

A Critical Review of the Physical Embodiment of Resurrection from the Perspective of Ayatollah Sobhani

Ali Qadardan Qaramaleki 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: a.ghadrdan@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

14 April 2025

Revision

13 May 2025

Accepted

21 May 2025

Published

23 August 2025

Keywords:

bodily resurrection,
elemental resurrection (ma
ād 'unsurī),
Şubhānī,
imaginal resurrection (ma
ād mithālī),
arguments for corporeality
of resurrection

ABSTRACT

The Problem of Resurrection has always been a central concern for scholars of religion, and a wide range of interpretations has been offered in this regard. Among these, the doctrine of bodily resurrection has attracted both staunch supporters and strong critics. Şubhānī is regarded as one of the prominent contemporary defenders of this position. The central question of the present study is: What are Şubhānī's arguments in favor of bodily resurrection, and to what extent are they open to critique? The aim of this research is to provide a precise account of the arguments for the corporeality of resurrection as articulated by Şubhānī. To achieve this aim, the study adopts a theoretical, problem-oriented approach that builds upon prior data. The necessary information has been gathered through library-based research, particularly from scriptural sources and the works of Şubhānī, and evaluated by means of both rational analysis and transmitted evidence. Accordingly, after an examination of Şubhānī's perspective, his arguments for bodily resurrection are subjected to close scrutiny. These arguments, analyzed under two categories—affirmative (ijābī) and negative (salbī)—seek to establish both the possibility and actuality of the return of the elemental body (al-badan al-'unsurī) in the Hereafter, while simultaneously rejecting competing theories. The findings of the study indicate that Şubhānī's arguments for bodily resurrection remain inconclusive and suffer from a variety of ambiguities.

Cite this article: Qadardan Qaramaleki, A. (2025). A Critical Review of the Physical Embodiment of Resurrection from the Perspective of Ayatollah Sobhani. *Theology Journal*, 12(1), 51-73. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20980.1976>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20980.1976>

Introduction

The doctrine of *ma'ād* (resurrection) has long constituted a foundational pillar of Islamic theology (*'ilm al-kalām*), occupying the sustained attention of eminent scholars throughout history. One of the most fundamental challenges in eschatology lies in explaining the precise nature of resurrection and the form it assumes. This theological debate has given rise to divergent interpretations, ranging from purely bodily (*ma'ād jismānī*), purely spiritual, to integrated models combining both dimensions. Some theologians, by adhering to the literal sense of Qur'ānic verses, argue for an elemental resurrection (*ma'ād 'unṣurī*), whereas others, employing rationalist reasoning and innovative hermeneutics, advocate for more nuanced conceptions that transcend a strictly material framework. Among contemporary scholars, Āyat Allāh Ja'far Ṣubḥānī holds a prominent place due to his extensive contributions to *kalām* and Qur'ānic studies. While rejecting both the reduction of resurrection to a merely material event and the denial of its corporeal dimension, Ṣubḥānī advances a theory of dual resurrection, consisting of both the bodily (*badan 'unṣurī*) and the spiritual (*naḥs mujarrad*). The present study critically examines Ṣubḥānī's arguments in defense of bodily resurrection, with the aim of identifying their strengths, limitations, and unresolved ambiguities.

Methodology

This research adopts a theoretical and problem-oriented approach, relying primarily on library-based study of Ṣubḥānī's works and relevant theological sources. The analysis combines rational (*'aqlī*) and transmitted (*naqlī*) modes of argumentation, applying a critical-analytical framework to evaluate both affirmative and negative proofs offered by Ṣubḥānī in support of bodily resurrection.

Findings

Ṣubḥānī argues for a combined bodily–spiritual resurrection, maintaining that human beings consist of both material body and immaterial soul, each of which must participate in the eschatological event. While reason alone would suffice to establish the immortality of the soul, the explicit textual emphasis of the Qur'ān, he contends, necessitates recognition of the elemental body's return in the Hereafter. To substantiate this view, Ṣubḥānī presents two categories of arguments:

1. **Affirmative proofs (*adilla ijābiyya*)** – These include six Qur'ānic-based lines of reasoning: (a) narratives of past peoples as evidence for bodily resurrection; (b) the cycle of human creation and its link to resurrection; (c) resurrection from the graves; (d) corporeality of resurrection inferred from the testimony of bodily organs; (e) bodily transformations in the Hereafter; and (f) responses to objections raised by skeptics of bodily resurrection. Although these verses reject the

reduction of resurrection to a purely spiritual reality, their evidentiary force for affirming an elemental resurrection is less decisive than Şubhānī maintains. The plurality of ontological modes across different realms of existence leaves open the possibility of alternative corporeal models, such as the imaginal resurrection (*ma'ād mithālī*), thereby complicating a strict reading in favor of *ma'ād 'unşurī*.

2. **Negative proofs (*adilla salbiyya*)** – Şubhānī critiques competing theories by rejecting both exclusive corporealist and exclusive spiritualist interpretations. He regards any reduction of resurrection to a single dimension as theologically flawed. Nevertheless, his criticisms of the imaginal-body model remain inconclusive, since the objections he raises do not adequately undermine this particular theory.

Overall, the findings indicate that while Şubhānī's negative arguments succeed in challenging one-dimensional accounts of resurrection, his affirmative proofs lack the comprehensiveness required to establish the necessity of elemental bodily resurrection.

Conclusion

This study demonstrates that Şubhānī's dualist conception of resurrection reflects a serious effort to reconcile scriptural literalism with rational theological commitments. His insistence on the corporeal dimension of resurrection draws its main support from Qur'ānic exegesis, supplemented by a critique of rival interpretations. However, a closer critical analysis reveals that the affirmative proofs he adduces are neither decisive nor exhaustive, as the Qur'ānic evidence does not unequivocally affirm *ma'ād 'unşurī*. Moreover, his negative arguments, though effective against purely corporealist or purely spiritualist views, fall short when applied to the theory of imaginal resurrection (*ma'ād mithālī*). The study thus concludes that Şubhānī's reasoning, while significant within contemporary *kalām*, remains incomplete and subject to unresolved ambiguities, particularly in relation to alternative corporeal models of resurrection.

Author Contributions: This is a single-author article.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: No acknowledgements are made.

Ethical Considerations: The author avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: The author declares no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: Artificial intelligence was used for literary editing of the text.



پژوهش‌نامه کلام

پژوهش‌نامه کلام

شاپا چاپی: ۲۴۷۶-۵۳۲۵
شاپا برخط: ۲۷۸۳-۰۶۶۷
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعة
المصطفی
العالمیة

نقد و بررسی دلایل جسمانی‌انگاری معاد از منظر آیت‌الله سبحانی

علی قدردان قراملکی 

استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: a.ghadrddan@tabrizu.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>مسئله معاد همواره مورد توجه دین‌پژوهان بوده و تفسیرهای گوناگونی از آن ارائه شده است. در این میان، جسمانی‌انگاری معاد موافقان و مخالفان بسیاری داشته است. سبحانی از جمله مدافعان برجسته این دیدگاه در عصر حاضر محسوب می‌شود. سؤال این تحقیق آن است که دلایل سبحانی برای جسمانی‌انگاری معاد کدامند و آیا نقدی بر آن‌ها وارد است؟ هدف این پژوهش، ارائه تبیینی دقیق از دلایل جسمانیت معاد است که توسط سبحانی ارائه شده است. برای نیل به این هدف، در این پژوهش نظری مسئله‌محور که به توسعه داده‌های پیشینی پرداخته است، اطلاعات مورد نیاز از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، به‌ویژه از متون دینی و آثار سبحانی، جمع‌آوری و با تحلیل عقلی و نقلی ارزیابی شده‌اند. بدین منظور، پس از تحلیل دیدگاه سبحانی، دلایل جسمانی‌انگاری معاد از منظر وی به‌دقت بررسی می‌شود. این ادله که در دو قسم ادله ایجابی و سلبی تحلیل می‌شوند، سعی در اثبات امکان و وقوع بازگشت بدن عنصری در آخرت دارند و همچنین به مردودانگاری نظریات رقیب می‌پردازند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ادله جسمانی‌انگاری معاد از سوی سبحانی ناتمام است و این دلایل از ابهامات مختلفی رنج می‌برند.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، معاد عنصری، سبحانی، معاد مثالی، دلایل جسمانیت معاد</p>

استناد: قدردان قراملکی، علی (۱۴۰۴). نقد و بررسی دلایل جسمانی‌انگاری معاد از منظر آیت‌الله سبحانی. پژوهش‌نامه کلام، ۱۲(۱)،

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.20980.1976>. ۷۳-۵۱



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

مسئله معاد، به مثابه سنگ بنای منظومه اعتقادی اسلام، از دیرباز کانون توجه اندیشمندان و حکیمان مسلمان بوده و تفسیرهای متعددی از ماهیت و چگونگی آن ارائه گردیده است. تبیین کیفیت تحقق رستاخیز از اهمیت بنیادی برخوردار است؛ زیرا روشن سازی چگونگی بازگشت انسان به حیات آخروی، استحکام بخش مبانی اعتقادی و فکری فرد بوده و پاسخی به شبهات کلیدی در این زمینه ارائه می دهد. در این میان، آموزه جسمانی انگاری معاد، مبنی بر بازگشت بدن مادی دنیوی در نشئه آخروی، همواره با طیفی از موافقت‌ها و مخالفت‌ها مواجه بوده است.

سبحانی از جمله مدافعان سرشناس این دیدگاه در دوران معاصر است و استدلال‌های متعددی را در راستای اثبات آن ارائه نموده است. با عنایت به اینکه وی یکی از متکلمان برجسته و اثرگذار معاصر است که به‌رغم گرایش‌های عقلی در مسائل کلامی به معاد عنصری باور دارد، ضروری است تا به تبیین دیدگاه او پرداخته شود. بررسی دقیق استدلال‌های سبحانی می‌تواند در فهم عمیق‌تر این مسئله پیچیده و ارائه رویکردهای نو یاری‌رسان باشد.

این پژوهش بر آن است تا تبیینی جامع و دقیق از دلایل جسمانی انگاری معاد از منظر سبحانی ارائه داده و ضمن بررسی نقادانه، نقاط قوت و ضعف استدلال‌های ایشان را مشخص نماید. سؤالات اصلی تحقیق عبارت‌اند از: دلایل سبحانی برای اثبات معاد جسمانی چیست؟ نقاط قوت و ضعف استدلال‌های ایشان چیست؟ و چه ابهامات و چالش‌هایی در دلایل ارائه شده توسط ایشان وجود دارد؟ فرضیه اصلی این پژوهش آن است که دلایل سبحانی برای اثبات معاد جسمانی، فاقد انسجام منطقی لازم بوده و در پاسخ‌گویی به برخی چالش‌های مهم در این زمینه ناتوان است.

در راستای دستیابی به اهداف مذکور، این پژوهش نظری مسئله‌محور، با تکیه بر روش‌شناسی تحلیلی-انتقادی، به بررسی دیدگاه‌های سبحانی می‌پردازد. داده‌های مورد نیاز از طریق مطالعه کتابخانه‌ای، به‌ویژه متون دینی و آثار سبحانی، جمع‌آوری شده و با استفاده از ابزارهای تحلیل عقلی و نقلی، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. ساختار این مقاله چنین است که ابتدا به تبیین و تشریح دیدگاه سبحانی در مورد معاد پرداخته شده و سپس، دلایل جسمانی انگاری معاد از منظر وی، شامل ادله ایجابی (در اثبات جسمانی بودن معاد) و ادله سلبی (در رد دیدگاه‌های رقیب)، به دقت مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند. در نهایت، با ارزیابی نقادانه این دلایل، کاستی‌ها و ابهامات موجود در آن‌ها آشکار خواهد شد.

پیشینه تحقیق

مسئله معاد یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های دینی است که توجه بسیاری از اندیشمندان را در طول تاریخ جلب کرده است. این موضوع باعث شده آثار و تألیفات متعددی با رویکردهای فلسفی، کلامی و عرفانی درباره ابعاد مختلف معاد نوشته شود. رویکردهای گوناگون در تبیین کیفیت وقوع معاد، ناشی از توسل به ادله عقلی و نقلی متفاوت است که در نهایت، منجر به ارائه رهیافت‌های متمایز در این حوزه شده است. سبحانی از متفکران و متکلمان نامدار معاصر، اهمیاتی ویژه به مسئله معاد داشته و در آثار متعددی همچون *الالهیات، العقیة الاسلامیة و مفاهیم القرآن* به تبیین کیفیت رستاخیز و اثبات دیدگاه معاد جسمانی پرداخته است.

پژوهش حاضر به بررسی دلایل جسمانی‌انگاری معاد از دیدگاه سبحانی می‌پردازد. بررسی منابع موجود نشان می‌دهد که اثر مستقل و جامعی که مشخصاً به این موضوع پرداخته باشد، وجود ندارد و این مسئله فاقد پیشینه پژوهشی اختصاصی است. با این حال، آثار متعددی در زمینه معاد و کیفیت وقوع آن نگاشته شده که می‌توان آن‌ها را به‌عنوان پیشینه عمومی این تحقیق در نظر گرفت. در ادامه، به برخی از این تحقیقات که پیشینه عام این پژوهش محسوب می‌شوند، اشاره می‌شود.

۱. مقاله «ارزیابی شبهات مهم معاد با جسم عنصری»، اثر سید محمد مهدی نبویان و محمود فتحعلی، منتشر شده در *فصلنامه معرفت کلامی* (۱۳۹۹)؛ تحقیق حاضر با رویکردی متفاوت از مقاله مذکور، ضمن تحلیل آیات مرتبط با معاد عنصری به نقد استدلال‌های سبحانی در این زمینه نیز می‌پردازد. این در حالی است که مقاله یادشده با تمرکز بر دفع شبهات معاد عنصری و اعتقاد راسخ نگارندگان به آن، از ورود به تحلیل آیات و نقد استدلال‌های مذکور اجتناب ورزیده است.

۲. مقاله «تحلیل تفسیری آیات معاد جسمانی عنصری و میزان دلالت آن‌ها»، اثر سید محمد مهدی نبویان، *فصلنامه مطالعات تفسیری* (۱۴۰۲)؛ مقاله حاضر به نقد ادله اثبات معاد عنصری از منظر آیات قرآن کریم می‌پردازد. این نقد مبتنی بر اندیشه سبحانی و در تقابل با مقاله یاد شده است که با استناد به پنج دسته از آیات به تبیین معاد عنصری می‌پردازد.

۳. مقاله «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک»، اثر سید مرتضی حسینی شاهرودی، وحیده فخار و مهدی جعفری‌فر، *فصلنامه قیاسات* (۱۴۰۲)؛ مقاله مذکور ضمن نقد معاد عنصری، عمدتاً به نقد نگره تفکیک و رویکرد آن می‌پردازد. در مقابل، نوشتار حاضر با رویکردی انتقادی به اندیشه سبحانی - با تکیه بر ادله قرآنی معاد عنصری - که دارای رویکرد عقل‌گرایانه است، می‌پردازد که تفاوت چشمگیری با ادله تفکیکیان دارد.

۴. مقاله «کاوش میناشناختی مؤلفه‌های فلسفی در تحلیل عقلانی معاد جسمانی»، اثر احمد امدادی، *فصلنامه پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی* (۱۳۹۹)؛ مقاله یاد شده به بررسی بنیان‌های مؤثر در پذیرش یا رد معاد جسمانی می‌پردازد. این در حالی است که پژوهش پیش‌رو با تمرکز بر آیات معاد عنصری، به تحلیل و نقد تفسیر و رویکرد سبحانی در این زمینه می‌پردازد.

۵. مقاله «معاد جسمانی از نظر علامه طباطبایی»، اثر محمدرضا رضایی‌راد، *فصلنامه اندیشه علامه طباطبایی* (۱۴۰۰)؛ مقاله حاضر با تمرکز بر ادله قرآنی معاد جسمانی، رویکردی متمایز از مقاله مورد اشاره دارد. در حالی که مقاله مذکور به بررسی جامع دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد، تحقیق فعلی به نقد رهیافت سبحانی از آیات قرآن در این زمینه اختصاص یافته است.

۶. مقاله «معاد جسمانی از دیدگاه حکیم سبزواری»، اثر زکریا بهارنژاد و لیلا اسداللهی، *فصلنامه آینه معرفت* (۱۳۹۴)؛ مقاله حاضر در قیاس با مقاله مذکور، رویکردی متفاوت در بررسی معاد جسمانی اتخاذ کرده است. در حالی که مقاله پیشین به دیدگاه حکیم سبزواری در این زمینه می‌پردازد، پژوهش حاضر صرفاً بر ادله قرآنی متمرکز بوده و رهیافت سبحانی در تفسیر این ادله را مورد نقد قرار می‌دهد.

۷. مقاله «معاد جسمانی - روحانی در ترازوی عقل؛ نقدی بر منکران معقولیت معاد جسمانی روحانی»، اثر علیرضا کرمانی، *فصلنامه معرفت فلسفی* (۱۳۹۶)؛ مقاله حاضر، برخلاف پژوهش یادشده که به بررسی استدلال‌های

موافقان و مخالفان معاد جسمانی و روحانی و امکان معاد عنصری پرداخته بود، به تحلیل و نقد دیدگاه جسمانی‌انگاران معاد از منظر سبحانی می‌پردازد. این پژوهش با تمرکز بر نقد ادله معاد عنصری، رویکردی متمایز از مقاله مورد اشاره اتخاذ کرده است.

۸. مقاله «نظریه محقق اصفهانی (کمپانی) درباره معاد جسمانی و ابهامات آن»، اثر سید رضا اسحاق‌نیا، فصلنامه نقد و نظر (۱۳۹۷)؛ مقاله مورد اشاره به تبیین معاد جسمانی از منظر محقق اصفهانی و نقد آن پرداخته است، درحالی‌که تحقیق پیش‌رو به دلایل جسمانی‌انگاری معاد از دیدگاه سبحانی و نقد آن اختصاص دارد.

نوآوری‌های تحقیق

پژوهش حاضر، واجد جنبه‌های نوآورانه متعددی است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. نوآوری موضوعی: با عنایت به بررسی‌های صورت‌گرفته، موضوع پژوهش حاضر، فاقد پیشینه پژوهشی مدون است و از نظر موضوع، دارای موضعی بدیع است. همچنین، این مسئله کمتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و آثار مکتوب قابل توجهی در این زمینه یافت نشده است.
۲. نوآوری ساختاری: در این پژوهش، دلایل جسمانی‌انگاری معاد، به دو دسته ادله ایجابی و سلبی تقسیم و تحلیل شده است. این رویکرد، که مبتنی بر چنین دسته‌بندی است، برای اولین بار در این اثر ارائه می‌گردد.
۳. نوآوری محتوایی: در این پژوهش، ضمن بهره‌گیری از آرای محققان و اندیشمندان پیشین، تلاش شده است تا تحلیلی از دلایل جسمانی‌انگاری معاد ارائه گردد که عمدتاً بر تأملات و تفکرات نویسنده استوار است. نقدهای مطرح‌شده، با این رویکرد، حاصل تعمق نگارنده بوده و چنانچه مشابهتی با دیگر آثار وجود داشته باشد، ناشی از توارد افکار تلقی می‌گردد.

تبیین دیدگاه آیت‌الله سبحانی در مسئله معاد جسمانی و روحانی

سبحانی با اتکا به ادله نقلی و عقلی، معتقد به معاد عنصری و روحانی است. او انسان را موجودی مرکب از جسم عنصری و روح مجرد دانسته و بر این باور است که در حیات اخروی، هر دو بعد وجودی انسان حضور خواهند داشت. وی، ضمن تبیین معاد روحانی با استناد به وجود نعمت‌ها و عذاب‌های معنوی، لزوم حضور بدن عنصری را نیز، با توجه به وجود پاداش‌ها و مجازات‌های جسمانی در قیامت، ضروری می‌شمارد (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص. ۲۳۰).

معاد روحانی به حضور نفس مجرد انسانی در قیامت اشاره دارد، درحالی‌که معاد جسمانی مستلزم بازگشت بدن مادی و عنصری فرد و اتصال مجدد نفس به آن است. سبحانی با تأکید بر اهمیت معاد جسمانی در قرآن، معتقد است که بدن عنصری همراه نفس در دنیا، در قیامت نیز عیناً اعاده خواهد شد و روح مجدداً به آن تعلق خواهد گرفت. وی زندگی صرفاً روحانی در عالم آخرت را کافی نمی‌داند (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۰۹؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۲۸۲). بنابراین اگرچه عقل به تنهایی قادر به پذیرش معاد روحانی و بقای روح پس از مرگ است، تأکیدات صریح و مکرر قرآن کریم بر عنصری و جسمانی بودن معاد، مانع از اکتفا به این برداشت عقلی شده و لزوم اعتقاد به معاد جسمانی را ایجاب می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۳۹۲).

با بررسی متون دینی و توصیفات مربوط به اجسام در معاد، روشن می‌شود مفهوم جسمانیت معاد به جسم طبیعی و نه جسم مثالی دلالت دارد. سبحانی معتقد است که در معاد، جسم مثالی فاقد ماده و صرفاً دارای صورت وجود نخواهد داشت، بلکه بدن عنصری و مادی، با هر دو جنبه صورت و ماده، در صحنه حاضر خواهد بود. او بر بازگشت بدن دنیوی و عنصری در حشر تأکید داشته و هدف متکلمان را اثبات عنصری بودن معاد در مقابل تصور مثالی بودن آن می‌داند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۸۱-۸۲، ۱۰۶).

البته سبحانی بدن عنصری حاضر در معاد را صرفاً جسم بی‌جان و بدون حضور نفس مجرد نمی‌داند، بلکه از نگاه وی، این جسم ابزاری در اختیار نفس برای دریافت پاداش‌ها و مجازات‌های جسمانی است. بدین ترتیب، لذت شنیدن و رنج درد توسط روح ادراک و تحمل می‌شوند، اما این دو ابتدا توسط بدن دریافت می‌شوند. لذا در معاد، هویت انسان به نفس وابسته بوده و بدن صرفاً وسیله‌ای جهت اجرای ثواب و عقاب جسمانی خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، صص. ۳۸۷-۳۸۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۴).

دلایل جسمانی‌انگاری معاد

سبحانی بر این باور است که معاد، هم به‌صورت روحانی و هم به‌صورت جسمانی و به‌طور توأمان، رخ می‌دهد و جسم حاضر در این فرآیند، جسم مادی و عنصری است. این دیدگاه بر مبنای دو رویکرد ایجابی و سلبی شکل گرفته است. رویکرد ایجابی با استناد به آیات قرآن کریم، بر جسمانی بودن معاد و عنصری بودن جسم حاضر در آن تأکید دارد. در مقابل، رویکرد سلبی، با رد دیدگاه‌های رقیب، از جمله معاد صرفاً جسمانی، معاد صرفاً روحانی و معاد جسمانی و روحانی با جسم مثالی، زمینه را برای پذیرش نظریه معاد جسمانی با جسم عنصری فراهم می‌سازد. به این ترتیب، استدلال‌های مذکور، سبحانی را به پذیرش این دیدگاه مشخص رهنمون می‌سازد. بر این اساس، دلایل جسمانی‌انگاری معاد را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ادله ایجابی که به تأیید ادعای جسمانیت معاد می‌پردازند و ادله سلبی که به نقد و رد دیدگاه‌های مخالف معاد جسمانی توجه دارند.

۱- دلایل ایجابی

سبحانی با بررسی متون دینی، خاصه آیات قرآنی، بر حضور جسم و ماده در معاد تأکید ورزیده و وجود معاد عنصری و مادی را محرز می‌داند (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۳۹۲). او معتقد است که معاد، از منظر قرآن، بازگشت روح مجرد به کالبد مادی و عنصری است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۸۲، ۸۴). در ادامه، به ادله نقلی مورد استناد سبحانی در اثبات معاد جسمانی پرداخته می‌شود.

الف. داستان‌های قرآنی معاد، شواهدی بر معاد عنصری

قرآن کریم با ارائه مصادیق عینی از تجلی رستاخیز در حیات دنیوی، بر امکان تحقق معاد و حیات آخروی تأکید می‌ورزد. این کتاب مقدس، با اشاره به داستان‌های افرادی که در طول تاریخ به اذن الهی به زندگی بازگشته‌اند، اثباتی تجربی بر وقوع معاد ارائه داده و بدین وسیله، امکان رستاخیز را در باورها تثبیت می‌کند. داستان‌هایی نظیر احیای پرندگان توسط حضرت ابراهیم (بقره ۲۶۰)، زنده شدن حضرت عزیز پس از یک قرن (بقره ۲۵۹) و رستاخیز مقتول بنی‌اسرائیل (بقره ۶۷-۷۳) همگی بر امکان وقوع معاد دلالت دارند. با بررسی جامع

داستان‌های مذکور، این نتیجه حاصل می‌گردد که محور احیا و بازگشت به حیات، جسم عنصری و مادی افراد بوده است. با توجه به تأکید نمونه‌های معاد در قرآن بر معاد جسمانی، می‌توان استنباط نمود که معاد در قیامت نیز به همین شکل و با جسم مادی تحقق خواهد یافت (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۱۰؛ ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۲۸۰).

تحلیل و ارزیابی

استدلال سبحانی مبنی بر وقوع معاد به صورت عنصری در رستاخیز، با این توجیه که نمونه‌های معاد عنصری در دنیا محقق شده‌اند، محل مناقشه است. این استدلال، با توجه به سه نکته مهم، از استحکام لازم برخوردار نیست. نخست آنکه آیات قرآنی به صراحت در پی تبیین چگونگی وقوع معاد در رستاخیز نبوده و بر وقوع آن تأکید دارند. دوم آنکه سبحانی در آثار خود بر عدم امکان تسری احکام دنیوی به آخرت تأکید دارد (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۲). در نهایت، عقل نیز بر عدم امکان سرایت معاد عنصری دنیوی به معاد اخروی حکم می‌دهد. توضیح آنکه، بر مبنای تحلیل‌های عقلی و آموزه‌های اسلامی، هستی به سه مرتبه جبروت، ملکوت و ملک تقسیم می‌شود که هر یک واجد ویژگی‌های متمایزی است. عالم ملک، محل ظهور موجودات مادی و دارای صورت است، درحالی که ملکوت صرفاً واجد صورت و جبروت فاقد هر دو می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۷۹). معاد و قیامت، با تأکید بر براهین نقلی و عقلی، از ویژگی بقا و جاودانگی برخوردارند (فصلت ۲۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج. ۴، ص. ۳۵۶). با توجه به فناپذیری عالم مادی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۷، صص. ۱۶۲-۱۶۴)، رستاخیز در این عالم تحقق نخواهد یافت، بلکه در ساحت غیرمادی و مجردات رخ خواهد داد. بنابراین، جسم حاضر در معاد، ضمن حفظ صورت ظاهری، از ماده دنیوی و ویژگی‌های فناپذیر آن، تهی خواهد بود و طبیعتی متناسب با عالم ملکوت و جبروت خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۲۳۲). استدلال عقلی نیز بر تمایز صفات موجودات استوار است. صفات ذاتی، جوهره ماهیت اشیاء را شکل می‌دهند و غیرقابل تغییرند، درحالی که صفات عرضی، متأثر از شرایط محیطی، متحول می‌شوند (طوسی، ۱۳۳۶، صص. ۲۱-۲۴). اوصاف اجسام مادی نیز قابل تحلیل به اوصاف ذاتی و عرضی هستند و تغییرپذیری صفات ذاتی در تضاد با جاودانگی معاد قرار دارد. بنابراین، حضور موجود عنصری با ویژگی‌های مادی دنیوی در معاد با چالش مواجه است، زیرا فناپذیری با حیات جاودانه در آخرت سازگار نیست. از این رو، معاد در ساحت غیرمادی، با حفظ صورت ظاهری و تهی بودن از ماده عنصری، امکان‌پذیر خواهد بود.

با توجه به نکات یادشده، روشن می‌شود استناد به تجارب دنیوی از معاد، که همگی با جسم عنصری و در دنیا تحقق یافته‌اند، نمی‌تواند دلیل قانع‌کننده‌ای برای تعمیم آن به معاد در سرای آخرت باشد. با توجه به اینکه ماهیت هر عالم مستلزم ویژگی‌های خاص اجسام موجود در آن است و تفاوت اساسی بین دنیا و آخرت نمایانگر تباین این دو عالم است، اجسام حاضر در این دو جهان نیز طبیعتاً ماهیتی متفاوت خواهند داشت. از این رو، امکان تعمیم معاد عنصری دنیوی به عالم آخرت محل تردید است. به دیگر سخن، استدلال قیاس معاد اخروی با معادهای دنیوی، به دلیل تفاوت بنیادین در بستر وقوع آن‌ها، فاقد اعتبار منطقی است. تشابهات ظاهری معاد در این دو عالم، نافی تمایزات ماهوی و امکان‌ناپذیری تسری احکام دنیوی به قلمرو آخرت است.

ب. چرخهٔ آفرینش انسان و معاد جسمانی

آیاتی از قرآن کریم مانند «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ ثَارَةً أُخْرَى» (طه ۵۵) و «ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يَخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا» (نوح ۱۸)، به‌طور مکرر بر چرخهٔ آفرینش انسان از خاک، بازگشت به آن پس از مرگ و خروج دوباره از آن در رستاخیز تأکید دارند. این آیات، ضمن اشاره به منشأ خاکی انسان، صراحتاً بر معاد جسمانی دلالت کرده و وجود بدن مادی و عنصری را در روز قیامت تصدیق می‌نمایند. به بیان دیگر، این گزاره‌ها صراحتاً بیانگر آن است که انسان، پس از مرگ و تدفین در خاک، مجدداً با همین بدن در روز قیامت برانگیخته خواهد شد (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۳).

تحلیل و ارزیابی

سبحانی با استناد به آیات دال بر آفرینش مجدد انسان از خاک، در پی اثبات معاد عنصری و مادی است. با این حال، استناد مذکور با تردید مواجه است؛ زیرا قرائن متصل و منفصل موجود، ظهور بدوی این آیات را نفی کرده و مانع انعقاد این ظهور می‌گردند. توضیح آنکه، در صدر آیه به آفرینش انسان از خاک اشاره شده است، درحالی‌که در قرآن کریم، خلقت مستقیم انسان از خاک صرفاً به حضرت آدم (ع) نسبت داده شده و پیدایش سایر افراد بشر از طریق فرآیندهای طبیعی به تفصیل در آیاتی نظیر آیات ۱۳ و ۱۴ سورهٔ مؤمنون شرح داده شده است. با توجه به تناسب معنایی صدر و ذیل آیات، می‌توان استنباط نمود که اشاره به خاک در خصوص خلقت، دلالت بر علتی بعید دارد و این مفهوم می‌تواند در تبیین معنای برانگیختگی نیز مد نظر قرار گیرد. لذا، منظور از برانگیختگی از خاک لزوماً احیای مادی نیست، بلکه می‌تواند اشاره‌ای به فرآیندی معنوی یا تحولاتی پس از مرگ داشته باشد که با منشأ خاکی حیات مرتبط است.

با عنایت به مباحث پیشین، حکم مشترک عقل و دین بر بقای رستاخیز و زوال‌پذیری ذاتی عنصر و ماده، دلالت آشکاری بر عدم امکان تحقق معاد در چارچوب عالم مادی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۲۳۲). بنابراین، به استناد این استدلال، وقوع رستاخیز در عالمی با ویژگی ابدیت و جاودانگی (عالم مجردات) محتمل و متصور خواهد بود. آیات ناظر بر چرخهٔ آفرینش انسان، بر ماهیت جسمانی انسان و استمرار این ویژگی در معاد تأکید دارند، و نظریهٔ معاد صرفاً روحانی را رد می‌کنند. با این حال، این آیات فاقد جزئیاتی پیرامون نقش و کیفیت جسم در رستاخیز هستند. بنابراین، می‌توان استنباط نمود که اجسام در معاد مؤثرند، لیکن نحوهٔ و چگونگی حضور آن‌ها در این فرایند، خارج از محدوده و موضوع بحث این آیات قرار دارد.

همچنین با عنایت به سایر آیات و اصول مطروحه، استنباط می‌گردد که زمین، هم در ساحت دنیوی و هم در ساحت اخروی، متناسب با ویژگی‌های آن عوالم تجلی می‌یابد. در عالم دنیا، زمین واجد ماهیتی عنصری و مادی است، درحالی‌که در عالم قیامت، به‌صورتی مجرد و مثالی ظهور می‌نماید. لذا، برانگیختگی از زمین، با کیفیتی مثالی، برزخی و غیرمادی صورت خواهد پذیرفت.

بر اساس مطالب مطروحه، استنباط معاد عنصری از آیات محل بحث، نه‌تنها محتمل به نظر نمی‌رسد، بلکه شواهدی دال بر نفی چنین برداشتی نیز وجود دارد. با این حال، درخصوص آیات مربوط به چرخهٔ آفرینش انسان، می‌توان ادعا نمود که هم فرض معاد عنصری و هم فرض معاد مثالی، هر دو، قابل تصور هستند. از این‌رو، استناد صرف به این آیات برای اثبات قطعی معاد عنصری، فاقد اعتبار است.

ج. حشر از قبور و معاد جسمانی

در قرآن کریم، آیات متعددی به موضوع حشر و چگونگی آن اختصاص یافته‌اند. این آیات، حشر را به‌عنوان خروج اجساد مادی و عنصری از قبرها در روز رستاخیز تصویر می‌کنند. برای نمونه، آیه شریفه «يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ» (قمر ۷)، خروج از قبرها را به حرکت بی‌نظم دسته‌ای از ملخ‌ها تشبیه نموده است. همچنین آیه «و نَفِّخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس ۵۱)، دلالت دارد بر اینکه پس از دمیدن در صور، مردگان از قبرها به‌سرعت به‌سوی پروردگار خود و محکمه عدل الهی روانه خواهند شد. آیه «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج ۷) نیز بر این امر تأکید دارد که خداوند متعال تمامی اموات مدفون در قبرها را زنده خواهد کرد. بنابراین، رستاخیز و حشر با زنده شدن و حرکت اجساد عنصری و مادی مدفون، تحقق می‌یابد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، صص. ۲۸۰-۲۸۱؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۱۰).

تحلیل و ارزیابی

استدلال سبحانی مبتنی بر تفسیر ظاهری از واژه قبر به‌عنوان گودالی فیزیکی است. او از آیات مورد استناد، این برداشت را استنباط نموده که رستاخیز و برانگیختگی مردگان در روز قیامت، دقیقاً از همان گودال‌های فیزیکی که اجساد در آن مدفون شده‌اند، صورت خواهد پذیرفت. این در حالی است که مفهوم «قبر» در تفکر اسلامی از معنای ظاهری آن و اشاره به مدفن فیزیکی فراتر می‌رود و به «عالم قبر» و «عذاب قبر» که به عالمی غیبی به نام برزخ اشاره دارد، ارتباط می‌یابد. روایاتی چون «إِنَّ الْقَبْرَ رَوْضَةٌ مِّنْ رِّيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِّنْ حُفْرِ النَّارِ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص. ۹۴) نشان‌دهنده این نکته است که قبر به حیات معنوی پس از مرگ اشاره دارد. همچنین، سخن امام صادق (ع) که فرموده‌اند «الْقَبْرُ مَنُذِرٌ حِينَ مَوْتِهِ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص. ۲۶۷) تأکید می‌کند که قبر به ساحت معنوی و غیر از گودال فیزیکی اطلاق می‌شود. بنابراین، واژه قبر در دو سطح معنایی کاربرد دارد: یکی گودال فیزیکی و دیگری عالم برزخ و حیات معنوی.

سبحانی خود به این مسئله توجه داشته و می‌نویسد: «و علی ذلك فكلما أطلق القبر فهو كناية عن تلك الحياة، و ذلك العالم الفسیح» (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص. ۱۸۱). همچنین وی حشر از قبور و خروج مردم از خاک و قبرها را تعبیری کنایه‌ای می‌داند: «فإن الآية كناية عن خروج الناس من التراب للحساب و الجزاء» (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص. ۳۸۸). با عنایت به این معنا از واژه قبر، می‌توان استنباط نمود که رستاخیز، ناشی از عالم برزخ بوده و ملازم با بدن مثالی خواهد بود. با این استدلال، و با توجه به فقدان قبر و بدن عنصری مادی در این رویداد، آیه مورد اشاره فاقد دلالت بر معاد عنصری و مادی تلقی می‌گردد. در نتیجه، این دیدگاه بر ماهیت غیرمادی معاد تأکید داشته و آن را متمایز از تصور رایج رستاخیز جسمانی مبتنی بر بازسازی عناصر مادی بدن می‌داند.

بر این اساس، واژه قبر در آیات مورد استناد سبحانی، متضمن دو احتمال تفسیری است: یکی ناظر به معاد عنصری و دیگری دال بر معاد مثالی. بدین ترتیب، می‌توان استنباط نمود که دلالت این آیات، در نهایت، محدود به رد نظریه معاد روحانی محض بوده و از آنجاکه با هر دو نوع معاد جسمانی (عنصری و مثالی) سازگاری دارند، نمی‌توان آن‌ها را به‌طور قطعی به نفع یکی از این دو تفسیر دانست. بنابراین، استدلال سبحانی بر مبنای این آیات، به‌منظور اثبات معاد عنصری، فاقد اعتبار کافی به نظر می‌رسد.

گفتنی است، سبحانی ضمن اذعان به مفهوم معاد عنصری و مادی، بر این باور است که ماهیت جسم در جهان آخرت، با جسم دنیوی تفاوت بنیادینی دارد و به عبارتی، جسم آخری به کمال رسیده است. جسم مادی در این دنیا دستخوش محدودیت‌ها و نواقص متعددی است که جسم آخری از آن‌ها مبرا است. این جسم دنیوی، فانی و میراست، درحالی‌که جسم آخری، ابدی و جاودان خواهد بود. ویژگی‌های منحصر به فرد جسم آخری، مقتضی پیدایش قوانین و قواعدی نوین است که در نظام دنیوی کنونی وجود ندارند. از این‌رو، نظم حاکم بر جهان مادی کنونی، بر معاد و موجودات مادی آن حاکم نخواهد بود و در نتیجه، قیاس و تطبیق احکام دنیوی بر ماده آخری، امری صحیح و معتبر تلقی نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۲).

مسئله‌ای که شایسته تأمل عمیق است این است که آیا امکان تداوم هویت جسم دنیوی در قالب جسم آخری، علی‌رغم تحولات بنیادین در ماهیت و ساختار آن و حتی تغییر نظام حاکم بر آن، وجود دارد؟ هنگامی که ویژگی‌های ذاتی موجودی، نظیر فناپذیری، دستخوش تغییر شده و قوانین حاکم بر آن دگرگون می‌شوند، به نظر می‌رسد حداقل باید در ماهیت مادی و عنصری آن تردید ایجاد شود و این پرسش مطرح شود که آیا در قیامت، جسمی مثالی جایگزین جسم عنصری دنیوی می‌گردد؟

در این میان، سبحانی با اذعان به تمامی تغییرات اساسی در معاد، بر بقای جسم عنصری در آن جهان اعتقاد راسخ داشته و قاطعانه منکر وجود معاد مثالی است. او در عین حال، نسبت به چگونگی تحقق این جسم عنصری در معاد ابراز بی‌اطلاعی نموده و کیفیت آن را از جمله حقایق مستور می‌داند. با وجود این، با توجه به پنهان بودن این کیفیت، شایسته است حداقل احتمال تحقق معاد به صورت مثالی نیز در نظر گرفته شود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۸۱-۸۲).

د. معاد جسمانی و شهادت جوارح

یکی از ادله جسمانی بودن معاد، آیات متعددی است که دلالت بر شهادت اعضا و جوارح در روز قیامت دارند. این آیات، گواهی می‌دهند که در آن روز، اعضای بدن به سخن آمده و اعمال فرد را بازگو خواهند کرد. به عنوان نمونه، آیه ۲۴ سوره نور بیان می‌دارد که زبان، دست‌ها و پاها بر اعمال انسان شهادت خواهند داد: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». مشابه این مفهوم در آیه ۲۰ سوره فصلت نیز مطرح شده است که بر شهادت گوش، چشم و پوست تأکید دارد. همچنین آیه «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس ۶۵)، با اشاره به مهر شدن دهان و سخن گفتن دست‌ها و شهادت پاها به این مسئله اشاره دارد. با توجه به این آیات که در آن‌ها، اعضا و جوارح مادی و عنصری به شهادت دادن توصیف شده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که بدن و جسم عنصری انسان در معاد حاضر بوده و معاد به صورت جسمانی محقق خواهد شد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، ص. ۲۸۱؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۳).

تحلیل و ارزیابی

سبحانی معتقد است که ظاهر آیات قرآن کریم که از شهادت دست‌ها و پاها در روز قیامت حکایت دارند، بر اعضای بدن دنیوی و عنصری دلالت دارند و با توجه به حضور بدن دنیایی در قیامت، روشن می‌شود که معاد با جسم عنصری و مادی محقق می‌شود. با مذاقه در استدلال پیش‌رو، به نظر می‌رسد ظهور مورد نظر سبحانی،

ظهوری ابتدایی و غیرمستدل بوده و اخذ به ظاهر این آیات، با معارضات جدی روبه‌رو است که اعتبار آن را مخدوش می‌سازد. توضیح آنکه، در ابتدای این آیات شریفه، واژگانی چون دست و پا به کار رفته‌اند که دلالت ظاهری آن‌ها بر اعضای متناظر در بدن دنیوی است. در ادامه آیات، به مسئله شهادت دادن این اعضا به نفع یا ضرر فرد اشاره شده است. با عنایت به وحدت سیاق و التزام به ظهور در صدر آیه، ایجاب می‌نماید که شهادت نیز به معنای ظاهری، یعنی شهادت دادن و سخن گفتن دست‌ها و پاها، تفسیر گردد. به نظر می‌رسد این تفسیر، با واقعیت ناسازگار است، چراکه اعضای بدن دنیوی به صورت معمول فاقد قابلیت سخنگویی و تکلم می‌باشند. چنانچه تصور شود که این امر از طریق معجزه یا امور غیرمعمول محقق می‌گردد، این تفسیر خود نقض غرض اخذ به ظاهر آیات خواهد بود و از مسیر دلالت لفظی خارج خواهد شد.

با در نظر گرفتن سه مقدمه - نخست، عقل حکم می‌کند که معاد هم به صورت جسمانی و هم به صورت روحانی محقق می‌شود؛ دوم، آیات قرآن بر شهادت دادن اعضای بدن در قیامت دلالت دارند و سوم، اعضای عنصری و دنیوی به صورت ظاهری فاقد چنین قابلیت‌هایی هستند - می‌توان احتمال داد که مقصود از دستان و پاهایی که در قیامت حضور دارند، غیر از اعضای بدن دنیوی و عنصری هستند و با آنان تفاوت ماهوی دارند. به عبارت دیگر، جسم حاضر در معاد، جسمی غیرعنصری است که ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی فراتر از جسم مادی دنیوی دارد و قادر به شهادت دادن است.

بر این اساس، در تبیین و فهم این آیات شریفه، تفسیری محتمل و قابل بررسی فراتر از برداشت ظاهری و اولیه - که با اشکالاتی مواجه است - قابل تصور می‌باشد. بنابراین، آیه می‌تواند هم بر جسم مثالی و هم بر جسم عنصری قابل حمل باشد و با توجه به این ابهام، نمی‌توان آن را دلیلی قطعی بر معاد عنصری تلقی نمود.

۵. دگرگونی‌های جسمانی بدن در آخرت

بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که بدن آخری دستخوش دگرگونی‌های متعددی می‌گردد. به عنوان نمونه، آیه ۵۶ سوره نساء دلالت بر آن دارد که خداوند متعال پس از سوختن پوست دوزخیان در آتش، پوستی نو جایگزین آن می‌سازد تا آنان همواره طعم عذاب را بچشند: «كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». همچنین آیه ۱۵ سوره محمد (ص) بیان می‌دارد که جهنمیان با نوشیدن آب جوشان، دچار فروپاشی احشاء درونی می‌شوند: «وَسَقُّوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ». این تغییرات و تبدیلات مادی، که به وضوح در آیات ذکرشده تصریح شده‌اند، مؤید حضور بدن جسمانی و عنصری در معاد می‌باشند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۳؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۴۱۰).

تحلیل و ارزیابی

از نظر سبحانی، ظاهر آیات دلالت بر وقوع تغییراتی در ساختار مادی و عنصری موجودات در قیامت دارند. بنابراین، وی معتقد است که جسم حاضر در آن جهان نیز از جنس عناصر مادی و مشمول این تغییرات خواهد بود. این در حالی است که آیات یادشده از وجود تغییراتی در عالم رستاخیز حکایت دارند و دلالتی بر مادی یا غیرمادی بودن این تغییرات ندارند. استناد به ظهور بدوی آیات قرآن کریم و استدلال بر مطابقت ظاهر الفاظی همچون پوست و احشاء با اعضای مادی بدن، با وجود قرائن منفصل، فاقد اعتبار است. چنان که گذشت، سبحانی تصریح

می‌نماید، نظم و قوانین حاکم بر عالم در رستاخیز دستخوش تحول بنیادین گشته و قواعد دنیوی در آن مجال اجرا نخواهد داشت. او مقایسه میان دنیا و رستاخیز را ناممکن دانسته و بر تمایز اساسی قواعد حاکم بر این دو عالم تأکید می‌ورزد. افزون بر این، در نظر او نیز خصیصه جاودانگی و ابدیت رستاخیز، با ماهیت فناپذیر ماده دنیوی در تعارض است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۸۱-۸۲؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، صص. ۴۰۲، ۴۰۴-۴۰۵). بنابراین، با توجه به این قرائن، می‌توان استنباط نمود که مقصود از تغییرات بدنی در رستاخیز، دلالت بر تحولات مادی و عنصری نداشته و آیات مزبور، بر جسم دنیوی دلالت نمی‌نمایند. این تصور که ماده موجود در رستاخیز، همان ماده دنیوی با قوانین دگرگون‌شده باشد، با ویژگی‌های فناپذیری و تغییرپذیری دنیا و ابدیت رستاخیز، ناسازگار به نظر می‌رسد.

بر این اساس، این استنباط حاصل می‌گردد که مقصود از دگرگونی‌های جسمانی در رستاخیز صرفاً تغییرات مادی و عنصری نیست و حداقل، احتمال وجود تفاوتی ماهوی میان جسم اُخروی و جسم دنیوی تقویت می‌شود. بنابراین، استناد به این تغییرات، به‌عنوان دلیلی قاطع بر اثبات معاد عنصری، با تردید مواجه است، چراکه این دگرگونی‌ها هم امکان شمول بر اجسام عنصری را دارا بوده و هم احتمال وجود اجسامی با ماهیتی غیر از عناصر مادی را متفی نمی‌دانند.

و. ابهامات منکران معاد درباره معاد جسمانی

در قرآن کریم منکران معاد ابهامات متعددی را در خصوص این رستاخیز مطرح نموده‌اند که بخش قابل توجهی از آن‌ها، معطوف به معاد جسمانی و بازگشت حیات به کالبد مادی و عنصری انسان است. استغراب از احیای مجدد انسان پس از متلاشی شدن پیکر و پوسیدگی استخوان‌ها، یکی از بارزترین این شبهات به شمار می‌رود، چنان‌که در آیاتی نظیر «إِذَا مَرُوتُمْ كُلَّ مَمْرٍ أَنْكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سبأ ۷) و «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» (یس ۷۸)، به این امر اشاره گردیده است. این آیات صراحتاً دلالت دارند بر اینکه معاد مورد نظر انبیاء، که موجبات اعتراض منکران را فراهم آورده بود، همانا بازگشت جسم و بدن مادی و عنصری مدفون در خاک و دچار پوسیدگی است. بر این اساس، می‌توان استنباط نمود که معاد، پدیده‌ای جسمانی بوده و با همین جسم مادی و دنیوی تحقق خواهد یافت (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۸۴).

تحلیل و ارزیابی

در ارزیابی استدلال مطروحه، فقدان پیوستگی معنادار میان آموزه‌های منکرشده از سوی کافران و بیانات ارائه‌شده از جانب انبیاء مشهود است. انبیاء در مقام تبیین وقایع تکوینی و تشریح قوانین الهی عمل می‌نمودند، درحالی‌که کافران به علت عدم درک صحیح، بسیاری از مفاهیم را انکار کرده‌اند و استدلال‌هایشان به مباحث نامربوط اختصاص یافته است. به‌عنوان نمونه، در بحث جبر و اختیار، انبیاء به تشریح توحید افعالی می‌پردازند، درحالی‌که مردم به‌سادگی به‌سمت تفاسیر نادرست جبرگرایانه یا تفویضی می‌روند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۹، ص. ۵۸).

در این مسئله نیز، پیامبران الهی به تبیین اصل معاد و به‌ویژه، معاد غیرعنصری همت گماشتند. با این حال، دشواری درک این مفهوم، سبب ناتوانی منکران و کافران در تصور آن گردید و آنان را به انکار و استبعاد معاد عنصری سوق داد، چنان‌که آیات سوره سجده گواه این مدعا هستند. منکران معاد، با تمرکز بر معاد عنصری،

مدعی بودند که پس از پوسیدگی و اضمحلال بدن، امکان آفرینش مجدد آن متصور نیست و در واقع، به استحالة اعاده معدوم استناد می‌جستند: «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سجده ۱۰). در پاسخ به این انکار، خداوند متعال به پیامبر خود امر می‌فرماید تا به آنان یادآور شود که درکی صحیح از معاد و مرگ ندارند و گمان می‌کنند که تمام حیات و حقیقت انسان، منحصر به بدن عنصری اوست و با نابودی آن، بازگشتش ناممکن است. حال آنکه مرگ، «توفی» و به معنای دربرگیری کامل است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۰، ص. ۴۳۳)؛ بدین ترتیب که حقیقت انسانی به‌طور کامل توسط ملک‌الموت دربرگرفته شده و این همان چیزی است که به‌سوی خدا در حرکت است و در معاد حاضر می‌گردد (سجده ۱۱). بنابراین، اساساً معاد عنصری و مادی نیست تا نابودی بدن، موجبات استبعاد آن را فراهم آورد.

۲- دلایل سلبی

سبحانی در کنار ادله ایجابی که به اعتقاد وی به معاد جسمانی منتج می‌شوند، دارای دلایل سلبی نیز هست که بر اساس آن‌ها به رد و انکار دیدگاه‌های رقیب، یعنی معاد جسمانی صرف، معاد روحانی صرف و معاد جسمانی و روحانی با رهیافت جسم برزخی، می‌پردازد.

الف. مردودانگاری معاد جسمانی صرف

سبحانی، با وجود اعتقاد به معاد جسمانی و عنصری، منحصر دانستن معاد به این نوع را صحیح نمی‌داند. ایشان دو احتمال در خصوص معاد جسمانی صرف مطرح می‌کند. احتمال اول این است که معاد تنها با بدن جسمانی و عنصری و بدون حضور روح و نفس محقق شود. این وضعیت، در حقیقت، معاد جمادات و اجسام بی‌جان است که هیچ ادراکی ندارند، زیرا بدن بدون روح هیچ تفاوتی با اشیایی چون سنگ و آب ندارد. بدین ترتیب، چنین بدنی نمی‌تواند از پاداش‌ها و کیفرها لذت یا رنج ببرد؛ درحالی که هدف از برپایی معاد، مسئله پاداش و جزاء است و بدون آن معاد به بیهودگی می‌انجامد.

احتمال دوم این است که به‌همراه بدن عنصری و مادی، روح نیز حاضر باشد تا ادراک‌کننده رنج و لذت باشد. سبحانی احتمال دوم را معاد جسمانی صرف ندانسته و بر این باور است که به‌دلیل همراهی روح، باید به معاد جسمانی و روحانی معتقد بود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۷۷ و ۸۴). همچنین، در قرآن کریم، نعمت‌ها و کیفرهای معنوی در معاد بیان شده است که این موارد با معاد جسمانی صرف سازگار نیست (رک: سبحانی، ۱۴۲۸ق، صص. ۴۱۱ و ۴۱۳).

تحلیل و ارزیابی

نویسنده، در هم‌سویی و توافق با دیدگاه سبحانی، با مفهوم «معاد جسمانی صرف» مخالفت ورزیده و همچون ایشان، معاد عنصری صرف را مغایر با نعمت‌ها و عقوبت‌های معنوی و روحانی که در قرآن کریم به تصویر کشیده شده‌اند، تلقی می‌نماید.

با وجود این، شایان ذکر است که معتقدان به جسمانیت محض معاد، نافی حضور نفس در عرصه رستاخیز و بهره‌مندی آن از پاداش‌ها و کیفرهای معنوی نمی‌باشند، بلکه بر این باورند که نفس انسانی، جسمی لطیف است که در معاد حاضر خواهد بود (رک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج. ۳، ص. ۳۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۸۸). بر

این اساس، منظور از معاد جسمانی آن است که در روز قیامت، بدن جسمانی در قالب جسم کثیف و نفس جسمانی در هیئت جسم لطیف، ظهور و بروز می‌یابند. نظر به اشتراک هر دو (بدن و نفس) در وجه جسمانیت و عنصری بودن، معاد به‌عنوان «جسمانی و عنصری محض» قلمداد می‌شود و به اعتبار حضور نفس در قالب جسم لطیف، این معاد، ظرف و حامل ادراک عذاب‌ها و پاداش‌های معنوی و روحانی معرفی می‌گردد (رک: فخررازی، ۱۹۸۶، ج. ۲، صص. ۵۵-۵۷).

با عنایت به مراتب فوق، رستاخیز جسمانی صرف در نظر قائلان به آن، به‌معنای معاد جمادات و یا رستاخیزی فاقد روح و شعور انسانی نیست. البته این دیدگاه، به استناد بطلان انگاره جسمانیت نفس، فاقد اعتبار تلقی می‌گردد. دلایل متقن دال بر تجرد نفس، و نیز لوازم باطل و مغالطه‌آمیزی که در صورت پذیرش جسمانیت برای نفس لازم می‌آیند، همگی مؤید این مدعا هستند که جسمانیت نفس و به‌تبع معاد جسمانی صرف از صحت برخوردار نمی‌باشد. نگارنده، استدلال‌ات تفصیلی مربوط به این ادله را در موضعی دیگر به‌تفصیل ارائه نموده است (برای مطالعه بیشتر، رک: قدردان قراملکی، ۱۴۰۰، صص. ۷-۲۶، ۱۴۰۰، صص. ۱۳۱-۱۴۸).

ب. مردودانگاری معاد روحانی صرف

معاد روحانی به‌معنای حضور نفس مجرد در عالم بعد از مرگ بدون وجود هرگونه جسمی است. طبق این دیدگاه، نفس انسان‌های و الامقام از تجرد عقلی برخوردار است و به‌هیچ‌وجه به بدن وابسته نیست و تنها وجود غیرمادی دارد. پاداش این‌گونه موجودات نیز به‌صورت مجرد خواهد بود. بنابراین، معاد برای نفس انسانی است که خود نیز مجرد محض به شمار می‌آید و از این‌رو معاد تنها به‌صورت روحانی تحقق می‌یابد.

سبحانی، با وجود اعتقاد به معاد روحانی، نظریه‌ای که معاد را منحصر به این حوزه می‌داند، رد می‌کند. وی معتقد است که بر اساس این نظریه، معاد روحانی فقط برای افرادی که به درجه تجرد عقلی رسیده‌اند، وجود دارد و نعمت‌های روحانی نیز نعمت‌های عقلی هستند؛ اما ایشان، با تفکیک لذت‌های روحی و عقلی، بیان می‌کند که معاد روحانی جنبه‌ای فراگیر دارد و تمامی انسان‌ها، چه بهشتی و چه دوزخی، تجربه نعمت‌ها و کیفی‌های روحانی را خواهند داشت. به باور او، آیات قرآن کریم نشان می‌دهند که لذت‌ها و دردهای غیرمادی، به دنیای روحانی و معنوی مربوط می‌شوند و نه فقط به درک عقلی. بدین ترتیب، معاد روحانی به‌هیچ‌وجه محدود به افرادی که به تجرد عقلی رسیده‌اند، نیست (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج. ۴، صص. ۲۸۶-۲۸۸).

تحلیل و ارزیابی

نگارنده، همانند سبحانی، با اتخاذ موضع انتقادی نسبت به نظریه معاد روحانی صرف، بر این باور است که این نظریه نه‌تنها مغایر با نص صریح متون دینی است، بلکه با حکم عقل نیز در تعارض آشکار قرار دارد. استدلال بنیادین در رد این نظریه بر این اصل استوار است که هویت و نفسانیت نفس انسانی به‌واسطه تعلق و تدبیر بدن شکل می‌گیرد و اساساً، نفس عاری از بدن و فاقد هرگونه ارتباط با آن، دیگر قابل شناسایی به‌عنوان نفس انسانی نخواهد بود. این تحلیل به بررسی رویکرد حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس می‌پردازد و بر این نکته تأکید دارد که نفس در مسیر تکامل خود کمالات پیشین را از دست نمی‌دهد. فردی که به مراتب تجرد مثالی و عقل

نائل می‌شود، کماکان وابستگی به جسم را حفظ کرده و کمالات قبلی‌اش را همراه خود دارد. این فرآیند حفظ کمالات، یکپارچگی نفس را در طول سفر تکاملی‌اش تضمین می‌کند (رک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۲). با ملاحظه دقیق، می‌توان استدلال نمود که مفهوم معاد دارای مراتب و سطوح مختلفی است که با درجه کمال و تجرد نفسانی افراد ارتباط دارد. می‌توان دو مرتبه اساسی برای معاد شناسایی کرد. نخست، معاد مثالی که این مرتبه عام و شامل حضور همه انسان‌هاست، بدون توجه به رشد عقلی و روحانی آن‌ها. در این مرحله، هم نفس و هم بدن در قالبی مثالی و غیرمادی حاضر می‌شوند. دوم، معاد عقلی که این مرتبه خاص و ویژه است و تنها افرادی که به کمال تجرد عقلی رسیده‌اند، از آن بهره‌مند می‌شوند. این افراد در کنار حضور در معاد مثالی، به مراتب عالی‌تری از بهشت راه پیدا می‌کنند که متناسب با کمالات عقلی و روحانی آن‌ها در زندگی دنیوی‌شان است. این دو مرتبه نشان‌دهنده نظام پاداش و کیفر خداوند بر اساس تلاش و سعی افراد در مسیر کمال است. استدلال بر امکان حضور فرد واحد در دو عالم متفاوت، با تکیه بر ساختار احاطه‌ای مراتب وجود در نظام تکوین، قابل تبیین است. در این نگرش، درجات هستی به‌مثابه سلسله‌مراتب نموداری و مجزا از یکدیگر تصویر نمی‌شوند، بلکه رابطه‌ای احاطه‌ای میان آن‌ها برقرار است. به این معنا که وجودی در مرتبه عالی‌تر، نه تنها بر مرتبه خود قائم است، بلکه بر مراتب پایین‌تر نیز احاطه و اشراف دارد. لذا، حضور در عالم اعلی، مستلزم غیبت از عالم ادنی نیست، بلکه به‌واسطه همین احاطه، امکان حضور با اشراف و آگاهی در عالم پایین‌تر نیز فراهم می‌آید. بنابراین، تعارض ظاهری میان حضور در دو عالم برطرف می‌گردد، زیرا حضور در عالم بالاتر، نه تنها مانع از حضور در عالم پایین‌تر نیست، بلکه به‌واسطه احاطه، نوعی حضور جامع‌تر و آگاهانه‌تر را نیز امکان‌پذیر می‌سازد. این استدلال، بر پایه این اصل استوار است که نظام تکوین، بر اصل احاطه و اشراف مراتب وجودی بنا شده است و سلسله‌مراتب، صرفاً نموداری از درجات گوناگون کمال و وجود هستند، نه عوالم جدا و مستقل (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۱).

ج. مردودانگاری معاد جسمانی-روحانی با رهیافت جسم مثالی

سبحانی بر این باور است که معاد جسمانی و روحانی، به‌واسطه جسم طبیعی و عنصری، قابل تحقق است. در مقابل، رهیافت دیگری از معاد جسمانی و روحانی توسط حکمت متعالیه مطرح شده است که در آن جسم، در معاد، جسم برزخی و مثالی به شمار می‌آید و هیچ عنصر و ماده‌ای در معاد حضور ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰، صص. ۲۲۹-۲۳۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۱۹۷-۱۹۸). توضیح آنکه، موجودات در سه عالم مُلک، ملکوت و جبروت قرار دارند و این عوالم دارای ارتباط تشکیکی هستند. نفس انسان در حرکتی جوهری از عالم مُلک آغاز شده و با گذر به ملکوت، از ماده جدا می‌شود و سپس با ورود به جبروت، به تجرد کامل می‌رسد. در معاد، نفس مجرد با جسم برزخی (فاقد ماده و دارای صورت) همراه شده و معاد جسمانی و روحانی تحقق می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۱۹۷-۱۹۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱، ج. ۸، صص. ۹۶-۹۹).

سبحانی پرسشی را در قبال حکمای متأله مطرح می‌کند که حکمت و فلسفه حضور بدن مثالی در آخرت چیست؟ وجود بدن مثالی ممکن است از آن جهت ضروری باشد که تکامل و صعود نفس به عالم جبروت پس از مرگ نیازمند بدن مثالی است و بدون آن روح نمی‌تواند به تکامل خود ادامه دهد. به‌علاوه، در آخرت، نفس

برای دستیابی به پاداش و عقاب جسمانی به بدن مثالی نیازمند است و بدون آن امکان تجربه این پاداش‌ها و عذاب‌ها وجود ندارد. با توجه به مبانی حکمت متعالیه، منشأ ادراک لذت‌ها و کیف‌های جسمانی، قوه خیال نفس مجرد است و در آخرت، با حضور نفس، ادراکات خیالی هم وجود دارند و نیازی به بدن مثالی برای تجربه نعمت‌ها و کیف‌ها نیست، زیرا در آخرت، ادراکات از درون نفس و ملکات نفسانی که در دنیا کسب شده و نه از طریق حواس جسمانی، به بیرون ظهور می‌یابند. بنابراین، سبحانی معتقد است وجود بدن مثالی در قیامت برای لذت یا رنج از نعمت‌ها و کیف‌های جسمانی ضروری نیست (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۱۰۰).

بر این اساس، حکمت حضور جسم مثالی در آخرت، تکامل نفس و رسیدن به تجرد عقلی است، اما از آنجاکه اولاً بسیاری از انسان‌ها به تجرد عقلی نمی‌رسند و ثانیاً گروهی هم مانند انبیا و اولیای الهی که به آن نائل می‌شوند، از جسم مثالی بی‌نیاز می‌شوند، حضور جسم مثالی در قیامت بدون توجه مانده و همچنین برخلاف مفهوم معاد جسمانی است که قرآن کریم برای همگان تبیین کرده است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۱۰۰-۱۰۱).

سبحانی همچنین معتقد است همان‌گونه که عوالم سه‌گانه هستی (جبروت، ملکوت و ملک) به صورت تشکیکی بر یکدیگر احاطه دارند؛ به این ترتیب که عالم جبروت بر ملکوت و ملک، و عالم ملکوت بر ملک احاطه دارد و هر سه عالم در عین حال وجود دارند، در معاد نیز سه نوع رستخیز مادی و عنصری، مثالی و عقلی قابل تصور است که فردی که دارای معاد عقلی است، در عین حال دارای معاد مثالی و عنصری نیز باشد. با این بیان، سبحانی بر وجود و حضور ماده و عنصر در معاد تأکید می‌ورزد و به هیچ‌وجه انحصار معاد به عالم مثال را نمی‌پذیرد (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، صص. ۱۰۱-۱۰۲).

تحلیل و ارزیابی

به نظر می‌رسد رویکرد سلبی سبحانی، در مواجهه با مسئله معاد جسمانی با بدن برزخی، از دقت کافی برخوردار نباشد. به بیان دقیق‌تر، تمرکز ایشان بر نقد «اعتقاد» به وجود بدن برزخی در قیامت، به جای تحلیل حکمت و فلسفه ذاتی «وجود» چنین بدنی، می‌تواند محل تأمل باشد.

در تبیین این مسئله باید اذعان داشت که دیدگاه معاد جسمانی با جسم مثالی، صرفاً در مقام پاسخ‌گویی به چالش‌های ناشی از تبیین‌های معاد عنصری یا روحانی محض مطرح نشده است، بلکه این دیدگاه مبتنی بر مطالعه دقیق هستی و درک عمیق از ماهیت وجودی انسان است. این بررسی‌ها نشان می‌دهند که انسان، حدودی جسمانی و بقائی روحانی دارد و از آنجاکه معاد در واقع امتداد حیات انسانی است، منطقی‌اً باید به همین نحو نیز تداوم یابد. بنابراین، فیلسوف متأله، نه بر مبنای چپ‌نشین منطقی مسائل و رفع اشکالات ظاهری، بلکه به موجب کشف واقعیت و شهود حقیقت هستی، به معاد مثالی باورمند می‌گردد. بدین ترتیب، استدلال بر مبنای یافتن پاسخ برای اشکالات مطرح‌شده، نمی‌تواند به‌تنهایی دلیل پذیرش معاد جسمانی با جسم مثالی تلقی گردد، بلکه این دیدگاه بر پایه درک عمیق‌تر و شهودی از ماهیت وجودی انسان و امتداد آن در عالم پس از مرگ بنا شده است.

با وجود این، به نظر می‌رسد دو استدلالی که ایشان در رد حکمت حضور بدن مثالی مطرح کرده‌اند، از استحکام کافی برخوردار نیست. استدلال نخست ایشان مبتنی بر این فرض است که حکمت وجود بدن مثالی در عالم برزخ، تکامل و صعود نفس تا رسیدن به تجرد عقلی است و این استدلال را با این ادعا که لزوماً همگان

به مرتبه تجرد عقلی نائل نمی‌گردند و از سوی دیگر، کسانی که به تجرد عقلی می‌رسند دیگر نیازی به بدن مثالی ندارند، مورد تردید قرار می‌دهند.

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت که اولاً، نیل همگانی به تجرد عقلی ضرورتی ندارد، بلکه رسیدن به این مقام، منوط به افعال و کردار انسان در حیات دنیوی است که در عالم برزخ در قالب بدن برزخی تجلی و نمود می‌یابد. به عبارت دیگر، عدم دستیابی به تجرد عقلی، نتیجه مستقیم اعمال فرد در دنیاست و او در عالم برزخ، شاهد عینی تمامی اعمال خویش خواهد بود. ثانیاً، کسانی که به درجه تجرد عقلی دست می‌یابند، کمالات پیشین خود را ترک نکرده و از دست نمی‌دهند، بلکه همچنان بر آن کمالات احاطه و اشراف دارند. سبحانی در پایان بحث خود به این نکته اشاره فرموده، اما در این استدلال، امکان حفظ کمالات پیشین پس از رسیدن به تجرد عقلی را نادیده گرفته‌اند. به این ترتیب، استدلالات ایشان در رد حکمت حضور بدن مثالی در عالم برزخ، با توجه به نکات ذکر شده، با چالش‌هایی مواجه است.

در استدلال دوم ایشان، حکمت حضور بدن مثالی در عرصه قیامت را محدود به دریافت انواع نعمت‌ها و کيفرهای جسمانی معرفی کرده و استدلال می‌کند که حضور نفس در قیامت و ادراک آن به‌تنهایی، کافی بوده و نیازی به حضور بدن مثالی نیست.

در پاسخ به استدلالی که مطرح شده است، باید خاطر نشان ساخت که بر اساس اصل تجسم اعمال، پاداش و کيفر برخی از افعال در قالب بدن مثالی تجلی یافته و نمود می‌یابد. این صور مثالی، که بازتابی از اعمال فرد هستند، توسط نفس درک شده و به‌عنوان ثواب و عقاب تکوینی تجربه می‌گردند. به عبارت دیگر، در غیاب این صور باطنی که در هیئت بدن مثالی ظهور کرده‌اند، پاداش و کيفر تکوینی تحقق نیافته و نفس، به‌عنوان جوهر اصلی ادراک، فاقد موضوعی برای ادراک خواهد بود. بنابراین، درحالی که نقش اساسی در ادراک بر عهده نفس است، وجود و حضور بدن مثالی به‌عنوان محملی برای تجلی اعمال و ادراک پیامدهای آن‌ها، امری ضروری و لاینفک به شمار می‌رود. به این ترتیب، نفس بدون وجود صور مثالی که در بدن مثالی تجلی یافته‌اند، قادر به تجربه ثواب و عقاب تکوینی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، دلایل جسمانی‌انگاری معاد از منظر سبحانی با رویکردی انتقادی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفت. وی در خصوص چگونگی تحقق معاد، قائل به معاد روحانی و جسمانی با تأکید بر رویکرد جسم‌عنصری می‌باشد. سبحانی با استناد به دلایل ایجابی و سلبی، بر عنصری بودن معاد پای می‌فشارد. ادله ایجابی ایشان بر مبنای همسویی و هماهنگی مفاد ادله نقلی، به‌ویژه آیات قرآن کریم، با مفهوم معاد عنصری استوار است. در مقابل، او با نقد و رد نظریه‌های رقیب، به‌ویژه دیدگاه معاد جسمانی با رهیافت جسم‌مثالی، به ارائه دلایل سلبی می‌پردازد. بدین ترتیب، با در نظر گرفتن مجموع این دلایل ایجابی و سلبی، سبحانی به نظریه معاد عنصری باورمند گشته است. با مذاقه در دلایل جسمانی‌انگاری معاد، مشخص می‌گردد که دلایل ایجابی و سلبی سبحانی از جامعیت و تمامیت لازم برخوردار نیستند. با تعمق در آیات قرآنی مورد استناد، این نتیجه حاصل می‌شود که آیات مذکور نه‌تنها دلالتی قاطع بر معاد عنصری ندارند، بلکه حتی ظهور روشنی نیز در این زمینه ارائه نمی‌نمایند. دلایل سلبی

سبحانی در مواجهه با تفاسیر صرفاً جسمانی یا روحانی از معاد، به‌واسطه استناد به مبانی و قواعد عقلی معتبر و نصوص دینی، از استحکام قابل توجهی برخوردار است. با این حال، در مواجهه با دیدگاه معاد جسمانی با اتخاذ رهیافت جسم مثالی، ابهامات و ایرادات مطرح‌شده از جانب وی قابلیت رفع داشته و اساساً اشکالات مطروحه بر این نوع از معاد وارد نیست.



منابع

- قرآن کریم
- آمدی، سیف الدین. (۱۴۳۳ق). *أبکار الأفكار فی أصول الدین*. دار الکتب.
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد الشریف الرضی*.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). *سرچشمه اندیشه*. مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *اسلام و محیط زیست*. مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *تسبیم تفسیر قرآن کریم*. مرکز نشر اسراء.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۳ق). *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*. مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۹ق). *العقیده الاسلامیة*. مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۱ق). *مفاهیم القرآن*. (جعفر هادی، گردآورنده). مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۸ق). *محاضرات فی الالهیات*. مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. (هانزی کرین، مصحح). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*. انتشارات حکمت.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*. دار احیاء التراث.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۲ق). *نهایة الحکمة*. جامعه مدرسین.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۲۶). *اساس الاقتیاس*. دانشگاه تهران.
- فاضل مقداد، ابن عبد الله السیوری. (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*. انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- فخر رازی، محمد. (۱۹۸۶). *الأربعین فی أصول الدین*. مكتبة کلیات الأهریة.
- قردان قراملکی، علی. (۱۳۹۹). *اشاعره و آزادی انسان*. بوستان کتاب.
- قردان قراملکی، علی. (۱۴۰۰الف). *نگره تفکیک و ادله عقلی جسمانیت نفس، بررسی و نقد (با محوریت شیخ مجتبی قزوینی)*. اندیشه نوین دینی، ۱۷ (۶۴).
- قردان قراملکی، علی. (۱۴۰۰ب). *نگره تفکیک و ادله نقلی جسمانیت نفس، بررسی و نقد (با محوریت دیدگاه شیخ مجتبی قزوینی)*. معرفت کلامی، ۱۲ (۲۶).
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. دار الکتب.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*. مؤسسة الوفاء.

References

- Qur'ān al-Karīm.
- Āmadī, Sayf al-Dīn. (1423 AH ≈ 2002–2003 AD). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*. Dār al-Kutub.
- Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. (1409 AH ≈ 1988–1989 AD). *Sharḥ al-Maqāṣid*. al-Sharīf al-Raḍī.
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh. (1383 Sh./2004 AD). *Sarchashmah-yi Andīshah*. Markaz Nashr Isrā'.
- Javādī Āmulī, 'Abdullāh. (1386 Sh./2007–2008 AD). *Islām va Muḥīt-i Zīst*. Markaz Nashr Isrā'.

- Javādī Āmulī, ‘Abdullāh. (1389 Sh./2010–2011 AD). *Tasnīm: Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Markaz Nashr Isrā’.
- Sobhānī, Ja‘far. (1413 AH ≈ 1992–1993 AD). *al-Ilāhīyāt ‘alā hudā al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-‘Aql*. Mu‘assasah al-Imām al-Şādiq (‘a).
- Sobhānī, Ja‘far. (1419 AH ≈ 1998–1999 AD). *al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*. Mu‘assasah al-Imām al-Şādiq (‘a).
- Sobhānī, Ja‘far. (1421 AH ≈ 2000–2001 AD). *Maḡāhīm al-Qur’ān*. (Ja‘far Hādī, compiler). Mu‘assasah al-Imām al-Şādiq (‘a).
- Sobhānī, Ja‘far. (1428 AH ≈ 2007–2008 AD). *Muḡāḍarāt fī al-Ilāhīyāt*. Mu‘assasah al-Imām al-Şādiq (‘a).
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. (1380 Sh./2001–2002 AD). *Majmū‘ah-yi Muşannaḡāt Shaykh al-Işhrāq*. (Henrī Kārbin, ed.). Pizhūshgāh ‘Ulūm Insānī va Mutāla‘āt Farhangī.
- Şadr al-Mutā‘allihīn, Muḡammad ibn Ibrāhīm Şhīrāzī. (1375 Sh./1996–1997 AD). *Majmū‘ah-yi Rasā‘il Falsafī*. Intishārāt Ḥekmat.
- Şadr al-Mutā‘allihīn, Muḡammad ibn Ibrāhīm Şhīrāzī. (1981 AD). *al-Ḥikmah al-Mut‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqlīyyah al-Arba‘ah*. Dār Ihyā‘ al-Turāth.
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḡammad Ḥusayn. (1422 AH ≈ 2001–2002 AD). *Nihāyat al-Ḥikmah*. Jāmi‘ah-yi Modarrisīn.
- Ṭūsī, Khwājah Naşīr al-Dīn. (1326 Sh./1947–1948 AD). *Asās al-Iqtibās*. University of Tehran.
- Fāḍil Miqdād, Ibn ‘Abd Allāh al-Siyūrī. (1405 AH ≈ 1984–1985 AD). *Irshād al-Ṭālibīn ilā Nahj al-Mustarshidīn*. Intishārāt Kitābkhānah Āyat Allāh Mar‘ashī.
- Fakhr al-Rāzī, Muḡammad. (1986 AD). *al-Arba‘īn fī Uşūl al-Dīn*. Maktabat al-Kulliyyāt al-Azharīyah.
- Qadrān Qarāmalakī, ‘Alī. (1399 Sh./2020 AD). *Ashā‘irah va Āzādī-yi Insān*. Būstān Kitāb.
- Qadrān Qarāmalakī, ‘Alī. (1400 Sh.-“a” / 2021 AD). “Nazarah-yi Tafqīk va Adillah-i ‘Aqlī-yi Jismāniyyat-i Nafs: Barrasī va Naqd (bā Maḡwar-i Shaykh Muḡtabā Qazvīnī).” *Andīshah-yi Nowīn Dīnī* 17(64).
- Qadrān Qarāmalakī, ‘Alī. (1400 Sh.-“b” / 2021 AD). “Nazarah-yi Tafqīk va Adillah-i Naqlī-yi Jismāniyyat-i Nafs: Barrasī va Naqd (bā Mazhar-i Dīdghāh Shaykh Muḡtabā Qazvīnī).” *Ma‘refāt Kalmī* 12(26).
- Qumī, ‘Alī ibn Ibrāhīm. (1404 AH ≈ 1983–1984 AD). *Tafsīr al-Qumī*. Dār al-Kitāb.
- Majlisī, Muḡammad Bāqir. (1404 AH ≈ 1983–1984 AD). *Biḡār al-Anwār al-Jāmi‘ah li Durar Akhbār al-A‘immah al-Aḡḡār* (‘a). Mu‘assasah al-Wafā’.