

تحلیل و بررسی معاد جسمانی از دیدگاه حکیم سبزواری و مقایسه آن با دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

زکریا بهارنژاد*
لیلی اسداللهی**

چکیده

معاد جسمانی، امکان و کیفیت معاد جسمانی از مسائلی است که فیلسوفان اسلامی با بحث پیرامون آن، به نحوی تلاش کرده‌اند تا میان عقل و نقل در خصوص معاد سازگاری ایجاد کنند، یکی از این فیلسوفان حکیم سبزواری است که در برخی آثار خود برای اثبات امکان و وقوع معاد جسمانی دلایل و براهین عقلی ارائه کرده و به شبهات مطرح پیرامون معاد جسمانی و کیفیت آن پاسخ داده است. حکیم سبزواری بدنی را که در قیامت با نفس متحد و محشور می‌شود بدن عنصری نمی‌داند، بلکه آن را صورتی از بدن عنصری می‌داند که در دهر موجود است و با مرگ بدن عنصری، نفس با آن صورت دهری متحد می‌شود. یعنی او اصالت را به نفس و صورت انسان می‌دهد و نه به جسم و ماده و چون شیئیت شیئی به صورت آن است و نه به ماده‌اش بنابراین با زوال ماده و اضمحلال آن حقیقت انسان که همان صورت نوعی و شخصی وی است باقی می‌ماند، براین اساس بدن اخروی عین بدن دنیوی و با آن متحد می‌شود. تفاوت عمده میان دیدگاه حکیم سبزواری با ملاصدرا در این نکته است که صدرا معتقد است، در قیامت نفس به جهت خلاقیتی که دارد برای خود بدنی مشابه بدن دنیوی خلق می‌کند. لیکن سبزواری اعتقادی به خلق بدن جدید ندارد و براین باور است که آنچه در قیامت محشور می‌شود صورت بدن عنصری است که در دهر موجود است و با حرکت جوهری نفس به اشتداد و تکامل اخروی منتقل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، بدن عنصری، بدن مثالی، اعاده معدوم، سبزواری.

درآمد

واژهٔ معاد به معنای حشر و زندگانی پس از مرگ از جمله اصطلاحاتی است، که در قرآن نامی از آن به میان نیامده است، این اصطلاح را متکلمان وضع کرده‌اند، معنا و مفهوم آن نزد متکلمان عبارت است از حشر یا روزی که همهٔ موجودات زنده، پس از مردن و پراکنده شدن اجزایشان به منظور جزای عمل (ثواب یا کیفر) دوباره زنده و برانگیخته می‌شوند (تهانوی، ج ۱، ص ۶۷۵، ج ۲، ص ۱۵۷۰).

مسئلهٔ معاد از اصول بسیار مهم و حائز اهمیت در اسلام و دیگر ادیان ابراهیمی است، لیکن در اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، طوری که در حدود ۱۲۰۰ آیه از آیات قرآن به طور مستقیم و غیر مستقیم راجع به مسئلهٔ معاد گفتگو کرده‌اند.

با اینکه هر دینداری، در همان حال که خدا را به عنوان مبدأ فاعلی عالم قبول دارد، او را مبدأ غایبی جهانی نیز می‌داند و بدان معتقد است، لیکن تأثیر اعتقاد به خدا به عنوان علت فاعلی جهان (یا همان اصل معاد) در تربیت انسان بیش از اعتقاد به تأثیر اصل مبدأ است، زیرا بت پرستان منطقهٔ حجاز - که نخستین مخاطبان آیات قرآن بودند - خدا را به عنوان علت غایبی قبول داشتند در عین حال منکر معاد بودند و قرآن در این باره می‌فرماید:

ولئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله قل الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمو و اگر از آنها بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ مسلماً خواهند گفت: خدا. بگوستایش از آن خداست ولی بیشترشان نمی‌دانند (لقمان/۲۵).

همچنین با قبول معاد است که انسان موجودی متعهد و مسئول می‌گردد، اعتقاد به معاد است که سبب می‌شود انسان گناه نکند. شاید به همین جهت است که قرآن مسئلهٔ مبدأیت خداوند را امری مفروض و مسلم گرفته، زیرا که فطرت آدمیان به وجود آن شهادت و گواهی می‌دهد. می‌فرماید: «أفئ الله شك فاطر السماوات والأرض» در صورتی که راجع به امر معاد چنین سخن نمی‌گوید و در آیات متعدد راجع به امکان معاد و وقوع آن سخن گفته است و با تمثیلات و تشبیهات فراوان خواسته آن را به اذهان نزدیک سازد، لذا شمار قابل توجهی از آیات قرآن در ارتباط با موضوع معاد است. بنابراین پرداختن به مسئلهٔ معاد برای مؤمنان حائز اهمیت فراوان است.

نوع معتقدان به خدا، به مسئلهٔ معاد نیز اعتقاد دارند، لیکن در کیفیت آن با هم اختلاف نظر دارند. اقوال عمده و مشهور نزد متکلمان و حکمای مسلمان سه نظر است:

۱. نظر بیشتر متکلمان این است که معاد صرفاً جسمانی است. و این بدان علت است که آنها اعتقادی به تجرد نفس ناطقه ندارند.

۲. عقیده مشهور فلاسفه مشائی این است که معاد روحانی است. در عین حال فیلسوفانی همچون ابن سینا به طریق تعبدی و با اخبار صادق مصدق از معاد جسمانی، آن را باور دارد (ابن سینا، ص ۴۲۳)، اما نوع حکمای پیرو حکمت متعالیه صدرایی و خود ملاصدرا معتقد به هر دو نوع معاد روحانی و جسمانی هستند. اختلاف نظر آنها با گروه سوم در این است که از نظر صدرائیان، بدنی که در قیامت محشور می‌گردد، غیر از بدن عنصری است که شخص در دنیا با آن زیسته است، آنچه در قیامت به عنوان بدن حشر می‌شود بدن مثالی است. لیکن از نظر گروه سوم بدن محشور در قیامت همین بدن عنصری است که خداوند اجزای پراکنده آن را در قیامت جمع و به هم متصل می‌کند. اما در باره اینکه کدام اجزا متعلق حشر هستند، یعنی آیا اجزای اصلی بدن یا همه اجزا محشور می‌شوند، با هم اختلاف نظر دارند.

۳. دیدگاه متکلمانی مانند، غزالی، راغب اصفهانی (از اشاعره) ابوزید دبوسی و معمر بن عباد سلمی (از معتزله) و جمهور متأخران امامیه و بسیاری از عرفا؛ این است که معاد هم روحانی است و هم جسمانی. بنا به عقیده آنها حقیقت آدمی در نفس ناطقه وی است، نفس ناطقه همان حقیقتی است که مخاطب تکلیف الهی است، اطاعت و عصیان نسبت به امر الهی نیز مربوط به نفس ناطقه است؛ ثواب و عقاب نیز متوجه وی است (رک. تهانوی، ج ۱، ص ۶۷۶ و نیز کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۲۱).

معنا و مفهوم معاد روحانی و جسمانی

از نظر حکیمان مسلمان دو نوع معاد وجود دارد:

۱. روحانی: مقصود از معاد روحانی این است که ارواح انسان‌ها پس از مفاتح از ابدان، در روز قیامت دوباره به ابدان آنها باز می‌گردد و این عود ارواح به ابدان هنگامی صورت می‌گیرد که نفس ناطقه انسانی پس از طی مرحله عقل بالقوه، عقل بالملکه برایش حاصل می‌شود و با تحصیل عقل بالملکه به مرحله عقل بالفعل نایل می‌شود و با نایل به این مرحله، قدرت آن را می‌یابد که معقولات را به صورت بالفعل ادراک کند و در نتیجه با عقول و مجردات سنخیت و تناسب پیدا می‌کند و با آنها محشور می‌گردد (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۲۸۹).

۲. معاد جسمانی: مراد از معاد جسمانی این است که خدا در روز قیامت بدن مردگان را از گورهایشان مبعوث و زنده می‌گرداند (تهانوی، ج ۱ ص ۶۷۵). و به بیان دیگر، خدا همه مردگان را با تمام مشخصات فیزیکی و بدنی که در دنیا داشته‌اند در روز محشر حاضر می‌گرداند. معاد جسمانی از ضروریات کتاب و سنت و از واجبات سنت آفرینش و ایجاد و تکوین است (شعرانی، ص ۵۶۴) و منکر آن در واقع منکر یکی از ضروریات دین است.

بنا به گفته ملاصدرا و حکیم سبزواری معتقدان به معاد به سه دسته تقسیم می‌شوند: گروه نخست، عموم فلاسفه و پیروان حکمت مشاء هستند که فقط قائل به معاد روحانی‌اند. از نظر آنان پس از مرگ، صورت و اعراض بدن انسان نابود می‌شود و آنچه باقی می‌ماند روح انسان است که به عالم مجردات باز می‌گردد و در آن جهان یا بهره‌مند از لذت‌های معنوی می‌شود، یا دچار عذاب‌های روحانی می‌گردد.

گروه دوم، عموم متکلمان و اهل حدیث هستند که معاد را فقط جسمانی می‌دانند زیرا آنها مجرد روح را منکر و آن را همچون جسم لطیفی می‌دانند که در بدن جریان دارد. از نظر متکلمان همان‌طور که آب در گل یا آتش در زغال جریان پیدا می‌کند روح نیز در بدن جریان می‌یابد. گروه سوم، از جمله بزرگان حکما و مشایخ عرفا و جمعی از متکلمان هستند که قائل به هر دو معاد روحانی و جسمانی هستند و معتقدند که نفس مجرد آدمی در روز رستاخیز به بدن خاکی وی باز می‌گردد (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۲۸۹).

با توجه به مجرد بودن نفس ناطقه و بقای آن پس از فانی بدن و براهین قوی اثبات مجرد نفس و بقای آن باید گفت، اثبات وجود معاد روحانی کار چندان دشواری نیست و اشکال و شبهه کمتری متوجه آن است. لیکن با در نظر گرفتن فانی بدن و امتناع اعاده معدوم، اثبات معاد جسمانی امری دشوار به نظر می‌رسد. و به خاطر همین معضل بوده است که ابن‌سینا تصریح می‌کند، راه عقلی بر روی اثبات معاد جسمانی بسته است (ابن‌سینا، ص ۴۲۳). و برای همین دشوار است که فیلسوفان صدرایی قائل به بدن مثالی شده‌اند. هر چند در دلالت قطعی نصوص دینی بر اثبات وجود معاد جسمانی جای شک و تردید نیست، اما این آموزه دینی در طی تاریخ با چالش‌های فراوان عقلی و علمی مواجه بوده است. چالش‌هایی مانند: امتناع اعاده معدوم، بازگشت روح به بدن پس از جدایی، شباهت و همسانی آن با تناسخ، شبهه آکل و مأکول، تعدد بدن دنیوی یک شخص در طی حیات از طریق تبدل سلول‌های آن و مبهم بودن تعلق روح به این بدن‌ها، نامعلوم بودن تعلق روح به جسم در مراحل: جوانی، میانسالی، پیری. طرح مسئله معاد از

دیدگاه حکیم سبزواری بدان جهت بوده است که اولاً: می‌توان گفت حکیم سبزواری بزرگ‌ترین فیلسوف پس از ملاصدرا و مهم‌ترین پیرو و مروج مکتب وی است که نظرات و دیدگاه‌های وی را به خوبی بیان کرده است. ثانیاً: او شارح و مفسر صرف نیست، در عین شرح و تفسیر مکتب صدرایی، فیلسوفی مبتکر و خلاق است. در مواردی نظرات صدررا را نقد می‌کند و در موارد دیگر به جای استدلال‌های صدررا برهان و دلیل مستقل برای اثبات آنها ذکر می‌کند، در مسئله معاد جسمانی نیز تفاوت مهم و قابل توجهی میان تفسیر وی و تحلیل ملاصدرا وجود دارد. در این مقاله - بحول و قوه الهی - تلاش خواهیم کرد تا مسئله معاد جسمانی را از نظر این حکیم متأله بررسی و تحقیق کنیم و تفاوت روش وی را با صدررا و دیگران بیان کنیم.

تقسیمات معاد از نظر حکیم سبزواری

حکیم سبزواری معاد را به دو نوع، روحانی و جسمانی تقسیم کرده است (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۰۶) او در *اسرارالحکم* بیان می‌کند که بعضی از متکلمان و اهل ظاهر، معاد را در جسمانی و برخی از متفلسفان نیز آن را در روحانی منحصر دانسته‌اند و می‌گویند هر دو طایفه قاصرند. از نظر وی، اکابر حکما و مشایخ عارفان و محققان از متکلمان به هر دو نوع از معاد قائل‌اند و می‌گویند سخن حق نیز همین است که معاد دو نوع است (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۱۰).

حکیم سبزواری برای اثبات دیدگاه خود چنین استدلال می‌کند: «چون مدرک یعنی عوالم، سه گونه است: عالم عقل (یا عالم معنی)، عالم مثال (یا عالم صور قائم بذاتها) و عالم محسوس (یا عالم صورطبیعیه)؛ [بنابراین] ادراک نیز سه گونه است: تعقل، تخیل و احساس و مدرک‌ان نیز سه فرقه‌اند: کامل، متوسط و ناقص» (همانجا). سپس در بیان تفصیلی خود می‌افزاید طبقات مدرک در مجموع هفت صنف هستند:

۱. کامل در علم و عمل؛
۲. کامل در علم و متوسط در عمل؛
۳. کامل در علم و ناقص در عمل؛
۴. کامل در علم و متوسط در علم؛
۵. کامل در علم و ناقص در علم؛
۶. متوسط در علم و عمل؛
۷. ناقص در علم و عمل.

حکیم سبزواری در باره ارتباط طبقات و اصناف مدرک با عوالم سه گانه فوق می گوید، این اصناف به طور دائم و یا به نحو غالب به یکی از آن عوالم سه گانه تعلق دارند، یعنی مراتب سه گانه، کامل، متوسط و ناقص، متناسب با عوالم سه گانه در اشخاص ظهور پیدا می کند؛ به عنوان مثال، کسی که نفس او مغلوب امور محسوس است، مرتبه اش مرتبه ناقصین است زیرا او تنها صور عالم طبیعی را ادراک می کند؛ و آن کس که نفس وی به نحو غالب متصل به ادراک جزئیات مثالی است، مرتبه اش در مرتبه متوسطان قرار دارد، چه وی توانسته به عالم متوسط بین عالم ظاهر و معنی دست یابد؛ و کسی که نفسش متصل به عالم معنا است در طبقه کاملان قرار دارد. همچنین حکیم سبزواری مراتب سه گانه، کامل، متوسط و ناقص را به ترتیب، با سه گروه: مقربان، اصحاب یمین و اصحاب شمال که در قرآن کریم ذکر شده است (الواقعه/۱۱-۷) تطبیق کرده است. و از این طریق وجود دو نوع معاد را اثبات می کند. می گوید، کسانی که در مرتبه اصحاب شمال و اصحاب یمین قرار می گیرند، معادشان معاد جسمانی خواهد بود، ولی کسانی که در طبقه مقربان قرار دارند، معاد آنها معاد روحانی است. حکیم سبزواری در باره علت آن می گوید، از آنجا که اصحاب شمال، در مرتبه عقل هیولانی (ویا عقل بالقوه) و اصحاب یمین نیز در مرتبه عقل بالملکه باقی مانده و کمال نیافته اند، قدرت و توان حضور در عالم مجردات را ندارند، زیرا که سنخیت و تناسب حضور را پیدا نکرده اند. اما مقربان کسانی هستند که مراحل عقل بالقوه و عقل بالملکه پشت سر نهاده و به مرتبه عقل بالفعل و پس از آن به مرتبه عقل مستفاد نایل گردیده اند و بنابراین به معنای واقعی از اهل معنا و اتصالی بی تکلیف و بی قیاس به معنا دارند (همانجا). حکیم سبزواری در اینجا به سخن مولانا استشهد می کند که می گوید: پیش من آوازت آواز خداست / عاشق از معشوق حاشا که جداست / اتصالی بی تکلیف بی قیاس / هست رب الناس را با جان ناس (مثنوی معنوی، دفتر ۴، بیت ۷۶۰). همچنین حکیم سبزواری در باره اهل معنا می گوید: «در اعمال، از نیت محوشت قربت و از کثرت ذکر و فکر حق؛ به تخلق و تحقق رسیده اند. این طایفه اند اهل معنا / باقی همه خویشان پرستند / فانی ز خود و به دوست باقی / این طرفه که نیستند و هستند / و اینانند که "رضوان من الله" را استحقاق و روح ریحان و جنت نعیم را استیصال دارند» (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۳۱۲-۳۱۱).

همان طور که اشاره شد از نظر حکیم سبزواری، معاد روحانی تنها نصیب کسانی می شود که به عالی مرتبه عقل نائل شده باشند، یعنی از مرحله عقل هیولانی عبور کرده و مرحله عقل بالملکه را تحصیل کرده و از عقل بالملکه به عقل بالفعل رسیده اند؛ و در نهایت به مقام عقل مستفاد

دست یافته‌اند. ولی معاد جسمانی مخصوص دو طبقه دیگر (اصحاب شمال و اصحاب یمین) است که مقامشان پایین‌تر از مقام مقربان است. حکیم سبزواری تنها معاد مقربان را معاد روحانی می‌داند، زیرا خداوند متعال صرف الوجود، خیرمحض، کمال خالص و مجرد از جمیع جهات است، لذا تنها کسانی می‌توانند حضور او را در قیامت درک کنند که به مقام تجرد تام و کامل رسیده باشند. به قول مولوی: رو مجرد شو مجرد را ببین / دیدن هر چیز را شرط است این. کسانی که به این مقام نائل نشوند، از دیدن حق محروم خواهند بود (کلا اینهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون مطففین/۱۵) از این جهت لازم است بین مهمان (انسان محشور در قیامت) و میزبان (خدا) سنخیت و تناسب وجود داشته باشد. بی تردید تنها مقربان به بهشت خاص حق تعالی وارد می‌شوند و این جنت خاص همان، جنة اللقاء است که غذاها، میوه‌ها و لذات آن صرفاً معنوی است، نه جسمانی، بنابراین کسانی که در آنجا محشور می‌شوند، باید تناسبی با آن مقام داشته باشند. این جنت همان است که قرآن درباره‌اش فرموده است: (یا ایته‌ا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة وادخلی فی عبادی وادخلی جنتی. الفجر، ص ۳۰-۲۸) حاصل سخن سبزواری این است که چون عوالم گوناگون و متعدد، ادراکات متفاوت و انسان‌ها متفاضل‌اند، بنابراین، حکمت بالغه الهی اقتضا می‌کند که دو نوع معاد وجود داشته باشد تا افراد به تناسب سعه وجودی و قابلیت‌های که در دنیا کسب کرده‌اند بتوانند در آخرت از آن بهره‌مند گردند.

کیفیت معاد جسمانی از دیدگاه حکیم سبزواری

در مبحث معاد، مسائل متعددی مطرح است و همه آنها در یک رتبه نیستند، بلکه با هم تفاضل دارند. در میان این مسائل، مسئله معاد جسمانی دارای بیشترین اهمیت است و لذا توجه اندیشمندان را به خود معطوف داشته است.

یکی از مهم‌ترین مباحث معاد جسمانی که مورد توجه متکلمان و فیلسوفان مسلمان واقع شده، این مسئله است که انسان در روز قیامت با چه بدنی برانگیخته می‌شود، آیا با این بدن دنیوی در قیامت محشور می‌شود یا با مثل آن؟

به عبارت دیگر آیا بدن محشور در قیامت عین همان بدن طبیعی است که شخص در این جهان با آن زندگی می‌کرد یا بدنی لطیف‌تر از آن است که در اصطلاح به آن بدن مثالی یا برزخی می‌گویند؟

حکیم سبزواری چهار دیدگاه را در این زمینه مطرح کرده است:

۱. به نظر فارابی و ابن سینا اشاره می‌کند و می‌گوید:

بعضهم كالشيخين: أبي نصر و أبي علي قد صححوا المعاد الجسماني، بالجرم من افلاك أو من دخان حتى يكون موضوعا لتصوراتهم، لكون القوى المدركة للجزئيات جسمانية من نائراتهم، ان كانوا من الأشقياء و تنويراتهم، ان كانوا من السعداء؛ برخی از حکیمان، مانند ابو نصر فارابی و ابوعلی سینا، معاد جسمانی را جایز دانسته‌اند با قول به اینکه [نفس بعد از مفارقت از بدن] به جسمی از افلاک یا از دخان [تعلق می‌گیرد] تا این جرم، موضوع [و محل] تصورات آنها باشند. [زیرا مدرک امور جزئی، امر جسمانی است] و چنانچه از بدکاران باشند، تصورات آنها ناری خواهد بود. و اگر از جمله سعادتمندان باشند، تصورات آنها نوری است [مانند تصور حور و قصور و نار و زمهریر و امثال آنها] (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۱۴-۳۱۳).

به نظر می‌رسد ابن سینا و فارابی به معاد جسمانی خاصی قائل‌اند. یعنی از یک سو بنا بر نظر آنها قوای انسان در روح بخاری و جسم، حلول سریانی دارد و با مرگ از بین می‌روند، و از سوی دیگر معاد جسمانی، موضوعی است که شریعت مقدس اسلام بدان تصریح کرده است، از این جهت آنها برای جمع بین نظر شرع و عقل گفته‌اند: چون قوه خیال مجرد نیست و قائم به روح بخاری است و با از بین رفتن روح بخاری، قوه خیال موضوع و محلی ندارد تا بتواند امور جزئی را تصور و ادراک کند، از این رو نفس پس از مرگ باید به برخی از افلاک یا به دخان تعلق گیرد و احتیاج نفس به دخان و فلک به عنوان وسیله‌ای برای تخیل و تصورات خیالی‌اش است و نه از باب اینکه دخان و فلک به منزله بدن نفس باشند (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۳۶). بنابراین نفس در صورتی می‌تواند معاد جسمانی داشته باشد که پس از مرگ به جسمی که در لطافت و صفا شبیه روح بخاری است تعلق گیرد. و این جسم لطیف همان جسم فلکی و یا جسم دخانی است.

به نظر می‌رسد، حکیم سبزواری نظر فارابی و ابن سینا را در باب تعلق روح به اجسام فلکی و دخانی می‌پذیرد، زیرا اشکالاتی را که ملاصدرا به این نظر وارد کرده را پاسخ داده و آنها را رد می‌کند و میان تعلق داشتن نفس به اجسام لطیف و مظهریت آن فرق می‌گذارد. از نظر سبزواری، مراد فارابی و شیخ الرئیس از تعلق نفس به جرم سماوی یا دخانی بدان معنی که ملاصدرا می‌گوید نیست بلکه می‌گوید، مقصود آنها این است که جسم فلک یا دخان مظهر تخیلات نفس می‌شود، همچنانکه آینه مظهر انسانی می‌شود که در مقابل آن قرار می‌گیرد، فلک و دخان نیز مظهر نفس می‌گردند. بنابراین سخن از انطباع و تعلق نفس به فلک یا دخان نیست تا محذور تناسخ پیش آید. به عبارت دیگر تعلق نفس به جسم فلکی یا دخان نظیر تعلق نفس به بدن نیست،

بلکه جسم فلک یا دخان مظهر قوه خیال نفس می‌شود. بنابراین از دیدگاه سبزواری چنانچه به جای تعلق نفس به اجسام فلکی و دخانی، گفته شود این اجسام مظهر نفس می‌شوند و نفس در آنها تجلی و ظهور می‌یابد، در این صورت اشکال و ایراد صدرا بر این نظریه دفع می‌گردد (همو، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۱۸-۳۱۹).

۲. نظر دیگر در باره کیفیت معاد جسمانی، دیدگاه قائلان به تناسخ است. سبزواری در این باره می‌گوید: «و بعضهم صحح المعاد الجسمانی بالتناسخ وأخذ جنس و بأخذ نوع من أنواع الحيوانات كل خلق راسخ، فالنمل للحرص والخنزیر والفأرة للسرقة» و برخی از ایشان [یعنی از قائلان به معاد جسمانی]، معاد جسمانی را با تناسخ جایز دانسته‌اند [و می‌گویند تناسخ عام و فراگیر است] به طوری که هر جنس و نوعی از انواع حیوانات را در بر می‌گیرد به عنوان مثال، مورچه متناسب با صفت آز، خوک متناسب با صفت شهوت و موش متناسب با سرشت دزدی ظاهر می‌کردند (همان، ص ۳۲۵).

از نظر حکیم سبزواری قائلان به تناسخ از جمله کسانی هستند که به معاد جسمانی قائل‌اند. زیرا بنا بر نظر آنها نفس ناطقه انسانی پس از مفارقت از بدن به بدن حیوانات تعلق می‌گیرد، یعنی نفوس سعید به حیوانات خوب و نفوس شقی به حیوانات بد تعلق می‌گیرند. و این انتقال و تعلق تابع ملکات نفس است چنانچه نفسی دارای ملکه حرص باشد، پس از جدایی از بدن به یک بدن مورچه‌ای که دارای صفت حرص و آماده پذیرش حیات است تعلق می‌گیرد. همچنین اگر نفسی دارای ملکه سرقت باشد، به بدن موشی که دارای خصلت دزدی و آماده پذیرش حیات است تعلق می‌گیرد. و چنانچه شخص از اهل شهوت باشد، به بدن خوک و اگر دارای خلق درندگی باشد به بدن گرگ یا سگ تعلق می‌گیرد. سبزواری می‌گوید از آن نظر که تناسخ ملکی نادرست و به هیچ وجه قابل قبول نیست، دیدگاه باطل است (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۴۰-۳۳۹).

۳. دیدگاه دیگر در باب معاد جسمانی، نظر برخی از متکلمان است. سبزواری می‌گوید:

«و فرقة من المتکلمین صححوا المعاد الجسمانی بحفظ اجزا فردة، ای لا تتجزی فی علم القادر المختار. تصییری، ای الاجزا المبتوثة فی الدنیا بالوصل، ای جمع الفاعل المختار ایها فی المعاد ذات وحدة إتصالیة مصورة بصورة مثل الصورة السابقة، فتعلق النفس بها مرة أخرى؛ و گروهی از متکلمان، معاد جسمانی را جایز دانسته‌اند، که با حفظ اجزای فرد، یعنی اجزای لا یتجزای [بدن] در علم قادر مختار- و این ذرات [بدن که در دنیا] پراکنده شده است، - با پیوستن، یعنی جمع [آن

اجزا] _ وحدت اتصالی می‌یابد و به صورتی مثل صورت سابق ساخته می‌شوند و بعد بار دیگر نفس به آن تعلق می‌گیرد» (همو، ۱۴۴۳، ج ۵، ص ۳۲۵).

سبزواری می‌گوید، نظر برخی از متکلمان این است: نفس هنگامی که از بدن جدا می‌شود، اجزای بدن متفرق می‌گردد ولی معدوم نمی‌شود، یعنی اجزای لایتجزا و به تعبیر دیگر، جواهر فرد بدن معدوم نمی‌شود و خداوند در قیامت آنها را به صورت و هیئت قبلی‌اش جمع می‌کند و دوباره نفس به آنها تعلق می‌گیرد.

سبزواری می‌گوید این نظریه دو ایراد اساسی دارد: ۱. مبتنی بر درستی نظریه جزء لایتجزا، یا جوهر فرد است، که قابل قبول نیست و حکما با دلایل متقن آن را ابطال کرده‌اند؛ ۲. مبتنی بر این نظریه است که: شیئت شیء را به ماده آن بدانیم و نه به صورت آن. و چون از دیدگاه فلاسفه شیئت شیئی به صورت آن است، نه به ماده آن (شیئت شیء به صورته لا بمادته) یعنی ماده یا همان بدن با مرگ فانی می‌شود و آنچه باقی می‌ماند، صورت نفس است که تحقق نفس نیز بدان است. بر این اساس، این نظر نیز در باب معاد جسمانی قابل قبول نیست (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۴۱).

۴. دیدگاه منتخب حکیم سبزواری: او در باره دیدگاه مورد نظر و قابل قبول خود می‌گوید: «والحق عینیه، ای عینیه البدن الأخری للبدن الدنیوی لا مثلته بحیث لوراه احد یقول: هو هو بعینه و هو فلان الذی کان فی الدنیا ومن أنکر هذا أنکر الشریعة؛ نظر صحیح و درست در باب معاد جسمانی این است که [قائل شویم] بدن اخروی عین بدن دنیوی است و نه مثل و مانند آن، این عینیت به گونه‌ای است، چنانچه کسی (به عنوان مثال شخص الف را در قیامت) ببیند، تصدیق خواهد کرد، او همان کس است که در دنیا بوده است. و هر کس چنین معادی را انکار کند در واقع شریعت را انکار کرده است» (همو، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۲۷-۳۲۵ و نیز شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۶۶، تعلیقه سبزواری) رک. همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۷۷).

براهین اثبات معاد جسمانی

حکیم سبزواری در شرح منظومه، چهار برهان و از جهتی پنج برهان برای اثبات معاد جسمانی اقامه کرده است (رک. سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۳۱). ولی در اسرار الحکم شش برهان اقامه کرده است (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۲۳).

همهٔ براهین سبزواری ناظر به عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی است، او در این براهین درصدد اثبات دیدگاه مطلوب خود که معاد روحانی و جسمانی است، می‌باشد. ما در اینجا سه براهان را که نسبت به براهین دیگر جامعیت بیشتری دارند ذکر می‌کنیم:

۱. براهان اول متضمن این اصل فلسفی است: هر آنچه که مرکب از ماده و صورت است، حقیقت آن وابسته به صورت آن است و نه به ماده‌اش. سبزواری می‌نویسد:

« شیئی بدن به صورت است. زیرا [در محل خود] ثابت شد که شیئی شیء به صورت آن است و نه به ماده‌اش، مثلاً تخت به واسطهٔ صورتش تخت است و نه به واسطهٔ چوب و ماده‌اش یا حیوان به واسطهٔ نفسش حیوان است و نه به واسطهٔ جسدش. یا موجود به واسطهٔ وجودش موجودیت دارد نه به واسطهٔ ماهیتش. بنابراین هرگاه صورت عالم خالی و تهی از ماده و هیولا فرض شود و صورت جسمیه، نوعیه و شخصیهٔ آن همان طور که در آخرت است [و فرض می‌شود] محفوظ و باقی باشد، چنین عالمی [عالم تهی از ماده و باقی بر صور جسمی، نوعی و شخصی] عالم حقیقی خواهد بود [و نه عالم مجازی] زیرا چیزی جز لوازم ماده که از لوازم زندگانی حیات مادی است، از آن کسر نشده است و لوازم ماده از قبیل ترکیب [میان عناصر] و آمیزش و اختلاط میان آنها جنبهٔ قابلیت برای تحقق ماده را دارند و از امور عدمی به شمار می‌روند [زیرا قابلیت به معنای فقدان و نیستی است و در تحقق آن نقشی ندارند] و چون که تحقق شیء به صورت آن است، نه به ماده‌اش بنابراین، نظر آن دسته از فیلسوفان که گفته‌اند: "صورت شیء همان حقیقتی است که آن شیء به واسطهٔ آن حقیقت، حقیقت یافته است"؛ نظر صحیح و درست است» (همو، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۳۳-۳۳۲، و نیز رک. ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۱ و ص ۲۷۷).

بنابراین می‌توان گفت، بدن انسان در هر مکانی که باشد با صورت بدنی، بدن است و حضور ماده یا عدم حضور آن نقشی در تحقق آن ندارد. آنچه در معاد جسمانی اهمیت و اعتبار دارد، حفظ و بقای صور جسمیه، نوعیه و شخصیهٔ فرد است و نه لوازم مادی آن.

۲. براهان دوم، مبتنی بر این اصل است که تشخیص یعنی وجود اختصاصی هر شیئی که موجب می‌شود که وجود مختص به خود را داشته باشد و متعین گردد، طوری که از اشیای دیگر ممتاز شود؛ وجود آن شیء است و نه ماهیت و مانند آن سبزواری می‌نویسد:

و از جمله براهین [اثبات عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی] براهانی است که در این گفتار خود، به آن اشاره کرده‌ایم: از آنجا که [در محل خود] ثابت شده است که وجود شیء همان تشخیص وی است، بنابراین [می‌گوییم] صورت بدن اخروی عین بدن مادی دنیوی است، زیرا

وجود که اصل و عامل نگهدارنده [واقعیت هر چیز] است، در هر دو وجود (اخروی و دنیوی) یکسان است. و [پیش از این] دانستی که صفات مشخصه در هر موجودی نشان تشخص در یک شخص است [و نه مقوم و سازنده آن] بنابراین هیچ ایرادی نیست که عینیت شخص باقی بماند ولی عوارض و صفات آن به کلی از بین برود» (همو، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۳۳ و نیز رک. ۱۳۶۲، ص ۳۲۴).

۳. اثبات عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی از طریق حرکت جوهری. حکیم سبزواری همانند ملاصدرا قائل به حرکت در مقوله جوهر است. پیش نیاز حرکت جوهری، اصالت وجود است و بدون لحاظ کردن آن نمی توان حرکت در جوهر را تفسیر کرد. از این نظر این برهان سبزواری مبتنی بر دو اصل، اصالت وجود و حرکت جوهری است. وی برای اثبات ادعای خود چند اصل اساسی را ترتیب می دهد: الف. نخستین اصل اشتداد و ضعف است و مقصود از آن این است که کمال و نقص مربوط به وجود یک شیء است و نه ماهیت آن، زیرا که ماهیت تشکیک پذیر نیست. بنابراین حرکت، صرفاً در وجود جوهر رخ می دهد و نه در ماهیت آن؛ ب. حرکت واقع در وجود نیز یک امر متصل واحد، یعنی یک حقیقت کشدار است، طوری که تمایز بالفعلی میان اجزای آن مشاهده نمی شود؛ ج. وحدت اتصالی در حکم وحدت شخصی است، یعنی وحدت اتصالی با وحدت شخصی مساوق است، بدین معنی که باهم اتحاد مصداقی دارند. سبزواری با توجه به این اصول می گوید، بدن جسمانی و مادی انسان مدام در حال اشتداد و تکامل است و از آن نظر که حرکت ها به صورت «لبس بعد اللبس» رخ می دهند و نه به شکل «خلع ولبس» یعنی در خروج یک شیء از یک مرحله ای به مرحله بالاتر، کمال مرحله قبلی از بین نمی رود، بلکه مرحله بالاتر کمال مختص به خود را به اضافه کمالات مراتب مادون واجد است (چون که صد آمد نود هم نزد ماست) بر این اساس می گوییم، صورت برزخی انسان در واقع همان کمال و اشتداد صورت دنیوی و صورت اخروی نیز کمال و اشتداد صورت برزخی اوست و چون حرکت امر متصل و واحد است، پس باید گفت، در تمام مراحل عنصری، برزخی و اخروی یک بدن است که سیر تکاملی را پیموده است و یک امر متصل است که از یک مرحله به مرحله بالاتر صعود کرده است. بنابراین بدن اخروی عین بدن برزخی و هر دو عین بدن دنیوی هستند (همو، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۳۶-۳۳۴ و نیز ۱۳۶۲، ص ۳۳۱).

تفاوت نظر حکیم سبزواری با نظر ابن سینا

پس از تبیین دیدگاه حکیم سبزواری در مسئله معاد جسمانی، اشاره ای کوتاه به تفاوت نظر وی با

نظر ابن سینا می‌اندازیم.

تفاوت دیدگاه حکیم سبزواری در باب معاد جسمانی با نظر ابن سینا به شرح زیر است :

۱. ابن سینا برای اثبات معاد جسمانی برهان عقلی و فلسفی ارائه نکرده، بلکه با دلیل نقلی سعی در اثبات معاد جسمانی دارد؛ او معتقد است که اثبات معاد جسمانی از راه عقلی امکان‌پذیر نیست؛ بلکه از نظر وی برای اثبات معاد جسمانی باید از طریق شریعت جستجو کرد، یعنی فقط دلیل نقلی و قول مخبر صادق است که می‌تواند دلیلی بر معاد جسمانی باشد. به عبارت دیگر، وی معاد جسمانی را به شرع ارجاع داده و بیان می‌کند که عقل انسان از درک چگونگی و کیفیت معاد ناتوان است ولی از آنجا که مخبر صادق از وجود چنین معادی خبر داده و ما نیز به شریعت اعتقاد و اعتماد داریم، از این جهت، معاد جسمانی را می‌پذیریم، هر چند که برهان عقلی بر اثبات آن نداریم (ابن سینا، ص ۴۲۳). ولی همان‌طور که بیان کردیم، حکیم سبزواری برای اثبات معاد جسمانی دلایل و براهین عقلی ارائه کرده و برای عقل نظری توانایی اثبات معاد جسمانی قائل است؛ و با دلایل و براهین عقلی سعی در اثبات، وقوع معاد جسمانی دارد.

۲. تفاوت دیگر نظر حکیم سبزواری و ابن سینا درباره معاد جسمانی این است، که ابن سینا معاد را مختص گروه خاصی از انسان‌ها که از لحاظ قوای عقلی به بالاترین درجه انسانیت رسیده‌اند می‌داند. به عبارت دیگر، بر اساس نظریه ابن سینا معاد انسان‌هایی که به مرحله تعقل نرسیده‌اند با مشکل مواجه است و می‌گوید، ارواح آنها به نفوس ناطقه افلاک تعلق می‌گیرد. در اینجا است که ابن سینا از مشائیان فاصله می‌گیرد، زیرا آنها اعتقادی به داشتن نفس ناطقه برای افلاک ندارد (طوسی).

اما معاد از دیدگاه حکیم سبزواری، جنبه عمومی و همگانی دارد و شامل تمام انسان‌ها می‌شود، یعنی همه اشخاص انسانی قابلیت بعث و حشر را دارند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت معاد از دیدگاه ابن سینا برای نوع انسان ولی از دیدگاه حکیم سبزواری، برای فرد و شخص انسان است. ولی به نظر می‌رسد از دیدگاه حکیم سبزواری نیز معاد جسمانی جنبه عام ندارد، زیرا همان‌طور که پیش از این گفتیم او معاد جسمانی را فقط مختص دو گروه (اصحاب یمین و اصحاب شمال) می‌داند و معاد مقربین را معاد روحانی می‌داند، نه جسمانی (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۳۱۱).

تفاوت دیدگاه سبزواری با ملاصدرا

تفاوت دیدگاه سبزواری با ملاصدرا در موضوع معاد جسمانی، در باره نوع بدن اخروی است، نه اصل آن؛ از نظر ملاصدرا بدن محشور در قیامت بدن مثالی است، که بعد از مفارقت نفس از بدن دنیوی، نفس آن را در قیامت ایجاد و احداث می‌کند. زیرا بنا به عقیده ملاصدرا نفس انسان از آن جهت که در دنیا با بدن دنیوی خود مانوس بوده، بنابراین واجد تخیلات و تصورات این بدن است و آنها را با خود دارد و پس از مفارقت از این بدن در قیامت، بدنی مشابه با بدن دنیوی - که از لحاظ صورت همانند بدن دنیوی است اما فاقد جسم و ماده است - خلق و ایجاد می‌کند. این بدن احداث شده جدید، یک بدن مثالی است که توسط خود نفس ایجاد شده است و علت آن نیز این است که قیام این بدن به نفس، از نوع قیام صدوری است نه حلولی. یعنی خود نفس این بدن را انشاء و ایجاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۴۷). ملاصدرا با صراحت می‌گوید، این بدن مثالی، ظل و پرتوی از نفس است (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۵۸). و چون مثال و سایه آن است با آن مغایرت ندارد و عین آن است. به بیان دیگر از نظر ملاصدرا، نفوس آدمی در جهان آخرت دارای قدرت آفرینش هستند. یعنی اعضای بدن که به منزله مثال و سایه نفس می‌باشند، از درون خود نفس خلق و انشاء می‌شوند. هرچند حکیم سبزواری در *اسرارالحکم* در پاسخ به شبهه‌ای از این نظر ملاصدرا تبعیت کرده است (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۳۲۳)، ولی وی در شرح منظومه آنچه را در باب بدن اخروی بیان می‌کند، متفاوت از نظر ملاصدرا است. سبزواری معتقد است، صورت بدن دنیوی انسان به وجود دهری باقی می‌ماند و همین بدن دهری باقی مانده در قیامت در اختیار نفس قرار می‌گیرد تا در آن تصرف کند. یعنی صورت دهری بدن - همان صورتی که در دنیا نیز در اختیار نفس بود - در تعلق نفس قرار می‌گیرد. و نفس در آن بدن دهری تصرف می‌کند. به بیان دیگر، از نظر سبزواری بدنی که در آخرت و معاد جسمانی با نفس متحد می‌شود، همان صورت بدنی است که در زمان حیات انسان در دنیا، در دهر موجود و باقی مانده است و در آخرت نیز آنچه با نفس متحد می‌شود همین صورت دهری است، از نظر وی ابداع و ایجاد توسط نفس - آن‌چنانکه ملاصدرا معتقد است - صورت نمی‌گیرد، یعنی بدن اخروی حادث نمی‌شود بلکه به نفس تعلق می‌گیرد (همو، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۳۴۷). به نظر می‌رسد هر دو حکیم (ملاصدرا و سبزواری) معتقد به بدن مثالی‌اند، با این تفاوت که از نظر سبزواری بدن مثالی همان صورت دهری مثالی است که هم اکنون به صورت بالفعل در دهر موجود است و در قیامت در اختیار نفس قرار می‌گیرد تا در آن تصرف کند، و بدنی که در اختیار نفس قرار می‌گیرد یک

بدن جدید احداث شده نیست. ولی بدن مثالی ملاصدرا، بدنی است که پس از مفارقت نفس از بدن دنیوی در آخرت ایجاد و احداث می‌گردد و این بدن مثالی سابق‌های در گذشته نداشته است.

نتایج اثبات معاد جسمانی از نظر حکیم سبزواری

حکیم سبزواری، بحث و گفتگو در باره معاد جسمانی را همانند ملاصدرا به روش عقلی و فلسفی مطرح کرده است و از این روش نتایج ارزشمندی را به دست آورده است، به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از اقدامات مهم حکیم سبزواری در باب معاد جسمانی دفع شبهاتی است که پیرامون معاد جسمانی مطرح شده است، برخی از این شبهات عبارت‌اند:

الف. شبهه تناسخ

حکیم سبزواری با اثبات عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، نظریه تناسخ را ابطال کرده است، زیرا با اینکه قائلان به تناسخ می‌گویند، معاد جسمانی همان تناسخ است ولی دلیل آنها با ادعایشان سازگار نیست، چه آنها تناسخ را عبارت از انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر که مابین با بدن اول است، می‌دانند و با اثبات عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی توسط سبزواری، مابینت بدن اخروی با بدن دنیوی که ادعای تناسخیان است، منتفی می‌گردد و با نفی مابینت میان بدن اخروی و دنیوی، اصل ادعای اعتقاد به تناسخ منتفی می‌شود.

زیرا با فرض عود جسم دنیوی، دیگر نمی‌توان گفت روح پس از مفارقت از این بدن به بدن شخص یا شیء دیگر منتقل می‌شود تا تناسخ لازم آید.

ب. حل شبهه آکل مأکول

این شبهه بیان می‌کند چنانچه در قیامت، معاد جسمانی رخ دهد در آن صورت و با فرض اینکه انسانی در زندگی دنیوی توسط انسان دیگری خورده شده باشد، هنگام حشر، آن بخش از اجزای بدن شخص خورده شده که در دنیا در بدن شخص خورنده جذب و حل شده و جزء آن گشته است، چه وضعیتی خواهد داشت؟ یا باید گفت آن اجزا به همراه بدن خورنده برمی‌گردند، یا به همراه بدن خورنده شده، هر یک از این دو فرض را که انتخاب کنیم معنا و مفهومش این است که یکی از این دو بدن در قیامت به صورت کامل محشور نشود. اما بنا به روشی که حکیم

سبزواری آن را برای اثبات معاد جسمانی به کار می‌برد، می‌گوئیم، آنچه در قیامت محشور می‌شود، صورت بدن است و نه بدن عنصری و جسمانی، بدن محشور در قیامت همان بدنی است که در دهر موجود است و این بدن با رشد یا انحلال جسم انسان در دنیا تغییری نمی‌کند و با مرگ انسان نیز این بدن ثابت می‌ماند، بنابراین، شبهه آکل و مأکول پاسخ داده می‌شود.

ج. اشکال دیگری که در باب معاد جسمانی مطرح است، این است که بنا به عقیده فلاسفه، جسم، متناهی و محدود است و چنانچه معاد جسمانی باشد، و همه افراد بشر با اجسامشان محشور شوند، زمین به خاطر محدودیتی که دارد، ظرفیت و گنجایش حشر همه آنها را نخواهد داشت. پاسخ این اشکال از نظر حکیم سبزواری این است که وی بدن اخروی را بدن عنصری نمی‌داند، بلکه به بدن مثالی قائل است که در دهر حضور و وجود دارد و بدن مثالی فضا و مکانی را اشغال نمی‌کند تا محدودیتی برای زمین ایجاد شود. این اشکال متوجه کسانی - همانند محدثان و متکلمان - است که بدن اخروی را بدن عنصری می‌دانند. واقعیت این است که این اشکال نه متوجه نظر حکماست و نه نقضی به دیدگاه محدثان و متکلمان وارد می‌کند، زیرا نوع و سنخ حیات اخروی متفاوت از حیات دنیوی است، - همچنانکه کيفر و مجازات اخروی متفاوت از کيفر و مجازات دنیوی می‌باشد. - از سوی دیگر هیچ دلیلی وجود ندارد که بر پایی قیامت روی همین کره خاکی باشد، تا اشکال شود که به فرض جسمانی بودن معاد زمین گنجایش آن را نخواهد داشت.

۲. ایجاد هماهنگی میان عقل و نقل

همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم فیلسوفانی مانند ابن‌سینا عقیده داشتند که عقل نظری نمی‌تواند در مسئله معاد جسمانی اظهار نظر کند و داوری در باره آن را به شریعت (نقل) موکول کرده است. نخست ملاصدرا و پس از او مروجان حکمت متعالیه وی تلاش کردند تا پای عقل نظری را به مسئله معاد جسمانی بکشایند و این کار را نه بولفضولی عقل نظری بلکه روشی برای نزدیک ساختن عقل و دین می‌دانستند. از جمله مروجان حکمت متعالیه حکیم سبزواری است، که با برهانی ساختن معاد جسمانی، تلاش کرده است تا میان عقل و شرع سازگاری ایجاد کند. صرف نظر از اینکه فیلسوفان صدرایی تا چه اندازه در این باره موفق بوده‌اند یا خیر، لیکن نگاه و تفسیر آنها از رابطه عقل و دین حائز اهمیت بسیار است، چه روش محدثان، متکلمان و در این اواخر روش تفکیکی‌ها در عمل نه تنها به تعطیلی عقل منجر می‌شود که شرع را نیز بی‌اعتبار و مخالف عقل جلوه می‌دهد.

۳. اثبات ثواب و عقاب جسمانی و کمالات معنوی

برای افراد انسان از جمله نتایج با ارزش و مهم روش حکیم سبزواری در اثبات معاد جسمانی است. چنانچه معاد منحصرأ روحانی باشد، در آن صورت ثواب و عقاب اخروی نیز منحصر در ثواب و عقاب روحانی خواهد بود و این سخن با ظاهر شریعت سازگار نیست. و اگر معاد صرفاً جسمانی باشد، در آن صورت تفاضل میان اشخاص و مقامات آنها را در قیامت نمی‌توان تبیین کرد، چه تفاضل در امور مادی و جسمانی نمی‌تواند بر خی از آنها- به ویژه مقربان - را ارضا و اقناع سازد، آنها به کمالاتی فراتر از نعمت‌های مادی می‌اندیشند، چنانچه عوام‌الناس در اندیشه رسیدن به حور و غلمانند، اولیاء الهی در اندیشه نیل به جنة اللقاء به سر می‌برند. و به قول خواجه حافظ:

گر دیگران بعیش و طرب خرمند و شاد ما را غم نگار بود، مایه سرور
زاهد اگر بحور و قصورست امیدوار ما را شرابخانه قصورست و یار حور

جمع‌بندی

اعتقاد به معاد یکی از ارکان دین و از اصول ضروری آن است و عدم اعتقاد به آن خروج از دین تلقی می‌شود، اصل معاد در ادیان آسمانی از چنان اهمیتی برخوردار است که عمده مسائل و مباحث کلامی پیرامون این اصل شکل گرفته، طوری که اصل وحی و نبوت نیز مبتنی بر آن می‌باشد. یعنی اصل معاد مقدم بر نبوت است و از آنجا که معاد مطرح شده در قرآن، به ظاهر معاد جسمانی است و جسمانی بودن معاد یکی از باورهای عمومی متشرعان و سازگار با سطح فهم و درک آنهاست از این نظر توجیه و تحلیل عقلانی آن بسیار مفید و حائز اهمیت است. بنابراین بحث و گفتگو در باره کیفیت و امکان‌پذیری یا عدم امکان‌پذیری آن و پاسخ به شبهات آن همواره از دغدغه‌های اصلی فلاسفه و متکلمان بوده است، در این میان نقش فیلسوفان صدرایی نقشی بسیار پررنگ در تبیین و تحلیل عقلانی مسئله معاد جسمانی بوده است. حکیم متأله سبزواری از جمله فیلسوفان صدرایی است که در باب معاد و معاد جسمانی تلاش بسیار زیادی نموده است، وی ضمن بهره‌گیری از کتاب و سنت، از براهین و دلایل عقلی و فلسفی نیز در تبیین مسئله معاد جسمانی استفاده کرده است.

با توجه به آنچه در این مقاله آمده، می‌توان گفت با اینکه حکیم سبزواری با روش فلسفی خود تلاش کرده معاد جسمانی را اثبات کند اما اینکه آیا آنچه وی اثبات کرده است، همان معاد

جسمانی است که در قرآن آمده است یا با آن متفاوت است، داوری در این مورد دشوار است. جهت اطلاع از بیان تردید در داوری به این اثر رجوع شود (آملی، ج ۲، ص ۴۶۰).

سبزواری معتقد است که، اصل معاد هر چند عقلی است اما دلیل خصوص معاد جسمانی برای غالب مردم شرعی است و ما با دلیل قطعی نبوت پیغمبر صلی الله علیه و آله را ثابت کردیم و یقین داشتیم آنچه از اخبار غیب تاکنون گفته واقع شده است یقین داریم معاد هم بآن وصف که فرموده واقع خواهد شد (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۳۲۰).

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء الالهيات، مقدمة دکتر ابراهیم مذکور، تحقیق: الالب قنواتی، سعید زاید، قم، المرعشی النجف، ۱۴۰۴.
- آملی، محمدتقی، درر الفوائد و هو تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری، ج ۲، قم، دارالکتاب العلمیه، بی تا.
- تهانوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، ۱۹۹۶.
- سبزواری، هادی، اسرارالحکم. مقدمه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، ج ۲، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۲.
- _____، شرح مثنوی، به کوشش دکتر مصطفی بروجردی، ج ۲، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۳.
- _____، شرح المنظومه، ج ۵. علق علیه آیت الله حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق، مسعود طالبی، بیروت، موسسه التاريخ العربی، ۱۴۳۲.
- شعرانی، ابوالحسن، ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۶۵.
- الشیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۹، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹.
- _____، مفاتیح الغیب، به تصحیح محمد خواجهی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین اشتیانی، ج ۳، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.