



Resurrection of the Exact and Similar Components of the Human Body in the Hereafter from the Perspective of Imamiyyah and Maturidiyyah

Hossein Arefiniya¹
Mostafa Soltani²
Seyyed Lotfullah Jalali³
Moslem Mohammadi⁴

Abstract

The nature of resurrection on the Day of Judgment -whether it is purely spiritual or is both spiritual and physical- and if the latter, whether the exact components of the worldly body will be resurrected or merely their likenesses, are significant discussions concerning the afterlife in Islamic sects. This article aims to answer the question of whether, according to Imamiyyah and Maturidiyyah, in the hereafter the exact primary and secondary components will be resurrected or similar ones, using library research and an analytical-comparative method. The goal of this research is to uncover the commonalities and distinctions between these two theological schools to facilitate greater interaction and rapprochement between the two theological doctrines. Based on the findings of this study, Imamiyyah theologians hold various views: some believe in the resurrection of the exact primary and secondary components, others believe in the resurrection of the exact primary components and the likenesses of the secondary components, and yet others believe in the resurrection of the


¹ Ph.D. student of Theological Denominations, University of Religions and Denominations, Qam, Iran (Corresponding Author). arefi1690071@gmail.com

² Associate Professor, Department of Islamic Denominations, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qam, Iran. proman.ms@gmail.com

³ Assistant Professor, Al-Mustafa International University, Qam, Iran. sl.jalali@yahoo.com

⁴ Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. mo.mohammadi@ut.ac.ir

Arefiniya, H., Soltani, M., Jalali, S. M. & Mohammadi, M. (2024). Resurrection of the Exact and Similar Components of the Human Body in the Hereafter from the Perspective of Imamiyyah and Maturidiyyah. *Journal of Religious Thought*, 24(2), 99-122.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.49692.3015>

Received: 2024/03/10 ; Revision: 2024/05/19 ; Accepted: 2024/05/25 ; Published online: 2024/05/06

likenesses of both primary and secondary components. In contrast, most Maturidiyyah theologians, relying on textual evidence, maintain that only the exact primary and secondary components will be resurrected, whether through the possibility of restoring the nonexistent or the gathering of components on the Day of Judgment. The view held by “the philosophical theologians of Imamiyyah” and “those who accept the possibility of restoring the nonexistent from the Maturidiyyah school” is more compatible and harmonious with the findings of empirical sciences, albeit in a hypothetical and estimative manner.

Keywords: Primary components, Secondary components, Exactness, Likeness, Imamiyyah, Maturidiyyah.

حشر عین و مثل اجزاء بدن انسان در معاد از منظر امامیه و ماتریدیه

حسین عارفی نیا^۱
مصطفی سلطانی^۲
سید لطف‌الله جلالی^۳
مسلم محمدی^۴

چکیده

چگونگی حشر در قیامت و اینکه معاد روحانی صرف است یا روحانی و جسمانی، و در صورت دوم، آیا عین اجزاء بدن دنیوی، در آخرت محشور خواهد شد یا مثل آن، از مباحث مهم مربوط به معاد در مذاهب اسلامی است. این مقاله، به با جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و تحلیلی - مقایسه‌ای در مقام پاسخ به این پرسش است که از منظر امامیه و ماتریدیه، در نشئه‌ی اخروی، عین اجزای اصلی و فرعی محشور می‌شود و یا مثل آن؟ هدف پژوهش، کشف اشتراکات و تمایزات بین این دو مکتب کلامی به منظور بسط‌سازی برای تعامل بیشتر و تقریب بین دو مذهب کلامی است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، متکلمان امامیه یا به انتقال عین اجزای اصلی و فرعی، و یا انتقال عین اجزای اصلی و مثل اجزاء فرعی و یا به انتقال عین نفس و روح، و مثل اجزای اصلی و فرعی معتقدند. ولی بیشتر متکلمان ماتریدی به دلیل اتکا به ادله‌ی نقلی، فقط به حشر عین اجزای اصلی و فرعی، چه با فرض جواز اعاده‌ی معدوم یا تجمیع اجزا در قیامت معتقدند. قول «متکلمان فیلسوف مشرب امامیه» و «قائلان به جواز اعاده‌ی معدوم در مکتب ماتریدیه» با یافته‌های علوم تجربی موافقت و سازش بیشتری به صورت حدسی و تخمینی دارد. **واژگان کلیدی:** اجزای اصلی، اجزاء فرعی، عینیت، مثلثیت، امامیه، ماتریدیه.

۱. مقدمه

مسئله‌ی چگونگی حشر بدن دنیوی در سرای جاودان از دیرباز مورد توجه مکاتب و مذاهب گوناگون بوده است. در این میان، دو مکتب کلامی امامیه و ماتریدیه نیز بر حیات ابدی انسان تأکید داشته‌اند. اما اختلاف اصلی در نحوه‌ی حشر بدن دنیوی به

^۱ دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسؤؤل).

arefi1690071@gmail.com

^۲ دانشیار گروه مذاهب اسلامی، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

proman.ms@gmail.com

sl.jalali@yahoo.com

^۳ استادیار دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

^۴ دانشیار گروه شیعه‌شناسی و مدرس‌ی معارف، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

mo.mohammadi@ut.ac.ir

عارفی نیا، حسین؛ سلطانی، مصطفی؛ جلالی، سید لطف‌الله؛ محمدی، مسلم (۱۴۰۳). حشر عین و مثل اجزاء بدن انسان در معاد از منظر امامیه و ماتریدیه. *اندیشه دینی*، ۲۴(۲)، ۹۹-۱۲۲.

doi: <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.49692.3015>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۵؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶

سرای آخرت است و سرّ این تفاوت در بازگشت مسئله‌ی معاد به امور غیبی و غیر قابل حسّ است که عقل به جزئیات آن راه ندارد (فیاض لاهیجی، پی‌تا، ج ۱، ص ۱۵). در این میان، سؤال اصلی پژوهش در دیدگاه این دو مکتب درباره‌ی معاد این است که آیا عین اجزای اصلی و فرعی به نشئه‌ی اخروی انتقال داده می‌شود، یا مثل آن؟ پرسش‌های فرعی نیز از این قرارند که اولاً نظر متفکران امامیه و ماتریدیه در اعاده‌ی معدوم و خلود یا بقای اجزای اصلی و فرعی چیست؛ ثانیاً متکلمان امامیه و ماتریدیه در عینیت و مثلثیت اجزای اصلی و فرعی بدن چه دیدگاهی دارند؛ و ثالثاً دیدگاه دو مکتب در حشر روح و نفس انسان چیست.

پژوهش‌های بسیاری در بحث معاد از منظر مکتب امامیه و ماتریدیه انجام شده است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: مقاله‌ی «بررسی جاودانگی انسان از دیدگاه ابومنصور ماتریدی»، نوشته‌ی سید لطف‌الله جلالی و مقاله‌ی «عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی در تفکر صدرایی و سازگاری آن با آیات قرآن»، نوشته‌ی مصطفی مؤمنی. باین‌حال، اغلب پژوهش‌های موجود، بحث حشر اجزای اصلی و فرعی بدن از منظر امامیه و ماتریدیه را به‌روش مقارن مورد بررسی قرار نداده، یا کمتر با این رویکرد به این مسئله توجه نموده‌اند.

این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی - مقایسه‌ای، به‌دنبال یافتن تمایزات و اشتراکات دو مکتب در نحوه‌ی حشر عین یا مثل اجزای عنصری بدن است. دانشمندان امامیه برای اثبات نظرات خود، از دو روش نقلی و عقلی استفاده کرده‌اند، ولی دانشمندان ماتریدیه در بحث معاد، «نقل‌گرا» بوده، به ادله‌ی سمعی اکتفا نموده‌اند. بنابراین، در این مقاله، ابتدا مفهوم اجزای اصلی و فرعی و اعاده‌ی معدوم مورد بررسی واقع شده است و سپس با مشخص شدن مفاهیم اصلی تحقیق، به بیان و تشریح خلود یا فنا‌ی اجزای انسان از منظر دو مکتب امامیه و ماتریدیه پرداخته‌ایم و با تبیین بقا یا زوال اجزای انسانی، توانسته‌ایم به بررسی نحوه‌ی حشر عین و یا مثل اجزای بدن انسان از منظر این دو مکتب بپردازیم. سرانجام، به دیدگاه متکلمان امامیه و ماتریدیه در مادی یا مجرد بودن نفس و روح پرداخته‌ایم تا راه برای تشخیص حشر عین یا مثل اجزای انسان در معاد، از دیدگاه این دو مکتب فراهم گردد.

۲. مفاهیم

۲.۱. اجزای اصلی

«اجزاء» در لغت، جمع جزء است. جزء به معنی واحد، قطعه، نصیب و بعضی از یک شیء است؛ وقتی شیئی تقسیم یا تجزیه شود، به جزء‌های مختلف تجزیه و تفریق می‌شود که به همه‌ی آنان اجزاء گفته می‌شود. (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۲۶۵؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۱۰۴۰؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۰) راغب نیز در معنای جزء بیان می‌کند: جزء چیزی است که وجود و قوام شیء به آن بستگی دارد؛ مانند اینکه قوام کشتی به اجزایش وابسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۹۵). «اصلی» نیز منسوب به «أصل» است و «أصل» مصدر به معنی پایین هر شیئی، پایه، اساس، واحد و محکم است، به طوری که شکسته یا تقسیم نمی‌شود (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۶۲۳؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۲، صص ۱۶۸، ۱۶۹؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۱۷).

حشر عین و مثل اجزاء بدن انسان در معاد از منظر امامیه و ماتریدیه ۱۰۳

«اجزای اصلی» در فارسی به معنای مایه‌ی نخستین، جوهر فرد یا اتم (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۷۱۳) و در عربی، ماده‌ی نخستین، عنصر، اسطقس و یا طینت است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۷۴؛ جهامی، ۲۰۰۶، ج ۱، صص ۸۴۱ - ۸۴۲). این واژه در زبان یونانی به معنای هیولای اولی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰). متکلمان امامیه و ماتریدیه در تعریف «اجزای اصلی» می‌گویند: بعد از مفارقت نفس از بدن و متلاشی شدن جسد، چیزی از بدن انسان باقی می‌ماند که آن جزء دستخوش حوادث و تحولات نیست. اما در تفسیر اینکه چه چیزی از جسد باقی می‌ماند، نظریات متفاوتی بیان شده است. برخی این اجزاء را به هیولای مخصوص به ابدان، و بعضی دیگر به جوهر فرد تطبیق می‌دهند و برخی دیگر معتقدند: هر انسانی دارای اجزای اصلیه‌ای است که از اول تا آخر عمر باقی است و قابل زوال و تغییر نیست و اگر آن اجزای اصلیه خورده یا بلعیده شوند، باز بدون تغییر، به سرای جاودان بازگشت داده خواهند شد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، صص ۳۸۸ و ۴۰۷ - ۴۰۹؛ حسینی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۹؛ سبحانی، ۱۳۸۲، صص ۲۵۹ - ۲۶۰؛ نسفی، بی‌تا، صص ۱۰۸ - ۱۱۰؛ همو، ۱۴۳۲، صص ۴۳۶ - ۴۴۰؛ قاری، ۱۴۲۸، ص ۲۹؛ سجادی، ۱۳۶۱، ص ۲۵). اجزای اصلیه در مقابل اجزای زائد و ازین‌رونده است. بنابراین اجزائی که قابل زوال و اضمحلال نباشند اجزای اصلی خوانده می‌شوند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵، صص ۳ و ۶).

اما اینکه جنس اجزای اصلی ماده است یا مجرد، میان علما اختلاف است. برخی آن را از جنس ماده و طبیعت می‌دانند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، صص ۳۸۶ - ۳۸۸؛ همو، ۱۴۲۲، صص ۴۲۰ - ۴۲۲؛ نسفی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۵؛ ابن همام، ۲۰۰۵، ص ۱۴۴؛ بزدوی، ۱۴۲۴، ص ۲۹)، اما برخی دیگر اجزای اصلی را بر مجردات و نفس و روح تطبیق می‌دهند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳، ص ۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲، صص ۳۵۹ - ۳۶۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۸۸؛ محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۲۲ - ۴۲۳؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، صص ۲۶۳ - ۲۶۴). در نتیجه از مجموع آرای متکلمان می‌توان نتیجه گرفت که اجزای اصلیه در مقابل اجزای زائد و غیرثابت است، به گونه‌ای که این اجزاء و ذرات اصلیه، قابل اضمحلال و ازین‌روندگی نیستند.

۲.۲. اجزاء فرعی

«فرع» مصدر به معنی بالا، فوق، قسمت، شاخه، برگ است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۱۵؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۷۶۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۲). زمخشری و راغب در معنای فرع می‌گویند: فرع عبارت است از شاخه‌هایی که حول درخت می‌روید (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۴۷۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۲). خداوند نیز در آیه‌ای همین معنا را برای اصل و فرع به کار برده است: «كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم: ۲۴) «اصل» در این آیه، ریشه و پایین درخت و «فرع»، شاخه و برگ آن به کار برده شده است.

اجزای فرعی بر خلاف جزء اصلی و عنصری انسان، از اول تا آخر عمر انسان باقی نیست و در معرض زوال و فنا و تغییر است. جزء فرعی، همان عنصر زائد و اضافی انسان

۱۰۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۲، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۹۱، صص: ۹۹-۱۲۲

است که برگشت آن به معاد، واجب نیست و هنگام خورده شدن توسط موجودات و عناصر دیگر، بازگشت آن لازم نیست (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، صص ۳۸۸ و ۴۰۷ - ۴۰۹؛ حسینی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۹؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۱۶؛ نسفی، بی‌تا، صص ۱۰۸ - ۱۱۰؛ همو، ۱۴۳۲، صص ۴۳۶ - ۴۴۰؛ قاری، ۱۴۲۸، ص ۲۹). بانوجه به تعریفی که برخی از متلکمین در بخش «اجزای اصلی» بیان نمودند، فهمیده می‌شود که مراد از اجزای فرعی، شیئی است که در معرض زوال و فنا بوده، قابل حلّ در موجودات دیگر است. به عبارت دیگر، به اجزائی که از خون و چربی تشکیل شده باشند و یا ازین رونده و غیرثابت باشند اجزای فرعی گفته می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵، ص ۶؛ طوسی، ۱۴۰۵، ص ۳۷۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۷).

۳.۲. اعاده‌ی معدوم

سؤال اساسی بین متکلمان امامیه و ماتریدیه این است: که اگر شیئی عدم محض شود، در وقت حشر، آیا عین آن معدوم محض برگردانده می‌شود یا مثل آن؟ متکلمان امامیه و ماتریدیه در جواب به این پرسش، به سه دسته تقسیم شده‌اند:

الف - امتناع اعاده‌ی معدوم

غالب متکلمان امامیه به امتناع اعاده‌ی معدوم معتقدند: وقتی شیئی معدوم شود، هویتی برای او باقی نمی‌ماند تا حکم به امکان اعاده‌ی آن داده شود؛ زیرا اگر به فرض اعاده شود، دیگر وقت و زمان آن برنمی‌گردد. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، صص ۳۹۴ - ۳۹۶؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۴۱۸؛ طوسی، ۱۴۰۴، ص ۱۱۹). بنابراین اعاده‌ی معدوم جایز نیست. لذا این عده با قول به امتناع اعاده‌ی معدوم، بازگشت انسان در روز رستاخیز را یا به تجمیع عین اجزای اصلی، و روح و نفس انسان می‌دانند (حسینی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰، صص ۱۷۷-۱۷۹ و ۴۲۰-۴۲۲) و یا برگشت انسان فقط به عین نفس و روح می‌دانند (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۸۷؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، صص ۳۴۱ - ۳۴۲).

ب - جواز اعاده‌ی معدوم

برخی از علمای امامیه (شریف مرتضی، ۱۴۱۱، صص ۱۴۵ - ۱۴۶؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱، صص ۱۵۲ - ۱۵۴ و ۷۷۴) و اکثر دانشمندان ماتریدیه (غزنوی، ۱۴۱۹، صص ۲۱۲ - ۲۱۳؛ نسفی، ۱۴۳۲، صص ۴۳۶ - ۴۴۰؛ قاری، ۱۴۲۸، صص ۲۹ و ۱۷۴ - ۱۷۵؛ خیالی، ۱۴۲۹، صص ۳۳۱ - ۳۳۲؛ ابن کمال پاشا، ۱۴۳۰، ص ۱۲۹) معتقد به جواز اعاده‌ی معدوم هستند. این دسته معتقدند که خداوند تمام اجزا و عناصر بشر را پس از نیست و معدوم شدن، عیناً در سرای آخرت محشور می‌کند.

ج - تفصیل

اغلب دانشمندان ماتریدیه بنابر ادله‌ی نقلی، هر دو وجه جواز اعاده‌ی معدوم و تجمیع اجزا را قبول دارند؛ یعنی هم تجمیع اجزای پراکنده‌شده و هم جواز اعاده‌ی معدوم را قبول دارند (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۹۰؛ نسفی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۴ و ۱۵۶؛ ابن بقیره مقدسی، ۱۴۳۲، ص ۱۵۴؛ نسفی، ۱۴۳۲، صص ۴۳۶ - ۴۴۰؛ قاری، ۱۴۲۸، صص ۲۹ و ۱۷۴ - ۱۷۵؛ خیالی، ۱۴۲۹، صص ۳۳۱ - ۳۳۲؛ ابن کمال پاشا، ۱۴۳۰، ص ۱۲۹).

۳. خلود اجزای اصلی و فرعی از منظر امامیه

سؤال در این بحث آن است که از نظر قائلان به حشر اجزای انسانی در قیامت، آیا این اجزای مادی تا روز رستاخیز، باقی و ابدی‌اند؟ و آیا فرقی بین اجزای اصلی و فرعی در خلود وجود دارد یا نه؟

در نگاه کلی، متکلمان به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۳.۱. قائلان به امتناع اعاده‌ی معدوم

این گروه به سه شاخه تقسیم شدند:

الف - برخی از متکلمان معتقدند که «فقط اجزای اصلی انسان» باقی و خالد است. در نتیجه در روز رستاخیز، اجزای اصلی از دنیا به سرای آخرت انتقال داده می‌شود؛ زیرا حشر اجزای فرعی مستلزم تناسخ و رسیدن ثواب و عقاب به غیر خودش است؛ بنابراین فقط اجزای اصلی جاودان و باقی‌اند، نه اجزای فرعی (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، صص ۴۰۷ - ۴۰۹، ۳۸۸؛ حسینی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۹؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۱۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲، صص ۲۵۹ - ۲۶۰؛ طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۳۲).

ب - بعضی از متکلمان معتقدند که «اجزای اصلی و فرعی انسان» باقی و جاودان است، زیرا خداوند متعال تمام اجزای مادی را به سرای جاودان منتقل می‌کند؛ چراکه پروردگار سبحان، قادر علی‌الاطلاق بر انجام هر امری است. این عده فرقی بین اجزای اصلی و فرعی نگذاشته‌اند، زیرا ثواب و عقاب هر کسی باید به جزء خودش برسد. بنابراین اجزای اصلی و فرعی انسان، جاودان و ابدی است و هیچ وقت از بین نمی‌رود (مفید، ۱۴۱۳، صص ۴۶ - ۷؛ مروارید، ۱۴۱۸، صص ۲۱۱ - ۲۱۲).

ج - قائلان به تجرد انسان در روز محشر: اجزای اصلی و فرعی انسان قابلیت جاودانگی و ابدیت را ندارد؛ لذا هم اجزای اصلی و هم فرعی اضمحلال یافته و از بین می‌روند و فقط روح و نفس باقی می‌ماند (طوسی، ۱۴۲۵، صص ۲۳ - ۴۸؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، صص ۸۸ - ۹۰؛ همو، ۱۴۱۷، صص ۳۵۹ - ۳۶۰). این نظریه‌ی متکلمان فیلسوف‌مشرّب امامیه بعد از خواجه‌نصیر تا زمان معاصر، از سوی بیشتر دانشمندان امامیه پذیرفته شده است.

۳.۲. قائلان به جواز اعاده‌ی معدوم

خداوند عیناً تمام اجزای اصلی و فرعی را پس از معدوم شدن و نیستی، بازمی‌آفریند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۵). مراد از فنا، تفریق و پراکنده شدن اجزا نیست، بلکه مراد از آن، نیستی و معدوم شدن است، چنان‌که آیه‌ی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید: ۳) «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» (رحمن: ۲۶) دالّ بر فنای همه‌ی خلائق است (شریف مرتضی، ۱۴۱۱، صص ۱۴۵ - ۱۴۶).

نقد:

اول اینکه آن‌چیزی که معدوم شد هویت‌اش نیز منتفی می‌شود، به‌طوری‌که ذاتی برای او نیست تا مورد اشاره و حکم قرار گیرد. وقوع ماهیت شیء، شرط امکان حکم بر او است، اما در معدوم، وقوع ماهیت ممتنع است؛ لذا تناقض پیش می‌آید و اعاده‌ی معدوم باطل می‌شود.

دوم اینکه اگر اعاده‌ی معدوم جایز باشد، اجتماع متقابلین لازم می‌آید و اجتماع متقابلین باطل است؛ پس اعاده‌ی معدوم جایز نیست. یعنی اگر اعاده‌ی معدوم ممکن باشد، اعاده با جمیع لوازم و مشخصات و ازمنه‌اش ممکن نیست؛ در این صورت، از طرفی اعاده ممکن و از طرفی به دلیل برگشت‌ناپذیر بودن تمام لوازمش ممکن نیست؛ لذا مستلزم جمع بین دو متقابل می‌شود که باطل و محال است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، صص ۳۹۴ - ۳۹۶؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۴۱۸؛ طوسی، ۱۴۰۴، ص ۱۱۹).

سوم اینکه اگر اعاده به عین رخ دهد، امتیازی بین آن دو شیء دنیوی و اخروی نخواهد بود؛ زیرا عدم امتیاز و فرق بین دو چیز، منتهی به خودش می‌شود. یعنی در حقیقت، عدم بین آنها فاصله نشده است؛ بنابراین اعاده بعینه نیز محال است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، صص ۳۹۴ - ۳۹۶).

چهارم اینکه عدم بین شیء و خودش فاصله نمی‌شود و الا مستلزم تغایر وجود اول و دوم خواهد شد، درحالی که تخلل، بین وجود اول و دوم باطل است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۴۱۸؛ همو، ۱۴۲۰، ص ۱۸۰).

پنجم اینکه دلایل نقلی نیز بر بطلان اعاده‌ی معدوم دلالت دارد؛ از جمله اخبار واردشده از پیامبر اکرم (ص): «خُلِقْتُمْ لِلْبِقَاءِ، لَا لِلْفَنَاءِ» و «خُلِقْتُمْ لِلْأَبَدِ، وَإِنَّمَا تَنْقُلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ» دلالت بر امتناع اعاده‌ی معدوم می‌کند. در حقیقت، اجزائی مانند نفس و روح انسان باقی است و از بین نمی‌رود، گرچه وضع و شکل ظاهری اجساد عوض شده باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۵، صص ۲۷۵، ۲۸۰ و ۳۹۲؛ خرازی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۹).

بنابراین در میان قائلان به امتناع اعاده‌ی معدوم، برخی فقط بر خلود اجزای اصلی قائل بودند، بعضی دیگر بر بقای اجزای اصلی و فرعی، و برخی نیز بر فنای اجزای اصلی و فرعی و بقای نفس و روح؛ اما قائلان به جواز اعاده‌ی معدوم بر فنا و نیست شدن همه‌ی عناصر عالم اتفاق دارند.

۴. خلود اجزای اصلی و فرعی از منظر ماتریدیه

سؤال اصلی در این بخش آن است که از منظر ماتریدیه، آیا اجزای مادی انسان، باقی و ابدی تا روز رستاخیز است یا فانی و از بین رونده؟ پاسخ این سؤال در فهم انتقال عین یا مثل اجزای اصلی و فرعی در قیامت، نقشی مهم دارد.

دانشمندان مکتب اهل سنت و جماعت ماتریدی متفق‌اند که خدا عین انسان‌ها را بعد از مرگشان اعاده می‌کند و لکن در اینکه اعاده از عدم است یا از تجمیع اجزای پراکنده، بر دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف- جواز اعاده‌ی معدوم (فانی شدن کل اجزای عالم هستی)

ابومنصور ماتریدی موضوع معاد را با نگاه سمعی مورد توجه قرار داده است؛ لذا با استدلال به آیه‌ی شریف «يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاءُ» (ابراهیم: ۴۸) معتقد است که تبدیل زمین در روز حشر، تغییر و تبدل عین خود زمین و اهل و صفات آن است؛ زیرا زمین بهشت از مشک و زعفران است و این تبدل و تغییر به جوهر و ماهیت عین، با توجه به آیه‌ی فوق، تأیید می‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۶، صص ۴۱۴ - ۴۱۵). به عبارت دیگر، تغییر زمین و آسمان‌ها دلیل بر فنا و پایان‌پذیری جمیع اجزای

حشر عین و مثل اجزاء بدن انسان در معاد از منظر امامیه و ماتریدیه ۱۰۷

این عالم است (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۳۸۱). با این استدلال، هم فنا و معدوم شدن اجزای عالم هستی را تأیید نمودند و هم اعاده‌ی معدوم را ممکن دانستند. ابومنصور ماتریدی و رازی حنفی (متوفی ۳۷۰ ه.ق) درباره‌ی حقیقت جسم بیان می‌کنند که برای اجسام، چه اعیان و چه اعراض، دوام و بقایی نیست. همه‌ی عناصر عالم محدث است و در زمان خاصی از بین می‌رود و معدوم می‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۵۸؛ رازی حنفی، ۱۴۲۲، صص ۳۴۵ - ۳۴۶). آنان با توجه به این نظریه، حقیقتی جز عدم برای اجسام قائل نیستند. در این صورت، بنابر ادله‌ی نقلی، «كُلُّ مَنْ عَلَيهَا فَاَن» (رحمن: ۲۶) «وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) چیزی که در سرای آخرت اعاده از معدوم می‌شود عین اجزای انسان است، نه مثل آن (کوثری، ۱۴۲۵، ص ۴۳۶). این دسته از دانشمندان ماتریدیه حقیقتی ثابت و باقی برای همه‌ی اجسام قائل نیستند.

نقد: اشکالات موجود در امکان جواز اعاده‌ی معدوم که در بحث «خلود اجزای اصلی و فرعی از منظر امامیه» بدان اشاره شد، در اینجا هم باقی است.

ب - قائلان به تفصیل: از آنجایی که اخبار، هر دو وجه جواز و عدم جواز اعاده‌ی معدوم را تأیید می‌کنند، برخی از دانشمندان در برخورد با سمعیات، هر دو وجه را ناخودآگاه قبول نموده‌اند. به‌باور ایشان، حق آن است جواهر عالم معدوم و زایل می‌شوند، چراکه ادله‌ی نقلی «هُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (روم: ۲۷) و «كَمَا بَدَأْنَا اَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴) گویای آن است که خدا قادر به اعاده از معدوم است. اعتقاد به جواز اعاده‌ی معدوم، دلالت بر فنای اجزای کل عالم هستی دارد (قاری، ۱۴۲۸، صص ۱۷۴ - ۱۷۵؛ ابن‌همام، ۲۰۰۵، ص ۱۴۴). درعین حال، برخی از اجزای عالم، مانند اجزای اصلی و فرعی، باقی و ابدی‌اند. به‌هرحال، قول حق آن است که اعاده‌ی عین معدوم یا تجمیع عین اجزای پراکنده‌شده در هر دو وجه، صحیح است (ابن‌همام، ۲۰۰۵، ص ۱۴۴؛ قاری، ۱۴۲۸، ص ۲۹؛ ابن‌کمال پاشا، ۱۴۳۰، ص ۱۲۹). شاید وجه جمع در نظر قائلان به تفصیل این‌طور باشد که آنان به فنا و نیست شدن کل عالم هستی، مگر در هفت چیز: «عرش، کرسی، بهشت، جهنم، اهل بهشت، اهل جهنم و ارواح» معتقد گشته‌اند که به اذن خداوند، فانی و زایل نمی‌شوند (نسفی، ۱۴۲۶، صص ۱۳۴ و ۱۵۶؛ ابن‌بقیره، ۱۴۳۲، ص ۱۵۴). این قول با توجه به «نقلی بودن معاد» در نزد آنان، وجیه‌تر به نظر می‌رسد.

نقد: دانشمندان مکتب ماتریدیه در برخورد با ادله‌ی نقلی، دچار نوعی پارادکس و تناقض شده‌اند؛ یعنی در بحث حشر اجساد، از طرفی، هم اعاده‌ی معدوم را قبول دارند و هم اعاده‌ی معدوم را بنابر قول به تجمیع اجزای انسان قبول ندارند، درحالی که عقل از قبول چنین تناقضی اجتناب دارد.

بنابراین، از نظر قائلان به جواز اعاده‌ی معدوم، تمام عناصر عالم هستی از جمله اجزای انسان، معدوم می‌شوند و از بین می‌روند؛ ولی قائلان به تفصیل، هم بر امکان خلود اجزای انسان و هم بر فنای اجزای انسان تأکید دارند.

۵. یافته‌های علوم تجربی در خلود اجزای اصلی و فرعی

پرسش اصلی در این بحث آن است که یافته‌های علمی در بقا یا فنای اجزاء عنصری انسان و عالم طبیعت، چه نظری دارند؟^۱ و آیا نظریه‌ی تشکیل خودبه‌خودی اجزای عنصری انسان و سایر موجودات (والد و دیگران، ۱۳۴۲، ص ۵؛ فلچر، بی‌تا، ص ۸۵) می‌تواند درست باشد؟ برای پاسخ به این پرسش، از اصول پذیرفته‌شده در علوم تجربی بهره می‌بریم:

تحقیقات دانشمندان نشان داده است که ویروس‌ها می‌توانند DNA در انسان را تجزیه و نابود کنند (والد و دیگران، ۱۳۴۲، ص ۱۸۶)، چنان‌که ادی هرشی^۲ و ام. دابلیو. چیس^۳ در آزمایشگاه ژنتیک کارنژی واشنگتن در کولداسپرینگ هاربور نیویورک در طی انجام آزمایش روی یک DNA متوجه شدند که آن DNA به آسانی تحت تأثیر دیاستازها تجزیه و متلاشی می‌شود (والد و دیگران، ۱۳۴۲، صص ۱۸۶ - ۱۸۷). دستاورد این آزمایش‌ها نشان‌دهنده‌ی پیری، تجزیه و زوال DNA است (دهقانی، ۱۳۸۷، ص ۲۸؛ حسینی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶؛ فاطمی‌فرد و معصومی اصل، ۱۳۹۸، ص ۲۰؛ وجود و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۶۵).

برخی از دانشمندان از جمله «لرد کلونین»^۴ ماده‌ی عنصری جهان را زوال‌پذیر دانسته‌اند (Thomson, 1862, pp 356 - 375). چانگسو شین^۵ نیز سرمنشأ عالم را بدین نحو تبیین نموده است که «بیگ بنگ» توسط موجود فراطبیعی یا به اصطلاح خدا به وجود آمده است. ایشان وجود خداوند را قبل از انفجار بزرگ، با ریاضیات اثبات نموده است (Changsoo Shin, 2016, pp 53-55). از سوی دیگر، نظریه‌ی «خلق الساعه» یا «پیدایش حیات از بی‌حیات» را لوئی پاستور^۶ و فرانچسکو ردی^۷ زیر سؤال رفت. آنان برای اثبات اینکه موجودات به صورت خودبه‌خودی از موجود دیگر خلق نمی‌شوند، آزمایش‌های مختلفی انجام دادند و اثبات نمودند که «حیات فقط از حیات» به وجود می‌آید (Catholic؛ Feinstein, 2008, pp 1-128؛ Capanna, 1999, pp 178- 196؛ Encyclopedia, 1913: Louis Pasteur؛ مالکوس^۸، ۱۳۷۵، صص ۱۰۶ - ۱۰۹؛ والد و دیگران، ۱۳۴۲، صص ۵ - ۶؛ فلچر، بی‌تا، صص ۸۵ - ۸۸).

بنابراین، نتیجه‌ی آزمایش‌های دانش تجربی نشان می‌دهد که تمام عناصر عالم هستی و همچنین DNA در انسان، سرانجام بعد از گذشت زمان از بین می‌روند، به طوری که اجزای اصلی و فرعی انسان قابلیت بقا و ابدیت ندارند.

۶. حشر عین و مثل اجزای انسان از منظر امامیه

در مسئله‌ی مورد بحث، سه دیدگاه از سوی برخی متکلمان عقل‌گرا و نقل‌گرای امامیه ارائه شده است:

۶.۱. حشر عین اجزای اصلی و فرعی

از منظر دانشمندانی چون شیخ مفید، بازگشت اجزای اصلی و فرعی، طبق ادله‌ی عقلی و نقلی برای انجام حساب و کتاب، لازم و ضروری است. از دیدگاه این اندیشمندان، عقل چنین ارجاعی را برای تسویه‌ی حساب و کتاب، واجب می‌داند و نیز ادله‌ی نقلی، همچون:

«ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام: ۳۸)؛

حشر عین و مثل اجزاء بدن انسان در معاد از منظر امامیه و ماتریدیه ۱۰۹

به حشرِ همه‌ی موجودات و شعور عالم در روز رستاخیز نزد پروردگار سبحان دلالت دارد (مفید، ۱۴۱۳، صص ۴۶ - ۴۷؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱، ۱۵۶ - ۱۵۸). وفای به وعد و وعید، مقتضی حشر تمام عین جسمانی انسان است، وگرنه اگر عین عنصر جسمانی بشر در روز قیامت محشور نشود، مستلزم وقوع عبث و بطلان در حکمت خداوند خواهد بود. همچنین اگر در روز رستاخیز، «مثل اشیاء» به سوی خداوند متعال برگشت داده شود، با حکمت خداوندی درخصوص دادن ثواب و عقاب به عین اجزای عنصری انسان مخالف خواهد بود (محمدی گیلانی، ۱۴۲۱، صص ۱۵۶ - ۱۵۸). بنابراین عین تمام اجزای اصلی و فرعی انسان به معاد انتقال داده می‌شود.

۲.۶ حشر اجزای عنصری اصلی و مثل اجزای عنصری فرعی

از منظر علامه حلی و فاضل مقداد و علامه شبر، اجزای اصلی انسان در هر صورت، باقی و ابدی‌اند و در هیچ صورتی معدوم نمی‌شوند، بلکه بعد از تفرق و پراکندگی، در روز محشر جمع می‌شوند؛ بنابراین عین اجزای اصلی انسان به نشئه‌ی آخرت منتقل می‌شود، اما عین اجزای زائده و فرعی به سرای آخرت بازگشت داده نمی‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۲۰، ص ۱۷۷؛ حسینی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۹؛ شبر، ۱۴۲۴، ج ۲، صص ۳۵۴ - ۳۵۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۷ - ۱۴۸). لازمه‌ی نظریه‌ی دوم، اعتقاد به بازگشت مثل اجزای فرعی در سرای آخرت است؛ زیرا انتقال عین اجزای اصلی انسان به نشئه‌ی آخرت، فقط بخش اندکی از انسان را شامل می‌شود. بنابراین لازم است که بخش ناقص انسانی با مثل اجزای فرعی تکمیل شود.

۳.۶ حشر عین نفس و روح، مثل اجزاء مادی

متکلمان فیلسوف مشرب امامیه، همانند طوسی و ملاصدرا و اتباع آنان، چون حقیقت انسان را نفس و روح می‌دانند، معتقدند که اجزای عنصری و مادی انسان از بین می‌رود، اما جوهر مجرد او پس از مرگ باقی می‌ماند. در نتیجه معتقد به حشر عین نفس و روح انسان، و حشر مثل اجزای اصلی و فرعی (بدن مثالی) به سرای آخرت هستند؛ زیرا نفس باقی و ابدی است و زوال‌پذیر نیست، برخلاف جسم که فناپذیر و از بین رفته است (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۸۷؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، صص ۳۴۱ - ۳۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۱۴). نکته‌ی درخور توجه این است که قول متکلمان فیلسوف مشرب مبنی بر زوال تمام اجزاء عنصری و مادی عالم، با یافته‌های دانش تجربی مبنی بر زوال و فنا‌ی اجزای انسان و تمام عناصر عالم، به نحو حدسی و ظنی تأیید و تقویت می‌شود. آنچه درخور دقت و توجه است اینکه نتایج دانش تجربی مبتنی بر تردید و احتمال است و بیانگر نظر قطعی نیست و ممکن است این نظریه در آینده تغییر پیدا بکند.

بنابراین، متکلمان امامیه در رستاخیز عین یا مثل انسان به نشئه‌ی اخروی، به سه دسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای بر حشر عین همه‌ی اجزای اصلی و فرعی در سرای آخرت معتقدند، برخی بر حشر عین اجزای اصلی و مثل اجزای فرعی قائل‌اند، و متکلمان فیلسوف مشرب بر حشر مثل اجزای اصلی و فرعی، و عین نفس و روح به جهان آخرت اعتقاد دارند.

۷. حشر عین و مثل اجزای انسان از منظر ماتریدیه

دانشمندان ماتریدیه در باب حشر عین یا مثل اجزای بدن انسان در سرای دیگر، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۷.۱. قائلان به حشر از باب جواز اعاده‌ی معدوم (فنا‌ی همه‌ی عناصر عالم)

ابومنصور ماتریدی معتقد است: «بعث» فنا و نیستی و سپس اعاده به شکل اولیه‌ی خویش است و این اعاده عین اصل نخستین خود است و استدلال می‌کند به آیه‌ی:

«مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (اسراء: ۵۱)؛

که اعاده‌ی دوم عین وجود اولی است (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۲۱۵). یعنی بعد از معدوم شدن اجزای انسانی، خداوند سبحان عین اجزای انسانی را در قیامت محشور می‌نماید، چنان‌که آیه‌ی شریف:

«مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلِ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس):

(۷۸ - ۷۹)؛

بر بازگشت از نیستی و عدم دلالت دارد. در نتیجه، از نظر این دسته، همه‌ی عناصر عالم معدوم و نیست می‌شوند، هرچند در وقت رستاخیز، عین آن‌ها در قیامت محشور می‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۳، صص ۲۱۶ - ۲۱۸). بنابراین از طریقه‌ی استدلال ابومنصور ماتریدی به آیات و روایات، به دست می‌آید که عین اجزای انسان، اعم اصلی و فرعی، پس از معدوم شدن، در نشئه‌ی اخروی محشور می‌شوند. این قول متکلمان ماتریدیه مبنی بر «زوال و معدوم شدن کل اجزای عالم هستی» با یافته‌های علوم تجربی، به نحو ظنی و حدسی تأیید و تقویت می‌شود.

۷.۲. قائلان به تفصیل

برخی از دانشمندان ماتریدیه، هم معتقد به تجمیع عین تمام اجزای اصلی و فرعی به سرای آخرت، و هم قائل به حشر عین همه‌ی اجزاء عنصری انسان پس از معدوم و نیست شدن هستند (قاری، ۱۴۲۸، صص ۲۹، ۱۷۱ - ۱۷۵؛ نسفی، بی‌تا، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۴۳۲، صص ۴۳۶ - ۴۴۰؛ ابن‌همام، ۲۰۰۵، ص ۱۴۴). قول قائلان به جواز اعاده‌ی معدوم با یافته‌های علم جدید مبنی «بر فنا و زوال کل عناصر عالم»، موافق و هماهنگ است، اما قول قائلان به تجمیع اجزای عالم هستی و بقای برخی از اجزای عناصر عالم مانند ابدان انسان، با یافته‌های دانش تجربی سازش و هماهنگی ندارد. بنابراین، از منظر ماتریدیه، چه به جواز اعاده‌ی معدوم معتقد باشیم، یا به بقای اجزاء پراکنده (امتناع اعاده‌ی معدوم)، حشر انسان در قیامت به عین تمام اجزای عنصری‌اش است.

۸. حشر روح و نفس انسان

سؤال اساسی در این بحث، آن است که آیا روح و نفس ناطقه‌ی انسان از جنس مادی است یا مجرد و روحانی؟ پاسخ اجمالی آن است که اگر نفس و روح جسمانی باشد به بحث ما در مورد عینیت و مثلثیت بدن در معاد مرتبط خواهد شد، اما اگر نفس و روح مجرد باشد به موضوع این پژوهش مرتبط نخواهد شد.

۸.۱. دیدگاه امامیه در حشر روح و نفس انسان

الف - گروهی از متکلمان امامیه مانند شیخ صدوق و شیخ مفید، روح را حقیقتی مجرد می‌دانند (صدوق، ۱۴۱۴، صص ۵۰ - ۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۹). شیخ صدوق معتقد است که جنس نفس از ماده‌ی دنیوی نبوده است، اما در مورد کیفیت آن توضیحی ارائه نمی‌دهد (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۵۳). بنابراین ظاهر فحوای کلام شیخ صدوق، تجرد نفسانی بدن است. یکی از دلایل روحانی بودن نفس نزد شیخ صدوق، سؤالاتی است که درباره‌ی نحوه‌ی مرگ و جان‌دادن انسان پرسیده شده است؛ مثلاً پاک شدن نفس از پلیدی‌ها یا نیکی‌ها امری فرامادی است که قابل درک و حسّ با جسم مادی نیست (صدوق، ۱۴۱۴، صص ۵۰ - ۵۴). شیخ مفید و فیض کاشانی نیز حقیقت روح را از عالم عقل و مجردات دانسته است و روح انسانی را از همه‌ی لوازم ماده و جسم، تهی و خالی می‌داند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵، ص ۲۶۸). دیگر متکلمان نیز با ادله‌ی نقلی (شبر، ۱۴۲۴، ج ۲، صص ۳۴۱ - ۳۵۰)، از جمله:

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵)؛

قائل به تجرد روح شده‌اند (عاملی، ۱۳۵۵، صص ۴۶۶ - ۴۶۷). از منظر این دسته از متکلمان، عین نفس و روح و عین اجزای اصلی و فرعی به سرای آخرت انتقال داده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳، صص ۴۶ - ۴۷؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱، صص ۱۵۶ - ۱۵۸). متکلمان فیلسوف‌مشرّب امامیه نیز هم‌نظر با این دسته از علمای امامیه بوده و معتقدند: نفس و روح انسان با توجه به ادله‌ی موجود، مجرد است؛ چراکه اولاً: تمام اشیاء مادی عالم دارای مکان و محدوده‌ای از اشتغال به فضای مادی هستند و به همین جهت می‌توان بدان‌ها اشاره‌ی حسّیه نمود، ولی بر مجردات و امورات عقلیه، مانند ایمان، تفکر، تعقل و مواردی از این قبیل نمی‌توان اشاره‌ی حسّیه کرد (طوسی، ۱۴۲۵، صص ۳۸ - ۴۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، صص ۱۳ - ۱۵). ثانیاً: امورات معقول و مجردات انقسام‌پذیر نیستند، برخلاف امور مادی، که قسمت و تقسیم‌پذیرند (طوسی، ۱۴۲۵، صص ۴۷ - ۴۸؛ سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۶، صص ۶۹ - ۷۰) و از آنجایی که نفس انسانی جسم نیست، قسمت‌پذیر نیست (طوسی، ۱۴۲۵، ص ۲۴). به همین سبب، از نظر این دسته از متکلمان فیلسوف‌مشرّب امامیه، نفس و روح انسانی از قسم مادیات نیست، بلکه از قسم مجردات است که باقی و جاودان *إلى الأبد* است (طوسی، ۱۴۰۴، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۳۶۳، صص ۲۳ - ۲۴؛ همو، ۱۴۱۶، صص ۱۰۰ - ۱۰۱؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۸۷؛ همو، ۱۴۱۷، صص ۳۵۹ - ۳۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، صص ۱۱۳ - ۱۱۴؛ سبحانی، ۱۳۷۶، صص ۲۳ - ۲۴). در نتیجه از منظر این دسته از متکلمان، عین نفس و روح، و مثل اجزای مادی به سرای آخرت محشور می‌شود؛ چراکه اجزای اصلی انسان نفس و روح است و نه مادی (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲، صص ۳۵۹ - ۳۶۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۸۸؛ محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۴۲۲ - ۴۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، صص ۲۶۳ - ۲۶۴).

ب - جمعی از متکلمان امامیه جنس نفس و روح را از اجسام می‌دانند در این میان، برخی حقیقت انسان را به اجزای اصلی انسان تطبیق داده‌اند که از اول عمر تا آخر عمر انسان، باقی است. این دسته استدلال می‌کنند که اولاً انسان، واقعیت افعالی مانند

قدرت، علم، آمدن، رفتن و مواردی از این قبیل را درک و درباره‌ی آنها حکم و قضاوت می‌کند، حال آنکه این افعال مجرد نبوده، عامه مردم، تصور و درکی بر مجرد بودن از امور ندارند. ثانیاً: هر نفسی که جزئیات را درک کند، پس خودش نیز جسم است؛ یعنی نفسی که مدرک جزئیات بوده، جسم است. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲، صص ۴۱۸-۴۱۹). بنابراین فاضل مقداد حقیقت انسان را اجزای اصلی می‌داند و نفس را نیز بخشی از اجزای اصلی در انسان می‌داند.

بعضی دیگر مانند علامه مجلسی با بیانی متفاوت‌تر، نفس و روح را از اجسام لطیف می‌دانند. ایشان تجرد را مخصوص خداوند سبحان، و روح را جزء اجسام لطیف مادی می‌دانند؛ چراکه بیشتر روایات دال بر قبض روح و همراهی روح با مرده و انتقال به وادی‌السلام و مواردی از این قبیل، دلالت بر تجسم روح می‌کند؛ و خداوند عین همین روح را به سرای آخرت منتقل می‌کند (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۷۹). برخی دیگر سرچشمه‌ی نفس و روح را از جنس جسم رقیق و لطیفی به نام آب می‌دانند (مروارید، ۱۴۱۸، ص ۲۱۵). بنابراین در نزد این دسته از متکلمان، که قائل به جسم بودن نفس و روح‌اند، عین نفس و روح، همراه اجزاء عنصری به سرای آخرت انتقال داده می‌شود. **نقد:** اگر ماده بودن نفس و روح از منظر برخی از متکلمان اثبات شود، این نظریه با یافته‌های علم جدید، مبنی بر «زوال همه‌ی اجسام عالم» تداخل پیدا خواهد نمود؛ درحالی که نظریه‌ی آن دسته از متکلمان امامیه که نفس و روح را مجرد می‌دانند با یافته‌های علم جدید در تنافی نیست.

بنابراین، عده‌ی زیادی از متکلمان امامیه، روح و نفس را از قسم مجردات دانسته، برخی دیگر، آن را از اقسام جسم مادی یا لطیف دانسته‌اند. هر دو گروه به انتقال عین نفس و روح به سرای آخرت وفاق دارند.

۸.۲. دیدگاه ماتریدیه در حشر روح و نفس انسان

ابومنصور ماتریدی بر اساس سخنی از رسول خدا (ص) که دال بر منع ورود به این بحث است، از ذکر حقیقت روح خودداری نمودند، ولی از فحوی کلمات ابومنصور ماتریدی، می‌توان استخراج نمود که روح در نزد ایشان، جسم لطیف بوده است، و به بیان ایشان:

«لَمَّا أَنَّ الرُّوحَ تَدَخَّلُ فِي أَجْسَادِهِمْ، وَ تَنْتَشِرُ فِيهَا» (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۱۰، ص ۱۷۳).

روح انسانی داخل در اجساد می‌شود و در جسم پخش می‌شود؛ داخل شدن و انتشار در بدن، مخصوص جسم لطیف است، اما برای انتشار شیء مجرد در بدن، معنی و مفهومی نیست؛ بنابراین منظور ایشان جسم لطیف است. ایشان در ادامه به نفخ روح در جسد اشاره نموده، می‌گوید:

«لَأَنَّ الرِّيحَ إِذَا نَفَخَتْ فِي وَعَاءِ سَرْتِ فِيهِ وَ انْتَشَرَتْ، فَكُنِيَ عَنِ دَخُولِ الرُّوحِ فِي الجَسَدِ بِالنَّفْخِ» (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۱۰، ص ۱۷۳).

دمیدن روح در جسد، کنایه از دخول و انتشار روح در جسد انسانی است که این نوع استدلال، مؤید جسم لطیف بودن روح در انسان است. ابوبکر احمد رازی حنفی نیز همانند شیخ ماتریدی معتقد است که روح، جسم لطیف، یا باد مخصوصی است؛ بنابراین روح از منظر ایشان، جسم است (رازی حنفی، ۱۴۲۲، صص ۱۶۶-۱۶۹).

حشر عین و مثل اجزاء بدن انسان در معاد از منظر امامیه و ماتریدیه ۱۱۳

چنانچه قول به جسم لطیف بودن روح، با ادله‌ی نقلی نیز سازگاری دارد؛ چراکه اعتقاد به تجرد روح، مخالف آیه‌ی شریف «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي» (فجر: ۲۹) است؛ زیرا دخول و وارد شدن در عباد، به معنی دخول با ابدان است و برای مجرد، دخول و وارد شدن معنی و مفهومی ندارد؛ چراکه مجرد درخور اشاره‌ی حسیه نیست. همچنین قول به تجرد با برخی از احادیث، از جمله «إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِي أَجْوَابِ طُيُورٍ خَضِرٍ تَرْتَعُ (تَعَلَّقُ أَوْ تَسْرَحُ) فِي الْجَنَّةِ وَ تَأْوِي إِلَى قَنَادِيلَ مَعَلَّقَةٍ تَحْتَ الْعَرْشِ» مخالفت دارد؛ چراکه ارواح مؤمنین در بهشت، همانند قنادیل در زیر عرش آویزان هستند. بنابراین ادله‌ی سمعی منافات با تجرد روح دارند (ابن همام، ۲۰۰۵، ص ۱۴۵).

اما ابراهیم بن اسماعیل صفار، از شارحان کتاب تلخیص الأدلة لقواعد التوحيد معتقد است: جنس نفس و روح، جسم رقیق نورانی است که داخل بدن جریان دارد (صفار، ۱۴۳۱، ص ۲۵۷). جسمی که در داخل بدن ساری و جاری است نشان از جسم لطیف بودن نفس و روح است. از منظر صفار، روح حیات باقی و ابدی دارد و قابلیت زوال و هلاک ندارد (صفار، ۱۴۳۱، صص ۲۶۰ و ۲۶۲) و در نتیجه ایشان قائل به انتقال عین روح به سرای آخرت است؛ زیرا رکن اصلی انسان را نفس می‌داند که قابلیت حیات پس از مرگ دارد.

صدرالمحققین نیز معتقد است: روح تحت تأثیر تجزیه و زوال قرار نمی‌گیرد. وی در علت جاودان بودن روح می‌نویسد: روح از فیوضات خداوند متعال است، چنان که آیه‌ی شریف

«وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر، ۲۹)؛

دلالت بر اتصال روح به خداوند سبحان دارد و قوت این ارتباط، دال بر ابدی و جاودان بودن آن است (صدرالمحققین صدرالشریعة ثانی، ۲۰۲۱، صص ۳۶۲ و ۳۷۲ - ۳۷۳).

در نتیجه دانشمندان مکتب ماتریدیه به دلیل اینکه به روش سمعی اتکا دارند، نفس و روح را از اقسام جسم می‌دانند و معتقدند که اجزای عالم هستی، از جمله روح و نفس، چه باقی باشند یا معدوم، در هر دو وجه، عین روح و نفس انسان (جسم لطیف) به سرای آخرت انتقال داده می‌شود.

نقد: اشکال موجود در قول به ماده و جسم بودن روح و نفس که در بحث «دیدگاه امامیه در حشر روح و نفس انسان» مطرح شد در اینجا هم باقی است.

۹. نتیجه‌گیری

۱. بیشتر دانشمندان امامیه اعتقاد به امتناع اعاده‌ی معدوم دارند و از میان آنها عده‌ای بر خلود اجزای اصلی فقط، و بعضی بر بقای اجزای اصلی و فرعی و برخی دیگر بر فنا‌ی اجزای اصلی و فرعی و بقای نفس و روح معتقدند. قول متکلمان فیلسوف مشرب امامیه مبنی بر «فنا و زوال تمام عناصر مادی» با یافته‌های علوم تجربی، هماهنگی نسبی و حدسی دارد. هرچند دستاوردهای دانش تجربی تغییر و تطور زیادی می‌پذیرد و بنابراین، قطعی و یقینی نیست.

۲. متکلمان ماتریدیبه به دو دسته‌ی جواز اعاده‌ی معدوم و تجمیع اجزاء پراکنده تقسیم شدند. قول قائلان به معدوم شدن همه‌ی عالم، با یافته‌های علوم تجربی مبنی بر «زوال همه‌ی عناصر اصلی و فرعی انسان» سازگاری بیشتری دارد.

۳. متکلمان امامیه در بحث انتقال عین یا مثل اجزای اصلی، به سه دسته تقسیم شدند: عده‌ای قائل به انتقال عین اجزای اصلی و فرعی به قیامت شدند و برخی دیگر قائل به انتقال عین اجزای اصلی و مثل اجزاء فرعی به سرای آخرت گشته‌اند. متکلمان فیلسوف‌مشرک امامیه نیز به حشر مثل اجزای اصلی و فرعی (به‌صورت بدن مثالی) و عین نفس و روح به نشئه‌ی اخروی معتقدند.

۴. اکثر قریب به اتفاق متکلمان مکتب ماتریدیبه به دلیل «نقل‌گرا» پی‌شان در بحث معاد، فقط به حشر عین اجزای انسان، اعم از اصلی و فرعی (و نه مثل) در قیامت معتقد شده‌اند؛ حال، چه اعاده از معدوم باشد یا تجمیع اجزاء.

۵. برخی از متکلمان امامیه و همچنین متکلمان فیلسوف‌مشرک امامیه جنس نفس و روح را از مجردات دانسته، اما برخی دیگر از متکلمان امامیه جنس آن را از اجسام ماده و یا جسم لطیف دانسته‌اند. هر سه دسته قائل به انتقال عین نفس و روح به سرای اخروی‌اند. متکلمان ماتریدیبه اما جنس نفس و روح را از اقسام جسم دانسته‌اند و معتقد به حشر عین نفس و روح به سرای آخرت‌اند، چه اجزای عالم هستی از جمله روح و نفس باقی باشد یا معدوم.

نگارنده معتقد است از آنجایی که ادله‌ی عقلی و نقلی و علوم تجربی، نشان‌دهنده‌ی زوال و فنای تمام عناصر مادی عالم است، قول «متکلمان فیلسوف‌مشرک امامیه و برخی از دانشمندان ماتریدیبه» مبنی بر «فنا‌ی اجزا اصلی و فرعی انسان و بقاء نفس و روح» با قواعد عقلی و نقلی موافقت و سازش بیشتری دارد؛ در نتیجه، عین نفس و روح و مثل اجزای عنصری به سرای آخرت منتقل می‌شود.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر، ر. ک: رساله‌ی دکتری «بررسی تطبیقی عینیت و مثلیت اجزاء اصلی و فرعی بدن در معاد از منظر امامیه و ماتریدیبه»، نویسنده: حسین عارف‌نیا؛ استاد راهنما: مصطفی سلطانی؛ دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۲.

2. A.D.Hershey

3. M.W.Chase

۴. ویلیام تامسون لرد کلونین (William Thomson Lord Kelvin)، ریاضی‌دان، فیزیک‌دان و مهندس بریتانیایی است که متولد بلفاست ۵۳ سال استاد فلسفه‌ی طبیعی در دانشگاه گلاسکو بوده است.

۵. چانگسو شین (Changsoo Shin)، استادتمام ژئوفیزیک گروه مهندسی منابع انرژی‌سنول از دانشگاه ملی سنول کره جنوبی.

۶. لوئی پاستور (Louis Pasteur)، متولد ۲۷ دسامبر ۱۸۲۲ میلادی در ایالت دول، ژورا و از شیعی‌دانان و زیست‌شناسان مشهور فرانسوی است و ابتکاراتی چون پاستوریزه کردن از اوست.

حشر عین و مثل اجزاء بدن انسان در معاد از منظر امامیه و ماتریدیه ۱۱۵

۷. فرانچسکو ردی (Francesco Redi) متولد ۱۹ فوریه‌ی ۱۶۲۶ میلادی، پزشک، زیست‌شناس، شاعر ایتالیایی و از بنیان‌گذاران زیست‌شناسی تجربی و ملقب به «پدر انگل‌شناسی نوین» است.

۸. آلیدا مالکوس (Alida Malkos)، نویسنده‌ی مشهور آمریکایی، متولد سال ۱۸۸۸ میلادی در نیویورک، که زندگی و آزمایش‌های لوئی پاستور را در کتاب «لوئی پاستور» به تصویر کشیده است.

منابع

۱. آشتیانی، میرزا احمد (۱۳۸۳). *ببیت رساله*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن اثیر، مبارک‌بن محمد (۱۳۶۷). *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن بقیه مقدسی، حسن بن ابی بکر (۱۴۳۲ق). *غایه المرام فی شرح بحر الکلام*. (تحقیق: محمد السید احمد شحاته، و عبد الله محمد اسماعیل). قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
۴. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸). *جمهره اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
۵. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن کمال پاشا، شمس‌الدین (۱۴۳۰ق). *مسائل الاختلاف بین الاشاعره و الماتریدیه*. اردن: دارالفتح للدراسات و النشر.
۷. ابن همام کمال‌الدین، محمد بن عبد الواحد (۲۰۰۵). *المسایره فی علم الکلام و العقائد التوحیدیة المنجیة فی الآخرة*. لبنان: بیبلوس.
۸. استرآبادی، محمد جعفر (۱۳۸۲). *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقائد الساطعه*. قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
۹. اسفراینی، ملا اسماعیل (۱۳۸۳). *انوار العرفان*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. بزدوی، محمد بن محمد. (۱۴۲۴ق). *أصول الدین (بزدوی)*. (تحقیق هانس پیتر لنس). قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
۱۱. جمعی از نویسندگان. (۱۴۱۵ق). *شرح المصطلحات الكلامیه*. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۲. جهامی، جبرار (۲۰۰۶). *الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربی و الإسلامی*. لبنان: مکتبة لبنان ناشرون.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۴. حسن زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۱). *الحجج البالغه علی تجرد النفس الناطقه*. قم: بوستان کتاب.
۱۵. حسن زاده‌آملی، حسن (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد علامه حلی*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. حسینی، ابوالفتح بن مخدوم (۱۳۶۵). *مفتاح اللباب*. (تحقیق: مهدی محقق). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

- ۱۱۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۲، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۹۱، صص: ۹۹-۱۲۲
۱۷. حسینی، مزگان، پریور، کاظم، قهرمانی، محمدحسین، و استاد، سیدناصر (۱۳۸۴). ارزیابی بیان پروتئین‌های ATF-2 و P38 در سلول‌های کورتکس جنین رت بعد از القای مرگ سلولی در مدل صدمه به DNA»، فصلنامه پزشکی یاخته، ۷(۲۷)، ۱۲۶-۱۳۱.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳). *أنوار الملکوت فی شرح البیاقوت*. قم: الشریف الرضی.
۱۹. حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۲ق). *المنقذ من التقليد*. قم: مؤسسه النیشر الإسلامی.
۲۰. خرازی، سیدمحسن (۱۴۱۷ق). *بدایه المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۱. خیالی، احمد بن موسی. (۱۴۲۹ق). *شرح العلامه الخیالی علی النونیه*. قاهره: مکتبه وهبه.
۲۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. دهقانی، حسا (۱۳۸۷). نقش اجسام هسته‌ای PML در کنترل بیان ژن. *اولین کنگره سیتوتکنولوژی و کاربردهای آن*. دانشگاه فردوسی مشهد: دانشکده علوم پایه، گروه زیست شناسی.
۲۴. رازی حنفی، ابوبکر احمد (۱۴۲۲ق). *شرح بدء الامالی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹). *أساس البلاغه*. بیروت: دار صادر.
۲۷. سبجانی، جعفر (۱۳۷۶). *الحیاه البرزخیه*. قم: مؤسسه امام صادق.
۲۸. سبجانی، جعفر (۱۳۸۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات*. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۹. سبجانی، جعفر (۱۴۲۵ق). *رسائل و مقالات*. قم: مؤسسه الامام الصادق.
۳۰. سجادی، جعفر (۱۳۶۱). *فرهنگ علوم عقلی (شامل اصطلاحات فلسفی، کلامی، منطقی)*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۳۱. شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴ق). *حق الیقین فی معرفه اصول الدین*. قم: انوار الهدی.
۳۲. شریف مرتضی، سیدمرتضی (۱۴۱۱ق). *الذخیره فی علم الکلام*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۰۲). *الحشر*. تهران: بی‌نا.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۷۸). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۴۱۷ق). *الحشریه*. تهران: منشورات الحکمة.
۳۶. صدرالمحققین صدرالشریعه ثانی، عبیدالله بن مسعود المحبوبي (۲۰۲۱). *شرح تعدیل العلوم (قسم الکلام)*. (تحقیق محمود آی و مصطفی برص بوغا). استانبول: رئاسة الشؤون الدینیة.
۳۷. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *الاعتقادات*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۸. صفار، ابراهیم بن اسماعیل (۱۴۳۱ق). *تلخیص الأدله لقواعد التوحید*. قاهره: دار السلام.
۳۹. طالقانی، نظر علی (۱۳۷۳). *کاشف الأسرار*. تهران: رسا.
۴۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. (تحقیق: سید محمد باقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- حشر عین و مثل اجزاء بدن انسان در معاد از منظر امامیه و ماتریدیه ۱۱۷
۴۲. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. (تحقیق: احمد حسینی اشکوری). تهران: مکتبه المرتضویه.
۴۳. طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۶ق). قواعد العقائد. (تحقیق: علی ربانی گلپایگانی). قم: حوزه علمیه قم.
۴۴. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۴ق)، تجرید الاعتقاد. قم: دارالحکمه.
۴۵. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل. بیروت: بی نا.
۴۶. طوسی، نصیرالدین (۱۴۲۵ق). بقاء النفس بعد فنا الجسد، شرح: از ابو عبد الله زنجانی. قاهره: المکتبه الازهریه للتراث.
۴۷. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۳). تصورات یا روضة التسليم. (ترجمه: ولادیمیر ایوانوف). تهران: نشر جامی.
۴۸. عاملی، میرسیدمحمد (۱۳۵۵). لطائف غیبیه. بی جا: مکتب السید الداماد.
۴۹. غزنوی، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ق). أصول الدین (غزنوی). (تحقیق: عمر وفیق داغوق). بیروت: دار البشائر الإسلامیه.
۵۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۰ق). الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۵۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲ق). اللوامع الالهیه فی المباحث الكلامیه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۳. فاطمی فرد، سیده زهرا، و معصومی اصل، اسد (۱۳۹۸). استخراج DNA از نمونه های خشک شده گیاه و قارچ با روشی سریع، ایمن و بدون استفاده از نیتروژن مایع. فصلنامه زیست شناسی سلولی و مولکولی گیاهی، ۱۴ (۳)، ۲۰-۲۷.
۵۴. فلچر (بی تا). تکامل از نظر انسان امروز. (ترجمه: محمدرضا توکل صابری) تهران: چاپخانه فاروس ایران.
۵۵. فیاض لاهیجی، (بی تا). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. اصفهان: نشر مهدوی.
۵۶. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۲۵ق). انوار الحکمة. قم: انتشارات بیدار.
۵۷. قاری، علی بن سلطان محمد (۱۴۲۸ق). شرح کتاب الفقه الاکبر (قاری). (مصصح: علی محمد دندل). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۸. کوثری، محمد زاهد (۱۴۲۵ق). العقیده و علم الکلام. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۹. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). تاویلات اهل السنة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۰. مالکوس، آلیدا (۱۳۷۵). لوتی باستور. (ترجمه: ناصر جدیدی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۱. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶). حق البقیین. تهران: انتشارات اسلامیه.
۶۲. محقق سبزواری، هادی (۱۳۸۳). أسرار الحکم. قم: مطبوعات دینی.
۶۳. محمدی گیلانی، محمد (۱۴۲۱ق). تکملة شوارق الالهام. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

- ۱۱۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۲، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۹۱، صص: ۹۹-۱۲۲
۶۴. مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸ق). *تنبيهات حول المبدأ و المعاد*. مشهد: استان قدس رضوی.
۶۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *النکت الاعتقادیه*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۶۶. نسفی، میمون بن محمد (۱۴۲۶ق). *بحر الکلام*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۷. نسفی، نجم الدین عمر بن محمد بن احمد (بی تا). *شرح مختصر العقائد* (نسخه خطی). ریاض: مکتبه الملك فهد الوطنیه.
۶۸. نسفی، عبدالله بن احمد (أبو البرکات) (۱۴۳۲ق). *شرح العمدة فی عقیده أهل السنة و الجماعة* *(بالاعتماد فی الاعتقاد)*. (تحقیق: عبدالله محمد عبدالله اسماعیل). قاهره: مکتبه الازهریه للتراث.
۶۹. نسفی، عبدالله بن احمد (أبو البرکات) (۱۴۲۱ق). *العمده فی أصول الدین (نسفی)*. بغداد: مکتب و معهد الدرہ للحسابات.
۷۰. والد، جرج، و دیگران (۱۳۴۲). *شناخت حیات*. (ترجمه: محمود بهزاد). تهران: چاپخانه فردوسی.
۷۱. وجود، آرش، نقی زاده باقی، داود، خدادادی مقدم، محمد، و ابراهیم زاده رجائی، غلامرضا (۱۴۰۰). *نگرش قرآن و شیمی در مورد پیدایش حیات در سیاره زمین*. *مطالعات قرآن و علوم دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه*، ۵(۹)، ۵۸-۸۵.

References

1. Aamily, M. S. M. (1956). *Lataef Ghaibieh*. N. P: Sayed al-Damad School. [In Persian]
2. A group of writers. (1994). *Explanation of the terms of the word*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]
3. Ashtiani, M. A. (2013). *Bist Risaleh. Qom: Islamic Propaganda Office*. [In Persian]
4. Azhari, M. A. (2000). *Vocabulary refinement*. Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
5. Bazdavi, M. M. (2003). *Asul al-Din (Bazdavi)*. (Research: H. P. Lance). Cairo: al-Maktab al-Azhari for Heritage. [In Arabic]
6. Capanna, E (1999). Lazzaro Spallanzani, At the Roots of Modern Biology. *Journal of Experimental Zoology*, 285(3), 178 – 196.
7. Catholic Encyclopedia (1913). *Louis Pasteur*. [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Louis_Pasteur](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Louis_Pasteur).
8. Changsoo, S. (2016). God before the big bang Article. *Seoul National University*, 2(4), 53-55.
9. Dehghani, H. (2008). Role of PML nuclear bodies in gene expression control. *First Congress of Cytotechnology and its Applications*. Ferdowsi University of Mashhad: Faculty of Basic Sciences, Department of Biology. [In Persian]
10. Dehkhoda, A. A. (1998). *Dehkhoda dictionary*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
11. Esfraini, M. I. (2004). *Anwar al-Irfan*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]

12. Estrabadi, M. J. (2003). *al-Braheen al-Qata'a in the interpretation of abstract doctrines*. Qom: Al-Ilam Islamic School. [In Persian]
13. Faizkashani, M. M. (2004). *Anwar al-Hakma*. Qom: Bedar Publications. [In Arabic]
14. Fatemifard, S. Z., & Masoumiasl, A. (2018). Extraction of DNA from dried plant and mushroom samples by a fast, safe method without using liquid nitrogen. *Season. Meh Plant Cell and Molecular Biology*, 14(3), 20-27. [In Persian]
15. Fayazlahiji (n.d). *Shawarq al-Ilham fi Sharh Jirid Kalam*. Isfahan: Mahdavi Publishing House. [In Arabic]
16. Fazilmiqdad, M. A. (1984). *Irshad al-Talibin to Nahj al-Mustarashdin*. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library. [In Arabic]
17. Fazilmiqdad, M. A. (1999). *al-Anwar al-Jalaliyyah in Sharh al-Fusul al-Nusiriyyah*. Mashhad: al-Bakhrh al-Islamiya Majmam. [In Arabic]
18. Fazilmiqdad, M. A. (2001). *al-Wa'am al-Ilahiyyah fi al-Mabahari al-Kalamiyyah*. Qom: Islamic Tablighat Office. [In Arabic]
19. Feinstein, S. (2008). *Louis Pasteur: The Father of Microbiology*. USA: Enslow Publishers, Inc.
20. Fletcher (n.d). *Evolution from the point of view of today's man*. (Translate: M. R. Tavakoli Saberi). Tehran: Faros Iran Printing House. [In Persian]
21. Ghaznavi, A. M. (1998). *Asul al-Din* (Ghaznavi). (Research: O. W. Daouq). Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyya. [In Arabic]
22. Hassanzadeh Amoli, H. (1992). *Discovery of meaning in Allameh Hali's description of abstraction of belief*. Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]
23. Hasanzadeh Amoli, H. (2011). *al-Hajj al-Gahjah al-Tajard al-Nafs al-Natiqih*. Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
24. Hali, H. Y. (1984). *Anwar al-Malkut in the description of al-Iyaqut*. Qom: al-Sharif al-Radi. [In Persian]
25. Homsirazi, S. D. (1991). *My Savior*. Qom: al-Nishar Islamic Institute. [In Arabic]
26. Hosseini, A. F. M. (1986). *Miftah al-Lab*. (Research: M. Mohaghegh). Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Persian]
27. Hosseini, M., Parivar, K., Ghahrami, M. H., & Ostad, S. N. (2004). Evaluation of ATF-2 and P38 protein expression in fetal rat cortex cells after induction of cell death in DNA damage model. *Cell Medicine Quarterly*, 7(27), 126-121. [In Persian]
28. Ibn Athir, M. M. (1988). *al-Nahiye fi Gharib al-Hadith wa Athar*. Qom: Ismailian Press Institute. [In Persian]
29. Ibn Baqira Moghdisi, H. A. B. (2010). *Ghaya al-Maram fi Sharh Bahr al-Kalam*. (Research: M. al-Sayed Ahmad Shahate, & A. Muhammad Ismail). Cairo: al-Maktabeh al-Azhariyya for Tradition. [In Arabic]

30. Ibn Darid, M. H. (1988). *Jamrah Al-Lagheh*. Beirut: Dar al-Alam for the millions.
31. Ibn Hammam Kamal al-Din, M. A. W. (2005). *al-Masaira fi ilm al-kalam and al-'aqeed al-Tawhidiya al-Manjayyah in the afterlife*. Lebanon: Byblos.
32. Ibn Kamal Pasha, Sh. (2008). *The issues of disagreement between al-Ashira and al-Matridiyyah*. Jordan: Dar al-Fath for studies and al-Nashar. [In Arabic]
33. Jahami, J. (2006). *The encyclopedia of Arabic and Islamic thought*. Lebanon: Lebanon School Publishers.
34. Johari, I. H. (1956). *Sahaha Taj al-Lagha and Sahaha al-Arabiya*. Beirut: Dar Al Alam for the millions. [In Arabic]
35. Kharrazi, S. M. (1996). *The beginning of the divine encyclopedias in the description of the beliefs of the Imamiyyah*. Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]
36. Khayali, A. M. (2008). *Description of Allamah Al-Khiyali Ali Al-Nuniyeh*. Cairo: Maktaba Wahba. [In Arabic]
37. Kothari, M. Z. (2004). *al-Aqeedah and Science of Kalam*. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiyyah. [In Arabic]
38. Majlesi, M. B. (2016). *Haq al-Iqin*. Tehran: Islamia Publications. [In Persian]
39. Malkos, A. (1996). *Louis Pasteur*. (Translate: N. Jadidi). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
40. Morwarid, H. A. (1997). *Punishments around al-Mabda and al-Ma'ad*. Mashhad: Quds Razavi Province. [In Arabic]
41. Matridi, M. M. (2005). *Tawilat Ahl al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiyyah. [In Arabic]
42. Mohaghegh Sabzevari, H. (2004). *Secrets of judgment*. Qom: Religious Press. [In Persian]
43. Mohammadi Gilani, M. (2000). *Completion of Showarq al-Ilham*. Qom: Maktoal al-Alam al-Islami. [In Arabic]
44. Mufid, M. M. (1992). *al-Naqt, al-Itaqadiyyah*. Qom: al-Anqir al-Alami Conference of Sheikh al-Mufid. [In Arabic]
45. Nasafi, A. A. [Abul Barakat] (2000). *al-Umda fi Asul al-Din (Nasafi)*. Baghdad: Al-Dara School and Institute for Mathematics. [In Arabic]
46. Nasafi, A. A. [Abul Barakat] (2010). *Sharh al-Umda in the belief of Ahl al-Sunnah wa al-Jamaa (with trust in belief)*. (Research: A. M. Abdullah Ismail). Cairo: Al-Azhari School of Heritage. [In Arabic]
47. Nasafi, M. M. (2005). *Bahr al-Kalam*. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiyyah. [In Arabic]
48. Nasfi, N. O. M. A. (n.d). *A brief description of al-Aqeed (manuscript)*. Riyadh: al-Mulk Fahd al-Watani School. [In Arabic]
49. Qari, A. S. M. (2007). *Commentary on the book Fiqh al-Akbar (Qari)*. (Proofreader: A. M. Dandel). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyyah. [In Arabic]
50. Ragheb Esfahani, H. M. (1991). *al-Qur'an Vocabulary*. Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic]

51. Razi Hanafi, A. B. A. (2001). *The beginning of al-Amali*. Beirut: Dar al-Kutub al-Elami. [In Arabic]
52. Sadr al-Din Shirazi, M. I [Mulla Sadra] (1923). *al-Hashr*. Tehran: Bina. [In Arabic]
53. Sadr al-Din Shirazi, M. I [Mulla Sadra] (1996). *al-Hashriyeh*. Tehran: Manifest al-Hikama. [In Arabic]
54. Sadr al-Din Shirazi, M. I [Mulla Sadra] (1999). *al-Mahahir al-Hiyyah fi Asrar Uloom al-Kamaliyah*. Tehran: Sadra Islamic Hikmat Foundation. [In Persian]
55. Sadouq, M. A. (1993). *Al-Attiqadat*. Qom: al-Congress al-Shaykh al-Mufid. [In Arabic]
56. Safar, I. I. (2009). *Summary of evidence for the monotheism*. Cairo: Dar al-Salam. [In Arabic]
57. Sadr al-Muhaqqin Sadr al-Shari'a Thani, O. M. M. (2021). *The description of the modification of science (section of al-kalam)*. (Research: M. Ai, & M. Bars Bogha). Istanbul: Directorate of Religious Affairs.
58. Sajjadi, J. (1982). *The culture of intellectual sciences (including philosophical, theological, logical terms)*. Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
59. Shabbar, S. A. (2003). *Haq al-Iqin in the knowledge of Usul al-Din*. Qom: Anwar al-Hadi. [In Arabic]
60. Sharif Morteza, S. M. (1990). *al-Dukhirah fi Alam Kalam*. Qom: al-Nashar al-Islami Foundation. [In Arabic]
61. Sobhani, J. (1997). *al-Hayyah, al-Barzakhiya*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
62. Sobhani, J. (2004). *Letters and Articles*. Qom: Al-Imam Al-Sadiq Foundation. [In Arabic]
63. Sobhani, J. (2003). *Discovering the Meaning in the Explanation of Abstraction of Belief*. Qom: Imam al-Sadiq, peace be upon him. [In Persian]
64. Tabatabayi, M. H. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan*. (Research: S. M. B. Mousavi Hamedani). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
65. Tabatabayi, M. H. (2010). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: al-Alami Institute for Press. [In Arabic]
66. Taleghani, N. A. (1994). *Kashif al-Asrar*, Tehran: Rasa. [In Persian]
67. Tarihi, F. D. M. (1996). *Bahrain Assembly*. (Research: A. Hosseini Ashkouri) Tehran: al-Mortazavi School. [In Persian]
68. Thomson Lord Kelvin, W. (1862). On the Age of the Sun's Heat. *Macmillan's Magazine*, -(5), 356-375.
69. Tusi, N. D. (1995). *Al-Aqeed al-Aqeed*. (Research: A. Rabbani Golpayegani). Qom: Qom Seminary. [In Arabic]
70. Tusi, N. D. (1983), *Tajrid al-Itqad*. Qom: Dar al-Hikma. [In Arabic]

71. Tusi, N. D. (۱۴۰۵). *Summarizing al-Mashul al-Ma'roof by analyzing al-Mashul*. Beirut: N. N. [In Arabic]
72. Tusi, N. D. (2004). *The survival of the soul after the destruction of the body, description: by Abu Abdullah Zanjani*. Cairo: al-Azhariya Library for Heritage. [In Arabic]
73. Tusi, N. D. (1984). *Imaginations or Rawdat al-Talran*. (Translate: V. Evanoof). Tehran: Jami Publishing House. [In Persian]
74. Vjoud, A., Naghizadeh Baghi, D., Khodadadi Moghadam M., & Ebrahimzadeh Rajaei, Gh. (2021). Attitude of the Qur'an and chemistry on the origin of life on planet Earth. *Qur'an and Science Studies of al-Mustafa al-Alamiya Society*, 5(9), 58-85. [In Persian]
75. Wald, G., & eds. (1963). *knowledge of life Translation: Mahmoud Behzad*. Tehran: Ferdowsi Printing House. [In Persian]
76. Zamakhshari, M. O. (1979). *The basis of rhetoric*. Beirut: Dar Zadar.