

تحلیل و بررسی عینیت و مثلثیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی از منظر صدرالمتألهین با

تقریر آیت الله جوادی آملی

احمد امدادی*

سعید رسالتی**

چکیده

از مهمترین اصول اسلامی، مسأله معاد است و از مسائل مهم در کیفیت معاد، روحانی یا جسمانی بودن آن است که از منکران تا مثبتان عقلانی یا حیوانی طرفدارانی دارد. یکی از چالش‌های مهم در معاد جسمانی، اینهمانی و عینیت ابدان است. هدف پژوهش حاضر، که با استفاده از گردآوری داده‌های پژوهشی اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده و از روش تحلیلی-توصیفی بهره گرفته است، تبیین و توصیف دو رویکرد عینیت و مثلثیت در رابطه ابدان اخروی با ابدان دنیوی و تحلیل منظر صدرالمتألهین شیرازی با تقریر آیت‌الله جوادی آملی - دام‌ظله- در این چالش است. پرسش پژوهش این است که تناسب ابدان اخروی محشور در قیامت، با ابدان دنیوی، چیست و نظر نهایی صدرالمتألهین شیرازی - با توجه به اختلاف محتوایی متون - چه می‌باشد؟ یافته‌ها حکایت از آن دارد مرحوم صدرالمتألهین با استفاده از اصول فلسفی خود در حکمت متعالیه اثبات می‌کند همانگونه که احکام و اوصاف دنیا با آخرت متفاوت است همینطور ابدان محشور در آخرت با ابدان موجود در دنیا تغایر دارند لذا اگر مراد از اینهمانی ابدان، تشخیص انسان باشد عینیت ثابت و مستدل است و اگر مراد، حفظ بدن عنصری در آخرت باشد، عینیت محال و بلکه مثلثیت بین ابدان اخروی با دنیوی ثابت خواهد بود و آیت‌الله جوادی آملی نیز با تبیین رابطه نفس و بدن و بیان مختصات آخرت و مستدل بودن عقلانی معاد جسمانی، بر همین یافته صدرایی تأکید دارند.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، جوادی آملی، اینهمانی، عینیت، مثلثیت، بدن اخروی، بدن دنیایی.

* استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (A.emdadi@cfu.ac.ir)

** دانش‌آموخته دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی قم.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴)

مقدمه

معاد، اصلی سترگ در حکمت و رکنی بزرگ در اسلام و از پیچیده‌ترین مسائل از لحاظ دقت و از اعظم مسائل در رتبه و شرافت است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۲۹-۴۳۰) هر چند فهم مسائل معاد از امور غامض و پیچیده است (همو، ۱۹۸۱م: ۱۷۹/۹) اما متدینان به ادیان الهی عموماً و متکلمان و فلاسفه اسلامی خصوصاً، قائل به اصل تحقق آن هستند هر چند در کیفیت آن، به مکاتب مختلف فکری تقسیم شدند. حدود چهارصد آیه در قرآن کریم در مورد معاد، سخن به میان آورده است. برخی از فلاسفه به معاد روحانی صرف و برخی دیگر به معاد روحانی و جسمانی توأمان قائل هستند. از این گروه اخیر، برخی قائل به عود روح به بدن و گروهی نیز برعکس قائل به عود بدن به روح میباشند (مدرّس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۳/۲-۹۴)

ابن سینا ادله عقلانی را فقط قابل استناد بر معاد روحانی دانست ولی بر اثبات معاد جسمانی کافی ندانسته هر چند بدلیل ادله نقلی، به پذیرش آن تن داد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۲۳) اما ملاصدرای شیرازی، معاد جسمانی را عقلاً و نقلاً، قبول و برای آن ادله اقامه کردند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۶: ۶۳؛ همو: ۱۳۸۷: ۸۵)؛ آنچه باعث پیچیدگی در فهم مسئله معاد جسمانی شده است، اختلاف در کیفیت آن است. با بررسی هندسه معرفتی آیت الله جوادی آملی، به این نتیجه می‌رسیم که ایشان در مسئله معاد جسمانی و کیفیت آن، با ملاصدرا از مبانی نظری یکسان برخوردارند. آیت الله جوادی آملی همسو با ملاصدرا، معتقد به معاد جسمانی است، البته معاد با بدن و جسمی متناسب با نظام عالم آخرت واقع می‌شود و به عبارت دیگر، بدن مُعاد، مثل بدن دنیایی است و از آنجا که اصالت با روح است و بدن تابع اوست، گفته

می شود که دو بدن دنیوی و اخروی، عین هم هستند. از دیدگاه این حکیم متأله، «اثبات معاد روحانی با برهان عقلی ممکن است و شواهد نقلی هم کاملاً آن را تأیید می کند ولی اثبات معاد جسمانی گرچه از لحاظ ادله نقلی مقبول و مسلم است، لیکن اثبات همه خصوصیات آن با برهان عقلی آسان نیست، گرچه دلیل عقلی بر خلاف آن نخواهد بود و یک متفکر با انصاف درباره معاد جسمانی وظیفه خود را انصاف و استماع ره آورد دینی می داند». (جوادی، ۱۳۸۷، ۹: ۷۸)

فهم کیفیت معاد یعنی روحانیت یا جسمانیت، متوقف بر دقت در مسائل پیش رو است: انحصار محلّ نزاع بر قیامت کبری و حشر اعظم - نه قیامت صغری و نه وقت وفات - (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۷۱)؛ ثبوت عالم مثال (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۸۱ / ۳۰۲-۳۰۳)؛ تبیین مفهوم جسمانیت و مادیت که مراد از مادّیت، عنصرت نیست، بلکه مادّیت، مطابق با هر عالم است که لوازم خاص خود را دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۸۲-۳۸۳)؛ نقش مهم قوه خیال: ۱۹۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۱-۲۲)؛ قدرت خلق بدن برای نفس در هر عالم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۶۷؛ همان: ۹/ ۱۲۸-۱۲۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۶۲) فهم بدن مثالی و تفاوت مراتب انسان با مراتب عالم خارج (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۲۳؛ همو، ۱۹۸۱م: ۹/ ۲۲۸-۲۲۹). آنچه که دغدغه حشر انسان را بیشتر می کند اینهمانی ادعایی ابدان در دو مقطع دنیا و آخرت است چون هر نشئه ای، از مختصات خاص برخوردار است که در دیگری یافت نمی شود آیت الله جوادی آملی بر این باورند که «اثبات معاد جسمانی به صورت جسّدانی، بدون آنکه هیچ خصوصیتی از خصوصیات انسان موجود در دنیا از بین برود، از اختراعات فلسفی صدرایی است؛ زیرا وی معتقد است هر انسانی با تمام ویژگیهای ظاهری و باطنی خود

محشور می‌شود، ولی ماده دنیایی آن را همراهی نمی‌کند (جوادی، ۱۳۸۶، ۳: ۳ و ۲) از سوی دیگر اینهمانی و عینیت، مورد ادعای ظاهر متون نقلی اسلامی و عقل مدعایی فیلسوفی چون صدرالمتألهین شیرازی است لذا اهمیت پرداختن به کیفیت حشر، نسبت به نوع بدن، به همان اندازه از اهمیت فیلسوفانه و بلکه شریعت گرایانه برخوردار است که اصل معاد جسمانی متوقف بر آن، مهم می‌نماید. آیت الله جوادی در این باره می‌فرماید: «... معادشناسی اصیل را باید در ظلّ برهان قطعی، اعم از نقلی و عقلی تحصیل کرد و دیگری آن که معرفت تفصیلی آن، گرچه کمال آور و مایه مزید ایمان در دنیا و ازدیاد درجه در قیامت است، لیکن در تحقق اصل ایمان و رهایی از عذاب و رسیدن به اصل ثواب، اعتقاد اجمالی به معاد جسمانی و روحانی واجب است و تفصیل اصطلاحی و علمی آن لازم نیست». (جوادی، ۱۳۸۹: ۴۴/۵)

درباره پیشینه موضوع باید گفت، از آنجا که مسئله معاد، از مسائل مهم در طول تاریخ بشر بوده و هست و بسیاری از محققان و فلاسفه از مکاتب مشائی تا اشراقی و صدرایی به بررسی برخی جوانب معاد عموماً و کیفیت وقوع معاد و روحانی یا جسمانی بودن آن پرداختند، لذا پیشینه موضوع نیز به درازای تفکر فلسفه اسلامی از سابقه پر تکرار برخوردار است. مرحوم ابن سینا به عنوان رییس مکتب مشائی در اسلام، در اکثر کتب خود به مانند «شفا، الإشارات و التنبیهاة النجاه، المبدأ و المعاد، عیون الحکمة» به تشریح معاد پرداخته است. شیخ سهروردی، در کتاب‌های «الالواح العمادیه، المشارع و المطارحات، پرتونامه، تلویحات» و بویژه در کتاب «حکمة الاشراق» به مسائل معاد پرداخت. در سیر تاریخی، وقتی به حکمت متعالیه می‌رسیم، صدرالمتألهین شیرازی در اکثر کتاب‌های خود از جمله «عرشیه، الشواهد الزبوییه، تفسیر القرآن،

المظاهر الالهية، شرح الهداية الاثيرية» عموماً بدان پرداخته و در کتب «زادالمسافر، مفاتیح الغیب، المبدأ و المعاد» خصوصاً، و در کتاب قیّم «الحکمة المتعالیة یا الاسفار الاربعة» بالاخص، به تشریح و مبنا سازی معاد جسمانی پرداخته است.

پایان نامه‌ها و مقالاتی نیز در این مسئله نگاشته شده است که می‌توان به موارد

زیر اشاره کرد:

پایان‌نامه‌ی «بررسی معاد جسمانی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و آلوسی» از راضیه افضلی؛ مقاله‌ی «بازخوانی معاد جسمانی صدرائی: نقد قرائت تفکیکی از معاد جسمانی» از رضا آذریان؛ «معاد استدلالی (نقدی بر معاد جسمانی صدرالمتالهین)» از جواد قاسمی مقدم؛ «صدرالمتالهین و معاد جسمانی» از ابراهیم امرانی؛ «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» از محسن ایزدی؛ «مولفه‌های فلسفی صدرالمتالهین شیرازی در اثبات عقلانی معاد جسمانی» از احمد امدادی. در نوشته‌های فوق، هر چند به صورت پراکنده در قالب فصل یا باب یا پاراگراف در مورد عینیت و مثلث ابدان، مطالبی بیان شد اما ما به تحقیقی مستقل در این باب دست نیافتیم لذا موضوع مورد پژوهش بدیع است.

سوال پژوهش این است که آیا ابدان اخروی با ابدان دنیوی عین هم هستند تا اینهمانی محقق باشد یا مثل یکدیگرند؟ پاسخ صدرالمتالهین شیرازی به این پرسش چیست و آیت الله جوادی چه تقریری از راه حل ملاصدرا ارائه می‌دهد؟ اهمیت پژوهش زمانی دوچندان می‌شود که عبارات مرحوم صدرا یک دست نبوده و بلکه در نگاه بدوی، به تضاد - اگر نگوئیم به تناقض - منجر می‌شود چراکه در برخی عبارات به مثلث ابدان اخروی با ابدان دنیوی حکم می‌کند و در برخی دیگر، به عینیت و اینهمانی ابدان دنیا و آخرت فتوا می‌دهد.

هدف از پژوهش حاضر، تبیین چالش عینیت یا مثلث ابدان اخروی با ابدان دنیوی و حلّ این چالش از منظر مبانی و اصول فلسفی صدرالمتألهین در حکمت متعالیه از منظر آیت الله جوادی با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی است که البته با توصیف مفاهیم نظری موثر در بحث، مولفه‌های موثر در معاد جسمانی و عبارات صدرالمتألهین همراه است.

۱. مفهوم معاد جسمانی و روحانی

واژه معاد از ریشه «ع و د» به معنای برگشتن و رجوع بوده و در قالب اسم مکان، زمان و مصدر میمی استعمال می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۱۶؛ قریشی، ۱۳۷۱: ۶۶/۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۴) معاد که در لغت به معنای برگشت به جای اول و مطلق رجوع است، در اصطلاح فلسفه و کلام و شریعت، به معنای رجوع موجودات و خصوصاً انسان در آخرت معنا می‌شود (طوسی، ۱۳۷۴: ۹) استعمال واژه‌های «قیامت و یوم القیامه» در معنای معاد، به کرات در آیات و روایات مشاهده می‌شوند (مطففین: ۴-۶؛ قیامت: ۱ و ۶؛ جاثیه: ۲۶). مرگ یا همان ولادت دوم انسان در عالم آخرت (میرداماد، ۱۳۸۰: ۴۸۰) هستی دیگری است که بعد از جدایی روح از جسم با انتقال از زندگی دنیوی به عالم آخرت تحقق می‌یابد (طوسی، ۱۳۷۴: ۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۲۵۳-۲۵۲). این معنای اصطلاحی با معنای لغوی رجوع و برگشتن، همخوانی دارد (قریشی، ۱۳۷۱: ۶۶/۶). واژه «جسمانی» کلمه‌ای مرکب از «جسم» و «یا»ی منسوب است، جسمانی، منسوب به جسم است، در مقابل «روحانی»، که منسوب به روح است (عمید، ۱۳۶۰: ۳۷۴).

در اینکه متعلق معاد چیست روح انسانی یا روح به‌مراه جسم و بدن؟ با دوگانگی

پاسخ اندیشمندان اسلامی به این پرسش مواجهیم که همین دوگانگی، معاد را به دو قسم روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند. در معاد روحانی متعلق معاد، روح است و آنچه که از انسان به عالم آخرت منتقل می‌شود و باقی می‌ماند روح انسانی است (مروارید، ۱۴۱۸ق: ۲۰۱)؛ و بهمین لحاظ حکمای الهی اعتنایی به لذات بدنی و جسم عنصری ندارند هر چند ملازم با لذات روحی باشند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۸۲). معتقدان به معاد روحانی، برای ابدان، رجوع و عودی قائل نبوده و مورد عذاب یا پاداش را در قیامت، روح انسانی می‌دانند نه بدن او؛ یعنی متعلق سعادت و شقاوت، روح و نفس انسانی است و روح از سعادت عقلی یا شقاوت روحی برخوردار است تا جایی که سعادت بدنی قابل برابری با سعادت عقلی نیست (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م: ۱۲۲/۹) معاد جسمانی یعنی عود جسم و بدن به‌مراه روح در قیامت، که برخی قائل به عود بدن به روح و برخی دیگر نظر بر عود روح به بدن دارند (مدرّس زنوزی، ۹۳/۲-۹۴).

ملاصدرا ضمن بیان اتفاق نظر همه محققان بر حق بودن معاد، سه دیدگاه را درباره چگونگی تحقق معاد ذکر می‌کند: اول: جمهور متکلمان و فقیهان بر جسمانی بودن آن تأکید دارند؛ چه اینکه متکلمان بر این باورند که بدن مادی عنصری دنیوی و اجزای متفرق آن در روز قیامت محشور خواهد شد و روح به آن تعلق خواهد گرفت؛ (حلی، ۱۳۹۹: ۴۳۱؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۴۶) یعنی پس از اینکه به قدرت و اراده خداوند اجزای پراکنده بدن جمع شد، روح به آن برمی‌گردد و همراه با همین بدن، موضوع ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ قرار می‌گیرد.

دیدگاه دوم: جمهور فلاسفه و پیروان مکتب مشاء، معاد را روحانی می‌دانند؛ دیدگاه سوم: بسیاری از بزرگان فلسفه و عارفان بزرگ و گروهی از متکلمان بر

جسمانی و روحانی بودن معاد اصرار دارند و گویند «أنه بكلّا قسمیه من الروحانی و الجسمانی حقّ لاریب فی شی مهمما» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶۳)؛ خود این دسته نیز دارای دو دیدگاه هستند: برخی جسم در آن جهان را از نوع جسم مثالی دانسته و برخی دیگر به عنصری بودن آن رأی دادند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۴۸؛ نیز ر.ک به: ایجی، ۱۳۲۵: ۸ / ۲۹۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵ / ۹۰ - ۸۹) اما صدرالمتألهین با اینکه بدن اخروی را عین بدن دنیوی می‌داند، نه مانند آن، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۹۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۷۸) بازگشت روح به این بدن متلاشی و پراکنده شده را - که هنگام مرگ از آن جدا می‌شود - محال می‌داند.

۲. معاد در منظومه فکری صدرائی

ابن سینا، امر آخرت را از مسائل پوشیده بر انسان‌ها دانسته (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۰۳) و معاد را به مثابه یک ضرورت انسانی ملاحظه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۵). این دانشمند به مقتضای ادله عقلانی، قائل به معاد روحانی بوده و برای تشریح معاد روحانی به بیان پنج اصل می‌پردازد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۸، ۶۸۳؛ همو، ۱۴۰۴ق: ۴۲۳؛ همو، رسائل، ۱۴۹/۲). شیخ‌الرئیس، بخاطر عدم اقامه دلیل عقلی بر معاد جسمانی، آن را نمی‌پذیرد اما چون شریعت معصوم آن را ذکر کرده، متعبدانه، از باب تقلید از شرع، آن را پذیرفته است (همو، ۱۴۰۴ق: ۴۲۳).

صدرالمتألهین شیرازی، علاوه بر پذیرش معاد روحانی، نهایت سعی و تلاش خود را، در برهانی نمودن معاد جسمانی به کار برده است. ایشان قائل است انسان اخروی، بعینه، همان انسانی است که در دنیا با اعضا و جوارح مرده و هر کس او را در قیامت ببیند، می‌گوید این همان فردی است که در دنیا بود. هر فردی که منکر این مسئله

باشد، منکر شریعت و عقلاً و نقلاً کافر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۸۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۷). ایشان فهم عقلانی خود در جسمانیّت معاد را بدون سابقه دانسته و می‌گوید چنین فهم و درکی را تا به حال در سخن احدی از اهل معرفت ندیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۷۰؛ همو، ۱۳۶۶: ۶۳/۶). صدرالمتألهین، معاد را از مراتب نفس می‌داند، لذا باید مباحث مربوط به معاد را در ابواب «علم النفس» کتب صدرالمتألهین جستجو کرد.

صدرا برای بیان اثبات معاد جسمانی، به ذکر یازده اصل می‌پردازد که اهمّ آنها در ذیل ذکر می‌شود:

یک) اصالت وجود: این اصل که از مهمترین اصول در نظرات فلسفی صدرالمتألهین شیرازی است، در مساله معاد جسمانی، رابطه وجود نفس را با بدن، مورد تبیین قرار می‌دهد تا رویکرد هستی‌شناختی آن واضح شود. عینیت خارجی و اصالت در موجودیت، از آن وجود است و ماهیت اعتباری است؛ «ان الوجود فی کل شیء هو الاصل فی الموجودیه و الماهیه تبع له» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱۸۵/۹)

دو) تشخّص وجود: تشخّص و هویت مخصوص شیء، عین وجودش است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۲۱۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۲) لذا تغییرات در ماهیت یا عوارض مشخصه - برخلاف تشخّص - باعث تغییر در اصل شیء نمی‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ۳۸۴)

سه) تشکیک در وجود: حقیقت واحده وجود، دارای مراتب کثیر و هر مرتبه از ویژگی‌های مختص به خود برخوردار است. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «حقیقت وجود بسیط است و دارای ترکیب نیست و تشخّص وجود به خاطر خود وجود

است نه امری زاید بر آن. وجود در حقایق وجودی، عین آن حقایق است، بدین معنی که تشخص امری خارج از اصل وجود نیست و گوناگونی اختلاف حقایق وجودی به شدت و ضعف وجود می‌باشد». مطابق این اصل، هر موجودی از جمله انسان، در یک مرتبه ویژه قرار دارد و همه موجودات در یک مرتبه نیستند. و وجود انسان همچون هر موجود دیگری، دارای مراتب تشکیکی بوده و وجود او در دنیا و آخرت یکی است و وجود برزخی و اخروی آدمی در امتداد وجود دنیوی اوست. آیت الله جوادی در اهمیت این اصل می‌فرماید: «تبیین فلسفی موجودی که صدر آن مجرد تام، وسط آن مجرد برزخی و ذیل آن مادی است، تنها براساس تشکیک قابل حل است که در مکتب صداریی به آن پرداخته شده است». (همایش بین‌المللی آموزه‌های دینی و نفس و بدن)

چهار) حرکت جوهری: حرکت از نگاه صدرا، تغییر تدریجی جوهری، و خروج از قوه به فعل است. از نظر وی، حرکت و متحرک در خارج یک حقیقتند. از منظر صدرا، حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است، نه عرضی در کنار سایر اعراض؛ حرکت و ثبات، دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت هستند لذا هر جوهر جسمانی اعم از جماد تا انسان دارای طبیعت سیال است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱۸۶/۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۴۳).

پنج) تجرد و خلق صور قوه خیال: نفس در این عالم، با قوه خیال خود، خلق صور خیالی در ذهن می‌کند و همین قوه در همین دنیا در نفوس کملین، خلق صور در عالم خارج می‌کند اما در مرتبه بالاتر، خیال در قیامت، به صورت قوی تر، خلق صور در عالم خارج خواهد کرد (پویان، ۱۳۸۸: ۱۱۶) و می‌تواند بدنی متناسب با عالم آخرت

خلق کند. نفس در هر یک از نشئات سه گانه طبیعی، مثالی و عقلی با بدن می‌باشد اما با «بدن ما» و «ماده ما»؛ ماده دنیا مخصوص به دنیا و در برزخ ماده برزخی و در آخرت ماده اخروی می‌باشد و بین این مواد و ابدان به لحاظ نفس، اتحاد برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱۹۷/۹).

۳. عینیت یا مثلثیت ابدان اخروی با ابدان دنیایی

در عبارات صدرالمتألهین، هر کدام از این دو-عینیت و مثلثیت-، از شواهد قابل قبولی، برخوردارند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۳.۱. دلالت‌های متون صدرایی بر عینیت ابدان اخروی با دنیوی

الف) صدرالمتألهین قائل است آنچه که در معاد عود می‌کند، بعینه، همان بدن انسان است، نه اینکه مثل آن باشد و عینیت چنان ظهور دارد که در آخرت، اگر کسی او را مشاهده کند، می‌گوید این فرد، بعینه، همان شخصی است که در دنیا بود. هر کس، منکر اینهمانی این دو بدن شود، منکر شریعت بوده و منکر شریعت، عقلاً و شرعاً کافر است «من أنکر هذا فقد أنکر الشریعة، و من أنکر الشریعة کافر عقلاً و شرعاً» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۷۶).

ب) صدرا در جای دیگر بیان می‌کند، وجود بهشت و جهنم بر همان وجهی که عوام الناس می‌فهمند و فهم مردم به آن می‌رسد - که این همانی بدن اخروی با بدن دنیوی است - حق است و یقیناً این مطلب مطابق با واقع بوده و هر کس منکر این - همانی باشد، از جاده حق منحرف است (همان: ۴۱۴).

ج) صدرالمتألهین توضیح می‌دهد چیزی که در معاد، عود می‌کند، مجموع نفس و بدن است، بعینه، و با تمام شخصیت آن دو. مبعوث در قیامت، همین بدن است،

بعینه، نه بدن دیگر، که در عنصر-مطابق با نظر اسلامیین-مباین با آن است یا از حیث مثال- مطابق با نظر اشراقیون- مباین با آن باشد. که « أن المعاد فی المعاد مجموع النفس و البدن بعینهما و شخصهما و أن المبعوث فی القيامة هذا البدن بعینه لا بدن آخر مباین له. . . » (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱۹۷/۹-۱۹۸) همانطور که واضح است در این عبارت، حتی عنصریت بدن اخروی نیز لحاظ شد.

د) عبارت دیگر چنین است «و قد علمت أن الحقّ فی المعاد عود البدن بعینه و شخصه، كما يدلّ علیه الشرع الصحیح من غیر تأویل، و يحکم علیه العقل الصریح من غیر تعطیل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۹۴) که دلالت بر حشر بعینه و بشخصه بدن در قیامت دارد و عقل و نقل نیز بر آن شهادت می‌دهند.

ه) عبارت دیگر گوید معاد در قیامت همین شخص است هم نفس و روحش، و هم از حیث بدن و جسم: «أن المَعَاد فی یوم المَعَاد هذا الشخص، بعینه، نفسا و بدنا» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۶)

و) مرحوم صدرا در تفسیر سوره یس می‌گوید اعتقاد ما در امر معاد این است که انسان محشور در معاد انسان با مجموعه نفس و بدن است و همین بدن معین شخصی، در قیامت مبعوث می‌شود نه بدنی دیگر، و این اعتقاد حق در معاد مطابق با شریعت و عقل صحیح است و هر کس این مساله را تصدیق کند و به آن ایمان بیاورد مومن حقیقی است و نقصان از این مرتبه خلل ایجاد کردن در یکی از ارکان اعتقاد و قصور در ایمان به معاد است: «ان الاعتقاد مَنّا فی أمر الاعادة هو أن المعاد فی المعاد هو الإنسان بمجموع النفس و البدن. . . و هذا هو الاعتقاد الحقّ فی المعاد، المطابق للشرع الصریح و العقل الصحیح». (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳۷۰/۵-۳۷۱)

۳.۲. دلالت‌های متون صدرایی بر مثلث ابدان اخروی با ابدان دنیوی:

الف) صدرالمتألهین شیرازی در «المبدأ و المعاد» بدن اخروی را متفاوت از بدن دنیوی دانسته و می‌گوید که بسیاری از لوازم ابدان دنیوی در ابدان اخروی یافت نمی‌شود «و التحقيق أن الأبدان الأخروية مسلوب عنها، كثيرٌ من لوازم هذه الأبدان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۴۳۳).

ب) همان‌گونه که در مسئله عینیت، فهم عوام الناس - که عینیت بدن اخروی با دنیوی بود- را حق و مطابق با واقع می‌دانست، در کتاب «المبدأ و المعاد»، اعتقاد عوام الناس در این که، اجسام اهل بهشت، اجسام گوشتی و اجساد طبیعی باشند و شبیه به اجساد اهل دنیا، مرکب از اخلاط اربعه و قابل تغییرات و در معرض آفات باشند را، از آراء سخیف به حساب آورده است «من الآراء السخيفة أيضا اعتقاد أكثر الناس، أن أجسام أهل الجنة أجسام لحمية و أجساد طبيعية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۴۶۱).

ج) در کتاب عرشیه، در عین حال که حشر بدن را یقینی می‌داند، اما قائل به بدنی دیگر است که با بدن دنیوی متغایر می‌باشد (همان ۲۵۰).

د) صدرا در شرح هدایه اثیری به لحاظ استحاله اعاده معدوم، محال می‌داند که بدن معدوم، بعینه، عود کند «لا یضرنا أيضا كونُ البدن المُعاد، غیرَ البدن الأول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعینه مُعادا» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۴۴۵).

ه) در مفاتیح الغیب آمده است: چون در قیامت ضمائر و سرائر انسان کشف می‌شود، لذا ابدان انسان‌ها، مطابق با اعمال، اخلاقیات و ملکات انسانی خواهند بود، نه آنکه عین ابدان دنیوی باشند (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۶۱۶). بر همین مبنا، انسان بدکار چهره‌های مختلف دارد چنانکه در دنیا نمونه‌ای برای آنها یافت نمی‌شود

«یحشر بعض الناس يوم القيامة على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير»
(صدرالمتألهين، ۱۳۶۳: ۴۴۵).

۴. تحلیل دوگانگی عبارات صدرالمتألهین

الف. رابطه نفس با بدن

از مهمترین مباحث در حل چالش معاد جسمانی، فهم ماهیت انسان است «اثبات المعاد يتوقف على ماهیه الانسان ليحكم عليه بصحة العود» (علامه حلی، ۸۷) که فهم رابطه نفس و بدن و خصوصا نیاز نفس به بدن در هر مرتبه از مراتب وجودی، خواه در دنیا، برزخ یا آخرت، مدخلیت تامّ در فهم ماهیت انسان دارد. انواع عقلی در عالم مُثُل و عوالم عقول، بدون نیاز به ماده، در خارج تحقق دارند اما در نوع غیر عقلی همانند انسان در گذار از مرحله جسمانیه الحدوث تا مرتبه روحانیه البقا و از مرتبه بالقوه تا عقل مستفاد - که در حال استکمال است - نیاز به ماده برایش، لازم و ضروری است چرا که حیثیت مدبّر بودن بدن، در ذاتش اخذ شده والا دیگر نفس نبوده بلکه عقل گفته می‌شد؛ پس ضعف وجودی این صورت و نفس، خواهان ماده ای است تا مصاحب دائمی او بوده و در مقام فعل، یاریگر او باشد (پویان، ۱۳۸۸: ۶۷-۷۱) نفس انسانی در هر مرتبه ای قرار گیرد بدن نیز به تبع آن، تغییر کرده و متناسب با آن خواهد شد خواه در دنیا باشد یا برزخ یا آخرت.

البته نیاز نفس به بدن، وجهه تعلّقی نفس است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳۷۴/۸)
توضیح آن که، نفس در مقام تحلیل عقلی کونِ نفسانی، به دو امر تقسیم می‌شود:
۱. وجود نفسیِ نفس که مجرد بوده و قائم به ذات است و در مقام ذات، نیاز به هیچ ماده ای ندارد؛

۲. وجود مدبری نفس، کون تعلقی و وجود استکمالی نفس است چون نفس، هر چند در مقام ذات مجرد است و تشبّه به عقول دارد اما بر خلاف عقول، در مقام فعل به مجرد نرسیده و نیاز به ماده و آلت دارد و این آلت که بدن نامیده می‌شود همان «بدن ما» است. این وجود تعلقی نفس به بدن، وجهی از وجوه کون نفسانی نفس است که در ذات اوست و با کون نفسی نفس، اضافه وجودی و قیومی دارد، هر چند هر دو، در خارج به یک وجود، موجودند اما این تفکیک در تحلیل ذهنی دوئیت دارند و از نظر صدرا، این کون تعلقی، امری خارج از ذات نفس و وجود نفس نبوده بلکه از مراتب ذات نفس است (پویان، ۱۱۲) لذا حیثیت تعلقی نفس و حیثیت تدبیری او، نیاز به بدن را مسجل می‌سازد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱/ ۴۴۲)

بدن مد نظر برای نفس، در تمام مراحل «بدن ما» است که بدن مبهم بوده و با تمام عوالم سازگاری دارد و در هر عالم، بحسب آن عالم و مقتضای آن عالم در می‌آید»

إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدودها حکمها حکم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمه الوجود فهی أيضا تتعلق بمادة بدنية مبهمه الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير» (همان: ۸/ ۳۲۶) که در عبارت واژه «مبهمه الوجود» را در توضیح «ماده بدنی» ذکر می‌کند. و در جای دیگر هم بیان می‌دارد که مراد از بدن، «ماده ما» است «تشخص کل بدن انما هو بقاء نفسه مع ماده ما و ان تبدلت خصوصیات الماده» (همو، ۱۳۶۰: ۲۶۶) صدرا در اسفار بیان می‌کند آنچه که در حشر بدن انسان، معتبر است عینیت در صورت و ذات، به‌مراه ماده مبهمه و «بدن ما» است نه بدن معین، که در هر زمان، تبدلات و تغییرات می‌پذیرد لذا همانطور که جهت وحدت و تشخص در بدن یک شخص، همان نفس و ماده مبهمه است همینطور

جهت وحدت در ابدان دنیایی و اخروی، نفس و ماده مبهمه است (همو، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۲) لذاست که صدرا قائل به تفاوتی بین ابدان دنیوی و عینیت آنها با ابدان برزخی و اخروی قائل نیست چرا که عینیت در «ماده ما» دارند و تنها اختلاف و تفاوت آنها به دنیوی، برزخی و اخروی بودن آنهاست که مقتضای هر عالمی، بدن مناسب با آن عالم خواهد بود (همان: ۲۵۴/۹)

از دیدگاه آیت الله جوادی، انسان يك وجود واحد حقیقی است و چون تشكيك حق است و كل عالم وحدت تشكیكى دارد، میوه وجود آدمی پس از رسیده شدن شاخه خود را رها کرده و بر خلاف دیدگاه تناسخ، دیگر به این جهان باز نمی‌گردد. آیت الله جوادی بر این باورند که «حقیقت انسان همان جان اوست، هر چند در مرحله نازل و نشئه طبیعت، جان با بدن مادی متحد است و در عالم برزخ، با بدن برزخی، همان گونه که گفته‌ها و نوشته‌های ما مرحله نازل افکار و اندیشه‌های مجرد ماست». (جوادی، ۱۳۸۹: ۳۸۹/۱۴) از نظر ایشان، در دو نشئه دنیا و برزخ، بدن تابع روح است. انسان، اصلی به نام روح دارد و فرعی به نام بدن؛ فرعی که در همه عوالم و مناسب با هر عالم، اصل خود را همراهی می‌کند. (جوادی، ۱۳۸۹: ۳۹۶/۲۵ و ۳۹۷).

خلاصه آن که نفس از حیث مدبریت، نیاز به بدن دارد و مراد از بدن، بدن ما و بدن مبهمه است که در هر عالم، به تناسب آن عالم، تبدیل به بدن مناسب خود می‌شود. پس اصل بدن مورد نیاز نفس است ولی نه بدن معین.

ب. تفاوت ابدان اخروی با ابدان دنیوی

تفاوت ابدان اخروی با ابدان دنیوی متأثر و منشعب از تفاوت‌های دنیا با آخرت است یعنی تفاوت آخرت با دنیا، ضرورتاً ایجاب می‌کند که ابدان موجود در آنها متفاوت از هم قرار گیرند.

صدرا در کتب مختلف به تفاوت‌های بین دو عالم اشاره کرده است در «مفاتیح الغیب» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۰) و «عرشیه» (صدر المتألهین، ۱۳۶۱: ۲۵۱-۲۵۲) به شش فرق؛ در «الشواهد الزبوییه» به چهار تفاوت (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۷-۲۶۸) و در «اسفار» به دو تمایز (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م: ۲۲۳/۹)، پرداخته است.^۱

ایشان می‌گویند دنیا دار فنا بوده و ابزاری است برای تهیه ذخیره آخرت، در حالیکه آخرت باقی است و دار القرار و محل اقامت است (همان، ۱۹۶) در دنیا قوه، بر فعلیت مقدم است و در آخرت فعلیت بر قوه مقدم است و فعلیت در دنیا اشرف از قوه است در حالیکه قوه در آخرت از فعلیت اشرف است (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۶۷) البته مرحوم فیض کاشانی اضافه می‌کند: چون معنی قوه در دنیا این است که شیء، شأنیت تبدیل شدن به شیء دیگر دارد ولی در آخرت به این معناست که شیء، شأنیت فعلیت و افاضه دارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۹۷) صدرا متذکر می‌شود که اجساد و ابدان دنیایی بحسب استعداد خود، پذیرای نفوس اند، اما نفوس اخروی، تاثیر استیجابی و استلزامی بر اجسادشان دارند. لذا ابدان دنیایی به سمت حدود نفس، ترقی پیدا می‌کنند ولی در آخرت مساله بسمت نفوس تنزل می‌کند و ابدان از نفوس ساخته می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۹۷؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۰؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۸) صدرا اشاره می‌کند که قوه خیال در دنیا غیر از حواس ظاهر است اما در آخرت عین حواس ظاهر است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۹۷) کما اینکه شهوات و تمایلات در دنیا، تابع مشتهیات هستند اما در آخرت مشتهیات، تابع تمایلات انسان قرار دارند (فصلت / ۳۱) (همان: ۱۹۷). صدرا با بیان اینکه ابدان

۱. فیض کاشانی در کتاب «اصول المعارف» به بیست تفاوت بین ابدان دنیوی با ابدان اخروی پرداخت (فیض کاشانی، ۱۹۶)

در دنیا برخلاف ابدان اخروی، تدریجی الحدوث هستند نتیجه می‌گیرد ابتدا و انتهایشان متفاوت است اما ابدان در آخرت شروع و انتهایشان یکی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۰)

از نگاه مرحوم صدرالمتألهین، عالم آخرت عالمی است که وسعت و تمامیت نعمتهایش به قدر خواسته و اراده اهل آن است (همان: ۶۰۰) دنیا، محلّ اکتساب معارف و حقائق بوده و آخرت به ثمر رسیدن آن معارف است که همان مشاهده می‌شود. لذا «معرفت، بذر مشاهده است» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۶۴) ابدان دنیوی، مقید به زمان و مکان خاصّ و حیّ بالعرض - یا میّت بالذات - است. برخلاف اجساد اخروی که تقید به زمان و مکان ندارند و در عین جسمانیّت، واجد اوصاف تجرّد هستند و با نفس، اتحاد وجودی دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱۸۳/۹). در عالم آخرت، وجود مخلوقات و افعال، برخلاف عالم دنیا، فقط و فقط محتاج به علّت فاعلی است و لاغیر؛ اما عالم دنیا، هم به علّیت فاعلی نیاز دارد، و هم به علّیت قابلی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱۶۱/۹ - ۱۶۲). این مسائل بیان شده شمه ای است از تفاوت‌های ابدان اخروی بادیوی که در ضمن تفاوت دنیا و آخرت که توسط صدرا بیان شده و نتیجه آن عدم اینهمانی عرفی خواهد بود.

آیت الله جوادی آملی در تبیین بدن مادی چنین می‌فرمایند:

«آنچه در عالم رؤیا می‌بینیم، ابعاد و اندازه‌هایی دارد؛ ولی ماده ندارد. بدن مثالی نیز به همین صورت است. در عالم طبیعت، بدن انسان دارای حجم، ابعاد، جرم و جسم است؛ اما در عالم رؤیا بدن طبیعی در بستر آرمیده است و روح با آن بدن مثالی بدون جرم و دارای ابعاد، در حال حرکت است. همه ما پس از مرگ تا قیامت چنین بدنی داریم. بی تردید بدن مثالی مذکور، با علم و عمل ما ساخته می‌شود؛ یعنی همه اعمال و حرکات ما در شکل‌گیری این بدن دخالت دارد.

(جوادی، ۱۳۸۷: ۲/۲۷) از نظر ایشان، بدن مثالی و برزخی که میان بدن طبیعی و روح مجرد قرار دارد به وسیله عقیده، اخلاق و عمل صالح یا طالح زیبا یا زشت ساخته می‌شود. (جوادی، ۱۳۸۹: ۲۲/۴۸۲)

حاصل این که، آیاتی که در مقام بیان معاد جسمانی است، همه گویای این حقیقت است که جسم انسان باید تابع مقررات و شرایط آخرتی باشد؛ گرچه بشر همه زوایا و راز و اسرار آن را تفصیلاً نمی‌داند. بنابراین، در معاد جسمانی، جسم متناسب با نظام آخرت مراد و هدف آیات است. (جوادی، ۱۳۸۸: ۱۷۷)

ج. تفاوت عینیت فلسفی با عینیت عرفی

عینیت به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. عینیت عرفی که تمام خصوصیات و لوازم شی و ماهیت تکرار شود. در این قسم، اینهمانی و عینیت شی در مرتبه دوم با مرتبه اول به نحو کامل محقق است.
۲. گاهی مراد از عینیت، عینیت بمعنای عقلی و فلسفی است که ملاک اتحاد، حمل و هوهویت باشد، که صحت در چنین حملی، نقطه اشتراک آن دو است یعنی «وحدت ما» ثی که بین دو متغایر وجود دارد، حمل را تصحیح می‌کند. در این نوع از عینیت دو امر مطرح است؛ یک: تعدد و کثرت؛ زیرا با عدم کثرت و با وجود وحدت صرف، دو متغایر تشکیل نمی‌شوند؛ و دوم: «وحدت ما» و نقطه اشتراک، چون با کثرت صرف نیز، اتحاد و حمل صحیح نمی‌باشد و دو متباین نمی‌توانند بر یکدیگر حمل شوند. «و المراد بالهوهویه الاتحاد من جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما» (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۲/۵۳۹) که مصحح حمل شایع صنایع می‌شود.

اگر مراد از عینیت، عینیت عرفی باشد یقیناً در حشر انسانها، کاربردی ندارد چون: اولاً: نفی آخرت خواهد بود، چون اگر قائل شویم بدن دنیایی با همه مشخصات

زمانی، مکانی، جهتی، ابعادی و لوازم شخصی در آخرت عود کند، باید در آخرت، قائل به تکرار دنیا شویم و دیگر آخرت با لوازم اخروی نخواهد بود. در حالیکه عقل به عدم صحت چنین مطلبی حکم می‌دهد؛ و نقل نیز بر آن شهادت می‌دهد «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم، ۴۸) روزی که زمین به غیر این زمین، تبدیل می‌شود و همچنین آسمانها. و یا می‌فرماید که مقدار یک روز آخرت برابر با پنجاه هزار سال است (معارج، ۴) در حالیکه روزهای دنیایی چنین نیستند پس روزهای اخروی با روزهای دنیایی مثلث دارند نه عینیت عرفی و همچنین ابدان دنیایی با اخروی متفاوت از هم هستند. و یکی از نتایجی که فلاسفه گرفتند، حکم به «امتناع اعاده معدوم بعینه» است که امتناع آن را بدیهی می‌دانند (ابن سینا، ۴۰۴ق: ۱/۳۶) چون اگر معدوم عود کند باید تمام خواصی که ماهیتش را تشکیل می‌دهد نیز، عود کند که یکی از خواص آن، وقت و زمان خاص اوست که باید بازگشت کند و اگر چنین شود، معدوم غیر از مُعاد، است چون مُعاد، چیزی است که در وقت دوم موجود شود در حالیکه الان همان اولی، موجود شده است. مرحوم صدرا گوید «أن إعادة المعدوم بعینه محال...» اعاده معدوم محال است و آنچه که ممکن است اعاده مثل معدوم است نه عینش، چگونه اعاده معدوم ممکن باشد در حالیکه اگر چیزی فاسد شود تمام خصوصیات زمانی و مکانی و غیره فاسد می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۱۶).

ثانیا: اگر عینیت عرفی باشد دیگر مکافات و پاداش و جزایی نخواهد بود چون عین همان دنیا است با تمام خصوصیاتش. در حالیکه ما بدنبال مکافات عمل در سربایی دیگر هستیم تا اگر در این دنیا گنجایش عدالت نبود در دنیایی دیگر عدالت تام، قابلیت اجرا داشته باشد.

ثالثاً: بر فرض عینیت عرفی، آیا اصلاً امکان دارد وجود بدن عنصری خاکی برای انسان اخروی؟ یعنی اگر بدن با ماده و صورت دنیایی، شرط باشد و با فرض اینکه بدن انسان در حال تغییرات زیادی در دنیا است که به فراخور شرائط زندگی و تغییرات اقلیمی تغییر می‌کند کدام بدن منظور در قیامت است؟ بدن در سنین کودکی یا نوجوانی یا جوانی یا میانسالی یا پیری. لذا باید گفت ملاک حشر همان است که اینهمانی، محقق شود و هر کس آن را ببیند، بگوید، این همان است، که صد البته این موضوع، در عینیت فلسفی معنادار است.

د. ملاک تشخیص انسان

مرحوم صدر المتألهین در مواقف زیادی به این مساله اشاره می‌کند که انسانی که در روز قیامت محشور می‌شود با اینکه با انسان در دنیا، اینهمانی دارد اما خصوصیات بدنش، متغایر با بدن در دنیا است و این تغایر و تفاوت‌های دو بدن در دنیا با آخرت، ضربه ای به شخصیت او نمی‌زند چون ملاک اینهمانی و عینیت دو بدن محفوظ است. تشخیص هر بدن به بقای نفس او، به‌مراه «ماده ما» است هر چند خصوصیات ماده تغییر کند (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۶۰۸) به همین لحاظ اگر انسانی را در وقت سابق ببینیم و بعد از مدتی، او را ببینیم با اینکه احوال جسم و خصوصیات بدنش متفاوت از قبل شده، باز حکم به اینهمانی او کرده و او را همان فرد قبلی می‌دانیم چون تشخیص فرد به صورت نفسانی او است نه بدنش. مرحوم صدرا در عرشیه هم بیان می‌دارد: «فإن العبرة فی بقاء البدن بما هو بدن شخص إنما هی بوحدة النفس...» (صدر المتألهین، ۱۳۶۱: ۲۴۹) اعتبار در بقای بدن، وحدت نفس است پس تا زمانیکه نفس زید همین نفس است بدنش نیز همین بدن است چون نفس شی تمام حقیقت و تمام هویت شی است.

مرحوم صدرا این حکم را به تمام اعضای انسان سرایت میدهد که هر عضوی از انسان دو اعتبار دارد اول اینکه آلت و عضو مخصوص بدن یک فرد است و دوم اینکه این عضو، بذاته، یک جسمی است از میان اجسام و اگر اسم خاصی مثل انگشت، بر آن اطلاق می‌شود به اعتبار اول است نه دوم. لذا در آخرت اعتبار اول حفظ است تا زمانی که نفس زید بر بدن او حق تصرف دارد و می‌تواند مزاج خود را حفظ کند و هر طور که بخواهد بتواند در آن تصرفاتی داشته باشد. اما اعتبار دوم که جسمیت دنیایی با لوازم دنیایی بود در آخرت از بین می‌رود چون آخرت، دنیا نیست و مشخصات و لوازم دنیایی هم در آن تبدیل به لوازم اخروی می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۶) مرحوم صدرا باز در «عرشیه» این مساله را تاکید می‌کند که مرد جوانی که قبلاً طفل بود در زمان جوان شدن، تمامی اعضا و اجزای طفولیتش حتی انگشتانش نیز تغییر کرده است با این حال به این انگشتش اشاره کرده و می‌گوید این، همان انگشت است با اینکه هم از حیث ماده و هم از حیث صورت تغییر کرده و از حیث جسم معین بودن، چیزی از انگشت طفلی او، باقی نمانده ولی انگشت برای این انسان بودنش هنوز باقی است لذا بوجهی می‌شود گفت این انگشت همان است و بوجهی دیگر این انگشت، همان انگشت قبلی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۵۰-۲۴۹) و چونکه حقیقت هر فرد را روح انسانی او تشکیل می‌دهد، اگر در دنیا، عضوی از بدن کسی با عضو بدن دیگری پیوند یابد، شخصیت اصلی او عوض نمی‌شود، در آخرت نیز تحوّل‌های بدنی موجب تبدل حقیقت انسان معین نخواهد شد. (جوادی، ۱۳۸۷: ۳۳/۲)

آیت الله جوادی در صدد تبیین و توجیه دیدگاه صدرا می‌گوید مطابق آیه شریفه

«بلی قادرین علی أن نُسَوِّی بِنَانَهُ»، از آنجا که بدن محشور در قیامت، همین بدن دنیایی است، بنابراین، بدن آخرتی با بدن دنیایی عینیت دارد. البته باید توجه داشت که این عینیت، عینیت عرفی است و نه عقلی و فلسفی.

ایشان برای توضیح دو نوع عینیت می‌فرمایند: «همان گونه که در دنیا مثلاً در بزرگسالی از نظر عرفی، نه دقت عقلی، خال دست یا اصل بدن را همان خال یا همان بدن دوران کودکی می‌خوانند... درباره بدن آدمی در قیامت نیز، از نظر عرفی گفته می‌شود عین بدن دنیاست؛ و گرنه به دقت عقلی و فلسفی، آن بدن «مِثْل» بدن دنیاست: «أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» نه عین آن، چنان که در دنیا هم بدن فعلی ما «مثل» بدن ده سال پیش است؛ نه «عین» آن، زیرا همه ذرات بدن حتی مغز آدمی طی چند سال عوض می‌شود، چون انسان موجودی مادی و متحرک، نیز در حال تغییر و تحوّل است و پیوسته مواد غذایی از راه دستگاه گوارش جذب بخش‌های مختلف بدن وی شده و سلول‌های پیشین بدن به تدریج دفع می‌شوند، پس در دنیا هیچ گاه عین بدن باقی نمی‌ماند؛ در قیامت نیز چنین است؛ ولی چون اصالت با روح است و بدن تابع اوست، سخن از عینیت عرفی است؛ نه فلسفی». (جوادی، ۱۳۹۷: ۲۲۶/۴۷)

هـ. تجمیع دو رویکرد

هر چند دو رویکرد «عینیت» و «مثلثیت»، در نگاه بدوی، در تضادند، اما قابلیت جمع، نه تنها دور از انتظار نیست، بلکه با تحلیل ذیل کاملاً قابل قبول است:

هر یک از دو مفهوم «عینیت» و «مثلثیت»، به سه معنا می‌آیند معانی عینیت عبارتند از: «عینیت» به معنای وحدت که در بسائط مطرح است؛ «عینیت» عرفی که تمام

خصوصیات، در دومی، معتبر است و «عینیت» فلسفی. چنین تقسیمی درباره «مثل» نیز متصور است: مثل در مقابل عین، یعنی مثالن؛ دوم: مثل به معنای مثال، که ممثّل، نشان از ممثّل له، دارد؛ مثل به معنای مقابل با ماده که مثالی یعنی بدون ماده. (پویان، ۱۳۸۸: ۲۹۹-۳۰۱) البته می‌شود معنای دیگری برای عینیت عرفی در نظر گرفت که از سخنان آیت الله جوادی استنباط می‌شود و آن نگاه غیر دقیق عقلی را عینیت عرفی گویند اما با چشم پوشی از این معنا می‌شود گفت آنچه که محل نزاع صدرا است، «عینیت» به معنای سوم یعنی عینیت فلسفی و مثلثیت به معنای اول یعنی معنایی در مقابل عین است. لذا توجه به معنای مراد در بین این مشترکات لفظی، برای حل مساله لازم است.

صدرا «عینیت» فلسفی را قبول دارد که اگر با وجود اختلاف و تغایر در جهات مختلف، اشتراک در یک جهت هم، محقق باشد، هویت و اینهمانی اطلاق می‌شود و لو این که در خصوصیات و لوازم با یکدیگر، مطابق و عین هم نباشند، چون تشخیص هر انسان و انسان بودن هر انسان و تعذیب یا مکافات او در آخرت، همگی، به شخصیت حقیقی انسان است و تغییرات آب، هوا، زمان و مکان، باعث تغییر در هویت اصلی انسان نیست و شخصیت انسان را عوض نمی‌کند تا بگوییم این همان اولی نیست، « چون اصالت با روح است و بدن تابع اوست. (جوادی، ۱۳۹۷: ۲۲۶/۴۷) چون آنچه که ما از اینهمانی فلسفی انتظار داریم همان هویت واحد و شخصیت حقیقی انسان است که روح واحد او و نفس واحد او در دو جهان و بلکه در همه عوالم یکی است مگر نه این است که اگر به کسی قرضی داده شد و بعد از دهها سال ایشان را دیدیم از او مطالبه طلب خود را می‌کنیم و سخن ایشان مبنی بر

تغییر زمان و مکان و عوارض ظاهری و لوازم مادی پذیرفته نیست نه در نزد ما و نه در نزد هیچ محکمه قضایی عالم. و مگر نه این است که قرآن کریم حکم به مثل می‌کند «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (یس: ۸۱) و مگر نه این است که از هر کسی بپرسیم که بدن در آخرت آیا عین همان بدن در دنیا است یا غیر آن، می‌گوید این بدن اخروی، غیر آن است و غیریت یعنی تفاوت بدن دومی با اولی و این مساله نیست مگر، همان مثلیتی که مرحوم صدرا در مقابل عینیت عرفی (به معنای حفظ تمام خصوصیات در دومی) بیان کردند. پس عینیت فلسفی با مثلثیت قابل جمع است. در معاد جسمانی مراد از عینیت، عینیت بمعنای وحدت نخواهد بود و بلکه غیر بودن و تغایر بدن اخروی با بدن دنیوی، امری مسلم است که دال بر مثلثیت و عینیت فلسفی است. پس در پاسخ صدرا به چالش عینیت یا مثلثیت، چند مولفه مهم مدنظر است: نفس انسانی در هر مرتبه ای نیاز به بدن دارد؛ ابدان اخروی با ابدان دنیوی متفاوتند؛ بین ابدان اخروی با ابدان دنیوی، عینیت فلسفی برقرار است نه عینیت عرفی؛ ملاک عینیت فلسفی، حفظ تشخص و اینهمانی انسان دنیایی با انسان اخروی است؛ که با تجمیع این مولفه‌ها می‌شود گفت عینیت فلسفی با مثلثیت قابل جمع است.

البته اشکال نشود که آیت الله جوادی فرمودند «سخن از عینیت عرفی است؛ نه فلسفی». (جوادی، ۱۳۹۷: ۲۲۶/۴۷) و این مخالف نظر بالاست؛ چراکه مراد از سخن فوق که گفته شد: بین ابدان اخروی با ابدان دنیوی، عینیت فلسفی برقرار است نه عینیت عرفی؛ مراد از عینیت فلسفی یعنی حفظ اصالت که روح است و حفظ تشخص که بانفس است که این حقیقت در آخرت برقرار است و مراد آیت الله جوادی از

عینیت عرفی که بیان داشتند «سخن از عینیت عرفی است نه فلسفی»، یعنی دقت فلسفی و نگاه عمیق دقیق که در این صورت این دو بدن عین یکدیگر نیستند و شاهد گفتار ما سخن قبل از جمله فوق است که بیان کردند «چون اصالت با روح است و بدن تابع اوست». (جوادی، ۱۳۹۷: ۲۲۶/۴۷) و این نشان می‌دهد ایشان هم مثل مرحوم صدرا تشخص را به روح و نفس می‌داند که در هر دو عالم و هر دو بدن دنیایی و آخرتی یکی می‌داند.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین - برخلاف ابن سینا - با پذیرش عقلانی معاد جسمانی طرحی نو در انداخت و اصول مختلفی به مانند اصالت وجود، تشخص وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، تحصیل پذیری ماهیت با فصل اخیر، وحدت شخصیه وجود، قدرت قوه خیال در خلق صور، بر اثبات عقلانی معاد جسمانی اقامه کرد. یکی از دغدغه‌های صدرا و نوصدرائیان، چالش ارتباط و تناسب ابدان دنیوی با ابدان اخروی و مساله عینیت یا مثلثیت آن دو بود آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌دارد که مرحوم صدرالمتألهین در کتب مختلف خود به بیان چند مبنای اساسی در ارتباط نفس با بدن، تفاوت ابدان اخروی با ابدان دنیوی و تبیین ملاک تشخص انسان می‌پردازد و می‌گوید نفس به بدن، نیاز تعلقی - نه نفسی - دارد و در مقام فعل، جهت اجرای افعال گوناگون در دنیا، نیاز به بدن دارد. ایشان نیاز نفس به بدن را حتی به برزخ و آخرت نیز کشانده است که نفس در هر مرتبه ای از بدن، حضور داشته و متناسب با آن مرتبه از بدن، بهره می‌برد؛ بدنی که او نام می‌برد «بدن ما» است یعنی بدنی است مبهم و سازگار با همه ابدان در همه مراتب نفس؛ اما این بهره مندی، لزوماً به معنای اینهمانی ابدان

دنیوی با ابدان اخروی، در همه ابعاد و جهات، حتی خصوصیات دنیوی نخواهد بود چرا که خصوصیات دنیوی مخصوص عالم دنیا و خصوصیات برزخی مخصوص عالم برزخ است. کما اینکه خصوصیات اخروی نیز مخصوص عالم آخرت است. با تبیین دو رویکرد صدرا و تشریح معانی سه گانه برای عینیت و مثلثیت می توان گفت که این عینیت ابدان، همان عینیت فلسفی است که با مثلثیت، به معنای مثلثان، سازگار است. پس ابدان اخروی به وجهی، عین ابدان هستند و به وجهی دیگر مثل آنها نیستند. ابدان اخروی، مثل ابدان دنیوی هستند چرا که در عوارض و لوازم اختصاصی عینیت ندارند و اما ابدان اخروی، عین ابدان دنیوی هستند بلحاظ در نظر گرفتن تشخص و اصل هویت، نه عوارض و لوازم اختصاصی هر مرتبه.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، عزّ الدین، (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبد الله، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۴. _____، (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.
۵. _____، (۱۳۸۳)، *الاضحویه فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.
۶. _____، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۷. _____، (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
۸. امدادی، احمد، (۱۳۹۹)، «مؤلفه‌های فلسفی صدرالمتألهین شیرازی در اثبات عقلانی معاد جسمانی»، *پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی*، دوره ۸، شماره ۱۵، صص ۵-۲۵.
۹. ایجی، میر سیدشریف، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.
۱۰. پویان، مرتضی، (۱۳۸۸)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۱. پیر مرادی، محمد جواد، (۱۳۸۳)، *تابستان*، مبانی نظری معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا، *خردنامه صدرا*، شماره ۳۶، صص ۷۴ تا ۹۳.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۱۳. جوادی، عبدالله، (۱۳۸۷ش)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم* (سیره رسول اکرم ﷺ)، محقق: واعظی محمدی، حسن، بی جا، مرکز.
۱۴. جوادی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق از رحیمیان عباس، قم، چاپ پنجم، مرکز.
۱۵. _____، (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه*، تنظیم از ابوالحسن محمد، قم، مرکز نشر اسرا؛

۱۶. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، محقق: قدسی، احمد، چاپ پنجم، نشر اسرا، قم.
۱۷. _____، (۱۳۸۷)، نسیم اندیشه، دفتر دوم، محقق: صادقی، سید محمود، قم، مرکز نشر اسرا،
۱۸. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، محقق: شفیعی، حسین، و فراهانی، محمد، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسرا.
۱۹. _____، (۱۳۸۸) تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۴ (معاد در قرآن ج ۱)، محقق: زمانی قمشه ای، علی، قم، نشر اسرا.
۲۰. _____، (۱۳۹۷)، تسنیم، محقق: اشرفی، حسین، چاپ اول، قم، نشر اسرا.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۰)، کشف الفوائد، تبریز، مکتب اسلام.
۲۲. _____، (۱۳۹۹ ق)، کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۳. _____، (۱۴۰۷ ق)، نهج الحق و کشف الصدق، قم، دار الهجرة.
۲۴. سبجانی، جعفر، (۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۴، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۲۵. سیزواری (محقق)، ملاحادی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.
۲۶. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، انجمن حکمت و فلسفه، ایران، تهران.
۲۷. _____، (۱۳۸۱)، زاد المسافر، با شرح سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، سوم.
۲۸. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۹. _____، (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۳۰. _____، (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، تهران، بیناد حکمت صدرا.
۳۱. _____، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، سوم، بیروت، دار احیاء تراث.
۳۲. _____، (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایه الاثریه، با تصحیح محمد

- مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۳۳. _____، (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌ای، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی،
۳۴. _____، (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: بیدار.
۳۵. _____، (۱۳۷۸)، **المظاهر الالهیه**، تهران، بنیاد حکمت صدر.
۳۶. طباطبائی (علامه)، محمد حسین، (۱۳۷۸)، **نهایه الحکمه**، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، جلد ۱، غلامرضا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۷. _____، **نهایه الحکمه**، (۱۳۸۰)، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، جلد ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۸. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۴)، **آغاز و انجام**، مقدمه، شرح و تعلیقات از آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. عمید، حسن، (۱۳۶۰)، **فرهنگ فارسی عمید**، تهران: امیرکبیر.
۴۰. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۵)، **اصول المعارف**، تعلیقه و تصحیح از سید جلال‌الدین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. قریشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، **قاموس قرآن**، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، **الکافی** با تصحیح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۳. مدرّس طهرانی، آقاعلی، (۱۳۷۸)، **مجموعه مصنفات حکیم مؤسس**، با مقدمه، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
۴۴. مروارید، حسین علی، (۱۴۱۸ ق)، **تنبیها حول المبدأ و المعاد**، مشهد، آستان قدس رضوی.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، **آموزش فلسفه**، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۷. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۸۰)، **جذوات و مواقیف**، تصحیح و تعلیق از علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.