

مقایسه تطبیقی نظریه محقق طوسی و علامه حلی در معاد جسمانی با نظریه شبیه‌سازی

حسن دوست‌محمدی*

محمدجواد دانیالی**

چکیده

مهم‌ترین چالش معاد جسمانی که از طرف برخی از فیلسوفان الهی مخالف، مطرح شده، این است که بدن مادی، چون جسمانی است، چگونه می‌تواند پس از جدایی از روح، بعینه دوباره محشور شود و همان روح به او بازگردد؟ آیا بازگشت عین بدن، در قیامت، مبتلا به شبهات فلسفی، مانند شبههٔ آکل و ماکول، حشر انسان عظیم و ... نمی‌شود؟ ما در این مقاله، سعی خواهیم کرد با روش تحقیق بنیادی، توصیفی و پس از بررسی نظریات سه‌گانه (عینیت، مثلثیت و نظریهٔ ملاصدرا) پیرامون معاد جسمانی و انطباق آنها با قرآن و روایات، ثابت کنیم که نظریهٔ محقق طوسی و علامه حلی، تحت عنوان بازگشت اجزاء اصلی بدن، علاوه بر انطباق با نظریهٔ شبیه‌سازی، با برخی از ظواهر آیات و روایات نیز تطبیق دارد. بنابراین، بدن انسان در قیامت، می‌تواند عین بدن دنیوی باشد، بدین نحو که از جزء اصلی بدن دنیوی که همان DNA است، چیزی باقی می‌ماند که در آخرت، محشور شده و بدن اخروی انسان، از آن تشکیل می‌شود.

واژگان کلیدی

معاد جسمانی، نظریه شبیه‌سازی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی.

d_doostmohammadi@semnan.ac.ir

mjdaniali@semnan.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۹

*. هیات علمی گروه معارف دانشگاه سمنان.

** استادیار گروه معارف دانشگاه سمنان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۰

طرح مسئله

معاد و بازگشت انسان‌ها پس از مرگ، از مسائل مسلم تمام ادیان الهی و برخی فلسفه‌های الهی (در مقابل فلسفه‌های مادی) است؛ به گونه‌ای که اعتقاد به آن، جزء اصول دین شمرده می‌شود. فلاسفه الهی و متکلمان مسلمان و غیرمسلمان براساس ادله و براهین مختلف عقلی، از جمله تجرد روح انسان، حیات پس از مرگ را یک زندگی حقیقی معرفی و اثبات کرده‌اند. قرآن کریم نیز حیات پس از مرگ را امری مسلم و غیرقابل انکار دانسته است و منکرین آن را افراد بدون برهان یا کسانی می‌داند که از روی گمان، استبعاد و شهوت عملی، سخن می‌گویند نه شبهه علمی:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ * بَلَىٰ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرْ أَمَامَهُ. (قیامت / ۵ - ۳)

آیا انسان می‌پندارد که استخوان‌هایش را جمع‌آوری نخواهیم کرد؟! آری؛ بر مرتب کردن [سر] انگشتانش تواناییم؛ بلکه انسان می‌خواهد که پیش‌رویش [در آینده] خلافتکاری کند.

مسئله این تحقیق، کیفیت بازگشت انسان پس از مرگ است؛ آیا انسان با تمام ابعاد وجودی خود در دنیا، در عالم پس از مرگ به‌ویژه در قیامت باز می‌گردد یا فقط بُعد روحانی و نفسانی او پس از مرگ باز می‌گردد و بُعد جسمانی‌اش چون به عالم طبیعت مربوط است و این عالم زوال‌پذیر است، دیگر در آن بازگشتی وجود ندارد؟ در نتیجه عدم بازگشت بدن، تمام حالات و اطوار زندگی انسان پس از مرگ، روحانی و غیرمادی است (ثواب و عقاب نیز معنوی است، نه جسمانی). کسانی که این مسیر را طی کرده‌اند، برای تعامل بین این عقیده و تعالیم دینی و قرآنی سعی کرده‌اند آموزه‌های دینی را در این زمینه، تأویل و توجیه نمایند (از باب تشبیه معقول به محسوس). در مقابل، برخی این عقیده را مخالف صریح اصول اعتقادات دینی دانسته‌اند و عده‌ای نیز آن را نوعی تفسیر متون دینی براساس دیدگاه عقلی می‌دانند و معتقدند انسان براساس متون صریح آیات قرآن، با تمام ابعاد و اطوار وجودی‌اش (روح و بدن) پس از مرگ زنده می‌شود و زندگی مشابه زندگی دنیوی را در عالم دیگر تجربه می‌کند. فلاسفه الهی تا قبل از ابن‌سینا، به استناد برخی شبهات در بحث معاد جسمانی، همچون شبهه اکل و مأكول و حشر انسان عظیم، آن را غیرمعقول دانسته و ظواهر دین را به اصول عقلی برگردانده‌اند؛ همچنان که آیات مربوط به ذات خداوند را که برخی حکایت از جسمانی و مادی بودن او دارد، به امور عقلی و غیرمادی تأویل کرده‌اند. در این مقاله سعی شده است به این سوال پاسخ داده شود که با پذیرش معاد جسمانی که در قرآن، امری مسلم شمرده می‌شود، چگونه می‌توان این مسئله را از نظر عقلی و علمی موجه و مستدل کرد تا اشکالات فلاسفه نیز قابل حل باشد؟ آیا در اندیشه‌های فلاسفه و متکلمان، راه‌حلی برای این مسئله وجود دارد؟

آیا نظریات علمی همچون نظریه شبیه‌سازی که در علوم زیستی مطرح شده و حتی درباره حیوانات، اثبات علمی و تجربی شده است، می‌تواند این مشکل را حل کند؟ آیا می‌توان برخی از نظریات حکما و متکلمان اسلامی به‌ویژه دیدگاه محقق طوسی و علامه حلی را بر این نظریه علمی منطبق نمود؟ در نهایت، آیا می‌توان از آیات و روایات درباره معاد جسمانی، به نفع نظریات آنها و نظریه شبیه‌سازی بهره برد؟

البته مسئله معاد جسمانی، علاوه بر مستندات نقلی (قرآن و روایات) براساس این تفکر نیز مطرح است که روح و بدن در این عالم خاکی، یک رابطه منطقی و تکوینی و نوعی اتحاد حقیقی دارند؛ بدین معنا که نحوه وجود روح و خصوصیات آن، ارتباط مستقیمی با نحوه وجود بدن دارد و هر نوع تدبیر روح با بدن غیر متناسب با آن، از نظر عقلی و فلسفی امکان ندارد؛ چون اگر این‌گونه بود، باید روح بتواند در بدن‌های مختلف حضور پیدا کند؛ همچنان که هر مظلومی می‌تواند در هر ظرفی قرار گیرد و این مستلزم پذیرش نظریه تناسخ است که ادله عقلی و متون دینی آن را نفی می‌کند. پس باید روح در عالم قیامت هم وارد همان بدنی شود که در دنیا متعلق به آن بوده است.

پیشینه مسئله

براساس این تفکر که بین روح و بدن انسان، یک رابطه تکوینی و منطقی وجود دارد و این‌گونه نیست که بدن فقط یک قالب باشد که روح در آن قرار گرفته است یا اینکه بدن ابزاری باشد که روح، مدتی از آن استفاده کند و سپس از آن بی‌نیاز شود یا اینکه بدن قفسی باشد که روح در آن محبوس شده تا پس از مرگ آزاد شود، هیچ علقه و رابطه منطقی و واقعی بین روح و بدن نیست. براساس این نگاه، جسم برای روح، مثل یک لباس نیست که وقتی کهنه (مرگ طبیعی) یا پاره شود (مرگ ناگهانی)، آن را رها کند و بتواند لباس دیگری را به تن کند و وقتی از قفسی رها شود، بتواند دوباره به قفسی دیگر درآید؛ اگر این‌گونه بود، نباید نظریه تناسخ - از این جهت که بین روح و بدن، هیچ رابطه منطقی و تکوینی وجود نداشته باشد و هر روحی بتواند در هر بدنی تقرر یابد - مشکل عقلی داشته باشد؛ درحالی که هم فلاسفه الهی و هم متکلمان اسلامی معتقدند تناسخ امکان وقوعی ندارد؛ هرچند ادله بطلان تناسخ از نگاه آنها، اجتماع دو نفس در بدن واحد و بازگشت امر بالفعل به حالت بالقوه است که به نظر می‌رسد ریشه این شبهات نیز همان عدم ارتباط منطقی و تکوینی بین روح و بدن است.

از طرف دیگر، با توجه به اینکه روح و بدن، دو روی یک سکه از حقیقت انسان هستند و هر نوع حائثه‌ای که در هر یک روی دهد، در دیگری اثر مستقیم می‌گذارد، پس می‌توان گفت ماهیت انسان، یک موجود مرکب است و روح و بدن در وجود، تشخص، اعمال، اعتقادات، تمایلات و حتی لذت‌ها و آلام او مؤثر است؛ بنابراین باید تحلیل مناسبی ارائه داد که پس از مرگ نیز هر دو بُعد از ماهیت انسان، امکان بازگشت داشته باشند و این دیدگاه درخصوص انسان می‌طلبد که بازگشت انسان در قیامت، هم در روح و هم در بدن باشد تا معاد به صورت

حقیقی تحقق یابد. از این رو ادیان الهی، معاد جسمانی را امری مسلم و مطابق اصول عقلی نیز می‌دانند. به‌علاوه اینکه وقتی انسان در دنیا با تمام ابعاد و اطوار وجودی‌اش، اعمالی را انجام می‌دهد، این ناشی از هر دو بُعد انسان است؛ به‌گونه‌ای که اگر هر کدام از آنها نباشد، آن عمل با آن خصوصیت ویژه‌اش محقق نمی‌شود؛ مثلاً عمل خیر انسان، هم ناشی از پاکیزگی روح است و هم ناشی از قدرت و توان‌مندی بدن؛ پس جزای آن عمل نیز باید هم برای روح باشد و هم برای بدن؛ در نتیجه هر دو باید محشور شوند تا پاداش یا مجازات، امری حقیقی باشد. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۵۹؛ حلی، بی‌تا: ۳۲۰)

حاصل آنکه، می‌توان گفت معاد جسمانی از نگاه حکما و متکلمان، علاوه بر مستندات وحیانی، منطبق با معیارها و براهین عقلی و کلامی نیز هست و این دیدگاه ابن‌سینا که «معاد جسمانی امری عقلی نیست؛ بلکه امری نقلی و تعبدی است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۴۲۳) نمی‌تواند درست باشد. بله، فقط باید شبیهات و اشکالات آنها را حل نمود.

درباره حضور روح انسان در عالم پس‌مرگ، همه حکمای الهی و متکلمان اسلامی اتفاق نظر دارند که چون روح مجرد است، پس امکان فنا ندارد و جاودانه است. از دیدگاه قرآن نیز چون روح، از عالم امر است، باید جاودانه باشد و مرگ فقط او را از مرحله‌ای به مرحله دیگر انتقال می‌دهد. آیات توفی نیز بر همین مطلب دلالت دارند؛ اما در خصوص بازگشت بدن، که موضوع این مقاله است، بین اندیشمندان - با فرض رابطه منطقی بین روح و بدن به‌مثابه راه‌حل مسئله - سه نظریه مطرح شده است:

نظریه متکلمان اسلامی

بیشتر متکلمان اسلامی معتقدند: بدن اخروی انسان در روز قیامت، عین بدن دنیوی است؛ بدین صورت که تمام اجزای بدن دنیوی، اعم از مولکول‌ها، سلول‌ها و حتی اتم‌ها، پس از مرگ در طبیعت باقی می‌ماند و همگی متعلق علم خداوند هستند و هیچ‌چیز در طبیعت از حیطه علم خداوند خارج نیست و او عین همان بدن را که در دنیا با روح بوده، بدون کم و کاستی، در آخرت محشور می‌کند. (فخر رازی، ۱۳۴۰ ق: ۴۴؛ حلی، بی‌تا: ۳۲۱ - ۳۲۰)

این نظریه با برخی از ظواهر آیات و روایات نیز منطبق است؛ از جمله آیات مربوط به داستان ابراهیم که از کنار ساحلی عبور می‌کرد و دید یک ماهی بزرگ در ساحل مرده است؛ به‌گونه‌ای که نیمی از بدنش در آب و نیمی در خشکی است و حیوانات دریایی از بخش درون آب ارتزاق می‌کنند و حیوانات بری از بخش خشک ماهی می‌خورند. او پرسید: «خدایا چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟» فرض او این بود که اگر این مرده، انسان بود و حیوانات، بدن او را می‌خوردند، چگونه تمام اجزای بدن این مرده که در بدن موجودات دیگر رفته و هضم شده، دوباره با هم جمع می‌شوند و در روز قیامت محشور می‌شوند. این همان استبعادی است که انسان در خصوص بازگشت بدن دارد؛ گویا این امر را غیر ممکن می‌داند. خداوند به ابراهیم می‌گوید: «آیا ایمان نداری؟»

و او پاسخ می‌دهد: «قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي؛ بله تا اینکه قلب من آرامش پیدا کند.» آنگاه ندا می‌رسد چهار پرنده را سر ببر و اندام‌های آنها را بکوب، سپس اجزای مخلوط‌شده آنها را بالای ده تپه بگذار و سرهای آنها را در دست بگیر و آنها را به اذن خداوند بخوان «و آنها (اجزای ازهم جداشده) هر کدام که مربوط به هر پرنده است، به‌سوی تو می‌آید و به سر آن می‌چسبد و روح به آن دمیده می‌شود و دوباره زنده می‌شود». (بقره / ۲۶۰)

شباهت معاد جسمانی از نظر فلاسفه

اگرچه این نظریه با ظواهر آیات منطبق باشد، اشکالات و ایراداتی دارد که فلاسفه اسلامی آنها را مطرح کرده‌اند؛ از جمله شبهه «آکل و مأكول»، که اگر کافری مؤمنی را خورد و اجزای بدن مؤمن در بدن کافر قرار گرفت، در روز قیامت به لحاظ اینکه این اجزا روزی در بدن مؤمن بوده، باید پاداش ببیند و به لحاظ اینکه روزی در بدن کافر قرار گرفته، باید مجازات شود و این محال است. همچنین شبهه حشر انسان عظیم در قیامت مطرح است؛ زیرا انسان در طول زندگی دنیوی خویش دائم اجزائی را از دست می‌دهد و اجزای جدیدی به دست می‌آورد - به‌گونه‌ای که اطبا گفته‌اند: تقریباً بین هفت تا ده سال یک‌بار، تمام سلول‌ها، مولکول‌ها و اتم‌های بدن انسان تغییر می‌کند - و اگر همه اجزای انسان در طول عمر در روز قیامت باز گردد، مستلزم حشر انسان عظیم می‌شود و اگر برخی از اجزا محشور شوند، مستلزم ترجیح بلامرجح می‌شود که این محال است. (همان: ۳۲۱ - ۳۲۰)

۱. نظریه محقق طوسی و علامه حلی در ارائه راه حل شباهت معاد جسمانی

خواجه نصیر - که تلاش فراوانی در پیوند فلسفه و کلام نمود - در مبحث معاد، اول به نفس انسان پرداخته و حقیقت نفس را مانند فلاسفه، امری مجرد دانسته و با دیدگاه متکلمان که نفس را مزاج دانسته‌اند، مخالفت نموده است. (همان: ۱۸۳) او با طرح دو مسئله امکان خلق عالمی دیگر و نیز عدم امکان اعاده معدوم نتیجه می‌گیرد که معاد جسمانی از ضروریات اسلام است و امکان وقوعی نیز دارد و نحوه امکان وقوعی معاد جسمانی را انعدام بدن به صورت تفریق اجزا و ایجاد دوباره بدن را همان تجمیع اجزای اصلی می‌داند و معتقد است بازگرداندن دیگر اجزای ابدان مکلفان لزومی ندارد. (همان: ۱۸۴ - ۱۸۳)

خواجه پس از بیان کیفیت معاد جسمانی، به رد اشکالات - از جمله ایرادهای فیلسوفان - می‌پردازد و معتقد است فیلسوفان هیچ برهانی بر امتناع معاد جسمانی اقامه نکرده‌اند و سخنان ایشان در نفی معاد جسمانی، چیزی جز استبعادات نیست.

به نظر می‌رسد ایشان از دیدگاه کلامی - برخلاف قاطبه متکلمان اسلامی که بازگشت بدن را اعاده معدوم می‌دانند - تفسیر خاصی از معاد جسمانی ارائه داده‌اند و بر همین اساس، حشر اجساد را ممکن دانسته و

آن را بازگشت روح به بدنی که مجدداً تألیف شده، تفسیر کرده‌اند. او نحوه تألیف آن را نیز بازگشت اجزای اصلی بدن و الصاق اجزای فرعی بدان می‌داند. ایشان در کتاب *تجرید الاعتقاد* نحوه بازگشت بدن را در عالم آخرت این گونه مطرح می‌کند:

ولایجب إعادة فواضل المكلف. (همان: ۱۸۴)

در بازگشت اجزای اصلی، لزومی به بازگشت اضافات بدن مکلف نیست.

برای کشف به موضع دقیق خواجه و علامه در خصوص ماهیت فنا و اعاده، باید این بحث را که از ویژگی‌های ممکن‌الوجود بالذات در حدوث و بقا است، آغاز کنیم؛ زیرا موجود ممکن، همواره به مؤثری نیاز دارد و ممکن‌الوجود بالذات حتی با کسب موهبت وجود نمی‌تواند بدون مؤثر باقی بماند. این مؤثر - که از دیدگاه خواجه و علامه، فاعلی مختار است - این قدرت را دارد که هرگاه اراده کند، وجود را از مخلوقات سلب و جهان را نابود کند؛ یعنی همواره نوعی اعدام مستقیم برای این فاعل مختار متصور است. علامه خداوند را فاعل مختاری می‌داند که براساس دواعی‌اش که از علم او به نتایج خیر افعال برای بندگانش نشأت می‌گیرد، عمل می‌کند. (اشمیتکه، ۱۳۸۹: ۲۱۲)

علامه در عین حال، اعاده معدوم را به استناد ادله عقلی ممکن نمی‌داند و معتقد است معدوم با فنا هنگام اعاده دیگر نمی‌تواند همان بدن منفرد باشد؛ (همان: ۲۱۸ و ۲۲۳) یعنی معدوم نه‌تنها متصف به صفت وجود نیست، حقیقت ذات او نیز باقی نخواهد ماند؛ بنابراین می‌توان گفت اعاده‌شده هرگز وجود ابتدایی معدوم نخواهد بود تا خداوند بخواهد هرگونه عوضی را اعم از پاداش یا کیفر بر او وارد کند؛ یعنی با عرض فنا، اعاده بدن منفرد، قبل از اعاده وجود نخواهد داشت.

علامه حلی، فصل جداگانه‌ای تحت عنوان اجزای اصلی، تعریف نموده است و حقیقت انسان را در همین قالب در نظر می‌گیرد و به پیروی از خواجه، این اجزای اصلی را فناپذیر می‌داند او برخلاف سایر متکلمان - چون غزالی که مرگ را معدوم شدن بدن جسمانی می‌شمارد و معاد را خلق جدید آن بدن مادی به‌دست خداوند در جهان آخرت می‌داند و با تشخیص دادن به انسان بر مبنای نفس وی، بدن را ابزار و ظرفی برای بازگشت روح معرفی می‌کند (غزالی، ۱۹۸۷: ۲۴۹) - معتقد است اجزای اصلی هرگز معدوم نمی‌شوند و هویت بدن انسان، مرادف با این اجزای اصلی است که فناپذیر نیستند و لذا تجمیع آنها در قیامت، اعاده معدوم به‌شمار نمی‌آید:

وذهب الآخرون وهم المحققون من المتكلمين وهو الذي اخترناه بأنه عبارة عن الاجزاء اصلية في هذا البدن، باقية من اول العمر الى آخره، لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا يتبدل وعند الموت تعدم، ان قلنا بجواز اعادة المعدوم، ثم يوجد الله وقت الاعادة، ويتفرق وقت الموت، ان قلنا بامتناعه، ثم يوجد الله تاليفاً آخر وقت اعادته. (حلی، ۱۴۰۴: ۸۷)

و گروهی دیگر که آنها محققان از متکلمان هستند و ما نیز نظر آنها را اختیار نمودیم، معتقدند انسان همان اجزای اصلی در این بدن است که از اول تا آخر عمر باقی است و کم و زیاد نمی‌شوند و هیچ تغییر نمی‌کند و در هنگام مرگ، معدوم می‌شوند. اگر معتقد شویم اعاده معدوم جایز است. سپس خداوند در هنگام اعاده، آنها را ایجاد می‌کند یا هنگام مرگ از هم گسسته می‌شوند، اگر قائل شویم که اعاده معدوم جایز نیست و سپس خداوند هنگام اعاده، آنها را تألیف می‌نماید.

بنابراین طبق نظر علامه، هویت انسان در قیامت با همین اجزای اصلی و پیوستن آنها به یکدیگر شکل می‌گیرد و در حقیقت همین اجزا، مکلف و پاسخ‌گو و مخاطب خطاب الهی‌اند. این اجزا هرگز نابود نمی‌شوند و با روح انسان متناظر هستند.

همه مباحثی که علامه ذیل موضوعاتی مانند سعادت، شقاوت، پاداش، کیفر و توبه مطرح می‌کند، ارتباط تنگاتنگی با نقش اجزای اصلی و کیفیت حضور آنها در تفکر او دارد؛ گویا اجزای اصلی انسان، مسیر سعادت‌مندی یا شقاوت را پیموده‌اند و اکنون در قالب بدن مادی در صحنه معاد، شایسته پاداش یا کیفر شده‌اند. بنابر مبانی فکری خواجه‌نصیر و علامه حلی، معاد جسمانی از جهتی امری کلامی است که با دیدگاه متکلمان مطابقت دارد و از جهتی نیز فلسفی است که توانسته اشکالات و شبهات فلاسفه را به خوبی پاسخ دهد. و به همین دلیل، علامه در شرح دیدگاه خواجه با ذکر تفصیلی اشکالات وارد بر دیدگاه متکلمان اسلامی در خصوص معاد جسمانی - چون شبهه اکل و ماکول و حشر انسان عظیم در قیامت - راه‌حل خواجه را نیز این گونه توضیح داده که براساس بازگشت عین بدن انسان در قیامت، بدن به اجزای اصلی و غیر اصلی تقسیم می‌شود؛ آنچه در آخرت و روز محشر بازمی‌گردد، اجزای اصلی است و لزومی به بازگشت اجزای فرعی نیست - می‌توان گفت اجزای فرعی در این دنیا نیز دائماً در حال تغییر است و این تغییر، هیچ تأثیری در اصل بدن و تشخص و هویت آن به وجود نمی‌آورد - و همین اجزای اصلی، خمیرمایه بدن انسان اخروی می‌شود. (حلی، بی‌تا: ۱۸۶ - ۱۸۴)

البته ایشان توضیحی در خصوص این اجزای اصلی نمی‌دهد و نمی‌گوید این اجزا چیستند و در کجای بدن هستند. فرض اجزایی چون مغز یا قلب نیز با توجه به مسئله پیوند اعضا غیر قابل قبول است. در خصوص پیوند مغز نیز اگرچه هنوز علم نتوانسته آن را عملی کند، امکان آن وجود دارد و چون تمام تفکرات، احساسات و عواطف انسان مربوط به روح انسان است (اگرچه جسم در این امور بی‌تأثیر نیست)، هر نوع جابه‌جایی و پیوند این اعضا نمی‌تواند تشخص بدن انسان را تغییر دهد یا جابه‌جا کند.

بنابر این تقریر، شبهات معاد جسمانی از نظر ایشان وارد نیست؛ زیرا اجزای اصلی که نفس و هویت واقعی انسان هستند، فناپذیرند و در نتیجه این اجزا به هیچ طریقی وارد بدن دیگری نمی‌شوند و اگر هم وارد شوند، بلافاصله دفع می‌شوند. همچنین اجزایی که در طول زندگی وارد بدن می‌شوند، چون اجزای

فرعی‌اند، دائم در حال جذب و دفع هستند و در روز قیامت لزومی به بازگشت آنها نیست. بنابراین می‌توان گفت براساس نظریه متکلمان اسلامی، نظریه‌ی خواجه‌نصیر و علامه، بهترین راه‌حل در مسئله معاد جسمانی است که هم می‌تواند شبهات مربوط به معاد جسمانی را مرتفع نماید و هم مطابق با ظواهر متون وحیانی باشد. در انتهای مقاله ثابت خواهد شد که این دیدگاه می‌تواند بیشترین مطابقت را با نظریه‌ی شبیه‌سازی که در علوم زیستی مطرح شده، داشته باشد.

۲. نظریه فلاسفه اسلامی

فلاسفه اسلامی برای حل شبهات معاد جسمانی معتقدند بدن اخروی، مثل بدن دنیوی است؛ بدین معنا که جوهر جسم از دو جوهر ماده و صورت تشکیل شده است که ماده حامل استعداد و قوه است که باعث می‌شود یک موجود جسمانی تغییر پیدا کند (کون و فساد)؛ یعنی صورتی را از دست داده، صورت جدیدی را به دست می‌آورد. صورت همان فعلیت جسم است که تمام آثار وجودی جسم را تشکیل می‌دهد (البته صورت از نظر فلاسفه اسلامی به‌ویژه مشائیان با شکل، که از اعراض است، تفاوت دارد؛ ممکن است شکل یک موجود جسمانی تغییر کند؛ ولی صورت به‌معنای فلسفی آن تغییر نکند). حال با این نگاه، بدن اخروی انسان، همان آخرین صورت حاصل از تغییرات در دنیا است که ماده‌ی حامل قوه و استعداد را از دست داده است و دیگر هیچ تغییری در آن اتفاق نمی‌افتد و نوعی ثبات در آن، پدید می‌آید. سپس در روز قیامت، روح بدان وارد شده، زندگی متناسب با فعلیت‌های مکتسب در دنیا را شروع می‌کند و درحقیقت پاداش‌ها و عقوبت‌ها، تجلی و تجسم همان فعلیت‌های دنیوی است که روح و بدن کسب کرده‌اند.

البته این دیدگاه مورد استشهاد برخی از آیات قرآن نیز واقع شده است؛ از جمله آیه ۹۹ سوره اسراء:

أُولَٰئِكَ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ.

و آیا اطلاع نیافته‌اند که خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، توانا است بر اینکه مثل آنان را بیافریند؟

اگرچه این آیه، مربوط به انسان و خلقت دوباره او نیست، با تنقیح مناط می‌توان آن را به خلقت دوباره مثل انسان در قیامت تأویل نمود.

همچنین آیات ۳ و ۴ سوره قیامت:

أَيُّحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ.

آیا انسان می‌پندارد که استخوان‌هایش را جمع‌آوری نخواهیم کرد؟ آری؛ بر مرتب کردن [سر] انگشتانش توانایییم.

از این آیه، به دست می‌آید که بازگشت استخوان‌ها با تمام اتم‌ها و اجزای آنها، ملاک معاد جسمانی نیست؛ بلکه آنچه در معاد جسمانی مطرح است، بازگشت تمام فعلیت بدن است و این فعلیت، همان مشخصه‌های منحصر به فرد هر کسی است. امروزه یکی از مشخصه‌های هر فرد که او را از فرد دیگر جدا می‌کند، اثر انگشت است که در طول عمر هر شخص، با وجود همه تغییرات مادی (اتم‌ها، مولکول‌ها و سلول‌ها) و شکلی (اعراض) باقی می‌ماند و ملاک تشخیص هویت او، همین اثر انگشت است؛ حتی دوقلوهای همسان نیز اثر انگشت متفاوتی دارند.

همچنین به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد شده که می‌فرماید:

فاذا قبضه الله صیر تلك الروح الي الجنة في صورة كصورته في الدنيا فیاكلون ويشربون
فاذا قدم القادم، عرفهم بتلك الصورة التي كانت في الدنيا. (طوسی، ۱۳۹۰ ق: ۱ / ۴۶۶)
وقتی خداوند روح را گرفت، این روح را به‌سوی بهشت در صورتی شبیه صورتش در دنیا
می‌گرداند، پس می‌خورند و می‌آشامند و هرگاه تازه‌واردی از این دنیا به آنها ملحق
می‌شود، آنها را با همان صورتی که در دنیا داشتند، می‌شناسند.

علامه طباطبایی نیز معتقد به مثل بودن بدن اخروی با بدن دنیوی است؛ بدین صورت که فعلیت بدن، همان نفس است که امری باقی است و با بودن آن، تغییرات در بدن، خللی در وحدت انسان دنیا و آخرت ایجاد نمی‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۲۷۳)

این نظریه فلاسفه اگرچه تا اندازه‌ای مشکلات و ایرادات معاد جسمانی را مرتفع می‌کند، برخی ابهامات در این نظریه همچنان باقی است؛ چون جوهر جسم بدون ماده، دیگر جسم نیست تا معاد جسمانی صورت گیرد (براساس نظریه فلاسفه، جوهر جسم مرکب از جوهر ماده و جوهر صورت است) و ظواهر متون دینی نیز دلالت دارند که جسم با تمام ماهیتش (ماده و صورت) در عالم قیامت محشور می‌شود. حال حداقل باید صورت با ماده نامشخص (ماده‌ما) در عالم قیامت وجود داشته باشد؛ درحالی که براساس این نظریه، فقط جوهر صورت محشور می‌شود و صورت سر انگشت، به‌تنهایی بدون ماده، اصلاً اثر مادی ندارد تا شیارهای آن، شبیه شیارهای سر انگشت در عالم دنیا باشد؛ مگر اینکه این صورت با ماده نامشخص در عالم قیامت محشور شود که این نظریه جدیدی می‌شود که با دیدگاه فلاسفه که بازگشت را فقط به جوهر صورت می‌دانند، متفاوت است.

به‌علاوه اینکه استناد به روایت امام صادق علیه السلام در زمینه قرار گرفتن روح در صورتی شبیه به صورت دنیا صحیح نیست؛ زیرا این روایت مربوط به عالم برزخ است؛ درحالی‌که بحث در مورد عالم قیامت است.

۳. نظریه ملا صدرا

ملا صدرا معتقد است بدن اخروی انسان، فعلیت یافته (تکامل یافته) بدن دنیوی است؛ بدین معنا که براساس نظریه حرکت جوهری، نفس در ابتدا مادی محض است و بر اثر تکامل، موجود روحانی می‌شود و بدن نیز به تبع نفس تکامل می‌یابد (نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء). بنابراین نفس در حالت بالقوه، دارای بدن دنیوی و در حالت بالفعل دارای بدن اخروی است. در نتیجه بدن‌ها نیز باید متفاوت باشند؛ چون نفس انسان دائم تغییر می‌کند و از حالت بالقوه به حالت بالفعل می‌رسد، پس لزومی ندارد بدن‌ها در مراحل دنیوی، برزخی و اخروی، عین یا مثل یکدیگر باشند؛ ولی در عین حال، تشخیص و هویت و این‌همانی نفس تغییر نمی‌کند؛ همچنان که در طول زندگی دنیوی از زمان انعقاد نطفه، حلول روح، تولد، کودکی، جوانی و بالأخره پیری، بدن همیشه در حال تغییر است؛ ولی هویت انسان که همان نفس است و حتی ویژگی‌های جسمانی، مانند رنگ چشم و اثر انگشت ثابت می‌ماند.

از دیدگاه ملا صدرا، انسان به حسب فطرت اصلی و به تدریج، رو به سوی آخرت دارد و به غایت مقصودش بازمی‌گردد. نسبت دنیا به آخرت، نسبت نقص به کمال و کودک به انسان بالغ است؛ از این جهت، همانند کودک در آغاز، نیاز به گهواره‌ای دارد که همان مکان است و دایه‌ای می‌خواهد که همان زمان است و چون به بلوغ جوهری‌اش رسید، از این وجود دنیوی به وجود اخروی خارج گشته، آماده خروج از این سرای ناپایدار به سرای جاودان و دارالقرار می‌شود. انسان تا همه مرزهای طبیعی و سپس نفسانی را طی نکند، به همسایگی خدا و به مقام «عندیت» نائل نمی‌آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵ ق: ۹ / ۴۶۷)

از نگاه ایشان، وجود ابدان اخروی، وجود استعدادی نیست؛ بلکه آن بدن‌ها لوازم نفوس هستند؛ مانند لزوم سایه برای صاحب سایه. بنابراین هر جوهر نفسانی مجرد با شبحی مثالی، ملازم است که از آن جوهر به حسب ملکات و اخلاق و هیئات نفسانی او و بدون مدخلیت استعدادها و حرکات مواد، آن‌گونه که در این عالم هست، به تدریج تحقق می‌یابد. وجود بدن اخروی، مقدم بر وجود نفس نیست؛ بلکه در وجود، هر دو با هم‌اند؛ بدون اینکه جعلی جداگانه میان آن دو صورت گیرد؛ همانند همراهی لازم و ملزوم و سایه و صاحب سایه (جعل بسیط)؛ همان‌گونه که میان شخص و سایه‌اش تقدم و تأخری نیست و آنچه هست، تبعیت و لزوم است؛ یعنی بدن اخروی، تابع و لازمه نفس اخروی است.

ایشان در جای دیگر از کتاب *سفر* این چنین می‌گوید:

آنچه در این باب، گفته ما را تأیید می‌کند، روایاتی است که در صفت بهشتیان وارد شده که همه آنها جوان و زیباروی هستند و اینکه نخستین گروهی که وارد بهشت می‌شوند، به شکل ماه شب چهارده‌اند و بعد از آن، کسانی هستند که در تابش، چون ستاره درخشان‌اند. در وصف دوزخیان نیز آمده است که دندان کافران در روز رستاخیز،

چونان کوه اُحُد است و ران آنها چون کوه بیضاء (در دمشق) و نشیمن‌گاهشان در آتش، مسافت سه روز پیک تیزپا است. در روایت دیگر نیز آمده است که ستبری پوست کافر، چهل و دو زراع و محل نشستن آنها در دوزخ، مسافت ما بین مکه و مدینه است. همچنین در روایت دیگر آمده است: کافر زبانش را به اندازه یک فرسنگ و دو فرسنگ بر جهنم می‌کشاند و مردمان، آن را لگدکوب می‌کنند و ... (همان: ۳۹)

بنابراین ملاصدرا تنها توانسته است معاد جسمانی را با مبانی عقلی و فلسفی سازگار سازد؛ همچنان که موفق شده آنچه را در باب قبر و قیامت و عذاب و ثواب آن، در آیات و روایات آمده، با مبانی حکمت و عقل، توجیه معقول نماید؛ (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۴ - ۲۷۶) ولی با تمام این اوصاف، نظریه ایشان خود، تأویل دیگری از متون دینی است و برخی از ظواهر آیات قرآن و روایات در این مورد، برخلاف این تأویل هستند و خود ایشان نیز از کسانی است که قاطعانه هرگونه تأویل ظواهر را قبول ندارد. (ر.ک: همو، بی‌تا: ۱۱۵)

نظریه شبیه‌سازی

از نظر علمی، شبیه‌سازی عبارت است از تولید موجودی زنده، بدون نیاز به آمیزش جنسی و پیوند سلول‌های جنسی مذکر و مؤنث. محققان به کمک این شیوه، موفق به ایجاد پستان‌دارانی چون گوسفند، خوک، گربه و گاو شده‌اند. اگرچه تاکنون این فناوری در باب انسان به کار گرفته نشده و شخصی از این طریق پدید نیامده است، به نظر می‌رسد با تکامل این شیوه به لحاظ علمی، این کار در انسان نیز شدنی باشد؛ بدین صورت که هر انسانی براساس ساختار مادی و بدنی، از یک ژن ویژه مختص به خود بهره‌مند است (DNA) از نظر علمی اثبات شده است که تمام ساختار و ویژگی‌های انسان مثل رنگ چشم، شکل و قیافه و نحوه شکل‌بندی اندام‌های بدن و حتی اثر انگشت و شیارهای درون چشم که امروزه ملاک تشخیص هویت هر فرد به‌شمار می‌رود، در اثر همین DNA است. از نظر تئوریک، این مسئله مطرح می‌شود که اگر بتوان آن را در آزمایشگاه بارور نمود، می‌توان شبیه به آن انسان را با تمام ویژگی‌های منحصر به فرد، دوباره به وجود آورد. امکان علمی این مسئله در برخی از فیلم‌های علمی - تخیلی محقق و پردازش شده است؛ هرچند هنوز امکان عملی آن در انسان وجود ندارد و تنها می‌توان گفت امکان وقوعی دارد.

شبیه‌سازی DNA

این روش که در اصطلاح علمی بدان «DNA Cloning» یا «Molecular Cloning» یا «Gene Cloning» گفته می‌شود، عبارت است از مجموعه عملیاتی که براساس آن، قسمتی از DNA موجود مورد علاقه که قرار است شبیه‌سازی شود، به یکی از انواع موجودات ارگانیکی خودتکثیر منتقل می‌شود. معمولاً از

باکتری‌های خودتکثیر یا «Bacterial Plasmid»ها برای این کار استفاده می‌شود.

شبیه‌سازی DNA یا «کلونینگ» که از ریشه «کلون» است، یک واژه یونانی و معنای لغوی آن، «جوانه زدن و تکثیر کردن» است. «کلونینگ» در علم زیست‌شناسی یعنی: «تکثیر موجود زنده، بدون آمیزش جنسی» و فعلاً به عمل کاشت جنینی در رحم اطلاق می‌شود که ابتدا در آزمایشگاه تولید شده باشد. فرایند آن نیز به این ترتیب است که محققان ابتدا هسته‌های یک تخمک را با DNA سلول‌های دیگر جایگزین نموده، سپس از تخمک بازسازی شده در آزمایشگاه، مراقبت می‌کنند تا تقسیم به جنین تبدیل شود. اگر این جنین در رحم کاشته شود و از آن انسانی به وجود می‌آید، می‌گویند شبیه‌سازی مولد انسان صورت گرفته است. (مهاجری، ۱۳۸۱: ۲ - ۱)

به زبان ساده، شبیه‌سازی چیزی شبیه قلمه‌زنی در عالم گیاهان است. از قدیم برای تکثیر انواع درختان، گاه بذر آن را در زمین می‌پاشیدند و گاه از قلمه استفاده می‌کردند؛ یعنی قطعه بسیار کوچکی از بدن یک انسان را (غالباً قطعه‌ای از پوست بدن) برمی‌دارند و تقویت کرده، در درون تخمک یک زن قرار می‌دهند، سپس آن را در رحم یک زن می‌کارند. این قلمه انسانی در آن محیط مساعد پرورش می‌یابد و بعد از طی دوران جنینی متولد می‌شود؛ درحالی‌که نه پدری داشته و نه مادری؛ بلکه شبیه کسی است که آن قلمه از بدن او جدا شده است؛ درست مانند کتابی که از آن، هزار نسخه چاپ می‌شود که همه شبیه هم هستند. (ر.ک: ریفکین، ۱۳۸۲؛ هابر ماس، ۱۳۹۵: ۹۲ - ۷۵)

البته آنچه گفته شد، گونه معمول شبیه‌سازی است؛ وگرنه شبیه‌سازی، گونه‌های دیگری هم دارد که به برخی از آنها به اختصار اشاره می‌شود:

۱. **شبیه‌سازی الکترومغناطیسی:** در این روش، سیم‌هایی ظریف و حساس از یک دستگاه به نقاط خاصی از مغز شخصی که باید از او کپی برداری شود و کسی که خصوصیات به او منتقل می‌شود، وصل می‌شود. سپس این دستگاه از تمام شناخت‌ها و علوم ذخیره شده نزد شخص اول کپی گرفته، تمام ذخیره‌های علمی موجود در مغز شخص دوم را پاک می‌کند تا این کپی، جایگزین معلومات قبلی او شود.

۲. **راه کشت:** مغز یک انسان مرده، در سر انسان زنده‌ای کار گذاشته می‌شود تا این شخص زنده در تفکراتش، نسخه‌ای مطابق با شخص مرده باشد.

۳. **جراحی ژنتیک:** در این شیوه، سلول‌هایی که سالم مانده‌اند، از عضو آسیب‌دیده فرد بیمار از طریق جراحی ژنتیک جدا می‌شوند و در لوله‌های آزمایشگاهی بارور می‌شوند و بعد از آنکه به یک عضو کامل (چشم، قلب، یا ...) تبدیل شد، آن را در بدن بیمار قرار می‌دهند. (ر.ک: شریعتمداری، ۱۳۷۶: ۱)

حل مسئله: تطبیق نظریه محقق طوسی و علامه حلی با نظریه شبیه‌سازی

با توجه به مباحث مطرح شده در خصوص معاد جسمانی اکنون باید نظریه‌ای ارائه شود که بتواند هم با ظواهر

متون دینی مطابقت داشته باشد و هم شبهات و ایرادهای مسئله را حل کند و در عین حال با دیدگاه‌های علمی از جمله نظریه شبیه‌سازی نیز مخالفتی نداشته باشد. بنابراین در اینجا نظریات سه‌گانه به‌ویژه نظریه محقق طوسی و علامه حلی که به نظر می‌رسد با نظریه شبیه‌سازی انطباق بیشتری دارد و حتی برخی از آیات قرآن و روایات نبوی در خصوص معاد جسمانی نیز با آن هم‌خوانی دارد، با این نظریه در علوم تجربی تطبیق داده می‌شود تا تصویر روشن و علمی از معاد جسمانی ارائه گردد.

ذکر این مطلب ضروری است که هیچ‌گاه نمی‌خواهیم مسائل فلسفی یا وحیانی را با روش تجربی اثبات نماییم؛ چون پژوهش و اثبات‌پذیری مسائل فلسفی فقط از روش‌های عقلی و برهانی امکان‌پذیر است و روش‌های علمی و تجربی نمی‌تواند در اثبات یا انکار آن نقشی داشته باشد. همچنین مسائل و امور وحیانی نیز دارای روش‌های خاص خود هستند؛ بنابراین اگر مراد از معاد، دقیقاً بازگشت مجدد روح به بدن دنیوی در عالمی دیگر باشد، بدیهی است که علوم تجربی که مبتنی بر تجربه‌های پیشین بشری است، نمی‌تواند در این زمینه، دلیلی ارائه دهد؛ یعنی از حیث اثبات و ابطال، علوم تجربی در این زمینه، کارایی چندانی نخواهد داشت. البته نباید از نظر دور داشت که یافته‌های تجربی در خصوص جزئیات این‌گونه اندیشه‌ها، بی‌تأثیر محض نخواهند بود. پیش‌تر گفته شد که با توجه به اینکه روح و جسم در انسان، پیوندی ناگسستنی دارند و هر بدنی براساس ساختار درونی خود، روح خاصی را از عالم امر (جهان غیرمادی) می‌طلبد، پس از نظر عقلی می‌توان گفت شبیه‌سازی واقعی در این دنیا امکان‌پذیر نیست؛ چون براساس شبیه‌سازی واقعی، باید دو بدن مشابه و عین هم به‌وجود آیند که دارای ارواح متفاوت باشند، که این امر از نگاه فلسفی امکان ندارد؛ زیرا هر جسمی، روح منحصر به فردی را می‌طلبد و امکان ندارد دو جسم با DNA مشترک وجود داشته باشند که عین هم و در عین حال، دو روح داشته باشند و این از نظر فلسفی محال است. بنابراین می‌توان گفت از نظر عقلی، امکان شبیه‌سازی مطلق در این دنیا وجود ندارد و هر قدر بشر تلاش کند به همانندی دو بدن شبیه‌سازی شده نزدیک شود، چون این دو بدن، ارواح مختلف دارند، شبیه‌سازی مطلق صورت نگرفته است؛ بنابراین شبیه‌سازی در دنیا باید نسبی باشد. البته نسبی بودن شبیه‌سازی در دنیا نمی‌تواند موجب بطلان این نظریه شود؛ چون نظریات علمی فقط می‌توانند در حیطه ادله و روش‌های اثبات‌پذیری خود ادعا داشته باشند و خارج از آن را اثبات نمی‌کنند. اینجا است که روش‌های عقلی و وحیانی به میدان می‌آیند و می‌توانند براساس الگوهای علمی ادعا نمایند که اگر شبیه‌سازی کامل و مطلق صورت گیرد، روح نیز باید واحد باشد.

براساس نظریه شبیه‌سازی که توضیحات علمی و عملی آن از دیدگاه علوم زیستی و روش‌های تجربی گذشت، می‌توان گفت هر موجود زنده دارای یک ژن منحصر به فرد است که به نظر می‌رسد این ژن، نوعی ساختار باشد؛ بدین شیوه که تا زمانی که جزئی از بدن آن موجود زنده، آن ساختار را داشته باشد، می‌تواند منشأ تمام ویژگی‌ها، خصلت‌ها و اوصاف بدنی آن موجود زنده باشد و پس از جدایی از آن بدن، همچنان آن ساختار را

حفظ خواهد کرد و می‌تواند با روش‌های علمی، دوباره بارور شود و شبیه همان موجود زنده را فراهم آورد (سلول بنیادی). البته اگر آن جزء جداشده، وارد جسم موجود زنده دیگری شود، تمام یا برخی از ساختار خودش را از دست داده، با موجود زنده مقصد منطبق می‌شود و ساختار آن را می‌پذیرد؛ همچنان‌که در انتقال خون و پیوند اعضا، ساختار مبدأ از بین می‌رود و ساختار مقصد فعال می‌شود. در مقام تشبیه، این مسئله شبیه سخت‌افزار و نرم‌افزار در رایانه است؛ بدین صورت که جزئی از بدن موجود زنده، یک سخت‌افزار است که می‌تواند در هر موجود زنده متناسب با خودش قرار بگیرد؛ ولی تحت‌تأثیر نرم‌افزار موجود مقصد قرار خواهد گرفت؛ ولی اگر در موجود دیگری قرار نگیرد، می‌تواند در قالب یک سلول بنیادی، منشأ موجودی شبیه به خودش باشد.

از این تحلیل و تشبیه می‌توان نتیجه گرفت که در عین اینکه در عالم دیگر (آخرت) روح اخروی، همان روح دنیوی است، می‌توان گفت بدن نیز یکی است؛ زیرا ساختار منحصر به فرد بدن هر کس که می‌توان گفت همان اجزای اصلی انسان (بنابر نظریه‌ی خواجه‌نصیر و علامه حلی) و DNA آن بدن (براساس نظریه‌ی شبیه‌سازی) است، همواره باقی است و هیچ‌گاه کم یا زیاد نمی‌شود و هرگز تغییر نمی‌کند و خداوند با DNA یا اجزای اصلی مشترک بین جسم دنیا و جسم آخرت، در آخرت بدنی شبیه به بدن دنیا پدید می‌آورد و روح را که در عالم برزخ و با بدن مثالی زندگی می‌کند، خارج و وارد بدن اخروی شبیه به بدن دنیوی می‌نماید. در نتیجه می‌توان گفت بدن اخروی، تمام خصلت‌ها و ویژگی‌های بدن دنیوی را دارا است و عین بدن دنیوی است.

می‌توان ادعا کرد که در قیامت و معاد، همین بدن مادی ما دوباره زنده می‌شود و به شکل کنونی در خواهد آمد و با الحاق روح ما به آن، دوباره همان شخصیت حقیقی و کنونی ما شکل خواهد گرفت. در مقابل، ممکن است افراد منکر معاد بگویند از منظر عقلی محال است که بتوان همان بدن کنونی را با همه‌ی شاخصه‌های منحصر به فردش دوباره ایجاد نمود؛ زیرا در قیامت ممکن است چند هزار سال از نابودی بدن مادی ما گذشته باشد و دیگر اثری از آن بدن باقی نماند و حتی می‌توان گفت آن بدن، جزء بدن‌های دیگر موجودات و دیگر انسان‌ها شده باشد.

در جواب می‌توان گفت علم تجربی براساس یافته‌های خود معتقد است شکل‌گیری همان بدن با همان خصوصیات محال نیست؛ بلکه با وجود تنها یک سلول از بدن قبلی می‌توان از طریق فرایند شبیه‌سازی سلولی، موجودی همانند موجود قبلی را ایجاد نمود و این امر عقلاً محال نیست و حتی امکان وقوعی نیز دارد. این یافته تا حدودی بر امکان شکل‌گیری معاد براساس تعریف موردنظر ادیان نیز صحنه می‌گذارد و استحاله آن را رد می‌کند.

به نظر می‌رسد این نگاه به معاد جسمانی، بیشتر به نظریه‌ی محقق طوسی و علامه حلی - که به بازگشت اجزای اصلی انسان در قیامت معتقد هستند - نزدیک‌تر است تا سایر نظریات فلسفی در خصوص معاد جسمانی.

شواهد نقلی بر انطباق نظریه طوسی و حلی در باب معاد جسمانی با نظریه شبیه‌سازی

می‌توان شواهدی از برخی آیات و روایات بر این مسئله اقامه نمود که معاد جسمانی می‌تواند به صورت بارور نمودن ژن‌های هر فرد که در خاک موجود است و خداوند از تمام ویژگی‌های آن نیز آگاه است، انجام شود؛ البته این بدین معنا نیست که بگوییم خداوند کارخانه شبیه‌سازی دارد تا قدرت او محدود شود؛ بلکه ذات لایزال خداوندی با قدرت نامحدودش می‌تواند تمام DNAهای انسان‌ها را از درون خاک بیرون بکشد و آنها را با همان ساختاری که در دنیا داشته‌اند، در عالم آخرت محشور کند؛ هرچند این احیا و حشر لزومی ندارد چنان باشد که در علوم تجربی مطرح است؛ زیرا هم علوم تجربی قابل تغییر است و هم قدرت خداوند نامحدود است:

وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْنَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ.

و [بار دیگر] در شیپور دمیده می‌شود، پس ناگهان آنان از قبرها به‌سوی پروردگارشان به‌سرعت سرازیر می‌شوند.

در این آیه، از حرکت به‌سوی خداوند به «ینسلون» تعبیر شده که این کلمه، از مشتقات نسل است. نسل در لغت، اولاً به‌معنای زاده و فرزند، ثانیاً به‌معنای ذریه و دودمان و ثالثاً به‌معنای زادن و تولید کردن آمده است. (معین، ۱۳۷۱: ۳ / ۴۷۲۲) در مفردات راغب، نسل این‌گونه معنا شده است: «النسل، الانفصال عن الشيء، النسل، الولد لكونه ناسلاً عن ابيه، ان تناسلوا، توالدوا». (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۷۸۳) همچنان که نسل انسان‌ها از پدران و مادران به فرزندان از طریق DNA مشترک حاصل می‌شود و در آزمایش‌های ژنتیک نیز برای اثبات رابطه پدری و مادری با فرزندان از DNA آنها استفاده می‌شود، می‌توان گفت خداوند اجزای اصلی بدن انسان‌ها یا همان DNA آنها را جمع نموده و آنها را بارور کرده، سپس روح را از عالم برزخ به آنها منتقل می‌کند و رابطه بدن اخروی با بدن دنیوی، همان رابطه ژنتیک بین آنها خواهد بود.

البته این رابطه باید دقیق‌تر و عمیق‌تر از رابطه پدر و مادر با فرزندان باشد؛ چون DNA والدین با فرزندان تفاوت دارد؛ چراکه بین آنها شباهت کامل وجود ندارد؛ اما بین بدن دنیوی و بدن اخروی باید آن‌قدر شباهت باشد تا بتوان گفت این بدن، عین بدن دنیوی است؛ پس DNA آنها باید واقعاً یکی باشد؛ به‌ویژه اینکه روح نیز در دنیا و آخرت واحد است.

در تأیید این تحلیل می‌توان به برخی روایات نیز اشاره نمود:

عن صحيح مسلم عن ابو هريره قال رسول الله ﷺ ليس من الانسان شيئاً الا يبلى، الا عظماً واحداً هو عجب الذنب ومنه يركب الخلق يوم القيامة. (مسلم، بی‌تا: ۱۴ / ۹۲ - ۹۱)

پس از جدایی روح از بدن، چیزی از انسان باقی نمی‌ماند، مگر استخوان واحد که به آن دنبالچه سرین (عجب‌الذنب) می‌گویند که انسان در روز قیامت از آن تشکیل می‌شود.

عن ابن هریره، ان رسول الله ﷺ قال ابن آدم يأكله التراب الاعجب الذنب منه خلق و فيه يركب. (همان: ۹ / ۳۴۳؛ سجستانی، ۱۴۱۰: ۴۹۰)

فرزندان آدم را خاک می‌خورد، مگر دنبالچه سرین که از او انسان خلق می‌شود و در او ترکیب می‌یابد.

نتیجه

معاد جسمانی که محقق طوسی و علامه حلی تصویر نموده‌اند، علاوه بر حل شبهات فلاسفه، دارای مستندات عقلی و وحیانی نیز هست و در عین حال می‌تواند بر نظریات علمی و تجربی نیز منطبق باشد؛ به این صورت که بدن انسان علاوه بر اجزای فرعی، دارای اجزای اصلی است و با از هم گسسته شدن بدن و خاک شدن آن و جدا شدن اجزا از یکدیگر، همچنان باقی می‌مانند و در روز قیامت محشور می‌شوند و خداوند از اجزای اصلی بدنی که در زمان طولانی پس از مرگ به خاک تبدیل شده و حتی تمام مولکول‌ها و اتم‌هایش در دیگر موجودات قرار گرفته است، چیزی را محفوظ نگه می‌دارد (DNA یا عجب‌الذنب) و در روز قیامت، عیناً همان را محشور می‌کند و اندام‌های متناسب با خصلت‌های روح انسان را با همان ساختار ژنتیک دوباره پدید می‌آورد. در عین حال، لزومی به بازگشت عین اتم‌ها و سلول‌های دنیوی نیست. بنابراین در این حشر، عینیت بدن دنیوی با بدن اخروی تحقق یافته است و در عین حال، تغییرات ظاهری هیچ لطمه‌ای به عینیت این دو وارد نمی‌کند؛ چون DNA یا اجزای اصلی و یا عجب‌الذنب آنها یکی است؛ پس همان‌طور که تغییرات ظاهری بدن، به‌واسطه رشد نمودن بدن از کودکی به جوانی و در نهایت پیر شدن، مشکلی در عینیت ایجاد نمی‌کند، همچنان هیچ اشکالی ندارد که انسان‌های مؤمن و نیکوکار با چهره‌های زیبا و اندام‌های سالم و حتی نورانی در آن عالم محشور شوند: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ ذُرُّهُمُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ؛ روزی که مردان باایمان و زنان باایمان را می‌بینی، درحالی‌که نورشان پیش‌روی‌شان و در سمت راست‌شان شتابان می‌رود»؛ (حدید / ۱۲) همین‌طور کافران و گناهکاران با چهره‌های زشت و اندام‌های ناسالم در آن عالم محشور شوند: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا؛ و[لی] هر کس در این [جهان] کور[دل] باشد، پس او در آخرت [نیز] کور[دل] و گمراه‌تر است»؛ (اسراء / ۷۲) «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ؛ خلافکاران به چهره‌های‌شان شناخته می‌شوند و زمام‌ها و گام‌های [آنان] گرفته می‌شود». (الرحمن / ۴۱)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة*، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. اشمیتکه، زابینه، ۱۳۸۹، *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*، ترجمه احمد نمایی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۴. حلی، حسین بن یوسف مطهر، ۱۴۰۴ ق، *کشف الفوائد فی شرح العقائد*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. _____، بی تا، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبه المصطفوی.
۶. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد، بی تا، *المفردات*، قم، انتشارات مؤسسه تحقیقات و نشر معارف (اهل بیت).
۷. ریفکین، جرمی، ۱۳۸۲، *قرن بیوتکنولوژی*، م داوودی، حسین، تهران، انتشارات صبح.
۸. سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث، ۱۴۱۰ ق، *سنن ابی داود*، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر.
۹. شریعتمداری، حمید رضا، ۱۳۷۶، «بدل‌سازی انسان»، *حوزه و دانشگاه*، شماره ۱۰، ص ۱۲۲ - ۱۱۶.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم قوام (ملاصدرا)، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۱. _____، ۱۳۸۵ ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۹، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۲. _____، بی تا، *المبدأ والمعاد*، تهران، مکتبه الاسلامیة.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *تفسیر المیزان*، ج ۱۹، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۹۰ ق، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۱۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۹۸۷، *تهافت الفلاسفة*، قاهرة، دارالمعارف.
۱۶. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۳۴۰ ق، *چهارده رساله امام فخر رازی*، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، تهران، انتشارات الزهراء.
۱۸. معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۹. مهاجری، عبدالرسول، ۱۳۸۱، *گزارشی پیرامون شبیه‌سازی*، تهران، دفتر مطالعات زنان.
۲۰. النووی، محیی‌الدین یحیی، شرح النووی، بی تا، «کتاب الفتن»، ج ۱۸، بیروت، دارالفکر.
۲۱. هابرمس، یورگن، ۱۳۹۵، *مهندسی ژنتیک آینه سرشت انسان تأملی در مسایل اخلاقی و حقوقی و فلسفی شبیه‌سازی انسانی*، یحیی امانی، تهران، انتشارات نقش و نگار.

