

گزارش و نقد معاد جسمانی در تفاسیر و آراء فلسفی صدرالمতألہین

سید صدرالدین طاهری

«معاد» و مترادفهای آن از قبیل «آخرت، قیامت، رستاخیز، روز بازپسین» از جمله واژه‌هایی هستند که به فراوانی در زبان مردم عادی و اهل تخصص بکار می‌روند. این فراوانی کاربرد چه بسا این پندار را در پی می‌آورد که محتوای اینها نیز ساده و بینباز از بحث است. مسئله مشکلی نیست: انسان یک روز به دنیا می‌آید و یک روز هم از دنیا می‌رود و یک روز هم باید به حکم پروردگار، حساب و کتاب کارهایش را روشن کند یا بروشنی بنگرد و سرانجام نیز بهشت یا جهنم را بعنوان سرنوشت حتمی خود بپذیرد. عدالت خداوند که شکی در آن نیست، چنین اقتضا می‌کند و پیامبران که خبر دهندگان راست گفتارند، چنین گفته‌اند، و خداوند نیز بر هر کاری تواناست.

این سخن در عین درستی متضمن برداشتی ساده‌انگارانه و راحت طلبانه در مسئله معاد است و برآستی کسانی که حوصله گفتگو ندارند و یا از بروز هر نوع شبهه در اعتقاداتشان می‌هراسند بهتر است همینگونه ببندیشند و بجای اینکه از بساطت درآیند و پندار بیضرر خود را به شبهاتی که لازمه اندیشیدن است بیالایند آن را وسیله‌ای برای تنظیم رفتار خود در سرای فانی قرار دهند و همچون دستمایه‌ای سودمند در حسن عاقبت و برخورداري از عاقبت در سرای باقی از آن استفاده کنند. این توصیه از سر طعن نیست بلکه حقیقت این است که به مقتضای حکم عقل وارد شدن در گفتگوهای کلامی و فلسفی برای کسانی که آمادگی و ظرفیت لازم را کسب نکرده‌اند مضر است و ضررش بیش از منفعت است، و از این نظر است که صدرالمتألہین _ رحمة الله علیه _ با آنکه بخش عظیمی از نوشته‌های فلسفی و تفسیریش به معاد اختصاص دارد و بدون شک بخش عمده‌ای از عمر گرانبهای خود را نیز در تحقیق پیرامون این مسئله گذرانده پیمودن این راه را فقط برای کسانی مناسب می‌داند که «از فطانت ویژه همراه با وارستگی عملی بهره‌مند هستند و از توانایی استدلال و شناخت صحیح از فاسد برخوردارند». همچنین هنگام شمارش مقامات چهارگانه مردم در ادراک معاد تأکید می‌کند که «اعتقاد عوام از اهل اسلام پایینترین و در عین حال سالمترین برداشت از متون دینی است» و به علمای ظاهر نیز که بیشتر با این طبقه از مردم سروکار دارند، توصیه می‌کند که «اگر تحمل رنجاندن عوام را ندارند و می‌ترسند که با مطرح کردن حرفهای تازه ریاست خود بر مردم را از دست بدهند از همین مرحله که نوع مردم برآند فراتر نروند و در این زمینه بجای تحقیق به تقلید اکتفا کنند»

این مقدمه کوتاه ضمن آنکه تکلیف بسیاری را در مورد چگونگی برخورد با مسئله معاد، از دیدگاه صدرالمتألہین روشن می‌کند این نکته را نیز گوشزد می‌نماید که مطلب نه تنها ساده نیست بلکه بتعبیر وی «بیشتر احوال آخرت، از جمله اسرار پنهانی است» و دستیابی به آن نیاز به تأملی ژرف و فکری دقیق و حوصله‌ای وافر دارد و آن کس که به این وادی قدم می‌گذارد لازم است خود را برای فرو رفتن در اقیانوسی بیکران آماده کند و بدیهی است که اگر آمادگی کافی برای غواصی در این دریا را داشته باشد مزد زحمت خود را خواهد گرفت و به مرواریدهای گرانبهای حکمت، دست خواهد یافت.

صدرالمتألہین شرط علمی این موفقیت را مطالعه آثار فلاسفه متقدم بویژه فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق در زمینه معاد و عوالم هستی دانسته و برای شناخت کامل «نفس» و چگونگی تعلق آن به بدن و ماندگاری بعد از مرگ تن، نیز اهمیت ویژه قائل شده و در عین حال معتقد است که گذشتگان از فلاسفه الهی بدین علت که از توجه به متون دینی، بویژه آیات قرآن، در این باب غفلت ورزیده و یا درصدد تأویل و برگرداندن آن متون از ظواهر خود برآمده‌اند برغم اینکه در شناخت مبدأ و صفات او و ماهیت نفس انسانی موفقیت‌هایی داشته‌اند در مسئله معاد فقط نیمی از راه را، با درک مشکلات، پیموده

و از نیمه دوم بازمانده و به مقصود نرسیده اند. وی بدین منظور که این کاروان فکری را به ساحل آرامش بخش یقین برساند با الهام از پاره ای از نهاده های متقدمان، از جمله شیخ اشراق و محیی الدین بن عربی، می کوشد تا طرحی نو درافکند و فرضیه ای ارائه کند که بن بستهای موجود در نظریات آن بزرگان را بگشاید و چاره ساز همه مشکلات باشد.

با توجه به مراتب فوق می توان گفت طرح صدر المتألهین در باب معاد اگرچه از نظر استدلال و نتیجه تازگی دارد در اساس و بنیاد خود با استفاده از نظریات ابن سینا و شیخ اشراق و محیی الدین، تنظیم شده و حتی، چنانکه خواهیم دید، پاره ای از گفته های ابن سینا و امام محمد غزالی با آنکه از نظر وی مردود است در تشکیل این طرح جدید بطور غیر مستقیم دخالت داشته است.

بهرحال، صدر المتألهین معتقد است که آنچه در این زمینه بدست آورده از آنگونه است که «هیچیک از پیروان مشائیان و متأخران ایشان بدان دست نیافته» و حتی «شناخته شدگان از بزرگان صوفیه و عرفای متقدم و متأخر نیز از عهده اثبات آن برنیامده اند.

دیدگاهها و مشکلات

۱- معاد، هرچه و هرگونه باشد، برای آن کس که در این دنیا زندگی می کند «غیب» است و طبیعی است که ساده اندیشان آن را انکار کنند، و ساده اندیشی منکر معاد نیز از اینجهت است که یقین به نفی «غیب» به همان دلیل که اگر وجود داشته باشد «غیب» است معمولاً میسر نیست و چه بسا در این مورد هرگز ممکن نباشد، زیرا از غیبی صحبت می شود که اصولاً از جنس «مشهود» نیست و هیچگونه برخوردی با نظایر آن قبل از مرگ صورت نمی گیرد. قرآن کریم سخن اینگونه افراد را با اشاره به همین نقطه ضعف نقل کرده می فرماید «و گفتند این نیست مگر زندگی دنیای ما؛ می میریم و زنده می شویم و ما را جز روزگار هلاک نکند و آنان را هیچ دانشی به آن نیست آنان جز در گمان نیستند». صدر المتألهین چنین گمانی را به کسانی که آنان را ملحدان و دهریان و جماعتی از طبیبان می خواند نسبت داده و متذکر می شود که «سخن اینان تکذیب عقل است»، و برآستی این چنین است زیرا عقل سلیم اجازه نمی دهد در آنچه محال بودنش به اثبات نرسیده انکاری صورت گیرد.

۲- برای کسانی که به هر صورت به دلایل کافی نتوانسته اند معاد را بپذیرند معقولترین راه این است که توقف، یعنی اظهار تردید، کنند. در کتب فلسفه اسلامی به جالینوس حکیم نسبت داده اند که به علت تردید در ماهیت نفس انسانی درباره عالم پس از مرگ اظهار تردید می کرده است، اما در حقیقت نیاز به این نسبت مشکوک و عاری از مدرک نیست بلکه در هر دوره ای کسانی هستند که در باب امور غیبی از جمله مبدأ و معاد شك دارند و شك خود را نیز پنهان نمی دارند.

۳- معتقدان به معاد نیز گروهها و دیدگاههای متعدد و متفاوتی را تشکیل می دهند. برخی در پی اثبات این ادعا هستند که انسان با همان بدنی که از دنیا رفته و به طبیعت بازگشته به صحنة آخرت می آید. اینان غالباً با يك اشکال عمده مواجهند و آن اینکه ممکن است بدن بعلت انتشار در طبیعت و ساخته شدن صورتهای جمادی و گیاهی و حیوانی و حتی انسانی متعدد از يك ماده عیناً قابل اعاده نباشد، و مشکلترین فرض در اینجا همان است که به شبهه «آکل و ماکول» شهرت دارد. اینان برای فرار از این مشکل گاهی می گویند خداوند آن مقداری از ماده هر بدن را که عیناً در طبیعت مانده باشد جمع و جور می کند و بار دیگر جان می بخشد. پیداست که این پاسخ کفایت نمی کند، زیرا اولاً ممکن است این مقدار هم

در طبیعت نمانده باشد. ثانیاً ممکن است آنچه باقی مانده از مواد اعضایی اصلی نباشد. ثالثاً شبیه آکل و ماکول هرچند فرضی است که معمولاً روی نمی دهد ولی بر فرض وقوع با این پاسخ حل نمی شود. فرض این شبیه این است که يك انسان غیر وارسته و مستحق عذاب، انسان دیگری را که وارسته و شایسته ثواب است بخورد.

۴- برخی دیگر از اهل کلام از جمله امام محمد غزالی از آنجا که متوجه اشکالات اعاده عین بدن بوده اند معتقد شده اند اعاده انسان با بدنی عنصری و غیر از بدن قبلی و در عین حال شبیه به آن کفایت می کند. این پاسخ که در مرحله نخست بنظر قانع کننده می آید نیز بنوبه خود با اشکالاتی روبروست. از جمله آنکه تعلق نفس واحد به دو بدن عنصری چه بسا مستلزم تناسخ است که محال بودن آن تقریباً مورد اتفاق همه اطراف بحث است. ثانیاً بدن عنصری در شرایط طبیعی ویژه با حرکات و انفعالات خاصی که در مواد معینی صورت می گیرد تشکیل می شود ولی در آغاز پیدایش آخرت، برحسب متون آیات طبیعت بازگونه است و اینگونه حرکات منتفی است. ثالثاً بدن عنصری دارای ویژگیهایی، از جمله فسادپذیری، است، در حالیکه پاره ای از ویژگیهای قیامت که در متون دینی آمده فسادپذیری عنصری را نفی می کنند، و از این جمله «خلود» در جهنم یا بهشت است. دو اشکال اخیر بر فرض سابق (یعنی اعاده عین بدن عنصری نخستین) نیز وارد است.

۵- مشائیان اسلامی از جمله ابن سینا معتقدند معاد می که با دلایل عقلی ضروری اثبات می گردد و یا بر فرض عدم ضرورت، با هیچگونه مانع عقلی برخورد نمی کند تنها معاد روح است که با فناي بدن فانی نمی شود، اما معاد جسم یا بتعبیر ابن سینا «سعادت و شقاوت حسی» فقط از طریق شرع و متون دینی به ثبوت می رسد و بایستی با چشمپوشی از موانعی که پاره ای از آنها نقل شد از روی تعبد و تسلیم نسبت به خبردهندگان راستگو، یعنی پیامبران و گفته ها و کتابهای آسمانی آنان، پذیرفته شود. در مورد معاد نفوس و برزخ آنها، ابن سینا، سرنوشت نفوس وارسته و پاک را بروشنی از نفوس متوسط و آلوده جدا کرده، درباره گروه نخست می گوید:

نفوس مقدس، جز این نیست که [پس از مرگ] از امثال این احوال فاصله می گیرند و به کمالات ذاتی خود می پیوندند و در لذت حقیقی فرو می روند و از نظر کردن به گذشته خود و جایگاهی که بدان تعلق داشته اند بکلی برائت حاصل می کنند. اما درباره دو گروه دیگر ابتدا از آنان با عنوان «نفوس ابله» یاد کرده، آنان را که متصف به صفات پست نشده اند در گشایشی از رحمت و اسعه الهی و نوعی راحت. از جانب خداوند تعالی دانسته و درباره دارندگان صفات بدنی پست می گوید: آنان از آنجا که بعلت فقدان بدن و مقتضیات آن به آنچه می خواهند نمی رسند، به عذابی سخت دچار می شوند، زیرا وسیله آن خواسته های بدنی را از دست داده اند و خوی تعلق به بدن همچنان در آنان استوار است. وی سپس، به پیروی از «بعضی علماء» که نام نمی برد، چنین تصویر می کند و ترجیح می دهد که پاره ای از اجرام سماوی را ابزار تخیلات لذت آور و رنج آور این دو گروه بشناسد. وی سپس در تقریب این اصل که از طریق اتحاد با جرم سماوی همه احوال برزخی و اخروی، بدانگونه که در متون دینی آمده تأمین می گردد متذکر می شود: نفس سالم در این حالت کلیه آنچه را که در دنیا از احوال قبر و بعث و خیرات اخروی به او گفته شده مشاهده می کند و نفوس پست نیز عقاب و رنج آن را همانگونه که در دنیا برای ایشان به تصویر آمده مشاهده می کنند و می افزاید که «صورتهاي خیالی، ضعیفتر از صورتهای حسی نیستند. بلکه از جهت تأثیر و خلوص برتر از آنها هستند، چنانکه در خواب هم گاهی

این صورتها ملاحظه می شوند. يك نکته قابل تذكر این است که امام محمد غزالی هم، طبق حکایت صدر المتألهین نکته اخیر را پذیرفته است. ضعف اصلی نظریه ابن سینا از دیدگاه صدر المتألهین در باب معاد این است که مستلزم تأویل متون است، زیرا فهم عرفی، خیالی بودن صور اخروی را نمی پذیرد هر چند تأثیر خیال، گاهی شدیدتر از واقعیت عینی باشد. بعلاوه این نظریه بخودی خود نیز قابل پذیرش نیست.

۶- شیخ اشراق نفوس سعادتمندان و کمال یافتگان را بعد از مرگ، منجذب به عالم انوار قدسی دانسته و از اشتغالات جسمانی و بتعبیر وی «برزخی» برکنار شمرده، اما متوسطان از اهل سعادت را بعد از مرگ با حفظ درجات ایشان در عالمی موسوم به «صور معلق» یا «اشباح مجرد» که بنظر وی یکی از عوالم چهارگانه و متوسط میان مجرد و ماده است، مستقر می داند و متذکر می شود که «بعث اجساد و اشباح ربانی و کلیه وعده های پیامبران بدینگونه تحقق می یابند. «اما در مورد نفوس اهل شقاوت، اظهاراتی دارد که مظنة تمایل به تناسخ است و در اینجا فرصت ارائه و بررسی آن نیست زیرا مقصود اصلی بیان اجمالی سیر اقوال درباره معاد است بدانگونه که مقدمه ای بر بیان تفصیلی نظر صدر المتألهین باشد و حدود تأثر وی از آن اقوال نیز معلوم گردد. روشن است که نظر شیخ اشراق با ابن سینا تفاوتها و جهات اشتراکی دارد اما ایراد صدر المتألهین بر هر دو، جدا از آنچه بر محتوای هر یک وارد می شود، یکسان است زیرا این نظر نیز، متضمن مخالفت با ظواهر متون دینی است و صورتهایی غیر جسمانی را که باعث نقوشی در خیال هستند منشأ آثار ملائم و غیر ملائم شمرده است. وی این انتقاد را در نوشته های متعدد خود، از جمله در تفسیر سورة یس، ذیل آیه شریفه «سلام قولا من رب رحیم» بیان کرده است.

۷- نظر صدر المتألهین آخرین نظری که در اینجا، با عنایت به نظریات گذشته، نقل می شود نظریه صدر المتألهین است. وی بطور خلاصه معتقد است که نفس انسانی، اعم از اینکه از سعدا یا از اشقیا باشد، هنگامی که به مرحله معینی از کمال طبیعی خود رسید از بدن عنصری بینای می گردد و آن را رها می کند و در این زمان است که مرگ فرا می رسد. هنگامی که نفس تکامل یافته از قید ماده و محدودیتهای آن رها شد به کمک نیروی تخیل که موقعیتی ممتاز، در روان آدمی دارد توانایی پیدا می کند تا بدن جدیدی برای خود بسازد و این بدن در عین حال که جسم است، جسم اخروی است و برخلاف بدن دنیوی که با ویژگیهایی از قبیل بیماری، تراحم حجمی، رشد، فرسودگی و مرگ شناخته می شود از خصوصیات متقابلی برخوردار است و منشأ کلیه اسبابی است که در متون دینی آمده و مایه رنج و آسایش اخروی و برزخی قلمداد شده اند. صدر المتألهین این نظر و لوازم آن را مستلزم اعاده عین بدن و مطابق متون دینی می داند و می کوشد تا نظریه خود را طی مقدماتی تقریر کند. دریافت تفصیلی این نظر و ارتباط آن با اقوال گذشته و بررسی و نقد آن در گرو این است که گزارش مختصری پیرامون اصول مقدماتی و بنیادی مذکور ارائه شود.

اصول بنیادین

صدر المتألهین در غالب آثار مفصل و مختصری که پیرامون معاد نوشته اصول مذکور را آورده، اما شماره و ترتیب آنها را تغییر داده است. برای مثال در تفسیر سورة یس و در المبدأ و المعاد هفت اصل را بیان کرده و در اسفار آن را به یازده اصل افزایش داده و در رساله کوچکی که با عنوان زادالمسافر نوشته دوازده اصل را متذکر شده است. این اختلافات خواه ناخواه تفاوتهایی را در محتوا

بدنبال می آورد. و به ما هم اجازه می دهد آنها را با کمی تصرف و تلفیق و با ترتیب منطقی جدیدی گزارش کنیم تا شاید وصول به نتیجه مورد نظر صدرالمآلهین آسانتر و صریحتر باشد :

۱- در هر هستی امکانی آنچه اصالت دارد و منشأ اثر است وجود است. و حدود ماهوی اعتباراتی هستند که ذهن آنها را از وجود انتزاع می کند.

۲- وجود در موجودات مختلف، دارای شدت ضعف و یا باصطلاح «مقول به تشکیک» است.

۳- هستی جوهری نه تنها در اعراض، بلکه در جوهر ذات خود نیز در حرکت است و نتیجه این حرکت این است که ماهیت یک جوهر بتدریج تغییر می یابد و این را «حرکت جوهری» می گوئیم.

۴- تشخیص هر موجودی، عین وجود او و مرتبه وجودی اوست و عرضها که بصورت علی البدل جابجا می شوند نقش مهمی در تشخیص هویت اشیاء نسبت به یکدیگر ندارند.

۵- وحدت شخصی هر موجودی متناسب با ذات اوست. برای مثال، وحدت شخصی در کمیت متصل همراه با اتصال و در کمیت منفصل همراه با انفصال است، در موجود ایستا (قار) همراه با سکون و قرار و در موجود پویا (غیر قار) همراه با حرکت و بیقراری است. همین اصل در مقایسه میان مجرد و مادی نیز جاری است.

۶- حقیقت هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است به صورت آن است و ماده فقط محل صورت و حامل امکانات و تحولات آن است. همچنین در مقایسه نقش جنس و فصل در تشکیل ماهیت به این نتیجه می رسیم که تحصیل نوع به فصل اخیر است و فصول بعید و اجناس قریب واجب و همگی زمینه ساز تشکل ماهیت مورد نظر بشمار می روند.

۷- حقیقت انسان متکی به نفس ناطقه اوست که صورت بدن و حامل فصل اخیر او یعنی «ناطق» است. این اصل از فروع اصل سابق است که بلحاظ اهمیت انسان و محور بودن او در بحث معاد جداگانه ذکر شده است.

۸- نفس انسانی شامل نیرویی است که «قوة خیال» نامیده می شود و عمل او تخیل است. خیال، جوهری است که در عین ارتباط با بدن و عالم جسم در ذات خود مجرد است و در عالمی متوسط میان طبیعت و مفارقات عقلی محض قرار دارد و خلاق صورتهایی است که دارای اعراض ماده همچون بعد و کیفیت و مکان و زمان و جز اینها هستند ولی ماده ندارند. این نیرو همچنانکه در زندگی دنیایی گاهی در خواب یا بیداری صورتهایی خلق می کند که ماده ندارند و نقش ذهنی هستند اما تأثیرشان از صورتهای عینی و مادی بیشتر است بعد از مرگ نیز می تواند خالق صورتهایی باشد که از ماده برکنار و در عین حال منشأ اثر باشند، با این فرق که نفس بعثت آنکه بعد از مرگ، از محدودیتهای مادی رها می شود صورتهایی به کمک خیال می سازد که هستی واقعی دارند. موجودات برزخی و اخروی از جمله بدنی که در عالم آخرت با نفس هماهنگی می کند و محسوس می گردد بدنی واقعی و اخروی و مخلوق همین قوه است و حرکات و انفعالات و لذتها و رنجها و همه عوامل رنج آور و آسایش بخش برزخ و قیامت همگی از فرآورده های واقعی همین قوه هستند. این اصل از مهمترین اصول و در واقع شامل نتیجه است بگونه ای که اصول بعدی، در عین حال که اهمیت دارند، متمم بحساب می آیند.

۹- عوالم هستی برحسب تحقیق، سه عالم هستند: حس، خیال و عقل. طبیعت که عالم فرودین است جایگاه حس است، خیال که عالم میانین است قرارگاه مثالهاست و عقل که عالم برین است مفارق محض است و از هرگونه ماده و مثالی میراست. عالم طبیعت، فسادپذیر است و در آن تراحم وجود دارد، در عالم مثال ماده نیست ولی برخی از اعراض آن از قبیل

مقدار و حجم، بدون اتکا بر ماده، وجود دارند و عالم عقل سراسر پاکی و خلوص و کیلت و تجرد محض است. عالم مثال و عقل از اینرویی که هر دو ابدی و زوال ناپذیر هستند با هم مشارکت دارند.

۱۰- انسان در میان دیگر انواع زنده این ویژگی را دارد که می تواند به عالم عقل راه یابد، با این فرق که همه انسانها عالم طبیعت و مثال را درک می کنند و شقاوت برخی از آنان مانع رسیدن به مرحله قدرت مثالی نیست، اما عالم عقل فقط جایگاه کمال یافتگان و مأوای نهایی است.

نتایج تفصیلی

نتیجه اجمالی اصول گذشته را بیشتر، با عنوان خلاصه قول صدر المتألهین در باب معاد، دانستیم، اما آنچه مهمتر است و زمینه را برای شناخت و بررسی دقیقتر نظر صدر المتألهین فراهم می آورد ملاحظه پاره ای از نتایج و لوازم تفصیلی اصول مذکور با استناد به گفته های تدوین کننده آن در آثار مختلف است. در این مسیر البته بطریق اختصار می رویم ولی تأکید می کنیم که هرچه در این مرحله بیشتر درنگ کنیم زودتر و بهتر به نتیجه می رسیم. و اینک پاره ای از مهمترین نتایج:

۱- رد تأویل صدر المتألهین به تکرار در آثار مختلف خود بر کسانی از فیلسوفان و جز ایشان که به تأویل آیات و اخبار معاد، پرداخته و آنها را از ظواهر خود منصرف دانسته اند خرده گرفته و آنان را به خطای بزرگ در امر قرآن و آیات آن منسوب نموده و حتی حکمت و دیانت را از چنین کسانی نفی کرده است. از جمله می گوید: برخی از فلاسفه مسلمان باب تأویل را بر قلب خود گشوده و آیاتی را که صراحت در حشر اجسام دارند تأویل کرده و احکام اخروی را که بر جسمانیات بار شده اند به روحانیات برگردانده و گفته اند اینها خطابهایی است که برای عامه مردم و توده های بیسواد عرب و عبرانیان صادر شده و اینان از درک روحانیات بی بهره اند و زبان عرب نیز پر از مجاز و استعاره است. شگفت انگیز است که این فیلسوف چگونه، همچون دیگر فلاسفه، غفلت نموده است. از اینکه عالم جسمانی دیگری وجود دارد که در آن شکلهای اخروی همراه با عرضهای آنها _ بدانگونه که ما تقریر کردیم _ وجود دارند. بعلاوه اینان چگونه بر خود روا دانسته اند که آیات قرآنی را که نص صریح در معاد جسمانی است بر امور عقلی حمل کنند در عین حال که پیامبر را تصدیق نموده و بدانچه در قرآن آمده ایمان دارند؟ وی همچنین می گوید: در نظر ما آنچه حق است و سزاوار است که در باب معاد مورد اعتقاد و تصدیق قرار گیرد عیناً همان است که ظواهر قرآن و سنت بدان راه می نمایند ... بی آنکه از ظواهر خود منصرف گردند. در آن هنگام که موجبی عقلی یا شرعی برای بازگرداندن از ظاهر نباشد و در اینجا مطلب عیناً از همین قرار است، زیرا بنظر ما موجبی برای بازگرداندن از ظاهر نیست. همچنین در بخشی دیگر از سخنان صدر المتألهین آمده است: همانا کسی که نصوص وارد شده در باب اخبار آخرت را از ظاهر و مدلول آن می گرداند و آیاتی را که دلالت بر احوال قبر و بعث می کنند از منطوق و فحوائی آن منصرف می گرداند و گمان می کند که اینها امور عقلی یا خیالی محض هستند و هستی عینی ندارند دچار نادانی شده و یا خود را به نادانی زده است، و چنانچه مطلب بصورتی بود که این شخص گمان کرده و دیگران را به گمان افکنده هر آینه لازم می آید تشریح شرایع بمنظور گمراه سازی صورت گرفته باشد، نه برای ارشاد و هدایت ... و سرانجام در ادامه سخن فوق نتیجه می گیرد که: از آنچه گفتیم دانسته شد که بهشت و جهنم و دیگر احوال آخرت به همان صورتی که عامه مردم و

عوام درك مي كنند و فهم عموم مردم به آن مي رسد حق است و برحسب اعتقاد يقيني واقعيت دارد و هرکس چيزي از آن را انکار کند مرتکب خطا شده و به افراط گراييده است.

۲- **اصرار بر اعاده عين بدن** چنانکه پيشتر گفتيم صدرالمتألهين اصرار به اعاده عين بدن دارد و اين همان است که «عامه مردم و عوام درك مي کنند»، و اينک چند نمونه از گفتار او را ملاحظه مي کنيم: الف) حق اين است که آنچه در معاد بازگردانده مي شود عيناً همان بدن انسان مشخصي است که مرده است و با اجزاي خود برمي گردد، نه مثل آن، بگونه اي که اگر کسي او را ببيند بگويد اين عيناً همان شخص است که در دنيا بود. و هرکس اين مطلب را انکار کند شريعت را انکار کرده و هرکس شريعت را انکار کند به مقتضاي عقل و شرع کافر است. و هرکس به بازگشت مثل بدن نخست با اجزاي ديگري اقرار کند در حقيقت معاد را انکار کرده و لازمه آن انکار بخشي از آيات قرآن است ب) ... همانا آنچه در معاد بازگردانده مي شود مجموع نفس و بدن عيناً و شخصاً است، نه بدن عنصري ديگري چنانکه غزالي گفته و يا بدن مثالي چنانکه اشراقيان معتقد شده اند. اين همان اعتقاد درستي است که با عقل و شرع مطابق و با شريعت و حکمت موافق است ج) ... ظاهر آن است که آيات قرآن در صدد بيان امکان بازگشت بدن انسان با اجزاي آن هستند، و اين همان است که ما از پيش، در صدد اثبات آن بوده ايم. بعلاوه آنچه در آخرت بازمي گردد همان است که مصدر کردارها و مکلف به تکليف عقلي و شرعي بوده است.

۳- **اهميت قوة خيال صدرالمتألهين**، فصلي در کتاب معاد از کتاب اسفار گشوده است با عنوان «آنچه از انسان باقي مي ماند» و در آن فصل مي گويد: همانا هنگامی که نفس از بدن مفارقت مي کند بخش ضعيفي از آنچه که مربوط به بدن است براي او باقي مي ماند و آن در نظر ما قوة خيال است ... اين قوة که نگاهدارنده همتاي محسوسات خارجي است همان است که بعد از فروپاشيدن بدن از انسان، باقي مي ماند و شايستگي آن را دارد که مرحله اخروي بر آن پايه گذاري شود و همان است که ماده نخستين صورتها و کمالات اخروي است و بنا برين از جمله شئون اوست که برزخ مياني و فراگير دنيا و آخرت بوده و سقف دنيا و فرش آخرت باشد.

۴- **نقش تخيل در هستيهاي اخروي صدرالمتألهين** در پاسخ به اين سؤال که قوة خيال و عمل او چه نقشي در پيدايش هستيهاي اخروي، اعم از بدن و جز آن دارد مي گويد: تخيل در جهان آخرت همان وجود عيني و عين تحصيل خارجي است، و از اينجهت است که همان آثاري که بر هستي عيني [در اين جهان] مترتب مي گردد [در جهان آخرت] بصورتي نيرومند تر و شديدتر بر تخيل مترتب مي شود، چه، موضوع اين صورتهاي جسماني دنياوي هيولايي عنصري است که در آخرين درجه از کدورت و کمبود و ناتواني است و موضوع صورتهاي جسماني اخروي نفس انساني است که از نيروي علمي خيالي برخوردار است.

۵- **نقش يکسان خيال صدرالمتألهين** معتقد است نقش خيال در قيامت براي مؤمن و کافر يکسان است و بهمين دليل است که هر دو قيامت دارند، اما خيال هرکس بر اساس آنچه در دنيا انجام داده و بدانگونه که خود را ساخته نقش مي زند و مي آفريند. وي در اين مسير تا آنجا پيش مي رود که براي نيروي خيال حيوانات هم نقشي در نظر گرفته، مي گويد: از آنجا که افراد انسان از آغاز پيدايش خود در تجدد وجودي و اشتداد جوهری و توجه غريزي به سرمنزل آخرت و سپس به حضرت قدس [احديت] هستند، پس اين تحول ذاتي و اشتداد جوهری بايد به حدي از حدود وجود برسد که از اين بدن طبيعي دنياوي فاصله گرفته، از

آن بینیا و خودکفا به ذات خود شود ... و این حد از جوهریت و فعلیت و استقلال مشترک میان مؤمن و کافر و موحد و مشرک و متوقف و بسیاری از حیوانات است که دارای تخیل بالفعل هستند. میان این کمال وجودی و استقلال جوهری و شقاوت و معذب بودن به آتش جهنم منافاتی نیست ... چه قوت وجود و شدت آن و خروج از پوششها و ملبس مادی موجب می شوند رنجها نیز بهتر درک شوند ... پس چون حجاب برطرف شود عذاب درآید. وی همچنین، در این زمینه با استناد به یکی از آیات قرآن می گوید: شهود اخروی ویژه تقدس خاصی نیست زیرا هر نفسی که بستگی او به بدن بریده شود، چه اختیاری باشد و چه از روی ناچاری، باید که به مرتبه انکشاف اموری که با توجه به نتایج کردارهایش، مناسب اوست برسد چنانکه در گفتار خداوند آمده است که «پس پرده تو را کنار زدیم و چشمانت امروز تیز نگرند»

۶- **رؤیا و آخرت** صدر المتألهین در پاسخ به این پرسش که فرآورده تخیل در رؤیا در جهان طبیعت چه تفاوتی و چه مشابهتی با فرآورده خیال در آخرت دارد، می گوید: وجه مشابهت میان آنها این است که هستی آنچه در خواب دیده می شود مزاحم هیچیک از هستیهای این جهان نیست، چه شخص در خواب چه بسا افلاک بزرگ و کوههای بلند و صحراهای گسترده ای می بیند که با آنچه در این عالم هست مزاحمت ندارد ... بهمین سان، آنچه انسان بعد از مرگ می بیند مزاحمتی و مضایقتی میان آن و اجسام این عالم نیست. اما وجه مفارقت ذاتی میان آنها این است که سرای آخرت و صورتهای واقع در آن موجوداتی عینی هستند که از جهت نیرومندی و شدت تأثیر برتر از موجودات [عینی] این عالم هستند، چه رسد به صورتهایی که در خواب مشاهده می شود. نسبت جهان پسین به این جهان همچون نسبت بیداری به خواب است، چنانکه در گفتار رسول (ص) آمده است: «مردم در خوابند پس چون بمیرند بیدار شوند»

۷- **واقعیت هستیهای اخروی** اصرار بر اینکه هستیهای اخروی و برزخی، مولود خیال و آفریده نفس هستند و در عین حال واقعیت بیرونی دارند یکی از ویژگیهای عمده نظر صدر المتألهین و در واقع لبّ نظر او و شایان توجه بسیار است. وی در اینباره می گوید: و مباد که بپنداری که چیزهایی که انسان بعد از مرگش ملاحظه می کند، از قبیل حالات قبر و ترسهای مربوط به قیامت، پندارهای محض و تخیلات صرف هستند که وجودی در عالم عینیت ندارند، چنانکه بسیاری از منسوبین به حکمت و شباهت جویان با حکما پنداشته اند. هیهات! هیهات! این پندار نزد ما به مقیاس شریعت کفر است و به معیار حکمت ضلالت است، بلکه حقیقت این است که مردم در خوابند، پس چون بمیرند بیدار شوند.

۸- **تناسب کردارها و ادراکات** برای هر نفسی، برحسب آنچه در دنیا از خویها و ملکات کریمه یا کریهه، از طریق کردارهای خود، بدست آورده در قیامت صورتهای نیکو و زیبا، مانند بهشتها و جویها و حور و غلمان و زیورهای فاخر و لباسهای یاقوت نشان و لؤلؤ و مرجان و یا صورتهای زشت و رنج آور و وحشتزای، از قبیل مارها و عقربها و آتش و جهنم و زقوم و به رو افتادن در آتش، بروز خواهد کرد.

۹- **ثواب و عقاب در قبر** هنگامی که انسان بمیرد و نفس او جدایی گزیند در حالیکه نفس به ذات خود آگاهی دارد و نیروهای درک کننده جزئیات در او فعال است، در آن حال، ذات خود را جدا از دنیا می بیند و خود را عین انسان مدفون می پندارد و بدن خود را در قبر ملاحظه می کند، و رنجی که بنا بر گفته شرایع راستین به آن بدن می رسد بسان يك عقوبت حسی درک می کند و این عذاب قبر است. و اگر این شخص سعادتمند باشد خود را بصورتی

مناسب می یابد و آنچه را که از بهشتها و جویها و باغچه ها و غلمان و حورالعین و جام نوشیدنی گوارا به او وعده داده شده ملاحظه می کند، و این ثواب قبر است. این همان است که پیامبر (ص) فرموده است: «قبر یا باغی از باغهای بهشت و یا گودالی از گودالهای جهنم است» و همچنین در تبیین فشار قبر و آسایش آن گفته است: آنچه کیفیت فشار قبر را، در حالیکه جسد مرده در حال آرامش یا در فضا یا در آب است برای تو آشکار می کند این است که اگر کسی در تنگنای شدیدی قرار گرفته و یا بدن او با آتش و جز آن آسیب شدید ببیند و یا میان دو سنگ بزرگ قرار گیرد آنچه او را آزار می دهد و در وی اثر می گذارد خود این امور که به بدن او می رسد نیست بلکه صورت آنهاست که به نفس او که علاقه مند به بدن است واصل می شود. حال اگر فرض کنیم که این صورتهای از طریق دیگری هم، و نه توسط این اسباب مادی به نفس برسند باز هم تا آن هنگام که علاقه نفس به بدن برقرار است این تأثیر عیناً به حال خود خواهد بود، خواه بدن عیناً باقی باشد یا نباشد. فشار قبر و عذاب آن از این قبیل است که گفتیم و ثواب و راحت آن نیز بدینگونه است. بنابراین، گشایش و تنگی در قبر پیامدهایی از شرح صدر و ضیق آن هستند.)

۱۰- **بدنهای اخروی صدر المتألهین** تفاوت بدنهای اخروی را که در معاد جسمانی منظور می شوند با بدنهای دنیوی توضیح داده و این توضیح نیز ماهیت معاد جسمانی مورد نظر را بنوبه خود آشکار می سازد. عین سخن او این است: مقتضای تحقیق این است که بسیاری از لوازم این بدنهای دنیایی از بدنهای اخروی سلب می گردد، زیرا بدن اخروی همچون سایه ای است که ملازم روح است و بسان عکس و مثال آن است، به خلاف این بدن دنیایی که دگرگون شونده و فسادپذیر است.

۱۱- **زمان و مکان قیامت** این پرسش فراوان پیش می آید که قیامت در کدام مکان و در چه زمانی روی می دهد. نفس این پرسش حاکی از آن است که پرسشگر، قیامت را هم حادثی و رویدادی در ردیف حوادث و رویدادهای دنیوی می شمارد منتها اگر آن را بپذیرد در طول و در منتهای حوادث این عالم حادثه ای بنام «قیامت» را تصویر می کند و طبعاً زمان و مکانی هم برای آن در نظر می گیرد و اگر نپذیرد مثل کفار زمان پیامبر با طعنه می گوید: «مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». صدر المتألهین با تصرف در معنی زمان و مکان نسبت به آخرت اصولاً پرسش مذکور را ناشی از بی اطلاعی از ماهیت آخرت دانسته و یا معنی پرسش را عوض کرده است. وی در تفسیر سوره یس در موارد متعددی به مناسبت، وارد این بحث شده و از جمله در توضیح آیه شریفه «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ» می گوید: هرکس در زمانی از زمانها و در مکانی از مکانها از آغاز تا انجام دنیا بوجود آمده و در زمان واحد و متصلی که مجموع زمانهاست و در مکان واحد و متصلی که مجموع مکانهاست همراه با دیگران بسوی خداوند محشور می گردد. مجموع زمانها در قیامت حکم یک «ساعت» دارند و مجموع مکانها در حشر همچون مکان واحدی هستند. ... زمان و مکان [در دنیا] از جمله هستیهای ضعیف هستند که وجود هر جزئی [از زمان] مستلزم عدم جزء دیگر و حضور هر جزئی [از مکان] مستلزم غیبت جزء دیگر است. اما آخرت هستی تام است و هستیهای آن هستیهای دائم و ثابت و مستقل هستند. در آنجا دگرگونی از دگرگون شونده و زوال از زائل شونده و غیبت از غیبت کننده سلب می گردد، متغیر به ثابت و غایب به حاضر متصف می گردد و هر چیزی حقیقتی ثابت دارد. زمان آخرت نیز [برخلاف زمان دنیا] خاصیت بقا و ثبات دارد و مکانش [برخلاف مکان دنیا] از خاصیت حضور و جمع بودن برخوردار است ... اما هنگامی که

می خواهند برای کسانی که در زندان زمان و در بند مکان [در این دنیا] زندانی و دربند هستند از زمان و مکان آخرت خبر دهند بناچار از تعبیرهای زمانی و مکانی [طبق اصطلاح معمول در این دنیا] استفاده می کنند ... پس همچنانکه روز قیامت روزی است که همه مردم از ازل تا ابد در آن گرد می آیند همچنین تمام مکانها و زمانهای ایشان نیز گرد می آید.

۱۲- **تجسم اعمال در ابدان اخروی** در روایات بسیاری آمده است که انسانها در قیامت بر حسب نیت و مطابق اعمالشان محشور می شوند، یعنی نوع غالب عملی که در این دنیا انجام می داده اند در شکل آنها در قیامت نمودار می گردد. صدر المتألهین اینگونه روایات را با نظریه خود در معاد جسمانی هماهنگ می بیند و در تفسیر آنها تا آنجا پیش می رود که معتقد به تكثر انواع انسانی در قیامت می گردد، و از جمله در تفسیر آیه ۵۹ از سوره یس () چهار جنس مختلف در نظر گرفته که هر کدام انواعی دارند و افراد انسانی بر حسب اعمال و نیت خود در این دنیا از جهت شکل ظاهر ذیل یکی از آن انواع مندرج می شوند و بدانگونه طبق خطاب «وَأَمَّا زُورًا أَلْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ» ممتاز و مشخص می گردند: ... افراد انسان در جهان دیگر بر حسب باطن و بر حسب اختلاف صفات و ملکات خود ذیل انواع بسیاری مندرج می شوند، چه، نفوس انسانی هر چند بر حسب فطرت آغازین خود حقیقتی واحد و ماهیتی یکسان دارند ... اما این حقیقت و ماهیت ماده ای است عقلی که پذیرای هیئتهای نفسانی و صورتهای عقلانی است که توسط آنها از قوه به فعل می رسد و اطوار گوناگونی می یابد. پس عقل هیولانی نفوس درنده خو هیأتها درندگی از قبیل غضب، غلبه، ستم، وقاحت، برتریجویی، تفاخر و جز آن را می پذیرد تا آنکه صورتهای ایشان که توسط این هیئتها از قوه به فعل می رسد صورتهای درندگی می شود و هر نفسی از آنان صورت درندگی ویژه ای را پیدا می کند که به نوعی خاص از درندگان اختصاص و با اعمال او تناسب دارد (). صدر المتألهین سپس سه نوع دیگر را به نامهای بهیمی، شیطانی و ملکی تصویر می کند و برای هر کدام صورتی و نوعی ویژه در نظر گرفته و در پایان چنین نتیجه می گیرد: ... نفوس بشری در قیامت منحصر در چهار جنس است و ذیل هر جنس انواع بسیار و ذیل هر نوع افراد بی شمار است ().

۱۳- **عمومیت حشر** مقصود از عمومیت حشر این است که همه موجودات ممکن همانگونه که در قوس نزول از مبدأ یا علت العلل با ترتیب خاصی که نزد فلاسفه به موجب قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» مشخص می شود، صادر شده اند بار دیگر نیز در قوس صعود به همان ترتیب به مرجع خود که غایت الغایات نیز هست برمی گردند. این فرض از نظر فلسفی هیچ مشکلی ندارد و لازمه آن در مسئله معاد این است که معاد فقط به انسانها، یا انسانهای مکلف، اختصاص نداشته بلکه همه موجودات ممکن، از انسان و حیوان و نبات و جماد را در بر گیرد. در اصول بنیادینی که پیشتر برای اثبات معاد جسمانی از صدر المتألهین نقل کردیم اصلی که گویای این معنا باشد دیده نشد. اما وی در رساله الحشر که آن را برای افاده این منظور به نگارش درآورده طبقات ششگانه ای برای ممکنات در نظر گرفته و معتقد شده است هر طبقه ای در بازگشت بسوی مبدأ ابتدا به مصدر خود و از آن طریق با طی سلسله مراتب به خداوند باز می گردد و بدینترتیب بازگشت همه هستی به عکس ترتیب صدور به واجب الوجود که مبدأ و مرجع کل است محقق می گردد. وی از باب نمونه در فصل پنجم که به حشر جمادات اختصاص دارد می گوید: ... ثابت و محقق شد که هر یک از صورتهای عنصری و جمادی صورت کمالی دیگری از ذات خود دارد

که از دیده های ما پنهان و به او نزدیک است. آن صورت، عیناً و بیواسطه، عقل فعال نیست، زیرا جز این نیست که ما اشاره کردیم که هر فرودینی از برین صادر نمی گردد مگر به توسط واسطه ای که با هر یک از طرفین مناسبت دارد. پس هر یک از این صورتها صورتی غیبی دارد که این صورت ظاهر شهادت آن است و آخرتی دارد که این دنیای آن است، جز آنکه منازل آخرت نیز همچون منازل دنیا از نظر لطافت و خشونت متفاوت و از جهت نزدیکی و دوری نسبت به خداوند دارای ترتیب هستند و بازگشت آفریدگان در آخرت نیز همچون مراتب آنها در دنیا است، بالاتر به بالاتر و پایینتر به پایینتر بر می گردد.)

۱۴- **عقلی برتر از آخرت** همانگونه که ضمن اصل نهم اشاره شد صدر المتألهین عوالم هستی بعد از مرتبه ربوبیت را سه گانه تصویر می کند: طبیعت، مثال و عقل. وی چنانکه ملاحظه کردیم جهان پس از مرگ و آنچه را باصطلاح «آخرت» نامیده می شود عالم مثال می شمارد و این عالم همانگونه که خود متوسط است به متوسطان نیز ارتباط می یابد اما کمال یافتگان و قدسیان، گویا این مرحله را گذرانده اند و با عالم برتر یعنی عقول مفارق سروکار دارند که برتر از مثال و فوق عالم آخرت است. وی در رساله الحشر در اشاره به این معنا می گوید:

... پس هیچیک از هستیهای طبیعی یافت نمی شود مگر آنکه صورتی مثالی در آخرت دارد و صورت مثالی آن نیز صورتی عقلی دارد که در عالمی دیگر فراتر از آخرت قرار دارد و آن، منزلگاه مقربان و جایگاه برتری یافتگان است (). اما نفوس کاملی که ذات آنها از قوه عقلی به فعلیت رسیده و عقل بالفعل شده اند بیگمان بسوی خداوند محشور می شوند زیرا حشر اینگونه نفوس بسوی عقل و حشر عقل، چنانکه گفته شد، بسوی خداوند است. ()

۱۵- **تقارن دنیا و آخرت** یکی از مهمترین نکات در معاد شناسی از دیدگاه صدر المتألهین تقارن دنیا و آخرت است. عوالم هستی با تفاوت مراتب در طول یکدیگر بالفعل وجود دارند و دو عالم مثال و عقل که خارج از زمان و مکان هستند بدون هیچ محدودیت و تزامنی در کنار عالم حس و طبیعت که زمانی و مکانی است با حفظ مراتب حضور دارند و نقش ویژه قیامت این است که این حضور را به ظهور و بروز می کشاند و برای همگان در حد مراتب خود آشکار می کند. صدر المتألهین در تفسیر سوره یس ذیل آیه شریفه «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» () در تقریب این مرام می گوید: لفظ «هذه» که برای مشارالیه نزدیک وضع شده همراه با «وعدده» که امیدواری حصول موعود را می رساند در مجموع گویای این واقعیت هستند که ماهیت دوزخ و بهشت از نزدیکترین چیزها نسبت به ذات بنده و نفس و روح او هستند و ظهور آن دو در گرو برپایی قیامت است. دلیل این مطلب این است که می فرماید... 'همانا ما برای ستمگران آتشی آماده کرده ایم که زبانه های آن ایشان را فرا گرفته است... ()'. بیبیانی دیگر، علم [به آن نشأت] در دنیا و مشاهده آن در آخرت است. چنانکه می فرماید: 'نه چنین است! اگر به یقین می دانستید همانا بدون شك جهنم را می دیدید، سپس همانا بدون شك آن را به چشم یقین مشاهده می کردید.' () ... پس چه نادرست است رأی اهل ظن و گمان که می پندارند روز قیامت از جهت زمان و مکان از انسان دور است [و می گویند] 'نمی پندارم که قیامت برپا باشد' () و 'از دور بر غیب دروغ می بندند' () ... پیامبر ما (ص) خازن بهشت را می دیدید و از ثمر و میوه آن تناول می کرد و آتش را مشاهده می نمود و چنانکه روایت شده در نماز خورشید گرفتگی از آن به خداوند پناه

می جست و ایمان حارثة انصاری را ایمان راستین نیافت مگر آنگاه که او اهل بهشت را مشاهده کرد که به دیدار یکدیگر می رفتند و اهل جهنم را دید که با یکدیگر دشمنی می ورزیدند (). وی همچنین در یکی دیگر از آثار خود با تمسک به پاره ای از روایات فوق بصراحت می گوید: چون آنچه گفتیم ثابت و محقق گردید پس نادرستی برخی از آراء سخیف و مذاهب باطل در این مسئله آشکار شد و از جمله رأی کسی که پنداشته است بهشت و جهنم هنوز وجود نیافته اند و جز بعد از ویرانی عالم و نابود شدن آسمانها وجود نمی یابند. اینان نمی دانند که چنان باوری دارند که از طریق آخرت دور می سازد و تمایل او به ثواب اعمال و جزای احسانش را کم می کند و نگرانی او از عقوبت نافرمانیها و گناهان را تقلیل می دهد ().

بررسی و نقد

گزارش تحقیقی رأی صدر المتألهین در باب معاد جسمانی را همینجا پایان می بریم، هر چند گفته های این فیلسوف عالیقدر اسلامی در این باب بسیار شیوا و جذاب است و نکاتی که در این وادی اندوخته و عرضه کرده آنقدر فراوان است که به این سادگیها پایان نمی رسد. در بررسی و نقد رأی صدر المتألهین در باب معاد جسمانی انسانها سه مرحله را طی می کنیم: ریشه یابی، بیان ویژگیهای مطلوب و چند پرسش.

الف) ریشه یابی

همانطور که پیشتر متذکر شدیم نظر صدر المتألهین در مجموع از نظر استدلال و نتیجه بدیع است اما با ملاحظه اقوال و گفته های برخی از فلاسفه و متکلمان و عرفای متقدم بر او، اینگونه برمی آید که عناصر اصلی این نظریه در گفتار پیشینیان بوده است و اینک بعضی از مهمترین و بارزترین نمونه ها را بیان می کنیم:

۱- صرف نظر کردن از فرضیه اعاده عین بدن عنصری یا مثل آن که در نظریه ملاصدرا دیده می شود مطلبی است که ابن سینا با اظهار ناامیدی از اثبات عقلی معاد جسم آن را تلقین کرده است. البته ابن سینا با اعتماد به متون دینی یا با رعایت مصلحتی جانب شریعت در صدد انکار بر نمی آید ولی فکر جستجوی طریقی دیگر را که متضمن اعاده بدن عنصری نباشد القا می کند.

۲- توجه به عالمی واقعی و متوسط بین طبیعت و عقل بدانگونه که حد وسط میان مجرد و ماده باشد در آثار شیخ اشراق سابقه دارد با این تفاوت که عالم «صور معلق» یا «اشباح مجرد» که شیخ بدان معتقد است خود بطور مستقل موجود است اما صورتهای مثالی که صدر المتألهین در نظریه خود گنجانیده توسط نفس انسان بعد از رهایی از محدودیتهای تن بتدریج ساخته و در قیامت فراگیر می شود.

۳- نقش قوه خیال، با قطع نظر از اینکه مجرد و ماندنی باشد یا نباشد، مطلبی است که برای فلاسفه و عرفا و حتی اهل کلام تازگی نداشته و از جمله صدر المتألهین خود شمه ای از این باب را در تفسیر سوره یس از امام محمد غزالی نقل کرده و غزالی هم از ابن سینا گرفته است () و صدر المتألهین نیز بی آنکه اصل آن را مردود بشمارد آن را بصورتی که ارائه شده برای تبیین معاد جسمانی غیر کافی می شمارد. () و در عوض خود می کوشد تا با طرح تجرد و بقای این نیرو مقدمات کارایی آن، در جهان آخرت و عالم پس از مرگ را تدارک ببیند.

۴- این واقعیت که «خیال می تواند منشأ وجود واقعی و خارجی گردد» بیگمان از مهمترین عناصر سازنده نظریه صدرالمتألهین است، اما او خود در تفسیر سوره یس از یکی از اهل کشف _ که مقصود ابن عربی است _ نقل می کند که گفته است: هر انسانی بوسیله توهّم در نیروی خیال خود چیزی را می سازد که جز در خیال وجود ندارد. و این کاری است معمول و آشکار، اما عارف به توسط همت و قصد خود چیزی را می آفریند که بیرون از جایگاه قصد، وجود می یابد، و او با استمرار قصد خود آن را نگاه می دارد و از اینکه آفریده خود را نگاه دارد خسته نمی شود، و هر زمان که از نگاهداری آن غفلت کند آنچه آفریده معدوم می گردد (). بنابراین بنیاد این سخن، از عرفای پیش از صدرالمتألهین است و آنچه او بدان افزوده این است که در جهان پس از مرگ همه مردم، از عارف و عامی و درستکار و بزهکار، فی الجمله از این توانایی آفرینش برخوردارند.

۵- معمولاً در گفتار فلاسفه ای که درباره سرنوشت نفس پس از مرگ تن بحث کرده و آن را باقی دانسته اند این تمایل وجود دارد که حساب اشقیاء و متوسطان و اولیا را بگونه ای از یکدیگر جدا کنند. از اینرو می بینیم که شیخ الرئیس در فرضیه تعلق بعضی از نفوس به اجرام سماوی فقط بسراغ متوسطان می رود و نفوس اولیای الهی یا سعادت‌مندان و کمال یافتگان را از اینگونه تعلقات برکنار می دارد. صدرالمتألهین نیز اصولاً عالم آخرت را عالمی متوسط می داند و آن را به نفوس غیر اولیا اختصاص می دهد که همگی دارای ابدان مثالی و ساخته شده توسط نفس هستند ولی کسانی را که از این مرحله گذشته اند و عقل آنان فعلیت یافته در عالمی فوق آخرت بنام عالم عقل مأوا می دهد. () بنابراین از اینجهت نیز فضل تقدم با ابن سیناست.

۶- نمونه هایی از اصرار صدرالمتألهین بر عدم لزوم و عدم جواز تأویل متون دینی مربوط به معاد را ملاحظه کردیم. این اصل نیز پیش از صدرالمتألهین در مرحله نخست مورد عنایت متکلمانی بوده است که معتقد به بازگشت بدن عنصری نخستین بوده اند و در مرحله دوم کسانی که به بازگشت بدن عنصری مشابه توجه داشته اند. باید گفت نکته شگفت این است که صدرالمتألهین نیز چنانکه ملاحظه کردیم () طریقه این افراد را در مقایسه با کسانی مثل ابن سینا و شیخ اشراق که به تأویل متون تمایل دارند، سالمتر تشخیص داده است.

ب) ویژگیهای مطلوب

نظر صدرالمتألهین در مقایسه با آراء گذشتگان از فلاسفه و اهل کلام، چنانکه می دانیم، از بسیاری جهات بدیع و قابل توجه است، از جمله:

۱- اشکالهای عمده معاد جسمانی بمعنی بازگشت جسم خاکی عنصری که پیشتر ضمن بیان اقوال بدانها اشاره شد، بر نظریه صدرالمتألهین وارد نیست زیرا در اینجا چنان فرضی صورت نگرفته و جسم مثالی که توسط نفس ساخته می شود به همان دلیل که مثالی است امثله ای از عناصر را دارد ولی محذورات و محدودیتهای و لوازم آنها را ندارد. مهمترین ایرادها، بعنوان یادآوری عبارت بودند از شبهه آکل و مأكول، کمبود مواد، تناسخ، چگونگی تکوین بدن عنصری و طبیعی کامل در شرایط آخرت و برهم ریختن طبیعت و بالاخره، ناسازگاری بعضی از متون دینی با فرض مذکور.

۲- هماهنگی این نظر با بسیاری از متون دینی، از آیات و روایات، از قبیل متونی که دلالت بر فسادناپذیری ابدان اخروی و دوام نعمتهای بهستی دارند و روایات فراوانی که حشر

مردم را مطابق نيات و اعمالشان مي دانند. البته اينگونه متون دلالت مستقيمي بر نظريه صدر المتألهين ندارند ولي با اين نظريه بهتر توجيه مي شوند.

۳- نظريه صدر المتألهين در مجموع فراگير است و همه اقسام نفوس انساني، از سعيد و شقي و متوسط را فرا مي گيرد در حاليكه نظريات ديگر فلاسفه و عرفا غالباً فراگير نيست. براي مثال، سرنوشت نفوس اشقيا در نظريه ابن سينا روشن نيست و قول شيخ اشراق در مورد تناسخ اولاً قطعي نيست و ثانياً با اشكالات تناسخ روبروست و اگر بگوئيم تناسخ آنان را مردود مي داند باز هم معلوم نيست چه سرنوشتي براي آنان قائل است، و بالاخره بد نيست بدانيم كه در فلسفه فارابي اصل بقاي نفوس بدكار نيز مورد سؤال است و رأي فارابي درباره آن مبهم است.)

۴- رأي صدر المتألهين در آنجا كه به تقارن دنيا و آخرت منتهي مي شود و جهان آخرت را غير زماني و غير مكاني دانسته و هم اكنون موجود مي شمارد اثر عملي و تربيتي محسوس و آشكاري پيدا مي كند چنانكه او خود بدين مسئله توجه داده و در اين مقاله ملاحظه كرديم. ۵- اين نظر بدليل ويژگيهاي مطلوبي كه دارد، در مجموع كمتر از اقوال متكلمان مورد اشكال است و جانب هماهنگي با مجموعه متون ديني را حفظ کرده و به سرنوشت نفس و بدن در گروههاي مختلف انساني، از خوب و بد و متوسط، توجه کرده و مورد پذيرش بسياري از متفكران بعد از صدر المتألهين قرار گرفته و يا حداقل مورد اعتنا بوده و در پاره اي از نظريات جديدتر، مثل نظريه ملا علي مدرس زنوزي از آن استفاده شده است.

ج) چند پرسش در کنار ويژگيهاي مطلوبي كه به برخي از آنها اشاره شد چند پرسش نيز دامان نظريه صدر المتألهين را مي گيرد و اينها نقاط ابهامي است كه حداقل براي نگارنده اين سطور مطرح است و ممكن است برخي از اساتيد كه تضرع بيشتري در اين باب دارند و از اين نظريه صدر صد پشيماني مي كنند پاسخي داشته باشند. بعلاوه همه پرسشها نيز بطور مستقيم متوجه ديدگاه اختصاصي صدر المتألهين نيست بلكه برخي مربوط به عناصري است كه در نظريات ديگران و _ احياناً _ در متون ديني موجود بوده و در اين نظريه گرد آمده و مورد قبول واقع شده است. پرسشهاي عمده به اختصار از اين قرارند

۱- صدر المتألهين بطور مكرر متذکر شده كه اين نظريه در بردارنده و تضمين كننده نكته اصلي مورد اعتنای متون ديني، يعني «اعادة جسم» است. وي در اين راه تا آنجا پيش مي رود كه از ادعای اعاده مثل بدن نيز فراتر مي رود و افراطيترين نظر يعني اعاده عين بدني را كه با مرگ تن به طبيعت بازگشته، مفاد نظريه خود مي خواند. ما برخي از متون گفته هاي صدر المتألهين را كه گويای اين مدعاست پيشتر ملاحظه کرده ايم و در اینجا نياز به تکرار نيست و اينك با مقایسه همان متون با متوني از گفته هاي وي كه دلالت بر بدن مثالي و مخلوق نفس در قيامت و برزخ مي كنند مي توانيم بگوئيم: اولاً محتوای نظري كه ارائه شده اعاده عين بدن نيست، ثانياً میان این دو گروه از گفته هاي صدر المتألهين ناسازگاري آشكاري وجود دارد. براي مثال نمونه هاي ذيل را در مقابل هم ملاحظه و با يکديگر مقایسه کنید :

نمونه صورت نخست

الحق ان المعاد في المعاد هو بعينه :

بدن الانسان المشخص الذي مات باجزائه بعينه لامثله ... و من انكر هذا فقد انكر الشريعة و من انكر الشريعة كافر عقلاً و شرعاً. ()

نمونه صورت دوم

- ۱- و التحقیق ان الابدان الاخریة مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الابدان فان بدن الآخرة کظلم لازم للروح و کعکس و مثال له بخلاف هذه البدن المستحیل للفساد ()
- ۲- فعلم مما ذکر ان وجود الجنة والنار و سایر احوال الآخرة علی الوجه الذي لفهم الجمهور و العوام و یصل الیه افهام الأنام حق مطابق للواقع بحسب الاعتقاد به یقیناً و من انکر شیئاً منها فقد ركب _ شططا وکان امره فرطاً و من آراء السخيفة ایضاً اعتقاد اکثر الناس ان اجسام اهل الجنة اجسام لحمية و اجساد طبیعیة مثل اجساد اهل الدنيا مرکبة من اخلاط اربعة قابلة للاستحالات و التغيرات معروضة للآفات ()
- ۲- آنچه عوام و جمهور یا اکثر مردم از معاد می فهمند، اعم از اینکه درست یا غلط بوده و مستلزم محال باشد یا نباشد، همین است که اجسام اهل بهشت همین اجسام دنیوی است و بهمین دلیل است که از تصویر حضور دائم این جسم دنیوی در میان آن همه نعمت و برخورداري از آنها، بدون زوال و عروض دیگر آفات مزاحم این دنیا، لذت می برند و آرزوی آن را در سر می پرورند چه، اینان غالباً درکی و تجربه ای از لذات روحانی مورد نظر عارفان و از جمله مؤلف ندارند. حال چگونه است که همین برداشت عامیانه هم «حق و مطابق واقع» و هم در عین حال «از جمله آراء سخیفه» است؟!
- ۳- ملاحظه کردیم که جسم اخروی ساخته روح است و بسیاری از لوازم جسم دنیوی را ندارد. روح، این جسم را که صورت مثالی دارد با استفاده از تخیل که تنها امر باقی مانده از دوران جسمانیت دنیوی است و در اختیار اوست بدون استفاده از هرگونه ماده ای، از جمله بدن نخستین، می سازد و در جهانی که همه چیز آن مثالی است از آن استفاده می کند و با آن رنج می کشد یا لذت می برد. این فرضیه ممکن است بخودی خود درست و یا رافع بسیاری از مشکلات و پاسخگوي بسیاری از پرسشها باشد اما هرچه هست اعاده عین بدن سابق نیست، در حالیکه صدر المتألهین چنانکه ملاحظه کردیم مدعی هر دو است و می گوید این بدن مثالی همان بدن مرده و به طبیعت بازگشته است که با اجزای خود برگشته است. چگونگی سازش این دو مدعا با هم مفاد پرسشی است که در اینجا مطرح است. گاهی تصور می شود که این مدعا مبتنی بر حرکت جوهری جنس است. اما، گذشته از اینکه اصل حرکت جوهری در بعضی از آثار صدر المتألهین، از قبیل المبدأ و المعاد و تفسیر سورة یس، در ردیف مقدمات اثبات مطلب نیامده، روشن است که در اینجا جسم مدفون حرکتی در مسیر تبدیل به جسم مثالی نکرده و اگر حرکتی جوهری داشته در مسیر تبدلات طبیعی در این جهان بوده و تا پایان عمر طبیعت ادامه داشته است. اما اگر گفته شود کل طبیعت در ادامه حرکت جوهری خود که باصطلاح پایان عمر دنیا و شروع آخرت قلمداد می شود، به طبیعت مثالی تحول یافته و بهمین دلیل آن ابدان مثالی هم در این تحول مندرج هستند، این مدعایی است که بوضوح در گفتار صدر المتألهین نیامده و در عین حال بازگشت بدن دنیوی با همان اجزای سابق را به هیچوجه تأمین نمی کند.
- ۴- در ادامه پرسش فوق پرسشی هم درباره نفس پیش می آید. صدر المتألهین بوضوح گفته است که نفس در ادامه تحولاتی که در این دنیا و همراه با بدن طبیعی می یابد به این مرتبه از کمال می رسد که پس از مرگ، اعم از اینکه سعید یا شقی باشد، با استفاده از تخیل خود مبدأ پیدایش بدن اخروی گردد. وی در این مقام افزوده است که مرگ لزوماً بمعنی ناتوانی بدن نیست بلکه چه بسا به این جهت است که نفس به مرتبه ای از قوت رسیده که دیگر نیاز به ابزاری بنام بدن ندارد و از آن به بعد می تواند با سعی غریزی خود به کمک بدنی که بر اثر هیئتها و ملکات مکتسب خود می سازد راه دنیای دیگر را پیش گیرد (). در اینجا پرسشهای فراوانی در چگونگی سیر نفس بعد از مرگ و حدود توانایی و نقش آن در تحقق امور برزخی و اخروی پیش می آید که شاید برای برخی از آنها بتوان پاسخهای فرضی یا اثبات شده ای از مطاوی گفتارهای مفصل صدر المتألهین در باب نفس و معاد در آثار

متعددش پیدا کرد. اما يك پرسش مشخص که صراحت بیشتر و پاسخ کمتری در گفته های وي دارد این است که آیا کلیه نفوس انسانی هنگام مرگ به چنین قدرتی می رسند که خالق بدن مثالی و تنوعات و عذابهای مثالی واقعی باشند یا فقط برخی از آنها اینچنین هستند؟ و آیا تمام اقسام مرگها از این نظر یکسانند؟ برای مثال، آیا نوجوان بیست ساله ای که در اثر سانحه اتومبیل و ضربه مغزی قبل از رسیدن به کمالات میانسالی و پیری و کهنسالی می میرد و مرگش زودرس و ناگهانی است با انسان صدساله ای که پس از گذراندن عمر طبیعی خود بتدریج می میرد یکسان است؟ و آیا این وظیفه سنگین اخروی را هر دو بطور یکسان انجام می دهند؟ بنظر می رسد رسیدن به يك پاسخ قطعی برای سؤال فوق در تکمیل نظریه صدرالمتألهین ضروری است، و چنانچه براساس پاره ای از روایات معتقد به حشر همه انسانها، اعم از مکلف و غیر مکلف، بشویم (ضرورت ارائه پاسخ دقیق و صریح سؤال مزبور به صورتی روشنتر ادراک می گردد.

۵- صدرالمتألهین با قاطعیت هرچه تمامتر تأویل کردن آیات معاد را مردود می شمارد و کسانی را که راه تأویل در این مسئله را بر قلب خود گشوده اند بر خطا می داند و معتقد است که هرچند تأویل در مواردی به حکم عقل ضرورت می یابد اما در اینجا هیچ ضرورتی که آن را ایجاب کند وجود ندارد. () وي در این مسیر تا آنجا پیش می رود که ارتکاب تأویل در آیات معاد را مستلزم کفر شرعی و ضلالت فلسفی می شمارد () و طریقه عوام با همه خامی و جمهور متکلمان با همه نادرستیش را بر روش این تأویل کنندگان برتری می نهد و آن را در مقایسه با روش اینان مصون از آفات می شمارد. (با اینهمه بنظر می رسد آنچه او خود پس از طی مقدمات مفصل ارائه کرده از قبیل تأویل و متضمن برگرداندن بسیاری از متون دینی از ظواهر آنهاست، چه، حق این است که بدن مثالی و مجرد از ماده و مبتلا به عوارض ماده چیزی است که نه تنها عرف از اینگونه متون در نمی یابد بلکه اهل تخصص هم چه بسا از فهم محتوای آن عاجزند و مقصود صدرالمتألهین را بخوبی درک نمی کنند و بر فرض که آن را بدرستی تصویر کنند در باور کردن آن، با توجه به متون دینی، مشکل دارند. البته ممکن است کسی همین نظر را با علم به اینکه مستلزم تأویل است بپذیرد و این تأویل را به مقتضای حکم عقل ناگزیر بداند، اما این ادعا که چنان معنایی مقتضای ظاهر همه متون دینی است دور از واقعیت است. بعلاوه، باید گفت پاره ای از متون دینی که بموجب مضمون خود با جسمانیت عرفی و عامیانه سازش ندارند نیز برحسب ظاهر، گویای نظر خاص صدرالمتألهین نیستند، برای مثال، آیات خلود با بدن عنصری جور نمی آیند ولی مثالی بودن ابدان اخروی را هم نمی رسانند.

۶- اصولاً عالم مثال، چه به این معنا که صدرالمتألهین تصویر کرده و چه بمعنایی که شیخ اشراق مدعی شده و چه به آن معنا که افلاطون معتقد بوده، هیچکدام دلیل عقلی قاطعی ندارد، بلکه هر يك از اینها فقط فرضی خوشایند است که برای حل پاره ای از مشکلات، باعتقاد فرض کننده، مناسب می نماید. چنین توجیهی بر فرض که هیچگونه اشکال عرفی و عقلی نداشته و با همه متون نیز سازگار باشد باز هم برای پیریزی يك بنیاد اعتقادی مهم که با سرنوشت نهایی همگان ارتباط دارد خشنود کننده نیست.

۷- مشهور است که صدرالمتألهین مسئله معاد جسم را بر اساس حرکت اشتدادی جوهری حل کرده است. بیشتر، طی شماره های ۲ و ۳ حاشیه هایی بر این مطلب نوشتیم. اما در اینجا این ایراد مورد نظر است که در این نظریه نقش ویژه قیامت بروشنی تصویر نشده است. حرکت جوهری نفس یا جسم یا هر دو می تواند از لحظه مرگ تن خواص و آثار خود را بنمایاند و آنچه صدرالمتألهین درباره چگونگی عذاب و آسایش در قبر گفته از این جمله است. () همچنین اظهارات متین و ارزنده وي در باب تقارن دنیا و آخرت () نمودار این تأثیرات جوهری از لحظه بروز مرگ است، اما معلوم نیست آنچه بویژه در آخرت و بعد از نفخ صور دوم صورت خواهد گرفت چه تفاوت ماهوی با وقایع عالم

برزخ دارد. البته می شود گفت برزخ انفرادی و آخرت همگانی است، اما صرف همگانی بودن دلیل تفاوت ماهوی نیست، بلکه یا بدین معناست که برزخ همه افرادی که در آن هنگام زنده هستند با هم شروع می شود و از این نظر به گذشتگان می پیوندند و یا بدین معناست که قیامت همه آنان با هم آغاز می گردد همانطور که قیامت پیشینیان ایشان از سالها و قرنهای قبل آغاز شده است. صدرالمتألهین در یکی از گفتارهای خود برزخ را مرحله حضور قیامت در محدوده وجودی هر کس و رستاخیز عام را مرحله ظهور همگانی آن می شمارد () اما این نیز موجب تفاوت ماهوی نمی گردد زیرا تفاوت ماهوی پیرو مقام ثبوت و حضور است و نه بروز و اثبات، و چون قیامت واقعی برای هر نفسی با لحظه رهایی او از قید تن تحقق می یابد، چنانکه در روایت آمده () و صدرالمتألهین نیز بدان استناد کرده، دیگر نقش ویژه واقعی و عینی خاصی برای رستاخیز عام باقی نمی ماند. گفتنی است که آنچه مورد سؤال و جستجو است تبیین عقلانی نقش قیامت کبری نسبت به تک تک افراد، در طرح صدرالمتألهین است و گر نه روشن است که بر اساس متون دینی این مرحله شامل ویژگیهایی عمومی است که با وضعیت عمومی پیش از خودش آشکارا تفاوت دارد. بعلاوه، آنچه بر اساس حرکت جوهری تک تک انسانها و دیگر هستیهای طبیعی صورت می گیرد علاوه بر اینکه نیاز به وقت عمومی واحدی ندارد، آنگونه که در قرآن کریم تعبیر شده «مانند یک چشم برهم زدن یا نزدیکتر از آن» () نیز نمی باشد. حرکت جوهری هر کس و مقاطع انقلابی آن که منتهی به تبدیل ماهیت می گردد علاوه بر اینکه طبق توضیحات گذشته مخصوص به خود اوست تدریجی نیز هست و گر نه حرکت نخواهد بود، اما قیامت در قرآن بصورت یک انقلاب عمومی تصویر شده است.

۸- در پاره ای از گفتارهای صدرالمتألهین که در آنها بر تأثیر شگرف قوه تخیل تأکید شده به حشر حیواناتی که برخوردار از تخیل هستند نیز اشاره شده است و یکی از این موارد را در همین مقاله ملاحظه کردیم. () البته این که حیوانات هم محشور می شوند از یک طرف مفاد یکی از آیات قرآن است () و از طرف دیگر در نظریه حشر عام که صدرالمتألهین در رساله الحشر مطرح کرده و در کلیت خود ارزشمند است می گنجد، اما این مطلب که تخیل پاره ای از حیوانات در اینجا نقشی داشته باشد قابل تأمل است زیرا اولاً معلوم نیست وجود این تخیل بخصوص با ویژگیهای تخیل انسانی به کدام دلیل و برای کدام حیوان نزد مؤلف ثابت شده است. ثانیاً غایت تخیل انسان این است که بدن اخروی می آفریند و با آن به ثواب یا عقاب می رسد و حساب و کتاب اعمال خود را روشن و تصفیه می کند اما اینکه حیوان می خواهد با این تخیل در حشر چه کند، روشن نیست.

الف) تذکر

استاد سید جلال الدین آشتیانی در مقدمه مفصلی که بر کتاب المبدأ و المعاد نوشته اند پس از اینکه مدعای صدرالمتألهین مبنی بر اعاده عین بدن عنصری مدفون در طبیعت و اصرار وی بر منع تأویل آیات معاد را از شرح هدایه اثیرییه نقل می کنند متذکر می شوند که این مدعا و آن اصرار با مبانی فلسفی ملاصدرا که ذیل مقدمات و اصول مفصل [بویژه در باب تجرد و خیال و نقش اخروی آن] بیان کرده سازش ندارد و سپس می پرسند «آیا در این مسئله متحیر بوده است؟، آیا تقیه از ابناء عصر خود نموده است؟» ()

استاد محمد رضا حکیمی پس از نقل این فراز از مقدمه المبدأ و المعاد می نویسد: نظر اینجانب این است که جناب صدرالمتألهین تقیه نکرده تحیر نیز درخور شأن فیلسوفی از رده ملاصدرا ... نیست. پس چیست؟ بهتر از همه گرایش به نتیجه ای است که با برابر نهد آثار مختلف و اظهارات متفاوت فیلسوف می توان به آن رسید و آن نتیجه این است که ایشان در موضوع بسیار مهم معاد جسمانی دو ایستار اتخاذ کرده و دو موضعگیری داشته است، ایستاری و موضعی فلسفی و ایستاری و موضعی وحیانی ... در ایستار وحیانی ... افکار را به حقیقت معاد قرآنی از موضع یک فیلسوف توجه داده ...

و از تأویل آیات و اخبار معادیه منع کرده ... فیلسوف فاضل مسلمان ... پس از کوششی پردامنه در قلمرو بحث‌های نظری و اقامه ادله و اصول فلسفی _ عرفانی، به حقایق وحی رومی می‌آورد ... و نشان می‌دهد که با تحفظ بر ارزش‌های فلسفه و بحث نظری ... باید در اینگونه مسائل که به تصریح همه بزرگان عقلگرا، عقل از درک خصوصیات آن ناتوان است، به آفاق فروغ گسترده‌تری روی آورد ... و این حرکت در ذات خود یک حرکت تکاملی است، حرکت از داده‌های عقل و کشف جزوی بشری (فلسفه _ عرفان) بسوی عقل و کشف کلی الهی و حیانی. درباره ایستار نخست سخن گفتیم که باید همواره مورد تقدیر باشد و اکنون یادآوری می‌کنیم که ایستار دوم _ پس از ایستار نخست _ اهمیت بسیار بسیار بیشتری دارد و باید به آن هرچه بیشتر توجه شود و مورد تقریری گران قرار گیرد ... و البته این چگونگی باید برای فلسفه دانان و فلسفه خوانان و متفکران فلسفی ما سرمشقی بس گران باشد که همواره برای عقلانی فهمیدن وحی بکوشند، نه الزاماً فلسفی فهمیدن آن، و عقلانی فهمیدن را منحصر در فلسفی فهمیدن نکنند. (...)

نقد

(ب)

هنظر نگارنده این سطور اولاً شگفتی و پرسش استاد آشتیانی کاملاً بمورد بوده و توجیه استاد حکیمی درخور انتقاد است؛ ثانیاً شیوه‌ای که در ذیل سخن پیشنهاد کرده و خواسته اند که متفکران فلسفی ما «عقلی فهمیدن» را منحصر در «فلسفی فهمیدن» نکنند و عنداللزوم از «تعقل فلسفی» به «تعقل و حیانی» روی بیاورند، بر فرض که مفهوم قابل پذیرشی داشته باشد، در اینجا کارساز نبوده و تحقیق فلسفی _ قرآنی صدر المتألهین در باب معاد جسمانی نمی‌تواند سرمشقی برای این رفتار باشد. دلیل هر دو قسمت مدعا این است که هنگامی چنان می‌توان گفت که صدر المتألهین برآستی دو رویکرد آگاهانه و دو ایستار و موضعگیری جداگانه در باره معاد داشته و خود متوجه و معترف باشد به اینکه اولاً این دو با هم نمی‌سازند و ثانیاً لازم است بر سر این دو راهی از رویکرد عقلانی _ فلسفی به رویکردی که عقلانی _ و حیانی است عدول نمود و خود برآستی چنین مسیری را پیموده باشد، در حالیکه وی نه تنها به ناسازگاری این دو نگرش با یکدیگر اشاره نکرده بلکه چنان وانمود کرده که به هر دو در عرض یکدیگر معتقد است و بهمین دلیل در غالب آثاری که در این زمینه فراهم آورده هر دو مطلب را در کنار یکدیگر بیان کرده، در تفسیر سوره یس که یک اثر قرآنی است اصول فلسفی منتهی به تجرد و خلاقیت خیال را آورده و در المبدأ و المعاد که یک اثر فلسفی است از نفی تأویل آیات صحبت کرده، هر دو پیشنهاد را از آرای انحصاری خود شمرده و با ادای هر یک، فرد یا افرادی را به باد انتقاد گرفته است. چنین رفتاری از آن کس که دو «ایستار» جداگانه دارد و با عنایت به ناسازگاری آن دو با هم، بر تقدم یکی بر دیگری تأکید می‌ورزد انتظار نمی‌رود و چنین تفسیری در حق او، باصطلاح طلاب علوم دینی، «تفسیر بمالایرضی صاحبه» است، و این تفسیر در واقع، منهای قسمت اخیرش که به تقدم و تأخر دو دیدگاه مربوط است، در تاریخ فلسفه اسلامی بیشتر با شیوه بحث ابن سینا درباره معاد جسمانی مناسبت دارد که گفتارش را در همین مقاله به حکایت خود صدر المتألهین، همراه با طعن و نقد ملاحظه کردیم. بعلاوه می‌توان جداگانه، بطور کلی و با قطع نظر از مسئله معاد، پرسید: سخنانی از این قبیل که: «عقلانی فهمیدن اعم از فلسفی فهمیدن است» و «ما دو نوع عقلانیت داریم: و حیانی و فلسفی» و «این دو مساوی یکدیگر نیستند» و «لازم است در اینگونه موارد به نوع نخست روی آوریم و به تقدم آن نیز معترف باشیم» ... چه حاصلی می‌تواند داشته باشد؟ بهرحال، واقعیت این است که در اینگونه موارد چون عقل بشری از حل مسئله ناتوان است بناچار مفاد ظاهر وحی را از روی تعبد می‌پذیرد. مبنای این پذیرش البته ممکن است خود، عقلانی باشد ولی هرچه هست عقلی است که صبغه کلامی دارد و یک فیلسوف محض بسادگی در مقابل آن سر فرود نمی‌آورد. در نتیجه، آنچه در مسئله‌ای مثل معاد جسمانی، ذیل این مبنای کلی، دست ما را می‌گیرد این است که چون عقل ما نتوانسته خود را با ظاهر شرع تطبیق بدهد با این مجوز کلی که «وحی نیز تراوش

عقل برتر است» از آنچه خود دریافته می‌گذرد و مقتضای وحی را بطور سربسته و راز نگشوده می‌پذیرد. این، بمعنی تبیین عقلانی مسئله نیست، زیرا تبیین عقلانی از ویژگیهای عمومیت و دوام برخوردار است و اختصاص به اهل ایمان ندارد؛ این، يك راه حل ماورایی و مقطعی و غیر منحصر به يك مسئله خاص است که شخص مؤمن به وحی را بطور موقت از سرگردانی نجات می‌بخشد و در عین حال، با «تبیین عقلانی» هر مسئله خاصی فاصله بسیار دارد.