

تبیین موطن و جایگاه معاد جسمانی در اندیشه صدر

رسول اسکندری^۱

چکیده

از طرف فلاسفه و متکلمان برای جایگاه آلام و لذات، تقدیری مثل حور، زقوم و ... در جهان پس از مرگ، آرای مختلفی بیان شده است. برخی آن را در عالم دنیا و برخی نیز آن را در عالم خیال متصل می‌دانند. ولی صدرا هیچ‌یک از آنها را موطن معاد جسمانی نمی‌داند؛ چراکه از سویی با مؤلفه‌هایی در متون دینی - که او را از این نظرات بازمی‌دارد - روبه‌روست و از طرفی هم او تنها به معاد روحانی قائل نمی‌باشد. در اینکه صدرا موطن معاد جسمانی را در برزخ می‌داند، اختلافی وجود ندارد. ولی اینکه او آن موطن را در قیامت چه می‌داند، چندان واضح نیست. باوجود این، می‌توان این دو نظریه را از کلام او استحصال کرد؛ یکی «معاد صوری در مرحله مثالی» که خود دو قسم است و دیگری «معاد صوری در مرحله عقلی» که حور و نار ... در عالم عقل به شکل اندماجی وجود دارد، ولی در آن تفصیل با قدرت و شدت بیشتر دیده می‌شود. بنابراین از نگاه صدرا موطن معاد جسمانی در قیامت، یا عالم مثال است و یا عالم عقل؛ هرچند می‌توان موطن آن را در قیامت و برزخ، عالم مثال دانست، اما نه با ادبیات صدرا. این مقاله با روش توصیفی و تحلیل مقایسه‌ای، در صدد بیانی روشن از موطن معاد جسمانی در متن دینی می‌باشد.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، موطن معاد جسمانی، عالم مثال منفصل، عالم عقل، عالم دنیا، قیامت، برزخ.

۱. کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی مرکز تخصصی فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم eskandari2107@gmail.com

مقدمه

بحث از معاد جسمانی یک بستر تاریخی دارد. در این خصوص، فارابی مطلب خاصی بیان نکرده و تنها به حداقل آن اکتفا کرده است. بوعلی نیز در رساله اضحویه چیزی به نام معاد جسمانی را قائل نشده است (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹، ۱۵۷). ایشان می‌گوید: آنچه هست، معاد روحانی است و آنچه باقی می‌ماند و ماندگار است، عقل مجرد انسان است نه خیال او، و آنچه در متن دینی از معاد تقدیری و جسمانی مشاهده می‌شود، باید تأویل برده شود. اگر سؤال شود که چرا متن دینی این‌گونه است، می‌گوییم: شارع خواسته مطلب را برای مردم آسان کند و به همین خاطر، معاد روحانی را به شکل معاد جسمانی بیان کرده است.

همین موضوع سبب شده که امثال غزالی متقدم، حکم به تکفیر فلاسفه بدهند. ولی بعد از این، بوعلی در آثار خود، از جمله الهیات شفا (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳) گفته است: ما از شریعت، معاد جسمانی را می‌فهمیم. لذا گرچه استدلال عقلی بر آن نداریم، ولی چون صادق مصلدق گفته است، آن را قبول می‌کنیم. بوعلی تحلیلی از معاد جسمانی را ارائه کرده و از راه تعلق قوه خیال مادی انسان به افلاک مادی، این مسأله را حل می‌کند و موضوع تخیلات افرادی که به مرحله عقلی نرسیده‌اند را افلاک می‌داند. (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴) همین تحلیل، به‌عنوان پایه‌ای برای کارهای غزالی دوره دوم قرار گرفت.

بعد از آن، شیخ اشراق می‌گوید: انسان‌ها سه دسته‌اند. دسته اول نفوس طاهر و پاکی هستند که در علم و عمل، قوی و کاملند. آنها در نهایت به عالم عقل منتقل می‌شوند. او برای این دسته، بهشت مثالی را قائل نیست، بلکه برای آنها بهشت عقلی را تصور می‌کند. (سهرودی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۳-۲۲۴)

دسته دوم، نفوسی هستند که در علم و عمل متوسط هستند. این دسته وارد عالم اشباح

معلقه (عالم مثال منفصل) می‌شوند. (همان، ص ۲۲۹-۲۳۰) دسته سوم نیز اهل جهنم‌اند که به عالم مثال مظلومه منتقل می‌شوند.

قطب‌الدین شیرازی از دسته اول به مقربین، از دسته دوم به اصحاب یمین و از دسته سوم به اصحاب شمال تعبیر کرده است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۶). بنابراین از نگاه شیخ اشراق، موطن معاد روحانی مقربین، عالم عقل و موطن معاد جسمانی اصحاب یمین و اصحاب شمال، عالم مثال منفصل است. شیخ اشراق نسبت به بوعلی، با متن دینی بیشتر همراهی می‌کند.

پس از آن، صدرا درصدد برآمد تا معاد جسمانی و روحانی را به طور عقلی حلّ و فصل کند. لذا گفته برخی تعابیر، شریعت ناظر به معاد معنوی و روحانی است؛ مثل «و رضوان من الله اکبر» برخی هم ناظر به معاد صوری و جسمانی می‌باشد؛ مانند حور، قصور و بله، بسیاری از تعابیر شریعت در خصوص معاد جسمانی است و این باعث شده است تا صدرا به این فضا وارد شده و مسائل مهمی را بیان کند و نکاتی را از متن دینی به دست آورد و براساس آن، جایگاه معاد جسمانی را مشخص کند.

معاد جسمانی از نگاه صدرا، همان آلام و لذات و شقاوت و سعادت صوری و تقدیری مثل حور، آتش و ... می‌باشد که در جهان پس از مرگ (چه در قیامت و چه در برزخ) روی می‌دهد. از الم‌های صوری (مثل زقوم، نار و...) و لذت‌های تقدیری (مثل جنات تجری، فواکه و...) به جنت و جهنم صوری تعبیر می‌شود. این معاد با تثبیت مرتبه خیال، برای همه نفوس مطرح می‌شود؛ چه نفوسی که به مرحله عقلی رسیده‌اند (مثل مقربین) و چه نفوسی که به مرحله عقلی نرسیده‌اند و دسته دوم می‌تواند شامل این افراد گردد؛ کسانی که خلاف و خیر انجام نداده باشند (مثل جنینی که ولوج روح در چهارماهگی برای او شده و قبل از خارج شدن از رحم مادر سقط شده باشد)، و یا افرادی که فقط کار خیر کرده باشند (مثل اصحاب یمین) و یا افرادی که فقط کار خلاف کرده باشند؛ مثل اصحاب شمال. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵)

در مقابل، به تمام آلام و لذات و شقاوت و سعادت غیرصوری و غیرتقدیری (معنوی) که در جهان پس از مرگ روی می‌دهد، معاد روحانی می‌گویند. معاد روحانی همان جنت ذات و صفات برای مقربین و جهنم معنوی و عقلی برای کفار و منافقین است.

بعد از بیان معاد روحانی و معاد جسمانی، این سؤال مطرح می‌شود که جایگاه و موطن

معاد جسمانی (یعنی جایگاه آلام و لذات صوری و تقدیری‌ای مثل حور، آتش...) چه در برزخ و چه در قیامت کجاست؟ اهمیت این پرسش در آن است که اگر گفته شود آن «موطن» عالم دنیاست، لازم می‌آید که دوباره دنیا و ابدان انسان‌ها ایجاد شوند؛ چرا که در قیامت، عالم دنیا و آنچه که در آن است به طور کلی برچیده می‌شود و ایجاد دوباره ابدان انسان‌ها نیز یک نوع تناسخ محسوب می‌شود. از سوی دیگر لازم می‌آید که رجعت به سوی خدا نباشد، بلکه رجعت به سمت دنیا باشد که در این صورت هر دو لازمه، با متن دینی سازگار نیست. حال اگر آن موطن را عالم مثال متصل بدانیم، باز هم با متن دینی هماهنگ نخواهد بود. آنچه که باعث شده است صدرا جایگاه و موطن معاد جسمانی را غیردنیا و غیرعالم مثال متصل بیان کند، این است که طرح او با مؤلفه‌های متن دینی سازگار باشد. برای اینکه اندیشه صدرای خوب روشن شود، اقوال معاد جسمانی از زبان خود او در اینجا بیان می‌شود.

اقوال معاد جسمانی

برای تصور بهتر از معاد جسمانی و موطن آن، به اقوال مربوط به معاد جسمانی پرداخته می‌شود تا تصویر روشنی از این مسأله به دست آید.

به طور کلی، در باب معاد عده‌ای حشر نفوس و اجساد را غیرممکن می‌دانند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۳-۱۶۴) صدرا اندیشه آنها را مخالف عقل و شرع می‌داند؛ چرا که در شریعت آمده است خدا جان‌ها را در هنگام مرگ می‌گیرد «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ» (زمر-۳۹)، (۴۲) و این یعنی آنها از بین نرفته‌اند (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۴).

در مقابل این دسته، چند گروه قرار دارند:

۱. عامه فقها و اصحاب حدیث که قائل به معاد جسمانی بوده و در نزد آنها روح، جسم ساری در بدن است که بعد از مرگ از این جسم لطیف جدا می‌شود و در قیامت دوباره به آن بدن برمی‌گردد. این دسته، موطن معاد جسمانی را عالم دنیا می‌دانند.

۲. جمهور از فلاسفه و پیروان مشاء که قائل به معاد روحانی هستند. از نگاه آنها بدن با مرگ نابود می‌شود و آنچه باقی می‌ماند، بُعد روحانی انسان است. موطن معاد روحانی، در نظر آنها عالم عقل است.

هر دو دسته با توجه به متن دینی که می‌گوید معاد جسمانی و روحانی است، مردود می‌باشند و از محل بحث ما خارج می‌گردند. می‌ماند دسته سوم که اکنون مورد توجه قرار می‌گیرد.

۳. دسته‌ای از بزرگان حکما، عرفا، برخی از متکلمین و بسیاری از اصحاب امامیه که قائل به معاد جسمانی و روحانی می‌باشند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۴-۶۰۵).

در این قول اخیر، برخی از متکلمان (مثل فخر رازی) می‌گویند: در مرحله قیامت، بعد از نفخه دوم، انسان‌ها به بدنشان برمی‌گردند. یعنی بدن بعد از مرگ متفرق می‌شود و خدا با اقتدار خود اجزاء اصلی را جمع می‌کند و بعد، روح را به آن بدن مادی برمی‌گرداند. از نگاه آنها، موطن معاد جسمانی قیامتی، در این دنیا مطرح می‌شود (همان، ج ۹، ص ۱۵۳) و موطن عالم برزخ مسکوت گذاشته شده است.

صدرا در نقد نظر فخر رازی می‌گوید:

۱. با این نظریه، نشاء آخرت مثل نشاء دنیا می‌شود. در حالی که در شریعت به صراحت سخن از نشاء آخری می‌باشد که آمده است: «ان علیه النشأه الاخری» (نجم (۳۹)، ۴۷) (همان‌جا). از طرفی، این اندیشه فخر، رجوع به دنیا می‌شود نه رجوع به سوی خدا. در حالی که در متن دینی این‌گونه آمده است: «انا لله و انا الیه راجعون» بقره (۲)، ۱۵۶) (همان‌جا)

۲. از طرف دیگر، برگشت به دنیا برگشت به دار عمل و تحصیل است، نه دار عقبی و دار جزاء (همان‌جا)

۳. در نهایت، این برگشت یک نوع تناسخ است (همان‌جا)؛ چرا که در قیامت، کل عالم نابود می‌شود و تعیین خود را از دست می‌دهد و چیزی باقی نمی‌ماند تا اعضای بدن جمع شود و روح به آن تعلق بگیرد. پس باید بدن دیگری به وجود آید تا روح انسان به آن تعلق بگیرد و این یعنی تناسخ. بنابراین پذیرفته نیست به جناب ملاصدرا اشکال شود که اگر ایشان در معاد جسمانی در دنیا تناسخ را می‌پذیرند، باید در رجعت هم تناسخ را بپذیرند؛ چراکه در رجعت، نظام دنیا متلاشی نشده و مربوط به قبل از قیامت است.

از جمله دسته سوم، اندیشه بوعلی در برخی از کتب اوست که می‌گوید بعد از مرگ، صورت‌های بهشت و جهنم صوری معنا دارد. ولی به این شکل که این نفس وقتی مرگ برایش رخ داد و از این نشاء خارج شد، باید جنبه مادی او و حتی جنبه خیال او هم (که از منظر مشاء منطع در ماده است) از بین برود.

و اگر از بوعلی این پرسش مطرح شود که صوری که مرتبط با قوه خیال انسان است و

با مرگ از بین می‌رود در کجا دیده می‌شود؟

او می‌گوید: نفس باید یک نحوه تعلق به فلک یا یک امر مادی (که آنها تأمین‌کننده تعلق این نفس هستند) را داشته باشد. وقتی نفس به یک چیز تعلق داشت، باعث می‌شود تخیل داشته باشد. البته این تخیل از نوع تخیل نفس و بدن نیست که آن فلک بدن او شود. ولی یک نوع تعلقی بین نفس و آن فلک برقرار است که باعث این تخیل می‌شود. بنابراین کسی که اهل کار خیر باشد، تخیلات مثبت دارد و کسی که اهل کار شر باشد، تخیلات منفی خواهد داشت؛ چراکه تخیل در آنجا بسیار شدید و بسان رؤیت می‌باشد. این تحلیلی از معاد جسمانی بوعلی است برای افرادی که تعلقات مادی آنها پابرجاست و این تعلقات مادی باعث می‌شود آن افراد، صور تخیلی داشته باشند و آن صور تخیلی چیزی جز معاد جسمانی نمی‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴)

از نگاه بوعلی، تا موضوع و محل تخیل نباشد، نفس تخیل ندارد. بنابراین بدن تا قبل از مرگ و امور مادی فلکی بعد از مرگ، موضوع و محل برای تخیل خواهد بود. در نتیجه در اندیشه بوعلی، آن صور تخیلی، در قوه خیال متصل انسان روی می‌دهد. بطوری که اگر آن صور ملائم با طبع بود، لذت می‌برد و اگر آنها غیر ملائم با طبع بود، درد می‌کشد پس، همین خیال متصل موطنی است که موجب لذت و الم می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۰۰).

اشکالات صدررا به این قول:

۱. تعلق روح به جسم سماوی یا دخانی، سخنی است که علمای طبیعی هم آن را نمی‌گویند، تا چه رسد به یک حکیم. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۴۹)
۲. از طرفی، چون این روح قرار است تا ابد بماند، چگونه به امر مادی‌ای همچون دخان و جسم فلکی تعلق بگیرد که آهسته آهسته دارد نابود می‌شود. یک فیلسوف طبیعی می‌داند که این جسمی نیست که دوام داشته باشد، بلکه دائماً در حال تحلیل و تفرق است. (همان‌جا)
۳. خارج شدن نفس از بدن و تعلق گرفتن نفس به اجرام سماوی یک نوع تناسخ است؛ چرا که آن اجرام، اجرام دخانی حیوانی است. (همان‌جا)
۴. آنچه معلوم است، این است که خیال متصل یک نشانه حقیقی نمی‌باشد. بله، در آن موطن هر کس در حد خیال خود از تصور باغ، فواکه و... لذت می‌برد و از تصور آتش،

زقوم و... عذاب می‌کشد. بنابراین بوعلی یک خیال متصل درست کرده است، اما یک نشاء جدا و حقیقی در نظر نگرفته است. درحالی‌که متن دینی از یک نشاء حقیقی جدا صحبت می‌کند.

مسأله معاد جسمانی در نشاء خیال منفصل است. اگر عالم خیال منفصل مجرد را کسی قبول داشته باشد، باید حقایقی مثل حور و نار... را در خارج ببیند؛ هرچند آن حقایق را ملکات من پدید آورده باشد. بنابراین حقایق خارج از صقع نفس ماست، نه اینکه در خیال متصل ما باشد. (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۰۱)

ملکات هر شخص برای او برزخ و قیامت ایجاد می‌کند و آن ملکات باعث عذاب و ثواب شخص می‌شود. یعنی ملکات هر شخص آثاری را در موطن برزخ و قیامت ایجاد می‌کند و آن آثار، خود را به شکل حور، قصور، زقوم و... در می‌آورد که باعث عذاب و ثواب شخص می‌شود که همه آنها خارج از صقع نفس هستند. به عبارت دیگر، آنچه در شریعت آمده، نتیجه عمل ماست که اثر وجودی در نشاء منفصل دارد. اگر آن اثر وجودی بد بود، خود را به شکل مار و عقرب در می‌آورد و اگر اثر وجودی خوب بود، خود را به شکل حور، قصور، و... در می‌آورد. این ملکات، در عالم خیال منفصل واقعی خارجی، این آثار را به اشکال مختلف به وجود می‌آورد، نه اینکه قوه خیال هر شخص این امور را بسازد.

البته، همین تلاش بوعلی بسیار ارزشمند است و سبب شده که حال و هوای برزخ و معاد صوری تا حدودی مشخص شود. بوعلی گفته است که پایه این ادراک، خیال متصل است و صدرا هم از همین کار او استفاده کرده و مدعای معاد صوری و جسمانی را تحلیل می‌کند.

مدعای صدرا در معاد جسمانی و اثبات آن

۱. آنچه از ادله نقلی به دست می‌آید این است که حقایق اخروی، تقدیری جزئی و دارای ذوات جوهری و قائم به خود هستند؛ مثل حور، زقوم و... این صور از صور مادی قوی‌تر و با دوام‌ترند (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۵۰)؛ چرا که حقایق اخروی از فاعل نشأت می‌گیرد. یعنی قوه خیال بدون توجه به ماده خارجی موجب پدید آمدن صور خیالی می‌شود، ولی صور دنیوی از قابل نشأت می‌گیرد. بدین معنا که ماده خارجی باعث تحقق صور مادی می‌شود.

(همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۸؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۲-۱۹۳)

صدرا برای اثبات این مدعا، از اصل تجرد قوه خیال (همانجا، همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۸؛

همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۷) و اصل تجرد صور خیالی - که قائم به نفس و انشاء شده از نفس است استفاده می‌کند. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۱)

۲. آنچه در معاد عود می‌کند، خود شخص نفس و بدن است، نه فقط روح و نه فقط بدن او و در آنجا نفس اخروی همان نفس دنیوی و بدن اخروی هم به عینہ همان بدن دنیوی است؛ به طوری که اگر او را ببینی، می‌گویی این همان فلان شخصی است که در دنیا بوده است. (همان، ج ۹، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۵) نصوص فراوانی داریم مبنی بر اینکه در روز قیامت، شخص به عینہ با تمام اجزا و اعضای خود محشور می‌شود؛ مثل این کلام خداوند که می‌فرماید: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یاسین (۳۶)، ۷۸، ۷۹) و یا: «أَيُّحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (قیامت (۷۵)، ۳، ۴) از ظاهر آن آیات به دست می‌آید که به عینہ همان سر انگشت‌ها برمی‌گردند. ولی این به عینہ بودن با نشاء اخروی جمع می‌شود، نه با نشاء دنیوی؛ زیرا معاد بازگشت به سوی خداست.

ملاصدرا طبق سه اصل، عینیت بین بدن اخروی با بدن دنیوی را تثبیت می‌کند:

(یک) شیئیت شیء به فصل اخیر است. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۶-۱۸۷)

(دو) تشخیص شیء به وجود است. (همان، ج ۹، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۵؛

همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۶)

(سه) تشخیص بدن به نفس است. (همان، ج ۹، ص ۱۹۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۴؛ همو،

۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۲)

در حرکت جوهری انسان، ما با شخص وجودی (نفس به علاوه ماده مبهمه) روبه‌رو هستیم که خود را بالا کشیده و در این حرکت، این همانی و اتصال به شخص وجود انسانی برقرار است که با حرکت از دار دنیا به دار آخرت کشیده شده و چون این شخص به عینہ در عالم آخرت وارد می‌شود، همان است که عقاب و ثواب می‌بیند و این شخص وجودی بالا آمده، همان فصل اخیر است و اگر فصل اخیر از ماده و عوارض ماده (جسم) قطع شود، در درون خود، حقیقت ماده و عوارض ماده را دارد؛ چرا که تمام کمالات در فصل اخیر است. لذا حتی اگر جسم را از فصل اخیر جدا کنیم، باز آن را از اصل و حقیقت جسم خارج نکرده‌ایم. صدرا تحول و حرکت «نفس به علاوه ماده مبهمه» را پس از مرگ هم می‌پذیرد. بنابراین «نفس به علاوه ماده مبهمه» از برزخ به مرحله قیامت حرکت می‌کند.

ما دو نوع حرکت جوهری داریم. یکی حرکت جوهری جسمانی در بدن. جنسی که به

آن ماده مبهمه و بدن می‌گویند؛ چه آن حرکت در دنیا باشد یا در برزخ و یا در قیامت. (همان، ج ۹، ص ۲۰۰؛ همان، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ همان، ص ۱۸-۱۹)

دیگری، حرکت جوهری نفسانی در همه آن مراحل. در این حرکت به دلیل ترکیب اتحادی نفس با بدن، با ارتقاء وجودی نفس از دار دنیا به دار آخرت، بدن هم از دار دنیا به دار آخرت تصیروت وجودی پیدا می‌کند و این «نفس به علاوه ماده مبهمه» در تمام مراحل به شکل امتداد طولی است. هویت نفس بدون بدن نمی‌شود. منظور از بدن نیز ماده مبهمه است نه ماده معینه که در حال تغییر و تبدل است.

جهت وحدت و تشخیص ماده مبهمه دنیوی با ماده مبهمه اخروی، نفس به همراه نوعی از ماده مبهمه است. (همان، ج ۹، ص ۳۱) پس، آن امر واحد شخصی وجودی، بدن و نفس است که از دار دنیا به دار آخرت کشیده شده است و هدیت بدن از آن جهت که بدن است، به نفس می‌باشد و هدیت اعضای بدن نیز به نفس است (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶۲) و این نفس فصل اخیر است.

۳. نشاء دنیا غیر از نشاء آخرت است؛ چرا که:

الف) در شریعت به صراحت سخن از نشاء آخری است نه نشاء دنیا: «وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشَاءَ الْأُخْرَى» (نجم (۵۳)، ۴۷)

ب) طبق آیه «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری (۴۲)، ۵۳)، آخرت، قرب الی الله است نه قرب الی الدنیا)

ج) برگشت به دنیا، برگشت به دار عمل و تحصیل است نه دار جزاء (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۵۳)

۴. بهشت و جهنم قیامتی اکنون نیز موجود است: «وَأْتَقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» آل عمران (۳)، ۱۳۱ و «جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران (۳)، ۱۳۳) اگر بهشت و جهنم در دنیا باشد، باید اول برزخ تمام شود و بعد قیامت شود تا ارواح به بدن دنیوی برگردند و این یعنی اینکه بهشت و جهنم اکنون وجود ندارد و در آینده محقق می‌شود (همان، ج ۹، ص ۱۶۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۰)

۵. ما از دار آخرت خبر نداریم، ولی از دار دنیا باخبر هستیم (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۳؛ ۱۳۵۴، ص ۴۴۵)

۶. دار دنیا دار خراب شدن و از بین رفتن است، ولی دار آخرت دار ثبات است و با

خراب شدن دنیا، آخرت محقق می‌شود. اگر معاد عود روح به بدن باشد، دیگر نباید دنیا خراب شود. (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۳)

موطن معاد جسمانی

در مدعای معاد جسمانی، صدرا به این رسیده است که:

۱. با این مدعا که حقایق اخروی، تقدیری جزئی‌اند، معاد روحانی صرف - که موطن آن عالم عقل است - خارج می‌شود.

۲. با این مدعا که صور و حقایق اخروی از سنخ جواهرند، [اینکه] موطن معاد جسمانی، خیال متصل هر شخص باشد خارج می‌شود.

۳. با این مدعا که بین بدن مادی با بدن اخروی این همانی است، قول متکلمین - که قائل به عینیت به معنای تحت اللفظی‌اند - خارج می‌شود. عینیت به معنای تحت اللفظی، یعنی اینکه همین بدن دنیوی به عینه باید در قیامت محشور شود؛ چراکه اگر این گونه نباشد، این گناه‌کار نیست که عذاب می‌بیند و این نیکوکار نیست که ثواب می‌بیند. یعنی با این مدعا، موطن معاد جسمانی - که دار دنیا است - خارج می‌شود و همچنین با این مدعا، قول حکمیان که عینیت واقعی بین دریافت کننده ثواب و عقاب را نفس می‌دانند و می‌گویند بدن انسان در طول حیات دنیوی تغییر می‌کند و ثابت نیست و شخصیت انسان به نفس اوست نه بدن او، خارج می‌شود؛ چرا که مراد آنها از عینیت، مثلث است و این یک نوع تصرف در ادله نقلیه است. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۶)

۴. با این مدعا که غیریت بین نشاء دنیا با نشاء آخرت است، کلام شخصی مثل فخر رازی که معاد را بازگشت به دنیا می‌دانند و از نگاه آنها موطن معاد جسمانی عالم دنیا است، خارج می‌شود.

بنابراین صدرا موطن معاد جسمانی را عالم دنیا و عالم خیال متصل نمی‌داند و از طرفی هم قائل به فقط معاد روحانی - که موطن آن عالم عقل است - نمی‌باشد. در اینجا یک پرسش مطرح می‌شود که صدرا موطن معاد جسمانی را چه می‌داند؟ برای پاسخ به این پرسش باید اقوال استحصال شده در کلام صدرا بررسی شود.

اقوال استحصال شده از کلام صدرا

در اینکه صدرا موطن معاد جسمانی و صورتی را در برزخ، عالم مثال منفصل می‌داند

اختلافی نیست. ولی اینکه موطن معاد جسمانی را در قیامت چه می‌دانند، چندان واضح نیست؛ چرا که وی متن‌های متعددی در این زمینه دارد.

در این زمینه می‌توان دو نظریه را از کلام صدرا استخراج کرد:

۱. معاد صوری در مرحله مثالی: «قد علمت أن النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية و بين الجسمانيات المادية» (همان، ج ۹، ص ۳۳۵)

۲. معاد صوری در مرحله عقلی که به‌طور مفصل به آن پرداخته می‌شود.

اما معاد صوری در مرحله مثالی را به دو گونه می‌شود توضیح داد:

۱. معاد صوری در مرحله مثالی با تنزل از مرحله عقلی برای عده‌ای باشد. یعنی همه افراد با نفخه اول وارد عالم قیامت (عالم عقل) می‌شوند، ولی اصحاب یمین و اصحاب شمال بعد از نفخه دوم وارد عالم مثال می‌شوند و مقربین در عالم قیامت باقی می‌مانند و این یعنی تنزل اصحاب یمین و اصحاب شمال به ذاتی خود که تقدّر و صورت باشد.

قوه خیال انسان در حالت فنا محو می‌شود، ولی در حالت بقاء بعد از فنا خود را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، سلطان حضور مقربین در نفخه اول و دوم، عالم عقل است و سلطان حضور اصحاب یمین و اصحاب شمال در نفخه اول، عالم عقل و در نفخه دوم، عالم برزخ است و این اندیشه با آیات رجعت (مثل: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ») سازگار نیست؛ چرا که در این طرح، رجعت به الله دیده نمی‌شود. بلکه رجعت به عالم مثال که تنزل از عالم عقل است دیده می‌شود.

۲. معاد صوری در مرحله مثالی بدون ورود به مرحله عقلی برای عده‌ای است. یعنی اصحاب یمین و اصحاب شمال اصلاً وارد عالم عقل نمی‌شوند و در عالم برزخ باقی می‌مانند، ولی مقربین وارد عالم عقل می‌شوند. به عبارت دیگر، سلطان حضور اصحاب یمین و اصحاب شمال، عالم برزخ است و سلطان حضور مقربین، عالم عقل است: «نذهب من هذا العالم إلى دار الجزاء من غير عمل فمن سلمت منا فطرته و حسنت أعماله فإلى جنة الله [الجنة العقلی] إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ الكاملين في العالم أو إلى جنة الحيوان [الجنة الصوری في العالم البرزخ] إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ و يبقى ممن ساء عمله و اسود قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالد فيها ما دامت السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۷۴-۲۷۵)

در این قول، گویا نفخه اول و دوم برای اصحاب یمین و اصحاب شمال نمی‌باشد و این با آنچه صدرا در مورد نفخه اول و دوم می‌گوید سازگار نیست؛ چرا که ایشان دو نفخه را در

فضای عقلی معنی می‌کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۸۹) ولی در این طرح، سلطان حضور اصحاب یمین و اصحاب شمال، عالم برزخ است. بعد از نفخه اول که در آن نفخه فرع و نفخه صعق در فضای عقلی است، نفخه ثانی در همان موطن مطرح می‌شود (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۴۶)

معاد صوری در مرحله عقلی^۱

یک‌وقت گفته می‌شود آخرت فقط عالم عقل است که از محل بحث ما خارج است و یک‌وقت هم گفته می‌شود آخرت، عالم عقل است که در آن عالم، جهت جسمانی و تقدیری هم وجود دارد که این قسم محل بحث است.

در این طرح، در عالم عقل که ناظر به نفس کل است، هم معاد جسمانی و هم معاد روحانی ملاحظه می‌شود که معاد روحانی، حظ روح و معاد جسمانی، حظ بدن است.

تمام حقایق تقدیری، در عالم عقل معنادار است و تفصیل آن حقایق، خود را در آن عالم نشان می‌دهد. یعنی تمام حقایق صوری عالم مثال، در عالم عقل است و در آنجا آتش، غلمان ... و حتی آثار هر یک از آنها دیده می‌شود. عالم عقل چون به شکل بساطت و اندماج است، این‌گونه احساس می‌شود که در آن هیچ خبری نیست. درحالی که همه امور تقدیری در آنجا به شکل اندماجی است؛ البته نه اندماجی خالی از تفصیل، بلکه اندماج به نحو تفصیلی. حتی ترتیبات آن صور تقدیری هم در آنجا هست، درحین اینکه هویت بسیط هم در آن وجود دارد؛ درست مثل کسی که در جرعه عقلی، چندین مطلب و ترتیب بین آنها را می‌بیند. یعنی در دل آن جرعه، همه تفصیل و نکات را با هم می‌فهمد و خود آن جرعه عقلی، این تفصیل را نشان می‌دهد.

بنابراین اندماج در عالم عقل به معنی آن نیست که در آن تفصیل نباشد و تفصیل دیده نشود. بلکه تفصیل با قوت بیشتر در آنجا دیده می‌شود. اگر چشم عقلی کسی باز شود، تمام تفصیل عقلی را بهتر، عمیق‌تر، شریف‌تر، دقیق‌تر، قوی‌تر و شدیدتر از تفصیل خیالی و تفصیل حسی خارجی می‌بیند. به همین خاطر صدرا می‌گوید: صور تقدیری در قیامت شدیدتر و قوی‌تر از صور تقدیری در عالم مثال است. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۱۹)

در قیامت همه حقایق در نفس کل جمع می‌شوند، نه عقل کل. فرق عقل کل با نفس

۱. قائل این نظریه، استاد سید یدالله یزدان پناه هستند (ر.ک: نوارهای درسی حکمت متعالیه، بخش تحقق فلسفه

اسلامی، جلسه ۶۲۳ تا ۶۴۱)

کل در این است که در عقل کل، همه حقایق بدون تفصیل است. یعنی حقایق در حالت اندماجی هستند و به طور تفصیل دیده نمی شود. ولی در نفس کل، حقایق اندماجی موجود در آن، به نحو تفصیل عقلی دیده می شود. باید توجه داشت که نفس کل مربوط به عالم عقل است نه عالم مثال. نفس کل در عالم عقل، بسان رب النوع در آن عالم است. همان گونه که رب النوع هر شیء، تمام تفصیلات و جزئیات و مراحل هر شیء را در خود می یابد و در خود دارد، نفس کل هم همه حقایق صوری مثالی را با تمام تفصیلات و جزئیات به نحو اندماجی در خود دارد.

می توان از تفصیلات موجود در دل نفس کل، با این ادبیات یاد کرد که در نفس کل، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. یعنی بسیط و فشرده ای که در دل آن «کثرت» خوابیده و آن کثرت، در دل آن فشرده و قابل رؤیت و مشاهده است، پس در دل امر اجمالی عقلی، هزاران جهت می تواند با هم در یکجا جمع شود و هر کدام یک حکم داشته باشد؛ هر چند درک این مطلب برای اذهان عادی، غیرقابل فهم است.

اگر اشکال شود که در قیامت برای ثواب و عقاب صوری نیازمند به بدن هستیم و این در عالم عقل بدنی وجود ندارد؟ در جواب می گوئیم: در قیامت بدن عقلی موجود است، کماینکه در برزخ بدن مثالی وجود دارد. این بدن برای خود اعضا و جوارح عقلی (مثل قوای سمعی و بصری و چشم و گوش ...) دارد. یعنی همه خواص بدن را به نحو اتم در خود دارد و آن، همه تفصیلات را در خود جمع کرده است؛ به گونه ای که از ابدان مادون خود، هیچ چیز را کم ندارد. (همان، ج ۹، ص ۳۸؛ همان، ص ۶۴)

بدن عقلی به دلیل وجود ملکات خیر و شر در او، فواکه و نار و امثال آن را مناسب با عالم عقلی انشاء می کند و همانها موجب الم و لذت اخروی برای بدن عقلی می شوند. برخی از اموری که صدرا در فضای عقلی مطرح کرده و می تواند در تصویرگری این طرح اخیر ما را کمک کنند، عبارتند از:

۱. بهشت و جهنم اصلی، بهشت و جهنم عقلی می باشد و سایر بهشت و جهنم مثالی و مادی از مظاهر و نمود آن بهشت و جهنم اصلی است. (همان، ج ۹، ص ۳۲۹؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۷۶-۲۷۵؛ همو، بی تا، ص ۵۱۱؛ همان، ص ۵۱۶)

۲. عالم قیامت در مرحله روح و عقل است که نفس و بدن، مندمج در آن می باشد و این یعنی اینکه عالم آخرت از سنخ عقل است. (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۴۷)

۳. صدرا قائل به بدن مادی و بدن مثالی و بدن عقلی است و بین آنها رابطه طولی و این همانی برقرار می‌کند. به این معنا که بدن عقلی به‌عینه همان بدن مادی و بدن مثالی است، درحین‌اینکه غیر آنهاست؛ مثلاً بدن مادی و مثالی زید، عین همان بدن عقلی زید است؛ چرا که همین بدن عقلی به‌عینه پایین آمده، شده "بدن مثالی و بدن مادی زید"، به همراه ضعف در این بدن مثالی و مادی و قوت در بدن عقلی. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۶۴-۶۲)

۴. در مرحله عقلی، روح و بدن باهم متحد می‌شوند و این اتحاد مانع نمی‌شود که آن دو جهت، در آن موطن دیده نشود. به عبارت دیگر، روح و بدن در مرحله عقلی به‌نحو اندماجی می‌باشد؛ هرچند جهت روحی با جهت بدنی در آن موطن، غیرهم هستند. به‌طور حقیقی و واقعی در قیامت هم خصیصه‌های بدنی و هم خصیصه‌های روحی است؛ هرچند در آنجا به‌نحو بساطت و اتحاد باهم باشند. (همان، ج ۹، ص ۱۶۶)

۵. بعث یعنی برانگیخته شدن از مرحله قبلی و کنار زدن زواید مثالی و وارد شدن در عالم عقل. پس لازمه بعث، وارد عالم عقل شدن است. (همان، ج ۲، ص ۲۲۴؛ همان، ص ۲۱۹-۲۲۰)

۶. با قیامت کبری همه به اصل خود که هویت عقلی آنها ستر می‌گردند و با صیوررت وجودی به آن موطن رجوع می‌کنند، نه اینکه آن موطن عقلی را مشاهده کنند (همان، ج ۹، ص ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶، ص ۱۷۴)

۷. صراط و نفختین و مقاطع بین آنها که عرض، نامه اعمال، حساب و میزان امثال آن باشد، در فضای عقلی قرار می‌گیرد: «کانت الروح هی المشهود المباشرة للاحكام الاخرویه (صراط و نفختین و مقاطع بین آنها) و البرزخیه فی وجودها صارت الامتدادات متصله بالجسم و النفس بواسطه الروح» (همو، بی تا، ص ۵۱۷-۵۱۸) از مجموعه این مطالب به‌دست می‌آید که ملاصدرا موطن قیامت را در بستر عالم عقل قرار می‌دهد.

اگر اشکال شود که وقتی این طرح در مقربین مشکلی را ایجاد نمی‌کند، چگونه این قول در اصحاب یمین مطرح می‌شود، می‌گوییم با توجه به متون دیگر صدرا می‌توان گفت صدرا حشر اصحاب یمین را در ابتدا در برزخ و در نهایت در قیامت با رب النوع آنها تبیین می‌کند و می‌گوید: «حشر الی الله اصحاب یمین، حشر به عقول است. اما نفوس ناطقه ناقصه یا مشتاق به کمال عقلی هستند یا مشتاق نیستند (مثل اصحاب یمین) ... نفوس ناطقه ناقصه غیرمشتاق به کمال عقلی در عالم برزخ - که بین عالم عقل و عالم ماده است - محشور

می‌شوند ... کیفیت حشر نفوس ناطقه ناقصه غیرمشثاق به کمال عقلی، مانند کیفیت حشر سایر نفوس حیوانی بهیمیه و سبعیه است» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۴۷-۲۴۸). صدرا در ادعای سوم، حشر سایر نفوس حیوانی را این‌گونه بیان می‌کند: «این نفوس وقتی مرگ پیش می‌آید، اجساد آنها فاسد نمی‌شود بلکه در برزخ باقی می‌مانند ... و اشخاص هر نوع از نفوس حیوانی به همراه کثرت و تمیز و تشکل آنها به اشکال و اعضاء مناسب به آنها به حسب نوع متفقد و به حسب شخص مختلفند و اصل به مبدأ نوع (رب النوع) و رب طلسمند و آنها از عقول نازله در صف اخیر از عقلیات هستند» (همان، ج ۹، ص ۲۴۸). از بین این اقوال مطرح شده در اندیشه صدرا، قول آخر از همه اقوال قوی‌تر و مستدل‌تر می‌باشد و اقوال دیگر با مشکلاتی همراه بود که بیان شد.

معاد صوری در عالم ادنی و اعلی مثال منفصل

می‌توان یک قول دیگر را در همان فضای صدرایی مطرح کرد که در کلام وی به آن اشاره نشده است؛ اینکه موطن معاد جسمانی در برزخ، عالم ادنی مثال منفصل (یعنی مرتبه پایینی در آن عالم) باشد و موطن معاد جسمانی در قیامت، عالم اعلی مثال منفصل (یعنی مرتبه بالایی در آن عالم که نزدیک عالم عقل است، ولی جزء عالم عقل محسوب نمی‌شود) باشد. در این طرح همه افراد انسان، اعم از اصحاب یمین و اصحاب شمال، در قیامت وارد عالم اعلی مثال منفصل می‌شوند؛ هرچند مقربین از ابتدا در این موطن قرار دارند؛ چنانچه در آیه ۶۸ سوره زمر (۳۹) که آمده است «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ»، این افراد استثنا شده و همین مقربین هستند که قیامت کبری برای آنها سابقاً و لاحقاً محقق شده است، نه اینکه همگی وارد عالم عقل بشوند و بعد برخی از افراد تنزل به عالم مثال منفصل پیداکنند و نه اینکه برخی از افراد بدون ورود به مرحله عقلی، وارد عالم مثال منفصل شده و برخی دیگر هم همچون مقربین وارد عالم عقل شوند.

بنابراین اشکالاتی که در معاد صوری در عالم مثال مطرح شد، اینجا مطرح نمی‌شود. یعنی با آیات رجعت (مثل «انا لله و انا الیه راجعون») سازگار است؛ چرا که در این طرح، رجعت به الله و هر دو نفخه دیده می‌شود.

اصحاب یمین و اصحاب شمال در قیامت صغری، با مرگ از دنیا به موطن عالم ادنی مثال منفصل می‌رسند و در قیامت کبری، از آن عالم ادنی به عالم اعلی مثال منفصل رجوع

می‌کنند و از طرف دیگر، آنها با نفخه اول در مرحله نفخه فزع، از عالم ادنی مثال وارد عالم اعلی مثال شده و در همان موطن مثالی در مرحله نفخه صعق، همگی به مقام فناء تام می‌رسند و به‌سوی واحد قهار منتقل می‌شوند؛ چه انتقال به‌صورت جبلی در اصحاب شمال و اصحاب یمین و چه این انتقال به صورت ارادی و سلوکی در ابتدا برای مقربین؛ یعنی با اینکه سلطان حضور، عالم اعلی مثال است، ولی در همین جا به تعیین مثالی خود توجه نمی‌کند و توجه آنها تماماً به واحد قهار است و با نفخه دوم به تعیین خود توجه می‌کنند، درحین اینکه جهت فنائی را هم می‌بینند؛ یعنی به مقام بقاء بعد از فنا می‌رسد.

نکاتی که در فهم بهتر این طرح، ما را کمک می‌کند، از این قرار است:

۱. بعث یعنی برانگیخته شدن از مرحله قبلی (عالم ادنی) به مرحله بعدی (عالم اعلا).
 ۲. منظور از بهشت و جهنم، بهشت و جهنم مثالی می‌باشد و بهشت و جهنم مادی وارده در روایات (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۱۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۱۲۲) از مظاهر و نمود آن بهشت و جهنم مثالی است.

۳. در عالم قیامت، حقیقت بدن مادی و هویت عقلی انسان در انسان مثالی و خیالی مندمج است و این انسان مثالی برای خود دارای اعضا و جوارح می‌باشد. این اعضا و جوارح نیز هر یک دارای یک موضع و مکان خاص نیست، بلکه همه آنها در یک موضع است. بلکه به تعبیر دقیق‌تر، اصلاً برای آنها هیچ موضعی نیست؛ چرا که عالم مثال، مجرد و بسیط است. ولی این باعث نمی‌شود که در آن عالم، بین آن اعضا و جوارح، هیچ نحوه کثرت و امتیاز احساس نشود؛ کما اینکه در عالم خواب هم چنین است. این امتیاز و کثرت در عالم مثال، یک کثرت تقدیری غیر از کثرت تقدیری مادی است؛ چرا که اولی به خاطر بسیط و مجرد بودن آن، قابل انقسام و اشاره حسی نمی‌باشد. ولی دومی این‌گونه نیست و به‌همین خاطر برخی که به این عالم می‌رسند، دچار مشکل می‌شوند.

۴. انسان در مرحله مثالی، مثل انسان در مرحله مادی دارای نفس و بدن است. هر چه نفس در وجودش کامل‌تر می‌شود، بدن هم لطیف‌تر و باصفا تر می‌شود. یعنی بدن مادی، بدن مثالی می‌شود و اتصال وجودی بدن به نفس شدیدتر می‌شود و اتحاد بین آن دو قوی‌تر می‌گردد. با اینکه بین آنها اتحاد است، ولی جهت نفسی با جهت بدنی در آن موطن، غیر هم هستند. به‌طور حقیقی و واقعی، در قیامت هم خصیصه‌های بدنی وجود دارد و هم خصیصه‌های نفسی؛ هر چند در آنجا به‌نحو بساطت و اتحاد باهم باشند.

۵. بین بدن مادی و بدن مثالی، رابطه طولی و این همانی برقرار است. یعنی بدن مثالی به عینه همان بدن مادی است، در حین اینکه غیر آن است؛ مثلاً بدن مادی زید عین همان بدن مثالی زید است؛ چرا که همین بدن مثالی به عینه پایین آمده و بدن مادی زید به همراه ضعف در بدن مادی و قوت در بدن مثالی شده است و این بدن مثالی، همه خواص بدن را به نحو اتم دارد و در این بدن، هیچ چیز از دست نرفته است، بلکه اوج بدن با خصیصه‌های بدنی مناسب با عالم مثال در آن مشاهده می‌شود.

۶. با قیامت کبری، همه به اصل مثالی خود برمی‌گردند و با صیورت وجودی به آن موطن رجوع می‌کنند، نه اینکه آن موطن را مشاهده کنند.

۷. صراط و مقاطع بین آنها را که سان دادن در پیش خدا، نامه اعمال، ... باشد، در فضای مثال قرار می‌گیرد و معنی می‌شود نه در عالم عقل.

پس در این طرح، خیلی از مبانی صدرا که در عالم عقل بسته شده است، در فضای عالم مثال تبیین می‌شود؛ هر چند این مطالب از بستر صدرایی اخذ شد هو در آن فضا نفس می‌کشد. آنچه این قول را تقویت می‌کند، ظهور متن دینی، مثل برخی از آیات سوره «الرحمن» ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ (الرحمن ۷۸، ۷۲)، ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ (الرحمن ۷۸، ۷۲) و آیات دیگری است که به تقدرات صوری جزئی تفصیلی غیرانداماجی انصراف دارد، نه آن تقدرات جزئی اجمالی در عین کشف تفصیلی در دل عالم عقل؛ هر چند ممکن است گفته شود ظهورهای آیات با هر دو طرح (عالم عقل و عالم مثال منفصل اعلی) سازگار است و این ظهورها نسبت به هر دو طرح اطلاق دارد و هر دو طرح را شامل می‌شود. بنا بر پذیرفتن هر دو طرح باید به این دو نکته توجه داشت:

نکته اول^۱: از یک طرف، در آن عالم (برزخ یا قیامت عقلی و مثالی اعلی) شخص نمی‌تواند به هر جا که بخواهد گشت بزند. بلکه به حسب اعمال و ملکاتش، در آن عالم قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، هر انسانی به حسب صقع نفس خودش به آن عالم می‌رود و جزء آن عالم قرار می‌گیرد. یعنی خود انسان یکی از موجودات آن عالم می‌شود. از طرفی، طبق ادله نقلیه، به دست می‌آید که افراد در آنجا باهم تعامل و ارتباط دارند و این تعاملات و ارتباطات در ادله نقلی به شکل‌های مختلف بیان شده است. در بعضی جاها به حسب

۱. ر.ک: استاد سیددالله یزدان‌پناه، نوارهای درسی حکمت متعالیه، بخش تحقق فلسفه اسلامی، جلسه ۵۶۸.



اعمال و ملکات خوب شخص، این تعامل و ارتباط به راحتی انجام می‌شود و در بعضی جاها هم به حساب اعمال و ملکات بد شخص، این تعامل به راحتی انجام نمی‌شود. برخی از ادله عبارتند از:

۱. در روایت ما آمده است انبیاء الهی می‌توانند به افراد سر بزنند. (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۳۹)

۲. در برخی از آنها آمده است وقتی برای میت دعا خوانده می‌شود، مثل این است که یک دریچه‌ای باز شد هو آن میت خنک شده است. بنابراین اگر کسی در نشاء مادی دعا کند و خیرات و مبرات برای میت بدهد، اثر برزخی دارد و این اثر می‌تواند به میت برسد، باینکه جزء اعمال او نیست. یعنی هر هدیه‌ای که در دنیا به شکل باطنی است، در برزخ خود را به شکل ظاهری درمی‌آورد و به آن کمک می‌کند.

۳. در روایتی هم آمده است که در جهنم بین جهنمیان دعوا و نزاع وجود دارد (اعراف (۷)، ۳) و صحبت اهل دوزخ با بهشتیان برعکس است. (اعراف (۷)، ۴۴ و ۵۰)

با توجه به این مطالب، هرکس در آن عالم برای خودش مملکتی دارد؛ آن هم به همراه تعاملی که بین آن مملکت‌ها می‌باشد. پس هم اصل «لیس للانسان الا ماسعی» و هم تعامل افراد در آنجا درست است. به عبارت دیگر، لحاظ فردی و ارتباط جمعی هر دو درست است؛ مثل اینکه از یک طرف شخص در خانه خود - که آن را ملکات و اعمال او می‌سازد - هست و از یک طرف، ارتباط جمعی او هم برقرار است.

بنابراین این‌گونه تصور نشود که ارتباط در آنجا جزیره‌ای است و در صقع نفس هرکس هیچ ارتباط واقعی دیده نمی‌شود. بلکه ارتباط در آنجا واقعی است، و هر شخصی در حیطه نفس خود در آن عالم، با شخص دیگر در حیطه نفس او، به حسب مقدار ملکاتشان با هم تعامل و ارتباط دارند.

پس همان‌گونه که در عالم ماده، دو نفر درحین اینکه زندگی شخصی خود را دارند با هم تعامل جدی و واقعی دارند، در عالم آخرت نیز تعامل جدی و واقعی بین افراد برقرار است، درحین اینکه زندگی شخصی خود را نیز دارند. آنچه از کار ملاصدرا به دست می‌آید، جنبه فردی است نه جنبه جمعی. یعنی در کار ملاصدرا ارتباط واقعی بین افراد دیده نمی‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۳)

نکته دوم: اگر طبق دو طرح آخر، اشکال شود که اگر موطن معاد جسمانی، غیرعالم

مادی باشد، لازمه آن عدم سازگاری با آن دسته از آیاتی است که موطن معاد جسمانی را عالم ماده می‌داند؛ مثل داستان حضرت عزیر و داستان حضرت ابراهیم در آیات ۲۵۹ و ۲۶۰ سوره بقره که می‌فرماید: «همانند کسی که از کنار یک آبادی عبور کرد، درحالی که دیوارهای آن به روی سقف‌ها فروریخته بود. گفت: چگونه خدا اینها را پس از مرگ زنده می‌کند؟ خدا او را یک صدسال میراند و سپس زنده کرد و به او گفت: "چقدر درنگ کردی؟" گفت: یک روز یا بخشی از یک روز. فرمود: "نه، بلکه یک صد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود [و ببین] هیچ‌گونه تغییری نیافته است! ولی به الاغ خود نگاه کن [و ببین که چگونه از هم متلاشی شده]. برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم قراردهیم. به استخوان‌ها نگاه کن که چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم و گوشت بر آن می‌پوشانیم." هنگامی که بر او آشکار شد گفت: می‌دانم خدا بر هر کاری داناست». یا «هنگامی که ابراهیم گفت: خدایا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ فرمود: "مگر ایمان نیاورده‌ای؟" عرض کرد: آری، ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد. فرمود: "در این صورت چهار نوع از مرغ آن را انتخاب کن و آنها را قطعه قطعه کن. سپس بر هر کوهی قسمتی از آن را قرارده. بعد آنها را بخوان [و ببین] به سرعت به سوی تو می‌آیند و بدان خداوند قادر و حکیم است.»

به این اشکال می‌توان پاسخ‌های متعددی ارائه داد:

جواب اول: در تعارض ادله نقلی و عقلی قطعی، با این دسته از آیات که ظهورهای ظنی هستند، تقدم با آن ادله نقلی و عقلی قطعی است. منظور از ادله عقلی، همان ادله بر معاد جسمانی است که صدرا آن را در کتاب‌های متعدد خود بیان کرده است (همان، ص ۱۸۵-۱۹۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۷۱-۳۸۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۵-۶۰۰) و مراد از ادله نقلیه قطعی، حرمت اعتقاد به تناسخ است: «قال المأمون للرضا علیه السلام: یا أبا الحسن! ما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال الرضا علیه السلام: من قال بالتناسخ، فهو كافر بالله العظيم يكذب بالجنة والنار» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۲۰) لذا برگشت به دنیا یک نوع تناسخ است؛ چون در قیامت، کلّ عالم نابود می‌شود و تعین خود را از دست می‌دهد و چیزی باقی نمی‌ماند تا اعضاء بدن جمع شود و روح به آن تعلق گیرد. پس باید بدن دیگری به وجود آید تا روح انسان به آن تعلق گیرد و این یعنی همان تناسخ.

جواب دوم: ظهورهای ظنی دیگری از آیات قرآنی وجود دارد که موطن دنیا را موطن

قیامت نمی‌داند؛ مثل «وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى» (نجم (۵۳)، ۴۷) این آیه می‌گوید: نشاء آخرت غیر از نشاء دنیا است و یا مثل «انا لله و انا الیه راجعون» از این آیه نیز به دست می‌آید که اگر موطن دنیا موطن قیامت باشد، رجوع به دنیا می‌شود نه رجوع به سوی خدا. جواب سوم: زمانی که ابراهیم گفت: پروردگارا به من بنما که چگونه مردگان را زنده می‌کنی (بقره (۲)، ۲۶۰)، در مقام بیان کیفیت احیاء مردگان است نه در مقام بیان موطن معاد جسمانی. پرسش حضرت ابراهیم این نیست که چگونه اجزاء مادی حیات را می‌پذیرد. بلکه سؤال ایشان این است که چگونه خداوند زندگی را به مردگان افاضه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶۷) آیه ۲۵۹ سوره بقره نیز در مقام بیان دو مطلب است؛ یکی زنده شدن بعد از طول مدت و دوم، برگشتن اجزا به صورت اولیه خود. نه اینکه در مقام بیان موطن معاد جسمانی بیان شود؛ هرچند این امور در عالم ماده انجام شده باشد: «أَتَى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ». (همان، ج ۲، ص ۳۶۳)

نتیجه‌گیری

از نگاه ملاصدرا، موطن معاد جسمانی نه عالم دنیاست و نه عالم مثال متصل. بلکه موطن معاد جسمانی در برزخ، عالم مثال منفصل است و در قیامت، چندگونه است که از متون صدرا برداشت می‌شود.

۱. عالم عقل که در آن عالم، جهت جسمانی و تقدیری هم وجود دارد.
۲. عالم مثال منفصل که همه افراد با نفخه اول، وارد عالم قیامت عقلی می‌شوند. ولی اصحاب یمین و اصحاب شمال، بعد از نفخه دوم وارد عالم مثال می‌شوند و مقربین در عالم قیامت باقی می‌مانند.
۳. عالم مثال منفصل برای عده ای بدون ورود به مرحله عقلی است که اصلاً وارد عالم عقلی نمی‌شوند بلکه در عالم برزخ باقی می‌مانند اما مقربین وارد عالم عقل می‌شوند. پس موطن معاد جسمانی در قیامت از نگاه صدرا، بنابر یک نظر عالم عقل است و بنابر نظر دیگر، عالم مثال منفصل است و بنابر طرح آخر، موطن معاد جسمانی (چه در برزخ و چه در قیامت) عالم مثال منفصل است.

در مقایسه کار صدرا با حکمای قبل، این به دست می‌آید که بین آنها فاصله زیادی است؛ چنان که در کار فارابی به حداقل بحث معاد اکتفا شده و بحث موطن معاد جسمانی

چندان واضح نیست و بوعلی هم در رساله أضحویه گفته که ممکن نیست چیزی به نام معاد جسمانی داشته باشیم. بنابراین بحث از موطن معاد جسمانی امری بجا نیست. اما بعد از آن، بوعلی در آثار پی در پی خود، از جمله الهیات شفا گفته که ما از شریعت، معاد جسمانی را می فهمیم. گرچه استدلال عقلی بر آن نداریم، ولی چون صادق مصدق گفته آن را قبول می کنیم. او تحلیلی از معاد جسمانی را از طریق تعلق قوه خیال مادی انسان به افلاک مادی ارائه می دهد و موطن معاد جسمانی را عالم مثال متصل می داند و همین تحلیل برای کارهای غزالی دوره دوم، پایه قرار گرفته است. بعد از آن، شیخ اشراق گفته که مقربین معاد جسمانی ندارند و موطن معاد روحانی آنها عالم عقلاست. اما اصحاب یمین و اصحاب شمال دارای معاد جسمانی اند و موطن معاد جسمانی آنها عالم مثال منفصل است. این موضوع در زمان او به صورت فی الجمله معاد جسمانی و موطن آن طرح شد. بعد از آن، صدرا معاد جسمانی و روحانی را عقلاً حل کرده و براساس متون دینی، جایگاه معاد جسمانی را به صورت گسترده تر مشخص می کند.

کتابنامه

- قرآن

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۱۴ق). من لایحضره الفقیه (ج ۲). چاپ دوم. به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الاضحویة فی المعاد. تحقیق از دکتر حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.
۳. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء «الالهیات». تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. چاپ دوم. تصحیح هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۵، ۷). چاپ دوم. تحقیق خواجهوی. قم: بیدار.
۷. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۸. _____ (۱۳۶۱). العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.
۹. _____ (۱۳۶۰). اسرار الآیات. مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۰. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة. چاپ دوم. تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۱. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة (ج ۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۳. _____ (بی تا). تعلیقه بر حکمة الاشراق. چاپ سنگی.

۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲). چاپ دوم. قم: اسماعیلیان.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع (ج ۲). تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه.
۱۶. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق). بحر النوار (ج ۴، ۵۷). چاپ دوم. به تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.