

تحلیل نقدی استنادات قرآنی در نظریه معاد جسمانی آقاعلی مدرس

محمد رضا ارشادی نیا^۱

چکیده

نظریه پرداز فلسفی بر وفاق متون دینی، و تفسیر مبتنی بر موازین عقلی از آن متون، از مقاصد عالیة حکمای متعالیه و سنت مستمر آنان در پهنه حکمت پردازى است. پس از صدرا، در همه ادوار این مهم دنبال شده و آقاعلی مدرس نیز از این توانایی بهره مند و مقید به این سیره است. او در نظریه ویژه اش در باره معاد جسمانی، به آیاتی چند استناد جسته است. محوریت این متنی که او به آن عنایت ویژه دارد، این آیه کریمه است: «قل یحییها الذی انشأها اول مره و هو بکل خلق علیم» (یس ۷۹). به نظر وی این آیه کافی است تا اثبات کند معاد بدنی با گردآوری اجزای عنصری بدن در دنیا و سوق آنها به آخرت برای پیوستن به روح، صورت میگیرد. وی در عین حال با استناد به آیه ۶۲ سوره واقعه، دیدگاه اشاعره را درباره معاد عنصری نمی پذیرد، زیرا آنها به برگشت روح به دنیا گرایش دارند. آیات دیگری که بدون هیچ شرح، مورد استناد ایشان است، آیه ۱۰۴ سوره انبیا و آیه ۲۷ سوره روم می باشد که از تنظیر مبدأ و معاد، نظریه خود را قابل اثبات می داند. این حکیم متعالی تا آنجا که برای استوارسازی مبانی معاد بدنی، به متون مقدس استناد می جوید، همان آموزه های صدرایی را دنبال می کند، اما در صدد است از مبانی متعالی، رهیافتی جدید و متغایر با رهاوردهای حکمت متعالیه ارائه دهد و همین

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۵

۱. عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه حکیم سبزواری، m.r.ershadinia@gmail.com

قصد، او را به «حکیم مؤسس» مشتهر ساخته است. برای اطمینان از توفیق وی در وفاق طلبی رهیافتش با آموزه‌های قرآنی، باید با عیار ارزیابی، تلاش تفسیری وی را در کیفیت انطباق نظریه‌اش با آیات واکاوی کرد. در این راستا، کریمه محوری (یس ۷۹)، با تدبیر مجموعی در آیات قبل و بعد آن، که در شبهه‌زدایی از معاد جسمانی و پاسخ به مُنکر آن وارد گشته، انطباق تام نظر آقاعلی مدرس را بر مفاد آیات، محل تردید قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، صدرالمُتألهین، آقاعلی مدرس، فهم و تفسیر متن، معاد جسمانی.

مقدمه

متن مقدس قرآن کریم، بهترین تجلی گاه خردورزی و دقیق‌ترین عرصه درس‌آموزی برای ارتقا به جهان‌بینی متعالی است. بیش از هر چیز، پی‌ریزی نگرش مستحکم برای ترسیم مبدأ و معاد متن قرآن کریم را به خود اختصاص داده است. مفاد همه آیات مربوط به مبدأ و معاد در یک سطح نیست؛ فهم برخی دشوار است و برخی دیگر، بر اثر بینش سطحی، جز با تفسیر به رأی یا تأویل ناروا قابل دریافت و قابل انطباق با آیات دیگر نیست، و همین امر سبب کژروی‌های مشهود برای بسیاری از ظاهرگرایان در عرصه تفسیرنگاری شده است. اتخاذ مبانی مادی‌گرایانه در حل مسائل مبدأ یا معاد، این مدعیان را به تجسیم‌انگاری سراسر موجودات مبدأی و معادی و عالم‌های وجود کشانده است. طیف وسیع ظاهرگرایان و انبوه‌نمایی آنان، در برهه‌های مختلف و در مذاهب گوناگون، سبب شده است تا برخی حکیمان متأله نیز دچار وسوسه آنان شوند و راهی برای آشتی بیابند و متون مقدس را به گونه‌ای از نظر بگذرانند که با انگاره‌های مادی‌گرای رقیبان اصطکاکی نداشته باشد؛ اگرچه تفاوت‌های اندکی بین این گروه‌ها، از جهت اندکی تفاوت در مبانی و یا رهیافت و استنتاج در سایر زمینه‌ها به چشم می‌آید. آقاعلی مدرس، با اتخاذ شیوه آشتی‌جویانه در نظریه معاد جسمانی با ظاهرگرایان، راه خود را در تفسیر متون معادی و معرفت‌نفس، از حکمت متعالیه جدا می‌کند! علی‌رغم این که هم‌زمان، مبانی متعالی را بر این متون استوار می‌بیند و به آن می‌بالد و برداشت‌های ظاهرگرایان، به‌ویژه اشعری‌گری، را نیز مردود اعلام می‌کند. در هر دو ساحت، سعی حکیم ستودنی و درس‌آموز است؛ هم در قلمرو استوارسازی مبانی بر متون دینی؛ و هم در اتکا دادن استنتاج‌ها بر مبانی. در این نوشتار آنچه بیش از هر چیز مورد ارزیابی و مطالعه نقدی می‌باشد، استنتاج نظریه ویژه او از آیات می‌باشد.

۱. روش فهم متون و حیانی

حکمت متعالیه در مواجهه با متون دینی، علی‌رغم تحفظ بر ظواهر، راه کارهایی را برای استفاده ارائه می‌دهد تا نه به تعطیل مفاد متون بینجامد و نه به تأویل ناروا یا برداشت‌های یک‌جانبه و قصر‌گرایانه پاره‌ای از آن‌ها. استناد ظاهرگرایان به قطع‌های از متون دینی و

عدم توجه به مبانی مستحکم عقلانی، شیوه‌ای معمول و مقبول برای رواج نظر خود و طرد نظریات رقیب است. آقاعلی مدرس بنا به ذائقه متعالی خود، از سبک و سیاق صدرایی پیروی می‌کند. او با در نظر داشتن همه مبانی متعالی، به مفاد متون دینی نظر ویژه دارد و در کانون نظریه‌پردازی خود برای متون دینی جایگاه ویژه در نظر می‌گیرد. در امر معاد نیز به متون متناسب اعتنای تام دارد و مفاد محوری این متون را از نظر کنار نمی‌گذارد. با این پایگاه وی قصد دارد نظریه خاص خویش درباره معاد بدنی را با آیات و روایات پشتیبانی کند. اینکه او در قطب‌های مخالف کلامی و فلسفی در مواجهه با متون کدام مسیر را برمی‌گزیند، به وضوح مشهود است که راه متکلمان را در تأییدجویی برای خود انتخاب می‌کند؛ مگر آنجا که به مبانی متعالی مربوط می‌شود که همان مبانی صدرایی است. در نتیجه وجود تشابهات، راه برداشت از متون، چنانکه ظاهر گریبان پنداشته‌اند، چندان هموار نیست؛ مگر اینکه مانند آنان گزینشی و تقطیعی عمل شود. این مهم را حکمای اسلامی در مواجهه با متون وارد درباره معاد، با تأکید بیشتری خاطر نشان کرده‌اند؛ زیرا این متون به حسب ظاهر متناقض و به اعتبار مفهوم، متخالف هستند؛ اگرچه به اعتبار معنی و حقیقت، متوافق می‌باشند.

عمده تشابهات در کتاب و سنت را آیات و روایات باب معاد تشکیل می‌دهند. (ر.ک. آشتیانی، ۱۳۸۱، ۳۳۴ و ۴۴ و ۵۸). اختلاف متون و تشابه بودن آن‌ها درباره حشر اجساد، مشکلات مضاعفی را پدید می‌آورد آشکار می‌کند که کار فهم مقاصد این متون دشوار و به ژرفایابی و مهارت فنی نیازمند است؛ از این رو دانشوران مسلمان، اعم از فلاسفه و متکلمان، در مسئله معاد، به دو گروه افراطی و تفریطی تقسیم می‌شوند. در جانب افراط در جسمانیت‌انگاری معاد، متکلمان و در جانب تفریط، حکمای مشاء و اشراق قرار دارند (ر.ک. آشتیانی، ۱۳۸۲، ۴۶؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ۳۰۶). اما روش معمول در حکمت متعالیه، توانایی فهم و نیل به مقاصد اینگونه متون را به صورت چشمگیر افزایش می‌دهد. صدرالمتألهین چنین بر این واقعیت تأکید می‌کند:

اختلاف اصحاب آئینها و دین‌ها در این امر و کیفیت آن به خاطر پیچیدگی و دقیق بودن آن است و بسیاری از حکما مانند شیخ‌الرئیس و همطبقه‌های او، علم مبادی را محکم پیش برده‌اند؛ اما در کیفیت معاد ذهن‌هاشان چنان پریشان گشته که به تقلید راضی شده‌اند! حتی کتب آسمانی دارای آیات محکم در این

مسئله متشابه است که با نظر جلیل مختلف، اما با نظر دقیق متوافق می‌باشند... بعضی آیات قرآن حشر را به صفت تجرد و تفرّد معرفی فرموده؛ مانند: «وکلّ آتیه یوم القیامه فرداً» (مریم، ۹۳) و برخی بر صفت تجسم، مانند: «یسحبون فی النار علی وجوههم» (غافر، ۴۰)... پس برخی نصوص دلالت دارد که معاد برای ابدان است و برخی دلالت دارد که برای ارواح (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ۳۵۶؛ ۱۴۱۰ق، ج ۹، ۱۸۲).

با این پیش‌زمینه، راه جمعی باید یافت که رهاورد تحقیق ناظر به مجموع متون باشد. صدرا با نگاه جمعی به همه متون مرتبط، دو راه جمع را کارساز میدانند: راه اول بر اختلاف وجودی دنیا و آخرت و بالتبع موجودات آن استوار است:

تحقیق آن است که بسیاری از لوازم این بدن‌ها از ابدان اخروی مسلوب است؛ زیرا بدن آخرتی مانند سایه یا عکس در آینه نسبت به روح است؛ چنانکه روح در بدن دنیوی مانند پرتو منعکس بر دیوار یا تصویر نقاشی شده بر کاغذ است؛ بلکه از این هم بالاتر، در وجود متحد هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ۳۵۶؛ ۱۴۱۰ق، ج ۹، ۱۸۴).

ناظر بر این مطلب آیه کریمه «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت، ۶۴) است که حیات را ذاتی اجسام اخروی اعلام می‌فرماید؛ برخلاف اجسام و ابدان دنیا که در ذات خود مرده و تاریک هستند و حیات از خارج بر آنها وارد می‌شود. پس ابدان اخروی با ابدان دنیوی تفاوت اساسی دارد؛ در حدی که میتوان از آن به عنیت با نفوس در وجود و آثار وجودی تعبیر کرد.

راه دوم در نظر صدرا برای توجیه اختلاف متون درباره معاد، گوناگونی حشر طبقات مردم است، که هر گروه حشر مخصوص به خود دارد:

وجود سعادت‌مندان و اهل بهشت اعلی و ارفع از گونه وجود اشقیاء و اصحاب آتش است و کاملان و مقربان از هر دو رفیع‌تر و برترند. بنابراین تجرد برای گروهی و تجسم برای دیگران است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ۱۸۴).

۲. اتخاذ روش دوگانه

آقاعلی مدرس قدم راسخ در حکمت متعالیه دارد و شیوه و مشی علمی او در تحلیل هستی و آموزه‌های معرفتی و مسائل فلسفی همان شیوه صدراست؛ به‌ویژه در فقه الهیات

دینی، به روش حکمای محقق و گذر از ظاهرگرایی اعتنای ویژه دارد و خود بر این مطلب اصرار دارد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲). تضرع او را در حکمت متعالیه، نه تنها بزرگان فن متعالی امضا کرده و فهم ثاقب او را ستوده‌اند (رک. آشتیانی، ۱۳۸۰، ۵۷ و ۶۲؛ الف، ۱۳۸۰، ۱۲۱؛ ۱۳۵۰، ۵۵)، بلکه مراجعه به میراث ارزشمند مکتوب او این واقعیت را برملا می‌سازد. تأمل و ژرفکاوی در متون و حیانی نیز در قلمرو اندیشه فلسفی این حکیم دانا نقش‌آفرین است. وی در نظریه ویژه‌اش به معاد جسمانی، نه تنها متکی بر اصول عقلانی پیش می‌رود، که انطباق نظریه پردازش با وحی و استناد به لایه‌های ژرف متون، محرک و مقصد عالی و نهایی اوست. ورود او با اتکا بر اصول و مبانی متعالی آغاز و با تفسیر و معنایی از آیات و روایات معادلی خُسن ختام می‌پذیرد. ارزیابی دقیق می‌تواند ارزش تلاش تحقیقی او را، جدا از استنتاج موفق یا ناموفق، به نمایش بگذارد. در این مجال به استنادات قرآنی آقاعلی مدرس در تحکیم نظریه‌اش، با نگاه تحلیلی و نقدی و با نگرش فلسفی و تحقیقی، می‌پردازیم تا استنتاج‌های وی را با درون‌مایه‌های حکمت متعالی در حوزه تفسیر متون مقدس بررسی کنیم و بینیم محک مقبولیت عقلانی و معیار انطباق بر آموزه‌های دینی تا چه حد بر اندیشه او همساز است. نتیجه داوری، هرچه باشد، هیچ‌گاه از ارزش نگاه اجتهادی او به متون ناب الهیات، به‌ویژه درباره مبدأ و معاد، نمی‌کاهد.

۳. بدن پویا به سوی نفس ایستا

آقاعلی مدرس، نظریه‌اش را در باب معاد جسمانی استوار بر همان آموزه‌های صدرایی و مبانی متعالی می‌بیند و فقط در استنتاج، راه مغایر انتخاب می‌کند. به نظر او بدن بعد از مرگ از حرکت باز نمی‌ایستد و به تعقیب نفس می‌پردازد و راه پیوستن به نفس خویش را، از طریق ودایعی که از نفس در خود دارد، طی می‌کند. پس بدن ایستا نیست که نفس مجبور باشد به دنیا برگردد و آن را با خود همراه سازد؛ بلکه بدن به سوی نفس خاص خود پویا و جویا و روانه است و در رستاخیز، همین بدن دنیوی با خواص جسمانی، خود را به نفس می‌رساند و به معاد نایل می‌گردد (ر.ک. مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ۱۰۷). آنچه در این واکاوی مورد اهتمام می‌باشد، استادهای مبهم و مجمل ایشان به آیات در تحکیم نظریه‌اش است.

۴. تناظر خلقت اولیه و ثانویه

«قل یحییها الذی انشأها اول مره و هو بکل خلق علیم» (یس، ۷۹).

در بدو ورود آقاعلی مدرس به استنادجویی از قرآن کریم، این آیه شریفه براءت استهلال را به عهده دارد که بدون هیچ اظهارنظر و بدون بیان کیفیت دلالت این کریمه بر مقصودش، به نقل مستقیم این جملات از تفسیر صافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ۲۶۱)، اکتفا می‌کند: «می‌داند تفصیل آفریده‌ها را و کیفیت آفرینش آن‌ها را و اجزای پوسیده و پراکنده‌شان از اصول و فصول آن‌ها را و جایگاهشان و روش جداسازی آن‌ها را و ضمیمه کردن برخی را به برخی دیگر» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ۹۴)، در این سخنان گهربار که به پیوست صفت علم الهی ابراز شده است، جز تحمیل ذهنیت بر آیه چیزی مشهود نیست. در آیه جز تکیه بر فاعلیت علم الهی و تنظیر خلقت ثانوی به خلقت اولیه، کمترین ایما و اشاره به کیفیت احیا نیست؛ اما این که این علم در جهت ضمیمه‌سازی و جمع‌آوری اجزای پراکنده بدن فاعلیت دارد و کیفیت احیاء فقط به این طریق است، جز برداشتی ناهنجار از قرآن چیزی به‌شمار نمی‌آید و همان برداشت ظاهر‌گرایان را رسمیت می‌بخشد. مشی نوشتاری نیز به‌شدت ایهام‌آمیز است. وی که پیش از ورود به آستان استنادات قرآنی، گوهر نظر خود را افاضه فرموده، با تعلیق سخنان فیض کاشانی به کریمه قرآنی، گویا در صدد است به مخاطب القا کند که توانسته است بدون هیچ شرح و بسط، تمام نظر خود را در آینه آیه مذکور و پشتیبانی‌شده به سخنان مفسر عالی‌قدر، فیض کاشانی، چنین بازیابی کند:

حق همان است که ما یادآوری کردیم، که نفس دوباره به بدن دنیوی تعلق می‌گیرد؛ اما با برگشت بدن به آخرت و به حیثیت و جایگاه نفس، نه به عود نفس به دنیا و به جایگاه بدن، تا بدن ایستا باشد و نفس پویا (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ۹۳).

در این رهگذر به‌وضوح مشهود است که آقاعلی مدرس همان روش ظاهر‌گرایان را برای استناد برگزیده است. در قاموس ظاهر‌گرایان، نه تدبر مجموعی در عرصه گسترده متون جایی دارد و نه تعمق انفرادی در استناد موردی. در آیه کریمه هیچ اشاره، تا چه رسد به دلالت، بر معاد عنصری، به معنای جمع اجزاء، وجود ندارد تا بتوان موطن

گردآوری اجزای بدن را دنیا دانست و برگشت روح را به دنیا، به عنوان معاد جسمانی، تجویز کرد. چنان شتابزدگی و ذهنیتگرایی بر ظاهرگرایان مستولی است که حاضر نیستند در «قل یحییها الذی انشأها اول مرء» اندکی تأمل مصروف دارند و واژه کلیدی «انشاء» را، به ویژه با قید «اول مرء»، برای ژرفایابی مفاد، محور توجه خود قرار دهند. بدیهی است که روش ظاهرگرایان در فهم این کریمه، جمود بر سطح فهم پرسشگر مُنکر است؛ به این پندار که چون در تصور منکر، معاد و احیای دوباره به معنای جمع اجزای پراکنده و پوسیده است و این امر مستبعد یا محال به نظر می آید، پاسخ قرآن کریم را به آن باید به تناسب انکار فهمید! و باید مفاد آیه را در بخش اثباتی، بر نفی منظور منکر متمرکز دید و معاد را به معنای جمع عناصر در دنیا دانست! اما این برداشت به قوت مخدوش، بلکه به جزم باطل و مردود است.

نکاتی که عناصر اولیه و اساسی مقصود را با اندکی تأمل در اختیار می گذارد، یکی تنظیر معاد به «احیای اولیه» و دیگری کاربرد واژه «انشاء» است که بار معنایی همین دو می تواند تمام مطلب را آشکار سازد. چنانکه احیای اولیه متکی بر جمع مواد نبوده و فاعلیت الهی وافی به تمام جهات لازم در انشاء بوده است، در احیای دوباره و معاد نیز فاعلیت الهی برای قیام زندگی دوباره اخروی کفایت است. البته احیای بدن امری است که همه آن را پذیرفته اند و حداقل در قلمرو حکمت متعالیه، نه تنها تشکیک کننده ای درباره آن وجود ندارد، بلکه همه مقرر و مصر بر آن هستند؛ اما تأکید بر مواد قابل و شرط رستاخیز را گردآوری این مواد دنیوی عنصری پنداشتن، از سیاق تدبر در قرآن به دور است. حکمای متعالی در ادوار مختلف پیرامون مفاد آیه، به محوریت فاعلیت الهی، نه فاعلیت مادی، تأکید کرده اند:

انسان در مقام انتقال به آخرت، ماده جسمانی، نه اصل جسم و مقدار، را رها می کند و حق تعالی به قدرت باهره خود عین ابدان دنیوی را انشا می کند: «یحییها الذی انشأها اول مرء و هو بكل خلق علیم» (یس، ۷۹). یک قسم از خلق، خلق ابدان اخروی است (آشتیانی، ۱۳۸۲، ۴۶).

این آیه از راه قدرت بر ایجاد اولیه، به طریق اولویت بر اعاده، استدلال می کند. از آنجا که اعاده نوعی انشا و ابداع است، فعل بالذات حق در ابداع، افاضه صور بر

مرکبات و انشاء آن‌ها می‌باشد نه ترکیب و آمیختن که نوعی تحریک و تبدیل است. انشاء ثانوی به دلیل صفای بیشتر و لطیف‌تر بودن از انشاء اولیه، به فعل حق نزدیک‌تر و شایسته‌تر است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ۵۳۸) و قرآن کریم گاهی از راه غایات و گاهی از راه بدایات هستی، به اثبات بعث می‌پردازد و این آیه استدلال بعث از راه بدایات هستی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ۱۸۵).

از آهنگ مبنایی در الهیات و تأکید بر فاعلیت حق هم که بگذریم، محتوای آیه نیز رهنمون به گذر از سطح به ژرفاست. واژه «انشاء» کافی است تا تمام مقصود را در اختیار بگذارد. در قاموس قرآن «انشاء» به معنای ایجاد است (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ۵۳۸). مشتقات مکرر این واژه در الهیات قرآنی هر اندیشمند را به بار معنایی خود در مبدأشناسی و معادشناسی آشنا می‌سازد. در این مجال، تأکید قرآن بر یکی بودن فاعلیت الهی در نشئه اخروی و نشئه نخست، کار را برای فهم کیفیت معاد بدنی، و انشاء آن از مبادی فاعلی نه مبادی قابلی، آسان می‌سازد. همچنانکه در نشئه نخستین مادهای در کار نبود و فاعلیت الهی تمام نقش را به عهده داشت، در نشئه معادی نیز نظیر جز این مطلبی را اثبات نمی‌کند.

آیه دیگری که با این محتوا هماهنگ است و با تأکید بر همان مضمون، کیفیت معاد را تصویرسازی می‌کند و فروغ‌افشان آموزه‌های معادی در حکمت متعالیه می‌باشد، این کریمه است: «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (الواقعه، ۶۱-۶۲). صدرا بر این محور در تبیین کیفیت معاد بدن تمرکز دارد:

کسی که نشئه نخستین را مشاهده کرده، و دانسته که خداوند از کتم عدم آن را هستی داد، خواهد دانست که چون در وهله نخست توانا بر این کار بوده، بر ایجاد مثل آن نیز دوباره تواناست. چنان که فرمود: «بگو آن را زنده می‌سازد کسی که بار نخست آن را انشاء کرد» (یس، ۷۹). مشهود است که خدای سبحان به حسب جهات فاعلی، یعنی علم و اراده و حکمتش، آفریدگار همه چیز و از جمله انسان است؛ زیرا این جهات منشأ فعلیت و وجوب برای حصول اصل وجود است، نه به جهات قابلی، یعنی ماده و وضع و حرکت؛ زیرا این جهات منشأ قوه و امکان است. در کریمه اشاره فرموده که چنان که او

منشی است، معید هم هست. ایجاد همان افاده اصل وجود است، پس اعاده هم افاده اصل وجود و ثمره آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ۷۵).

استدلالی که در این آیه به کار رفته، از جهت محتوا کاملاً برهانی، و نتیجه‌اش امکان بعث و رفع استبعاد از آن است. آیه با همه اختصار، در صدد این است تا بیاموزد که از علم به نشئه نخست، علم به مبادی برهان حاصل می‌گردد. این مبادی معرفت‌زا عبارت است از: توجه به عنایت و حکمت باری در صنع نشئه نخستین، و روش کارکرد طبیعت و تأثیر قوای نفس در تطور احوال و ترقیات استکمالی بدن از خاک و نطفه تا کِهولت، و در موازات آن استکمالات روحی. از این مبادی علم یقینی حاصل می‌شود که برای انسان نشئه دیگری فوق این نشئه است. از سوی دیگر توجه به نسبت دنیا و آخرت بر کارآیی این مبادی می‌افزاید. چنان‌که آن دو از جهت مفهومی متضایف هستند و تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری است، از جهت وجودی نیز نسبت تضایف بین آن دو برقرار است و وجود همدیگر را توجیه می‌کنند.

برخی گمان کرده‌اند این آیه از باب اعتبار تمثیل به استدلال پرداخته و آن را دلیل به رسمیت شناختن تمثیل دانسته‌اند! در حالی که این تصور اشتباه است؛ بلکه این استدلال قیاس منطقی است و از راه دستیابی به فهم نهاییات از مطالعه بدایات و استدلال از غایتمند به غایت می‌باشد. چنان‌که نشئه نباتی غایت نشئه جمادی و نشئه حیوانی غایت نشئه نباتی و حیات عقلی غایت حیات حسی است، نشئه اخروی نیز غایت نشئه نخستین می‌باشد. سیر اندیشه در هستی استدلال را راهبری می‌کند تا هر کس به ترتیب موجودات و تفاوت آن‌ها در مراتب خست و شرافت و کمال و نقص بنگرد، بیابد که هر ناقص خسیس توجه غریزی به نزدیک‌ترین شیء به خود، از جهت شرف و کمال، دارد. پس از این هم اگر به حال انسان توجه کند، می‌بیند برای انسان انتقالی از صورتی به صورت دیگر و استحاله از صفتی به صفت دیگر رخ می‌دهد. با این سیر فکری علم یقینی حاصل می‌شود که برایش نشئه دوم ماندگاری هست که در آن نشئه، رجوع به موجد کل و غایت همه واقع می‌گردد (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ۷۹؛ ۱۳۸۲، ۲۰۷).

با این نگرش در همان بدو نظر، اشکال بر نظریه معاد عنصری متکلمان پدیدار می‌گردد؛ زیرا آیه دلالت دارد بر اعاده مثل بدن در آخرت نه عین آن. اگر عناصر بدن

به طور جزئی یا کلی در معاد عود کند، تعبیر موافق و مناسب، عینیت و این همانی است، نه مثلثیت و همانندی. البته مشکل دیگری بر فرض مثلثیت رخ می‌نماید که وحدت شخصیت انسان را دچار مخاطره می‌سازد؛ به این بیان که اگر بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد، نه عین همان بدن، پس انسان عود کرده در آخرت غیر از انسان آغازین است. راه حل ارائه شده در حکمت متعالیه، بر مبنای ابتدای شخصیت انسان بر روح است نه بدن. اگرچه بدن متلاشی می‌شود و تغییر می‌کند و دوباره همانند وجود دنیوی به وجود اخروی آراسته می‌گردد، اما بر اثر وحدت روح، عین همان انسانی است که در دنیا بود؛ اگرچه بدن تغییر کرده باشد و از عناصر پیشین در آن خبری نباشد (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۱۹، ۱۳۵). با این پیشینه، آقاعلی مدرس مجبور است به صورت تقطیعی به آیات بنگرد تا بتواند نظریه خود را مستندسازی فرماید. وی در رد سخن اشاعره، به اجمال به این آیه: «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ» (الواقعه، ۶۲) اشاره می‌فرماید و از آن تفاوت جوهری و وجودی دنیا و آخرت را نتیجه می‌گیرد و به صراحت اعلام میکند که احیای بدن دنیوی با خصوصیات بدنی و در موطن دنیا، نمی‌تواند معاد مقصود آیات باشد و نظر اشاعره مخالف صریح با این آیه و سایر متون نقلی است (ر.ک. مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ۹۳). ایشان با گذر شتاب زده از فهم تدبری آیه، به آیات دیگری هم‌مضمون با این آیه استناد می‌جوید تا نظر ثاقب خود را صائب بداند. وی از منظر غایتمندی بدن، معاد بدنی را چنین به تصویر می‌کشد:

غایت هر شیء فاعل همان شیء است؛ غایت حرکت بدن بعد از مفارقت نفس، وصول به نفس است؛ چنان که حرکت بدن در ابتدا، به حسب استعدادهای اکتسابی، همان نفس بود. در نتیجه خاک هر جزء از اجزاء بدن به سوی همان صورت جزئی است که به خاک نزول کرده؛ پس آن گاه که صورت اعضا دوباره اتمام پذیرفت بدن به حرکت درمی‌آید تا به نفس بیبوند؛ و این فرمایش خداوند متعال است: «کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ» (الانبیاء، ۱۰۴). همچنین: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (الروم، ۲۷) (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ۱۰۳).

بهره دیگری که ایشان از این کریمه برای خود مهیا می‌بیند، توجیه وصف «اهون» درباره معاد است. به نظر وی پیوست بدن به نفس را علاقه بدن به نفس، به دلیل بقای

آثار نفس در بدن، آسان می‌سازد (همان، ۱۰۴).

با تحلیلی که از تدبر متعالی در کریمه قرآن درباره فاعلیت الهی به دست آوردیم، مشهود می‌گردد که آقاعلی مدرس همان نتیجه متکلمان را برگزیده است. وی از تنظیر معاد به مبدأ، به کیفیت گردآوری اجزای خاکی بدن پرداخته است؛ اما بدون ارائه هیچ مستندی بدو خلقت انسان و ابتدای فاعلیت الهی در آفرینش انسان را وجود ترابی انسان معرفی می‌کند و هیچ نظری به عوالم پیشین وجود انسان ندارد تا بتوان تنظیر معاد به مبدأ را مستقر بر نظر وی دانست. او تنها مرزی که بین خود و متکلمان ایجاد می‌کند، این است که متکلمان نفس را به بدن فراهم آمده از اجزا در دنیا برمی‌گردانند، اما وی بدن متشکل از اجزا را به نفس در آخرت رجوع می‌دهد. لکن این تفاوت کافی نیست؛ زیرا از جهت بیان کیفیت خلقت و برداشت مفاد آیه، وی در صف متکلمان ایستاده است. همچنین استدلال حق به جانب از «اهون» بودن معاد بر فراهم آمدن اجزا و تناسب بین نفس و اجزا بر اثر بقای ودایع در بدن، مشکلی را حل نمی‌کند؛ بلکه بر ابهام و مشکل می‌افزاید و هیچ نشانه و اشاره در آیه بر وجود آثار نفس در بدن بعد از مفارقت نیست. پر واضح است که راه بهین و پرتحسین همان است که صدرا، با تدبر در قرآن کریم، بر آن تأکید کرده و معاد را، مانند مبدأ خلقت، بر فاعلیت الهی و صفات منحصر به فردش مستقر نموده است، نه بر مواد قابل و خاکی.

۵. فهم مجموعی آیات هم‌بسته

از رهیافت برآمده از تأمل در مفاد کریمه یادشده که بگذریم، در چهار آیه بعدی که تفصیلی خردپرور و تفسیری اعجاز‌آور از این آیه محسوب می‌شود، نکاتی وجود دارد که با برداشت متکلمان ظاهرگرا از این آیه که معاد عنصری است، بیگانه است. همچنین روشن می‌سازد که اکتفا نمودن آقاعلی مدرس به این آیه برای برداشت نظریه‌اش، نمیتواند توفیقی کسب کند و به عنوان نظریه رقیب در برابر نظریه صدرا، در بیان کیفیت معاد بدنی، مطرح شود؛ زیرا نظریه آقاعلی مدرس که تلاش دارد بدن دنیوی را با ویژگی‌های عنصر دنیوی به معاد راجع بداند، در ساختار و نتیجه نهایی، تمایز چندانی با نظریه معاد عنصری ندارد.

در هریک از آیات یک یا چند واژه کلیدی وجود دارد که مجموعه مبانی الهیات فلسفی بر آن‌ها استوار است، و همین واژه‌ها است که به‌طور مستقیم بر فاعلیت الهی و صفات مؤثر در آفرینش تأکید دارد و یکی از این‌ها کافی است تا استفاده‌های ناهنجار، حق‌به‌جانب و تحمیلی متکلمان ظاهرگرا از قرآن را، به‌ویژه درباره کیفیت معاد، باطل کند. واژه جعل، خلاقیت ناشی از قدرت و علم الهی بر سراسر آفرینش، اراده و امر تکوینی، و در دست داشتن ملکوت همه اشیاء و رجوع به حق، هر کدام معنای ژرفی دارد که نظام عقلانی همه‌جانبه‌ای را برای فهم می‌طلبد. البته در توهمات که ظاهرگرایان به نام تفسیر بر این آیات کریمه نگاشته‌اند، انحراف از فهم حقیقت این آیات موج می‌زند و برداشتهای متعارض نمونه زنده‌ای برای کلام معجز نظام امیر پارسایان است: «إن القرآن حَمَلٌ ذُو جَوْهٍ» (نهج البلاغه، ۱۳۹۵ق، ۴۶۵). هر فرقه‌ای آزاد است به وجهی از قرآن به نفع خود بهره‌برداری کند؛ اما تا این برداشت‌ها در یک نظام طولی و مترتب همدیگر را پشتیبانی نکند، نمی‌تواند از مقاصد صاحب سخن و از غیب نهان وحی، در خود چیزی را بگنجانند. جهت فهم یک پارچه و مجموعی از هفت آیه واپسین سوره شریف پس درباره حیات پسین - نه برداشت یک‌جانبه و حق‌به‌جانب - با آموزه علوی: «ینطق بعضه ببعض، و یشهد بعضه علی بعض» (نهج البلاغه، ۱۳۹۵ق، ۱۹۲)، آیه به آیه، با یادآوری نکاتی، مبانی و برداشت ظاهرگرایان و رهیافت آقاعلی مدرس را درباره معاد محکم می‌زنیم.

منطق استدلالی قرآن، از آنجا آغاز می‌گردد که کسی بر اساس ناتوانی ذهنی خود در زنده کردن دوباره استخوان‌های پوسیده، به اشکال دچار می‌شود و معترضانه به جدل برمی‌خیزد. قرآن کریم در پاسخ به شبهه، با «قل» آغاز می‌کند و چندین آیه را تا پایان سوره به معرفی مبادی الهی معاد اختصاص می‌دهد. اگرچه از ظاهر آیه اول برمی‌آید که مفاد برهانی قاطع آن برای پاسخ اجمالی او کافی است، اما قطعاً نمی‌توان آموزه‌های عمیق و ژرفی را که دانایان تاکنون از آن فهمیده‌اند یا خواهند فهمید، در فهم سطحی انکارکننده منحصر نمود. پاسخ اجمالی این است که «همان‌طور که نخستین بار آن‌ها را انشاء کرد، دوباره آن‌ها را احیا می‌کند». این که بار نخست کی و کجا و چگونه بوده، به ذهن بسیط مجادل بیش از این خطور نمی‌کند که نبوده و بود شده؛ یعنی از عدم آن را

آفریده و دوباره هم ناپود می‌شود و اعاده می‌گردد! چون معاد به معنای اعاده معدوم است! برداشتی که دانشمندانهای بسیاری نیز به پیروی از ذهن عامی، به طرف‌داری از چنین محالی پرداخته‌اند. به‌هرصورت چون هدف اصلی منکر انکار اصل معاد است، پاسخ تا اینجا برای او کافی است. اما این که ظرفیت علمی و بهره‌ر هوشی مخاطبان را برای فهم کیفیت معاد باید در مقیاس درک مجادل فروکاست، جز جفا به وحی و فرازهای ژرف آن چیزی به شمار نمی‌آید. آیا مجادل می‌داند کیفیت آفرینش اولیه انسان چگونه است؟ و انسان از چه عوالمی و چه نشأتی عبور کرده تا به شخصیت انسان دنیوی رسیده است؟ فراز و نشیب وجودهای پیشین انسان از نزول از عالم اسماء و ورود به قوس نزول تا رسیدن به «اسفل سافلین» (التین، ۵) چگونه طی شده است؟ این‌ها نمونه‌اندکی از دشواری مطالبی است که جز با آموزه‌های خردپرور و حیانی قابل فهم نیست. چگونه باید توقع داشت که فهم بدوی و بدوی فقط از اجمال همین آیه شریفه حدیث مبسوط و مفصل‌نهایی را دریافته باشد؟

میزان ورزیدگی ذهنی و آگاهی و احاطه بر مبانی عقلانی کسی که به آستانه درک مسائل غیب‌آمیز معاد برمی‌آید، چه قدر باید باشد تا بتوان از کیفیت معاد برای او سخن گفت؟ برخی که از جهالت و ناتوانی خود خبر دارند، با خودمعیاری می‌کوشند و رای برداشت سطحی و نامبتنی بر اصول عقلانی از قرآن را بر هیچ کس روا ندانند و تدبر سامان‌مند و نظام‌یافته بر الهیات متقن را تخطئه کنند. دقت در این آیات کریمه برای ژرف‌اندیشان کافی است تا شکوه قرآن را در القای معارف متعالی در قالب کلمات رسا، اما فشرده و پرمعنا، از ظاهر تا باطن و از باطن تا هفت و هفتاد بطن باز یابند. این آیات کریمه همه با پرداختن به مبادی و حکمت معاد، کیفیت معاد را به تصویر می‌کشد تا ناظر بر این باشد که تمام نظام دین و دین‌باوری را برای وصول به مقصود باید به استمداد طلبد و از مسلح بودن به دستگاه متقن منطقی و نظام الهیات فلسفی، برای استحصال باورها و کسب درجات معرفت در الهیات، هرگز نباید غافل بود. در تمام آیات، تأکید و تمرکز بر فاعلیت الهی و مبادی فاعلیت وی، مانند علم، قدرت، اراده و در دست داشتن ملکوت همه چیز و در نهایت ضرورت رجوع موجودات به سوی آفریدگار، مستقر است و برخلاف پندار ظاهر گرایان، اندک اشاره به نیازمندی به مواد در ساخت و پرداخت

آفریده‌ها نشده است. کسانی که برای اثبات معاد عنصری، تنها به این آیه (یس، ۷۸) استناد می‌کنند، هرگز نخواسته‌اند یا نتوانسته‌اند نه جوانب ژرف این آیه را واکاوی کنند و نه سایر آیات را در توضیح کیفیت آفریننده بودن خداوند محک قرار دهند تا در فهم انشاء و احیای رستاخیز گامی موفق برداشته باشند. بررسی آیه به آیه و تأمل در نکات کلیدی در هر آیه و توجه به هدف کلی و جمعی این چند آیه، ما را به ساحت دیگری از فهم وحی نایل خواهد کرد.

۵-۱. فاعلیت نامتکی بر ماده پیشین

«هو الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون» (یس، ۸۰).

پس از پاسخ کوتاه و فشرده در آیه پیشین، قرآن کریم تنظیری را برای فرایند فاعلیت الهی در معاد یادآوری می‌فرماید. برافروختن شعله نورانی از درخت سبز، برای کسی که بر علت مادی و قابل تکیه دارد و از راز و رمز آن خیر ندارد، جز انکار به دنبال ندارد؛ اما جهات فاعلیت الهی کافی است تا آنچه را برای فاعل‌های طبیعی نامقدور است، بیافریند. اکنون به نظر منکر سطحی‌اندیش چگونه حیات از خاک مرده برمی‌آید؟ به نظر او این کار به معنای جمع ضدین است و محال! پاسخ آن است که فاعلیت الهی با فاعل‌های طبیعی که متکی بر مواد قابل عمل می‌کنند، متفاوت است. فاعل الهی، همان‌طور که شعله و نور را از درخت مرطوب برمی‌افروزد، معاد وجود را نیز قائم بر جهات فاعلی خود، به پا می‌دارد. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر شریف المیزان چنین این واقعیت را بیان می‌کند:

آیه در سیاق رفع استبعاد واجد زندگی شدن شیئی مرده است در حالی که مرگ و زندگی با هم دیگر متنافی هستند. پاسخ این است که هیچ استبعادی ندارد زیرا همان کسی که از درخت سبز شعله برمی‌افروزد، این کار را انجام می‌دهد در حالی که شعله و درخت سبز با هم متضاد به شمار می‌آیند (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۱۷: ۱۱۲).

البته فاعلیت الهی به معنای جمع ضدین و یا ممکن‌سازی چنین استحاله‌هایی نیست؛ و گرنه این همان دستگاه کلامی اشعری است که با توسل به اراده و قدرت جزافیه هر استحاله‌ای را در قلمرو قدرت و اراده الهی امکان‌پذیر می‌داند! بلکه منظور تکیه بر

جهات فاعل الهی و تمایز ابداع مبتنی بر آن جهات با فاعلهای طبیعی و متکی بر مواد قابلی است. آشکار است که نظریه آقاعلی مدرس با نظر اشاعره، دارای این وجه مشترک است که هر دو با تکیه بر علت مادی به بیان کیفیت معاد عنصری پرداخته و بدن مادی را در مسئله معاد محوریت داده‌اند؛ بنابراین نباید مانند آقاعلی مدرس بر ورود بدن با ویژگی عنصر خاکی یا مانند اشاعره بر رجوع روح به بدن دنیوی، جمود ورزید و این مفاد را بر آیه تحمیل کرد تا با تأکید و تحفظ بر ماده بدنی، کیفیت معاد جسمانی قابل تصویر باشد.

۲-۵. قدرت بر خلقت مماثل

«أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس، ۸۱).

قرآن کریم در آیه پیشین بر فاعلیت الهی تأکید کرد. در این آیه بر روشنگری حیثیت فاعل الهی و ابراز پشتوانه بر آن می‌افزاید و «خلاقیت آفریدگار دانا و توانای آسمان‌ها و زمین، بر خلقت مثل آنان» نه عین آنان را، برای ایجاب رستاخیز، کافی معرفی می‌کند. نکته کلیدی که توجه به مقابله شبهه و پاسخ در اختیار ما می‌گذارد، این است که شبهه آفرین می‌پرسد این استخوان‌ها را چه کسی زنده می‌کند؟ و حیات آفرین پاسخ می‌دهد: ما مثل آن‌ها را زنده خواهیم کرد. اگر توجه به این مطلب حفظ شود، بهترین تحلیل برای پاسخ را باید در حکمت متعالیه یافت. در تاریخ نظریه‌پردازی درباره معاد بدنی، نظرهای مختلفی همسو با پرسش مورد نظر ارائه شده است؛ از قبیل این که: آیا بدن وارد به معاد عین بدن دنیوی است یا مثل آن؟ آیا عینیت یا مثلیت به اعتبار هریک از اعضا و اشکال و حتی خط و خطوط پوست است یا نه؟

این فرض را احدی از نظریه‌پردازان اسلامی لازم ندانسته و بسیاری از آنان سخنان متمایل به این است که بدن مُعادی غیر از بدن اول به حسب خلقت و شکل است، و یکی از پشتوانه‌هایشان استدلال به آیه یادشده و استدلال به این کریمه «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (النساء ۵۶) و سایر آیات مشابه است. بدیهی است که تبدیل جلود و جایگزینی به غیر وجود اولیه، صریح در غیریت است نه عینیت و نه

مثلیت کامل. همچنین استدلال به برخی روایات ناظر به غیریت در خصوص صفات بهشتیان، مانند «جُرد و مُرد» بودن آنان، و جهنمیان، مانند «دندان کافر به اندازه کوه احد»، راهنمای مطلب است. اگر اشکالی در جهت مغایرت فاعل اعمال و دریافت کننده پاداش به نظر برسد، با وحدت هویت که قائم به نفس است نه بدن، این مشکل مرتفع است (رک. صدرالمألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ۱۶۶). در نظر داشتن این متون به صورت جمعی و حضور همه عناصر لازم در نظریه پردازی، صدرا را راهنمایی می کند تا الهام از این متون و فعالیت عقلانی را در کنار هم به نتیجه برساند و چنین نظر نهایی را ارائه دهد:

حق آن است که مُعاد در مُعاد عین همین شخص است؛ هم از جهت نفس و هم از جهت بدن؛ پس نفس، خود همین نفس است و بدن، خود همین بدن است؛ به گونه ای که اگر بینی او را، بگویی او را دیدم خودش را؛ همان کس که در دنیا بود. اگرچه تحولات و دگرگونی ها تا آنجا پیش برود که گفته شود این طلا و این دیگری نقره است. چه بسا به اتحاد هردو منتهی شود و به عقل محض صیورورت یابند. هرکس این مطلب را انکار کند، منکر شریعت، ناقص در حکمت بوده و انکار بسیاری از نصوص قرآنی بر او حتمی می گردد (صدرالمألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ۱۶۶).

اکنون قائلان به معاد عنصری که با شدت و حدت، نظر خود را تمام مطلب می دانند، باید پاسخگو باشند که چرا قرآن کریم در پاسخ کسی که منکر معاد جسمانی است، بر «آفریدن مثل» تأکید می ورزد نه آفریدن عین؟ به عبارت دیگر، شبهه منکر این است که چه کسی این استخوان های پوسیده را زنده می سازد؟ قرآن کریم به جای اینکه پاسخ دهد: آفریدگار قادر است عین این ها را زنده کند و برگرداند، پاسخ می دهد: «تواناست مانند شان را بیافریند»؛ البته اگر کسی از جمود بر الفاظ بگذرد و بداند که شبهه منکر درباره استخوان هایی است که به زعم او، انسان ها از آن آفریده می شوند؛ اما قرآن مستقیماً سراغ از شخصیت انسانی می گیرد و خلقت بدن معادی را خلقت مماثل نه عین آن معرفی می کند. برای پاسخ به این سؤال هاست که حکیم معاصر، علامه طباطبایی، به همین نکات ژرف توجه کرده و گوهر مراد را چنین استحصال می کند:

انسان مرکب از نفس و بدن است. بدن در این نشئه در معرض تحلیل و تبدیل دائمی است و مرکب با انتفای حتی یک جزء، همان مرکب پیشین نیست و در هر آن، غیر از

شخص سابق خواهد بود. شخصیت انسان به نفس و روح مجرد او محفوظ است که از ماده و تغییرات عارضی مصون است. حاصل سخن این است که نفس با مرگ بدن نمی‌میرد و محفوظ است تا دوباره به خداوند برگردد. بدن لاحق انسان، وقتی با بدن پیشینش مقایسه شود، مثل آن است نه عین آن؛ اما اگر انسان سابق و لاحق مقایسه گردند، عین همان انسان است نه مثل آن؛ زیرا شخصیت به نفس منوط است. اکنون این آیه که در صدد پاسخ استبعاد مشرکان است، مربوط به استبعاد آنان درباره خلقت بدن جدید است نه نفس؛ پس مثل آن‌ها از حیث بدن آفریده می‌شود نه عینشان؛ و بعد از تعلق نفوس و ارواح به ابدان جدید، عین آنان آفریده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۱۷، ۱۱۴).

باید قائلانِ عود روح به دنیا به اشکالات و استحاله‌هایی که بر فرض منتخبشان وارد می‌آید، توجه داشته باشند و در صدد پاسخ برآیند؛ اما چنین توجهی از آنان مشاهده نشده و جز اتکا بر باطلانگاری قواعد عقلی و صدور رأی به اراده جزافی، برای پیشبرد نظرات خود راهی را پرتأثیرتر ندیده‌اند. مهم‌ترین اشکال بر نظر آنان، لزوم تناسخ محال است که عود روح به بدن در دنیا سبب آن می‌شود؛ اما عود آن به بدن در عالم بقا و آخرت، چون بدن دنیوی نیست، معاد و حشر به‌شمار می‌آید. بنابراین نفس در آخرت به بدنی تعلق می‌گیرد که مثل بدن دنیوی است نه عین آن. اساس این نظر را آیات و احادیثی بنیان می‌نهد که بر مثلث دلالت دارند؛ از جمله این فراز «... بقادر علی أن یخلق مثلهم» (یس، ۸۱). از همین جا معلوم می‌شود که بدن اخروی، مانند نخستین بدن دنیوی، از ماده بدن دنیوی مخلوق نیست؛ بلکه از منشآت نفس است، به اذن حق؛ و برخی از آیات دیگر نیز به این معنا بی‌دلالت نیست (رک. آشتیانی، ۱۳۸۱، ۶۹؛ ۱۳۷۹، ۵۸).

بر این اساس، نظریه آقاعلی مدرس که بدن دنیوی را به معاد راجع دانسته تا به روح بپیوندد، وضع بهتری از نظریه معاد عنصری که روح را به بدن دنیوی راجع می‌پندارد، ندارد. اگرچه نظریه وی این مزیت را دارد که از اشکال تناسخ به‌دور است، اما به جهت تحفظ بر راجع دانستن عین بدن دنیوی به روح در آخرت، اشکالات بر هر دو نظر مشترک‌الذم است، و مفاد این کریمه، از جهت تأکید بر مثلثیت، با هر دو ناسازگار است.

۵-۳. اراده تکوینی دفعی

«انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (یس، ۸۲).

این آیه نیز برای تبیین مبادی الهی معاد، به متعالی‌ترین قله الهیات اوج می‌گیرد و به اراده و ارتباط دفعی تکوین، با امر الهی اشاره می‌کند تا ناظر به این باشد که رستاخیز و موجودات آن تابعی از امر تکوینی الهی است و در آن تدریج و تکامل جایی ندارد. اینکه امر الهی از سنخ فاعل‌های طبیعی نیست و افاضه حق تراخی‌پذیر و تأخیربردار نیست و تدریج در آن راه ندارد، همه بافته‌های ظاهر‌گرایان را به باد می‌دهد، که جز به نمایش گذاشتن خدای انسان‌واره و غرق در تشبیه با آفریدگان طبیعی، چیزی را هدف نگرفته‌اند. اگر در موجودات طبیعی تدریج و قوه و استعداد موجود است، افاضه تدریجی از ناحیه وجود طبیعی و شرایط وجود مادی آن‌ها ناشی می‌شود، نه از ناحیه افاضه دفعی حق. این آیه که در رفع استبعاد منکران رستاخیز جسمانی وارد است، رستاخیز را دفعی و بدون مهلت و تراخی اعلام می‌کند، و کسانی که احیای دوباره را به وجود طبیعی تشبیه کرده، به احیای بدن عنصری اعتقاد دارند و می‌خواهند دوباره بساط حیات طبیعی و تدریج وجودی در آخرت به پا کنند، باید تدریج را در وقوع بعث و موجودات آن قائل باشند و در این صورت، یقیناً در برابر منطق قرآن کریم و همیات خود را حاکم دانسته‌اند. اما این کریمه صریح است که رستاخیز جز به فاعلیت الهی و اراده دفعی قائم نیست؛ چنان‌که خلقت اولیه چنین بود. تفسیر گرانقدر المیزان، میزان فاعلیت الهی را چنین اعلام می‌کند:

این آیه از آیات برجسته قرآن است که به کلمه ایجاد می‌پردازد و بیان می‌کند خداوند متعال در ایجاد شیء مورد اراده، به ماورای ذات متعالی خود، به هیچ سبب کمکی در ایجاد یا دفع مانع نیازی ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۱۷، ۱۱۴).

صدرا نیز با نظر صائب اعلام کرده، هدف این آیه حل مشکل معاد بدنی است و برای پاسخ به آن نازل شده، و از آنجا که عمده مشکلی که مردم را از اعتقاد به معاد باز می‌دارد، این است که بعد از خروج نفس از بدن عنصری عاریتی و سپردن بدن به فساد و نابودی، رجوعش برای تدبیر به آن محال است؛ مگر بعد از استحالات مادی و انفعالات

هیولانی و کنش واکنش‌های فلکی، و این مطلب با حدوث دفعی ابدان در قیامت منافات دارد و نیز مستلزم تناسخ است. در چنین فضایی، خداوند سبحان به حل این مشکل و دفع شبهه پرداخته که انشاء بدن اخروی از قبیل اسباب ارضی و جهات انفعالی مادی و از طریق استکمالات عنصری و انقلابات هیولانی نیست؛ بلکه همه ابدان اخروی و جهان‌های معادی ثانوی، از عالم اعلا، دفعی و یک‌باره، به حسب اراده‌ای ناشی می‌شود که عالم «امر» از آن منبعث می‌شود؛ در نتیجه هستی‌ها و بدنهای اکتسابی، مناسب با اخلاق و صفات هر کس پدید می‌آید. از سوی دیگر تعلق نفس به بدن اخروی مانند تعلقش به بدن دنیوی نیست. این مطلب در فرهنگ قرآن معمول است که خداوند از اختراع شیء بدون ماده تعبیر به «امر» و «قول» می‌فرماید و در این آیه اشعار به این مطلب است که پیدایش آخرت و عالم معاد از لواحق مواد و عوارض استعداد اجساد نیست؛ بلکه تکون آن از عالم امر به حسب اراده خداوند مبدع جواد است، بدون توسط مزاج (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ۴۰۰). با این تصویر معلوم میشود چرا تلاش آقاعلی مدرس برای رجوع بدن با شمایل دنیوی به روح در آخرت، بر مفاد آیه منطبق نیست؛ زیرا برای فراوری دوباره بدن و گردآوری اجزای پراکنده یا اجزای اصلی و تشکیل دوباره بدن، نیاز به تدریج زمانی هست و این با اراده تکوینی دفعی خداوند متعال در بعث و نشور سازگاری ندارد.

۵- ۴. نهاد ملکوتی و مرجع طلب موجودات

«سبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون» (یس ۸۳).

در نهایی‌ترین آیه، آهنگک درس آموز قرآن کریم بر تنزیه الهی، هر واجد بضاعت در الهیات را کافی است تا از تشبیهات مبدأی و معادی به همدیگر، به توهم نیفتد و از مسانخ‌پنداری معاد به جهان طبیعی و موجوداتش احتراز کند و بعث و نشور و قیام رستاخیز را، که از افعال الهی است، با افعال ممکنات، که نیاز به مواد رکن اصلی موجودیت و وجدیت آنها را تشکیل می‌دهد، مقایسه نکند.

دو واژه «ملکوت» و «رجوع» نیز در این کریمه درس آموز است تا بتوان از تصور عامیانه درباره هستی و به‌ویژه وجود معادی عبور کرد و رستاخیز را تابع مبادی الهی

دانست، نه مبادی طبیعی و جسمانی، و فاعلیت الهی را با فاعلیت‌های مادی و جسمانی مقایسه نکرد؛ زیرا فاعلیت او منشأ و مبدأ همه چیز است و لایه پنهان وجود هر شیء، یعنی ملکوت آن، در دست اوست. ملکوت هر شیء همان رویه‌ای است که هر چیز به سوی خداوند دارد؛ در برابر رویه مملکی که وجه خلقی شیء است (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۱۷، ۱۱۶).

حکمای متعالی و عرفای محقق، مستند به آموزه‌های عالی و حیانی، به‌ویژه تعبیر «خزائن» (الحجر، ۲۱)، درباره همه موجودات با تأکید ابراز می‌دارند هر موجود کائن دارای ظاهر و باطن است. ظاهرش پوسته ظلمانی و باطنش مغز نورانی است. آنچه از هر شیء به خداوند منسوب است، لب لطیف و باطن آن می‌باشد، نه قشر کدر و ظاهر ظلمانی‌اش؛ زیرا منشأ ظلمت و کدورت، عدم و نقص است و منع هر دو امکان می‌باشد (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ۸۰). این سنخ فاعلیت، یعنی نفوذ به باطن و در دست داشتن ملکوت آفریده، در طبیعت و از فاعل‌های طبیعی ناممکن است؛ پس فاعلیت الهی از سنخ فاعل طبیعی منزّه است و باید حق را از قیاس با آن پاک و میرا دانست. توجه به همین مطلب کافی است که مانند آقاعلی مدرس و قائلان به معاد عنصری، منظور از معاد جسمانی، مقصور بر ماده بدن دنیوی نگردد؛ بلکه ملکوت بدن و بدن ملکوتی در صحنه آخرت نقش‌آفرین دانسته شود.

اشاره «و الیه ترجعون» (یس، ۸۳) از دیگر نکات ژرف این کریمه می‌باشد و کافی است تا خواب ظاهر‌گرایان را به هم بزند و پرده از خیالات آنان بزداید. آنان که خود را تابع محض ظواهر می‌دانند، باید پاسخ دهند معنای این جمله نغز درباره رستاخیز انسان چیست. برای مرجع بودن خداوند، جز غایت وجودی، معنای صحیحی می‌توان تصور کرد؟ چرا آنان معاد انسان را عود و رجوع به دنیا می‌پندارند؟ با این صراحت که نه فقط در این آیه، بلکه مکرر، خداوند خود را غایت نهایی رجوع دانسته است، رجوعی که واژه «صبرورت» بار معنایی آن را تکمیل می‌کند. اکنون چگونه اشاعره برگشت دوباره روح به بدن عنصری در دنیا، و آقاعلی مدرس برگشت عین بدن دنیوی به روح، را تفسیر رستاخیز و رجوع به خداوند می‌دانند؟! بر این اساس، آیه در هر دو قسمتش دلالت دارد که ذات مقدس حق، چنان‌که فاعل جمیع ممکنات است، همچنین غایت برای همگان

است. او اول است و هم او آخر است. بر اساس این کریمه: «امر را از آسمان تا زمین تدبیر می‌کند؛ سپس به سوی او عروج می‌کند» (فاطر، ۳۵)، وجود همان‌طور که به- ترتیب صدوری و نزولی صادر شده است و متکی بر فاعلیت الهی بوده، نه فاعلیت مادی، همین‌طور به ترتیب صعودی و نظام عروجی، رجوع می‌کند و مترتب بر ماده نیست و از همین جمله معاد انسان و بدن اوست که ماده بدن دنیوی، در تخلیق دوباره بدن اخروی نقشی ندارد تا مانند آقاعلی مدرس بتوان قائل شد که بدن دنیوی پس از جدایی از بدن در بعث، با رسیدن به تکامل خویش، دوباره به «حیث روح» روانه می‌شود. نتیجه این مطالب همان برداشت صدرا از این آیات کریمه است:

چون خداوند اول و آخر است، از او ملکوت هر شیء آغاز شده و به او کمال وجود و غایتش برمی‌گردد، آن‌گاه که هر چه در قبرها است برانگیخته شود و آنچه در سینه‌هاست حاصل شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ۴۰۴).

حکمای متعالی با مدنظر داشتن فهم عمیق و دقیق تک تک آیات متون وحیانی و سپس هم‌خوانی مجموعی آن‌ها در کنار یکدیگر، و سنجه عقلی بر فهم خود از متون، چنین نتیجه می‌گیرند که جهان آخرت جهان مادی و قائم بر جهات مادی نیست و استنتاج شتاب‌زده از برخی متون و بدون عرضه برداشت خود بر معیارهای عقلانی، جز خودفریبی چیزی نیست. برخی کژیهای حکومت ماده و علت مادی بر آخرت، در سخنان استاد آشتیانی، چنین انعکاس یافته است:

اگر ماده بعینه در آخرت موجود باشد، آخرت دار فنا خواهد بود نه دار بقا. حقیقت هر موجودی به صورت است نه ماده. ماده امری مبهم و لامتحصل و غیرموجود است؛ مگر به تبع صورت. ترکیب بین ماده و صورت اتحادی است و ماده مدخلیت در حقیقت انسان ندارد... در امر معاد حکمای مشاء و اشراق و علمای کلام، بلکه جمهور از علمای ظاهر، راه افراط و تفریط را پیموده‌اند... آیات و اخبار وارده در حشر اجساد و ابدان اخروی متشابه‌اند. قدر مسلم آن که ابدان اخروی مثل عالم آخرت قابل فنا و زوال و دثور نیستند. (آشتیانی، ۱۳۸۲، ۴۶).

تمایز روشی و محتوایی حکمت متعالیه در همین است که اصول عقلانی و برهانی و یافته‌های عرفانی و متون مقدس وحیانی در نظریه‌پردازی حضور دارد و در مسئله معاد، اهمیت این همگرایی بسیار واضح‌تر است. فهم متونی هم که درباره رستاخیز وارد شده،

نیازمند دستگاه فکری منسجم است و با ساده‌فهمی ظاهر‌گرایان نمی‌توان به جایی رسید. خلاصه‌ای از نکات اساسی فهم معاد، در نظر قهرمان حکمت متعالیه، چنین است:

کلید دانش روز رستاخیز و معاد آفریده‌ها معرفت نفس و مراتب آن است. کسی که می‌خواهد معنای قیامت بزرگ‌تر و ظهور حق با وحدت حقیقی و برگشت همه اشیاء را به سوی او، و فنای همه چیز از هویت خاصش را بشناسد و شناختش هماهنگ با آیاتی باشد که در این باره وارد شده است، از قبیل: برای خدا است میراث آسمان‌ها و زمین (آل عمران، ۱۸۰)، و امور به خدا صیروت می‌یابد (الشوری، ۵۳)، همچنین باید در این اصول خردمصدر تأمل کند: توجه هر سافل به عالی و برگشت هر شیء به اصل خود، عود هر صورت به حقیقت خود و حرکت جوهری طبیعی و نفسانی موجودات به سوی غایاتشان و رجوع معلول‌ها به علت‌هاشان. دل‌نورانی به یقین، تبدل لحظه‌ای اجزا و اعیان و طبایع و نفوس عالم را مشاهده می‌کند. در این تبدل همه تعینات زایل می‌شود و هیچ موجودی نیست که رجوع به خدا برایش یا به مرگ یا فنا یا استحاله یا انقلاب یا صعق رخ ندهد. پس هر حرکت و تبدل به‌ناچار غایتی دارد و برای غایتش هم غایتی است تا به غایتی منتهی شود که دیگر غایت ندارد و همه غایات در او جمع باشد. از آیات کریمه معلوم می‌شود که خدای سبحان غایت برای این حرکات و تبدلات است: «آگاه باش! که امور به خداوند صیروت می‌یابد» (الشوری، ۵۳)؛ «پس پاک و منزّه باد! کسی که ملکوت همه چیز به دست اوست» (یس، ۸۳) (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ۲۷۸؛ ۱۳۷۶، ۳۳۴).

صدرا نازل‌ترین درجه اعتقاد به معاد را دیدگاه دانشوران کلامی همانند فخر رازی می‌داند؛ زیرا معاد در نظر آنان عبارت است از جمع اجزای متفرق بدنی و تعلق دوباره نفس به آن. اما این نظر با منطق قرآن سازگار نیست و از جهات متعدد دچار اشکال است. اولاً این برداشت، به معنای برگشت به دنیاست نه عود به نشئه آخرت. ثانیاً استحاله تناسخ مانع جدی در برابر آن است. ثالثاً در آیات مکرر درباره جهان آخرت واژه تبدل به کار رفته است، مانند این آیات: «إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ» (المعارج، ۴۱)؛ «وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ» (الواقعه، ۶۱)؛ «وَإِذَا شِئْنَا بِدَلُّنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا» (الانسان، ۲۸). با توجه به این آموزه‌های مقدس، بصیرت دینی حکم می‌کند که به نشئه آخرت طوری دیگر نگاه شود و گونه وجود آن مابین با طور خاک و آب و گل به شمار آید و یقینی شود که موت ابتدای حرکت رجوعی به خداوند متعال و قرب به اوست، نه

برگشت به خلقت مادی و بدن خاکی تاریک (ر.ک. صدرالمآلهین، ج ۹، ۱۵۳). از این رو صدرا تلاش می‌کند عالی‌ترین آموزه‌های فلسفه متعالی را در مسئله معاد، بر محوریت فهم متونی بنا نهد که معاد را بر دو علت غایی و فاعلی استوار ساخته‌اند، و آن‌ها را استدلال‌های قویم برای اثبات نتیجه‌ای بدانند که برآمده از برهان‌های واجد قوی‌ترین حدوسط می‌باشد.

توجه محتوایی و تدبر در این آیات آشکار می‌سازد که چرا در آفرینش دنیوی انسان، سخن از نطفه و اطوار کمالی و دگرگونی‌هایش از صورت ناقص‌تر به صورت کامل‌تر، به میان آمده، تا اثبات شود در این دگرگونی‌ها و تحولات، غایتی نهایی برای انسان وجود دارد و آن گرایش طبیعی به سوی کمال و دین الهی فطری در تقرب به مبدأ فعال است و کمال لایق به انسان مخلوق از این مواد طبیعی، در این عالم پست وجود ندارد؛ بلکه در عالم آخرت است که بازگشت به سوی آن و غایت و منتهی در آن است. پس ضرورت دارد که پس از استیفای جمیع مراتب خلقی واقع در حدود حرکت جوهری فطری، از جمادی و نباتی و حیوانی، به عالم دیگر متوجه شود و از دنیا به آخرت و سپس به مولای خود که غایت‌الغایات است، بپیوندد (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ۱۵۹). همین آهنگ نیز بر آیاتی که در آن‌ها به خلق اجرام عظیم (آسمان‌ها و زمین) و انواع طبیعی، برای اثبات آخرت استدلال شده، حاکم است. در این آیات نیز اثبات مطلوب از راه چگونگی فاعلیت الهی می‌باشد. از آنجا که بیشتر مردم بر این پندار هستند که برای پدید آمدن چیزی ماده جسمانی و طبیعتی لازم است، حدوث عالم دیگر را انکار می‌کنند؛ اما ندانسته‌اند که وجود اخروی از باب انشاء به مجرد جهات فاعلی است، نه از باب خلقت از اصل مادی و جهات قابلی. خداوند متعال در این آیات بیان فرموده که شأن اصلی او در فاعلیت، ابداع و انشاء است، نه تکوین و تخلیق از ماده؛ چونان که خلق اولیه آسمان‌ها و زمین بر اساس اختراع و انشاء می‌باشد نه از ماده پیشین (ر.ک. صدرالمآلهین، ج ۹، ۱۶۱).

بر این اساس آقاعلی مدرس که از حکمای متضلع در حکمت صدرایی به شمار می‌آید، چگونه سبک تفسیری حکمت متعالیه و عناصر فاعلیت الهی، مندرج در این آیات کریمه، را درباره آیات معادی کنار مینهد و در عود بدن به برداشتهای اشاعره متمایل

میشود و تلاش میکند بدن دنیوی را محور بعث بداند؟ اگرچه با این تمایز که بدن به آخرت وارد میشود و به روح خویش می پیوندد.

نتیجه

آقاعلی مدرس با قدم راسخ در مبانی متعالی، آیات قرآنی را بهترین منبع آموزه‌های باورهای دینی می داند. راهبرد وی برای استوارسازی این باورها کاربرد آموزه‌های عقلانی در کنار متون دینی است. وی هم برای تحکیم مبانی به متون خردپرداز دینی استناد می کند، هم برای بازنشانی نتایج و رهیافت‌ها. سعی او در نوآوری بر پایه مبانی متعالی در مسئله معاد ناموفق، و برداشت‌های او از آیات، دگردیسی صریح به سوی ظاهرگرایان رقیب است. تفسیر مجمل و استدلال مبهم و استناد به متشابهات و ظواهر چندپهلوی، بدون ارجاع به محکمت نقلی و عقلی، اهم شاخصه‌های ظاهرگرایی است که وی در فضای نظریه پردازی خود برای آن‌ها ارزش قائل شده است. در واکاوی مبانی و روش متعالی در تفسیر متون معادی، معلوم شد که شیوه ظاهرگرایی، به عنوان رقیب روش تدبر و فهم مجموعی متون مقدس دینی، ناموفق است و به تفسیرهای ناهنجار می انجامد و در برابر پرسش‌های اساسی، تاب مقاومت نداشته، با مشکلات لاینحل روبرو است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، (۱۳۹۵ق)، صبحی صالح، مرکز البحوث الاسلامی، قم.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۹)، شرح بر زاد‌المسافر، امیر کبیر، تهران.
- _____، (۱۳۸۰ الف)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- _____، (۱۳۸۰ ب)، مقدمه بر المبدأ و المعاد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- _____، (۱۳۸۱)، شرح بر زاد‌المسافر ملاصدرا، بوستان کتاب، قم.
- _____، (۱۳۸۲)، مقدمه بر الشواهد الربوبیه، بوستان کتاب، قم.
- سبزواری، هادی، (۱۴۲۲ق)، شرح المنظومه، ناب، قم.
- صدرالمتألهین، محمد، (۱۳۵۰)، رسائل فلسفی، مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه فردوسی، مشهد.
- _____، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم.
- _____، (۱۴۱۰ق)، الحکمه المتعالیه، ج ۸ و ۹، دار احیاء التراث، بیروت.
- _____، (۱۳۷۴)، المشاعر، شرح: لاهیجانی، امیر کبیر، تهران.
- _____، (۱۳۸۰)، المبدأ و المعاد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- _____، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، بوستان کتاب، قم.
- _____، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، نشر اسلامی، قم.
- فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، انتشارات الصدر، تهران.
- مدرس طهرانی، آقاعلی، (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات، ج ۱، ۲، ۳، مؤسسه اطلاعات، تهران.