

Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 9, No. 18, March 2024, 57-82

(DOI) 10.22034/JIS.2023.320925.1762

A Comparative Study of Mullā Ṣadrā's and Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī regarding the Fate of the Human Body after Death¹

Sasan Yaghmaei², Mohammad Akvan³, Enshallah Rahmati⁴

(Received on: 2021-10-31; Accepted on: 2022-5-1)

Abstract

The fate of humans after death holds paramount significance, resonating deeply in both religious doctrines and philosophical discourse. Its intertwining with the concept of bodily resurrection adds to its importance. There are diverse perspectives regarding the nature of human postmortem existence, with some asserting the presence of a corporeal form in the afterlife. Advocates of this stance include Mullā Ṣadrā and Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī. Employing a content analysis method using library data, this research conducts a comparative study of the works of Mullā Ṣadrā and al-Aḥsā'ī. Drawing upon his philosophical principles, such as the primacy of existence, individuation of existence, substantial movement, and soul-body relationship, Mullā Ṣadrā endeavors to furnish a plausible philosophical account of the nature of the human postmortem body. On the other hand, al-Aḥsā'ī posits a four-layered body for humans, utilizing the framework of multiple worlds and degrees that culminate in descending and ascending journeys. While both Mullā Ṣadrā and al-Aḥsā'ī affirm the presence of a body in the afterlife, they diverge in their explanations of its nature. Furthermore, both perspectives offer distinct interpretations of the afterlife body's identity in relation to the earthly body.

Keywords: Mullā Ṣadrā, al-Aḥsā'ī, soul, body, afterlife body.

1. This article is derived from Sasan Yaghmaei, "An account of the foundational ontological dispute from the perspectives of Mullā Ṣadrā and Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī," PhD diss., Islamic Azad University, Central Branch, Tehran, Iran, 2022.

2. PhD student, Comparative Philosophy, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Central Branch, Tehran, Iran. Email: sasanyaghmaei@gmail.com

3. Associate professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Central Branch, Tehran, Iran (corresponding author). Email: moh.akvan@iauctb.ac.ir.

4. Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Central Branch, Tehran, Iran. Email: a-rahmati-phi@iiu.ac.ir

مطالعه تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و شیخ احمد احسائی درباره سرنوشت بدن انسان پس از مرگ^۱

ساسان یغمائی^۲، محمد اکوان^۳، ان‌شاءالله رحمتی^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۱]

چکیده

سرنوشت انسان پس از مرگ اهمیتی اساسی برای انسان‌ها دارد و هم در ادیان و هم نزد فلاسفه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. ارتباط این موضوع با بحث معاد جسمانی بر اهمیت آن می‌افزاید. درباره نحوه زندگی انسان پس از مرگ دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است، از جمله اینکه انسان در زندگی پس از مرگ از بدن بهره‌مند است. ملاصدرا و شیخ احمد احسائی از قائلان به این دیدگاه هستند. این پژوهش بر اساس روش تحلیل محتوا از طریق داده‌های کتابخانه‌ای، آثار ملاصدرا و احسائی را با رویکردی تطبیقی بررسی کرده است. ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی اش، چون اصالت وجود، تشخص وجود، حرکت جوهری و رابطه نفس و بدن، در تبیین عقلانی و فلسفی نحوه کیفیت بدن انسان پس از مرگ تلاش کرده است. احسائی نیز با طرح کالبدی چهارلایه برای انسان، از طرح عوالم و مراتب چندگانه که منجر به سیری نزولی و صعودی برای انسان می‌شود، در تبیین این موضوع بهره‌برده است. ملاصدرا و احسائی در نهایت در اینکه انسان در زندگی پس از مرگ از وجود بدن بهره‌مند است اشتراک نظر دارند، اما کیفیت این بدن در این دیدگاهشان متفاوت است. همچنین در هر دو دیدگاه عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی مبتنی بر نوع خاصی از معنای عینیت است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، احسائی، نفس، بدن، بدن اخروی

۱. برگرفته از ساسان یغمائی، «تبیین اختلاف مبنايي وجودشناختي از دیدگاه ملاصدرا و شیخ احمد احسائی»، رساله دکتری،

استاد راهنما: محمد اکوان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مرکزی، تهران، ایران، ۱۴۰۱.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مرکزی، تهران، ایران

SasanYaghmaei@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مرکزی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) moh.akvan@iauctb.ac.ir

۴. استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مرکزی، تهران، ایران phi@iiiau.ac.ir - rahmati

مقدمه

پدیده مرگ از دغدغه‌های اساسی بشر است و قدمتی به اندازه تاریخ زندگی بشر دارد. جدای از چیستی و چگونگی مرگ که در جای خود بحثی بسیار مهم و دامنه‌دار است، مسئله مهم دیگر برای انسان، سرنوشتش پس از مرگ است. دیدگاه‌های متفاوتی در این خصوص مطرح شده که برخی بر اساس مبانی دینی هستند و برخی خارج از حوزه دین است (نجفی افرا، ۱۳۹۲: ۶).

بر این اساس، تقسیم‌بندی‌های متفاوتی صورت گرفته است. در یکی از این تقسیم‌بندی‌ها پنج دیدگاه مطرح شده است: ۱. کسانی که معاد را صرفاً جسمانی می‌دانند و منکر تجرد نفس ناطقه و معاد روحانی‌اند. اعتقاد بیشتر متکلمان معتزلی و اشعری همین است؛ ۲. کسانی که معاد را منحصر در معاد روحانی می‌دانند و معتقدند جسم پس از مفارقت روح از بین می‌رود. این عقیده برخی از حکما، به خصوص حکمای مشاء، است؛ ۳. اعتقاد به اینکه معاد هم جسمانی است و هم روحانی. بیشتر حکما و برخی متکلمان اشعری و شیعی و بسیاری از صوفیه و عرفا بر این عقیده‌اند؛ ۴. کسانی که منکر معاد و زندگی پس از مرگ هستند و مرگ را پایان هستی انسان می‌دانند. این دیدگاه فیلسوفان طبیعت‌گرا و دهری مسلک است؛ ۵. معتقدان به توقف. این دیدگاه به جالینوس نسبت داده شده که نمی‌توانسته در مورد تحقق یا عدم تحقق معاد تصمیم بگیرد و داوری قطعی کند (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۸۲/۵).

باتوجه به مسئله اصلی مقاله حاضر، یعنی بحث از کیفیت بدن انسان در زندگی پس از مرگ، پیشینه این تحقیق ذیل بحث جامع‌تری چون معاد جسمانی قابل‌ردیابی است و بر اساس رویکرد تطبیقی نوشتار حاضر، مقالات علمی - پژوهشی‌ای بررسی شده‌اند که دیدگاه ملاصدر و شیخ احمد احسائی در این موضوع را مطرح کرده‌اند. باتوجه به جایگاه اندیشه ملاصدر و حکمت متعالیه، مقالات متعددی درباره دیدگاه ملاصدر با موضوع معاد جسمانی در دسترس است که این مقالات عمدتاً براهین فلسفی ملاصدر را بررسی یا نقد کرده‌اند (ر.ک: دهقانی محمودآبادی، ۱۳۸۹؛ اسکندری، ۱۳۹۹؛ اسعدی، فخار نوغانی، ۱۴۰۰). برخی از مقالات نیز به لحاظ وجه تطبیقی

این تحقیق بررسی شده‌اند (ر.ک: نجفی افرا، ۱۳۸۴؛ عامری، ۱۳۸۴؛ مفتونی، رضایی نیا، ۱۳۹۰). در سوی دیگر این مطالعه تطبیقی دیدگاه احساسی بررسی شده است که مقالات در این باره بسیار اندک‌اند (ر.ک: باقری، ۱۳۸۹؛ همو، ۱۳۹۱) که همین تعداد هم بیشتر یک معرفی کلی از دیدگاه احساسی ارائه کرده‌اند و مقاله‌ای یافت نشد که به طور خاص موضوع معاد جسمانی را بررسی کرده باشد. بنابراین اولاً کتب و رسالات تألیف احساسی و شارحانش مطالعه شده است و ثانیاً برخی آثار متقدم (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۰۰) و معاصر (ر.ک: کربن، ۱۳۹۵).

تحقیق حاضر دو ویژگی دارد: الف) رویکرد تطبیقی بین دیدگاه ملاصدرا و احساسی به دلیل نبود پژوهشی در این قالب است. ب) در مقالات بررسی شده، به ویژه آنها که دیدگاه ملاصدرا را مطرح کرده‌اند، مسئله اصلی بررسی براهین ملاصدرا برای اثبات معاد جسمانی است، اما مسئله اصلی مقاله حاضر مطالعه تطبیقی دو دیدگاه صدرا و احساسی درباره بدن مندی انسان در زندگی پس از مرگ و در ادامه تبیین کیفیت این بدن است؛ جسمانی بودن یا نبودن این بدن به تبع مسئله اصلی مطرح می‌شود.

فیلسوفان اسلامی پیش از ملاصدرا بهره‌مندی انسان از بدن جسمانی پس از مرگ را قابل استدلال عقلی نمی‌دانستند و با اتکا به مبانی نقلی آن را می‌پذیرفتند، از جمله ابن سینا که معتقد است معاد جسمانی همان است که از طریق شرع بیان شده و راهی جز طریق شرع و تصدیق خبر نبی (ص) برای اثبات آن وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۳۲۸).

حکمای اشراقی، از جمله سهروردی، بر اساس اعتقاد به عالم مثال مقداری، معاد جسمانی را تا حد این عالم قابل توجه می‌دانند، یعنی وجود جسم به شکل صورت جسمیه که دارای مقدار و شکل باشد، در این عالم قابل باور است و نمی‌توان ارتقای جسم به عالم عقول را پذیرفت؛ زیرا عالم عقول مجرد تام دارد و تحقق جسم با مجرد تام متعارض و متناقض است. بنابراین طبق این دیدگاه، انسان پس از مرگ دارای جسم مثالی است و ملاک حشر و معاد تعلق روح به جسم مثالی است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۷).

ملاصدرا همچون تفاوتش با ابن سینا و سهروردی در مبادی فلسفی، در تبیین فلسفی نحوه کیفیت بدن انسان در زندگی پس از مرگ نیز با آنها تفاوت دارد. او با اتکا به مبادی فلسفی خود، از قبیل اثبات اصالت وجود، تشخیص وجود، حرکت جوهری، مجرد خیال، عالم خیال منفصل و نحوه رابطه نفس و بدن، تلاش کرده است وجود بدن جسمانی در زندگی پس از مرگ را برای انسان از طریق مبانی عقلی و فلسفی اثبات کند (نجفی افرا، ۱۳۹۲: ۱۵۵).

از دیگر قائلان به وجود بدن جسمانی برای انسان در زندگی پس از مرگ، شیخ احمد احسائی است. از آنجا که مبادی اندیشه احسائی با مبادی ملاصدرا متفاوت است، نحوه تبیین این دو از کیفیت بدن انسان پس از مرگ نیز متفاوت است. احسائی با تبیین کیفیت بدن بر اساس ارائه طرح کالبدی چهارلایه از سیر نزولی حقیقت وجودی انسان از عالم غیب (خزائن) به این دنیا حکایت می‌کند، چنانکه در این سیر نزولی از عوالم مختلف، در هر مرتبه اعراضی از آن مرتبه به خود می‌گیرد تا در نهایت این سیر در این عالم خاکی نیز از عناصر این عالم دارای بدن عنصری می‌شود و پس از مرگ در سیری صعودی، اعراض هر عالم به اصلش در آن عالم بازمی‌گردد تا در نهایت به اصل حقیقت خود در عالم آخرت بازگردد (احسائی، ۱۴۳۰: ۵۲۸/۵-۵۲۶).

این دو دیدگاه درباره کیفیت بدن انسان در زندگی پس از مرگ از طریق مطالعه و بررسی آثار ملاصدرا و احسائی در ادامه شرح و توضیح داده شده‌اند. همچنین برای روشن تر شدن اندیشه آنان، علاوه بر آثار خود آنان، از شروح شارحان ملاصدرا و احسائی نیز استفاده و در مواردی به آنها ارجاع داده شده است و در نهایت این دو دیدگاه با هم مقایسه شده‌اند.

۱. کیفیت بدن انسان پس از مرگ از دیدگاه ملاصدرا

آنچه در شناخت دیدگاه ملاصدرا بسیار اهمیت دارد، نحوه تلقی او از نفس و بدن انسان و همچنین چگونگی رابطه نفس و بدن است. ملاصدرا سعی دارد نحوه وجود بدن جسمانی را با اتکا به مبانی عقلی و فلسفی تبیین کند. وی در کتاب‌های عرشیه، شواهد الربوبیه و مبدا

و معاد اصولی هفت گانه را مطرح می کند، ولی در کتاب اسفاریازده اصل را مبنا قرار می دهد (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۸۵/۹-۱۹۶). طبق اصل اول از این اصول یازده مانه و بر اساس اصالت وجود، حقیقت موجود همان هستی او و ماهیت تابع و فرع بر آن است. حقیقت هر چیزی همان وجود خاص او است، نه ماهیت و شیئیت آن (همان: ۱۸۵/۹). بر این اساس و به حکم اصالت وجود، ماهیت در حد ذات خود هیچ است و تحققش، تحققی اضافی است و از سوی وجود است؛ بنابراین ماهیت، بسته به شدت و ضعف وجود، در مراتب مختلفی محقق می شود. بر این مبنا، ماهیت یک امر ثابت و از پیش تعیین شده نخواهد بود و در تمام مراتب هستی، از وجود ذهنی تا مراتب وجود عینی از جمله وجود محسوس، مخیل و معقول، قابل حصول است (نصر، ۱۳۸۲: ۱۷۷-۱۷۸). همچنین ملاصدرا در اصل چهارم از اصول یازده گانه، می گوید ماهیت که در نظر گذشتگان امری ثابت تصور می شد، طبق نظریه حرکت جوهری دارای ذاتی بی قرار و ناآرام است و بر اساس حالات مختلفی که حاصل می کند، می تواند مراتب مختلف عالم را طی کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۸۷/۹). بنابراین ملاصدرا با چنین خوانشی از نسبت وجود و ماهیت، مفهوم جسم را تبیین می کند. جسم در این تلقی دیگر محدود به عالم مادی محسوس نیست، بلکه بر اساس اشتداد وجودی، مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و جسم حیوانی ناطق که قادر بر درک معقولات است را پشت سر می گذارد و به مرتبه جسم نفسی و جسم روحی می رسد (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۶۴/۳-۶۳). این به این معنا است که نفس در زندگی پس از مرگ می تواند منشأ بدن جسمانی باشد.

۱-۱. حقیقت نفس از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در کتاب عرشیه درباره نفس می گوید: «نفس آدمی را کینونت و بودن پیشین بر بدن است بدون لزوم تناسخ و پذیرش قدم نفس و نه تعدد افراد نوع واحد و امتیازشان از غیر ماده و استعداد و نه اینکه بعد از وحدتش انقسام می پذیرد» (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ۳۹). نفوس قبل از تعلق به بدن و ظهور در عالم مادی، به صورت جزئی و تک تک وجود ندارند، بلکه به وصف بساطت

و وحدت در عالم عقول و متحد با مبدأ فاعلی خود موجودند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۴۲۲). زمانی که در عالم طبیعت، عناصر مختلف به عالی رین وجه با هم ترکیب شوند و این ترکیب نسبت به تمام ترکیب‌های نباتی و حیوانی مشابه، مصفا تر و معتدل تر باشد، این ترکیب مادی استدعای نفس انسانی را می‌کند و نفوس جزئی از مبادی عالی بر او تعلق می‌گیرند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۱). بنابراین نفس را باید از جهت اضافه‌ای که بر بدن دارد و رابطه و تعلق آن با بدن تعریف کرد. ملاصدرا بیان می‌کند که اگر به نفس انسانی از آن جهت که هست، نظر شود و نسبت به ذاتش سنجیده شود، صورت هر قوه‌ای در این عالم و ماده برای پذیرش هر صورتی در عالم دیگر است که تمام قوای جسمانی را دارد و همه صور قوای جمادی، نباتی و حیوانی را به خدمت گرفته است تا به کمال نهایی‌اش دست یابد؛ اما اگر نفس انسانی را نسبت به عالم عقلی که منتهای سیر کمالش است بسنجیم، قوه صرف است، بدون هیچ صورت کمالی (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۷۴). این بیان ملاصدرا و اشاره به دو جهت و دو حیثیت در نفس، نقش و عملکرد نفس را در شکل‌گیری بدن در زندگی پس از مرگ روشن می‌سازد، به ویژه این نکته که نفس در عالم پس از مرگ در حکم ماده ظاهر می‌شود و قوه صرف است و در مقابل، جسم اخروی در حکم صورت برای این ماده محسوب می‌شود. این نسبت در بخش‌های بعدی توضیح داده شده است.

۲-۱. نفس با بدن از دیدگاه ملاصدرا

ماده جسمانی مبدأ و آغاز تکوین و شکل‌گیری نفس است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۴۷/۸). نفس با حدوث بدن حادث می‌شود و با بطلان بدن نیز از بین خواهد رفت. از بین رفتن نفس به این معنا است که نفس به عنوان جوهری که به بدن مادی تعلق دارد از بین می‌رود و به مرتبه‌ای بالاتر از مراتب وجود می‌رسد. این مرحله، مرحله نهایی نفس است که نفس توانایی دارد که آثار و اعمال خویش را بدون استعانت از ابزار و آلات بدن انجام دهد و در این حالت، صفت نفسیت از او زدوده می‌شود و به مرتبه عقلانی و به نوعی مجرد می‌رسد (همان، ۳۷۹/۸).

آنچه نفس را می پذیرد، بدن است، اما بدن در شرایطی است که در نهایت استعداد و اعتدال ترکیب مواد و امتزاج عناصر شکل می گیرد و این مزاج، مزاج صالح و شایسته برای قبول فیض اکمل و جوهر اعلا از جانب خدا است و آن فیض اکمل، آن است که جرم سماوی و عرش رحمانی آن را پذیرا است و آن قوه روحانی مدرک همه کلیات و جزئیات است و توانایی بر تصرف در تمام معانی و صور را دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۲).

با تأمل در دیدگاه ملاصدرا درباره کیفیت نفس و بدن و نسبت آنها با هم درمی یابیم که بررسی کیفیت بدن انسان در حیات پس از مرگ نمی تواند در قالب نگاهی دوگانه انگارانه بین نفس و بدن باشد، به گونه ای که نفس را جدا لحاظ کنیم و بدن را نیز مستقل. به همین منظور، درباره بیان مقدمات و اصولی که ملاصدرا برای تبیین کیفیت بدن انسان پس از مرگ مطرح می کند، می توان گفت مهم ترین مقدمات و اصول، مبتنی بر تعریف خاص او از نفس و بدن است و نتایج این بحث راه را بر کشف نحوه وجود بدن انسان در حیات پس از مرگ می گشاید.

۱-۳. اصل در هویت انسان

ملاصدرا در آثار متعددی از جمله اسفار، شواهد الربوبیه و عرشیه در مقدمات بحث تبیین کیفیت بدن انسان پس از مرگ اصولی را مطرح می کند که نشان می دهند رابطه نفس و بدن همچون رابطه ماده و صورت است. وی در اصل پنجم از اصول یازدهم در کتاب اسفار (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۹۶/۹-۱۸۵) بیان می کند که شیئیت هر موجود مرکبی که حاصل ترکیب ماده و صورت باشد وابسته به صورتش است و تمام حقیقت شیء، فصل اخیر او است؛ مثلاً چوب های پراکنده که با تألیفی خاص و به شکل یک تخت گرد هم آمده اند، از آن جهت که چوب هستند، تخت نیستند، بلکه تخت بودن آن به صورتش است، نه به ماده اش، چنانکه شمشیر به تیزی و حالت ویژه اش شمشیر است، نه به آهن بودنش؛ حیوان نیز به نفسش حیوان است، نه به جسدش (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۸۶/۹-۱۸۷). ماده شیء مستعد حمل قوه آن است، یعنی اگر در عالم ماده بخواهیم موجودی

داشته باشیم، به ماده نیازمندیم، ولی اگر صورت مرگبی را بدون ماده فرض کنیم، در واقع تمام حقیقت آن شیء را فرض کرده‌ایم؛ چراکه صورت شیء می‌تواند بدون ماده تحقق یابد، مثل صورت ذهنی که ماده‌ای جدا از ماده ذهنی خود ندارند. بنابراین هستی هر چیز فعلیت آن چیز و حقیقت آن است و نیازش به ماده از جهت موطن خاص آن است و اگر موطن آن عوض شد، دیگر ماده‌ای را به عنوان قابل نمی‌خواهد؛ زیرا احتیاج به ماده به جهت آن است که شیء ناقص باید کمال پذیرد و اگر به کمال وجودی خود رسید، دیگر نیازی به ماده ندارد (طاهرزاده، ۱۳۷۰: ۱۸/۲-۱۹).

ملاصدرا بر اساس این اصل، اصل دیگری را نتیجه می‌گیرد و در اصل هفتم از اصول یازده‌گانه (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۹۱/۹-۱۹۰) توضیح می‌دهد که هویت و تشخیص بدن ناشی از نفس او است، مثلاً زید، زید است به نفسش، نه به جسدش؛ از این رو وجود زید مادامی که نفسش باقی است، استمرار دارد، هر چند اجزای بدنش از جهت کیفی یا کمی تغییر کند. آنچه طی همه تحولات و تطورات ثابت است، نفس است که صورت کامل انسان و اصل هویت و ذات و منبع قوا و آلات و مبدأ اعضا و حافظ آنها است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۹۰/۹)؛ از این رو تمامیت هر انسانی به صورت او است، نه به ماده‌اش، چراکه بدن انسان از ابتدا تا پایان عمرش همواره در حال تغییر و تحول است و در عین حال هویت و شخصیت آن انسان محفوظ می‌ماند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۲/۹). بنابراین تبدیل ماده بدنی در عین حفظ شدن صورت نفسانی، مانع بقای انسان در زندگی پس از مرگ نیست.

۴-۱. سرنوشت بدن انسان پس از مرگ از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا معتقد است نفس انسان پس از مرگ و نشئه برزخی، در معاد همراه با یک بدن جسمانی خواهد بود که همین بدن دنیوی است، اما نه از جهت ماده، بلکه از جهت صورت. ملاصدرا در کتاب عرشیه اصولی را می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۵۶-۵۰) و در اصل اول بیان می‌کند که تقدم و پایداری هر چیزی به صورت آن چیز است، نه به ماده‌اش و حتی اگر مجرد صورتش از ماده‌اش فرض شود، او بعینه در هنگام مجرد باقی است. ملاصدرا در اصل دوم بیان می‌کند که تشخیص

شیء گونه‌ای از وجود خاص او است، خواه مجرد باشد و خواه مادی، اما عوارض شخصی از نشانه‌های وجود شخصی و لوازم او است، نه از مقوماتش (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۵۱-۵۲). سپس در بخش دیگری از کتاب عرشیه، در ضمن یک قاعده، از این دو اصل نتیجه می‌گیرد که در روز بازگشت همین شخص انسان محسوس باز خواهد گشت. همین شخص انسان محسوس ملموس مرگب از اضداد و امتزاج یافته از اجزا و اعضایی که پدیدآمده از موادند، بازگردنده در روز بازگشت است. با اینکه در هر آنی اعضا و اجزا و جواهر و اعراضش تبدیل می‌یابند، ملاک در بقای بدن، از آن رو که بدن شخص است، وحدت نفس است؛ پس انسان شخصی معاد پس از مرگ بعینه همین انسان است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۵۶-۵۷).

دانسته شد که بدن محسور در رستاخیز، با اینکه به حسب ماده با این بدن تفاوت دارد، همین بدن است؛ زیرا شیء به صورتش شیء است، نه به ماده‌اش (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۵۷). به بیان دیگر، بدن محسور از حیث ذات و حقیقت و صورت انسانی با بدن دنیوی یکی است و هر دو بدن مظهر یک حقیقت و یک شخص معین هستند، هرچند ماده دنیوی به ماده اخروی تبدیل شده باشد؛ چراکه در همین دنیا نیز ماده بدنی همواره در حال تغییر و تبدیل است، اما صورت و حقیقت انسان باقی است. بقای انسان از حیث صورت و حقیقت انسانی همراه با ماده‌ای که حامل این صورت است، ملاک وحدت و عینیت بدن محسور با بدن دنیوی به شمار می‌رود، خواه ماده دنیوی باشد و خواه اخروی (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۶).

اجساد در این دنیا به خاطر استعداد و آمادگی که دارند، پذیرنده نفوس هستند، اما در آخرت نفوس به نحو ایجاب و الزام، فاعل و سازنده اجساد و ابدان خواهند بود؛ از این رو در این عالم، ابدان به حسب زیاد شدن استعداد، به تدریج به حدود و مراتب نفوس ارتقا پیدا می‌کنند تا در هر مرتبه‌ای شایسته قبول یکی از نفوس سه‌گانه شوند، ولی در آخرت امر و فرمان انشا و ابداع از مقامی عالی‌تر بر نفوس فرو می‌آید و تاروپود اجساد از آن نفوس بافته می‌شود و این نفوس هستند که ابدانی را متناسب و مناسب خویش می‌سازند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۴۷).

۲. کیفیت بدن انسان پس از مرگ از دیدگاه شیخ احمد احسائی

رویکرد شیخ احمد احسائی در تبیین نحوه وجود بدن در زندگی پس از مرگ مبتنی بر نحوه مراتب هستی و نظام سیر نزولی وجود انسانی از عوالم فوق این عالم خاکی است؛ چنانکه در این سیر نزولی انسان دارای کالبدی چهار لایه می شود که بدن انسان را در این دنیا تشکیل می دهد و این بدن دارای اجزائی اصلی و باقی و اجزائی عرضی و فانی است. در ادامه موضع شیخ احسائی و اصطلاحات خاص وی توضیح داده می شود.

۱-۲. معنای معاد

از دیدگاه احسائی، معاد یعنی بازگشت هر چیز به اصل خودش. او در توضیح بازگشت بدن انسان چنین اشاره می کند:

وهذا هو جسد الثانی و هو الباقی و هو الذی نزل الی الدنیا و لبس الکثافه البشریه العنصریه و هی بعینه هذا الجسد الموجود فی هذه الدنیا الا انه علیه غبار و وسخ یعبر عنه بالفارسیه بالچرک و هو البشریه و هو من العناصر المحسوسه و یوم القیامه یعود کل شیء الی اصله و هذه الکثافه لیست من الجنه حتی تعود الیها و انما هی من هذه الدنیا فاذا انتقل و عاد کل شیء الی اصله (احسائی، ۱۴۳۰: ۵/۵۲۹).

در شرح این معنا از اصطلاح معاد آمده است که معنای کلمه معاد اسم مکان و مشتق از عاد، یعود به معنای برگشت و رجوع کرد و مصدر میمی از عاد، یعود به معنای رجوع است. این معنا زمانی صادق است که چیزی که از مکانی آمده باشد به آن مکان بازگردد.

بنابراین شیخ احمد احسائی معاد را بر اساس یک ساختار نزولی صعودی طرح می کند، یعنی برای تبیین معاد باید مبدأ را مدنظر قرار داد؛ چراکه در این نوع نگاه، عود همان آغاز است و بدون شناخت مبدأ و سیر نزول مراتب هستی از مبدأ، شناخت معاد ممکن نیست (همدانی، ۱۳۸۴: ۸۸).

مبدأ و معاد هر چیزی باید از یک عالم باشد. اگر مبدأ مادی است، معاد هم باید مادی باشد؛ اگر مبدأ مجرد است، معاد هم باید مجرد باشد؛ اگر مبدأ نفسانی است، معاد هم باید نفسانی باشد؛ اگر مبدأ روحانی است، معاد هم باید روحانی باشد؛ اگر مبدأ عقلانی است، معاد هم باید عقلانی باشد و اگر مبدأ نوری است، معاد هم باید نوری باشد (همدانی، ۱۳۸۴: ۸۹). با توجه به این تعریف از معاد و اهمیت شناخت مبدأ و نحوه سیر نزولی لازم است مراتب هستی و چگونگی نزول این مراتب از دیدگاه شیخ احمد احسایی بیان شود.

۲-۲. تبیین مراتب هستی از طریق قائل شدن به عوالم چیدگانه

شیخ احمد احسایی به سه قسم وجود قائل است: ۱. وجود حق، ۲. وجود مطلق و ۳. وجود مقید. وجود مطلق همان مشیت خدا و فعل و اختراع و ابداع و ارادت است و وجود مقید وجودی است که به قید خاص، که همان ماهیت است، مقید می‌شود (احسایی، ۱۴۳۰: ۳۹۳/۱). وی بر این اساس و در توضیح عوالم متعدد، چنین بیان می‌کند: «اعلم انه قد ورد فی الاحادیث عنهم تعدد العوالم والادمیین و اکثر ما ذکر انها الف الف عالم و الف الف آدم نحن فی اخر العوالم و اخر الادمیین» (احسایی، ۱۴۳۰: ۳۹۲/۱). او اعدادی مثل هزار هزار در این احادیث را دال بر اعتبارات مختلف می‌داند، به طوری که در یک اعتبار، مراتب عالم را شش مرتبه ذکر کرده است: «و ستة عوالم عالم العقول و عالم النفوس و عالم الطبائع و عالم الهباء و عالم المثل و عالم الاجسام» (احسایی، ۱۴۳۰: ۳۹۸/۱). این عوالم مربوط به مراتب وجود مقید هستند. شارحان احسایی این مباحث را شرح و تفسیر کرده‌اند که در ادامه برای وضوح بیشتر بحث، این شروح مطرح می‌شوند؛ از جمله اینکه بر اساس هستی‌شناسی احسایی که در عبارات فوق به آنها اشاره شد، نظام صدور وجودات بدین صورت است که خداوند مشیت را به مشیت آفرید و به مشیت عقل را آفرید و پس از عقل به ترتیب مراتب دیگر چون روح، نفس،

طبع، ماده، مثال و جسم را یکی پس از دیگری و از شعاع یکدیگر به وجود آورد و این مراتب هشت جزء تشکیل دهنده عالم کلی هستند به گونه ای که اگر هر یک از آنها نباشد، عالم کلی موجود نخواهد بود. اینها هشت چیز جدا از هم نیستند، بلکه هشت جزء هستند برای یک چیز و مقوم هر چیزی این هشت جزء هستند، سپس از ترکیب این اجزا موالید آن عالم به وجود می آیند (همدانی، ۱۳۸۴: ۸۹-۹۲).

عالم کلی دارای چهار مرتبه جماد، نبات، حیوان و انسان است که از این چهار مرتبه آسمان ها و زمین آن عالم نیز حاصل می شود. پس از تکمیل عالم کلی که در واقع همان عالم آخرت است، از شعاع آن و نزول مراتب آن و از طریق تعاکس آن مراتب در همدیگر، عالم مرتبه پایین تر، یعنی عالم مثال، پدید می آید که آن هم دارای جماد، نبات، حیوان و انسان مخصوص خود است و از شعاع عالم مثال و تعاکس مراتب آن، عالم دنیای محسوس به وجود می آید. بر این اساس، عالم کلی یا همان عالم آخرت در سیری نزولی به عالم طبیعت می رسد (کرمانی، ۱۳۵۵: ۵۷/۲-۵۸).

بر پایه این نظام مابعدالطبیعی، هیچ چیزی به چیز دیگری تبدیل نمی شود و هر چیز دارای رتبه ای است و هرگز رتبه ای به رتبه دیگر تغییر نمی یابد، به این معنا که امر عقلانی به امر نفسانی تبدیل نمی شود یا برعکس و امر جسمانی هیچگاه امر نفسانی نخواهد شد. در واقع هر موجود ممکن از این هشت جزء تشکیل شده است، البته بنا بر مرتبه هر موجود، برخی از این اجزا بالقوه اند و برخی بالفعل (همدانی، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

از دیدگاه شیخ احمد احسائی، عالم اصلی و حقیقی همان عالم آخرت است و معاد سیر صعودی از این عالم محسوس سفلا به سوی عالم آخرت است و انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و تبیین نحوه وجود انسان پس از مرگ بیان فرایند بازگشت انسان به مبدأ و اصل خویش است. از مسائل دخیل در کیفیت نزول و صعود عوالم و همچنین انسان، چگونگی ترکیب اجزا در مراحل مختلف است که در ادامه توضیح آن می آید.

۲-۳. ترکیب مجاوره و ترکیب ممازجه

احسایی در موارد متعدد در آثار مربوط به بحث معاد به تعبیر ترکیب و عود ممازجه و ترکیب و عود مجاوره - که اصل این تعبیر را از حدیثی از امام علی (ع) برگرفته است - اشاره می‌کند. او در یکی از متون می‌نویسد:

انسان به مانند تن پوش است. تن پوش مجموعه‌ای از تار و پود بافته شده به هم است، ولی رنگ‌هایش اعراضی است که جزء پوشاک به شمار نمی‌آید. به رنگی درمی‌آید و رنگی دیگر را از دست می‌دهد و در عین حال همچنان همان تن پوش است. شاید کلام علی (ع) در پاسخ به پرسشی در خصوص نفس حسی حیوانی ناظر به همین معنا باشد که فرمود: «فاذا فارقت عادت الی ما منه بدئت عود ممازجه لا عود مجاوره فتعدم صورتها و یبطل فعلها و وجودها و یضمحل ترکیبها» (احسایی، ۱۳۵۵: ۲۵/۴-۳۱).

این تعبیر احسایی نیز شرح شده‌اند که برای روشن شدن بحث بیان می‌شوند. هم در تشکیل عوالم کلی و هم در سیر نزولی این عوالم که منجر به پدید آمدن عالم مثال و عالم طبیعت می‌شود، فرایند ترکیب اجزا نقش اساسی دارد و با شناخت نحوه ترکیب می‌توان در سیر صعودی عالم، فرایند عود را تبیین کرد. هر امر مرکبی بر دو قسم است؛ در قسم اول، اجزای امر مرکب قبل از ترکیب به طور جداگانه و مستقل وجود دارند و پس از ترکیب، امر مرکب را پدید می‌آورند. این ترکیب را ترکیب ممازجه می‌گویند. در قسم دوم، اجزای امر مرکب پیش از ترکیب نه تنها وجود مستقل و جدای از هم ندارند، بلکه اساساً در حین ترکیب به وجود می‌آیند و امر مرکب را پدید می‌آورند و قبل از امر مرکب، اصلاً وجود ندارند. این ترکیب را ترکیب مجاوره می‌گویند. مفارقت اجزا در ترکیب ممازجه امکان‌پذیر است، اما در ترکیب مجاوره ممکن نیست (همدانی، ۱۳۸۴: ۳۷-۳۵).

بنابراین هر یک از مرکبات عوالم مختلف تحت یکی از این دو قسم قرار می‌گیرد؛ اما آنچه در این بحث اهمیت دارد دو نوع عود یا بازگشت است که مبتنی بر این دو نوع ترکیب تحقق می‌یابد.

عود مرگب به ترکیب ممانزه را عود ممانزه می گویند. عود ممانزه به گونه ای است که هر یک از اجزای امر مرگب بعد از جدا شدن از یکدیگر به اصل خود که در زمان ترکیب از آن مبدأ آمده بودند، بازمی گردند. در این هنگام این اجزا دیگر صورت مستقلی ندارند و مضمحل در اصل خود می شوند. عود مرگب به ترکیب مجاوره را عود مجاوره می گویند. عود مجاوره آن است که امر مرگب اعراض را از خود دور می کند و با همان حالت ترکیب و بدون جدا شدن اجزانش به مبدأ خود برمی گردد (همدانی، ۱۳۸۴: ۳۷).

بر این اساس، ترکیب مرگبات عالم آخرت ترکیب مجاوره است و این مرگبات در سیر نزولی، با عوارض عوالم پایین تر ترکیب ممانزه پیدا می کنند و در سیر صعودی به عود ممانزه، اعراضی را که داخل در حقیقتشان نبوده رها می کنند و با ترکیب اصلی شان به مبدأ خود بازمی گردند (همان). شیخ احمد احسائی بر اساس این دو گونه ترکیب و عود، کیفیت بدن انسان پس از مرگ را مبتنی بر طرح پیکرشناخت پیچیده ای ارائه می کند که طبق آن انسان دارای کالبدی چهار لایه است.

۴-۲. طرح کالبد چهار لایه انسان

بر اساس انسان شناسی شیخ احمد احسائی، اصل حقیقت هر انسان متعلق به عالم علوی است که همان عالم آخرت و در واقع مبدأ وجود انسان است. سپس هر انسان در سیری نزولی به عوالم پایین تر سیر می کند تا مراتب پایین تر را مشاهده و ادراک کند و به این منظور چیزهایی از هر عالم به اجزای اصلی انسان ملحق می شود تا به واسطه هم جنس بودن با آن عوالم، ادراک آن عوالم میسر شود. در انتهای این مسیر انسان به این عالم خاکی می رسد و بدنی از عناصر دنیوی برایش حاصل می شود (همدانی، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۴). طبق این فرایند، شیخ احمد احسائی قائل است که انسان دارای دو جسد و دو جسم است.

۵-۲. معنای دوگانه جسد

الف) جسد عنصری دنیوی: این جسد از عناصر دنیایی و به شکل ممتازجه ترکیب شده است، به گونه‌ای که اجزای آن که همان عناصر دنیوی هستند، هم قبل از تشکیل این جسد به طور مجزا و مستقل وجود دارند و هم پس از متلاشی شدن جسد هر کدام به اصل خود بازمی‌گردند و این جسد فانی می‌شود. شیخ احمد احسایی در توضیح این بدن می‌ویسد:

این جسد به مانند لباسی است که آدمی به تن کند و از تن خارج سازد. این جسد رانه لذتی است و نه المی، نه طاعتی است و نه معصیتی... اگر آنچه با بیماری از میان رفته است از آن زید بود، باید خیر و شر مختص به زید هم از میان می‌رفت و همچنین اگر زید پس از آن بپوسد یا فربه شود، همان زید است بی آنکه در اثر فربه شدن زیادتی در او حاصل شود یا در اثر ضعف نقصانی در او پدید آید. هیچ تغییری در او نه در ذات، نه در صفات، نه در طاعت و نه در معصیت ایجاد نمی‌شود. حاصل اینکه این جسد، جزء زید نیست، وجود آن در زید به مانند تیرگی در سنگ و قلیا است (احسایی، ۱۳۵۵: ۲۵/۴-۳۱).

ب) جسد مرکب از عناصر هورقلیا: جسد دوم از عناصر چهارگانه عالم هورقلیا ترکیب شده است. شیخ احسایی مراد خود از این عالم را این گونه بیان می‌کند:

مراد از عالم هورقلیا عالم برزخ است. و عالم دنیا، عالم اجسام یعنی عالم ملک است و عالم نفوس، عالم ملکوت است. و عالم برزخ در میان عالم ملک و عالم ملکوت، عالم دیگری است و آن مملکت دیگری است؛ یعنی عالم اجسام، عالم ملک است و در آنجا یک عالم ملک دیگر وجود دارد... و جسد دوم باقی، جسد روحانی از عناصر این عالم سرشته شده است و آن طینتی است که در گور خویش به صورت مستدیر باقی می‌اند (احسایی، ۱۴۳۰: ۵/۵۱۲).

احسایی در توضیح بدن مستدیر می‌ویسد:

جسد باقی همان است که امام صادق (ع) درباره‌اش فرمود: «تبقی طینته التي خلق منها فی قبره مستدیرا؛ گلی که از آن سرشته شده است، در گور او دایره‌وار باقی می‌ند»، یعنی همه اجزای او

در سر جای خویش قرار دارند؛ اجزای سر در جای سر، اجزای گردن در جای گردن و اجزای سینه در جای سینه (احسائی، ۱۳۵۵: ۳۱/۴-۲۵).

ترکیب این عناصر که جسد دوم را تشکیل می دهند به گونه ترکیب مجاوره است، یعنی عود این جسد عود مجاوره است و به همین دلیل جسد باقی گفته شده است.

۲-۶. معنای دوگانه جسم

الف) جسم مثالی: این جسم از فیضان افلاک هورقلیا تشکیل شده است. انسان در سیر نزولی از عالم ملکوت به سوی عالم ملک، زمانی که با جسم اصلی که حامل نفس است فرود می آید و از عالم مثال عبور می کند، در آنجا جسم دوم به وی ملحق می شود. این جسم در قیامت اعاده نمی شود؛ زیرا از انسان نیست (احسائی، ۱۴۳۰: ۵۱۲/۵).

ترکیب اجزای جسم مثالی ترکیب ممازجه است؛ بنابراین در سیر صعودی و در هنگام بازگشت انسان به عالم مثال تجزیه می شود و اجزای آن به عناصر عالم مثال باز می گردند. عود جسم مثالی، عود ممازجه خواهد بود.

ب) جسم اصلی: این جسم در واقع حقیقت انسان است. شیخ احمد احسائی در توضیح این جسم می نویسد:

آنچه به بهشت، یعنی بهشت دنیا، می پیوندد آن چیزی است که ملک الموت آن را می گیرد و آن انسان حقیقی است و اصل وجود او مرکب از پنج چیز است: عقل، نفس، طبع، ماده و مثال. عقل در نفس است و نفس و آنچه در آن است، در طبع و همه آنها در ماده اند و آن گاه که به ماده به همراه همه آنچه در آن است، مثال تعلق بگیرد، جسم اصلی تحقق می یابد و آن جسم در کالبد عنصری مرکب از عناصر چهارگانه آتش، هوا، آب و خاک نهان است... و اما آن کالبد که به همراه روح خارج می شود، همان جسم حقیقی است که مرکب از هیولا و مثال است و حامل طبع و نفس و عقل است و انسان حقیقی است و این جسم از جنس جسم کل است و رتبه اش

در عالم صغیر همانند رتبه فلک محدود الجهاات در عالم کبیر است. قابلیتش برای کام جویی از خوردن، نوشیدن، پوشیدن و زناشویی هفتاد بار بیشتر از قابلیت جسد عنصری برای این امور است؛ و روح و این جسم حقیقی هرگز یکدیگر را ترک نمی کنند، مگر در فاصله میان دو نفخه (احسایی، ۱۴۳۰: ۱۲۹/۵).

شیخ احمد احسایی به مدد طرح این چهار مرتبه برای انسان، که جایگزین ساختار دوساحتی نفس و بدن است، کیفیت بدن انسان پس از مرگ را تفسیر می کند.

۲-۷. بیان سرنوشت بدن انسان در زندگی پس از مرگ

فرایند معاد برای هر انسان پس از مرگ او آغاز می شود و بنا بر نظر مشهور، در این هنگام روح از بدن جدا می شود؛ اما با در نظر گرفتن کالبدی چهار لایه برای انسان، این فرایند پیچیدگی خاصی می یابد و باید آنچه در طی تحول این چهار لایه کالبد بشری رخ می دهد شرح داده شود. طبق دیدگاه شیخ احمد احسایی، جسد هورقلیایی و جسم اصلی، کالبدی ذاتی و باقی هستند و جسد دنیوی عنصری و جسم مثالی، کالبد عارضی و فانی. پس از مرگ، جسد دنیوی عنصری و جسد هورقلیایی در قبر جای می گیرند و جسم مثالی و جسم اصلی که درهم ترکیب شده اند، به همراه روح به عالم برزخ می روند.

جسد دنیوی عنصری که کالبدی عارضی است و از عناصر دنیایی تشکیل شده است، هیچ ارتباطی با حقیقت انسان ندارد و فقط مانند تن پوشی انسان حقیقی را در بر گرفته است. این جسد پس از مرگ متلاشی می شود و اجزای آن از هم جدا می شوند و هر یک به اصل خود و به عناصر می پیوندد. اما جسد هورقلیایی کالبدی ذاتی برای انسان است؛ زیرا از عناصر ارض هورقلیا تشکیل شده و عودش، عود مجاوره است. به همین سبب اجزایش از هم نمی پاشد و به صورتی اندام وار باقی می ماند. البته باید متذکر شد که جایگاه اصلی یا قبر واقعی این جسد ارض غیبی هورقلیا است؛ زیرا این جسد از عناصر لطیف آن عالم سرشته شده و چشم های دنیایی آن را

نمی‌بیند و از نظرها غایب است. این جسد در ارض هورقلیا باقی می‌ماند تا نفخه دوم صورت و برپا شدن قیامت (احسائی، ۱۳۵۵: ۲۵/۴-۳۱).

آنچه پس از مرگ و به هنگام قبض روح به دست ملک الموت از این کالبد دولایه جدا می‌شود، خود کالبدی دولایه است که یکی جسم مثالی است و دیگری جسم اصلی. این ترکیب دولایه در عالم برزخ به همراه روح تا نفخه اول صورت باقی می‌ماند. فرایند نفخه جذب چنین است:

بنابراین زمانی که اسرافیل نفخه صعق را که نفخه جذب است، در صورت می‌دمد، هر روحی جذب در سوراخ خویش در صورت می‌شود و آن سوراخ را شش مخزن است. در ابتدای ورود روح بدان سوراخ، در مخزن نخست مثال آن گرفته می‌شود، در مخزن دوم هیولای آن، در مخزن سوم طبیعت آن، در چهارم نفس آن، در پنجم روح آن و در ششم عقل آن (احسائی، ۱۳۹۵: ۱۴۳). این حالت جسم اصلی به همراه روح در صورت است، اما جسم مثالی در این فرایند از جسم اصلی جدا می‌شود و اجزای جسم مثالی به اصل خویش بازمی‌گردند. حالت جسم اصلی بین دو نفخه بدین شکل و به نحو عود مجاوره است. شیخ احمد احسائی فرایند صورت دوم یا نفخه فزع را این‌گونه شرح می‌دهد:

پس هنگامی که خداوند نو شدن آفرینش و بازگشت آن برای جزا را اراده فرماید، اسرافیل را برمی‌انگیزد و امر می‌کند تا نفخه فزع را در صورت بدمد و این نفخه دفع است. این نفخه در خانه ششم وارد می‌شود و عقل را به سوی روح در خانه پنجم می‌راند و عقل و روح را به سوی نفس در خانه چهارم و این سه را به سوی سرشت نوری (طبع) در خانه سوم و این چهار تا را به سوی هیولا در خانه دوم و در نهایت هر پنج تا را به سوی مثال در خانه نخست می‌راند. بدین ترتیب جسم اصلی ترکیب می‌شود، آگاه می‌شود و حس و شعورش پدیدار می‌شود (احسائی، ۱۳۳۰: ۱۵۹/۴).

بنابراین با نفخه دوم اجزا و جسم اصلی ترکیب می‌شوند، در حالی که دیگر جسم مثالی را همراه خود ندارد. پیش از دمیدن نفخه دوم واقعه‌ای دیگر، آن هم روی زمین، واقع می‌شود: «آب از دریای

صاد در زیر عرش فرود آمد و بر روی زمین بارید و جسد هورقلیایی (جسد بالعرض دوم)، از عناصر آخرت ترکیب و آفرینش آن کامل شد» (احسائی، ۱۴۳۰: ۴/۴۵۹). بر اثر این واقعه، جسد هورقلیایی که در ارض عالم هورقلیا قرار داشت، به شکل عود مجاوره به ارض عالم آخرت عود می‌کند. پس از نفخه دوم، جسم اصلی از صور خارج می‌شود و به جسد هورقلیایی می‌پیوندد، سپس کالبد اخروی انسان کامل می‌شود و هر انسان خاک را از سر خود کنار می‌زند و از قبر خویش برمی‌خیزد.

۳. مقایسه

ملاصدرا و شیخ احمد احسائی در اینکه انسان در زندگی پس از مرگ دارای بدن است، دیدگاهی شبیه به هم دارند، اما در بیان کیفیت و نحوه تحقق این بدن با یکدیگر اختلاف دارند. ملاصدرا کیفیت بدن اخروی را با استفاده از کارکرد عالم مثال، حرکت جوهری، نسبت ماده و صورت و ارتباط نفس با بدن تبیین می‌کند. از دیدگاه ملاصدرا، ماده تکوین صورت جسمانی، هیولی است. وجود هیولی از هر جهت بالقوه است و در ذات خود هیچ تحصیلی ندارد و تحصیل آن فقط از طریق صورت‌های جسمانی است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۱۴). بر این اساس، در مورد انسان چنین است که بدن، ماده برای نفس محسوب می‌شود و نفس، صورت این بدن عنصری است. زمانی که مرگ انسان فرا می‌رسد، نفس بدن را ترک می‌کند و بدن که جسمی دنیوی است متلاشی و تجزیه می‌شود و به عناصر اصلی خود برمی‌گردد، اما نفس که مجرد مثالی یافته است به عالم مثال می‌رود. در این مرحله، نقش حرکت جوهری در نحوه وجود نفس و ارتباط آن با بدن دخیل است. نفس که در ابتدا وجودش جسمانی است بر اثر حرکت جوهری به مجرد مثالی می‌رسد و از سوی دیگر، عالم مثال مکان نفس خواهد بود. در ادامه سیر حرکت جوهری، نفس همچنان به تکامل خود ادامه می‌دهد تا در عالم آخرت به مجرد عقلی می‌رسد. از دیدگاه ملاصدرا، نفس در عالم آخرت حکم ماده را دارد و این ماده قابلیت دارد که صورت جسمانی از خود صادر کند. بنا بر این دیدگاه، نفس در دنیا صورت برای جسم دنیوی است و در آخرت، ماده برای جسم اخروی

و منشأ ایجاد بدن اخروی است.

شیخ احمد احسائی بر مبنای نحوه وجودشناسی خود، حرکت جوهری را نمی‌پذیرد و در مورد ماده و صورت نیز دیدگاه متفاوتی دارد. او از تعابیر ماده و صورت استفاده می‌کند، اما کارکردشان را کاملاً تغییر می‌دهد. از دیدگاه شیخ احمد احسائی، ماده، نور یعنی خود وجود است و صورت، ماهیت، ساحت سایه است که مایه تثبیت، تحدید و تعیین این نور است (احسائی، ۱۴۳۰: ۵۹۴/۴). بر این اساس، ماده امری ثابت است، اما صورت تغییر می‌کند. به این معنا که صورت نمی‌تواند جزء ثابت وجود انسانی و حافظ هویت او باشد، برعکس نظر ملاصدر که صورت یا همان نفس را جزء ثابت و باقی انسان در نظر می‌گیرد و آن را منشأ وجود جسم اخروی می‌داند. بنابراین شیخ احسائی تعبیر دوگانه نفس و بدن را با ارائه طرح کالبد چهار لایه انسان دگرگون می‌کند و این به منزله قائل شدن به دو صورت برای انسان است، یکی صورت دنیوی عنصری و دیگری صورت برزخی یا مثالی که به ترتیب، همان جسد دنیوی و جسم مثالی هستند و دو جسد و دو جسم عهده دار نقش دوگانه نفس و بدن می‌شوند. جسد عنصری دنیوی و جسم مثالی فانی هستند؛ چون حکم عرض را برای انسان دارند و دو جزء اصلی وجود انسان، یعنی جسد هورقلیایی و جسم اصلی، اجزای باقی بدن انسان هستند که با پیوستن روح به آنها ترکیب وجود انسان در زندگی پس از مرگ تشکیل می‌شود.

از دیدگاه احسائی، جوهری به جوهر دیگر تبدیل نمی‌شود، برخلاف ملاصدر که قائل است جوهر نفس از جسمانی به روحانی تبدیل می‌شود و همچنین نفس به عنوان صورت در این دنیا به ماده در آخرت تبدیل می‌شود. در نگاه احسائی، نفس انسان و حتی جسد اصلی انسان در دنیا و آخرت هیچ تفاوتی ندارد و فقط اعراضی که جزء حقیقت انسان نبوده‌اند از آن زائل می‌شوند. این دیدگاه شیخ احمد احسائی با دیدگاه ملاصدر متفاوت است؛ زیرا از نگاه ملاصدر، صورت در حقیقت هیئت ماده است، بنابراین صورت هیئت شیء اعاده شده است، ولی خود آن شیء نیست و آن صورت نمی‌تواند منشأ وجود بدن جسمانی برای انسان باشد.

نتیجه

بر اساس بیان دیدگاه ملاصدرا و شیخ احمد احسائی کیفیت بدن انسان در زندگی پس از مرگ، به نظر می‌رسد بدن دنیوی عنصری عیناً همان بدن اخروی نیست؛ به دلیل آنکه اوضاع و احوال عالم خاکی با اوضاع و احوال عالم آخرت متفاوت است. ملاصدرا معتقد است که هیچ یک از علمای اسلامی قائل به این نبوده‌اند که بدن با تمام خصوصیت دنیوی برانگیخته می‌شود. عقیده اکثر بر این بوده که ابدان اخروی در خلقت و شکل غیر از بدن دنیوی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۶۵/۹)، با این حال می‌توان معنای دیگری برای عینیت در نظر گرفت که با همه تفاوت این دو بدن، بین آنها نوعی عینیت برقرار باشد. ملاصدرا بر این نظر است که از تفاوت بین این دو بدن نباید نتیجه گرفت که بدن دنیوی کاملاً مغایر با بدن اخروی است؛ چراکه در تمام این تغییرات، وحدت شخصی بدن و نفس از بقا و دوام برخوردار است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۶۶/۹). ملاصدرا عینیت را چنین معنا می‌کند که بدن را وقتی در عالم پس از مرگ ببینیم، حکم می‌کنیم که این بدن همان شخصی است که در دنیا بوده و ما آن را دیده بودیم، چنانکه در زندگی دنیوی نیز علی‌رغم تغییرات جسم، با دیدن افراد بعد از مدت‌ها جدایی، حکم می‌کنیم که این همان است که مثلاً ده سال پیش دیده‌ایم (نجفی افرا، ۱۳۹۲: ۱۲۸).

شیخ احمد احسائی نیز علی‌رغم اینکه بدن دنیوی را از برخی جهات متفاوت با بدن اخروی می‌داند، نوعی عینیت را برای این دو بدن قائل است و در این خصوص می‌نویسد:

نظر من دقیقاً عقیده اکثر مسلمانان است. اعتقاد آنان بر این است که جسدهایی که آدمیان در آن محشور می‌شوند، عیناً همان جسد موجود در دنیا است، لیکن از تیرگی و اعراض پیراسته شده است؛ زیرا مسلمانان اجماع دارند بر اینکه جسد انسانی با این آلودگی محشور نمی‌شود، بلکه پاکیزه می‌شود و پاکیزه محشور می‌شود و در عین حال عیناً همان جسد است. من نیز همین را گفتم و منظورم همین بود. پس این آلودگی از میان می‌رود، یعنی به اصل خویش می‌پیوندد و هیچ تعلقی به روح، طاعت، معصیت، لذت و الم ندارد

و آن را هیچ‌گونه درک و احساسی نیست، بلکه فقط در انسان به منزله جامه است و این آلودگی همان جسد عنصری است که فانی می‌شود. بنابراین نباید گمان کرد که جسم حشریافته و ثواب یا عقاب داده شده چیزی غیر از آنی است که در دنیا موجود است، گو اینکه تغییر یافته و مصفا شده است. بلکه به خدا سوگند عیناً همین جسم است و در عین حال در اثر پالایش، درهم شکستن و شکل یابی، تغییری در آن ایجاد شده است (احسائی، ۱۳۵۵: ۲۵/۴-۳۱).

کتاب‌نامه

- ابن سینا (۱۳۹۵)، الهیات از کتاب شفاء، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: امیرکبیر.
- احسائی، شیخ احمد (۱۳۵۵)، شرح الزيارة الجامعة الکبیره، کرمان: چاپخانه سعادت.
- احسائی، شیخ احمد (۱۴۳۰ق)، جوامع الکلم، بصره: مطبعه الغدیر.
- اسعدی، حجت؛ فخار نوغانی، وحیده (۱۴۰۰)، «بازخوانی معاد جسمانی در پرتوی وحدت شخصی وجود در حکمت صدرایی»، حکمت صدرایی، شماره ۱۸، ص ۲۳-۳۷.
- اسکندری، رسول (۱۳۹۹)، «تبیین موطن و جایگاه معاد جسمانی در اندیشه صدرای»، حکمت اسلامی، شماره ۲، ص ۷۳-۹۹.
- اصفهان‌ی، ملا اسماعیل (۱۴۰۰)، شرح الحکمه العرشیه (پاسخ به اشکالات احسائی بر عرشیه ملاصدرا)، تصحیح و تحقیق احسان کردی اردکانی، تهران: حکمت.
- باقری، علی اکبر (۱۳۸۹)، «آرای کلامی شیخیه»، معرفت کلامی، شماره ۴، ص ۳۵-۵۸.
- باقری، علی اکبر (۱۳۹۱)، «اصطلاح هورقلیا در اندیشه شیخ احمد احسائی و سهروردی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۵۳، ص ۱۹۹-۲۱۷.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۹ق)، شرح المقاصد، بیروت: عالم‌الکتب.

- دهقانی محمودآبادی، محمد حسین (۱۳۸۹)، «ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی»، اندیشه دینی، شماره ۳۶، ص ۱۲۴-۱۰۱.
- طاهرزاده، اصغر (۱۳۷۰)، معرفه النفس و الحشر، اصفهان: دفتر نشر جنگل، چاپ دوم.
- عامری، وحیده (۱۳۸۴)، «بررسی مسئله بقای نفس و معاد نزد سه فیلسوف مسلمان ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا»، حکمت سینوی، شماره ۳۰، ص ۱۲۴-۱۵۱.
- کرین، هانری (۱۳۹۵)، ارض ملکوت، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- کرمانی، محمدکریم خان (۱۳۵۵)، ارشاد العوام، کرمان: چاپخانه سعادت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، جزء دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مفتونی، نادیا؛ رضایی نیا، مهدی (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی چیستی جسم رستاخیز نزد ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا»، فلسفه دین، شماره ۱۰، ص ۹۳-۱۱۰.
- ملاصدرا (۱۳۸۰)، المبدأ و المعاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم.
- ملاصدرا (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم.
- ملاصدرا (۱۳۹۱)، الحکمة العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
- ملاصدرا (۱۹۹۹ م)، الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ پنجم.
- نجفی افرا، مهدی (۱۳۸۴)، «معاد جسمانی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا»، فلسفه تحلیلی، شماره ۴، ص ۱۸۱-۱۹۸.
- نجفی افرا، مهدی (۱۳۹۲)، معاد در فلسفه صدرایی، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، چاپ اول.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- همدانی، حاج میرزا محمدباقر (۱۳۸۴)، رساله معادیه، ترجمه سید هاشم لاهیجی، مشهد: بی نا.

References

- Aḥsā'ī, Shaykh Aḥmad al-. 1355 Sh. Sharḥ al-ziyārat al-jāmi'at al-kabīra. Kerman: Saadat.
- Aḥsā'ī, Shaykh Aḥmad al-. 1430 AH. Jawāmi' al-kilam. Basra: al-Ghadir.
- Ameri, Vahideh. 1384 Sh. "Barrasī mas'ali baqāyi nafs wa ma'ād nazd si filsūf Musalmān Ibn Sīnā, Shaykh Ishrāq, Mullā Ṣadrā." Ḥikmat Sīnawī, no. 30-31 (autumn and winter): 124-51.
- As'adi, Hojjat and Vahideh Fakhar Noghani. 1400 Sh. "Bāzkhānī ma'ād jismānī dar partuw waḥdat shakḥī wujūd dar ḥikmat Ṣadrāyī." Ḥikmat Ṣadrāyī 9, no. 18 (September): 23-37.
- Bagheri, Ali Akbar. 1389 Sh. "Ārāyi kalāmī Shaykhiyya." Ma'rifat kalāmī 1, no. 4 (winter): 35-58.
- Bagheri, Ali Akbar. 1391 Sh. "Iṣṭilāḥ Hūrqliyā dar andīshi Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī wa Suhrawardī." Pazhūhish-hāyi falsafī kalāmī 14, no. 53 (December): 199-217.
- Corbin, Henry. 1395 Sh. Arḍ malakūt. Translated by Enshallah Rahmati. Tehran: Sofia Publications.
- Dehghani Mahmoudabadi, Mohammad Hossein. 1389 Sh. "Mullā Ṣadrā wa-taḥlīl 'aqlānī ma'ād jismānī." Andīshi dīnī, no. 36 (autumn): 101-24.
- Eskandari, Rasoul. 1399 Sh. "Tabyīn mawṭin wa jāygāh ma'ād jismānī dar andīshi Ṣadrā." Ḥikmat Islāmī 7, no. 2 (September): 73-99.
- Hamadānī, Ḥājj Mīrzā Muḥammad Bāqir. 1384 Sh. Risāla ma'ādiyya. Translated into Persian by Seyyed Hashem Lahiji. Mashhad: n.d.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abd Allāh. 1395 Sh. Ilāhiyyāt az kitāb shifā'. Translated into Persian by Ebrahim Dadjoo. Tehran: Amir Kabir.
- Iṣfahānī, Mullā Ismā'īl. 1400 Sh. Sharḥ al-ḥikmat al-'arshiyya (pāsukh bi ishkālāt Aḥsā'ī bar 'Arshiyya Mullā Ṣadrā). Edited by Ehsan Kordi Ardakani. Tehran: Hekmat.
- Kermani, Mohammad Karim Khan. 1355 Sh. Irshād al-'awām. Kerman: Saadat.
- Maftouni, Nadia and Mahdi Rezaia. 1390 Sh. "Barrasī taṭbīqī chīstī jism rastākḥīz nazd Ibn Sīnā, Suhrawardī, wa Mullā Ṣadrā." Falsafī dīn 9, no. 10 (August): 93-110.
- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. 1380 Sh. Sharḥ jild hashtum asfār arba'a. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1380 Sh. Al-Mabdā wa-l-ma'ād. Qom: Islamic Propagation Office.

- Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1382 Sh. Al-Shawāhid al-rubūbiyya. Qom: Islamic Propagation Office.
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1391 Sh. Al-Ḥikmat al-‘arshiyya. Tehran: Mowla Publications.
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1999. Al-Asfār al-‘aqliyyat al-arba‘a. Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-‘Arabi.
- Najafi Afra, Mahdi. 1384 Sh. “Ma‘ād jismānī az dīdgāh Ibn Sīnā wa Mullā Ṣadrā.” Falsafi taḥlīlī 2, no. 4 (July): 181-98.
- Najafi Afra, Mahdi. 1392 Sh. Ma‘ād dar falsafi Ṣadrāyī. Tehran: Publications of Islamic Azad University, Central Tehran Branch.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1382 SH. Ṣadr al-Mutāallihīn Shīrāzī wa ḥikmat muta‘āliya. Translated into Persian by Hossein Souzanchi. Tehran: Suhrawardi Office of Research and Publication.
- Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn al-. 1419 AH. Sharḥ al-maqāṣid. Beirut: ‘Alam al-Kutub.
- Taherzadeh, Asghar. 1370 Sh. Ma‘rifat al-nafs wa-l-ḥashr. Isfahan: Jangal Publishing Office.