

A Comparative and Critical Analysis of Mirza Jawad Tihrani's and Mulla Sadra's Readings of the "Identity, Place, and Time of the Occurrence of the Resurrection"

Ayooob Khorsandi¹ , Seyyed Mohammad Mousavi Baygi² ,
Mostafa Faghieh Esfandiari³ 

1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: ellatoo.sa@gmail.com

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: rahiqh504@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
14 October 2025
Received in revised form
28 October 2025
Accepted
29 November 2025
Available online
22 June 2026

Keywords:

identity of the
resurrection,
place of the
resurrection,
occurrence of the
resurrection,
School of Tafkik,
Mulla Sadra

ABSTRACT

Regarding the identity of the Resurrection ('ālam al-qiyyāma), two general perspectives exist among Islamic thinkers: 1) The Resurrection is a temporal event homogeneous with this worldly life ('ālam al-dunyā) occurring in the future; 2) The Resurrection is a realm immaterial (muḥarraq) from time and space, situated parallel to this life. Mīrzā Jawād Tihirānī, a second-generation figure of the School of Tafkīk, maintains that God creates the Resurrection after annihilating and destroying this earthly world. Souls dwelling in the intermediate realm (barzakh) will, after the material world's annihilation, return to physical bodies within earthly graves. Upon reattachment, paradise and hell emerge in the material realm, and bodies rise from graves into the plain of the Resurrection ('arṣa-yi qiyāma) for reward or punishment. In this view, the Resurrection is homogeneous with this world and situated along the continuum of time at a future moment. In Mullā Ṣadrā's perspective, however, the Resurrection is entirely supra-temporal (farā-zamānī), existing parallel to this world rather than alongside it, and outside time's continuum rather than along it. Souls, upon detaching from the physical body, necessarily enter the realm of the grave or barzakh, and after its expiration, enter the plain of the Resurrection. Employing a descriptive-analytical method and a critical approach, this study compares both perspectives to demonstrate that Mīrzā Jawād Tihirānī's reading stems from imposing subjective presuppositions upon the apparent meanings (ẓawāhir) of Qur'ānic verses. Ultimately, it concludes that the second perspective (Mullā Ṣadrā's) exhibits greater harmony, compatibility, and alignment with the apparent meanings of the Qur'ānic verses.

Cite this article: Khorsandi, A., Mousavi Baygi, S. M., & Faghieh Esfandiari, M. (2026). A Comparative and Critical Analysis of Mirza Jawad Tihrani's and Mulla Sadra's Readings of the "Identity, Place, and Time of the Occurrence of the Resurrection". *Theology Journal*, 13(1), 169-194. <https://doi.org/0.22034/pke.2025.22582.2056>



1. Introduction

The question of life after death and the manner of human resurrection has always been one of humanity's fundamental concerns. The Noble Qur'ān, with its special emphasis on this subject, has devoted numerous verses to describing the Resurrection (qiyāma) and the quality of human return to God. In the present article, focusing on the question of the "identity, place, and time of the Resurrection," we have examined the perspectives of Mullā Ṣadrā and Mīrzā Jawād Tihrānī. It should be noted that by "Resurrection" or "the Hereafter" (ākhirat) in this article, we mean the Resurrection that is promised by all the prophets, whose coming is announced in the Qur'ān and prophetic traditions (riwāyāt). A significant portion of religious texts is devoted to elaborating its characteristics, the events that will occur therein, and its role as the abode of reward and punishment (thawāb wa 'iqāb), wherein Paradise and Hell with all their levels are situated.

Mullā Ṣadrā, in accordance with his ontological and anthropological framework, presents an image of the identity of the Resurrection that has both proponents and opponents. In contrast, Mīrzā Jawād Tihrānī—one of the prominent students of Mīrzā Maḥdī Iṣfahānī, the founder of the School of Tarkīk—offers a different description and portrayal of the identity of the Resurrection and its time and place. The divergence between these two perspectives raises fundamental questions concerning the methodology of interpreting scriptural texts, the role of philosophical reasoning in eschatological inquiry, and the proper understanding of the relationship between the material and spiritual realms.

2. Methodology

This article has been written using a descriptive-analytical method with a comparative and critical approach. The investigative process proceeds through the following stages:

Stage One: Data Collection — The authors, through the study of library-based primary sources, first extracted the perspectives of the two thinkers on the identity, place, and time of the Resurrection.

Stage Two: Analysis — The collected data were analyzed with attention to the internal coherence of each perspective and its grounding in the broader philosophical or theological framework of its proponent.

Stage Three: Comparative and Critical Evaluation — Each thinker's reading was evaluated against the apparent meanings (ẓawāhir) of the Noble Qur'ān and selected prophetic traditions (riwāyāt) to determine which reading exhibits greater harmony, compatibility, and agreement with the apparent meanings of the Qur'ānic verses. The most important part of the article consists of the critiques directed at the reading of one of the thinkers of the School of Tarkīk, with all of these critiques and objections being evaluated through the lens of Mullā Ṣadrā's perspective.

3. Literature Review and Research Background

Numerous works have been written concerning the views of the School of Tafsīk on the question of the Resurrection—including their exposition, critique, and comparison with Mullā Ṣadrā's perspective. Among these are: *Ā'in wa Andīsha* (Mūsawī, 1382 SH); *Bāz-khwānī-yi Ma'ād-i Jismānī-yi Ṣadrā'ī* (Āzariyān, 1400 SH); *Ru'yā-yi Khulūṣ* (Islāmī, 1402 SH); *Az Madrisa-yi Ma'ārif tā Anjuman-i Hujjatīya, Naqd wa Barrasī-yi Maktab-i Tafsīk* (Irshādīniyā, 1393 SH). Additionally, articles related to this subject include: "Analysis of the Resurrection from the Perspective of the School of Tafsīk" (Ḥusaynī Shāhrūdī et al.); "A Study of the Meaning of Time and Place in the Intermediate World (Barzakh) with Reference to Qur'ānic Verses and Traditions" (Turkāshvand et al.); and "The Philosophy of the Subtle Body of the Soul in the School of Tafsīk: Examination and Critique" (Qarāmalikī, 1403 SH). These works have addressed the subject to some extent. However, the present article is distinguished by its comprehensive comparison of the two perspectives and its evaluation of both readings in relation to numerous Qur'ānic verses.

4. Findings

4.1 Elucidation of Mīrzā Jawād Tihirānī's View of the Identity of the World of the Resurrection (First Perspective)

Mīrzā Jawād Tihirānī, regarding the Resurrection as a temporal event that will occur in the future along the continuum of time, maintains that souls dwelling in the intermediate world (barzakh) must await the Day of Resurrection until that great event occurs. Souls from the barzakh will return to the material grave so that the material body may be revived. He does not regard the reality of the soul as something immaterial (mujarrad) but believes in its materiality. Consequently, in his view, the identity of the Resurrection is of the same kind as this world, and in fact, the Resurrection is a "new world" (*dunyā-yi jadīd*). Just as this world possesses various dimensions, the Resurrection also has direction and is a world occupying place (*makānmand*), possessing time of the same kind as the time of the world of this life.

4.2 Elucidation of Mullā Ṣadrā's View of the Identity of the World of the Resurrection (Second Perspective)

Mullā Ṣadrā, on the basis of the ontology he has established, divides the worlds of existence into three categories: matter (*mādda*), imaginal world (*mithāl*), and intellect (*ʿaql*). The criterion for this division is the possession of matter (*hayūlā*) and quantity (*miqdār*). On the basis of this view, Mullā Ṣadrā regards the world of the intellect as devoid of matter and *hayūlā*, and since it lacks matter, it is also free from its concomitants, namely place and time. In his view, the human being's journey begins from God and returns to Him, passing through this world and the

barzakh in the process, and ultimately returning to God. Thus, the human being traverses a one-way and irreversible journey.

Mullā Ṣadrā regards the Resurrection as a world that is independent and exists, exercising sovereignty over the worlds of barzakh and matter. Due to the absence of matter and its concomitants, it is beyond time and place (*bī-zamān wa makān*), indeed encompassing all times and places. Mullā Ṣadrā does not regard the worlds of existence as separate and disconnected but rather as intertwined and connected. In this explanation, barzakh is the inward dimension (*bāṭin*) of this world, and the Resurrection is the inward dimension of barzakh, where all realities will be manifest to all.

5. Discussion

Although research has been conducted on the exposition of the views of the School of Taḥkīk and Mullā Ṣadrā and their critiques, the present article is considered innovative in that it compares these two perspectives, analyzes them, and evaluates both readings in relation to numerous verses of the Noble Qur'ān. The critical evaluation reveals that the reading of Mīrzā Jawād Tīhrānī, while attempting to adhere to the apparent meanings of the Qur'ānic verses, ultimately results from the imposition of materialistic presuppositions upon the scriptural text. In contrast, Mullā Ṣadrā's integration of philosophical reasoning with scriptural interpretation provides a more coherent and comprehensive account of eschatological realities.

6. Conclusion

Based on Mullā Ṣadrā's reading, the Resurrection is a world independent of time and place and exists now (*ālān mawjūd*). However, the scholars of the School of Taḥkīk, on the basis of their materialistic worldview, regard the abode of all worlds as corporeal and material, and do not posit any world separate from this world. They believe that Paradise and Hell are located somewhere within this world, created from a subtle body but entirely material and elemental.

From the apparent meanings of the verses of the Noble Qur'ān and the descriptions of the blessings of Paradise, it is evident that Paradise and Hell exist in a world that is entirely corporeal. The difference is that the School of Taḥkīk, lacking a proper conception of immaterial realities (*mujarradāt*), have regarded these creations as material, whereas the worlds of existence after this world are all of the kind of immaterial realities and beyond matter (*fawq-i mādda*).

Mullā Ṣadrā regards the Resurrection as the locus of the manifestation (*zuhūr*) of the inward reality (*bāṭin*) of the human being. From his perspective, the reward for human actions is the actions themselves, albeit in their heavenly (*malakūtī*) countenance. Mīrzā, however, regards the Resurrection as the locus of the occurrence (*ḥudūth*) of the effects of human actions.

From the Qur'ānic verses—as the evidence presented demonstrates—it is understood that Mullā Ṣadrā's perspective exhibits greater affinity and

compatibility with the apparent meanings of the verses. Mīrẓā's view, although it affirms the corporeality of Paradise and Hell, faces numerous objections, and to justify the apparent contradiction between the verses, it resorts to hermeneutical interpretation (ta'wīl).

Declarations

Authors' Contributions: Data Collection: Seyyed Mohammad Mousavi Baygi, Ayoob Khorsandi, Mostafa Faghih Esfandiyari; Data Analysis: Ayoob Khorsandi, Seyyed Mohammad Mousavi Baygi; Evaluation of Data for Compatibility with the Apparent Meanings of the Verses of the Noble Qur'an: Ayoob Khorsandi, Seyyed Mohammad Mousavi Baygi.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors do not acknowledge any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors have not used artificial intelligence at any stage of writing this article.



نخستین کلام ۱۳۹۱ هجری قمری

پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۳۴۷۶

شاپا پرنخت: ۰۶۶۷-۲۷۸۳

Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیة

مقایسه تطبیقی و تحلیل انتقادی خوانش میرزا جواد تهرانی و ملاصدرا از «هویت، مکان و زمان وقوع قیامت»

ایوب خورسندی^۱، سید محمد موسوی بایگی^۲، مصطفی فقیه اسفندیاری^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: ellatoo.sa@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: moosavi@razavi.ac.ir

۳. استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: rahiqh504@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱ کلیدواژه‌ها: هویت قیامت، مکان قیامت، وقوع قیامت، مکتب تفکیک، ملاصدرا	در مورد هویت عالم قیامت در میان متفکران اسلامی، دو دیدگاه کلی وجود دارد: ۱. قیامت حادثه‌ای زمانی و از جنس عالم دنیا است که در آینده رخ می‌دهد. ۲. قیامت، عالمی مجرد از زمان و مکان است و در طول عالم دنیا قرار گرفته است. میرزا جواد تهرانی به‌عنوان نسل دوم جریان فکری مکتب تفکیک، معتقد است که خداوند قیامت را بعد از فنا و نابودی عالم دنیا ایجاد می‌کند و نفوسی که در عالم برزخ به سر می‌برند، بعد از انعدام عالم دنیا، به بدن مادی داخل قبر خاکی بازمی‌گردند و بعد از تعلق به ابدان، بهشت و دوزخ در عالم ماده پدید می‌آید و ابدان از قبر خاکی بیرون آمده و وارد عرصه قیامت می‌شوند تا پاداش داده شده یا مجازات شوند. براساس این نگره، قیامت از جنس عالم دنیا و در امتداد سلسله زمان است که در آینده زمانی رخ می‌دهد. اما براساس دیدگاه ملاصدرا، هویت قیامت، کاملاً فرازمانی است و در طول عالم دنیا است، نه در عرض آن و خارج از سلسله زمان است، نه در امتداد آن. نفوس نیز بعد از قطع تعلق از بدن مادی، به اضطرار وارد عالم قبر یا برزخ می‌شوند و بعد از انقضای مدت برزخ، وارد عرصه قیامت می‌شوند. پژوهش حاضر که به روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد انتقادی نگاشته شده است، می‌کوشد ضمن مقایسه این دو دیدگاه، نشان بدهد که خوانش میرزا جواد تهرانی، حاصل تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی این محقق بر ظواهر آیات قرآن کریم است. در نهایت این نتیجه حاصل شده است که دیدگاه دوم (ملاصدرا) با ظواهر آیات قرآن هماهنگی، سازگاری و توافق بیشتری دارد.

استاد: خورسندی، ایوب؛ موسوی بایگی، سید محمد؛ فقیه اسفندیاری، مصطفی. (۱۴۰۵). مقایسه تطبیقی و تحلیل انتقادی

خوانش میرزا جواد تهرانی و ملاصدرا از «هویت، مکان و زمان وقوع قیامت». پژوهشنامه کلام، ۱۳(۱)، ۱۶۹-۱۹۴.

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.22582.2056>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

مسئله حیات پس از مرگ و چگونگی رستاخیز انسان، همواره به عنوان یکی از دغدغه‌های اساسی بشر مطرح بوده است. قرآن کریم با تأکید ویژه بر این موضوع، آیات متعددی را به توصیف قیامت و کیفیت بازگشت انسان‌ها اختصاص داده است. اختلاف نظرهای عمیق میان اندیشمندان اسلامی در تفسیر این آیات، نشان‌دهنده پیچیدگی و ابعاد گوناگون این موضوع است. در این نوشتار، با تمرکز بر موضوع «هویت، مکان و زمان قیامت»، به بررسی دیدگاه ملاصدرا و میرزا جواد تهرانی پرداخته‌ایم.

لازم به توضیح است که منظور ما از قیامت و یا آخرت در این مقاله، همان قیامتی است که موعود همه انبیاست و در قرآن و روایات خبر از آمدنش داده‌اند و بخش زیادی از متون دینی در شرح و بسط ویژگی‌های آن و اتفاقاتی است که در آن می‌افتد و موطن ثواب و عقاب است و بهشت و جهنم با همه مراتبش در آن قرار دارد. ملاصدرا به تناسب دیدگاه هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه خود، تصویری از هویت قیامت ارائه می‌دهد که موافقان و مخالفان زیادی دارد. در مقابل، میرزا جواد تهرانی که از شاگردان برجسته میرزا مهدی اصفهانی (پایه‌گذار مکتب تفکیک) است، تصویر و توصیف متفاوتی از هویت قیامت و زمان و مکان آن ارائه می‌دهد. این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی ابتدا دیدگاه دو اندیشمند را استخراج نموده و سپس مورد ارزیابی و تحلیل قرار داده است. هدف از جستار حاضر نیز بررسی نسبت تناسب و سازگاری هر دو دیدگاه با ظواهر آیات قرآن کریم در آیات مرتبط با موضوع بحث است.

پیشینه

در مورد آراء اهل تفکیک در مسئله معاد و تبیین، نقد و بررسی این آراء و یا مقایسه آن با دیدگاه ملاصدرا، کتاب‌های زیادی نوشته شده است؛ از جمله آئین و اندیشه (موسوی، ۱۳۸۲)؛ بازخوانی معاد جسمانی صدرایی (آذریان، ۱۴۰۰)؛ رویای خلوص (اسلامی، ۱۴۰۲)؛ از مدرسه معارف تا انجمن حجّیه، نقد و بررسی مکتب تفکیک (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳). همچنین طبق بررسی‌های نویسندگان، مقالاتی که مرتبط با این موضوع است از این قرارند: مقاله «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک» (مرتضی حسینی شاهرودی و همکاران، ۱۴۰۲)؛ همچنین مقاله «پژوهشی در معنای زمان و مکان در عالم برزخ با توجه به آیات و روایات» (ترکاشوند و صادقیان، ۱۳۹۷)؛ مقاله «فلسفه جسم لطیف‌انگاری نفس در مکتب تفکیک، بررسی و نقد» (قراملکی، ۱۴۰۳) از جمله مقالاتی‌اند که تا حدی به موضوع مورد بحث توجه کرده‌اند.

اما وجه ابتکاری و نوی پژوهش حاضر این است که:

- اولاً در مسئله «هویت، زمان و مکان قیامت» که از مسائل بنیادی معاد است، تطبیق دقیقی میان رویکرد ملاصدرا و مکتب تفکیک صورت داده است که تاکنون چنین تحقیق مستقلی در این مسئله صورت نگرفته است؛

- ثانیاً هر دو رویکرد را در تطبیق با بسیاری از ظواهر آیات قرآن کریم مورد سنجش و ارزیابی قرار داده است تا روشن گردد کدام خوانش و نگره هماهنگی و سازگاری بیشتری با ظواهر آیات قرآن کریم دارد؛
- ثالثاً تفاوت و ثمره اختلاف این دو دیدگاه را به لحاظ تربیتی و سلوکی نیز آشکار نموده است.

تبیین دیدگاه میرزا جواد تهرانی از هویت عالم قیامت (دیدگاه اول)

میرزا جواد تهرانی چون قیامت را حادثه‌ای زمانی می‌داند که در آینده و در امتداد زمان رخ می‌دهد، در نتیجه نفوسی که در عالم برزخ به سر می‌برند باید در انتظار روز قیامت صبر کنند تا آن حادثه عظیم رخ بدهد و نفوسی از عالم برزخ به قبر مادی بازگشت کنند تا بدن مادی زنده شود. بنابراین کفاری که در برزخ به سر می‌برند باید «در عالم برزخ تا روز قیامت و بعثت ابدان مورد شکنجه و عذاب [واقع شوند]» (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۲).

او حقیقت نفس را نیز امری مجرد نمی‌داند و به مادی بودن آن معتقد است و چون نفس را در غایت لطافت مادی می‌داند، دیدن آن را از دریچه ادراکات حسی بصری ممکن نمی‌داند و تصریح دارد که نفس هزاران بار لطیف‌تر و رقیق‌تر از هوای موجود است و قابلیت نفوذ و ورود در هرچیز سخت و نرم را واجد است (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۵). از نظر او همین نفس است که در قبر مادی قرار می‌گیرد و مورد سؤال از نکیر و منکر واقع می‌شود (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۵). میرزا عالم برزخ را نیز از جسم مادی خالی نمی‌داند (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۶) و از اینکه عالم برزخ را نیز مادی بداند نه تنها استبعاد ندارد، بلکه آن را مسلم و قطعی می‌داند و ظواهر آیات و روایات را نیز مؤید این دیدگاه می‌شمارد (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۷). میرزا معتقد است نفس انسان، جسم مادی لطیفی است که با چشم قابل رؤیت نیست؛ مثل انواع و اقسام نیروهای مادی که غیرقابل رؤیت با چشم است اما وجودشان مسلم و قطعی است؛ بنابراین مادی بودن دوزخ و بهشت و جهنم نیز مورد تصریح آیات قرآن کریم است (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۱۷). او در جای دیگری نیز تأکید دارد که بهشت و جهنم مادی‌اند اما از جسمی لطیف خلق شده‌اند و احکام و آثار خاصی دارند (تهرانی، ۱۳۷۴، ص. ۳۸۵).

ایشان معتقد است نفوس انسان‌ها پس از مرگ و قطع شدن رابطه نفس و بدن در عالم برزخ به سر می‌برند و هنگامی که قیامت فرا برسد، نفوس از عالم برزخ دوباره به عالم دنیا بازمی‌گردند و ذرات بدن‌های مردگان دوباره گرد هم آمده و همچون انسانی که از خواب بیدار می‌شود، حیات مجدد پیدا می‌کنند (تهرانی، ۱۳۷۴، ص. ۳۷۷). از مضمون روایات این نتیجه را می‌گیرد که: «روح پس از خروج از بدن که در عالم برزخ به سر می‌برد و باقی است، مرکب است از دو حقیقت: یکی پیکره و اندام مادی که در غایت لطافت و نرمی و دیگری: نوری معنوی و حیات که آن را واجد است و خویشتن به وسیله همان نور شناسد و هم ادراکات روح به اوست» (تهرانی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۲۶). در نتیجه از نظر او هویت قیامت، از جنس همین دنیاست و در واقع قیامت، «دنیای» جدیدی است و همچنان که این دنیا جهات مختلف دارد، قیامت نیز دارای جهت است و عالمی است مکان‌مند و همچنین دارای زمانی از جنس همین زمان عالم دنیا.

تبیین دیدگاه ملاصدرا از هویت عالم قیامت (دیدگاه دوم)

ملاصدرا براساس هستی‌شناسی که پی‌ریزی کرده است، عوالم وجود را به سه دسته تقسیم کرده است: ماده، مثال و عقل. ملاک این تقسیم‌بندی نیز دارا بودن هیولی و مقدار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۲۸). عالم ماده به‌خاطر دارا بودن هیولی، عالمی است جسمانی که دارای جهت است و چون هیولی و وجود قوه باعث حرکت است و زمان نیز از لوازم حرکت است، بنابراین زمان و مکان از لوازم عالم ماده است. ملاصدرا براساس این نگاه، عالم عقل را فاقد ماده و هیولی می‌داند و چون هیولی ندارد، دیگر از لوازم آن یعنی مکان و زمان نیز مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۲۹). ملاصدرا همچنین در جای دیگر به‌جای مثال و عقل، از عالم برزخ و قیامت یاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۳).

در نظر او هر موجودی درجات اشتداد وجودی را از نقص به کمال طی می‌کند و در نهایت به‌غایت عقلی و سپس به عالم الهی می‌رسد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص. ۴۹۸). ملاصدرا حشر همه اشیاء را در قیامت کبری، به‌سوی «خداوند» تفسیر می‌کند؛ همچنان‌که قرآن آغاز عالم را از خداوند می‌داند، رجوع و بازگشت همه اشیاء نیز به‌سوی اوست؛ چراکه او هم فاعل و منشأ نزول اشیاء است و هم غایت و منتهای عروج آن‌هاست (صدرالمآلهین، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۶). در نظرگاه او، سیر انسان از خداوند آغاز می‌شود و به‌سوی او بازمی‌گردد و در این سیر از دنیا و برزخ گذر می‌کند و به‌سوی خداوند رجوع می‌کند. بنابراین انسان، سیری یک‌طرفه و بی‌بازگشت را طی خواهد کرد. در این سیر، از عالم ماده که ملازم با زمان و مکان است کنده شده و به‌سوی عوالم تجردی می‌رود که از روز و شب در آنجا خبری نیست. لذا وقتی از پیامبر در مورد زمان قیامت می‌پرسند، پاسخ قرآن اعجاز‌آمیز است: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل: ۷۷)؛ قیامت از چشم به هم زدن به ما نزدیک‌تر است.

از آنجایی که قوام اعمال انسان به نفس اوست، لذا از دیدگاه ملاصدرا هر انسانی بهشت و یا جهنمی دارد و بهشت و جهنم هرکس به نفس قائم است نه به بدنش. البته باید این نکته را نیز متذکر شد که نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی کاملاً واقعی و حقیقی و انضمامی است و از اجسام دنیوی بسیار قوی‌تر و تأثیرگذارتر و شدیدتر است و واقعی بودن آن‌ها منافاتی با قائم بودن به نفس انسان ندارد (صدرالمآلهین، ۱۳۷۶، ج. ۹، ص. ۱۷۶)؛ زیرا معنای سخن ملاصدرا این نیست که بهشت و جهنم در درون بدن جسمانی انسان است و واقعاً بیرونی ندارد و انسان نمی‌تواند داخل آن بشود؛ بلکه وی معتقد است بهشت و جهنم خلق شده و کاملاً از بدن انسان جدا است و معنای این سخن که بهشت یا جهنم قائم به نفس است، این است که نفس انسان به‌واسطه تجردی که دارد به همه این‌ها (که تجلی اعمال و عقاید او هستند) احاطه دارد و به تعبیری در درون او هستند و منظور از «درون» نفس بودن، احاطه وجودی نسبت به آن‌هاست؛ یعنی کاملاً واقعی و انضمامی‌اند، آن‌چنان‌که قرآن توصیف نموده است، ولی خارج از حیطه نفس او نیستند.

از دیدگاه ملاصدرا انسان مادامی که در دار دنیا است، در دوراهی سعادت و شقاوت قرار دارد و در این مسیر یا آتش او را فرا می‌گیرد و در نار است و یا نعمت او را فرا گرفته و در جنت است و تنها حجاب ماده، مانع از ادراک

این حقیقت است. چنانچه حجاب را کنار بزنند، حقیقت برایش منکشف می‌شود. بنابراین قیامت، موطن طلوع باطن و ظرف ظهور اعمال است: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹) (صدرالمآلهین، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۹). در نتیجه، ملاصدرا قیامت را عالمی مستقل و موجود می‌داند که استیلا بر عوالم برزخ و ماده دارد و به‌خاطر نبود ماده و لوازم آن، بلازمان و مکان است، بلکه بر همه زمان‌ها و مکان‌ها احاطه دارد. ملاصدرا عوالم وجودی را از هم گسسته و جدا نمی‌داند، بلکه آن‌ها را در هم تنیده و متصل می‌داند؛ با این توضیح که برزخ، باطن دنیا و قیامت، باطن برزخ است که همه حقایق در آنجا برای همگان مشهود خواهد بود. بنابراین قیامت عالمی است مستقل از زمان و مکان و الآن موجود است و لفظ «الآن» نیز از باب ضیق تعبیر است.

نقد و بررسی دیدگاه اول

اشکال اول: بازگشت به دنیا

در آیات زیادی در قرآن کریم (حدوداً ۱۲۰ مورد) سخن از بازگشت به‌سوی خداوند است (از جمله: بقره: ۱۵۶، ۲۸۱؛ هود: ۴، ۱۲۳؛ علق: ۸؛ تغابن: ۳). از دیدگاه قرآن، معاد یعنی بازگشت و رجوع الی‌الله؛ همه موجودات از خداوند آمده‌اند و به‌سوی خداوند نیز بازمی‌گردند (بقره: ۱۵۶). اگر در قیامت انسان‌ها از عالم برزخ به قبر مادی برگردند و زنده شوند، پس به دنیا بازگشته‌اند و این امر، رجوع الی‌الدنیا خواهد بود؛ درحالی‌که به‌گواهی صریح آیات قرآن و بسیاری از روایات، دنیا محل عبور و گذرگاه است، نه محل قرار و استقرار (اسراء: ۱۸). در هیچ آیه یا روایتی گفته نشده است که بعد از مرگ و بعد از عالم برزخ، دوباره به عالم دنیا برمی‌گردید، بلکه سخن از رجوع و بازگشت به‌سوی خداوند است.

این بدان معناست که سیر انسان از دنیا به عوالم بعدی (برزخ و قیامت)، سیری یک‌طرفه و بدون بازگشت است، اما تفسیری که میرزا از قیامت دارد، یک سیر رفت‌وبرگشتی است که خلاف ظواهر قرآن کریم است؛ زیرا قرآن کریم وقتی لحظه مرگ را ترسیم می‌کند، مرگ را مساوی با سوق و حرکت به‌سوی خداوند می‌داند: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۰). از طرفی، قرآن هنگامی که قیامت را توصیف می‌کند، سخن از استقرار نزد خداوند به میان می‌آورد: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۲). بنابراین اگر نفوس بعد از برزخ به عالم دنیا بازگردند، نه استقرار عندالله معنا دارد و نه سوق و حرکت به‌سوی خداوند؛ در نتیجه، مرگ آغاز سفر به‌سوی خداوند و قیامت نیز غایت و مقصد این سفر است و دنیا نیز صرفاً محل گذر به شمار می‌رود.

بنابراین جایگاه قیامت نباید هم‌عرض دنیا و یا از جنس عالم دنیا باشد؛ زیرا در این صورت سیر از برزخ به قیامت، سیر و حرکتی نزولی خواهد بود نه صعودی؛ درحالی‌که جایگاه قیامت بالاتر از عالم دنیا است و انسان با یک سیر صعودی یک‌طرفه به این مقصد می‌رسد، نه یک سیر رفت‌وبرگشتی و تنزلی. مرحوم میرزا نیز همچون سایر همفکرانش و غالب متکلمان، چون بدء و آغاز انسان را از دنیا می‌داند، رجوع و بازگشتش را نیز به دنیا می‌پندارد: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹).

سیر نزولی و صعودی انسان را از آیات دیگری نیز می‌توان نتیجه گرفت. در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)، مبدأ همه موجودات عالمی فراتر از عالم دنیا معرفی شده و از این رو قرآن از

تعبیر نزول و انزال استفاده کرده است. از سوی دیگر، رجوع و سیر الی الله نیز یک سیر صعودی معرفی شده است: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (فاطر: ۱۰) و «يَا عِيسَى ابْنِي مَرْيَمُ كُنْ فِي سَكَنٍ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۵۵). تعبیر صعود و رفعت در این آیات نشان می‌دهد که عالم دنیا پایین است و عالم قیامت در سیر صعودی و بالا قرار دارد.

همچنین در روایات، مرگ نخستین منزل از منازل آخرت معرفی شده است؛ برطبق تفسیر اول که آخرت را عالمی هم‌سو با عالم دنیا و واجد جسم عنصری می‌داند، دیگر مرگ آغاز سفر نخواهد بود، بلکه صرفاً فاصله‌ای میان دنیا و آخرت است؛ درحالی که از کلمه «رجوع» دو پیام دریافت می‌شود: نخست اینکه منتهای این رجوع خداوند است، و دوم اینکه رجوع یعنی «العود الی ما منه البدء» (بازگشت به همان جایی که از آنجا آمده‌ایم). اگر از جایی نیامده باشیم، رجوع به آنجا نیز بی‌معنا خواهد بود. بنابراین ما از خداوند آمده‌ایم: «إِنَّا لِلَّهِ» و به خداوند نیز بازمی‌گردیم: «وَأِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). در نتیجه، دیدگاه میرزا جواد تهرانی که قیامت را هم‌جنس عالم دنیا می‌داند، با این بخش از آیات قرآن کریم سازگاری ندارد.

اشکال دوم: شهادت زمان‌ها

در بسیاری از روایات، مسئله شهادت زمان‌ها و حضور زمان‌ها در قیامت مطرح شده است. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که هیچ روز جدیدی بر بنی‌آدم نمی‌گذرد، مگر اینکه شاهد بر اعمال انسان است و در قیامت بر اعمال او شهادت خواهد داد (صدوق، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۸). در روایاتی مشابه نیز ماه رمضان و ماه رجب جزو شاهدان قیامت برشمرده شده‌اند؛ از جمله در حدیثی از امام رضا (ع) از حضور همه ماه‌ها در روز قیامت سخن رفته است که پیشاپیش آن‌ها ماه رمضان قرار دارد و خداوند شفاعت آن‌ها را می‌پذیرد (صدوق، ۱۳۹۶ق، ص. ۱۱۰). بنابراین یکی از مسائلی که در قیامت مطرح است، حضور زمان‌ها در عالمی واحد است. اگر عالم قیامت از جنس عالم دنیا باشد، در عالم دنیا زمان‌ها با هم جمع نمی‌شوند و معنا ندارد که گذشته و آینده در یک ظرف زمانی جمع گردند؛ پس باید قیامت در عالمی فراتر از افق عالم دنیا باشد تا حضور هم‌زمان همه دوره‌های زمانی (اعم از گذشته و آینده) در آنجا متصور باشد.

گذشته از اشکالات فوق، شهادت ماه‌ها و ایام سال، آن‌گونه که اهل تفکیک تصور کرده‌اند، معنای محصلی ندارد؛ زیرا ایام در عالم دنیا نیز واقعیت واحدی ندارند. دائم هفته‌ها می‌آیند و می‌روند و حتی شب و روز حقیقت واحدی ندارند. مردم روی کره زمین نیز با هم شنبه واحدی ندارند؛ برای نیمی از مردم شنبه است و برای آن‌هایی که در طرف دیگر نیم‌کره هستند، یکشنبه است. اگر در روایات گفته شده که مثلاً ماه رجب یا رمضان یا شب قدر و یا جمعه می‌آیند و شهادت می‌دهند، منظور ایام دنیایی نیست که حقیقت واحدی ندارند، بلکه حقیقت رمضان و رجب و جمعه در عالم دیگری ثابت است که ایام و شهرور دنیا نیز ظهور همان حقایق ثابت ملکوتی هستند. اگر بناست انسان در معاد دوباره رجوع به «دنیای جدیدی» بکند، نه تنها زمان‌ها در این عالم قابلیت اجتماع ندارند، بلکه حقیقت واحدی نداشته و صرفاً امری قراردادی و اعتباری خواهند بود. نتیجه اینکه دیدگاه میرزا جواد تهرانی با این دسته از روایات نیز همخوانی و سازگاری ندارد.

اشکال سوم: بازگشت همه موجودات

یکی از ویژگی‌هایی که قرآن در ترسیم قیامت بیان کرده، حاضر شدن همه موجودات در عرصه قیامت است. در مقابل، یکی از ویژگی‌های عالم دنیا این است که وقتی موجودی تغییر می‌کند، دیگر موجود قبلی نیست. در چرخه تغییر و تبدل‌ها در عالم دنیا و در بستر زمان، همواره با یک موجود فعلی طرف هستیم؛ موجوداتی که در این چرخه از بین رفته‌اند دیگر نیستند و موجوداتی که در آینده می‌خواهند بیایند، هنوز نیامده‌اند.

مثلاً اگر یک صندلی را آتش بزنیم و خاکستر شود، و خاکستر بعد از مدتی تبدیل به خاک، خاک تبدیل به گیاه، گیاه تبدیل به گوشت بدن حیوان و گوشت نیز غذای انسان شود، در این چرخه هر موجودی مقدمه موجود دیگر بوده است و تا از بین نرود، بعدی موجود نمی‌شود؛ بنابراین در بستر عالم دنیا، محال است که همه موجوداتی که در این چرخه می‌آیند و می‌روند، با هم به‌طور هم‌زمان موجود شوند.

در روایتی تصریح شده است که اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد، با او محشور می‌شود (نیشابوری، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۴۱۷)؛ درحالی‌که نه‌تنها سنگ، بلکه همه اشیایی که ما دوست داریم، در طول زمان بارها تغییر می‌کنند و در چرخه تغییر و تبدل‌ها قرار می‌گیرند. مسلماً سنگی که انسان در بیست‌سالگی دوست داشته، غیر از سنگی است که در پنجاه‌سالگی وجود دارد. حال برطبق این روایت، کدام سنگ با شخص محشور می‌شود؟ بنابراین برطبق توصیف و ترسیمی که قرآن از قیامت ارائه نموده است، قیامت باید عالمی باشد که همه صورت‌های قبلی و بعدی در آنجا با هم حاضر و جمع شوند؛ درحالی‌که اگر قیامت، بازگشت به دنیا و یا بازگشت به عالمی از جنس دنیا باشد، اجتماع هم‌زمان متفرقاتی که در بستر عالم دنیا به‌تدریج موجود شده‌اند، ممتنع و محال خواهد بود.

اشکال چهارم: اعاده بدن بعینه

میرزا در توصیف عالم قیامت، بارها از «بدن مثلی» یا «بدن ذری» نام برده و عینیت را از این طریق محفوظ دانسته است. از نظر میرزا، بدن ذری انسان هرگز از بین نمی‌رود و به چیزی هم تبدیل نمی‌شود و حتماً جزئی از بدن اخروی وی نیز هست و عینیت بدن دنیوی و اخروی به وسیله آن حفظ می‌گردد (تهرانی، ۱۳۷۴، ص. ۳۹۴). با نگاهی به ظواهر آیات قیامت در قرآن کریم، این نظر نیز از جهات متعددی دارای اشکال است:

- **اولاً:** در آیات قرآن، صراحتاً از شهادت جلود و اعضای بدنی نام برده شده است. در آیات قرآن تصریح شده که خود پوست، چشم و گوش انسان در قیامت حاضر شده و شهادت می‌دهند (فصلت: ۲۰؛ یس: ۶۵؛ نور: ۲۴). در قرآن صحبت از عینیت اعضا در میان است، اما میرزا این عینیت را به تثلیث و ذریت تفسیر کرده که خلاف ظواهر آیات است.

- **ثانیاً:** امروزه براساس علوم تجربی اثبات شده است که پوست انسان از میلیون‌ها سلول ریز ساخته شده که بارها در طی زمان در حال تغییر و تحول است. دائماً پوستی از بین می‌رود و پوست جدیدی رویش پیدا می‌کند؛ پوست فعلی انسان که اعمال خوب و بد گذشته او را مشاهده نکرده است، چطور می‌خواهد شهادت بدهد؟ اگر بناست در قیامت بدن جدیدی

مثل بدن دنیوی رویش پیدا کند، بدنی که شاهد اعمال انسان نبوده چطور باید شهادت بر اعمال گذشته او بدهد؟ بنا به دیدگاه میرزا، در قیامت همان اعضای اصلی بدن (بدن ذری) شهادت می‌دهند، درحالی که در قرآن سخن از اعضای ذری نیست و دیدگاه ایشان از این منظر هم مطابق با ظواهر نیست.

- **ثالثاً:** میرزا نفخ صور را طوری تفسیر کرده است که بعد از نفخ اول (نفخ اماته)، همه موجودات غیر از حق تعالی منعدم می‌شوند (تهرانی، ۱۳۷۴، صص. ۳۷۵-۳۸۲). از جمله این معدومات، انسان‌ها و بدن‌های مادی درون قبر آن‌ها، به‌ویژه اجزای اصلی ذری است؛ بنابراین دیگر موضوعی باقی نمی‌ماند که شاهد بر اعمال انسان باشد و نه از شاهد چیزی می‌ماند و نه از مشهود.

- **رابعاً:** ایشان عالم قیامت را «دنیای» جدیدی می‌داند؛ برطبق این تفسیر، اجتماع صورت‌ها و فعلیت‌های مختلف از پوست در دنیا ممکن نیست. همان‌طور که گذشت، در چرخه تبدلات عالم طبیعت، هر موجودی باید صورتش زائل بشود تا موجود دیگر بیاید؛ اگر در طول زندگی انسان، بارها و بارها پوستش تغییر کرده است، هر پوستی باید حاضر شود و مشهودات خود را شهادت دهد، درحالی که اجتماع صوری که هرکدام مقدمه دیگری است، در آن واحد محال است و با ظاهر آیه سازگاری ندارد. پس قیامت باید در عالم دیگری باشد که همه پوست‌های قبلی و بعدی در آنجا جمع شوند و به نطق درآیند و شهادت بدهند و چنین امری در چهارچوب تنگنای عالم دنیا یا هر عالمی که از جنس دنیا باشد، نه ممکن است و نه معقول.

اشکال پنجم: وضعیت اعمال انسانی

قرآن کریم در آیات زیادی تأکید می‌کند که شما اعمالتان را پیشتر می‌فرستید و اعمالتان آنجا منتظر شماست: «وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنفُسِكُمْ» (بقره: ۱۱۰؛ بقره: ۲۲۳)؛ یعنی هر کاری کنید، خود عمل در عالم دیگری ثبت می‌شود، نه گزارش عمل. یا در آیه دیگری می‌فرماید هر کاری کنید، چه خیر و چه شر، همان را می‌بینید (زلزال: ۷-۸) و در آیه دیگری می‌فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا» (آل عمران: ۳۰)؛ که باز هم تأکید روی این مسئله است که در قیامت خود عمل در نزد شما حاضر می‌شود، نه گزارش عمل. همچنین در آیه «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور: ۱۶) به‌صراحت روی این مطلب تأکید شده که جزای عمل شما، خود عمل شماست، نه اینکه در مقابل عملی که انجام داده‌اید عوض یا جزایی جداگانه به شما داده شود.

پس عین اعمال انسان در برزخ و قیامت حاضر است، با این تفاوت که صورت برزخی و قیامتی آن در دنیا قابل مشاهده نیست؛ زیرا در حجاب ماده قرار دارد. به مجرد اینکه انسان در عالم طبع عملی را انجام می‌دهد، هم صورت برزخی آن موجود است و هم حقیقت نفس الامری آن در قیامت، ولی هرکدام در ظرف و موطن خود ظهور و بروز دارد. در آیه دیگری نیز تصریح شده است که وقتی نامه عمل (که باطن انسان است) قرار داده می‌شود، انسان همه چیز را در آن می‌یابد: «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف: ۴۹).

از کنار هم قرار دادن این آیات روشن می‌شود ظرفی که اعمال انسان‌ها می‌خواهد در آن حاضر باشد، نمی‌تواند عالم دنیا یا عالمی از جنس این عالم باشد؛ چون در عالم دنیا و ظرف طبیعت، هیچ‌گاه حقایق گذشته دوباره موجود نمی‌شوند. در ظرف دنیا، همواره گذشته‌ها می‌روند و آینده‌ها می‌آیند و محال است عملی که در گذشته انجام شده، در ظرف حال حضور مادی داشته باشد. بنابراین، دیدگاه میرزا با این دسته از آیات نیز مطابقت ندارد؛ زیرا اگر قیامت را در عالمی از جنس همین عالم بدانیم، وضعیت اعمال انسانی به گونه‌ای خواهد بود که با هم جمع نمی‌شوند.

اشکال ششم: ظلم به اهل برزخ

بنا بر دیدگاه میرزا، چون قیامت در امتداد زمان و در آینده زمان رخ می‌دهد، باید همه کسانی که در عالم برزخ به سر می‌برند، در انتظار واقعه قیامت بمانند تا زمان آن فرا برسد. در این انتظار، بین اولین کسی که وارد برزخ شده با آخرین فردی که وارد آن می‌شود، تفاوتی وجود ندارد. این تفسیر از قیامت و برزخ با یک اشکال عمده همراه خواهد بود و آن، ظلم به معذبین در برزخ است؛ زیرا کسی که در ابتدای خلقت وارد برزخ شده، باید تا فرارسیدن قیامت عذاب ببیند، و کافران و مشرکانی که در آخرالزمان از دنیا می‌روند، یا اساساً برزخی نخواهند داشت یا مدت برزخ آن‌ها تا فرارسیدن قیامت بسیار کوتاه خواهد بود و در نتیجه عذاب کمتری خواهند چشید؛ درحالی که آنچه از روایات و آیات قرآن برداشت می‌شود این است که برزخ همه افراد یکسان نیست و مقدار توقف در برزخ بسته به میزان تعلقات انسان به دنیا و منعلقات آن متفاوت خواهد بود (مؤمنون: ۱۰۰؛ یونس: ۶۲).

اشکال هفتم: تعارض با تفسیر نفخ صور

تفسیری که میرزا از عالم برزخ و قیامت دارد، با تفسیری که از عالم قبر و نفخ صور به‌ویژه نفخ اماته ارائه می‌دهد، در تعارض آشکاری است. برطبق آیات و روایات، دو نفخ وجود دارد: نفخ اماته و نفخ احیاء. این دو نفخ براساس ظواهر آیات مسلم است (نمل: ۸۷؛ زمر: ۶۸؛ کهف: ۹۹؛ مؤمنون: ۱۰۱؛ ق: ۲۰؛ حاقه: ۱۳؛ انعام: ۷۳؛ طه: ۱۰۲؛ نبأ: ۱۸). غالب متکلمان نفخ اماته را به میراندن انسان‌هایی که در زمین هستند و نفخ احیاء را به زنده شدن دوباره بدن‌های عنصری در روی زمین تفسیر می‌کنند (ایجی، ۱۳۲۵، ج. ۸، ص. ۳۱۸؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج. ۲۲، ص. ۱۹۰؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۴۶). میرزا نیز همین تقریر را پذیرفته و تقویت نموده است (تهرانی، ۱۳۷۴، صص. ۳۷۵-۳۸۲).

مشکلی که با آن مواجه می‌شوند این است که در هنگام نفخ اماته، نه تنها انسان‌ها می‌میرند، بلکه کل نظام کیهانی به هم می‌ریزد؛ خداوند آسمان را مثل کاغذی که لوله می‌کنند، جمع می‌کند (انبیاء: ۱۰۴)، زمین به گونه‌ای عجیب متلاشی می‌شود (فجر: ۲۱)، خورشید و ماه از وضعیت عادی خارج می‌شوند (تکویر: ۱-۲)، کوه‌ها مانند پشم رنگین حلاجی شده می‌گردند (قارعه: ۵) و نیز آیات بسیار دیگری که میرزا آن‌ها را مساوی با جمع شدن طومار آسمان‌ها و زمین می‌داند. وی معتقد است که موجودات هنگام نفخ اماته، همه منعدم می‌شوند و اختلافاتی را که در روایات در تفسیر معنای «اماته» وجود دارد نیز توجیه می‌کند و می‌فرماید بین

روایات اختلافی نیست و اینکه خداوند همه ماسوی الله را معدوم کند، استبعادی ندارد (تهرانی، ۱۳۷۴، ص. ۳۸۷، تنبیه پاورقی).

او در این تفسیر به مؤیداتی از روایات نیز اشاره می‌کند؛ از جمله در روایت معروفی، زندقی از امام صادق (ع) می‌پرسد آیا نفس بعد از متلاشی شدن بدن باقی می‌ماند یا متلاشی می‌شود؟ حضرت می‌فرماید: روح تا وقت دمیدن در صور باقی می‌ماند، پس در آن زمان همه چیز باطل شده و فانی می‌گردد، نه حسی و نه محسوسی باقی می‌ماند، سپس همه چیز به همان صورتی که مدبرشان خلق کرده بود بازمی‌گردند، و آنچه‌ارصد سال است که خلق در آن بیارامند، و آن میان دو نفخه است. (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۲۴۵)

بنابراین تفسیر، نه تنها انسان‌ها، بلکه کل نظام کیهانی معدوم می‌شود و جز خداوند چیزی باقی نمی‌ماند. اگر قرار باشد همه چیز فانی بشود و فنا نیز به معنای معدوم شدن و از بین رفتن باشد، دیگر نه قبری باقی می‌ماند، نه جنازه‌ای که از قبر بیرون بیاید، نه برزخی که نفوس به قبور برگردند و نه قیامتی که نفوس بعد از تعلق به بدن مادی وارد آن شوند. فرض انعدام ذات همه اشیا غیر از حق تعالی (یعنی منعدم شدن همه چیز از اساس)، عنوان مبدأ و معاد را نیز بی‌معنا خواهد ساخت؛ زیرا وقتی مبتدایی نباشد، اعاده و در نتیجه معاد بی‌معنا خواهد بود.

تفسیر صحیح آیات نفخ صور مجال دیگری می‌طلبد و نگارنده در مقاله دیگری به آن خواهد پرداخت؛ اما برای حل این مشکل، باز هم تأمل در ظواهر آیات و روایات مشکل‌گشا خواهد بود. در روایت فوق‌الذکر، حضرت زمان بین نفخ امانه و احیا را چهارصد سال ذکر می‌کند و در ادامه می‌فرماید که بعد از چهارصد سال بارانی می‌بارد و همه چیز را زنده می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۲۴۵)؛ پس معلوم می‌شود هم‌زمان وجود دارد و هم چیزی که باران بر آن ببارد؛ بنابراین معدوم شدن به معنای فلسفی آن مراد نیست، بلکه مراد از آن صعق و بی‌هوشی است، نه موت و انعدام مطلق. در آیات نفخ نیز صراحتاً پای صعق در میان است، نه موت. خداوند تصریح دارد که جز همان موت اول، برای شما موت دیگری نخواهد بود (دخان: ۵۶)؛ زیرا موت، قطع تعلق نفس از بدن است و چون در برزخ و آخرت از بدن عنصری خبری نیست، موت نیز بی‌معنا خواهد بود؛ اما صعق و فناء اختصاص به خروج نفس از بدن ندارد.

علامه مجلسی در باب «نفخ صور و فناء الدنیا»، به‌خاطر تعارض شدید روایات، قائل به توقف در این مسئله شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶، ص. ۳۳۶). علامه طباطبائی نیز در ضمن حاشیه خود بر کلام مرحوم مجلسی معتقد است اگر همه چیز غیر از خداوند منعدم بشوند، دیگر نه تقدم و تأخری باقی می‌ماند، نه دنیا و آخرتی و نه حتی مبتدأ و معادی. ایشان روایات باب نفخ صور را جزو اخبار آحاد می‌داند که در غیر فروع فقهیه حجتی ندارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶، ص. ۳۶۶، حاشیه ط).

اشکال هشتم: مکان‌مندی خداوند و توجیه آیات مربوط

برطبق مبنایی که محققان مکتب تفکیک در پیش گرفته‌اند، خداوند نیز مکان‌مند خواهد شد؛ از جمله در آیه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۱) که می‌فرماید هنگامی که در صور دمیده

می‌شود، انسان‌ها از قبر می‌خیزند و به‌سوی پروردگارشان می‌شتابند. از آنجایی که میرزا نفس انسان را جسم مادی رقیق شده می‌داند و قبر را نیز به قبر خاکی معنا می‌کند، در نتیجه آنچه از قبر برمی‌خیزد، موجودی جسمانی است که واجد زمان و مکان است؛ چنین موجودی چطور می‌تواند به‌سوی خداوندی بشتابد که مقصد حرکت او لا‌زمان و لا‌مکان بوده و مطلقاً از جسم و جسمانیات مجرد است؟ لازمه این تفسیر این است که یا خداوند را از مقام اطلاق و مجرد پایین بیاوریم تا حرکت و شتاب یک موجود مادی به‌سوی او معنا بیابد، یا دست به توجیه آیات قرآن برنیم و رفتن به‌سوی خداوند را، رفتن به‌سوی «رحمت» او تفسیر کنیم؛ درحالی‌که ظاهر آیه چنین تفسیری را برنمی‌تابد.

اشکال نهم: تعارض با سایر توصیفات قرآن از قیامت

در بعضی از آیات قرآن کریم، عالم قیامت بسیار بزرگ توصیف شده است؛ به‌گونه‌ای که عرض آن با کل آسمان‌ها و زمین برابری می‌کند (آل عمران: ۱۳۳). از طرفی، از ظاهر بسیاری از آیات نیز بهشت و جهنم «خلق شده» توصیف شده‌اند؛ از جمله در توصیف بهشت آمده است: «أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۳) و در توصیف جهنم نیز گفته شده: «أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۱۳۱). استفاده از فعل ماضی نشان می‌دهد که بهشت و جهنم قبلاً خلق شده و آماده گردیده‌اند. همچنین در ترسیم جهنم آمده است: «وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (عنکبوت: ۵۴) که نشان می‌دهد هم‌اکنون جهنم بر کافران احاطه دارد؛ زیرا جمله اسمیه دلالت بر وقوع بالفعل دارد.

علاوه بر این، به‌خاطر تواتر روایات، مخلوق بودن بهشت و جهنم از مسلمات عقاید شیعه معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۸، صص. ۱۳۱-۲۰۵). باضمیمه کردن این آیات به یکدیگر روشن می‌شود که بهشت و جهنم خلق شده‌اند و در عالمی کاملاً مستقل از عالم دنیا قرار دارند؛ زیرا اگر قیامت در بخشی از این عالم قرار داشت، محدود به این عالم می‌شد و دیگر معنا نداشت که عرضش آسمان‌ها و زمین را پر کند؛ در نتیجه معنا ندارد قیامت در یکی از جهات شش‌گانه این عالم باشد یا در عالمی از جنس عالم ماده قرار گیرد.

همچنین در بعضی از آیات قرآن کریم، قیامت عالمی معرفی شده است که یک‌پارچه حیات و زندگی است: «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴). افزون بر این، قرآن کریم در پاسخ به کسانی که می‌گفتند بدن در قبر پوسیده می‌شود و دیگر قابل برگشت نیست، می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱). کلمه «توفی» یعنی «أَخَذَ الشَّيْءَ بَتَمَامِهِ»؛ یعنی ملک الموت به‌عنوان فرشته الهی، با استیفای نفس، تمام حقیقت ما را دریافت و توفی می‌کند. این نشان می‌دهد که نفس، تمام حقیقت انسان است. در ادامه آیه می‌فرماید وقتی تمام حقیقت شما را گرفت، به‌سمت پروردگارتان محشور می‌شوید. در این آیه نه از بدن مادی سخنی گفته شده و نه پای بازگشت نفس به بدن مادی در میان است، بلکه سخن از حشر، بعث و برخاستن نفوس به‌سوی خداوند است.

خداوند در آیه دیگری بازگشت به دنیا را محال می‌شمارد: «كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰). همچنین یکی از آیاتی که دلالت می‌کند دنیا و آخرت تفاوت جوهری و ذاتی

دارند، آیه ۳۰ سوره روم است: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ». اهل غفلت از حیات دنیا تنها ظاهری را فهمیده‌اند و از آخرت به کلی غافل‌اند؛ به قرینه مقابله، آخرت در مقابل ظاهر حیات دنیا قرار دارد و حکم باطن را دارد و نمی‌تواند هم‌عرض با از جنس دنیا باشد. توضیح آنکه همان‌گونه که «حیات دنیا» غیر از «دار دنیا» است، «حیات آخرت» نیز غیر از «دار آخرت» است. اولیای الهی مادامی که در دنیا هستند، در دار آخرت نیستند، اما از حیات اخروی بهره‌مندند؛ در مقابل، سایر مردم مادامی که در دنیا هستند، از حیات اخروی بهره‌ای ندارند، اما دار آخرت در هر حال موجود است، همان‌طور که ما اکنون در دار دنیا هستیم و از حیات دنیوی نیز بهره می‌بریم.

نقد و بررسی دیدگاه دوم (حکمت متعالیه)

چنان‌که گذشت، اهل تفکیک چون تجرد را نمی‌پذیرند و درک صحیحی از مجردات ندارند، بخش زیادی از آیات قرآن را تأویل می‌کنند؛ آن‌ها هرچند در تفسیر بخشی از آیات موفق عمل کرده‌اند، اما تعارض ظاهری میان آیات معاد را به‌خاطر عدم پذیرش مسئله تجرد نمی‌توانند حل کنند. اما ملاصدرا با دقت‌های عقلی فراوانی که به خرج داده، توانسته است عوالم جسمانی دیگری غیر از دنیای ما را کشف و اثبات کند و از رهگذر آن، توفیق فهم صحیح آیات قرآن کریم را پیدا نماید. نگارندگان ادعا ندارند که آنچه ملاصدرا فرموده است با آنچه قرآن از معاد توصیف نموده هماهنگی و تطابق کاملی دارد، بلکه معتقدند از میان نظریات مختلفی که در باب معاد مطرح شده، دیدگاه ملاصدرا سازگاری و هماهنگی بیشتری با آیات قرآن کریم دارد. در این بخش اشکالات ده‌گانه را با دیدگاه ملاصدرا نیز مقایسه می‌کنیم تا معلوم شود این اشکالات بر دیدگاه او وارد است یا خیر.

ملاصدرا حرکت انسان را به‌سوی خداوند یک‌طرفه می‌داند و معتقد است که مراد از قبر در آیات قرآن همان «عالم برزخ» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۱۸)؛ انسان بعد از مرگ وارد عالم برزخ می‌شود و با نفخ صور اول از برزخ خارج و به‌سوی قیامت می‌رود. در نگاه او، بازگشت از برزخ به عالم دنیا آن‌چنان‌که اهل تفکیک معتقدند جایی ندارد. او هم‌بدء و آغاز را از خداوند می‌داند و هم رجوع و بازگشت انسان را به خداوند تفسیر می‌کند که این تبیین، نیازی به توجیه و تأویل مخل ندارد.

اشکال دوم و سوم نیز بر این دیدگاه وارد نیست؛ زیرا همه متفرقات در سلسله تدریجی عالم طبیعت (چه زمان و چه زمانیات)، به صورت یک‌جا در وعاء قیامت اجتماع پیدا می‌کنند و محشور می‌شوند؛ در وعاء قیامت، هم گذشته و آینده موجودند تا شهادت بدهند، و هم صورت‌های قبلی که از صفحه طبیعت زائل شده‌اند، حضور دارند. البته ممکن است این اشکال مطرح شود که صورت‌های پیشین دائماً از بین می‌روند و صورت‌های جدیدی می‌آیند و در نتیجه این همانی شخصی از بین می‌رود؛ اما ملاصدرا مسئله این همانی شخصی را ذیل بحث موضوع در حرکت جوهری با مبانی خاص خود حل می‌کند.

از نگاه مشائیان، حرکت فقط در اعراض رخ می‌دهد و چون حرکت بر اعراض وارد می‌شود، نیاز به موضوع دارد؛ اما برطبق دیدگاه ملاصدرا، حرکت در وجود لnfسه جوهر رخ می‌دهد، پس حرکت و متحرک یک چیزند. در واقع بقای حرکت به بقای موضوع است و موضوع در همه مراتب و مقاطع حرکت باقی است. از دیدگاه او،

هر تغییری متصل به تغییر بعدی است و این وحدت اتصالی است که بقای حرکت را تضمین می‌کند؛ وحدت اتصالی نیز مساوق با وجود شخصی است، پس یک «شیء واحد» است که هم ثابت است و هم متغیر. این نکته به این معنا نیست که ملاصدرا اساساً اعتقادی به «لبس بعد از خلع» نداشته باشد، بلکه او تصریح می‌کند که حرکت‌های خلع و لبس میان عناصر، در قالب امتداد اتصالی ناپایدار یعنی در شاکله حرکت رخ می‌دهد (صدرالمآلهین، ۱۳۷۶، ج. ۲، ص. ۲۴۳ و ج. ۳، ص. ۱۷۷). به معنای عام خلع و لبس، نه تنها در حرکت‌های عرضی، بلکه در حرکت جوهری نیز به‌طور دائم و پیوسته خلع و لبسی صورت می‌گیرد، اما این رفت‌وآمد به نحو وحدت اتصالی است و وحدت اتصالی نیز مساوق با وحدت شخصی است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۶، ج. ۹، ص. ۲۳۶).

اشکال چهارم نیز بر دیدگاه ملاصدرا وارد نیست؛ زیرا ملاصدرا اولاً اگرچه قائل به بدن مثالی است، اما عینیت میان بدن دنیوی و مثالی را برقرار می‌کند. توضیح اینکه عینیت میان دو شیء به «صورت» است نه به «ماده»، و بدن مثالی صورت تکامل‌یافته بدن عنصری است. در واقع به حسب نظام تشکیکی وجود، بدن مثالی، تمامیت صورت عنصری است؛ بدن عنصری مادامی که تحت تدبیر و تعلق نفس است، «بدن» نامیده می‌شود و بعد از قطع این تعلق، آنچه باقی می‌ماند دیگر بدن نیست، بلکه «جسد» است. ملاصدرا نه قائل به اجزای ذری است و نه معتقد به ابدان مثالی به این معنا که بدن عنصری دیگری مثل بدن اول ایجاد شود؛ بنابراین از دیدگاه او، بدن مثالی که حقیقت تکامل‌یافته بدن عنصری است، با نفس محشور می‌شود.

اشکال پنجم نیز وارد نیست؛ زیرا از نظر ملاصدرا، انسان در قیامت با عین اعمال خود محشور می‌شود، با این تفاوت که عمل انسان در عوالم بعدی، متناسب با احکام آن عالم ظهور و بروز دارد. یعنی مثلاً کسی که در این عالم مال یتیم را می‌خورد، خود عمل او در قیامت ظاهر می‌شود، ولی حقیقت و باطن عملش متناسب با احکام آن عالم ظهور می‌کند.

اشکال ششم نیز وارد نیست؛ زیرا در برزخ، زمان به معنایی که در طبیعت جریان دارد، وجود ندارد. ملاصدرا قبر حقیقی انسان را، آثار و ملکات و هیئات نفس می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۶۳) و گذر از مرتبه برزخ، در واقع بیرون رفتن از غبار همین هیئات و آثار است و میزان توقف در برزخ بستگی به میزان قوت یا ضعف نفس او دارد. هر اندازه زودتر از غبار آلودگی پاک شود، قیامتش زودتر قائم خواهد شد. بنابراین مدت توقف افراد در برزخ، متفاوت خواهد بود و ظلمی در کار نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، صص. ۱۹۶-۱۹۷). البته ذکر این نکته نیز خالی از وجه نیست که شتاب ارواح به سوی خداوند، به معنای حرکت مصطلحی یعنی خروج تدریجی از قوه به فعل، نخواهد بود، بلکه به نحو ترتب صور خواهد بود نه تغیر صور. بهترین تمثیل آن نیز خواب است. در خواب، ما با عالمی واقعی و حقیقی روبه‌رو هستیم، که در رفتن و آمد، خوردن و... اتفاق می‌افتد ولی احکام این افعال، تابع عالم مثال است نه عالم طبیعت.

اشکال هفتم نیز وارد نیست؛ زیرا ملاصدرا معتقد است، نفخ صور اول و دوم (نفخ اماته و احیا) ربطی به عالم ماده ندارد. اولی مربوط به عالم برزخ و دومی مربوط به عالم قیامت است (شیرازی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۵۴۶، تعلیقه ملاصدرا). ایشان همچنین صق و بی‌هوشی همه موجودات را، به معنای انعدام و از بین رفتن

نفس الامر آن‌ها تفسیر نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۵۶). بلکه همه در برابر جلال و جبروت خداوند، بی‌هوش می‌شوند و این بی‌هوشی و یا موت، نوعی انتقال از برزخ به قیامت است و هر انتقالی ملازم با نوعی دل‌کندن است و با سختی زیادی همراه است، از آن تعبیر به صق و بی‌هوشی شده است. لازمه طلوع وحدت قهاری خداوند، بی‌هوشی همه خلایق است. در روایات نیز این معنا که بین نفخ اول و دوم، چهارصد سال فاصله است اشاراتی وجود دارد و این حاکی از این است که مخلوقات نفس‌الامرشان را از دست نمی‌دهند و اصطلاحاً معدوم نمی‌شوند. فقط در سایه وحدت قهاری خداوند، خود را ادراک نمی‌کنند و حقیقت برایشان منکشف می‌شود و خود را عین ربط و فانی در حق مشاهده می‌کند که هیچ استقلالی ندارد.

اشکال هشتم نیز وارد نیست؛ زیرا ملاصدرا با تفسیری که از قبر ارائه می‌دهد، هم عالم قبر را، عالم برزخ می‌داند چنان‌که در روایات نیز این معنا تأکید شده است (حویزی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۵۳۳) و هم حقیقت انسان را نفس مجرد می‌داند، بنابراین نفوس از عالم برزخ برمی‌خیزند، و به‌سوی خداوند (نه رحمت او) می‌روند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۶۳). بنابراین نیازی به توجیه آیات نیست. در این تفسیر، تقرب و نزدیکی عبد به خداوند، نزدیکی مکانی نخواهد بود، بلکه قرب وجودی است.

اشکال نهم نیز وارد نیست؛ زیرا توصیفات یاد شده کاملاً در توافق با مبنای اوست، و خلق بهشت و جهنم و وجود قیامت، از مسلمات حکمت متعالیه است.

پاسخ به سه اشکال بر مبنای ملاصدرا

اشکال اول: نسبت میان قبر مادی و قبر برزخی

اشکال اول این است که ملاصدرا معتقد است مراد از قبر، عالم برزخ است و در نفخ صور اول، نفوس از عالم برزخ برخاسته و به‌سوی خداوند می‌روند. درحالی‌که از ظاهر آیه برمی‌آید که هنگام نفخ صور، بعضی در آسمان‌ها و بعضی در زمین هستند: «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَرَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ» (نمل: ۸۷) پس ظاهر آیه نشان می‌دهد که عده‌ای از زمین و قبر مادی برمی‌خیزند؛ همچنین در دسته‌ای از روایات گفته شده است که نفس در قبر خاکی و مادی است. در واقع این دسته از روایات، با روایاتی که می‌گویند مؤمنین در جنت برزخی هستند و کفار در نار برزخی، در تعارض است.

اما این اشکال برطبق مبانی حکمت متعالیه قابل حل است. زیرا اولاً نفس به‌دلیل علاقه شدید به بدن، بعد از تعلق نیز، توجهش باقی است و در گروهی قبرش است تا اینکه بدن بپوسد و این تنقید و توجه نیز قطع بشود. ثانیاً نفس در عین اینکه در عالم برزخ خود در بهشت یا نار برزخی است، در عین حال نسبت به عالم دنیا در قبر مادی است. زیرا بودن نفس در قبر به معنای حلول جسمی در جسم دیگر نیست. نفس چون مجرد است، حلول مکانی ندارد؛ این «بودن»، حکایت از نوعی تعلق می‌کند، و از این تعلق در روایات با لفظ «فی» اشاره شده است. بنابراین نسبت ظرفیت نفس به قبر، مثل جسم مادی به جسم مادی دیگر نیست. بلکه از دو حیث، دو نسبت ظرفیه با نفس برقرار است: یکی به اعتبار عالم ماده و دیگری به اعتبار عالم مثال. بنابراین نفس انسان هم در جنت یا نار برزخی است و نسبتی با برزخش دارد، و هم در قبر خاکی است چون به بدنش و

متعلقات آن توجه دارد. در آیه نیز از تعبیر «من فی الارض» استفاده شده و به نوعی حیات برزخی، در زمره حیات طبعی و ملحق به آن شمرده شده است. هنگام قیامت، نفوسی که در برزخ اند و به بدنشان هنوز توجه دارند، در نهایت از این توجه دل می‌کنند و به سمت آسمان (قیامت) می‌روند. توضیح بیشتر اینکه قبر مادی، قبر «تن» انسان است و چون جسد انسان، مورد تعلق نفس بوده و انسان همواره خود را با او می‌شناخته، بعد از قطع تعلق از این بدن، توجهاتش باقی است. این توجه در واقع دریچه ارتباط او با عالم دنیاست که از طریق قبر مادی حاصل می‌شود. بنابراین مادامی که انسان در برزخ است، از طریق قبر مادی با عالم دنیا ارتباط دارد و بسته به نورانیتی که دارد هم شعاع دیدش در برزخ توسعه یا ضیق دارد و هم میزان ارتباط او با عالم دنیا بر مدار شدت و ضعف نور وجودی اوست. اما عالم قبر حقیقی که در آیات قرآن و روایات آمده است، ناظر به قبر حقیقی انسان یعنی عالم برزخ است که قبر «نفس» است.

اشکال دوم: آیات ناظر به زمان و مکان در قیامت

در قرآن کریم، بعضی از آیات دلالت بر زمان داشتن قیامت کرده است (نبأ: ۱۸؛ غافر: ۴۶؛ مریم: ۶۲)؛ چگونه می‌توان میان دیدگاه ملاصدرا که قیامت را عالمی فراتر از زمان می‌داند، و این آیات که قیامت را دارای زمان معرفی می‌کند جمع کرد؟

پاسخ این است که حقایق اخروی گاهی با فعل ماضی (نُفخ) توصیف شده‌اند و گاهی با فعل مضارع (یَنْفَخ)؛ راجع به اتفاقاتی که فرازمان هستند، نه می‌شود به صورت ماضی و نه به صورت مضارع صحبت کرد. این حقایق در نسبت به ما زمانی توصیف شده‌اند. یعنی از این جهت که ما آن‌ها را درک نکرده‌ایم و هنوز رابطه نفس و بدن قطع نشده است، قرار است در آینده برای ما اتفاق بیافتد ناظر به زمان است. ولی این حقایق به حسب موطن خودشان، نه در گذشته موجوده شده‌اند و نه در آینده حادث می‌شوند، بلکه از افق زمان فراتر هستند، و نفخ صور و صراط و میزان و باقی مواقف قیامت، از سلسله زمان خارج‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۷، ص. ۴۱۴).

اشکال سوم: علائم وقوع قیامت در دنیا

در بسیاری از آیات قرآن کریم، نشانه‌هایی برای پیدایش قیامت در زمین بیان شده است (اعراف: ۱۸۷؛ ابراهیم: ۴۸؛ انفطار: ۳؛ تکویر: ۶؛ قیامت: ۸-۹؛ قارعه: ۵). آیا این نشانه‌ها حکایت از بروز حوادثی در آسمان و زمین دنیا می‌کند یا ظرف تحقق و مشاهده این حوادث در قیامت خواهد بود و ربطی به حوادث زمینی ندارد؟ ملاصدرا ظرف تحقق «زُلْزَلَتِ الْأَرْضُ» و «نَطَوَى السَّمَاءُ» (انبیاء: ۱۰۴) را روز قیامت می‌داند، و معتقد است تنها اهل آخرت و اصحاب یمین‌اند که به چنین مشاهده‌ای می‌رسند که آسمان‌ها در هم پیچیده می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج. ۷، ص. ۴۱۲). البته بعضی محققان این علائم را نشانه‌های قیامت دنیایی می‌دانند که بعد از «ظهور حضرت (عج)» و «رجعت» رخ می‌دهد و چون به واسطه ظهور و رجعت، نوع انسان به تکامل می‌رسند. به واسطه این تکامل، مسائل قیامت برای همه آشکار می‌شود، نسل بنی آدم نیز به اتمام می‌رسد. در

واقع این علائم را بر جمع شدن بساط زمین و آسمان در دنیا و ظهور حقیقت قیامت حمل کرده‌اند (طهرانی، ۱۴۳۵ق، ج. ۴، صص. ۳-۱۱۸).

ثمره تربیتی و سلوکی دو دیدگاه

براساس دیدگاه اول، سلوک علمی و عملی انسان در دنیا و برای دنیا است، و همه وعده‌های الهی نسیه خواهد بود که بعداً بعد از برپایی عالم قیامت، انسان نتیجه عملش را خواهد دید. در این نگاه، انسان قبل از مرگ، نمی‌تواند عوالم وجودی بعدی را سیر کند، چون هنوز عالم قیامتی وجود ندارد. مادامی که انسان در دنیا است و هنوز رابطه نفس و بدن او قطع نشده است، نمی‌تواند به عوالم دیگر سیر کند، بعد از مرگ نیز، فقط می‌تواند نهایتاً سیر در برزخ داشته باشد، و باید صبر کند تا هنگامه قیامت فرابرسد تا به اجبار و اضطرار وارد عرصه قیامت شود. بر این اساس، انسان مادامی که در دنیا است، باید راه سعادت را طی کند، عمل خیر انجام دهد، تا جزای خیرش را بعداً در امتداد سلسله زمان و بعد از وقوع و برپایی قیامت به او بدهند. اما براساس دیدگاه ملاصدرا، انسان مادامی که در دنیا است، با اختیار خود می‌تواند به عوالم دیگر سفر کند و از مواهب آن تقدراً بهره‌مند شود. در نگاه ملاصدرا هر اتفاقی و حادثه‌ای که در عالم دنیا بیفتد، انعکاسی نیز در عالم قیامت دارد و انسان می‌تواند این انعکاس را مشاهده کند. در واقع عالم قیامت، به منزله باطن عالم دنیاست، هرکس از قشر ظاهری و از حجاب ماده و لوازم آن عبور کند، به باطن عالم که قیامت است می‌رسد. در نگاه اول، انسان به فکر بیرون رفتن از دنیا نیست، هر کاری کند، خود را در عالم دنیا می‌یابد، بلکه باید در عالم خاک بماند تا با مرگ سفرش آغاز شود، اما براساس دیدگاه ملاصدرا، انسان در همین دنیا، می‌تواند عوالم دیگر را طی کند، رشد کند، کسب کمال کند و تا مراتب بالایی فنا هم برسد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شده نتایج ذیل قابل استحصال است:

- ملاصدرا، عوالم وجودی را از هم گسسته و جدا نمی‌داند و بلکه آن‌ها را در هم تنیده و متصل می‌داند. با این توضیح که برزخ، باطن دنیا، و قیامت، باطن برزخ است که همه حقایق در آنجا برای همگان مشهود خواهد بود. بنابراین قیامت عالمی است مستقل از زمان و مکان و الآن موجود است و لفظ «الآن» نیز از باب ضیق تعبیر است. اما محققان مکتب تفکیک براساس جهان‌بینی مادی انگارانه خود، جایگاه همه عوالم را - چه قبل از دنیا، چه بعد از دنیا - جسمانی مادی می‌دانند و هیچ عالمی را جدای از این عالم فرض نمی‌کنند، آن‌ها معتقدند بهشت و جهنم در گوشه‌ای از همین عالم دنیاست که از جسمی لطیف خلق شده است اما کاملاً مادی و عنصری است. از ظواهر آیات قرآن کریم و توصیفات که از نعمت‌های بهشتی شده است نیز برمی‌آید که بهشت و جهنم در عالمی کاملاً جسمانی است؛ با این تفاوت که

اهل تفکیک چون تصور صحیحی از مجردات ندارند، این مخلوقات را مادی انگاشته‌اند درحالی که عوالم وجودی بعد از دنیا همه از سنخ مجردات و فوق ماده‌اند.

- ملاصدرا زمان قیامت را به حسب عالم ماده نمی‌داند، بلکه قیامت را ساعت و یا زمان قیامت را آن‌چنان که قرآن توصیف کرده «کلمح البصر او هو اقرب است» می‌داند که علم آن نیز «عند ربی» است. او معتقد است چنانچه کسی حجاب‌های بین خود و حق تعالی را بردارد و به مقام «عندیت»، «عند ملیک مقتدر» برسد، حقیقت قیامت برایش آشکار می‌شود و آن احاطه وجودی و حضور همه اشیا که برای خداوند است، برای او هم مشهود خواهد بود. اما میرزا معتقد است، موطن برزخ و قیامت، همه از جنس همین دنیا است و تنها تفاوتشان به حسب لطافت و غلظت است. میرزا بر این اساس، قیامت را در امتداد سلسله زمان جست‌وجو می‌کند.
- ملاصدرا قیامت را ظرف ظهور باطن انسان می‌داند. از دیدگاه او پاداش اعمال انسان، خود اعمال انسان است البته با چهره ملکوتی. اما میرزا، قیامت را ظرف حدوث آثار اعمال انسان می‌داند. از آیات قرآن، - چنان‌که مستندات آن گذشت - استفاده می‌شود که دیدگاه ملاصدرا قرابت و سازگاری بیشتری با ظواهر آیات دارد و دیدگاه میرزا، هرچند جسمانی بودن بهشت و جهنم را اثبات می‌کند، اما با اشکالات متعددی روبه‌رو خواهد بود و برای توجیه تعارض ظاهری میان آیات، پای تأویل را به میان می‌کشد.

منابع

- قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی).
- آذریان، رضا. (۱۴۰۰). بازخوانی معاد جسمانی صدرایی. قم: حکمت اسلامی.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأملی. تهران: کتابچی.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۹۶). فضائل الأشهر الثلاثة. قم: داوری.
- ارشادی نیا، محمدرضا. (۱۳۹۳). از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک. قم: بوستان کتاب.
- ترکاشوند، احسان و صادقیان، سعیده. (۱۳۹۷). پژوهشی در معنای زمان و مکان در عالم برزخ با توجه به آیات و روایات. فصلنامه معرفت کلامی، (۲۱).
- تهرانی، جواد. (۱۳۷۴). میزان المطالب. قم: مؤسسه در راه حق.
- تهرانی، جواد. (۱۳۸۸). مصباح الهدی. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، فخار، وحیده، و جعفری فر، مهدی. (۱۴۰۲). تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک. قبسات، ۲۸ (۱۰۷)، ۱۷۱-۲۰۲.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (بی تا). تفسیر نورالثقلین (تصحیح احمد بن مرتضی رسولی محلاتی). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- شیرازی، قطب الدین. (۱۳۹۱). شرح حکمة الاشراق (به انضمام تعلیقات ملاصدرا، تصحیح سید محمد موسوی). تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۵). اسرار الآیات (به انضمام تعلیقات حکیم نوری، تصحیح سید محمد موسوی). تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۴). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۱). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۸). الإحتجاج (تحقیق ابراهیم بهادری و محمدهادی به). قم: اسوه.
- طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۳۵). معادشناسی (جلد ۴). مشهد: علامه طباطبائی.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن. (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: رضی.
- قدردان قراملکی، علی. (۱۴۰۳). فلسفه جسم لطیف انگاری نفس در مکتب تفکیک: بررسی و نقد. کلام پژوهی، (۵).
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- موسوی، سید محمد. (۱۳۸۲). آیین و اندیشه. تهران: حکمت.
- واسعی، سمیه، جوارشکیان، عباس، و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۴۰۱). قیامت عقلی از دیدگاه حکمت متعالیه. اندیشه دینی، ۲۲ (۸۲)، ۱۲۵-۱۴۷. <https://doi.org/10.22099/jrt.2021.41062.2503>

References

- The Holy Qur'ān* (translation by Nāsir Makārim Shīrāzī). [In Persian]
 Āzariyān, Riḍā. (1400 SH [2021 CE]). *Bāz-khwānī-yi Ma'ād-i Jismānī-yi Ṣadrā'ī* (A Re-reading of Ṣadrian Corporeal Resurrection). Qom: Hikmat-i Islāmī. [In Persian]
- Ibn Bābawayh al-Qummī (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn 'Alī. (1376 SH [1997 CE]). *Al-Amālī* (The Dictations). Tehran: Kitābchī. [In Arabic]
- Ibn Bābawayh al-Qummī (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn 'Alī. (1396 AH [1975–1976 CE]). *Faḍā'il al-Ashhur al-Thalātha* (The Virtues of the Three Months). Qom: Dāwarī. [In Arabic]
- Irshādīniyā, Muḥammad Riḍā. (1393 SH [2014 CE]). *Az Madrisa-yi Ma'ārif tā Anjuman-i Hujjatīya wa Maktab-i Tafkīk* (From the School of Ma'ārif to the Hujjatīya Society and the School of Tafkīk). Qom: Būstān-i Kitāb. [In Persian]
- Turkāshvand, Aḥsan and Ṣādiqiyān, Sa'īda. (1397 SH [2018 CE]). "Pizhūhishī dar Ma'nā-yi Zamān wa Makān dar 'Ālam-i Barzakh bā Tavajjuh bi Āyāt wa Rawāyāt" (A Study of the Meaning of Time and Place in the Intermediate World [Barzakh] with Reference to Qur'ānic Verses and Traditions). *Faṣlnāma-yi Ma'rifat-i Kalāmī* (Journal of Theological Knowledge), No. 21. [In Persian]
- Tihrānī, Jawād. (1374 SH [1995 CE]). *Mīzān al-Maṭālib* (The Scale of Aims). Qom: Mu'assasa-yi Dar Rāh-i Haqq. [In Persian]
- Tihrānī, Jawād. (1388 SH [2009 CE]). *Miṣbāḥ al-Hudā* (The Lamp of Guidance). Qom: Mu'assasa-yi Ma'ārif-i Islāmī-yi Imām Riḍā (AS). [In Persian]
- Ḥusaynī Shāhrūdī, Murtaḍā and [others]. (1402 SH [2023 CE]). "Taḥlīl-i Intiqādī-yi Qur'ānī az Ma'ād-i Jismānī-yi 'Unsurī dar Naghrih-yi Tafkīk" (A Critical Qur'ānic Analysis of Elemental Corporeal Resurrection in the Tafkīkī Perspective). *Faṣlnāma-yi Qabasāt* (Qabasāt Journal), No. 107. [In Persian]
- al-Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'a. (n.d.). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* (The Exegesis of the Light of the Two Weighty Things), edited by Aḥmad ibn Murtaḍā Rasūlī Maḥallātī. Qom: Mu'assasa-yi Maṭbū'ātī-yi Ismā'īliyyān. [In Arabic]
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. (1391 SH [2012 CE]). *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq* (Commentary on the Philosophy of Illumination), with glosses by Mullā Ṣadrā, edited by Sayyid Muḥammad Mūsawī. Tehran: Hikmat. [In Arabic/Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1354 SH [1975 CE]). *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād* (The Origin and the Return), edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman-i Hikmat wa Falsafa-yi Īrān. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1385 SH [2006 CE]). *Asrār al-Āyāt* (The Secrets of the Verses), with glosses by Ḥakīm Nūrī, edited by Sayyid Muḥammad Mūsawī. Tehran: Hikmat. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1394 SH [2015 CE]). *Al-Shawāhid al-Rubūbiya fī al-Manāhij al-Sulūkīya* (The Divine

- Witnesses in the Spiritual Paths), edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Būstān-i Kitāb. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1411 AH [1990–1991 CE]). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (Exegesis of the Noble Qurʾān). Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 CE). *Al-Ḥikma al-Mutaʿaliya fi al-Asfār al-Aqliya al-Arbaʿa* (The Transcendent Theosophy in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- al-Ṭabrisī, Aḥmad ibn ʿAlī. (1408 AH [1987–1988 CE]). *Al-Iḥtijāj* (The Argumentation), edited by Ibrāhīm Bahādirī and Muḥammad Hādī Bih. Qom: Uswa. [In Arabic]
- Ṭihrānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1435 AH [2013–2014 CE]). *Maʿād-shināsī* (Eschatology), Vol. 4. Mashhad: ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī. [In Persian]
- Fattāl Nīshābūrī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1375 SH [1996 CE]). *Rawḍat al-Wāʾiẓīn wa Baṣīrat al-Muttaʾiẓīn* (The Garden of Preachers and the Insight of the Admonished). Qom: Raḍī. [In Arabic]
- Qadardān Qarāmalikī, ʿAlī. (1403 SH [2024 CE]). "Falsafa-yi Jism-i Laṭīf-angārī-yi Nafs dar Maktab-i Tafkīk; Barrasī wa Naqd" (The Philosophy of the Subtle Body of the Soul in the School of Tafkīk: Examination and Critique). *Kalām-pizhūhī* (Theological Research), No. 5. [In Persian]
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH [1982–1983 CE]). *Biḥār al-Anwār* (The Oceans of Lights). Beirut: Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Mūsawī, Sayyid Muḥammad. (1382 SH [2003 CE]). *Āʾīn wa Andīsha* (Doctrine and Thought). Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Wāsiʾī, Sumayya and [others]. (1401 SH [2022 CE]). "Qiyāmat-i ʿAqlī az Dīdgāh-i Hikmat-i Mutaʿaliya" (Intellectual Resurrection from the Perspective of Transcendent Theosophy). *Faṣlnāma-yi Andīsha-yi Dīnī* (Journal of Religious Thought), No. 82. [In Persian]