

نقد و بررسی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی درباره حقیقت انسان

مهدی زارعی کچوسنگی *

علی اله‌بداشتی **

رضا برنجکار ***

چکیده

یکی از پرسش‌های دیرین ذهن بشر و زیربنای علوم انسانی، چیستی حقیقت و ماهیت انسان است؛ در سنت کلامی اسلام نیز، موضوع انسان‌شناسی از دیرباز در کانون توجه بوده و نقطه مرکزی این کانون، بررسی یگانه یا دوگانه‌انگاری و مجرد یا مادی بودن حقیقت انسان است؛ در این میان قاضی عبدالجبار به‌عنوان نماینده جریان معتزلی با رویکردی مبتنی بر عقل حس‌گرا به طور مبسوط نظریه «هیکل محسوس» را طرح و دنبال می‌کند؛ در این نظرگاه، انسان، حقیقتی وراثی همین بدن محسوس ندارد؛ مهم‌ترین دلیلی که قاضی عبدالجبار بر ادعای خویش اقامه می‌کند از این قرار است که وقوع فعل ابتدایی از اندام‌های بدن، نشانه آن است که فاعل، همین اندام است که در محل وجود قدرت خویش، فعلی را انجام می‌دهد؛ طبیعی است که انکار حیات برزخی یکی از مهم‌ترین پیامدهای پذیرش این دیدگاه است

* دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران (mahdizareei110@gmail.com)

** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران

*** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶

چرا که در بروزخ، هیکل محسوس نابود شده است و در این دیدگاه حقیقتی ورای این هیکل محسوس به رسمیت شناخته نشده است؛ همچنین مسائلی چون معاد جسمانی، مسخ، رؤیای صادقه و تجربه‌های نزدیک به مرگ در تقابل جدی با این نظریه هستند؛ آنچه تحقیق حاضر را از سایر تحقیقات مشابه ممتاز می‌سازد تمرکز بر بررسی دیدگاه شخصیتی است که علی‌رغم نفوذ تأثیر اندیشه او بر متکلمان امامی هم عصر خود، به طور مستقل مورد داوری قرار نگرفته است.

کلیدواژه‌ها: قاضی عبدالجبار، هیکل محسوس، بروزخ، معاد جسمانی، رؤیای صادقه، تجربه‌های

نزدیک به مرگ.

بیان مسئله

علم و شناخت مقدمه همه امور است و مهم‌ترین و ضروری‌ترین شناخت برای آدمی، شناخت خود او به نظر می‌رسد؛ چرا که تا کسی بدین مهم نایل نگردد نمی‌تواند به شناخت موجودات دیگر دست یابد؛ از این روست که امام باقر (علیه‌السلام) در روایتی که از ایشان بیان شده است هیچ شناختی را برای انسان همچون شناخت نفس نمی‌داند: «لَا مَعْرِفَةَ كَمَعْرِفَتِكَ بِنَفْسِكَ» (ابن شعبه حرآنی، ۱۴۰۴: ۲۸۶)؛ هیچ شناختی مانند این نیست که خود را بشناسی.

از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) هم در این باره روایت شده که معرفت نفس را مقدمه دیگر معرفت‌ها برشمردند: «مَنْ جَهِلَ نَفْسَهُ كَانَ بَغِيْرَ نَفْسِهِ أَجْهَلًا» (آمدی، ۱۴۱۰، ح ۸۶۲۴)؛ آنکه خود را شناسد به غیر خود نادان‌تر است. در حدیثی، معرفت نفس حتی مقدمه معرفت خداوند دانسته شده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲)؛ هر کس خود را بشناسد خدایش را شناخته است و یا این‌چنین روایت شده است که «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۵)؛ هر که به نفس خویش آگاه‌تر باشد به خدای خویش آگاه‌تر است.

پرسش دیرین ذهن بشر از چیستی حقیقت و ماهیت انسان از دیرباز محل توجه اندیشمندان گوناگون و انسان‌های دغدغه‌مند حقیقت‌جوی بوده است و در رهگذر بررسی‌های علمی انجام شده پاسخ‌های متنوعی تا کنون دریافت نموده است؛ در سنت کلامی اسلام نیز، موضوع

انسان‌شناسی از دیرباز در کانون توجه بوده و مباحث آن، پیرامون نقطه مرکزی و کانونی یگانه‌انگاری یا دوگانه‌انگاری و تجرد یا مادی بودن حقیقت انسان سامان یافته است. در میان خیل عظیم متکلمان مسلمان شخصیت قاضی عبدالجبار معتزلی نسبت به سایرین در بررسی این موضوع از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که وی با نگارش کتاب *پرحجم‌المعنی فی التوحید و العدل*، نمایندگی از جریان کلام معتزلی را بر عهده گرفته و به‌خوبی رویکردها، سبک استدلالی و فضای گفتمانی یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های کلام اسلامی را منعکس می‌نماید؛ علاوه بر آنکه دیدگاه وی، همسویی قابل‌توجهی با نگاه فیزیکی‌لیست‌های عصر حاضر درباره حقیقت انسان دارد و این همسویی، هم‌پوشانی نسبی در نقد و بررسی این نوع نگاه به انسان را به دنبال خواهد داشت.

در تحقیق حاضر از آنجاکه موضوع مورد مطالعه، بنیادی است در استفاده از منابع اطلاعاتی از روش کتابخانه‌ای بهره گرفته شده است؛ در توصیف و تحلیل داده‌ها و اطلاعات نیز به فراخور شخصیت مورد مطالعه، از مبانی معرفتی و روشی متناظر و متناسب با مبانی ایشان استفاده شده است؛ مثلاً با استناد به شواهد تجربی و با همان مبنای معرفت عقل حسی، نظریه انسان‌شناسانه وی مورد ارزیابی قرار گرفته است و کاستی‌های مبنای معرفتی عقل حسی، با ابتناء بر معرفت نقلی و شواهد قرآنی و روایی گوشزد شده است.

۱. تبیین دیدگاه قاضی عبدالجبار درباره حقیقت انسان

قاضی عبدالجبار معتزلی به مناسبت بحث از تکلیف، به حقیقت‌جویی ماهیت انسان به‌عنوان مکلفی که قادر، عالم، مدرک، حیّ و مرید است، پرداخته است؛ نهایتاً قول مختار خویش را به تبعیت از بزرگان معتزله چنین بیان می‌دارد:

وَأَذَى يَقُولُهُ شَيْخُنَا فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّ الْحَيَّ الْقَادِرَ هُوَ هَذَا الشَّخْصَ الْمَبْنِيَّ هَذِهِ الْبِنْيَةُ الْمَخْصُوصَةُ
الَّتِي يَفَارِقُ بِهَا سَائِرَ الْحَيَّوَانِ، وَ هُوَ الْأَذَى يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ وَ الذَّمُّ وَ الْمَدْحُ، وَ إِنْ كَانَ لَا
يَكُونُ حَيًّا قَادِرًا إِلَّا لِمَعَانِي فِيهِ، لَكِنْ ذَلِكَ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحَدِّ وَ لَا يَحْصُلُ مِنْ جُمْلَةِ الْحَيِّ إِلَّا مَا
حَلَّهُ الْحَيَاةَ دُونَ غَيْرِهِ (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۲).

یعنی همین هیكل محسوس، حقیقت انسان است؛ البته باتوجه‌به این مطلب که قوام حیات و قدرت در انسان مرهون معنای حیات است که تعریف‌پذیر نیست اگر چه می‌توان گفت در سراسر پیکر منتشر است و ابوهاشم و ابوعلی در این اختلاف کرده‌اند که استخوان و مو را به سبب فقدان عنصر معنوی حیات، داخل در حقیقت انسان بدانند یا خیر؟ و ابوعلی، استخوان و مو را خارج از حقیقت انسان دانسته است و ابوهاشم با توجیه وجود عنصر حیات در استخوان، این اجزاء را نیز در حقیقت انسان که همان هیكل محسوس حی قادر است، داخل دانسته است.

۲. ادله نظریه هیكل محسوس بودن حقیقت انسان

۲.۱. دلیل اول: استلزام تسلسل

موجودات حی از طریق ادراک و صحت فعل (قدرت) شناسایی می‌شوند و به عبارت دیگر هر موجودی که حیات ندارد، قدرت هم ندارد؛ ادراک و صحت فعل (قدرت)، مستند به تمام هیكل محسوس آدمی است پس همین هیكل محسوس، حی است چرا که اگر قرار باشد حی، موجودی درون این هیكل محسوس باشد می‌توان نسبت به آن موجود نیز، ادعای وجود حی درون آن را مطرح کرد و این ادعا منتهی به تسلسل خواهد شد پس موجود حی، همین هیكل و پیکر محسوس است نه چیزی درون آن (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۳-۳۱۴).

اگر بخواهیم به کلام قاضی، صورت استدلال منطقی دهیم می‌توان چنین گفت که:

مقدمه اول: معیار حیات، صحت صدور فعل و قدرت و ادراک داشتن است.

مقدمه دوم: اگر مبدأ حیات را تمام پیکر محسوس بدانیم و حیات را به چیزی درون پیکر محسوس مثل روح نسبت دهیم، امکان انتساب حیات به چیزی درون این روح همچنان محتمل است و اگر این احتمالات ادامه پیدا کنند منتهی به تسلسل خواهد شد.

نتیجه: از آنجاکه برای حیات آدمی، مبدائی موجود است و انتساب این مبدأ به ورای پیکر محسوس، موجب تسلسل منفی (محال) نمی‌شود پس مبدأ حیات از هیكل محسوس تجاوز نمی‌کند.

نقد و بررسی:

صغرای استدلال قاضی که عبارت باشد از اینکه حیات شاعرانه ملاک تمایز هویت آدمی از سایر موجودات است مورد قبول است؛ اما آنچه استدلال وی را مورد خدشه جدی قرار می‌دهد کبرای

این استدلال و از این قرار است که چه مرجّحی برای مبدأیت پیکر محسوس نسبت به روح وجود دارد که قاضی، توقف تسلسل ادعایی خویش را منوط به ترجیح پیکر محسوس می‌نماید؟ به بیان دیگر اگر با قاضی همراهی شود و استلزام چنین تسلسلی پذیرفته شود، باز مدعای او اثبات نمی‌شود چرا که می‌توان با پذیرش روح به‌عنوان مبدأ قطعی و جزمی حیات، به تسلسل احتمالات خاتمه بخشید هم چنان‌که ایشان، همین رویه را در مورد پیکر محسوس در پیش گرفته است.

اما آنچه اساس استدلال قاضی عبدالجبار را مخدوش می‌سازد این است که وی، مبدأیت پیکر محسوس برای حیات را امری مسلّم و بدون نیاز از اقامه برهان فرض کرده است و در مقابل، فرض مبدأیت برای حقیقتی ورای بدن را در بوته احتمال و محتاج اقامه دلیل قرار داده است؛ این در حالی است که صرف صدور افعال از اعضاء و جوارح پیکر محسوس، دلیل بر مبدأیت آن برای حیات نمی‌باشد و صرفاً یکی از احتمالات معقول، مبدأیت پیکر محسوس برای حیات می‌باشد و احتمال وجود مبدائی ورای بدن برای حیات که فعلش را با ابزار تن به ظهور می‌رساند نیز معقول و محتمل است، پس برای ترجیح احتمال نخست، وی می‌بایست از اقامه برهان طفره نرود تا دچار مصادره به مطلوب نشود.

۲.۲. دلیل دوم: تلازم بین حقیقت آدمی و علم به موضع آن

در این استدلال که قاضی خود را در اقامه آن وامدار استادش ابوهاشم جبّایی می‌داند ادعا می‌کند اگر حقیقت آدمی، چیزی نهفته در هیكل محسوس باشد لازم می‌آید آدمی به موضع و محل آن علم و شناخت داشته باشد و از آنجایی که چنین شناختی وجود ندارد؛ لذا اساساً حقیقتی ورای پیکر محسوس، هویت آدمی نمی‌باشد؛ در ادامه به دفع یک اشکال از تقریر استدلال خویش می‌پردازد بدین بیان که ممکن است گفته شود علم آدمی به حقیقت خویش از سنخ علم اضطراری و بدون استدلال نیست و با اقامه برهان، چنین شناختی حاصل می‌شود؛ در پاسخ گفته نمی‌شود طبق مبنای قائلین به روح، انسان به نفس خویش علم حضوری دارد؛ لذا نمی‌بایست موضع نفس آدمی برای او غایب و مغفول باشد تا با استدلال، از این غیبت و غفلت رها شود؛ ممکن است گفته شود ادعای اینکه پیکر محسوس، حقیقت آدمی است نیز مبتنی بر شناخت موضع پیکر محسوس است و در صورت غفلت از موضع تن به همین اشکال خودتان مبتلا می‌شوید؛ در پاسخ گفته

نمی‌شود که ما (معتزله) انسان را عالم به علم می‌دانیم نه عالم بنفسه؛ لذا از آنجایی که انسان عالم بنفسه نیست و برای عالم شدن محتاج علم خارج از ذات خویش است، ممکن است این علم به موضع خودش را اضطراراً (غیراکتسابی و فطری) یا با استدلال (اکتسابی و نظری) به دست آورد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۶-۳۱۵).

شاید بتوان این استدلال قاضی را به صورت یک برهان خلف به تصویر کشید:

مقدمه اول: اگر فرض کنیم حقیقت آدمی، در درون آن نهفته شده است می‌بایست به موضع و محل حقیقت خویش علم داشته باشیم.
مقدمه دوم: از آنجاکه به موضع و محل حقیقتی ورای هیکل محسوس علم و شناخت نداریم پس ورای هیکل محسوس، حقیقتی برای آدمی متصور نیست.

نقد و بررسی:

آنچه استدلال قاضی عبدالجبار را مخدوش می‌سازد عدم توجه او به تشکیکی بودن مقوله علم و شناخت است چرا که اگر معیار حقیقت‌داشتن روح، شناخت تفصیلی همه جوانب و جنبه‌های آن حتی موضع آن باشد لازم می‌آید منکر هیکل محسوس نیز شویم چرا که ما چنین شناخت تفصیلی را به اعضای پیکرمان نیز نداریم و حتی در اوقات غفلت از تن و تمرکز و دل‌مشغولی به مسئله‌ای ورای بدن ممکن است اساساً فراموش کنیم که مثلاً پایی در پیکر داریم؛ علاوه بر اینکه اگر منظور قاضی عبدالجبار از لزوم شناخت موضع روح این است که مکان آن را از سایر حقایق عالم تمییز دهیم (آن‌چنان‌که از مثال او درباره مکان تن در لباس برمی‌آید). مدعی هستیم آدمی، حقیقت خویش را به طور معمول در قالب تن محدود می‌داند و خود را همان جایی حاضر می‌پندارد که تن او حضور دارد پس چنین شناختی که قاضی لازم می‌شمارد برای روح آدمی حاصل است.

۳.۲. دلیل سوم: عدم امکان خروج از پیکر محسوس

اگر حقیقت آدمی، چیزی درون این هیکل محسوس است، باتوجه‌به اینکه این حقیقت، عرض نیست و جوهر است و جوهر توانایی خروج، دخول، حرکت و سکون را دارد لذا می‌بایست این حقیقت ادعایی بتواند از کالبد تن خارج شود؛ این عذر که گفته شود پیوند روح و تن بسان پیوستگی پوست و تن آدمی به قدری شدید است که جدایی از یکدیگر برایشان مستحیل است

پذیرفتنی نیست چرا که ما، امکان چنین خروجی را نفی کردیم نه وقوع آن را، لذا قائلین به حقیقتی و رای پیکر محسوس برای آدمی می‌بایست به اثبات این امکان بپردازند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۷-۳۱۶).

شاید بشود بیان اخیر قاضی را به صورت یک قیاس استثنایی صورت‌بندی منطقی نمود: مقدمه اول: (مقدم): اگر حقیقت آدمی، چیزی درون پیکر محسوس فرض شود (تالی): می‌بایست بتواند از آن خارج شود.

مقدمه دوم: از آنجاکه خروج از کالبد تن ممکن نیست (بطلان تالی) پس حقیقتی و رای پیکر محسوس برای آدمی متصور نیست (بطلان مقدم).

نقد و بررسی:

به قول معروف «ادلّ الدلیل علی امکان شیء وقوعه»؛ یعنی آشکارترین دلیل بر ممکن بود مقوله‌ای، تحقق خارجی آن است و از آنجاکه خلع اختیاری بدن جزء مواردی است که تحقق آن ثابت شده است؛ لذا بطلان تالی در استدلال قاضی اثبات نمی‌شود و بالعکس این استدلال علیه خود او به صورت قیاس شکل اول اقامه می‌شود:

صغری: خروج از کالبد تن و پیکر محسوس برای آدمی ممکن بلکه واقع شده است.
کبری: اگر چیزی بتواند از کالبد تن خارج شود، حقیقت آدمی است پس آنچه از کالبد تن خارج شده است (روح) همان حقیقت اوست.

علاوه بر اینکه خلع بدن، به عنوان تجربه مشترک تجربه گران تجارب نزدیک به مرگ گزارش و راستی‌آزمایی شده است، برخی علمای شیعه از وقوع اختیاری خلع بدن توسط برخی شخصیت‌های ویژه خبر داده‌اند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۷: ۷۹۱ و حکیمی، ۱۳۸۸: ۱۹۸)؛ آنچه این تجربه‌های شخصی را در تراز دلیل عقلی (قضایای مجربات یا متواترات) قرار می‌دهد حجم گسترده و متنوع مشاهدات راستی‌آزمایی شده ی تجربه گران تجارب نزدیک به مرگ است که اساساً امکان تجربه چنین مشاهداتی با بدن بیهوش و در حالت مرگ بالینی متصور نیست (ریموند مودی، ۱۹۷۵، زندگی پس از زندگی و جفری لانگ، ۱۳۹۹، شواهد تجربی حیات پس از مرگ).

۲.۴. دلیل چهارم: برهان سبر و تقسیم (انحصار فاعلیت اختراعی در خداوند متعال)

مقدمه ۱: بدن انسان، واجد افعال و تصرفات می‌باشد؛ و هر متصرفی، حی است؛ حال این متصرف، یا خود همین بدن محسوس است که ثبت المطلوب، یا غیر بدن است: این غیر بدن یا تعلق به بدن دارد یا ندارد؛ اگر تعلق به بدن دارد از سه حالت خارج نیست: حالت اول: یا این متصرف، مانند اعراض در بدن حلول کرده است؛ حالت دوم: یا مانند جواهر، مجاور و یا بعضی از بدن می‌باشد؛ حالت سوم: متصرف، جوهری خارج از بدن است که قادر بر تصرف در آن مانند تصرف حق تعالی در موجودات می‌باشد.

مقدمه ۲: حی، عرض حال در بدن نمی‌باشد به چند دلیل:

الف) طرح ادعای حال بودن حقیقت انسان در بدن، مستلزم پذیرش عرضی و مکان‌مندی آن است و این در تناقض با ادعای جوهر اصیل بودن حقیقت انسانی است.

ب) اساساً اعراض نمی‌توانند حی قادر باشند پس حقیقت انسان نیستند چرا که حقیقت انسانی همان موجود حی قادر است؛ اما اینکه اعراض نمی‌توانند حی قادر باشند از این جهت است که حی قادر، موجودی است که بتواند پذیرای حوادث مختلف مثل ادراک احساس درد و حرارت و برودت باشد حال آنکه عوارض خود محتاج به محل هستند و نمی‌توانند محل برای اعراضی چون احساس برودت و حرارت باشند.

مقدمه ۳: حقیقت آدمی، مجاور یا بعضی از اعضای بدن مانند قلب نمی‌باشد چرا که لازمه این ادعا این است که تدبیر بدن توسط این عضو باشد و این در جایی صحیح است که وقوع فعل ابتدایی از اعضای دیگر صحیح نباشد حال آنکه بالوجدان شاهد افعال ابتدایی سایر اعضا هستیم و چنین نیست که تمام افعال بدن از قلب یا عضو خاصی آغاز شود.

مقدمه ۴: حقیقت آدمی، جوهری خارج از بدن که آن را تدبیر کند نیست چرا که این ادعا با اشکالاتی مواجه است:

الف) اگر حقیقت آدمی، جوهری خارج از بدن است چرا هر حقیقت منحصر به فرد آدمی صرفاً تدبیر بدن مخصوص و منحصر به فردی را بر عهده دارد و نمی‌تواند بدن دیگران را تدبیر کند؟ به عبارت دیگر اگر حقیقت انسان خاصی مثل زید وابسته به بدن او نیست و خارج از آن تعریف نمی‌شود، می‌بایست نسبت این حقیقت با بدن زید و دیگران مساوی و یکسان باشد حال آنکه

این چنین نیست و این کاشف از این است که خصوصیتی در بدن زید برای قوام معنایی حقیقت او وجود دارد.

ب) تصحیح اختصاص تدبیر بدن به حقیقت انسانی خارج از بدن میسر نیست مگر با پذیرش فاعلیت بالاخترع در انسان‌ها و این در حالی است که فاعلیت بالاخترع فقط در مورد حق تعالی متصور است؛ فاعلیت سه گونه متصور است: فاعلیت مباحثی، تولیدی و اختراعی؛ در فاعلیت اختراعی است که فاعل، فعل خویش را بدون مباشرت و آلت در محلی غیر از خودش ایجاد می‌کند و این امکان صرفاً برای قادری که قدرتش ذاتی اوست متصور است و فقط حق تعالی، قادر لذاته است و سایر موجودات اگر قدرتی دارند قادر بقدره هستند؛ لذا از این امکان محروم هستند، پس حقیقت آدمی باتوجه به اینکه قادر لذاته نیست نمی‌تواند صاحب افعال اختراعی باشد پس نمی‌تواند حقیقتی خارج از بدن باشد که فعل خویش را در محلی غیر از خودش که همان بدن باشد ایجاد کند.

اگر کسی مدعی شود که انسان هم بسان حق تعالی، قادر لذاته و فاعل بالاخترع است در واقع نقض غرض کرده است چرا که اگر پذیرفته شود که فاعل حقیقی تصرفات بدنی خاص، حقیقتی ورای بدن است که مانند حق تعالی، قدرت اختراع فعل در هر محلی را داراست چرا این حقیقت، همان هویت مخصوص بدن مذکور باشد و نه یک هویت متعلق به بدن دیگر؟ و چگونه مطمئن می‌شویم که تدبیر بدنمان به عهده حقیقت فرا بدنی خودمان است و نه حقیقت فرا بدنی انسانی دیگر؟ (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۲۳-۳۲۱).

نقد و بررسی:

مقدمه سوم استدلال قاضی بنا بر آنچه درباره دستگاه عصبی - حسی انسان در علم زیست‌شناسی بیان شده است مخدوش می‌باشد چرا که تمام افعال اختیاری آدمی از مغز و از طریق سیستم عصبی صورت می‌پذیرد و تلقی او نسبت به ابتدایی بودن افعال اعضاء و جوارح آدمی خلاف مسلمات زیست‌شناسی می‌باشد.

نسبت به قسمت الف مقدمه چهارم استدلال قاضی عبدالجبار ممکن است این‌طور پاسخ داده شود که روح آدمی، اگر چه حقیقتی خارج از بدن است؛ اما از آنجاکه تدبیر بدنی خاص را عهده‌دار شده است دیگر نسبت به سایر بدن‌هایی که تحت تدبیر ارواح دیگر هستند دخالتی

ندارد، اما در فرض خلع تدبیر بدن می‌تواند عهده‌دار تدبیر بدن دیگری شود که از تدبیر روح مخصوص به خودش تخلیه شده است؛ البته باید توجه داشت که این پاسخ اخیر با مبانی فلسفی نفس‌شناسی صدرایی ناسازگار است چرا که در این دیدگاه، نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است و تعویض بدن اساساً همان تناسخی است که از نظر مبنای جسمانیه الحدوث بودن نفس، غیرمعمول است چرا که هر بدنی برای تعلق نفس می‌بایست به مرحله‌ای خاص برسد، پس تا قبل از رسیدن به این مرحله، اساساً هیچ‌گونه نفسی به این بدن تعلق نمی‌گیرد و پس از حصول شرایط قبول نفس در سیر حرکت جوهری اشتدادی آن، این بدن، خود دیگر به مرحله نفسانیت نائل شده و تعلق نفس بدن دیگر به آن، مستلزم تعلق دو نفس به یک تن خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳-۲).

در پاسخ از قسمت ب مقدمه چهارم می‌بایست ابتدا معنای فاعلیت بالاخترع معلوم شود؛ شیخ طوسی این اصطلاح کلامی را این‌گونه توضیح می‌دهند:

والفعل علی ثلاثة أقسام: مخترع و حدّه ما ابتدئ فی غیر محل القدرة علیه و لا یقدر علیه غیر الله تعالی و مباشر و حدّه ما ابتدئ فی محل القدرة علیه و لا یصحّ وقوعه من التقدیم تعالی و متولد و حدّه ما وقع بحسب غیره و یصحّ وقوعه من التقدیم تعالی (طوسی، ۱۴۱۴: ۸۵)؛

یعنی فعل سه گونه می‌باشد: گونه نخست، فعل مخترع است که ابتدای حدوث آن در غیر محلّ قدرت آن می‌باشد و غیر از الله تعالی کسی قادر بر انجام آن نمی‌باشد؛ فعل دیگر، فعل مباشری است که ابتدای حدوث آن در محلّ قدرت آن می‌باشد که چنین فعلی از ساحت کبریایی به دور است؛ و گونه آخر افعال، فعل متولد است که وقوع آن مسبب از سببی می‌باشد و وقوع آن از قدیم تعالی ممکن است؛ در توضیح این تعریف اضافه نمی‌شود که وقوع فعل مباشری از حق تعالی نفی شده است چرا که قبول آن مستلزم این است که حق تعالی، محلّ حوادث (فعل) حادث شده در محلّ قدرت) واقع شود و از آنجا که محل واقع شدن، از صفات امکانی تلقی نمی‌شود؛ لذا از ساحت کبریایی نفی شده است؛ نسبت به فعل متولد هم این توضیح ضروری است که خود فعل تولیدی به دو گونه مباشری و غیر مباشری تقسیم نمی‌شود چرا که آنچه که در صدق عنوان تولیدی بودن فعل لازم است این است که مسبب از سببی باشد خواه این سبب، فعل را در محلّ قدرت حادث کند خواه در غیر محلّ قدرت، پس آن دسته از افعال تولیدی که منتهی به افعال

مباشری می‌شوند نیز از ساحت کبریایی حق تعالی می‌بایست نفی شوند؛ اما آنچه در این میان حائز اهمیت است، تلقی و برداشت متکلمین از فعل اختراعی و تطبیق قاضی عبدالجبار در مقام است؛ به دیگر سخن خلاصه ادعای قاضی عبدالجبار را می‌توان به صورت یک قیاس استثنایی صورت‌بندی منطقی نمود:

مقدمه اول: (مقدم) اگر فرض شود که حقیقت آدمی، جوهری مفارق از بدن است که افعال بدنی را تدبیر می‌کند، (تالی) لازم می‌آید افعال آدمی از سنخ افعال اختراعی باشند.
مقدمه دوم: توانایی انجام افعال اختراعی، منحصر در حق تعالی می‌باشد و آدمی فاقد چنین توانایی می‌باشد (بطلان تالی).

نتیجه: از ابطال تالی، بطلان مقدم لازم می‌آید؛ یعنی از آنجا که وقوع فعل اختراعی در حیطه توانایی روح آدمی نیست پس آنچه از افعال انسانی می‌بینیم حاصل عملکرد روح مفارق از بدن نمی‌باشد.
آنچه پاسخ از استدلال قاضی عبدالجبار را آسان می‌کند توجه به این نکته است که افعال صادره از اندام بدن، اگر مستند به تدبیر روح مفارق از بدن شوند از قسم افعال تولیدی محسوب می‌شوند و صرفاً اگر محل بدن ممتاز از روح تصویر شود آنگاه داخل در افعال تولیدی اختراعی می‌شوند؛ به دیگر سخن اگر گفته شود که روح در عین مفارق بودن از محل بدن، قدرت خود را در محل بدن اعمال نموده و اندام را به کار می‌اندازد آنگاه استدلال قاضی، وجهی برای اقامه پیدا می‌کند؛ اما اگر گفته شود روح آدمی، در عین اینکه حقیقتی متفاوت با بدن دارد؛ ولی در محل بدن حاضر است، طبیعتاً اعمال قدرت روح در بدن، ایجاد فعل توسط روح به وساطت بدن و در محل خود روح خواهد بود و آنگاه این فعل، از جمله افعال تولیدی خواهد بود که وقوع آن منحصر در حق تعالی نمی‌باشد؛ بلکه اگر بر این معنا اصرار شود که روح حتی در فرض تخلیه بدن، توانایی اعمال قدرت در محل بدن را دارد، آنگاه می‌بایست به استدلال قاضی عبدالجبار پاسخ درخور دیگری داد که به نظر می‌رسد شاید بتوان این چنین پاسخ داد که نه تنها امکان، بلکه وقوع چنین فعلیتی از انسان قابل اثبات است چنانچه برخی معجزات انبیای عظام و کرامات اولیای الهی و حتی برخی رفتارهای خارق عادت مرتاضان هندی، از سنخ تصرفات و افعالی است که فاعل، آن را در غیر محل فاعلیت خویش ایجاد می‌نماید.

اشکال دیگری که قاضی عبدالجبار در فرض پذیرش فاعل بالاختراع بودن ارواح آدمیان بیان داشت از این قرار بود که اگر پذیرفته شود که فاعل حقیقی تصرفات بدنی خاص، حقیقتی ورای بدن است که مانند حق تعالی، قدرت اختراع فعل در هر محلی را داراست چرا این حقیقت، همان هویت مخصوص بدن مذکور باشد و نه یک هویت متعلق به بدن دیگر؟ در پاسخ از این اشکال شاید تنها بتوان به علم حضوری هر شخص به حقیقت نفسانی خویش استناد کرد؛ یعنی هر شخصی به علم حضوری این مطلب را تصدیق می‌کند که خودش مسئول اعمال و افعال صادره از کالبد تنش می‌باشد و اگر شخصی ادعا کند که بدنش توسط روح یا حقایق دیگر تسخیر شده است از او مطالبه برهان و شاهد نمی‌شود و اساساً اگر به این علم وجدانی و حضوری اعتنا نشود از اشکالات بنیانی دیگر نیز مصون نخواهیم بود چرا که ممکن است در مسائل دیگری چون جبر و اختیار نیز همین ادعا تکرار شود که از کجا اطمینان حاصل نماییم که تدبیر افعال ما به عهده اختیار خودمان است و اعمال اختیاری‌مان، اعمال جبری مورد اختیار واقع شده دیگری نیست؟

۳. نظریه هیکل محسوس و عالم برزخ

طبیعی است که انکار حیات برزخی از جمله پیامدهای پذیرش دیدگاه انسان‌شناسانه هیکل محسوس است چرا که در برزخ، هیکل محسوس قطعاً نابود شده است و در این دیدگاه حقیقتی ورای این هیکل محسوس به رسمیت شناخته نشده است؛ شاید از این روست که نه تنها قاضی عبدالجبار بلکه عموم معتزله به انکار عالم برزخ، متهم شده‌اند؛ مثلاً جرجانی این اتهام را در خصوص مسئله نکیر و منکر و عذاب قبر که از جمله مسائل اصلی برزخ هستند به اکثر متأخرین معتزله نسبت می‌دهد (ایجی، جرجانی، ۱۳۲۵، ج: ۸، ۳۱۷) و اشعری، تمام معتزله را در مقابل اکثریت اهل اسلام، متهم به انکار مسئله عذاب قبر می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۳۰).

قاضی عبدالجبار در کتاب *شرح الاصول الخمسه* در مقام دفاع از معتزله برآمده و انکار برزخ را منحصر به ضرار بن عمرو می‌داند و با متهم کردن ضرار بن عمرو به گرایش به مجبّره، سعی می‌کند خرده‌گیری ابن راوندی بر معتزله را دفع نماید (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۹۶-۴۹۳)؛ اما چیزی که حائز اهمیت است این است که در همین دفاع خویش، بر نظریه هیکل محسوس پافشاری می‌کند و عذاب قبر را مربوط به بدن میت می‌داند آنجا که در پاسخ از این اشکال که

اگر عذاب قبری وجود داشت می‌بایست کسانی که نبش قبر می‌کنند آثار این عذاب را بر بدن میت ببینند؛ می‌گوید:

و الجواب، أن أكثر ما في هذا أن النباش و غيره لا يرون أثر العقوبة على الميت و من المجوز أن لا يعذبه الله تعالى في هذه الحالات التي يطلع عليها النباش أو غيره، أو يعذبه على وجه يستتر عنهم لوجه من المصلحة يرى في ذلك و على أنا قد ذكرنا أن القوى في هذا الباب أنه تعالى يؤخر ذلك إلى ما بين النفختين على ما دل عليه كلامه تعالى؛

این عبارت قاضی به‌خوبی حاکی از این است که او از دیدگاه هیکل محسوس دست نکشیده و موارد نقض عذاب قبر را این‌گونه پاسخ داده است که ممکن است اشخاصی که جسدشان برای نباش قبر یا دیگران آشکار نمی‌شود مورد عذاب الهی قرار نگیرند و عذابشان به زمان ما بین دو نفخه صوراسرافیل موقوف شود و یا اینکه به‌خاطر مصلحتی، این عذاب از نظرها پوشیده شود؛ نسبت به ادعای قاضی عبدالجبار مبنی بر پوشیدگی عذاب قبر از دیدگان ناظران بیرونی می‌توان گفت آنچه که قاضی عبدالجبار از آن غفلت یا تغافل نموده است این است که اساساً سنخ عذاب قبر به‌گونه‌ای است که تصویر آن به‌صورت فیزیکی و با محوریت هیکل محسوس، منطقی نمی‌نمایاند و دیگر نوبت به بحث پوشیدگی این عذاب نمی‌رسد؛ به بیان دیگر اساساً نوع عذاب‌های عالم برزخ به‌گونه‌ای هستند که قابلیت اجرا بر بدن محسوس را ندارند و حتماً می‌بایست ماهیتی فرا بدنی در میان باشد تا بتوان تصویری معقول از این عذاب‌ها ارائه داد؛ مثلاً درباره عذاب آل فرعون این‌چنین در قرآن بیان شده است که: «الْتَارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶) عذاب آنها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند؛ و روزی که قیامت برپا شود می‌فرماید: آل فرعون را در سخت‌ترین عذابها وارد کنید! این در حالی است که آل فرعون، در آب غرق شدند و قرآن از عرضه ی آتش بر ایشان سخن به میان آورده است.

علاوه بر آنچه گذشت باتوجه‌به اینکه عالم برزخ تا برپایی قیامت دامنه دارد «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) و هیکل محسوس آدمی به‌طور طبیعی نهایتاً بعد از چند سال از بین می‌رود، معلوم نمی‌شود دیگر طبق دیدگاه انسان‌شناسانه هیکل محسوس، موضوعی برای عذاب قبر به هر کیفیتی باقی نمی‌ماند و این همان انکار عالم برزخ برای انسان است؛ شاید صعوبت پاسخگویی به این اشکالات بوده که قاضی عبدالجبار را به این فکر رسانده که اساساً از

عذاب عالم برزخ، معنای غیرمعارفی به دست دهد و بگوید حق تعالی، عذاب برزخی را به حدفاصل بین دو نفخه صوراسرافیل موکول نموده است؛ یعنی زمانی که همهٔ ابنای بشر بر اثر نفخ صور اول اسرافیل مرگ را تجربه کرده‌اند و در انتظار نفخ صور دوم و برپایی قیامت هستند که مسلماً این توجیه قاضی عبدالجبار، پاک کردن صورت مسئله است چرا که برزخ و مسائل مربوط به آن از جمله نظام مجازات آن مربوط به همان زمان مرگ تا برپایی قیامت است و تقلیل آن به بازهٔ مابین دو نفخه صوراسرافیل، همان انکار برزخ واقعی است.

۴. نظریه هیكل محسوس و معاد جسمانی

باوجوداینکه گفته شده معاد جسمانی از ضروریات دین و مورد اتفاق جمیع مسلمانان است (مجلسی، بی تا: ۳۶۹؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۳، ج ۶: ۱۳۸). ولی برخی مانند اخوان الصفا حقیقت معاد را صرفاً روحانی دانسته و منکر جسمانی بودن معاد شده و زبان قرآن در این زمینه را تمثیلی و تشبیهی می‌دانند (صفا، ۱۴۱۲: ۷۸-۷۶). برخی از فلاسفه مانند ابن سینا نیز برآنند راهی برای اثبات معاد جسمانی جز از طریق شرع و تصدیق خبر پیامبر ﷺ نیست و عقل ناتوان از اثبات و تحلیل آن است (ابن سینا، ۱۴۲۴: ۴۲۳)؛ اما آنچه مسلم است این است که یکی از مهم‌ترین مسائل قابل توجه متکلمین مسلمان، کیفیت ارائه تصویری معقول از باور به معاد جسمانی است که پیوند عمیقی با نوع انسان‌شناسی متکلمان برقرار کرده است؛ از آنجاکه جسم‌انگاری انسان، در بین متکلمان یک باور رایج و مشهور است، نوعاً از جانب مخالفین خویش با این پرسش مواجه شده‌اند که چگونه می‌توان به معاد و برپایی نظام مجازات عادلانه در آن باور داشت درحالی‌که می‌دانیم این هیكل محسوس و جسمانی ما فناپذیر است و تا روز رستاخیز باقی نخواهد ماند؟ معروف‌ترین تقریر از این اشکال، با نام شبههٔ آکل و ماکول نام گرفته است؛ اینجاست که دیدگاه‌های مختلف خودنمایی می‌کند؛ عده‌ای معتقد شدند آنچه فناپذیر است اجزای غیراصلی بدن ماست و هر یک از ما آدمیان، دارای اجزاء و عناصری اصلی در بدنمان هستیم که تا روز رستاخیز باقی خواهند ماند و این‌گونه است که هویت هر یک از ما در پناه این عناصر و اجزای اصلی تا برپایی معاد، محفوظ خواهد ماند؛ متکلمان نامداری چون آمدی (همو، ۱۴۲۳، ج ۴: ۲۷۲)، فخر رازی (همو، ۱۹۸۶، ج ۲: ۲۷)، علامه حلی (همو، ۱۳۶۳: ۱۹۱)، علامه مجلسی (همو، ۱۴۰۴،

ج ۷: ۲۳)، تفتازانی (همو، ۱۴۰۹، ج ۵: ۹۵)، عضالدین ایچی و جرجانی (همو، ۱۳۲۵، ج ۸: ۲۹۵)، فاضل مقداد (همو، ۱۴۲۲: ۴۱۸)، این دیدگاه را در بحث معاد پذیرفته‌اند؛ عده‌ای دیگر مدعی شده‌اند حتی با قبول فناپذیری تمام پیکر آدمی، می‌توان صحبت از جواز اعاده معدوم به میان آورد و از شبهات منکرین معاد پاسخ داد؛ ایشان معتقدند اگر چه پیکر ما در گستره زمان، نابود و معدوم نمی‌شود؛ اما از آنجایی که اعاده و برگرداندن معدوم، ممکن و جایز است؛ حق تعالی با قدرت الهی خویش در روز رستاخیز، پیکرهای نابودشده ما را اعاده می‌فرماید و این چنین برای برپایی معاد آماده می‌شویم؛ قاضی عبدالجبار معتزلی از جمله متکلمانی است که با طرح ادعای جواز اعاده معدوم، تلاش کرده معاد جسمانی را با مبنای انسان‌شناسانه خویش همراه سازد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۴۶۷).

نکته‌ای که استدلال قاضی عبدالجبار را با مشکل روبرو می‌کند این است که در بیان منکرین اعاده معدوم، عنصر زمان در مفهوم بخشی به شیء اعاده شده، نقش اساسی ایفا می‌کند؛ به دیگر سخن، وقتی شیئی از بین می‌رود و معدوم می‌شود، اگر چه حق تعالی قدرت ایجاد مجدد آن را با تمام ویژگی‌های سابقش دارد؛ اما از آنجا که عنصر زمان، بین شیء سابق معدوم و شیء اعاده شده، متخلل و فاصل شده است دیگر رابطه عینیت بین این دو شیء از بین می‌رود و شیء اعاده شده صرفاً مثل شیء معدوم است نه عین آن؛ و آنچه در اعاده معدوم مورد انکار قرار گرفته اعاده عین شیء معدوم است نه مثل آن (طباطبایی، بی تا: ۲۴).

۵. نظریه هیکل محسوس و مساله مسخ

یکی از مسائلی که نظریه هیکل محسوس را به چالش می‌کشد بحث مسخ انسان به صورت حیوان است که در قرآن مجید مورد اشاره واقع شده است؛ در سوره اعراف داستان قومی از بنی اسرائیل مورد تذکر واقع شده است که علی‌رغم اینکه از صید ماهی در روز شنبه منع شده بودند با حيله‌گری از فرمان الهی سرپیچی کردند و دچار عذاب مسخ شدند: «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (اعراف: ۱۶۶)؛ نکته حائز اهمیت در این داستان قرآنی این است که بر خلاف نظریه هیکل محسوس، حقیقت آدمی فراتر از بدن انسانی است چرا که در مورد این افراد عذاب شده، علی‌رغم داشتن حقیقت انسانی، کالبدی حیوانی (مسخ شده) دربرداشته‌اند و اساساً

همین دوگانگی روح آدمی و تن حیوانی برایشان عذابی دردناک بوده است؛ در واقع تغییر در بدن و پیکر انسانی شخص، به این معنا نیست که حقیقت انسانی او نیز تغییر می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۴: ۷۰۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۱۴۸)؛ به گفته علامه مجلسی روایات متواتری بر این معنای مسخ دلالت می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۱۱). در برخی کتاب‌های شیعه و اهل سنت گزارش‌هایی درباره مسخ فرد یا افراد دیگری به جز آنچه در قرآن آمده است، دیده می‌شود؛ برای نمونه در روایتی از کتاب خصال نوشته شیخ صدوق، از سیزده حیوان از جمله عقرب و خفاش و خرس نام آمده که ابتدا انسان بوده‌اند و بعد از مسخ به این صورت درآمدند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۹۳). البته برپایه برخی روایات اسلامی انسان‌هایی که در قرآن از مسخشان سخن آمده است، تنها سه روز زنده ماندند و از آنان نسلی باقی نماند (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۱).

آنچه گذشت به‌خوبی بر این معنا دلالت می‌کند که حقیقت آدمی، چیزی فراتر از کالبد ظاهری آن است و این دوگانگی روح و تن را به‌خوبی می‌توان در انسان‌های مسخ شده و حیوان نما مشاهده نمود؛ جالب است که ردّ نظریه هیکل محسوس با استناد به مسئله مسخ، مورد توجه علامه مجلسی نیز بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۹).

۶. نظریه هیکل محسوس و مسئله خواب و رؤیای صادق

یکی دیگر از مسائل قرآنی که به‌خوبی بی‌پایگی نظریه هیکل محسوس را روشن می‌سازد، مسئله خواب به طور عام و رؤیای صادقه بالخصوص می‌باشد؛ خداوند متعال در سوره زمر آیه ۴۲ این چنین خواب را توصیف می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسْكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ خداوند تمام روح‌ها را موقع مرگ باز می‌ستاند و همچنین روحی را که در موقع خواب نمرده است، قبض می‌کند، آن‌گاه روحی که مرگ بر او واجب کرده است، نگاه می‌دارد و دیگر روح‌ها را تا هنگامی معین به سوی دنیا باز می‌فرستد، حادثه‌ای که در آن نشانه‌های قدرت خداوندی برای صاحبان خرد و اندیشه به چشم می‌خورد.

در این آیه شریفه، به‌خوبی بیان نمی‌شود که هنگام خواب، نفس آدمی قبض نمی‌شود و اگر تقدیر بر ادامه حیات شخص خوابیده تعلق گرفته باشد، نفس او رها نمی‌شود و این معنا قابل تصور

نیست مگر با قبول دوگانگی نفس و بدن، چرا که بدن هیچ شخص خوابیده‌ای توفی و قبض نمی‌شود و کاملاً قابل مشاهده است؛ پس این نفس آدمی است که هنگام خواب از بدن جدا می‌شود؛ شاید این سؤال به ذهن خطور کند که چرا به خود مسئله مرگ برای ابطال نظریه هیکل محسوس، استدلال نمی‌شود؟ پاسخ این است که ممکن است قاضی عبدالجبار مدعی شود توفی؛ یعنی بازستاندن تمام و کمال یک چیز؛ و در مرگ نفس آدمی، وقتی هیکل محسوس دفن و متلاشی و جذب خاک نمی‌شود به نوعی هیکلی که روزی از خاک و نطفه سر برآورده حالا با مرگ بازستانده شده است؛ اما این توجیه احتمالی در مسئله خواب برای او راهگشا نخواهد بود چرا که در خواب، مطابق آنچه در این آیه شریفه گذشت، صحبت از قبض و ارسال نفس به میان آمده است و این رفت و برگشت نفس، باتوجه به بدهت و آشکاری عدم تغییر بدن هنگام خواب، هیچ تصویر منطقی پیدا نمی‌کند مگر به قبول دوگانگی تن و نفس و این دقیقاً ابطال دیدگاه یگانه انگارانه حقیقت آدمی در کالبد هیکل محسوس است.

مطابق روایات، این مضمون قابل استفاده است که هنگام خواب، روح انسان از بدن خارج نمی‌شود و به آسمان صعود می‌کند، البته ارتباط روح با بدن قطع نمی‌شود و مانند اتصال شعاع خورشید به خورشید، حیات نباتی بدن تحت تدبیر روح باقی می‌ماند؛ آنچه که روح در ملکوت الهی مشاهده می‌کند رؤیای تعبیرشدنی است و آنچه بین آسمان و زمین مورد دستبرد شیطان واقع می‌شود، اضغاث احلامی است که تعبیر ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۲۷؛ صدوق، بی تا، ج ۱: ۶۶).

آنچه که علاوه بر آیات و احادیث رسیده به ما درباره ماهیت خواب، بی بنیانی نظریه هیکل محسوس را آشکار و عیان می‌کند، تجربه‌های شخصی عدیده‌ای است که از رؤیاهای صادقه به دست می‌آوریم؛ امتیاز این تجربه‌ها نسبت به خواب معمولی در این است که ما با وارد شدن به عالم رؤیا، به واقعیات صادقی دست پیدا می‌کنیم که تجربه آن با شرایط مادی و زمانی بدن در خواب فرورفته ما اصلاً ممکن نیست؛ این سنخ از خواب‌ها که پرده از واقعیتی صادق برمی‌دارند را با نام رؤیاهای صادقه می‌شناسیم؛ مانند آنچه در قرآن درباره رؤیای صادقه به نبوت رسیدن حضرت یوسف علیه السلام بیان شده است: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كُوفًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴)؛ [یاد کن] آن گاه که یوسف به پدرش گفت: پدرم! من در خواب دیدم یازده ستاره و خورشید و ماه برایم سجده کردند.

تجربه رؤیای صادق، مخصوص انبیا و اولیای الهی نیست و بسیار اتفاق افتاده است که اشخاص مختلف، در عالم رؤیا برخی بستگان درگذشته خویش را ملاقات نموده‌اند و از ایشان اخباری درباره وقایعی شنیده‌اند که یا هنوز به وقوع نپیوسته یا فرد خواب بیننده از آنها کاملاً بی‌خبر است.

۷. نظریه هیکل محسوس و تجارب نزدیک به مرگ (NDE)

تجربه نزدیک مرگ^۱ (به صورت مخفف: NDE) به معنای تجربه حوادث یا بیماری‌های خطرناکی است که فرد را به حالت مرگ قطعی بسیار نزدیک می‌کند؛ به بیان دیگر اگر افراد آن قدر از نظر جسمانی آسیب‌دیده باشند که در صورت عدم بهبود شرایط برای همیشه از دنیا بروند در واقع آنها در وضعیت نزدیک به مرگ واقع شده‌اند (جفری لانگ، ۱۳۹۹: ۱۲). افراد تجربه کننده عموماً ناهشیار و از نظر بالینی مرده محسوب می‌شوند چرا که هیچ ضربان قلب یا تنفسی نداشته‌اند؛ تجربه ممکن است شامل تجربه خروج از بدن (جدایی هشیاری و آگاهی از بدن مادی)، تشدید و تقویت حواس پنجگانه، هیجانانگیز و احساسات شدید و عموماً مثبت، عبور از یک تونل، مواجهه با نوری روشن و یا روحانی، دیدن وجودهای دیگر چه وجودهای روحانی، چه دوستان و اقوام فوت شده، احساس دگرگونی ماهیت زمان و مکان، مرور زندگی، ورود به سرزمین آسمانی و غیرزمینی، کسب و فراگیری دانشی خاص، روبرو شدن با مرز و مانع، بازگشت داوطلبانه یا غیرداوطلبانه به بدن، باشد (همان: ۱۳).

مهم‌ترین سؤالی که درباره این تجارب شکل می‌گیرد این است که اگر بدن در این وضعیت نزدیک به مرگ، از نظر بالینی مرده است پس چه حقیقتی مشغول به تجربه می‌باشد؟
باتوجه به فراوانی تعداد تجربه‌گران به همراه اختلافات گسترده ایشان از نظر موقعیت جغرافیایی و دین و فرهنگشان، به طور معمول می‌توان نسبت به واقعی بودن چنین تجربه‌هایی به اطمینان عرفی دست پیدا کرد.

آنچه از این تجربه‌ها به دست می‌آید اگر عقل‌ستیز نباشد می‌تواند راهگشای قضاوت ما درباره دیدگاه انسان‌شناسانه قاضی عبدالجبار باشد؛ شاید مهم‌ترین عنصر مشترک این تجربه‌ها که به مصاف جدی با اندیشه انسان‌شناسانه قاضی عبدالجبار می‌پردازد، مسئله تجربه هشیاری خارج از

بدن توسط تجربه‌کنندگان نزدیک به مرگ باشد؛ این تجربه اگر چه با سنجه‌های علم کنونی پزشکی قابل توضیح نمی‌باشد؛ اما اصلاً عقل‌ستیز نیست، بلکه حتی نمی‌توان به راحتی آن را در دستهٔ اطلاعات عقل‌گریز قرار داد؛ چرا که باتوجه به دریافت‌های فطری گستردهٔ انسان‌های مختلف، دوگانگی تن و روح مسئله‌ای قابل‌فهم و عادی جلوه می‌نماید و تصدیق آن از دایره شناخت عقلی‌گریزان نیست؛ پس می‌توان این چنین استدلال نمود که اگر نظریه انسان‌شناسانهٔ قاضی عبدالجبار مبنی بر انحصار حقیقت آدمی در هیکل محسوسش صحیح بود نمی‌بایستی تجربه‌کنندگان نزدیک به مرگ، در حالت مرگ بالینی پیکر محسوسشان از تجربهٔ شناخت و هشیاری فرا بدنی برخوردار باشند؛ اما از آنجاکه چنین تجربه‌هایی واقعیت اثبات شده دارند پس نظریه هیکل محسوس نمی‌تواند گزارش صحیحی از حقیقت انسان به دست دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

چنانچه گذشت قاضی عبدالجبار به تبعیت از اساتید معتزلی خویش، حقیقت انسان را در همین هیکل و پیکر محسوس و مادی آن خلاصه نمود و با رویکردی مبتنی بر عقل حس‌گرا و بریده از معارف وحیانی، چهار دلیل عمده کلامی بر اثبات نظریه خویش ارائه نمود؛ اول آنکه قبول دوگانگی حقیقت آدمی منجر به تسلسل باطل خواهد شد؛ دوم آنکه بین حقیقت ما و علم به موضع آن تلازم وجود دارد و ما به موضع چیزی ورای پیکرمان علم نداریم؛ سوم آنکه اگر حقیقت ما، ماهیتی ورای بدن بود می‌بایست می‌توانست از حصار تن رها شود که چنین چیزی را مشاهده نمی‌کنیم و در آخر اینکه قبول حقیقتی ماورای تن برای انسان، مستلزم آن خواهد بود که افعال انسان را از سنخ افعال اختراعی بدانیم که در انحصار خداوند است.

باتوجه به نقدهایی که به استدلال‌های قاضی عبدالجبار بیان شد؛ قصور و ناتمامی این دلیل‌ها از اثبات ادعای وی روشن شد به‌علاوه آنکه معلوم شد اساساً نظریه یگانگی حقیقت انسان و انحصار آن در هیکل محسوس در تضاد و تقابل جدی با حقایقی چون عالم برزخ، مسخ، رؤیای صادق و تجربه‌های نزدیک به مرگ است که همگی بر دوگانگی انسان و ترکیب آن از تن و روح دلالت می‌نمایند.

شاید مهم‌ترین دلیلی که گفتمان معتزلی به نمایندگی قاضی عبدالجبار را به اختیار چنین دیدگاهی سوق داد؛ عقل بسندگی ایشان آن هم از نوع عقل حسّی و بی‌اعتنایی جدی به سایر

منابع معرفتی علی‌الخصوص معارف و حیانی کتاب و سنت باشد؛ مسئله‌ای که ظاهراً در روزگار کنونی نیز انسان‌شناسان ماتریالیست و پوزیتویستی که با نگاهی فیزیکالیستی انسان را تفسیر می‌کنند دامن‌گیر نموده است.

منابع

- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق)، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره: دارالکتب.
- آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق)، *غررالحکم و دررالکلم*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم: دارالکتب الاسلامی، چاپ دوم.
- ابن‌سینا، حسین (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الالهیات)*، قم: مرعشی نجفی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، قم: نشر جامعه مدرسین.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان: فرانس شتاینر، چاپ سوم.
- ایچی و جرجانی، عضالدین و میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء.
- حسینی تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳ق)، *معادشناسی*، مشهد: نور ملکوت قرآن، چاپ اول.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸ش)، *مکتب تفکیک*، قم: دلیل ما.
- حلّی، یوسف بن مطهر (۱۳۶۳ش)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم: الشریف الرضی.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: نشر اسلامی.
- رشید رضا، محمد (۱۹۹۰م)، *تفسیر المنار*، مصر: هیئة المصریة العامّة للکتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الامالی*، تهران: کتابچی.
- _____ (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۸۵ش)، *علل الشرایع*، قم: کتاب فروشی داوری.
- _____ (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبارالرضا* علیه السلام، تهران: نشر جهان.

- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، *بدایه الحکمه*، نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، *مجمع البیان*، بیروت: اعلمی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، *الرسائل العشر*، قم: نشر اسلامی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲ق)، *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش)، *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*، قم: رضی.
- فخرارزی، محمد بن عمر (۱۹۸۶م)، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره: ازهریه.
- قاضی عبدالجبار (۱۹۶۵م)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره: الدار المصریه.
- _____ (۱۴۲۲ق)، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا)، *حق الیقین*، تهران: علمیه اسلامیة.
- لانگ، جفری (۱۳۹۹ش)، *شواهد تجربی حیات پس از مرگ*، ترجمه محمدباقر کجباف و علی نقی قاسمیان نژاد، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار جلد چهارم*، قم: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰ش)، *مجموعه آثار جلد بیست هفتم*، قم: صدرا.
- مغنیه، محمدجواد (۲۰۰۹م)، *تفسیر الکاشف*، بیروت: دار الانوار.