

Examining Rational Reasons for Elemental Physical Resurrection

A Study for Theologians in the 7th to 11th Centuries AH

Mohammad Peyman¹  | Mahdi Azimi²  

1. MA, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mopeyman3553@gmail.com

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mahdiazimi@ut.ac.ir

Abstract

The quality of the human body in the concept of resurrection has been a contentious issue among philosophers and theologians. The fundamental question revolves around how resurrection manifests in human existence. Various viewpoints can be categorized into three main types: Ideal Body: Some propose an idealized form for the resurrected body, transcending earthly limitations. Elemental Body: Another perspective suggests an elemental body distinct from the worldly one. Worldly Body Itself: Advocates of this view assert that the resurrected body remains identical to its earthly counterpart. They often draw upon Quranic verses, while some also present rational arguments. The present work, through examining and critiquing the existing reasons, posits the hypothesis that these reasons lack the ability to prove the claim of identity theorists regarding the afterlife. Instead, they merely represent a superficial appearance of continuity between the postmortem body and the worldly body. The current study employs a descriptive-analytical approach. After collecting the relevant reasons, they are subjected to critique and evaluation, validating their relevance to the intended claim.

Keywords: Resurrection, Physical Resurrection Reasons, Rational Reasons for Resurrection, Reincarnation.

Introduction

Resurrection, as one of the fundamental principles of Islam, has always captured the attention of Muslim scholars. One dimension of this focus involves the effort to provide rational arguments for this concept. Consequently, a nuanced issue within the context of resurrection pertains to the nature of the human body during this event. Some scholars advocate for the reconstruction of the earthly human body, proposing the theory of identity. Others adhere to the concept of ‘similarity’, rejecting identity. The first group predominantly relies on Quranic verses and traditions as evidence, while some also provide rational arguments. On the other hand, proponents of the ‘similarity’ perspective base their claims on Quranic, narrative, and rational reasons. Within this framework, a crucial question emerges: How will the human body be in the hereafter? Will the same physical body that housed the soul in this world be reconstructed, or will the material body decay after death, with the soul assuming a form appropriate for the afterlife? Among the rational

reasons put forth by advocates of identity are considerations such as the justice of rewards and punishments, the pursuit of pleasures, the continuity of cosmic motion, divine wisdom, and justice, as well as the concept of reincarnation. Given the breadth of identity-based arguments, this research will specifically focus on evaluating the rational evidence for physical, elemental resurrection among scholars from the 7th to 11th centuries. Who were the proponents of bodily resurrection with an elemental form during this period, and what intellectual reasons did they present?.

Research Findings

One of the proponents of the identity perspective is Ibn Mitham al-Bahrani, who has argued for the injustice of rewards and punishments based on identity. He asserts that in this world, some individuals deserve rewards while others deserve punishment. However, this world lacks the capacity for proportional rewards and punishments. Therefore, bodily identity in the afterlife and the worldly realm is essential (Bahrani, 1406 AH: 140). However, this argument serves as evidence for the principle of resurrection (ma'ad), but it does not necessarily prove material bodily resurrection. Bahrani also considers the pursuit of pleasures as another reason for materialism. However, according to the Quranic verses, the purpose of creation is to attain servitude, perfection, and nearness to the Divine. Mansur Dashtaki regards divine wisdom and justice as evidence for identity. To comprehend rational truths of the hereafter and attain divine rewards, humans must be confined to a material body (Dashtaki, 1386, Vol. 1: 185). However, the claim that all humans can comprehend all truths lacks justification. Additionally, certain intellectual perceptions do not have sensory, imaginary, or illusory manifestations. For instance, general concepts or abstract ideas lack sensory, imaginary, or illusory foundations. Talaghani believes that: The human soul requires a material body for performing actions and perception. If the body accompanying the human in the afterlife is identical to the worldly material body, then the concept of resurrection (ma'ad) is established. Otherwise, it necessitates reincarnation (tanaskh), but reincarnation is impossible.” (Talaqani, 1377, Vol. 3: 176).

Conclusion

The rational arguments mentioned in the issue of identity do not possess the necessary power to prove their claims, and the rules of logic consider these arguments invalid. Consequently, the assertions of the speakers from the 7th to the 11th centuries are not substantiated.

References

- Ahari, 'A. (1979). *Rhetoric in Wisdom (al-Balagha fil-Hikma)*. intro and ed. Danesh-pazhuh, M. T., Tehran: Society of Iranian Philosophy. (in Arabic)
- Bahrani, I. M. (2007). *Principles of Goal on Discipline of Theology (Qawā'id al-Marām fī 'Ilm al-Kalām)* (ed. Mar'ashi, M.). Qom: Ayatollah Mar'ashi al-Najafī Library. (in Arabic)
- Dashtaki, M. M. (2007). *Collected Works (Muṣannafāt)*. Ghiyāthuddīn Mansūr Husseinī Dashtakī Shīrāzī, vol. 1 (ed. Nourani, A.). Tehran: University of Tehran. (in Arabic)



University of Tehran

Helli, H. Y. (2009). *Unveiling the Purpose: Commentary on the Simplification of Belief (Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād)*. Qom: al-Nashr al-Islami Institute. (in Arabic)

Javadi Amoli, 'A. (2006). *Subject-Based Exegesis of the Noble Qur'an (Tafsīr Mowḍū'ī Qurān Karīm)*. vol. 4 (ed. Islami, A.). Qom: Asra. (in Arabic)

Na'ima Taleghani, M. N. (1998). *The Path of Guidance in Understanding the Hereafter (Minhaj al-Rashād fī Ma'rifat al-Ma'ād)*. vols. 1, 3. Mashhad: Majma' al-Bohuth al-Islamiyya. (in Arabic)

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (2023). *The Four Journeys Al-Asfar al-Araba*. vol. 1. Dar Ihya al-Trath al-Arabi. (in Arabic)

Cite this article: Peyman, M., & Azimi, M. (2024). Examining Rational Reasons for Elemental Physical Resurrection: A Study for Theologians in the 7th to 11th Centuries AH. *Philosophy and Kalam*, 56 (2), 37-53. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2024.365777.523434>



Article Type: Research Paper

Received: 28-Oct-2023

Received in revised form: 20-Feb-2024

Accepted: 21-Feb-2024

Published online: 22-Aug-2024

ارزیابی دلایل عقلی معاد جسمانی عنصری نزد متکلمین سده‌های ۷ تا ۱۱ هجری

محمد پیمان^۱ | مهدی عظیمی^۲

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mopeyman3553@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mahdiazimi@ut.ac.ir

چکیده

کیفیت بدن انسان در معاد از مسائل اختلافی میان فلاسفه و متکلمین است؛ به این بیان که مُعاد در معاد آدمی چگونه است. اقوال در این زمینه به سه دسته تقسیم می‌شوند: بدن مثالی، بدن عنصری غیر از بدن دنیوی، و عینیت بدن دنیوی. دیدگاه اخیر معتقد به این‌همانی بدن مُعاد با بدن دنیوی است. اینان غالباً به آیات قرآن تمسک کرده‌اند؛ اما برخی دلایل عقلی نیز اقامه کرده‌اند. ظلم بودن ثواب و عقاب، رسیدن به لذت‌ها، دوام حرکت افلاک و... از جمله دلایل عقلی هستند که پیروان عینیت اقامه کرده‌اند. اثر حاضر با بررسی و نقد دلایل موجود، این فرضیه را مطرح می‌کند که دلایل مذکور توانایی اثبات مدعای پیروان عینیت در بدن مُعاد را ندارند و صرفاً ظهوری بدوی در عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی دارند. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است؛ بدینگونه که پس از جمع‌آوری دلایل مورد نظر، آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده و میزان دلالت آنان بر مدعای مقصود، مورد اعتبارسنجی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: دلایل معاد جسمانی، دلایل عقلی معاد، مثلثیت یا عینیت معاد.

استناد: پیمان، محمد، و عظیمی، مهدی (۱۴۰۲). ارزیابی دلایل عقلی معاد جسمانی عنصری نزد متکلمین سده‌های ۷ تا ۱۱ هجری. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۶ (۲)، ۳۷-۵۳.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۶

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.365777.523434>



مقدمه

اعتقاد به معاد به عنوان یکی از اصول دین همواره مورد توجه قرآن کریم، روایات و اندیشمندان قرار گرفته است. ابعاد توجه به این اصل دینی را دست کم می‌توان در سه محور خلاصه کرد: توجه به چیستی و توصیف معاد، بررسی چرایی و اثبات آن، و توجه به چگونگی و کیفیت معاد. بحث از چگونگی معاد دایره گسترده‌ای دارد و شامل مسائلی مانند چگونگی عقاب و پاداش، چگونگی دمیده شدن صور، چگونگی آسمان و زمین، چگونگی حشر و معاد انسان‌ها، چگونگی بدن انسان‌ها و... می‌شود. پیرامون مسئله اخیر برخی از اندیشمندان قائل به بازسازی عین بدن دنیوی انسان شده و نظریه «عینیت» را مطرح کردند (بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۴۰؛ طالقانی، ۱۴۱۱، ج ۳: ۱۷۶). در سوی دیگر، برخی نظریه «مثلیت» را پیش نهادند و عینیت را نپذیرفتند؛ (مفید، ۱۴۱۶: ۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۲۶). هر یک از این گروه‌ها دلایلی را بر مدعای خویش مطرح کرده‌اند. گروه نخست به طور عمده بر آیات قرآن، سپس روایات استناد کرده‌اند؛ با این حال برخی از پیروان این گروه دلایل عقلی نیز به دلایل خود افزوده‌اند و کوشیده‌اند تا بر فرضیه «عینیت» دلایل عقلی اقامه کنند. در مقابل، طرفداران دیدگاه «مثلیت» نیز بر اثبات مدعای خود به دلایل قرآنی، روایی، و عقلی تمسک کرده‌اند. بر اساس آنچه مطرح شد یکی از ریز مسائلی که در محور کلی چگونگی معاد انسانی مطرح است، مسئله «چگونگی بدن آدمی در معاد» است؛ با این توضیح که یکی از مسائل بحث‌برانگیز میان اندیشمندان این است که در معاد انسان با چه بدنی محشور خواهد شد. آیا همین بدنی که در دنیا مرکب روح او بوده است بازسازی خواهد شد و انسان را در قیامت نیز همراهی خواهد کرد، یا اینکه بدن مادی دنیا پس از مرگ در قبر پوسیده خواهد شد و روح بدنی متناسب با عالم آخرت اختیار خواهد کرد. به بیانی دیگر محل نزاع عینیت یا مثلیت بدن اخروی با بدن دنیوی است. پیروان دیدگاه نخست که بر عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی باور دارند، دلایل قرآنی، روایی، و عقلی را بر مدعای خویش مطرح کرده‌اند. ظلم بودن ثواب و عقاب، رسیدن به لذت‌ها، دوام حرکت افلاک، حکمت و عدالت الهی، تناسخ و... از جمله این دلایل عقلی هستند که پیروان عینیت بر مدعای خویش مطرح کرده‌اند. اینان همچنین به تعابیر قرآنی چون «ألیس ذلک بقادر علی أن یحیی الموتی»، «إذا شاء أنشره»، «نحشره یوم القیامة أعمی» و... که در ظاهر بر معاد جسمانی با بدن دنیوی دلالت دارد، تمسک جسته و روایاتی را شاهد مدعای خویش قرار داده‌اند. با توجه به گستردگی و تعدد دلایلی که پیروان باور مذکور بر مدعای خویش بیان کرده‌اند، پژوهش حاضر صرفاً به «ارزیابی دلایل عقلی معاد جسمانی عنصری نزد متکلمین سده‌های ۷ تا ۱۱ هجری» خواهد پرداخت و میزان دلالت آن‌ها بر مدعای مذکور را اعتبارسنجی خواهد کرد؛ به این بیان که چه کسانی در سده‌های ۷ تا ۱۱ هجری قائل به معاد جسمانی با جسم عنصری بودند، و چه دلایلی عقلی بر باور خویش اقامه کرده‌اند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی صورت می‌گیرد.

۱. پیشینه تحقیق

در زمینه دلایل عقلی معاد جسمانی به منابع گوناگون اعم از کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات مراجعه شد. در ادامه به معرفی اجمالی برخی از این آثار می‌پردازیم.

ابراهیمی دینانی (۱۳۹۹) در کتاب خویش در یازده فقره به تبیین معاد می‌پردازد که برخی از آن یازده فقره عبارت‌اند از: نفس و بدن، ترکیب هیولا و صورت اتحادی است، علاقه نفس و بدن اتحادی است، مسئله کمون و بروز، حیات عالم آخرت، درک حقیقت معاد. ایشان درک حقیقت معاد را تنها از راه نبوت میسر می‌داند و به برخی از شبهات منکران معاد، از جمله مسئله بهشت و دوزخ، مسئله زمان و حرکت، شبهه اعاده معدوم، شبهه آکل و مأکول و. پاسخ می‌دهد. شریعتی سبزواری در کتاب خود (۱۳۶۱) در این کتاب در شش بخش به موضوع معاد پرداخته است که عبارت‌اند از: نقش ایمان به معاد در زندگی، روش ما در بحث معاد، دیدگاه‌های مختلف در معاد، قیامت از دیدگاه رستاخیز، معاد جسمانی در چشم ادیان و غائله بعد از مرگ. نویسنده در بخش پنجم امکان معاد جسمانی را از نظر فلسفی، تجدید حیات مردگان، و دیدگاه علوم مورد بررسی قرار داده و علاوه بر پرداختن به مصادیق وقوعی معاد جسمانی، از جمله داستان عزیز و حضرت ابراهیم علیهما السلام، می‌کوشد تا معاد را بر اساس عقل و قرآن اثبات کند و به شبهاتی چون آکل و مأکول و اعاده معدوم پاسخ دهد. نبویان (۱۴۰۰) در معاد جسمانی عنصری از دیدگاه عقل و نقل، فصل دوم را به دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی از قرن سوم تا قرن چهاردهم، فصل سوم را به دلایل عقلی معاد جسمانی و فصل چهارم را به دلایل نقلی موضوع مذکور اختصاص داده است.

سید محسن میرباقری در چگونه پس از مرگ زنده می‌شویم (۱۳۹۳). پیرامون کیفیت معاد جسمانی در چهار بخش به بحث پرداخته است که عبارت‌اند از: کلیات معاد جسمانی، معاد جسمانی در قرآن، کیفیت بازسازی بدن‌ها در روز قیامت، و مهم‌ترین شبهات معاد جسمانی. نگارندگان در بخش اول، پنج قول را پیرامون کیفیت معاد جسمانی مطرح کرده‌اند: معاد جسمانی با جسم فلکی، جسم هورقلیایی، جسم مثالی، جسم خیالی و جسم عنصری مادی. ایشان به دیدگاه جمع اجزای پراکنده و دیدگاه خلق جدید نسبت به چگونگی بازسازی بدن‌ها در قیامت اشاره کرده و در پایان به شبهاتی چون آکل و مأکول، کمبود مواد زمین، اعاده معدوم، و تناسخ پاسخ داده‌اند. مرگ و جاودانگی (۱۳۸۴) عنوان مجموعه مقالاتی است که سید محسن رضازاده به ترجمه آن پرداخته است. این کتاب در دو بخش به دیدگاه منکران و مثبتان بقاء و جاودانگی انسان و نقد آن پرداخته است. از نظر منکران بقاء و جاودانگی، جاودانگی روح مورد شکاکیت قرار گرفته است و مرگ پایان همه چیز تلقی می‌شود اما از نظر مثبتان بقاء و جاودانگی، جاودانگی روح با مسئله رستاخیز و معاد گره می‌خورد که زندگی پس از مرگ نیز به دنبال آن مطرح خواهد شد.

اکوان (۱۳۹۰) نیز با جمع‌آوری مجموعه مقالات همایش فرجام انسان از نگاه دین، بیست‌وسه مقاله پیرامون فرجام انسان را در این کتاب منتشر ساخته‌است. برخی از عناوین این مقالات عبارت‌اند از: «ماده، زمان و مکان و عوالم پس از مرگ»، «بهشت و جهنم از دیدگاه ابن عربی»، «مخالفت ارسطو با افلاطون در باب نظریه تناسخ»، «فرجام‌شناسی کیهانی و شکل‌گیری فرقه‌های دینی ایران در آستانه تشکیل دولت صفوی»، «نقد و بررسی نظریه‌های بدن برزخی»، «بدن اخروی از دیدگاه ملاصدراى شیرازی». در مقاله «نقد و بررسی نظریه‌های بدن برزخی» پنج نظریه مطرح شده‌است که از میان آن‌ها نظریه وحدت جسم دنیوی و برزخی، نظریه انکار بدن برزخی، نظریه ثبوت بدن برزخی، و نظریه تجسم روح مورد نقد قرار گرفته‌است و نظریه بدن مثالی مقبول واقع شده‌است. در این مقاله روایاتی که پیرامون بدن برزخی وجود دارد را به چهار دسته تقسیم کرده‌است که عبارت‌اند از قسم اول: روایاتی که در وحدت بدن برزخی و بدن دنیوی ظهور دارند. قسم دوم: روایاتی که بدن برزخی را بدنی غیر از بدن دنیوی اما مثل و مانند بدن دنیوی می‌داند. قسم سوم: روایاتی که مورد استناد قائلین به تجسم ارواح‌اند. قسم چهارم: روایاتی که به تعلق روح به ابدان پرندگان و یا متصور شدن به صورت پرندگان دلالت می‌کنند. نگارنده مقاله از میان چهار قسم مطرح‌شده، روایاتی را اصل قرار می‌دهد که نظریه بدن مثالی از آن استنباط می‌شود. همچنین در مقاله «بدن اخروی از دیدگاه ملاصدراى شیرازی» علاوه بر اصول یازده‌گانه اثبات معاد جسمانی و بدن اخروی، به نه خصوصیت از خصوصیات بدن اخروی اشاره شده‌است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از این‌که بدن اخروی مرتبه به کمال رسیده بدن دنیوی است، با حواس ظاهری آخرتی قابل حس است، فنا، مرگ، مرض و پیری نمی‌پذیرد، جامع تجرد و تجسم است، معیت وجودی با نفس دارد. در این مقاله به تفاوت‌های میان بدن دنیوی و بدن اخروی، از جمله تفاوت در تعامل با نفوس، در عینیت با نفوس، در لوازم و خصوصیات، در تعداد، در ادراک، در ثبات و اشاره شده‌است. نویسنده در پایان دو نحوه حشر بدن اخروی از نگاه ملاصدرا را مطرح می‌کند که یکی حشر با همین بدن دنیوی بعینه و بشخصه ولی با ماده‌ای مبهم و دیگری بدن مثالی صادر از قوه خیال است.

آنچه در آثار مورد بررسی به عنوان کمبود پژوهشی وجود دارد این است که برخی از منابع به طور ضمنی به دلایل عقلی اشاره کرده و از بررسی مستقل دلایل مذکور خودداری کرده‌اند. مضافاً بر اینکه تقریر و تبیین دلایل مورد نظر کمتر مورد توجه محققین قرار گرفته‌است. همچنین نقد و بررسی نسبتاً جامع و کارشناسانه از دلایل عقلی معاد جسمانی با جسم مادی در سده‌های ۷ تا ۱۱ هجری مورد غفلت قرار گرفته‌است. بنابراین نگارنده در اثر حاضر در صدد رفع این کمبودها برآمده‌است و سعی در رفع این خلأ کرده‌است؛ به ویژه آنکه سعی شده‌است تا نقد جامعی نسبت به دلالت دلایل مذکور ارائه شود.

۲. دلیل اول ابن میثم بحرانی

ابن میثم بحرانی از جمله اندیشمندانی است که برای دیدگاه عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، دلیل عقلی اقامه کرده‌است. وی بر این باور است که بدن انسان دارای اجزای اصلی است که از ابتدا تا آخر عمر دستخوش تغییر، تبدیل و عدم قرار نمی‌گیرد. وی با طرح دلایل نقلی و عقلی و ابطال دلایل منکرین معاد جسمانی عنصری، دیدگاه معاد جسمانی مادی را ثابت می‌کند (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۴۰).
تعبیر ابن میثم درباره دلیل عقلی مذکور چنین است:

و اما دلیل عقلی بر دو وجه است. یکی این که اگر رستاخیز حق نباشد، پاداش و کیفری که با فرمانبرداری و نافرمانی، و نیکوکاری و بدکرداری استحقاق می‌یابند باطل خواهند شد. لازم باطل است. پس ملزوم نیز هم. بیان ملازمه این است که ما می‌بینیم انسان‌های فرمانبردار و نافرمان می‌میرند بی آن که به پاداش و کیفری که شایستگی‌اش را دارند برسند. پس اگر محشور نشوند تا آنچه شایستگی‌اش را دارند به ایشان رسانیده شود، لازم می‌آید پوچی آن [پاداش و کیفر] از بن. و اما بطلان لازم از این روی است که چنین چیزی ستمکاری است که بر پروردگار دانا روا نیست. و خدای تعالی این دلیل را با آیاتی از قرآن تأکید کرده‌است، مانند این گفتارش که «آن ساعت می‌آید ولی من پنهانش می‌کنم تا هر نفسی به نتیجه تلاشش برسد (طه، ۱۵) و این گفتارش که «ما آسمان و زمین و آنچه میان آن دو است را پوچ نیافریدیم. این گمان کافران است. (ص، ۲۸)». (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۴۶)

تقریر استدلال ابن میثم این‌گونه است که در برابر اوامر و نواهی خداوند برخی اطاعت‌گریز و مستحق عقاب‌اند، و گروهی اطاعت‌پذیر و شایسته ثواب و پاداش هستند. دنیا ظرفیت مناسبی برای پاداش و عقاب اطاعت‌پذیران و اطاعت‌گریزان ندارد؛ از آن جهت که نه تمام لذائد دنیا شایسته ایمان مؤمنان است و نه تمام رنج‌های دنیا مستحق عذاب کافران و نه اینکه آنان به تمام آنچه که شایسته آنان است می‌رسند. نبود معاد مستلزم بطلان ثواب و عقاب برای دو دسته مذکور است؛ زیرا از طرفی دنیا ظرفیت مناسب برای آنچه مستحق آن هستند نمی‌باشد و از طرف دیگر با نبود معاد، دیگر آنان هیچ زمان به ثواب و عقاب استحقاقی خود نخواهند رسید. در نتیجه ظلم در حق آنان رخ خواهد داد. ظلم بر خداوند محال است. در نتیجه برای رسیدن همه انسان‌ها به آنچه سزاوار اعمال آنان است، باید در قیامت با همین بدن مادی محشور شوند! بنابراین برای آنکه همه انسان‌ها به سزای اعمال خود برسند، باید با همین جسم عنصری در قیامت محشور شوند. (پیمان، ۱۴۰۱: ۷۶)

۲-۱. نقد دلیل اول ابن میثم

وجود اجزای اصلی که از اول تا پایان عمر باقی هستند، ادعایی بلادلیل است و ابن میثم هیچ‌گونه دلیلی اعم از عقلی، نقلی، شهودی و تجربی بر مدعای خویش مطرح نکرده‌است. نیز در علم منطقی ثابت می‌شود که از عدم اثبات یک ادعا، نقیض آن را نمی‌توان نتیجه گرفت؛ مثلاً اگر کسی بگوید:

«آسمان مشهد بارانی است چون برج میلاد در تهران است» در اینجا ما با ادعایی که دارای استدلال ناموجه است، مواجه ایم؛ یعنی بودن برج میلاد در تهران، نمی‌تواند بارانی بودن آسمان مشهد را اثبات کند. در نتیجه با چنین استدلالی بارانی بودن آسمان مشهد اثبات نخواهد شد. همچنین از عدم اثبات نمی‌توان اثبات عدم را نتیجه گرفت؛ یعنی از عدم اثبات بارانی بودن آسمان مشهد نمی‌توان نتیجه گرفت که پس آسمان مشهد بارانی نیست بلکه بارانی نبودن آسمان مشهد، دلیل جدایی می‌طلبد. بنابراین به صرف عدم اثبات ادعای ابن میثم نمی‌توان نقیض ادعای آن را نتیجه گرفت یعنی نمی‌توانیم بگوییم که انسان اجزای اصلی و لا یتغیر ندارد که این نقیض ادعای ابن میثم است. به بیانی دیگر از عدم اثبات اجزای لا یتغیر برای بدن انسان، اثبات عدم اجزای لا یتغیر را نمی‌توان نتیجه گرفت و مدعای دوم (اثبات نبود اجزای لا یتغیر) نیازمند دلیلی جداگانه است.

مضاف بر آنچه بیان شد صورت منطقی استدلال بر نبود اجزای لا یتغیر اینگونه است: اجزای بدن انسان یا مادی هستند یا مادی نیستند. اگر مادی نباشند، دیگر جزئی از بدن مادی محسوب نمی‌شوند چرا که ماده بُعد دارد و فضا اشغال می‌کند. در نتیجه اجزای او نیز بُعد دارند و فضا اشغال می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۳۵). پس اگر چیزی بُعد نداشته باشد و فضا اشغال نکند، نمی‌توان آن را جزئی از یک کل مادی محسوب کرد و بخاطر همین است که هیچ یک از فلاسفه و متکلمان روح مجرد انسانی را جزئی از بدن او به حساب نیاورده‌اند. اگر مادی باشد؛ جسم مادی چون دارای تغذیه و مواد زائد است همواره در معرض تغییر می‌باشد. نیز جسم مادی چون بُعد دارد همیشه در معرض کون و فساد است و در تراحم با سایر اجزای ماده قرار می‌گیرد در نتیجه به هیچ عنوان نمی‌توان جسم مادی را لا یتغیر دانست. پس انسان دارای اجزای لا یتغیر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۱۷). همچنین همه آنچه بیان شد، صرفاً بر مبنای پذیرش حرکت فقط در اعراض است. اگر مانند صدرا حرکت را در جواهر ساری و جاری بدانیم، عدم مدعای ما (عدم وجود اجزای لا یتغیر) موکداً اثبات می‌گردد.

علاوه بر آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد دلیل نخست ابن میثم نیز با اشکالات متعددی مواجه است. آنچه ابن میثم بر آن استدلال کرده اصل معاد است، نه لزوماً معاد جسمانی مادی؛ زیرا طبق آنچه وی بیان کرده است ثابت نمی‌شود که معاد باید لزوماً مادی باشد. بنابراین استدلال ابن میثم اعم از مدعا است و شامل معاد مادی و مثالی نیز می‌شود. همچنین پیشفرض پنهان در استدلال ابن میثم وحدت و یکی‌انگاشتن هویت و تشخیص انسان با جسم اوست. به بیانی دیگر، مدعای او این است که من باید عذاب شوم و از آنجایی که جسم من در من بودن من نقش دارد پس جسم من هم باید عذاب شود. در حالی که جسم نه جزئی از هویت من است و نه کل هویت من (رؤوف عبید، ۱۳۷۷: ۱۵۶). علاوه بر آنچه بیان شد، ابن میثم در بخشی از عبارت خود این‌گونه می‌نویسد: «اگر رستاخیز حق نباشد پاداش و کیفر پوچ می‌شوند». از اساس، وی توجهی به وجه ملازمه این تعبیر نکرده است که چرا انسان‌های خوب و بد در این دنیا نمی‌تواند پاسخ اعمال خود را بگیرند. او می‌گوید اگر معاد نباشد ثواب و عقاب لغو

می‌شود در حالی که باید می‌گفت که چرا اگر معاد نبود ثواب و عقاب ممکن نبود. یعنی ایشان دلیل بطلان را نیاورده‌است بلکه دلیل لزوم ثواب و عقاب برای خوبان و بدان را آورده‌است. در حالی که اصلاً بحث روی این مطلب نبوده‌است. در واقع علت بطلان این است که انسان جسم دارد و نه پاداش نیکوکاران می‌تواند بر جسم سوار شود و نه عذاب بدکاران می‌تواند بر جسم جاری شود. مثلاً فلمینگ (کاشف آنتی بیوتیک) را چگونه می‌توان در این دنیا پاداش داد و با چه مقدار لذت جسمانی؟ یا شخصی مثل هیتلر که باعث مرگ ۵۰ میلیون انسان بی‌گناه شد، باید چه مقدار رنج و عذاب داد. پس روشن می‌شود که علت لزوم معاد محدودیت جسم و عالم ماده در تحمل لذت و درد و رنج است. پس عبارت ابن میثم که می‌گوید: «ما انسان‌های فرمانبردار و نافرمان را می‌بینیم که می‌میرند بی‌آنکه به پاداش و کیفری که شایستگی‌اش را دارند برسند» خودش اثبات معاد غیر جسمانی است؛ یعنی در واقع چرا به ثواب و عقاب در دنیا نمی‌رسند؟ چون اصلاً بدن و جسم نمی‌تواند دریافت‌کننده آن لذت‌ها و عذاب‌ها شود. پس باید معاد غیر جسمانی باشد تا خوبان و بدان عالم بتوانند آنچه که سزای آنان است را دریافت کنند.

۳. دلیل دوم ابن میثم

بحرانی استدلال دوم خود مبنی بر معاد جسمانی با عین بدن دنیوی را این‌گونه بیان می‌دارد:

دوم این که گفته شود: خدای تعالی آفریدگان را یا برای آسایش آفریده یا برای رنج و درد یا برای هیچ یک. دومی باطل است به سبب قبحش و از این‌روی که از خدای بی‌نیاز دانای مهربان ممتنع است. و سومی باطل است چون بی‌خردی و یاوه‌است و آن نیز از خدای دانا ممتنع است. پس این برجای می‌ماند که گفته شود ایشان را تنها برای آسایش آفریده‌است. و آسایش یا در دنیا به ایشان می‌رسد که این باطل است چون هرچه در دنیا لذت شمرده می‌شود تنها دفع درد است، مانند آنچه لذت خوردن پنداشته می‌شود که فقط دفع درد گرسنگی است. پس مقصود از آفرینش انسان رساندن آسایش به او در این دنیا نیست. پس باید قطع داشت به وجود لذتی دیگر و جهانی دیگر که آسایش کامل در آن حاصل می‌شود، آسایش کاملی که رسیدن به آن این دردها را کوچک می‌سازد. و آن جهان دیگر دار آخرت در معاد جسمانی است. (بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۴۶-۱۴۷)

تقریر استدلال مذکور این‌گونه‌است: سه فرض برای هدف خلقت انسان و مخلوقات متصور است: رسیدن به لذات، راحتی‌ها و خوشی‌ها؛ رسیدن به ناخوشی‌ها؛ و نرسیدن به هیچ‌کدام از آنها. فرض دوم محکوم به بطلان است؛ زیرا از طرفی با اوصاف الهی مانند غنی بودن، رحمانیت و رحیمیت خداوند متضاد است؛ و از طرف دیگر قبیح است که خداوند مخلوقات از جمله انسان‌ها را برای رسیدن به درد و ناخوشی‌ها آفریده باشد. فرض سوم نیز ابطال‌پذیر است؛ زیرا اگر هدف از خلقت مخلوقات نه رسیدن به دردها باشد و نه لذت‌ها، موجب عبث و بیهوده شدن خلقت می‌شود در حالی که صدور چنین امری

از خداوند محال است. در نتیجه تنها فرض نخست باقی می‌ماند و آن رسیدن مخلوقات به لذت‌ها و راحتی‌ها خواهد بود. بحرانی بیان می‌دارد که نسبت به ظرف تحقق و رسیدن به لذات و آرام، دو فرض متصور است: دنیا یا غیر دنیا (آخرت). اما دنیا نمی‌تواند ظرف رسیدن به لذت‌ها و دردها باشد؛ زیرا اساساً تحقق لذت‌های صرف، در ظرف دنیا ناممکن است و لذت‌هایی که در دنیا وجود دارد غالباً به منظور دفع و رفع دردها و ناخوشی‌ها انجام می‌گیرد؛ مثلاً لذت اکل همان رفع درد گرسنگی است. هنگامی که گرسنگی بر انسان غلبه می‌کند، به منظور فروکش کردن درد گرسنگی، سراغ اکل خواهد رفت. مضافاً بر اینکه اگر لذت خالصی در دنیا وجود داشته باشد، در مقایسه با رفع و دفع دردها ناچیز خواهد بود. در نتیجه رسیدن مخلوقات با لذات ناچیز در برابر دردها و ناخوشی‌های کثیر، با حکمت الهی ناسازگار است. در نتیجه باید عالم دیگری غیر از دنیا باشد و انسان‌ها با ابدان مادی در آن محسوس شوند تا هدف از خلقت در آنجا تحقق یابد. (نبویان، ۱۳۹۵: ۲۱۵)

۳-۱. نقد دلیل دوم ابن‌مبهم

به نظر می‌رسد دلیل دوم بحرانی نیز مخدوش است؛ زیرا لذت نمی‌تواند به صورت موجب کلیه هدف خلقت باشد، چون به تصریح، ظهور یا اشماع آیات قرآن، هدف از خلقت رسیدن انسان به عرفان، بندگی، حسن عمل، کمال و قرب الهی است و لذت از آن جهت که از آثار فرعی کمال محسوب می‌شود، برای انسان مطلوبیت دارد. برخی از آیات قرآن هدف از خلقت را اینگونه بیان فرموده‌اند:

- من جنّ و انس را نیافریدم جز برای اینکه مرا پرستش کنند [و از این راه تکامل یابند و به من نزدیک شوند]. (ذاریات، ۵۶)^۱
- آن که مرگ و زندگی را بیافرید تا بیازمایدتان که کدام یک از شما به عمل نیکوتر است. (ملک، ۲)^۲

نیز در روایات این‌گونه بیان شده است:

- امام حسین (علیه السلام) می‌فرماید: «ای مردم، خداوند - که یادش بشکوه است - بندگان را نیافرید جز برای این که بشناسندش. پس اگر بشناسندش بپرستندش، و اگر بپرستندش با پرستش او از پرستش غیر او بی‌نیاز گردند. پس مردی به او گفت: ای پسر رسول خدا، پدر و مادرم به فدایت، شناخت خدا چیست؟ فرمود: این است که اهل هر زمانه‌ای امامشان که فرمانبرداری‌اش بر ایشان واجب است را بشناسند.» (ابن بابویه، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹)^۳

۱. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

۲. «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا».

۳. «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلُّ ذِكْرِهِ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفْتُمْ عِبْدِي فَإِذَا عِبْدِي اسْتَعْنُوا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَنْ سِوَاهُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ يَا أَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي فَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ قَالَ مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ».

• امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «خدای، تبارک و تعالی، آفریدگان خویش را بیهوده نیافرید و ایشان را به یاوه رها نکرد. بلکه ایشان را برای آشکار ساختن قدرت خویش آفرید و برای این آفرید که فرمانبرداری‌اش را بر ایشان تکلیف کند تا از این راه سزاوار خشنودی او شوند. و ایشان را نیافرید تا از ایشان سودی برد و نه این که بدیشان زبانی را دفع کنند. بلکه آفریدشان تا به ایشان سودی برساند و آنان را به نعمت ابدی واصل گرداند. (همو، همان)^۴

مضافاً بر اینکه لو فرض که هدف خلقت، رسیدن به لذات باشد، استدلال دوم ابن میثم نقیض مطلوب او را منتج خواهد بود؛ زیرا در فرض مذکور، معاد باید با بدنی صورت بگیرد که ظرفیت و گنجایش لذت‌های متعالی (که هدف خلقت می‌باشند) را داشته باشد نه این بدن مادی‌ای که سرشار از محدودیت‌ها و نواقص است و حتی ظرفیت برخی از لذت‌های دنیا را نیز ندارد. (پیمان، ۱۴۰۱: ۷۷)

۴. دلیل اهری

اهری نیز از اندیشمندانی است که قائل به حشر بدن مادی در قیامت است اما بخلاف دیدگاه خواجه طوسی، ابن میثم و ملانعیما معتقد است که بدن مادی قیامت در مادی بودن مثل بدن دنیوی است و دیگر عین آن نیست. به بیانی دیگر، او معتقد است که اولاً بدنی که در قیامت انسان را همراهی می‌کند مادی و عنصری است؛ ثانیاً بدن آخرت مثل بدن دنیوی است نه عین آن؛ یعنی شکل و هیئت ترکیبی بدن دنیوی با مرگ از بین می‌رود و در قیامت بدنی عنصری که مثل بدن دنیوی است آفریده می‌شود (اهری، ۱۳۵۸: ۱۷۷).

تقریری که از استدلال اهری می‌توان ارائه کرد از این قرار است که موجودات عالم ماده بر دو گونه‌اند: موجودات مادی-عنصری و اجرام فلکی یا همان اثیریات. مرتبه وجودی اثیریات و اجرام فلکی بالاتر از موجودات مادی‌ست و اثیریات واسطه پیدایش عنصریات‌اند. همه موجودات مادی از جمله انسان، مسبوق به عدم، حادث و ممکن‌الوجوداند و برای وجود و پیدایش نیازمند علت هستند. به اقتضای قدرت مطلق خداوند، او علت فاعلی تام برای آفرینش موجودات عنصری‌ست. با این حال، واسطه‌هایی مانند اوضاع و هیئات افلاکی وجود دارند که سبب آفرینش موجودات عنصری می‌شوند. حرکت دائمی و ضروری افلاک موجب آن است که آن‌ها در هر لحظه هیئت خاصی پیدا کنند که این امر (پیدایش هیئت خاص) معدّ برای تحقق موجودات عنصری می‌شود و در نتیجه قابلیت تحقق موجودات عنصری در زمان خاصی حاصل می‌گردد. با تمامیت فاعلیت فاعل و قابلیت قابل، معلول ضرورتاً پدید می‌آید. بنابراین برای خلق دوباره موجودات عنصری هم فاعلیت فاعل (که همان قدرت

^۴ «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ عَبَثًا وَ لَمْ يَتْرُكْهُمْ سُدىً بَلْ خَلَقَهُمْ لِإِظْهَارِ قُدْرَتِهِ وَ لِيُكَلِّفَهُمْ طَاعَتَهُ فَيَسْتَوْجِبُوا بِذَلِكَ رِضْوَانَهُ وَ مَا خَلَقَهُمْ لِيَجْلِبَ مِنْهُمْ مَنَفَعَةٌ وَ لَا لِيُدْفَعَ بِهِمْ مَضْرُوءَةٌ بَلْ خَلَقَهُمْ لِيَنْفَعَهُمْ وَ يُوصِلَهُمْ إِلَى نَعِيمِ الْأَبَدِ»

مطلق خداوند است) تام است، و هم قابلیت قابل. در نتیجه معلول که همان موجودات عنصری از جمله انسان هستند، ضرورتاً بر خواهند گشت و این همان معاد جسمانی با جسم عنصری است (نیویان، ۱۳۹۵: ۱۰۸).

۴-۱. نقد دلیل اهری

اینکه اجرام و افلاک متصف به دوام و حرکت دائمی هستند، علاوه بر اینکه گزاره‌ای غیر مستند است، با ظواهر برخی آیات ناسازگار است. چرا که این ظواهر بیان می‌کنند که در هنگام معاد، روابط فعلی که در میان اجرام افلاکی برقرار است، زائل شدنی است. در نتیجه دوام غیرقابل اثبات خواهد بود و معاد با جسم عنصری اثبات شدنی نخواهد بود. قرآن کریم می‌فرماید: «هنگامی که آسمان شکافته شود. و هنگامی که زمین وسیع و منبسط شود؛ و هر چه در درون دل پنهان داشته (از مردگان و گنج‌ها و معادن) همه را به کلی بیرون افکند و تهی گردد.» (انشقاق، ۶-۱)^۵ همچنین در آیاتی دیگر می‌فرماید: «هنگامی که آفتاب تابان تاریک شود؛ و هنگامی که ستارگان آسمان تیره شوند (و فروریزند)؛ و هنگامی که کوه‌ها را به حرکت آرند و از جا برکنند. و هنگامی که دریاها آب (چون آتش سوزان) شعله‌ور گردد.» (تکویر، ۶-۱)^۶ آنچه از این آیات به دست می‌آید این است که همه روابطی که میان اجرام فلکی برقرار است، در قیامت از بین خواهند رفت. در نتیجه استدلال به روابط اجرام فلکی برای اثبات معاد جسمانی عنصری، استدلالی تمام نخواهد بود (پیمان، ۱۴۰۱، ۸۷).

۵. دلیل دشتکی

غیاث‌الدین منصور دشتکی یکی دیگر از معادباوران با جسم مادی و عنصری است که علاوه بر گفتمان شرعی، دلیل عقلی بر معاد عنصری اقامه کرده است (دشتکی، ۱۳۸۱: ۱ و ۲). وی معتقد است که در روز قیامت روح انسان با همان اجزای بدن دنیوی برمی‌گردد و عینیت و این‌همانی انسان اخروی با انسان دنیوی، هم از جهت روح و هم از جهت اجزای بدن است و تنها تفاوت در صورت و شکل آن است؛ یعنی بدن اخروی صورتی جدید و شبیه به صورت بدن دنیوی دارد اما با صورت بدن دنیایی متفاوت است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۵-۱۵۳).

ایشان در تبیین ادعای خویش مطرح می‌کند که انسان مرکب از روح الهی و بدنی عنصری است که میان آن‌ها دو نوع تعلق و ارتباط وجود دارد: تعلق اولی و تعلق ثانوی. به تعلق و ارتباط روح الهی با روح حیوانی که از قلب انبعاث پیدا می‌کند و در تمام رگ‌ها جریان پیدا می‌کند، تعلق اولی گوید؛ درحالی که تعلق ثانوی همان تعلق و ارتباط روح الهی با اعضای بدن است. تفاوتی که این دو تعلق دارند این است که ممکن است تعلق اولی و حیوانی زایل شود اما تعلق ثانوی حتی با مرگ به صورت کلی زایل

^۵ «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ... وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ. وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ»

^۶ «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ* وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ*... وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ»؛

نمی‌شود. بنابراین در قیامت هنگامی که اجزای بدن جمع شده و دوباره صورت بدن کامل می‌شود، روح حیوانی مجدداً پدید می‌آید و روح الاهی همچون دنیا به روح حیوانی تعلق اولی پیدا می‌کند. بر این اساس، معاد بازگشت روح به اجزای اصلی بدن عنصری برای رسیدن به جزا می‌باشد (همو، همان: ۱۷۵).

آنچه دشتکی بیان کرده‌است را می‌توان این‌گونه به رشته تقریر در آورد که با وجود شرایط و ابزار درک معقولات، برخی از انسان‌ها به مرحله ادراک معقولات نمی‌رسند و قادر به درک حقایق عقلی نیستند. حکمت و عدالت خداوند اقتضاء دارد که همه انسان‌ها در قیامت به‌گونه‌ای محشور شوند که بتوانند حقایق آخرت را، از جمله حقایق عقلی آن را درک کنند. درک حقایق عقلی آخرت مستلزم آن است که انسان به مرحله ادراک عقلی رسیده باشد. داشتن ادراک حسی، خیالی، و وهمی از مقدمات و شرایط ادراک عقلی است. یعنی برای ادراک معقولات ابتدا باید ادراک حسی محقق شود، سپس با تجرید محسوس ادراک خیالی و وهمی محقق می‌شود، و درنهایت با تجرید بیشتر ادراک عقلی محقق می‌گردد. بنابراین ادراک حسی، خیالی، و وهمی مقدمه‌ای برای حصول ادراک عقلی هستند. در میان این مقدمات ادراک حسی با جسم عنصری محقق می‌شود. بنابراین برای اینکه انسان‌ها بتوانند حقایق عقلی آخرت را درک کنند و به عالم پاداش برسند تا عدالت خداوند محقق شود، باید با جسم عنصری محشور شوند پس معاد روز قیامت جسمانی عنصری خواهد بود (همو، همان: ۱۸۵).

۵-۱. نقد دلیل دشتکی

به نظر می‌رسد برخی از مقدمات استدلال دشتکی جای تأمل دارد؛ زیرا اینکه حکمت و عدالت الاهی اقتضاء دارد که همه انسان‌ها حقایق عقلی قیامت را درک کنند ناتمام است. زیرا ادعای درک همه حقایق برای همه انسان‌ها، بلا دلیل است. به‌علاوه این که داشتن ادراک حسی، خیالی، و وهمی از مقدمات ادراک عقلی است، ناصحیح است؛ زیرا برخی از ادراکات عقلی از اساس مصداقی در این سه حوزه ندارند؛ مثلاً ادراک کلیت یا ادراک مفاهیم مجرد مصداقی در حوزه حس، خیال و وهم ندارد. همچنین تحقق ادراک حسی با جسم عنصری تنها به‌صورت موجبه جزئیه قابل پذیرش است؛ زیرا جسم عنصری یکی از ابزارهای ادراک حسی است نه تنها ابزار آن. مثلاً در تجربیات نزدیک به مرگ، فرد از غیر طریق جسم عنصری ادراک حسی دارد، می‌بیند و می‌شنود اما از غیر بدن عنصری خود.

۶. دلیل ملانعیما طالقانی

ملانعیما طالقانی یکی دیگر از اندیشمندان است که بر معاد جسمانی عنصری دلیل عقلی اقامه کرده‌است. او مدعی است در قیامت روح انسان به عین بدن عنصری برمی‌گردد و چنین ادعایی علاوه بر آن که مطابق شریعت است، می‌توان استدلال عقلی نیز بر آن اقامه نمود (طالقانی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۶۱). منظور طالقانی از عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، عینیت در اجزای اصلی (همو، همان:

۱۶۳) و اجزای زائد (همو، همان، ج ۱: ۸۶) است. از آنجاکه او تشخیص بدن را به اجزای اصلی می‌داند نه اجزای زائد، برخی گفته‌اند که مقصود ملا نعیم، عینیت اجزای اصلی است نه اجزای زائد (پیمان، ۱۴۰۱: ۹۶).

مقدماتی که دلیل تناسخ طالقانی بر آن مبتنی است عبارت‌اند از این که انسان موجودی است دارای ذات واحد و قوای متعدد. افعال و ادراکات جزئی نفس، اولاً و بالذات از قوای بدنی و ثانیاً و بالعرض از نفس صادر می‌شود. بنابراین قوای بدنی در افعال و ادراکات جزئی، صرفاً ابزاری برای نفس و ادراکات و افعال نفس نیستند بلکه قوای بدنی در افعال و ادراکات جزئی نقش حقیقی دارند. نفس انسان به لحاظ نوع، واحد و به لحاظ افراد و مصادیق متکثر است. عامل تکثیر و تمایز افراد، بدن‌های افراد و عامل تشخیص آنان هیئت‌های بدن‌های افراد می‌باشد. تناسخ محال است.

طالقانی در دلیل تناسخ بیان می‌دارد که نفس انسان برای انجام فعل و ادراک به بدنی نیازمند است که در او تصرف کند و آن را ابزاری برای افعال و ادراکات خود قرار دهد. چنین بدنی با این خصوصیات نمی‌تواند بدنی مثالی، ملکی و یا غیر فلکی باشد بلکه بدنی عنصری است. حال اگر بدن عنصری‌ای که در قیامت همراه انسان است، عین همان بدن عنصری دنیوی باشد، معاد ثابت است و اگر غیر آن باشد مستلزم تناسخ است. اما تناسخ محال است بنابراین معاد جسمانی در قیامت با همان جسم عنصری دنیوی خواهد بود. (طالقانی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۷۶)

۶-۱. نقد مقدمات ملانعیما

پیش از پرداختن به دلیل تناسخ ملانعیما مناسب است که این مقدمات را مورد ارزیابی و سنجش قرار دهیم. به نظر می‌رسد که مقدمه دوم ناتمام باشد؛ زیرا بدن صرفاً ابزاری برای ادراکات جزئی‌ست به همان توضیحی که در تجربیات نزدیک (NDE) به مرگ مطرح می‌شود مبنی بر آنکه چنین افرادی بدون ارتباط با بدن عنصری دارای ادراکات جزئی هستند. مقدمه سوم نیز باطل است؛ زیرا فقط خصوصیات جسمانی عامل تکثیر و تمایز افراد نیستند بلکه خصوصیات روحی و نفسانی نیز می‌تواند عامل تکثیر و تمایز افراد شود.

۶-۲. نقد دلیل ملانعیما

نفس انسان برخلاف نظر ملانعیما به صورت مطلق محتاج به بدن نیست بلکه فقط در عالم ماده و دنیا است که چنین احتیاجی وجود دارد. شاید منشأ نیاز هم‌سنخ نبودن نفس با عالم ماده و دنیا باشد که در این صورت دیگر در ماوراء ماده و دنیا، احتیاج به بدن ملغی خواهد شد. همچنین استلزامی که در بیان ایشان آمده است مبنی بر لزوم عینیت بدن در معاد، استلزامی بی‌دلیل است بلکه بالاتر از آن می‌تواند دلیلی بر عدم این استلزام باشد و مطرح شود که اصلاً استلزامی وجود ندارد زیرا هویت انسان به نفس اوست نه بدن او.

نتیجه

با بررسی‌هایی که در این پژوهش صورت گرفت، این نتیجه به دست آمد که آنچه به عنوان دلیل عقلی بر عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی در معاد جسمانی، اقامه شده است، مخدوش است یا لااقل آنچه از دلایلی که نگارنده در این اثر بدان پرداخته است، نمی‌تواند معاد جسمانی با عین بدن دنیوی را اثبات کند. عمده دلیل عدم کفایت دلایل عقلی مطرود، ادعاهای بلادلیلی است که قائلین بدان مطرح کرده‌اند. همانطور که در تعابیر ملانعیما طالقانی، اهری، و ابن میثم بحرانی به چشم می‌خورد. یکی دیگر از عوامل طرد دلایل مذکور، اشکالات مبنایی است که در تعابیر آنان وجود دارد مانند اینکه برخی از آنان هویت انسان را متشکل از بدن و روح انسانی می‌دانند در حالی که در علم النفس مطرح شده است که بدن تنها نقش ابزار و مرکب برای روح را بازی می‌کند و در هویت انسانی جایگاهی ندارد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۳). علل الشرایع، ج ۱، ترجمه سید محمد جواد ذهنی تهرانی، قم: مؤمنین.
- امید، مسعود (۱۳۷۱). «نگرشی هستی‌شناسانه در تحقق عالم امکان»، کیهان اندیشه، شماره ۴۴.
- اهری، عبدالقادر بن حمزه (۱۳۵۸). الاقطاب القطیبة أو البلغة فی الحکمة، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ ق). قواعد المرام فی علم الکلام، به اهتمام محمود مرعشی، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی (ره).
- پیمان، محمد (۱۴۰۱). ژنتیک و امکان معاد جسمانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر مهدی عظیمی، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- تقی نجات، مجید (۱۳۹۶). «جایگاه و مراتب عوالم هستی از دیدگاه علامه طباطبایی (قدس سره)» بلاغ مبین، شماره ۵۰ و ۵۱، صص ۸۴-۹۹.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۴، تنظیم و نگارش از علی اسلامی، قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۸). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- دشتکی، منصور بن محمد (۱۳۸۱). تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل ائی، به تصحیح پروین بهارزاده، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- (۱۳۸۶). مصنفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی، ج ۱، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۶). ایضاح الحکمة فی شرح بداية الحکمة، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رؤوف، عبید (۱۳۷۷). انسان روح است نه جسد، ترجمه امیر هوشنگ دانایی، تهران: نغمه.
- ریاحی، علی ارشد؛ واسعی، صفیه (۱۳۹۰). «ارتباط مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا»، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۶/۲، صص ۴۵-۹.
- شاهرخی، احمد رضا (۱۳۸۱). «ارتباط نفس مجرد و بدن در فلسفه اسلامی»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۱۳ و ۱۴.

شیخ بهائی، محمد بن حسین، (۱۳۸۹). اربعین، ترجمة محمد بن علی خاتون آبادی، تهران: حکمت.

صدر، محمد باقر (۱۹۸۶ م). دروس فی علم الاصول، ج ۱ و ۲، بیروت: دار الكتاب اللبناني.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفرشاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۴۰۲ ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

----- (۱۴۳۳ ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مولی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۴). نهاية الحکمة. صححها و حققها غلامرضا الفیاضی قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

----- (۱۴۲۸ ق). بداية الحکمة، قم: مؤسسه النشر اسلامی.

----- (۱۳۵۱). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ترجمه موسوی همدانی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

فیض کاشانی، محسن (۱۳۸۰). المحجّة البيضاء، ج ۸، به تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

----- (۱۴۱۶ ق). التفسیر الصافی، ج ۴، تحقیق السید محسن الحسینی الأمینی: تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مدرس زوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه آثار آقاعلی مدرس، ج ۴، با تصحیح و مقدمه محسن کدیور، تهران: اطلاعات.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه، ج ۲، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مظفر، محمدرضا (۱۴۲۳). اصول الفقه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مفید، محمد بن محمد (بی تا)، اوائل المقالات، تبریز: سروش.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ ق). انوار الاصول، ج ۲، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
نویان، سید محمد مهدی (۱۴۰۰). «معاد جسمانی عنصری از دیدگاه ملا نعیمه طالقانی» حکمت اسلامی، سال هشتم، شماره ۲ صص ۱۲۵-۱۴۴.

نعیمه طالقانی، محمدنعیم بن محمدتقی (۱۳۷۷). منهج الرشاد فی معرفة المعاد، ج ۱-۳، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.

References

The Holy Quran.

Ahari, A. (1979). *Al-Aqtab al-Qutbiyah or al-Balgha fi al-Hikmah*, introduced and edited by Mohammad Taqi Danesh Pajoh, Tehran: *Iranian Philosophical Society*. (in Arabic)

Bahrani, I. M. (1985), *Qawaid al-Maram fi ilm al-kitab*, edited by Mahmud Marashi, Qom: *The Library of Ayatollah al-Marashi al-Najafi* (r.a.). (in Arabic)

Dashtaki, M. (2002). *Tuhfat al-Fata fi Tafsir Surat Hal Ata*, edited by Parwin Baharzadeh, Tehran: Written Heritage Publishing Center. (in Arabic)

----- (2007) *Collected Works of Dashtaki Shirazi*, vol. 1, edited by Abdullah Nurani, Tehran: *University of Tehran*. (in Arabic)

Faiz Kashani, M. (2001), *Al-Muhajjat Al-Bayda*, vol. 8, edited by Ali Akbar Ghafari, Qom: *Islamic Publications Office*. (in Arabic)

----- (1995), *al-Tafsir al-Safi*, vol. 4, edited by Sayyid Mohsen al-Husaini al-Amini: Tehran: *Dar al-Kitab al-Islamiya*. (in Arabic)

Hilli, H. (2009). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itqad*, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation. (in Arabic)

Ibn Babwaih, M. (2004). *The Causes of the Laws*, vol. 1, translated by Seyyed Mohammad Javad Zihni Tehrani, Qom: *Mominin*. (in Arabic)

Jawadi Amoli, A. (2006). *Thematic Interpretation of the Holy Qur'an*, vol. 4, edited by Ali Islami, Qom: *Isra'*. (in Persian)

Makarem Shirazi, N. (2007) *Anwar al-Asul*, vol. 2, Qom: Madrasa al-Imam Ali bin Abi Talib (a.s.). (in Persian)

Misbah Yazdi, M. (2011). *Teaching Philosophy*, vol. 2, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). (in Persian)

Mudarris Zenuzi, A. (1999). *Collected Works of Agha Ali Mudarriss*, vol. 4, edited by Mohsen Kadivar, Tehran: *Ittilaat*. (in Arabic)

Muzaffar, M. (2002). *Usul al-Fiqh*, Qom: Islamic publications office. (in Arabic)

Mufid, M. (?). *Early Essays*, Tabriz: Soroush. (in Arabic)

Nabawian, M. (2021). "Elementary physical resurrection from the point of view of Mulla Naima Taleghani" *Islamic Wisdom* No. 8 pp. 125-144. (in Persian)

Na'ima Taleqani, M. (1998), *Manhaj al-Rashad fi Marafat al-Ma'ad*, vol. 1, vol. 3, Mashhad: Majmam al-Pakhuh al-Islamiya. (in Arabic)

Omid, M. (1992). "An Ontological Approach to the Realization of the World of Possibility", *Keihan Andisheh*, No. 44. (in Persian)

Peyman, M. (2022) *Genetics and the Possibility of Physical Resurrection*, Master's thesis, under the supervision of Dr. Mahdi Azimi, Tehran: University of Tehran, Faculty of Theology and Islamic Studies. (in Persian)

Rabbani Golpaygani, A. (2016). *Idah al-Hikmah fi Sharh Bidayat al-Hikmah*, Qom: Publications of the World Center for Islamic Sciences. (in Persian)

- Riahi, A. (2013). "The Relationship between Levels of Existence and Levels of Perception according to Mulla Sadra", *Islamic Studies: Philosophy and Kalam*, No. 2/86, pp. 9-45. (in Persian)
- Ra'uf, Ubaid (1998). *Man is a soul, not a body*, translated into Persian by Amirhoshang Danaei, Tehran: Naghmeh. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, M. (2002) *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, edited by Mohammad Zabihi, Jafarshah Nazari, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Arabic)
- (2023). *Al-Asfar al-Araba*, vol. 1, Bayrut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. (in Arabic)
- (2011), *Al-Shawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyah*, edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Mawla. (in Arabic)
- Sadr, M. (1986). *Durus fi 'Ilm al-Usul*, vol. 1, vol. 2, Bayrut: Dar al-Kitab. (in Arabic)
- Shahrokhi, A. (2011). "Relationship between Immaterial Soul and body in Islamic philosophy", *Philosophical-Theological Researches*, No. 13 and 14. (in Persian)
- Sheikh Baha'i, M. (2010). *Arba'in*, translated into Persian by Muhammad bin Ali Khatunabadi, Tehran: Hikmat. (in Persian)
- Tabatabaei, M. (1972). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, vol. 20, translated by Mousavi Hamdani, Qom: Ismailian Institute. (in Arabic)
- (2007). *Bidayat al-Hikmah*, Qom: Islamic Publishing Institute. (in Arabic)
- (2014). *Nihayat al-Hikmah*, edited and commented by Gholamreza Fayyazi, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Arabic)
- Taghi Nejat, M. (2017). "The Place and Levels of the Worlds of Existence from the Point of View of Allameh Tabatabai", *Balagh Mobin*, No. 50 and 51, pp. 84-99). (in Persian)