

توجیه‌پذیری معاد جسمانی صدرایی از دیدگاه امام خمینی^۱ و نقد شبهه تفکیک‌گرایی

محمد رضا ارشادی نیا^۱

چکیده

تبیین و توجیه کیفیت معاد جسمانی در دیدگاه امام خمینی، کارایی حکمت صدرایی و مبانی عمیق آن در تبیین و تحکیم باورهای دینی را به نمایش می‌گذارد و از تفکر پویا و فعال حکمت متعالیه در ادوار مختلف خبر می‌دهد. اما برخی در این فضا با شبهه‌آفرینی، به تحریف نظریات ایشان برخاسته‌اند تا به تبع آن، صدراستیزی را - به‌ویژه در نظریه معاد جسمانی - به معظم‌له نسبت دهند. نقد مستند به تقریر مستحکم امام از معاد جسمانی صدرایی و تبیین و تحلیل آمیخته به دفاع ایشان از مبانی فلسفی حکمت متعالیه، ضمن رد ادعاهای شبهه‌محور برخی تفکیک‌گرایان، راه‌گشای نیل به اندیشه ناب حکمت متعالیه نیز خواهد بود. مبانی متعالی امام خمینی^۱ همان مبانی صدرایی با تبیین و توجیه مبتنی بر درون‌مایه‌های دینی و آیات و روایات می‌باشد. امام نگاه چند جانبه صدرالمتألهین به معاد را در اضلاع معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و علم‌النفس دنبال نموده و آن را وافی به درک کیفیت معاد معرفی می‌کند. ایشان در بُعد معرفتی، گذر از سطحی‌نگری و عوام‌گرایی در درک کیفیت جسمانیت معاد و رد معاد عنصری را شرط لازم اعلام می‌کند و در بُعد هستی‌شناختی، مراتب وجودی نفس در دو نشئه و تفاوت رتبی وجود دنیا و آخرت و ارتقای وجودی جسم از وجود بالقوه و مادی به وجود بالفعل را مورد اهتمام قرار می‌دهد. همچنین در بُعد معرفت‌نفس، نشأت وجودی نفس و کیفیت وجود آن در نشئات مختلف و رابطه نفس و بدن را برای درک کیفیت جسمانیت معاد شرط اساسی می‌داند.

واژگان کلیدی: امام خمینی^۱، صدرالمتألهین، معاد جسمانی، معاد عنصری، نقد تفکیک‌گرایی.

مقدمه

معاد جسمانی از مسائل جنجال‌برانگیز در حوزه باورهای دینی و بهانه‌ای برای کشمکش‌های تند و دستاویزی برای معارضه‌های ظاهرگرایان و حربه‌ای برای تکفیر رقیب بوده است (غزالی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۱). در دوره معاصر، همان خط سیر از سوی «تفکیک‌گرایان» چنان دنبال شده تا ردیه‌نویسی بر کلیه مبانی و مواضع حکمت متعالیه از این آبشخور تأمین گردد. صدر و ذیل مدعاهای مکتوب آنان با ادبیات تند، نمایان‌گر این واقعیت است. اتهامات و شبهات خودساخته، محتوای اقدامات ستیزه‌جویانه ایشان را با کلیت فلسفه اسلامی تشکیل می‌دهد. حکمت متعالیه و انگاره‌های صدرایی از همین نقطه عزیمت مورد حملات تند این گروه می‌باشد. از همه پر حجم‌تر در دوره اخیر، نگاشته‌های یکی از تفکیکیان است که سعی کرده تا با انواع اتهامات متناقض، از تقلید محض از صدرالمألهین گرفته (حکیمی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲-۱۷۵ و ۳۰۶؛ همان، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶ و ۱۳۵) تا وارفتن از مکتب صدرایی و رو در رویی با آن، شخصیت حکمای متعالی را نشانه بگیرد (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۲). نشاط این قلم، آنجا به اوج می‌رسد که برای اتهام "تکفیر" حکمای اسلامی توسط همدیگر مقدمه‌چینی می‌کند؛ اگر چه مهم‌ترین و بلکه منحصرترین دلیل در این نوشتارها فقط ادعاهای هم‌پشت و هم‌دوش می‌باشد (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۱ و ۳۶۷؛ همان، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷ و ۲۹۷). به‌زعم تحقق همین مقاصد، مواضع فلسفی امام خمینی ۱ برای آن نگارنده هدف مطلوب به شمار می‌آید و در نگاشته‌های خود نسبت به امام، عنوان‌های بدون پشتوانه جعل می‌کند؛ مانند «ردّ قاطع امام خمینی بر معاد اسفار» (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۹). با ادامه این روند بدون کمترین ملازمه، یک‌باره امام را یکی از تفکیکیان متصلب قلمداد می‌کند (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۷؛ همان، ۱۳۸۲، ص ۳۶) و آخرین حلقه وصول به مقصد را نیز بارور می‌بیند و بی‌محابا امام خمینی را هم در زمره تکفیرکنندگان صدرا و بلکه پیشگامان آنها قرار می‌دهد (حکیمی،

۱۳۸۱، ص ۲۳۳). البته یاور اصلی او در این خط سیر، تحریف‌های صریح مبتنی بر تقطیع‌های مکرر جملائی از امام ۱ است؛ زیرا هر جا مفاد صریح جمله نه آن باشد که وی می‌جوید، تحریف آشکار لفظی و معنوی نیز حربه برنده است. روش مواجهه او با سایر حکما نیز چنین است؛ تا آنجا که با همین شیوه، صدرالمألهین را «تفکیکی سترگ» (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۵) می‌نامد. وی در خصوص امام، نقل قول‌های تقطیعی از سخنان امام و استناد به آنها را با روند شگفت‌انگیزی برای استفاده‌های ابزاری و به‌عنوان اعتراف شهادت‌آمیز امام علیه روش و منش فلسفی متعالی خود، این‌گونه اعلام می‌کند:

ما با اینکه سال‌هاست از ایشان چیزی در نوشته‌های خود نقل نکرده‌ایم، اکنون - در مباحث فلسفی و عرفانی - نقل می‌کنیم. این چگونگی، در مقام احتجاج و برای جدال به احسن است؛ زیرا ایشان یکی از آگاه‌ترین کسان در مسائل فلسفه و عرفان بودند. به همین دلیل، سخنان ایشان - که متعدد هم بوده و در آنها متانت تأمل و شهادت اظهار حق و حقیقت به خوبی حس می‌شود - بر بقیه اظهاراتشان حاکم است (حکیمی، ۱۳۸۲، ص ۸۶).

در این کلام، واضح است که مدعی قصد دارد با برداشت تحریفی از چند جمله تقطیعی، همه سخنان و مواضع امام و سراسر مشی و مرام فلسفی و عرفانی ایشان را محکوم به برداشت‌های ناهنجار کند. حاکم پنداشتن آنچه مدعی با روند جدال بر تمام سیره فلسفی و عرفانی امام برگزیده، منطق فهم و داوری وی را نیز به نمایش می‌گذارد. مضاف بر این، مخدوش نشان دادن شخصیت امام، با فرو کاستن شخصیت علمی ایشان در بُعد فلسفی و عرفانی و زیر سؤال بردن فقاقت وی، بهره دیگری است که از این شیوه جدالی بروز کرده است. گفته شده:

«در قرن اخیر، یکی از عالمان بزرگ اسلام در فلسفه و عرفان (به جز فقه و اصول)، امام خمینی بود. از آثار مستقل یا حواشی ایشان - به‌خصوص بر متون عرفانی - تبصر وی، به‌خصوص در فلسفه عرفانی صدرایی آشکار می‌شود» (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷).

در این نوشتار با مدنظر قرار دادن این نکته که «معاد جسمانی» مسئله‌ای است که لحظه‌ای متکلمان اشعری را در تکفیر داناترین باورمندان مسلمان آرام نگذاشته و ظاهرگرایان را نیز به اکتفا به فهم خود از قشر دین به اعجاب واداشته، اتهامات وی در خصوص «معاد جسمانی» با مبانی حکمی و عرفانی امام را محک خواهیم زد. لذا نخست به ادعاهای شبهه‌محور مدعی می‌پردازیم و سپس نص موضع امام را بیان می‌کنیم.

شبهه افکنی

مدعی، نظریه صدرا درباره کیفیت معاد را به این دلیل مردود دانسته که به تعبیر او، اسفار به «معاد مثالی» معتقد است و امام این معاد را تنها با این جمله ساختگی او رد نموده است: «معاد به این صورت بر خلاف عقیده معروف مردم مسلمان است» (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳). این نقل مستقیم، جز جمله مجعولی بیش نیست؛ چرا که در سخنان امام، به صورت جمله‌ای و یا ترکیب کوچک‌تر از جمله وجود ندارد. با محک‌سنجی این قبیل ادعاهای شبهه‌محور، روشن است که گوینده‌اش در مرحله فهم به ذهنیات خود دل مشغول است و در مرحله داوری نیز با همان ذهنیات خود دچار نقض و ابرام شده است. مدعی می‌گوید: یکی دیگر از مطالب اسفار که امام خمینی 1 رد کرده، موضوع معاد مثالی است. ایشان در بحث از کیفیت ثواب و عقاب اخروی (در مناهج ...)، سه نظر نقل می‌کنند. یکی از آنها نظر ملاصدرا است که ثواب و عقاب به صورت امور مثالی غیر مادی (فقط شکلی و شبیحی و تمثلی) خواهد بود ... و آنگاه می‌فرمایند: «معاد به این صورت، بر خلاف عقیده معروف مردم مسلمان است» (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳).

سوء برداشت مدعی از سخنان امام نمایان می‌باشد. این مدعا که منظور از معاد جسمانی در حکمت متعالیه، «معاد مثالی» است و منظور از معاد مثالی نیز یعنی آنچه «شکلی و شبیحی و تمثلی» از واقعیت را دارا است یعنی از قبیل اوهام ذهنی، بدون داشتن مطابقی در خارج از ذهن و پندار است همه زنجیره مدعیات خودپندار است. گویا از نظر مدعی، واقعیت منحصر در ماده است و فراتر از جهان مادی چیزی وجود ندارد. از این رو مدعی «غیر مادی» را به امور شکلی و شبیحی تفسیر کرده تا از کیفیت معاد در نظر صدرالمتألهین، تعبیر به «امور مثالی اخروی»، قابل باور باشد. جالب‌تر قرینه‌سازی آن با واژه‌های نارسای «شکلی و شبیحی و تمثلی» است تا به خودی خود از مخاطب فرصت تأمل و درک صحیح سلب شود.

نقد و بررسی شبهه

۱. نص سخنان امام 1 و فضای سخن و محدوده آن، خود گویای همه‌چیز و نمایان‌گر تهور مدعی در تفسیر به رأی و تحریف این سخن صریح است:

في كَيْفِيَةِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ الْاِخْرَوِيِّينَ: اِخْتَلَفَ الْاَنْظَارُ فِي كَيْفِيَةِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ الْاِخْرَوِيِّينَ. فَذَهَبَ بَعْضُ اِلَى اَنَّهَا مِنْ قَبِيْلِ التَّمَثُّلِ الْمَلَكُوْتِيِّ عَمَلًا وَحُلُقًا وَاعْتِقَادًا، وَ اَنَّ النَّفْسَ بَوَاسِطَةِ الْاَعْمَالِ الْحَسَنَةِ تَسْتَعِدُّ لِإِعْطَاءِ كَمَالٍ تَقْتَدِرُ بِهِ عَلٰى تَمَثُّلِ الصُّوْرِ الْغَيْبِيَّةِ

البهية، و إيجاد الحور و القصور، و كذا في جانب الأعمال السيئة، و كذا الحال في الأخلاق و العقائد على ما فصلوا في كتبهم (صدرالدين شيرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ۲۹۳) و ذهب آخر: إلى... ثم إنه - بناءً على المسلك الأول - يكون الاستحقاق و اللااستحقاق بمعنى غير ما هو المعروف لدى الناس، ... و الأولى إيكال هذه المباحث إلى أهلها و محلها (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۷۸).

امام این مباحث کلامی و حکمی را به مناسبتی در درس «اصول فقه» طرح نموده و بر اثر عدم مجال، فقط به طرح مسئله پرداخته‌اند. ایشان بدون داوری و ارزش‌گذاری معرفتی، تنها به تغایر تعبیر صدرالمتألهین با فهم و درک «معروف نزد مردم» اشاره کرده و سپس داوری نهایی را به محل خود که به مبانی هستی‌شناختی نیازمند است موکول می‌کند و ذره‌ای از آنچه مدعی به نفع خویش می‌پندارد، نه تنها سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه درست بر تخطئه معیار مطلوب مدعی، یعنی عرف‌محوری در فهم مقاصد دینی صریحاً وارد مبارزه می‌گردد. بنابراین به هیچ‌وجه سخن از این نیست که نظریه معاد صدرایی بر خلاف عقیده معروف نزد مسلمانان است؛ چه رسد به اینکه فهم عموم اصل بوده و هرگونه تفاوت، اگرچه تفاوت مبتنی بر معیارهای دینی و مبانی عقلانی، مساوی انحراف از دین باشد. براین‌اساس، تفاوت با آنچه معروف نزد مردم است، با تعبیر «بر خلاف عقیده معروف نزد مسلمانان» تحریفی صریح از کلام امام به‌شمار می‌آید. از این‌رو مدعی تلاش می‌کند با تغییر «مردم» به «مردم مسلمان»، اشعار کند که تفاوت رأی با مسلمانان مساوی سخن گفتن بر خلاف اسلام می‌باشد و به پیوست آن، نظر صدرالمتألهین را معاد خیالی و پنداری و «شکلی و شبیحی و تمثلی» اعلام می‌کند.

۲. مدعی با مغالطه «سوء اعتبار حمل»، قید «ملکوتی» را از «تمثل» حذف می‌کند تا با «خیالی و اعتباری صرف» - آنچه او در نظر دارد - هم‌معنا گردد و راه برای تردیدافشانی و مقاصد صدراستیزانه هموار گردد.

۳. تعبیر امام این است که «این معنا از "استحقاق" با آنچه در نزد مردم معروف است، تفاوت دارد»، اما در سخن مدعی، به این عبارت «معاد به این صورت بر خلاف عقیده معروف مردم مسلمان است» تغییر می‌یابد. بین دو عبارت، تفاوت بسیار است و مقصود از آن‌دو به طریق اولی متغایر است. در اینجا منظور امام این است که فهم عموم فروتر از وصول به معنای «استحقاق» است. اما مدعی با هنر تحریف عبارت، در صدد است القا کند که چون

تصویر کیفیت معاد مخالف فهم مسلمانان می باشد، کل نظریه معاد صدرا مردود است؛ آن هم در موضعی که اصلاً امام در صدد نقد و بررسی و حتی شرح نیست تا بتوان از اطلاق آن به نفع خویش بهره برداری کرد. این تعبیر امام که می گوید «و الأولى ایكال هذه المباحث إلى أهلها و محلّها»، کافی است تا حداقل عدم داوری مثبت و منفی معظم له درباره مطلب را اثبات کند. اکنون باید مدعی پاسخ گو باشد با چه معیار و با کدام میزان منطقی یا ادبی به جای کلمه «غیر» در تعبیر امام، واژه «خلاف» را و به جای «الناس» کلمه «مسلمان» را و به جای «استحقاق و لا استحقاق»، کلمه معاد را می نشاند و آن را با عبارت نقل قول مستقیم به امام نسبت می دهد؟

4. از وجهه نظر معرفتی، این ادعا چگونه قابل دفاع است که باید نظر دانشمندان تابع نظر عموم مردم باشد؟ آیا این به معنای پیشوایی ظاهر فهمی و قشرگرایی بر دانشمندان ژرف نگر نیست؟ با معیارهای دین و خرد، سازگاری ندارد.

5. مضاف بر این، آنچه امام به آن نسبت «غیر ماهوالمعروف لدى الناس» می دهد، اصلاً تصویر کیفیت ثواب و عقاب نیست تا از آن رد «معاد مثالی» تراوش کند. بلکه نص سخن، مرتبط به مفهوم و معیار «استحقاق و عدم استحقاق» می باشد. اکنون چگونه بدون کاربرد تحریف لفظی و معنوی می توان انتظار داشت ادعای مخالف به اثبات بنشیند؟

6. دیگر اینکه، مدعی به شدت بر فهم عموم، تمرکز حواس دارد و آن را ملاک و میزان تام برای مراد شریعت می داند و سعی دارد این معیار تفکیک گرایان را به گزاف به امام نسبت دهد. اما با بیان صریح امام در کوبیدن فهم عرفی، به ویژه در خصوص معاد عنصری که نهایت آمال علمی همگنان مدعی می باشد، همه مطلب آشکار می شود.

امام خمینی 1 در سراسر تبیین دیدگاه صدر المتألهین و دفاع از آن درباره کیفیت معاد جسمانی، معاد بدن عنصری را مردود و برخاسته از «جهالت» دانسته و استدلال های متهی به آن را نیز مبتنی بر «جنون» می داند و به فرومایگی فهم عمومی در تشخیص مطالب بلند معارف دینی، حمله برده و به ویران سازی آن اقدام می نماید (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۲۱ و ۵۲۳). در این مجال، دو سخن صریح و بی پرده امام بر مردود بودن نظر عُرف عموم، تمام افاده های تحریفی را به مصدر آن احاله می دهد.

نحوه دیگر احیا - اگرچه برهان بر خلاف آن در مورد معاد قائم شده - همان نحو حیائی است که در قلوب عامه ناس است که [بیان می کند] «همان اجزاء خاکی جمع شود و دوباره روح به آن متعلق گردد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۹۲).

امام خمینی همانند صدرالمآلهین (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۶۶؛ همان، ۱۳۸۰، ص ۵۴۹) معاد جسمانی متکلمان و بعضی محدثان را هم‌سنگ نظری می‌داند که مدعی به آن مشعوف است. اینکه: عین همین بدن و جسم که اجزاء آن بعد از موت در عالم پراکنده شده، جمع‌آوری می‌شود و روح را به عین همان بدن القا می‌کنند. در این جهت فرقی ندارد که خود اجزا یا مثل یا نوع آن و یا فقط اجزای اصلی در معاد جسمانی محور باشد. از همه واضح‌تر که بر شبهه مدعی نیز خط بطلان می‌کشد، دفاع واضح و تقریر مفصل امام از موضع صدرا درباره کیفیت معاد جسمانی است. در این راستا، امام با عنوان «رد مخالفین این قول» مدلل و موجه، به رد و ابطال نظر قائلان به عود بدن عنصری می‌پردازد. در این مسیر تفاوتی ندارد که طرف‌داران معاد عنصری قائل به صورت نوعیه باشند یا نباشند؛ چراکه در هر دو صورت، در تبیین کیفیت اجتماع اجزا و عود عین آنها به معاد، مشکلات اساسی دارند. این مشکلات آن‌ها را به ادعاهایی «ضروری‌البطالان» دچار ساخته که اصرار بر آن «از علائم غیر قابل تردید جنون به‌شمار می‌رود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۲۴). این سخن نیز که گفته می‌شود «اگر چه ذرات بدن پراکنده شده و بالفعل جزو بدن حیوان و گیاه یا جماد است، اما در عین حال، همان بدن انسان به‌شمار می‌آید» از همین قبیل است. مهم‌تر از همه این است که بعد از اثبات تجرد نفس، نیازی به این‌گونه جرّ و بحث‌ها نیست و تقلید از ماده‌گرایان در انسان‌شناسی، چیزی جز ابراز مدرک بر سفاهت نمی‌باشد (همان). صریح‌تر از همه در طرد عرف‌محوری در مسئله معاد، این جملات امام است:

قضیه عینیت نباید به نظر عرف و عامیانه باشد. بلکه نظر عقلی باید در آن مراعات شود؛ چون ما غیر از معادی که عقلانی و جسمانی باشد و غیر از اینکه علاوه بر لذات و تألمات عقلانی، لذات و تألمات جسمانی و حسی هم باشد و عین همان بدن جانی و یا محسن به کیفر و پاداش خود برسد، چیز دیگری را نمی‌خواهیم. پس هر چه این معنی را برساند، باید آن را قبول کرد و هر چه غیر از این را برساند، نباید آن را پذیرفت و آنچه که از ضروریات اسلام و ملبّین است و قرآن فرموده، همین است. منتها معانی قرآنی را اشتباهاً بر عقیده عامیه تطبیق نموده‌اند. [در حالی که] ممکن نیست فهم عوام به آنچه ما می‌گوییم برسد. گرچه ممکن است معنای ظاهر آیه همین باشد، ولی متوجه موازین بودن، از قدرت فهم عامیانه خارج می‌باشد. لذا آن معانی را بر اوهام خود منطبق می‌نمایند. قرآن یک کتاب دعوتی است و بیش از این منظور ندارد که دعوت کند. اما بیان ماهیت حشر و نشر و بیان حقیقت و ذاتیات عالم قبر و برزخ و قیامت، از وضع کتاب دعوتی خارج است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۲۶).

با این همه عبارات واضح و صریح امام، آیا - چنان که مدعی می گوید - واقعاً امام انگاره صدرایی از معاد جسمانی را با عنوان اختراعی "مثالی" مقرون دانسته و آن را قاطعانه رد کرده است؛ آن هم به این دلیل موهوم که «این انگاره بر خلاف عقیده معروف مردم مسلمان است»؟ آیا امام به تعبیر مدعی، «در مقام دقت های فلسفی و نگرش های فنی، شماری از بنیادی ترین مفاهیم فلسفی، به ویژه اسفار را مورد نقد و رد شدید قرار داده است» (حکیمی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰).

ما نظریات امام را در تقریر دروس فلسفه ایشان مرور می کنیم تا از سویی بی بنیاد بودن این گونه اتهام ها و از سوی دیگر، حلاوت نظریه پردازی های فلسفی و نگرش های فنی امام را از بیان شیوا و متین او شاهد باشیم. در همه این وصف و تبیین ها، امام به تقریر مستدل و تبیین موجه نظر صدرالمآلهین در امر معاد می پردازد و چیزی که کمترین دلالت یا اشاره و ایما بر وهمیات مدعی، مبنی بر رد نظریه معاد صدرایی داشته باشد، وجود ندارد. بلکه در جای جای تبیین و تحریر معاد صدرایی به دفاع از وی برخاسته تا «حملات جاهلان در تکفیر صدرا» را نیز دفع نموده باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۰).

ابعاد معاد جسمانی

بدن

در دیدگاه امام، «ماده» دارای معانی متفاوت می باشد که یکی از آن معانی «بدن» است. سوء فهم متکلمان اشعری از این کلمه در اختصاص دادن آن به ماده اخص (عنصر مادی) تا آنجا زیان بار بوده که به تکفیر اهل توحید انجامیده است. حضرت امام می گوید:

متکلمین آن را به خاطر عدم آشنایی به اصطلاح بر ماده اخص حمل نموده اند و به واسطه همین عدم آشنایی، ناصیه نورانی اهل توحید را با کلوخ تکفیر شکسته و - چنان که آن مرد در کربلا، جبین نورانی صدرنشین مسند حق را خونین نمود - خونین کرده اند و بعد آخوند هر چه فریاد زد که من قائم معاد جسمانی است و عین این بدن است، تلقی به قبول نکرده و صدرالکفره اش خواندند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۰).

بنابراین معیار جسمانیت در معاد، بدن است نه ماده عنصری؛ زیرا عنصر با حفظ ویژگی های عنصری قابل عود در رستاخیز نیست. پس معاد جسمانی قائم به بدن با کیفیت غیر عنصری و بدون قوه می باشد.

تجرد خیالی و معاد خیالی

اگر عموم انسان‌ها دارای تجرد عقلی هم نباشند، معاد برای آنان ثابت است. معاد این گروه همان «معاد مثالی و حشر خیالی» است که مورد تأکید صدرالمتألهین می‌باشد. از آنجاکه ناآشنایان با فرهنگ فلسفی، «مثال» و «خیال» را به معنای پوچ و حداکثر وجود توهمی می‌پندارند، از این تعبیرات دچار شبهه می‌گردند و در برابر آن به مجادله قد بر می‌افرازند.

نوع بشر دارای صور خیالی هستند؛ گرچه نمی‌توانند با مرتبه تجرد تام عقلانی، اشیاء را بفهمند و چون صور خیالی دارند، در نتیجه بحث - که معاد است و ما برای معاد این منزل را طی می‌کنیم - فرق نمی‌کند؛ به جهت اینکه اگر بشر به مرتبه تجرد خیالی - که از ماده مجرد باشد و از مقدار و شکل مجرد نباشد - برسد، معاد در مبحث معاد برای او ثابت می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۸).

نزد اهل فن، معلوم است که مثال و خیال در این عبارات به معنای عامیانه آن، یعنی پنداری و پوچ و قائم به ذهن متخیل نیست که مدعی چنین پنداشته و نظریه صدرایی را بر اساس این تصور اشتباه مورد هجمه قرار داده است. بنابراین برخی معادشان جز عالم خیال و مثال منفصل نیست؛ زیرا قلمرو وجودی آنها، از عالم خیال فراتر نرفته است. حکما و عرفا ویژگی‌های عالم خیال منفصل را که عالمی مستقل از وجود انسانی است، به تفصیل برشمرده‌اند.

تجرد نفوس

کسانی که قائل به تجرد نفوس نیستند، با تعافل از ایرادات اساسی وارد بر خود، بر معاد عنصری و حیات دنیوی تمرکز کرده و در حقیقت با معاد روحانی مبارزه کرده‌اند. برخی، به‌طور کلی تجرد درباره غیر خداوند را منکر هستند که به نظر امام دقت‌های فنی و تأمل دین‌شناسانه اثبات می‌کند که لازمه رأی باطل آن‌ها، انکار بسیاری از «ضروریات دینی» است؛ درست در نقطه مقابل مدعی که تجرد را مستلزم انکار بسیاری از ضروریات می‌پندارد. جالب است که منکران تجرد به همان دلیل مزعوم که به انکار تجرد اقدام می‌کنند، برخلاف خواست خود باید به تجرد قایل باشند؛ وگرنه ادعایشان اثبات نمی‌گردد. آنها برای اینکه معاد جسمانی را به خیال خود اثبات کنند، به انکار تجرد روی آورده‌اند. درحالی‌که اگر به معاد جسمانی قائل باشند، این عقیده جز با قبول و پذیرفتن تجرد نفس امکان ندارد؛ زیرا اگر تمام هویت انسانی - اعم از ظاهر و باطن و هر چه دارد - همین بدن

باشد، قول به معاد جسمانی نیز امکان ندارد. لذا هویت بدن به نفس غیر مادی بستگی دارد؛ مثلاً درختی را در نظر بگیرید که آن را بسوزانند و تبدیل به خاکستر شود و دوباره از آن خاکستر، درختی بسازند. این درخت مسلماً همان درخت نخست نیست؛ اگرچه ماده در هر دو یکی است. همچنین بدن مادی که در طبیعت مدام در تغییر و تبدیل می‌باشد، نیازمند شیئی ثابتی است که حافظ هویت آن در طول تغییر و تبدیل مکرر باشد. چنین است که امام تأکید می‌فرماید: «معاد جسمانی جز از طریقی که صدرالمتألهین پیموده قابل اثبات نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۸).

بنابراین برای مدعیانی که با تقلید از روش پیشینیان خود، هم منکر تجرد نفس بوده و هم منکر معاد جسمانی با تصویر صدرایی هستند (اصفهانی، بی‌تا، ص ۹؛ تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۰ و ۲۷۰)، این فرازهای صریح گفتار امام کافی است تا از تحریف دیدگاه ایشان مشعوف نباشند.

رد صریح نظریه معاد متکلمان اشعری و محدثان

دیدگاه متکلمان و محدثان، چه از جهت روش و چه محتوا، هدف رد و نقد امام است. در نتیجه مواضع تفکیکیان نیز که ملتقط از نظر آنان است (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۵۰۹-۵۲۶)، مورد انکار می‌باشد. سخنان شیوای امام خود گویای تمام مطلب است:

چنان که محدثین ما که چه بسا روح را جسم لطیف حال در جسم کثیف بدنی دانسته‌اند، غافلند از اینکه لازمه قول آن‌ها، اولاً تداخل اجسام بوده که محال است و ثانیاً انکار معاد است؛ گرچه این غفلی است از اینها که به لازمه قولشان توجه ندارند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۰۰).

امام قائلان به لطافت جسمی روح را مواجه با پرسش‌های اساسی می‌بینند. از جمله اینکه: معنای لطیف بودن چیست؟ وقتی جسم لطیف نیازمند مکان است، مکان روح لطیف قبل از تعلق به بدن کجاست؟ چگونه جسم لطیف (یعنی روح) در جسم خشن (یعنی بدن) داخل است، در حالی که تداخل اجسام محال است؟

علاوه بر همه اینها، فساد اجسام مطلبی برهانی بوده و منافی معاد و جاودانگی است (همان، ص ۱۳۰). با این روند، امام با موضع قاطع در رد معاد جسمانی عنصری اعلام می‌دارد که:

معاد جسمانی... اصلاً چنین نیست که آقایان قائلین به معاد جسمانی گفته‌اند که این خاک‌ریزه‌ها را جمع می‌کنند و بدن درست می‌شود. این اصلاً قول به معاد جسمانی به عین

بدن نیست، بلکه به مثل بدن است. منتها خودشان ملتفت نیستند که این قول به معاد جسمانی به عین بدن نیست. خودشان چیزی را می‌گویند که اصلاً ملتفت نیستند و توجه ندارند که مستلزم انکار معاد می‌باشد (همان، ص ۱۹۴).

لذا با این مطالب صریح، چگونه می‌توان از کلام امام ثمره کاملاً مخالف چید و با تحریف صریح، خود را به توفیق نائل دید؟

انشای بدن اخروی به انشای نفس

عبارات صریح امام با این عنوان، جای هیچ شک و شبهه نمی‌گذارد که ایشان به صراحت تمام از انگاره صدرایی بدن معادی دفاع می‌نماید و بدن را به انشای نفس می‌داند نه به جمع عنصر. همچنین به صراحت، جمع ذرات عنصری، یعنی معاد مطلوب تفکیکیان را به مثابه انکار معاد اعلام می‌کند. بنابراین مدعی تفکیکی در ادعای خود علیه امام، جز تحریف به مقصدی واصل نشده است.

«انشای نفس «بما یناسبها من البدن» غیر قابل انکار است و معنای آیات و اخبار زیادی بر این مبتنی است و البته این انشای بدن توسط نفس، مسئله‌ای مبرهن است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۲).

مشهود است که به نظر امام، انگاره صدرایی درباره انشای بدن توسط نفس، هم نقلی است و هم عقلی و برهانی، و چنان نیست که قائلان به معاد عنصری با حربه تک‌تازی، نقل را فقط با خود هماهنگ می‌بینند.

هویت بدن منوط به وحدت نفس نه ذرات اصلی

امام لازم می‌بیند برای زدودن شک و تردیدهای امثال مدعی، به شرح و تبیین مفصل معاد با انگاره صدرایی پردازد و از جوانب مختلف به مطلب نظر بیندازد و شبهات را از این طریق به مصدر آن احاله فرماید. شکی نیست که بدن در اطوار مختلف سنین، در حال رشد و تغییر و تبدل است و اجزای ثابتی ندارد. ایشان این مطلب متکلمان را به سختی به چالش می‌کشد که معاد بدنی را قائم به ذرات بدن می‌دانند. از این رو قائل به «اجزاء اصلیه» شده‌اند که بنا به ادعایشان آن اجزا همیشه ثابت و بدون تغییر و تحول از ابتدای عمر تا انتها باقی می‌ماند و معاد بدنی قائم به همان جزء یا اجزاء اصلی است. اگر از آنان پرسیده شود که کدام جزء چنین است، نمی‌توانند جزء خاصی را تعیین کنند و به‌طور مبهم می‌گویند: «یک جزئی است، و لو بقدر جزء لایتجزی».

به نظر امام، اولاً این سخن مدرکی ندارد. ثانیاً چطور می‌تواند معیار هویت و این‌همانی بدن دنیوی و اخروی گردد؟ اگر یک جزء عود می‌کند و مثاب و معاقب است، چرا باید به جای بقیه اجزا مثاب و معاقب باشد؛ به‌ویژه که بر جزء لایتجزی - که برخی آن را همان «استخوان دَنَب» پنداشته‌اند - بدن صدق نمی‌کند. براین‌اساس، با اینکه اجزاء اولیه بدن بالضروره و دائماً به تحلیل می‌رود و به واسطه تغذیه، اجزائی که عوض مایتحلل است جای آن‌ها می‌نشینند و در مدت چند سال تمام بدن، حتی اعضای رئیسی بدن (مانند قلب، مغز و کبد) عوض می‌شود، همه - حتی مادی‌گراها - بدون شائبه مجاز و تسامح عرفی می‌گویند این بدن همان است که چند سال قبل بود و اطلاق این‌همانی بر بدن شخص کهن‌سال با بدن کودکی‌اش حقیقی است. جالب آن است که کسانی قائل به «این‌همانی حقیقی» بدن در اطوار مختلفند که - همانند مجلسی 1 از محدثان - قائل به تجرد نفس نیستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۰۴). بنابراین «این‌همانی بدن» اگر چه در این آرا منوط به تجرد و بقا و وحدت نفس دانسته نشده، اما در اطلاق این‌همانی بر بدن تسامحی وجود ندارد. مشکل همین است که چگونه باید گفت حافظی برای هویت بدن وجود دارد که خود دچار تغییر نمی‌گردد. رأی صدرالمتألهین در «اتحاد نفس با قوا» به خوبی پاسخ‌گوی چنین مشکلی است.

سرّ این معنی این است که یک حافظی است که آن حافظ، حفظ‌کننده است و جسم و بدن از خود هیچ استقلال ندارد. بلکه همه حیثیت آن، حیثیت آن حافظ است. این دست با وجود اینکه تغییر پیدا نموده و اجزائی که در اول طفلی داشت از بین رفته، ولی باز حقیقتاً همان دست است؛ چون ظهور آن نفس است و باطن، او است. این جسم به هیچ نحوی از خود خودیت ندارد و چون از خود حیثیت ندارد، فانی در نفس است و ظهور نفس است و باطن، او است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۱).

امام با تنظیر انشای دفعی بدن توسط نفس در آخرت، به انشای تدریجی بدن در دنیا اشاره کرده و به تحکیم و توجیه مطلب می‌پردازد. لذا همان‌طور که در تغییر تدریجی رشد در طول عمر این‌همانی بدن باقی است، چرا نباید در تغییر دفعی بدن این‌همانی صادق باشد؟ حقیقتاً این جسم همان جسم است و تدریج با دفعیت فرقی در این معنی ندارد. اگر فرض شود نفسی قدرت داشته باشد این جسم و این بدن را دفعتاً اعدام کند و باز دفعتاً جسم و بدن را ایجاد و انشا کند، این جسم باز همان جسم است و عین او است بدون شائبه مجاز؛

چنان که در تدریجی این معنی را به اثبات رساندیم و سرّ وحدت و عینیت را هم گفتیم (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۱).

متکلمان و محدثان بسیاری بر اثر مشاهده تنگناهای لاینحل، وادار به عقب‌نشینی از معاد عنصری شده‌اند؛ تا آن‌جا که برخی از آن‌ها به ناچار قائل به مثلثیت بدن اخروی با بدن دنیوی شده و این کریمه را دلیل آورده‌اند: (الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ) (طلاق (۶۵)، ۱۲). به گمان آنان، بدن دیگری مثل بدن دنیوی عنصری قابل آفرینش است. اما این امر به معنای آفرینش جدید است، نه عود و برگشت. این به وضوح به مثابه انکار معاد جسمانی می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۲).

حرکت جوهری و حفظ تشخیص انسان

تنظیر وحدت و تشخیص نفس متحول انسان به زمان و حرکت که ذاتشان متصرم و متجدد می‌باشد، می‌تواند با همه تغییرات عرضی و جوهری بدن، به تصویر معاد جسمانی و عود آن کمک کند. اگرچه اصل حقیقت زمان و حرکت دارای تصرم و تجدد است، اما هر زمان و حرکت خاصی بدون شائبه مجاز دارای یک شخصیت است. وقتی این مطلب در حقایق دارای تصرم محسوس ظاهر باشد، در حقایقی که تجدد و تصرم آنها نزد عامه محسوس نیست نیز ثابت می‌شود. چنان‌که حقیقت عالم مُلک و طبیعت، اگر چه با حرکت جوهری در حرکت بوده و دارای حقیقت تصرمی و تجددی می‌باشد، ولی شخصیت واحد دارد. آنچه توجیه‌گر بقای شخصیت در عین تجدد و تغیر است، گونه حرکت است که با مبانی هستی‌شناسی صدرایی موافق است. این موجود دارای حرکت تکاملی در مراحل بعد همان موجود در مراحل پیشین است، اما با درجات افزایش یافته است. بنابراین هیچ تغییری در ناحیه موضوع رخ نداده، بلکه دارایی‌های وجودی آن افزایش یافته است. امام ۱ می‌فرماید: انسان از آن مرتبه ضعف ترقی کرده و همان جسم طبیعی روز به روز کامل‌تر شده تا به آخرین درجه کمال می‌رسد. این طبیعت به کلی متبدل شده و مُلک به ملکوت تبدیل می‌یابد و در عین حال، این حرکت، شخص واحد است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۵).

بدن انسان در مراتب سیر تحولی، از مراحل دنیوی عبور کرده و وارد برزخ شده و جسمی برزخی می‌گردد. اما چون مشاهده حرکت باطنی بر انسان پوشیده است، ممکن است بعد از مرگ را متباین با حیات طبیعی تصور کند. در حالی که سیر طبیعی با تمام

عوامل و قوای طبیعی و فراطبیعی، به سوی حیات برزخی روان است. ضعف قوا در دوران کهن سالی حکایت از همین مطلب دارد. به نظر امام 1:

همین جسم است که متبدل می شود، بدون اینکه شخصیت به هم بخورد. نه اینکه آن گونه که ما گمان می کنیم بعد از موت روح را از این بدن خارج می کنند و در یک جسم و قالب مثالی که آنجا گذاشته اند داخل می کنند. بلکه یک جسم و یک حقیقت و یک شخصیت است همین طور جسم برزخی فعلاً حقیقتاً بدن است و شخصیت آن ثابت و محفوظ است؛ بدون هیچ مجازی. بلکه به حقیقت عقلی این همان جسم است که در طبیعت بوده، منتها کامل تر شده و جسم برزخی گردیده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۷).

با این تصویر، بدن برزخی و بدن اخروی همان بدن تکامل یافته در دنیا است؛ نه همان عناصر مادی ناقص و سرشار از قوه و مایه تغیر و فرسایش.

تطهیر تکوینی هیولا

زاویه دیگر در فهم صحیح نظر صدرالمتهلین، درک منظور وی از اصطلاح ماده است؛ چون در سخنان صدرا آمده است که «در حشر صورت باقی است نه ماده». این تعبیر سبب دچار شدن به مغالطه برای ناآشنایان به مبادی فکری حکمت متعالیه شده است؛ چرا که ماده به اشتراک لفظی و یا به اشتراک معنوی، بر هیولا و بدن اطلاق می شود. بدن از این رو که نسبت به نفس ناطقه انسانی ماده است، فقط از جهت اسم با هیولا مشترک می باشد. چه بسا بعضی بر اثر این اشتراک گمان کنند که منظور صدرا از نفی ماده در حشر، همان ماده نفس (یعنی بدن) می باشد. در حالی که منظور از ماده بدن نیست. بلکه همان هیولاست و منظور از صورت، همین صورت جسمیه (یعنی بدن) می باشد. بر این اساس، بدن هیولا را در حشر رها کرده و بدون هیولا موجود می باشد. بدن مادام که در طبیعت بود هیولا داشت. اما همان هیولای منضمّ تبدیل به بدن شده و بعد از آن دیگر هیولا نبوده و بدن در زمان حشر واجد آن نیست. چگونگی این تبدیل، با تلطیف تدریجی بدن رخ می دهد. در روند رو به لطافت بدن، مصاحبت با هیولا ضعیف می شود تا بر اثر قوت وجودی و طی آخرین مراتب جوهر این عالم، هیولا و اثر آن را از خود دور انداخته و جسمی قوی و شدید در حقیقت جسمیه می شود و در این مسیر، اندک اندک بیگانه را از خود دور کرده و فقط خودش می ماند و خودش. با این حال، هویت و شخصیتش محفوظ است و آن همین جسم است که در این عالم بوده و به عین همان شخصیت و همان هویت و همان هذیت است. اما در آنجا کامل

شده است و از این عالم بیرون رفته است و به آن عالم داخل شده و هم‌سرخ با اجسام آن عالم گردیده است. امام 7 قائل است:

این تطهیر و تغسیل تکوینی است که در جوهر ذات، انقلاب و تغییر و تبدل، از طبیعی بودن به ماورای طبیعی شدن حاصل گردید. با این حال، هذیت و شخصیت آن از بین نمی‌رود و همان شخص و همان هویت است که در عالم طبیعت بود (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۱).

همین انقلاب ذاتی در سراسر عمر طبیعی در حال انجام است؛ اما به صورت تدریجی. در عین حال، هذیت و شخصیت و وحدت شیء متجدد لطمه نمی‌بیند؛ به گونه‌ای که بدن کودک با همه تغییر و تبدل در مراتب طبیعت، در پیری همان بدن است که در کودکی با اوصاف دیگری بود. این ترقی وجودی در مراتب، به آخرین مرتبه که همان جدا شدن از هیولاست می‌رسد و عالم طبیعت تمام می‌شود. اما تمام شدن عالم طبیعت، در اینکه این جسم همان جسم متوطن در طبیعت نباشد، دخالت ندارد. بلکه عین همان است. منتها وطن عوض شده و افق طبیعت تمام شده و وارد سرحد ماورای طبیعت گردیده است؛ اما با همان شخصیتی که در عالم طبیعت داشت.

عینیت بدن دنیوی و بدن اخروی

در دیدگاه امام، جای هیچ تردید و بحثی نیست که نفس اخروی عین همان نفس دنیوی است. اما امر مورد تأکید و ضرورت همه شرایع این است که عین این بدن که این‌جاست محشور می‌شود. پس منظور از معاد در مذاهب حقه و تمام شرایع، این است که این جسم به‌عینه در یوم نشور محشور خواهد شد. نظر صدرالمآلهین نیز بر این متمرکز است که عین این جسم طبیعی در معاد برانگیخته خواهد شد و شخص آن باقی خواهد ماند. باید توجه داشت که بدن، قطع نظر از نفس، دارای صورتی به نام صورت جسمیه است و چون شخصیت شیء به صورت آن است، در آخرت با اینکه صورت جسمیه بدن هیولا را رها کرده و بدون ماده باقی خواهد ماند، شخصیت آن محفوظ است:

«پس بدن یک شخصیت دارد و نفس یک شخصیت دیگر. منتها حافظ شخصیت بدن، نفس است، نه اینکه شخصیت نفس عین شخصیت بدن باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۳).

در زندگی دنیوی نیز همین وضعیت برقرار است. با اینکه بدن در حال تحلیل و تجدد

تدریجی است، صورت جسمیه بدن، وحدت و شخصیت خود را از نفس کسب می‌کند. بنابراین در صورت تبدل صورت جسمیه از عالم طبیعت به عالم دیگر، شخصیت آن محفوظ می‌ماند و همان‌طور که شخصیت و وحدت بدن در تبدل کیفی بدن در طبیعت باقی است، تبدل نشئه گونه‌ای تغیر است که از ارتقای مرتبه‌ای به مرتبه دیگر، در وجود جوهری حاصل می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۹۹-۲۱۶).

نسبت میان آخرت و دنیا

نکته بسیار تأثیرگذار در تصویر کیفیت معاد جسمانی، آگاهی از شرایط وجودی دنیا و آخرت می‌باشد. همسانی یا تفاوت این دو می‌تواند کیفیت بدن محشور را نیز تعیین کند. برخی پنداشته‌اند که عالم آخرت همین عالم دنیا است و معاد عبارت است از برگشت دوباره انسان به دنیا. در دیدگاه امام، این توهم بسیار بی‌بنیاد است و با منطق «تمام آیات قرآن و تمام اخبار» در تناقض است؛ زیرا قرآن از اول تا آخر این دنیا را تکذیب می‌کند و نمی‌شود گفت گاهی این دنیا مورد تکذیب و تنفیر خدا و ائمه است و گاهی مورد تحسین آن‌ها. نگرش مبتنی بر آموزه‌های دینی، عالم دنیا و آخرت را دو نشئه متمایز معرفی می‌کند که نفس در آخرت به ظهور کامل و بروز شدید می‌رسد. همچنین در آنجا جسم به شدت قوی است؛ به‌عنوان مثال، بدنی که تحمل ندارد در آتش دنیا یک لحظه تحمل کند، آنجا سال‌های سال که شاید یک روز آن «صد هزار سال» باشد، باقی خواهد بود؛ چون آنجا جسم به ظهور نفس قائم است و نفس بر تمام عوالم احاطه دارد و نفس نیز با تمام قدرت نسبت به جسم یعنی ظلّ خود، شأن «تکیه‌گاه» را دارد. بسیاری از متون دینی بر تغایر حالات آن نشئه با نشئه دنیا دلالت دارد. به‌عنوان نمونه، درباره اهل سعادت تعبیر به «جُرْدٌ مُرْدٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۲۰) و درباره اهل شقاوت و معاصی تعبیر به «غَلظ جلد الکافر اثنان و اربعون ذراعاً» (صدرالدین شیرازی، ج ۹، ص ۳۳) شده است. از همه آشکارتر، آیه کریمه (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرُ) (عنکبوت ۲۹)، ۶۴ است که حیات را وصف اصلی آخرت معرفی فرموده است. نتیجه بارز این طی مسیر هم در نظر امام این است:

«بدن انسانی در آخرت به عینه خواهد آمد و آن نشئه، غیر از این نشئه در مراتب شدت وجودی است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۶).

رابطه نفس و بدن

از مسائل پرتأثیر در معرفت نفس، تبیین رابطه نفس و بدن می‌باشد. همه مبانی مختلف در

کیفیت وجودی نفس با مشکل روبه‌رو بوده و ناکامی‌هایی را در خود مضمّن داشته است که با روبه‌رو شدن با تبیین این مطلب، این معضلات خود را نشان داده است. فیلسوفان با رویکردهای مختلف، قسمت عمده‌ای از تلاش فلسفی خود را مصروف واکاوی این مهم نموده‌اند، اما به نتایج رضایت‌بخش نرسیده و تصریح کرده‌اند که تعطیل اندیشه در این خصوص، بهترین ابزار فهم است. بیش از همه، کسانی در این معضل گرفتار شده‌اند که بر اساس ثنویت‌انگاری، بر تجرد تام نفس و مادیت بدن پافشاری کرده‌اند؛ به‌ویژه فیلسوفانی از مغرب زمین که با ثنویت دکارتی پیش رفته‌اند، اما در نهایت با انکار یکی از آن دو بُعد، خود را در آستان توفیق دیده‌اند. در این میان، مادی‌گرایان به سمت اصالت بدن رفته و روح را انکار کرده‌اند و در مقابل، فیلسوفان بسیاری تجرد نفس را برگزیده‌اند تا این معما را بگشایند (پاپکین، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱-۱۶۰). امام خمینی ۱ با مبانی حکمت متعالیه به تحلیل ژرف این رابطه، به‌ویژه در رستاخیز می‌پردازد و پیش از آن بر نفی سه نظریه که بر ثنویت‌انگاری مبتنی است، اهتمام می‌ورزد. در این گفتار، نظریه‌های سه‌گانه را به همراه نظریه صدرالمتألهین بیان می‌کنیم:

الف) برقرار ماندن همان رابطه و علاقه نفس به بدن، در طبیعت قبل از موت

این علاقه بین بدن و نفس بعد از خروج از بدن مسلماً برقرار نخواهد بود؛ زیرا نفس با بدن دارای علاقه ذاتی و رابطه آن دو، ترکیب اتحادی است. این علاقه ذاتی یا رابطه اتحادی، پس از مردن بین نفس و بدن برقرار نیست (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۴۵).

ب) برقراری رابطه دارای آینه با صور، برای نفس بعد از مرگ با بدن

این یعنی نفس بسان آینه، صورت بدن را در خود تصور کند. این علاقه نیز بعد از مرگ امکان‌پذیر نیست؛ چون نفس بعد از موت، مجرد می‌شود و مجرد با چیزی وضع و محاذات ندارد.

ج) منفی بودن رابطه علیت و معلولیت بین نفس و بدن

دلیل این موضوع اینکه بنا بر این فرض باید نفس در سلسله طولی علل برای بدن قرار گیرد. درحالی که نه - بنا به نظر مشائیان (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۵۴) - در زمره علل طولی عقلی مانند عقل عاشر وارد است و نه - بنا به نظر اشراقیان (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۲ و ۱۶۴) - در شمار عقول عرضی (مثل) واقع است. امام پس از نفی این فرض‌ها،

چاره‌ای غیر از پذیرش کلام اهل تحقیق نمی‌بیند که آن منحصر در موضع صدرا می‌باشد.

د) نظریه ویژه صدر المتألهین

صدر المتألهین تعلق نفس به بدن را ذاتی و پایان‌ناپذیر می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۴۴). اما بدن نه همان جسم فاسد شونده و تباهی‌پذیر است. بدن دنیوی از اجزای دورریز برای انسان است و فساد تدریجی بدن برای همگان مشهود است. بدن انسان از ابتدای عمر تا انتها همیشه در حال تحلیل است. اما چون جایگزینی انجام می‌شود، تغییر و تبدل آن محسوس نیست. در حال مرگ هم ویژگی دورریز انجام می‌شود؛ با این تفاوت که این کار دفعی انجام می‌گیرد. لذا همان‌طور که امکان ندارد اجزای دورریز از اول عمر به عنوان بدن جمع‌آوری گردد و به صورت انبان‌های پر از گوشت و استخوان و موهای سر و صورت و ناخن‌ها و پوست‌ها به عالم برزخ منتقل گردد و گفته شود که این جسم و بدن انسان است، همین‌طور هم ممکن نیست گفته شود این بدنی را که خاک می‌شود، جسم و بدن آدمی است. در حقیقت، فرقی بین این بدن گردآوری‌شده از خاک اعضای پیشین با گردآوری اجزای دورریز تدریجی وجود ندارد.

ناسازگاری معاد عنصری با آیات و روایات

امام نصوص بسیاری را مورد بررسی قرار می‌دهند که معاد عنصری بدن با مفاد آنها ناسازگار است:

دگرگونی ذاتی و صفاتی دنیا و آخرت

روایاتی که در دگرگونی کمی و کیفی جسم دنیوی به کیفیت اخروی صراحت دارد، در نفی معاد عنصری نیز به همان صراحت است. از این جمله، روایاتی است که اعلام می‌دارد همه پهنه زمین گنجایش ذره‌ای از آن موجودات را ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۱۶۹ و ۲۱۸). همچنین روایاتی که بیان می‌کند موجودات دنیوی توانایی دیدن و تحمل اوصاف بهت‌آور آن موجودات را ندارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۱۹۹ و ۲۸۰).

همچنین این پرسش مطرح است که چگونه دنیا با وصف دنیوی می‌تواند چندان مطلوب آفریدگار متعال باشد که آخرت را بر مدار دنیا و ویژگی‌های آن قائم سازد. بطلان این مطلب از نظرگاه متون دینی چنان واضح است که نیاز به اثبات ندارد. قائلان به معاد عنصری باید پاسخ دهند که چگونه در رستاخیز دنیا به وصف دنیا بودن، یک‌دفعه مورد توجه انبیا و حضرت باری تعالی می‌شود، با اینکه صریحاً فرموده‌اند: «إِنَّهٗ تَعَالَى مَا نُنْظَرُ إِلَیْهِ»

الأجسام مذ خلقها» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۱۱۰)؟ چگونه و چرا با این همه تنفیر و تحذیر از دنیا، بعد از مدتی دنیا با همان کم و کیف مورد نظر رحمت الهی واقع می‌شود؟ آیا می‌تواند چنین دنیایی در رستاخیز، همان دار حیات و دار آخرت بوده و مصداق (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ) (عنکبوت (۲۹)، ۶۴) باشد؟ آیا می‌توان گفت دار حیات اخروی، بعد از مرگ دوباره همین دنیایی است که انبیا و اولیا گوش‌ها را از قبایح و فجایع آن پر کرده‌اند؟ آیا بساط دنیا قرار است در آخرت دوباره بسط یابد و لوازم آن مانند دفع فضولات و جوع و عطش و بیماری و سایر نیازهای مادی بدنی ادامه یابد؟ چرا قرآن کریم انحصار هستی را در جهان دنیوی بر نمی‌تابد و منطقی نکوهیده (إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا) (انعام (۶)، ۲۹) را با این منطقی استوار (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ) (حدید (۵۷)، ۲۰) مردود اعلام می‌نماید؟ همچنین متونی که دنیا را محل گذار اعلام نموده و نه محل استقرار و قرار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۱۳۴)، چگونه با منطقی جسمانیت مادی دنیوی برای آخرت سازگار است.

تقابل دنیا و آخرت

در نظر امام، نه تنها دنیا و آخرت دارای صفات متفاوت می‌باشند، بلکه این صفات غیر قابل جمع و متقابل است و این تقابل نیز مورد اتفاق جمیع شرایع و ادیان می‌باشد. بنابراین باید به نشئه‌ای قائل شد که غیر این نشئه بوده و مرتبه وجودی دیگری داشته باشد. این تغایر ممکن است باعث رهنمی و اشتباه واقع شود و توهم شود که تغایر به حقیقت وجودی دو نشئه مرتبط است. در این راستا باید مبادی هستی‌شناختی حکمت متعالیه را مدنظر داشت که تفاوت دنیا و آخرت به تفاوت رتبه‌های یک وجود مربوط است و وجود دنیا و آخرت، مراتب تشکیکی یک وجود را تحقق می‌دهند. بنابراین همین جسم و همین موجود دنیوی، در وجود مراتبی دارد که یک مرتبه‌اش ضعیف است و آن مرتبه طبیعت است و یک مرتبه‌اش متوسط است و مرتبه دیگرش قوت دارد که در قیامت است و با تفاوت مراتب، غیریت ذاتی حاصل نمی‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۴۸). بنابراین بدن دنیوی با خواص و مشخصات دنیوی، به آخرت منتقل نمی‌گردد. بلکه همین بدن نشئه برتری را به خود می‌بیند که اگرچه جسمانیت آن در رتبه وجودی برتر محفوظ است، اما از عنصریت و بالقوه بودن در آن خبری نیست.

جمع بندی و نتیجه گیری

امام خمینی 1 معاد جسمانی را با اتکا بر مبانی حکمت متعالیه - اعم از هستی شناختی و جهان شناختی و معرفت نفس - تصویرگری نموده و آن را نظریه ای معقول و مقبول نشان داده است. این تصویر، اگر چه معاد بدنی را در مرکز نظریه محفوظ می دارد، اما همه معاد را به معاد بدنی فرو نمی کاهد تا بسان طرفداران معاد عنصری، آخرت را ادامه دنیا و با ویژگی های متناسب برای وجود عنصر مادی انگاشته باشد. از سوی دیگر، اثبات گردید که تفسیرهای خودپندار از معاد جسمانی صدرایی و تعبیر از آن به «معاد مثالی و خیالی» و شبهه رد معاد جسمانی صدرای از سوی امام خمینی 1، خیالات تحریف آمیزی بیش نیست. همچنین استناد تحریفی و سودجویانه، به برخی عبارات حضرت امام، برای شبهه افکنی و در راستای اثبات مقاصد کلامی اشعری، در منش فلسفی امام جایگاهی ندارد و نظر امام درست در نقطه مقابل واقع است.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبیها (ج ۳). تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۲). نقد و بررسی نظریه تفکیک. قم: بوستان کتاب.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی (بی‌تا). ابواب الهدی. شماره ۱۲۴۱۲، مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۴. پاپکین، ریچارد (۱۳۷۴). کلیات فلسفه. مترجم: سید جلال‌الدین مجتوبی.
۵. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۷۴). میزان المطالب. قم: موسسه در راه حق.
۶. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸). الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها). قم: دلیل ما.
۷. _____ (۱۳۸۷). آنجا که خورشید می‌وزد. قم: دلیل ما.
۸. _____ (۱۳۸۶). الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل). قم: دلیل ما.
۹. _____ (۱۳۸۲). پیام جاودانه. قم: دلیل ما.
۱۰. _____ (۱۳۸۱). معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: دلیل ما.
۱۱. سهروردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات (ج ۲). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۳. _____ (۱۴۱۰ق). الاسفار الاربعه (ج ۹). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۴. غزالی، محمد (۱۴۱۴ق). تهافت الفلاسفه. بیروت: دارالهلال.
۱۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۸ و ۵۸ و ۷۰). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۶. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۷). مناهج الوصول الی علم الاصول (ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱.
۱۷. _____ (۱۳۸۱). تقریرات دروس فلسفه (ج ۱، ۳). به تقریر سید عبدالغنی اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱.