



## **A Comparative Consideration of the Grounds of Tendency to Bodily Resurrection in Islam and Christianity**

Mohammad Hossein Moradi Nasab<sup>1</sup>

Mohamad Jafary<sup>2</sup>

Received: 30/01/2021

Accepted: 18/03/2021

### **Abstract**

Some Muslim and Christian intellectuals adopt a monistic position about the human being, and thus, provide a merely bodily portrayal of resurrection. Bodily accounts of resurrection in Islamic and Christian contexts imply that the intellectuals in both religions have gone the same path. Points of similarity and difference between these thinkers are brought out by contexts of monism and bodily accounts of resurrection in Islamic and Christian contexts. In this paper, by a consideration of the work of Muslim and Christian corporealists, we highlight their motivations, concluding that the grounds for the formation of physicalism in Islamic and Christian contexts are dissimilar. Given the abundant textual evidence for bodily resurrection, Muslim intellectuals have taken it for granted, and in order to prove bodily resurrection, they reduced the human nature to the body and the bodily things, while in the Christian realm, because of the development of empirical sciences and a physicalist outlook of phenomena in the world, dualism about the human nature was called into questions. For this reason, Western intellectuals turned to bodily accounts of resurrec-

---

1. MA, Imam Khomeini Education and Research Center, Qom, Iran. mhmoradinasab@gmail.com

2. Assistant professor, Imam Khomeini Education and Research Center, Qom, Iran.

mjafary125@yahoo.com

---

\* Moradi Nasab, M. H. & Jafary, M. (2021). A Comparative Consideration of the Grounds of Tendency to Bodily Resurrection in Islam and Christianity. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(102), pp. 117-149.  
Doi: 10.22081/jpt.2021.58798.1813

tion to prove the doctrine of resurrection. In the Islamic context, the growth of philosophical thoughts and rational sciences led to the establishment of dualism and rejection of bodily account, whereas in the Christian context, the growth of rational and philosophical schools led to the rejection of dualism and tendency toward materialistic accounts of the human nature, and hence, of resurrection.

### Keywords

Corporealism, physicalism, monism, eternity, bodily resurrection.



## بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت

محمد جعفری<sup>۲</sup>

محمدحسین مرادی‌نسب<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱

### چکیده

برخی اندیشمندان مسلمان و مسیحی با نگاهی یگانه‌انگارانه به انسان، تصویری صرفاً جسمانی از معاد ارائه می‌دهند. تبیین‌های جسم‌انگارانه از معاد در فضای اسلامی و مسیحی این تصور را پدید می‌آورد که آیا اندیشمندان هر دو مذهب، مسیری یکسان را پیموده‌اند. بررسی زمینه‌های یگانه‌انگاری و جسم‌انگاری معاد در فضای اسلامی و مسیحی، نقاط اشتراک و افتراق این اندیشمندان را نمایان می‌سازد. در این نوشتار با مطالعه آثار جسم‌انگاران اسلامی و مسیحی، به انگیزه گرایش آنان توجه شد و این نتیجه به دست آمد که زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه جسم‌انگاری در فضای اسلامی و مسیحی، متفاوت از یکدیگر است. اندیشمندان اسلامی به دلیل وجود نصوص فراوان درباره معاد جسمانی، آن را مسلم دانسته و از این‌رو برای اثبات معاد جسمانی، حقیقت انسان را به جسم و جسمانی فرو کاسته‌اند؛ اما در فضای مسیحی، به سبب رشد علوم تجربی و نگاه فیزیکالیستی به پدیده‌های عالم، در ایده دوگانه‌انگاری انسان خدشه وارد شده است؛ از این‌رو اندیشمندان غربی برای اثبات معاد به تبیین‌های جسم‌انگارانه از معاد روی آورده‌اند. در فضای اسلامی رشد اندیشه‌های فلسفی و علوم عقلی سبب شد دوگانه‌انگاری و نفی تبیین‌های جسم‌انگارانه تثبیت گردد؛ اما در فضای مسیحی رشد مکتب‌های عقلی و فلسفی، عامل نفی دوگانه‌انگاری و گرایش به تبیین‌های مادی‌انگارانه از انسان و به تبع آن معاد گشت.

### کلیدواژه‌ها

جسم‌انگاری، فیزیکالیسم، یگانه‌انگاری، جاودانگی، معاد جسمانی.

۱. کارشناس ارشد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.

۲. استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.

mhmoradinasab@gmail.com

mjafary125@yahoo.com

\* مرادی‌نسب، محمدحسین؛ جعفری، محمد. (۱۴۰۰). بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۲)، صص ۱۱۷-۱۴۹.

Doi: 10.22081/jpt.2021.58798.1813





## مقدمه

معاد از آموزه‌های بنیادین ادیان ابراهیمی است؛ از این رو اندیشمندان اسلامی و مسیحی همواره بدان توجه داشته‌اند. اصل معاد جزو اصول تمام فرقه‌های اسلامی بوده که انکار آن به خروج از اسلام می‌انجامد. آموزه رستاخیز عیسی و رستاخیز مردگان نیز جزو جدایی‌ناپذیر الهیات مسیحی است که با ابطال آن، خداشناسی مسیحی با مشکلی اساسی روبه‌رو می‌گردد (هیگ، ۱۳۸۲، ص ۴۰۲).

در فضای اسلامی دو رویکرد عمده به مسئله نفس و بدن وجود دارد. رویکرد نخست حقیقت انسان را جوهری مستقل و مجرد به نام روح می‌داند که البته در تبیین ماهیت روح، چگونگی رابطه روح با بدن و آفرینش آن پیش یا پس از ابدان، میان متفکران اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. در مقابل متکلمان، فقیهان و محدثان با توجه به نصوص وارد شده درباره خلق ارواح پیش از ابدان، آرای متفاوتی بیان کرده‌اند. حتی برخی بر مبنای تناسخ معتقدند روح پس از مرگ به نبات و جماد انتقال می‌یابد (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۱۵)؛ هرچند این اعتقاد مربوط به متن اسلام نیست و به واسطه ساسان از فرهنگ هندی به ایران آمد (شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۴۶) و سپس هندی‌ها و ایرانیان (زردشتی) در زمان حاکمیت بنی عباس آن را وارد فضای اسلامی کردند و برخی از فرقه‌های مسلمان بدان گرایش یافتند (ابن میثم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۵؛ ابوریحان بیرونی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۴). رویکرد دوم، حقیقت انسان را به جسم یا جسمانی بودن فرو می‌کاهد؛ از این رو یا منکر روح هستند یا نگاهی جسمانی به آن دارند. چهار رویکرد عمده جسم‌انگار در فضای اسلامی، عبارت‌اند از: عرض جسمانی، هیکل محسوس، جسم لطیف و انرژی.

در فضای مسیحی، آموزه معاد دو منبع اصلی دارد (بیکر، ۱۳۹۲، ص ۴۴۰): یکم، منبع یهودی که آموزه معاد بدن‌ها را مطرح می‌کند<sup>۱</sup> و دوم، فلسفه یونان که ایده جاودانگی نفس را طرح می‌کند (Cullman, 1973, pp. 53-58). معاد در کتاب مقدس یک اصل اساسی شمرده شده است (متی، ۲۲: ۲۳-۳۰؛ یوحنا، ۶: ۳۹-۴۰؛ نامه اول به قرنتیان، ۵: ۱۴؛ نامه به رومیان، ۶: ۲۴-۲۵؛

۱. برخی دوگانه‌انگاران معتقدند در عهد عتیق مغایرتی بین نفس و بدن وجود ندارند (Gunder, 1987, p. 119).

یوحنا، ۱۱: ۲۱-۲۴؛ لوقا، ۱۴: ۱۲) و آیاتی در تبیین امکان وقوعی آن وجود دارد.<sup>۱</sup> در اعتقادنامه کاتولیک (بایرناس، ۱۳۸۸، ص ۶۳) و رسولان (پترسون و همکاران، ۱۳۷۸، صص ۳۱۹-۳۲۱)، بر اعتقاد به حیات جاودانه با رستاخیز ابدان تأکید شده است. مولتمان مسیحیت را مبتنی بر معادشناسی می‌داندست (Moltmann, 1967, p. 16) و پانبرگ معاد را از پایه‌های مسیحیت و سنت دینی مسیحیان می‌شمارد (Panneberg, 1970a, p. 31).

آیات کتاب مقدس افزون بر معاد روحانی (یوحنا، ۶: ۶۳) بر معاد جسمانی نیز دلالت دارد (رساله رومیان، ۸: ۱۱-۱۳؛ متی، ۲۷: ۵۲-۵۳؛ انجیل برنابا، ۱۷۶: ۳-۶ و ۱۷۳: ۱۰-۱۳).<sup>۲</sup> آبی کلیسا و تمام فرقه‌های مسیحی به‌ویژه کاتولیک<sup>۳</sup> و ارتودکس (بگزوس، ۱۳۷۳، صص ۷-۱۰) در سده‌های متمادی به معادی روحانی- جسمانی اعتقاد داشتند. البته در سده‌های اولیه مسیحی، گروهی به نام ترتولیان<sup>۴</sup> به دلیل یگانه‌انگاری انسان، به معادی صرفاً جسمانی قایل بودند (Williams, 2009, p. 215). این در حالی است که در کتاب مقدس آیات روشنی

۱. «مسیح از مردگان برخاسته و شما به آن ایمان آوردید؛ پس چگونه است که بعضی از شما اکنون می‌گویید که مرده‌ها هرگز زنده نخواهند شد؟ اگر مرده‌ها در روز قیامت زنده نشوند، بنابراین مسیح هم زنده نشده است و اگر مسیح زنده نشده، پس تمام پیغام‌ها و موعظه‌های ما دروغ و ایمان و اعتقاد شما به خدا، بی‌اساس و بیهوده است؛ در این صورت ما رسولان نیز دروغ هستیم؛ زیرا گفته‌ایم که خدا مسیح را زنده کرده و از قبر بیرون آورده است؛ اگر قیامت مرده‌گان وجود نداشته باشد، این گفته ما نیز دروغ است» (نامه اول به قرنتیان / ۱۵: ۱۲-۳۲).

«شاید کسی پرسد: چگونه مردگان زنده خواهند شد؟ هنگام زنده شدن چه نوع بدنی دارند؟ چه سؤال ناآگاهانه‌ای! جواب سؤالان را می‌توانید در باغچه خانه‌تان بیابید! وقتی دانه‌ای در خاک می‌کارید، پیش از آنکه سبز شود، نخست می‌پوسد و می‌میرد؛ و هنگامی که سبز می‌شود، شکلش با آن دانه‌ای که کاشتید، خیلی فرق دارد؛ زیرا چیزی که شما می‌کارید، دانه کوچکی است، خواه گندم، خواه دانه‌ای دیگر؛ اما خدا به آن دانه بدنی تازه و زیبا می‌دهد» (نامه اول به قرنتیان / ۱۵: ۳۵-۴۴).

۲. رک: عنایت‌الله شریفی، محمدحسین خوانین‌زاده، علیرضا انصاری‌منش، «معاد جسمانی در قرآن و عهدین»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، صص ۷-۴۱.

۳. یوحنا دمشقی: «ما به قیامت مردگان ایمان داریم؛ پس به حیات جاویدان معتقدیم؛ مردگان حقیقتاً به‌زودی بر خواهند خواست و مقصود ما از قیامت، قیامت اجساد است؛ چون برخاستن دوباره همان چیزی است که ساقط شده است» (به نقل از: سلیمان اردستانی، ۱۳۸۵، صص ۲۱۰-۲۱۲).

۴. ترتولیان Tertullian (حدود ۱۶۰م) در کارتاژ-تونس فعلی- متولد و با دگراندیشی در مسیحیت، کلیسای ترتولیان را بنیان گذارد. البته به دلیل رغبت نکردن مردم به وی خیلی زود به افول گرایید.





بر دوگانه‌انگاری وجود دارد (متی، ۱۰: ۲۸؛ لوقا، ۱۶: ۱۹-۳۱ و ۲۳: ۳۹-۴۳؛ نامه دوم به قرنتیان، ۵: ۱-۱۰) و حتی آیاتی دال بر عینیت جسم دنیوی و اخروی هست که این همانی بدن دنیوی و اخروی از آن استنباط می‌شود (نامه به رومیان، ۸: ۱۱؛ نامه اول به قرنتیان، ۱۶: ۳۵-۴۶).

از میانه سده بیستم با شکل‌گیری حلقه وین و گسترش مکتب پوزیتیویسم،<sup>۱</sup> بسیاری از اندیشمندان غربی، تنها قضایای تحلیلی و هر چیزی را که تجربه‌پذیر باشد، معنادار دانسته، انسان را موجودی صرفاً مادی تصور کردند و امور فرامادی از جمله وجود و بقای روح و معاد را انکار کردند (هیک، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱). این نگاه به همراه رشد دانش‌های جدید به کنار گذاشته شدن اندیشه دوگانه‌انگاری انجامید. علومی همچون پزشکی جدید و روان‌شناسی، میان حیات روحی و حیات جسمی انسان تفکیک قایل نشد (Kaufman, 1968, p. 464)؛ مردم‌شناسی جدید اساس اندیشه جاودانگی روح را از میان برد (Pannenberg, 1970b, p. 48). جهان‌بینی غربی با نگاهی طبیعت‌گرایانه به نوعی ماتریالیسم کشیده شد که تمام واقعیت جهان را ماده می‌دانست و ذهن را به عنوان بخشی از این واقعیت، چیزی جز پدیده‌ای مادی تلقی نمی‌کرد. در این جهان‌بینی، ذهن همان توده یک و نیم کیلویی از سلول‌ها پنداشته شد که مغز را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین ذهن<sup>۲</sup> همان مغز<sup>۳</sup> دانسته شد (Hick, 2006, p. 57).

برخی اندیشمندان مسیحی با حفظ این حقیقت که خدا امری غیرفیزیکی و فراطبیعی است، در موارد دیگر فیزیکالیسم را پذیرفته و به تبیین و دفاع از آموزه‌های دین، مطابق با فیزیکالیسم پرداخته‌اند (Taliaferro & Gotez, 2008, p. 30). با شکل‌گیری فیزیکالیسم و پذیرش آن از سوی برخی از اندیشمندان مسیحی، الهیات فیزیکالیستی پدید آمد که در پی تبیین‌های فیزیکی از آموزه‌های مسیحی بود؛ به طوری که برخی از این اندیشمندان،

۱. در دهه ۱۹۲۰ برخی فیلسوفان مکتب جدیدی بنا نهادند که به پوزیتیویسم منطقی مشهور شد. از نظر آنان، معیار معناداری یک گزاره، تحقیق‌پذیری آن است. یک گزاره به طور عینی و حقیقی معنادارست، اگر و تنها اگر، از نظر تجربی اثبات‌شدنی و تحقیق‌پذیر باشد.

2. mind

3. brain

فیزیکالیسم را تنها راه اثبات معاد دانستند (Merricks, 1999, p. 276) و اعتقاد به وجود روح را مخالف با باورهای همچون معاد و رستاخیز تلقی کردند (Taliaferro & Gotez, 2008, p. 30). افرادی مانند هیک (Hick, 1976, p. 278)، بیکر (سنایی، ۱۳۹۳، صص ۱۲۸-۱۳۶)، ون اینواگن (Van Inwagen, 1998, p. 54)، زیمرمن (Zimmerman, 1999, p. 196)، تیپلر (Tipler, 1994, p. 1) و بسیاری دیگر (See: Green, 2008)، انسان را فاقد روح و نفس مجرد دانسته و با نگاهی مادی به انسان در پی ارائه تبیین‌های جسم‌انگاران از معاد برآمده‌اند.

در نگاه تطبیقی، توجه به عوامل، زمینه‌ها و اهداف شکل‌گیری اندیشه‌ها اهمیت دارد و چراغ راهی برای فهم بهتر موضوع است. اهمیت این بحث افزون بر اینکه بخشی از تاریخ اندیشه‌الاهیات اسلامی و مسیحی است، دامنه آن تا عصر حاضر نیز ادامه یافته و حتی برخی گرایش‌های شیعی مانند مکتب تفکیک بر این اندیشه اصرار دارند؛ همچنین رشد اندیشه‌های فیزیکالیستی و انتقال آن به فضای اسلامی، ضرورت این بررسی را دوچندان می‌کند.

این نوشتار با مراجعه به منابع و متون اندیشمندان تأثیرگذار هر دو مذهب با تبیین فضای حاکم در اسلام و مسیحیت، زمینه‌های گرایش اندیشمندان هر دو مذهب را بررسی می‌کند و اشتراک‌ها و افتراق‌های آن‌دو را نمایان می‌سازد.

### ۱. زمینه‌های جسم‌انگاری معاد در اسلام

شکل‌گیری یک دیدگاه، تحت تأثیر شرایط و زمینه‌هایی است که بررسی آنها افق‌های جدیدی را نمایان می‌سازد. این موضوع از آن جهت اهمیت دارد که بدانیم بخش قابل توجهی از متفکران اسلامی دو گانه‌انگار هستند. از گذشته تاکنون فیلسوفان، متکلمان و محدثان بسیاری در مسیر دو گانه‌انگاری قدم زده‌اند؛ پس ضروری است زمینه‌های گرایش آن دسته از اندیشمندانی که از این مسیر خارج شده‌اند، بررسی گردد.

به طور کلی، زمینه‌های مادی‌انگاران در جهان اسلام، از عواملی بیرونی و درونی تأثیر پذیرفته است:



## ۱-۱. زمینه‌های بیرونی

زمینه‌های بیرونی، مجموعه عوامل خارج از آموزه‌های اسلام است که سبب گرایش به جسم‌انگاری شده است:

### ۱-۱-۱. حسن‌گرایی

برخی نویسندگان تأثیر مبانی حسن‌گرایانه (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۳) و دیدگاه‌های مادی‌انگاران از نفس (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸۸ و ۴۹۱) در مکتب رواقی را عاملی برای گرایش معتزله به جسم‌انگاری بیان کرده‌اند (راوی، ۱۴۰۰، ص ۳۵۶) و برخی بر تأثیر فلسفه یونان (سامی‌النشار، ۱۹۷۵، ج ۱، ص ۴۶۹) و مکتب گنوسی (Eliade, 1987, p. 566) تأکید دارند (غلامی، ۱۳۹۵، صص ۴۶-۵۰). این نویسندگان، جسم‌انگاری در اسلام را در عامل بیرونی منحصر می‌دانند. البته شواهد ارائه‌شده آنها تنها از اندیشه‌های مستشرقان و در خصوص معتزله است که همین شواهد در حدی نیست که بتوان ادعای انحصار کرد.

تأثیر مبانی حسن‌گرایانه در اندیشه افرادی همچون ابوبکر اصم که در تبیین مادی و محسوس از انسان می‌گوید: «لا اعرف الا ما شاهدته بحواسی» (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۵۳) نمایان است (ابن‌میثم، ۱۴۰۶، ص ۱۳۸). به باور برخی، متکلمان در تمامی آموزه‌های فکری، نگاه مادی به نفس داشته‌اند و این تصویر مادی از نفس، از دیدگاه مادی رواقیان وارد تفکر اسلامی شده است (راوی، ۱۴۰۰، ص ۳۵۶). رواقیان تمام معرفت را در ادراک حسی منحصر می‌دانستند و حتی معرفت به فعالیت و حالات درونی را به ادراکات حسی تأویل می‌بردند؛ زیرا اینکه حالات و فعالیت‌ها شامل فراگردهای مادی است، آسان‌ترین تعبیر به نظر می‌آمد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۳). البته با توجه به آنچه در ادامه خواهد آمد، مشخص می‌گردد هر چند حسن‌گرایی متأثر از اندیشه‌های غیراسلامی است، عامل اصلی جسم‌انگاری در اسلام نیست.

### ۱-۱-۲. تمسک به علوم طبیعی برای اثبات آموزه‌های دینی

متکلم از روش‌های گوناگون برای اثبات، تبیین و توجیه آموزه‌های دینی استفاده



نظر  
هدر



می‌کند. قرار گرفتن جهان اسلام در میان اندیشه‌های یونانی و هندی سبب ورود اندیشه‌های علوم طبیعی آنان به نگاه‌های مسلمانان شد (بدوی، ۱۹۸۳، ج ۱، صص ۱۸۴-۱۸۵؛ Wolfson, 1976, pp. 473-486 & pp. 487-495). یکی از این موارد، نظریه اتم یا جزء لایتجزی است که برخی برای اثبات حدوث عالم از آن استفاده کردند (ابن فورک، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۰۳-۲۰۴) و در ادامه به مباحث نفس‌شناسی و شناخت حقیقت انسانی و آموزه‌های دیگر تسری یافت. اندیشمندان اسلامی با پذیرش جزء لایتجزی (جوهر فرد)، هم در اثبات حدوث عالم و نفس کوشیدند و هم توانستند آموزه‌های دیگر را تبیین کنند.<sup>۱</sup> چنان‌که تفتازانی (۷۹۲ق) می‌نویسد: «هذا اصل یبتنی علیه کثیر من قواعد الاسلام کاثبات القادر المختار و کثیر من احوال النبوة و المعاد» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۸۳).

همچنین برخی اندیشمندان معاصر، مانند بازرگان (۱۳۷۳ش)، ابوالحسن ندوی (۱۹۹۹م)، فرید وجدی (۱۹۵۴م) با مشاهده پیشرفت‌های خیره‌کننده علوم طبیعی در غرب در تلفیق و تطبیق آموزه‌های دین با علوم جدید کوشیدند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۶، صص ۳۸۷-۳۸۸) که با توجه به نگاه تجربی و حسی علم جدید، این گروه به جسم‌انگاری گرایش یافتند.

البته در استفاده از علوم طبیعی و تجربی در میان عموم اندیشمندان مسلمان با نواندیشان مسلمان تفاوتی آشکار وجود دارد. متکلمان در جهت تطبیق علم با دین، به علوم طبیعی به عنوان یک مؤید و قرینه برای دلیل و استدلال کلامی خود نگاه می‌کنند و همواره اصالت را به آموزه‌هایی می‌دهند که به آن معرفت یقینی دارند؛ اما نواندیشان با هدف تطبیق دین با علم، اصالت را به علوم طبیعی می‌دهند.

### ۱-۳. دشواری فهم فلسفی

هیچ‌کدام از حکمای اسلامی به جسم‌انگاری قایل نیست و این اهمیت اتکا به فلسفه را نشان می‌دهد. فهم دقیق فلسفی و درک درست واقعیت و هستی، مانع خطای فیلسوفان

۱. برای آشنایی بیشتر ر.ک: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ج ۱، ص ۴۶۳۸.



نظر  
قدر



در شناخت حقیقت انسان گردید. البته قدرت فهم و درک اندیشه‌های فلسفی دشوار است؛ از همین رو برخی با عدم درک حقیقت وجود، عدم، تشخص، تجرّد و مانند آنها به دیدگاه‌های جسم‌انگارانه روی آوردند؛ برای نمونه درک ناقص و نادرست از مفهوم تجرّد روح، برخی را به اشتباه انداخته و تجرّد روح را مستلزم مماثلت با خدا و نامحدود بودن انسان پنداشتند و منکر روح و تجرّد آن شدند (مجلسی، بی‌تا، صص ۳۷۸-۳۷۹). برخی با اصالت دادن به ماهیت، معدوم را نیز شیء تصور کردند که وجود چونان صفتی بر آن عارض می‌گردد و با این تفکر به تبیین جسمانی از انسان پرداختند. قایلان به مکتب تفکیک استفاده از فلسفه را در فهم معاد، مخالف اساس دین می‌دانند و استفاده از علوم عقلی همچون فلسفه را مردود می‌شمارند (قزوینی، ۱۳۸۷، صص ۵۹۱-۵۹۴).

## ۲-۱. زمینه‌های درونی

زمینه‌های درونی، مجموعه عوامل داخلی در آموزه‌های اسلام که سبب گرایش اندیشمندان به جسم‌انگاری شده است:

### ۱-۲-۱. ظاهرگرایی

ظاهرگرایی به معنای تأکید بر ظاهر آیات و روایت‌ها در فهم معارف دینی و پذیرفتن معانی باطنی و تأویل آنهاست. معنای ظاهری و ابتدایی برخی آیات و روایت‌ها بر معاد جسمانی صدق می‌کند. اعتقاد به معاد جسمانی از آموزه‌های اصیل اسلام است و نصوص فراوانی در خصوص آن وجود دارد که بر قیام انسان با همین بدن دنیایی از قبر دلالت می‌کند. البته برخی اندیشمندان مسلمان تأویل این آیات را جایز ندانسته‌اند. ابن میثم بحرانی (۶۷۹م) پس از تأکید بر نصوص فراوان دالّ بر معاد جسمانی، حمل نصوص بر معنای ظاهری آنها را درست می‌داند (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۹).

متکلمان و محدثان با انگیزه دفاع و اثبات معاد جسمانی، پذیرش تجرّد نفس و معاد روحانی را منافی با ظاهر نصوص انگاشتند. آنان گمان کردند تنها با جسم‌انگاری انسان می‌توان معاد جسمانی را اثبات کرد (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۹۴؛ بغدادی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۶؛

شیخ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۵۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۵. بازرگان با تمسک به ظاهر آیاتی مانند «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء، ۳۰)، انسان را موجودی مادی تصور کرد (بازرگان، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۶). مکتب تفکیک تمام مخلوقات عالم از روح و بدن انسان گرفته تا فرشتگان، بهشت، جهنم، برزخ و عوالم آن را با تمسک به همین آیه جسمانی می‌پندارد (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۱).

برخی اعتقاد به معاد جسمانی را «بشهادة نصوص القرآن فی المواضع المتعددة بحیث لا یقبل التأویل» (دوانی، ۱۳۱۷، ج ۲، ص ۲۴۷) انکارناپذیر می‌دانستند. علامه مجلسی (۱۱۱۱ق) «تأویل بما یوجبُ إنکارَ ظاهره» را کفر می‌خواند (مجلسی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹) و تأویل آیات و روایات به معاد روحانی را مصداق این نوع تأویل می‌پنداشت (مجلسی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹). شیخ مجتبی قزوینی (۱۳۸۶ق) از بزرگان تفکیک می‌نویسد: «ای کاش با این تأویلات انکار ظواهر نمی‌کردند» (قزوینی، ۱۳۸۷، صص ۵۹۰-۵۹۴).

## ۱-۲-۲. فهم نادرست از آموزه‌های دینی

فهم اشتباه اندیشمندان از مفاهیم و آموزه‌های دینی از زمینه‌های درونی جسم‌انگاری انسان به شمار می‌آید که چند نمونه بارز این اشتباه‌ها عبارت‌اند از:<sup>۱</sup>

### الف) تجرد مخصوص ذات باری تعالی

جسم‌انگاران اختصاص نداشتن تجرد به ذات الهی را ناقص توحید می‌پنداشتند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰م، ج ۱۱، ص ۳۲۲) و تجرد روح را با قدم آن یکسان می‌انگاشتند. آنان چه در سده‌های اولیه با عبارت «لا مجرد فی الوجود الا الله» (اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲) و چه در عصر حاضر با عبارت‌هایی مانند «أَنَّ المَجْرَدَ هُوَ النُّورُ القَوِیُّ القَاهِرُ الخَارِجُ عَنِ حَقِیْقَةِ النُّفْسِ» (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۱)، خداوند را تنها موجود مجرد می‌دانند؛ زیرا گمان کرده‌اند از آنجا که تمام موجودات هستی دارای نقص و نیازمند به ذات الهی هستند، پس نمی‌توانند مجرد باشند.

۱. چهارنمونه پیش رو برگرفته است از: مهدی قجاوندی و سیدصدرالدین طاهری، ۱۳۹۳.





### ب) نفی تشبیه

جسم‌انگاران اسلامی بر اساس آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱) هر گونه شباهت به ذات و صفات الهی را نفی کردند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰م، ج ۱۱، ص ۳۲۲؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۰). بر خلاف فیلسوفان که در مفاهیم بسیاری همچون وجود، مجرد و مانند آن به تشکیک قایل شده‌اند و آن مفاهیم را میان خالق و مخلوق مشترک می‌دانند، متکلمان و محدثان اسلامی به بینویت کامل میان خدا و غیر خدا قائل‌اند و با استناد به «أَنَّهُ تَعَالَىٰ شَيْءٌ لَّا كَالْأَشْيَاءِ» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲)، پذیرش بُعدی مجرد برای انسان را نفی و آن را مستلزم تشبیه مخلوق به خالق می‌دانند (جزائری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹ و ج ۲، ص ۴۰۱).

### ج) حدوث و قدم

وجود به اعتبار قدم و حدوث، به قدیم و حادث تقسیم می‌گردد. متکلمان قدم خداوند را بر اساس حدوث زمانی ماسوی‌الله اثبات کرده‌اند (مرورید، ۱۳۸۳، صص ۱۰۲ و ۵۷)؛ به این ترتیب که هر حادثی محدثی دارد یا بنابر برخی آرای متکلمان، حادث همواره در حال تجدید وجود است. آنچه حادث نیست، در زمان نبوده و قدیم و مجرد است. خداوند تنها موجود قدیم، خارج از زمان و تجدد است و نفس انسانی موجودی زمانمند و در معرض حوادث است؛ از این رو نفس انسان نمی‌تواند مجرد باشد و می‌بایست در حیطه اجسام قرار گیرد؛ زیرا در غیر این صورت تعدد قدم لازم می‌آید (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱م، ص ۱۶۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۱۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۷)؛ بر این اساس حدوث نفس با فرض مجرد که مساوق قدم است، منافات دارد.

### د) فناپذیری عالم

برخی با استناد به آیات «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ

وَيُنْفِقُ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷-۲۶) جهان را فناپذیر دانسته‌اند (باقلائی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۶؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۱۱)؛ زیرا از نظر آنان هر حادثی فناپذیر است. از طرفی تصور جسم‌انگاران از تجرد، فناپذیری است؛ پس قول به روحی مجرد مطرود است؛ چنان‌که فناپذیری عالم یکی از مبانی اشاعره در اعاده معدوم و تبیین مادی‌انگاران از معاد است.

### ۱-۲-۳. انحصار معرفت دینی در وحی

بسیاری از متکلمان و حدیث‌گرایان با اعتقاد به انحصار معارف دینی در وحی، راه دستیابی به آموزه‌های دینی را تنها از طریق وحی درست می‌دانستند و هر راه دیگری را بیراهه می‌پنداشتند. در عصر حاضر، مکتب تفکیک مصداق بارز این نگرش است (ارشادی‌نیا، ۱۳۷۹، صص ۲۳۶-۲۶۹). با این نگاه، فهم عقلی و فلسفی که می‌توانست چراغ راهی برای شناخت درست ابعاد وجودی انسان باشد، کنار گذاشته شد. شیخ مجتبی قزوینی می‌نویسد:

با تحقیقاتی که در باب طبیعیات صورت پذیرفت، به کلی اساس حکمت و فلسفه اختراعی از بین رفت و نشان داد اعتمادی به چنین معارفی نیست و آنچه که آنان در ارتباط با حقایق شرعی چون جبرئیل، معاد، بهشت و جهنم و تفسیر آنها گفته‌اند، مخالف قرآن و روایات و حتی برخی تأویلات آنها شرم‌آور است (قزوینی، ۱۳۸۷، صص ۵۹۱-۵۹۴).

بنابر آنچه گذشت، زمینه‌های متعددی در گرایش مسلمانان به جسم‌انگاری نقش داشته است. اما نقطه مشترک میان تمام آنان، اعتقاد قطعی به آموزه معاد جسمانی است که سبب شد برای دفاع از آن به هر طریقی تمسک کنند. آنان گاهی با نفی فلسفه و گاهی با پذیرش نظریه علمی در اثبات معاد جسمانی کوشیدند. آنان با وجود اینکه تمسک به ظاهر را در نصوص دال بر تشبیه و تجسیم خدا جایز نمی‌دانند، در اثبات معاد جسمانی به ظاهر تمسک کردند (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۹).





## ۲. زمینه‌های جسم‌انگاری در مسیحیت

به لحاظ تاریخی اغلب مسیحیان معتقدند انسان افزون بر بُعد جسمانی دارای چیزی فراتر از بعد مادی است (مرفی، ۱۳۹۱، ص ۴۰)؛ ازاین رو به معادی جسمانی - روحانی اعتقاد داشتند. باور به دوگانه‌انگاری، نه تنها در میان مسیحیان متأثر از افلاطون و سنت افلاطونی (آگوستین)، بلکه در میان طرفداران سنت ارسطویی (آکویناس) نیز رواج داشت؛ اما به دلایلی زمینه‌های اندیشه‌ی یگانه‌انگاری درباره‌ی انسان رونق گرفت و توجه اندیشمندان غربی به تبیین‌های صرفاً مادی و فیزیکی از انسان و رستاخیز معطوف شد. این زمینه‌ها عبارت‌اند از: آیات متشابه کتاب مقدس، انقلاب‌های علمی، پوزیتویسم و پیشرفت‌های جدید علمی و اندیشه‌های فلسفی.

### ۲-۱. آیات متشابه کتاب مقدس

کتاب مقدس آیاتی متشابه در زمینه‌ی دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری دارد که طرفداران هر دو نظریه به آن تمسک می‌کنند (مرفی، ۱۳۹۱، صص ۲۰-۲۵).

برخی آیات کتاب مقدس بر دوگانه‌انگاری دلالت دارد و بدون استدلال نظری میان نفس و بدن تمایز گذارده است. به آیات زیر توجه کنید: «روح است آنچه زنده می‌کند و جسم هیچ فایده ندارد، سخن‌هایی که من به شما می‌گویم روح و حیات است» (یوحنا، ۶: ۶۳)؛ «آنهايي که در قید جسم‌اند، سرشت آنها جسمانی است و آنانی که تابع روح‌اند، مزاج روحانی دارند. سرشت جسمانی فنا و فطرت روحانی حیات و آرام است... آنانی که در جسم‌اند پسندیده‌ی خدا نمی‌شوند؛ لیکن شما در جسم نیستید؛ بلکه در روحید» (نامه به رومیان، ۸-۱۰)؛ «چنین نیست که به روش جسم زندگانی نماییم؛ زیرا اگر به روش جسم زندگانی نمایید، مرگ را آماده‌اید و اگر افعال بدن را به روح بی‌جان سازید، زندگی را خواهید» (نامه به رومیان، ۵: ۱۲-۱۳) و «عیسی می‌گوید که تترسید از کسانی که انسان‌ها را می‌کشند؛ زیرا آنها جسدشان را از بین می‌برند و نه روح آنها را؛ از کسی بترسید که روح و جسم را در جهنم قرار می‌دهد» (متی، ۱۰: ۲۸).

با توجه به این آیات، برخی معتقدند کتاب مقدس به طور قطع وقوع رستاخیزی جسمانی-روحانی را نشان می‌دهد. کوپر در کتاب بدن، نفس و زندگی جاوید (Cooper, 1989) دو گانه‌انگاری را پیش فرض پذیرش آموزه حالت برزخی بیان کرده است (به نقل از: مرفی، ۱۳۹۱، ص ۳۷). تالیور می‌نویسد: «کوپر به طور قطع نشان داده که گواهی متون مقدس مسیحی عمیقاً دو گانه‌انگار است؛ به این معنا که متون مقدس بدون استدلال نظری تمایز عرفی نفس و بدن را پیش فرض می‌گیرند» (تالیور و گوتر، ۱۳۹۲، ص ۳۹)؛ به عبارت دیگر چون تأکید کتاب مقدس بر حالت برزخی روشن و مسلم بود، اندیشمندان، دو گانه‌انگاری را پیش فرض می‌گرفتند.

در مقابل، برخی ادعای صراحت کتاب مقدس در بیان دو گانه‌انگاری و رستاخیز را نادرست می‌دانند (Green, 2002, pp. 33-55). از سوی دیگر، آبی اولیه کلیسا، اعتقاد به جاودانگی نفس را با اعتقاد به معاد جسمانی، لازم و ملزوم می‌دانستند؛ زیرا اعتقاد به رستاخیز حضرت عیسی پس از به صلیب کشیده شدن، مستلزم وجود روحی بود که پس از مرگ او باقی بماند و پس از سه روز به بدنش بازگردد (Cullman, 1973, pp. 53-85). در مقابل گروه اول، برخی با مؤید قرار دادن آیاتی مانند «خداوند به وسیله روح القدس بدن‌های فانی ما را بر خواهد انگیخت» (رساله رومیان، ۸: ۱۱-۱۳)؛ «قبرها شکافت و بسیاری از اجساد قدیسین آرمیده، پس از زنده شدن عیسی از قبر بیرون آمدند و داخل شهر مقدس شدند و برای بسیاری از مردم نمودار گشتند» (متی، ۲۷: ۵۲-۵۳)؛ «اگر عیسی زنده نشود، ایمان بیهوده خواهد بود» (اول قرنتیان، ۱۵: ۱۴-۱۶)<sup>۱</sup> و مانند اینها، مدعی هستند که کتاب مقدس تنها بر یگانه‌انگاری و رستاخیز مادی دلالت دارد و تبیین‌های فیزیکی با متون مقدس سازگار است. جان هیک پس از تبیین دیدگاه فیزیکالیستی خود و نفی روح می‌نویسد:

در این دیدگاه جایی برای مفهوم روح در تمایز با بدن وجود ندارد و اگر روحی

۱. فیزیکالیست‌ها معتقدند اگر دو گانه‌انگارانه فکر کنیم، بر خلاف آموزه‌های کتاب مقدس دیگر نیازی به رستاخیز ابدان وجود ندارد؛ زیرا هیچ‌گاه انسان با مرگ نمی‌میرد.





تمتاز از بدن وجود نداشته باشد، مسئله بقای روح پس از مرگ بدن منتفی می‌شود... . باور یهودی و مسیحی به معاد جسمانی با این برداشت از انسان به عنوان یک واحد تجزیه‌ناپذیر روانی - جسمی سازگار است و درعین حال امکان معنایی تجربی برای مفهوم زندگی پس از مرگ را فراهم می‌آورد (Hick, 1976, p. 278).

ننسی مرفی پس از بررسی یافته‌های مربوط به عهد عتیق و تفسیرهای متعارض عهد جدید، دو نتیجه می‌گیرد:

چیزی به عنوان دیدگاه معروف کتاب مقدس درباره [دوگانه‌انگاری] سرشت انسان وجود ندارد. نویسندگان کتاب مقدس، به‌ویژه نویسندگان عهد جدید، در محیطی با دیدگاه‌های بسیار متنوع، شاید به تنوع دیدگاه‌های روزگار ما می‌نوشتند، اما موضع روشنی درباره این یا آن نظریه اتخاذ نکردند... . می‌توان نتیجه دیگری نیز گرفت و آن اینکه مسیحیان معاصر آزادند که از میان گزینه‌های متعدد [مطرح در کتاب مقدس] دست به انتخاب بزنند (مرفی، ۱۳۹۱، صص ۳۹-۴۰).

## ۲-۲. انقلاب‌های علمی

با شروع انقلاب علمی و عصر روشنگری، ایده دوگانه‌انگاری به شدت تحت تأثیر قرار گرفت. روند تنزل دوگانه‌انگاری به یگانه‌انگاری در غرب به سه گام مهم علمی در فضای مسیحی مرتبط است. انسان در اندیشه الهیات سنتی در مرکز آفرینش قرار داشت و خداوند انسان را به صورت خود آفریده بود و تمام جهان را به خاطر او خلق کرده بود. در مسیحیت انسان اشرف مخلوقات شمرده می‌شد؛ از این رو غایتمندی و هدفدار بودن زندگی انسان تنها با معاد و جاودانگی معنا می‌یافت. اما با شروع انقلاب علمی در این اندیشه خدشه وارد شد. دست کم سه انقلاب علمی در دورشدن انسان از مرکزیت آفرینش تأثیر گذار بود:

## ۲-۲-۱. انقلاب کپرنیکی

در سده‌های میانه، رابطه وثیقی میان انسان‌شناسی (عالم صغیر) و کیهان‌شناسی (عالم



کبیر) با الهیات و مابعدالطبیعه برقرار بود (آوانز، ۱۳۹۲، ص ۱۷۳)؛ از این رو کیهان‌شناسی به مثابه بخشی از الهیات به شمار می‌آمد. تا سده شانزدهم میلادی جامعه مسیحی به دیدگاه بطلمیوسی قایل بود؛ بنابراین دیدگاه نظام افلاک به صورت دایره‌های تو در تو بود و هر فلک مرکزی داشت که خود به دور مرکزی دیگر در حال چرخش بود و زمین در مرکز این افلاک قرار داشت (هال، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰). از آنجا که نظام بطلمیوسی، سازگاری خوبی با آموزه‌های مسیحی داشت، به دیدگاه رایج کلیسا تبدیل شد (بریه، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲). در واقع تفکر بطلمیوسی با اثبات زمین مرکزی بر جایگاه ویژه انسان در مرکز عالم تأکید می‌کرد و این سازگاری موجب پذیرش و رواج آن در جامعه مسیحی شد.

با ظهور کپرنیک (۱۵۴۳م) و ارائه دیدگاه خورشیدمرکزی، زمین ویژگی مرکزی خود را از دست داد و در عرض دیگر سیاره‌ها قرار گرفت (هال، ۱۳۶۹، صص ۱۵۶-۱۵۷). با وجود آنکه عموم مسیحیان تا مدت‌ها دیدگاه وی را نپذیرفتند (هال، ۱۳۶۹، ص ۱۸۶)، در جامعه علمی از همان ابتدا گرایش شدیدی به این دیدگاه حاصل شد. دستاوردهای ریاضیاتی مبتنی بر نگاه کپرنیک و گالیله، علم مدرن را دارای زبانی کرده بود که بسیاری از پدیده‌های رازآلود جهان مانند ماوراءالطبیعه، روح، معجزه و مانند آن را می‌توانست به صورت مادی تبیین کند (کورنر، ۱۳۶۷، صص ۲۱-۲۲). نظریه کپرنیکی افزون بر مرکززدایی از انسان، موجب تحول در فیزیک گردید. فیزیکی که بر دیدگاه اتمیسم تأکید داشت و دیدگاه ارسطویی و فیلسوفان مدرسی را به چالش می‌کشید. مرفی می‌نویسد:

اگر نظریه خورشیدمرکزی کپرنیک پذیرفته شود، دیگر نیازی به تبیین بر اساس دیدگاه ارسطو در این مورد نخواهد بود که چرا اشیای سنگین به سمت سطح زمین سقوط می‌کنند. یک فیزیک به کلی جدید لازم بود و حرکت آشکار، تلاش برای احیای اتمیسم باستان بود (مرفی، ۱۳۹۱، ص ۶۷).

## ۲-۲-۲. انقلاب فیزیکی

تا پیش از سده هفدهم در کنار دیدگاه بطلمیوسی، دیدگاه ارسطویی در توصیف





جهان مادی مورد قبول کلیسا و مسیحیان بود.<sup>۱</sup> این دیدگاه به ضمیمه نظریه باستانی عناصر چهارگانه (که جایگاه طبیعی عنصر خاک را زمین - مرکز عالم - و جایگاه طبیعی آب، هوا و آتش را پیرامون زمین می‌دانست) بر جایگاه انسان در نظام عالم تأکید داشت. با آغاز انقلاب علمی، رشد فیزیک و ارائه نظریه‌های اتم‌گرایانه از جهان، در دیدگاه ارسطویی مناقشه شد و بار دیگر به دیدگاه اتمی توجه گردید؛ برای نمونه توماس هابز (۱۶۹۷م) تمام سرشت انسان را بنابر ذرات متحرک تفسیر کرد و احساس را به سبب فشار ذرات متحرک بر اندام‌های حسی تبیین کرد. وی تفکر را مربوط به حرکت‌های کوچک مغز دانست. می‌توان فیزیک مدرن را پایان دستگاه ارسطویی خواند (هال، ۱۳۶۹، ص ۱۹۷).

با سقوط دستگاه ارسطویی، انسان یک گام دیگر از مرکزیت خود عقب نشست و هم‌تراز اشیای دیگر سنجیده شد. در اینجا بود که دکارت در مقام دفاع از انسان، دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری را مطرح کرد؛ ولی وی نتوانست تبیینی معقول از رابطه نفس و بدن ارائه دهد. تغییر موضع از دیدگاه ماده و صورت به نظریه اتم و دوگانه‌انگاری، خود به مسائل لاینحلی در فضای مسیحی انجامید که اندیشمندان را بیشتر به سمت یگانه‌انگاری سوق داد (مرفی، ۱۳۹۱، صص ۶۰-۷۵).

## ۲-۲-۳. انقلاب داروینی

نظریه تکامل،<sup>۲</sup> رشد و تکامل انسان - بلکه همه موجودات - را به انتخاب طبیعت می‌دانست. طرفداران این سنت نمی‌پذیرند که برای انسان‌ها نفسی وجود داشته باشد؛ بلکه انسان، نوع تکامل یافته حیوان است. نظریه تکامل پیش از داروین (۱۸۸۲م) مطرح

۱. اندیشه رایج در فضای مسیحی، نخست تحت تأثیر دیدگاه آگوستینی بر مبنای اندیشه افلاطونی پی‌ریزی شد؛ اما از سده سیزده، آکوئیناس با استفاده از نگاه ماده و صورت ارسطو، نظریه نفس خود را مطرح کرد که مورد قبول کلیسا واقع شد.

2. Evolution theory.

شد؛<sup>۱</sup> اما هیچ‌گاه توجه فیلسوفان و الهی‌دانان را جلب نکرد تا اینکه داروین کتاب منشأ انواع را منتشر کرد. با اینکه در این کتاب نامی از انسان به میان نیامده است،<sup>۲</sup> بسیاری از اندیشمندان دینی مدعی بودند که این اثر در تقابل با اشرافیت انسان و آموزه‌های مسیحی است (Cobren, 2008, p. 22). چند سال بعد وی کتابی با عنوان هبوط انسان (*Descent Of Man*) نگاشت که به‌صراحت از انسان سخن می‌گفت.

با رشد نظریه تکامل، جایگاه ممتاز انسان در آفرینش با چالشی اساسی روبه‌رو گشت؛ چون با پذیرش این نظریه، دیگر انسان موجودی برتر از سایر موجودات محسوب نمی‌شد؛ بلکه به واسطه تکامل و انتخاب طبیعی به اینجا رسیده و با موجودات دیگر که با انتخاب طبیعی تکامل یافته‌اند، تفاوتی نداشت. در واقع نظریه داروین نقشی مهم در مرکز‌دایی انسان داشت. با این مرکز‌دایی دیگر تبیین‌های متافیزیکی از سرشت انسان و غایت‌مندی او، صرفاً داستان‌سرایی به شمار می‌آمد. به ادعای برخی اندیشمندان، دیدگاه تکامل دو قطبی میان مؤمنان و ملحدان را شکل داد (Hankins, 2009, P. 53) که بی‌شباهت به زمان گالیله نبود؛<sup>۳</sup> زیرا انقلاب داروینی به این مسئله اهمیت بخشید که چرا انسان باید نفس داشته باشد؛ در حالی که خویشاوندان نزدیک انسان (حیوان‌ها) نفس ندارند؟!<sup>۴</sup>

۱. نظریه تکامل با ژرژ بوفون (Georges Buffon) (۱۷۸۸م) شکل گرفت. به اعتقاد وی اجداد انسان و میمون مشترک بوده، جانوران همیشه در حال تغییر و تکامل‌اند و امکان دارد که نوع کنونی یک موجود از نوع قدیمی آن قابل شناخت نباشد (هال، ۱۳۶۹، ص ۲۸۸). سپس اراسموس داروین (۱۸۰۲م) -پدر بزرگ داروین- بر اصل مشترک همه جانداران تأکید کرد (Sarkar, 2008, p. 21). با ظهور لامارک (۱۸۲۹م) نظریه تکامل رشد یافته و در ادامه با رابرت داروین (Charles Robert Darwin) به بلوغ و شهرت رسید.

۲. در دو مورد از این کتاب، به شباهت انسان و حیوان و تفاوت‌نداشتن آنها اشاره می‌شود.

۳. هرچند نوشته‌های گالیله از ایمان او به قدرتی مطلق حکایت دارد، طرفداری سرسخت وی از دیدگاه کپرنیکی و مباحثات وی با کاردینال روبرت بلارمین و مناظره‌های بی‌نتیجه وی با کلیسای روم در سال ۱۶۱۶م، دو قطبی میان طرفداران دیدگاه کپرنیک و راست‌کیشان سنتی را به راه انداخت.

۴. این زمینه‌ها سبب شد با شروع سده بیستم دو دیدگاه هستی‌شناسانه در مقابل هم قرار گیرد؛ دسته‌ای از اندیشمندان به اصل بی‌جهتی کیهان (Ubiquity Cosmological Principle) قایل شدند و فهم جهان را بر فرض مرکزیت انسان مبتنی ندانستند؛ از این‌رو هیچ نقطه‌ای از سراسر کیهان را برتر از نقاط دیگر نمی‌دانستند. در مقابل، دسته‌ای فهم جهان را بدون امتیازبخشی به موجودی هوشمند، کامل ندانسته و نقش انسان را همچنان با اهمیت تلقی کردند. مقتضای روش‌شناسی علمی مبتنی بر این بود که آیا به هنگام بررسی تحولات کیهانی باید



نظر  
قدردان

## ۲-۳. پوزیتویسم

با آغاز جنبش حلقه وین در سده بیستم و شکل‌گیری پوزیتویسم منطقی بر مبنای اصل تحقیق‌پذیری<sup>۱</sup> گزاره‌های فلسفی، دینی و مانند آن بی‌معنا قلمداد شد (استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۵) و تنها گزاره‌هایی معنادار شناخته شد که به کمند تجربه و حس درآید (خرم‌شاهی، ۱۳۸۱، صص ۵-۶ و ۲۴-۲۵)؛ از این رو گزاره‌های دینی محل نزاع فیلسوفان دین قرار گرفت. برخی فیلسوفان با نفی تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی، این گزاره‌ها را بی‌معنا تلقی کرده و از همین رو آموزه‌هایی همچون وجود روح، رستاخیز و زندگی پس از مرگ را به جهت تجربه‌ناپذیر بودن بی‌معنا قلمداد کردند.

اندیشمندان در برابر تحقیق‌پذیری دو نوع واکنش نشان دادند: گروهی به نفی و نقد دیدگاه تحقیق‌پذیری پرداختند؛ چنان‌که این دیدگاه در ادامه به تأیید‌پذیری و سپس به ابطال‌پذیری انجامید و از آن نگاه رادیکالی پیشین فاصله گرفت؛ اما با غلبه دیدگاه پوزیتویسم بر دیدگاه‌های رایج، برخی از اندیشمندان مسیحی آن را پذیرفتند و در ارائه تبیین‌هایی فیزیکی از انسان و معاد کوشیدند تا افزون بر نفی نکردن اصل تحقیق‌پذیری، سازگاری آموزه‌هایی مانند جاودانگی و زندگی پس از مرگ را نیز با اصل تحقیق‌پذیری به اثبات رسانند؛ همچنان‌که جان هیک با تقریری جدید از اصل تحقیق‌پذیری به اثبات جاودانگی و معاد پرداخت.<sup>۲</sup>

## ۲-۴. پیدایش علوم جدید

توسعه علوم پزشکی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، عصب‌شناسی و مانند آن در

مکانی را به عنوان مرکز انتخاب کرد یا نه. در واقع اختلاف در این بود که چگونه می‌توان طبیعت را بهتر پیش‌بینی کرد، با مرکز قرار دادن چیزی یا مرکز قرار ندادن آن. این بحث با جدال فیزیکدانانی همچون دیراک و دیکه اهمیت یافت.

### 1. Principle of verification

۲. هیک با طرح نظریه تحقیق‌پذیری اخروی (Eschatological verification) نشان داد که گزاره‌های دینی و نقایض آنها در این دنیا به لحاظ منطقی قابل اثبات یا ابطال نیستند و صدق این گزاره‌ها تنها در عالم دیگر مشخص می‌گردد (صادقی، ۱۳۷۹، فصل دوم؛ p. 5, Hick, 2001).



نظر  
صدر

دهه‌های اخیر، در گرایش به تبیین‌های فیزیکالیستی از انسان و معاد تأثیرگذار بود. هیک بخشی از رویگردانی اندیشمندان از جاودانگی را به نگرش‌های اخلاقی مربوط می‌داند؛ ولی عامل اصلی را نگرش علمی به انسان به عنوان موجودی با مغزی بزرگ که آگاهی و شعور، نتیجه عملکرد مغز اوست (هیک، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱) بیان می‌کند. پانبرگ معتقد است که مردم‌شناسی جدید، اساس اندیشه جاودانگی روح را از میان برده است (Pannenberg, 1970b, p. 48). کافمن در الهیات نظام‌مند، «علم پزشکی جدید و روان‌شناسی انسان را یک واحد جسمی-روانی می‌داند که حیات روحی انسان را از حیات جسمانی‌اش قابل تفکیک نمی‌داند؛ از این رو پایان کار بدن، یعنی پایان هر فرد» (Kaufman, 1968, p. 464). با این نگاه تمام واقعیت جهان، ماده است و ذهن به عنوان بخشی از این واقعیت، چیزی جز پدیده‌ای مادی نیست (Hick, 2006, p. 57).

با پیشرفت دانش عصب‌شناسی، تمام استعداد و قوایی که روزی به ذهن یا نفس انسانی نسبت داده می‌شد، به فرایندهای مغزی نسبت داده شد. تا پیش از این ادعا، نفس انسانی حامل استعدادهای عالی انسانی شامل عقلانیت، اخلاق و ارتباط با امری الوهی بود؛ اما با این نگاه تقلیل‌گرایانه، دیگر چیزی به نام عقلانیت، اخلاق و مانند آن که تمیزدهنده انسان از حیوان باشد، واقعیت نداشت و این موارد چیزی جز فرایند مغزی نبود (مرفی، ۱۳۹۱، صص ۷۹-۹۰). از نگاه آنان دو گانه‌انگاری در تضاد با عصب‌شناسی بود:

وقتی اجزای خاصی از مغز تباه شود، آدمی برخی از قابلیت‌های ویژه ذهنی خود را از کف می‌دهد. با توجه به اینکه نفس و بدن دو چیز متمایزند، این ذهن است که وقایع را به خاطر می‌آورد؛ پس باید بتوان این کار را کاملاً جدا از اعمال مغز که مادی است، انجام دهد. با این همه، وقتی برخی از سلول‌های مغز کشته شوند، برخی از خاطرات ما هم نابود شده و زندگی با اختلال مواجه می‌شود (حکمت‌مهر، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵).

۱. منکران معاد، میل به جاودانگی را عملی خودخواهانه و منفعت‌طلبانه می‌پنداشتند؛ زیرا بر میل به بقای فردی (نه جمعی) تأکید دارد (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۱۰).





با چنین روند علمی، افرادی همچون نیوبرگ با توجه به یافته‌های پزشکی، در ایجاد الهیاتی هماهنگ با آن کوشیدند و کتابی با عنوان مبانی الهیات عصب‌شناسی نگاشتند.<sup>۱</sup> پیشرفت‌های جدید علمی گرایش به تبیین‌هایی مادی و فیزیکی از انسان و استعدادهای او را شدت بخشید. انسان در نگرش علمی جدید همین بدن مادی است و هرگونه اثر و استعدادی که از انسان بروز می‌کند، از آثار و خواص ماده است (Shaffer, 1972, pp. 5-10).

## ۲-۵. نظریه‌های متفاوت فلسفی

رشد فلسفه‌های مادی در فضای مسیحی، به تغییر دیدگاه اندیشمندان به مسئله انسان و معاد انجامید. کج‌فهمی و کج‌روی‌های موردی در فلسفه غرب نسبت به امور ماورای طبیعی، یکی از عوامل گرایش اندیشمندان غربی به سمت مادی‌انگاری انسان و معاد بود؛ چنان‌که فضای مادی‌انگارانه منجر شد حتی فیلسوفان دین‌دار با وجود دغدغه اثبات معاد در این چارچوب قدم بردارند.

گفتمنی است فیلسوفان نگاه متفاوت خود را با عنوان پیشرفت‌های بدیع فلسفی ستودند و از آن برای تبیین دیدگاه‌های یگانه‌انگارانه از انسان و تبیین‌هایی فیزیکالیستی از معاد استفاده کردند (بیکر، ۱۳۹۲، ص ۴۶۷). البته توجه داریم که فیلسوفان تحلیلی معاصر، دیگر در پی اثبات منطقی نظریه‌های خود نیستند؛ بلکه بیشتر در جهت اثبات معقولیت آرا تلاش می‌کنند؛ چنان‌که نظریه جاودانگی هیک باید متأثر از این نگاه و در این چارچوب فهم گردد.

## نتیجه‌گیری

در فضای اسلامی و مسیحی، برخی اندیشمندان انسان را موجودی تک‌بعدی و صرفاً جسمانی پنداشته، در تبیین معاد تنها به معاد جسمانی اعتقاد یافتند.

۱. در این خصوص سه اثر از نیوبرگ با همکاری دیگران نگاشته شد که عبارت‌اند از:

Newberg, A. & Waldman, M. R., *Principles of Neurotheology* (2010); Newberg A. & Eugene D'Aquili, *Why God Won't Go Away* (2001); Newberg, A. & Waldman, M. R., *How God Changes Your Brain*, (2009).

بنابر آنچه گذشت، هر چند جسم‌انگاران مسلمان و مسیحی انسان را موجودی مادی و معاد را به گونه‌ی جسمانی تبیین کردند، باید گفت زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری انسان و معاد در فضای اسلامی و مسیحی متفاوت است. گرایش به جسم‌انگاری معاد در فضای اسلامی متأثر از زمینه‌های درون‌دینی همچون ظاهر‌گرایی، فهم نادرست آموزه‌های دینی و انحصار معارف در وحی می‌باشد؛ اما در فضای مسیحی، زمینه‌های برون‌دینی مانند وجود انقلاب‌های علمی، رشد پوزیتیویسم و گسترش علوم جدید، بیشترین تأثیر را در گرایش مسیحیان به جسم‌انگاری معاد داشتند.

با توجه به این زمینه‌ها، تفاوت روشی محسوسی در جسم‌انگاری معاد در فضای اسلامی و مسیحی وجود دارد. در فضای اسلامی اندیشمندان از جسم‌انگاری معاد به یگانه‌انگاری انسان رسیدند؛ ولی در فضای مسیحی، از یگانه‌انگاری انسان به جسم‌انگاری او قایل شدند. فرض وجود قطعی اندیشه‌ی معاد جسمانی با وجود نصوص فراوان دالّ بر آن، سبب شد جسم‌انگاران مسلمان برای تبیین معاد جسمانی به مادی‌انگاری انسان گرایش یابند. در فضای مسیحی، رشد پوزیتیویسم و فیزیکالیسم به انکار امور غیرمادی همچون نفس منجر شد و اندیشمندان، دیگر به شیوه‌ی دکارت به تبیین معاد قادر نبودند؛ از این رو به تبیین‌های فیزیکالیستی روی آوردند.

از منظر معرفت‌شناسانه، در فضای اسلامی، فیلسوفان و گروهی از متکلمان با اتکا به علوم عقلی و استفاده از برهان‌های عقلی انسان را دوساحتی دانسته، از تبیین‌های جسم‌انگارانه درباره‌ی معاد پرهیز کردند؛ اما در فضای مسیحی با شروع انقلاب‌های علمی و تمسک به اندیشه‌های جدید فلسفی، اندیشمندان - بر خلاف جریان غالب کلیسا - اندیشه‌ی انکار روح را مطرح کردند و به تبیین‌های مادی از آن پرداختند؛ به عبارت دیگر هر اندازه اندیشه‌های فلسفی در فضای اسلامی باعث گرایش به دوگانه‌انگاری انسان و تثبیت آن شد، این امر در فضای مسیحی به تزلزل این دیدگاه منجر شد.



## فهرست منابع

۱. آواز، گلپان رزماری. (۱۳۹۲). فلسفه و الهیات در سده‌های میانه (مترجم: بهنام اکبری). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. ابن حزم (اندلسی). (۱۴۱۶ق). الفصل فی الملل والأهواء والنحل (تعلیق: احمد شمس‌الدین، ج ۳). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن فورک، محمد بن الحسن. (۱۹۸۷م). مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری (به کوشش: دانیل ژیماره، ج ۱). بیروت: بی‌نا.
۴. ابن میثم (بحرانی). (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام (محقق: سیداحمد حسینی، چاپ دوم). قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۵. ابن میثم (بحرانی). (۱۴۱۲ق). شرح نهج البلاغه (به کوشش: یوسف علی، ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد. (۱۴۱۸ق). تحقیق ماللهند. قم: بیدار.
۷. ارشادی‌نیا، محمدرضا. (۱۳۷۹). مبانی فهم در متون دینی از نگاه مکتب تفکیک. پژوهش‌های قرآنی، ۶(۲۱)، صص ۲۳۶-۲۶۹.
۸. استیور، دان. (۱۳۸۰). فلسفه زبان دینی (مترجم: حسن نوزوی). تبریز: انتشارات علوم اسلامی و انسانی دانشگاه تبریز.
۹. اسفراینی، اسماعیل. (۱۳۸۳). انوار العرفان (محقق: سعید نظری). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. بازرگان، مهدی. (۱۳۹۱). مباحث بنیادین (مجموعه آثار بازرگان، ج ۱، چاپ دوم)، تهران: انتشارات قلم.
۱۱. باقلانی، ابوبکر. (۱۴۲۵ق). الانصاف فی ما یجب اعتقاده (محقق: شیخ زاهد کوثری). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. بایرناس، جان. (۱۳۸۸). تاریخ جامع ادیان (مترجم: علی اصغر حکمت). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



نظر  
هدیه



۱۳. بدوی، عبد الرحمان. (۱۹۸۳م). مذاهب الاسلامیین (ج ۱). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۴. بریه، امیل. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد (مترجم و تلخیص: یحیی مهدوی). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۵. بغدادی، عبد القاهر. (۱۴۰۱ق). اصول الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. بغدادی، عبد القاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق. بیروت: دار الجیل و دار الآفاق.
۱۷. بگروس، ماریوس. (۱۳۷۳). مجموعه مقالات سمپوزیوم بین المللی اسلام و مسیحیت ارتدوکس. آتن: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین المللی با همکاری انجمن دوستی ایران و یونان.
۱۸. بیکر، لین رادر. (۱۳۹۲). مرگ و حیات پس از مرگ، در: مسیحیت و مسئله ذهن و بدن (مجموعه مقالات). (مترجم: سیدمهدی حسینی)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۹. پترسون، مایکل؛ بازیجر، دیوید؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشناخ بروس (۱۳۷۸). عقل و اعتقاد دینی (مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
۲۰. تیلور، چارلز؛ گوتر، استوارت. (۱۳۹۲). چشم انداز مادی انگاری مسیحی، در: مسیحیت و مسئله ذهن و بدن (مجموعه مقالات). (مترجم: مهدی ذاکری)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (مقدمه و محقق: عبد الرحمن عمیره، ج ۳ و ۵، افست). قم: الشریف الرضی.
۲۲. جزائری، سید نعمت الله. (۱۴۱۷ق). نور البراهین (محقق: سیدمهدی رجایی، ج ۱ و ۲). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۳. جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۵). دانشنامه جهان اسلام (ج ۱). ایران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۲۴. حکمت مهر، محمد مهدی. (۱۳۹۰). بررسی و نقد دو گانه انگاری دکارتی. ذهن، شماره (۴۵)، صص ۱۷۵-۲۱۴.
۲۵. خرماهی، بهالدین. (۱۳۸۱). پوزیتیویسم منطقی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.



۲۶. دوانی (علامه)، جلال‌الدین. (۱۳۱۷ق). حاشیه علی شرح العقاید العضدیه (ج ۲، الطبعة الثالثة). بی‌جا: دارالسعادة خورشید (مطابع عثمانیه).
۲۷. راوی، عبدالستار. (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م). العقل والحریه دراسة فی فکر القاضی عبدالجبار المعتزلی. بیروت: المؤسسة العربیة لدراسات والنشر.
۲۸. سامی النشار، علی. (۱۹۷۵م). نشأة الفکر فی الاسلام (الجزء الاول، الطبعة السادسة). مصر: دار المعارف.
۲۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۵). درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت (چاپ اول). قم: مؤسسه طه.
۳۰. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراق (به کوشش: ضیایی تربتی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۱. شیرازی، میرزا ابوطالب. (۱۳۷۷). اسرار العقائد (به کوشش: کرمانی). قم: مکتب اسلام.
۳۲. صادقی، هادی. (۱۳۷۹). الهیات و تحقیق‌پذیری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۳. صدوق (شیخ). (۱۴۱۴ق). الاعتقادات (چاپ دوم). قم: کنگره شیخ مفید.
۳۴. صدوق (شیخ). (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام النعمة (ج ۲، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامی.
۳۵. عبدالجبار، قاضی ابی‌الحسن. (۱۹۷۱م). المختصر فی اصول الدین (محقق: محمد عماره). بیروت: دار الهلال.
۳۶. عبدالجبار، قاضی ابی‌الحسن. (۱۹۶۵م). المغنی فی ابواب التوحید والعدل (محقق: محمدعلی نجار و عبدالحلیم النجار، الجزء الحادی عشر، ج ۱۱). قاهره: بی‌نا.
۳۷. غلامی، طیه. (۱۳۹۵). جسم‌انگاری در کلام اسلامی و فیزیکالیسم نقد و تطبیق (استاد راهنما: حسن احمدی‌زاده). دانشگاه کاشان، کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.
۳۸. قجاوندی، مهدی؛ طاهری، سیدصدرالدین. (۱۳۹۳). جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس (از قرن سوم تا هفتم هجری). انسان‌پژوهی دینی، (۳۱)، صص ۱۲۵-۱۴۶.
۳۹. قزوینی، مجتبی. (۱۳۸۷). بیان الفرقان. قزوین: حدیث امروز.



۱۴۰

نظر  
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

۴۰. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (مترجم: جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، چاپ چهارم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۴۱. کورنر، اشتفان. (۱۳۶۷). فلسفه کانت (مترجم: عزت‌الله فولادوند). تهران: انتشارات خوارزمی.
۴۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۷). اعتقادات. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۴۳. مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). حق‌الیقین. قم: انتشارات اسلامی.
۴۴. مرفی، نسبی. (۱۳۹۱). چیستی سرشت انسان (مترجم: علی شهبازی و محسن اسلامی). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۵. مروارید، حسنعلی. (۱۴۱۸ق). تنبیهات حول المبدأ والمعاد (چاپ دوم). مشهد: انتشارات آستان قدس.
۴۶. مروارید، حسنعلی. (۱۳۸۳). مبدأ و معاد در مکتب اهل‌البیت (مترجم: ابوالقاسم تجری گلستانی). قم: مؤسسه انتشارات دار‌العلم.
۴۷. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). مجموعه آثار، (ج ۱۶). قم: انتشارات صدرا، بازیابی شده در ۲۱ اردیبهشت ۱۳۹۱، از <http://www.mortezamotahari.com>
۴۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶). بیروت: دار احیاء التراث.
۴۹. جرجانی. (۱۳۲۵ق). شرح‌المواقف (مصحح: بدرالدین نعلانی، ج ۵، ج ۶ و ج ۸، افسست). قم: الشریف‌الرضی.
۵۰. هال، لوئیس ویلیام هلزی. (۱۳۶۹). تاریخ و فلسفه علم (مترجم: عبدالحسین آذرنگ). تهران: انتشارات سروش.
۵۱. هیک، جان. (۱۳۷۸). مباحث پلورالیسم دینی (مترجم: عبدالکریم گواهی). تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تیان.
۵۲. هیک، جان. (۱۳۸۲). بعد پنجم (مترجم: بهزاد سالکی). تهران: انتشارات قصیده سرا.
53. Cobren, Bill. (2008). *One Christians Perspective on Creation and Evolution*, America: Western Michigan University.



نظر  
صدر

54. Cooper, Johan. (1989). *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* Rapids: Eerdmans.
55. Cullman, Oscar. (1973). Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? In *Immortality* (Terence Penelhum, ed.), pp 53–85.
56. Eliade, Mircea. (1987). Gnosticism. in, *The Encyclopedia of Religion*, (ed) Macmillan
57. Green, Jeff. (2008). Resurrection. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Available at <https://iep.utm.edu/resurrec/>
58. Green, Jole B. (2002). Eschatology and the Nature Of Humans: A Resurrection of Pertinent Biblical Evidence. *Science and Christian Belife*, 14(1), pp. 33-55.
59. Gunder, Robert. (1987). *Soma in Biblical Theology: With Emphasis an Pauline Anthropology*. Grand Rapids, Zondervan press.
60. Hankins, Barry. (2009). *American Evangelicals*. America: Yowmanlitt Lefiel.
61. Hick, john. (1976). *Death and Eternal life*. Newyork: Harper And Row.
62. Hick, john. (2006). *The New Frontier of Religion and Science Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*. N.Y. Palgrave: Macmillan.
63. Hick, john. (2001). *Dialogues in the philosophy of religion*. New York: Pal G Rave.
64. Kaufman, Gordon. (1968). *systematic theology*. NewYork: Charles scribners Sons.
65. Merricks, T. (1999). *The Resurrection of the Body and the Life Everlasting: Reason for the Hope Within* (Michal Murray, Ed.). Grand Rapids: Erdmans.
66. Moltmann, Jurgen. (1967). *theology of hope*. London: scm.
67. Newberg, A. & Eugene D'Aquili. (2001). *Why God Won't Go Away*. New York: Ballantine Books.



نظر  
هدیه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

68. Newberg, A. & Waldman, M. R. (2009). *How God Changes Your Brain*. New York: Ballantine.
69. Newberg, A. & Waldman, M. R. (2010). *Principles of Neurotheology*. England: Ashgate.
70. Pannenberg, Wolfhart. (1970a). can christianity do without an Eschatology? in *the Christian hope* (G.B.Carid et al, Ed.). London: SPCK.
71. Pannenberg, Wolfhart. (1970b). *What is Man?: Contemporary Anthropology in Theological Perspective*. Fortress Press.
72. Sarkar, Sahotra. (2008). Doubting Darwin? Creationist Design on Evolution. *International Journal for Philosophy of Religion*, 64(3), pp. 167-171
73. Shaffer, Jerome. (1967). Mind Body problem. *The Encyclopedia of philosophy* (Paul Edwards, Ed.). New York: Macmillan Publishing, Vol. 5, pp.336-346.
74. Taliaferro, C. & Gotez, S. (2008). The Prospects of Christian Materialism. *Christian Scholars Review*, 27(3), pp.303-322. Holland.
75. Williams, D. H. (2009). Tertullian. in *The Blackwell companion to the theologians*, (Ian S. Markham, Ed.) wily-black weel, uk, 1. pp155-225
76. Wolfson, Harry Austray. (1976). *The philosophy of the kalam*. Harvard University Press & Cambridge, Mass.
77. Van Inwagen, Peter. (1998). *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. United States of America Boulder, CO: Westview Press.
78. Zimmerman, D. (1999). *The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model*. Faith and Philosophy, 16(2).



## References

1. A group of authors. (1375 AP). *Encyclopedia of the Islamic World* (Vol. 1). Iran: Islamic Encyclopedia Foundation. [In Persian]
2. Abdul Jabbar, Judge Abi al-Hassan (1965). *Kitāb al-Mughnī Fī Abwāb al-Tawhīd wa al-'Adl* (M. A. Najjar & A. H. al-Najjar, Ed., Vol. 11). Cairo: n.p. [In Arabic]
3. Abdul Jabbar, Judge Abi al-Hassan (1971). *Summary in the principles of religion* (M. Amarah, Ed.). Beirut: Dar al-Hilal. [In Arabic]
4. Abu Rayhan al-Biruni. (1418 AH). *Tahqiq ma li-l-Hind*. Qom: Bidar. [In Arabic]
5. Allamah Majlesi. (1387 AP). *al-I'tiqadat*. Isfahan: Ghaemieh Computer Research Center. [In Arabic]
6. Allamah Majlesi. (n.d.). *Reality of Certainty*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
7. al-Shaykh al-Saduq. (1395 AH). *Kamal al-din wa tamam al-ni'mah* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 2). Tehran: Islamic Publications.
8. al-Shaykh al-Saduq. (1414 AH). *E'teqadatal-Emamiya* (2<sup>nd</sup> ed.) Qom: al-Shaykh al-Mufid Congress.
9. Badawi, A. R. (1983). *Mazahib-ul Islamien* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Elm Lil Mala'ain. [In Arabic]
10. Baghdadi, A. Q. (1401 AH). *Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
11. Baghdadi, A. Q. (1408 AH). *al-Farq bayn al-Firaq*. Beirut: Dar al-Jeil. [In Arabic]
12. Baker, L. R. (1392 AP). *Death and life after death*. Proceedings of the Christianity and the mind and body issues. (S. M. Hosseini, Trans.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
13. Baqalani, Abu Bakr. M. (1425 AH). *al-Insaf fima Yajib I'tiqaduh* (Z. Kowsari, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
14. Bazargan, M. (1391 AP). *Fundamental Topics* (Bazargan Collection, 2<sup>nd</sup> ed., Vol. 1). Tehran: Qalam.



نظر  
هدیه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

15. Begzos, M. (1373 AP). *Proceedings of the International Symposium on Islam and Orthodox Christianity*. Athens: Center for International Cultural Studies and Research in collaboration with the Iran-Greece Friendship Association. [In Persian]
16. Brehier, E. (1380 AP). *History of Medieval Philosophy and the Period of Modernity* (Y. Mahdavi, Trans.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
17. Cobren, B. (2008). *One Christians Perspective on Creation and Evolution*. America: Western Michigan University.
18. Cooper, J. (1989). *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate Rapids: Eerdmans*.
19. Copleston, F. Ch. (1380 AP). *A History of Philosophy* (J. Mojtaba, Trans., 4<sup>th</sup> ed., Vol. 1). Tehran: Soroush Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
20. Cullman, O. (1973). Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? In *Immortality* (Terence Penelhum, ed.), pp 53–85.
21. Davani, J. (1317 AH). *Margin note on the explanation of other beliefs* (3<sup>rd</sup> ed., Vol. 2). n.p.: Dar al-Sa'adah Khorshid. [In Arabic]
22. Eliade, M. (1987). *Gnosticism. in, The Encyclopedia of Religion*, (ed) Macmillan
23. Ershadiniya, M. R. (1379). Fundamentals of Understanding in Religious Texts from the Perspective of the School of Separation, *Quranic Research*, 6(21), pp. 236-269. [In Persian]
24. Esfarayeni, I. (1383 AP). *Anwar al-Irfan* (S. Nazari, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
25. Evans, G. R. (2013). *Philosophy and theology in the Middle Ages* (B. Akbari, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations Publications. [In Persian]
26. Gholami, T. (1395 AP). *Physics in Islamic Theology and Physicalism Criticism and Adaptation* (Master's Thesis). Kashan University, Iran. [In Persian]
27. Green, J. (2008). *Resurrection*. Internet Encyclopedia of Philosophy, Available at <https://iep.utm.edu/resurrec/>

۱۴۵



نظر  
صدر

بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت

28. Green, J. B. (2002). Eschatology and the Nature Of Humans: A Resurrection of Pertinent Biblical Evidence. *Science and Christian Belife*, 14(1), pp. 33-55.
29. Gunder, R. (1987). *Soma in Biblical Theology: With Emphasis an Pauline Anthropology*. Grand Rapids, Zondervan press.
30. Hankins, B. (2009). *American Evangelicals*. America: Yowmanlitt Lefiel.
31. Hekmatmehr, M. M. (1390 AP). Review and critique of Cartesian dualism. *Mind*, 12(45), pp. 175-214. [In Persian]
32. Hick, J. (1378 AP). *Problems of religious pluralism* (A. K. Gawahi, Trans.). Tehran: Tebyan Cultural and Publishing Institute. [In Persian]
33. Hick, J. (1382 AP). *Fifth dimension* (B. Saleki, Trans.). Tehran: Qasideh Sara. [In Persian]
34. Hick, J. (1976). *Death and Eternal life*. Newyork: Harper And Row.
35. Hick, J. (2001). *Dialogues in the philosophy of religion*. New York: Pal G Rave.
36. Hick, J. (2006). *The New Frontier of Religion and Science Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*. N.Y. Palgrave :Macmillan.
37. Hull, L. W. H. (1369 AP). *History and Philosophy of science: an introduction* (A. H. Azarang, Trans.). Tehran: Sorous. [In Persian]
38. Ibn Furak, Muhammad ibn al-Hasna. (1987). *Mujarrad Maqalat al-Ash'ari* (Vol. 1). Beirut: n.p. [In Arabic]
39. Ibn Hazm. (1416 AH). *al-Fasl fi al-milal wa-al-ahwa' wa-al-nihal* (A. Shamsuddin, Ed., Vol. 3). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
40. Ibn Maytham al-Bahrani. (1406 AH). *Qawa'id al-maram fi 'ilm al-kalam* (S. A. Hosseini, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Library of Ayatollah al-Marashi al-Najafi.
41. Ibn Maytham al-Bahrani. (1412 AH). *Commentary on Nahj al-Balagha* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
42. Jazayeri, S. N. (1417 AH). *Noor al-Barahin* (S. M. Rajaei, Ed., Vols. 1, 2). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
43. Jorjani, A. (1325 AH). *Sharh al-Mawaqif* (B. Na'sani, Ed., Vols. 5, 6, 8). Qom: al-Sharif al-Radhi. [In Arabic]



نظر  
هدیه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰



44. Kaufman, G. (1968). *systematic theology*. New York: Charles Scribner's Sons.
45. Kerner, S. (1367 AP). *Kant's Philosophy* (E. Fooladvand, Trans.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
46. Khorramshahi, B. (1381 AP). *Rational positivism*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Center. [In Persian]
47. Merricks, T. (1999). *The Resurrection of the Body and the Life Everlasting: Reason for the Hope Within* (Michal Murray, Ed.). Grand Rapids: Erdmans.
48. Moltmann, J. (1967). *theology of hope*. London: scm.
49. Morvarid, H. A. (1383). *Origin and Resurrection in the doctrine of Ahl al-Bayt* (A. Tajri Golestani, Trans.). Qom: Dar al-'Elm. [In Persian]
50. Morvarid, H. A. (1418 AH). *Tanbihat Hawl al-Mabda' wal-Ma'ad* (2<sup>nd</sup> ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]
51. Motahhari, M. (n.d.). *Collection of works* (Vol. 16). Qom: Sadra. [In Persian]
52. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
53. Murphy, N. (1391 AP). *What is human nature* (A. Shahbazi & M. Eslami, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations Publications. [In Persian]
54. Newberg, A. & Eugene D'Aquili. (2001). *Why God Won't Go Away*. New York: Ballantine Books.
55. Newberg, A. & Waldman, M. R. (2010). *Principles of Neurotheology*. England: Ashgate.
56. Newberg, A. & Waldman, M. R. (2009). *How God Changes Your Brain*. New York: Ballantine.
57. Noss, J. B. (1388 AP). *Man's religions* (A. A. Hekmat, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian]
58. Pannenberg, W. (1970a). *Can Christianity do without an Eschatology? in the Christian hope* (G. B. Carid et al, Ed.). London: SPCK.
59. Pannenberg, W. (1970b). *What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective*. Fortress Press.



نظر  
صدر

60. Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (1378 AP). *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (A. Naraghi & E. Soltani, Trans.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
61. Qajavandi, M., & Taheri, S. S. (1393 AP). Theologians` Corporeal View of Human Soul (from the Third Century to the Seventh). *Religious Anthropology*, 11(31), pp. 125-146. [In Persian]
62. Qazvini, M. (1387 AP). *The expression of differences*. Qazvin: Hadith-e Emrooz. [In Persian]
63. Ravi, A. S. (1400 AH). *The intellect and freedom are studied in the thought of Judge Abdul Jabbar al-Mu'tazilite*. Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing. [In Arabic]
64. Sadeqi, H. (1379 AP). *Theology and research*. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
65. Sami al-Nashar, A. (1975). *The origin of philosophical thought in Islam* (7<sup>th</sup> ed.). Egypt: Dar al-Maarif. [In Arabic]
66. Sarkar, S. (2008). Doubting Darwin? Creationist Design on Evolution. *International Journal for Philosophy of Religion*, 64(3), pp. 167-171
67. Shaffer, J. (1967). Mind Body problem. *The Encyclopedia of philosophy* (Paul Edwards, Ed.). New York: Macmillan Publishing, Vol. 5, pp.336-346.
68. Shahrzuri, M. (1380 AP). *Explanation of the Hikmat al-Ishraq*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
69. Shirazi, M. A. (1377 AP). *Secrets of beliefs*. Qom: Maktab-e Islam. [In Arabic]
70. Soleimani Ardestani, A. R. (1385 AP). *An Introduction to the Comparative Theology of Islam and Christianity*. Qom: Taha. [In Persian]
71. Stiver, D. R. (1380 AP). *The philosophy of religious language: sign, symbol, and story* (A. Sajedi, Trans.). Tabriz: Islamic and Humanities Publications, Tabriz University. [In Persian]
72. Taftazani, S. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid* (A. R. 'Omira, Vols. 3, 5). Qom: al-Sharif al-Radhi. [In Arabic]
73. Taliaferro, C. & Gotez, S. (2008). The Prospects of Christian Materialism. *Christian Scholars Review*, 27(3), pp. 303-32.



نظر  
صدر

74. Taliver, Ch., & Guterres, S. (1392 AP). *The Perspective of Christian Materialism*. Proceedings of the Christianity and the Mind and Body Issues. (M. Zakeri, Trans), Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
75. Van Inwagen, P. (1998). *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. United States of America Boulder, CO: Westview Press.
76. Williams, D. H. (2009). *Tertullian*. in *The Blackwell companion to the theologians*, (Ian S. Markham, Ed.) wily-black weel, uk, 1. pp. 155-225
77. Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the kalam*. Harvard University Press & Cambridge, Mass.
78. Zimmerman, D. (1999). The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model. *Faith and Philosophy*, 16(2), pp. 194-212.

۱۴۹



نظر  
صدر

بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت

