

جسمانیت سرای جاویدان از منظر قرآن و فیلسوفان مسلمان

anvari@qabas.net

جعفر انواری / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۹۹/۰۶/۰۷

دریافت: ۹۸/۰۹/۱۵

چکیده

براساس نص صریح قرآن، سرای آخرت از ویژگی‌های جسمانی نیز برخوردار است؛ ولی در میان متفکران و فیلسوفان مسلمان، در این باره دیدگاه‌هایی با گونه‌های گوناگون ارائه شده است؛ دیدگاهی آخرت را صرفاً روحانی می‌داند، برخی آن را جسمانی محض می‌پندارند. در این میان کسانی سرای جاویدان را هم جسمانی و هم روحانی می‌دانند، به باور برخی بدن آن سرا بدن مثالی است و برخی دیگر از بدن مادی عنصری سخن رانده‌اند و بعضی دیگر به وجود بدن جسمانی غیرمادی رأی داده‌اند. در راستای این بحث، از تفاوت‌های بدن دنیوی و اخروی سخن به میان آمده است. صاحبان این دیدگاه‌ها چه بسا به آیات قرآنی نیز استناد جسته‌اند. در این نوشتار پس از گزارش این دیدگاه‌های متنوع، و نقد و بررسی آنها، دیدگاه صواب تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، فیلسوفان، معاد جسمانی، معاد روحانی، بدن مثالی، بدن جسمانی مادی، بدن جسمانی غیرمادی.

موضوع زندگی در سرای جاویدان از جمله باورهای دیرینه‌ای است که در گذشت قرن‌های متمادی همچون طوفانی افکار و اندیشه‌ی انسان‌ها را درنوردیده است و همچنان در قوس صعود خود به پیش می‌رود. اندیشمندان مسلمان با ژرف‌نگری ویژه‌ای به کاوش در این موضوع پرداخته‌اند که همین خود حرکت تکاملی آن را شدت بخشیده است. اگر روزگاری ادله‌ی اثبات معاد اندک و محدود بود، امروز ابعاد جدیدی از این موضوع واکاوی شده است. در اهمیت معاد همین بس که در بیش از یک‌سوم آیات قرآن از آن سخن به میان آمده است. افزون بر آنکه بخش عمده‌ای از سخنان پیامبران الهی با مردم بر محور این موضوع بوده و تلاش ایشان در اثبات این اصل بر تلاش برای اثبات اصل توحید فزونی داشته است.

از جمله مباحثی که در این موضوع از جایگاهی ویژه برخوردار است، بحث درباره‌ی جسمانیت آن سراسر است. مفسران و حدیث‌پژوهان به گونه‌های گوناگون ابعاد این بحث را تبیین، و در تفسیر برخی آیات معاد، جسمانیت آن را گوشزد کرده‌اند و حقانیت آن را با ارائه دلیل به اثبات رسانده‌اند. فیلسوفان و متکلمان نیز به گونه‌ای دیگر به کاوش در آن پرداخته‌اند. گرچه برخی از ایشان به این موضوع با دیده‌ی انکار نگریسته‌اند و تنها به روحانی بودن آن سرا رأی داده‌اند، اما فیلسوفانی همچون ابن‌سینا و صدرالمتألهین بر جسمانیت آن تأکید ورزیده‌اند. در این میان، برخی برای اثبات این بحث، از استدلال‌های عقلی مدد می‌جویند و برخی دیگر نقل را دلیل اساسی پذیرش آن قرار می‌دهند. صدرالمتألهین که خود را پیشتاز عرصه‌ی استدلال عقلی بر اثبات آن می‌داند، می‌گوید:

ارید ان اذکر فی هذه الرساله قولاً وجیزاً یثیر الی تحقیق القول فی مسئله المعاد الجسمانی الذی عجزت قوه افکار العلماء عن اثباته بالدلیل العقلی وکلت اذهان الفضلاء عن الایمان به الا عن طریق السمع النقلی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۷).

در نوشتار پیش‌رو پس از تبیین دیدگاه‌های گوناگون فیلسوفان در این باره و بررسی آیات قرآنی مرتبط، دیدگاه صواب تبیین گردیده است. بنابراین نخست دو دیدگاهی که از رواج کمتری برخوردارند، یعنی معاد جسمانی محض و معاد روحانی به اجمال توضیح داده می‌شود و سپس با پرداختن تفصیلی به دیدگاه رایج، یعنی معاد جسمانی، پس از بررسی تقریرهای متفاوت، دیدگاه منتخب بررسی و پاره‌ای از شبهات آن در بوته نقد نهاده خواهد شد.

۱. معاد جسمانی محض

برخی بر این باورند که روح امری جسمانی است و همان‌گونه که آتش در ذغال جریان دارد، روح نیز در بدن جاری است. این دیدگاه ریشه در انکار تجرد روح دارد که فاقد دلیلی استوار و متین است؛ اما دیدگاه تجرد روح از ادله‌ای محکم استوار برخوردار است. ابن‌سینا دیدگاه منکران تجرد را چنین تبیین می‌کند: «معتقدان به معاد بدن فقط بر آنند که بدن همان حیوان و انسان است که حیات و انسانیت در آن آفریده شده در قیامت آن بدن (حیات) و انسانیت بازمی‌گردد» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۸).

صدرالمتألهین عامه فقیهان و اهل حدیث را از باورمندان این دیدگاه برمی شمرد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۶۵). اما این نسبت درخور تأمل است؛ چراکه در آثار فقیهانی که در این زمینه سخن گفته‌اند، گفتار روشنی که حاکی از این دیدگاه باشد یافت نشد؛ بلکه چه‌بسا خلاف آن مشاهده گردد. مثلاً مرحوم کاشف‌الغطاء چنین نگاشته است: «خداوند پس از خراب شدن هیئت بدن دگر بار آن را بازمی گرداند و روح را بدن می‌دمد» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۴). ازنجاکه تجرد روح از نگاه فلسفه و قرآن (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۴۵) امری ثابت است این دیدگاه مقبول نخواهد بود.

۲. معاد روحانی

طبق این دیدگاه، بدن انسان پس از مرگ فرومی‌پاشد؛ اما روح مجرد که اصالت آدمی بر آن استوار است همچنان بقا و دوام دارد. روح پیش از بدن موجود بود؛ اما پس از هبوط گرفتار عالم ظلمانی شد و از آنجاکه بدن ابزار دنیوی روح است، دیگر در سرای آخرت نیازی بدن ندارد. به تعبیر محقق لاهیجی «پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد... حاجت به آلت نباشد» (لاهیجی، ۱۳۳۷، ص ۶۳۱). مشائین بر این باورند که بدن پس از قطع ارتباط با نفس، با صورت و اعراض رهسپار دیار عدم می‌شود و دیگر بازگشت ندارد؛ چراکه اعاده معدوم ناممکن است؛ اما نفس همچنان ساکن دیار وجود خواهد ماند (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۸۴).

از آنجاکه بشر تا در قید عالم ماده می‌باشد، از درک لذات عقلانی ناتوان است و تنها امور مادی را می‌فهمد حقایق معقول با زبان فهم او بیان شده است؛ به این دلیل که بعد جسمانی انسان پس از مرگ رها می‌گردد و تنها بعد روحانی او باقی می‌ماند، ادراک‌کننده و ادراک‌شونده هر دو دارای تجرد تام هستند و هیچ‌گونه وابستگی به جسم ندارند؛ زیرا برای جسم معنا ندارد که به سوی خداوند بازگردد. این روح است که می‌تواند درجات و مراتب را طی کند و به نشئه ربوبی نزدیک‌تر شود. بنابراین قیامت همان بازگشت ارواح به سوی خداوند است. نفس مجرد به مبدأ خود بازمی‌گردد و بدن در قبر صور متبدله به خود می‌گیرد. پس قیامت فقط روحانی است (حسین تبار، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱).

صدرالمتألهین بیشتر فیلسوفان را از باورمندان این دیدگاه برمی‌شمارد: «اکثر الفلاسفه معتقدون بالحیات الروحانی فقط دون الجسمانی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۴۳۰). وی در موارد پرشماری این دیدگاه را این سان نقد می‌کند که آنان چگونه از وجود عالم جسمانی در آخرت که در آن شکل‌های جسمانی با صبغه اخروی وجود دارد غافل شده‌اند؟ و چگونه آیات قرآنی را که به روشنی حکایت از جسمانی بودن آن سرا دارند از نظر دور داشته‌اند؟ (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۲۱۴). ممکن است گفته شود که چون بدن عنصری زایل می‌شود و اصالت وجود انسان به روح اوست، پس مفاد آیاتی که از معاد جسمانی سخن می‌گویند، همان معاد روحانی است. پاسخ این است که آیات معاد جسمانی (با توجه به روشن بودن آنها) را نمی‌توان به معاد روحانی تأویل کرد. از سوی دیگر با اعتقاد به بدن متناسب با آن سرا، این ایراد برطرف می‌شود؛ زیرا آن بدن زوال‌پذیر نخواهد بود. با اینکه آیات معاد جسمانی در دلالت خود روشن است، اما برخی باب تأویل را گشوده و این‌گونه آیات را مثالی برای عوام دانسته‌اند. غزالی در این مورد چنین نگاشته

است: «اینها مثال‌هایی است که برای عوام زده شده است تا آنان به ثواب و عقاب روحانی رهنمون گردند. بدیهی است که ثواب و عقاب روحانی - از نظر رتبه - بر ثواب و عقاب جسمانی برتری دارد» (غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۹۶).

در نقد این سخن می‌توان گفت که دلالت آیات بر این مدعا چنان شفاف و روشن است که هرگز این تأویل را بر نمی‌تابد. گفتار پیشوایان معصوم^{علیهم‌السلام} و مفسران بهترین شاهد این سخن است و اگر باب تأویل آیات بدین‌سان گشوده شود، دیگر آیات قرآنی نیز از این آسیب در امان نخواهند ماند و به تعبیر *آیت‌الله مصباح* «اگر باب تأویل باز شود کدام مطلب قرآن تأویل‌پذیر نیست» (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۶۹). صدرالمآلهین در بررسی آیات معاد چنین آورده است:

ظاهر پاره‌ای از آیات حکایت از معاد روحانی دارد؛ مانند آیه شریفه «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (مریم: ۹۵)؛ با این تفسیر که افراد بشر در آن سرا با وصف تجرد و وحدانیت یا به عرصه محشر خواهند گذاشت. همچنین آیه «كَمَا نَبَأَكُمُ تَعْوَدُونَ» (اعراف: ۲۹)؛ به این بیان که «همان‌گونه که در ابتدا بودید، همان‌گونه بازمی‌گردید». انسان در ابتدا گرچه مجرد نبوده است، اما چون تجرد در رتبه مقدم است پس باید در بازگشت همان لحاظ گردد. در نتیجه مردم مجرد محشور می‌شوند. ظاهر این آیات با ظاهر دیگر آیاتی که دلالت بر جسمانی بودن معاد دارند در تعارض است و از آنجاکه کلام الهی از هر گونه تعارضی به دور است، باید برای حل این تعارض چاره‌ای بیندیشیم (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۲).

البته توجه به این نکته بایسته است که قرآن برای هدایت عموم مردم نازل شده است و هرگز نمی‌توان به ظاهر آیات آن با نگرش فلسفی نگریست و در نتیجه آیات قرآنی را متعارض دانست. شاهد آن این است که مفسر عالی‌قدر، علامه طباطبائی که خود *زفیلسوفان* قرن به شمار می‌آید این آیات را با نگاهی غیرفلسفی تفسیر می‌کند و کوچک‌ترین اشاره‌ای به این برداشت فلسفی ندارد. وی در تفسیر آیه ۹۵ سوره «مریم» چنین می‌نویسد: «والمراد باتیانه... فردا اتیانه یومئذ صفرا لکف لایملک شیئا مما کان یملکه»؛ انسان در قیامت از داشته‌های دنیایی خود چیزی به همراه ندارد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۱۲). همچنین حکیم سیزواری واژه «فردا» را به منزله بودن از ماده و لواحق آن تفسیر می‌کند (که این با دیدگاه بدن جسمانی غیرمادی منطبق است). *فخررازی* نیز چنین تفسیر کرده است: «در قیامت هیچ‌کدام از مشرکان با این افراد همراه نیستند» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۶۷).

همچنین علامه آیه ۲۹ سوره «اعراف» را چنین تفسیر کرده است: «این آیه همانند آیه ۹۴ انعام می‌باشد. مفاد آنها این است که همان‌گونه که تنها آفریده شده‌اید تنها نیز محشور خواهید شد. منظور از ابتدا همان زندگی دنیوی است و بازگشت همان زندگی اخروی می‌باشد» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۴).

با این اوصاف روشن است که دیدگاه معاد روحانی صرف، با نص صریح آیات قرآن ناسازگار است، و به‌هیچ‌روی دیدگاه پذیرفتنی برای یک مسلمان نیست؛ همان‌گونه که قاطبه مفسران و متکلمان و فیلسوفان مسلمان، این دیدگاه را رد کرده‌اند. بنابراین پس از بررسی و رد دو دیدگاه معاد جسمانی محض و معاد روحانی، نوبت بررسی دیدگاه غالب، یعنی معاد جسمانی است.

۳. معاد جسمانی

دیدگاه معاد جسمانی، که بیشترین اندیشمندان مسلمان آن را پذیرفته، و با تقریرها و تفسیرهای گوناگون به تبیین آن پرداخته‌اند؛ با این حال، همه این اندیشمندان در ضرورت جسمانی بودن سرای آخرت همداستانند. بنابراین پیش از ورود در توضیح اصل دیدگاه، پرداختن به ضرورت جسمانی بودن معاد امری ضروری است.

۳-۱. ضرورت جسمانی بودن سرای جاویدان

پیش از ورود به مباحث این موضوع طرح این پرسش بایسته است که آیا همانند اصل وجود معاد و نظام پاداش و کیفری، جسمانی بودن معاد نیز از ضرورت عقلی برخوردار است؟ علامه حلی بر این باور است که دلیل عقلی بر لزوم معاد جسمانی دلالت ندارد و فقط امکان آن را اثبات می‌کند؛ بنابراین تنها راه اثبات جسمانی بودن آن سرا، دلیل نقلی است (حلی، بی‌تا، ص ۲۷۷). با این حال، برخی از متکلمان و اندیشمندان، استدلال‌های دیگری را برای اثبات این ضرورت بیان کرده‌اند که به چند مورد از آنها اشاره می‌شود:

۱. بیشتر مردم با غایبات و مقامات روحانی تناسبی ندارند. اگر معاد فقط روحانی باشد، موضوع معاد در حق آنان تعطیل خواهد بود (سبزواری، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۶۵)؛

۲. چون کیفر دادن روح یا پاداش به آن جز از راه بدن امکان‌پذیر نیست، جسمانی بودن سرای جاویدان ضرورت می‌یابد (سبحانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۹۳). در نقد این سخن می‌توان گفت پاداش‌ها و کیفرهای جسمانی تنها از راه جسم انجام می‌پذیرد، اما در پاداش‌ها و کیفرهای روحانی هیچ‌گونه نیازی به جسم مطرح نیست. برخی آیات قرآن از نعمت‌ها و عذاب‌های روحی سخن گفته‌اند که صاحب این دیدگاه نیز بدان‌ها اذعان می‌کند (همان، ص ۲۸۲)؛

۳. خبر از جسمانی بودن آن سرا در عامه مردم ایجاد انگیزه می‌کند؛ چه اینکه موضوع معاد روحانی برای آنان تعریف‌شده نیست (مقداد، ۱۳۸۲، ص ۴۴۵). این پاسخ نیز کارآمد نیست؛ زیرا سخن از کیفرهای روحی نیز در ایجاد انگیزه بی‌تأثیر نیست، گرچه انسان‌ها به دلیل انس با محسوسات از وجود کیفرهای جسمانی بیشتر تأثیر می‌پذیرند. پس خبر از معاد جسمانی در هدایت آنان به راه سعادت و بازداري از نگون‌بختی نقش بیشتری خواهد داشت؛

۴. انسان دارای حقیقتی ترکیب‌یافته از روح و بدن است. اگر روحانیت از او گرفته شوند، هم‌ردیف حیوانات خواهد شد و با سلب جسمانیت در زمره مجردات قرار می‌گیرد. پس نگرهبانی از هر دو جنبه انسان، جسمانی و روحانی بودن سرای جاویدان را ایجاب می‌کند. به بیانی دیگر، ادراکات جسمانی در نفس انسان رسوخ دارند و نیازمند قوای جسمانی هستند. پس قوای جسمانی در تشخیص فرد تأثیری بسزا دارند. بنابراین جسمانی بودن معاد ضرورت می‌یابد (امین، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸ و ۱۱۳)؛

۵. رابطه جسم انسان با روحش رابطه‌ای ریشه‌دار است؛ از این رو انسان با گفتن «من»، هر دو جنبه جسمانی و روحانی خود را در نظر می‌آورد. حال معاد انسان که نتیجه اعمال اوست در صورتی کامل خواهد بود که هر دو جنبه را دربر داشته باشد و در این صورت است که کرامت او به کمال می‌رسد. دلیل دیگر اینکه عقل انسان چنین حکم

می‌کند که سعادت نفس او در پرتو شناخت و محبت الهی باشد و سعادت جسم او در ادراک محسوسات جلوه‌گر است. جمع این دو گونه سعادت در این سرا ناممکن می‌نماید؛ چه اینکه انسان اگر در تجلی انوار عالم غیب غرق باشد، التفاتی به لذات جسمانی نخواهد داشت و اگر لذت‌های جسمانی وجودش را فرا بگیرند هرگز توجهی به لذت‌های روحانی پیدا نمی‌کند؛ اما از آنجاکه نفس در سرای آخرت تقویت می‌شود، می‌تواند هر دو گونه درک و لذت را هم‌زمان استیفا کند (بلاغی، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۴۹۰). البته در نقد این سخن می‌توان گفت آنچه در انسان از اصالت برخوردار است همان روح اوست که تمام احساسات و ادراکات انسان بدان منتهی می‌شوند. جسم با فرض جدایی از روح، از هیچ‌گونه احساسی برخوردار نیست. پس تقسیم احساسات به جسمانی و روحانی فاقد اساس علمی است؛ مگر اینکه گفته شود مقصود از سعادت جسمانی، همان لذت‌های جسمانی است.

۲-۳. توضیح دیدگاه‌های گوناگون

جمهور متکلمان و فیلسوفان بر جسمانی بودن سرای آخرت تأکید می‌ورزند؛ اما دربارهٔ اینکه انسان در آن سرا با کدام بدن محشور می‌شود، هم‌داستان نیستند. متکلمان خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. معتقدان به اینکه معاد جسمانی همان اعادهٔ معدوم است، ولی دلیلی بر امتناع اعادهٔ معدوم نداریم. در همین گروه، برخی بر آن‌اند که اجزای معدوم بدن در آخرت بازمی‌گردند و باور برخی دیگر این است که با مرگ، بدن متلاشی می‌شود و خدوند بار دیگر آن اجزا را جمع می‌کند؛ پس آنچه در آخرت بازمی‌گردد، همان هیئت انسان است؛
۲. قایلان به اینکه اعادهٔ معدوم محال است، ولی معاد از این باب نیست، بلکه در آخرت همان اجزای اصلی بدن انسان بازمی‌گردد (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۸۹)؛ چه اینکه بدن انسان دارای دو گونه جزء است: جزء اصلی و جزء غیراصلی. حقیقت انسان همان اجزای اصلی او هستند که هرگز افزایش نمی‌یابند و چیزی هم از آنها کاسته نمی‌شود و در تمام عمر همچنان پابرجا هستند و در سرای آخرت انسان با این اجزای اصلی محشور می‌شود. با این بیان، دیگر شبههٔ آکل و ماکول رخت برمی‌بندد (حلی، بی‌تا، ص ۴۰۶). به تعبیری دیگر «اگر اعادهٔ معدوم را ناممکن بدانیم، باید به جمع اجزای پراکنده معتقد باشیم و اگر به امکان آن رأی دهیم، باید ایجاد مجدد اجزا را بپذیریم» (حلی، بی‌تا، ص ۳۳۷). این در حقیقت بدن دیگری است که از نو آفریده می‌شود و روح انسان بدان تعلق می‌گیرد. این نظر با اصالت روح و ابزار بودن جسم تلازم دارد. آیا باورمندان به این نظر، این ملازمه را می‌پذیرند؟ غزالی این اصالت را چنین بازگو می‌کند: «معاد بازگشت نفس به بدن است، هر بدنی که باشد؛ زیرا بدن تنها ابزار است و حقیقت و تشخیص انسان به نفس است» (غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۹).

فیلسوفان نیز همچون متکلمان دارای باوری همسان نیستند. دیدگاه‌های آنان از این قرار است:

۱. حشر با بدن مثالی: این دیدگاه بر پذیرش عالمی به نام عالم مثال استوار است. /بن‌سینا این عالم را انکار می‌کند؛ چراکه وی عوالم را منحصر به دو عالم عقل و ماده می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۷)؛ اما شیخ اشراقی که به

حشر مثالی باور دارد، به چهار عالم معتقد است. وی عالم انوار مجردة عقلیه را نخستین، عالم انوار مدبره را دومین، و عالم اجسام را سومین عالم می‌داند و از عالم مثال به منزله عالم چهارم یاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۳۲). وی در تبیین نظر خود می‌گوید:

نفس در این بدن مثالی تصرف می‌کند و در نتیجه این بدن همانند بدن عنصری تمام حواس ظاهری و باطنی را دارا می‌شود و نفس ناطقه در آن نقش ادراک‌کننده دارد و آنچه در قیامت حیات دارد صور ملتذه یا مؤلمه‌ای است که نفس با ابزار ملکات آن را مهیا می‌کند (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۱۷).

صدرالمآلهین پس از تبیین اصول یازده‌گانه در اثبات معاد جسمانی چنین نتیجه می‌گیرد:

هر کسی با فطرتی سالم از انحراف و عناد در این اصول بیندیشد علم و یقین خواهد یافت که آنچه در معاد عود می‌کند، مجموع همین روح و بدن است نه بدنی دیگر چه عنصری و چه مثالی (دیدگاه اشراقیون). این همان ایده صواب در این باب است و هر ایده دیگری محکوم به بطلان است؛ چه اینکه مستلزم آن است که اکثر قوا و طبایع به اهدافشان دست نیازند و از رسیدن به کمالات و نتایج شوق و حرکتشان یازایستند و در نهایت آنچه را که خداوند در درونشان قرار داده که در طلب رسیدن به کمال گام بردارند بی‌اثر خواهد شد و این با آیات قرآنی ناسازگار است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ ق، ج ۹، ص ۱۹۷)؛ ... همچنان که با حکمت نیز ناسازگار است؛ چه اینکه حشر در نگاه حکمت همان دستیابی به اهدافی است که از دایره درک حواس فعلی ما بیرون است (همان، ص ۱۹۸).

محقق سبزواری علت پذیرش این دیدگاه را ناتوانی طرف‌داران مکتب اشراق از اثبات عینیت دو بدن (دنیوی و اخروی) می‌داند (همان، ص ۱۹۷). برای اثبات این دیدگاه، به ظاهر برخی آیات قرآنی استناد شده است؛ مانند آیات (یس: ۸۱؛ اسراء: ۸۵؛ سجده: ۹؛ واقعه: ۶۱): «عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ». ظاهر این آیه آن است که بدن محسوس در آن سرا، مثل بدن در این سرا خواهد بود نه عین آن. ایراد اساسی این سخن آن است که از تفاوت مثال با مثل غفلت شده است. امثال، جمع مثل است نه مثال. بنابراین بدن اخروی با توجه به نفس در آن، مثل بدن دنیوی است نه مثال آن؛ زیرا اگر سخن از مثال به میان آید، آخرت به دنیا تبدیل می‌شود و دیگر وجود آخرت (متفاوت با دنیا) منتفی خواهد شد؛ اما اگر بدن اخروی را مثل بدن دنیوی بدانیم، چون بین دو مثل تغایر در وجود مطرح است پس آن بدن دیگر این بدن نخواهد بود و اگر انسان اخروی را با انسان دنیوی بسنجیم عین هم هستند؛ زیرا اصالت شخصیت انسان به روح اوست (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۱۳؛ ج ۱۹، ص ۱۳۴). از سوی دیگر آیاتی از قرآن به گونه‌ای روشن بر عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی دلالت دارند و راه را بر هرگونه تردیدی مسدود، و دیدگاه مثالی را مردود می‌سازند. آیه ۷۹ سوره «یس» بهترین نمونه این آیات است: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»؛ بگو همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را پدید آورد؛

۲. حشر جسمانی با بدن مادی (عین همین بدن): تشخیص هر انسانی به خصوصیت اجزایش از جهت ماده و

صورت و همچنین بدن و روح است. ترکیب اجزا در این تشخص اثرگذار نیست؛ از این رو اگر ترکیب از بین برود، این شخص نیز ره نابودی در پیش خواهد گرفت؛ نه از آن جهت که اجزایش فانی شده‌اند، بلکه تنها به دلیل برهم خوردن نظم و تألیف آن اجزا. حال اگر برای بار دیگر آن نظم و تألیف بازگردد، همان شخص بدون کم‌وکاست باز خواهد گشت و از آنجاکه این بدن از جهت ماده همان بدن پیشین است، شبهه تناسخ وارد نخواهد بود.

در نقد این سخن باید گفت با مرگ شخص، انسان نابود نمی‌شود و تنها نسبت‌ها و اضافه‌های بین اجزایش و نظم و ترتیب آنها از بین می‌روند. به بیانی دیگر آنچه از گفتار آنان برداشت می‌شود این است که مرگ تفریق اعضا، و معاد جمع آنهاست که هر دو به این عالم پیوند می‌یابند؛ یعنی معاد همان دنیای مجدد است؛ درحالی که اولاً حیات را نمی‌توان جمع متفرقات دانست، بلکه حیات امری جوهری است. انسان با مرگ، به عالمی دیگر انتقال می‌یابد؛ ثانیاً لازم قطعی این اعتقاد پذیرش نوعی تناسخ است؛ یعنی یک بدن دارای دو روح می‌گردد؛ زیرا بدن هنگام مرگ برای قابلیت افاضه روح، نیازمند اضافه شدن امری است که با آن آمادگی پذیرش روح را پیدا کند و این ملازم آن است که از مبدأ فیاض، فیض جدید و روحی تازه بر آن بدن دمیده شود. این همان است که یک بدن دارای دو روح می‌شود، که امری است ناشدنی (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۷۰):

۳. حشر جسمانی با بدن حقیقی غیرمادی: بدن اخروی با توجه به اصل این‌همانی، همان بدن دنیوی است؛ اما چون بدن اخروی مادی نیست، در نتیجه باید گفت بدن اخروی جسمانی غیرمادی است. حکیم آقا علی مدرس این موضوع را چنین تبیین می‌کند:

نفس دگر بار در آخرت به بدن دنیوی تعلق می‌یابد؛ اما در آن سرا بدن رنگ آخرتی می‌پذیرد و به سوی نفس رهسپار می‌گردد؛ نه آنکه نفس به دنیا و به سوی بدن بازگشت کند. در حقیقت بدن از حرکت باز ایستاده و نفس به سوی آن در حرکت خواهد بود (مدرس، ۱۳۷۵).

صدرالمتألهین (از باورمندان این دیدگاه) تأکید می‌کند که بدن محشور در روز نشور، عین بدن موجود در دار غرور است - البته با لحاظ تفاوت میان دنیویت و اخروییت: «ان المعاد فی المعاد هذا الشخص بعینه نفساً و بدناً و این تبدیل خصوصیات البدن» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۸۵). وی برای این نظر خود این‌گونه دلیل می‌آورد:

نفس انسان پس از مرگ بدن طبیعی همچنان باقی است. افراد متوسط و ناقص نمی‌توانند به عالم مفارقات ارتقا یابند؛ به بدن عنصری هم از راه تناسخ تعلق نمی‌گیرند؛ به اجرام فلکی هم ربط پیدا نمی‌کنند؛ معطل محض هم نمی‌مانند؛ پس باید دارای وجودی باشند که نه در این عالم باشد و نه در عالم تجرد محض. پس وجودی در عالم متوسط بین تجسم مادی و تجرد عقلی قرار می‌یابد که همان معاد جسمانی است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۲۶۹).

به تعبیر برخی محققان، صدرالمتألهین در این موضوع دو گونه ابراز عقیده کرده است: اولی نظر دقیق که همان باور به معاد جسمانی برگرفته از ظواهر قرآن و روایات است، و دومی نظر ادق که همان باور به معاد جسمانی غیرمادی است (جوادی

آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۹). به تعبیری دیگر صدرالمتألهین دو موضع دارد که موضع نخست، در گستره تکاپوی فلسفه است و موضع دوم در اشراق تعالیم وحی. با این حال، نگرش ژرف و صادقانه و حکیمانۀ او به موضوع معاد جسمانی، وی را به ضرورت گذر از موضع نخست و روی آوردن به موضع دوم سوق می‌دهد (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵).

صدرالمتألهین در گفتار خود بر عینیت دو بدن پافشاری دارد: «ان المعاد فی المعاد هو هذا الشخص بعینه نفسا و بدنا» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۸۵)؛ «قد بینا ان الحق فی المعاد عود البدن بعینه کالنفس بعینها» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۲۰۷). این در حالی است که در برخی عبارات وی، سخن از مثلیت دو بدن به میان آمده است: «ثم اعلم ان اعاده النفس الی بدن مثل بدنها» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸۱)؛ «اما الجسمانی فلانه یعاد مثل بدنه الذی اضمحل و تلاشی... علی ما اخبر عنه الکتاب العزیز: اَوْلَمَ یَرَوُا اَنَّ اللّٰهَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ قَادِرٌ عَلٰی اَنْ یَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (اسراء: ۹۹؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۰۲). علامه طباطبائی این آیه کریمه را چنین تفسیر کرده است:

مماثلت از این جهت است که بدن جدید با بدن پیشین بدون لحاظ نفس که حافظ وحدت انسان است سنجیده شود و این هرگز با اینکه انسان اخروی عین انسان دنیوی باشد منافاتی ندارد... تمامی آیات قیامت دلیل بر آنند که انسان در یوم نشور عین همان انسان در دار غرور است، نه مثل آن (طباطبائی، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۱۰).

نمونه روشن آن همان آیه ۷۹ سوره «یس» است. این گفتار علامه خود بهترین توجیه گفتار صدرالمتألهین است که عینیت به لحاظ نفس است و مثلیت از جهت بدن. در این سرا نیز امر از همین قرار است: وحدت و هوهویت هرفردی به نفس اوست، اما بدن در گذر زمان تغییر می‌پذیرد و با این حال، مثلیت در آن لحاظ می‌گردد.

نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید؛ چون قوه خیال در نفس بعد از موت باقی است و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود، و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است، در معاد محسوس خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است. در حقیقت در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله پرتو و سایه نفس است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۸۳). محدثان نیز بر این دیدگاه مهر تأیید زده‌اند؛ چه اینکه یکی از ویژگی‌های بهشت را همان نبود حرکت برشمرده‌اند و نظام آن سرا را براساس «کن فیکون» استوار می‌دانند. همچنین در برخی آیات از موجود بودن بهشت و دوزخ سخن گفته شده و پیامبر اکرم ﷺ در شب معراج آنها را مشاهده فرموده است. آنچه از مجموع اینها می‌توان برداشت کرد، این است که نظام آن سرا با نظام موجود در این دنیا متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۷ و ۷۱).

اختلاف نظر صدرالمتألهین با فخررازی تفاوت دیدگاه وی با دیدگاه محدثان را به خوبی روشن می‌سازد، فخررازی که معاد را همان جمع اجزای اصلی پراکنده و مادی انسان می‌داند، برای اثبات دیدگاه خود به آیاتی چند استناد جسته است:

شبهه منکران معاد که خود از اصحاب شمال و جدال گرند این است: «أَيُّدًا مِيتًا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ»؛ آیا هنگامی که مرگ ما فرارسید و ما خاک و استخوان گشتیم دگر بار برانگیخته می‌شویم؟ که قرآن مجید در چهار آیه در سوره «واقعه» به پاسخ آنان پرداخته است:

۱. آیه ۵۸: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ». خلاصه پاسخ این است که انسان که از نطفه آفریده شده و این از اجزای متفرقه‌ای تشکیل یافته است؛ چه اینکه مواد پراکنده در جهان آفرینش در بدن جمع [می‌شود] و به صورت نطفه درمی‌آید و تبدیل به انسان می‌شود. حال اگر این انسان با مرگ متلاشی و پراکنده شد، آیا بار دیگر خداوند نمی‌تواند آن اجزای پراکنده را جمع و بازسازی کند؟ این تقریر از برهان در موارد دیگری از قرآن آمده است مانند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ» (حج: ۵)؛ «ذَلِكِ بَانَ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حج: ۶)؛ «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷) و آیاتی دیگر در سوره «مؤمنون، قیامت و طارق»؛

۲. آیه ۶۳: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُوثُونَ»؛ به این بیان که دانه گیاه هر گاه در زمین قرار گیرد و آب و خاک بر آن چیره گردد، به طور طبیعی رو به عفونت خواهد رفت؛ اما به مشیت الهی این‌سان تبدیل به جوانه می‌گردد. این حکایت از قدرت کامل و حکمت شامل خداوند دارد. حال چگونه این خداوند از جمع اجزا و ترکیب اعضا ناتوان باشد؟

۳. آیه ۶۸: «أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ» (واقعه: ۶۸). بالا رفتن بخار و تشکیل ابر و فرود باران دلیل آن است که خداوند بر جمع اجزای پراکنده انسان تواناست؛

۴. آیه ۷۱: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ» (واقعه: ۷۱). پیدایش آتش از چوب با تفاوت‌های ذاتی آنها نشان از قدرت بی‌پایان الهی دارد. او که بر این کار توانمند است، بر جمع اجزا و ترکیب اعضا نیز توان خواهد داشت (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۵۴).

روح استدلال در همه این موارد این است که خداوندی که اینچنین در دنیا با قدرت این شگفتی‌ها را پدید آورده، چگونه از بازسازی و بازآفرینی آنها ناتوان باشد؟ صدرالمتألهین این استدلال را چنین نقد می‌کند:

این‌گونه استدلال به آیات قرآنی استدلالی برای اثبات معاد محسوب نمی‌شود؛ زیرا بالاترین چیزی که وی از عهده اثبات آن برآمده است همان جمع اجزای پراکنده‌ای است که به آنها صورتی همانند صورت دنیایی افاضه می‌شود و روح پس از طی مراحل قدسانی خود باز به این بدن ظلمانی باز می‌گردد؛ درحالی‌که آخرت را از آن جهت به یوم‌القیامه نامیده‌اند که در آن سرا روح از این بدن طبیعی برمی‌خیزد و در وجود خود از آن بی‌نیاز می‌گردد و به ذات خود قائم می‌شود و تنها دست نیاز به سوی آفریدگار خود دراز می‌کند. بدن هم در آنجا قائم به همین روح است. پس گفتار فخررازی به گفتار منکران شبیه‌تر است؛ چه اینکه جمع اجزای پراکنده به واسطه نزول باران یا وزش باد یا عوامل دیگر که بتوان از جمع این اجزا انسانی را باز آفرید، مورد پذیرش مادی‌گرایان است. خلاصه اینکه این اقوام جدالگر نمی‌دانند که هدف اصلی از وضع تکالیف و ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی تنها این است که نفس انسانی ره تکامل پوید و از این سرا‌هایی یابد و این کمال‌یابی و رهایی تنها در پرتو این است که این سرای فانی به

سرای باقی تبدیل گردد... هدف اصلی این گونه آیات این است که انسان‌ها را به سانی دیگر از وجود رهنمون گردد و به عالم غیب هدایت نماید؛ اما بسیاری از عالمان دینی چون از اثبات عالم تجرد دوری می‌جویند، سرای آخرت را همچون سرای دنیا می‌پندارند و تنها نعمت‌های آن سرا را با دوام‌تر و برتر از این سرا می‌شمارند. پس مفاد این آیات آن نیست که فخررازی بیان داشته است. مبنای فکری اینان این است که در اثبات اصلی از اصول دین به رابطه عقلی و ترتیب ذاتی بین اشیا با دیده انکار می‌نگرند (همان، ص ۱۵۶).

۳-۳. ضرورت تفاوت بدن دنیوی با بدن اخروی

مطلب بسیار مهم در این زمینه این است که بدن اخروی با بدن دنیوی متفاوت است. پیش از تبیین وجوه این تفاوت، توضیح ضرورت این تفاوت امری بایسته است. انسان مرکب از جسم و روح است و اصل در انسان، همان روح اوست: «عن الصادق علیه السلام قال کان امیرالمؤمنین علیه السلام یقول: اصل الانسان قلبه» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۲). بدن نیز تابع روح است. جسم در تمام مراحل دنیوی و اخروی، متناسب با همان موقعیت روح است. آیات قرآنی که دلالت بر معاد جسمانی دارند نیز حاکی از آن‌اند که جسم انسان باید تابع نظام اخروی باشد. پس جسم در هر سرایی مناسب همان سرا خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۷۵). صدرالمآلهین نیز از آیات قرآن برداشت می‌کند که نظام آخرت کاملاً با نظام دنیا بیگانه است. مثلاً آیه شریفه «وَتُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یس: ۶۱) به گونه‌ای شفاف بر این تغایر دلالت دارد؛ زیرا اگر چنین نباشد، دیگر نمی‌توان گفت سرای دنیا فناپذیر و سرای آخرت جاودانه است؛ بلکه آخرت همان بنای جدید همین دنیا خواهد بود. همچنین آیه کریمه «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ» (مطففین: ۱۸) حاکی از این واقعیت است؛ زیرا آنچه در علین است، قطعاً از ماده جسمانی آفریده نشده است. پس هر انسانی در آن سرا هماهنگ با باورهای خود ساخته می‌شود. اگر باورهایش از نوع شهوات باشند، کتابش در سجن و خودش از اهل جهنم خواهد بود و اگر باورهایش از امور قدسیه باشند، او اهل ملکوت اعلاست و در بهشت جای خواهد داشت. پرسشی که در این مجال رخ می‌نماید این است که ظاهر آیات قرآن حاکی از اتحاد دو بدن است: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۹). در اینجا ضمیر «ها» به عظام برمی‌گردد؛ یعنی همان عظام را زنده می‌کند. در پاسخ می‌گوییم: این اتحاد همان اتحاد در صورت است، نه در ماده. در همین دنیا هم با اینکه ماده بدن انسان در حال تحول است، بدن همان بدن شمرده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۳۲، ۲۰۴، ۲۹۶). صدرالمآلهین بحثی در تبیین ماده آخرت و هیولای صورت‌های آن مطرح می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۲۲۲) که هدفش بحث درباره این است که جسم در آخرت مادی است یا غیرمادی؟ پیش از ورود به بحث تبیین مبادی تصویری آن امری است ضروری. آن مبادی از این قرارند:

الف) ماده به معنای لغوی و اصطلاح فیزیکی‌اش در اینجا لحاظ نشده، بلکه همان معنای اصطلاحی فلسفی مقصود است؛

ب) مراد از ماده معنای عام آن است نه معنای خاص که در تقابل با صورت قرار می‌گیرد؛ چه اینکه در این معنای خاص اختلاف نظر وجود دارد، ولی در مادی بودن جسم دنیوی هیچ‌گونه اختلافی نیست؛

ج) معنای ماده که مورد اتفاق همگان است، همان حالت پذیرش و قبول است.

حکیم سبزواری در این باره می‌گوید: «ان الهیولی العم اعنی ما حمل قوه شیء اثبتت کل الملل» (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۱۳).

اختلاف در این است که آیا جسم دارای دو جهت وجودی است (جهت قبول و فعلیت)، یا اینکه در جسم جهت فعل و قبول، یک جهت بیش نیستند؟ حال با توجه به این مبادی باید مادی یا غیرمادی بودن جسم اخروی را بررسی کرد و به مفاد ادله عقلی و نقلی دست یافت. آنچه از ادله نقلی برداشت می‌شود این است که سرای آخرت براساس «کن فیکون» نهاده شده است؛ یعنی همه چیز به اراده خداوند یا فرشتگان یا مؤمنان به گونه‌ای دفعی پدید می‌آید. نمونه آن در این دنیا همان نزول رزق بر حضرت مریم در محراب است (آل عمران: ۳۷)؛ اما نظام دنیا بر استعداد و تلاش استوار است. نتیجه اینکه اولاً نظریه تجرد جسم اخروی از هیولا با نظر معاد جسمانی هیچ‌گونه تضادی ندارد؛ ثانیاً دلیل وجود هیولا برای جسم دنیوی، از اثبات آن برای جسم اخروی ناتوان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶ ص ۱۶۵).

۳-۴. توضیح تفاوت‌ها

۱. صدرالمتألهین: «بدن اخروی حد وسط تجرد و تجسم قرار دارد. بسیاری از لوازم این بدن دنیوی از آن سلب می‌گردد. آن بدن عین نفس می‌شود، درحالی‌که این بدن با نفس کاملاً بیگانه است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۸۳).

قاعده در تفاوت جسد این جهانی با آن جهانی: الف) تن‌ها در این جهان جانسان عارضی است؛ ب) تن‌های این جهانی پذیرنده صورت جان‌ها هستند، ولی آنها فاعل بدن‌ها می‌باشند؛ ج) در این جهان رتبه قوه بر فعل زماناً مقدم است، اما در آن جهان قوه به حسب ذات و وجود بر فعل تقدم دارد؛ د) فعل در این جهان از قوه شریف‌تر است، ولی در آن سرا قوه از فعل تواناتر است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۶۲).

۲. حکیم سبزواری: «تعلق نفس به بدن دنیوی برگرفته از استعداد بدن است، اما بدن اخروی برگرفته از نفس است و قیامش به نفس همان قیام صدور است و هیچ‌گونه جهت استعداد و هیولای پذیرش فیض در آن راه ندارد» (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۳۴۳)؛

۳. علامه طباطبائی: معاد همان بازگشت کامل اشیاست. حال اگر وجود چیزی دارای مراتب و جهاتی باشد که این مراتب با هم به نوعی اتحاد دارند، در حقیقت در معاد تمام وجود آن بازگشته است؛ در نتیجه، ملحق شدن بدن انسان به نفس او در معاد ضرورت می‌یابد. البته چون آن جهان با این جهان متفاوت است، نوع بدن انسان در آن سرا نیز متفاوت خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۳).

۴. سیدجلال‌الدین آشتیانی: «بدن اخروی حرکات و انفعالات مخصوص عالم ماده را قبول نمی‌نماید و به‌منزله

ظل روح و به حسب ذات دارای حیات ذاتی می‌باشد» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۹۵).

از میان این چهار دیدگاه، دیدگاه صدرا درخور تأملی جداگانه است. گرچه صدرالمتألهین با تبیین اصول یازده‌گانه درصدد برآمد تا نظر خود را همسو با قواعد فلسفی و آیات قرآنی به اثبات برساند، برخی صاحب‌نظران در عرصه فلسفه سخن وی را به نقد کشیده‌اند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: انواری، ۱۳۸۷). به تعبیر برخی محققان با توجه به موضع دوم او (موضع وحیانی) می‌توان به حقیقت باورش در این امر واقف شد. وی تصریح می‌کند: «انما الاعتقاد فی حشر الابدان یوم الجزاء هو ان یبعث ابدان من القبور» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۳۹۵). در این گفتار از بیرون آمدن بدن‌ها از قبرها سخن به میان آمده است، نه اینکه از خیال نفس به صورت مثالی تولید شوند؛ و خود بدن دنیوی و حقیقت آن‌اند؛ زیرا اگر قرار باشد حقیقت دنیوی انسان به آخرت بازگردد، به حتم باید با بدن دنیوی باشد و روشن است که بدن مثالی کاری به قبر ندارد و بنا بر تجرد خیال، زائیده قوه خیال است (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۱). همچنین صدرا در تفسیر آیه شریفه «كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ» می‌نویسد: «تبدل جلودهم و استحاله ابدانهم»؛ عوض شدن پوست‌ها و استحاله شدن بدن‌ها؛ زیرا در بدن مثالی، استحاله موادی روی نمی‌دهد؛ چراکه بدن مثالی صورت بدون جرم و ماده است. با توجه به این مطلب و پذیرش قاعده حکم الامثال، باید بدن محشور را در همه موارد، بدن عنصری دانست. (همان، ص ۲۶۵).

البته توجه به این نکته ضروری است که ویژگی‌های بدن در آن سرا با این بدن تفاوت خواهد داشت. وجود این بدن عنصری با همه ویژگی‌هایش با نظام آن سرا ناسازگار است.

۳-۵. بررسی شبهات درباره دیدگاه معاد جسمانی

برخی افراد به دیدگاه جسمانی بودن معاد اشکالاتی گرفته‌اند. تناسخ از شبهات اصلی در این زمینه است.

۳-۵-۱. شبهه تناسخ

تعریف تناسخ: پیش از بیان شبهه، تبیین و تعریف تناسخ امری است بایسته. تناسخ دارای چند قسم است:

۱. تناسخ ملکی که عبارت است از اینکه نفس پس از رها کردن بدن وارد بدن دیگری شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۸) (با انواع نزولی، صعودی، و متشابه)؛
۲. تناسخ ملکوتی که عبارت است از شکل گرفتن نفس انسان به صورتی که متناسب با نیت‌ها و ملکه‌ها و رفتار او باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۴۸)؛
۳. تعلق نفس به غیر، به معنای سریان احدیت حقیقتش در صور مختلفه. این قسم را نیز تناسخ ملکوتی نامند و می‌توان آن را تناسخ ملکوتی سربانی خواند (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۲).

برخی مانند ابن‌سینا برای فرار از شبهه تناسخ، معاد را به معنای عود روح به سوی خداوند یا عالم مجردات می‌دانند، نه بازگشت روح به بدن. براین اساس نعمت‌ها و عذاب‌های جسمانی در آیات و روایات مجاز و استعاره‌اند

(ابن سینا، بی تا، ص ۴۸). صدرالمآلهین می‌گوید: پذیرش معاد عنصری نوعی تناسخ است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۵۳) و تناسخی که حق است و باطل نیست همین است که باطن در دنیا ممسوخ و مبدل می‌شود و خوی اصلی دگرگون می‌گردد و در روز قیامت و رستاخیز به صورتی مناسب آن خلق از گور برمی‌خیزد (صدرالمآلهین، ۱۳۴۰، ص ۴۸). همچنین اگر کسی امور قبر را تخیلی بداند کافر است (صدرالمآلهین، ۱۳۴۶، ص ۲۷۶).

برخی بر این باورند که دلیل آن که موجب شده صدرالمآلهین به این نوع معاد جسمانی ملتزم شود، این است که تناسخ را باطل می‌دانسته؛ درحالی‌که تناسخ محال نیست. تناسخی باطل و کفر است که کسی به جای معاد، به تناسخ قایل شود؛ وگرنه تناسخ یعنی اینکه روح که از بدن مفارقت کرده، به بدنی دیگر یا به بدن خودش که مجدداً ساخته می‌شود برود (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). توضیح اینکه انتقال روح از بدنی به بدن دیگر، اگر برای دریافت پاداش و عقاب باشد، چنان که تناسخیان به آن باور دارند، با ادله نقلی ناسازگار است؛ زیرا ادله اثبات معاد، این‌گونه تناسخ را نفی می‌کند. مفاد ادله مزبور این است که خداوند طریق دریافت پاداش و مکافات عمل را تناسخ قرار نداده است؛ بلکه انسان‌ها از رهگذر حشر و نشر، و معاد جسمانی به جزای پندارها و کردارهایشان خواهند رسید (همان، ص ۵۰۸). به بیانی دیگر مقتضای ادله نقلی، امتناع عقلی تناسخ نیست، بلکه عدم وقوع نوع ویژه‌ای از تناسخ دایمی است که هندیان بدان باور دارند. این نوع ویژه با امکان عقلی تناسخ تنافی ندارد (یوسفی، ۱۳۸۹، ص ۹۰).

دیدگاه دیگر این است که اگر کسی بخواهد متدین معقول باشد، باید ظاهر دین را تأویل کند. بدون تأویل نمی‌توان متدین معقول بود، بلکه باید متدین عامی بود؛ زیرا عقیده عامی درباره معاد، نوعی تناسخ است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۸۵). کوتاه سخن اینکه همه انسان‌ها در قیامت حشر عقلی و نوری ندارند؛ لذا ناقصان و متوسطان، حشر برزخی دارند که مجرد و نوری محض نیست؛ بلکه مشوب به مقادیر و اشکال است. انسان‌هایی که در این مرتبه محشور می‌شوند، دارای اشکال گوناگون‌اند که این اشکال در واقع تجسم و تجلی ملکات و صفات اخلاقی - اعتقادی آنان است. غفلت از این مسئله و تلقی اشتباه از حشر، موجب شده است که آن را به تناسخ پیوند دهند؛ درحالی‌که این پیوند گسسته است. (تراب‌پور، ۱۳۹۰).

۲-۳. شبهه حشر انسان براساس تجسم اعمال

از دیگر اشکالات مطرح‌شده، این است که براساس روایات، انسان‌ها در قیامت به صورت اعمال و نیت خود، و گاه به صورت حیوان محشور می‌شوند. همچنین برخی روایات بر زیبارویی و جوان بودن بهشتیان و یا زشت‌رویی جهنمیان و یا بدقواره و عجیب و غریب بودن برخی از اعضا و جوارح آنها دلالت دارند، و بعضی آیات و روایات از وجود درک و شعور و نطق برای اعضا و جوارح انسان خبر می‌دهند. این در حالی است که هیچ‌یک از این امور با بدن دنیوی سنخیت و سازگاری ندارند. از گفتار صدرالمآلهین در اسفار می‌توان این پاسخ را برداشت کرد که «بدن در آخرت در حد وسط بین دو عالم تجرد و تجسم قرار دارد و بسیاری از لوازم این بدن دنیوی از آن سلب شده است» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۸۳).

نتیجه‌گیری

۱. جسمانی بودن سرای جاویدان امری ضروری، و بیان‌ها در توضیح این ضرورت متفاوت است؛
۲. برخی به معاد جسمانی محض معتقدند؛ زیرا برای روح جایگاهی قایل نیستند. ادله اثبات روح این نظر را مردود می‌شمارد؛
۳. معاد روحانی محض، دیدگاه کسانی است که آیات قرآنی درباره نعمت‌های جسمانی را مثالی برای عوام می‌دانند، که این نظر با آیات پرشماری ناسازگار است؛
۴. پیروان مکتب اشراق به معاد جسمانی با بدن مثالی گرایش دارند. بنا بر آیات قرآن و دلیل فلسفی، این نظر ناصواب است؛
۵. باورمندان به معاد جسمانی برخی بر مادی و عنصری بودن بدن در آن سرا تأکید می‌کنند و برخی دیگر بر غیرمادی بودن جسم در آن سرا پافشاری دارند. از مجموع آیات قرآنی و ادله فلسفی می‌توان از دیدگاه اخیر دفاع کرد و به نقد دیدگاه مادی و عنصری بودن بدن پرداخت. بنابراین بهترین دیدگاه در میان دیدگاه‌های مزبور، دیدگاه معاد جسمانی با بدن جسمانی غیرمادی است؛
۶. بدن در آخرت با بدن دنیوی متفاوت است؛ چه اینکه نظام آخرت با نظام دنیا کاملاً متغایر است؛ وگرنه آخرت همان دنیا خواهد بود؛
۷. با توجه به دیدگاه صحیح، یعنی حشر با بدن جسمانی غیرمادی، می‌توان به شبهات مطرح درباره معاد جسمانی، همچون مسئله تناسخ و مسئله ناسازگاری بدن دنیوی با بدن محشور براساس تجسم اعمال پاسخ داد.

منابع.....

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *یاورقی شرح زاد‌المسافر*، قم، بوستان کتاب.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۹، *چکیده مقاله نظریه حدود جسمانی و بقای روحانی نفس و معاد جسمانی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی‌تا، *الاضحویه فی المعاد*، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات انجمن فلسفه ایران.
- امین، نصرت‌بیگم، ۱۳۹۲، *معاد یا آخرین سیر تکاملی بشر*، چ دوازدهم، اصفهان، گلپهار.
- انواری، جعفر، ۱۳۸۷، «معاد جسمانی در نگاه حکیمان الهی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۱، ص ۴۹-۷۲.
- بلاغی، محمدجواد، ۱۴۲۸ق، *موسوعة العلامة البلاغی*، قم، مرکز العلوم والثقافة الاسلامیه.
- تراب‌پور، مهدی، ۱۳۹۰، «تفاوت تناسخ با معاد جسمانی»، *معرفت کلامی*، ش ۵، ص ۷۵-۱۰۰.
- جرجانی، سیدشریف، ۱۳۲۵، *شرح مواقف*، قم، شریف رضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *معاد در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۱، *بختی پیرامون مسئله‌ای از معاد*، مشهد، ولایت.
- _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *عیون مسائل النفس*، قم، بوستان کتاب.
- حسین‌تبار، صمد، ۱۳۹۱، *حقیقت موت و حیات پس از آن از دیدگاه عقل و نقل*، پایان‌نامه سطح ۴، قم، حوزه علمیه.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۱، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما.
- حلی، حسن بن یوسف، بی‌تا، *مناهج الیقین*، بی‌نا.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۷، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، تهران، الزهراء.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۷ق، *الالهیات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۲، *اسرار الحکم*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- _____، ۱۳۶۶، *شرح منظومه*، قم، دارالعلم.
- _____، ۱۳۷۹ق، *یاورقی اسفار*، قم، مکتبه المصطفوی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- _____، بی‌تا، *شرح حکمة الاشراق (الواح عمادی)*، قم، بیدار.
- صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
- _____، ۱۳۴۶، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- _____، ۱۳۸۱الف، *شرح زاد‌المسافر*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۱ب، *المبدأ والمعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۳۷۹ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۴۱۹ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، بی‌تا، *العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، مهدوی.