

تفکیک گروی صدرا

تفکیک نگری به صدرا

□ دکتر محمدرضا ارشادی نیا

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد

کلید واژه:

تفکیک‌گرایی؛

نظریه تفکیک؛

معاد مثالی؛

معاد جسمانی؛

ایستار (موضوع) فلسفی؛

معاد عنصری؛

متکلمین؛

ایستار (موضوع) وحیانی؛

نفس؛

حکمت متعالیه؛

چکیده

این مقاله، نقدی است بر مقاله «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» و در حقیقت مبتنی است بر نفی دیدگاه تفکیک‌گرایانه منتسب به ملاصدرا.

تفکیک دو ایستار فلسفی و ایستار وحیانی درباره معاد جسمانی در آراء ملاصدرا، که اولی صرفاً مبتنی بر اصول فلسفی و دومی، متخذ از وحی و با اقتدا به شیوه متکلمین یعنی استناد به ظواهر است، اساساً برخاسته از عدم تعمق در آثار این حکیم می‌باشد. حکمت متعالیه، حکمتی است مبتنی بر وحی، نه بر طبق نظر تفکیک‌اندیشان، گذار از فلسفه به وحی.

منظور از معاد جسمانی در آراء ملاصدرا، معاد عنصری معتقد متکلمین که ناشی از جمود بر مادیگری در باب آخرت و رأی به مادیت نفوس است، نیست بلکه اصولاً منظور از معاد در لسان شرع نیز ضرورتاً معاد عنصری، بعینه نیست در نتیجه، تحمیل چنین رأیی بعنوان رأی شرع بر معاد جسمانی ملاصدرا نیز بالتبع، کاری است ناصواب؛ آنچه ضرورت دین بر آن منعقد است، اصل معاد جسمانی است و نه کیفیت جسم اخروی، خصوصاً با توجه به اینکه جسمانیت اعم از عنصریت بوده و بعلاوه اصولاً دنیا و آخرت از لحاظ نحوه و نشئه وجودی، تفاوت جوهری با هم دارند. از نظر ملاصدرا، جهان آخرت، عالم ابداع است و آنچه ملاک تشخیص و هویت بدن دنیوی و بدن اخروی است و عینیت اجزاء و اعضاء، منوط به آن می‌باشد، نفس است. پس بدن اخروی با انشاء نفس و یا واهب الصور بنحوی لطیف‌تر و مصفا‌تر، بنحو ابداعی در عالم ابداع وجود می‌یابد نه با همان تعینات طبیعی و دنیوی.

مقدمه:

مقاله «معاد جسمانی در حکمت متعالیه»^۱ کوششی است وافر تا نظریه تفکیک و تمایز بین وحی و فلسفه، سایه خود را بر حکمت متعالیه بسط دهد. تمام اهتمام مقاله معطوف به این است که تفکیک‌گرایی صدرا را در خصوص مسئله «معاد جسمانی» بعنوان مصداق بارز، اثبات نماید و سپس آن را به همه آراء صدرا سرایت دهد و از این رهگذر، تمام مکاتب فلسفه اسلامی و از جمله حکمت متعالیه را از ثمر دهی در حوزه ایمان و اعتقاد دینی عقیم بدانند در سراسر نوشتار سعی و همت مصروف این مطلب شده است که موضوع فلسفی به هر کجا بینجامد به موضع دینی واصل نمی‌شود. نمونه ارائه شده، دو انگاری برای صدرا در باب معاد جسمانی می‌باشد.

نگارنده محترم در تعلق خود از معاد جسمانی صدرا بی دو موضع کاملاً متمایز و متباین بنام ایستار فلسفی و ایستار وحیانی برای صدرالمآلهین تدارک دیده

۱- حکیمی، محمدرضا، معاد جسمانی در حکمت متعالیه - خردنامه صدرا شماره ۱۴، ۱۳، پائیز و زمستان ۱۳۷۷ و شماره ۱۵ بهار ۱۳۷۸ نیز خردجاودان (جشن نامه استاد سیدجلال الدین آشتیانی بکوشش علی اصغر محمد خانی، حسن سید عرب، تهران ۱۳۷۷، نشر و پژوهش فرزاد).

است. موضع اول را صرفاً با ابتننا بر اصول فلسفی صدرایی بدون هماهنگی با نظر وحی موجه می‌داند، بر اساس این اعتقاد که این اصول برای تصویر معاد جسمانی منظور وحی، نارسا می‌باشد. پس از این، موضع دوم که معاد جسمانی عنصری است و متکلمین با استناد به «ظواهر» از آن جانبداری می‌کنند بعنوان نظریه قاطع وحی بر نظریات صدرا تحمیل شده است. برای نمایاندن صدق مدعا، بجستجوی شواهد پراکنده در آثار صدرا کوشش شده و ملازماتی سؤال برانگیز و مبهم بر صریح سخن صدرا مترتب گشته، و با قوع و انبیب، شاهکاری ماهرانه در این باب شکل گرفته است. بانگیزه کاوش بیشتر مقاصد مسأله مزبور و جلوگیری از تحریف فلسفه متعالی صدرایی، تأملی حقیقت جویانه در سراسر نوشتار ضروری به نظر می‌آید. در اینباره ما با دو مسئله روبرو هستیم: ۱- آیا معاد جسمانی مبتنی بر اصول صدرایی، همان موضع وحیانی از معاد جسمانی است؟ برای بررسی این مسئله مجالی دیگر لازم است و ما به این مسئله نخواهیم پرداخت.

۲- مسئله دوم این است که آیا صدرا خود چگونه می‌اندیشیده است؟ آیا چنانچه مقاله، مدعی است صدرا آگاهانه دارای موضع‌گیری دوگانه است، موضع فلسفی و موضع وحیانی؟ آیا صدرا از اصول خود (که در سراسر کتب متعددش به تشبید و تحکیم آنها پرداخته و همه عمر خویش را مصروف حراست از آنها نموده و رنج طرد و تبعید را بجان خریده است) دست شسته و به موضع

*** مقاله «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» کوششی است وافر تا نظریه تفکیک و تمایز بین وحی و فلسفه، سایه خود را بر حکمت متعالیه بسط دهد. تمام اهتمام مقاله معطوف به این است که تفکیک گزایی صدرا را در خصوص مسئله «معاد جسمانی» بعنوان مصداق بارز، اثبات نماید و سپس آن را به همه آراء صدرا سرایت دهد و از این رهگذر، تمام مکاتب فلسفه اسلامی و از جمله حکمت متعالیه را از ثمر دهی در حوزه ایمان و اعتقاد دینی عقیم بداند.**

کلامی و پذیرش مبادی و مبانی متکلمین ناچار شده و درباره معاد جسمانی به معاد عنصری رأی نهایی صادر نموده است؟ نگارنده محترم با پیشفرض «تفکیک گرایانه» به پرسش اول پاسخ منفی می‌دهد و موضع فلسفی را قهراً مغایر با موضع دینی می‌داند و به پرسش دوم پاسخ مثبت می‌دهد و با تقطیع و التقاط از آثار مختلف صدرایی و تأیید جویی از اظهارات کلی صدرا و سایر فیلسوفان در صدد اعطای جزمیت به مطلب است. اما نگاه تحقیق، مطلبی دیگر را فراروی نهاده و پاسخ قاطعاً منفی را ارائه می‌دهد. همراه عنوانهای مقاله مزبور، آنها را یادآور می‌شویم و مواضع خلط و وهن را تذکر می‌دهیم:

۱- معاد جسمانی:

منظور نگارنده از این عنوان، مطلوب عموم متکلمین و عوام از معاد است. پس از این، نگارنده بصراحت معاد عوام را همان معاد عنصری می‌داند و از این راه برای مدعای خویش مددجویی نیز می‌نماید. مضاف بر آن، ادعای «ضرورت دین» و «ادله عقلی محض» را نیز پشتوانه قرار می‌دهد که معاد جسمانی برای بدن عنصری دارای مقدار و ماده در آخرت روی می‌دهد. ایشان سه نکته را برای توضیح منظور خویش خاطر نشان نموده‌اند:

یک: هنگامیکه می‌گوییم معاد جسمانی مقصود بازگشت انسان دنیوی است به جهان اخروی با همین ویژگیهای اصلی و تعیین دنیوی و عنصری. دو: در این دیدگاه، تعبیر معاد جسمانی برای تأکید بر حضور بدن اسطقسی است در معاد... سه: هنگامیکه می‌گوییم اثبات معاد جسمانی، در حوزه فکر و فرهنگ و اندیشه و ایمان اسلامی مقصود معادی است که قرآن کریم بیان داشته و بر آن تأکید کرده است...

بر همین نکات است که این مطلب تفریح شده است: این معاد به ضرورت دین و بنا بر ادله عقلی محض... برای بدن عنصری است که دارای مقدار و ماده است، نه تنها بدن مثالی فاقد جرم.

درباره مطالب فوق این نکات قابل ملاحظه‌اند:

۱- این تصویر از معاد جسمانی همان تصویری است که متکلمین اشعری بسختی از آن جانبداری نموده‌اند. آنها با مبادی خاص خویش از جمله مادیت و عدم تجرد نفس انسان و نیز مادیت همه عوالم هستی بویژه جهان آخرت و... معاد را بمعنای برگشت عناصر طبیعی دنیوی به جهان

مادی دیگر که امتداد دنیاست، تعبیر نموده‌اند. بزرگان تفکیک اندیش که مبادی همسو با متکلمین اشعری دارند رهیافتهای آنان را صریح دین تلقی می‌نمایند و هر رأی دیگری را در سویه مقابل قرار می‌دهند.

نظریه معاد، پیشاپیش، نیازمند مبادی خاصی است که باید مستدل و متقن بررسی گردد. اهم این مبادی، مبادی انسانشناختی و معرفت نفس، مبادی هستی شناختی و شناخت عوالم کلی وجود است. بدون تثبیت این مبادی و احراز انطباق (و یا حداقل عدم تعارض) آنها با وحی، سخنگویی از جانب وحی با آن جزیمیتی که متکلمین و از جمله نگارنده محترم اظهار نموده‌اند، مقرون به صواب نخواهد بود.^۲

۲- بدون شک، منظور از معاد جسمانی در حوزه فرهنگ اسلامی همان معادی است که قرآن کریم اثبات نموده است و البته همه متفکرین مسلمان درصدد هستند به مراد قرآن کریم دست یابند و اندیشه خود را در این حوزه سامان دهند. اما آیا صرف ادعای همخوانی نظریاتشان با قرآن، کافی است تا خوشباورانه نظر آنان را صائب بدانیم؟ نگارنده محترم صرفاً با چنین ادعایی متوقع است دیگران نیز نظر مبارک وی را صریح قرآن بدانند، بویژه که با ضرس قاطع، ادعای ضرورت دین را بر سنگینی مطلب افزوده‌اند. البته این مطلب در بین متکلمین، دارای پیشینه‌ای تکراری و متداول است؛ آنان بر فهم خود از ظواهر دینی (محکم و متشابه) مهر ضرورت دین می‌نهند و خاطر خویش را از چون و چراهای بسیار مخاطبین، آسوده می‌نمایند. نگارنده محترم با پیروی از این شیوه برای مدعای خویش ادعای ضرورت نموده است. البته آنچه ضرورت دین بر آن منعقد است اصل معاد جسمانی است، اما ادعای ضرورت درباره کیفیت جسم اخروی به خوش‌باوری نگارنده محترم، قابل اقامه نیست تا از جسم و جسمانیت، عنصر طبیعی مواد مراد باشد و معاد جسمانی، فقط و فقط بر معاد عنصری منطبق گردد.

۳- ادعا شده است که ادله عقلی محض بر معاد عنصری قائم است و بدن عنصری دارای مقدار و ماده، به معاد وارد می‌شود، این ادعا با مشکلات اساسی روبروست، آن ادله کدام است؟ «عقلی. محض» چه مفهومی دارد؟ آیا استحاله‌هایی که در برابر رأی به «عود بدن با تعین و کمیت دنیوی» وجود دارد نیازمند پاسخ نیست؟ آیا باید به پیشفرضها و اصول موضوعه در اثبات

معاد عنصری اکتفا نمود و در خلأ استدلال و برهان، ادعای ضرورت را کارساز دانست؟

۲- صدرالمتألهین در دو ایستار

نگارنده معظّم برای صدرالمتألهین دو موقف متمایز قائل شده است و بر اثر رأی به تمایز و تفکیک بین فلسفه و وحی، صدرا را نیز تابع همین عقیده می‌داند. وی در موضع فلسفی، اصول صدرايي را یادآور شده و همه تلاش او را گامی به پیش تلقی می‌کند اما برای تبیین معاد جسمانی، آنها را ناکارآمد ارزیابی می‌نماید. جهت احتراز از طولانی شدن سخن، به تفصیل مطالب نمی‌پردازیم اما داوری ایشان در اینباره قابل توجه است:

در حرکت وسیع فلسفی برای اثبات معاد جسمانی با همه تلاشی که از سوی جناب صدرالمتألهین صورت پذیرفته و اصولی که تمهید یافته است، آنچه اثبات می‌شود بیش از معاد با جسم مثالی (نه عنصری) نیست. و اینگونه معاد برای فلسفه که تا آن روزگار به همین اندازه هم دست نیافته بود بسیار سودمند است و گامی به پیش است. لیکن برای تبیین محتوای هزار و چهارصد آیه و بیش از هزار حدیث که مفاد آنها، همه یا اغلب بصراحت، معاد جسمانی عنصری است کارساز نیست.

این نکات درباره گفتار فوق قابل توجه است:

۱- این مطلب، موجه است که هر کس در مبادی و رهیافتهای دیدگاهی کاوش نماید و سپس نتیجه برداشت خویش را از آن نظریه با عنوانی جامع اظهار نماید. چنانچه در سخنان فوق شاهد هستیم که معاد جسمانی اثبات شده در حکمت متعالیه، از سوی نگارنده، بمعاد «مثالی» موسوم شده است ولی اعمال نظر و مراجعه مکرر به آثار صدرا حکم می‌نماید که معاد مطلوب در حکمت متعالیه را در این عنوان تنگ و پُر ابهام و حتی خالی از محتوا محدود ننمائیم زیرا طرح صدرا چنان جامع است که به همه جهات مطلب نظر دارد و گستره مباحث را چنان پیش برده است که با نظر دیگری جز نظر حصر گرایانه به مطالب باید نگریست. نظر به مقامات مردم در فهم معاد، و نظر به حشر انواع مردم و انواع حشر و بسیاری از اصول و رهیافتهای در مکتب غنی

۲- ر.ک. ارشادی‌نیا، محمد رضا، نقد و بررسی نظریه تفکیک (رساله دکتری دانشگاه امام صادق (ع)، پاییز ۱۳۸۰).

صدرايي، راه را بر توجیه فوق مسدود می‌نماید.

۲- ذیل ادعا نیز به نوبه خود قابل تأمل است. نگارنده چنان با ادعای جامعیت وارد گود شده‌اند که هر کس به اجمال این سخن، بسنده کند گویا در بین آن هزار و چهارصد آیه و یا هزار حدیث، یک سخن متشابه وجود ندارد و گویا همه آن شمارگان برای فهم عوام مردم و در یک سطح نازل شده است و گویا صراحت آنها را فقط متکلمین و یا نگارنده محترم کشف کرده‌اند، و مقام رفیعی همانند صدرا که انس او با قرآن و روایت، بر آگاهان پوشیده نیست از صراحت آنها مطلع نبوده است. البته این تمهیدی است تا نگارنده محترم در ایستار دوم، صدرا را سهولت از مبادی و مبانی فلسفی خویش منزعز نموده و به پذیرش مبادی و رهیافتهای متکلمین، ناچار و به معاد عنصری منظور نگارنده، واصل بداند.

ایستار دوم: در اشراق تعالیم وحی

نگارنده برای نیل به مطلوب خویش ذیل عنوان فوق، عناوین دیگری ترتیب داده‌اند. ما طبق همان عناوین، نص مدعا و دلیل نگارنده را یادآور و روایی و رسایی آنها را محک خواهیم زد.

۱- توجه خاص به اهمیت معرفت معادی از دیدگاه قرآن

کریم و احادیث

فیلسوف بزرگ به عظمت آفاق قرآنی معاد جسمانی و احادیث تبیینی آنها بخوبی توجه کرده... از این رو می‌نگریم که در این امر مهم دو ایستار اتخاذ می‌کند؛ در ایستار نخست به آن حجم بزرگ از تلاش بحثی و فلسفی می‌پردازد و از فلسفه مشائی و اشراقی بسی پیشتر می‌آید و در ایستار دوم به آستانه معالم قرآنی و تعالیم فیاض نبوی روی می‌آورد... و در جهت طرح و حیانی معاد جسمانی حرکت می‌کند.

عبارتی از صدرا جهت توجه دادن به نقص کار پیشینیان در این موضوع نقل شده و توفیق صدرا در اثبات فلسفی معاد جسمانی رهین آگاهی او از اهمیت طرح مسئله معاد در تفکر دینی دانسته شده اما در راستای تأکید بر تباین وحی و فلسفه، به تأکید صدرا بر اقتباس از مشکات نبی خاتم صلی الله علیه و آله استشهاد گردیده است. چون چنین است لابد باید مفاد فلسفی معاد جسمانی با مفاد و حیانی آن متباین باشد. عبارت مورد استفاده این است: فاکثر الفلاسفة و ان بلغوا جهدهم فی الاحوال

*** متکلمین اشعری با مبادی خاص خویش از جمله مادیت و عدم تجرد نفس انسان و نیز مادیت همه عوالم هستی بویژه جهان آخرت و... معاد را بمعنای برگشت عناصر طبیعی دنیوی به جهان مادی دیگر که امتداد دنیاست، تعبیر نموده‌اند. بزرگان تفکیک اندیش که مبادی همسو با متکلمین اشعری دارند رهیافتهای آنان را صریح دین تلقی می‌نمایند و هر رأی دیگری را در سویه مقابل قرار می‌دهند.**

البدء من التوحید و التنزیه فی الذات والصفات...
لکنهم تصرّت انکارهم عن درک منازل المعاد و
مواقف الاشهاد لانهم لا یقتبسوا انوار الحکمة من
مشکاة هذا النبی الخاتم «علیه و علی آله الصلاة
الکبری».

بخوبی واضح است که تعبیه دو ایستار برای صدرا با استناد به این سخن تا چه اندازه از ساحت تحقیق دور است. تأکید بر پیروی از وحی هیچگاه بمعنای تباین و تضاد اصول فلسفی و عقلانی با آن نیست تا بتوان از آن، ثمره تضاد معاد جسمانی صدرايي را با معاد جسمانی و حیانی استنتاج نمود.

در این عبارت هیچ تصریح و حتی ایما و اشاره‌ای به معاد عنصری نشده است تا بتوان انتقاد صدرا بر فلاسفه پیشین را بخاطر عدم وصول آنها به معاد عنصری دانست. آنچه صدرا بعنوان نقص کار فلاسفه پیشین خاطر نشان می‌سازد استقلال طلبی آنها در قبال وحی است و بویژه فیلسوفان مسلمانی که حوزه تعقل و فلسفه خویش را با معارف دینی مرز نهاده‌اند و از این رهگذر نتوانسته‌اند به معاد جسمانی راه پیدا کنند و با عقل مستمد از وحی، آن را برهانی و مدلل سازند.

صدرا در فرصتهای متعدد به همگرایی وحی و فلسفه تأکید می‌نماید و فلسفه‌هایی را که از این همگرایی بدور هستند مورد نکوهش قرار می‌دهد و این خلاف برداشتی است که نگارنده محترم از سخن صدرا دارد؛ مضاف بر این، نکوهش صدرا از سایر فیلسوفان، اگر مقصور در بحث معاد شود باین معنا نیست که آنها نتوانسته‌اند به معاد عنصری دست یابند پس شایسته تخطئه هستند، بلکه

صراحتاً صدرا آنها را بخاطر اینکه به وحی توجه نکرده‌اند و از وصول به معاد جسمانی عاجز مانده‌اند مورد انکار قرار داده است و البته جسمانیت، اعم از عنصریت است و مطلوب نگارنده محترم، عنصریت طبیعی معاد است و استدلال از اعم بر اخص خود، مغالطه‌ای بیش نیست.

بنابراین در دو مرحله، نگارنده محترم از اعم به اخص استدلال می‌نماید: اول آنکه از طریق تأکید بر پیروی از وحی به پیروی از

شیوه کلامی تأکید می‌نماید و دوم آنکه از اثبات معاد جسمانی در فلسفه صدرایی به جسم عنصری نقب زده است، در حالیکه ادنی ملاسه و کمترین ملازمه در سخنان صدرا در این موارد وجود ندارد و نیز کمترین هزینه‌ای مصروف نشده است که معاد عنصری، مصداق منحصر برای پیروی از شریعت محسوب گردد.

۲- بسوی آفاق «مطالع تنزیل»

نگرش ژرف و صادقانه و هم حکیمانه صدرالمتألهین به موضوع معاد جسمانی، او را به ضرورت گذار از ایستار نخست (داده‌های عقل فلسفی) و روی آوری به ایستار دوم (پرتوگیری از عقل کلی و حیانی و قرار دادن عقل جزوی بشری در تشعشع آفاق وحی ربانی) سوق می‌دهد و آیا از فیلسوف اسلامی و آشنا با قرآن کریم و علوم اهل قرآن این جهش زیبا و در خور و شکوهمند، بعید می‌نماید؟

در این سخن نه استدلال موجهی مشاهده می‌شود و نه استدلال معتبری، صرفاً تأکید و تکرار اصل مدعاست که بتعبیر ادبی و حماسی! به مخاطب، گرانی پذیرش را هموار می‌نماید. صدرالمتألهین با تأکید بر همه مطالب مشارالیها فلسفه خویش را باز می‌جوید نه اینکه فلسفه خویش را وا نهد. چشم تفکیک بین است که موضع دوم برای صدرا تدارک دیده است. پیشفرض تفکیک انگاری در مدعای فوق بخوبی مشهود است و جوهر سخن در پی القای این مطلب است که آشنا به سخن و موضع وحی،

● **تفسیری معاد، پیشاپیش، نیازمند مبادی خاصی است که باید مستدل و متقن بررسی گردد. اهم این مبادی، مبادی انسانشناختی و معرفت‌نفسی، مبادی هستی‌شناختی و شناخت عوالم کلی وجود است. بدون تثبیت این مبادی و احراز انطباق (و یا حداقل عدم تعارض) آنها با وحی، سخنگویی از جانب وحی با آن جزیمتی که متکلمین و از جمله نگارنده محترم اظهار نموده‌اند، مقرون به صواب نخواهد بود.**

قطعاً از مبانی فلسفی کناره می‌گیرد، چیزی که با عبارت پردازی، اینگونه توصیف شده است: «خرامش شکسوهندانه از عرصه حکمت متعالیه بسوی آفاق فوق تعالی مطالع تنزیل». اگر چه برای نا آشنایان به تفکر عمیق و جامع صدرایی این اظهارات طرب‌انگیز است اما آگاهان، بنا و مبنای این مطالب را نقش بر آب می‌بینند.

چنانچه تذکر دادیم مبنای

تفکیک انگاران، رأی به تباین کلی بین وحی و فلسفه است و با این پیشفرض سعی می‌کنند تمام رهاوردهای مثبت فلسفی را بمعنای وانهادن فلسفه بدانند و بر آن، «ایستار دوم» بنا کنند. اگر این مطلب برای همه فلسفه‌ها کمترین باور را در مخاطب ایجاد کند اما در فلسفه متعالی صدرایی، کمترین میزان صدق را نمی‌یابد. تعالی فلسفه صدرایی در همگرایی آن با وحی نهفته است و فاصله گرفتن آن از فلسفه عامیانه، بر اثر فاصله آن از گرایشهای ظاهر گرایانه متکلمین است و اینک چگونه می‌توان باور نمود عظمت و تعالی فلسفه صدرا در اینستکه به مبادی و رهیافتهای متکلمین منتهی می‌شود و از جمله به معاد عنصری می‌گراید؟ و البته این مطالب و دعاوی با هر رنگ و لعاب درباره عظمت صدرالمتألهین بسیار مستبعد و مستنکر است. بالاخره در قبال این ادعای گران که صدرا، ایستار مغایر با مواضع فلسفی خویش انتخاب نموده و به موضع متکلمین اشعری گرائیده است، نگارنده محترم هیچ مطلب قابل قبولی جز خطابیات کلی ارائه نفرموده است.

۳- طرح قرآنی معاد جسمانی

فیلسوف ما به ضرورت حرکت بسوی طرح و حیانی معاد جسمانی، در راستای تطابق تام با معاد قرآنی، پیش از صاحب نظران دیگر پی‌برده است و به اتخاذ ایستار دوم خویش روی آورده است. در تأیید مدعای فوق، این عبارت از شرح هدایة اثیریة انتخاب شده است:

ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متضافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل كقوله تعالى: من يحيى العظام و هي رميم... امر ممكن غير مستحيل. متفرغ بر عبارت فوق این مطلب اظهار شده است: بدینگونه فیلسوف ما در اینجا بصراحت تمام معاد جسمانی عنصری را واجب التصدیق می داند و نصوص آیات و اخبار متضافره را دال بر همین معاد می شمارد.

چنانچه مشهود است در عبارت صدرا، تعبیر «معاد عنصری» وجود ندارد و البته تعبیر «مثلیت» می تواند مانع بزرگی برای رأی به عود روح به بدن عنصری باشد زیرا قائلین به معاد عنصری قائل به عینیت ذرات و اجزاء بدن اخروی و دنیوی هستند نه مثلیت.

از این مناقشه که بگذریم می توان در این سخنان ملاصدرا شواهدی بر انطباق معاد جسمانی بر معاد عنصری یافت مثلاً این تعبیر که بدن اخروی مخلوق از سنخ بدن دنیوی است و یا با حصول مزاج دوباره بطور دفعی، نفس به آن تعلق می گیرد، اما اگر در عبارت ملاصدرا امعان شود نکاتی وجود دارد که تفاوت رأی را با معاد عنصری مطلوب متکلمین و از جمله نگارنده محترم حفظ خواهد نمود. از جمله ملاصدرا تعبیر «مخلوق» و خلقت دوباره را برای بدن اخروی بکار برده اند که این با عود ناسازگار است. همچنین رأی به دفعی بودن خلقت دوباره و تعبیر غیریت بدن مخلوق با بدن دنیوی، مانع بزرگی برای استفاده معاد عنصری است که قائلین به آن، به عینیت عود ذرات دنیوی رأی داده اند و بر اثر همین غیریت است که ملاصدرا تشخص دو بدن و هویت آنها را منوط به نفس می داند که خود متکی بر مبانی صدرایی است. اما در نظر متکلمین قائل به مادیت نفوس، تشخص بدن جسمانی، به جسم دیگری بنام روح منوط نمی شود و از همین جمله اند تفکیک اندیشان که قائل به مادیت نفوس هستند و بر اثر اشتراک در مبنا، هر دو گروه به معاد عنصری گرویده اند.

اگر از همه این مطالب چشم پوشی شود و جزم انگاری مانع فهم صحیح مطلب نگردد باید دآوری استاد آشتیانی را درباره موضع صدرا در شرح هدایة اثیریة مقرون به

صواب دانست که ملاصدرا در این کتاب بر طبق نظر مصنف کتاب، مشی فرموده اند و در صدد بیان رأی خاص خویش و یا جرح و نقد آراء صاحب کتاب نبوده اند.^۳ بر این مطلب شواهد قوی در این کتاب موجود است و همچنین نکاتی وجود دارد که رأی صدرایی در آنها لایح است و یا آشکارا به نظریات صدرایی منتهی می شود. یک نمونه در اینباره، بسنده بنظر می آید: ملاصدرا در قبال کسانی که قائل به معاد روحانی هستند و ظواهر مربوط به معاد جسمانی را واجب التأویل دانسته اند بسختی مقاومت نشان داده و البته با شیوه نگارش خود در این شرح، با خونسردی خاصی عباراتی را آورده که با نظر خود او درباره معاد جسمانی کاملاً هماهنگ است:

نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني و اللذات و الآلام العقلية و كذا اكثر ظواهر القرآن على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام و الاشباح من الانواع يوجد نظائرها على وجه الطف و اصفى في عالم الابداع لكان حقاً لا ريب فيه و لا اعتداد بمن ينفيه^۴.

از همین عبارت می توان بخوبی نسبت بدن اخروی به بدن دنیوی را فهمید. اگر جهان آخرت، عالم ابداع است پس بدن اخروی هم ابداعی است و با انشاء نفس و یا واهب الصور ابداع می گردد. پس بدن دنیوی لطیف تر و مصفا تر در عالم ابداع وجود می یابد نه با همان تعینات طبیعی و دنیوی.

نمونه دیگری که میبانی و نظر صدرا درباره معاد جسمانی در آن مضمّن است این عبارت است که به فاعلیت نفس در انشاء صور و از جمله بدن اخروی دلالت زیبا دارد:

ثم اعلم ان النفس تصير في حال رجوعها الى ذاتها من هذا العالم ادراكها للأشياء عين قدرتها عليها...^۵

تأکید طرح قرآنی معاد جسمانی

نگارنده با این عنوان، به جمع آوری قرائن در آثار

۳- آشتیانی، سیدجلال الدین، مقدمه بر المبدأ و المعاد، ص ۴۸.
 ۴- صدرالمآلهین شیرازی، شرح هدایة اثیریة (بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ.ق) ص ۴۴۷.
 ۵- همان، ص ۴۴۴.

مختلف صدرا پرداخته است و در دو بخش این آثار را تقسیم کرده و به آنها استشهاد نموده است، یکی آثار تفسیری و دیگری سایر کتب.

الف: تفاسیر: از بین تفاسیر مختلف، نگارنده بیش از همه، این عبارت را از تفسیر سوره یس، وافی به مقصود خویش دیده‌اند:

واياك ان تستشرف الاطلاع عليها من غير جهة الخير والايمان بالغيب بان تريد ان تعلمها بعقلك المزخرف و دليلك المزيّف فتكون كالأكمه الذي يريد ان يعلم الالوان بدوّه اوشمه او سمعه او لمسه وهذا عين الجحود والانكار لوجود الالوان فكذلك الطمع في ادراك احوال الاخرة بعلم الاستدلال و صنعة الكلام عين الجحود والانكار لها، فمن اراد ان يعرف القيامة بقطاته المعروفة وعقله المشهور فقد جحدتها و هو لا يشعر.

از کجای این عبارت می‌توان دلالت و یا ایما و اشاره‌ای بر معاد عنصری یافت؟ الله اعلم، گویا نگارنده محترم چنان به معاد عنصری دل مشغول است که صرف سخن از معاد و یا پیروی از وحی و قرآن را به تبادر ذهنی خویش به معاد عنصری منصرف می‌داند و پسوند عنصریت را برای معاد، بلا اختیار و بلا وجه، مدلل و موجه می‌پندارد. این عبارت بصراحت، نه دلالت بر معاد عنصری دارد و نه بر دست شستن ملاصدرا از موضع فلسفی خویش، اگر چه ملاصدرا در این عبارت نفی شیوه متکلمین را در راهیابی به امور آخرت تخطئه می‌نماید و این بهترین دلیل است که معاد عنصری مورد دریافت

متکلمین نیز از همان رد و انکار برخوردار باشد. اما بر خلاف اینهمه صراحت، نگارنده محترم، مقبولیت نظر آنان را برای ملاصدرا، به مخاطب القا می‌نماید. آیا عقیم دانستن صنعت کلام درباره امور آخرت بمعنای همسانی نظریات متکلمین با نظر قرآن کریم و بالتبع، پذیرش بیچون و چرای نظریات آنان می‌باشد؟! چقدر التیام این دو مطلب مناقض، نیاز به هزینه دارد که نگارنده محترم در قبال آن با نقل یک عبارت، خود را در آستانه

استدلال و یا تأیید واضح، پیروز احساس می‌نماید، آن هم عبارتی که بصراحت بر نقیض مطلوب دلالت دارد.

ب: تأکید طرح قرآنی معاد جسمانی در کتابهای دیگر:

در پاره‌ای دیگر از کتابهای مهم خویش نیز مطالبی آورده است که می‌تواند تأییدهای قوی برای ایستار دوم وی باشد.

نگارنده، سه کتاب رامورد استشهاد گزینشی خود قرار می‌دهد که عبارتند از، المبدأ و المعاد، مفاتیح الغیب و اسرار الایات. اندک تأمل در دعاوی نگارنده و کیفیت استدلال و استناد، اعجاب و تحسین را بر می‌انگیزد که چگونه می‌شود از مطالب صدرا اینگونه التقاط آمیز، ثمره مخالف چید؟!

یک - المیءة و المعاد:

نگارنده، رأی نهایی ملاصدرا را درباره معاد جسمانی در این کتاب، معاد عنصری می‌داند. شواهد وی عبارتست از اینکه صدرا تأویل را در باب ظواهر، مردود شمرده و بر صحت اعتقاد مردم عامی درباره کیفیت معاد که همان معاد جسمانی عنصری است تأکید نموده است. از سوی دیگر لزوم تحصیل اعتقادات صحیح و تأکید ائمه (ع) بر این مطلب، مؤید این است که معاد عنصری مطلوب است. صریح عبارتی که برای نص در معاد عنصری گزینش شده این است:

فعلم مما ذکر ان وجود الجنة والنار وسائر احوال الاخرة على الوجه الذى يفهم الجمهور والعوام و يصل اليه افهام الانام حق مطابق للواقع يجب الاعتقاد به يقيناً و من انكر شيئاً منها فقد ركب شططا و كان امره فرطا.

نگارنده محترم با چشمپوشی از همه مطالب مبسوط صدرا درباره معاد در این کتاب ذی قیمت، به این تعبیر خوشایند رضایت خاطر دارد که فهم جمهور و عوام درباره معاد نباید مورد تخطئه قرار گیرد و چون فهم عوام بر معاد عنصری متمرکز است پس صدرا نیز به فهم عوام گرویده و ایستار دوم یعنی ایستار وحیانی تحقق یافته است. جالب توجه است که اگر چه صدرا نامی از معاد عنصری بمیان نیاورده اما بنظر نگارنده محترم،

حکیم ملاصدرا: نحوه وجود دنیا و آخرت در جوهر وجود با هم متفاوت است زیرا اگر آخرت از جوهر دنیا بود درست نبود که دنیا ویران گردد و آخرت باقی بماند پس این وجود چه از جهت ذات و چه از جهت جوهر با وجود آخرت فرق دارد... هیچ نسبتی بین این جهان و جهان آخرت بحسب وضع و مکان نیست.

معاد عوام همان معاد عنصری و مترادف با آن تلقی می‌شود. صرف این مطلب، قدح و نقیصه برای این نحوه برداشت و فهم معارف و حیانی است نه سبب مباهات، که مدعای آنان هماهنگ با فهم عوام است! آنچه صدرا در عبارت خویش به آن پرداخته، بر حسب دسته‌بندی مردم در فهم مرادات وحی است که هر کس را بر حسب درجه علمی خویش در فهم خود مصاب دانسته است، اما اقتصار و اکتفا بر هر مرتبه از درجات مادون برای کاملین، سبب منقصت و فرومایگی است. بهر صورت، حوصله مراجعه به این اثر ارزشمند با روحیه ژرف‌نگری و غیر سودجویانه، چنان تصویر زیبایی از فهم معاد در مقابل خواهد نهاد که هرگونه گزینش التقاطی از عبارات را بشدت نفی می‌کند. ما به نکاتی باختصار توجه می‌دهیم:

۱- صدرا در این کتاب به طرح جامع از معاد می‌پردازد: از یکسو، مردم را از حیث فهم معاد دسته‌بندی می‌نماید، از فهم عامی و متکلم گرفته تا فهم فیلسوف و عارف، و هر یک را بنویه خود از ارزش خاص خویش بهره‌مند می‌داند و اصول و مبانی هر یک را برای افق علمی خویش متناسب می‌شمارد و از سوی دیگر طبقات مختلف مردم را دارای حشر خاص و متناسب با خویش محسوب می‌نماید این خود بنتهایی با معاد جسمانی عنصری در اندیشه نگارنده، ناسازگار است مضاف بر اینکه با تحمیل معاد عنصری بر نظر صدرا بیشتر تناقض آمیز است.

۲- در افق عالیترو، ملاصدرا برای فهم امور اخروی و معاد، همه کس را مصاب نمی‌داند بلکه شرایطی را آورده است: «بل ادراکه یحتاج الی ولادة ثانية و نظرة مستأنفة و طور آخر من العقل»^۶. آیا فهم معاد عنصری نیازمند این هزینه است، آیا فهم عامیانه برای درک معاد عنصری کافی است و نیازمند برآمدن از این افق نیست؟ و صریحتر در تخطئه عوام این عبارت است: «ثم اعلم ان الاعتقاد فی المعاد علی هذا الوجه العامی جید للجهال و العوام و من لا ینظر فی حقیقة الامور ولا یعرف المبادئ الیقینیة ولا الغایات الطبیعیة الحقیقیة...»^۷.

۳- فهم معاد اگر چه ناچار برای برخی به تقلید روی می‌دهد اما کسیکه قدم راسخ در معارف الهیه ندارد به این مرتبه بسنده می‌نماید. در نظر صدرا راسخین در علم نباید به تقلید اکتفا نمایند. راهی که صدرالمتألهین برای این گروه توصیه می‌کند اینست که در کتب فلسفه مشائی و اشراقی، گمشده خود را بجویند و پس از آن که توشه

علمی مناسبی فراهم آوردند، به طریقه ویژه صدرایی روی آورند که در توصیف شیوه خود چنین فرموده است: «فان ما تیسر لنا بفضل الله و رحمته ما وصل الیه ممن اعرفه من شیعة المشائین و متأخریهم دون ائمتهم و متقدمیهم کارسطو و من سبقه»^۸.

آیا توصیه به اتخاذ مشرب صدرایی در فهم معاد بمعنای اینست که این شیوه بالاخره نسبت به وحی راه جداگانه‌ای اتخاذ خواهد کرد و صدرا آگاهانه، خود به راه دیگری خواهد رفت و سایرین را در «کوچه غلط» فرو گذار خواهد نمود؟

۴- در همین کتاب است که صدرالمتألهین بسختی، متکلمین و روش جدلی آنان را در فهم وحی مورد عتاب قرار می‌دهد و آنها را کسانی می‌داند که «لم یدخلوا البیوت من ابوابها»، و گفته‌های آنها را تدلیس و تلبیسی بیش نمی‌داند که در جهت منع مردم از وصول به کمال ابراز داشته‌اند^۹. اکنون آیا معقول است که درباره معاد جسمانی و مسئله‌ای با این اهمیت، فهم متکلمین را بر فهم خویش ترجیح دهد و معاد عنصری آنها را مطلوب وحی بداند؟

۵- آنچه بیش از همه بر تصور نگارنده محترم، خط بطلان می‌کشد مطلبی است که صدرالمتألهین پس از تشیید اصول هفتگانه فلسفی خویش بیان می‌کند. در اینجا بصراحت، هم معاد جسمانی منظور خویش را مأخوذ از احادیث و آیات می‌داند و هم معاد عنصری متکلمین را از حوزه معاد منظور وحی، بیرون می‌نهد:

فاذا تمهد هذه الاصول والمقدمات مع تتبع الاحادیث و تدبر الایات تحقق و تیقن و انکشف و تبین ان المعاد هو مجموع النفس بعینها و شخصها و البدن بعینه و شخصه دون بدن آخر عنصری کما ذهب الیه الغزالی او مثالی کما ذهب الیه الاشراقیون و هذا هو الاعتقاد الصحیح المطابق للعقل و الشرع الموافق للملة و الحکمة.^{۱۰}

دو: مفاتیح الغیب

در این کتاب پس از ذکر شش اصل از اصول معروف، مطالبی آورده است که بطور دقیق منطبق با معاد عنصری است.

۶- صدرالمتألهین شیرازی، المبدأ والمعاد (بیروت، دارالهادی، چاپ اول، ۱۴۲۰هـ.ق) ص ۴۷۳.

۷- همان، ص ۵۴۱. ۸- همان، ص ۴۷۴.

۹- همان، ص ۴۹۵. ۱۰- همان، ص ۴۹۱.

مقابل معاد عنصری است. دو عبارت رسا در این جهت کفایت می‌کند:

الف: تفاوت دنیا و آخرت

نحوه وجود دنیا و آخرت در جوهر وجود با هم متفاوت است زیرا اگر آخرت از جوهر دنیا بود درست نبود که دنیا ویران گردد و آخرت باقی بماند پس این وجود چه از جهت ذات و چه از جهت جوهر با وجود آخرت فرق دارد... هیچ نسبتی بین این جهان و جهان آخرت بحسب وضع و مکان نیست.^{۱۱}

همین مطلب که عناصر طبیعی در جهان دیگر، بگونه دیگری موجود می‌شوند درست بر خلاف پندار قائل به معاد عنصری است که عناصر، با تعیین و تشخیص طبیعی در آخرت موجود می‌شوند.

ب: تفاوت بدن دنیوی و اخروی

مصرحتر از عبارت فوق، این عبارت است که در مورد تفاوت بدن دنیوی و اخروی بیان شده است:

اجساد این عالم از جهت امکان و استعداد، قابل نفوس خویشند و نفوس اهل آخرت از جهت استیجاب و استلزام، فاعل اجساد می‌باشند پس در اینجا ابدان بحسب فزونی استعدادات خود به مرز نفوس بالا می‌روند و در آخرت، نفوس پایین آمده و از آنها ابدان صورت می‌یابد... ابدان این جهان، حدوث تدریجی دارند و ابدان آن جهان حدوث دفعی...^{۱۲}

در عبارات این کتاب شریف، هر چه امعان نظر شود نمی‌توان مطالبی یافت که در توجیه و تبیین آن نیاز به اصول صدرایی نباشد و چگونه می‌توان به اطمینان نگارنده سهل الوصول، معاد عنصری متکلمین را از این اصول استنتاج کرد؟ اگر حدس، صائب باشد شاید تنها عبارتی که نگارنده، مصداق توصیف خویش می‌تواند قرار دهد عبارت ذیل است که آن هم چندان بیگانه از اصول صدرایی نیست تا بتواند بر معاد عنصری تطبیق حتمی یابد:

باز گردنده در معاد، بعینه همین شخص انسان است چه از جهت روح و چه از جهت جسد

۱۱. صدرالمتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب (محمد خواجه‌ای، تهران، مولی، چاپ اول، ۱۳۶۳) ص ۹۶۹.

۱۲. همان

• اگر

جهان آخرت، عالم ابداع است

پس بدن اخروی هم ابداعی است و بنا
انشاء نفس و یا واهب الصور ابداع می‌گردند.
پس بدن دنیوی لطیف‌تر و مصفا‌تر در عالم
ابداع وجود می‌یابد نه با همان تعینات
طبیعی و دنیوی.

مطالبی که نگارنده محترم در مقاله خویش بیان فرموده‌اند و بعنوان ارسال مسلمات به آنها استناد جسته‌اند، این مطالب است:

این اصولی است که بر آن، شناخت معاد جسمانی بنا گردیده است و چون این مقدمه بیان گردید ثابت و آشکار می‌گردد که بازگردنده در بازگشت، همین شخص است بعینه، هم از جهت بدن، اگر چه خصوصیات و ویژگیهای بدن از مقدار و وضع و غیر آن تبدیل و دگرگونی یافته است ولی در بقا و استواری شخصیت او همانگونه که دانستی خلل و عیبی وارد نمی‌سازد... و در حدیث از پیغمبر ﷺ وارد شده که دندان کافر در دوزخ مانند کوه احد است پس بعد از حشر نفوس، و تعلق آنها به جسدهای دیگری از جنس جهان آخرت کسی را نرسد که گوید این بدن محشور، غیر از بدنی است که مرده و باز هم نتواند که گوید این بعینه همان است البته از جهت نظر به دو اعتبار... اینها همان عباراتی است که نگارنده محترم مدعی است بطور دقیق (نه به امکان و احتمال)، منطبق با معاد عنصری است اما از کدام لفظ می‌توان معاد عنصری را فهمید؟ الله اعلم.

آیا این عبارت که «بدن بعینه برمی‌گردد اما مقدار و وضع و غیر آن تبدیل و دگرگونی یافته است»، و یا این عبارت که «... بعد از حشر نفوس و تعلق آنها به جسدهای دیگری از جنس جهان آخرت»، صریح در نقض معاد عنصری نیست؟ آیا قائل به معاد عنصری، به عنصر طبیعی از جنس دنیا قائل است یا جسد از جنس آخرت؟ مضاف بر این در کتاب، مطالبی صریح از تصویر خاص صدرایی از معاد جسمانی وجود دارد که نقطه

بطوری که اگر کسی او را در محشر ببیند گوید این شخص همان است که در دنیا بوده و هر کس این را انکار نماید محور بزرگی از دو محور ایمان و رکن عظیمی از ارکان آن را انکار نموده است. لذا از نظر عقل و شرع، کافر و مطرود است و از آن انکار، انکار بسیاری از نصوص و آیات قرآنی لازم می آید، مانند بیان الهی: گوید استخوان‌های پوسیده را چه کسی زنده می‌کند بگو همان که نخستین بار... (یس ۷۹-۷۸) و غیر اینها نصوص و احادیث معتبر و قاطع که دلالت دارد محشور در رستاخیز همین شخص است با تمامی اجزا و اعضای خود.^{۱۳}

اگر این عبارت سبب ادعای نگارنده محترم باشد، برداشتی یکسونگر بدون منظور نمودن جوانب مسئله، به چنین ادعایی دامن زده است که از ساحت تحقیق و پژوهش بدور است. عینیت بدن اخروی و دنیوی طبق مبانی صدرایی، قائم به نفس است و همچنین عینیت اجزا و اعضا نیز به نفس منوط است و ربطی به حفظ تعین دنیوی اجزا و اعضا ندارد تا مفید معاد عنصری باشد. در تبیین منظور صدرا از بدن اخروی اگر عبارت ذیل، ضمیمه مطالب فوق گردد هرگونه تردید محتمل را بکلی زایل می‌نماید: آنچه انسانها در روز قیامت بدان محشور می‌شوند از بدنهایی است اخروی مثالی که ارواح، آنها را بحسب اعمال و خویها و ملکات و اعتقادات پنهان و آشکار خود کسب کرده‌اند.^{۱۴}

سه: اسرار الآیات

استفاده‌ای که از عبارت صدرا برای مدعا در این مورد انجام شده با کمک ضمیمه‌ای استدلال گونه است. اگر چه نگارنده محترم در موارد قبل، از عبارات صدرا استفاده نموده است اما در این مورد بناچار از مطلبی که خود فرموده مطلب و مدعا را تام انگاشته است:

در این کتاب در بحث تجدد احوال و آثار اهل جنت و نار، در مورد اهل نار و آیه «کَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ» مطلبی دارد که تصویری از بدن عنصری است نه مثالی: «تبدل جلودهم و استحالة ابدانهم... تبدل الأبدان و استحالة المواد»، زیرا در بدن مثالی، استحالة موادی وجود ندارد، چون بدن مثالی، صورت بدون ماده است. با توجه به این مطلب اگر بقاعده «حکم الامثال» در اینجا قائل

شویم باید بدن محشور را در همه موارد، عنصری بدانیم که عین معاد قرآنی است.

واضح است مطالبی که نگارنده محترم بر عهده صدرا تحمیل می‌نمایند در سند اصلی، نام و نشانی از آنها نیست و بر اثر چنین پیشبردی است که تأکید نموده‌اند معاد عنصری عین معاد قرآنی است تا بنحو مصادره به مطلوب، استدلال و مدعا را در هم آمیزند و فرصت را از مخاطب سلب نمایند. آیا این آیه که در مورد ابدان اهل نار وارد است می‌تواند درباره ابدان سایر اهل آخرت نیز صادق باشد؟ از چه نظر ابدان اهل آخرت «امثال» همدیگر هستند تا قاعده، به فرض سرایت به جهان اخروی به همه ابدان تعمیم یابد؟ آیا چنین ملازمه‌ای را میتوان به سخنان صدرا تعلیق نمود؟ برداشتهایی از عبارات تقطیع شده، چگونه سبب چنین انحراف بزرگی شده است؟ ما عبارت صدرا را پی می‌گیریم تا ببینیم آیا میتوان قائل به مثلثیت همه ابدان آخرت با یکدیگر شد؟ این که مطلب، فی نفس الامر والواقع چه باشد بجای خود محفوظ، اما اینکه آیا صدرا چنان قائل است که نگارنده مدعی است، مطلبی است که باید بیشتر از آنچه ملازمه‌های خود ساخته، حکم نمایند تفحص نمود. نص عبارت صدرا چنین است:

اما اهل النار فلاشبهة فی تجدد احوالهم و تبدل جلودهم و استحالة ابدانهم و تقلبها من صورة الی صورة، لقوله تعالی: «کَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ...» ولاشبهة ان تبدل الأبدان و استحالة المواد لابد فیه من حركة دورية صادرة عن اجسام سماوية... فهی کواکب لکنها لیست بثواب و لامضیئة ولها تأثیرات فی حق اهل النار بفنون من العذاب و صنوف من العقاب بحسب ما یقتضیه سوابق اعمالهم... و لذا قال بعض العرفاء ان حکم النار و اهلها یقرب من حکم الدنیا و اهلها... و اما اصحاب الجنة فلیس لهم هذا التبدل و الاستحالة و الکون و الفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة و حکمها، فحركاتهم و افعالهم نوع آخر ما فیهما نصب و لاتعب... لان السماوات و حركاتها مطوية فی حقهم لانهم من اصحاب الیمین و لهم مقام فیه یطوی الزمان و المكان... ومع ذلك تكون الجنة و نعیمها من المحسوسات بلاشبهة الا انها لیست طبعیة مادیة بل محسوسة و وجودها وجود ادراکی حیوانی مجرد

۱۴- همان، ص ۹۹۰.

۱۳- همان، ص ۹۷۵.

هنگامیکه صدرا حکم اهل نار را با اهل جنت، باین صراحت تفکیک می‌نماید چگونه می‌شود ملازمه حکم الامثال را بعده او گذاشت بویژه که تصریح می‌نماید طبیعت و مظاهر طبیعی همچون مکان و زمان و هیولای کائن و فاسد درباره اهل جنت منتفی است، و اگر هنوز تردید و تأمل باقی است این عبارت صدرا نیز قابل توجه است:

بل الحق القراح مالوحناک الیه من تصور النفوس بصور ملکاتهم و هیئاتهم و هی ابدانهم المكتسبة المحشورة فی النشأة الاخرة وتلك الابدان معلقة لیست قائمة بمادة طبيعية ولانی جهة من جهات العالم الوضعی ونسبتها الی النفوس نسبة الفعل اللازم الی فاعله لانسبة القابل الی المقبول ولانسبة المادة المستعدة لتعلق النفس... و هذا مطابق لما ذهب الیه اهل الشرایع الحققة وعلیه یحمل کلام قداماء الحکماء فی باب التناسخ وهو المراد من الایات القرآنیة الدالة علی المسخ کقوله تعالی: كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها «نساء» ۶۵»^{۱۶}.

۵- لزوم عود کل

این عنوان از صدرا اتخاذ شده، آنجاکه وی این تعبیر را برای استدلال بر معاد جسمانی بعنوان تعلیل غایی بکار می‌برد. نص عبارت صدرا اینچنین است:

ان کل قوة من القوى الانسانیة لها لذة وکمال یخصها و الم و نقص یناسبها بحسب، ما کسبه او اکتسبه یلزم فی الطبيعة الجزاء الکامل للقوى کما قرره الحکماء من اثبات الغایات الطبیعیة لجميع المبادئ و القوى سواء کانت عالیة او سافلة، عقلیة او حسیة فذلک وجه هومولیاها» (بقره، ۱۴۱) و من ایقن بهذا یقن بلزوم عود کل.^{۱۷}
برداشت نگارنده محترم از این عبارت، همسو با هدف خود چنین است:

مقصود از این تعبیر (لزوم عود کل)... اینستکه حکمت آفرینش و غایت در کائنات... مقتضی آنستکه کل انسان دنیوی به عالم رستاخیز باز گردد هم نفس ناطقه و هم بدن عنصری، نه تنها صورت مثالی و تخیلی بدن.

آشکار است که عبارت صدرا چنین پیرایه‌ای را بر

نمی‌تابد و در آن هیچ اثری از عود بدن عنصری با تعین و تشخیص طبیعی وجود ندارد. وصول به غایت، از درجات وصول به کمال است که مساوق با فعلیت است و معنا ندارد موجود هدفمند و دارای غایت پس از وصول به غایت و کمال خویش در همان تعینات پیشین گرفتار بماند و یا همان نحوه وجود را حفظ نموده باشد. اگر غایت، نسبی بوده و نسبت به غایت بالاتر، هنوز مراحلی محفوظ باشد مطلب تفاوتی ندارد، مضاف براینکه نگارنده محترم بیان نکرده‌اند بنابر مشرب ایشان غایت بدن چیست که برای رسیدن به آن باید بدن عنصری با تعین طبیعی به آخرت عود نماید. آیا در آخرت هم حالت بالقوه و تکامل طبیعی برای بدن محفوظ است تا بدن به غایت منظور، واصل گردد یا خود آخرت، غایت محسوب می‌شود یعنی طبیعت مساوق با نقص و فقدان و قوه، با وصول به آخرت به کمال نائل می‌گردد و آخرت، فعلیت دنیا محسوب می‌شود و لذا آخرت، خود غایت دنیاست. این نکته را نباید فروگذار نمود که متکلمین، آخرت را ادامه دنیا و همان شرایط دنیوی را بر آخرت حاکم می‌بینند و لذا در نظر آنان مستبعد نیست که آخرت هم، دار تکامل باشد چیزی که با بسیاری از نصوص تنافی دارد؛ «الیوم عمل و لاحساب، و غداً حساب و لاعمل». نگارنده محترم که قائل به معاد عنصری هستند از چنین مبادی و پیشفرضهایی برای نظریه خود بهره می‌برند که بررسی آنها به جای خود موکول است.^{۱۸}

*صدر المتألهین

(المبدأ و المعاد) بسختی، متکلمین و

روش جدلی آنان را در فهم وحی مورد عتاب قرار

می‌دهد و آنها را کسانی می‌داند که «لم یدخلوا البیوت

من ابوابها»، و گفته‌های آنها را تدلیس و تشبیهی بیش

نمی‌داند که در جهت منح مریم از وصول به کمال ابراز

داشته‌اند. اکنون آیا معقول است که درباره معاد جسمانی

و مسئله‌ای با این اهمیت، فهم متکلمین را بر فهم

خویش ترجیح دهد و معاد عنصری آنها

را مطلوب وحی بداند؟

۱۵- صدر المتألهین شیرازی، اسرار الایات (قم، حبیب، چاپ اول،

۱۴۲۰ هـ) ص ۳۵۷.

۱۶- همان، ص ۲۳۹.

۱۷- صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۴۱۴.

۱۸- رک، ارشادی‌نیا، محمدرضا، پیشین.

از همه چون و چراها که اغماض کنیم، صدرا این عبارت را در قبال کسانی آورده است که نتوانسته‌اند معاد جسمانی را بپذیرند و فقط به معاد روحانی قائل هستند و اصلاً این عبارت در مقام بیان کیفیت معاد جسمانی نیست که آیا بنحو عنصری است یا غیر عنصری، بنابراین هیچگونه اطلاقی بر این عبارت منعقد نیست تا عبارت بالصراحة یا بالملازمة دال بر معاد عنصری باشد.

۶- ستیغ شناخت‌های راستین

نگارنده محترم برآنست که با این عنوان به مطالبی پردازند که بر ایستار دوم فیلسوف تأکید داشته باشد و در مجموع، پنج مطلب گزینش شده است اما در هیچکدام کمترین ایما و اشاره‌ای بر معاد عنصری وجود ندارد. نگارنده معظم براساس ارتکاز ذهنی خویش بر معاد عنصری، هر کس را که اشاره به پیروی از وحی نماید در زمره قائلین به معاد عنصری بشمار می‌آورند، از همین قبیل است تأکید صدرا بر پیروی از خاندان وحی و نبوت که نگارنده، آن را مصداق رأی به معاد عنصری از سوی صدرا دانسته‌اند. در همه پنج مورد استشهاد، صدرا بر یک کبرای کلی تأکید نموده است که هیچ فیلسوف مسلمانی بحکم عقل و ایمان نمی‌تواند اعتقاد خود را درباره آن فروگذار نماید. اما آیا این کبرای کلی چگونه بر صغرای پنداری معظم له تطابق عینی یافته است؟ در این میان حلقه مفقوده دلیل و برهان، بر وهن ادعا افزوده است. از سوی دیگر صدرا این تأکیدات را در قبال کسانی ابراز فرموده که به استقلال و خود کفایی عقل در قبال وحی قائل هستند و نتیجه این خردگرایی مزمن و عللی، انکار معاد یا اقتصار بر معاد روحانی بوده است، نه اینکه در صدد اثبات معاد عنصری ابراز شده باشد. بدیهی است رأی به معاد جسمانی از سوی صدرالمتألهین نیز نمی‌تواند دلیل بر معاد عنصری باشد زیرا جسمانیت اعم از عنصریت است. یک نمونه از عبارات گزینش شده در این مجال، کافی بنظر می‌رسد. در شرح اصول کافی چنین نقل فرموده است:

ومعرفتهم بالله وبالیوم الاخر لایحصل الا من طریق النبوة و الرسالة لان عقولهم غیر کافیة فیها سیما ما یتعلق منها باحوال المعاد وحشر الاجساد. کجای این عبارت بر معاد عنصری ایهام دارد؟ صدرالمتألهین که بکرات بر تعالی فلسفه‌اش مباهات می‌نماید آیا می‌تواند در نهایت بهمان راهی برود که

متکلمین اشعری عموماً به آن منتهی شده‌اند؟ صدرا همانطور که فیلسوفان خردگرای استقلال طلب را تخطئه می‌نماید و آنها را در قبال غفلت از فروغ وحی سرزنش می‌نماید متکلمین را بکرات مضاعف، مورد تقریر قرار می‌دهد و هر شناختی را که از این دو شیوه بدست آید همسنگ یکدیگر، بیهوده تلقی می‌کند. بهمان نحو که فلاسفه‌ای که به معاد روحانی تنها قائل شده‌اند در خطا هستند متکلمین هم که فقط به معاد جسمانی قائلند و حقیقت انسان را تاویل به ماده صرف می‌نمایند در ضلالت می‌باشند بنابراین در بین این دو قطب افراط و تفریط (معاد روحانی محض و معاد جسمانی محض)، بدیهی است که پذیرش هر دو معاد روحانی و جسمانی، حد اعتدال بشمار می‌آید، نه معاد عنصری که از جمود بر مادگرایی متکلمین در باب آخرت و رأی به مادیت نفوس و حقیقت انسانی ناشی می‌شود.

۷- اثبات عقلی معاد جسمانی در روش وحیانی

این عنوان، فی نفسه متناقض نماند. نهایت توضیحی که نگارنده بیان فرموده، تفاوت نهادن بین دلیل عقلی و دلیل فلسفی است که اولی اعم از دومی است و در روش وحیانی، استدلال عقلی وجود دارد اما استدلال فلسفی موجود نیست!

مشی عقلانی چنان نیست که اقامه دلیل عقلی بر آن نشود زیرا دلیل عقلی اعم از دلیل فلسفی است؛ مشی وحیانی متکی بر خبر صادق مصدق است یعنی خبر نبوت، و پس از ثبوت عصمت، قبول سخن معصوم ضروری است و این ضرورت، خود، حکم عقل است.

اگر بتوان توجیه معقولی برای سخن فوق ارائه داد اینستکه منظور نگارنده محترم را معطوف به روش کلامی بدانیم که مقید به گزاره‌های دینی استدلال می‌کند، یعنی کاربرد عقل در چهارچوب از پیش تعیین شده. این موضوع در معنای راستین به تقدم ایمان بر عقل و پیشی گرفتن اعتقاد بر تحقیق می‌انجامد که از درجه اعتبار ساقط است. اما عقل فلسفی پیشاپیش به تحقیق و تفحص می‌پردازد، چهارچوبه فکر را تعیین می‌کند و ساحت ایمان و اعتقاد را فراهم می‌آورد و اگر منظور نگارنده این باشد وجهی برای اعم بودن دلیل عقلی از دلیل فلسفی در حوزه الهیات باقی نمی‌ماند. اینکه فرموده‌اند «مشی وحیانی متکی بر خبر صادق مصدق است»، خود اتکا بر چنین خبری آیا باز

و حیانی است یا عقلانی؟ اگر وحیانی و بعبارت واقعیت‌تر، نقلی است که گرفتاری در دور و تسلسل بیپایان، حتمی و ارزش چنین تصدیقی با عدم آن برابر؛ و اگر عقلی است چه تفاوتی با مشی فلسفی می‌توان منظور نمود؟ در نهایت همه این ابهامها، نگارنده محترم ادعای خویش را بیدرنگ به منصفه اثبات، مقرون یافته‌اند و می‌فرمایند: «معاد، بصرف اینکه ثابت شود، مقتضای ادله معاد عنصری است نه جز آن» این سخن، فی نفسه تمام هویت رأی به معاد را در دیدگاه تفکیک اندیشان ظاهر می‌سازد. آنها جز معاد عنصری به چیز دیگری نمی‌اندیشند. حتی معاد روحانی، تسمیه‌ای تهی بیش نیست زیرا در مبادی رأی آنان مادیت نفس از مسائل اساسی است. بدیترتیب شگفت آور نیست که بدون هیچ ملازمه‌ای اعلام گردد ثابت شدن، معاد مساوی با عنصری بودن آن است و بس.

۸- در این قسمت، نگارنده محترم در صدد جمع محصول، بر آمده و در تقارن با اصول یازده‌گانه فلسفی برای معاد، اصولی را همسو با برداشت خویش شماره می‌کند و نام «اصول هفتگانه وحیانی صدرایی» را زیننده آن می‌داند و این اصول را متمر معاد جسمانی صدرایی در ایستار دوم معرفی نموده است. جوهره همه این اصول بر تأکید به حجیت ظواهر در باب معاد متمرکز است تا معاد عنصری با اتکا به ظواهر، بسادگی قابل استنتاج باشد باین معنا که نگارنده، ظواهر آیات و اخبار را بویژه در باب معاد، مطلقاً حجت می‌داند و مدعی هستند که هیچ دلیل عقلی برای تأویل این متون وجود ندارد بنابراین از ظاهر همین متون، معاد عنصری اثبات می‌شود.

اگر چه در نظر نگارنده محترم، آن اندازه این ظواهر قطعی الدلالة هستند که به هیچ موردی از آنها اشاره نشده است اما بطور کلی می‌توان آهنگ همسویی نگارنده محترم را با مبادی و پیشفرضهای متکلمین (بویژه اشعری) و رهیافتهای آنان، بوضوح مشاهده نمود که براساس همین مبادی مضمّر در دعاوی ایشان است که معاد عنصری بسادگی، نظریه قطعی وحی قلمداد می‌شود و هیچ استحاله‌ای در قبال آن احساس نمی‌گردد. بدیهی است که حکمت متعالیه در نهایت بعد و فاصله با مبادی متکلمین و رهیافتهای آنان قرار دارد و از این رهگذر در مسئله معاد جسمانی، فهم متعالی از وحی ذره‌ای همخوانی با فهم کلامی اشعری و دیدگاههای همسوی آن نمی‌تواند داشته باشد.

از سوی دیگر، ظواهری که از نظر نگارنده محترم قطعی الدلالة قلمداد می‌شوند همان ظواهری است که امام فخر رازی در تفسیر خود برای جسمانیت طبیعی جهان آخرت و اثبات معاد عنصری به آنها استناد می‌نماید اگر چه حجیت ظواهر، یک اصل اولی است اما مطلق نیست و چنانچه در باب مبده، بسیاری از ظواهر تأویل می‌شوند، در باب معاد نیز امر یکسان است زیرا مبدأ و معاد متناظر با یکدیگر هستند از اینرو برداشتهای کلامی فخر رازی از این ظواهر بشدت و مکرراً مورد تخطئه فیلسوف عظیم الشأن، صدرالمتألهین قرار می‌گیرد و ایشان با اشاره به این نکته کلیدی، معمای تفاوت برداشت را حل می‌نمایند. متکلمین با این پیشفرض که جهان آخرت، قائم به علت مادی است به تبیین آن می‌پردازند اما در نظر صدرا، جهان آخرت، جهان ابداع است نه جهان کون و فساد و حدوث، و همانطور که در بدو آفرینش، قائم به علت فاعلی بوده است در ختم و عود نیز این علت فاعلی است که نقش آفرین است «کما بدءکم تعودون»^{۱۹}

نتیجه: برغم تلاشی که نگارنده محترم مقاله، برای القای تفکیک بین موضع فلسفی و وحیانی صدرا تدارک دیده‌اند در یک کلام باید اعلام نمود که این سخن مبتنی بر ذهنیت و پیشفرض تفکیک گرایانه است که از زاویه فکر خویش صدرا را ارزیابی نموده و بعبارت بهتر، صدرا را در آینه خود دیده است، ما دلایل و مدعاهای مقاله را با مراجعه به آثار صدرا و روش وصول به رهیافتهای متعالیش مورد مذاقه و پرسش قرار دادیم و جز تقطیع عبارات و غفلت از اصول و مبانی صدرایی و تفسیر برای عبارات وی، چیزی را برای اثبات آن مقاله مفید نیافتیم. از اینرو شایسته بود برای جلوگیری از تحریف در عمیقترین تفکر فلسفی و استفاده‌های نابجا از وفاق وحی با برخی نظریات، بتناسب امکان، مطلب را مورد واکاوی قرار دهیم و البته منظور ما صرفاً رهنماید حکمت متعالیه از اتهامهایی بود که به آن وارد شده بود نه اینکه در جهت تطابق تام و یا ناقص آن با وحی در نظریه معاد جسمانی، کوچکترین تلاشی را بروز دهیم.

* * *

۱۹- ر.ک. به: صدرالمتألهین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۹، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم ۱۴۱۰ ه.ق) ص ۱۵۹.