

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



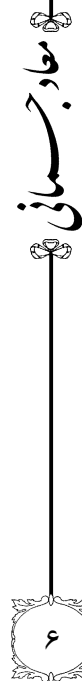
معاد جسمانی

بررسی و تحلیل معاد جسمانی از دیدگاه
قرآن کریم و اندیشه‌های بشری

استاد فرزانه حضرت آیت الله نگو نام

صفحه	فهرست مطالب	عنوان
۱۱		پیش‌گفتار
۱۳		نقش هویت روح در معاد
۱۶		چکیده‌ی دیدگاه‌ها
	بخش یکم: پیش‌فرض‌های بحث معاد	
۲۳		تجرد نفس
۲۵		دلایل تجرد نفس و روح
۲۶		دلایل عقلی
۲۶		الف. تصور کلی و مطلق
۲۶		ب. آثار تجرد
۲۶		ج. حقیقت شخصیت انسان
۲۷		د. محدودیت ماده
۲۷		هـ. توجه باطنی به‌دور از حواس
۲۷		دلایل شرعی
۲۷		الف. امر حق

۲۸	ب. آفرینش نو
۲۹	شواهد روایی
۳۴	معاد جسمانی و بقای ماده
۳۵	دلایل اثبات اصل معاد
۳۵	یک. لزوم تعدد دار عمل و نتیجه
۳۵	دو. امتناع اعدام
۳۶	سه. زمینگی غایی و فاعلی
۳۷	رابطه‌ی روح با اصل معاد
۳۸	دلایل انکارگرایان معاد
۴۰	تناسخ
۴۰	شبهه‌ی اعاده معدوم
۴۱	شبهه اکل و مأکول
۴۲	پاسخ حکمای الهی
۴۴	نقد شبهه‌ی تناسخ



بخش دوم: نظرگاه قرآن کریم

۴۹	معاد جسمانی در قرآن کریم
۵۱	الف. آیات وقود و هیزم
۵۱	تحلیل آیات شریفه
۵۲	ب. آیات جنّات و انهار
۵۳	تحلیل آیات یاد شده
۵۴	آیات رزق در آخرت
۵۵	آیات ازواج
۵۶	صفات زنان بهشتی



۵۷	نتیجه‌ی آیات
۵۸	آیات صاعقه و بعث
۵۹	نتیجه و تحلیل آیات
۶۰	حیات دوباره مردگان
۶۵	آثار حیات
۶۸	ظهور همگان در محضر حق تعالی
۷۲	داستان جناب عزیر
۷۶	چگونگی احیا و حشر جسمانی
۷۷	واقعه‌ی حضرت ابراهیم
۷۸	دَم ابراهیم و احیای الهی
۷۹	تفاوت‌های دو قصه‌ی یاد شده
۸۰	اصحاب کهف
۸۶	دیگر آیات معاد جسمانی
۹۲	اشکال و پاسخ
۱۰۰	ابن سینا و معاد جسمانی
۱۰۰	فهرست واژه‌های معاد در قرآن کریم
۱۰۲	فهرست واژه‌های معاد در قرآن کریم

بخش سوم: اندیشه‌های کلامی

۱۱۹	دیدگاه مرحوم خواجه
۱۲۵	بیان فاضل قوشجی و نقد آن
۱۲۶	صاحب بحارالانوار و عنوان تذنیب
۱۲۹	نقد بیانات جناب علامه مجلسی؛
۱۳۲	حکیم متاله، مرحوم استاد شعرانی

۱۳۵	نقد و بررسی دیدگاه حکیم شعرانی
۱۳۶	بررسی دیدگاه‌های اهل سنت
۱۳۶	دیدگاه تفتازانی؛ صاحب «المقاصد»
۱۳۸	نظرگاه جرجانی؛ شارح «المواقف»
۱۳۹	کلام شارح سیالکوتی

بخش چهارم: نظرگاه فیلسوفان

۱۴۳	دیدگاه‌های فلسفی
۱۴۵	دیدگاه ابن سینا
۱۴۷	فصل فی معاد الأنفس الانسانیة
۱۴۸	نمط هشتم اشارات
۱۴۹	الهیات شفا
۱۵۰	بررسی و نقد مطالب شیخ
۱۵۰	اهمیت عذاب و آلام
۱۵۱	عذاب و ماده‌ی اخروی
۱۵۲	تفاوت دوزخ و نعیم
۱۵۳	جایگاه شیخ از دیدگاه ملاصدرا
۱۵۶	شیخ اشراق
۱۵۹	نقد عقاید شیخ شهید
۱۶۱	نظریه‌ی ملاصدرا
۱۶۳	حشر اجساد و اصول ملاصدرا
۱۷۲	نقد و ملاحظات نگارنده بر نظریه‌ی ملاصدرا
۱۷۴	ملاصدرا و معاد در قرآن کریم
۱۸۰	نقد سخن ملاصدرا

۱۸۸	نیاز انسان به دین و مقام عصمت
۱۸۹	اندیشه‌ی فیلسوفان پساصدرایی
۱۸۹	ملاهادی سبزواری
۱۹۱	علامه‌ی طباطبایی
۱۹۱	تفسیر المیزان
۱۹۴	بداية الحكمة و نهاية الحكمة
۱۹۴	حواشی اسفار
۱۹۴	رساله‌ی «الانسان بعد الدنيا»

بخش پنجم: دیدگاه عارفان

۲۰۱	نظرگاه ابن عربی
۲۰۱	نقد کلام فتوحات
۲۰۲	فتوحات و عالم برزخ
۲۰۳	دیدگاه نگارنده درباره‌ی عوالم برزخی
۲۰۴	فتوحات و قیامت
۲۰۸	صراحت اعتقاد به دو معاد از دو عارف بزرگ
۲۰۹	عمر دنیا و امکان دوام آن
۲۱۳	اندیشه‌ی آدمی و نیاز به دین
۲۱۵	نقد دیدگاه محی‌الدین
۲۱۶	نظرگاه سید حیدر آملی
۲۱۷	نقد گفتار جناب سید حیدر آملی
۲۱۸	نظریه‌ی حکیم الهی قمشه‌ای

بخش ششم: نظریه‌ی نگارنده

۲۲۷	چیستی ماده‌ی آخرتی
۲۲۸	بحث یکم. تعبّد شرعی
۲۲۹	بحث دوم. امکان معاد
۲۳۰	بحث سوم. ضرورت وجود معاد
۲۳۶	پاسخ به شبهات حشر جسمانی
۲۳۷	یک. ترجیح بلا مرجح پیدایش اجزا
۲۳۹	دو. شبهه‌ی آکل و مأکول
۲۴۵	سه. حرکت جوهری و ماده‌ی آخرتی
۲۴۹	چهار. اعاده‌ی معدوم و چماق تکفیر
۲۵۵	دلایل نظریه‌ی نگارنده
۲۵۹	ماده و اتصال
۲۶۳	کتابنامه

پیش‌گفتار

هرچند عالم هستی حیران‌حق است، رجوع به حق هرگز مورد غفلت کسی و چیزی قرار نمی‌گیرد و توجه به دو سیر نزول و صعود آدمی و تمام موجودات و ذرات جهان موجود هر اندیشمندی را به فکر فرو می‌برد و هیچ متفکری نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت باشد؛ چنان‌چه کلام ملکوتی «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۱ به این دو معنا توجه می‌دهد.

اصل معاد و حیات دوباره‌ی آدمیان و بازگشت آن‌ها به عالم آخرت یا پیوستگی سیر وجودی انسان و جهان در همه‌ی دوره‌ها و عوالم وجودی، حقیقتی ملموس است که گذشته از آن که مورد انکار و فراموشی قرار نمی‌گیرد، سرنوشت کلی همه‌ی مردمان نیز به آن بستگی دارد و آدمی نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت باشد.

اصل وجود جهان و انسان، خود دلیل‌گویایی بر پیدایش دوباره‌ی زندگی در عالم آخرت می‌باشد؛ همان‌طور که از گذشته‌های بسیار دور نیز این اندیشه با چهره‌های گوناگون در میان همه‌ی آدمیان با هر فکر و اندیشه و عقیده و مرام و مسلکی، آشنا، ملموس و رایج بوده است و هر دسته و گروهی به فراخور اندیشه و موقعیت مرام و مسلک خود از آن به‌گونه‌ای یاد کرده و آن را دنبال می‌نموده است.

می‌توان این‌طور بیان داشت که انگیزه‌های روانی و جذبه‌های آثاری و نمای خصوصیات اصل معاد در ردیف اندیشه‌ی مبدء‌شناسی و خدایابی بوده و این دو بحث در همه‌ی دوره‌های تاریخی دوشادوش یک‌دیگر توجه عالمیان را به خود جلب کرده است. همان‌طور که بحث مبدء و معاد با یک‌دیگر همبستگی فلسفی دارد و هر دو نمودی از سیر و حرکت فعال و غایت انسان می‌باشد، در جهت آثار و خصوصیات عواقب نیز با یک‌دیگر هماهنگی کامل دارد و آدمی نمی‌تواند در راستای پیدایش وجود نسبت به آن و غایت آفرینش بی‌تفاوت باشد.

بر این اساس، اصل معاد واقعیتی کلی و بحثی عمومی است و از این رو باید پذیرفت که برداشت‌ها و دلایل معاد نیز از گوناگونی‌های فراوانی برخوردار است و چنین نیست که همه‌ی آدمیان در طول تاریخ حیات خویش، یک نوع برداشت از آن داشته باشند و با یک تصور آن را دنبال کرده باشند. دلایل معاد و برداشت‌ها و تفسیرها از چگونگی آن در همه‌ی جهات سیر طولی و عرضی اندیشه نمی‌تواند مقوله‌ی واحد و نوع خاصی را دنبال کرده باشد و هر طرز فکری به‌طور قهری به زبانی از آن یاد کرده و طرحی داده است که از دلایل ساده، عمومی و همه‌فهم شروع می‌شود و هر یک از تازگی‌های دقیق فلسفی یا لسان شرعی و دینی و نمودهای علمی و تجربی و دیگر شواهد و برداشت‌های مطلق و نسبی ذهنی و واقعی می‌تواند نمودی از طرز فکر فرد یا گروهی بوده باشد.

البته، شایان ذکر است که همگی برداشت‌ها و بافته‌های تاریخی درباره‌ی اصل معاد یا ویژگی‌های آن نمی‌تواند از صحت کامل برخوردار باشد، گرچه می‌توان از همگی آن وجود واقعی و حقیقت ملموس معاد را به‌خوبی باور داشت. حضور دایمی اصل معاد در صحنه‌ی اندیشه و عقاید آدمی، خود‌گواه‌گویایی بر حقیقت آن می‌باشد.



از این زمینه‌ی کوتاه می‌توان دو امر را به خوبی دریافت: نخست آن که اندیشه‌ی معاد هم‌چون اندیشه‌ی مبدء برای عالم نمونه‌ای از بحث‌های ریشه‌ای و اندیشه‌های زنده‌ی مهم، قدیمی و پیچیده‌ی ذهن آدمی می‌باشد و از عقاید قشر و گروه و فرهنگ خاصی نمی‌باشد و ریشه در فطرت همه‌ی آدمیان دارد.

دیگر این که در جهت برداشت درست از اصل معاد و خصوصیات آن و نوع صحیح دلایل این امر مهم باید تحلیل و کاوش کامل و صبورانه‌ای داشت تا با نقد و بررسی هرچه بیش‌تر گویاترین طرح سالم و مستدل ارایه گردد.

نقش هویت روح در معاد

معاد آدمی هر طور که باشد حقیقت آن را روح آدمی دنبال می‌کند و این روح انسان است که به حقیقت آن استمرار می‌بخشد.

حقیقت روح آدمی از موقعیت بالایی برخوردار است و تحقق وجودی آن، خصوصیات و آثار فراوانی دارد که در رأس همه‌ی آن تجرد و دوری از ماده و ثقل، چهره‌ی مشخص آن است که حیات انسان را در همه‌ی عوالم و در طول عمر هستی استمرار می‌بخشد.

پس دیگر خصوصیات و آثار ماهوی روح نسبت به اصل تجرد فرعیّت دارد و نوعیت حقیقی انسان و کشش وجودی حیات آدمی و سیر تکاملی آن در گرو اصل تجرد روح و روان وی می‌باشد.

پس از اثبات تجرد نفس، مهم‌ترین بحث معاد که گذشته از پیچیدگی و سنگینی، از اهمیت خاصی نیز برخوردار است، بحث خلود و ابدیت عالم آخرت و به‌خصوص خلود کفار و معاندان حق در آتش و دوزخ و حرمان ابدی آنان، و دیگری بحث معاد جسمانی آن‌گونه که قرآن مجید - این تنها کتاب آسمانی کامل و سالم و شناسنامه‌ی مفصل و گسترده‌ی آفرینش و هستی - آن را ترسیم می‌نماید است.



نگارنده، بحث خلود را در رساله‌ای با نام «خلود دوزخ و آتش و عذاب جاوید» به‌طور مفصل طرح نموده و جهات و زوایای گوناگون آن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است و در این پژوهش بر آن است تا بحث معاد جسمانی را هماهنگ با قرآن مجید و به شیوه‌ای فلسفی و به‌دور از هرگونه تأویل و توجیه مدلل سازد و همه‌ی جهات مختلف آن را طرح نماید و دیدگاه‌ها و پندارهای همگان را در این زمینه مورد نقد و بررسی کامل قرار دهد.

این بحث، یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که مورد اختلاف همه‌ی اهل نظر؛ اعم از متکلمان، فیلسوفان و عارفان قرار گرفته است. اصل وجود معاد روحانی و لذا ایزد معنوی یا حرمان اخروی، در نزد فیلسوفان و عارفان الهی امری پذیرفته و حقیقتی معقول، مستدل و مسلم است و اختلاف آنان در وجود مادی معاد و پذیرش معاد جسمانی است که در پذیرش و تفسیر اندیشاری آن گوناگونی‌های فراوانی به‌خود راه داده و هر یک به نوعی آن را مورد اثبات و انکار یا سکوت، توجیه و تأویل قرار داده‌اند.

برخی از متکلمان و اهل ظاهر، آخرت و روح را فقط مادی می‌دانند و بسیاری از آنان، معاد روحانی و لذت و عذاب تجردی را انکار می‌نمایند. این دسته از متکلمان چیزی به نام مجرد نمی‌شناسند و روح و دیگر حقایق تجردی را به نوعی مادی می‌دانند و تجرد را امری می‌شناسند که تنها برای جناب حق تعالی ثابت است. آنان اگر منکر معاد روحانی هستند به خاطر آن است که روح را مادی می‌دانند و در میان مخلوقات، موجودات امکانی و مجردی را آن‌طور که حکیم و فیلسوف ترسیم می‌کنند نمی‌پذیرند؛ همان‌طور که «قدیم» را نیز در محدوده‌ی موجودات امکانی باور ندارند و تنها حق تعالی را قدیم می‌پندارند.

این گروه، تجرد روح را به گونه‌ای تصویر و تفسیر می‌کنند که در نظر آنان هیچ موجود امکانی نمی‌تواند مجرد یا قدیم باشد.

با این توضیح مختصر به دست آمد که این رساله، نخست معنای تجرد و تجرد روح و عدم منافات وصف تجرد و قدیم بودن با امکانی بودن وجود مخلوقات را برمی‌رسد تا بتواند زمینه را برای پذیرش معاد روحانی برای متکلمان فراهم سازد و در ادامه، معاد جسمانی و لذایذ یا عذاب مادی و بهشت و دوزخ جسمانی را به گونه‌ی ابدی و آن‌طور که مورد ترسیم قرآن مجید قرار گرفته است ثابت می‌نماید.

با این توضیح به دست آمد همان‌طور که مشکل فیلسوف و عارف در خلود ماده و معاد جسمانی در ابدیت است، مشکل متکلم و اهل ظاهر در تجرد روح و معاد روحانی می‌باشد.

اصل تجرد و تجرد روح آدمی و بسیاری از موجودات امکانی و معاد روحانی همان‌طور که مورد انکار عقل و اندیشه نمی‌باشد و قرآن مجید نیز از آن با عالی‌ترین بیان یاد می‌کند و آن را مورد شناسایی قرار می‌دهد، باید مورد بازشناسی قرار گیرد تا توهمات بسیاری از متکلمان و دیگر اقشار اهل ظاهر در جهت انکار و اهمال آن برطرف گردد و معلوم شود که احراز آن در جهت نفی این‌گونه امور، بی‌اساس می‌باشد.

هم‌چنین باید معاد جسمانی با خصوصیتی که در کتاب آسمانی قرآن آمده مورد بازشناسایی قرار گیرد تا اجمال و اهمال یا انکار و توجیه‌گرایی و تأویل‌های فراوانی که از ناحیه‌ی فیلسوفان و اهل عرفان ارایه شده برطرف گردد تا گذشته از آن که این گره کور و بن بست تاریک و عنوان غیر معقول درباره‌ی معاد جسمانی از میان برداشته می‌شود، موقعیت بلند و شفاف حقایق قرآنی نیز در ساختار اندیشه و مباحث وجودی آشکار گردد و روشن شود که این طرح قرآن مجید نیز مانند همه‌ی طرح‌های

دیگر آن در زمینه‌های گوناگون به طور کامل با عقل و اندیشه‌ی سالم همگام می‌باشد.

پس در این رساله، معاد روحانی و جسمانی آن‌طور که مقتضای عقل، اندیشه و زبان قرآن و شریعت می‌باشد اثبات می‌گردد تا طرحی هرچه گویاتر در این زمینه به دست آید.

اگرچه مشکل اصلی ما در این بحث، اثبات معاد جسمانی و تحلیل آن می‌باشد، بحث نخست و مجرد روح و معاد روحانی نیز به اجمال بررسی شده می‌شود تا زمینه‌ی طرح این بحث کامل گردد.

این نوشتار سعی دارد سیمای درستی از معاد جسمانی نشان دهد؛ طرحی که هماهنگ با آموزه‌های قرآن مجید و سنت حضرات معصومین علیهم‌السلام باشد که ناچار باید مشکلات فلسفی موجود را از نظر دور نداشت و در راستای رفع آن کوشید و بدون تأویل و دستبرد در ظواهر شرعی، بررسی درستی را پیرامون چنین معادی با در نظر گرفتن گفتارهای فلسفی دنبال نمود.

پس ما تنها در پی ارایه‌ی نظریه‌ای از معاد خردپذیر نیستیم، بلکه در کمین سیمای درست معاد جسمانی مورد نظر قرآن کریم می‌باشیم که با داده‌های فلسفی هماهنگ باشد بدون آن که نیاز به تأویل یا توجیه یا جمع تبرعی باشد.

اشکالاتی که بر معاد جسمانی مورد نظر قرآن کریم می‌شود، مشکلاتی است که از پیش فرض‌های نادرست این دو علم به فرهنگ کلامی و فلسفی رایج راه یافته است.

چکیده‌ی دیدگاه‌ها

می‌توان نظرات موجود در بحث معاد را چنین خلاصه نمود: برخی می‌گویند نفس آدمی با همه‌ی دریافت‌ها؛ اعم از لذت‌ها و دردها، به



جسم تعلق می‌گردد، بی آن که نفس ارتباطی با بدن دنیوی خود داشته باشد یا بدن اخروی با نفس در دنیا رابطه‌ای داشته باشد.

برخی از متکلمان، روح را مجرد نمی‌دانند و تجرد را ویژه‌ی خداوند متعال به شمار می‌آورند و هنگامی که از آن‌ها پرسیده می‌شود: چگونه می‌شود که روح، ماده و مادی باشد، می‌گویند: روح، جسمی لطیف لطیف است. اینان که از واژه‌ی مجرد می‌هراسند یا معنای آن را در نمی‌یابند و یا از واقع آن می‌گریزند که در این صورت، لطیف لطیف دانستن آن کارگشایی ندارد و به بیان آنان باید به صراحت گفت: روح، واقعیتی مادی است گرچه سنگینی دیگر مواد را ندارد و اگر از واژه‌ی آن گریزانند باید آن را با واژه‌ی همانند دیگری سرگرم ساخت.

بعضی نیز بدن اخروی را عین بدن دنیوی و بعضی دیگر آن را مثل هم می‌دانند.

کسانی که به مثلثت قایلند پایه و بنیاد آدمی را نفس می‌دانند که همیشه موجود است و بدن، هرچه باشد، برای آن تأثیری ندارد؛ زیرا نفس آدمی تنها بدن می‌خواهد و وی با هر بدنی می‌تواند افعال خود را در خارج محقق سازد و بیش از این نقش عمده‌ای در بقای فعلی نفس و کارایی کردار آدمی ندارد.

کسانی نیز می‌گویند: بدن اخروی غیر از بدن دنیوی می‌باشد، برخی از آنان می‌گویند: بعد از خراب بدن دنیوی، روح به بدن دیگری تعلق می‌گیرد که از آن با عنوان تناسخ یاد می‌شود.

معتقدان به معاد هم روحانی و هم جسمانی بر دو دسته هستند: گروهی که دلیل بر معاد روحانی را هم عقل و هم شرع و دلیل بر معاد جسمانی را تنها شرع می‌دانند، و اینان یا سخن از امکان آن پیش نمی‌آورند و یا داعیه‌ی امکان را نیز دارند و موضوع آن را اعاده‌ی اجزای اصلی می‌دانند.



گروه دوم کسانی هستند که داعیه‌ی ارایه‌ی دلیل عقلی بر اثبات معاد جسمانی دارند. برخی از آنان مانند شیخ اشراق، نظریه‌ی قالب مثالی را ارایه داده است و برخی نظریه‌ی وجود تلطیفی را داده‌اند.

جناب فارابی و شیخ اشراق می‌گویند: نفس پس از جدا شدن از بدن به جرم افلاک یا هوا یا دود و دخان طبیعت آسمانی - به حسب اختلاف مراتب نفوس - تعلق می‌گیرد، بدون آن که نفس آدمی مدبّر ماده‌ی تازه‌ی بدنی نفس باشد و موادی که بدن جدید این نفوس می‌شود تنها موضوع و منشأ بروز ادراکات حسّی نفس می‌گردد و بیش از این رابطه‌ای با هم ندارند و این مانند رابطه‌ی بدن مادی دنیوی پیش از مرگ با نفوس نمی‌باشد.

البته این امر تنها برای نفوس فرودست می‌باشد و عرفای راستین و مؤمنان مخلص از چنین بدنی بی‌نیاز هستند و لذات تجردی و اخروی، آنان را برای همیشه سرمست ساخته است.

برخی نظریه‌ی قالب مثالی را ارایه داده‌اند و می‌گویند لازم نیست نفس آدمی با ماده‌ای همراه باشد و داشتن صورتی مثالی برای آن بسنده است.

قالب مثالی، میان ماده و مجرد است و همه‌ی شکل‌ها و هیأت‌ها را دارد و بی آن که ماده و ثقلی داشته باشد از کارآیی بیش‌تری برخوردار است و مانند صورت‌ها و قالب‌های رؤیایی است که در خواب نصیب آدمی می‌گردد و مانند زمان بیداری موضوع همه‌ی ادراکات، حرکات، لذت‌ها و دردها می‌باشد، با این تفاوت که از ثقل و ماده به دور است و کارآیی بیش‌تری دارد، همان‌طور که نفس آدمی در خواب با بدن مثالی خود همه‌ی کارهای خویش را انجام می‌دهد، بی آن که بدن و تن در آن کم‌ترین نقشی داشته باشد.

فی
نفس

نفس آدمی در بیداری با بدن مادی و در خواب با بدن و قالب مثالی کار می‌کند و بدن مادی در فعالیت‌های آن دخالتی ندارد. کسانی که قالب مثالی را طرح کرده‌اند در واقع عقیده‌ای میان عینیت و مثلیت را دنبال می‌کنند و سنخیت را به صورت می‌دانند - خواه با این بدن باشد یا با بدنی دیگر - اگرچه نقش ماده و بدن مادی را انکار می‌نمایند.

اینان بدن اخروی نفوس را به صورت‌های مثالی وابسته دانسته‌اند؛ به طوری که همه‌ی نفوس عالی و دانی از چنین بدنی برخوردار می‌باشند. در این زمینه باید از نظریه‌ی ملاصدرا یاد کرد. وی با رویکردی عقلی به طور جدی خواسته است همت بر حل این مشکل گذارد.

او نظریه‌ی جسم اختراعی را که آن را از مظاهر نفس می‌داند و از آن با عنوان جسم نوری یاد می‌کند را موضوع بدن اخروی می‌شمارد. وی بدن آدمی را در سایه‌ی هویت نفسانی و ظهور آن می‌داند که دور از ماده و مادیت است و تنها با اختراع نفس آدمی است که چنین بدنی را موجود می‌سازد.

وی معتقد است که این نفس آدمی است که بدن خود را می‌سازد و حقیقت آدمی همان نفس آدمی است که همیشه از خود چنین بدنی را ظاهر می‌سازد، بدون آن که به غیریت و یا مثلیتی قایل باشد یا ماده و ثقلی را صاحب هویت و حقیقت بداند و برای آن عینیت قایل است. نوشتار حاضر همه‌ی دیدگاه‌های موجود را به بررسی و نقد می‌گذارد و با بررسی تفصیلی دیدگاه قرآن کریم پیرامون معاد، در پایان نظریه‌ی مختار و برگزیده را که ویژه‌ی این نوشته است ارائه می‌دهد.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



بخش یکم

پیش فرض های بحث معاد

تجرّد نفس

تجرّد به این معناست که موجودی جدا از ماده و آثار مادی است که در تحقق خود نیازمند ماده و آثار آن نمی‌باشد.

هستی منحصر به ماده و عوالم مادی نیست و موجوداتی بریده از ماده نیز در هستی وجود دارد و می‌شود موجوداتی امکانی و فارق از ماده داشت و بر این اساس، موجودات عوالم هستی بر دو دسته می‌باشد: دسته‌ی نخست، موجودات مادی و دیگری موجودات مجرد است. چنین نیست که موجود در ماده منحصر باشد؛ چنان‌که منکران اصل تجرد می‌گویند: وجود و هستی با ماده برابر است، و ماده با هستی برابر است. متکلم اگرچه هستی را با ماده برابر نمی‌داند و اعتقاد به اصل تجرد دارد و هستی را به دو دسته مجرد و مادی تقسیم می‌کند، موجود مجرد را به حق تعالی منحصر می‌داند و موجودات امکانی را هر چند فرشته یا روح و نفس باشد فقط مادی می‌داند.

اگر کسی اصل تجرد را پذیرفت برای حصر نمودن آن در وجود حق نیازمند دلیل است و ملازمه‌ای میان مجرد و قدیم و یا مجرد و قدیم با حق وجود ندارد و تفاوتی نیز میان وجود ممکن با وصف تجرد و قدم وجود ندارد؛ زیرا همه‌ی ناسازگاری‌ها میان واجب ذاتی با ممکن است،

نه ممکن با قدیم یا مجرد، و موجودی ممکن می‌شود قدیم و مجرد نیز باشد، همان‌گونه که موجود واجب ذاتی مجرد و قدیم است.

قدیم، وصف حدوث را می‌زداید و مجرد وصف ماده یا ماده و صورت را دور می‌سازد، می‌شود موجودی حادث نباشد ولی مادی مثالی باشد و ممکن و نیازمند علت باشد و واجب نیز نباشد.

اگر وجودی ممکن باشد؛ یعنی وجود آن ذاتی خویش نباشد و حاجت به علت داشته باشد تفاوتی نمی‌کند که مجرد باشد یا مادی، قدیم باشد یا حادث و در هر صورت، نیازمند علت است. چه در حدوث و چه در بقا. که نفس بقا، خود حدوث را طلب می‌کند و حدوث اولی متکلم چندان تمایزی در شقوق آن ایجاد نمی‌کند؛ زیرا موجود ممکن محتاج علت است؛ در ظرف حدوث به قدر عمر حدوثی و در ظرف قدم به اندازه‌ی قدیم، در ظرف ماده به ظرف مادی و در ظرف تجزّد به قدر مجرد.

پس قدیم مجرد یا ممکن با حاجت وجودی و ایجاد بی‌رابطه نیست و حاجت‌مندی خود را بیش از ممکن مادی و حادث ادراک می‌کند و حاجت آن به علت را قدمت یا تجرد آن برطرف نمی‌سازد و هنگامی که به اعتقاد حکیم، علت حاجت امکان باشد، تفاوتی در این جهات ندارد و متکلم که علت حاجت را حدوث می‌گیرد، دلیل درستی در این زمینه نمی‌آورد و در نهایت امکان را به نوعی می‌پذیرد و به عقیده‌ی فیلسوف باز می‌گردد.

پس نه هستی منحصر به ماده است و نه قدیم منحصر به واجب می‌باشد، بلکه هم وجود اعم از ماده است و هم موجود مجرد قدیم در صورت امکان تحقق می‌پذیرد؛ زیرا ممکن محتاج است؛ اگرچه ازلی و ابدی باشد و ازلی و ابدی بودن آن منافاتی با وجود فقری و حاجت ابدی و ازلی آن ندارد.



موجودی که به اندازه‌ی ازل و ابد نیاز دارد، فقر خویش را بیش‌تر ادراک می‌نماید تا موجود محدود مادی و همین امر سبب گشته که صاحبان معرفت و ادراک تجرد و ازل و ابد بهتر در مقابل عظمت حق کرنش داشته باشند و برای نمونه، حضرات اولیای معصومین علیهم‌السلام و فرشتگان مقرب با دریافتی بسیار والا و بلند از حق یاد کنند و در برابر او از خشوع و تذلل بیش‌تری برخوردار باشند و یاد حق آن‌ها را سراسیمه سازد و آرام و قرار را از آنان برباید که حالاتی چنین از اولیای معصومین علیهم‌السلام در کلمات آن حضرات به‌خوبی نمایان است و گستره‌ی دید آنان خود نمودی از حقیقت این امر است.

هم‌چنین با اندکی دقت به دست می‌آید که تصور موجودات عالم هستی هیچ رابطه‌ای با ماده ندارد و ملازمه‌ای میان اصل ماده و اصل تصور آن نمی‌باشد. هنگامی که موجودی به لحاظ اصل طبیعت و هستی آن در نظر می‌آید، ماده‌ای به همراه ندارد و چنین انفکاک‌ی خودگویاترین دلیل بر تمایز ماده از هستی می‌باشد.

پس همه‌ی موجودات - حتی شخص ماده - در تصور، نیازی به ماده ندارد و گرنه قابل تصور آدمی نخواهد بود؛ زیرا تصور آن، انشای چهره‌ای کلی بدون لحاظ هرگونه شکل و سنگینی می‌باشد.

دلایل تجرد نفس و روح

دلایل تجرد نفس و روح آدمی را می‌توان به‌طور کلی به دو دسته‌ی عقلی و شرعی تقسیم نمود. مخاطبان دلایل شرعی را نیز می‌توان بر دو دسته دانست: گروهی که تنها به دلایل منطقی و عقلی اهمیت بیش‌تری می‌دهند و زمینه‌های شرعی را نیز به دید عقلی می‌نگرند و دسته‌ای که تنها به دلایل نقلی و شرعی اهمیت فراوان می‌دهند و اندیشه‌ی خود را از

این طریق استوار می‌سازند که گروه نخست، حکیمان و گروه دوم متکلمان می‌باشند.

با آن که هر دو دسته از دلایل عقلی و نقلی گوناگونی‌های خاصی دارد و به صورت دلایل متعددی ارایه می‌گردد، همگی یک حقیقت مجرد از ماده، زمان، مکان، ثقل، شکل و صورت را بیان می‌کند که در این جا به دلایلی از هر دو دسته اشاره می‌شود.

دلایل عقلی

الف. تصور کلی و مطلق

آدمی توان ادراک معانی مجرد، بسیط، مطلق، وحدت و کلی را دارد و می‌تواند بسیاری از این گونه معانی را تصور نماید و نمی‌توان گفت: تصور این چنین معانی در خارج از ذهن وجود دارد و یا به‌طور کلی معدوم است یا در ماده پیدا می‌شود. پس ادراک به‌دور از ماده، ثقل و شکل در وجود آدمی می‌باشد و به مقتضای همگونی معلوم با علم، مجرد علمی اندیشه‌های آدمی روشن می‌گردد.

ب. آثار تجرد

هر یک از موجودات جسمانی دارای آثاری می‌باشد که در صورت زوال وجود مادی، بقایی متجدد نمی‌یابد؛ در حالی که آدمی بعد از فراموشی بسیاری از یافته‌های ذهنی و علمی خویش دوباره با توجه، به محفوظات خود انتقال پیدا می‌کند و این ویژگی مادی نبودن آن را می‌رساند.

ج. حقیقت شخصیت انسان

آدمی خویشتن خویش را به‌دور از همه‌ی اجزا و خصوصیات مادی خود ادراک می‌کند؛ در حالی که اگر نفس آدمی مادی بود، امکان چنین



تصوری دور از وجود مادی ممکن نبود؛ پس حقیقت شخصیت نفس و روح آدمی چیزی غیر از اجزا و قوای مادی او می‌باشد.

د. محدودیت ماده

موجودات مادی با همه‌ی گستردگی از محدودیت خاصی برخوردار است، ولی ادراک آدمی چنین محدودیتی ندارد و این خود ثابت می‌کند که وجود نفسانی مادی نمی‌باشد.

هـ. توجه باطنی به دور از حواس

آدمی در خواب، توجه حواس گوناگون خود را از دست می‌دهد و قوای حسی او از عملکرد عمومی خویش باز می‌ایستد؛ در حالی که سیر تکاملی و توجه نفسانی او باقی می‌ماند - چه در صورت رؤیا چهره نماید و چه امری برتر از آن باشد - که این خود عاری بودن نفس بشری از ماده و ثقل را مورد اثبات قرار می‌دهد و روشن می‌سازد که نفس و روح آدمی گرچه در جهت اعدادی زمینه‌های مادی دارد، وجودی مادی نمی‌باشد.

دلایل شرعی

در میان دلایل نقلی که برای متکلمان نیز از اهمیت خاصی برخوردار است آموزه‌هایی یافت می‌شود که به خوبی محدود نبودن نفس و مجرد روح آدمی را دنبال می‌کند و در این جا برخی از آن به اجمال عنوان می‌گردد.

الف. امر حق

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۱.

آیه‌ی مبارکه از حقیقت روح چنین خبر می‌دهد: بگو روح از امر پروردگار من است. آیه‌ی شریفه روح را حقیقتی ربوبی یاد می‌کند و تفصیل بیش‌تری را دنبال نمی‌نماید؛ هرچند همین بیان اجمالی می‌تواند گسترده‌ترین پاسخ در جهت بیان آثار روح که همان تجرّد است باشد. عالم امر عالم تجرّد است و در برابر عالم خلق است که عالم مادی می‌باشد و دوگانگی عالم امر و خلق جز با بیان تجرّد عالم امر متصوّر و معقول نمی‌باشد؛ به‌خصوص که در ذیل آیه‌ی مبارکه می‌فرماید: «وما اوتیتم من العلم الاّ قليلاً»^۱ که خود حکایت از عظمت ربوبی روح دارد و نمی‌تواند وصف مادی را همراه داشته باشد.

ب. آفرینش نو

«ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين، ثمّ جعلناه نطفه في قرار مكين، ثمّ خلقنا النطفة علقه، فخلقنا العلقه مضغه، فخلقنا المضغه عظماً، فكسونا العظام لحماً، ثمّ أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين»^۲. هم‌چنین خداوند در این آیه‌ی مبارکه - که بیان مراتب خلقت آدمی را عنوان می‌سازد - بعد از آن‌که مراتب مادی و جسمانی آن را دنبال می‌نماید و سیر نطفه، علقه، مضغه، استخوان و گوشت را مطرح می‌سازد، می‌فرماید: استخوان‌های بدن آدمی را به گوشت آراسته ساختیم و سپس خلق دیگری ایجاد نمودیم - که همان روح آدمی است - و عنوان «خلق دیگر» تجرّد روح و دوگانگی وجودی ماده از روح را به‌روشنی مطرح می‌سازد و با آن‌که ظاهر آدمی بس زیباست، ولی آراستگی حقیقت آدمی به روح مجرد و

۱- آنچه از دانش به شما دادند بسیار اندک است، و کنه و حقیقت چیزی را درک نمی‌کنید.
۲- همانا ما آدمی را از گل خالص آفریدیم، آن‌گاه او را نطفه گردانیم، و در جای استواری قرار دادیم، آن‌گاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان و سپس بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم و پس از آن خلقی دیگر انشا نمودیم. آفرین بر قدرت کامل بهترین آفریدگار. مؤنون / ۱۴.

حقیقت ربوبی اوست و در ذیل همین آیه‌ی مبارکه نیز حق تعالی از عظمت مخلوقی این چنین، زبان وجد می‌گشاید و می‌فرماید: «فتبارک الله أحسن الخالقین» که در لسان وجود مخلوقی چنین معنا می‌شود: به به، چه کردی و خدایا چه آفریدی که این زیباروی دل‌زننده، سند محکمی برای احسن الخالقین بودن توست.

در قرآن مجید تنها همین یک مورد است که حق تعالی چنین بیانی دارد و چنین تحسینی نه درباره‌ی آفرینش فرشتگان دارد و نه درباره‌ی خلقت آسمان‌ها و زمین و دیگر موجودات هستی، بلکه تنها وقتی آدمی را آفرید و حقیقت جمعی خویش را در او دید، از سر شور و وجد فرمود: به به چه کردم و چه آفریدم؛ موجودی ربوبی، خاک‌نشینی الهی، جمعیتی از همه‌ی موجودات و مظهری کامل از اسما و صفات حق که این قامت و قیامت در ماده‌ای محدود نمی‌گنجد.

بیانی گویاتر و دلیلی محکم‌تر از این آیه بر تجرد نفس ناطقه‌ی آدمی نه وجود دارد و نه لازم است و این دو کریمه‌ی الهی گویاترین دلیل بر تجرد نفس و عظمت روح آدمی می‌باشد، جز آن که ذهنی پریشان و بیچاره و یا پیچیده در شیاری از جمود و عناد را در پیش روی داشته باشیم که دیگر دلیل و شاهد درد آن را درمان نمی‌کند و چنین نفسی باید ابتدا خود را از بیماری و حصار برهاند و پس از آن در پی اندیشه‌ی روح و تجرد نفس افتد.

شواهد روایی

حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۱؛ هر کس خود را بشناسد همانا خدای خود را شناخته است.

۱- حر عاملی، الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، ص ۱۱۶.



حضرت امیرمؤمنان علیه السلام نیز می فرماید: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه»^۱؛
 آشناترین شما به خویشتن خویش آشناترین شما به پروردگار خود
 می باشد. چنین ملازمه ای در معرفت میان حق و نفس آدمی جز در وجود
 تجردی و ظهور ربوبی نفس نمی باشد و نفس مادی نمی تواند چنین
 مناسبتی را در معرفت و ملازمه ی معرفتی میان حق و عبد داشته باشد.
 امام صادق علیه السلام نیز می فرماید: «الصورة الانسانية هي أكبر حجج الله»^۲؛
 صورت آدمی همان حقیقت آدمی است نه ظاهر بشری، بزرگترین
 حجت و نمود و نشانه ی مقام جمعی حضرت حق می باشد که برتری بر
 فرشتگان الهی جز با حقیقتی تجردی و مقامی جمعی معقول و متصور
 نمی باشد؛ زیرا ملائکه ی الهی اگرچه مقام تجردی و وجودی دارند، ولی از
 مقام جمعی به دور می باشند و نمی شود موجود مادی بر فرشتگان الهی
 برتری داشته باشد. حقیقت آدمی و برتری وی بر تمامی موجودات الهی
 آن هم با وصف «حجج الله» جز با تجرد و جمعیت آدمی میسر نمی باشد
 و این بیان، گذشته از جمعیت تجردی، موقعیت آدمی را نیز به خوبی
 عنوان می کند.

اگر گفته شود که کلامیان تجرد فرشته را نمی پذیرند، باید گفت:
 موجود مادی هرگز نمی تواند چنین موقعیت ویژه و ممتازی داشته باشد
 و از همه ی سماوات و زمین و ملائکه و عوالم هستی برتر باشد.
 امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید: «والله، ما قلعت باب خيبر و رميت بها خلف
 ظهري أربعين ذراعاً بقوة جسدية ولا حركة غذائية، لكنني أيدت بقوة ملكوتية
 ونفس بنور ربها مضيئة»^۳؛ من در خیبر را با نیروی ربانی و الهی و نفسی که

۱- بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲.

۲- فیض کاشانی، ملامحسن، التفسیر الصافی، ج ۱، ص ۹۲.

۳- شیخ صدوق، الامالی، ص ۶۰۴.

به نور پروردگار خویش روشناسست از جا برکندم نه با نیروی مادی و حرکتی برآمده از خوراک جسمانی. مقابل قرار دادن نیروی جسمانی با قدرت ربانی حکایت از تجرد توان نفسی و روحی آن حضرت می‌کند و بدون تفاوت در اصل تجرد و بدون وجود هیچ تفاوتی میان نفس و روح آدمی در این جهت، تجرد تمامی نفوس و ارواح آدمی اثبات می‌شود، اگرچه در جهت شدت و ضعف نفوس و ارواح، مراتب بی‌پایان و غیرمحدودی وجود دارد.

هم‌چنین حضرت نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «خلق الأرواح قبل الأجساد»^۱ که با نفی عام، ارواح در برابر اجساد قرار گرفته است و بر تقدم آن تأکید می‌کند و این مقابله خود، تجرد ارواح آدمی را مورد اثبات قرار می‌دهد، اگرچه معنای تقدیم ارواح بر اجساد با تأخر روح بر اجسام که در آیه‌ی مبارکه‌ی «ثم أنشأناه خلقاً آخر» عنوان شد بحث خاص خود را طلب می‌کند که درصدد بیان آن نمی‌باشیم.

هم‌چنین بیانات فراوانی که درباره‌ی وسعت و ضیق قبر مؤمن و فاسق و کافر آمده خود حکایت از نوعی تجرد عالم قبر از ماده دارد؛ زیرا وضعیّت مادی و ظاهری قبر میان مؤمن و کافر و فاسق تفاوتی ندارد، پس باید این تفاوت در جهت باطنی آن باشد که همان جهت تجردی نفس و عاری بودن آن از ماده می‌باشد.

کلامیان و اهل ظاهر چون دو وصف تجرد و قدم را از اوصاف الهی می‌دانند، استعمال آن را برای موجود دیگری روا نمی‌دارند و همگی مخلوقات خداوند را حادث و مادی می‌انگارند و وجود مجرد و قدیم را در میان مخلوقات نمی‌پذیرند. این عقیده به خلط میان اوصاف و معانی اشتراکی و اختصاصی حق با خلق گرفتار آمده است؛ زیرا آنچه تمایز

حقیقی میان حق با خلق است همان وجوب ذاتی واجب است که ذات آن عین وجوب و وجوب آن عین ذات او می باشد و در تحقق گیری نمی پذیرد و همگی مخلوقات اگرچه از وجوب برخوردار است، وجوب آنان غیر است و منافاتی با وجود امکانی ندارد.

پس وجوب ذاتی در غیر حق نیست، و قدم و تجرد و اوصافی مانند ازلی و ابدی منافاتی با امکانی بودن آن ندارد و می شود که حق و خلق در اوصافی مشترک باشند؛ زیرا موجود مخلوق هنگامی که ممکن است و وجود و وجوبش غیر است و از حق باشد؛ خواه حادث باشد یا قدیم، مجرد باشد یا مادی و ازلی و ابدی باشد یا زمانی، مکانی و حادث.

پس چنین نیست که اوصاف حق به نوعی بر خلق روا نباشد و گرنه حق موجود است و باید گفت: مخلوقات معدوم هستند و اشتراکی در وصف پیش نمی آید، اگرچه از اشتراک در وجود میان حق و خلق مشکلی پیش نخواهد آمد؛ همان طور که از مجرد و قدیم بودن مشکلی را لازم ندارد و چنین اوصافی همگی از معانی و اوصاف مشترک می باشد. البته، متعلق معنای هر یک از اوصاف متفاوت می باشد و حق به وجوب ذاتی موجود است و خلق به وجوب غیر است، حق از ماده و ماهیت مجرد است و مجرد از ماده مجرد است؛ اگرچه از ماهیت، مجرد نمی باشد و اگر ممکن را نیز از ماهیت مجرد بدانیم باز مشکلی را لازم ندارد؛ زیرا خلق با فرض تجرد از ماده و ماهیت باز وجوب غیر دارد و از عقیده‌ی تجرد روح یا عقل و ملک و یا قدیم و ازلی و ابدی بودن آنها یا دیگر موجودات و مخلوقات الهی مشکل علمی یا کفر و شرکی پیش نمی آید. پس هنگامی که ایراد و مشکل فنی و علمی یا استحاله‌ای در پیش نباشد و دلیل عقلی و نقلی نیز بر تحقق خارجی موجوداتی مجرد قائم است، جای هیچ گونه شبهه و توهمی برای انکار آن باقی نمی ماند.



مخلوق امکانی - مادی باشد یا مجرد و قدیم باشد یا حادث - نیازمند جناب حق است و ذات هر یک هم در حدوث و هم در بقا به حق تعالی وابسته است و با این وابستگی دیگر چه تفاوتی دارد که حادث باشد یا قدیم، مادی باشد یا مجرد؟

چیزی که حق ندارد امکان است و چیزی که خلق ندارد و جوب ذاتی است و با حفظ چنین موقعیتی، خلطی میان خالق و مخلوق پیش نمی‌آید.

اگر گفته شود: هر چند از وجود چنین مخلوق ممکن مجرد و قدیمی محالی پیش نمی‌آید، چنین موجوداتی در خارج وجود ندارد و چنین عقیده‌ای با واقع مطابق نیست، از آن چه گذشت پاسخ چنین توهمی روشن شد که چنین موارد و موجوداتی همگی با دلایل خاص خود مورد اثبات قرار می‌گیرد و امکان آن دلیل بر وضوح آن نمی‌باشد و حیثیت امکانی این گونه موجودات جز لحاظ اثباتی آن می‌باشد، همان طور که اثبات تجرد نفس و روح آدمی با دلایل خاص خود اثبات گردید.

پس اثبات تجرد برای هر موجودی نیازمند دلیل است، اگرچه امکان تجرد در ممکن خالی از ایراد باشد، همان طور که درباره‌ی نفس و روح هم دلایل اثباتی اقامه گردید.

پس اگر دلایل گویا و درستی اقامه گردد که گذشته از موجودات حادث و مادی، موجودات قدیم و مجردی نیز وجود دارد، مشکلی پیش نمی‌آید و کفر و شرکی پیدا نخواهد شد، همان طور که اگر با وجود دلایل اثبات شود که مخلوقات الهی تنها به سبب وجود حق باقی است؛ نه آن که همراه حق باشد و همه‌ی این امور تنها در گرو دلیل اثباتی و دوری آن از هر گونه مشکل ثبوتی و امکانی است.

اگر گفته شود: عوالم ربوبی و عالم ملایکه‌ی عقول و یا انوار طاهره‌ی

حضرات اولیای معصومین (علیهم السلام) - از جناب رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) تا صدیقیه‌ی طاهره (علیها السلام) - همگی دارای اوصافی هستند که لحاظ مادی و حدودی ندارند یا وجودات ازلی ابدی دارند، مشکلی پیش نمی‌آید و همگی این صفات از عنایت‌های الهی می‌باشد و غلو، تفویض، شرک و کفری را در پی ندارد، جز آن که ذهنی عامی یا عاری از تحقیق با مغالطه‌ی میان اوصاف اشتراکی و اختصاصی حق با خلق زمینه‌ی چنین پریشان‌گویی‌هایی را برای خود و دیگران فراهم سازد، چنان که دسته‌ای از اهل ظاهر، بی‌پروا به چنین اموری دامن زده‌اند.

پس اگر موجودی با وصف امکان همگی صفات کمال را دارا باشد و مجرد، ازلی و ابدی باشد مشکلی ندارد؛ زیرا همگی صفات کمال آن از حق است و نیازمند وجوب و وجود حق می‌باشد.

متکلمان و اهل ظاهر بر اثر عدم توجه به معانی و خصوصیات اصطلاحات گمان می‌کنند وصف مجرد تنها از آن حق است و مجرد دیگری وجود ندارد و گرنه شرک و کفر پیش خواهد آمد و این در حالی است که مجرد حق منافاتی با مجرد بودن غیر حق ندارد و خلط آن موجب مادی پنداشتن معاد نزد ایشان گردیده است و گرنه با دفع این توهم، اعتقاد به معاد روحانی، نقدی را بر نمی‌تابد، همان‌طور که حکیمان و عارفان، معاد روحانی را به آسانی مورد اثبات قرار می‌دهند و مشکل آن‌ها تنها در جهت معاد جسمانی است.

معاد جسمانی و بقای ماده

شایان ذکر است معاد جسمانی و اثبات آن امری است و بقای ماده و ابدیت آن در آخرت امر دیگری است و کلمات جناب ابن سینا نسبت به امر اول گویاست و اما از نوشته‌های وی نسبت به امر دوم چیزی به دست نمی‌آید.

نسبت به امر دوّم باید گفت: اگر مشکلی در معاد جسمانی وجود داشته باشد که شیخ بحث را عقلی ندانسته به خاطر همین امر دوم است، گرچه عنوان ابتدایی بحث به صورت امر اول می‌باشد که عالم آخرت به روح است یا جسم و یا جسم و روح با هم که زمینه‌ی همه‌ی اقوال را ایجاد می‌کند و در این مقام به همه‌ی جهات به طور اجمال اشاره می‌شود.

دلایل اثبات اصل معاد

معاد به این معناست که آدمی باید در عالمی و برای عمل خویش، نتایج نهایی کردار خوب و بد خود را ببیند و به این حقیقت برسد که هر عمل ثمری و هر کاری اثری خاص دارد و اهمال و ابطال و بی‌هدفی در نظام آفرینش وجود ندارد. می‌توان برای این اصل، دلایل گوناگونی آورد که با توجه به مشارب مختلف فکری هر یک از جهات و طریقی این امر را اثبات می‌کند و در این مقام به برخی از این دلایل اشاره می‌شود.

یک. لزوم تعدد دار عمل و نتیجه

دنیای آدمی دار تکلیف و عمل است و نمی‌تواند محل ثمر و نتیجه باشد و ظرف نتیجه باید با ظرف عمل متفاوت باشد و عمل و ثمر نمی‌تواند در یک عالم بگنجد.

چون محل عمل دنیاست و نمی‌شود نتیجه نیز در آن باشد و عمر دنیوی آدمی نمی‌تواند در ظرف عمل ثمر نهایی داشته باشد، عالم دیگری باید باشد تا جزای کردار خوب و بد را دریابد که در لسان شرع و دین از آن عالم با عنوان عالم آخرت تعبیر آمده است.

دو. امتناع اعدام

هیچ موجود زنده‌ای نابود و معدوم نمی‌شود و چون دنیای مادی و عمر دنیوی ما با مردن پایان می‌پذیرد و شخص جهان ماده باقی نمی‌ماند



و فنای صورتی دارد، پایان آن نمی‌تواند با عدم جهان و انسان برابر باشد و بقای هستی نیازمند صورت خاصی جهت دوام و بقا می‌باشد که عنوان استمرار و طول حیات جهان و انسان را دارا باشد که به آن، عالم آخرت و حیات برین گفته می‌شود و هستی به آن سرا منتهی می‌گردد.

اگر گفته شود: مرگ انسان با مرگ جهان برابر نمی‌باشد و جهان بدون وجود انسان نیز باقی می‌ماند و ملازمه‌ای میان این دو امر نیست، در پاسخ باید گفت: آن چه مسلم است و برای کسی مورد شبهه نیست این است که مرگ و مردن انسان محقق خواهد شد و با مرگ انسان عالم آخرت اثبات می‌گردد؛ زیرا بدون وجود جهانی دیگر، سیر و جودی حیات انسان ممکن نمی‌باشد و هنگامی که دنیا توان کشیدن چنین باری را ندارد، باید عالم آخرتی باشد و داعیه‌ی عالم سومی نیز در بشر وجود ندارد؛ زیرا وجود آن غرض و حکمتی ندارد و بدون فرض دوم، سومی نیز وجود ندارد و عالم سوم همان عالم دوم است که عالم آخرت می‌باشد.

گذشته از این امر باید گفت: دگرگونی و فنای جهان کیوانی و استهلاک نهایی و صورتی آن از مباحث مسلم دینی، علمی و فلسفی است و هنگامی که پایان آن نمی‌تواند با عدم محض همراه باشد، باید عالم دیگری باشد که در طول این عالم قرار می‌گیرد و هستی در آن سیر و جودی می‌کند که به آن عالم آخرت گفته می‌شود.

سه. زمینه‌ی غایی و فاعلی

سیر و حرکت و جودی آدمی اگر از ماده به ماده و از نطفه به خاک و مرگ و مردن باشد، با نبود سیر برابر خواهد بود، گذشته از آن که نابودی نمی‌تواند علت نهایی حرکت و سیر آدمی یا هر موجود دیگری باشد؛ زیرا چنین نبودی با نبودن علت برابر است و نبودن علت فاعلی با نبود

فعل یکسان می‌باشد، در حالی که وجود سیر، حرکت، فعل، عالم و جهان از بدیهیات اندیشه‌ی بشری می‌باشد. پس وجود فعل، علت وجود فاعلی و علت فاعلی، خود مثبت علت غایی است و علت غایی نمی‌تواند در دنیا که دار مرگ و فناست تحقق پذیرد. پس تنها عالم آخرت است که سیر وجودی موجودات و در رأس آن، انسان را تأمین می‌کند. این دلایل از عهده‌ی اثبات معاد روحانی نیز بر می‌آید؛ زیرا اساس همه‌ی حرکت‌ها در موجودات و به‌خصوص آدمی حقیقت روح اوست که امری باقی می‌باشد و جسم و ماده، لحاظ مستقل ندارد و آدمی چیزی جز حقیقت روحی که همراه جسم است نمی‌باشد.

رابطه‌ی روح با اصل معاد

با اثبات اصل معاد و در سیر وجودی بودن حقیقت آدمی در این بازگشت، انسان به ناگزیر باید دارای حقیقتی به‌نام روح و روان باشد و حتی برخی از متکلمان نیز که معاد را تنها جسمانی می‌دانند، اساس بازگشت را روح آدمی می‌دانند، با این تفاوت که روح انسان را نیز مادی می‌دانند. روح انسان است که به او تحقق می‌بخشد و آنچه سیر وجودی انسان را پی می‌گیرد روح اوست - خواه روح، امری مادی باشد یا مجرد. حرکت آدمی و سیر وجودی او از استعداد به‌سوی فعلیت در حرکت است و حقیقت اصلی و هویت واقعی این سیر را روح آدمی به عهده دارد و هویتی که حقیقت اصلی آدمی را تشکیل می‌دهد روح اوست که ذات آدمی را می‌سازد و او را پرورش می‌دهد و در همه‌ی احوال و عوالم، ملاک و مناط تشخیص فردی وی می‌گردد، چه در جهت سیر اندیشه و عمل و چه در رابطه با خوبی‌ها و نارسایی‌ها و زشتی‌ها و زیبایی‌ها.

بعد از اثبات اصل معاد، مشکلی در جهت اثبات معاد روحانی در کار نیست، جز آن که متکلم در جهت شناخت صفت و خصیصه‌ی اصلی روح که تجرّد است مشکل دارد و آن را مادّی می‌انگارد که این مشکل نیز به خوبی دنبال شد و بیان گردید که بعد از اثبات خطای متکلم در این امر، علّت اصرار وی بر این عقیده‌ی خطا، خطای دیگری است که گمان می‌کند با تجرّد روح، شرک یا محالی پیش می‌آید، در حالی که شرک و کفر، تنها در گرو اعتقاد به دو خدا و یا انکار حق تعالی یا انکار امر ضروری دیگری از دین می‌باشد و در این زمینه هیچ یک از این امور گفته شده محقق نیست.

دلایل انکارگرایان معاد

شایان ذکر است معادانکاری ویژه‌ی کسانی است که به نوعی مبده فاعلی عالم را انکار می‌کنند و انکار مبده فاعلی به ضرورت انکار علت غایی را لازم دارد.

اصل معاد از کهن‌ترین اندیشه‌های بشری است و قرآن مجید برخی از انکارگرایان را به طور گویا یاد نموده است.

قرآن مجید نسبت به حقیقت دنیا و واقعیت آن می‌فرماید: «ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَآبِ»^۱ و نیز می‌فرماید: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ»^۲ و هم‌چنین می‌فرماید: «فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ»^۳.

این آیات، دنیا را نوعی متاع می‌شناساند و دنیا را برای اهل غفلت، متاع غرور و زمینه‌ی تباهی می‌داند و نسبت متاع دنیا به عالم آخرت را کم و اندک می‌شمارد.

۱- آل عمران / ۱۴.

۲- آل عمران / ۱۸۵.

۳- توبه / ۳۸.

انکارگرایان معاد بر این باورند که آخرتی در کار نیست و هرچه هست همین دنیا می‌باشد که پایان آن چیزی جز نابودی انسان نیست. قرآن مجید از آنان چنین یاد می‌کند:

«وقالوا: إن هي إلا حياتنا الدنيا، وما نحن بمبعوثين»^۱.

آنان می‌گویند: تنها دهر فاعل است و بس. آخرتی در کار نیست و ما هرگز مبعوث نخواهیم شد و حقیقت در همین زندگی دنیوی منحصر است و ما می‌میریم و هرگز زنده نمی‌شویم و قیامت و آخرتی در کار نیست. آنان بر این باورند: «وما يهلكنا إلا الدهر»^۲؛ همین دنیاست که ما را رشد می‌دهد و در پایان نیز ما را هلاک و نابود می‌کند و عامل زندگی و مرگ ما ماده و دنیا می‌باشد. این گروه که «دهری» نامیده می‌شوند معتقد هستند که آدمی با مرگ و مردن، متلاشی، فانی، نیست و نابود می‌شود.

چنین پندارهایی به جهت غفلت از به کار بردن قوای نظری و فکری است، چنان که قرآن مجید از آنان این گونه یاد می‌کند: «لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، ولهم أعین لا يبصرون بها»^۳؛ آنان با

آن که هم چون دیگران دارای دل و قلب می‌باشند، فهم و ادراک درستی ندارند و با آن که دارای گوش هستند، از قدرت شنوایی حقایق بدورند و با آن که دارای چشم می‌باشند، از دیدن حقایق بی‌بهره‌اند. اینان در واقع با آن که از همه‌ی قوا، استعداد و امکانات بشری برخوردارند، از آن استفاده‌ی درست و سالمی ندارند و از امکانات خدادادی خود مانند بهایم و حیوانات بهره‌گیری می‌کنند، آن هم در ردیف بدترین حیوانات و عقب مانده‌ترین آن‌ها که قرآن کریم با تعبیر: «اولئك كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً» از آن یاد می‌کند و در لسان فقه و شریعت از آن با عنوان کافر و

۲- جائیه / ۲۴.

۱- انعام / ۲۹.

۳- اعراف / ۱۷۹.



مشرك ياد مي‌گردد و در ردیف نجاسات عینی آورده می‌شود و مانند بول، خون، نجاست، منی، سگ و خوک است، بدون آن که مبالغه یا جسارت و عصبیت و توهینی در کار باشد، بلکه این تنها بیان واقعیت است؛ زیرا حقیقت آدمی اندیشه و منش اوست و منش آدمی در گرو ادراک درست موقعیت خود و جهان می‌باشد و چنین ادراکی بدون اعتقاد به خداوندگار عالم شدنی نیست و هر شخص دور از چنین عقیده‌ای انسان نمی‌باشد و با تحقق چنین معنایی در ردیف حیوانات نیز نیست؛ زیرا تنها بشر است که هدر شدن و تلف گشتن استعدادهای فراوان را در پی دارد و به همین خاطر باید از پست‌ترین حیوانات به حساب آید.

تناسخ

گفته شد که اصل اثبات معاد و هم‌چنین خلود و دوام آن با فرض تغییرپذیری ماده و جسم سازگار نیست. برخی که مانند دهریان نابودی و تلاشی را فرجام انسان نمی‌دانند و در عین حال عالم آخرت را نیز نمی‌پذیرند، بقای خود را با تناسخ ممکن می‌دانند و می‌گویند: روح آدمی با مردن به بدنی دیگر منتقل می‌گردد و در این صورت از انکارگرایان معاد به شمار می‌آیند.

دلیل عمده‌ی تناسخیان، اعاده‌ی معدوم و شبهه‌ی آکل و مأکول است که با همه‌ی قدمتی که دارد هنوز تازه و نو مانده است.

شبهه‌ی اعاده معدوم

نسبت به شبهه‌ی اعاده‌ی معدوم باید گفت: این شبهه اساساً به مسأله‌ی معاد جسمانی ارتباطی ندارد. افزوده بر این باید گفت: اعاده‌ی معدوم در همه‌ی خصوصیات و جهات افراد محال عقلی است و کسانی که آن را ممکن می‌پندارند موضوع بحث و خصوصیات آن را به‌خوبی و

درستی نیافته‌اند و اگرچه به خیال خود می‌خواهند از حریم معاد دفاع نمایند، بی آن‌که مشکلی را رفع کرده باشند به مشکل دامن زده‌اند. اعاده‌ی معدوم اگرچه محال است، معاد جسمانی و روحانی اعاده‌ی معدوم نیست و اساساً محال است که چیزی معدوم شود و چیزی معدوم نمی‌شود تا بحث از اعاده‌ی آن پیش آید.

بحث از اعاده‌ی معدوم، گذشته از آن‌که بحثی عامیانه است، انحرافی نیز می‌باشد؛ زیرا وقتی چیزی معدوم نمی‌گردد و موجودی نابود نمی‌شود، موضوعی برای بحث از اعاده‌ی معدوم باقی نمی‌ماند و بحث از آن سالبه به انتفای موضوع است. همان‌طور که معدومی موجود نمی‌شود و سیر وجودی موجودات از علم حق به عین و خارج و از عالم ناسوت تا عالم آخرت و جوار لطف و قهر الهی می‌باشد.

مسئله‌ی مرگ و سیر تکاملی وجود آدم و عالم سیری طبیعی می‌باشد و همان‌طور که هر روز و هر لحظه‌ی دنیا بر هم مترتب است، عوالم وجودی نیز هر یک به دنبال دیگری می‌باشد و برزخ و قیامت در طول دنیا و ادامه‌ی سیر وجودی آدم و عالم است و همه‌ی هستی به بقای الهی باقی است و فنا و زوالی ندارد و همه‌ی هستی و به‌ویژه آدم در سایه‌ی لطف یا قهر الهی به ادامه‌ی زندگی همیشگی و جاوید خود در همه‌ی عوالم مشغول است و همواره در سیر و حرکت می‌باشد، بی آن‌که نفی و عدم و معدومی پیش آید و همه‌ی جابه‌جایی‌ها چیزی جز سیر و انتقال و ظهور و بروز موجودات نمی‌باشد.

شبهه آکل و مأکول

این شبهه به کسانی که معاد فقط روحانی را اعتقاد دارند متوجه نیست؛ زیرا موضوع این شبهه، جسم و ماده است. البته اعتقاد به معاد فقط روحانی عقیده‌ای ناقص و نارساست که با معاد قرآن کریم مطابقت ندارد.

کسانی که به معاد جسمانی اعتقاد دارند بر دو دسته می‌باشند: یک گروه متکلمان هستند و دیگری حکمای الهی می‌باشند که هم به معاد جسمانی و هم به معاد روحانی باور دارند.

بسیاری از متکلمان اسلامی که روح را ماده‌ای بسیار لطیف می‌دانند این شبهه را این‌گونه پاسخ می‌دهند که همه‌ی اجزای بدن آدمی در دو دسته‌ی اصلی و فرعی خلاصه می‌شود و خداوند متعال در همه‌ی حالات و تغییرات، اجزای اصلی بدن آدمی (عجب الذنب) را از اختلاط با بدن دیگری حفظ می‌نماید و آنچه اختلاط می‌پذیرد، همان اجزای فرعی و اضافی بدن است که رکن اصلی پیکره‌ی بدن را تشکیل نمی‌دهد. این نظریه نمی‌تواند در این زمینه علمی به شمار آید؛ زیرا صرف ادعای وجود اجزای اصلی و فرعی بدون ارایه‌ی هیچ دلیل روشن و گویایی در جهت اثبات آن این شبهه را حل نمی‌نماید، به‌خصوص که دلیل برخلاف چنین فرضی وجود دارد و امروزه روشن است که همه‌ی اجزای بدن آدمی در حال تغییر و تغییر می‌باشد و جزء باقی و لایتحلل در ماده وجود ندارد و به نظر متکلم که روح آدمی را مادی می‌داند، روح نیز از چنین تغییر و تحوّل مصون نمی‌ماند و برای آدمی هیچ جزء ثابت و ماندگاری نمی‌توان فرض نمود.

گذشته از این، چنین کلامیانی حفظ اجزای اصلی را بدون ارایه‌ی دلیل خاص و ملاک درستی به عهده‌ی حق تعالی می‌گذارند و مسأله را از صورت علمی خارج می‌سازند؛ زیرا چنین واگذاشتی می‌تواند نسبت به اجزای فرعی نیز صورت پذیرد.

پاسخ حکمای الهی

فیلسوفان و به‌ویژه ملاصدرا گویند: شخصیت فرد و حقیقت هر چیز و هم چنین شخصیت آدمی به صورت آن می‌باشد و ماده، نقش بقایی



ندارد و کارویژه‌ی آن موقعیت عبوری و مقطعی در جهت سیر و رشد و تکامل آدمی است. آدمی گرچه در جهان که کثرتی است بدون ماده نمی‌باشد، خصوصیتی در نوع بودنش ندارد و نفس آدمی در ظرف نیاز، بدن مناسب خود را می‌سازد و با تغییر موقعیت نفس، اجزای مادی بدن آدمی تغییر می‌یابد و ماده بدن آدمی هویت دائمی ندارد.

آنچه در جهان ناسوت و عوالم مشابه و غیر مشابه آن در نوع کمیت و کیفیت بقای آدمی نقش اساسی دارد روح و بدن است، بدون آن که ماده هویت بقایی و نقش اصلی در جهت بقای هویت آدمی داشته باشد. هویت شخصی افراد با روح و بدن - آن هم بدنی که مناسب هویت روح افراد و مناسبت عوالم باشد - همیشه باقی است و ماده نقش عمده‌ای در این زمینه ندارد.

برای نمونه، سگ با آن که در نظر شرع مقدس اسلام حیوانی نجس می‌باشد، هنگامی که در نم‌کزار قرار می‌گیرد پس از مدتی نمک غذا و طعام آدمی قرار می‌گیرد، بی آن که در نمک بودن کم و کاستی داشته باشد و یا خصوصیتی از سگ یا نجاست باقی بماند؛ زیرا سگ گرچه نجس بوده، تنها در چهره و صورت سگ، این چنین عنوانی را دارد و گرنه اصل وجود یا صرف ماده‌ی آن چنین حکمی را ندارد و همین سگ با رهایی روح آن از ماده و رهایی ماده‌ی آن از چنین عنوانی تابع احکام خاص دیگری می‌باشد و ماده‌ی موجود، احکام و عناوین دیگری می‌یابد و سیری دیگر را دنبال می‌کند، بی آن که نشانی از عنوان پیشین با خود داشته باشد.

پس شبهه‌ی آکل و مأکول مانع اثبات حقیقت معاد جسمانی نمی‌باشد و ماده‌ی خاص جزو هویت بقایی آدمی نمی‌باشد و ماده تنها حکم جنازه در تعزیه را دارد و با آن که بودن آن در عالم طبیعت لازم



است، بودنش در گرو پنهان شدن نقش هویتی آن می‌باشد و نقش آن در پوشیدگی نقشش هویدا می‌گردد.

نقد شبهه‌ی تناسخ

تناسخ نمی‌تواند مانع اثبات معاد جسمانی باشد و اساساً ارتباطی با آن ندارد؛ زیرا تناسخیان می‌توانند با فرض تناسخ، معاد را نیز بپذیرند و این گونه ترسیم نمایند که حتی اگر تناسخ وجود داشته باشد و روح با جدایی از بدن به سرایی دیگر نرود، در نهایت و پس از تکمیل روح و تصفیه‌ی آن از ستم‌ها و ناسپاسی‌های آن معاد را نیز پیش رو خواهد داشت.

البته برخی از اهل تناسخ که تصویری از معاد ندارند یا تناسخ را نوعی معاد می‌دانند در جهت اصل معاد - آن هم معاد شرعی - به نوع شرایع و دیانت اسلام بی‌تفاوت می‌باشند، گرچه اصل تناسخ از درجه‌ی علمی ساقط است و اگر روح آدمی می‌خواست بعد از مرگ به بدن دیگری بپیوندد همان بدن اولی و اصلی خود را حفظ می‌نمود؛ گذشته از آن که بدن باید هم‌سنخ روح باشد و روح و نفس، بدن خود را می‌سازد و نمی‌تواند پذیرای بدن از پیش ساخته‌ای گردد؛ زیرا از ایجاد هم‌خوانی خاص خود در بدن غیر خود ناتوان است، همان‌طور که بدن دیگری برای روح غیر خود نیز حالت بیگانه را دارد و هنگامی می‌تواند مناسبت طبیعی را داشته باشد که روح، نقشی اساسی در ساختار طبیعی بدن خود داشته باشد و تناسخ فاقد همه‌ی این همگونی‌هاست.

در باب تناسخ باید به دو امر توجه تمام داشت: یکی این که در ابتدا کسانی تناسخ را دامن زدند که نتوانستند سیر آدمی را بشناسند و غایت سیر آدمی و معاد را تصور نمودند و از طرف دیگر نیز آدمی را با مرگ فناپذیر نمی‌دیدند و از این رو به خیال‌پردازی در باب تناسخ پرداختند.

امر دوم - که بر امر اول متفرّع می‌باشد - این است که سیاست‌مداران ملحد در جهت نفی معاد، رشد تناسخ را زمینه‌ی مناسبی دیدند و عقیده به تناسخ را در راستای ترویج بی‌دینی و معادگریزی دامن می‌زدند و موجبات پراکندگی فراوانی را در زمینه‌ی سیر آدمی فراهم ساختند، در حالی که سیر آدمی و غایت موجودات و نهایت همه‌ی ناسوت جز در راستای امر معاد محقق نمی‌گردد و با توضیحات گذشته به دست آمد که معاد جسمانی با هیچ نقدی روبه‌رو نیست، جز آن که بقای جسم به صورت ابدی باید به درستی تصور گردد و بدن - هرگونه که فرض شود - متغیّر است و بدن متغیّر با ثبات و خلود سازگار نیست و همین امر، علّت روی‌گردانی عالمانی مانند ابن‌سینا از آن گردیده است.



بخش دوم: ❁

نظركاه قرآن كريم

معاد جسمانی در قرآن کریم

این فصل معاد جسمانی را از دیدگاه قرآن کریم برمی‌رسد و آیات الهی را در چینی منظم و از آغاز تا پایان مورد تحلیل قرار می‌دهد تا نگرگاه کتاب وحی را به طور گویا به دست آورد.

قرآن کریم بعد از بحث مبدأشناسی، گسترده‌ترین بحث را به مباحث معادشناسی اختصاص می‌دهد و با حدود دو هزار آیه که نزدیک به یک سوم قرآن را در بر می‌گیرد، با گویاترین به تبیین و بررسی آن می‌پردازد.

قرآن کریم، مباحث این پدیده را بدون هرگونه اجمالی دنبال نموده و حقیقت چهره‌ی عالم آخرت را در تمام سطوح و مظاهر آن در جای جای خود پی گرفته و پایان سیر موجودات و در نهایت انسان را حق تعالی دانسته و با عنوان‌های: «إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعِي»^۱، «إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»^۲ و «إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۳ بر آن تأکید می‌ورزد.

به این ترتیب، اگر نشود از قرآن کریم ویژگی‌های حشر آخرتی را به خوبی به دست آورد، هرگز نمی‌توان از چیز دیگری خبر گرفت. بر این

۲- نجم / ۴۲.

۱- علق / ۸.

۳- بقره / ۱۵۶.

اساس، هرگونه تأویل و توجیهی در آیات معادی در واقع با ادعای کاستنی قرآن کریم برابر است.

گسترده‌گی آیات الهی درباره‌ی معاد، مواقف، مراحل و احکام آن خود نشان‌گر بزرگی این پدیده در دیدگاه این کتاب الهی می‌باشد؛ به‌طوری‌که قرآن کریم خواسته‌ی همه‌ی زمینه‌های ممکن پدیده‌های آخرتی را به‌خوبی دنبال نماید و نهایت سیر موجودات و به‌ویژه انسان را به‌گونه‌ای روشن یادآوری نماید و همه‌ی تردیدها و شبهات را برطرف کند تا راه را بر هرگونه اهمال و استبعادی ببندد.

قرآن مجید، چنان در بازگشایی مباحث عالم آخرت کوشیده که در زمینه‌ی مواقف و خصوصیات و احکام و حتی نام‌گذاری روز حشر و عالم آخرت، عنوان‌های فراوانی را مانند: «یوم الدین»^۱، «یوم الفصل»^۲، «یوم البعث»^۳، «یوم تبلی السرائر»^۴، «یوم الخلود»^۵، «یوم القيامة»^۶، «یوم التلاق»^۷، «یوم التغابن»^۸ و «یوم الجمع»^۹ آورده، آن هم با عنوان یوم و روز که نشان از ظهور، وضوح و روشنی تمام دارد.

با این همه، اگر نشود از آیات الهی چگونگی حشر آخرتی و معاد جسمانی را - که در جای جای قرآن کریم و با بیانات گوناگون و عنوان‌های بسیار و ویژگی‌های فراوان مطرح نموده - به دست آورد، جای بسی تأسف و حرمان است.

جای تأسف است که بسیاری از فیلسوفان و به‌ویژه جناب ملاصدرا در زمینه‌ی اعتقاد به معاد جسمانی به چیزی که قرآن کریم از آن یاد

۱- فاتحه / ۴.
۲- صافات / ۲۱.
۳- روم / ۵۶.
۴- طارق / ۹.
۵- ق / ۳۴.
۶- بقره / ۱۱۳.
۷- غافر(المؤمن) / ۱۵.
۸- تغابن / ۹.
۹- شوری / ۷.



می‌نماید راه نیافته‌اند و آن را دنبال نکرده و هر یک به گونه‌ای راه تأویل و توجیه را پیش کشیده‌اند بدون آن‌که صراحت قرآن را در همه‌ی زمینه‌های آن مورد اهتمام قرار دهند، و تنها مشکلات فلسفی خود را با پیش‌فرض‌های نادرست پی‌گیری کرده‌اند. در این مقام به مهم‌ترین آیات الهی در این زمینه اشاره می‌شود.

الف. آیات وقود و هیزم

«فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»^۱؛

«اولئك هم وقود النار»^۲؛

«قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»^۳؛

«مَا أَدْرَاكَ مَا الْحَطْمَةُ، نَارَ اللَّهِ الْمَوْقُودَةَ»^۴؛

«قل كونوا حجارةً أو حديداً»^۵.

تحلیل آیات شریفه

وقود (به فتح واو) هیزم و وسیله‌ای که آتش با آن افروخته می‌شود و وقود (به ضم واو) مصدر، به معنای افروخته شدن آتش است که در قرآن مجید استعمال نشده، گرچه «موقده»؛ یعنی آتش افروخته شده که فاعل آن حق تعالی است تنها یک مرتبه در قرآن کریم آمده است. باید توجه داشت که وقود در دو آیه با حجاره (سنگ) و در دو آیه با ناس (مردم) و یک مرتبه با حدید (آهن) همراه گشته است که همه،

۱- بترسید از آتشی که هیزم آن مردم بدکار و سنگ‌های خارا است. بقره / ۲۴.

۲- آنان آتش‌افروز جهنم هستند. آل عمران / ۱۰.

۳- خود را با خانواده‌ی خویش از آتش جهنم نگاه دارید؛ چنان آتشی که مردم و سنگ‌ها آتش‌افروز آن است. تحریم / ۶.

۴- آتشی که چگونه تصور سختی آن می‌توان کرد! آن آتش را خدا برافروخته است. همزه / ۶.

۵- بگو که شما سنگ باشید یا آهن. اسراء / ۵۰.

نشان‌گر وحدتی ترکیبی میان آدمی، سنگ و آهن نسبت به سوخت دوزخی است و با آن‌که فاعلیت الهی - از جهت احاطه‌ی قدرت - در کار است، ساختار فاعلیت آدمی را به خوبی نشان می‌دهد.

هیزم دوزخ، ناس (مردم) به همراه سنگ‌های ویژه‌ای است که با حیات آدمی و حیات دوزخی مناسبت کامل دارد؛ خواه آن سنگ‌ها بت‌های مادی مورد پرستش باشد یا جمود جهل‌آمیز درون آدمی و اهل دنیا، چنان‌که در سوره‌ی بقره به آن اشاره می‌شود: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ، فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً»^۱؛ چنان جهل، شرک و کفر قلوب و دل‌های بعضی از افراد را محکم می‌گرداند که از سنگ سخت‌تر می‌شود. دل آدمی که آب حیات را در خود جای می‌دهد اگر به سختی گراید سخت‌تر از سنگ می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌تواند سوخت دوزخ قرار گیرد. گرچه دوزخ آتش قهر حق تعالی است، چنان‌که در سوره‌ی همزه آمده است: «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ»^۲ ولی سوخت آن از دنیا و کردار ناپسند آدمی است که مانند سنگ سخت می‌گردد و ترکیبی از سنگ، آهن، آدم، جهل، شرک، کفر، عصیان و قهر جلالی است که برای کفار ستیزه‌گر آماده می‌گردد، چنان‌که می‌فرماید: «أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»^۳.



ب. آیات جنّات و انهار

در آیات متعددی از قرآن کریم از «جنّات نعیم» سخن به میان آمده که از آن متقین می‌باشد و مواردی نیز «جنّات عدن» استعمال شده که به «تجری من تحتها الأنهار» توصیف شده و در آن مساکن طیب و خانه‌های بسیار پاکیزه و زیبا وجود دارد.

۲- همزه / ۶.

۱- بقره / ۷۴.

۳- بقره / ۲۴۰.



هم چنین از «جنت خلد» نیز نام برده شده که آن نیز برای متقین قرار داده شده؛ گرچه «خلد» وصف عذاب دوزخ نیز آمده و برای دشمنان خدا قرار داده شده است.

آن چه مهم است و گواهی گویا برای معاد جسمانی می باشد آیات «انهار» است که بیش از چهل مورد در قرآن مجید آمده و نیز همراه اوصافی آمده که این جنات را منحصر به آب نمی سازد، مثل «وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من خمر لذّة للشاربين، وأنهار من عسل مصفى»^۱ و با آب نیز توصیف شده است: «فيها أنهار من ماء غير آسن»^۲.

تحلیل آیات یاد شده

«انهار» جمع نهر (به سکون و فتح حرف وسط مانند فُلَس و فرَس) در زبان عرب آمده که در قرآن مجید صورت فتح آن استعمال شده است. قرآن کریم می فرماید: «وَفَجَّرْنَا خِلَالَهَا نَهْرًا»^۳.

نهر، به آب گسترده و رود بزرگ گفته می شود و نه به صرف آب جاری؛ چنان که در آیه ی شریفه، شکافتن، وصف رود است و نه آب جاری.

هم چنین می فرماید: «يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ»^۴، «فَتَفَجَّرُ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا»^۵.

آیات «الانهار» نیز برای بیان همین معناست و انهار همان رود است و هر رودی وصف جاری دارد؛ هر چند هر آب جاری رود نیست.

اهمیت «انهار» در آیات الهی آن است که تنها آب نیست و از شراب لذیذ و عسل صافی و مصفی تا شیری که همیشه به یک طعم و ثابت است و آبی که غیر متغیر است را در بر می گیرد.

۱- و نهرها از شیر بی آن که هرگز طعمش تغییر کند و نهرها از شراب که نوشندگان را به حد

کمال لذت بخشد و نهرها از عسل مصفی. محمد / ۱۵.

۲- در بهشت نهرهایی از آب گوارا و زلال است. محمد / ۱۵.

۳- و در وسط آنان جوی آبی نیز روان ساختیم. کهف / ۳۳.

۴- بقره / ۷۴. ۵- اسراء / ۹۱.



این انهار در جنات نعیم و عدن می‌باشد و یا همه‌ی اقسام آن در همه‌ی جنات است و یا آن که هر یک از آنها ویژه‌ی گونه‌ای از جنات است که در مقام بررسی آن نمی‌باشیم. چیزی که بسیار جالب است این است که این رودها از زیر افراد بهشتی می‌گذرد و هم‌چون رودخانه‌های دنیا نیست که از روی زمین می‌گذرد و ادراک چنین معنایی و وصول به کیفیت آن گذشته از آن که خالی از لطف نیست در خور ادراک هر ذهن صافی نیز نمی‌باشد و باید دیده‌ای «آن سویی» یافت.

از ظاهر این آیات به‌خوبی روشن می‌گردد که همه‌ی اوصاف یاد شده برای بهشت، از انهار، جنّات، آب، عسل و شیر گرفته تا وصف «من تحتها الانهار» و جریان داشتن آن، همه مادی است.

آیات رزق در آخرت

«كَلِّمَارِزْقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا، قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ، وَأَتُوا بِهِ مِثْلَابَهَا، وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ، وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^۱.

رزق به روزی دنیوی، برزخی و آخرتی اطلاق می‌شود که نمونه‌هایی از آن، آیات کریمه‌ی زیر است:

«كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا»^۲.

«بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»^۳.

«فَاوَلَتْكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ، يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ»^۴.

در قرآن کریم به روزی بی‌واسطه‌ی بشری نیز اطلاق رزق شده است:

۱- و چون از میوه‌های گوناگون آن بهره‌مند شوند گویند این مانند همان میوه‌هایی است که پیش از این در دنیا ما را نصیب بود و از نعمت‌هایی مانند یک‌دیگر لذت برند و آنان را در آن جایگاه خوش همسرانی است پاک و پاکیزه و در آن ابدی و جاودان خواهند بود. بقره/۲۵.

۲- آل عمران / ۱۶۹.

۳- مائده / ۸۸.

۴- غافر / ۴۰.



«کَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا»^۱ و به عطای غیر روزی دنیایی و مادی مانند علم و کمال نیز رزق می‌گویند. آیه‌ای که ذکر آن در صدر بحث گذشت درباره‌ی اهل بهشت است که چون میوه‌ای به آن‌ها داده شود گویند: این همان است که در دنیا به ما داده شده که کاملاً نشان از عینیت و همانندی میوه‌های بهشتی با میوه‌های دنیایی دارد، اگرچه هر یک در آن دنیا، شرایط و آثار ویژه‌ی خود را می‌پذیرد.

آیات ازواج

«وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ»^۲.

ازواج به مرد و زن و به هر دو قرین گفته می‌شود و بر حیوانات و حتی گیاهان و دیگر موجودات مادی نیز اطلاق می‌شود.

قرآن کریم می‌فرماید:

«سَبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تَنْبِت الْأَرْضُ، وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا

يَعْلَمُونَ، وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ»^۳.

«جَعَلَ فِيهَا زَوْجِينَ اثْنَيْنِ»^۴.

«وَأُنْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٌ»^۵.

«وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ»^۶.

زوجیت و قرین بودن همه‌ی اشیا از این آیات به دست می‌آید و

۱- آل عمران / ۳۷. ۲- بقره / ۲۵.

۳- پاک و منزّه است خدایی که همه‌ی پدیده‌ها را جفت آفرید؛ خواه از نباتات باشد و یا از نفوس بشری و دیگر مخلوقات که شما از آن آگاه نیستید. یس / ۳۶.

۴- همه چیز را جفت بیافرید. رعد / ۳.

۵- و از هر نوع گیاه، زوج زیبایی آن را بیافرید. حج / ۵.

۶- ذاریات / ۴۹.



می شود گفت: همه‌ی اشیا و امور مادی در دنیا و آخرت قرین و جفت دارند که می فرماید: «هذا فليذوقه حميم وغساق، وآخر من شكله أزواج»^۱؛ «حميم» آب جوشان، و «غساق» چرک بسیار بدبو، و «ازواج» جفت‌های همراه و همانند آنان می باشد؛ چنان که می فرماید: «وقودها الناس والحجارة»^۲ که همه‌ی این امور به گونه‌ای همانند و همراه و با نفس عمل آدمی به اهل دوزخ چشانیده می شود.

جفت‌های اهل دوزخ می شود که همان زن‌های دنیایی و بدکرداری باشد که همراه مردانشان در دوزخ هستند بی آن که بهره‌وری و کام‌یابی داشته باشند و به عکس دنیا، در دوزخ، زوج‌ها مایه‌ی شدت عذاب یک‌دیگر می گردند و نه سبب سکون و آرامش که درباره‌ی اهل دوزخ می فرماید: «احشروا الذين ظلموا وأزواجهم»^۳ و درباره‌ی خوبان می فرماید: «جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم»^۴.

صفات زنان بهشتی

در قرآن مجید زنان بهشتی با اوصاف زیر یاد شده‌اند:

«أزواج مطهره»^۵؛ زنان مطهر، ناپاکی در حریمشان راه ندارد و جاودانه هستند و هرگز از مردانشان جدا نمی شوند و طلاق، جدایی و بی‌مهری ندارند.

«قاصرات الطرف عين»^۶؛ زنانی که نگاهشان تنها به مردانشان است و اندیشه‌ی غیر ندارند.

۱- این است بچشند و بنوشند آب جوشان حمیم و غساق را و از این زوج‌های عذاب‌آور دیگر. ص / ۵۷ - ۵۸. ۲- بقره / ۲۴.

۳- اینک ظالمان را حاضر کنید با همسران آنان. صفات / ۲۲.

۴- که آن منزل بهشت‌های عدن است که در آن بهشت خود و همه‌ی پدران و زنان و فرزندان شایسته‌ی خویش داخل می شوند. رعد / ۲۳.

۵- بقره / ۲۵. ۶- صفات / ۴۸.

«حورٌ مقصورات فی الخیام»^۱؛ زنان سیمین تنی که تنها در حریم شوهرانشان هستند.

«لم یطمثهنَّ انس قبلهم ولا جان»^۲؛ انس و جنی جز شوهرانشان به آن‌ها دست نیافته و از حریم شیطان و غیر به دور بوده‌اند.
«کأنَّهنَّ الیاقوت والمرجان»^۳؛ گویی این زنان مانند یاقوت و مرجان می‌باشند.

«عرباً أتراباً»^۴؛ «عرب» جمع «عُروب و عروبة» به زنانی می‌گویند که محبت و عشق فراوانی به شوهرانشان دارند و عشقشان را با ملاحظه و بازی با شوهرانشان آشکار می‌سازند و هر دو معنا لازم آن است.

«وکواعب أتراباً»^۵؛ «کواعب» جمع «کعوب» و «کعابة» و به معنای دختران تازه سینه برآمده است؛ دخترانی پستان اناری یا لیمویی. این واژه همراه «اتراب» آمده و «اتراب» جمع «ترب» به معنای همسالانی مانند شوهران می‌باشد که جوانی آنان را می‌رساند.

«فجعلناهنَّ أبکاراً»^۶؛ همه‌ی زن‌های بهشتی باکره هستند و از تازگی، طراوت و شادابی و شکوفایی خاصی برخوردارند.

«وزوجناهم بحور عین»^۷؛ این زن‌ها نیز از حوریان بهشتی و سیمین تنان نوری می‌باشد و هم از همان زن‌های شایسته، پاکیزه و با ایمان دنیایی که خود را با درستی و پاکی به حق رسانیده‌اند.

نتیجه‌ی آیات

با توجه به همه‌ی اقسام آیات یاد شده می‌توان عظمت بهشت آخرتی را بدون هر اجمال و ابهامی باور داشت و پذیرفت این ویژگی‌ها و

۲-رحمن / ۷۴.

۴-واقعه / ۳۷.

۶-واقعه / ۳۶.

۱-رحمن / ۷۲.

۳-رحمن / ۵۸.

۵-نبأ / ۳۳.

۷-دخان / ۵۴.



عنوان‌ها نشانه‌ی صفای درونی چهره‌ی جسمانی و مادی در کنار وجود ناسوتی است و با حفظ شرایط ویژه‌ی هر عالم، یک معنا و یک حقیقت است که رخ می‌نماید.

همین رزق است که چهره‌ی آخرتی می‌یابد و همین زن با ایمان وارسته است که چهره‌ی بهشتی می‌یابد و نمود همین کردار آدمی است که در آخرت نمایان می‌شود بی آن‌که نقص، عیب و کمبودی از ناسوت همراه داشته باشد یا چهره‌ی مادی جسمانی خود را از دست بدهد. همین موجودات دولت ناسوت که ویژگی‌های ناسوتی را همراه دارد در دولت آخرت، ویژگی‌های آخرتی خود را می‌یابد بدون آن‌که غیریت یا همانندی یا همانندسازی در میان باشد یا موجودات مادی به چهره‌ی مثالی یا به حقیقت تجردی دگرگون گردد و هیچ یک از این پدیده‌ها خلاف ظاهر آیات الهی نمی‌باشد.

آیات صاعقه و بعث

«فَأَخَذتكم الصاعقة وَأنتم تنظرون»^۱.

صاعقه از صعق است و به صدای مهیب آسمانی گویند که از بازتاب باد و برخورد دو ابر در جوّ پیش می‌آید و مایه‌ی ترس و بیهوشی و گاه مرگ می‌شود که همه از لوازم معنای صعق است. صاعقه و صواعق در قرآن مجید چند بار آمده است.

«ثُمَّ بَعثناكم من بعد موتكم».

اصل بعث، برپا داشتن و علت پیدایش پدیده‌هاست؛ اگرچه کاربردهای متفاوتی دارد. می‌شود فاعل بعث، خدا و غیر خدا باشد و زنده کردن مردگان به دست خدا و بشر و حتی در دنیا باشد و می‌شود که

بعث، علت رهایی از مرگ، بیهوشی و خواب باشد که به بعضی از این معانی اشاره می‌شود:

«والموتی یبعثهم الله»^۱؛ خداوند متعال مردگان را در قیامت زنده می‌کند و آنان را برپا می‌دارد.

«زعم الذین کفروا أن لن یبعثوا، قل بلی، وربی لتبعثن»^۲؛ گمان کافران این است که حشری نخواهند داشت، بگو نه، خدای من شما را پس از مرگ در رستاخیز زنده خواهد کرد.

«فهذا یوم البعث»^۳؛ پس این است روز قیام که اسمی از اسم‌های قیامت می‌باشد.

«انّ الله یبعث من فی القبور»^۴؛ خداوند متعال همه‌ی مردگان را در روز قیامت از قبرهایشان بر می‌انگیزاند.

«وقالوا یا ویلنا من بعثنا من مرقدنا»^۵؛ می‌گویند: وای به حال ما! چه کسی است که ما را از قبرهایمان بر می‌انگیزاند؟

«ثمّ یبعثکم فیه لیقضی أجل مسمی»^۶؛ این امر در ادامه‌ی زندگی دنیا و با بیداری حقیقی آدمی است.

«فأماته الله مائة عام ثمّ بعثه»^۷؛ این آیه مرگ و زندگی دنیا را بیان می‌کند.

نتیجه و تحلیل آیات

از همه‌ی آیات بعث، مرگ، صاعقه و دیگر موارد مانند آن به خوبی روشن می‌گردد که موضوع همه‌ی این آیات الهی یکی است و فاعل الهی

۲- تغابن / ۷.

۴- حج / ۷.

۶- انعام / ۶۰.

۱- انعام / ۳۶.

۳- روم / ۵۶.

۵- یس / ۵۲.

۷- بقره / ۲۵۹.



و خلقی یا دنیا و آخرتی یا بیهوشی و مرگ در این جهت با هم تفاوتی ندارد و همگی یک گونه قیام و برانگیختگی را نشان می‌دهد و در همه‌ی موارد، نفس و روح و جسم طبیعی با یک چهره نمایان می‌گردد و تفاوتی در این وحدت نیست، جز آن که فضای هر قیامی با ظرف وجودی آن متناسب می‌باشد.

حیات دوباره مردگان

آیات بسیاری بیان‌گر زنده شدن دوباره و برانگیخته شدن مردگان است که تمامی هماهنگی زندگی پس از دنیا با زندگی دنیایی را بیان می‌دارد.

«قالوا من بعثنا من مرقدنا»^۱.

چه کسی ما را از گورهایمان در می‌آورد و زنده می‌سازد که می‌رساند برانگیخته شدن آنان مانند گذشته است و در واقع همگونی آدمی در دنیا و آخرت است که کار را بر آن‌ها مشکل کرده و شک آن‌ها متوجه همین امر بوده نه اصل معادی تأویلی به هر گونه‌ای که باشد.

«إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ»^۲.

زنده شدن کسانی که در گورهایشان هستند این امر را بیان می‌دارد که در واقع زندگی آخرتی مانند زندگی مادی در دنیاست.

«إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ»^۳.

اگر شبهه‌ای در زندگی آخرتی دارید بدانید که ما شما را از خاک آفریده‌ایم.

همان گونه که تصور چگونگی آفرینش آدمی از خاک مشکل دارد، پذیرش همگونی آخرت با دنیا نیز چندان آسان نیست و تکوّن اولی و زندگی از خاک، خود دلیلی بر تحقق وجود جسمانی در آخرت می‌باشد.

۲- حج / ۷.

۱- یس / ۵۲.

۳- حج / ۵.

«وقالوا أءذا كنا عظاماً ورفاتاً أءنا لمبعوثون خلقاً جديداً»^۱.

تردید آن‌ها در این بوده که چگونه پس از فروپاشی و نابودی دنیایی، دوباره در آخرت زنده و تازه خواهند شد! همه‌ی این مفاهیم، دلیل بر وحدت هویت آدمی در دنیا و آخرت است.

آیات مبارکه‌ی سوره‌ی مؤمنون نیز همین بیان را دنبال می‌کند و می‌فرماید: «أیعدکم أنکم إذا متُّم وکنتم تراباً وعظاماً أنکم مخرجون»^۲ که انکار اهل ستیز در جهت اثبات حضرت اله می‌باشد که آیا به‌راستی هنگامی که آدمی مُرد و استخوان و خاک گردید دوباره زنده می‌شود و همین گونه از گورها در می‌آید؟

برخی از آیات بسیار دیگری که از بعث سخن می‌گویند چنین است:

«بعثناهم لنعلم أئی الحزبین أحصى لما بعثوا أمداً»^۳.

«فأماته الله مائة عام ثم بعثه»^۴.

«یوم یبعثهم الله جمیعاً فینبئهم بما عملوا»^۵.

«والسلام علی یوم ولدت ویوم أموت ویوم أبعث حیاً»^۶.

«إن هی إلا حیاتنا الدنیا نموت ونحیی و ما نحن بمبعوثین»^۷.

با وجود این همه دلیل، باید از هرگونه تأویل و توجیه و اندیشه‌های از پیش ساخته دوری کرد و خود را گرفتار مشکلات ننمود.

«حتی إذا جاء أحدهم الموت قال: ربِّ الرجعون، ... ومن ورائهم برزخ إلی

یوم یبعثون»^۸.

۱- اسراء / ۴۹. ۲- مؤمنون / ۳۵.

۳- پس از آن آنان را برانگیختیم تا معلوم گردانیم کدام یک از دو گروه مدت درنگ در آن غار

را بهتر خواهد شمرد. کهف / ۱۲. ۴- بقره / ۲۵۹.

۵- مجادله / ۶. ۶- مریم / ۳۲.

۷- مؤمنون / ۳۷.

۸- آنگاه که مرگ هر یک فرا رسد، آگاه و نادم شده و گوید بارالها مرا باز گردان تا شاید به



منظور از آرزوی رجعت و برگشت، همان زندگی دنیایی پیشین می‌باشد و می‌رساند زندگی پس از مرگ با همه‌ی تفاوت‌های ضروری آن همگونی تمامی با زندگی دنیایی دارد و همگی شواهد، معانی و حکایت‌ها در صدد بیان آن می‌باشد، چه داستان عزیر و اصحاب کهف و مرغان حضرت ابراهیم و چه حیات عیسوی یا حشر آخرتی و زندگی عالم قیامت.

«تلفح وجوههم النار و هم فیها کالحون»^۱.

آتش، چهره‌های آن‌ها را چنان پخته و بریان می‌کند که گویی در آتش سوخته‌اند و با آن که در آتش و دوزخ می‌سوزند، هویت آنان محفوظ است و مشکلی در شناسایی و تشخیص هویت و موقعیت نوعی و فردی آنان وجود ندارد.

چگونه می‌شود این آیه‌ی مبارکه را توجیه و تأویل نمود و بر مثال و تجرّد حمل کرد، ارتکاب چنین چیزی جز کج‌روی از راه قرآن مجید نخواهد بود. این آیه به‌روشنی نشان می‌دهد که آتش، چهره‌های آن‌ها را بریان می‌کند و آن‌ها را می‌سوزاند و بریانی و سوختگی چهره جز در ظرف مادی و جسم محقق نمی‌گردد و نمی‌شود بدون تحقق چهره‌ی مادی و جسم عنصری معنای درستی نسبت به آن داشت.

«ألم تکن آیاتی تتلی علیکم، فکنتم بها تکذّبون؟ قالوا: ربّنا، غلبت شقوتنا وکنّا قوماً ضالّین. ربّنا، أخرجنا منها، فإنّ عدنا فإنا ظالمون. قالوا: اخسّوا فیها، ولا تکلمون»^۲.

در این آیات، مناظره‌ی اهل آتش و دوزخ با پروردگار مطرح است و به

تدارک گذشته، عملی صالح به جای آرم ... و از عقب آنان عالم برزخ است تا روزی که

برانگیخته شوند. مؤمنون / ۹۹. ۱- مؤمنون / ۱۰۴.

۲- مؤمنون / ۱۰۵-۱۰۸.



زندگی ضد مرگ است اگر هر دو وجودی باشد، وگرنه فنیه و ملکه در برابر عدم ملکه است.

حیّ از اسمای حسناى الهی، صفت مشبه و از صفات ذاتی حق و از اسمای أمّ و أمّ الاسما می‌باشد و حیات تمامی موجودات، ظهوری از حیات حضرت حق تعالی است.

حیات دارای عوالم گوناگونی می‌باشد و شامل حیات انسانی، حیوانی و نباتی تا دیگر گونه‌های حقیقی و اعتباری آن؛ مانند: حیات اجتماعی، دینی و ایمانی می‌شود. برای نمونه، آیه‌ی زیر از حیات زمین سخن می‌گوید: «والله أنزل من السماء ماءً فأحيا به الأرض بعد موتها»^۱، چنان‌که می‌فرماید: «وترى الأرض هامدة، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج»^۲؛ و حرکت و جنبش و حیات زمین را مطرح می‌کند.

«هامدة» به معنای خاموش شدن، مردن و خشک شدن می‌باشد؛ یعنی زمین را مرده می‌بینید و هنگامی که ابر بر آن نازل می‌شود زمین حرکت می‌کند و زنده می‌شود و خیزش می‌یابد و «ربت» به این معناست که رشد می‌کند و بالا می‌آید «وأنبتت من كل زوج بهيج» روئیده شدن گیاهان گوناگون را می‌رساند.

حیات زمین مانند حیات گیاهان یک حقیقت است و این زمین است که می‌میرد و همین زمین است که زنده می‌گردد.

«ان الله خالق الحب والنوى، يخرج الحي من الميت، ومخرج الميت من الحي»^۳.

«ويحيي الأرض بعد موتها، فكذلك تخرجون»^۴.

۱- نحل / ۶۵.

دانااست. یس / ۷۸.

۲- حج / ۵.

۳- خداست شکافنده‌ی دانه در درون زمین و زنده را از مرده و مرده را از زنده پدید آورد.

۴- روم / ۱۹.

انعام / ۹۵.



آثار حیات

با ظهور و پیدایش حیات و وجود آن، صفات و آثار حیات مانند جذب، دفع و تولید در همه‌ی سطوح پدید می‌آید و نفس حیات، گرچه به چشم نمی‌آید، آثار و لوازم آن برای همه آشکار است و حقیقت حیات از رازهای الهی و اسرار آفرینش است و وصول حضوری آن جز در اولیای الهی یافت نمی‌گردد.

در این آیه‌ی مبارکه، حیات آدمی در قیامت را مانند حیات زمین بیان می‌دارد، بی‌آن‌که مشکلی در پیدایش آن پیش آید و پس از آن‌که حیات زمین و گیاهان را در فصول خاص خود دنبال می‌نماید، می‌فرماید: «فكذلك تخرجون»؛ همین‌گونه همه‌ی شما از خاک خارج می‌شوید و زنده می‌گردید و از مرگ برزخی به حیات آخرتی می‌رسید.

«فقلنا اضربوه ببعضها»^۱.

آیه‌ی مبارکه برای زنده شدن مقتولی که قاتل وی مورد اختلاف بود و هر یک خود را از آن دور می‌داشتند، می‌فرماید آن کشته را به جایی از تن آن گاو بزیند تا ببینید که حق چگونه قدرت‌نمایی می‌کند و باعث پیدایش زندگی در آن مرده می‌گردد.

«فقلنا اضرب بعصاك الحجر»^۲.

این آیه، درباره‌ی حضرت موسی می‌فرماید: «وإذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا»؛ برای پیدا کردن آب به حضرت موسی می‌فرماید: با عصایت به سنگ بزن، و هنگامی که چنین می‌کند، دوازده چشمه‌ی گوناگون از آن نمایان می‌شود و عصا نیز به سنگ می‌خورد؛ نه به خاک، و نه تنها آب، بلکه دوازده چشمه با کیفیت ویژه و به اندازه‌ی نیاز پدید می‌آید.



در این جا حضرت موسی پیامبر مرسل است که با عصای خود چنین می‌کند، در حالی که در آن جا با دم گاوی چنین می‌شود.

تنها این حضرت موسی و عصایش نیست که معجزه می‌کند، بلکه در ظرف وجود و به چهره‌ی ظهور همگی مظاهر الهی و حتی گاوی حیات آفرین می‌گردد و کار عصای موسی را با موقعیتی برتر محقق می‌سازد.

چگونه عصایی از سنگ آب بیرون می‌آورد و چگونه تماس و برخورد عضوی از گاو به عضو مرده‌ای او را زنده می‌سازد و چگونه آب، زمین مرده را زنده می‌کند و چگونه زمین، گیاهان را می‌آفریند و گیاهان، آدمی و حیوان را بر سر پا نگاه می‌دارد و خلاصه چگونه زندگی در همه‌ی مراتب و مراحل وجود تحقق می‌یابد.

این حقیقتی است که هر متفکری آن را درمی‌یابد و می‌فهمد که حق تعالی چگونه در قیامت، مردگان را زنده می‌کند بی‌آن که محال و امتناعی در کار باشد یا کم و کاستی در هویت ناسوتی و آخرتی آن زندگی‌یافتگان پیش آید.

از همه‌ی این فرازها به خوبی روشن می‌گردد که موضوع مرگ و زندگی در همه‌ی موجودات و به‌ویژه زندگی آخرتی واحد و یکسان است و

چنان که همین زمین مرده با همین محتوا زنده می‌شود، همین مردگان نیز در قیامت زنده می‌گردند بی‌آن که جان‌های آن‌ها و جسم و ماده‌ی آنان از

هم بگریزد و ریزش یا فروهشت داشته باشد، اگرچه شرایط ویژه در هر موقعیت حیاتی همراه آثار ویژه‌ی خود یافت می‌گردد و این گونه است که

حق تعالی مردگان را در قیامت زنده می‌کند، بی‌آن که چیزی از آن‌ها کاستی یابد یا تغییر وجودی پیدا کند یا مشکلی بر سر راه زندگی دوباره‌ی

آنان پیش آید که همگی نشان‌گر زندگی طبیعی دوباره برای آنان با همان کیفیت ناسوتی است؛ اگرچه در دولت آخرت پدیدار شود: «كذلك يحيي

الله الموتى».

ب
ر
س
ب



در آیه‌ای دیگر، اهل کتاب، وجود آتش را برای خود - هرچند در مدتی کوتاه - می‌پذیرند و در حتمیت آن خدشه نمی‌کنند و کوتاهی مدّت عذاب و آزار آن را انکار نمی‌کنند و در آن عنوان مسّ آتش بر ایشان مسلم می‌نماید. آنان می‌گویند: «لن تمسّنا النار إلاّ أياماً معدودة»^۱.

در مسّ، وصول حتمی است، اگرچه می‌شود با ادراک همراه نباشد، ولی در لمس لازم است ادراک وجود داشته باشد، هرچند وصول در آن شرط نیست. لامس طالب است، اگرچه ممکن است واصل نباشد و مس کننده واصل است، هرچند ممکن است مدرک نباشد. مس میان دو جماد نیز محقق می‌شود، ولی در لمس هر دو یا یکی باید با ادراک همراه باشد. در لمس، آنچه به حس می‌رسد، می‌شود از مقوله‌ی آزار و عذاب دردآور و یا از لذایذ ملایم و گوارا باشد یا آدمی نسبت به آن بی‌تفاوت باشد، ولی در مس آنچه به آدمی می‌رسد تنها از مقوله‌ی عذاب و ناملایم است، چنان‌که قرآن مجید می‌فرماید: «إن یمسّکم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله»^۲؛ اگر شما را شکست و ناملایمتی در گرفت، به گروه کافران نیز چنین رسیده است، یا می‌فرماید: «یوم یسحبون فی النار علی وجوههم ذوقوا مسّ سقر»، که در این جا وصول و ادراک عذاب همراه است و به همین خاطر است که در مواردی که از عذاب، شکنجه، جنون و دیوانگی سخن گفته می‌شود، از واژه‌ی مس استفاده می‌گردد و نه لمس؛ مانند: «کالذی یتخبّطه الشیطان من المسّ»^۳، «مسّتهم البأساء والضراء»^۴، «مسّنی الضرّ»^۵، «مسّنی الشیطان»^۶، «ذوقوا مسّ سقر»^۷.

۱- بقره / ۸۰

۲- آل عمران / ۱۴۰

۳- و شیطان او را با تماس خود دیوانه کرده است. بقره / ۲۷۵

۴- بقره / ۲۱۴

۵- انبیاء / ۸۳

۶- ص / ۴۱

۷- عذاب دردناک جهنم را بچشید. قمر / ۴۸



از این آیه‌ی مبارکه و فرق میان مس و لمس به دست می‌آید که در آیه‌ی «لن تمسنا النار إلاّ أياماً معدودة»^۱ نوعی عذاب و آتش و وصول حتمی همراه است؛ اگرچه ادراک درستی از آن نداشته باشد و اهل کتاب همین کلام را که می‌گویند از آن ادراک درستی ندارد یا از هرگونه ادراکی نسبت به آن بی‌بهره می‌باشند و با حتمیت مادی و غیر ادراکی همراه است؛ در حالی که اگر واژه‌ی لمس استعمال شده بود، گذشته از عذاب، ادراک مسلمی را همراه داشت که زمینه‌ی تجردی آن بیش‌تر دنبال می‌شد، ولی استفاده از لغت مس، زمینه‌ی مادی بیش‌تری را تداعی می‌کند. با توجه به همه‌ی این مطالب، وجود عذاب و آتش مادی به‌خوبی ثابت می‌گردد بی‌آن‌که زمینه‌ی تجردی در عذاب و آتش وجود داشته باشد، اگرچه همه‌ی آن در نفوس آدمی محقق می‌گردد.

ظهور همگان در محضر حق تعالی

«اینما تکنوا یأت بکم الله جمیعاً، إنّ الله علی کلّ شیء قدیر»^۲.

پیش از این فقره از یقین یاد می‌شود و می‌فرماید: «فلا تکنون من الممترین»^۳ مخاطب آیه‌ی شریفه فراگیر است و همه‌ی اهل معرفت را شامل می‌شود و می‌فرماید «لکلّ وجهه هو مولیها»^۴ که همان چهره‌ی غایی سیر وجودی افراد را ترسیم می‌نماید؛ هرچند مصداق ویژه‌ی آن قبله است و سپس می‌فرماید: «اینما تکنوا یأت بکم الله جمیعاً». این آیه معانی چندی دارد، ولی معنایی که ظهور آیه، آن را مطرح می‌کند این است که هرکجا بوده باشید، قادر متعال شما را می‌آورد و بر این اساس در حشر و قیام اخروی نزد پروردگار عالمیان پس از مرگ ظهور دارد.

۱- بقره / ۸۰

۲- بقره / ۱۴۸

۳- بقره / ۱۴۷

۴- بقره / ۱۴۸

اطلاق عنوانی با بیان «اینما» و ضمیر «کم» که هویت و جودی راروشن می‌کند به خوبی می‌رساند که همه‌ی آدمیان پس از مرگ و به روز حشر، همان‌گونه که هستند و با همه‌ی هویت و موجودی انسانی خود از قبیل نفس و جسم و ماده محشور می‌گردند، چنان که می‌فرماید: قادر متعال بر هر امری اقتدار دارد و قدرت حق این امر را عملی می‌سازد.

آیه‌ی مبارکه با عنوان «اینما» بیان می‌کند که هر کجا باشید و هر کجا بمیرید - در آب یا خشکی بر زمین یا آسمان - حضرت حق تعالی شما را نه تنها شمارا، بلکه شخص شما را می‌آورد: «يَأْت بِكُمْ اللَّهُ»؛ خدا شما را می‌آورد، چگونه می‌شود چهره‌ی گویای این آیه نسبت به حضور فراگیر و تمام در قیامت با نفس و بدن و جسم و ماده را مورد خدشه قرار داد یا آن را توجیه و تأویل نمود و بر صورت مثالی و یا تجرّدی حمل نمود.

«أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ»^۱.

آیه‌ی شریفه درباره‌ی مرگ آدمی می‌فرماید: هر کجا باشید، مرگ شما را در می‌یابد و قابض ارواح از یافتن و به چنگ گرفتن کسی ناتوان و عاجز نمی‌ماند «وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بَرْوَجٍ مُّشِيدَةٍ»؛ اگرچه در خانه‌های استوار و قصرهای بلند و دژهای مستحکم باشید. از این آیه به خوبی روشن می‌گردد که مرگ، حقیقتی و جودی است و نه امری عدمی و مرگ آدمی را فرا می‌گیرد، نه آن که انسان خود بمیرد. هر چند می‌توان گفت: مرگ هم جهت مظهری و هم جهت مظهری دارد و جهت اول، فاعلیت آن می‌باشد که بر عهده‌ی قابض ارواح است که چهره‌ی و جودی دارد و جهت دوم، حیثیت قابلی است که در انسان است و ممکن است مرگ در آدمی به خاطر مانع یا پایان مقتضی باشد که در صورت دوم همان عمر طبیعی می‌باشد و می‌تواند جهت عدمی داشته باشد، چنان که از جهت

مانع نیز می‌شود دارای جهت عدمی باشد، اگرچه امری طبیعی و به‌خاطر پایان مقتضی نباشد و در هر صورت، تفاوتی در جهت قابض وجود ندارد.

معنای دوکریمه‌ی یاد شده آن است که هر کجا باشید، مرگ شما را در می‌یابد و حق تعالی همین یافته‌ی قابض را که مرگ است در روز قیامت در چهره‌ی حیات آخرتی حاضر می‌سازد بی آن‌که دوگانگی را میان ظهور آخرتی با چهره‌ی دنیایی پیش آید و حق تعالی بر پیدایش همه‌ی این امور، قادر و توانا می‌باشد.

بر این اساس، از این دو آیه به‌خوبی روشن می‌گردد که حضور آخرتی کاملاً با درون مایه‌ی دنیایی هماهنگ است و با آن‌که دولت آخرت حاکمیت خود را به‌دنبال دارد ولی آدمی، خود را با آن هماهنگ می‌سازد و بدون آن‌که تغییر هویتی و یا کاستی در نفس و تن پیش آید، آدمی در قیامت محشور می‌گردد.

«لا یخفف عنهم العذاب، ولا هم ينظرون»^۱.

عذاب کفار تخفیف و کاستی ندارد و عذاب، اعم از عذاب مادی و بدنی است، و تخفیف از صفات مادی است و اگر مجردی مانند نفس آدمی بخواهد در جهت عذاب تخفیفی ببیند، باید به نوعی به ماده تعلق داشته باشد.

پس ظهور آیه‌ی کریمه، حضور ماده را مطرح می‌کند؛ به‌ویژه آن‌که از واژه‌ی نظر و رؤیت چنین چیزی برمی‌آید: «ولا هم ينظرون»؛ توجهی به آنان نخواهد شد.

«وما هم بخارجین من النار»^۲؛ آتش هر چند اعم از مادی است، بیرون رفتن آتش می‌تواند وصف مادی باشد؛ زیرا خروج یا عدم خروج در ماده حاصل می‌شود.



«ولا يكلمهم الله يوم القيامة»^۱؛ همه‌ی صفات حضرت حق تعالی دور از ماهیت و ماده است و کلام حق تعالی، اگرچه از صفات ذات و متفاوت از قدرت است، ولی در هر صورت، ظهور کلام، چهره‌ی فعلی دارد و صفت فعلی حق را دارد و ممکن است حق در اظهار خود، چهره‌ی خلقی و تخاطب را ملاحظه نموده باشد، چنان‌که ظهور عمومی معنای کلام در زبان عرف این‌گونه می‌باشد.

«بئس المهاد»^۲.

«مهد»؛ آماده کردن و مصدر به معنای اسم مفعول؛ یعنی آماده شده است، و به همین خاطر به زمین و گهواره مهد می‌گویند و مهد به همین معناست و با آن‌که معنای مفعولی و وصفی دارد، از لبّ و حقیقت آن، معنای مکان استفاده می‌شود که به‌طور کلی معنای ماده و جسم را می‌رساند.

«اعلموا أنّکم ملاقوه وبشر المؤمنین»^۳.

راه پرهیزکاری از حق را پیشه‌ی خود کنید و بدانید که خدا را در روز حشر دیدار خواهید نمود.

منظور از دیدار در آخرت، ظهور کامل این جهان در همه‌ی چهره و جهات و بانفس و ماده می‌باشد، چنان‌که از لفظ «لقا» نیز تجسّم حقیقی و طبیعی به دست می‌آید.

«لقا» در آیات دیگر با زمینه‌های تهدید و توبیخ همراه است که می‌فرماید: «فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتّى يلاقوا يومهم الذي يوعدون»^۴، «فذرهم حتّى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون»^۵ که یوم، لقا و صعق همان بیهوشی در حضور حق تعالی است.

۲- بقره / ۲۰۹.

۱- بقره / ۱۷۴.

۴- زخرف / ۸۳.

۳- بقره / ۲۲۳.

۵- طور / ۴۵.



داستان جناب عزیر

در این جا بسیار مناسب است که به سه داستان کلی و جالب در این زمینه اشاره داشته باشیم: داستان جناب عزیر، درخواست حضرت ابراهیم و اصحاب کهف، که هر یک از اهمیت فراوانی در رابطه با امر آخرت برخوردار است.

در سوره‌ی بقره حکایت حضرت عزیر و حضرت ابراهیم، پی در پی آورده شده است که درباره‌ی موت، حیات، اماتة و احیا می‌باشد و به‌راستی هر یک استدلال علمی برای دیگران و شهودی برای این دو بزرگوار بوده است که در این مقام، هر یک به‌گونه‌ی اجمال دنبال می‌شود.

«أَو كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا، قَالَ: إِنِّي يَحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا، فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ، قَالَ: كَمْ لَبِثْتَ؟ قَالَ: يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ، قَالَ: بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ، وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ، وَلَنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ، وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا، ثُمَّ نَكْسُوهَا لِحْمًا، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ: أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^۱.

نگارنده در صدد روشن کردن حقیقت این سرگذشت بر پایه‌ی گفتار قرآن کریم است و در بیان این حکایت به این که شخصی که مرده و زنده شده چه کسی بوده، پیامبر بوده یا فردی عادی و اگر پیامبر بوده چه پیامبری و کدام یک از حضرات انبیا بوده است، نمی‌پردازد؛ گرچه روشن است که این فرد، شخصی عادی و معمولی نبوده و فرد با معرفت و صاحب اندیشه و ادراکی بوده است.

همین‌طور اموری مانند این که آن روستا کجا بوده و چه نام داشته و چگونه خراب شده، خانه‌هایش سقف داشته یا خیر، دیوارهای آن فرو ریخته بوده یا خیر، و نیز به این که مردگان آن چه کسانی و چند نفر بوده و

چرا مرده‌اند را بر نمی‌رسد و به چیستی آب و طعام آن جناب و الاغ وی که بحث‌هایی انحرافی است نمی‌پردازد تا مطالب مهم و ضروری و حقایق معنوی را درگیر مجهولات نسازد، بلکه چیزی که برای ما مهم است این است که این فرد از مردان الهی و از موحدان وارسته و والامقام درگاه الهی بوده و دارای وارستگی ویژه‌ای بوده است و پرسش وی نیز از اصل احیا و زنده ساختن مردگان نبوده و زمینه‌ی شک در نهاد وی راه نداشته، بلکه با یقین به اصل احیا، در پی ادراک و رسیدن به چگونگی زنده شدن مردگان بوده است و حق تعالی نیز با نشان دادن آن پدیده، باور وی را استوارتر کرده و به‌طور عملی و عینی، پرسش او را پاسخ داده است.

داستان عزیر به بیان قرآن کریم چنین است: کسی از روستای ویرانه‌ای که همه‌ی مردمان آن به هلاکت رسیده بودند می‌گذشت. با خود گفت: «اُنّی یحیی هذه الله بعد موتها»؛ خداوند متعال چگونه این مردگان را زنده می‌سازد؟ حق تعالی نیز او را صد سال میراند و سپس زنده ساخت و به او فرمود: چند وقت گذشته است؟ گفت: به اندازه‌ی یک روز یا بخشی از روز! حق تعالی در پاسخ فرمود: نه، صد سال است که تو مرده بودی و سرگذشت وی را چنین برای او مجسم نمود: بین آب و خوراکت چه تازه‌اند و بین جسم الاغت از هم فرو ریخته و استخوان‌هایش پوسیده است و حال ببین که چگونه استخوان‌های پوسیده بر هم سوار می‌شود و گوشت‌ها بر آن می‌نشینند و آن حیوان زنده می‌گردد.

هنگامی که آن شخص چنین پدیده‌هایی را مشاهده نمود، با خود گفت: فهمیدم که خداوند قادر متعال بر همه‌ی امور تواناست.

آیه‌ی مبارکه شگفتی‌های حیرت‌آوری را عنوان می‌کند. وارسته‌ای به دنبال اندیشه‌ی توحیدی ناگاه به مدت صدسال می‌میرد و هنگامی که



خود را می‌یابد گویی از خوابی خوش برخاسته، سخن از روز و پاره‌ای از روز پیش می‌کشد! چگونه باور کند که چه شده است؟! حق تعالی هم‌راهیان او را به دو دسته تقسیم می‌کند: آب و خوراکش - که به طور طبیعی، زودتر تباه می‌شود - دست نخورده مانده‌اند و حیوانش - که از دوام بیش‌تری برخوردار است - از هم پاشیده و پوسیده است. ناگاه می‌بیند که تکه‌های درهم ریخته و پوسیده‌ی حیوانش بر هم می‌نشینند و حیوان زنده می‌شود.

این واقعه می‌رساند هرگاه آدمی به‌راستی با ایمان و صاحب اندیشه و کردار شایسته باشد، حق تعالی او را به خود وا نمی‌گذارد و یاریش می‌نماید و به قریب نزدیک می‌سازد و در چنین مواقعی حق تعالی خود را به افراد شایسته و وارسته نشان می‌دهد که وارستگی انسان و حضور قرب الهی آثار خاص خود را دارد.

حق تعالی در این رویداد، به‌جای بیان علمی و پاسخ کلامی به‌طور عملی و عینی وارد معرکه می‌شود و مشکل را با نمایش واقعی هموار می‌سازد و حقیقت هویت این امر را با چهره‌ی عینی آن نشان می‌دهد و برخورد عملی خود را با حضور خویش مجسم می‌سازد و تنها به بیان علمی و کلامی بسنده نمی‌کند؛ چنان‌که می‌فرماید: «لو تعلمون الیقین لترونّ الحجیم»^۱؛ اگر یقین را چنان‌که هست به دست آورید به‌طور حتم جهنّم را خواهید دید، پس اگر یقین نباشد، دیدن دوزخ در کار نیست و هنگامی که دیدن در کار نباشد، یقینی وجود ندارد، اگرچه ادعا و اصطلاح، فراوان به چشم می‌خورد.

قرآن کریم می‌فرماید: «اتّقوا الله و یعلمکم الله»^۲؛ پرهیزگاری حق را پیشه کنید تا خدای توانا، معلّم علمی و عملی شما گردد و آموزگار



بی واسطه‌ی شما شود و شما دانش‌آموز بی‌واسطه‌ی مدرسه‌ی حق گردید.

عزیز، خواهان حق بوده و خدا هم او را به حقیقت رسانده است وگرنه خواهان حرف، ادعا و اصطلاح و دانستنی‌های ظاهری و صوری هرگز چنین جایگاه و برخوردی را نخواهند یافت و چنین سرنوشتی را پیدا نخواهند نمود که ثمرات پی‌گیری این امور ظاهری، همان صرف عمر و کسب حرف و ادعا و گردآوری کتاب و اصطلاح و قاعده و قانون می‌باشد که بسیاری از این قماش مردمان با همین خیالات ظاهری چنان سرمستند که هرچند دیگر از شخص حقیقت دورند، خود را از اهل حقیقت نیز برتر و بهتر می‌پندارند.

صد سال، عمر کمی نیست که این فرد وارسته مرده است، اما وی هنگامی که خود را یافته است، سخن از یک روز و پاره‌ای از روز سر می‌دهد و از این بیان الهی به‌خوبی روشن می‌گردد آن پیامبر پس از زنده شدن، همان وضعیت روحی و بدنی و سن و سال پیش از مرگ خود را داشته و عینیت نفسی، جسمی، بدنی و مادی یکسانی یافته؛ به‌گونه‌ای که گویی مرگی برای وی در کار نبوده است.

چگونه پس از صد سال آب و خوراک جناب عزیر دست نخورده مانده، ولی مرکب وی پوسیده و چگونه خودش مرده، اما تن مبارک او سالم باقی مانده است؟ همه‌ی این امور قدرت‌نمایی حق را در گوشه گوشه‌ی این پدیده آشکار می‌سازد.

قدرت حق آن‌ها را این‌گونه از یک‌دیگر جدا می‌سازد و پس از زنده‌سازی، حضرت عزیر و مرکب وی را مانند آب و خوراک تازه و با طراوت در کنار هم چنان قرار می‌دهد که گویی مرگی میان آنان رخنه نکرده و مرده و نمرده، پوسیده و نپوسیده، مانند گذشته با چهره‌ی ویژه‌ی

خود نمایان گردیده است. این امر گویاترین نشانه‌ی قدرت حق بر معاد جسمانی بدون هیچ گونه توجیه و تأویل می‌باشد و نیازی به طرح و ترسیم‌های ساختگی ندارد و در سایه‌ی پیدایش شرایط، ماده و نفس آدمی حالات و آثار ویژه‌ی خود را درمی‌یابد.

این تنها حق تعالی است که در مدرسه‌ی خود، شاگردان شایسته خود را این گونه آموزش می‌دهد و آن‌ها را بی‌واسطه، کامل می‌سازد تا جایی که جناب عزیر پس از این رویداد، بی‌محبا می‌فرماید: «اعلم أنّ الله علی کلّ شیء قدیر»^۱؛ فهمیدم که حق چگونه بر همه‌ی پدیده‌ها و همه‌ی کارها قادر و توانا می‌باشد.

چگونگی احیا و حشر جسمانی

پس از بیان این آیه‌ی مبارکه می‌توان گفت: آیات الهی در زمینه‌ی بیان معاد جسمانی به دو دسته می‌شود: دسته‌ی فراوانی از آیات پدیده‌های اخروی را همانند امور مادی توصیف می‌کند، و دسته‌ی دوم، آیاتی است که چگونگی احیا و معاد جسمانی را دنبال می‌کند. داستان عزیر و حضرت ابراهیم در زمره‌ی گروه دوم آیات است که از اهمیت بیشتری برخوردار می‌باشد، گرچه برای اثبات معاد جسمانی و بدن مادی، هر دو دسته آیات وزانی یکسان دارد.

آیا می‌توان این آیه‌ی کریمه از قرآن مجید را انکار کرد یا توجیه و تأویل نمود و آیا خدشه و ایرادپذیر می‌باشد و آیا می‌توان آن را جز بر معاد جسمانی حمل کرد و تنظیری نسبت به آن با وضعیت بدن مادی و همگون در ظرف ناسوتی دانست؟



واقعہی حضرت ابراہیم

«وإذ قال إبراهيم ربّ أرنى كيف تحيي الموتى؟ قال: أولم تؤمن؟ قال: بلى، ولكن ليطمئنّ قلبي. قال: فاتخذ أربعة من الطير فصرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبلٍ منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ يأتينك سعيّاً، واعلم أنّ الله عزير حكيم»^۱.

حضرت ابراہیم به پروردگار عرض می نماید: خدایا، نشانم ده که چگونه مردگان را زنده می کنی؟

حق تعالی در پاسخ وی می فرماید: مگر به این امر ایمان نداری؟ عرض می کند: چرا، ولی به خاطر اطمینان قلب و فزون شدن ایمان، چنین پرسشی می نمایم.

حق تعالی در پاسخ به پرسش حضرت ابراہیم می فرماید: چهار پرندہ را بگیر و آن‌ها را پاره پاره کن و هر تکه ای از آن را بر سر کوهی بگذار و سپس آنان را صدا بزن؛ با تندی و شتاب به سوی تو خواهند آمد و بدان که حق تعالی عزیز و حکیم می باشد.

در این جا سخن از اعتقاد به اصل قیامت و ایمان صوری نیست و مقام، مقام شهود و چگونگی زنده کردن مردگان به دست حق تعالی می باشد که با اعتقاد و ایمان استوار به معاد و حشر مادی نیز سازگار می باشد.

این جا مقام معرفت و رؤیت ربوبی و عرفان حقیقی و انشای حیات و چگونگی آن به دست قدرت الهی می باشد و رسیدن به چنین مرتبه ای از اطمینان و رؤیت، چیزی نیست که همه ی اهل ظاهر و همه ی مردم به دنبال آن باشند، بلکه از اهل سلوک نیز کم تر کسی به مقام قلب و اطمینان و رؤیت و شهود می رسد.

این مقام، مقام استدلال و حجّت و برهان ظاهری و منطقی نیست،



بلکه مقام دیدن است و آن هم دیدن حقیقت و احیا و زنده ساختن به دست قدرت الهی و اقتدار ربوبی است که از والاترین مقامات معنوی شمرده می‌شود و سالک در چنین مقامی به دنبال ظهور حق و تجسم عینیت‌های باطنی است نه آن که عارضه‌ی شک، گمان و سستی عقیده او را گرفتار ساخته باشد.

این پرسش حضرت ابراهیم به‌طور حتم پرسشی ابتدایی نیست و باید زمینه‌ی پیشین داشته باشد و چیزی او را از پیش سرگرم داشته باشد و بر پایه‌ی نقل، حضرت ابراهیم در کنار ساحل، مرداری را دیده که لاشخوران بر سر خوردن آن با هم به نزاع سرگرم بودند و این حالت وی را به این فکر واداشته که مرداری چنین درهم ریخته و خورده شده‌ای که هر تکه‌ای از آن را لاشخوری ربوده و جویده و بلعیده است، چگونه بی‌کم و کاست دوباره زنده می‌گردد!

تعبیر «چهار پرنده» لسان کثرت است که با «تحیی الموتی» مناسبت دارد و این که در میان حیوانات این چهار پرنده انتخاب شده به‌خاطر این است که بهتر مورد رؤیت قرار می‌گیرد و در برابر دیدگان قرار می‌گیرد و از همه‌ی حیوانات زمینی از نظر دیدن آشکارتر می‌باشد و در سرعت نیز این پرندگان تواناتر هستند: «یأتینک سعیا» و این امر می‌رساند که این پرندگان، کار احیا را با سرعت و به تندی انجام می‌دهند و آن را مجسم می‌سازند. در هم آمیختن پرندگان، گذشته از آن که پدیده‌ای مادی است، ترکیب و اختلاط را نیز در بر دارد و قرار دادن آن بر سر کوه‌های متفاوت نیز خود نشان‌گر کمال قدرت نمایی الهی و رؤیت و آشکاری آن می‌باشد.

دَم ابراهیم و احیای الهی

«ثم ادعهنَّ یأتینک سعیا»؛ خواندن و دعا، دَم ابراهیم است که گرچه کار احیا از حق تعالی است و حق تعالی فاعل و حضرت ابراهیم داعی و



متعلق احیا، و اصل حیات در پرندگان درهم کوبیده شده می‌باشد که با تندی، زندگی را در خود نمایان می‌سازد.

نگارنده در این حکایت مانند داستان جناب عزیر، کاری به بحث‌های غیر ضروری یا انحرافی ندارد و لازم نیست بررسی شده شود که نام‌های آن پرندگان چه بوده و آن گوشت‌ها بر سر چند کوه گذارده شده و نام آن کوه‌ها چه بوده و ساحل آن دریا کجا بوده و آن مردار چه حیوانی بوده است. آن چه مهم است چگونگی احیا و حیات‌بخشی مردگان به دست حضرت حق و رؤیت حضرت ابراهیم می‌باشد.

تفاوت‌های دو قصه‌ی یاد شده

دو حکایت حضرات ابراهیم و عزیر، گرچه در نتیجه با یک‌دیگر مشترک است و هر دو یک حقیقت را بیان می‌کند، در هر صورت تفاوت‌هایی میان آن دو به چشم می‌خورد که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود.

در حکایت عزیر، آیه‌ی مورد نظر، نام عزیر را مطرح نکرده، ولی در حکایت ابراهیم به‌طور مشخص از آن حضرت یاد شده است.

در حکایت عزیر، مرگ صدساله وجود دارد، بی‌آن که حضرت عزیر در آغاز از مردن خود آگاه باشد و پس از مردن و زندگی نیز دوباره از آن آگاه گردیده، در حالی که حضرت ابراهیم، خود، عمل امامت و احیاء را در حیوانات دنبال می‌نموده است.

در حکایت ابراهیم، یک امامت و احیا بوده و در حکایت عزیر متعلق احیا سه نوعیت متفاوت دارد و آب و غذای دست‌نخورده، عزیر از دنیا رفته و حمار از هم پاشیده می‌باشد که سه حالت متفاوت در زمان و جای ویژه از اهمیت فراوانی برخوردار است. چیزی که میان این دو حکایت مشترک است همان مرگ و زندگی دوباره است، به خلاف حکایت اصحاب

کهف که ممکن است بیهوشی یا خواب بوده باشد و از مرگ و مردنی حکایت نکند.

در نهایت، چیزی که از این آیه مبارکه در ارتباط با اماته و احیای حیوانات می‌توان نتیجه گرفت این است که قدرت حق تعالی به امر محالی تعلق نگرفته و اماته و احیای همین حیوانات پس از مرگ و مردن و درآمیختن اجزا که همگی نشان‌گر ماده و حفظ اجزای مادی و جسمانی آن می‌باشد، گونه‌ای از معاد جسمانی را به خوبی روشن می‌کند، با آن که این پدیده در دنیا بوده و می‌تواند با شرایط زمانی و مکانی و حالات متفاوت، اعاده‌ی جسمانی و روحانی مردگان را نمایان سازد، بدون آن که محالی در کار باشد.

اصحاب کهف

در سوره‌ی کهف، گذشته از حقایق بسیار، شگفتی‌هایی مطرح می‌شود که ویژه‌ی این سوره است.

داستان موسی و خضر، داستان ذی‌القرنین و داستان اصحاب کهف از حکایات این سوره است. داستان اصحاب افزوده بر اثبات اقتدار الهی، گویاترین نشانه‌ی تحقق کامل معاد جسم و روح است. این سوره از سوره‌های مکی است و از آیه‌ی نهم تا بیست و ششم آن سرگذشت اصحاب کهف را دنبال می‌کند و جایگاه طرح آن زمینه‌ی پیشین را می‌رساند که یهود در پی آگاهی از کتاب‌های آسمانی گذشته، چنین پرسشی از حضرت رسول اکرم ﷺ داشته‌اند و در پایان می‌فرماید: «نحن نقص عليك نبأهم بالحق»^۱؛ ما این رویداد راستین را به گونه‌ای درست برای تو بازگو می‌کنیم.



شگفتا! دسته‌ای از مردمان با ایمان - که از همه جا و همه کس بریده و ناامید شده‌اند - به غاری پناهنده می‌شوند و آنان را خواب فرا می‌گیرد و بیش از سیصد سال در خواب می‌مانند و پس از بیداری، گمان خواب یک روزه یا بخشی از یک روز را داشته‌اند.

«أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا»^۱.

حضرت حق تعالی به رسول گرامی خود می‌فرماید: چنین نیست که تنها این داستان از آیات شگفت ما بوده باشد، بلکه همگی موجودات عوالم هستی با همه‌ی ویژگی‌های فراوان خود می‌توانند مورد حیرت و شگفتی هر اندیشمند خردمندی باشد.

البته کهف و رقیم، گرچه دو عنوان است، یک سرگذشت را بیان می‌کند و تعدد عنوان، خود ویژگی دارد که درصدد بیان آن نیستیم.

«إِذْ أَوَى الْفِتْيَةَ إِلَى الْكَهْفِ»^۲.

عنوان «فتیه» نشان‌گر جوان مردی و ایمان آن‌هاست و از این سرگذشت به دست می‌آید که آنان از رخداد‌های روزگار خود به چنان ناچاری و سختی شدیدی افتاده بوده‌اند که راهی جز دوری از آن گروه و پناه بردن به پروردگارشان نداشته‌اند، چنان که گفتند: «رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا، فَضْرِبْنَا عَلَى الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا»^۳.

هنگامی که به حق پناه برده‌اند و به ظاهر به غاری روی آورده‌اند، مورد لطف الهی قرار گرفته و دعایشان به‌طور کامل اجابت می‌گردد و حضرت حق تعالی آن‌ها را به خوابی بس ژرف فرو می‌برد، در حالی که زنده بوده‌اند و مرگ، آنان را در بر نگرفته، چنان که می‌فرماید: «فَضْرِبْنَا عَلَى

۲- کهف / ۱۰.

۱- کهف / ۹.

۳- کهف / ۱۱.



آذانهم في الكهف سنين عدداً؛ ما گوش‌های آن‌ها را برای مدت سیصد سال از کارهای محسوس عملی دور داشتیم و در پایان می‌فرماید: «ثم بعثناهم» که همان رهیدن از خواب طولانی می‌باشد.

«فضرينا على آذانهم لنعلم أئى الحزين أخصى لما لبثوا أمداً»^۱.

هنگامی که بیدار شدند، این پرسش پیش آمد که «کم لبثتم» چه مدت است که در خواب بوده‌اید؟ بعضی از نازلین آن‌ها گفتند: «یوماً أو بعض یوم»؛ یک روز یا مقداری از روز، ولی دسته‌ای از بلند مرتبه‌ترین آنان گفتند: «ربکم أعلم بما لبثتم»؛ خدا مدت خواب شمارا بهتر می‌داند، و این خود نشان‌گر شناخت و بینش تمام آن‌هاست.

از این پرسش و پاسخ‌های متعدد بر می‌آید که تعداد آن‌ها چندان نیز کم نبوده که در پرسش و پاسخ به طور جمع عنوان می‌شود و همین‌طور بر می‌آید که خودشان یک‌دیگر را مورد خطاب قرار می‌دادند و پرسش و پاسخ را مطرح می‌ساختند، چنان‌که می‌فرماید: «و كذلك بعثناکم لیتساءلوا»؛ ما آن‌ها را بیدار ساختیم تا از یک‌دیگر پرسند و به هم پاسخ دهند.

«وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه»^۲.

در این آیه‌ی مبارکه چگونگی برخورد خورشید با غار را به گونه‌ای بیان می‌کند که گذشته از نداشتن آزار و آزرده‌گی؛ کمال مناسبت و ملامت نیز برای آن‌ها فراهم می‌شده است. لطافت نسیم خورشید، روند حرکتی خود را بدون گرمایی شدید، دنبال می‌کرده و ترمم قدم‌های خورشید، چنان آن‌ها را در خوابی خوش فرو برده بوده که هر چند خواب بوده‌اند



ولی گویی بیدارند: «تَحْسِبُهُمْ اِيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ»^۱ و زمین برای آنان مانند گهواره‌ای بوده که بی‌نیاز از مادر و مربی آنان را پهلوی به پهلوی می‌نموده تا رنج و ناآرامی باعث فرسایش جسم و نیروهای مادی آن‌ها نگردد: «تَقَلَّبُهمْ ذَاتِ الْيَمِينِ وَذَاتِ الشَّمَالِ»^۲.

جناب سگ مهربان و باوفای آن‌ها مانند شیری بر در ورودی غار سینه نهاده تا نگهبان زندگی و هیأت آن‌ها باشد: «وَکَلَبُهُمْ بِاسْطِ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ».

حالت آن‌ها در این خواب خوش به گونه‌ای بوده که هر بیننده‌ای را در صورت آگاهی به ترس و گریز و می‌داشته و چهره‌ی آمیخته به خواب و بیداری آنان چنان بوده که مورد وحشت دیگران قرار می‌گرفته است؛ زیرا چینش ظاهری آن‌ها با حالت درونی آن‌ها همگونی نداشته و خفتگانی بیدارگونه با چشمانی باز بوده‌اند و حرکت شمال و جنوب، خود نشان‌گر ناهماهنگی ظاهری بوده است: «لَوْ اَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَّيْتْ مِنْهُم فِرَارًا وَ لَمَلَّتْ مِنْهُم رِعْبًا»^۳.

پس از بیداری آن‌ها برای آگاهی دقیق از وضعیت خارج و خود، آزمایشی را پیش کشیده‌اند که خود دارای لطایفی چند بوده است که به دنبال این حرکت و برخورد، همه‌ی مردمی که به گونه‌ای درگیر ذهنیت مسأله‌ی معاد و توهمات آن بوده‌اند از وضعیت آن‌ها واقف می‌گردند: «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرْقِكُمْ هَذِهِ اِلَى الْمَدِينَةِ»، «وَكَذَلِكَ اَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا اَنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ، وَاَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا»^۴.

ما چنین امری را پیش آوردیم تا همه‌ی مردم بدانند وعده‌ی الهی حق است و برای تحقق قیامت شبهه‌ای وجود ندارد.

۱- کهف / ۱۷.

۲- کهف / ۱۸.

۳- کهف / ۱۹.

۴- کهف / ۲۱.



پس از آگاهی مردم، همه کنار غار گرد آمدند، گرچه آن‌ها دیگر روند زندگی را چندان دنبال نکردند و عمرشان به پایان رسید؛ چنان‌که می‌فرماید: «فقالوا ابنوا علیهم بنیاناً ربهم أعلم بهم»؛ گفتند برای اینان آرامگاه و مسجدی بنا کنید تا یاد آن‌ها زنده بماند.

سرگذشت اصحاب کهف با آن‌که زمینه‌ی آگاهی و رشد همگان در دریافت درست پدیده‌ی معاد را پیش آورد، درباره‌ی جایگاه آن‌ها پرسش‌های دیگری وجود دارد که قرآن مجید آن را پی‌نمی‌گیرد؛ چنان‌که می‌فرماید: «ربهم أعلم بهم».

می‌توان ویژگی‌های این رویداد را در چند فراز این‌گونه بیان داشت:
الف. این سرگذشت، موضوع خواب سیصد ساله‌ی شماری از مردم با ایمان را بیان می‌کند، در حالی که در سرگذشت حضرت ابراهیم و عزیر، مسأله‌ی مرگ و زنده شدن و احیا و اماتة در کار بوده است. داستان ابراهیم درباره‌ی اماتة و احیای پرندگان است و داستان عزیر، مرگ آدمی و حیوان و طراوت و تازگی آب و طعام را می‌رساند.

ب. در سرگذشت ابراهیم و اصحاب کهف موضوع ماجرا یگانه بوده، در حالی که سرگذشته عزیر، حالات سه‌گانه داشته است. طراوت آب و خوراک، مرگ انسان بدون از هم پاشیدن جسم و از هم پاشیدن جسم حیوان، و بازگشت همه‌ی این‌ها به طراوت و تازگی و در ظرف زمانی و مکانی واحد، ایجاد سه‌گانگی ویژه‌ای به‌طور غیرعادی و با دید ظاهر بسیار جای تأمل دارد و دقت‌پذیر است.

آیا باید گفت: در همان زمان و مکان یکسان فضای حاکم و ویژگی‌های موجود برای هر یک از موضوعات سه‌گانه متفاوت بوده و باید چنین دیدی به آن‌ها داشت، با آن‌که اقتدار حق و اراده‌ی الهی بر همه‌ی ویژگی‌ها و شرایط حاکم می‌باشد؟



ج. در سرگذشت اصحاب کهف باید گفت هماهنگی ویژه‌ای وجود داشته تا شرایط موجود برای این افراد فراهم گشته است؛ وضعیت غار، تناسب روند حرکت خورشید با غار و مهم‌تر از این‌ها انتقال و تغییر جای بدن‌های آن‌ها که عامل تن‌درستی و طبیعی بودن آن‌ها بوده، برخی از این امور است.

چیز دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که هر چیزی با وجود شرایط و امکانات می‌تواند تحقق پذیرد مگر آن‌که امتناع ذاتی داشته باشد و ممکن نباشد. حیوانات درهم کوبیده حرکت می‌کنند و زنده می‌شوند، خواب بس درازی بر دسته‌ای حاکم می‌شود بدون آن‌که زندگی محسوس از آنان دور گردد، و به‌گونه‌ای متفاوت پدیده‌هایی تحقق می‌یابد که در همه‌ی این‌ها گذشته از وجود شرایط و تحقق علل و اسباب مادی و ظاهری، اقتدار حق و تحقق قدرت مطلق حضرت الهی در آن به‌گونه‌ای آشکار نمایان است.

چیزی که از سرگذشت اصحاب کهف و دیگر سرگذشت‌ها به‌خوبی روشن می‌گردد این است که موضوع همه‌ی این امور، روح و جسم به همراه یک‌دیگر مورد نظر بوده و همه‌ی این امور با هماهنگی ویژه‌ای موضوع اماته و احیا، خواب و بیداری قرار گرفته است.

این آیات، هماهنگی روح و جسم و ارتباط تنگاتنگ آن را می‌رساند و به این ترتیب جای هرگونه تأویل از میان برداشته می‌شود و بیان آشکار و رسا و گویایی برای معاد جسمانی و روحانی فراهم می‌آورد. چگونگی می‌شود با وجود این آیات، راه تأویل و توجیه را پیش گرفت و در راستای اعتقاد به معاد جسمانی مشکلی پیش آورد و معاد را به عقلانی و تجردی منحصر دانست.



دیگر آیات معاد جسمانی

لازم است آیات دیگری در زمینه‌های گوناگون معاد جسمانی ذکر شود تا راه هر توهمی را بر مخالفان و تأویل‌گرایان بسته شود.

«رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ»^۱.

لسان اجتماع همگانی مردم در روز قیامت نشان‌گر تشکلی مادی مانند وضعیت دنیا است؛ اگرچه ویژگی‌های آخرتی را نیز نباید از نظر دور داشت. هم‌چنین آیاتی مانند: «فَكَيْفَ إِذَا جُمِعْنَاكُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ»؛ حشر همگانی معقول و اجتماع محسوس مانند دنیا را می‌رساند.

«يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ»^۲.

سیاهی و سفیدی چهره‌های کافران و مؤمنان از لوازم قهری پوست می‌باشد و این‌گونه صفات گرچه با عوالم مثالی سازگار است، ظهور مباشری آن با ماده‌ی محسوس همراه می‌باشد.

«جَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^۳.

سخن از گسترش زمین بهشت آخرت است که به اندازه‌ی آسمان‌ها و زمین است. مفاهیمی مانند زمین، گستردگی آن و آسمان‌های دنیا همگی هم‌سنخی همگون این‌گونه پدیده‌ها را می‌رساند.

«وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا، بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»^۴.

روزی و زندگی نزد حق تعالی در این آیه با هم آمده و این‌گونه نیست که مجرد نفسانی با استفاده از رزق منافاتی داشته باشد و لازم نیست رزق را مجرد به حساب آورد و باید آن را بر معنای فراگیر خود حمل نمود که حکایت کاملی از همانندی آن رزق و دنیا را می‌رساند.

۱- آل عمران / ۹.

۲- آل عمران / ۱۰۶.

۳- آل عمران / ۱۶۹.

۴- آل عمران / ۱۲۳.



«انَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ»^۱.

جایگاه منافقان در پایین‌ترین مراحل و مکان‌های دوزخ و آتش می‌باشد که ظهور مادی آن مشهود است و قابل انکار نمی‌باشد.

«یریدون أن یخرجوا من النار، وما هم بخارجین منها»^۲.

دوزخیان در جهنم می‌خواهند از آتش خارج شوند و چنین اراده‌ای تحقق نمی‌یابد. خروج از آتش، خود نشان‌گر خروجی مادی و مکان‌دار از آتشی مادی است.

«اولئك شرّ مکانا»^۳.

آیه‌ی شریفه صراحت در مکان دارد و بدترین مکان معرفی می‌نماید که نشان‌گر دوزخ و آتش جسمانی و مادی است.

«وإذ تخرج الموتی بإذنی»^۴.

خروج مردگان و زنده شدن دوباره‌ی آن‌ها به دست حضرت مسیح با همان شکل ظاهری و بدن مادی نشان‌گر خروج مردگان از قبرها در قیامت با همین وضعیت مادی است.

آیه‌ی مبارکه در نوع خود مانند داستان حضرت ابراهیم، عزیز و اصحاب کهف می‌باشد، گرچه دارای ویژگی‌هایی متفاوت از آن می‌باشد. ویژگی مهمی که در این آیه نسبت به حضرت عیسی دارد و برتر از موارد همانند خود می‌باشد این است که لسان اعجاز دارد و حضرت مسیح را فاعل زنده کردن مردگان می‌داند؛ اگرچه اذن و فرمان الهی در آن وجود دارد.

«ویوم نحشرهم جمیعا»^۵.

۲- مائده / ۳۶.

۱- نساء / ۱۴۵.

۴- مائده / ۱۱۰.

۳- مائده / ۶۰.

۵- انعام / ۲۰.

حشر جمعی مردگان در قیامت، لسان مادی محسوس دارد که در آیات پیشین عنوان جمع و قیام را دارد.
«فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون»^۱.

آیات متعددی چشاندن عذاب را مطرح می‌کند: «یذوقوا عذاب»^۲، «فلیذوقوه حمیم و غساق»^۳، «ذوقوا عذاب الحریق»^۴ «ذوقوا عذاب الخلد»^۵، «ذوقوا عذاب النار»^۶، «فذوقوا عذابی»^۷، «ذوقوا مسّ سقر»^۸ که همه نشان‌گر وجود ذایقه و حس چشایی است؛ به گونه‌ای که قابل تأویل و انکارپذیر نیست، گذشته از آن که با وجود حس چشایی همه‌ی حواس واقع و ممکن آدمی ثابت می‌شود؛ زیرا وجود هر گونه حسی لازمه‌ی مساوی با ذوق و ذایقه دارد و تحقق آن مؤونه‌ی زیادی ندارد، چنان که آیات متعددی مس عذاب یا اخذ را مطرح می‌نماید: «فتمسّکم النار»^۹، «لن تمسّنا النار»^{۱۰} «ولا تمسّوها بسوء»^{۱۱}، «فیأخذکم عذاب یوم عظیم»^{۱۲}، «لیمسّن الذین كفروا منهم عذاب ألیم»^{۱۳} که همه نشان از مادی بودن عذاب آخرت دارد.

«والوزن یومئذ الحقّ، فمن ثقلت موازینه فاولئك هم المفلحون، ومن خفّت موازینه»^{۱۴}.

آیات متعددی وزن، حق، سنگینی و سبکی کردار آدمی را مطرح

۱- انعام / ۳۰	۲- ص / ۹
۳- ص / ۵۷	۴- آل عمران / ۱۸۱
۵- یونس / ۵۲	۶- سجده / ۲۱
۷- قمر / ۳۹	۸- قمر / ۴۸
۹- هود / ۱۱۳	۱۰- آل عمران / ۲۴
۱۱- اعراف / ۷۳	۱۲- انعام / ۱۵
۱۳- مائده / ۷۳	۱۴- اعراف / ۸

می‌سازد: «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة»^۱، «فمن ثقلت موازينه»^۲ که مادی بودن آن را می‌رساند بی‌آن که قالب مثالی از آن استفاده شود؛ زیرا عالم مثالی، خالی از سنگینی و سبکی است و سنگینی و سبکی و وزن از آثار ویژه‌ی ماده و عالم مادی است.

«لأملئن جهنم منكم أجمعين»^۳.

وصف پُری برای دوزخ آن هم با بیان «منكم أجمعين» نشان از جسم و مکان و ماده دارد و جمعیت و همراهی همگان در وضعیت ویژه‌ی محیطی، حکایت تمامی از فضا و ماده و مادی بودن جهنم دارد.

«ونادی أصحاب الجنة أصحاب النار»^۴.

بازخوانی اهل آتش از سوی اصحاب بهشت در بیان وصول آن‌ها به وعده و وعید الهی «وبینهما حجاب» که حجاب میان آن‌هاست و آیات دیگری که همسایگی اهل بهشت و دوزخ و اعراف را بیان می‌کند، تمامی لسان مادی و جسمانی دارد و توجیه‌بردار نیست.

«فيجعله في جهنم»^۵.

از این آیه‌ی مبارکه، ظرفیت جهنم و دوزخ به‌خوبی به دست می‌آید که خود وجود فضا و مکان را می‌رساند.

«فبشرهم بعذابٍ أليمٍ يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لأنفسكم، فذوقوا ما كنتم تكنزون»^۶.

«یحمی علیها» شدت احساس حرارت آتش دوزخ را می‌رساند:

«فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم» همگی از ابزاری حکایت دارد که با آن دوزخیان را داغ می‌کنند و جاهای حساس بدن آن‌ها را به آتش

۱- انبیاء / ۴۷.

۲- اعراف / ۸.

۳- اعراف / ۱۸.

۴- اعراف / ۴۴.

۵- انفاق / ۳۲.

۶- توبه / ۳۵.



می سوزانند و البته همه‌ی این موقعیت و حالت‌ها با همان نقدینه‌ی مادی دنیایی می‌باشد که همگی بیان حالات عذاب و آتش و شکنجه‌ی مادی و جسمانی را دارد و همراه روح و نفس آدمی می‌باشد.

«قل نار جهنم أشدّ حرّاً لو كانوا یقفهون»^۱.

وجود حرارت و بیان شدّت حرارت، خود دلیل بر مادی بودن آتش و عذاب دارد.

«یوم یحشرهم کان لم یلبثوا إلاّ ساعة من الناریتعارفون بینهم»^۲.

حکایت روز حشر و قیامت با تندی و سرعت و لسان «ساعة من النهار» خود زمان و مکان را به دنبال دارد و چنین موقعیتی با معاد روحانی صرف سازگار نیست و همه‌ی ویژگی‌ها و ملازمات زمانی مانند مکان و مادیت را به دنبال دارد.

«من ورائه جهنم ویسقی من ماءٍ صدید یتجرّعه، ولا یکاد یسیغه، ویأتیة

الموت من کلّ مکان، وما هو بمیت، ومن ورائه عذاب غلیظ»^۳.

آیه‌ی مبارکه از دوزخی خبر می‌دهد که بدترین آب‌های چرک و خون آلود و کثیف‌ترین افراد و موجودات را به افراد سزاوارش به ضرب و زور می‌نوشانند و این نوشابه و نوشیدنی، چنان غیرگوارا، بدبو و بدمزه است که جرعه جرعه خورده می‌شود و چنان اثری دارد که مرگ را از همه سو در آن‌ها چهره می‌دهد، بدون آن‌که بمیرند و این افراد برای خود باک‌کردار ناپسند دنیایی، عذاب فراوان آماده می‌سازند.

آب چرک آلود، نوشیدن جرعه جرعه و مرگ بدون مردن و غلظت عذاب، همگی اوصاف مادی و جسمانی عذاب دوزخ را می‌رساند.

چگونه می‌شود این ویژگی‌ها را مجرد یا مثالی پنداشت در حالی که

۲- یونس / ۴۵.

۱- توبه / ۸۱.

۳- ابراهیم / ۱۶- ۱۷.



همگی از نشانه‌ها و ویژگی‌های ماده می‌باشد، مگر آن‌که راه تأویل و توجیه‌های بی‌مورد، کسی را به انحراف کشاند و حقایق و معانی قرآنی را به گونه‌ی درست درنیابد.

«انما يؤخّروهم لیوم تشخص فیہ الأبصار مهطعین مقنعی رؤوسهم، لا یرتد إلیهم طرفهم وأفتدّتهم هواء»^۱.

چشم‌ها در آن روز از حرکت باز می‌ایستند و سرهای دسته‌ای بالا ننگه داشته می‌شود و از هول و وحشت آن روز کسی چشم به هم نمی‌زند و دل‌ها از هرگونه تصمیم‌گیری تهی می‌گردد. همه‌ی این‌ها حکایت از روزی دارد که در آن اوصاف سخت و ناهنجاری برای جسم، دل، سر و مژگان آدمی به بار می‌آورد و تمامی حکایت از وجود افرادی دارد که روح و جسم را با هم دارند.

همین طور در آیات بعدی این سوره از روزی که این زمین به زمین دیگری تبدیل می‌شود خبر می‌دهد: «یوم تبدّل الأرض غیر الأرض والسموات»^۲ و مجرمان را به غل و زنجیر می‌کشند: «مقرنین فی الأصفاد سرایلهم من قطران و تغشی و جوههم النار»^۳؛ جامه‌ی آن‌ها از قطران است و آتش آن را فرا گرفته است. این ویژگی نیز می‌رساند آنان چهره‌ی مادی خود را دارند و از این رو باید از تأویلات مثالی و تجردی دوری کرد.

«لها سبعة ابواب»^۴.

دوزخ هفت در دارد و هر دری ویژه‌ی گروهی از گناه‌کاران می‌باشد: «لکلّ باب منهم جزء مقسوم»، «فادخلوا أبواب جهنّم خالدين فیها»^۵ که دخول و ابواب و قسمت میان آن‌ها نشان از نوعیت ملموس مادی دارد.

۱- ابراهیم / ۴۳.

۲- ابراهیم / ۴۸.

۳- ابراهیم / ۴۹ - ۵۰.

۴- حجر / ۴۴.

۵- نحل / ۲۹.

متقین هستند که در باغ‌ها و چشمه‌سارهای بهشت به سر می‌برند و آسوده و بدون هیچ رنجی رو در رو بر تخت‌های بهشتی نشسته‌اند که تمامی ویژگی‌های مادی و حالات همگون با دنیا را بیان می‌کند.

«وکلّ انسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً»^۱.

نامه‌ی هر انسانی را برگردنش می‌افکنیم و برای وی در روز قیامت نامه‌ی سرگشاده‌ای ظاهر خواهیم ساخت. ترسیم آیه از نامه، گردن و نامه‌ی گشوده، همگی شکلی مادی و محسوس است؛ چنان‌که در آیه‌ی بعد می‌فرماید: «اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً»^۲؛ کتابت را بخوان، همین گواه بر عملکرد تو می‌باشد. قرائت و خواندن کتاب و خطابی این گونه همگی از ظاهری محسوس خبر می‌دهد.

«ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصمياً»^۳.

ظاهر مادی آن به‌خوبی نشان از حالتی همگون با وضعیت دنیا دارد و از کوری، کری و گنگی و چهره و صورت سخن می‌گوید؛ اگرچه شرایط متناسب با آخرت و ویژگی‌ها و آثار آن جهان را نباید از نظر دور داشت.

اشکال و پاسخ

اگر از آیات الهی مادی و جسمانی بودن معاد استفاده می‌شود باید درباره‌ی حق تعالی نیز که طرف خطاب است منظور گردد و چنین چیزی ممکن نیست. پس از کجا معلوم که نسبت به افراد آخرتی نیز در تخاطب با دیگران صورت مادی مورد نظر باشد و اگر لسان حال از همه‌ی این آیات به دست می‌آید و تخاطب حقیقی مادی در کار نیست باید برای اهل آتش نیز چنین موقعیتی ملاحظه شود.

۲- اسراء / ۱۴.

۱- بنی‌اسرائیل / ۱۲.

۳- اسراء / ۹۷.

در پاسخ این اشکال باید گفت: همه‌ی گفت‌وگوهای الهی با زمینه‌های گوناگونی که می‌پذیرد، چهره‌های ظهوری و ایجادی دارد و همگی با عنوان «چهره‌ی فعلی» حق تعالی یاد می‌گردد و این چهره نیز می‌تواند در قالب فرشتگان و موکلان اهل آتش نمایان گردد و آن‌ها نیز - گرچه مجرد هستند - می‌توانند چهره‌ی ظهوری، مادی و مثالی داشته باشند و ظهور فعلی مادی نسبت به مجرد با مشکل علمی یا فلسفی روبه‌رو نیست و حضرت حق تعالی می‌تواند در همه‌ی سطوح فعلی و ظهوری خود از مادی تا مثالی و مجرد خطاب و کلام داشته باشد و در برابر، این انسان است که با همه‌ی موجودی خود در چهره‌ی جمععی به گفت‌وگو بر می‌خیزد و تمام چهره‌ی مادی و مجرد خود را به حال و قال و نهران و عیان مورد مخاطبه و گفت‌وگو قرار می‌دهد، چنان‌که این معنا از آیات الهی روشن می‌گردد.

افزوده بر این، رؤیت در مقام تخاطب و مادی بودن آن نسبت به حق و خلق متفاوت می‌باشد؛ زیرا اصل و دلیل مادی بودن روح و نفس را بر عالم آخرت حاکم می‌داند و تنها مشکل در فهم نوع و چگونگی آن برای انسان است؛ برخلاف مقام حق که دلیل و قاطعیت اعتقاد بر جسمانی نبودن و دور بودن حق تعالی از ماده را پی می‌گیرد که در این صورت، موقعیت عادی تخاطب را محدود می‌سازد. پس اگر گفته می‌شود عالم آخرت هم مجرد است و هم مادی و مجرد را به همراه مادی بودن دارد، برای آن است که دلیل چنین ایجابی را اقتضا می‌کند و مخالفتی را لازم ندارد؛ برخلاف وحدت حق که چهره‌ی مادی بودن را ندارد و دلیل امتناع آن را پی می‌گیرد و دیگر نباید از ظهور تخاطب، همگونی حق و خلق را دنبال نمود که زمینه‌ی متفاوت و بلکه معکوس را دارد. البته، باید روشن باشد که در مقام تخاطب، تناسب حاکم است و حضرت حق نیز با



آن ناهمگون نیست که در مقام تشخیص تخاطب، ظهور مناسب فعلی حق حاکم است؛ همان طور که در بیان «إني أنا ربك» و «اني أنا الله» و در دیگر موارد تخاطب در دنیا و آخرت آن را در جای خود بیان داشته ایم و در این نوشتار آن را پی نمی گیریم.

«يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون»^۱.

روز قیامت روزی است که بر علیه همه ی کارهای زشت آدمی گواه های فراوانی پیدا می شود و زبان آدمی به زبان می آید و می گوید که زبان چه گفته و دست های همگان و پاهای آدمیان سخن می گوید و بیان می دارد که هر یک از اعضا و جوارح چه کرده است.

هنگامی که جوارح آدمی و اعضای مادی آدمی این گونه عمل می نمایند پس همه ی اعضا و جوارح باطنی و جوارحی و قلبی نیز می تواند چنین نماید و در قیامت همه ی هویت آدمی زبان دار می شود و گواه رفتاری آدمی می گردد.

از این آیه به خوبی برمی آید که دست، پا و زبان - و آن هم همان دست و پا و زبان دنیایی - گواه کردار آدمی می باشد و با همه ی تفاوتی که میان عالم ماده ی دنیایی و آخرتی وجود دارد، وحدت ماهیت موجودی آدمی در آن نمایان است.

«إذ رأيتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً، وإذا ألقوا منها مكاناً ضيقاً مقرّنين دعوا هنالك ثبوراً...، قل: أذلك خير أم جنة الخلد»^۲.

این آیات، از مکان، مکان بعید، شنیدن، خشم و مکان تنگ و به هم

۱- نور / ۲۴.

۲- چون آتش دوزخ را از مکانی دور بینند خروش و فریاد وحشتناک دوزخ را از دور به گوش خود می شنوند و چون آن کافران را در زنجیر بسته به مکان تنگی از جهنم درافکنند در آن حال همه فریاد و اوایلا از دل برکشند. فرقان / ۱۲ - ۱۵.



فشرده سخن پیش می‌کشد و همه‌ی این امور نشان‌گر وضعیتی کاملاً مادی و مشابه دنیایی است؛ اگرچه در ویژگی‌های خود با دنیا متفاوت می‌باشد.

«ولو تری إذا المجرمون ناكسوارؤوسهم عند ربهم، ربنا، أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا»^۱.

مجرمان، نزد پروردگار خویش سرافکنده می‌گویند: خدایا، دیدیم و شنیدیم، ما را برگردان تا کارهای شایسته انجام دهیم. این بیان، همه‌ی ویژگی‌های مادی و جسمانی را همراه دارد و قابل توجیه و تأویل‌پذیر نیست؛ چنان‌که در آیه‌ی بعد نیز می‌فرماید: «لأملئَنَّ جهنم من الجنة والناس أجمعين»^۲ که وصف انباشتن دوزخ از ناسپاسان خود از ویژگی‌های مادی است. هم‌چنین «فذوقوا بما نسيتم»^۳ از خواص امور مادی است.

در آیه‌ی بیستم این سوره می‌فرماید: «وأما الذين فسقوا فمأواهم النار، كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها، وقيل لهم ذوقوا عذاب النار»^۴.

جایگاه اهل فسق، آتش است و هرگاه اراده‌ی خروج در سر ببروراندند، بازگردانیده شوند. اوصافی مانند خروج، بازگشت، مکان، ذائقه و چشیدن از ویژگی‌های ماده است.

«يوم تقلَّب وجوههم في النار»^۵.

روزی که چهره‌های آنان در آتش چرخانیده شود و آرزو در دل آن‌ها زنده گردد و گویند: «يا ليتنا أطعنا الله»؛ حالاتی مانند حالات مادی در دنیا را حکایت می‌کند.

۲- هود / ۱۱۹.

۱- سجده / ۱۲.

۴- سجده / ۲۰.

۳- سجده / ۱۴.

۵- احزاب / ۶۶.



«فاهدوهم إلى صراط الجحيم، وقفوهم أنهم مسؤلون»^۱.

در جای مخصوصی فرمان ایست کامل برای همه‌ی دوزخیان صادر می‌گردد و همه‌ی مردم مورد پرسش قرار می‌گیرند تا جایگاه سیر و حرکت خود به سوی دوزخ را به‌خوبی دریابند. این آیه و همه‌ی آیات بعدی جایگاهی مادی را به تصویر می‌کشد.

جایگاه بهشتیان و روبه‌رویی با یک‌دیگر با میوه‌ها و جام‌های شراب نیروبخش و گوارا بدون آن‌که ایجاد مستی و سستی کند و همراه «قاصرات الطرف» همگی نشان‌گر ماده و جسم می‌باشد، چنان‌که به دسته‌ای از آن‌ها اشاره شد.

«وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها: سلام عليكم، طبتم، فادخلوها خالدين»^۲.

خوبان گروه‌گروه به سوی بهشت موعود روانه می‌گردند و هنگامی که به بهشت می‌رسند درهای بهشت به سوی آن‌ها گشوده می‌شود و نگهبانان بهشت به آنان می‌گویند: خوش آمدید، بفرمایید و برای همیشه در بهشت بمانید. همه‌ی این عنوان‌ها حالات مادی جسمانی همگون با دنیا را دارد.

«إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون في الجحيم ثم في النار يسجرون»^۳.

بودن زنجیرها در گردن آن‌ها و کشیده شدن در آب جوشان و سپس افکنده گشتن در آتش، تمامی ویژگی‌های ماده و جسم را بیان می‌کند بدون آن‌که تأویل یا توجیهی بپذیرد.

«يوم يعرض الذين كفروا على النار»^۴.

۲- زمر / ۷۳.

۱- صافات / ۲۳ - ۲۴.

۴- احقاف / ۲۰.

۳- مؤمن / ۷۱ - ۷۲.

«وَأزلفت الجنة للمتقين غير بعيد»^۱.
 «هذه النار التي كنتم بها تكذبون»^۲.
 «خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر مهطعين إلى
 الداع، يقول الكافرون هذا يوم عسر»^۳.

عرضه داشتن بر آتش و زیور بهشت و دیدن آتش از ویژگی های
 همگون دنیایی است اگرچه ویژگی های آخرتی را نیز نباید از نظر دور
 داشت.

«في جنّات النعيم، متكئين عليها متقابلين، يطوف عليهم ولدان مخلّدون
 بأكواب وأباريق، ولحم طير ما يشتهون، وأصحاب اليمين في سدر مخضود،
 وطلح منضود، وظلّ ممدود، وماءٍ مسكوب، وفاكهة كثيرة، وفرش مرفوعه،
 وأصحاب الشمال في سموم وحميم وظلّ من يحموم»^۴.
 «سأصليه سقر، ... لواحة للبشر، عليها تسعة عشر»^۵.
 «وجوهٌ يومئذ ناضرة، إلى ربّها ناظرة، ووجوهٌ يومئذ باسرة»^۶.

۱- و آن روز بهشت را برای اهل تقوا نزدیک آرند تا هیچ دور از آن نباشند. ق / ۳۱.

۲- طور / ۱۴.

۳- از هول آن کافران به خواری چشم بر هم نهند و سر از قبرها برآورده مانند ملخ به عرصه‌ی
 محشر منتشر شوند. قمر / ۷-۸.

۴- در بهشت پر نعمت جاودانی بهره‌ورند، همه رویه‌روی هم بر آن سریرها می‌نشینند و
 پسرانی که حسن و جوانی آنان ابدی است گرد آن‌ها خدمت می‌کنند با کوزه‌ها و مشربیه‌ها
 و جام‌های پر از شراب و گوشت مرغان و هر غذایی مهیا باشند. در سایه‌ی درختان سدر
 پرمیوه‌ی بی‌خار و درختان پربرگ سایه‌دار و در طرف نهر آب‌های روان و زلال و میوه‌های
 بسیار و فرش‌های پر بها. و اما اصحاب شقاوت که نامه‌ی عملشان در دست چپ است در
 عذاب باد سموم و آب جوشان باشند و سایه‌ای از دود آتش دوزخ. واقعه / ۱۲-۴۳.

۵- ما منکر قرآن را در دوزخ افکنیم، ... آن آتش بر آدمیان رو نماید. بر آن آتش نوزده تن موکل
 هستند. مدثر / ۳۰.

۶- آن روز رخسار گروهی از شادی نورانی است. حق را به چشم مشاهده نمایند و روی



«خذوه، فغلوه، ثمّ الجحيم صلّوه، ثمّ في سلسلة ذرعها سبعون ذرعاً فاسلكوه»^۱.

«يوم يخرجون من الأجدات سراغاً كأنّهم إلى نصب يوفضون»^۲.

«إنّ للمتقين مفازاً، حدائق وأعناباً، وكواعب أتراباً، وكاساً دهاقاً»^۳.

نگارنده تنها در صدد اثبات این امر است که عوالم آخرتی، منحصر در عوالم مجرد و مثالی نیست و از چنان گستردگی برخوردار است که همه‌ی عوالم پیشین را در خود جای می‌دهد، بدون آن که عوارض عوالم ناسوتی را داشته باشد.

از همه‌ی این آیات به دست می‌آید که عالم آخرت، بیگانه از عالم دنیا نیست و هویتی همگون و وحدتی گسترده دارد که همه‌ی عوالم وجودی را با هم مرتبط و مانوس می‌سازد.

روح مجرد، نفس ناطقه و بدن مادی آدمی با همه‌ی عوالم مثالی متصل و منفصل و ویژگی‌ها و اوصاف این مراتب وجودی در عوالم برزخی و آخرتی (قیامت و بهشت و دوزخ) موجود و محفوظ می‌باشد، گرچه هر یک از عوالم دنیایی، برزخی یا آخرتی، با حاکمیت شرایط و علل و اسباب خصوصی و عمومی خود، آثار و ویژگی‌های متفاوتی دارد؛ بی آن که این خصوصیات منافاتی با تجرد روحانی و مادیت جسمانی داشته باشد.

گروهی دیگر عبوس و غمگین است. قیامت / ۲۲ - ۲۴.

۱- او را بگیرد و در غل و زنجیر کشید تا باز او را به دوزخ افکنید، آن‌گاه به زنجیری که طول آن هفتاد ذراع است به آتش درکشید. حاقه / ۳۰ - ۳۲.

۲- آن روزی که به سرعت سر از قبرها برآورده و به سوی بت‌ها و نتیجه‌ی پرستش غیر خدا می‌شتابند. معارج / ۴۳.

۳- متقیان را در آن جهان هر گونه آسایش است. باغ‌ها و تاکستان‌هاست. و دخترانی که در خوبی مانند یک‌دیگرند. و جام‌های پر از شراب. نبأ / ۳۱ - ۳۴.



زنده کردن و میراندن از مظاهر قدرت حضرت الهی می‌باشد و اسم حی را به ظهور می‌رساند و مظهر اماته از صفات جلالی حق می‌باشد. صفات احیا و اماته در همه‌ی عوالم و منازل وجودی کلی و جزئی، طولی و عرضی، ظاهری و باطنی، با شرایط و ویژگی‌های خود پدیدار می‌گردد؛ خواه احیا و اماته در عوالم دنیایی و پیش از مرگ باشد و یا پس از آن، و خواه طبیعی باشد یا ارادی و یا دیگر اقسام مرگ که در جای خود آمده است.

قیامت ظرف ظهور کامل اماته و احیا می‌باشد، و پس از قیامت و در جحیم و نعیم، مرگی رخ نخواهد داد؛ چراکه هیچ یک از اسمای الهی و صفات احیا و اماته افول و فنا ندارد.

اوصاف بسیار فراوانی که درباره‌ی قیامت و اهل بهشت و دوزخ در قرآن مجید یاد گردیده، منافاتی با روح مجرد آدمی یا نیروهای مادی و جسمانی ندارد و هویت تجردی و مادی در همه‌ی مراحل و منازل برزخی و آخرتی مانند دنیا محقق می‌باشد.

در همه‌ی آیات الهی و قرآن کریم با آن گستردگی و صحت ویژه‌ی خود، هیچ گواهی بر معاد روحانی تنها یا جسمانی تنها وجود ندارد؛ چنان‌که هیچ گواهی بر قالب مثالی تنها یا بدن اختراعی در کار نمی‌باشد. همه‌ی این عقاید و تصوّرات پیش از آن‌که ناشی از دلایل علمی، فلسفی یا دینی باشد ناشی از مشکلات تصوّری صاحبان این پندارها می‌باشد.

با فرض اعتماد کلی همگان بر علمی و دینی بودن مسالک خود، هر یک به گونه‌ای راه هماهنگی کلام و فلسفه با شریعت را دنبال نموده و از صرف تعبّد تا جمع تبرّعی یا تأویل و توجیه میان علم به (معنای کلامی و فلسفی) با دین و شریعت کوشیده‌اند، به طوری که اگر مشکلات تصوّری

برآمده از پیش فرض‌هایی که مورد نقد قرار می‌گیرد نمی‌بود، هیچ کسی انکار و مخالفتی با معاد روحانی - جسمانی قرآن نمی‌کرد و همه‌ی اهل دیانت بر آن اتفاق نظر می‌داشتند.

ابن سینا و معاد جسمانی

جناب شیخ، برداشت درست و کاملی از قرآن مجید درباره‌ی معاد جسمانی داشته و به‌خوبی مادی بودن عوالم آخرتی همراه روح مجرد را ادراک نموده و به آن اعتقاد کامل داشته است، گرچه در ادراک عقلی و چگونگی تحقق معاد جسمانی با عقاید فلسفی خویش مشکل داشته که این مشکل از برداشت ناقص وی - مانند دیگر فیلسوفان - از خصوصیات و اوصاف ذاتی و عرضی ماده و جسم ناشی بوده است.

پس مشکل عقلی - فلسفی حضرات نسبت به وجود ماده در عوالم آخرتی به‌خاطر برداشت ناقص از ماده و عوارض ذاتی - به‌گفته آن‌ها - است که آنان را به چنین عقایدی کشانده است وگرنه پس از ادراک کامل و درست از ماده و خصوصیات و اوصاف مادی آن اگر تصویری درست می‌داشتند، مشکلی در جهت تحقق ماده در آخرت و اوصاف مادی در عوالم آخرتی پیدا نمی‌کردند.

فهرست واژه‌های معاد در قرآن کریم

در این جا لازم است برای آگاهی هرچه بیش‌تر از مفاهیم آیات الهی درباره‌ی معاد، فهرست کاملی از عناوین معاد که در آیات قرآن کریم آمده است ارائه گردد.

این فهرست به دست می‌دهد که نزدیک به ۱۴۶۳ مورد در آیات قرآن کریم از معاد سخن گفته می‌شود که بالحاظ موارد تکراری نزدیک به ۴۴۸

مورد غیر تکراری در مورد معاد به دست می‌آید و تنها در ده سوره در مورد قیامت آیه‌ای وجود ندارد و نزدیک بیست و چهار سوره نیز عناوین مشترک کلی دارد، اگرچه در جزئیات متفاوت می‌باشد و بیش‌ترین آیات معادی در سوره‌ی بقره، آل عمران، اعراف، صافات و واقعه وجود دارد و در بیان عنوان‌های انتخابی، از آیاتی که درباره‌ی مرگ می‌باشد یادی نمی‌شود؛ اگرچه در شمارش آیات، موارد مرگ به‌شمار آمده است.

همه‌ی آیات الهی معاد چهره‌ای همگون با دنیا دارد؛ اگرچه از جهت کیفیت، تفاوت‌های بسیاری میان موقعیت‌های دنیایی و آخرتی دیده‌می‌شود. در میان آیات الهی در رابطه با عالم آخرت نمی‌توان آیه‌ای پیدا نمود که از عالم آخرت، ترسیم مادی تنها بی‌لحاظ روح یا روح بدون لحاظ هویت جسمانی داشته باشد و نصوص آیات و ظواهر بسیاری از آن، لسان جمعی و همگون دارد که با این بیان بسیاری از یافته‌های فلسفی و کلامی درباره‌ی معاد با آیات الهی بیگانه به نظر می‌رسد.

نکته‌ی دیگری که باید مورد اهمیت قرار گیرد این است که معاد و بزرگی آن بدون لحاظ ادراک عالی توحید و اقتدار حق ادراک‌پذیر نمی‌باشد و کسانی که می‌خواهند این پدیده را به‌طور عادی و با عقل همگانی دنبال کنند، هرگز در این میدان موفقیتی به دست نخواهند آورد؛ زیرا عقل عادی و ظرف مادی ناسوتی، توان ادراک بزرگی هویت آخرتی را ندارد.

ادراک درست عالم آخرت، ادراک کامل توحید و اقتدار آن حضرت را لازم دارد؛ چنان‌که قرآن مجید پدیده‌ی معاد را پیچیده با حقایق مبده مطرح ساخته است.

در پایان شایان ذکر است که درک معاد روحانی و مراتب والای عوالم آخرتی و جنّت لقا و قرب ربوبی برای خواص نیز قابل ادراک نمی‌باشد و وصول به این‌گونه حقایق باید به‌طور ویژه دنبال شود.

خداوند مَنان توفیق ادراک کامل و وصول معنوی به حقایق ربوبی و
حشر آخرتی را نصیب دوستانش بفرماید.

فهرست واژه‌های معاد در قرآن کریم

سوره‌ی حمد: «عالمین»، «یوم الدین»، «الصراط».

(۳ مورد موجود، ۳ مورد انتخابی)

سوره‌ی بقره: «بالغیب»، «بالآخرة»، «بالیوم الآخر»، «عذاب عظیم»،
«عذابُ أليم»، «النار التي وقودها الناس والحجارة»، «أعدت للكافرين»،
«جَنّات تجري»، «كلّما رزقوا منها من ثمرة رزقا»، «أزواج مطهّرة»، «فيها
خالدون»، «يميتکم ثمّ يحييکم»، «إليه ترجعون»، «أصحاب النار»، «أصحاب
الجنة»، «ملاقوا ربّهم»، «یوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئا»، «ثمّ بعثکم»،
«يحي الله الموتى»، «لن تمسنا النار»، «یوم القيامة»، «الآخرة»، «فلا يخفّ
عنهم العذاب»، «ولا هم ينصرون»، «عذاب مهین»، «دار الآخرة»، «وما هو
بمزرحة من العذاب»، «لمثوبة من عند الله»، «یأتی الله بأمره»، «ما تقدّموا
لأنفسکم»، «لن یدخل الجنة»، «أجره عند ربّه»، «أصحاب الجحیم»، «یأت
بکم الله جميعا»، «إليه راجعون»، «فأصابه الأرض بعد موتها»، «إذ تبرأ الذين
اتبعوا»، «لو أن لنا كرة»، «تقطعت بهم الأسباب»، «ما هم بخارجین من النار»،
«لا یكلّمهم الله یوم القيامة»، «ما أصبرهم علی النار»، «شديد العقاب»،
«خیر الزاد»، «فحسبه جهنّم»، «لبئس المهاد»، «یدعون إلى النار»، «أنکم
ملاقوه»، «موتوا ثمّ أحياهم»، «وهي خاوية علی عروشها»، «يحي هذه الله
بعد موتها»، «فأماته الله مائة عام ثمّ بعثه»، «أرني كيف تحي الموتى»، «یوف
إلیکم أجرهم»، «توفّي کلّ نفس».

(۷۹ مورد موجود، ۵۴ مورد انتخابی)



آل عمران: «والله عزيز ذو انتقام»، «إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ»، «وَقُودِ النَّارِ»،
 «تَحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ»، «حَسَنَ الْمَآبِ»، «سَرِيعَ الْحِسَابِ»، «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ
 أَلِيمٍ»، «وَفِي تِلْكَ نَفْسٌ»، «لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ»، «إِلَىٰ اللَّهِ الْمَصِيرُ»، «يَوْمَ تَجِدُ»،
 «أَخْلَقَ لَكُمْ»، «أَحْيَىٰ الْمَوْتَىٰ»، «إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ»، «فِيؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمَ»، «وَلَا
 يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ»، «أُولَئِكَ جَزَائِهِمْ»، «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ»، «فَفِي
 رَحْمَةِ اللَّهِ»، «هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»، «وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»، «وَجَنَّةٍ
 عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، «مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ»، «حَسَنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ»،
 «مَأْوَاهُمُ النَّارُ»، «يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ»، «فَرِحِينَ
 بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ»، «يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ»، «وَابْتَغُوا رِضْوَانَ اللَّهِ»، «لَا
 يَجْعَلُ لَهُمْ حِفْظًا فِي الْآخِرَةِ»، «بِمَا قَدَّمْتُمْ أُيُودِيَكُمْ»، «مَنْ تَدَخَلَ النَّارَ»، «تُوفِّئْنَا
 مَعَ الْآبِرَارِ»، «لَا يَخْزَنَّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

(٧٠ مورد موجود، ٣٤ مورد انتخابی)

نساء: «تَسْأَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ»، «سَيَصْلُونَ سَعِيدًا»، «فَسَوْفَ نَصْلِيه نَارًا»،
 «نَدْخَلَكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا»، «وَيُؤْتِ مَنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا»، «نَطْمَسُ وُجُوهًا
 فَنُرْدُهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا»، «كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ»، «وَنَدْخَلُهُمْ مَدْخَلًا ظَلِيمًا»،
 «حَسَنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا لِيَجْمَعَنَّكُمْ»، «فَجَزَاءُهُ جَهَنَّمَ»، «فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ»،
 «دَرَجَاتٌ مِنْهُ وَمَغْفِرَةٌ وَرَحْمَةٌ»، «إِنْ يَعْفُو عَنْهُمْ»، «فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا»،
 «وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ»، «أَنَّ الْمَنَافِقِينَ فِي الدَّرِكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ»، «أَعْتَدْنَا
 لِلْكَافِرِينَ»، «فَسِيحْشِرْهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا».

(٦٣ مورد موجود، ١٩ مورد انتخابی)

مائده: «مِنَ الْخَاسِرِينَ»، «أَجْرٌ عَظِيمٌ»، «يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ»،
 «شَرًّا مَكَانًا»، «جَنَاتِ النَّعِيمِ».

(٣٥ مورد موجود، ٥ مورد انتخابی)



انعام: «النور المبين»، «إذ وقفوا على النار فقالوا: يا ليتنا نُرد»، «لورد ولعادوا لما نهوا عنه»، «كذبوا بقاء الله»، «أنتكم الساعة»، «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض»، «ينفخ في الصور»، «عذاب الهون»، «دارالسلام»، «النار مثوكم»، «لكل درجات مّمّا عملوا»، «عاقبة الدار»، «سيجزيهم بما كانوا يفترون»، «سيجزيهم وصفهم»، «بلقاء ربّهم»، «سوء العذاب»، «يوم يأتي بعض آيات ربّك»، «أمرهم إلى الله».

(٥٠ مورد موجود، ١٨ مورد انتخابی)

اعراف: «والوزن يومئذ الحقّ»، «من خفت موازينه»، «يوم يبعثون»، «أنك من المنظرين»، «كما بدءكم تعودون»، «فيها تموتون ومنها تخرجون»، «خالصة يوم القيمة»، «فذوقوا العذاب»، «لهم من جهنّم مهاد ومن فوقهم غواش»، «وبينهما حجاب»، «وعلى الأعراف رجال»، «نزعنا ما في صدورهم من نحل»، «كذلك نخرج الموتى»، «إلى ربّنا منقلبون»، «تُجزى المعتدين»، «سنزيد المحسنين»، «ذرأنا لجهنّم».

(٧٥ مورد موجود، ١٦ مورد انتخابی)

انفال: «لهم درجات عند ربّهم ومغفرة ورزق كريم».

(٢٤ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)

توبه: «أعظم درجة عند الله»، «أبداً»، «يوم يحمى عليها في نار جهنّم فتكوى بها جباههم»، «إنّ جهنّم لمحيطة بالكافرين»، «سيرحّمهم الله»، «مرجون لأمر الله».

(٥٣ مورد موجود، ٦ مورد انتخابی)

يونس: «ثمّ يعيده»، «يروا العذاب الأليم»، «دعوهم فيها سبحانك اللهم»، «وتحيّتهم فيها سلام»، «وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين»، «تقضي بينهم»، «ترهقهم ذلّة».

(٤٠ مورد موجود، ٥ مورد انتخابی)

هود: «يَسْتَعْشِرُونَ ثِيَابَهُمْ»، «وَاتَّبَعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةَ»، «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ»، «عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ»، «عَذَابٌ يَوْمٌ مَحِيطٌ»، «وَأَنَا لِمَوْفُوهِمُ نَصِيبُهُمْ غَيْرُ مَنْقُوصٍ»، «فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»، «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ».

(٤٥ مورد موجود، ٧ مورد انتخابی)

يوسف: «لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»، «وَالْأَجْرَ الْآخِرَةَ خَيْرٌ».

(١٢ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

رعد: «شَدِيدُ الْمَحَالِ»، «سَوْءٌ إِلَى رَبِّ»، «عَقَبَى الدَّارِ»، «طُوبَى لِهِمْ وَحَسَنَ مَا بَ»، «إِلَيْهِ مَا بَ».

(٢٥ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

ابراهيم: «لَنَهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ»، «أَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ»، «مَنْ وَرِثَهُ جَهَنَّمَ»، «وَيَسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ»، «جَهَنَّمَ يَصِلُونَهَا»، «وَبِئْسَ الْقَرَارُ»، «قَلَّ تَمَتُّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ»، «يَقُومُ الْحِسَابُ مَهْطَعِينَ مَقْنَعِي رُؤُوسِهِمْ»، «تَشَخَّصَ فِيهِ الْأَبْصَارُ»، «يَوْمَ تَبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ»، «مَقَرَّيْنِ فِي الْأَصْفَادِ»، «سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ»، «وَتَغْشَى وَجُوهَهُمُ النَّارُ».

(٢٧ مورد موجود، ١١ مورد انتخابی)

حجر: «يَوْمَ يَبْعَثُونَ»، «لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ، لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جِزَاءٌ مَقْسُومٌ»، «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعَيْونَ»، «لَا يَمْسُهُمْ فِيهَا نَصَبٌ، وَمَا هُمْ مِنْهَا لِمُخْرَجِينَ».

(٢٣ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

نحل: «أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ»، «جَنَّاتٍ عَدْنٍ»، «وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُونَ»، «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ».

(٤٦ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی).

بنی اسرائیل (اسراء): «فَإِذَا جَاءَ وَعْدَ الْآخِرَةِ لِيَسُوءَ وَجُوهَهُمْ»، «وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا»، «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ»، «وَنُخْرِجُ لَهُ

يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً»، «إقرء كتابك»، «كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً»، «يوم ندعوا كلُّ أناسٍ بإمامهم»، «من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى»، «ونحشرهم يوم القيمة علوّ وجوههم عمياً وبكماً وصماً»، «مأواهم جهنّم»، «كلّما خنت زنادهم سعيراً».

(٤١ مورد موجود، ١٠ مورد انتخابی)

كهف: «ماكثين فيه أبداً»، «مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصيتها»، «وعرضنا جهنّم يومئذ للكافرين عرضاً»، «لهم جنّات الفردوس نزالاً».

(٣٧ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

مريم: «يوم الحسرة»، «أي الفريقين خير مقاماً وأحسن ندياً»، «وإن منكم إلاّ واردها»، «ونسوق المجرمين إلى جهنّم ورداً»، «وكلّهم آتية يوم القيامة فرداً».

(٣٢ مورد موجود، ٥ مورد انتخابی)

طه: «إن الساعة آتية»، «كلّ نفس بما تسعى»، «لهم درجات العلى»، «يوم ينفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً»، «فيذرها قاعاً صفصفاً»، «لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً»، «وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلاّ همساً»، «يومئذ لا تنفع الشفاعة إلاّ من أذن له الرحمن».

(٣٥ مورد موجود، ٨ مورد انتخابی)

انبيا: «أقترب للناس حسابهم»، «حين لا يكفون عن وجوههم النّار ولا عن ظهورهم»، «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة»، «وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها»، «فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا»، «لهم فيها زفير»، «وهم في ما اشتتت أنفسهم خالدون».

(٣٦ مورد موجود، ٧ مورد انتخابی)

حج: «زلزلة الساعة شيء عظيم»، «تذهل كلّ مرضعة عمّا ارضعت»،



«وتضعُ كلُّ ذات حمل حملها»، «وترى الناس سكارى و ما هم بسكارى»،
«قطعت لهم ثياب من نار يصب من فوق رؤوسهم الحميم»، «ولهم مقامع من
حديد»، «كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها».

(٤٣ مورد موجود، ٦ مورد انتخابی)

مؤمنون: «اولئك هم الوارثون»، «فإذا نفح في الصور فلا أنساب بينهم»،
«فمن ثقلت موازينه»، «ومن خفت موازينه».

(٤٥ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

نور: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم»، «فوفاه حسابه»،
«يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار».

(١٧ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

فرقان: «سمعوا لهاغيظاً وزفيراً»، «وإذا ألقوا منها مكاناً ضيقاً مقرنين»،
«وادعوايثوراً كثيراً»، «يوم يعرض الظالم على يديه».

(٣٤ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

شعراء: «يوم لا ينفع مال ولا بنون»، «وأزلفت الجنة للمتقين»، «وبرزت
الحجيم للغاوين»، «فككبوا فيها هم الغاؤون».

(٤٧ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

نمل: «وهم من فزع يومئذ آمنون»، «فكبت وجوههم في النار».

(٢٥ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

قصص: «وما عند الله خير وأبقى»، «ويلكم ثواب الله خير لمن آمن»،
«كلّ شئ هالك إلا وجهه».

(٣٨ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

عنكبوت: «إليّ مرجعكم»، «وانّ الدار الآخرة لهي الحيوان».

(٣٥ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

روم: «لا يخلف الله وعده»، «يلبس المجرمون»، «يقسم المجرمون»،



«فيومئذ لا ينفع الذين ظلموا معذرتهم».

(٢٥ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

لقمان: «لهم جنّات النّعيم»، «ما خلقكم ولا بعثكم إلاّ كنفسٍ واحدة»،
«واخشوا يوماً لا يجزي والد عن ولده».

(١٧ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

سجده: «ثمّ يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة ممّا تعدّون»، «إذا
المجرمون ناكسوا رؤوسهم»، «فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا» «العذاب
الأكبر».

(١٧ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

الأحزاب: «تحيّتهم يوم يلقونه سلام»، «يسألك الناس عن الساعة قل إنّما
علمها عند الله»، «وما يدرك لعلّ الساعة تكون قريباً».

(٢٦ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

سبأ: «ويوم يحشرهم جميعاً»، «وإنيّ لهم التناوش من مكان بعيد»،
«وحبل بينهم وبين ما يشتهون».

(٣٥ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

فاطر: «وهم يضطرخون فيها».

(٢٦ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)

يس: «إنّا جعلنا في أعناقهم أغلالاً»، «ونفخ في الصور فإذا هم من
الأجدات إلى ربّهم ينسلون»، «يا ويلنا من بعثنا من مردنا»، «فاليوم لا تظلم
نفس شيئاً»، «إنّ أصحاب الجنّة اليوم في شغل فاكهون»، «في ظلّ على
الأرائك متكئون»، «لهم فيها فاكهة».

(٤٢ مورد موجود، ٧ مورد انتخابی)

صافات: «لهم عذاب واصب»، «أنّها شجرة تخرج في أصل الجحيم»،
«طلعها كأنه رؤوس الشياطين».



(٨٠ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

ص: «والطير مشدودة»، «وعندهم قاصرات الطرف أتراب»، «فليذوقوه حميم وغساق»، «لأملئن جهنم منك وممن تبعك».

(٣٣ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

زمر: «من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل»، «أفأنت تنقذ من في النار»، «لو أن إلى كربة»، «ووقيت كل نفس ما عملت».

(٥١ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

مؤمن: «يوم التلاق»، «يوم التناد»، «دار القرار»، «يقوم الأشهاد، حاق بهم».

(٥١ مورد موجود، ٥ مورد انتخابی)

سجده: «لهم أجر غير ممنون»، «ذلك جزاء أعداء الله النار»، «لهم فيها دار الخلد»، «عذاب غليظ».

(٢٤ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

شورى: «يوم الجمع»، «يوم لا مرد له».

(١٩ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

زخرف: «فأنا منهم منتقمون»، «لا خوف عليكم اليوم».

(٣٢ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

دخان: «يوم نبطش البطشة الكبرى»، «ان شجرة الزقوم طعام الأثيم كالمهل يغلي في البطن كغلي الحميم»، «خذوه فاعتلوه إلى سواء الجحيم»، «مقام أمين»، «جنات وعيون»، «يلبسون من سندس واستبرق»، «زوجناهم بحور عين».

(٣١ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

جاثية: «وترى كل أمة جاثية كل أمة تدعى إلى كتبها».

(٢٠ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)

- احقاف: «يعرض على النار»، «تجزون عذاب الهون».
- (٢٠ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)
- محمد ﷺ «تحتها الأنهار».
- (١٨ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)
- فتح: «يعذب المنافقين».
- (١٠ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)
- حجرات: «لهم مغفرة وأجر عظيم».
- (١ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)
- ق: «رجع بعيد، سائق وشهيد»، «وقال قرينه هذا ما لدي عتيد»، «ألقيا في جهنم»، «يوم الخلود».
- (٢٦ مورد موجود، ٥ مورد انتخابی)
- ذاريات: «أنما توعدون لصادق».
- (١١ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)
- طور: «أن عذاب ربك لواقع»، «متكئين على سرر مصفوفة»، «يطوف عليهم غلمان كأنهم لؤلؤ مكنون»، «عذاب السموم».
- (٢٦ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)
- النجم: «جنة المأوى»، «وأن سعيه سوف ترى»، «الجزاء الأوفى».
- (١٧ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)
- القمر: «خشعاً أبصارهم»، «يوم يسحبون في النار على وجوههم».
- (٣١ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)
- الرحمن: «شواظ من نار ونحاس»، «يعرف المجرمون بسببهم»، «قاصرات الطرف»، «لم يطمثهن أنس ولا جان»، «فيها فاكهة ونخل ورمان»، «حور مقصورات في الخيام».
- (٢٧ مورد موجود، ٦ مورد انتخابی)

واقعه: «سرر موضوعة»، «بأكواب وأباريق»، «سدر مخضود»، «طلح
منضود»، «ظل ممدود»، «ماء مسكوب»، «سموم وحميم».

(۷۱ مورد موجود، ۵ مورد انتخابی)

حدید: «لیقوم الناس بالقسط».

(۱۹ مورد موجود، ۱ مورد انتخابی)

مجادله:

(۱۲ مورد موجود، ۰ مورد انتخابی)

حشر:

(۸ مورد موجود، ۰ مورد انتخابی)

ممتحنه:

(۴ مورد موجود، ۰ مورد انتخابی)

صف:

(۲ مورد موجود، ۰ مورد انتخابی)

جمعه:

(۴ مورد موجود، ۰ مورد انتخابی)

مناقون:

(۳ مورد موجود، ۰ مورد انتخابی)

تغابن:

(۸ مورد موجود، ۰ مورد انتخابی)

طلاق:

(۶ مورد موجود، ۰ مورد انتخابی)

تحريم:

(۶ مورد موجود، ۰ مورد انتخابی)



ملك: «سمعوا لها شهيقاً وهي تفور»، «كلما ألقى فيها فوج».

(١٩ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

قلم: «يوم يكشف عن ساق».

(١٦ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)

حاقه: «الحاقّة ما الحاقّة»، «في سلسلة ذرعها سبعون»، «الاطعام إلا من

غسلين».

(٣٩ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

معارض: «يوم كان مقداره خمسين ألفاً سنة»، «أنّها لظي نزاعة للشوى».

(٢٥ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

نوح:

(٦ مورد موجود، ٠ مورد انتخابی)

جن:

(٨ مورد موجود، ٠ مورد انتخابی)

مزل:

(٧ مورد موجود، ٠ مورد انتخابی)

مدثر: «عليها تسعة عشر»، «لواحة للبشر»، «كأنهم مستنفرة».

(٢٥ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

قيامه: «أين المفرّ»، «وجوه يومئذ باسرة».

(٢٣ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

دهر: «سلاسل وأغلالاً».

(٢٠ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)

مرسلات: «ويل يومئذ للمكذّبين».

(٣٦ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)

نبأ: «إنّ جهنّم كانت مرصداً»، «حدائق وأعناباً»، «كواعب أترباً».



ب

ب



(٢٧ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

نازعات: «لمردودون في الحافدة»، «الطامة الكبرى».

(٢٤ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

عبس: «الصفة»، «يوم يفرّ المرء»، «عليها غبرة ترهقها قتره».

(١٢ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

تكوير: «إذا الوحوش حشرت»، «إذا الجحيم سعرت»، «إذا الجنة أزلقت».

(١٤ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

انفطار: «انّ الأبرار لفي نعيم»، «وانّ الفجار لفي جحيم»، «والأمر يومئذ لله».

(١٢ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

مطففين: «ليوم عظيم»، «ما عليون»، «كتاب مرقوم»، «يشهده المقربون»،

«تعرف في وجوههم نضرة النعيم»، «يستقون من رحيق مختوم»، «ختامه

مسك»، «مزاجه من تسنيم»، «عيناً يشرب بها المقربون».

(٣٢ مورد موجود، ٩ مورد انتخابی)

انشقاق: «ألقت ما فيها وتخلت»، «من أوتي كتابه بيمينه»، «وأما من أوتي

كتاباه وراء ظهره».

(١٧ مورد موجود، ٣ مورد انتخابی)

بروج: «واليوم الموعود»، «ولهم عذاب الحريق».

(٣ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

طارق: «يوم تبلى السرائر».

(٤ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)

أعلى: «ثمّ لا يموت فيها ولا يحيى»، «والآخرة خير وأبقى».

(٢ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

غاشية: «ناراً حامية»، «تسقى من عين آنية»، «ليس لهم طعام إلا من

ضريح لا يسمن ولا يغني من جوع»، «وجوه يومئذ ناعمة فيها عين جارية»،

«فيها سر مرفوعة»، «وأكواب موضونة»، «ونمارق مصفوفة»، «وزرابي ميثوثة»، «ان إينا اياهم»، «ثم ان علينا حسابهم».

(١٩ مورد موجود، ١٢ مورد انتخابي)

فجر: «ان ربك لبالمرصاد»، «وجيء يومئذ بجهنم»، «وأدخلي جنتي».

(١١ مورد موجود، ٣ مورد انتخابي)

بلد: «أصحاب المشأمة»، «عليهم نار مؤصدة».

(٣ مورد موجود، ٢ مورد انتخابي)

شمس: «وقد خاب من دسها»، «فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها».

(٢ مورد موجود، ٢ مورد انتخابي)

ليل: «ناراً تظلي»، «لا يصلها إلا الأثقي»، «ولسوف ترضى».

(٨ مورد موجود، ٣ مورد انتخابي)

ضحى: «والآخرة لك من الأولى».

(١ مورد موجود، ١ مورد انتخابي)

انشرح:

(٠ مورد موجود)

تين: «ثم ردناه أسفل سافلين».

(٣ مورد موجود، ١ مورد انتخابي)

علق: «لنفساً بالناصية»، «ناصية كاذبة خاطئة»، «فليدع ناديه، سندع

الزبانية».

(٥ مورد موجود، ٤ مورد انتخابي)

قدر:

(٠ مورد موجود)

بينه:

(٢ مورد موجود، ٠ مورد انتخابي)



زلزال: «وإذا زلزلت الأرض زلزالها»، «وأخرجت الأرض أثقالها»، «وقال الانسان ما لها»، «يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها»، «يومئذ يصدر الناس أشتاتاً»، «ليروا أعمالهم»، «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره»، «ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره».

(٩ مورد موجود، ٩ مورد انتخابی)

عدييات: «إذا بعث ما في القبور»، «وحصل ما في الصدور».

(٣ مورد موجود، ٢ مورد انتخابی)

قارعه: «القارعة»، «ما القارعة»، «و ما ادراك ما القارعة»، «يوم يكون الناس كالفراس المبيثوث»، «وتكون الجبال كالعهن المنفوش»، «فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية»، «وأما من خفت موازينه فأمه هاوية»، «وما أدراك ماهيه»، «نار حامية».

(١١ مورد موجود، ١١ مورد انتخابی)

تكاثر: «لو تعلمون علم اليقين»، «لترونّ الجحيم»، «ثمّ لترونّها عين اليقين»، «ثمّ لتسئلنّ يومئذ عن النعيم».

(٦ مورد موجود، ٤ مورد انتخابی)

عصر:

(٠ مورد موجود)

همزه: «ما أدراك ما الحطمة - نار الله الموقدة»، «التي تطّلع على الأفتدة»، «أنّها عليهم مؤصدة»، «في عمد ممددة».

(٧ مورد موجود، ٥ مورد انتخابی)

فيل: «كعصف مأكول».

(١ مورد موجود، ١ مورد انتخابی)

قريش:

(٠ مورد موجود)

معاون: «فويل للمصلين».

(۲ مورد موجود، ۱ مورد انتخابی)

کوثر:

(۰ مورد موجود)

کافرون:

(۰ مورد موجود)

نصر:

(۰ مورد موجود)

لهب: «ما أغنى عنه ماله وما كسب - سيصلى ناراً ذات لهب».

(۵ مورد موجود، ۲ مورد انتخابی)

اخلاص:

(۰ مورد موجود)

فلق:

(۰ مورد موجود)


ناس:

(۰ مورد موجود)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بخش سوم: 

اندیشه های کلامی

دیدگاه مرحوم خواجه

جناب خواجه در متن تجرید، پس از آن که دو دلیل وجوب ایفای به وعد و حکمت بالغه را برای ثبوت اصل قیامت قرار می‌دهد، می‌فرماید:

«والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه»^۱.

خداوند متّان نسبت به کردار شایسته‌ی مؤمنان، وعده‌ی ثواب داده و استیفای چنین وعده‌ای در عرض تکلیف و عمل ممکن نیست و تنها در راستای عمل و در عالمی دیگر که آخرت است ممکن می‌باشد و در آخرت، آدمی دوباره زنده می‌شود و بدون آن که تکلیف و مسؤولیتی در کار باشد، جزای کردار خوب خود را می‌بیند.

دلیل دیگر، حکمت پروردگار است که مردم را به اوامر و نواهی تکلیف کرده است. پس واجب است ثواب و عقابی که بر این گونه تکالیف مترتب است محقق گردد و اگر درباره‌ی محقق نشدن وعید بحثی باشد در جهت وعده‌ی حق، امکان تخلف آن نیست.

معاد به مقتضای حکمت بالغه‌ی حق ضرورت دارد و دلایل یاد شده

۱- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۲۰.

در جهت اثبات اصل معاد کافی است، و معاد جسمانی را ثابت نمی‌نماید و با معاد فقط روحانی نیز استیفای غرض حاصل می‌گردد. خواجه گوید: اثبات معاد جسمانی از ویژگی‌های دین نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد و به قول مرحوم علامه - شارح تجرید - آیات فراوانی بر این امر دلالت می‌کند و افزون بر این که معاد امری ممکن است، دلیلی بر محال بودن آن وجود ندارد.

جناب علامه می‌فرماید: معاد جسمانی ممکن است زیرا مراد از اعاده، جمع اجزای پراکنده است و چنین امری به ضرورت جایز است و خداوند قادر متعال توان چنین اعاده‌ای را دارد.

جناب علامه می‌فرماید: غرض از بیان خواجه، پاسخ‌دهی به اعتراض فلاسفه بر معاد جسمانی است. وی گوید: اجزایی که لازم است در قیامت جمع گردد اجزای اصلی بدن است که با نفس مجرد محشور می‌شود و لازم نیست دیگر اجزای بدن اعاده گردد و اجزای اصلی بدن آدمی در همه‌ی مدّت عمر به حال خود باقی است و جزو بدن دیگری نمی‌گردد و چنین امری گذشته از آن که به لسان عقل ممکن است، دین نیز به قوت بر ضرورت آن اصرار ورزیده، چنان که این امر به‌خوبی از آیات و اخبار فراوانی مشاهده می‌شود.

منظور خواجه از امکان معاد جسمانی تنها امکان اعاده اجزای اصلی بدن آدمی در قیامت است، در حالی که در پیش گفته شد که چنین اعاده‌ای با مباحث علمی هماهنگی ندارد و ما در بدن آدمی چیزی به نام اجزای اصلی نمی‌شناسیم و اگر گفته‌ی برخی از متکلمان ملاحظه شود که روح نیز مادی است، دیگر روح آدمی حقیقت ثابتی نخواهد داشت و



همه‌ی هویت نفسانی و جسمانی آدمی درگیر تغییر و تبدیل خواهد بود و به‌طور دایم در سیر و حرکت به سر خواهد برد و بقایی برای آن نمی‌باشد. ادعای ضرورت دین نسبت به اصل معاد یا معاد جسمانی است، ولی چگونگی معاد یا نوع معاد جسمانی امری روشن نیست؛ چه رسد به آن که ضروری باشد و اساساً می‌شود گفت: محال است معاد، خلود و ابدیت با ماده‌ی متغیر - هر نوعی که باشد - صورت پذیرد و در این صورت احاله‌ی معاد جسمانی با دلایل عقلی مطرح می‌گردد و دیگر جایی برای امکان باقی نمی‌ماند. پس کسانی که مثل شیخ و دیگران می‌گویند: عقل در چگونگی اعاده راه ندارد و تنها به شرع باید تمسک نمود درصدد اندیشه‌ای به‌گونه‌ی اندیشه‌های کلامی نیستند و موضوع را دقیق‌تر از آن می‌دانند، در حالی که در جهت معاد روحانی، این مشکل را ندارند و عقل و شرع را مبین آن می‌شمارند.

جناب علامه در شرح عبارت خواجه سخن تازه‌ای ندارد و به شرح عبارت خواجه بسنده می‌کند. وی می‌گوید: فیلسوفان نخستین، معاد جسمانی را نفی کرده و دین‌مداران مطلق معاد را مورد اثبات قرار داده‌اند و بر ثبوت معاد جسمانی، ضرورت دین نبی و آیات فراوانی از قرآن مجید دلالت دارد و با آن که امری ممکن است شرع نبی نیز آن را مورد تأکید قرار داده است و هر مؤمنی لازم است آن را بپذیرد: «اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني، وأطبق المليون عليه، ... واستدلّ على ثبوت المعاد الجسماني بأنّه أمر معلوم بالضرورة من دين النبي ﷺ، والقران دلّ عليه في آياتٍ كثيرة مع أنّه ممكن، فيجب المصير إليه، وإتّما قلنا بأنّه ممكن؛ لأنّ المراد من الاعادة جمع الأجراء المتفرقة، وذلك جائز بالضرورة».

اوائل، نصرانیان، اهل تناسخ، غزالی (از اشاعره)، ابن هیثم (از کرامیه) و دسته‌ای از امامیه و صوفیه بر این عقیده‌اند که مکلف و هویت مسؤول و مورد مؤاخذه و پاداش در دنیا تنها نفس مجرد آدمی است و ماده و صرف بدن نقشی در آن ندارد و به صورت قهری در معاد نیز نفس مجرد است که مورد ثواب و عقاب و خطاب و عتاب قرار می‌گیرد.

علامه در پاسخ اعتراض فیلسوفان که ذکر آن به تکرار گذشت گوید: اجزای اصلی مکلف در بدن وی وجود دارد و ممکن نیست که این اجزاء جزو بدن دیگری گردد و آدمی در روز محشر با همین اجزای اصلی محشر می‌شود و مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد.

البته، اشکال این پاسخ در پیش عنوان گردید و روشن شد که چنین اجزایی در بدن آدمی وجود ندارد و همه‌ی اجزای مادی بدن آدمی قابل تغییر و تبدل است و یا اساساً چنین ادعایی دلایل اثباتی به همراه ندارد و به صورت قهری در پاسخ به اشکال یاد شده باید پاسخ مناسبی داد.

علامه به برخی از گروه‌ها و افراد نفی و انکار معاد جسمانی را نسبت داد و به بیان وی آنان اعاده و هویت فردی آدمی را منحصر به نفس مجرد می‌دانند؛ این در حالی است که چنین استنادهایی بدون تحقیق تاریخی است و چندان دقیق و درست نمی‌باشد و عبارت ایشان بسیار کلی است و به‌ویژه در نسبت دادن آن به حکیمان نخستین یا فیلسوفان یونان سندی را ارایه نمی‌دهند و ابهام و اجمال فراوانی به همراه دارد.

علامه‌ی حلی در ادامه گوید: «أَنَّ الْحَشْرَ فِي الْمَعَادِ هُوَ لِهَذَا الْبَدَنِ الْمَشْهُودِ. هَذَا أَصْلُ عَظِيمٍ، وَاثْبَاتُهُ مِنْ أَرْكَانِ الدِّينِ، وَجَاهِدَهُ كَافِرٌ بِالْإِجْمَاعِ، وَمَنْ لَا يَثْبِتُ الْمَعَادَ الْبَدَنِيَّ وَلَا الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَأَحْوَالَ الْآخِرَةِ فَانَّهُ كَافِرٌ إِجْمَاعًا.»

ولا خلاف بين أهل الملل في امكانه؛ لأنَّ الله تعالى قادر على كلِّ مقدور، ولا شك أنَّ ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن، وقد نصَّ الله تعالى عليه في قوله: «أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم، ومن يحيى العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة...» والقران مملو من ذكر المعاد، وإن اختلفوا في كَيْفِيَّةِ الاعادة والاعدام.»

والقول باثبات المعاد البدني الذي هو أصل الدين وركنه إنَّما يتمُّ على مذهب الإمامية؛ لأنَّ الطريق إلى اثباته ليس إلاَّ السمع، فإنَّ العقل إنَّما يدلُّ على امكانه لا على وقوعه، والأخبار بوقوعه من الله، ووقوع التبيح وهو الكذب عن الله تعالى ممتنع، وهذا معنى ما قال: «إنَّما يتمُّ على مذهب الإمامية.»

- ثبوت معاد جسمانی با همین بدن ظاهری از ارکان دین مقدس اسلام است و انکار آن با کفر برابر است و قرآن مجید بیش‌ترین حکایت را از آن دارد و امکان آن عقلی است و دلیل وقوع آن امری سمعی و شرعی می‌باشد.

در این که انکار اصل معاد اخروی کفرآور است و این معنا از ضروریات دین است بحثی نیست، ولی انکار این سخن که معاد با همین بدن ظاهری است مورد تأمل و اشکال است؛ زیرا چنین امری از ضروریات دین نیست وگرنه این همه عقائد و اقوال گوناگون در مسأله پیش نمی‌آمد.

با آن که قرآن مجید به خوبی از اصل معاد و حتی معاد جسمانی و تعداد فراوانی از خصوصیات اخروی به خوبی یاد می‌کند، ولی این حرف که ادراک کیفیت و چگونگی بدن اخروی به آسانی به دست می‌آید مورد



تأمل است وگرنه اهل اندیشه و صاحبان عقاید دینی دچار چنین سرگردانی و پراکندگی نمی شدند.

با آن که معاد جسمانی از آموزه‌های قرآن کریم است و می توان گفت که از بینات قرآن مجید می باشد، چنین نیست که چگونگی آن به آسانی به دست آید و لازم نیست که باورمند به قرآن مجید، چگونگی حشر و معاد جسمانی را نیز معتقد شود و رسیدن به چنین امری جزو ایمان قرار گیرد؛ به طوری که انکار یا عدم ادراک آن کفرآور باشد، همان طور که جناب ابن سینا کَلِّی آن را پذیرفت و چگونگی آن را به شرع مقدس حواله نمود با آن که تشخیص چگونگی آن را در محدوده‌ی دریافت عقل ندانست. پس انکار بدن مشهود و ناآگاهی از چگونگی آن در آخرت از ارکان دین نیست و منکر آن کافر نمی باشد و چنین اجماعی بر آن وجود ندارد و اثبات معاد، با انکار بدن مشهود منافاتی ندارد و امکان معاد جسمانی و قدرت حق بر هر مقدر ممکن، ملازمه‌ای با ایجاد جسم پس از فساد آن ندارد؛ زیرا ممکن است جسم معدوم نشود تا با اعاده ایجاد شود و برابر آیه‌ی قرآن مجید، خلق آسمان‌ها، زمین و مانند آن یا زنده کردن استخوان‌های درهم ریخته شده ملازمه‌ای با ایجاد بعد از عدم ندارد و می شود همه‌ی این پدیده‌ها تحقق یابد، بدون آن که اعدام و اعاده‌ای در کار باشد و این سخن که معاد بدنی بر مذهب امامیه است گرچه درست است، این که کیفیت آن چگونه است سخن دیگری است و وقوع کذب و قبیح از خداوند متعال ممتنع است، ولی این امر ملازمه‌ای با حشر بدن مشهود ندارد، گذشته از آن که علامه نیز در نوع بدن مشهود در آخرت و چگونگی اعاده‌ی یا ایجاد آن سخنی نمی گوید.



پس عبارات وی در این کتاب با همه‌ی تفصیل و گستردگی از ارایه‌ی دلیل عقلی بر لزوم معاد جسمانی خالی است و تنها اعتقاد صحیح درباره‌ی اثبات اصل معاد را بیان می‌دارد.

بیان فاضل قوشجی و نقد آن

«اختلفوا في المعاد، فأطبق المليون على المعاد الجسماني، وذهب طائفة من المحققين إلى المعاد النفساني، ويمكن اثباته بالبراهين العقلية، وأمّا المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه، لكن يجب أن يعتقد على الوجه الذي ذكره الأنبياء؛ لأنهم صادقون، وذهب طائفة إلى نفيهما؛ والحق أن المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع: أمّا الروحاني فبالعقل والشرع، وأمّا المعاد الجسماني فلا يستقلّ العقل بآثباته، ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل، فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد ﷺ؛ لأنه أمر ممكن أخبر به الصادق، فيجب التصديق والايمان به؛ وأنما قلنا إنه ممكن؛ لأنّ المراد به جمع الأجزاء المتفرقة، وهو ممكن بالضرورة».

بیان فاضل قوشجی با همه‌ی تفصیل و تفاوتی که با بیان مرحوم علامه دارد همان بیان جناب خواجه و علامه‌ی حلی را تکرار می‌کند. وی اعتقاد به معاد جسمانی را از ضروریات دین می‌داند، و با آن که عقل برای اثبات آن راهی ندارد، امکان آن عقلی است و شرع برای وقوع آن آیات متعددی آورده است و منظور از امکان عقلی، همان جمع اجزای متفرقه‌ی بدن پس از تلاشی و نابودی می‌باشد.

همان‌گونه که گذشت، با اشکال به جمع اجزای متفرقه، زمینه‌ای برای



امکان عقلی آن باقی نمی‌ماند و تنها دلیل آن اخبار شرع می‌باشد و پر واضح است که صرف امکان وقوع امری نشان‌گر خصوصیت آن نمی‌باشد.

پس پذیرش معاد و اعتقاد به آن چه حضرات انبیا علیهم‌السلام می‌فرمایند از جانب وی درست است و در قرآن مجید نیز آیاتی درباره‌ی معاد جسمانی آمده - به طوری که جای هیچ تأویلی ندارد - و این که اصل معاد جسمانی از ضروریات دین است و تصدیق و ایمان به آن واجب است نیز درست می‌باشد، ولی این که معاد جسمانی جمع اجزای متفرقه می‌باشد و این امر به ضرورت ممکن است خالی از اشکال نیست و چنین امری از ضروریات عقل نمی‌باشد.

صاحب بحار الانوار و عنوان تذیب

علامه‌ی مجلسی در کتاب گران سنگ بحار الانوار تذیبی در معاد دارد و گوید: «اعلم أنّ القول بالمعاد الجسماني ممّا اتفق عليه جميع الملّيين، وهو من ضروریات الدین، ومنكره خارج عن عداد المسلمين، والآيات الكريمة في ذلك تامّة، لا يعقل تأويلها، والأخبار فيه متواترة، لا يمكن ردّها، ولا الطعن فيها، وقد نفاه أكثر ملاحدة الفلاسفة تمسكاً بامتناع إعادة المعدوم، ولم يقيموا دليلاً عليه، بل تمسكوا تارةً بادّعاء البداهة وأخرى بشبهات واهية لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة واليقين وترك تقليد الملحدين من المتفلسفين»^۱.

وی در ادامه با نقل عبارتی از «نهایة العقول» فخر رازی می‌نویسد:

۱- بحار الانوار، ج ۷، ص ۴۷.

«لكننا نعلم باضطراب اجماع الأنبياء، صلوات الله عليهم، من أولهم إلى آخرهم على اثبات المعاد البدني فوجب القطع بوجود هذا المعاد».

وی از شرح یاقوت جناب علامه چنین می‌آورد: «اتَّفَق المسلمون على إعادة الأجساد؛ خلافاً للفلاسفة».

هم‌چنین عباراتی نیز از شرح علامه دوانی بر کتاب «عقاید عنصریه» ذکر می‌کند: «والمعاد؛ أي الجسماني، فاتّه المتبادر عن اطلاق أهل الشرع؛ إذ هو الذي يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره حتى باجماع أهل الملل الثلاثة وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعدّدة بحيث لا يقبل التأويل».

علامه‌ی مجلسی در شأن نزول آیه‌ی مبارکه‌ی: «أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين، وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه، قال: من يحيي العظام وهي رميم؟ قل: يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم»^۱ می‌نویسد: «قال المفسرون: نزلت هذه الآية في أبي بن خلف، خاصم رسول الله ﷺ وأتاه بعظم قد رم وبلى فضّته بيده وقال: يا محمد ﷺ، أترى الله يحيي هذه بعد ما رم؟ فقال ﷺ: نعم، ويبعثك ويدخلك النار».

و سپس می‌فرماید: «وهذا ممّا يقلع عرق التأويل بالكليّة». وی عبارتی از فخر می‌آورد: «ولذلك قال الإمام: الإنصاف أنّه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي ﷺ وبين إنكار الحشر الجسماني» و علامه آن را چنین تکمیل می‌کند: «قلت: ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسماني ...، واعلم أنّ المعاد الجسماني ممّا يجب الاعتقاد به، ويكفر منكره، أمّا المعاد الروحاني أعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألّمها بالذات والآلام العقليّة فلا يتعلّق التكليف باعتقاده، ولا يكفر

منكره، ولا منع شرعاً و عقلاً من اثباته ...، والأحوط والأولى التصديق بما تواتر في النصوص وعلم ضرورة من ثبوت الحشر الجسماني وسائر ما ورد فيها من خصوصياته وعدم الخوض في أمثال ذلك؛ إذ لم نكلّف بذلك، وربما أفضى التفكّر فيها إلى العقول بشيء لم يطابق الواقع ولم تكن معذورين في ذلك، والله الموفق للحقّ والسداد في المبدء والمعاد».

علامه‌ی مجلسی در این عبارات گوید: معاد جسمانی مورد اتفاق همه‌ی ملت‌ها و ضروری دین می‌باشد و منکر آن از مسلمانی به دور است.

آیات الهی در این زمینه نص می‌باشد و هیچ تأویلی را بر نمی‌تابد و اخبار و سنت در این رابطه متواتر است.

بیش‌تر ملحدان از فلاسفه معاد جسمانی را نفی کرده‌اند و دلیل آنان امتناع اعاده‌ی معدوم است که دلیلی بر امتناع آن وجود ندارد و تمسّک به بداهت یا دیگر شبهات واهی نموده‌اند؛ گرچه همه‌ی آن‌ها مردود است و ترک تقلید ملحدان متفلسف لازم و ضروری می‌باشد.

همه‌ی حضرات انبیا بر معاد جسمانی اجماع دارند و همین امر دلیل بر وجوب اعتقاد به آن است. وی با نقل عباراتی از دانشمندان گوید: جمع میان ایمان به آنچه پیامبر آورده با انکار حشر جسمانی ممکن نیست؛ چنان‌که میان قدم عالم و حشر جسمانی نمی‌توان جمع نمود.

اعتقاد به معاد جسمانی، واجب و منکر آن کافر است، ولی نمی‌توان به حکم شرع انکار معاد روحانی و التذاذ نفس پس از جدایی از بدن یا دردمند شدن از دردهای عقلی را کفر دانست و در پایان چنین فتوا می‌دهد که احوط و اولی تصدیق به ثبوت معاد جسمانی و خصوصیات

آن واجب است و دقت و تحقیق در این‌گونه مسایل لازم نیست و چه بسا پی‌گیری این مسایل موجبات اعتقاد به خلاف واقع را پیش آورد که در آن عذری نیست و حرمان آن به عهده‌ی پی‌گیرنده‌ی آن می‌باشد.

نقد بیانات جناب علامه مجلسی رحمته‌الله

علامه‌ی مجلسی باور به معاد جسمانی را مورد اتفاق همه‌ی ملت‌ها و ضروری دین می‌شمرد؛ در حالی که چنین نیست و حتی اهل اسلام نسبت به آن عقاید گوناگون دارند، گذشته از آن که برخی از آنان از معاد جسمانی بی‌خبرند و می‌توان معاد جسمانی را از ضروریات دین ندانست؛ زیرا صراحت بیان کتاب و سنت غیر از ضروری دین می‌باشد و اصل بحث معاد جسمانی امری نظری است و جهات اختلاف آن نیز زمینه‌های نقلی و عقلی دارد؛ به‌گونه‌ای که حتی صراحت آن نیز مورد انکار واقع شده؛ اگرچه ما صراحت آن را ثابت نمودیم.

این جمله که منکر معاد جسمانی از شمار مسلمانان خارج است فتوایی بدون دلیل و به‌دور از پشتوانه است و فتوایی چنین بی‌مهابا مشکل‌آفرین است.

بسیاری از فلاسفه، معاد جسمانی را انکار نمی‌کنند و آن را به‌گونه‌ای می‌پذیرند یا تعبّد شرعی خود را محفوظ می‌دارند و چنین نیست که بتوان انکار آن را به همه‌ی فیلسوفان نسبت داد و این سخن وی که بیش‌تر ملاحظه از فلاسفه، معاد جسمانی را نفی می‌کنند، تعبیر ناروایی از حکیمان اسلامی است که هم در توحید و هم در مباحث معاد، سمت استادی بر وی دارند.



وی دلالت آیات قرآن کریم بر معاد جسمانی را تمام می‌داند؛ به طوری که هیچ گونه تأویلی را بر نمی‌تابد و صراحت قرآن کریم و تواتر معنوی اخبار، دلیل بر معاد جسمانی است و سزاوار هیچ گونه تأویل و توجیهی نمی‌باشد.

همان گونه که گذشت بحث اعاده‌ی معدوم ملازمه‌ای با اثبات یا انکار معاد جسمانی ندارد و آن را مانع معاد جسمانی دانستن از نداشتن تصوّر درست و صحیح از این بحث و پی‌گیری عامیانه‌ی آن ناشی می‌گردد. وی عبارتی از فخر می‌آورد که اجماع پیامبران بر معاد بدنی را دلیل قطعی بر وجود آن می‌داند که این سخن نیز درست نمی‌باشد؛ زیرا اجماع در بحث‌های عقلی و نظری کاربردی ندارد و از طرفی بیان قطعی از یک نبی نیز در درستی و ثبوت مطلبی بسنده است و اجماع آنان لازم نیست؛ زیرا عصمت پیامبر خود پشتوانه‌ی محکمی بر قطعیت آن امر می‌باشد و چنین اجماعی نیز از حضرات انبیا در این امر به ما نرسیده است.

همچنین در مورد اتفاق مسلمین باید گفت اتفاق مصداقی نسبت به این امر در میان اهل اسلام وجود ندارد و اتفاق مفهومی نیز در میان بسیاری از فلاسفه‌ی اسلامی نسبت به معاد جسمانی واقع نشده است. این فتوای علامه‌ی دوانی که منکر معاد جسمانی کافر است ملاک فقهی درستی ندارد و مانند فتوای علامه و دیگران در این زمینه می‌باشد. حکایت ابی ابن خلف گواه بسیار خوبی بر معاد جسمانی است و این نقل به طور وضوح، راه را بر هر گونه تأویلی می‌بندد گرچه مشکل سندی دارد؛ اما نصوص قرآنی و سنت ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام گواه این پدیده است.

این بیان علامه‌ی مجلسی که جمع میان ایمان به آنچه پیامبر آورده است و انکار حشر جسمانی شایسته نیست اگرچه عقیده‌ی درستی می‌باشد، این ادعا که قدم عالم با حشر جسمانی قابل جمع نمی‌باشد ملازمه‌ی روشنی ندارد؛ زیرا می‌شود عالم قدیم باشد و در عین حال معاد را جسمانی دانست.

وی پس از آن که منکر معاد جسمانی را کافر به‌شمار می‌آورد، درباره‌ی معاد روحانی می‌فرماید: منظور از معاد روحانی التذاذ و تالم نفس است و اجبار و ضرورتی در اعتقاد به آن وجود ندارد و منکر آن نیز کافر نمی‌باشد و منع شرعی و عقلی برای اثبات آن وجود ندارد. این دعاوی نیز خالی از نقد نمی‌باشد؛ زیرا اعتقاد نداشتن به معاد روحانی با حشر جسمانی تنها برابر است و حشر جسمی تنها، جرمانی بودن روح و نفس آدمی را لازم دارد و جرمانی بودن نفس و روح آدمی، انکار حقیقت تجردی و گستردگی وجودی ادراکات آدمی را در پی دارد و کسی که تجرد روح و حقیقت روح مجرد آدمی را انکار می‌کند؛ نسبت به مقام معنوی تجردی روح آدمی غفلت ورزیده است و چنین اعتقادی انسان را از حقایق معنوی محروم می‌سازد؛ چرا که مجرد نبودن روح آدمی و بی‌اعتقادی به معاد روحانی، مخالفت فرد را با دلایل و گواه‌های عقلی و نقلی و نصوص و بینات دینی روشن می‌سازد و غفلت از حقایق تجردی و بستن باب علم و تحقیق در امور دینی و عقلی را که بسی زیان‌بار است در پی دارد؛ هر چند همان‌گونه که علامه می‌گوید در راستای تحقیق حقایق اصولی و معنوی باید کمال احتیاط صورت گیرد و بدون استاد ماهر در این امور وارد نشد.

پس اهمیت مباحث اصولی و خطیر بودن آن امری است و ترک چنین عقایدی و دوری و بی تفاوتی نسبت به آن امر دیگری است. ایشان در پایان احوط و اولی چنین می‌داند که باید به ثبوت معاد جسمانی تصدیق داشت و از تحقیق در معاد روحانی پرهیز داشت و استفاده از چنین عباراتی برای فقهی مناسب است که حکم فرعی فقهی برای وی مظنون می‌باشد و نه در خور صاحبان مباحث اصولی عقیدتی و مهم و پیچیده‌ای که با سرنوشت آدمی درگیر است. گفته شد آنچه مقتضای عقل و دین است همان معاد روحانی با روح تجردی و معاد جسمانی با همین بدن مادی و با حاکمیت شرایط و ویژگی‌های خود در آخرت می‌باشد.

حکیم متأله، مرحوم استاد شعرانی

حکیم شعرانی گوید: «در این که تکلیف الهی متوجه کدام جزو انسان است، مردم مختلف‌اند؛ دسته‌ی فراوانی، نفس مجرد و گروهی از محققان، اجزای اصلی بدن را مکلف می‌دانند که ما آن اجزا را نمی‌شناسیم و در همه‌ی مدّت عمر با ما باقی است بدون آن که افزوده یا کاسته یا چاقی و لاغری داشته باشد؛ زیرا این امور درگرو اجزای فرعی بدن می‌باشد و آن که باید در معاد برگردد اجزای اصلی است، به قول آن‌هایی که به روح مجرد قایل نیستند یا اجزای اصلی با نفس ناطقه با هم به قول آن‌هایی که روح مجرد قایل‌اند و برگشت آن زواید لازم نیست. مقصود از این سخن، رد آن دسته از فلاسفه‌ای است که خواسته‌اند با شبهه‌ی آکل و مأکول معاد جسمانی را رد کنند.

باید دانست که حکیمان یونان اساساً متعرض معاد جسمانی نگشته و از اثبات یا نفی آن چیزی نگفته‌اند و معاد در نظر آنان، معاد روح ناطقه با صفات و کمالات آن است و آن‌هایی که شبهه‌ی آکل و مأکول و مانند آن را ابداع کرده‌اند گروهی از شکاکان متاخراند. اما در روزگار فلاسفه‌ی یونان، معاد جسمانی صریحاً مذهب کسی نبوده تا فلاسفه آن را رد یا اثبات کنند؛ حتی پیروان حضرت موسی مختلف بوده‌اند، گروهی صادقان بودند و از معاد خبر نداشته‌اند و گروهی خویسیان بوده‌اند که اشاره‌ی مختصری به معاد روحانی کرده‌اند، مگر موسی بن میمون اسرائیلی که خود تربیت شده‌ی تمدن اسلامی بوده و اصول دین یهود را در سیزده اصل شمرده و حشر مردگان را یکی از اصول دین یهود به حساب آورده است.^۱

در زمان ما نسبت به روح میان مردم دو نظر، بیش‌تر معروف نیست؛ یا آن را از عوارض ماده می‌دانند که به مردن و فنای بدن معدوم می‌گردد، و بنا بر این نظر، نه معاد جسمانی و نه معاد روحانی، هیچ یک صحیح نیست و این نظر ملاحظه‌ی ماده‌گراست و مسلمان البته چنین نمی‌گوید. نظر دیگر این است که روح را غیر از بدن و مجرد از آن می‌دانند و اثبات معاد جسمانی و روحانی هر دو متوقف بر این نظر است و آن مردم دیگر که قایل به روح مجرد نیستند و می‌گویند اعتقاد به معاد داریم در کلامشان نوعی تناقض است که خود متوجه آن نیستند.

اما در میان متدینان - به خصوص عوام - بسیار دیده‌ایم که تجرد روح را انکار کرده و آن را جسمی لطیف و فرو رفته در بدن جسمانی می‌دانند و

۱- شرح تجرید، ص ۵۶۵.

بعضی شخصیت را به همین جسم لطیف می‌دانند و ما جسم مثالی را صحیح می‌دانیم، ولی آن هم وابسته به روح مجرد است.» ایشان می‌فرماید: «در میان معتقدان به معاد، منکر تجرد روح بسیار دیده‌ایم و به گفته‌ی اینان، اگر این اجزا با هم پیوسته شود، همان شخص اولی است که از نوع پدید آمده و اگر اجزای دیگر به هم پیوسته شود، شخص دیگر است.

این اعتقاد - صحیح باشد یا باطل - نمی‌توان معتقد به آن را منکر معاد شمرد، اگرچه این عقیده یا اعتقاد به مجرد نبودن روح واقعی مستلزم کفر و الحاد است و مناقص معاد جسمانی و روحانی هم می‌باشد، ولی از این جهت که معتقد به آن از روی ساده‌لوحی یا جهل یا علت دیگر، لوازم سخن خود را نمی‌داند نمی‌توان او را منکر معاد شمرد؛ چون این مردم بهانه‌ی موجه دارند که با بازگشت اجزای اصلی، شخص اول باز می‌گردد و نیازمند اعاده‌ی روح نیست، ولی حق آن است که هم اجزای اصلی و هم روح باز می‌گردد؛ چنان که قول علامه شارح تجرید می‌باشد و قبلاً از بیضاوی نقل کردیم که تجرد آن از بدن، مورد اتفاق همه‌ی صحابه و تابعین و همه‌ی مسلمانان است و باید سخن او را صحیح شمرد؛ زیرا منکران تجرد روح از متکلمان، اشاعره، معتزله و دیگران قدرت بر تقریر باطن مذهب خویش ندارند و الفاظ در نظر آن‌ها درهم آمیخته است، مانند اخباریان ما که می‌گویند: ما منکر تقلیدیم و اجتهاد را بدعت می‌دانیم، ولی هم اجتهاد می‌کنند و هم تقلید.»



نقد و بررسی دیدگاه حکیم شعرانی

باید گفت: خواه شبهه‌ی آکل و مأکول از آن متاخران باشد یا از متقدمان، و فلاسفه‌ی یونان از معاد جسمانی چیزی گفته باشند یا خیر، و چه روح، مجرد باشد یا مادی، شبهه‌ی آکل و مأکول مانعی بر سر راه معاد جسمانی است و می‌توان اشکال نمود با فرض این که اجزای ماده جزو بدن دیگران می‌شود و در اعاده تنها با یک نفر از آنان می‌باشد نه همه‌ی آنان و این شبهه حل نشده باقی مانده است.

این بیان که معاد جسمانی پیش از اسلام مطرح نبوده و حتی در پیروان حضرت موسی نیز جز دسته‌ای که مختصر از معاد روحانی یاد کرده‌اند خبری نبوده، کلامی بس درست و کامل می‌باشد؛ زیرا بحث معاد و خصوصیات آن و به خصوص معاد جسمانی با همه‌ی گوناگونی جهات آن تنها در قرآن مجید و اخبار معصومان علیهم‌السلام و حکایت‌های مربوط به آن آمده و بس و این امر حکایت از عظمت معاد و به‌ویژه مسأله‌ی معاد جسمانی می‌کند و افزوده بر این، بلندای قرآن کریم و سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در این زمینه نشان می‌دهد؛ همان‌طور که بیان مباحث دقیق مبدء هستی و صفات الهی در قرآن کریم از گویاترین مباحث محکم عقلی می‌باشد که جز در قرآن کریم یافت نمی‌شود.

هم‌چنین، شایان ذکر است کسانی که روح آدمی را عارضی مادی می‌دانند، گرچه به‌طور خاص از ملاحظه و مادی‌گرایان هستند، می‌شود روح را مادی دانست و به روح مجرد قایل نبود و مسلمان نیز بود هم‌چنان که بسیاری از متکلمان اسلامی این‌گونه می‌اندیشند و در این زمینه آن‌گونه که استاد ادعا نمود تناقضی نمی‌باشد و سبب کفر نیز

نمی‌گردد؛ زیرا تجرد روح امری نظری است؛ اگرچه داعیه‌ی مادی بودن روح به کلی بی‌پایه است و صاحبان این معنا افرادی ساده‌اندیش هستند که راه باطل را می‌پیمایند.

مرحوم شعرانی نقل بیضاوی به تجرد نفس و اتفاق صحابه و تابعان و همه‌ی مسلمانان در این زمینه را درست دانسته است، در حالی که چنین نیست و اتفاقی میان صحابه و تابعان وجود ندارد؛ به‌خصوص که این بحث در آن زمان تفسیر مشخصی نداشته و هم‌چنین امری عقلی است. استاد محقق، در پایان با اعتقاد به دو معاد روحانی و جسمانی، در معاد جسمانی، نظرگاه جسم مثالی را بدون هیچ بیان تازه‌ای بر می‌گزیند؛ به‌گونه‌ای که گویی این امر را اندیشه‌ای مسلم و روشن و همگانی به حساب می‌آورند. البته باید گفت: مرحوم استاد شعرانی سقراط زمان بود که اندیشه‌های خود را در هیچ کتابی نیاورد و آن را با خود برد و شرح تجرید ایشان در جمع بازاریان تهران گفته شده و با توجه به آن مخاطبان به نگارش در آمده است؛ روحش شاد.



بررسی دیدگاه‌های اهل سنت

دیدگاه تفتازانی؛ صاحب «المقاصد»

کتاب «المقاصد» و شرح آن از مهم‌ترین کتاب‌های کلامی اهل سنت است که مؤلف آن، سعد تفتازانی معاد جسمانی را چنین می‌شناسد: «اختلف الناس في المعاد: فنفاه الطبيعيون ذهاباً إلى أن الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته وأعراضه فلا يعاد، وتوقف جالينوس لتردده في أن النفس هو المزاج أم جوهر باق، وأثبتته الحكماء والالهيون إلا أنه



عند الحكماء روحاني فقط، وعند جمهور المسلمين جسماني فقط، بناءً على أنّ الروح جسم لطيف، وعند المحققين منهم كالغزالي والحلي والراغب والقاضي وأبي زيد، روحاني وجسماني، ذهاباً إلى تجرّد النفس، وعليه أكثر الصوفيّة والشيعة والكلاميّة، وليس بتناسخ؛ لأنّه عود في الدنيا إلى بدن ما، وهذا أعيد في الآخرة إلى بدن من الأجزاء الأصليّة للبدن الأوّل^۱.

وی به باور پنج گروه در معاد اشاره می‌کند و با یادکرد از تفاوت میان تناسخ و معاد، عقیده‌ی متکلمان در اعاده که بر وجود اجزای اصلی و فرعی مبتنی است را نقل می‌کند و بحثی تازه یا افزوده‌ای در آن ندارد.

تفتازانی در شرح عبارت خود گوید: «واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد، واختلفوا في كفيته: فذهب جمهور المسلمين إلى أنّه جسماني فقط؛ لأنّ الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد، وذهب الفلاسفة إلى أنّه روحاني فقط؛ لأنّ البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد، والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للبقاء، فيعود إلى عالم المجرّدات يقطع المتعلّقات، وذهب كثير من علماء الاسلام كالإمام الغزالي وغيرهم... إلى القول بالمعادين، وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة وغيرهم... وقد بالغ الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني... في سبق إلى كثير من الأوهام، ووقع في السنّة لبعض العوام أنّه ينكر حشر الأجساد اقتراءً عليه، كيف وقد صرّح به في مواضع من كتاب «الاحياء» وغيره، وذهب إلى أنّ انكاره كفر، وإّما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال: أنّه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان. قال: لنا المعتمد في اثبات حشر الأجساد دليل السمع، والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه بدليل العقل بأنّه يجب على الله ثواب

۱- شرح المقاصد، ج ۵، ص ۸۸.

المطيعين وعقاب العاصين، ولا ينافي ذلك إلا باعادتهم بأعيانهم، فيجب لأنّ ما لا يثبت الواجب إلا به واجب».

تقتزانی در توضیح مطالب «المقاصد» به اندیشه‌ی معتزلی درباره‌ی اثبات و وجوب عقلی معاد جسمانی اشاره می‌کند، اگرچه دلیل معتزلیان چنین امری را اثبات نمی‌کند و وی نیز آن را گوشزد می‌کند؛ زیرا استیفای حقوق بندگان در قیامت در گرو وجود بدن‌های آنان نیست، به ویژه که شبهه‌ی آکل و مأكول در راستای اعاده‌ی ماده‌ی بدن وجود دارد و باید در رفع آن کوشید.

نظرگاه جرجانی؛ شارح «المواقف»

«المواقف» از کتاب‌های کلامی اهل سنت و به قلم قاضی عبدالرحمان ایجی است، که شارح آن جرجانی گوید: «أجمع أهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه، وأنكرهما الفلاسفة، أمّا الجواز؛ فلأنّ جمع الأجزاء والتكاليف فيها ممكن، والله عالم بتلك الأجزاء، وقادر على جمعها، وأمّا الوقوع؛ فلأنّ الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل»^۱.

حکیمان نیز امکان معاد جسمانی و وقوع آن را انکار کرده‌اند، که باید گفت اگر منظور از فلاسفه، حکیمان پیش از اسلام می‌باشد، آنان بیش‌تر از معاد روحانی گفته‌اند، نه آن‌که معاد جسمانی را انکار کرده‌اند، و اگر منظور، حکیمان اسلامی باشد که سخنی بی‌پایه است؛ زیرا فلاسفه‌ی اسلامی به‌طور کلی در اثبات عقلی وقوع معاد جسمانی مشکل دارند و

۱- شرح المواقف، المقصد الثانی فی حشر الأجساد، ج ۸، ص ۲۹۴.


نه در جهت وقوع یا اعتقاد به آن، مگر فیلسوفانی که وجود ماده و جسم را لازم نمی‌دانند و پایه‌ی حشر را روح نمی‌پندارند که آنان نیز مدارک نقلی حشر اجساد را به طور کلی انکار نمی‌کنند، هرچند با توجیه و تاویل، نظراتی مانند پیکر مثالی و شئون اختراعی نفس را ارایه داده‌اند و همان‌گونه که وی می‌گوید، معاد جسمانی تأویل‌پذیر نمی‌باشد.

کلام شارح سیالکوتی

شارح سیالکوتی در شرح عبارت: «أنکرهما الفلاسفة» گوید: «الحکماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع، لكن قالوا بها في عالم المثل، ولم يقولوا بأنّها من المحسوسات، كما قال به الاسلاميون، والأكثر من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات والآلام العقلية».

سیالکوتی نقد گذشته را بر کلام صاحب مواقف وارد می‌آورد. فیلسوفان در رویکرد عقلی خود، حشر اجساد را قابل درک نمی‌دانند که این امر با اعتقاد به معاد جسمانی از طریق دلیل نقلی و لسان شریعت ناسازگاری ندارد، مگر این که منظور از فلاسفه، دانشمندان طبیعی غیر الهی باشد که افزوده بر معاد به انکار مبدء نیز می‌پردازند، و آنان در ردیف فلاسفه نمی‌باشند و در واقع همان دانشمندان طبیعی دهری یا مدعیان فلسفه‌اند؛ زیرا کسی که بریده از مبدء و معاد به دنبال خود می‌گردد، خودی خود را نیز از دست می‌دهد و جایگاهی در هستی ندارد تا عنوان فیلسوف به خود گیرد.



بخش چهارم: 

نظرگاه فیلسوفان

دیدگاه‌های فلسفی

معاد جسمانی به طور کلی از مسایل پیچیده‌ای است که فلسفه و کلام اسلامی نسبت به آن درگیر توهمات و شبهات فراوانی گردیده و هر یک از فیلسوفان با نوعی اجمال، اهمال و یا تأویل و توجیه از آن یاد کرده‌اند. دسته‌ای تنها معاد روحانی را پذیرفته و برای آن دلایل فراوانی آورده و گروهی نسبت به معاد جسمانی از قالب مثالی سخن گفته و دسته‌ای هم از حاکمیت روح و تجسمی در حدود مظاهر نفس به وجود اختراعی آن سخن به میان آورده‌اند.

۱۴۳

در برابر همه‌ی این حضرات، متکلمان و اهل ظاهر هستند که جز ماده در حدود ممکنات و مخلوقات چیزی را نمی‌شناسند و روح و لذایذ و عذاب‌های روحی و به طور کلی معاد آدمی را هم منحصر به ماده و بقای مادی می‌دانند.

اینان انکار تعصب گونه‌ای نسبت به مجرد از خود نشان می‌دهند و روح آدمی را در بدن هم چون گلاب در گُل و روغن در بادام می‌دانند و روح و نفس آدمی را ماده‌ای لطیف دانسته و آن را جسمی تلطیفی می‌دانند و نسبت به آن رقیقه‌ای از ماده قایلند.

البته، این فیلسوفان به نوعی زیان‌بار هماهنگ با منکران مبدء و معاد و توحید الهی و معتقدان به غیب قرار می‌گیرند، بدون آن‌که از این هماهنگی، ادراکی به خود راه داده و یا غرض ناروایی داشته باشند. در بحث معاد باید همه‌ی این افکار و عقاید از تمامی اهل کلام و فلسفه مورد بحث و دقت قرار گیرد و نقد و ارزیابی شود تا چهره‌ی گویایی از صراحت کلام قرآنی در این زمینه ارایه گردد و معلوم شود که در قیامت، عذاب و لذایذ مجرد و معنوی بدون حضور ماده وجود خواهد داشت و عذاب و لذت در ماده منحصر نیست، اگرچه عذاب مادی نیز وجود دارد و ماده را نباید منحصر به صورت مثالی یا وجودی اختراعی دانست و آموزه‌های قرآن کریم با هرگونه تجزیه و تقسیم در این زمینه ناسازگار است.

فلاسفه‌ی اسلامی می‌پندارند تغییر و زوال ذاتی ماده است و جدا ساختن ماده از این آثار ممکن نیست و از این رو آن را یا انکار می‌نمایند و یا از آن با توجه به آموزه‌های شرع اغماض دارند؛ در حالی که عالم آخرت ابدی می‌باشد و از فنا و زوال به دور است و هرچند خلود عذاب دوزخی یا اصل خلود دوزخ نیز مورد انکار قرار گیرد باز نمی‌توان وجود بهشت و حالات ثابت معنوی را اقرار نداشت. نگارنده این نظریه را در بخش پایانی این کتاب موجه و اثبات‌پذیر می‌نماید و دلایل آن را خاطر نشان می‌سازد.

با این فرض که خلود و ابدیت عالم آخرت، از بقا و ثبات حکایت می‌کند، چگونه می‌شود ماده‌ی متغیر به تغییر ذاتی و جدایی ناپذیر، بقا و ثبات دایمی و ابدی داشته باشد.

اگر خلود دوزخ و عذاب آن را برای دوزخیان و همین طور خلود اهل

بهشت برین را که مورد اتفاق همگان است بپذیریم، باید آن را در جهانی غیر مادی دانست تا امکان ثبات و خلود درباره‌ی آن تصویرپذیر باشد وگرنه امکان جمع این دو اصل ثابت و ابدی عالم آخرت و تغییر ماده امکان ندارد.

در این راستا دیدگاه‌های حکیمان و عارفان برجسته در باب معاد جسمانی به‌طور مستند ذکر می‌گردد تا ابعاد مختلف این بحث به‌خوبی روشن گردد.

دیدگاه ابن‌سینا

مرحوم ابن‌سینا در کتاب اشارات بحث حرمان و لذایذ را به مباحث تجردی و معنوی محدود می‌سازد و از معاد جسمانی سخنی به میان نمی‌آورد. وی معاد جسمانی را در شمار بحث‌های عقلی قرار نمی‌دهد و اثبات آن را از راه عقل میسر نمی‌داند و تنها از نظر اعتقادی به آن اطمینان می‌یابد و اعتقاد به آن را برای خود، عقیده‌ای مذهبی و دینی می‌شمرد. وی بحث معاد جسمانی را به شرع مقدس اسلام وا می‌گذارد و اثبات عقلی آن را دنبال نمی‌کند؛ چنان‌که در شفا به‌طور صریح این بحث را به صادق مصدق وا می‌گذارد و از اثبات استدلالی آن پرهیز می‌کند.

می‌توان گفت: اعتقاد شیخ به معاد جسمانی، ناشی از اعتقاد محکم مذهبی آن جناب است وگرنه از جهت عقلی و دلایل و عقاید علمی و فلسفی این بحث را نمی‌پذیرد، بلکه باید گفت: بر اثر شبهات یا قوانینی که در این راستا به لحاظ عقلی و فلسفی برای وی وجود دارد؛ هر چند تمام نباشد، موضوع معاد جسمانی باید مورد انکار علمی وی باشد ولی بر اثر اندیشه‌ی بلند فلسفی و الهی خود، انکار را در شأن حکیم مسلمان



ندانسته و با زمینه‌ی عقیدتی محکمی که داشته راه را در جهت اثبات عقلی مسدود دیده و تنها عقیده‌ی دینی خود را برای اثبات عقلی آن کافی دانسته است و به عبارت دیگر می‌توان گفت: اگر لسان شریعت و صراحت کتاب الهی در زمینه‌ی معاد جسمانی وی نبود، این امور را مورد انکار قرار می‌داد و مانند دسته‌ای از مباحث اساسی در زمینه‌های متعدد فلسفه از قبیل: علم حق به جزئیات بر وجه جزئی و یا حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول انکار می‌نمود و به طور کلی معاد را منحصر به امور روحانی می‌دانست و انکار جدی خود را نسبت به معاد جسمانی اعلان می‌نمود.

در این جا لازم است دو امر مهم مورد توجه قرار گیرد: اول آن که برخورد جناب شیخ - این مرد محقق و نابغه‌ی مسلمان - با همه‌ی قدرت علمی و نبوغ فکری در برابر شریعت و دین، خود حکایت از قوت ایمان و استحکام عقیده و تواضع معقول وی دارد.

دیگر این که ضعف اندیشه‌ی آدمی و اندیشه‌های نارسای بشری در شناخت حقایق هستی، نیاز آدمی را به دین و شریعت به‌خوبی روشن می‌سازد و معلوم می‌شود که هر کسی در هر مرتبه‌ای از شناخت حقایق دینی و هستی و سیر تکاملی وجود علمی - عملی خود نیازمند به دین و قرآن و حضرات اولیای معصومین علیهم‌السلام می‌باشد و کم‌ترین اهمال و سستی در این جهت می‌تواند موجب هلاکت و گمراهی آدمی در هر سطحی باشد. پس در طرحی کلی می‌توان چنین عنوان نمود که جناب شیخ گرچه اثبات معاد جسمانی را در حریم استدلال عقلی نمی‌داند، ولی اعتقاد محکم او خود بهترین گواه بر واقعیت معاد جسمانی می‌باشد؛ زیرا با پشتوانه‌ای شرعی و واسطه‌ای عقلی، معاد جسمانی را موجودی واقعی و حقیقتی حقیقی می‌داند و بدون این پشتوانه و بی‌واسطه از آن سخن



نمی‌گوید. شیخ گوید:

فصل فی معاد الأنفس الانسانية

«يجب أن تعلم أنّ المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى اثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة، لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدّقت النبوة، وهو السعادة و الشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرها الآن لما توضع من العلل، والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك - وإن أعطوها - فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحقّ الأوّل على ما نصفه عن قريب. فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادّة لها، فإنّ البدنيّة مفروغ عنها في الشرع»^۱.

شیخ در این عبارات، معاد را بر دو بخش می‌داند: یکی معاد جسمانی که شریعت آن را ثابت می‌داند و همان حشر مادی در آخرت است که شیخ گوید: راهی برای اثبات آن جز از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت نیست و شریعت به تفصیل از آن بحث نموده است.

قسم دوم، معاد روحانی است که افزوده بر تصدیق شرعی، اثبات عقلی را نیز به همراه دارد و در این رابطه نیز می‌فرماید: حکمای الهی، سعادت عقلی را با سعادت بدنی قابل مقایسه نمی‌دانند و سعادت عقلی به مراتب برتر و بالاتر از سعادت مادی و بدنی است، بلکه در برابر سعادت معنوی، التفاتی به سعادت مادی نمی‌باشد.

شیخ گوید: ما در این مقام، تنها سعادت و شقاوت تجردی را بیان می‌نماییم؛ زیرا بیان سعادت بدنی و مادی در شرع مقدس به‌طور گسترده آمده و نیازی به بیان دیگری ندارد.

نمط هشتم اشارات

شیخ تنها در نمط هشتم کتاب اشارات، در بحث بهجت و سعادت، این بیان را دارد که لذت عقلی، کامل‌تر از لذت حسی می‌باشد.^۱ وی در تنبیه دیگری می‌گوید: شقاوت مجرد، شدیدتر از شقاوت بدنی می‌باشد و دیگر بحثی از قیامت و معاد ندارد، اگرچه بقای سعادت و شقاوت مجرد، خود حکایت از معاد روحانی می‌کند. وی گوید: «والادراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب، والحسي شوب كله، وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهي، والحسيّة محصورة في قلة، وإن كثرت فبالأشد والأضعف. ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك، والدرك إلى الادراك؛ فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جليّة الحقّ الأوّل إلى مثل كیفیة الحلاوة، وكذلك نسبة الإدراکین»^۲.

شیخ گوید: ادراک عقلی خالص و غیر متناهی است، به عکس ادراک حسی که زیاد آن نیز اندک است و نسبت لذت عقلی به لذت شهوانی مانند تفاوت میان حق تعالی و شیرینی حسی می‌باشد که قابل مقایسه با هم نیست.

وی در تنبیه یازدهم گوید: «ألم الثّار الروحانيّة فوق ألم الثّار الجسمانيّة»؛ درد آتش مجرد برتر از درد آتش جسمانی است، خواه این درد و آتش در دنیا باشد و یا در آخرت. شیخ در صدد بیان آتش مادی

۱- الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۳۴۵. ۲- همان، تنبیه یازدهم، ص ۳۵۰.

اخروی و عذاب آن نیست و در این کتاب از سعادت و شقاوت مجرد بحث می‌کند بدون آن‌که بحثی از عذاب جسمانی در آخرت پیش آورد؛ گرچه می‌توان عذاب مادی اخروی را به‌طور تلویحی از آن به دست آورد. همت شیخ در این کتاب بر آن است که ثابت کند در آخرت نیز عذاب مجرد مهم‌تر از عذاب مادی می‌باشد.

جناب خواجه در شرح خود بر این کتاب به تقریر مطالب شیخ بسنده می‌کند و در این زمینه از خود چیزی نمی‌گوید و عقیده‌ی وی را باید از کتاب‌های مستقل ایشان به دست آورد.

الهیات شفا

شیخ، در فصل هفتم کتاب شفا، بحث معاد را مانند کتاب نجات طرح می‌نماید و اساس اعتقاد به معاد جسمانی را پذیرش شرع مقدس و تصدیق نبی می‌داند و قایل است که عقل راهی برای اثبات آن ندارد؛ در حالی که نسبت به معاد روحانی عقل را نیز مانند شرع مقدس، مثبت می‌بیند:

۱۴۹

«المعاد منه منقول من الشرع ولا سبیل إلی اثباته إلا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوی، وهو الذی للبدن عند البعث وخیرات البدن وشروعه معلومة لا یحتاج إلی تعلّم...؛ ومنه ما هو مدرك بالعقل والقیاس البرهانی وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الأنفسی».

با توجه به این عبارات باید گفت: شیخ معاد جسمانی را در خور اثبات عقل و برهان نمی‌داند؛ زیرا خلود، ابد و ثبات را با ماده‌ی فانی و متغیر هماهنگ نمی‌یابد و با برداشتی که مانند دیگر صاحب‌نظران از ماده دارد، این امر را برهانی عقلی نمی‌بیند و با اطمینانی که به شرع دارد مسأله را به شریعت وا می‌گذارد؛ هر چند می‌توان گفت: فیلسوف متفکر

در بحث علمی خود راهی برای تعبد نمی‌گذارد و تنها تکیه‌ی فلسفی بر برهان دارد و هر جا که برهان بر مطلبی ندارد بر آن توقف می‌کند و اگر برهان داشته باشد، از پذیرش آن ابایی ندارد.

بررسی و نقد مطالب شیخ

این گفته‌ی شیخ: «والحکماء الالهیون رغبتهم فی إصابه هذه السعادة أعظم من رغبتهم فی إصابه السعادة البدنیة بل كأنهم لا یلتفتون إلی تلك وإن أعطوها فلا یستعظمونها فی جنب هذه السعادة التي هی مقاربة الحقّ الأوّل»؛ اگرچه از این جهت که لذایذ تجردی به مراتب برتر از لذایذ مادی است و متعلقات ادراک به مقتضای مدرکات آدمی متفاوت می‌باشند بیان درستی است، ولی این طور نیست که بتوان لذایذ مادی را از لذایذ عقلی متمایز دانست؛ زیرا همه‌ی آلام و لذایذ - از مادی تا مجرد - با زمینه‌های تجردی نفس تحقق می‌یابد و لذت مادی بدون لحاظ تجرد نفس نمی‌باشد و این طور نیست که بتوان لذایذ و آلام را به دو دسته‌ی متباین تقسیم نمود و هر دسته را در ظرف خاص خود قرار داد. پس این نفس آدمی است که از نظر تجردی، تمامی لذایذ و آلام را ادراک می‌نماید و چیزی که در میان این دو دسته از لذایذ و آلام تفاوت دارد متعلقات آن است که در یکی مادی و در دیگری مجرد است.

اهمیت عذاب و آلام

سخن دیگری که باید مورد دقت و توجه قرار گیرد این است که بی‌توجهی به لذایذ مادی غیر از توجه به آلام مادی است و ترک لذایذ مادی در نظر افراد شایسته گرچه آسان‌تر از ترک لذایذ مجرد و معنوی است، اما از عدم توجه به آلام مادی نیز آسان‌تر است.



آلام مادی با لذایذ مادی این تفاوت را دارد که نفس عارف و مؤمن بر اثر قوت و همت به جایی می‌رسد که در خود نسبت به لذایذ مادی شوق اکیدی نمی‌بیند تا تمایل چندانی به آن داشته باشد، به خلاف آلام مادی که در نفس ملاک وجودی دارد و تحمل آن آسان نیست و وجود آن گرچه قابل تحمل باشد، قابل انکار نیست.

ترک لذایذ چون زمینه‌ی عدمی دارد؛ گرچه نسبت به لذایذ استعدادی ظرف وجودی داشته باشد، با آلام که در نفس موجود می‌باشد متفاوت است. برای مثال، هنگامی که فردی سردرد دارد نمی‌تواند آن را به آسانی نادیده بینگارد و ممکن است اعتدال آدمی را مختل سازد و حتی آدمی را از پای درآورد. پس لذت‌های مادی، جنبه‌ی وجودی دارد و نفس را به خود مشغول می‌دارد و درد، زمینه‌ی عدمی دارد و تحمل آن بعد از تحقق، میسر است. عارف، لذایذ مادی را ترک می‌کند ولی چنین نیست که آلام مادی را به آسانی نادیده انگارد و با وجود درد و المی آسایش و اعتدال او از دست می‌رود و ممکن است که در وی ایجاد اختلال نماید.

عذاب و ماده‌ی اخروی

عذاب و دردهای اخروی چیزی به مراتب برتر از عذاب مادی دنیوی می‌باشد و نمی‌شود نسبت به آن بی‌تفاوت بود؛ خواه عذاب دوزخی مادّی باشد یا مجرد، و عذاب مجرد، عظمت ویژه‌ی خود را دارد.

پس این بیان شیخ که می‌فرماید: «والحسیّة من العذاب محصورة في قلة وإن كثرت فبالأشدّ والأضعف» درست نیست و این چنین نیست که عذاب حسی در قلت و کمی محصور باشد و ممکن است غیر محدود و

نامتناهی باشد و شدت و ضعف آن امری، و گوناگونی آن امر دیگری است و نباید لذایذ و آلام تجردی مانع شناخت یا موجب اهمیت ندادن به لذایذ و آلام مادی گردد.

پس درد حرمان و آتش روحانی گرچه به مراتب بالاتر از آتش جسمانی است، چنین نیست که آتش مادی و به خصوص آتش دوزخی - حتی اگر مادی هم باشد - اندک و محدود باشد و میان مقایسه‌ی شیخ نسبت به آلام مادی و تجردی با بیان حضرت امیرمؤمنان علیه السلام که والاترین بیانات را در این زمینه را به‌ویژه در دعای بلند کامل دارند تفاوت بسیاری وجود دارد. حضرت می‌فرمایند: «یا ربّ ارحم ضعف بدنی، و رقّة جلدی، و دقّة عظمی...، و أنت تعلم ضعفی عن قلیل من بلاء الدنیا و عقوباتها، و ما یجری فیها من المکاره علی أهلها، و جلیل وقوع المکاره فیها».

آن حضرت، ضعف آدمی در برابر درد و عذاب جسمانی و دنیوی را در برابر عذاب و دردهای روحی و اخروی کوچک نمی‌شمارند و نسبت به آن کمال توجه را دارند و می‌فرمایند: «فهیني یا الهی و سیّدي و مولای و ربّي صبرت علی عذابك فكيف أصبر علی فراقك، و هیني صبرت علی حرّ نارك فكيف أصبر عن النظر إلی کرامتك»^۱ که آن جناب با اهتمام خاص، تفاوت عذاب و حرمان مادی و معنوی و دنیوی و اخروی را عنوان می‌نماید، و به همه‌ی اقسام آن کمال اهتمام را دارند.

تفاوت دوزخ و نعیم

امر دیگری که تذکر آن ضرورت دارد، تفاوت مراتب وجودی دوزخ و نعیم و بهشتیان و دوزخیان است که به‌طور خلاصه عنوان می‌گردد.

۱- شیخ طوسی، مصباح المتعجد، ص ۸۴۶.

مجرد، امری صافی و خالی از کدورات و شوایب مادی است و موجودات مادی به دور از زنگار ثقل و شکل و صورت نیست و ممکن است عذابی مجرد باشد و زمینه‌ی تجردی داشته باشد - که همان حرمان ربوبی است - ولی این طور نیست که عذاب دوزخیان در آخرت، همه تجردی باشد و عذاب و آتش مادی وجود نداشته باشد و عذاب اخروی هم مادی است و هم مجرد، اگرچه هیچ یک از اقسام عذاب‌های اهل آتش و دوزخ، دور از زنگار مادی نمی‌باشد و در همه‌ی سطوح عذاب دوزخی زمینه‌ی زنگار و حرمان وجود دارد؛ به خلاف اهل نعیم و بهشت که لذایذ مادی آن نیز صافی از زنگار و کدورت است و لذایذ معنوی و تجردی آن که همان وصول به حقایق ربوبی است، بدون لحاظ شکل، صورت، ثقل و ماده می‌باشد.

بر این اسلس، اگرچه در دوزخ و بهشت زمینه‌ی مادی و تجردی وجود دارد، موقعیت وجودی هر یک متفاوت و متمایز از دیگری می‌باشد.

خاطرنشان می‌گردد اگر بتوان از عهده‌ی اثبات معاد روحانی -
 جسمانی برآییم، کاری بس مهم را به فرجام رسانده‌ایم وگرنه کلام ابن سینا که گفت عقل در این زمینه راهی ندارد، سنجیده‌تر از به اصطلاح دلایل کسانی است که از عهده‌ی اثبات این امر بر نیامده‌اند و با دلایل واهی و تأویل و تحریف حقایق دینی، از معاد جسمانی سخن سر می‌دهند.

جایگاه شیخ از دیدگاه ملاصدرا

با آن که جناب شیخ بهراستی یکی از نوابغ و چهره‌های درخشان روزگار آدمی بوده و خواهد بود و در علوم رسمی به‌ویژه منطق، طب و حکمت از سرآمدان روزگار می‌باشد، ولی به‌خاطر دست‌نیافتن به

استادی ماهر و توانا در حد خود در مواضع اصلی حکمت مانده و چندان راهی به حق نبرده است تا جایی که مرحوم صدرا به وی نسبت بلید و کند فهم می دهد و می فرماید: اشتغال وی به امور دنیا پیش از تکمیل کمالات بوده، به عکس جناب ارسطو که اشتغال وی به امور خلقی پس از تکمیل کمالات معنوی بوده است. ملاصدرا گوید:

«اعلم أنّ هذه الرقيقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية. وهذه المكاشفات لا تحصل إلا بالرياضات ومجاهدات في خلوات وانقطاع عن أعراض الدنيا.

وأكثر كلمات هذا الفيلسوف (أي ارسطاطاليس) الأعظم مما يدل على قوة كشفه وقرب منزلته عند الله وأنه من الاولياء الكاملين.

ولعلّ اشتغاله بأمور الدنيا كان عقيب تلك الرياضات فأراد الجمع بين الرياضتين، فاشتغل بتعليم الخلق وارشادهم إلى ربّ العباد.

وأما الشيخ صاحب الشفاء، فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج، والعجب أنّه كلّما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية تبدل ذهنه، وظهر منه العجز، وذلك في كثير من المواضع، منها: منعه الحركة في مقولة الجوهر، إنكاره للصور المفارقة الأفلاطونية، إنكاره لاتّحاد العاقل بالمعقول، وعشق الهيولى للصورة، وعجزه عن اثبات حشر الأجساد، وغيرها من الموارد المذكورة في هذه المواضع من الأسفار»^۱.

البته، شایان ذکر است جناب شیخ باهمه‌ی مشکلات فلسفی که دارد نابغه بوده و وجود این مشکلات از ارزش کار او نمی‌کاهد و علّت وجود چنین مشکلات ربوبی در افکار فلسفی وی ناشی از نداشتن استاد کامل و ماهر بوده است.



اگر جناب شیخ مانند صدرا دست‌کم یک استاد - آن هم استادی مانند میرداماد - می‌یافت، بسیاری از این مشکلات را نداشت. پس نسبت تبدل و کند فهمی به وی از جانب صدرا بسیار ناروا و دور از انصاف است و نسبتی چنین از جانب فیلسوفی که عمری در محضر کتاب‌های شیخ بوده و از آن بهره‌ی کافی برده سزاوار نیست و با آن که در بزرگی ارسطو بحثی نیست، چنین نیست که جناب شیخ پیش از تحصیل کمالات، اشتغال به امور مادی پیدا کرده باشد؛ به ویژه آن که نباید جایگاه و شرایط زمانی و مکانی شیخ را از نظر دور داشت.

در این جا باید متذکر شد که با همه‌ی نقاط ضعفی که صدرا برای شیخ به شمار آورده و فضایی که برای خود تقریر داشته، در مورد حشر جسمانی، شیخ در تصوّر درست معاد جسمانی و قرآنی بر صدرا تفوق دارد؛ زیرا شیخ، معاد جسمانی قرآنی را تصور می‌نماید؛ گرچه آشکارا می‌فرماید: معاد جسمانی و شرعی اثبات عقلی ندارد و تعبد به آن برای من کافی است، ولی صدرا با مبادی فراوان و قواعد بسیار در نهایت چیزی را دنبال می‌کند که دور از آموزه‌های قرآن کریم است و به تأویل و توجیه نادرست گرفتار آمده است که تفصیل نظرگاه وی در ادامه‌ی بحث و بررسی خواهد آمد.

همه‌ی مبادی و قواعدی که صدرا برای اثبات معاد جسمانی می‌آورد با همه‌ی کثرت و اهمیت، گذشته از آن که اندیشه‌ی قرآنی معاد جسمانی را اثبات نمی‌کند، انکار طرح و اندیشه‌ی قرآن را به دنبال دارد.

این شیخ بوده که لسان قرآن و شریعت نسبت به معاد جسمانی را به‌خوبی فهمیده و با کمال شجاعت، راه تعبد و تمکین را پیش گرفته بدون آن که بی‌مهابا و با سهل‌انگاری و ساده‌نگری و تأویل و توجیه

نظریه‌ای بی‌اساس از خود داده باشد، چنان‌که در بعضی از مواضع هنگامی که از شیخ سؤالی می‌شده می‌فرموده «باید فکر شود» و این خود حکایت از درایت و دقت شیخ را می‌رساند و می‌توان گفت: نفهمیدن شیخ از فهمیدن بسیاری برتر و بهتر است.

شیخ اشراق

در میان فیلسوفان، شیخ اشراق بیش از دیگران به قالب مثالی اهمیت می‌دهد و همه‌ی عوالم آخرتی را یا به عوالم نوری کاملان و عوالم مثالی متوسطان و ناقصان منحصر می‌کند و همه‌ی ظواهر شرعی درباره‌ی معاد جسمانی را به قوالب مثالی حمل می‌کند.

وی در کتاب «حکمة الاشراق» در فصلی که از احوال نفوس انسانی پس از جدایی روح از بدن بحث می‌کند، می‌نویسد: «والسعداء من المتوسطين في العلم والعمل والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعضى البرازخ العلوية والأجرام الفلكية. ولهما ايجاد المثل والقوة على ذلك، فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي.

وتلك الصور أتمّ ممّا عندنا من صور هذا العالم، فإنّ مظاهر هذه الصور التي عندنا وحواملها ناقصة، وهي كاملة؛ لأنّ الأجرام الفلكية لا تتكوّن ولا تفسد، ويخلدون فيها أبداً لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية.

وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنّم جثياً وأصبحوا في ديارهم جاثمين إذا تخلّصوا عن الصيامي البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب اختلافها.

والصور المعلقة ليست مثل أفلاطن، فإنّ مثل أفلاطن نوريّة ثابتة في عالم الأنوار العقلية، وهذه مثل معلقة في عالم الأشباح المجردة، منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء، ومنها مستفيرة للسعداء على ما يلتذون به من غلمان بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون و حور عين ممّا يشتهون.

وهذا العالم المذكور نسمّيه عالم الأشباح المجردة وبه تحقّق بعث الأجساد على ما ورد في الشرائع الإلهية وجميع مواعيد النبوة من تنعم أهل الجنان وتعذب أهل الميزان»^۱.

شیخ اشراق گوید: عوالم آخرتی به طور کلی بر دو بخش می باشد: یکی عوالم نوری تا نور الانوار و حضرت حق تعالی و دیگری عوالم اشباحی و مثالی که به آن مثل معقله و اشباح مجردة گویند.

شایستگان و خوبان و صاحبان کمال، همگی به عالم نور و عالم قدس می پیوندند و خوبان متوسط و ناقص و اهل شقاوت در عالم مثل معلقه و عوالم اشباحی و مثالی جای دارند.

عالم مثال و اشباح مجرد تمام نمی باشد و ثقل و ماده ندارد و برزخی میان این دو عالم است و با آن که برتر از مواد و عوالم ناسوتی طبیعی می باشد، تعلقات مادی دارد و اجرام آسمانی و اجسام فلکی هم چون بدن آن عالم است.

عالم صورت های معلقه و عوالم اشباحی مثالی اگرچه مانند عالم نوری نمی باشد و از مثل افلاطونی نیز نیست، تمامیت بیش تری نسبت به عالم ظلمانی مادی دارد؛ زیرا مظاهر صورت های ناسوتی و ماده ای عنصری صورت های طبیعی، ناقص و محدود است و آن را فنا و زوال فرا گرفته؛ در حالی که مظاهر صورت های معلقه و مواد عالم مثالی و بدن



عوالم اشباحی تمام و کامل است و در اجرام فلکی و اجسام اثیری آسمانی، زوال و کاستی راه ندارد و اجرام فلکی اثیری دور از سستی و نابودی می باشد.

باید دانست که صور معلقه و عالم مثال و اشباح، عالمی غیر از مُثُل افلاطونی و عالم رب النوع است؛ زیرا مُثُل افلاطونی از عوالم نوری و مجرد تمام است و صور معلقه، تجرّد برزخی و نوریت اشباحی دارد و به مراتب، پایین تر از عالم مُثُل می باشد.

خوبان متوسط در عالم صورت های مثالی، اقتدار و توان ایجاد هر نوع صورت برزخی از قبیل خوراکی ها و صورت های زیبا و آوازه های خوش و دیگر تنعمات و لذایذ را دارند.

هنگامی که اهل شقاوت از دنیا جدا می شوند به اندازه ی وجود بر حسب اخلاق، صفات و کردار زشت و پلیدشان به چهره هایی از صورت های معلقه مبتلا می گردند و کجی ها و کاستی ها و بدی های آن ها با صورت های اشباحی دامن گیر آنان می شود و این گونه نفوس به واسطه ی علاقه به صورت های ظلمانی و شهوات نفسانی، در عوالم اشباحی جاودان هستند و نه تنها آن ها و عوالم اشباحی و بدن آن ها بلکه همان اجرام فلکی، هیچ یک فنا و زوال ندارد.

خوبان متوسط نیز در عالم صور اشباحی جاویدان می باشند و از تنعمات و لذایذ معنوی برای همیشه برخوردار خواهند بود.

ضعیفان و ناقصان بدن اشباحی مادی و تعلّقات دنیایی آنان همان دود و دخان عالم است که آن ها به صورت های اشباحی، و تعلّقات مادی جرمانی با دود و دخان درگیرند و به عالم افلاکی و اجسام آسمانی راه نمی یابند جز آن که تکامل و ترفیع یابند.



باید دانست که بعث اجسام و حشر جسمانی که در قرآن کریم و شریعت آمده همگی به صورت‌های اشباحی و عالم مثالی است و همه‌ی تنعمات اهل بهشت از حور، قصور و غلمان تا همه‌ی عذاب‌های گوناگون اهل دوزخ و آتش، همگی به همین صورت‌های برزخی و اشباح مثالی و مُثُل معلقه می‌باشد و در عوالم آخرتی، ماده‌ای در کار نمی‌باشد و باید همه‌ی آن‌چه در قرآن مجید و سنت آمده و لسان مادی دارد به صورت‌های برزخی مثالی برگردانده شود.

نقد عقاید شیخ شهید

درست است که عوالم مثالی و صورت‌های برزخی متصل و منفصل نزولی و صعودی وجود دارد و عالم مثال صعودی همان برزخ پس از دنیا و پیش از آخرت است، و بعث و حشر آخرتی و روز قیامت و دوزخ و نعیم آن چیز دیگری می‌باشد و چنان‌که نباید دنیا را با برزخ سنجید، نباید برزخ را با آخرت مورد سنجش قرار داد و این فاصله، برای هر تیزترین صاحبان اندیشه، بلکه شهود کم‌تر ادراک‌پذیر می‌باشد.

عوالم آخرتی را نمی‌توان به دو بخش نوری و مثالی تقسیم کرد و تقسیم یاد شده امری بی‌پایه است و عوالم آخرتی از هر نظر گسترده‌تر از عوالم پیشین می‌باشد و منحصر به آن‌چه شیخ می‌گوید نیست و عوالم مادی طبیعی را نیز با تمام مراتب و شرایط و علل و اسباب خود همراه آثار و اوصاف دارد و دلیل علمی و فلسفی بر نفی عوالم مادی در آخرت وجود ندارد، گذشته از آن‌که صراحت و ضرورت دیانت نیز با آن است و انکار بی‌دلیل آن در خور اندیشمند مسلمان نیست.

این سخن که مواد عالم مادی دوگانه است و ماده‌ی اثیری، ماده‌ی

اجرام و افلاک، و ماده‌ی عنصری ماده‌ی عالم ارضی به شمار می‌آید و مواد اثیری نشکن، ماندگار و جاوید است و مواد عنصری فانی به شمار می‌آید، بی‌پایه و نادرست است؛ زیرا اجرام سماوی و زمینی در هویت یکسان است و تفاوت آن دو مانند تفاوت میان اجسام مادی با هم است و هویت متفاوتی ندارد و تنها در ویژگی‌ها و آثارگوناگون می‌باشد و این سخن که اجرام آسمانی و افلاک کون و فساد ندارد نیز از ادعاهای بدون دلیل و اساس است؛ چنان‌که جناب صدرا ماده و جسم دنیایی و آخرتی را متعدد می‌داند. عقاید باطل یاد شده درباره‌ی اجرام آسمانی از ستاره‌شناسی قدیم به فلسفه کشیده شده و نه تنها هیچ دلیلی بر درستی آن در دست نیست، بلکه بطلان آن آشکار شده و شیخ اشراق نیز حکمت خود را بر پایه‌ی آن قرار داده و بر این اساس، پیش‌فرض‌هایی نادرست را به فلسفه‌ی خود راه داده و تحمیل نموده است.

پس نه عوالم برزخی را باید با قیامت آمیخت و نه اجرام آسمانی را باید همیشگی پنداشت و نه لازم است آن‌ها را بدن صور معلقه برزخی به حساب آورد. همگی این باورها نادرست است و نفیر «کل من علیها فان»^۱ اثری از کرات، کواکب و افلاک باقی نمی‌گذارد تا بدن صور همیشگی گردد چه رسد به آن که دود و دخانی برای ناقصان بماند.

می‌توان گفت صور معلقه تا جایی که به عالم مثال مربوط می‌شود درست است و بیش‌تر از آن دلیلی ندارد و رب النوع و مثل افلاطونی را نیز می‌توان انکار نمود؛ زیرا دلیل محکم فلسفی و دینی بر واقعیت آن استوار نیست و در هر صورت، عالم آخرت منحصر به چنین صورت‌هایی نمی‌باشد و حمل ظواهر و نصوص قرآنی که درباره‌ی



آخرت رسیده است بر این امر در خور اندیشه نمی‌باشد و حمل اوصاف مادی آخرت بر مثل معلقه‌ی ظلمانی به نادیده گرفتن آیات فراوانی از قرآن مجید می‌انجامد و چیزی جز تأویل، توجیه و تحریف معنوی حقایق قرآنی را در بر ندارد.

باید گفت متأسفانه، دست‌های جنایت‌کار، این حکیم بزرگوار را در سنین جوانی به شهادت رساندند و مانع رشد معنوی او گردیدند، و اگر این مرد بزرگ، سالیانی دیگری عمر می‌یافت ممکن بود خود با آن روح بلندش بر ناموزونی‌های عقاید خود واقف گردد. روحش شاد.

خلاصه چنان که منکران اصل معاد، دلیل و برهانی جز استبعاد بر انکار معاد ندارند، منکران معاد جسمانی قرآنی نیز دلیل علمی و فلسفی بر انکار آن ندارند و مشکل آنان در پذیرش معاد جسمانی هماهنگ با آموزه‌های قرآنی، تنها به خاطر نداشتن برداشت درست از هویت ماده و جسم و ویژگی‌ها و آثار آن می‌باشد. آنان می‌پندارند که اندیشه‌ی نارسای آنان حقیقت مطلق است که احتمال خطا در آن راه ندارد، بدون آن که مشکلات چنین اعتقادی را بررسی کرده باشند. چنان که اعتقاد متکلمان درباره‌ی جسمانی بودن روح بر پایه‌ی برداشت نادرست آنان از حقیقت روح ربوبی و مرتبه‌ی نفس آدمی می‌باشد و گرنه دلیل و برهان درستی بر عدم تجرد روح در دست ندارند، گذشته از آن که دلایل بسیاری بر تجرد نفس وجود دارد؛ هر چند آنان در ادراک و فهم درست آن دلایل، قاصر و ناتوان می‌باشند.

نظریه‌ی ملاصدرا

ملاصدرا در کتاب عرشیه برای شناخت معاد، شناخت نفس را لازم می‌داند و در این رابطه قواعدی را ارائه می‌دهد. وی گوید: اگرچه نفس

آدمی حدوث مادی دارد، ماندن و پایداری روحانی و تجردی دارد؛ چنان که ذات و هستی آن مجرد است، اما برای پدیداری در گستره‌ی خاکی به ماده وابسته است.

نفس آدمی درجات فراوانی دارد و از جوهر جسمانی طبیعی گرفته تا درجات عقل استعدادی فعلی تا عقل فعال که همان حقیقت امر حق تعالی و روح مجرد است و تنها برای اندکی از افراد بشر چنین جایگاهی معنوی پیدا می‌گردد و پیدایش آن جز باکشش و پیوند اشراقی حق میسر نمی‌شود. نیروهای نفسانی از سست‌ترین آن که لامسه می‌باشد تا والاترین و نیرومندترین آن که همان بینایی و شنوایی است، همگی از روح مجرد مدد می‌گیرند و این نیروها بر اندام آدمی استوار نمی‌باشد، بلکه این اندام تن آدمی است که بر پایه‌ی آن استواری دارد و همه‌گونه دریافتی دارد. نیروی پندار و خیال آدمی جوهری جدا از جهان خاکی و مادی است؛ هر چند از شکل و صورت جدا نیست.

خیال آدمی به نفس ناطقه وابستگی صدوری دارد و هرچه نفس ناطقه‌ی بشری رشد تجردی یابد، پیوند آن با بدن خویش و نیروهای مادی آن کم‌تر می‌گردد و همه‌ی نمایش آن پس از مرگ می‌باشد که همگی جهان خاکی را در خود به حقیقت تمثلی آشکار می‌سازد و این خود راز مهم معاد و حشر اجساد می‌باشد.

حقیقت نفس ناطقه‌ی آدمی امری عرضی نیست و پیدایش آن حقیقت آن است.

این حقیقت چنان که حدوث جرمانی و مادی دارد، هستی و وجودی پیش از بدن و ماده نیز دارد؛ بدون آن که تناسخ و یا قدمتی داشته باشد. درون نفس آدمی، زندگی برزخی حیوانی وجود دارد. البته این حیات



مانند زندگی عرضی بدن نیست و توانی استوارتر از آن دارد. این حیات نفسانی، جوهر میان انسان عقلی و طبعی است و افراد بشر اگرچه در آغاز، یگانگی و همسازی نوعی دارند، در پایان، ذوات چندگانه و حقایق گوناگونی پیدا می‌یابند و بی آن‌که تناسخی پیش آید، هر یک حشر ویژه‌ی خود را به هویت‌های پنداری شیطانی و جانوری و حیوانی گسترده و دیگر گونه‌های گسترده و گوناگون و چهره‌های زشت و زیبا آشکار خواهد ساخت. حشر هر یک از افراد بشری با چهره‌ی راستین هستی خود پدیدار می‌گردد و بسیاری از انسان‌ها با چهره‌ی درندگان محشور خواهند شد؛ چنان‌که کریمه‌ی: «اذا الوحوش حشرت» بر آن دلالت دارد و نفوس کامل و کسانی که پاکی نفسانی و هستی عقلانی دارند اندک و بسیار انگشت‌شمار و کم می‌باشند.

حشر اجساد و اصول ملاصدرا

صدرالمتألهین در حشر اجساد، قواعدی را دخیل می‌داند که با چنین عقلی آن، حشر را پدیده‌ای عقلی، شرعی و غیر خرافی به‌شمار می‌آورد که در این جا چکیده‌ای از آن ذکر می‌شود.

ملاصدرا گوید: پیدایش و استواری هر پدیده‌ای به سیمای آن است و این سیمای پدیده است که همه‌ی هستی آن را پدیدار می‌سازد و بدن‌های هر یک از افراد در قیامت محشور می‌گردد. چنان‌که در شریعت آمده - بی آن‌که ماده در این حشر جایی داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که حتی اگر چهره‌ای بدون ماده نیز پدیدار گردد، هستی راستین آن ظهور یافته است.

نیاز به ماده تنها به خاطر کوتاهی و سستی و نیاز جهان خاکی می‌باشد



نه آن که در هستی و پیدایش حقیقی آن کارایی داشته باشد. پیوند ماده با صورت پیوند ناقص با تمام است و چیستی او را در ظرف نقص ماده همراهی می‌کند و در ظرف تمامیت خود از آن بی‌نیاز می‌گردد.

تشخص و خودنمایی هر چیزی همان هستی ویژه‌ی آن چیز است و عوارض تشخیصی هر چیزی نشانه‌های هستی و لوازم نشان‌گر تشخیص آن پدیده‌اند نه پدیدآور خود آن چیز.

تشخصات پدیداری آدمی قابل تبدیل و اشتداد است و هر کسی می‌تواند در حقیقت خود رشد یابد.

هرچه هستی و خودی چیزی نیرومندتر باشد، پی‌آمدهای ظهور آن بیش‌تر خواهد بود و ویژگی‌های هر چیزی چنان‌که از عوامل طبیعی آن چیز و نمودهای فاعلی و قابلی آن سرچشمه می‌گیرد، تدریجی می‌باشد و می‌شود که دفعی باشد یا هستی ابداعی داشته باشد و با خواست خیال پدیدار گردد.

با آن که خیال آدمی حقیقتی جدای از بدن آدمی است، پس از مرگ و فروریختن آن با آدمی همراه خواهد ماند و تصورات آدمی - عقلی باشد یا حسی - در دنیا و آخرت از او جدا نخواهد شد.

ملاک حقیقی همه‌ی گونه‌های دریافت‌های آدمی حقیقت نفس اوست که می‌تواند بدون ماده پدیدار گردد و نیز همه‌ی پنداشت‌ها و خوی‌ها و ملکات علمی و عملی و خوب و بد نفس انسان دارای پی‌آمدهای ویژه‌ی خوب و بد خود می‌باشد و هیچ دریافت و کاری بی‌اثر نیست.

صدرا پس از بیان این قواعد گوید: از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که حشر انسان در قیامت با همین شخص محسوس و ملموس و با چینش‌های گوناگون می‌باشد.



پایه‌ی ماندن آدمی نفس او می‌باشد و بدن اصلتی ندارد و حشر با هر جسمی که باشد تفاوتی ندارد؛ زیرا این نفس انسان است که همه‌ی حقیقت اوست. پس همین انسان شخصی مرگ یافته و مرگ را پشت سر نهاده، در حشر و قیامت آشکار خواهد شد، اگرچه ماده‌ی تن خاکی وی از هم پاشیده و تباه شده باشد.

جسم آخرتی انسان مؤمن، بدنی روشن، والا، پاینده و زنده است و نیستی و مرگ و بیماری و پیری ندارد و جسم کافر نیز با عوارض ناگوار از پیش ساخته‌ای همراه خود یافته‌ی پیشین او محشور خواهد شد، چنان‌که در وصف آن آمده: دندان کافر مانند کوه احد و چهره‌ی وی چهره‌ی سگ، گرگ یا خوک خواهد بود.

در قیامت همین بدن دنیوی محشور می‌گردد، با آن‌که ماده‌ی آن چیزی جز این ماده‌ی خاکی است؛ زیرا حقیقت آدمی به صورت آن است و نه به ماده‌ی آن و پایندگی هستی شخص باگونه‌گون شدن عوارض آن ناسازی ندارد.

آدمی در آخرت هرچه ببیند چیزی جز ملکات و پنداشت‌های نفس خود نمی‌باشد و چیزی از پیش ساخته جز ساخته‌ی نفس برای کسی فراهم نمی‌شود و نفس هرچه را ببیند می‌یابد و هر موجودی پدیدار پیشین خود می‌باشد و هرچه حقیقت کسی نیرومندتر باشد، پایداری آن بهتر و هرچه مشکلات آن بیشتر باشد، سختی‌های وی بیشتر خواهد بود.

پس روا نیست که پرسیده شود: جای بهشت آدمی و دوزخ انسان‌ها کجاست؟ آیا در این جهان یا بیرون از آن یا جای دیگری می‌باشد؛ زیرا منظور از آخرت، فضای جادار مادی نیست و هویت درونی و عینی



شخص در آخرت، نگهبان هویت آن می‌باشد که با یگانگی هماهنگ
پدیدار می‌گردد.

آدمی خود و با تصورات و دریافته‌های همساز نفس خویش حضور
آثاری دارد و مایه‌ی همگی پی‌آمدهای آخرتی خود (بهشت و دوزخ
خویش) خواهد بود، چه کسانی که در بند حور و قصورند و چه آن‌ها که
به بهشت رضوان و بقا دل بسته‌اند و چه کسانی که درگیر پیشامدهای
ناگوار و حرمان و عذاب و آتش می‌باشند.

میان بدن‌های دنیوی و آخرتی تفاوت‌های گوناگونی وجود دارد و
خود بدن در آخرت، جان و زندگی دارد و زنده می‌باشد و در آخرت
جسم مرده و مرگ آلوده‌ای وجود ندارد؛ خواه جسم فرد مؤمن باشد یا
کافر، مشرک و منافق، در حالی که بدن‌های دنیایی، تن‌های بی‌جان و
تاریک است و مرگ را در خود جای می‌دهد و دسته‌ای از اجسام نیز که
زندگی عارضی دارد، در آخرت جایی ندارد؛ زیرا هیچ پدیده‌ای در
آخرت عارضی نیست.

اجسام این جهان با استعداد پدید می‌آید و سنگینی و مرگ دارد، در
حالی که جان‌های آخرتی به‌گونه‌ی ایجاب و فعلیت است. جسم آخرتی
حد ندارد، در حالی که ماده‌ی دنیایی محدود است^۱.

صدرالمتألهین، معاد جسمانی را در کتاب «مبدء و معاد» چنین تحلیل
می‌کند: بسیاری از حکیمان و عارفان و دسته‌ای از متکلمان مانند غزالی،
کعبی، حلیمی، راغب اصفهانی، قاضی ابویزید دبوسی و بسیاری از
دانشمندان امامیه، مثل شیخ مفید و ابوجعفر و سید مرتضی و علامه‌ی
طوسی و دیگران، هر دو معاد روحانی و جسمانی را باور دارند، گرچه در

نوعیت معاد جسمانی در آخرت اختلاف کرده‌اند که آیا بدن آخرتی عین بدن دنیوی است یا مانند آن، و هر یک نیز در این اختلاف دارند که آیا فرد همه‌ی اجزای بدن باز می‌گردد یا اجزا با وصف من حیث المجموع چنین است. بسیاری از دانشمندان اسلامی گفته‌اند: جسم در معاد از نظر تشخیص غیر از بدن دنیایی می‌باشد.

حق آن است که در معاد عین تن آدمی باز می‌گردد نه مانند آن و کسی که این گفته را انکار کند، شریعت را منکر شده و کافر است و کسی که به بازگشت مثل و همانند بدن دنیایی اقرار کند یا اجزای دیگر، معاد را انکار کرده است.

معاد، بازگشت مجموع نفس و خود بدن دنیایی می‌باشد نه نفس و بدن دیگر یا اجزایی غیر از اجزای خود آن و چنین باوری ایمان درست به هستی آخرت می‌باشد و چیزی کم‌تر از آن، گمراهی و انکار بسیاری از نصوص آیات الهی و گمراهی، کفر و سرکشی است.

برخی از فیلسوفان که آیات آشکار قرآن کریم درباره‌ی حشر جسمانی را تأویل می‌کنند و می‌گویند: زبان قرآن امری عرفی و برای مردم عادی و دارای استعارات و کنایات است، چنان‌که در زبان تازی چنین است، و از این رو آموزه‌های آن را به‌ویژه در پدیده‌های جسمانی معاد باید تأویل نمود، غافل و گمراه هستند. جناب شیخ را نمی‌توان منکر معاد جسمانی دانست؛ چنان‌که وی در کتاب‌های خود به دو معاد اقرار کرده، جز آن‌که وی معاد جسمانی را برهانی نمی‌داند و آن را به شریعت واگذار کرده است.

ملاصدرا گوید: نظر ما بر آن است که معاد جسمانی امری برهانی است و در حکمت متعالی ما که برابری احکام شرعی با قواعد عقلی را



در آن در نظر داریم، معاد جسمانی به گونه‌ای که با ظواهر قرآن کریم و سنت و آرا و اندیشه‌های درست‌کاران گذشته باشد، بی هر تأویل و توجیهی ثابت می‌گردد و آنچه ما از رازهای معاد مانند مبدء یافته‌ایم، هیچ یک از حکمت‌مندان و عرفان‌گرایان و مکاشفه‌وران و پیران تصوف به آن دست نیافته‌اند و این برتری را حق تعالی به این بنده‌ی آمرزیده از این امت آمرزش یافته ارزانی فرموده است.

ما در روشن‌گری این پدیده به شیوه‌ی گفت‌وگو و برهان می‌باشیم نه تنها با روش ایمان و پذیرش بنده‌وار؛ زیرا چهره‌ی ایمان در جامه‌ی واژه‌پردازی و گفتار پدیدار نمی‌گردد.

جناب صدرا در تبصره‌ی تفصیلی مبدء و معاد گوید: باور به معاد روحانی و جسمانی مراتبی دارد که در آغاز، باور مردم معمولی مسلمان است که همان گواهی دادن است به آنچه از سوی شریعت در این رابطه آمده است، خواه ادراک تفصیلی درباره‌ی آن داشته باشند یا خیر.

مرتبه‌ی دوم، مرتبه‌ی مثالی و خیالی پدیده‌های جسمانی است. چیزهایی که درباره‌ی جهان آخرت گفته شده وجود خارجی ندارد و مانند چهره‌هایی که در خواب دیده می‌شود و فراوان است که آدمی از آن چهره‌های مثالی لذت می‌برد و یا آزرده می‌گردد. وی این گفته را - درباره‌ی بهشت نارسیدگان دانش؛ یعنی زهدورزان و عبادت‌پیشگان و نارسان در عمل یعنی فاسقان - از جناب شیخ می‌داند و می‌فرماید: «این از کتاب‌ها و رساله‌های شیخ بر می‌آید» و بر آن شواهدی نیز می‌آورد.

مرتبه‌ی سوم، زمینه‌ی تأویل درباره‌ی آنچه است که در شریعت وارد گردیده؛ به گونه‌ای که همه‌ی چهره‌های محسوس به حقیقت‌های معنوی و مجرد باز می‌گردد و با آن که نمود همه‌ی این پدیده‌ها چهره‌ی



محسوسات است، کنایه از پی آمدهای لذایذ و عذابها می باشد؛ به طوری که مار و عقرب نیست، ولی درد نیش آن خواهد بود و حور و غلمان نیست، ولی لذت و سرور آن می باشد. در هر صورت، عنوانهای محسوس - که در شریعت آمده - پدیده‌ی خارجی نیست و در قیامت نیز چنین پدیده‌هایی حس شدنی نیست، بلکه پی آمدها و آثار آن یافت می شود. مرتبه‌ی چهارم، باور معاد موعود مانند راسخان در علم است که آنان همه‌ی این پدیده‌های محسوس را مانند عنوان‌های آن پدیده‌ای خارجی و دارای ثبات عینی آخرتی با هستی نیرومندتر و استوارتر از پدیده‌های این جهان می دانند.

از آن جا که نفس انسانی از جنس جهان ملکوت است و قدرت و اقتدار تجردی دارد، همه‌ی نمودهای وابسته به خود را می سازد و همین نفس در دنیا به خاطر وابستگی به تن مادی و خاکی این کار را با کم توانی انجام می دهد و در آخرت، درون خود را با نیرومندی نشان می دهد و در این زمینه، میان ملکات خوب و نقش‌های زشت و پلید تفاوتی وجود ندارد.

وی در گفتار سوم این کتاب می نویسد: «ثمّ لقائل أن يقول: تلك أسرار الآخرة على كثرتها هل لها مادة تقبل تلك الصورة والهيئة أم لا؟ وعلى الأوّل فما المادة الحاملة لأشخاصها»، قلنا: نعم، لتلك الصور الأخرية أمر بمنزلة المادة لها يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنيوية من وجه، ويفارقها من وجه. أمّا وجه المشابهة فلكون كلّ منهما ممّا يحلّه الصور القائمة بها، وأمّا وجه المفارقة فلأمرين: أحدهما أنّ المادة الدنيوية يحلّها الصور بالقوّة والاستعداد، والأخرية بالفعل، وثانيهما أنّ المادة في الآخرة أطف ممّا في الدنيا، فصور تكون أشرف وأجلّ كمالاً، وبقبول الصور أسرع وأسهل قبولاً^۱.

صدرالمتألهین در این فراز، ماده‌ی آخرتی را انکار نمی‌کند و می‌پذیرد که صورت‌های آخرتی نیز ماده دارد؛ اگرچه وی می‌پندارد که ماده‌ی دنیایی پس از قوه و استعداد و سنگینی و عوارض آن است، در حالی که ماده‌ی آخرت، فعلیت و لطافت دارد که باید همین امر به‌طور دقیق مورد بررسی قرار گیرد که ماده‌ی اخروی چگونه ماده‌ای است که بدون قوه و استعداد و عوارض آن پدید می‌آید و آیا لطافتش آن را از ماده بودن بیرون می‌سازد یا با همه‌ی لطافت باز نیز ویژگی‌های ماده را دارد و آیا ماده‌ی آخرتی از ویژگی‌های مادی دنیایی به‌دور است؟ آیا ذاتیات مادی خود را دارد یا خیر؟ و در هر صورت با کدام ضابطه‌ی علمی و فلسفی می‌توان هستی ماده را ثابت نمود؟ و در صورت انکار، چگونه باید ماده را ملاحظه نمود تا با منش دین هماهنگ گردد؛ چنان که باید دید تفاوت ذاتی میان ماده‌ی بهشتی و دوزخی چیست؟

ملاصدرا در کتاب «کشف‌المقال» درباره‌ی زمان و مکان بهشت و دوزخ در پاسخ به این پرسش که آیا بهشت و دوزخ جا و مکان و سمت و سو دارد یا خیر، می‌فرماید: مکان آخرت مانند مکان دنیا نیست؛ زیرا جهان آخرت جهان تام و راستین است و هیچ پدیده‌ای از آن بیرون نیست تا جا داشته باشد، چنان که درباره‌ی این جهان نیز نمی‌شود گفت که تمامیت آن مکان دارد و مکان داشتن آن پدیده‌ای است که وابسته به اجزاست و تنها با این معنا می‌شود آن را پذیرفت، چنان که روایت‌های رسیده در این زمینه، دلیل بر این معناست و این امر به مغالطه‌ی میان‌جزء و کل و ناقص و تمام گرفتار آمده است و اثبات مکان برای پدیده‌ای جزئی و ناقص ممکن است و حکیمان چنین ویژگی را برای تمامیت دنیا و آخرت اثبات نمی‌کنند.



پس اثبات مکان برای بهشت و دوزخ در آخرت به خاطر بعضی از نشأه‌های جزئی و نسبی آن است وگرنه تمامیت آن دو چنین وصفی را ندارد. ملاصدرا این نظریه را در کتاب وزین «الاسفار الاربعه» به تفصیل آورده که اجمال آن همان چیزی است که در این جا از دو کتاب «العرشیه» و «المبدء والمعاد» وی ذکر شد.

وی در کتاب گرانسنگ اسفار گوید: نفس آدمی حدود مادی و ذاتی دارد و بقای تجردی می یابد و به بی نهایت کشیده می شود و اعضای تن آدمی به نیروهای انسان و آن نیروها بر نفس آدمی استوار است و نیروی خیال نفسانی، تجرد برزخی دارد و نفس نسبت به آن افاضه‌ی صدور دارد و رشد و ارتقای نفس ناطقه، مایه‌ی بی توجهی آن به ماده می گردد و نیرومندی کامل خیال پس از مرگ و پیمودن عمر دنیا می باشد که همه‌ی دنیا و جهان خاکی را با هستی نمودی آن آشکار می سازد.

نفس آدمی، گستردگی ویژه‌ی خود را دارد و همه‌ی گونه‌های زندگی حیوانی، نفس برزخی و تجردی را داراست و هر یک از حشرهای ویژه‌ی خود از قبیل وهمی، شیطانی و حیوانی را در همه‌ی چهره‌های زشت و زیبای خود آشکار می کند.

حقیقت هر پدیده و چیزی به سیمای آن است و سیمای راستین آدمی نفس ناطقه‌ی اوست که بدن‌های شخصی افراد در قیامت بر هستی نوساخته‌ی نفس ناطقه استوار است، بدون آن که ماده یا ماده‌ی ویژه‌ی کارکرد یا جایگاه اصلی و پایه‌ای در آن داشته باشد.

نیاز نفس آدمی به ماده در صورت نارسایی آن است و هستی آخرتی، نیروی وجودی دارد و داده‌ی همه‌ی گونه‌گونی‌های نفسانی می باشد و حشر آدمی در قیامت با همین بدن شخصی حس شدنی و لمس یافتنی و



دارای چینش‌های گوناگون می‌باشد، بی‌آن‌که ماده‌ی دنیایی را با ویژگی‌های آن داشته باشد؛ و با آن‌که همین بدن مرگ می‌بیند و حشر می‌یابد، جسم مادی آن از هم می‌پاشد.

ملاصدرا مکان نسبی را با انکار مکان مطلق و نیز دو معاد روحانی و جسمانی را می‌پذیرد و با شکوه تمام، منکران معاد جسمانی را به کفر، سرکشی و گمراهی پیوند می‌دهد و تأویل را از معاد دور می‌دارد و معاد جسمانی را با قواعد ویژه‌ی خود - به خلاف شیخ - برهانی می‌داند و باور خود را اندیشه‌ی راسخان در دانش می‌شناسد و آن را بخشش الهی به‌شمار می‌آورد که نقد تفصیلی آن در پی می‌آید.

نقد و ملاحظات نگارنده بر نظریه‌ی ملاصدرا

یکم. مبادی و اصولی که ملاصدرا معاد جسمانی مورد نظر خود را بر آن استوار ساخته بسیار فراوان است و هرچه مقدمات به‌کار رفته در دلیلی بیش‌تر باشد آن را در معرض نقد بیش‌تری قرار می‌دهد و با وارد آوردن خدشه بر هر یک می‌توان بقیه‌ی آن را ناکارآمد ساخت.

گذشته از آن‌که برخی از این قواعد پیوند علمی و فراگیر با معاد جسمانی مورد نظر وی ندارد و با آن‌که وی می‌فرماید: «فی ذکر أصول يحتاج إليها في اثبات هذا المقصد أو ينتفع بها فيه»، در عمل چنین نیست. **دوم.** ملاصدرا در ترسیم معاد جسمانی و حشر مادی هرگونه تأویل را رد می‌کند و منکران معاد جسمانی و تأویل‌گران را با اهل کفر، سرکشی و گمراهی همراه می‌کند، این در حالی است که خود در این زمینه به‌گونه‌ای تأویل دست می‌یازد.

وی درباره‌ی ماده‌ی آخرتی چیزی مانند ماده به‌جای ماده و جسمی



بی ماده سخن سر می دهد که ظواهر نصوص الهی و شرعی معاد جسمانی با آن سازگار نیست.

سوم. ملاصدرا گوید: حشر آخرتی به همین بدن محسوس و دارای جزء می باشد، اما از طرف دیگر قایل است ماده کارکردی اساسی ندارد و هنگامی که از عینیت و شخصیت سخن سر می دهد، مدعی است این ماده به گونه ای است که هر کس او را ببیند، وی را می شناسد؛ در حالی که چنین اطلاق، صدق و تطبیقی، بر صورت های رؤیایی نیز صادق می باشد و بازگشت چنین صورت هایی، معاد معرفی شده در قرآن کریم نیست.

منظور وی از عینیت تنها این است که شخصیت با صورت صرف نیز فراهم می شود و او تنها در راستای اثبات اطلاق ادبی گام بر می دارد چنان که وی گوید: هر کس وی را در قیامت با آن صورت می بیند، می گوید: این فلانی است که چنین صدقی با چهره ی صوری و حتی نقش قلمی و رؤیایی افراد نیز درست می گردد و منحصر به معاد جسمانی یاد شده در شرع نیست.

اعتقاد جناب صدرا در زمینه ی معاد جسمانی به گونه ای بر تأویل و پیشنهاد تکیه دارد و هماهنگی آن با شرع صوری و تبرعی است.

سیمای ارایه شده از معاد و حشر جسمانی با ظواهر شرعی و آیات الهی و روایات سازگار نیست؛ زیرا ظواهر شرعی همگی نشان از حشر آدمی بر پایه ی روح مجرد و بدن مادی دارد و صرف حشر مثالی بازآفرینی نفس که ساختار پیشنهادی صدراست با ظواهر شرعی همگونی و برابری ندارد، گذشته از آن که نمی توان ظواهر شرعی و معاد جسمانی را با چنین قواعد فلسفی هماهنگ ساخت و این کار نیاز به اصول علمی و فلسفی متناسبی دارد که به تفصیل از آن یاد می شود.

صدرالمتألهین گرچه در پی هماهنگی با شریعت گام برداشته و پیکری



مثالی و اختراعی نفسانی را بدون سنگینی و تغییر پذیرفته و از شکل و سیمای آن یاد کرده، در واقع، معاد جسمانی شرعی را نپذیرفته و به وجود مثالی حالاتی عینی بخشیده که چنین برداشتی گذشته از آن که تأویل و تحریف معاد جسمانی مورد نظر دین است، بیش تر با معاد روحانی همگون است تا معاد جسمانی.

نتیجه این که نظریه‌ی صدرالمتألهین در ترسیم درست معاد جسمانی مورد نظر دینی ناموفق بوده و با آن که بر پذیرش معاد جسمانی محسوس و دوری از تأویل تأکید می‌کند و عقیده‌ی خود را همراه شریعت و راسخان در علم می‌پندارد، در عمل، چندان مطابقتی با آن ندارد و خود به تأویل و دوری از ظواهر شرعی گرفتار آمده است.

ملاصدرا و معاد در قرآن کریم

صدرالمتألهین در کتاب اسفار گوید: کتاب‌های آسمانی نسبت به قیامت در ظاهر مختلف است؛ هر چند همه‌ی آن‌ها در باطن با هم سازگار می‌باشد: «وفي القرآن من الآيات ما تدلّ علی أنّ أفراد البشر یبعثون علی صفة التجردّ والفردانیّة؛ لقوله تعالی: «کلّ آتیة یوم القیامة فرداً». وأنّ الناس یحشرون كما خلقهم الله تعالی أوّل مرّة؛ لقوله تعالی: «كما بدءکم أوّل مرّة تعودون». وفي بعضها ما یدلّ علی أنّهم یكونون علی صفة التجسّم كقوله تعالی: «یوم یسحبون فی النار علی وجوههم».

و كذلك سؤال ابراهیم وقول عزیر ومکث أصحاب الکهف فی النوم...، فبعض هذه النصوص یدلّ علی أنّ المعاد للأرواح، وبعضها علی أنّه للأبدان، وقد جلّ کلام الله عن أن یشتمل علی التناقض، وسنشير إلى وجه الموافقة^۱.

وی گوید: نسبت به رفع تناقض می‌توان به دو وجه تمسک نمود: یا باید منظور از همه‌ی جسمانیات، صورت‌های ادراکی باشد یا می‌توان گفت تجرّد برای سعدا، و تجسّم برای اهل نار است که تجرّد برای گروهی و تجسّم برای دسته‌ای دیگر می‌باشد.

جای تأسّف است که جناب صدرا آیات قرآنی را نسبت به معاد جسمانی مختلف و متناقض می‌شمارد و برای رفع تناقض به تأویل و تحریف معنوی آیات الهی یا جمع تبرعی چنگ می‌زند بدون آن‌که نیازی به آن باشد.

توضیح این‌که قرآن کریم می‌فرماید: «وکلّ آتیه یوم القیامة فرداً»^۱. واژه‌ی «فرد» در قرآن مجید سه بار استعمال شده که عبارت است از: «ونرثه ما یقول ویأتینا فرداً»^۲، «ربّ، لا تذرني فرداً وأنت خیر الوارثین» و «وکلّ آتیه یوم القیامة فرداً»^۳ و دو مورد هم «فردی» آمده که در سوره‌ی انبیا^۴ و سبأ^۵ می‌باشد.

در آیه‌ی: «نرثه ما یقول ویأتینا فرداً» سخن از وراثت گفتار برای حق تعالی و حشر تنها و دور از علایق موجود دنیایی و امکانات مادی و ناسوتی است. آدمی در روز قیامت هیچ ندارد و تنها و فرد می‌ماند و محاسبه‌ی حق نسبت به آن‌چه انجام داده پیش خواهد آمد و این امر هیچ ارتباطی به ماده، صورت، مجرد، ماهیت و لوازم آن ندارد و چنین توهماتی دور از مقام شامخ آیات الهی است، مگر آن‌که قرآن مجید- این کتاب وحی و حکمت- کتاب ابتدایی مدرسه و چند اصطلاح خشک ماهیت

۲- مریم / ۸۰

۴- انبیاء / ۹۴

۱- مریم / ۹۵

۳- انبیا / ۸۹

۵- سبأ / ۴۶



و ماده می‌باشد. آیه‌ی: «رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا» نیز به معنای تنها ماندن است که حضرت زکریا خدای خود را می‌خواند و از تنهایی خود یاد می‌کند و این معنا نیز به نظریه‌ی ملاصدرا ارتباطی ندارد و آیه‌ی: «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» هم به معنای تنهایی و بریدن علایق و اسباب مادی و امکانات ملکی آدمی در دنیا می‌باشد که در قیامت از آن‌ها خبری نیست و همه‌ی آدمیان تنهای تنها محشور می‌گردند؛ چنان‌که در سوره‌ی بقره می‌فرماید: «وَرَأُوا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ»^۱ و در سوره‌ی انعام می‌فرماید: «وَتَرَكْتُمْ مَا قَوْلَنَا حِمْلًا وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ»^۲ که نشان از غربت، تنهایی و جدایی از امکانات مادی می‌کند و «فرادی» نیز که در دو آیه آمده به معنای تک تک است که در سوره‌ی انعام می‌فرماید: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» و در سوره‌ی سبأ می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَى خِزْفٍ»^۳؛ برای خدا برخیزید دو به دو و تک تک. فرادی جمع غیرقیاسی فرد (مانند سکاری) است.

پس این ادعا که فرد به معنای مجرد فلسفی باشد؛ چنان‌چه حاجی نیز در تعلیقه بر اسفار چنین می‌گوید: «أَيُّ فَرْدًا مِنَ الْمَادَّةِ وَلِوَأَحَقَّهُ، بَلْ بِالنَّسْبَةِ إِلَى طَائِفَةٍ فَرْدًا مِنَ الْمَاهِيَّةِ وَلِوَأَزْمَاهَا». وی فرد را گذشته از آن که مجرد فلسفی و دور از ماده و لواحق آن، بلکه مجرد از ماهیت نیز - نسبت به طایفه‌ای - معنا می‌کند؛ بی آن‌که این دو بزرگوار به معنای فرد و موارد کاربرد آن در قرآن کریم و لغت توجهی داشته باشند.

بر این اساس، واژه‌ی «فرد» چنین دلالتی ندارد تا تعارض و تناقضی پیش آید. همه‌ی آیات الهی نسبت به خوب و بد افراد و بهشت و جهنم

۲- انعام / ۹۴.

۱- بقره / ۱۶۶.

۳- سبأ / ۴۶.

یکسان است و عالم آخرت هر وعایی داشته باشد نسبت به همه یکسان است. سخن در این است که عالم آخرت مادی نیز هست یا تنها مجرد است و دیگر نسبت به دوزخ و بهشت چنین تفاوتی دور از ذهن عادی می‌باشد، چنان‌که خود وی ماده را از تمام آخرت دور می‌دارد و می‌گوید: ماده مساوی دنیا و منحصر به آن می‌باشد و از برزخ تا آخرت از ماده خبری نیست.

گذشته از آن‌که به فرض مادیت برای طایفه‌ای، رفع مشکل نمی‌شود و مشکل عدم امکان وجود ماده‌ی دنیوی در آخرت باز به قوت خود می‌ماند. گذشته از آن‌که بنا به تأویل، اگر همه‌ی صورت‌های آخرتی را نیز ادراکی بگیریم - که همین‌طور هم می‌باشد - منافاتی با وجود مادی صورت‌های آخرتی ندارد، مگر صورت مادی نمی‌تواند صورت ادراکی باشد و مگر همه‌ی علم و ادراک منحصر به صورت ذهنی و علوم ترکیبی است؟ چرا همه‌ی مواد و موجودات مادی دنیایی و آخرتی با درک بسیط وجودی و ظهوری حضور قربی نداشته باشد و تسبیح و سجده و عبادت الهی نکند و چرا در آخرت، همین معنا اوج نگیرد و در شرایط آخرتی ادراکات والایی نیابد؛ چنان‌که سخن قرآن کریم درباره‌ی زمین مشهود است و می‌فرماید: «یومئذ تحدّث أخبارها، بأن ربُّک أوحی لها»؛ زمین محدث می‌شود و به آن وحی می‌رسد و مرتبه‌ی ادراکی آن به جایی می‌رسد که قانون عالم آخرت را قرائت می‌کند و حکایت آدمی را دنبال می‌نماید و این امر منافاتی با مادی بودن یا زمین بودن آن ندارد.

در نقد نظریه‌ی ملاصدرا باید به‌طور خلاصه گفت: توهمات و تصوّرات ذهنی نادرست از هر پدیده‌ای چنان آدمی را گرفتار می‌سازد که

واضحات را نیز انکار می‌کند و خود را درگیر حرمان می‌نماید.

ملاصدرا در کتاب اسفار از زبان محی الدین، حیات اجسام را چنین می‌شناساند: «اعلم أنّ الحیاة فی جمیع الأجسام حیاتان: حیاة عرضیة عن سبب، وهی الحیاة التي نسبناها إلى الأرواح، وحیاة أخرى ذاتیة للأجسام کلّها کحیاة الأرواح، غیر أنّ حیاة الأرواح تظهر لها فی الأجسام بانتشار ضوئها فیها وظهور قواها وحیاة الأجسام الذاتیة لیست كذلك؛ إذ ما خلقت مدیرة فبحیاتها الذاتیة تسبیح ربّها دائماً، لأنّها صفة ذاتیة، سواء كانت الأرواح فیها أو لا...، والحیاة الذاتیة التي لكلّ جوهر غیر زائلة. انتهى کلامه»^۱.

وی همه‌ی موجودات؛ اعم از جسمانی و مجرد را دارای حیات ذاتی وجودی می‌داند و وجود آنان را عین حیات می‌شمارد که حیات روحی و نفسی ظهوری از آن است.

تسبیح حق تعالی با حیات ذاتی برای همه‌ی موجودات مادی و حتی اصل ماده و هیولی درست می‌باشد و این پدیده را ضروری می‌خواند. جناب صدرا با آن که خود بارها گوید ادراک و علم موجودات به اندازه‌ی وجود آنهاست و وجود مساوق ادراک و معرفت است، منکر ادراک ماده‌گردیده، در حالی که منکر وجود ناسوتی ماده‌نگردیده است. باید گفت وی در این مقام میان ادراک بسیط و ذاتی با ادراک مرکب و علم تحلیلی اکتسابی خلط نموده است.

همه‌ی موجودات با وجود راستین خود و به اندازه‌ی گستره‌ی وجودی خود تسبیح و تقدیس حق دارند و عبودیت هر چیزی به حسب وجود آن می‌باشد تا جایی که حتی کافر و ستیزه‌جو که حق را انکار می‌کند، انکار وی به لحاظ تصور و اکتساب است و اکتساب آن به وجود





بسيط و هويت ذاتي تسبيح و تقديس و اثبات حق مي باشد.
 وى در نقد بيان محى الدين مي نويسد: «أقول: يجب أن يعلم أن الكشف
 والبرهان شاهدان على أن الجسم الذي حياته ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو
 مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنأفاناً، وقد أوضحنا ذلك بالبراهين
 القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وأئمة الحكمة
 من أن هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم كلها حادثة فاسدة في كل حين
 لا يبقى آنين، وكلما كان كذلك كيف يكون حياته ذاتية حياة التسبيح والنطق.
 إنما الجسم الذي حياته ذاتية هو جسم آخر أخروي، له وجود إدراكي، غير
 مفتقر إلى مادة وموضوع، ولا يحتاج إلى مدبر روحاني يدبره لأنها عين
 الحياة والنفس، فلا يحتاج إلى نفس أخرى ...»

فالذي أفاده الشيخ ليس بظاهره صحيحاً، وقوله تعالى: «وإن من شيء إلا
 يسبح بحمده» وغير ذلك من الآيات إنما يدل على أن الأجسام كلها ذا حياة
 ونطق، سواء كانت بحسب جسميتها وماديتها مع قطع النظر عن أرواحها
 وصورها المدبرة ناطقة مسبحة.

وقد علمت أن لكل جسم صورة نفسانية ومدبراً عقلياً بهما يكون ذات حياة
 ونطق لا من جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالأعدام الزائلة الغير
 الباقية إلا في آن.

لكن ههنا دقيقه أخرى يمكن أن يستتم ويستصح بها كلامه، وهي أن
 المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان أن في باطن هذه الأجسام الكائنة
 الظلمانية جسماً شعاعاً سارياً فيها سريان النور في البلور، وهي بتوسطه تقبل
 الحياة وتصرف النفوس والأرواح فاته سار في جميع الأجسام وحيّة بحياة
 ذاتية؛ لأن وجوده إدراكي هو عين النفس الدراكة بالفعل»^١.

باید دانست کشف و برهان گواه است جسمی که حیات آن ذاتی است مادی نمی‌باشد؛ زیرا این جسم بقا ندارد و چیزی که دارای بقا نیست چگونه حیات ذاتی دارد؟!

جسمی که حیات ذاتی دارد، جسم آخرتی است که دارای وجود ادراکی می‌باشد و نیازی به ماده و موضوع ندارد و مدبّر مجرد نمی‌خواهد و وجود آن عین ادراک آن است.

پس سخن شیخ نسبت به ادراک ذاتی اجسام ناسوتی درست نیست و لسان قرآن کریم: «إِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» بر این معنا دلالت دارد که همه‌ی اجسام حیات و نطق دارد؛ خواه به اعتبار جسمیت آن‌ها باشد و یا به اعتبار روح و ملکیتی که مدبّر آن می‌باشد، و قرآن کریم بر آن دلالتی ندارد و نمی‌رساند که تسبیح آن تنها به واسطه‌ی جسمیت و ماده‌ی آن باشد و چنان‌که گفتیم همه‌ی اجسام دارای مدبّر عقلی است و به واسطه‌ی همین مدبّر، حیات و نطق دارد و نه به واسطه‌ی جسمیت مرده و تاریک آن. ملاصدرا در ادامه درصدد توجیه و تصحیح کلام شیخ بر می‌آید و می‌گوید: به واسطه‌ی مطلب دقیقی می‌شود کلام شیخ را توجیه نمود که آن‌چه نزد کشف و برهان معتبر است این است که همین اجسام مادی ناسوتی شعاع ساری مجردی مانند سریان نور در بلور را در خود دارد که به واسطه‌ی آن حیات می‌پذیرد و این شعاع با همه‌ی اجسام همراه می‌ماند و حیات ذاتی دارد؛ زیرا وجود آن ادراکی می‌باشد.

نقد سخن ملاصدرا

ملاصدرا ادعای می‌کند دو نوع جسم یکی دنیایی و دیگری آخرتی وجود دارد، اما برای این ادعا دلیلی نمی‌آورد. چنین ادعایی خلاف واقع



می‌باشد و جسم جسم است - در هر عالمی که باشد - اگرچه اجسام در هر مرتبه‌ای تحت وجود شرایط گوناگون، آثار متفاوت خود را دارد و از این نظر جسم دنیایی و ماده‌ی برزخی و آخرتی آثار متفاوت می‌یابد و بر این اساس نمی‌توان گفت جسم مادی حیات ذاتی ندارد و جسمی که حیات ذاتی دارد منحصر در جسم آخرتی است. این در حالی است که ملاصدرا دلیلی بر تعدّد جسم و ذاتی بودن حیات و عدم آن در هر یک از اجسام دنیایی و آخرتی ارایه نمی‌دهد.

شگفت است با آن که وی وجود را مساوق حیات و ادراک می‌داند، در این جا ادراک را مساوق بقا می‌داند و وجود سیال را مدرک نمی‌داند؛ در حالی که وجود، چنان که در ظرف بقا مدرک است و حیات ذاتی دارد، در ظرف تصرف و تجدد نیز ادراک و حیات تجردی دارد.

منافاتی ندارد که وجود جسم و ماده ثبات و بقا نداشته باشد، ولی وجود تجددی آن با حفظ تجدد، حیات ذاتی متجدد داشته باشد؛ زیرا حیات و ادراک مساوق وجود است و وجود؛ خواه متجدد باشد یا ثابت، تفاوتی در اصل حیات و ادراک ندارد و حیات و ادراک همه‌ی اشیا مانند وجود آنان می‌باشد، مگر وجود تجددی ماده‌ی ناسوتی که حیات و ادراک عرضی آن است.

باید گفت: مشکل صدرالمتهلین در باب علم این است که ماده را متعلق علم نمی‌داند و میان علم بسیط و مرکب تفاوتی نمی‌گذارد؛ چنان که ماده را آمیخته‌ای از تشنت و عدم می‌پندارد، در حالی که علم بسیط همان وجود ماده است و وجود، آلوده به عدم و نیستی نمی‌باشد و علمی که متعلق آن ماده نیست علم ادراکی حصولی و ترکیبی است و نه شعور وجودی که هر شیء حتی جسم و ماده در حد خود دارای آن است.

چگونه می‌شود ماده و وجود مادی را متشتت از عدم و مخلوط به آن دانست، در حالی که خود وجود بسیط می‌باشد. ملاصدرا هستی موجودات را هر چند ضعیف باشد، آمیخته از وجود و عدم نمی‌داند و می‌فرماید: وجود ضعیف، یک وجود و یک ضعیف نیست؛ چنان که وجود قوی نیز یک وجود و یک قوت نمی‌باشد.

پس ماده - اگر چه وجودی ضعیف دارد - عدم در خود ندارد و ادراک و حیات آن به قدر وجود آن می‌باشد؛ نه آن که ماده وجود دارد ولی ادراک ندارد یا وجود را با عدم آمیخته است و یا حیات ندارد.

پس چنان که حیات با وجود برابر است، ادراک نیز مساوی وجود است و ماده و جسم طبیعی نیز به قدر وجود مادی خود ادراک و حیات ذاتی دارد و حیات ذاتی منحصر به جسم آخرتی نمی‌باشد، گذشته از آن که تصوّر دو هویت متفاوت ذاتی برای جسم، معقول و مستدل نیست و جسمی که همراه ماده نباشد، در واقع جسم نیست و عنوان جسمیت، خود تأویل و تحریفی نسبت به جسم شناخته شده است؛ چنان که همه‌ی اجسام نسبت به مدبّر مجرد یکسان می‌باشد و مدبّر مجرد غیر از رب النوع است که هیچ یک از اجسام آن را ندارد و چنین اعتقادی از دلیل استوار خالی است.

تسبیح به معنای تنزیه و تقدیس حق از هر کجی و کاستی است، چنان که سجود به معنای تذلل، افتادگی و اظهار فروتنی می‌باشد. قرآن مجید، سجده و تسبیح موجودات را برآمده از شعور و ادراک آنان می‌داند و می‌فرماید: «تَسْبِیحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ»^۱؛ آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و هر کس که در آن است همگی

حق را تسبیح می‌کنند و سپس آن را تعمیم می‌دهد و می‌فرماید: «وإن من شیءٍ إلاَّ یسبِّح بحمده»؛ چیزی نیست مگر آن که به حمد حق تسبیح او می‌کند و سپس می‌فرماید: شما تسبیح آنان را درک نمی‌کنید: «ولکن لا تفقهون تسبیحهم».

اگر منظور از تسبیح موجودات، تنها سیر، حرکت و کارهای آنان باشد که آدمی به‌طور کلی آن را درک می‌کند، پس تسبیح آنان همان تقدیس آنان است و ادراک این معنا چندان آسان نیست و حتی کسی مانند ملاصدرا آن را باور ندارد.

قرآن کریم می‌فرماید: «ألم تر أن الله یسبِّح له من فی السموات والأرض والطیر صافات، کلّ قد علم صلاته و تسبیحه»^۱؛ آیا نمی‌بینید هر کس که در آسمان‌ها و زمین است خدا را تسبیح می‌کند و همه‌ی پرندگان و هر چه در آسمان‌ها و زمین است دعا و نیایش و تسبیح خود را نسبت به حق می‌داند.

فاعل علم در جمله‌ی: «کلّ قد علم صلاته و تسبیحه»، «کلّ» می‌باشد و علم، وصف همه‌ی آنهاست؛ چرا که اگر فاعل آن حق باشد، دیگر نیازی به «والله علیم بما تعملون» نخواهد بود و اگر در جمله‌ی: «ولکن لا تفقهون تسبیحهم» خود موجودات منظور باشد، تفقه به معنای ادراک کلی و علم مرکب خواهد بود و نه ادراک بسیط و جودی که مساوی وجود موجودات می‌باشد.

اگر اهل دلی همراه آنان باشد، آن تسبیح را درک می‌کند؛ چنان که می‌فرماید: «وسخرنا مع داود الجبال یسبحن» که منظور تسبیح ظاهری و چیزی بیش از تسبیح همگانی موجودات است که همانند حضرت داود



کوهی به تسبیح بر می خیزد و گرنه تسبیح عمومی ویژه‌ی داود و اهل دل نیست و به طور همیشگی و برای همگان می‌باشد.

آیات فراوانی از قرآن کریم است که تسبیح، تقدیس، سجده و نماز را به همه‌ی آفریدگان الهی از اجسام طبیعی تا آدمی و حیوانات و ملائکه نسبت می‌دهد که موارد آن کم نیست؛ از آن جمله:

«سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱.

«يَسْبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲.

«يَسْبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۳.

«وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»^۴.

«تَسْبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ»^۵.

«يَسْبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۶.

«يَسْبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۷.

با توجه به این دو آیه‌ی شریفه، تفاوتی میان «من» و «ما» نمی‌باشد.

«نَسْبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ»^۸.

«يَسْبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ»^۹.

«وَسَبَّحُوهُ بِكُرَّةٍ وَأَصِيلًا»^{۱۰}.

«يَسْبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ»^{۱۱}.



۱- حدید / ۱. ۲- تغابن / ۱.

۳- جمعه / ۱. ۴- رعد / ۱۵.

۵- اسراء / ۴۴. ۶- حشر / ۲۴.

۷- نور / ۴۱. ۸- بقره / ۳۰.

۹- رعد و همه‌ی فرشتگان از بیم قهر خدا به تسبیح و ستایش او مشغولند. رعد / ۱۳.

۱۰- و دایم صبح و شام به تسبیح او بپردازید. احزاب / ۴۲.

۱۱- همه به شب و روز بی آن‌که سستی ورزند به تسبیح او مشغول می‌باشند. انبیاء / ۲۰.

«فسجد الملائكة»^۱.

«والنجم والشجر يسجدان»^۲.

«يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً»^۳.

چنان که موجودات تسبیح و سجده‌ی حق را دارند دارای اقرار و سپاس حق نسبت به نعم الهی هستند و همراه تسبیح و حمد به مالکیت حقیقی حق اقرار می‌کنند؛ چنان که می‌فرماید:

«من حول العرش يستحون بحمد ربهم»^۴.

«فالذین عند ربك يستحون له باللیل والنهار»^۵.

«إنّا سخّرنا الجبال معه یسبحن بالعشی والأبکار»^۶.

همه‌ی موجودات از صدر تا ذیل، از جسم تا عقل، به اندازه‌ی مرتبه‌ی وجودی خود سجده، تسبیح، حمد و نماز دارد و در همه‌ی این جهات، میان موجودات تفاوتی نیست و تنها تفاوت در مراتب و گستردگی ادراک آنان می‌باشد و تسبیح و تقدیس نیز شامل عام، خاص، خفی، جلی، لازم، متعدی، ظهوری و اظهاری می‌شود.

با وجود بسیاری این آیات، راه بر هر گونه تأویل، توجیه و نادیده انگاشتن ظهور آیات یاد شده بسته است و به حقیقت باید گفت:

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل
اوصاف کمالی یاد شده و تسبیح و تقدیس، وصف حال این

۱- حجر / ۳۰.

۲- الرحمن / ۶.

۳- رعد / ۱۵.

۴- زمر / ۷۵.

۵- فصلت / ۳۸.

۶- و ما کوه‌ها را با او مسخر کردیم تا شب و روز خدا را ستایش کنند. ص / ۱۸.



موجودات است و نه وصف حال متعلق آن‌ها؛ زیرا قرآن کریم به صراحت می‌فرماید: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»^۱؛ همین شیء، به حمد خداوند تسبیح می‌گوید و نه مدبر آن. این کلام وی که قرآن دلالت بر تسبیح شخص اشیا ندارد کلام بی پایه‌ای می‌باشد، مگر مدبر آن قیّم آن شیء است که تسبیح آن را داشته باشد.

اساساً چرا هستی را از خود تهی می‌سازیم و مگر می‌شود چنین کاری کرد و چنان که هستی اشیا هویت حقیقی است، ادراک و تسبیح آن‌ها نیز حقیقی می‌باشد.

کسی که به وجود اصالت می‌دهد و وحدت را بر سراسر هستی حاکم می‌داند، چگونه تفسیر تاریکی و ظلمت بر جسم و ماده را روا می‌دارد و شگفتا که حکیمی بلند مرتبه و مفسری توانا نسبت به نازل‌ترین مرتبه از وجود که وجود اجسام است چنین نظری که مخالف دیدگاه قرآن کریم است دارد.

وی کلام شیخ را با توجیهی نادرست این گونه پی می‌گیرد که کشف و برهان دلیل است که اجسام ناسوتی شعاع ساری مجردی مانند سریان نور در بلور در خود دارد و اجسام به واسطه‌ی این شعاع ساری، حیات را می‌پذیرد و حیات این شعاع ساری ذاتی و حیات اجسام، عرضی می‌باشد؛ زیرا حیات شعاع ساری ذاتی و وجود آن وجودی ادراکی می‌باشد؛ این در حالی است که شیخ، حیات جسم را ذاتی می‌داند و آن را به شعاع ساری نیازمند نمی‌بیند و داعیه‌ی کشف و برهان بر آن به کلی بی پایه است و از طرف دیگر وی که در بسیاری از اندیشه‌ها و یافته‌های محی‌الدین از وی تأثیر پذیرفته و مدّت زیادی از عمر خود را در محضر

کتاب‌های وی صرف کرده و یکی از انتقادات خرده‌گیران بروی وابستگی فکری وی به شیخ است در این جا حرمت شیخ خود را پاس نداشته و از وی با عبارت «هذا الشيخ» یاد می‌کند که حکایت از تنزیل مرتبه‌ی ایشان دارد، اگرچه ناخودآگاه با جمله‌ی افاده آن را جبران نموده است.

خلاصه این که هویت جسمانی دوگانه‌ای وجود ندارد و این جسم است که در هر مرتبه‌ای با شرایط ویژه‌ی خود نمایان می‌گردد و اجسام نیز مانند دیگر موجودات، ادراک و وجودشان همسان است و حیات و وجود هر موجودی ذاتی می‌باشد و چنان‌که وجود عرضی در میان نیست، حیات عرضی نیز وجود ندارد و تسبیح، تقدیس، سجده و صلوات همه‌ی موجودات، حقیقی و نفسی می‌باشد و همه‌ی موجودات به طوع یا کره با عناوین قبض و بسط خوداظهاری دارد و همگی، خود ظهوری از وجود حق می‌باشد و باید از همه‌ی تأویلات و توجیهاات بی‌مورد دوری کرد و حقایق قرآنی را به درستی فهم نمود و در زمینه‌ی وصول به حقایق ربوبی، اهمال و ساده‌انگاری را روا نداشت و خود را از هرگونه جمود و جزم‌گرایی دور داشت.

جای تأسف است که حکیم بزرگوار و تنها حکیم شیعی که افکار و کتاب‌های وی مایه‌ی رونق یافتن فرهنگ علمی و عرفانی تشیع گردیده و تنها حکیمی است که مقام ولایت را به‌طور خاص و عام در همه‌ی چهره‌های حقیقی آن به صراحت یاد کرده و مفسّری که بخشی از عمر شریف خویش را در راستای تبیین آیات الهی و روایات حضرات ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام قرار داده است چگونه درگیر حرمان و کجی و کوتاه فکری و جمود می‌گردد و همه‌ی مبادی حکمت و فلسفه و عرفان و قرآن کریم را درگیر نقصان می‌سازد و معاد جسمانی قرآنی را تأویل و تحریف

می‌کند و تسبیح و تقدیس بخشی از موجودات هستی را انکار می‌کند و صراحت قرآن کریم را در این زمینه نمی‌پذیرد و جسم را متعدد می‌سازد و حیات اجسام مادی را عرضی می‌داند و خود را گرفتار مشکلات می‌سازد یا ماده را به آخرت نمی‌برد یا به دسته‌ای محدود می‌نماید بدون آن‌که با دیدی باز و دور از جمود به حکمت و قرآن توجه داشته باشد.

نیاز انسان به دین و مقام عصمت

پس روشن شد که چگونه حکیمی بزرگوار و مفسری گران‌قدر مانند صدرا که سمت استادی بر همه‌ی متأخران حکمت و عرفان دارد در زمینه‌ی ماده و معاد از جهت فلسفه و قرآن، گرفتار مشکلات می‌شود و با آن‌که نسبت به کتاب ابن سینا آن‌گونه عبارات تند و تیز را دارد، خود مورد هجوم قرار می‌گیرد و این خود نشان از ضعف آدمی در هر مرتبه‌ای دارد و می‌رساند که آدمی در هر مرتبه و موقعیتی که باشد نیازمند استمداد الهی و ارشاد وحی و عصمت و طهارت و حضرات اولیای معصومین علیهم‌السلام می‌باشد و جز مقام شامخ آنان، افراد دیگر دور از کاستی و کجروی نیستند.

شایان ذکر است میان انکار معاد جسمانی مورد نظر قرآن کریم با انکار اصل معاد تفاوتی نیست؛ همان‌گونه که میان انکار اصل روح و باور به مادی بودن روح تفاوتی نمی‌باشد و هر دو خلاف حقیقت و حرمان و دوری از وصول و حضور حقایق ربوبی است؛ اگرچه منکر اصل معاد به کفر و الحاد و عناد گرفتار است، ولی حکیمان و متکلمان اهل دیانت می‌باشند و قصد ناروایی در عقاید خود ندارند و تنها به قصور و کوتاهی در دریافت حقایق ربوبی گرفتار می‌باشند.

پس بیان حقیقت یک امر است و حفظ حرمت دانشمندان امر دیگری



است که باید اصل رعایت حرمت و حفظ حریم بزرگان با اصل بیان حقایق همراه گردد. باشد تا حضرت پروردگار بندگان دلبندش را غریق رحمت ویژه‌اش بفرماید و وصول به حقایق ربوبی را نصیب همگان نماید.

اندیشه‌ی فیلسوفان پساصدرايي

ملاهادی سبزواری

برخی از اشعار مرحوم حاجی سبزواری در بیان معاد چنین است:

ان الذي بالعقل بالفعل انتقى فهو لعالم العقول مرتقى^۱
 من قصر المعاد في الروحاني قصر كالحاجز في الجسماني
 وجامع بينهما جا فائزاً وقصبات أسبق كان حائزاً
 ثم هم تشتتوا في القول في عود عين البدن أو مثل
 وكل واحد فهل في كل من عضوا وتخطط أو شكل
 وقيل ذا الأخير لم يوجب أحد إذ كون أهل الجنة جرداً ورد
 وبعضهم قد صححوا الجسماني بالجرم من أفلاك أو دخان
 يكون موضوعاً لتصويراتهم من نا براتهم و تنو براتهم
 وبعضهم صحح بالتناسخ وأخذ جنس كل خلق راسخ
 وفرقه بحفظ أجزاء فرده تعيد ذي بالوصل ذات وحدة
 وقال الإشراقي بالمثال والأنفس الأنفس في الأقوال^۲
 والحق عينية إذ شئته بصورة وكونه شخصيته^۳

حکیم سبزواری در این اشعار گوید: معاد روحانی به دلیل عقل مسلّم

۱- شرح المنظومه، المقصد السادس، الفريدة الأولى، ص ۳۳۴.

۲- همان، ص ۳۳۹.

۳- همان، ص ۳۴۷.

است و کسی که معاد را به روحانی منحصر می‌داند، مانند بعضی از حکیمان مشایی و دسته‌ی بسیاری از مسلمانان اهل ظاهر که منکر عالم عقول و مفارقات و حتی نفوس مجردند، هر دو گروه در دریافت حقایق هستی کوتاهی کرده‌اند با آن‌که پذیرش هر دو نوع معاد روحانی و جسمانی، دریافت درست و کاملی است و رستگاری آدمی را در پی دارد.

در معاد جسمانی اختلاف است که آیا عین بدن باز می‌گردد یا مثل آن - آن هم مجموع من حیث مجموع یا همه‌ی اجزا و اعراض آن محشور می‌گردد که نظر اخیر قایلی ندارد.

برخی هم چون ابونصر فارابی و ابن سینا، معاد جسمانی را با جرم افلاک یا دود و دخان آسمانی تحلیل برده‌اند. بعضی به تناسخ و برخی نیز به جمع اجزای پراکنده‌ی بدن اعتقاد پیدا کرده‌اند و شیخ اشراق با جهان مثال بازگشت آن را پذیرفته است.

جناب حاجی می‌فرماید: حق آن است که عین بدن دنیوی محشور می‌گردد؛ نه مثل آن، به گونه‌ای که اگر کسی آن را ببیند می‌گوید: وی فلانی است و این شخص همان کسی است که در دنیا بوده است.

وی پس از گفتن اندیشه‌ی خود می‌فرماید: کسی که این امر را انکار کند شریعت را انکار کرده است.

وی برای اثبات این نظریه چنین دلیل می‌آورد که شیئیت و حقیقت هر چیزی به صورت آن است و این معنا را مانند جناب صدرا دنبال می‌کند؛ به گونه‌ای که باید گفت: اندیشه‌ی جناب حاجی سبزواری همان اندیشه‌ی جناب صدراست و با بررسی باور و شیوه‌ی اندیشه‌ی ملاصدرا نقدهایی که بر آن وارد است بر این نظر نیز طرح می‌شود.



علامه‌ی طباطبایی

تفسیر المیزان

جناب علامه در کتاب المیزان گوید: «البراهین العقلیة وإن قوت عن اعطاء التفاصيل الواردة کتاباً و سنةً في المعاد لعدم نیلها المقدمات المتوسطة في الاستنتاج علی ما ذكره الشيخ ابن سینا لکنها تنال ما يستقبله الانسان من کمالاته العقلیة والمثالیة في صراطي السعادة والشقاوة بعد مفارقة نفسه بدنه من جهة التجرد العقلي والمثالي الناهض علیهما البرهان»^۱.

این گفتار، ناظر به گفته‌ی ابن سیناست که تفصیل امر معاد و جزئیات آن در خور ادراک عقل که به ادراک کلیات می‌پردازد نمی‌باشد و از این رو تنها می‌تواند معاد روحانی، سعادت، شقاوت، مجرد عقلی و مثالی را بیان کند.

وی در جای دیگر می‌فرماید: «الاعتقاد بالمعاد أحد الأصول التي يتقوم بها الدين، إذ بسقوطه يسقط الأمر والنهي والرعد والوعيد والنبوة والوصي، وهو بطلان الدين الإلهي من رأس»^۲.

وی جایگاه ویژه‌ی معاد را در دین خاطر نشان می‌سازد و آن را پایه‌ی دین می‌داند که قابل انکار نیست.

ایشان ذیل آیه‌ی مبارکه‌ی: «وإن تعجب فعجب قولهم ءإذا كنا تراباً، ءأنا لفي خلق جديد»^۳ و در پاسخ به این اشکال که ذات انسان با مرگ نابود و فانی می‌گردد و ذاتی برای آن باقی نمی‌مانی تا لباس آفرینش جدید بر خود بپوشد، گوید: «الانسان ليس هو البدن المركب من عدة أعضاء مادية حتى ينعدم من أصله ببطلان التركيب، بل حقيقة روح علوية ونفس بها يبقى

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۸۳.

۲- همان، ج ۱۲.

۳- رعد / ۵.



حياة البدن محفوظ الشخصية وإن تغيّر بدنه وتبدّل بمرور السنين، ثمّ الموت هو أن يأخذها الله من البدن، ونقطع علقته به، ثمّ البعث هو أن يجد الله خلق البدن وتعليقها به، وهو القيام لله لفصل القضاء^۱؛ آدمی همین بدن و اعضاء مادی نیست، بلکه حقیقت انسان را روح و نفسی تشکیل می دهد که حافظ بدن خود می باشد.

گرفتن جان از بدن آدمی و مردن به دست حق تعالی می باشد و زندگی اخروی نیز آن است که حق تعالی دوباره همین بدن را می آفریند و با نفس آدمی پیوند می زند و قیام قیامت و حضور نزد حضرت حق تعالی برای حساب و جزا به همین معناست.

جناب علامه در تفسیر آیه ی مبارکه که از چگونگی حشر بدن و خلق تازه سخن می گوید، تحلیل عقلی و برهانی را پیش نمی کشد و این در حالی است که این امر، خود نیازمند تحلیل و بررسی علمی است تا چگونگی برانگیختگی و زنده گشتن در قیامت به صورت تازه سازی و دوباره آفرینی به دست آید و پرسش هایی مانند این که آیا جسد دوم همان بدن اول است با همه ی اعضاء و جوارح و ویژگی های آن یا همانند آن است و دیگر نظریاتی که در این زمینه موجود است لازم است بررسی شده شود؛ هرچند به اجمال می توان گفت: خلق جدید ظهور در آن دارد که بدن جدید چیزی غیر از جسم نخست نیست، گرچه همه ی ویژگی های آن را دارا باشد و مقتضای تازگی می تواند دگرگونی شخصی و نوعی را برساند.

جای این پرسش نیز پیش می آید که مگر بدن اول نابود گردیده تا دوباره بدنی دیگر آفریده شود یا آن که منظور از بدن دیگر و مرگ و



برانگیخته شدن، همان پراکندگی اجزا و جدا شدن روح از بدن و التیام اجزا و پیوند روح با بدن می‌باشد که در صورت اول، بحث اعاده‌ی معدوم پیش می‌آید که گفته شد این بحث سالبه به انتفای موضوع است و موجودی معدوم نمی‌گردد تا زمینه‌ی اعاده‌ی آن پیش آید.

اما اگر منظور، صورت دوم است، در این مورد باید گفت: خلق جدید و آفرینش دوباره، اصطلاح رسایی نیست؛ زیرا خلق و آفرینش برای بدن تازه و نو می‌باشد و ایجاد‌ی را لازم دارد اگرچه نباید آمدن از علم حق به خارج و صرف التیام و گردآوری اجزا و پیوند روح با بدن را «خلق جدید» نامید.

جناب علامه درباره‌ی حقیقت معاد و پی‌آمدهای انکار آن می‌فرماید: «حقیقة المعاد ظهور حقیقة الأشياء بعد خفائها والقدرة الالهية تتعلق بجميع الأشياء على نعت، سواء من غير اختلاف بالسهولة والصعوبة والقرب والبعد و غير ذلك»^۱، «عدم الايمان بالآخرة مصدر كل عمل سييء، والايمان بها منبع كل خير وبركة»^۲.

ایشان در ذیل آیه‌ی مبارکه‌ی: «الذين لا يؤمنون بالآخرة» می‌فرماید: «لا موقع للدين ولا فائدة له مع انكار المعاد وإن اعترف بوحدة ربّ». و در ذیل آیه‌ی مبارکه‌ی «إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا» گوید: «والعقل في وصفه الله في مواضع من كلامه بأنّه لا ريب فيه وليس لهم مجة على نفيه»^۳. وی در این فراز، اهمیت اعتقاد به معاد را عنوان می‌فرماید. ایشان در جای دیگر مشاهده‌ی حسی را دلیل بر امکان زنده شدن مردگان به دست قدرت لا یزالی حضرت حق تعالی می‌داند: «إنّ مشاهدة للانتقال من

۲- همان، ص ۲۹۶.

۱- همان، ج ۱۲، ص ۳۲۷.

۳- همان، ج ۱۳، ص ۱۲۲.



التراب الميِّت إلى النطقه ثم إلى العلقه ثم إلى المضغة ثم إلى الانسان الحي
لا تدع ريباً في إمكان تلبس الميِّت بالحياة».

کتاب شریف «الميزان» بحث معاد را به صورت بسیار کلی دنبال
می‌نماید و سخن گویایی که رویکردی تازه به معاد جسمانی داشته باشد
در آن دیده نمی‌شود، و ایشان را نیز باید از تابعان نظریه‌ی مرحوم
ملاصدرا دانست.

بداية الحكمة و نهاية الحكمة

جناب علامه در دو کتاب فلسفی خود که چکیده‌ای از مبانی و مطالب
منظومه و اسفار در سطح متوسط است سخنی از بحث معاد و معاد جسمانی
پیش نیاورده، در حالی که دو کتاب منبع آن، به تفصیل بحث معاد را طرح
کرده‌اند.

حواشی اسفار

جناب علامه کم و بیش در امور عامه‌ی فلسفه، حواشی و تعلیقاتی بر
اسفار دارد و به آن حاشیه‌ها در دو کتاب درسی خود نیز نظر داشته، ولی
درباره‌ی معاد، هیچ بیان و تعلیقه‌ای در حاشیه‌های ایشان دیده
نمی‌شود، با آن که در پایان اسفار و جلد نهم درباره‌ی تناسخ و موارد
جزیی دیگر حاشیه‌هایی دارند و همه‌ی این امور حکایت از این می‌کند
که وی در بازگشایی معاد جسمانی با مشکلی روبه‌رو بوده است.

رساله‌ی «الانسان بعد الدنيا»

مرحوم علامه در کتاب «الرسائل التوحیدیه» در رساله‌ی «الانسان بعد
الدنيا» از معاد جسمانی چنین یاد می‌کند: «المعاد رجوع الأشياء بتمام ذاتها
إلى ما بدء منها، وهو واجب بالضرورة. فمن الضروري أن يكون ذلك الرجوع
بتمام وجود الشيء، فما وجوده ذو مراتب و جهات متّحدة بعضها مع بعض



یرجع إلى هناك بتمام وجوده. فلهو ق بدن الانسان بنفسه في المعاد ضروري غير أن النشأة متبدلة إلى نشأة الكمال الأخير والحياة التامة، فالبدن كالنفس الحية في نوراني هذا»^۱.

معاد، بازگشت چیزی با تمام ذات خود است؛ ذاتی که آغاز و پایان آن حقیقت دارد و این امر ضروری است که بازگشت آن چیز باید با همه‌ی هستی آن باشد و چیزی که وجود آن دارای مراتب و جهات است و اتحاد و افتراق مقطعی دارد، با همه‌ی وجود باز می‌گردد و از این رو پیوند خوردن تن آدمی به جان خویش در معاد، امری ضروری می‌باشد، با این تفاوت که نشأه‌ی دنیا به نشأه‌ی کمال اخیر تبدیل می‌شود و زندگی بدن آدمی نیز در نشأه‌ی آخرت مانند نفس، نورانی و زنده می‌باشد.

جناب علامه برای اثبات معاد جسمانی و بازگشت بدن آدمی در قیامت از اموری به عنوان این که ضروری و بدیهی است کمک می‌گیرد در حالی که این بحث به هیچ وجه ضروری نیست.

ایشان، معاد را بازگشت چیزی با همه‌ی وجود خود می‌داند، ذاتی که آغاز و پایان آن یکی است.

این امر اگرچه برای معاد بایسته است، این امر را اثبات نمی‌کند که ماده‌ی بدن آدمی بخشی از هستی انسان است و بازگشت آن در معاد ضروری است. گذشته از آن که اصل جسم با ماده‌ی بدن آدمی متفاوت می‌باشد و باید روشن ساخت که ماده‌ی بدن آدمی بخشی از ذات وی می‌باشد یا تنها بدن وی جزو ذات است یا هر دو بخش‌هایی از ذات است یا هیچ یک از آن دو جزو ذات انسان نمی‌باشد و ذات آدمی را حقیقت نفس ناطقه‌ی او تشکیل می‌دهد و ماده و جسم خاکی در

حقیقت آدمی دخالتی ندارد و نیاز به آن در این جهان مانند نیاز به لباس و پوشش می‌باشد.

هم‌چنین علامه می‌گوید بازگشت هر چیز باید با تمام وجود آن باشد و چیزی که دارای وجودی مرتبه‌دار و افتراق و اتحاد است باید در نهایت و در بازگشت با تمام وجود بازگردد و تمامیت آن در صورتی است که همراه با بدن باشد؛ پس بازگشت جسم در قیامت، امری ضروری می‌باشد.

در این بیان می‌توان میان ذات و وجود تفاوت گذاشت و وجود را کمال ذات و بدن را از مظاهر وجودی انسان به شمار آورد و در معاد، باید همه‌ی مظاهر وجودی بازگردد، در حالی که جناب علامه به آن پایبند نیست و تنها از بازگشت ماده به صورت جسم نوری یاد می‌کند - مانند صدر- و قائل به بازگشت ماده یا همه‌ی مواد بدن آدمی نمی‌باشد، و این در حالی است که ممکن است همه‌ی مواد دنیوی آدمی جزو تمامیت بازگشت وجودی کمالی بدن آدمی باشد و در این صورت ممکن است هر فردی با کوه‌های عالم برابر باشد و توازن ماهوی کیفی خود را از دست بدهد و در نتیجه باید گفت: چنین بازگشت و بایستی در کار نیست و ضرورتی نسبت به آن در رابطه با بدن آدمی وجود ندارد، اگرچه رجوع ذات و وجود و کمال وجودی امری بایسته است.

علامه در ادامه مدعی شد چون این نشأه به نشأه‌ی کمال اخیر تبدیل می‌شود، حیات تام بدن آدمی نیز مانند نفس انسان زنده و نورانی خواهد بود، حال جای این پرسش است که آیا بدن آدمی در آن نشأه با ماده همراه می‌باشد یا خیر؟ و اگر همراه ماده می‌باشد که ظاهر آیات معاد بر آن دلالت می‌کند پس چگونه ماده‌ای نورانی وجود دارد در حالی که نظر

ایشان به تبع ملاصدرا این است که ماده ظلمانی است و به همین خاطر متعلق علم قرار نمی‌گیرد و اگر بدن آدمی بدون ماده باشد، به نظریه‌ی جسم مثالی نوری و اختراعی باز می‌گردد که مرحوم صدرا آن را با مبانی خود اثبات کرده است؛ هر چند اثبات چنین معادی با زبان قرآن کریم منافات دارد.

جناب علامه با یادکرد از آیات و روایاتی چند می‌پذیرد که: «ان للإنسان المادّي أو لبدنه فقط تبدّلات حتّى يصل الغاية التي غياها سبحانه له» و می‌فرماید: «فهذا كلّه يتضمّن تبدّلات الأبدان وورودها طوّراً بعد طوّور وركوبها طبقاً عن طبق حتّى تنتهي إلى الساعة، فتلحق بالأنفس». ایشان برای روح و بدن سیر و حرکت قایل است و به هم رسیدن ابدان و ارواح را نیز مطرح می‌کند، ولی هیچ یک از این گفته‌ها را تحلیل عقلی و فلسفی نمی‌نمایند و به نقدهای پیش روی آن اشاره‌ای نمی‌کنند.

ایشان با آن که به هر دو معاد جسمانی و روحانی عقیده دارد و ظهور آیات الهی را مورد اهتمام شرعی خود قرار می‌دهند و تلاش دارند از ظواهر آیات الهی دوری نداشته باشند، ولی در استدلال برهانی و تحلیل فلسفی آن هم چون مرحوم صدرا و جناب ابن سینا عمل می‌نمایند و از تابعان ایشان به شمار می‌روند و در واقع ایشان هم مشکل شیخ را در نظر دارد و هم از عقاید مرحوم صدرا دوری نمی‌کند اما از مشکلاتی که این دیدگاه در بحث معاد جسمانی دارد چیزی نمی‌گویند.



بخش پنجم

دیدگاه عارفان

نظرگاه ابن عربی

ابن عربی در کتاب بزرگ «الفتوحات المکیة» درباره‌ی جایگاه جهنم گوید: «إِنَّ جَهَنَّمَ مِنْ أَعْظَمِ الْمَخْلُوقَاتِ، وَهِيَ سَجْنُ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ...، وَسَمَّيْتُ جَهَنَّمَ جَهَنَّمَ لِبَعْدِ قَعْرِهَا، يُقَالُ: بئِرْ جَهَنَّمَ؛ إِذَا كَانَتْ بَعِيدَةً الْقَعْرِ، وَهِيَ تَحْوِي عَلَى حُرُورٍ وَزَمْهَرِيرٍ عَلَى أَقْصَى دَرَجَاتِ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ وَبَيْنَ أَعْدَاءِهَا، وَقَعْرِهَا خَمْسٌ وَسَبْعُونَ مِائَةً مِنَ السَّنِينَ»^۱.

۲۰۱

جهنم از بزرگ‌ترین آفریده‌های شگرف حق تعالی و زندان حضرتش در آخرت است و به اندازه‌ای این زندان گسترده و بزرگ می‌باشد که گودی آن هفتاد و پنج سال از سال‌های آخرت است و سرما و گرمای آن بالاترین درجه‌ی سرما و گرما را دارد و زمهریر نیز در آن است.

نقد کلام فتوحات

درست است که جهنم از بزرگ‌ترین آفریده‌های جلالی حق می‌باشد و زندان خدا در آخرت به شمار می‌آید و بسیار گسترده است و قرآن کریم از نعره‌ی «هل من مزید» آن سخن گفته و سیرایی نیز ندارد ولی چیزی که قابل‌اهتمام است آمار و ارقامی است که وی ارائه می‌دهد و دلیل

۱- الفتوحات المکیة، ج ۱، باب ۶۱، ص ۲۹۷.

استواری برای تعیین آن در دست ندارد و چنین ادعاهایی به‌ویژه دادن اندازه‌ای برای بیان عمق آن و درجات سرما و گرمای آن و وجود زمهریر در آن چندان روشن نیست و نمی‌تواند اساس علمی و دینی درستی داشته باشد.

قرار دادن زمهریر در دوزخ و وجود سرما در آن، در برابر لسان قرآن کریم است. در قرآن مجید از جهنم جز آتش، گرما، حرارت و عذاب‌هایی از جنس آتش دیده نمی‌شود.

فتوحات و عالم برزخ

ابن عربی در این کتاب درباره‌ی عالم برزخ گوید: «اعلم أنّ البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفاً أبداً، فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ، وليس ذلك إلاّ الخيال كالصورة في المرأة، وليس في وسع الخيال أن يقبل أمراً من الأمور الحسيّة والمعنويّة، ولهذا كان الحسن أقرب شيء إليه، فانه من الحسّ أخذ الصور، وفي الصور الحسيّة يجلي المعاني. فالخيال أوسع المعلومات، وكلّ انسان في البرزخ مرهون بكسبه، محبوس في صور أعماله إلى أن يبعث يوم القيامة من تلك الصور في النشأة الآخرة^۱. عالم برزخ، وجود مثالی میان ماده و امور حسی و در برابر امور مجرد و معقول است و با آن‌که نزدیک‌ترین عالم به محسوسات می‌باشد، امور حسی معنوی بدون صورت برزخی را در خود نمی‌نمایاند و در برزخ آدمی با صورت‌های کردار خود همراه و همگام است، تا روز قیامت که از همین صورت‌ها و از همین جهان به جهان آخرت راه می‌یابد.

دیدگاه نگارنده درباره‌ی عوالم برزخی

جهان خیال یا وجود برزخی، واسطه‌ای میان عالم محسوس و معقول است که اگرچه ثقل مادی و جرم ماده را ندارد، دور از صورت و پیکره‌ی مادی نمی‌باشد، چنان که عوالم معقول و مجردات وجودی، همگی از هر شکل و پیکره و ثقل و ماده‌ای به دور می‌باشد.

وجود عوالم خیال و برزخی به‌طور کلی بر دوگونه است: خیال و برزخ متصل و خیال و برزخ منفصل. برزخ متصل همان وجود مرآتی است که همراه آدمی در خواب به صورت رؤیا ظاهر می‌گردد و کم و بیش کسی نیست که رؤیایی نداشته باشد، همان‌طور که نمی‌شود به‌طور کلی و با وجود سلامت از خواب دوری گزید.

بر اثر ریاضت و تربیت و صفای باطن و قوت اراده و به واسطه‌ی سلوک و عبودیت می‌شود در بیداری نیز عوالم برزخی را مشاهده نمود و از اشکال و صور آن برخوردار بود و ظروف متصل و منفصل صورت‌های برزخی را دید.

خیال منفصل، همان برزخ عوالم کلی صوری است که هویتی جدا از ظرف خیال آدمی دارد و تنها این آدمی است که می‌تواند خود را با آن همراه سازد و ظهور و بروز برزخی انفصالی داشته باشد.

برزخ و خیال منفصل به‌طور کلی بر دو گونه است: برزخ منفصل نزولی و برزخ منفصل صعودی.

برزخ منفصل نزولی همان عالم ذرّ و ذرّه است که عالم «قالو ابلی» نیز نام یافته و پیش از جهان دنیا و ناسوت می‌باشد و این عالم، ظرف پیشین عالم دنیا را دارا می‌باشد و نطفه‌ی آدمی از آن با چهره‌ی صوری به ناسوت کشیده می‌شود. عالم برزخ منفصل صعودی همان عالم برزخ



پس از دنیا و پیش از قیامت است که آدمی پس از مردن و بیرون رفتن از زندگی این جهانی آن را ادراک می‌نماید و به آن راه می‌یابد و تا پیش از پدیدار شدن قیامت در آن جهان می‌باشد و روند صعودی برزخی خود را دنبال می‌کند.

این عالم را از آن جهت برزخ منفصل صعودی نامیده‌اند که پس از پایان نزول جهان محسوس و ماده و ناسوت می‌باشد و پیدایش آن ارادی است و کارکرد و اراده‌ی آدمی به آن فعلیت می‌بخشد؛ در حالی که تا پیش از جهان خاکی و پایان برزخ نزولی، آدمی به‌دور از پیوند فعلی و ارادی با آن می‌باشد و تنها درگرو اسباب و علل قرار دارد.

در برزخ منفصل صعودی، همه‌ی معانی ناسوتی دنیوی با حال و هوای برزخی خود شکل می‌گیرد و خوب و بد اندیشه‌ها و کردار آدمی در آن با چهره‌های گوناگونی خودنمایی می‌کند.

این جهان، آدمی را با لایه‌ی لطیفی از جهان ناسوت و سایه‌روشنی از حال و هوای قیامت همراه می‌سازد و خوبی‌ها و زشتی‌های گوناگون آدمی را در عذاب یا نعیم قرار می‌دهد و خوبان خوبی‌ها و بدها بدی‌های خود را با شدت ظهور و بروز در می‌یابند و با آن محسوس می‌گردند.



فتوحات و قیامت

شیخ اکبر درباره‌ی قیامت می‌نویسد: «اعلم أنه إنما سمي هذا اليوم يوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم لرب العالمين، والناس اختلفوا في الاعادة من المؤمنين القائلين بحشر الأجسام ولم تتعرض لمذهب من يحمل الاعادة والنشأة الآخرة على أمور عقلية غير محسوسة، فإن ذلك على خلاف ما هو الأمر عليه. ثم نشأتين: نشأة الأجسام ونشأة الأرواح، وهي النشأة المعنوية، فأثبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة، ونحن نقول بما قاله هذا المخالف من



اثبات النشأة الروحانية المعنوية لا بما خالف فيه من اثبات الحشر المحسوس في الأجسام المحسوسة، والميزان المحسوس والصراط المحسوس والنار والجنة المحسوستان؛ كل ذلك حق وأعظم في القدرة وفي علم الطبيعة بقاء الأجسام الطبيعية في الدارين إلى غير مدة متناهية بل مستمرّة الوجود، والناس ما عرفوا من أمر الطبيعة إلا قدر ما أطلعهم الحق عليه من ذلك ممّا ظهر لهم في مدد حركات الأفلاك والكواكب، ولهذا جعلوا العمر الطبيعي مائة وعشرين سنة الذي اقتضاه هذا الحكم، فإذا زاد الانسان على هذه المدة وقع في العمر المجهول وإن كان من الطبيعة ولم يخرج عنها، ولكن ليس في قوّة علمه أن يقطع عليه بوقت مخصوص، فكما زاد على العمر الطبيعي سنة وأكثر جاز أن يزيد على ذلك آلافاً من السنين، وجاز أن يمتدّ عمره دائماً، ولولا أنّ الشرع عرّف انقضاء مدة هذه والاعادة بالدار الآخرة والاقامة بغير نهاية فيها ما عرفنا ذلك.

فعلم الله أوسع وأتمّ، والجمع بين العقل والحسّ والمعقول والمحسوس أعظم في القدرة وأتمّ في الكمال الإلهي يستمرّ له سبحانه في كلّ صنف من الممكنات حكم عالم الغيب والشهادة، فإن فهمت فقد وقفت وتعلم أنّ العلم الذي اطلع عليه النبيون والمؤمنون من قبل الحقّ أعمّ تعلقاً من علم المنفردين بما تقتضيه العقول مجردة عن الفيض الالهي، فالأولى بكلّ ناصح نفسه الرجوع إلى ما قالته الأنبياء والرسل على الوجهي المعقول والمحسوس، إذ لا دليل للعقل يحيل ما جاءت به الشرائع، فالإمكان باق حكمه، والمرجح موجود، فيما ذا يحيل وما أحسن قول القائل:

زعم المنجم والطبيب كلاهما لا تبعث الأجسام قلت إليكما
إن صحّ قولكما فليست بخاسر إن صحّ قولي فالخسار عليكما¹

بشيء
يدركه عارفان

٢٠٥



شیخ گوید: قیامت را از آن جهت قیامت نامیده‌اند که همه‌ی بندگان خدا از گور برخاسته و در برابر پروردگار جهانیان قرار خواهند گرفت. مؤمنان به حشر اجسام اعتقاد دارند و نظر دیگر خلاف واقع است و ما به دو نشأه‌ی حسی و عقلی اعتقاد داریم و نیز به حشر محسوس، میزان و صراط محسوس و آتش و دوزخ و بهشت محسوس باور داریم و معاد محسوس، عظمت قدرت حق تعالی را آشکار می‌کند.

مردم عمر طبیعی را به اندازه‌ی دانش محدود خود می‌شناسند، همان طور که عمر طبیعی انسان را صد و بیست سال می‌دانند و برای بیش از آن توجیه درستی ندارند و گویی در عمر مجهول هستند اگرچه زنده و در طبیعت باشند.

عمر طبیعی مفروض آدمی بیش از این ممکن باشد - چه اندک و چه فراوان - یکسان است و هزاران سال بیش از آن نیز ممکن می‌باشد و جایز است فردی عمر دایم و ابدی یابد.

اگر شریعت نبود که بیان محدودیت عمر دنیا و بقای آخرت بی‌نهایت را بیاموزد، ما چیزی از آن نمی‌دانستیم.

پس علم حق تعالی گسترده و تمام است و جمع میان معقول و محسوس از جهان آخرت بزرگ‌تر و در قدرت غایی الهی تمام‌تر و در پایداری دولت حضرتش در همه‌ی اصناف جهان غیب و شهادت جامع‌تر می‌باشد.

اگر این معنا را فهمیدی بدان که به حق رسیده‌ای و بدان که علم پیامبران و مؤمنان که از جانب خداست گسترده‌تر از علم اهل معقول است که دور از فیض خاص الهی می‌باشند و در بند صورت گرفتارند. سزاوار است عاقل به گفتار پیامبران درباره‌ی حشر معقول و محسوس



دل ببندد؛ زیرا دلیل بر احاله و امتناع آن وجود ندارد و امکان آن باقی و کافی است، گذشته از آن که مرجع وجود نیز دارد که همان اعتقاد پیامبران است، همان طور که شاعر گوید:

منجم و طیب، حشر اجسام را انکار می کنند و من به آنان می گویم: اگر آن طور که شما می گوئید باشد ما زبانی نخواهیم دید، ولی اگر عقیده ی ما درست باشد، شما در زیان خواهید بود.

اهمیت عقیده ی وی درباره ی قیامت و معاد و اعتقاد وی به دو معاد روحانی و جسمانی به طور صریح و به دور از تأویل و توجیه است، در حالی که عارفان، بیش تر در پی بیان معاد روحانی هستند و کم تر نسبت به حشر اجسام اهتمام دارند و به آن دامن می زنند.

وی اعتقاد به دو حشر را به مؤمنان نسبت می دهد و منکران حشر اجسام را مؤمن نمی داند و پیرو پیامبران به حساب نمی آورد، در حالی که به تمام معنا اعتقاد به حشر روحانی دارد و بلکه خود مثبت و مبین توانایی در زمینه ی این گونه امور می باشد.

همگی مراحل حشر محسوس قیامت و آخرت - مانند میزان، صراط، دوزخ و بهشت - را می پذیرد و می گوید: با حشر اخروی، دولت حق گسترده تر می باشد و نباید دولت حق را محدود پنداشت.

وی جهان طبیعت را عالمی باقی می داند و عمر پیوسته و وجود همیشگی آن را روا می داند و می گوید: اگر بیش تر مردم، عمر دنیا را بسته و کوتاه می بینند، چون امکان گسترش آن که معقول و ممکن باشد، زیاد و بیش تر آن مشکلی ندارد و ممکن است عمر کسی هزاران سال استمرار یابد و رواست هر کسی عمر دایم و همیشگی داشته باشد.

اگر شرع، مرگ و کوتاهی عمر دنیا و بی پایانی آخرت را بیان نمی کرد،



ما از آن آگاهی نداشتیم. اگر عقاید پیامبران و مؤمنان را بفهمی در وصول به حقایق هستی موفق خواهی بود و خواهی دانست که دانش آنان گسترده‌تر از دانش معقول صوری است و از این جهت باید به عقیده‌ی پیامبران بازگشت؛ زیرا دلیلی بر احاله‌ی آن وجود ندارد و امکان آن نیز باقی است و مرجح وجود آن نیز بیان آن می‌باشد.

ایشان در شعر به زبان اهل معقول پی‌آمد بی‌ایمانی به ظواهرگفتار پیامبران را خاطر نشان می‌شود و زیان‌کاری منکران را یادآوری می‌نماید.

صراحت اعتقاد به دو معاد از دو عارف بزرگ

صراحت بیان اعتقاد به دو معاد - بدون تأویل و توجیه - در همه‌ی زمینه‌های مقامات اخروی از حشر محسوس و جسمانی و میزان و صراط و دوزخ و بهشت، از عارفی چیره‌دست در معانی و معقولات مانند محی‌الدین چه شیرین کلامی است، همان‌طور که حکیم الهی و استاد بزرگوار؛ مرحوم الهی قمشه‌ای در این زمینه به‌طور صریح و ملموس از آن سخن می‌گوید. وی در جلد نخست حکمت الهی گفت: «ما نیز به دو معاد معتقدیم و در آن جهان آخرت و بهشت ابدی هم لذات جسمانی مانند خوراک و نوشیدنی و نکاح و مناظر زیبا و چهره‌های خوب و ابتهاجات و نشاط بی‌حد و هرگونه لذت که در این جهان است در آن‌جا پیوسته‌تر و اکمل و اشد و اقوی از این‌جا خواهد بود.

منتهای امر در این جهان، لذت‌ها، بریده و رفتنی و دردآلود است و آن‌جا لذت‌هایش پیوسته و بدون مزاحم و خستگی‌ناپذیر و روشن و ناب و صرف لذت است و هم لذت‌های روحانی در بهشت معرفت به دیدار حسن مطلق الهی و شهود آن جمال اعظم بی‌پایان و نوشیدنی و مستی

بزرگوار

سرگردانی در مشاهده‌ی او - که لذت فرشتگان مهیمن و روحانی است که بالاتر از هرگونه لذت حسی و خیالی است - برای نفوس قدسی حاصل است و نفوس برحسب درجات معرفت و اعمال صالح در آن دو بهشت (بهشت لقای منعم و بهشت نعمت دائم) درجات مخلفت دارند». نقد و بررسی تفصیلی دیدگاه ایشان در ادامه خواهد آمد.

عمر دنیا و امکان دوام آن

برای دایمی بودن عالم ناسوت می‌توان چنین استدلال نمود که فیض الهی همواره و پیوسته است و بریدگی فیض حضرت مَنان، دور از دلیل و برهان است. فیض الهی باید متعلقاتی داشته باشد که مستفیض نامیده می‌شود و ممکن است در جهان‌های گوناگون با چهره‌های متفاوت مادی و مجرد پدیدار شود و از این رو، امکان همیشه ماندن در دنیا اگر به معنای پیوستگی فیض الهی باشد، درست است، اما این معنا همبستگی با عمر دایم دنیا و یا امکان دوام عمر ناسوت را ندارد و ممکن است فیض همیشگی حضرت مَنان بدون وجود ناسوت باشد؛ زیرا جهان مستفیضات، منحصر و محدود به دنیا نمی‌باشد.

افزوده بر این، می‌توان پرسید آیا دنیا به نظام کیوانی موجود محدود است و آن را نابود نشدنی و قدیم به شخص می‌دانید؟ این‌گونه عقاید، برهانی و علمی نیست و نظام کیهانی موجود در مرتبه‌ی فعلی خود نه قدیم است و نه همیشگی می‌باشد، بلکه از این مرتبه به مرتبه‌ای دیگر انتقال می‌یابد و همواره ناسوتی نخواهد بود. تفاوتی که میان دنیا و گنبد دوار و گنبد خانه هست، در اندازه‌ی آن است، ولی در جنس، ماده و ماهیت آن هیچ تفاوتی جز ویژگی‌های فردی نمی‌باشد. اجسام خاکی و



دنیوی، همگی ملاک و عنوانی واحد دارد و نشکن، نامحدود و ماندگار در عالم دنیا وجود ندارد.

چیزی که پدیدار و ماندگار است دولت دنیاست که می‌تواند بدون نظام کیهانی موجود نیز تحقق پذیرد و حضرت منان پی در پی، جهان دیگر و دنیای دیگر و نظام کیهانی دیگری می‌آفریند و فیضش را در ناسوت با تبدلات کیهانی محقق سازد.

پس می‌توان این نقد را بر عبارت فوق ایراد کرد که عمر همیشگی برای دنیا و امکان آن برای جهان خاکی وجود ندارد تا نیاز به آوردن مرجح و دلیلی برای فعلیت آن باشد، گذشته از آن که تحقق چنین امکان یا دوامی می‌تواند برای اثبات آخرت زیان‌بار باشد؛ زیرا آخرت پس از دنیا می‌باشد و برای زمینه‌ی اثبات آخرت، امکان از میان رفتن دنیا لازم است؛ نه امکان ماندن دنیا و پی‌گیری چنین امکانی از جناب محی‌الدین در این مقام، گذشته از آن که بی‌پایه است، در زمینه‌ی آخرت نیازی به طرح آن نمی‌باشد.

همان‌طور که گذشت ماندگاری فیض الهی و پیوستگی آن امری دینی، فلسفی و عرفانی است؛ زیرا فیض و صفات حضرت حق تعالی چهره‌ی حدوثی ندارد و ازلی و ابدی است و بر این اساس، فیض الهی نمی‌تواند ابتدا داشته باشد و گرنه با پرسش‌های گوناگونی روبه‌رو خواهد داشت و می‌توان پرسید علت حدوث آن چیست و نمی‌توان علت حدوث را در حق و یا در علت خارجی یافت.

گذشته از این، علت نبود فیض سابق چیست؟ اگر در گستره‌ی علم حق نبوده تا چنین فیضی داشته باشد، دانش فراگیر حق انکار شده و اگر به آن علم داشته و توان و قدرت افاضه در ظروف پیشین را نداشته، با



قدرت مطلق حق ناسازگار است و چنانچه علم و قدرت حق ثابت بوده ولی بخل حق مانع افاضه‌ی پیشین شده که این فرض نیز در حریم حق راه ندارد و با فرض علم و قدرت و بخیل نبودن حق، بریدگی فیض حق امکان ندارد و چنانچه گفته شود با فرض وجود هر سه، مصلحت مستفیض در ظرف ازل نبوده، این امر نیز بی پایه است؛ زیرا ظرف حدوثی و چهره‌ی مستفیض، تعیین فیض الهی است که با همه‌ی مصالح و مفاسد می‌تواند همراه شود.

فیض الهی هنگامی که ظرف انقطاع ندارد و ازلی است، ابدی نیز خواهد بود، همان‌طور که در ظرف ابد، انکار آن ممکن نیست و قرآن کریم از آن خبر داده است که: «هم فیها خالدون ابداً» و خلود ابدی همان ابدیت فیض الهی است که در ظروف جحیم و نعیم تحقق می‌پذیرد.

اما باید در نظر داشت که پیوستگی فیض با فرو ریختن دنیای خاکی ناسازگار نیست و ظروف متعلقات فیض الهی منحصر به عمر ناسوت و عمر آدمی نمی‌باشد - همان‌طور که بیان شد - و هنگامی که عمر دنیا چهره‌ی همیشگی ندارد، عمر آدمی نیز نمی‌تواند چهره‌ی دائم داشته باشد؛ چیزی که هست ابعاد آن است که مشکلی به دنبال ندارد.

ممکن است با هماهنگی کامل و حفظ تعادل مزاج و قوا عمر دراز داشت، چنان که می‌شود با پیدایش حوادث و موانع، کوتاه‌ترین عمر را دید و آدمی در طول عمر تاریخی خود گونه‌ها و محدوده‌های متفاوتی در این زمینه داشته است و در زمان‌های گذشته بر اثر آرامش‌های طبیعی، عمرهای دراز بوده و در زمان‌های ما عمرها به کم‌ترین اندازه‌ی خود رسیده است و وزن، قد، طول و عرض طبیعی و ابعاد جسمانی تغییر فاحشی یافته است.



این امر، بهترین گواه عقلی برای رفع استبعاد طول عمر شریف حضرت حجت آل محمد و خاتم اولیای معصومین آقا امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) می باشد و گواه های دیگری نیز در تحقق این عمر در لسان شرع و شریعت و عقل و تجربه و علم وجود دارد که در این مقام در پی اثبات آن نمی باشیم.

با توجه به فنای دنیا و عمر آدمی به خوبی می توان دریافت که همیشگی عمر دنیا و پایان پذیری دنیا و عمر آدمی - هر قالب و کیفیتی که داشته باشد - بایسته و ناچار می باشد و در این زمینه نیازی به گفتار شرعی نمی باشد، هر چند آیات و روایات بسیاری بر این معنا صراحت دارد و بایستگی فنا و پایان عمر آدمی و دیگر موجودات خاکی انکار کردنی نمی باشد.

محمی الدین از امکان دوام دنیا امکان زندگی اخروی و پایداری آن را نتیجه گرفت، اما باید گفت: جهان آخرت و فضای جاودانگی آن دلیل ویژه خود را دارد و چنین نیست که گفته شود این دو عالم حکم واحدی دارد؛ زیرا این دو عالم هر یک فضای متفاوتی دارد و اثبات هر یک دلیل ویژه خود را اقتضا می کند که کلیات آن را عقل و جزئیات آن را شریعت بیان می کند و بر این اساس باید به محمی الدین گفت، همیشگی یا پایان پذیری دنیا و عمر آدمی نیازی به گفتار شرع ندارد تا مؤید امکان دوام آن باشد؛ زیرا عقل، دلیل استواری بر پدیداری و بودن آن است.

چیزی که به گفتار شرع نیاز دارد و اندیشه ی آدمی آن را در نمی یابد، بستگی و کوتاهی عمر دنیا نیست، بلکه بی پایانی جهان آخرت است که جهان پایانی است و بی پایان است.



اندیشه‌ی آدمی و نیاز به دین

پیوستگی فیض حق تعالی پیوستگی مستفیض را به دنبال دارد و از این جهت می‌توان دریافت عمل آدمی باید نتیجه و جزایی داشته باشد و جزای کار در ظرف تکلیف و عمل به‌طور کامل روانمی‌گردد و جهان دیگری لازم است تا آدمی نتیجه‌ی کردار خوب و بد خود را دریابد.

ولی این که جهان آخرت بی‌پایان است و با این وصف، پایان جهان هستی است و دیگر جهانی پس از آن نمی‌باشد و جهان آخرت، آخرین عالم می‌باشد، در توان ادراک آدمی و عقل بشری نمی‌باشد و تنها شریعت حق اسلامی و دیانت کامل قرآنی این حقیقت را بیان می‌کند که فیض حق با پیوستگی در جایگاه جاوید در چهره‌ی آخرت رخ خواهد داد و جهان دیگری پس از جهان آخرت وجود نخواهد داشت؛ چنانچه عقل لزوم نبوت و ظهور حضرات انبیا را در می‌یابد و ادراک برهان لزوم اولیای معصوم را ادراک می‌نماید، ولی این که دین اسلام، نهایت ادیان است و آخرین دین بشری می‌باشد و حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خاتم انبیا و حضرت حجت (عجل الله تعالی فرجه الشریف) خاتم اوصیای معصوم می‌باشد، در خور ادراک عقل نیست و این دین است که عهده‌دار بیان این معناست؛ زیرا ممکن است فیض ظهور عصمت در ظرف تعدد صورت پذیرد؛ همان‌طور که در صورت وحدت نیز تحقق فیض ممکن می‌باشد و مرجع وحدت یا تعدد این امر در خور بیان دین است و عقل به آن راهی ندارد و تنها آموزه‌های دین را در این زمینه تصدیق می‌کند ولی خود به صورت مستقل به کشف معلوم نایل نمی‌آید.

امری که در این مقام در خور توجه می‌باشد این است که پس از عمر دنیا و فنای نظام کیهانی، دولت ناسوتی حق به آخرت منتقل می‌شود یا باز در چهره‌ی ناسوتی خاصی ظهور می‌یابد؟



هنگامی که دولت دنیوی و ناسوتی پایان یافت و به برزخ و آخرت برده شد، دیگر ناسوتی تحقق نخواهد یافت یا دولت حق را در چهره‌ی ناسوتی نوین دیگری به بار خواهد آورد؟

در رابطه با این امر اگرچه برخی از عارفان و به‌خصوص محی‌الدین سخن از انتقال دولت دنیا به آخرت سر داده و دولت دنیایی حق را فانی دیده‌اند. به خلاف قاعده‌ی امکان بقای دنیا - ولی نگارنده، ماندگاری و همیشه بودن دولت ناسوتی حق را اعتقاد دارد و دولت ناسوتی حق هرگز پایانی ندارد؛ هرچند دنیا و نظام کیوانی فعلی پایان می‌پذیرد، دولت ناسوتی حق در لباس و چهره‌ای دیگر گسترش فیض و زندگی دارد و اگرچه ما به منزل آخرت می‌رویم - چنان‌که بسیاری از آفریده‌ها رفته‌اند - ولی آفریده و ناسوت تازه‌ای در راه می‌باشد و فیض حق در دولت دنیا باقی خواهد ماند و دنیایی و ناسوتی دیگر پدیدار خواهد شد و چنان‌که ما به سوی آخرت خویش می‌رویم، آنان نیز دنیای خود را دنبال خواهند کرد و سپس به سوی آخرت خود خواهند رفت. پس فنای ناسوت و جهان کیهانی ما، دلیل بر فنای ناسوت و بریده شدن فیض ناسوتی حق نمی‌باشد.

چنان‌که دنیای ما با آخرت دیگران ناسازگاری ندارد، آخرت ما نیز با دنیاهای دیگر ناسازگاری ندارد و اگرچه این قافله گسترده و برپاست، نمی‌دانیم حق تعالی چه مقدار از این قافله‌ها در راه دارد و جهان‌های ناسوتی حق برای ما به‌خوبی روشن نمی‌باشد.

بر اسلس آنچه گذشت، چنان‌که دولت حق در ظرف محسوس اخروی تمامیت دولت حق را می‌رساند، ماندگاری ناسوت نیز توان‌مندی دولت حق را در همه‌ی زمینه‌های ناسوتی آن پیوسته دنبال می‌نماید و از این رو، پایداری عمر دنیا و برده شدن دولت ناسوت به آخرت از جناب



محي الدين پذيرفته نيست، اگرچه پذيراي پاينديگي كنوني دولت ناسوت حق و ماندن آن هستيم بدون آن كه اين جهان و نظام كيهاني را قديم بدانيم يا عمر دنيا را بي پايان بدانيم.

شيخ اكبر در كتاب «الفتوحات المكيه» گويد: «الجنة جنتان: محسوسة ومعنوية، والعقل يعقلهما معاً كما أن العالم عالمان: لطيف وكثيف، غيب وشهادة. والنفس الناطقة لها نعيم بما تحمله من العلوم والمعارف من طريق نظرها وفكرها ونعيم بما تحمله من اللذات والشهوات في يناله بالنفس الحيوانية من طريق قواها الحسية من أكل وشرب ونكاح ولباس وروائح ونعيمات طيبة تتعلق بها الاسماع وجمال حسي في صورة حسنة معشوقة، يعطيها البصر في نساء كاعبات، ووجوه حسان، وألوان متنوعة، وأشجار وأنهار، كل ذلك تنقله الحواس إلى النفس الناطقة، فتلتذ به من جهة طبيعتها»^۱.

همه‌ی زمينه‌های محسوس در آخرت، نفس ناطقه‌ی آدمی را سرگرم می‌دارد و او را به هیچ سویی محدود نمی‌سازد که این بیانات خالی از تحلیل عقلی است و محی‌الدین آن را برهانی نمی‌سازد؛ هرچند وی از نخستین عارفانی است که سعی نموده عرفان را با دلایل بین‌ذهانی فلسفی خردپذیر سازد.

نقد دیدگاه محی‌الدین

محي‌الدین اگرچه معاد جسمانی را پذيرفته، در زمينه‌ی اثبات عقلی آن تلاش در خوری ننموده و تنها به بیان امکان آن بسنده کرده است، همان‌گونه که اهل نظر - که در رأس آنان می‌توان از جناب شیخ یاد کرد -

۱- الفتوحات المکیه، ج ۱، باب ۶۵، س ۳۱۷.

اعتقاد به جهان اخروی محسوس و مادی را انکار نکرده و آن را با صراحت اعلام نموده‌اند.

واگذاری اثبات معاد جسمانی به شرع را باید نشان‌گر دریافت بلند و اعتقاد محکم وی به دیانت دانست که این امر برتر از بسیاری از پندارها در زمینه‌ی معاد جسمانی است.

نظرگاه سید حیدر آملی

عارف بزرگ شیعی؛ مرحوم سید حیدر آملی در کتاب «اسرار الحقیقة» درباره‌ی معاد گوید: «المعاد مطلقاً عبارة عن رجوع العالم وما فيه إلى ما صدر عنه صورةً ومعنى في المراتب القيامة الثلاث التي مع الصغرى والوسطى والكبرى آفاقاً وأنفساً. المعاد عند أهل الشريعة جمع أجزاء بدن المیت وتألیفها مثل ما كان واعادة روحه إليه، وهو المعبر عنه بحشر الأجساد، وهذا ممكن، والله قادر على كلِّ الممكنات، والجسم قابل للتألیف، فيكون قادراً، وهو المطلوب^۱.

وَأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ بِأَسْرِهِمْ أَخْبَرُوا بِحَشْرِ الْأَجْسَادِ، وَهُوَ مُوَافِقٌ لِلْمَصْلَحَةِ الْكَلِيَّةِ، فَيَكُونُ حَقًّا لِعَصْمَتِهِمْ، وَاسْتِحَالَةِ صُدُورِ الْكُذْبِ عَنْهُمْ، وَكَذَلِكَ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ الْمَحْسُوسَتَانِ كَمَا وَعَدُوا بِهِ حَقًّا؛ لِإِمْكَانِهَا وَإِخْبَارِ الصَّادِقِ بِهَا^۲.

وَأَكْثَرُ هَذِهِ الدَّلَائِلِ مَنْقُولَةٌ مِنْ كَلَامِ خَوَاجَةِ نَصِيرِ الدِّينِ الطُّوسِيِّ مِنَ الْفُصُولِ فِي الْأَصُولِ وَغَيْرِهِ، وَذَكَرَ فِيهِ أَيْضاً شَبِيهَةَ الْفَلَّاسِفَةِ، وَقَامَ بِجَوَابِهِمْ، نَذَرَهُ هَاهُنَا، وَنَقَطَعَ هَذَا الْبَحْثَ عَلَيْهَا، وَهُوَ قَوْلُهُ: «قَالَتِ الْفَلَّاسِفَةُ: حَشَرَ الْأَجْسَادَ مُحَالًا؛ لِأَنَّ...»، وَنَحْنُ لَمَّا اثْبَتْنَا الْفَاعِلَ الْمَخْتَارَ وَأَبْطَلْنَا قَوَاعِدَهُمْ لَمْ

۲- همان، ص ۱۰۴.

۱- اسرار الحقیقة، ص ۱۰۴.



نحتج إلى جواب هذه الهديات^۱.

أما المعاد عند أهل الطريقة بعد اعتقادهم في المعاد المذكور عبارة عن عود مظاهر بعض الأسماء إلى مظاهر أسماء آخر، وعن ظهور الحقّ بصدر اسمي الباطن والآخر مع أسماء آخر^۲.

معاد، بازگشت همه‌ی جهان به همان چیزی است که چهره و حقیقت آن در آغاز با پیدایش قیامت صغری و وسطی و کبری آفاقی و انفسی پدیدارگشته و هر یک از اهل شریعت، طریقت و حقیقت، قیامت خاص خود را دارند، اگرچه هر یک از گونه‌های قیامت عالی قیامت نازل را دارد و انکاری در این زمینه وجود ندارد.

معاد اهل شریعت، گرد آمدن اجزای بدن مردگان و ترکیب آن به صورتی است که بوده و بازگشت روحش به آن است که به آن حشر اجساد گویند و این امر شدنی و ممکن است و خداوند بر پدیدار ساختن همه‌ی آن توانا می‌باشد و جسم نیز ترکیب‌پذیر است، پس مشکلی در زمینه‌ی حشر اجساد وجود ندارد.

انبیای الهی نیز از این امر خبر داده‌اند و عصمت آنان مانع از دروغ است و چنین حشری خود با مصلحت کلی سازگار می‌باشد. پس بهشت و آتش محسوس وجود دارد، چنان‌که وعده‌ی آن داده شده است و پس از این گفتار، نیاز به پاسخ‌گویی به شبهات موجود نیست.

نقد گفتار جناب سید حیدر آملی

سید آملی اگرچه دو معاد روحانی و جسمانی را در سه چهره‌ی شریعت، طریقت و حقیقت می‌پذیرد و امکان حشر اجساد را با قدرت

۱- همان، ص ۱۰۶.

۲- همان، ص ۱۰۶.



حق تعالی و اخبار حضرات انبیا و عصمت آنان تمام می‌داند، در زمینه‌ی پاسخ‌گویی به شبهات و اشکالات تلاشی نمی‌کند، در حالی که همه‌ی بحث معاد و قدرت الهی در ظرف درستی این امکان است که دلایل منکران حشر اجساد دست‌کم به شیوه‌ای که گفته شد (گردآوری اجزا) اگر تمام باشد، دیگر جایی برای امکان آن نمی‌ماند تا قدرت حق پشتوانه‌ی آن باشد؛ زیرا تا به شبهات منکران و محال‌اندیشان پاسخ داده نشود و فرض احاله باقی باشد، زمینه‌ای برای طرح امکان آن نمی‌باشد و نباید به این شبهات به دیده‌ی هذیان‌نگریست و باید با همت مضاعف و باریک‌بینی به آن پاسخ داد.

نظریه‌ی حکیم الهی قمشه‌ای

حکیم الهی قمشه‌ای می‌نویسد: «می‌توان گفت: قول به دو معاد، عقیده‌ی اسلام و همه‌ی اهل آن است مگر افراد اندکی، و عقیده‌ی نگارنده نیز هر دو معاد است و ادله‌ی ماناظر به این عقیده می‌باشد که در جهان آخرت و بهشت ابد، هم لذت‌های جسمانی مانند خوراک و شراب و نکاح و مناظر زیبا و صورت‌های زیبا هست و هرگونه لذتی که در این جهان است در آن جا به طور کامل‌تر و قوی‌تر از این جا می‌باشد با این فرق که در این جهان، منقطع، فانی و آلوده به دردهاست و آن جا لذت‌ها همیشگی و ناب و صافی‌تر است»^۱.

«ده برهان کلی بر اثبات اصل معاد عنوان شد و حکیمان ادله‌ی بسیاری، بیش‌تر از چهل برهان بر مجرد نفس ناطقه آورده‌اند»^۲.

باید دانست که مجرد نفوسی که حکیمان می‌گویند، مجرد از جسم

است نه مجرد از ماده‌ی اعم که ماهیت است؛ اما حق تعالی هم از جسم مجرد است و هم از ماهیت، و به این معنا از مجرد، غیر خدا هیچ مجردی وجود ندارد».

وی در پاسخ به شبهه‌ی آکل و مأکول، پس از نقل نظر متکلمان درباره‌ی ذرات اصلی می‌فرماید: «حکیمان می‌گویند که شخصیت شخص به صورت اوست و نه به ماده و نفس ناطقه که صورت بدن متقوم و قایم به آن است، بدن شخص خود را همیشه همراه دارد و سایه‌ی نفس است و آن که آکل و مأکول می‌شود بدن شخصی او نیست، بلکه ماده‌ی بدن اوست که بدن به آن ماده‌ی معین نه در دنیا نیازمند است و نه در آخرت، و این در پاسخ به حکیمان اسلامی است که به دو معاد قایل می‌باشند. اما آنان که به معاد روحانی تنها قایل اند این شبهات بر آنها وارد نیست و می‌گویند: پس از مرگ، نیازی به بدن مادی نیست و آدمی با روح قدسی - که برتر از ماده است - باقی است؛ چنان که سقراط در پاسخ به شاگردانش که چگونه و کجا کفن و دفن کنیم گفته است: اگر مرا پس از مردن یافتید، هر کجا که خواستید دفن کنید. من که در همه‌ی عمرم خود را در حال زندگی نیافتم، شما مرده‌ی مرا چگونه خواهید یافت؟»^۱

ایشان در ادامه می‌فرماید: «ابوعلی، معاد جسمانی و لذت‌ها و دردهای بدنی آن راه تصدیقش را شرع مقدس می‌داند و معتقد است که معاد روحانی با برهان درک می‌شود؛ گرچه مقام نبوت هم آن را تصدیق فرموده است.

این سخن پیوسته مورد نظر و بحث حکیمان بوده که نفس پس از جدایی از بدن چگونه، و وجودش به چه کیفیت است؟ آیا به صورت



جسمانی و نیروهای عنصری خواهد بود یا به نحو روحانی یا با بدن مثالی و برزخی می‌باشد؟

بوعلی معاد جسمانی را برهانی نمی‌داند و روش اثباتش را شرع می‌داند، ولی صدرالمتألهین، معاد جسمانی را برابر بیانات قرآن مجید برهانی دانسته و در کتاب‌های خویش با اصول و مبادی مخصوص فلسفه‌ی خود اثبات می‌کند که معاد جسمانی نیز ثابت است و چون شیئیت شیء را به صورت می‌داند نه به ماده، جسم عنصری ناسوتی را - که در حرکت و تبدل است - مدخلیت در معاد جسمانی نمی‌داند و می‌گوید: روح با حقیقت جسم که لازمه‌ی شخصیت اشخاص است همراه جهان جاودانگی خواهد بود^۱.

ادله‌ی ده‌گانه‌ای که جناب الهی عنوان می‌فرماید، همگی در راستای اثبات اصل معاد و معاد روحانی می‌باشد و از اثبات معاد جسمانی ناتوان است؛ هر چند ایشان آن را در راستای آن آورده است؛ چنان که می‌گوید: «ادله‌ی ما ناظر به دو معاد جسمانی و روحانی می‌باشد».

با آن که این حکیم بزرگوار، عقیده‌ی کامل و تمامی را در باب معاد انتخاب فرموده و لسانی ملموس از آیات و روایات را تحت عنوان‌های لذات جسمانی، خوراک و شراب و نکاح و دیگر امور بیان فرموده، دلیل خلص یا طرح اثباتی یا ترسیمی در راستای بیان چگونگی معاد جسمانی ارایه نفرموده و تنها با عقاید مرحوم صلرا همراهی نموده است؛ هر چند اعتقاد این حکیم الهی با ترسیم ملموسی که از لذت‌های مادی دارد نمی‌تواند با اعتقاد صلرا هماهنگ باشد و افزوده بر این، نقدهایی که بر مرحوم صلرا وارد است نیز به وی متوجه می‌باشد که به آن اشاره خواهد شد.

هم‌چنین بیان استاد در این زمینه که منظور حکیمان در باب تجرّد نفوس ناطفه تجرّد از جسم است نه تجرّد از ماده‌ی اعم که ماهیت است، گرچه تمام است، چنین نیست که تجرّد از ماهیت در غیر حق تعالی فرض نداشته باشد، همان‌طور که شیخ اشراق، نفوس ناطقه و مجردات برتر از آن را مجرد از ماهیت می‌داند.

تمایض اساسی و اصلی برای خداوند متعال، واجب بالذات بودن آن است - که موجودات دیگر ندارند - نه مجرد بودن از ماهیت، گرچه واجب بالذات، مجرد نیز هست و ماهیت ندارد، ولی می‌شود که غیر خداوند متعال نیز مجرد و بدون ماهیت باشد، ولی واجب بالذات بودن آن ممکن نیست و با آن که نظر مبارک جناب الهی تمام است که جز حق هیچ موجودی بی‌ماهیت نیست و کلام شیخ اشراق را هم باید به‌طوری توجیه نمود و ماهیت را در مجردات عالی و نفوس مندک و مضمحل دانست یا اساساً ماهیت را در همه جا انکار نمود و به مفهوم و حقیقت وجودات خلقی را به وحدت ظهوری وجود برگرداند، ولی این‌طور نیست که صرف تجرّد از ماهیت، میز ذاتی حق تعالی باشد؛ خواه در مفهوم آن باشد یا در مصداق؛ زیرا میز ذاتی برای حق تعالی تنها همان وجوب ذاتی است که بیان شد.

حکیم الهی قمشه‌ای در معاد جسمانی نظر ملاصدرار برگزیده است. وی در دفع شبهه‌ی آکل و مأکول می‌گوید: «آنچه مأکول می‌شود، بدن شخصی نیست، بلکه ماده‌ی بدن است و بدن به آن ماده‌ی معین در دنیا یا آخرت نیازمند نیست.» این بیان همان نظریه‌ی جناب صدر است که می‌گوید: نفس آدمی به ماده‌ی بدن خود نیازمند نمی‌باشد.

باید دید آیا این‌گونه معاد جسمانی با ترسیم معاد جسمانی قرآن



مجید همخوانی دارد یا نه؟ باید روشن شود که آیا ما در قیامت نیاز به ماده‌ی بدنی نداریم یا داریم؟ و بر فرض که نیازی به آن نداشته باشیم و ترسیم علمی و فلسفی از معاد جسمانی را بدون دخالت این ماده داشته باشیم آیا وجود چنین ماده‌ای مزاحم حیات اخروی می‌باشد یا خیر؟ اگر وجود ماده مزاحم معاد جسمانی اخروی باشد این همان برداشتی است که جناب ابن سینا از معاد جسمانی دارد و از کاوش فلسفی آن‌گریز داشته و به‌طور صریح آن را به شرع حواله نموده است؛ و اگر مزاحم وجود اخروی نمی‌باشد، چگونه با ماده بودنش قابل توجیه است؟ اساساً ما رفع نیاز به ماده را در طرح حیات اخروی نفوس ناطقه دنبال می‌کنیم یا می‌خواهیم حقیقت حیات اخروی و کیفیت بقای جسمانی آن را همان‌گونه که در قرآن کریم است به دست آوریم؟ این امر، نیازمند تحلیل و بررسی همه جانبه است تا روشن شود که معاد جسمانی آن طور که قرآن می‌فرماید، چگونه می‌باشد؟ آیا مرحوم صدرا در پی اثبات این معاد جسمانی می‌باشد یا به دنبال اثبات معاد جسمانی با دیدگاه ویژه‌ی خود می‌باشد؛ اگرچه با قرآن کریم مطابق نباشد؟ همان‌طور که وی وجود ماده در آخرت را به صراحت نمی‌پذیرد و به معاد جسمانی بدون وجود ماده اعتقاد دارد و جسم را نیز جسمی نوری می‌داند که در مقام خود دنبال خواهد شد.

مرحوم الهی چند بیت شعر را نظریه‌ی حکیم سقراط به حساب آورده - همان‌طور که به‌طور خلاصه عنوان شد - بی‌آن‌که توجّهی به نوع استناد و یا محتوای شعر داشته باشد؛ زیرا مسلم است که این شعر از سقراط حکیم نیست و دست‌کم اثبات آن محرز نمی‌باشد و در جهت محتوا نیز سخن به گونه‌ای است که گویی مسلمانی از این استاد و شاگرد نقل قول



می‌کند که چگونه تو را کفن سازیم و کجا و چگونه غسلت دهیم و در کجا دفنت کنیم؟

ما به درستی نمی‌دانیم که نظر سقراط در زمینه‌ی جهان پس از مرگ چگونه است و این شعر به خوبی می‌رساند که محتوای آن عقیده‌ی سقراط نیست - گرچه بیان تجرد نفس ناطقه می‌کند - و بیش‌تر این امر را دنبال می‌کند که حقیقت آدمی به نفس مجرد است که گور و کفن نمی‌خواهد و غسل بردار هم نیست و آن شاگرد نیز از این معنا دور نبوده و پرسش از برخورد خود با بدن استاد داشته است که از عقاید مسلمانان است و نه یونانیان باستان.

جناب الهی در پایان می‌فرماید: «بوعلی معاد جسمانی را برهانی نمی‌داند و راه اثبات آن را تنها شرع می‌داند، ولی صدرا معاد جسمانی را طبق بیانات قرآن، برهانی دانسته و در کتاب‌های خویش با اصول و مبادی مخصوص فلسفه‌ی خود، این امر را به اثبات رسانده که حقیقت هر چیزی به صورت آن است و ماده‌ی جسم عنصری ناسوتی که در حرکت و تبدل است مدخلیتی در معاد جسمانی ندارد و روح با حقیقت جسم که لازمه‌ی شخصیت اشخاص است در جهان جاودانگی خواهد بود».

نفس آدمی در جهان دیگر همراه جسم عنصری می‌باشد، همان‌طور که از لسان قرآن کریم به دست می‌آید یا جسم عالم آخرت، چیزی مانند حقیقت جسم نوری یا جسم لیسیده‌ی بی‌خصوصیات مادی آن است که در صورت نخست، همان مشکل پیش می‌آید که بوعلی بر سر راه خود دید و معاد جسمانی را به ترسیم شرع، مادی دانست، و در صورت دوم که چنین ماده‌ای نباشد مشکل بر سر تطبیق است که آیا آیات قرآن کریم،

بخش پنجم: دیدگاه عارفان



چنین معنایی را دنبال می‌کنند یا نه؟ این را باید در بیان عقیده‌ی جناب
صدرا و آیات الهی دنبال نمود و در هر صورت بیانات جناب الهی
توضیحی از ماجرا بود و در زمینه‌ی معاد جسمانی، موفقیتی در جهت
رفع مشکلات آن نداشته است و در رأس همه‌ی مشکلات، دو مشکل
خودنمایی می‌کند که اگر مراد از جسم اخروی همین جسم یا ماده
عنصری می‌باشد، بقا و اعاده‌ی آن چگونه است و اگر چیزی غیر از آن
است با قرآن مجید مطابق نمی‌باشد؟

ف



بخش هشتم

نظریه نگارنده

چیستی ماده‌ی آخرتی

پیش از ورود به بحث لازم است برخی از مبانی و مقدمات بحث مانند چیستی ماده، روح، لذت و عذاب مورد بررسی قرار گیرد تا با در دست داشتن بحث‌های مقدماتی به بازشناسی دیدگاه قرآن کریم و شرع درباره‌ی معاد جسمانی پرداخته شود.

از آن‌جا که معاد جسمانی آموزه‌ی قرآن مجید و شرع مقدس اسلام است، هر گونه تأویل و توجیهی که مخالف با ظواهر شریعت باشد، انحراف و کجروی به شمار می‌رود.

با حفظ این پیش‌فرض باید پرسید که آیا امکان وجود جسم و ماده در آخرت پدیده‌ای معقول و فلسفی می‌باشد و می‌توان موانع احاله و امتناع آن را به گونه‌ای مستدل برطرف نمود یا باید مانند جناب شیخ، امکان و تحقق آن را به شرع واگذار نمود و آن را به تعبد دینی پذیرفت و خود را از هر تأویل و توجیهی رها کرد.

پس از اثبات امر اول، این سخن پیش می‌آید که آیامی شود به گونه‌ای عقلی و دلیل‌مند، بایستگی و لزوم وجود جسم و ماده در آخرت را دنبال نمود و آن را لابدیتی فلسفی دانست یا آن‌که تنها به امکان تحقق آن بسنده نمود.

اثبات تجرد روح و کفایت آن در راستای باز رساندن حقوق و جزای کردار خوب و بد به طور کامل امری فلسفی است و می‌توان آن را به آسانی پی گرفت.

روح مجرد برای پایداری آدمی و ظهور پی‌آمدهای عملی و عقیدتی بس است و نیازی به جسم و ماده در این‌گونه پدیده‌ها ندارد و بی‌هیچ نقصانی پیدایش آخرتی خود را به دنبال دارد.

اثبات و پیدایش این پدیده از دید فلسفی مشکلی ندارد و مشکل، تنها در راستای اثبات مادی آن است که باید زمینه‌های گوناگون آن مورد ملاحظه قرار گیرد.

در این جا سه امر کلی در رابطه با ماده‌ی آخرتی پیش می‌آید که هر یک به گونه‌ای جداگانه ولی به ترتیب دنبال می‌شود:

بحث یکم. تعبد شرعی

تعبد شرعی دلیل قطعی شرعی است و صادق مصدق از آن خبر داده و دروغ بودن آن محال است و شخص باایمان نمی‌تواند آن را دروغ بپندارد و امتناع عقلی آن نیز در خور عقل نیست؛ زیرا ما از چگونگی و ویژگی‌های پنهانی آن آگاهی قطعی نداریم تا محال بودن آن را ادعا کنیم، اگرچه اثبات امکان آن نیز آن‌گونه که می‌یابیم دور از اشکال و ایراد نیست و مؤمن آن را با تعبد و اعتماد بر شارع می‌پذیرد، اگرچه از درک خصوصیات آن ناتوان باشد.

خاطر نشان می‌گردد تعبد برای شخص بی‌ایمان نیز ممکن است.

بحث دوم. امکان معاد

پس از تعبد شرعی و نداشتن آگاهی قطعی از امتناع آن می‌توان امکان معاد جسمانی را دنبال نمود و موانع و مشکلات پیدایش آن را رفع نمود و هم‌چنین چون شارع مقدس از آن خبر داده و پیدایش چنین پدیده‌ای محال نیست و شدنی نیز می‌باشد و از پدیداری و پیدایش آن مشکلی پیش نمی‌آید که اضافه بر تعبد شرعی، دلیل عقلی نیز بر امکان پیدایش آن می‌باشد و مشکلی در راستای ادعای امکان و ابهامی در زمینه‌ی امتناع آن یافت نمی‌شود و شبهه‌هایی که در این زمینه مطرح گردیده همه‌ی مشکلات فلسفه و کلام رایج است که آنان را به امتناع و یا غیر برهانی بودن اثبات ماده و جسم در آخرت کشانده است.

برای نمونه، اگر نادرست بودن این سخن که تغییر و زوال ذاتی ماده است روشن شود، معلوم می‌گردد که آثار ماده برخاسته از شرایط بیرونی و درونی ماده است و چنان که ماده در شرایط طبیعی خود آثاری دارد می‌تواند در غیر حالت طبیعی نیز شرایط دیگری داشته باشد.

دنیا و شرایط و ویژگی‌های ماده پی‌آمدهای حدوثی و از میان رفتنی دارد و می‌تواند در آخرت همراه با تغییرات فراگیر آن‌جا، پی‌آمدهای ماندن و پایداری به خود گیرد؛ بدون آن که مشکلی برای آن ایجاد شود. وقتی روشن شد که جسم دارای سنگینی طبیعی نیست و همگی در گرو پدیده‌ی جاذبه می‌باشد و سنگینی در اجسام نیست و نیز روشن است که آب سرما و سردی یا گرما و گرمی ندارد و این جایگاه هواست که در سردی و گرمی آب اثر می‌گذارد و آب اگرچه همراه رطوبت است، گرما و سرمای آن غیری و عرضی می‌باشد کج‌روی‌های دیگری که در پدیده‌های طبیعی رخ داده و دانشمندان خردگرا بر آن پافشاری و اهتمام

داشته‌اند نیز روشن می‌گردد. ماده، ناپدیداری و پایداری و سرعت در تغییر و ثبات را از شرایط بیرونی و درونی خود می‌یابد و هیچ یک ذاتی ماده نمی‌باشد و ماده می‌تواند در مراتب گوناگون پی‌آمدهای مختلفی داشته باشد و این گونه نیست که ماده‌ی اخروی مانند ماده‌ی دنیوی باشد و هر دو، پی‌آمدها و ویژگی‌های یکسانی را بپذیرد.

هم‌چنین است دیگر مشکلاتی که در زمینه‌ی بازگشت معدوم و شبهه‌ی آکل و مأكول و تناسخ پیش می‌آید که هر یک پاسخی معقول دارد و با حشر مادی و ماندن جاوید ماده در جهان آخرت ناساز نمی‌باشد که چگونگی آن در پیش‌گذاشت.

بحث سوم. ضرورت وجود معاد

گذشته از امکان ضرورت وجود ماده در آخرت، باید ضرورت آن نیز به دلیل عقل ثابت گردد.

همان‌گونه که گذشت در تعبّد شرعی، حاکمیت شرع و تعبّد قلبی مؤمن ملاک است و اثباتی در راستای امکان و پیدایش یا امتناع آن دنبال نمی‌شود، ولی در فرض دوم، گذشته از تعبّد، اثبات امکان و برداشتن موانع و محال عقلی نبودن آن نیز دنبال می‌شود. البته، اگر شارع از آن خبر نمی‌داد، اثبات آن در توان عقل نبود، ولی بایستگی صورت سوم را عقل درمی‌یابد؛ به گونه‌ای که پس از اثبات عقلی اصل معاد، عقل ضرورت وجود آن را درمی‌یابد و استیفای جزا به گونه‌ی کامل و بدون پیدایش ماده را شدنی نمی‌داند؛ چنان‌که اگر شارع آن را بیان نمی‌فرمود، عقل، ضرورت پیدایش آن را درمی‌یافت که والاترین برخورد با معاد جسمانی مادی آخرتی در گرو پدیده‌ی سوم است و پایین‌ترین مرحله‌ی آن تعبّد

شرعی است که خود از بزرگی ویژه‌ای برخوردار است و همه‌ی این ویژگی‌ها و مراتب و پدیده‌ها دارای ترتیب مخصوص خود است که بحث تفصیلی آن خواهد آمد.

برای تبیین این بحث باید گفت: اگرچه روح مجرد می‌تواند در جهان آخرت، برآورنده‌ی سزای کردار خوب و بد آدمی داشته باشد، نمی‌تواند برآورنده‌ی فراگیر همه‌ی سزاها باشد و پیدایش چنین ویژگی‌هایی که خاصه‌ی جهان آخرت است تنها در گرو برآوردن جمعی روح و ماده است.

جهان آخرت، مرتبه‌ی استیفای جمعی، همگانی و فراگیر است و پیدایش پی‌آمدهای کرداری و گوارایی و ناگوارایی‌های آن تنها در معاد جمعی ظهور می‌یابد و این امر، به وجود جسم بستگی دارد و وجود ماده را مانند روح مجرد محقق می‌سازد؛ زیرا روح مجرد هرچند می‌تواند ویژگی سزادهی کرداری و پی‌آمدهای آن را داشته باشد، جزادهی جمعی بدون همراهی جسم و ماده ممکن نیست.

چنین نیست که آنچه از دنیا می‌دانیم و ویژگی‌ها و احکامی که بر دنیا حاکم است همگی در آخرت بر همین منوال باشد و نباید فلسفه و اندیشه‌ی بسته‌ی دنیایی خود را دریافت کامل و تمامی از پدیده‌های آخرتی به‌شمار آورد.

دنیا و پدیده‌های طبیعی آن پی‌آمدها و ویژگی‌هایی دارد که مخصوص آن است؛ چنان‌که آخرت نشانه‌ها، شرایط و ویژگی‌های خود را دارد و نباید این امور را با هم خلط نمود و با سنجشی فراگیر به همه‌ی پدیده‌ها یک حکم داد.

دنیا پدیداری است که جابه‌جایی و تغییر با اشکالی گوناگون بر آن



صادق است و نشانه‌ها و گواه‌هایی که در این زمینه هست مربوط به طبیعت ناسوتی است و این گونه نیست که در ظرف آخرت که ماندگار و جاوید است، ویژگی‌های دنیایی حاکم باشد و می‌تواند ویژگی جاودانگی و ماندگاری، همه‌ی چیزها و پدیده‌های آخرتی را فراگیرد و ماده و جسم نیز از آن به دور نمی‌باشد و زیر دولت پایدگی به جای خود جاوید می‌ماند.

قرآن مجید و شرع نبوی و سنت حضرات معصومین و امامان طاهر علیهم‌السلام، همگی بر استیفای جمعی و حشر مادی و جسمانی دلالت دارد و نگارنده نظریه‌ی «معاد جمعی» را در دیگر کتاب‌های خود به‌ویژه کتاب «خداانکاری و اصول الحاد» آورده است. این معنا گذشته از آن که خردستیز نیست، امری خردپذیر است و با دلیل عقلی و زبان معرفت همخوان می‌باشد و می‌توان پایه‌ی هستی و ماندن جمعی آخرتی را در چهره‌ی ظاهر و مظهر با سیمای جمعی دید و دنیا و آخرت را این‌گونه دریافت.

وجود جسم و ماده در آخرت نه تنها با اندیشه و عقل ناساز نیست، بلکه بایستگی آن با اندیشه، عقل و عرفان هماهنگ می‌باشد و مشکلات موجود درباره‌ی معاد، مشکلات فلسفه و کلام رایج است که درگیر پراکندگی و پیروی از یک‌دیگر و ناسازگاری با دانش می‌باشد. فیلسوفان تاکنون پدیده‌هایی را مسلم می‌پنداشته‌اند که مسلم نیست و چیزهایی را با هم خلط می‌نموده‌اند و حکمت طبیعی را که بر نظریه‌ی بطلمیوس استوار بوده را فلسفه می‌نامیده‌اند تا جایی که مانند شیخ از این آیین به شریعت پناه می‌برد.

بسیاری از بزرگان حکمت و عرفان؛ مانند شیخ اشراق، شیخ بهایی و



ملاصدرا، جهان‌های مثالی را مجرد برزخی می‌دانند و روح آدمی را پس از جدایی از بدن ناسوتی با اجسام لطیف برزخی و مثالی وابسته و پیوسته می‌دانند و ارواح آدمیان را پس از مرگ با این‌گونه بدن‌ها محشور می‌دانند. در برابر، جناب ابن سینا منکر تجرد برزخی جهان‌های مثالی است و در بودن چنین جهانی شبهه دارد. وی نفوس آدمیان را به سه دسته تقسیم نموده و نفوس افراد متوسط را پس از مرگ به اجرام آسمانی و نفوس ناقصان را به جرم دودی که کره و آسمان دهم نام دارد و زیر آسمان قهر و بالای آسمان آتشی قرار دارد وابسته می‌داند. وی نفوس کاملان را نیازمند به بدن نمی‌داند و قایل است آنان تنها از گوارایی‌های معنوی و تجردی بهره‌ور می‌باشند.

البته در جای خود ثابت شده است جهان مثال و تجرد برزخی آن دارای دلیل است و شیخ در این راستا از راه صواب دور افتاده است؛ به‌ویژه آن که وی نفوس متوسطان را به اجرام آسمانی متعلق می‌پندارد و جرم دود و کرم را نفوس ناقص به‌شمار آورده است.

نفوس ناقصان و متوسطان اگرچه نیازمند به بدن می‌باشد، اما چرا باید اجسام طبیعی و اجرام آسمانی را بدن آنان دانست و چرا نفوس آنها به اجسام بیگانه وابسته باشد، با آن که هیچ‌گونه پیوند معقولی میان آن دو نمی‌باشد و تناسبی با هم ندارد.

نفس باید خود تن خود را بسازد و باید هم‌خوانی کامل میان نفس و تن وجود داشته باشد و چنین نیست که نفوس آدمی بتواند مانند پرنده هر جا که بخواهد بنشیند و خود را با هر جسمی هماهنگ سازد.

گذشته از آن که ابن سینا اعتقاد دارد اجرام آسمانی دارای نفوس کلی و جزیی می‌باشد و چگونه می‌شود نفوس ناقصان و متوسطان آن اجرام را



جسم خود قرار دهند بدون آن که مزاحمتی از جانب نفوس فلکی پیش آید؟ چگونه می شود نفوس گوناگونی یک بدن را در بر گیرد؟ امروزه این باورها و قواعد را باید از خرافات تاریخی به شمار آورد؛ زیرا نه مناسبتی میان نفوس آدمی و اجسام دخانی و اجرام آسمانی وجود دارد و نه آنها دارای نفوس کلی و جزئی می باشند و نه نفوس آدمی می توانند بدون بدن های ویژه ی خود پدیدار باشند و همگی این خطاهای آشکار، باورهای نادرست هیأت بطلموس بوده که وارد فلسفه شده و در چهره ی اصل های موضوعی و قواعد تقلیدی مورد استفاده و استناد قرار گرفته است بی آن که اندیشه ای فلسفی به شمار رود.

نفوس ناقص و متوسط آدمی پس از جدایی از بدن و پیش از ظرف آخرت به همان جهان برزخی وابسته است و مشکلی در این زمینه نمی باشد و دلیل های عقلی و شرعی فراوانی بر آن وجود دارد که در پی شمردن آن نمی باشیم.

درباره ی نظریه ی جسم مثالی خاطر نشان می شود این گونه نیست که همه ی بهره ها و ناگواری های پس از مرگ، برزخی و فقط مثالی باشد، بلکه می شود بدن های مادی و جسمانی را هم خوان با جهان های برزخی، همراه روح مجرد همه ی مردگان نشان داد و بهره ها و ناگواری های پس از مرگ را تنها ویژه ی جهان های مثالی مانند خواب و رؤیا ندانست؛ چرا که نه دلیل عقلی و نقلی مناسبی بر چنین حصری وجود دارد و نه امری محال و ممتنع می باشد، وگرنه می توان جهان های برزخی را گسترده تر از خواب و خیال و رؤیا دانست و چیزی از نشانه های مادی دنیایی و ناسوتی را از آن کم نکرد و تنها تفاوت را در شرایط و ویژگی ها و آثار حاکم بر آن دانست و هر یک از جهان های هستی را بر

دیگری حاکم شناخت و جهان‌های برزخی را بر دنیا و جهان‌های آخرتی را بر همه‌ی جهان‌های آفرینش حاکم دید و فروریزی و گم‌گشتگی و کاستی را در راستای روند و پویش هستی روا نداشت و سزادهی و استیفای جمعی را در همه‌ی مراتب والا پذیرفت.

پس جهان مثال ناپیوسته و برزخ صعودی با بدن‌های متناسب، همراه روح مجرد خود می‌باشد، چنان‌که جهان مثال متصل با جسم مادی ویژه‌ی خود می‌باشد و مانند خواب، پندار و رؤیا جایگاه اثربخشی به روح مجرد و قالب مثالی خود و اثرپذیری از آن را دارد. روح و مثال منفصل آدمی نیز بی‌بهره از فعل و انفعال بدن مادی برزخی نمی‌باشد.

پس چنین نیست که در عوالم برزخی، همراه روح مجرد و بدن مثالی، ماده‌ی متناسب وجود نداشته باشد و چنان‌که آدمی در دنیا و زندگی ناسوتی آمیخته‌ای از روح مجرد، عاطفه، احساس، خیال و بدن مثالی و مادی می‌باشد، در برزخ نیز مجموعه‌ای با کیفیت ویژه وجود دارد و عوالم صعودی نسبت به عالم نازل کاستی ندارد.

آدمی پس از مرگ، حیاتی بالاتر از خواب، خیال و رؤیا دارد و گستره‌ی زندگی برزخ صعودی پس از مرگ به مراتب بیش‌تر از عوالم ناسوتی می‌باشد و همه‌ی عوالم ناسوتی را با ظهور و بروز صعودی خود در همه‌ی چهره‌های نعمت و عذاب داراست و با آن‌که عوالم برزخی قابل مقایسه با عوالم آخرتی نیست، ولی نباید آن را به بدن مثالی منحصر نمود و آن را تنگ‌تر از گستره‌ی ناسوتی دانست.

جهان آخرت و زندگی آخرتی انسان و همه‌ی موجودات، تولدی تازه، جدید و نو نمی‌باشد و با آن‌که تازه و نو است، ادامه‌ی زندگی پیشین انسان و جهان به شمار می‌رود که در سایه‌ی ویژگی‌های گوناگون



حالت‌های آخرتی شکلی نو به خود می‌گیرد و نمودهای گوناگون هر یک از موجودات عالم و آدمی با همهی کردار و آثار علمی و عملی خود آشکار می‌گردد. زندگی آخرتی را می‌توان به خواب و بیداری یا پیدا شدن شکوفه‌ی گیاهان و گل‌ها تشبیه نمود و آخرت را بهاری پس از زمستانی بس طولانی دانست، بدون آن‌که زمستانی خفته و مرگ‌آلود در نظر آید و از این رو، مرگ آدمی از دست رفتن و نابودی و از میان رفتن جسم و روح را به همراه ندارد و تنها روندی پیچیده، زندگی و حیات جهان و انسان را در هم می‌پیچد.

روح آدمی پس از مرگ، روندی را دنبال می‌کند و جسم و ماده‌ی بدن آدمی نیز روند طبیعی خود را با چینش ویژه‌ی خود ادامه می‌دهد. این روند و بالاروی پویایی منحصر به انسان نیست و با آن‌که آدمی قافله‌سالار این سلسله می‌باشد، اجسام، نباتات، حیوانات اهلی و وحشی، زمین، آسمان، جن، ملک و خلاصه، همهی ذرات هستی و آفریده‌های الهی سیروسلوک ویژه‌ی خود را؛ خواسته یا ناخواسته طی می‌کند و تا رسیدن به کمال و قرب ربوبی، لحظه‌ای از پا نمی‌نشیند و بی‌محبابا و پرشتاب و با تلاش و بی‌درنگ، راه سرای محبوب جاویدان را در پیش می‌گیرد و پیش می‌رود و هر یک به پدیدآور ظهوری خود می‌رسد.

پاسخ به شبهات حشر جسمانی

باید گفت بر طبق همهی نظرهایی که تاکنون گفته شد، شبهه‌های فراوانی در زمینه‌ی کردار جمعی معاد و حشر جسمانی مورد نظر دین وجود دارد که باید در پاسخ دادن به آن کوشید که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

یک. ترجیح بلا مرجح پیدایش اجزا

اگر همه‌ی اجزای بدن مادی آدمی که در طول عمر همراه او بوده‌اند در آخرت یک جا با روح آدمی همراه گردند، باید گفت مواد مشترکی وجود دارد که با او همراه شود و معلوم نیست که او همراهی کدام یک را در آخرت داشته باشد؛ هر فردی از کوهی بزرگ‌تر می‌گردد و هرگز قابل شناسایی نمی‌باشد و پیکر آدمی، هماهنگ و متناسب نمی‌باشد و اگر همه‌ی اجزا همراه آدمی در دنیا، همراهی آخرتی نداشته باشد، همه‌ی اجزای آدمی در جزا و مکافات و رسیدن به خیرات همراه نمی‌باشد و استیفای کامل و استیفای جمعی تحقق نمی‌یابد.

در پاسخ به این شبهه باید گفت: نخست این که لازم نیست همه‌ی موادی که به‌گونه‌ای در دنیا با آدمی همراه بوده است، در آخرت نیز باز گردد و تنها وجود ماده و بدن مادی همراه روح مجرد ضرورت دارد و برای استیفای کامل و استیفای جمعی، نوعیت ماده و تحقق نوعی آن بسنده است و مقام جمعی آخرت و ظروف جمعی ماده غیر از جمعیت و مجموعه‌ی متکثر از مواد دور و نزدیک می‌باشد و دلیلی برای لزوم آن در دست نیست تا درصدد دفاع از آن برآییم.

دو دیگر این که اگر همه‌ی اجزای بدن آدمی در آخرت با چینش دنیایی و با ویژگی‌های ناسوتی کنار هم قرار گیرد، هرگز چینش درستی نمی‌یابد و مورد شناسایی نیز واقع نمی‌شود؛ زیرا هر کسی در آخرت تنها با صورت آخرتی و راستین خود ظاهر می‌شود، ولی اگر تحقق همه‌ی این اجزا با چینش طبیعی آخرتی و بر پایه‌ی قوانین آن عالم قرار گیرد، دلیلی بر ناهمگونی و بیگانگی همگانی و فردی آن نخواهد بود. برای نمونه، اگر بخواهیم مقدار فراوانی از یک چیز مانند پنبه را بدون ابزار و آلات مادی



کنار هم و یا بر هم هموار نماییم چندان آسان و یا ممکن نمی‌باشد، ولی هنگامی که همه‌ی این پنبه‌ی انباشته پرس شود و زیر دستگاه فشار قرار گیرد می‌توان به آسانی آن را بر هم بار نمود و بدون آن که همگونی در اصل آن پیش آید از هماهنگی خاص خود برخوردار می‌باشد.

پس استبعادی ندارد که بر پایه‌ی قوانین طبیعی مادی در آخرت، اجزای لازم و بایسته‌ی بدن آدمی با چینش ویژه‌ای چنان خودنمایی کند که بیش از سیمای دنیایی آن حالت طبیعی داشته باشد.

هم‌چنین نوعیت چینش مادی آخرتی تن آدمی در مؤمن و کافر متفاوت می‌باشد، چنان‌که در روایات درباره‌ی بهشتیان آمده که همگی جُرد، مُرد، صافی و جوان هستند، گویی ستاره‌ای و ماهی آینه‌ای و آبی و یا برتر از تمامی این امور خودنمایی می‌کنند و ظاهر می‌گردند؛ در حالی که اهل آتش، دوزخ، کافران و معاندان از چهره‌هایی بس زشت و وحشتناک برخوردارند؛ به‌گونه‌ای که به‌گفته‌ی روایات دندان کافر در روز قیامت مانند کوه اُحد می‌باشد و بعضی از آنان سرشان مانند کله‌ی الاغ می‌باشد و دسته‌ای بدقیافه‌تر از میمون و خوک هستند و دسته‌ای زبانشان به درازای چندین فرسخ می‌باشد، بی‌آن‌که هیچ‌یک دور از جایگاه طبیعی و راستین خود باشند یا آن‌که در شناسایی آنان مشکلی پیش آید؛ وگرنه خود ناشناختگی افراد ناپاک و معاندان، بهترین نعمت و موهبت است که بر اسلس آن مورد مؤاخذه و بازخواست و شناسایی خوبان قرار نمی‌گیرند.

پس با آن‌که هر کس با چهره‌ی طبیعی و راستین اندیشه و کردار خود ظاهر می‌گردد و کالبد روحی و جسمانی وی همگون می‌باشد، مؤمن در نهایت دلربایی و کافر در نهایت زشتی ظاهر می‌شود؛ بی‌آن‌که در شناسایی او مشکلی پیش آید. نورانیت مؤمن، چهره‌ی علمی و عملی خود



اوست و همگونی و تناسب راستین خود را دارد و با آن که دندان کافر بسیار بزرگ است، ولی این‌گونه نیست که تناسب آن از بین رود و همه‌ی زمینه‌های روحی و مادی با تناسبی همگون با کردار و باورها پدیدار می‌شود؛ چنان‌که در دنیا از کوچکی تا پایان عمر و در دوره‌های متفاوت سن خود، وحدت کامل را داراست.

بر اساس آن‌چه گذشت باید گفت فضای قیامت و حشر مادی آخرتی را نباید مانند دنیا و حالات ویژه‌ی آن دانست و نباید قوانین طبیعت ناسوتی را بر عوالم آخرتی حاکم دانست و باید دریافت که جهان آخرت، قوانین ویژه‌ی خود را دارد و مؤمن و کافر هر یک به مقتضای ویژه‌ی خود ظاهر می‌گردند و نباید قوانین ویژه‌ی هر جهانی را با دیگر عوالم هستی درآمیخت و باید جایگاه خاص هر مرتبه‌ای را منحصر به آن دانست و قانون‌مندی‌های دنیایی، همگی در جهان آخرت یکسان نمی‌باشد و قانون‌مندی‌های مقطعی با احکام دایمی تفاوت دارد.

دو. شبهه‌ی اکل و مأکول

روح آدمی حشر تمامی دارد و چیزی از حقیقت روحی کاسته نمی‌شود و چون حقیقتی مجرد و بسیط می‌باشد به تمامی محشور می‌گردد و اگر جسم و ماده‌ی بدن آدمی نیز مانند روح، بازگشت تمام داشته باشد و همه‌ی اجزای بدن در طول عمر حشر یابد تا در جزای کردار خوب و بد همراه روح باشد، در این صورت شبهه‌ی اکل و مأکول پیش می‌آید. اما اگر گفته شود: با آن‌که وجود ماده‌ی بدن آدمی در آخرت ضرورت دارد و همان حشر می‌یابد، حضور همه‌ی ذرات آن در تحقق آخرتی جسم لازم نیست، بلکه اجزایی بایسته است که روح آدمی را همراهی می‌نماید و بدن برای آن می‌باشد، در این صورت، اگر این مقدار



از ماده‌ی جسمانی از شخص آدمی باشد باز نیز شبهه‌ی آکل و مأكول پیش می‌آید، اما چنان‌که گفته شود: لازم نیست ماده‌ی جسم آدمی تشخیص یابد؛ گرچه وجود نوعیت ماده ضرورت داشته باشد، در این صورت، دیگر شبهه‌ی آکل و مأكول پیش نمی‌آید؛ هرچند ممکن است توهم مسانخ نبودن ماده با فرد و نبودن مناسبت در جزا عنوان گردد که آن را با بیان اقتدار نفس آدمی برطرف می‌سازیم و ماده‌ی آخرتی که نوعی است، تناسب را به شرط تعلق روح به آن جسم دارد و همراهی ماده در وجود آخرتی آدمی برای مجازات یا نعمت‌یابی بدن آدمی نمی‌باشد، بلکه ضرورت وجود ماده، تنها برای حضور جمعی معاد و معاد عمومی و حشر آدمی است وگرنه ماده از خود ویژگی ندارد که با کاستی یا تغییر آن مشکلی پیش آید و در این صورت، دیگر برای بسیاری از شبهات موضوعی نمی‌ماند.

از آن‌جا که روح حقیقتی مجرد و بسیط است، در آخرت از شخصیت ویژه‌ای برخوردار است و همه‌ی لذت‌ها و پاداش‌ها یا مجازات و عذاب‌ها برای نفس و شخص روح آدمی می‌باشد و از آن‌جا که ماده و بدن تجرد و بساطت ندارد، دارای موقعیت شخصی نیست و نوعیت آن ضرورت می‌یابد و ماده اساساً شخصیت نوعی ندارد و شخصیت وجودی آن پیرو و تابع روح و نفس شکل می‌گیرد و لازم نیست همه‌ی اجزای بدن آدمی در استیفای لذت‌ها و عذاب‌ها نقشی داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که همه‌ی اجزای بدن اخروی، ماده‌ی مخصوص دنیوی آن باشد؛ زیرا روح، جسم می‌خواهد و بدن مادی، تنها آلت فعلیت نفس آدمی است و زمینه‌ی ظهور جمعی آدمی را هموار می‌سازد و در تحقق آن نقش اصلی ندارد و لذت و عذابی که به آدمی می‌رسد، در واقع به

واسطه‌ی روح می‌باشد و بدن جایگاه ادراکی مستقل ندارد و تنها آلت ظهوری و ادراکی تبعی است؛ هرچند ادراک ویژه‌ی خود را دارد، چنان‌که در دنیا چنین است و آدمی بدون ماده توان عملی و تحقیقی ندارد و این روح است که همه‌ی فعلیت‌های فردی را دنبال می‌کند و همه‌ی ملایمت‌ها و ناملایمی‌ها را در می‌یابد و همه‌ی دریافت‌های حسی به دنبال ادراک نفس پیدا می‌شود و بدن آدمی بدون ادراک نفس، مانند جامه‌ی آن می‌باشد و نقش اساسی ندارد.

تنها تفاوتی که میان دنیا و آخرت است، شدت ادراک آخرتی - حتی نسبت به ماده‌ی بدن آدمی - است که سراسر آخرت را حیات، ادراک و شعور فراگرفته و البته این امر با تبعیت ادراکی ماده نسبت به روح و نفس ناسازگار نمی‌باشد.

اگر منظور از صورت شیء همان هویت راستین آن باشد، می‌تواند شرایط بی‌وزنی بر آن حاکم باشد؛ چنان‌که اصل وجود یا حیات حقیقی، وزن را همراه ندارد و اگرچه ماده و صورت جسمانی شیء که اعتبار به شرط لای فلسفی دارد در جهان ناسوت از دید عرفی همراه وزن و ثقل می‌باشد، با دقت به دست می‌آید که چنین نیست و ماده وزن و سنگینی ندارد و سنگینی ماده ذاتی آن نیست و همراه ماده نمی‌باشد و می‌توان تحت شرایط ویژه‌ی محیطی، سنگینی و سبکی اشیا را تغییر داد و حتی می‌شود بی‌وزنی و دور بودن اشیا از سنگینی را در طبقات جو مشاهده نمود و به اندازه‌ی دوری از جاذبه، بی‌وزنی را بر آن حاکم دید.

البته، این معنا که ماده همراه وزن است و سنگینی طبیعی همه چیز را فراگرفته، اندیشه‌ای نادرست است که از عالمان طبیعی قدیم به‌طور موروثی در فلسفه‌ی رایج مانده و گرنه امروزه دیگر روشن است که وزن و

سنگینی نه تنها ذاتی ماده نیست، بلکه اصلاً ماده و جسم، سنگینی و وزن طبیعی ندارد و نیروی جاذبه‌ی زمین همه‌ی اجسام را در جاهای گوناگون با شرایط ویژه‌ای همراه وزن‌های متفاوت عَرَضی نشان می‌دهد. پس نمی‌توان برای جسم و ماده وزن ویژه‌ای قایل شد، جز آن که مدار این وزن را مراتب محیطی مشخصی به‌شمار آورد.

ذاتی دانستن وزن و سنگینی طبیعی برای اشیا مانند ذاتی نشان دادن تغییر در آن از لحاظ علمی درست نیست و بسیاری از عقایدی که درباره‌ی ماده و جسم وجود دارد، امروزه نادرستی آن روشن شده و نیازی به درازا کشاندن گفتار در این زمینه ندارد.

ممکن است عمل عامل و فعل فاعلی اثر مادی یا مثالی یا حتی تجردی داشته باشد و هم‌سنخی نوعی میان فعل و فاعل با ویژگی آثاری آن تحقق یابد و تفاوتی ندارد که فاعل آن انسان، ملک، جن و یا حتی حیوانی باشد. البته، حیوان نمی‌تواند در راستای فاعلی به‌گونه‌ای گسترده اثر تجردی داشته باشد، اگرچه ممکن است بعضی از حیوانات توان بازتاب‌های محدود تجردی داشته باشند و چهره‌های تجردی محدودی از خود نمایان سازند یا همه‌ی حیوانات بتوانند به‌گونه‌ای محدود، از خود نموده‌های تجردی ضعیف نشان دهند - چنان‌که چهره‌های آثاری مادی فراوانی دارند - یا بتوانند آثار برزخی و توان‌مندی‌های مثالی متفاوتی در خود داشته باشند و حتی می‌توان چنین وضعیتی را نسبت به نباتات و اجسام نیز به نوعی قایل شد که تصویر عینی آن ظرافت ویژه‌ای را ارایه می‌دهد.

در میان موجودات خلقی، این انسان، فرشته و جن است که محیط آثاری بسیار گسترده و متفاوتی دارد و به اندازه‌ی اقتدار وجودی خود از



گسترده‌ای ویژه‌ای برخوردار است و هر یک در زمینه‌های ویژه‌ی خود قدرت‌نمایی می‌کنند و اقتدار خاص خود را در گستره‌ی وجودی خویش آشکار می‌سازد.

عالمانی که عوالم مثالی را پذیرفته‌اند نسبت به نیاز متوسطان و ناقصان آدمی پس از مرگ بدن مشکلی ندارند و تنها مشکل برای شیخ و مشائسانی است که منکر عوالم مثالی و تجرد آن شده‌اند که نقد آن گذشت.

گفته شد هم منکران عالم مثالی و هم اثبات‌گرایان آن درباره‌ی کاملان و کمال اهل معرفت بر بی‌نیازی آنان از بدن و هرگونه پیکر مادی یا مثالی اتفاق نظر دارند و عالمان اشراقی و مشایی آنان را دور از بدن و پیوسته به ملکوت می‌دانند که باید گفت این نظریه پذیرفته نیست و باید آن را اعتقادی بی‌پایه دانست و این باور به طور کلی خلاف ظواهر آیات الهی و روایات باب معاد می‌باشد؛ زیرا معاد جسمانی برای همه‌ی افراد آدمی -

باهر مقامی که دارند - ثابت می‌باشد و این گونه نیست که کاملان و کمال در صدر آنان حضرات معصومین و پیامبران مرسل علیهم‌السلام، معاد جسمانی نداشته باشند و همگی به ملکوت اعلی پیوندند و از مراتب جسمانی به دور باشند؛ چرا که تجرد کامل ربوبی و قرب لقای، منافاتی با داشتن مراتب جسمانی و مثالی ندارد و آنان نیز همه‌ی مراتب وجودی را دارا می‌باشند و این امر کمال آنان شمرده می‌شود و نقصی را پیش نمی‌آورد. گذشته از آن که به مقتضای مقام جمعی، معاد جسمانی لازمه‌ی کمال جمعی حضرات اولیای کمال می‌باشد و کمال جمعی به مراتب برتر از کمالات تجردی است، چنان که تفاوت میان اولیای کمال با عقول و مجردات عالی در داشتن مقامات جمعی است.



مقامات جمعی کَمَل و کاملان و گستره‌ی وجودی آنان جزای جمعی وسیعی را ایجاب می‌نماید و معاد جسمانی برای آن حضرات نه از جهت نقص تجردی آنان می‌باشد، بلکه به خاطر مقامات جمعی آنان است. در بحث معاد جسمانی و حشر مادی آخرتی چنان‌که نباید قانون‌مندی‌های فلسفی رایج را مسلم دانست، نباید قانون‌های علمی را نیز یقینی پنداشت و باید آن را در همه‌ی زمینه‌های فلسفی و علمی با دقت و دلیل‌پی‌گیری نمود؛ چنان‌که سنگینی و تغییر ماده از عوارض و لوازم همیشگی ماده‌ی ناسوتی می‌باشد و ذاتی بودن آن را نپذیرفتیم، احکام علمی و ویژگی‌های تجربی ماده را نیز نباید از اصول ثابت پنداشت، آن هم در مرتبه‌ی ماده‌ی آخرتی که می‌تواند تفاوت‌های ریشه‌ای با ماده‌ی ناسوتی داشته باشد.

هم‌چنین معاد جسمانی را نمی‌توان بر پایه‌ی اصل بقای انرژی و ماده‌ی «لاوازیه» یا مرگ ماده و انرژی استوار ساخت چنان‌که نباید این امر را بر پایه‌ی نظر آنتروپی - که می‌گوید ماده و انرژی به سردی و کِهولت می‌گراید و انرژی کارایی خود را از دست می‌دهد - بنا نمود؛ زیرا همه‌ی این مباحث در فضای ناسوتی دنیا دنبال می‌شود و از ویژگی‌های ماده در این عالم شناخته می‌گردد و می‌شود که به حقایق همین عالم مادی تعلق داشته باشد و ذاتی حقیقی اصل ماده نباشد و در صورت بروز حوادث آخرتی و ظهور ویژگی‌های خاصی از ماده در فضای در برگیرنده‌ی ماده در آخرت، همگی مرگ‌ها یا تبدیل‌ها دگرگون‌گردد و زندگی ثابت و بقای پیوسته‌ی جاودان را در خود بیابد.

در بحث معاد جسمانی نباید تنها به ویژگی‌ها و آثار موجود ماده نظر نمود. عمل آدمی؛ خواه جوهر باشد یا عرض، و خواه کردار به تجسم



تحقق یابد یا به تمثل یا به هیچ یک، و هم‌چنین تبدیل ماده به انرژی و انرژی به ماده ممکن باشد یا نه، نباید پیوندی پیچیده و ناخوانایی با وجود جسم و ماده در آخرت داشته باشد؛ زیرا همه‌ی این اوصاف و برداشت‌ها از ماده در مرتبه‌ی ویژه‌ی ناسوت و حاکمیت شرایط خاص دنیایی است و می‌شود که همین جسم و ماده در آخرت با ویژگی‌ها و آثار دیگری نمایان گردد به‌طوری که همگونی ناسوتی را نداشته باشد، بدون آن که ماده و جسم آخرتی درگیر نیستی و نابودی یا تغییر هویتی شده باشد. از این مطالب نباید توهم شود که نگارنده منکر اصول علمی و فلسفی ثابت می‌باشد یا با دید تردید به آن می‌نگرد و یا مبانی علمی و فلسفی در زمینه‌های ماده نسبت به دنیا و آخرت متفاوت می‌باشد و احکام علمی و فلسفی توان دریافت موقعیت ماده در آخرت را ندارد؛ زیرا تردید یا داشتن شبهه در هر یک از احکام علمی و فلسفی به‌گونه‌ی دلیل‌مند، انکار اصول علمی به شمار نمی‌آید و تردید در عقاید افراد، تردید در علم و فلسفه نیست و وحدت اصول و قوانین علمی و فلسفی که سرچشمه‌ی ادراکی عقل را دارد، جز شرایط حاکم بر اشیا در مرتبه‌ی ویژه‌ی آن می‌باشد. پس با آن که قوانین علمی و فلسفی، موقعیت ویژه‌ی خود را دارد، چنین نیست که هر اصلی که در مرتبه‌ای حاکم بود، در مرتبه‌ی دیگری نیز ثابت باشد.

سه. حرکت جوهری و ماده‌ی آخرتی

در این مقام درباره‌ی حرکت جوهری و ماده‌ی آخرتی این پرسش پیش می‌آید که بر پایه‌ی حرکت جوهری در جسم و ماده‌ی جسمانی و طبیعت اجسام و ذاتی بودن آن چگونه می‌توان بیان معقولی نسبت به

جاودانگی ماده و جسم آخرتی داشت؟ در پاسخ این پرسش می‌توان گفت: حرکت جوهری نشان‌گر اصلی درست و فلسفی است و همه‌ی ویژگی‌های عرضی اجسام و مواد نشان‌گر زنده بودن جوهر پدیده‌ها و تپش و تلاش پیوسته‌ی آن حکایت از حرکت دایمی اجزای باطنی ماده دارد و از این رو، چنان‌که ویژگی‌های پدیده‌ها و ظواهر اجسام در سیر و پویش همیشگی می‌باشد، باطن اجسام و مواد نیز زنده است.

کسانی که مانند شیخ، پویش و حرکت در جوهر را نپذیرفته‌اند، در تصور آن مشکل داشته و نتوانسته‌اند دریابند که همه‌ی حرکت‌های عرضی ریشه در سرشت ذات و هویت پدیده‌ها دارد و این روند حقیقی، نمودی از نمودهای هستی است که عارف، آن را با عنوان «تجدد امثال» بر همه‌ی موجودات حاکم می‌داند و حق را نیز با عنوان «حرکت وجودی و ایجادی» «کلّ یومٍ هوفی شأن»^۱ بی‌قرار و در حرکت می‌داند و در واقع باید گفت: حرکت جز در وجود نیست و حرکت در وجود نیز خود ظهور و بروز وجود است که به تسامح به اعراض و جواهر نسبت داده شده و هویت اعراض و جواهر نیز خود چینشی راستین و ریشه‌دار ندارد و همه‌ی ظهور نشان‌گر حضرت وجود است که چنین عناوینی می‌تواند نشانه‌ی ظهوری آن باشد و همه‌ی روند حرکت با همه‌ی ویژگی‌ها و نوعیت‌های گوناگون آن همراه استعداد، فعلیت، تضعف، اشتداد، شدت و ضعف به وجود باز می‌گردد و همه‌ی پویایی و بی‌قراری وجودی، ظهور و نمودی از «کلّ یومٍ هوفی شأن» می‌باشد که آن جناب در هر یوم، که هر یومش «آنی» است، شأنی دارد، بلکه در هر شأن، شئون بی‌پایانی دارد. با آن‌که سیر و حرکت در ماده و همه‌ی هستی، هویتی همگون دارد

و این خود شأن هستی و وجود می‌باشد، چهره‌ی حاکی نیز آینه‌ای از چهره‌ی محکی می‌باشد، بی آن‌که جوهر و عرضی در کار آید و این بی‌قراری در عین ثبات، سراسر هستی از وجود تا ظهور را فراگرفته است. چیزی که از این بیان به دست می‌آید این است که ذاتی بودن حرکت برای جوهر به چه معنایی است با آن‌که حرکت در وجود است و ظهور، و جوهر و عرض حکایتی از آن است و محکی آن نیست و همه‌ی جوهر و عرض‌ها به مفهوم بر می‌گردد و مفهوم نمی‌تواند وصف ذاتی به لحاظ محکی وجودی داشته باشد.

این‌که ظهور و پدیداری، حرکت عرضی یا جوهری باشد و «حرکت وجودی» به عنوان «حرکت جوهری» به شمار رود و با فرض ماهیت، حرکت در جوهر محقق گردد، به ذاتی بودن آن ارتباطی ندارد؛ چرا که می‌شود حرکت عرضی به حرکت جوهر وابسته باشد و جوهر در ظرف طبیعی خود حرکت همیشگی داشته باشد و با حفظ شرایط حاکم بر عالم طبیعت، مواد اشیا به روند طبیعی خود ادامه بدهد بی آن‌که این حرکت در ماده ذاتی باشد، چرا که این امر بستگی به طبیعت ناسوتی ماده دارد و امری وصفی می‌باشد و نه ذاتی.

حرکت برای جوهر اگرچه ذاتی می‌باشد، ذاتی وصفی است و منظور از ذاتی نیز ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی و کلیات خمس و به این معناست که در ناسوت و با شرایط طبیعی مادی، حرکت و پویایی، وقفه‌پذیر و ایستا نمی‌باشد؛ زیرا شرایط تغییر در ناسوت بر ماده حاکم است و در آخرت نیز اگر چنین شرایطی حاکم باشد همین حکم را خواهد داشت و هرگاه در دنیا شرایط پایداری و بقا به هر صورتی بر ماده حاکم گردد، آن ماده نیز بقا می‌یابد.



پس حرکت در ناسوت اگرچه از ماده جدایی ندارد، به این معنا نیست که تغییر ذاتی ماده به معنای ذاتی کلیات باشد و ذاتی باب برهان نیز به معنای جدایی ناپذیری ماده از تغییر با وجود شرایط است؛ هرچند عرضی باب کلیات باشد، مانند خنده برای آدمی که توان و قوه‌ی آن مقابل انفکاک آن از آدمی نمی‌باشد و تنها فعلیت آن را با پیدایش شرایط ثابت می‌داند و به صرف جدایی ناپذیری، چیزی ذاتی باب کلیات نیست و نمی‌شود جدایی ناپذیری وصفی در چیزی را نشانه‌ی ذاتی بودن آن قرار داد.

پس وجود حرکت در جوهر و هم‌چنین در اعراض و موجودات مادی، مانعی دلیل‌مند یا راستین برای ماندن و جاودانگی ماده‌ی آخرتی نمی‌باشد و ماده در مرتبه‌ی حاکم بر خود، وجود ویژه‌ی خود را دارد. اگر بگوییم: حرکت در جوهر ذاتی است؛ یعنی تا جوهر و ماده با شرایط وجود طبیعی همراه است، حرکت و سیر نیز به شدت یا به ضعف با آن همراه است، اما به‌طور منطقی باید حرکت جوهری را امری وصفی دانست نه ذاتی و تا هنگامی که جوهر و ماده در ظرف طبیعت با این شرایط موجود است، حرکت دایمی دارد و با تغییر شرایط، تغییر حالت پیش می‌آید و می‌شود که حرکت شئونی غیر فلسفی، خروج از قوه به فعل نباشد، بلکه حرکت از ظهور به ظهور و از فعل به فعل می‌باشد و مانند حرکت وجودی و ایجادی حضرت حق تعالی است که به وصف «کلّ یوم هو فی شأن»^۱ است.

بر اساس آنچه گذشت می‌شود در غیر ناسوت با وجود شرایط متفاوت، ماده و جسم وجود داشته باشد، چنان‌که در فضای وجود



آخرتی ماده هست، ولی چون شرایط ویژه‌ی حاکم بر عوالم آخرتی پایداری و بقای جاودانگی را ایجاب می‌کند، ماده و جسم در آن عوالم مانند مجردات، ثبات ویژه‌ی خود را در می‌یابد؛ زیرا حرکت و ثبات در ماده، معلول وصول شرایط ویژه برای آن می‌باشد.

اگر وجود شرایط در دنیا نیز برای ماده ثباتی را فراهم کند با آن که در ناسوت است به موجب علت یاد شده، ثبات می‌یابد، چنان که در داستان عزیز- که به آن اشاره شد- چنین تحقیقی بوده؛ اگرچه ممکن است ثبات امر حضرت عزیز چیزی متفاوت با آن چه در آخرت است باشد و در این جا باز به دور از گونه‌ای حرکت مصطلح فلسفی نبوده است، و در آخرت به گونه‌ای دیگر می‌باشد. پس چنان که حرکت در ماده با تغییر شرایط در جهت سرعت و کندی متفاوت می‌شود، در جهت تحقق اصل آن نیز متفاوت می‌باشد؛ چنان که در آخرت شرایط و آثار متفاوتی نصیب ماده می‌گردد و ماده‌ی دوزخی و ماده‌ی بهشتی در دوزخ و بهشت متفاوت می‌باشد و این طور نیست که ماده‌ی دوزخ و بهشت در همه‌ی جهات یکسان باشد و بر این اساس نمی‌شود گفت که حرکت جوهری و پایداری و جاودانگی آخرت به معنای اصطلاحی با هم در آخرت همراه است؛ زیرا رستاخیز و جاودانگی با تغییر سازگار نمی‌باشد، مگر به گونه‌ای که خروج از قوه به فعل نباشد و همان حرکت ظهوری و وجودی و ایجاد از فعل به فعل در نظر گرفته شود که این نظریه با جاودانگی سازگار است.

چهار. اعاده‌ی معدوم و چماق تکفیر

در بحث معاد جسمانی، بسیاری از متکلمان، اعاده‌ی معدوم را - گذشته از امکان - بایسته و ضروری می‌دانند و آن را از شروط واقعی



تحقق معاد جسمانی به شمار می‌آورند تا جایی که مرحوم علامه‌ی مجلسی در کتاب اعتقادات خود منکر اعاده‌ی معدوم را کافر می‌داند و می‌گوید: «هر کس اعاده‌ی معدوم را محال بداند و تحقق آن را نپذیرد کافر است»؛ در حالی که حکیمان و اهل معقول و در رأس آنان بسیاری مانند جناب خواجه نصیرالدین طوسی و علامه‌ی حلی - درخشان‌ترین چهره‌های علم و فضیلت شیعه - و همین‌طور مرحوم صدرای اعاده‌ی معدوم را - گذشته از محقق نبودن - محال دانسته‌اند و با این وجود امتناع اعاده‌ی معدوم را با معاد جسمانی ناسازگار ندانسته‌اند.

چیزی که ما در پی اثبات آن هستیم این است که هیچ موجودی معدوم نمی‌گردد تا بحث از امکان و امتناع اعاده‌ی آن شود و بحث امکان و امتناع اعاده‌ی معدوم که فیلسوفان و متکلمان از آن بحث می‌کنند بحثی انحرافی است و گذشته از آن، به معاد جسمانی ارتباطی ندارد؛ زیرا مرگ و مردن اعدام و معدوم شدن نیست تا برگشت و رجوع آن در آخرت اعاده‌ی معدوم باشد و اساساً چیزی با مرگ و مردن معدوم نمی‌شود تا موضوعی برای چنین بحثی پیش آید؛ زیرا چنان‌که در مقام آفرینش چیزی از عدم به وجود نمی‌آید و تنها ظهور عینی از علم حضرت الهی است مرگ نیز نابودی و از هم‌پاشی وجود نیست و تنها سیر حرکتی آن با دنیا و طبیعت ناسوتی متفاوت است که جدایی روح تجردی از ماده‌ی طبیعی بدن است و پس از آن، ماده سیر طبیعی خود و روح نیز سیر تجردی خود را دنبال می‌کند تا روز حشر که دوباره شرایط تحقق وجودی ترکیبی آن دو فراهم گردد بی آن‌که چیزی معدوم شده باشد یا معدومی دوباره موجود گردد.

هم‌چنین جناب صدرای منکران معاد جسمانی نسبت کفر و سرپیچی

و سرکشی می‌دهد، در حالی که وی جسم برزخ مثالی و اختراعی را مطرح می‌کند و با آن که تأویل رارد می‌نماید خود به آن گرفتار می‌آید و همه‌ی اموری را که وی انکار می‌کند به نوعی آن را انجام می‌دهد.

بسیاری از نسبت‌ها و تهمت‌ها موضوع مشخصی یا ملاک درستی ندارد و می‌توان همه‌ی آن را زیر عنوان پیرایه‌های دینی و تعصب قرار داد. باید چنین اخلاقی از میان جامعه‌ی علمی رخت بر بندد و با هر عقیده‌ی مخالفی این‌گونه برخورد نشود، اگرچه ممکن است کفر یا تکفیر در زمینه‌های دینی نسبت به فردی - هرچند عالم باشد - تحقق پذیرد، ولی چنین نیست که هر مخالفتی را با نادیده‌گرفتن عواقب شوم آخرتی و ثمرات شرعی آن به کفر متهم نمود.

جناب ابن سینا و حتی فخر رازی محال بودن اعاده‌ی معدوم را از بدیهیات می‌دانند، در حالی که بسیاری از متکلمان به گمان ارتباط آن با معاد جسمانی، قایلان آن را کافر به‌شمار آورده‌اند، بدون آن که به اصل بحث و کیفیت اعاده و پدیده‌ی معاد و مُعاد و لوازم فقهی آن توجهی داشته باشند. چگونه می‌توان پیوند اعاده‌ی معدوم با معاد جسمانی را توجیه نمود در حالی که نه مرگ و مردن اعدام و معدوم شدن می‌باشد و نه معاد جسمانی اعاده‌ی معدوم است؟ چگونه می‌شود این پدیده را شرط اساسی معاد جسمانی دانست در حالی که صاحبان معقول و حکیمان ربانی منکر اعاده‌ی معدوم می‌باشند و به معاد و روز جزا اعتقاد دارند و بسیاری از آنان و به‌ویژه کسانی که به آن‌ها نسبت کفر داده شده، به معاد جسمانی نیز اعتقاد دارند. چه نابجاست که اهل فنی را فرد دور از آن علم و اصطلاح به چوب کفر و چماق تکفیر ببندند بی آن‌که تشخیص درستی از موضوع مورد بحث و هم‌چنین به حکم و دقتی نسبت به موضوع کفر و کفری داشته باشد.



با آن که کافر و کسی که از ایمان و اسلام دور می‌گردد در اصطلاح فقه کسی است که منکر الوهیت یا توحید و رسالت و اصل معاد و خلاصه، منکر ضروری دین اسلام باشد؛ آن هم به طوری که انکار وی به انکار یا تکذیب خدا و رسول برگردد و به قول بیش‌تر فقیهان، توجه به لوازم عقیده‌ی خود داشته باشد و ملتزم به لوازم تباهی آن باشد. چگونه می‌شود به راحتی در زمینه‌ی یک اصل نادرست کلامی - که به دین و مبدء و معاد ارتباطی ندارد - فردی را تکفیر نمود؟

نسبت دادن کفر به چنین افرادی روا نمی‌باشد؛ زیرا اصل بحث، نظری و عقلی است و عقل نیز در وصول به آن مشکل دارد چه رسد به آن که بدیهی و ضروری باشد و ضرورت شرعی نیز نسبت به معاد جسمانی با جسم طبیعی برای همه قطعی نمی‌باشد و اصل چنین برداشتی از قرآن کریم، خود امری نظری است و نمی‌توان انکار آن را کفرآور دانست، اگرچه چنین اعتقادی نسبت به معاد جسمانی اثبات‌پذیر و بلکه دلیل‌مند و روشن می‌باشد، ولی وضوح و روشنی آن چنان نیست که از انکار آن، انکار ضروری دین و قرآن کریم لازم آید.

متأسفانه، تاریخ ما انباشته از چنین برخوردها و نسبت‌ها و تهمت‌های ناموزون می‌باشد؛ در حالی که این گونه افکار و اخلاق‌های تعصب‌وار از بزرگ‌ترین عوامل تهدید و تخریب اندیشه‌ها و تعطیل تفکر و آزادی عمل در رشد و ارتقای انسانی بوده است، به‌ویژه که این‌گونه امور با تعصب‌های مذهبی و فرقه‌ای همراه گردیده و متأسفانه تاریخ معاصر ما نیز شاهد بسیاری از آن بوده است.

بزرگانی مانند شهید اول، شهید ثانی، شهید ثالث و افرادی مانند شیخ اشراق قربانی این‌گونه نابسامانی‌های اجتماعی و سنتی گردیده‌اند.



اجزای بدن انسان بیگانه با شخص نمی‌باشد و لازم نیست که این اجزا مانند یا همانند اجزای دنیایی باشد؛ چنان‌که عینیت همه‌ی پاره‌های مادی دنیایی بدن فرد هم در جهت تحقق حیات آخرتی و هم در جهت تحقق جزا و مکافات ضرورتی ندارد.

اجزای بدن شخص با آن‌که بی‌رابطه با فرد نمی‌باشد، اجزای از پیش ساخته و کهنه و قدیمی را لازم ندارد و می‌تواند ظهورات نفس و تطورات روح شخص مانند موقعیت دنیایی اجزای بدن عینی با شرایط ویژه‌ی آخرتی خود آدمی باشد بی‌آن‌که قالب مثالی تنها یا اجزای همگون یا عینیت همه‌ی اجزای دنیایی در کار باشد.

همه‌ی فرض‌ها و نظریاتی که در این زمینه از صاحبان اندیشه به ما رسیده، بر اساس پیش‌فرض‌هایی نادرست بوده بی‌آن‌که اهتمام ویژه‌ای به ظواهر شرعی و نصوص الهی داشته باشند، گذشته از آن‌که اجمال و اهمال و یا توجیه و تأویل یا انکار آن‌ها می‌تواند برابر قاطبه‌ی آیات الهی قرار گیرد بی‌آن‌که توان جمع یا توجیهی برای آن وجود داشته باشد.

شاید حکمت فراوانی آیات الهی در این زمینه و توضیح هرچه بیش‌تر آن به خاطر تمام کردن حجت در برابر این دیدگاه‌های فراوان متمایل به افراط و تفریط بوده است که پس از توحید، کامل‌ترین بحث در قرآن مجید امر معاد و ظهور معاد جسمانی می‌باشد که از اهتمام فراوان قرآن مجید به این موضوع حکایت می‌کند.

پس باید در زمینه‌ی پدیده‌ی معاد و معاد جسمانی از عقاید مسلکی و سلیقه‌های گروهی پرهیز نمود و با اهتمام کامل در راستای اثبات معاد جسمانی قرآن کوشید و به آن اعتقاد کامل داشت و بدون هر سلیقه‌ی شخصی از خبر صادق و گفتار راست الهی پیروی نمود و دغدغه‌ی هر توهم یا مخالفت علمی و فلسفی را از خود دور داشت.

نتیجه این که پس از اثبات اصل معاد جسمانی و روحانی و تجرد روح که لازمه‌ی تحقق جمعی و کامل آدمی در آخرت و عینیت واقعی تمامیت انسان در دوره‌ی صعود وی می‌باشد این سخن پیش می‌آید که آدمی در آخرت کدام عینیت جسمی را دارد و با کدام جسم و چه مقدار از جسم خود محشور می‌گردد و بر پایه‌ی آن باقی می‌ماند؟ می‌توان در ترسیم کلی گفت: جسم آدمی در آخرت عین اجزای دنیایی خود می‌باشد با همه‌ی اجزا یا بعضی از آن یا مانند آن که در ظرف تحقق با نفس آدمی به واسطه فرعیت جسم و حاکمیت نفس، عینیت کامل و هماهنگی تمام می‌یابد؛ خواه عینیت آن از صورت‌های اجسام یا مواد اجسام باشد و خواه بسیط یا مرکب از ماده و صورت باشد و خواه اصل تحقق جسم را ماده یا صورت شکل دهد یا عینیت جسم به هر دو (ماده و صورت) باشد و نیز خواه اجزای مادی بدن آدمی هم همگی همین اجزا می‌باشند یا مقداری از اجزای بدن دنیایی انسان تشکیل بدن می‌دهد. چه اجزای مادی بدن آدمی در آخرت از اجزاء دنیایی خود مشخص بوده باشد یا از ماده‌ی دیگری غیر از ماده‌ی شخص آدمی تشکیل گردد و چه این اجزا از خود شخص یا از غیر او یا از غیر آدمی و حیوان بوده باشد یا از پیش ساخته نباشد و در آخرت با انشای نفس آدمی و ظهور شوون روحی و به اندازه‌ی لزوم اجزای جسمانی تازه و نو تکون و آفرینش یابد، آن چه مسلم است آن است که آدمی در آخرت با بدن و حقیقت جسمانی محشور می‌گردد، بی آن که جسم، علت یا اثر ویژه‌ای در راستای تحقق هویت آدمی داشته باشد یا خصوصیتی در ایفای جزا و مکافات برای آن دانسته شود؛ اگرچه جسم آدمی بی‌رابطه با فرد نیست، و اجزای از پیش ساخته و کهنه و قدیمی را لازم ندارد و می‌تواند ظهورات نفس و



تطورات روح شخص مانند موقعیت دنیایی اجزای بدن عینی با شرایط ویژه‌ی آخرتی خود آدمی باشد بی آن‌که قالب مثالی تنها یا اجزای همگون یا عینیت همه‌ی اجزای دنیایی در کار باشد.

همه‌ی فرض‌ها و نظریاتی که در این زمینه از صاحبان اندیشه به ما رسیده، بر اساس پیش‌فرض‌هایی نادرست بوده بدون آن‌که اهتمام ویژه‌ای به ظواهر شرعی و نصوص الهی داشته باشند، گذشته از آن‌که اجمال و اهمال و یا توجیه و تأویل یا انکار آن‌ها می‌تواند برابر قاطبه‌ی آیات الهی قرار گیرد بی آن‌که توان جمع یا توجیهی برای آن وجود داشته باشد.

شاید حکمت فراوانی آیات الهی در این زمینه و توضیح هرچه بیش‌تر آن به خاطر تمام کردن حجت در برابر این دیدگاه‌های فراوان متمایل به افراط و تفریط بوده است که پس از توحید، کامل‌ترین بحث در قرآن مجید امر معاد و ظهور معاد جسمانی می‌باشد که از اهتمام فراوان قرآن مجید به این موضوع حکایت می‌کند.

پس باید در زمینه‌ی پدیده‌ی معاد و معاد جسمانی از عقاید مسلکی و سلیقه‌های گروهی پرهیز نمود و با اهتمام کامل در راستای اثبات معاد جسمانی قرآن کوشید و به آن اعتقاد کامل داشت و به دور از هر سلیقه‌ی شخصی از خبر صادق و گفتار راست الهی پیروی نمود و دغدغه‌ی هر توهم یا مخالفت علمی و فلسفی را از خود دور داشت.

دلایل نظریه‌ی نگارنده

پیش از این گذشت که تنها مشکل اساسی فلاسفه‌ی الهی در این است که زوال و تغییر را ذاتی ماده می‌دانند و خصوصیات حاکم بر ماده در



فضای موجود ما را در همه‌ی عوالم با فرض وجود ماده بر ماده لازم و ضروری می‌دانند، اما باید دقت داشت که تغییر ماده را نباید اثر ذاتی آن دانست و این عقیده که تغییر ذاتی ماده است را نباید قضیه‌ای منطقی و تصدیقی برهانی دانست.

ماده در ظرف دنیا و در عالم مادی و ناسوتی ما با تغییر و حرکت همراه است و ماده‌ی تغییرناپذیر وجود ندارد، ولی هیچ یک از این قضایا و واژه‌ها دلیل بر ذاتی بودن حرکت و تغییر ماده نمی‌باشد؛ زیرا ذاتی بودن امری غیر از دایمی بودن آن در عالمی ویژه است. توضیح این که تغییر ماده اگرچه برای این عالم مادی دایمی است، چنین نیست که تغییر در همه‌ی عوالم ذاتی ماده باشد، همان‌طور که ماده در این عالم بر اثر اختلاف شرایط و صفات آن گوناگونی می‌یابد. ممکن است ماده‌ای بتواند در شرایطی ویژه از تغییر مصون گردد و این امر روشن می‌سازد که تغییرپذیری از اوصاف ذاتی ماده نیست و همان‌طور که ماده در دنیا تحت شرایط خاص زمانی و مکانی تغییرات گوناگونی می‌پذیرد، در عالم آخرت نیز تحت شرایط خاص محیطی خود دوام و بقا می‌پذیرد. چگونگی و دلایل این امر در ادامه خواهد آمد.

ما ماده را در ظرف فعلی آن با آثار و عوارضی مشاهده می‌نماییم و این امر دایمی در ظرفی خاص برای ما قضیه‌ای ذاتی جلوه می‌کند و عوارض ماده را ذاتی آن می‌دانیم و نمی‌توان از این مشاهده‌ی ماده با کون و فساد و حرکت و تغییر عرفی و یا فلسفی نتیجه گرفت که تمامی این صفات ذاتی ماده می‌باشد؛ در حالی که ممکن است این آثار و عوارض ماده، ذاتی ماده، آن هم ذاتی باب برهان به معنای عدم انفکاک کلی در همه‌ی مراتب باشد و تنها عدم انفکاک و جدایی این آثار در عالمی خاص و با



شرایطی ویژه دلیل بر عدم انفکاک کلی نمی‌باشد با آن‌که ماده در این عالم نیز تحت شرایط گوناگون، اوصاف و آثار مختلفی را می‌پذیرد و همه‌ی اوصاف آن همیشه یکسان نمی‌باشد.

برای بیان اختلاف خصوصیات ماده در شرایط گوناگون می‌توان از مثال‌های بسیار ساده و عمومی و در عین حال صحیح بهره جست.

اگر مقداری گوشت قرمز یا سفید و یا کاسه‌ی ماستی را در فضای سردی هم‌چون سردخانه یا فریزر بگذاریم، می‌توانیم مدت زیادی آن را سالم نگه‌داری کنیم و شرایط خاص مکانی آن را فاسد و خراب نمی‌سازد و آن ماده را از کون و فساد عادی باز می‌دارد.

اگر همین گوشت و ماست در مکانی گرم و در بسته مانند زیرزمین خانه گذاشته شود، بعد از مدتی بدبو می‌شود و ماست ابتدا کپک می‌زند و کم‌کم آن گوشت و ماست تجزیه می‌شود و تحت شرایط خاص محیطی به کرم‌های ریز و درشت تبدیل می‌شود و اگر همین گوشت و ماست در برابر آفتاب گرم و سوزانی بالای کوهی قرار داده شود پس از مدت کوتاهی رطوبت خود را از دست می‌دهد و خشک می‌گردد و از ماست، لایه‌ای پوستی و از گوشت، تکه استخوانی خشکیده هم‌چون چوب باقی می‌ماند.

آب در گرما حرارت می‌یابد و بخار می‌شود و در سرما جامد می‌گردد و یخ می‌بندد و همین آب است که تحت شرایط خاص زمانی و مکانی و همجواری با امور و اشیایی متعفن می‌شود و بو می‌گیرد و موجودات زنده‌ای را در خود رشد می‌دهد تا جایی که کرم از تمام زوایای آن آب مشاهده می‌شود.

از این مثال‌های ساده و عمومی که گوناگونی شرایط زمانی و مکانی



آثار مختلفی را برای ماده فراهم می‌سازد می‌توان این نتیجه را گرفت که ماده بر اثر خصوصیات مختلف، آثار متفاوتی را از خود ظاهر می‌سازد و بر اثر شرایط، صور متفاوتی می‌یابد.

این خصوصیات و آثار اگرچه در ماده ظاهر می‌شود، فاعلیت تمامی آن قابلیت‌های گوناگون را شرایط حاکم بر ماده به عهده می‌گیرد و ماده می‌تواند بر اثر شرایط حاکم بر خود حالات مختلفی داشته باشد.

بدن انسان نیز تحت شرایط گوناگون محیطی تغییر حالت و وزن پیدا می‌کند و با آن که در سطح زمین و شرایط عادی زیستی وزن مخصوصی دارد، هنگامی که در جو و فضای بالایی قرار می‌گیرد، وزن آن در نوسان و تغییر می‌باشد تا جایی که به طور مثال، اگر در کره‌ی ماه قرار گیرد، وزنی بر بدن آدمی حاکم نمی‌گردد که از این تغییر و وجدان و فقدان وزن در آدمی بر اثر اختلاف مکانی استفاده می‌شود که وزن یا نوسانات آن تمامی بر اثر عوامل حاکم بر بدن می‌باشد و بدن آدمی وزن ذاتی ندارد و وزن، ذاتی ماده نمی‌باشد و می‌توان به طور کلی گفت: این گونه خصوصیات و آثار ماده را نباید از ذاتیات ماده به شمار آورد و همه‌ی این اوصاف قابل تغییر، تبدیل، وجدان و فقدان است و نمی‌تواند ذاتی ماده باشد و اموری مانند تغییر، سنگینی، سبکی، حرارت، برودت، گرما و سرما هیچ کدام ذاتی ماده نیست. آب هر چند رطوبت دارد و دور از یبوست و خشکی است، نوسانات آن بر اثر عوامل خارجی و ماده‌ی موجود در آن است و این طور نیست که آب چون سرد است یا گرم می‌شود، سردی و گرمی ذاتی آب باشد، بلکه سردی و گرمی آب معلول حرارت و برودت خارجی مانند هوا و عواملی مشابه است که قابلیت پذیرش اوصاف گوناگون را دارد.

از بیانات گذشته می‌توان چنین نتیجه گرفت که فشردگی و تراکم یا فقدان این گونه امور و پذیرش عوامل دیگری که بر ماده حاکم می‌گردد می‌تواند اوصاف متفاوتی را در ماده ایجاد کند و می‌توان گفت: این عوامل خارجی و قابلیت‌های ماده حد مخصوصی ندارد و در دو جهت مختلف، تغییر و ازدیاد دارد تا جایی که شرایط متباینی را در ماده ایجاد می‌نماید و همان‌طور که ماده‌ای می‌تواند بر اثر تأثیر پذیری، سیر حرکتی خود را فعال نماید، می‌شود ماده را از چنین سیر حرکتی بازداشت و حالات متفاوتی را تحت شرایط گوناگون در آن ایجاد نمود.

بر این اساس، به‌طور صریح و روشن می‌توان گفت: ماده از خود ذاتی ندارد و تمام اوصاف و خصوصیات آن بر اثر عوامل خارجی است و اگر بشود به عوامل خارجی در دو جهت قوت و ضعف توان‌مندی بخشید، می‌شود ثبات و تغییر هرچه بیش‌تری را در ماده ایجاد نمود و ماده را بر اثر تحکیم عوامل خارجی در هر سطحی از ثبات و تغییر نگاه‌داری نمود.

ماده و اتصال

گذشته از این، مشکل دیگری که می‌تواند اذهان فلسفی را به خود مشغول دارد، اتصال ماده است. ماده در نظر بسیاری از فیلسوفان، امر متصلی است که قابلیت انفصال آن با اتصال آن برابر است و انفصال‌پذیری آن اتصال آن را در پی دارد. البته، این خصوصیت برای ماده پیرو اصل دیگری است که ماده، یعنی همان جسم خارجی را مرکب از ماده‌ی قابل و صورت می‌داند و جسم را مرکب می‌شناسد و می‌پندارد که جسم خارجی، خود با ماده‌ای قابل و صورت و ضرورت ترکیبی از آن دو، خصوصیات و آثار خود را ظاهر می‌سازد؛ در حالی که تمامی این

اصول چنان که در جای خود آمده، مورد خدشه قرار می‌گیرد.^۱

اتصال جسم باور و اصلی فلسفی است که دلیل برهانی به همراه ندارد و برهان فصل و وصل شیخ در شفا یا تمسک به صورت محسوس ماده نقدپذیر است و گذشته از آن، اتصال ماده و جسم اندیشه‌ای ارسطویی است که مشایبان و شیخ بدون آن که زمینه‌های علمی آن را مورد شناسایی قرار دهند بر تحقق آن اصرار ورزیده‌اند و دلایل آن که در طبیعیات فلسفه آمده سطحی بودن چنین عقیده‌ای را می‌رساند و افلاطون نیز با آن مخالف بوده است و در اندیشه‌ی بلند ذی‌مقراطیس که ماده و جسم را انباشته‌ای از ذرات می‌دانسته نیز مورد تأکید قرار گرفته است و افزوده بر این، امروزه مسأله‌ی تبدیل ماده به انرژی امری مسلم به شمار می‌آید و هرچند زمانی صاحب‌نظران فلسفی مانند ارسطو و شیخ، کلام ذی‌مقراطیس را نادیده گرفته و به آسانی از آن گذشته‌اند ولی دنیای علمی امروز درستی این نظریه را مورد اثبات قرار داده است؛ گرچه ذی‌مقراطیس، تعبیر ذرات کوچک سخت را آورده که حکایت از عدم تبدیل این ذرات ریز و نشکن بودن آن می‌کند که باوری نادرست به شمار می‌رود.

ذاتی بودن عوارض ماده یا اتصال ماده یا ترکیب خاص ماده و صورت آن گونه که در فلسفه‌ی طبیعی آمده، ارزش علمی ندارد و نمی‌توان بر قطعی بودن آن اصرار ورزید.

گذشته از آن که در شناخت ماده و جسم نمی‌توان تنها در راستای دلایل فلسفه‌ی طبیعی گام برداشت و ماده و جسم مبانی علمی و تجربی

۱- این بحث به تفصیل در دروس فلسفه که با نگرشی جمعی به کتاب‌های فلسفی بیان می‌شود و سطح بحث را به فراتر از آن می‌برد، تبیین شده است.

خاصی دارد که باید با دیدگاه‌های علم و فلسفه به آن نگرینست و نباید تنها بعدی از آن را - آن هم به طور ناقص - دنبال نمود.

با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت: ماده تحت شرایط خاص خود حرکت و ثبات می‌پذیرد و در حرکت و ثبات خود، نامحدودی خاص را از خود ظاهر می‌سازد و با پیدایش عوامل مختلف می‌تواند اوصاف متقابلی را بپذیرد. ماده‌ای که در دنیا تحت عوامل خارجی خود تغییر و حرکت می‌پذیرد، در عالم دیگر یا عالم آخرت، تحت عوامل و شرایط خاص اخروی خود آثار دیگری می‌تواند داشته باشد و به جای تغییر و حرکت از ثبات و بقا خارجی برخوردار گردد و همان‌طور که در دنیا از گوناگونی‌های خاص برخوردار می‌باشد، در عالم آخرت نیز از خود گوناگونی‌های ویژه‌ای ظاهر می‌سازد و ماده‌ای که در دنیا به شکلی و در آخرت و در بهشت یا جهنم به شیوه‌ای دیگر است، در برزخ صورتی جدید می‌پذیرد و برای نمونه اهل بهشت تمامی مُرد و صاف می‌باشند و ندان کافر هم چون کوهی نمود دارد و اندکی از انرژی آن که می‌تواند در مثنی جای گیرد، می‌شود در دنیا با شرایط خاصی که به بزرگی زمین را شکل دهد و ماده‌ای متراکم و فشرده و یا انباشته می‌تواند گسترده گردد و با خصوصیات گوناگونی ظاهر شود و اوصاف مختلفی یابد. گاه ناس است و گاه دیگر نسناس می‌شود و در دوزخ مشتعل می‌گردد و سوخت دوزخ را فراهم می‌سازد؛ چنان‌که قرآن مجید به طور صریح می‌فرماید: «وقودها الناس والحجارة»؛ مردمانی به همراه سنگ، سوخت دوزخ قرار می‌گیرند.

با این توضیح به دست آمد که در تمامی این مراحل، ماده وجود دارد، ولی چنین نیست که حالت واحدی داشته باشد. ماده در تمامی مراحل



وجودی با همه‌ی اوصاف و خصوصیات، صورت‌های گوناگونی به خود می‌گیرد بدون آن‌که ناسازگاری خاصی ایجاد شود یا محذوری فلسفی و علمی را لازم داشته باشد.

البته، شایان ذکر است که نمی‌خواهیم در این مقام بگوییم همه‌ی مراحل آخرت مادی است؛ زیرا ممکن است مراحل، مقامات و منازل از آخرت باشد که امری فرامادی باشد که از آن به «رضوان» و «جنت لقا» یاد می‌شود.

چیزی که در این مقام اهمیت دارد این است که وجود ماده در عالم آخرت، منافاتی با بقا، خلود، ثبات و ابدیت ندارد و می‌شود ماده‌ای ابدی و ثابت در آخرت باشد و همان‌طور که ملاصدرا از جسم الهی سخن می‌گوید، می‌شود جسمی ابدی و ثابت باشد. البته، در این مقام تنها درصدد بیان احتمال و امکان آن هستیم تا بگوییم تغییر ماده، ضروری یا اثبات شده نیست و قابل خدشه می‌باشد.

با توجه به این نکته است که می‌توان معاد جسمانی را همان‌طور که هست بدون تأویل و توجیه یا انکار و اهمال پذیرفت و انسان می‌تواند در تمامی عوالم اخروی از بدنی جسمانی برخوردار باشد، بدون آن‌که محذوری فلسفی برای آن پیش آید.

کتابنامه

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، حسین، النجاة، مصر، سعادت، چاپ دوم، ۱۳۵۷ق.
- ۳- ابن عربی، محمد بن معروف، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر.
- ۴- الهی قمشه‌ای، مهدی، تهران، مؤسسه‌ی مطبوعاتی، چاپ سوم، ۱۳۴۵ش.
- ۵- تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، قم، شریف رضی، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
- ۶- جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، قم، شریف رضی، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
- ۷- حر عاملی، محمد بن حسن، الجواهر السنیة، قم، مفید، چاپ دوم، ۱۳۸۴ق.
- ۸- حلی، یوسف بن علی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مصطفوی.
- ۹- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومة، قم، مصطفوی، چاپ سنگی.
- ۱۰- شعرانی، ابوالحسن، ترجمه و شرح کشف المراد، تهران، اسلامیة، ۱۳۵۱ش.

۱۱ - شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، الاسفار الاربعة، تهران، دارالمعارف، ۱۳۷۹ق.

۱۲ - _____، العرشیه، تهران، مولی، ۱۳۶۱هـ.ش.

۱۳ - شیرازی، محمدبن مسعود، شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار، چاپ سنگی.

۱۴ - صدوق، محمدبن بابویه، الامالی، قم، بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

۱۵ - طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۶ق.

۱۶ - _____، رسائل التوحیدیه، قم، بنیاد علمی.

۱۷ - طوسی، محمد بن حسن، شرح الاشارات والتنبيهات، تهران، حیلری، ۱۳۷۹ق.

۱۸ - _____، مصباح المتهدجد، بیروت، مؤسسه فقه شیعه، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.

۱۹ - فیض کاشانی، ملامحسن، التفسیر الصافی، تهران، صدر، چاپ دوم.

۲۰ - مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.



فهرست

