

نقد شبهه آکل و مأکول از دیدگاه ملاصدرا*

□ ایجاد حسین حسن مجتبی
طلبه دوره دکتری مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی

چکیده

در این تحقیق، شبهه آکل و مأکول از دیدگاه ملاصدرا(ره)، بررسی شده است. ابتداء واژه‌ها را تعریف کرده‌ایم؛ مانند آکل و مأکول، معاد، جسم، معاد جسمانی، معاد روحانی، معاد جسمانی-روحانی. و بعد از آن به اصل بحث پرداخته‌ایم. تاریخ پیدایش این شبهه شاید به یونان باستان برگردد، هر چند آغاز آن به روشنی معلوم نیست. در شبهه آکل و مأکول چند اشکال مطرح است: ۱. اجزای خاصی که عضو دو یا چند بدن شده است، اگر بین آن اعضا سنخیتی وجود نداشته باشد، در این صورت معاد این افراد چگونه خواهد بود؟ ۲. خداوند در روز قیامت، حشر کدام یک بدن از آکل و مأکول را مقدم می‌دارد؟ تقدم هر یک از آنها ترجیح بلا مرجح است؟ ۳. معاد انسان مأکول چگونه خواهد بود؟ به این شبهه، پاسخهای متفاوتی داده‌اند. برخی از متکلمان «فرضیه اجزای اصلیه» را مطرح ساخته‌اند و برخی دیگر «جاودانگی طینت پس از مرگ آدمی» را به عنوان پاسخ آن ارائه کرده‌اند.

* وصول: ۱۳۸۷/۹/۱۸ ؛ تصویب: ۱۳۸۷/۱۱/۱۰.

صدر المتألهین بر اساس معاد جسمانی به شبههٔ آکل و مأکول پاسخ گفته است. ملاصدرا اصولی را برای اثبات معاد جسمانی ذکر می‌کند که با آن اصول هم معاد جسمانی را ثابت می‌کند و هم به شبههٔ آکل و مأکول پاسخ می‌دهد. این اصول عبارت‌اند از: ۱. قوام هر چیز به صورت نوعیه و فصل اخیر اوست؛ ۲. نفس ناطقهٔ انسان، وحدت دارد و ملاک تشخیص انسان همین است؛ ۳. تشخیص هر چیز به وجود خاص اوست، چه مجرد باشد و چه مادی؛ ۴. وحدت شخصی در مورد اشیا یکسان و به یک منوال تحقق ندارد؛ ۵. صور و مقادیر، بدون دخالت مادهٔ عنصری تحقق می‌یابند؛ ۶. نفس ناطقه قدرت دارد که صوتهای غایب از حواس را ابداع و ایجاد کند؛ ۷. حقیقت ماده فقط قوه بودن و امکان استعدادی است.

بنابراین اصول، لازم نمی‌آید وجود و هویت ذهن تبدیل پیدا کند، همان‌گونه که اگر کسی چهره‌اش زشت و کریهه شود و یا دست و پایش را قطع کنند، هویت و تشخیص وی دگرگون نمی‌شود. آیا لازم است کر، کور، فلج، پیر و جوان به همان شکل محسوس شوند؟ پاسخ منفی است، زیرا انسان در قیامت کامل و تمام عیار محسوس می‌گردد.

کلید واژه‌ها: آکل، مأکول، معاد، معاد جسمانی - روحانی، شبهه.

مقدمه

در میان شبهه‌های باب معاد، شبههٔ «آکل و مأکول» از همه معروف‌تر است. تاریخ دقیق پیدایش این شبهه و نام نخستین کسی که آن را مطرح ساخته است، به روشنی معلوم نیست، ولی در دیرینگی آن نمی‌توان تردید کرد. این شبهه بر کسانی وارد است که قائل به معاد جسمانی باشند، چه معاد جسمانی و چه معاد جسمانی و روحانی. اما اگر کسی فقط به معاد روحانی قائل شود، این اشکال بر او وارد نیست. علمای شیعه با استناد به آیات و روایات متواتر قائل به معاد جسمانی و روحانی‌اند و می‌گویند همین شخص با هویت دنیایش محسوس می‌شود.

شبههٔ آکل و مأکول از مسائل معضل فلسفه و کلام است و اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. خود شبهه نیز به مرور زمان، صورتهای جدیدی به خود گرفته است. این شبهه یکی از شبهات وارد بر معاد جسمانی است. اساس شبهه و ایراد این است که هرگاه انسانی، انسانی دیگر را خورد، قهراً اجزای خورده شده، جزء بدن آکل هم خواهد شد. حال پس از مرگ و حشر هر دو، این پرسش پیش می‌آید: آیا اجزای خورده شده از انسان مأکول که جزء بدن خورنده شده است، با اجزای انسان آکل محشور می‌شود؟ یا با اجزای خود انسان مأکول؟ چون جزء بدن هر دو بوده است. حال اگر آکل، کافر باشد، و آن مأکول، مؤمن باشد، چگونه اجزای مؤمن در بدن کافر و با او زنده می‌شود؟

همچنین اگر گرگی انسانی را بخورد، بر فرض اینکه حشر به حیوانات هم مربوط باشد، آیا در روز حشر اجزای انسان، جزء بدن گرگ، حشر می‌شود و یا جزء بدن اصل که انسان باشد؟ نظیر این شبهه در بدن ما تحلیل می‌آید: به فرض، انسانی صد سال زندگی کند. در این صد سال اجزای بدنش هزاران بار عوض و بدل شده است. در روز قیامت، کدام بدن محشور می‌شود: بدنی که به فرض معصیت کرده یا بدنی که خدا را عبادت کرده است؟ البته فرض این است که برای چنین انسانی در زندگی تحولات فکری بسیاری شده باشد (سجادی: ۳۶/۱).

ملاصدرا بعد از شرح و توضیح در باب معاد و دلایل سمعی و نقلی و عقلی گوناگون، به اجزای اصلی و یا عجب الذنب قائل می‌شود. آن اجزای اصلی از نظر او در تمام طول عمر باقی است و آنچه محشور می‌شود همین اجزای اصلی است. تشخیص انسانها نیز از اول عمر تا آخر عمر به همان اجزای اصلی است.

در این تحقیق می‌کوشیم شبهه را به صورت دقیق مطرح و سپس پاسخهای آن را مورد بررسی قرار دهیم.

تعریف واژه‌ها

معاد

معاد در لغت به معنای سرمنزل، مقصود، رستاخیز، بازگشت به جهان دیگر، جای بازگشت، حج، مکه و بهشت است (سیاه ۱۳۶۷: ۱۳۶۴).

معاد در زبان عرب به سه معنا به کار می‌رود:

۱. مصدر میمی به معنای بازگشتن. ۲. اسم مکان به معنای جایگاه بازگشت (محشر). ۳. اسم زمان به معنای هنگام بازگشت.

در قاموس می‌نویسد: معاد، آخرت، بازگشت و هنگام و جایگاه آن است (فیروزآبادی ۱۴۰۷: ۳۱۶).

در مختار الصحاح می‌نویسد: معاد با فتحه به معنای بازگشت زمان و مکان است. و آخرت معاد خلق است (رازی بی‌تا: ۳۶۰؛ جوهری ۱۴۰۷: ۵۱۳).

معاد در فلسفه و کلام

مراد از معاد در کلمات متکلمان و فلاسفه، بازگشت انسان پس از مرگ و رجوع به حیات اخروی است تا پاداش و یا کیفر اعمالی را که در این دنیا انجام داده، ببیند (آشتیانی ۱۳۷۹: ۳۱؛ سجادی ۱۳۶۶: ۴/۱۸۳۵).

بوعلی سینا می‌گوید: «معاد را در لغت عرب از عود برگرفته‌اند، و عود به معنای باز آمدن باشد. و معنای معاد جای باشد، یا حالتی که چیزی در او بود، و از آن جدا شود، و باز بدو باز آید. و خواص، این لفظ را نقل کرده‌اند از این معنا به معنای دیگر: و آن جایی است یا حالتی، که مردم پس از مرگ در آن جای شوند؛ یا آن حالت او را باشد.» (بوعلی سینا: ۳۳).

لاهیجی می‌گوید: «مراد از معاد در شرع، بازگشت انسان است بعد از موت به حیات به جهت دیدن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده است (فیاض لاهیجی ۱۳۷۳: ۳۱ و ۵۹۵).

نظر ملاصدرا در تعریف معاد

ملاصدرا می‌گوید:

«فإن المعاد بمعنى العود والرجوع للشيء إلى الحالة التي خرج منها كما قيل: كل شيء يرجع إلى أصله، فهو من المعاني الاضافية الواقعة تحت مقولة المضاف، فلذلك لا تتم معرفته إلا بمعرفة ثلاثة أمور: ما له المعاد، و ما منه المعاد، و ما إليه المعاد؛ معاد به معنای عود و رجوع چیزی به حالتی است که از آن خارج شده بود، چنان‌که گفته می‌شود: هر شیء به اصل خودش بر می‌گردد. این از معانی اضافیه است که تحت مقولهٔ مضاف واقع شده است. از این جهت معرفت معاد به سه چیز وابسته است: چیزی که معاد برای اوست، آنچه معاد از اوست، و چیزی که معاد به سوی آن خواهد بود (صدرالدین شیرازی: ۲۹۸).

بنابراین، ملاصدرا از معاد تعریف جداگانه‌ای دارد که به معاد جسمانی نزدیک است.

از نظر فلاسفه، نظام هستی از واجب‌الوجود بالذات نشأت یافته است. واجب‌الوجود، هم مبدأ و هم معاد و منتهای هستی است. این دو لحاظ برگرفته از دو سیر ویژه در ساختار آفرینش است: سیر نزولی و سیر صعودی. چون مبدأ و منتهای هستی اشاره به یک موجود است، این صعود در مراتب هستی، در واقع، بازگشت به سوی مبدأ هستی است. به همین دلیل، فیلسوفان از این سیر صعودی به «معاد» تعبیر می‌کنند.

تعریف جسم

جسم در لغت عرب به معنای بدن، تن، اعضای بدن، و چیزی است که دارای طول و عرض و عمق باشد (سیاه ۱۳۷۷: ۲۶۰؛ جوهری ۱۴۰۷: ۱۸۸/۵؛ زبیدی: ۱۱۰/۱۶).

اما جسم در اصطلاح فلسفی عبارت است از جوهری که قابل اشاره حسی و لمس باشد و یا امری قابل ابعاد ثلاثه یعنی طول و عرض و عمق (سجادی: ۲/ ۶۳۸ و ۱/ ۱۷۸). این جوهر دارای شکل، وضع و مکان است و وقتی مکانی را اشغال کند، مانع از ورود جسم دیگر به آن مکان می‌شود، یعنی مانع از تداخل با جسم دیگر می‌شود. پس امتداد و عدم تداخل از معانی مقوم جسم است. جسم به معنای جرم نیز هست. جسم مترادف جرم است. اما جرم را بیشتر به معنای اجسام فلکی استعمال می‌کنند. اجرام اثیری و آنچه که عالم علوی نامیده‌اند نیز از این قبیل است. جسم را به معنای جسد نیز به کار برده‌اند که در مقابل روح است. جسمانی نیز به معنای امری منسوب به جسم است.

جسم یا بسیط است و یا مرکب. اشراقیان جسم را برزخ می‌نامند، جسم بسیط را جسم فارد و جسم مرکب را جسم مزدوج می‌گویند (سجادی: ۲/ ۶۳۹).

معاد جسمانی

معاد جسمانی به این معناست که لذتها و آلام جسمانی در روز قیامت برای انسان وجود دارد و همین انسان با همین جسم و بدن محشور می‌شود و بر اساس اعمال خود از لذتهای جسمانی برخوردار یا به آلام جسمانی معاقب خواهد شد، اما معاد روحانی به معنای وجود لذتها و رنجهای غیرمادی در آن عالم است (پیرمرادی ۱۳۸۴: ۷۵-۹۳؛ شبر: ۳۶)

ملاصدرا در این باره می‌گوید: «فذهب جمهور المتکلمین و عامة الفقهاء الی انه جسمانی فقط بناء علی ان الروح جرم لطیف سار فی البدن.» (صدرالدین شیرازی ۱۳۸۲: ۲۶۹).

معاد روحانی

در معاد روحانی پاداش و کیفر به روح تعلق می‌گیرد نه به جسم و در روز قیامت روح اشخاص محشور می‌گردد نه جسم آنها. به عبارت دیگر، در قیامت جز روح و

لذايذ و آلام روحی و عقلی تحقق ندارد (ربانی گلپایگانی ۱۳۸۵: ۳۳۷؛ شبر: ۳۶).
ملاصدرا می‌گوید: «و ذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن
ينعدم بصوره و اعراضه فلا يعاد و النفس جوهر مجرد باق لاسبيل اليه للفساد
فيعود» (ملاصدرا: ۳۴۶).

معاد جسمانی - روحانی

بر اساس این نظریه در قیامت هم روح محشور می‌شود و هم بدن و علاوه بر
لذايذ و آلام حسی، لذايذ و آلام روحی و عقلی نیز تحقق دارد (ربانی گلپایگانی
۱۳۸۵: ۳۳۷).

ملاصدرا می‌گوید: «و ما یزین به کثیر من علماء الاسلام کاصحابنا الامامية
رضوان الله عليهم و الشيخ الغزالی و الکعبی و الحلیمی و الراغب الاصفهانی هو القول
بالمعادین الروحانی و الجسمانی جمیعاً ذهاباً الى ان النفس جوهر مجرد یعود الى البدن و
هذا رأى کثیر من الصوفیة و الکرامیة و به یقول جمهور النصارى و التناسخیة. قال
الامام الرازی ان الفرق ان المسلمین یقولون بحدوث الارواح و ردها الى البدن لا فی
هذا العالم بل فی الآخرة و التناسخیة بقدمها و ردها اليه فی هذا العالم و ینکرون الآخرة
و الجنة و النار.»

اعتقاد به معاد جسمانی - روحانی، مبتنی بر چند چیز است:

۱. حقیقت انسان را بدن مادی او تشکیل نمی‌دهد، بلکه حقیقت انسان را نفس و
روح تشکیل می‌دهد که مجرد از ماده است و با مرگ بدن به حیات خود ادامه
می‌دهد.

۲. در جهان آخرت، ابدان مردگان، صورتهای پیشین خود را باز درمی‌یابند و
نفس و روح آدمیان که با مرگ از بدن قطع تعلق کرده بود، به بدن تعلق می‌گیرد و

در نتیجه بدنهای مرده، زنده می‌شوند.

۳. پاداشها و کیفرهای اخروی، منحصر به آلام و لذایذ حسی و بدنی نیست، بلکه نوعی لذایذ و آلام کلی و عقلی تحقق می‌یابند (ربانی گلپایگانی ۱۳۸۵: ۳۳۷).

تاریخ پیدایش شبهه آکل و ماکول

در میان شبهه‌های باب معاد، شبهه «آکل و ماکول» از همه معروف‌تر است. تاریخ دقیق پیدایش این شبهه و نام نخستین کسی که آن را مطرح ساخته است، به روشنی معلوم نیست، ولی در دیرینگی آن نمی‌توان تردید کرد.

این شبهه از اوایل پیدایش بحثهای کلامی و فلسفی در میان اندیشه‌وران مسلمان مطرح شده است، نخست به صورت مجمل در آثار ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق بن ابی‌سهل نویختی (سده ۴ق/۱۰م) و ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (۴۲۱ق/۱۰۳۷م) و سپس در کتابهای دانشمندانی چون محمد بن حسن طوسی (۴۶۰ق/۱۰۶۷م)، محمد بن محمد غزالی (۵۰۵ق/۱۱۱۱م)، فخرالدین رازی (۶۰۶ق/۱۲۰۹م)، نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق/۱۲۷۴م)، حسن بن یوسف حلی (۷۲۶ق/۱۳۲۶م) مطرح شده است. در آثار متأخرانی مانند؛ مقداد بن عبدالله حلی (۷۲۶ق / ۱۳۲۶م)، قاضی عضدالدین ایجی (۷۵۶ق/۱۳۵۵م) و سعدالدین تفتازانی (۷۹۱ق/۱۳۹۶م)، نحوه طرح و راه‌حلهای پیشنهادی و دلایل ارائه شده گسترش یافته و سرانجام در آثار صدرالدین شیرازی (۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) بحث مستوفی درباره آن انجام گرفته است (ابراهیمی دینانی: ۳۳۷).

تقریر شبهه آکل و ماکول

تقریر و تبیین شبهه آکل و ماکول به این صورت است:

اگر انسان خوراک موجود دیگر، چه انسان و چه غیر انسان، گردد، چند اشکال مطرح می‌شود. حال این امر چه به صورت مستقیم باشد، مانند اینکه انسان یا

حیوانی انسان را بخورد، و چه به صورت غیر مستقیم، مانند اینکه بدنهای مردگان خاک شود، سپس از آن گیاهانی بروید و موجوداتی آنها را بخورند و آن گیاهان و... جزء بدن آنها شوند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۱: ۹/۱۹۹؛ همو ۱۳۸۲: ۲۷۱؛ سبزواری ۱۳۸۲: ۳۳۲؛ متقی نژاد ۱۳۸۲: ۲۶۲، تفتازانی ۱۴۰۱: ۲۱۳؛ حسین تهرانی: ۱۴/۶).

اشکال اول

اگر بین اجزای خاصی که عضو دو بدن یا چند بدن شده‌اند، از نظر ایمان و کفر سنخیتی وجود نداشته باشد در این صورت معاد و حشر این افراد چگونه خواهد بود؟ (متقی نژاد ۱۳۸۳: ۲۶۲).

به فرض شخص مؤمنی خوراک شخص کافر شده است و خدا می‌خواهد آنها را محشور فرماید و به سزای اعمال خود برساند. حال اگر بدن کافر را عذاب کند، نیمی از بدن مؤمن را که جزء بدن کافر است نیز عذاب کرده است. اگر هم به ملاحظهٔ این نیمه از بدن مؤمن، بدن کافر را به نعمت برساند، در این صورت شخص کافر با بدن مؤمن مورد نعمت و رحمت واقع شده است. بدن واحد را هم که نمی‌توان هم مورد رحمت قرار داد و هم مورد غضب، یعنی در بهشت متنعم گردانید و در عین حال در دوزخ سوزانید.

همچنین اگر خداوند به بدن مؤمن نعمت بدهد، به نیمی از بدن کافر که جزء بدن مؤمن است نیز نعمت داده است. اگر هم به سبب اعضای بدن کافر، بدن مؤمن را عذاب کند، در این صورت شخص مؤمن را عذاب کرده است.

بنابراین، یا باید خداوند دست از رحمت به مؤمن و عذاب کافر بردارد و یا باید اجزای مطیع بدن مؤمن را عذاب کند و اجزای عاصی بدن کافر را رحمت نماید. این هر دو نیز خلاف فرض است، چون اولاً عالم حشر برای جزای اعمال است؛ ثانیاً مؤمن و مطیع باید مورد رحمت و پاداش نیکو واقع شود و کافر و عاصی مورد غضب و انتقام (حسینی تهرانی: ۱۵/۶ - ۱۷).

اشکال دوم

اگر خداوند بخواهد آنها را محشور کند، کدام یک را مقدم بدارد؟ معاد هر کدام از آنها ترجیح بلا مرجح است. زیرا معاد هر دو با هم به صورت جمعی نیز غیر ممکن است، زیرا مستلزم تعلق نفوس مختلفه به بدن واحد می‌شود (حسینی تهرانی: ۶/ ۱۵).

اشکال سوم

معاد انسان مأكول چگونه خواهد بود؟ در این اشکال چند احتمال وجود دارد:
الف - فرض کنیم که انسانی، انسان دیگر را به کلی بخورد و همه بدن مأكول جزء بدن آکل شود. در روز محشر، کدام بدن محشور می‌شود؟ در این مسئله پنج صورت متصور است:

۱. بدن آکل محشور شود؛ ۲. بدن مأكول محشور شود؛ ۳. بدن هر دو محشور شود؛ ۴. اجزای آکل و مأكول در یک بدن محشور خواهد شد؛ ۵. نه اجزای بدن آکل محشور خواهد شد، نه اجزای بدن مأكول.

فرض اول و دوم باطل است، چون ترجیح بدون مرجح است. فرض سوم نیز محال است، چون مستلزم حضور یک چیز در یک زمان در دو مکان است و این امر به تناقض می‌انجامد. فرض چهارم نیز محال است، چون مستلزم اجتماع دو نفس در یک بدن است و این ضرورتاً باطل است. فقط فرض پنجم می‌ماند که بدن هیچ کدام محشور نشود، اما این نیز مستلزم نفی معاد جسمانی است. منکران معاد جسمانی مقصود خود را در این فرض می‌یابند.

ب - اگر انسانی قسمتی از بدن انسان دیگر را بخورد. در این صورت بخشی از اجزای بدن شخص مأكول با بدن آکل ترکیب و جزء بدن او می‌گردد. حال سؤال

این است که در روز قیامت کدام یک از این دو بدن محشور خواهد شد. اینجا نیز چند صورت متصور است: ۱. جزء خورده شده با هر دو بدن محشور شود؛ ۲. با بدن آکل محشور شود؛ ۳. با بدن مأکول محشور شود؛ ۴. این جزء با هیچ کدام محشور نشود.

فرض اول محال است، چون مستلزم حضور یک شیء در آن واحد در دو مکان است و این تناقض است و محال. فرض دوم و سوم نیز محال است، چون لازمه‌اش این است که یکی از آن دو بدن، ناقص محشور گردد. فرض چهارم نیز باطل است، زیرا مستلزم این است که هر دو بدن، ناقص محشور شوند.

ج - اجزای مأکول در بدن آکل به گونه‌ای جذب شود که سبب ساختن نطفهٔ آکل گردد و از آن نطفه شخص سومی متولد شود. حال از این سه نفر کدام یک محشور می‌گردد؟

د - بعد از مردن، بدن انسان خاک شود، از آن خاک گیاهان یا درختانی برویند. پس از مرور زمان، آن درخت رشد کند و میوه دهد و آن را کسی دیگر بخورد. سپس آن شخص نیز بمیرد و خاک شود و او را شخص سومی بخورد و ... این جریان تا قیام قیامت برقرار است و چه بسا اجزای بدن یک نفر، جزء بدن هزاران نفر شود. در این صورت کدام یک از این بدن‌ها محشور خواهد شد؟ (متقی نژاد: ۱۳۸۲: ۲۶۲).

پاسخ متکلمان

متکلمان به صورتهای گوناگونی به این شبهه پاسخ گفته‌اند:

۱. فرضیهٔ اجزای اصلیه یا جزء لایتجزی

آنان می‌گویند انسان مرکب از اجزاست. اجزای بدن انسان دو گونه است: اجزای

اصلی که همواره ثابت‌اند و به هیچ وجه تغییر نمی‌یابند؛ اجزای غیر اصلی که همواره در تغییر و تحول‌اند. اجزای اصلی به هیچ وجه نابود نمی‌شوند و تا روز قیامت همراه انسان‌اند و با خوردن یا خاک شدن از آن شخص جدا نمی‌شوند (تفتازانی ۱۴۰۱: ۳/۲۱۳). اینجا به کلمات برخی از آنان می‌پردازیم.

خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: هر فرد دارای دو قسم اجزاست:

الف - اجزای اصلی که عبارت است از اجزایی که زیادت و نقصان در آنها راه ندارد و همواره ثابت‌اند.

ب - اجزای غیر اصلی که عبارت است از اجزایی که دائماً در تغییر و تحول‌اند. اجزای اصلی بعد از مرگ انسان همواره باقی می‌مانند و اگر خاک شوند یا موجودی دیگر آنها را بخورد، آن خاک یا آن اجزا جزء دیگری نمی‌گردند. در روز محشر همین اجزا پرورش می‌یابند و بدن انسان را می‌سازند و روح به آن ملحق می‌شود (علامه حلی ۱۴۱۷: ۵۴۹ - ۵۵۰).

شیخ احمد احسایی بر این عقیده است که جسد اصلی انسان از عناصر عالم هورقلیا که آن را عالم برزخ نیز می‌نامند، آفریده شده، سپس به این جهان تنزل یافته است. پس از اینکه جسد اصلی انسان به این جهان تنزل یافت، معروض برخی عوارض گشت و بدین سبب تقیل و محبوب ماند. بنابراین، هنگامی که انسان دیگری را می‌خورد، آنچه از طریق تغذیه جزو بدن آکل می‌شود، فقط عوارض لاحق است که در این جهان عارض جسد انسان می‌گردد. اجزای اصلی جسد انسان که مربوط به عالم هورقلیاست، هرگز تحت تأثیر معده و هاضمه کسی واقع نمی‌شود و به هیچ وجه جزو بدن آکل نمی‌گردد. این جسد اصلی به گونه‌ای است که اگر آن را هزار بار در آتش سوزان این جهان افکنند، ذره‌ای از ذرات آن نمی‌سوزد (احسانی ۱۳۷۸: ۲۰۸).

سؤال این است که آن اجزای اصلی کدام اجزا هستند و در چه عضوی قرار دارند و چگونه می‌توان آنها را از دیگر اجزا تمایز داد؟ به این سؤال پاسخهای مختلف داده‌اند:

۱. اجزای اصلی همان «ژنها» هستند که در درون «کروموزمها» در وسط هسته سلولها قرار دارند. بنابراین، ژنها جزئی از هسته سلول‌اند که وضع آنها در تمام عمر ثابت است و اجزای اصلی بدن انسان را تشکیل می‌دهد (مکارم شیرازی بی‌تا: ۳۲۱).
۲. آخرین استخوان ستون فقرات، یعنی پایین‌ترین استخوانی که در این ستون قرار دارد، جزء اصلی بدن انسان است که هرگز از بین نمی‌رود (همان). در روایتی، استخوان آخر ستون فقرات «عجب الذنب» خوانده شده است. قائلان به این دیدگاه به این روایت تمسک می‌کنند: «ییلی کل شی من الانسان إلاَّ عجب الذنب» (مجلسی ۱۴۰۳: ۴۳/۷؛ ابن حنبل بی‌تا: ۲/۳۱۵، ۴۹). همه اجزای بدن انسان به جز عجب الذنب نابود می‌شوند. آنان می‌گویند: این همان ذره‌ای است که تا روز قیامت باقی می‌ماند و هیچ وقت نمی‌پوسد (رحیم‌پور ۱۳۷۸: ۲۵۱).
۳. اجزای اصلی، اجزایی هستند که آنها را به طور مشخص نمی‌شناسیم، ولی می‌دانیم در بدن انسان وجود دارند و خاصیتشان این است که هرگز از بین نمی‌روند (مکارم شیرازی بی‌تا: ۳۲۲).

نقد

بر این مدعای متکلمان دلیلی وجود ندارد، زیرا علوم جدید و براهین قاطع این دیدگاه را رد می‌کنند. علاوه بر این، آیا بدن، همان «جزء لایتجزی» است؟ اگر به فرض در کنار آن چندین استخوان و گوشت و پوست - هر کس که باشد - قرار دهند، چون آن جزء از بدن فرد باقی است، آیا باز بدن او درست می‌شود؟ پس اگر آن جزء را ببرند و کوه دماوند را به آن وصل کنند، آیا کوه دماوند با آن جزء در

مجموع، بدن او را تشکیل می‌دهد؟

بنابراین، باید ملتزم شد که آن جزء قائم مقام تمامی بدن اوست. نسبت دادن چنین سخنانی به شرع متین و مقدس، نادرست است (رحیم‌پور ۱۳۷۱: ۲۵۲-۲۵۳). علوم جدید ثابت کرده‌اند که ژنها از نظر مواد همواره در تغییر و تحول‌اند و مواد آنها با مرور زمان، عوض می‌شوند و فقط خواص ژنها باقی می‌ماند (مکارم شیرازی بی‌تا: ۳۲۲).

اینکه می‌گویند آخرین استخوان ستون فقرات تا آخر نمی‌پوسد، درست نیست، چون چندان تفاوتی با سایر استخوانهای بدن ندارد و مانند سایر اجزای بدن در تغییر و تحول است و بعد از مرگ خاک می‌شود و به طبع جذب انسان یا حیوان دیگر می‌گردد (همان).

اگر چنین جزئی واقعاً باقی بماند، آیا می‌توان گفت که اجزای دیگر در آن جمع می‌شوند و بدن دوباره شکل می‌گیرد و با استخوان آخر ستون فقرات که در بدن اولی بوده، بدن دوم عین بدن اول می‌شود؟ مگر تمام بدن در همان استخوان خلاصه می‌شود؟ در حالی که خود این استخوان نیز می‌پوسد (رحیم‌پور ۱۳۷۱: ۲۵۱-۲۵۲). اما موضوع اجزای ناشناخته شده فرضیه‌ای بیش نیست و دلیلی بر وجود چنین اعضای در کار نیست (مکارم شیرازی بی‌تا: ۳۲۲).

روایاتی که معتقدان به آن تمسک کرده‌اند، روایات عامه و از جهت سند ضعیف است. صریح آیه‌ای که این جمع برای اثبات دیدگاه خود آورده‌اند، آیه مبارکه نفی مثلث است «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: ۱-۱۷۹). و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد؛ گفت چه کسی این استخوانها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد؟ بگو: همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد و اوست که به هر گونه آفرینشی داناست.»

آنان می‌گویند: معنای آیه این است که همین استخوان پوسیده را جمع می‌کنند و از نو استخوان می‌سازند، غافل از اینکه آیه چیزی دیگر می‌گوید. خداوند می‌فرماید: «من یحیی العظام»، یعنی برای قیامت تعبیر «احیا» به کار برده، ولی برای بار نخستین (أنشأها اول مرة) تعبیر «انشاء» آورده است (رحیم‌پور ۱۳۷۱: ۲۵۳).

۲. جاودانگی طینت پس از مرگ آدمی

دومین پاسخی که متکلمان و محدثان اسلامی داده‌اند این است که بدن آدمی با فرا رسیدن مرگ متلاشی و پراکنده می‌گردد، ولی طینت که مایهٔ اصلی و حامل تمامی خصوصیات فردی هر انسانی است، به عنوان هستهٔ اصلی کالبد جسمانی در قبر باقی می‌ماند. این هستهٔ اصلی به گرد خود می‌چرخد و جزء بدن هیچ‌انسانی نمی‌شود. به فرض اگر وارد جسم دیگری شود، دوباره خارج می‌شود. به مجرد آنکه قیامت برپا شود، طینتها به جنبش درمی‌آید و بدن اخروی را با تمام ویژگیهای دنیوی می‌سازد.

بنابراین، در خمیرمایهٔ اصلی جسم انسان آکل و مأکول تغییری صورت نمی‌گیرد. عدم کشف علوم طبیعی نیز دلیل بر نبود طینت نیست. در مورد وجود طینت نظریات متفاوتی وجود دارد. بر اساس برخی از آنها طینت: ۱. نفس ناطقه است؛ ۲. همان طینتی است که سعادت و شقاوت انسان بدان بستگی دارد؛ ۳. همان ذرات اصلیه است؛ ۴. جسم مثالی و برزخی است؛ ۵. ذرات اتمی بدن است.

نقد

همان‌گونه که پیشتر نیز ذکر شد، این پاسخ مضمون حدیث متشابهی است که باید از نظر سند و دلالت بررسی شود. در هر صورت، با حدیث واحد، آن هم مبهم و متشابه، نمی‌توان مشکل آکل و مأکول را حل نمود (شریعتی بی‌تا: ۲۵۰).

پاسخ صدر المتألهین به شبهه آکل و مأكول

بنیانگذار حکمت متعالیه، صدرالمتألهین شیرازی، درباره شبهه آکل و مأكول بحث کرده و بر پایه اصول و مبانی خویش به آن پاسخ گفته است. دلیل ملاصدرا جامع‌ترین و متقن‌ترین دلیل برای رد شبهه آکل و مأكول است. وی معتقد است آنچه از انسان در روز رستاخیز محشور می‌شود، نه بدن مثالی است و نه بدن عنصری دیگری غیر از بدن عینی انسان در این جهان. آنچه در روز رستاخیز محشور می‌شود، بعینه نفس و بدن انسان است، به گونه‌ای که این فرد در جهان دیگر برای دیگر کسان به روشنی قابل شناسایی است. و هر کس او را ببیند، به آسانی می‌تواند بگوید این همان کس است که در دنیا او را می‌شناخته است.

دلیل این مدعا آن است که ملاک حقیقت و تشخیص انسان نفس ناطقه اوست. بدن از آن جهت که بدن است، جز با نفس تشخیص نمی‌یابد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت صرف نظر از تعلق نفس به بدن، بدن دارای ذات و حقیقت نیست و تعیین خاص نیز ندارد. پس وقتی انسان مأكول واقع می‌شود و اجزای بدنش از طریق تغذیه جزو بدن یک درنده یا انسان دیگر می‌گردد، به شخصیت انسانی وی آسیبی نمی‌رسد و او در روز حشر با بدنی که به نفس ناطقه‌اش متشخص و متعین است محشور می‌شود، گرچه اجزای آن تغییر و تحول پذیرفته باشد.

صدرالمتألهین برای اثبات این مدعا به سلسله اصولی متوسل شده که هر یک از آنها در فلسفه وی دارای اهمیت بسیار بوده است. این اصول که به عنوان مقدمات اثبات معاد جسمانی به کار گرفته شده، در برخی از آثار وی به یازده اصل می‌رسد، ولی در *مبدأ و معاد* که بعد از *اسفار* نوشته شده و خلاصه مطالب *اسفار* در آن آمده است، مقدمات معاد جسمانی به هفت اصل تقلیل یافته و شبهه آکل و مأكول بر اساس این اصول بررسی شده است. اصول هفت‌گانه به طور خلاصه و با بیان خود صدرالمتألهین بدین شرح است:

اصل اول: قوام و تحصیل هر چیز به صورت نوعیه و فصل اخیر او

تحصل هر یک از ماهیات نوعیه به فصل اخیر آن وابسته است. اجناس و فصول بعیده شرایط و اسباب بیرونی وجودند و تنها در حد نوع از آن جهت که حد است، دخالت دارند، زیرا حد مجموع یک سلسله مفاهیم عقلی است که در مورد ذات یک چیز صادق است، در حالی که محدود نحوهٔ وجود و حقیقت چیز به شمار می‌آید. در بسیاری از موارد، حد یک شیء مشتمل بر چیزی است که آن را در محدود نمی‌توان یافت، به عنوان مثال، کمان را پاره‌ای از دایره می‌شناسند. به این ترتیب، اگرچه دایره در تعریف کمان آمده است، در ذات آن دخالت ندارد. این همان چیزی است که در اصطلاح حکما زیادت حد بر محدود خوانده می‌شود.

با توجه به آنچه یاد شد، می‌توان گفت: مرکب طبیعی، تحصیل و هستی خود را به صورت نوعیهٔ خویش داراست و نیاز به ماده، در این مورد، تنها از ناحیهٔ قصور در استقلال است که بدون عوارض لاحق، در این عالم تحقق‌پذیر نیست. به این ترتیب، اگر امکان داشت که به صورت یک شیء در حال تجرد از ماده، در این عالم تحقق پذیرد، به هویتش آسیب نمی‌رسید، زیرا ماده از آن جهت که ماده است، در صورت مستهلک است و نسبتش بدان، همانند نسبت نقص به تمام و ضعف به قوه است.

اصل دوم: وحدت نفس ناطقه

ملاک تشخیص انسان، وحدت نفس ناطقه است که با همهٔ تغییرات و تحولاتی که در اعضای بدن وی از هنگام کودکی تا دوران پیری رخ می‌دهد، همواره باقی است. از این رو، مادام که نفس ناطقه باقی است، انسان نیز باقی است، اگرچه اعضا و جوارح وی تغییر و تحول پذیرد.

پس می‌توان گفت: همان گونه که تشخیص انسان به نفس ناطقه اوست، تشخیص بدن و اعضای جسمی او نیز به قوای نفسانی است که در آنها جاری است، اگرچه در خصوصیات و مواد آنها دگرگونی حاصل گردد.

پس میان اعضا و جوارحی که نفس ناطقه در عالم بیداری آنها را به کار می‌برد و اعضا و جوارحی که در عالم خواب از آنها استفاده می‌کند، تفاوتی نیست. همچنین میان بدن و اعضای که در عالم آخرت وجود دارد، از این جهت که به وحدت نفس متشخص می‌گردند، تفاوتی نیست.

در تأیید این سخن گفته شده است: پیغمبر گرامی اسلام (ص) با اینکه بی‌تردید شخصی واحد است و هیچ‌گونه تعددی در شخصیت آن حضرت نیست، هر کس او را در خواب ببیند، در حقیقت او را دیده است، زیرا، بر پایه روایات، شیطان هرگز نمی‌تواند خود را به صورت شخص پیغمبر (ص) شکل دهد. و هر کس نفس ناطقه آن حضرت را می‌بیند، به هر صورت که بر وی تمثل یابد. چه بسا که در یک شب، هزاران انسان، اعم از زن و مرد، شخص پیغمبر (ص) را در عالم خواب می‌بینند، در حالی که جسد عنصری آن حضرت در مدینه منوره مدفون است و از جایگاه خود به هیچ وجه حرکت نکرده است. این بدان جهت است که حقیقت او را می‌بیند و حقیقت مقدس پیغمبر (ص) را نفس شریف و مبارک او تشکیل می‌دهد و هر کس نفس ناطقه آن حضرت را ببیند، به هر صورت که بر وی تمثل یابد، در حقیقت او را دیده است. خداوند در مورد کافرانی که به آتش معذب می‌شوند، فرموده است «کَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا (نساء: ۵۶)؛ هر اندازه که پوستشان بسوزد، پوستهایشان را به پوستهای دیگر بدل سازیم.»

بنابراین، بدن برای انسان به منزله ابزار و ماده مطلق است و وجود ماده، که به خودی خود در نهایت ابهام است، تنها در پرتو صورت تعین می‌پذیرد.

اصل سوم: تشخیص هر چیز به وجود خاص او

تشخیص هر یک از اشیا نحوهٔ هستی خاص آن را تشکیل می‌دهد، اعم از اینکه مجرد باشد یا مادی. این سخن از آثار حکما به دست می‌آید. معلم دوم، ابونصر فارابی و دیگر بزرگان نیز با صراحت آن را اعلام داشته‌اند. از این رو، آنچه در میان حکما شهرت یافته که عوارض مادی در یک شیء مشخصات آن به شمار می‌آید، معنای دیگری را می‌رساند که با آنچه بزرگان در اینجا پذیرفته‌اند، متفاوت است. معنای سخن مشهور حکما این است که هر یک از موجودات مادی، مادام که در قید ماده است، ملزوم یک سلسله عوارض است که نوعی کمیت، کیفیت، وضع، مکان و زمان را تشکیل می‌دهد.

هر یک از این عوارض در عرض عریض از یک حد خاص به حد خاص دیگر محدود است، به گونه‌ای که هرگاه یکی از آنها از یکی از دو حد خاص تجاوز کند، آن موجود مشخص معدوم می‌گردد، زیرا اعراض مشخصه از لوازم وجود شیء است و تنها امارات و علامات تشخیص را تشکیل می‌دهد. نمی‌توان ادعا کرد که تصور بقای شخص بدون این عوارض امکان‌پذیر نیست، زیرا فرض موجودی که از حیث هستی قوی است و از طریق علت فیاض خود از هرگونه مقارنات حسی و اعراض جسمانی بی‌نیاز است، امکان‌پذیر است. این معنا در مورد نفوس انسانی هنگامی که به مرحله تجرد و استقلال می‌رسند، صادق است.

اصل چهارم: یکسان نبودن وحدت شخص در اشیا

وحدت شخصی در مورد اشیا یکسان و به یک درجه تحقق نمی‌یابد. به عنوان مثال، حکم وحدت شخصی در مورد یک جوهر مجرد، غیر از حکم وحدت شخصی در مورد جوهر مادی است، زیرا در مورد جسم که یک جوهر مادی است، به علت ضیق ذاتی که کوتاهی ردای هستی‌اش را به دنبال دارد، جمع صفات متضاد و اعراض متقابل - مانند سیاهی و سفیدی، سعادت و شقاوت، لذت و الم، علو و

سفل، دنیا و آخرت - امکان‌پذیر نیست، در حالی که جنبهٔ نطقی انسان در آن واحد، ضمن اینکه با ادراک و تصور یک امر قدسی در اعلیٰ علین جای دارد، با تصور یک امر شهوانی در اسفل سافلین هم جای می‌گیرد. از این رو، انسان در آن واحد به یک اعتبار فرشته و به اعتبار دیگر شیطان است، زیرا بر اساس اصل اتحاد عاقل و معقول، ادراک شیء جز نوعی اتحاد با آن، چیز دیگری نیست.

اصل پنجم: تحقق صور و مقادیر بدون نیاز به ماده

صورتها و مقدارها و همچنین شکلها و هیأت‌ها، همان‌گونه که از ناحیهٔ قابل ناشی می‌گردند و به جهات قابلی مانند استعداد، حرکت و انفعال منسوب می‌شوند، از جهات فاعلی و حیثیتهای ادراکی، بدون هرگونه دخالت مادهٔ عنصری، نیز ناشی می‌شوند. وجود افلاک و ستارگان و صدور آنها از مبادی عالی از این قبیل است و آفرینش آنها را از این طریق می‌توان توجیه کرد. پیش از افلاک و ستارگان هیولایی نیست تا بتوان آن را علت قابلی به شمار آورد. پس آفرینش آنها از روی ابداع صورت گرفته و از تصورات مبادی عالی ناشی گشته است.

صور خیالیهٔ صادره از نفس نیز در زمرهٔ مبدعات است، زیرا این صور از حیث بزرگی می‌توانند حتی از افلاک کلیه نیز بزرگ‌تر باشند، لذا قائم به جرم دماغی نیستند. در قوهٔ خیالی نیز نمی‌توان آنها را موجود دانست. وجود عالم مثال کلی که بتوان آن را ظرف صور خیالیه دانست، تنها در درون عالم نفس و بیرون از جهان اجسام عنصری تحقق می‌پذیرد.

اصل ششم: قدرت نفس ناطقه بر ابداع صور غایب از حواس

خداوند تبارک و تعالی، نفس ناطقهٔ انسانی را به گونه‌ای آفریده که توانایی بر ابداع صور باطنی دارد. هر صورتی که از فاعل صادر می‌شود، از نوعی حضور برای فاعل بهره‌مند است، تا جایی که می‌توان گفت حصول آن صورت، فی‌نفسه، عین

حصول آن نزد فاعل است. حصول یک شیء برای شیء دیگر مشروط به این نیست که حال در آن باشد و یا وصف آن گردد، بلکه حصول شیء برای شیء دیگر امکان‌پذیر است بی‌آنکه به نحو حلول و اتصاف قائم به او باشد.

صور موجودات برای حق تبارک و تعالی، به گونه‌ای حصول و حضور دارند که از حصول آنها برای خود و قابلشان به مراتب شدیدتر است. در مباحث «علم» نیز این مسئله بررسی و گفته شده است که قیام «صور علمیه» به حق تبارک و تعالی، از نوع قیام حلولی نیست. در مورد این مسئله، به صورت عام می‌توان گفت که حصول و حضور صورت شیء نزد یک موجود مجرد، مناط عالم بودن آن به شمار می‌آید. بنابراین، صور جوهری و عرضی، اعم از مجرد و مادی، و همچنین صور افلاک متحرک و ساکن و عناصر و مرکبات و سایر موجوداتی که در درون نفس ناطقه حضور دارند، عالم خاص آن را تشکیل می‌دهند و نفس ناطقه، آنها را به نفس حصول و صرف حضورشان می‌یابد و مشاهده می‌کند. نفس در این حصول به حصول دیگری نیازمند نیست، زیرا در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید. پس آگاهی نفس ناطقه به صوری که در درون خود دارد، عین توانایی‌اش بر آنها به شمار می‌آید. حق که خلاق مبدعات و مکونات است، نفس ناطقهٔ انسانی را مثال ذات و صفات و افعال خویش آفرید. او از هرگونه مثل و شبیه منزّه است، اما نه از مثال. از این رو، نفس ناطقه را در ذات، صفات و افعال از آن جهت بر مثال خویش آفرید که معرفت به نفس، نردبان عروج به بام معرفتش گردد.

اصل هفتم: حقیقت ماده فقط قوه بودن و امکان استعدادی است.

حقیقت مادهٔ نخستین که هم در باب پیدایش حوادث ضروری است و هم در مورد انواع حرکات و انتقالات، جز قوه و استعداد نیست. منشأ قوه و امکان استعدادی نیز امکان ذاتی است. از همین رو، امکان استعدادی تنها از جهت امکان ذاتی در مبادی عالیّه ناشی می‌گردد.

به طور کلی، می‌توان گفت امکان، اعم از اینکه ذاتی باشد یا استعدادی، به نقص وجود و قصور در جوهر ذات به حسب مرتبه ماهیت باز می‌گردد. به این ترتیب، مادام که یک شیء دارای قصور ذاتی و نقص جوهری است و نسبتی با قوه دارد، منشأ تجدد و تغییر و مباشر حرکات نیز هست. حکمای اشراقی عقول را به دو قسم تقسیم کرده‌اند:

قسم اول عبارت است از عقولی که اجسام از آنها صادر نمی‌شود. این عقول که آنها را «انوار اعلون» می‌نامند، در سلسله طولی جایی دارند و به علت علو و رفعت مقامشان، از جهات فعاله آنها تنها عقول دیگر صادر می‌شود.

قسم دوم عبارت است از عقولی که در سلسله عرضی جایی دارند و از حیث مقام و منزلت پایین‌تر از عقول طولی‌اند. این عقول که «ارباب انواع» نامیده می‌شوند، به علت نزول مرتبه و ظهور جهت امکان در آنها، منشأ صدور اجسام شناخته شده‌اند.

با توجه به آنچه درباره عقول گفته شد، نفوس نیز به دو قسم قابل تقسیم‌اند: قسم اول عبارت است از نفوسی که چون بالقوه‌اند، مستکفی به ذات خود نیستند و از سوی دیگر به بدنهایی تعلق پیدا می‌کنند که همواره در حال تحول و دگرگونی‌اند و به همین جهت، از هیأت‌های بدنی و عوارض مادی آن منفعَل می‌گردند.

قسم دوم عبارت است از نفوسی که پیکرها از آنها ناشی می‌شوند. اگر این قسم از نفوس از مرتبه خیال نیز مجرد یابند، در زمره عقول خواهند بود. به این ترتیب، هنگامی که نفس به طریق خواب یا مرگ از بدن عنصری مجرد یابد، قوه خیال را به همراه دارد و لازمه این قوه خیالی، پیدایش نوعی از بدن است که از نفس قاهره ناشی می‌گردد (صدرالدین شیرازی ۱۴۲۲: ۴۹۷ - ۵۰۹).

بنابراین، تشخیص هر انسانی به نفس اوست نه به بدنش. بدن در انسان به صورت امر مبهم اعتبار می‌شود و جز با نفس او تحصیلی ندارد. پس بدن را از این

حیث نه تعینی است و نه ذاتی ثابت. لذا مثلاً از محشور بودن بدن «زید» لازم نمی‌آید جسم او که خوراک حیوان درنده و یا انسان دیگر شده است، محشور گردد، بلکه هر چه نفسش بدان تعلق می‌گیرد بعینه بدن اوست.

بنابراین، اعتقاد به حشر ابدان در روز رستاخیز، این است که ابدان از گورها برانگیخته می‌شوند و هر کس تک تک آن افراد را ببیند می‌گوید این بعینه فلان است و آن بعینه بهمان، و یا این بدن فلان کس است و آن بدن بهمان (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۱: ۶/۲۰۰).

نتیجه

ملاصدرا در جلد نهم *اسفار* می‌گوید: پاسخ این شبهه از مطلبی که در گذشته بازگو کردیم روشن می‌شود. آنچه گفته شد به گونهٔ اجمال این بود که شخصیت و حقیقت هر انسانی به نفس و روح اوست نه به کالبد مادی. بدنی که در تشخیص و هویت انسان دخیل است، امری مبهم و نامشخص است، زیرا جسمی که پیوسته در حال تغییر و تبدل است چگونه می‌تواند شخصیت و هویت انسان را تعیین نماید. مجموعهٔ ارگانیزم بدن پیوسته عوض می‌شود و حتی سلولهای استخوانی آن نیز هر چند سال یکبار به طور کلی تغییر می‌کند. به همین جهت هیچ‌گونه ثبات و اصالتی برای بدن و کالبد متغیر متصور نیست.

بنابراین، نمی‌توان گفت چون بدن «زید» را مثلاً حیوانی خورده است، روز قیامت نمی‌تواند محشور شود، زیرا معلوم نیست این بدن مأکول است و یا آکل و خورنده. مشخص‌کنندهٔ بدن هر روحی، خود انسان است. وقتی روان زید به بدنی تعلق گرفت، آن بدن همان بدن زید است؛ بلکه هر چیزی که نفس و روح بدان تعلق گرفت، همان چیز عین بدن اوست، گویی با همین جسم در دنیا زیسته است. به اعتقاد ما آنچه در حشر بدنها لازم است برانگیختن بدنها از قبر است، به طوری که آشنایان یکدیگر را بشناسند و بگویند این شخص همان شخص مورد نظر است و

خود اوست. بدن هر انسانی در صورت تعلق روح بدن او می‌شود و گرنه یک مشت خاک بیشتر نیست.

بر این باور لازم نمی‌آید وجود و هویت ذهن تبدیل پیدا کند. همان‌گونه که اگر کسی چهره‌اش زشت و کریه شود و یا دست و پایش را قطع کنند، هویت و تشخیص وی دگرگون نمی‌شود. آیا کر، کور، فلج، پیر و جوان لازم می‌آید به همان شکل محشور شوند؟ پاسخ منفی است، زیرا انسان در قیامت کامل و تمام عیار محشور می‌گردد. روایات معصومان(ع) نیز به این حقیقت تصریح می‌کند (همان).

محقق سبزواری می‌گوید: انسان دارای دو بدن است: یکی بدن دنیوی است که به غذای جسمانی رشد و نمو می‌کند و اگر غذا از او گرفته شود کاسته می‌گردد. غذا اجزای این جسم می‌شود. بدن دوم، بدن اخروی است که در طول این بدن است و با وی محشور می‌شود که غذای جسمانی جزء وی نمی‌شود، بلکه غذای او علم و عمل است که ماده بدن اخروی اوست. غذای جسمانی برای نفس ناطقه قدسیه معد است که به اعداد آن این بدن اخروی را به مثال بدن دنیوی می‌سازد که خوراک خاک و دیگر عناصر نمی‌گردد و طعمه حیوانات نمی‌شود. پس شبهه آکل و مأکول شبهه‌ای واهی است و معاد جسمانی بر قوت خود باقی است (سبزواری: ۵ / ۳۴۱).

علامه طباطبایی(ره) در پاسخ این شبهه می‌فرماید: شخصیت یک انسان به نفس و یا به روح اوست نه به بدن او، به شهادت اینکه می‌دانیم یک بدن هشتاد ساله در مدت عمرش چند بار تحلیل می‌رود و اجزا و سلولهایش می‌میرد و مجدداً سلولهای دیگری جای آنها را پر می‌کند. به وجود این، شخص هشتاد ساله همان شخصی است که از فلان پدر و از فلان مادر در فلان روز به دنیا آمده بود (طباطبایی بی‌تا: ۲۰ / ۲۵۹).

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا (معاد جسمانی)، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، اول، ۱۳۷۹.
۲. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، «آكل و مأكول»، شماره مقاله: ۳۳۷.
۳. احسائی، احمد، شرح عرشیه، ۲۷۸ ق.
۴. احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا.
۵. بوعلی سینا، ترجمه‌ی رساله‌ی اضحویه، فصل اول در حقیقت معاد، مترجم: نامعلوم، انتشارات اطلاعات، CD کتابخانه حکمت اسلامی.
۶. پیرمردی، محمد جواد، «بررسی نظریه‌ی حدوث جسمانی نفس و معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا»، نشریهٔ مصباح، شماره ۱۴، ۱۳۸۴.
۷. تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان، دارالمعارف النعمانیة، ۱۴۰۱ ق.
۷. حسینی تهرانی، محمدحسین، معادشناسی، انتشارات حکمت، دوم، ۱۳۶۱.
۹. حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین، هفتم، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. رازی، محمد بن ابوبکر، مختار الصحاح، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی (نبوت، امامت و معاد)، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۲. رحیم پور، فروغ السادات، معاد از دیدگاه امام خمینی (ره)، قم، مؤسسه نشر و آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۳. سبزواری، حاج ملا هادی، اسرار الحکم، تهران، ۲۸۶ ق.

۱۴. سبزواری، شرح المنظومه، نشر ناب، CD کتابخانه حکمت اسلامی.
۱۵. سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، CD کتابخانه حکمت اسلامی.
۱۶. سجادی، جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، نشر شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۶.
۱۷. سیاه، احمد، فرهنگ بزرگ جامع نوین، تهران، انتشارات اسلام، نوزدهم، ۱۳۷۷.
۱۸. شریعتی، محمد باقر، معاد در نگاه عقل و دین، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، دوم، بی تا.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمثلهین)، المبدأ و المعاد، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، سوم، ۱۴۲۲ق.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمثلهین)، مفاتیح الغیب، نشر مؤسسه العربی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (صدرالمثلهین)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبه المصطفی، دوم، ۱۳۶۸.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (صدرالمثلهین)، الشواهد الربوبیة، با حواشی حکیم ملاحادی سبزواری، تعلیق و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، معروف به صدرالمثلهین، شرح الهدایة الاثریة، مؤسسة التاریخ العربی، CD کتابخانه حکمت اسلامی.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، بی تا.
۱۵. غزالی، محمد ابو حامد، تهافت الفلاسفة، تعلیق: صلاح‌الدین الحواری، بیروت، المکتبه العصریة، ۲۰۰۵م.

نقد شبهة أكل و مأكول از دیدگاه ملاصدرا □ ۲۰۵

۱۶. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، سازمان و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۷. فیروز آبادی، محمد، قاموس المحيط، بیروت، مؤسسة الرسالة، دوم، ۱۴۰۷ق.
۱۸. متقی نژاد، مرتضی، معاد از دیدگاه علامه طباطبایی، قم، انتشارات عصر غیبت، ۱۳۸۲.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفا، دوم، ۱۴۰۳ق.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، معاد و جهان پس از مرگ، قم، انتشارات مطبوعاتی هدف، دوم، بی تا.

