصحاب الشمال أو أصحاب الیمین و إما بدون ذلك أيضا كما فی المقربین» (آملی، محمد تقی، دررالفوائد، ج ۲، ص ۴۶۰).

به صورت آن باشد و ماده هیچ مدخلیتی در قوام شیء نداشته باشد، و صورت انسان، همان نفس اوست، لذا آنچه در نهایت محشور می‌شود، چیزی جز خود نفس نیست که در نفوس متوسطان در حکمت نظری و عملی یعنی اصحاب شمال و اصحاب یمین، بدن مثالی را ایجاد می‌کند که مجرد از ماده و لوازم آن بجز شکل و مقدار است و نفوس مقربین از شکل و مقدار نیز عاری و مبری است.»

تفاوت‌های جسم دنیوی و اخروی این مطلب را روشن‌تر می‌کند. اوصافی به جسم اخروی نسبت داده شده است که حقیقتاً متعلق به جسم نیست و همین ویژگیها بیانگر آن است که آنچه در آخرت جسم نامیده می‌شود صرفاً یک اشتراک لفظی است و به هیچ وجه با تعریف جسم منطبق نیست.

ملاصدرا در کتب فلسفی خود از تفاوت‌های مختلف سخن به میان آورده است اما مبسوط‌تر از وی، فیض کاشانی در اصول المعارف، در بیان این تفاوتها به بیست مورد اشاره نموده است که برخی از آنها به قرار زیر است:

۱- هر جسمی در آخرت دارای روح وحی بالذات است. هیچ جسم فاقد حیاتی در آنجا نیست.

۲- اجسام دنیوی بر حسب استعدادی که دارند، پذیرنده و قابل نفوس هستند در حالی که در زندگی اخروی نفس، فاعل جسم است و آن را متناسب با صورتهای خود خلق و ایجاد می‌کند.

۳- در دنیا، قوه تقدم زمانی بر فعل دارد در حالی که در آخرت فعل تقدم بر قوه پیدا می‌کند.

۴- در دنیا فعلیت اشرف از قوه است چون قوه وجود ناقص و ضعیف امر بالفعل است و فعلیت غایت قوه است در حالی که، در آخرت قوه اشرف از فعل است.

۵- اجسام دنیوی وسیله برای دستیابی به زندگی اخرویند لذا انقطاع و نیستی و انعدام می‌پذیرند در حالی که جسم اخروی از بقاء و دوام برخوردارست، ابزار برای تحصیل امر دیگر نیست.

۶- اجسام اخروی نامتناهی‌اند و هیچگونه تراحم و تداخلی میان آنها نیست.

۷- جسم اخروی و تمام نعمتها از قبیل باغها، جویها، خانه‌ها، قصرها و حوریان همگی به یک وجود موجودند که همان وجود واحد انسان سعادت‌مند است چون اهل سعادت بر همه اینها احاطه دارد بر خلاف اهل شقاوت که آتش و زنجیر و حیوانات وحشی بر آنها مستولی‌اند در حالی که جسم دنیوی با نعمت‌ها و نعمت‌ها وحدت پیدا نمی‌کند.

۸- در دنیا قوه خیال با حواس ظاهری متفاوت است در حالی که در آخرت این دو عین یکدیگر می‌شوند. تخیل اشیاء در آخرت عین ادراک حسی آنهاست.

۹- جسم دنیوی در دو مکان نمی‌تواند حضور داشته باشد. وقتی نفس به شنیدن یا مشاهده چیزی مشغول باشد، چیزهای دیگر از نظرش مغفول می‌ماند حال آنکه در آخرت اینگونه محدودیت‌ها و غفلت‌ها وجود ندارد.

۱۰- در دنیا علل با یکدیگر تعارض و تضاد پیدا می‌کنند و عواملی مانع از تاثیر آنها می‌شود در حالی که در زندگی اخروی تنها فاعل و موثر خداوند است.

به هر حال بدن دنیوی و تعلق نفس به آن به خاطر ضعف وجودی نفس است چرا که نسبت دنیا و آخرت نسبت نقص به کامل و طفل به بالغ است، وقتی نفس کمال پیدا کند همچنان که کودک از گهواره بی‌نیاز می‌شود نفس نیز از این جسم متکائف، ذو ابعاد دنیوی بی‌نیاز شده و رهائی می‌یابد. تمامی أعراض قائم به جسم مانند کم و کیف و وضع از بین می‌روند، از طرفی اگر جسم در آخرت معلول نفس باشد دیگر

تعلق علت به معلول خود معنا ندارد. علت و معلول دو مرتبه وجودی اند اگر بتوان عقل فعال را که علت ماده اولی است متعلق به ماده دانست، نفس فاعل را نیز می‌توان متعلق به جسم قلمداد کرد، درحالی‌که هیچ عقل فلسفی پایبند به ضوابط منطقی نمی‌تواند آن را بپذیرد.

نتیجه‌گیری:

با توجه به اینکه هیچیک از اصول فلسفی ملاصدرا نمی‌تواند اثبات کننده معاد جسمانی در تمامی عوالم و مراتب هستی باشد و از طرفی توجه به تفاوت‌های جسم دنیوی و اخروی که در واقع تفاوت جسم و غیر جسم است نه تفاوت دو جسم، نمی‌تواند در معاد جسمانی راهگشا باشد. چون جسم ذو حیات که عین حیات و شعور و فاقد تغییر است دیگر جسم نیست و بکارگیری قوه در دنیا و آخرت صرفاً یک اشتراک لفظی است و قوه بمعنای انفعال در زندگی اخروی نیست، و از لوازم جسم وضع و محاذاه و تداخل و تراحم است وقتی جسم بدون این لوازم باشد چرا باید آنرا جسم بنامیم؟!، اگر بتوانیم چیزی را بدون صدق حد و لوازم جسم بر آن جسم بخوانیم، بایستی تمام ساختار منطقی و فلسفی خود را در هم بریزیم، و اگر بتوانیم چیزی را جسم بنامیم که ابعاد نداشته باشد و از لوازم و أعراض جسم برخوردار نباشد در این صورت بایستی تمامی عوالم دیگر از قبیل عالم عقول و مثل نوری افلاطونی و حتی عالم الوهیت را جسم و جسمانی بدانیم و حتی غیر جسم بودن نفس را نیز انکار کنیم، و بنظر نمی‌رسد که برای تبیین یک اصل نیازی به فرو ریختن تمامی بنیادهای فکری و فلسفی باشد، اگرچه نقض دلایل موجود به معنای انکار عقلانی شدن معاد جسمانی نمی‌تواند باشد و راه تاملات عقلی در این زمینه

همیشه به روی بشر باز است، اما بنظر می‌رسد ملاصدرا نتوانسته چیزی فراتر از ابن سینا و شیخ اشراق را به اثبات رساند و این تقابل فکری که ظاهراً میان دو حکیم ایجاد می‌شود، فاقد مبنای قابل دفاع است. بنظر می‌رسد برای حل معضل معاد جسمانی تمسک به یکی از راههای زیر مناسب باشد،

۱- اینکه همانند ایمان گرایان امروزی اعتقاد به معاد جسمانی را فقط در زمره باورها قرار دهیم و آن را غیر قابل چون و چرا بدانیم، اصل معاد را عقلی معرفی کنیم اما کیفیت آن را با اتکا به متون دینی صرفاً متعلق ایمان و باور قلبی بدانیم.

۲- اینکه جسمانی بودن معاد را در آیات به تأویل برده و معتقد شویم معاد صرفاً روحانی است و در تمامی آن آیات تشبیه معقول به محسوس صورت گرفته است. قصد آیات تشویق و تحریص عموم مردم به زندگی دینی بوده است نه بیان کیفیت معاد.

۳- اگر عالم مثال مقداری یا خیال منفصل را بپذیریم که در آن ابعاد و صور جسمیه می‌تواند تحقق یابد. می‌توانیم هم به ظاهر آیات پایبند باشیم که معاد جسمانی را فی الجمله مطرح می‌کنند نه در تمام مراحل و مراتب هستی و با تحقق آن در عالم صور و اشباح پایبندی به ظواهر حاصل می‌شود. ضمن اینکه تعارض متون دینی با یافته‌های عقلی نیز از میان برداشته می‌شود و نیازی به التزام بر تحقق معاد جسمانی در عالم عقول و مجردات تامه باقی نمی‌ماند. این نظر شیخ اشراق و نظر صدرا در برخی آثار خود است.

منابع و مأخذ:

- شیرازی، صدرالدین، الاسفار اربعه، ج ۹، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- العرشیه، موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- المبداء و المعاد، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
- _____، الشواهد الربوبیه، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
- _____، مفاتیح الغیب، التاریخ العربی، ۱۴۲۴ ق.
- فیض کاشانی ملامحسن، اصول المعارف، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
- آملی، محمد تقی، درر الفوائد، دارالتفسیر، ۱۳۷۴ ش.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد از دیدگاه حکیم زنوری، حکمت، ۱۳۶۸ ش.
- ابن سینا، المبداء و المعاد، موسسه مطالعات اسلامی مک گیل، ۱۳۶۸ ش.
- _____، الشفاء(الهیات)، ناصر خسرو، ۱۳۶۲ ش.
- _____، رساله الاضحویه فی امر المعاد، دارالفکر العربی، ۱۹۴۹ م.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲ و ۳، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمه الاشراف، بیدار، بی تا.
- شهرزوری، محمد، شرح حکمه الاشراف، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، هادی ابن مهدی، شرح المنظومه با تعلیقه حسن زاده آملی، ج ۵، ناب ۱۳۷۹.
- _____، اسرار الحکم، مولی، ۱۳۶۱.
- نجفی افرا، مهدی، معاد در فلسفه و کلام اسلامی، جامی، ۱۳۸۳.