

مقدمه و طرح بحث

از جمله باورهای مهم و مشترک میان تمام ادیان آسمانی، اعتقاد به معاد و حضور انسان‌ها در سرایی دیگر، برای حسابرسی اعمال است. در این میان، برخی پیروان ادیانی همچون هندوئیسم، منکر معاد - آن‌گونه که پیروان ادیان آسمانی بدان معتقدند - شده و به‌جای آن، بر آموزه تناسخ بسیار تأکید کرده‌اند. به باور ایشان، آدمی نتیجه اعمال خود را در دوره‌های بازگشت خود به این جهان، می‌بیند. کسانی که کار نیک یا بد انجام داده‌اند، در مرحله بعد به بدن انسان متنعم یا بیچاره‌ای منتقل می‌شوند و زندگی مرفه یا بدی خواهند داشت؛ (نسخ) و آنان که کارهای بد آنها فراوان باشد، در بازگشت، با بی‌نوابی و فلاکت همراه خواهند بود و چه‌بسا به شکل حیوان (مسخ)، یا نبات (فسخ) و یا جماد (رسخ) بازگشت کنند. این چرخه زندگی همواره ادامه دارد تا آنکه شخص به موکشا - به معنای آزادی و نجات - دست یابد. (هینلز، ۱۳۸۵، ص ۵۳۸؛ توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۳۳ و ۳۴)

۲. صرف‌نظر از دیدگاه خاص هندویان، مسلمانان نیز درباره کیفیت معاد، دیدگاه واحدی ندارند. درحالی‌که به گزارش ملّاصدرا جمهور فلاسفه و پیروان مکتب مشا، تنها معاد روحانی را قبول دارند. (ملّاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۵)، فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی معاد جسمانی - به‌معنای بازگشت بدن عنصری و انتقال روح به آن برای محاسبه اعمال - را مورد اتفاق مسلمانان می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۳ و ۳۹۴) و علامه مجلسی نظریه معاد جسمانی را از ضروریات دین، و منکر آن را از زمره مسلمانان خارج می‌داند. به گفته ایشان، آیات قرآن چنان نص در معاد جسمانی‌اند که قابل تأویل نیستند، چنان‌که روایات نیز متواترند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۴۷)

۳. یکی از دلایل عمده اختلاف‌نظر در این باره، به رابطه خاص میان تناسخ و معاد جسمانی به جسم عنصری برمی‌گردد. بدین بیان که برخی فیلسوفان، معاد جسمانی به جسم عنصری را مصداق تناسخ دانسته‌اند و با توجه به باور عمومی درباره استحالته تناسخ، معاد جسمانی به جسم عنصری را نیز محال شمرده‌اند؛ از این رو، یا به کلی منکر معاد جسمانی شده یا آنکه معاد جسمانی به جسم عنصری را محال و به‌جای آن، معاد جسمانی به جسم برزخی را پذیرفته‌اند. در مقابل، اغلب متکلمان و عالمان دینی با توجه به انبوه آیات و روایاتی که دلالتی روشن بر جسمانی بودن معاد دارند، نظریه معاد روحانی - جسمانی به جسم عنصری را پذیرفته و آن‌گاه که با مشکل سنخیت آن با تناسخ مواجه شده‌اند، یا تعریف تناسخ را ضیق کرده‌اند - به‌گونه‌ای که شامل معاد جسمانی نشود - (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۸) یا آنکه این قسم از تناسخ را به دلیل بیان شارع، جایز دانسته‌اند. (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۶)

تناسخ و معاد جسمانی؛ سنخیت یا غیریت؟

محمدحسین فاریاب*

چکیده

تناسخ، از جمله مسائلی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مختلف با قومیت‌ها و آیین‌های گوناگون بوده است. از سوی دیگر، معاد جسمانی از جمله آموزه‌هایی است که نصوص قرآنی بر آن دلالتی آشکار داشته و همواره مورد اعتقاد مسلمانان بوده است. با وجود این، آموزه معاد جسمانی همواره انتقادات جدی به خود دیده که یکی از آنها مساوق بودن با تناسخ است که باور عمومی بر استحالته آن استوار است.

آنچه در این نوشتار می‌آید، تبیین رابطه میان تناسخ و معاد جسمانی به جسم عنصری از دیدگاه فیلسوفان و متکلمان، و آن‌گاه ارائه دیدگاه برگزیده از سوی نویسنده است. بر اساس مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش، از دیدگاه این‌سینا و ملّاصدرا معاد جسمانی به جسم عنصری، مصداق تناسخ است. با این حال، متکلمان به دلیل نگاه خاص خود به تناسخ، چنین سنخیتی را بر نمی‌تابند.

کلیدواژه‌ها: تناسخ، تناسخ ملکی، تناسخ ملکوتی، معاد جسمانی، معاد روحانی، جسم برزخی.

توضیح آنکه نفس انسانی که دارای شکل و وجود مثالی است، می‌تواند اشکالی متناسب با نیات، ملکات و افعال خود داشته باشد. از این‌روست که اگر نیات و ملکات و افعال انسانی، متناسب با مقام حیوانات باشد، تمثیل نفس به شکل حیوان است؛ و اگر نیات، ملکات و افعال او همچون فرشتگان باشد، تمثیل نفس او به شکل ملک خواهد بود. این نوع تناسخ، به گفته ملاصدرا، مورد پذیرش عرفا و نیز پیروان ادیان و مذاهب است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۳۶)

البته تحقق تناسخ ملکوتی، تنها در آخرت نیست؛ بلکه روح در همین دنیا نیز متمثل به اشکالی متناسب با اعمال و نیات خود می‌شود، از این‌رو تعریف تناسخ ملکوتی به گونه‌ای که منحصر به تحقق آن در آخرت شود، خالی از تسامح نیست. (گروهی از نویسندگان، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶)

نکته دیگر آنکه تناسخ ملکوتی، بر مبنای مشائیان که عالم مثال را بر نمی‌تابند، قابل تصویر نیست؛ از این‌رو، طبیعی است که از تناسخ ملکوتی تا پیش از ملاصدرا سخنی دیده نشود. (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۴ - ۴۳۹)

۲-۲. تناسخ ملکی

مقصود از تناسخ ملکی، به‌طور اجمال همان انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر است که در ادامه، آن را از منظر فیلسوفان و متکلمان تبیین خواهیم کرد. به‌طور کلی، آن‌گاه که واژه «تناسخ» در متون فلسفی و کلامی بدون قید به کار می‌رود، مقصود از آن، همان تناسخ ملکی است؛ تا آنجا که برخی از پژوهشگران اساساً تناسخ ملکوتی را خارج از اصطلاح تناسخ دانسته‌اند. (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹)

بازخوانش متون فلسفی و کلامی، نشان از این واقعیت دارد که اندیشمندان - اعم از فیلسوفان و متکلمان - تعریف‌های متعددی از تناسخ ملکی ارائه کرده‌اند. در این میان، توجه به قلمرو مصادیقی که می‌توان برای تعریف‌ها در نظر گرفت، بسیار اهمیت دارد؛ زیرا بر اساس برخی از تعریف‌ها، مسئله‌ای همچون معاد جسمانی با جسم عنصری، وارد در حوزه تناسخ می‌شود؛ درحالی‌که برخی دیگر از تعریف‌ها، معاد جسمانی را خارج از تعریف و اصطلاح تناسخ می‌دانند. (یوسفی، ۱۳۸۸)

۳. رابطه تناسخ و معاد جسمانی در نگاه فیلسوفان

فیلسوفان فراوانی به تعریف تناسخ پرداخته‌اند که طرح تمام آن تعریف‌ها، در این مختصر نمی‌گنجد؛ از این‌رو به تعریف تناسخ و رابطه آن با معاد جسمانی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا اشاره می‌کنیم.

۴. با توجه به آنچه گذشت، ضرورت پرداختن به این پرسش مهم روشن می‌شود که اگر از سویی، به گفته اغلب قریب به اتفاق عالمان، تناسخ محال است و از سوی دیگر، معاد جسمانی به جسم عنصری، به گفته فیلسوفان بزرگ عالم اسلام - چنان‌که خواهد آمد - مصداق تناسخ است، چگونه شریعت محمدی ﷺ بر اساس دلالت روشن انبوهی از آیات و روایات، از وقوع آن خبر داده است؟ در این نوشتار، پس از بحث مفهوم‌شناسی و تعیین محل نزاع، ابتدا با دیدگاه دانشمندان در این‌باره آشنا می‌شویم؛ آن‌گاه تحلیل برگزیده در این خصوص ارائه خواهد شد.

۱. تعریف لغوی تناسخ

تناسخ در لغت، از ماده «نسخ» است. نسخ، به گفته ارباب لغت، به معنای ازاله کردن (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷۸۴)، باطل کردن و قرار دادن چیزی به جای چیزی دیگر است. (ابن‌منظور، ۱۹۹۵م، ج ۱۴، ص ۲۴۳؛ طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۰۲)

راغب اصفهانی نیز با این بیان که نسخ به معنای زایل کردن چیزی با آوردن چیز دیگر است، به ارائه مثال‌هایی برای آن می‌پردازد؛ از جمله زایل شدن سایه به وسیله خورشید؛ زایل شدن نور خورشید به وسیله سایه؛ و نیز رفتن جوانی با آمدن کهن‌سالی. (اصفهانی، ۱۳۳۲، ج ۳، ص ۳۲۲)

کاربرد این واژه در قرآن کریم نیز مطابق با همان معانی لغوی است: «ما هیچ آیه‌ای را نسخ نمی‌کنیم و از یاد نمی‌بریم، مگر آنکه بهتر از آن یا مثل آن را می‌آوریم.» (بقره: ۱۰۶)

۲. تعریف اصطلاحی تناسخ

تناسخ در اصطلاح فلسفه، دارای دو قسم یا دو اصطلاح خاص - به‌گونه اشتراک لفظی - است که عبارت‌اند از:

۲-۱. تناسخ ملکوتی

تناسخ ملکوتی به معنای شکل گرفتن روح به شکلی متناسب با نیات و اعمال مترتب بر آن است که از آن به تناسخ متصل، اتصالی و باطنی نیز یاد می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۳) ملاصدرا در این‌باره می‌نویسد: «و تناسخی که آن حق است و باطل نیست، همین است که باطن در دنیا مسموخ و مبدل می‌گردد و خوی اصلی دگرگون می‌شود و در روز قیامت و رستاخیز به صورتی مناسب آن خلق، از گور برمی‌خیزد.» (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۴۸)

۳-۱-۳ دیدگاه ابن سینا

اینکه تناسخ و معاد جسمانی در نگاه ابن سینا چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند، دست‌کم از دو طریق به دست می‌آید. نخست آنکه آیا تعریف وی از تناسخ به‌گونه‌ای است که شامل معاد جسمانی می‌شود یا خیر؛ دوم آنکه آیا ادله‌ای که وی بر بطلان تناسخ اقامه کرده است، شامل معاد جسمانی می‌شود یا خیر. افزون بر آن، دریافت دیدگاه خاص او دربارهٔ امکان یا استحالهٔ خود معاد جسمانی نیز بسیار مهم است.

۳-۱-۱ ابن سینا و تعریف تناسخ

تبع در آثار ابن سینا دست‌کم دو تعریف از تناسخ را پیش‌روی ما می‌گذارد:

الف) «[التناسخ] أن تكون النفس التي تفارق تعود فتدخل بدنًا آخر من الناس.» (ابن سینا، ۱۳۳۳، ص ۱۰۸) بر اساس این تعریف و با عنایت به تعبیر «من الناس»، می‌توان این احتمال را داد که تناسخی مقصود نظر ابن‌سیناست که در آیین هندو مطرح است. البته هندویان به حلول روح آدمی در حیوانات یا حتی نباتات و جمادات نیز اعتقاد دارند، که در اینجا ابن‌سینا به یک مورد، یعنی «نسخ» اشاره کرده است. ابن‌سینا خود نیز در ذیل این عبارت می‌نویسد: «فقد بان ووضح أن الانفس الانسانية حادثة و باقية بعد المادّة بلا كرور في الأبدان ولا تناسخ.» (همان) از این‌رو، نمی‌توان این تعریف را چنان گسترده دانست که شامل اموری مانند معاد جسمانی نیز شود.

ب) ابن‌سینا در موضعی دیگر تأکید می‌کند که در حشر جسمانی، بدن دوم غیر از بدن اول است: «اذ البدن الإنساني الثاني ليس هو البدن الإنساني الأول بعينه.» (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۷) وی در ادامهٔ این عبارت، تناسخ را چنین معنا می‌کند: «رد الروح إلى بدن غير البدن الأول هو التناسخ.» (همان) این سخن ابن‌سینا به‌خوبی روشن می‌سازد که به باور وی، معاد جسمانی مصداق تناسخ است، همان تناسخی که وی با ادلهٔ خود آن را محال می‌داند.

تعریف‌های یادشده از ابن‌سینا، تعارضی با یکدیگر ندارند؛ بلکه تعریف نخست، خاص، و تعریف دوم، عام است. به دیگر سخن، سخن ابن‌سینا در مقام نخست، ناظر به تناسخ در آیین هندوئیزم بوده، درحالی‌که تعریف دوم، با رویکردی عام ارائه شده است که به تصریح خود ابن‌سینا، معاد جسمانی را دربرمی‌گیرد؛ از این‌رو، معاد جسمانی به دلیل سنخیت با تناسخ، محال عقلی است؛ از این‌روست که وی آیات مربوط به معاد جسمانی را وسیله‌ای برای جذب عوام‌الناس به‌سوی ایمان می‌داند تا از این طریق، آنها به انجام کارهای نیک تشویق شوند و از کارهای ناپسند بترسند.

(همان، ص ۴۸)

۳-۱-۲ ابن سینا و ادلهٔ استحالهٔ تناسخ

یکی از ادلهٔ استحالهٔ تناسخ در برخی آثار وی آن است که تناسخ، مستلزم اجتماع دو نفس در یک بدن است؛ (ابن سینا، ۱۳۳۳، ص ۱۰۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷) بدین بیان که اگر نفس پس از مرگ، از بدنی به بدن دیگری وارد شود، اجتماع دو نفس در یک بدن لازم می‌آید. اجتماع دو نفس در یک بدن، باطل است. بنابراین، انتقال نفس از یک بدن به بدنی دیگر، باطل است.

در بحث معاد جسمانی نیز چنین است که نفس از بدنی وارد بدن دیگر می‌شود؛ چنان‌که ابن‌سینا در تبیین معاد جسمانی می‌نویسد: «البدن الإنساني الثاني ليس هو البدن الإنساني الأول بعينه.» (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۷) از این‌روست که مآخذ را نیز دلیل یادشده را موجب آن دانسته است که تناسخ از دیدگاه ابن‌سینا باطل شمرده می‌شود؛ تناسخی که شامل معاد جسمانی نیز می‌شود. (مآخذ را، ۱۳۶۰، ص ۴۰۱)

۳-۱-۳ دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ معاد جسمانی

ممکن است برخی با این تصور که از دیدگاه ابن‌سینا معاد جسمانی امری ممکن است، و از سویی، تناسخ از دیدگاه وی باطل است، بر این باور شوند که معاد جسمانی نمی‌تواند مصداق تناسخ از دیدگاه ابن‌سینا شود. از این‌رو، لازم است دیدگاه او دربارهٔ معاد جسمانی نیز بررسی شود. در کتاب‌های ابن‌سینا می‌توان به دو دیدگاه در زمینهٔ معاد جسمانی دست یافت:

دیدگاه اول: بر اساس آنچه در کتاب *الاضحویه* آمده است، ابن‌سینا به‌صراحت دیدگاهی را که بر معاد روحانی - جسمانی تأکید می‌کند، مبتلا به اشکالات عقلی دانسته، معاد جسمانی را انکار می‌کند و سرانجام، نظریهٔ معاد روحانی را برمی‌گزیند. به باور وی، آیات قرآن کریم در این‌باره، نیازمند تأویل است. (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷-۱۱۲) ضمن آنکه پنجمین اشکال وی بر معاد جسمانی، همان سنخیت آن با تناسخ است. (همان، ص ۱۰۶)

دیدگاه دوم: دیدگاه دوم در دو کتاب *شفا* و *نجات* است. وی در این دو کتاب، معاد جسمانی را بر اساس شریعت و اخبار پیامبر ﷺ می‌پذیرد: «أن المعاد منه مقبول من الشرع و لاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث...» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۴۲۳)

این عبارت، به‌صراحت از تقلید ابن‌سینا از شریعت و پذیرش نظریهٔ معاد جسمانی - روحانی سخن می‌گوید.

ملاحظه دو دیدگاه، تعارضی را به ذهن خواننده متبادر می‌سازد؛ چه، وقتی امکان چیزی مردود شمرده شد، پذیرش آن، مطلقاً - هرچند به استناد سخن شارع - ممکن نخواهد بود. از این‌روست که اظهار نظر قطعی درباره دیدگاه حقیقی ابن‌سینا در خصوص معاد جسمانی، مشکل است؛ با وجود این، دست‌کم دو وجه جمع در این‌باره مطرح شده است:

الف) مرحوم آشتیانی بر این باور است که اصول فلسفی مکتب مشا که امتناع عود ارواح به ابدان را از بدیهیات می‌داند، نمی‌تواند معاد جسمانی با جسم عنصری را برتابد. از این‌رو، ممکن نیست حکیمی مانند ابن‌سینا، معاد جسمانی را بپذیرد. بنابراین، سخن وی در کتاب شفا و نجات، برای فرار از تکفیر و چه‌بسا حفظ جان خود بوده است. (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۸۸)

ب) علامه حسن‌زاده آملی و برخی دیگر از پژوهشگران، در این خصوص بر این باور شده‌اند که آنچه ابن‌سینا آن را محال می‌داند، معاد جسمانی با جسم عنصری و مادی است؛ از این‌رو، ادله‌ای که وی درباره امتناع معاد جسمانی در رساله الاضحویه آورده، همگی ناظر به معاد با بدن عنصری مادی است؛ اما پذیرش جسمانیت معاد، در دو کتاب شفا و نجات، بر اساس معاد جسم مثالی و برزخی است؛ چراکه معاد با جسم مثالی نیز معاد جسمانی است. آری، ابن‌سینا نمی‌تواند چنین معاد جسمانی را برهانی کند؛ از این‌رو، به اخبار صاحب شریعت پناه می‌برد. (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۷۲؛ مآخذ، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۸ و ۴۳۹)

آنچه برای ما در این نوشتار مهم است، آن است که با توجه به ادله اقامه‌شده از سوی ابن‌سینا بر امتناع عقلی معاد جسمانی و نیز اصول حکمت مشائی، نمی‌توان وی را باورمند به معاد جسمانی - دست‌کم، به جسم عنصری - دانست؛ از این‌رو، این سخن که در نگاه ابن‌سینا معاد جسمانی به جسم عنصری مصداق تناسخ است، همچنان استوار است.

۳-۲-۲. تناسخ و معاد جسمانی در نگاه مآخذ

در این قسمت نیز رابطه میان تناسخ و معاد جسمانی را می‌توان از دو طریق به دست آورد:

۳-۲-۱. مآخذ و تعریف تناسخ

مآخذ، دست‌کم چهار تعریف از تناسخ ارائه کرده است که به دو تعریف از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) «[التناسخ] انتقال نفس من بدن إلى بدن مبین له منفصل عنه فی هذه النشأة بأن یموت حیوان و یتنقل نفسه إلى حیوان آخر أو غیر الحیوان سواء كان من الأخص إلى الأشرف أو بالعکس.» (مآخذ، ۱۳۶۰، ص ۲۳۱ و ۲۳۲).

این تعریف ناظر به تناسخی است که هندویان بدان باور دارند.

ب) «التناسخ ... عبارة عن استرجاع النفس و نقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من جهة صلوح مزاجه و استعداد مادته.» (مآخذ، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵۵)

این تعریف، به گونه‌ای است که شامل معاد جسمانی با جسم عنصری نیز می‌شود؛ زیرا در معاد جسمانی به جسم عنصری نیز نفس پس از آنکه از بدن دنیوی خارج شد، بار دیگر بدان بازمی‌گردد.

افزون بر آن، مآخذ در سخنان خود، گاه از غزالی و دیدگاه او درباره معاد جسمانی سخن به میان آورده است. به گزارش مآخذ، تفاوت میان معاد و تناسخ به باور غزالی، آن است که در تناسخ، شخص دوم غیر از شخص اول است و در معاد جسمانی، شخص دوم عین شخص اول است.

مآخذ چنین فرقی را مشکل و تحکم می‌داند (مآخذ، ۱۳۵۴، ص ۴۰۰). اینکه مآخذ تفاوت میان آن دو را، آن‌گونه که غزالی تصویر کرده، تحکم دانسته است، خود نشان از این امر دارد که به باور مآخذ، بدن عنصری در قیامت، غیر از بدن عنصری در این دنیا است؛ از این‌رو، چنین تصویری از معاد جسمانی - یعنی معاد جسمانی با بدن عنصری - حاصلی جز اعتقاد به تناسخ ندارد.

میان این دو تعریف نیز تعارضی نیست؛ بلکه تعریف نخست، خاص، و تعریف دوم عام است. بنابراین، مآخذ نیز به گونه‌ای تناسخ را تعریف کرده است که مصداقاً شامل معاد جسمانی با جسم عنصری می‌شود.

۳-۲-۲. مآخذ و ادله استحالة تناسخ

مآخذ، در ادامه نقل سخن غزالی اشاره می‌کند که وی به منظور خلاصی از اشکال وارد بر معاد جسمانی، به این سخن پناه می‌آورد که روح به بدنی غیر از بدن اول بازمی‌گردد که در هیچ‌یک از اجزاء، با بدن پیشین مشارکت ندارد. مآخذ بار دیگر با اشاره به آنکه این سخن عین تناسخ است، به پاسخ غزالی نیز اشاره می‌کند که تسلیم شده و تأکید کرده است که در نام‌گذاری، نزاعی نداریم؛ بدین سخن که نام چنین فرایندی، هر چه باشد، مشکلی نیست. خلاصه آنکه شرع چنین تناسخی را پذیرفته است و هر چه شرع بپذیرد، ما نیز می‌پذیریم؛ و ما تناسخی را منکریم که در این عالم

واقع شود (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۶). مآخذ را بر تافته و دلیل معروف فیلسوفان برای استحاله تناسخ مبنی بر تعلق دو نفس به یک بدن را یادآور می‌شود. (مآخذ، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۹۴)

بنابراین، دلیل اقامه شده برای استحاله تناسخ، از نظر مآخذ به گونه‌ای است که شامل معاد جسمانی به جسم عنصری نیز می‌شود. بنابراین از این جهت نیز می‌توان حکیم شیرازی را باورمند به سنخیت میان تناسخ و معاد جسمانی دانست.

۳-۲-۳. دیدگاه مآخذ در باب معاد جسمانی

اینکه مآخذ چه دیدگاهی در باب معاد جسمانی به جسم عنصری دارد، می‌تواند تأثیری شگرف در تفکر او درباره رابطه تناسخ و معاد جسمانی داشته باشد؛ بدین سان که اگر او از سویی تناسخ را امری محال بداند و از سوی دیگر، بر امکان معاد جسمانی تأکید کند، روشن است که نمی‌توان وی را باورمند به سنخیت میان معاد جسمانی و تناسخ دانست.

تنوع بحث معاد جسمانی در آثار مآخذ، دقتی ویژه جهت فهم صحیح مقصود وی می‌طلبد. حکیم شیرازی گاه خود را طرفدار معاد جسمانی می‌داند و نخستین کسی معرفی می‌کند که معاد جسمانی را از راه عقل و نقل ثابت کرده است. (مآخذ، ۱۳۶۰، ص ۲۷۰) در همین راستا، وی معتقد می‌شود که هر کس در زمینه کیفیت معاد، معتقد باشد که به بدنی مثل بدن اول با اجزایی دیگر - نه عین آن اجزا - برمی‌گردد، معاد را انکار کرده، که لازمه آن انکار نصوص قرآنی است. (مآخذ، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶) دفاع وی از معاد جسمانی تا آنجاست که وی اشکالات وارد بر آن - مانند سنخیت تناسخ با معاد جسمانی - را نیز مطرح کرده و به آنها پاسخ داده است. (مآخذ، ۱۳۶۰، ص ۲۷۰ و ۲۷۱)

در مقابل، وی در کتاب *اسفار* تصریحی انکارناپذیر بر استحاله تناسخ و معاد جسمانی به جسم عنصری دارد: «تبین بطلان التناسخ مطلقاً بجمیع أقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصری». (مآخذ، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۳)

افزون بر آن، وی خود بر نظریه معاد جسمانی اشکالاتی دارد. یکی از مهم‌ترین آنها همان است که معاد جسمانی چیزی جز تناسخ نیست. (همان، ج ۹، ص ۲۰۵) وی گاه معاد جسمانی به جسم عنصری را به گونه جمع اجزای متفرق بدن، چیزی جز حشر در دنیای مادی نمی‌داند، و می‌نویسد: «فأین استحالة التناسخ؟» (همان، ج ۹، ص ۱۵۳)

و در موضعی دیگر، بر مشکل بودن فهم معاد جسمانی تأکید می‌کند: «فعلی هذا كان تحقیق البعث والحشر للأبدان أصعب وأشکل فباب الوصول إلى معرفة المعاد الجسمانی مسدود إلا علی من سلک منهجنا وذهب فی طریقنا وهو طریق أهل الله والراسخین فی العلم...». (همان، ج ۹، ص ۲۱۱)

معمار مکتب متعالیه، گاه بر فهم خود از معاد جسمانی نیز مبالغت می‌کند و می‌نویسد: «نظرم درباره معاد و کیفیت حشر نفوس و اجساد را نمی‌توانم به روشنی بیان کنم؛ بلکه به‌طور اشاره و تلویحی می‌گویم. این حق برای من هست که به آن بخل ورزم؛ به‌خاطر بزرگی قدر و عزتش و ناتوانی اذهان ضعیف از رسیدن به حقیقت آن ...». (مآخذ، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴)

سرانجام، وی در آثار متعدد خود با ارائه اصولی فراوان و با رهیافت از مبانی حکمت متعالیه - از جمله وجود عالم مثال - به این نظریه دست می‌یازد که آنچه در حشر اخروی اتفاق می‌افتد، معاد جسمانی با جسم برزخی و مثالی است (مآخذ، ۱۳۸۱، ص ۱۵ - ۲۵). با استفاده از همین دیدگاه است که وی در پاسخ به سنخیت معاد جسمانی با تناسخ، تصریح می‌کند که بدن اخروی در قیامت، متفاوت از بدن دنیوی است و چنین نیست که ماده دنیوی در بدن اخروی باشد تا مستلزم تناسخ شود. (مآخذ، ۱۳۶۰، ص ۲۷۰ و ۲۷۱) وی در خصوص عینیت بدن دنیوی و اخروی نیز چنین توضیح می‌دهد: عینیت آن دو بدین معناست که وقتی فردی را با بدن مثالی ببینیم، بی‌درنگ تصدیق می‌کنیم که او همان کسی است که در دنیا دیده‌ایم، (مآخذ، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶) توضیح آنکه بدن او، هم عین بدن دنیوی است و هم غیر از اوست، غیر اوست؛ یعنی آنکه ماده بدن دنیوی وجود ندارد. عین اوست، بدین بیان که هرگاه او را ببینیم، تصدیق به عینیت او با فرد دنیوی می‌کنیم. این امر ناشی از آن است که قوام شخصیت فرد، به‌صورت - یعنی نفس - است، نه ماده. از این‌روست که گاه او را همچون خوک یا روباه نیز می‌بینیم، اما تصدیق می‌کنیم که او همان است که در دنیا دیده‌ایم؛ شبیه آنکه ما در خواب کسی را در قالب یک گرگ می‌بینیم، اما در همان‌جا او را همان کسی می‌دانیم که در دنیا به‌صورت انسانی ظاهر می‌شود.

۴. رابطه تناسخ با معاد جسمانی از دیدگاه متکلمان

در مقابل فیلسوفان، متکلمان نیز به ارائه تعریف‌هایی برای تناسخ پرداخته‌اند که به‌خوبی می‌توان به دیدگاه ایشان درباره رابطه تناسخ و معاد جسمانی دست یافت. برای نمونه، شیخ مفید در تبیین دیدگاه تناسخیان می‌نویسد: «أن الأنفس لم تزل تتكرر فی الصور والهیاکل لم تحدث و لم تفن و لن تعدم وأنها

باقیه غیر فانیة وهذا من أخصب قول وأبعده من الصواب.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۷ و ۸۸؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۷)

بر اساس این عبارت، شیخ مفید تناسخیان را بر این باور می‌داند که نفس، قدیم و غیر فانی است و همواره از صورت و هیكلی، به صورت و هیكلی دیگر وارد می‌شود.

در حقیقت، چنین تعریفی یادآور مسئله سمساره در آیین هندوست (هینلز، ۱۳۸۵، ص ۵۳۸) که به انکار معاد پرداخته و هیچ سنخیتی با معاد جسمانی ندارد.

سعدالدین تفتازانی در موضعی دیگر، این تعریف را برای تناسخ برمی‌گزیند: «التناسخ تعلق النفس فی هذا العالم ببدن آخر.» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۰۸) بر اساس این تعریف، تناسخ در نشئه همین عالم است و هرگونه تعلق نفس به بدن دیگری جز بدن کنونی را شامل می‌شود.

تفتازانی در موضعی دیگر، به صراحت معاد جسمانی را خارج از حوزه تناسخ می‌داند و می‌نویسد: «انما یلزم التناسخ، لو لم یکن البدن الثانی، مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، و ان سمی مثل ذلك تناسخاً، كان ذلك نزاعاً فی مجرد الاسم. ولا دلیل علی استحالة إعادة الروح الی مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة علی حقیته، سواء سمی تناسخاً أم لا.» (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۸)

به دیگر سخن، تناسخ تنها در صورتی تحقق می‌یابد که نفس از بدن کنونی به بدنی که کاملاً مغایر با آن و متعلق به فرد دیگری است، منتقل شود؛ از این رو، انتقال نفس به بدنی که از اجزای متفرق شده بدن پیشین تشکیل شده، خارج از اصطلاح تناسخ است.

وی می‌افزاید که اگر تعریف تناسخ شامل مسئله‌ای همچون معاد جسمانی نیز شود، مجرد اصطلاح است.

فاضل مقداد نیز می‌نویسد: «التناسخ الذی تقدم بطلانه: ردّ النفس إلی بدن مبتدأ، وهنا لیس كذلك بل هو ردّ النفس إلی بدنھا المعاد أو المؤلف من الأجزاء الأصلية، و فرق بینهما» (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۳)

در نگاه وی، بدن مبتدا بدنی است که هیچ ارتباطی با بدن کنونی شخص ندارد. از این رو، معاد جسمانی سنخیتی با تناسخ ندارد.

ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز می‌نویسد: «[التناسخ] اعنی تعلق النفس ببدن آخر بعد هلاک البدن الأول.» (لاهیجی، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۹)

به نظر می‌رسد، بر اساس این تعریف، مصداق تناسخ جایی است که نفس وارد بدن کاملاً جدیدی شده باشد و ورود نفس به بدنی که از اجزای متفرق بدن سابق باشد، خارج از اصطلاح تناسخ است.

۵. تحلیل برگزیده

تاکنون با دیدگاه دانشمندان درباره رابطه تناسخ با معاد جسمانی سخن گفتیم. اینک نوبت به ارائه نظریه مختار در این باره می‌رسد، به نظر می‌رسد برای رسیدن به دیدگاه صحیح، منطقاً لازم است فرایند زیر طی شود:

الف) گزینش تعریف صحیح از میان تعریف‌های تناسخ؛

ب) ارائه تقریرهای موجود درباره معاد جسمانی و گزینش نظریه صحیح از میان آن تقریرها؛

ج) تبیین رابطه میان تناسخ و معاد جسمانی.

۵-۱. چیستی تناسخ

در گذشته، با تعریف‌های متعددی از تناسخ آشنا شدیم. اینک درصدد گزینش تعریف صحیح از میان آنها هستیم. به نظر می‌رسد، گزینش تعریف صحیح از میان تعریف‌های تناسخ، امری ناممکن است. اساساً سخن از درستی یا نادرستی تعریف‌های تناسخ ممکن نیست؛ زیرا «تناسخ»، اگرچه در لسان روایات نیز به کار رفته است، مفهومی دینی نیست تا بتوان به مراد و مقصود شارع درباره آن دست یافت و بحث خود را حول آن متمرکز ساخت؛ بلکه هر فیلسوف یا متکلمی، اصطلاحی از تناسخ ارائه کرده است و نمی‌توان تعریف او را محکوم به بطلان یا صحت کرد؛ بله، می‌توان بر اساس تعریفی که ارائه می‌دهد، او را ملزم به پذیرش نتایج روشن آن تعریف کرد.

با وجود این، سه تعریف عمده قابل ارائه است:

اول: تناسخ، انتقال نفس از بدن انسان به بدن دیگر در این دنیا، و پس از آن در بدنی دیگر یا بدن حیوان و... است. این تعریف، در آثار برخی دیگر از متکلمان بوده و مقصود ایشان نیز تناسخ در آیین هندوست.

دوم: تناسخ، انتقال نفس از بدن یک انسان به بدنی دیگر، غیر از بدن خود آن انسان است. این تعریف، مورد تأکید برخی متکلمان است که بر اساس دیدگاه ایشان، تناسخ آن‌گاه صدق می‌کند که روح فردی مانند زید، به بدن فردی مانند عمرو وارد شود؛ اما اگر روح زید به بدنی که به‌نوعی مشابه با بدن خودش است وارد شود، تناسخ نیست.

سوم: تناسخ، انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر - اعم از بدن خود شخص یا غیر آن - است. این تعریف، در آثار فیلسوفانی همچون ابن‌سینا و ملاصدرا وجود دارد.

۲-۵. چستی تقریرهای معاد جسمانی و رابطه آن با تناسخ

معاد جسمانی نظریه‌ای است که بر اساس آن، انسان در قیامت افزون بر داشتن روح، جسم نیز دارد. این نظریه، بر آموزه روحانی بودن معاد خط بطلان می‌کشد. ادله نقلی، به‌طور فراوان این آموزه را تقویت می‌کنند. آیاتی که بر خروج انسان‌ها از قبور تأکید می‌کنند (حج: ۷)، آیاتی که بر بازگشت انسان به قیامت به گونه‌ای که آفریده شده‌اند، تصریح دارند (اعراف: ۲۹) و همچنین آیاتی که از زنده کردن استخوان پوسیده (یس: ۷۸ و ۷۹) و قدرت خداوند بر بازگرداندن حتی خطوط سر انگشتان (قیامت: ۴) دلالت دارند، همگی شواهدی بر درستی نظریه معاد جسمانی‌اند. به نظر می‌رسد اگر باورمند به معاد جسمانی باشیم، می‌توان دست‌کم پنج تفسیر از این آموزه ارائه کرد که برخی از آنها نیز طرف‌دارانی به همراه دارد.

یادکرد این نکته ضروری است که مبنای اعتقاد به معاد جسمانی، ادله نقلی است؛ و گرنه از منظر عقل، روحانی بودن معاد، امری محال نیست. بنابراین، اگر بخواهیم یکی از این چهار تقریر را تقریر صحیح قلمداد کنیم، باید میزان دلالت آیات و روایات بر تقریرهای یادشده را بررسی، و یکی از تقریرهای یادشده را انتخاب کنیم؛ ضمن آنکه نباید این تقریرها با بدیهیات عقلی در تضاد باشند. از این رو، لازم است تقریرهای پنج‌گانه و شواهدی که در تأیید یا رد آنهاست، بیان شوند.

تقریر اول

بر اساس این تقریر، بدن انسان پس از مرگ نابود می‌شود، ولی خداوند در سرای آخرت، بدن نابودشده را بار دیگر ایجاد می‌کند. این دیدگاه بر جواز اعاده معدوم استوار است و بر اساس آن، هیچ تفاوتی میان بدن اخروی و بدن دنیوی - از حیث وجود، ماهیت و عوارض - نیست؛ بلکه این دو عین یکدیگرند. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۷)

در تأیید این تقریر می‌توان به آیاتی چند از قرآن کریم استناد کرد که در نگاه نخست، می‌تواند شواهدی بر درستی آن باشد:

آیه اول: آن‌گاه که حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند خواست تا چگونگی زنده کردن مردگان را به او نشان دهد، خداوند متعال به وی چنین دستور داد: «فَخَذَ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ لِإِبْرَاهِيمَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَيَّ كُلَّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا.» (بقره: ۲۶۰) دلالت این آیه بر تقریر اول بدین‌گونه است که خداوند متعال کیفیت رستاخیز را این چنین تبیین می‌کند: همان‌گونه که اجزای مخلوط‌شده پرنندگان چهارگانه، به اذن خداوند دستور یافتند تا به یکدیگر متصل شوند و هیئت و صورت پیشین را به خود

بگیرند و زنده شوند، بدن انسان‌ها در قیامت نیز اجزای بدن پیشین خود بوده، همان صورت را خواهد داشت. از این رو، اگرچه ممکن است اجزای بدن آدمی در طول زمان طعمه میلیاردها مورچه و جانور دیگر شده باشد، اما خداوند متعال با قدرت نامحدود خود، بر بازگرداندن آنها توانمند است.

آیه دوم: خداوند متعال در پاسخ منکران معاد می‌فرماید: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَدَرِينًا عَلَيَّ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ.» (قیامت: ۳ و ۴) دلالت این آیه بدین‌گونه است که وقتی خداوند حتی خطوط سر انگشتان را نیز برمی‌گرداند، خود دلیلی است بر آنکه تمام اجزای بدن دنیوی برمی‌گردد و این بدن، عین همان بدن است.

البته می‌توان شواهدی در رد این تقریر نیز اقامه کرد؛ مانند آنکه اگر بنا باشد بدن انسان در قیامت، دقیقاً عین بدن او در دنیا باشد، توالی فاسدی به دنبال خواهد داشت. برای نمونه، فرض کنید انسانی در این دنیا به‌طور مادرزاد فلج به دنیا آمده باشد، اما با رعایت اوامر و نواهی الهی، استحقاق ورود به بهشت را پیدا کرده باشد. آیا می‌توان تصور کرد که وی در قیامت و بهشت، با همین بدن ناقص زندگی کند؟ همچنین اگر بنا باشد بدن عنصری در قیامت در تمام اجزای ماهیت، عین بدن کنونی باشد، لازم می‌آید که همچون بدن دنیوی، بول و غایط داشته باشد؛ درحالی‌که در روایات بر این مطلب تصریح شده است که بدن اخروی چنین عوارضی ندارد. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۱۲۳)

تقریر دوم

خداوند متعال اجزای همان جسم عنصری را در قیامت حاضر می‌کند؛ اما تغییراتی در ساختار آن قرار می‌دهد؛ مانند آنکه بدن عنصری دنیوی، به‌طور طبیعی عمری محدود دارد، اما خداوند بدان استحکام می‌بخشد تا بتواند در درازمدت نیز باقی بماند؛ یا آنکه این بدن به‌گونه‌ای است که فضولاتی دارد؛ خداوند متعال آن را به‌گونه‌ای تغییر می‌دهد که این فضولات را نداشته باشد. خلاصه آنکه خداوند همین بدن دنیوی را متناسب با شرایط بهشت و جهنم تغییر می‌دهد. بنابراین، بدن عنصری در آخرت، در ظاهر عین بدن عنصری در دنیا است؛ اگرچه تغییرات فیزیولوژی در آن ایجاد شده است.

آیات پیشین در تقریر اول، می‌توانند مؤید این تقریر هم باشند. به‌علاوه، آیاتی که به خروج انسان از قبر اشاره می‌کنند، همگی نشان از حشر اجزای بدن انسانی است که در قبرها موجودند: «... وَأَنْتَ يَا حَيُّ الْمَوْتَى وَأَنْتَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ.» (حج: ۶ و ۷) در آیه‌ای دیگر نیز چنین آمده است: «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ.» (عادیات: ۹) در برخی دیگر از

آیات نیز از خروج انسان‌ها از قبر سخن به میان آمده است: «يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ.» (معارج: ۴۳)

روشن است که وقتی خداوند متعال از زنده کردن مردگان در قیامت سخن به میان می‌آورد، مقصود کسانی‌اند که در این دنیا بوده‌اند و بار دیگر زنده خواهند شد. در حقیقت، جسم آنهاست که مرده، ولی روح آنها زنده و باقی است؛ ضمن آنکه آنچه در قبور است، جسم - و نه روح - است. از این‌رو، بنابر صریح این آیات، خداوند متعال جسم آدمی را در روز قیامت برمی‌انگیزاند تا با الحاق روح به آن، بار دیگر انسانی که در دنیای مادی بود، با جسم عنصری خود وجود پیدا کند.

البته می‌توان در دلالت این آیات چنین خدشه کرد که هر چند سخن از خروج آدمیان از قبر در این آیات، بی‌گمان بر حشر جسمانی دلالت دارد، اما نمی‌توان چگونگی آن را از این آیات استنباط کرد؛ زیرا روشن است که بدن انسان در درون قبر پوسیده و حتی خود قبر نیز به‌مرور زمان محو می‌شود؛ چنانکه امروزه با گذری بر قبرستان‌های شهرها و روستاها می‌توان قبوری را یافت که به‌مرور زمان از بین رفته‌اند و آثار بسیار اندکی از آنها باقی مانده است و در ادامه هم اثری از آنها نمی‌ماند. افزون بر آن، اگر هم قبور باقی بمانند، معلوم نیست بدنی در آن باقی مانده باشد؛ زیرا این بدن، به‌طور طبیعی طعمه جانوران زیرزمینی شده است. بنابراین، خروج از قبر، تنها به‌دنبال بیان اصل حشر جسمانی است، نه بیش از آن؛ مگر آنکه گفته شود، خداوند متعال آن قبور و بدن‌ها را بازسازی می‌کند و بدن‌ها از قبرها بیرون می‌آیند.

تقریر سوم

بر اساس این تقریر، بدن انسان دارای اجزای اصلی و غیراصلی یا زاید است. پس از مرگ، اجزای اصلی بدن نابود نمی‌شوند و در آخرت، خداوند اجزای اصلی هر بدنی را گردآوری می‌کند و به‌ازای اجزای غیراصلی نابودشده، اجزای جدیدی خلق می‌کند و هیئت مشابه هیئت بدن دنیوی به آن می‌بخشد. بر اساس این دیدگاه، بدن اخروی در پاره‌ای از اجزای خود (اجزای اصلی) عین بدن دنیوی، و در پاره‌ای دیگر (اجزای غیراصلی) با آن مغایر است و هیئت تألیفی آن نیز مشابه هیئت بدن دنیوی - و نه عین آن - است. با این حال، از آنجا که حقیقت بدن را همان اجزای اصلی آن تشکیل می‌دهند، اتحاد بدن دنیوی و اخروی در اجزای، اصلی برای یکی بودن و این‌همانی آن دو کافی است.

(فخررازی، ۱۹۸۶، ص ۶۱)

در قرآن کریم، آیه‌ای که این تقریر را تأیید کند، نیافتیم؛ اما در تأیید این تقریر می‌توان به برخی از احادیث استناد کرد؛ مانند آنکه از حضرت صادق علیه السلام دربارهٔ بدنی که اجزای آن پراکنده شده است سؤال می‌شود که چگونه بعث می‌یابد. ایشان با اذعان به پوسیده شدن بدن، بیان می‌فرمایند که اگرچه استخوان و گوشتی نمانده، اما طینت و اصلی که از آن خلق شده، هنوز باقی است و از بین نمی‌رود و به‌طور مستدیر [یعنی به شکل دایره یا آنکه در تمام احوال مانند ریمبی و ترابی] باقی می‌ماند تا همانند اولین بار، دوباره خلق شود. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۳)

تقریر چهارم

بر اساس این تقریر، اعادهٔ همان بدن دنیوی در آخرت، ضرورتی ندارد؛ بلکه خداوند، بدن‌های جدیدی را به شکل بدن دنیوی افراد می‌آفریند و روح هر شخص را به بدن مشابه با بدن دنیوی‌اش بازمی‌گرداند. در این دیدگاه، بدن اخروی، از حیث ماده با بدن دنیوی مغایرت دارد و از حیث صورت با آن متحد است؛ ولی از آنجا که تشخیص هر انسانی به نفس اوست، تعاییر بدن دنیوی و اخروی، خدشه‌ای به تشخیص افراد وارد نمی‌کند. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹ و ۱۶۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۹۹) در تأیید این تقریر، به آیاتی تمسک شده است که از آفرینش «مثل» انسان‌ها یا به‌طور کلی جهان آفرینش در آخرت سخن می‌گوید: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجْلاً لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُوراً.» (اسراء: ۹۹)

تأمل در این آیه نشان می‌دهد که این آیه در مقام تحقق آفرینش مثل آسمان‌ها و زمین در قیامت نیست و تنها بر توانایی خداوند بر انجام آفرینش مثل آنها - فارغ از زمان و مکان این آفرینش - تأکید کرده است؛ از این‌رو، نمی‌تواند دلیلی بر حشر مثل بدن انسان در قیامت باشد. آیه دیگری نیز که بدان استناد شده است، این آیه است: «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقعه: ۶۰ و ۶۱). به نظر می‌رسد، دلالت این آیه نیز بر این تقریر ضعیف است و تفسیر روشن‌تر آن است که گفته شود خداوند متعال در پی بیان این حقیقت است که پس از میراندن گروهی از انسان‌ها، گروهی دیگر را به‌جای آنها خواهد آورد. حتی اگر این تفسیر را روشن‌تر ندانیم، دست‌کم باید گفت که این آیه دارای دو احتمال است. از این‌رو، نمی‌توان آن را مستند یک نظریه قرار داد.

تقریر پنجم

انسان در آن دنیا با جسم عنصری محسوس نمی‌شود، بلکه جسم او جسمی مثالی است. به دیگر سخن، بدن اخروی، موجودی مستقل و مجزا از روح انسانی نیست که بر اثر اعاده بدن نابود شده دنیوی یا گردآوری اجزای اصلی یا حتی آفرینش بدن مادی جدیدی پدید آمده باشد؛ بلکه مرتبه‌ای از مراتب روح انسان است که در چهره بدن نمود می‌یابد و آن بدن، بدنی مثالی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۲۰۰؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵ - ۲۵)

این دیدگاه - که ملاصدرا آن را بیان کرده است - در پی طرح اشکالاتی مطرح شده که وی بر معاد جسمانی با جسم عنصری وارد کرده است که مهم‌ترین آنها، همان استحاله تناسخ است؛ بدین معنا که معاد جسمانی به جسم عنصری، مصداق تناسخ است و تناسخ نیز به دلایل مختلف باطل است؛ پس معاد جسمانی به جسم عنصری نیز باطل است. از سوی دیگر، وی که نمی‌تواند از ظواهر آیات و روایات به راحتی بگذرد، ناگزیر نظریه معاد جسمانی به جسم عنصری را مطرح می‌کند.

در بررسی این نظریه نیز باید گفت، افزون بر آنکه نظریه معاد جسمانی به جسم برزخی، مخالف ظواهر آیات و روایات است، مبنای آن، ادله استحاله تناسخ - مانند تلازم تناسخ با اجتماع دو نفس در بدن (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۹) یا رجوع فعل به قوه (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷ - ۱۴۹) - است که پژوهشگران در این ادله تشکیک کرده‌اند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۴۷۲ و ۴۷۳) و چنان‌که گفته‌اند، این ادله کارایی لازم برای استحاله هیچ نوع تناسخی را ندارد. (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۴۷۲ و ۴۷۳)

باری به نظر می‌رسد، اگرچه هریک از تقریرهای یاد شده شواهدی به همراه خود دارند، اما تعیین تقریر صحیح از میان آنها، آن‌گاه صورت می‌گیرد که تمام ادله نقلی جمع شوند و شبهاتی که بر هریک از آنها وارد است نیز دفع گردد. روشن است که این کار از حوصله این نوشتار خارج است و تحقیقی مستقل می‌طلبد. از این رو، حقیقت تناسخ را با هریک از این تقریرها مقایسه می‌کنیم و نوشتار را به پایان می‌بریم.

رابطه تعریف نخست از تناسخ با تقریرهای معاد جسمانی: تعریف نخست از معاد جسمانی، همان اصطلاح هندویان است که اساساً منکر معادند. روشن است که این اصطلاح هیچ سنخیتی با معاد جسمانی ندارد.

رابطه تعریف دوم از تناسخ با تقریرهای معاد جسمانی: این تعریف در آثار متکلمان یافت می‌شود که ایشان، خود تصریح به عدم سنخیت آن با معاد جسمانی دارند.

رابطه تعریف سوم از تناسخ با تقریرهای معاد جسمانی: این تعریف که در آثار فلاسفه وجود دارد، بر معاد جسمانی به جسم عنصری با تمام تقریرهایش قابل صدق است؛ چنان‌که در آثار ابن‌سینا و ملاصدرا بدان اذعان شده است؛ اما مغایر با معاد جسمانی با جسم برزخی است.

در پایان تأکید می‌کنیم، چنان‌که پژوهشگران معاصر گفته‌اند، ادله استحاله تناسخ، در اثبات مدعا ناکارآمدند. از این رو، اگرچه بر اساس تعریف فلاسفه، معاد جسمانی به جسم عنصری مصداق تناسخ است، اما نمی‌توان به دلیل این سنخیت، معاد جسمانی را مردود دانست.

نتیجه‌گیری

نتایج به دست آمده از این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. تناسخ دارای دو اصطلاح متفاوت ملکوتی و ملکی است و نزاع بر سر تناسخ ملکی است؛
۲. در نگاه ابن‌سینا، معاد جسمانی به جسم عنصری مصداق تناسخ است؛ چراکه هم تعریف تناسخ و هم دلیل تناسخی که او ارائه می‌کند، معاد جسمانی به جسم عنصری را دربرمی‌گیرد؛
۳. ملاصدرا نیز به همان ملاک، معاد جسمانی به جسم عنصری را مصداق تناسخ می‌داند؛ از این رو، معاد جسمانی به جسم برزخی را می‌پذیرد؛
۴. متکلمان، تناسخ را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که هیچ سنخیتی با معاد جسمانی ندارد؛
۵. تقریرهای متعددی از معاد جسمانی ارائه شده است؛ چنان‌که تعریف‌های متعددی نیز از تناسخ مطرح است که بر اساس برخی از آنها، تناسخ شامل معاد جسمانی نیز می‌شود؛
۶. به باور نگارنده، آیات قرآن کریم ظهوری قوی، بلکه نص در معاد جسمانی به جسم عنصری دارند و ادله استحاله تناسخ، از اثبات مدعا ناتمام‌اند، از این رو، معاد جسمانی به جسم عنصری، با ادله نقلی ثابت می‌شود.

- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____ (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الایثریة، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمثالیین، تهران، حکمت.
- _____ (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
- _____ (۱۳۸۱)، زاد المسافر، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- هینلز، جان. ر، (۱۳۸۵)، راهنمای ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، قم، بوستان کتاب.
- یوسفی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، تناسخ از دیدگاه عقل و وحی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- _____ (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفة، تهران، شمس تبریزی.
- فخررازی، محمدبن عمر، (۱۹۸۶)، الاربیین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۵ق)، العین، قم، دارالهجرة.
- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرمانی، علیرضا، (۱۳۸۸)، معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی، پایان نامه دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، اسلامیه.
- گروهی از نویسندگان، (۱۴۱۴ق)، شرح المصطلحات الفلسفیة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (بی تا)، شوارق الالهام، اصفهان، مهدوی.
- _____ (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم، البلاغة.
- _____ (۱۳۸۲)، الاضحویة فی المعاد، تهران، شمس تبریزی.
- _____ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۰۵ق)، شفا، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۹۹۵)، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، مسعودبن عمر، (۱۴۰۷ق)، شرح العقاید النسفیة، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة.
- _____ (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، بی جا، شریف الرضی.
- توفیقی، حسین، (۱۳۸۵)، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سمت، طه، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۳۲)، المفردات فی غریب القرآن، تهران، المکتبه المرتضویة.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- _____ (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح منظومه، با تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
- سیوری حلی، فاضل مقداد، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان، قم، جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین، (۱۴۰۸ق)، مجمع البحرین، قم، دار النشر الثقافة الاسلامیة.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء، بیروت.
- غزالی، احمد، (۱۳۸۲)، تهافت الفلاسفة، تهران، شمس تبریزی.
- فخررازی، محمدبن عمر، (۱۹۸۶)، الاربیین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۵ق)، العین، قم، دارالهجرة.
- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرمانی، علیرضا، (۱۳۸۸)، معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی، پایان نامه دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، اسلامیه.
- گروهی از نویسندگان، (۱۴۱۴ق)، شرح المصطلحات الفلسفیة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، (بی تا)، شوارق الالهام، اصفهان، مهدوی.
- _____ (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه.