

معاد از ضروریات دین و مورد اتفاق همه مسلمانان است؛ اما درباره ویژگی‌های تحقق آن، اختلافات بسیار دیده می‌شود. از جمله ویژگی‌های مورد نزاع، جسمانی بودن معاد است که دیدگاه‌هایی درباره آن ارائه شده است. مبنای برخی اختلاف دیدگاه‌ها به نحوه مواجهه با شبهات معاد جسم عنصری بازمی‌گردد. گروهی این شبهات را دلیل قطعی بر نفی عود جسم عنصری پنداشته‌اند؛ اما عده‌ای دیگر آن را مانع اعاده پیش‌گفته ندانسته‌اند. برخی از این ادله گفته شده عقلی و برخی دیگر نقلی‌اند. بعضی از این شبهات عقلی عبارت‌اند از: امتناع اعاده معدوم، شبهه آکل و مأکول، امتناع تناسخ، نامتناهی بودن قوای جسمانی، لزوم خلأ محال، و لزوم قسر دایمی یا اقتضائات متعدد برای جسم عنصری معاد و... (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۰-۴۰۷).

افزون بر این برخی از تفاوت آرا در باب معاد جسمانی، به اختلاف درباره حقیقت انسان بازمی‌گردد. در نتیجه موضع‌گیری درباره حقیقت انسان نه تنها بر پذیرش یا رد معاد جسمانی، که بر پذیرش اصل معاد نیز اثر می‌گذارد؛ از این رو برخی معتقدان به نفس ناطقه همانند فلاسفه الهی، تنها معاد روحانی را می‌پذیرند. شماری از منکران نفس ناطقه مجرد مانند بعضی متکلمان، تنها قایل به معاد جسمانی‌اند و برخی دیگر از منکران مانند فلاسفه طبیعی (ملحد) که انسان را همین جسم دانسته‌اند، هر دو معاد جسمانی و روحانی را انکار کرده‌اند. جالینوس که از طبیعی دانان به‌شمار می‌رود نیز در باب مزاج یا جوهر بودن نفس تردید روا داشته و بر این اساس، در مسئله معاد توقف کرده است. با این‌همه بسیاری از محققان، گرچه حقیقت انسان را نفس ناطقه دانسته‌اند، به هر دو معاد قایل‌اند (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۹۷). شماری از اینان همانند ابن‌سینا ادله معاد جسمانی را منحصر در ادله نقلی می‌دانند؛ اما برخی دیگر، علاوه بر ادله نقلی، ادله عقلی نیز اقامه می‌کنند.

فارغ از اینکه برخی متکلمان معاد روحانی را رد کرده‌اند یا قبول، از سخنان دست‌کم اکثر ایشان و برخی فیلسوفان (دشتکی، ۱۳۸۱، ص ۲۱) می‌توان دریافت که معاد، همراه با بدن عنصری تحقق می‌یابد. فخر رازی در این باره به اجماع مسلمین قایل است و به لحاظ عقلی آن را ممکن می‌داند؛ زیرا به نظر او مانعی در قایل، یعنی جسم، موجود نیست و امتناعی از سوی فاعل، یعنی خداوند، تحقق ندارد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳ و ۳۹۸). محقق طوسی نیز سخن فخر را تأیید کرده و دلیل عقلی یا نقلی‌ای علیه معاد به جسم عنصری مشاهده نکرده و از این رو اخذ به ظواهر نصوص را واجب دانسته است (همان). همچنین علامه حلی، منکر معاد بدنی (جسم عنصری) را بنا بر اجماع کافر می‌داند (حلی، ۱۹۸۲م، ص ۳۷۶).

## معاد جسم عنصری

### (دلایل نقلی و نقد دیدگاه‌های رقیب)

غلامرضا فیاضی\* / مهدی شکری\*\*

#### چکیده

معاد به‌مثابه موضوع کلامی دارای ابعاد مختلفی است که جسمانی بودن از مهم‌ترین آنها به‌شمار می‌آید و بسیاری آن را از ضروریات دین دانسته‌اند. ادله نقلی افزون بر امکان و وقوع، حتی برخی ویژگی‌های معاد جسم عنصری را نیز بیان می‌کنند؛ اما علاوه بر اختلاف درباره حقیقت انسان، شبهاتی (عقلی و نقلی) که برخی آنها را دلیل قطعی بر انکار معاد جسم عنصری پنداشته‌اند نیز موجب اختلاف دیدگاه‌هایی شده و از این رو بسیاری کوشیده‌اند تا تصویر دیگری از معاد جسمانی ارائه دهند. این نوشتار بر آن است که ادله نقلی را به‌مثابه روشی برای بحث بیان کند و بر مبنای آن، به بررسی دیدگاه‌ها رقیب درباره معاد جسمانی بپردازد.

کلیدواژه‌ها: معاد جسم عنصری، ادله نقلی، نقد دیدگاه‌های رقیب، ابن‌سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا، زنوزی، رفیعی قزوینی، احسائی.

\* استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

\*\* دانشجوی دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۱/۹/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۶

معتقدان به معاد جسم عنصری، به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی مانند تفتازانی اعاده همان جسم عنصری دنیوی را محال ندانسته، جسم أخروی را عین جسم دنیوی می‌دانند که از همه ویژگی‌های آن برخوردار است. تفتازانی درصدد رد ادله منکران نیز بر آمده و برای اثبات امکان اعاده معدوم، ادله قایلان به امتناع را آورده و یک‌به‌یک آنها را رد کرده است (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۸۷)؛ اما برخی دیگر همانند محقق طوسی و علامه حلی جسم عنصری أخروی (مُعاد) و دنیوی (مبتداً) را مثل یکدیگر می‌دانند که در بعضی ویژگی‌ها همچون، زمان و مسبوق به عدم بودن با هم تفاوت دارند (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۲ و ۴۰۳). قایلان به دیدگاه اخیر، برای امکان اعاده مماثل، به «حکم الامثال» استدلال می‌کنند (همان، ص ۴۰۰).

### ادله نقلی معاد جسم عنصری

آیات بسیاری بر اعاده جسم عنصری دلالت دارند. برخی آیات ناظر به امکان آن و برخی دیگر بیان‌کننده وقوعش هستند. افزون بر این، از برخی متون دینی، چگونگی تحقق این اعاده نیز به دست می‌آید.

### ادله امکان معاد جسمانی

#### ۱. آیاتی که زنده کردن مردگان را به احیای مردگان در این دنیا تشبیه می‌کنند

می‌توان برای نمونه به سه آیه که مواردی از احیای مردگان را بیان می‌کنند، اشاره کرد. قصه عزیر پیامبر یا ارمیای نبی (بقره: ۲۵۹)، احیای پرندگان به فرمان حضرت ابراهیم (بقره: ۲۶۰) و زنده شدن مقتول بنی‌اسرائیل (بقره: ۷۲ و ۷۳)، از جمله موارد احیای مردگان در دنیا است. این آیات و نظایر آن، بر امکان اعاده روح به بدن عنصری در معاد دلالت می‌کنند.

#### ۲. آیاتی که معاد را به زنده کردن زمین پس از مرگ تشبیه می‌کنند

آیه ۵۷ سوره اعراف از این موارد به‌شمار می‌آید. علامه طباطبائی این آیه را دلیل و احتجاجی عقلی بر امکان احیای مردگان می‌داند؛ زیرا احیای زمین و احیای مردگان از نوع واحدند و حکم امثال نیز در امکان و امتناع یک‌سان است؛ یعنی همان‌گونه که گیاهان روی زمین در زمستان و پاییز پوسیده می‌شوند و روح نباتی در آنها اصل و ریشه‌شان بدون نشو و نما باقی می‌ماند، نفس آدمی نیز پس از مرگ باقی است؛ اگرچه ابدان تغییر می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۶۰ و ۱۶۱). البته همان‌گونه که حکم

الامثال درباره نفس انسانی صادق است، درباره جسم او نیز صدق می‌کند و این نکته بیانگر آن است که معاد با جسم عنصری امکان تحقق دارد.

آیات ۵ تا ۷ از سوره حج نیز برای بیان دفع شک و ریب از بعث و امکان آن به اهتزاز و حرکت زمین خشک و هامد بر اثر سرسبزی مثال می‌زنند و با پدیده‌ای که به‌طور مستمر رخ می‌دهد و شکی در امکان آن نیست، استحاله بعث را دفع می‌کنند (همان، ج ۱۴، ص ۳۴۴-۳۴۷). افزون بر این، آیات دیگری از جمله آیات ۳۲ تا ۴۴ یس، ۳۹ فصلت، ۱۱ زخرف، ۳ تا ۵ جاثیه، ۲ تا ۱۱ ق، ۶۰ تا ۶۷ واقعه، ۱۷ تا ۴۲ عبس، ۱۹ و ۵۰ روم و آیه ۹ فاطر بر تشبیه احیای مردگان به زنده شدن زمین دلالت دارند.

### ادله وقوع

#### ۱. آیاتی که معاد را به خلق اول تشبیه می‌کنند

بنا بر برخی روایات ناظر به آیات ۴۷ و ۴۸ سوره کهف، وجه شبه بین حشر و خلق اول، عریان بودن انسان است (مشهدی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۸۸). البته برخی روایات عریان بودن در حشر را رد می‌کنند و بر حشر همراه با کفن دلالت دارند؛ بدین‌گونه که خداوند کفن‌های پوسیده‌شده را نو می‌نماید، چنان‌که ابدان را احیا می‌کند (همان، ص ۹۰). در هر دو فرض، این روایات ظاهر در معاد جسم عنصری‌اند.

نکته دیگر آنکه وجه شباهت بین آغاز زندگی دنیایی و معاد، تنها به موارد پیش‌گفته منحصر نیست، بلکه مواردی همچون آفرینش از خاک را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا یکی از ویژگی‌های زندگی دنیوی، آفرینش (و رویش) از خاک است که در آیه ۱۷ سوره نوح به آن اشاره می‌شود. دو تفسیر در باب آفرینش از خاک گفته شده است. برخی انبات از ارض را به معنای همان ترکیب آدمی از عناصر زمینی که تغذیه‌اش از زمین است دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۳). برخی دیگر، انبات انسان‌ها از زمین را به اعتبار آفرینش نخستین انسان از خاک تفسیر کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۷۷). مؤید وجه شباهت اخیر بین معاد و خلق اول را می‌توان روایتی در نظر گرفت که بر انبات لحوم و اجتماع اوصال بر اثر باران چهل روزه هنگام اعاده دلالت دارد (مشهدی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۵۰). از این رو آیات پیش‌گفته ناظر به وقوع معاد جسمانی‌اند.

آیات دیگری نیز بر تشبیه معاد به خلق اول دلالت دارند که از آنها معاد جسم عنصری دانسته می‌شود. این آیات عبارت‌اند از: اعراف: ۲۹؛ انبیاء: ۱۰۴؛ حج: ۵-۷؛ عنکبوت: ۲۰؛ احقاف: ۳۳؛ واقعه: ۶۰-۶۷؛ قیامة: ۳-۴۰؛ طارق: ۵-۱۰.

**۲. آیاتی که منکر معاد جسم عنصری را رد می‌کنند**

در آیه پنجم از سوره رعد، تعجب در مقام رد استبعاد و انکار درباره اعاده از آن خاکی است که بدن، پس از مرگ به آن تبدیل می‌شود. این رد به معنای تحقق و وقوع معاد جسم عنصری است و آیه شریفه تنها بر امکان دلالت ندارد؛ زیرا اگرچه منکر، امکان آن را استبعاد و نفی می‌کند، اما از آن طریق درصدد نفی وقوع است که آیه مدعای اصلی یعنی نفی وقوع را رد کرده و درصدد بیان وقوع است.

ممکن است چنین اشکال شود که چون مخاطب می‌پندارد آدمی همین بدن است و با انعدام آن، معاد استبعاد دارد، از این رو آیه تنها بر اصل تحقق معاد دلالت دارد و لازم سخن او - یعنی انکار معاد - را نفی می‌کند، نه آنکه استبعادی را که در باب اعاده جسم عنصری است رد کند. پرواضح است که اگر معاد به جسم عنصری نمی‌بود، باید از راه دیگری برای اثبات معاد روحانی استفاده می‌شد؛ زیرا در این فرض اغرای به جهل پیش می‌آید.

از دیگر آیاتی که منکر اعاده جسم عنصری را رد می‌کند، آیات ۴۸ تا ۵۲ سوره اسراست. مشرکان برآنند تا با پرسش استنکاری از اعاده و بعث استخوان شکسته و پوسیده‌شان، معاد را انکار کنند که خداوند با این بیان که «سنگ، آهن یا [هر] خلقتی که از آن بزرگ‌تر [و سخت‌تر] باشید، شما را باز می‌گردانیم»، استبعادشان را رد فرموده است.

در پایان می‌توان گفت آیات دیگری که استبعاد جمع عظام را رد می‌کنند و نیز آیاتی که انکار بعث به‌خاطر پوسیده و متلاشی شدن اجزای بدن را مردود می‌دانند، بر واقع شدن معاد جسم عنصری دلالت دارند؛ زیرا این آیات، با معاد روحانی صرف سازگار نیستند، بلکه از وقوع احیای اجزای بدن و بازگشت آنها خبر می‌دهند.

آیات دیگری نیز ناظر به وقوع معاد جسم عنصری‌اند و استبعاد آن را رد می‌کنند. این آیات عبارت‌اند از: اسرا: ۹۷-۹۹؛ مؤمنون: ۳۳-۳۸ و ۷۹-۹۰؛ نمل: ۶۷-۷۲؛ سجده: ۱۰-۱۱؛ ق: ۲-۱۱؛ سبأ: ۷-۹؛ یس: ۷۷-۸۳؛ صافات: ۱۵-۲۴ و ۵۱-۵۳؛ قیامة: ۳-۱۳؛ نازعات: ۱-۱۴.

**۳. آیاتی که بر خروج از زمین یا قبر دلالت دارند**

آیات ۲۴ و ۲۵ سوره اعراف بر بیرون آورده شدن از زمین تصریح دارند و این جز با معاد جسم عنصری مناسب ندارد و با صرف معاد روحانی سازگار نیست. گرچه ظاهر این خطاب متوجه آدم، حوا و فرزندان‌شان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵)، ذریه آدم نیز در این حکم با او مشترک‌اند (همان، ص ۱۳۲)؛ چنان‌که برخی روایات بر عمومیت این آیه نسبت به همه دلالت دارند (مشهدی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۶۱).

آیات دیگری نیز بر اخراج از زمین یا قبر دلالت دارند و به تصریح، وقوع معاد جسم عنصری را بیان می‌کنند. این آیات عبارت‌اند از: مریم: ۶۶-۶۸؛ مؤمنون: ۳۳-۳۸؛ یس: ۵۱-۵۴؛ طه: ۵۵؛ ق: ۴۱-۴۴؛ قمر: ۶-۸؛ معارج: ۴۲-۴۴؛ نوح: ۱۷-۱۸؛ عبس: ۱۷-۱۹؛ انشقاق: ۱-۱۹؛ زلزله: ۱-۸؛ عادیات: ۹-۱۱. متناسب با آیات مورد بحث، روایتی وارد شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی رضی الله عنه نخستین کسانی‌اند که زمین برایشان شکافته می‌شود (همان، ج ۱۲، ص ۴۰۱).

**۴. آیاتی که بعث از قبر را بیان می‌کنند**

در آیه هفتم سوره حج، واژگان بعث از قبر به کار رفته است که با معاد روحانی سازگار نیست؛ زیرا روح مکامند نیست تا مکان و جایگاه مادی برای آن باشد. در همین راستا، روایتی از چگونگی خروج و بعث از قبر و نشان دادن آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در همین عالم، حکایت دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۴).

البته یادآوری این نکته نیز مهم به نظر می‌رسد که برخی برای اثبات معاد جسم عنصری، به آیاتی که ناظر به شهادت اعضا و جوارح‌اند (برای مثال آیات ۲۴ سوره نور و ۶۵ سوره یس) تمسک می‌کنند؛ حال آنکه چنین استدلالی صحیح نیست؛ زیرا بنا بر بعضی روایات، روح دارای اعضا و جوارح است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۷).

**چگونگی تحقق معاد جسم عنصری بر اساس متون دینی**

آیات ۹۸ و ۹۹ سوره اسرا بر این نکته دلالت می‌کنند که بین بدن دنیوی و آخروی مماثلت برقرار است نه عینیت؛ زیرا منکران برآنند که از راه استبعاد تجدید بدن عنصری از استخوان و خاک، معاد و بعث را انکار کنند؛ اما خداوند با بیان آنکه قدرت خلق مثل دارد، این انکار را رد می‌فرماید.

روایتی بر معاد جسم عنصری و نحوه عود روح به آن بدن دلالت دارد و بیان می‌کند که هرچه به خاک تبدیل می‌شود یا یا هر آنچه حیوانات می‌خورند، در خاک محفوظ مانده، از علم الهی پنهان نمی‌ماند. در این روایت، خاک افراد روحانی به طلا در خاک تشبیه می‌شود که هنگام بعث، بر آن باران می‌بارد و خاک هر قالبی جمع شده، به اذن خداوند به مکان روح منتقل می‌شود و صورت به آن بازمی‌گردد و روح داخل می‌شود (مشهدی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱).

در روایتی دیگر، از حضرت صادق رضی الله عنه درباره چگونگی بعث بدنی که اجزای آن پراکنده شده پرسش می‌شود. ایشان می‌فرماید اگرچه استخوان و گوشتی نمانده، طینت و اصلی که شخص از

آن آفریده شده هنوز باقی است و از بین نمی‌رود و به‌طور مستدیر (به شکل دایره یا آنکه در تمام احوال مانند رمیمی و ترابی) باقی می‌ماند تا همانند نخستین بار دوباره خلق شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۴۳).

در مقام نتیجه‌گیری می‌توان چنین گفت:

۱. ادله نقلی نه تنها بر امکان عود جسم عنصری دلالت دارند، از وقوع آن خبر می‌دهند؛
۲. بر پایه برخی روایات، این اعاده همانند رویش از زمین، بر اثر بارش باران چهل‌روزه است؛
۳. مطابق با متون دینی، بازگشت جسم عنصری همان‌گونه که برخی متکلمان گفته‌اند، با اجزای اصلی محقق می‌شود؛
۴. ادله نقلی بر مماثلت بین بدن اخروی و دنیوی دلالت می‌کنند، نه عینیت آن دو در همه ویژگی‌ها.

در ادامه، اشاره به دو نکته، ضرور به نظر می‌رسد:

اول آنکه اگرچه در معاد جسمانی اجزای اصلی باقی می‌مانند، عنوان مماثلت همچنان بر آن صدق می‌کند و با نگاه دقیق عقلی، عینیتی در کار نیست؛ زیرا برخی عوارض اجزای اصلی مانند زمان و مکان، پیش از مرگ و پس از آن و هنگام احیای دوباره متفاوت خواهند بود؛

دوم آنکه بر اساس علوم تجربی می‌توان از سلولی بنیادین، بدنی کاملاً همانند بدن پیشین را بازسازی کرد و می‌توان آن را دلیلی بر امکان عود جسم عنصری با توجه به اجزای اصلی و مماثلت در نظر گرفت.

از این رو می‌توان گفت شبهات عقلی پیش‌گفته، همانند اعاده معدوم، درباره اعاده جسم عنصری صدق نمی‌کنند؛ زیرا معاد در همه ویژگی‌ها عین مبتدا نیست؛ بلکه به لحاظ عقلی و با توجه به آیات قرآنی، بین بدن دنیوی عنصری و بدن اخروی عنصری، مماثلت برقرار است. دیگر شبهه مهم علیه معاد جسم عنصری، امتناع تناسخ ملکی (انتقال روح از بدنی مادی به بدن مادی دیگر) است که ادله نقلی یادشده بر امکان و تحقق آن نیز دلالت دارند و انکار آن به خاطر دلیلی نقلی است که نشان‌دهنده تناسخ به جای معاد را رد می‌کند و معتقد به آن را کافر می‌شمارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۲۰).

با توجه به ارائه ادله نقلی امکان، وقوع و چگونگی تحقق معاد جسم عنصری، اشاره به ادله نقلی ادعاشده علیه آن و بررسی آنها نیز بایسته به نظر می‌رسد.

### ادله نقلی ادعاشده علیه معاد جسم عنصری

۱. از جمله آیاتی که نافین اعاده جسم عنصری برای دیدگاه خویش به آن تمسک می‌کنند، آیه ۴۸

سوره مبارکه ابراهیم است که بر تبدل زمین و آسمان و غیریت آن دو در نشئه دنیا و آخرت دلالت دارد؛

۲. آیه دیگر، آیه ۶۱ سوره مبارکه واقعه است که دلالت بر عدم علم به انشای اخروی دارد. برای نمونه، ابن‌عربی از عدم علم به انشا و خلقت در آخرت، نتیجه می‌گیرد که اعاده ارواح به همین اجساد و با همین مزاج خاص دنیوی، نخواهد بود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۱ و ۴۲). ملاحظه‌کنید که استفاده از آیه شریفه استدلال می‌کند که نشئه دوم تباین دارد و از جسمی مرکب از خاک، آب و گل تشکیل نشده و معاد به خلقت مادی و بدن ظلمانی نیست؛ بلکه مرگ و بعث ابتدای حرکت و رجوع به خداوند و نزدیکی به اوست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۵۳)؛

۳. همچنین آیه ۲۹ سوره مبارکه اعراف استناد می‌شود که بر مشابهت عود آدمی با آغاز آفرینش او دلالت دارد. برخی با استناد به این آیه بر شباهت اعاده در آخرت با آفرینش در دنیا تأکید می‌کنند و وجه مشابهت را بدون مثال و شبیه بودن آن دو می‌دانند؛ از این‌رو اعاده اخروی شباهتی به آفرینش دنیوی ندارد و بر مثال آن نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۱ و ۴۲)؛

۴. گاه نیز برای نفی معاد جسم عنصری به حرکت‌مند و تدریجی نبودن نظام آخرت، که از نقل (ر.ک: مشهدی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۹۲) استنباط می‌شود، دلیل می‌آورند؛ زیرا موجودات عالم دنیا برای تحقق نیازمند مقدمات‌اند، اما آخرت، نظام «کن فیکون» است و در آن تدریجی در کار نیست و چنین موجودی، موجود صوری بدون ماده خواهد بود (مروارید، ۱۳۸۱، ص ۳۸-۴۱)؛

۵. از جمله ادله دیگر نافین معاد جسم عنصری، رابطه تکوینی بین عمل و جزاست که از متون دینی به دست می‌آید: «ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ» (یونس: ۵۲)؛ «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس: ۵۴)؛ «اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا إِمَّا تُجْزَوْنَ إِمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور: ۱۶).

این آیات و مانند آنها دلالت می‌کنند که جزا، غایت افعال و صورت اعمال است و به این اعتبار جزا همان عمل است. البته این رابطه، مرهون رابطه بین عمل و نیت با نفس است. در نتیجه، دار آخرت همانند امور دنیوی، ماده جسمانی نیست که بر آن صورت یا نفس عارض می‌شود؛ بلکه در آنجا حور و قصور و اشجار و انهار نفس آدمی به یک وجود موجودند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۹۵).

### ارزیابی ادله نقلی علیه اعاده جسم عنصری

در مقام ارزیابی ادله نقلی در باب نفی معاد جسم عنصری می‌توان گفت گرچه آیات سوره ابراهیم و

نمی‌شناسند. البته این بدان معنا نیست که این نفس مدبر باشد؛ بلکه از آنجاکه ابن‌سینا ثواب و عقاب این گروه را از راه وهم و تخیل دانسته که مادی‌اند و تنها از راه آلات جسمانی حاصل می‌شوند، به اجرام سماوی و دخانی نیاز است. این صور خیالی متناسب با اعمال نیک و بد، لذت‌بخش یا رنج‌آور خواهند بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴ و ۱۱۵).

#### نقد

الف) اینکه نفس از اجرام سماوی به‌مثابه ابزاری برای تخیل استفاده می‌کند، ادعایی است که ابن‌سینا دلیلی برای آن اقامه نکرده است؛ علاوه بر آنکه تفاوت افلاک و اجرام سماوی با جسم عنصری و اعلا بودن (و برکنار بودن از کون و فساد) این اجرام (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۹۱ و ۲۹۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰)، بر هیئت بطلمیوسی مبتنا دارد که اکنون خلاف آن ثابت شده است؛

ب) این دیدگاه بر آن است که چون معاد بر مبنای تخیل و وهم است و این ادراکات مادی‌اند، از این‌رو به ماده که همان اجرام فلکی است برای ثواب و عقاب نیاز است؛ حال آنکه همه مراتب ادراکات، از حسی گرفته تا عقلی، همه مجرد از ماده و بی‌نیاز از آن‌اند و فقط ادراک حسی به‌مثابه ابزار، به ماده نیازمند است؛

ج) مهم‌ترین اشکال آن است که این دیدگاه از چهار جهت با متون دینی ناسازگار است؛  
 ۱. از متون چنین برمی‌آید که الم و لذت‌آخروی که در جهنم یا بهشت تحقق می‌یابد، امری تخیلی یا وهمی نیست، بلکه واقعیت دارد؛ گرچه ممکن است مجرای آن تخیل و وهم باشد؛  
 ۲. چنان‌که گفته شد، متون دینی به معاد جسم عنصری تصریح دارند که این نکته با بدن افلاکی که مورد نظر ابن‌سیناست سازگاری ندارد؛

۳. بنا بر درستی این تصور از معاد جسمانی، چنین عودی تنها به گروه مورد اشاره ابن‌سینا منحصر نیست و همه افراد را دربرمی‌گیرد؛

۴. برخی آیات، ناظر به سوختن و تبدل برخی از اجزای بدن هستند (نساء: ۵۶) که این مطلب با برکنار بودن اجزای بدن‌آخروی از تغییر سازگار نیست.

#### ۲. معاد با بدن مثالی

سیدجلال‌الدین آشتیانی معتقد است شیخ اشراق، شهرزوری و شیرازی از قایلان به معاد با بدن مثالی‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۷۱). در نظر شیخ اشراق، نفوسی که اشتیاقشان به نور قدسی بیش از امور جسمانی

واقعۀ دلالت بر تغایر بین عالم دنیا و عالم آخرت می‌کنند، این مجوزی برای تطبیق آیات شریفه بر دیدگاه مخالف معاد جسم عنصری نخواهد بود؛ بلکه چنان‌که پیش‌تر گفته شد، آیات و روایات بسیاری بر عود جسم عنصری تصریح دارند. آیه ۲۹ سوره اعراف نیز دلالتی بر انکار اعاده جسم عنصری ندارد، بلکه روایات ناظر به آیه شریفه، وجه شبه را اهتدا و ضلالت بیان می‌فرماید (ر.ک: مشهدی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۶۶).

درباره تدریجی نبودن که از برخی متون دینی استفاده شده است نیز باید گفت اولاً بنا بر پیش‌گفته‌ها، آیات و روایات بسیاری به معاد جسم عنصری تصریح دارند؛ ثانیاً بنابر اینکه در آخرت تدریجی در کار نیست، نمی‌توان منطقاً انکار اعاده جسم عنصری را نتیجه گرفت؛ زیرا امکان دارد در شرایطی ویژه، عدم تدریج بر همین اجزای مادی دنیوی مترتب شود (مروارید، ۱۳۸۱، ص ۴۵).

دسته پایانی از آیات نیز اگرچه بر معاد روحانی دلالت دارند، این به‌معنای انکار معاد جسم عنصری نیست، و اعاده جسم عنصری از دیگر ادله به دست می‌آید.

#### اقوال درباره معاد جسمانی

هرچند با بیان پیشین در باب حقیقت آدمی باید نتیجه گرفت که برخی تنها معاد جسمانی، عده‌ای فقط معاد روحانی و دسته‌ای دیگر هر دو معاد را می‌پذیرند، با توجه به آنکه معاد جسمانی به گفته بسیاری از محدثان (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۷۸۹)، فلاسفه و متکلمان از ضروریات دین به‌شمار می‌آید، حتی کسانی که انسان را همان جسم او نمی‌دانند نیز کوشیده‌اند تا تصویری عقلانی از جسمانی بودن معاد ارائه دهند و معاد جسمانی گفته‌شده در دین را بر دیدگاه خویش تطبیق کنند.

#### ۱. معاد جسمانی به جسم فلکی و دخانی

ابن‌سینا از آوردن دلیل عقلی برای معاد جسمانی اظهار ناتوانی می‌کند و آن را تنها بر اساس شرع مقدس می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۳۳)؛ اما به گفته سبزواری، بوعلی بهترین وجوه عقلی در نزد خویش را نیز بیان کرده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۷).

با توجه به دیدگاه فارابی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۵)، بوعلی اعتقاد دارد که نفوس جاهل اگرچه اهل خیر باشند، پس از مفارقت از ماده، ممکن است اشتیاقشان به اجسامی متناسب با نفسشان تعلق گیرد که این اجسام بدن انسانی و یا حیوانی نیستند، بلکه جایز است که اجرام سماوی یا دخانی باشند؛ زیرا تعلق و خواستشان از بدن و جسم فراتر نمی‌رود و غیر از آن را

۳. وجود بسیط است؛ نه ترکیب خارجی می‌پذیرد و نه ترکیب ذهنی و ازاین‌رو نه فصل ممیزی دارد و نه عرض صنف‌سازی؛ بلکه، پذیرنده شدت و ضعف، تقدم و تأخر و... است. پس وجود امری مشکک است؛

۴. وجود در ذاتش حرکت دارد و ثابت شده است که اجزا و حدود یک حرکت متصل که اجزایش با هم موجود نیستند، به یک وجود موجودند و براین‌اساس وجود در همه مراتب، شخص واحد است؛

۵. حقیقت هر مرکب از ماده و صورتی، به صورت آن است نه به ماده‌اش؛ زیرا ماده تنها حامل امکان و قوه و موضوع انفعالات و حرکاتش است. بنابراین اگر صورت شیء مرکب، بدون ماده باقی باشد، تمام حقیقت شیء موجود خواهد بود؛

۶. وحدت شخصیه در هر شیء که عین وجود آن است، در همه موجودات یک‌سان نیست و حکم آن در جواهر نفسانی با جواهر مادی تفاوت می‌کند. در نتیجه جسم واحد محال است که موضوع اوصاف متضاد شود؛ زیرا وجودش گنجایش امور متخالف را ندارد؛ اما جواهر نفسانی در عین وحدت، پذیرای امور متقابل‌اند. بنابراین هرچه انسان مجرد یابد و کمالش شدت گیرد، احاطه‌اش به اشیا و اشتمالش بر امور متخالف بیشتر خواهد شد. در نتیجه می‌توان گفت مدرک تمام ادراکات حسی، خیالی و عقلی و نیز فاعل همه افعال طبیعی، حیوانی و انسانی، نفس مدبر است که می‌تواند به مرتبه حواس و آلات طبیعی نزول، و یا تا عقل فعال و بالاتر از آن صعود کند و بر اساس این اصل، نفس می‌تواند در یک مرتبه به ماده تعلق داشته باشد و در مرتبه دیگر، مجرد از آن باشد؛

۷. هویت و تشخیص بدن به نفس است نه به جرم آن. ازاین‌رو تا نفس باقی است، وجود و تشخیص بدن استمرار دارد؛ هرچند اجزا و لوازمش مانند این، کم و کیف تغییر یابند. به همین قیاس اگر صورت طبیعی بدن به صورت مثالی در برزخ و یا به صورت اخروی در آخرت تبدیل گردد، در همه این تحولات، هویت انسان بعینه که همان نفس اوست وحدت دارد و دارای اتصال تدریجی است. در این حرکت، به ویژگی‌های جوهر و حدود وجودی آن اعتنائی نیست. بلکه آنچه اعتبار دارد، نفس است که بقا دارد و تبدل ماده به مثابه جنس و امر مبهم، قادح به بقای مرکب نیست. بدین سبب زید طفل، همان زید شاب و شیخ است؛

۸. قوه خیال جوهری است که قائم به بدن یا عضوی از اعضای آن نیست، بلکه مجرد از این عالم بوده، در عالمی بین عالم مفارفات و طبیعیات قرار دارد؛

باشد، پس از فساد جسمشان، به‌خاطر جذبه‌ای که به سرچشمه نور دارند به جسم دیگری تعلق نمی‌یابند (سهرودی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۳ و ۲۲۴)؛ اما گروهی از اهل شقاوت و سعادت هستند که عالم عقلی برایشان متصور نیست و از علاقه به بدن منقطع نیستند. برای تحقق جزا درباره این افراد که از راه تخیل حاصل می‌گردد (همان، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰). به بدن مثالی که مظهرش افلاک است، نیاز پیدا می‌شود. شیخ اشراق این عالم را از میان عوالم چهارگانه، عالم اشباح مجرده نامیده است که بعث اجساد و مواعید انبیا به آن تحقق می‌یابد (همان، ج ۲، ص ۲۳۴ و ۲۳۵).

### نقد

نقد‌های پیشین درباره دیدگاه ابن‌سینا بر دیدگاه شیخ اشراق نیز وارد است؛ زیرا بین مسلک ابن‌سینا و شیخ اشراق در معاد چندان تفاوتی نیست. ابن‌سینا موضع تخیل برخی نفوس را اجسام سماوی می‌داند و شیخ اشراق نیز به این قول متمایل است و هر دو فیلسوف حشر نفوس کامل را بی‌نیاز می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳ و ۱۴۴). تنها تفاوت این دو دیدگاه آن است که چون ابن‌سینا به عالم مثال قایل نیست، افلاک را از اجسامی اثری می‌داند که بر خلاف اجسام عنصری از کون و فساد برکنار است؛ اما شیخ اشراق به عالم اجسام و اشباح برزخی قایل است، و بنابراین ویژگی‌های آن عالم را به افلاک نسبت داده، افلاک را مظهر این عالم می‌داند. به نظر سهروردی عالم مثال، عالمی است که موجودات آن مقدار و شکل دارند، اما ماده ندارند. این عالم همانند صور خیال است، با این تفاوت که صور خیال، تنها در ذهن موجودند، اما این صور مثالی، در خارج ذهن متحقق‌اند. در مقابل، عالم مجردات ماده و مقدار ندارد و عالم مادی، به ماده و مقدار متمسک است (کرین، ۱۳۵۸، ص ۲۵۰).

### ۳. معاد با بدن جسمانی، بدون ماده

از آثار آخوند دو نظر در باب معاد جسمانی قابل استفاده است: دیدگاهی که منطبق با ظواهر کتاب و سنت و موافق با معاد از نظر محدثین. یعنی معاد به جسم عنصری است و دیدگاهی که بر پایه آن، صورت جسم بدون ماده محسوس می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه اول را دقیق و دومی را اذق می‌داند (مروراید، ۱۳۸۱، ص ۸۳). ملاحظه برای اثبات معاد جسمانی به معنای دوم در اسفار، یازده مقدمه ترتیب می‌دهد:

۱. وجود اصل، و ماهیت تابع آن است و وجود مفهومی بدون مابازا و مصداق نیست؛

۲. تشخیص هر شیء به وجود آن است. وجود و تشخیص اگرچه در مفهوم متفاوت‌اند، در مصداق متحدند و با تغییر عوارض مشخصه، آن شخص و وجود خاص تبدل نمی‌یابد؛

شده است که بین آن دو، ثنویتی در کار نیست و چون شیئیت شیء به صورت آن است، معاد روح به معنای اعاده صورت بدن است. اینکه شیئیت شیء به صورت آن است، سخنی خدشه‌ناپذیر است؛ اما نفس انسانی، صورت بدن نیست؛ زیرا اولاً صورت با ماده ترکیب شده و انفکاک‌پذیر نیست و اگر صورت از ماده انفکاک یابد، از بین می‌رود، حال آنکه مطابق با متون دینی، روح انسانی با انفکاک از بدن، همچنان باقی می‌ماند؛ ثانیاً به نظر صحیح که بر نقل مبتنی است، آفرینش روح به طور مجرد پیش از بدن تحقق داشته و روح جسمانی‌الحدوث نیست و چنین انفکاک‌ی نیز با صورت و ماده بودن نفس و بدن سازگاری ندارد؛ بلکه بدن ابزار انجام کار برای نفس است و رابطه آن دو، از گونه مدبر و مدبر یا کاتب و قلم بوده، نفس بر بدن دارای چنین ولایت تکوینی‌ای است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۴۸۷ و ۴۸۸). در واقع، رابطه ماده و صورت بین بدن و نفس نباتی برقرار است نه بین بدن و نفس انسانی. آن گونه که از روایات می‌توان دریافت، آدمی از دو روح، یعنی روح عقل و روح حیات برخوردار است. روح عقل هنگام خواب به سوی خدا می‌رود، اما روح حیات با مرگ از بدن جدا می‌شود. نیز در روایتی دیگر بیان شده است که نفس هنگام خواب به سوی آسمان عروج می‌کند و روح در بدن باقی می‌ماند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۱، ص ۴۳؛ ج ۵۸، ص ۲۷).

ب) به گفته بزرگانی همچون میرزا محمد تقی آملی، دیدگاه مآلصدرها همان معاد روحانی است که در نهایت منظور مآلصدرها از بدن جسمانی، بدن مثالی است که قیام صدوری به نفس دارد و مجرد از ماده است که این دیدگاه با شرع مقدس مطابقت ندارد (آملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۶۰). آقاسید احمد خوانساری نیز چنین رویکردی را ناشی از برخی شبهات درباره معاد بدن عنصری می‌داند که آیات و روایات به آن تصریح می‌کنند (خوانساری، ۱۳۹۹ق، ص ۲۵۵).

#### ۴. دیدگاه آقاعلی مدرس

حکیم آقاعلی زنوزی ضمن پذیرش بیشتر اصول صدرایی، پاسخ آخوند را تمام ندانسته، با افزودن مقدماتی دیگر، به نتیجه‌ای متفاوت می‌رسد (محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۶۹۱) و با تکمیل مقدمات، درصدد اثبات اعاده جسم عنصری برمی‌آید. ایشان در ابتدا بین مرکب حقیقی و اعتباری تفاوت گذاشته، بیان می‌کند که ترکیب حقیقی (یعنی ترکیبی که در آن دو جزء اتحاد وجودی دارند) بین دو جزئی واقع می‌شود که یکی ابهام دارد و استعداد و قوه است و دیگری فعلیت و تحقق دارد و موجب تحصیل مرکب می‌گردد و این اتحاد در همه اجزا جریان دارد.

۹. قیام تمام صور ادراکی (از جمله خیالی) به نفس یا محلی دیگر، قیامی حلولی نیست؛ بلکه همانند قیام فعل به فاعل است. در نتیجه، ادراکی مانند ادراک بصری، به خروج شعاع، انطباق و یا اضافه اشراقی بین مدرک و مدرک نخواهد بود. ادراک حسی تا وقتی نفس به بدن تعلق دارد غیر از ادراک خیالی است؛ زیرا نیازمند ماده خارجی است؛ اما با قطع تعلق از بدن، بین این دو تفاوتی باقی نمی‌ماند و قوه خیال نیز با خروج از بدن ضعف و نقصش برطرف شده، نفس با آن افعالی را انجام می‌دهد که با دیگر قوا انجام می‌داد. نفس با خیال آنچه را که با حس می‌دید، می‌بیند و چون با قطع تعلق از بدن، همه قوا اتحاد می‌یابند، قدرت، علم و شهوت یکی می‌شوند و در نتیجه ادراک مشتهیات، همان احضار نزد نفس و قدرت بر آنها خواهد بود؛

۱۰. صورت‌های مقداری، اشکال و مانند آن، همان گونه که از فاعل با مشارکت ماده صدور می‌یابند، ممکن است که از فاعل، تنها با جهت ادراکی و بدون ماده نیز صادر شوند؛ چنان‌که پیدایش افلاک و کواکب از مبادی عقلی اختراعی و بدون ماده پیشین است. بنابراین در صورت رفع اشتغال قوه خیال از افعال قوای حیوانی و طبیعی، نفس با قوه مصوره‌اش می‌تواند صور و اجسامی را در نهایت شدت وجود به گونه‌ای که تأثیرش از محسوسات مادی بیشتر باشد، اختراع کند و از این رو برای ادراک به ماده نیازی نباشد؛

۱۱. عوالم با کثرشان در سه نوع منحصرند: پایین‌ترین آنها عالم طبیعت است؛ عالم میانی عالم صور ادراکی مجرد از ماده است که استعداد صفات متقابل را دارد و عالی‌ترین عوالم، عالم صور عقلی و مثل الهی است. از میان موجودات، تنها نفس انسانی است که می‌تواند با بقای تشخیص این عوالم را ببیند؛ زیرا می‌تواند با تحول از طفولیت که مبدأ وجود طبیعی اوست و با تلطیف تدریجی در ذاتش، به جایی برسد که برای بعث صلاحیت داشته باشد و اعضای نفسانی یابد؛ پس با گذر از این عالم توانایی دارد که وجودی عقلی بیابد و برای او اعضای عقلی باشد.

از نظر مآلصدرها این دیدگاه برطرف‌کننده شک و موجب یقین درباره معاد جسمانی است و روشن می‌سازد که معاد به شخص نفس و بدن است و مبعوث در قیامت، خود بدن است؛ نه بدن عنصری دیگر چنان‌که برخی متکلمان می‌گویند و نه بدن مثالی، چنان‌که اشراقیون قایل‌اند (مآلصدرها، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۵-۱۹۸).

#### نقد

الف) در این دیدگاه، رابطه نفس انسانی و بدن رابطه ماده و صورت و ترکیب طبیعی اتحادی پنداشته

حکیم زنوزی در ادامه ترکیب بدن و نفس را اتحادی حقیقی دانسته، بدن را با توجه به آنکه قوه و پذیرنده نفس است، جزئی از این ترکیب برمی‌شمارد. در واقع اتحاد حقیقی نفس با قوه‌ای است که در بدن است؛ اما ترکیب بین صور اعضای بدن، ترکیبی اعتباری است و نیز ترکیب بین این اعضا و نفس، ترکیبی حقیقی اما بالعرض و به تبع ترکیب نفس با قوه و ماده در بدن است؛ از این رو تغییرات در اعضا مخل وحدت شخص انسانی نیست. وی همچنین ترکیب مراتب نفس و قوای آن را حقیقی می‌داند که مرتبه بالا صورت، و مرتبه پایین ماده است؛ در حالی که همه با وجود نفسانی ساری اتحاد دارند. البته او در ادامه بر اساس روابط تدبیری نفس به بدن مانند نمو و تغذیه، تغییر حالات بدن مانند سرخ شدن از خجالت یا زرد شدن بر اثر ترس به خاطر عارض شدن حالات نفسانی، از تبعی بودن رابطه نفس و صور اعضا استدرک می‌کند و از این رو اتحاد نفس با صور اعضا را نیز اتحادی حقیقی می‌داند. وی در نتیجه مراتب نفس را شکل مخروطی فرض می‌کند که رأس آن قوه عاقله، و قاعده آن صور اعضای همراه با مواد آنهاست که مرتبه بالا علت ایجابی، و مرتبه سافل علت اعدادی است. زنوزی برای توضیح اعداد بدن برای نفس، صدور اعمالی را که بدون التفات از آدمی سر می‌زند، مثال می‌آورد. و معتقد است که مواظبت بر اعمال، معد حصول ملکه آن عمل برای نفس می‌شود.

با توجه به این سنخیت ذاتی بین بدن مادی و نفس و ترکیب حقیقی آن دو، حتی پس از مفارقت نیز ارتباط بین نفس و بدن قطع نمی‌شود و این اتحاد در همه نشئات برقرار است؛ زیرا بر اثر این مسانخت و اتحاد، بدن به طور طبیعی و غیرقصودی حامل ودایعی از آن است که به این واسطه، هر بدنی از بدن دیگر متمایز می‌شود و پس از مفارقت، بدن به حرکت استکمال خویش ادامه می‌دهد تا به غایت ذاتی اش که همان اتحاد با نفس است برسد. در این میان، محرک بدن نفس کلی است - که مریی نفس جزئی است و با ملکات و ذات آن مناسبت دارد - و از مجرای نفس جزئی نسبت به بدن از فاعلیت برخوردار است (مدرس زنوزی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۸-۹۲).

### دیدگاه آیت‌الله غروی اصفهانی

آیت‌الله غروی نیز با ذکر مقدماتی پنج‌گانه که برگرفته از دیدگاه حکیم زنوزی است، به اثبات معاد جسمانی پرداخته‌اند:

۱. نفس با بدن که در اینجا منظور از آن، روح بخاری است اتحاد دارد و به تبع آن، با اعضا از جهت آنکه برای روح بخاری ماده‌اند، بالعرض اتحاد دارد؛

۲. روح بخاری منبعث از اعضا، علیت اعدادی برای نفس دارد؛ یعنی حدوث نفس مشروط به آن است و از سوی دیگر نفس برای روح بخاری علیت ایجابی دارد؛ یعنی فیض وجود از طریق نفس به روح بخاری افزوده می‌شود. از نظر وی چنین نسبتی نیز بین روح بخاری و اعضا برقرار است. بر اساس اتحاد و علیتی که بین بدن و نفس برقرار است، مناسبتی ذاتی بین آن دو محقق است؛ و گرنه اختصاص بدن و نفس به اعداد و ایجاب برای یکدیگر، بدون مخصص خواهد بود؛

۳. جمیع اجزای عالم، کمال ذاتشان را طلب می‌کنند، مگر اینکه اجزا با هم مختلف‌اند. برخی آن هنگام که به کمالشان برسند از دایره نوع خویش خارج نمی‌شوند و به کمال بالاتر نمی‌رسند. برای نمونه درخت، حیوان نمی‌شود و حیوان، انسان. با این حال جنین نامی که به درجه نفس ناطقه می‌رسد، چون همین نفس ناطقه دارای مراتبی است، با رسیدن به هر حدی آماده می‌شود تا به حدی بالاتر دست یابد تا آنکه به نفس کلیه یا عقل کلی متصل شود؛

۴. بر اساس مقدمه ۱ و ۲ مناسبتی ذاتی بین نفس و بدن برقرار است که موجب می‌شود نفس ودایعی در بدن به جای بگذارد که آن را از دیگر ابدان متمایز می‌کند؛ از این رو بدن به غیر از این نفس و نفس نیز به غیر از این بدن اتصال نمی‌یابد؛

۵. پس از مفارقت نفس، گرچه بدن دیگر معد نفس نیست، نفس به واسطه مناسبت ذاتی و استخلاف ودایع از علیت برای نفس ساقط نمی‌شود و بدن و تراب آن را حفظ می‌کند. هرچه درجه بالاتر باشد، علیت قوی تر خواهد بود؛ به گونه‌ای که ابدان مقربان فاسد نمی‌شود. این بدن تحت تدبیر نفس به سوی کمال خود حرکت می‌کند؛ تا آنجا که به وصول نفس در آخرت نایل شود (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴).

### نقد

گرچه سخن این دو حکیم درباره اعاده جسم عنصری صحیح است، دلیلی که ایشان بیان کرده‌اند دچار اشکال است. از جمله اشکالات این دیدگاه، ترکیب ماده و صورت از راه اتحاد نفس انسانی و بدن یا اتحاد بین نفس انسانی و روح بخاری و به تبع ترکیب نفس با بدن است؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، حق آن است که رابطه نفس انسانی با بدن، رابطه ابزار و صاحب ابزار است، نه آنکه بر نفس و بدن ترکیب اتحادی حاکم باشد. بر این اساس هیچ مناسبت ذاتی‌ای که مبتنی بر رابطه صورت و ماده باشد، اثبات‌شدنی نیست و آنچه ایشان در باب ودایع بیان می‌کنند، تنها دلیل نقلی دارد؛ زیرا برخی روایات بر



مهم، یعنی معراج جسمانی پیامبر ﷺ، طول حیات امام زمان عجل الله فرجه و معاد جسمانی را تفسیر و تحلیل می‌کند. بنا بر نقل تاریخی، دلیل اصلی تکفیر او از سوی برخی علما از جمله ملا محمد تقی برغانی، دیدگاه معروفش درباره معاد جسمانی بوده است (عابدی، ۱۳۸۰).

*احسایی* انسان را دارای دو جسد و دو جسم می‌داند: جسد اول همان بدنی است که از عناصر چهارگانه زمانمند تشکیل شده، که این جسد در قبر به خاک بازمی‌گردد. از نظر او این جسد مانند لباسی است که آدمی پوشیده است و درمی‌آورد و لذت و الم و طاعت و معصیتی متوجه آن نیست؛ اما جسد دوم، همان طیبیتی است که طبق روایات، بدون آنکه فزونی یا کاستی یابد، در قبر به طور مستدیر باقی می‌ماند. این جسد هورقلیایی است و بدن عنصری ترمض آن به‌شمار می‌آید. پس با زایل شدن بدن عنصری، دیگر به دیده اهل دنیا در نمی‌آید و تنها هورقلیایان آن را می‌بینند و همین بدن است که حشر می‌یابد و افراد با آن به بهشت یا جهنم وارد می‌شوند. در نظر *احسایی*، معاد جسمانی با همین جسد دوم تحقق می‌یابد. از آنجاکه جسد عنصری، عرض جسد هورقلیایی شمرده می‌شود، با تصفیة کثافات عنصری از جسد دوم، وزن این جسد تغییر نمی‌کند.

جسم اول جسمی لطیف است که حامل و مرکب روح در عالم برزخ است و با مرگ از جسد اول مفارقت می‌یابد و با روح مؤمن در بهشت دنیوی (در وادی السلام) و روح منافق در آتش دنیوی (در برهوت) همراه است. این همراهی تا نفخه نخست است که با این نفخه، کثافات و عوارض برزخی از جسم تصفیه می‌شود و حاصل این تصفیه، جسم دوم است. در واقع جسم دوم همان جسم اول و دنیایی است که اعراض آن زایل شده‌اند؛ چنان‌که جسد دوم همان جسد اول است که اعراضش زوال یافته‌اند. *احسایی* همین جسم دوم را نفس می‌داند که با جسد اول فانی و جسد دوم باقی و نیز با جسم اول فانی مغایرت دارد.

*احسایی* در پایان می‌گوید جسم مرئی دنیوی، لطیف و کثیف است که کثافت آن، جسد عنصری تصفیه شده است و لطیف آن، که جسد دوم است، در قبر باقی می‌ماند؛ اما لطیف آن که در برزخ، مرکب روح است و جسم اول نامیده می‌شود، با نفخه اول کثافاتش از بین می‌رود و لطیف آن لطیف که جسم دوم است، باقی می‌ماند (*احسایی*، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۵-۵۱؛ همان، ۱۳۶۱، ص ۱۹۸-۱۹۱).

#### نقد

دیدگاه *احسایی* مبتنی بر سلسله اصطلاحاتی است که وی دلیلی بر آنها اقامه نمی‌کند و دیدگاهش تنها به‌مثابه فرضیه‌ای درباره معاد جسمانی باقی می‌ماند. این تلقی از جسمانی بودن با اشکالاتی روبه‌روست.

حفظ طینت که متکلمان از آن به اجزای اصلیه یاد می‌کنند دلالت دارند (مجلسی، ۱۴۰۴م، ج ۷، ص ۴۳). ممکن است برای این دیدگاه به اجساد بزرگانی که با گذشت سالیان متمادی، همچنان باقی مانده است، استشهاد شود یا حتی به برخی روایات که می‌گویند: بدن انبیا و اوصیا با گذشت سه روز و یا چهل روز همراه با روح به آسمان می‌رود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۵۵۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۰۱) استناد شود. پرواضح است که تنها راه تبیین چنین ارتباطی بین این ارواح و ابدان مطهر، ماده و صورت بودن روح و بدن نیست و در نتیجه چنین وقایعی دلیلی بر مدعای پیش‌گفته نخواهند بود.

#### ۵. دیدگاه آیت‌الله رفیعی قزوینی

*علامه* رفیعی التزام به دیدگاه صدرایی درباره معاد جسمانی را دشوار، و آن را مخالف قطعی با ظاهر آیات و روایات دانسته است و در این باره دیدگاهی دیگر دارد. وی بر این باور است که تا آن وقتی ماده عنصری برای زندگی ابدی استعداد یابد، روح پس از مرگ به جسد مثالی تعلق می‌گیرد و پس از آنکه خاک عنصری تحت تکامل طبیعی، شایستگی بدن آخری شدن را به دست آورد، معاد جسمانی تحقق می‌یابد. در آن هنگام، بدن برزخی به بدنی خاکی تعلق می‌گیرد که البته این دو نه در عرض هم، بلکه در طول هم‌اند؛ یعنی بدن برزخی مطابق ملکات و بدن خاکی اخروی، مطابق شکل و هیئت بدن برزخی است.

*علامه* رفیعی، پیدایش بدن آخری از ماده ترابی، یعنی بدن دنیوی را دقیقاً همانند تولد گندم از دانه می‌داند. به‌رغم آنکه دانه گندم در زمین فاسد می‌شود و صورت نوعیه خود را از دست می‌دهد، از همان ماده فاسدشده، گندم تکون می‌یابد (رفیعی قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۶).

#### نقد

گرچه این دیدگاه مطابق با متون دینی به معاد جسم عنصری قایل است، سخن گفتن از تناسب بدن آخری با ملکات و هیئت بدن برزخی و یا تکامل آن، ادعایی بدون دلیل است و آیت‌الله رفیعی نیز دلیلی اقامه نرفته است؛ بلکه چنان‌که پیش‌تر گفته شد، از متون دینی خلاف آن، یعنی مماثل بودن بدن دنیوی و آخری به دست می‌آید.

#### ۶. دیدگاه شیخ احمد احسایی

یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های شیخ *احمد احسایی*، «بدن هورقلیایی» است که بر اساس آن، سه مسئله

۴. ادله نقلی که ناظر به انفکاک روح انسانی از بدن، و بقای آن پس از این مفارقت‌اند، رابطه صورت و ماده بودن را بین نفس انسانی و بدن نفی می‌کنند و نمی‌توان از این راه، نسبت ذاتی‌ای را که بین آن دو برقرار است برای نفس و بدن ثابت کرد. بنابراین دیدگاه مدرس زنوزی و غروی اصفه‌ای پذیرفتنی نیست و نمی‌توان ادعای تدبیر بدن عنصری از سوی نفس پس از مفارقت را اثبات کرد.

می‌توان گفت اگر این دیدگاه در قامت اندیشه‌ای نظام‌مند باشد، سرانجام دیدگاهی را مطرح می‌سازد که شیخ اشراق به آن معتقد بود؛ زیرا نخستین کسی که از واژگان «هورقلیایی»، «جابلقا» و «جابر سا» در بین حکمای اسلامی استفاده کرده، سهروردی است (عابدی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۸). شیخ اشراق جایگاه جابلقا، جابر سا و هورقلیا را در اقلیم هشتم می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۵۴). از دیدگاه فلسفه اشراق، کل عالم جسمانی به هفت اقلیم تقسیم می‌شود و عالمی که مقدار دارد و خارج از این عالم است، اقلیم هشتم است. جابلقا و جابر سا دو شهر از شهرهای عالم عناصر مثل‌اند و هورقلیا جزء عالم افلاک مثل است که نمی‌توان با بدن عنصری به این عالم وارد شد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۹۴).

به نظر می‌رسد هورقلیایی/احسائی نیز بر این ویژگی‌های مثال اشراقی تطبیق‌پذیر باشد. از این رو اشکالات دیدگاه شیخ اشراق بر این دیدگاه نیز وارد است از جمله آنکه ادله نقلی، بیان‌کننده معاد جسم عنصری‌اند نه عود جسم مثالی.

### نتیجه‌گیری

۱. در مقام نتیجه‌گیری آنچه از ادله نقلی به دست می‌آید آن است که اولاً عود جسم عنصری نه تنها امکان دارد، اخباری بر وقوع و چگونگی تحقق این اعاده دلالت می‌کنند؛ ثانیاً طبق برخی روایات، این اعاده همانند رویش از زمین، بر اثر بارش باران چهل‌روزه است؛ ثالثاً مطابق با متون دینی، بازگشت جسم عنصری همان‌گونه که برخی متکلمان گفته‌اند، با اجزای اصلیه محقق می‌شود؛ رابعاً ادله نقلی بر مماثلت بین بدن اخروی و دنیوی دلالت می‌کنند، نه عینیت آنها؛

۲. بر اساس امکان و وقوع اعاده جسم عنصری که بر متون دینی مبتنی است، معاد نه جسم فلکی است، نه جسم مثالی و نه بدن اخروی به گونه‌ای که مآصداً توضیح می‌دهد. دیدگاه اخیر، در واقع، تنها همان اعاده روحانی است؛

۳. بنا بر اینکه بین بدن عنصری اخروی و دنیوی مماثلت برقرار است، دیدگاه متکلمانی مانند تفتازانی که معتقد به عینیت‌اند، با دلیل نقلی مماثلت سازگار نیست. افزون بر این، آیت‌الله رفیعی قزوینی بین بدن اخروی و ملکات نفسانی تناسب برقرار می‌کند و نیز نسبت بدن دنیوی و اخروی را همچون دانه به گندم می‌داند. طبق این دیدگاه، بین این دو بدن مماثلتی در کار نیست. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که این نگاه نیز با ادله نقلی سازگاری ندارد؛

کتاب.

مدرس زنوزی، آقا علی (۱۳۸۷)، *مجموعه مصنفات آقا علی مدرس طهرانی*، تهران، اطلاعات.  
 مرارید، مهدی (۱۳۸۱)، *بحثی پیرامون معاد در محضر آیه‌الله جوادی و استاد سیدان*، مشهد، ولایت.  
 مشهدی، میرزا محمد (۱۴۱۳ق)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.  
 مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.  
 مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.  
 ملاصدرا (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

## منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه (نرم افزار نور).  
 — (۱۳۷۹)، *التجاء*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.  
 — (۱۴۰۴ق)، *الاهیات من کتاب الشفاء*، قم، مکتبه آیةالله المرعشی.  
 ابن عربی، محی‌الدین (بی تا)، *فتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.  
 احسائی، احمد (۱۳۶۱)، *شرح العرشیه*، کرمان، سعادت.  
 — (۱۴۲۴ق)، *شرح الزیارة الجامعة الکبیره*، بی جا، مکتبه العذراء.  
 آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱)، *شرح بر زاد المسافر*، قم، بوستان کتاب.  
 آملی، میرزا محمدتقی (۱۴۱۶ق)، *دررالفوائد*، چ دوم، قم، مؤسسه دارالتفسیر.  
 تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰)، *شرح المقاصد*، قم، الشریف‌الرضی.  
 جرجانی، سید میرشریف (۱۴۱۲ق)، *شرح الموافق*، قم، الشریف‌الرضی.  
 حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ق)، *کشف المراد فی تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.  
 — (۱۹۸۲م)، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دارالکتب اللبنانی.  
 خوانساری، سیداحمد (۱۳۹۹ق)، *العقاید الحقه*، تهران، مکتبه الصدوق.  
 دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۱)، *تحفه الفتی فی سوره هل اتی*، تهران، میراث مکتوب.  
 رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن (۱۳۷۶)، *غوصی در بحر معرفت*، تهران، اسلام.  
 سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.  
 سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
 شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، *شرح حکمه الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
 طباطبائی، سیدمحمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.  
 طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، *نقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.  
 — (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.  
 عابدی، احمد، «فرقه شیخیه»، (زمستان ۱۳۸۰)، *انتظار موعود*، ش ۲، ص ۲۹۶-۳۰۶.  
 غروی اصفهانی، محمدحسین، «رساله فی اثبات المعاد الجسمانی»، تصحیح رضا استادی (آبان ۱۳۶۴)، *نور علم*، ش ۱۲، ص ۱۳۵-۱۴۰.  
 فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.  
 فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۵ق)، *الشافی*، تهران، داراللوح المحفوظ.  
 کرین، هانری (۱۳۵۸)، *ارض ملکوت*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، نشر مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.  
 مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.  
 محقق داماد، سیدمصطفی، «معاد جسمانی»، گردآورنده علی اوجبی (۱۳۸۷)، در: *مجموعه مقالات خرد و خردورزی*، تهران، خانه



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی