

بررسی استدلال‌ها و مباحث کلامی علامه حلی درباره هویت انسان در قیامت و امکان اعاده معدوم

علی افضالی*

مریم شادی**

چکیده

موضوع امکان اعاده معدوم و هویت انسان در قیامت، یکی از مهم‌ترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین مباحث فلسفی و کلامی در تفکر اسلامی است. این موضوع با همه انضمام‌ها و بایسته‌های آن در تقریرات فلاسفه مسلمان به شکل‌ها و صورت‌های متنوعی آورده شده و مورد بحث قرار گرفته است. آرای علامه حلی به عنوان یکی از دانشمندان مسلمان به سبب غنای مطالب و شرح پیوسته آن‌ها با سایر موضوعات، بسیار مورد توجه است. وی نوع دیدگاهی که یک متفکر درباره ماهیت انسان دارد را در نگاه به هویت او در قیامت بسیار مؤثر دانسته است. علامه حلی در نهایت با انتخاب رویکردی جسمانی‌محور به حقیقت انسان، بدن معادی وی را متشکل از اجزای اصلی غیر فانی محسوب و امکان اعاده معدوم را باطل می‌شمارد.

کلیدواژه‌ها: علامه حلی، معاد جسمانی، اعاده معدوم، هویت انسان، بدن اخروی.

۱. مقدمه

هویت انسان در قیامت و نحوه حضور او در حیات معادی یکی از مباحث مهم و پرحاشیه در آرای متکلمان و فلاسفه بوده و است. اهمیت این بحث از آن‌جا که به نوعی با مباحث

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران Ali_m_Afzali@yahoo.com

** دانشجوی دکترای فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسؤل) m_shadi12@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۸

تکلیف، پاداش و کیفر و درنهایت با مفاهیم مرتبط با عدالت خداوند، پیوند می‌خورد و چندان شده و لذا مدخل آرا و اندیشه‌های متعدد، متفاوت و گاه متضادی نیز شده است. طرح مباحث مرتبط با معاد و کیفیت آن، تاریخ طولانی و دیرینه‌ای دارد. به نحوی که در فلسفه و کلام اسلامی رد پاهای بسیاری از آن در مقدمات و مؤخرات و حاشیه‌های آثار متکلمان و فلاسفه مشاهده می‌شود. داوری و رصد دقیق این منابع و زوایای فکری نیز بدین جهت کاری سخت و محتاج خوانشی دقیق است که اغلب آن‌ها استناداتی از آیات و روایات صحیح‌القول یافته‌اند و آن را با استدلال‌های محکم فلسفی و مباحث ریشه‌دار کلامی امتزاج داده‌اند.

می‌توان با صراحت گفت معاد دل‌مشغولی بزرگی برای متفکران اسلامی و البته غربی بوده و است؛ این موضوع به جهت اهمیت و جایگاه دینی آن، در فلسفه و کلام اسلامی، بسیار بالنده‌تر و پویاتر مطرح شده و مورد تفحص قرار گرفته است. در میان این اقوال و دیدگاه‌ها، شرح‌ها و بعضاً استدلال‌های حسن بن یوسف بن مطهر حلی، معروف به علامه حلی، به علت دقت در حاشیه‌نگاری‌ها و تفکیک دقیق مباحث مرتبط با معاد و همچنین بررسی و تفحصی که این دانشمند از سایر نظرات و رهیابی‌ها درباره این موضوع، ارائه داده است ارزش بسیار زیادی دارد.

هرچند علامه حلی در حوزه تخصصی معاد، اثر کامل و ویژه‌ای ارائه نداده است، کیفیت بحث معاد در آرای این متفکر به گونه‌ای است که در نوع طرح سایر موضوعات مطروحه مؤثر افتاده و به آن‌ها جهت داده است. درحقیقت شاقول و نقطه عزیمت بحث ما در آرای علامه حلی با محوریت معاد، بحث معاد جسمانی و نحوه اعاده بدن معادی انسان است. بررسی این وجه از آرای علامه متضمن چند پیش‌فرض و نکته اساسی است:

۱. هرچند علامه به عنوان یک شارح معتبر آیات و روایات، شناخته نشده است، وی تلاش مؤثری برای سنجش استدلال‌های خویش با آیات و روایات داشته است؛
۲. مباحث مرتبط با معاد در آرای علامه حلی، با سایر مباحث کلامی و فلسفی مرتبط در موضوعاتی چون افعال خداوند، اختیار، اراده انسانی، وعده و وعید، صفات خداوند، نبوت، امامت، و حتی برخی مباحث مرتبط با علوم اخلاقی پیوند بسیار نزدیکی دارند. لذا مجموعه آثار علامه حلی درحقیقت یک هم‌بسته موضوعی و مفهومی است؛

۳. شرح‌های علامه بر استدلال‌ها و مباحث دیگران در حقیقت نوعی نقد و بررسی آثار آنان نیز است. علامه موشکافانه در شرح‌نویسی‌ها نقاط قوت و ضعف را احصا و نظرات خویش را به شکلی منظم و دقیق بیان کرده است؛

۴. تقریرات علامه در مباحث مرتبط با معاد بعضاً از شکل اظهار نظر خارج و به صورت یک حکم شبه‌فقهی درآمده‌اند. به‌ویژه مباحثی که علامه در موضوع معاد جسمانی مطرح می‌کند بسیار ناظر به این موضوع است.

بررسی مبانی و ادله مورد نظر علامه حلی در حوزه معاد و اعاده بدن معادی انسان می‌تواند به شناسایی رویکرد جمع دیگری از فلاسفه و متکلمین هم‌رأی وی نیز بینجامد. لذا تلاش بر این بوده است که اهم مباحث در این موضوع مطرح و مورد ارزیابی قرار گیرد.

۲. بررسی اقوال دانشمندان اسلامی در موضوع معاد و ارتباط آن با هویت

انسان

مسئله معاد و به تبع آن جاودانگی پس از مرگ در آرای متکلمان و فلاسفه اسلامی مرتبط با حوزه‌های گوناگون معرفتی، با جدیت قابل ملاحظه‌ای مطرح شده است.^۱ این مسئله که گاهی با وجوب عقلی و گاهی با وجوب شرعی بر وقوع آن تأکید شده است،^۲ بنا به نوع برداشت و تفسیری که از آیات قرآن درباره حشر بدن دنیوی و عقل ستیز دانستن یا ندانستن این برداشت شده، با اختلاف نظرهایی بسیار جدی و قابل ملاحظه روبه‌رو شده است. اختلاف نظرهایی که نوع دیدگاه متکلمان یا فلاسفه درباره ماهیت انسان و نحوه پاداش و کیفر اخروی وی به آن دامن زده و لذا در خصوص موضوع معاد می‌توان با یک دسته‌بندی کلی به چند نظریه قابل استناد نظیر معاد جسمانی صرف؛ معاد روحانی صرف، و معاد جسمانی و روحانی دست یافت که نوع نگاه به ماهیت انسان در دنیا و قیامت در تبیین این دیدگاه‌ها بسیار مهم است.

از سوی دیگر این تفاوت در مبنای پذیرش معاد، سبب شده است تا با تفاسیر متفاوتی از نوع و نحوه حیات انسان در آخرت مواجه شویم. این تفاسیرها در قالب‌هایی چون بازگشت ارواح به اجساد، بازگشت ارواح به سوی خدا با کیفیت روحانی یا با کیفیت جسمانی، اعاده معدوم، جمع اجزای متفرق، جمع همه اجزا یا اجزای اصلی و حتی تجدید حیات مادی دنیا قابل بررسی است.

جای تردیدی نیست که ادله کلامی و فلسفی وجوب معاد، بر عینیت انسان دنیوی و اخروی در اعمال کیفر و پاداش تأکید دارد. همین بحث عینیت انسان دنیوی و انسان اخروی با وجود نشأت متفاوت آن‌ها، در تبیین و تصحیح مباحث ذیل معاد جسمانی به مثابه چالشی اساسی مطرح است که خود سرچشمه دست‌بندی‌ها و گفت‌وگوهای کلامی و فلسفی بسیاری شده است و مقدمات و مؤخرات مباحث مرتبط با اعاده معدوم و تناسخ را در آرای متکلمان و فلاسفه فراهم آورده است. در این میان فقط حکمت متعالیه است که با داعیه‌داری پذیرش عالم مثال و مرتبط‌ساختن ماده و عقل از این طریق، ادعا می‌کند از دام چاله‌های اعاده معدوم و تناسخ‌رهایی یافته است (برای مطالعه بیشتر تر ← ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۶۸/۹؛ ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۲۶۷-۲۷۰).

در هر حال با موضوع اعاده معدوم و کلیت و چگونگی وقوع معاد، در میان متکلمان شیعه از آرای نوبخت و علامه مجلسی تا آرای خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و ابن سینا، دامنه فراخ و متفاوتی از مباحث مرتبط با اعاده معدوم را شاهد هستیم. از سوی دیگر قائلین به ثبوت معدومات نظیر معتزله نیز با جایز دانستن این اعاده، مباحث متفاوتی را در این عرصه شکل دادند. اشاعره نیز هرچند قائل به ثبوت معدومات نیستند، به جایز بودن اعاده عین، حکم کرده‌اند. در فلسفه نیز یک روند علمی و البته مستند را می‌توان یافت که بحث اعاده معدوم، در قالب کلی و امور عامه مورد تدقیق و غور فلسفی قرار گرفته و فلاسفه، در ذیل بحث وجود و عدم، به نوعی به تبیین این مبحث پرداخته‌اند. شاید بتوان مجموع مطالب را تا این جا با این جمله ملاصدرا جمع‌بندی کرد که می‌گوید:

قد اتفق المحققون من الفلاسفة علی حقیقته المعاد و ثبوت النشاه الباقیه، لکنهم اختلفوا فی کیفیتہ ... (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱۶۵/۹)؛

فلاسفه بر حقیقت وجود معاد اتفاق نظر دارند. اما در خصوص کیفیت آن در آرای فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد ...

چنانچه بخواهیم با شاخص قرابت دیدگاهی با علامه حلی، قدری دقیق‌تر نحوه وقوع معاد جسمانی را در آرای متکلمان و فلاسفه اسلامی جست‌وجو کنیم، رجوعی به آرای خواجه نصیرالدین طوسی می‌تواند آغازگر خوبی باشد. شرح مبسوط آرای خواجه در این باره در *تجربید الاعتقاد* آمده است. وی به طور کلی معاد جسمانی را ضرورتی دینی به‌شمار آورده و اعتقاد به آن را نیز ضروری دانسته است.

در همین راستا غزالی با مادی‌دانستن بدن معادی، به خلق جدید آن توسط خداوند در جهان آخرت، رأی می‌دهد و با تشخیص دادن به انسان بر مبنای نفس وی، بدن انسان را ابزار و ظرفی برای عود روح به آن می‌پندارد (غزالی، ۱۹۸۷: ۲۴۹). اما علامه حلی از حشر بدن دنیوی عنصری در قیامت و جمع شدن اجزای متفرق به معاد تعبیر می‌کند و انکار برانگیخته شدن بدن دنیوی عنصری را اجماعاً کفر می‌داند (حلی، ۱۹۸۲: ۲۴۶؛ حلی، ۱۳۶۳ ب: ۵۶۰-۵۶۷).

ریشه و اساس وجود چنین بحثی، حکایت از اعتقاد به وجود معاد جسمانی در آرای علامه دارد و گرنه با اعتقادداشتن به چنین موضوعی، زمینه‌ای برای ورود به موارد مربوط به این بحث فراهم نخواهد بود. به نظر می‌رسد مبحث پیرامنه معاد و الحاقات آن، به لحاظ ضروری‌الوقوع بودن یکی از روشن‌ترین مباحث کلامی و فلسفی بوده و به لحاظ کیفیت وقوع آن، یکی از پرحاشیه‌ترین و شبهه‌دارترین این مباحث است. برای مثال، اعتقاد علامه حلی به بحث معاد، که در ادامه به آن اشاره خواهد شد، دارای زوایای روشن و برگرفته از شریعت است. اما در عین حال مباحث انضمامی ایشان در خصوص امکان اعاده معدوم و تجلی هویت انسان در قیامت، موضوع معاد و کیفیت ویژه حضور انسان در حیات اخروی را نیازمند تفحص بیش‌تری می‌کند. می‌توان ادعا کرد این دو وجه مرتبط با مباحث، در موضوع معاد، در آرای بسیاری از دانشمندان اسلامی قابل ره‌گیری است و مصادیق بسیاری نیز در آیات و روایات دارد.

چنان‌که یکی از پویاترین و قرین‌الذهن‌ترین استدلال‌های معاد در این جمله پیامبر اکرم (ص) آمده است که در آن می‌توان این روشنی و در عین حال ابهام و نیازمندی به فهم و غور بیش‌تر را توأمان یافت. ایشان می‌فرمایند:

ای بنی‌عبدالمطلب، راهنما هرگز به اهلش دروغ نمی‌گوید. قسم به خدایی که مرا به حق مبعوث کرد، مرگ مانند خواب است. همچنان‌که می‌خوابید، همان‌گونه نیز می‌میرید و زنده می‌شوید، همچنان‌که از خواب برمی‌خیزید (بحارالانوار: ۴۷/۷).

۳. بررسی دیدگاه علامه درباره هویت انسان در دنیا و قیامت با توجه به نظریه دوام اجزای اصلیه

علامه حلی فصل ممیزی به نام اجزای اصلیه را تعریف کرده و ماهیت و حقیقت انسان را در قالب همین اجزای اصلی در نظر می‌گیرد. از نظر وی این اجزای اصلی فناپذیر نیستند و

مرگ فقط سبب تفرق اجزا می‌شود. اعتنا به نظریه اجزای اصلیه توسط علامه حلی و رأی بر معدوم‌نشدن آن‌ها نشان می‌دهد که در نظر وی هویت انسان مرادف با این اجزای اصلی است که فناپذیر نیستند و لذا تجمیع آن‌ها در معاد قسمی از اعاده معدوم به‌شمار نمی‌آید.

نظریه اجزای اصلیه به عنوان یکی از مستحکم‌ترین استدلال‌های علامه حلی در موضوع معاد، بسیار قابل اعتناست. چراکه اساس دیدگاه علامه درباره هویت دنیایی انسان و هویت اخروی او و از همه مهم‌تر اصل معادباوری علامه، با بررسی و فهم این نظریه قابل رصد دقیق خواهد بود. مباحث مرتبط با ممکن‌لذاته و قدیم بودن یا نبودن دنیا، حدود تأثیر خداوند در مخلوقات و همچنین موضوعات الحاقی به مفهوم فنا و بقای موجودات و عالم، در مقدمه بحث این بخش و به جهت کمال مباحث مطرح‌شده، لازم به‌نظر می‌رسد.

برای رسیدن به موضع دقیق علامه در خصوص ماهیت و فنا و اعاده، این بحث را از ویژگی‌های ممکن‌لذاته در حدوث و بقا آغاز می‌کنیم. موجود ممکن همواره به مؤثری نیاز دارد. ممکن‌الوجود ذاتی حتی با کسب موهبت وجود، بدون مؤثر باقی نمی‌ماند. این مؤثر که از دیدگاه علامه، فاعلی مختار است، این قدرت را دارد که هرگاه اراده کند وجود را از مخلوقاتش سلب و جهان را نابود کند. یعنی نوعی اعدام مستقیم همواره برای این فاعل مختار متصور است. لذا علامه قدیم‌بودن عالم را رد می‌کند؛ بدین معنا که وی با این موضع مخالفت می‌کند که ممکن نیست فاعل مختار که داعیه‌دار وجود بوده است حال داعیه‌دار فنا شود.

علامه خداوند را فاعل مختاری می‌داند که بر اساس دواعی‌اش که از علم او به نتایج خیر افعال برای بندگانش نشأت می‌گیرد، عمل می‌کند (اشمیتکه، ۱۳۸۹: ۲۱۲).

بنابراین از دیدگاه علامه داعیه‌داری خالق مطلق برای فنا ممکن است. حال که فاعل مختار امکان فنا را نیز دارد آیا ممکن است معدوم اعاده شود؟ یعنی آیا اعاده معدوم ممکن است؟

موضع علامه در خصوص امکان اعاده معدوم، روشن است؛ علامه شرح مفصل مخالفان و موافقان امکان اعاده معدوم را در *النهاییه* به‌خوبی و مفصل بیان کرده است و خود در جرگه مخالفان امکان، قرار گرفته است. از نظر علامه عدم امکان اعاده معدوم بسیار محرز است. چراکه اعاده معدوم باید در ظرف زمان صورت گیرد. یعنی اعاده با زمان انجام شود که در این صورت ایجاد و اعاده در یک فصل از زمان روی خواهند داد و علاوه بر این با

قبول چنین اعاده‌ای، شناخت و تفکیک ابداع و اعاده، ممکن نیست (برای مطالعه بیشتر تر ← حلی، ۱۳۸۳).

دلیل دیگری که علامه به پیروی از رکن‌الدین ملاحمی (عمده اندیشه‌های وی در دو کتاب *الفائقی فی اصول الدین و المعتمد فی اصول الدین* آمده است) برای عدم امکان اعاده معدوم ذکر می‌کند آن است که معدوم با فنا دیگر نمی‌تواند در هنگام اعاده، همان بدن منفرد دنیوی باشد (برای مطالعه بیشتر تر ← اشمیتکه، ۱۳۸۹: ۲۱۸-۲۲۳). یعنی معدوم نه تنها متصف به صفت وجود نیست، بلکه حقیقت ذات او نیز باقی نخواهد ماند. لذا اعاده‌شده هرگز وجود ابتدایی معدوم‌شده نیست که خداوند بخواهد هرگونه عوضی را اعم از پاداش یا کیفر بر او وارد کند. یعنی با عرض فنا امکان اعاده بدن منفرد قبل از اعاده وجود نخواهد داشت.

اما هنوز پاسخ خود را نیافته‌ایم که از نظر علامه چگونه بدن معادی اعاده می‌شود که می‌تواند به عدالت، عوض شایسته خویش را دریافت کند؟ برخی از مفسرین و شارحین علامه نظر تردیدآمیز وی در خصوص امکان اعاده معدوم را از کتاب *کشف الفوائد* استخراج و شرح‌هایی نیز در خصوص تردید وی نگاشته‌اند. هرچند این درستی شرح‌ها با عنایت به جملات و مواضع علامه در *کشف الفوائد* چندان بعید به نظر نمی‌رسد (برای مطالعه بیشتر تر ← حلی، ۱۴۰۴: ۸۷-۹۱)، اما نظر غالب وی را می‌توان در مقدمات و مؤخرات زیر دسته‌بندی کرد:

همان گونه که ذکر شد علامه امکان اعاده معدوم را منتفی می‌داند. لذا این فرضیه که خداوند در قیامت انسان معادی را دوباره ایجاد می‌کند نیز منتفی است. از سوی دیگر علامه حلی اعتقاد دارد که ماهیت انسان متشکل از اجزای اصلی اوست (برای مطالعه بیشتر تر ← آشتیانی، ۱۳۷۹: ۵۴-۶۱)، یعنی در حقیقت نقش این اجزای اصلی به تناظر همان نقش نفس است. لذا خداوند بدن انسان را فانی نمی‌کند که دوباره آن را اعاده کند. در شرح این دیدگاه توجه به چند نکته ضروری است:

علامه حلی در کتاب *اسرار الخفیه* اشاره می‌کند که:

لان النفس هی الاجزاء الاصلیه فی البدن و فی الحال موت تتفرق تلک الاجزاء و لا تقنی لاستحاله اعاده معدوم (حلی، ۱۳۷۹: ۵۷۳)؛

زیرا روح همانا جزء اصلی بدن است و در وقت مرگ، اجزای بدن جدا و پاشیده می‌شوند ولی به خاطر غیر ممکن بودن بازگرداندن جزء نابود شده، روح فنا نمی‌شود.

در بخش‌هایی از آثار دیگر علامه حلی به‌ویژه کشف‌الفوائد، وی ضمن تأکید دوباره‌ای که بر نقش اجزای اصلی به عنوان حقیقت انسان می‌کند، در مورد نابودی این اجزای اصلی با مرگ و اعاده آن‌ها در قیامت و جدایی این اجزای اصلی با مرگ و به هم پیوستن آن‌ها در قیامت، رویکرد دوگانه‌ای دارد. اما مطالب بسیار زیاد و دقیق در کتبی مثل شرح تجرید نیز این مهم را اثبات می‌کنند که علامه در خصوص اعاده حیات به جدایی اجزای اصلی و به هم پیوستن آن‌ها در قیامت برای حضور در عرصه حساب‌رسی معتقد است.

و ذهب آخرون و هم المحققون من المتکلمین و هو الذی اخترناه بانه عبارة عن اجزاء اصلیه فی هذا البدن باقیه من اول العمر الی آخره لا یطرق الیها الزیاده و نقصان و لا یتبدل و عند الموت تعدم ان قلنا بجواز اعاده المعدوم ثم یوجدھا الله تعالی وقت الاعاده و یتفرق وقت الموت ان قلنا با متناعه ثم یوجد الله تعالی تالیفاً آخر وقت اعادته (حلی، ۱۴۰۴: ۸۷)؛

و گروهی دیگر که همان پژوهش‌گران از جماعت متکلمان بوده و ما از قول آن‌ها متن را آورده‌ایم معتقد هستند که روح از بخش‌های اصلی بدن است که از اول تا آخر عمر باقی مانده و زیادت، نقصان و تغییری در آن راه ندارد و اگر قائل به جواز بازگرداندن جسم معدوم باشیم، همانا نابودی در زمان مرگ رخ می‌دهد سپس خداوند بلندمرتبه در دقت بازگرداندن، آن را به وجود می‌آورد و چنانچه قائل به غیر ممکن بودن باشیم، جسم در وقت مرگ متفرق می‌شود بعد خداوند ساختاری دیگر از آن را در زمان دوباره بازگرداندنش به وجود می‌آورد.

به نظر می‌رسد شایسته‌تر آن است که عبارات علامه در خصوص جدایی اجزای اصلی و یا نابودی آن‌ها را نوعی تردید در استدلال‌ات مکرر ارزیابی نکنیم. به درستی پیداست که طبق نظر علامه هویت انسان در قیامت با همین اجزای اصلی و پیوستن آن‌ها به یک‌دیگر شکل می‌گیرد و درحقیقت همین اجزا مکلف و پاسخ‌گو و درحقیقت مخاطب خطاب الهی‌اند. این اجزا هرگز نابود نمی‌شوند و به نوعی با روح انسان متناظر هستند.

همه مباحثی که علامه در ذیل موضوعاتی مانند سعادت و شقاوت، پاداش، کیفر، و توبه مطرح می‌کند، ارتباط بسیار تنگاتنگی با نقش اجزای اصلی و کیفیت حضور آن‌ها در تفکر علامه دارند. گویی که اجزای اصلی انسان مسیر سعادت‌مندی یا شقاوت را پیموده‌اند و اکنون به عنوان بدن معادی و در صحنه معاد شایسته پاداش یا کیفر شده‌اند.

تقریر معاد جسمانی از دیدگاه علامه حلی بر محور همین اجزای اصلی شکل می‌گیرد که حافظ و دربردارندهٔ هویت انسانی‌اند؛ اجزایی که هرگز نابود نمی‌شوند، بلکه درنهایت فقط می‌توانند متفرق شوند. از همین جا می‌توان به استدلال‌های ذکرشده یا احتمالی علامه در خصوص این شبهه که اگر اجزای بدن انسانی به طریقی وارد بدن انسان دیگری شود تکلیف چیست، نیز پی برد.

این شبهه که با عنوان «آکل و مأکول» بیش‌تر در مباحث فلسفی مطرح می‌شود، طبق تفکر علامه، محلی از اعراب ندارد؛ چراکه از نظر وی اجزای اصلی به عنوان نفس و هویت واقعی انسان هرگز فناپذیر نیستند. اجزای اصلی فنا ندارند و از این طریق فقط از یک‌دیگر جدا می‌شوند و در قیامت به امر خدا دوباره به هم می‌پیوندند و هویت انسان را می‌سازند. از چنین بحثی می‌توان نتیجه گرفت که بر طبق نظر علامه حلی، امتزاج، نقصان، زیادت، تحول، و تغییر ماهوی نیز در اجزای اصلی قابل تصور نیست.

الذی نذهب الیه نحن وجوب المعاد البدنی لان النفس هی الجزاء الاصلیه فی البدن ... و هی لابد لها من خیرات و شرور فتجب اعادةها لتنال ما وعدت به من السعادة و الشقاوه (حلی)،
۱۳۷۹: ۵۷۳؛

آن‌چه ما بر آن اعتقاد داریم حتمیت معاد جسمانی است زیراکه روح جزو اصلی بدن است ... و به ناچار باید دارای خیرات و بدی‌ها باشد پس باید دوباره بازگردانده شود تا به آن‌چه از سعادت و شقاوت که بدان وعده داده شده است برسد.

۴. بررسی آرای علامه حلی دربارهٔ ماهیت انسان به عنوان سرچشمهٔ تفاوت دیدگاه‌ها در معادباوری

آغاز چنین بحثی با جملهٔ استدلالی علامه حلی در کتاب کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، می‌تواند اهمیت و جایگاه آن را روشن‌تر کند:

اثبات معاد یتوقف علی ماهیه الانسان، لیحکم علیه بصحه العود (حلی، ۱۴۰۴: ۸۷)؛

اثبات معاد منوط بر ماهیت انسان است تا صحت موضوع بازگشت بر آن مصداق یابد.

در تبیین و توضیح این دیدگاه، توجه به نقش و جایگاه انسان و ماهیت وی در منظومه هستی و نوع نگاه به او بسیار مهم است. انسان‌شناسی و تلقی از حقیقت انسان امروزه به‌ویژه در میان فلسفه‌های غرب و شرق مسندهای پژوهش و داوری بسیاری را به خویش اختصاص داده است. این حوزه‌های انسان‌شناسی از نظرگاه‌های متفاوتی به انسان نگاه می‌کنند؛ در این حوزه‌ها نگاه انسان به عنوان پدیده مطمح نظر است، این‌ها گاه در قالب مکتبی اجتماعی داعیه‌دار طرحی برای سعادت دنیوی انسان هستند گاهی در هیأت یک دین، وعده سعادت حقیقی انسان را می‌دهند و گاه تغذیه معرفتی و اطلاعاتی انسان را برعهده می‌گیرند و به تناسب، بایسته‌ها و نایسته‌هایی را از حقیقت انسان برای خویش متصور می‌یابند. جمله «خودت را بشناس» (know yourself) سقراط، ناظر بر همین تحول اساسی در مباحث مرتبط با انسان‌شناسی در سده‌های بسیار دور است، هرچند اولین تلاش‌های انسان‌شناسی و کوشش برای تعریف ماهیت انسان را باید متعلق به پروتوگوراس دانست (حلی، ۱۳۸۰: ۱۱۶).

تأملات فلسفه اسلامی نیز در خصوص حقیقت انسان، کمال وی، سعادت وی، نفس وی، تعلقات وی، و ... بالنده و پویا به پیش تاخت و جدای از طرح نوی مکاتب فلسفی مشا، اشراق و حکمت متعالیه، همه نحله‌ها و آرای کلامی و فلسفی به نوعی سعی در رمزگشایی از حقیقت و ماهیت انسانی داشتند. در میان تقریرات متفکران اسلامی صبغه‌های متفاوتی از فلسفه و کلام و حتی عرفان را می‌توان یافت که هر یک از بام تعلقات و دیدگاه‌های خویش به ماهیت و حقیقت انسان نظر کرده‌اند.

اهمیت نوع نگاه به ماهیت انسان و نقش تعیین‌کننده آن در سایر جهت‌گیری‌ها و قضاوت‌ها درباره این مخلوق غیر قابل انکار است؛ این مسئله به حدی تأثیرگذار است که می‌توان بسیاری از جنبه‌های کلامی و فلسفی شکل‌گرفته در آرای متکلمین و فیلسوفان را از منظر انسان‌شناسانه آنان مورد ارزیابی قرار داد. در این میان علامه حلی در کسوت یک شارح و در عین حال منتقد، به بررسی و دسته‌بندی دیدگاه‌های گوناگونی درباره ماهیت انسان پرداخته و ارتباط این نوع نگرش را با حیات معادی انسان به‌خوبی ترسیم کرده است. این تقسیم‌بندی در سه حوزه، ماهیت انسان را از منظر قائلین به آن به‌خوبی به تصویر می‌کشد؛

۱.۴ حقیقت انسان جوهر جسمانی اوست.

از نظر این متفکران، نفس انسانی صورت و عرضی وابسته به بدن است و ماهیت انسان و حقیقت وی را جوهر جسمانی او تشکیل می‌دهد. این دیدگاه مقابل دیدگاهی قرار دارد که در آن روح، جوهر و مجرد در نظر گرفته می‌شود. هویت انسان در دنیا و هویت وی در آخرت و از همه مهم‌تر معاد او در این دیدگاه به واسطه اصل قراردادن جوهر جسمانی، به عنوان حقیقت انسان، تبیین می‌شود. قائلین به این دیدگاه در اصل موضوع مورد بحث اتفاق نظر دارند. اما وقتی سخن از کیفیت و حتی کمیت این هیكل محسوس مشاهده، به میان می‌آید، اختلاف نظرها هویدا می‌شود.

بررسی این دیدگاه وجه اهمیت دیگری نیز دارد و آن این‌که دیدگاه علامه حلی نیز در همین بخش قابل استناد و بررسی است.^۳ آرای متکلمانی نظیر معتزله را نیز می‌توان در زمره یکی از آرای رهبر و به اصطلاح سردسته این تفکر به حساب آورد. شاید بتوان دقیق‌ترین عبارت برای شرح دیدگاه معتزله که قائل به چنین دیدگاهی هستند، را در این جمله علامه حلی یافت:

فذهب اکثر المعتزله الی انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد (حلی، ۱۴۰۴: ۸۷)؛

اکثر معتزله برآنند که حقیقت انسان همان هیكل محسوس و قابل مشاهده و دیدن است.

اما همان‌گونه که ذکر شد نوع نگاه به این جوهر جسمانی و مرزها و حدود و ثغور آن در تقریرات قائلین این دیدگاه متفاوت است. برخی این جوهر جسمانی را واجد همه خصوصیات فیزیکی نوع انسان، برخی فقط در یک یا چند جزء از اجزای انسان و برخی با تقسیم‌بندی اجزای انسانی به اصلی و فرعی سعی در تعیین محدوده تعریف این جوهر جسمانی داشته‌اند. حال با توجه به دیدگاه اتخاذشده توسط فیلسوفان و متکلمان یا حتی عارفان، تلقی از ویژگی‌های بدن معادی انسان متفاوت و به نحو کامل‌تر تلقی از اعاده این بدن نیز در میان آرای آنان متفاوت خواهد بود (برای مطالعه بیشتر تر ← رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷).

تعریف ماهیت انسان به جوهر جسمانی، در تقریرات برخی فلاسفه و متکلمان تفکر اسلامی را نباید با دیدگاهی نظیر ذره‌انگاری دمکریستی (برای مطالعه بیشتر تر ← رضازاده، ۱۳۸۰: ۳۰-۴۶) و دیدگاه‌های مشابه که معتقدند هویت انسان با مرگ وی یا حتی مرگ یک عضو به کلی نابود می‌شود، یکی دانست. چراکه قائلین به این دیدگاه در تفکر اسلامی، اگر

نگوییم همه، اکثراً قائل به معاد جسمانی بوده و لذا هویت انسان را با فنای جسمانی وی پایان یافته نمی‌دانند.

در این میان برخی اندیشمندان فصل ممیزی به نام اجزای اصیله برای این جوهر جسمانی تعریف و ماهیت و حقیقت انسان را در قالب همین اجزای اصلی، تعریف می‌کنند که فناپذیر نیستند. برخی دیگر ضمن قائل بودن به فرضیه اجزای اصلی، مرگ را عامل فنای این اجزا معرفی و برای خداوند در روز قیامت نقش بازآفرینی این اجزا را لحاظ می‌کنند. لازم به ذکر است در این میان تعریف انسان به عنوان هیكل محسوس مشاهد نیز دارای چنین تقسیم‌بندی بر اساس اصل جواز یا امتناع اعاده معدوم است. یعنی گاهی مرگ، عامل فنای بدن دنیوی انسان و گاهی عامل تغییر در آن است و بر همین اساس تلقی از نحوه شکل‌گیری بدن معادی نیز متفاوت خواهد بود.

۲.۴ انسان عرض است و خواص اعراض درباره این موجود نیز ساری و جاری است.^۴

فناپذیری انسان با مرگ، ملاک اصلی تعیین سرنوشت و هویت انسان در این تفکر است. حال با عنایت به این که این عرض در قالب مفهوم حیات یا مزاج تعریف شود، نحوه فناپذیری انسان نیز متفاوت خواهد بود. از سوی دیگر ماهیت انسان در این دیدگاه در هیچ‌یک از شعب و شاخه‌های آن متشکل از روح مجرد از ماده نبوده و انسان گاه در قالب یک کیفیت و گاه به عنوان حقیقتی مرادف با حیات، با مرگ، فنا می‌شود.

حکمای طبیعی حقیقت انسان را مرکب از عناصر متضاده می‌دانند که از امتزاج این عناصر مزاج خاص انسانی پدید می‌آید. و نفس انسانی نزد جماعتی از مادیون همین مزاج حاصل از امتزاج است و برخی نیز مزاج را عارض بر صورت نوعیه قائم و حال در ماده انسانی می‌دانند و حقیقت انسان همان صورت نوعیه است که از تجرد نصیبی ندارد (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۳۷).

همانند دیدگاه اول درباره ماهیت انسان، عرض بودن حقیقت وی، یک تقریر مشترک در میان آرای قائلان به این نظریه است. اما تبیین ویژگی‌های این عرض محل اختلاف است.

۳.۴ حقیقت انسان جوهر مجردی است که بدن جسمانی‌اش را تدبیر می‌کند.

مباحث مرتبط با معاد در این نظریه در قالب معاد روحانی، که حاکی از باقی‌بودن و فناشدن روح با مرگ جسم است، تعریف می‌شود. لذا قائلین به این نظریه را می‌توان در

زمره پذیرندگان معاد روحانی به‌شمار آورد. از این منظر صورت و اعراض بدن با مرگ از بین می‌رود، ولی از آن‌جا که فنای مجردات امکان‌پذیر نیست، روح با قطع صورت و اعراض بدن، به عالم مجردات رجوع می‌کند (همان: ۵۸؛ برای مطالعه بیشتر ← ملاحظه‌ها، ۱۳۵۴: ۳۷۳-۳۷۵).

از سوی دیگر مثال‌های قرآن کریم در خصوص کیفیت بهشت و دوزخ و الحاق مباحث جسمانی در تصویرسازی از آن‌ها نوعی تنبه و تشویق عوام بوده و این مثال‌ها مختص عوام است (برای مطالعه بیشتر ← غزالی، ۱۹۸۷: ۱۸۱-۱۸۹). چراکه در این دیدگاه ما چیزی به نام بدن معادی برای حضور در عرصه قیامت نداریم. بلکه این روح مجرد است که مورد خطاب و پاداش و عذاب بوده و محشور می‌شود. لذا اطلاق هرگونه وصف جسمانی درباره ویژگی‌های عالم آخرت و نحوه کيفر و پاداش، متناسب با ویژگی‌ها و حقیقت انسان نیست (برای مطالعه بیشتر ← سبحانی، ۱۳۶۰).

علامه حلی داعیه‌داران این تفکر را گروهی از خاندان نوبختی و متفکرانی نظیر شیخ مفید و غزالی می‌داند. از منظر قائلین به این دیدگاه این جوهر مجرد بالقوه عاقل، حقیقت و ماهیت انسان است و لذا هرگونه بحثی در خصوص معاد و ملحقات آن در راستای تبیین این جوهر مجرد، قابل تعریف و احصا است (برای مطالعه بیشتر ← رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸).

به نظر می‌رسد با عنایت به شکل خاص اعاده معدوم در قیامت از دیدگاه علامه حلی، لازم است نظر وی درباره معاد، به عنوان مقدمه اصلی و مقبول چنین ادعایی، تبیین شود. دیدگاه علامه حلی در موضوع امکان اعاده معدوم و کیفیت خاص این اعاده منافاتی با پذیرش اصل معاد، با همان کیفیت کلی ذکر شده در قرآن، ندارد. مهم‌تر این‌که علامه حلی با دقت فراوانی در صورت‌بندی این شبهات، کوشیده است و بررسی آن‌ها از این نظر نیز مؤید پذیرش و تأکید وی بر معاد جسمانی است.

۵. مبانی و استدلال‌های متناظر با رفع شبهه از معاد جسمانی و لوازم آن توسط علامه حلی

علامه شبهات شش‌گانه‌ای در خصوص وقوع معاد را بیان کرده و پاسخ‌هایی را برای آن‌ها ارائه می‌دهد. برخی از این شبهات که به طور مستقیم بر معاد جسمانی تأکید می‌ورزند؛ به قرار زیر است (حلی، ۱۳۶۳ ب: ۵۶۸-۵۶۹):

۱.۵ شبهه: عذاب مدام دوزخیان که با سوختن در آتش مورد وصف قرار گرفته است، با حیات داشتن و زنده بودن آنان در طول این عذاب مداوم، منافات دارد.

بدن انسانی فقط می‌تواند حد معینی از جراحت و آسیب را تحمل کند و اگر مقدار این آسیب بیش از حد باشد، وی خواهد مرد. حتی همان مقدار آسیب نیز اگر باعث مرگ وی نشود، صدمات جبران‌ناپذیری به وی وارد خواهد کرد. حال چگونه ممکن است دوزخیان با تحمل عذاب مداوم دوزخ با آن شدت و وصف حال عظیم باز مراتب این عذاب را در حال حیات و زنده بودن طی کنند. این مهم منافی ویژگی‌های انسانی است.

۱.۱.۵ پاسخ

این شبهه از یک قیاس نادرست و این‌همانی پنداری حیات دنیوی و اخروی نشأت می‌گیرد؛ زندگی دنیوی انسان، زندگی وابسته به آب، هوا، شرایط فیزیکی محیط و شرایط زیست بدن وی است. به نحوی که با کوچک‌ترین تغییر یا آسیبی حیات وی دچار تغییر شده و با مشکل روبه‌رو می‌شود. نسوج و بافت‌های بدن انسان دنیوی دارای ویژگی‌هایی است که هرگونه جراحت یا حتی بریدگی کوچکی می‌تواند اثر زیادی در آنها باقی گذارد. سراسر حیات مادی انسان دنیوی، به عناصر و سلول‌هایش وابسته است. اما ما از نحوه حیات اخروی انسان بی‌خبریم و صرفاً به دلیل وضعیت فیزیکی‌ای که در حیات دنیوی داشته‌ایم، آن را به زندگی معادی نیز تعمیم می‌دهیم. چنان‌که علامه برای نشان دادن محدودیت درک ما، مثال می‌آورد که اگر ما ماهی را ندیده بودیم، تصور نمی‌کردیم که موجودی بتواند فقط در آب نفس بکشد و حتی در آب شور چشم بگشاید.

۲.۵ شبهه: تولد دوباره جسم انسان در قیامت بدون دخالت پدر و مادر محال است.

اگر قرار است انسان در قیامت زنده شود لزوماً باید دوباره از دو والد مشخص پدید آید. یعنی زنده شدن انسان در قیامت بدون دخالت پدر و مادر محال است. لذا ذکر احوال انسان در قیامت و تبیین زنده شدن وی بدون دخالت والدین چگونه ممکن است؟

۱.۲.۵ پاسخ

پاسخ به این شبهه نیز درحقیقت شبیه همان پاسخی است که به شبهه اول داده شد و داعیه‌دار ارائه چنین شبهه‌ای، درحقیقت همان قیاس نادرست میان حیات دنیوی و اخروی است و آن این که چون در دنیا تولد بی‌توالد محال است، این محال به تولد دوباره جسم انسان در قیامت نیز تعمیم داده شده است و لذا تولد دوباره جسم انسان در حیات معادی، محال پنداشته می‌شود. علامه حتی پا را از این نیز فراتر گذاشته و معتقد است در حیات دنیوی نیز تولدهای بی‌توالد بسیار داشته‌ایم و برای آگاهی از حدود و ثغور آن به کتب اسلامی از جمله *شفا* ارجاع می‌دهد.

۳.۵ شبهه: قوای جسمانی انسان متناهی است و حیات دائم در بهشت یا دوزخ محال است.

برای انسان بنا به وضعیت جسمانی‌اش حد معینی از حیات متصور است. یعنی گذشت زمان، به مرور قوای جسمانی انسان را تضعیف می‌کند به نحوی که با گذشت زمان معینی انسان ناتوان شده و حیات وی پایان می‌یابد. لذا مرگ برای هر انسانی قابل وقوع است و در مدت زمان معینی که برای برخی کوتاه‌تر و برای برخی بلندتر است زندگی انسان تمام می‌شود و او هرگز نمی‌تواند زندگی ابدی داشته باشد.

۱.۳.۵ پاسخ

این شبهه نیز شکل دیگری از شبهه اول است که قوای جسمانی متناهی حیات دنیوی، به همان صورت در حیات معادی وارد شده‌اند. علاوه بر این که علامه استدلال می‌کند در حیات دنیوی مواردی بوده است که قوه جسمانی متناهی با مدد مجردات، نامتناهی می‌شود. نمونه آن را می‌توان در حرکت افلاک در مذهب فلاسفه قدیم مشاهده کرد. لذا حتی کسی که استدلال به متناهی بودن قوای جسمانی انسان می‌کند، این مهم را به مثابه مؤخر استدلال اضافه می‌کند که ممکن است این قوا به مدد مجردات، نامتناهی شوند.

۴.۵ شبهه: تعلق روح به بدن در معاد تناسخ است.

انسان در زمانی که قرار است واجد حیات شود، روح به بدن وی تعلق می‌یابد و پس از مرگ این روح از بدنش خارج می‌شود. حال اگر تصور کنیم در معاد دوباره روح در بدن

انسان جای می‌گیرد شرایط و کیفیت الحاق روح به بدن را باید تناسخ بدانیم. چراکه هیچ راه دیگری برای توجیه تعلق روح به بدن در حیات اخروی وجود ندارد.

۱.۴.۵ پاسخ

علامه در پاسخ به این شبهه مقدماتی را ذکر می‌کند. تعلق موجود مجرد به مادی مانند تعلق روح به بدن در آرای فلاسفه انواع مختلف و شرایط متفاوتی دارد. حتی اظهار نظرها و فرضیه‌های آنان در برخی موارد مدلل و قابل استناد نیست. علامه در این جا مثالی را مطرح می‌کند که اشراقیون، برای مثل افلاطونی نوعی حالت تسلط قائل بودند و می‌گفتند که ملون‌بودن پرهای طاووس یا نقشه هندسی دقیق خانه زنبور عسل و به طور کلی حکمت‌های گوناگون همه آفریده‌ها که به نوعی فراتر از حد ادراک و شعور آدمیان است، پس از اراده نورالانوار و به تأثیر مثل حاصل شده است و یا در نظر مشائین همه صور نوعیه وابسته به عقل مجرد است. تعلق روح به بدن در حیات دنیوی نوعی اتفاق ما یتحلل است. اما تعلق روح به بدن در حیات معادی به صورت به حرکت درآمدن قلب و نبض و تنفس و امثال این ویژگی‌های حیات مادی نیست؛ «جسمی است که بر ناقه نور می‌نشیند و در طرفه‌العین فضای بهشت را می‌پیماید...» (همان: ۵۷۲).

ارائه شبهه‌ای به نام تناسخ در خصوص حیات معادی از آن جا برمی‌خیزد که شبهه‌کنندگان گمان کردند تعلق روح به بدن یک نوع بیش‌تر نیست در حالی که هیچ احدی نمی‌تواند دلیلی مبنی بر یکسانی خاصیت اجسام، نباتات و انسان دنیوی و اخروی بیاورد.

۵.۵ اعاده بدن عنصری انسان (با تجمیع اجزای اصلی) در نسبت با تحقق وعده و

وعید الهی

اولین سؤالی که در آغاز این بحث قابل طرح خواهد بود این است که اعاده بدن عنصری انسان در قیامت ضروری فعل خداوند است یا اتفاقی دلبخواهانه؟ علامه حلی با درایت ویژه خویش بحث اعاده بدن عنصری با ویژگی تجمیع اجزای اصلی را (و نه اعاده معدوم یا حتی بازآفرینی اجزای اصلی) به بحث کيفر و پاداش پیوند می‌دهد و برای استدلال در موضوع وجوب معاد و کیفیتش از آن بهره می‌گیرد.

... برای تحقق وعده و وعید الهی، اعاده ضروری است. از سوی دیگر خداوند بنده را مکلف و مبتلای به رنج کرده است و این مستوجب ثواب و عوض است. چراکه در غیر این صورت خداوند ظالم خواهد بود. ... به علت سلب این ثواب و عوض در دنیا بدون شک بنده مکلف در آخرت به آن می‌رساند (همان: ۳۲۰).

این جملات گویا گام به گام علامه حلی را با تفکر معتزلی در واجب بودن احیای بندگان در آخرت، پیوند می‌زند. در یک دسته‌بندی کلی می‌توان گفت اکثر فیلسوفانی که پذیرش معاد جسمانی را مغایر با عقل پنداشته و حشر بدن دنیوی را نوعی تعارض با عقل قلمداد کرده‌اند، به معاد روحانی صرف معتقدند و برخی نیز پذیرش معاد جسمانی را نه از راه عقل که از راه بشارت انبیا و در یک عنوان کلی از طریق شرع پذیرفته‌اند و به هر دو صورت معاد جسمانی و روحانی معتقد شده‌اند (برای مطالعه بیشتر تر ← ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۶۲ و ۱۶۵/۹ و ۱۸۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۲ ب: ۶۲۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۰: ۴۲۳). از سوی دیگر دیدگاه افرادی نظیر مجلسی در کتاب *حق الیقین* و فخررازی در کتاب *الاربعین فی اصول الدین*، نشان می‌دهد که این دو نیز در ضروری بودن معاد جسمانی با علامه حلی هم‌رأی هستند. هرچند نحوه وقوع معاد جسمانی در آرای دانشمندان اسلامی به دلیل اختلاف در پذیرش جواز یا امتناع اعاده معدوم متفاوت است، می‌توان پذیرش معاد جسمانی را در تفکر اندیشمندان بسیاری در دوره اسلامی یافت. در خصوص اعاده بدن عنصری که از دیدگاه جمال‌الدین علامه حلی، ضرورت محسوب می‌شود، باید به دیدگاه این متفکر بزرگ اسلامی در حوزه ثواب و عقاب بندگان توسط خداوند متعال، رجوع کرد و البته این مبحث را در کنار مبحث تکلیف مورد ارزیابی قرار داد: «این ارتباط نزدیک بین افعال اطاعت و پاداش و بین نافرمانی و کیفر، بر اساس مفهوم تکلیف بنده بنا شده است» (اشمیتکه، ۱۳۸۹: ۲۱۹).

این دیدگاه مغایر با دیدگاه اشعریان است که معتقدند افعال انسان آفریده‌شده توسط خداوند و در راستای سرنوشتی است که خداوند برای بنده مقرر فرموده است. مباحثی که علامه در موضوعات توبه، عفو و شفاعت نیز به آن‌ها اشاره کرده است اعتبار وجود خویش را بر اساس معاد جسمانی به‌خوبی تصویر می‌کنند (برای مطالعه بیشتر تر ← همان: ۲۳۰-۲۴۰).

علامه در *کشف المراد* وجوب و ضرورت معاد جسمانی را با دو استدلال اثبات می‌کند: در استدلال اول وعده و وعید خداوند مبنی بر پاداش نیکوکاران و کیفر گناه‌کاران به عنوان پایه اصلی استدلال مد نظر گرفته است. این بندگان مکلف قطعاً مرگی خواهند داشت و لذا

برای تحقق وعده خداوند اعاده واجب و ضروری است. چنان‌که علامه در یک عبارت به‌صراحت بیان می‌دارد که: «دوباره زنده‌شدن کسی که مستوجب ثواب است، به علت ضرورت رسیدن به آنچه شایستگی آن را دارد، عقلاً واجب و ضروری است» (همان: ۲۰۷). علامه این حشر دوباره جسمانی را فقط به لحاظ این‌که بنده مستحق پاداش یا کیفر از جانب خداست، لازم و ضروری نمی‌شمارد. بلکه وی به این نکته مهم نیز اشاره می‌کند که گاهی زنده‌شدن دوباره انسان در حیات معادی به این دلیل هم واجب و ضروری است که شخص دیگری از این بنده طلب و نسبت به او حقی دارد که باید برآورده شود یا وی بر گردن دیگری حق و حقوقی دارد که بنا به واجب بودن انتصاب از جانب خداوند متعال، وی باید دوباره زنده شده و به حق خویش برسد.

استدلال دوم علامه بر مبنای محور تکلیف‌بندگان است. خداوند بندگان خویش را به واسطه تکالیفی که بر عهده آنان گذارده، در رنج نیز افکنده است و لذا تحمل این تکلیف یا اعراض از آن مستوجب پاداش و کیفر است. این نتیجه عمل نیز خود مستوجب حشر دوباره بنده در حیات معادی است. چراکه در غیر این صورت خداوند واجد صفت ظلم خواهد شد در حالی که او از این صفت مبرا است و اطلاق این صفت بر واجب‌الوجود محال است. لذا وقوع معاد جسمانی برای کسب پاداش یا تحمل کیفر ضروری است. از نگاه دیگری نیز می‌توان این استدلال علامه را بر اساس قول خودش مورد ارزیابی قرار داد و آن کسب لذت حقیقی پس از حشر جسمانی است.

علامه لذا دنیا را نوعی دفع ضرر قلمداد می‌کند و بیان می‌دارد که اطلاق صفاتی نظیر رحیم و محسن به خداوند متعال ناشی از این است که او کسب لذت حقیقی را فقط در حیات معادی برای بنده میسر می‌سازد و هیچ بنده‌ای نمی‌تواند در پرتو حیات مادی به لذت حقیقی دست یابد؛

خداوند خلقت را برای آسایش یا تعب و رنج آفریده و یا آن را برای آسایش یا برای تعب، نیافریده است. روا نیست که خداوند آن را برای تعب و رنج آفریده باشد زیرا این شایسته خدای محسن و رحیم و غنی که نیازمند مخلوق نیست، نمی‌باشد. به همین گونه روا نیست گفته شود که او بشر را برای آسایش و برای رنج و تعب، نیافریده است. زیرا این مورد در صورتی ممکن بود که بشر معدوم بود و این مبین آن است که خداوند مخلوقات را فقط برای آسایش خودشان آفریده است. پس می‌گوییم که این آسایش یا در این دنیا تحقق می‌پذیرد، زیرا آن‌چه را بنده در این دنیا لذت تصور می‌کند، لذت نیست. بلکه دفع ضرر

است. مثلاً غذا خوردن، در واقع لذت نیست. بلکه بیش تر برای رفع رنج گرسنگی است ... چون محقق شد که موجودات زنده به منظور کسب لذت و راحتی آفریده شده اند و این هدف در این جهان تحقق نمی پذیرد، ناگزیر باید پذیرفت که پس از این دنیای دیگری وجود دارد که این هدف در آن تحقق خواهد یافت و آن آخرت است (همان: ۲۰۸).

تفحص در آثار علامه حلی به خوبی نشان از جایگاه و اهمیت معاد جسمانی در اندیشه وی دارد. علامه حلی با قادر متعال دانستن خداوند اعاده بدن معادی انسان را (فقط از طریق تجمیع اجزای اصلیه) با عنایت به صفت قادر بودن باری تعالی، فعلی قابل انجام و به جهت وعده و وعید او فعلی ضروری و واجب می شمارد.

۶. نتیجه گیری

علامه حلی که در حوزه معاد نیز متفکری گزیده گو و دقیق الروایت است لوازم یک استدلال معتبر و به جا در این موضوع و الحاقات آن را به خوبی در اختیار گرفته است. جدای از این که درباره صحت دیدگاه علامه حلی و انطباق آن با آیات و روایات چه داوری کنیم باید گفت که صورت بندی ایشان از مسئله معاد هر چند در برخی موارد منبعث از رأی پیشینیانش بوده است، نوآوری های کلامی و فلسفی بسیار و چشم گیری به همراه دارد.

هویت انسان در قیامت از منظر علامه حلی، ارتباط گریزناپذیری با نحوه معاد جسمانی وی دارد. به استناد علامه، بدن معادی انسان، بدنی است متشکل از اجزای اصلی که پس از تفرقی که به علت فنای در دنیا بر آنها مستولی شده بود، بار دیگر با یکدیگر پیوند یافتند و قابلیت حضور در معاد را دارا شدند. درباره دیدگاه علامه حلی باید گفت که وی شرح مفصل دیدگاه خود را به عنوان یک مفسر شیعه و در عین حال یک فیلسوف سستی ارائه داده است. لذا در بررسی آرای وی توجه به پیشینه دینی و فکری علامه بسیار مهم می نماید. از سوی دیگر شیوه استدلال علامه حلی در خصوص مباحث مرتبط با نحوه اعاده بدن عنصری انسان و تجمیع اجزای اصلی متضمن نقدهایی نیز هست. این نحوه اعاده خود در بردارنده یکی از مهم ترین شبهات به نام شبهه آکل و مأکول است که در فلسفه اسلامی بسیار به آن پرداخته شده و پاسخ های بسیار متفاوتی نیز به آن داده شده است. با عنایت به دیدگاه فلاسفه ای چون ملاصدرا و حتی برخی متفکران معاصر، شیوه استدلال علامه حلی در بحث نحوه اعاده بدن عنصری انسان در بردارنده چند مسئله اساسی است:

شیوه جدل علامه حلی در موضوع اعاده بدن عنصری و تأکید وی بر نحوه این اعاده و جسمی بودن آن خود مدخل شبهات دیگری نیز شده است. وی به‌ویژه درباره نحوه پیوند اجزا و حتی عناوین آنها هیچ استناد دقیق و استدلال محکمی ارائه نداده است. به نحوی که در پاره‌ای موارد فقط یک حکم امری برای پذیرش بی‌قید و شرط این مسئله برای مخاطب ارائه شده است.

هرچند به دلیل اختلاف دیدگاه علامه حلی و ملاصدرا، نمی‌توان مقایسه جامعی میان نظرات این دو ارائه داد، این مهم در آرای ملاصدرا و با عنایت به دیدگاه وی درباره معاد، به‌خوبی مورد بررسی قرار گرفته و با وجود اختلافات بسیار زیاد دیدگاهی ملاصدرا و علامه حلی، توجه ملاصدرا به موضوع اعاده و استدلال‌های مناسب برای رهایی از دام چاله‌های آن بسیار درخور توجه است. البته این استدلال‌ها بر مبنای دیدگاه حکمت متعالیه بیان شده است؛

آن بدنی که در تشخیص انسان دخالت دارد یک امر مبهمی است که تحصیلی ندارد مگر به نفسش و از این حیثیت هیچ تعیین و تشخیصی ندارد و هیچ ذات ثابتی برای آن نیست. لازم می‌آید از این‌که مثلاً بدن زید محشور شود آن جسمی که ماکو حیوان درنده‌ای یا انسان دیگری واقع شده است محشور گردد؛ بلکه هر چیزی که مفس زید به آن تعلق گیرد، آن بعینه بدن اوست که با آن بدن بوده است. بنابراین آنچه در اعتقاد به حشر بدن‌ها در روز قیامت لازم است آن است که بدن‌هایی از قبرها برانگیخته می‌شوند به طوری که اگر کسی هر یک از آنها را ببیند می‌گوید این فلان کس است و بعینه خود اوست و آن بهمان کس است و بعینه خود اوست یا این‌که می‌گوید این بدن فلان است و آن بدن بهمان است؛ بنابراین آنچه تحقیق آن گذشت و از این لازم نمی‌آید که وجود بدن زید و هویت آن تبدیل پیدا نکند همچنان‌که لازم نمی‌آید که اگر کسی در خلقت سیما و چهره‌اش قبح و زشتی و دگرگونی‌ای باشد و یا این‌که دستش بریده باشد و یا کر و کور و پیر باشد، به همان قسمی که از نقصان و دگرگونی خلقت سابقه بوده است محشور گردد. به این مطلب در روایات وارده تصریح شده است (حسینی تهرانی، ۱۳۶/۶).

پاسخ ملاحادی سبزواری نیز در این زمینه بسیار مبسوط و دقیق است (همان: ۱۳۹/۶). به نظر می‌رسد علامه حلی با وجود درایت و ویژه خویش، نتوانسته است آن گونه که شایسته است از عهده استدلال در خصوص کیفیت تجمیع اجزا و همچنین جایگاه روح و جسم در این اعاده برآید. می‌توان گفت علامه حلی بحث معاد را در خلال مباحث بسیار دیگری

مطرح کرده است، اما این موضوع، در تقریرات وی، بحث مفصلی را به خویش اختصاص نداده است.

نکته مهم دیگر که در صورت‌بندی یک نقد منصفانه از آرای علامه حلی باید به آن توجه کرد این است که سلسله مباحث مرتبط با معاد در آرای فلاسفه اسلامی پیوند معناداری با آیات و روایات دارد؛ به نحوی که آنان شأن استدلال خویش را، ولو به نادرست، با مجموعه‌ای از آیات یا روایات متواتر، مرتبط کرده‌اند. یکی از کاستی‌های دیگری که در بیان استدلال علامه حلی درباره نحوه اعاده معدوم مشاهده می‌شود تناسب کم آیات و روایات با دیدگاه وی است. علامه مستند آیه و روایت قابل ملاحظه‌ای در خصوص تجمیع اجزا و کیفیت آن ارائه نکرده و به ایراد یک نظریه کلی در این باره بسنده کرده است.

وی به طریق اولی ماحصل انسان‌شناسی خویش را در همه حوزه‌های فکری و تقریرات خویش دخالت داده و عصاره چنین برداشتی از ماهیت انسان در جهت‌گیری‌های فکری علامه درباره موضوع معاد بسیار موثر بوده است. هرچند نظریه اجزای اصلیه، که به جرأت اطلاق نظریه برای توصیف جایگاهی آن درست و منطقی به نظر می‌رسد، را نمی‌توان به عنوان یک ابداع فلسفی، کلامی علامه حلی به‌شمار آورد، اما ظرافت و اوج هم‌دلی وی با مباحث مطرح‌شده در تفکر اسلامی توانسته زوایای جدید و بکری را به این نظریه الحاق کند تا به جرأت عنوان شود که در میان شارحان، متکلمان، و فلاسفه‌ای که هر یک به نوعی مبحث معاد و همه ضمایم آن را مورد کنکاش و شرح و بسط قرار داده‌اند نام یوسف بن مطهر حلی با نظریه اجزای اصلیه قرابت و هم‌بستگی ویژه‌ای یافته است.

با تمام این اوصاف، مداخل و معابر علامه برای تقریر و صورت‌بندی نظریه اجزای اصلیه، بی‌بدیل و اصیل است و مسیر شناخت و تفحص در آرای این دانشمند بزرگ مسلمان و ارائه طرح‌های خلاقانه در این عرصه همواره گشوده خواهد ماند.

پی‌نوشت

۱. این مبحث را می‌توان در کتب کلامی و فلسفی با کلیدواژه‌های زیر پیگیری کرد:
امکان یا امتناع اعاده معدوم، امکان معاد، کیفیت عدم و وجود دوباره عالم، فنای جواهر، امکان یا امتناع انعدام ارواح، علم خداوند به معدومات، اعاده اجزای انسان، معاد جسمانی، معاد روحانی، معاد جسمانی و روحانی، بقای نفس، تناسخ، ثبوت معدومات، تکرار در وجود و تکرار در

تجلی، ماهیت ابتدا و ماهیت اعاده، امتناع وجود معاد، حقیقت و ماهیت انسان، شبههٔ آکل و مأكول، عود ارواح به اجساد، تجدید حیات مادی.

۲. اشاعره دلالت عقل بر وجوب معاد را نمی‌پذیرند و لذا بر وجوب شرعی آن معتقدند. اما قبول دلالت عقل بر وجوب معاد را می‌توان در آرای معتقدان به حسن و قبح عقلی، رهیابی کرد، هرچند این گروه بر این باورند که شرع نیز بر وجوب معاد تأکید دارد (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۲۰).

۳. علامه در زمرهٔ کسانی است که ضمن قبول حقیقت انسان به عنوان جوهر جسمانی با تقریری ویژه از مسئلهٔ هویت شخصی، اجزای بدنی را به دو دسته اصلی و غیر اصلی تقسیم می‌کند. آن اجزائی که همیشه در طول این زندگی بدون تغییر و دگرگونی باقی می‌مانند و حیات آدمی بدان مستند است اجزای اصلی نامیده می‌شود و آن اجزائی که نه فقط حیات شخص بر آن‌ها متوقف نیست بلکه خود آن اجزا هم قابل دوام نیست، اجزای غیر اصلی است. از این رو قطع آن‌ها به زندگی شخص آدمی آسیب نمی‌رساند و در وضعیت‌های طبیعی هم در معرض دگرگونی، تغییر و تحول است. بنابراین، اجزای اصلی هر فردی حتی اگر وارد بدن فرد دیگری شود هیچ‌گاه جزو بدن او نمی‌شود. همچنین در رستاخیز ابدان، آن‌چه لازم است حاضر شود اجزای اصلی هر فرد است. واضح است این دسته از طرفداران رستاخیز ابدان، هویت شخصی هر فرد را به اجزای اصلی او باز می‌گردانند. هر فردی در دنیا خویشتن خویش را از آن جهت ثابت می‌بیند که حقیقت او یعنی اجزای اصلی از اول تا آخر عمر باقی است و عوض نمی‌شود. در رستاخیز هم چون اجزای اصلی هر فرد فقط با یک‌دیگر قابل جمع‌اند و هویت هر فردی به آن است، پس می‌توان گفت که فرد موجود در این جهان بعینه در جهان دیگر حاضر شده است (برای مطالعهٔ

بیش‌تر ← جستارهایی در کلام جدید، ۱۳۹۱: ۳۳۸)

۴. برای مطالعهٔ بیش‌تر ← حلی، ۱۴۰۴: ۹۰-۸۷ و ۴۱۱-۴۲۰.

منابع

قرآن کریم.

بحار الانوار.

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۹). شرح به زاد المسافر ملاصدرا، تهران: امیرکبیر.

ابن سینا (۱۳۸۰ ق). الشفا، الالهیات، قاهره: هیئة العامة لشئون المطابع الامیرية.

اشمیتکه، زابیه (۱۳۸۹). اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمهٔ احمد نمایی، مشهد: آستان قدس رضوی.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۱). جستارهایی در کلام جدید، تهران: سمت.

حلی، حسین بن یوسف مطهر (۱۴۰۴ ق). کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

حلی، حسین بن یوسف مطهر (۱۳۶۳ الف). *انوار ملکوت فی شرح البیاقوت*، قم: الشریف الرضی.
حلی، حسین بن یوسف مطهر (۱۳۶۳ ب). *کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد*، قم: اسلامیه.
حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۳۷۹). *اسرار الخفیه فی علوم العقلیه*، قم: مرکز الابحاث و دراسات اسلامیه.
حلی، حسین بن یوسف مطهر (۱۳۸۳). *نهایه الوصول الی علم الاصول*، زیر نظر جعفر سبحانی تبریزی، محقق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
حلی، حسین بن یوسف مطهر (۱۹۸۲). *نهج الحق و کشف الصادق*، به اهتمام فرج الله حسینی و رضا صدر، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

حلی، علی اصغر (۱۳۸۰). *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، تهران: اسرا.
دادبه، اصغر و سعید انواری (۱۳۸۴). *ابن سینا و فلک محدد الجهات، مقالات و بررسی‌ها، مقاله ۴، دوره ۳۸، ش ۲*.

رازی، فخرالدین (۱۹۸۶). *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
رضازاده، سید محسن (۱۳۸۰). *مرگ و جاودانگی*، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
رفیعی قزوینی، میرزا ابوالحسن (۱۳۶۷). *سخن در معاد در مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، تهران: الزهرا.
سبحانی، جعفر (۱۳۶۰). *منشور جاوید*، قم: توحید.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۴۶). *الشنوهد الربوبیه*، مشهد: دانشگاه مشهد.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۱۰ ق). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۹۸۷). *تهافت الفلاسفه*، قاهره: دارالمعارف.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ الف). *سرمایه ایمان*، تهران: الزهرا.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ ب). *گوهر مراد*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴). *گزیده گوهر مراد*، به اهتمام صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*، قم: صدرا.