



تحلیل تطبیقی معاد جسمانی در مکتب اصفهان و مکتب تهران با تأکید بر آرای ملاصدرا و حکمای اربعه

شمس‌الله سراج^۱ ✉، سارگل گلرخ^۲ ID، مجید ضیایی^۳ ID

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. نویسنده مسئول: sh.seraj@ilam.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

۳. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳	چگونگی تحقق معاد جسمانی، یکی از پرچالش‌ترین مباحث فلسفی در مکاتب اصفهان و تهران بوده است. این پژوهش با روش تحلیلی - تطبیقی به بررسی مبانی نظری معاد جسمانی در نظریه‌های حکمای این دو مکتب، به‌ویژه ملاصدرا (مکتب اصفهان) و حکمای اربعه (مکتب تهران) می‌پردازد. هدف اصلی، تعیین وجوه اشتراک و افتراق بنیادین این دو جریان، تحلیل توانایی آن‌ها در تبیین سازوکار پیوند هویت شخصی با بدن اخروی و در نهایت، مشخص ساختن نظریه‌ای با انسجام برتر است. یافته‌ها نشان می‌دهد که ملاصدرا بر عدم بقای بدن مادی و حشر نفس با «بدن مثالی» اذعان دارد، درحالی‌که حکمای اربعه تهران بر نقش «وداع نفسانی» در اجزای بدن مادی و تکون تدریجی بدن پس از مرگ تأکید می‌کنند. دستاورد پژوهشی در دو محور صورت‌بندی شده است: (۱) استخراج و تدوین نخستین چهارچوب تطبیقی ساختاری برای مبانی معاد جسمانی در دو مکتب؛ (۲) نشان دادن برتری ساختاری نظریه ملاصدرا در حل مسئله دوام بدن هویت‌دار اخروی، به دلیل تکیه بر اصول و مبانی منسجم خود (مانند حرکت جوهری). درنتیجه، تمایز بنیادین این دو مکتب در نحوه مواجهه با معاد جسمانی است؛ مکتب اصفهان رویکردی عقل‌محور دارد و تبیینی هستی‌شناختی عرضه می‌کند و مکتب تهران بیشتر رویکردی اخلاق‌محور و گرایشی ترکیبی از فلسفه و کلام دارد. باوجوداین، مکتب اصفهان در برخورد با چالش‌های معاد جسمانی، موفق‌تر عمل کرده است.

استناد: سراج، شمس‌الله، گلرخ، سارگل، ضیایی، مجید (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی معاد جسمانی در مکتب اصفهان و مکتب تهران با تأکید بر آرای ملاصدرا و حکمای اربعه. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۲). ۶۸۵۱.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078916.1064>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



An Analytical Study of Bodily Resurrection in the Isfahan and Tehran Philosophical Schools, with Emphasis on the Views of Mullā Ṣadrā and the Four Theologians

Shamsollah Seraj¹ , Sargol Golrokh² , Majid Ziaei³

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran. Corresponding Author: sh.seraj@ilam.ac.ir

2. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran.

3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, University of Ilam, Ilam, Iran.

Article Info

History

Received: March 05, 2026

Accepted: May 13, 2026

Keywords

Isfahan School of Philosophy
Tehran School of Philosophy
Bodily Resurrection
Mullā Ṣadrā
Four Theologians

Abstract

An Analytical Study of Bodily Resurrection in the Isfahan and Tehran Philosophical Schools, with Emphasis on the Views of Mullā Ṣadrā and the Four Theologians. The problem of bodily resurrection occupies a central place in the philosophical traditions of the Isfahan and Tehran schools. Employing an analytical-comparative method, this article examines the intellectual foundations of the major thinkers of these two schools—particularly Mullā Ṣadrā and the Four Theologians (Āqā ‘Alī Modarres Tehrānī, Mohammad-Reżā Qomshaei, Seyyed Abūl-Ḥasan Jelveh, and Mīrzā Ḥossein Sabzavārī)—with respect to the doctrine of bodily resurrection. The study aims to clarify the key points of divergence and convergence in their thought. Philosophers of the Isfahan school maintain that the resurrected body is shaped according to the individual’s identity and actions. Mullā Ṣadrā, in particular, argues that the material body lacks the capacity to persist in the Hereafter; after death, the soul is resurrected with its imaginal (mithālī) body. Conversely, the Four Theologians of the Tehran school contend that the soul imprints its effects upon the components of the material body, and these latent imprints gradually unfold into a perfected body in the afterlife. The findings indicate that although both schools affirm the significance of bodily resurrection, they differ substantially in emphasis and methodology. The Tehran school highlights the ethical implications of bodily resurrection for worldly life and adopts a synthesis of philosophical and theological approaches. In contrast, the Isfahan school, grounded in rational and metaphysical analysis, offers a more detailed account of the soul-body relationship.

Citation: Seraj, Sh., Golrokh, S., & Ziaei, M. (2026). An Analytical Study of Bodily Resurrection in the Isfahan and Tehran Philosophical Schools, with Emphasis on the Views of Mullā Ṣadrā and the Four Theologians. *Comparative Philosophy*, 3(2), 51-68.

<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2078916.1064>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

معاد جسمانی از مسائل حساس فلسفه اسلامی است. هرچند اصل بازگشت روح همراه جسم در قیامت مورد اتفاق مسلمانان است، اما درباره چگونگی تحقق آن میان متکلمان و فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد؛ متکلمان بر بازگشت همین بدن دنیوی تأکید دارند، در حالی که فیلسوفان آن را با تفسیر فلسفی از بدن اخروی توضیح می‌دهند.

دو جریان مهم فکری مکتب اصفهان (با محوریت ملاصدرا) و مکتب تهران (با نمایندگی حکمای اربعه)، تبیین‌های متفاوتی از این مسئله ارائه داده‌اند که ریشه در مبانی هستی‌شناختی آن‌ها دارد. ملاصدرا (درگذشت ۱۰۵۰ق) به‌عنوان برجسته‌ترین فیلسوف مکتب اصفهان و بنیان‌گذار حکمت متعالیه، نظریه معاد با «جسم مثالی» را برای جمع میان عقل و نقل مطرح کرد و با تکیه بر اصولی چون حرکت جوهری و تجرد نفس، کوشید تبیینی عقلانی از معاد جسمانی ارائه دهد (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۲).

در ادامه، فیلسوفان صدرایی در مکتب تهران این مسیر را بسط دادند. آقاعلی مدرس، محمدرضا قمشه‌ای، ابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری هر یک با رویکردی متفاوت به تبیین معاد پرداختند. قمشه‌ای با نگاهی فلسفی-عرفانی بر جنبه اخلاقی آن تأکید داشت؛ جلوه با نقد حرکت جوهری، تفسیر صدرایی را رد کرد و سبزواری با ترکیب فقه و فلسفه، بر کارکرد تربیتی معاد متمرکز شد (نوقانی، ۱۳۴۶، ص ۳۶؛ طارمی، ۱۳۸۲، ص ۲۵).

در میان حکمای اربعه، آقاعلی مدرس طهرانی (۱۲۳۴-۱۳۰۷ق) به سبب بهره‌گیری از اصول حکمت متعالیه و ارائه نظریه‌ای نوآورانه و مستقل درباره معاد جسمانی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به همین دلیل لقب «حکیم مؤسس» را یافته است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۰۶، ج ۲، ص ۳۹۱).

بر این اساس، با توجه به اهمیت مسئله معاد جسمانی در بین حکمای این دو مکتب، پرسش اصلی پژوهش این است که تفاوت‌های اساسی در مبانی نظری معاد جسمانی میان ملاصدرا در مکتب اصفهان و حکمای اربعه تهران چیست؟ و سؤالات فرعی پژوهش: اشتراکات محوری هر دو مکتب در هدف‌گذاری معاد (از جمله وحدت عقل و نقل) کدام‌اند؟ مفاهیم کلیدی «بدن مثالی» در مکتب اصفهان و «ودایع نفسانی» در مکتب تهران، از نظر رابطه نفس با ماده، چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و کدام نظریه از حیث انسجام فلسفی و قدرت تبیینی برتری دارد؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های پیشین درباره مسئله معاد جسمانی در فلسفه اسلامی، عمدتاً به تحلیل دیدگاه تنها یکی از حکمای این دو مکتب پرداخته‌اند؛ برای مثال در حوزه مکتب اصفهان، پژوهش‌های گسترده‌ای به شرح و بسط دیدگاه یکی از حکمای این مکتب در مورد معاد جسمانی پرداخته‌اند. مقالاتی نظیر:

«زمینه‌های تاریخی نظریه معاد جسمانی در اندیشه میرداماد» نوشته هادی موسوی (۱۴۰۳)؛

«معاد جسمانی از دیدگاه صدرالمألهین شیرازی» نوشته عباس نیکزاد (۱۳۸۶)؛

«ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی» نوشته حسین دهقانی محمودآبادی (۱۳۸۹)؛

«معاد جسمانی صدرالدین شیرازی از منظر زبان دین» نوشته احمد زارعی و امیرعباس علی‌زمانی (۱۳۹۶)؛

«تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی» نوشته محمداسحاق عارفی شیردازی (۱۳۹۱)؛

«تبیین عقلانی ملاصدرا از معاد جسمانی و معاد قرآنی» نوشته شمس الله سراج و سمیه منفرد (۱۳۹۴).

در حوزه مکتب تهران، تمرکز مقالات و پژوهش‌ها بیشتر بر آقاعلی مدرس زنوزی بوده است؛ از جمله:

«نظر ابداعی آقاعلی مدرس درباره معاد جسمانی» نوشته علیرضا کرمانی (۱۳۹۴)؛

«معاد جسمانی از دیدگاه آقاعلی مدرس و آیت‌الله جوادی آملی» نوشته محمدابراهیم نتاج (۱۴۰۳)؛

«ارزیابی توجیه روایی کیفیت معاد جسمانی در دیدگاه حکیم آقاعلی مدرس» نوشته محمدرضا ارشادی‌نیا (۱۳۹۶).

در خصوص سه حکیم دیگر از حکمای اربعه (محمدرضا قمشه‌ای، سید ابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری) پژوهش مستقلی در زمینه معاد جسمانی شناسایی نشده است.

از پژوهش‌های مقایسه‌ای محدود بین دو مکتب می‌توان به این دو اثر اشاره کرد:

پایان‌نامه «معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا و آقاعلی مدرس زنوزی» نوشته محسن مهدی‌پور (۱۳۸۹)؛

مقاله «سه اقلیم بدن؛ بررسی مقایسه‌ای معاد جسمانی از منظر صدرالمتألهین و آقاعلی حکیم (مدرس زنوزی)» نوشته محمدمهدی گرجیان و نرجس رودگر (۱۳۸۹).

نوآوری پژوهش حاضر در این است که برخلاف پژوهش‌های پیشین که به بررسی آرای یک یا دو فیلسوف خاص (چه در مکتب اصفهان و چه در مکتب تهران) محدود شده‌اند، این تحقیق اولین مطالعه نظام‌مند و تطبیقی است که به‌طور همزمان و با تمرکز بر مبانی نظری حاکم بر کل مکتب اصفهان و تهران در مورد معاد جسمانی را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. این مقایسه جامع، خلأ موجود پژوهش‌های فلسفی معاصر را پوشش می‌دهد.

مکتب فلسفی اصفهان

مکتب فلسفی اصفهان به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین جریان‌ها در تاریخ حکمت اسلامی ایران ظهور کرد؛ مکتبی که در بستر اندیشه شیعی و با تأکید بر تلازم فلسفه و دین، زیر سایه حمایت‌های شاه‌عباس اول (حکومت: ۹۹۶ تا ۱۰۳۸ ق) و گردهمایی نامدارترین عالمان، در عصر صفویه شکل گرفت. این مکتب با پیشگامی میرداماد و تداوم بخشی ملاصدرا، حکمت عقلی را در پیوندی نظام‌مند با آموزه‌های دینی بازتعریف کرد و بدین ترتیب، حیات فلسفه اسلامی را به شکلی نوین ادامه داد.

مکتب اصفهان با تثبیت مبانی نوآورانه‌ای چون اصالت وجود، حرکت جوهری و تبیین هستی‌شناختی عالم مثال، افق تازه‌ای در تحلیل مسائل متافیزیکی و الهیاتی گشود و زمینه ارائه خوانشی فلسفی و منسجم از معاد جسمانی را فراهم ساخت. حضور حکیمانی چون شیخ بهایی و ملاصدرا بیانگر تلاش این جریان برای صورت‌بندی تبیینی عقلانی از گزاره‌های وحیانی و پاسخ به چالش‌های معرفتی زمانه است؛ رویکردی که تأثیری ماندگار بر سنت‌های فلسفی پس از خود، به‌ویژه مکتب تهران، بر جای نهاد.

ملاصدرا، به‌عنوان فیلسوف مؤثر این مکتب، با طرح نظریه حرکت جوهری و اصالت وجود، انقلابی در تبیین رابطه نفس و بدن و امکان بازگشت جسمانی پس از مرگ پدید آورد. این نوآوری‌ها، اگرچه با هدف ارائه تبیینی عقلانی از معاد جسمانی در جهت تقویت باورهای دینی بود، اما در عین حال، چالش‌های فلسفی خاصی نیز به همراه داشت (محمدی بارچانی، ۱۳۸۷، ص ۶۹؛ مدرس مطلق، ۱۳۸۹، ص ۷).

تداوم این سنت فکری و تأثیر آن بر مکتب تهران، نشان می‌دهد که مسئله «بدن اخروی هویت‌مند» همچنان معیار ارزیابی انسجام نظریه‌های معاد در الهیات فلسفی معاصر است. از این رو، تحلیل تطبیقی مبانی این مکتب، نه صرفاً مطالعه‌ای تاریخی، بلکه گامی ضروری در تعمیق مباحث نظری معاد جسمانی در الهیات فلسفی امروز است.

دیدگاه حکمای مکتب اصفهان در باب معاد جسمانی

حکمای مکتب فلسفی اصفهان معاد جسمانی را به‌عنوان تجلی ارتباط میان روح و جسم در قیامت تبیین می‌کنند و بر اساس هویت و اعمال فرد، به تحلیل ویژگی‌های آن می‌پردازند. در ادامه، به نظرات برخی از این حکما می‌پردازیم.

شیخ بهایی

شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۱ ق)، یکی از بنیان‌گذاران جریان علمی اصفهان بود که در تبیین معاد، رویکردی متأثر از آموزه‌های نقلی اتخاذ کرد که به‌طور همزمان پایه‌های جسمانیت سنتی را حفظ کرده و مسیر را برای مفاهیم مثالی همانار

می‌سازد؛ چالشی که بعدها به قلب مناقشات فلسفی دوره خود تبدیل شد (ملازاده، ۱۳۹۳، ص ۴). او معتقد است که خداوند قادر است اجساد را در قیامت زنده کند و بدن‌های قیامت لطیف‌تر از بدن‌های دنیوی هستند و با عالم آخرت و اعمال انسان در دنیا تناسب دارند. از نظر او، روح و جسم انسان دوباره به هم می‌پیوندند و انسان پس از مرگ با بدن مثالی و جسمانی خود برانگیخته خواهد شد. از نظر او، روح انسان مجرد است و پس از مرگ در عالمبرزخ دارای بدن مثالی می‌شود. شیخ بهایی در تبیین معاد جسمانی به حدیث چهلم امام صادق (علیه‌السلام) اشاره می‌کند که می‌گوید: ارواح مؤمنان در بهشت به همان شکل و صورت بدن‌های خود هستند (شیخ بهایی، ۱۳۹۹، ص ۷۴۷).

اعتقاد شیخ بهایی بر برانگیزش با بدن مثالی جسمانی، مبتنی بر دو اصل است: (۱) بقای روح پس از فنای بدن و (۲) تعلق آن به «اشباح مثالی» که عیناً مشابه بدن دنیوی هستند (مستند به حدیث امام صادق علیه‌السلام). او کیفیت معاد جسمانی را به دو صورت ممکن می‌داند: (۱) جمع‌آوری اجزاء پراکنده بدن و (۲) ابداع بدنی جدید از کتم عدم (همان، ۱۳۷۹، ص ۴۸۹). این دوگانگی نشان‌دهنده عدم انسجام هستی‌شناختی در تبیین ایشان است. انتخاب بین «جمع‌آوری اجزاء» (که با چالش تداوم هویتی بدن مادی در طول زمان و در اثر تغییر مداوم اجزاء روبرو است) و «ابداع بدن جدید» (که هویت جسمانی مشابه دنیوی را به چالش می‌کشد)، نشان می‌دهد که شیخ بهایی در تلاش برای سازش میان دلالت‌های ظاهری احادیث و محدودیت‌های تبیین عقلی بوده است. باین حال، تأکید بر «اشباح مثالی» به عنوان بدن اخروی (که لطیف‌تر از بدن دنیوی است)، یک گام مهم به سوی ساحت مثال (عالم خیال که نزد حکمای متأخر اهمیت می‌یابد) محسوب می‌شود. این رویکرد، اگرچه هنوز جسمانیت را کاملاً رها نکرده، اما تحقق بدن اخروی را از ساحت مادیت صرف به ساحت برزخی منتقل می‌کند.

بنابراین، شیخ بهایی با تلاشی فقیهانه برای حفظ جسمانیت از طریق نظریه بدن مثالی، که به دلیل فقدان یک مبنای منسجم هستی‌شناختی (همچون حرکت جوهری در صدرای بعدی)، ناچار به ارائه دوراهی ساختاری شد که زمینه‌ساز ابداع یا ارتقای کامل آن توسط ملاصدرا گردید.

میرداماد

میرداماد (حدود ۹۶۰-۱۰۴۱ ق) فیلسوف، متکلم و فقیه برجسته دوره صفویه، در باب معاد جسمانی موضعی متمایز و درعین حال، زمینه‌ساز چالش‌های صدرایی اتخاذ کرد. درحالی که شیخ بهایی مسیر مثال را گشود، میرداماد بر حفظ هویت جسمانی با استناد به اصالت ماهیت پافشاری نمود (کربن، ۱۳۹۵: ۱۵۲).

او معاد جسمانی را «حشر جسدانی» نامیده است. او تأکید می‌کند که هویت و ماهیت بدن در عالم دیگر حفظ می‌شود، هرچند از جنسی متفاوت و بدون محدودیت‌های دنیای مادی خواهد بود (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۷۰). نظریه میرداماد بر اساس اصول فلسفی و تفکیک حیثیات بدن است. او تأکید می‌کند که پیوند نفس با بدن در زمان مرگ قطع نمی‌شود و این پیوند موجب بازگشت نفس به بدن در قیامت خواهد شد. در اینجا، معاد جسمانی به معنای حفظ ماهیت بدن در عالم دیگر است، نه به معنای بازسازی اجزای مادی آن. (همان: ۲۷۲).

مهم‌ترین وجه تمایز دیدگاه میرداماد با ملاصدرا در مسئله اصالت وجود و ماهیت نهفته است. میرداماد پیوند نفس با بدن را مبتنی بر تفکیک حیثیات مادی و جوهری می‌داند. مرگ باعث قطع پیوند با حیثیت جوهری می‌شود، اما پیوند با حیثیت مادی باقی می‌ماند. این باقی‌مانده مادی، مبنای بازگشت و بازسازی بدن در قیامت خواهد بود. از طرف دیگر، از آنجاکه میرداماد به اصالت ماهیت پایبند است، حفظ ماهیت بدنی در عالم آخرت برای او از اهمیت بالایی برخوردار است. در مقابل، ملاصدرا با اصالت وجود، هویت بدن اخروی را مستقیماً در ساحت نفسانی و مثالی تبیین می‌کند و جسمانیت مادی را از اصالت می‌اندازد (همان، ص ۸۰).

بنابراین، میرداماد در تلاش بود تا با حفظ چهارچوب فلسفی خود (اصالت ماهیت)، ضرورت جسمانیت را در معاد اثبات کند و از تنزل آن به عالم مثال (که شیخ بهایی به آن گرایش داشت) جلوگیری نماید، اما همین تأکید بر حفظ «حیثیت

مادی» در پیوند با نفس، از نظر صدرایی، ساختار هستی‌شناختی را از وحدت وجودی دور کرده و زمینه‌ساز تششت در تبیین معاد شد. در نتیجه، نظریه میرداماد، هرچند در پی حفظ جنبه جسمانی معاد است، اما از لحاظ انسجام فلسفی، نهایتاً به چالش کشیده شد و راه را برای حل مسئله معاد جسمانی از طریق حرکت جوهری و اصالت وجود همانار ساخت.

ملا رجب‌علی تبریزی

در میان حکمای برجسته مکتب اصفهان که تحول عظیمی در حکمت متعالیه ایجاد کردند، شخصیت‌هایی چون ملا رجب‌علی تبریزی (۱۰۸۰ ق / ۱۶۶۹ م) با نقدهای دقیق و متمایز خود، مسیر فکری این مکتب را پیچیده‌تر ساختند. ملا رجب‌علی، به عنوان یکی از حکمای مکتب اصفهان، اگرچه هم عصر و تحت تأثیر فضای فکری این مکتب بود، اما در دو اصل بنیادی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» که ستون‌های تبیین معاد صدرایی محسوب می‌شوند، رویکردی متفاوت و نقادانه اتخاذ کرد. این تفاوت بنیادین در مبانی هستی‌شناختی، مستقیماً بر نحوه نگرش ایشان به کیفیت معاد جسمانی تأثیر می‌گذارد.

برخلاف مشاء و حکمت صدرایی که بر اصالت وجود تأکید داشتند، ملا رجب‌علی به اصالت ماهیت معتقد بود و اصل وجود را امری اعتباری می‌دانست. در نتیجه، از نظر او، ماهیت نه صرفاً اصیل بلکه مجعول بالذات است (آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۲۶).

مهم‌تر از آن، ایشان به صراحت اصل حرکت جوهری را انکار می‌کند و بقای موضوع در حرکت در جوهر را ممتنع می‌داند. یکی از دلایل عمده او در این زمینه، «شبهه عدم بقای موضوع» است. به این معنا که اگر جوهر در حال حرکت باشد، موضوعی که حرکت می‌کند در طول حرکت دیگر آن موضوع نیست و از بین می‌رود. این در حالی است که ملاصدرا معتقد است حرکت جوهری مستلزم نفی موضوع نیست، زیرا حرکت جوهری به موضوع نیاز ندارد و وجود موضوع تنها در حرکات عرضی ضرورت دارد.

این تفکر ملا رجب‌علی تبریزی در مورد حرکت و ماهیت، به او این امکان را می‌دهد که معاد جسمانی را به گونه‌ای تبیین کند که در آن ماهیت و وجود هر یک به طور مستقل بررسی شوند. از این رو، او به نوعی معاد جسمانی را بر اساس اصالت ماهیت و انکار حرکت جوهری تحلیل می‌کند و بر این عقیده است که بدن در قیامت بر اساس ماهیت خود بازآفرینی می‌شود (همان، ص ۲۵).

ملاهادی سبزواری

ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق) با نقش محوری در احیای حکمت متعالیه ملاصدرا در دوره قاجار، یکی از تأثیرگذارترین شخصیت‌ها در تداوم و تبیین عمیق مسائل فلسفی، از جمله مسئله معاد، به شمار می‌آید. او معاد را به دو نوع روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند (سبزواری، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۳۰۶). او در کتاب *اسرار الحکم* بیان می‌کند که متکلمان و فلاسفه هر یک به یکی از این دو نوع معاد اعتقاد دارند و معتقد است که حقیقتاً هر دو نوع معاد وجود دارد (همان، ۱۳۶۲، ص ۳۱۰). سبزواری برای اثبات این نظریه، عوالم را به سه نوع تقسیم می‌کند: عالم عقل، عالم مثال و عالم محسوس. او همچنین طبقات مدرک را هفت نوع می‌داند و ارتباط آن‌ها با عوالم سه گانه را توضیح می‌دهد. او معتقد است کسانی که در مرتبه مقربان قرار دارند، معاد روحانی خواهند داشت، در حالی که اصحاب یمین و شمال معاد جسمانی دارند. این تفاوت به کمال عقل افراد و توانایی آن‌ها در ادراک معانی مربوط می‌شود (همان، ص ۳۱۱).

او همچنین به این نکته اشاره می‌کند که معاد روحانی نصیب کسانی می‌شود که به مرتبه عالی عقل رسیده‌اند و تنها مقربان می‌توانند خداوند را در قیامت درک کنند. او به آیات قرآن استناد می‌کند که نشان‌دهنده این تناسب است (همان، ص ۳۱۲). در مورد معاد جسمانی، سبزواری چهار دیدگاه را بررسی می‌کند و نظر خود را این گونه بیان می‌کند

که بدن اخروی عین بدن دنیوی است (همان، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۲۷-۳۲۵). او معتقد است که معاد جسمانی بر اساس دلایل عقلی و شرعی اثبات می‌شود و در این زمینه با ملاصدرا تفاوت‌هایی دارد. ملاصدرا بر این باور است که بدن اخروی بدن مثالی است که توسط نفس انسان پس از مفارقت از بدن دنیوی ایجاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۴۷). در نهایت، سبزواری به این نتیجه می‌رسد که بدن اخروی همان صورت دهری است که در دنیا وجود داشته و در قیامت در اختیار نفس قرار می‌گیرد، درحالی که ملاصدرا معتقد است این بدن جدیدی است که در آخرت ایجاد می‌شود. هر دو حکیم به وجود بدن مثالی معتقدند، ولی تفاوت در نوع و نحوه ایجاد آن وجود دارد.

عبدالرزاق لاهیجی

ملا عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ق)، فیلسوف و متکلم برجسته عصر صفوی، در تبیین اصول فلسفی خویش، تلفیقی از آرای مشاء و حکمت متعالیه را ارائه داد. هرچند که او از برجسته‌ترین شاگردان و دامادان ملاصدرا بوده، اما بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های میرداماد قرار گرفته است (لاهیجی، ۱۴۳۱، ج ۵، ص ۳۴۲). لاهیجی مسئله معاد جسمانی را یکی از ارکان ضروری حکمت متعالیه و مطابق با حکمت الهی دانسته و تلاش کرده است تا با استفاده از استدلال‌های عقلی و استناد قوی به آیات قرآن و روایات، امکان و ضرورت بازگشت انسان به کالبد جسمانی برای دریافت پاداش و کیفر اعمال را اثبات کند (عطایی نظر، ۱۳۹۲، ص ۲۸۸).

نقطه کانونی در تبیین معاد لاهیجی، پیوند ناگسستنی میان نوع جزای اخروی و نوع کالبدی است که آن را دریافت می‌کند. او به صراحت بیان می‌کند که اگر هدف نهایی معاد، اجرای پاداش و کیفر عادلانه الهی باشد و این پاداش و کیفر شامل ابعاد جسمانی (لذت و درد جسمانی) باشد، پس معاد حتماً باید جسمانی باشد. ایشان در این باره می‌فرماید: «اگر ثواب و عقاب جسمانی باشند، معاد نیز حتماً باید جسمانی باشد، زیرا ثواب و عقاب جسمانی فقط با وجود بدن ممکن خواهد بود» (همان، ص ۲۹۰). این استدلال نشان می‌دهد که لاهیجی، برخلاف برخی رویکردهای عرفانی یا حتی برخی تفاسیر کلامی که معاد را صرفاً روحانی می‌دانند، قائل به معاد جسمانی است و این امر را از لوازم عدل الهی می‌داند تا تناسب میان عمل (جسمانی) و جزای آن (جسمانی) حفظ شود.

لاهیجی هرچند تحت تأثیر ملاصدرا بوده، اما در تبیین جزئیات بازگشت بدن، تأکیدات خاص خود را دارد. وی معاد جسمانی را امری ممکن دانسته و آن را نفی نمی‌کند. این امکان از قدرت نامحدود خداوند نشئت می‌گیرد که می‌تواند ماده عنصری را مجدداً گرد هم آورد.

از نظر او، ارتباط میان نفس و بدن در معاد از طریق قدرت نفس بر تعلق به بدن پس از مرگ برقرار می‌شود. نفس، پس از مفارقت از بدن دنیوی، در عالم برزخ باقی است و این نفس است که با تجلیات کامل خود، زمینه را برای بازگشت کالبد مادی فراهم می‌سازد. در این بازگشت، بدن مادی باید با حفظ عینیت نسبت به بدن دنیوی، بازسازی شود تا همان فاعل و منفعل اعمال گذشته باشد.

بنابراین، لاهیجی با تأکید بر جسمانی بودن جزا، از تأویل صرفاً روحانی برای معاد دوری جسته و آن را یک واقعیت عینی می‌داند و چگونگی آن را در گرو قدرت الهی بر بازآفرینی بدن مادی مرتبط با همان موجودی که اعمال را انجام داده (نفس متصل به بدن) می‌داند، تا جزای مطابق با ماهیت عمل خود را بپسندد.

قاضی سعید قمی

قاضی سعید قمی (۱۰۴۳ق - ۱۱۰۳ق) فقیه و فیلسوفی نامدار بود که میراث علمی‌اش عمدتاً بر تبیین و شرح احادیث متمرکز شد و در این مسیر، دیدگاه‌های روشنی در باب یکی از بنیادی‌ترین مسائل کلامی، یعنی معاد جسمانی، ارائه و منتشر ساخت. او معتقد است که پس از مرگ، نفس ارتباط خود را به‌طور کامل با بدن مادی قطع نمی‌کند و یک ارتباط

وجودی و تدبیری با بدن مثالی دارد. او به حشر ابدان عنصری اعتقاد دارد و بر این باور است که بخشی از بدن عنصری که در دنیا وجود داشته، به عنوان بقایای بدن در عالم آخرت باقی می ماند و با نفس در ارتباط است. او به تعبیر روایات، «عجب الذنب» را به عنوان باقی مانده بدن میت معرفی می کند که در عالم آخرت صور اخروی و هیئاتی می پذیرد که همان اعمال و ملکات دنیوی هستند؛ بنابراین، بدن مثالی انسان در عالم آخرت با باقی مانده ای از بدن عنصری او در دنیا مرتبط است و تجسمی از اعمال و ملکات نفس انسانی است (قمی، ۱۳۹۶، ص ۲۹۸).

قاضی سعید به عنوان مخالف نظریه ملاصدرا در مورد معاد جسمانی شناخته می شود. او بر اساس شرع مقدس بر معاد جسمانی عنصری تأکید دارد و نظریه خود را با استناد به روایات معصومان استدلال می کند. یکی از این روایات، مناظره امام صادق (ع) با ابن ابی العوجاء است که در آن به سؤال درباره آیه «کلما نضجت جلودهم» پاسخ داده می شود. او معتقد است که بدن دنیوی در قیامت دوباره به حالت اولیه خود برمی گردد و این بدن، نفس را در آخرت خواهد پذیرفت. او تأکید دارد که ماده جسمانی خالی از حرکت و پویای ذاتی نیست و در عوالم مختلف آماده پذیرش صور مناسب است (همان، ۱۳۷۳، ص ۳۴۷).

ملاصدرا

ملاصدرا در شاهکار خود *اسفار اربعه*، تحولی بنیادین در مسئله معاد جسمانی ایجاد کرد. او با استفاده از اصول و مبانی فلسفه اش، از جمله: اصالت وجود، تشخیص وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، وحدت شخصیه وجود، تجرد قوه خیال و خلاقیت قوه خیال، توانست معاد جسمانی را با بدن مثالی تبیین عقلانی کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۸۵). او با ارائه راه حلی تازه برای معاد جسمانی، تحولی در بحث های فلسفی مربوط به معاد ایجاد کرد. او بر این باور است که بدن اخروی تجلی و مرتبه ای از نفس انسانی است و نه یک امر کاملاً جدا از آن (همان، صص ۱۹۱-۱۹۲). این بدن، حاصل خلاقیت و تجلی قوه خیال نفس است و در عالم آخرت، نفس با همین بدن که تجلی خود اوست، پاداش یا کیفر اعمالش را خواهد دید (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۶۵). در واقع، قوه خیال توانایی تصویرسازی و ایجاد اشکال را دارد و بدن اخروی به واسطه همین قوه و با توجه به اعمال و ملکات نفس در این دنیا شکل می گیرد. بر اساس این دیدگاه، بدن اخروی، مشابه بدن دنیوی است، نه خود آن؛ اگرچه ویژگی های مادی دارد، اما مادی نیست و حجم ندارد (همان، ص ۱۹۹).

ملاصدرا عالم دنیا و آخرت را به صورت امتداد طولی ترسیم کرده و بدن های مادی و مثالی را کاملاً متفاوت نمی داند. بلکه بدن مثالی را در باطن بدن دنیوی تبیین می کند. این تصویر نظام مند از بدن و نفس انسان براساس حرکت جوهری شکل گرفته است (نصیری، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰). تبیین ملاصدرا بر این فرض استوار است که بدن اخروی، تجلی و مرتبه ای از نفس و حاصل خلاقیت قوه خیال است؛ بدنی که نه عین بدن دنیوی است و نه کاملاً مجرد. این رویکرد، هرچند کوششی در جهت عقلانی سازی معاد و حل مشکل ابداع بدن جدید (که در مکتب اصفهان مطرح بود) است، اما خود با دو چالش بزرگ مواجه می گردد:

چالش اول: اگر بدن اخروی صرفاً تجلی نفس از طریق قوه خیال باشد، تا چه حد می تواند واجد خصوصیات «جسمانی» مورد نظر متشرعان باشد؟ آیا تبدیل شدن ملکات نفس به بدن از طریق قوه خیال، همان «جسمانیت» مورد نظر است یا تقلیل دادن معاد جسمانی به یک تجسم مثالی محض محسوب می شود که از عمق مفهوم حشر جسمانی می کاهد؟ پاسخ این است که از منظر ملاصدرا، «جسمانیت» مورد نظر در معاد، لزوماً به معنای جسم مادی دنیوی که دارای ابعاد و اعراض سه گانه مادی است، نیست. جسم مثالی، عین بدن مادی و دنیوی نیست و کاملاً مجرد نیست، زیرا جسمانیت دارد. این بدن یک صورت منبسط و متجسد یافته از قوه خیال نفس است. این نوع از جسمانیت با تجرد نفس و عقلانی بودن معاد سازگار باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۹۸).

جسمانیت مورد نظر، درواقع تمثّل تام و کامل قوای نفسانی و ملکات اکتسابی انسان است. اعمال و ملکات انسان در دنیا (که ماهیت عقلی-خیالی دارند) در عالم آخرت به صورت یک صورت خارجی و قابل درک (یعنی مثالی) متجلی می شوند. این تجلی، آن قدر قوی و واقعی است که متناسب با ادراک اهل آن عالم، دارای خصوصیات شیه به جسم (مانند قابلیت ادراک، لذت یا درد) خواهد بود، اما از سنخ ماده عنصری نیست.

برای نفس که در دنیا با قوای سطح پایین (مثل قوه خیال) کمالات خود را صورت می بخشید، تنها راه تجسم و درک پاداش و کیفر، ظهور در قالب یک بدن مثالی است که خود نفس آن را خلق کرده است. این بدن، از سنخ خیال منبسط است که با وجود عقلی نفس اتصال دارد و لذا دارای ثبات و بقا است؛ برخلاف بدن مادی که زوال پذیر است؛ بنابراین، «جسمانیت» در اینجا به معنای تجسم عینی و ادراک پذیر ملکات نفس است که هدف متشرعان از حشر جسمانی را با زبانی فلسفی برآورده می سازد.

چالش دوم: اگر نفس از طریق حرکت جوهری، جوهر خود را تکامل می بخشد، آیا این تکامل باید لزوماً به خلق یک بدن جدید (مثالی) منجر شود؟

بله، از منظر حرکت جوهری و اصالت وجود، این امر یک ضرورت ساختاری در نظام هستی است. حرکت جوهری به معنای تکامل مستمر و تدریجی ذات یا جوهر شیء در مسیر کمال است. نفس انسانی در دنیا از قوه به فعل و از نقصان به کمال حرکت می کند. این حرکت جوهری در نهایت به جایی می رسد که نفس از عالم ماده عنصری (که سعه و ظرفیت محدودی دارد) به عالم عقل و مثال منتقل شود (همان، ص ۱۹۹). هر موجودی در هر مرتبه ای از کمال که قرار می گیرد، باید متناسب با آن مرتبه، ظهوری داشته باشد. مادامی که نفس در قوای مادی درگیر است، بدن مادی ظهور اوست، اما در عالم آخرت که حرکت جوهری نفس به کمال نهایی خود می رسد، دیگر ظهور در قالب بدن عنصری (که نیازمند ابعاد مادی و قوای حسی مادی است) برایش سزاوار نیست.

درواقع، بدن مثالی در اندیشه ملاصدرا همان تجلی نهایی نفس پس از تکامل حرکت جوهری است، نه اینکه «شدت یافته بدن مادی» باشد. این بدن از قوه خیال متعالی نفس پدید می آید و پس از جدایی از ماده، با قوای برتر خود (عقل و خیال فعال) ظهور می کند تا نفس در عالم آخرت، عریان و فاقد اثر عینی نماند. بدین سان، حرکت جوهری نفس را به مقامی می رساند که دیگر بدن مادی ظرفیت بیان کمال او را ندارد؛ لذا قوه خیال به عنوان رابط میان عقل و ماده، بدن مثالی را به عنوان ظرف جدید ظهور کمال نفس خلق می کند.

بنابراین، نوآوری ملاصدرا در انسجام بخشی به اصول وجودشناختی خود (اصالت وجود) برای حل مسئله معاد است. او موفق شد با پیوند دادن نفس، خیال و بدن در یک زنجیره وجودی واحد (بر اساس حرکت جوهری)، شکاف بین جسم و روح را پر کند. با این حال، این تلاش، مرزهای سنتی معاد جسم مادی را به سمت معاد مثالی-جسمانی سوق داد؛ یعنی او به جای اثبات معاد جسمانی به معنای متداول (بازگشت همان بدن عنصری)، آن را به سطح بالاتری از تجرد ارتقا داد.

وجه اشتراک دیدگاه حکمای مکتب اصفهان

حکمای مکتب فلسفی اصفهان به معاد جسمانی به عنوان یک واقعیت مهم و ضروری در نظام فکری اسلامی اعتقاد دارند. این حکما، با رویکردهای متفاوت، معاد جسمانی را به اشکال مختلفی تبیین می کنند؛ شیخ بهایی به دو نوع تحقق معاد اشاره می کند: جمع آوری اجزا و ابداع بدنی جدید (شیخ بهایی، ۱۳۹۹، ص ۷۴۷). میرداماد بر حفظ هویت و ماهیت بدن تأکید دارد (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۲۷۰)، درحالی که ملاهادی سبزواری بر باقی ماندن بدن دنیوی به عنوان صورت دهری تأکید می کند. عبدالرزاق لاهیجی و ملا رجب علی تبریزی به پیوند روح و بدن و تأثیر اعمال دنیوی بر زندگی اخروی اشاره می کنند (لاهیجی، ۱۴۳۱، ج ۵، ص ۳۴۲؛ آشتیانی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۲۶). قاضی سعید قمی نیز بر تجسم اعمال و ملکات نفس تأکید دارد و ارتباط بدن مثالی با بدن دنیوی را مطرح می کند (قمی، ۱۳۹۶، ص ۳۱۲).

ملاصدرا بر وحدت و عینیت بدن دنیوی و اخروی تأکید می‌ورزد؛ از منظر او، بدن محشور در عالم آخرت، همان بدن دنیوی است، اما در سطحی بالاتر و با کمالات افزون‌تر ظهور می‌یابد. او بدن مثالی را صرفاً شدت یافته بدن مادی نمی‌داند. این دیدگاه مبتنی بر حرکت جوهری نفس و همین‌طور توانایی قوه خیال در ایجاد بدن اخروی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۰۰). وجه اشتراک نظریه این حکما تأکید بر اهمیت معاد جسمانی به عنوان تجلی اعمال و ملکات نفس انسان است. آن‌ها معتقدند که معاد جسمانی نه تنها یک واقعیت اساسی، بلکه بازتابی از هویت انسان در عالم دیگر است. همه آن‌ها بر این نکته تأکید دارند که بدن اخروی، به رغم تفاوت‌هایش، به هویت فرد وابسته و بر اساس اعمال و نیت‌های انسان در دنیا شکل می‌گیرد.

در نهایت، ویژگی مشترک این دیدگاه‌ها «تحقق عینی و واقعی معاد جسمانی با حفظ هویت و ماهیت انسان» است. این ویژگی نشان‌دهنده اهمیت بیش حکمای اصفهانی به روابط پیچیده میان جسم و روح و تأثیرات اعمال دنیوی بر سرنوشت اخروی است. آن‌ها نظام‌مندی از وجود انسان و عوالم مختلف آن را تبیین کرده و بر لزوم توجه به زندگی دنیوی و تأثیر آن بر زندگی اخروی تأکید می‌کنند.

وجه امتیاز دیدگاه ملاصدرا نسبت به دیگر حکمای مکتب اصفهان

ملاصدرا با رویکردی بی‌نظیر و عمیق به تبیین مفهوم معاد جسمانی پرداخته است. او با تأکید بر اصالت وجود و حرکت جوهری، رابطه میان نفس و بدن را بسیار دقیق بیان می‌کند. او بدن اخروی را نه به عنوان یک موجود جدا از نفس، بلکه به عنوان تجلی و نمود آن در نظر می‌گیرد. این رویکرد، به واسطه تأکید بر وحدت تشکیکی وجود، انسجام بیشتری به دیدگاه ملاصدرا می‌بخشد و او را از دیگر حکما متمایز می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۳۵-۳۷)، زیرا آنان بیشتر بر بازسازی اجزای بدن دنیوی متمرکز هستند و گاه از پیوستگی وجودی میان نفس و بدن غافل می‌مانند.

نقش قوه خیال در دیدگاه ملاصدرا، دریچه‌ای جدید به تحلیل بدن اخروی ارائه می‌دهد. او قوه خیال را ابزاری می‌داند که از طریق آن، بدن اخروی به عنوان محصول و تجلی اعمال و ملکات نفس شکل می‌گیرد. این پیشرفت نشان‌دهنده ژرفای فلسفی دیدگاه او است، که در مقایسه با تبیین‌های دیگری که ممکن است به رویه‌های مادی گرایانه یا غیرمادی گرایانه محدود شوند، عمق بیشتری دارد.

ملاصدرا همچنین بر این نکته تأکید دارد که بدن اخروی به طور مستقیم مرتبط با اعمال دنیوی انسان است و نفس در آن بدن پاداش یا کیفر خود را تجربه می‌کند. این ارتباط عمیق میان اعمال دنیوی و نتایج اخروی، به دیدگاه او ارزش ویژه‌ای می‌بخشد و برتری فلسفی ملاصدرا را نسبت به دیگر حکما نمایان می‌سازد.

مکتب فلسفی تهران

مکتب فلسفی تهران، به عنوان آخرین مرحله از تاریخ فلسفه اسلامی پیش از ورود اندیشه‌های غربی به ایران، از ترکیب فلسفه صدرایی و عرفان نظری شکل گرفت. این مکتب در سال ۱۲۳۲ هجری قمری با تأسیس مدرسه مروی به رهبری ملاعبدالله زنوزی آغاز شد که سال‌ها در اصفهان زیر نظر ملاعلی نوری تحصیل کرده بود (محقق داماد، ۱۳۹۹، ص ۳۰۲). دوره تثبیت این مکتب به فعالیت حکمای اربعه تهران، شامل آقاعلی مدرس، محمدرضا قمشه‌ای، سیدابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری، نسبت داده می‌شود. این چهار حکیم به گسترش فلسفه و عرفان در ایران کمک کردند و فعالیت‌های آن‌ها اوج شکوفایی مکتب فلسفی تهران را رقم زد (طارمی، ۱۳۸۲، ص ۲۵).

مکتب تهران، به مثابه پلی میان حکمت متعالیه و دوران معاصر، میراث فلسفی ملاصدرا را حفظ کرد و اصول کلیدی صدرایی مانند حرکت جوهری (که مورد تأکید ویژه مدرس طهرانی بود) را به عنوان مبنای فکری خود نگه داشت (نصر، ۱۳۸۳، ص ۷۵۲)؛ با این حال، رویکرد فلاسفه این حوزه به مسائلی چون معاد جسمانی، در مواردی به سمت بازگشت به رویکردهای کلامی و نقلی پیش از ملاصدرا میل پیدا کرد و از اصالت تبیین عقلی صدرایی فاصله گرفت.

بنابراین، ایراد اصلی که در تحلیل این دوره به چشم می‌خورد، آن است که رویکرد کاربردی مکتب تهران به معاد جسمانی (تأثیر معاد بر اخلاق و اجتماع) - که میراث زنوزی، مدرس طهرانی و قمشه‌ای است - سبب شد تا اصالت نظری حکمت متعالیه (مانند اصالت وجود و حرکت جوهری) در اولویت دوم حکمای این مکتب قرار گیرد.

دیدگاه حکمای مکتب تهران در باب معاد جسمانی

حکمای مکتب فلسفی تهران، عمدتاً معاد جسمانی را در تداوم ارزش‌های اخلاقی مؤثر می‌دانند و بر باقی ماندن ودایع نفس در بدن دنیوی و تحول آن بدن به بدنی کامل در آخرت تأکید دارند. در ادامه، به نظرات برخی از این حکما درباره معاد جسمانی خواهیم پرداخت.

ملا عبدالله زنوزی

ملا عبدالله زنوزی (درگذشت ۱۲۵۷ق)، یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های فلسفه و عرفان در عصر قاجار، پدر آقاعلی مدرس طهرانی و مؤسس مکتب فلسفی تهران بود. او در قرن سیزدهم هجری به عنوان یکی از مبتکران حلقه علمی تهران شناخته می‌شد و در مسئله «معاد جسمانی» موضعی جسورانه اتخاذ کرد که در نهایت، مسیر اندیشه فلسفی شاگردانش را از مسیر اصلی حکمت متعالیه صدرایی جدا ساخت. برخلاف رویکرد رایج فلاسفه مشاء که به دلیل اصل محوری فناء ماده، معاد جسمانی را یک امر محال عقلی می‌دانستند و تنها به معاد روحانی قائل بودند، زنوزی این جزمیت را به چالش کشید. او با تکیه بر اصول بنیادین حکمت متعالیه، به ویژه اصل تشکیک در وجود و با بهره‌گیری از شواهد کلامی و تأثیرات عرفانی، نه تنها وقوع معاد جسمانی را ممکن دانست، بلکه تحقق آن را به صورت یک حقیقت قابل اثبات عقلی معرفی کرد. هدف اصلی او از این اقدام، شکستن انسداد فکری و نفی مطلق‌گرایانه‌ای بود که فلاسفه مشاء در قبال امکان برقراری دوباره بدن مادی قائل بودند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۶).

نقطه عطفی که زنوزی را از دیگران متمایز می‌سازد، نه صرف پذیرش معاد، بلکه تبیین کیفیت اتصال مجدد بدن و نفس در آخرت است. طبق تقریرات منقول از زنوزی، او معتقد است که بدن عنصری پس از مرگ، به سمت نفس خود بازمی‌گردد و در نشئه آخرت، همین بدن باقی‌مانده به نفس ملحق شده و اتحاد خود را حفظ خواهد کرد (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۸).

این اصرار بر عینیت بدن اخروی با بدن عنصری، زنوزی را در موضعی متفاوت از بنیان‌گذار حکمت متعالیه، صدرای شیرازی، قرار می‌دهد. ملاصدرا برای حل این پارادوکس عقلی (فناء ماده و لزوم معاد جسمانی)، راه حل «بدن مثالی» را ارائه داد. بدن مثالی، صرفاً یک صورت ذهنی نیست، بلکه مرتبه‌ای از وجود است که نفس پس از قوه کامل شدن، برای خود ایجاد می‌کند و در عین شباهت به بدن مادی، ماهیت عنصری و فانی شونده آن را ندارد. زنوزی با نادیده گرفتن یا فرعی دانستن این تبیین مثالی، مستقیماً به سراغ اثبات جسمانیت رفت. این رویکرد هستی‌شناختی خاص (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۶)، مکتب تهران را به سمت یک گرایش «توجیهی عملی» سوق داد. یعنی تمرکز اصلی بر این شد که چگونه می‌توان دفاع کلامی قوی‌ای از معاد جسمانی در برابر جامعه اعتقادی فراهم آورد تا اینکه به تحلیل عمیق و بنیادین از حقیقت وجود آن بدن اخروی (همان‌طور که ملاصدرا می‌خواست) پرداخته شود. در نهایت، جسارت زنوزی در شکافتن انسداد فکری مشاء، فلسفه را در خدمت یک مسئله اعتقادی قرار داد، اما این امر به بهای کنار گذاشتن پیچیدگی‌های نظری و عمیق وجودی حکمت متعالیه تمام شد و مکتب تهران را در مسیری متمایز و محل نقد جدی قرار داد.

آقاعلی مدرس طهرانی

آقاعلی مدرس طهرانی معروف به حکیم مؤسس، نخستین حکیم از حکمای اربعه در مکتب فلسفی تهران بود و باعث تثبیت و رونق این مکتب شد. حکیم مدرس در مسئله معاد جسمانی نکات و راه‌حل‌های تازه‌ای مطرح کرد و به هماهنگی

معقول و منقول توجه ویژه‌ای داشت. او معاد جسمانی به شیوه ملاصدرا را نمی‌پذیرفت و با وجود استفاده از اصول فلسفه صدرایی، نظری متفاوت ابراز کرد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ص ۹۳).

۱. ودایع نفس پس از مرگ: آقاعلی مدرس معتقد است که نفس پس از مرگ ودایع و ویژگی‌هایی را که متناسب با هویت خود است، در ذرات و عناصر بدن باقی می‌گذارد. این ودایع باعث حرکت جوهری و تحول وجودی ذرات بدن شده و زمینه‌ساز اتصال بدن و نفس در آخرت می‌شود. به این ترتیب، هیچ نفس دیگری نمی‌تواند با بدن اخروی سازگاری و تناسب لازم را داشته باشد که به این ترتیب مشکل تناسخ و تعدد نفوس حل می‌شود.

۲. رابطه ذاتی بین نفس و بدن: حکیم مدرس بر این باور است که ارتباط نفس با بدن نوعی رابطه ذاتی است که با مرگ از بین نمی‌رود. او به تعریف ترکیب حقیقی پرداخته و نتیجه می‌گیرد که بین بدن و نفس یک ترکیب واقعی وجود دارد. این ارتباط به این شکل توضیح داده می‌شود که نفس علت ایجابی برای بدن و بدن علت معد و اعدادی برای نفس است. پس از مرگ، نقش معد بودن بدن برای نفس قطع می‌شود، اما نقش علیت نفس برای بدن همچنان برقرار است و این ارتباط در نفوس مختلف شدت و ضعف دارد (همان، ص ۹۴).

۳. بازگشت بدن به سوی نفس: دیدگاه آقاعلی مدرس در مورد تعلق نفس به بدن در قیامت بر اصل بازگشت بدن به سوی نفس تأکید دارد، نه عکس آن. او بر این باور است که تعلق مجدد نفس به بدن پس از جدایی از آن، در صورتی که مستلزم تنزل نفس باشد، محال است، زیرا این امر مستلزم بالقوه شدن فعلیت‌های نفس است؛ لذا، به جای سخن گفتن از تنزل نفس، باید بر ارتقای جسم مادی تأکید کرد؛ به این معنا که ذرات باقی مانده از بدن پس از مرگ، از طریق حرکت جوهری به کمال وجودی خاصی دست می‌یابند تا قابلیت اتحاد مجدد با نفس را کسب کنند، بدون آنکه نفس از جایگاه متعالی خود فرود آید.

۴. تفاوت بین دنیا و آخرت: آقاعلی مدرس بدن اخروی را عین همان بدن دنیوی می‌داند. او معتقد است ذراتی که پس از جدایی روح از بدن باقی می‌مانند، در اثر حرکت جوهری و تحولات وجودی ارتقا یافته و به درجه‌ای می‌رسند که مجدداً شایسته اتحاد با نفس می‌شوند؛ بنابراین او تأکید می‌کند که تفاوت بین دنیا و آخرت همچنان باقی است، زیرا نفس که به آخرت تعلق دارد، به دنیا بازمی‌گردد.

۵. معنای جسمانیت معاد: آقاعلی مدرس دیدگاه خاصی درباره جسمانیت معاد دارد. او معتقد است که معاد نه به بدنی مثالی است و نه با عود نفس به بدنی مادی دنیوی ارتباط دارد. وی با مبنا قرار دادن اصل اتصال مراتب وجود و ترکیب اتحادی نفس و بدن، معادی را تصویر می‌کند که در آن بدن با حرکت به مرتبه وجود نفس ارتقا می‌یابد و شایسته تعلق نفس در آخرت می‌شود.

۶. سیر استکمالی نفس: آقاعلی مدرس بر این باور است که نفس پس از مرگ باید سیر استکمالی خود را ادامه دهد و به مراتب بالاتر برود تا به موطن وحدت و فنای فی الله نائل گردد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۹).

بنابراین، آقاعلی مدرس با ارائه نظریات نوآورانه در باب معاد جسمانی، جایگاه متمایزی در مکتب فلسفی تهران کسب کرد. او با تبیین متفاوت رابطه نفس و بدن و تأکید بر بازگشت بدن به سوی نفس، هویت نفس در معاد را برجسته ساخت و این استقلال فکری را با نقد مبانی معاد ملاصدرا و ارائه راه‌حل‌های جدید فلسفی به نمایش گذاشت که موجبات تحول در اندیشه این مکتب شد. با وجود این، نظریه او که با هدف حفظ اصالت فلسفی و رفع ایرادات دیدگاه‌های پیشین طراحی شده بود، با چالش‌های جدی در مبانی هستی‌شناختی و تعارضاتی حتی با اصول خود او مواجه شد:

۱. عدم تأیید علمی و تناقض در رتبه وجودی: تحول ادعا شده در ذرات بدن از طریق «ودایع نفس» فاقد پشتوانه در علوم طبیعی است. از طرف دیگر، اگر ذرات بدن با حرکت جوهری به رتبه تجرد و بی‌نیازی از ماده (رتبه نفس) برسند، بدن اخروی دیگر «جسمانی» نخواهد بود و به بدن مثالی (دیدگاهی که مدرس از آن دوری می‌کند) تبدیل می‌شود. اگر

هم بخواهد مادی بماند، نمی تواند به مرتبه مجرد نفس برسد؛ این نشان می دهد که یا باید از مبنای مادی دست کشید یا ادعای ارتقای جسم به مرتبه نفس باطل است.

۲. تعارض با نظام آخرت قرآنی: اگر بدن اخروی همچنان مادی و درگیر حرکت قوه و فعلیت باشد، با تأکیدات دینی مبنی بر اینکه عالم آخرت نظام قوه و فعلیت ندارد و عالم ظهور کامل است، در تعارض خواهد بود.

۳. تضاد با اصل اتحاد ذاتی و مسئله برزخ: مدرس بر اتحاد ذاتی نفس و بدن تأکید می کند، اما نمی تواند جدایی نفس از بدن عنصری در عالم برزخ را انکار کند. این دو ادعا با یکدیگر در تناقض اند، زیرا اگر اتحاد ذاتی است، جدایی کامل (همانند برزخ) ممکن نیست. از طرف دیگر، اگر جدایی در برزخ رخ می دهد، پس اتحاد اولیه (دنیوی) نمی توانسته یک اتحاد ذاتی مطلق باشد، بلکه یک تلازم مشروط بوده است.

۴. قطعیت علیت پس از مرگ: «ودایع نفس» تنها زمانی می توانند محرک تحول ذرات باشند که علت ایجادی نفس (به واسطه اتحاد ذاتی) فعال باشد. با مفارقت نفس و قطع تدبیر آن در بدن (مرگ)، این علیت ایجادی نیز قطع می شود؛ در نتیجه، ودایع باقی مانده توانایی ایجاد حرکت جوهری لازم برای تحقق معاد را نخواهند داشت.

بدین ترتیب، مکتب تهران، مسیر خود را از تقریب کلامی زنوزی به سوی نوآوری های فلسفی دقیق تر مدرس طهرانی ادامه داد. مدرس با محور قرار دادن ارتقای تدریجی جسم و حفظ علیت ذاتی نفس، سعی کرده است تا معاد جسمانی را به شکلی عقلانی و منسجم، فراتر از دیدگاه ملاصدرا تبیین کند، اما این نوآوری ها، به دلیل تضادهای درونی و ابهامات هستی شناختی، با مجموعه ای از اشکالات بنیادین و گریزناپذیر روبه رو شد.

محمدرضا قمشه ای

محمدرضا قمشه ای (۱۲۴۱-۱۳۰۶ق)، معروف به «صهبا»، دومین حکیم از حکمای اربعه تهران است. او بیشتر تحصیلات خود را در اصفهان نزد استادانی چون سید رضی لاریجانی مازندرانی و ملا محمدجعفر لاهیجی گذراند و سال ها در آنجا به تدریس پرداخت، اما در نهایت به دلیل رونق یافتن مکتب تهران به آنجا مهاجرت کرد. با توجه به اینکه بخش عمده ای از آثار او از میان رفته است، اما با بررسی متون و رسایل معدودی که از او باقی مانده، می توان تلاش ایشان برای ارائه تفسیری منسجم از معاد جسمانی در پرتو مشرب فلسفی-عرفانی خاص او را مشاهده کرد. قمشه ای در آثار خود به صراحت تلاش می کند تا مفهوم معاد را نه در تقابل، بلکه در تلفیق منطقی با آرای پیشینیان، به ویژه ملاصدرا (حکمت متعالیه) و ابن سینا (مشاء)، تبیین کند و این چهارچوب فلسفی را با آموزه های قرآنی همسو سازد.

بر این اساس، معاد جسمانی از منظر ایشان نمی تواند بازگشت به جسم مادی باشد، بلکه باید وجوهی از معاد را پذیرفت که با اصول فلسفی سازگار باشد. تأثیر مشرب عرفانی، به ویژه حکمت نظری ابن عربی، در این تفسیر برجسته است؛ این بدان معناست که قمشه ای به جنبه های روحانی و جسمانی معاد توجه داشته و جسم اخروی را نه صرفاً همان جسم عنصری فانی، بلکه تجلی یا مثالی عالی از حقیقت وجود انسان (روح) می داند که با مراتب وجودی او سازگار است. این رویکرد، معاد جسمانی را از یک مسئله صرفاً مادی به یک واقعیت متافیزیکی و عرفانی ارتقا می دهد (قمشه ای، ۱۳۶۰، ص ۶۳).

مهم ترین ویژگی دیدگاه قمشه ای، تأکید قطعی ایشان بر تأثیر مستقیم و عملی باور به معاد جسمانی بر اخلاق و رفتار انسان در حیات دنیا است. قمشه ای معاد را صرفاً به عنوان یک حقیقت متافیزیکی مجرد معرفی نمی کند، بلکه آن را به عنوان عاملی مؤثر و هدایت گر در زندگی روزمره انسان می شناسد (همان، ۱۳۱۲، ص ۳۷). این رویکرد نشان دهنده آن است که اعتقاد به پاداش و کیفر اخروی باید به صورت یک نیروی درونی، رفتار انسان را اصلاح کند و او را به سمت کمال اخلاقی سوق دهد؛ بنابراین، دیدگاه وی در معاد جسمانی، یک دیدگاه کاربردی است؛ معاد باید مبنایی برای عمل صالح باشد.

در نهایت، محمدرضا قمشه ای معاد جسمانی را امری تلفیقی می داند که در آن، جسم اخروی تجلی یافته حقیقت روح است (با تأثیر از مبانی حکمت متعالیه و عرفان)، و حقیقت معاد جسمانی، وظیفه دارد که به عنوان نیروی محرکه

اخلاقی، زندگی دنیوی انسان را هدفمند و صالح سازد (همان، ۱۳۱۲، ص ۱۴۵). این دوگانگی (بنیاد متافیزیکی و ثمره اخلاقی) موضع اصلی او را تشکیل می‌دهد.

ابوالحسن جلوه

ابوالحسن جلوه (۱۳۱۴-۱۲۳۸ ق)، که هم‌عصر قمشه‌ای و مدرس طهرانی بود، پس از درگذشت آن دو، مرکزیت تدریس علوم عقلی در تهران را بر عهده گرفت. او در مواجهه با مسئله معاد جسمانی، رویکردی نقادانه نسبت به نظریه حرکت جوهری ملاصدرا اتخاذ می‌کند. این نقدها صرفاً جنبه‌ی جدلی نداشته، بلکه ریشه در تفسیری متفاوت از نسبت میان وجود، ماهیت، جسم دارد (جلوه، ۱۳۱۴، ص ۸۹). جلوه با بیان این انتقادات سعی دارد تا بنیاد عقلانی معاد جسمانی صدرایی را به چالش بکشد:

نقد نخست: بر اساس نظریه کون و فساد مشائیان، توارد صور بر هیولا بلاشکال است، اما در حرکت جوهری، چنین تواردی به صورت تدریجی ممکن نیست، زیرا برای اتصال تجددی، وجود بالفعل لازم است. درحالی که هیولا ذاتاً قوه محض است و تحصیلی میان مبدأ و منتها ندارد تا بتواند صور را شکل دهد. این نقد، درواقع به چالش کشیدن امکان تجدد تدریجی جوهر بدون از دست دادن وحدت موضوع است.

نقد دوم: درحالی که در باب کون و فساد، صرفاً به «محلّی برای پذیرش صور» نیاز دارد، حرکت جوهری صدرایی، به وجود یک «موضوع ثابت و بالفعل» برای پذیرش صور متجدد نیازمند است. جلوه بر این نکته تأکید دارد که وحدت جسمانی در طول زمان، نیازمند پایه‌ای ثابت است که خود ماده محض (هیولا) قادر به تأمین آن نیست. این نقد، تلویحاً به دشواری حفظ هویت شخصی جسم در فرآیند حرکت جوهری اشاره دارد.

نقد سوم: جلوه به تلاش ملاصدرا برای رفع شبهه «وحدت عقلی جسم» در «رساله فی الحدوث» اشاره می‌کند. ملاصدرا معتقد است تجدد ماده و صورت، وحدت عقلی جسم را از بین نمی‌برد و وحدت شخصی آن محفوظ می‌ماند. باین حال، جلوه این استدلال را کافی نمی‌داند و معتقد است این مسئله در نام‌گذاری یا تلقی عرفی اهمیت دارد، اما اثبات «تبدل تدریجی در جوهر» به صورتی که بتواند مبنای معاد جسمانی باشد، نیازمند شفافیت بیشتری است. این نقد، بیانگر شک در قابلیت «تجدد تدریجی جوهر» است (همان، ص ۲۱۲).

نقد چهارم: از عبارات ملاصدرا برمی‌آید که مناط اتصال در حرکات، تنها حرکت توسطیه نیست، بلکه برخی حرکات ممکن است به گونه‌ای دیگر باشند. او بر این باور است که مناط اتصال می‌تواند فاعل مجرد باشد که به‌نوعی با متحرک متحد است. در این صورت، حرکت جوهری را نمی‌توان به عنوان حرکتی متداول در میان مردم تلقی کرد، بلکه به تغییر و تجدد و عدم ثبات اشاره دارد که عرفا آن را حرکت نمی‌نامند (همان، ص ۳۴۴).

بررسی این انتقادات چهارگانه نشان می‌دهد که ریشه اصلی این ایرادات در عدم انطباق دیدگاه ابوالحسن جلوه با اصول بنیادین حکمت متعالیه نهفته است. نقدهای جلوه، به ویژه در مورد چالش اتصال تجددی و حفظ وحدت شخصی جسم، عموماً بر پایه‌ی پیش‌فرض‌های فلسفی متفاوت، یعنی مبانی حکمت مشاء در باب کون و فساد، بنا شده‌اند.

این رویکرد نشان می‌دهد که جلوه در مقام نقد، از فهم کامل و پذیرش مبانی زیربنایی حکمت صدرایی، یعنی اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجودی، و به‌ویژه اصل وحدت وجود، غافل مانده است. خطای تحلیلی اصلی او، خلط میان احکام ماهیت و احکام وجود است (همان، ص ۳۹۵). به بیان دیگر، جلوه در قضاوت درباره حرکت جوهری، که یک پدیده وجودی است، به احکام ماهوی (مانند قابلیت صورت‌پذیری هیولای محض) تمسک کرده است.

درنتیجه، با توجه به این نارسایی تحلیلی و غفلت از مبانی خاص حکمت صدرایی که حل‌کننده مسائل کون و فساد است، می‌توان به‌طور مستدل و قطعی حکم کرد که ابوالحسن جلوه به معاد جسمانی آن‌گونه که ملاصدرا در پرتو

حکمت متعالیه تبیین کرده است، قائل نبوده است و موضع او در این مسئله، بیشتر بازتاب‌دهنده گرایش او به چهارچوب‌های فلسفی پیشین، به‌ویژه حکمت مشاء، است.

میرزاحسین سبزواری

میرزاحسین سبزواری (۱۳۰۹-۱۳۸۶ق)، چهارمین حکیم از حکمای اربعه مکتب فلسفی تهران است و نقش مهمی در توسعه و تبیین اندیشه‌های فلسفی در این مکتب ایفا کرده است. باوجوداینکه آثار او محدود و دسترسی به آن‌ها دشوار است، اما متون باقی مانده از او نشان می‌دهند که میرزا حسین در مواجهه با مفاهیم اساسی دینی، ازجمله معاد جسمانی، رویکردی تلفیقی و کارکردگرایانه اتخاذ کرده است؛ رویکردی که او را از مسیر حکمت متعالیه ملاصدرا متمایز می‌سازد.

برخلاف ملاصدرا که تلاش می‌کند تا معاد جسمانی را مبتنی بر اصول هستی‌شناختی (اصالت وجود و حرکت جوهری) به صورت عقلی تبیین کند، دیدگاه میرزاحسین سبزواری بر بعد اخلاقی و اجتماعی معاد تأکید دارد. سبزواری اعتقاد داشت که مفاهیم دینی و فلسفی باید به‌طور مستقیم بر بهبود رفتار انسان تأثیر بگذارند (نوقانی، ۱۳۴۶، ص ۳۶)؛ بنابراین، معاد جسمانی نزد او، صرفاً نتیجه یک برهان عقلی نیست، بلکه یک عامل بازدارنده و محرک برای التزام عمل به اصول اخلاقی و عدالت اجتماعی تلقی می‌شده است. کارکرد اصلی معاد، تضمین تحقق عدالت و تشویق به فضیلت در این جهان است. همچنین، ایشان در تلاش برای انتقال مفاهیم عمیق فلسفی در قالب فقه و اصول بوده است (جعفریان، ۱۳۷۳، ص ۷۶). این نشان می‌دهد که اگرچه وی با مبانی فلسفی آشنا بوده، اما کیفیت معاد را در چهارچوبی می‌دیده که با ضوابط فقهی و تکالیف دینی تعریف و تبیین می‌شود.

بنابراین، در تبیین معاد جسمانی، مسیر میرزاحسین سبزواری از ملاصدرا متمایز می‌شود. ملاصدرا برای دفاع از امکان بازگشت به جسم، مجبور است دفاعی هستی‌شناختی و پیچیده ارائه دهد و از طریق نظریه حرکت جوهری اثبات کند که جسم اخروی همان «بدن مثالی» است که از قوای خیالی صادر می‌شود. در مقابل، میرزاحسین سبزواری همچون برخی متفکران متأخر (نظیر محمدرضا قمشه‌ای) که تحت تأثیر گرایش‌های عرفانی و اخلاقی بودند، از درگیری عمیق با چالش‌های متافیزیکی حرکت جوهری اجتناب کرده است. به عبارت دیگر، از منظر سبزواری، جسم اخروی کارکردی ابزاری دارد؛ یعنی تجلی بیرونی و متناسب با پاداش یا کیفر اعمال فرد در دنیاست. این دیدگاه، بیش از آنکه نیازمند استدلال‌های پیچیده‌ی فلسفی باشد، بر عدالت الهی و پیامد عملی زندگی انسان در سرای دیگر تأکید می‌ورزد. درنهایت، تمرکز سبزواری بر «تأثیر عملی» معاد، نشان می‌دهد که او به جنبه وجودی و هستی‌شناختی محض، که ملاصدرا آن را هسته اصلی مبحث می‌دانست، اولویت کمتری داده است.

وجه اشتراک دیدگاه حکمای مکتب تهران

حکمای مکتب فلسفی تهران، با آمیختن استدلال‌های عمیق فلسفی با مبانی کلامی و موازین اخلاقی، تبیینی ویژه از معاد جسمانی داشته‌اند.

نکته قابل توجه، این است که ایمان به معاد جسمانی برای این حکما صرفاً یک اعتقاد قلبی نیست، بلکه اصلی زیربنایی است که نقشی حیاتی در شکل‌دهی زندگی فردی و اجتماعی دارد. از تأکیدات صریح ملاعبدالله زنوزی تا باور راسخ آقاعلی مدرس، همگی نشان از این دارد که معاد جسمانی، سنگ بنای تفکر دینی و فلسفی آن‌هاست، اما این امر صرفاً یک پذیرش تقلیدی نیست. حکمای مکتب تهران، با نگاهی نقادانه و رویکردی اجتهادی، در پی فهم عمیق‌تر و تبیین استوارتر این اصل هستند. حتی نقدهای ابوالحسن جلوه بر نظریه حرکت جوهری ملاصدرا (جلوه، ۱۳۱۴، ص ۳۹۵)، نه به معنای رد معاد جسمانی، بلکه تلاشی برای استحکام بخشی به بنیان‌های استدلالی آن است.

در نهایت، آنچه مکتب فلسفی تهران را در باب معاد جسمانی متمایز می‌سازد، تأکید بر «کاربردی بودن» این اصل است. حکمای این مکتب، معاد را فراتر از یک وعده یا هشدار مبهم برای جهان پس از مرگ می‌دانند. همان‌گونه که حکیم محمدرضا قمشه‌ای تأکید می‌کند، معاد جسمانی باید به‌عنوان تجلی روح و حقیقت وجودی انسان، در تمام ابعاد زندگی مشهود و ملموس باشد (قمشه‌ای، ۱۳۱۲، ص ۳۷). این رویکرد، معاد را از یک آموزه کلامی صرف، به یک اصل عملی برای تهذیب اخلاق تبدیل می‌کند.

مقایسه دیدگاه حکمای مکتب اصفهان و حکمای مکتب تهران

حکمای مکتب فلسفی اصفهان و تهران هر دو معاد جسمانی را به‌عنوان یک واقعیت مهم در نظام فکری اسلامی می‌شناسند، اما دیدگاه‌های آن‌ها تفاوت‌هایی دارند.

حکمای تهران، علی‌رغم تنوع در تفسیر، معاد جسمانی را اصل بنیادین در دین اسلام می‌دانند. ملاعبدالله زنوزی و آقاعلی مدرس بر اهمیت این اصل تأکید کرده و آن را بخشی از فلسفه و کلام در تبیین معاد می‌دانند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ص ۹۴). آن‌ها همچنین معتقدند که معاد جسمانی باید تأثیرات معناداری بر زندگی اخلاقی انسان‌ها داشته باشد؛ به‌ویژه محمدرضا قمشه‌ای بر تجلی روح در زندگی روزمره تأکید می‌کند (قمشه‌ای، ۱۳۱۲، ص ۳۷).

از سوی دیگر، حکمای اصفهان نیز معاد جسمانی را واقعیتی ضروری می‌دانند و بر تبیین‌های متفاوتی تأکید دارند. آن‌ها بر این باورند که بدن اخروی می‌تواند به اشکالی چون بازآفرینی اجزای بدن دنیوی یا ابداع بدنی جدید تحقق یابد. شیخ بهایی به دو نوع تحقق معاد اشاره می‌کند و میرداماد بر حفظ هویت و ماهیت بدن تأکید دارد (شیخ بهایی، ۱۳۹۹، ص ۴۸۹). در نهایت، هر دو مکتب بر اهمیت معاد جسمانی تأکید دارند، اما حکمای تهران بیشتر به تأثیرات اخلاقی آن توجه دارند، درحالی‌که حکمای اصفهان بر جزئیات فلسفی و تبیین‌های دقیق‌تری متمرکزند. ملاصدرا در این مکتب با تأکید بر حرکت جوهری و وحدت بدن دنیوی و اخروی، رابطه میان نفس و بدن را به‌طور عمیق‌تری تبیین می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۱۹۰). حکمای مکتب فلسفی تهران و اصفهان هر دو به معاد جسمانی به‌عنوان یک واقعیت مهم در نظام فکری اسلامی توجه دارند، اما دیدگاه‌های آن‌ها در این زمینه تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای دارد.

مقایسه دیدگاه ملاصدرا و حکمای اربعه

ملاصدرا، با تکیه بر اصول حکمت متعالیه (به‌ویژه حرکت جوهری و وحدت وجود)، معاد جسمانی را نه بازگشت به بدن عنصری فانی، بلکه ظهور بدن مثالی می‌داند. بدن مثالی تجلی نفس است که از قوه خیال و صور اعمال نفسانی شکل می‌گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۹، صص ۱۸۵-۱۸۸).

حکمای اربعه تحت تأثیر این دیدگاه، هر یک به جنبه‌ای خاص از معاد توجه کرده‌اند:

۱. محمدرضا قمشه‌ای: با رویکردی عرفانی و اخلاقی، معاد را تجلی حقیقت وجودی انسان دانسته و آن را در عمل اخلاقی دنیوی پیوند می‌دهد.

۲. ابوالحسن جلوه: با گرایش مشایی، اساس نظریه ملاصدرا (حرکت جوهری) را نقد کرده و بدون پذیرش مبانی صدرایی به معاد مثالی یا روحانی متمایل است.

۳. میرزا حسین سبزواری: بر جنبه فقهی و اجتماعی معاد تأکید کرده و آن را عاملی برای تحول فردی و اجتماعی می‌داند، نه یک تبیین عمیق عقلی.

۴. آقاعلی مدرس طهرانی: با وجود پذیرش مبانی صدرایی، اصرار دارد که بدن اخروی باید از ارتقای اجزای مادی شکل گیرد (نه بدن مثالی محض)، که این امر منجر به ایجاد ابهامات هستی‌شناختی در رابطه ذات نفس و بدن می‌شود.

بنابراین، درحالی که همه متأخرین به نوعی با معاد جسمانی درگیر شده‌اند، دیدگاه ملاصدرا به دلیل تبیین عقلی جامع، برتری دارد. دیگران یا در اثبات عقلی (جلوه)، یا در عمق فلسفی (سبزواری و قمشه‌ای) یا در حفظ انسجام هستی‌شناختی نظریه بدن مثالی (مدرس طهرانی)، دچار کاستی‌هایی شدند که نشان‌دهنده دشواری انتخاب جایگزینی برای نظریه جامع صدرایی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰).

جدول ۱. مقایسه دیدگاه ملاصدرا (مکتب اصفهان) و حکمای اربعه (مکتب تهران) در مورد معاد جسمانی

مؤلفه	ملاصدرا (مکتب اصفهان)	حکمای اربعه (مکتب تهران)	تطبیق و تحلیل
مبانی نظری	اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت و تشکیک وجود (مبانی حکمت متعالیه)	بازسازی مادی، تأثیر اخلاقی، پذیرش کلی اصالت وجود با گرایش کلامی	در ملاصدرا مبانی «هستی‌شناسی»، در حکمای اربعه مبانی «انسان‌شناسی» حاکم است.
رابطه نفس و بدن	نفس را فاعل و علت بدن اخروی می‌دانند و بدن اخروی از تحولات نفس پدید می‌آید.	نفس به عنوان جوهر ثابت تلقی می‌شود و بدن به سوی نفس بازمی‌گردد و ارتقا می‌یابد.	در ملاصدرا نفس «صادرکننده بدن مثالی» است؛ در حکمای اربعه نفس «بازپیونده خورنده با بدن مادی» است.
ماهیت بدن اخروی	«بدن مثالی» که تجلی نفس است نه بازگشت به ماده فانی.	اجزای مادی ارتقا یافته است که با حفظ ودایع نفسانی در عناصر مادی تداوم می‌یابد.	ملاصدرا قائل به «بدن مثالی» و تجلی خیالی است، حکمای اربعه «بدن مادی ارتقایافته» را ترجیح می‌دهد.
نسبت عقل و نقل	اثبات معاد جسمانی با تمرکز بر تبیین‌های عقلی و وجودشناسی.	دفاع کلامی-فلسفی از ظاهر معاد و بازخوانی حکمت صدرایی با تمرکز بر تکالیف دینی.	هر دو به تعقل در معاد قرآنی وفادارند، ولی ملاصدرا رویکرد فلسفی و «عقل محور» دارد و حکمای اربعه گرایش ترکیبی از فلسفه، کلام و اخلاق دارد و رویکردی «ایمان‌محور» دارند.

نتیجه‌گیری

هر دو مکتب اصفهان و تهران با تأکید بر انعکاس اعمال در بدن اخروی، وحدت عقل و نقل و نقش معاد در تعالی انسان، به دنبال تفسیر فلسفی از بازگشت جسمانی‌اند، اما در رویکردها و تبیین‌هایشان متفاوت‌اند.

در مکتب اصفهان، ملاصدرا با بنیان‌گذاری حکمت متعالیه بر پایه اصالت وجود و حرکت جوهری به اوج انسجام فلسفی دست یافت. بدن اخروی وی نه بازسازی عنصری (مانند برخی پیشینیان چون شیخ بهایی)، بلکه تجلی مثالی نفس است. این دیدگاه، از حیث پیوستگی درونی نظام هستی‌شناختی، قوی‌ترین تبیین را ارائه می‌دهد؛ تبیینی که از تعمق فلسفی بیشتری نسبت به رویکردهای صرفاً کلامی یا مبتنی بر ابداع بدن اخروی برخوردار است.

در مکتب تهران، تمرکز حکمای اربعه بر مفهوم نوآورانه «ودایع نفسانی»، تلاشی برای حفظ تأثیر اعمال بر بدن اخروی بود. این رویکرد، با اذعان به بقای جوهره‌ای از بدن مادی که حامل آثار نفس است، پاسخی نزدیک‌تر به ظاهر آموزه‌های دینی و جنبه‌های اخلاقی معاد ارائه می‌دهد. با این حال، ناتوانی مدرس طهرانی در تبیین عقلانی بازگشت نفس به بدن، خود شاهده‌ای بر عدم کفایت تبیین‌های غیر صدرایی در پاسخگویی به چالش‌های فنی معاد جسمانی است.

درنهایت، مسئله معاد جسمانی در مکتب اصفهان، با تمرکز بر تبیین‌های دقیق عقلانی عمق بیشتری می‌یابد، درحالی که مکتب تهران بر جنبه‌های اخلاقی و کاربردی آن متمرکز است و پاسخی با نقص ساختاری ارائه می‌دهد.

پیشنهاد می‌شود، با توجه به نگاه کاربردی حکمای اربعه - به‌ویژه قمشه‌ای و سبزواری - که معاد را تجلی اعمال می‌دانند، می‌توان برنامه‌های پرورشی و اخلاقی نهادهای آموزشی و فرهنگی را بر محور «تأثیر عمل بر جسم اخروی»

تدوین کرد. چنین رویکردی، معاد را از مفهومی انتزاعی به سازوکاری درونی برای سامان‌دهی رفتار روزمره بدل می‌سازد و زمینه‌ساز کاهش آسیب‌های اجتماعی و تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری در جامعه است.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰). *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۵۱). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن. (۱۳۰۶). *مآثر و الآثار*. تهران: دار الطباعة خاصه دولتی.
- جلوه، ابوالحسن. (۱۳۱۴). *مجموعه آثار حکیم جلوه، تصحیح حسن رضازاده*. تهران: حکمت.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۳ش). *مجموعه میراث اسلامی ایران، «احوال آیت‌الله میرزا حسین سبزواری به قلم خودش، روایت محمدعلی معلم حبیب‌آبادی»*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- زنوزی، ملا عبدالله. (۱۳۶۱). *لمعات الهیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی*. تهران: حکمت و فلسفه.
- سبزواری، هادی. (۱۳۶۲). *اسرارالحکم، مقدمه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی*. ج ۲. تهران: مولی.
- سبزواری، هادی. (۱۴۰۳). *شرح المنظومه، ج ۵، آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی*.
- شیخ بهایی. (۱۳۹۹). *العربین، مترجم: سید محمدرضا غیائی کرمانی*. قم: بوستان کتاب.
- شیخ بهایی. (۱۳۷۹). *مقدمه بر المبدأ والمعاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طارمی، عباس. (۱۳۸۲). *شهر هزار حکیم*. تهران: روزنه.
- عطایی نظر، حمید. (۱۳۹۲). *فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او*. تهران: دفتر نشر معارف.
- قمشه‌ای، محمدرضا. (۱۳۱۲). *مجموعه آثار حکیم صهبا، تصحیح حامد ناجی اصفهانی*. تهران: آیت اشراق.
- قمشه‌ای، محمدرضا. (۱۳۶۰). *حواشی تمهیدالقواعد*. تهران: بوستان کتاب.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۹۶). *اسرار عبادات و حقیقت نماز، ترجمه علی زمانی قمشه‌ای*. تهران: آیت اشراق.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۳). *شرح توحید الصدوق، ج ۱*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- کرین، هانری. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی*. تهران: مینوی خرد.
- کرین، هانری. (۱۳۹۵). *میرداماد یا معلم ثالث؛ مکتب الهی اصفهان، ترجمه عیسی سپهبدی، زندگی و خدمات علمی و فرهنگی پروفیسور هانری کرین*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۴۳۱). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۵*. قم: مؤسسه امام صادق.
- ملّازاده، محمدحسینی. (۱۳۹۳). *بهاء‌الدین عاملی محمد بن عزالدین حسین، دانشنامه جهان اسلام*. تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- ملاصدرا. (۱۳۸۹). *الاسفار الاربعه، ج ۱*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعیق سید جلال‌الدین آشتیانی*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا. (۱۳۷۸). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الربعه، ج ۹*. قم: مکتب المصطفوی.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱). *المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا. (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمثالیین بر الهیات شفا، ج ۱*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۹۹). *مکتب فلسفی تهران، آغاز گفتگوی فلسفی شرق و غرب*. تهران: ققنوس.
- محمدی بارچانی، علیرضا. (۱۳۸۷). «ویژگی‌های فکری جریان فرعی مکتب فلسفی اصفهان». *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۶، سال سوم.
- مدرّس زنوزی طهرانی، علی. (۱۳۷۶). *بدایع الحکم، چاپ احمد واعظی*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- مدرّس زنوزی طهرانی، علی. (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی*. تهران: اطلاعات.
- مدرّس مطلق، سید محمدعلی. (۱۳۸۹). *مکتب فلسفی اصفهان*. تهران: آثار هنری متن.
- میرداماد، سید محمدباقر. (۱۳۹۲). *القبسات*. تهران: دانشگاه تهران.
- میرداماد، سید محمدباقر. (۱۳۸۰). *جدوات و مواقیت*. تهران: میراث مکتوب.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳). *دانشنامه جهان اسلام (تهران، حوزه فلسفی و عرفانی)*. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- نوقانی خراسانی، حسین. (۱۳۴۶). *عمری پرافتخار (خاطرات زندگانی حضرت آیت‌الله‌العظمی فقیه سبزواری)*. مشهد: مؤسسه مطبوعاتی بورس کتاب.