

عنوان: نقد روش‌شناختی و محتوایی کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»

استاد راهنما: حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد مهدی گرجیان

استاد مشاور: دکتر ابوالفضل روحی

نگارش: فاطمه پورنمازیان

مقطع: کارشناسی ارشد

رشته: فلسفه دین

سال: شهریور 1392

چکیده:

معاد یکی از آموزه‌های مهم اعتقادی مسلمانان است که فلاسفه‌ی بسیاری از جمله ابن‌سینا سعی در اثبات عقلانی آن کرده‌اند. ملاصدرا نظام فلسفی حکمت متعالیه را مبتنی بر سه اصل اساسی شهود عقلی، برهان عقلی و وحی پایه‌گذاری نمود و با درآمیختن معرفت برگرفته از این منابع، اصول یازده‌گانه را جهت اثبات عقلانی معاد جسمانی ارائه کرد. محمد رضا حکیمی در کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» بر روش مکتب تفکیک مبتنی بر جدایی روش‌های کسب معرفت (شهود، عقل و وحی) تاکید می‌کند و می‌کوشد تا ضمن اثبات ناتوانی عقل در درک معاد جسمانی، اصول یازده‌گانه ملاصدرا را نقد کند و نتیجه‌ی آن اصول را معاد روحانی دانسته، سپس معاد ملاصدرا را با صریح اخبار معتبره مباین می‌داند و با بیان اقوال بزرگانی چون امام خمینی، شهید مطهری، شیخ محمدتقی آملی و...؛ این امر را ملاک تکفیر ملاصدرا معرفی می‌کند. ایشان در این کتاب ادعا می‌کند که ملاصدرا پس از ناکامی در اثبات عقلانی معاد جسمانی از اصول خود کناره گرفته، با رویکردی تفکیکی مبنی بر پذیرفتن جدایی عقل و وحی، به معاد و حیانی روی آورده است؛ در حالی که چنین دیدگاهی نسبت به ملاصدرا نادرست است. از اینرو به کتاب آقای حکیمی انتقادات محتوایی، روشی و اخلاقی وارد است. انتقادات مطرح شده در این اثر شامل اکتفا به کلی‌گویی در موضع اقامه دلیل قطعی، تقطیع وفهم نادرست از عبارات، در ضمن عدم توجه بر شیوه و سبک نگارش ملاصدرا است. در نقد روش‌شناسانه به بیان شیوه‌ی نگارشی آقای حکیمی در بستن راه نقد و استفاده از مغالطات پرداخته شد. از جمله خطاهای اخلاقی مطرح شده، عدم اشاره به مبانی فکری ملاصدرا و به تأویل بردن نقل‌قول‌ها است. وجود این انتقادات نشان دهنده‌ی نادرستی دیدگاه آقای حکیمی نسبت به ملاصدرا و معاد جسمانی ایشان است.

واژه‌های کلیدی: روش حکمت متعالیه، مکتب تفکیک، معاد جسمانی، جسم عنصری، ملاصدرا، محمد رضا حکیمی

طرح تفصیلی

گفتار اول: کلیات (طرح تحقیق)

1-1-1. بیان مسأله

معاد از جمله باورهای مسلمانان است که آیات و روایات فراوانی در تائید آن وجود دارد. در این میان برخی از متکلمان و فلاسفه معاد جسمانی یا معاد روحانی را پذیرفتند و برخی دیگر معاد روحانی-جسمانی را ترجیح دادند. ملاصدرا از جمله فیلسوفانی است که با تمسک به ادله عقلی و نقلی معاد جسمانی را تائید کرده و در برخی از آثار خود به تبیین آن پرداخته است. به نظر می‌رسد دیدگاه ملاصدرا مبتنی بر ادله نقلی و عقلی کافی بوده و جسمانی بودن معاد را اثبات می‌کند. گروهی با تمسک به شیوه‌های تفکیکی و باور به تفکیک میان عقل و دین، با استفاده از ابزارهای معرفتی غیرعقلانی

تلاش کرده اند به نوعی تفکیکی بودن ملاصدرا در معاد جسمانی را اثبات نمایند.

در این پژوهش تلاش می شود ابتدا روش استاد حکیمی در بررسی مساله معاد مورد توجه قرار گیرد و با واکاوی های روش شناسانه مبتنی بر شیوه های عقلی و نقلی ادعای ایشان مورد بررسی و نقد قرار گیرد. به این منظور با توجه به طرح مساله معاد جسمانی در حکمت متعالیه و مجموعه دلائل عقلی که ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی ارائه کرده است، روش تفکیکی در این بحث را نفی کنیم.

1-1-2. اهمیت و فایده

1. رد ادعای مکتب تفکیک و مانع شدن از گسترش این مکتب در جوامع علمی و فرهنگی
2. اثبات عقلانی بودن شیوه های ملاصدرا در مباحث معرفت دینی
3. نقد روش شناسانه ی کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»

1-1-2. سابقه تحقیق

در تبیین معاد جسمانی در حکمت متعالیه پژوهشگرانی چون آقاعلی مدرس در کتاب سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه، ملارجعلی تبریزی و میرزا ابوالحسن طباطبایی (حکیم جلوه) و ملاصالح علامه مازندرانی تلاش کرده اند و پژوهش های مفصلی در این زمینه ارائه داده اند و به نوعی عقلانی بودن ملاصدرا در معاد جسمانی را اثبات کرده اند ولی پژوهشی مستقل که ادعای مکتب تفکیک را درباره ی غیر عقلانی بودن ملاصدرا و حکمت متعالیه در مساله معاد جسمانی را مطرح کرده باشد صورت نگرفته است. بنابراین پژوهش حاضر در موضوع خاص خود پیشینه ای ندارد.

1-1-3. اهداف تحقیق

- 1- تبیین نظر حکمت متعالیه و ملاصدرا در بحث معاد جسمانی
- 2- شرح و نقد ادعای مطرح شده در کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» و نقد آن
- 3- ترسیم حقیقی دیدگاه حکمت متعالیه درباره ی عقلانی بودن ادله ی معاد جسمانی

1-1-4. سوال اصلی

ادعا و روش جناب استاد حکیمی در کتاب «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» درباره ی تفکیکی بودن ملاصدرا در بحث معاد جسمانی چگونه ارزیابی می شود؟

1-1-5. سوالات فرعی

- 1- مکتب تفکیک و مبادی اولیه آن چیست؟
- 2- حکمت متعالیه و دیدگاه آن راجع به معاد جسمانی چیست؟
- 3- استاد حکیمی از چه روشی در جهت اثبات مدعای خویش استفاده کرده است؟
- 4- دلایل استاد حکیمی بر ادعای خود چیست؟
- 5- چه نقدهایی بر ادله استاد حکیمی وارد است؟

1-1-6. فرضیه های تحقیق

با توجه به اینکه ملاصدرا قائل به جسمانیة الحدوث بودن نفس است و ادله ی عقلی ای که اقامه کرده است و مشرب عقلانی ای که در حکمت متعالیه وجود دارد، ادعای جناب حکیمی درباره ی تفکیکی بودن ملاصدرا از نظر روشی و محتوایی درست نیست.

1-1-7. پیش فرض های تحقیق

حکمت متعالیه با تکیه بر آموزه های وحیانی، مساله معاد را فراتر از اندیشه های سینیوی، عقلا ثابت نموده و مستنداتی از آیات و روایات نیز اقامه نموده است. مکتب تفکیک بر اصولی استوار است که اتکاء بر وحی را ادعا نموده و حکمت متعالیه و فلاسفه را از این پندار به دور می دارد.

دانشگاه باقر العلوم (ع)

2-2-1. مکتب تفکیک

از نظر لغوی به مجموع اندیشه ها و افکار یک استاد یا یک نظر فلسفی و ادبی که در جمعی نفوذ یافته باشد مکتب گفته می شود. و تفکیک مصدر عربی از ریشه ی (ف ک ک) به معنی از هم بگشادن، جدا کردن دو چیز از یکدیگر، رهانیدن و خالص کردن است.¹

اصطلاح مکتب تفکیک اولین بار توسط استاد محمدرضا حکیمی مطرح شد.² اما استاد حکیمی، سید موسی زرآبادی قزوینی و میرزا مهدی غروی اصفهانی را به عنوان بنیان گذاران این مکتب نام می برد. در حالیکه قدمت عقاید تفکیکی را از زمان نزول قرآن بیان می کند.³ ایشان در مقالات و کتب متعددی به معرفی و ترویج این مکتب می پردازد.⁴ استاد حکیمی طبق تعریفی که از این مکتب ارائه داده است، مکتب تفکیک، مکتب جداسازی مرزهای سه جریان معرفتی وحی، عقل و کشف است. روش وحی تنها راه رسیدن به معارف قرآنی و دینی است. تاویل و تفسیر هایی که زائیده ی فکر و ذوق خطاپذیر بشری است ما را از شناخت حقایق وحی باز می دارد. حقایق و تعالیم اسلامی غنی است و نیازی به تأمل و تفکر ندارد.⁵ و هدف مکتب تفکیک، خالص سازی معارف قرآنی است.⁶

باید توجه کرد که آموزه های مکتب تفکیکی که استاد حکیمی ارائه می دهد با وجود ریشه هایی که از سال های پیش از خود دارد، شامل تفاوت های مهمی با مبانی و اصول بنیان گذاران آن می شود. و با وجود این تفاوت ها می توان گفت استاد حکیمی تقریر نوینی از مکتب تفکیک ارائه کرده است.⁷

تفاوت اول در بیان نسبت میان وحی و عقل و کشف است. در ابتدا تفکیکیان بر این اعتقاد بوده اند که علوم الهی و علوم بشری کاملاً باهم متمایزند. علوم بشری جهل هستند نه علم. و با پذیرفتن این اصل که علوم الهی به هدف برکناری علوم بشری نازل شده است؛ راه دین را از عقل و کشف کاملاً جدا می دانستند.⁸ در حالیکه استاد حکیمی نسبت میان فلسفه اسلامی و وحی قرآنی را تبیین کلی نمیداند و قائل به عدم تطابق کلی است. و با بیان اینکه افکار و داده های انسانی «علم زمینی» و وحی «علم آسمانی» است، این عدم تساوی را ضرورت تفکیک میداند.⁹

تفاوت دوم در میزان توجه به فلسفه و فلاسفه است. بنیان گذاران تفکیک، فلسفه و عرفان را علوم یونانی و خارج از اسلام میدانند که خلفا برای عدم رجوع مردم به اهل بیت آنها را گسترش داده اند. فیلسوف هم کسی است که خود را بی نیاز از اهل بیت میداند. اما استاد حکیمی ضمن احترام به فیلسوف بر شناخت جایگاه و حدود فلسفه تأکید می کند و خواستار نقد، تجدید نظر و تکمیل فلسفه اسلامی است تا فلسفه ای پویا و نوین شکل گیرد.

¹ علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، چاپ اول، تهران، نشر دانشگاه تهران، 1377، واژه ی تفکیک و مکتب.

² حسین مظفری، بنیان مرصوص، چاپ اول، قم، موسسه امام خمینی، فروردین 1385، ص 19

³ محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، چاپ هشتم، قم، انتشارات دلیل ما، 1383، ص 186

⁴ همان، ص 106، همچنین رک: کیهان فرهنگی، سال نهم، شماره 12، اسفند 1371، ص 5-25

⁵ همان، ص 186

⁶ همان، ص 47

⁷ دکتر سید حسن اسلامی، رویای خلوص، چاپ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب، 1390، ص 34

⁸ همان، ص 34

⁹ محمدرضا حکیمی، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، چاپ هفتم، قم، انتشارات دلیل ما، 1388، ص 309

تفاوت سوم در جنبه ی سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و تربیتی مکتب تفکیک است که استاد حکیمی آنرا برای ساختن جامعه ای قرآنی در نظر گرفته است. با این توضیح که معارف انسان با روش عقلی، از طریق وحی و معصوم گرفته شود. «آن هم باروش تعلقی خودبنیاد دینی نه عقل یونانی با بنیاد التقاطی و با فهم عمیق درایی، نه فهم ساده ی روایی.» و با تعریف جامعه ی قرآنی به عنوان جامعه ای که عدل/ نخستین هدف آن است احکام دین را تابع اهداف دین می داند و به همین منظور دایره ی آیات و اخبار فقهی را گسترش می دهد و دایره ی آیات و اخبار اخلاقی را محدود می کند.¹⁰

2-2-2. حکمت متعالیه

در لغت «حکمت» به معنای فلسفه الهی و «متعالیه» به معنی برتر، رفیع و تعالی یافته است.¹¹ «حکمت متعالیه» اصطلاحی است برای مکتبی فلسفی که حکیم بزرگ الهی صدرالدین محمدبن ابراهیم الشیرازی القوامی معروف به صدرالمتألهین¹² (979-1050 هـ.ق) بنیان نهاد. این اصطلاح تقریباً یک نسل پس از ایشان، توسط عبدالرزاق لاهیجی برای توصیف این مکتب به کار گرفته شد. به نظر می رسد این نام گذاری هم سو با شاهکار اصلی ملاصدرا «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه» باشد. لازم به بیان است که این اصطلاح قبل از ملاصدرا توسط عرفایی چون قیصری و فیلسوفانی چون قطب الدین شیرازی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی نیز به کار می رفت، اما آنچه امروزه تبادر به ذهن دارد همان معنایی است که پیروان ملاصدرا از این اصطلاح به کار می گرفتند.¹³

حکمت متعالیه، مجموعه ای از معارف فلسفی است که برای دستیابی به آن، علاوه بر مباحثات علمی و براهین عقلی، مکاشفه و ذوق نیز می تواند دخیل باشد. این تعریف از «حکمت متعالیه» یک تعریف روش شناسانه است و حکمت متعالیه نامی مشترک است برای یک کتاب، فلسفه خاص و مکتبی کلی و فلسفی که فصل ممیز آنها، شیوه اختصاصی اش در نیل به معارف و حقایق است.¹⁴ برای بیان معنای دقیق «حکمت متعالیه» باید به تعاریف خود ملاصدرا از حکمت مراجعه کرد؛¹⁵ زیرا ایشان وقتی که از حکمت سخن می گوید در واقع به «حکمت متعالیه» اشاره دارد.

2-2-3- تعریف فلسفه از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در اسفار می نویسد: فلسفه تکامل نفس انسانی به اندازه ی وسع انسانی است، فلسفه به وسیله معرفت به حقایق موجود چنانچه فی نفسه هستند و حکم به وجود آنها از طریق برهان و نه با اتکا به ظن و تقلید تکامل پیدا می کند. می توان گفت فلسفه یعنی به اندازه طاقت بشری به عالم نظم عقلی دادن، که این نظم به منظور شباهت یافتن به باری تعالی

¹⁰ همان، ص 344

¹¹ لغت نامه ی معین، نسخه کامپیوتری، واژه ی تعالی

¹² از این پس نام ایشان را به اختصار "ملاصدرا" بکار خواهیم برد.

¹³ رک: سید حسین نصر، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، چاپ دوم، ترجمه حسین سوزنجی، تهران، چاپ دفتر پژوهش و نشر سهروردی،

1382، صص 47-55

¹⁴ احمد ابوترابی، روش شناسی حکمت متعالیه، سایت باشگاه اندیشه، تابستان 1386، قابل دسترسی در

<http://www.bashgah.net/fa/content/show/10356> 1 شهریور 1392

¹⁵ رک: سید محمد خامنه ای، حکمت متعالیه صدر، پایگاه اطلاع رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا، قابل دسترسی در

http://www.mullasadra.org/new_site/persian/Paper%20Bank/hekmat%20motaliyeh/hekmate%20motalie%20mullasadra.htm 1392 شهریور

جهان منظم، نظامی علمی دارد که فلسفه نامیده شده است. پس فیلسوف کسی است که نظم خارجی جهان را در ظرف فهم خود ادراک کند؛ یعنی خطوط کلی هستی در جان وی ترسیم شود. بنابراین، تعریف فلسفه، همان تکامل نفس به نظم عقلی جهان هستی است. لازم به ذکر است که هم مسائل حکمت نظری و هم مسائل حکمت عملی حاصل فعالیت عقل نظری انسان هستند؛^{۱۷} بنابراین، تعریف فلسفه به حکمت نظری، موجه است. مقصود از قید «شباهت یافتن به باری تعالی» این است که انسان می‌تواند مظهر تام و آیت کبرای الاهی شود که از آن به «تخلق به اخلاق الله» یاد شده است.

حکمت متعالیه بر سه اصل اساسی متکی است؛ اشراق یا شهود عقلی (کشف یا ذوق) دلیل یا برهان عقلی (عقل یا استدلال) و دین یا وحی (شرع یا وحی) که با درآمیختن معرفت برگرفته از این منابع، نظام تلفیقی ملاصدرا حاصل می‌شود.^{۱۸} ملاصدرا راهی را که ابن سینا زمینه سازی کرده بود به سرانجام رسانید و وحی و داده های شهودی را به مواد قضایای فلسفی به عنوان بدیهیات وارد کرد.^{۱۹}

نظام فلسفی ملاصدرا چهار جریان فکری اسلامی یعنی کلام، عرفان، فلسفه افلاطون و فلسفه ارسطو را در یک نقطه گرد آورده است. که طبق این نظام، بدیهی‌ترین مسئله جهان، مسئله وجود یا هستی است و با علم حضوری درک می‌شود و نیازی به اثبات ندارد. همه پدیده‌های جهان در یک اصل مشترکند که همان «وجود» است. اما ماهیت یا سرشت آن چیزی است که علت گوناگونی و تکرار پدیده‌هاست و به هر وجود قالبی ویژه می‌دهد. وجود یگانه است؛ زیرا از هستی‌بخش (یعنی خداوند یگانه) سرچشمه گرفته است. اما ویژگی‌های هر یک از این پدیده‌ها از تفاوت میان ذات و ماهیت آن‌ها حکایت دارد. برابر این، طبق این نظام اصل بر وجود اشیاء است و ماهیت معلول وجود به شمار می‌آید.^{۲۰} و از نظرگاه برخی همین جامعیت فلسفه ملاصدرا است که آن را متعالی می‌کند.^{۲۱}

2-2-2. تجرد نفس

در فلسفه سه نوع تعریف برای نفس ارائه می‌شود که هر سه تعریف، از قبیل تعاریف شرح الاسمی هستند نه حقیقی، چرا که اصولاً نمی‌توان برای نفس تعریف حقیقی ارائه نمود، چون نفس جوهر بسیطی است و دارای جنس و فصل نیست و از آنجایی که تعریف به حد و رسم، مرکب از این اجزاء است لذا نفس فاقد چنین تعاریفی است.^{۲۲} هریک از این سه تعریف واجد کارکرد خاص خود است:

الف) تعریف نفس به کمال: نفس کمال اول است برای جسم طبیعی دارای آلت که بالقوه واجد حیات است و امور کلی

^{۱۶} رک: صدرالمتهالین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰ ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة الحقائق الموجود علی ما هو علیها والحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا اخذا بالظن والتقلید بقدر الوسع الانسانی و ان شئت قلت نظم العالم نظاما عقلیا علی حسب الطاقة البشريه لیحصل التشبه بالباری تعالی..

^{۱۷} عبدالله جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، چاپ اول، قم، اسراء، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۲۱

^{۱۸} سید حسین نصر، ص ۵۳

^{۱۹} ابن سینا متواترات و فطریات را در مواد یقینی برهان اضافه کرد.

^{۲۰} محمدرضا فشاھی، ارسطوی بغداد، از عقل یونانی به وحی قرآنی، چاپ اول، تهران، انتشارات کاروان، ۱۳۸۰، ص ۴۷

^{۲۱} سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ج اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۲

^{۲۲} الطباطبائی، محمد حسین، نهاية الحکمة، چاپ سیزدهم، قم، مؤسسه النشر لجامعه المدرسین، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۸

را تعقل و نتایج را استنتاج می‌نماید.^{۲۳}

ب) تعریف نفس به قوه: عبارتست از قوه‌ی که در جسم وجود دارد یا به جسم تعلق می‌گیرد و منشأ آثار گوناگون و متعددی می‌گردد.^{۲۴} با توجه به اینکه «قوه» در فلسفه معانی متعددی دارد بایستی معنای موردنظر در تعریف نفس مشخص شود. صدر المتألهین در اینباره می‌گوید:

«ان النفس لها حیثیات متعدده فتمسّی بحسبها باسم مختلفه فهی لکونها تقوی علی الفعل الذی هو التحریک، و علی الانفعال من صور المحسوسات و المعقولات الذی هو الادراک، تسمّی قوه.»^{۲۵}

ج) تعریف نفس بعنوان نوعی از انواع جوهر: در بخش مقولات عشر، هریک از مقولات، از جمله مقوله جوهر، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در بررسی مقوله جوهر آن را به پنج نوع تقسیم مینمایند: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم. در تعریف نفس گفته می‌شود جوهری که دارای ابعاد ثلاثه (امتداد) نیست و بطور مباشر در جسم (بدن) تصرف می‌نماید. بعبارت دیگر نفس جوهری است که ذاتا غیر جسمانی است اما در مقام فعل به بدن تعلق و وابستگی دارد.^{۲۶} در تعریف اول که نفس بعنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه و مدرک کلیات معرفی می‌شود، هیچ اشاره مستقیمی به مجرد و غیر جسمانی بودن نفس نشده است. در تعریف نفس به «قوه» که در آن نفس را عامل آثار و افعال ناهمگون دانسته‌اند، تجرّد مدلول مطابق نفس نیست و حتی با برهان اثبات می‌گردد که عامل این آثار و افعال نمی‌تواند صورت جسمی باشد. در تعریف نفس بعنوان نوعی از انواع جوهر، به نحو سلبی به مجرد بودن نفس تصریح می‌شود: «جوهری که ذاتا دارای ابعاد سه‌گانه نیست و در افعالش به بدن محتاج است.» در این تعریف، نفس «جوهری غیر جسمانی متعلق به بدن» معرفی شده است. اگر کسی بتواند چنین مفهومی را از نفس در ذهن خود تصور کند، به یک مفهوم کلی سلبی درباره نفس مجرد دست خواهد یافت.^{۲۷}

از دیدگاه حکمای مسلمان دو نوع تجرّد، مسلّم است. تجرّد واجب الوجود که به معنای مبرا بودن از ماده و عوارض آن و ماهیت است و تجرّد عقول ثابت که به معنای عدم ملازمت با ماده و عوارض ماده است. تجرّد نفس انسانی جزو مهم‌ترین مسائل فلسفی است؛ زیرا تنها موجودی که مجرد باشد می‌تواند بعد از مرگ باقی بماند و به جهان دیگر انتقال پیدا کند. تجرّد نفس، به معنای عاری بودن از ماده در مقام ذات است ولی در مقام فعل، مادی است و به ماده احتیاج دارد. یعنی افعال خود را به واسطه ماده انجام می‌دهد و مانند عقل در ادراک صورتهای عقلی و کلی نیازمند ماده نیست. یعنی نفس را مجرد و صورت بدن می‌دانند. پس نفس همان جایی است که بدن هست.

ابن سینا برای نفس چهار نوع ادراک قائل است؛ ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی. وی تنها مرتبه ادراک عقلی را مجرد از ماده و لواحق آن میدانند. اما ملاصدرا معتقد است که تمام مراتب ادراک نفس مجرد از ماده است. وی در مورد تجرّد نفس ناطقه قائل به تجرّد تام عقلی و حتی مافوق تجرّد است. در مرتبه خیال، تجرّد خیالی و برزخی و در مقام ادراک معانی مطلقه که تجرّد عقلانی دارند، دارای مقام فوق تجرّد است. به این معنا که نفس هم مجرد از ماده است و هم مجرد از

^{۲۳} رک: خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۲.

^{۲۴} همان، ص ۷۲۳.

^{۲۵} رک: صدر المتألهین، ج ۳ ص ۹

^{۲۶} رک: صدر المتألهین، ج ۴ ص ۴۰۸

^{۲۷} رک: صدر المتألهین، ج ۳، ص ۹.

نفس یا مجرد صرف است یا مجرد مثالی است. اگر آن را مجرد صرف بدانیم فقط معاد روحانی قابل اثبات است؛ آنچنان که ابن سینا بر این نوع از معاد برهان اقامه کرده است، اما اگر تجرد نفس را آنچنان که صدر المتألهین اثبات کرده، تجردی برزخی یا مثالی بدانیم، نوعی از معاد جسمانی هم قابل اثبات است که مورد تأیید نقل هم می‌باشد.

صدر المتألهین در مورد این نوع از تجرد نفس یعنی تجرد مثالی می‌گوید: وقتی که نفس از بدن مفارقت کرد، قوه‌ای که با او میماند، قوه خیال است که مدرک صور جسمانی است، این قوه صور امور جسمانی را که در وقت حیات درک کرده بود با خود دارد، همچنانکه انسان در زمانی که خواب است و اعضای او کار نمی‌کنند صوری را در خواب می‌بیند که با اینکه همه خواص محسوسات را ندارند و قائم به ماده نیستند، اما شکل و ابعاد موجودات مادی را دارند.^{۲۹} این نوع از تجرد همان تجرد مثالی است. که برخلاف مجرد محض، هنوز خصوصیات اندکی از موجود جسمانی را دارد، ولی باز هم مانند موجود مجرد از ماده عاری است و نمی‌توان آن را جوهری مادی دانست.^{۳۰}

2-2-3. ادله تجرد نفس

ادله‌ای که برای اثبات تجرد نفس آورده شده بسیار فراوان است ولی بسیاری از آنها دارای ایراداتی هستند. دو برهان از میان آنها اتقان بیشتری دارند که به بیان خلاصه‌ای از آن دو می‌پردازیم.

- برهان خلأ: این برهان که از ابداعات ابن سینا است به این صورت بیان می‌شود:

فرض کنیم که انسان دفعتاً آفریده شده است و تمام اعضاء و جوارح او یکجا به صورت کامل خلق گردیده است. اما هیچ یک از حواس او فعال نیستند، به طوری که نه چشم او جایی را می‌بیند، نه گوش او صدایی را می‌شنود، نه بدن او چیزی را لمس می‌کند، نه شامه او بویی را احساس می‌کند و نه ذائقه او چیزی را می‌چشد و در این حال او را در یک خلأ و هوای آزاد قرار داده‌اند که هیچ چیزی با بدن وی برخوردی ندارد و هیچ حالت و کیفیتی مانند سرما و گرما را احساس نمی‌کند و البته اعضای او هم از یکدیگر جدا باشند که با هم هیچ برخورد و اصطکاکی نداشته باشند. در چنین حالتی، با اینکه هیچ یک از حواس ما ادراکی ندارند و حتی از اعضاء و جوارح خودمان نیز غافلیم، در عین حال ذات و شخصیت خود را درک می‌کنیم و وجود خود را درک می‌کنیم، یعنی وجود خود را بدون هیچ یک از ویژگیهای مادی مانند طول و عرض و حجم و مقدار و جهت به صورت حضوری و شهودی احساس می‌کنیم. حتی اگر به فرض، اعضای بدن خود را تخیل کنیم یا موقعیت و مکان خاص یا جهت ویژه‌ای را برای خود در نظر آوریم، احساس می‌کنیم که هیچ یک از آنها جزء ذات و شخصیت ما نیستند و سهمی در شخصیت ما ندارند. این همه حکایت از این دارد که نفس غیر از بدن و ماده است و ویژگی‌های او غیر از ویژگی‌های مادی است.^{۳۱}

- برهان دوم: تردیدی نیست که بدن حیوان و انسان در طول زندگی دچار تغییرات کمی می‌گردد، گاه اجزاء جدیدی بر بدن افزوده می‌شود و حجم آن افزایش می‌یابد و چاق می‌گردد و گاه نیز از حجم قبلی آن کاسته شده و لاغر می‌شود، به هر

²⁸ رک: صدر المتألهین، ج 8 ص 343

²⁹ صدر المتألهین، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، 1360، ص 327

³⁰ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 8 ص 229-230

³¹ رک: ابو علی سینا، شرح الاشارات والتنبیها، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، 1375، ج 2 ص 347-350، همچنین صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی

الاسفار العقلیة الاربعه، ج 8 ص 44.

تقدیر شکی نیست که بدن حیوان و انسان تحت تأثیر برخی عوامل داخلی و خارجی، متحول میگردد، حال اگر نفس صورتی مادی و منطبع در بدن باشد، می‌باید به تبع تغییرات بدن متحول گردد و هویت شخصی آن تغییر یابد در حالی که واقعیت بر خلاف این است و حیوان یا انسان با وجود انحاء تغییرات جسمانی و بدنی هویت واحد شخصی خود را در طول زندگانی حفظ می‌کند.^{۳۲} بنابراین حقیقت نفس، جوهری مادی نیست.

2-2-4. معاد جسمانی و روحانی

معاد از ریشه‌ی عربی «عود» به معنی بازگشت شیء و یا شخص به حالت یا تعینی است که از پیش داشته است. یعنی اگر شخص در مکان یا حالت یا وضع و تعینی باشد و دوباره به همان وضعیت باز گردد، به آن «رجوع» گفته می‌شود. پس در معنای حقیقی رجوع، بازگشت تعین سابق ضرورت دارد. با این توضیح متکلمان و فلاسفه معاد را بازگشت انسان و داشتن حیات پس از مرگ معنا می‌کنند؛^{۳۳} اما نظریات درباره‌ی کیفیت وقوع معاد متعدد است.

1- معاد جسمانی (فقط جسمانی) که برخی فقها، متکلمین و اهل حدیث بر آن تأکید دارند. آنان به مجرد بودن روح باور نداشته و حتی آن را جسمی می‌پنداشته اند که همچون جریان آتش در زغال، در بدن انسان جریان می‌یابد و همزمان با مرگ او نابود می‌شود. از این رو، پیروان این گروه فقط بدن را در جریان معاد بازگشت‌پذیر می‌دانند.^{۳۴} متکلمین برای پذیرفتن این قول دو دلیل دارند: یکی امتناع اعاده‌ی معدوم، و دیگری منع فناء انسان به فناء هیکلش؛ و می‌گویند که برای انسان اجزاء باقیه است، یا اجزاء متجزیه یا اجزاء غیر متجزیه و آیات و نصوص وارده در بیان حشر را حمل نموده‌اند بر آنکه مراد جمع اجزاء متفرقه باقیه است که حقیقت انسان همان است.

2- معاد روحانی (فقط روحانی) فیلسوفان و پیروان مکتب مشاء قائل به آن هستند. از نظر آنان پس از قطع پیوند جسم با روح، تمام صورت‌ها و اعراض جسم نابود می‌شود. سپس مسأله اعاده معدوم را مطرح کرده و گفته‌اند اعاده معدوم طبق براهین عقلی محال است و چون آنچه معدوم گردد دیگر باز نمی‌گردد پس بازگشت روح به جسم امکان‌پذیر نیست. اما روح هم‌چنان باقی خواهد ماند. چرا که روح جوهری مجرد است و فنا در آن راه ندارد. پس در قیامت، فقط روح باز می‌گردد و در آن جهان یا از لذت‌های معنوی بهره‌مند می‌گردد یا دچار عذاب‌های روحانی می‌شود.^{۳۵}

از دیدگاه شیخ اشراق، شوق نفس به مبداء، بیش از شوق به جسم خود است و هر چه از ماده مجردتر شود، عشق او بیشتر خواهد شد. اگر بدن را مغلوب سازد، هنگام مرگ، بدن به اصل بر می‌گردد و برای نفس هیچ لذتی بزرگ‌تر از درک کمال نیست. اگر به خاطر سرگرمی به بدن از این ادراک باز بماند، بعد از جدایی از جسم، همه واقعیات را مشاهده و فیوضات خدایی بر او می‌بارد.^{۳۶}

ملاصدرا در تبیین این دیدگاه می‌گوید: گروهی از فیلسوفان باب تأویل را گشوده‌اند و آیاتی از قرآن را که به صراحت، معاد جسمانی را بازگو می‌کند به معاد روحانی تأویل کرده‌اند. با این توجیه که مخاطبان قرآن عرب‌های بادیه‌نشین بوده‌اند

³² محمد تقی مصباح یزدی، ص 204-205 همچنین رک: عبد الرسول عبودیت، نظام حکمت صدرائی، چاپ اول، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) 1385، ج 2 ص 24-25

³³ سید جعفر سجادی، ج 3، ص 1815

³⁴ رک: سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، قم، شریف رضی، 1409، جزء 5، ص 88 همچنین عضدالدین ایجی، شرح المواقف، قم، شریف رضی،

1325، جزء 8، ص 297

³⁵ رک: صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 9، ص 165.

³⁶ رک: صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1385، ص ۵۲۸

که امور روحانی را درک نمی کرده اند، و ضمناً زبان عربی همیشه با مجاز و استعاره همراه بوده است.^{۳۷} یعنی سخن از نعمت های جسمانی در قرآن، کنایه از وجود نعمت های روحانی است. غزالی این نکته را چنین نقل می کند: این ها مثال هایی است که برای عوام زده شده است تا آنان به ثواب و عقاب روحانی رهنمون گردند. بدیهی است که ثواب و عقاب روحانی – از نظر رتبه – بر ثواب و عقاب جسمانی برتری دارد.^{۳۸}

ملاصدرا صاحبان این دیدگاه را نقد کرده است که اینان چگونه از وجود عالم جسمانی در آخرت، که در آن اجسام با شکل های آن سرایی خود وجود دارند، غافل شده اند؟ چگونه آیات روشن قرآنی درباره معاد جسمانی را بر امور عقلی حمل کرده اند؟! آنان که خود به رسالت پیامبر اکرم «ص» و آیات قرآن ایمان دارند و آن همه تأکید بر جسمانی بودن معاد را مشاهده کرده اند، چگونه از پذیرفتن معاد جسمانی سر باز می زنند؟^{۳۹}

معاد جسمانی – روحانی که بسیاری از بزرگان فلسفه و عرفان و گروهی از متکلمان بر آن پافشاری دارند و معتقدند که روح مجرد آدمی در روز رستاخیز به جسم خاکی وی باز می گردد و انسان با جسم و روح پا به عرصه ی قیامت می نهد. البته خود این دسته نیز دارای دو دیدگاه هستند: برخی معتقدند روح به جسم طبیعی و عنصری باز می گردد و برخی دیگر از بدن مثالی و برزخی دفاع می کنند.^{۴۰}

2-2-5. معاد جسمانی در حکمت متعالیه

ملاصدرا معتقد است که به دنبال اولین تولد طبیعی انسان، تولد ثانی او در روز رستاخیز است، او تأکید دارد که در آن روز انسان به سطح برتری می رسد که نفس و جسم یکی است. همه چیز در آخرت زنده خواهد بود و زندگی با ذات آن یکی خواهد شد. صورت هایی که انسان ها در قیامت به دست می آورند به صورت عادات و خصوصیات شخصیتی خواهد بود که روی زمین کسب کرده اند.^{۴۱} به عبارت دیگر آن چه در معاد باز می گردد، دقیقاً همان بدن مشخص انسانی است با همان اجزای عنصری، نه مانند آن؛ به گونه ای که هر کس او را ببیند می گوید: «این همان کسی است که در دنیا می زیست». هر کس منکر این گونه معاد باشد منکر شریعت شده است و منکر شریعت از نظر عقل و شرع کافر است و هر کس بگوید بدنی مانند بدن نخست، لیکن با اجزایی دیگر باز خواهد گشت نیز در حقیقت معاد را انکار کرده است. چنین کسی شماری از نصوص قرآنی را نیز باید انکار کند.^{۴۲}

ملاصدرا بیان کرده است که ویژگی های شخصیتی و ملکات انسان از نفس او و نه از بدنش ناشی می شود. او معاد جسمانی را به معنایی فراتر از خاکی و عنصری بودن گرفت و اعلام کرد با توجه به مبانی حکمت متعالیه، معاد باید با جسمی متفاوت و جدا از جسم طبیعی باشد، چرا که بر اساس آن اصول، انسان به جای جسم مادی عنصری در روند تکاملی خود، با توجه به توانایی ها و تمولات و انشئات روح، دارای جسمی مثالی و لطیف می شود که خواصی متفاوت با این جسم دنیایی دارد. بنابراین دیدگاه جسمانی بودن معاد هرگز به معنای جمع شدن دوباره اجزای پراکنده بدن مردگان یا بازسازی جسم دنیایی نخواهد بود.

³⁷ رک: صدر المتالیهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ص 214.

³⁸ رک: محمد بن محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، چاپ اول، تهران، شمس تبریزی، 1382، ص 196.

³⁹ رک: صدر المتالیهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ص 214.

⁴⁰ رک: همان، ص 165.

⁴¹ صدر المتالیهین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، ص 404.

⁴² همان، ص 349.

2-2-6. جسم عنصری و جسم برزخی

با پذیرفتن نظریه معاد جسمانی، مسئله کیفیت و نوع جسمی که روح انسان به آن می‌پیوندد مطرح می‌شود. مسئله این است که جسم اخروی، همانند جسم دنیوی، عنصری است یا اینکه مثالی و برزخی است؟
جسم عبارت است از جوهر بسیط و متصل که اتصال و امتداد جوهری آن، همان گونه که در وهم و عقل قابل تقسیم است، در خارج نیز تقسیم‌پذیر است.⁴³ این عنصر جسمانی، که بی شکل و پذیرای همه شکل‌ها است، ماده افلاطونی نامیده می‌شود.⁴⁴ جسم، مرکب از دو جوهر ماده و صورت است. ماده یا هیولا یکی از انواع جوهر و از اجزای مقوم هر جسم به شمار می‌رود. حقیقت و ماهیت آن، جوهر بسیطی است که قوه محض و پذیرش صرف است و پیوسته با صورت جسمیه متحد است، زیرا تحقق بالفعل هیولا به سبب صورت است. ماده بدون صورت را جز در موطن ذهن، که حاصل عمل ذهنی است، نمی‌توان یافت و ثبوت مستقل چنین ماده‌ای در نشئه وجود عینی غیر ممکن است. صورت جسمیه نیز جوهری بالفعل است که موجب فعلیت و قوام ماده و جسم می‌شود و آن اتصال و امتدادی است که بالقوه به اجزا و قسمت‌های نامتناهی تقسیم‌پذیر است⁴⁵ و این تقسم پایانی ندارد.

2-2-6-1. جسم عنصری

جسم عنصری یا طبیعی، جوهری است که قابل اشاره حسی و لمسی باشد⁴⁶ و فرض ابعاد سه گانه، یعنی طول و عرض و عمق، در آن ممکن باشد، به طوری که این سه، یکدیگر را قطع کنند و از تقاطع آنها، سه زاویه قائمه به وجود آید.⁴⁷ عبارتی دیگر نیز جسم طبیعی را، نفس و یا جوهر دارای ابعاد معرفی می‌کند.⁴⁸ بنابراین جسم عنصری همان جسم مادی فیزیکی است که قابل تغییر و تبدیل است. جسم عنصری مادی دارای افراد و اقسام است یعنی یک نوع است که دارای افراد است. جسم تعلیمی که از آن در علوم تعلیمی (ریاضیات و هندسه) بحث می‌شود عبارت است از کمّ متصلی که قابل ابعاد ثلاثه است و بر جسم طبیعی عارض می‌شود. جسم تعلیمی جدا از جسم طبیعی نیست و این دو در واقع متحد و موجود به یک وجودند و در تحلیل عقلی میان آنها تفاوت گذاشته می‌شود. در جسم تعلیمی اشکال متعدد است، اما جسم طبیعی در تمام اشکال، امر واحدی خواهد بود. تفاوت بین جسم تعلیمی و جسم طبیعی از حیث ابهام و تعین است. امتداد جسمی اگر به طور مطلق و مبهم لحاظ شود، بدون تعین به متناهی یا نامتناهی بودن و بدون رعایت مساحت داشتن یا نداشتن آن، جسم طبیعی خواهد بود و اگر با قید تناهی و داشتن مساحتی معین لحاظ شود، جسم تعلیمی است.⁴⁹

2-2-6-2. جسم برزخی

جسم برزخی یا مثالی، جسمی لطیف است و جرم ندارد، اما از مقدار و شکل برخوردار است. این جسم لطیف به گونه ای عین جسم دنیوی است که هرکس آن را ببیند می‌گوید این همان انسانی است که در دنیا زندگی می‌کرد، ولی از این جهت

43 رک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 2، ص 17

44 محمدکاظم موسوی بجنوردی، دایره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، نشر حیان، تهران، 1375، ج 9، ص 577

45 رک: ابوعلی سینا، الهیات شفاء، حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1376، مقاله 9، ص 460

46 جعفر سجادی، ج 1، ص: 640

47 ابو علی سینا، شرح الاشارات والتنبیها، ص 347-350

48 جعفر سجادی، ص 638

49 رک: ابو علی سینا، شرح الاشارات والتنبیها، صص، 36-39

که دارای جرم و ماده نیست و قابلیت فعل و انفعال شیمیایی و فیزیکی ندارد با آن تفاوت دارد؛ مانند جسمی که انسان در خواب و رؤیا می بیند. جسم مثالی به نوعی، جسمی غیر مادی است که البته قابل تغییر و تبدل هم نیست بلکه فقط شکل و اندازه به موجودات مثالی می دهد. جسم فلکی نوع منحصر در فرد است و فقط یکی است. انواع و اقسام ندارد.

ماده، جوهری است که آثار جسمی را قبول کرده و حضور و تحقق آن در اجسام است که باعث انفعال جسم و تغییر آن از صورتی به صورت دیگر است. ماده، به این معنا نه جسم است و نه محسوس. پس منظور از ماده جسمیت موجود در جسمانیات نیست. این، همان نکته‌ای است که گروهی از آن غافل شده و کلام حکمای متأله را به شکلی نادرست ادراک نموده‌اند و گمان کرده‌اند؛ اینکه می‌گویند برزخ ماده ندارد و یا لذت‌های آن خیالی است و یا لذت‌های عقلی در آن عالم وجود دارد، معنای این سخنان آن است که تمامی این لذایذ وهمی و سرابی و غیر موجود در خارج است و فقط در وهم و خیال و پندار انسان موجود است. در حالی که این تصور، پنداری باطل و انحراف از مقصود است.

جسمیت، همان دارای ابعاد خاص بودن است و این حقیقت اختصاصی به عالم ماده ندارد، در عالم مثال هم جسمیت هست. آنچه را اصحاب برهان بیان داشته‌اند نفی مادیت است نه جسمیت و گروهی از علمای ظاهر از آنجا که مادیت و جسمیت را متحد دانسته‌اند گمان کرده‌اند که نفی اولی همان نفی دومی است و این غفلت از مراد حقیقی است.

بنابر مبانی ملاصدرا انسان در عین وحدت، دارای سه عالم حسی و خیال و عقل است. ابتدا مادی و دنیایی است، با حرکت خود، انسان نفسانی و برزخی و با ادامه آن، وجود عقلی و اخروی می شود. هر سه بدن، مراتب یک بدن هستند که شدت و ضعف دارند؛ مثل تغییرات عوارض مادی از کودکی تا پیری. چون تشخص دهنده بدن نفس است و نفس، واحد است. به این ترتیب، بدن اخروی هر شخصی، همان بدن دنیوی به تکامل رسیده او است.^{۵۰}

ملاصدرا معتقد است: بدنی که در معاد بر انگیزته می شود بدنی است لطیف که از هر لحاظ مثل این بدن دنیوی بوده و از استعداد لازم برای حیات اخروی برخوردار است اما محدودیت‌های جسم دنیوی را ندارد و از این بدن تعبیر به بدن مثالی نموده است. نظریه ملاصدرا شامل مقدمات عقلی مفصلی است و طی این مقدمات، حقیقت جسم انسان را همان جسم مثالی دانسته است. هر چند گاهی از سخنان ملاصدرا استفاده می شود که وی به معاد با بدن عنصری دنیوی معتقد است، ولی در غالب آثار خود تکیه اصلی وی بر بدن مثالی بوده و از این راه که تمامی خواص جسمانی را در حدی لطیف تر و شدیدتر برای بدن مثالی محقق دانسته است، جسمانی بودن حیات اخروی را به اثبات رسانیده است.

همچنین به نظر ملاصدرا، قیود مزبور در تعریف جسم، فصول حقیقی آن نیست، بلکه لوازم و نشانه‌های فصل حقیقی است و این عناوین قائم مقام فصول اند^{۵۱} و در واقع، مراد، ملزوماتی هستند که تعبیر از آنها، تنها با ذکر این لوازم ممکن است، مثل ناطق در تعریف انسان که در واقع، قوه نطق که منشأ ادراک کلیات است مراد است، نه خود ادراک کلیات.

2-2-6-3. تفاوت جسم عنصری و مثالی

جسم عنصری همان جسم مادی طبیعی و جوهر دارای ابعاد است؛ اما جسم مثالی، لطیف است و جرم ندارد، اما از مقدار و شکل برخوردار است به گونه ای که عین جسم عنصری است. با این بیان، تنها تفاوت جسم عنصری و مثالی در داشتن ماده است. آن چیزی که استاد حکیمی و دیگر مخالفین استدلال عقلی ملاصدرا بر اثبات معاد جسمانی را بر می انگیزاند مخالفت نظر ملاصدرا با آیات قرآن است، در حالی که بررسی درستی این نظر که قرآن قائل به معاد عنصری است قابل تأمل

50 رک: امیر دیوانی، حیات جاودانه، چاپ اول، قم، انتشارات معاونت اساتید و دروس معارف اسلامی، 1376، ص ۲۵۱،

51 رک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج 2، ص 5

2-2-6-4. دیدگاه قرآن درباره مُعاد عنصری یا مثالی

آیات بسیاری در قرآن به تبیین و توضیح آموزه‌ی مهم اعتقادی معاد پرداخته است و شماری از آنها از نظر مفسرین اشاره به معاد جسمانی دارد.^{۵۲} اما نتیجه‌ای که از بررسی این آیات بدست میاید درخور توجه است؛^{۵۳}

1- دقت به تفاوت معاد جسمانی و کیفیت آن؛ قرآن درصدد اثبات اصل معاد است نه کیفیت آن. در قرآن آیه‌ای محکم و ابتدایی در باره کیفیت بدن اخروی نداریم. تمام آیات صرفاً ناظر به همراهی جسم با روح است.^{۵۴}

2- آیاتی که در مورد سوال منکرین درباره اصل معاد و محال بودن بازگشت ابدان پوسیده بوده است نه کیفیت وقوع معاد و پاسخ قرآن نیز به اقتضای شبهه مربوطه و متناسب با فهم سوال کننده بیان شده است.

3- در صورت داشتن چنین برداشتی از ظاهر آیات دچار تناقض می‌شویم. چرا که در آیات مختلف صحبت از جمع عظام یا خلق جدید یا ظهور در عینیت و یا مثلثیت است و قدر متیقن آنها اثبات اصل معاد جسمانی است. بنابراین نمیتوان از آیات مثلثیت یا عینیت را دریافت.

4- بر فرض پذیرفتن آیاتی چون یس/81 یا اسرا/99 یا ق/15 در مقام بیان کیفیت بدن در معاد، این آیات نیز صراحت و نص بر مثلثیت بدن دنیوی و اخروی دارد نه عینیت آن.

با روشن شدن نظر قرآن در مورد عنصری یا مثالی بودن مُعاد، حال چگونه میتوان ادعای مخالفین ملاصدرا در مثالی بودن مُعاد در ایستار فلسفی و یا موافقین وی در عنصری بودن مُعاد در ایستار وحیانی را پاسخ داد؟ استاد حکیمی بدون در نظر گرفتن نظر درست قرآن در باره مُعاد، حکم تفکیکی بودن ملاصدرا را صادر کرده و از ایشان به بزرگی یاد میکند. در فصل بعد ادله استاد حکیمی را در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه بر این ادعا بررسی خواهیم کرد.

2-2-7. تفاوت وجود جسمانی دنیوی و اخروی

ملاصدرا وجوهی را به عنوان فرق بین وجود جسمانی دنیوی و اخروی بیان می کند که در اینجا به چند مورد اشاره می‌کنیم:

1. در این نشئه یعنی عالم دنیا، قوه استعداد برای حصول فعل و به خاطر آن است، لذا در وجود مقدم بر آن می باشد، ولی در آخرت فعل مقدم بر قوه و برای ابداع و انشا و ابراز آن است. چه این که وجود نفس در آخرت منشأ ظهور اوصاف و تجسم اعمال و تصویر آن هاست.

2. اجساد در این دنیا به خاطر استعداد و آمادگی که دارند قابل و پذیرنده نفوس می باشند، اما در آخرت نفوس به نحو ایجاب و الزام، فاعل و سازنده ابدان و اجساد می باشند. لذا در این عالم، ابدان به حسب زیاد گشتن استعداد به تدریج به حدود و مراتب نفوس ارتقا پیدا می کنند تا در هر مرتبه ای، شایسته قبول یکی از نفوس سه گانه (حس، خیال، عقل) گردند. ولی در آخرت امر و فرمان انشاء و ابداع از مقامی عالی تر بر نفوس نازل گشته و تار و پود اجساد از آن نفوس بافته می شود و این

52 بقره/260 - یس 77-79، واقعه 47-50، مومنون 35، اسرا 48، رعد 35...

53 رک: مرتضی پویان، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، چاپ دوم، موسسه بوستان کتاب، قم، 1389، ص 598

54 اثبات این مطلب، امری خارج از بحث ما است. اما به بیان این نکته اکتفا می‌کنیم که سیر در آیاتی که ناظر به معاد جسمانی است، مانند آیه 4

سوره قیامت «بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نَسُوءَ بَنَاتَهُ» چیزی فراتر از معاد جسمانی نیست و ظاهر آن عنصری یا مثالی بودن معاد جسمانی را اثبات نمی‌کند.

نفوس هستند که ابدانی را متناسب با خویش سازند.^{۵۵}

3. هر جسدی در آخرت دارای جان است بلکه ذاتاً زنده و جاودانی می باشد. در آنجا تنی نیست که از جان بی بهره باشد ولی در این دنیا تنهایی یافت می شود که از جان و شعور بی بهره اند. تنهایی این جهانی که از جان برخوردارند جان هایشان عارضی است و با تن ها جدایی دارند.

4. اندام های مثالی در آن جهان به اعتبار تصورات و ادراکاتی که دارند نامتناهی هستند. چون بعد و حد در آن جهان جایی ندارد و ابعاد و حدود مخصوص این جهان است و با اینکه در آن جهان بدن ها نامتناهی هستند، با هم تراحم مکانی ندارند و هیچ یک با دیگری از بیرون و درون در تنگی جا نمی باشند و هر انسان خواه سعید باشد خواه شقی، جهانی دارد که از این جهان بزرگ تر است و هر یک استقلال دارند و در یک نظام و قانون نمی باشند.^{۵۶}

2-2-8. مفهوم روش

برای بیان مفهوم «روش شناسی» لازم است تا اقسام روش شناخت معرفی شوند. شناخت را به عامیانه و نظام مند تقسیم می کنند. شناخت عامیانه دارای روش نیست و ضوابط و مراحل مشخص را طی نمی کند. در شناخت نظام مند، روش دارای قواعد و مراحل مشخصی است که برای دستیابی به دانش هر چه صحیح تر و دقیق تر باید به آن توجه کرد. یافتن این نظام و پیمودن آن، به قدری اهمیت دارد که در شناخت، صرف صحت نتیجه کافی نیست، بلکه راه و روش وصول به آن نیز باید از هر گونه خطایی مصون باشد. به تعبیر دیگر، کاربرد منظم و روشمند عقل، از هر گونه خطایی جلوگیری می کند. در نتیجه، «روش»، معیار «حقیقت» تلقی می شود.^{۵۷}

بنابراین اهمیت «روش شناسی»، روشن می شود و علم بدون روش معنا پیدا نمی کند. مهم ترین پیش فرض روش شناسی این است که با به کار بردن اصول و قواعد منظم می توان به معرفت دست یافت، یا دست کم به آن نزدیک شد، و از سوی دیگر، بتوان درباره دستاورد معرفتی و اعتبار آن اظهار نظر و داوری کرد.

مقصود از «روش شناسی» در این جا، شناخت و بررسی کارآمدی ها و ناکارآمدی های روش های گوناگون است. اگر به کار گرفتن روش را دانشی درجه اول محسوب کنیم، تحلیل و بررسی خود روش ها، دانشی درجه دوم محسوب خواهد شد.

2-2-8-1. معانی روش

روش و واژگان مربوط به آن در هفت معنا یا سطح به کار می روند که در استفاده از آن باید توجه نمود کدامیک منظور است؛

2-2-8-1-1. روش معرفت:

که خود شامل چهار روش می شود:

دانشگاه باقر العلوم (ع)

55 رک: احمد پهلوانیان، رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا، چاپ اول، موسسه بوستان کتاب، قم، 1387، ص 188 و 189.

56 رک: صدر المتالهین، العرشیه، انتشارات مولی، تهران، 1361، ص 85.

57 سید صادق حقیقت، بر حاشیه روش تحقیق در علوم سیاسی، دانش پژوهان، ش 1 (نیمسال دوم 81-82)، ص 33 - 42.

- روش فلسفی (عقلی): در روش عقلی با استفاده از قیاس یا استقرا، صغرا و کبراهای منطقی تشکیل می شود. قیاس ممکن است شکل برهانی (با مواد یقینی و بدیهی)، جدلی (با استفاده از مقبولات)، خطابی (مشهورات)، شعری (تخیلی) یا مغالطی داشته باشد.
- روش تجربی (علمی): روش علمی در صدد است همواره از مراحل مشخص زیر گذر کند: مشاهده، طبقه بندی مشاهدات، فرضیه سازی، آزمایش، و تجزیه و تحلیل داده ها به منظور اثبات یا رد فرضیه.
- روش شهودی: این روش کاربردهای متفاوت در عرفان و علوم انسانی دارد. عرفا سه مرحله‌ی مشاهده، مکاشفه و محاضره برای روش شهودی معرفی می کنند. در علوم انسانی روش شهودی مقابل روش های تحصیلی و اثباتی قرار می گیرد.
- روش نقلی: این روش دارای دو معنا است. روش نقلی به معنای اعم که شامل روش تاریخی نیز می شود. روش نقلی به معنای خاص که یکی از روش های دینی است که در علم فقه کاربرد دارد.

2-2-8-1-2. نوع استدلال:

گاهی روش به معنای نوع استدلال به کار می رود. از این حیث روش می تواند قیاسی یا استقرایی، لمّی یا اتّی یا غیر آن باشد.

2-2-8-1-3. روش ها یا فنون گردآوری اطلاعات:

برای جمع آوری اطلاعات از چهار روش عمده می توان بهره برد: مشاهده، پرسش نامه، مصاحبه و کتابخانه‌ای. به معنای دقیق کلمه، اینها فن تحقیق هستند، نه روش تحقیق.

2-2-8-1-4. روش تحلیل داده ها:

پس از گردآوری اطلاعات، نوبت به تحلیل آنها می رسد. روش تحلیل داده ها می تواند کلاسیک یا آماری باشد.^{۵۸}

2-2-8-1-5. سطح تحلیل:

معمولاً در پژوهش ها و پایان نامه ها از روش توصیفی - تحلیلی و امثال آن نام می برند. این معنای روش به سطح تحلیل نظر دارد. روش به این معنا در نگاه کلی خود به دو روش توصیفی (به معنای اعم) و هنجاری تقسیم می شود و روش توصیفی به معنای اعم خود به روش توصیفی به معنای اخص، روش تحلیلی و روش نقدی^{۵۹} تقسیم می شود. روش توصیفی به معنای اخص نیز به توصیف مشاهدتی و توصیف تحلیلی یا تبیین منقسم می گردد.^{۶۰}

2-2-8-1-6. نوع نگاه به موضوع:

در این سطح، از روش به عنوان نوع نگاه به موضوع سخن می گوئیم؛ به طور مثال، دید ما به موضوع می تواند پدیدار شناختی یا هرمنوتیکی باشد.

58 موریس دورژه، روش های علوم اجتماعی، ترجمه خسرو اسدی، تهران، امیرکبیر، 1362، ص 104-116.

59 بررسی مفهوم نقد در قسمتهای بعد خواهد آمد.

60 مصطفی ملکیان، «روش شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش 14 (تابستان 1380).

2-2-8-1-7. روش شناسی:

در این معنا، روش شناسی به عنوان دانشی درجه دوم^{۶۱} قرار دارد، که از دیدگاهی بالاتر به روش های تحقیق به عنوان دانشی درجه اول می پردازد. در این جا روش ها یا روش تحقیق های مختلف، موضوع روش شناسی قرار می گیرند.^{۶۲}

2-2-8-1-8. تعریف روش شناسی

«موضوع روش شناسی، روش ها هستند که به مطالعه روش های علوم، مقایسه و یافتن محدودیت ها و نقاط ضعف و قوت آنها می پردازد.»^{۶۳} به عبارت دیگر روش شناسی وسیله ای برای شناخت هنجارها و قواعد هر علم است.^{۶۴} فلسفه علمی را منطق عملی یا متدلوژی (شناخت روش) نیز نامیده اند.^{۶۵} این فلسفه قسمت مهم منطق است که خود، مطالعه حقیقت و علم قوانین استدلال است. متدلوژی، یعنی مطالعه نفسانیات عالم با روش صحیح. متدلوژی علمی است دستوری، زیرا برای فکر، قواعدی مقرر می دارد و تعیین می کند که انسان چگونه باید حقایق را در علوم جستجو کند.^{۶۶} بر این اساس، روش شناسی بخشی از منطق عملی است. زیرا این بخش منطق، ابزارها و شیوه هایی را برای رسیدن به حقیقت معرفی می کند.

2-2-9. مفهوم نقد

مفهوم لغوی نقد به معنی ارزیابی، بررسی، شناسایی نمودن^{۶۷}، زیر و رو کردن، عیب ها را نمایاندن، و پنهان ها را آشکار کردن است.^{۶۸} نقد، اصطلاحی است کلی برای مطالعاتی که موضوع آنها تعریف، طبقه بندی، تحلیل، تفسیر و ارزیابی می شود.^{۶۹} هم چنین یکی از روش های مهم به منظور ارزیابی مفاهیم، پدیده ها و داده های مختلف در فرایند تولید و آفرینش است.^{۷۰}

2-2-9-1. عناصر نقد

برای هر نقدی باید به عناصر درونی و بیرونی آن توجه نمود.

2-2-9-1-1. عناصر بیرونی

شناخت مولف یا تولید کننده اثر از نظر علمی، گرایش های فکری و موقعیت علمی و شناخت اثر، از نظر شرایط زمانی و مکانی تولید، یعنی اثر در چه فضای گفتمانی، اجتماعی و فرهنگی، «تاریخیت اثر» شکل گرفته است.

61 موضوع دانش درجه دوم، دانشی دیگر است.

62 باقر ساروخانی، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1375 ج 1، ص 4-23.

63 همان، صص 13 و 23.

64 محمدرضا ضیائی بیگدلی، متدولوژی حقوق بین الملل، مجله پژوهش حقوق و سیاست سال هفتم 1384، شماره 15 و 16 ص 7

65 باقر ساروخانی، ص 25

66 فیلیسین شاله، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران 1350، ص 6-22.

67 محمد معین، واژه ی نقد

68 علی صفایی حایری، روش نقد، نقد هدف ها و نقد مکتب ها، چاپ اول، نشر لیلہ القدر، قم، 1381، جلد اول، ص 8

69 ایبرمز . ام . اچ، فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی، سعید سبزیان، چاپ اول، تهران، انتشارات رهنما، 1384، ص 66

70 فوکویاما، نقد در فرایند بررسی، الهام دادرس، چاپ اول، تهران . انتشارات اندیشه، 1368، ص 39

هم‌چنین می‌توان به ناقد توجه نمود که از مهمترین و اساسی ترین عناصر نقد بیرونی محسوب می‌شود.

2-2-9-1-2. عناصر درونی

عناصر درونی نقد شامل موضوع بحث، میزان نوآوری و بداعت مولف، نظام منطقی و روشمند در محتوا، رعایت ادبیات نگارشی و کشف فهم و نقد هسته سخت می‌شود.^{۷۱} تحلیل محتوا اثر که در واقع کشف محتوای پنهان داده‌ها یا واحدهای مورد تحلیل از ورای گفته‌ها، تصویرها، سمبل‌ها و ... است مهمترین عناصر درونی نقد به شمار می‌رود.^{۷۲}

2-2-9-3. اصول نقد

انسان به عنوان موجودی اندیشمند و پرسشگر در جهت پویایی جامعه‌ی بشری نیاز به نقد و واکاوی فعالیت‌های خود دارد. با توجه به وجود انتقادات مخرب، بیان برخی اصول نقد لازم به نظر می‌رسد.

1. معطوف به بهبود امور باشد.
2. از سر خیر خواهی باشد.
3. توأم با ارائه اصلاحات پیشنهادی و یا راه حل باشد.
4. توأم با ذکر آثار و جنبه‌های مفید در کنار جنبه‌های منفی باشد.
5. منتقد خود و نقد خود را نیز نقد و ارزیابی نماید.
6. همراه با استدلال و سند و مدرک باشد.
7. متحجرانه و انعطاف ناپذیر نباشد.
8. واضح و روشن باشد.
9. احساسی و ایدئولوژیکی نباشد.
10. آزمون پذیر و عمومی باشد.^{۷۳}

2-2-9-4. انواع نقد

نقدی که بر مبنای اصول باشد شامل نه نوع نقد می‌باشد؛ نقد تاریخی، نقد فنی^{۷۴}، نقد اجتماعی، نقد اخلاقی، نقد روانشناختی، نقد توصیفی (طبیعی)، نقد تطبیقی، نقد کتب^{۷۵} و نقد از منظر اعتبار سنجی.^{۷۶}

71 شیوایی و رسایی نثر مولف، اصول و قواعد نگارش، ساختار و واژگان و اصطلاحات، پاراگراف بندی و لحن نویسنده، مشارکت خواننده، انسجام مطالب، شیوه ارجاع دهی، نقل قول، استدلال و تبیین و مستندات تحقیق ادبیات نگارش است.

72 هدف و کاربرد تحلیل محتوا دستیابی به درون پنهان یا قصد واقعی تولید کننده پیام است. به این ترتیب قابلیت وثوق به آنچه که مطرح شده است، می‌تواند افزایش یابد. تفسیری که به عمل می‌آید، نوعی حکم کردن یا داوری است. پژوهنده با بهره‌گیری از دستگاه‌ها و مباحث استدلال و استنتاج منطقی، از مرحله ساده‌پذیری یا سطحی‌نگری و درک عمیق‌تر از آنچه ظاهراً در برابر اوست، دور شود. رک: چت مایرز، آموزش تفکر انتقادی، خدایار ایلی، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران، 1380، صص 10-15

73 علی صفایی حایری، روش نقد، نقد هدف‌ها و نقد مکتب‌ها، صص 15

74 که به دو دسته نقد صوری و نقد محتوایی الفاظ و معانی تقسیم می‌شود. در نقد صوری شکل و ساختار جملات و شیوه نگارش و میزان رعایت قواعد و دستور زبان مورد توجه قرار می‌گیرد. رک: همان، صص 21-25

75 برای نقد کتاب از منظر علوم ارتباطات باید به چند نکته توجه کرد؛ انطباق و سازگاری کتاب با قدرت درک و فهم و نیازهای مخاطبان، نداشتن سوگیری دانشی یا گزارشی، پیامدهای کتاب، اعتمادپذیری پیام. رک: همان، صص 25-38

در انتقاد آثار تحقیقی می‌توان به دو مبانی عمده قائل شد:

- 1- مبانی عقلی- استدلالی؛ به این منظور متن باید ساختمان منطقی معقول داشته باشد.
- 2- مبانی تجربی- تحقیقی که منتقد اثر را بر مبنای پیشینه و سنت و منابع موجود در آن رشته بسنجد و جای آن را در کنار آثار مشابه و مقدم بر آن تعیین و بررسی کند.⁷⁷



دانشگاه باقر العلوم (ع)

76 این منظر بیشتر به منظور سنجش میزان اعتبار ابزار تحقیق به ویژه پرسش‌نامه مورد استفاده قرار می‌گیرد که شامل نقد صوری، نقد محتوایی، نقد

تجربی و نقد سازه‌ای می‌شود.

77 رک: پرویز ناتل خانلری، انتقاد، مجله سخن، سال دوم، شماره هشتم، شهریور ماه 1324، ص 565.