نشریه علمی اندیشه نوین دینی
دوره ۱۹، زمستان ۱۴۰۲، شماره ۷۵
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۲۴ ـ ۷

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 19, Wintet 2024, No. 75
Scientific Research Article

تحلیل انتقادی دیدگاه حکماء و متکلمان مسلمان در مسئله عینیت بدن دنیوی و اخروی

علی نگارستانی*
حسن پناهی‌آزاد**

چکیده

یکی از دیدگاه‌های مهم در مبحث معاد جسمانی، نظریه عینیت بدن دنیوی و اخروی است. این دیدگاه طیفی وسیعی از متکلمین و همچنین برخی از حکما را در بر می‌گیرد و با وجود اختلاف میان طرفداران این دیدگاه در فروع، اصل مدعا، یعنی عینیت بدن دنیوی و اخروی در معاد جسمانی مورد اتفاق ایشان است. شیوه تحقیق در این مقاله به گونه توصیفی ـ انتقادی می‌باشد . مقاله حاضر پس از توصیف و نقد دیدگاه یادشده، به این نتیجه رسیده است که ادعای عینیت بدن دنیوی و اخروی به علت وجود مشکلات مبنایی و روشی ازجمله: عدم توانایی در تبیین درست از حقیقت انسان، محذورات عقلی بسیار از جمله محال بودن اعاده معدوم، و بسیاری از نصوص که در تضاد با این دیدگاه است، توانایی اثبات ادعای خود یعنی عینیت بدن دنیوی و اخروی در معاد جسمانی را نداشته و فاقد کارآیی می‌باشد.

واژگان کلیدی

عینیت بدن دنیوی و اخروی، حقیقت انسان، متکلم اسلامی، حشر، معاد جسمانی.

---

*. کارشناسی ارشد مدرسی مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول). anegarestani92@gmail.com
**. دانشیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی. panahi@maaref.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

طرح مسئله

معاد جسمانی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که تبیین کیفیت وقوع آن به یکی از دغدغه‌های مهم در بین متفکران مسلمان تبدیل شده است، ازاین‌رو هر یک از متفکران بر آن شده‌اند تا به شیوه‌ای عقلی و باورپذیر در بین اذهان این مسئله را تبیین نمایند. ازاین‌رو برخی همچون متکلمان با توجه به مبانی پذیرفته شده خود بر وقوع آن استدلال کرده‌اند و برخی همچون حکمای مشاء به‌دلیل مبانی خود از تبیین آن به گونه عقلی ناکام بوده‌اند. ازاین‌رو صرفاً راه تعبد شرعی را در پذیرش معاد جسمانی در پیش گرفته‌اند و از بیان راه عقلی ناتوان بوده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۹). یکی از لوازم مهم در تبیین کیفیت معاد جسمانی مشخص شدن بحث چگونگی نگاه به حقیقت انسان است. به‌گونه‌ای‌که چگونگی تبیین این مسئله نقش مهمی در چگونگی تبیین معاد جسمانی دارد ازاین‌رو متفکری که حقیقت انسان را مادی پنداشته است، کیفیت حشر بدن اخروی را نیز به‌ناچار مادی می‌داند درحالی‌که متفکری که حقیقت انسان را مجرد از ماده فرض کرده است طبعاً، در تبیین چگونگی حشر نیز دیدگاهش تفاوت‌هایی با دیدگاه مقابل، یعنی مادی خواهد داشت. بر این اساس، دو رویکرد در بحث کیفیت حشر انسان، در بین کسانی که حقیقت انسان را مادی پنداشته‌اند وجود دارد، دسته اول که معتقدند همین بدن اخروی همراه با نفس مجرد در حیات اخروی محشور می‌شوند که این دیدگاه در بین برخی حکما و متکلمین طرفدار دارد و دسته دیگر که معتقدند در حیات اخروی، انسان با بدن مثالی – که این بدن، یا انشاء خداوند است یا انشاء نفس خود انسان – حیات اخروی خواهد داشت، که این دیدگاه در بین حکمای اشراقی مشهور است و دسته دیگر که طرفداران حکمت متعالی هستند، اعتقاد به ایجاد جسم اخروی توسط نفس بر اساس ملکات مکتسبه دارند. بر این اساس، در این تحقیق به ارزیابی دیدگاه دسته اول، یعنی طرفداران عینیت پرداخته خواهد شد و ادعای این دسته، از جنبه‌های عقلی و نقلی مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت، ازاین‌رو هدف این تحقیق این است تا ضمن تبیین دیدگاه عینیت بدن دنیوی و اخروی به اشکالات مهمی که از نظر عقلی و نقلی بر آن وارد است را بیان کنیم.

پیشینه تحقیق

طبق جست‌وجوی نگارنده در سایت‌ها و مجلات معتبر علمی، مقاله ای با این موضوع تاکنون، به نگارش در نیامده است، اما دو مقاله که از لحاظ گستره بحث شباهت به این مقاله دارند که عبارتند از؛ مقاله «نگاهی نو به معاد جسمانی»[1] که در این مقاله در نهایت به گونه‌ای قول مختار نویسنده پذیرش معاد

---

۱. محمدحسن قدردان قراملکی، ***فصلنامه قبسات***، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹، ش ۵۸، ص ۳۴ ـ ۵.

جسمانی به عینه با تقریر خاص از ایشان است درحالی‌که در این تحقیق، سعی در عدم پذیریش نظریه عینیت بدن دنیوی و اخروی می‌باشد. و تحقیق دوم، «معاد جسمی عنصری (دلایل نقلی و نقد دیدگاه‌های رقیب)»[1] که در این تحقیق نیز، اصل بر آن است که نظریه عینیت مورد پذیرش قرار گیرد و اشکالات بر آن رفع شود درحالی‌که چنانکه اشاره شد. مشی در این تحقیق، مخالف این رویه است.

مفهوم‌شناسی

معاد جسمانی: معاد، اصل اعتقادی اسلام بوده و قریب به اتفاق مسلمین معاد جسمانی را پذیرفته‌اند؛ اما در کیفیت وقوع آن اختلافاتی وجود دارد به این صورت که، برخی که در راس آنان متکلمین قرار دارند بدن محشور شده را همان بدن دنیایی می‌دانند نه امری دیگر (حلی، ۱۴۱۳: ۴۰۶). و برخی نیز همین اعتقاد را داشته، اما با توجه به محذورات عقلی که این قول؛ یعنی عینیت بدون اینکه تغییر و تحول داشته باشد، دیدگاهی را مطرح کرده‌اند که در آن بدن اخروی؛ همان بدن دنیوی است منتها متناسب با آن دنیا محشور می‌گردد (زنوزی، ۱۳۷۸: ۲ / ۹۲ ـ ۹۱). در مقابل این قول، دستهٔ دیگری از متفکرانند که بدن اخروی را بدن دنیوی ندانسته؛ بلکه بدن اخروی را مثل بدن دنیوی دانسته‌اند که حکمای اشراقی و برخی از حکمای حکمت متعالیه از این دسته می‌باشند.

عینیت بدن دنیوی و اخروی: مراد از عینیت بدن دنیوی و اخروی عبارت است از؛ اینکه بدن دنیوی انسان در هنگام حشر در سرای آخرت محشور گردد و این حشر در بین قائلین به این دیدگاه به سه وجه ممکن است:

۱. یا تمامی اجزای بدن دنیوی با همان هیات محشور می‌گردند، که دیدگاه برخی از متکلمان ازجمله سید مرتضی این‌گونه است.

۲. و یا اجزای اصلی که در بدن دنیوی در تمامی عمر تغییری در آنها رخ نمی‌دهد و بعد از مرگ نیز باقی می‌مانند، بدن اخروی را تشکیل می‌دهند که دیدگاه برخی از متکلمان همچون مرحوم علامه حلی این‌گونه است.

۳. و یا دیدگاهی که معتقد است، بدن دنیوی طی حرکت جوهری که بعد از مرگ دارد ارتقاء یافته به‌گونه‌ای‌که بدن مادی متناسب با عالم آخرت شده و بدین گونه محشور می‌شود که دیدگاه حکمایی همچون حکیم زنوزی این‌گونه است.

الف) حقیقت انسان در نظریه عینیت بدن دنیوی و اخروی در معاد جسمانی

در بین معتقدین به این دیدگاه، طیف مختلفی از دیدگاه‌ها وجود دارد. به‌گونه‌ای‌که بین برخی از این

---

۱. غلامرضا فیاضی و مهدی شکری، ***فصلنامه معرفت کلامی***، مؤسسه امام خمینی‌ﷺ، ۱۳۹۱، ش ۲، ص ۸۸ ـ ۶۷.

دیدگاه‌ها هیچ سنخیتی یافت نمی‌شود، به‌طوری‌که طیفی از دیدگاه‌ها، حقیقت انسان را مادی می‌دانند؛ همچون مرحوم سید مرتضی و قاضی عبدالجبار و برخی دیگر همچون دسته‌ای از متکلمان مانند مرحوم صدوق و مرحوم مفید و برخی از حکماء همچون مرحوم ابن‌سینا و مرحوم آقاعلی مدرس حقیقت انسان را، مجرد فرض نموده‌اند، ازاین‌رو در این بخش با توجه به تاثیری که باور به حقیقت انسان در چگونگی حشر بدن اخروی دارد نخست به دیدگاه‌ها پیرامون آن می‌پردازیم.

۱. تعریف انسان به حقیقتی مادی

در بین متفکرینی که حقیقت انسان را مادی پنداشته‌اند در بین اهل سنت می‌توان به معتزله اشاره نمود. که در رأس آنان شخصیت‌هایی همچون جبائیان و قاضی عبدالجبار می‌باشند و در عالم تشیع نیز با توجه به سابقه شاگردی که مرحوم سید مرتضی در نزد قاضی داشته است ازاین‌رو در بحث حقیقت انسان و معاد کاملاً متأثر از معتزله می‌باشد (زهدی، ۱۳۶۶: ۲۰۵). در نگاه این طیف فکری، حقیقت انسان امری مادی بوده است و انسان عبارت است؛ از همین هیکل محسوسی که بدن او را تشکیل داده است، قاضی عبدالجبار از معتقدین به این دیدگاه، حقیقت انسان را همین بدن محسوس مادی می‌داند باوری که خود وامدار شیوخ خود یعنی ابوعلی و ابوهاشم جبائی است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۱ / ۳۱۱). در نگاه مرحوم سید مرتضی نیز همین دیدگاه مورد پذیرش قرار گرفته است و وی حقیقت انسان را همین بدن محسوس می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۸ ـ ۱۱۷). این تعریف از انسان توسط این طیف، تاثیرات بسیاری بر تبیین ایشان از کیفیت حشر بدن دنیوی اخروی بر جای گذاشته است، به‌گونه‌ای‌که استدلال ایشان بر چگونگی حشر، مستقیما بر مبنای همین نگاه به حقیقت انسان پایه‌گذاری شده است و به‌عنوان صغرای استدلال در بحث حشر به‌کار رفته است. امری که به خوبی اهمیت بررسی و تبیین حقیقت انسان برای فهم بهتر دیدگاه ایشان را پیرامون چگونگی حشر بدن اخروی نشان می‌دهد. این طیف فکری یکی از دلایلی که انسان همین هیکل محسوس است این است که مدح و ذم برای همین هیکل محسوس می‌باشد نه وجود مجرد و از طرفی در صورتی که فاعل افعال انسانی، موجود مجردی باشد این امر منجر به اختراع افعال می‌شود که امری محال است (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۵ ـ ۱۱۴).

دیدگاه دیگری که حقیقت انسان را مادی می‌داند اما در تعریف حقیقت انسان به هیکل محسوس توسط طیف فکری قبلی اشکالات مهمی را مطرح می‌نماید و این دیدگاه را مردود می‌شمارد دیدگاهی است که معتقدند حقیقت انسان عبارت است از: اجزای اصلی که در طول زمان تغییری در آن رخ نمی‌دهد و به‌صورت ثابت حتی بعد از مرگ باقی می‌مانند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۴۱۸). این طیف، در رد دیدگاهِ طیف قبلی در باب تعریف انسان، معتقد است؛ در صورتی که حقیقت انسان همین هیکل

محسوس باشد با از بین رفتن بخشی از این هیکل بایستی حقیقت انسان نیز از بین برود درحالی‌که این‌گونه نیست (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۵۳۴). این دیدگاه با وجود اینکه تعریف حقیقت انسان به هیکل محسوس را امری مردود می‌داند اما با این حال حقیقت انسان را امری مجرد نیز نمی‌داند، و همان دلایلی که در دیدگاه قبلی بر رد مجرد بودن حقیقت انسان بیان شد در این دیدگاه نیز می‌توان یافت (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۸۹). البته یکی از معتقدین به این دیدگاه، معتقد است که هیچ دلیلی بر تجرد نفس یا مادیت آن نمی‌توان متصور بود، ازاین‌رو وی معتقد است که تنها دلیلی که می‌توان بر مادیت نفس اقامه نمود را ظاهر نصوص دینی می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸ / ۱۰۴). همانند دیدگاه قبل، این تبیین از حقیقت انسان به‌عنوان بخشی از مقدمه استدلال در تبیین حشر بدن دنیوی و اخروی به‌کار می‌رود که در بخش تبیین به آن پرداخته خواهد شد.

۲. تعریف انسان به حقیقتی مجرد

دیدگاه دوم در باب حقیقت انسان در بین معتقدین به عینیت بدن دنیوی و اخروی متعلق بر اندیشمندانی است که انسان را حقیقتی مجرد می‌دانند، این دیدگاه در بین برخی از متکلمین و تمامی حکما دارای طرفدار است. بر این اساس در بین متکلمان از چهره‌های شاخصی که حقیقت انسان را مجرد پنداشته‌اند مرحوم شیخ صدوق و شاگردش مرحوم شیخ مفید را می‌توان نام برد،

در نگاه شیخ صدوق اولین چیزی که خداوند ابداع نموده است ارواح می‌باشند و بعد از این امر خداوند سایر موجودات را خلق می‌نماید (صدوق، ۱۳۷۱: ۴۷) دلیل شیخ صدوق بر این دیدگاه صرفاً استناد به روایات است و استناد به ادله عقلی در تبیین این دیدگاه را، در تبیین ایشان از حقیقت انسان نمی‌توان یافت (همان: ۴۷). در این دیدگاه به علت اینکه شیخ صدوق معتقد است که خلقت ارواح انسان‌ها بر اساس روایات قبل از خلق بدن‌ها بوده است، به گونه‌ای‌که دیدگاه ایشان، مبتنی بر قدیم بودن نفس در ادبیات فلسفی می‌باشد هر چند که در ادبیات کلامی، قدیم فقط خداوند است اما لازمه این قول، قدیم بودن نفس است و همین دیدگاه است که باعث واکنش شیخ مفید و اعتراض وی نسبت به استاد خود در این موضوع، شده است، از دیدگاه شیخ مفید حدیثی را که شیخ صدوق بر مبنای آن به این دیدگاه معتقد شده است حدیثی از احادیث آحاد و فاقد اعتبار است، و در رد قدیم بودن نفوس استدلال می‌کند که در صورتی که معتقد به قدیم بودن نفوس باشند جایز است باور کنند که شخصی در بغداد متولد شده باشد و بعد از بیست سال زندگی در بغداد او را به مصر منتقل کنند، درحالی‌که وی تمام مدتی را که در بغداد بوده است را بیاد نیاورد (مفید، ۱۳۷۱: ۸۶ ـ ۸۰) ازاین‌رو وی در تعریف برگزیده خود از انسان، معتقد است که؛ انسان عبارت است از وجودی مجرد که حجم و فضایی را اشغال نکرده است و فاقد هرگونه ترکیب و

حرکت و سکون می‌باشد (مفید: ۱۴۱۴: ۷ / ۵۹ ـ ۵۸). این رویکرد شیخ صدوق به حقیقت انسان در تبیین بحث قبر و حشر که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، به خوبی هویدا است و بخشی از مقدمه قیاس ایشان برای اثبات حشر مبتنی بر همین تبیین ایشان از حقیقت نفس است و بخشی از آن نیز مبتنی بر ظواهر نصوص است.

اما برخلاف متکلمان که در پذیرش حقیقت مجرد انسان با یکدیگر اتفاق نظر نداشته و برخی حقیقت انسان را مادی دانسته‌اند، در بین حکمای الهی، به اتفاق حقیقت انسان را وجودی مجرد دانسته و برای اثبات آن براهین بسیاری اقامه نموده‌اند، اما چنانچه اشاره خواهد شد این پذیرش به این معنا نمی‌باشد که تمامی حکما دیدگاه عینیت بدن دنیوی و اخروی را پذیرفته باشند بلکه برخی پذیرفته و برخی آن را رد نموده‌اند. براهین بسیاری برای اثبات وجود نفس مجرد انسان توسط حکما اقامه شده است، که مشهورترین و دقیق‌ترین این براهین، برهانی است که توسط مرحوم شیخ الرئیس اقامه شده است که به برهان هوای طلق شهرت دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۶).

در دیدگاه شیخ الرئیس و اتباع ایشان، نفس امری حادث است نه قدیم، و ادله بسیاری بر نفی قدیم بودن نفس اقامه می‌کنند. (همان، ۱۳۷۵: ۳۰۸ ـ ۳۰۷) بر این اساس در دیدگاه حکمای مشاء علی‌الخصوص مرحوم شیخ الرئیس، حدوث نفس امر روحانی است و در بقاء نیز روحانی خواهد بود که در اصطلاح روحانیه الحدوث و البقاء است، بر این اساس در این دیدگاه نفس جوهر است و به‌دلیل آنکه در دیدگاه حکمای مشاء در جواهر حرکتی نیست، بنابراین نفس برای تشخص، نسبت به سایر نفوس در هنگام حدوث، نیاز به اعراضی دارد که به آن ملحق گردد و به آن تشخص دهد، ازاین‌رو بدن آلتی است در اختیار نفس که از طریق آن نفس به کسب اعراض برای ارتقا مراتب خود خواهد پرداخت (همان: ۳۰۸ ـ ۳۰۷)، لازمه دیدگاه حدوث مع البدن در بین قائلین به این دیدگاه، به این معناست که نفس از همان بدو حدوث دارای تجرد عقلانی باشد و با توجه به اینکه در بین معتقدین به این دیدگاه حرکت در جوهر، امری محال است و از طرفی ترکیب بین نفس حادث شده و بدن انضمامی است. ازاین‌رو نفس در بقای خود بعد از معدوم شدن بدن، دیگر نیازی به آن ندارد و به علت اینکه دارای تجرد عقلانی است بدون آن می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

اما برخلاف این دیدگاه که ترکیب بین نفس و بدن را انضمامی می‌دانست، مرحوم آقا علی مدرس که اعتقاد به عینیت بدن دنیوی و اخروی البته با قرائتی متفاوت از سایرین دارد، ترکیب بین نفس و بدن را اتحادی می‌داند، در این دیدگاه بدن عنصری، در هر مرحله‌ای همراه با نفس است و چون ترکیب بین این دو به‌صورت اتحادی فرض شده است نفس در هر مرحله‌ای به تدبیر بدن خواهد پرداخت

(زنوزی، ۱۳۷۸: ۲ / ۸۹). بر اساس این دیدگاه همان‌گونه که در نظام دنیایی بین نفس و بدن بر مبنای رابطه جزیی دنیایی رابطه برقرار است بعد از مفارقت نفس از بدن و هنگام وفات نفس نیز بر مبنای نظام کلی، این رابطه بر عهده یک نفس کلی می‌باشد، و بدن را تدبیر می‌نماید، ازاین‌رو هیچ جدایی بین این دو نمی‌باشد (همان: ۱۰۸).

ب) عوالم پس از مرگ در دیدگاه طرفداران نظریه عینیت

بعد از بررسی دیدگاه‌ها پیرامون حقیقت انسان در بین قائلین به عینیت بدن دنیوی و اخروی، برای تبیین دقیق چگونگی حشر بدن اخروی در این دیدگاه نیاز است؛ که نظر قائلین به این دیدگاه پیرامون عوالم امکان که بخش مهمی در تبیین حیات اخروی است را تبیین نمود.

۱. عوالم پس از مرگ در دیدگاه متکلمان طرفدار نظریه عینیت

همان‌گونه که اشاره شد بسیاری از متکلمان عدلیه حقیقت انسان را مادی پنداشتند و وجود حقیقت مجرد یا به اصطلاح دو ساحتی بودن حقیقت انسان را نپذیرفتند، ازاین‌رو نمی‌توان انتظار پذیرش عالمی غیر مادی را از ایشان داشت، یکی از دلایلی که بسیاری از متکلمان نتوانستند وجود عوالم غیر مادی را پذیرا باشند، بحث پیرامون حدوث عالم می‌باشد، که بر مبنای آن ایشان با قائل شدن به برهان حدوث عالم در زمانی خاص توسط واجب تعالی، خواسته یا ناخواسته وجود عالمی غیر از عالم ماده را منکر شده‌اند امری که در تبیین حیات پس از مرگ مشکلات بسیاری را برای ایشان به بار خواهد آورد که در قسمت پایانی به آنها پرداخته خواهد شد. بر این اساس در تبیین عوالم پس از مرگ به علت اینکه این دسته غیر از خداوند را مجرد نمی‌دانند و حقیقت انسان را نیز مادی پنداشته‌اند طبعاً انسان بعد از مرگ تا زمان حشر بایستی معدوم گردد، اما چون این گروه در نصوص دینی با وجود عالمی با نام عالم قبر مواجه شد به ناچار به تبیین این عالم پرداخته‌اند و از آنجا که حقیقت انسان در نزد ایشان مادی است عالم قبر نیز مادی خواهد بود و این عالم در همان حفره‌ای که جنازه انسان در آن قرار می‌گیرد به وقوع خواهد پیوست و تمام عذاب و ثواب نیز در همان محیط به وقوع می‌پیوندد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۲۸).

اما متفکرانی که حقیقت انسان را مجرد دانسته‌اند، طبعاً با توجه به ادله عقلی نبایستی عوالم پس از مرگ را مادی فرض کنند، چرا که لازمه مادی دانستن عوالم امکانی پس از مرگ با توجه به اینکه حقیقت انسان در نزد ایشان مجرد بوده، این است که حقیقت انسان نفس مجرد نیست؛ بلکه ترکیبی از نفس مجرد و بدن اوست و در عمل می‌توان به وضوح این مورد را در دیدگاه ایشان مشاهده نمود و استناد متکلمین قائل به این دیدگاه صرفا بر مبنای ظواهر نصوص است.

بر این اساس شیخ صدوق و مفید که در تبیین عوالم امکان ازجمله قبر و حشر علی‌رغم اینکه حقیقت مجرد را برای انسان قبول کرده‌اند، اما به علت توجه بیش از حد به ظاهر نصوص دین، در عمل به تبیین مادی از عوالم امکان بسنده کرده‌اند، برای مثال شیخ صدوق در باب قبر معتقد است که اعتقاد به مسئله قبر حق است، و شخص رستگار در قبرش گل و ریحان خواهد رویید و شخص غیر رستگار آب داغ برایش فرو خواهد آمد (صدوق، ۱۳۷۱: ۶۸).

شیخ مفید نیز همچون شیخ صدوق تبیین‌های کاملا مادی از عالم قبر دارد و معتقد است که نزول دو ملک نکیر و منکر بر میت درون قبر دلالت بر زنده شدن انسان در درون قبر دارد (مفید، ۱۳۷۱: ۱۰۰ ـ ۹۹). این بیان مرحوم مفید با اعتقاد ایشان مبنی بر اینکه انسان حقیقت بسیط و غیر مادی به نام روح دارد در تضاد است چرا که زنده شدن در قبر در تضاد باوجود نفس مجرد و بسیط است، وی در جای دیگر به صراحت بیان می‌کند که این مسائل جز از طریق نقل قابل اثبات نمی‌باشد (مفید، ۱۴۱۴: ۷ / ۶۳). در تبیین حشر نیز چنانچه در ادامه به‌صورت تفصیلی دیدگاه این دسته از متفکران تبیین خواهد شد، محور و مدار تبیین بحث حشر صرفا ظواهر نصوص است و استدلال عقلی جایگاهی نخواهد داشت و این امر منجر به این شده است که حقیقت حشر نیز در نزد ایشان مادی باشد و سنخیتی با مباحث انسان‌شناسی این دسته نداشته باشد.

۲. عوالم پس از مرگ در دیدگاه حکما طرفدار نظریه عینیت

اما در بین حکمایی که دیدگاه عینیت بدن دنیوی و اخروی را مورد پذیرش قرار داده‌اند، موضوع قدری متفاوت است، در نگاه حکمای مشاء که برخی از ایشان دیدگاه عینیت بدن دنیوی و اخروی را مورد پذیرش قرار داده‌اند، وجود دو عالم امکانی پذیرفته شده است، که نخستین آنان عالم عقول می‌باشد، که بر اساس آن بر مبنای قاعده الواحد نخستین وجودی که از خداوند صادر می‌شود بر اساس اصل سنخیت عقل اول می‌باشد و این سلسله عقول تا عقل دهم یا عقل فعال ادامه پیدا می‌کند که در پایین‌ترین این سلسله قرار دارد و بعد از عقل فعال عالم مادی از این عقل صادر می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۳۱۳)

بر مبنای این دیدگاه دو عالم امکانی را می‌توان متصور بود، که یکی از آنان عالم ماده است و دیگری عالم عقل است، اما وجود عالم میانی یا همان برزخ بر مبنای این دیدگاه قابل اثبات نیست، ازاین‌رو این دیدگاه در تبیین عالم برزخ یا همان قبر در ادبیات دینی موفق نیست، در بین گروندگان به حکمت متعالیه وجود عالمی میانی یا برزخ به اسم عالم مثال اثبات شده است، اما حکمای مشاء، وجودِ چنین عالمی را نمی‌پذیرند، هر چند با بررسی آثار مرحوم شیخ الرئیس می‌توان نشانه‌هایی را یافت که ایشان به رغم اینکه قوه خیال را امری مادی می‌دانستند، اما در برخی از آثار خود به تجرد این قوه پی برده بود هرچند

که در نهایت آن را نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۴). امری که فخر رازی نیز بدان ملتزم شده بود و دراین‌باره معتقد است: قوه حافظه و ذاکره، جسمانی نمی‌باشد، بلکه در نفس یافت می‌شود (فخر رازی، بی‌تا، ۲ / ۳۳۶). ازاین‌رو در صورتی که حکمای مشاء از عهده تبیین قوه خیال بر آمده بودند، به خوبی از عهده تبیین تمامی عوالم امکان بر می‌آمدند، درحالی‌که این‌گونه نشد، اما در مورد مرحوم آقا علی مدرس ایشان علی‌رغم اینکه در بسیاری از امور پیرو حکمت متعالیه می‌باشد، اما در تبیین عوالم امکان با توجه به بحث‌هایی که در مورد معاد داشته است نتوانسته است به خوبی از عهده تبیین عوالم امکان بر بیاید چرا که همان‌گونه که در باب حقیقت انسان نیز عنوان شد از دیدگاه ایشان نفس انسان به سبب اتحادی که با بدن عنصری دارد، در تمامی مراحل در حال تدبیر بدن می‌باشد تا بدن بعد از سیر حرکتی خود بتواند در حشر به آن ملحق شود (زنوزی، ۱۳۷۸: ۲ / ۹۲ ـ ۹۱). ازاین‌رو با این دیدگاه، تبیین عالم برزخ یا مثال ممکن نخواهد بود.

ج) چگونگی حشر بدن دنیوی و اخروی در نظریه عینیت بدن دنیوی و اخروی

بعد از آنکه دو عنصر کلیدی برای تبیین چگونگی حشر بدن دنیوی و اخروی؛ یعنی حقیقت انسان و دیدگاه‌ها پیرامون عوالم امکان مورد بررسی قرار گرفت، حال نوبت به تبیین چگونگی حشر بدن دنیوی و اخروی در تبیین معاد جسمانی می‌رسد که مهم‌ترین بخش در تبیین این دیدگاه می‌باشد، در این دیدگاه، همانند بحث پیرامون حقیقت انسان تبیین حشر بدن دنیوی و اخروی دارای تفاوت‌هایی هست، اما همه این دیدگاه‌ها در یک چیز اشتراک دارند و آن محور بودن بدن عنصری در حشر اخروی است؛ برخلاف آنچه که در حکمت اشراق و حکمت متعالیه به آن پرداخته شده است.

۱. تبیین کیفیت حشر در نگاه قائلین به حقیقت مادی انسان

چناچه گذشت، گروهی که حقیقت انسان را همین هیکل محسوس می‌دانست، طبعا چاره‌ای ندارد جزء آنکه دیدگاه خود در باب حشر را نیز بر مدار همین بدن مادی قرار دهد، بر این اساس در بین آثار مرحوم سید مرتضی بابی به‌صورت مجزا در باب چگونگی حشر نمی‌توان یافت، اما در یکی از رسائل خود به این مطلب اشاره نموده است که حساب بر بدن‌های مادی می‌باشد (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۴ / ۳۰). این رویکرد وی به‌طور کامل، مطابق با دیدگاه وی در باب حقیقت انسان است و به نوعی می‌توان گفت چاره‌ای جز این ندارد که بدن اخروی را عین بدن دنیوی بداند چرا که همان‌گونه که اشاره شدتجرد انسان هیچ موضوعیتی در هندسه تفکری وی ندارد، و از طرفی هم در تبیین چگونگی حشر، استنادی به نصوص دراین‌باره ندارد و صرفاً در باب مسائل معاد محور مباحثش بر مسائل وعد و وعید است. علاوه بر

سید مرتضی، همان‌گونه که اشاره شد استاد وی یعنی قاضی عبدالجبار معتزلی نیز که حقیقت انسان در نزد آن همین هیکل محسوس بود نیز همین دیدگاه را دارد و در تبیین حشر معتقد است که چون انسان عبارت است؛ از جسمی که بر بنیه مخصوصی بنا شده است بعد از موت نیز بازگشت این اجزا جایز می‌باشد و جایز است که اجزای شخص فوت شده تا زمان بازگشت، موجود باشد تا به عینه در هنگام حشر بازگردند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۱ / ۴۶۷).

اما دیدگاهی که حقیقت انسان را اجزای اصلی غیر قابل تغییر می‌دانست نیز به مانند دیدگاه قبل چاره‌ای جز این ندارد که حشر انسان را نیز به‌صورت مادی تبیین نماید، بر این اساس قائلین به این دیدگاه در باب چگونگی حشر بدن اخروی با مقدمه قرار دادن اجزای اصلی غیر قابل تغییر به‌عنوان بخشی از مقدمه استدلال معتقدند که حشر انسان عبارت است؛ از بازگشت اجزای اصلی مادی در عالم قیامت (حلی، ۱۴۱۳: ۴۰۶). محور این استدلال بر پایه این موضوع است که ایجاد جسم بعد از عدم آن، امری ممکن است (حلی، ۱۹۸۲: ۳۷۶). و محال بودن اعاده معدوم در این دیدگاه در صورتی محال است که جسم با جمیع عوارض خود بازگردد و در غیر این صورت محال نخواهد بود (مقداد، ۱۴۰۵: ۳۹۵ و ۳۹۶). این دیدگاه امکان وقوع معاد جسمانی را مبتنی بر دو رکن می‌داند، نخست قدرت خداوند و دیگر علم خداوند، که بر این اساس خداوند با علم خود در زمانی که اجزای انسان متفرق گشته است، این اجزای متفرق را در هنگام حشر به صاحبان خود باز می‌گرداند، و تالیف انسان به مانند روز اول امری ممکن می‌باشد (مقداد، ۱۴۰۵: ۴۰۶ ـ ۴۰۵). در ادله‌ای که قائلین به این دیدگاه بر کیفیت حشر بدن دنیوی و اخروی اقامه نموده‌اند به‌صورت واضح اشاره‌ای به نصوصی که دراین‌باره وارد شده است نداشته‌اند، چرا که به نظر می‌رسد این دیدگاه بر مبنای اینکه نصوص صراحت در معاد جسمانی به‌صورت عینیت دارند نیازی در استناد به آن نداشته‌اند هر چند بررسی ادله نقلی هر یک از دیدگاه‌های مورد بحث در این مقاله، از حوصله این مقاله خارج است و نیاز به یک مقاله مجزا دارد.

۲. تبیین کیفیت حشر در نگاه قائلین به حقیقت مجرد انسان

در بین متکلمانی که قائل به عینیت بدن دنیوی و اخروی می‌باشند و از طرفی حقیقت انسان را مجرد می‌دانند. مرحوم صدوق و مفید شهرت ویژه‌ای دارند، بر این اساس مرحوم صدوق همان‌گونه‌ای که حقیقت انسان و عوالم امکان را تبیین نموده بود در بحث حشر و کیفیت بدن اخروی نیز به همان شیوه عمل می‌کند و بسیاری از مطالب خود را بر اساس نصوص بیان می‌کند، وی در تبیین اموری که در باب حشر است به‌صورت کامل تبیینی مادی از این امور دارد، برای مثال در باب حوض کوثر معتقد است که وسعتی از شهر ایله تا صنعا دارد و در آن به تعداد ستارگان کوزه وجود دارد (صدوق، ۱۳۷۱: ۶۵).

وی همچنین دیدگاه نهایی خود در باب عینیت بدن دنیوی و اخروی را، در کتاب اعتقادات این‌گونه بیان می‌کند که آفریدن همه مخلوقات و دوباره زنده نمودن آنها در نزد خداوند همانند آفریدن و دوباره زنده کردن یک نفس است و تکیه‌گاه وی بر این مطلب استناد به آیه ۲۸ سوره لقمان می‌داند «مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (صدوق، ۱۳۷۱: ۶۴) ازاین‌رو با توجه به اینکه ایشان حقیقت انسان را وجودی مجرد و خلق شده قبل از بدن عنصری می‌داند، جایگاه این روح در عالم قبر و حشر چندان مشخص نیست و دیدگاه ایشان غالبا بر مبنای ظواهر نصوص است و استدلال عقلی جایگاه چندانی در مباحث معاد ایشان ندارد.

مرحوم مفید به نظریه عینیت بدن دنیوی و اخروی اعتقاد دارد و تبیین ایشان از حشر کاملا تبیینی مادی است چنان‌که در تبیین عالم قبر این‌گونه بود، بر این اساس وی معتقد است که بعد از مرگ با سه دسته از افراد مواجه‌اند، نخستین آنان‌که معصومین علیهم‌السلام می‌باشند که روح ایشان با همین بدن دنیوی وارد بهشت می‌شود، دسته دوم افراد متوسط می‌باشند که این گروه تا برپایی حشر روحشان در کالبدی مانند کالبد دنیوی می‌باشد و در هنگام قیامت روح به جسد خود باز خواهد گشت و دسته سوم گروهی هستند که روح و جسم ایشان به کلی نابود می‌گردد (مفید، ۱۳۷۱: ۸۹ ـ ۸۸). در این دیدگاه بر خلاف دیدگاه شیخ صدوق، برای نفس نیز جایگاهی مشخص شده است، اما همچنان در باب چگونگی نابودی جسم و روح در دسته سوم با توجه به بساطت نفس از دیدگاه ایشان ابهامات بسیاری وجود دارد و دلیل این ابهام نیز به علت تلاش ایشان برای جمع بین ظواهر برخی از نصوص و استدلالات عقلی است.

بعد از تبیین دیدگاه متکلمینی که حقیقت انسان را مجرد می‌دانستند اما معتقد به حشر عینی بدن دنیوی و اخروی بودند، حال نوبت به تبیین دیدگاه حکمایی می‌رسد که علی‌رغم اینکه حقیقت انسان را مجرد می‌دانستند، اما حشر انسان را به مانند متکلمان به عینه می‌دانند، بر این اساس مرحوم شیخ الرئیس به رغم اینکه حقیقت انسان را مجرد دانست و حدوث آن را همراه با بدن دانست اما همان‌گونه که اشاره شد نتوانست با مبانی فلسفی خود به‌وجود عالم میانی یا همان عالم برزخ برسد، هر چند وی به این امر پی برده بود که قوه خیال انسان می‌تواند مجرد باشد و نه مادی اما در نهایت همان قول مادیت قوه خیال، مورد قبول وی بود، که این امر اثرات خود را ـ تبیین دیدگاه ایشان از حشر ـ به خوبی روشن می‌کند و ایشان تنها توانایی اثبات معاد غیر جسمانی را به شیوه عقلی دارد و در زمینه معاد جسمانی امکان اثبات عقلانی آن را ندارد و صرفا راه تعبد را در پیش می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۳۲۹). این تعبد ریشه عمیقی در دیدگاه ایشان پیرامون حقیقت انسان دارد که در این مقاله مورد تبیین قرار گرفت، و در آنجا اشاره شد که لازمه حدوث نفس همراه با بدن، تجرد عقلانی نفس در همان بدو حدوث است و با

توجه به اینکه تجرد عقلانی در هستی شناسی فلسفی حکما مشاء و بسیاری دیگر از حکما، بالاترین مرتبه تحقق نفس است. ازاین‌رو هنگامی که نفس از بدن جدا شود چون دارای تجرد عقلانی است و از طرفی ارتباط بین نفس بدن قبل از مفارقت انضمامی بود ازاین‌رو بدن در هنگام فراغت از بدن دیگر نیازی به این بدن نخواهد داشت و به تنهایی توانایی ادامه بقاء بدون بدن را دارا می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸ ـ ۳۰۷). و از طرفی چون شیخ با ادله بسیاری در نصوص مواجه می‌شود که معاد جسمانی را برای انسان تصویر کرده‌اند و تمامی اینها ار نصوص معتبر دین می‌باشد ازاین‌رو شیخ به ناچار، قول به معاد جسمانی و عینیت بدن دنیوی و اخروی را می‌پذیرد. و در صورتی که ایشان حدوث همراه با بدن را نمی‌پذیرفت و قائل به حدوث نفس در خود بدن که دیدگاه حکمت متعالیه است، می‌شد و از طرفی همان‌گونه که اشاره شد تجرد قوه خیال را نیز می‌پذیرفت قطعا حکم به تجرد عقلانی در بدو حدوث نفس نمی‌کرد و تجرد مثالی نیز در هندسه فکری وی جای داشت و از این طریق می‌توانست معاد جسمانی را بدون نیاز به تعبد اثبات نماید. امری که جایگاهی در تفکرات شیخ نداشته است و در بخش پایانی به نقد آن پرداخته خواهد شد. این دیدگاه مرحوم شیخ را در بین برخی از پیروان وی نیز می‌توان دید، برای مثال مرحوم فیاض لاهیجی که در مباحث حکمی، پیرو شیخ الرئیس است معتقد است که حکما بایستی در مباحث معاد جسمانی مقلد محض باشند و به ظاهر اکتفاء کنند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۲۶). و مرحوم خواجه طوسی نیز ضمن اعتقاد بر عینیت بدن اخروی و عدم ممتنع بودن معاد جسمانی (حلی، ۱۴۱۳: ۴۰۶) معتقد است که در این بحث صرفا به ظواهر نصوص بایستی اکتفا نمود (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۹۴).

و در نهایت نوبت به دیدگاه حکیم آقا علی مدرس می‌رسد که علی‌رغم اینکه نظراتش بسیار به حکمت متعالیه نزدیک است اما در باب معاد جسمانی راهی خلاف دیدگاه حکمت متعالیه را پیموده است، بر این اساس همان‌گونه که اشاره شد در دیدگاه ایشان رابطه نفس و بدن عنصری اتحادی است و در همه مراحل بعد از مرگ این ارتباط بین این دو قطع نخواهد شد، بر این اساس ایشان معتقد است که بعد از مرگ نفس انسان به نفس کلی ملحق می‌شود که متناسب با ذات و ملکاتش می‌باشد، و بر مبنای حرکت جوهری بدن انسان به حرکات خود ادامه می‌دهد تا به کمال خود برسد و محرک بدن همان نفس کلیه است که از طریق نفس جزیی به این تدبیر می‌پردازد، و هنگامی که اجزای بدن رو به تکثر می‌گذارند، هنگام استکمال رو به وحدت خواهند گذاشت و از دنیا به سوی آخرت رهسپار خواهند شد، و بین نفس و بدن اتحادی کامل‌تر از آنچه که در دنیا بوده است رخ خواهد داد (زنوزی، ۱۳۷۸: ۲ / ۹۲ ـ ۹۱). بر اساس دیدگاه ایشان با توجه به اینکه در آخرت امکان الحاق بدن عنصری به نفس نمی‌باشد، بدن

عنصری طی ارتقائاتی که دریافت می‌کند مناسب با آن جهان شده و به نفس ملحق خواهد شد، ایشان با این دیدگاه سعی در اثبات عینیت بین بدن اخروی و دنیوی داشته است و از دیدگاه وی مرحوم صدرالمتالهین نتوانسته است که به خوبی از عهده تبیین معاد جسمانی برآید چرا که بدن دنیوی را به کلی ساقط کرده است (همان: ۹۳).

د) ارزیابی دیدگاه عینیت بدن دنیوی و اخروی

بعد از تبیین دیدگاه عینیت بدن دنیوی و اخروی حال نوبت به ارزیابی این دیدگاه با توجه به مبانی عقلی و نقلی می‌رسد، بر این اساس بر مبنای دیدگاهی که در این نظریه، به حقیقت انسان بود ارزیابی دیدگاه از دو جنبه قابل بررسی می‌باشد.

۱. ارزیابی نگاه مادی به حقیقت انسان

در دیدگاهی که حقیقت انسان را مادی می‌دانست، در تبیین بحث معاد دچار چالش‌های بسیاری می‌باشد و ناهماهنگی بسیاری در تبیین مراحل حیات بعد از مرگ در این دیدگاه می‌توان مشاهده نمود، از جنبه عقلی در صورتی که حقیقت انسان مادی باشد، این دیدگاه نمی‌تواند دلیلی بر ثبات شخصیت انسان در طول عمر خود اقامه نماید چرا که هر امر مادی دچار سیلان و تحول است درحالی‌که شخصیت انسان در طول عمر ثابت است. ازاین‌رو این ثبات فقط با وجود امری مجرد در تعریف انسان محقق خواهد شد (سبحانی، ۱۳۸۷: ۸۹ و ۹۱). علاوه بر این امر در بحث حقیقت علم نیز این دیدگاه دچار اشکالاتی است، چرا که اگر حقیقت انسان مادی باشد بایستی تصورات وی نیز در این حقیقت مادی منطبع گردد درحالی‌که تصور امری بزرگتر از انسان و انطباع آن در حقیقت مادی کوچک تر از آن امری محال است و لذا تنها در صورتی تصورات بزرگ انسان قابل تبیین از جهت عقلی است که حقیقت انسان امری مجرد باشد نه مادی (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲۰۶). اما از جهت نقلی نیز نصوص بسیاری در منابع معتبر اسلامی وجود دارد که دلالت بر وجود حقیقت مجرد برای انسان دارد، به‌عنوان مثال روایتی از حضرت علی‌ﷺ در خطبه ۲۰۵ نهج البلاغه وجود دارد که عبارت است از «کلّ وعاء یضیق بما جعل فیه إلّا وعاء العلم فإنّه یتّسع به» که حضرت در این روایات می‌فرمایند: هر ظرفی گنجایشش، به آنچه در آن قرار داده می‌شود است، جز ظرف علم که هر چه در او ریخته شود گنجایش بیشتری پیدا می‌کند، چنان‌که از ویژگی‌های هر امر مادی مشخص است ظرفیت محدود آن است و هیچ امری مادی، ظرفیت نامحدود ندارد و این امر بالوجدان است که هر شخصی آن را درک می‌کند اما چنانچه از روایت مشخص است ظرف وجود انسان هرچه بر

دانشش افزوده شود سعه وجودیش گسترده شده و دارای دانش بیشتری خواهد شد به‌گونه‌ای‌که حد یقفی ندارد این ظرف وجود انسان و با توجه به اینکه امر مادی نمی‌تواند این‌گونه ظرفیتی داشته باشد لذا این امر دال بر تجرد حقیقت وجود انسان است.

۲. ارزیابی پیرامون نگاه به حقیقت مجرد برای انسان

اما چنانکه ملاحظه شد در بین قائلین به عینیت بدن دنیوی و اخروی، برخی از متفکران، وجود حقیقت مجرد را برای انسان پذیرفته بودند، هر چند که اذعان به‌وجود حقیقت مجرد برای انسان با توجه به ادله‌ای که ذکر شد امری درست می‌باشد اما در چگونگی ایجاد این حقیقت در نزد صاحبان این تفکر مشکلاتی است که این موارد مشکلاتی را در تبیین حشر بدن دنیوی و اخروی به‌وجود خواهد آورد، بر این اساس دیدگاه مرحوم صدوق در باب حدوث نفس قبل از بدن دارای اشکالات فروانی است چنان‌که شیخ مفید نیز به آن اذعان داشت، ازاین‌رو در صورتی که حدوث نفس، قبل از ایجاد بدن، دانسته شود، به این امر اذعان می‌شود که هنگامی، این نفس به بدنِ خاصی تعلق می‌گیرد که بایستی ذاتا جوهری کامل باشد و نیاز به تکامل در آن نباشد درحالی‌که این‌گونه نیست (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ۸ / ۳۳۱ ـ ۳۳۰). اما در باب دیدگاه شیخ مفید نیز چنانکه از نقد ایشان به شیخ صدوق هویدا است، ایشان بایستی قائل به حدوث نفس باشد. اما چگونگی این حدوث در دیدگاه ایشان مشخص نیست مضافا اینکه ایشان با استناد به آیه ۲۶ و ۲۷ سوره الرحمان قائل به امکان نابودی نفس است (مفید، ۱۳۷۱: ۸۷). درحالی‌که امر مجرد به‌دلیل عدم وجود قوه در آن، نابودی برایش نمی‌توان تصوّر کرد، ازاین‌رو انسان‌شناسی ایشان دارای اشکال مبنایی می‌باشد.

اما در باب دیدگاه حکما نسبت به حقیقت انسان، همانطورکه تبیین شد دو دیدگاه شاخص وجود داشت، نخست غالب حکمای مشأ خصوصاً، شیخ الرئیس است که حدوث نفس را همراه با بدن می‌داند و دیگری دیدگاه ترکیب اتحادی بین نفس و بدن از دیدگاه آقا علی مدرس، دیدگاه نخست که دیدگاه شیخ الرئیس و پیروان او می‌باشد دارای اشکالات متعددی است، که نخستین آن ثبات نفس و عدم حرکت آن در طول حیات شخص است، به‌گونه‌ای‌که لازمه این دیدگاه این است که نفس نبی با نفس یک کودک از نظر جوهری یکسان باشد و صرفا از نظر عوارض ملحق به نفس، دارای تفاوت باشند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ۴ / ۲۷۳). دلیل امر همان‌گونه که اشاره شد به این خاطر است که در مبانی تفکری حکمای مشاء حرکت در جوهر و تجرد مثالی پذیرفته نشده است، و نفس در هنگام حدوث دارای تجرد عقلانی می‌باشد، امری که مردود بودن آن واضح است و نیاز به استدلال ندارد، اما دیدگاه پیرامون حقیقت انسان در بین

قائلین به این نظریه دیدگاه مرحوم آقا علی مدرس می‌باشد، که قائل به اتحاد بین نفس و بدن عنصری در تمامی مراحل حیات است، این دیدگاه نیز دچار اشکالات بسیاری است که مهم‌ترین آن این است که حقیقت انسان ساحتی مجرد است و در صورتی که بین نفس و حقیقت انسان اتحاد برقرار باشد بایستی با تغییر و تحول در بدن انسان نیز در شخصیت خود دچار تغییر و تحول گردد؛ مضافا آنکه اگر جسم انسان در سیر حرکت خود بعد از مرگ، تبدیل به بدن موجود دیگری گردد این نظریه با مشکلات بسیاری مواجه می‌شود که این جسم در هنگام الحاق به نفس، در وقتِ حشر به کدام نفس ملحق خواهد شد.

۳. اشکالات دیدگاه عینیت پیرامون حشر بدن اخروی از جهت نقل

اما دیدگاه عینیت بدن دنیوی و اخروی علاوه بر مشکلاتی در تبیین حقیقت انسان دارا می‌باشد در بحث برزخ و حشر نیز دچار مشکلات فراوانی است، نخستین مورد از این اشکلات این است که بسیاری از قائلین به عینیت بدن دنیوی و اخروی برخوردی دوگانه با تأویل در نصوص دارند، و هنگام مواجه با صفات ذات خداوند در نصوص با دلایل عقلی آنان را تأویل می‌برند اما در مواجه با آیات معاد معتقدند که دلیلی بر تاویل آنان وجود ندارد و صرفاً بایستی به ظاهر استناد نمود (مجلسی، حق الیقین، ۳۶۹ ـ ۳۶۸). علاوه‌بر این نصوص بسیاری وجود دارد که قول به عینیت بدن دنیوی و اخروی را تایید نمی‌کند بلکه دال بر مثلیت بدن دنیوی و اخروی می‌باشند به‌عنوان مثال روایتی از امام صادق‌علیه‌السلام است که ایشان می‌فرماید: «اصل الانسان لبه» اصل انسان جان اوست ازاین‌رو هنگامی که علائم مرگ انسان، اصل انسان یعنی نفس بدن عنصری را رها کرده و چون اینچنین شد رفته‌رفته این بدن فرسوده خواهد شد (جوادی، ۱۳۸۰: ۴ / ۱۷۶).

۴. محذورات عقلی نظریه عینیت پیرامون حشر

اما اعتقاد به این دیدگاه محذورات عقلی بسیاری نیز به همراه خواهد داشت که ازجمله آنان بحث محال بودن اعاده معدوم است که بر اساس آن اگر اعاده معدوم جایز باشد، واجب است آن واجب اعاده شده عین زمانی باشد که معدوم نشده است که این امر محال است (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱ / ۳۲۲ ـ ۳۲۱). مرحوم حاجی سبزواری دراین‌باره می‌نویسد:

> و ازجمله ادله بر محال بودن اعاده معدوم آن است که اگر فرض کنید جایز باشد اعاده معدوم به عینه در این صورت، [لازم می‌آید] که معاد عین ابتدا گردد؛ [زیرا] بنا بر فرض هویت و ماهیت، معاد عین وجود ابتدایی است و به علت آنکه زمان از مشخصات [موجودات مادی] بوده یا اینکه وقتی معاد اعاده گردید دوباره معدوم گردد و سپس جایز است اعاده شود و هنگامی که [وجود] ابتدا بازگشت بر معدوم معاد صادق است که

بگوییم این همان مبتدا است به این علت که در زمان ابتدا وجود داشت پس لازمه [این بیان] انقلاب و اجتماع ضدین در ماهیت واحد است. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۲۰۰).

اشکال مهم دیگر که با قائل شدن به این دیدگاه حاصل می‌شود، محال بودن بازگشت از فعلیت به قوه و به تبع آن محال بودن حرکت قهقرایی است، بر این اساس در صورتی که مرگ را نوعی ارتقا برای نفس بدانند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸: ۹ / ۳۲۱). در این صورت فعلیت جدیدی برای انسان حاصل شده است و بازگشت نفس انسان به بدن عنصری به معنای از دست دادن فعلیت جدید و بازگشت به قوه سابق است که امری محال است و مضافاً بر مبنای اینکه حرکت به قهقرا امری محال می‌باشد، چرا که مستلزم سیر موضوع از شدت به ضعف است (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۱۲). در حرکت نفس به سوی بی‌نیازی از بدن عنصری بازگشت نفس بعد از بی‌نیازی به بدن عنصری، امری محال است، چرا که اگر نفس نیاز به بدن داشته باشد، در هیچ مقامی از حیات به این بدن عنصری نبایستی نیاز داشته باشد چرا که حرکت قهقرایی امری محال است.

نتیجه

نظریه عینیت بدن دنیوی و اخروی از نظر عقلی و نقلی دارای اشکالات فراوانی می‌باشد که؛ عدم توجه به این اشکالات و توجه صرف به ظاهر برخی از نصوص منجر به اعتقاد به این دیدگاه شده است، بر این اساس توجه به حقیقت انسان و تبیین دقیق از این حقیقت هم از دیدگاه عقل و هم از دیدگاه نقل باعث می‌شود تا در تبیین دقیق از مراحل وجودی انسان و سیر صعودی وی بعد از عالم مرگ در سرای آخرت دچار اشکال نشویم و این امر همراه با تبیین دقیق از عالم قبر و حشر، که مبتنی بر تبیین درست از حقیقت انسان می‌باشند باعث می‌شود که:

۱. با یک یقین منطقی دقیق به تبیین حیات اخروی پرداخته و از اکتفاء به ظنونی که قدرت معرفت آفرینی را ندارند پرهیز شود، که این امر خود تاثیر مهمی در دینداری افراد خواهد گذاشت.

۲. از بروز اشکالات بسیار گسترده عقلی ازجمله محال بودن بازگشت از قوه به فعل و محال بودن اعاده معدوم، جلوگیری به عمل آورده و گزاره‌های معاد به‌صورت یقینی به اثبات می‌رسند.

بر این اساس سزاوار است که از پافشاری به این نظریه خودداری نموده و بدن عنصری را در هیچ کجای حقیقت انسان، ندانند؛ که این امر مبتنی بر قبول این موضوع است که مرگ نوعی ارتقاء برای انسان است نه نوعی قهقرا، امری که به خوبی در کلام مرحوم صدرالمتالهین و برخی از پیروان ایشان به خوبی هویدا است، حال که ناکارآمدی این دیدگاه عینیت مشخص گردید، دیدگاه برگزیده در بحث حشر بدن اخروی، همان دیدگاه مثلیت بدن دنیوی و اخروی می‌باشد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. آمدی، سیف‌الدین، ۱٤۲۳ ق، ***ابکار الافکار فی اصول الدین***، قاهره، دار الکتب و الوثائق القومیة.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۱ ش، ***الاعتقادات***، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.

۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ ش، ***النفس، من کتاب الشفاء***، تصحیح حسن حسن‌زاده، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

٤. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۵، ***ترجمه الهیات نجات***، ترجمه سید یحیی یثربی، قم، بوستان کتاب.

۵. ابن‌سینا، حسین عبدالله، ۱۳۷۱ش، ***المباحثات***، حسین عبدالله، قم، بیدار.

٦. ابن‌سینا، حسین عبدالله، ۱۳۷۵ش، ***النفس، من کتاب الشفاء***، تصحیح حسن حسن‌زاده، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۷. ابن‌سینا، حسین عبدالله، ۱۳۹۵ ش، ***الهیات شفا***، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، امیرکبیر.

۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰ ش، ***معاد در قرآن***، قم، اسراء.

۹. جوهری، اسماعیل بن حکاد، ۱۳۷٦ ق، ***الصحاح***، بیروت، دار العلم للملایین.

۱۰. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸٦ ش، ***معارج الفهم فی شرح النظم***، قم، دلیل ما.

۱۱. حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲ م، ***نهج الحق و کشف الصدق***، بیروت، دار الکتاب اللبنانی.

۱۲. حلی، حسن بن یوسف، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، ۱٤۱۳ ق، مصحح حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۳. زنوزی، علی بن عبدالله، ۱۳۷۸ ش، ***مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی***، مصحح محسن کدیور، تهران، اطلاعات.

۱٤. زهدی، حسن جارالله، ۱۳٦٦ ق، ***المعتزله***، قاهره، منشورات النادی العربی فی یافا.

۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۷ ش، ***معادشناسی***، ترجمه علی شیروانی، قم، دار الفکر.

۱٦. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، ۱۳٦۹ ش، ***شرح منظومه***، تعلیقه حسن حسن‌زاده، تهران، نشر ناب.

۱۷. شیرازی، سید رضی، ۱۳۹۲ ش، ***درس‌های شرح منظومه***،، تنظیم فاطمه فنا، تهران، حکمت.

۱۸. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۰ ش، ***الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة***، تهران، نشر دانشگاهی.

۱۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۸ ش، ***حکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه***، قم، مکتب مصطفوی.

۲۰. علم الهدی، سید مرتضی، ۱٤۰۵ ق، ***رسائل الشریف المرتضی***، قم، دار القرآن الکریم.

۲۱. علم الهدی، سید مرتضی، ۱٤۱۱ ق، ***الذخیره فی علم الکلام***، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۲. غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۸۲ ش، ***تهافت الفلاسفه***، دنیا سلیمان، تهران، شمس تبریزی.

۲۳. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱٤۰۵ ق، ***ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین***، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.

۲٤. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۳۸۰ ش، ***اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، بی‌تا، ***المباحث المشرقیه***. قم، بیدار.

۲٦. قاضی عبدالجبار، احمد بن خلیل، بی‌تا، ***المغنی فی أبواب التوحید و العدل***، بی‌نا، بی‌نا.

۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۱۳۸۳ ش، ***گوهر مراد***، تهران، نشر سایه.

۲۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸٦ ش، ***حق الیقین***، تهران، اسلامیه.

۲۹. مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰۳ ق، ***بحار الانوار***، بیروت، دار احیا التراث العربی.

۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳٦٦ ش، ***آموزش فلسفه***، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

۳۱. مفید، محمد بن محمد، ۱۳۷۱ ش، ***تصحیح الاعتقادات***، قم، المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.

۳۲. مفید، محمد بن محمد، ۱٤۱٤ ق، ***سلسله مولفات***، بیروت، دار المفید.

۳۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱٤۰۵ ق، ***تلخیص المحصل***، بیروت، دار الاضواء.