

این‌همانی در سیر صعودی انسان

جعفر شانظری

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه قم

امید به آینده و جاودانگی انسان، از اصول تمام ادیان الهی، نقطه عطف افکار فلسفه بشر و معنابخش زندگی دردآلود آدمی است. میزان و شدت اعتقاد به سرمدیت و جاویدبودن، سرنوشت انسان را در تصمیم‌گیری‌های حساس و خطیر در مسیر زندگی، از آغاز تا پایان عمر رقم می‌زند. از سوی دیگر، هراندازه تصور قانع‌کننده‌تری از چگونگی زندگانی جاوید (زنده شدن مجدد) خود داشته باشیم، طبعاً اطمینان قلبی بیشتری پیدا خواهیم کرد. حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام عطش خویش را در کسب اطلاع از چگونگی رستاخیز آدمیان، با تجربه عینی سیراب کرد، چراکه تصور و تصویر، ابزار تفکر، اندیشه و زمینه‌ساز جهان‌بینی آدمی است.

این مقاله کوششی است در تبیین و دست‌یابی به فرضیه‌ها و نظریه‌ها برتر و بهتر در سیر صعودی آدمیان و زندگانی جهان‌واپسین آنان. پس از بررسی فرضیه‌های احتمالی و نظریه‌های ارائه شده در ترسیم جاودانگی انسان سرانجام دیدگاه حکیم متأله صدر المتألهین به عنوان نظریه برتر مورد اشاره قرار است.

کلید واژه‌ها: جاودانگی، معاد، مرگ، حشر، قیامت، فناپذیر و فناپذیر، بدن، نفس، جسمانی، روحانی.

۱. جاودانگی (immortality)

جاوید: پاینده، همیشه، دائم، زمان نامتناهی در آینده.

نماند برین خاک جاویدکس تو را توشه از راستی باد و بس^۱

فردوسی

این واژه به معنای «نامردن» است و با این واقعیت که همه انسان‌ها می‌میرند، سازگار نیست. اگر جاودانگی، به معنای ظاهری کلمه ممکن باشد، باید پس از متلاشی شدن و مرگ جسمانی، بخشی از وجود ما بتواند زنده بماند (بخشی که آن را ضامن وحدت هویت خویش می‌دانیم). بسیاری از افراد این بخش را روح (soul) می‌نامند، وقتی که بدن می‌میرد، نفسی که ما داریم (یا به عبارت بهتر، نفسی که ما هستیم) در قلمرو دیگری از وجود (همراه با نوعی بدن یا فارغ از آن) به حیات خود ادامه می‌دهد.^۲

اصطلاح جاودانگی آدمی تعبیری است مبهم که تنها به ما می‌فهماند که در واقع، آدمی پس از مرگ به گونه‌ای باقی می‌ماند. این واژه به دو صورت ادعا شده است:

الف) مقصود از جاودانگی آدمی، جاودانه بودن نفس، به عنوان ساحت نامیرای واقعیت آدمی است. در استدلال بر معاد، اگر نتیجه منحصر به اثبات جاودانگی برای همین ساحت از واقعیت آدمی باشد، اصطلاحاً به آن معاد روحانی گویند.

ب) مقصود از جاودانگی آدمی، تنها جاودانه بودن نفس نیست، بلکه چیزی فراتر از آن است؛ یعنی جاودانه بودن نفس و بدن هر دو مقصود است. در اصطلاح از این معنا به معاد جسمانی تعبیر می‌شود.^۳

۲. معاد (resurrection)

معاد: برگردیدن، بازگشتن، رد کردن، آن جهان، آخرت، آن سرای، رستاخیز. (اقرّب الموارِد؛ منتهی الارب)

پرگشاد هر یکی بر شوق و یاد در هوای جنس خود سوی معاد

مولوی

واژه معاد تعبیری سنتی است. در سنت کاتولیک اعتقاد آن است که بدنی که مجدداً با روح اتحاد می یابد، همان بدن مرده است، اما افراد معاد یافته نمی توانند همان افراد متوفا باشند.^۴ معاد به فتح میم نزد اهل بلاغت و فصاحت، اسم صنعتی در شعر است و آن عبارت است از این که عجز مصراع اول به صدر مصراع دوم و عجز مصراع دوم به صدر مصراع سوم باز آید تا به آخر مانند:

آمد بهار خرم سبزی گرفت ساده ساده همی چه گوید گوید به بار باده
باده طرف فزاید از دست حورزاده زاده ز حور خورشید او را فراغ داده

معاد در نگاه فیلسوفان

معنای فلسفی معاد با توضیحی درباره ساختار ویژه هستی از نگاه فیلسوفان روشن می شود. نظام هستی نشأت یافته از واجب الوجود بالذات است. واجب الوجود به دو لحاظ متفاوت، هم مبدأ و هم منتهای هستی است. این دو لحاظ برگرفته از دو سیر ویژه در ساختار آفرینش است: سیر نزولی و سیر صعودی. چون مبدأ و منتهای هستی اشاره به یک موجود است، بنابراین، این صعود در مراتب هستی، در واقع، بازگشت به سوی مبدأ هستی است. به همین دلیل، فیلسوفان از این سیر صعودی به «معاد» تعبیر می کنند. گذشته از معنای کلی معاد، فیلسوفان اصطلاح معاد را به نحوی جزئی تر نیز به کار می برند که عبارت است از:

الف) معاد جهان و معاد انسان: در معاد جهان، فیلسوف همه آفرینش را در سیر به سوی ماوا و منتهای هستی می بیند و در معاد انسان، نگاه خود را به طور خاص بر سیر و حرکت آدمی معطوف می دارد. در معاد انسان تأکید بر آن است که آدمی موجودی متوقف در عالم ماده و این جهان نیست و در راهیابی او به ورای طبیعت تردیدی نیست. استدلال های فلسفی به هر دو موضوع پرداخته است.

ب) معاد روحانی و جسمانی: این دو کاربرد از زیرمجموعه‌های معاد انسان است.^۵

اعلم ان المعاد يطلق على ثلاثة معاني: احدها المعنى المصدري من العود و هو الرجوع الى مكان. و ثانيها و ثالثها مكان العود و زمانه و مآل الكل واحد و هو جسماني و روحاني. فالجسماني عبارة عن انّ الله تعالى يعيد ابداننا بعد موتها و يرجعها الى هيئتها الأولى و الروحاني عبارة بقاء الروح بعد مفارقة البدن سعيدة منعمة او معذبة شقية بما اكتسبته في الدنيا.^۶

صدر المتألهين در شرح هداية الاثريه مي نويسد:

ان المعاد على ضربين: ضرب لا يفي بوصفه و كنهه الا الوحي و الشريعة و هو الجسماني باعتبار البدن اللايق بالآخرة و خيراته و شروره و العقل لا ينكره. و ضرب يمكن تصحيه من جهة النظر و القياس و الشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارات مقنعة و عبارات مشبعة تكفي لطالب الحق و اليقين و تهدي لمن يشاء الى صراط مستقيم.^۷

۳. تناسخ (reincarnation)

بازگشت نفوس را به بدن انسانی نَسَخ، به بدن حیوانی مَسَخ، به جسم نباتی فَسَخ و به جماد رَسَخ می‌نامند. در صورتی که بازگشت نفس به بدن در ظرف این جهان و عالم دنیا باشد، تناسخ را ملکی می‌دانند و فلاسفه آن را باطل دانسته‌اند، ولی اگر در ظرف آن جهان و عالم آخرت باشد، آن را تناسخ مثالی یا ملکوتی می‌نامند و آن عبارت است از: ظهور شیء به صورت خاص و متناسب با ملکات نفس.

چون سجودی یا رکوعی مردگشت	شدد سجود او در آن عالم بهشت
چون ز دست زخم بر مظلومی رست	آن درختی گشت و زان زقوم رست ^۸

التناسخ الملكوتی و هو ان يتصورالنفس بالصورة الاخروية المناسبة لا خلافها وملكاتها.^۹

دیدۀ باطن چو بینا می‌شود	هرچه پنهان است پیدا می‌شود
همۀ افعال و اقوال مدّخر	هویدا گردد اندر روز محشر
چو عریان گردی از پیراهن تن	شود عیب و هنر یک باره روشن ^{۱۰}

تناسخ با معانی گوناگون و گسترده‌ای در آثار فلسفی و کلامی گزارش شده است. معنای

نسبتاً کلی و تا حدی مبهم این است که تناسخ، تعلق دیگر بار نفس به بدنی دیگر، پس از مفارقت از بدن پیشین است.

این نظریه در نگاه بیشتر مذاهب هندی همچون هندوئیسم، بودیسم و دیگران مقبول افتاده است. تنها برخی انسان‌ها پس از مرگ بدن، با روح نامتجسد به زندگی خود ادامه می‌دهند و بیشتر آنها در چرخه‌های متوالی به زندگی دنیوی در قالب و بدن جدیدی بازمی‌گردند و این چرخه تجدید حیات و مرگ، پیوسته ادامه دارد تا انسان به پالایش روح خویش از تقیدات مادی که یگانه راه نجات از این چرخه است، توفیق یابد، در غیر این صورت، هر فرد انسانی دائماً در زندگی بدنی یا دنیوی می‌ماند.

پذیرش تناسخ دو پیامد مبهم دارد: یکی این که به لحاظ هستی‌شناسی، امکان تعلق دوباره نفس به بدن مادی، مجاز شمرده می‌شود. دیگر این که نفس پس از مفارقت، لزوماً رهسپار آخرت نمی‌شود، بلکه در فرآیندی غیرآخروی به سیر استکمالی می‌پردازد. به پندار قائلان آن، بعضی از نفوس انسانی که به دلایل گوناگون به کمال مورد نظر نرسیده‌اند، دیگر بار به بدن دیگری تعلق می‌گیرند تا در سیر استکمالی به مرتبه مطلوب برسند. بسیاری از فیلسوفان، این کمال نیافتگی را معادل با نرسیدن به مرتبه تجرد کامل تلقی می‌کنند.^{۱۱}

علامه حسن زاده آملی در کتاب هزار و یک نکته می‌نویسد:

بدل شدن صورت انسان در آخرت به صورت دیگر... در اصطلاح ارباب معرفت تناسخ ملکوتی است. آن صورت یا ابدان مکسوبه‌اند و یا مکتسبه و این تبدیل، حقیقی است که انتشای آن از خود انسان است و منشأ انتشای ملکات مکسوبه و یا مکتسبه دنیوی‌اند که «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» و این تبدیل را که حقیقت آن انتشای بذور ملکات است، تناسخ گویند و گاهی قید ملکوتی را اضافه کنند تا با تناسخ باطل تمیز یابد و یا قید ملکی را به باطل اضافه کرده‌اند تا با تناسخ حق تمیز یابد. پس تناسخ مذکور با تناسخ باطل فقط اشتراک در لفظ دارند... و لکن راقم بر این عقیدت راسخ است که ارباب شرایع چون معلم ثانی فارابی، برای تکامل برزخی نفوس در نحوه تعلق آنها به ماده نظر داده‌اند تا از این راه استکمال تحقق یابد و این نظر را دیگران دامن زده‌اند تا سخن از تناسخ پیش آمده است. سپس ارباب تحقیق چون عارف قیصری و ملاصدرا تناسخ را در رُبر فیلسوفان بزرگ الهی مشاهده کرده‌اند و آنان را بسیار بزرگ‌تر از تفوه به این‌گونه اراجیف می‌دانند، تناسخ را به ملکی و ملکوتی تصویر فرموده‌اند که آنان قائل به تناسخ ملکوتی بوده‌اند.^{۱۲}

۴. مرگ (Death)

مرگ: مردن، باطل شدن قوت حیوانی و حرارت غریزی، فنای حیات و نیست شدن زندگانی، از گیتی رفتن مقابل زندگی و محیا، درگذشت.

مرا به مرگ عدو جای شادمانی نیست که زندگانی ما نیز جاودانی نیست.

سعدی

ترسیدن مردم ز مرگ دردیست کان را به جز از علم دین دوا نیست^{۱۳}

ناصرخسرو

هر نظریه‌ای درباره‌ی امکان یا عدم امکان زندگی پس از مرگ به بررسی دقیق مسئله‌ی مرگ نیازمند است، بدون تحلیل یا تعریف مرگ نمی‌توان بر رویکردی مشخص در باب جاودانگی نفس معتقد شد. در این جا به سه معنای مرگ اشاره می‌کنیم:

الف) معنای عرفی مرگ: این معنا بیشتر بر برداشت‌های متعارف از «زنده‌بودن» متکی است. اگر زنده‌بودن به این معناست که موجود زنده به محرک‌های محیط اطراف خود واکنش نشان می‌دهد، پس «مردن» و «مرگ» به معنای فقدان چنین واکنش‌هایی است. احتمالاً معنای طبی مرگ، صورت سامان‌یافته و منسجم عرفی است. به تعبیر دیگر، علم طب با طبقه‌بندی علائم و واکنش‌هایی حیاتی، رخداد مرگ را براساس آنها تعریف می‌کند. پزشکان صرف نظر از ترجیح هر نظریه‌ای در این باره، عموماً درصدد کشف معیار ویژه‌ی مرگ جسمانی هستند که صرفاً با روش‌های تجربی فراهم می‌شود.

ب) معنای مادی مرگ: تفکر ماده‌انگاری، مرگ را دقیقاً با نابودی مساوی می‌انگارد و یک معنای عدمی را در مقابل وجود و نیستی را در مقابل هستی برای مرگ قائل است.

ج) معنای فلسفی مرگ: مرگ در دیدگاه فیلسوفان مسلمان، قطع پیوند نفس و بدن است. این تعبیر از مرگ بر پذیرش چند پیش‌فرض سامان یافته است:

۱. انسان واقعیتی مرکب از نفس و بدن است.

۲. نفس امری مجرد و بدن امری مادی است.

۳. نفس و بدن، ارتباط و نسبت ویژه‌ای با هم دارند.

۴. پیوند نفس و بدن دارای آثار ویژه‌ی برای هرکدام است.

البته این تعبیر فلسفی از مرگ، از آن جهت که به چرایی وقوع این واقعیت (قطع پیوند نفس و بدن) اشاره‌ای نمی‌کند، نسبتاً یک تعبیر کلی است، به همین دلیل، چند تحلیل متفاوت در میان چرایی وقوع مرگ، ممکن است طرح شود.

مرگ امری حتمی و ضروری است، زیرا پدیده‌ای است طبیعی و منشأ آن بازگشت نفس از عالم حواس و نشئه محسوسات و اقبال او به خدا و ملکوت اوست، نه آن امری که آدمی را به کلی معدوم و نابود کند، چراکه فقط بین او و آنچه غیر او و غیر صفات لازم اوست، جدایی می‌افکند. (زیرا حقیقت انسان، نفس و اوصاف لازمه‌ای است که مغایر با بدن است، و این حقیقت، امری است مجرد و از عالم علوی و محل حکمت) ادله و براهین قاطع عقلی دلالت دارد بر این که محل حکمت و جایگاه علم و معرفت هرگز معدوم نخواهد شد. همان‌طور که حدیث نبوی ﷺ «برای بقا و جاودانگی آفریده شده‌اید نه برای فنا و نیستی» و آیه شریفه «زندگاند و نزد پروردگار خویش روزی می‌خورند و از آنچه خداوند به آنان عطا کرده شادمانند» بر این مطلب اشارت و دلالت دارند.

همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم، مفهوم «مرگ» و «جاودانگی» دو مفهوم متقابل به‌شمار می‌آیند. این بدان جهت است که مرگ دارای مفهومی سلبی و جاودانگی دارای مفهومی ایجابی است. مرگ در هر سه معنای گذشته (عرفی، مادی و فلسفی) مفهوم سلبی دارد. در معنای عرفی، نابودی بدن، در معنای مادی، نابودی واقعیت آدمی و در معنای فلسفی، قطع پیوند نفس و بدن است، اما جاودانگی معادل مفهوم نامیرایی است. تقابل مفهومی، همواره نتایج خاص خود را دارد. یکی از مهم‌ترین این نتایج آن است که اگر چیزی مصداق یکی از این مفاهیم باشد نمی‌تواند مصداق دیگری نیز باشد. ناسازگاری مرگ و جاودانگی مستلزم آن است که آنچه واقعاً می‌میرد، نباید جاودانه باشد.

از آنچه گذشت این نکته روشن می‌شود که «مرگ» از منظر فلسفی، روان‌شناسی و زیست‌شناسی قابل بررسی است و تفسیر آن از منظرهای متعدد، متفاوت می‌شود. اگر زندگی بشر را از چشم‌انداز علوم زیستی نگاه کنیم، مرگ هم از همان نگاه تعبیر می‌شود و اگر از منظر فلسفه الهی بنگریم، همان‌گونه که زندگی مستند به ماورای طبیعت می‌شود، مرگ نیز چنین تفسیر می‌شود، بنابراین، تفسیر مرگ وابسته به تفسیر زندگی است.

مرگ از منظر قرآن و روایات

در قرآن از مرگ با واژه «توفی» تعبیر شده است. توفی بازگیری شیء به طور کامل است. این ویژگی در دو پدیده خواب و مرگ رُخ می‌دهد و در هر کدام نوعی قطع ارتباط و گسستگی نفس با بدن است.

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^{۱۴}

خداوند نفس (جان و روح) مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند و روحی را که در موقع خوابش نمرده است، قبض می‌کند. پس آن نفسی را که مرگ را بر او واجب کرده، نگاه می‌دارد و آن دیگر [نفس‌ها] را تا هنگامی معین به سوی زندگی دنیا باز پس می‌فرستد. همانا در این پدیده نشانه‌هایی [از قدرت خدا] است برای گروهی که اندیشه می‌کنند.

ستاندن جان (نفس) در هر دو پدیده خواب و مرگ وجود دارد، منتها یکی موقت و ناقص و دیگری دائمی و کامل است. هنگام مرگ، هویت و هستی انسان باز پس گرفته می‌شود و آن هویت با جدایی از بدن، عالم طبیعت را به طور کامل ترک کرده و به بخش نهان هستی وارد می‌شود. از منظر قرآن مرگ، نیستی و نابودی نیست، بلکه آغاز مرحله جدیدی از هستی انسان است که از نوع مقوله زندگی در دنیا نیست، از این رو، بدن مادی را که به دنیا تعلق دارد، وامی‌نهد: ﴿الِي رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾^{۱۵}. مسیر همگان به سوی پروردگارت خواهد بود. از نگاه قرآن، روز مرگ، روز بازگشت به خدا و روز شتافتن به سوی اوست. هنگام مرگ انسان عالم طبیعت را پشت سر گذارده، رو به جهان دیگر که پیراسته از مکان و زمان است، دارد. مرگ در تعبیر قرآن گذرگاهی است که عبور از یک سوی وجود (آشکار) به سوی دیگر وجود (نهان) را تفسیر می‌کند. از یک طرف، خروج است و از طرف دیگر، ورود. این پدیده در آفرینش یک قانون کلی، بدون استثنا و حقیقتی است که از محدوده جان آدمی رُخ نشان می‌دهد و فرار از آن به بن بست می‌رسد: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾؛^{۱۶} هر نفسی چشنده طعم مرگ است. ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكَكُم الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بَرَجٍ مُّشِيدَةٍ﴾^{۱۷}؛ هر کجا باشید، مرگ شما را درمی‌یابد، هر چند در برج‌های استوار باشید. این دیدگاه درباره مرگ بسیاری از مفاهیم و محاسبات را دگرگون می‌سازد و آن را به عنوان دریچه‌ای به سوی عالم بقا معرفی می‌کند.

۵. حشر

الحشر: بالفتح و سکون الشين المعجمة في العرف هو و البعث و المعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواش شرح العقاید و يطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني و الروحاني.^{۱۸}

حشر: برانگیختن، بعث، ابعاث، اقامه.

قیامت که به دیوان حشر بازآرند میان آن‌همه تشویق در تو می‌نگرم

سعدی

حشر در اصطلاح عرفا با دو لغت بعث و معاد مترادف است و بر حسب ظاهر به اشتراک لفظی بر معاد جسمانی و روحانی اطلاق می‌شود. جسمانی آن است که خدا بدن مردگان را از گورها برمی‌انگیزاند و روحانی عبارت است از بازگشت روان‌ها.^{۱۹} قرآن کریم در آیات فراوانی (حدود سی بار) از قیامت به «حشر» تعبیر کرده است. واژه «حشر» در لغت بنا به نقل «مقائیس» به معنای جمع کردن توأم با راندن است و گاه به هرگونه جمع نیز گفته می‌شود. به گفته مفردات به معنای بیرون بردن جمعی از قرارگاهشان به سوی میدان جنگ و مانند آن است. در التحقیق نیز آمده که ریشه اصلی آن فراگیر سه معناست: «بعث»، «سوق» و «جمع» (برانگیختن، حرکت دادن و جمع کردن).

استفاده از این تعبیر برای معاد و روز قیامت به این دلیل است که همه انسان‌ها که در طول تاریخ بشر بر صفحه زمین ظاهر شده‌اند، در آن روز یک‌جا جمع می‌شوند و به سوی دادگاه عدل الهی برای حساب و کتاب و سپس به سوی بهشت و دوزخ رانده می‌شوند.^{۲۰} صدرالمتألهین در آغاز فصل سوم باب یازدهم نفس اسفار می‌فرماید:

فالاقتقاد بحشر الابدان يوم القيامة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا رأى احد كل واحد واحد منها يقول: هذا فلان بعينه و هذا بهمان بعينه او هذا بدن فلان و هذا بدن بهمان؛ اعتقاد به حشر بدن‌ها در روز قیامت عبارت است از برانگیخته شدن بدن‌ها از قبور به گونه‌ای که هرکس هریک یک آنها را می‌بیند می‌گوید این فلانی خودش است....

علامه حسن زاده آملی می‌نویسد:

یعنی أن يبعث ابدان مكسوبة برزخية من الابدان الطبيعية لان وزان القبور وزان الابدان و التفاوت بالتقص و الكمال.^{۲۱}

۶. قیامت

قیامت، برانگیخته شدن پس از مرگ است. روز قیامت را به همین دلیل قیامت گویند که در آن وقت مردگان زنده شوند و قیام کنند. قیامت صغرا عبارت از عالم موت است که هرکس را پس از مرگ به طور جداگانه لاحق می شود، چنان که در حدیث نبوی آمده است: «من مات فقد قامت قیامته»؛ هرکس بمیرد قامتش برپا می شود و این مقابل قیامت کبراست. در قیامت کبرا جمیع مخلوقات محشور و مبعوث خواهند شد و هرکس به جزا و پاداش عمل خود خواهد رسید. شیخ ناظم در رساله «حق الیقین» می فرماید:

قیامت کبرا را سه مثال است: اول آن که در هر طرفه العین به نسبت با هر شخصی و به نسبت با جمیع عالم واقع می شود. دوم آن که مخصوص به عارف پس از مرگ اختیاری است، به حسب ترقی و تجدد احوال و سرعت سریان و کشف اسرار. سوم مشترک است میان اشخاص انسانی و مخصوص به نوع انسانی است، بعد از موت طبیعی.^{۲۲}

شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات می نویسد:

قیامت، برانگیخته شدن است به حیات ابدیه بعد از موت و این بر سه قسم است: اول انبعاث است بعد از موت طبیعی به حیات برزخی یا علوی یا سفلی به حسب حال میّت در حیات دنیوی، چنان که حضرت رسالت ﷺ فرمود: «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون» و این قیامت صغراست و اشارت به این قیامت است که آن حضرت فرمودند: «من مات فقد قامت قیامته». دوم انبعاث است بعد از موت ارادی به حیات ابدیه قلبیه در عالم قدس کما قیل: «مت بالارادة تحى بالطبیعة» و این قیامت وسطاست و اشارت به این قیامت است آنچه حضرت عزّت (عز شانه) می فرماید: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَاحْيِينَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾. سوم انبعاث است بعد از فناء فی الله به حیات حقیقیه بقا به الله و این قیامت کبراست و اشارت به این قیامت است که فرمود: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى﴾. چون نسبت انتفا و تجدد تعینات عالم با طامة الكبرى، نسبت اجمال و تفصیل است، فرمود:

نظر بگشای در تفصیل و اجمال نگر در ساعت و روز و مه و سال

یعنی نظر اعتبار بگشا و ببین که میان آن طامة الكبرى که موعود است که البته واقع می شود و این انعدام و تجدد عالم که در هر طرفه العین واقع است، نسبت تفصیل و اجمال است و مانند نسبت ساعت است با روز و روز با ماه و ماه با سال، یعنی چنان که سال به اعتبار بسط تفصیل

ماه و ماه تفصیل روز و روز تفصیل ساعت است، طامة الكبرى نیز تفصیل انعدام و تجدیدی است که نسبت با هر شخصی و نسبت با جمیع عالم واقع است.^{۲۳}

در قرآن کریم از مسئله معاد با تعبیرات کاملاً متنوعی یاد شده که هر یک از آنها اشاره و دلالت به یکی از ابعاد مفهوم معاد و یا وصف آن روز دارد. مطالعه آن تعبیرات متنوع افق‌های تازه‌ای را در برابر دیدگان محقق می‌گشاید. عمده‌ترین و مهم‌ترین آن واژه‌ها عبارت است از: قیام الساعة، احیاء موتی، بعث، حشر، نشر، معاد، لقای رب، رجوع، قیامت.

نظریه‌ها

در طول تاریخ در حوزه اندیشه بشری، دهریان این‌گونه پنداشته‌اند که بدن انسان بعد از مرگ متلاشی و نابود می‌شود و آنچه باقی می‌ماند اجزا و موادی است که تبدیل به اشیا و موجودات دیگر می‌شود. بنابراین، حیات و زندگی پس از مرگ وجود ندارد. ملاحظه را می‌نویسد:

إنّ من الأوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة و الدهرية و طائفة من الطبيعيين...
ذهبوا الى نفي المعاد و استحالة حشر النفوس و الاجساد زعماً منهم انّ الإنسان اذا
مات فات....^{۲۴}

بعضی براساس همین پندار گویند: معنای جاودانگی به هیچ وجه «تداوم زندگی در آن سوی مرگ» و یا «آغاز مجدد زندگی پس از مرگ» نیست. فیلیپسی گوید:

مرگ واقعه‌ای نیست که فرد آن را مانند نوشیدن قهوه یا ابتلا به آبله مرغان تجربه کند، بلکه در واقع، از میان رفتن همه امکانهایی است که برای فرد وجود دارد. زندگی جاوید تداوم زندگی یک فرد نیست، بلکه «خوب بدون در حال حاضر است». جاودانگی، بیشتر زندگی کردن نیست، بلکه کیفیت زندگی کنونی است. بنابراین، وقتی که دین از بقای نفس سخن می‌گوید، می‌خواهد اهمیت فایق آمدن بر مرگ را گوشزد نماید، اما معنای این سخن آن نیست که ما پس از مرگ زنده خواهیم ماند، بلکه این است که از طریق زندگی ایثارگرانه در قبال دیگران، بر مرگ خویش فایق می‌آییم.^{۲۵}

در برابر این پندار و نوع نگرش به پایان‌پذیری زندگی انسان، بسیاری از اندیشمندان، حکیمان و همه ادیان آسمانی به اصل جاودانگی و زندگانی آینده و فناپذیری انسان اعتقاد دارند، گرچه در چگونگی و کیفیت و تصویر آن زندگی اختلاف نظر وجود دارد. برخی یک زندگانی جسمانی را برای انسان در آن جهان ترسیم کرده، جمعی یک حیات روحانی و مجرد (بدون جسم) را پذیرفته و بسیاری از حکما به زندگی جسمانی و روحانی انسان در آخرت اعتقاد دارند.

ملاصدرا می‌نویسد:

واتفق المحققون من الفلاسفة و المحققون من اهل الشريعة بثبوت المعاد و وقع الاختلاف في كفيته، فذهب جمهور المتكلمين و عامة الفقهاء الى أنه جسماني فقط بناءً على أنّ الروح جرم لطيف سار في البدن و جمهور الفلاسفة على أنه روحاني فقط و ذهب كثير من الحكماء المتألهين و مشايخ العرفاء في هذه الملة الى القول بالمعادين جميعاً.^{۲۶}

نظریه اول: جاودانگی هویت جسمانی (زندگانی مادی این جهانی در آن جهان)

جمعی از متکلمان، روح و نفس آدمی را جرمی و جسمی لطیف دانسته و حقیقت آدمی را یک موجود جسمانی شمرده و معاد او را نیز در جهان واپسین جسمانی دانسته‌اند.

ملاصدرا می‌نویسد:

فذهب جمهور المتكلمين و عامة الفقهاء الى أنه جسماني فقط بناءً على ان الروح جرم لطيف سار في البدن.^{۲۷}

طرفداران این اندیشه معمولاً بازگشت بدن معدوم را به اراده خداوند توجیه می‌کنند. براساس این دیدگاه، انسان پس از مرگ تا فرارسیدن رستاخیز، فاقد حیات است و در روز رستاخیز با اراده الهی حیاتی دوباره به معنای واقعی کلمه را درمی‌یابد. اینان روح و نفس را مجرد و غیرمادی نمی‌دانند، بلکه آن را جسمی لطیف می‌دانند که وزن ندارد، ولی برخی خصوصیات جسم را، مانند شکل، اندازه... داراست. این جسم لطیف در طول حیات دنیوی با بدن مادی عجین شده و پس از مرگ از بدن خارج می‌شود و به طور مستقل از بدن به هستی خود ادامه می‌دهد تا زمانی که مجدداً با بدن جسمانی و مادی محشور می‌شود.

نظریه دوم: جاودانگی هویت روحانی (زندگانی روحانی و مجرد در آن جهان)

بسیاری از فیلسوفان برآنند که زندگانی در جهان واپسین، روحانی محض است. آنان در آثار فلسفی خود بر این نکته تأکید دارند که اثبات معاد جسمانی بیرون از حیطه و توانایی فلسفی است. در این میان، فیلسوفان مسلمان معمولاً راه اثبات و اعتقاد به معاد جسمانی را مستند بر معرفت و حیانی دانسته‌اند و در عرف فلسفی آنان، این بدان معناست که اثبات حجیت معرفت و حیانی به وساطت روش‌های فلسفی، فیلسوف را ملزم می‌دارد که در بعضی از حیطه‌ها مینا را صرفاً بر آموزه‌های معرفت و حیانی بگذارد.

از دیدگاه افلاطون روح آدمی متعلق به عالم قدس و از مجردات است، پیش از بدن وجود داشته و پس از هبوط گرفتار عالم ظلمانی ماده شده است. بدن تنها ابزاری برای روح در زندگانی این جهان است و پس از مرگ بدن، روح به مأوای اصلی خود بازمی‌گردد و در آن‌جا از ماده و بدن جسمانی تهی می‌شود.^{۲۸} در این دیدگاه، برای بقا و جاودانگی آدمی، سهمی به جسمانیت وی داده نمی‌شود، به تعبیر دیگر، هویت هر شخص، در واقع، به روح و نفس اوست، پس جاودانگی و بقای او در آن جهان، روحانی محض خواهد بود.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بُبریده‌اند
در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند^{۲۹}

مولوی

بنابراین، از منظر بسیاری از فیلسوفان سیر صعودی و زندگانی آینده آدمی، تجرد محض است، به این معنا که نفس از بدن جدا می‌شود و به عالم عقلی و جهان مفارقات می‌پیوندد و سعادت و شقاوت برای آدمیان در آن جهان واپسین به فضایل و رذایل نفسانی وابسته است. شیخ اشراق می‌گوید:

اشقیا مخلص در عناصر جسمانی و حجب ظلمانی می‌باشند و در آن‌جا معذب به عذاب دردناکند و سعدا و اولیای الهی در حضرت ربوبی و عالم عقول متنعم به لذات روحانی‌اند و نفوس متوسط به مثل معلقه بازگشت کنند و معاد آنها همین است.^{۳۰}

ملاصدرا می‌نویسد:

و ذهب جمهور الفلاسفة الی اَنَّهُ روحانی فقط لانّ البدن ینعدم بصورة و اعراضه فلا یعاد و النفس جوهر مجرد باق لا سبیل الیه للفساد فیعود.^{۳۱}

دو جهان است و تو از هر دو جهان مختصری جان تو اهل معاد است و تنت اهل معاش

ناصر خسرو

تنت در وقت مردن از ندامت بلرزد چون زمین روز قیامت

چو روح از تن به کلیت جدا شد زمینت قاع صاف صاف لایق شد

شرح گلشن راز

نظریه سوم: این همانی (یعنی جاودانگی هویت انسانی)

بسیاری از فیلسوفان، متکلمان، اندیشمندان و دین‌داران به حضور و حشر جسمانی - روحانی آدمی در جهان و پسین اعتقاد دارند. بی تردید، زندگی اخروی را دارای دو بعد جسمانی - روحانی می‌دانند. این دیدگاه مورد تصدیق آیات، روایات و تجربه‌های عرفانی نیز هست، به گونه‌ای که نه می‌توان آن دو را انکار کرد و نه یکی را به جای دیگری پذیرفت. به عبارت دیگر، سویه جسمانی زندگی پس از مرگ در رستخیز تأیید شده و تردیدناپذیر است، لیکن این پرسش باقی است که چگونه می‌توان آن را اثبات کرد و چه تصویر و ترسیمی را می‌توان از آن ارائه داد.

ملاصدرا می‌نویسد:

و ما یزین به کثیر من علماء الاسلام کاصحابنا الامامیة رضوان اللّٰه علیهم و الشیخ
الغزالی و الکعبی و الحلیمی و الراغب الاصفهانی هو القول بالمعادین الروحانی
و الجسمانی جمیعاً ذهاباً الی ان النفس جوهر مجرد یعود الی البدن و هذا رأی کثیر
من الصوفیة و الکرامیة و به یقول جمهور النصاری و التناسخیة قال الامام الرازی
ان الفرق ان المسلمین یقولون بحدوث الارواح و ردّها الی البدن لا فی هذا العالم بل
فی الآخرة و التناسخیة بقدّمها و ردّها الیه فی هذا العالم و ینکرون الآخرة و الجنة
و النار. ۳۲

در این جا به تفسیر و تقریرهای متفاوتی که فیلسوفان و متکلمان در اثبات این نظریه آورده‌اند، به طور خلاصه اشاره می‌کنیم:

تقریر اول: معاد جسمانی (دیدگاه ابن سینا)

ابن سینا می‌گوید: اثبات معاد از راه شریعت و آیات و اخبار آسان است. وی بخشی از آن (معاد روحانی) را مدرک به عقل و قابل اثبات به برهان می‌داند و بخشی دیگر (معاد جسمانی) را قابل اثبات عقلی نمی‌داند. او پس از توضیح مفصلی که در سعادت و شقاوت داده، می‌گوید: سعادت، شقاوت و لذات جسمانی مورد توجه فیلسوفان و اولیای الهی نیست، چرا که کمال و خیر مطلوب وصول به لذت حقیقی و خیر مطلق است. آنان به لذات مادی هیچ توجهی ندارند و این‌گونه لذات را در معاد قابل ادراک و اثبات عقلی نمی‌دانند. پذیرش آن را نیز از طریق تعبد و تصدیق مخبر صادق و آموزه‌های وحیانی می‌داند.^{۳۳}

جمعی از متکلمان نیز در برابر اشکالات و شبهات وارده بر معاد جسمانی و خلق مجدد از جمله اصل «المعدوم لایعاد»، راه حل‌ رهایی از این اشکال را در این دانسته‌اند که خداوند قادر است، همان‌طور که در ابتدا آدمی را آفرید، مجدداً او را خلق کند.

و تارة أثبت الله المعاد مستدلاً بكونه قادراً على كل شيء و على امور تشبه الحشر و النشر فلا يستبعد قدرته تعالى على الحشر و النشر كقوله تعالى في الواقعة رداً على منكرى المعاد ﴿أفأرأيتم ما تمنون أن أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾ و تارة بين تعالى قدرته على المعاد بذكره مرتباً على ذكر المبدء إشارة الى ان القادر على الایجاد قادر على الاعداد كما قال تعالى في البقرة: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون﴾^{۳۴}

مرحوم سید عبدالله شبیر در کتاب مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار در ذیل حدیث امام صادق علیه السلام درباره طینت باقی انسانی می‌نویسد:

ربما جعل هذا الخبر من الادلة الدالة على ان اعادة المعدوم عبارة عن ايجاده بعد انعدامه و مما يدل بظاهرة عليه قوله تعالى ﴿هو الاول و الاخر﴾^{۳۵} ای فی الوجود و لایستصور ذلك الا بانعدام ماسواه و اضمحلاله... و قوله تعالى ﴿كل شيء هالك الا وجهه﴾^{۳۶} فان المراد بالهلاك الانعدام... و قوله تعالى ﴿وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده﴾^{۳۷} و ﴿كما بدأنا اول خلق نعيده﴾^{۳۸} و قد كان البدء من العدم فكذا الاعداد و أيضاً اعادة الخلق بعد ابدانهم لایستصور بدون تخلل العدم بينهما و قوله تعالى ﴿كل من عليها فان﴾^{۳۹} و الفناء هو العدم.^{۴۰}

تقریر دوم: رویش مجدد همچون رویش جنینی

ثم انهم اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء بأنْ يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها او جمع بعد التفريق بان يفرق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التأليف و يدل عليه ظاهر قوله تعالى ﴿اِذَا مَرَّ قَتَمُ كُلِّ مَمْرُقٍ اَنْكُم لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^{۴۱ و ۴۲}

در این تقریر، این گونه تصور می شود که برای پیدایش مجدد هر انسان، مشابه سلول نطفه در زنده شدن زمینی، یک رویش جنینی در عالم دیگر نیز رخ خواهد داد. قرآن کریم نیز برای توضیح و بیان این فرض نمونه هایی را ارائه فرموده است: ﴿وانظر الى حمارك و لنجعلك آية للناس و انظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً﴾^{۴۳} تعبیر به پوشاندن استخوان ها با گوشت در پیدایش مجدد و خلق دوباره، دقیقاً همان تعبیری است که برای پیدایش نخست و رویش جنینی به کار رفته است: ﴿فكسونا العظام لحماً﴾^{۴۴}.

آنچه در این تقریر قابل تأمل است ترسیم مکان و یا محل رویش مجدد است. در قرآن برای آن مکان از واژه «أجدات» استفاده کرده است: ﴿و نفخ في الصور فاذا هم من الأجدات إلى ربهم ينسلون﴾^{۴۵} ﴿خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجدات كأنهم جراد منتشر﴾^{۴۶} ﴿يوم يخرجون من الأجدات سعياً﴾^{۴۷} (المعارج/۴۳) بدون شک، أجدات در آیات فوق نام مکانی است که به روز قیامت تعلق دارد. در تمام موارد کاربرد این واژه، قبل از آن، کلمه «من» به کار رفته «من الأجدات»، یعنی از درون اجدات خارج می شوند، در حالی که حتی یک بار هم در قرآن «من القبور» به کار نرفته است. تصویری که می توانیم داشته باشیم این است که مراد از «قبور» در قرآن، همین قبرهای دنیوی و گودال هایی است که جسد انسان در آن قرار می گیرد، ولی مراد از «اجدات» محل و مکانی است که ندیده ایم و نمی دانیم چیست. شاید آیه شریفه نیز همین پیام را درباره رستاخیز داشته باشد، می فرماید: ﴿اء انتم تخلقونهام نحن الخالقون * نحن قدرنا بينكم الموت و ما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم و ننشئكم فيما لا تعلمون﴾^{۴۸} در تفسیر ﴿و ننشئكم فيما لا تعلمون﴾ برخی گویند: مراد از کلمه «ما» حالت و چگونگی است؛ یعنی در حالت، صورت و خلقتی که شما نمی دانید، ما دوباره شما را خلق می کنیم. گاه کلمه «ما» به زمان معنا شده است؛ یعنی در وقتی که شما نمی دانید ما دوباره شما را خلق می کنیم. اما شاید آیه فوق ناظر به مکان ناشناخته باشد؛ یعنی در محل و مکانی که شما از آن هیچ اطلاعی ندارید ما دوباره شما را در آن جا خلق می کنیم، محلی که ویژگی های لازم برای پدید آوردن موجود

زنده، نظیر انسان را داراست. به خوبی می‌دانیم رویش جنینی و اولیه‌ما، درون محیط مناسبی به نام رحم مادر، روی داده است: «من بطون امهاتکم»^{۴۹}، اما اگر قبول کنیم که پیدایش مجدد انسان‌ها پس از مرگ بایستی رویشی مانند رویش جنینی باشد، نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که محیط ویژه چنین رویشی چگونه و کجاست؟ جمله «کانهم جراد منتشر»^{۵۰}؛ انسان‌ها مانند ملخ‌های منتشر شونده از اجداث خارج می‌شوند نیز این تقریر و فرضیه را تأیید می‌کند. چنان‌که می‌دانیم ملخ دم خود را زیر خاک می‌کند و تخم می‌گذارد، پس از چندی تخم‌ها مبدل به کرم شده، سپس تغییر شکل می‌دهند و مبدل به پروانه می‌شوند. پس آن جزء اصلی در محلی به نام اجداث رویش می‌یابد و مجدداً انسان تعیین نموداری پیدا می‌کند.

عن عمار بن موسی عن ابی عبدالله^{علیه السلام} قال سئل عن المیت یبلی جسده قال نعم حتی لا یبقي لحم و لا عظم الا طینته التي خلق منها فانها لا تبلی بل تبقى فی القبر مستدیرة حتی یخلق منا كما خلق أول مرة.

في تعیین المراد من الطينة الباقية على الاستدارة في هذا الخبر للناظرین فيه اقوال: احدها: ان المراد بها نفس الناطقة التي هي اصل الانسان و حقیقته ثانیها: ان المراد بالطینة هي النطفة لان الطینة هي الاصل الذي یخلق منه... ثالثها: ان المراد بها التراب الذي یدخل فی النطفة... رابعها: ان المراد من الطینة ذرة من الذرات المسؤلة فی الأزل بقوله تعالی «ألسن بریکم»^{۵۱}....

قال العلامة الحلبي: «الواجب فی المعاد هو اعاده تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية اما الاجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا یجب اعادتها بعینها...»^{۵۲}

از عبارت فوق این‌گونه فهمیده می‌شود که انسان با مرگ معدوم نمی‌شود، بلکه جزئی از او می‌ماند و در جهان واپسین مجدداً رشد و رویش خواهد داشت، همانند نطفه در این جهان. بنابراین، در تقریر دوم برای ترسیم معاد جسمانی و روحانی از اصل تحوّل و رویش کمک گرفته شده است.

تقریر سوم: تکامل نفس به همراه ابدان (دیدگاه صدر المتألهین)

ملاصدرا سعی دارد مسئله معاد روحانی - جسمانی را به همان طریق که شرایع بیان کرده‌اند، بپذیرد و به آن جنبه فلسفی دهد، به طوری که نه قواعد فلسفی بر هم خورد و نه در اصول

شرایع خللی وارد آید. (البته او در ابتدای تفکر فلسفی خود همچون ابن سینا بخشی از معاد را قابل اثبات فلسفی دانسته، اما بخش دیگر (معاد جسمانی) را تنها از راه آموزه‌های وحیانی قابل اثبات می‌داند).

وی معتقد است که سویه جسمانی در مسئله معاد تأیید شده و تردیدناپذیر است، لیکن این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان معاد جسمانی را بر پایه عقل فلسفی تبیین کرد؟ در حقیقت، ملاصدرا با توجه به دیدگاه‌ها، شبهات و مشکلات طرح شده، تلاش خوبی را آغاز می‌کند و نتیجه می‌گیرد که زندگی جسمانی پس از مرگ زندگی نفس دارای بدن جسمانی است، اما این بدن نمی‌تواند بدن جسمانی - مادی باشد، زیرا تعلق دوباره نفس به بدن مادی، حتی بدن قبلی خویش، تناسخ و محال است. از سوی دیگر، برخلاف نظر اشراقیان نمی‌توان بدن مثالی اخروی را همان بدن مثالی در قوس نزول وجود دانست، زیرا چنین بدنی فاقد رابطه طبیعی و تکوینی با نفس در قوس صعود است، در حالی که بدن اخروی رابطه مستقیم با ملکات نفسانی انسان دارد، بلکه تجسم و تجلی، ویژگی‌های نفسانی آدمی است. بنابراین، مراد وی از بدن در جهان آخرت، بدنی است که برآمده از نهاد انسان در مسیر صعودی تکامل وجود اوست.

ملاصدرا برای اثبات مدعای خویش، یعنی معاد جسمانی بر اساس اعتقاد خویش، اصولی را در کتب خویش یادآور شده است و چنین نتیجه می‌گیرد که درنگ و تأمل در اصول مذکور (به این اصول بعداً اشاره می‌شود) هیچ جای تردید باقی نمی‌گذارد که بدن اخروی عیناً همان بدن دنیوی است و معاد در معاد همان انسان است با مجموع نفس و بدن و با حفظ کامل شخصیت و هویتش.

الحق انّ المعاد في المعاد هو بعينه بدن الإنسان المشخص الذي مات، بأجزائه بعينها، لا مثله، بحيث لو رآه أحد يقول: إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا. و من انكر هذا فقد أنكر الشريعة و منكر الشريعة كافر عقلاً و شرعاً و من اقرّ بعود مثل البدن الاول بأجزاء آخر، فقد أنكر المعاد حقيقة و لزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية.^{۵۳}

پس مبعوث در رستاخیز از یک سو، همین بدن است، اما نه بدنی عنصری و از سوی دیگر، مباین با این بدن است، چرا که جثه عنصری - مادی، بدن حقیقی انسان به شمار نمی‌آید و از جهت دیگر برخلاف نظر اشراقیان، بدنی مثالی نیز نیست که مباین با نفس و بدن دنیوی

است، بلکه ساختار و مزاج بدن عنصری تنها زمینه‌ای است برای پیدایش نفس و بدن حقیقی، همان که برآمده از ملکات، نیات و ادراکات انسان است. چه این بدن است که دارای حیات و ادراک بالذات است. آنچه در دنیا بدن حقیقی نفس بوده، همواره با نفس است و در آخرت نیز بدن او خواهد بود و آنچه در دنیا پس از مرگ مانده و متلاشی می‌شود، هیچ‌گاه بدن حقیقی نفس نبوده است تا پس از مرگ نیز بدن برای نفس و به همراه او باشد. توجه به دو نکته مهم در روشن شدن دیدگاه صدر را ضروری به نظر می‌آید:

نکته اول: ملاصدرا در نسبت نفس و بدن معتقد است که این نفس است که برپادارنده و حافظ بدن است، نه بالعکس.

النفس المجردة لها وجود للبدن و لها وجود لذاتها و البدن علة قابلية لوجودها له لا لوجودها لذاتها.^{۵۴}

تعلق تدبیری نفس نسبت به بدن مستلزم آن است که بیرون رفتن بدن از وضعیت مطلوب پیش از آن که علت قطع پیوند نفس و بدن باشد، معلول دگرگونی و رخدادی بنیادی تر در خود نفس باشد. تأکید ملاصدرا بر این است که بدن عنوان ویژه و دارای لوازم فلسفی خاصی است و قهراً نمی‌توان آن را معادل جسم دانست، گرچه بدن امری جسمانی است، ولی هر جسمی نمی‌تواند لزوماً بدن موجود زنده باشد. فیلسوفان نفس را نگاه‌دارنده بدن و مناسبات ویژه آن می‌دانند. تدبیر بدن، ذاتی نفس است که از آن به نفسیت نفس یاد می‌شود. ذاتی بودن شأن تدبیری برای نفس به این معناست که اگر نفس بدون آن فرض شود، در این صورت، به گونه‌ای ابهام مفهومی گرفتار می‌شویم. پس نفسیت نفس مقتضی تدبیر بدن است و بدن بدون چنین حافظی، از وضعیت مطلوب بیرون رفته و روی به متلاشی شدن و نابودی می‌گذارد. عکس این معادله صادق نیست، زیرا بدن چنین شأنی نسبت به نفس ندارد، لذا فیلسوفان صدرایی تعبیر مشهور «نفس در بدن» را برنتافته و معتقدند که با توجه به بنیادی بودن تأثیر نفس در بدن، باید گفته شود که «بدن در نفس» است و این بدن نیست که حامل نفس است، بلکه این نفس است که در واقع، حامل بدن است، پس نفس برپادارنده و نگاه‌دار بدن است نه بالعکس.

نکته دوم: در نگاه فیلسوفان پیش از ملاصدرا، نفس در جوهره ذات خود، موجودی ثابت انگاشته می‌شود. نفس، جوهری مجرد تلقی می‌شود که به بدن تعلق گرفته است و کمال‌های

نفسانی به تحوّل در جوهره نفس نمی‌انجامید، بلکه تحوّل صرفاً در عوارض بیرونی نفس رخ می‌داد، با این نگاه، هنگام مرگ (قطع پیوند نفس و بدن) تحوّل لزوماً باید در بدن رخ می‌داد و نفس در این معادله بی‌تأثیر بود، زیرا از ثبات دائمی برخوردار بود.

قال العلامة القوشجی فی شرح التجرید: ان النمو و الذبول حركة كمية موضوعها باق بعينه فانّ زیداً الطفل بعينه زید الشاب و ان عظمت جثته و كذا زید الشاب هو بعينه زید الشيخ و ان انقصت جثته....^{۵۵}

ملاصدرا با ابزار فلسفی تازه‌ای که در اختیار داشت، اثبات کرد که برخلاف تصور فیلسوفان پیش از خود، نفس در آغاز پیدایش نمی‌توانست امری مجرد باشد، اگرچه در مسیر حرکت به تجرّد نسبی و نهایتاً به تجرّد کامل می‌رسد. در این تلقی، نفس واقعیتی پویاست که با حرکت جوهری، تحوّل بنیادی می‌یابد.

صاحب اسفار در فصل اول، باب یازدهم نفس، یازده اصل در مسئله معاد عنوان کرده و سپس نتیجه و ثمره اصول را به این عبارت بیان فرموده است:

من يأمل و تدبّر في هذه الاصول و القوانين لم يبق له شك و ريب في مسألة المعاد و الحشر النفوس و الاجساد و يعلم يقيناً و يحكم بانّ هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الاجساد و ينكشف له ان المعاد في المعاد مجموع النفس و البدن بعينها و شخصهما و ان المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه.^{۵۶}

وی در کتاب المبدأ و المعاد هفت اصل را یادآور می‌شود و در پایان می‌فرماید:

فاذا تمهدت هذه الأصول و المقدمات مع تتبع الاحاديث و تدبر الآيات تحقق و تيقن و انكشف و تبين ان المعاد في المعاد هو مجموع النفس بعينها و شخصها و البدن بعينه و شخصه، دون بدن آخر عنصری كما ذهب اليه الغزالي او مثالي كما ذهب اليه الاشراقيون، و هذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للعقل و الشرع الموافق للملة و الحكمة....^{۵۷}

در این جا برای روشن شدن دیدگاه وی به توضیح اجمالی اصولی که مورد استفاده صدرا در حل مسئله معاد در کتاب المبدأ و المعاد قرار گرفته، می‌پردازیم:

اصل اول:

ان تحصل كل ماهية تركيبية نوعية انما يكون بفضله الأخير....^{۵۸}

فعلیت هر مرکبی به صورتش است نه ماده‌اش، بنابراین، هویت تابع صورت موجود است، نه ماده آن، به تعبیری، حیوان به واسطه نفس خویش حیوان است نه بر پایه جسدش، زیرا حقیقت اصلی هر ماهیت مرکبی عبارت از فصل اخیر آن است. البته همان‌طور که حکیم سبزواری در پانوشت اسفار بیان کرده این اصل برای تبیین معاد جسمانی به طریق صدرا لازم است، زیرا این همانی بین بدن دنیوی و اخروی در طریقه صدرا بر پایه این اصل استوار است.

اصل دوم:

انا قد حققنا في شرحنا للهداية الأثرية ان الموضوع للحركة الكمية في النمو و الذبول هو الشخصي الانسان....^{۵۹}

طبیعت و حقیقت وجود پذیرای شدت و ضعف است و از چنین تحوّل وجودی به حرکت جوهری تعبیر شده است.

اصل سوم:

ان تشخص كل شيء عبارة عن نحو وجوده الخاص به....^{۶۰}

تشخص و مابه الامتیاز هر چیزی عین وجود خاص آن چیز است. به بیان دیگر، وجود و تشخص ذاتاً متحدند، هرچند در مفهوم و لفظ متغایرنند.

اصل چهارم:

ان الوحدة الشخصية في كل شيء ليست على وتيرة واحدة و درجة واحدة....^{۶۱}

وحدت شخصیه در هر موجودی یکسان نیست؛ مثلاً وحدت شخصیه در مقادیر متصله عین اتصال و امتداد است. بنابراین، وحدت در موجودات مختلف، شکل و شأن متفاوتی دارد؛ مثلاً در زمان وحدت عین تجدد و گذرایی است و در عدد عین کثرت است.

اصل پنجم:

ان الصدور و المقادير و الاشكال و الهيئات كما يحصل من الفاعل، بالجهات القابلية... كذلك قد يحصل من الجهات الفاعلية....^{۶۲}

صور مقدریه و اشکال و هیئات جرمیه، همان‌طور که از فاعل به مشارکت ماده قابل به حسب استعدادات و انفعالات آنها حاصل می‌شوند، همان‌طور هم گاه از جهات فاعلیت و

حیثیات ادراکیه حاصل می‌شوند، بدون مشارکت ماده، مانند وجود صور خیالیه صادره از نفس به واسطه قوه مصوره.

اصل ششم:

ان الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على ابداع الصور الباطنية الغائبة عن الحواس....^{۶۳}

در بحث رابطه نفس و بدن، ملاصدرا این‌گونه می‌گوید که نفس رابطه فاعلی با فعل خویش دارد؛ یعنی خلاقیت و آفرینش است.

اصل هفتم:

ان المادة التي لا بد منها في وجود الحوادث و حدوثها و لا بد للحركات و التغيرات....^{۶۴}

اجناس عوالم و نشأت آن با وجود کثرت آنها که به شمار و حصر در نمی‌آید، منحصر به سه عالمند: صور طبیعیه کائنه فاسده و صور ادراکیه حسیه مجردة از ماده و صور عقلیه و مثل الهیه. نفس انسان را نیز این سه وجود و عالم هست؛ مثلاً انسان را در بدو کودکی، وجودی طبیعی است و بعد به تدریج لطیف شده و او را وجود نفسانی دیگری حاصل می‌شود. در هر سه نشئه وحدت شخصیه او محفوظ است. وجود دیگر، وجود عقلی است که او را اعضای عقلی است و حاصل کلام این‌که قوه خیال، آخرین وجود انسان در عالم طبیعت و اولین وجود او در عالم آخرت است.

ملاصدرا در دیگر کتب به برخی از اصول دیگر، همچون اصالت وجود نیز پرداخته است. وی پس از بحث و تحلیل در اصول فوق چنین نتیجه می‌گیرد که بدن اخروی عیناً همان بدن دنیوی است و معاد در معاد همان انسان با مجموع نفس و بدن اوست با حفظ کامل شخصیت و هویتش. وی با کمک این اصول شبهات منکران معاد جسمانی را پاسخ داده است. نگارنده معتقد است که بهترین و آخرین تقریر در معاد را حکیم متأله صدرالمتألهین داشته و این تقریر از نظر عرفانی نیز پذیرفته شده است. عارفان نیز معتقدند که ملکات نفسانی و بدنی در معاد به صور مناسب آن عالم تمثل می‌یابد، چنان‌که در روایات نیز وارد شده است.

ز تو هر فعل کاؤل گشت صادر بدان گردی به بار چند قادر

به هر باری اگر نفع است و گر ضرر
به عادت حال‌ها با خوی گردد
همه افعال و اقوال مدّخر
چو عریان گردد از پیراهن تن
تنت باشد و لیکن بی‌کدورت
همه پیدا شود آن‌جا ضمائر
دگرپاره به وفق عالم خاص
چنان کز قوت عنصر در این‌جا
همه اخلاق تو در عالم جان
تعمین مرتفع گردد ز هستی
نماند مرگ تن در دار حیوان
بود پا و سر و چشم تو چون دل

شود در نفس تو چیزی مدّخر
به مدت میوه‌ها خوشبوی گردد
هویدا گردد اندر روز محشر
شود عیب و هنر یک‌باره روشن
که بنماید ازو چون آب صورت
فرو خوان آیت تبلی السرائر
شود اخلاق تو اجسام و اشخاص
موالید سه‌گانه گشت پیدا
گاهی انوارگر و گاه نیران
نماند در نظر بالا و پستی
به یکرنگی برآید قالب و جان
شود صافی ز ظلمت صورت گل

گلشن راز

محقق لاهیجی در شرح گلشن راز می‌نویسد:

تمام ملکات خیر و شر از افعال و اقوال که در نفس مدّخر و مخزون شده باشد، در یوم الحشر که روز جمع است، متمثل و متشکل به اشکال و صور مناسبه شده، هویدا و ظاهر گردد و از قوت به فعل آید و از مکمن بطون به منصّه ظهور جلوه‌گری کند و چون روح انسانی قطع تعلق از بدن کرد و از لباس تعین جسمانی معرا شد، جمیع ملکات ردّیه... و اخلاق فاضله به کلی به دفعه واحد روشن و ظاهر شود... هیچ استبعادی در این‌که اخلاق و اعمال در نشئه اخروی بر وفق آن عالم مصوّر و مجسم شوند، نیست، چرا که قوت عنصری در این نشئه دنیوی می‌بینیم که به صور اجسام و اشخاص مختلفه موالید ثلاثه که معادن و نبات و حیوان است، ظاهر می‌شود و حال آن‌که در مرتبه عنصری، این صور و اشخاص ظهور نداشتند. فاما بالقوه در ایشان مرکوز بودند که به حسب امتزاج این اشکال از ایشان به ظهور آیند، هم‌چنین در نفس انسان نیز در نشئه معاش بالقوه مرکوز است که به نسبت اخلاق و اعمال، این صور و هیئات و اسمایی که در نصوص وارد است، از او در معاد به فعل آیند و ظاهر می‌شوند و به صور اخلاق و اعمال حسنه خود منعم و اخلاق و اعمال سیئه خود معذب و گرفتار باشند.^{۶۵}

پس بدن اخروی که مناسب با جهان آخرت است، به همراه نفس است و از درون نفس پیدا و ظهور می‌یابد، لذا در تمام مراحل سیر آینده و مراحل وجود آدمی، نفس با بدن تجلی و تکامل یافته و عینیت او در بدن، خلق و همراه خود است و در هیچ ظرفی از بدن انفکاک نمی‌یابد.

-
۱. فردوسی، ج ۵، ص ۷۴۵۷.
 ۲. عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی - ابراهیم سلطانی، ص ۳۲۰.
 ۳. منصور شمس، پرسشهای ابدی، ص ۱۸۴.
 ۴. عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۲۱.
 ۵. پرسشهای ابدی، ص ۱۸۳-۱۸۴.
 ۶. السید الشبر، حق الیقین فی معرفة اصول الدین، الجزء الثاني، ص ۳۶.
 ۷. صدر المتألهین، شرح الهدایة الاثریة، ص ۳۷۶.
 ۸. مولوی، مثنوی معنوی، ج دوم، دفتر سوم، ص ۱۹۸.
 ۹. ملاحادی سبزواری، شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۳۱۹.
 ۱۰. لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، قاعده در تمثیل ملکات نفسانی و بدنی در معاد، ص ۴۴۰-۴۴۱.
 ۱۱. پرسشهای ابدی، ص ۱۸۰.
 ۱۲. حسن زاده آملی، هزار و یک نکته، ص ۶۹۱.
 ۱۳. دهخدا، ج ۱۳، ص ۲۰۷۰۱-۳، واژه «مرگ».
 ۱۴. الزمر (۳۹) آیه ۴۲.
 ۱۵. قیامت (۷۵) آیه ۳۰.
 ۱۶. آل عمران (۳) آیه ۱۸۵.
 ۱۷. نساء (۴) آیه ۷۸.
 ۱۸. العلامة محمدعلی التهانوی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۶۷۴.
 ۱۹. دهخدا، ج ۶، ص ۹۰۸۰، واژه «حشر».
 ۲۰. مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۵، ص ۳۸-۳۹.
 ۲۱. هزار و یک نکته، ص ۴۷۱.

٢٢. لاهيجى، شرح گلشن راز، ص ٤٢٠.
٢٣. همان، ص ٤٢١-٤٢٢.
٢٤. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، الشاهد الاول، الاشراف الرابع، ص ٢٦٩.
٢٥. عقل و اعتقاد دينى، ص ٣٢٠.
٢٦. الشواهد الربوبية، ص ٢٧٠.
٢٧. همان، ص ٢٦٩.
٢٨. دورة آثار افلاطون، ج ١، رسالة فايدون، ص ٥٥٨.
٢٩. مثنوى معنوى، دفتر اول، ابيات ١-٢.
٣٠. شيخ اشراق، حكمة الاشراف، مقاله الخامسة فى المعاد و النبوات و المنامات، فصل ٣، ص ٢٢٩.
٣١. ملاصدرا، شرح الهداية الاثريه، خاتمه، ص ٣٨٣.
٣٢. همان.
٣٣. ابن سينا، الهيئات شفاء، المقالة التاسعة، الفصل الرابع، فى المعاد، ص ٤٢٣.
٣٤. السيد الشبر، حق اليقين فى معرفة اصول الدين، الباب السادس، الفصل الاول، ج ٢، ص ٤٣.
٣٥. الحديد (٥٧) آية ٣.
٣٦. القصص (٢٨) آية ٨٨.
٣٧. الروم (٣٠) آية ٢٧.
٣٨. الانبياء (٢١) آية ١٠٤.
٣٩. الرحمن (٥٥) آية ٢٦.
٤٠. حق اليقين فى معرفة اصول الدين، ص ٣٦.
٤١. همان.
٤٢. سبأ (٣٤) آية ٧.
٤٣. البقرة (٢) آية ٢٥٩.
٤٤. المؤمنون (٢٣) آية ١٤.
٤٥. يس (٣٦) آية ٥١.
٤٦. القمر (٥٤) آية ٧.
٤٧. المعارج (٧٠) آية ٤٣.
٤٨. الواقعه (٥٦) آيات ٥٩-٦١.
٤٩. النحل (١٦) آية ٧٨.

٥٠. القمر (٥٤) آية ٧.
٥١. السيد الشبر، مصابيح الانوار في حل مشكلات الاخبار، ج ١، ص ١٨-٢١.
٥٢. العلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد، المقصد السادس في المعاد، المسألة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني، ص ٣٢١.
٥٣. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، المقالة الثالثة في المعاد الجسماني، فصل ١، ص ٢٥٠.
٥٤. همان، المقالة الاولى في كيفية تكون العائدات من العناصر، فصل ١٧، ص ١٥٧.
٥٥. ملاصدرا، شرح الهداية الاثيرية، الفن الاول، في بيان الحركة في الكم، ص ٩٨-٩٥.
٥٦. ملاصدرا، اسفار اربعة، ج ٨.
٥٧. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، فصل ٢، ص ٢٧٤.
٥٨. همان، ص ٢٥٩.
٥٩. همان، ص ٢٦٠.
٦٠. همان، ص ٢٦٣.
٦١. همان، ص ٢٦٤.
٦٢. همان.
٦٣. همان، ص ٢٦٩.
٦٤. همان.
٦٥. محمد لاهيجي، شرح گلشن راز، قاعده در تمثيل ملكات نفساني و بدني در معاد، ص ٤٣٩-٤٤٧.