

## صورت‌بندی نظریه‌ی اجزاء اصلیه، بر اساس ایده‌ی «طینت»

سعید رحیمیان\*  
مهدی غیاثوند\*\*

### چکیده

مسئله تحقیق حاضر، بازخوانی نظریه‌ی کلامی اجزاء اصلیه، به مثابه ملاک این‌همانی ابدان، با نگاهی به احادیث ناظر به طینت است. متکلمینی نظیر خواجه نصیرالدین طوسی، این نظریه را در پاسخ به اشکال مشهور «آکل و مأکول» - که در صدد به چالش کشیدن معاد جسمانی است - مطرح نموده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد تقریر این پاسخ، با ابهاماتی روبرو است و دقتی دوباره می‌طلبد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که با الهام گرفتن از برخی روایات ناظر به طینت، می‌توان قول مذکور را به نحوی بازخوانی کرد که از ابهاماتش کاسته، و بر کارایی‌اش افزوده گردد. روش تحقیق مقاله حاضر، تفسیری - تحلیلی است.

### واژگان کلیدی

معاد جسمانی، این‌همانی ابدان، اشکال آکل و مأکول، اجزاء اصلیه، طینت.

**معاد جسمانی: خاستگاه مسئله این همانی ابدان**

این همانی ابدان، از زوایای مختلف و به انگیزه‌های متفاوتی می‌تواند مورد بحث و بررسی قرار گیرد. مثلاً ممکن است برخی متفکران بکوشند تا از طریق نشان دادن این همانی تمام یا برخی اجزاء یا مؤلفه‌های ابدان، این همانی شخصی را توجیه کنند. در مقابل، دیگرانی مانند صدرالمآلهین معتقدند که علاوه بر اینکه بدن انسان هیچ نقشی در تشخیص و انانیت وی ندارد، (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۳۹۴) اساساً بدن، امری است میهم که هویت و این همانی در مورد آن مطرح نیست و تشخیص انسانی فقط به نفس وی بازمی‌گردد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م: ۹ / ۲۰۰) در این دیدگاه نفس ناطقه یک انسان، به هر بدنی که تعلق بگیرد، آن بدن، بدن اوست و تغییر بدن، ضرری به تشخیص انسان نمی‌زند؛ چون اساساً بدن، ملاکی برای این همانی نیست.

اما برای قول به این همانی بدن، می‌توان انگیزه‌هایی فارغ از مبحث تشخیص فردی نیز در نظر گرفت. یعنی ممکن است کسی وحدت شخص انسانی را به بدن او باز نگرداند، و در عین حال، تلاش کند تا از این همانی ابدان دفاع کند و ملاکی برای آن ارائه دهد. برخی متکلمین مسلمان - نظیر خواجه نصیر طوسی - از زمره کسانی هستند که حتی فارغ از ارائه ملاکی برای تشخیص، به دفاع از این همانی ابدان می‌پردازند. انگیزه آنان از این کار، دفاع از اعتقادی دینی در باب رستخیز است؛ اعتقادی که به «معاد جسمانی» شهرت دارد. برداشت اینان چنین است که متون مقدس، پس از مرگ دنیایی، حیاتی را برای انسان تصویر می‌کنند که حضور جسمانی و مادی در آن عالم، از ارکان آن زندگانی است. وقتی عدم امتناع عقلی برای حیات مادی پس از مرگ، در کنار این برداشت از متون مقدس قرار گیرد، نتیجه این می‌شود که چنین واقعیتی قطعی است و باید به آن معتقد بود. خواجه نصیر پس از اثبات اصل معاد، در تأکید بر جسمانی بودن آن چنین می‌گوید:

و ضرورت دین پیامبر ﷺ به جسمانی بودن [معاد] حکم می‌کند؛ در عین حالی که این، امری ممکن است. (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۳۰۰)

پس وی براساس امکان عقلی و دلیل نقلی، به جسمانی بودن معاد معتقد است. در عین حال ممکن است به نظر برسد که هنوز انگیزه لازم و کافی برای برقراری این همانی بین بدن دنیوی و اخروی فراهم نشده است؛ چه اینکه ممکن است کسی معتقد به حشر بدنی در قیامت باشد، اما بازگشت همین بدن را لازم نشمارد. به بیان مرحوم علامه طباطبایی در این خصوص بنگرید:

بدنی که به انسان محلق می‌شود وقتی که با بدن پیشین وی مقایسه شود، مثل آن است نه عین آن؛ اما انسانی که صاحب بدن لاحق است، وقتی با انسانی که صاحب بدن

قبلی بوده است مقایسه شود، عین اوست نه مثل او؛ چراکه تشخیص، به نفس است و نفس، عیناً یکی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۷ / ۱۱۴)

اما چنین دیدگاهی، چیزی نیست که امثال خواجه طوسی، آن را معاد جسمانی - آن طور که قرآن تصویر کرده است - بدانند. از نظر اینان، لازمه اعتقاد به معاد جسمانی قرآنی، بازگشت «همین بدن دنیوی» در قیامت است؛ نه بدنی دیگر. در این دیدگاه، لازمه آنچه قرآن به‌عنوان حشر بیان فرموده، عینیت بدن دنیوی با بدن اخروی است و جایگزین شدن بدن، مردود می‌باشد. وقتی اعتقاد در معاد، به این مرحله برسد، طبعاً انگیزه برای قول به این همانی بین بدن دنیوی و اخروی فراهم می‌گردد. اما قائل شدن به چنین مطلبی، ممکن است سؤالاتی را به ذهن بیاورد. مهم‌ترین این سؤالات، «اشکال آکل و مأکول» است که با تقریرهای مختلفی مطرح شده است؛ از جمله:

وقتی انسانی انسان دیگری را بخورد، به گونه‌ای که بدن دومی، جزئی از بدن انسان اول شود، اجزائی که متعلق به خورده شده بوده و سپس متعلق به خورنده شده است، ادر معاد جسمانی [یا در هریک از آن دو باز می‌گردد، یا در یکی از آن دو و یا اصلاً باز نمی‌گردد. حالت اول، محال است؛ چه اینکه محال است که یک جزء، عیناً در یک آن، در دو شخص متباین باشد. و حالت دوم، خلاف فرض است، چراکه لازمه‌اش این است که دیگری، عیناً باز نگردد. و سومی، بدتر از دومی است؛ چون مستلزم این است که هیچ‌یک از دو انسان، عیناً باز نگردند. پس نتیجه می‌شود که امکان ندارد که همه بدن‌ها عیناً باز گردند. (سبحانی، ۱۴۱۲ ق: ۴ / ۳۹۶)

البته در تقریر این اشکال، لازم نیست که یک نفر، گوشت بدن دیگری را بخورد؛ بلکه همین که بدن اولی خاک شود و گیاهی از آن خاک بروید و دیگری آن گیاه (یا حیوانی را که آن گیاه را خورده است) بخورد، اشکال برقرار می‌شود. با جدی شدن این اشکال، قول به عینیت کامل ابدان دنیوی و اخروی با سؤالی جدی مواجه می‌گردد. رهیافتی که خواجه نصیر برای عبور از این اشکال پیش گرفته است، تقسیم اجزای بدن انسان به اصلی و غیر اصلی؛ و کافی دانستن بازگشت اجزای اصلی، در قیامت است. (نظریه اجزاء اصلیه). از نظر وی، اجزای غیر اصلی بدن، که در بیان او «فواضل» نامیده می‌شود، نقشی در تشخیص بدن ندارند و لذا بازگشت یا عدم بازگشتشان، تأثیری در صحیح بودن جسمانیت معاد و این همانی ابدان ندارد. عبارت کوتاه و فشرده وی در این باب چنین است:

و لا یجب إعادة فواضل المكلف. (طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۳۰۱)  
و لازم نیست که اجزاء غیر اصلی مکلف، بازگردانده شود.

اساساً در این نظریه، تغییر در فواضل، تأثیری در تشخیص ابدان ندارد و به آن ضرری نمی‌زند. اما اجزای اصلی هرگز دستخوش زیادت و نقصان نمی‌شوند. همچنین جزء اصلی، یا اساساً مأكول واقع نمی‌شود یا اگر مأكول شود نیز، جزء اصلی بدن آکل را تشکیل نمی‌دهد. بدین ترتیب، هرگز جزء اصلی، بین ابدان مشترک نخواهد بود و معاد جسمانی همین بدن دنیوی، با رستاخیز اجزاء اصلی، محقق می‌شود. علامه حلی در شرح عبارت مذکور از خواجه، تصریح می‌کند که آنچه در معاد لازم است، بازگشت اجزاء اصلیه، یا اجزاء اصلیه به همراه نفس است. وی بیان خواجه را ناظر به دفع اشکال آکل و مأكول – که فلاسفه نسبت به معاد جسمانی مطرح کرده‌اند – می‌داند و ذیل عبارت وی می‌گوید:

مردم در اینکه مکلف چیست، اختلاف کرده‌اند... (و از جمله اقوال) قول گروهی از اهل تحقیق است که معتقدند مکلف، اجزاء اصلی بدن است، که زیاد و کم نمی‌شود و کم و زیادی در اجزائی است که به آنها اضافه می‌شوند. (وقتی این را فهمیدی می‌گوییم) آنچه در معاد لازم و ضروری است، بازگشت همان اجزاء اصلی، یا نفس مجرد به همراه آن اجزاء اصلی است؛ ولی در مورد اجسام متصل به آن اجزاء، بازگشت آنها بعینه لازم نیست. و مقصود مصنف – رحمه‌الله – از این بیان، پاسخ به اعتراضات فلاسفه نسبت به معاد جسمانی است... و تقریر پاسخ... این است که هر مکلفی، اجزاء اصلیه‌ای دارد که امکان ندارد جزء فرد دیگری شود، بلکه اگر توسط کسی خورده شود، از فواضل (اجزاء غیر اصلی) او می‌شود. پس هنگامی که بازگردانده شود، اجزاء اصلیه بدنی می‌شود که اولاً از اجزاء اصلی آن بوده است. و آن اجزاء، همان‌هایی هستند که باز گرداننده می‌شوند، و آنها از اول تا آخر عمر، باقی هستند. (حلی، ۱۴۱۳ ق: ۴۰۷ - ۴۰۶)

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که اجزاء اصلی، کدام است و چه ملاکی برای تفکیک آنها از فواضل می‌توان ارائه داد؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال، تا حدی با ابهام روبه‌رو باشد. خواجه نصیر در نقد المحصل، ذیل عبارت متن – آنجا که سخن از ملاک تشخیص انسان به میان آورده و در نظر برخی، آن را جسمانی، و «هذه البنية المحسوسة» معرفی کرده – می‌گوید:

می‌گوییم: منظورشان از این بنیه، اجزاء اصلیه از بدن است که ممکن نیست حیات، به کمتر از آنها برپا شود، نه اجزائی که در حالات مختلف، زیاد و کم می‌شوند. (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۳۷۹)

#### ابهاماتی در نظریه اجزاء اصلیه

اما به نظر می‌رسد ملاکی که مرحوم خواجه از قول برخی متکلمین ارائه داده است که «توقف حیات بر آن» را ملاک اصلی بودن دانسته‌اند و نیز ملاک «دستخوش زیادت و نقصان شدن» که برای فواضل

مطرح شده است، چندان ملاک و ضابطه منقحی نباشد. ابهامات و سؤالاتی در اینجا مطرح است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

**اولین مسئله** این است که بر چه اساسی، اصلی بودن اجزاء، به «توقف حیات بر آنها» بازگردانده می‌شود و اعاده این اجزاء، کافی دانسته شده است؟

**مسئله دوم** این است که به چه پشتوانه‌ای ادعا می‌شود قلب و مغز یک فرد، که مانند سایر اعضا پوسیده شده و در پروسه آکل و ماکول وارد می‌شود، هرگز قلب و مغز انسانی دیگر نخواهند شد؟

**مسئله سوم** این است که اینکه اجزاء اصلی، زیادت و نقصان نمی‌پذیرند، به چه معناست؟ از یک طرف، به‌طور عادی، همه اعضای بدن یک نوزاد (از جمله قلب و مغز) رشد می‌کند و به این معنا دچار زیادت می‌شود و البته ممکن است در اثر بیماری، نقصان نیز پیدا کند. همچنین براساس علوم تجربی، تمامی سلول‌های بدن، پس از گذشت یک دوره، عوض می‌شوند و هیچ‌یک از سلول‌های بدن یک انسان هفتاد ساله، سلول‌های دوران کودکی‌اش نیست. پس عدم زیادت و نقصان را چگونه باید تفسیر کرد؟! این سؤال به‌طور خاص‌تر در مقابل این ادعای علامه حلی مطرح می‌شود که چنانچه ذکر شد، وی معتقد بود که «اجزاء اصلی، از اول تا آخر عمر، باقی هستند».

**مسئله چهارم**، این است که اساساً چه وقت می‌توان بین دو بدن، این همانی برقرار کرد؟ آیا به‌طور کلی ممکن است که یک بدن بیوسد و از بین برود، سپس بدنی خلق شود که همان بدن باشد؟ ملاک این همانی در اینجا چیست؟

به نظر می‌رسد با توجه به این‌گونه چالش‌ها و استبعادات، لازم است یک بازخوانی از نظریه «اجزاء اصلیه» صورت پذیرد.

#### بازخوانی نظریه اجزاء اصلیه

سخن مقاله حاضر این است که با الهام گرفتن از برخی روایات، می‌توان پیشنهادی مطرح کرد و فهمی از این همانی ابدان و جزء اصلی بدن ارائه داد که با ابهامات کمتری روبه‌رو باشد. البته هدف اصلی، دفاع از یک نظریه کلامی خاص نیست؛ بلکه مقصود این است که آنچه در فهم عرفی مسلمانان از متون مقدّس، به‌عنوان «معاد جسمانی» شکل گرفته، تا حدّی قابل قبول‌تر و معقول‌تر گردد؛ همان فهمی که بر «بازگشت همین بدن مادی عنصری دنیوی در عرصه قیامت»، اصرار می‌ورزد. ضمناً تأکید می‌شود که این نوشتار، این همانی بدن را فارغ از بحث تشخیص انسان بررسی می‌کند و به‌هیچ‌وجه، قصد تبیین تشخیص انسان براساس بدن وی را ندارد. هدف، ارائه طرحی برای معقولیت این همانی ابدان است؛ خواه تشخیص انسان نیز به آن باشد، خواه نباشد.

مرحوم کلینی در کتاب *کافی*، روایتی را به این صورت از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْمَيْتِ يَبْلِي جَسَدَهُ؟ قَالَ نَعَمْ حَتَّى لَا يَبْقَى لَهُ لَحْمٌ وَلَا عَظْمٌ إِلَّا طَيَّبْتُهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا؛ فَإِنَّهَا لَا تَبْلَى، تَبْقَى فِي الْقَبْرِ مُسْتَدِيرَةً حَتَّى يَخْلُقَ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ. (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۳ / ۲۵۱)

عمار بن موسی نقل می‌کند که از امام صادق عليه السلام سؤال شد آیا جسد میت می‌پوسد؟ حضرت عليه السلام فرمودند بله، تا اینکه گوشت و استخوانی برای او باقی نمی‌ماند مگر «طینتش» که از آن خلق شده است؛ که آن نمی‌پوسد، بلکه در قبر به صورت مستدیره می‌ماند تا اینکه دوباره از آن خلق شود، همان‌طور که اول بار خلق شده است.

بررسی سندی این روایت، آن را در زمره احادیث معتبر قرار می‌دهد. (مجلسی، ۱۴۱۴ ق: ۲ / ۵۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۱۴ / ۲۳۹) همچنین مرحوم صدوق نیز آن را در کتاب *من لا یحضره الفقیه*، نقل نموده است (صدوق، ۱۴۱۳ ق: ۱ / ۱۹۱) که بر اعتبار آن می‌افزاید.

به نظر می‌رسد با الهام از این روایت، می‌توان پیشنهادی ارائه کرد و نظر خواجه نصیر در مورد اجزاء اصلیه را به نحوی بازخوانی نمود که کمتر درگیر ابهامات جدی باشد. یعنی به جای آنکه اعضای مثل قلب و مغز را اجزاء اصلی بدانیم، «طینت» را به‌عنوان اصل بدن هر فرد و تشخص بخش به بدن معرفی کنیم؛ یعنی آن را یک جزء مادی مشخص و معین از بدن بدانیم که خداوند متعال، هم در خلقت دنیایی، بدن را از آن آفریده است، و هم پس از مرگ، آن را به قدرت خویش از فساد و تباهی نگاه می‌دارد و دوباره در خلقت اخروی انسان، بدن وی را براساس همان و از همان خلق می‌کند.

بدین ترتیب می‌توان گفت، اساساً ابدان به‌طور کامل از بین نمی‌روند تا برقراری این همانی بین بدن دنیوی و اخروی مشکل گردد؛ بلکه اصل هر بدن - که یک جزء مادی است - به حفظ الهی و براساس قدرت مطلق او باقی می‌ماند و لذا بدن اخروی، همین بدن دنیوی است. اما اجزاء و موادی که - چه در دنیا و چه در آخرت - به این جزء اصلی اضافه می‌شوند ضمائم و عوارضی هستند که بود و نبود آنان، نقشی در برقراری یا نفی این همانی ابدان ندارد. لذا درست است که این عوارض، هم در طول زندگی دنیایی یک فرد دچار تغییر و تعویض می‌شوند و هم پس از مرگ، پوسیده و از بین می‌روند، اما این تغییر و تبدیل‌ها به تشخص یک بدن آسیبی نمی‌زند و آن را تبدیل به بدنی دیگر نمی‌کند؛ چراکه اصل بدن مادی همواره ثابت است و دستخوش تغییر و زوال نمی‌گردد. دقت در برخی روایات دیگر نیز این ایده را تقویت می‌کند که ماده اولیه بدن انسان، در طول زندگی ثابت است و در زمان مرگ، از بدن وی جدا می‌گردد. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۳ / ۱۶۳ - ۱۶۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۴۵۰؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۰۰)

مرحوم مجلسی نیز بر این باور است که این روایت، تأییدی است بر اینکه عوارض بدنی انسان، تأثیری در تشخیص او ندارند و تشخیص، به جزء اصلی بازمی‌گردد. وی پس از نقل این روایت در کتاب *بحار الانوار* می‌نویسد:

این، تأیید می‌کند آن چیزی را که متکلمین ذکر کرده‌اند که تشخیص انسان، فقط به اجزاء اصلی است و بقیه اجزاء و عوارض، مدخلیتی در آن ندارند. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۷ / ۴۳)

البته روشن است که این مهر تأیید می‌تواند بر اصل وجود جزء اصلی باشد، نه بر آن نظرات کلامی که جزء اصلی را مغز و قلب و امثال آن معرفی کنند. یعنی اگر امثال این اعضاء، جزء اصلی تلقی شود، باید گفت که هم اجزاء اصلی و هم فرعی می‌پوسند و باقی نمی‌مانند و آنچه باقی می‌ماند و می‌تواند از نظر مرحوم مجلسی، جزء اصلی تلقی شود، همان طینت است. اظهار نظر مرحوم خواجوئی ذیل روایت مذکور نیز بر همین نکته تأکید دارد که اجزای اصلیه و فضلیه همگی متلاشی می‌شود و اصل بدن - که همان طینت است و از نظر ایشان منطبق بر نطفه می‌باشد (خواجوئی، ۱۴۱۸ ق: ۶۷) - باقی می‌ماند:

پس این خبر، اشاره دارد بر اینکه اجزاء غیر اصلی و اصلی، (همگی) با مرگ حیوانی بدنی، متفرق و متلاشی می‌شوند و آن چیزی که این اجزاء به آن تکیه می‌یابند - که همان نطفه است - کماکان باقی می‌ماند تا به سان ماده‌ای باشد که جسد میت (دوباره) از آن ساخته شود، همان‌طور که اول بار ساخته شده است. (خواجوئی، ۱۴۱۸ ق: ۶۶)

پس در صورتی می‌توان این روایت را تأیید نظر اجزاء اصلیه دانست که جزء اصلی را طینت معرفی کنیم و آن را ثابت و لایتغیر بدانیم و این، همان چیزی است که مقاله حاضر، در راستای بهبود نظریه کلامی اجزاء اصلیه پیشنهاد می‌دهد. خواجوئی، تصریح می‌کند که حتی اگر نه اجزاء اصلیه و نه اجزاء فضلیه، هیچ‌کدام باز نگردند، بقاء طینت، و خلق بدن اخروی از آن، مصحح معاد بدنی (جسمانی) است:

از روایت مذکور استفاده می‌شود که بازگرداندن اجزای غیر اصلی مکلف، لازم نیست... و بر فرض بازگردانده نشدن هیچ‌کدام از اجزاء، اعم از اصلی و غیر اصلی، باقی ماندن طینتی که از آن خلق می‌شود - همان‌طور که اول بار خلق شده - برای اعتقاد به معاد بدنی (جسمانی) کافی است. (خواجوئی، ۱۴۱۸ ق: ۷۲)

وقتی اصل بدن را این جزء مادی ثابت بدانیم که به حفظ الهی و براساس قدرت مطلقه خداوند متعال، هم در طول زندگانی دنیوی فرد و هم پس از مرگ وی و خلق مجدد جسمانی در قیامت، بدون تغییر باقی می‌ماند، اشکال آکل و مأكول، پاسخ داده می‌شود. یعنی اساساً طینت هر فرد پس از مرگ وی، اگر هم مأكول واقع شود، همچنان در بدن آکل، به حفظ الهی، به همان صورت باقی می‌ماند و طینت

بدن دیگری نخواهد شد؛ و بر فرض هم که مدتی، عوارض بدن وی را تشکیل دهد، نهایتاً از وی جدا می‌شود و به‌عنوان اصل بدن فرد اول باقی خواهد ماند.

مرحوم مولی محمد تقی مجلسی در شرح خویش بر کتاب *من لایحضره الفقیه*، ذیل روایت مذکور از امام صادق علیه السلام، امثال این روایات شریف را ناظر به دفع اشکال آکل و مأكول می‌داند و معتقد است که اصل بدن - که وی آن را طینت و نطفه معرفی می‌کند - از بین نمی‌رود و جزء بدن دیگری نمی‌شود و رستاخیز بدن، براساس همان جزء باقی صورت می‌گیرد:

ظاهر این است که امثال این روایات، برای دفع شبهه ملحدین نسبت به معاد جسمانی - که در آیات و اخبار متواتر آمده و ضرورتاً از دین شده است و بنا بر اجماع، انکارش کفر است - وارد شده است. شبهه آنان این است که وقتی میت، پوسیده شد و جزئی از بدن انسانی دیگر یا حیوانی گردید، مبعوث شدنش در دو بدن ممکن نیست. و انسانی که فاعل خیر و شر است، در هر روز بدنش تحلیل می‌رود و غذا جایگزین آن چیزی است که از آن تحلیل رفته، تا جایی که در یک سال آنچه در سال گذشته بوده باقی نمی‌ماند، پس چگونه مبعوث می‌شود؟! جواب این است که نطفه و خاکی که بدن از آن خلق شده نمی‌پوسد و جزئی از حیوان دیگر نمی‌شود و از آن مبعوث می‌شود و این ممکن است و امام صادق علیه السلام از طرف خداوند از آن خبر داده‌اند، پس باید آن را پذیرفت. (مجلسی، ۱۴۰۶ ق: ۱ / ۴۸۵)

در اینجا باید تأکید کرد که برای قول به طینت، به‌هیچ‌وجه لازم نیست که نظریه «جزء لایتجزی» که میان متکلمان و فلاسفه محل بحث و مناقشه است، را پذیرفته باشیم. پاسخ این سؤال که آیا عالم مادی، از اجزائی تشکیل شده است که غیرقابل تقسیم هستند یا نه، تأثیری در قبول و ردّ طینت به‌عنوان جزء مادی، که اصل بدن است، ندارد. دلیل این عدم ارتباط نیز این است که در نظریه طینت، ادعا این نیست که این جزء، ذره‌ای است که ذاتاً قابل انقسام نیست؛ بلکه سخن در حفظ آن از پوسیدن و تجزیه و مضمحل شدن و از بین رفتن، توسط خداوند متعال است که بر هر کاری قادر است. پس ما چه جزء لایتجزی را بپذیریم و چه آن را رد کنیم، محذوری در قبول نظریه طینت نخواهیم داشت.

#### رفع استبعاد از اتکای این همانی بدن، به طینت

اما در تبیین بحث طینت و پذیرفتن آن به‌عنوان اصل بدن مادی که حافظ وحدت بدن دنیوی با بدن اخروی است، و براساس آن، می‌توان بارها و بارها یک بدن را ساخت، ممکن است این ابهام وجود داشته باشد که چطور یک جزء (که ممکن است بسیار بسیار کوچک هم باشد) می‌تواند بین دو بدن، این همانی



برقرار کند؟ چه چیزی در آن ذره است که باعث می‌شود دو بدنی که از آن ساخته می‌شوند، عین هم باشند؟ پاسخ قطعی به این سؤال از حوزه دسترسی عقل بیرون است و البته نداشتن تبیین عقلی باعث نمی‌شود این مطلب نمی‌شود؛ چون اساساً ادعای امثال خواجه نصیر این است که اصل جسمانی بودن معاد، بحثی نقلی است و نه عقلی. طبعاً وقتی اصل مطلب، بر دلیل نقلی استوار باشد، نمی‌توان در تبیین کیفیت و جزئیات آن، الزاماً توقع توضیح عقلی داشت. اما این نکته به این معنا نیست که توضیح، ممکن نبوده و عقل و عقلانیت را به این مطلب راهی نیست. به دیگر سخن، می‌توان به شیوه‌ای که مرسوم الهیات طبیعت (Theology of Nature) در کلام جدید و فلسفه دین معاصر است، راهی به تبیین عقلانی آموزه‌های دینی باز کرد، بی‌آنکه این آموزه‌ها مبتنی بر فرآورده‌های عقل و تجربه شوند؛ آن سان که شیوه مرسوم الهیات طبیعی (Natural Theology) سنتی است.<sup>۱</sup>

اما برای رفع استبعاد از تشخیص ابدان، و تصویر کردن مدلی که در آن، هر بدن، یک واحد منحصر به فرد بوده و از دیگر بدنها ممتاز باشد، و بتوان فرض کرد که بار دیگر نیز همان بدن خلق شود، می‌توان از برخی دستاوردهای علوم تجربی کمک گرفت. تأکید می‌شود بیان این شواهد، فقط برای رفع استبعاد است و هرگز ادعای تطبیق طینت و نقش آن در بدن، بر نظرات دانشمندان علوم تجربی را نداریم. اما مهم این است که این موارد، راه را برای پذیرش اصل آن اعتقاد باز می‌کند و اتهام بی‌معنا و غیرمعقول بودن را از آن می‌زداید.

بر اساس آنچه دانشمندان تجربی از نحوه تکون بدن آدمی تصویر می‌کنند، بدن هر فرد دارای یک ذره مادی اصلی به نام DNA است که شکل‌گیری بدن فرد، با تشکیل آن آغاز می‌شود. این جزء (که از یک رشته ۴۶ واحدی تشکیل یافته است) در بدن هر شخص، به نحوی خاص و منحصر به فرد است و هرگز در دو بدن مختلف، مشابه نخواهد بود؛ حتی در دوقلوهای همسان، این رشته در اولین سلولی که تشکیل می‌شود وجود دارد و با تکثیر سلولها و رشد بدن جنین و نیز در تمام طول زندگی فرد، در تمامی سلول‌های وی (مگر سلول‌های جنسی در افراد بالغ که ۲۳ دارد) موجود است. از طرف دیگر، تمامی خصوصیات و مشخصات جسمی فرد، از همین DNA نشأت می‌گیرد؛ یعنی رنگ چشم، اثر انگشت، مشخصات چهره و همه خصوصیات دیگر جسمی، با الگویی که از این رشته سرچشمه می‌گیرد، معین می‌شود. به تعبیر ساده، این ذره، شناسنامه تکوینی یک بدن است که تمام مشخصاتش در آن مندرج است و هرگاه از روی این دستورالعمل، بدنی ساخته شود، دقیقاً همان خصوصیات را بدون کوچکترین تغییری خواهد داشت.<sup>۲</sup>

۱. برای مطالعه در زمینه تفاوت الهیات طبیعی و الهیات طبیعت، ر.ک: باربور، ۱۳۹۲: ۲۵۵ - ۲۳۷.

۲. برای مطالعه در این خصوص ر.ک: اصول ژنتیک پزشکی امیری.

این بیان، تشخیص ابدان و تمایز آنها از یکدیگر را به خوبی تصویر می‌کند. حال در نظر بگیرید که یک جزء مادی کوچک برای هر بدن وجود داشته باشد که این الگو، در آن ثبت و ضبط باشد و بدین ترتیب آن ذره، تشخیص بخش به هر بدن باشد و بتوان از روی آن، بار دیگر، همان بدن را ساخت. اگر در عین پوسیدن گوشت و پوست و استخوان‌ها، خداوند، این ذره را نگاه دارد و از تغییر و اضمحلال حفظ کند، و بار دیگر در قیامت، براساس همان ذره، بدن فرد را بسازد، این همانی براساس حفظ ذره اصلی بدن فرد، حفظ شده است. البته در هر بار خلق بدن از آن ذره، عوارضی بر اصل بدن افزوده می‌شود که در تعیین تشخیص، نقشی ندارد. بر این اساس مشخص می‌شود که وجود ذره‌ای اصلی و منحصر به فرد برای هر بدن، هیچ مشکلی ندارد؛ خلق شدن بدن از آن ذره، و امکان خلق دو یا چند باره یک بدن از همان، امری پذیرفتنی است؛ و نهایتاً فرض تشخیص برای ابدان، و بازگرداندن آن تشخیص، به یک ذره مادی نیز محذوری ندارد. همچنین، پذیرفتنی است که هرچه غیر از آن ذره در بدن فرد قرار دارد، عوارض (یا به تعبیر کلامی، فواضلی) است که آمدورفت و کم‌وزیاد شدن و تغییر و تبدیل آن - مادام که ذره اصلی، ثابت است - ضرری به تشخیص بدن نمی‌زند.

مجدداً تأکید می‌شود که تمام آن چه بر مبنای مبحث DNA و نقش آن در بدن انسان بیان شد، فقط در حد رفع استبعاد و نشان دادن معناداری تشخیص ابدان و برخی زوایای آن است، نه تطبیق DNA بر طینت و نه تطبیق نقش DNA بر نقش طینت.

### رفع ابهامات

حال باید با نگاه مجدد به مسائلی که نسبت به نظریه خام اجزاء اصلیه مطرح کردیم، نقش این بازخوانی از مفهوم اجزاء اصلی را بررسی کنیم. البته پژوهش حاضر در صدد این نبوده و نیست که تئوری «اجزاء اصلیه» را به کلی رد کند و نظریه‌ای اساساً متفاوت با آن ارائه دهد؛ بلکه معتقد است در عین قائل بودن به اصل این نظریه، می‌توان با ارائه یک صورت‌بندی متفاوت، از ابهامات خوانش کلامی سنتی آن کاست، و بر استحکام و کارایی اش افزود. به بیان دیگر این نوشتار، ریشه اشکالات قرائت مشهور را در «تعیین مصداق جزء اصلی بدن» می‌داند و می‌کوشد تا با معرفی «طینت» به‌عنوان اصل بدن، بیان سنتی نظریه را ارتقاء دهد. در ادامه سعی می‌شود ابهامات چهارگانه‌ای که در مورد تقریر سنتی نظریه بیان شد، مورد دقت مجدد قرار گیرد، و نشان داده شود که با قول به «طینت» می‌توان لااقل تا حد زیادی، این نقائص را جبران کرد.

اولین مسئله، از دلیل ملاکی که متکلمین برای تفکیک اجزاء اصلی از فواضل ارائه داده بودند (یعنی توقف یا عدم توقف حیات بر یک عضو) سؤال می‌کرد. مثلاً چرا در تشخیص و این همانی ابدان، قلب و

مغز باید عیناً بازگردند، اما دست و پا اهمیتی ندارند؟ آیا این تفکیک، دلیل روشنی دارد؟ به نظر می‌رسد که نظریه طینت، در بر طرف کردن این ابهام، به دو جهت، گامی به جلو برداشته است. جهت اول این است که در تعیین جزء اصلی، کوشیده است تا از دلیل نقلی معتبر بهره گیرد؛ درحالی که در قرائت سنتی، صرفاً ادعا شده بود که اجزاء اصلی بدن، آن اعضای هستند که حیات، متوقف بر آن است، و دلیلی برای این ادعا بیان نشده بود. جهت دوم نیز این است که در قرائت سنتی، این همانی بین اعضای مثل دست و پا بر قرار نمی‌شود و کل این همانی به وحدت برخی اعضا بر می‌گردد؛ اما در بازخوانی بیان شده از نظریه، کل بدن انسان، هم در ابتدای پیدایش و هم در رستاخیز، از طینت - که اصل بدن است - ساخته می‌شود و بدین ترتیب، این همانی بین کل بدن دنیوی و اخروی برقرار می‌گردد.

**مسئله دوم** از این سؤال می‌کرد که چطور ادعا می‌کنید که قلب و مغز یک فرد، در پروسه آکل و مأكول، هرگز قلب و مغز فرد دیگری نمی‌شود؟

مبنای این اشکال، در حقیقت، حوادثی است که به‌طور طبیعی پس از مرگ افراد، بر روی بدنشان رخ می‌دهد؛ مواردی از قبیل پوسیدن یکسان اعضای بدن (اعم از اعضای که حیات بر آنها متوقف است و اعضای که حیات بر آنها متوقف نیست) و تبدیل شدن به خاک، و پراکنده شدن به‌طور یکسان در پهنه طبیعت و وارد شدن در چرخه آکل و مأكول و تبدیل شدن به اعضای اصلیه انسانی دیگر.

به نظر می‌رسد در اینجا، استناد به قدرت لایزال خداوند نیز گره‌گشایی چندانی ندارد؛ چون اگر گفته شود که «خداوند به قدرت خویش، از پوسیدن اعضای که حیات، متوقف بر آن است جلوگیری می‌کند»، پذیرفتن این مطلب با توجه به مشاهدات طبیعی ما که می‌بینیم همه اجزاء مشهود بدن می‌پوسد و هیچ عضوی - اعم از اصلی و غیر اصلی - باقی نمی‌ماند، سازگار نیست. همچنین اگر گفته شود که «اجزاء اصلی - مثل قلب و مغز - می‌پوسد، ولی خداوند آن خاکی که از پوسیدن این اعضای خاص حاصل شده را از ورود به چرخه آکل و مأكول حفظ می‌کند و سپس دوباره از همان خاک، اعضای اصلی را خلق می‌کند»، باز هم مسئله را به‌طور کامل حل نمی‌کند؛ چون اولاً با پراکنده شدن یکسان ابدان پوسیده در پهنه طبیعت - که به‌طور طبیعی مشاهده می‌کنیم - سازگار نیست و ثانیاً وقتی همه اعضا بپوسند و تبدیل به خاک شوند، تفاوت و تمایزی بین این خاک و آن خاک وجود ندارد و بر فرض خلق دوباره بدن از یک خاک خاص نیز ملاکی برای اینکه بگوییم این بدن، همان بدن است، به نظر نمی‌رسد.

اما پیشنهاد «طینت» به‌عنوان جزء اصلی بدن، اولاً با پوسیده شدن تمام آنچه از بدن مشهود است (اعم از گوشت و استخوان و...) و پراکنده شدن یکسان آن در طبیعت و وارد شدن به چرخه آکل و مأكول، سازگار است؛ چراکه این جزء می‌تواند بسیار بسیار کوچک باشد و حتی با چشم عادی دیده نشود

و لذا نمی‌توان از مشاهده پوسیدن بدن، نتیجه گرفت که طینت هم پوسیده و از بین رفته است. البته توجه داریم که برای قدرت لایزال الهی، اولاً و بالذات، هیچ منعی وجود ندارد که همان‌طور که فرضاً طینت را از پوسیدن حفظ می‌کند، قلب یا مغز یا حتی همه بدن را نیز حفظ کند یا از ورود آن به چرخه آکل و ماکول جلوگیری نماید؛ اما سخن در این است که شهود ما از پوسیدن بدن و پراکنده شدن آن در طبیعت به‌طور عادی، با حفظ ذره‌ای کوچک (طینت) به قدرت الهی، سازگار است، تا بقاء قلب و مغز و امثال آن. ضمناً وقتی نظریه‌ای (طینت)، الهام گرفته از متون مقدس باشد، طبعاً استناد به قدرت الهی برای اثبات آن، معقول‌تر از نظریه‌ای است که فقط براساس حدس و گمان مطرح شده است.

همچنین وقتی طینت را باقی و محفوظ بدانیم، قسمت آخر اشکال مذکور (ملاک برقراری این همانی بین ابدان دنیوی و اخروی) نیز برطرف می‌شود؛ یعنی این طور نیست که اجزاء اصلیه بدن دنیوی بیوسند و خاک شوند و تعیین و تشخیص خود را از دست بدهند، و سپس اجزاء اصلیه بدن اخروی، از خاک آنها ساخته شود؛ بلکه اصل بدن، محفوظ است و نمی‌پوسد و هر دو بدن، از همان اصل معین و مشخص و ثابت ساخته می‌شوند.

**مسئله سوم** ناظر به این ادعای نظریه اجزاء اصلیه بود که اجزاء اصلی را مصون از زیاده و نقصان معرفی کرده‌اند.

در این خصوص باید گفت اگر ملاک اصلیه بودن را عدم تغییر یا عدم زیاده و نقصان بدانیم، براساس مشاهدات و نیز علوم تجربی، نمی‌توان مصداق اجزاء اصلیه را همان بدانیم که قرائت سنتی بیان کرده است؛ چون اعضای مثل قلب و مغز که حیات بر آنها متوقف است نیز، هم رشد می‌کنند و هم براساس آنچه در علوم تجربی گفته می‌شود، سلول‌هایشان جایگزین می‌شود.

اما به نظر می‌رسد اگر اصل بدن را «طینت» بدانیم، مشکلی پیش نمی‌آید؛ چون طینت - اگرچه جزئی مادی است - اما برخلاف اعضای مثل قلب و مغز، لزوماً توسط آزمایشات و تحقیقات تجربی، قابل رصد کردن نیست و می‌توان فرض کرد که از تغییرات و تحولات معمول در بدن، مصون باشد. اما نحوه این مصون ماندن از تغییر، در حوزه کشف عقلی نیست و البته ضروری به بحث حاضر نمی‌زند؛ چون هدف بحث در اینجا، رفع استبعاد عقلی و تجربی است، نه اثبات عقلی مطلب. مهم این است که تغییر نکردن اعضای از بدن که حیات بر آن متوقف است (که براساس قرائت سنتی، اجزاء اصلیه محسوب می‌شوند)، براساس مشاهدات، مردود است و امکانش منتفی است، اما ثابت و محفوظ بودن طینت، مشکل عقلی ندارد و آزمایشات تجربی نیز نمی‌تواند آن را رد کند؛ و لذا ممکن است.

**مسئله چهارم**، از این مطلب سؤال می‌کند که اساساً چگونه می‌توان بین دو بدن مادی، این همانی برقرار کرد؟ در اینجا، پرسش از این نیست که کدام اعضا و اجزاء حفظ می‌شود؟ بلکه سؤال از این است

که وقتی بدنی می‌پوسد و از بین می‌رود و سپس دوباره بدنی خلق می‌شود، چطور می‌توان این بدن جدید را همان بدن قبلی دانست؟

در پاسخ باید گفت، بله، اگر همه بدن از بین برود و تبدیل به خاک شود، برقراری این همانی بین ابدان دنیوی و اخروی، با اشکال روبه‌رو می‌شود. حتی اگر فرض کنیم بدن اخروی، از همان خاکی که از پوسیدن بدن دنیوی حاصل شده خلق شود، باز هم ابهام، باقی می‌ماند؛ چراکه وقتی همه بدن به خاک تبدیل شود، تشخیص و تعیین خود را از دست می‌دهد و تفاوتی بین این خاک و آن خاک، به نظر نمی‌رسد. (این مطلب، به مناسبت، ضمن طرح مسئله دوم و پاسخ به آن نیز تفصیلاً ذکر شد). بدین ترتیب، قرائت سنتی از نظریه اجزاء اصلیه، با مشکل مواجه می‌شود. اما در دیدگاه مبتنی بر طینت، سخن از این است که اساساً این جزء بدن، نمی‌پوسد و به خاک تبدیل نمی‌شود و لذا تعیین و تشخیص خود را حفظ می‌کند و چون اصل و اساس یک بدن، طینت آن است، وقتی خداوند بدن اخروی را از همان طینت خلق فرماید، بدن جدید با بدن دنیوی، این همانی دارد؛ چراکه اصل و ریشه‌اش همان است که بدن دنیوی از آن ساخته شده و در این فرآیندها نیز از تغییر و تحوّل، مصون و محفوظ بوده است.

بنابراین می‌توان با الهام از روایت مذکور، مصداق «جزء اصلی بدن» در نظریه کلامی «اجزاء اصلیه» را به نحوی بازخوانی کرد که درگیر محذورات کمتری باشد و بدین ترتیب، راه را برای باور به معاد جسمانی، آن‌طور که امثال خواجه نصیر به آن معتقدند، هموارتر نمود.

#### دیدگاه فلسفی - عرفانی در خصوص جزء باقی از ابدان

علاوه بر مباحث کلامی، در منابع فلسفی - عرفانی نیز از جزئی که از ابدان باقی می‌ماند، صحبت به میان آمده است. البته عمدتاً به جای طینت، تعبیر «عَجَبُ الدَّنْبِ»<sup>۱</sup> را برای آن به کار برده‌اند و به توضیح در مورد آن پرداخته‌اند. این تعبیر متخذ از روایاتی است که عمدتاً در منابع اهل سنت نقل شده است. (نیشابوری، بی‌تا: ۸ / ۲۱۰)<sup>۲</sup> در منابع شیعی نیز یک مورد در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، این تعبیر دیده می‌شود. (العسکری علیه السلام، منسوب، ۱۴۰۹ ق: ۲۷۸) مرحوم مجلسی، روایت را چنین نقل می‌کند:

(در بحث داستان ذبح گاو [بنی اسرائیل]): سپس آن را ذبح کردند و قطعه‌ای را گرفتند

۱. العَجَبُ: أصل الدَّنْبِ. و هو العظم الذي في أسفل الصُّلْبِ عند العَجْزِ. و عَجَبُ كلِّ شيءٍ مؤخَّره، و في الحديث:

(ابن آدم يبلي إلا العَجَبُ)، و في رواية (إلا عَجَبُ الدَّنْبِ). (ازدی، ۱۳۸۷: ۳ / ۸۶۴)

۲. كلُّ ابنِ آدمَ يأكلُهُ التُّرابُ إلا عَجَبَ الدَّنْبِ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يَرْكَبُ؛ نیز: «إِنَّ فِي الْإِنْسَانِ عَظْمًا لَا تَأْكُلُهُ الْأَرْضُ أَبَدًا فِيهِ

يَرْكَبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، قَالُوا: أَي عَظْمٍ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: عَجَبُ الدَّنْبِ». (نیشابوری، بی‌تا: ۸ / ۲۱۰)

- و آن، «عجب الذنب» بود که (خداوند) بنی آدم را از آن آفرید و وقتی بخواهد خلق جدیدی بیافریند، براساس آن صورت‌بندی می‌کند - پس آن قطعه را به آن زدند. القصة. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۵۷ / ۳۵۸)<sup>۱</sup>

محبی‌الدین، عجب الذنب را چیزی می‌داند که از عالم دنیا باقی می‌ماند و اصل نشئه دنیاست و خداوند نشئه آخرت را بر آن بنا می‌کند. وی سپس، اقوال مختلف در تفسیر «عجب الذنب» را بیان می‌کند و نهایتاً در بیان رأی خویش می‌گوید:

آنچه از طریق کشف برای من حاصل شده - که در آن شک نمی‌کنم - این است که مراد از «عجب الذنب»، آن چیزی است که نشئه (قیامت) براساس آن برپا می‌شود، و آن، نمی‌پوسد، یعنی پوسیدگی را نمی‌پذیرد. (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۳۱۲)

وی در جای دیگر نیز عجب الذنب را جوهری باقی می‌داند که نشئه آخرت بر آن بنا می‌شود. (ابن عربی، بی تا: ۴ / ۴۵۲) قیصری نیز در شرح *فصوص الحکم*، می‌گوید که محبی‌الدین معتقد است که جسم اموات، از عجب الذنب می‌روید. (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۸۲۷) ظاهر این تعابیر، با بحث بقاء یک جزء مادی از بدن انسان و خلق مجدد بدن از آن در قیامت (که در نظریه طینت بیان کردیم) سازگاری دارد؛ و البته اینکه آیا این مطلب با سایر مبانی و مطالب عرفانی سازگار است یا نه را باید در جای خود پی گرفت. با این حال، صدرالمتألهین به محبی‌الدین نسبت می‌دهد که وی، عجب الذنب را عین ثابت انسان می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۵)

خود صدرا معتقد است که اگرچه هریک از وجوه مختلفی که برای توضیح عجب الذنب بیان شده است، وجهی دارد، اما نظر مقبول نزد وی، این است که عجب الذنب - که جزء باقی از بدن انسان می‌باشد - «قوه خیال انسانی» است. او تصریح می‌کند که هیچ چیزی از دنیا، نمی‌تواند بدون تغییر و تبدیل، به عالم آخرت وارد شود. بدین ترتیب، او در عین اینکه در حال توضیح جزء باقی «از بدن» است، هرگز بقاء جزئی مادی را نمی‌پذیرد و آن را به قوه خیالی‌ای برمی‌گرداند که حاوی مثل محسوسات است و پس از خراب شدن بدن، باقی می‌ماند. وی این قوه را سقف دنیا و فرش آخرت معرفی می‌کند.

اشاره کرده‌ایم که نفس وقتی از بدن جدا می‌شود، یک امر ضعیف الوجود از بدن، برای آن باقی می‌ماند که در روایت نبوی، از آن به «عجب الذنب» تعبیر شده است و علما در معنای آن اختلاف کرده‌اند ... و نزد ما (عجب الذنب)، قوه خیالیه است؛ چراکه آن، آخرین وجود حاصل در انسان، از قوای طبیعی و نباتی و

۱. در منبع اصلی، تعبیر «عَجْرُ الذَّنَبِ» درج شده است.

حیوانی است که در این عالم، پی در پی برای ماده انسانی حادث می‌شوند، و (نیز) آن، اولین وجود حاصل برای انسان در نشئه آخرت است. و توضیح مطلب اینکه ممکن نیست هیچ چیزی از اشیاء دنیا و مواد و صورت‌ها و قوای آن، خودش بعینه از این دنیا به عالم آخرت منتقل شود، مگر بعد از تحولات و تکوناتی... پس این قوه که نگهدارنده مُثُل محسوسات خارجی است، همان است که بعد از خراب شدن بدن، از انسان باقی می‌ماند، پس صلاحیت دارد که نشئه آخرت براساس آن برپا شود؛ چراکه آن، صورتِ صورِ دنیایی، و آخرین کمال این کمالاتِ پی در پی است، و (نیز) آن، ماده اولیه برای صور و کمالات اخروی متفاوت از نظر شرافت و پستی از مبدأ فعال است. پس، شأنیت آن را دارد که برزخی بینابینی و جامع بین دنیا و آخرت باشد و سقف دنیا و فرش آخرت باشد. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۹ / ۲۲۱)

وی در برخی دیگر از آثار خویش نیز به این مبحث پرداخته است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۰۲؛ ۱۳۶۱: ۲۵۸؛ ۱۳۶۰: ۲۷۵) همین مقدار، برای معرفی نظر صدر المتألهین کافی به نظر می‌رسد؛ ارزیابی دیدگاه وی و بررسی خاستگاه عقلی این تفسیر و داوری در خصوص نحوه سازگاری آن با ظواهر روایات، هدف این نوشتار نیست و باید آن را در مجالی دیگر جست.

### نتیجه

معاد جسمانی، خاستگاه و انگیزه‌ای برای قول به این همانی ابدان در نظر متکلمانی مانند خواجه نصیر طوسی است. دیدگاه مشهور کلامی در توضیح این همانی ابدان دنیوی و اخروی، نظریه اجزاء اصلیه است. قرائت اولیه و خام این نظریه با ابهاماتی روبه‌رو است. برای ارتقای این قول، می‌توان با الهام از برخی روایات ناظر به مبحث طینت، قول مذکور را بازخوانی کرد و پیشنهاد اصلاح شده‌ای ارائه نمود. در این پیشنهاد، طینت، به‌عنوان جزء اصلی بدن معرفی می‌شود که اساس و حقیقت بدن بوده، و تشخیص و تمایز ابدان براساس آن شکل می‌گیرد. همچنین بیان شد که این جزء، هم در طول حیات دنیوی فرد، و هم پس از مرگ تا هنگام بعث اخروی، ثابت و باقی است و نمی‌پوسد و در رستخیز جسمانی، خداوند متعال، مجدداً بدن انسان را از آن خلق می‌کند. برای تقریب به ذهن و رفع استبعاد از اینکه تشخیص و تمایز به طینت باشد (و نه برای تطبیق) می‌توان از مفهوم DNA که در علوم تجربی مطرح است، بهره برد. همچنین باید توجه داشت که پذیرفتن نظریه طینت، منوط و متوقف بر قول به جزء لایتجزی نیست؛ چون در این نظریه، بقای طینت، به قدرت الهی دانسته می‌شود، نه به لایتجزی بودن ذاتی طینت. در منابع فلسفی - عرفانی نیز بحث جزء باقی از ابدان (تحت عنوان عجب الذنب) مطرح شده است. صدرالمتألهین، عجب الذنب را به صورت جزئی مادی معنا نمی‌کند و آن را به قوه خیالیه بازمی‌گرداند؛ که داوری در خصوص این تفسیر را باید در مجالی دیگر جست.

## منابع و مآخذ

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات*، بیروت، دار صادر.
۲. ازدی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۷، *کتاب المآء*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل - دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۳. باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه فطورچی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. خواجه‌نوی، محمد اسماعیل، ۱۴۱۸ ق، *جامع الشتات*، بی‌جا، بی‌نا.
۶. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۷. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *شواهد الربوبیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، *العروشیة*، تهران، انتشارات مولی.
۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.
۱۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۷، *المناظر الإلهیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۲. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۵، *علل الشرایع*، قم، کتابفروشی داوری.
۱۳. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ ق، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *نقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۱۷. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷ ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. العسکری علیه السلام، حسن بن علی علیه السلام (منسوب)، ۱۴۰۹ ق، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام*، قم، مدرسه الإمام المهدی علیه السلام.
۱۹. قیسری رومی، محمد داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ ق، *روضه المتقین*، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان‌پور.
۲۴. مجلسی، محمدتقی، ۱۴۱۴ ق، *لوامع صاحبقرانی*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۵. نیشابوری، مسلم بن حجاج، بی‌تا، *الجامع الصحیح*، بیروت، دار الفکر.