

همواره در طول تاریخ، حقیقت مرگ و امکان و کیفیت حیات پس از مرگ از جمله مسائلی بوده است که متفکران و گاه عموم انسان‌ها را درگیر کرده است و آنان را واداشته تا با کمک قوای شناختی خود به درکی از آن نایل شوند و تبیینی از آن ارائه دهند. البته این امر به جهت دشواری موضوع و محدودیت ادراکی انسان عمدتاً با مشکلاتی روبه‌رو بوده که نتیجه آن اختلاف‌نظرهای کلان در این حوزه است. از سویی، برخی با باور به مادی بودن انسان، از اساس مرگ را معدوم‌کننده حقیقت انسان می‌دانند و حیات پس از مرگ را منکرند و از سوی دیگر برخی با اعتقاد به تناسخ، حیات پس از مرگ را در همین دنیا و در بدنی عنصری تصویر می‌کنند. در مقابل این دو گروه که از منکران اصل معاد و حیات اخروی به‌شمار می‌روند، از جمله طیفی از متفکران مسلمان قرار دارند که با بهره‌مندی از آموزه‌های دین اسلام، اصل حیات اخروی را می‌پذیرند. این طیف کسانی را دربر می‌گیرد که معاد را روحانی - جسمانی و یا منحصر در یکی از این دو می‌دانند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۲۱؛ تفتازانی، ۱۹۸۹م، ج ۵، ص ۸۸).

در میان ادیان الهی، دین اسلام و کتاب قرآن بیشترین معارف را در زمینه معاد بیان کرده‌اند و این خود سببی مهم در توجه بیشتر متفکران مسلمان به این مسئله است، و چون متفکر مسلمان به حکم عقل، معارف قرآنی را وحی الهی و معصوم از خطا می‌داند، همواره توجه دارد تا به هنگام فهم و نظریه‌پردازی عقلی در باب معاد، جانب شریعت را نگاه دارد و از شریعت به‌عنوان منبعی معرفتی در این زمینه بهره برد. از سویی بحث از معاد انسان، با حوزه‌های بسیاری همچون انسان‌شناسی، خداشناسی، و جهان‌شناسی ارتباط وثیق دارد. از این‌رو در تفکر حول این مسئله بایسته است متفکر، به همه این جنبه‌ها در کنار معارف دینی توجه داشته باشد تا با نظری جامع به فهم و تبیین مسئله معاد بپردازد. با این توجه، برخی از متفکران با کنار هم قرار دادن راه نقل، عقل و قلب کوشیده‌اند با نظری نسبتاً جامع، به بحث معاد بپردازند و معاد را با توجه با این راه‌ها و مرتبط با حقایق مربوط به خدا، انسان و جهان بررسی کنند. البته باید دید که چقدر در این امر موفق بوده‌اند؛ اما لازم است به این امر هم متفطن بود که کمال یا نقص توفیق در تبیین معاد یا مباحث دیگر، خدش‌های در اصل روشی ایشان وارد نمی‌کند و واضح است که آن‌گاه که انسان با همه ابزارهای نقلی، عقلی و قلبی شناخت، در وصول به حقیقتی بکوشد به حقیقت بسیار نزدیک‌تر از زمانی خواهد بود که در به‌کارگیری برخی از این ابزارها خست ورزد.

بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام

Kermania09@yahoo.com

علیرضا کرمانی / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۴/۲/۵ - پذیرش: ۹۴/۷/۹

چکیده

به‌تبع جایگاه برجسته آموزه معاد در متون دینی، متفکران مسلمان نیز با هدفی هستی‌شناسانه و یا به منظور اثبات یا دفاع از تعالیم دینی به بررسی و تحلیل معاد پرداخته‌اند. در این میان گروهی از متکلمان و فیلسوفان مبتنی بر برخی مبانی، به انحصار معاد در جسمانی یا روحانی معتقد شده‌اند؛ اما عارفان همگام با بسیاری از متفکران مسلمان این انحصار را کامل ندانستند و معاد را در کیفیت جسمانی و روحانی آن پذیرفتند. عارفان در تبیین و تقریر این دیدگاه عمدتاً از متفکران دیگر فاصله می‌گیرند و مبتنی بر مبانی‌ای همچون نظام مظهریت، حقیقت انسان، مرگ و معاد با اعتقاد به تفاوت نشئات مختلف قیامت، برای انسان در هنگام حشر لزوماً بدن طبیعی عنصری قایل هستند و در موطن استقراریه بهشت و جهنم، جهنمیان را دارای بدن طبیعی عنصری و بهشتیان را دارای بدن طبیعی و لطیف می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: معاد، معاد جسمانی، معاد روحانی، کلام، فلسفه، عرفان.

در این مقاله کوشیده‌ایم با بررسی اجمالی پاسخ‌های کلام و احیاناً فلسفه به برخی پرسش‌های معادی، به بررسی پاسخ‌های عارفان پردازیم و ادعای ایشان در به‌کارگیری روش جمعی و مطابق با شریعت را در حد امکان ارزیابی کنیم. برخی از این پرسش‌ها بدین قرارند: حقیقت انسان، مرگ و معاد چیست؟ کیفیت معاد چگونه است؟ این‌همانی انسان دنیوی و اخروی به چیست؟

۱. چیستی انسان

بحث درباره حقیقت انسان عمدتاً در پی پاسخ به این پرسش است که آیا انسان موجودی مادی محض است یا دارای بُعدی غیرمادی نیز هست و در صورت دوم ارتباط این دو بُعد مادی و غیرمادی چگونه است؟ برخی از متکلمان و محدثان به تبع دیدگاه خود در خداشناسی مبنی بر انحصار تجرد در خداوند و به جهت اعتقاد به ظهور برخی روایات در مادیت انسان، معتقد به مادی بودن حقیقت انسان شده، ادله‌ای نیز در این زمینه اقامه کردند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۸۴؛ تفتازانی، ۱۹۸۹م، ج ۵، ص ۸۹). تمرکز این ادله بر صدور آثار مادی از انسان و تفسیری خاص از مرگ و حیات به‌منزله اعراضی قائم به جوهر مادی است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴-۱۱۷).

در نقطه مقابل، فیلسوفان و برخی از متکلمان در انسان ساحتی کشف کردند که هیچ‌یک از ویژگی‌های ماده را نداشت. ایشان این ساحت مجرد را حقیقت انسان و بدن عنصری را ابزار آن دانستند. این صاحب‌نظران با پذیرش بدن عنصری به‌عنوان ابزار نفس مجرد، خود را بر تبیین صدور آثار مادی از انسان قادر دیدند و از طرفی، دیدگاه قائلان به مادیت انسان را از تبیین ویژگی‌های غیرمادی انسان مثل ادراک کلیات، انقسام‌ناپذیری و ثبات ناتوان دانستند. اگرچه تلاش این متفکران به تبیین جامع‌تری از حقیقت انسان انجامید، اما بعدها پرسش مهم دیگری مطرح شد و آن اینکه این امر مجرد چرا و چگونه به امر مادی تعلق گرفت؟ ایشان بر آن شدند که نفس مجرد به جهت تکامل، به بدنی مادی تعلق عرضی و نه حلولی - که مستلزم مادیت نفس است - گرفت تا با انجام افعالی از طریق جسم مادی به کمال مطلوب دست یابد. لذا بدن مادی رابطه‌ای عرضی با نفس دارد و نفس تعبیری است از اضافه (مقولی) ذات نفس دارای هویتی عقلی، به جسم که به تدبیر و تصرف در بدن مشغول است (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۰-۶۴)، چون این اضافه هنگام مرگ از بین می‌رود و نفس مجرد بدون بدن ادامه حیات می‌دهد، این اضافه عرضی از سنخ عرض مفارق خواهد بود.

اما پرسش‌هایی درباره این دیدگاه مطرح است: با توجه به شرط وضع و محاذات در تأثیر میان امور مادی، چگونه نفس ذاتاً مجرد در بدن مادی تأثیر می‌کند؟ چگونه امکان دارد که از موجود مجرد صرف و مادی محض نوع کامل طبیعی حاصل شود؟ (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸۸۷). آیا امکان دارد موجود مجرد تام‌الوجود در مرتبه‌ای متأخر از ذات، محل حوادث قرار گیرد و از انفعالات بدنیه منفعل شود؟ (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶). با توجه به اینکه در این دیدگاه، نفس مجرد بعد از حصول مزاج بدنی حادث می‌شود، چگونه می‌توان توجیه کرد که جسم مادی واقع در عالم حرکات و متحرکات، محل حصول یا حامل امکان امری مجرد باشد که به حسب اصل وجود به‌کلی از ماده و مقدار منزله و میراست؟ (همان، ص ۷۵) و چگونه این امر مجرد، حادث می‌شود درحالی‌که شیء حادث مسبوق به عدم زمانی، باید مقرر در ماده شود و به اعتبار حصول در ماده، استعداد فنا و زوال و امکان عدم در وی موجود خواهد بود و دیگر ابدی‌البقا، نخواهد بود (همان، ص ۱۶۵).

لیکن عارفان از منظری متفاوت به تبیین حقیقت انسان پرداخته‌اند. مبنای نظری ایشان مطابق با متون دینی بر تنزل حقایق از عالم باطن به عالم ظاهر مبتنی است. بر این مبنا - که تحلیل آن مبتنی است بر تبیین از نظام مظهریت و بیان اصل لزوم و چرایی ظهور حقایق، که از حوصله این مقاله بیرون است (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۲۱۶) - هر شیئی از جمله افراد انسانی نزد حق خزاینی دارند (حجر: ۲۱) و از این مرتبه عنایت به مراتب بعدی تنزل کرده‌اند. پرواضح است که این تنزل مستلزم تجافی نیست و این افراد هنگام نزول به مراتب نازل، حضور خود در مقام عنداللهی را از دست نمی‌دهند تا مستلزم نقصانی در این مقام نباشد (جامی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۳). نکته درخور توجه در تنزل، آن است که برای آنکه تنزل صدق کند، مرتبه منزلت باید از مرتبه فوقانی خود متمایز باشد. به عبارتی تنزل بدون تمایز در نشئه مصداق ندارد؛ چه اینکه اگر تمایزی نباشد، شیء خودش در همان مرتبه خودش است و امری حاصل نشده است تا از آن به تنزل تعبیر شود. بنابراین در مراتب تنزلی فرد انسانی، نشأت او مختلف است، اما در همه این نشأت «او بودن» (هویت) فرد انسانی حفظ شده است تا این نشأت، نشأت مختلف شیء و حقیقتی واحد باشند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹ و ۱۰۴). با این توضیح انسان که در مراتب مختلف تنزل می‌کند، در هر نشئه ویژگی خاص آن نشئه را دارا می‌شود. در عرفان اسلامی از اتصاف به ویژگی مناسب با نشأت ظاهری، به «ظهور» و از فرد ظهوریافته به «مظهر» تعبیر می‌شود. با این توضیح، مراتب مادون محل ظهور یا مظهر مراتب باطنی است و بنابراین رابطه مرتبه مادی و مناسب با نشئه دنیوی انسان با مراتب غیرمادی، رابطه ظاهر و مظهر خواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹).

از این منظر، انسان حقیقت واحدی است که با حفظ وحدت خود در مراتب و نشأت گوناگون، ظهوری متناسب با آن نشئه دارد و لذا در هر نشئه آثار مناسب با آن نشئه از او صادر می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۱). به تعبیر تفصیلی‌تر، بنا بر اصالت حقیقت واحده وجود، در مورد انسان، وجودی داریم که متعین به تعین انسانی است و از نگاه عارف، این وجود که در تمامی مراتب و نشأت حضور دارد، جنبه فاعلی و تأثیری انسان است و تعین، بعد قابلی او را تشکیل می‌دهد (رک: فرغانی، ۱۲۹۳ق، ج ۱، ص ۳۴). با این توضیح، انسان در همه این نشأت و از جمله نشئه مادی و بدنی خود از حیث حضور و ظهور وجود در آن، منشأ آثار متناسب با نشئه است و چون این حقیقت از عرش تا فرش گسترده شده و دارای وحدتی اتصالی است، همه این آثار در واقع آثار حقیقتی واحد هستند.

ظهور مرتبه عالی تجردی انسان - که تقدمی رتبی و نه زمانی دارد و از آن به مرتبه روحی تعبیر می‌شود- در مرتبه مادی، به معنای ظهور حقیقت امری بدون زمان و مکان در نشئه‌ای زمانی-مکانی است که تدریج و حرکت طبیعی در آن راه دارد و لذا این ظهور به تدریج از قوه و استعداد به فعلیت و کمال تحقق می‌یابد و هر چقدر فعلیت و کمال بیشتر شود، ظهور حقیقت روحی کامل‌تر خواهد بود، چنان‌که هر مقدار آینه کامل‌تر و بزرگ‌تر باشد، صور نوری حقایق را بیشتر بازتاب می‌دهند. براین اساس روح انسانی به جهت ظهور تفصیلی کمالات که ویژگی حقیقت انسانی است - و همین امر او را از ملائکه‌ای که دارای مقام معلوم‌اند جدا می‌کند (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۵۷۵)- نیازمند عالم تدریج است و لذا سعی در ترکیب مزاجی مادی دارد تا حقیقت ظهوری خود را در عالم تفصیل تحقق دهد. عارفان مانعی نمی‌بینند تا از این رابطه روح با بدن به تدبیر تعبیر کنند، مادام که رابطه ظاهر و مظهري حقیقت واحده انسان مورد غفلت واقع نشود و با رابطه تدبیری که فیلسوفان مشاء بیان می‌کردند خلط نشود (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۰).

در این تبیین عرفانی - که در کلمات صدر/ نیز با تقریری متفاوت بازگو شده است و در این مجال فرصت پرداختن به آن نیست- هم نظر برخی از اهل کلام مبنی بر مادی بودن حقیقت انسان به نحوی تأمین شده و حقیقت انسان یک امر مجرد محض و بریده از ماده که صرفاً ارتباطی ایزاری و عرضی از سنخ تدبیر و تصرف با بدن مادی داشته باشد فرض نشده است و لذا پرسش‌ها و ابهاماتی که پاسخشان با مبانی فلسفی دشوار می‌نمود، پاسخی مقبول می‌یابند؛ و هم نظر اهل فلسفه با تقریری که مطابقت بیشتری با متون دینی دارد تأمین می‌شود و نظر صرفاً بر بعد مادی و نشئه دنیوی انسان متمرکز نمی‌شود، بلکه همین بعد مادی خود مظهري می‌شود برای ابعاد باطنی و غیرمادی حقیقت انسانی.

ماهیت مرگ

متکلمی که انسان را جوهری جسمانی می‌داند، حیات را عرضی برای جوهر انسانی تعریف می‌کند. از دیدگاه وی، حیات درباره موجودات عنصری، در معنای طبیعی خود به کار رفته و عرضی است که از ناحیه خداوند هنگام اعتدال مزاج اعطا می‌شود و تغذیه، حرکت، اراده و حس از لوازم آن به‌شمار می‌روند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۲۸۸؛ غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۷). براین اساس از دیدگاه ایشان، مرگ عدم حیات یا ضد آن است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۴؛ تفتازانی، ۱۹۸۹م، ج ۲، ص ۲۹۶). با این توضیح هرچند که مرگ را فنای جوهر انسانی ندانیم (حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۳۳)، اما فنا عرض حیات است و لذا جوهر انسانی با در رسیدن مرگ، شرط حیات را که اعتدال مزاج است از دست خواهد داد و به اجزائی عنصری متفرق می‌شود (قاضی معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۴۳۹). البته این طیف از متکلمان اگرچه میان مرگ و فنای جوهر تمایز می‌نهند، در نهایت، با استناد به ادله نقلی به فنای جوهر عالم معتقدند و لذا در بحث معاد نیازمند توجیه اعاده معدوم در معنای فلسفی آن و نه جمع اجزای متفرق‌اند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۶۴؛ طوسی، ۱۹۸۵م، ص ۲۲۲).

بر اساس مبانی اهل کلام این پرسش باقی است که اگر موت امری وجودی و عرضی ضدحیات باشد، چه اولویی است که حیات با ضد خود جای‌گزین شود و نه ضد آن با حیات و اگر به محض زوال حیات شرط حیات که بنیه انسانی است معدوم می‌شود این عرض موت بر چه امری عروض می‌کند؟ از سوی دیگر اگر موت فنای حیات باشد و از امور عدمی به‌شمار آید، چگونه با تعلق خلق در آیات قرآن به آن سازگار است؟ و اصولاً چگونه با زوال حیات که مقتضی زوال علم و ادراک است، حیات برزخی و نسبت علم و ادراک در آیات و روایات به مردگان توجیه‌پذیر است؟ (رک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۹۲).

اما فیلسوف که حقیقت انسان را روح مجرد می‌داند و حیات را نه در معنای طبیعی که در معنای فلسفی آن از اوصاف روح می‌شمرد، مرگ را به مفارقت روح از بدن مادی و انتقال به عالم ارواح می‌داند (ابن‌سینا، بی تا، ص ۹۲) و مرگ به معنای نفی حیات را در واقع صفت بدن عنصری می‌شمرد که با جدایی روح از آن، مرده به‌شمار می‌آید. در این معنای مرگ، اگرچه اشکالات وارد بر دیدگاه کلامی وارد نیست، تبیین عذاب‌ها یا پاداش‌های صوری برزخی با مشکل روبه‌روست. همچنین پذیرش ادامه حیات متوسطین (که در فعلیت قوه عقل مجرد خود ناتوان بوده‌اند) در سلک روحانیون عالم قدس مشکل است. لذا ایشان گاهی برای حل این مسئله به طرح راه‌حلی‌هایی

در تضاد با مبانی خود متوسل شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۲-۵۵۳ و ۵۹۱؛ همو، ۱۳۶۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۸ و ۲۰۸-۲۰۹).

اما در اندیشه عرفانی، حیات مساوق با وجود و حی، از اسمای ذاتی حق تعالی است و در همه مراتب وجودی و ظهوری سریان دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۴). لذا مرگ هرگز به معنای نفی مطلق حیات نیست. مرگی که برای انسان رخ می‌دهد، نه اعدام بلکه اذهاب و بازگشت مرتبه ظهوری نفس انسانی به مرتبه بطونی است (همان، ج ۱، ص ۷۲۹؛ ج ۲، ص ۵۳۹؛ ج ۴، ص ۲۴۰)، و این معنا از مرگ نوعی مرگ نسبی است، چراکه به‌رغم این اذهاب و انتقال، جسم برجای‌مانده به حیات مناسب با خود ادامه می‌دهد؛ چه اینکه روح نیز حیات ویژه به خود را دارد. از این منظر نفس به عللی (رک: جندی، ۱۳۸۱، ص ۵۹۵) در نشئه مادی مظهري نخواهد داشت و دامنه ظهوری خود را موقتاً از عالم ماده جمع می‌کند و بدن مادی که تاکنون محل ظهور نفس بود و به تعبیری با نفس تدبیر می‌شد، با از دست دادن مظهریت نفس از تدبیر این اسم الهی (نفس) خارج شده، تحت تدبیر اسمی دیگر واقع می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۴؛ ج ۴، ص ۲۹۰).

حقیقت معاد

معاد در لغت، مصدر میمی به معنای عود (مرتضی الزبیدی، ۱۳۰۶، ج ۲، ص ۴۳۶) و اسم زمان یا اسم مکان به معنای زمان یا محل عود (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۵۹۴) است و در جایی به کار می‌رود که شیء به حالت گذشته خود بازگردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۱۰)؛ اما در اصطلاح، گاه - چنان‌که از عنوان برخی آثار با نام مبدأ و معاد نیز برمی‌آید- عود آغاز شده از ابتدای قوس صعود را (که از یک منظر، آغاز بازگشت حقایق به سوی خداوند است) از واژه معاد مراد می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۵، طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۶۳ و ۵۸۰) و گاه چنان‌که از ظاهر برخی روایات برمی‌آید، معاد بر رجوع الی الله پس از مرگ، که شامل برزخ نیز می‌شود، اطلاق شده است (نهج البلاغه، خ ۱۸۳، ج ۲۲۱ و ۴۴، ن ۳۱). گاه نیز در مباحث معاد، از این اصطلاح، حشر و مابعد آن مراد شده است. اگرچه در تفسیر عارفان همه این موارد به هم پیوسته‌اند و با تحلیلی واحد قابل بررسی‌اند، به جهت تفاوتی که در دیگر تحلیل‌ها وجود دارد و عمدتاً محل نزاع و بحث را در چیستی و کیفیت معنای سوم معاد می‌دانند، در این نوشتار بحث را منحصرأ در این معنا دنبال می‌کنیم.

برخی از اهل کلام که از سویی حقیقت انسان را مادی و عنصری می‌دانند و به فنای عرض

حیات و لذا تفرق اجزای انسان (که مستلزم انعدام صورت انسانی است) معتقدند و یا برآن‌اند که جوهر انسانی به کلی فانی می‌گردد و صورت و ماده او معدوم خواهد شد و از سوی دیگر به معاد و قیامت به جهت باور به آموزه‌های دینی معتقدند، برای تصحیح معاد چاره‌ای ندیدند جز آنکه به اعاده معدوم متوسل شوند و معاد را اعاده معدوم تعریف کنند (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۳۹؛ طوسی، ۱۹۸۵، ص ۳۹۳).

اما این برداشت از معاد که خود مبتنی بر مبانی قابل بحثی است، هیچ‌گاه از منظر عقلی فیلسوفان و برخی از اهل کلام پذیرفته نشد و بطلان آن را از بدیهیات به‌شمار آوردند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۴؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۶؛ فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۳۷). از دیدگاه ایشان حکم بر امری، منوط به ثبوت آن است و چگونه می‌توان بر امر معدوم حکم به جواز اعاده کرد؟ (بهنیاری، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰؛ لوکری، ۱۳۶۴، ص ۳۱؛ فخررازی، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۳۸؛ همو، ۱۹۹۲، ص ۱۷۷)؛ و یا اگر بناست عقاب و پاداش به همان انسان مبتدا تعلق گیرد، لازم است معدوم با هویت شخصی خود، یعنی با تمامی ویژگی‌های مختص به خود عود کند و بالتبع زمان نیز یکی از این ویژگی‌هاست و آیا این به معنای عینیت معاد و مبتدا نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۴؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۷) و آیا اعاده معدوم مستلزم تخلخل عدم بین شیء و خودش نیست و چنین امری چگونه تصویر دارد؟ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۶). این اشکالات به نحوی بر دیدگاه تفرق اجزا هم وارد هستند چراکه با انعدام جزء صوری، حقیقت انسانی معدوم خواهد بود. مگر اینکه متکلم جزء صوری را در حقیقت آدمی دخیل نداند و بر آن باشد که صرفاً تألیف و ترکیب نوعی اجزای انسان در هویت شخصی او دخیل‌اند و لذا باید پذیرد با هر نوع تألیفی از اجزای انسان، حتی به صورتی غیر از انسان، هویت او در دنیا یا قیامت محقق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۸).

اما فیلسوفی که حقیقت انسان را به نفس مجرد می‌داند که تعلق عرضی به بدن مادی گرفته است و مرگ را جدایی این نفس مجرد از بدن مادی معنا می‌کند، نفس را پس از مرگ معدوم نمی‌داند تا بخواهد معاد را به اعاده معدوم تعریف کند؛ بلکه وی بر آن است که با انقطاع تعلق عرضی نفس و بدن، نفس به عالم مجردات باز می‌گردد. لذا ایشان معاد را بازگشت نفس به عالم نفوس معنا کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۳۹)؛ اما برخی دیگر از فیلسوفان و متکلمان که نفس را مجرد دانسته، به لزوم وجود بدن در عالم آخرت نیز معتقدند، معاد را به بازگشت نفس به بدن (مقداد، ۱۴۲۰، ص ۱۷۳، لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۷) و یا بدن به نفس (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳) تعریف کرده‌اند.

اما جدا از نتیجه‌ای که این دیدگاه‌ها در بحث از کیفیت معاد در پی دارند و ما در ادامه به آنها می‌پردازیم، امری که در این تعاریف مورد غفلت واقع شده است، توجه به معاد قرآنی است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۶۲۲-۶۳۶). قرآن از عود به رب و خداوند سخن می‌گوید (فجر: ۲۸-۲۷؛ مائده: ۱۸؛ غافر: ۳؛ شوری: ۱۵؛ بقره: ۴۶ و ۲۰۳ و ۲۴۵ و...) و نه از عود معدوم یا نفس به بدن و با بدن به نفس. عارفان نیز همین عود به رب را محور مباحث خود در بیان حقیقت معاد قرار داده‌اند.

در بیان قرآنی (نازعات: ۵) و اندیشه فیلسوفان و برخی از متکلمین و در اساس مذهب تشیع، واسطه‌گری اسباب و مسببات در تدبیر حقایق پذیرفته شده است و با اعتقاد به توحید افعالی در تنافی نیست. براین اساس هریک از حقایق، تحت تدبیر مدبراتی هستند که عارف در تحلیل نهایی و در تصحیح توحید افعالی همه آنها را اسماء‌الله می‌داند و براین اساس، همه تدبیرها را از ناحیه اسماء‌الله متحقق می‌شمارد. با این توضیح هریک از افراد آدمی تحت تدبیر اسمی از اسماء‌الله است که تدبیر و ربوبیت آن را بر عهده دارد و همان‌طور که اشاره شد، عارف به سان متکلم و فیلسوف این تدبیرات پرشمار را منافی با مدبر واحد نمی‌داند؛ هرچند در نظام وحدت وجودی عارف، همه این مدبران متعدد شئون یا اسمای آن مدبر واحدند. با توجه به نکته انتساب تدبیر به اسمای الهی، عارف در اصطلاح خود، «اسم» را حیث فاعلیت و تدبیر می‌داند و از امری که این تدبیر را می‌پذیرد به «عین» نام می‌برد (فرغانی، ۱۲۹۳ق، ج ۱، ص ۳۴).

از سوی دیگر مطابق بنا بر تعالیم قرآن، افراد انسانی نه در دنیا و نه در آخرت از حیث کمال و معرفت یک‌سان نیستند؛ چنان‌که برخی با معرفتی برتر به شهود حق نایل می‌شوند (قیامت: ۲۳) و برخی چنان فاقد کمال‌اند که نابینا محسوس خواهند شد (طه: ۱۲۴). از دیدگاه عارف، معرفت با عروج و صعود به سمت کمال مطلق (فاطر: ۱۰) حاصل می‌شود و با گذر از اسمای جزئی‌تر و وصول به اسمای کلی‌تر کمال می‌یابد (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۲۰). از این دیدگاه چه‌بسا یک فرد یا عین انسانی که به اسمای کلی‌تر عروج نکرده، از این امر هم غافل است که تحت تدبیر ربی مدبر قرار دارد.

با این توضیحات، عارف، مبتنی بر نظام مظهریت و اصل ظهور موجودات با اسم مبدع خداوند و رجوع ظاهر به باطن با اسم معید، معاد را رجوع به رب مدبر معنا می‌کند (فرغانی، ۱۲۹۳ق، ج ۱، ص ۶۰) و این رب را امری جز اسم الهی مدبر عین نمی‌داند (همان، ج ۱، ص ۶۶). براین اساس است که اعتقاد دارد در آیات قرآنی، از رجوع مخلوقات به رب خاص سخن گفته شده است. با این توضیح عارف خود را نزدیک‌تر به معاد قرآنی می‌یابد که در آن از رجوع به رب سخن به میان آمده است و نه

رجوع به امری دیگر. همچنین رجوع به اسم الهی مدبر، مصحح تفاوت سطوح آدمیان در قیامت است. چه اینکه - فارغ از جسمانی بودن یا نبودن انسان‌ها در آخرت - همان‌طور که اشاره شد، تفاوت سطوح آدمی در تفاوت در سطح معرفت است و تفاوت در سطوح معرفت در عروج به اسمای کلی‌تر الهی یا به تعبیری فراگیری و تعلم (تحقق) هرچه بیشتر اسمای الهی است. بنابراین تفاوت آدمیان در حشر و قیامت با تفسیر عارفان توجیهی نفس‌الامری می‌یابد. همچنین با این تبیین عمای عین فرد انسانی با حدت بصر او که در کریمه قرآنی بدان اشاره رفته است (ق: ۲۲) قابل جمع است؛ چه اینکه عما نتیجه سجن جزئیت (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱) است و حدت، حاصل رجوع به رب خاص. به تعبیری، انسانی که در این دنیا، محجوب به ماده و آثار آن است و توجهی به رب مدبر خود ندارد و به تعبیر قرآنی در غفلت است، با رجوع به رب مدبر، حالتی جمعی می‌یابد و از مرتبه رب به مادون نظر می‌افکند و اسراری بر او مکشوف می‌شود؛ اما با این حال جزئیت بر او حاکم است و از حقایق فوقانی محجوب (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۲۱).

کیفیت معاد

متکلمی که حقیقت انسان را مادی صرف می‌داند و مرگ را انعدام امر مادی، و معاد را اعاده آن امر معدوم‌شده معنا می‌کند، ضرورتاً معتقد به انحصار معاد در معاد جسمانی عنصری است. این دیدگاه علاوه بر اینکه در بحث حقیقت انسان، مرگ و اصل اعاده معدوم مبتلا به اشکالاتی است، که به برخی از آنها اشاره شد، در اصل کیفیت معاد نیز ابهامات و اشکالاتی دارد. به اعتراف صاحبان این دیدگاه، برای آنکه عذاب و پاداش به طور عادلانه به مسیء و محسن تعلق گیرد، لازم است انسان معاد یافته بعینه همان انسان دنیوی باشد. به نظر می‌رسد نهایت سخن متکلم در تبیین این‌همانی، توسل به اصالت ماهیتی است که مبتنی به تقرر ماهیت بدون وجود است (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۲۷۶). این نگاه هرچند در اندیشه معتزله قابل به ثبوت اعیان معدومه کاملاً برجسته است، متکلمین معتقد به اعاده معدوم در تقرر ماهیت بدون وجود، با معتزله همراه‌اند (طوسی، ۱۹۸۵، ص ۳۹۰-۳۹۱). براین اساس، اعیان موجودات و از جمله انسان، فارغ از وجود دارای تقرر و ثبوت است و همین ثبوت به هنگام عدم موجودات، مصحح این‌همانی موجود اعاده‌شده با موجود اولیه است؛ اما این‌گونه تبیین این‌همانی از دیدگاه فیلسوف دچار اشکال است و محذور واسطه بین وجود و عدم را به دنبال دارد. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۸) همچنین از دیدگاه فیلسوف هویت و شیئیت انسان همچون هر امر دیگری به

صورت اوست و بر اساس این دیدگاه که امری غیرمادی را در هویت انسان دخیل نمی‌داند، با مرگ انسان و از بین رفتن صورت و بنیه انسانی و تبدیل شدن آن به خاک، آن انسان از بین می‌رود و در معاد با اضافه شدن صورتی دیگر به آن بدن، این همانی حفظ نمی‌شود و انسانی دیگر و نه همان انسان دنیوی معاد می‌یابد و عقاب یا پاداش می‌بیند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۲-۴۳).

این دیدگاه مستلزم دشواری‌های دیگری نیز هست: تبیین کیفیت معاد یافتن بدنی که از اجزای سازنده بدن انسانی دیگر تشکیل شده است (شبههٔ اکل و مأكول)؛ چگونگی فرایند قرار گرفتن این اجزای متفرق برای بازسازی انسان سابق؛ تبیین عدم توافقی لوازم ماده با ویژگی‌های انسان در آخرت به‌ویژه بهشت، و

اما از دیدگاه فیلسوفی که حقیقت انسان را روح مجرد می‌داند، جایی برای طرح این اشکالات نمی‌ماند. با پذیرش این دیدگاه، هم پاسخی برای حفظ هویت شخصی انسان یافته‌ایم و هم دیگر نیازی نیست به دنبال زمان و مکان برای بهشت و جهنم یا طالب توجیهی برای حل شبههٔ اکل و مأكول باشیم.

با این همه اشکال این دیدگاه نه در بُعد اثباتی آن، یعنی پذیرش معاد روحانی، بلکه در انکار جسمانیت معاد است. پرسش این است که به چه دلیل جسمانیت معاد انکار می‌شود؟ چه دلیل عقلی یقینی‌ای بر عدم جسمانیت معاد وجود دارد؟ با پذیرش معاد روحانی صرف و انکار معاد جسمانی، چگونه می‌توان عذاب‌ها و پاداش‌های صوری جسمانی را که در آیات و روایات فراوان به چشم می‌خورند تبیین کرد؟ آیا صحیح است که آیات و روایات پرشمار در این زمینه را بر مجاز و استعاره حمل کنیم؟ (رک: ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۵). آیا وجود جسم اعم از عنصری یا مثالی در عالم آخرت محذوری در پی دارد؟ و اگر نوعی از جسم را در عالم آخرت نمی‌پذیریم، چرا جسمانیت به‌طور کلی نفی شود؟

با عنایت به همین اشکالات بیشتر متفکران مسلمان معاد را در هر دو شکل جسمانی و روحانی پذیرفته‌اند. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۵). ایشان طیف گسترده‌ای از متفکران را تشکیل می‌دهند: گروهی معاد جسمانی را با جسم مادی عنصری و برخی با جسم مثالی پذیرفته‌اند؛ بعضی اثبات معاد جسمانی را بدون استدلال عقلی و به صرف تبعیت از شریعت دانسته، برخی خود را بر اثبات عقلی آن نیز قادر دیده‌اند.

اما از میان متفکرانی که به معاد با جسم عنصری معتقدند برخی این همانی انسان دنیوی و اخروی را

به نفس و بدن او می‌دانند و به بازگشت عین بدن معدوم معتقد شده‌اند (رک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۴۸). این دیدگاه علاوه بر اشکالات اعادهٔ معدوم این ابهام را نیز دارد که بدن در کدام‌یک از حالات و مراحل که در طول حیات دنیوی داشت در قیامت مبعوث می‌شود؟ و آیا نواقص مخلوقان از اهل ایمان در بهشت با همان ویژگی دنیوی خواهند بود؟ از این‌رو برخی هویت شخصی را صرفاً با روح مجرد توجیه می‌کنند و وجود بدنی عنصری را که در عنصری بودن مثل بدن دنیوی است بسنده می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۵۳). عمده دلیل ایشان در این دیدگاه، فهم معاد جسمانی با بدن عنصری از تصریحات شریعت است. اما فیلسوف مشائی این دیدگاه را نیز مبتلا به اشکالات پذیرش بدن مادی عنصری می‌داند. به نظر می‌رسد یکی از ابهاماتی که از نگاه فیلسوف در این اندیشه وجود دارد و لازم است بدان پرداخته شود، آن است که اساساً چه حکمت و فایده‌ای بر وجود بدن مادی عنصری به‌ویژه در بهشت و برای اهل جنت قابل تصور است که قایلان به این اندیشه را واداشته از کلام خداوند حکیم، جسمانیت عنصری را فهم کنند؟ (رک: ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۵۲). آیا تصویری که ایشان از آخرت به‌ویژه بهشت دارند، تکرار دوبارهٔ دنیاست؟ آیا انسان بهشتی بدن عنصری قابل خرق و التیام خواهد داشت و لوازم بدن مادی همواره همراه او خواهند بود؟ و آیا اگر ویژگی‌های بدن مادی دنیوی را جزء لوازم آن ندانیم و معتقد باشیم انسان اخروی بدنی مادی اما بدون این ویژگی‌ها دارد، در واقع به نفی بدن مادی دنیوی معتقد نشده‌ایم؟ براین اساس گاه ایشان به جهت ابهامات و اشکالاتی از این دست، عقل را از درک مباحثی همچون معاد جسمانی عاجز دیده و به حکم شریعت معاد جسمانی را پذیرفته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳). اما این ابهامات و اشکالات، فیلسوفانی همچون صدرالمآلهین را که دغدغهٔ تبیین عقلی معارف دینی را دارند واداشت که در جهت به دست دادن تبیین عقلی از معاد جسمانی حرکت کنند. از منظر صدر/ اگرچه عقل دارای محدودیت‌های معرفتی است و به طور مستقل، توان فهم و اثبات آموزه‌هایی همچون معاد جسمانی را ندارد، به مدد شریعت، به فهم و اثبات این آموزه‌ها توانمند می‌شود. عقل می‌تواند با کنار هم چیدن نصوص و ظواهر دینی به فهمی کامل‌تر از حقیقت دست یابد؛ اما مهم در این زمینه نظر به کل شریعت و نه آیه یا روایتی خاص است. به تعبیری فهم عقلانی، از جمله مشروط است به بهره‌گیری از روش منطقی منضبط، تقید به متن، و گویایی متن. از این‌رو اگر فیلسوفی از روش عقلی منضبط و منطبق با منطق در کاربرد عقل بهره نبرد و فهم او مطابق با معیارهای منطقی نباشد، یا تقید کمی به متون دینی داشته باشد، به این معنا که با تأملات مبتنی بر حقیقت‌یابی به سراغ همه متون دینی اعم از آیات و روایات نرود، و یا متن، دشواری خاصی

داشته باشد فهمی ناقص از این مجموعه نصیب او خواهد شد و ممکن است متن دینی را با عقل خود مطابق نبیند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۷۹-۷۸).

با این نگاه مبنایی، و مبتنی بر اصولی چندگانه (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵)، *صدر* مدعی است معادی را به تصویر می‌کشد که هم ظواهر آیات و روایات بیانگر جسمانیت معاد حفظ شوند و هم اشکالات و ابهامات معاد جسمانی عنصری وارد نباشند؛ هم عینیت انسان آخروی با انسان دنیوی باقی بماند و هم آیات و روایاتی که به تفاوت ابدان دنیوی و آخروی و تفاوت دنیا و آخرت تصریح دارند، توجیه یابند (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۸). در این دیدگاه معاد بهشتیان و جهنمیان با بدنی جسمانی از نوع مثالی آن تصویر گشته و تلاش شده تا این دیدگاه هم از مشکلات بدن عنصری فاصله بگیرد و هم به متون دینی نزدیک شود. به تعبیری *صدر* حد وسطی بین عقل و شریعت را برگزید و تبیینی ارائه کرد که هم عقل در پذیرش آن مشکلی نبیند و هم شریعت آن را رد نکند. ایشان در ادامه با تکیه بر اصولی همچون تجرد خیال، قیام صدور صور خیالی به نفس و خلق به همت، پاداش‌ها و عذاب‌های آخروی را نیز صادر از نفس و قائم به نفس می‌داند و تفسیری خاص از تجسم اعمال به دست می‌دهد (همان).

اگرچه تلاش *صدر* بر اساس روش منطقی و اصول مبرز وی درخور ستایش است و در ارائه طرح معقولی از معاد جسمانی و پاداش و عذاب آخروی تا اندازه بسیاری موفق بوده است، در این طرح نیز کاستی‌هایی به نظر می‌رسد؛ از جمله درونی کردن بهشت و جهنم و عذاب‌ها و پاداش‌ها؛ عروج جهنمیان همچون بهشتیان به عوالم بالاتر، یعنی عالم مثال در چنین هستی‌شناسانه صدرایی؛ بریده بودن معادشناسی از خداشناسی و به تعبیری عدم تحلیل چگونگی رجعت الی الله؛ عدم تفاوت میان حشر و مابقی موافق قیامت (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۱، بخش معاد صدرایی).

در اندیشه عارفان، همچون بیشتر متفکران مسلمان نه معاد جسمانی انکار شده است و نه معاد روحانی، بلکه اشکال قایلان به انحصار در معاد جسمانی نه در نگاه اثباتی ایشان مبنی بر پذیرش معاد جسمانی است، بلکه در نگاه سلبی ایشان یعنی نفی معاد غیرجسمانی است. همچنین قایلان به معاد روحانی در اندیشه خود صائب هستند و نه البته آن‌گاه که اندیشه مخالف را رد می‌کنند. بنابراین دیدگاه معتقدان به انحصار، دیدگاهی کامل نخواهد بود؛ چراکه به کل واقعیت توجه نداشته‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۹۴؛ ج ۳، ص ۳۹۱).

در این اندیشه، مبتنی بر فلسفه خلقت که مبنای تحلیل نظام مظهریت و لزوم ظهور مظاهر است، به

جهت تحقق علم تفصیلی در تمامی مراتب، آدمی به عالم ماده و تفصیل پا گذاشت تا با سیری تدریجی به هر آنچه مستعد آن است برسد. از این منظر، اگرچه دنیا، دار تفصیل معرفت است، تفرق و تکثر موجود در آن خود حجابی است از مراتب برتر و کمال معرفت فرد انسانی رسیدن به مرتبه جمعی به اندازه استعداد خود است. به تعبیری همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، عموم انسان‌ها در نشئه دنیا به جهت غلبه تکثر و تفرق بر وهم ایشان، از مدبر خود غافل‌اند و مرگ اضطراری، همچون مرگ اختیاری عارف، سرآغازی است که انسان با عینی حدید (ق: ۲۲) به مدبر خود واقف شود و بداند که در همسایگی مدبر خود از آن غافل بوده است (زمر: ۵۶).

اما حصول مرتبه جمعی با توضیحی که خواهد آمد در قیامت و روز حشر رخ می‌دهد و نقش نشئه برزخ به واقع ادامه دنیا و تکمیل نشئه دنیاست. دنیا دار تراحم عناصر است و انسان عنصری همچون هر امر عنصری دیگر در این عالم تراحم و تدریج، به فساد و خرابی محکوم است. لذا انسان به ناچار از این دنیا خواهد رفت؛ اما تا دنیا دنیاست ثمرات اعمال و افعال آدمی ادامه دارد و حضور انسان در حد فاصلی میان دنیا و آخرت او را از جمله مهبای بهره‌مندی از ثمره اعمال و ملکات او می‌کند و به تفصیل وجود او که از دنیا آغاز شده بود کمک می‌کند (کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۴). با این توضیح، فرد انسانی در طول حیات دنیوی خود در رحم طبیعت بذری را متحقق کرده است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۲) که در حیات برزخی او پرورش می‌یابد و در آخرت به بار می‌نشیند. براین‌اساس سعادت و شقاوت او در بطن و رحم مادر طبیعت رقم می‌خورد (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۵۲۸). با این وصف آدمی در برزخ بدنی مادی عنصری فسادپذیر ندارد، بلکه بدن او عبارت از تشخصی خیالی است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۴۰؛ همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۰؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۲) که در دنیا با اعمال و ملکات خود حاصل کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳۰).

از دیدگاه عارف، همه انسان‌ها در نشئه حشر با یک بدن طبیعی عنصری مبعوث می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۷-۱۸۸). در این اندیشه باید میان نشئه حشر و دیگر نشآت و موافق قیامت مثل صراط و بهشت و جهنم تفاوت گذاشت. عارف، طبیعی و عنصری بودن بدن آدمی به هنگام حشر را هم با عقل و هم با دیگر مبانی خود سازگار می‌بیند. از نگاه عارف در تحقق بدن مادی عنصری امر ممتنع و محالی رخ نمی‌دهد. دیدگاهی که بدن مادی را مظهر حقیقت روحی می‌داند، هیچ‌یک از محذورهای تناسخ سینوی و صدرایی بر آن وارد نیست. از این منظر، انتقال نفس به بدنی دیگر یا بدن خود شخص مطرح نیست؛ چراکه بر اساس مظهریت، انتقالی رخ نمی‌دهد. همچنین امری از فعلیت به

قوه منتقل نمی‌شود؛ چراکه معیار فعلیت و قوه، معرفت است و در تفاوت انسان عنصری اخروی در نشئه حشر و انسان دنیوی، در معرفت جمعی است که در موطن حشر کسب کرده است و در موطن دنیا از آن بی‌بهره بوده است.

اصولاً از نگاه عرفانی و دینی، آخرت ظهور باطن دنیاست (روم: ۷) و هر آنچه در دنیا باطن بوده است، در آخرت ظهور می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۹). توجه به این امر سازگاری دیدگاه عارف با دیگر مبانی او در مباحثی همچون نظام مظهریت را بیشتر نمایان می‌سازد. آدمی در دنیا در مسیری با بدنی مادی در حرکت است و سرانجام نهایت در مرتبه‌ای از کمال به هنگام مرگ ثابت می‌ماند. اگر آخرت باطن همین دنیاست، همه این مؤلفه‌ها در آخرت از آغاز آن یعنی حشر تا مرحله استقرار و ثبات در بهشت و جهنم و خلود در آنها ادامه می‌یابد. در آخرت، همچون دنیا، با انسانی روبه‌رویم که بدنی طبیعی عنصری دارد و بر مسیر و مسافتی که صراط است در حرکت است و گام‌به‌گام مواقف قیامت را می‌پیماید تا به ثبات (خلود) در جنت یا نار برسد. براین‌اساس آنچه آخرت را نشئه‌ای متفاوت می‌کند، در ظهور معرفت به بواطن امور و جمع باطن و ظاهر است. در دنیا آدمی از حقیقت بطونی مدبر خود غافل بود و صرفاً به تکرر مشغول. به تعبیری در دنیا به جهت غفلت از حقیقت امور که به بیانی علت و مدبر امور ظاهری است، معرفت تفصیلی به این امور ظاهری هم محقق نشده است، اما عالم آخرت نه عالم تفرقه که عالم جمع و تفرقه است؛ هم امتیاز است (یس: ۵۹) و هم جمعیت (تغابن: ۹؛ جاثیه: ۲۶؛ قیامة: ۹) (برای تفسیر جمعیت ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵ و ۴۳۴؛ کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸).

با این توضیح، فرد انسانی در حشر با بدنی طبیعی عنصری، حرکت باطنی خود بر صراط را که ظهور همان حرکت ظاهری دنیوی بر مسافت نفس خود است، آغاز می‌کند و به سوی استقرار در نشئه استقراریه بهشت و جهنم سیر می‌کند. لذا مرگ فرد انسانی محجوب در حجاب کفر و الحاد به منزله پایان حرکتی است که در مسیر نفس خود در دوره حیات دنیوی‌اش داشته است و باطن آن، که در آخرت ظهور می‌یابد، طبق بیانات دینی همان رسیدن به قعر جهنم و استقرار در آن است (کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹).

کسی که در مسیر نفس خود به نحو صعودی و به سمت کمال مطلق در حرکت است و از تعینات مادی به سوی لاتعین سیر می‌کند، در روز قیامت که روز امتیاز است (یس: ۵۹) و در مسیر صراط که باطن صراط دنیوی است، از ویژگی‌های مادی خود می‌کاهد و با بدنی طبیعی اما لطیف که قابلیت گذر

از ابواب سماء را دارد، به مراتب بالای هستی و بهشت معرفت و رضوان اصل می‌شود (اعراف: ۴۰)؛ اما کسی که به سفلی خو کرده و ثقل تعین بر گردن دارد (یس: ۸)، توان عروج به سماء رحمت و معرفت حق را ندارد و در مراتب پایین در پستی خلود می‌یابد (اعراف: ۱۷۶). چنین کسی در نشئه استقراریه جهنم که در نگاه عارف اسفل سافلین مراتب ظهور عالم و عبارت از همین دنیاست - البته با تبدلی که در آن رخ می‌دهد- و همه آدمیان در بدو امر به آن داخل شده‌اند، با بدنی عنصری زمین‌گیر می‌شوند (مریم: ۷۲-۷۱). با این توضیح حشر لزوماً با بدن طبیعی عنصری است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۱). اما در طی صراط از مراتب عنصری انسان کاسته می‌شود و بهشتیان با یک بدن طبیعی لطیف نشئه استقراریه در بهشت، و جهنمیان با یک بدن عنصری تبدیل‌یافته در جهنم خلود می‌یابند (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۸-۱۴۴).

نتیجه‌گیری

آیات و روایات پرشمار در زمینه معاد، شاهد آن هستند که توجه به امر معاد و تفکر حول آن و همچنین بهره‌وری سلوکی از این تفکر، مطلوب شریعت است؛ از این‌روست که متفکر مسلمان، با همت و توجهی بیشتر، به بررسی و تحلیل این آموزه پرداخته و کوشیده است تا حد امکان تصویری قابل فهم از آن ارائه دهد. فیلسوف، متکلم و عارف مسلمان در این امر شریک‌اند و با هدف شناخت هستی یا اثبات و دفاع از آموزه دینی به تحلیل و بررسی مسئله یا مسائلی از معاد که دغدغه ذهنی آنان بوده پرداخته‌اند. هر چقدر این متفکران با نظری جامع‌تر به ابعاد این مسئله و مبانی متعدد آن نگریده باشند، نظری که در مبحث معاد ارائه داده‌اند از عهده پاسخ به مسائل بیشتری برآمده و جانب عقل و شریعت در آن بهتر رعایت شده است. در این میان، عارف مسلمان که اصل «جمعیت» در مباحث هستی‌شناسانه و سلوکی او نقشی بسزا دارد، کوشیده است در مباحث معرفتی و از جمله در این مسئله، از اصل جمعیت و جامعیت فاصله نگیرد و پاسخ به مسائل حول معاد را در زمینه‌ای متناسب با سایر مبانی و با توجه به جمیع روش‌های معرفتی جست‌وجو کند. از این‌رو بررسی جامع نظریه معاد عرفانی در واقع بازخوانی عرفان خواهد بود، با رویکردی معادی. در این بازخوانی مطلوب است مباحثی همچون رابطه مبدأ و معاد، فلسفه معاد، رابطه دنیا و آخرت، این‌همانی انسان دنیوی و اخروی، مواقف قیامت و ویژگی‌های هر یک، حقیقت جهنم و بهشت و جایگاه هر یک، جاودانگی و از همه مهم‌تر رابطه انسان کامل و قیامت

همگی بررسی شوند. چنین پژوهشی اگرچه دشوار، ولی لازم است تا در کنار بهره‌گیری از میراث کلامی و فلسفی در تبیین آموزه‌های دینی، تلاش عارفان مسلمان هم بررسی و گزارش شود. در این مقاله کوشیدیم صرفاً چند مسئله از مسائل مطرح در معاد را به صورت اجمالی و در مقایسه با دیدگاه‌های کلامی و فلسفی مورد بحث قرار دهیم؛ شاید کمکی باشد به طرح بازخوانی فلسفه و کلام و به‌ویژه عرفان بر اساس مسئله معاد.

منابع

- ابن سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۶۴، ترجمه رساله اضمحویه، مترجم نامعلوم، تصحیح حسین خدیو جم، چ دوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- _____، ۱۳۷۶، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار.
- _____، بی تا، *رسالة الاضحویة فی امر المعاد*، بی جا، بی نا.
- _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۲۰۰۳م، *كتاب المعرفة*، دمشق، دارالتکون للطباعة والنشر.
- _____، بی تا، *الفتوحات المکیة* (۴ جلدی)، بیروت، دار الصادر.
- ایچی، میر سیدشریف، ۱۳۲۵، *شرح المواقب*، قم، الشریف الرضی.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- _____، ۱۳۵۲، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبد الجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه مکیبیل و موسسه مطالعات اسلامی.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دار الکتب.
- بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین مسعودبن عمر، ۱۹۸۹م، *شرح المقاصد*، تعلیقه عبدالرحمن عمیره، انتشارات شریف رضی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۴۱۹ق، *نهایه المرام فی علم الکلام*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۱، *چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۳۹۲ق، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح ندیم مرعشلی، بی جا، دار الکاتب العربی.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل شریف المرتضی*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تصحیح محمد مشکوة، چ سوم، تهران، انتشارات حکمت.
- طالقانی، نظر علی، ۱۳۷۳، *کاشف الاسرار*، تهران، رسا.

- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۹۸۵م، *تلخیص المحصل المعروف بتقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الضواء.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۹۹۰م، *المباحث المشرقیة*، تحقیق معمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دار الکتب العربی.
- _____، ۱۹۹۲م، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، تعلیق سمیح دغیم، بیروت، دار الفکر اللبنانی.
- _____، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الأزهریه.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری*، مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرغانی، سعیدبن محمد، ۲۳۹ق، *منتهی المدارک*، تصحیح محمد شکری اوفی، بی‌جا، بی‌نا.
- قاضی معتزلی، عبدالجباربن احمد، ۱۹۶۵م، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدار المصریه.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، *النفحات الالهیه*، محمد خواجهوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۱، *آفاق معرفت*، نجفقلی حبیبی، قم، کتابسرای اشراق.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی. (نسخه نرم‌افزار نور)
- کاشانی، فیض، ۱۳۶۰ق، *کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه*، تهران، فراهانی.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل فیض*، تصحیح محمد امامی کاشانی و بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملا صدرا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لوگری، ابوالعباس فضل‌بن محمد، ۱۳۶۴، *بیان الحق بضمآن الصدق*، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران، امیر کبیر.
- مجلسی، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مدرس زنونزی، علی‌بن عبدالله، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، تهران، اطلاعات.
- مرتضی الزبیدی، محمدبن محمد، ۱۳۰۶ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار المکتبه الحیة.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، تحقیق محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، قم، صدرا.
- مقداد، فاضل، ۱۴۲۰ق، *الانوار الجلالیه فی شرح الفصول التصیریة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.

- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۲، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطا انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.