

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؟ صدرالمتألهین 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

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 ۵۶۷-۵۶۶).

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 (ماتده/۶۹ و بقره/۶۲)^۱.

اصل مسئله معاد میان مسلمین از مسلمات است. کسانی که به تجرد نفس معتقد نیستند، ناگزیرند معاد را جسمانی محض بدانند؛ اما آن‌هایی که در عین قبول تجرد 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 مواضعی 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 فرقی 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، 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 (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ص ۲۷۵-۲۷۴).

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 ۴۷۳-۴۷۲). 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، رسالة 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 الالهیات، 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 الهدایة 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 ۶۲۶-۶۲۵).

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 قروینی 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 خواجه‌ای نیز از مخالفان نظریه معاد مثالی بوده و به پیروی از شرع مقدس بر معاد عنصری پای فشرده‌اند (حکیمی، ص ۲۲۰-۲۰۷).

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 ۲۳۰-۲۲۹).

طرح مسئله

مسئله این نوشتار، بیان دیدگاه یکی از شاگردان مع الواسطه صدرالمتألهین، محمد بن محمد مفید، معروف به قاضی سعید قمی است^۳ که به واسطه استاد عالیقدرش ملا محسن فیض کاشانی سلسله تعلم و تلمذش به صدرالمتألهین می‌رسد. او را عالم، فاضل، حکیم، متشرع، 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 صدرالمتألهین 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 المصبوب فی البطن المقدم، لا سیمای 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:

جابگاه قوه خیال در ورای مقدم مغز است و جابگاه 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 تجرد 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^۴ (بهشتی، هستی و علل آن، ص ۶۷).

آیا از این عبارت، به طور واضح، استفاده تجرد 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، حالّ است 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 صدر المتألهین

به نظر وی، قوه خیال جوهری است نیمه مجرد و حد واسط 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 (صدر المتألهین، الحکمة 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 صدر المتألهین 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 صدر المتألهین 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 «آنا»ی اوست، هرکسی دارای دو ذات و دارای دو «آنا» است.

۳. حرکت جوهری بدن

قاضی سعید بر این اعتقاد است که ماده جسمانی و طبیعت جسمانی بر حسب استعداد خویش خالی از حرکت و پویش ذاتی نیست. این ماده، در کرور ادوار و مرور اکوار، در مواظن و عوالم خویش سیر می‌کند و برای پذیرش صوری مناسب صور مکتسب دنیوی مستعد و آماده می‌شود؛ چرا که به عقیده او، صور بسیطة 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 فرارسیدن روز رستاخیز دوباره به قالب زده می‌شود و هیئت اولیه خود را باز می‌یابد. به گونه‌ای که هرکس او را ببیند، اذعان می‌کند که همان انسانی است که او را در دنیا دیده است (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۵۶۶-۵۶۵).

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 عوالم 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 عالم مثال، متخیل است، همان‌گونه که در عالم طبیعت، غذایی و نامی و به حس ظاهر و باطن حساس است. با فرارسیدن مرگ، جامعه 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 می شود که گویی غیر از عقل نیست. به نظر وی قول شیخ الرئیس که به بقای قوه خیال عرضی معتقد است و قول استادش صدرالمألهین که به تجرد قوه خیال معتقد است، قابل قبول نیست. او اعلام می کند 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 ابن سینا - و مرنوس - یعنی صدرالمألهین - خودداری کرد (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، ص ۳۱۵-۳۱۴).

از مطالبی که از دو اثر مهم او نقل کردیم، درمی یابیم 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 مرحله ای از کمال برسد که برای تعلق دوباره نفس و حیات اخروی و التذاذب لذات اخروی یا تألم به آلام آن آمادگی یابد. نفس نیز با قطع تعلق از بدن به درجه خیال محض یا عقل ناب می رسد. چنانکه هنگام تعلق به بدن دنیوی نیز بی قرار و ناآرام بود و به قول ابن سینا از مرتبه عقل بالقوه، تا عقل بالملکه و عقل بالفعل پیشروی کرد و سرانجام - اگر اهلیت داشته باشد - دربارگاه عقل مستفاد آشیان می گیرد (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 نامیده اند، مردود می داند و حشر جسمانی انسان را ممکن، بلکه مقتضای برهان قطعی می شمارد و صراط و میزان و بهشت و جهنم جسمانی را از ضروریات می داند و معتقد است که اجسام طبیعی دستخوش عدم کلی نمی شوند، هر چند دستخوش نشئه ها و حالات گوناگون می شوند. این نشئه ها همانا اختلاف صور و اعراض و تردد در موطن و مقامات است و این ها به حقایق و ذوات آن ها لطمه نمی زند. نفس هم باید همواره ملابس ماده و معانی طبیعت جسمانی باشد و بتواند تا افاق والای عقل پیش رود. هرگز علاقه نفس و بدن با پراکنده شدن اجزای آن قطع نمی شود، هر چند به ظاهر، میان آن ها جدایی می افتد و آثار تعلق و پیوستگی معدوم می شود. این جدایی و عدم ظهور آثار، بر حسب حواس و دستگاه ادراکی

ماست؛ ولی نزد آنکه هیچ مقال ذره‌ای از علمش پوشیده نیست، چنین نیست؛ بلکه اجتماع ذاتی و انضمام حقیقی، باقی و برقرار و مضمول استمرار است. حتی در نزد ارباب معرفت و یقین و اصحاب تأله و سلسله مقربین 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؛ چراکه این کثرت در مقابل آن وحدت نیست. همه دیده‌اند که قطعه قطعه شدن بدن یک انسان، سبب تکثر اشخاص آن نوع نمی‌شود. وحدت انفصالی منافاتی با کثرت انفصالی ندارد؛ چراکه 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 انفصالی 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 ۵۶۳-۵۶۲).

قاضی سعید با همه ادب و احترامی که در پیشگاه بزرگانی چون ابن سینا و صدرالمآلهین 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 فواید ایشان، در پرتو کلام سید مرسلین و اولاد معصومین و وارثان خاتم پرچمداران دین، بر قلّه 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 مشکات 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

استشهادات روایی او می‌پردازیم.

۱. حدیث عَجَبُ الذَّنْبِ

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 ریشهٔ 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 نشئهٔ آخرت را انشا می‌کند. به نظر ابن سینا و صدرا همان قوهٔ 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 خمیرهٔ اصلی آدم ابوالبشر همین است و در ساق لشگر هستی جای دارد و بعد از او چیزی نیست و زمین و آسمان و هر چه ما بین 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 مادهٔ 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 قیودیت 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 پدیدهٔ عجیب حشر و نشر تحقق می‌یابد (قاضی سعید، الاربعینات لکشف انوار

القدسیات، ص ۳۱۶-۳۱۵).

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 نثر است و بدن حقیقی در همه موازن 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 خستی را بشکند و دوباره آن را در قالب قرار دهد، خست 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 استعداد خویش صور و حرکات برزخی را در هیئت‌های زشت و زیبا

می‌پذیرد، پذیرای روح نیز می‌شود. سپس تصریح می‌کند که این بدن به منزله خستی است که

شکسته و قطعه قطعه و کوبیده و دوباره به قالب زده می‌شود و همان می‌گردد که اول بود،

هرچند 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 می شود، حال آنکه بدن فرسوده شده و اعضا پراکنده گشته، عضوی را حیوانات درنده خورده اند و خاک شده و عضوی در بنای دیواری به کار رفته است. امام فرمود:

ان الذی انشاء من غیر شیئی و صوره علی غیر مثال کان قد سبق الیه قادر ان یمیده 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 دندان شکن امام که شبهه امتناع حشر جسمانی را ابطال می کرد، چاره ای جز تأیید و تسلیم نداشت؛ ولی تقاضا کرد که امام (ع) توضیح بیشتری بدهد. حضرت با بیانی حکیمانه که برخاسته از پیشی 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 می شود و آنچه را درندگان و جنندگان خورده اند، رها می سازند. همه این اجزا در دل خاک نزد کسی که هیچ مثقال ذره ای در ظلمت های زمین از او مخفی نمی ماند و عدد و وزن اشیا را می داند، محفوظ است. خاک روحانیان به منزله طلا در دل زمین است. هنگام بعث، زمین به باران رستاخیزی، آماده می شود. آن گاه خاک بشر، همچون طلای شستشو شده در قالب جای می گیرد و به اذن خدای توانا، به جایگاه روح انتقال می یابد و به صورت اولیه باز می گردد و روح در آن دمیده می شود (همان، ص ۳۵۱).

قاضی سعید و برخی از بزرگانی که بیش از این، مطالبی از ایشان نقل کرده ایم، به استناد این گونه رهنمودهای روایی، به حرکت تصاعدی بدن مردگان حکم کرده و به این قائل شده اند که این بدن است که با صعود و تکامل خود به سوی روح، تعالی و ارتقا می یابد. 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 مدبّر وی باشد. بنابراین باید دورانی طولانی بر آن بگذرد و تحولاتی را در بستر خاک پشت سرگذارد، 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 ۸۳-۸۲).

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 مرید پرور و آن مولای دانش گستر اجازه داد و عبدالعظیم همچون شاگردی دانش پژوه، در محضر استادی بی‌نهایت پرشکوه، زبان به سخن گشود و همچون بلبل خوش‌نوا بر شاخسار گلی مشک بیز و عطر افزا به سخن آمد و هر چه از اعتقادات، در دل داشت بر زبان آورد، تا به اینجا رسید که:

ان الساعة آتیة لا ریب فیها و ان الله یبعث من فی القبور

قیامت، آینده است و در آن شکی نیست و خدای متعال کسانی را که در قبورند بر می‌انگیزد (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، همان‌گونه 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 آسان‌تر است. بانفخ صور دوم، مردگان از قبر برمی‌خیزند و بر لبه قبر می‌ایستند. گروهی با بهت و حیرت می‌گویند: چه کسی ما را از مرقدمان بیرون آورده و گروهی تسبیح‌کنان آهنگ « کذلک النشور » سر می‌دهند (فاطر/۹). یکی از زنادقه از امام صادق (ع) می‌پرسد که آیا روح با متلاشی شدن بدن متلاشی می‌شود؟ امام در پاسخ می‌فرماید:

بلکه روح تانفخ صور باقی است (همان، ص ۵۷۰-۵۶۹).

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

هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده فائت عليه بئتك الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا و
الآخرة

به خدا، این همان دینی است که خداوند برای پندگانش پسندیده است. بر آن استوار باش. خداوند در دنیا و آخرت تو را به قول ثابت، استوار بدارد (همان، ص ۵۷۵).

نتیجه‌گیری

اگر از کسانی که منکر معاد شده یا در مسئله متوقف شده‌اند، 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 صدر را استفاده می‌شود، 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 می‌شود.

حرکت جوهری نه تنها بر اساس مبانی حکمت متعالیه قابل اثبات است، بلکه می‌توان از آثار

ابن سینا هم استنباط کرد (بهشتی، وحی‌نیت و عقلانیت عرفان، ص ۲۰۵).

مسئله ارتباط نفس و بدن با مبانی فلسفی قابل تبیین است؛ چراکه 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 مجرد ناقص و تام است؛ بنابراین بسی دشوار است که گفته شود: با موت، ارتباط نفس و بدن به طور کلی قطع می‌شود.

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. لوکان کل موجود یحیث یدخل فی الوهم و الحس لکان الحس و الوهم یدخلان

فی الحس و الوهم و لكان العقل الذی و هو الحكم الحق یدخل فی الوهم (بهستی، 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. هرگاه پوستشان پخته شود، پوست دیگری بر آنها می‌پوشانیم تا عذاب را بچشند (نساء/ ۵۶).

منابع

قرآن کریم

- آملی، محمد تقی، درر الفوائد، ج ۲، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، تحقیق دکتر مذکور، چاپ مصر، ۱۳۸۰ ق.
- _____، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- _____، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، مکتبه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، رساله الاضحویه، چاپ مصر، ۱۳۶۸ ق.
- بهستی، احمد، هستی و علل آن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- _____، تجرید، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____، و حیائیت 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، سید ابوالحسن، 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 صدر، ۱۳۸۱.
- _____، الحکمة المتعالیه، ج ۹، ج ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- _____، شرح الهدایة الاثیریة، چاپ سنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، الاحـتجاج، تحقیق سید محمد باقر موسوی خراسان، ج ۲، ج ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۳ ق.
- غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۲، قاهره، بی تا، ۱۳۷۴ ق.
- _____، تهافت الفلاسفه، ترجمه حلبی، ج ۲، تهران، زوار، ۱۳۶۳.
- فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۴، ج ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۲ ق.
- _____، مجموعه رسالات، چاپ سنگی.
- قاضی سعید، محمد بن محمد مفید قمی، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، تصحیح نجفقلی حبیبی، بی جا، 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، ج 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، ج ۲، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.