



Research Paper

Comparison and matching of the interpretation of the physical resurrection from the point of view of Mulla Sadra and Allameh tabatabai

Shamsollah Seraj^{*1} , Hosein Aminparast² , Maliheh Ahmadbayi³ 

¹ Associate Professor of philosophy department in theology faculty of ilam university

² Master's student philosophy in ilam university

³ Ph.D student philosophy in ilam university



[10.22080/JEPR.2025.28715.1264](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.28715.1264)

Received:

March 1, 2025

Accepted:

June 15, 2025

Available online:

June 26, 2025

Keywords:

Resurrection ,Physical
Resurrection ,Soul ,
Heaven ,Hell

Abstract

Different opinions have been expressed throughout history regarding the quality of human resurrection and one of the assumed aspects in this area has been the physical stomach proving it has always been considered a fundamental challenge for philosophers and theologians to the extent that some great Islamic philosophers have been unable to prove it with rational evidence. Before mulla Sadra no philosopher had proven the issue of the physical stomach with demonstrable evidence And by applying some of this philosophical innovations and outlining multiple principles ,he has endeavored to prove the physical resurrection of man and in parallel with using the rules of proof ,he also observed the principles of sharia and embellished his viewpoint with rational and narrative reasons. Allameh Tabatabai has outlined the issues related to the physical resurrection of man by choosing the method of interpreting verse by verse And by proving the true personality of man and distinguishing between worldly and otherworldly matter ,both philosophers have also resolved some of the fundamental doubts in the field of resurrection And while they believed in the disintegration of the worldly elemental body ,they emphasized the presence of a body commensurate with the afterlife ,along with the soul. compared to Allama , Mulla Sadra used more philosophical rules and was more forthright in expressing and proving issues And while Allamah acknowledges that the capacity of individuals in society must be taken into account ,he has refrained from fundamentally proving some issues and the scope of his material on the quality of human resurrection was less than that of Mulla Sadra.

***Corresponding Author:** Shamsollah Seraj

Address: Ilam university, Ilam, Iran.

Email: sh.seraj@ilam.ac.ir

Tel: 08459241571



Extended Abstract

1. Introduction

One of the fundamental tenets of Abrahamic religions is the concept of «Ma'ad» (Resurrection), the raising of humanity on the Day of Judgment to account for their deeds. Philosophers have offered numerous interpretations and understandings regarding its nature and quality. The allocation of over two thousand verses in the Quran to the topic of «Ma'ad» indicates the significant and critical role of this principle in Islam. Furthermore, death and resurrection have been a constant concern for humanity throughout history. Beliefs in death, reincarnation, the "eater and eaten" paradox, and rebirth after death among various Greek philosophers testify to the importance of this matter in pre-Islamic times.

One of the challenging and assumed aspects of the discussion on «Ma'ad» is the issue of its physicality, which has consistently attracted the attention of many philosophers and thinkers throughout history. "Following the Holy Quran, Islamic philosophers have engaged in the philosophical discussion of «Ma'ad». Considering the immateriality of the soul, establishing the case for spiritual «Ma'ad» has been easy. However, they have faced serious difficulties concerning physical «Ma'ad» and the differences between this world and the hereafter.

According to Mulla Sadra, understanding the secrets of bodily resurrection falls within the realm of knowledge and revelations that theoretical reason is incapable of grasping. This is why prominent philosophers such as Ibn Sina, in portraying the nature of

human resurrection, relied solely on sacred law for the realization of bodily resurrection. Ibn Sina was unable to prove it based on rational arguments and remained silent on the subject. Before Mulla Sadra, no philosopher could provide a rational argument for the proof of bodily resurrection. Mulla Sadra strives to prove bodily resurrection in a philosophical and revelatory manner. Relying on his philosophical innovations, such as substantial motion (harakat al-jawhariyya) and the principality of existence (asalat al-wujud), and under the light of Islamic teachings, he depicts the nature of the human's afterlife body.

Allameh Tabataba'i, who is indebted to Mulla Sadra in the field of philosophy and considers Mulla Sadra's views authoritative in many philosophical principles, has also striven to prove the physical resurrection of man in a philosophical and revelatory manner, like Mulla Sadra, in the field of bodily resurrection, and of course, in this valley, he has tried to depict issues related to the issues of resurrection in proportion to the understanding of the general public. In this article, which has been prepared in an analytical manner and based on library sources, we have analyzed and examined the views of Mulla Sadra and Allameh Tabataba'i on bodily resurrection in a comparative method, and we are trying to examine the assumed aspects of human resurrection; To questions such as whether both philosophers have clearly stated all their findings in the field of bodily resurrection? Have both philosophers used philosophical rules more in the interpretation of bodily resurrection? Do both philosophers consider the truth of man to be a single thing in this world and the hereafter? Was Allameh Tabataba'i following Mulla Sadra's



views like philosophical rules in the interpretation of bodily resurrection? Do the findings of both philosophers repel the doubts raised about bodily resurrection? Which aspects of the assumed aspects of human resurrection do both philosophers believe in?

2. Methodology

In this article, which has been prepared in an analytical manner and based on library sources, we have analyzed and examined the views of Mulla Sadra and Allameh Tabataba'i on bodily resurrection in a comparative method, and we are trying to examine the assumed aspects of human resurrection.

3. Findings

"Both philosophers, with utmost finesse and in a lucid and compelling manner, have elucidated the reality of human beings. Ultimately, their views express the resurrection of humans as a composite of both body and soul. Among the proposed aspects of human resurrection, they subscribe to the notion of bodily-spiritual resurrection (with a non-elemental body). Although Allameh Tabataba'i's approach is an amalgamation of Islamic Law (Sharia) and reason, with a greater emphasis on the Sharia aspect, Mulla Sadra's methodology, contrary to his claim of prioritizing the Sharia aspect in the rational interpretation of bodily resurrection and avoiding the presentation of mystical revelations, can be described as a synthesis of rational, revelatory, and mystical perspectives."

4. Conclusion

Despite Mulla Sadra characterizing his method as a synthesis of «Shar'a» (revealed law) and reason, and striving to adorn his views with this combination, the rational aspect is more prominent. Contrary to his initial claim, some of his opinions, such as

the belief in a «batin» (inner or esoteric) body, are intertwined with the domain of «Irfan» (gnosticism/mysticism). Believing in the «batin» body, and its unveiling, requires personal experience, and attaining such a belief is not possible for everyone. Furthermore, in some instances, to prove a point, he expresses different, and sometimes contradictory, views, making it difficult to understand and analyze his perspective and preventing the attainment of a unified conclusion. However, one of Mulla Sadra's prominent characteristics is his explicitness and audacity in expressing novel ideas, to the point where his views are considered a form of tradition-breaking and a transgression of the boundaries of thought of thinkers and philosophers before him. Disregarding the opposition of the superficial-minded common people and the ignorant, he strives to depict the nature of human resurrection, expanding and somewhat systematizing the scope of discussions and principles related to human bodily resurrection compared to other philosophers.

Although Allameh Tabataba'i lived several centuries after Mulla Sadra, and, logically, the level of understanding and perception of the people of his time should have been greater, perhaps making the acceptance of some views regarding human resurrection easier for the general public; however, by overlooking some fundamental issues, he confines himself to generalities. Especially in what he wrote in the book "Man from Beginning to End," he presents a theological perspective and attempts to offer generally understandable views on bodily resurrection. Despite being indebted to Mulla Sadra in the field of philosophy, he adopts a distinct approach in proving



human resurrection in some cases, such as the matter of the materials from which the inhabitants of paradise and hell are made, and he analyzes some of the foundations of human resurrection with intellectual genius and establishing proof.

Overall, the views and theories of both philosophers do not resolve all issues related to human «Ma'ad». Elucidating the issue of bodily resurrection remains complex and ambiguous, and, in particular, the nature of the afterlife material and its constituent elements are not explicitly explained and analyzed by them. In explaining some key and fundamental issues, they have not been able to convince the audience fully. Nevertheless, their approach and method are delicately and perceptively drawn, rendering the fundamental objections to bodily resurrection meaningless and baseless. Without any hype or uproar, they invalidate them. Although most doubts

surrounding human «Ma'ad» usually stem from a lack of sufficient knowledge about the truth and nature of man, both philosophers, with great subtlety and in an eloquent and convincing manner, explain the truth of man. Ultimately, their views indicate that humans are resurrected with both body and soul. From among the assumed aspects of human «Ma'ad», they believe in the aspect of bodily-spiritual «Ma'ad» (with a non-elemental body). Although Allameh's method is a synthesis of «Shar'a» and reason, while giving more consideration to the «Shar'a» aspect; However, Mulla Sadra's method, contrary to his claim of the need to pay attention to the side of Sharia in the rational interpretation of bodily resurrection and to avoid raising occult revelations, can be described as a synthesis of rational-revelatory and mystical.



علمی

مقایسه و تطبیق تفسیر معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی

شمس الله سراج^{*۱} (ID)، حسین امین پرست^۲ (ID)، ملیحه احمدبایی^۳ (ID)^۱ دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه ایلام، ایلام، ایران^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه ایلام^۳ دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه ایلام[10.22080/JEPR.2025.28715.1264](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.28715.1264)

چکیده

در خصوص کیفیت معاد انسان نظرات متفاوتی در طول تاریخ مطرح شده است و یکی از جنبه‌های مفروض در این حوزه معاد جسمانی بوده است که اثبات آن همواره به عنوان یک چالش اساسی برای فلاسفه و متکلمین قلمداد شده است تا جایی که برخی فلاسفه بزرگ اسلام از اثبات آن با ادله عقلی ناتوان بوده‌اند. تا قبل از ملاصدرا هیچ فیلسوفی مسئله معاد جسمانی را با ادله برهانی اثبات نکرده است و ایشان با بکارگیری برخی از نوآوری‌های فلسفی‌اش و ترسیم اصولی چندگانه؛ به اثبات معاد جسمانی انسان اهتمام ورزیده است و به موازات استفاده از قواعد برهانی؛ اصول شرع را نیز مراعات نموده و دیدگاه خود را به دلایل عقلی و نقلی آراسته کرده است. علامه طباطبائی با انتخاب شیوه تفسیر آیه به آیه، مسائل مربوط به معاد جسمانی انسان را ترسیم کرده است و هر دو فیلسوف با اثبات شخصیت حقیقی انسان و تفاوت قائل شدن بین ماده دنیوی و اخروی؛ برخی از شبهه‌های اساسی در حوزه معاد را نیز رفع کرده‌اند و ضمن اعتقاد داشتن به متلاشی شدن بدن عنصری دنیوی؛ به حضور بدنی متناسب با نشئه اخروی همراه با نفس تاکید داشته‌اند. ملاصدرا در قیاس با علامه؛ از قواعد فلسفی بیشتری استفاده نموده و در بیان و اثبات مسائل از صراحت گویی بیشتری برخوردار بوده است و علامه با اذعان به اینکه باید ظرفیت افراد جامعه را در نظر گرفت؛ از اثبات بنیادی برخی مسائل صرف نظر کرده است و دامنه مطالب ایشان در حوزه کیفیت معاد انسان؛ کمتر از ملاصدرا بوده است.

تاریخ دریافت:

۱۱ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۵ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۵ تیر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

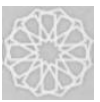
معاد، معاد جسمانی، نفس، بهشت، جهنم

^{*} نویسنده مسئول: شمس الله سراج

آدرس: دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

ایمیل: sh.seraj@ilam.ac.ir

تلفن: ۰۸۴۵۹۳۴۱۵۷۱



۱ مقدمه

یکی از اصول اعتقادی ادیان آسمانی مسئله‌ی معاد و برانگیخته شدن انسان در عرصه‌ی قیامت برای حسابرسی اعمالش است که در خصوص نحوه‌ی کیفیت آن تقاریر و برداشت‌های زیادی توسط فیلسوفان ارائه شده است. اختصاص بیش از دو هزار از آیه‌های قرآنی به مبحث معاد، بر جایگاه مهم و خطیر این اصل در دین مبین اسلام دلالت دارد. (تقوی، ۱۳۷۸: ۴۵۷/۱۱). از طرفی «مرگ و معاد دغدغه‌ی همیشگی انسان در طول تاریخ بوده است. اعتقاد به مرگ و تناسخ و شبهه آکل و مأکول و حیات دوباره بعد از مرگ در بین فیلسوفان گوناگون یونانی، خود گواه اهمیت این امر در روزگار پیش از اسلام است» (پویان، ۱۳۸۹: ۱۹)

یکی از جنبه‌های مفروض و پرچالش در بحث معاد، مسئله‌ی جسمانی بودن آن است که در طول تاریخ همواره اذهان بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان را به خود جلب کرده است و «فیلسوفان اسلامی نیز به پیروی از قرآن کریم به بحث فلسفی از معاد پرداخته‌اند و با توجه به مسأله‌ی تجرد نفس، اقامه‌ی برهان برای معاد روحانی آسان بوده است. اما در مسأله‌ی معاد جسمانی و تفاوت‌های دنیا و آخرت با مشکل جدی مواجه شده‌اند» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۹). از نظر ملاصدرا پی‌بردن به اسرار معاد جسمانی در زمره‌ی علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری از ادراک آن عاجز است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۴۱) و همین امر سبب گردیده تا فیلسوفان برجسته‌ای همچون ابن سینا در ترسیم کیفیت رستاخیز انسان؛ صرفاً با استناد به شرع مقدس بر تحقق معاد جسمانی اعتقاد داشته باشد و از اثبات آن با تکیه بر ادله عقلی ناتوان بوده و در برابر این موضوع سکوت اختیار کرده است.

تا قبل از ملاصدرا هیچ فیلسوفی توانایی اقامه‌ی برهان عقلی برای اثبات معاد جسمانی نداشته است. ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی به شیوه‌ای فلسفی و وحیانی اهتمام ورزیده است و با تکیه بر

ابتکارات فلسفی‌اش از قبیل حرکت جوهری و اصالت وجود و در سایه تعالیم اسلامی، کیفیت بدن اخروی انسان را ترسیم کرده است. ایشان خود را پیشگام فیلسوفان در اثبات معاد جسمانی قلمداد کرده است و اذعان نموده «ما تیسّر لنا بفضل الله و رحمته و ما وصلنا إلیه بغیضه و جوده من خلاصه أسرار المبدأ و المعاد؛ ممّا لست أظنّ أن قد وصل إلیه أحد ممّن أعرفه من شیعه المشائین و متأخّریهم . . . و لأعزم أن کان یقدر علی إثباته بقوه البحث و البرهان شخص من المعروفین بالمکاشفه و العرفان من مشایخ الصوفیه من سابقیهم و لاحقیهم، آنچه که به فضل و رحمت خدا برای ما میسر شده است و به فیض وجود باری تعالی به آن رسیده‌ایم از خلاصه‌ی اسرار مبدأ و معاد، گمان نمی‌کنم که احدی از کسانی که من ایشان را می‌شناسم از پیروان مشائین و متأخرین ایشان . . . به آن دست یافته باشند و نپندارم که کسی از معروفترین به مکاشفه و عرفان از مشایخ صوفیه، از سابقین و لاحقین آنها به قوه‌ی بحث و برهان اثبات آن تواند نمود» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۶۳۷/۲).

علامه طباطبایی که در حوزه‌ی فلسفه وام دار ملاصدرا می‌باشد و در بسیاری از اصول فلسفی نظرات ملاصدرا را حجت قرار داده، در زمینه معاد جسمانی نیز مانند ملاصدرا به شیوه‌ای فلسفی و وحیانی برای اثبات معاد جسمانی انسان اهتمام ورزیده است و البته در این وادی سعی داشته تا متناسب با فهم عامه‌ی مردم، مسائل مربوط به مسائل معاد را ترسیم کند.

در این مقاله که به شیوه تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای تهیه شده است؛ دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در باب معاد جسمانی را به روش تطبیقی مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌ایم و در صدد هستیم تا ضمن بررسی جنبه‌های مفروض معاد انسان؛ به پرسش‌هایی از قبیل اینکه آیا هر دو فیلسوف به صراحت تمام یافته‌های خود را در عرصه معاد جسمانی بیان کرده‌اند؟ آیا هر دو فیلسوف در تفسیر معاد جسمانی بیشتر از قواعد فلسفی استفاده



آن‌ها از بین می‌رود و با این گسستگی زندگی انسان در دنیا به پایان می‌رسد؛ لکن در آخرت اجزای پراکنده به اذن پروردگار در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و بر اثر این اجتماع، انسان زندگی جدیدی را آغاز می‌نماید. در نتیجه بر مبنای این دیدگاه؛ همه نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی در قالب جسمانی واقع می‌گردند.

۲،۲ معاد روحانی

بر اساس این نظریه؛ نفس انسان زمان مرگ برای همیشه بدن مادی خود و جهان طبیعت را ترک می‌کند و در ردیف عالم مجردات قرار می‌گیرد و تا ابد در آنجا باقی خواهد ماند و بنابر این شخصیت انسان همان نفس وی می‌باشد، بدون آنکه نیازی به بدن مادی داشته باشد و آنچه در آخرت محشور می‌گردد، نفس انسان است (همان: ۳۱۷/۱۱). از نظر ملاصدرا «جمهور الفلاسفه و اتباع المشائین إلی أنه روحانی؛ بیشتر فیلسوفان و پیروان حکمت مشاء قائل به این جنبه از معاد هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۶/۹). قائلین به این جنبه از معاد بر این باورند که تعلق نفس به بدن در دنیای مادی مقتضای ذات آن نیست، بلکه برای کسب کمالات است و پس از رسیدن به کمالات مطلوب خود، دیگر نیازی به بدن ندارد، زیرا از آنجا که در آخرت تحصیل کمالات معنایی ندارد، لذا ضرورتی به بودن بدن مادی نیست و پاداش‌ها و کیفرهای جسمانی وارده در شرع و سنت؛ با هدف ترغیب و تشویق نفوس بشری است که با لذایذ و آلام بدنی انس گرفته‌اند و غیر از آلام و لذایذ جسمانی، لذت دیگری تعقل نمی‌کنند. بر این اساس همه پاداش‌ها و عذاب‌های اخروی صرفاً جنبه‌ی روحانی دارد.

۲،۳ معاد جسمانی (عنصری) و روحانی

بر اساس این دیدگاه؛ انسان موجودی دو ساحتی و از دو بُعد جسمانی و روحانی تشکیل شده است، به گونه‌ای که هر دو بُعد در حقیقت وی نقش دارند و هر چند جنبه روحانی در قیاس با ساحت جسمانی از نوعی اصالت برخوردار است، اما فرعیت بُعد جسمانی لزوماً به معنای خروج آن از حقیقت ذات

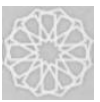
کرده‌اند؟ آیا هر دو فیلسوف حقیقت انسان را در دنیا و آخرت یک امر واحد قلمداد می‌کنند؟ آیا علامه طباطبایی در تفسیر معاد جسمانی همچون قواعد فلسفی پیرو دیدگاه ملاصدرا بوده است؟ آیا یافته‌های هر دو فیلسوف شبهات مطرح شده در باب معاد جسمانی را دفع می‌کنند؟ هر دو فیلسوف از میان جنبه‌های مفروض معاد انسان؛ به کدام جنبه اعتقاد داشته‌اند؟ پاسخ داده شوند.

۲ دیدگاه های مختلف در خصوص کیفیت معاد انسان

تمام کسانی که به اصل معاد اعتقاد داشته‌اند؛ در ترسیم کیفیت بازگشت انسان نظرات گوناگونی را ارائه داده‌اند و بیان مسأله‌ی معاد و زندگی اخروی انسان در بین فیلسوفان و متکلمین نیز ابعاد گسترده‌ای داشته است و رهیافت اندیشه‌های مختلف آنان در خصوص کیفیت انسان اخروی؛ بر اساس محورهای زیر ارائه شده است:

۲،۱ معاد جسمانی (عنصری)

بر اساس این دیدگاه؛ همین بدن مادی با همه‌ی ویژگی‌ها و کیفیتی که در دنیا دارد، در آخرت نیز محشور می‌گردد؛ بدون آنکه نیازی به نفس داشته باشد. از نظر ملاصدرا «جمهور الاسلامیین و عامه الفقهاء و اصحاب الحديث إلی أنه جسمانی فقط؛ بیشتر مسلمانان و عموم فقها و محدثان قائل به این جنبه از معاد می‌باشند» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۶/۹). از نظر آنان تمام حقیقت انسان محصور در بدن و جسم مادی است و ضمن نفی تجرد نفس، بر این باور هستند که نفس نقشی در شخصیت انسان ندارد و آنچه در عرصه‌ی قیامت به عنوان انسان برانگیخته می‌شود صرفاً بدن مادی است (قربانی، ۱۳۷۸: ۳۱۶/۱۱). علاوه بر این؛ قائل شدن به جواز اعاده‌ی معدوم از مبانی مهم این دیدگاه به شمار می‌رود که بر اساس آن جسم انسان پس از معدوم شدن، مجدداً در آخرت به صحنه‌ی وجود بر می‌گردد و هر چند اجزای بدن انسان زمان مرگ از یکدیگر جدا می‌شوند و اتصال و ارتباط میان



ترسیم کنند و بدن عنصری دنیوی را فانی جلوه داده- اند که پس از مرگ انسان از بین می‌رود و نفس انسان که حقیقت و شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد، در عرصه‌ی قیامت با بدنی متناسب با آخرت برانگیخته می‌شود (بنکدار، ۱۳۸۹: ۱۵).

۳ دیدگاه های مشترک ملاصدرا و علامه طباطبایی در باب معاد جسمانی

ملاصدرا و علامه طباطبایی که هر دو از فیلسوفان بی نظیر زمان خود بوده‌اند، به تفسیر و ترسیم معاد انسان در عرصه‌ی قیامت پرداخته‌اند و از آنجا که مشرب فکری علامه در حوزه‌ی فلسفه بیشتر بر مدار نظام فکری ملاصدرا بوده است، لذا در ترسیم معاد جسمانی نیز برخی نظرات موافق با اندیشه‌ی ملاصدرا به شرح محورهای زیر داشته است:

۳/۱ پیچیده و غامض بودن مسئله‌ی معاد جسمانی

حقیقت امر این است که «مسئله‌ی معاد از هر مبحث دیگری از مباحث دینی مشکل‌تر و معضل‌تر است، عده‌ای معتقدند که صد در صد تعیداً باید آن را پذیرفت جا هم دارد که مسأله‌ی مشکلی باشد، چون راجع به چیزی است که مثل و شبیه او را سراغ نداریم. حالا اگر قرآن نمونه‌هایی را ذکر می‌کند مسلم نمونه‌ها و علامت‌هایی است راجع به یک جهانی که بعد از این می‌خواهد بیاید و هنوز وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۸۹). نظر به اینکه مسئله‌ی معاد جسمانی از یک سو در شمار مسائل غیر قابل تجربه قرار گرفته و در دسترس مستقیم انسان قرار ندارد و از طرف دیگر با شرع و سنت آمیختگی دارد، لذا از پیچیدگی خاصی برخوردار بوده و فیلسوفان با احتیاط در این وادی قدم نهاده‌اند. ملاصدرا اذعان داشته که «هذه المسألة . . . هي رُكن عظیم فی الإیمان و أصلٌ کبیر فی حکمة و العرفان ، و هي من أغمض العلوم و ألطفها و أشرفها مرتبة و أرفعها منزلة، این مسأله رکن عظیم و بخش بزرگی در ایمان

آدمی نیست. از نظر ملاصدرا « کثیر من اکابر الحكماء و مشايخ العرفاء و جماعه من المتکلمین کحجه الاسلام العزالي و الکعبی و الحلیمی و الراغب الإصفهانی و کثیر من أصحابنا الإمامیه کالشیخ المفید و أبی جعفر الطوسی و سید المرتضی و العلامة الحلی و المحقق الطوسی . . . إلى قول بالمعادین جميعاً، ذهاباً إلى أن النفس مجردة تعود إلى البدن، بسیاری از بزرگان حکما و مشایخ عرفا و گروهی از متکلمان مانند حجت الاسلام غزالی، کعبی، حلیمی، راغب اصفهانی و جمعی از یاران امامی مذهب‌ان ما چون شیخ مفید، شیخ طوسی، سیدمرتضی، علامه حلی و محقق طوسی به دو معاد معتقدند، یعنی نفس مجرد به بدن (در آخرت) باز می‌گردد» (همان: ۲۶۶). بر مبنای این نظریه؛ مجموع بدن عنصری و نفس انسان به همین صورت و کیفیتی که در دنیا هستند، در عرصه قیامت نیز محشور می‌گردند و لازمه‌ی حشر انسان در قیامت، حضور بدن و نفس با هم می‌باشد. طرفداران این نظریه معمولاً برای اثبات ادعای خود؛ به گزاره‌های قرآنی و روایات وارده از معصومین (ع) متمسک می‌شوند. از ویژگی‌های اساسی معاد جسمانی-روحانی این است که به شیوه معقول و موجهی؛ اصول عقلی را با مضامین نقلی سازگار می‌کند بدون آنکه نیازی به تأویل آیات و روایات داشته باشد.

۲/۴ معاد جسمانی (غیر عنصری) و روحانی

بر مبنای این دیدگاه؛ بدن انسان متناسب با نشئه‌ی اخروی محشور می‌گردد و فاقد بسیاری از ویژگی- های بدن عنصری دنیوی خواهد بود و امکان حضور بدن با همان خصوصیات مادی دنیوی، وجود ندارد و بدن محشور متناسب با شرایط عالم دیگر پا به عرصه‌ی قیامت می‌نهد. در واقع طرفداران این نظریه از یک طرف تلاش کرده‌اند تا پابندی خود را به ضواهر شریعت و تعالیم اسلامی حفظ نمایند، بنابر این به لزوم وجود بدنی در آخرت اذعان داشته‌اند و از سویی دیگر با اقامه ادله عقلی تلاش کرده‌اند تا کیفیت بدن اخروی انسان را مطابق با جهانی دیگر



داشته است و ضمن تاکید بر لحاظ کردن شرع در این مسیر، عنوان نموده است که «و إياك أن تستشرف الاطلاع عليها من غير جهة الخبر والإيمان بالغيب بأن تُريدَ أن تعلمها بعقلك المزخرف و دليلك المزيف، از آن بهره‌یز که در صدد دانستن حقایق احوال معادی جز از طریق اخبار و ایمان به غیب برآیی، یعنی بخواهی آن حقایق را با عقل مغشوش و دلیل مخدوش خود دریابی» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۴۱/۷) و به خاطر اهمیت و ارزش قائل شدن برای جایگاه شریعت، رهیافت عقلانی خود در اثبات معاد جسمانی را منطبق بر آن قلمداد کرده است و اذعان داشته که «ثم أعلم أن إعادة النفس إلي بدنٍ مثلُ بدنِها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل و روایات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة؛ سپس بدان که بازگشت نفس به سوی بدنی مانند بدنش در دنیا است، آفریده‌ای از سنخ این بدن بعد از جدایی از آن در قیامت است، همانگونه که نصوص وارده از شریعت و احادیث معتبر زیادی از ائمه درباره آن سخن گفته است» (همو، بی‌تا: ۳۸۱).

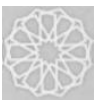
یکی از اصول اساسی معاد جسمانی؛ اثبات تجرد و بقای نفس انسان پس از مرگ است که علامه طباطبایی با اقامه ادله عقلی به اثبات آن پرداخته است و در عین حال شیوه خود را برای ترسیم معاد انسان بر پایه تفسیر آیات و روایات قلمداد کرده است و اذعان داشته که «طبق آنچه که برهان بدان رهنمون شود و یا از کتاب و سنت استخراج گردد ما در این موضوع اختصار و اقتصار به معانی کلیه را ترجیح داده‌ایم، زیرا روشی که به کار می‌گیریم یعنی تفسیر آیه با آیه و تفسیر روایت با روایت روشی است بس عمیق که به این زودها به حریم آن نتوان رسید. انصافاً باید اعتراف کرد که شارحان اخبار و مفسران گذشته به کار گرفتن چنین روشی برای استنباط معانی و مقاصد آیات و روایات را نادیده گرفتند و در نتیجه برای ما در این آثاری هر چند

است و اصل کبیری در حکمت و عرفان، و این مسأله از پیچیده‌ترین علوم و باریک‌ترینشان، و برترینشان از حیث مرتبه و بالاترینشان از جهت منزلت و عالی‌ترینشان از جانب ارزش و بهترینشان از ناحیه‌ی شأن است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۹/۹).

به نظر علامه نمی‌توان در مورد موضوعات معنوی و مجرد به صراحت گفتگو نمود؛ زیرا «معلومات هر یک از مراتب مختلف فهم را به پایین‌تر از خود نمی‌شود تحمیل کرد و گرنه نتیجه معکوس خواهد داد و مخصوصاً معنویاتی که سطح شان از سطح ماده و جسم بسی بالاتر است اگر بی‌پرده و پوست‌کنده به فهم عامه مردم که از حس و محسوس تجاوز نمی‌کند، تحمیل شود بکلی ناقض غرض خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۹ ب: ۴۷) بنابر این ملاصدرا به پیچیده بودن مسأله معاد انسان اذعان نموده و علامه نیز اشاره داشته است که باید متناسب با فهم عامه مردم در این حوزه ایده پردازی نمود و از نظر هر دو فیلسوف، تبیین معاد جسمانی همچون مسائل دیگر به سهولت میسر نمی‌باشد.

۳،۲ بکارگیری توامان قواعد فلسفی و شریعت در اثبات معاد جسمانی

برخی از فلاسفه و متفکران صرفاً بر اساس اعتقاد به شریعت؛ نسبت به تحقق معاد جسمانی اذعان کرده‌اند و از اقامه ادله عقلی برای اثبات آن ناتوان بوده‌اند و در واقع «کم کسی را این اعتقاد حاصل است از روی برهان و یقین نه ظن و تقلید و تخمین. بیشتر دانایان و مجتهدان در این مساله مقلدانند و مثل ابوعلی سینا که رئیس فلاسفه‌ی اسلامش می‌دانند در این مساله به تقلید راضی شده و بکشف و برهان ندانسته، تا به دیگر ارباب بحث چه رسد» (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۴۱) از طرفی به نظر ملاصدرا متمسک شدن به ادله صرف عقلی در کشف و تبیین احوالات اخروی؛ راهگشا و راهنمای عقل ناتوان انسان نمی‌باشد، بلکه باید به موازات بکارگیری براهین عقلی، در آیات قرآنی به تفکر و فهم عمیق نیز پرداخت. ایشان دیگران را از تفسیر معاد جسمانی انسان بر اساس ادله صرف عقلی بر حذر



بدن در وجودش و شخصیتش تابع روح است و روح با مردن متلاشی نمی‌شود و معدوم نمی‌گردد، بلکه در حیطه قدرت خدای تعالی محفوظ است تا روزی که اجازه‌ی بازگشت به بدن یافته، و به سوی پروردگارش برای حساب و جزاء بر-گردد» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۶/۳۹۵).

در واقع ملاصدرا و علامه؛ بدن و نفس را به عنوان دو ساحت متمایز از هم؛ برای انسان در نظر گرفته-اند و اعتقاد داشته‌اند که بدن انسان مدام دستخوش تغییر و تحول می‌گردد و هر چند امکان دارد تمام سلول‌های اعضای بدن انسان تغییر پیدا کند، اما شخصیت و «من» انسان همواره با او می-باشد و در هر مقطعی از زمان زندگی، انسان با استناد به «من» حکم می‌کند که همان شخص گذشته است. بنابراین با تداوم نفس انسان؛ حقیقت و شخصیت وی نیز حفظ می‌گردد و آن امری که تمام حقیقت انسان وابسته به آن می-باشد، همان نفس است که در زمان مرگ به عالم دیگر منتقل می‌شود و زندگی اخروی انسان با تداوم آن معنا پیدا می‌کند. کالبد عنصری دنیوی انسان در هنگام مرگ نابود می‌گردد و مجالی برای امکان بازگشت و حشر آن در عرصه‌ی قیامت وجود ندارد. پاداش‌ها و کیفرهای اخروی نیز متناسب با دستاوردهای نفس در حوزه کمالات و رذایل مشخص می‌گردد و حقیقت امر این است که بازخواست شونده در آخرت؛ نفس انسان است و بر این مبنا اگر نفس انسان در قیامت به بدنی جدید تعلق گیرد، هیچ گونه خللی در شخصیت انسان وارد نمی-گردد و همانگونه که بدن انسان در دنیا با وجود تغییر و تحول در طول زمان؛ به علت تعلق نفس به آن، به عنوان بدن انسان واحد قلمداد شده است، در قیامت نیز تعلق نفس به بدنی جدید، به منزله‌ی بدن انسان محسوب می‌گردد.

با عنایت به دیدگاهی که هر دو فیلسوف در خصوص جایگاه نفس و بدن در حقیقت انسان ارائه داده‌اند، مبنای دو شبهه اساسی «آکل و مأکول» و «اعاده ی معدوم» بی‌معنا خواهد گردید، زیرا اساسی

ناچیز به جای نگذاشتند» (طباطبایی، ۱۳۸۷الف: ۶۷).

در واقع هر دو فیلسوف به موازات اقامه ادله عقلی برای اثبات برخی از ارکان معاد جسمانی؛ جانب شرع را نیز رعایت کرده‌اند و دیدگاه آنان در اثبات کیفیت انسان اخروی تلفیقی از عقل و شرع بوده است.

۳/۳ دفع شبهات معاد جسمانی بر پایه اثبات شخصیت انسان

مهمترین شبهات وارد شده در حوزه معاد جسمانی؛ به علت عدم شناخت از شخصیت واقعی انسان بوده است. بر اساس نظر ناقدین معاد جسمانی؛ حقیقت انسان از مجموع نفس و بدن تشکیل یافته است و چنانچه همین بدن عنصری جواز حضور در آخرت را نداشته باشد، وقوع معاد جسمانی انسان امکان‌پذیر نخواهد بود. برخی مانند مادی‌گراها نیز واقعیت انسان را صرفا همین بدن عنصری قلمداد کرده‌اند که در زمان مرگ متلاشی گردیده و تمام حقیقت انسان نیز از بین می‌رود و اساسا معادی در کار نمی‌باشد.

از نظر ملاصدرا حقیقت انسان وابسته به نفسش بوده و بدن عنصری نقشی در شخصیتش ندارد؛ زیرا «العبره فی تشخّص کلّ إنسان إنّما هو بنفسه و أمّا بدنه من حیث هو بدنه، فلیس له تشخّص إلّا بالنفس، بل لیس له من هذه الحیثیه حقیقه و لا ذات حتی یكون له فی ذاته تعین بهذا الاعتبار و توحّد، اعتبار در تشخص هر انسانی به نفس اوست و تشخص بدن از آن حیث که بدن است نیست مگر به نفس، بلکه برای بدن از این حیثیت نه حقیقتی است و نه ذاتی، تا آنکه برای آن فی ذاته تعینی و توحّدی باشد» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ب: ۶۵۷/۲).

علامه طباطبایی در تفسیر شخصیت واقعی انسان بیان داشته است که «حقیقت انسان عبارت است از جان و روح و نفس او که با کلمه‌ی من و تو از آن حکایت می‌کنیم و روح آدمی غیر بدن اوست و



بعینها و شخصها و البدن بعینه و شخصه دون بدن آخر عنصری او مثالی، آنچه در معاد عود می کند مجموع نفس است بعینها و شخصها، و بدن است بعینه و شخصه نه بدن دیگر عنصری... و نه بدنی مثالی» (همان: ۶۵۶). بنابر این در اندیشه ایشان «المعاد الجسماني هو أنّ لهذا الشخص الإنساني روحاً و جسداً يعود في الآخرة؛ بحيث لو يراه أحد عند المحشر، يقول هذا فلان الذي كان في الدنيا، معاد جسماني به این معنا است که همین شخص انسان با مجموع بدن و نفس در آخرت بازگشت پیدا می کند به گونه ای که اگر کسی او را در قیامت ببیند، می گوید این همان شخصی است که در دنیا بود» (همو، ۱۳۷۸: ب: ۸۵)

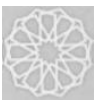
علامه طباطبایی در زمینه فلسفه معاد عنوان داشته است که «حقیقت مرگ این است خداوند روح را از بدن بگیرد و علقه او را با آن قطع کند، آن گاه مبعوثش نماید و بعث و معاد هم معنایش این است که خداوند بدن را از سر نو خلق کند و دوباره روح را به آن بدمد» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۴۶۱/۱۱). ایشان به صراحت بر تحقق معاد انسان با مجموع بدن و نفس اذعان داشته است و اینکه «ملحق گشتن بدن به نفس در معاد امری است ضروری، إلا این که نشئه ی دنیا به نشئه ی دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل می گردد و بدن هم چون نفسی زنده و نورانی می شود» (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۹) و بر این اساس «در آخرت هم وقتی خدای تعالی بدن فلان شخص را خلق کرد و نفس او را در آن بدن دمید، قطعاً همان شخصی خواهد شد که در دنیا به فلان اسم و رسم و شخصیت شناخته می شد» (همو، ۱۳۷۶: ۶۱۲/۲۰)

بنابر این از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی معاد انسان با مجموع نفس و بدن تحقق پیدا خواهد کرد. البته بدن مد نظر آن ها همان بدن عنصری دنیوی نمی باشد، بلکه نفس به بدن جدید دیگری که ماده ی تشکیل دهنده ی آن متناسب با نشئه ی اخروی بوده، می پیوندد و در نتیجه جنبه های مفروض معاد جسمانی (عنصری) و معاد روحانی معنایی نخواهد داشت و معاد انسان توأمان با دو ساحت جسمانی

ترین مشکل طراحان هر دو شبهه ناشی از عدم شناخت صحیح آن ها از حقیقت و شخصیت انسان بوده است. در واقع آن ها بدن عنصری دنیوی را در شخصیت انسان دخیل دانسته اند و بر این مبنا؛ چنانچه بدن عنصری جواز بازگشت به آخرت را نداشته باشد، معاد تحقق پیدا نمی کند؛ اما بر اساس دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی شخصیت انسان وابسته به نفس است که کماکان پس از مرگ انسان و متلاشی شدن بدن عنصری وجود خواهد داشت و اساساً نیازی به بازگشت بدن عنصری نمی باشد. بنابر این از آنجا که مبنای هر دو شبهه بر اساس لزوم بازگشت بدن عنصری دنیوی به عرصه ی محشر بنا نهاده شده و از طرفی بدن عنصری نقشی در شخصیت انسان ندارد، لذا از اساس بی معنا خواهند بود.

۳/۴ لزوم وجود توأمان بدن و نفس در آخرت برای تحقق معاد جسمانی

ملاصدرا بر این باور است که نفس انسان در آخرت به بدن جسمانی دیگر تعلق خواهد گرفت و با تعجب در برابر کسانی که امور اخروی را معطوف به جنبه ی صرف روحانی کرده اند، بیان داشته که «العجب منه كيف غفل عن وجود عالم آخر جسماني، فيه أجسام و أعراض و أشخاص جسمانية أخرويه و ناس أخرويون، ثم كيف يحمل الآيات و النصوص القرآنية في أحوال المعاد على الأمور الروحانية و فيها مبالغات و تأكيدات لا مجال لعدم حملها على الجسمانية، عجب است از او که چگونه غافل شده است از وجود عالم جسمانی دیگر که در آن اجسام و اعراض و اشخاص جسمانیه اخرویه و أناس أخرویین هستند و چگونه حمل می کند آیات و نصوص قرآنی که در احوال معاد وارد شده است بر امور روحانی، با آن همه مبالغات و تأکیداتی که در آن واقع شده است که هیچ مجالی برای حمل آن ها بر غیر جسمانیه باقی نمانده است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ب: ۶۶۹/۲). از نظر ملاصدرا معاد انسان با مجموع نفس و بدن تحقق پیدا خواهد کرد و در واقع «المُعَاد فِي الْمَعَاد هُوَ مَجْمُوعُ النَّفْسِ



مادی اخروی تزاحمی وجود ندارد و در واقع «ما باید این نکته‌ی اساسی را در نظر داشته باشیم که در نشئه‌ی ماده قرار داریم و در نظام ماده یک سلسله احکامی مشاهده می‌کنیم که مختص به همین نظام مادی است ولی در عالم سماء احکام این نظام مادی حکم فرما نیست» (به نقل از رُخشاد، ۱۳۸۷: ۲۵۷). حقیقت امر این است که در آخرت «نه شیئی در شیء دیگر تاثیر خواهد نمود و نه شیئی از شیئی دیگر تاثیر خواهد پذیرفت، نه از شیئی نفع می‌رسد و نه زیانی» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۰۹) علاوه بر این در نشئه اخروی «هیچ شیئی، شیء دیگر را پنهان نمی‌کند، در آن زمان فضا، فضای نور خواهد بود زیرا هویت همگی تغییر یافته و نورانی شده اند» (همان: ۱۱۷) و با این اوصاف «نشئه‌ی دنیا به نشئه‌ی دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل می‌گردد و بدن هم چون نفسی زنده و نورانی می‌شود» (همان: ۱۱۹).

بنابر این هر دو فیلسوف بر این مهم وحدت نظر دارند که وجودهای اخروی، هر چند در قالب جسم می‌باشند، اما مزاحم همدیگر نیستند و با این دیدگاه یکی دیگر از شبهات وارده بر معاد جسمانی به شرح زیر مرتفع می‌گردد:

مکان بهشت و دوزخ: اساس شبهه بر این مبنا است که «الجنة و النار إذا كانتا موجودتين جسمانيتين، فأین مکانهما و فی ایّ جهة من جهات العالم حصولهما؟ فإن كان حصولهما أو حصول إحداهما فوق محدّد الجهات، فیلزم أن یکون فی اللامکان مکان و فی اللّاهجه جهة و إن كان فی داخل طبقات السماوات و الأرض أو فیما بین طبقة و طبقة، فیلزم إمّا التداخل و إمّا الانفصال بین سماء و سماء و الكلّ مستحيل، بهشت و دوزخ اگر موجود جسمانی‌اند؛ بنابراین مکانشان کجا است و در کدام جهت از عالم حاصل می‌شوند؟ بنابراین اگر حصول آنها یا یکی از آن دو؛ فوق الجهات باشد، لازم می‌آید که در لامکان مکان و در لاهجه جهت باشد و اگر

و روحانی محقق خواهد شد و قائل شدن به تحقق معاد انسان با مجموع نفس و بدن؛ جنبه‌های مفروض صرف روحانی یا جسمانی بودن معاد را باطل می‌نماید.

۳/۵ تفاوت ماده عالم دنیوی با عالم آخرت

از نظر ملاصدرا جنس آخرت غیر از گونه‌ی دنیا است و «الأبدان الأخرویه مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الأبدان، بسیاری از لوازم این ابدان از ابدان اخرویه مسلوب است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۱۶/۲)، زیرا موجودات دنیوی دارای زمان و مکان هستند و «اعلم ان الزمان عله التعاقب والتسابق فی الوجود، و المكان عله التکثر و الافتراق فی الحضور، فهما سببان لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض. فإذا ارتفعا فی القيامة ارتفعت الحجب بین الخلاق، بدان که زمان، سبب پیش و پس بودن در وجود، و مکان سبب تعدد و جدایی در حضور است و هر دو سبب پنهانی. بعضی از موجودات از بعضی دیگرند، چون هر دو در قیامت از بین می‌روند لذا پرده از میان خلاق برداشته می‌شود» (همو، ۱۳۸۵: ۲۲۰). علاوه بر این باید به این نکته اساسی توجه نمود که «برای مکان آخرت تقسیم و جدایی، بریدگی و نابودی نیست، برای زمان او هم نو شدن و پایان و ابتدا و انتها نمی‌باشد زیرا آن دو به این صورت در آنجا نیستند» (همان: ۲۷۰).

علامه طباطبایی با قائل شدن به تفاوت بین دنیا و آخرت اذعان داشته است که «نظام دنیایی که هر چیزی به وسیله سببش پدید آید در آخرت جاری نیست و در آن جا این نظام برچیده شده، تنها سببی که در آن جا کارگر است اراده و خواست آدمی است، هر چه را بخواهد، همان آن خدا برایش خلق می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۶۵/۱۸). از نظر علامه طباطبایی تزاحم در عالم ماده است، اما بین اجسام

های علامه مطرح می‌شود؛ برای حفظ امانت در قالب نقل قول درج شده است و در واقع علامه خودش کتابی در این زمینه نداشته است تا بتوان مطالب را به آن ارجاع داد.

^۱ آقای رُخشاد در محضر علامه طباطبایی برخی از پرسش‌ها و پاسخ‌ها را جمع آوری و در قالب یک کتاب تهیه کرده است و به همین خاطر مطالبی که از سوی ایشان در خصوص دیدگاه



البطلان و کذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو، فکما أنّ مبدأ مثل هذه الأشياء امور عدمیه من باب الإمكان و القصور، فإنّ منبع الهیولی هو الإمكان و منبع الحركة هو الاستعداد، فکذا معادها و مرجعها إلى الزوال و البطلان، معاد و بازگشت این اشیاء به نیستی و نابودی بوده و امکان انتقال آنها از این عالمی که معدن و جایگاه بدیها و ظلمات است به آن سرا نیست،... پس بازگشت حرکت و هیولا... به نیستی و بطلان و جدا شدن و انقطاع است و همچنین جسم دگرگون پذیر دارای کون و فساد نیز اینگونه است. پس همچنان که مبدأ و اصل وجود این گونه امور عدمی از نوع نارسایی و ناتمامی است؛ چون سرچشمه‌ی هیولی عبارت از امکان است و سرچشمه‌ی حرکت عبارت از قوه‌ی استعدادی، همچنین معاد و بازگشت آنها به نیستی و بطلان است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۶۷/۹) و امکان حشر آنها در قیامت وجود ندارد؛ «فإنّها من الدنيا . . . و لهذا تستحيل و تضمحل سريعاً و لا يمكن حشرها إلى الآخرة و الذی کلامنا فیه من أجسام الآخرة و هی تحشر مع النفوس و تتحد معها و تبقى ببقائها، زیرا اینها (ابدان دنیوی) از دنیا هستند . . . از این روی به سرعت دگرگونی و استحاله پذیرفته و نابود می‌شوند و امکان حشرشان به آخرت نمی‌باشد، آن اجسامی که ما در آن سخن می‌گوییم از اجسام آخرتند و با نفوس محشور شده و با آنها اتحاد یافته و با بقای آنها باقی می‌مانند» (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۰/۹)

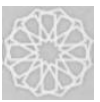
از دیدگاه علامه طباطبایی «انسان آفریده‌ای است که از تن و روان -جسم و روح- تشکیل یافته است. تن انسان خود یکی از ترکیبات ماده و محکوم قوانین می‌باشد، یعنی حجم و وزن دارد و زندگانی او در زمان و مکانی است . . . و تدریجاً کهنه -پیر- و فرسوده می‌گردد و بالاخره چنان که روزی به امر خدای متعال هستی یافته، روزی نیز تجزیه شده از بین می‌رود» (طباطبایی، ۱۳۸۹ الف: ۱۸۷) ایشان با تفکیک قائل شدن بین بدن و نفس؛ اذعان داشته است که «در نظر اسلام روح و بدن دو واقعیت

در داخل طبقات آسمانها و زمین و یا در آنچه بین یک طبقه و طبقه دیگر است؛ باشد یا تداخل لازم آید و یا انفصال و جدایی بین یک آسمان و آسمان دیگر و تمامی محال است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۸۰/۹)

چنانچه مبنای این شبهه را بر اساس نظرات ملاصدرا و علامه مورد بررسی قرار دهیم، متوجه خواهیم شد که این شبهه بر اساس ماده‌ی دنیوی ترسیم شده است، در حالی که از دیدگاه آن دو فیلسوف؛ ماده‌ی اخروی همچون ماده‌ی دنیوی برای یکدیگر مزاحمت ایجاد نمی‌کنند. ملاصدرا در پاسخ به شبهه‌ی مذکور بیان داشته است که «حجّتکم هذه مبنيّة على أنّ للجنّة و النار مكاناً من جنس أمكنه هذه الدنيا، لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنّة و النار باطل، دليل شما مبتنی بر این است که برای بهشت و دوزخ مکانی از جنس مکان-های دنیا باشد ولی اصل اثبات مکان بدین گونه برای بهشت و دوزخ باطل است» (همان: ۲۸۳) علامه طباطبایی نیز در توصیف مکان برای جهنم و بهشت اشاره داشته که ممکن است برخلاف نظام عالم ماده، هم بهشت با همه‌ی عالم برابر باشد و هم جهنم، و هیچ گونه تزاممی هم نباشد، زیرا تراحم در عالم ماده است و در عین حال که تزاممی بین اجسام مادی آن جهان وجود ندارد، اما این عدم تراحم به منزله‌ی تجرد آنها نمی‌باشد، زیرا نمی‌توانیم احکام نظام مشهود را به نظام غیر مشهود سرایت دهیم (به نقل از رُخشاد، ۱۳۸۷: ۲۵۷). در نتیجه پایه و مبنای این شبهه بی‌معنا بوده و خدشه‌ای بر معاد جسمانی وارد نمی‌کند؛ زیرا نمی‌توان کیفیت و ویژگی ماده‌ی اخروی را بر ماده‌ی عنصری دنیوی حمل کرد.

۳/۶ تجزیه و نابودی بدن دنیوی هنگام مرگ

ملاصدرا بر این باور است که بدن عنصری دنیوی در زمان مرگ متلاشی می‌گردد؛ زیرا «معاد هذه الأشياء إلى البوار و الهلاك و لا يمكن انتقالها من هذا العالم الذی هو معدن الشرور و الظلمات و الأعدام إلى تلك الدار؛ . . . فمآل الحركة و الهیولی . . . إلى العدم و



المُعَاد فِي الْمَعَاد هُوَ مَجْمُوعُ النَّفْسِ بَعِينَهَا وَ شَخْصَهَا وَ الْبَدَنِ بَعِينَهُ وَ شَخْصَهُ دُونَ بَدَنِ آخِرِ عُنْصُرِي أَوْ مِثَالِي، آنچه در معاد عود می‌کند مجموع نفس است بعینها و شخصها، و بدن است بعینه و شخصه نه بدن دیگر عنصری . . . و نه بدنی مثالی» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ب: ۶۵۶/۲).

علامه طباطبایی در پاسخ به این سؤال که آیا نعمت‌های اخروی قالب‌های مثالی هستند، به صراحت بیان داشته است نعمت‌های وعده داده شده در آخرت واقعی می‌باشند (به نقل از رُخشاد، ۱۳۸۷: ۲۵۵). ایشان کسانی که نعمت‌های اخروی ذکر شده در قرآن را به نعمت‌های غیر مادی تفسیر می‌کنند، از باب انسان‌های مستضعف به شمار می‌آورد؛ زیرا این گونه اشخاص که نعمت‌های مادی اخروی را انکار می‌کنند، پس از تحقیق به حق دست نیافته‌اند و لذا مستضعف به شمار می‌روند نه کافر، زیرا کافر پس از دستیابی به حق و شناخت آن، آن را انکار می‌کند (همان: ۲۶۲).

از دیدگاه هر دو فیلسوف ابدان اخروی در قالب اجساد و دارای ماده هستند و معطوف نمودن آن‌ها به جنبه‌ی صرف روحانی معنایی ندارد. البته هر چند از منظر هر دو فیلسوف اجساد اخروی دارای ماده هستند، اما باید توجه داشت که ماده‌ی اخروی تمام خصوصیات ماده‌ی عنصری دنیوی را دارا نمی‌باشد کما اینکه در محورهای قبلی نیز به آن اشاره گردید.

۳/۸ اعتقاد به مماثلت بین بدن دنیوی و اخروی

از نظر ملاصدرا بدنی که در عرصه‌ی قیامت محشور می‌گردد مثل بدن عنصری دنیوی است و با آن عینیت ندارد و «سَيِّمًا عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْقَوْلِ بِكُونِ الْبَدَنِ الْمَعَادِ مِثْلَ الْأَوَّلِ لَا عَيْنَهُ، خصوصاً آنچه که ما ذکر کردیم مبنی بر اینکه بدن اخروی مثل بدن دنیوی است نه عین آن» (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۸۴) و بدن محشور به همان نفس انسان که در زمان مرگ از بدن عنصری دنیوی مفارقت نموده، می‌پیوندد و «إِنَّ الْمُعَادَ فِي الْمَعَادِ هُوَ رُوحٌ بَعِينَهُ، وَ هُوَ بَاقٍ غَيْرِ فَانٍ،

مخالف همدیگر می‌باشند، بدن به واسطه‌ی مرگ خواص حیات را از دست می‌دهد و تدریجاً متلاشی می‌شود ولی روح این گونه نیست بلکه حیات بالإصالة از آن روح است» (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۸) و حقیقت امر این است که «آنچه با مرگ فاسد می‌شود، بدن است که اجزایش متلاشی می‌گردد» (همو، ۱۳۷۶: ۱۹/۲۷۳) و در نتیجه حضور بدن عنصری دنیوی در عرصه محشر امکان پذیر نخواهد بود؛ «زیرا مسئله‌ی بعثت در قیامت . . . از باب اعاده‌ی معدوم نیست بلکه بعثت عبارت است از برگشتن خلق و رجوع آن- در حالی که همان خلق اول است- به سوی پروردگاری که مبدع آن است» (همان: ۶۰۲/۱۵).

از منظر هر دو فیلسوف بدن عنصری دنیوی جواز حضور در عرصه‌ی محشر را ندارد، زیرا در زمان مرگ متلاشی و از بین می‌رود و در نتیجه امکان محقق شدن جنبه مفروض «معاد جسمانی (عنصری) و روحانی» از بین می‌رود.

۳/۷ مخالفت صریح با معاد مثالی یا روحانی

یکی از انتقادات اساسی ناقدین نظریه معاد جسمانی ملاصدرا این است که ایشان بدن اخروی را در قالب مثالی و روحانی جلوه داده است و دیدگاه وی با حصر معاد در معاد روحانی تفاوتی ندارد و این در حالی است که ایشان اذعان داشته است اجساد اخروی «لَا أَتَاهَا أُمُورٌ خَيَالِيَّةٌ وَ مَوْجُودَاتٌ مِثَالِيَّةٌ لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْعَيْنِ. . . بَلْ إِنَّمَا هِيَ صُورٌ عَيْنِيَّةٌ جَوْهَرِيَّةٌ مَوْجُودَةٌ لَا فِي هَذَا الْعَالَمِ الْهَيُولَانِيِّ؛ محسوسه لا بهذه الحواس الطبيعية، بل موجوده فی عالم الآخره محسوسه بحواس أُخْرَوِيَّة، اموری خیالی و موجوداتی مثالی هم نیستند که وجود خارج نداشته باشند . . . بلکه آن‌ها صورت‌های عینی خارجی جوهری هستند که موجود می‌باشند، ولی نه در این عالم هیولانی محسوس‌اند و نه به این حواس طبیعی، بلکه در عالم دیگر و جهان آخرت موجوداند و محسوس به حواس أُخْرَوِيَّة» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۲/۹) و بر حسب شرایط نشئه اخروی؛ در واقع «



مثل آن بدن خواهد بود نه عین آن» (همان: ۱۷۸/۱۷) و علت اینکه اگر بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد؛ خللی در شخصیت و حقیقت انسان ایجاد نمی‌شود؛ این است که «شخصیت یک انسان به نفس او است نه به بدن او، در آخرت هم وقتی خدای تعالی بدن فلان شخص را خلق کرد و نفس او را در آن بدن دمید قطعاً همان شخصی خواهد شد که در دنیا به فلان اسم و رسم و شخصیت شناخته می‌شد، هر چند که بدنش با صرف نظر از نفس عین آن بدن نباشد بلکه مثل آن باشد» (همان: ۶۱۲/۲۰)

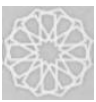
در واقع قائل شدن به مماثلت بین ابدان اخروی و دنیوی به این معنا است که بدن اخروی در پاره‌ای از خصوصیات مانند داشتن اعضا و جوارح شبیه انسان دنیوی است و نباید تصور نمود بدن محشور همه‌ی خصوصیات بدن دنیوی از قبیل سلول ها، گلبول ها و ... را دارا باشد؛ زیرا اگر فرض نمود که بدن محشور همان بدن دنیایی باشد، اولاً دیگر چه لزومی به برپایی قیامت است، زیرا ثواب و عقاب می‌توانست در همین دنیای مادی نیز بر انسان جاری گردد. دوم اینکه عینیت بدن اخروی با بدن عنصری دنیوی مستلزم اعتقاد داشتن به اعاده‌ی معدوم است در حالی که این شبهه از اساس بی‌بنیاد بوده و بر مبنای آراء هر دو فیلسوف خط بطلان بر آن کشیده شد. همچنین همانگونه که علامه طباطبایی اشاره داشته‌اند زمان اخروی غیر از زمان دنیوی می‌باشد و حتی اگر بدن اخروی در تمام خصوصیات ظاهری عین بدن دنیوی باشد، باز زمانی که بر آن عارض می‌گردد متفاوت از زمان دنیوی است و همین مغایرت زمانی مانع از برقراری عینیت بین آن‌ها می‌گردد. بنابراین از نظر هر دو فیلسوف بدن محشور مثل بدن دنیوی می‌باشد.

۳/۹ عینیت بخشیدن بین بدن دنیوی و اخروی

ملاصدرا به موازات اعتقاد به مماثلت بدن اخروی با بدن دنیوی، بر عینیت آن دو نیز تأکید می‌کند و اذعان داشته است که «أنَّ الحقَّ فی المعاد عود البدن بعینه و شخصه، كما يدلُّ علیه الشرع الصحیح

مع بدن محشور مثل هذا البدن لا نفسَه، همانا آنچه در معاد عود می‌کند عینا همین روح است و او باقی است و فانی نمی‌گردد و همراه با بدنی مثل این بدن محشور می‌گردد نه عین آن» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۷/ ۱۲۷) و علاوه بر این ماده بدن اخروی نیز غیر از بدن دنیوی است و هر چند «المُعَاد فی یوم المَعَاد هذا الشَّخْص الإنسان المحسوس الملموس المركَّب من الأضداد، الممتزج من الأجزاء و الأعضاء، الکائنة من المواد، مع أنَّه يتبدَّل علیه فی کلِّ وقت أعضاؤه و أجزاؤه و جواهره و أعراضه ... فقد علم أنَّ هذا البدن محشور فی القيامة مع أنَّه بحسب المادة غیر هذا البدن، آنچه در معاد عود می‌کند؛ همین شخص انسان محسوس و ملموس عنصری است که ترکیبی از اجزاء و اعضا بوده و از مواد تشکیل شده است که در هر زمانی اعضا و اجزا و جواهر و اعراضش در حال تغییر است. . . پس دانسته شد که این بدن محشور در قیامت از لحاظ ماده غیر از این بدن است.» (همو، ۱۳۸۹ ب: ۲/ ۹۹).

علامه طباطبایی نیز همچون ملاصدرا بر این باور است که «بدنی که در قیامت زنده می‌شود و پاداش و کیفر می‌بیند مثل بدن دنیوی است و وقتی که جائز باشد بدن دنیایی خلق شود و زنده گردد؛ بدنی اخروی نیز ممکن است خلق و زنده گردد، چون این بدن مثل آن بدن است» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۹/ ۲۷۱). البته ذکر این نکته حائز اهمیت است که خلق بدن جدید و مماثلت آن با بدن دنیوی به منزله‌ی اعاده‌ی بدن دنیوی نیست و علامه نیز بر این باور است که «خلق مثل یک موجود، اعاده‌ی عین آن موجود نیست» (همان: ۱۷/ ۱۷۸)، زیرا «حقیقت این است که زمان هویتی مستقل از هویت زمانیات ندارد و به عبارت دیگر زمانیات هویتی خارج از زمان ندارند و هر موجودی از موجودات زمانی، مرتبه‌ای از مراتب حرکت و زمان است و فرض موجودی در غیر آن مرتبه از زمان که واقع شده، عیناً مثل این است که فرض کنیم آن موجود، آن موجود نباشد» (همان: ۱۱۵/۳) و «پس بدنی که بعد از مرگ کالبد آدمی می‌شود، وقتی با بدن قبل از مرگش مقایسه شود،



من غیر تأویل، و یحکم علیه العقل الصریح من غیر التعطیل؛ همانا حقیقت در معاد؛ بازگشت بدن به عینه و شخصه می‌باشد، همانگونه که شرع صحیح بدون تأویل بر آن دلالت می‌کند و عقلی که تعطیل نباشد به صراحت بر آن حکم می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۷۸ ب: ۹۴). ایشان معیار عینیت بین ابدان را متوجه نفس انسان می‌داند، بدین وجه که اگر بدنی که در آخرت محشور می‌گردد و نفس شخصی خاص در آن دمیده شود، عین بدن دنیوی همان شخص مورد نظر می‌گردد و برای تبیین دقیق موضوع بیان داشته است که بین بدنی که انسان در خواب مشاهده می‌کند و بین بدن دنیوی و اخروی‌اش عینیت برقرار می‌باشد، زیرا در هر سه مورد یک نفس واحد بر آن‌ها تصرف کرده است و در واقع مراد از عینیت نیز به خاطر تعلق گرفتن نفس واحد به آن‌ها می‌باشد؛ زیرا معیار حقیقت و شخصیت انسان به نفس او است و بدن از آن جهت که بدن است جز به واسطه‌ی نفس تشخص نمی‌یابد و بنابر این «لو رأیت إنساناً فی وقت سابق ثم تراه بعد مدّه کثیره و قد تبدّلت أحكام جسمه، أمکنک أن لا تحکم علیه بأنّه ذالک الإنسان، اگر تو انسانی را پیش از این دیده باشی و سپس بعد از زمان طولانی وی را مشاهده کنی، در حالی که حالات و خصوصیات جسم او همگی دگرگونی یافته است؛ آیا تو را امکان آن نیست که حکم نمایی این همان است». (همان: ۸۷) در نتیجه «فجوهریّه هذا العبدُ واحدهٌ فی الدُّنْیا والآخرة، و روحه باقیٌ مَعَ تبدُّل الصُّور علیه مِن غیر تَناسُخ، جوهریت این بنده در دنیا و آخرت یکی است و با وجود تغییر صورت‌ها، بدون اینکه تناسخی در کار باشد، روحش باقی است» (همو، ۱۳۸۸: ۳۴۶).

علامه طباطبایی نیز مانند ملاصدرا به موازات قائل شدن به مماثلت بین ابدان دنیوی و اخروی، به عینیت بین آن‌ها نیز باور داشته و ملاک عینیت را متوجه نفس انسان دانسته است؛ زیرا هر چند «بدنی که بعد از مرگ کالبد آدمی می‌شود وقتی با بدن قبل از مرگش مقایسه شود، مثل آن بدن

خواهد بود نه عین آن، ولی شخصیت انسان همان شخصیت است، زیرا روحی که وحدت بدن قبل از مرگ را در تمامی مدت عمر حفظ می‌کرد همین روحی است که بعد از مرگ در کالبدی دیگر درآمده، هم چنان که بدن‌های متعدد قبل از مرگ بخاطر یکی بودن روح، یکی بود، بدن بعد و قبل از مرگ هم به خاطر یکی بودن روح، یکی است و عین هم هستند» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷/ ۱۷۸). البته علامه طباطبایی در این خصوص به یک نکته اساسی نیز توجه کرده- اند که «ممکن است به ذهن برسد که خداوند خلقت بعدی را مثل خلقت قبلی دانسته نه عین آن، پس یک فرد بشر در قیامت مثل آن فردی است که در دنیا بوده نه خود او، در جواب می‌گوئیم تشبیه و مانند بودن تنها در بدن است که مورد انکار منکرین معاد بوده است و در نفس آدمی که معیار حافظ وحدت و شخصیت انسان هم در این دنیا و هم در آخرت است، تشبیه راه ندارد و به خاطر همین حفظ وحدت نفس است که انسان آخرتی عین انسان دنیوی است نه مانند آن» (همان: ۳۵۲/۱۳).

نادیده گرفتن تمام جوانب نظرات هر دو فیلسوف منجر به تناقض خواهد گردید، زیرا از یک سو هر دو معتقد به مماثلت بدن اخروی با دنیوی می‌باشند و قطعاً مثل یک شیء، عین آن نخواهد بود، در نتیجه باید گفت انسانی که در آخرت مجازات می‌گردد غیر از انسان دنیوی بوده و معاد معنایی نخواهد داشت. از طرف دیگر هر دو بر عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی تأکید داشته‌اند و قاعداً عینیت زمانی معنا پیدا خواهد کرد که ابدان دنیوی و اخروی در تمام جوانب و ویژگی‌ها عین همدیگر باشند و این امر مستلزم اعاده‌ی معدوم بوده که امری محال است. بنابراین ما باید در تحلیل آراء این دو فیلسوف به دقت نظر آن‌ها نیز توجه داشته باشیم. هر دو زمانی که به مثلثیت بدن اخروی با بدن دنیوی نظر داشته‌اند ملاک مثلثیت را بدن انسان قرار داده‌اند و زمانی که عینیتی را بین آن‌ها جاری کرده‌اند معیار عینیت را متوجه نفس انسان دانسته‌اند، زیرا اگر صرفاً مثلثیت بر قرار باشد



برخلاف جسم است، زیرا چون صورت یکی از متقابلان در آن حلول کند، واجب است که صورت آن دیگر نیز حلول کند، چون تعقل متقابلان با هم صورت می‌گیرد . . . و از این معلوم می‌شود که قابل معقولات و علوم از انسان جوهر مجرد است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴۹۰/۲).

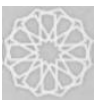
علامه طباطبایی اذعان داشته است که «در نظر اسلام روح و بدن دو واقعیت مخالف همدیگر می‌باشند، بدن به واسطه‌ی مرگ خواص حیات را از دست می‌دهد و تدریجاً متلاشی می‌شود، ولی روح این گونه نیست بلکه حیات بالاصاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود و علقه‌ی خود را برید بدن از کار می‌افتد و روح همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۵۸) و بر این اساس «حقیقت انسان عبارت است از آن جان و روح و نفس او که با کلمه‌ی من و تو از آن حکایت می‌کنیم و روح آدمی غیر بدن اوست و بدن در وجودش و شخصیتش تابع روح است و روح با مردن متلاشی نمی‌شود و معدوم نمی‌گردد» (همو، ۱۳۷۶: ۳۹۵/۱۶). بنابر این نفس انسان فاقد ماده و یک امر مجرد است و دلیل تجرد نفس نیز این است که «قابل انقسام و تجزیه نیست و با اینکه بدن انسان پیوسته در تغییر و تبدیل است و امکانی مختلف برای خود اتخاذ می‌کند و زمانهای گوناگون بر وی می‌گذرد، حقیقت نامبرده‌ی «من» ثابت است و در واقعیت خود تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و روشن است که اگر مادی بود خواص مادیت را که انقسام و تغییر زمان و مکان می‌باشد، می‌پذیرفت» (همو، ۱۳۸۳: ۱۶۰). ایشان در توصیف ماهیت نفس و نوع رابطه آن با بدن مادی عنوان داشته است که «نفس همان است که آدمی در طول عمرش از او خبر می‌دهد به «من» و «اینجانب»، و همین «من» است که انسانیت انسان به وسیله‌ی آن تحقق می‌یابد، همان است که درک می‌کند و اراده می‌نماید و افعال انسانی را به وسیله‌ی بدن و اعضای مادی آن انجام می‌دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس

شخص عذاب شونده غیر از شخص دنیوی خواهد بود. اما از آنجا که از دیدگاه هر دو فیلسوف شخصیت و حقیقت انسان بر مدار نفس قرار گرفته است؛ لذا تعلق گرفتن نفس به بدن محشور، موجب عینیت بخشیدن آن با بدن دنیوی می‌گردد و شخص عذاب شونده همان شخص دنیوی خواهد بود. نتیجه‌ی آراء دو فیلسوف این است که انسان اخروی عین انسان دنیوی است به اعتبار نفسش، و مثل آن است به اعتبار بدن منهای نفس.

۳/۱۰ اثبات تجرد نفس و تداوم حقیقت انسان پس از مرگ

از نظر ملاصدرا نفس ملاک حقیقت انسان است و بدن عنصری دنیوی نقشی در شخصیت انسان ندارد، زیرا «العبره فی تشخص کل إنسان إنما هو بنفسه و أمّا بدنه من حیث هو بدنه، فلیس له تشخص إلا بالنفس، اعتبار در تشخص هر انسانی به نفس اوست و تشخص بدن از آن حیث که بدن است نیست مگر به نفس» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶۵۷/۲) و بدن انسان پس از مرگ فاسد و متلاشی می‌گردد و بنابر این نیاز است نفس که حقیقت انسان بر مدار آن واقع شده است، مبری از خصوصیات ماده‌ی عنصری و یک امر مجرد باشد تا اینکه از گزند فساد و نابودی در امان بماند.

ایشان برای اثبات تجرد نفس استدلال کرده است که «محل المتقابلات و لو كانت جسمانية لا متنع إدراكها للمتضادين و غیرهما مثل السواد و البیاض و العلم و الجهل بإدراك واحد معاً؛ لأن صورتی الضدین و بالجمله المتقابلین لا تحلّ فی جسم واحد معاً و الحال فی النفس بخلاف الجسم؛ فإنّها مهما حلّت فیها صوره أحد المتقابلین، وجب ضروره أن يحلّ معه صوره المقابل الآخر، لأنّ تعقل المتقابلین یكون معاً . . . فثبت أنّ قابل المعقولات و العلوم من الإنسان جوهر مجرد؛ محل متقابلات است و اگر جسمیه بود حصول متضادان مثل سیاه و سفید و علم و جهل با هم در آن محال بود، زیرا که صورت ضدین بلکه مطلق متقابلین با هم در جسم واحد حلول نمی‌کند و حال نفس



المتألهین کمتر فیلسوفی را می‌شناسیم که به خصوص در مورد مسأله‌ی معاد جسمانی سخن تازه و مطلبی بدیع آورده باشد» (دینانی، ۱۳۸۲: ۲۸).

اصول اولیه معاد جسمانی صدرا که در قالب یازده اصل تعریف شده‌اند؛ بر اساس برخی از ابتکارات فلسفی ایشان از قبیل اصالت وجود، حرکت جوهری و مجرد خیال استوار شده است و در مجموع تکیه ملاصدرا بر براهین عقلی برای اثبات معاد جسمانی، برجسته‌تر از تمسک ایشان به ادله نقلی و شریعت بوده است.

علامه طباطبایی هر چند در برخی امور از قبیل اثبات حقیقت انسان، مجرد نفس و متلاشی شدن بدن عنصری از ادله عقلی بهره جسته است، اما حقیقت امر این است که ایشان در برابر معاد قرآنی تسلیم بوده و در بعضی موارد صرفاً به ظواهر آیات قرآنی و سنت بسنده کرده است و سعی داشته تا معادی عامه‌پسند و نزدیک به آنچه که مردم از ظواهر آیات قرآنی برداشت می‌کنند، را ارائه دهد. استاد مطهری بیان کرده که «وقتی من بعضی از مسائل را از آقای طباطبایی سؤال می‌کردم، می‌دیدم ایشان به بعضی از آیات قرآن که می‌رسند به اجمال می‌گذرند و حرفی نمی‌زنند. می‌گفتند: حقیقتش این است که من در بعضی از موارد از اینکه بگویم تسلیم مقاصد واقعی قرآن هستم راه دیگری ندارم، یعنی برای خودم مطلب (بحث راجع به مسأله‌ی معاد و این چیزها بود) آنقدرها مکشوف نیست و حالتی که برای خودم احساس می‌کنم این است که باید تسلیم مقاصد قرآن باشم» (مطهری، ۱۳۸۵: ۶۱).

۴،۲ صراحت گویی ملاصدرا در طرح مباحث معاد انسانی

شیوه و ابتکار ملاصدرا در ترسیم معاد جسمانی؛ به منزله عبور از مرز دستاوردهای فکری فیلسوفان قبل از وی است و به نوعی می‌توان آن را یک سنت شکنی به شمار آورد؛ زیرا اصولی که ایشان برای معاد جسمانی ترسیم کرده است؛ علاوه بر مغایرتش با

نیست؛ البته ابزار کار نفس در کارهای مادی او و اما در کارهای معنوی، نفس بدون حاجت به بدن کارهای خود را انجام می‌دهد» (همو، ۱۳۷۶: ۱۷۴/۱۰) و در نهایت اینکه حقیقت انسان همان نفس است «و اینکه فرموده یتوفاکم: می‌گیرد شما را و نغمود یتوفی روحکم: می‌گیرد جان شما را، دلالت دارد بر این که حقیقت انسانی که ما از آن به کلمه‌ی من تعبیر می‌کنیم همان روح انسانی است و بس، و چنان نیست که ما خیال می‌کنیم روح جزئی از انسان است و یا صفت و یا هیئتی است که عارض بر انسان می‌شود (همان: ۲۰۵/۷).

در واقع اثبات مجرد و تداوم بقای نفس بعد از مرگ انسان؛ جنبه‌ی مفروض معاد صرف جسمانی را باطل می‌نماید و معاد انسان لزوماً باید با حضور نفس و یک بدن متناسب با نشئه اخروی تحقق پیدا کند.

۴ شیوه و دیدگاه‌های متفاوت ملاصدرا و علامه طباطبایی در خصوص معاد جسمانی

۴،۱ استفاده بیشتر ملاصدرا از قواعد فلسفی و برهانی برای ترسیم معاد انسان

با وجود اینکه هر دو فیلسوف بر لزوم توجه توأمان به شرع و عقل برای ترسیم معاد جسمانی انسان تاکید کرده‌اند، اما در این عرصه؛ میزان استفاده آن‌ها از این دو مقوله به یک اندازه و در یک سطح نبوده است. ملاصدرا برای اثبات نحوه‌ی معاد انسان؛ بیشتر متوسل به مبانی عقلی و برهانی شده است و در واقع «اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی و استدلال فلسفی یکی از قله‌های رفیع در فرهنگ اسلامی است که رسیدن به آن نصیب صدر المتألهین شیرازی گشته است. این فیلسوف بزرگ با شجاعتی کم نظیر دست به ابتکار زده و مسأله‌ای را که حدود یازده قرن در نظر فلاسفه مشکل به شمار می‌آمده، آسان ساخته است. پس از صدر



ضمن اشاره به ترجیح اختصار در طرح مباحث مربوط به معاد عنوان داشته است که «باید دانست اباحتی که در معاد مطرح می‌شود دامنه‌ای بس وسیع دارد که تدبر در آیات قرآنی و بیانات وارده در مبدأ و معاد این نکته را روشن می‌سازد و لکن ترجیح اختصار مانع آن بود که بیشتر از آنچه در فصول سابقه انجام گرفته در اطراف مطالب غوری نماییم. علاوه آن که بسط بیشتر کلام در نزد جویندگان حقایق میسر و میسر نیست و لذاست که در این سنخ مطالب اشارات بر عبارات غالب است و از همین روی هم روش این رساله را از دیگر رسائل متقدمه متمایز ساختیم» (همو، ۱۳۸۹: ۲۱۳). آیت ا. . جوادی آملی در خصوص علت عدم صراحت‌گویی علامه در موضوع معاد بیان داشته که «مرحوم علامه در مورد بحث معاد به ما می‌فرمودند هنوز آن شرایط و قابلیت در افراد مهیا نشده است که انسان بتواند بحث معاد را به صورت آزادانه طرح کند» (به نقل از پویان، ۱۳۸۹: ۶۶۵)^۱ و این عبارت دلالت بر این دارد که علامه طباطبایی با وجود اینکه مواردی را در مورد حقایق معاد دانسته است؛ لکن افراد و جامعه را برای پذیرش این موضوعات مستعد قلمداد نکرده است و در نتیجه ایشان برخلاف ملاصدرا؛ مباحث مربوط به معاد انسان را به صراحت ترسیم و تبیین نکرده است.

۴،۳ تعارض آرای ملاصدرا در خصوص نحوه حشر بدن اخروی

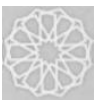
حقیقت امر این است که ملاصدرا در خصوص نحوه حشر بدن اخروی دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه داده است و از یک سو اذعان داشته که «بعد از حشر نفوس و تعلق آن به اجساد دیگری غیر از این اجساد، کسی نمی‌تواند مدعی شود که این بدن محشور غیر از بدنی است که دچار موت شده است» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۷۶) علاوه بر این «ایجاد الموالید المکونه فی هذا العالم و تبلیغها إلی غایه

دستاوردهای فیلسوفان و اندیشمندان پیش از وی، از زمان حیاتش تا کنون نیز همواره با نقادی و اعتراض شمار زیادی از متفکران و فیلسوفان مواجه شده است، تا جایی که برای برخی از عالمان دین مانند شیخ مجتبی قزوینی خراسانی پذیرفتنی نبوده و آن را از جهت اصول و اساس و نتیجه مخالف با معاد قرآن قلمداد کرده است (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۲۷) و از میان فقیهان میرزا محمد حسن نائینی تا مرز تکفیر آخوند پیش رفته است (جعفر انواری، ۱۳۸۷: ۵۸). شهید مرتضی مطهری نیز دیدگاه ملاصدرا را مطابق با معاد قرآن ندانسته و عنوان داشته است که «امثال ملاصدرا گفته‌اند، معاد جسمانی است، اما همه‌ی معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح، یعنی گفته‌اند این خصائص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد؛ . . . ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم (تطبیق بکنیم) با اینکه خیلی حرف خوبی است و آن را با دلایل علمی هم می‌شود تأیید کرد ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد، چون معاد قرآن روی تنها انسان نیست و روی همه‌ی عالم است. قرآن اساساً (در امر معاد و بازگشت) راجع به عالم ماده بحث می‌کند نه تنها انسان» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۹۴).

از نظر علامه طباطبایی موضوعاتی که سطح‌شان از سطح ماده و جسم بسی بالاتر است، اگر با صراحت و پوست کنده به فهم عامه مردم که از حس و محسوس تجاوز نمی‌کند؛ تحمیل شود، به کلی ناقض غرض خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۷) و در حوزه اثبات معاد انسان اذعان داشته که «بر طبق آنچه که برهان بدان رهنمون شود و یا از کتاب و سنت استخراج گردد ما در این موضوع اختصار و اقتصار به معانی کلیه را ترجیح داده‌ایم» (همو، ۱۳۸۷: الف: ۶۷). شاید ایشان ظرفیت فهم و ادراک عامه مردم را برای پذیرش حقیقت معاد مهیا ندانسته است تا اینکه به صراحت جزئیات معاد انسان را ترسیم کند و

در واقع نقل به قول است و برای حفظ امانت از نقل قول استفاده شده است.

^۱ آقای پویان در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه عنوان داشته که این مطلب را از آیت ا. . جوادی آملی شنیده است و



شود و اینکه «حقیقت مرگ این است که خداوند روح را از بدن بگیرد و علقه او را با آن قطع کند، آن گاه می‌عوّثش نماید و بعث و معاد هم معنایش این است که خداوند بدن را از سر نو خلق کند و دوباره روح را به آن بدمد» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۴۶۱/۱۱) و مطلبی را پیرامون عینیت داشتن نفس و بدن اخروی و یا صدور بدن اخروی توسط نفس عنوان نکرده است و دیدگاهش در این زمینه فاقد هرگونه تعارض است.

۴/۴ نقش اساسی قوه خیال در معاد جسمانی ملاصدرا

یکی از اصول اولیه ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی؛ اعتقاد به بقاء و تداوم قوه‌ی خیال پس از مرگ انسان است. از نظر ایشان قوه‌ی خیال جوهری مجرد از بدن حسی و مادی است و به هنگام متلاشی شدن این بدن عنصری، عاری از فساد باقی می‌ماند و هیچ نابودی و اختلال در آن راه ندارد. در واقع کارکرد اصلی قوه‌ی خیال در قیامت این است که «نفس مادامت متعلّقه بالبدن، کان إبصاره- بل إحساسه مطلقاً- غیر تخیّله... اُمّا عند خروجها عن هذا العالم، فلا یبقی الفرق بین التخیّل و الإحساس؛ إذ القوّه الخیالیّه - و هی خزانه الحس- قد قویت و خرجت عن غبار البدن و زال عنها الضعف و النقص و اتّحدت القوى و رجعت إلى مبدئها المشترك، فتفعل النفس بقوّتها الخیالیّه ما تفعله بغيرها و تری بعین الخیال ما کانت تراه بعین الحسّ و صارت قدرتها و علمها و شهوتها شیئاً واحداً، فإدراکها للمشتهیات نفس قدرتها علیها و إحضارها إیّاها عندها، نفس مادام که تعلق به بدن دارد، إبصار - بلکه احساسش مطلقاً- غیر تخیلش است... اما هنگام خروجش از این عالم، فرقی بین تخیل و احساس نمی‌باشد، چون قوه‌ی خیالی که عبارت از خزانه و گنجینه‌ی حس است، قوی شده و از غبار بدن بیرون رفته و نقص و ضعف از آن زایل شده و قوا با هم اتحاد پیدا کرده و به مبدأ مشترکشان باز گردیده‌اند، لذا نفس به قوه‌ی خیالی خود آنچه را که به وسیله‌ی غیر آن انجام می‌داد، انجام می‌دهد و

خلقها و إکمالها تدریجی و وجود الأخرویات دفعی حدوثاً و کمالاً... و نفخ أرواحهم فی أجسادهم المتکوّنه من تلك الأرواح بواسطه بعض ملائکته نفخه واحده، خلقت و به کمال رسیدن وجودهای دنیوی تدریجی است در حالیکه وجودهای اخروی هم در حدوث و هم در کمال دفعی است... و دمیدن ارواح در اجساد اخروی به واسطه‌ی بعضی ملائکه به یک نفخه است» (همو، ۱۳۸۱: ۶۹۱/۲) که بر اساس این دیدگاه نفس و بدن دو مقوله جدا از هم هستند و در واقع باید بدنی وجود داشته باشد تا اینکه نفس به آن تعلق پیدا کند و دمیده شدن نفس در بدن ما را به این نکته‌ی کلیدی رهنمون می‌نماید که بدن اخروی مخلوق نفس نیست.

ایشان در جای دیگر نفس انسان را فاعل ابدان اخروی دانسته است و عنوان داشته که «نفس الآخره فاعله لأجسادها علی سبیل الاستیجاب و الاستلزام... و فی الآخره یتنزل الأمر إلى النفوس فینسج منها الأبدان، نفوس اخروی فاعل اجسادشان به نحو استیجاب و استلزام هستند... و در آخرت امر به سوی نفوس تنزل می‌یابد و بدن‌ها تار و پود خود را از آن می‌گیرند (همو، ۱۳۸۸: ۳۴۷) و علاوه بر این «یوم الآخره... فیه یقوم الروح عن هذا البدن الطبیعی مستغنیاً عنه فی وجوده قائماً بذاته و بذات مبدعه و منشئه و البدن الآخری قائم بالروح هناك و الروح قائم بالبدن الطبیعی هاهنا لضعف وجوده الدنیوی و قوّه وجوده الآخری؛ در آخرت... روح از این بدن طبیعی برخاسته و در وجودش از او بی‌نیاز شده و قائم به ذات خود و به ذات مُبدع و آفریننده- اش می‌باشد، چون بدن اخروی در آنجا قائم به روح است در حالی که در اینجا روح قائم به بدن طبیعی- به واسطه‌ی ضعف وجود دنیویش و قوه‌ی اخرویش- می‌باشد» (همو، ۱۳۸۲: ۲۱۵) و دیدگاه‌های متفاوت ایشان در خصوص نوع رابطه ابدان و نفوس اخروی؛ فهم دیدگاهش را با مشکل مواجه نموده است.

علامه طباطبایی نفس و بدن انسان اخروی را دو مقوله جدا از هم تعریف کرده است و در واقع نفس انسان توسط پروردگار به بدن محشور دمیده می‌-



هیچ‌گونه اشاره‌ای به بقاء و تداوم قوه‌ی خیال در آخرت نداشته است.

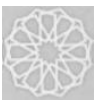
۴٫۵ توصیف عام ماده اخروی توسط علامه طباطبایی

ملاصدرا در توصیف ماده اخروی با تفکیک قائل شدن بین بهشت و جهنم اذعان داشته است که بهشتیان فاقد هرگونه تغییر و تحول هستند؛ اما اهل جهنم مدام در حال تبدل و تغییر می‌باشند؛ زیرا جهنم از جنس جهان مادی است و اهل آن امکان خارج شدن از حکم و فرمان طبیعت و تأثیر آن را پیدا نکرده‌اند و این امر به سبب تفاوت در غلظت ماده‌ی دوزخیان و بهشتیان می‌باشد که میزان آن در ماده‌ی دوزخیان بیشتر از ماده‌ی بهشتیان است.

ایشان در توصیف احوال ابدان دوزخیان بیان داشته که « فلا شبهه فی تجدد أحوالهم و تبدل جلودهم و استحاله أبدانهم و تقلبها من صوره إلى صوره، شکی در نو شدن احوالشان و تبدیل پوستهایشان و دگرگونی بدنهایشان و از صورتی به صورت دیگر گردیدنشان نیست» (همو، ۱۳۸۲: ۵۴۳/۹) و این در حالی است که « أصحاب الجنّه، فلیس لهم هذا التبدل و الاستحاله و الكون و الفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأه الطبیعه و أحكامها؛ بهشتیان برایشان این تبدیل و دگرگونی و کون و فساد نیست، زیرا نشأه و عالیشان از نشأه و عالم طبیعت و حکم آن خارج و برتر است» (همان: ۵۴۴/۹، همو، ۱۳۸۵: ۱۸۲) ایشان به صراحت در بیان علت تغییر ابدان دوزخیان و توصیف مکان دوزخ بیان می‌دارد که « ذالک لأنّ طبائعهم من القوى الجسمانيّه و... دار الجحیم من جنس هذه الدار و... أفاعیل القوى المادیّه و انفعالاتها متناهیّه، فلا بدّ فیها من انقطاع و تبدل، آن بدان جهت است که طبایعشان از قوای جسمانی مادی است... جهنم از جنس این سراسر است و... افعال قوای مادی و انفعالات آن‌ها متناهی است پس در آن‌ها ناگزیر انقطاع و تبدل است» (همو، ۱۳۸۲: ۵۴۳/۹).

به دیده‌ی خیال آنچه را که به دیده‌ی حس می‌دید، می‌بیند و قدرت و علم و خواست یک چیز گردیده است. بنابراین ادراکش مر خواستها و مشتیهات را، نفسِ قدرتش و حاضر ساختنشان مر آن‌ها را نزد خود می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۹/۹) علاوه بر این یکی از تفاوت‌های اساسی کارکرد قوه خیال در عرصه قیامت نسبت به دنیا این است که موجودات دنیوی « لا یترتب علی صورها و تخلیها ما یترتب علی وجودها الخارجی، بخلاف موجودات الآخره؛ فإنّ وجودها العینی هو عین تخلیها و وجودها الخیالی، فالتخیل هناک نفس الوجود العینی و عین تحصل الخارجی؛ فلهذا یترتب علی التخیل ما یترتب علی الوجود العینی، بر تصور و تخیل آنها مترتب نمی‌گردد؛ آنچه بر وجود خارجی آنها مترتب می‌گردد؛ به خلاف موجودات اخروی که وجود عینی آنها عین تخیل و وجود خیالی آنها است؛ پس تخیل در آنجا عین وجود عینی و تحصل خارجی است و به این سبب بر متخیل مترتب می‌گردد آنچه بر وجود خارجی مترتب می‌گردد (همو، ۱۳۸۱: ۶۸۰/۲) و « نفس آنچه را که بخواهد از صور جسمانی، به صرف خواستن برای او حاضر و موجود است و بسیاری از آیات قرآن بر این معنا که نفس، فعّال ما یشاء و قادر بر ایجاد مایرید است، دلالت دارند و وجود خارجی مشتیهات نفس غیر از حضور و حصول و مدرکات در مملکت نفس نمی‌باشد» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۷۶). بنابر این فراهم شدن شرایط مذکور برای نفس به سبب این است که « تخیل هناک نفس الوجود العینی و عین تحصل الخارجی؛ فلهذا یترتب علی التخیل ما یترتب علی الوجود العینی بوجه أقوى و اشدّ، لصفاء الموضوع و القابل، تخیل در آنجا عین وجود عینی و تحصل خارجی است و به این سبب بر متخیل مترتب می‌گردد آنچه بر وجود خارجی مترتب می‌گردد بر وجه اقوی و اشد، به اعتبار صفای موضوع و قابل» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶۸۰/۲).

از نظر علامه طباطبایی؛ صرفاً نفس انسان پس از مرگ به عنوان یک امر مجرد کماکان باقی می‌ماند و در مباحثی که پیرامون معاد مطرح کرده است،



علامه طباطبایی برخلاف ملاصدرا؛ ویژگی‌های ماده‌ی اخروی را به صورت عام توصیف کرده است و تفکیکی بین ماده‌ی بهشتیان و دوزخیان قائل نشده است. از نظر ایشان با وجود اینکه اجسام اخروی از سنخ ماده هستند، اما هیچگونه تزاممی بین آن‌ها وجود ندارد و البته عدم وجود تزامن بین آن‌ها را نمی‌توان حمل بر مجرد اجسام اخروی نمود؛ زیرا تزامن مختص عالم ماده می‌باشد و نمی‌توان احکام دنیا را به عالمی که غیر مشهود و غیر قابل مشاهده است، سرایت دهیم (به نقل از رُخشاد، ۱۳۸۷: ۲۵۷). نکته‌ی اساسی که در دیدگاه علامه طباطبایی مدنظر قرار گرفته است، عدم مزاحمت بین اشیاء و موجودات اخروی است و اجسام اخروی با وجود جسم و مادی بودن، برای یکدیگر مزاحمت ایجاد نمی‌کنند و بر این مهم دلالت دارد که لفظ ماده‌ی اخروی به معنای مطابقت آن با ماده‌ی دنیوی نمی‌باشد بلکه ماده اجسام اخروی متناسب با نظامی که در آن قرار دارد، شکل می‌گیرد.

۴٫۶ عدم اشاره علامه طباطبایی به بدن باطنی

ملاصدرا در ترسیم معاد جسمانی انسان بر این باور بوده که «داخل بدن کلّ انسان و ممکن جوفه حیواناً صوریاً بجمیع أعضائه و أشكاله و قواه و حواسه، هو موجود قائم بالفعل لا یموت بموت هذا البدن و هو المحشور یوم القیامه بصورته المناسبه لمعناه و هو الذی یتاب و یعاقب و لیست حیاته کحیاه هذا البدن المركب عرضیه وارده علیه من الخارج و إنّما حیاته کحیاه النفس ذاتیه و هو حیوان متوسط بین الحیوان العقلی و الحیوان الحسی، یحشر فی القیامه علی صورهِ هیئات و ملکات کسبتِها النفس بیدها العَمّالهِ، داخل بدن هر انسانی و در میان درونش حیوانی صوری به تمام اعضا و اشکال و قوا و حواسش است و او موجودی است که بالفعل قائم است و با مرگ این بدن نمی‌میرد و روز رستاخیز به صورتی که مناسب با معنایش است، محشور می‌گردد و اوست که پاداش و کیفر می‌یابد و حیاتش مانند این بدن مرکب، عرضی نیست که از خارج بر آن وارد شود

بلکه حیاتش مانند حیات نفس ذاتی است و آن حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی، که در رستاخیز به صورت اشکال و ملکاتی که نفس به دست عُمال و کارگزاران خود کسب کرده است، محشور می‌گردد» (همو، ۱۳۸۲: ۳۱۶/۹) و افزون بر این، بدن باطنی ترکیب اتحادی با نفس دارد و از فنا و دثور محفوظ است و «النفوس تصرفاً أولیاً ذاتیاً من غیر واسطه و قسم یتصرف فیهِ تصرفاً بالعرض بواسطه جسم آخر قبله . . . فهو من الأجسام النوریّه الأخریّه الحیّه بحیاه ذاتیه غیر قابلهِ للموت . . . و لهذا یتستحیل و یضمحلّ سریعاً و لا یمکن حشره إلی الآخره . . . و هو یحشر مع النفوس و یتّحد معها و یبقی ببقائِها، نفوس به صورت مستقیم و بالذات در آن تصرف می‌کند، اما در (بدن ظاهری) به نحو بالعرض و از طریق بدن باطنی تصرف و تدبیر می‌کند. جسم باطنی از اجسام نوری اخروی و زنده به حیات ذاتی است که مرگ در آن راه ندارد . . . (بدن ظاهری) فاسد و نابود شونده است و حشر آن نیز در آخرت ممکن نیست، جسم باطنی با نفوس انسان متحد می‌شود و در آخرت محشور می‌گردد» (همو، ۱۳۸۸: ۴۰۲)

علامه طباطبایی هیچ گونه اشاره‌ای به بدن باطنی نداشته است و در مباحثی که مربوط به رابطه‌ی بدن و نفس بوده، همواره به بدن ظاهری انسان اشاره داشته است و برخلاف ملاصدرا؛ معتقد است که نفس انسان بدون واسطه و به صورت مستقیم تدبیر بدن ظاهری و عنصری را انجام می‌دهد.

۵ نتیجه گیری

علیرغم اینکه ملاصدرا شیوه‌ی خود را تلفیقی از شرع و عقل قلمداد کرده است و سعی داشته تا دیدگاهش را با ترکیب شرع و عقل آراسته نماید، لکن وجه عقلانی آن بیشتر تجلی پیدا کرده است و بر خلاف ادعای اولیه؛ برخی از نظراتش مانند اعتقاد به بدن باطنی؛ آمیخته با حوزه‌ی عرفان است و باور به بدن باطنی و کشف و شهود آن نیاز به تجربه‌ی

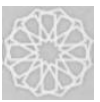


متمایز از وی اتخاذ کرده است و برخی از مبادی معاد انسان را با نبوغ فکری و اقامه برهان حلاجی نموده است.

در مجموع دیدگاه‌ها و نظریات هر دو فیلسوف؛ رافع تمام مسائل مربوط به معاد انسان نمی‌باشد و کماکان تبیین مسئله‌ی معاد جسمانی با پیچیدگی و غامض بودن همراه است و خصوصاً کیفیت ماده اخروی و مواد تشکیل دهنده آن به صراحت توسط آنان مورد تبیین و واکاوی قرار نگرفته است و در تبیین برخی از مباحث کلیدی و اساسی توان اقناع مخاطبان را نداشته‌اند. با این وجود شیوه و رهیافت آنها به گونه‌ای ظریف و باریک‌بین ترسیم گردیده و شبهات اساسی وارده بر معاد جسمانی را بی‌معنا و بی‌اساس جلوه نموده‌اند و بدون هرگونه هیاهو و جنجالی؛ خط بطلان بر آنها جاری کرده‌اند و با وجود اینکه معمولاً عمده شبهات پیرامون معاد انسان؛ ناشی از عدم شناخت کافی نسبت به حقیقت و شخصیت انسان است؛ لکن هر دو فیلسوف با ظرافت تمام و به طرزی شیوا و قانع کننده؛ حقیقت انسان را تبیین کرده‌اند و در نهایت نظرات آنها بیانگر حشر انسان با مجموع بدن و نفس می‌باشد و از بین جنبه‌های مفروض در معاد انسان، به جنبه-ی معاد جسمانی -روحانی(با بدن غیر عنصری) اعتقاد داشته‌اند و هر چند شیوه علامه تلفیقی از شرع و عقل و البته با لحاظ کردن بیشتر جنبه شرعی بوده است؛ لکن شیوه ملاصدرا برخلاف ادعای ایشان مبنی بر لزوم توجه به جانب شرع در تفسیر عقلانی معاد جسمانی و پرهیز از مطرح کردن مکاشفات غیبی، می‌توان تلفیقی از عقلانی- و حیانی و عرفانی توصیف نمود.

شخصی دارد و دست یافتن به چنین باوری برای همگان امکان پذیر نمی‌باشد. علاوه بر این، ایشان در برخی موارد برای اثبات یک موضوع؛ نظرات و دیدگاه‌های مختلف و بعضاً متناقضی را بیان کرده است به گونه‌ای که فهم و تحلیل دیدگاهش را با مشکل مواجه نموده است و نمی‌توان نتیجه واحدی را از آن به دست آورد. البته یکی از ویژگی‌های برجسته ملاصدرا؛ صراحت‌گویی و جسارت داشتن در بیان مطالب نو بوده است تا جایی که آرای ایشان به عنوان یک نوع سنت شکنی و عبور از مرز تفکر اندیشمندان و فیلسوفان قبل از وی قلمداد می‌گردد و فارغ از مخالفت عامه‌ی مردم ظاهر بین و جاهلان؛ به ترسیم کیفیت معاد انسان اهتمام ورزیده است و دامنه‌ی مباحث و اصول مترتب بر معاد جسمانی انسان را نسبت به سایر فیلسوفان گسترده‌تر و تا حدودی نظام‌مند نموده است.

علامه طباطبایی با وجود اینکه چندین قرن بعد از ملاصدرا زندگی کرده است و قاعدتاً باید میزان فهم و ادراک مردم زمانه ایشان نیز با گذشت زمان؛ بیشتر از زمان ملاصدرا بوده باشد و شاید همین تفاوت زمانی امکان پذیرش برخی نظرات در باب معاد انسان را برای عامه مردم راحت‌تر نماید؛ لکن ایشان با نادیده گرفتن برخی از موضوعات اساسی، به کلی‌گویی بسنده کرده است و خصوصاً با توجه به آنچه که در کتاب «انسان از آغاز و انجام» نگاشته، دیدگاهی کلامی را مطرح کرده است و سعی داشته تا نظراتی عامه فهم را در باب معاد جسمانی ارائه دهد و با وجود اینکه در حوزه فلسفه و امدار ملاصدرا است؛ لکن در اثبات معاد انسان؛ در برخی موارد از قبیل ماده بهشتیان و جهنمیان؛ شیوه‌ای



منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱) *شرح بر زاد المسافر*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۸۲) *معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی*، قم: انتشارات حکمت.
- انواری، جعفر (۱۳۸۷) *معاد جسمانی از نگاه حکیمان الهی*، معرفت فلسفی، شماره اول، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- بنکدار، حسنعلی (۱۳۸۹) *آینه آخرت* (بررسی معاد از نگاه ملاصدرا)، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- پویان، مرتضی (۱۳۸۹) *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- تقوی محمد (۱۳۷۸) «معاد شناسی» *ملاصدرا و مسئله نفس و معاد*، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. ص ۴۶۶-۴۵۷
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳) *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: انتشارات دلیل ما.
- رُخشاد، محمد حسین (۱۳۸۷) *در محضر علامه طباطبایی*، (مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های چهره به چهره با علامه طباطبایی). تهران: انتشارات موسسه فرهنگی سماء.
- طاهری، سید صدر الدین (۱۳۷۸) «گزارش و نقد معاد جسمانی در تفاسیر و آراء فلسفی صدر المتألهین» *ملاصدرا و مسئله نفس و معاد*، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا. ۴۴۸-۴۱۷
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۶) *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۳۷۷) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی استاد مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- (۱۳۸۷ الف) *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- (۱۳۸۳) *شیعه در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۳۸۹ الف) *تعالیم اسلام*، (به کوشش سید هادی خسروشاهی)، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- (۱۳۸۹ ب) *قرآن در اسلام*، (به کوشش سید هادی خسروشاهی)، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- نهایه الحکمه*، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: بی تا.
- قربانی، زین العابدین (۱۳۷۸) «چگونگی زندگی پس از مرگ به عقیده ی ملاصدرا و دیگران» *ملاصدرا و مسئله نفس و معاد*، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۳۴۲-۳۱۶
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، معاد، تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۷۸ الف) *اجوبه المسائل*، تصحیح و تحقیق آیت ا... حسن زاده ی آملی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۷۸ ب) *المظاهر الإلهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه آیت ا... سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ الف) *رساله ی سه اصل*، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر سید حسن نصر، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



تصحیح و تعلیق استاد سیدجلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات بوستان کتاب.

(۱۳۸۹ الف) **تفسیر قرآن کریم (سوره یس)**، مقدمه و اشراف آیت ا... سید محمد خامنه‌ای، تهران، تصحیح و تحقیق محمد خواجه‌ی: انتشارات بنیاد حکمت صدرا.

(۱۳۸۹ ب) **مجموعه رسائل فلسفی**. به اشراف آیت ا... سید محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود یوسف ثانی، حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

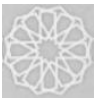
شرح هدایه الأثریه، بی‌تا، بی‌جا، بی‌نا.

(۱۳۸۱ ب) **المبدأ و المعاد**، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، به اشراف آیت ا... سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

(۱۳۸۲) **الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة**، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر رضا اکبریان، به اشراف آیت ا... سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

(۱۳۸۵) **اسرار الآیات**، تحقیق سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت.

(۱۳۸۸) **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، با حواشی حکیم ملاهادی سبزواری، مقدمه،



پی نوشت

صرفاً به صورت شفاهی اظهار نظر داشته و در واقع اثری مکتوب در این زمینه نداشته است و در نتیجه امکان ارجاع به کتاب صاحب اندیشه وجود نداشته و ناچاراً برای حفظ امانت از نقل قول استفاده شده است.

۱. چکیده مقاله مجدداً نگاشته شده است.
۲. بخش مقایسه و تطبیق تقویت و مطالب جدیدی به برخی از نظرات ملاصدرا و علامه طباطبائی افزوده شده است.
۳. در برخی موارد که به صورت نقل قول بیان شده است؛ صاحب اندیشه در این حوزه