

# هویت شخصی و نظریه‌های جاودانگی

۵

امیر دیوانی

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه مفید

چکیده

فکر و اندیشه بشری درباره مسئله جاودانگی و کیفیت آن همواره حساس و فعال بوده است و دعوت انبیای الهی به سوی ایمان به جاودانگی بر این حساسیت بسیار افزوده است. خصوصیات این تفکر و نتایج آن در فلسفه و کلام به طور عام و فلسفه و کلام اسلامی به طور خاص جلوه‌گر شده است. در این عرصه‌های معرفتی، طرفداران جاودانگی انسان همواره با دو مسئله بنیادی، سر و کار داشته‌اند که هر رأیی درباره آنها در مسئله اصلی تأثیر می‌گذارد، امروزه این دو مسئله به مسئله [حفظ] هویت شخصی در زندگی جاودانه و مسئله ارتباط نفس [ذهن] و بدن معروف است. در این مقاله تلاش می‌شود تا نخست آرای مختلف فیلسوفان و متکلمان مسلمان در ارتباط جاودانگی با مسئله [حفظ] هویت شخصی گزارش شود و در مرحله بعد کیفیت برخورد هر رأی در حل این مسئله تقریر می‌گردد.

□

کلید واژه‌ها: جاودانگی جسمانی، جاودانگی روحانی، هویت شخصی، بدن طبیعی و مثالی، ملاک‌های هویت، رابطه نفس و بدن.

هویت شخصی  
و نظریه‌های  
جاودانگی





## ◁ ۱. مقدمه

موضوع این نوشتار، بررسی نظریه‌های ارائه شده از طرف دانشمندان مسلمان درباره کیفیت جاودانگی آدمیان، با در نظر داشتن مسئله هویت شخصی است. این نوشتار صرفاً توضیحی - گزارشی است و در صدد نقد مستقلی از نظریه‌های یاد شده نیست. طرح مسئله نشان می‌دهد که در ابتدا گریزی از بررسی دو مقام نیست:

۱. توضیح مسئله هویت شخصی،

۲. رابطه هویت شخصی با مسئله کیفیت جاودانگی و نامیرایی آدمیان.

مقام اول: هویت شخصی این مسئله است که اگر در دو مقطع زمانی به یک شیء واحد (علی الادعا) مثل شیء الف برخورد کنیم، به چه ملاکی این شیء الف در زمان ۲ همان شیئی است که در زمان ۱ با آن برخورد کرده‌ایم. در مسئله هویت شخصی، یک بحث متافیزیکی و یک بحث معرفت شناختی مطرح است. بحث متافیزیکی این است که ملاک هویت چیست؟ به چه ملاکی، الف امروز همان الف دیروز است، در حالی که مسلماً شیء الف، در این دو مقطع زمانی تغییراتی کرده است؟ بحث معرفت شناختی این است که ما چگونه درک می‌کنیم که شیء الف امروز همان شیء الف دیروز است؟ همان طور که ملاحظه می‌شود، بحث متافیزیکی ناظر به چیستی ملاک هویت است و بحث معرفت شناختی این است که ما چگونه می‌فهمیم که این ملاک استیفا شده است.

واضح است که مسئله یاد شده درباره هر موجودی مطرح است؛ مثلاً ملاک یکی بودن سنگ کنونی با سنگ دیروزی چیست و ما از کجا می‌فهمیم که این سنگ فعلی همان سنگ دیروزی است نه سنگی مشابه آن. یا در اشیای صناعی که مواد قالب زده شده همه به یک شکل ظاهری در می‌آیند، ملاک یکی بودن مثلاً قلم کنونی با قلم دیروزی چیست؟ و در مرتبه بعد ما از کجا می‌توانیم حکم کنیم که این قلم همان قلم دیروزی است؟ اما محل توجه ما در این جا فقط «انسان» است. به چه ملاکی آقای الف همان فرد بیست سال پیش است و ما چگونه می‌توانیم دریابیم که فرد پیش روی ما همان فردی است که پیش تر او را دیده‌ایم.

مقام دوم: مسئله هویت شخصی و هم چنین کیفیت تشخیص آن در بسیاری از حوزه‌های



فلسفی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ مثلاً در حوزه اخلاقیات، با مدح و ذم یا پاداش و کیفر سر و کار داریم. باید بتوان گفت که عامل به عمل خوب یا عمل صواب همان کسی است که پاداش یا مدح را دریافت کرده و عامل به عمل بد یا عمل خطا همان کسی است که مذمت یا کیفر را تحمل می‌کند، به طوری که هم خود عامل این همانی یاد شده را بپذیرد و هم ناظر بیرونی را؛ مثلاً فرض کنید کسی را که در جنگ جهانی دوم مرتکب قتل‌های فراوان شده است، هم اکنون به عنوان جنایتکار جنگی دستگیر کنند. اما باید توجه داشت که در زمان جنایات جوانی بوده با حال و هوای آن دوران، و اکنون پیر مردی است قابل‌ترحم. آیا اخلاق روا می‌دارد که چنین فردی به کیفر شدیدی که اخلاق برای چنین عاملی تدارک دیده است، محکوم شود، هر چند که او از کار خود اظهار پشیمانی می‌کند و خود را در آن وقت نادان و بی‌خرد بداند؟ خلاصه این که، آیا این فرد دقیقاً همان فرد مستحق کیفر است یا تغییرات یاد شده دست کم موضوع این حکم اخلاقی را تغییر داده است؟

دیگر از حوزه‌های تأثیر مسئله هویت شخصی، فلسفه نفس است، مخصوصاً در بحث «جاودانگی آدمی» که اهمیت دینی هم دارد؛ مثلاً اگر ملاک یکی بودن انسان امروز و انسان پس از مرگ، بدن وی باشد، قهراً بعد از نابودی بدن نمی‌توان گفت که وی به زندگی خود ادامه می‌دهد و فانی و نابود نشده است. اما اگر فی‌المثل ملاک این همانی را به موجودی به نام «روح» اسناد دهیم که خاطره از خواص اوست، می‌توان در فرض یاد شده حکم به بقای فرد مذکور داد، زیرا درست است که بدن نابود شده، اما خاطره با بدن بودن هنوز وجود دارد و همین خاطره، ملاک این همانی را استیفا می‌کند. خلاصه آن که، بنابراین قول به جاودانگی آدمیان، باید همان چیزی که واقعیت فرد انسانی است و او خود را به آن واقعیت می‌شناسد، بعد از مرگ حفظ شود.

## ◁ ۲. نظریات فلاسفه و متکلمان مسلمان در باب جاودانگی

به طور کلی، نظریاتی که در باب جاودانگی یا عدم جاویدان بودن انسان مطرح شده است، دست کم انظار خاصی را درباره «طبیعت و حقیقت آدمی» پیش فرض می‌گیرند. از این رو، از نظر منطقی، پرسش از «طبیعت و حقیقت آدمی» مقدم بوده و نظریات جاودانگی یا عدم آن وابسته به پرسش مذکور است.

اختلاف در «حقیقت آدمی» را از آن جهت که در بحث جاودانگی تأثیر مستقیم دارد



می‌توان چنین تلخیص کرد:

۱- دیدگاه‌هایی که انسان موجود در دنیا را موجودی تک‌ساحتی می‌دانند. این دسته، حقیقت آدمی را بدن وی و به تعبیری سخت‌افزار ساخته شده از سلول‌ها و یافته‌ها و... اعلام می‌کنند. البته در میان این گروه، کسانی هستند که نوعی ثنویت و دوگانگی را در حالت‌ها و اوصاف آدمی پذیرفته‌اند. اقرار به این نوع دوگانگی، از آن جهت است که تفاوتی غیر قابل‌تحویل در میان اوصاف و حالت‌های آدمی وجود دارد. اگر این اوصاف را به اوصاف «فیزیکی» و «نفسانی» مشخص کنیم، قهراً ملاک‌هایی برای تشخیص آنها در نظر گرفته شده است؛ مثلاً آدمیان به اوصاف نفسانی خویش علم مستقیم یا بلاواسطه یا حضوری دارند، در حالی که وضع درباره‌ی اوصاف فیزیکی یا جسمانی از این قرار نیست؛ برای نمونه، معرفت ما به سر درد خود معرفتی حضوری و مستقیم است و دلیل و مدرکی را جز همین علم و معرفت نمی‌طلبند، لذا هیچ‌کس از ما نمی‌پرسد که از کجا فهمیدی که سر درد داری؟ در حالی که، معرفت به وجود یک غده که سبب چنین سر دردی شده، اگر شناسایی شود، معرفتی با واسطه و غیر مستقیم است. از این رو، وقتی از ما می‌پرسند از کجا فهمیدی که در سرتان غده‌ای وجود دارد؟ این سؤال را روا و بجا می‌دانیم و در صدد پاسخ بر آمده، مثلاً می‌گوییم: «پزشک معالج چنین گفته است یا عکس بردای وجود آن را به اثبات رسانده است». اما به هر حال، دیدگاه یاد شده معتقد است که اوصاف نفسانی آدمی متکی بر اوصاف جسمانی و تابع آنهاست و ویژگی‌های نفسانی را ویژگی‌های فیزیکی و جسمانی معین می‌کنند. خلاصه آن که، هر دو قسم اوصاف و حالت‌ها را می‌توان به یک ساحت، یعنی ساحت بدنی و جسمانی نسبت داد. از لوازم این نظریه این است که همه توانایی‌های نفسانی همچون حافظه با فروپاشی بدن از میان می‌رود، چرا که کل اوصاف و توانایی‌های آدمی متکی بر بدن اوست.

۲- دیدگاه‌هایی که انسان موجود در دنیا را موجودی دو‌ساحتی می‌دانند و استناد حالت‌ها و اوصاف یاد شده به یک ساحت را ناممکن قلمداد می‌کنند. منظور از دو ساحت در این جا، ساحت‌هایی است که با یکدیگر از نظر وضعیت و مختصات وجودی سنخیت ندارند. به تعبیر دیگر، آدمی ساحتی جسمانی و ساحتی بری از جسم مادی و مجرد از آن دارد. قهراً این گروه در عین پذیرش ثنویت اوصافی، ثنویت جوهری را نیز ضروری می‌دانند. منظور از ثنویت جوهری این است که هر یک از این دو ساحت، هر چند اکنون به گونه‌ای با یکدیگر در آمیخته و با هم ارتباط دارند، اما می‌توانند بدون یکدیگر باقی باشند؛

مثلاً بدن فاقد روح و یا روح بدون بدن قابل تصور و تحقق است. اما این گروه در عین اشتراک در امر یاد شده، اختلاف نظر مهمی در حقیقت آدمی دارند و به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف) کسانی که انسان موجود در دنیا را دو ساحتی می‌دانند، اما پس از گذر از دنیا تنها ساحت مجرد غیر جسمانی او را باقی و برقرار می‌گیرند. در واقع، این گروه، حقیقت آدمی را ساحت غیر جسمانی وی قلمداد می‌کنند.

ب) کسانی که حقیقت انسان را مجموع ساحت جسمانی و غیر جسمانی (نفس و بدن) دانسته، به طوری که در تمام عوالم وجودی، دو ساحتی بودن آدمی محفوظ است.

حال با توجه به مباحث یاد شده، از آن جا که همه فلاسفه و متکلمان مسلمان جاودانگی آدمیان را به دلیل وحی و کلمات معصومین (ع) پذیرفته‌اند، باید این همانی انسان موجود در دنیا را با انسان حاضر در آخرت با تئوری‌های خود توضیح دهند و تبیین کنند. گروه اول، اثبات این همانی ابدان دنیوی و اخروی را پیش روی دارند و گروه دوم اثبات این همانی دو ساحت نفس و بدن را. اکنون می‌توانیم با توجه به اقوال در باب «حقیقت آدمی» نظریات فلاسفه و متکلمان مسلمان را درباره جاودانگی بر شماریم:

● نظریه ۱: پس از مرگ، بدن آدمی که تمام حقیقت اوست تجزیه و متلاشی شده از میان می‌رود، اما در برهه «قیامت» خداوند بدن فرد پاشیده را از زمین بر می‌انگیزد و شخص موجود در دنیا را بازسازی می‌کند. این نظریه را که به باز آفرینی یا خلق مجدد ابدان آدمی باور دارد می‌توان نظریه «رستاخیز یا احیای بدنی» نامید. نکات قابل توجهی درباره این قول وجود دارد که عبارتند از:

الف) این قول اساساً حایز اهمیت است، زیرا اگر این قول در تشخیص حقیقت انسان به دلیل نادیده گرفتن روح غیر جسمانی مصیب هم نباشد، اما چون اکثریت قریب به اتفاق دانشمندان مسلمان قائل به معاد جسمانی هستند، احیا یا رستاخیز بدن مسئله جدی است. به تعبیر دیگر، اگر اشکال‌هایی بر این قول وارد باشد، آن اشکال‌ها باید در نظر طرفداران معاد جسمانی و روحانی هم باشد تا در نظریه خود راهی برای رهایی از آنها تعبیه کنند.

ب) تلقی مردم از زندگی پس از مرگ، همین تصور است، حتی اگر متون دینی کیفیت جاودانگی را بازگو نمی‌کرد.

ج) این قول، مرگ بدن را مرگ شخص اعلام می‌کند، چرا که درباره مرگ می‌توان دو تعبیر را به کار گرفت: مرگ شخص و مرگ بدن. آنان که آدمی را از ساحتی نامیرا به نام روح

برخوردار می‌دانند، تعبیر مرگ بدن را می‌پذیرند، اما آن را مرگ شخص نمی‌دانند، بلکه گونه‌ای زندگی را برای فرد متوفا، ترسیم می‌کنند. از طرف دیگر، هر چند همه مسلمانان «زندگی پس از مرگ» را قبول دارند، اما همه نامیرایی پس از مرگ بدن را نمی‌پذیرند، مثل طرفداران همین قول.

د) طبق این قول، میان دنیا و رستاخیز ابدان، فاصله و برزخی وجود دارد، اما نه به عنوان فاصله‌ای که موجودات در آن از خود آگاهی و دیگر آگاهی سهمی داشته باشند؛ بلکه فترتی است میان زندگی دنیوی و اخروی که هر شخص انسانی در آن به عنوان موجودی آگاه و فعال معدوم است.

آخرت	برزخ	دنیا	پیش از دنیا
------	------	------	-------------

(X آگاه و فعال بازسازی می‌شود) X در این جا به عنوان مدرک و فاعل وجود ندارد X آگاه و فعال X در این مقطع اصلاً وجود ندارد

ه) معاد در نزد این گروه یا به معنای «اعاده معدوم» است یا بر انگیزخته شدن مجدد ابدان انسانی.

● **نظریه ۲:** پس از مرگ، بدن شخص فرو می‌پاشد، اما جوهر غیر جسمانی او به نام روح برای همیشه در جهان غیر مادی به زندگی خود ادامه می‌دهد. دین باورانِ قائل به این قول، معاد را به معنای «عود روح به سوی خداوند یا عالم مجردات» تلقی می‌کنند. همان طور که ملاحظه می‌شود بر اساس این قول، ارتباط میان نفس و بدن دست کم در بقا رابطه‌ای ممکن است نه ضروری، زیرا حقیقت آدمی را روح او تشکیل می‌دهد و جسم در مرتبه حقیقت، هیچ جایگاهی ندارد. بنابراین، جاودانگی تنها روحانی خواهد بود نه جسمانی.

پس از دنیا	دنیا	پیش از دنیا
------------	------	-------------

X بدون بدن X (=روح)+ بدن X ای (روح) وجود ندارد (بنابر پاره‌ای از انتظار) یا X منهای بدن وجود دارد (بنابر این پاره‌ای دیگر از انتظار)

اقوال دیگر را می‌توان به نوعی نظریه‌های ترکیبی نامید، زیرا هر کدام به گونه‌ای از ترکیب قول اول و دوم حاصل شده‌اند.

● **نظریه ۳:** پس از مرگ، بدن شخص تجزیه شده از میان می‌رود، ولی روح او، که هیچ گونه تعلقی به بدن باز مانده ندارد، در جهانی غیر جسمانی به صورت نامتجسد به حیات خود ادامه می‌دهد و سپس در برهه «قیامت»، خداوند با بازسازی ابدان خاکی، ارواح را بدان‌ها باز



می‌گرداند. بنابراین، زندگی پس از مرگ دو مقطع دارد: مقطعی که روح بدون بدن زنده و فعال است و مقطعی که روح و بدن دگر بار با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. این دسته، معاد را به معنای «عود ارواح به ابدان» می‌دانند.

### قیامت برزخ دنیا پیش از دنیا

بدن+روح X روح X روح+بدن X X وجود ندارد

● **نظریه ۴:** پس از مرگ بدن جسمانی خاکی، روح با بدن مثالی یا بدن به کمال رسیده خود به عالم دیگر پای می‌گذارد و برای ابد با چنین بدنی به سر می‌برد، هر چند زندگی پس از دنیا، به دو مقطع برزخ و قیامت تقسیم می‌شود.

### قیامت برزخ دنیا پیش از دنیا

(روح + بدن مثالی) روح + بدن خاکی + بدن مثالی

بر اساس این نظریه، حقیقت انسان موجودی جسمانی-روحانی است، به طوری که هیچ‌گاه جسمانیت از وی منتفی نمی‌شود. البته جسم آدمی در مراحل استکمال جوهری به مرتبه تجرد بار می‌یابد، به طوری که این جسم، جوهری است دارای ابعاد سه گانه طول، عرض و عمق، اما ماده ندارد. بنابراین نظریه، معاد به «عود روح با بدنی غیر از بدن دنیایی به سوی خداوند» معنا می‌شود. البته تفسیر گذشته، فقط ناظر به یک نظریه در باب همراهی روح و بدن مثالی در عالم پس از مرگ است. در این باره نظر دیگری هم وجود دارد که در بخش توضیحی آن خواهد آمد.

● **نظریه ۵:** پس از مرگ بدن، روح با بدن مثالی خود به عالم برزخ وارد می‌شود، اما ارتباطی تکوینی، نه تدبیری و تعلقی، با بدن خاکی خود دارد و در قیامت بدن مادی طبیعی به واسطه حرکت عمومی جوهری به بدن اخروی تحویل یافته و دگر بار با روح ارتباطی تعلقی و تدبیری پیدا می‌کند. این قول معاد را به معنای «لحوق ابدان به ارواح» معرفی می‌کند. بنابراین، بدن مادی در استکمال جوهری خود به کمال بدنیت می‌رسد، اما هرگز مجرد نمی‌شود. واضح است که اقوال سوم تا پنجم جاودانگی و معاد را جسمانی و روحانی می‌دانند و این نیست جز این که حقیقت آدمی را مرکب از دو ساحت غیر قابل تحویل به یکدیگر تعلق می‌کنند. بنابراین، اگر قرار است آدمی جاویدان باشد، باید همه مؤلفه‌های وجودی او در این



جاودانگی سهیم باشد نه این که بخشی از حقیقت او به سرای باقی شتابد و پاره‌ای دیگر عقب بماند و به نابودی گراید.

● نکته: ذکر این مطلب بی‌فایده نیست که فلسفه‌های اسلامی، فلسفه‌هایی هستند که فیلسوفان مسلمان با التزام به حفظ و نگهداری اصول دین اسلام، در تمام قسمت‌ها، برپا داشته و تأسیس کرده‌اند. آرای این فلاسفه به گونه‌ای طراحی شده است که دست کم در وهله اول با اصول یاد شده تقابل نداشته باشد و در مرتبه بعد، با استفاده از آن اصول به تکمیل و بسط آرای فلسفی خود دست یابند.

نکته یاد شده از آن جهت حایز اهمیت است که نظریه‌های جاودانگی باید در بردارنده خصوصیتی باشند که در متون دینی درباره مسائل مختلف آمده‌اند، از این رو، به همان اندازه که نتوانند خصوصیات یاد شده را تبیین و شرح کنند از قصور و کمبود رنج می‌برند؛ برای مثال اگر در آیات یا روایات خصوصیتی، مثل عدم پیری و فرسایش، تاب آوردن در برابر عذاب‌های اخروی، خسته نشدن، آن گونه که ابدان در دنیا با صرف انرژی به وضعیت خستگی می‌افتند، تشنه و گرسنه نشدن بهشتیان و در عین حال لذت از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها برای بدن اخروی بیان شده باشد، بدن منظور شده در این نظریه‌ها باید به گونه‌ای باشد که بتوان احکام یاد شده را به آن نسبت داد.

با توجه به نکته یاد شده، اکنون به شرح نظریه‌های یاد شده می‌پردازیم:

## □ ۱.۲. نظریه رستاخیز ابدان

همان طور که به اجمال گفته شد، متکلمانی که به این نظریه دل بسته‌اند، می‌گویند: مشارالیه کلمه «من» همین بدن است و دیگر هیچ. به تعبیر دیگر، جایگاهی برای ساحتی غیر بدنی به نام «نفس ناطقه» قائل نیستند. البته منظور از «بدن» در نزد عده‌ای از ایشان اجزای اصلی بدن است نه اجزایی که در وضعیت‌های مختلف، کم یا زیاد و به تعبیر دیگر، تغییر می‌یابند. اجزای اصلی، اجزایی هستند که حیات آدمی به کم تر از آن اجزا دوام نمی‌یابد. شأن اجزای اصلی این است که به حس آیند، هر چند محسوس بالفعل نباشند. متکلمان یاد شده در تعیین اجزای اصلی بدن با هم اختلاف نظر دارند؛ مثلاً ابن راوندی آن را جزئی در قلب معرفی می‌کند که حرکت ندارد و نظام آن را جسم لطیفی معرفی می‌کند که در اعضای جوامع سر بیان دارد، به طوری که اگر عضوی قطع شود اجزای لطیف آن به باقیمانده بدن می‌روند و





اگر قطع به گونه‌ای حادث شود که جسم لطیف را هم قطع کند، مرگ آدمی فرا می‌رسد. عده‌ای از طبیبان خون و بعضی اخلاط چهارگانه را اجزای اصلی گرفته‌اند.<sup>۱</sup>

اگر بخواهیم گذشته از متون کلامی، قول متکلمان را در جاودانگی تفصیل دهیم، می‌توانیم بگوییم: در مقطعی اجزای اصلی فرد مرده که در طبیعت محفوظ می‌ماند، به صورت و شکل ظاهری بدن کنونی درخواهد آمد و از خود آثار حیاتی نشان می‌دهد، به طوری که تمام خصوصیات روان‌شناختی هر فرد نیز با کنار هم قرار گرفتن اجزای اصلی و حیات آنها برقرار می‌شود؛ مثلاً حافظه که حوادث مختلف زندگی ما را در این جهان به ضبط در می‌آورد، با تشکیل مجدد هیأت خاصی که میان اجزای اصلی در دنیا برقرار بوده است، همراه با سایر توانایی‌های فردی و شخصی در کنار خصوصیات فیزیکی و جسمانی ما ظاهر می‌شود. حال باید دید که فرد انسانی الف که در دنیا است چگونه همان فرد بازسازی شده در آخرت است، به گونه‌ای که:

اولاً، آن چه هویت شخصی را می‌سازد، در فرد بازسازی شده حاضر باشد.

ثانیاً، افراد انسانی بفهمند که همان‌هایی هستند که پیش از مرگ بوده‌اند. این یکسانی و این همانی باید دست کم از طریق آگاهی به این که وی کیست و هم چنین حضور حافظه صادق وی درباره زندگی پیشین، تضمین شود.

به نظر می‌رسد که عموم انسان‌ها، وقتی در مقابل دعوت به باور کردن جاودانگی، قرار می‌گیرند همین تقریر را از جاودانگی می‌فهمند. مردم زمان نزول وحی هم همین دریافت را با عملکرد خود اعلام می‌کردند و پیامبران آنها را در این فهم تخطئه نمی‌کردند؛ مثلاً در قرآن کریم می‌فرماید:

و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه، قال من یحی العظام و هی رسیم. قل یحییها الذی انشأها اول مرّة و هو بکل خلق علیم.<sup>۲</sup>

ملاحظه می‌کنیم که فردی همین استخوان‌های پوسیده را در محضر پیامبر (ص) حاضر کرده است، چون از دعوت پیامبر (ص) چنین تلقی کرده است که خداوند در قیامت ما، یعنی دست کم همین بدن، را از خاک بر می‌انگیزد. در این آیه پاسخ خداوند نشان می‌دهد که اشکال فرد مذکور در تعیین فاعل چنین امر عظیمی است و خداوند وی را به فاعلی تذکر می‌دهد که اصل حیات اولیه مستند به اوست، نه این که اساساً آن شخص صورت مسئله را بد فهمیده



باشد. لذا متکلمان مسلمان، برای ارائه نظریه‌ای منسجم در جاودانگی و به تعبیر آنها «معاد»، به وجهی که خود تقریر می‌کنند، همیشه باور به وجود خدایی را پیش می‌آورند که عالم مطلق و قادر مطلق است تا دست کم در مرتبه امکان، نظریه خود را با مشکلی رو در رو قرار ندهند. به هر حال، متکلمانی که نظریه رستاخیز ابدان را قبول دارند، در این مسئله اساسی با هم اختلاف دارند که آیا اعاده معدوم ممکن است یا نه؟ البته این پرسش منطقاً پس از «امکان اعدام موجود» و «امکان ایجاد معدوم» مطرح می‌شود. یک دسته بر آنند که اساساً چیزی از مشخصات بدن که هویت شخصی بر دوش آن است، از میان نمی‌رود و اعدام نمی‌شود تا نیاز باشد در تصحیح رستاخیز ابدان به قولی ملتزم باشیم که به نظر آنها منطقاً محال است و آن «اعاده معدوم» است. دسته دیگر بر این باورند که چون مشخصات هر بدنی پس از مرگ آن از میان می‌رود تصحیح جاودانگی و معاد جسمانی بر عهده صحت و امکان «اعاده معدوم» است. از این رو، دسته دوم در صدد بحث از معاد جسمانی، ابتدا امکان «اعاده معدوم» را ثابت می‌کنند، ولی دسته اول با رد این براهین، اساساً معاد جسمانی را از باب اعاده معدوم به شمار نمی‌آورند.<sup>۲</sup>

● نکته: در باب معاد جسمانی، در میان جایز شمارندگان «اعاده معدوم» دست کم در مورد آدمیان نسبت به این که «معدوم» چیست تا در قیامت اعاده شود، اختلاف است. عده‌ای بر این باورند که خداوند، اجزای بدنی را معدوم و نابود کرده، سپس دوباره هستی می‌بخشد. همان طور که خداوند همه جواهر و ذوات اشیا را در ابتدا از نیستی به هستی آورد، بار دیگر آنها را معدوم و نیست می‌کند و سپس مهمان هستی می‌گرداند. این دسته به آیاتی چون «کل شیء هالک الاوجه»،<sup>۳</sup> «کل من علیها فان»<sup>۴</sup>، «هو الذی یدوء الخلق ثم یعیده»<sup>۵</sup> و «هو الاول و الاخر»<sup>۶</sup> توسل می‌جویند.

گروه دیگر بر این باورند که متعلق اعاده، «تألیف» میان اجزای بدن است، نه ذوات و جواهر ابدان، لذا منظور از «معدوم» نیز زوال تألیف مذکور است. اینان تفریق اعضا را هلاکت به حساب می‌آورند، چون هلاکت هر چیزی، خارج شدن آن از صفاتی است که از آن انتظار می‌رود. زوال تألیف اجزای بدنی نیز موجب می‌شود تا آن افعال از اجزای یاد شده صادر نشود. پس زوال تألیف همان هلاکت است.

عده‌ای دیگر، هر دو احتمال را از آن جهت که دلیلی قطعی بر هیچ یک دلالت ندارد،

روا می‌دارند.<sup>۸</sup>

روشن است که گروه دوم باید همان کسانی باشند که «اعاده معدوم» را محال می‌دانند، زیرا اگر در قیامت ذوات و جواهر ابدان معدوم شوند و اعاده معدوم هم محال باشد دیگر جایی برای عقیده به جاودانگی شخصی باقی نمی‌ماند، اما اگر صرف تألیف از میان رود با حاضر کردن ذوات و جواهر ابدان و حاصل شدن نوعی تألیف شبیه به تألیف اول، مکلف واقعی در دنیا، بار دیگر در قیامت حاضر شده است. هم چنین گروه اول باید کسانی باشند که «اعاده معدوم» را جایز می‌شمارند.

البته واضح است که قائلان به قول اول لازم نیست اعراض را مقوم هویت شخصی هر فرد بگیرند، زیرا برای مثال می‌توان گفت که اعراض پیوسته در حال تغییر و دگرگونی هستند و هیچ عرضی برای هویت شخصی لازم و ضروری نیست، به طوری که با دگرگون شدن آن، فردیت هر فرد تغییر کند.

دیدیم طبق نظر بعضی از طرفداران قول اول، دست کم می‌توان اجزای بدنی را به دو دسته اصلی و غیر اصلی تقسیم کرد. اجزایی که همیشه در طول زندگی دنیوی بدون تغییر و دگرگونی باقی می‌مانند و حیات آدمی بدان‌ها مستند است، اجزای اصلی نامیده می‌شود و اجزایی که نه تنها حیات شخص بر آنها متوقف نیست، بلکه خود آن اجزا هم قابل دوام نیست، اجزای غیر اصلی است. از این رو، از یک سو، قطع آنها به حیات آدمی آسیب نمی‌رساند و از سوی دیگر، در وضعیت‌های طبیعی هم دائماً در معرض دگرگونی، تغییر و تحوّل اند. با این طرح، متکلمان یاد شده به مقابله با مشکلاتی برخاسته‌اند که علی‌الظاهر متکلمان وفادار به قول اول که اجزا را به دو دسته اصلی و غیر اصلی تقسیم نکرده‌اند، در برابر آن مشکلات از پای در می‌آیند. در این جا به دو نمونه از این مشکلات اشاره می‌کنیم:

۱. اشکال آکل و مأکول: اگر انسانی انسان دیگر را به طور کامل بخورد و یا از اجزای بدن او تغذیه کند، به طوری که بدن خورده شده جزء بدن خورنده شود، در این جا ما با فرض دو وضعیت مواجه هستیم که هر دو از اشکال در امان نیستند، زیرا اگر معاد همان اعاده اجزای بدنی باشد، اگر اجزایی که غذا واقع شده‌اند، در بدن فرد اول (فرد خورده شده) جمع یا اعاده شود، اعاده یا جمع اجزای فرد دوم ممکن نیست؛ و اگر اجزای مذکور در بدن فرد دوم جمع یا اعاده شود، اعاده یا جمع اجزای فرد اول ناممکن است. افزون بر این، اگر خورنده کافر باشد و



خورده شده مؤمن، با تعذیب مؤمن یا پاداش دادن به کافر لازم می‌آید و یا این که شخص واحد هم کافر باشد که عذاب ببیند و هم مؤمن که پاداش داده شود.

۲. اگر معاد همان جمع اجزای پراکندهٔ بدنی است، یا خداوند همهٔ اجزای بدنی هر فرد را از اول تا آخر عمرش جمع یا اعاده می‌کند و یا فقط به جمع یا اعادهٔ همان مقداری می‌پردازد که اجزای هنگام مرگ بوده‌اند. هر دو طرف این فرض‌ها اشکال دارد. اما فرض اول باطل است، زیرا بدن پیوسته در حال عوض کردن اجزای خود است و اجزای نو و تازه جایگزین اجزای کهنه می‌شوند؛ اگر قرار باشد که همهٔ اجزای بدن از اول تا آخر در قیامت حاضر باشند، انسان حاضر در قیامت بسیار بزرگ‌تر از انسان دنیایی است. افزون بر این، این فرض مستلزم اشکال آکل و مأكول هم هست، زیرا اجزای جدا شده از هر انسانی در دنیا به انواع غذاها دگرگون می‌شود؛ آن‌گاه اگر همین انسان آن غذا را بخورد و اجزای قبلی دست وی که اکنون به صورت غذا درآمده است، این بار هم جزء اجزای کبدی او شوند، وقتی اجزای هر عضوی جمع یا اعاده می‌شود باید جزء مذکور، جزئی از دو عضو باشد که این محال است. اما فرض دوم نیز باطل است، زیرا گاهی آدمی در هنگام ترکب از اجزای خاصی، اطاعت از او امر الهی می‌کند و با تحلیل آن اجزا یا اجزای جدید، در نافرمانی غوطه می‌خورد؛ اگر قرار باشد همهٔ اعضای طول عمر جمع یا اعاده شوند و در عوض اطاعت، پاداش داده شوند، این پاداش به اجزا و بلکه به کسی رسیده که شایستهٔ آن نیست.<sup>۹</sup>

قول به اجزای اصلی، قول به رستاخیز ابدان را از حمله این مشکلات در امان می‌دارد، زیرا اجزای اصلی هر فردی، حتی اگر وارد بدن فرد دیگر شوند، هیچ‌گاه جزء اجزای بدنی او نمی‌شوند.

به تعبیر دیگر، درست است که خورنده اجزای فرد خورده شده را وارد دستگاه تغذیه خود می‌کند، اما این دستگاه قدرت هضم تنها اجزایی را دارد که اجزای اصلی و کُندگزار می‌شدهٔ فرد دیگری نباشد. بنابراین، تنها اجزایی به سیستم خورنده وارد می‌شوند که جزء اجزای غیر اصلی فرد خورده شده باشد، هم چنین، در قیامت آن چه لازم است حاضر شود، اجزای اصلی هر فرد است و حضور اجزای غیر اصلی فقط تا حدی که در دنیا بوده لازم است. توجه کنیم که اصل پاسخ یاد شده بر این پیش فرض قرار دارد که هویت هر فردی به اجزای اصلی او است.



هر فردی در دنیا خویشتن خویش را از آن جهت ثابت می‌بیند که حقیقت او، یعنی اجزای اصلیه از اول تا آخر عمر باقی است و عوض نمی‌شود. در قیامت هم چون تنها اجزای اصلی هر فرد با یکدیگر قابل جمعند و هویت هر فردی به آن است، پس می‌توان گفت که فرد موجود در دنیا، بعینه در آخرت حاضر شده است.

این طرح از طرف طرفداران قول رستاخیز ابدان، به ظاهر در خود امر ناسازگاری ندارد، اما وقتی محاسبات دیگری را به میان می‌کشیم از انسجام این طرح کاسته شده و کمبودهای آن بر ملا می‌شود؛ از جمله:

۱. هر کدام از ما دارای خصوصیات هستیم که «خصوصیات روان‌شناختی» یا «شخصیتی» و گاه «خصوصیات اخلاقی» نامیده می‌شوند؛ به طوری که این خصوصیات دست کم مانند خصوصیات بدنی و فیزیکی در هویت ما نقش دارند. با این حال، آیا صرف حضور اجزای اصلی در قیامت، کافی است تا خصوصیات روانی و شخصیتی ما را هم حاضر کند؟ و اگر حاضر می‌کند، کدام خصوصیات مقطع عمر ما را با خود دارد؟

۲. همان طور که اشاره شد، ابدان اخروی خصوصیات دارند که صرف جمع اجزای بدن دنیوی با آن خصوصیات مناسبتی ندارد. به تعبیر دیگر، قضایای موجود در متون دینی، آخرت را به گونه‌ای تصویر می‌کنند که قطعاً نوعی تجدید دنیا نیست. طرح یاد شده منظره آخرت را چنین پیش چشم می‌آورد که خداوند با جمع اجزای بدنی که تفریق آنها به از میان رفتن آدمیان منجر شده است، بار دیگر آدمیان را به عرصه هستی می‌آورد و حیات می‌بخشد. ولی آیا این همان بازگشت به زندگی دنیوی نیست؟ و اگر این تجدید حیات چیزی جز تجدید حیات دنیوی است، چه فرقی در میان است؟

۳. همان طور که در بند (د) ذیل قول اول به اجمال ذکر شد، این نظریه در فاصله مرگ و معاد نمی‌تواند برای آدمیان حیاتی قائل باشد و حال آن که اگر برزخ یاد شده بنابر متون دینی، مرتبه‌ای باشد که آدمی از حیات و ادراک برخوردار است - که البته از مجموع آیات و روایات چنین بر می‌آید - نقص دیگری در این جا آشکار می‌شود. در متون یاد شده، اگر میان مرگ و زندگی اخروی قیامتی، سخن از تعذیب یا تنعیم باشد، قطعاً مسئله حیات و زندگی مطرح است، از این رو، متکلمان که در عین پذیرش مثلاً تعذیب مردگان، احیاء را لازم نمی‌شمارند، از سوی دیگر متکلمان به ادعای نامعقول متهم شده‌اند.<sup>۱</sup>



همان طور که ملاحظه می‌شود، طرح مذکور متکلمان برای توضیح جاودانگی به طور کلی، یا جاودانگی و معاد جسمانی، هر چند در درون خود سازگاری دارد، وقتی سایر قضایای دینی را به مجموعه باورهای این طرح می‌افزاییم، انسجام مجموعه باورها بسیار کم می‌شود و توان تبیین و توضیحی این طرح ناچیز می‌گردد. طرح و نظریه ما در باب یک موضوع، وقتی از کمال و مزیت شایسته برخوردار است که قدرت تبیین آن در مواجهه با قضایای مسلم دیگر آسیب نبیند. انسجام و هماهنگی میان قضایای موجود در دستگاه شناخت ما، دست کم شرط لازم برای رسیدن به واقعیت است. البته گاه متکلمانی یافت شده‌اند که با انکار بعضی از اصول مسلم ما بعدالطبیعی، هر امری را به صرف استناد به قدرت و اراده الهی تجویز کرده‌اند و هر طرحی را به عنوان طرح محکم و متین جا زده‌اند، اما طرحی مزیت دارد که با حفظ اصول مسلم ما بعدالطبیعی و طبیعی به مقصود نایل شود.<sup>۱۱</sup>

## □ ۲.۲. نظریه عود روح به عالم مجردات

وجه مشترک این قول با اقوال پس از خود در این است که همگی در حقیقت آدمی برای موجودی به نام «روح» یا «نفس» سهم قائلند. باور مندان به این مسئله ابتدا تمایز میان نفس و بدن را به اثبات می‌رسانند و در مرتبه بعد، با ذکر خصوصیات که هرگز محمل و موضوع آنها نمی‌تواند جسم فیزیکی و مادی باشد، به مجرد روح حکم می‌کنند؛ یعنی روح را ساحتی جوهری معرفی می‌کنند که به هیچ وجه از سنخ جسمانیات نیست، از این رو، نه بُعد دارد، نه مکان و نه اندازه. البته، در این جا مشکلی خود را نمایان می‌سازد که در طول تاریخ کلام و فلسفه، چه در غرب و چه در شرق، ذهن دانشمندان را به خود مشغول کرده است. این مسئله به «مسئله ارتباط نفس و بدن» معروف است و صورت آن به اختصار چنین است: چگونه یک جوهر مادی محض مثل بدن تحت تأثیر جوهر مجرد و غیر مادی به نام نفس قرار می‌گیرد؛ مثل این که بر اثر ترس که حالتی نفسانی است رنگ رخسار زرد می‌شود و یا دست می‌لرزد که حالتی جسمانی است - چگونه یک جوهر غیر مادی تحت تأثیر جوهری مادی قرار می‌گیرد - مثل این که با بریده شدن دست که وضعی جسمانی است سوزش و درد احساس می‌شود که حالتی نفسانی است.

به هر حال، نظریه محل بحث، هر چند آدمی را در مرتبه دنیا، موجودی مرکب از جسم و روح می‌بیند، حقیقت انسان را روح او اعلام می‌کند و گاه بدن را قفس برای روح در نظر

می‌گیرد که در هنگام مرگ، روح با شکسته شدن این قفس به عالم خود، یعنی عالم مجردات بار می‌یابد. از متون فلسفی که به دست ما رسیده است، چنین بر می‌آید که فیلسوفی که بسیار بر این قول تأکید داشته و آن را به صورت‌های گوناگون شرح و بسط داده، افلاطون بوده است. (در رساله فایدون و غیره...) طبق این شرح، در هنگام مرگ روح به عالمی باز می‌گردد که پیش از تعلق بدن در آن به سر می‌برده است. گویی بر این اساس، بدن شرط وجود نفس نیست، بلکه شرط تصرف آن در بدن است. نفس، موجودی است بیرون از بدن که با حصول بدن به آن نوعی تعلق پیدا کرده است و اسیر تدبیر آن می‌شود.

شرح اجمالی نظریه افلاطون در این مقال از آن جهت ضرورت داشت که فلاسفه و متکلمان مسلمان به آرای وی توجه داشته‌اند و در این مسئله، هر چند نظریه جاودانگی وی را در بست قبول ندارند (زیرا در آن چه تا به حال تفحص و جست و جو شده، اکثر قریب به اتفاق دانشمندان مسلمان، جاودانگی جسمانی را قبول دارند و حال آن که در نظریه افلاطون حقیقت انسان فقط روح معرفی می‌شود و جاودانگی او فقط روحانی تفسیر می‌شود) اما بخش‌هایی از آن مورد قبول پاره‌ای از آنان است؛ مثلاً هیچ یک از فلاسفه شاخص فلسفه اسلامی، مثل فارابی، بوعلی، سهروردی، میرداماد و ملاصدرا به وجود روح جزئی پیش از بدن قائل نیستند؛ یعنی بر خلاف افلاطون وجودی را برای روح قبل از دنیا نمی‌پذیرند، اما فیلسوفانی چون قطب‌الدین شیرازی این ادعا را می‌پذیرند و آن را مطابق با ادله دینی می‌دانند.<sup>۱۳</sup>

از گزارش صدرالمتألهین چنین بر می‌آید که پاره‌ای از فلاسفه مسلمان نیز جاودانگی را صرفاً روحانی می‌دانند و بس. این گروه می‌پذیرند که بسیاری از آیات قرآنی در باب حشر اجسام و احوال جسمانی صراحت کامل دارند، ولی این دسته آیات را به امور روحانی تأویل می‌کنند. وی می‌گوید:

بر قلب پاره‌ای از فلاسفه مسلمان در تأویل گشوده شده است، از این رو، آیاتی را که در حشر اجسام صراحت دارند، تأویل می‌کنند و احکام اخروی حاکم بر اجسام را به امور روحانی تحویل می‌برند و دلیشان این است که خطاب این دسته از آیات به کسانی است که از امور روحانی حظ و بهره‌ای ندارند، مثل عامه مردم.<sup>۱۳</sup>

هویت شخصی  
و نظریه‌های  
جاودانگی



غزالی بسیاری از باورهای این گروه را مخالف متون دینی نمی‌داند، اما انکار چند امر را

موافق متون دینی قلمداد نمی‌کند از جمله:

انکار حشر اجساد،

انکار لذت جسمانی در بهشت،

انکار دردهای بدنی در آتش،

انکار وجود بهشت و برزخ، به طوری که در قرآن وصف شده است.

البته برخورد فلاسفه‌ای چون ملاصدرا و غزالی در برخورد با این نظریه کاملاً فرق

دارد،<sup>۱۴</sup> هر چند غزالی در جای دیگر به قول ملاصدرا نزدیک می‌شود.<sup>۱۵</sup>

حال طبق این قول، باید دید که اگر ملاک این همانی یک فرد انسانی در دو مقطع دنیا و پس از دنیا و بلکه حتی مقطع پیش از دنیا، روح باشد، باید دید که روح چه خصوصیات و یا چه بخش‌هایی دارد که فقط مختص به اوست و هیچ رابطه و سنخیتی با بدن ندارد. توضیح آن که، در دنیا برای آدمی سه نوع خصوصیت می‌توان در نظر گرفت:

۱. خصوصیاتی صرفاً بدنی که روح در آن هیچ نقشی ندارد، مثل رنگ پوست، طول قامت، کیفیت چهره و غیره.

۲. خصوصیاتی صرفاً روحی که علی‌الادعا بدن هیچ نقشی در آن ندارد، هر چند نقش مانع تراشی را برای روح می‌تواند ایفا کند.

۳. خصوصیاتی روحی که علی‌الادعا بدون بدن، ممکن نیست، مثل درد و لذت جسمانی. مسلماً خصوصیات قسم اول با روح همراه نخواهد بود، چون اصل بدن منتفی شده است. خصوصیات قسمت دوم هم مسلماً با روح همراه است، پس سخن در خصوصیات قسم سوم است. آیا این خصوصیات روح را در جهان پس از مرگ همراهی می‌کند یا نه؟ اگر پاسخ مثبت باشد این همانی فرد در دنیا پس از مرگ در مجموع خصوصیات قسم دوم و سوم است، البته معلوم است که باید ثابت شود این خصوصیات در دنیا به وسیله بدن ظاهر می‌شود و بدن در ایجاد و حفظ دم دستی آنها نقش دارد، اما روح پس از رهایی از بدن، به نحوی می‌تواند بدون بدن آن خصوصیات را در خود داشته باشد؛ یعنی ظهور آن خصوصیات در همه مراتب برای آدمی مشروط به بدن نیست. اگر پاسخ منفی باشد، این همانی فرد در دنیا با فرد پس از مرگ فقط مستند به گروه دوم از خصوصیات است و روح پس از مرگ بدن، از کل فرایندها و خصوصیاتی که بدن به نحوی از انحا در آن دخالت دارد، تهی می‌شود.

خود افلاطون در جاهای متعددی از آثار خود، از اجزای نفس سخن می‌گوید و آن را



به دلیل کشمکش درونی، شامل جزء عقلانی، جزء اراده و جزء شهوانی معرفی کرده و تصریح می‌کند که از میان سه جزء یاد شده تنها جزء عقلانی غیر فانی است و دو جزء دیگر فنا پذیرند.<sup>۱۶</sup>

ارسطو نیز در ابتدا انواع مختلف نفس (نفس گیاهی، حیوانی و انسانی) را بر می‌شمارد و سپس می‌گوید: نفس نباتی فعالیت‌های هضم و تولید مثل را انجام می‌دهد؛ نفس حساسه دارای سه نیروی ادراک حسی، میل و شوق و حرکت مکانی است. تخیل نتیجه قوه حساسه است و حافظه توسعه بیش‌تر این قوه، اما نفس انسانی با داشتن عقل ممتاز است. همه قوای نفس به استثنای عقل از بدن جدا نشدنی و فناپذیرند. وی هم چنین می‌گوید: همین عقل، چون ذاتاً مفارق، غیر متفعل و عاری از اختلاط است؛ تنها اوست که فناپذیر، ازلی و ابدی است.<sup>۱۷</sup>

### □ ۳.۲. نظریه عود ارواح به ابدان

فیلسوف شاخصی که در میان فلاسفه مسلمان طرفدار این نظریه است، ابن سینا است. وی با تحقیقات وزین خود در باب نفس و مباحث اطراف آن، راه پیشرفت را برای فلاسفه آینده گشود. این مباحث عمدتاً در کتاب نفس شفاء و انماطی از کتاب اشارات و تنبیهات ارائه شده است، از جمله: اثبات وجود نفس انسانی، اثبات ادراک حضوری نفس از خود، محسوس نبودن نفس آدمی، وحدت جوهر نفس و فروغ آن در اعضای بدن، انواع قوای نفس، تقسیم قوای ادراکی نفس به ادراک‌ها، بدون وساطت ابزار و به وساطت آن، انواع ادراکات، شمارش قوای ادراکی، شمارش قوای نفس ناطقه، اثبات نامیرایی نفس و سعادت و شقاوت روحانی. ذکر این مباحث از آن جهت اهمیت دارد که خصوصیات سه گانه یاد شده در بخش گذشته را شناسایی می‌کند، از این رو، در مسئله هویت شخصی نیز دخالت دارد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، سمت و سوی تلاش‌های فلسفی ابن سینا، وی را به جاودانگی و نامیرایی نفس انسانی می‌کشاند و شقاوت این موجود جوهری را به تصویر می‌کشد. اما آیا بدن هم در جاودانگی، آدمی را همراهی می‌کند یا نه؟ ابن سینا از نظر فلسفی خود را قادر بر اثبات جاودانگی انسان جسمانی و صاحب بدن نمی‌داند. از طرفی، متون دینی را بر وجود حیات جسمانی ابدی چنان ظاهر و قطعی می‌داند که همچون طرفداران نظریه قبلی، راه تأویل را در پیش نمی‌گیرد، بنابراین، معاد و جاودانگی جسمانی را



می‌پذیرد. اما دلیل آن را اعتقاد به گفتار پیامبر صادق مصدق عنوان می‌کند. در فصل معنون به معاد می‌گوید:

در این جا شایسته است که در حال نفوس انسانی در هنگامی که از ابدان فارغ و جدا می‌شوند، تحقیق کنیم. پس می‌گوییم: واجب است دانسته شود که بخشی از معاد، آن بخشی است که از طرف شرع نقل شده است و هیچ راهی برای اثبات آن نیست، مگر طریق شریعت و تصدیق خبر نبوی. این بخش از معاد ناظر به بدن است در هنگام برانگیخته شدن؛ سعادت و شقاوت یا خیر و شرز بدنی واضح و روشن است و نیاز به تعلم ندارد و شریعت حق که پیامبر، آقا و مولای ما، محمد(ص)، برای ما آورده است حال سعادت و شقاوت بدنی را مبسوطاً بیان کرده است.<sup>۱۸</sup>

اما به چه دلیل ابن سینا خود را از اثبات معاد جسمانی عاجز می‌داند و اساساً هرگونه راهی را برای اثبات آن منتفی اعلام می‌کند؟ این نکته‌ای است که باید بدان توجه کرد تا ببینیم که آیا راه حلی برای برداشتن این مانع وجود دارد یا نه؟ فلاسفه‌ای هم که پس از ابن سینا اثبات معاد جسمانی را از راه عقلی و برهانی میسر دانسته‌اند، چگونه مانع یاد شده را از سر راه خود برداشته‌اند؟

به نظر می‌رسد، مشکل ابن سینا در معاد جسمانی، پیش کشیده شدن یک قیاس جدلی الطرفین است. اگر معاد جسمانی، به گونه‌ای که ابن سینا به تصویر کشیده است، واقعیت داشته باشد، نتایج و فروض حاصل از آن با اصول فلسفی سازگاری ندارند و اگر چنین است، چون اصول یاد شده قابل چشم پوشی نیستند، پس راهی برای اثبات معاد جسمانی در پیش روی ما وجود ندارد. آن مشکلات پیش کشیده شده یا امکان و تحقق تناسخ است یا اجتماع دو نفس در بدن واحد که هیچ کدام با اصول فلسفی مشائی سازگاری ندارند. از این رو، یا باید مثل ابن سینا عمل کرد و راه عقلی را برای رسیدن به معاد جسمانی بسته دانست، یا باید با حفظ و نگهداشت آن اصول فلسفی، به وسیله اضافه کردن اصولی دیگر، بر اثبات عقلی معاد جسمانی توفیق یافت و یا اساساً آن اصول فلسفی را کنار زد و اصول دیگری را جایگزین آن کرد که دیگر مانعی برای اثبات معاد جسمانی در کار نباشد.

توضیح مطلب این است که تناسخ مورد نظر به این معناست که نفس آدمی با رها کردن بدن مادی خود به بدن مادی دیگری وارد شود. ابن سینا با این نظریه، که خود نظریه‌ای پر طرفدار در میان قائلان به جاودانگی است، سخت مخالف است، البته فلاسفه شاخص دیگر نیز با او در این امر موافقت. وی در دلیلی بر رد تناسخ می‌گوید:



آمادگی بدنی برای پذیرش نفس، مستلزم آن است که جوهر مفارق، نفس را به آن بدن اضافه کند و اگر تناسخ را روا بداریم، لازم می‌آید که یک بدن دارای دو نفس باشد: یکی نفس اضافه شده به بدن از طرف جوهر مفارق (این جوهر مفارق، با تمام شدن استعداد هر بدن، نفس را به آن اضافه می‌کند بدون استثناء) و دیگری نفسی که به فرض تناسخ به بدن مذکور وارد شده است. لازمهٔ یاد شده محال است، چرا که هر بدن در سلطه و تدبیر تنها یک نفس قرار دارد و بس. البته در این استدلال استحالهٔ تناسخ بر استحالهٔ وجود دو نفس در بدن واحد متکی است، اما استدلال‌های دیگری هم بر رد تناسخ از طرف ابن سینا و مشائیان عرضه شده است که در آنها چنین تکیه‌ای وجود ندارد.<sup>۱۹</sup>

حال اگر، بنا بر این نظریه، ابدان خاکی در قیامت بازسازی شوند، هر کدام با کامل شدن استعداد دریافت نفس، مقتضی آن است که نفسی از طرف جوهر مفارق بر آنها اضافه شود و اگر قرار باشد نفوس حادثهٔ قبلی نیز به آنها تعلق بگیرد، یا مشکل تناسخ پیش می‌آید یا مفسدهٔ برآمده از تناسخ که همان وجود دو نفس در بدن واحد است.

متکلمانی چون غزالی، با برخورد به چنین مشکلی، برای تثبیت معاد جسمانی به امکان تناسخ به وجه خاصی حکم کرده‌اند. البته روی سخن او با کسانی است که دلیل عقلی بر محال بودن بعث اجساد اقامه کرده‌اند. وی می‌گوید:

چرا کسی را که می‌گوید نفس [در آخرت] وارد بدن می‌شود، خواه بعینه (بدن) از این اجزا باشد یا از غیر آن، و در این صورت، عاید، همین انسان شود، به دلیل این که نفس همان نفس بوده است؛ و اما ماده، التفاتی بدان نیست، چه انسانیت انسان بدان نیست، بلکه به نفس است و نفس پس از مرگ باقی است و آن جوهری است قائم به نفس (=خود) انکار می‌کنید؟ این قول در حقیقت مخالف شرع نیست، بلکه شرع نیز بر آن دلالت دارد، چنان که قول خدای تعالی است: «و گمان مبرید آنان که در راه خدا کشته شدند مرده‌اند، بلکه زندگاند (و) نزد پروردگارش روزی داده می‌شوند و شادمان اند...»<sup>۲۰</sup> و بدان چه از اختیار وارد شده، مبنی بر ادراک و شعور ارواح بر خیرات و صدقات و سؤال منکر و نکیر و عذاب قبر و غیر آن، و تمام این امور بر بقای (نفس) دلالت می‌کند. آری، با این همه، (این عقیده) به بعث و منشور نیز دلالت می‌کند و آن برانگیخته شدن بدن است و این ممکن است با برگرداندن نفس به بدن، هر بدنی که باشد، خواه از مادهٔ بدن اول باشد یا غیر آن، یا از ماده‌ای که جدیداً آفریده شده است. اما او، اوست به نفس خویش، نه به خاطر بدنش، زیرا اجزای بدن در او متبدل می‌شوند؛ یعنی به سبب لاغری و فربهی و تبدل غذا از کوچکی به بزرگی می‌روند و با این همه، مزاجش نیز اختلاف پیدا می‌کند، و اگر چه او بعینه همان انسان است که بوده و این بر خدای تعالی مقدور است و آن برای این نفس هم عود است، زیرا با نداشتن ابزار، برای او متعذر باشد که لذات و آلام جسمانی خود را دریافت کند و از این جهت آئنی مانند (آلت) نخستین برای او اعاده می‌شود و این محققاً عود باشد و اما این که این قول را محال شمردید به دلیل آن که تناسخ است، باید دانست که در اصطلاح مناقشه نیست، زیرا آن چه را شرع گفته است تصدیق آن واجب است، اگر چه تناسخ باشد و ما تناسخ را در این عالم انکار می‌کنیم، ولی بعث را انکار نمی‌کنیم، خواه تناسخ نامیده بشود یا نامیده نشود.<sup>۲۱</sup>



ملاحظه می‌کنیم که اولاً، روی سخن غزالی نمی‌تواند فلاسفه‌ای چون ابن سینا باشد، زیرا ابن سینا امکان معاد جسمانی را منتفی نمی‌داند، بلکه صرفاً اثبات آن را در فلسفه خود ممکن ندانسته است. ثانیاً، غزالی بی‌آن که توجهی به اشکال فلاسفه در امتناع تناسخ کند، برای تجویز آن در معاد، به ضروری بودن در دین تمسک می‌کند و بحث را در نهایت به تناسخ تحویل می‌کند. اگر قرار باشد که چنین راهی طی شود، بهتر همان کاری است که ابن سینا کرده است؛ یعنی وقتی تناسخ را ابطال کردیم دیگر در معاد، امر محال اتفاق نخواهد افتاد، پس اگر بحث جسمانی واقعیت داشته باشد که به دلیل تراکم دلایل نقلی واقعیت دارد، مسلماً تناسخ نخواهد بود. از این رو، نمی‌توان گفت که ما بحث را می‌پذیریم، خواه تناسخ نامیده شود یا نامیده نشود. سخن بر سر نام نیست، بلکه حقیقت بعث ابدان و عود ارواح به آن، با نظریه تناسخ تباین دارد. بنابراین، برانگیختن اجساد را با تکیه بر قول پیامبر صادق می‌پذیریم، بی‌آن که آن را به نوعی به تناسخ وابسته کنیم.

ثالثاً، هم غزالی و هم ابن سینا می‌پذیرند که زندگی پس از مرگ دو مقطع دارد: مقطعی که روح بدون بدن زنده است و فعال (برزخ وارد شده در متون دینی) و مقطعی که روح دگر باره با بدن قیامتی خود ارتباطی برقرار می‌کند. البته ابن سینا به این مسئله - تا آن جا که نگارنده تفحص کرده است - تصریح نمی‌کند، اما با توجه به ادله‌ای که وی بر تجزیه نفس از ابتدای حدوث و بقای نفس پس از مرگ بدن اقامه می‌کند (بنابر نظریه ابن سینا، بدن شرط حدوث نفس است؛ به تعبیر دیگر، نفس پیش از بدن موجود نیست، بلکه با فراهم شدن آمادگی بدن برای دریافت نفس، از طرف مبدأ مفارق نفس بر آن اضافه می‌شود؛ نفسی که از ابتدای حدوث، موجودی مجرد از ماده جسمانی است. بدن که به تبع نفس از حیات برخوردار می‌شود در حیطة تصرف نفس در عالم مادی عمل می‌کند) و با توجه به پذیرش بعد جسمانی در هنگام برپا شدن قیامت، ناچار باید در فاصله مرگ بدن تا رستاخیز، در برزخ روح بدون هیچ‌گونه بدنی به سر ببرد؛ نه بدن مادی خاکی و نه بدن مثالی، زیرا حکمای مشاء نه تنها دلیل بر وجود عالم مثال را منتفی می‌دانند، بلکه برهان بر امتناع آن اقامه می‌کنند، از جمله این که: بدن مثالی بدنی است با صورت مقداری، و هر صورت مقداری قابل قسمت است و هر امر قابل قسمتی به وجود ماده محتاج است.<sup>۲۲</sup>

حال از لوازم نکته سوم - همان طور که غزالی به آن تصریح کرد - این است که این همانی آدمی در مقطع دنیا، برزخ و قیامت فقط و فقط به روح یا نفس اوست و بدن هیچ دخالتی نه در

حقیقت انسان دارد و نه در تعیین هویت او، از این رو، می‌توان فرض کرد که انسان موجود در دنیا که بابدنی خاص است، در برزخ اصلاً بدن نداشته باشد و در قیامت با بدن دیگری ارتباط برقرار کند و در عین حال، این انسان بعینه کاملاً همان انسان در دنیا باشد. البته این سینا بر خلاف غزالی به پذیرش این فرض تصریح نمی‌کند، ولی گاه از سخنان دیگر وی می‌توان این فرض را به او هم نسبت داد (از جمله وضعیتی که ایشان برای ساده دلان پس از مرگ به میان می‌کشد. وی می‌گوید: ساده دلان اگر پرهیزگار و از رذایل پاک باشند با رها شدن از بدن به سعادت شایسته خود خواهند رسید و ممکن است در آن وضعیت، از کمک جسمی که موضوع تخیلات آنها قرار می‌گیرد، بی‌نیاز نباشند. و این که، این جسم، جسمی آسمانی یا شبیه به آن باشد، محال و ممتنع نیست).<sup>۲۳</sup>

حال، در مقابل این پرسش قرار می‌گیریم که بنابراین، نظریه روح انسانی دارای چه خصوصیتی است که به هیچ وجه بدن در آن سهمی ندارد تا در همه مراحل با روح باشد و این همانی مستند به روح، با توجه به خصوصیات مذکور در نظر گرفته شود.

این سینا درباره روح یا نفس و فروع آن در اندام‌های بدنی می‌گوید: این جوهر (جوهر نفس) در تو یکی است، بلکه آن به حقیقت تو هستی و برای آن جوهر، شاخه‌ها و نیروهایی است که در اندام‌های تو پراکنده است.<sup>۲۴</sup> سپس در بخش انواع ادراک، ابتدا ادراک را بر حسب کمال و نقض قوای مدرک در مجرد کردن معلوم بر چهار قسم تقسیم می‌کند: احساس، تخیل، توهم و تعقل. احساس ادراکی است که متعلق آن هم ماده دارد و هم هیأت مخصوص و عوارض محسوسی چون مکان و زمان، وضع و کیف، آن را در بر گرفته و هم جزئی است؛ اما در تخیل از سه شرط یاد شده، حضور ماده در نزد مدرک لازم نیست. توهم، ادراکی است که متعلق آن معانی جزئی نامحسوس است و بنابراین، دو شرط از شروط یاد شده، یعنی حضور ماده و داشتن هیأت مخصوص و عوارض محسوس در آن معتبر نیست. اما تعقل، یعنی دریافت کلی و مفاهیم مجرد از ماده، مشروط به هیچ یک از شرایط سه‌گانه احساس نیست.<sup>۲۵</sup> آن گاه در توضیح قوای ادراکی، به تقسیم ادراک باطنی پرداخته و آنها را حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه و ذاکره (=حافظه) معرفی می‌کند. حس مشترک، قوه‌ای است که همه محسوسات درک شده از راه حواس پنجگانه ظاهری به آن وارد می‌شوند. خیال، قوه‌ای است که صورت‌های موجود در حس مشترک را نگهداری می‌کند، به گونه‌ای که پس از غیبت شیء محسوس، صورت آن در این قوه محفوظ می‌ماند. افزون بر این، خیال صورت‌های ترکیب





شده یا تجزیه شده از طرف قوه متخیله را نیز در خود نگه می‌دارد. وهم، قوه‌ای است که معانی جزئی نامحسوس، چون عداوت فرد الف را درک می‌کند. مفکره یا مخیله، قوه‌ای است که در صورت‌های جزئی موجود در خیال و معانی جزئی موجود در ذاکره تصرف می‌کند و آنها را به هم آمیخته و یا از یکدیگر جدا می‌کند. این قوه اگر به هدایت عقل کار کند مفکره و اگر به هدایت وهم عمل کند، مخیله نام دارد. ذاکره یا حافظه، قوه‌ای است که معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌کند و نسبت آن دو هم مانند نسبت خیال به حس مشترک است. همان طور که ملاحظه می‌شود، در واقع، قوای باطنی یاد شده به دو دسته ادراک کننده و یاری کننده در امر ادراک تقسیم شده‌اند. نکته با اهمیت این است که ابن سینا برای همه این قوای ادراکی که در واقع، قوای ادراکی نفس حیوانی است، ابزار بدنی معرفی می‌کند؛ دلیل ابن سینا بر بدنی بودن این قوا، این است که به مشاهده در می‌بایم که هر گاه یکی از حفره‌های مغز آسیب ببیند، در قوه مخصوص به آن نیز اختلال حاصل می‌شود. آری، تنها قوای عقلی (عقل عملی و عقل نظری) است که ابن سینا برای آنها، ابزار جسمانی قائل نیست و یکسره آنها را از قوای ناب روح انسانی تلقی می‌کند.<sup>۲۶</sup>

افزون بر این، اساساً ابن سینا بر مادی بودن قوه خیال و وهم استدلال می‌کند؛ مثلاً درباره مادی بودن خیال می‌گوید: یک صورت خیالی، هم چون صورت انسان را می‌توان با اختلاف مقادیر تصور کرد، به گونه‌ای که بعضی از آنها کوچک‌تر و بعضی بزرگ‌تر باشند. این تفاوت در مقدار یا مستند به چیزی است که صورت از آن گرفته شده یا مستند به گیرنده آن صورت است. فرض اول پذیرفتنی نیست، زیرا بسیاری از صور خیالیه از موجودات خارجی گرفته نمی‌شود و بسیاری اوقات، این دو صورت کوچک و بزرگ مربوط به یک شخص‌اند. پس تفاوت آنها مستند به قابلشان است؛ یعنی گاهی صورت در جزء کوچکی از گیرنده و قابل و گاهی در جزء بزرگ‌تری مرتسم می‌شود.<sup>۲۷</sup> یا بر جسمانی بودن قوه واهمه چنین استدلال شده است که آن چه به وسیله وهم ادراک می‌شود یا صداقت کلی است یا صداقت جزئی، مانند صداقت شخص الف، مدرک صداقت کلی عقل است، در حالی که سخن ما در ادراک جزئی است. پس وهم، ادراک معانی جزئی را بر عهده دارد. حال می‌گوییم: مدرک صداقت شخص الف باید خود الف را نیز درک کند و چون مدرک صور جزئی قوه‌ای جسمانی است، پس وهم نیز قوه‌ای جسمانی است.<sup>۲۸</sup>

این کلمات و آرای ابن سینا لواز می‌دارد، از جمله:

۱. روح انسانی پس از مرگ بدن، بسیاری از فعالیت‌های مرحله دنیوی خود را ندارد، از جمله بسیاری از ادراکات، دست کم به گونه‌ای که در دنیا صورت می‌گیرد.
  ۲. روح انسانی پس از مرگ بدن، چگونه خاطرات گذشته خود را با خود داشته باشد، در حالی که قوه حافظه او چندان به جانب بدن وابسته است که بدون ابزارهای بدنی، خود روح چنین قدرتی ندارد. قهراً حافظه حداقل در مراحل دنیا و پس از دنیا، نقشی در هویت شخصی نخواهد داشت.
  ۳. نقش این همانی یا هویت شخصی کاملاً بر عهده روح است و بدن و قوایی که به نحوی به بدن متکی هستند، سهمی در هویت شخصی ندارند.
  ۴. اگر پس از مرگ بدن، لذات و آلامی (لذت و رنج برزخی نه قیامتی) وجود داشته باشد - که دارد - تنها لذت یا رنج روحانی است. لذت یا رنج جسمانی، چون متوقف بر قوای ادراک کننده‌ای است که به نحوی وابسته به بدنند، تنها پس از بعث ابدان در قیامت کبرا محقق است.<sup>۲۹</sup> اما نمی‌توان قائل به لذات و آلامی جسمانی پس از مرگ باشیم و در عین حال، تجرد برزخی خیال را نپذیریم و بر مادی بودن اصرار بورزیم، زیرا ادراک صورت‌های جزئی لذت بخش یا دردآور متوقف بر وجود قوه‌ای جزئی است تا آن‌ها را در یابد و نسبت به آنها شوق یا نفرت داشته باشد. حال اگر نفس جزئیات را با ابزارهای بدنی خود ادراک می‌کند و به حسب فرض، پس از مرگ ابزارهای بدنی خود را از دست می‌دهد، چگونه می‌توان برای او لذات یا آلام جسمانی قائل شد؟ به هر حال، اگر متون دینی، بر وجود چنین رنج و لذتی پس از مرگ گواهی دهند، آرای فلسفه ابن سینا چندان در توضیح آن کار آمد نیست.
  ۵. اگر بدن و قوای روحی وابسته به آن در فلسفه ابن سینا، به نحوی در بحث هویت شخصی نقش شان به اثبات برسد، این مشکل برای ابن سینا پیش می‌آید که بخشی از هویت هر انسانی با فرارسیدن مرگ، از بخش دیگر آن، یعنی روح وامی‌ماند.
  ۶. تفاوت نفس انسانی با نفس حیوان تنها در داشتن قوه عاقله است و چون تنها قوه عاقله مجرد است، فساد و تباهی در آن راه ندارد، بر خلاف قوه‌ای چون خیال که مادی است. بنابراین، همه حیوانات پس از مرگ معدوم می‌شوند. ایشان در این باره می‌گویند: چون روشن شد که فعل همه قوای حیوانی متوقف بر بدن است، بنابراین، قوای حیوانی وقتی فعال‌اند که در بدن باشند و در نتیجه، نفوس حیوانی پس از نابودی بدن بقایی ندارند.<sup>۳۰</sup>
- نکته‌ای که از پیامد ششم بر می‌آید و به بحث ما مربوط می‌شود، این است که اگر نفوسی به



مرحله تجرد عقلی نرسند - که تعداد آنها هم بیش تر است - باید به عدم بقای آنها پس از مرگ بدن حکم کرد، در حالی که حکمای اسلامی بر این که همه نفوس انسانی جاودانه‌اند، اتفاق نظر دارند. از این رو، ابن سینا در نوشته‌های خود مسئله ارتباط این دسته از نفوس را به اجسام آسمانی و غیر آسمانی مطرح کرده است.<sup>۳۱</sup>

البته نحوه زندگی غیر جسمانی پس از مرگ، یعنی حیات به صورت روح نامجسد و کیفیت تعقل او از خود و غیر خود، مخصوصاً در فلسفه ابن سینا نیازمند توضیح و تبیین است که به مقال کنونی ما مربوط نمی‌شود، اما به اختصار، آن چه مسلم است کیفیت این زندگی، منجر به نوعی اصالت من، چه متافیزیکی و چه معرفت شناختی نیست.<sup>۳۲</sup>

#### □ ۴.۲. نظریه روح و بدن مثالی

مجموعه نظریه‌هایی که در این بخش جای می‌گیرند، وجه امتیازش از قول اول و دوم در این است که جاودانگی و معاد را هم جسمانی معرفی می‌کند و هم روحانی. اما وجه امتیازش از قول سوم و پنجم در این است که در بخش معاد جسمانی، درباره بدنی سخن می‌گوید که عاری از ماده است، بر خلاف بدن عنصری که واجد ماده است. فیلسوفان شاخصی که در این بخش قرار می‌گیرند شیخ اشراق و ملاصدرا هستند، هر چند نظریه این دو از جوانب دیگر و حتی در کیفیت ارتباط روح با بدن مثالی کاملاً از یکدیگر متمایزند.

خلاصه نظریات شیخ اشراق در باب حقیقت انسان و کیفیت جاودانگی او را می‌توان

چنین فهرست کرد:

۱. مزاج انسانی کامل ترین مزاج است - مزاج کیفیتی است متوسط که از کیفیات متضاد اجسام مختلف در اجزا حاصل می‌شود که هر گاه کالبد (= بدن) انسانی بدان دست یابد، آمادگی پیدا می‌کند تا از سوی بخشنده علم (= جبرئیل) نور مجردی را دریافت کند که این نور در کالبد انسانی تصرف می‌کند. این نور، نور مدبری است به نام «اسفهد ناسوت» که به واسطه «آنانیت» به خود اشاره می‌کند.<sup>۳۳</sup>

۲. این نور متصرف (= نفس ناطقه) قبل از پیدایش تن یا بدن موجود نیست، بلکه حدوث

آن مشروط به حدوث بدن است و در عین حال، از ابتدای حدوث مجرد و نوری است.<sup>۳۴</sup>

۳. برای انسان و جز آن از حیوانات کامله پنج حس آفریده شده است: لمس، ذوق، شمع،

سمع و بصر.





۴. هر صفتی از صفات نفس یا نور اسفهبدی در کالبد یا بدن نظیری دارد؛ مثلاً همان طور که نور اسفهبید صورت‌های برزخیه را مشاهده کرده و آنها را از مواد طبیعی خود مجد می‌کند و صور کلی نورانی می‌گرداند و تعقل می‌کند، آن طور که لایق جوهر ذات آن است، مثل کسی که مثلاً زید و عمر را مشاهده کند و از آن دو برای انسانیت یک صورت کلی و عامی را بگیرد و بر آن و بر غیر آن دو حمل کند، همین طور لازم است که در تن و بدن قوت غذایی‌ای که همه غذاهای مختلف را دگرگونه کرده شبیه به جوهر متغذی گرداند، موجود باشد... همان طور که در شأن سنخ نور تام این بود که مبدأ و علت نوری دگر شود، بنابراین، از نور اسفهبید در کالبد انسانی قوتی حاصل می‌شود که موجب کالبدی صاحب نور دیگری می‌شود و آن قوت مولده است، قوتی که بقا و پایداری نوع باز بسته به آن است.<sup>۳۵</sup>

۵. نور اسفهبید در برزخ (= بدن مادی جسمانی) تصرف نمی‌کند، مگر با امری مناسب و آن مناسبت همان مناسبتی است که نور اسفهبید با جوهر لطیفی که روح (= روح بخاری) نامیده‌اند و منبع آن تجویف چپ دل است، دارد... روح حیوانی الطیف اجسام عنصریه است و مشابه و مناسب با همه مناسبات نور آفریده شده است... در این روح مناسباتی بسیار (با نور اسفهبید) است و در تمام بدن پراکنده می‌باشد و حاصل قوای نوری آن است و نور اسفهبید به میانجی وی در کالبد انسان تصرف می‌کند و بدان نور می‌بخشد... پس نور اسفهبید را اگر چه نه مکان بود و نه دارای جهت، لکن ظلماتی که در کالبد است (یعنی قوای بدنی) همه متعلق به وی و مطیع و فرمانبردار اوست.<sup>۳۶</sup>

۶. آن چه مشائیان در باب حواس پنجگانه باطنی گفته‌اند قابل نقد است... حق این است که خیال، وهم و تخلیه یک چیز و یک قوت است که به اعتبارات مختلف از آن به عبارات مختلف تعبیر می‌شود... اما قوت تذکر در عالم افلاک است (یعنی قوت تذکر از عالم افلاک آید که در آن تمام صور و معانی به نحو اکمل جمع است و از خزانه وهم که حافظه است نیست)، اما رواست که قوتی دیگر در کالبد انسانی باشد که تذکر متعلق بدان است و قوت ذاکره آن بود (از جهت تعلق استعداد تذکر به آن نه به حصول معانی و همیه در آن).<sup>۳۷</sup>

۷. حق در صور خیالی و صور مرایا این است که منطبع (در آینه خیال و غیره) نیست، بلکه عبارت از کالدها و ابدان معلقه‌ای هستند (در عالم مثال) که آنها را محلی جسمانی نباشد. (به تعبیر دیگر، این صور قائم به خودند و محلی ندارند) و گاه بود که این ابدان معلقه را مظاهری بود، لکن واقع در آنها نبود (یعنی مظاهری دارند، مثل خیال و آئینه، لکن در خیال و آئینه



نمی‌باشند) و بنابراین، مظهر صورت‌هایی که در آینه است آینه است و آن صورت‌ها خود اموری هستند معلق که نه در مکان‌اند و نه در محل، و مظهر صورت‌های خیالی تخیلی بود و آنها نیز صور متخلیه معلقه‌اند و همان طور که همه حواس به یک حاشه باز می‌گردد که آن حس مشترک بود، پس همه این قوا در نور مدبر به یک قوت باز می‌گردد و آن ذات نوریه او بود که فیاض لذات بود و در حصول ابصار، گرچه مقابله رانی با مرئی شرط بود، الا این که بیننده حقیقی در ابصار نور اسفهد بود، اما این که چرا قبل از مفارقت از کالبد چیزهای روحانی و اخروی رانی بیند بدین جهت است که گاه باشد که بر چیزی امری عارض شود که او را از دیدن آن چه از شأن اوست که ببیند باز دارد. (خلاصه این که شیخ اشراق تخیل را به اضافه نور اسفهد داند به عالم مثال و قوت خیال را مظهر صور داند نه محل).<sup>۳۸</sup>

۸. در کنار، عالم عقل و عالم مادی، عالم مثالی وجود دارد. عالم مثال، عالمی است روحانی و ساخته شده از جوهری که از جهتی به جوهر جسمانی و از جهت دیگر به جوهر عقلی شباهت دارد. وجه اشتراک این جوهر با جوهر جسمانی در بعد و امتداد داشتن است و وجه اشتراکش با جوهر عقلی در این است که منزّه از ماده است.

۹. برای نور مجرد مدبر، پس از تناهی کالبدش «عدم» متصور نبود، زیرا نور مجرد مقتضی نابودی، ذات خود نبود و گرنه موجود نمی‌شد و موجب و علت وجود آن که نور قاهر بود نیز او را باطل و نیست نمی‌کند، زیرا در او دگرگونی و تغییر راه ندارد... خلاصه این که چون نور مجرد مدبر از ظلمات کالبد رهایی یافت به بقای نور قاهری که علت او است همچنان باقی خواهد ماند و مرگ و برزخ (بدن) از جهت بطلان مزاج بود، آن مزاجی که صلاحیت تصرفات نور مدبر در کالبد ظلمانی به سبب و به وساطت او بود.<sup>۳۹</sup>

۱۰. هر گاه نور مدبر مقهور شوغل برزخیه شود، مشوق وی به عالم نور قدسی بیش تر از شوق او به غواسق بود... و هر گاه انوار متصرفه از جهت قوت تأثیر غیر متناهی بود، کشش و جذب شوغل برزخیه آنها را از افق نوری محجوب نگرداند، پس هر گاه انوار اسفهدیه جواهر غاسقه را مقهور خود کنند و از طرفی، عشق و شوق آنها به عالم نور قوی گردد... و آنها را ملکه اتصال به عالم نور حاصل گردد، در این صورت، هر گاه کالبد‌های آن گونه انوار اسفهدیه تباها گردد، از جهت کمال قوت و شدت انجذاب آنها به سرچشمه زندگی به کالبد‌های دیگر منجذب نشوند و بنابراین، از کالبد انسانی رهایی یافته و به جهان نور محض روند و در آن جا مقام گزیده، در زمره انوار قدسیه درآیند.<sup>۴۰</sup>

۱۱. نیک بختانی که در دانش و عمل میانه‌اند و زاهدانی که پاک و منزهند، چون از کالبد‌های جسمانی به عالم مثال معلقه‌ای که مظهر و محل آن پاره‌ای از برازخ علویه بُود، پیوندند، بلکه نفوس آنان را قدرتی بُود که خود مثل معلقه روحانیه را بیافرینند، پس آن چه را خواهند و مایل‌اند از انواع خوراکی‌های لذیذ و صورت‌های زیبا و سماع و سرود نیکو و جز آن برای خود حاضر گردانند و این صورت‌ها کامل‌تر بُود از آن چه در عالم ما بُود.<sup>۴۱</sup>

۱۲. اما اصحاب شقاوت و بدبختی... هر گاه از کالبد‌های برزخیه خود به در آیند، آنان را ضلال و سایه‌ای بُود از صُور معلقه بر حسب خوی‌های آنان. این صُور معلقه عبارت از همان مُثل افلاطونی بُود، زیرا مُثل افلاطونی، نوری هستند و در جهان انوار عقلیه ثابت‌اند، لکن اینها صوری هستند و معلق در عالم اشباح که پاره‌ای از آنها ظلمانی و پاره‌ای دیگر مستنیرند که خاص خوشبختان و جایگاه آنان بُود که بدان‌ها لذت برند و بر آن نحو که گویا پسران سفید پیکر و امرند، لکن صور معلقه اشقیاء و تیره بختان بسان مردان سیاه پیکر که بود قام بُود.

۱۳. شیخ اشراق می‌گوید:

عالم صور معلقه را با تمام خصوصیات یاد شده، ما عالم اشباح مجرده می‌نامیم و بعث اجساد و اشباح ربانی و تمامی مواعید نبوت به آن، یعنی به وجود عالم اشباح تحقق می‌پذیرد.<sup>۴۲</sup>

۱۴. حکم بدن مثالی که نفس در آن تصرف می‌کند حکم بدن حسی است در این که برای او همه حواس ظاهری و باطنی وجود دارد و این از آن جهت است که آن موجودی که ادراک کننده است نفس ناطقه می‌باشد، چه در بدن حسی باشد و چه در بدن مثالی.<sup>۴۳</sup>

خلاصه این که، در فلسفه اشراق هم به تصحیح معاد جسمانی همت گمارده شده است و هم به اثبات معاد روحانی. اما جسمی که مورد نظر شیخ اشراق است به کلی با جسم مورد نظر قول اول و قول سوم فرق دارد و این اختلاف تا حدّ زیادی مرهون اثبات عالم مثال در فلسفه اشراقی است. روح پس از مرگ بدن فانی نمی‌شود و هیچ اختلافی در طرف روح، در پیش از مرگ و پس از آن وجود ندارد. آری، روح پس از خلع بدن مادیِ خاکی، در عالم مثال، به قالبی مثالی می‌پیوندد که همچون صورت حاصل شده در آینه است، ولی صورتی است جوهری و قائم به ذات که بر خلاف بدن خاکی حیات او ذاتی است، پس ملاک هر هویت در روح ثابت است، زیرا روح وارد شده در عالم صوری اخروی (= عالم مثال) عیناً همان روحی است که در عالم دنیوی بود و ملاک هویت در طرف جسد یا جسم به اتحاد روح است؛ یعنی همان



روحی که به بدن خاکی تعلق گرفته بود، اکنون به بدنی مثالی تعلق گرفته است.<sup>۲۴</sup> همان طور که ملاحظه می‌شود در این نظریه آن چه در عالم پس از مرگ به عنوان بدن مبعوث شده است عیناً بدن دنیوی شخص نیست، بلکه بدنی دیگر است که با بدن او مابینت دارد. به تعبیر دیگر، وجود چنین بدن مثالی، وجود آن بدن موجود در دنیا نیست و تشخیص آنها به یک تشخیص نمی‌باشد.

حال با توجه به اقوال ابن سینا و شیخ اشراق و تلاش‌های آنان در جهت توضیح و تبیین معاد جسمانی و روحانی، به ذکر نظریه ملاصدرا می‌پردازیم که از نظر زمانی متأخر است و توجه کاملی به آرای پیشینیان و کاستی آنها دارد.

۱. همان طور که گذشت، ابن سینا و شیخ اشراق هر دو بر این باورند که آدمی در دنیا مرکب از ساحتی جسمانی و مادی و ساحتی روحانی و مجرد محض به نام بدن و روح است. بُعد جسمانی و مادی، یعنی بدن شرط حدوث بُعد روحانی، یعنی روح است، هر چند بدن شرط بقای روح پس از حدوث آن نیست، به طوری که اگر با رسیدن بدن به استعداد خاصی، بلافاصله پس از حدوث روح، بدن به دلیلی تخریب و از میان برود، روح ابداً به بقای علت خود، یعنی موجود مفارق، باقی است. دلیل این بقا، به تجرد روح باز می‌گردد. بنابراین، روح یا نفس از ابتدای حدوث، موجودی مجرد است.

ملاصدرا با این نظریه موافق نیست و رابطه بدن و روح را چنین تفسیر نمی‌کند. پاره‌ای از اشکالات وی از این قرار است:

الف) چگونه ممکن است موجود مجرد که جوهری فعلیت یافته و به دور از قوه است، به بدن مادی تعلق گیرد و محل حوادث شود؟

ب) چگونه می‌توان پذیرفت که نفس از آغاز تعلق به بدن تا رسیدن به مراتب کمال خود جوهری ثابت باشد و هیچ گونه تحوّل در او روی ندهد و تفاوت نفوس تنها در اعراض باشد.

ج) اگر نفس از ابتدا مجرد محض است، چرا دارای هیچ یک از کمالات ادراکی نیست؟

د) اگر نفس موجودی مجرد و بسیط است، چگونه با حدوث بدن حادث می‌شود؟

ه) چگونه ممکن است که ابزارهای بدنی قبل از وجود به کار گیرنده‌های آن

موجود باشند؟



خلاصه نظر ملاصدرا در این بخش این است که وضعیت وجودی نفس در حدوث و بقا یکسان نیست؛ از طرفی، دلایل تجرد نفس معتبر است و از سوی دیگر، نفس در ابتدای پیدایش خود فاقد این ادراک‌هاست، لذا نفس در آغاز موجودی مادی است و با حرکت جوهری خود به مرتبه تجرد می‌رسد. بدین ترتیب، موجودات جوهری در سه گروه جای می‌گیرد که پیش از نظریه حرکت جوهری فقط دو قسمت اول مطرح بودند:

۱) موجوداتی که به نحو مجرد به وجود می‌آیند و در ذات و فعل خود نیازمند به ماده نیستند، مانند عقول.

۲) موجوداتی که به نحو مادی یافت می‌شوند و از حین پیدایش تا پایان چنین‌اند، مانند صورت‌های مادی.

۳) موجوداتی که نخست مادی‌اند، اما با حرکت جوهری خود به مقام تجرد می‌رسند، مثل نفوس انسانی.

به تعبیر دیگر، نفس انسانی مقید به مقام خاصی نیست، بلکه از درجات متفاوت برخوردار است. این درجات بر اساس حرکت جوهری تبیین می‌شوند. حرکت عبارت است از خروج شیء از قوه به فعل یا از نقص به کمال. متحرک در عین این که اجناس و فصول گذشته بر او صدق می‌کند با حرکت خود صاحب معنای جدیدی می‌شود. انسان که در آغاز موجودی مادی است وقتی با حرکت جوهری به مرتبه تجرد می‌رسد، در عین این که ناطق، یعنی فصل که متزع از نفس مجرد اوست، بر او صدق می‌کند، حیوان و جسم و جوهر نیز بر او قابل اطلاق است؛ بدین ترتیب، انسان واقعی است که در ذهن قابل تحلیل به مراتبی است که آن مراتب همه با هم در وجود متحدند. از نظر ابن سینا جنبه تدبیری ذات نفس نسبت به بدن، از عوارض لاحق آن است که در ابتدای تکون در این عالم بر او عارض می‌شود. اما به نظر ملاصدرا اقتران نفس به بدن و تصرف در آن، امری ذاتی است.

۲. حکمای مشاء و اشراق، از راه صدور افعال مختلف از نفس در عین تقدّم و تأخیر آن افعال و اختلال بعضی از آنها در عین کارآیی بعضی دیگر، بر وحدت نفس انسانی استدلال کرده، قوایی را برای نفس ثابت می‌کنند. این قوا از آن جهت که از خود استقلال نداشته و در استخدام نفس قرار دارند، فروع نفس در بدن نام گرفته‌اند. پس نفس انسانی کار سزاوار خویش را خود انجام می‌دهد و کارهای نباتی و حیوانی را با قوا. بنابراین، نفس مجرد انسانی



که در فعل نیازمند بدن است، از طریق قوا و برزخی چون روح حیوانی که جایگاه فروغ و قوای نفس است، با بدن ارتباط می‌یابد و در آن تصرف می‌کند.

از نظر ملاصدرا، نفس ناطقه انسانی در عین بساطت، جامع همه قوای ادراکی و تحریکی است، اما نه این که این قوا ابزاری در اختیار نفس باشد که با استخدام آنها عمل کند، زیرا در این فرض مبادی ادراک‌ها و حرکت‌ها در واقع، قوا هستند و به واسطه آنها نفس، بلکه نفس در هر سه مرتبه حس و خیال و عقل حضور دارد و مانند حس مشترک که حواس پنجگانه حس ظاهر در آن جمع‌اند، همه قوا نیز در نفس بسیط مجتمع‌اند و نفس با آنها متحد است. سخن وی چنین است:

انسان یک موجود است، اما مقامات و عوالم مختلفی دارد و وجود نفس از فرو دست‌ترین مراحل، آغاز و به تدریج تا تجرد عقلی پیش می‌رود. رابطه نفس و بدن با یکدیگر اضافه شوقی نیست تا ترکیب آنها در نهایت انضمامی حقیقی باشد، بلکه رابطه آن دو رابطه اتحادی است، لذا بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس می‌شود، چرا که مقتضای ربط و جودی میان دو امر همین است. پس نفس آدمی اگر از مرتبه اعلی و تجردی خود به مقام طبیعت یا حس تنزل کند، عین طبیعت و حواس است؛ یعنی در هنگام حس کردن عین عضو لمس‌کننده است و وقتی می‌بوید عین عضو بویایی است و...<sup>۴۵</sup>

۳. همان‌طور که ملاحظه شد، ابن سینا حواس پنجگانه ظاهری و حواس باطنی را وابسته به ماده بدنی می‌داند و فقط قائل به تجرد بخش عقلانی آدمی بود، اما ملاصدرا در دو مرحله نقد دلایل مادی بودن قوایی چون خیال و مرحله اثبات تجرد آنها به مجرد بودن همه قوای ادراکی نفس حکم می‌کند.<sup>۴۶</sup> بنابراین، پس از مرگ بدن، انسان تنها علاقه خود را به عالم طبیعت و صور مادی از دست می‌دهد نه این که هیچ‌گونه ارتباطی با صور جسمانی نداشته باشد. نفس با حرکت در دو جنبه علم و عمل به فعلیت می‌رسد و با اکتساب ملکات نیک و اعتقادات حق یا ملکات زشت و اعتقادات باطل، تحوّل جوهری یافته و با رسوخ آنها باطن وی به صور آن صفات مصور خواهد شد و به جودی متحول می‌شود که تنها وجه صوری دارد و از هرگونه قوه و استعداد منزّه است.

۴. ملاصدرا با پذیرش نظریه شیخ اشراق در باب وجود عالم مثال، در تبیین مصاحبت و همراهی نفس و بدن در جهان پس از مرگ، مقدماتی را ترتیب می‌دهد که عبارتند از:

الف) ماهیات برای داشتن افراد فراوان مانعی ندارند و وقتی ماهیتی در ضمن ماده خارجی موجود می‌شود با اعراضی همراه است که زاید بر ذات ماهیت‌اند و صرفاً نحوه

وجود آنها را نشان می‌دهد. در واقع، وجود انسان در خارج عین وجود عوارض اوست نه این که این امور زاید بر وجود مادی انسان باشند، ولی از آن جا که این امور متحوّل و متبدلند و انسان ثابت، این نتیجه به دست می‌آید که آنها زاید بر ماهیت انسان، اما عین نحوه وجود مادی او هستند.

ب) ملاک تجرّد وجودی، اشتداد و کامل شدن وجود است نه صرف حذف زواید و ضمایم.

ج) طبیعت هر چیزی به کمال غایت خود توجه دارد و به سوی آن در حرکت است.<sup>۲۷</sup> با توجه به این سه مقدمه، انسان در میان طبایع مادی از این ویژگی برخوردار است که هر مصداق آن می‌تواند با حفظ هویت شخصی خود از پایین‌ترین مراحل تا بالاترین مراتب وجودی را به مدد حرکت جوهری طی کند. انسان دارای مراتب وجودی متعددی است که بعضی از آنها طبیعی و برخی دیگر نفسانی و پاره‌ای عقلی است. بنابراین، آدمی از طفولیت تا رسیدن به مرتبه حصول و استحکام خیالات در مقام انسان طبیعی است، سپس با حرکت و اشتداد وجودی به مرتبه نفسانی و مثالی می‌رسد و در این مرتبه اعضای مثالی می‌یابد. ویژگی عضو مثالی این است که از ماده بی‌نیاز است بنابراین، بر خلاف بدن عالم ماده که افعال متعدد از اعضای مختلف صادر می‌شود، جوهر مثالی که نحوه وجود قوی‌تری دارد از جمعیت وجودی برخوردار است و عضو واحد آن می‌تواند مبدأ صفات متعدد ادراکی و تحریکی شود.

خلاصه آن که، حال نفس به مراتب تجرّدش، مانند حال مدرک خارجی است که مراتب حسی، خیال و عقل را طی کرده، محسوس، متخیل و معقول می‌شود و همان‌طور که تجرّد مدرک صرفاً اسقاط بعضی از صفات آن و ابقای بعضی دیگر نیست - بلکه حقیقت تجرید تبدیل وجود ناقص‌تر به وجود کامل و اشرف است - تجرّد انسان و انتقال او از دنیا به عوالم بعدی تبدل هویت و وجود او به وجودی کامل‌تر است؛ یعنی با استکمال ذات نفس، تمام قوا مراتب استکمال را با او طی می‌کنند و با اشتداد یافتن نقش وحدت و جمعیت او نیز شدیدتر، بدن او لطیف‌تر و اتصال آن به بدن قوی‌تر می‌شود. اگر بپذیریم که انسان بدون داشتن بدن وارد عالم مثال می‌شود یا باید پذیرفت که تمام حقیقت او نفس است و یا این که تمام حقیقت او به عالم مثال وارد نشده است و هر دو امر پذیرفتنی نیست.

۵. از آن چه گذشت معلوم می‌شود که بر خلاف قول اشراقیان، ابدان برزخی و اخروی از



پیش در آن عالم آماده نشده‌اند تا نفوس پس از رهایی از بدن مادی بدان‌ها تعلق گیرند تا هم مشکل هویت شخصی در طرف جسم و بدن مطرح باشد و هم مشکل تناسخ، بلکه این ابدان از لوازم نفوس‌اند، لذا هر جوهر نفسانی مفارقی را یک بدن مثالی همراهی می‌کند که نشأت گرفته از ملکات و هیأت نفسانی آن جوهر است، بی آن که حرکات مواد و تحوّل در آن راه داشته باشد، هر چند خواصی چون تقدّر و تجسم را دارد. پس وجود بدن برزخی در عالم مثال مقدّم بر نفس نیست، بلکه این دو، همچون سایه و صاحب سایه به همراه یکدیگرند. ملاصدرا در بسیاری از کتب خویش از جمله شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و اسفار گاه یازده اصل و گاه شش اصل و گاه هفت اصل را ترتیب می‌دهد<sup>۴۸</sup> تا عینیت بدن دنیوی و اخروی را اثبات کند.

از اصول یاد شده چنین نتیجه گرفته می‌شود که مقصد انسان تحوّل از وجود دنیوی مادی به وجود اخروی صوری است، چرا که نسبت دنیا به آخرت نسبت نقص به کمال است و بدن اخروی عین همین بدن دنیوی است نه غیر آن و نه مثل آن، زیرا تشخیص دهنده آن وجود نفس است و نفسی که با بدن برزخی و اخروی است، همان نفسی است که با بدن دنیوی بوده است و این سه بدن سه مرتبه یک بدن است که تنها از هم تمیز دارند؛ یعنی یکی دنیوی و دیگری برزخی یا اخروی است و به شدّت و ضعف از یکدیگر متمایزند و در واقع، همه مراتب و تطوّرات یک شخص است، همان گونه که در دنیا بدن طفل از بدن جوانی و پیری او متمایز است، اما همه مراتب یک بدن هستند.

ملاحظه می‌کنیم که مسلک ملاصدرا بسیار کامل‌تر از سایر مسلک‌ها در صدد اثبات این همانی فرد موجود در دنیا، برزخ و آخرت بر می‌آید. اولاً، این همانی بدن دنیوی و اخروی محفوظ مانده است و ثانیاً، با اثبات تجرّد قوای روحی، روح یا نفس با همه مراتبش وارد عالم دیگر می‌شود و به تعبیر دیگر، کل آدمی جهان طبیعت را ترک می‌کند، به گونه‌ای که از حقیقت خود هیچ در عالم طبیعت جا نمی‌گذارد و لذا کل آدمی قدم به عالم دیگری می‌گذارد.

اما چرا ملاصدرا بدن عنصری را یکسره در معاد جسمانی بی‌اعتبار اعلام می‌کند، شاید یکی از جهات آن این باشد که اگر نفس با رسیدن مرگ از بدن مفارقت کند و هر علقه‌ای به بدن عنصری خود را از دست دهد، اگر قرار باشد که معاد حصول استعداد در بدن گردآورده شده تفسیر شود تا روح بدان باز گردد، یا مشکل تناسخ را به دنبال خواهد داشت یا مفسده تناسخ، یعنی رجوع از فعلیت به قوه را. در واقع، به نظر ایشان، با فرا رسیدن مرگ طبیعی،



آدمی مسافت دنیا را طی می‌کند و به مقصد خود که عالم دیگر است، می‌رسد. از همین جا معلوم می‌شود که یکی دیگر از دلایل ملاصدرا این است که اگر معاد بازگشت روح به بدن عنصری در نظر گرفته شود، عالم آخرت هم چیزی جز عالم دنیا نخواهد بود، در حالی که احکام جهان آخرت با دنیا فرق دارد و نمی‌توان آخرت را تجدید بنای عالم دنیا معرفی کرد.

## □ ۵.۲. نظریه حقوق ابدان به ارواح

این نظریه را آقا علی زנוزی با حفظ اصول ملاصدرا و به عنوان تکمیل نظریه صدرایی ارائه کرده است.

الهام بخش ایشان حدیثی از اهل عصمت و طهارت (علیهم السلام) است:

همانا روح در جای گاه خود قرار گرفته است: روح نیکوکار در نور و گشایش است و روح زشت کار در تنگی و ظلمت. و بدن به خاک تبدیل می‌شود، همان طور که از آن آفریده شده بود، و ابدانی که درندگان و کرم‌ها خورده و پاره پاره کرده و آنها را دفع کرده‌اند، همه در خاک نزد کسی (خداوند) محفوظ می‌ماند که از علم او ذره‌ای در تاریکی‌های زمین پوشیده نیست و عدد و وزن اشیا را می‌داند؛ و خاک روحانیون، هم چون طلا در میان خاک است، پس هنگامی که زمان برانگیختن فرارسد بر زمین باران زندگی می‌بارد و زمین می‌رویید و سپس به شدت هم چون تکان خوردن مشک حرکت می‌کند و خاک آدمی همچون طلای به دست آمده از خاک شسته شده با آب، و یا کراهی بر آمده از شیرزده شده می‌گردد؛ پس خاک هر بدنی جمع شده به اذن خداوند توانا به مکان روح منتقل می‌شود و سپس صورت‌ها به اذن خداوند صورت دهنده مانند هیئت‌های خود، باز می‌گرداند و روح در آنها وارد شده چنان به کمال باز ساخته می‌شوند که کسی از خود چیزی را انکار نمی‌کند.<sup>۴۹</sup>

نظر مدرس زנוزی آن است که در معاد، بدن ترابی عنصری حضور خواهد داشت، بی آن که بدن مثالی در کار نباشد و بی آن که اشکالات تناسخ و یکی بودن دنیا و آخرت به میان آید. تقریر ایشان از معاد جسمانی بدین قرار است:

۱. مرکب به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. مرکب حقیقی وحدت حقیقی دارد و از این جهت زیر پوشش یکی از انواع واقعی قرار می‌گیرد. وقتی چنین ترکیبی حاصل می‌شود که میان اجزای آن رابطه علیت و نیازمندی حاکم باشد و آن اجزا به لحاظ وحدت حقیقی، به یک وجود موجود باشند. ترکیب اعتباری ترکیبی است که تنها بعضی از امور در کنار بعضی دیگر قرار گرفته است، بی آن که بر آن کثرت حقیقی، و وحدت حقیقی حاکم باشد. انسان مرکب از نفس و بدن که نفس او نیز مرکب از درجات گوناگون قوای نفسانی است،



نمونه‌ای از وحدت حقیقی است.

در واقع، ایشان از این مقدمه، یعنی اثبات اتحاد نفس در بدن مادی می‌خواهد به تلازم نفس و بدن مذکور در همه عوالم وجود حکم کند.

۲. نفس از جهت خصوصیت ذاتی خود و ملکات جوهری که از راه اعمال برای او حاصل شده، فاعل بدن است و بدن زمینه ساز ملکات نفسانی است که نفس از راه اعمال مناسب آنها را برای خود رقم می‌زند، همان طور که در ابتدای تکون نفس، صورت اعضا با حرکت ذاتی به سوی نفس مناسب خود رهسپارند (زیرا نفس در حدوث جسمانی است) نفس نیز در اعضای خود صورت‌هایی مناسب با جهات نفسانی ایجاد می‌کند (که در واقع، اعضای بدن، نازل شده‌اند آن جهانند) پس میان نفس و بدن سنخیتی ذاتی برقرار است، به طوری که نفس به بدن و از بدن به نفس آثاری ردّ و بدل می‌شود.

۳. نفس پس از مفارقت از دنیا، از طریق جهات ذاتی و ملکات جوهری که در عالم طبیعت به دست آورده است، آثاری را در بدن خود به ودیعت می‌سپارد، لذا بدن هر کس پس از ارتحال نفس در واقع، از ابدان دیگر جدا و متمایز است.

۴. نفس پس از مفارقت از بدن به نفس کلی مناسب با ذات و ملکات خود می‌پیوندد و بدن نیز مانند متحرک‌های دیگر با حرکات ذاتی و استکمالی به سوی عالم آخرت در حرکت است.

۵. وقتی پاره‌های متفرق بدن با حرکت ذاتی خود جمع می‌گردد و کثرتش به وحدت می‌گراید با نفس خود متحد می‌شود.<sup>۵۰</sup>

همان طور که ملاحظه می‌شود، بنابراین نظریه اساساً پس از مرگ بدن، روح تنها علقه تدبیری و تصرفی خود را در بدن از دست می‌دهد، اما اصل علقه هرگز قطع نمی‌شود، زیرا اضافه نفس به بدن مادی اضافه‌ای ذاتی است و همین بقای علقه است که بدن را به سوی مقرّ روح حرکت می‌دهد. افزون بر این، همین عدم قطع علقه، مانع از به وجود آمدن اشکال تناسخ است، چون بدن مذکور، فقط نفس خود را دارد و همیشه در سلطه او قرار دارد. هم چنین در این نظریه فرض نشده که روح به بدن باز می‌گردد، پس بدن به سمت روح می‌رود و از این رو، عالمی که این دو با هم متحد می‌شوند، عالم دنیا نخواهد بود.

ناگفته نماند که میر داماد، آخرین فیلسوف نامور از سلسله فلاسفه مشائی، نیز در این که روح پس از مرگ بدن، به کلی با بدن قطع ارتباط نمی‌کند، با مدرس زنوزی هم داستان است،

هر چند ظاهراً نظریه وی تنها می‌تواند اشکال اول ملاصدرا را به نوعی پاسخ‌گو باشد، ولی اشکال دوم را فقط می‌توان با راهبرد مدرس زنوزی دفع کرد. میر داماد در باب زیارت قبور و مراقب صالحان می‌گوید:

نفس ناطقه که جوهر ذات او از عالم ملکوت است، به دو گونه بر بدن مادی به علاقه تدبیری سلطه دارد: یکی از حیث ماده شخصی و دیگری از حیث صورت جوهری بدن، که حیث اول همیشه باقی و برقرار است، بر خلاف حیث دوم که تکون می‌یابد و فاسد می‌شود. مرگ تنها علاقه تدبیری به بدن شخصی را از حیث صورت باطل می‌کند، اما علاقه تدبیری به بدن از حیث ماده‌ای که پیوسته صور متفاوت را می‌پذیرد، باقی و برقرار است و هرگز فاسد نمی‌شود. همین علاقه محفوظ و باقی از حیث مادی است که مرجع تعلق روح به صورتی مماثل با صورت کنونی را در هنگام حشر بدن و بازگشت روح به لایه بدن به اذن خداوند سبحان فراهم می‌آورد. و از جهت همین علاقه باقی نفس به این بدن شخصی از جهت ماده است که می‌توان با زیارت قبور، فیض و خیر را اصطیاد کرد و به دست آورد.<sup>۵۱</sup>

به هر حال، می‌توان با توجه به ظاهر متون دینی، نظریه آقا علی مدرس را نوعی پیشرفت در تبیین فلسفی و جاودانگی و معاد جسمانی و روحانی تلقی کرد، هر چند پرسش‌هایی وجود دارد که آیندگان با ادامه این تلاش‌ها، به تدریج به پاسخ آن خواهند رسید.

### ◁ ۳. نتیجه

از آن چه گزارش شد، اهمیت مسئله هویت شخصی در نزد حکمایان و متکلمان مسلمان، در بحث جاودانگی، روشن شد. می‌توان دید که دانشمندان مسلمان تقریباً متفق‌اند که آدمی مرکب از بدن و امری غیر بدنی است و غالب ایشان، آن امر غیر بدنی را جوهری به نام «روح یا نفس» معرفی می‌کنند. از این رو، گروه اخیر، با مسئله هویت شخصی در امر جاودانگی بیش‌تر درگیرند، زیرا باید در دو ساحت روح و بدن، هویت شخصی هر فرد انسانی را در دنیا و آخرت نشان دهند. آن چه در این جا بیش‌تر اهمیت پیدا می‌کند، اثبات این همانی بدن دنیا و بدن اخروی است، چرا که خصوصیات بدنی و روحی وابسته به آن، همه به این بحث بر می‌گردد. از همین جاست که تقریرهای مختلفی از این مسئله صورت گرفته است و بحث‌ها به گونه‌ای ترتیب داده شده که با مضامین دینی وارد شده درباره ابدان اخروی، سازگار و بلکه مطابق باشد.



۱. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی: نقد المحصل (تلخیص المحصل)، دارالاضواء، ص ۳۷۸-۳۷۹.
۲. یس (۳۶) آیه ۷۸-۷۹.
۳. ر.ک: نقد المحصل، ص ۳۹۰؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۸۹.
۴. قصص (۲۸) آیه ۸۸.
۵. الرحمن (۵۵) آیه ۲۶.
۶. روم (۳۰) آیه ۲۷.
۷. حدید (۵۷) آیه ۳.
۸. ر.ک: شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۹۷.
۹. علامه حلی: کشف المراد، مؤسسة النشر الاسلامی، ص ۴۰۶-۴۰۷.
۱۰. ر.ک: شرح مواقف، ج ۸، ص ۳۱۸.
۱۱. ر.ک: اشعار، ج ۹، ص ۱۸۸.
۱۲. ر.ک: قطب‌الدین شیرازی: شرح حکمة الاشراق، ص ۴۴۷-۴۵۱.
۱۳. ر.ک: صدر المتالیهین: اسفار، ج ۹، ص ۲۱۴-۲۱۵ و ص ۱۷۲-۱۷۳.
۱۴. ر.ک: اسفار، ج ۹، ص ۲۱۵؛ غزالی: تهافت الفلاسفه، ص ۳۰۷.
۱۵. ر.ک: ملاحادی سبزواری: حاشیه اسفار، ص ۲۱۵.
۱۶. رساله جمهور، کتاب چهارم، از بند ۴۳۵ به بعد؛ تیمانوس، بند ۶۹ و ۷۰.
۱۷. درباره نفس، دفتر سوم، ۵، ۴۳۰ الف ۱۷ به بعد.
۱۸. ابن سینا: شفا، الهیات، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۲۳؛ گزیده گوهر مراد، ص ۳۳۶-۳۳۷.
۱۹. ر.ک: اشارات و تنبیها، نمط ۸.
۲۰. آل عمران (۳) آیه ۱۶۹.
۲۱. غزالی: تهافت الفلاسفه، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، ص ۲۹۳-۳۰۰- (با کمی تصرف).
۲۲. ر.ک: گوهر مراد، ص ۳۲۲.
۲۳. ر.ک: اشارات و تنبیها، نمط ۸، فصل ۱۷.
۲۴. همان، نمط سوم، فصل ۶.
۲۵. همان، نمط سوم، فصل ۸.
۲۶. همان، فصل ۹ و ۱۰.
۲۷. طبیعیات، شفا، ص ۶، ج ۲، مقاله ۴، فصل ۳، ص ۱۶۷-۱۷۱.
۲۸. ر.ک: المباحث الشرقيه، ج ۲، ص ۳۴۰.
۲۹. عبدالرزاق لاهیجی: گزیده گوهر مراد، ص ۱۱۳.
۳۰. شفا، طبیعیات، ص ۶، مقاله ۶، فصل ۴.
۳۱. اشارات و تنبیها، ج ۳، نمط ۸، فصل ۲۷.
۳۲. Solipsism؛ این واژه به اصالت من، بس خودی، خود انگاری، بس منی، نه جز منی و... ترجمه شده است. این واژه عموماً هر نظریه‌ای را پیش می‌کشد که اهمیت عمده را به خود (Self) می‌دهد. در اصالت من متافیزیکی، گاه می‌گویند: «لأنها من هستیم» یا «من تمام واقعیت است». دلیل این نظریه این است که هر ادعایی را درباره وجود و عدم پایه در تجربه دارد و تجربه فقط از آن کسی است که واجد آن است. پس ادعاهای

وجودی نمی‌تواند ادعای صادقی باشد، مگر از وجود تجربه خود و حالات خود. در معرفت‌شناسی، مفهوم خود و حالت‌های آن به عنوان تنها متعلق واقعی معرفت و سرچشمه معرفت احتمالی به وجود دیگران قلمداد می‌شود. این نظریه معرفت‌شناسانه بر خلاف اصالت من متافیزیکی طرفداران زیادی دارد. به هر حال، فلاسفه غالباً این نظریه را خردپسندانه نمی‌دانند، هر چند که رد آن آسان نیست.

۳۳. حکمة الاشراف، ص ۱۹۹-۲۰۱؛ ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، ص ۳۱۸-۳۲۲.  
۳۴. همان، ص ۲۰۱-۲۰۳.

۳۵. همان، ص ۲۰۳-۲۰۶؛ ترجمه، ص ۳۲۵-۳۲۸.

۳۶. همان، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ ترجمه، ص ۳۲۸-۳۳۱.

۳۷. همان، ص ۲۰۸-۲۱۱؛ ترجمه، ص ۳۳۲-۳۳۸.

۳۸. همان، ص ۲۱۱-۲۱۶؛ ترجمه، ص ۳۳۸-۳۴۳.

۳۹. همان، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ ترجمه، ص ۳۵۰-۳۵۲.

۴۰. همان، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ ترجمه، ص ۳۵۲-۳۵۳.

۴۱. همان، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ ترجمه، ص ۳۵۹.

۴۲. همان، ص ۲۳۴-۲۳۵؛ ترجمه، ص ۳۶۱.

۴۳. قطب‌الدین شیرازی: شرح حکمة الاشراف، ص ۵۱۸.

۴۴. ر. ک: حاج ملاهادی سبزواری: منظومه، ص ۳۴۶.

۴۵. ملاصدرا: اسفار، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۶.

۴۶. همان، ص ۲۳۴-۲۴۱.

۴۷. ملاصدرا: اسفار، ج ۹، ص ۹۴-۱۰۰.

۴۸. همان، ص ۱۸۵-۱۹۶؛ مفاتیح الغیب، ص ۵۹۵-۶۰۰؛ الشواهد الربوبية، ص ۲۶۱-۲۶۷.

۴۹. طبرسی: احتجاج، ص ۳۵۰.

۵۰. رساله سبیل الرشاد.

۵۱. میر داماد: قیاسات، ص ۴۵۵-۴۵۶.

