



An Analysis of Corporeal Resurrection in Relation to the Reality of Human Existence

Ebrahim Rostami¹ , Abdollah Gholami², , and Seyed Ruhollah Dehqan Baghi³

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Shiraz University of Medical Sciences, Shiraz, Iran. Email: rostamiebrahim67@gmail.com
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shiraz University of Medical Sciences, Shiraz, Iran. Email: gholami13296@yahoo.com
3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shiraz University of Medical Sciences, Shiraz, Iran. Email: vakilco@yahoo.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2 June 2025

Received in revised form 9 August 2025

Accepted 12 October 2025

Available online 4 February 2026

Keywords:

Corporeal resurrection, elemental body, corporeal body, human reality, Şadr al-Muta'allihīn Shīrāzī

Understanding the nature of immortality has long been a central concern for scholars of theology and philosophy. Undoubtedly, any analysis of the reality of resurrection depends on an ontological account of the reality of human existence. The present study, adopting an analytical approach, seeks to clarify the nature of immortality based on the ontology of human reality. After explaining the various theories concerning the reality of the human being and presenting different conceptions of immortality based on these theories, the study examines and critiques them. It then analyzes the human being as an entity composed of an elemental body, a corporeal body, and a rational soul. Regarding the emergence of the human being, it argues that, under the divine lordship of the Almighty, the corporeal substance—possessing the potential for intensified material motion—undergoes evolution. Through the formation of this corporeal substance in the imaginal form and structure of the human being, it reaches the level of the rational soul. Alongside this essential evolution of the corporeal substance in the human form, the limbs and the elemental body come into existence through nutrition, growth, and development. The findings of this study indicate that the true human body is the corporeal body, not the elemental body. The elemental body is merely a manifestation of the corporeal body and has no share in the reality of the human being. Moreover, the union of the soul with the corporeal body is a unitive composition. Therefore, resurrection is corporeal-spiritual, not elemental-physical. The final part of the study compares the selected view with that of Şadr al-Muta'allihīn Shīrāzī

Cite this article: Rostami, E., Gholami, G., & Dehqan Baghi, S. (2026). An Analysis of Corporeal Resurrection in Relation to the Reality of Human Existence. *Theology Studies*, 8(4), 23-38.
<http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1138.1134>



© The Author(s) retain the copyright.

Publisher: Noor-al-Zahra Higher Education Institute.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1138.1134>



تحلیل معاد جسمانی در تناظر با تحلیل حقیقت وجود انسانی

ابراهیم رستمی^۱ , عبدالله غلامی گنجوی^۲ , سید روح الله دهقان باغی^۳ 

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: rostamiebrahim67@gmail.com

۲. نویسنده مسئول. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: gholami13296@yahoo.com

۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: vakilco@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵

کلیدواژه‌ها:

معاد جسمانی، بدن عنصری، بدن

است.

جسمانی، حقیقت انسان،

صدرالمتألهین شیرازی.

فهم کیفیت جاودانگی یکی از دغدغه های محققین علم کلام و فلسفه است. بدون تردید تحلیل حقیقت معاد مبتنی بر هستی شناسی حقیقت وجود آدمی است. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی، درصدد فهم کیفیت جاودانگی بر اساس هستی شناسی حقیقت انسان است. نگارنده پس از تبیین نظریات در مورد حقیقت انسان و بیان تصاویر جاودانگی مبتنی بر این نظریات، به بررسی و نقد آنها پرداخته و با تحلیل حقیقت انسان به مثابه موجودی متشکل از بدن عنصری، بدن جسمانی و نفس ناطقه، در مورد پیدایش انسان بیان نموده است که: در پرتو ربوبیت حق تعالی، جوهر جسمانی که دارای استعداد بوده در سیر حرکت جوهری اشتدادی، تکامل پیدا کرده و با شکل گیری جوهر جسمانی در هیأت و قالب مثالی انسان، به مرتبه نفس ناطقه رسیده است و به موازات این تکامل ذاتی جوهر جسمانی در قالب و هیأت انسانی، اعضاء و بدن عنصری در سایه تغذیه و رشد و نمو پیدایش یافته است. از نتایج این پژوهش آن است که: بدن حقیقی انسان همان بدن جسمانی است نه عنصری، و بدن عنصری ظهور بدن جسمانی است و سهمی در حقیقت آدمی ندارد. ترکیب نفس با بدن جسمانی، ترکیب اتحادی است. از این رو معاد جسمانی - روحانی است نه جرمانی و عنصری و در ادامه به تطبیق دیدگاه مختار با رأی صدرالمتألهین شیرازی پرداخته شده است.

استناد: رستمی، ابراهیم؛ غلامی گنجوی، عبدالله؛ و دهقان باغی، سید روح الله (۱۴۰۴). تحلیل معاد جسمانی در تناظر با تحلیل حقیقت وجود انسانی. *کلام پژوهی*,

۸ (۴)، ۳۳-۳۸. <http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1138.1134>



© نویسندگان.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1138.1134>

ناشر: موسسه آموزش عالی نورالزهرا (س) زنجان.

مقدمه

فهم مسأله معاد و کیفیت جاودانگی از دیرباز یکی از دغدغه های محققین علم کلام و فلسفه بوده است. علی رغم اتفاق نظر همه متکلمان و فلاسفه اسلامی بر وجود اصل معاد، اما در چگونگی آن اختلافات عمیقی در میان آنان وجود دارد. تا آنجا که عقل اهل تفکر در فهم معاد جسمانی، متحیر مانده است، (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۵۵/۹) از این رو شایسته است از استنتاج های عجولانه پرهیز نموده تا مبادا، پندار و تخیلات، جایگزین حقیقت گردد.

با بررسی های صورت گرفته، سه راه عقلی برای دست یابی بر اصل معاد وجود دارد. (صفایی، ۱۳۹۰: ۲۶).

۱- از طریق شناخت خداوند متعال و صفات او.

۲- از طریق شناخت هستی و هدفی که در خلقت آن نهفته است.

۳- از طریق شناخت انسان، ظرفیت و استعداد های وجودی او.

بدون تردید تحلیل حقیقت معاد، ارتباط تنگاتنگی با شناخت انسان داشته و حتی مبتنی بر تحلیل هستی شناسی، حقیقت وجود آدمی است. با همه ژرف کاوی های که تاکنون پیرامون حقیقت پیچیده انسان صورت گرفته اما هنوز ماهیت، منزلت و زولیای وجودی انسان به طور کامل شناخته نشده و سؤالات متعددی در این زمینه وجود دارد: آیا انسان موجودی صرفاً عنصری است؟ یا اینکه مرکب از جسم عنصری و نفس مجرد است؟ آیا حقیقت انسان فقط همان نفس اوست؟ یا اینکه جسم هم در حقیقت انسان سهیم است؟ مقصود از جسم چیست؟ آیا اعضای عنصری و بدن دنیوی، جسم حقیقی انسان است؟ یا جسم، حقیقتی فراتر از این بدن عنصری مادی دارد؟ اگر جسم حقیقی انسان، همان بدن عنصری اوست آیا عین همین بدن عنصری بازگشت می نماید یا مثل آن؟ مراد از عینیت و ملاک آن چیست؟ این اصلاح در زبان متکلمان و فلاسفه دارای چه معنایی است؟ آیا آیات قرآن کریم و روایات بر عینیت دلالت دارند یا عنصریت؟ و اینکه معاد جرمانی است یا جسمانی؟

اینها برخی از سؤالاتی است که در فهم و تحلیل حقیقت معاد مطرح شده و طبیعتاً نحوه ی پاسخ به این سؤالات، کاملاً در فهم چگونگی معاد تأثیر بسزایی خواهد داشت. از این رو، در پی پاسخ به این سؤالات، برخی فقط معتقد به معاد جسمانی عنصری و برخی دیگر، معتقد به معاد روحانی محض شدند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۴۲/۹) در همین راستا عده ای معتقد به معاد جسمانی عنصری و روحانی شده اما در کیفیت جسمانیت دچار اختلاف شدند. (همان) گروهی جسم را عین بدن عنصری دانسته و گروهی دیگر، قائل به مثلثیت با بدن عنصری شدند. برخی از اندیشمندان در تفسیر جسم و عینیت، رأی دیگری اتخاذ نموده و بر این باورند که معاد، جسمانی است اما نه عنصری، عینیت بدن دنیوی و اخروی را مطرح کردند اما نه از حیث ماده ی عنصری خاکی بلکه از حیث صورت جسمانی. پژوهش حاضر در صدد تحلیل هستی شناسی انسان و در پی آن فهم کیفیت حقیقت معاد است. برخی از امتیازات پژوهش حاضر در مقایسه ی با سایر پژوهش هایی که تاکنون صورت گرفته است و اهل فن، آگاه به آن بوده و ضرورتی در تبیین آنها نیست، عبارتند از: ۱- جامعیت تحقیق در بیان نظریات معاد با توجه به نوع هستی شناسی انسان ۲- ارائه تحلیل جدید از هستی انسان و تفسیر کیفیت معاد مبتنی بر این تحلیل ۳- انطباق قول مختار با دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی در مورد کیفیت بدن اخروی.

۱. چیستی حقیقت انسان و تحلیل کیفیت معاد

همانگونه که بیان شد تفسیر چیستی انسان کاملاً در تحلیل حقیقت معاد تأثیر گذار است. از این رو کسانی که معتقد به وجود خدا نبوده و انسان را زاییده طبیعت می دانند، بر این باورند که پس از مرگ، حقیقت انسان که همان کالبد خاکی اوست، به طبیعت بر می

گردد و هستی انسان منتفی می شود، این گروه یقیناً معاد را نفی می کنند، زیرا اعتقادی به وجود خدا و جاودانگی انسان ندارند. صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۸/ ۱۴۲) اما برخی از آنها به واسطه وجود میل به جاودانگی که در نهاد آدمی نهفته است، در پی جاودانگی غیر شخصی از طریق آثار هنری، یا فرزندان پسر و ... هستند. (سعیدی مهر، ۱۳۸۷: ۱۷۱) و کسانی که در وجود خدا شک و تردید دارند، طبیعتاً در وجود معاد هم دچار شک و تردید هستند. اما کسانی که معتقد به وجود خدا بوده و انسان را مخلوق او می دانند، در تفسیر معاد دیدگاه های متفاوتی اتخاذ کرده اند. که این دیدگاه ها کاملاً متأثر از نوع تحلیل حقیقت انسان است که در ادامه به تبیین آنها پرداخته می شود.

۱-۱. انسان به مثابه موجودی صرفاً عنصری و مادی

در این تفسیر، انسان موجودی صرفاً عنصری است، اما در مورد تک بُعدی یا دو بُعدی او، دو تفکر وجود دارد. الف) خدا باورانی که انسان را فقط همین جسم عنصری دانسته و اعتقادی به وجود روح یا نفس ندارند. از نظر این گروه، حقیقت انسان فقط همین جسم مادی است که با مرگ، متلاشی و تجزیه می شود اما چون دارای اعتقاد توحیدی بوده و به وجود خدا و معاد معتقدند، براین باورند که به قدرت و اراده خداوند متعال، در قیامت دوباره همین بدن عنصری تجزیه شده، زنده می شود. از این رو فقط معتقد به معاد جسمانی عنصری محض هستند. (صدرالدین شیرازی: ۱۴۲۸: ۹/ ۱۵۶).

ب) خدا باورانی که انسان را موجودی دو بُعدی می دانند، اما در بیان حقیقت روح، اختلاف نظر دارند: ۱. گروهی از فقها و محدثان معتقد به وجود روح برای انسان بوده و روح را واقعیت مادی پنداشته که مانند آب در برگ گیاهان یا آتش در ذغال یا آب در بدن، جریان دارد و با نابودی بدن عنصری، روح هم از بین می رود و در قیامت فقط همین بدن مادی خاکی، بر انگیزته می شود. (نصری، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۴۰).

۲. گروهی دیگر بر این باورند که روح در عین اینکه مادی است اما ویژگی های ماده، مانند جرم و وزن ندارد اما بُعد، اندازه و رنگ دارد و معتقدند که انسان دو بُعدی است، یک بُعد آن همین بدن عنصری است و بُعد دیگر آن روح است که تعبیر به بدن سایه ای می کنند. به عبارت دیگر، انسان یک بدن کثیف دارد که همین بدن خاکی است که دارای جرم و وزن است و یک بدن لطیف دارد که همان روح اوست و مانند سایه ی بدن عنصری است، که در پی مرگ، بدن عنصری خاکی از بین می رود اما بدن سایه ای که همان روح است به حیات خود ادامه می دهد. (سعیدی مهر، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

۱-۱-۱. بررسی و نقد

بنابراین کسانی که معتقد به تک بُعدی بودن انسان هستند و یا اینکه انسان را دو بُعدی اما فاقد روح یا نفس مجرد می دانند، فقط به معاد جسمانی اعتقاد داشته و از اثبات معاد روحانی ناتوان هستند. ادله وجود و تجرد نفس انسانی در واقع خط بطلانی بر این دیدگاه ها است که به اختصار به تبیین آنها پرداخته می شود.

یکی از مسائلی که در مباحث علم النفس همواره ذهن فلاسفه را به خود مشغول کرده است، مسأله ابعاد وجودی انسان است. در یک چشم انداز کلی در مورد حقیقت انسان، دو دیدگاه وجود دارد: یکی دیدگاه مادی گرایانه و دیگری الهی گرایانه، (سبحانی، ۱۳۸۴: ۲۷) در دیدگاه مادی گرایانه، هستی برابر با ماده است و انسان کاملاً پدیده ای مادی بوده و به منزله ماشینی، مرکب از قطعات سلولی است. بر اساس این تحلیل، حقیقت انسان همان بدن و جسم عنصری اوست و با مرگ، این بدن و جسم متلاشی شده و هستی انسان نابود شده و مرگ بدن مادی در واقع پایان هستی هر فرد انسانی است. اما بر اساس دیدگاه الهیون، انسان علاوه بر

بدن عنصری مادی، دارای حقیقتی به نام نفس یا روح مجرد است. از نظر فلاسفه اسلامی، وجود نفس، امری بدیهی و بی نیاز از استدلال است اما در عین حال دلایل متعددی بر اثبات و تجرد نفس اقامه شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۹/۸) که به تبیین برخی از آنها در نقد دیدگاه های فوق و به عنوان یکی از مبانی تبیین کیفیت معاد، پرداخته می شود.

الف) اثبات وجود نفس از طریق علم حضوری انسان به خود

هر انسانی وجود خود را به علم حضوری درک نموده و از آن تعبیر به «من» می نماید. که این علم قابل انطباق بر اعضای بدن و خواص اعضا نیست، زیرا بدن و خواص بدنی، پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است، ولی آنچه که به «من» تعبیر شده، ثابت و غیر متحول است و از آنجا که تغییر و ثبات به یک امر واحد، بازگشت نمی کند و آنچه که تحت عنوان «من» درک شده، برخلاف ماده و مادیات، انقسام ناپذیر، صرف و خالص بوده و مرکب از اجزاء مادی و غیر آن نیست. بنابراین اثبات می گردد که آنچه که انسان درک می کند و تعبیر به «من» می نماید، وجود مستقلی داشته و غیر از بدن عنصری است.

به بیان دیگر، آنچه انسان آن را درک می کند و تعبیر به «من» می نماید، غیر از بدن و متعلقات بدنی است. زیرا ماهیت علم به «من» از سنخ علم حضوری و بدون واسطه است، اما ماهیت علم به بدن و اعضای بدن از سنخ علم حصولی و با واسطه است. بنابراین متعلق این دو نحوه از علم (علم حضوری و حصولی) یعنی «من» و «بدن» نیز غیر از یکدیگر خواهند بود، در نتیجه انسان دارای بُعد دیگری غیر از بدن، تحت عنوان، نفس انسانی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۳/۸؛ نیکزاد: ۶۸/۱۳۸۲).

ب) اثبات مجرد بودن نفس از طریق تجرد علم و ادراک

پس از اثبات وجود نفس، مسأله دیگری که حائز اهمیت بوده و در فهم و تبیین کیفیت معاد تأثیر گذار است، بحث تجرد نفس است. یکی از متقن ترین راه ها جهت اثبات تجرد نفس، اثبات تجرد علم و ادراک است که بر همین میزان، فلاسفه این گونه بر تجرد نفس استدلال کرده اند:

همه انواع ادراک یعنی احساس، تخیل و تعقل، دارای تجرد هستند به این دلیل که: اولاً اشیاء مادی انقسام پذیر هستند، اما حیثیت علم به گونه ای است که قابل تجزیه و انقسام نیست؛ یعنی نمی توان نفس آگاهی و شناخت را به اجزا و ابعاضی منقسم ساخت، ثانیاً یکی دیگر از ویژگی های امور مادی، تغییر و تحول پذیری است، اما علم و آگاهی در ذات خود، پذیرای تغییر و تحول نیست. (نیکزاد، ۱۳۸۲: ۷۸) بنابراین سنخ علم غیر از سنخ ماده بوده و مجرد است. و با توجه به این اصل که، بین مدرک و مدرک باید سنخیت وجود داشته باشد، یعنی عالم باید در مرتبه صورت های علمی باشد. پس نفس هم مجرد است اعم از اینکه این صورت ها، قیام صدوری به نفس داشته و نفس فاعل این صور باشد، یا قیام حلولی داشته و نفس محل و قابل آنها باشد.

صدرالمتألهین در این زمینه می نویسد:

عالم و مدرک باید مجرد باشند، زیرا تعقل و ادراک عبارت است از: حصول صورت شیء معلوم، نزد عالم، صورت علمی که به هیچ نحو قبول قسمت نکرده و قابل اشاره حسیه هم نیست، از این رو صورت علمی، مجرد از ماده است و قطعاً و قهراً مدرک و عالم نیز باید مجرد از ماده باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۳/۴۷۰-۴۷۱).

۱-۲. انسان به مثابه موجودی مرکب از نفس مجرد و بدن عنصری

برخی معتقدند که انسان موجودی دو بُعدی است، یک بُعد مادی و عنصری به نام بدن دارد و یک بُعد غیر مادی به نام روح یا نفس، اما در چستی حقیقت وجودی انسان، دارای تحلیل های متفاوتی هستند.

الف) کسانی که در عین اعتقاد به دو بُعدی بودن انسان، بدن عنصری را در حقیقت آدمی دخیل نمی دانند:

این گروه معتقدند که حقیقت انسان همان روح مجرد اوست و برای بدن عنصری، سهمی در وجود آدمی قائل نیستند، آنان بر این باورند که روح انسان پس از تعلق به بدن عنصری، در قفس تن گرفتار شده است و با مرگ، بدن عنصری از بین می رود اما روح که موجودی مجرد هست به جایگاه اصلی اش یعنی عالم مجردات، بازگشت می نماید. (سعیدی مهر، ۱۳۸۷: ۱۶۲) برخی مانند افلاطون که قائل به قدم زمانی نفس هستند، بر اساس این تحلیل از حقیقت انسان، به معاد روحانی محض معتقد بوده و منکر معاد جسمانی هستند. (همان، ۱۷۳) و برخی دیگر مانند ابن سینا و پیروان او بر این عقیده اند؛ که عقل از اثبات معاد جسمانی عنصری، ناتوان است اما چون پیامبر گرامی اسلام (ص) معاد جسمانی را بیان نموده اند، معتقد به معاد روحانی و جسمانی عنصری می باشند.

ب) کسانی که انسان را دو بُعدی دانسته و بدن عنصری را جزئی از حقیقت انسان و داخل در حقیقت آدمی می دانند: این دسته معتقدند که معاد، جسمانی عنصری و روحانی است و مقصودشان از جسم، همین بدن عنصری خاکی است. اما در مورد کیفیت پیوند روح با بدن عنصری و تشکیل حقیقت انسان به عنوان یک موجود عنصری - روحانی در معاد و آخرت، دو تفکر وجود دارد.

۱- بازگشت روح به بدن ۲- بازگشت بدن به روح

۱- بازگشت روح به بدن: بر اساس این دیدگاه، انسان موجودی است متشکل از بدن عنصری و نفس مجرد که با مرگ، این بدن عنصری متلاشی شده و روح انسان با یک قالب مثالی همانند همین قالب عنصری، وارد عالم برزخ می شود (طاهرزاده، ۱۳۸۶: ۷۰) اما در قیامت، دوباره به قدرت و اراده خداوند متعال، بدن عنصری زنده می شود و نفس با آن متحد شده و انسان که مجموع نفس و بدن عنصری است، وارد عالم آخرت می گردد.

در مورد اینکه لیا همین بدن عنصری با همان اجزایش برانگیخته می گردد یا مثل این بدن عنصری. دو رأی وجود دارد. الف) برخی معتقدند که عین همین بدن عنصری با همین اجزایش و سلول هایش محشور می شود، زیرا عدالت الهی اقتضاء می نماید که همین بدن مادی که در این دنیا لذت گناهان و سختی عبادات چشیده است، مورد عذاب و پاداش قرار گیرد و علاوه بر آن، آیاتی که خبر از خروج انسان از قبرها می دهند، ناظر به برانگیخته شدن همین بدن عنصری با همین اجزایش است. (سعیدی مهر، ۱۳۸۷: ۱۸۲).

ب) گروه دیگر معتقدند که مثل این بدن عنصری، در قیامت زنده می شود زیرا برخی آیات قرآن کریم، بیانگر این هستند که مثل این بدن عنصری برانگیخته می شود (همان: ۱۸۳) و از سوی دیگر چون حقیقتاً، مدرک حقیقی لذت و درد، نفس انسانی است، بنابراین ضرورتی در وجود بدن هرکسی با سلول ها و اجزایش نیست، بلکه همین که بدن فرد، مادی و عنصری باشد، کفایت کرده و اشکالی ندارد که اجزای عنصری فرد دیگری، جزء بدن فرد دیگری شده باشد. (همان).

طبعاً در مورد این نظریات، شبهاتی از جمله شبهه آکل و مأکول، إعادة معدوم، تناسخ و... مطرح شده است که طرفداران این دیدگاه ها، براساس نظریه خود به این شبهات، پاسخ داده اند. (صدرالدین شیرازی: ۱۴۲۸: ۹/۱۴۵ و ۱۷۴؛ نصری ۱۳۸۹: ۲/۱۴۵).

۲- بازگشت بدن به روح: آقا علی مدرس از جمله کسانی است که درصدد اثبات معاد عنصری بوده به نحوی که نظریه اش دچار اشکالاتی همچون تناسخ و... نباشد. از این رو براساس مبانی فلسفه صدرایی بیان می کند که معاد به صورت عنصری است اما نه به این صورت که روح به بدن عنصری زنده شده پیوندد، بلکه به این نحو است که بدن عنصری پس از مرگ، در یک سیر جوهری به مرحله ای می رسد که به نفس پیوسته و انسان مرکب از نفس و بدن عنصری، وارد عالم قیامت می شود. (رضا نژاد: ۱۳۸۰: ۲/۱۹۶۸؛ کیا شمشکی، ۱۳۸۳: ۲۸۹).

۱-۲-۱. بررسی و نقد

در نقد و بررسی این دیدگاه ها باید بیان کرد که این آراء مبتنی بر پیش فرض عنصری بودن معاد جسمانی و تصور دنیایی از زندگی جسمانی اخروی است و اینکه بدن عنصری، بدن حقیقی انسان است و حقیقتاً سهمی در وجود انسانی دارد. از این رو تلاش کرده اند که مبتنی بر این نگاه، معاد جسمانی را به صورت عنصری تبیین نمایند. اما اگر بدن عنصری، بدن حقیقی نفس نباشد، از اساس همه این دیدگاه ها مردود خواهد بود. آنچه نگارنده در پی آن است، تبیین همین حقیقت است که بدن عنصری، بدن حقیقی انسان نیست و اگر بدن عنصری، بدن حقیقی انسان باشد، این مسأله با برخی از اصول فلسفی مانند ترکیب اتحادی نفس با بدن منافات دارد و بدن حقیقی انسان بدنی است که همواره با نفس همراه بوده و قابل انفکاک از نفس نیست و با مرگ، تجزیه نشده و به طبیعت بر نمی گردد و آنچه از انسان، پس از مرگ، در این عالم طبیعت باقی مانده و متلاشی شده است، بدن حقیقی انسان نیست.

۱-۳-۱. تبیین دیدگاه مختار در معاد جسمانی

۱-۳-۱. تحلیل انسان به مثابه موجودی متشکل از نفس و بدن جسمانی و بدن عنصری

تبیین این دیدگاه مبتنی بر اصول و قواعد فلسفی است. برخی مبانی فلسفه صدرایی، مانند اصالت وجود، تشخیص وجود و تشکیک وجود به عنوان اصول موضوعه پذیرفته شده است. لذا به تبیین برخی از مبانی و اصول که در فهم دیدگاه مختار موثر است، پرداخته خواهد شد و از آنجا که در سایر آثار و پژوهش های فلسفی به تفصیل به این اصول پرداخته شده، سعی بر اختصار در تبیین است.

۱- اصل وجود و تجرد نفس انسانی:

با عنایت به اینکه مسأله پژوهش حاضر، تحلیل معاد جسمانی در تناظر با حقیقت وجود انسانی است. بنابراین اصل وجود و تجرد نفس، به عنوان جزئی از حقیقت انسان، یکی از اصول و مبانی بحث است که در نقد دیدگاه ها در مورد تک بُعدی بودن انسان، مورد تبیین قرار گرفت.

۲- اصل حرکت جوهری:

بر اساس این اصل، جوهر در وجودش، دارای تحوّل و تغیر ذاتی است و وجود جوهری، ذاتاً پذیرای حرکت اشتدادی است. و حرکت در اعراض، که نمود جوهر است، در واقع بیانگر حرکت در جوهر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۲۴۴/۹)

۳- اصل ترکیب اتحادی میان نفس و بدن

در یک تقسیم بندی ترکیب بین دوشیء یا به صورت عقلی و اعتباری است، یا به صورت حقیقی و خارجی و ترکیب عقلی و خارجی یا به صورت انضمامی است یا به صورت اتحادی.

در ترکیب انضمامی هریک از اجزاء به لحاظ وجودی، مستقل از یکدیگر هستند اما در عین حال با یکدیگر مرتبط بوده و ارتباط آنها به صورت انضمام یک شیء با شیء دیگر است که تا قبل از حکمت متعالیه، ترکیب بین ماده و صورت یا نفس و بدن را، انضمامی می دانستند. اما در ترکیب اتحادی، اجزاء، وجودی مجزاً از یکدیگر نداشته بلکه آنچه به عنوان اجزاء، تصور می شوند به یک وجود موجود هستند. در فلسفه صدرایی، ترکیب بین ماده و صورت، ترکیب اتحادی است و برپایه ی ترکیب اتحادی ماده و صورت، رابطه و ترکیب نفس و بدن هم، اتحادی خواهد بود. (کیا شمشکی، ۱۳۸۳: ۲۸۹).

۴- اصل تعلّق نفس به بدن:

تعلّق نفس به بدن، تعلّق ذاتی است و این نحوه تعلّق، مقوم وجود نفس بوده و نفس قابل انفکاک از بدن نیست. یعنی همانگونه که جنس و فصل، ماده و صورت، قابل انفکاک حقیقی از هم نیستند و فصل محصل جنس است، نفس و بدن هم قابل انفکاک از یکدیگر نیستند.

۵- اصل جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی:

در مورد کیفیت پیدایش نفس انسانی، نظریات متفاوتی از سوی فلاسفه ارائه شده است. از نظر تمامی فلاسفه، جسم انسان حادث بوده اما در مورد قدیم یا حادث بودن نفس، آراء متعددی وجود دارد. (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۹۰).

در این زمینه به طور کلی سه دیدگاه ارائه شده است: دیدگاه اول، قول به قدیم بودن نفس است، که از سوی افلاطون مطرح شده، دیدگاه دوم، نظریه روحانیة الحدوث بودن نفس است، که از جانب فلاسفه مشائی بیان شده و دیدگاه سوم، نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس است، که از طرف صدرالمآلهین شیرازی و فلاسفه صدرایی ارائه شده است. (همان: ۱۸۳).

توضیح مطلب آنکه: افلاطون در مورد نفس انسانی معتقد است که نفس، جوهری بسیط و ثابت است که از ازل به صورت مجرّد در عالم برتر یعنی عالم مُثُل و مجرّدات وجود داشته و در آن عالم، همه حقایق را مشاهده کرده و پس از آنکه نطفه انسان، مراحل تحوّل و تکامل خویش را طی نمود، نفس از آن عالم برتر، تنزّل کرده و به بدن انسان تعلّق پیدا می کند. (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱/ ۵۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۲۸۹/۸).

اما مشائیان قول به قدم نفس را نپذیرفته و اشکالات متعددی بر این دیدگاه وارد کرده و معتقدند که نفس انسان حادث است و با حدوث بدن، حادث می گردد به این صورت که: هنگامی که بدن عنصری انسان، استعداد پذیرش نفس را پیدا کرد و به تعادل و تکامل رسید، از جانب عقل فعال، نفسی بر آن بدن افاضه می گردد که وظیفه ی تدبیر بدن را برعهده دارد. بنابراین مشائیون معتقد به روحانیة الحدوث بودن نفس هستند، یعنی نفس از ابتدای خلقت و حدوث، موجودی مجرد و مبرّای از ماده است اما حدوث نفس، بدون بستر جسمانی مناسب و مستعد امکان پذیر نیست. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸).

دیدگاه سوم، نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس است. این نظریه یکی از ابداعات فلسفی صدرالمآلهین شیرازی است، وی با ارائه این دیدگاه و بر مبنای اصول فلسفی خود، مانند: اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، تحول شگرفی در مسائل علم النفس به وجود آورد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۱۶).

تفسیر مشهور از نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس که از سوی محصّلین و حتی محقّقین از فلاسفه مطرح شده است این است که: نفس در ابتدا عین همین ماده بدنی عنصری است که بر اساس حرکت جوهری به مرتبه ی نفس انسانی می رسد و وقتی سخن از رابطه نفس و بدن می نمایند، مقصودشان از بدن، همین بدن عنصری است و آن را مرتبه ی نازله نفس دانسته و نفس در واقع ارتقاء یافته ی همین بدن عنصری است و بیان می کنند که رابطه و ترکیب نفس و بدن (یعنی بدن عنصری) به نحو ترکیب اتحادی است.

نگارنده چنین می اندیشد که این تفسیر، از نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس با اصل ترکیب اتحادی نفس و بدن قابل جمع نیست. به تعبیر دقیق تر، اگر این تفسیر از نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس را بپذیریم و بدن را همان بدن عنصری بدانیم، نفس در ابتدا با ماده بدنی یعنی همین بدن عنصری ظاهراً ترکیب اتحادی دارد اما در مرتبه ی بعد (روحانیة البقاء) یعنی بعد از مرگ، این ترکیب منتفی می گردد. زیرا اگر این بدن عنصری، حقیقتاً بدن انسان باشد و بین نفس و بدن، ترکیب اتحادی وجود داشته باشد، اساساً در هیچ موطنی نباید از یکدیگر جدا شوند زیرا گذشت که تعلّق نفس به بدن، تعلّق ذاتی است و قابل انفکاک از یکدیگر نیستند، در حالی که با مرگ، بدن عنصری به اصل خویش یعنی عالم طبیعت باز می گردد. و علاوه بر آن نمی توان دلیلی إقامة کرد

که بدن و ماده‌ی عنصری بما هو عنصری، به واسطه حرکت جوهری، به بدن و جسم مثالی تبدیل شده است. زیرا اجزاء عنصری به طبیعت بازگشته و سیر نزولی داشته است نه سیر صعودی و مثالی.

بنابراین تبیین دقیق از نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس و تعیین مصداق حقیقی بدن انسان، نقش کلیدی در حل و فهم کیفیت معاد جسمانی دارد. آیا مقصود از جسم در نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس، همین جسم محسوس عنصری است؟ آیا مراد از بدن در ترکیب نفس و بدن، همین بدن ملموس خاکی است؟ به عبارت دیگر مصداق جسمانیت و بدن در اصول فلسفی، همین جسم ثقیل عنصری است؟ یا اینکه حقیقت دیگری است و این جسم ثقیل عنصری، سایه و نمود اوست؟ و نسبت آن جسم و بدن به این جسم و بدن عنصری مانند نسبت شیء و فیء است.

در پاسخ به این سوالات باید بیان کرد که: جسم در اصطلاح حکما، جوهر ممتدی است که ذو ابعاد ثلاثه است و حس مستقیماً به آن دسترسی نداشته و آدمی حس جوهر شناسی ندارد بلکه این عقل است که آن را درک می کند و این جوهر در عین فعلیت، دارای استعداد بوده و در تحلیل عقلی، مرکب از صورت و ماده است. به تعبیر دیگر، جسم: جوهر جسمانی یا وجود لئفسه ممتدی است که در عین فعلیت دارای ماده و استعداد بوده و ذاتاً متّصف به حرکت است. و این جوهر دارای عوارضی است که از طریق حواس پنج گانه، قابل ادراک می باشند. با این توضیح مشخص می گردد که وقتی سخن از جسمانیة الحدوث بودن نفس می شود، مقصود از جسم، همان جوهر جسمانی عقلانی است. یعنی نفس از این جوهر جسمانی نشأت می گیرد. در مورد پیدایش نفس انسانی به این صورت است که، در پرتو ربوبیت حق تعالی، جوهر جسمانی که دارای استعداد است به واسطه حرکت جوهری اشتدادی، تکامل وجودی پیدا کرده و در ضمن اینکه قالب و هیأت مثالی انسانی اش شکل می گیرد، در یک سیر تکاملی دارای صورت و نفس انسانی می شود و به موازات این تکامل ذاتی جوهر جسمانی در قالب هیأت مثالی انسانی، اعضاء و بدن عنصری در سایه تغذیه و... شکل می گیرد. به بیان دیگر، حرکت و تکامل جوهر جسمانی، سبب حدوث نفس انسانی می گردد و آنچه ما به عنوان بدن عنصری می شناسیم و موضوع علم تجربی است، در واقع ظهور آن جوهر جسمانی است که به مرتبه‌ی نفس انسانی رسیده است. بنابراین جوهر جسمانی عقلانی، زمینه ساز یا به عبارتی موضوع پیدایش ساختار و مزاج و بدن عنصری است، نه اینکه بدن عنصری، زمینه ساز پیدایش نفس انسانی بوده و نفس از دل بدن عنصری، زائیده شود، آن گونه که در تفسیر مشهور از نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس، بیان می شود. بنابراین نفس در پیدایش خود، محتاج بدن محسوس عنصری نیست، بلکه این بدن محسوس عنصری، در پی تحولات و تکامل در وجود جوهر جسمانی، شکل می گیرد. و با تغییرات اشتدادی که در جوهر جسمانی ایجاد می شود، این تغییرات و تحولات عنصری ظاهر می گردد. توضیح بیشتر آنکه: جوهر جسمانی ذو ابعاد ثلاثه یا بنا بر اصول فلسفه صدرایی، وجود ممتد جسمانی، در سیر تکامل اشتدادی، در واقع به شکل و هیأت مثالی انسانی در آمده و دارای نفس انسانی شده است و به وزان تکامل جوهر جسمانی، بدن عنصری نیز ظاهر می گردد. در قالب تشبیه، نسبت هیأت و شکل مثالی جوهر جسمانی انسان، با این بدن عنصری، مانند نسبت مغز گردو با پوست گردو است. یعنی تغییراتی که در پوست گردو مشاهده می شود، در واقع متأثر و منطبق با تغییرات مغز گردو است که حقیقت گردو هم به همان مغز اوست. جوهر جسمانی انسانی در سیر حرکت ذاتی اشتدادی از سوی واهب الصور، دارای صور متعددی می گردد که این صور در عنصر طبیعی به صورت اشکال متعددی به تعبیر قرآن، نطفه، علقه و... ظاهر می گردد. بنابراین این تغییرات فیزیکی و شیمیایی که در این عوارض عنصری خاکی رخ می دهد و علم تجربی اعم از پزشکی و زیست شناسی و... در صدد مطالعه و کشف قواعد آن است، ظهور آن تغییرات جوهری است که در جوهر جسمانی انسانی، صورت گرفته است و این جوهر جسمانی، قالب و هیأت مثالی انسانی به خود گرفته و در سیر اشتدادی به مرتبه‌ی نفس انسانی رسیده است.

با توجه به مطالب فوق، مشخص می گردد:

۱- آنچه حقیقت انسان را تشکیل می دهد، همان جوهر یا وجود جسمانی است که در سیر حرکت جوهری اشتدادی، دارای قالب و هیأت مثالی انسانی و نفس ناطقه و عاقله شده است.

۲- این بدن عنصری، ظهور آن جوهر جسمانی مثالی انسان است.

۳- در ترکیب نفس و بدن، مقصود از بدن، در واقع همان جوهر جسمانی یا بدن جسمانی است که به مرتبه ی نفس انسانی رسیده است و این بدن عنصری ظهور آن بدن جسمانی است. بنابراین بدن عنصری، بدن حقیقی انسان نیست، بدن حقیقی انسان همان بدن جسمانی است که در سیر حرکت جوهری اشتدادی طولی، واجد نفس ناطقه شده است. این بدن جسمانی همه کمالات بدن عنصری، از اندازه، بعد، رنگ و... دارا بوده اما جرم و وزن ندارد و برخلاف بدن عنصری، محسوس نبوده و قابل اشاره حسی نیست و در عین اینکه دارای وجود عینی و حقیقی است، در موجودیت خود قوی تر و کامل تر از بدن عنصری محسوس است. بدن جسمانی هم اکنون به صورت بالفعل موجود است و با نفس ترکیب اتحادی دارد و جزء حقیقت انسان است و هرگز قابل انفکاک از نفس نبوده و نفس بدون آن هیچ تحصیل و تعینی نداشته و در همه مراتب وجودی با نفس همراه است و به حسب واقع این بدن جسمانی و نفس ناطقه، یک حقیقت هستند و فقط در مقام تحلیل عقلی، دوئیت، تقدم و تأخر متصور می شود. بنابراین می توان حکم به وحدت کرد نه اتحاد، چون در اتحاد باید ابتدائاً دوئیتی تصور شود. بر خلاف وحدت که نیازمند چنین چیزی نیست. یعنی به لحاظ وجود خارجی یک حقیقت هستند و وحدت حکم فرما است. اما در ذهن سخن از تحلیل و اتحاد می گردد.

۴- جسمانیت، جزء حقیقت انسان است نه جرمانیت و عنصری بودن. یعنی انسان یک موجود جسمانی - روحانی است. به این معنا که در همه عوالم، دارای جسم است اما مادی بودن به معنای استعداد داشتن و عنصری بودن، جزء حقیقت انسان نیست و همانگونه که فلاسفه تعبیر کرده اند، شئیت شیء بصورته است لا بمادته. (رضانژاد: ۱۳۸۰: ۲/ ۱۹۳۸). پس انسان که یک وجود جوهری جسمانی - روحانی است در این عالم طبیعت، دارای استعداد و قابلیت بوده و در انجام افعال خود نیازمند به اعضاء و ابرار عنصری است. بنابراین وقتی گفته می شود که انسان، موجودی جسمانی است، نباید با عنصری بودن یکی دانست. از این رو باید بین الفاظ جسمانی، عنصری و مادی فرق گذاشت. مقصود از جسمانی یعنی وجود جوهری که دارای ابعاد ثلاثه است به تعبیری، نحوه وجودش مثالی است. مقصود از عنصری یعنی در عالم طبیعت متشکل از اجزاء و عناصر شده است و این جسم ثقیل خاکی شکل گرفته است و مراد از مادی بودن یعنی استعداد و قابلیت تغییر و تحول در آن وجود جوهری نهفته می باشد. و حقیقت انسان هم به همان نفسی است که جسمانی است نه نفسی که دارای اعضاء جرمانی و عنصری است. زیرا اعضاء عنصری پس از چند سال کاملاً جایگزین می شوند، در حالی که هویت حقیقی انسان که همان جوهر جسمانی - نفسانی است باقی می ماند. بر همین اساس است که می توان حکم کرد که این انسان پنجاه ساله همان انسان بیست ساله قبل است. بنابراین ساحت جسمانی از ساحت روحانی جدا نیست، در حالی که ساحت عنصری حقیقتاً جزء ساحت روحانی نبوده و قابل انفکاک از آن است.

۵- تعلّق نفس به بدن تعلّق ذاتی است، اگر بدن حقیقی انسان، همان بدن عنصری بود، نباید این تعلّق قطع می گردید. در حالی که با مرگ این تعلّق نفس با بدن عنصری، منقطع می گردد. پس بدن حقیقی انسان، بدن عنصری نیست و بدن حقیقی انسان، همان جوهر جسمانی یا بدن جسمانی است که با خود نفس، یک حقیقت بوده و هرگز قابل انفکاک از نفس نیست. و حیات حقیقی از آن همان جوهر جسمانی است که به مرتبه ی ناطقیت رسیده است و این جثّه عنصری، حیاتش بالذات نبوده و بالعرض دارای حیات است.

۶- نفس و بدن جسمانی و بدن عنصری، در طول یکدیگر بوده و نفس با بدن جسمانی اتحاد داشته و ارتباط آن با بدن عنصری از طریق همین بدن جسمانی است، و ترکیب نفس با بدن جسمانی، اتحادی است اما ترکیب نفس با بدن عنصری، نه اتحادی است و نه انضمامی به نحوی که یک شیء از بیرون با شیء دیگر ترکیب شده باشد. بلکه نحوه ی دیگری از ارتباط است، به این صورت که

ترکیب و ارتباط یا بی واسطه است مانند ترکیب نفس با بدن جسمانی یا با واسطه است مانند ترکیب نفس با بدن عنصری، که در این قسم دوم، چون با واسطه است، امکان انفکاک وجود دارد یعنی اگر بدن عنصری، قابلیتش را از دست بدهد یا اینکه نفس به واسطه استکمال وجودی و به فعلیت رسیدن استعداداتش بی نیاز از اعضای عنصری باشد، این انفکاک رخ خواهد داد، که اصطلاحاً مرگ نامیده می شود. که قسم اول ناظر به أجل غیر مسمی و قسم دوم بیانگر أجل مسمی است. در اینجا می توان انطباقی هم صورت داد به این نحو که همان گونه که عوالم خلقتی دارای سه مرتبه است، عقل، مثال و ماده، وجود انسان نیز دارای سه بُعد است، بُعد نفسانی (عقله)، جسمانی (مثالی) و عنصری (طبیعی) و چون معاد بازگشت و رجوع به خداوند و عالم بالا و مجردات است نه عالم طبیعت و عنصر، از این رو باید شرایط بازگشت در وجود و هستی انسان حاصل شده باشد. رجوع و بازگشت یعنی رفتن به جایی که از آنجا آمده ایم، پس اشیاء «من الله» بوده و «إلی الله» می روند، اگر ما «من الله» نبودیم، دیگر بازگشت معنا نداشت. پس اینکه دوباره بر می گردیم، معنایش این است که ما «من الله» بوده ایم.

نتیجه آنکه: در این تفسیر از حقیقت انسان، معاد جسمانی است. اما نه با جسم جرمانی عنصری، بلکه مقصود از جسم و بدن، همان جوهر جسمانی است که منشأ پیدایش نفس ناطقه شده است. و مراد از عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی این است که همین جوهر جسمانی که در این عالم طبیعت و نشئه دنیوی با نفس اتحاد و عینیت داشته است در عالم برزخ و نشئه اخروی نیز با همین بدن حاضر است. و اساساً چیزی از حقیقت انسان کاسته نشده است که بخواهد دوباره به آن افزوده شود. این بدن عنصری از دامن طبیعت بوده و از سوی حق تبارک و تعالی به صورت ابزاری برای انسان در آمده است. و پس از مفارقت انسان، دوباره به طبیعت عنصری باز می گردد. بنابراین معاد جسمانی با بدن جسمانی است اما این بدن به لحاظ هستی شناسی، نه عنصری بلکه از سنخ مثالی و عینی است. و گذشت که وجود مثالی، کامل تر از مرتبه ی عنصری است و تمام کمالات بدن عنصری را دارا بوده و از نقایص آن مبرا است.

حقیقت آن است که انسان در بازگشت به سوی خداوند در قوس صعود، باید از نظر جسمی و روحی آمادگی لازم را داشته باشد زیرا بهشت و جهنم، منزل انسان هاست نه مقصد آنها، مقصد ما حق تبارک و تعالی و ابدیت است. شروع انسان از عالم طبیعت عنصری نبوده است که پایان او، بازگشت به این عالم خاکی باشد، بلکه انسان قبل از ظهور در عالم طبیعت، دارای انحاء وجودی بوده است و عالم طبیعت در قوس نزول، پایین ترین مرتبه ظهور او در عالم هستی است. شروع انسان از مافوق طبیعت و از ذات حق نشأت گرفته است و بازگشت او هم به سوی ذات حق تبارک و تعالی خواهد بود.

مرحوم امام خمینی (ره) می فرماید:

معاد آن نیست که در همین نشئه طبیعت باشد، زیرا این انکار معاد و انکار رجوع الی الله است و تثبیت عالم طبیعت است. مانند فساد و خاک شدن شجره و دوباره به صورت شجره در آمدن همان اجزاء. و این بازگشتن به نشئه دیگر نیست، در صورتی که ضرورت تمام شرایع این است که معاد نشئه دیگر و فوق طبیعت است. (اردبیلی، ۱۳۶۲: ۵۸۹/۳).

وی در جای دیگر می فرماید:

معنای معاد این نیست که وقتی انسان یک بار در همین طبیعت مُرد، خاک آن جمع شده و انسانی موجود شود، زیرا اگر اینچنین باشد، پس هر روز معادی وجود دارد، زیرا خاک مرده هاست که الان در حول و حوش شهر، در مزارع سبزیجات، واقع شده و غذای انسان می شود تا بالاخره انسان شود. اگر قضیه این باشد علاوه بر اینکه معاد در همین دار دنیای زایل است، موجب تناسخ هم است (همان: ۵۹۷).

از این رو علامه طباطبایی می نویسد:

أن المعاد رجوع الأشياء بتمام ذاتها إلى ما بدأ منها و هو واجب بالضرورة. (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۲۴۳)

لذا باید شرایط قرب الهی در وجود انسان متحقق شود. (البه مرجعکم جمیعاً وعدالله حقاً) (یونس/۴).

۱-۳-۲. دلایل قول مختار

الف) انطباق و هماهنگی این تحلیل فلسفی با اصول فلسفی مانند اصل ترکیب اتحادی نفس و بدن و اصل تعلق ذاتی نفس با بدن، که در تفسیر نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس، به تفصیل در این زمینه توضیح داده شد.

ب) دلیل روایی که در این زمینه وجود دارد، حدیثی از امام صادق (ع) است که حضرت می فرمایند: «إذا قبضه الله عز وجل صیر تلك الروح في قالب كفالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا» (کلینی، ۱۳۸۹: ۲۴۵/۳؛ مجلسی: ۲۶۹/۶).

یعنی انسان بعد از مرگ و به مجرد انقطاع از عالم طبیعت و بدن عنصری، خود را در قالبی مثل قالب بدن عنصری می یابد و به بدن و قالبی رجوع و بازگشت می کند که اگر کسی بر آنان وارد شود، به همان شکل و قیافه ای که در دنیا داشتند، او را می شناسند. طبعاً این قالب چیزی جدای از وجود انسان نخواهد بود و اگر تصور شود که نفس بعد از مرگ به بدن مثالی در عالم مثال، تعلق می گیرد، این سخن به همان قول شیخ اشراق برمی گردد، در حالی که در مانحن فیه، سخن در معاد و قوس صعود و برزخ صعودی است نه مثال و برزخ نزولی و همان گونه که تبیین شد این قالب، همان جسم مثالی است که حاصل حرکت جوهری جسم طبیعی انسان است. یعنی بعد از مرگ، توجه نفس به بدن عنصری قطع شده و نفس به بدن حقیقی خود که در واقع از همین بدن نشأت گرفته است، رجوع کرده و با بدن حقیقی خود، وارد عالم مثال می گردد.

نکته ای که باید یادآور شد این است که: اگر در آثار و کتاب های عقلی، ابتدا استدلال ها و ادله عقلی، مورد تبیین و بررسی قرار می گیرد و سپس ادله نقلی بیان می شود، این به معنای آن نیست که فیلسوف اسلامی بالأخص با قرائت صدرایی، از نقل بهره نبرده است و فقط در تأیید تأملات عقلی خود از نصوص دینی استفاده می کند. بلکه فیلسوف اسلامی خود را مطیع وحی می داند و تمام تلاش های عقلی اش، درصدد تبیین آموزه های وحیانی است. البته در این زمینه از اصول عقلی، بهره می برد. مسأله معاد و اینکه معاد جسمانی و روحانی است، از ضروریات دین و مورد اتفاق همه فلاسفه اسلامی است، اما فهم کیفیت معاد از ضروریات نیست بلکه از نظریات بوده و لذا در این زمینه اختلاف نظرهایی میان صاحب نظران وجود دارد، همان گونه که در جزئیات فروع دین در عین اینکه همه آراء مستند به آیات و روایات است، اختلافاتی میان عالمان اسلامی وجود دارد. به عنوان نمونه اگر کسی با عنایت به این روایت شریفه، با فرض صحت سند، در مورد وجود بدن مثالی و کیفیت انتقال نفس یا روح در قالب مثالی سوال نماید، به صرف استدلال بر قدرت خداوند بر این کار، همه انسانها متقاعد نمی شوند، برخی افراد برای پذیرش محتوا، نیازمند تحلیل، تبیین و غور در جزئیات هستند، این تحلیل های عقلی و فلسفی، در پاسخ به چنین سوالاتی، موثر و مفید خواهد بود. البته در هر اندیشه ی غیر معصومی، امکان خطا و اشتباه وجود دارد. بنابراین فیلسوف اسلامی بویژه در فلسفه صدرایی، در خدمت اسلام و وحی است و در واقع کار او، تعقل در وحی است، وحی بیان می نماید که خداوند به همه اشیاء قبل و بعد از ایجاد، علم دارد و فیلسوف اسلامی کیفیت این علم را در مقام ذات و فعل، تبیین عقلانی می کند، وحی بیان می نماید که خداوند نامتناهی است، فیلسوف اسلامی، نامتناهی بودن خداوند متعال در عین وجود مخلوقات، تبیین عقلی و فلسفی می نماید. وحی بیان می نماید که خداوند متعال أحد است، فیلسوف اسلامی به تبیین احدیت و ادله آن می پردازد. از این رو تعقل در وحی مستلزم، تلاش های عقلی و استنباط اصول عقلی در جهت تبیین مقاصد دینی است.

ج) عبارات حکمای اسلامی، خود مؤید دیگری بر این تحلیل است:

صدرالمآلهین در این زمینه می نویسد:

فالمادة التي يتصرّف فيها النفس، ليست هذا الجسم الثقيل الذي يقع لها به الاعياء بل هي اللطيفة المعتدلة النورية و هو البدن الأصلي و هذا غلافه و قشره و لا يوجب لها الإعياء و الرعشة لأنه مناسب لجوهر النفس. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۸۸).

ماده ای که نفس در آن تصرف می کند، این جسم ثقیل که در آن سستی ایجاد می شود، نیست بلکه آن، ماده لطیف معتدل نوری است که همان بدن اصلی است. و این جسم ثقیل، غلاف و پوست آن بدن اصلی است و در آن بدن اصلی، سستی و رعشه راه ندارد، زیرا این بدن مناسب برای جوهر نفس است.

و إن قلت: النصوص القرآنية دالة على أن البدن الأخروي لكل أنسان هو بعينه هذا البدن الدنيوي له.

قلنا: نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة و تمام کل شیء بصورته لا بمادته و... (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۹/ ۳۰).

وی بیان می نماید: اگر اشکال شود که نصوص قرآنی دلالت بر عینیت بدن دنیوی و اخروی دارند. پاسخ ما این است که این عینیت از حیث صورت انسانی است نه از حیث ماده جسمانی و حقیقت هر چیزی هم به صورت آن است نه به ماده اش.

بنابراین این بدن دنیوی و عنصری، قشر و پوست بدن حقیقی جسمانی انسان است و بدن جسمانی انسان که بدن حقیقی اوست، در همه نشانات دنیوی، برزخی و اخروی با روح همراه است.

امام خمینی (ره) در این زمینه بیان می نماید:

چنانچه این لباس صوری، ساتر و لباس بدن ملکی است، خود بدن، ساتر بدن برزخی است و بدن برزخی، الآن موجود است ولی در ستر بدن دنیایی است و این بدن برزخی ساتر نفس اوست. (خمینی، ۱۳۷۲: ۹۱).

(د) شواهد و قرائنی مانند خواب و مشاهدات عرفا و اهل دل، مؤید این تفسیر است که انسان هم اکنون به صورت بالفعل، علاوه بر بدن عنصری دارای بدن جسمانی است.

به عنوان مثال، وقتی فردی خوابیده است و تمام حواس ظاهری او به نحوی از کار افتاده است، خواب می بیند که با همین قالب بدنی که از خودش می شناسد، به حرم امام حسین (ع) رفته است و ضریح را لمس می کند و می بوسد و اشک از گونه هایش جاری می شود، خیسی اشک را احساس می کند، صداهایی را در حرم می شنود، حتی بوی معطری استشمام می کند، بدون اینکه شرایط عنصری این افعال فراهم باشد. پس انسان بالفعل دارای یک بدن مثالی است که نفس می تواند با این بدن مثالی در عوالم سیر نماید. یا مشاهدات ملکوتی عرفا که خبر از بدن های مثالی انسان هایی می دهند که هنوز حیات دنیوی داشته و دارای بدن عنصری هستند.

شهید بزرگوار استاد مرتضی مطهری در مورد قوت درک جسم برزخی و مثالی، حکایتی از آیت الله قاضی از زبان علامه طباطبایی نقل می نماید:

«آقای طباطبایی ما نقل می کردند و در جایی نوشته اند که استادشان آقای قاضی که مرد بسیار بزرگواری بوده- البته به ایشان که شاگردش بوده گفته است؛ این حرف ها را به هرکس نمی گویند- گفته بود یک وقت که خودم را در حال خلع بدن دیدم، این بدنم (بدن عنصری) را نگاه کردم، در مقابل خودم بودم، دقت کردم، دیدم که یک خال کوچکی اینجاست که تا آن وقت اصلاً این خال را ندیده بودم یعنی در آینه که نگاه کرده بودم، به عمرم متوجه این خال نشده بودم. در آن حال که خودم را دیدم متوجه وجود چنین خالی- که قدری کمرنگ بود- در بدن خود شدم. (مطهری، ۱۳۸۸: ۷۷۹/۲۷).

این حکایت هم بیانگر این است که حضرت آیت الله قاضی با بدن مثالی خود، بدن عنصری خود را مشاهده می کرده است، پس بدن مثالی بالفعل با نفس همراه است. و با مرگ ظاهر می شود. بنابراین چیزی به وجود نمی آید، آنچه که هست، ظاهر می گردد.

۳. تطبیق قول برگزیده با دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی

صدرالمتألهین شیرازی در این باره می فرماید:

اگر کسی دارای فطرت سالم باشد و وجودش از حسد و عناد و عصبیت پاک باشد، یقین می کند که در روز قیامت آدمی با همین بدن دنیوی نه مشابه آن محسوس می شود و معاد انسان، حشر مجموعه نفس و بدن است و حشر عین بدن دنیوی است نه بدنی مباین با آن، خواه عنصری باشد آن گونه که جمعی از قدما قائل شدند و نه مثالی، آن گونه که اشراقیون گفته اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۹/ ۱۷۹). بنابراین فهم حقیقت بدن حقیقی انسان، مبتنی بر فطرت سالم است و اینکه معاد جسمانی، با بدن حقیقی انسان است نه با بدن عنصری مشایی یا بدن مثالی منفصل اشراقی.

صدرالحکما در جای دیگر می نویسد:

دیدگاه متکلمان مبنی بر عود بدن عنصری در آخرت، معقول نیست و اساسی ترین اشکال این دیدگاه، آن است که اگر بدن محسوس در آخرت، همین بدن عنصری باشد، لازم می آید که نفس در همین عالم فانی به بدن تعلق بگیرد نه در جهان دیگر، و لازمه این سخن انکار معاد است نه اثبات آن. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۹/ ۱۸۰).

با توجه به این عبارات و عباراتی که از صدرالمتألهین در تأیید قول مختار بیان شد، می توان نتیجه گرفت که قول برگزیده همان دیدگاه صدرالمتألهین است و در واقع نگارنده، شاگردی تفسیر دیدگاه صدرالمتألهین نموده است. البته صدرالمتألهین عباراتی دارد که در آنها بیان می کند که بدن های اخروی از لوازم نفوس است مانند نسبت سایه به صاحب سایه، که این ابدان اخروی به حسب ملکات، اخلاق و هیئات نفسانی از سوی حق تعالی یا از سوی خود نفس یاذن الله ابداع می گردد.

بل تلك الأبدان (الأبدان الأخروية) لوازم تلك النفوس مألوم الظل لذي الظل إنها فائضة بمجرد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل و جهاتها الاستعدادية فكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته و أخلاقه و هیئاته النفسانية (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۹/ ۳۰).

این عبارات ناظر به تجسم اعمال اختیاری انسان است که متناسب با ملکات و هیئات نفسانی، صوری برای انسان در عالم آخرت ظاهر می گردد

بنابراین از نظر صدرالمتألهین، بدن حقیقی از ابتدا با نفس همراه است. و شکل گیری بدن حقیقی جسمانی انسان به حسب رتبه، قبل از تشکیل اعضاء و بدن عنصری است. البته باید توجه کرد که وقتی سخن از تقدم بدن جسمانی غیر محسوس بر بدن عنصری محسوس انسان می گردد، منظور این نیست که ابتدا قالب مثالی شکل گرفته و سپس براساس آن قالب مثالی، بدن عنصری تشکیل می شود بلکه این دو، دو ساحت از یک وجود هستند، یعنی قالب مثالی جسمانی و قالب عنصری مادی، یک چیز هستند با این تفاوت که قالب مثالی دارای جرم و وزن نیست اما قالب عنصری مادی، دارای جرم و وزن است. پس بدن جسمانی انسان همین الان بصورت بالفعل موجود است و پس از مرگ ظهور پیدا می کند. از آنجا که سیر سلوکی انسان بر حسب افعال اختیاری اوست از این رو افعال اختیاری همان گونه که در بدن عنصری تأثیر گذار است در بدن جسمانی هم اثراتش ظاهر می گردد، به این نحو که اگر افعال انسان بر اساس احکام شرعی الهی صورت نگیرد، ممکن است متناسب و متأثر از این افعال و ملکات، اشکال حیوانی بر این بدن جسمانی، مترتب گردد و این بدن جسمانی، جنس برای انواع حیوانی گردد. همان گونه که برخی از اولیاء و عرفا، حقیقت مثالی انسان ها را در همین نشئه دنیوی مشاهده کرده اند و خبر از وجود انسان ها به صورت حیوانات داده اند. چه بسا مسأله تناسخ نیز از همین جا نشأت گرفته باشد، به این صورت که عارفان هندو، حقیقت مثالی انسان ها را به صورت حیوانات در همین دنیا مشاهده کرده باشند اما در گزارش آن خطا صورت گرفته و به جای تناسخ ملکوتی سخن از تناسخ ملکی کرده اند که روح انسان ها پس از

مرگ، وارد بدن حیوانات می شود. و از طرف دیگر، اگر افعال انسان بر اساس احکام شرعی الهی باشد، وجود انسان، بهشتی و نورانی می گردد که خبر از بهشتی بودن برخی از افراد از سوی اولیاء از همین وجود جسمانی نورانی آنها، نشأت گرفته است.

۴. جمع بندی

با وجود همه ی تلاش ها و پژوهش های صورت گرفته در مورد انسان، هنوز حقیقت وجودی انسان به صورت کامل شناخته نشده است. از آنجا که تحلیل حقیقت معاد جسمانی، مبتنی بر نوع انسان شناختی است، پژوهش حاضر در پی هستی شناسی ابعاد وجودی انسان و فهم کیفیت جاودانگی اوست. از این رو در ابتدا دیدگاه ها در مورد حقیقت انسان و کیفیت معاد مبتنی بر این دیدگاه ها به تفصیل بیان شده است. ملحدانی که انسان را موجودی صرفاً عنصری دانسته، منکر وجود معاد هستند. موحدانی که اعتقادی به وجود نفس مجرد ندارند، فقط معتقد به معاد جسمانی شدند. اما کسانی که انسان را مرکب از بدن عنصری و نفس مجرد دانسته و برای بدن عنصری، سهمی در حقیقت انسان قائل هستند، معتقد به معاد جسمانی عنصری و روحانی بوده اما در کیفیت عنصریت اختلاف نظر دارند. برخی بر عینیت اجزاء خاکی تأکید می کنند و برخی بر مثلثیت اجزاء عنصری استدلال می نمایند. و در بازگشت نفس به سمت بدن عنصری یا بازگشت بدن عنصری به سوی نفس، اتفاق نظر ندارند.

نگارنده با اثبات وجود نفس انسانی و تجرد آن، به نقد تک انگاران و با نفی بدن عنصری به عنوان بدن حقیقی انسان، به نقد دوگانه انگاران پرداخته است. و در تحلیل حقیقت انسان بیان نموده است که نفس، کمال اول برای جوهر جسمانی است که این جوهر جسمانی در پی حرکت جوهری اشتدادی، به مرحله نفس حیوانی و سپس نفس انسانی می رسد. بنابراین جسمانیت جزء لاینفک نفس انسانی است و تحصیل نفس در ضمن همین جسمانیت حاصل می شود. از این رو جوهر جسمانی انسانی که دارای استعداد بوده و قابلیت تکامل دارد، در پرتو ربوبیت حق تبارک و تعالی براساس حرکت جوهری اشتدادی با طی مراحل به مرتبه ی نفس انسانی رسیده و با شکل گیری هیأت مثالی انسان در ذات جوهر جسمانی و پیدایش اعضاء عنصری، حقیقت انسان شکل می گیرد. از این رو انسان متشکل از نفس، بدن جسمانی و بدن عنصری است. با این توضیح که، نفس با بدن جسمانی اتحاد وجودی و تعلق ذاتی داشته و در انجام افعالش در عالم طبیعت نیازمند به بدن عنصری است و مدبّر بدن عنصری، نفس بوده و مدبّر خود نفس، عقل مجرد است و در تحلیل نهایی، فاعل و مدبّر حقیقی، ذات حق تبارک و تعالی است. که تبیین این امور خود پژوهش مستقل دیگری می طلبد. و با مرگ، بدن عنصری، تجزیه شده و به دامن طبیعت بر می گردد، اما نفس با بدن جسمانی که همان بدن حقیقی اوست، وارد نشئه آخرت می گردد. بنابراین معاد، جسمانی است نه جسمانی و عنصری. در ادامه ضمن بیان ادله ای بر قول مختار، به تطبیق این تحلیل با رأی صدرالمآلهین شیرازی پرداخته شده است. با توجه به آنچه بیان شد مشخص می گردد که از نظر صدرالمآلهین شیرازی، معاد جسمانی، با بدن جسمانی و حقیقی انسان است و این بدن عنصری، غلاف و پوست آن بدن اصلی است. از این رو معاد نه با بدن عنصری مشائی است و نه با بدن مثالی منفصل اشراقی است. لذا این نسبت هایی که به صدر المآلهین داده شده است که وی معتقد به معاد عنصری است یا اینکه معاد جسمانی ملاصدرا، خیالی است از اساس باطل و مردود می باشد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از رساله/پایان نامه نمی باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۶۲)، تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- افلاطون، (۱۳۶۷)، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱، تهران: انتشارات خوارزمی.
- امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۲)، آداب الصلوة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رضا نژاد، غلامحسین "نوشین"، (۱۳۸۰)، حکمت نامه یا شرح کبیر بر متن و حواشی منظومه حکمت حاج ملاهادی سبزواری، ج ۲، تهران: انتشارات الزهراء.
- سبحانی جعفر و محمد محمد رضایی، (۱۳۸۴)، اندیشه اسلامی یک، قم، نشر معارف.
- سعیدی مهر، محمد، و دیوانی، امیر، (۱۳۸۷)، معارف اسلامی یک، قم، نشر معارف.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، شرکت دائرة المعارف الاسلامیه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۸ق)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۳، ۸، ۹، قم: طلیعة النور، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- صفایی حائری، علی، (۱۳۹۰)، حیات برتر معاد از منظر قرآن، قم انتشارات لیلۃ القدر.
- طاهر زاده، اصغر، (۱۳۸۶)، معاد بازگشت به جدی ترین زندگی، اصفهان، لب المیزان.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۵)، رسائل توحیدیه، قم، بنیاد فرهنگی - علمی علامه طباطبایی.
- فیاضی غلامرضا، (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمد تقی یوسفی، قم: انتشارات موسسه امام خمینی (ره).
- کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۸۹)، الکافی، ج ۳، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- کیاشمشکی، ابوالفضل، (۱۳۸۳)، راز رستاخیز و کاوش های عقل نظری، قم، آیت عشق.
- نصری، عبدالله، (۱۳۸۹)، کلام ۲، تهران، دانشگاه پیام نور.
- نیکزاد، عباس، (۱۳۸۲)، معرفت نفس از دیدگاه حکیمان، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۶، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، ج ۲۷، قم، صدرا