

معاد از دیدگاه قاضی سعید قمی

دکتر احمد بهشتی*

چکیده

در این مقاله، ابتدا به اجمال پیشینه معاد و سپس آرای جمعی از فرهیختگان عالم اسلام تا عصر حاضر مرور می‌گردد.

با توجه به اینکه مستفاد از آیات قرآنی و احادیث، معاد جسمانی است و بزرگان عالم اسلام تعبداً یا تعقلاً آن را پذیرفته‌اند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا معاد جسمانی، مثالی است یا عنصری؟ صدرالمآلهین و برخی از پیروانش و پیش از آنها سهروردی و غزالی معاد مثالی را پذیرفته‌اند. هر چند شواهدی وجود دارد که صدرا میان حوزه ایمان و حوزه عقل تفکیک کرده و به لحاظ اعتقادی - همچون ابن سینا طرفدار معاد عنصری بوده و بدن معاد را همین بدن عنصری دنیوی شمرده است. قاضی سعید قمی با نقد نظریه ابن سینا و صدرا و با توجه به حرکت جوهری جسم و استمرار رابطه نفس و بدن و اینکه حشر عنصری همین بدن دنیوی از ضروریات اسلام است و با توجه به شواهد روایی کوشیده است که معاد جسمانی عنصری را اثبات کند.

واژگان کلیدی: معاد، معاد روحانی، معاد جسمانی، بدن عنصری، بدن مثالی.

پیشینه معاد

از دیر باز، معاد در میان ارباب ملل و نحل مطرح بوده است. برخی تنها به معاد جسمانی و -

*استاد دانشگاه تهران

آینه معرفت

برخی تنها به معاد روحانی و برخی به نفی هر دو و برخی به اثبات هر دو معتقد بوده‌اند. در این میان، جمعی از اظهار نظر خودداری کرده و هیچ قولی برنگزیده و به اصطلاح متوقف شده‌اند (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۵۶۶-۵۶۷).

هر چند گفته‌اند که شبهات عرب جاهلی، در دو شبهه انکار بعث اجساد و ابدان و انکار بعث رسل منحصر است، ولی باید توجه داشت که این دو شبهه در قوم عرب منحصر نیست، بلکه سایرین نیز گرفتار آن بوده و هستند، اعم از اینکه به وجود خدا معتقد باشند یا نباشند. به همین لحاظ، منکران عرب و غیر عرب را سه قسم کرده‌اند: ۱. منکران خدا و معاد؛ ۲. معتقدان به خدا و منکران معاد؛ ۳. معتقدان به

خدا و نوعی معاد و منکران نبوت (شهرستانی، ص ۲۳۶). این در حالی است که گرایش به خدا و نبوت و معاد از اصول اعتقادی پیروان ادیان آسمانی است (مائده/۶۹ و بقره/۱۱/۶۲).

اصل مسئله معاد میان مسلمین از مسلمات است. کسانی که به مجرد نفس معتقد نیستند، ناگزیرند معاد را جسمانی محض بدانند؛ اما آن‌هایی که در عین قبول مجرد نفس، به معاد جسمانی معتقدند باید معاد را بازگشت روح به بدن، برای رسیدن به نتیجه عقاید و افعال نیک یا بدی که در زندگی انجام داده‌اند، بدانند (رفیعی، ص ۷۹).

بازگشت روح به بدن از مسائل غامضی است که در تبیین آن، انظار مختلفی رخ نموده است. برخی قائل به تناسخ شده و گفته‌اند: نفس پس از موت بدن، به یک نوزاد انسانی یا حیوانی یا یک جسم نباتی یا جمادی تعلق می‌یابد. این همان تناسخ نزولی یا صعودی یا افقی است. اشکال عمده تناسخ، عدم تناسخ نفس و بدن است و به همین جهت است که همه اقسام آن باطل است.

اگر کسی در تبیین معاد، بگوید اعاده اجزای بدن اول لازم نیست، گرفتار عقیده تناسخ شده است. غزالی به این عقیده گرایش یافته و در موضعی از کتب خود تصریح کرده است که لازم نیست اجزای بدن معاد، همان اجزای بدن دنیوی باشد. بنابراین فرقی میان حشر و تناسخ نیست. به نظر وی فرق این دو، این است که در حشر، معاد خود شخص اول است و در تناسخ، متسانخ به چیز دیگری است. در عین حال، مدعی شده است که اگر فرقی میان حشر و تناسخ نیست، این تناسخ را شرع تجویز کرده است؛ ولی اشکال این است که اگر تناسخ، ممتنع است،

معاد از دیدگاه قاضی سعید قمی

چگونه ممکن است که شرع مقدس آن را تجویز فرماید. اشکال عمده تناسخ، به قول محققان این است که یک بدن دارای دو نفس یا یک شخص دارای دو ذات است. با غزالی بسیاری همراه شده‌اند (صدر المتألهین، الشواهد الربوبیه، ص ۲۷۴-۲۷۵).

از فارابی نقل شده است که نفس پس از مفارقت از بدن به یکی از اجرام سماوی یا به ماده‌ای دخانی تعلق می‌یابد، تا به وسیله آن خیالات و افکار خود را به کار اندازد (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۷۲-۴۷۳). شاید منظور او چیز دیگری است؟ چرا که تعلق نفس به بدن، تعلقی طبیعی است و اگر بدن با نفس سنخیت نداشته باشد، چنان تعلق تناسخ گونه‌ای که از او نقل شده، قابل قبول نیست (رفیعی، ص ۸۲).

مشکل عمده تناسخ، عدم تناسخ است. اگر ابن سینا در برخی از آثار خود به معاد جسمانی تاخته است، به خاطر شبهه تناسخ به عدم تناسخ است (ابن سینا، رساله الاضحویه، ص ۵۷). به همین جهت است که برخی او را منکر معاد جسمانی دانسته‌اند (قمی، ص ۲۸۵).

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به چند دلیل فلاسفه - و از جمله ابن سینا - را تکفیر کرده است. یکی از آن ادله، انکار معاد جسمانی است (غزالی، مسئله ۲۰).

اینکه ابن سینا را از منکران معاد جسمانی بشماریم، کمال بی انصافی است. به عقیده او مکلفیم که به آنچه پیامبر و سرور و مولایمان محمد(ص) فرموده است، معتقد باشیم (ابن سینا، الشفاء الالهيات، ص ۴۲۳).

خواجه طوسی و حکیم قدوسی معتقد است که معاد جسمانی از ضروریات دین نبی است و چون به دفع شبهه آکل و مأکول پرداخته، معلوم است که مقصودش معاد جسمانی عنصری است (۲ حلی، ص ۳۲۰).

صدرالمتألهین در راه اثبات عقلی معاد جسمانی تلاش بسیار کرده و سرانجام به مقتضای اصول و براهین خود، توانسته است معاد جسمانی مثالی را - و نه معاد جسمانی عنصری را - ثابت کند (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ص ۲۶۷). او اعلام کرده است که معادش با معاد عنصری غزالی و معاد مثالی اشراقیان مغایر است؛ چرا که معاد مثالی خود را عین بازگشت نفس و بدن دنیوی می‌شمارد، ولی بدن مثالی اشراق غیر از بدن دنیوی است (همو، المبدء و المعاد، ص ۶۵۷).

به عقیده برخی، صدرالمتألهین:

با اینکه معاد جسمانی را در فلسفه مطرح کرده و برای اثبات آن... رنج کشیده است... در مقام عقیده، کاری به این معاد نداشته و به صراحت معتقد به همان معاد جسمانی عنصری قرآنی بوده است (حکیمی، ص ۲۵).

این ادعا شایسته تصدیق و تأیید است؛ چرا که صدرالمتألهین تصریح کرده است که عود نفس به بدن عنصری بعید نیست، بلکه استبعاد و تعجب از تعلق نفس به بدن عنصری از آغاز، ظاهرتر است از استبعاد و تعجب عود آن به بدن عنصری (صدرالمتألهین، شرح الهدایه الاثیریة، ص ۳۸۱).

اکثر شاگردان بلافضل مکتب صدرایی و شاگردان مع الفصل او نیز جانب شرع مقدس را بر عقل فلسفی ترجیح داده و هر کدام به گونه‌ای به بیان اعتقاد راسخ خویش پرداخته‌اند.

شاگرد برجسته صدرالمتألهین، عبدالرازق لاهیجی پس از آنکه معاد جسمانی مثالی استاد را تقریر کرده و آن را - به فرض مجرد خیال - اصح اقوال دانسته، می‌گوید:

اقترب آن است که آنچه از ضروریات دین است، معادی است که شخص معاد، همان شخص مکلف باشد و به نحوی باشد که مورد لذات و آلام جسمانی‌اش تواند شد. چه تأویل جمیع آیات وارده در باب جنت و نار و ثواب و عقاب به روحانیین به غایت بعید است (لاهیجی، ص ۶۲۵-۶۲۶).

ملا محسن فیض، دیگر شاگرد فرهیخته او، معتقد است که خداوند ریز همه مخلوقات را و چگونگی آفریدن آن‌ها را و اجزای گوناگون و پراکنده آن‌ها را وصل و فصل و جایگاه آن‌ها را و چگونگی باز

شناختن و به هم پیوستن آنها را می‌داند (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ص ۲۶۱). او این مطلب را ذیل تفسیر آیه: «قال من یحیی العظام و هی رمیم» (یس / ۷۸) آورده است. در عین حال، او در یکی از رسالات خود ضمن تجلیل‌های مکرر از استاد بر آن است که لذات و آلام به انشاء نفس انسانی پدید می‌آیند (همو، مجموعه رسالات، ص ۱۶۰). آیا این به معنای قبول معاد مثالی نیست؟

گویی فیض نیز به پیروی ابن سینا و استادش میان عقل و شرع تفکیک کرده است. حکیم مدرس زنوزی معتقد است که بدن به حرکت جوهری تکامل می‌یابد و به سوی روح حرکت می‌کند و مستعد تعلق روح به آن در نشئه آخرت می‌شود (حکیمی، ص ۲۱۱).

مرحوم رفیعی قزوینی پس از نقل دیدگاه ملاصدرا می‌گوید:

در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس... لکن در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است؛ زیرا که به طور قطع، مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبر است (رفیعی، ص ۸۳).

مرحوم علامه آملی که از اساتید مسلم فقه و فلسفه است، در حواشی خود بر شرح منظومه حکمت سبزواری، خدای بزرگ و فرشتگان و فرستادگان الهی را شاهد می‌گیرد که به معاد مثالی حاجی اعتقاد ندارد؛ بلکه به همان چیزی معتقد است که در قرآن کریم و بیانات پیامبر و امامان معصوم (ع) آمده است و امت اسلامی بر آن اتفاق دارد (آملی، ص ۴۶۰).

مرحوم میرزا احمد آشتیانی و مرحوم حائری سمنانی و مرحوم ملا اسماعیل خواجه‌نوی نیز از مخالفان نظریه معاد مثالی بوده و به پیروی از شرع مقدس بر معاد عنصری پای فشرده‌اند (حکیمی، ص ۲۰۷-۲۲۰).

استاد علامه و ستاره درخشان آسمان حکمت متعالیه در مسئله معاد عنصری همان راه ابن سینا را پیموده و معتقد است که براهین عقلی از افاده تفصیلاتی که در کتاب و سنت در باب معاد وارد شده، قاصر است (طباطبایی، ص ۱۸۵).

حضرت امام خمینی نیز معتقد است که بدن اخروی مخلوق نفس نیست و اگر عبارتی از عبارات صدرا موهم این معنی باشد که نفس با فعالیت بدن خودش را ایجاد می‌کند، از خطاهای لفظی است و به فرض اگر او یا دیگری مانند حاج ملاعلی نوری و سبزواری بر این معنی مصر باشند، درست نیست (حکیمی، ص ۲۲۹-۲۳۰).

طرح مسئله

مسئله این نوشتار، بیان دیدگاه یکی از شاگردان مع الواسطه صدر المتألهین، محمد بن محمد مفید، معروف به قاضی سعید قمی است^۳ که به واسطه استاد عالیقدرش ملامحسن فیض کاشانی سلسله تعلم و

تلمذش به صدرالمتهلین می‌رسد. او را عالم، فاضل، حکیم، مشرع، عارف ربانی، محقق همدانی و از اعظم علمای حکمت و ادب و حدیث یاد کرده‌اند. کتاب الاربعینات و شرح توحید صدوق از آثار خجسته و تألیفات برجسته او و صاحب رأی و نظر بوده است (قمی، ص ۴۳۶).

او پس از نقد نظریه ابن سینا و صدرالمتهلین کوشیده است که بر اساس مبانی مورد قبول خویش، نظریه‌ای ارائه کند که مطابق شرع انور باشد، یا حداقل مخالفتی نداشته باشد. اکنون گام به گام او را همراهی می‌کنیم تا به نتیجه مورد نظر او دست یابیم.

۱. نقد نظریه ابن سینا

او معتقد است که ابن سینا قوه متخیله را از اعراض جسمانی شمرده و در عین حال بر این اعتقاد است که این قوه پس از فنای بدن، به همراه نفس ناطقه انسانی باقی می‌ماند. مستند او بیانات خود ابن سیناست. او درباره قوه خیال می‌گوید:

« و آلتها الروح المصوب فی البطن المقدم، لا سیما فی الجانب الآخر »

آلت قوه خیال، روحی است که در بطن مقدم مغز به ویژه در قسمت آخر آن جای دارد (ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۱۴۴).

بهمینار که در تقریر مقاصد استاد و مراد خویش هنرنمایی کرده است، می‌گوید:

جایگاه قوه خیال در ورای مقدم مغز است و جایگاه قوه وهم در خود مقدم مغز است و هرگاه این قسمت دستخوش آفت شود، قوه وهم و خیال نیز آفت می‌بیند (بهمینار، ص ۷۸۵).

با این همه، نمی‌توان به ضرس قاطع، ابن سینا را طرفدار عدم مجرد قوه خیال دانست؛ چرا که او می‌گوید:

اگر هر موجودی به حس و وهم درآید، باید حس و وهم هم به حس و وهم درآید، بلکه عقل هم باید به وهم درآید (بهشتی، هستی و علل آن، ص ۶۷).

آیا از این عبارت، به طور واضح، استفاده مجرد حس و وهم و خیال و عقل نمی‌شود. به هر حال قاضی سعید برمبنای آنچه مشهور به ابن سینا نسبت داده است، می‌گوید:

اما قول به بقای قوه خیال در عین عرض جسمانی بودن آن، مستلزم قول به وجود عرض جسمانی، بدون محل یا قول به انتقال عرض (بدون تعرض) است (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۱۴).

عرض جسمانی، حال آنکه در محل جسمانی و محتاج به محل و به همین جهت است که نه بقای آن بدون محل، جایز است و نه انتقال آن.

۲. نقد نظریه صدرالمتهلین

به نظر وی، قوه خیال جوهری است نیمه مجرد و حدواسط میان مجردات محض و عالم ماده. این قوه، همان جزء باقی انسان است که آخرین گون عالم طبیعی و اولین گون عالم آخرت است. مثال محسوسات در این قوه منعکس می‌شود و باقی می‌ماند و شایسته است که نشئه آخرت، قیام به آن پیدا کند (صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ص ۱۲۱).

قاضی سعید با تندی - و اگر جسارت نباشد! - با جسارت سخن ابن سینا و استادش را ظلم و زور معرفی کرده است؛ زیرا چنان که دیدیم لازمه قول ابن سینا بقای عرض، بدون محل و موضوع است و اما اشکال وی به صدرالمتألهین این است که فرمایش وی مستلزم این است که بدن واحد، دارای دو نفس و شخص واحد، دارای دو ذات باشد (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۱۴).

در توضیح اشکال وی به استادش صدرالمتألهین گوییم: جوهری که در ماده تصرف و تأثیر می‌کند، یا صورت است یا نفس. قوه متخیله صورت نیست و به قول صدرا از مادیت و جسمانیت برکنار است. پس باید نفس باشد. بنابراین بدن انسان تحت تأثیر دو عامل و دو فاعل است؛ یکی نفس و دیگری قوه متخیله که آن هم کار نفس را انجام می‌دهد و خود، نفسی دیگر است. ۵. اینجاست که باید اذعان کرد که هر بدنی دارای دو نفس است و چون نفس آدمی همان ذات و همان «أنا»ی اوست، هر کسی دارای دو ذات و دارای دو «أنا» است.

۳. حرکت جوهری بدن

قاضی سعید بر این اعتقاد است که ماده جسمانی و طبیعت جرمانی بر حسب استعداد خویش خالی از حرکت و پویایی ذاتی نیست. این ماده، در کرور ادوار و مرور اکوار، در موطن و عوالم خویش سیر می‌کند و برای پذیرش صوری مناسب صور مکتسب دنیوی مستعد و آماده می‌شود؛ چرا که به عقیده او، صور بسیطه اجرام و اجسام، به هنگام امتزاج و ترکیب از میان می‌رود. در حقیقت، این بدن همچون خشتی است که با مرگ متلاشی می‌شود و شکل و قالب و هیئت خود را از دست می‌دهد. سپس با فرا رسیدن روز رستاخیز دوباره به قالب زده می‌شود و هیئت اولیه خود را باز می‌یابد. به گونه‌ای که هر کس او را ببیند، اذعان می‌کند که همان انسانی است که او را در دنیا دیده است (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۵۶۵-۵۶۶).

قاضی سعید نفس را جوهری می‌شناسد که دارای درجاتی مختلف و اکوانی مترتب است. نفس در هر مرتبه‌ای از مراتب، از جنس موجودات آن مرتبه می‌شود: در عالم اجسام، موجودی طبیعی و در عالم متوسط موجودی نفسانی و در عالم بالا - در صورتی که مشمول عنایت حق شود - عقل بالفعل است. در عالم طبیعت از قوای غذایی و منمیه و محرکه و حساسه و باصره و سامعه و متخیله بهره می‌گیرد و از تغذیه و نمو و حرکت و احساس و ابصار و شنوایی و خیال برخوردار است. در عالم

متوسط نیز همان کارها را با قوا و جهاتی که در ذات اوست، انجام می‌دهد و این نیست مگر با ماده لطیفی که از کدورت عناصر، برکنار است. لذا هم ادراک می‌کند و هم می‌شنود و هم می‌بیند و هم خیال می‌کند. این ماده لطیف همواره با نفس است؛ چرا که هیچ نفسی - به لحاظ اینکه نفس است - عاری از ماده نمی‌تواند باشد. نفس در عال گونه م مثال، متخیل است، همان که در عالم طبیعت، غذای و نامی و به حس ظاهر و باطن حساس است. با فرا رسیدن مرگ، جامه کدر طبیعت از اندام نفس جدا می‌شود و به عالم میانی - که همان عالم مثال است و عالمی است گسترده و پهناور - می‌رود. سلطان این عالم، قوه خیال است. نفس در عالم مثال، از تغذیه و تنمیه برکنار است، ولی قوه تخلیش چنان نیرو گرفته است که گویی چیزی غیر از قوه متخیله نیست. چنانکه اگر اهل تعقل باشد، قوه تعقلش چنان نیرومند می‌شود که گویی غیر از عقل نیست. به نظر وی قول شیخ‌الرئیس که به بقای قوه خیال عرضی معتقد است و قول استادش صدرالمتهلین که به مجرد قوه خیال معتقد است، قابل قبول نیست. او اعلام می‌کند که حق همین است که او گفته و باید به آن معتقد بود و شکر آن نعمت معنوی را به جای آورد و از تقلید رئیس - یعنی ابن‌سینا - و مرئوس - یعنی صدرالمتهلین - خودداری کرد (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۱۴-۳۱۵).

از مطالبی که از دو اثر مهم او نقل کردیم، درمی‌یابیم که او هم برای ماده بدن قائل به حرکت جوهری است و هم برای نفس. بدن دنیوی پس از موت باید در پویش دائمی خود به مرحله‌ای از کمال برسد که برای تعلق دوباره نفس و حیات اخروی و التذاذ به لذات اخروی یا تألم به آلام آن آمادگی یابد. نفس نیز با قطع تعلق از بدن به درجه خیال محض یا عقل ناب می‌رسد. چنانکه هنگام تعلق به بدن دنیوی نیز بی‌قرار و ناآرام بود و به قول ابن‌سینا از مرتبه عقل بالقوه، تا عقل بالملکه و عقل بالفعل پیشروی کرد و سرانجام - اگر اهلیت داشته باشد - دربارگاه عقل مستفاد آشیان می‌گیرد (نک. بهشتی، تجرید).

۴. استقرار رابطه نفس و بدن

قاضی سعید، قول کسانی که موت انسان را قیامت صغرا و پیوستن نفوس جزئی را به نفس کلی، قیامت کبرا نامیده‌اند، مردود می‌داند و حشر جسمانی انسان را ممکن، بلکه مقتضای برهان قطعی می‌شمارد و صراط و میزان و بهشت و جهنم جسمانی را از ضروریات می‌داند و معتقد است که اجسام طبیعی دستخوش عدم کلی نمی‌شوند، هر چند دستخوش نشئه‌ها و حالات گوناگون می‌شوند. این نشئه‌ها همانا اختلاف صور و اعراض و تردد در موطن و مقامات است و این‌ها به حقایق و ذوات آن‌ها لطمه نمی‌زند. نفس هم باید همواره ملبس ماده و معانق طبیعت جسمانی باشد و بتواند تا افق والای عقل پیش رود. هرگز علاقه نفس و بدن با پراکنده شدن اجزای آن قطع نمی‌شود، هر چند به ظاهر، میان

آن‌ها جدایی می‌افتد و آثار تعلق و پیوستگی معدوم می‌شود. این جدایی و عدم ظهور آثار، بر حسب حواس و دستگاه ادراکی ماست؛ ولی نزای از عد آنکه هیچ مثنی‌الذره لمش پوشیده نیست، چنین نیست؛ بلکه اجتماع ذاتی و انضمام حقیقی، باقی و برقرار و مشمول استمرار است. حتی در نزد ارباب معرفت و یقین و اصحاب تأله و سلسله مقرین نیز چنین است و افلاطون الهی حکم کرده است به اینکه وحدت شخصی معدوم نمی‌شود و با کثرت انفصالی از میان نمی‌رود و کثرت انفصالی منافاتی با بقای وحدت شخصی ندارد؛ چرا که این کثرت در مقابل آن وحدت نیست. همه دیده‌اند که قطعه قطعه شدن بدن یک انسان، سبب تکثر اشخاص آن نوع نمی‌شود. وحدت اتصالی منافاتی با کثرت انفصالی ندارد؛ چرا که مقابل اتصال حقیقی، انفصالی است که معنای آن، عدم فرض اجزای مشترک در حدود است و این، ممتنع است که عارض متصل گردد، مگر اینکه قائل شویم به اجزای لایتجزا که در این صورت، نه اتصالی است و نه متصلی. بنابراین متصل شخصی که به خاطر اتصال، شخصی از نوع حقیقی شده، معدوم نمی‌شود؛ هر چند اجزای آن در اطراف و اکناف پراکنده گردد. آنهایی که به درجه بصیرت عرفانی رسیده‌اند، وحدت شخصی و اتصال حقیقی و انضمام واقعی را شهود می‌کنند. این مطلب به حسب ظاهر غریب می‌نماید؛ ولی مقتضای برهان و عرفان و مؤید به کلام معصومان است (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۳).

قاضی سعید با همه ادب و احترامی که در پیشگاه بزرگانی چون ابن سینا و صدر المتألهین مراعات می‌کند، آزاد اندیشی و حق جویی را بر همه چیز مقدم می‌دارد. او - به گفته خودش - پس از سیر در بساتین رموز حکیمان متأله و بهره‌گیری از اسرار عرفا کامل، از متقدمان و متأخران و سرشار کردن قلب و مشاعر از سرچشمه فوائد ایشان، در پرتو کلام سید مرسلین و اولاد معصومین و وارثان خاتم پرچمداران دین، بر قله یقین گام نهاده و به عین یقین رسیده است (همو، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۳). به همین جهت است که می‌کوشد معادی عرضه کند که جسمانی عنصری باشد و نه جسمانی مثالی یا روحانی.

آنچه از مطالب وی آوردیم، تمام سعی و کوشش او را در این راه نشان می‌دهد و از همه مهم‌تر اینکه کوشیده است از مشکلات انوار احادیث خاندان عصمت و طهارت مستفیض گردد و نشان دهد که بیاناتش ملهم از کلمات آن اقطاب علم و معرفت و عقیدت است. اکنون به بیان استشهدات روایی او می‌پردازیم.

۱. حدیث عَجِبُ الذَّنْبُ

از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است که:

«کل ابن آدم یبلی الا عجب الذنب»

همه اجزای بدن انسان متلاشی و فرسوده می‌شود؛ مگر اصل دُم (مجلسی، ص ۴۳).

عجب: یعنی ریشه دم و از هر چیزی دنباله و آخر آن است. از نظر متکلمان، مقصود اجزای اصلی است، یعنی همان که در نطفه است. برخی گفته‌اند که جزء لا یتجز است؛ برخی گفته‌اند عقل هیولانی و برخی گفته‌اند هیولا و غزالی گفته است که همان نفس است که نشئه آخرت را انشا می‌کند. به نظر ابن سینا و صدرا همان قوه خیال است، ولی قاضی سعید معتقد است که تعبیر به «عجب» از آنچه باقی می‌ماند، خالی از فائده نیست، بلکه متضمن اشارتی است؛ چرا که کلام پیامبر، فوق کلام مخلوق و دون کلام خالق است. پس باید آنچه از انسان باقی می‌ماند، به اعتباری اصل و به اعتباری آخر اشیا باشد و این نیست مگر جسمی که از عوارض عنصری پالایش یافته و به صرافت اصلی خود بازگشته است، زیرا اصل وجود عالم جسمانی و خمیره اصلی آدم ابوالبشر همین است و در ساق لشکر هستی جای دارد و بعد از او چیزی نیست و زمین و آسمان و هر چه مابین آنهاست، از همان پدید آمده‌اند، آنچه باقی می‌ماند، همان جسمی است که از کدورت‌ها پاک شده و چندان صفا یافته که از سنخ ارواح شده است، چرا که نفس همواره با ماده جسمانی است و با مرگ، از آن مفارقت نمی‌کند، بلکه قطع تدبیر و تصرف می‌کند؛ بنابراین همواره با همان جسمی است که از آن به «عجب الذنب» تعبیر شده است. همین جسم را خداوند تربیت می‌کند و با قیومیت خود که حافظ نظام عالم است، با انزال بارانی از آسمان رحمت امتنانی، محفوظ می‌دارد و مستعد و آماده می‌سازد.

«عجب الذنب» شبیه نطفه است. همان طوری که از نطفه جنین و کالبد انسان پدید می‌آید، از آن جز باقی که از دل خاک جوانه می‌زند، کالبد انسان برای تعلق و تدبیر نفس آماده و ساخته می‌شود و پدیده عجیب حشر و نشر تحقق می‌یابد (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۱۵-۳۱۶).

او تصریح کرده است که انسان دارای سه نشئه طبیعی و مثالی و عقلی است (همان، ص ۳۱۹). او معتقد است که انسان دارای انحائی از نشر است و بدن حقیقی در همه مواطن باقی است (همان، ص ۳۲۲).

او حشر را از آن نفس و بدن هر دو می‌داند و معتقد است که پاداش و کیفر از آن هر دو است. منتهی اعراض متغیر و اعمال متبدل بدن مورد نظر نیست، بلکه همان بدنی که از آغاز زندگی تا دم مرگ، مشترک و واحد است، به همراه نفس کیفر یا پاداش می‌بیند (همان، ص ۳۴۳ و شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۶۵).

۲. مناظره امام صادق (ع) و ابن ابی العوجاء

حفص بن غیاث می‌گوید:

ابن ابی العوجاء در مسجد الحرام در مورد آیه «کلما نضجت جلودهم» ۶ از امام صادق (ع) سؤال کرد:

پوست چه گناهی دارد؟! حضرت فرمود:

این پوست، همان است و در عین حال غیر آن

عرض کرد: مثالی بزن، فرمود:

ارایت لو ان رجلاً أخذ لبنة فكسرها ثم ردها في ملبنها فهي هي و هي غيرها (طبرسی، ص ۳۵۴).
نمی‌بینی که اگر شخصی خشتی را بشکند و دوباره آن را در قالب قرار دهد، خشت دوم همان است
و در عین حال غیر آن. شبیه مثال مزبور در حدیثی دیگر از امام هفتم (ع) نیز نقل شده است (کلینی،
ص ۱۳۰).

قاضی سعید با استناد به همین تعبیر و تمثیل روایی، بر این باور است که جوهر باقی و اصیلی که بر
حسب استعدادات خویش صور و حرکات برزخی را در هیئت‌های زشت و زیبا می‌پذیرد، پذیرای روح
نیز می‌شود. سپس تصریح می‌کند که این بدن به منزله خشتی است که شکسته و قطعه قطعه و کوبیده و
دوباره به قالب زده می‌شود و همان می‌گردد که اول بود، هر چند بازسازی شده است (قاضی سعید، شرح
توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۶۵).

۳. مناظره امام صادق (ع) و زندیق

شخص زندیق به محضر امام صادق (ع) عرض کرد، چگونه انسان در قیامت محشور می‌شود، حال
آنکه بدن فرسوده شده و اعضا پراکنده گشته، عضوی را حیوانات درنده خورده‌اند و خاک شده و
عضوی در بنای دیواری به کار رفته است. امام فرمود:

ان الذی انشاه من غیر شیئی و صوره علی غیر مثال کان قد سبق الیه قادر ان یعیده کما بداه
همان که بدن را بدون هیچ ابزاری آفرید و همان که بدن را بدون هیچ الگویی صورت بخشید، قادر
است که همان گونه که در آغاز، بدن را آفریده، بار دیگر او را به همان صورت نخست بازگرداند
(طبرسی، ص ۳۵۰).

زندیق در برابر پاسخ دندان‌شکن امام که شبهه امتناع حشر جسمانی را ابطال می‌کرد، چاره‌ای جز
تأیید و تسلیم نداشت؛ ولی تقاضا کرد که امام (ع) توضیح بیشتری بدهد. حضرت با بیانی حکیمانه که
برخاسته از بینشی و رای طور ادراکات متعارف فیلسوفان و متکلمان و عارفان بود، فرمود:

روح نیکوکار در ضیاء و فراخنا و روح بدکار در ظلمت و تنگناست و بدن همچون قبل از آفرینش
خاک می‌شود و آنچه را درندگان و جنبنده‌گان خورده‌اند، رها می‌سازند. همه این اجزا در دل خاک
نزد کسی که هیچ مثال ذره‌ای در ظلمت‌های زمین از او مخفی نمی‌ماند و عدد و وزن اشیا را می‌داند،
محفوظ است. خاک روحانیان به منزله طلا در دل زمین است. هنگام بعثت، زمین به باران رستاخیزی،
آماده می‌شود. آن گاه خاک بشر، همچون طلای شستشو شده در قالب جای می‌گیرد و به اذن خدای
توانا، به جایگاه روح انتقال می‌یابد و به صورت اولیه باز می‌گردد و روح در آن دمیده می‌شود (همان،
ص ۳۵۱).

قاضی سعید و برخی از بزرگانی که بیش از این، مطالبی از ایشان نقل کرده‌ایم، به استناد این گونه رهنمودهای روایی، به حرکت تصاعدی بدن مردگان حکم کرده و به این قائل شده‌اند که این بدن است که با صعود و تکامل خود به سوی روح، تعالی و ارتقا می‌یابد. پس حقیقت معاد به معنای بازگشت بدن به روح است نه عکس آن.

گویی در زندگی این جهان روح به مرحله‌ای رسیده است که این بدن نمی‌تواند متعلق و مدبر وی باشد. بنابراین باید دورانی طولانی بر آن بگذرد و تحولاتی را در بستر خاک پشت سر گذارد، تا شایسته تعلق دوباره روح - در یک زندگی برتر و پیوسته به ابدیت - گردد (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۲، ص ۵۶۴ و رفیعی، ص ۸۲-۸۳).

۴. حدیث عبدالعظیم حسنی

او که مردی وارسته و ولایت‌شعاری فرهیخته و معتقدی برجسته بود، به منظور عرضه معتقدات خویش به محضر دهمین اختر تابناک آسمان امامت باریافت و تقاضا کرد که پیشوا و مقتدایش اجازه دهد که اعتقادات خود را به محضر مبارکش عرضه دارد. آن مراد مریدپرور و آن مولای دانش گستر اجازه داد و عبدالعظیم همچون شاگردی دانش‌پژوه، در محضر استادی بی‌نهایت پرشکوه، زبان به سخن گشود و همچون بلبل خوش‌نوا بر شاخسار گلی مشک‌بیز و عطر افزا به سخن آمد و هر چه از اعتقادیات، در دل داشت بر زبان آورد، تا به اینجا رسید که:

ان الساعه آتیه لا ريب فيها و ان الله يبعث من في القبور

قیامت، آینده است و در آن شکی نیست و خدای متعال کسانی را که در قبورند برمی‌انگیزد (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۵۲۵).

به گفته قاضی سعید برخی چنین پنداشته‌اند که به حکم آیه «کما بدأکم تعدون» (اعراف/۲۹)، اعاده مانند ابتدا است و بار دیگر، آدم و حوایی پدید می‌آیند و از راه زناشویی و زاد و ولد، در زمانی کوتاه و لطیف - که باطن و ملکوت این زمان دنیوی است - به تقدیر و ایجاد حق، همه بازمی‌گردند؛ ولی این عقیده از دیدگاه قاضی سعید و طالبان حقیقت، مردود است و باید به فرمایش امام صادق (ع) اعتماد کرد که فرموده است خدای متعال در فاصله دو نفخ صور بارانی از آسمان می‌بارد که شبیه نطفه است. این باران به اجساد پوسیده مردگان می‌رسد و زمین حمل برمی‌دارد و مردگان، همان گونه که اطفال از مشیمه رحم خارج می‌شوند؛ از شکم زمین بیرون می‌آیند. مقصود از آیه شریفه این است که همان طوری که آفرینش نخست، بدون هیچ تجربه و سابقه‌ای صورت گرفته است، آفرینش دوم نیز چنین است، بلکه این، بانفخ صور دوم، تر است آسان‌مردگان از قبر برمی‌خیزند و بر لبه قبر می‌ایستند. گروهی با بهت و حیرت می‌گویند: چه کسی ما را از مرقدمان بیرون آورده و گروهی

تسیح کنان آهنگ «کذلک النشور» سر می دهند (فاطر/۹). یکی از زنادقه از امام صادق (ع) می پرسد که آیا روح با متلاشی شدن بدن متلاشی می شود؟ امام در پاسخ می فرماید: بلکه روح تا نفخ صور باقی است (همان، ص ۵۶۹-۵۷۰).

باری پس از آنکه جناب عبدالعظیم از عقاید باطنی خود بی پرده و بی ریا، رونمایی می کند و مخصوصاً مطابق تعالیم قرآنی و الهامات فرقانی و رهنمودهای اولیا و مقربان بارگاه یزدانی تصریح می کند که معاد به معنای خروج اجساد مردگان از دل قبور است، مورد تشویق رهبر و سرور خود - یعنی امام دهم (ع) - قرار می گیرد و مدال افتخاری بر سینه اش زده می شود که نامش ماندگار و خاطره اش ثبت جریره روزگار می شود. بنگریم به تأییدیه امام هادی (ع) درباره او که فرمود:

هذا والله دین الله الذی ارتضاه لعباده فاثبت علیه ثبتک الله بالقول الثابت فی الحیاة الدنیا و الآخرة
به خدا، این همان دینی است که خداوند برای بندگانش پسندیده است. بر آن استوار باش. خداوند در دنیا و آخرت تو را به قول ثابت، استوار بدارد (همان، ص ۵۷۵).

نتیجه گیری

اگر از کسانی که منکر معاد شده یا در مسئله متوقف شده اند، صرف نظر کنیم، معتقدان معاد را باید سه گروه تقسیم کنیم: معتقدان معاد روحانی، معتقدان معاد جسمانی مثالی و معتقدان معاد جسمانی عنصری.

عقیده گروه سوم که از اکثریت قاطعی در میان امت اسلامی برخوردارند، مطابق ظاهر، بلکه نص آیات و روایات است.

قاضی سعید قمی که بیان دیدگاه او محور این نوشتار است، سعی کرده است با نقد آنچه از ظاهر کلمات ابن سینا و صدرا استفاده می شود، به تبیین عقلی و نقلی معاد عنصری پردازد. در حقیقت باید گفت که جانمایه بیان عقلی او حرکت جوهری نفس و بدن پس از مرگ و عدم انقطاع ارتباط آنهاست. اگر دو مطلب فوق را به عنوان دو اصل از اصول متعارفه یا از اصول موضوعه از او بپذیریم، معاد عنصری به لحاظ عقلی اثبات می شود.

حرکت جوهری نه تنها بر اساس مبانی حکمت متعالیه قابل اثبات است، بلکه می توان از آثار ابن سینا هم استنباط کرد (بهشتی، و حیانت و عقلانیت عرفان، ص ۲۰۵).

مسئله ارتباط نفس و بدن هم با مبانی فلسفی قابل تبیین است؛ چرا که نفس نه مادی محض و نه مجرد محض است؛ بلکه در ذات خود مجرد و در افعال خود مادی است و اصولاً فرق نفسانیت و عقلانیت در تجرد ناقص و تام است؛ بنابراین بسی دشوار است که گفته شود: با موت، ارتباط نفس و بدن به طور کلی قطع می شود.

با این همه، از این مطالب چیزی بیشتر از امکان معاد عنصری به لحاظ عقل استفاده نمی‌شود. اما تا اثبات ضرورت عقلی آن فاصله بسیار است و بنابراین، چاره‌ای جز تعبد و تسلیم محض در مقابل شرع انور و آیین منور و دیانت اطهر نیست.

با توجه به روایاتی که مورد استناد حضرت قاضی واقع شده و سایر روایاتی که در کتب حدیث مسطور است و با توجه به نصوص قرآنی و رهنمودهای فرقانی، لزوم این تعبد و تسلیم، ضروری و حتمی و قطعی است. همان راهی که بسیاری از بزرگان ما پیموده‌اند.

توضیحات

۱. مطابق دو آیه بقره و مائده، کسانی مسلمان و یهودی و مسیحی و صائبی شمرده شده‌اند که خدا و معاد و نبوت را که لازمه اعتقاد به خدا و معاد است، پذیرفته‌اند.

۲. والضرورة قاضیه یثبوت الجسمانی من دین النبی مع امکانه

۳. تولدش را ۱۰۴۹ ق و وفاتش ۱۱۰۷ ق نوشته‌اند.

۴. لو كان كل موجود یحیث یدخل فی الوهم و الحس لكان الحس و الوهم یدخلان فی الحس و الوهم و لكان العقل الذی و هو الحکم الحق یدخل فی الوهم (بهشتی، هستی و علل آن، ص ۶۷).

۵. اگر چه بنای این نوشتار بر نقد قاضی سعید نیست. مع ذلك، متذکر می‌شود که اشکال فوق در صورتی وارد است که نفس و قوه متخیله در عرض یکدیگر باشند، ولی صدر المتألهین قوه متخیله را از قوای نفس و در طول آن می‌شناسد.

۶. هر گاه پوستشان پخته شود، پوست دیگری بر آن‌ها می‌پوشانیم تا عذاب را بچشند (نساء / ۵۶).

منابع

قرآن کریم

آملی، محمدتقی، دررالفوائد، ج ۲، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

ابن سینا، الشفاء، الالهیات، تحقیق دکتر مذکور، چاپ مصر، ۱۳۸۰ ق.

-، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

-، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، مکتبه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

-، رساله الاضحویه، چاپ مصر، ۱۳۶۸ ق.

بهشتی، احمد، هستی و علل آن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

-، تجرید، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

-، و حیانت و عقلانیت عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

- بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تصحیح استاد مطهری، ج ۲، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۷۵.
- حکیمی، محمدرضا، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم، دلیل ما، ۱۳۸۱.
- حلی علامه، حسن بن یوسف، کشف المراد، قم، مکتبه مصطفوی، بی‌تا.
- رفیعی، سیدابوالحسن، رسائل و مقالات فلسفی، تهران، چاپ سپهر، ۱۳۶۷.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق محمد سید کیلانی، ج ۲، مصر، بی‌نا، ۱۳۸۷ ق.
- صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
- ، المبدء و المعاد، تصحیح ذبیحی و نظری، ج ۲، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیه، ج ۹، چ ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- ، شرح الهدایة الاثیریة، چاپ سنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.
- طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج، تحقیق سید محمد باقر موسوی خراسان، ج ۲، چ ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۳ ق.
- غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، چ ۲، قاهره، بی‌نا، ۱۳۷۴ ق.
- ، تهافت الفلاسفه، ترجمه حلبی، چ ۲، تهران، زوار، ۱۳۶۳.
- فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۴، چ ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۲ ق.
- ، مجموعه رسالات، چاپ سنگی.
- قاضی سعید، محمد بن محمد مفید قمی، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، تصحیح نجفقلی حبیبی، بی‌جا، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ق.
- ، شرح توحید الصدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۱ □ ۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- قمی، شیخ عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ج ۲، مطبعه نجف، ۱۳۵۵ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، چ ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۵ ق.
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۷، چ ۲، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.
- فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
- دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۶