



اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

— جلد اول —

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبری صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نماییم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوه‌رنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست

دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ۱۱

دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ۳۹

دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ۵۹

دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ۶۹

دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ۸۷

دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ۱۰۵

دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ۱۲۹

دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ۱۵۳

دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ۱۷۱

دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ۲۰۳

دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ۲۱۵

دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ۲۳۱

دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ۲۴۳

حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ۲۶۳

دکتر سیداحمد عقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ۲۷۷

دکتر غلامحسین عمادزاده

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ۳۱۱

دکتر علیرضا فاضلی

روش شناسی سید قطب الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ۳۲۳

دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی

نگاهی به احوال و اندیشه های علامه خاتون آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ۳۳۷

دکتر رضا ماحوزی

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ۳۵۵

دکتر محمد مشکات

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر هایدگر ۳۷۱

دکتر محمد مهدی مشکاتی

تحلیل دیدگاه حکیم خواجهی در باره معاد جسمانی ۳۹۹

دکتر امراله معین

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ۴۱۵

دکتر حامد ناجی

گذری بر زندگی پیترودلاواله ۴۳۱

دکتر سیما سادات نوربخش

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ۴۴۵

دکتر سید حسین واعظی

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ۴۸۶

تحلیل دیدگاه حکیم خواجه‌ی در باره معاد جسمانی

محمد مهدی مشکاتی^۱

چکیده

مسأله معاد جسمانی از آن دسته مسائلی است که گروه‌های مختلف متکلمان، حکیمان و محدثان به آن پرداخته‌اند، زیرا از ارکان مسائل اعتقادی بوده و باور داشتن به آن را از ضروریات دین اسلام شمرده‌اند. در این بین، برخی در صدد تبیین عقلی آن نیز برآمده‌اند. حکیم ملا اسماعیل مازندرانی معروف به خواجه‌ی از این افراد است. وی رساله مستقلى در این موضوع تألیف نموده و در آن متعرض برخی از مشکلات مباحث معاد شده است. وی در این تلاش علمی خود، از روش ملاصدرا در اثبات معاد جسمانی پیروی ننموده است و نفیاً و اثباتاً متعرض نظرات خاص صدرا در این زمینه نمی‌شود. در واقع، وی معاد جسمانی را به سبک متأخران از حکمای متقدم بر صدر المتألهین مورد بررسی قرار می‌دهد. رویکرد وی در این بحث، رویکردی تلفیقی و آمیخته‌ای از مباحث فلسفی، کلامی و حدیثی است. به دیگر عبارت، وی در صدد اثبات نقلی و عقلی معاد جسمانی است. حکیم خواجه‌ی در این جهت، با ردّ دلایل انکار معاد جسمانی از یک سوی و قبول امکان وقوعی آن از دیگر سوی، و با عنایت به علم و قدرت الهی؛ معاد جسمانی را به اثبات می‌رساند. وی به مطالبی مانند حکایت اصحاب کهف، زنده شدن پرنندگان به دست حضرت ابراهیم(ع)، زنده شدن حضرت عزیر(ع) و روایات دالّ بر رجعت نیز استشهد می‌نماید.

واژگان کلیدی: ملا اسماعیل خواجه‌ی، معاد، معاد جسمانی، جسم، بدن، روح، نفس

مقدمه

از اصول اعتقادی ادیان ابراهیمی، مسئلهٔ معاد است. اسلام نیز تأکید فراوانی بر معاد دارد و در این بین، آیات و روایات زیادی دلالت بر جسمانی بودن معاد می‌کند به گونه‌ای که برخی تأویل آنها را به سبب کثرت، نادرست دانسته‌اند. از این رو معاد جسمانی همیشه از دغدغه‌های اصلی حکیمان و متکلمین بوده است که سعی در اثبات و تبیین آن داشته‌اند.

حکیم متأله ملا اسماعیل خواجه‌سبزی (متوفای ۱۱۷۳ق) نیز به همین دلیل و به بهانهٔ سؤالی که از وی پرسیده می‌شود، وارد مبحث معاد جسمانی می‌گردد. ایشان خود سؤال مذکور را چنین نقل می‌کند که آیا در نفخهٔ صور، همهٔ موجودات از بین می‌روند به گونه‌ای که سؤال کننده «لمن الملك اليوم» (غافر ۱۶) و جواب دهنده «لله الواحد القهار» (همان) یکی است که حضرت حق تعالی باشد یا این که کسانی هستند که از این حکم مستثنی بوده و باقی بمانند. (آشتیانی ۲۲۹) وی به پاسخ پرداخته و به بقای نفس رسیده و در پایان هم مباحث مرتبط با معاد جسمانی را طرح می‌کند که نتیجهٔ آن رساله‌ای استدلالی است در بارهٔ معاد جسمانی با عنوان «هدایه الفؤاد الی نبذ من احوال المعاد».

آنچه حائز اهمیت است، روش حکیم خواجه‌سبزی در این رساله است. وی با رویکردی تلفیقی به اثبات مطالب می‌پردازد، یعنی از دلایل نقلی اعم از آیات و احادیث استفاده می‌نماید و مفاد آنها را تحلیل عقلی می‌نماید. در برخی موارد هم از ادلهٔ عقلی صرف استفاده می‌کند. به دیگر عبارت، موضع وی در این بحث، موضعی کلامی - فلسفی است. وی نه از روش محدثین به تنهایی تبعیت می‌کند و نه از روش فیلسوفان به تنهایی. در مواردی دیدگاه محدثی چون مجلسی دوم را نقد کرده (همان ۲۹۳) و در مواردی دیدگاه فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا را (همان ۳۰۵). نکتهٔ جالب توجه اینکه وی در مباحث خود به هیچ وجه، متعرض نظرات و آرای خاص ملاصدرا در باب معاد جسمانی نمی‌شود. نه از آنها سود جسته و نه به ردشان می‌پردازد. استاد آشتیانی دلیل این امر را این گونه ذکر می‌کند: «و خیلی با احتیاط مشی نموده که بهانه به دست ماجراجویان ندهد و آنان را در آن عصر مصیبت بار تحریک ننماید.» (همان ۲۲۵) مراد ایشان، شرایط خاصی است که بر اثر حمله و هجوم اوباش از افغانه به وجود آمده بود و بساط علم و دانایی صرفنظر از هر گرایشی به خطر افتاده بود. حکیم خواجه‌سبزی خود به این مطلب که تألیف این رساله در شرایط عادی صورت نگرفته اشارت نموده است: «هذا ما خطر بخاطری الفاتر و ذهنی القاصر علی وجه الاستعجال... الحدثان و نواب الدوران مع توزع البال لاختلال الاحوال.» (همان ۳۰۶) افزون بر

این، چنانکه از کلمات وی در خاتمه رساله بر می آید، وی به شدت نگران آن است که ورود نا اهلان به این گونه مباحث دقیق، زمینه را برای بروز شک و تحیر و یا الحاد و انکار ایشان فراهم آورد و لذا دعوت به ایمان اجمالی بدون پرداختن به جزئیات مسئله می کند. (همان ۳۰۲) طبیعی است که در چنین شرایطی نباید انتظار طرح مبانی دقیق حکمت متعالیه را در مسئله بحث برانگیزی چون معاد جسمانی داشت. البته ذکر این نکته به معنای قضاوت قطعی در باره پذیرش این مبانی از سوی وی نمی باشد. احتمال دیگری که هست، این که وی با توجه به مبانی حکمت متعالیه و روش خاص صدرا در اثبات معاد جسمانی، در صدد است که راهی دیگر پیش روی طالبان معرفت باز کند تا گمان نبرند که اگر رویکرد صدرا با اشکال مواجه بود، راه تبیین معاد جسمانی بسته است.

به هر حال، در نوشتار حاضر با دقت و تأمل در مطالب این حکیم متأله، دیدگاه وی برای اثبات و تبیین معاد جسمانی در قالب هشت مرحله تنظیم شده و اهتمام در دادن نظم منطقی به مطالب پراکنده حکیم خواجویی بوده است.

مرحله اول: ابطال تناسخ

اولین گام برای اثبات معاد جسمانی، ردّ وقوع تناسخ است. خواجویی تناسخ را چنین تعریف می کند: «هو ان تعود الروح الی بدن غیر بدنها فی عالم العناصر» (همان ۲۶۳) و بنابر این تعریف، رجوع روح به بدن (اگر چه بدنی غیر از بدن دنیوی باشد) در آخرت تناسخ نخواهد بود. وی تناسخ را محال دانسته اما به تفصیل وارد ابطال آن نمی شود و تنها ذکر می کند که تناسخ به دلیل نقلی ممتنع است. البته در جای دیگر مدعی می شود که شرعاً و عقلاً ممنوع است. (همان) وی در خلال مبحثی دیگر اشاره می کند که از قوی ترین دلایل ردّ تناسخ این است که اگر نفس از بدنی به بدن دیگر منتقل شده، باید برخی امور آن بدن را به یاد بیاورد، زیرا محل علم و یادآوری، جوهر نفس است که مفروض، بقای آن است. در حالی که این لازم قطعاً باطل بوده پس تناسخ باطل است. (همان ۲۶۹) اینکه وی ابتدا تنها دلیل بطلان تناسخ را نقل دانسته و سپس به دلیل عقلی هم اشاره می کند، شاید بدان دلیل باشد که دلیل عقلی را تمام و کامل ندانسته و عمده دلیل بر ابطال آن را نقل می داند. (روحانی ۱۰۳ پاورقی ۱)

مرحله دوم: امتناع اعاده معدوم

قدم بعدی برای اثبات معاد جسمانی، پذیرش امتناع اعاده معدوم خواهد بود. خواجه‌ی محال بودن آن را با دلایل عقلی و نقلی مسلم می‌داند. وی گوید: «دلّ الدلیل العقلی علی امتناع اعاده المعدوم» (آشتیانی ۳۰۱) و دلیل عقلی را در جای دیگر چنین بیان می‌کند که لازمه اعاده معدوم آن است که موضوع وجود قبل از اعاده و وجود بعد از اعاده و عدم متخلل بین آن دو، شیء واحد نباشد؛ زیرا در حالت عدم، وحدت ذات باقی نیست. اما حکم به این که مثلاً ب در خارج همان الف است، مشروط به وحدت ذات و استمرار آن در خارج است. (همان ۲۶۲) بنا بر این نمی‌توان گفت که معاد همان اول است، پس اعاده معدوم باطل است. وی دلالت دلیل عقلی بر امتناع اعاده را آن چنان مسلم و غیر قابل خدشه می‌داند که معتقد است بر اساس این دلیل عقلی باید دلایل نقلی دالّ بر جواز اعاده را تأویل نمود. (همان)

اما وی این مطلب را از روایات هم استفاده می‌کند. به عنوان نمونه، از امام صادق (ع) پرسیده شد که آیا جسد مرده می‌پوسد؟ فرمود: بلی می‌پوسد و برای او گوشت و استخوانی باقی نمی‌ماند مگر طینتی که از آن آفریده شده است که در قبر به شکل دایره باقی مانده تا در قیامت از آن خلق شود همان گونه که در ابتدا از آن خلق شده بود. (همان ۲۶۵) خواجه‌ی این خبر را موید امتناع اعاده معدوم می‌داند (همان ۲۷۰)، زیرا فرمود که اصل طینت باقی می‌ماند نه اینکه از بین رود و دوباره ایجاد گردد. وی برخی روایات دیگر را هم موید و بلکه صریح در امتناع می‌داند. (همان ۲۸۰)

مرحله سوم: اثبات بقای نفس

حکیم خواجه‌ی برای اثبات بقای نفس بعد از مرگ بدن، به ادله نقلیه و عقلیه تمسک می‌کند بدین صورت که با ذکر آیات و روایات و تحلیل عقلی آنها و اثبات تجرد نفس و نقل اقوال دیگران، به اثبات بقا و عدم فنا پذیری آن می‌پردازد.

۱- آیات: وی با ذکر کریمه «یا ایته‌ها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک» (فجر ۲۷ و ۲۸)، می‌گوید: چه بسا معنای رجوع در آیه، این باشد که نفس از جوهر ملکوت است ولی به سبب این قوای شهوانی و غضبی، از عالم خود و مشاهده علوم و استفاضه انوار آن باز داشته شده است. اما بعد از مرگ بدن، نفس به وطن اصلی خود و مقام حقیقیش بازگشته و به جوار ربّ خود رجوع خواهد نمود. (آشتیانی ص ۲۸۰)

آیه دیگر که دال بر بقای نفس است، این آیه است: «ولا تحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احياء عند ربهم یرزقون» (آل عمران ۱۶۹) که دلالت می‌کند بر اینکه انسان غیر این هیکل محسوس است، بلکه جوهری مجرد و مدرک به ذات خود است که نه با مرگ بدن، از بین می‌رود و نه ادراک و درد و لذتش وابسته به بدن است. (همان ص ۲۸۲) وی همچنین با نقل گفتار بیضاوی ذیل آیه ۱۵۴ سوره بقره، همین مطلب را به گونه دیگر تکرار می‌کند: آیه یادآور این است که زندگی شهدا با جسد نیست و از جنس آنچه در حیوانات است، هم نیست، بلکه حیات ایشان با وحی درک می‌گردد نه با عقل. (همان) وی از حسن بصری نقل می‌کند که رزق شهداء بر ارواحشان عرضه می‌گردد و آیه دلالت دارد بر اینکه ارواح جواهر قائم به خویش و مغایر با بدن هستند که بعد از مرگ هم دارای ادراک باقی می‌مانند. آنگاه خواجویی اضافه می‌نماید که این حکم، شامل همه ارواح بوده و تخصیص شهداء به ذکر در آیه، به جهت قرب بیشترشان به خدای متعال است. (همان)

آیه دیگر که خواجویی ذکر می‌کند، این آیه است: «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» (مومنون ۱۰۰) مفاد این کریمه، برخورداری از ثواب و عقاب در مدت بین دنیا و آخرت است و این فرع بقای نفس و ادراکش است از حین مفارقت تا روز قیامت و بعد آن روز هم که دیگر نه مرگی هست و نه فناپی. پس آیه دلالت دارد بر بقای نفس تا زمانی که خدا آن را به بدن اولیش برگرداند. (همان ص ۲۸۳)

حکیم خواجویی با نقل کلام امام صادق (ع) از مصباح الشریعه در توصیف تقوا که سبب انس دائم است و ذکر آیه «ان المتقین فی جنات و نهر فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» (قمر ۵۴ و ۵۵)؛ نتیجه می‌گیرد که اگر نفس با مرگ بدن بمیرد، دیگر بعد از مرگ، با خدا انسی نخواهد داشت و لذا انس دائم که در روایت آمده تحقق پیدا نمی‌کند. (همان)

۲- روایات: خواجویی برای اثبات بقای نفس، به احادیث فراوانی متمسک می‌شود که به برخی اشاره می‌گردد. وی از صدوق نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء و انما تنتقلون من دار الی دار؛ برای پی بردن به سرّ این گفتار باید توجه نمود که آدمیان مکلفند به اوامر و نواهی و لذا واجب است که به ثواب و عقاب اعمال خویش برسند. حال اگر بعد از مرگ بدن، نفوس فانی شوند، باید اعاده معدوم صورت پذیرد که محال است. این مطلب را به گونه دیگر هم می‌توان مستدل نمود: نفس بعد از اتصاف به وجود عینی، قابل معدوم شدن نیست، پس واجب بالغیر می‌گردد و باقی به حق که هرگز معدوم نمی‌گردد، بلکه تنها تغییر عالم پیدا می‌کند. البته لازم به ذکر است که ابدی بودن نفس با ازلی نبودنش

منافاتی ندارد، زیرا امتناع عدمش مطلقا نیست، بلکه به واسطه مانعی است مانند وجوب اعاده معدوم که گفته شد محال است. (همان ص ۲۵۴)

در روایت دیگر آمده که مومن در دو عالم زنده است و یا مومنین نمی میرند. البته مفاد این قبیل روایات، اختصاص بقاء به مومن نیست، بلکه به این دلیل است که حیات کافر مانند نداشتن حیات است نه اینکه نفس کافر باقی نمی ماند. (همان ص ۲۵۵) شاهد دیگر خواجویی برای بقای نفس بعد از مرگ، سخن گفتن پیامبر(ص) و امیر مومنان(ع) با کشته شدگان از دشمنان در جنگ بدر و جمل است که به یقین صریح در بقاء و ادراک آنان است و الا لغو خواهد بود. (همان ص ۲۵۶)

ملا اسماعیل به احادیثی هم که در باره زیارت قبور وارد شده است، استشهاد نموده و بر این باور است که این گونه روایات دلالت بر بقای نفس و ادراک آن پس از مرگ دارد. (همان ۲۸۲)

دسته دیگر مورد استشهاد خواجویی، روایات وارد در باره پاداش و عذاب برزخی است که همگی دال بر بقای نفس بعد از مرگ است. (همان ۲۵۷-۲۶۲) مضمون برخی از این احادیث، آن است که نفس تا روز قیامت دارای ادراک خواهد بود. چنانکه مضمون پاره ای دیگر، ابدی بودن نفوس (همان ۲۵۸) و صراحت در بقای نفس بعد از مفارقت آن از بدن عنصری است. (همان ۲۷۵)

خلاصه این که خواجویی نصوص کتاب و سنت را در باره بقای نفس بعد از مرگ بدن خارج از حد احصا دانسته و معتقد است که همه آنها صراحت در بقای نفس بعد از خرابی بدن دارند. (همان ۲۸۴) نکته مهم آن که به باور وی، این اخبار غیر قابل تأویلند، زیرا نص در مطلب هستند. بنابر این اگر خبر نادری بود که با عموم خود نافی بقای نفس بود، باید تأویل گردد. (همان ۲۹۶) همچنین وی بین بقای نفوس و بین آخریت حق تعالی که مفاد آیات و روایات است، منافاتی نمی بیند، چنانکه بقای نفوس را در تنافی با کربمه «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص ۸۸) هم نمی داند (همان ۲۹۰) و با ذکر احادیثی، معنای آیه را تبیین می نماید. (همان ۲۹۹)

۳- تجرد نفس: لازمه تجرد نفس، بقای آن است. در واقع، خواجویی با پذیرش تجرد نفس، بقای آن را هم قبول نموده است. اما از جمله دلائل حکیم خواجویی بر تجرد نفس، استدلال نقلی است:

الف) ایشان با نقل این جمله حدیث «ان الارواح لاتمازج البدن و لا تداخله و انما هی الکلل للبدن و محیطه به»، آن را دلیل قاطعی برای بطلان نظر منکرین تجرد نفس مانند

نظام و ابن راوندی می‌داند. مفاد این حدیث، دلالت دارد بر اینکه نفس نه جسم است و نه جسمانی بلکه مکانی و قابل اشاره حسی نبوده و احاطه‌ای که در روایت آمده به معنای احاطه تدبیری و تصرفی است نه دخول حلولی. (آشتیانی ص ۲۷۵)

برخی برای نفی وجود هر مجردی غیر خدا اعم از عقل یا نفس چنین استدلال نموده‌اند که اگر مجرد دیگری باشد، با واجب در تجرد شریک خواهد بود و لذا نیاز به ما به الاختلاف خواهد بود که منجر به ترکیب در ذات واجب شده و محال است.

حکیم خواجویی چنین پاسخ می‌دهد که تجرد امری سلبی است، زیرا معنای آن ماده نبودن و حیز و مکان نداشتن است و مشارکت در امور عرضی به ویژه سلب و اضافه مستلزم ترکیب نیست، زیرا ترکیب فقط در امور وجودی است. (روحانی ص ۱۳۴)

ب) از امیر المومنین (ع) نقل شده که نفوس خود را با بدیع حکمت، راحتی و آسایش دهید، زیرا نفوس مانند بدن‌ها خسته می‌شوند. (اصول کافی ج ۱ ص ۴۸۱) ایشان از میرداماد نقل می‌کند که این حدیث صریح در تجرد نفس ناطقه است، زیرا اولاً نفوس را غیر از ابدان دانست و ثانیاً خستگی نفوس را جدای از خستگی ابدان شمرد و ثالثاً نشاط نفس با بدیع حکمت دلیل بر آن است که جوهری است متمایز از بدن، زیرا نشاط بدن جز با بدایع جرمانی و لطایف جسمانی حاصل نخواهد شد. (آشتیانی ص ۲۹۴)

ج) وی در جای دیگر مراد از روح در برخی روایات را اینگونه بیان می‌دارد: «و هو صریح فی ان المراد بالروح فی امثال هذه الاخبار، هو النفس المجردة التي ليست فی اصل جوهرها من هذا العالم.» (همان ۲۸۱) پس وی، در ضمن توضیح منظور از روح در روایات، تجرد نفس را مطلبی می‌داند که در استفاده آن از اینگونه روایات نمی‌توان تردید نمود.

حکیم خواجویی با پذیرش تجرد نفس، به رد دیدگاه برخی محدثین مانند علامه مجلسی می‌پردازد که نفس را مادی می‌دانند. وی از مجلسی نقل می‌نماید که از اخبار، وجود مجردی غیر خدای متعال را نمی‌توان فهمید و اظهار این مطلب را از جانب ایشان عجیب شمرده و با ذکر پنج دلیل، قول به مادی بودن نفس را غیر قابل قبول می‌داند. (همان ۲۹۳-۲۹۶)

۴- خواجویی با نقل اقوال دیگران نیز نظریه بقای نفس بعد از مرگ بدن را تأیید می‌کند. وی از شیخ صدوق نقل می‌کند که اعتقاد امامیه آن است که نفوس و ارواح بعد از جدایی از ابدان باقی هستند یا در پاداش و یا در عذاب تا زمانی که خدا آنها را به ابدان خود برگرداند. (همان ۲۸۳) همچنین از قوشجی نیز اجماع امت بر این مطلب را نقل می‌کند. (همان ۲۸۴)

مرحله چهارم: رد نظریه معاد روحانی صرف

خواهان اثبات معاد جسمانی باید برای دلایل قائلین به معاد روحانی صرف هم پاسخی داشته باشد. حکیم خواجه‌ی نیز در این راستا ابتدا اشاره به استدلال ایشان می‌کند. به باور این گروه، از آنجا که درک معاد روحانی برای بسیاری از مردم قابل فهم نیست، لذا بیان معاد جسمانی از باب تمثیل و تشبیه معقول به محسوس است نه آن که مراد حقیقی از کلام باشد. ملا اسماعیل خواجه‌ی این دلیل را به دو جهت مردود می‌شمارد: اول اینکه مقتضای آن تکذیب انبیا الهی است، زیرا در این صورت، اخبار ایشان از امور جسمانی معاد، مطابق واقع نمی‌باشد. دوم اینکه تمثیل در جایی صحیح است که شنونده را به مطلوب نزدیک کند، در حالی که این تمثیل به دلیل منافات داشتن مفهومی با مطلوب، عقل را از فهم مقصود حقیقی گوینده منصرف و منحرف می‌سازد. (همان ۳۰۵) وی میزان نقلیات و حاکم در آنها را قانون عقلی می‌داند، زیرا برای شناخت صدق و درستی نقل، به عقل احتیاج است. (همان ۳۰۰) اما در عین حال، تأویل دلایل نقلی را تنها در صورتی جایز و بلکه لازم می‌شمارد که حکمی عقلی و برهانی یقینی بر خلاف مضمون دلیل نقلی در دست باشد. (همان) در حالی که در بحث معاد جسمانی چنین دلیل و برهان عقلی یقینی و قاطعی موجود نیست.

مرحله پنجم: اثبات معاد جسمانی

حال پس از طی مراحل قبل، نوبت به ذکر دلایل معاد جسمانی می‌رسد. وی در این مرحله نیز از ادله نقلی سود جسته و با تحلیل عقلی آنها در صدد اثبات مدعای خویش است و بدین خاطر، آیاتی از قرآن را مستند خود قرار می‌دهد. در قرآن اصل شبهه در امکان معاد جسمانی و پاسخ آن آمده است: «او لم یر الانسان انا خلقناه من نطفه فاذا هو خصیم مبین و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم» (یس ۷۷ و ۷۸) این قسمت متضمن بیان شبهه است و جواب آن چنین است که: «قل یحییها الذی انشأها اول مره و هو بکل خلق علیم» (یس ۷۹). این کریمه در صدد بیان دلیل برای جواز بعث جسمانی است، زیرا از آنجا که تجدید چیزی آسان تر از ایجاد آن است، می‌فرماید آن کسی که قادر بر ایجاد بود، بر اعاده و تجدید قادرتر است. (آشتیانی ۳۰۲) خواجه‌ی برای تأیید استنباط خود از آیه، روایتی نیز ذکر می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: آیا کسی که نخستین بار او را بدون آنکه چیزی باشد، آفرید، ناتوان است که او را بعد از پوسیده شدن برگرداند؟ (همان ۳۰۳)

آیه دیگری که متضمن دلیلی عقلی است، این آیه است: «او لیس الذی خلق السموات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العظیم» (یس ۸۱) از آیه شریفه دو نکته استفاده می‌شود: اول اینکه در نظر شما آفرینش آسمان‌ها و زمین بزرگ‌تر و دشوارتر از زنده گردانیدن اجسام پوسیده است. حال وقتی که انجام کار دشوارتر و بزرگ‌تر را برای خدا ممکن می‌دانید، چگونه انجام کار آسان‌تر را ممکن نمی‌شمارید؟ پس از طریق قیاس اولویت، می‌توان وقوع معاد جسمانی را اثبات نمود. نکته دوم اینکه علل فاعلی و قابلی این عالم دنیا عبارتند از علم و قدرت حق تعالی و قوه قبول و استعداد خود این عالم. این علل ذاتی بوده و آنچه ذاتی است نه زائل می‌گردد و نه تغییر می‌کند. بنابر این، در عالم آخرت هم این علل سبب تحقق دوباره عالم خواهند شد. (همان)

با استفاده از آنچه در قرآن آمده است (کهف ۲۱)، حکیم خواجه‌ی قصه اصحاب کهف و زنده شدنشان را دلیل واضحی برای امکان برپایی قیامت می‌داند. (آشتیانی ۳۰۴) همچنین داستان حضرت ابراهیم (ع) و زنده کردن پرندگان (همان ۲۷۲) و بحث رجعت، دلایل دیگری برای امکان معاد جسمانی است. (همان ۲۷۹)

مرحله ششم: کیفیت معاد جسمانی

مهم‌ترین بخش در بحث معاد جسمانی، تبیین کیفیت آن است، زیرا اصل قبول آن بر فرض عدم وجدان دلیل عقلی یا عدم تمامیت آن، از راه تعبد به شرع هم ممکن است. اما بیان چگونگی آن و تبیین عقلیش به گونه‌ای که هم با ظواهر شریعت سازگار باشد و هم با مبانی فلسفی، کار آسانی نیست. چنانکه پیشتر اشاره شد، حکیم خواجه‌ی برای تبیین معاد جسمانی از مبانی صدرایی استفاده نکرده و راه دیگری پیش می‌گیرد. وی پس از اثبات فنا ناپذیری نفس و ابطال تناسخ و پذیرش امتناع اعاده معدوم و رد روحانی بودن صرف معاد و استدلال بر معاد جسمانی، کیفیت معاد جسمانی را این‌گونه توضیح می‌دهد: «ان الجسم بعد تفرق اجزائه یعاد بجمعها، فیعاد الیه النفس الباقیه المتعلقه بغیره من الاشباح المثالیه ما دامت فی عالم البرزخ» (همان ۳۰۵) دیدگاه خواجه‌ی این است که (۱) اجزاء جسم پس از مرگ متفرق می‌شود. (۲) نفس باقی می‌ماند، زیرا

فناپذیر نیست. (۳) نفس در عالم برزخ به بدن مثالی تعلق می‌گیرد. (همان ۲۷۴ و ۲۷۶ و ۲۸۴ و ۳۰۵) البته لازم به ذکر است که خواجه‌ی اثبات عالم مثال را با دلیل عقلی مشکل دانسته اما با ادله نقلی آن را محرز می‌داند: همان (۲۶۱) (۴) خدا در قیامت اجزای متفرق را

جمع می‌کند. ۵) با توجه به علم و قدرت خدا، این مطلب عملی است. ۶) در قیامت نفس به بدن متشکل از اجزای جمع‌آوری شده عود می‌کند. ۷) پس معاد جسمانی با بدن عنصری تحقق می‌یابد.

رکن اساسی دیدگاه ملا اسماعیل خواجه‌ی این است که معاد عبارت است از جمع اجزای متفرق چنانکه افنای بدن عبارت از تفریق اجزائش است: «ان افناء البدن عبارة عن تفریق اجزائه و اعادته عن جمعها» (آشتیانی ۲۷۱) یا «اعادتها جمعها بعد التفریق لا ایجادهای بعد الاعدام» (همان ۲۷۲) همچنین با توجه به داستان حضرت ابراهیم (ع) گوید: «یظهر منها انه ارید باحیاء الموتی تألیف اجزائه المتفرقه بالموت» (همان) و پس از ذکر آیه «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» (مومنون ۱۰۰) گوید: «قتل علی بقائها اما مثابه او معاقبه الی ان یردها الله الی ابدانها الاولیه» (آشتیانی ۲۸۳) وی مدعی است که این مطلب، مدلول آیاتی مانند «و منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تاره اخری» (طه ۵۵) بوده (آشتیانی ۲۷۳) و صریح روایات است. (همان ۲۶۲ و ۲۷۱ و ۲۷۲) آری وی مراد از میراندن اهل آسمان‌ها و زمین را متفرق نمودن اجزای اجسام ایشان و قطع کردن ارتباط نفوس شان از تصرف در اجسام، و زنده کردن را جمع آن اجزاء و تعلق مجدد آن ارواح به آن ابدان مانند نخستین بار می‌داند. (همان ۲۸۷)

بنابر این صحیح است اگر گفته شود که نزد خواجه‌ی، معاد با بدن عنصری خواهد بود: «الی ان یقوم قیامتها الکبری فتعود الی ابدانها الاولیه العنصریه باذن مبدعها و خالقها». (همان ۲۸۴) ورود به بهشت هم با همین ابدان عنصری صورت می‌گیرد: «الجنه الی یدخلونها بعد قیام الساعه بابدانهم العنصریه بعد جمع اجزائها المتفرقه». (همان ۲۷۷)

نکته قابل توجه در باب جمع اجزای متفرق اینکه برخی حقیقت جسم را، همان صورت اتصالیه دانند که در صورت تفرق اجزاء هم باقی است. بنابر این دیدگاه، وحدت و کثرت از مشخصات جسم نبوده و جسم مانند هیولا است که در ذات خود نه شخص است و نه واحد و نه کثیر، بلکه همه اینها برای جسم به تبع مقدار ثابت است. اما اگر مثلاً زید بسوزد و خاکستر شود یا در شوره زار افتد و نمک گردد، هیچ عاقلی نمی‌پذیرد که همان شخص زید هنوز هم باقی است؛ در حالی که لازمه دیدگاه فوق چنین مطلبی است. پس نمی‌توان پذیرفت که جسم با متفرق شدن اجزاء، همچنان جسم بودنش باقی باشد. (همان ۲۶۳)

بر این اساس، قائل به امتناع اعاده معدوم و امکان معاد جسمانی باید دیدگاه مثبتین جزء صوری را بپذیرد؛ یعنی قبول کند که اجزای مادی عیناً باقی می‌ماند و آن چیزی که

شخصیت شخص را تشکیل می‌داد به چیزی که همانند آن است، تبدیل شود و با این توجیه، آیات و روایات را تأویل کند. (روحانی ۱۰۰)

با قبول دیدگاه قائلین به جزء صوری، برای معاد جسمانی کافی است که اجزای مادی به حال خود باقی باشند هر چند صورت هم عوض شود، زیرا تشخیص بدن به نفس است و امتیاز و تعینی جز به نفس ندارد. جوهر انسان در دنیا و آخرت یکی است و روح او باقی است اگر چه صورت و شکل او تبدل یابد پس حتی اگر در آخرت به شکل سگ یا خوک در آید یا دندان او به بزرگی کوهی شود یا در سن سی و سه سالگی باشد، باز او همان انسان قبلی است. (آشتیانی ۲۶۳)

مرحله هفتم: پاسخ به شبهات

در قبال هر تبیینی از معاد جسمانی، شبهاتی خود نمایی می‌کنند. از مهم‌ترین این شبهات، شبههٔ اکل و مأكول است که حکیم خواجویی هم در صدد جواب آن برآمده است. تقریر وی از اصل شبهه چنین است: معاد بدنی غیر ممکن است؛ زیرا اگر انسانی انسان دیگر را بخورد و جزء بدن مأكول جزء بدن اکل گردد، حال یا این جزء اصلا معاد ندارد که مدعای منکر معاد ثابت شده یا در بدن هر دو نفر باز می‌گردد که محال است و یا فقط در بدن یکی باز می‌گردد و آن دیگری معاد نخواهد داشت که این فرض علاوه بر ترجیح بدون مرجح، مستلزم مدعای منکر معاد یعنی عدم امکان عود عین همهٔ بدن‌ها هم هست. (همان ۲۶۹)

خواجویی با استفاده از روایت امام صادق (ع) که در بخش امتناع اعادهٔ معدوم ذکر شد، به این شبهه پاسخ می‌دهد: آنچه در معاد باز می‌گردد، اجزای اصلی باقیمانده است نه همهٔ اجزای بدن قبلی، و این جزء مورد بحث در شبهه هم از اجزای اصلی بدن مأكول نیست تا عودش لازم باشد. (همان ۲۷۰) اگر اشکال شود که ممکن است اجزای اصلی بدن مأكول به بدن اکل منتقل شود، جواب این است که خدا با قدرت و علم خود آن اجزاء را اعاده می‌کند. (روحانی ۱۱۹)

به این اشکال گونهٔ دیگری هم می‌توان پاسخ داد: اجزای اصلی بدن هر کس مخصوص اوست و اگر از اجزای بدن دیگری، چیزی بخورد، آنچه خورده از اجزای زاید و غیر اصلی بدن خورنده خواهد بود و بنابر این عود آن در بدن خورنده لازم نیست، بلکه این اجزاء در بدن شخص خورده شده عود خواهد نمود. (آشتیانی ۲۷۰ - روحانی ۱۱۹) پس آنچه عودش لازم

است، اجزای اصلی آکل و مأکول است که تداخل هم پیدا نمی‌کند و عود زواید از اجزاء لازم نیست و بدین ترتیب معاد هر دو نفر ممکن خواهد بود.

از روایاتی مانند «ینشئ الله النشأه الآخره علی عجب الذنب» یا «کل ابن آدم یبلی الا عجب الذنب» (آشتیانی ۲۶۴) بر می‌آید که تنها عجب الذنب از بدن انسان باقی می‌ماند و بدن اخروی هم از همین عجب الذنب شکل می‌گیرد. حال مراد از این عجب الذنب چیست؟ نفس، جوهر فرد لا یتجزی، ذات محفوظ در حال عدم و صورت برزخیه مکتسب از بدن عنصری مواردی هستند که در بیان عجب الذنب گفته شده است. (همان) اما خواجویی آن را به همین اجزاء اصلی تفسیر می‌کند. مراد از طینت انسان نیز یا همین اجزاء اصلیه یا منشأ آن است. این اجزای اصلیه همان است که قبل از تغذیه برای آدمی هست و اجزای غیر اصلی آن است که با تغذیه ایجاد می‌گردد. (همان ۲۶۵) وی با توجه به قدرت الهی، استبعادی در بقای این اجزای اصلی به حال خود تا برپایی قیامت ندیده و نیازی به تأویلات برخی از حکما نمی‌بیند. (همان ۲۶۶)

وی با ذکر روایت دیگری (همان ۲۷۰)، آن را ناظر به دیدگاه متکلمین می‌داند مبنی بر این که تصحیح حشر جسمانی، مبتنی بر سه مقدمه است:

۱) مواد بدن‌ها قابلیت برای جمع و زنده شدن دارد؛ چه اینکه مرگ و زندگی و جدایی و اجتماع پی در پی اجزاء دلیلی بر این قابلیت است و این قابلیت، ذاتی این مواد است و ذاتی نه زایل می‌شود و نه تغییر می‌کند. لذا در روایت مذکور آمده که خاک هر قالبی (بدنی) به همان قالب (بدن) خود جمع می‌شود.

۲) خداوند به آن اجزای پراکنده شده و محل و مرکز آنها عالم است. لذا در آن روایت آمده که خداوند به آنچه جانوران و درندگان می‌خورند، آگاه است و عدد اشیاء و وزن آنها را می‌داند.

۳) خداوند بر گردآوری و جمع اجزای بدن و زنده نمودن آنها قدرت دارد. این نکته در روایت مورد بحث چنین طرح شده که به اذن خدای قادر، بدن پس از جمع‌آوری به سوی روح خویش منتقل می‌شود. (همان ۲۷۲)

مرحله هشتم: ایمان اجمالی

حکیم متأله ملا اسماعیل خواجویی پس از آن که در جهت بررسی، تبیین و توضیح برخی ابعاد معاد تلاش خود را کرده و با ذکر آیات و روایات و تحلیل عقلی آنها و ذکر برخی دلایل عقلی سعی در اثبات معاد جسمانی می‌کند؛ توجه مخاطب خود را به نکته ای پایانی در باب

اعتقاد به معاد جلب می‌نماید. وی بیان می‌دارد که قدر ضروری از دین و آنچه واجب است هر مسلمانی به آن اعتقاد داشته باشد، ایمان اجمالی به معاد جسمانی به همان کیفیت بیان شده توسط پیامبر(ص) است، و بحث و تحقیق راجع به حقیقت و کیفیت تفصیلی آن لازم و واجب نیست. بنابراین این کسی که به معاد جسمانی بیان شده توسط پیامبر(ص) ایمان قلبی و زبانی داشته باشد و وارد جزئیات آن (مانند این که آیا معاد جسمانی، جمع اجزای متفرق است یا ایجاد مجدد آنها از عدم است یا این که آیا اعاده معدوم محال است یا ممکن و مسائلی از این قبیل) نشود؛ مومن محسوب می‌گردد. پس نیازی به پیدا نمودن دلایل تفصیلی و دقیق نیست. (همان ۳۰۲)

این تذکر خواجویی در واقع، نه به معنای تقبیح و منع از تبیین عقلانی دین است، بلکه به دلیل جلوگیری از ورود افراد غیر صالح به این عرصه است. اگر اصل کار از سوی وی نادرست محسوب می‌گشت، معنا نداشت که خود وی با زحمت فراوان، سعی در تبیین آن کند و از ذکر دلایل عقلی و نقلی هم مضایقه نکند. شاهد این ادعا که وی نگران ورود برخی مخاطبان غیر آشنا به مبانی عقلی به این عرصه است این که وی در ادامه دلیل خود را چنین ذکر می‌کند: نیازی به تفتیش از دلیل نیست، زیرا چه بسا دنبال دلیل رفتن، موجب پیدا شدن شبهه ای برای فرد شود که فهم او به سبب وضوح شبهه و دقیق بودن جواب، از حل آن عاجز باشد و شخص با تثبیت شبهه در ذهنش دچار سرگردانی گشته و بلکه به وادی انکار و الحاد کشیده شود. (همان)

این نکته اساسی که خواجویی در پایان تلاش علمی خود در راستای تبیین معاد جسمانی ذکر می‌کند، پاسخی مناسب است برای سوالی که پیشتر در مقدمه آمد و یکی از دلایل عدم طرح مبانی صدرایی از سوی خواجویی و عدم استفاده از راه حل صدرا برای تبیین عقلی معاد جسمانی را مشخص می‌کند.

نتیجه

حکیم خواجویی از کسانی است که مسئله مهم معاد جسمانی را طرح نموده و سعی در تبیین و اثبات آن دارد. روش وی، تلفیقی از دلایل نقلی و عقلی است. هر چند دلایل نقلی در طرح او سهم بیشتری را به خود اختصاص داده است، اما وی به صرف ذکر آیات و روایات هم بسنده ننموده و مضامین آنها را تحلیل عقلی می‌نماید. جالب توجه است که وی به هیچ وجه متعرض مبانی صدرایی نمی‌شود.

وی با ردّ تناسخ، ممتنع دانستن اعاده معدوم، قبول و اثبات فنا ناپذیری نفس و نپذیرفتن انحصار معاد در معاد روحانی به اثبات معاد جسمانی پرداخته و حقیقت آن را جمع نمودن اجزای متفرق بدن در قیامت می‌داند. آنچه تحقق چنین معادى را تسهیل می‌کند، امکان وقوعی آن یا عدم لزوم محال از آن و قدرت و علم مطلق الهی است. وی شبهه معروف آکل و مأكول را نیز طرح کرده و با استفاده از مضامین روایی آن را چنین حل می‌نماید که آنچه در معاد جسمانی لازم است، جمع اجزای اصلی هر بدن است نه تمام اجزاء و این اجزای اصلی محفوظ مانده و جزء بدن دیگری نخواهد شد. وی اصطلاح «عجب الذنب» را که در روایات آمده است، عبارت از همین اجزای اصلی می‌داند. وی در پایان متذکر می‌شود که آنچه برای مومن بودن لازم است، ایمان قلبی و زبانی به اصل معاد جسمانی است و تحقیق و تبیین عقلی آن لازم نبوده و عدم آن خللی به ایمان فرد وارد نمی‌کند، بلکه برعکس شاید افت ایمان گردد.

در پایان می‌توان گفت که موقف حکیم خواجه‌ی در بحث معاد جسمانی، در مقایسه با ابن سینا و صدر المتألهین موقفی میانه است. ابن سینا با تعبد به شریعت و قبول قول صادق مصدق، اصلاً وارد حوزه تبیین عقلانی معاد جسمانی نمی‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳-همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲) ملاصدرا اما به تبیین عقلانی معاد جسمانی در فلسفه خویش همت می‌گمارد و با تأسیس اصولی عقلانی، سعی در تبیین کاملاً عقلانی موضوع دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ج ۹/۱۸۵) و این را از افتخارات خود می‌داند که به موهبت الهی نصیبش گشته است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴ ص ۳۸۲) در این بین، ملا اسماعیل خواجه‌ی نه مانند ابن سینا به صرف پذیرش تعبدی معاد جسمانی بسنده نموده و نه مانند صدرا صرفاً با مبانی عقلی در صدد تبیین آن برآمده است؛ بلکه برای این مهم، از دلایل عقلی و نقلی همراه با تحلیل عقلی، کمال استفاده را می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، مترجم سید محمد رضا صفوی، ترجمه بر اساس تفسیر المیزان
۲. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، (۱۳۸۱ش) ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات خوشرو
۳. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۸ش) منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد ۴، ویرایش دوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
۴. ابن سینا (۱۳۷۹ش) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم
۵. ابن سینا (۱۴۰۴ق) الشفاء الهیات، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی
۶. روحانی، احمد (۱۳۸۸ش) ترجمه و شرح هدایه الفؤاد، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، ایران، سازمان فرهنگی، تفریحی شهرداری اصفهان
۷. کلینی، محمد، (۱۳۶۵ش) الکافی (۸جلدی)، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه
۸. ملاصدرا (۱۳۵۴ش) المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران
۹. ملاصدرا (۱۴۱۰ق) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی