

بررسی تطبیقی پاسخ‌های علامه طباطبائی، فخر رازی و زمخشری به شبهات انکار معاد جسمانی

احمدعلی حیدری*

دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

فاطمه آلبوغبیش**

دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۱۴)

چکیده

مسئله معاد جسمانی از موضوعات پر دامنه‌ای است که از سوی فلاسفه و حکمای بسیار و از جانب فرق مختلف کلامی مطرح شده است. اگرچه پرسش اصلی این مسئله، روحانی یا جسمانی و یا روحانی-جسمانی بودن معاد است، اما در این جستار، در پی تبیین شبهات موجود در این زمینه و پاسخگویی به آنها از سوی سه مفسر با سه مشرب کلامی شیعه، اشاعره و معتزله، یعنی علامه طباطبائی، فخر رازی و زمخشری هستیم. لذا این پژوهش می‌خواهد تفاوت این سه مذهب را با رویکردی تفسیری در باب معاد جسمانی، در عین پاسخ به شبهات نشان دهد، گرچه برخی پاسخ‌های مطرح شده از سوی فخر رازی و نیز زمخشری، برآمده از چند دیدگاه کلامی است، لیکن از جانب علامه طباطبائی، ما از ابتدا تا انتها با پاسخ‌هایی معقول و برآمده از یک اصل روبه‌رو هستیم.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، اعاده معدوم، آکل و مأکول، علامه طباطبائی، فخر رازی، زمخشری.

* E-mail: aah1342@yahoo.com

** E-mail: fateme.albo@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

معاد جسمانی به معادی گفته می‌شود که فرد با بدن دنیایی خود در قیامت محشور می‌شود، گرچه کیفیت حضور این بدن در میان مذاهب مختلف کلامی، متفاوت است. این مسئله از چالش برانگیزترین موضوعات کلامی است و پیچیدگی و شبهات و نادانسته‌های آن، چنان زیاد و گاه غیر قابل درک می‌باشد که برخی از بزرگان را به سکوت در این باب واداشته است. از میان این اندیشمندان، می‌توان به علامه طباطبائی اشاره کرد که به تأیید شاگردان بزرگ ایشان، وی هرگز این مبحث را تدریس نکرده است؛ چراکه فهم آن را برای جامعه آن روز مشکل می‌پنداشت (مرزبان وحی و خرد، ۱۳۶۰: ۱۰۶).

معاد چنان با مسائل دیگر کلامی در آمیخته که مشکل می‌توان بدون پیش‌نیاز قرار دادن آنها به راحتی آن را درک کرد، چنانچه حتی می‌توان گفت معاد به خودی خود برای تمام بشر قابل درک است، ولی از آنجا که با مسائل دیگر می‌آمیزد، شبهات را در بطن خود می‌پروراند. در حقیقت، این شبهات اغلب نتیجه بدفهمی این زیرگروه‌هاست. هر یک از پیش‌نیازهای علم معاد، خودمحوری، پرطمطراق و زیرمجموعه‌های فراوانی دارد که از جمله آنها می‌توان به اعاده معدوم، مسخ و تناسخ اشاره کرد. تناقض‌گویی‌هایی که بسیار در این ورطه دیده می‌شود، همه حاصل تعریف‌های مختلف اندیشمندان از یک موضوع در جایگاه‌های گوناگون است. این مقاله به بررسی پنج (۵) شبهه در این زمینه می‌پردازد که عبارتند از: شبهه اعاده معدوم، همسانی با تناسخ، آکل و مأکول، از بین رفتن بدن در جهنم و عذاب بدنی غیرعاصی، تجسم اعمال و حشر انسان به صورت مسخ شده، که تبیین شبهات و پاسخگویی به آنها به شرح زیر است:

شبهه اول: اعاده معدوم

اعاده معدوم، به معنای آن است که امری که از بین رفته و معدوم شده است، بعینه، یعنی با تمام خصوصیات و ویژگی‌های خود، و به عبارت فلسفی، با همان تشخص دوباره موجود شود. بازگرداندن معدوم به معنای تکرار و یا ایجاد مشابه آن نیست (ر.ک؛ فرهنگ شیعه، ۱۳۸۶: ۸۴). مشکلی که در این زمینه به وجود می‌آید، این است که برخی معتقدند معاد جسمانی همان اعاده معدوم است، در حالی که به نظر بسیاری از متکلمان و فیلسوفان، اعاده

معدوم ممتنع است؛ چراکه منجر به اشکالات زیادی می‌شود. علامه طباطبائی، فخر رازی و زمخشری هر یک بر اساس مشرب کلامی خود، پاسخ‌های عقلی و نقلی خود را درباره امتناع و یا جواز اعاده معدوم و رابطه آن با معاد جسمانی ایراد کرده‌اند که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

۱- علامه طباطبائی

علامه طباطبائی اعاده معدوم را محال می‌داند و به آیاتی که در آنها به این شبهه اشاره می‌شود، نمی‌پردازد؛ زیرا ایشان معتقد است معدومی وجود ندارد که اعاده شود. به طور کلی، فلاسفه معتقدند شبهه اعاده معدوم ربطی به موضوع معاد ندارد. در ادامه به برخی از پاسخ‌های ایشان اشاره می‌شود.

۱-۱) پاسخ‌های نقلی به شبهه

الف) علامه طباطبائی ذیل آیات ﴿وَقَالُوا أُنزِلْنَا فِي الْأَرْضِ أُنثَىٰ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ * قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (السجده / ۱۰-۱۱) آورده‌اند که توفی یعنی بازپس‌گیری کامل؛ زیرا بخش پایانی آیه، یعنی ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ نشان از بازگشت عین آن فرد دارد... چیزی که قرار است از شما گرفته شود، ارواح است و چون تمام حقیقت انسان، روح است، انسان پس از مردن نیز زنده و محفوظ است و گم نمی‌شود... آنچه گم می‌شود (أُنزِلْنَا فِي الْأَرْضِ) و دستخوش تحوّل و تغییر است، بدن است، نه خود انسان... به گمان منکران، شخصیت هم با بدن متلاشی و معدوم می‌شود که در آن صورت، اعاده معدوم لازم می‌آید که آن هم محال است... آیه ۱۱ سوره سجده، از روشن‌ترین آیات بر دلالت تجرد نفس است و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است، نه جزو آن و نه حالی از حالات آن (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۲۵۲). بنابراین، اگر قرآن خطاب به فرعون می‌فرماید: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾ (یونس / ۹۲)، نشان‌دهنده این است که فراسوی بدن چیزی دیگری وجود دارد و بدن او غیر از خود اوست، چنان‌که عذاب الهی

متوجه همان نفس و روح اوست (ر.ک؛ همان، ج ۱۰: ۱۱۹). ایشان بارها به این مطلب تأکید می‌کند و در تمام المیزان به آن اشاره شده است.

ب) علامه در حاشیه بحارالانوار و ذیل تفسیر علامه مجلسی از یک روایت، می‌نویسد: «انسان، روحی است که از آن به "من" تعبیر می‌شود و آن اصل متشخص فرد است و اعضا و اجزای او مثل پوست، گوشت، خون و غیر آن، به منزله پوسته روی هسته است و تشخص هر فرد به اصل اوست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷: ۳۷).

۲-۱) پاسخ عقلی به شبهه

علامه طباطبائی اعاده معدوم را محال می‌داند، ولی در آیات مربوط به این موضوع نمی‌پردازد؛ زیرا از منظر ایشان، معدومی وجود ندارد که اعاده شود. به طور کلی، به اعتقاد فلاسفه، چیزی معدوم نمی‌شود و اگر در باب آن بحث شود، درحقیقت، سالبه به انتفاع موضوع است؛ زیرا اگر چیزی موجود شود، معدوم شدن آن به منزله خروج آن موجود از دایره علم خداوند است و این ممکن نیست (ر.ک؛ دینانی، ۱۳۶۸: ۱۷۱).

۲- فخر رازی

فخر رازی در کتاب اربعین خود فصلی مفصل را به اعاده معدوم اختصاص می‌دهد و به تفصیل به توضیح آن می‌پردازد. او معتقد است که فلاسفه اتفاق بر محال بودن اعاده معدوم دارند و معتزله معتقدند که معدوم، شیء است و شیء وقتی عدم یافت، ذات مخصوص به خود را از دست نمی‌دهد، بلکه صفت وجود از او دفع می‌شود و تا وقتی ذات مخصوص به او باقی است، دو حالت عدم و وجود جایز است. پس اشکالی ندارد که اعاده معدوم جایز باشد. سپس از دیدگاه هم‌کیشان خود پرده برمی‌دارد و می‌گوید اشاعره معتقدند که اگر چیزی معدوم شد، ذات آن نیز باطل می‌شود و به نفی محض و عدم صرف تبدیل می‌شود و هیچ خصوصیت و هویتی برایش باقی نمی‌ماند و معتقد است که قدرت خدا بر اعاده به عین موجود معدوم، ممتنع نیست. گرچه فخر رازی به دیدگاه هم‌مشربان خود گرویده است، اما در موارد بسیاری،

در تفسیر خود به سمت دیدگاه معتزله و گاه امامیه سوق پیدا کرده است که ما به ایراد بخشی از این پاسخ‌های گوناگون او می‌پردازیم.

۱-۲) پاسخ‌های عقلی بر مبنای جواز اعاده معدوم

فخر رازی معتقد است:

«هر چیز معدوم پس از عدم، جائز الوجود است و از آنجا که خدا قادر به امور جائز است، پس قادر به اعاده بعینه بعد از عدم است. حال چه این جواز وجود از لوازم حقیقت باشد، یا از عوارض آن، به هر حال از بین نمی‌رود و در صورت عرض بودن، بدون تسلسل به جواز منتقل می‌شود و آنگاه به آخرت منتهی می‌شود که این از لوازم حقیقت است... پس از مجموع این امور، توانایی خدا بر اعاده معدوم ثابت می‌شود» (فخر رازی، ۱۹۸۶م، ج ۲: ۳۹-۵۴).

فخر رازی در میانه نقد ممتنعان اعاده معدوم، پس از اینکه عقیده جمع اجزای پراکنده را از سوی آنان، برای رفع شبهه ثواب و عقاب عاصی و مطیع عنوان می‌کند، می‌نویسد:

«در این نظریه اشکالی به وجود می‌آید که فقط در صورت جواز اعاده معدوم رفع می‌شود و آن اینکه "من" فقط از اجزای فرد تشکیل نمی‌شود؛ زیرا ما خاکی را که در نتیجه مردن و پراکندگی اجزای شخص است، به زید نمی‌شناسیم. پس انسان معین عبارت است از اجزای موصوف به صفات مخصوص، نه فقط اجزاء؛ چراکه در غیر این صورت، اگر اجزاء متفرق شود، صفات باطل می‌شود و اگر اعاده معدوم ممتنع شود، دیگر آن صفات باز نمی‌گردند، بلکه صفات دیگری باز می‌گردند. از این رو، اگر اعاده معدوم را جایز بدانیم، احتیاجی به گفتن این نیست و اگر اعاده معدوم را ممتنع بدانیم، این اشکال باقی است» (همان).

به نظر می‌رسد که فخر رازی در اینجا کاملاً با این نظریه جمع و تألیف اجزای پراکنده میّت مخالف است؛ چراکه این عقیده را به معتزله نسبت می‌دهد.

۲-۲) پاسخ عقلی بر مبنایی نزدیک به دیدگاه امامیه

فخر رازی با عنوان شبهه ۳ ذیل آیه ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ

الْمَشْحُونِ﴾ (یس / ۴۱) می نویسد:

«انسان عبارت است از اجزایی که شکل مخصوص و مزاج مخصوص و صورت مخصوص دارد. وقتی انسان می میرد، این اجزاء متفرق می شود. پس آن صُور و اعراض از بین می رود و عود معدوم محال است، سپس در پاسخ می نویسد: قبول نداریم که انسان معین عبارت از این جسد قابل مشاهده است، بلکه عبارت از نَفَس است و نَفَس، جوهر مفارق مجرد است. او جسم لطیف مخصوصی است که با این جسد قابل تغییر است» (رازی، ۴۲۰ق، ج ۲۶: ۲۸۲).

در واقع، فخر رازی اینجا معتقد است چیزی که اعاده می شود، نَفَس است، گرچه امامیه اعاده معدوم را نمی پذیرند و معتقدند که نَفَس معدوم نمی شود که پس از آن اعاده شود، اما این دیدگاه فخر رازی از این منظر که نَفَس را وجود منتقل شده به آخرت می داند، بیشتر شبیه دیدگاه امامیه است تا اینکه شبیه دیدگاه هم کیشان خودش باشد.

۲-۳) پاسخ های نقلی جواز اعدام اجسام بر مبنای اعتقاد اشاعره

فخر رازی در فصلی به مبحث جواز اعدام اجسام عالم به دست خداوند می پردازد، او معتقد است که با دلالت عقلی ثابت می شود که هر چیزی غیر خدا عدم پذیر است و آنگاه احتجاجات قرآنی و دلایل نقلی قائلان به این نظریه را به عنوان استشهاد بیان می کند:

(الف) ﴿...هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٍ إِلَّا وَجْهَهُ...﴾ (القصص / ۸۸). او می نویسد از آنجا که از لفظ عام «کُل» سود جسته است و «هلاک» نیز عبارت است از عدم و فنا، پس آیه از اعدام همه صحبت می کند.

(ب) ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...﴾ (الروم / ۲۷): فخر رازی لفظ «خَلَق» را برای همه مخلوقات می داند و ضمیر «يُعِيدُهُ» را به خلق بازمی گرداند و معتقد است که اعاده جز با تقدم فنا جایز نیست.

(ج) ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...﴾ (الحدید/ ۳): وی معتقد است که اگر خدا آخرین نفری باشد که تا ابد باقی می‌ماند و هیچ فرد دیگری نباشد، این نشان از عدم همه مخلوقات دارد.

(د) ﴿...كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ...﴾ (الأنبیاء/ ۱۰۴): فخر رازی می‌نویسد: لازم است که برای وفق ابتداء به اعاده، ترکیب و تألیف موجودات در هر دو نشأت عین هم باشد.

۴-۲) پاسخ‌های نقلی بر مبنای اعتقاد معتزله

فخر رازی در تفسیر خویش گاه به دیدگاه معتزله گریز زده است و به اقوال آنها تمسک می‌جوید، در زیر به برخی از این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

الف) فخر رازی در آیه ۵۲ سوره یس با تأکید فراوان می‌گوید: «خداوند در اسرع وقت اجزاء مرده را جمع و تألیف می‌کند و زنده می‌گرداند و به حرکت وامی‌دارد» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶: ۲۹۲).

ب) فخر رازی در آیه ۹ سوره فاطر، پس از بیان تشبیه میان باد و باران و حشر به وجه شبه آن می‌پردازد و می‌نویسد: ۱- اعضاء بدن مانند زمین مرده، حیاتی را که به سویش آمده قبول می‌کند. ۲- اجزاء بدن مانند باد تکه‌های ابر به دست خدا جمع می‌شود. ۳- همان‌گونه که خداوند باد و ابر را به زمین مرده سوق می‌دهد، روح و حیات را به بدن مرده (ر.ک؛ همان، ج ۲۶: ۲۲۴).

ج) فخر رازی ذیل آیه ۷۸ سوره یس، پس از آنکه به طرح استبعاد منکران مبنی بر پراکنده شدن استخوان‌ها و جمع و تألیف مجدد آنها می‌پردازد، دو وجه استبعاد را برای آیه مطرح می‌کند: ۱- بعد از عدم که چیزی باقی نمی‌ماند، پس چطور ممکن است عدم حکم به وجود دهد، (گرچه به نظر نمی‌رسد استبعاد در این آیه به این شکل باشد و نگاه فلسفی منکران به این امر بسیار بعید به نظر می‌رسد)، او پس از آن بی‌آنکه به رد شبهه اعاده معدوم بپردازد، می‌نویسد: «خداوند در رد این شبهه چنین گفته است: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (یس/ ۷۹) (ر.ک؛ همان، ج ۲۶: ۳۰۸).

۳- نقد دیدگاه‌های فخر رازی

فخر رازی هر معدوم را پس از عدم جائز الوجود می‌داند، در حالی که برای این دیدگاه خود هیچ دلیلی نمی‌آورد، نیز چنان که می‌بینیم، در تفسیر او جواز وجود از عدم جا می‌ماند! در حالی که به عقیده اشاعره، معاد، عدم محض است. او پس از این نیز به جمع و تألیف اجزای مرده تن می‌دهد و عملاً به دیدگاه معتزله تقرّب می‌جوید. فخر رازی در بخش دیگری از سخنانش اعاده معدوم را برای معاد جسمانی واجب تلقی می‌کند؛ زیرا معتقد است با از بین رفتن بدن، صفات از بین می‌روند و باید همان صفات بازگردند، اما سؤال این است که این صفات چه چیزی هستند! آیا ملکات اخلاقی فردند؟! آیا آنها متعلق به روح نیستند؟! این پرسش از فخر رازی زمانی جدی‌تر می‌شود که او انسان را عبارت از نفس معرفی می‌کند که با از بین رفتن بدن از بین نمی‌رود. پس اعاده معدوم لازم نمی‌آید؟! این نفس چیست؟ جسم است یا روح؟ اگر جسم است، چرا از بین می‌رود؟ اگر روح است، چرا این صفات از بین می‌روند؟ نیز توجه به این نکته نشان می‌دهد که رازی به دیدگاه امامیه نیز گریز زده است و دست به اختلاط سه دیدگاه کلامی می‌زند و در جواب شبهه: عدم چیزی است که باقی نمی‌ماند! پس چطور ممکن است حکم به وجود بدهد؟! نیز سکوت می‌کند.

نکته دیگری که وجود دارد، این است که فخر رازی با وجود اینکه صراحتاً موضع خود را در ردّ اعاده معدوم عنوان می‌کند و معتقد است که اگر جمع اجزای پراکنده‌ای وجود ندارد، باز هم در برخی موارد به دیدگاه معتزله در این باب گریز زده است و در ردّ شبهات از این دیدگاه سود جسته است. گرچه شاید مواردی که در بخش ۴ ذکر شد، دیدگاه خاصّ فخر رازی نباشد و تنها از این نظریه در ردّ شبهات سود جسته باشد، اما باز هم نمی‌توان به طور دقیق دانست که رویکرد و دیدگاه فخر رازی در این باب چیست.

۴- زمخشری

در باب دیدگاه زمخشری، در نگاه اول به نظر می‌رسد که او قائل به دو دیدگاه معتزله و نیز اشاعره است؛ زیرا در تفسیر آیات از دو موضع مختلف سخن می‌گوید، اما شاید بتوان گفت خلاصه‌گویی‌های زمخشری باعث این سردرگمی باشد. در زیر به بخشی از دیدگاه‌های او اشاره می‌کنیم:

۴-۱) پاسخ‌های نقلی به این شبهه

الف) زمخشری در ذیل آیه ۶۶ و ۶۷ سوره مریم اعاده را به معنای جمع متفرق به صورت خاص تفسیر می‌کند که دیدگاه معتزله است. او می‌نویسد: نشئه اولی دارای دلالت بیشتری بر قدرت خالق است؛ چراکه او جواهر و اعراض را از عدم خارج و دست به ابداع آنها می‌زند، اما نشئه دوم یک مثال برای خود دارد و فعل خداوند تنها جمع اجزاء و ترکیب آنهاست و ﴿...وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ (مریم/۶۷) بر این مطلب دلالت دارد (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۳۳).

ب) زمخشری ذیل آیه ۹ فاطر ﴿...بَلَدٍ مَّيِّتٍ...﴾ زمین را از آن رو ملقب به مرده می‌داند که دانه و آبی ندارد، لذا خداوند برای آن سرزمین ابر و دانه نازل می‌کند و ﴿...فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ...﴾ (الأنعام/۹۹) را درست مثل ﴿...كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف/۵۷) می‌داند و تذکر می‌دهد که هیچ فرقی بین این دو اخراج نیست و هر دو اعاده چیزی بعد از انشاء آن هستند. به نظر می‌رسد که زمخشری در این اینجا قائل به این است که اگرچه چیزی مرده باشد، اما ذات آن باقی است، چنان‌که در زمین مرده به آن اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که «طیب، خبث و میّت» صفت زمین هستند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۱۱). همچنین، زمخشری ذیل آیه ۱۵ و ۱۶ سوره مؤمنون به ایراد فرق بین «المیّت» و «المائت» می‌پردازد و می‌گوید: «میّت مثل حی صفت ثابتی است ولی مائت دلالت بر حدوث دارد؛ مثل «زید مائت الآن و مائت غدا». به نظر می‌رسد که زمخشری میّت را در ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ برای جوهر ثابتی می‌داند که می‌توان همواره صفت میّت را به او اطلاق

کرد و این گونه نیست که مرگ او به معنی پایان وجود او باشد، به گونه‌ای که چیزی نباشد که به او به توان کلمه میّت را به عنوان صفت اطلاق کرد (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۱۷۹).

ج) اما زمخشری ذیل آیه ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِكُتُبٍ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء / ۱۰۴)، اعاده را به ابداء تشبیه می‌کند و دلیل این تشبیه را یکسانی قدرتی می‌داند که برای آنها استفاده شده است؛ یعنی در بار اول که موجود را ایجاد کرد، آن را از عدم ایجاد کرد، همان‌گونه هم دوباره آن را از عدم اعاده می‌کند. به نظر می‌رسد که در این آیه، زمخشری به اعاده معدوم ملتزم شده است و تفسیر پیشین خود را از بین می‌برد (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق. ج ۳: ۱۳۷).

د) زمخشری ذیل آیه ﴿...فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت / ۲۰) می‌نویسد: «هرکدام از دو نشاء، انشاء هستند؛ یعنی ابتدا، اختراع و اخراج از عدم به وجود و تفاوتی بین این دو نیست، جز آنکه آخرت انشایی است که قبل از آن انشایی مثل آن بوده، ولی در باب نشئه اولی این‌گونه نیست» (همان، ۳: ۴۴۷).

۲-۴ نقد دیدگاه‌های زمخشری

زمخشری در سوره مریم به دیدگاه معتزله تن نمی‌دهد. او در آنجا به اعاده معدوم اعتقاد ندارد و فقط اعاده را جمع متفرق تفسیر می‌کند. اما در جایی دیگر با قبول اعاده و باقی ماندن ذات به دیدگاه معتزله برگشت می‌کند، این در حالی است که در دو جای دیگر اعاده را درست مثل ابتدا معرفی می‌کند، بی‌آنکه به آیه ﴿هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ توجهی کند؛ زیرا خدا در اینجا به تفاوت دو نشئه می‌پردازد که اگر اعاده معدوم بر هر دو نشئه مستولی شود، دیگر تفاوتی نمی‌ماند. اگرچه شاید بتوان هر سه دیدگاه زمخشری را با هم جمع کرد و دلیل تفاوت اقوال را خلاصه گویی‌ها و جنبه‌های مختلف کلام مطرح کرد.

الف) نتیجه شبهه اول

علامه به ردّ شبهه اعاده معدوم می‌پردازد و معتقد است چیزی که از انسان گرفته می‌شود، روح است نه بدن و چون روح مجرد است و تمام حقیقت انسان را شامل می‌شود، پراکنده و گم نمی‌شود تا نگرانی در باب اعاده معدوم به وجود آید. اما فخر رازی معتقد است که ایجاد معدوم پس از عدم جائز الوجود است و از آنجا که خداوند قادر به جائزات است، قادر به این نیز هست، اما او در این زمینه ثباتی در باب عقیده خود ندارد و گاه برای اثبات سخنش از دیدگاه اشاعره و گاه معتزله سود می‌جوید. زمخشری نیز در این باب دارای دیدگاه ثابتی نیست، او یک بار اعاده معدوم را رد می‌کند و بار دیگر می‌پذیرد، اما هیچ دلیلی برای ردّ و پذیرش آن ندارد، لذا از آنجا که دیدگاه علامه، دیدگاه متقن، مستند و قابل قبولی است، در این باب آن را برمی‌گزینیم.

ب) شبهه دوم: همسانی با تناسخ

تناسخ به معنای خروج نفس از بدن و رجوع و تعلق آن به بدنی دیگر یا به همان بدن است (ر.ک؛ قدردان، ۱۳۸۹: ۶۰). برخی خواسته‌اند با ظاهر چند آموزه دینی چون معاد جسمانی، اسلام را موافق تناسخ معرفی کنند و از این مسئله، ناسازگاری فلسفه با دین و عکس آن را اثبات کنند (ر.ک؛ همان). در زیر به دیدگاه مفسران در باب این شبهه می‌پردازیم:

۴-۲-۱) پاسخ عقلی علامه به امکان تناسخ

علامه می‌نویسد:

«انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر فرضیه‌ای محال است؛ چراکه آن بدن یا نفس دارد و یا ندارد، که اگر دارد، یک بدن نمی‌تواند دو نفس داشته باشد؛ چراکه دچار وحدت کثیر و کثرت واحد می‌شود و اگر ندارد، مستلزم بازگشت فعل به قوه است، چنان‌که اگر نفس انسان به بدن گیاه یا حیوان منتقل شود، بازگشت فعل به قوه است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۰۹).

علامه بر حدیثی در باب احوال برزخ، قبر و عذاب و سؤال بحار/الأنوار حاشیه زده است و نظر احتمالی علامه مجلسی را می‌پذیرد و به آن دلیلی عقلی اضافه می‌کند و می‌نویسد:

«دلیل عمده در نفی تناسخ، لزوم رجوع روح به بدن از فعلیت به قوه است و این از ممتنعات بدیهی است. لیکن این ممتنع بودن درباره بدن عنصری جاری است، نه بدن مثالی، بدن مثالی از شئون نفس و از مراتب نفس و از لوازم نفس است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۲۷۱).

لذا آن اشکال دو نفس در یک بدن به وجود نمی‌آید. علامه در جای دیگر می‌نویسد:

«بازگشت انسان مرده به دنیا باعث بازگشت نفس به ماده خود می‌شود؛ چراکه انسان قبل از مردن تجرد یافته، بعد از مردن و بعد از بازگشتن باز هم آن تجرد را دارد و تنها چیزی که بعد از مردن از دست می‌دهد، اعضاء و جوارح اوست که پس از بازگشت می‌تواند آنها را تقویت نموده، استکمال بخشد. لذا سیر نزولی کمال به سوی نقضی وجود ندارد و از فعلیت به قوه باز نمی‌گردد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۰۷-۲۰۹).

۲-۲-۴) پاسخ نقلی به این شبهه

برخی از مفسران سعی کرده‌اند تا آیه ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثیه / ۲۴) را به مسئله تناسخ و پاسخ خداوند به معتقدان به آن مربوط سازند، ولی علامه نظر دیگری دارد، او ضمن تعریف مجدد تناسخ می‌نویسد که این مطلب با قسمت ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ تناسبی ندارد؛ چراکه در عقیده تناسخ هلاکی وجود ندارد، ولی در اینجا به این مسئله اشاره شده است (ر.ک؛ همان، ج ۱۵: ۳۲). در واقع، علامه در اینجا به تبیین تعریف تناسخ پرداخته، آن را از مورد جدا می‌کند.

علامه طباطبائی ذیل آیه ۲۱ سوره کهف که مربوط به بیدار شدن اصحاب کهف از خواب چند صدساله است، به بر حق بودن معاد و قیامت استناد می‌کند و خارج شدن جان از بدن، از دست رفتن مشاعر و حواس و آثار زندگی و آنگاه دوباره زنده شدن را نظیر قیامت معرفی

می‌کند و آن را مربوط به زمانی می‌داند که مشرکان به تناسخ اعتقاد داشتند، ولی این داستان باعث ردّ استبعاد قیامت و پاسخی به قائلان به تناسخ است (ر.ک؛ همان، ج ۱۳: ۲۶۳).

۴-۲-۳) فخر رازی

گرچه مفاتیح‌العیب بسیار اندک از تناسخ می‌گوید، اما باید دانست که فخر رازی یکی از مخالفان تناسخ است، اگرچه در کتب کلامی خود به این مسئله اشاره‌ای نمی‌کند و تنها با نقد استدلال‌های مخالفان تناسخ به تولید علم دست می‌زند. برخی از مباحثی که فخر رازی در باب تناسخ می‌آورد، در زیر می‌آید:

۴-۲-۴) پاسخ نقلی به ردّ تناسخ

فخر رازی ذیل آیه ۳۸ سوره انعام که مربوط به عالم ذر است، از تشبیه مخالفان عالم ذر به تناسخ سخن می‌گوید و برای ردّ تناسخ تنها خواننده را به علم اصول ارجاع می‌دهد (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ۵۲۶). نگارنده به مطالعه کتب اصولی او، مثل کتاب *المحصول* پرداخته، ولی چیزی در باب تناسخ نیافته است!

فخر رازی طی تفسیر آیه ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (الشوری/۳۰)، به گونه‌ای دیگر به ردّ تناسخ دست می‌زند و می‌نویسد که اهل تناسخ به این آیه استدلال کرده، گفته‌اند که آیه دلالت دارد بر اینکه حصول مصیبت جز با سابقه جرم ممکن نیست. لذا مصائب حاصله برای اطفال و حیوانات به سبب گناهی بوده که در گذشته از سوی آنان رخ داده، ولی مخالفان، این نظریه را رد می‌کنند؛ چراکه تناسخ را باطل می‌دانند. سپس فخر رازی پاسخ می‌دهد که آیه خطاب به کسی است که می‌فهمد و عاقل است، لذا حیوانات و اطفال داخل در آن نمی‌شوند و نیز خداوند نمی‌گوید که همه آنچه که حیوان دچار آن شده، به سبب گناه گذشته است (ر.ک؛ همان، ج ۲۷: ۶۰۰).

۴-۲-۵) پاسخ عقلی به شبهه

فخر رازی در روند تفسیر آیات ۱۷۲ تا ۱۷۴ اعراف، یک بار دیگر به مبحث عالم ذر می‌رسد و با تشبیه آن به تناسخ به رد عقلی تناسخ می‌پردازد. او می‌نویسد:

«اخذ میثاق جز از افراد عاقل امکان‌پذیر نیست و اگر خداوند این میثاق را از اهل ذر گرفته، پس عاقل بودند و چون عاقل بودند لازم است که آن را به یاد بیاورند؛ چراکه انسان اگر اتفاق مهمی برایش بیفتد، با وجود عاقل بودن، آن را فراموش نمی‌کند، به طوری که هیچ چیز از آن راه، چه کم و چه زیاد به یاد نیاورد. لذا قول به تناسخ باطل می‌شود... اگر ارواح ما قبل از این جسد در جسد دیگری بودند، واجب بود که ما به یاد می‌آوردیم و حالا که به یاد نمی‌آوریم، قول به تناسخ، باطل است و اگر اعتماد ما به ابطال تناسخ جز به همین یک دلیل نباشد، همین یک دلیل کافی است» (همان، ج ۱۵: ۳۹۸).

فخر رازی در کتاب *المطالب العالیة خویش*، بحث تناسخ را با موضوع آلم‌های جهان و علت‌های آن از دیدگاه اهل تناسخ آغاز می‌کند. سپس او به احتجاجات ابن سینا در رد تناسخ می‌پردازد و آن را نقد می‌کند. ابن سینا می‌نویسد:

«ثابت است که نفوس بشری حادث است و علت آن قدیم است و موجود قدیم نمی‌تواند علت شیء محدث باشد، مگر آنکه تأثیر موجود در آن موقوف به شرط حادث باشد و آن شرط حادث، همان حدوث بدن است. لذا اگر بدن حادث شد، واجب است که بر صور نفس افزوده شود، لذا یک بدن در دو نفس قرار می‌گیرد و این محال است؛ چراکه هر کس می‌داند که فقط یک نفس دارد» (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۰۱).

۴-۲-۶) ردیه فخر رازی بر نظریه ابن سینا

- ما قبول نداریم نفوس، حادثه باشد؛ چراکه دلیل آن موقوف به ابطال تناسخ بود و نیز دلیل شما بر ابطال تناسخ قول به حدوث نفس بود که این دور باطل است.

- قبول داریم نفس، حادثه است، ولی چرا مؤثر در آن، علت موجبه باشد و نه فاعل مختار.
- چرا شرط حادث جز مزاج حادث نیست، در حالی که احتمالات دیگری هم وجود دارد.
- اگر سبب حادث همان مزاج حادث باشد، مزاج‌های مختلف را چه کنیم؟! چراکه اگر مزاج مختلف باشد، نفوس نیز مختلف است.
- اگر قبول کنیم که نفوس ناطقه در اصل ماهیت، مساوی هستند، پس تعدد در آن دیگر حاصل نمی‌شود، مگر اینکه هر یک را به امری اختصاص دهیم.
- اگر قبول کنیم، دو نفس به حسب ذوات معین هستند، چرا نفس تناسخیه به اموری اختصاص نیابد و به سبب آنها بر بدن برتری نیابد؟
- چرا تعلق بدن به دو نفس محال باشد؟ چراکه نفس است که شعور دارد، نه بدن. لذا اگر دو نفس در بدن جای گیرند، هر یک از آنها تصوّر می‌کند نفس واحدی است.
- اشکال وارده شما بر اهل تناسخ به خودتان برمی‌گردد؛ چراکه نفوس ناطقه در ماهیت یا مساویند یا مختلف. اگر مختلف باشد، دلیل ساقط است و اگر مساوی باشند، نفوس شبیه هم هستند و هر مزاجی که یک نفس را می‌پذیرد، می‌تواند همه نفوس را هم قبول کند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۲۰۲ و همان، ۱۴۱۱ق: ۵۴۷).

۷-۲-۴) نقد فخر رازی

فخر رازی در تفسیر خود به ردّ تناسخ دست می‌زند. لذا معاد جسمانی را مانند تناسخ نمی‌داند، اگرچه او مفصل به نقد ردّیه تناسخ ابن سینا می‌پردازد و یا حتی دلیلی را که خود در ردّ تناسخ می‌آورد، در نقد ابن سینا به چالش می‌کشد، اما شاید بتوان آن را یک بحث و نقد علمی دانست. ملاصدرا معتقد است لازمه اعتقاد فخر رازی به معاد و اعاده معدوم، ایجاد نظریه تناسخ است و در واقع، نمی‌پذیرد که فخر رازی هم به اعاده معدوم ملتزم باشد و هم شبهه تناسخ را نپذیرد. لذا ذیل بحث آکل و مأكول می‌نویسد:

«انگار فخر رازی متوجه نیست که زمانی بین مرگ و حشر وجود دارد، قطعاً این اجزاء جزء موادّ عنصری فرد دیگری می‌شود و این کاملاً شبیه تناسخ است، حتی اگر از به وجود آمدن شبهه آکل و مأكول هم بعد از این نظریه چشم‌پوشی کنیم،

شبهات به این سبک حیات و ممات و حشر را با تناسخ نمی‌توانیم انکار کنیم (ر.ک)؛
تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۶: ۱۳۵ و صدرای شیرازی، ۱۲۶۱ق، ج ۹: ۱۶۳-۱۶۶).

اما به نظر می‌رسد که اتهام اعتقاد به تناسخ درباره فخر رازی درست نباشد؛ زیرا ما در تعریف تناسخ می‌خوانیم که یک روح در طیّ زمان‌های مختلف به بدن‌های مختلف انتقال می‌یابد، اما به هر شکلی که به این مسئله نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که تنها مشکلی که ایجاد می‌شود، شبههٔ آکل و مأكول است؛ چراکه در این دیدگاه یک بدن در حال انتقال به ارواح مختلف است. این در حالی است که ماهیت خود را هم از دست داده و نمی‌توان به آن بدن گفت.

۵- زمخشری

زمخشری مانند متکلمان قدیمی در باب تناسخ سخنی نگفته و اصلاً در تفسیر یا کتب دیگر خود، از این مبحث کلامی نامی نمی‌برد.

الف) نتیجهٔ شبههٔ دوم

علامه معتقد به محال بودن تناسخ است؛ چراکه بدن یا نفس دارد یا ندارد که اگر دارد، نمی‌تواند دو نفس داشته باشد و اگر ندارد، مستلزم بازگشت قوه به فعل است که این نیز محال است. اما فخر رازی تناسخ را رد می‌کند و از آنجا که به اعادهٔ معدوم معتقد است، بدن دوم را از اجزای بدن اول می‌داند. لذا از دیدگاه او نیز تناسخی در کار نیست. زمخشری نیز سخنی در این باب ندارد. از این رو، چنان‌که در شبههٔ اول گذشت، از آنجا که ما به اعادهٔ معدوم معتقد نیستیم، ردیهٔ علامه را در این باب ترجیح می‌دهیم.

ب) شبههٔ سوم: آکل و مأكول

گاه اتفاق می‌افتد که اجزای بدن انسانی، جزء بدن انسان دیگری می‌شود؛ خواه به صورت مستقیم، یا به صورت غیرمستقیم. حال این سؤال پیش می‌آید که به هنگام بازگشت روح به بدن، این اجزاء جزء کدام بدن خواهند بود؟ اگر جزء بدن اول شود، بدن‌های دیگر ناقص

می‌گردد و اگر جزء بدن‌های بعدی شود، چیزی برای بدن اول باقی نمی‌ماند. به علاوه، ممکن است یکی از این دو نفر انسان خوب و دیگری انسان بدکاری باشد! در این صورت تکلیف عقاب و ثواب این اجزاء چه خواهد شد؟!

شاید چنان‌که علامه تهرانی در کتاب *معادشناسی* خود یادآور شدند، شاید بتوان گفت: «شبههٔ اکل و مآکول در حقیقت، یک شبهه نیست، بلکه یک مغالطه است» (تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۶: ۱۶۰). به هر روی، می‌توان گفت سرمنشاء این شبهه بستگی به این مطلب دارد که معاد جسمانی چگونه تعریف شود و افراد در باب اعادهٔ معدوم چه دیدگاهی داشته باشند! شاید اگر بر اساس شبههٔ اعادهٔ معدوم که پیش از این ذکر شد، بخواهیم دسته‌بندی کنیم، اشعریون اصلاً نباید به این شبهه وقعی بنهند؛ زیرا آنها معتقد بودند که از انسان هیچ چیز باقی نمی‌ماند و برای شیعه، تنها در حدّ یک بدفهمی باشد و فقط برای معتزله در حدّ یک شبهه باشد، اما چنان‌که بعد از این خواهیم دید، زمخشری سخنی در این باب نمی‌آورد و تنها در آیات مختلف به این مطلب اشاره می‌کند، ولی عملاً از این شبهه با این سبک و سیاق سخنی نمی‌آورد.

۱-۵) علامه طباطبائی

علامه از آن روی که در باب جمع اجزای پراکنده سخنی نگفته است، پس مسئله‌ای به نام اکل و مآکول هم برایش به وجود نمی‌آید، لذا از زاویهٔ دیدگاه خود به این مسئله نگاه می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد:

۱-۱-۵) پاسخ عقلی - نقلی به شبهه

علامه می‌نویسد:

«بدن، فرع و تابع روح و نسبت این به آن، نسبت سایه به شاخص است. لذا به هر دلیل که شاخص یا اجزای آن تغییر کند، سایه هم تغییر می‌کند. خداوند در صورت خلق یا اعادهٔ کسی، اول روح را به او می‌دهد و آنگاه اجزای مادی را. تعین و تشخیص

جسد، به وسیله تعین روح است و جسد بلافاصله بدون مانعی بعد از تعین روح متعین می‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۷۶).

به نظر علامه، صدا زدن مرغان از سوی ابراهیم در داستان زنده کردن مردگان، در مرحله اول شامل روح آنها می‌شود، نه جسم آنها، چون اجسام تابع نفس و روح هستند؛ یعنی تعین جسد با روح است (ر.ک؛ همان: ۳۷۲).

علامه آیه ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الواقعه/ ۶۲) را برهانی بر حشر بدن‌ها می‌داند و حاصل آن را چنین بیان می‌کند که بدنی که در آخرت زنده می‌شود و پاداش و کیفر می‌بیند، مثل بدن دنیایی است و اگر جایز است بدن دنیایی زنده شود، جایز است بدن آخرتی هم زنده شود، چون این بدن مثل آن بدن است و حکم امثال در جواز و عدم جواز، یکی است. سپس علامه در رد کلام آلوسی که معتقد است آفرینش در آخرت به دلیل وجود مواد اصلی و فرمول و الگوی مشخص، آسان‌تر است (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۷: ۱۴۸)، می‌فرماید:

«این درست نیست؛ چراکه اصل پیدایش هر دو عالم و نیز بقای آنها نیاز به افاضه الهی دارد. پس الگو داشتن و نداشتن، بی‌معنی است، چون بدن آخرتی از این نظر که بدن است، مثل بدن دنیوی است، نه مثال آن و وقتی مثل آن همه خصوصیات را داشته باشد، دیگر صورت دیگر بدن آخری نمی‌شود، بلکه همان بدن دنیوی است... زید در حال پیری عین زید در حال جوانی است، با اینکه از دوره جوانیش تا دوره پیریش چند بار بدنش عوض شده، هر لحظه در حال عوض شدن است و این وحدت شخصیت را همان روح او حفظ کرده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹: ۱۳۴).

نتیجه اینکه علامه مثلیت را تنها برای بدن می‌داند، ولی معتقد است که هر جا قرار به جمع میان روح و جسم باشد، آن وقت این انسان عین انسان قبلی است، چنان‌که مؤلف رساله *الإنسان بعد الدنیا* از کتاب *رسائل توحیدی* می‌نویسد: «فالمرادُ بِمَثَلِ الشَّيْءِ نَفْسُ الشَّيْءِ وَ هُوَ نَوْعٌ مِنَ التَّلَافُفِ فِي الْكَلَامِ»، درست مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشوری/ ۱۱) «همان، ۱۴۱۹ق: ۲۴۱-۲۴۲).

۵-۱-۲) پاسخ عقلی به شبهه

علامه در تفسیر خلقت نَفَس، مانند مَلَّاصِدرا به حرکت تکاملی بدن و تحوّل آن، به نَفَس مجرد اعتقاد دارد و می‌نویسد: «نسبت نَفَس و بدن أُخروی، نسبت میوه به درخت و نور چراغ به روغن است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۵۲).

۵-۱-۳) نقد علامه طباطبائی

شاید سؤالی که اینجا مبهم باشد، این است که اگر علامه به حرکت تکاملی بدن و تحوّل آن معتقد است، به نظر می‌رسد که از بین رفتن و از نو آفریده شدنی در کار نباشد، چنان‌که پیش از این در مبحث اعاده معدوم، علامه به آن تأکید کرد، زمانی که روح از انسان گرفته می‌شود تا زمانی که به او بازگردانده شود، چه بر سر حرکت جسم خواهد آمد! آیا این حرکت متوقف نمی‌شود، مگر جسم تابع روح نبُود؟ اگر شاخص گرفته شود، چه بر سر سایه می‌آید؟ آیا این به معنای نبود سایه نیست؟ آیا با بازگشت روح، این سایه اعاده نمی‌شود؟! این تعین که از آن سخن رفت، به چه معناست؟ آیا به این معناست که در دوره نبود روح، جسم فقط تعین نداشته، ولی معدوم هم نبوده است؟!

۵-۲) فخر رازی

۵-۲-۱) پاسخ‌های عقلی- نقلی به شبهه

فخر رازی پس از تفسیر واژه «رُفَات» می‌نویسد: «علم و قدرت خدا قادر به تمییز جزئیات اجزاء است و اگر ایمان بیاوریم که خدا قادر به ممکنات است، به جمع، تألیف و ترکیب حیات و عقل مثل اوّل ایمان می‌آوریم» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ۳۵۲).

در دفع این شبهه، فخر رازی دست به تعریف جدیدی از نَفَس می‌زند و می‌نویسد:

«این شبهه بر این استوار است که انسان معین عبارت است از مجموع این بدن،

ولی حقیقت این است که او عبارت از نَفَس است و نَفَس، جوهر مجرد و جسم

ماندگاری است که همراه بدن است و این همان چیزی است که متکلمان آن را اجزای اصلیه می‌نامند» (همان، ج ۱۷: ۲۰۴).

سپس در جایی دیگر به تعریف اجزای اصلیه می‌پردازد و می‌نویسد:

«آکل، اجزای اصلی و اجزای فضلیه دارد و مأكول هم قبل از اینکه خورده شود، چیزی بوده است و این بخش از آیه ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، یعنی خداوند اصلی را از فضلی می‌شناسد. لذا اجزای اصلی را برای آکل جمع می‌کند و روحش را در آن می‌دمد و اجزای اصلی را برای مأكول جمع می‌کند و روحش را در آن می‌دمد. این اجزاء از زمان جنینی همراه او بوده است و هرگز از بین نمی‌رود» (همان، ج ۲۶: ۳۰۹).

فخر رازی در کتاب/ربیعین خود، در تعریف نَفْس انسان می‌نویسد:

«حقیقت انسان اجزای لطیف ساری زنده شَقَاف در بدن است که از اول عمر تا آخرش بدون تغییر و تبدیل باقی می‌ماند و با اجسام عنصری فناپذیر، متفاوت است. لذا در زمان مرگ، وقتی اجزای جسمانی از هم می‌پاشد، این اجزای مدرکه و عاقله و فاهمه باقی می‌ماند. سپس خداوند مثل این دنیا به این اجزای اصلی، اجزای زائدی را اضافه می‌کند» (فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۵۹-۶۰).

سپس فخر رازی شبهه‌ای را که زاده بیانات خویش است، عنوان می‌کند و می‌نویسد:

«اگر بگویند مگر شما نبودید که می‌گفتید هر چیزی غیر از خدا فنا می‌یابد و معدوم می‌شود، پس بر این تقدیر، نَفْس انسانی هم معدوم می‌شود... ما با دلایل عقلی ثابت کردیم که هر چیزی غیر از خدا جائز‌العدم است. لذا ما این جواز عدم را بر ظواهر معلومات تعمیم دادیم و تخصیص عموم با دلیل جائز است. همچنین، با نصوص قرآنی و اخبار متواتره از انبیاء نیز ثابت شده که معاد جسمانی، حق است و ما می‌بینیم که انسان می‌میرد و اجزایش پراکنده می‌شود. پس در این صورت، هم ممکن است اعاده معدوم درست باشد و هم نباشد. اگر درست باشد، هیچ اشکالی باقی نمی‌ماند و اگر جایز نباشد، حتماً نَفْس انسانی باقی می‌ماند تا قول به معاد جسمانی صحیح باشد» (همان: ۶۰-۶۱).

۵-۲-۲) نقد فخر رازی

فخر رازی بیش از هر چیز به معاد جسمانی معتقد است تا آنجا که این مسئله را به دو فرضیه^۱ - اگر اعاده معدوم درست باشد، خدا اجزای پراکنده را جمع می‌کند و ۲- اگر نادرست باشد، نفس انسانی باقی می‌ماند و متصل می‌شود. در فرضیه^۱ اول، او با اعتقاد به جمع اجزای پراکنده، به اعتقاد معتزله چنگ می‌زند و در فرضیه^۲ دوم، از اعتقاد خود به اعاده معدوم دست می‌کشد. به هر حال، به باقی بودن نفس انسانی هم تأکید می‌کند که عملاً ضد نظریه^۱ جامع اشاعره است.

فخر رازی در اولین پاسخ نقلی خود در باب آکل و مأكول، خدا را قادر به تمییز جزئیات می‌بیند و بار دیگر از اعتقاد اشاعره سرپیچی می‌کند. او نیز در بخش‌های دیگر، از اجزای اصلیه‌ای که باقی می‌مانند و با هیچ آکلی از بین نمی‌روند، سخن می‌گوید و به شکل دیگر، در صنف معتزله باقی می‌ماند.

او در تعریف اجزای اصلی، آنها را اجزای لطیف شفافی در بدن معرفی می‌کند که نه جزء جسم است و نه روح، و خدا در آن دنیا اجزای زایدی که احتمالاً جسم هم هستند، به آنها اضافه می‌کند. در اینجا، این سؤال پیش می‌آید که فخر رازی و تمام متکلمان همچون او، چطور از وجود این اجزای اصلیه آگاهی پیدا کردند! اصلاً این اجزاء چه ماهیتی دارند؟! فخر رازی می‌نویسد که جوهر مجرد و جسم ماندگار است! این چطور جسم بدون ماده‌ای است که مجرد هم هست؟ او می‌نویسد: خدا اجزای اصلی را از فضلی جدا می‌کند و اجازه خوردن آن را به آکل نمی‌دهد. اگر اجزای اصلی، جوهر مجرد باشند، نیازی به جدا کردن آن از سوی خدا نیست و خودشان خودبه‌خود جدا هستند. همچنین، ایشان وقتی به تعریف نفس مجرد می‌پردازد، به اثبات مسلم معاد روحانی نیز می‌پردازد، چنان‌که ذیل آیات فراوانی از قبیل (آل عمران / ۱۶۹)^۱، (غافر / ۴۶)^۲، (نوح / ۲۵)^۳ و (الفجر / ۲۷-۲۸)^۴ به اعتقاد خود در این باب دامن می‌زند و چنین نتیجه می‌گیرد که چون حقیقت انسانی عبارت از نفس اوست، پس از مرگ، جسم انسانی باقی نمی‌ماند و روح است که در آخرت لذت و درد را تحمل می‌کند و از

این روی، این لذت و آلم در آخرت، روحانی خواهد بود (ر.ک؛ هاشمی‌نیا، ۱۳۸۲، ج ۴: ۶۲).
به نظر می‌رسد که این بار، اجزای اصلیه از جسم بودن به روح منتقل شده‌اند!

۶- زمخشری

شبههٔ آکل و مأكول شبهه‌ای است که برآمده از دیدگاه معتزله مبنی بر جمع اجزای پراکنده برای اعادهٔ معدوم می‌باشد. لذا اولین پاسخ را باید از قائلان به این نظریه گرفت، اما باید گفت: آنها اصراری بر پاسخ به این شبهه ندارند. تنها سخنی که شاید بتوان از جانب زمخشری به این مطلب ارائه داد، در ادامه خواهد آمد.

۱-۶) پاسخ نقلی به این شبهه

زمخشری می‌گوید خداوند قادر به اعادهٔ شماس، حتی اگر غیرممکن باشد. او ذیل آیهٔ ﴿وَقَالُوا أُنزِلَ كُنَّا عِظَامًا...﴾ یادآور می‌شود که اگر دورترین چیز از حیات و رطوبت فرد زنده بودید، یا از سنگ سخت و آهن، باز هم قادر به بازگرداندن شما به زندگی است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۷۲). در واقع، زمخشری پای قدرت خدا را به میان می‌کشد و از گفتن دلایل نامعقول پرهیز می‌کند.

الف) نتیجهٔ شبههٔ سوم

علامه در پاسخ به شبههٔ آکل و مأكول، بدن را تابع روح معرفی می‌کند؛ به این معنا که خداوند اول روح را خلق کرد و چون بدن تابع آن است، بلافاصله پس از تعیین آن، متعین شد. لذا در آخرت نیز چنین است و شبههٔ آکل و مأكول رد می‌شود. علامه نیز تأکید می‌کند که بدن آخری مثل بدن دنیایی است، نه عین آن. لذا اگر امکان زنده شدن این بدن در دنیا هست، امکان زنده شدن آن بدن نیز وجود دارد. فخر رازی در اولین گام به دیدگاه معتزله تمسک جسته، خدا را قادر به تمییز جزئیات معرفی می‌کند، اما در جایی دیگر، بدن را عبارت از نفس می‌داند و آن را از اجرای اصلیه معرفی می‌کند. اما دیدگاه او در این باب به اینجا ختم نمی‌شود. او در جای دیگری به جداسازی اجزای اصلی از اجزای فضلی پرداخته است و آن را بین آکل و مأكول تقسیم می‌کند و اجزای اصلی را چیزی جدا از جسم و روح می‌داند. اما

زمخشری تنها به قدرت خدا در این قضیه اکتفا کرده است و هیچ دیدگاه دیگری ندارد. لذا از آنجا که سخن فخر رازی لبریز از چندگانگی است و هیچ تعریف مشخص، قطعی و قابل قبولی وجود ندارد و از سوی دیگر، با دیدگاه خدشه‌ناپذیر علامه روبه‌رو هستیم، دیدگاه علامه را می‌پذیریم.

ب) شبهه چهارم: از بین رفتن بدن در جهنم و عذاب بدنی دیگر

مهم‌ترین آیه‌ای که به این شبهه مربوط است، آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء/ ۵۶) می‌باشد. در حقیقت، در این شبهه، بحث حول محور عقاب غیرعاصی است که در صورت عوض شدن بدن، بدنی غیر از بدن فرد گناهکار، عقاب خواهد شد و این با عدالت خداوند سازگار نیست. در ادامه به بررسی پاسخ مفسران در باب این شبهه می‌پردازیم.

۷- علامه طباطبائی

۷-۱) پاسخ نقلی به شبهه

در بحارالانوار حدیثی وجود دارد که پرسش از همین مضمون است و به شرح زیر می‌باشد: «ابن ابی العوجاء یسأل ابا عبد الله^(ع) عن قوله تعالى: ﴿...كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ...﴾، ما ذنب العیبر؟ قال: ویحک هی هی و هی غیرها. فقال فمئل لی ذلک شیئاً من امر الدنیا. قال نعم أ رأیت لو أن رجلاً أخذ لینه فکسرھا ثم ردها فی ملبنھا فهی هی و هی غیرها» (رضوی، بی تا: ۶۴۸). علامه طباطبائی می‌نویسد:

«از آنجا که طبیعتیون تنها به جسم معتقدند، اگر اعضا و جوارح تغییر کند، عین هم بودن بی‌معناست. لذا ابن ابی‌العوجا معصیت را به پوست نسبت می‌دهد و مدعی بی‌گناهی پوست دوم است، اما امام علی^(ع) با توجه به اینکه تشخیص انسان از نفس اوست، گناه را متعلق به نفس و عقاب را هم متوجه به همان می‌داند و در حقیقت،

پوست را واسطهٔ تعذیب نفس می‌داند. در این حالت، گرچه دو پوست با هم متفاوتند، ولی پوست یک انسان واحدند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷: ۳۸-۳۹).

علامه طباطبائی به تأویل حدیث دست می‌زند و انگیزهٔ این تأویل ایشان، فرار از مسئلهٔ اعادهٔ معدوم است (ر.ک؛ رضوی، بی‌تا: ۶۴۸).

۸- فخر رازی

۸-۱) پاسخ‌های نقلی به شبهه

فخر رازی برای جواب به این مسئله، در ذیل آیه به وجوه زیر اشاره می‌کند:

اینکه نضح را غیر از نضح قرار داد، پس ذات یکی است و صفت است که تبدیل می‌شود. بنابراین، اگر ذات یکی باشد، عذاب جز به عاصی نمی‌رسد و بر این اساس، مراد از غیر، تغایر در صفت است. کسی که عذاب می‌شود، انسان است و پوست جزئی از ماهیت او نیست و هر چیزی که چنین باشد، همین حکم را دارد، لذا اگر خدا پوست جدیدی ساخت و آن پوست وسیلهٔ وصول عذاب شد، آن عذاب جز برای عاصی نیست (ر.ک؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹: ۱۱۲).

ممکن است استعاره از دوام و عدم انقطاع باشد، مثل اینکه به کسی که می‌خواهند آن را به دوام توصیف کنند، می‌گویند: «كَلِمًا اَنْتَهَى فَقَدْ اِبْتَدَأَ وَ كَلِمَةً وَصَلِ اِلَيْهِ اَخِرِهِ فَقَدْ اِبْتَدَأَ» (همان).

فخر رازی به نقل از سدی می‌گوید خداوند جلود را با گوشت کافر عوض می‌کند و از گوشتش پوست دیگری می‌سازد، ولی خود فخر رازی معتقد است این مورد بعید است، چون گوشت هم بالأخره تمام می‌شود و وقتی گوشت تمام شد، راه دیگری برای تبدیل پوست وجود دارد، اگرچه سخنی از آن به میان نیاورده است!؟ (ر.ک؛ همان).

۸-۲) نقد فخر رازی

به نظر می‌رسد که فخر رازی در اینجا اعاده معدوم را ممتنع می‌شمارد، وگرنه لازم نبود اینقدر به تکلف بیفتد و این همه دیدگاه را مطرح کند و کافی بود بگوید که بدن از بین رفته به واسطه علم و قدرت خدا اعاده می‌شود و عقاب غیرعاصی در کار نیست.

۹- زمخشری

۹-۱) پاسخ نقلی به شبهه

زمخشری مسئله نضح و نضیح را مطرح می‌کند و با طرح شبهه موجود می‌نویسد: «عذاب برای شیء حساس است و همان اوست که گناه کرده نه پوست، پس عذاب هم برای اوست» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۲۲). لذا از آنجا که زمخشری (متوفی قرن ۶) و فخر رازی (متوفی قرن ۷) است، به نظر می‌رسد که فخر رازی از دیدگاه زمخشری سود جسته است.

الف) نتیجه شبهه چهارم

علامه در رد شبهه از بین رفتن بدن در جهنم و عذاب بدن دیگر، نفس را به عنوان گناهکار مشخص، و عذاب را هم به او مستند می‌کند، لذا معتقد است که در این صورت، پوست واسطه تعذیب است و یا حتی اگر دو پوست متفاوت هم باشد، انسان واحد است. اما فخر رازی در اینجا به سه وجه اشاره می‌کند. اولین وجه، مشابه دیدگاه علامه است. در وجه دوم، آن را استعاره از دوام و عدم انقطاع معرفی می‌کند و در سومین بیان می‌کند که خدا جلود را با گوشت کافر عوض می‌کند. سپس خود به رد این دیدگاه می‌پردازد. زمخشری نیز به دیدگاهی مشابه دیدگاه علامه اشاره می‌کند. لذا از آنجا که نظرات هر سه مفسر به یک سو پیش می‌رود، هر سه دیدگاه را می‌پذیریم.

ب) شبهه پنجم: تجسم اعمال و حشر انسان به صورت مسخ شده

تجسم اعمال به این معناست که فرد عمل خود را به شکلی از اشکال خود آن عمل می‌بیند. این شبهه از آنجا به مبحث معاد جسمانی مربوط می‌شود که قرار است انسان به مثل یا به عین همین بدن دنیوی محشور شود، اما می‌بینیم که چنانچه در روایات آمده، گاهی این بدن با تغییر شکل به خوک، گرگ، میمون، روباه، مورچه و... محشور می‌شود، گرچه درباره مسخ انسان به حیوان در قیامت در قرآن چیزی نیامده است، اما مفسران با طرح تجسم اعمال و مسخ دنیوی انسان ذیل آیات، به این مسئله گریز زده‌اند و گاهی آن را از یک باب دانسته‌اند. در این بحث، ما ابتدا به تبیین مبحث تجسم اعمال می‌پردازیم و از این رهگذر به حل شبهه مسخ انسان در قیامت می‌پردازیم.

۹-۲) تجسم اعمال

الف) دیدگاه‌های نقلی علامه

علامه با استشهاد به آیاتی نظیر ﴿...وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (الإسراء/ ۵۱) معتقد است که قیامت محیط بر دنیاست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

علامه طباطبائی با استشهاد به آیات دیگری مانند ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التحریم/ ۷) معتقد است هرچند اعمال نیک و بد انسان در این نشئه گذران است و از بین می‌رود، اما صور آنها در باطن انسان مستقر است و همین اعمال، عذاب یا پاداش انسان در قیامت خواهد بود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۷۰).

علامه طباطبائی آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ (النساء/ ۱۰) را بر مبنای حقیقت می‌داند و معتقد است که در همین دنیا، با خوردن مال یتیم در بدن آنها آتش به پا می‌شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱ق، ج ۴: ۲۰۳) و آن را از مصادیق تجسم اعمال معرفی می‌کند.

علامه طباطبائی در آیات ربا، حدیثی در باب معراج پیامبر^(ص) و عاقبت رباخواران نقل می‌کند و آنگاه همراه با تأیید و تصدیق گفتار رسول خدا^(ص) آن را نقل می‌کند: کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون (همان، ج ۲: ۶۵۰ و حافظ برسی، ۴۲۲ق: ۲۰۳).

ب) دیدگاه‌های نقلی فخر رازی

فخر رازی دیدگاهی مخالف نظر علامه را مطرح می‌کند، او به تجسم اعمال اعتقادی ندارد.

فخر رازی می‌نویسد:

«چون عمل انسان، عرض است و غرض فانی می‌شود، نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم درآید و جوهر گردد. بنابراین، مراد از وجدان عمل، طبق آیه ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّخَضَّرًا﴾ (آل عمران / ۳۰)، جزای عمل است یا مقصود، یافتن نامه و صحیفه عمل است؛ یعنی يَوْمَ يَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ صَحِيفَةَ اَعْمَالِهَا» (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸: ۱۹۵).

فخر رازی آیه ﴿اِنَّمَّا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء / ۱۰) را حمل بر توسع کرده است و می‌نویسد: «مراد این است که خوردن مال یتیم، جایگزین خوردن آتش است؛ چراکه این لازمه آن است و اسم یکی از متلازمین بر دیگری اطلاق می‌شود؛ مثل: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشوری / ۴۰)» (ر.ک؛ همان، ج ۹: ۵۰۶).

ج) دیدگاه نقلی زمخشری

اما زمخشری به نظر می‌رسد که به تجسم اعمال هم اعتقاد ندارد و هم اعتقاد دارد. او گرچه آیه ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّخَضَّرًا﴾ (آل عمران / ۳۰) را به نوشتن اعمال صحیفه ایشان تفسیر می‌کند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۵۲). اما ذیل آیه ﴿اِنَّمَّا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء / ۱۰) می‌نویسد: «گویا که منظور از آتش، حقیقت

است؛ چراکه روایت شده است: «خورنده مال یتیم در قیامت مبعوث می‌شود، در حالی که از قبرش دود خارج می‌شود و از چشم، گوش و دهانش دود خارج می‌شود. لذا مردم می‌فهمند که او مال یتیم را خورده است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۷۹).

د) مسخ انسان در قیامت

در تعریف مسخ آورده‌اند: «دگرگون شدن آفرینش از صورت خود است. همچنین، به خُلق زشت نیز اطلاق می‌شود» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۲۰۶). برخی شبهه‌افکنان معتقدند که مسخ باعث تغییر بدن انسان به بدنی دیگر می‌شود. از آن رو، شبیه به مسئله تناسخ است و با تعریف قائلان به معاد جسمانی در تناقض است. گرچه مشکل این شبهه با پندار معنوی بودن مسخ و تأویل آیات تجسم اعمال، حل‌شدنی است، اما اکثر مفسران به جسمانی بودن مسخ اعتقاد دارند. در زیر به دیدگاه مفسران در این باب می‌پردازیم:

الف) علامه طباطبائی

علامه معتقد است که مسخ در زمان حشر، موضوعی روشن‌تر است، چنان‌که می‌فرماید: «با پذیرش مسخ جسمانی در حیات آخری هیچ دلیلی بر محال بودن اینکه این نفسانیت و صورت‌های نفسانی همان گونه که در آخرت مجسم می‌شود، در دنیا نیز از باطن به ظاهر درآمده، مجسم شود، نداریم» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۰۹).
 علامه می‌نویسد:

«اگر صورت انسانی به صورت نوعی از حیوانات مثل میمون و خوک بدل شود، در واقع، صورت حیوانی بر صورت انسانی او نقش بسته، او مثلاً انسانی است خوک، نه اینکه به طور کلی، انسانیت او باطل گشته، در حقیقت، انسان در اثر تکرار عمل، صورتی از صور ملکات را کسب می‌کند و نفس او به آن متصور می‌شود، انسان مسخ‌شده، انسان است و مسخ‌شده نه اینکه مسخ شده‌ای فاقد انسانیت باشد» (همان، ج ۱: ۲۰۹).

همچنین، او در چند جای دیگر با همین بیان به این مطلب می‌پردازد. در واقع، علامه مسخ را در آخرت تبیین می‌کند، ولی چنان‌که دربارهٔ پیش‌گفتیم، معتقد است که هیچ دلیلی بر محال بودن مسخ در دنیا نیست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۷۳-۲۷۸ و همان، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۱۰).

ب) دیدگاه‌های عقلی فخر رازی

فخر رازی با تجسم اعمال مخالف است، اما مخالفتی را برای مسخ عنوان نمی‌کند، گرچه فقط به مسخ مربوط به اصحاب سبت می‌پردازد:

۱-۲) فخر رازی پس از اینکه شبهه‌ای را در رابطه با مسخ بدین شرح عنوان می‌کند، می‌گوید:

«انسان تمام این هیكل نیست؛ چراکه انسان چاق می‌شود و لاغر می‌شود، پس اجزاء تغییر می‌کنند و انسان معین باز هم همان موجود است و باقی است. پس انسان چیزی ورای این هیكل محسوس است و عبارت است از جسمی ساری در بدن یا جزئی در بعضی جوانب بدن، مثل قلب و مغز یا موجودی است مجرد، چنان‌که فلاسفه می‌گویند و با وجود همهٔ اینها امتناعی در بقای آن چیز با وجود تغییرات در هیكل نیست و این همان مسخ است» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۴۲).

گرچه فخر رازی به مسخ در زمان حشر اشاره نمی‌کند، اما از این لحاظ که این دو از یک نوع هستند، ما را به پاسخی دیگری در رد شبهه می‌رساند. فخر رازی در جواب اینکه این میمون‌ها عقل و علم ندارند. پس چگونه از غذایی که بر سرشان آمده، آگاه می‌شوند؟ پاسخ می‌دهد که جایز است، امری که به واسطهٔ آن، انسان عاقل فاهم شده، همچنان برقرار باشد و فقط صورت و خلقت تغییر کرده، بدون شک او قادر به سخن گفتن و کارهای انسانی نیست (ر.ک؛ همان).

ج) دیدگاه‌های نقلی زمخشری

زمخشری در ردّ قائلان به مسخ معنوی ذیل آیه ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقره/ ۶۵) در معنای «خاسئین» می‌نویسد: «از آنجا که صرف میمون بودن نمی‌تواند به معنای دور شدن از رحمت پروردگار باشد، خداوند این ویژگی را ذکر می‌کند تا بفهماند که این تحوّل اولاً تغییر نزولی و قهقرایی بوده است، ثانیاً این میمون‌ها از سایر میمون‌های دیگر متمایزند. لذا میان میمون بودن و خسوء که حقارت و طرد شدن است، جمع کرده است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۷).

زمخشری همراه با پذیرش مسخ حقیقی جسمانی، معتقد است که این دو جنس میمون با هم متفاوتند (ر.ک؛ همان). به نظر می‌رسد که او انسان مسخ شده را از قالب انسانی به طور کلّ اخراج نکرده است و هنوز این هویت را همراه با حقارت برای او قائل است.

نتیجه شبهه پنجم

علامه در باب تجسّم اعمال معتقد است، قیامت محیط بر دنیا است و با وجود گذرا بودن اعمال انسان در دنیا، در باطن او مستقر خواهند بود. لذا به تجسّم اعمال معتقد است. فخر رازی اما به تجسّم اعمال اعتقادی ندارد، او عمل انسان را از عرضیات و عرض را فانی می‌داند. اما زمخشری هم به تجسّم اعمال اعتقاد دارد و هم ندارد، او در آیه‌ای تجسّم اعمال را نوشتن اعمال در صحیفه یاد می‌کند و در آیه خوردن مال یتیم معتقد است که در قیامت از قبر فردی که مال یتیم را خورده، دود بیرون می‌زند. لذا ما از آنجا که به تجسّم اعمال اعتقاد داریم و فانی بودن عرضیات را غیر قابل قبول و بدون دلیل می‌دانیم، دیدگاه علامه و بخشی از دیدگاه زمخشری را که قائل به تجسّم معاد بود، می‌پذیریم. اما علامه درباره مسخ می‌نویسد که انسان مسخ‌شده انسان است و این به معنای مسخ‌شده‌ای فاقد انسانیت نیست، بلکه منظور این است که صورت حیوانی، صورت انسانی او را پوشانده است. لیکن فخر رازی با وجود ردّ تجسّم اعمال، مسخ را رد نمی‌کند و انسان را عبارت از این هیكل نمی‌داند. او معتقد است انسان جسمی ساری در این بدن یا جزئی از اجزاء یا وجود مجرد است که با وجود تغییرات هیكل، باقی می‌ماند. زمخشری نیز چون علامه و فخر رازی معتقد است. به طور مثال، میمون

مسخ شده با میمون معمولی متفاوت است، گویا او نیز معتقد است تنها صورت است که تغییر می‌کند. لذا از آنجا که دیدگاه هر سه مفسر تقریباً یکسان بود، هر سه را می‌پذیریم.

نتیجه‌گیری

۱- شبههٔ اعادهٔ معدوم

۱-۱) از دیدگاه علامه طباطبائی اعادهٔ معدوم، محال است و اصلاً معدومی وجود ندارد که اعاده شود. پس ربط معاد جسمانی نمی‌تواند اعادهٔ معدوم باشد. ایشان معتقد است که اصل انسان به روح است. لذا اصلاً انسان از بین نمی‌رود که اعاده شود.

۱-۲) اما فخر رازی معتقد است برای معاد جسمانی به اعادهٔ معدوم نیاز داریم تا صفات از بین رفته به بدن بازگردند. او اعادهٔ معدوم را می‌پذیرد.

۱-۳) زمخشری اعادهٔ معدوم را در معاد به شرط باقی ماندن جوهر و ذات فرد می‌پذیرد.

۲- شبههٔ همسانی با تناسخ

۲-۱) علامه به دلیل بروز اشکال‌هایی مانند وحدت کثرت و کثرت واحد و رجوع از فعلیت به قوهٔ تناسخ را رد می‌کند و معاد را میراً از این اشکالات می‌داند.

۲-۲) فخر رازی تناسخ را رد می‌کند و اشعریان پاسخ می‌دهند که چون بدن دوم از اجزای اصلی بدن اول است، تناسخ نیست.

۲-۳) معتزله تناسخ را بازگشت فرد به دنیا و در بدنی دیگر، و معاد را بازگشت روح به بدن همان فرد در آخرت می‌دانند و از این رو، شباهتی برای این دو قائل نیستند.

۳- شبههٔ آکل و ماکول

۳-۱) علامه معتقد است به محض ایجاد روح، خداوند جسم را به وجود می‌آورد و در حقیقت، جسم تابع روح است. او به حرکت تکاملی بدن و تحوّل آن اعتقاد دارد و می‌گوید این بدن آخروی همان بدن دنیوی است.

۲-۳) فخر رازی ابتدا قدرت خدا در تمییز جزئیات را جواب این شبهه می‌داند و پس از آن، در جاهای مختلف، انسان را عبارت از نَفْس، یعنی جوهر مجرد و جسم ماندگاری می‌داند به اسم اجزای اصلی که از سوی خدا محافظت شده است و به دست آکل خورده نمی‌شود. سپس در آن دنیا محشور می‌شود و خدا اجزای فضلی را به آن اضافه می‌کند.

۳-۳) زمخشری نیز قدرت خدا را در تمییز جزئیات کافی می‌داند، ولی معتزلیان معتقدند که بدن انسان دارای اجزای اصلی است که غیر از اجزای عنصری می‌باشند و اینها حفظ می‌شوند.

۴- شبهه از بین رفتن بدنی در اثر عذاب و عذاب بدنی دیگر

۱-۴) علامه پوست را واسطه تعذیب نَفْس می‌داند، گرچه دو پوست، پوست انسان واحدند.

۲-۴) فخر رازی معتقد است که ذات یکی است و صفت تغییر می‌کند و پوست صفت ذات است.

۳-۴) زمخشری نیز پاسخی مثل فخر رازی دارد. به نظر می‌رسد که سه مفسر دیدگاه یکسانی دارند.

۵- شبهه تجسم اعمال و مسخ در آخرت

۱-۵) علامه معتقد است که صور اعمال نیک و بد پنهان در باطن، متصور می‌شود و فرد خود اوست.

۲-۵) فخر رازی انسان را چیزی ورای هیكل می‌داند که عبارت است از جسم ساری در بدن (اجزای اصلی) و فرد را با وجود تغییرات هیكلی، همان فرد می‌داند که صورت آن تغییر کرده است.

۳-۵) زمخشری قائل به تغییر جسمانی فرد مسخ شده است. ولی او را در قالب انسانی با هویت تحقیر شده می‌داند. سه مفسر در این شبهه هم از سه مسیر مختلف به جواب واحدی رسیدند.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾
- ۲- ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾
- ۳- ﴿مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُعْرِقُوا فَأَذَلُّوا نَارًا﴾
- ۴- ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾

منابع و مأخذ

- آلوسی، شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی*. علی‌عبدالباری عطیه. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- حافظ برسی، رجب. (۱۴۲۲ق.). *مشارق انوارالیقین فی أسرار أميرالمؤمنین* (۴). به کوشش علی عاشور. ج ۱. بیروت: أعلمی.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۳ق.). *معادشناسی*. ج ۱. مشهد: نور ملکوت قرآن.
- دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۸). *معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوزی*. ج ۱. تهران: انتشارات حکمت.
- رازی، فخرالدین. (۱۹۸۶م.). *الأربعین فی اصول الدین*. ج ۱. قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.
- _____ . (۱۴۱۱ق.). *المحصل*. به کوشش اتای. ج ۱. عمان: دارالرازی.
- _____ . (۱۴۰۷ق.). *المطالب العالیة من العلم الإلهی*. سقا حجازی. ج ۱. بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ . (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. ج ۳. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- رضوی، مرتضی. (بی‌تا). *تقدّمهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی*. بی‌جا: بی‌نا.
- زمخشری، ابوالقاسم. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. ج ۳. بیروت: دارالکتب العلمی.
- صدرای شیرزای، محمدبن ابراهیم. (۱۲۶۱ق.). *اسفار*. بی‌جا: بی‌نا.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*. ج ۲. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۵. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۸). *شیعه در اسلام*. ج ۵. قم: بوستان کتاب.

_____ . (۱۴۱۹ق). *الرسائل التوحیدیة*. بیروت: مؤسسه التعمان.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). *العين*. قم: انتشارات هجرت.

فرهنگ شیعه. (۱۳۸۶). پژوهشکده تحقیقات اسلامی. ج ۲. قم: زمزم هدایت.

قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۹). «تناسخ و شبهات دینی آن». *فصلنامه اندیشه نوین دینی*.

س ۶. ش ۲۱. صص ۵۹-۸۰.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. ط ۲. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مرزبان وحی و خرد؛ یادنامه علامه طباطبائی. (۱۳۶۰). قم: بوستان کتاب.

هاشمی نیا، هادی. (۱۳۸۲). «آشنایی اجمالی با اندیشه‌های کلامی فخر رازی». *فروع اندیشه*. ش ۴ و

صص ۶۰-۶۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی