

بررسی تطبیقی چیستی جسم رستاخیز نزد ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا

نادیا مفتونی^{۱*}؛ مهدی رضایی نیا^۲

۱. استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۱۷؛ تاریخ تصویب: ۹۰/۴/۲۵)

چکیده

عموم متکلمان و بسیاری از فیلسوفان مسلمان، اعتقاد به معاد جسمانی را دست کم بر اساس گفته و خبر گوینده صادق ضروری می‌دانند اما جسم رستاخیز نزد آنان، مفهوم‌سازی‌های متفاوتی همچون جسم عنصری، جسم فلکی، جسم مثالی و جسم خیالی را در بر می‌گیرد. تدوین این مفهوم‌سازی‌ها، رهگشای ارزیابی دقیق‌تر دیدگاه‌های مربوط به معاد جسمانی، به ویژه نسبت انکار عقلی معاد جسمانی به ابن سینا و همچنین دیدگاه متکلمان در زمینه سنخیت جسم معاد و جسم دنیایی است.

واژگان کلیدی

معاد جسمانی، جسم فلکی، جسم مثالی، جسم خیالی، ابن سینا.

طرح مسئله

معاد جسمانی از مسائل پرفراز و نشیب فلسفه و کلام است. از مباحث اساسی این حوزه که نسبت به دیگر مسائل تقدم منطقی دارد، اخذ چیستی جسمانی بودن مورد نظر در معاد جسمانی است. آیا فیلسوفان و متکلمان از جسم معاد تصور یکسانی دارند؟ جسم معاد در دیدگاه‌های گوناگون چه نسبتی با جسم دنیایی دارد؟ تعبیر جسم دنیایی در اینجا، مفهوم‌سازی‌های مختلف اهل کلام و فلسفه درباره جسم، همچون جزء جدایی‌ناپذیر، ترکیب جسم از ماده و صورت و بساطت جسم را در بر می‌گیرد.

ارائه تصور روشن و متمایز از جسمانی بودن معاد، نقشی اساسی در واکاوی دیگر دیدگاه‌های حوزه معاد جسمانی، به ویژه ارزیابی احکام و دلایل مربوط به آن دارد.

اخذ چیستی جسم معاد با دو رویکرد مستقیم و غیرمستقیم امکان‌پذیر است. رویکرد مستقیم آن‌گاه به کار می‌آید که تعاریف حدی، رسمی و مانند آن ارائه شده است. رویکرد غیرمستقیم به معنای دریافت تعریف از دیگر اندیشه‌های فیلسوفان و متکلمان است. برای مثال، درنگ در برخی استدلال‌های ناظر به معاد جسمانی، نشان‌دهنده تصویری است که استدلال‌کننده از چیستی جسم معاد دارد.

این پژوهش با اشاره به چیستی جسمانی بودن معاد از نگاه متکلمان، به دیدگاه‌های ابن‌سینا، سهروردی و صدرالمتالهین به عنوان سه حکیم بنیان‌گذار در مفهوم‌سازی جسم معاد می‌پردازد و سپس تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های ایشان را ارائه می‌کند.

چیستی جسم معاد نزد متکلمان

برخی متکلمان همراه با ارائه تعریف معاد جسمانی، قید بازگشت پاره‌های بدن، اجتماع پس از پراکندگی و برگشتن روح به بدن را برگزیده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۸۲) و برخی نیز تعبیرهای حشر اجساد (ایجی، بی‌تا، ص ۳۷۲ و ۳۷۴) و معاد بدنی (حلی، ۱۴۲۶، ص ۲۱۶) را به کار برده‌اند و آشکارا گفته‌اند که منظور آنها از جسمانی بودن در معاد جسمانی، همان جسم دنیایی است.

همچنین شبهه‌هایی، مانند تناسخ، آکل و مأکول و تولد بدن از راهی جز توالد که از

اعتراض‌های فیلسوفان بر معاد جسمانی به شمار می‌آید (طوسی، تجریدالاعتقاد، ص ۵۴۹)، پاسخ‌هایی از سوی متکلمان در پی داشته که در آنها بر جمع و بازگشت پاره‌ها یا اجزای اصلی بدن دنیایی پافشاری و تصریح شده است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۹-۵۵۰؛ حلی، ۱۴۲۶، ص ۲۱۶؛ ایجی، بی‌تا، ص ۳۷۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۸۸).

جسم معاد نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا برگزیده سعادت‌مندان را، اهل تجرد محض به شمار می‌آورد اما برای گروه‌هایی از مردم که آنها را صبیان‌العقول، اهل دنیا، بدنیون (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴) و نفوس ثله (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۷۲؛ ۱۳۷۹، ص ۶۹۵) نامیده است، گونه‌ای معاد جسمانی را مطرح می‌کند. وی در علت نام‌گذاری صبیان‌العقول می‌گوید: «همان طور که کودکان، لذات و آلامی را که خاص برخی اهل ادراک است، درک نمی‌کنند و ایشان را استهزا می‌نمایند و از اموری لذت می‌برند که در حقیقت لذیذ نیست و اهل ادراک آن‌گونه امور را ناخوش می‌دارند، صبیان‌العقول یا خُردخردان همین‌گونه‌اند» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴). ابله نیز در لغت به کسی می‌گویند که سلامت صدر و کوتاهی اهتمام بر او غالب است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲-۳۵۳) و ابلهان، نفوس خالی از کمال و ضد کمال‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵). شیخ الرئیس در الهیات شفا، نجات و مبدا و معاد ضمن نقل قول از دیگر دانشمندان، و در اشارات به عنوان دیدگاه خویش، معاد جسمانی گروه‌های پیش‌گفته را تبیین کرده است. او در الهیات شفا و نجات احتمال می‌دهد که اعتقاد برخی عالمان، حق باشد و اجسامی از مواد آسمانی مورد تعلق نفوس ابله واقع شوند؛ البته نه به گونه‌ای که آن نفوس، اجسام آسمانی را تدبیر کنند، بلکه این اجسام، تنها محلی برای تخیلات و صور خوشایند یا آزاردهنده قرار می‌گیرند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۷۲-۴۷۳؛ ۱۳۷۹، ص ۶۹۶).

شیخ در مبدا و معاد نیز از قول برخی عالمان که گزافه نمی‌گویند این رای را ممکن می‌داند که بدنیون، یعنی کسانی که تعلق به امور بالاتر از بدن ندارند و جز بدن و امور مربوط به آن را نمی‌شناسند، به جرمی آسمانی یا جرمی متولد از هوا و دود و بخار تعلق یابند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴-۱۱۵). در اینجا هم تصریح دارد که نفوس بدنی، تدبیرکننده

آن اجرام نخواهند بود، بلکه آن اجرام فقط برای امکان تخیل به کار می‌روند؛ زیرا تخیل و توهم جز با ابزار جسمانی حاصل نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵). خواجه طوسی تعبیر بعضی عالمان را که در *مبدأ و معاد* آمده، همراه با ظن و گمان، به فارابی نسبت می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵). وی در جاودانگی نفوس ابله به حدیث نبوی «اکثر اهل الجنة ابله» استناد کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵).

ابن‌سینا در اشارات، بدون نقل و به عنوان دیدگاه خود، درباره ابلهان می‌گوید چون ایشان فقط به وسیله آلات جسمانی قادر به ادراک بوده و توان تعقل ندارند، چه بسا پس از مرگ، از معاونت جسمی که موضوع تخیلات آنها باشد، بی‌نیاز نباشند و ناممکن نیست که آن جسم، جسمی آسمانی یا شبیه آن باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵)، که موضوع تخیلات نفوس بله قرار گیرد و البته نفس ابله تدبیرکننده آن جسم نیست؛ زیرا این تناسخ است که شیخ آن را ابطال می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۶).

مسئله دیگر آن است که چرا شیخ جسمی فلکی و مانند آن را همچون جسم رستاخیز فرض می‌کند و بدنی از سنخ بدن دنیایی را در نظر نمی‌گیرد. وی در *مبدأ و معاد* تصریح می‌کند که نفوس ابلهان پس از مرگ نمی‌توانند به بدن انسان یا حیوان تعلق گیرد؛ زیرا آن نفس در چنین فرضی، نفس آن بدن خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴). وی در اشارات هم بر آن است که بدن پس از مرگ نمی‌تواند از جنس بدن دنیایی باشد و از این فرض با تعبیر تناسخ یاد می‌کند و می‌گوید: «تناسخ و انتقال به اجسامی از جنسی که قبلاً در آن بوده، محال است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۶) و آنگاه بر ابطال تناسخ دو دلیل می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۶).

بدین ترتیب، ابن‌سینا معاد جسمانی را درباره گروهی از انسان‌ها ضروری می‌داند و این ضرورت برخاسته از مبانی فلسفی اوست که از یک سو، تخیل بدون اسباب جسمانی را ناممکن می‌شمارد و از دیگر سو، دست‌رسی به ادراک عقلی و فرای تخیل را، ویژه گروه اندکی از انسان‌ها می‌داند. البته جسم رستاخیز در نظریه ابن‌سینا، از جنس اجرام آسمانی یا چیزی شبیه آن و یا دود و هوا و بخار است.

سهروردی و جسم رستاخیز

سهروردی درباره جسم معاد، همانند بسیاری مسائل دیگر، دو گونه سخن گفته است: مشایی و اشراقی. وی در بیش‌تر آثار خود آموزه‌های مشایی، و در حکمة‌الاشراق دیدگاه ویژه خویش را ارائه داده است: «قبل از این کتاب (حکمة‌الاشراق) و در اثنای آن، هنگامی که مواعی در نوشتن این کتاب پیش می‌آمد، کتاب‌هایی به شیوه مشایی برای شما نوشته‌ام و قواعد آنان را خلاصه کرده‌ام» (سهروردی، بی‌تا، ص ۱۰). وی به همین ترتیب، در زمینه جسم معاد نیز، نظریه سینیوی را در برخی آثار خود شرح را (سهروردی، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، ج ۳، پرتونامه، ص ۶۵-۷۴)، و در حکمة‌الاشراق، دیدگاه تازه اشراقی را بیان کرده است (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ص ۵۴۸-۵۴۹). در هر دو دیدگاه، برگزیده سعادت‌مندان، اهل تجرد و رهای کامل از اجسام دنیایی شمرده می‌شوند.

نفوس ابلهان و صالحان زاهد در دیدگاه سینیوی، اهل رهایی شمرده می‌شوند اما با اجسام آسمانی ارتباط خواهند داشت (سهروردی، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، ج ۳، پرتونامه، ص ۷۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، ج ۱، تلویحات، ص ۸۹). ایشان در آن اجسام، صورت‌های نیکو می‌بینند و هر چه آرزو می‌کنند واقع می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، ج ۳، پرتونامه، ص ۷۲-۷۳). البته هر یک از این نفوس، سعادت متناسب با خود دارند و اجرام فلکی مربوط به ایشان نیز از حیث شرافت متفاوت است (سهروردی، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات، ج ۱، تلویحات، ص ۸۹-۹۰). شیخ این مطلب را که اجرام مرکب از بخار و دود، موضوع تخیل نفوس پس از مرگ‌اند، ابطال می‌کند (سهروردی، تلویحات، ص ۸۹). سهروردی در ضرورت تعلق این نفوس به اجسام فلکی چنین استدلال می‌کند که آنها با اجسام، انس و الفت و مناسبت دارند و از عالم عقلی و مفارقات غافلند و تصوری از آنها ندارند (سهروردی، ج ۳، پرتونامه، ص ۷۲-۷۳؛ تلویحات، ج ۱، ص ۸۹-۹۰).

شیخ اشراق در جاودانگی نفوس نامبرده به حدیث «اکثر اهل الجنة البله و علیون لذوی الالباب»، استناد کرده است (سهروردی، ج ۳، پرتونامه، ص ۷۳).

وی معاد جسمانی تیره‌بختان را نیز پذیرفته است، هرچند جسم معاد ایشان نمی‌تواند فلک و اجرام شریف باشد و ممکن است میان عالم عنصری و اثیری موضوع تخیلات

اشقیا برای اعمال بد آنها برزخی قرار گیرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۹-۹۰). وی در آموزه‌های مشایی خود، تناسخ را مانند ابن‌سینا، از اساس باطل می‌داند (سهروردی، ج ۳، پرتونامه، ص ۷۴؛ ج ۱، تلویحات، ص ۹۱؛ ج ۴، الواح عمادیه، ص ۸۱، کلمه تصوف، ص ۱۲۰، لمحات، ص ۲۳۶).

سهروردی در دیدگاه اشراقی، مفهوم‌سازی تازه‌ای از جسم رستاخیز ارائه داده که مبتنی بر جهان‌شناسی اشراقی اوست. وی مجموعه هستی را با استناد به تجربه‌های شهودی خویش مشتمل بر چهار عالم می‌داند (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۴۸-۵۴۹). عالم انوار قاهره یا - به تعبیر شهرزوری - عالم انوار مجرد عقلی (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۵۳)، عالم انوار مدبراسفهدی که شامل انوار مدبر افلاک و انسان‌هاست، عالم برزخ‌ها که همان اجسام فلکی و عنصری‌اند و عالم صور معلقه ظلمانی و مستنیر یا - به تعبیر شهرزوری - عالم مثال و خیال (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۵۳). مثل معلقه سهروردی، در ذات خود فاقد نورند. دسته‌ای از آنها اشباح تاریک، و دسته‌ای دیگر اشباح نورانی‌اند که نور خود را از غیر دریافت می‌کنند (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۴۸).

شیخ اشراق تأکید دارد که تحقق رستاخیز و همه مواعید نبوت، به عالم اشباح مجرده و مثل معلقه وابسته است (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۴۸-۵۴۹).

در نظریه اشراقی معاد جسمانی، نیک‌بختان متوسط و زاهدان پاک، به عالم مثل معلقه که نماد آنها برخی اجسام آسمانی است، رها می‌شوند و توانایی ایجاد مثل دارند و می‌توانند خواسته‌هایی، همچون غذاها، صورت‌ها و صداها را به وجود آورند. این صورت‌ها و صداها، از آنچه در این دنیا هست، کامل‌تر است و چون در پیوند با اجرام آسمانی است، فساد نخواهد یافت (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۴۷). گاه سهروردی تعبیر می‌کند که مظاهر برخی نفوس متوسط، افلاک است (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۴۹). تیره‌بختان هم پس از جدایی از جسد، بر حسب اخلاق خویش، سایه‌هایی از صورت‌های معلقه خواهند داشت (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۴۷).

بنابراین، جسم معاد سهروردی از سنخ مثل معلقه و صورت‌های بدون ماده است در حالی که وابسته به مظاهری از جنس اجسام فلکی است. مثل در هر حال نیازمند مظهرند.

مظاهر دنیایی آنها، اشیایی چون آب و آینه است و پس از مرگ، مظاهری از جنس اجرام آسمانی خواهند داشت.

مسئله تناسخ از حیث ارتباط جسم معاد به جسمی دنیایی که حیوان یا انسان دیگری است، در اینجا قابل طرح است. چنان که گذشت، تناسخ در آموزه‌های مشایی سهروردی از اساس باطل شمرده می‌شود اما شیخ در حکمة الاشراق، درنگ کرده و تصریح دارد که دلایل هر دو گروه موافق و مخالف تناسخ، ضعیف است (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۴۷).

شهرزوری، شیخ اشراق را قائل به یکی از مذاهب تناسخ می‌داند (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۲۰)، اما چنین نیست. سهروردی انتقال نفوس ظلمانی به اجساد برخی حیوانات را، از قول بوذاسف یا بودا و حکیمان مشرقی پیش از او آورده (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۱۴-۵۱۵) و پاسخ یکی از اعتراض‌های وارد بر تناسخ را نیز داده است (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۱۶). او اظهار داشته که افلاطون و حکیمان پیش از او قائل به نقل هستند، هرچند در چگونگی نقل نفوس از بدنی به بدن دیگر اختلاف نظر دارند (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۱۷) و بیش‌تر حکیمان به نقل گرایش دارند. البته همگی هم‌داستان هستند که انوار مدبره پاک، به عالم نور می‌روند و محکوم به نقل نخواهند شد (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۱۷). اما شیخ اشراق پس از بیان این دیدگاه‌ها، به نظریه خویش و مقتضی ذوق حکمت اشراق تصریح می‌کند که در آن، اعتقاد به تناسخ مطرح نمی‌شود، بلکه این نظریه دربردارنده بقای نور مدبر (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۱۷-۵۱۸) و رهایی نیک‌بختان متوسط و زاهدان پاک به عالم مثل معلقه با مظهریت اجرام آسمانی است؛ درباره اشقیا هم اظهار می‌دارد نقل، چه حق باشد یا باطل، نفوس شقی سایه‌هایی از صورت‌های معلقه دارند (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۴۷).

برخی پژوهش‌گران معاصر، تعبیر جسم رستاخیز را برای عالم مثال یا عالم صورت‌های معلقه به کار برده و آن را عالمی می‌دانند که صورت‌های آن فاقد ماده یا هیولا به معنای مشایی است، ولی به معنای اشراقی و عرفانی دارای ماده یا جسمی لطیف است و تمام اشکال و صورت‌های برزخی و آنچه از جوانب صوری بهشت و دوزخ آمده، متعلق به همین عالم و مرکب از همین جسم لطیف است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۳).

مفهوم‌سازی جسم رستاخیز نزد ملاصدرا

صدرالمتألهین گروهی را اهل تجرد و گروهی دیگر را اهل تجسم نامیده و تصریح می‌کند که برخی نفوس از جسم جدا شده و به عالم قدس صعود کرده و در سلک مقربان در می‌آیند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۵۹ و ۱۷۴؛ رساله شواهد الربوبیه، ص ۱۰). وی درباره اهل تجسم بر معاد جسمانی و حشر بدن‌ها و جسدها تاکید دارد. مسئله این است که ماهیت و مفهوم‌سازی جسم و جسد و بدن معاد در اندیشه صدرا چیست؟ برای یافتن پاسخ باید بر دلایل او در اثبات معاد جسمانی و نیز پاسخ‌هایش به شبهه‌های وارد بر معاد جسمانی درنگ کرد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۶۱-۱۸۹؛ شواهد ربوبیه، ص ۳۴۲-۴۰۳؛ مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۹۵۹-۹۹۳؛ ۱۳۸۱، ص ۴۸۷-۵۵۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۴، ص ۲۳-۲۹).

برهان‌های صدرا در اثبات معاد جسمانی به استدلال واحدی بازمی‌گردند که در آثار گوناگون وی با مقدمات کمتر یا بیش‌تر و نیز جابه‌جایی برخی مقدمات تقریر شده است. در اینجا بیان اسفار که کامل‌تر و دربردارنده یازده مقدمه است، با تاکید بر مقدماتی که نقش اساسی در اخذ چیستی جسم معاد دارند، بررسی می‌شود. مقدمه اول، اصالت وجود؛ مقدمه دوم، محوریت وجود در تشخیص؛ مقدمه سوم، تشکیک در وجود و مقدمه چهارم، حرکت اشتدادی جوهری است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۶۱-۱۶۲). در مقدمه پنجم بیان می‌شود که مرکب بودن هر مرکب، به صورت آن است نه به ماده‌اش، و حقیقت شیء به فصل اخیر آن است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۶۲-۱۶۴). در مقدمه ششم این اصل تقریر شده که وحدت شخصی هر چیزی سازگار با وجود آن است و هرچه انسان در تجرد پیش برود، چیرگی وجودی بیش‌تری بر اشیا خواهد داشت، تا آنجا که نفس او بر همه وجود چیره شود (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۶۴-۱۶۵). اصل هفتم، هویت و تشخیص بدن را به نفس می‌داند نه جرم، و تبدل ماده را مضر و مخل تمامیت نفس به شمار نمی‌آورد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۶۵-۱۶۶).

در اصل هشتم، قوه خیال، جوهری قائم به ذات و واقع در عالمی بین مفارقات عقلی و طبیعیات مادی تلقی شده که در محلی از بدن و اعضای آن قرار ندارد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۶۶). در اصل نهم آمده است صورت‌های خیالی، حتی صورت‌های ادراکی، حال در

نفس یا محلی دیگر نیستند، بلکه به نحو قیام صدور، قائم به نفس اند تا هنگامی که نفس تعلقی به بدن دارد، میان احساس و تخیل او تفاوت است؛ زیرا احساس، بر خلاف تخیل، نیازمند ماده خارجی است اما هنگام خروج نفس از این عالم، دیگر تفاوتی میان تخیل و حس باقی نمانده و قوه خیال از غبار بدن خارج شده و نفس با چشم خیال، همان را که با چشم حس می‌دید، مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ ۱۳۸۵، ص ۲۷). در اصل دهم آمده است که صورت‌های مقداری و اشکال جرمی، هم‌چنان که به مشارکت ماده ایجاد می‌شوند، گاهی بدون مشارکت ماده از جهات ادراکی فاعل صادر می‌گردند، همچون وجود افلاک که به محض تصور، از مبادی عقلی اختراع شده‌اند (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۶۷-۱۶۸). اصل یازدهم بیان می‌کند که نفس انسان در عین وحدت، می‌تواند جامع عوالم سه‌گانه طبیعی، نفسانی و عقلانی باشد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۶۸-۱۷۱).

در نتیجه این اصول یازده‌گانه، تاکید می‌شود که در قیامت، بدن بعینه به صورت اجساد برانگیخته می‌شود (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۷۱).

این برهان در *شواهد ربوبیه* در هفت مقدمه تنظیم شده است. در اصل اول بر اینکه تقوم اشیای طبیعی به صورت و فصل اخیر است و در اصل چهارم بر حصول صور و مقادیر بدون مشارکت ماده تاکید شده و اصل پنجم بر تجرد قوه خیال و جاودانگی آن پس از نابودی بدن تصریح دارد. اصل ششم، قدرت نفس بر ابداع صور بدون مشارکت ماده را بیان می‌کند و نفس را دربردارنده جهانی خاص خود نفس می‌داند؛ جهانی که دارای جواهر، اعراض، اجسام فلکی و عنصری، انواع جسمانی و اشخاص مجرد است. در اصل هفتم تاکید می‌شود که ماده، حقیقتی جز قوه و استعداد ندارد و اصل ماده، امکان ذاتی است و منشأ امکان اعم از ذاتی و استعدادی، نقص و فقر وجودی است. اشیا تا هنگامی که نقصان وجودی دارند، به دنبال فعلیت پس از قوه‌اند. بنابراین، نفوس دو گونه‌اند: برخی متعلق به بدن‌های فسادپذیرند و برخی دیگر، به گونه‌ای‌اند که بدن‌ها نیازمند آنها هستند و بدون مشارکت ماده، از آنها ایجاد می‌شوند و این بدن‌ها همراه با جهت امکانی نفس بوده و لازمه قصور او از درجه کمال عقلی‌اند. این نفوس از حس مجردند، اما از خیال مجرد نیستند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۴۲-۳۴۵).

از این بیان هم برمی‌آید که این بدن، جدا از ماده و تنها دارای صورت بدن دنیایی است.

صدرا در نتیجه برهان نیز تاکید می‌کند که تشخیص بدن، تنها به جاودانگی نفس همراه با ماده ما می‌باشد؛ هرچند خصوصیات ماده تغییر کند و حشر نفوس و تعلق آنها به اجساد غیر از این اجساد، زیانی به تشخیص و عینیت افراد وارد نمی‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۴۶).

این سخن بر نوعی تفاوت میان جسد معاد و جسد دنیوی دلالت دارد. اما ماهیت جسد معاد چیست؟ صدرا بر آن است که متوسطها و ناقصها به عالم مفارقات ارتقا نمی‌یابند، تناسخ هم رخ نمی‌دهد و تعلق به بدنهای عنصری و جرمهای فلکی نیز واقع نمی‌شود، بلکه در جهانی میان تجسم مادی و مجرد عقلی موجود خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۴۷).

به دیگر سخن، متوسطها و ناقصها، جسد یا جسم خیالی خواهند داشت که البته تکامل یافته جسم عنصری و دنیایی آنها است و از جای دیگر نیامده است. موضع دیگری که چستی جسم معاد را در اندیشه صدرالمتالهین نشان می‌دهد، پاسخهای وی به شبهات منکران معاد جسمانی است. البته پاسخهای گوناگون و گسترده در اینجا نمی‌آید، بلکه پاره‌ای از مباحث که در اخذ مفهوم‌سازی جسم اخروی رهگشاست، مورد تامل قرار می‌گیرد.

صدرالمتالهین در پاسخ به شبهه آکل و مأکول تصریح دارد که تشخیص هر انسانی به نفس اوست نه بدن‌اش، و بدنی که در شبهه مطرح شده، امری مبهم و بدون تعین است که تحصلی بدون نفس ندارد. اما بدنی که اعتقاد به حشر آن ضروری است، تنها بدنی است که هر کس با دیدن آن بگوید این، فلانی است؛ هرچند هویت آن تغییر کرده باشد. چنین بدنی چون متعلق به نفس آن انسان است، به هر حال بدن وی شمرده می‌شود (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۷۴).

همچنین در پاسخ به شبهه محدودیت زمین و نامتناهی بودن بدن‌ها، تصریح شده که بدن اخروی از نفس و بر حسب صفات نفس ایجاد می‌شود و جسمیت شخص برانگیخته شده، هرگونه جسمیتی که باشد، کفایت می‌کند و بدن مادی و طبیعی ضرورت ندارد (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۷۴).

بررسی تطبیقی مفهوم سازی جسم رستاخیز

دیدگاه‌های مورد بحث، دارای وجوه مشترک و متفاوتی است که بررسی آنها تبیین‌کننده گوشه‌های تازه‌ای از مسئله معاد جسمانی است.

نکته مشترکی میان ابن سینا، سهروردی و صدرالمتالهین وجود دارد که محل اختلاف آنان با متکلمان است. هر سه حکیم، انسان‌ها را به دو گروه اهل تجرد و اهل تجسم تقسیم کرده‌اند. اهل تجرد، یعنی کسانی که پس از مرگ به کلی از جسم جدا شده و معاد جسمانی ندارند و معاد آنها صرفاً معاد روحانی است. اما اهل تجسم که بیش‌تر مردم را تشکیل می‌دهند، کسانی‌اند که به جایگاه نطق و ادراک کلیات نرسیده و به کلی از جسم، جدا نمی‌شوند. معاد این گروه افزون بر روحانی بودن، جسمانی است اما متکلمان، قائل به معاد جسمانی همه انسان‌ها بوده و هیچ کس را استثنا نکرده‌اند.

دیدگاه ابن سینا و سهروردی وجه اشتراکی با نظریه متکلمان دارد که وجه اختلاف ایشان با صدرالمتالهین است. جسم رستاخیز متکلمان از سنخ جسم دنیایی است و اگرچه تفاوت‌هایی میان آن و پیکر دنیایی وجود دارد، اما اجزای یکسانی میان آن دو اعتبار می‌شود. ابن سینا نیز در جسم معاد به چیزی از سنخ فلک یا شبیه آن قائل است و جسم معاد شیخ اشراق هم، جسم فلکی است که با جسم مثالی همراه شده و مثل معلقه نورانی یا ظلمانی، که نعیم و عذاب پس از مرگ به واسطه آنها واقع می‌شود، از اجسام فلکی یا مشابه آن به عنوان مظهر استفاده می‌کنند. سهروردی موضع تخیل نیک‌بختان را فلک، و موضع تخیل اهل شقاوت را چیزی میان فلک و عنصر می‌داند.

به این ترتیب، شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق هم، جسم رستاخیز را جسمی دنیایی می‌دانند، با این تفاوت که جسم رستاخیز متکلمان، جسم عنصری است ولی جسم رستاخیز آن دو فیلسوف، جسم اثیری یا مشابه اثیریات است. صدرالمتالهین با ایشان اختلافی دارد؛ به این معنا که جسم معاد وی فراتر از سنخ ماده و جسمی از سنخ نفس است. آنچه صورت دنیا شمرده می‌شود، ماده عالم آخرت، و واسطه دو عالم تلقی شده و به تعبیر صدرا، پایان جسمانیات و آغاز روحانیات است (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ص ۲۳۸-۲۳۹).

شهرت ابن‌سینا به انکار عقلی معاد جسمانی و پذیرش نقلی آن (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲، ص ۸۰-۸۱) تامل‌برانگیز است. در نظام سینوی، عذاب و نعیم بیش‌تر نفوس که در حد تحلیل باقی می‌مانند، ناگزیر از راه قوای خیالی تحقق می‌یابد. شیخ‌الرئیس در رساله اضحویه به عنوان نقل دیدگاه فاضل‌ترین عالمان، عذاب و نعیم پس از مرگ را به وسیله تخیل تبیین کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۵۰، ص ۹۴-۹۵) و ملاصدرا در حاشیه خود بر حکمة‌الاشراق به آن سخن استناد کرده است (شیرازی، بی‌تا، ص ۵۰۹). از دیگر سو، ابن‌سینا تخیل را بدون ابزار جسمانی ناممکن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۷-۱۷۱؛ ۱۳۷۱، ص ۳۳۰). البته مشهور است که او در پایان عمر تغییر رای داده و مجرد خیال را پذیرفته است (آشتیانی، مقدمه بر رساله نوریه، ص ۳۷-۴۰؛ ۱۳۸۰، ص ۵۲۴؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۹؛ مطهری، بی‌تا، ص ۱۸۳؛ کاوندی، ۱۳۸۷، ص ۶۳).

مرجع این نظریه‌ها، المباحثات است که در آن دو گونه مسئله پیش روی ابن‌سینا قرار گرفته است: ۱. چرا نگوییم مزاج می‌بیند و می‌شنود و توهم و تخیل و تفکر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۴۴)؛ ۲. چرا نگوییم نفس در همه افعال خود کافی است و نیازی به ابزار ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱). ابن‌سینا مسئله نخست را چنین پاسخ داده که مزاج تبدیل می‌یابد ولی صورتهای خیالی ثابت‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۴۴) و در پاسخ مسئله دوم بر آن است که نفس نمی‌تواند برای همه افعال خود کفایت کند؛ زیرا صور و معانی جزئی تنها با آلات جسمانی درک می‌شوند و نفس که مجرد کلی است نمی‌تواند توسط آلت جسمانی به ادراک برسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱).

درنگ در این دو مسئله و پاسخ آنها نشان می‌دهد که از نظر ابن‌سینا، واسطه میان جسم و نفس، قوه است و این واسطه نه مجرد کلی دارد و نه جسمانیت کلی.

فخر رازی هم پرسش و پاسخ نخست را، که چرا مزاج را مدرک ندانیم، بسط داده و دلیلی بر مجرد خیال قرار داده است (فخر رازی، ۱۹۹۰، ص ۳۴۹-۳۵۱) و سخنانی که فخر از ابن‌سینا نقل کرده، عیناً در اسفار هم آمده است (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ص ۱۹۸-۲۰۰). به نظر می‌رسد دریافت فخر از ابن‌سینا مخدوش است و او تصور دقیقی از چیستی قوای سینوی ندارد و استدلال شیخ را که مزاج نمی‌تواند مدرک باشد، استدلالی بر این پنداشته که قوه خیال مجرد است.

کوتاه سخن اینکه، در نظام فلسفی ابن‌سینا، معاد غیر جسمانی و صرفاً روحانی، برای عامه مردم که اهل تجرد محض نیستند، اساساً پذیرفتنی نیست. البته در آثار وی دو گونه جسم رستاخیز مورد بررسی قرار گرفته است: جسم عنصری و جسم اثیری. مواضعی که معاد جسمانی به روشنی ابطال شده، مانند رساله اضحویه (ابن‌سینا، ۱۳۵۰، ص ۳۵-۵۲)، ناظر به بدن عنصری است که بازگشت بدن عنصری، تناسخ به‌شمار آمده و ابطال شده است. البته ارزیابی دلایل وی بیرون از دامنه این نوشتار است. شیخ به سبب مبانی خویش، جسم رستاخیز را جسمی فلکی یا مانند آن دانسته که زیر تدبیر نفس نیست، بلکه تنها موضع و محلی برای تخیلات لذت‌بخش یا عذاب‌آور است.^۱

شیخ‌الرئیس در پایان الهیات شفا سخنانی دارد که به دیدگاه وی در زمینه معاد جسمانی برمی‌گردد: «لا سیل الی اثباته الا من طریق الشریعه و تصدیق خبر النبوه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۰). این تعبیر که «راهی به سوی اثبات آن نیست، مگر از جانب شریعت»، دو گونه قابل فهم است: ۱. شیخ دلیل عقلی بر آن نیافته است؛ ۲. نه آنکه شیخ دلیل عقلی بر مسئله نیافته، بلکه اساساً اثبات مسئله، خروج تخصصی از چارچوب عقل دارد و به بیان برخی معاصران، دست‌یابی به چنین مسائلی برای عقل نظری، هرچند به مرتبه بالای قدرت رسیده باشد، بدون بازگشت به کلمات صاحبان وحی و تنزیل، ناممکن است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۸۷). صدرا نیز جمهور حکیمان و دانش فلسفی آنها را از ادراک احوال معاد، برکنار می‌داند و به اظهار ناتوانی ابن‌سینا از فهم معاد جسمانی استناد می‌کند (ملاصدرا، تفسیر سوره واقعه، ص ۱۳۲). به نظر می‌رسد این تعبیر ابن‌سینا هم که شریعت حقه، حال سعادت و شقاوت بدنی را گسترش داده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۱)، تأییدی بر فهم دوم است؛ زیرا گسترش و تفصیل به جزئیات برمی‌گردد و از قلمرو نفی و اثبات عقل بیرون است. شیخ در ادامه، آورده است چیزهایی از معاد توسط عقل و قیاس برهانی درک می‌شود که نبوت نیز آن را تصدیق کرده و آن، سعادت و شقاوت نفس است که با قیاس اثبات شده،

۱. طبق مضمون آیات قرآنی هم جسم اخروی زیر تدبیر نفس نیست. حتی اعضای بدن علیه نفس شهادت می‌دهند (فصلت: ۲۱).

اگر چه اوهام ما، توانایی تصور کردن آن را ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۲). بیان صدرالمتألهین در شرح هدایه/لائیریة نیز نزدیک به همین معنا است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۷۶). وی معاد را دو گونه می‌داند: گونه‌ای که جسمانی است و جز وحی و شریعت به عمق آن نمی‌رسد؛ البته به اعتبار بدن شایسته آخرت و خیرات و شرور آن، که عقل هم آن را انکار نمی‌کند و آنگاه تفصیل سعادت و شقاوت جسمانی و ویژگی‌ها و کیفیات احوال معادی را به قرآن و حدیث ارجاع می‌دهد (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۷۶-۳۷۷). گونه دوم، معاد روحانی است که از بحث بیرون است.

نتیجه

۱. ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، انسان‌ها را به دو گروه اهل تجرد و اهل تجسم تقسیم کرده و معاد جسمانی را ویژه اهل تجسم می‌دانند.
۲. ابن‌سینا و سهروردی دیدگاه مشترکی با متکلمان دارند. همگی جسم رستاخیز را هم‌سنخ با جسم دنیایی می‌دانند، اعم از جسم فلکی و جسم عنصری و یا چیزهایی مانند آنها. اما صدرالمتألهین جسم معاد را فراتر از ماده و از سنخ نفس می‌داند.
۳. نظریه ابن‌سینا درباره معاد جسمانی بر جسمانی دانستن تخیل استوار است و آنجا که معاد جسمانی را ابطال می‌کند، ناظر به جسم عنصری است و مواضعی که معاد را به گونه جسمانی اثبات می‌نماید، مربوط به جسم اثیری و شبیه آن است.
۴. عبارت الهیات شفا که اثبات تفصیل معاد جسمانی را به طریق نبوت و شریعت محدود می‌داند، می‌تواند به خروج تخصصی مسئله از حوزه عقل و نه خروج تخصصی آن، فهم و تفسیر شود. صدرالمتألهین نیز تعبیرهای هم‌سانی درباره تفصیل معاد جسمانی و جزئیات احوال رستاخیز دارد و آن را از چارچوب عقل خارج، و تنها در چارچوب وحی و شریعت می‌داند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چ ۶، تهران: حکمت.
۲. _____ (۱۳۸۲)، *معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی*، چ ۵، تهران: حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، شرح خواجه طوسی، قم: نشر البلاغه.
۴. _____ (۱۴۰۴)، *الطبیعیات*، مقدمه ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۶. _____ (۱۳۷۶)، *الهیات شفا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۷. _____ (۱۳۵۰)، *رساله اضحویه*، ترجمه مترجمی نامعلوم، مقدمه و تصحیح و تعلیق حسین خدیو جم، بی جا: بنیاد فرهنگ ایران.
۸. _____ (۱۳۶۳)، *مبدأ و معاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
۹. _____ (۱۳۷۹)، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۴)، *شرح بر زاد المسافر ملاصدرا*، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
۱۱. _____ (۱۳۸۰)، *شرح مقدمه قیصری*، چ ۵، قم: بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۵۱)، *مقدمه بر رساله نوریه در عالم مثال*، مجله دانشگاه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۷۸-۱۳۲.
۱۳. ایجی، قاضی عضدالدین (بی تا)، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب.
۱۴. بهایی لاهیجی (۱۳۵۱)، *رساله نوریه در عالم مثال*، مقدمه و حواشی جلال الدین

- آشتیانی، مجله دانشگاه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره دوم، ص ۷۸-۱۳۲.
۱۵. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: عالم الکتب.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۴۲۶)، *تسلیم النفس الی حظیرة القدس*، تحقیق فاطمه رمضان، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۸. _____ (۱۴۱۹)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه و تصحیح و حاشیه حسن حسن زاده آملی، چ ۸، قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۹. رازی، فخر (۱۹۹۰)، *المباحث المشرقیه*، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی، ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۰. رازی، قطب الدین (بی تا)، *شرح حکمة الاشراق با حواشی صدر المتألهین*، چاپ سنگی، بی جا: بی نا.
۲۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ (شامل *الهیات کتاب التلویحات*، *کتاب المقامات و کتاب المشارع و المطارحات*)، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. _____ (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳ (مجموعه آثار فارسی)، تصحیح و مقدمه و تعلیق سید حسین نصر، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. _____ (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴ (شامل *الواح عمادیه*، *کلمة التصوف*، *اللمحات*)، تصحیح و مقدمه و تعلیق نجفقلی حبیبی، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۰)، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیایی تربتی، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۵. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۷)، تفسیر سوره واقعه، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، چ ۲، تهران: مولا.
۲۶. _____ (۱۳۷۷)، تفسیر سوره‌های طارق و اعلی و زلزال، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، چ ۲، تهران: مولا.
۲۷. _____ (بی‌تا)، حواشی حکمة الاشراق، چاپ شده در: رازی، قطب‌الدین (بی‌تا)، شرح حکمة الاشراق با حواشی صدرالمتألهین، چاپ سنگی، بی‌جا: بی‌نا.
۲۸. _____ (۲۰۰۲)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. _____ (۱۳۸۵)، رساله الشواهد الربوبیه، چاپ شده در: شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی.
۳۰. _____ (بی‌تا)، شرح الهدایه الاثیری، افست چاپ سنگی، بی‌جا: بی‌نا.
۳۱. _____ (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیه، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، چ ۴، قم: بوستان کتاب.
۳۲. _____ (۱۳۸۷)، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ ۴، قم: بوستان کتاب.
۳۳. _____ (۱۳۸۱)، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، تحقیق عبدالله نورانی، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. _____ (۱۳۸۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چ ۳، تهران: حکمت.
۳۵. _____ (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، ج ۲، مقدمه و تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۶. کاوندی، سحر (۱۳۸۷)، خیال و صور خیالی در دو مکتب سینوی و اشراقی، دو فصلنامه تخصصی حکمت سینوی، شماره ۳۹، بهار و تابستان، ص ۶۳-۸۰.
۳۷. لاهیجی، ملا محمد جعفر (۱۳۸۶)، شرح رساله المشاعر، تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، قم: بوستان کتاب.

۳۸. مطهری، مرتضی (بی تا)، *مقالات فلسفی*، تهران: حکمت.
۳۹. نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، *عالم خیال و مفهوم فضا در نگارگری ایرانی*، فصلنامه هنر، شماره ۵۷، تهران، معاونت امور هنری وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تابستان، ص ۸-۱۵.