

A Comparative Study and Critical Analysis of Mirzā Javād Tehrānī's and Mullā Ṣadrā's Interpretations of the "Identity, Spatio-Temporality, and Occurrence of the Resurrection"

Ayoob KHorsandi¹ Seyed Mohammad Moosavi^{2✉} , Mostafa Faqih Esfandiyari³ 

1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: ellatoo.sa@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Corresponding author), Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: rahigh504@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 13 November 2025
Received in revised form 27
November 2025
Accepted 29 November 2025
Available online 22 June 2026

Keywords:

Nature of the Resurrection,
The Place of the Resurrection,
The Occurrence of the
Resurrection,
The Ta'fiki School,
Mulla Sadra.

ABSTRACT

There are two general views on the identity of the world of Judgment among Islamic thinkers: 1. Judgment is a temporal event of the world of the world that occurs in the future. 2. Judgment is a world that is abstract from time and space and is located throughout the world of the world. Mirza Javad Tehrani, as the second generation of the school of separation thought, believes that God creates Judgment after the annihilation and destruction of the world of the world, and that souls who live in the world of Barzakh, after the disappearance of the world of the world, return to their material bodies inside the earthly grave, and after belonging to bodies, heaven and hell arise in the world of matter, and bodies emerge from the earthly grave and enter the realm of Judgment to be rewarded or punished. According to this view, Judgment is of the world of the world and along the time series that occurs in the future. However, according to Mulla Sadra's view, the identity of Judgment is completely transcendental and along the world of the world, neither across it nor outside the time series, nor along it. After the soul is separated from the material body, it enters the world of the grave or the barzakh by necessity, and after the expiration of the barzakh period, it enters the realm of the resurrection. The present study, which is written in a descriptive-analytical method and with a critical approach, tries to compare these two views and show that Mirza Javad Tehrani's reading is the result of imposing his mental assumptions on the appearances of the verses of the Holy Quran. Ultimately, it has been concluded that the second view (Molla Sadra) is more harmonious, consistent, and in agreement with the appearances of the verses of the Quran.

Cite this article: KHorsandi, Ayoob, Moosavi, Moammad, & Faqih Esfandiyari, Mostafa. (2025). A Comparative Study and Critical Analysis of Mirzā Javād Tehrānī's and Mullā Ṣadrā's Interpretations of the "Identity, Spatio-Temporality, and Occurrence of the Resurrection". *Theology Journal*, 12 (X), 1-20.
<https://doi.org/10.22034/pke.2025.22582.2056>



© Author(s) retain the copyright and full publishing rights.

Publisher: Al-Mustafa International University.

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

Introduction

The issue of life after death and the manner of human resurrection has always been one of the fundamental concerns of mankind. The Holy Quran, with special emphasis on this issue, has dedicated numerous verses to describing the Day of Judgment and the quality of human return. The deep differences of opinion among Islamic scholars in the interpretation of these verses indicate the complexity and various dimensions of this issue. In this article, focusing on the issue of "identity, place and time of the Day of Judgment", we have examined the views of Mulla Sadra and Mirza Javad Tehrani. It is necessary to explain that what we mean by the Day of Judgment or the Hereafter in this article is the same Day of Judgment that is promised to all prophets and whose coming has been announced in the Quran and hadiths, and a large part of religious texts describe and expand on its characteristics and the events that occur in it, and it is the home of reward and punishment, and paradise and hell with all its levels are located in it. Mulla Sadra, in accordance with his ontological and anthropological perspective, presents a picture of the identity of the Day of Judgment that has many supporters and opponents. In contrast, Mirza Javad Tehrani, a prominent student of Mirza Mahdi Isfahani - the founder of the school of separation - presents a different picture and description of the identity of the Day of Judgment and its time and place. This article, using a descriptive-analytical method, first extracts the views of the two thinkers and then evaluates and analyzes them. The purpose of the present article is to examine the proportion and compatibility of both views with the appearances of the verses of the Holy Quran in the verses related to the subject of discussion.

Method

This article is written in a descriptive-analytical manner with a comparative and critical approach. And then it has been evaluated and analyzed. Accordingly, the authors have first extracted the views of the two thinkers by studying primary library sources and then analyzed the data. In the next stage, the reading of each thinker has been measured with the appearances of the Holy Quran and some narrations to reach the conclusion that which reading is more compatible and in agreement with the appearances of the verses of the Quran. The most important part of the article is the criticisms that one of the thinkers of the school of separation has made to the reading, and all these criticisms and problems have also been evaluated with the perspective of Mulla Sadra.

Results

Explanation of Mirza Javad Tehrani's view on the identity of the world of the resurrection (first view)

Since Mirza Javad Tehrani considers the resurrection to be a temporal event that will occur in the future and over time, as a result, souls who are in the world of barzakh must wait for the Day of Judgment until that great event occurs, and souls from the world of barzakh must

return to the material grave so that the material body can be revived. He also does not consider the reality of the soul to be an abstract matter, and believes in its materiality. As a result, in his view, the identity of the resurrection is of this world, and in fact, the resurrection is a new "world" and just as this world has different directions, the resurrection also has a direction and is a world with a location, and also has a time of this time of the world of the world.

Explanation of Mulla Sadra's view on the identity of the world of the resurrection (second view)

Based on the ontology he has established, Mulla Sadra has divided the worlds of existence into categories: matter, example, and intellect. The criterion for this division is also the possession of monstrosity and quantity. Based on this view, Mulla Sadra considers the world of reason to be devoid of matter and monstrosity, and since it does not have monstrosity, it is also devoid of its necessities, namely space and time. In his view, the journey of man begins with God, and returns to Him, and in this journey he passes through the world and the barzakh and returns to God. Therefore, man will travel a one-way journey with no return.

Mulla Sadra considers the Resurrection to be a world that is independent and existing, which has dominion over the worlds of the barzakh and matter, and due to the absence of matter and its necessities, it is without time and space, but rather encompasses all times and places. Mulla Sadra does not consider the worlds of existence to be separate and distinct, but rather, he considers them to be intertwined and connected. With the explanation that Barzakh is the innermost part of the world, and the Day of Judgment is the innermost part of Barzakh, where all truths will be evident to everyone.

Conclusions

According to Mulla Sadra's reading, the Day of Judgment is a world independent of time and space and exists now. However, scholars of the school of separation, based on their materialistic worldview, consider the location of all worlds to be physical and material and do not assume any world to be separate from this world. They believe that heaven and hell are in a corner of this world, which is created from a subtle body but is completely material and elemental. It is also clear from the appearances of the verses of the Holy Quran and the descriptions of heavenly blessings that heaven and hell are in a completely physical world; with the difference that the people of separation, since they do not have a correct idea of abstract things, have considered these creatures material, while the worlds of existence after this world are all abstract and super-material. Mulla Sadra considers the Day of Judgment to be the manifestation of the inner man. From his point of view, the reward for human actions is human actions themselves, of course with a heavenly face. However, Mirza considers the Day of Judgment to be the manifestation of the effects of human actions. The verses of the Quran, as documented above, are used, and Mulla Sadra's view is more close and consistent with the appearances of the verses, and Mirza's view, although it proves the physicality of heaven and hell, faces numerous problems and involves interpretation to justify the apparent conflict between the verses.



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

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

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

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

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: rahigh504@mail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۶

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 به عنوان 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 باز می‌گردند 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. بر اساس این نگره، قیامت از جنس عالم دنیا و در امتداد سلسله زمان است که در آینده زمانی رخ می‌دهد. اما بر اساس 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 اضطراب 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 پیش فرض‌های 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.

استناد: خورسندی، ایوب؛ موسوی، سیدمحمد، فقیه اسفندیاری، مصطفی (۱۴۰۴) مقایسه تطبیقی و تحلیل انتقادی خوانش میرزا جواد تهرانی و ملاصدرا از «هویت، مکان و زمان وقوع قیامت» پژوهشنامه کلام،

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



© نویسندگان.

ناشر: جامعه المصطفی (ص) 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. اختلاف‌نظرهای 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 - پایه گذار 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 حجتیه، نقد و بررسی مکتب تفکیک» (ارشادی نیا، 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 دیگران)؛ همچنین مقاله «پژوهشی در معنای زمان و مکان در عالم برزخ با توجه به آیات و روایات» (احسان ترکاشوند و دیگران) مقاله «فلسفه جسم لطیف انگاری 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.

۱. 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، ۲: ۱۱۲).

اوحقیقت 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 هر چیز سخت و نرم را واجد است (تهرانی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۱۵). از نظر او همین نفس است که در قبر مادی قرار می‌گیرد و مورد سوال از نکیر و منکر قرار می‌گیرد (تهرانی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۱۵). میرزا عالم برزخ را نیز از جسم مادی خالی نمی‌داند (تهرانی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۱۶) و از این که عالم برزخ را نیز مادی بداند نه تنها استبعادی ندارد بلکه آن را مسلم و قطعی می‌داند و ظواهر آیات و روایات را نیز مؤید این دیدگاه می‌شمارد (تهرانی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۱۷). میرزا معتقد است نفس انسان، جسم مادی لطیفی است که با چشم قابل رؤیت نیست، مثل انواع و اقسام نیروهای مادی که غیر قابل 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، ۲: ۱۱۷). و 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، 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 باز می‌گردند و ذرات بدن‌های مردگان دوباره گرد هم آمده و همچون انسانی که از خواب بیدار می‌شود، حیات مجدد پیدا می‌کنند (تهرانی، ۱۳۷۴، 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 د رغایت 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، ۲: 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.

۲. تبیین دیدگاه ملاصدرا از هویت عالم قیامت (دیدگاه دوم)

ملاصدرا بر اساس هستی‌شناسی که پی‌ریزی کرده است، عوالم وجود را به دسته تقسیم کرده است: ماده و مثال و عقل. ملاک این تقسیم بندی نیز، دارا بودن هیولی و مقدار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۹: ۲۲۸). عالم ماده، به خاطر 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 بر اساس 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، ۱۹۸۱م، ۹: ۲۲۹). ملاصدرا همچنین در جای دیگر به جای مثال و عقل، از عالم برزخ و قیامت یاد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ۱۱۳). در نظر او هر موجودی درجات اشتداد وجودی را از نقص به کمال طی می‌کند، و در نهایت به غایت عقلی و سپس به عالم الهی می‌رسد (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ۴۹۸). ملاصدرا حشر همه اشیاء را در قیامت کبری، به سوی «خداوند» تفسیر می‌کند؛ همچنان که قرآن آغاز عالم را از خداوند می‌داند، رجوع و بازگشت همه اشیا نیز به سوی اوست؛ چرا که او هم فاعل و منشأ نزول اشیاء است و هم غایت و منتهای عروج آن‌هاست. (صدرالمتالهین، ۱۳۸۵، ۱۶۶) در نظرگاه او، سیر انسان از خداوند آغاز می‌شود، و به سوی او بازمی‌گردد و در این سیر از دنیا و برزخ گذر می‌کند و به سوی خداوند رجوع می‌کند. بنابراین انسان، سیری یک طرفه و بی‌بازگشت را طی خواهد کرد. در این سیر، از عالم ماده که ملازم با زمان و مکان است، کنده شده، و به سوی عوالم تجردی می‌رود که از روز و شب در آنجا خبری نیست. لذا وقتی از پیامبر در مورد زمان قیامت می‌پرسد، پاسخ قرآن اعجاز آمیز است: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل: ۷۷) قیامت از چشم بهم 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 هر کس 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 بود به نفس انسان ندارد. (صدرالمتالهین، ۱۳۷۶، ۹: ۱۷۶) زیرا معنای سخن ملاصدرا این نیست که بهشت و جهنم در درون بدن جسمانی انسان است، و واقعا 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، به واسطه 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، آنچنان که قرآن توصیف نموده است، ولی خارج از حیطه نفس او نیستند. از دیدگاه ملاصدرا انسان مادامی که در دار دنیا است، در دو راهی سعادت و شقاوت قرار دارد و در این مسیر یا آتش او را فرامی‌گیرد و در نار است و یا نعمت او را فراگرفته و در جنت است و تنها حجاب ماده، مانع از ادراک این حقیقت است. چنانچه حجاب را کنار بزند، حقیقت برایش منکشف می‌شود. بنابراین قیامت، موطن طلوع باطن و ظرف ظهور اعمال است «يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ۱۶۹) نتیجه او ملاصدرا، قیامت را عالمی می‌داند که مستقل و موجود که استیلا بر عوالم برزخ و ماده دارد، و به خاطر 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 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.

۳. نقد و بررسی دیدگاه اول

۳-۱. اشکال اول: بازگشت به دنیا

در آیات زیادی در قرآن (حدوداً ۱۲۰ مورد) سخن از بازگشت به سوی خداوند است (هود: ۴، ۱۲۳؛ بقره: ۱۵۶، ۲۸۱؛ علق: ۸؛ تغابن: ۳ و...). از دیدگاه قرآن، معاد یعنی بازگشت و رجوع الی الله؛ همه موجودات از خداوند آمده‌اند و به سوی خداوند نیز بازمی‌گردند (بقره: ۱۵۶). اگر در قیامت انسان‌ها از عالم برزخ، به قبر مادی برگردند و زنده شوند، پس به دنیا بازگشته‌اند، و رجوع الی الدنیا خواهد بود. در حالی که به گواهی 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 به سوی خداوند است. یعنی سیر انسان از دنیا به عوالم بعدی (برزخ و قیامت) سیر یک طرفه و بدون بازگشت است، اما تفسیری که میرزا از قیامت دارد، یک سیر رفت و برگشتی است که خلاف ظواهر قرآن کریم است. زیرا قرآن کریم وقتی لحظه مرگ را ترسیم می‌کند، مرگ را مساوی با سوق و حرکت به سوی خداوند می‌داند «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ آلُكُمْ سَاقٍ» (قیامت: ۳۰) از طرفی قرآن هنگامی که قیامت را توصیف می‌کند، سخن از استقرار نزد خداوند می‌کند. «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۲) بنابراین اگر نفوس بعد از برزخ، به عالم دنیا بازگردند، نه استقرار عند الله معنا دارد و نه سوق و حرکت به سوی خداوند؛ در نتیجه مرگ آغاز سفر به سوی خداوند، و قیامت نیز غایت و مقصد این سفر است؛ دنیا نیز صرفاً محل گذر است. بنابراین جایگاه قیامت نباید هم عرض 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؛ در حالی که جایگاه قیامت بالاتر از عالم دنیا است و انسان با یک سیر صعودی یک طرفه به این مقصد می‌رسد، نه یک سیر رفت و برگشتی و تنزلی. مرحوم میرزا نیز همچون سایر همفکرانش و غالب متکلمان، چون بدء و آغاز انسان را از دنیا می‌داند، رجوع و بازگشتش را به هم به دنیا می‌داند، «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹)

سیر نزولی و صعودی انسان را از آیات دیگری نیز می‌شود نتیجه گرفت. در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) مبدأ همه موجودات را عالمی فراتر از عالم دنیا معرفی می‌کند، لذا قرآن از تعبیر نزول و انزال استفاده کرده است؛ از سویی دیگر، رجوع و سیر الی الله نیز، یک سیر صعودی معرفی شده است «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ»، «أَعْيَسَىٰ إِنْ مَتَّوَفَّيَكَ وَرَافَعَكَ إِلَيَّ» تعابیر 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 اولین منزل از منازل آخرت معرفی شده است؛ بر طبق تفسیر اول که آخرت، عالمی است همسو با عالم دنیا که در آن جسم عنصری نیز وجود دارد دیگر مرگ آغاز سفر نخواهد بود، بلکه صرفاً فاصله‌ای میان دنیا و آخرت خواهد بود، در حالی که از کلمه رجوع دو پیام می‌شود دریافت کرد: اول این که منتهای این رجوع خداوند است، و دوم اینکه رجوع یعنی «العود الی ما منه البدء»، رجوع یعنی 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 [«نَا لِلَّهِ» و به خداوند نیز باز می‌گردیم «وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاٰجِعُونَ» در نتیجه دیدگاه میرزا جواد تهرانی که قیامت را هم جنس عالم دنیا می‌داند سازگاری با این بخش از آیات قرآن کریم ندارد.

۲-۳. 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) گفته شده است که هیچ روز جدیدی بر بنی آدم نمی‌گذرد، مگر این که شاهد بر اعمال انسان باشد و در قیامت بر اعمال او شهادت خواهد داد. (صدوق، ۱۳۷۶، ۱۰۸) در روایاتی مشابه نیز، ماه رمضان و ماه رجب جزو شاهدان قیامت برشمرده شده‌اند. از جمله در حدیثی امام رضا (ع) از حضور همه ماه‌ها در روز قیامت سخن رانده است که پیشاپیش آن‌ها ماه رمضان است و خداوند شفاعت آن‌ها را می‌پذیرد. (صدوق، ۱۳۹۶، 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، معنا ندارد گذشته و آینده در یک ظرف زمانی جمع شوند؛ پس باید قیامت در عالمی فراتر از افق عالم دنیا باشد که حضور همه زمان‌ها (اعم از گذشته و آینده) در آنجا معنا داشته باشد.

گذشته از اشکالات فوق، شهادت ماه‌ها و ایام سال، معنای محصلی آنچنان که اهل تفکیک تصور کرده‌اند ندارد. زیرا ایام در عالم دنیا نیز واقعیت واحدی ندارند. دائماً هفته‌ها می‌آیند و می‌روند، حتی شب و روز حقیقت واحدی ندارند، مردم روی کره زمین نیز با هم شبیه واحدی ندارند، برای نیمی از مردم شبیه است و برای آن‌هایی که در طرف دیگر نیم کره 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 است که ثابت است که ایام و شهر دنیا نیز ظهور همان حقایق ثابت ملکوتی است. اگر بناست انسان در معاد دوباره رجوع به «دنایای جدیدی» بکند، نه تنها زمان‌ها در این عالم قابلیت اجتماع ندارند، بلکه حقیقت واحدی ندارند و صرفاً امری قراردادی و اعتباری خواهند بود. نتیجه این که دیدگاه میرزا جواد تهرانی، با این دسته از روایات نیز همخوانی و سازگاری ندارد.

۳-۳. اشکال سوم: بازگشت همه موجودات

یکی از ویژگی‌هایی که قرآن در ترسیم قیامت بیان کرده است، 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، همیشه یک موجود باقی است و همواره با یک موجود طرف هستیم، موجوداتی که در این چرخه از بین رفته‌اند دیگر نیستند، و موجوداتی که در آینده در این چرخه می‌خواهند بیایند، هنوز نیامده‌اند. مثلاً اگر یک صندلی را آتش بزنیم و خاکستر بشود، و خاکستر بعد از مدتی تبدیل به خاک و خاک نیز به گیاه و گیاه تبدیل به گوشت بدن حیوان و گوشت نیز غذای انسان بشود، 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 به طور همزمان موجود شوند. در روایتی تصریح شده است اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد، با او محشور می‌شود (نیشابوری، ۱۳۷۵، ۲: ۴۱۷) در حالی که نه تنها سنگ، بلکه همه اشیائی که ما دوست داریم، در طول زمان بارها تغییر می‌کنند و در چرخه تغییر و تبدل‌ها قرار می‌گیرند. مسلماً سنگی که انسان در بیست سالگی دوست داشته، غیر از سنگی است که در پنجاه سالگی است. حال بر طبق این روایت، کدام

سنگ با شخص محشور می‌شود؟ بنابراین بر طبق توصیف و ترسیمی که قرآن از قیامت ارائه نموده است، باید عالمی باشد که همه صورت‌های قبلی و بعدی آنجا با هم حاضر باشند و جمع بشوند، در حالی که اگر قیامت، بازگشت به دنیا و یا بازگشت به عالمی از جنس دنیا باشد، محال است متفرقاتی که در بستر عالم دنیا به تدریج موجود شده‌اند، همه با هم اجتماع کنند.

۴-۳. اشکال چهارم: اعاده بدن بعینه

میرزا در توصیف عالم قیامت، بارها یا از بدن مثلی یا از بدن ذری نام برده است و عینیت را از این طریق محفوظ داشته 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، 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 است که خود پوست و چشم و گوش انسان در قیامت حاضر شده و شهادت می‌دهند (فصلت: ۲۰؛ یس: ۶۵؛ نور: ۲۴). در قرآن صحبت از عینیت در آیات به میان است، اما میرزا این عینیت را به مثلیت و ذریت تفسیر کرده است و خلاف ظواهر آیات است.

ثانیاً امروزه بر اساس علوم تجربی اثبات شده است که پوست انسان از میلیون سلول ریز ساخته شده است 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 انسان 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، در حالی 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، ۳۷۵-۳۸۲)، از جمله این معدومات، انسان‌ها و بدن‌های مادی درون قبر آن‌ها خصوصاً اجرای اصلی ذری است؛ بنابراین دیگر موضوعی باقی نمی‌داند که شاهد بر اعمال انسان باشد، نه از شاهد وجودی مانده است و نه از مشهود. رابعاً ایشان عالم قیامت را «دنیای» جدیدی می‌داند، بر طبق این تفسیر، اجتماع صورت‌ها و فعلیت‌های مختلف از پوست، در دنیا ممکن نیست. همان طور 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، در حالی که اجتماع صوری که هر کدام 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، آنجا جمع شوند و به نطق در بیایند و شهادت بدهند و چنین امری در چارچوب تنگنای عالم دنیا یا هر عالمی که از جنس دنیا باشد نه ممکن است و نه معقول.

۵-۳. اشکال پنجم: وضعیت اعمال انسانی

قرآن کریم در آیات زیادی به تأکید می‌کند که شما اعمالتان را پیشتر می‌فرستید و اعمالتان آنجا منتظر شماست: «وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ» (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: ۸)؛ و در آیه دیگری می‌فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا» (آل عمران: ۳۰) باز هم تأکید روی این مسئله است که در قیامت خود عمل در نزد شما حاضر می‌شود، نه گزارش عمل؛ و نیز در آیه «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» به صراحت روی این مطلب تصریح شده که جزای عمل شما، خود عمل شماست، نه اینکه در مقابل عملی که انجام داده‌اید عوض یا جزایی به شما داده می‌شود. 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 است. به مجرد این که انسان در عالم طبع، عملی را انجام می‌دهد، هم صورت برزخی آن موجود است و هم حقیقت نفس الامر آن در قیامت، ولی هر کدام 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 که ظرفی که اعمال انسان‌ها می‌خواهد در آن حاضر باشد نمی‌شود عالم دنیا یا عالمی از جنس عالم این عالم باشد. چون در عالم دنیا و ظرف طبیعت، هیچگاه حقایق گذشته موجود نمی‌شوند، در ظرف دنیا، همواره گذشته‌ها می‌روند و آینده‌ها می‌آیند، و محال است که عملی که گذشته انجام شده در ظرف حال حضور 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.

۶-۳. اشکال ششم: ظلم به اهل برزخ

بنابر 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 می‌شوند، فرقی وجود ندارد. این تفسیر از قیامت و برزخ نیز با یک اشکال عمده همراه خواهد بود: به معذبین در برزخ ظلم خواهد شد؛ زیرا کسی که در ابتدای خلقت وارد برزخ شده، باید تا فراسیدن قیامت عذاب ببیند، و کافران و مشرکانی که در آخرالزمان از دنیا می‌روند، یا اساساً برزخی نخواهند داشت یا مدت برزخ آن‌ها تا فراسیدن قیامت بسیار کوتاه خواهد بود و در نتیجه عذاب کمتری خواهند چشید. در حالی 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 متعلقات آن متفاوت خواهد بود («مؤمنون: ۱۰۰، یونس: ۶۲»).

۷-۳. 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 خصوصاً نفخ اماته دارد در تعارض آشکاری است. بر طبق آیات و روایات، دو نفخ وجود دارد: نفخ اماته و نفخ احیاء. این دو نفخ بر اساس 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. (رازی، ۱۴۲۰، ۲۲، ۱۹۰؛ ایجی، ۱۳۲۵، ۸، ۳۱۸؛ طوسی، بی‌تا، ۹، ۴۶) میرزا نیز همین تقریر را پذیرفته و تقویت نموده است. (تهرانی، ۱۳۷۴، ۳۸۲-۳۷۵) مشکلی که با آن مواجه می‌شوند این است که در هنگام نفخ اماته نه تنها انسان‌ها می‌میرند که کل نظام کیهانی به هم می‌ریزد. خدا 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: ۲-۱) کوه‌ها مانند پشم رنگین حلاجی شده، می‌گردند. (قارعه: ۵) و نیز آیات بسیاری که میرزا آن‌ها را مساوی با جمع شدن طومار آسمان‌ها و زمین می‌داند و معتقد است که موجودات هنگام نفخ اماته، همه منعدم می‌شوند، و اختلافاتی که در روایات در تفسیر معنای «اماته» وجود دارد را نیز توجیه می‌کند و می‌فرماید بین روایات اختلافی نیست و این که خداوند همه ماسوی الله را معدوم کند استبعادی ندارد. (تهرانی، ۱۳۷۴، ۳۸۷، تنبیه پاورقی) در این تفسیر نیز به مویداتی از روایات اشاره می‌کند. از جمله در روایت معروفی زندیقی از امام صادق (علیه السلام) 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 باز می‌گردند، و آن چهارصد سال است که خلق در آن بیارامند، و آن میان دو نفخه است.» (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ۲، ۲۴۵)

بنابر این 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 یعنی معدوم شدن و از بین رفتن، دیگر نه قبری باقی می‌ماند و نه جنازه‌ای که از قبر بیرون بیاید و نه

برزخی که نفوس به قبور برگردند و نه قیامتی که نفوس بعد از تعلق نفس به بدن، وارد آن بشوند. فرض انعدام ذات همه اشیا غیر از حق تعالی، یعنی منعدم شدن همه چیز از اساس، عنوان مبدا و معاد هم بی معنا خواهد بود، زیرا وقتی مبتدایی نباشد، اعاده معنا ندارد و عنوان معاد نیز بی معنا خواهد بود. تفسیر صحیح آیات نفخ صور مجال دیگری می‌طلبد و نویسنده در مقاله دیگری به آن خواهد پرداخت. اما برای حل این مشکل، باز هم تامل در ظواهر آیات و روایات مشکل گشا خواهد بود. در روایت فوق الذکر، حضرت زمان بین نفخ اماته و احیا را چهارصد سال را ذکر می‌کند و در ادامه می‌فرماید که بعد از چهارصدسال بارانی می‌بارد و همه چیز را زنده می‌کند (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ۲، ۲۴۵)؛ پس معلوم می‌شود، هم زمان وجود دارد و هم چیزی که باران بر آن بیارد و معدوم شدن معنای محصلی ندارد؛ بلکه مراد صق و بیهودشی است نه موت و انعدام. در آیات نفخ نیز صراحتاً پای صق در میان است نه موت. خداوند تصریح دارد که جز همان موت اول، شما را 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 صق و فناء اختصاص به خروج نفس از بدن ندارد.

علامه مجلسی در باب «نفخ صور و فناء الدنیا» به خاطر تعارض شدید روایات، قائل به توقف در این مسئله شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶، 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 و نه دنیا و آخرتی، و نه حتی مُبتداً و مُعاد. ایشان روایات باب نفخ الصور را جزء اخبار آحاد می‌داند که در غیر فروع فقهیه حجتی ندارند (مجلسی، ۳۶۶، حاشیه ط).

۸-۳. اشکال هشتم: مکانمندی خداوند و توجیه آیات مربوط

بر طبق مبنایی که محققان مکتب تفکیک در پیش گرفته‌اند، خداوند نیز مکان‌مند خواهد شد. از جمله در آیه «وَوُفِّخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۱) هنگامی که در صور دمیده می‌شوند، انسان‌ها از قبر می‌خیزند و به سوی پروردگارشان می‌شتابند. از آنجایی که میرزا، نفس انسان را جسم مادی رقیق شده می‌داند، و قبر را قبر خاکی معنا می‌کند، نتیجتاً آنچه از قبر بر می‌خیزد، موجودی جسمانی است که واجد زمان و مکان است، چنین موجودی چگونه می‌تواند به سوی خداوند بشتابد؟ در حالی که مقصد حرکت او، لازمان و لامکان است 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 به سوی او معنا یابد، یا دست به توجیه آیات قرآن بزنیم و رفتن به سوی خداوند را، رفتن به سوی «رحمت» او تفسیر کنیم. در حالی که ظاهر آیه چنین تفسیری را برنمی‌تابد.

۹-۳. اشکال دهم: تعارض با سایر توصیفات قرآن از قیامت

در بعضی از آیات قرآن کریم، عالم قیامت، بسیار بزرگ توصیف شده است 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 گفته شده: «أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳)، و در توصیف جهنم نیز گفته شده است: «أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۱۳۱) استفاده از فعل ماضی، نشان می‌دهد که بهشت و جهنم قبلاً خلق شده و آماده شده است؛ همچنین در ترسیم جهنم گفته شده است «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (عنکبوت: ۵۴) هم اکنون جهنم بر کافران محیط است؛ زیرا جمله اسمیه دلالت بر وقوع بالفعل دارد. علاوه بر این که به خاطر تواتر روایات، مخلوق بودن بهشت و جهنم از مسلمات عقاید شیعه معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸، ۲۰۵-۱۳۱) با ضمیمه کردن این آیات به یکدیگر روشن می‌شود که بهشت و جهنم خلق شده‌اند و در عالمی کاملاً مستقل از عالم دنیا هستند، 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 و یا در عالمی از جنس عالم ماده باشد.

همچنین در بعضی از آیات قرآن کریم، قیامت عالمی معرفی شده است که یکپارچه حیات و زندگی است: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَإِلهِ الْخَيَوَانِ» (عنکبوت: ۶۴)، و نیز قرآن کریم در پاسخ به کسانی که می‌گفتند بدن در قبر پوسیده می‌شود و دیگر قابل برگشت نیست پاسخ می‌دهد: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱) خداوند می‌فرماید: یتوفاکم؛ کلمه توفی یعنی اخذ الشی بتمامه، یعنی ملک الموت به عنوان فرشته الهی، با استیفای نفس، تمام حقیقت ما را توفی و دریافت می‌کند، این نشان می‌دهد که نفس تمام حقیقت انسان است، در ادامه آیه می‌فرماید، وقتی تمام حقیقت شما را گرفت، محشور می‌شوید به سمت پرودگارتان. در آیه نه از بدن مادی سخنی گفته شده است و نه پای بازگشت نفس به بدن مادی در میان است، بلکه سخن از حشر، و بعث و برخاستن نفوس به سوی خداوند است. خداوند در آیه دیگری بازگشت به دنیا را محال می‌شمارد: «كَأَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) همچنین یکی از آیاتی که دلالت می‌کند که دنیا و آخرت، به تفاوت جوهری و ذاتی دارند، آیه ۳۰ سوره روم است: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» اهل غفلت از از حیات دنیا ظاهری را فهمیده‌اند و از آخرت به کلی غافل‌اند، به قرینه مقابله، آخرت در مقابل ظاهر حیات دنیا است و حکم باطن را دارد و نمی‌تواند هم عرض یا از جنس دنیا باشد. توضیح اینکه همچنانکه «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، اما سایر مردم مادامی که در دنیا هستند، از حیات اخروی بهره‌ای ندارند، اما دار آخرت در هر حال موجود است، همچنان که ما اکنون دار دنیا هستیم و از حیات دنیوی نیز بهره‌مندیم.

۴. نقد و بررسی دیدگاه دوم

چنانکه گذشت، اهل تفکیک چون تجرد را نمی‌پذیرند و درک صحیحی از مجردات ندارند، بخش زیادی از آیات قرآن را تأویل می‌کنند، هر چه که در تفسیر بخشی از آیات موفق عمل کرده‌اند، اما تعارض ظاهری میان آیات معاد را به خاطر عدم پذیر مسئله تجرد، نمی‌توانند حل کنند. اما ملاصدرا با دقت‌های عقلی فراوانی که به خرج داده است، توانسته عوالم جسمانی دیگری غیر از دنیای ما کشف و اثبات کند، و از رهگذر آن، توفیق فهم صحیح آیات قرآن کریم را پیدا کند. نویسندگان ادعا ندارند که آنچه که ملاصدرا فرموده است، با آنچه قرآن از معاد توصیف نموده است، هماهنگی و تطابق کاملی دارد، بلکه معتقدیم، از میان نظریات مختلفی که در باب معاد مطرح شده است، دیدگاه ملاصدرا سازگاری و هماهنگی بیشتری با آیات قرآن کریم دارد. در این بخش اشکالات ده گانه را با دیدگاه ملاصدرا نیز مقایسه می‌کنیم تا معلوم شود این اشکالات بر دیدگاه او وارد است یا خیر. ملاصدرا حرکت انسان را به سوی خداوند یک طرفه می‌داند و معتقد است که مراد از قبر در آیات قرآن همان «عالم برزخ» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۹: ۲۱۸)؛ و انسان بعد از مرگ وارد عالم برزخ می‌شود و با نفخ صور اول از برزخ خارج و به سوی قیامت می‌رود؛ در نگاه او بازگشت از برزخ به عالم دنیا -آنچنان که اهل تفکیک معتقدند- جایی ندارد. او هم بدء و آغاز را از خداوند می‌داند و هم رجوع و بازگشت انسان را به خداوند تفسیر می‌کند که نیاز به توجیه و تأویل ندارد.

اشکال دوم و سوم نیز بر این دیدگاه وارد نیست؛ زیرا همه متفرقات در سلسله تدریجی عالم طبیعت چه زمان چه زمانیات، به صورت یکجا در وعاء قیامت، اجتماع پیدا می‌کنند و محشور می‌شوند؛ و در وعاء قیامت، هم گذشته و آینده موجودند تا شهادت بدهند، و هم صورت‌های قبلی که از صفحه طبیعت زائل شده‌اند. البته ممکن این اشکال مطرح شود که صورت‌های پیشین دائماً از بین می‌روند و صورت‌های جدیدی می‌آید و این همانی شخصی از بین می‌رود؛ اما ملاصدرا مسئله این همانی شخصی را ذیل بحث موضوع در حرکت جوهری با مبنایی که دارد حل می‌کند. از نگاه مشائیان حرکت، فقط در اعراض رخ می‌دهد و چون حرکت بر اعراض وارد می‌شود، نیاز به موضوع دارد. اما بر طبق دیدگاه ملاصدرا، حرکت در وجود لِنفسه جوهر رخ می‌دهد پس حرکت و متحرک یک چیزند، در واقع بقاء حرکت به بقاء 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 بقاء 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 (صدرالمتالهین، ۱۳۷۶، ۲: ۲۴۳ و ۳: ۱۷۷) معنای عام خلع و لبس، نه تنها در حرکت‌های عرضی بلکه در حرکت جوهری، به طور دائم و پیوسته خلع و لبسی صورت می‌گیرد اما این رفت و آمدن، به نحو وحدت اتصالی است و وحدت اتصالی نیز مساوق با وحدت شخصی است. (صدرالمتالهین، ۱۳۷۶، ۹: 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 این که عینیت میان دو شیء به صورت است نه ماده، و بدن مثالی صورت تکامل یافته بدن عنصری است. در واقع به حسب نظام تشکیکی وجود، بدن مثالی، تمامیت صورت عنصری است و بدن عنصری مادامی که تحت تدبیر و تعلق نفس است، بدن نامیده می‌شود و بعد از قطع این تعلق، آنچه باقی می‌ماند، «بدن» نیست و «جسد» است. ملاصدرا نه قائل به اجزاء ذری است، و نه معتقد به ابدان مثالی - به این معنا که بدن عنصری دیگری مثل بدن اول ایجاد شود - است. بنابراین از دیدگاه او بدن مثالی که حقیقت تکامل یافته 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، 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، ۱۳۹۴-۱۹۷، ۱۹۸۱م). 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 تغییر صور. بهترین تمثیل آن نیز خواب است. در خواب، ما با عالمی واقعی و حقیقی روبرو 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، ۲، ۵۴۶، تعلیقه ملاصدرا). ایشان همچنین صعق و بی‌هوشی همه موجودات را، به معنای انعدام و از بین رفتن نفس الامر آن‌ها تفسیر نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، 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 صعق و بی‌هوشی شده است. لازمه طلوع وحدت قهاری خداوند، بی‌هوشی همه خلائق است. در روایات نیز این معنا که بین نفخ اول و دوم، چهارصدسال فاصله است اشاراتی وجود دارد و این حاکی از این است که مخلوقات نفس الامرشان 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، ۳: ۵۳۳) و هم حقیقت انسان را نفس مجرد می‌داند، بنابراین نفوس از عالم برزخ برمی‌خیزند، و به سوی خداوند (نه رحمت او) می‌روند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، 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.

۵. پاسخ به سه اشکال بر مبنای ملاصدرا

۱-۵. 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 به سوی خداوند می‌روند. در حالی که از ظاهر آیه بر می‌آید که هنگام نفخ صور، بعضی در آسمان‌ها و بعضی در زمین هستند: «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ 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 بر طبق مبانی حکمت متعالیه قابل حل است. زیرا اولاً نفس به دلیل علاقه شدید به بدن، بعد از تعلق نیز، توجهش باقی است و در گروه قبرش است تا این که بدن پیوسد و این تقید و توجه نیز قطع بشود. ثانیاً نفس در عین این که 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 برزخ‌اند و به بدنشان هنوز توجه دارند، در نهایت از این توجه دل می‌کنند و به سمت آسمان (قیامت) می‌روند. توضیح بیشتر این که 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.

۲-۵. اشکال دوم: آیات ناظر به زمان و مکان در قیامت

در قرآن کریم، بعضی از آیات دلالت بر زمان داشتن قیامت شده است (نبا: 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 (نُفِخ) توصیف شده‌اند و گاهی با فعل مضارع (يُنْفَخُ)؛ 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 نه و 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، ۷، ۴۱۴).

۳-۵. 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: ۹-۸؛ 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 «زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ» و «نَطْوَى السَّمَاءَ» (أنبیاء: 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، ۷، 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، ۴، ۱۱۸-۳).

۶. ثمره تربیتی و سلوکی دو دیدگاه

بر اساس 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 بر اساس دیدگاه ملاصدرا، انسان مادامی که در دنیا است، با اختیار خود می‌تواند به عوالم دیگر سفر کند و از مواهب آن نقداً بهره‌مند شود. در نگاه ملاصدرا هر اتفاقی و حادثه‌ای که در عالم دنیا بیافتد، انعکاسی نیز در عالم قیامت دارد و انسان می‌تواند این انعکاس را مشاهده کند. در واقع عالم قیامت، به منزله باطن عالم دنیاست، هر کس 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 بر اساس دیدگاه ملاصدرا، انسان در همین دنیا، می‌تواند عوالم دیگر را طی کند، رشد کند، کسب کمال کند و تا مراتب بالای فنا هم برسد.

۷. نتیجه گیری

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 بر اساس جهان بینی 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 بر می‌آید 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 در حالی 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 جستجو 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، هر چند جسمانی بودن بهشت و جهنم را اثبات می‌کند، اما با اشکالات متعددی رو برو خواهد بود و برای توجیه تعارض ظاهری میان آیات، پای تأویل را به میان می‌کشد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.
۱. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۹۳)، از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک، قم: بوستان کتاب.
۲. آذریان، رضا (۱۴۰۰)، بازخوانی معاد جسمانی صدرایی، قم: حکمت اسلامی.
۳. ترکاشوند، احسان؛ صادقیان، سعیده (۱۳۹۷)، «پژوهشی در معنای زمان و مکان در عالم برزخ با توجه به آیات و روایات»، فصلنامه معرفت کلامی ۲۱.
۴. تهرانی، جواد (۱۳۷۴)، میزان المطالب، (چاپ چهارم)، قم: موسسه در راه حق.
۵. تهرانی، جواد (۱۳۸۸)، مصباح الهدی، قم: موسسه معارف اسلامی امام رضا(ع).
۶. حویزی، ابن جمعه (بی‌تا)، نورالثقلین، تصحیح رسولی محلاتی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۷. سمیه واسعی و دیگران (۱۴۰۱)، «قیامت عقلی از دیدگاه حکمت متعالیه»، فصلنامه اندیشه دینی، ۸۲.
۸. شاهرودی و دیگران (۱۴۰۲)، «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک»، فصلنامه قبسات ۱۰۷.
۹. شیرازی، قطب الدین (۱۳۹۱)، شرح حکمة الاشراق، به انضمام تعلیقات ملاصدرا، تصحیح سید محمدموسوی، تهران: حکمت.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵)، اسرار الآیات، به انضمام تعلیقات حکیم نوری، تصحیح سید محمدموسوی، تهران: حکمت.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۴)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۱ق)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶)، الأمالی، تهران: کتابچی.
۱۶. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۶ق)، فضائل الأشهر الثلاثة، (چاپ اول)، قم: داوری.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۸ق)، الإحتجاج، (تحقیق ابراهیم بهادری، محمدهادی به، چاپ ششم)، قم: اسوه.
۱۸. طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۵ق)، معادشناسی، ج ۴، مشهد: علامه طباطبائی.
۱۹. فتال نیشابوری، محمد بن حسن (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، قم: رضی.

۲۰. قدردان قراملکی، علی (۱۴۰۳)، «فلسفه جسم لطیف انگاری نفس در مکتب تفکیک: بررسی و نقد»، کلام پژوهی، ۵.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، (چاپ دوم)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. موسوی، سید محمد (۱۳۸۲)، اثیین و اندیشه، تهران: حکمت.