

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی شبهات مهم معاد با جسم عنصری

smm.nabavian@yahoo.com

mafathali@gmail.com

کسید محمد مهدی نبویان / دکترای فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲

چکیده

حیات پس از مرگ و کیفیت آن، در همه ادیان مسئله‌ای جدی و مهم به‌شمار می‌آید. اندیشمندان اسلامی به برکت قرآن و سنت، به تبیین و تحلیل این مسئله پرداخته و اندیشه ناب اسلامی را بازگو کرده‌اند. ایشان هر چند معاد روحانی را پذیرفته‌اند، درباره معاد جسمانی و کیفیت آن اختلاف نظر دارند. براساس عقیده صحیح و نیز براساس ظاهر آیات و روایات، معاد جسمانی در روز قیامت با جسم و بدنی عنصری محقق می‌شود، نه با بدن مثالی. باین حال، بر نظریه معاد جسمانی با جسم عنصری، شبهه‌ها و اشکال‌هایی از سوی برخی اندیشمندان مطرح شده است. در این نوشتار، پنج شبهه از شبهات مهم معاد جسمانی با جسم عنصری، نقد و بررسی می‌گردد و نشان داده می‌شود که هیچ‌یک از آنها نمی‌توانند ظهور آیات و روایات در عنصری بودن معاد جسمانی را خدشه‌دار کنند. این شبهات عبارت‌اند از ویژگی‌های بهشتیان، کم نشدن از درختان بهشتی، ابتلا و امتحان، عدم تزاخم مکانی و زمانی در موجودات اخروی و وصول به کمال. علت انتخاب این شبهات آن است که از یک سو این شبهات در مقایسه با شبهات دیگر از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ و از سوی دیگر، در آثار فلسفی و کلامی کمتر درباره آنها بحث شده است.

کلیدواژه‌ها: معاد، جسم عنصری، جسم مثالی، تزاخم مکانی و زمانی.

بی‌تردید، معاد یکی از مهم‌ترین مسائلی است که ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. ادیان آسمانی به این مسئله توجه ویژه‌ای دارند و منابع دین اسلام یعنی قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام نیز بر وقوع معاد و کیفیت آن تأکید کرده‌اند. اندیشمندان اسلامی نیز هرچند معاد روحانی را مسلم انگاشته‌اند و درباره آن اختلافی ندارند، در خصوص مسئله معاد جسمانی با یکدیگر اختلافاتی دارند: برخی معاد را فقط روحانی دانسته و معاد جسمانی را انکار کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، فصل ۳) و برخی دیگر، هم به معاد روحانی و هم به معاد جسمانی معتقد شده‌اند؛ در میان معتقدان به معاد جسمانی، برخی جسم اخروی را مادی و عنصری و از سنخ بدن‌های دنیوی دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۷ و ۱۷۸) و برخی دیگر، مادی بودن جسم اخروی را محال انگاشته و آن را به صورت جسم مثالی تصور کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۱۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۳۳).

آنچه از مجموعه ادله عقلی و نقلی به دست می‌آید، این است که معاد جسمانی در روز قیامت با جسم و بدنی عنصری است، نه مثالی. آیات فراوانی از قرآن کریم، در مادی و عنصری بودن بدن محسوس در قیامت ظهور دارند. این آیات را می‌توان در شش دسته قرار داد: دسته اول، آیات ناظر به خروج انسان‌ها از قبر یا زمین (مریم: ۶۶-۶۸؛ ق: ۴۱-۴۲)؛ دسته دوم، آیات ناظر به بعث و برانگیخته شدن انسان‌ها از قبر (حج: ۵-۷؛ مؤمنون: ۱۲-۱۶)؛ دسته سوم، آیات ناظر به تشبیه معاد به زنده شدن مردگان در دنیا (بقره: ۷۲-۷۳ و ۲۵۹)، دسته چهارم، آیات ناظر به تشبیه معاد به زنده شدن زمین پس از موت (اعراف: ۵۷؛ فاطر: ۹)؛ دسته پنجم، آیات ناظر به تشبیه معاد به خلقت اولیه (اعراف: ۲۹؛ انبیاء: ۱۰۴) و دسته ششم، آیات ناظر به مردود دانستن ادعای مُنکران بازگشت جسم عنصری (یس: ۷۷-۸۳؛ قیامت: ۱-۴). روایات فراوانی نیز بر عنصری بودن معاد جسمانی دلالت دارند؛ بالاین‌حال، برخی اندیشمندان، شبهاتی را درباره معاد جسمانی با جسم عنصری مطرح کرده‌اند که لازم است بررسی شوند. این نوشتار پس از تبیین مفاهیم کلیدی همچون معاد، جسم عنصری و جسم مثالی، چند شبهه از مهم‌ترین شبهات درباره معاد جسمانی با جسم عنصری را نقد و بررسی می‌کند.

۱. معناشناسی

واژه «مَعَاد» از ریشه «عَوَد» است. مَعَاد در اصل «مَعْوَد» بوده که واو آن به الف تبدیل شده است. البته گاهی نیز این واژه در اصل خود، یعنی مَعْوَد، استعمال می‌شود؛ همان‌طور که امیرمؤمنان علی علیه‌السلام در *نهج‌البلاغه*، مَعَاد را به صورت اصلی خود (مَعْوَد) به کار برده است (ر.ک: *نهج‌البلاغه*، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۱). این واژه در کتاب‌های لغت در معانی گوناگونی به کار رفته است؛ از جمله: رجوع و بازگشتن (معنای مصدری) (ر.ک: مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۳۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۴؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۶؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۱۶)، بازگشت (معنای اسم مصدری) (ر.ک: خسروی حسینی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۶۸)، زمان بازگشتن (اسم زمان) (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۴؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۶۶)، مکان بازگشتن (اسم مکان) (ر.ک: راغب

اصفهان، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۴؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۱۱)، هر شیئی که به سوی او بازگشت می‌کند (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۱۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۸۲؛ مهنا، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸)، مصیبت (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۸۲؛ مدنی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۱۴) و سیوروت (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۱۶). اما تحقیق در موارد کاربرد واژه عود و مشتقات آن، ما را به این نتیجه می‌رساند که این واژه در استعمال غالب خود در معنای اول تا پنجم به کار رفته است و معنای ششم و هفتم فقط در مواردی خاص استعمال شده‌اند؛ از این رو، می‌توان گفت که در واژه عود و معاد، معنای بازگشت - که در معنای اول تا پنجم وجود داشت - نهفته است.

تذکر این نکته لازم است، عود هنگامی صادق است که اولاً عین شیء سابق برگردد، نه مثل آن؛ ثانیاً وحدت حالت سابق و لاحق نیز محفوظ باشد. به بیان دیگر، مقوم دیگر معنای عود، وحدت حالت سابق و لاحق است؛ یعنی معنای عود هنگامی صادق است که شیء لاحق به همان حالتی که در مرتبه سابق داشت، بازگردد؛ برای نمونه، معاد انسان به معنای بازگشت تعلق نفس او به بدن است؛ یعنی نفس انسان که در دنیا به بدن تعلق داشت و پس از مرگ تعلق خود به بدن را از دست داد، دوباره به بدن متعلق شود تا عود صدق کند؛ و این یعنی حالت تعلق نفس به بدن که در مرتبه سابق (دنیا) محقق بود، در مرتبه لاحق (آخرت) نیز برگردد.

اما معاد در اصطلاح، تعریف‌های مختلفی دارد؛ از جمله: بازگشت و رجوع به خداوند متعال (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۸۷؛ ج ۱۰، ص ۱۱؛ ج ۱۲، ص ۱۰۶؛ ج ۱۳، ص ۴۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۶؛ حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۰۳ و ۱۰۴)؛ بازگشت به فطرت اولی (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۵۸؛ طوسی، ۱۳۷۴، ص ۹)؛ بازگشت به غایت (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۰۶)؛ بازگشت نفوس انسانی به عالم و جایگاه اصلی خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳۹)؛ بازگشت ارواح به ابدان (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۰۶؛ ج ۴، ص ۲۰۹؛ سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴)؛ بازگشت اجزای متفرق بدن به حالت سابق (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۳)؛ بازگشت اجزای متفرق بدن به حالت سابق و بازگشت ارواح به ابدان (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۳) و بازگشت به حیات پس از موت (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۲؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۸۹ و ۲۹۰؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۹۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۹۵؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۹). باین‌حال، می‌توان ادعا کرد که معاد اصطلاحی عود و بازگشت انسان در روز قیامت است و تعریف‌های بیان‌شده، هریک به جنبه‌ای از آن اشاره دارند.

در بخش معناشناسی لازم است معنای «جسم عنصری» و «جسم مثالی» را نیز روشن کنیم. در آثار اندیشمندان اسلامی با تعاریف مختلفی از جسم عنصری و جسم مثالی روبه‌رو می‌شویم که این تعاریف نیز به‌نوعی به تعریف موجود مادی و مجرد برمی‌گردند؛ اما براساس تعریف مورد قبول، جسم عنصری جسمی است که محسوس به حس ظاهر باشد؛ خواه محسوس بالفعل باشد (نظیر ماده - در برابر انرژی-) یا محسوس بالقوه (نظیر

انرژی و اجسام دیگری که قابلیت ادراک با حواس ظاهر را دارند) و خواه محسوس اول باشد (نظیر کیفیت محسوس) یا محسوس ثانی (نظیر امتداد)؛ اما جسم مثالی قابل احساس با حواس ظاهر نیست؛ نظیر اجسام متصور در ذهن که همه صفات اجسام عنصری، جز قابلیت احساس با حواس ظاهر را دارند (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۹۳؛ فارابی و حسینی شب غازی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹ و ۱۷۸).

براساس این تعریف، معنای معاد جسمانی با جسم عنصری روشن می‌شود. معاد جسمانی با جسم عنصری به معنای آن است که اجسام محسوس در قیامت، همچون اجسام دنیوی، مادی و عنصری‌اند و قابلیت ادراک با حواس ظاهر را دارند. در مقابل، معاد جسمانی با جسم مثالی آن است که اجسام محسوس در قیامت، نظیر اجسام متصور در ذهن، قابلیت ادراک با اندام یا ابزار حسی را ندارند.

۲. بررسی مهم‌ترین شبهات معاد جسمانی با جسم عنصری

همان‌طور که بیان شد، با اینکه آیات و روایات در معاد جسمانی با جسم عنصری ظهور دارند، برخی اندیشمندان شبهاتی را بر این دیدگاه وارد کرده‌اند که در این نوشتار به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۲-۱. ویژگی‌های بهشتیان

براساس این استدلال، در ادله نقلی مضامینی وجود دارد که با مادی بودن موجودات اخروی نمی‌سازد؛ برای نمونه، بنا بر ادله نقلی، بهشتیان ویژگی‌هایی دارند که با مادی بودن آنها سازگار نیست. این ویژگی‌ها به قرار زیرند:

۲-۱-۱. نبود رنج و سختی

برخی آیات قرآن بر این دلالت دارند که بهشتیان در بهشت هیچ‌گونه رنج و سختی ندارند: «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَ مَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ» (حجر: ۴۸)؛ هیچ رنج و سختی در آنجا به آنها نمی‌رسد و هیچ‌گاه از آن اخراج نمی‌شوند. در برخی از روایات نیز به این مسئله اشاره شده است (ر.ک: نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۸).

۲-۱-۲. نبود سستی و خستگی

براساس برخی آیات، اهل بهشت هیچ‌گونه خستگی ندارند: «أَلَدَىٰ أَحْلُنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (فاطر: ۳۵)؛ همان کسی که با فضل خود ما را در این سرای اقامت (جاویدان) جای داد که نه در آن رنجی به ما می‌رسد و نه سستی.

۲-۱-۳. نبود خواب

براساس برخی دیگر از روایات، اهل بهشت هیچ‌گاه خواب ندارند: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ... يَسْتَيْقِظُونَ فَلَا يَنَامُونَ أَبَدًا» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۸؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۲۰)؛ امام صادق عليه السلام فرمودند: بهشتیان همواره بیدارند و هیچ‌گاه نمی‌خوابند.

۴-۱-۲. نبود بیماری

براساس برخی روایات، اهل بهشت همیشه در سلامت‌اند و به هیچ‌گونه بیماری دچار نمی‌شوند: «قال رسول الله ﷺ: ینادی منادی یا اهل الجنة انکم ان تصحوا فلا تسقموا ابداً» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۷، ص ۳۶۴)؛ پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: منادی ندا می‌دهد که ای بهشتیان! صحت و سلامت از آن شماست؛ پس هیچ‌گاه بیمار نشوید.

۵-۱-۲. نبود بول و غائط

برخی روایات نیز بیانگر این مطلب‌اند که اهل بهشت بول و غائط ندارند: «قال رسول الله ﷺ: إن اهل الجنة لا یتغوطون و لا یبولون» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۰۵)؛ پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: بهشتیان هیچ‌گاه غائط و بول ندارند.

۶-۱-۲. نبود پیری

در برخی روایات چنین آمده است که اهل بهشت همیشه جوان‌اند هستند و هیچ‌گاه پیر نمی‌شوند: «عن ابي جعفر ﷺ قال: إن اهل الجنة جردُ مرُدٌ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۸؛ رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۲۰)؛ امام صادق ﷺ فرمودند: اهل بهشت جوان هستند.

با توجه به این ویژگی‌ها به این نتیجه می‌رسیم که بهشتیان وجود مادی و عنصری ندارند؛ زیرا موجود مادی همراه با رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط و پیری است؛ از این‌رو، اگر موجودات اخروی، از جمله اهل بهشت، مادی باشند، چنین ویژگی‌هایی را خواهند داشت؛ درحالی‌که براساس ادله نقلی‌ای که بیان شد، اهل بهشت چنین ویژگی‌هایی را ندارند؛ در نتیجه، نحوه وجود موجودات اخروی، مجرد مثالی است نه مادی و عنصری.

نقد و بررسی

در مقام بررسی این استدلال، لازم است توجه شود: هرچند ما می‌پذیریم که موجودات مادی همراه با رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری هستند و نیز می‌پذیریم که اهل بهشت چنین ویژگی‌هایی را ندارند، اما مسئله اصلی آن است که آیا این ویژگی‌ها به دلیل مادی بودن موجودات دنیوی است یا علت دیگری دارد؟ اگر اثبات شود که این ویژگی‌ها به دلیل مادی بودن موجودات دنیوی است، بدین نتیجه خواهیم رسید که موجودات اخروی با توجه به آنکه چنین ویژگی‌هایی ندارند، مادی نیستند؛ اما اگر چنین چیزی اثبات نشود، نمی‌توان مادی بودن موجودات اخروی را نتیجه گرفت.

نگارندگان تا کنون استدلالی عقلی یا نقلی بر اثبات این مدعا نیافته‌اند که ثبوت این ویژگی‌ها برای موجودات دنیوی به دلیل مادی بودن و عنصری بودن آنهاست؛ از این‌رو، با توجه به اینکه موجودات مادی در شرایط مختلف، اقتضائات خاصی دارند (یعنی ممکن است در دنیا اقتضای خاصی داشته باشد و در آخرت، اقتضای دیگر)، می‌توان گفت که موجودات مادی اگرچه در دنیا رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری دارند، در عالم آخرت به دلیل شرایط و اقتضائات خاصی، چنین ویژگی‌هایی را نخواهند داشت؛ و چنین چیزی، نه با فاعلیت فاعل

(قدرت و اراده خداوند) ناسازگار است و نه با قابلیت قابل؛ زیرا از یک سو خداوند قادر است و نیز اراده کرده است که جسم اخروی این ویژگی‌ها را نداشته باشد؛ و از سوی دیگر، موجود مادی نیز قابلیت داشتن یا نداشتن این ویژگی‌ها را دارد؛ بنابراین، موجود مادی در عین حال که مادی است، می‌تواند این ویژگی‌ها را نداشته باشد و چنین چیزی استحالة عقلی ندارد.

بله؛ اگر اثبات شود که این ویژگی‌ها، ذاتی موجودات مادی و ناشی از مادیت آنهاست، موجودات اخروی به دلیل آنکه بر اساس ادله نقلی چنین ویژگی‌هایی ندارند، مجرد خواهند بود، نه مادی؛ زیرا اگر مادی باشند، بالضروره همراه با آن ویژگی‌هایند؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد چنین چیزی اثبات نشده است که رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری، و ویژگی ذاتی موجودات مادی باشند تا در هر موطنی - حتی در عالم آخرت - همراه با موجودات مادی باشند؛ بلکه اساساً قابل اثبات نیست؛ زیرا در همین دنیا نیز برخی از موجودات مادی به دلیل شرایط خاصی که دارند، برخی از این ویژگی‌ها را ندارند. پس می‌توان گفت که این ویژگی‌ها از مادی بودن موجودات مادی ناشی نشده‌اند؛ بلکه از ناحیه اقتضانات خاصی هستند که به اراده خداوند برای موجودات دنیوی و در دنیا در نظر گرفته شده است. در نتیجه، منع عقلانی‌ای وجود ندارد که موجودات اخروی در عین آنکه مادی و عنصری هستند، رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط و پیری نداشته باشند؛ بلکه با توجه به ادله نقلی دیگری که عنصری بودن موجودات اخروی را اثبات می‌کنند، باید گفت که اتفاقاً در آخرت چنین است که موجودات اخروی در عین مادی بودن، رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری ندارند.

در اینجا مناسب است به روایتی از امام رضا^ع اشاره کنیم که بی‌ارتباط به بحث این نوشتار نیست. امام رضا^ع فرموده‌اند: «إِنَّ أَوْحَشَ مَا يَكُونُ هَذَا الْخَلْقُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: يَوْمَ يُولَدُ وَ يَخْرُجُ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ فَيَرَى الدُّنْيَا، وَ يَوْمَ يَمُوتُ فَيُعَايِنُ الْآخِرَةَ وَ أَهْلَهَا، وَ يَوْمَ يُبْعَثُ فَيَرَى أَحْكَاماً لَمْ يَرَهَا فِي دَارِ الدُّنْيَا» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۷؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۹۷)؛ وحشتناک‌ترین حالت‌هایی که مخلوقات در آن قرار می‌گیرند، سه حالت است: روزی که متولد می‌شوند و از شکم مادر بیرون می‌آیند و دنیا را مشاهده می‌کنند، و روزی که می‌میرند و آخرت و اهل آن را ببینند؛ و روزی که مبعوث می‌شوند و احکامی را مشاهده می‌کنند که در دنیا ندیده بودند.

براساس این روایت، هولناک‌ترین مواقعی که انسان با آنها روبه‌رو می‌شود، سه موطن است: اول، هنگامی که انسان از شکم مادر بیرون می‌آید و با دنیا و موجودات آن روبه‌رو می‌شود؛ دوم، هنگامی که آن انسان می‌میرد و با برزخ و برزخیان روبه‌رو می‌شود؛ و سوم، هنگامی که در قیامت محشور می‌شود؛ زیرا در قیامت با احکامی روبه‌رو می‌شود که در دنیا با آنها مواجه نبوده است. این روایت بر این دلالت دارد که موجودات اخروی در روز قیامت، ویژگی‌هایی دارند که در دنیا چنین ویژگی‌هایی را نداشته‌اند و لذا با ویژگی‌های جدید روبه‌رو می‌شوند. البته این روایت فقط ناظر به این مطلب است که انسان‌ها در قیامت با احکامی روبه‌رو می‌شوند که در دنیا ندیده بودند؛ لذا میزان استفاده ما از آن نیز صرفاً برای اثبات همین نکته است.

بنابراین، منعی وجود ندارد که موجودات اخروی، در عین مادی و عنصری بودن، رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری نداشته باشند.

۲-۲. کم نشدن از درختان بهشتی

استدلال دیگری که برای انکار معاد جسمانی با جسم عنصری بیان شده، از طریق خصوصیات بهشت است که با جسم عنصری سازگار نیست. توضیح آنکه براساس ادله نقلی، میوه‌های بهشتی به‌گونه‌ای‌اند که وقتی به‌وسیله بهشتیان از درخت چیده می‌شوند، جای آنها بر درخت خالی نمی‌ماند؛ یعنی چیزی از درخت کم نمی‌شود. برای نمونه، هنگامی که بهشتیان سیبی را از درخت می‌چینند، هنوز آن سیب در جای خود باقی است و چیزی از درخت کم نمی‌شود و این یعنی آن میوه حتی پس از چیده شدن نیز در جای اول خود می‌ماند. براین‌اساس، نحوه وجود درختان و میوه‌های بهشتی و بلکه همه بهشتیان نمی‌تواند مادی و عنصری باشد؛ زیرا نحوه وجود موجودات مادی طوری است که وقتی از جای خود حرکت می‌کنند، بالضروره مکان قبلی خود را از دست می‌دهند و دیگر در مکان اول حاضر نیستند. برای نمونه، اگر کتابی بر روی میز قرار داشته باشد، با حرکت کردن کتاب، جای آن در مکان اولی که در آنجا حضور داشت، خالی می‌ماند. با این توضیح، درختان و میوه‌های بهشتی - که نمونه‌ای از موجودات اخروی‌اند - نمی‌توانند مادی و عنصری باشند؛ وگرنه پس از چیده شدن، از جای خود حرکت می‌کنند و جای آنها در مکان اولی خالی می‌ماند؛ درحالی‌که میوه‌های بهشتی چنین نیستند و پس از چیده شدن، جای آنها بر روی درخت خالی نمی‌ماند؛ بنابراین آنها مجرد مثالی‌اند.

ممکن است گفته شود: محتوای ادله نقلی با عنصری بودن درختان و میوه‌های بهشتی منافات ندارد؛ زیرا می‌توان چنین گفت که وقتی میوه‌ای مادی از درخت مادی چیده می‌شود، در همان لحظه با اراده خداوند میوه دیگری بر روی درخت و در همان مکان به‌وجود می‌آید؛ بنابراین جای میوه چیده‌شده خالی نمی‌ماند. در پاسخ خواهیم گفت: آنچه از ادله نقلی استفاده می‌شود، آن است که هنگام چیده شدن میوه از درخت، اصلاً چیزی از درخت کم نمی‌شود؛ نه آنکه چیزی از درخت کم می‌شود و در همان لحظه جایش پر شود. روشن است که تفاوت زیادی است میان این جمله که با چیده شدن میوه از درخت، چیزی از آن کم نمی‌شود و این جمله که چیزی از درخت کم شده، بلافاصله جای آن پر می‌شود. مفاد ادله نقلی، اولی است، نه دومی؛ یعنی با چیده شدن میوه از درخت، چیزی از آن کم نمی‌شود؛ ازاین‌رو درختان و میوه‌های بهشتی نمی‌توانند مادی و عنصری باشند. بله، اگر مضمون ادله نقلی آن باشد که با چیده شدن میوه چیزی از درخت کم شده، بلافاصله جای آن پر می‌شود، با مادی بودن درختان و میوه‌های بهشتی منافات نخواهد داشت؛ درحالی‌که مضمون ادله چنین نیست (جوادی آملی در: مروراید، ۱۳۸۱، ص ۴۶).

نقد و بررسی

این استدلال از دو جهت قابل بررسی است:

اول آنکه اصل این ادعا که از درختان بهشتی چیزی کم نمی‌شود، مسئله‌ای است که باید بررسی شود. با عنایت به ادلهٔ مختلف نقلی به این نتیجه خواهیم رسید که چنین ادعایی با روایات سازگار نیست؛ یعنی چنین نیست که از درختان بهشتی چیزی کم نشود؛ بلکه بعکس، برخی روایات تصریح دارند که وقتی چیزی از درختان بهشتی چیده می‌شود، به همان اندازه از آن درخت کم می‌شود؛ متنها خداوند به‌جای آن، یکی دیگر می‌رویاند.

از باب نمونه، براساس برخی روایات، هر شخصی که خداوند را تسبیح یا تهلیل یا تکبیر یا تحمید کند، خداوند در بهشت برای او درختی می‌کارد که هر گاه میوه‌ای از آن چیده شود، به جایش میوه‌ای دیگر مثل آن می‌روید (ر.ک: ابن حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۷۸). روشن است که براساس این روایت، پس از چیده شدن میوه، جای آن بر روی درخت خالی می‌ماند و خداوند به‌جای آن، میوه‌ای دیگر مانند آن می‌رویاند.

همچنین در برخی دیگر از روایات چنین آمده است که درختان نخل در بهشت خوشه‌هایی به طول دوازده ذراع دارند که از بالا به پایین چیده شده‌اند و هر گاه چیزی از آن خوشه‌ها گرفته شود، خداوند جای آن را پُر می‌کند و آن خوشه را به حالت اول خود بازمی‌گرداند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۷ و ۳۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۱۹).

در روایتی دیگر آمده که منظور از «طوبی» که در قرآن به آن اشاره شده: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا أَجْرُهُمْ» (رعد: ۲۹)، درختی است در بهشت که بر شاخه‌های آن، هر زیور و لباس و میوه‌ای که بهشتیان بخواهند، وجود دارد و هر گاه چیزی از آن شاخه‌ها چیده شود، خداوند جای آن را پُر کرده و آن را به حالت اول باز می‌گرداند. (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۱۹).

براین اساس و با توجه به این روایات، بدین نتیجه خواهیم رسید که ادعای بیان‌شده مبنی بر اینکه از درختان بهشتی چیزی کم نمی‌شود، ادعای درستی نیست تا از آن، تجرد مثالی درختان و میوه‌های بهشتی نتیجه گرفته شود.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که حتی اگر فرض کنیم که بنا بر ادعای مستدل، با چیده شدن میوه از درختان بهشتی، چیزی از درخت کم نمی‌شود، باز هم استدلال بیان‌شده صحیح نخواهد بود؛ زیرا کم نشدن از درختان بهشتی، ملازمه‌ای با تجرد مثالی ندارد تا از طریق آن، تجرد مثالی موجودات اخروی نتیجه گرفته شود. توضیح آنکه، همان‌طور که کم نشدن از درختان بهشتی با مادی بودن آنها سازگار نیست، با مثالی بودن آنها نیز نمی‌سازد؛ زیرا موجودات مثالی در بسیاری از ویژگی‌ها، جز قابلیت احساس با حواس ظاهر، با موجودات مادی مشترک‌اند؛ یعنی موجودات مثالی همانند موجودات مادی، دارای مقدار و اندازه‌اند و به همین دلیل، اگر میوه‌ای مثالی از درختی مثالی چیده شود، به همان اندازه از درخت کم خواهد شد. بنابراین نمی‌توان از کم نشدن میوه از درختان بهشتی، تجرد آنها را نتیجه گرفت. مگر امکان دارد که از موجود دارای مقدار، چیزی گرفته شود؛ ولی به همان اندازه از آن چیزی کم نشود؟ آیا می‌توان پذیرفت در عین حال که میوه‌ای بهشتی از درخت برداشته می‌شود و در دست انسان بهشتی قرار می‌گیرد، در همان مکان ابتدایی خود، یعنی روی درخت نیز موجود باشد؟ آیا چنین چیزی تکرر وجود محال نیست؟ اگر بپذیریم که موجود مثالی در همهٔ ویژگی‌ها، بجز همان یک ویژگی، مانند موجود مادی است، پس همان‌طور که با چیده شدن میوهٔ مادی از

درخت مادی، به همان اندازه از درخت کم می‌شود، با چیده شدن میوه مثالی از درخت مثالی نیز به همان اندازه از درخت کم می‌شود و بلکه اساساً محال است که کم نشود.

در نتیجه، این استدلال نیز صحیح نیست و نمی‌تواند مادی بودن موجودات اخروی را نفی کند.

۳-۲. ابتدا و امتحان

یکی دیگر از ادله‌ای که بر نفی معاد جسمانی با جسم عنصری اقامه شده، این است که اگر موجودات اخروی همچون موجودات دنیوی، مادی و عنصری باشند، مستلزم آن است که بهشت اخروی همچون دنیا، محل ابتدا و امتحان برای بهشتیان باشد و بهشتیان نیز همچون اهل دنیا در معرض امتحان باشند و با اعمال نیک یا بد به سراغ امتحان الهی بروند؛ زیرا عنصری بودن اجسام بهشتیان، به معنای همانندی اجسام بهشتیان با اجسام دنیوی است و این همانندی مستلزم آن است که لوازم دنیوی اجسام دنیوی در بهشت نیز همراه آنها باشد؛ که یکی از آن لوازم، محل امتحان بودن جایی است که اجسام عنصری در آن قرار دارند. براین اساس، اگر اجسام بهشتیان مادی باشند، بهشت محل امتحان برای بهشتیان خواهد بود؛ درحالی‌که محل امتحان بودن بهشت، با ادله نقلی مختلفی مخالف است. در نتیجه، اجسام اخروی، مادی و عنصری نخواهند بود (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۶۶).

البته این اشکال، اختصاص به بهشت ندارد؛ بلکه دربارهٔ کلّ عالم آخرت - اعم از بهشت یا جهنم - قابل بیان است؛ بدین صورت که دنیا محلی است برای امتحان و تکلیف؛ در مقابل، آخرت، محلی است برای حسابرسی آنچه در دنیا انجام شده است؛ یعنی اگر انسان‌ها در دنیا از پس امتحانات دنیوی برآیند، در قیامت بهشتی‌اند؛ وگرنه، جهنمی خواهند بود. بنابراین، آخرت محلی برای حسابرسی انسان‌هاست، نه محل تکلیف و امتحان. براین اساس، اگر موجودات اخروی مادی و عنصری باشند، مستلزم آن است که عالم آخرت محل تکلیف و امتحان باشد؛ که چنین چیزی با ادله نقلی مخالف است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱).

نقد و بررسی

این استدلال نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اگرچه ما نیز می‌پذیریم که دنیا محل امتحان و تکلیف موجودات دنیوی و عنصری است و نیز می‌پذیریم که بهشت، محل امتحان و تکلیف نیست، اما سخن اصلی در آن است که آیا امتحان و تکلیف موجودات دنیوی به دلیل مادی بودن آنهاست یا نه؟ اگر اثبات شود که این ویژگی به دلیل مادی بودن موجودات دنیوی است، به این نتیجه خواهیم رسید که موجودات اخروی، از جمله بهشتیان، از آنجاکه چنین ویژگی‌ای ندارند، مادی نیستند؛ ولی اگر چنین چیزی اثبات نشود، نمی‌توان مادی نبودن موجودات اخروی را نتیجه گرفت؛ و از آنجاکه به عقیده نگارندگان، تا کون استدلالی عقلی یا نقلی که اثبات کند امتحان و تکلیف موجودات دنیوی به دلیل عنصری بودن آنهاست، بیان نشده است، نمی‌توان محل امتحان و محل تکلیف نبودن آخرت یا بهشت را دلیلی بر عنصری نبودن آنها دانست؛ چراکه ممکن است موجودات اخروی، از جمله بهشتیان،

عنصری باشند، اما بهشت یا آخرت به دلایل دیگری محل امتحان و تکلیف نباشد؛ از این رو، اینکه اجسام اخروی در عنصری بودن با اجسام دنیوی مشترک‌اند، به معنای آن نیست که در تمام جهات همانند دنیا باشند و آخرت نیز مانند دنیا محل امتحان و تکلیف باشد؛ چراکه شباهت در یک امر، مستلزم شباهت در همه امور نیست؛ از این رو، می‌توان اجسام اخروی را همانند اجسام دنیوی، مادی و عنصری دانست؛ ولی با این حال، دنیا را به دلیل ویژگی‌های دیگری که دارد، محل امتحان و تکلیف دانست و آخرت، از جمله بهشت را به دلیل ویژگی‌های دیگرش، محل امتحان و تکلیف ندانست. به بیان دیگر، هرچند عالم آخرت غیر از عالم دنیاست و میان آنها تفاوت وجود دارد، لازم نیست تفاوت میان آنها، از جهت عنصری یا مثالی بودن نحوه وجودی‌شان باشد؛ بلکه ممکن است موجودات دنیوی با موجودات اخروی در عنصری بودن مشترک باشند و تفاوتشان از جهت دیگری باشد که همان جهات، سبب امتیاز عالم دنیا با عالم آخرت در تکلیف و امتحان داشتن شده است. بر این اساس، چنین نیست که محل امتحان بودن دنیا، لازمه ذاتی موجودات عنصری باشد تا آنکه در هر موطنی حتی در عالم آخرت و بهشت نیز همراه با آن باشد. بله، اگر اثبات شود که این ویژگی، ذاتی موجودات مادی و ناشی از مادیت آنهاست، موجودات اخروی و بهشتی به دلیل آنکه براساس ادله نقلی، چنین ویژگی‌ای ندارند، مجرد خواهند بود، نه مادی؛ اما چنین چیزی اثبات نشده و اساساً قابل اثبات نیست؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، موجودات مادی در شرایط مختلف، اقتضائات خاصی دارند؛ از همین رو، ممکن است در دنیا اقتضای خاصی داشته باشند و در آخرت اقتضایی دیگر؛ در دنیا مورد ابتلا، امتحان و تکلیف قرار گیرند و در آخرت نه.

۲-۴. عدم تزامم مکانی و زمانی در موجودات اخروی

از دیگر شبهاتی که بر نظریه معاد جسمانی با جسم عنصری بیان شده، شبهه‌ای است که براساس عدم تزامم در موجودات اخروی تبیین شده است. براساس این بیان، از یک سو موجودات دنیوی به دلیل آنکه ماده دارند، با یکدیگر متزامم‌اند و معنای تزامم آنها با یکدیگر نیز عدم اجتماع آنها در مکان واحد و بُعد واحد است؛ یعنی دو موجود دنیوی به دلیل آنکه مادی هستند و هر کدام بُعد خاصی دارند، نمی‌توانند در مکان و بُعد واحد جمع شوند؛ از همین رو با یکدیگر تزامم مکانی دارند. برای نمونه، دو کتاب دنیوی به دلیل آنکه مادی هستند، هر کدام بُعد خاصی‌اند و در مکان واحد جمع نمی‌شوند. از سوی دیگر، می‌دانیم که موجودات اخروی با یکدیگر تزامم مکانی ندارند، بنابراین باید به این نتیجه رسید که موجودات اخروی، ماده ندارند و عدم تزامم مکانی در آنها، نشانه مادی و عنصری نبودن آنهاست (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۹۷).

همچنین باید توجه داشت که موجودات دنیوی به دلیل آنکه ماده دارند، از جهت زمان نیز باهم متزامم‌اند و با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ یعنی موجود دنیوی‌ای که در یک زمان خاص موجود است، نمی‌تواند در همان حال در زمانی دیگر هم موجود باشد؛ اما موجودات اخروی تزامم زمانی ندارند و تزامم زمانی نداشته‌اند نیز نشانه آن است که موجودات اخروی، مادی نیستند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۴۳۳).

بنابراین، عدم تزامم مکانی و زمانی در موجودات اخروی، نشانه آن است که نحوه وجود موجودات اخروی، مجرد (مجرد مثالی) است، نه مادی و عنصری.

نقد و بررسی

روشن است که قوام این بیان بر این مبتنی است که موجودات دنیوی به دلیل ماده و هیولا داشتن، تزامم مکانی و زمانی دارند؛ ولی موجودات اخروی به دلیل ماده نداشتن، تزامم مکانی و زمانی ندارند؛ اما به نظر می‌رسد که هیولا به‌عنوان جزء جوهری جسم و قوه محض، وجود خارجی ندارد و ادله اثبات وجود آن نیز تام نیستند (ر.ک: فیاضی و نبویان، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۵۰-۵۰۲)؛ از این رو، در عالم خارج چیزی به نام ماده یا هیولا وجود ندارد؛ ماده یا هیولا، نه در دنیا وجود خارجی دارد و نه در آخرت؛ از این رو، پایه این استدلال که بر پذیرش ماده به‌عنوان موجود خارجی استوار بود، درست نیست و لذا نمی‌توان ادعا کرد که تزامم موجودات دنیوی به دلیل ماده داشتن، و عدم تزامم موجودات اخروی به دلیل ماده نداشتن آنهاست.

همچنین اصل این ادعا که موجودات اخروی تزامم مکانی و زمانی ندارند نیز محل تردید است؛ زیرا اگر منظور از عدم تزامم مکانی و زمانی موجودات اخروی آن باشد که موجودات اخروی چون اصلاً دارای مکان و زمان نیستند، تزامم مکانی و زمانی ندارند، چنین ادعایی پذیرفته نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد که زمان و مکان از ویژگی‌های خاص موجودات مادی نیستند؛ بلکه از یک سو، زمان - که مقدار حرکت یک موجود است - در همه موجودات ممکن، از جمله موجودات مجرد، قابل تحقق است؛ زیرا هر حرکتی در خارج، مقدار معینی دارد که آن مقدار معین، زمان آن حرکت است و از آنجا که بر اساس تحقیق انجام شده، حرکت مخصوص موجودات مادی و عنصری نیست و در همه موجودات ممکن الوجود اعم از موجودات مادی، موجودات مجرد مثالی و موجودات مجرد عقلی، قابل تحقق است، زمان نیز در همه موجودات مادی و مجرد قابل تحقق می‌باشد (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۴۲-۲۴۶ و ۲۵۲-۲۶۳). از سوی دیگر، مکان نیز ویژگی مخصوص موجودات مادی نیست و در موجودات مجرد مثالی نیز موجود است؛ زیرا مکان فضایی است که جسم اشغال می‌کند و چون جسم مثالی نیز همانند جسم مادی و عنصری جسم است، فضا اشغال می‌کند و مکان دارد؛ منتها مکان هر جسمی متناسب با همان جسم است؛ مکان جسم مادی است و مکان جسم مثالی مثالی.

اما اگر منظور از عدم تزامم مکانی و زمانی موجودات اخروی این باشد که موجودات اخروی اگرچه مکان و زمان دارند، دارای تزامم زمانی و مکانی نیستند، ادعایی است که باید اثبات شود. درباره تزامم مکانی باید توجه داشت - همان‌طور که در تبیین شبهه بیان شد - مراد از تزامم مکانی دو موجود، عدم اجتماع آنها در مکان واحد و بعد واحد است که در فلسفه از آن با عنوان «استحالة تداخل اجسام» یاد می‌شود. تداخل اجسام آن است که دو جسم در مکانی که فقط گنجایش یکی از آنها را دارد، جمع شوند؛ به نحوی که مقدار مجموع آن دو افزایش نیابد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۲۰۶؛ ابن کمونه، ۱۴۰۲ق،

ص ۳۸۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۶۷۴؛ فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۶؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۹).

مشهور فیلسوفان، تداخل اجسام را محال دانسته‌اند؛ زیرا اگر مکانی اندازه خاص و معینی داشته باشد که فقط یک جسم در آن می‌گنجد، به معنای آن است که آن مکان، گنجایش بُعد خاصی را دارد که مانع از قرار گرفتن جسم دیگر - یعنی بُعد دیگر - است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷؛ فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۴؛ حسینی اردکانی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۲ و ۲۶۴؛ شهزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰). بنابراین، به عقیده مشهور فیلسوفان، تداخل اجسام محال است و اجسام تراحم مکانی دارند؛ منتها باید توجه داشت که این استدلال، مخصوص موجودات مادی دنیوی نیست؛ بلکه در همه اجسام، اعم از اجسام مادی و اجسام مجرد مثالی جریان دارد؛ یعنی دو جسم مجرد مثالی نیز براساس این استدلال، همچون دو جسم مادی نمی‌توانند متداخل در یکدیگر باشند و در یک مکان - یعنی مکان مثالی - جمع شوند؛ از این رو اجسام مثالی نیز تراحم مکانی خواهند داشت و به همین دلیل نمی‌توان ادعا کرد که موجودات اخروی چون تراحم مکانی ندارند، مجرد (مجرد مثالی) هستند، نه مادی و عنصری.

درباره تراحم زمانی نیز شایان ذکر است که چون زمان در اصطلاح، مقدار حرکت است و حرکت و زمان نیز همان‌طور که بیان شد، در همه ممکن‌الوجودها قابل تحقق است، تراحم زمانی در همه آنها محال خواهد بود؛ زیرا هر حرکتی در خارج، مقدار معینی دارد که آن مقدار معین، زمان آن حرکت است؛ یعنی زمان موجود مادی مقدار حرکت موجود مادی، و زمان موجود مجرد مقدار حرکت موجود مجرد است. به همین دلیل، هر موجودی که زمان مشخص دارد، نمی‌تواند در عین حال که حرکت معین و زمان مشخصی دارد، حرکت و زمان معین دیگری نیز داشته باشد. این مسئله در زمان همه موجودات ممکن، اعم از مادیات، مجردات مثالی و مجردات عقلی، جاری است و موجودات مجرد مثالی و عقلی هم که زمان معینی دارند، نمی‌توانند زمان دیگری داشته باشند. از این رو، تراحم زمانی در همه ممکن‌الوجودها، از جمله مجردات نیز محال است. بنابراین از این جهت نیز نمی‌توان ادعا کرد که چون موجودات اخروی تراحم زمانی ندارند، مجرد (مجرد مثالی) هستند، نه مادی و عنصری.

۲-۵. وصول به کمال

استدلال دیگری که برای نفی معاد جسمانی با جسم عنصری اقامه شده، این است که عنصری بودن اجسام اخروی مانع از رسیدن نفوس آنها به کمال می‌شود. براساس این استدلال، اگر در قیامت روح انسان با جسم عنصری محشور شود، هیچ‌گاه به کمالی که شایسته آن است، نمی‌رسد؛ زیرا جسم عنصری لوازمی دارد که مانع از رسیدن روح به کمال می‌شود. از سوی دیگر، رحمت و عنایت خداوند اقتضا می‌کند که همه موجودات به کمال لایق خود برسند. در نتیجه، برای اینکه براساس رحمت و عنایت خداوند همه موجودات به کمال لایق خود برسند، لازم است که با جسمی غیرعنصری محشور شوند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱).

ابن سینا در *الاضحویة فی المعاد* این استدلال را به شکل دیگری بیان نموده و از طریق تضاد سعادت حقیقی انسان با بدن عنصری، معاد جسمانی با جسم عنصری را نفی کرده است. براساس این بیان، از آنجاکه سعادت و لذت حقیقی انسان غیر از لذت بدنی اوست، اگر انسان بخواهد در قیامت به سعادت حقیقی خود برسد، باید از بدن مادی و عنصری رها و مجرد شود؛ چراکه بدن عنصری، نه تنها به سعادت حقیقی انسان کمک نمی‌کند، بلکه مانع از آن است و با آن تضاد دارد. بنابراین سعادت حقیقی انسان در قیامت، فقط در این صورت به دست می‌آید که انسان از بدن عنصری رها و به صورت مجرد درآید. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵).

نقد و بررسی

این استدلال نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این ادعا که عنصری بودن جسم مانع از رسیدن نفس به کمال لایق خود است، نه بدیهی است و نه استدلالی بر آن قائم شده است؛ بلکه بعکس، به نظر می‌رسد افعال بدنی و عنصری، نه تنها مانع وصول روح به کمال نمی‌شوند، در بیشتر موارد، در راستای آن کمال هستند و به رسیدن روح به کمال کمک کرده، آن را تسریع می‌کنند؛ مانند قرائت نماز که فعلی بدنی و عنصری است، اما در راستای وصول روح به کمال است؛ به نحوی که بدون آن، روح به کمال شایسته خود نمی‌رسد. از این رو، می‌توان روح را در قیامت با جسمی عنصری دانست و عنصری بودن جسم نیز مانع از رسیدن روح به کمال لایق خود نمی‌شود یا دست کم چنین چیزی اثبات نشده است.

همچنین با همین بیان، می‌توان بطلان تضاد سعادت حقیقی با بدن عنصری را نیز ثابت کرد؛ زیرا افزون بر آنکه چنین چیزی اثبات نشده است، نه تنها بدن عنصری مانع از رسیدن انسان به سعادت حقیقی نمی‌شود، در بسیاری از موارد، ابزاری برای رسیدن به آن است. به همین دلیل، اولیای خداوند در همین دنیا و با ابدانی عنصری، توجهی کامل به خداوند دارند و متوجه او هستند (ر.ک: خوانساری، ۱۳۹۹ق، ص ۱۶۹).

نتیجه گیری

در این نوشتار، برخی از مهم‌ترین شبهات معاد جسمانی با جسم عنصری نقد و بررسی شد. این شبهات عبارت بودند از ویژگی‌های بهشتیان، کم نشدن از درختان بهشتی، ابتلا و امتحان، عدم تراحم مکانی و زمانی در موجودات اخروی و وصول به کمال. از عدم تراحم مکانی و زمانی در موجودات اخروی، عدم وصول به کمال، ویژگی‌های بهشتیان، کم نشدن از درختان بهشتی، و ابتلا و امتحان. پس از بررسی این شبهات، این نتیجه به دست آمد که هیچ‌یک از این شبهات، قدرت انکار نظریه معاد جسمانی با جسم عنصری را ندارند و نمی‌توانند ما را وادار به دست کشیدن از ظهور آیات و روایات در عنصری بودن معاد جسمانی کنند. از این رو، به نظر می‌رسد که دیدگاه صحیح درباره کیفیت معاد جسمانی - که محل تشنت آرا نیز می‌باشد - عنصری بودن معاد جسمانی است که براساس آن، انسان‌ها در قیامت با اجسامی عنصری محسوس می‌شوند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق و تصحیح فیض الاسلام، قم، هجرت.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، تحقیق و تصحیح محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم، اسماعیلیان.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، ۱۴۰۹ق، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار*، تحقیق و تصحیح محمدحسین حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.
- ابن سینا، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پور، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *الأضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- _____، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *معجم المقاییس اللغة*، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کمونه، سعد بن منصور، ۱۴۰۲ق، *الجدید فی الحکمة*، مقدمه و تحقیق حمید مرعید الكبیسی، بغداد، جامعه بغداد.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الاعلام الإسلامی.
- ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلسانی، قم، شریف الرضی.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحة* (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)، تهران، دنیای دانش.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *معاد در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۴)، تحقیق علی زمانی قمشهای، قم، اسراء.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد، ۱۳۶۹، *مرآت الاکوان*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۳ق، *معادئسناسی*، مشهد، نور ملکوت قرآن.
- خسروی حسینی، غلامرضا، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.
- خوانساری، سیداحمد، ۱۳۹۹ق، *العقائد الحقة*، تهران، صدوق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶، *العقیده الإسلامیة*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح و تعلیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهابالدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانیة*، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صاحب اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.

- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدوق، محمدین علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تحقیق و تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- طوسی، محمدین حسن، ۱۴۱۴ق، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- علوی عاملی، سیدمحمد، ۱۳۸۱، *علاقة التجريد*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی، محمدین محمد و سیداسماعیل حسینی شب غازانی، ۱۳۸۱، *فصوص الحکمة و شرحه*، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فاضل مقداد، جمال‌الدین، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول التصیریة*، تحقیق علی حاجی‌آبادی و عباس جلالی‌نیا، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة.
- قتال نیشابوری، محمدین احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیرة المنتظین*، قم، رضی.
- فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۰۴ق، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق محمد حجازی، احمدعلی سقا. تهران، موسسه الصادق.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیاضی، غلامرضا و سیدمحمد مهدی نبویان، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.
- قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، مقدمه زین‌العابدین قربانی، تهران، سایه.
- مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *حق‌الیقین*، بی‌جا، اسلامیة.
- ، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مدنی، علی‌خان‌بن احمد، ۱۳۸۳، *الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول*، مشهد، مؤسسه آل‌البتیت.
- مرتضی زبیدی، محمدین محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی شیری، بیروت، دار الفکر.
- مروارید، مهدی، ۱۳۸۱، *بختی پیرامون مسأله‌ای از معاد در محضر استاد جوادی آملی و استاد سیدجعفر سبحان*، مشهد، ولایت.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *معاد*، تهران، صدرا.
- مفید، محمدین محمدین نعمان، ۱۴۱۳ق، *الإختصاص*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی للافیه الشیخ المفید.
- مهنّا، عبدالله علی، ۱۴۱۳ق، *لسان اللسان: تهذیب لسان العرب*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، مقدمه و شرح و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هاشمی خوبی، میرزاحبیب الله و همکاران، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تصحیح ابراهیم میانجی، تهران، مکتبه الاسلامیة.