

گونه‌شناسی و سنجش اتقان براهین معاد

محمد علی موحدی (دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم)

movahhedima@gmail.com

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲)

چکیده

حیات پس از مرگ از مهم‌ترین آموزه‌های دینی است. اندیشمندان مکاتب مختلف در درازنای تاریخ براهین متعددی را با روش‌ها و اهداف متفاوت در راستای توجیه یا اثبات این آموزه اقامه کرده‌اند. به رغم تعدد این برهان‌ها می‌توان در یک تقسیم منطقی، این براهین را به چهار گونه‌ی کلی براهین امکانی، براهین تجربی، براهین معقولیت، و براهین ایجابی دسته‌بندی نمود. هر یک از گونه‌های مذکور، با روشی متفاوت، هدف یا اهدافی خاص را پی می‌گیرد و در صدد دستیابی به غایتی متفاوت با سایر گونه‌هاست. ناآگاهی از هدف این براهین، گاهی سبب بروز انتقاداتی شده که سنجش آن انتقادات در پرتوی هدف اصلی برهان‌ها ضروری است. هم‌چنین پاره‌ای از براهین ارائه شده، به رغم نگاه مشهور، توان اثبات مدعای خود را ندارند و از همین جهت فاقد ارزش علمی هستند. مهم‌ترین دستاورد متن حاضر افزون بر گونه‌شناسی مشهورترین براهین معاد، سنجش کارآمدی هریک از آن براهین است.

واژگان کلیدی: براهین معاد، امکان معاد، معقولیت معاد، اثبات معاد.



مقدمه

جایگاه معاد در هندسه تفکر دینی اوضح از کشف و بیان است. وجود بیش از ۱۴۰۰ آیه در قرآن پیرامون معاد و مسائل مرتبط با آن، در کنار همّت هم‌راهی اندیشمندان اسلامی در تبیین معاد و جزئیات مربوط به آن، از اهمیت این اصل مهم اعتقادی حکایت می‌کند. اگرچه بحث در خصوص اثبات معاد، به عنوان یک مبحث بنیادی در طلیعه مباحث معاد مورد توجه واقع گرفته، اما در آثار پیشین به گونه‌شناسی و دسته‌بندی این استدلال‌ات کمتر توجه شده است. الهی‌دانان با اهداف، روش‌ها و ابزارهای مختلفی به توجیه یا اثبات معاد دست یازیده‌اند. متن حاضر براهین معاد را در چهار گونه‌ی براهین امکانی، براهین تجربی، براهین معقولیت، و براهین ایجابی تقسیم کرده و هدف هر یک از این برهان‌ها را تبیین می‌کند و کارآمدی آن را ذیل هدف مذکور می‌سنجد. برخی از براهین یاد شده با مقدماتی نقلی و برخی دیگر با روشی کاملاً عقلی و برخی نیز مشتمل بر هر دو روش یاد شده، و گاهی متکی به تجربه و آزمایش عرضه شده‌اند.

۱. براهین امکانی

هدف این گونه از براهین معاد، توجه بخشیدن به امکان تحقق معاد و دفع پندار محال بودن معاد است. این گونه از برهان‌ها برای اثبات اصل معاد طرح نشده‌اند و صرفاً می‌کوشند تا قائلان به امتناع معاد را نسبت به امکان آن توجیه نمایند. این برهان‌ها گاهی جنبه‌ی صرفاً عقلی دارند، و گاهی با مقدمات نقلی یا تجربی همراه‌اند. متن حاضر سه تقریر مشهور از براهین امکانی معاد را گردآورده است.

۱-۱. وقوع پیشینی حیات مجدد

آیات متعددی به احیای مردگان در دنیا تصریح کرده و این امر را نمونه‌ی مشابهی از احیای مردگان در قیامت قرار داده است. اگرچه برخی از محققان این نمونه‌های مشابه معاد را با عنوان «بهترین دلیل بر وقوع معاد» تلقی کرده‌اند، (سبحانی - محمدرضایی، ص ۱۷۴) اما این نمونه‌ها تنها می‌تواند به عنوانی دلیلی در جهت امکان وقوع معاد اقامه گردند، نه اثبات وقوع آن. چرا که وقوع یک پدیده، ادل الدلیل است بر امکان آن. و بدیهی است که به صرف وقوع پیشینی یک امر، نمی‌توان ضرورت وقوع آن را در آینده ثابت نمود.

بنابر پژوهش‌های پیشین، هجده حکایت از احیای اموات در امت‌های پیشین در قرآن مذکور است. (الحائری، ج ۲، صص ۲۷۸ - ۲۶۹). احیای مردگان به اعجاز مسیح، احیای مقتول بنی اسرائیل، احیای هفتاد تن از بنی اسرائیل، احیای عزیر و احیای هزاران تن از قوم حزقیل از مشهورترین قصص قرآنی وقوع حیات مجدد است. متن حاضر تنها به بازخوانی اجمالی دو حکایت اخیر می‌پردازد.

۱-۱-۱. زنده شدن پس از صد سال (داستان عزیر)

قرآن به زنده شدن شخصی پس از صد سال شخصی - که طبق پاره‌ای از اخبار غزیر نبی یا ارمیای نبی بوده است، (القمی، ج ۱، ۸۶؛ الکلینی، ج ۸، ص ۱۲۳؛ الطوسی، ص ۴۲۲). - تصریح می‌کند. وی پس از حیات مجدد موفق به مشاهده‌ی عینی کیفیت احیای چهارپای خود نیز شد.

(یا همانند آن شخصی که بر دهکده‌ای گذر کرد، در حالی که دیوار خانه‌ها روی سقش فرو ریخته بود. با تعجب گفت: چگونه خداوند اینان را بعد از مرگشان زنده خواهد کرد؟ پس خداوند صدسال جانش را گرفت و او را میراند. سپس او را زنده نمود و فرمود: چه مقدار اینجا مانده‌ای؟ گفت: یک روز یا قسمتی از یک روز توقف کرده‌ام. فرمود: بلکه صد سال است که درنگ کرده‌ای. به غذا و نوشیدنی هایت نگاه کن که تغییر نکرده و به حمارت نگاه کن که مرده و استخوان‌هایش از هم جدا روی زمین افتاده است. تو را برای مردم آیتی قرار می‌دهیم. حال به استخوان‌های حمارت نگاه کن چگونه از روی زمین جمع‌آوری نموده، گوشت بر آن‌ها پوشانده، حیات دوباره می‌بخشیم. وقتی برایش زنده شدن مردگان روشن شد، از صمیم قلب گفت: می‌دانم همانا خداوند بر همه چیز قدرت دارد. (البقره/۲۵۹)).

۱-۱-۲. احیای هزاران تن

یکی از مهم‌ترین آیات قرآن که گاه در باب امکان معاد و گاه در باب رجعت (الایقاظ، ص ۴۰) به آن استناد می‌شود، آیه‌ی احیای هزاران تن از بنی اسرائیل است. در این آیه احیای مردگان به طور گسترده و پس از گذشت سالیان دراز اتفاق افتاده است.

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ
فَقَالَ لَهُمْ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ
أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ. (البقره: ۲۴۳)

آیا ندیدی جماعتی را که از ترس مرگ، شهرهایشان را ترک کردند در حالی که هزاران نفر بودند. پس خداوند به آنان فرمود: «بمیرید» بعد از گذشت مدتی آنان را زنده نمود. همانا خداوند نسبت به مردم صاحب فضل و احسان است ولی بیشتر مردم سپاس‌گزاری نمی‌کنند.

برخی از روایات رقم این افراد را سی‌هزار (الخصیبی، ص ۴۲۰؛ النوری، ج ۶، ص ۳۵۴) و برخی هفتاد هزار تن (الکلبینی، ج ۸، ص ۱۹۸؛ ابن بابویه، إعتقادات، ص ۶۰؛ الراوندی، ص ۲۴۲). دانسته‌اند. ظاهراً فاصله‌ی میان مرگ و احیای اینان اندک نبوده است. زیرا در برخی روایات به پوسیده شدن استخوان‌های ایشان تصریح شده است. (الطبری، جامع البیان، ج ۲، ص ۵۸۷؛ الطباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۲۹۰) عیاشی چنین گزارش کرده است:

«از امام باقر پرسیدم: آیا [خداوند] آنان را زنده کرد؟ هنگامی که

مردم آنان را زنده دیدند، آیا خداوند آنان را در همان روز میراند؟ یا

اینکه آنان به دنیا بازگشتند، به گونه‌ای که در خانه‌هایشان مسکن گزیدند و غذا خوردند و ازدواج کردند؟ امام فرمود: خداوند آنان را به دنیا بازگرداند، تا اینکه در خانه‌هایشان مسکن گزیدند و غذا خوردند و ازدواج کردند و آن مقدار که خداوند اراده فرمود، ماندند؛ آن‌گاه به مرگ طبیعی از دنیا رفتند.» (العیاشی، ج ۱، ص ۱۳۰)

امام رضا نیز در گفتگو با سران ملل دیگر چنین فرمودند:

«... شما که عیسی را خدا می‌دانید، باید یسع و حزقیل را نیز خدا بدانید، چون آنان نیز مثل عیسی مرده زنده می‌کرده‌اند، و نیز معجزات دیگر حضرت عیسی را نیز انجام می‌دادند. و نیز عده‌ای از بنی اسرائیل که تعدادشان به هزاران نفر می‌رسید، از ترس طاعون از شهر خود خارج شدند ولی خداوند جان آنان را در یک لحظه گرفت، اهل آن شهر، اطراف آنان حصار کشیدند و آن مردگان را به همان حال رها کردند تا استخوانهایشان پوسید، پیامبری از پیامبران بنی اسرائیل از آنجا گذر می‌کرد، از کثرت استخوانهای پوسیده تعجب کرد، خداوند به او وحی نمود: «آیا دوست داری آنان را زنده کنم تا آنان را انذار کرده و دین خود را تبلیغ کنی؟» گفت: «بله.» خداوند وحی فرمود: «آنان را صدا

بزن! آن پیامبر چنین ندا کرد: «ای استخوانهای پوسیده! به اذن خدا

برخیزید!» همگی زنده شدند و در حالی که خاک‌ها را از سر خود

می‌زدودند، برخاستند. (ابن بابویه، التوحید، ص ۴۲۳؛ همو، عیون

الأخبار، ج ۱، ص ۱۶۰)

عالمان اهل سنت نیز هر یک اخباری مشابه را ذیل این آیه گرد آورده‌اند. (الطبری،

التاریخ، ج ۱، ص ۳۲۲)



از مجموع آنچه که اجمالاً طرح شد چنین برمی‌آید: اولاً برخی از مردگان در امت‌های پیشین زنده شده‌اند، و ثانیاً فریقین بر چنین معنایی اتفاق نظر دارند، و ثالثاً این اخبار در آثار و حیانی سایر ملل نیز موجود است. پس وقوع پسینی این امر (یعنی احیای اموات) به سبب وقوع پیشینی آن، امری کاملاً ممکن و شدنی است. کارآمدی مهم این اخبار در پاسخ به برخی از شبهات فرعی بعث، غیر قابل انکار است. این آیات و اخبار ذیل آن، صریحاً با پاره‌ای از آرای مشهور حکما مانند «عدم امکان بازگشت روح به ماده‌ی عنصری به دلیل عدم امکان بازگشت فعل به قوه» در تعارض است. البته برخی از حکما امتناع بازگشت از فعل به قوه را متوجه تناسخ می‌دانند، نه معاد جسمانی. (ر.ک: حسینی اردکانی، ص ۵۳۶؛ آشتیانی، ص ۳۴۰) وقتی عزیر پس از صد سال به بدن دنیایی خود باز می‌گردد، (البقره: ۲۵۹) در نتیجه بازگشت روح به بدن دنیایی پس از مرگ، محال عقلی یا محال وقوعی نیست. حکایت قوم حزقیل نیز که سال‌ها پس از پوسیده شدن استخوانهایشان مجدداً زنده شدند نیز تأکیدی بر همین امر است که بازگشت روح به بدن دنیایی متلاشی شده‌ای که ماده‌ی کثیف عنصری دارد، ممکن و شدنی است.

۲-۱. اصالة الامكان

یکی دیگر از براهینی که در جهت امکان اصل معاد به آن استدلال شده، اصالة الامکان است. آن چنان که ابن سینا در اشارات متذکر شده، مادامی که دلیلی بر انکار یک امر وجود نداشته باشد، آن پدیده در چنته امکان می‌گنجد. (ابن سینا، ص ۱۶۱) بنابراین هر چیزی ممکن است، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. با توجه به این قاعده‌ی عقلی، اصل حیات پس از مرگ، محکوم به امکان است، تا آنکه دلیلی بر رد یا اثبات وقوع آن اقامه گردد. هدف از این برهان افزون بر بیان امکان اصل معاد، تبیین غیرمنطقی بودن قول کسانی است که بدون اقامه دلیل حیات پس از مرگ را محال می‌پندارند.

۳-۱. مماثلت

یکی دیگر از استدلال‌ات پر کاربرد در جهت تبیین امکان معاد، توجه دادن به این امر عقلانی است که: اگر فاعلی بر انجام کاری قدرت دارد، پس بر اموری مثل آن امر و نیز بر امور ضعیف‌تر از آن نیز قدرت دارد. در نتیجه همان‌گونه که در گذشته آن امر را تحقق بخشیده، در آینده نیز انجام امور مماثل با آن و نیز امور ضعیف‌تر از آن برای او ممکن و شدنی است. قرآن به این نکته چنین تنبه داده است:

«أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ لَوْلَا هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ.» (ق: ۱۵)

آیا ما از آفرینش نخستین خسته و درمانده شدیم [تا از دوباره

آفریدن عاجز و درمانده باشیم؟ نه. چنین نیست] بلکه آنان [با این همه

دلایل روشن] باز در آفرینش جدید تردید دارند.

بنابراین تردید در امکان اصل معاد (اصل احیای مجدد یا خلقِ واپسین) با عنایت به قدرت خداوند و آفرینش پیشینی، وجه منطقی ندارد. همان‌طور که روشن است این آیه با تبیین مماثلتِ خلقِ واپسین و خلقِ پیشینی و یکسان‌بودن نسبت این دو با قدرت الهی (ر.ک: افضلی، ص ۳۶)، امکان معاد را گوش‌زد می‌نماید. اما افزون بر این، در پاره‌ای از آیات، خداوند اموری به مراتب شدیدتر از خلقِ واپسین را متذکر می‌شود و بر این نکته تأکید می‌فرماید که: خالقِ موجوداتِ شدیدتر، به خلقِ دیگرباره و احیای مجدد شما قادر است. زیرا خلقِ واپسین به مراتب سهل‌تر و ضعیف‌تر از برخی از پدیده‌هایی است که خداوند آن‌ها را همین‌ک خلق کرده است. در نتیجه خداوندی که بر امر شدیدتر قادر بوده، به طریق اولی بر امر ضعیف‌تر نیز قادر است. هر چند که با توجه به قدرت مطلق خداوند، هیچ امری در حقیقت برای خدا سهل‌تر یا صعب‌تر نیست. (ر.ک: موحدی، صص ۱۱۹-۱۲۱)

«أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا.» (النازعات: ۲۷)

آیا آفریدن شما [پس از مرگ] دشوارتر است یا آسمان که

خداوند آن را بنا کرد؟

با توضیحات ارائه شده به نظر می‌رسد هر سه برهان مذکور از گونه‌ی براهین امکانی از اتقان و کارآمدی لازم بهره‌مندند.

۲. براهین تجربی

دسته‌ی دیگر از براهین معاد را برهان‌هایی شکل می‌دهند که افزون بر تبیین امکان اصل معاد بر دو نکته‌ی مهم دیگر تأکید می‌کنند: وقوع کنونی احیای مردگان و تجربه‌پذیر بودن اصل حیات مجدد. تفاوت بنیادین این دسته از براهین با براهین امکانی نیز در همین

تجربه پذیر بودن و قابل مشاهده بودن و تکرارپذیری این براهین است. از این رو با آنکه این براهین نیز در صدد تبیین ضرورت اصل معاد نیستند، و به لسانی دیگر از امکان آن سخن می گویند، اما از دسته ی پیشین جدا شده اند. افزون بر عنصر تجربه پذیری و وقوع کنونی، نکته ی کلیدی دیگری نیز در بطن برخی از تقریرهای این براهین به چشم می آید. بنا بر پاره ای از تقریرهای براهین تجربی، کیفیت و روش احیای مردگان نیز با نمونه های عینی و شهودی تبیین می شود تا ضمن تأکید دیگر باره بر امکان معاد، به دفع اهم شبهات معاد پرداخته شود. آنگاه که شخص منکر معاد وقوع کنونی احیای اموات را متذکر می شود و کیفیت این احیا را با نمونه هایی تکرارپذیر و تجربی مشاهده می کند، افزون بر آنکه معاد را امری واقعی و موافق با عادت می یابد، با فهم کیفیت معاد، بسیاری از شبهات اصلی و فرعی او مانند شبهه آکل و مأکول پاسخ گفته می شود و راه برای پذیرش این آموزه دینی هموار می گردد. متن حاضر دو تقریر از براهین تجربی را در خود جای داده است.

۱-۲. دلالت نشئه ی اولی بر نشئه ی آخری

نصوص دینی متعددی بر این نکته تأکید دارند که: فرآیند و کیفیت نشئه یا همان خلقت و احیای دنیوی، بر کیفیت نشئه و احیای اموات در جهان واپسین دلالت دارد. خداوند در پاسخ به منکران معاد می فرماید:

«وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ» (الواقعه: ۶۲)

به طور قطع شما نشئه ی اولی را شناخته اید (و از آن آگاهید) پس

چرا متذکر [نشئه ی آخرت] نمی شوید؟

در نهج البلاغه به همین معنا تصریح شده است:

«عَجِبْتُ لِمَنْ أَنْكَرَ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى وَهُوَ يَرَى النَّشْأَةَ الْأُولَى» (الرضی،

ص ۴۹۱)

در شگفتم از کسی که نشئه‌ی آخرت را انکار می‌کند، در حالی که

نشئه‌ی اولی را می‌بیند.

از امام سجاد (الکلینی، ج ۳، ص ۲۵۸) و امام باقر (البرقی، ج ۱، ص ۲۴۲). نیز مشابه همین مطلب گزارش شده است.



نشئه‌ی دنیا اگرچه از تنوع چشمگیری برخوردار است، اما خداوند در آیات قرآن بر دو نمونه‌ی عینی آن تأکید داشته است: احیای انسان از دو سلول نر و ماده که به اعتباری مُرده‌اند؛ و دیگری احیا (رویش) گیاهان از بذره‌های بی‌جان.

طبق آموزه‌های قرآنی، انسان از یک ریزذره‌ی بی‌جان که از آن به تراب یا طین تعبیر شده، خلق شده است. با خروج این طینت از صلب پدر و ترکیب آن با سلول مادر به صورت نطفه درمی‌آید. این نطفه مراحل را طی می‌کند تا استخوان‌ها خلق می‌شوند. پس از آن گوشت بر استخوان‌ها می‌روید و در مرحله‌ی بعدی نفخ روح صورت می‌گیرد. (المؤمنون: ۱۴؛ القمی، ج ۲، ص ۹۱؛ المجلسی، ج ۵۷، ص ۳۸۳) در انتهای این فرآیند نیز طینتی که همینک انسانی برخوردار از روح و بدن است، از رحم مادر به صورت طفل خارج می‌شود. (الحج: ۵)

هم‌چنین آیات متعددی در قرآن بر این نکته اصرار دارند که: بذر بی‌جان گیاهان که در خاک مدفون است، رشد خود را با رسیدن آب باران به آن آغاز می‌کند تا اینکه به صورت گیاهانی سبز و شاداب از دل خاک بیرون می‌زند. قرآن بارها پس از بیان این دو نمونه با

عبارت‌هایی چون «كذلك الخروج»، «كذلك تخرجون»، «كذلك النشور» به همسانی نشئه اولی و نشئه آخری تأکید ورزیده است. (ق: ۱۱؛ الزخرف: ۱۱؛ الروم: ۱۹؛ فاطر: ۹) آیات پنجم تا هفتم سوره حج هر دو نمونه یاد شده را در خود جای داده است.

طبق آموزه‌های اسلامی بدن انسان پس از مرگ می‌پوسد تا جایی که جز طینتی که از آن خلق شده، چیزی از بدن انسان باقی نمی‌ماند. حدیث امام صادق مبنی بر «لَا يَبْقَى لَهُ لَحْمٌ وَلَا عَظْمٌ إِلَّا طِينَتُهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا» صریحاً بیان‌گر این معناست. (الکلینی، ج ۳، ص ۲۵۱) در این حدیث تأکید شده که طینت در درون قبر باقی است تا بدن آدمی دیگر بار از آن خلق شود، همانگونه نخستین بار از آن خلق شد. «تَبَقَى فِي الْقَبْرِ مُسْتَدِيرَةٌ حَتَّى يُخْلَقَ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (همان)

بنابر نصوص مستفیض و صحیح، خداوند بارانی را پیش از وقوع قیامت بر زمین نازل می‌کند تا در درون خاک نفوذ کند. (الاهوازی، ص ۸۸؛ القمی، ج ۲، ص ۲۵۳؛ ابن بابویه، الامالی، ص ۱۷۷) این باران به طینت‌های مدفون در خاک اصابت می‌کند و شرایط رشد دیگرباره‌ی آنها را فراهم می‌آورد. مشابه آنچه که پیش‌تر در رحم مادر رخ داده بود. استخوان‌ها دیگر بار خلق می‌شود و گوشت بر آن می‌روید و با نفخ صور واپسین، روح هر کس، به بدن شکل‌یافته‌ی او بازمی‌گردد. اینک زمان زلزله‌ی بعث فرامی‌رسد و انسانی که از بدن تازه روئیده از همان طینت سابق خود بهره‌مند است، با زلزله‌ی بعث از درون خاک به بیرون اخراج می‌شود. (الزلزال: ۲)

پیدایی یک موجود زنده از برخورد دو موجود مُرده نیز در هم‌سانی نشئه‌ی اولی و نشئه‌ی آخری مورد تأکید است. در نشئه دنیا، دو سلول نر و ماده شرایط خلق انسان زنده را فراهم می‌آورند، و در عرصه‌ی بعث، برخورد طینت مرده‌ی انسان با باران یاد شده. خداوند

در داستانِ احیایِ مقتولِ بنی اسرائیل به این امر اشاره فرموده. آنجا که دو شی مرده (بخشی از بدن گاو و بخشی از بدن مقتول) را به یکدیگر می‌زنند و مقتول زنده می‌شود. (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (البقره: ۷۳))

امام عسکری در توضیح این آیه چنین می‌فرماید:

خداوند در دنیا و آخرت مرده‌ای را با ملاقات به مرده‌ای دیگر زنده

می‌کند. در دنیا خداوند سلولِ (در متن روایت لفظِ «ماء» آمده) نر و

ماده را با هم ملاقات می‌دهد و آنچه را که در اصلاّب و ارحام است،

زنده می‌کند. در آخرت نیز خداوند بین دو نفخِ صور از بحر مسجور

بارانی را نازل می‌کند که مانند منیِ مردان است، (زمینه رشد و احیا

دارد.) این باران بر پیکر فرسوده‌ی مردگان اصابت می‌کند و بدن آنان

می‌روید و زنده می‌شوند. (الامام العسکری، ص ۲۸۲؛ الکاشانی، الصافی،

ج ۴، ص ۲۳۳؛ البحرانی، ج ۱، ص ۲۴۲)

لذا این تقریر از براهین تجربی علاوه بر تبیین امکانِ معاد که در آیات سوره‌ی حج با

عبارتِ «أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» به آن تأکید شده، به بیان کیفیت آن می‌پردازد تا از این

رهگذر برخی از مهمترین شبهات معاد را پاسخ گوید. نکته‌ی اتکای این براهین بر وقوع

کنونی و تجربه‌پذیر بودن آن است. از این رو خداوند در سوره‌ی واقعه خطاب به منکران

معاد آنان را به نگاه کردن به فرآیندِ امناء (الواقعه: ۵۸) و نیز زراعت (الواقعه: ۶۴) دعوت

کرده است. به این معنا که اگر به انزال منی و کیفیت تولد انسان و نیز کیفیت رویش

گیاهان نیک بنگرید، معاد و خروج انسان در روز بعث را امری ممکن و موافق عادت خواهید یافت.

۲-۲. خواب و بیداری

در روایات اسلامی آمده: «همانگونه که می‌خواهید، می‌میرید و همانگونه که بیدار می‌شوید، مبعوث خواهید شد.» (المسعودی، ص ۱۱۸؛ ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۶۴) آنچه که میان مرگ و خواب به عنوان وجه مشترک لحاظ شده، انفکاک روح از بدن است با این تفاوت که طبق حدیث امام باقر در یکی به طور کامل و در دیگری به طور ناقص رخ می‌دهد. (الطبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۲۷). این تقریر از براهین تجربی که در حقیقت تنبیهی بر امکان معاد و وقوع پسینی احیای مردگان است، چنین تأکید می‌کند که: اماتة و احیاء تنها امری ممکن است، بلکه هر انسانی در شبانه روز مشابه آن را تجربه می‌کند. (الکلینی، ج ۳، ص ۲۵۸)

۳. براهین معقولیت

علاوه بر براهین امکانی و تجربی، گونه‌ی دیگری از براهین در بحث معاد قابل طرح‌اند که جنبه‌ی ایجابی ندارند و با عنوان براهین معقولیت از آن یاد می‌کنیم. البته این براهین در راستای مباحث توحیدی و بحث اثبات معقولیت وجود خدا طرح شده‌اند، اما از آن جایی که نقطه‌ی اتکای این براهین بحث معاد و جهان واپسین است، در زمره‌ی براهین معاد نیز می‌گنجد. هدف از ارائه این براهین، امکان اصل معاد یا اثبات آن یا نشان دادن کیفیت بعث و رستاخیز در جهت پاسخ به برخی شبهات معاد نیست، بلکه هدف این براهین، تنها معقول نشان دادن اعتقاد به معاد است. به این معنا که اعتقاد به معاد از عدم اعتقاد به آن، بهتر، معقول‌تر یا سودمندتر است. هدف ضمنی این گونه از براهین معاد نیز آن است که با

راجع نشان دادنِ باور به معاد، شخصِ منکر معاد از جزمیت انکار خارج کند تا قلب او برای استماع و درکِ بهترِ براهینِ ایجابی آماده گردد. متن حاضر براهینِ معقولیت را به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرده است.

۱-۳. دفع ضرر محتمل

تراث اسلامی نشان می‌دهد که نخستین بار امام صادق تقریری را از این براهین معقولیت ارائه فرمود که از آن با عنوانِ دفع ضرر محتمل یاد می‌شود. امام صادق فرمود:

«إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ وَ لَيْسَ كَمَا تَقُولُ نَجَوْنَا وَ نَجَوْتَ وَ إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نَقُولُ وَ هُوَ كَمَا نَقُولُ نَجَوْنَا وَ هَلَكْتَ» (الكلینی، ج ۱، ص ۷۸؛ ابن بابویه، التوحید، ص ۲۹۸)

«اگر مطلب همان‌گونه باشد که تو می‌گویی - در حالی که اینطور نیست - ما و تو هر دو نجات یافته‌ایم؛ اما اگر مطلب اینگونه باشد که ما می‌گوییم - که در حقیقت نیز همین‌گونه است - ما نجات می‌یابیم و تو هلاک می‌شوی.»

پس از امام صادق، امام رضا نیز همین استدلال را بیان فرمود:

«أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلِكُمْ وَ لَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ أَلَسْنَا وَ إِيَّاكُمْ شَرَعًا سَوَاءً لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَ صُمْنَا وَ زَكَّيْنَا وَ أَقْرَرْنَا فَسَكَتَ الرَّجُلُ ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ وَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا وَ هُوَ قَوْلُنَا أَلَسْتُمْ قَدْ

هَلَكْتُمْ وَنَجَوْنَا ... (الکلینی، ج ۱، ص ۷۸؛ ابن بابویه، التوحید،

ص ۲۵۱، همو، عیون الاخبار، ج ۱، ص ۱۳۱، الطبرسی، الإحتجاج،

ج ۲، ص ۳۹۶)

اگر مطلب همان باشد که تو می‌پنداری، - در حالی که این طور

نیست، - آیا ما و شما یکسان نیستیم؟ [زیرا] نماز و روزه و زکات ما به ما

ضرر نمی‌زند. پس آن مرد ساکت شد! سپس امام فرمود: ولی اگر

مطلب همان باشد که ما می‌گوییم در حالی که همین طور است، - آیا

اینطور نخواهد بود که شما هلاک خواهید شد و ما نجات خواهیم

یافت؟

این استدلال را می‌توان به شکل زیر بازنویسی نمود:

اگر خدا و معادی در کار نباشد، کسی که به خدا و معاد باور داشته و به اوامر و نواهی دین پای‌بند بوده، هلاک نخواهد شد و از این جهت با کسی که منکر دین و معاد بوده است، تفاوتی نخواهد داشت. زیرا آنچه که یک شخص مومن از صلوات و زکات و صوم به جای می‌آورد، ضرری به او نمی‌رساند. توجه شود که همین اعمال دینی می‌تواند در روحیه فرد در دنیا موثر باشد. زیرا شخص مومن از عبادت خداوند و توکل به او از حیث روانی و قلبی بهره‌ها می‌گیرد و همین امور سبب معناداری زندگی او و مایه التذاذ روانی اوست. اما اگر خداوند و معادی در کار باشد، مومن و کافر هرگز برابر نیستند. با فرض وجود خدا و معاد، شخص مومن، رستگار می‌شود و شخص کافر هلاک خواهد شد.

نخستین کسی که در غرب به اقامه برهانی شبیه به این برهان دست یازید، بلز پاسکال ریاضی‌دان و فیزیک‌دان مشهور فرانسوی است. وی با تقریری کاملاً مشابه و با زبان ریاضی در صدد تقریر همین برهان برآمد:

«خدا یا وجود دارد یا وجود ندارد. شما یا می‌توانید به وجود خدا

اعتقاد داشته باشید یا اعتقاد نداشته باشید. ماتریس تصمیم‌گیری زیر

برقرار است که در آن ∞ نماد بی‌نهایت و f_1 و f_2 و f_3 عددهایی

محدود هستند.

	خدا وجود دارد	خدا وجود ندارد
اعتقاد داشتن به وجود خدا	∞	f_1
اعتقاد نداشتن به وجود خدا	f_2	f_3

اگر احتمال وجود خدا p باشد، احتمال عدم او $(1 - p)$ خواهد

بود. در نتیجه انتظار پاداش برای اعتقاد داشتن به وجود خدا برابر خواهد

بود با:

$$p(\infty) + (1 - p)f_1$$



و انتظار پاداش در حالت اعتقاد نداشتن به وجود خدا برابر خواهد

بود با:

$$p(f_2) + (1 - p)f_3$$

بنابراین در این ماتریس - اگر p بزرگ‌تر از صفر باشد - اعتقاد

داشتن به خدا، دلخواه‌ترین نتیجه را به همراه خواهد داشت. در ماتریس

بالا فرض شده است که نتیجه اعتقاد داشتن به خدا بی‌نهایت است

(رستگاری ابدی). به جای این ماتریس، ماتریس زیر نیز می‌تواند به کار

رود که در آن نتیجه اعتقاد نداشتن به خدا منفی بی‌نهایت (هلاکت

ابدی) فرض شده است.

	خدا وجود دارد	خدا وجود ندارد
اعتقاد داشتن به وجود خدا	f_2	f_1
اعتقاد نداشتن به وجود خدا	$-\infty$	f_3

بنابراین خرد حکم می‌کند که به خدا اعتقاد داشته باشیم.» (Hájek)

(Stone, p. ۳۳۷; (۲۰۱۸)

اگرچه به برهان پاسکال اشکالات متعددی وارد شده، (Hájek (۲۰۱۸)) اما هیچ یک از این نقدها متوجه روح کلی برهان نیست. هدف از برهان معقولیت به هیچ وجه اثبات وجود خدا و یا اثبات معاد نیست. بلکه هدف از این برهان آن است که نشان دهد باور به خدا و پای بندی به دستورات او، راجح و معقول است و خطر عدم اعتقاد به خداوند بی نهایت و غیر قابل جبران است و از همین جهت انتخاب ایمان معقول تر است. از همین رو پاسکال این برهان را «شرط بندی» نام نهاد. به این معنا که اگر قرار باشد شرط ببندیم که پس از مرگ، معادی هست یا نیست، خرد حکم می کند که شرط ببندیم: هست! زیرا اگر معادی نباشد، چیزی را از دست نداده ایم، ولی اگر معادی باشد، برنده‌ی شرط بندی ما هستیم!

۲-۳. برهان اصالت عمل

بر اساس فلسفه پراگماتیسم، آن چه در عمل برای نوع انسان سودمندتر است، حق است. حق چیزی است که در عمل فایده بیشتری داشته باشد. (دادبه، ص ۱۲۸) تقریر ویلیام جیمز فیلسوف خدا باور آمریکایی در باب اثبات خدا و معاد را می توان به زبان خلاصه چنین بیان نمود:

۱. «فرض کنیم خدا و جهانی پس از این دنیا که به برقراری عدل خدا می پردازد نباشد. (فرض «۱»)
۲. در این صورت صحت فرض «۱» مرگ پایان زندگی همه‌ی انسان‌هاست.
۳. اگر مرگ پایان زندگی انسان‌ها باشد، آنگاه همه انسان‌ها سرنوشت یکسانی خواهند داشت: و آن مرگ و تجزیه شدن است.

۴. اگر همه انسان‌ها سرنوشت یکسانی داشته باشند، به این معناست که عمل انسان در این دنیا نمی‌تواند سرنوشت نهایی او را که تجزیه شدن و نابود شدن است، تغییر دهد.

۵. وقتی انسان نتواند با عمل خود سرنوشت خود را تغییر دهد، پس فرقی نمی‌کند که عمل خوب مرتکب شده باشد، یا عمل بد. به تعبیر دیگر با صحت فرض «۱»، هیچ تفاوتی از حیث سرنوشت و نهایت، برای بهترین انسان‌ها و بدترین انسان‌ها وجود ندارد. هر دو تجزیه و نابود می‌شوند.

۶. وقتی چنین باشد، انسان و جامعه‌ی انسانی گرفتار دو امر می‌شود: اول: پوچی و نومیدی و رخوت (حاکمیت نیهلیزم) و دوم: اسراف در انجام اعمال خودخواهانه. (حاکمیت قانون جنگل).

۷. هر دو حالت مطرح شده، سبب اضرار نوع انسان است. در نتیجه فرض «۱» به نوع آدمی زیان می‌رساند و نفع‌های فراوانی را از او دور می‌سازد و به همین جهت، باطل است. در نتیجه خلاف آن ثابت و حق است. بنابراین اعتقاد به خدا و جهانی پس از این جهان که عدالت را برقرار سازد، حق است.»
(James, p۱۰۵-۱۱۶)

اگر چه این براهان در سازواری اندیشه‌ی پراگماتیسمی به عنوان یک برهان شبه ایجابی طرح شده است، اما همان طور که روشن است، این برهان تنها قادر است، نیکو بودن و سودمند بودن اعتقاد به معاد را تبیین کند. در نتیجه این براهین را باید در زمره‌ی براهین معقولیت گنجانند.

۴. براهین ایجابی

براهین ایجابی را می‌توان به عنوان مهم‌ترین گونه‌ی براهین معاد معرفی نمود. در اغلب نگاه‌های کلامی معاصر، تنها این گونه از براهین معاد با عنوان برهان شناخته می‌شوند و سایر گونه‌های معاد یا به طور کلی نادیده گرفته می‌شوند و یا با عناوینی دیگر مورد بحث واقع می‌گردند. براهین ایجابی را می‌توان به روش‌های گوناگونی دسته‌بندی کرد. اما به نظر می‌رسد تقسیم این دسته از براهین معاد به برهان‌های نقلی و برهان‌های عقلی از سایر تقسیمات سزاوارتر باشد. اینک به یکایک این براهین می‌پردازیم.

۴-۱. براهین نقلی

این گونه برهان‌ها پس از اثبات نبوت و کتاب و با پایه قرارداد حجیت نقل اقامه شده است. پرداخت بیش از یک چهارم حجم قرآن به مسأله معاد و پاسخ به شبهات و توضیح در باب جزئیات آن برای کسی که نبوت و کتاب را پذیرفته است، ضرورت وجود معاد را به دنبال دارد. هم‌چنین در این برهان‌ها برخی از صفات معاد مانند «همگانی بودن»، «جاودانی بودن»، «ارتباط وقایع آن با اعمال دنیا» و «جسمانی بودن» نیز مورد توجه واقع می‌شود.

۴-۲. براهین عقلی

مطالعه‌ی میراث برجای مانده از متکلمان و فیلسوفان اسلامی نشان می‌دهد که براهین عقلی ایجابی معاد از تنوع و گستردگی فراوانی برخوردار است. با تجمیع تقریرهای مشابه، می‌توان این براهین را در سه دسته‌ی کلی «برهان فطرت»، «برهان حکمت» و «برهان عدالت» تقسیم نمود.

۴-۲-۱. برهان فطرت

این گونه از براهین معاد که بر پایه‌ی امیال نهادینه شده در فطرت آدمی طرح ریزی شده است، نسبت عمیقی با حکمت الهی دارد، اما روح حاکم بر آن با برهان حکمت تفاوت دارد. لذا این گونه از براهین در دسته‌ی جداگانه‌ای با عنوان برهان فطرت جای می‌گیرند. ظاهراً ملاصدرا (م ۱۰۴۵ق) نخستین اندیشمندی است که در *اسفار* (ج ۹، ص ۲۴۱) و در *مبدء و معاد* (ص ۴۵۶) با روش عقلی در صدد ارائه و تقریر چنین برهانی برآمده است. اندکی پس از او فیض کاشانی (م ۱۰۹۰ق) با الهام از او و با کلماتی مشابه با کلمات او، تقریری یکسان در *علم الیقین* ارائه نمود که به «برهان میل به جاودانگی» مشهور است.

۱-۱-۲-۴. میل به جاودانگی

فیض کاشانی در *علم الیقین* این برهان را چنین مطرح می‌کند:

چگونه ممکن است نفوس انسانی نابود گردند، در حالی که خداوند در طبیعت انسان به مقتضای حکمتش محبت به وجود (=هستی) و بقا قرار داده و در نهاد و فطرت حیانش، کراهت از عدم و فنا گذاشته است؟ وجود، خیر محض و صرف نور است. از سوی دیگر ثابت و یقینی است که بقا و دوام در این جهان محال است: «أَئِنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ» (النساء: ۷۸) «هر جا باشید، مرگ شما را در می‌یابد.»

اگر جهان دیگری وجود نداشته باشد که انسان به آن انتقال یابد، این میلی که خداوند در سرشت بشر قرار داده - یعنی محبت به هستی و بقای همیشگی و محبت حیات جاویدان - باطل و ضایع خواهد بود؛ در حالی که خداوند برتر از آن است که کار لغوی انجام دهد. (الکاشانی، ج ۲، ص ۱۰۱۹).

۲-۱-۲-۴. عشق به راحتی

پس از این صدرا و فیض کاشانی، امام خمینی با اندکی تفاوت و با حفظ روح کلی برهان فطرت، تقریر دیگری را ارائه نمود که از آن با عنوان «برهان عشق به راحتی» یاد می شود.

«یکی از فطرت‌های الهیه که مفطور شده‌اند جمیع عایله‌ی بشر و سلسله‌ی انسان بر آن، فطرت عشق به راحت است. چون راحتی مطلق در این عالم یافت نمی شود... پس ناچار در دار تحقق و عالم وجود، باید عالمی باشد که راحتی او منسوب به رنج و تعب نباشد... و آن دار نعیم حق و عالم کرامت ذات مقدس است.» (موسوی خمینی، ص ۱۸۶)

این برهان را می توان به این گونه نیز تقریر نمود:

در نهاد انسان میل به راحتی مطلق وجود دارد. حال آنکه این راحتی مطلق در این دنیا امکان تحقق ندارد. اگر حیات آدمی منحصر به این دنیا باشد، پس این میل هیچ گاه امکان

تحقق نمی‌یابد، و از همین جهت وجود این میل در نهاد آدمی بیهوده و پوچ بوده است. در نتیجه از آنجایی که صدور فعل بیهوده از ناحیه خداوند محال است، پس باید عالمی دیگر در ورای این عالم باشد که تحقق راحتی مطلق برای نفوس انسانی در آن ممکن باشد.

تفاوت این تقریر با تقریر امام خمینی در بحث از الزام امکان تحقق راحتی مطلق است. زیرا اگر بحث از امکان تحقق میل مذکور مطرح نباشد، آنگاه باید ملزم شویم که این میل در عالم بعدی برای همه انسان‌ها بی‌استثناء متحقق خواهد بود و این امر با ادله عقلی و نقلی مبنی بر رنج و الم بدکاران تعارض دارد. لذا آنچه که برای تقریر این برهان کافی است، صرف وجود عالمی است که راحتی مطلق در آن ممکن باشد. و لزومی ندارد که راحتی مطلق برای همه نفوس تحقق پذیرد. به عبارت دیگر صرف محال نبودن راحتی مطلق در عالم دیگر لازمه‌ی تقریر صحیح این برهان است.

۳-۱-۲-۴. نقد برهان فطرت

برهان فطرت از یک مقدمه‌ی تجربی شبه بدیهی بهره گرفته است: عدم بقای نفوس انسانی در تقریر میل به جاودانگی، و عدم تحقق راحتی مطلق در دنیا در تقریر عشق به راحتی. اما با توجه به آنکه در این مقدمات تجربی هیچ مناقشه‌ای وجود ندارد، لذا این امر، آسیبی به عقلانی بودن آن وارد نمی‌کند. مهم‌ترین اشکال عقلی برهان فطرت ناتمام بودن ملازمه آن است. در برهان میل به جاودانگی، میل نفوس انسانی به بقا، دلیلی بر لزوم بقا در عالم بعدی قرار گرفته است. بازنویسی این تقریر چنین است:

۱. میل به جاودانگی در نفوس آدمی نهادینه شده است.

۲. میل به جاودانگی در این دنیا تحقق نمی‌یابد.

نتیجه: باید عالمی باشد تا این میل در آن پاسخ گفته شود. لذا عالم دیگری که بقا در آن متحقق است، وجود دارد.

بیان ملازمه: اگر میل به جاودانگی در هیچ عالمی پاسخ گفته نشود، آنگاه وجود این میل در نهاد آدمی بیهوده و باطل خواهد بود. حال آنکه خداوند کار باطل و بیهوده انجام نمی دهد.

به نظر می رسد ملازمه‌ی مذکور تمام نیست. زیرا لازمه‌ی باطل نبودن فطرت میل به بقا، لزوماً تحقق بقای نفوس انسانی نیست. چرا که ممکن است حکمت الهی از نهادینه کردن چنین فطرتی در انسان، امر دیگری بوده باشد. برای مثال این میل در دنیا کمک می کند که انسان از نفس خود صیانت کند و با همین میل در دنیا به شکل های مختلف مورد امتحان قرار گیرد. (توجه شود که این امتحان مستقیماً و ضرورتاً مثبت جهان واسپسین و معاد نیست.) لذا حتی اگر هیچ عالمی در ورای دار فانی نباشد و هیچ گاه میل به بقا، پاسخ گفته نشود، نمی توان استدلال نمود که وجود این میل در نهاد آدمی بیهوده و باطل است. زیرا همان طور که گفته شد، ممکن است این میل به جهت یا جهات دیگری در نهاد آدمی نهادینه شده باشد.

همین اشکال عقلی را به طور واضح تر می توان به برهان به عشق به راحتی مطرح کرد. وجود میل به راحتی مطلق در نهاد انسان ها حتی با عدم امکان تحقق آن، باز هم خالی حکمت نیست. خداوند با میل به راحتی مطلق، انسان ها را می آزمايد. پر واضح است که وجود این میل ممکن است در شرایطی باعث انگیزه انسان برای تلاش بیشتر باشد به امید روزهای آسایش، و همین میل ممکن است انسان را به سوی تنبلی و رخوت سوق دهد. لذا همان اشکال پیشین در این تقریر از برهان فطرت نیز جاری است. در نتیجه برهان فطرت در

جهت اثبات معاد ناتمام است. البته می توان پاسخ هایی به این مناقشه ارائه کرد، اما باید توجه داشت که پاسخ های احتمالی، مستلزم تغییر این استدلال است. به عبارت دیگر پاسخ های احتمالی، برهان فطرت را به نفع برهان های دیگر (حکمت یا عدالت) تغییر می دهد.

۲-۲-۴. برهان حکمت

میراث مکتوب کلام و حکمت اسلامی نشان می دهد که اقامه برهان حکمت در جهت اثبات معاد، با تقریرهای متعدد و گاه متفاوتی به کار رفته است. عبث نبودن فعل خداوند از یک سو، و عبث بودن خلقت آدمیان در صورت نبود سرای جاویدان از سوی دیگر، به عنوان مقدمات اساسی این برهان مطرح شده است. (برای نمونه ر.ک: قندهاری، ص ۳۴؛ میرباقری، صص ۳۵-۳۷؛ سبحانی- برنجکار، ۱۵۱-۱۵۳) اگر چه در برهان حکمت، تعریف مصطلح متکلمان از حکمت الهی مبنی بر «محال بودن صدور فعل بیهوده از خداوند» مورد تأکید قرار گرفته است، (الفاضل، ص ۲۰۳؛ ربانی گلپایگانی، ص ۱۴۷) اما این برهان بسیار مورد توجه حکما قرار دارد. حکیمان معاصر از جمله علامه طباطبائی (طباطبائی، شیعه در اسلام، ص ۱۰۳)، شهید مطهری (مطهری، زندگی جاوید، ص ۵۶-۶۰)، آیت الله مصباح (مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۳۶۴)، آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ده مقاله پیرامون مبدء و معاد، ص ۲۸۴ و ۲۸۹)، آیت الله سبحانی (سبحانی، منشور جاوید، ج ۱، ص ۳۳-۳۹) در آثار خود به تقریر این برهان دست یازیده اند. روح کلی این برهان را بر اساس تعریف مصطلح متکلمین از حکمت الهی را می توان چنین تقریر نمود:

خداوند حکیم است و مرتکب لغو نمی شود. لذا خلقت او عبث و بیهوده نیست. خلقت انسان نیز بر اساس حکمت الهی عبث و بیهوده نیست. اگر خلقت انسان به دنیا ختم گردد، عبث و بیهوده خواهد بود. (سبحانی، منشور عقاید امامیه، ص ۱۸۶) در نتیجه خلقت انسانها

به دنیا ختم نمی‌گردد و حکمت الهی ایجاب می‌کند که عالم دیگری در ورای این عالم باشد و انسان‌ها در عالم به حیات خود ادامه دهند.

مهم‌ترین مناقشه ذیل این برهان معطوف به ملازمه‌ی عبث بودن خلقت انسان در صورت نبود عالمی ورای این عالم است. ارائه‌کنندگان این برهان در توضیح این مطلب گاه به آلام دنیا و تکرار و تسلسل زیان‌بار حیات دنیوی (مصباح یزدی، همان) و گاه به استعدادهای بلندی که خداوند در انسان قرار داده است، (میرباقری، همان) اشاره کرده‌اند. اگر چه پاسخ اخیر (اشاره به استعدادهای بلند انسان) برهان حکمت را به برهان فطرت نزدیک می‌کند و از همین جهت مناقشه‌ی پیشین را به همراه خواهد داشت، اما در مجموع تقریرهای ارائه شده از برهان حکمت در تبیین ملازمه‌ی مذکور موفق‌اند. هر چند که گاه شعبه‌ای از عقلایی بودن به جای عقلانی بودن بر برخی از تقریرهای این برهان حاکمیت دارد. (قندهاری، همان) در غالب تقریرهای ارائه شده، شواهد قرآنی فراوانی از جمله «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (الدخان: ۳۸) و «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (المؤمنون: ۱۱۵) به عنوان شاهد صحت این برهان مورد توجه قرار گرفته است. استفهام انکاری موجود در آیه‌ی اخیر می‌رساند که عدم بازگشت به سوی خدا (یعنی انکار معاد) مستلزم عبث بودن خلقت انسان‌هاست. و از آنجایی که خداوند آدمی را عبث نیافریده، پس به سوی او باز خواهد گشت.

افزون بر تقریر فوق که بر معنای مصطلح متکلمان استوار است، تقریر دیگری نیز از برهان حکمت ارائه شده که به جای تأکید بر عدم صدور لغو از ناحیه خداوند، بر حرکت و لزوم وصول به غایت تکیه دارد. این تقریر که گاه با عنوان «برهان حرکت» (جمعی از نویسندگان، صص ۳۰۳-۳۰۵) از آن یاد می‌شود، بر غایت‌مندی جهان هستی و فعلیت و

کمالی که هر متحرکی به واسطه حرکت به آن نایل می‌گردد، و با وصول به آن، از حرکت باز می‌ایستد، استوار است. در این برهان، بنا به تقریر فلسفی، «حرکت» کمال اول و «غایت» کمال ثانی دانسته شده (الطباطبایی، نهائیه الحکمه، ص ۸۰) و از همین رهگذر به سرای دیگری - که به تعبیر قرآن، دارِ قرار (غافر: ۳۹) است - استدلال شده است. به عبارتِ رساتر: جهان طبیعت بی‌وقفه در حال حرکت و تغیر است و ثباتی در آن راه ندارد، در نتیجه این دنیا (=جهان آفرینش) هم‌چون ایستگاهی در میانه راه است، نه مقصد نهایی حرکت! در نتیجه، غایت و مقصد نهایی‌ای که لازمه‌ی حکیمانه بودن خلقت این جهان است، در ورای آن موجود است. هر چند برهان حرکت به سبب استواری آن بر برخی از مبانی فلسفه‌ی صدرای خالی از مناقشه نیست. به عبارت دیگر این برهان تنها برای کسی که مبانی و گزاره‌های پیشین فلسفی آن را پذیرفته است، سودمند است.

۳-۲-۴. برهان عدالت

اگر چه تقریرات متعددی از برهان عدالت ارائه شده است، (ر.ک: بیابانی اسکویی، ج ۲، صص ۲۱۹-۲۲۱؛ نراقی، ص ۲۷۰) اما روح حاکم بر همگی آن تقریرها واحد است. به طور خلاصه می‌توان برهان عدالت را چنین بازنویسی کرد:

۱. خداوند عادل است.
 ۲. دنیا طوری خلق شده است که امکان تحقق عدالت الهی (به نحو کامل) در آن وجود ندارد.
- نتیجه: باید عالم دیگری باشد که عدالت الهی در آن عالم استقرار یابد و عدل خداوند به طور کامل تحقق پذیرد.

همانطور که روشن است، برهان عدالت در صدد اثبات اصل وجود عالمی دیگر و یکی از صفات مهم آن یعنی تحقق کامل عدل الهی در سرای دیگر است. مقدمه‌ی نخست این برهان در مباحث توحید و صفات ثابت می‌شود. اما مقدمه‌ی دوم آن نیازمند تبیین است. متکلمان و حکما به طور معمول با ارائه مثال‌هایی کوشیده‌اند تا قریب به بدیهی بودن مقدمه‌ی دوم را تبیین کنند. آنان می‌گویند: اگر شخصی از روی ظلم یک نفر را به قتل برساند، برای اجرای عدالت کامل چه راهی در دنیا وجود دارد؟ در پاسخ، راه‌های مختلفی ممکن است ارائه گردد - که مشهورترین آن، قصاص شخص ظالم است - بدیهی است که این راه به هیچ عنوان متضمن تحقق کامل عدالت الهی نیست. زیرا اولاً این امکان وجود دارد که هیچ‌گاه قاتل معلوم نشود و یا به دست دادگاه عدل سپرده نشود و به هر دلیلی قصاص صورت نپذیرد. ثانیاً به فرض آنکه شخص قاتل به دادگاه عدل سپرده شود و حد بر او جاری شود، باز هم عدالت محقق نخواهد شد. زیرا ممکن است شخص مقتول فرزند یا فرزندی داشته باشد که حق مسلم آنان برای بهره‌مندی از وجود پدر یا مادر غصب شده باشد. هم‌چنین ممکن است شخص مقتول همسر یا مادر یا پدری داشته باشد که حق مسلم آنان نیز به واسطه‌ی قتل همسر یا فرزندشان مورد غصب واقع شده باشد. افزون بر این با قصاص شخص قاتل، حق از دست رفته‌ی شخص مقتول برای ادامه حیات و به دست آوردن آمال و آرزوهایش نیز غصب شده است. پس حتی با اجرای حدود الهی در یک دادگاه عدل، عدالت الهی به طور کامل محقق نخواهد شد.

این مثال وقتی خیلی واضح تر جلوه می‌کند که دو قاتل با یکدیگر مقایسه شوند: قاتلی که ظالمانه یک تن را کشته و قاتلی که از روی ظلم دست خود را به خون صدها تن آغشته کرده است! بدیهی است که جرم این دو یکسان نیست؛ اما مجازاتی در دنیا وجود ندارد که بتوان این تفاوت را اعمال کرد. واضح است که محکوم شدن به صدها بار اعدام یا

قصاصِ صدها تن از خویشاوندان قاتل یا مثالهایی از این دست نمی تواند رافع این معضل باشد. در واقع نه تنها در دنیا نمی توان عدالت را به طور کامل حتی برای یک قتل تحقق بخشید، بلکه این معضل ممکن است به لحاظ کمی بیشتر هم بشود و با کسی روبرو شویم که صدها تن را به قتل رسانده است. هم چنین ممکن است این مشکل به لحاظ کیفی نیز عارض شود. به این تقریر که دو قاتل تنها یک تن را به قتل رسانده اند، اما مقتولان این دو، با یکدیگر از لحاظ کیفی تفاوت اساسی دارند. قاتل اول، شخصی عادی و یا شخصی بدکار را ولی «بغیر حق» و از روی «ظلم» کشته است، اما قاتل دوم دست خود را به خون یکی از اولیای الهی و حجت های الهی آغشته کرده است. پر واضح است که این دو قتل به هیچ وجه یکسان نیستند و آسیبی که این دو قتل برای جامعه انسانی دارد با یکدیگر قابل مقایسه نیست.

با توضیحات ارائه شده مقدمه دوم برهان عدالت صحیح به نظر می رسد و ملازمه میان مقدمات و نتیجه نیز، صحیح و منطقی است. از این رو برهان عدالت را باید یک برهان صحیح در جهت اثبات معاد در نظر گرفت.

نتیجه

براهین اقامه شده برای اصل معاد در چهار طیف امکانی، تجربی، معقولیت و ایجابی تقسیم می شود. هریک از این طیف ها با روش ها، تقریرها و اهداف متفاوت طرح شده اند. در این میان برخی از برهان ها صحیح و برخی ناتمام هستند. جدول ذیل وضعیت گونه های مختلف براهین معاد را نشان می دهد.

گونه شناسی	عنوان	هدف	روش	ارزیابی
------------	-------	-----	-----	---------

امکانی	وقوع پیشینی	اثبات امکان معاد پاسخ به شبهات معاد جسمانی	نقلی	صحیح
	اصالت امکان	دفع استحاله معاد	عقلی	صحیح
	مماثلت	اثبات امکان معاد	عقلی - تجربی	صحیح
تجربی	دلالت نشئه اولی بر نشئه آخری	اثبات امکان معاد تبیین کیفیت بعث و پاسخ به شبهات معاد جسمانی	تجربی - عقلی	صحیح
	خواب و بیداری	اثبات امکان معاد تبیین وقوع کنونی معاد	تجربی - عقلی	صحیح
معقولیت	دفع ضرر محتمل (شرط بندی)	خروج منکر معاد از جزمیت انکار معقول بودن اعتقاد به معاد	عقلایی	صحیح
	اصالت عمل	سودمندی اعتقاد به معاد	روان‌شناختی-عقل لایی	صحیح
ایجابی نقلی	تواتر نصوص	اثبات معاد و کلیات آن	نقلی	صحیح
ایجابی عقلی	فطرت (میل به جاودانگی)	اثبات معاد اثبات ضرورت جاودانگی نفوس انسانی در آخرت	عقلی	ناتمام
	فطرت (عشق به راحتی)	اثبات معاد اثبات امکان تحقق راحتی مطلق در آخرت	عقلی	ناتمام

صحيح	عقلی	اثبات معاد	حکمت	
صحيح	عقلی	اثبات معاد اثبات ضرورت تحقق عدالت کامل الهی در آخرت	عدالت	



کتابنامه

منابع فارسی

آشتیانی، جلال الدین، شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب، چ ۱،

۱۳۸۱ش.

- افضلی، علی، کلام ۱، تهران: پیام نور، چ ۸، ۱۳۸۶ش.
- بیابانی اسکویی، محمد، اصول دین امامیه، قم: دلیل ما، چ ۲، ۱۳۹۴ش.
- جمعی از نویسندگان، معارف اسلامی ۱-۲، تهران: سمت، ۱۳۸۵ش.
- جوادی آملی، ده مقاله پیرامون مبدا و معاد، تهران: الزهراء، ۱۳۶۶ش.
- حسینی اردکانی، احمد، مرآت الاکوان، تهران: علمی-فرهنگی، چ ۱، ۱۳۷۵ش.
- دادبه، اصغر، کلیات فلسفه، تهران: پیام نور، ۱۳۸۵ش.
- سبحانی، جعفر - محمدرضایی، محمد، اندیشه اسلامی ۱، قم: نشر معارف، چ ۹، ۱۳۸۵ش.
- سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم: امام صادق، چ ۴، ۱۳۸۳ش.
- _____، منشور عقاید امامیه، قم: توحید، چ ۲، ۱۳۹۳ش.
- سبحانی، محمدتقی - برنجکار، رضا، معارف و عقاید ۲، قم: مرکز مدیریت، چ ۳، ۱۳۹۶ش.
- طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش.
- قندهاری، محمدهادی، سرای سرمدی، تهران: مهام، چ ۵، ۱۳۹۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران: سازمان تبلیغات، بی تا.
- مطهری، مرتضی، زندگی جاوید، تهران: الهدی، ۱۳۷۳ش.
- موحدی، محمدعلی، آرای کلامی شیخ صدوق، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۵ش.
- موسوی خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
- میرباقری، محسن، معاد، قم: قدس، ۱۳۹۵ش.
- نراقی، محمد مهدی، انیس الموحدین، قم: پیام مهدی، چ ۱، ۱۳۸۰ش.

منابع عربی

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، **التفسیر؛ تحقیق: الطیب، اسعد**، عربستان: مكتبة الباز، ط ۳، ۱۴۱۹ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، **الإعتقادات**، قم: كنگره شیخ مفید، ط ۲، ۱۴۱۴ق.

_____ **الامالی**، تهران: كتاب چپی، ۱۳۷۶ش.

_____ **التوحيد**، قم: الجماعة المدرسين، ط ۱، ۱۳۹۸ق.

_____ **عیون أخبار الرضا**، تحقیق: لاجوردی، مهدی،

تهران: جهان، ط ۱، ۱۳۷۸ق.

_____ **من لا یحضره الفقیه**، تصحیح: غفاری، علی اکبر،

قم: انتشارات اسلامی، ط ۲، ۱۴۱۳ق.

ابن سینا، ابوعلی، **الإشارات و التنبیها**، قم: البلاغه، ط ۱، ۱۳۷۵ش.

الإمام العسکری، الحسن بن علی. **التفسیر المنسوب**، قم: الإمام المهدي، ط ۱،

۱۴۰۹ق.

الأهوازی، حسین بن سعید، **الزهد**، قم: العلمیه، ط ۲، ۱۴۰۲ق.

البحرانی، هاشم بن سلیمان. **البرهان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: الدراسات

الإسلامیه، قم: البعثه، ط ۱، ۱۳۷۴ش.

البرقی، أحمد بن محمد، **المحاسن**، تحقیق: محدث، جلال الدین، قم: دار

الکتب الإسلامیه، ط ۲، ۱۳۷۱ق.

الحائری، علی، **إلزام الناصب**، تحقیق: عاشور، علی، بیروت: الأعلمی، ط ۱،

۱۴۲۲ق.

الخصیبی، حسین بن حمدان. **الهدایة الكبرى**، بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹ق.

الراوندی، سعید، **قصص الأنبياء**، مشهد: پژوهش های اسلامی، ط ۱، ۱۴۰۹ق.

ربانی گلپایگانی، علی، **ایضاح المراد**، قم: رائد، ط ۲، ۱۳۹۲ش.

الرّضى، محمّد بن حسين. **نهج البلاغه**. محقق: صبحى صالح، قم: هجرت، ١٤١٤ق.

الطباطبائى، محمد حسين، **الميزان فى تفسير القرآن**، قم: الجماعة المدرسين، ط ٥، ١٤١٧ق.

.....، **نهاية الحكمه**، قم: الجماعة المدرسين، ط ١٢، بى تا.

الطبرسى، احمد بن على، **الإحتجاج**، مشهد: مرتضى، ط ١، ١٤٠٣ق.

الطبرسى، فضل بن حسن، **مجمع البيان**، تهران: ناصر خسرو، ط ٣، ١٣٧٢ش.

الطبرى، محمّد بن جرير، **تاريخ الرّسل والملوك**، بيروت: دارالتراث، ط ٢، ١٣٨٧ق.

.....، **جامع البيان**، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٥ق.

الطّوسى، محمّد بن الحسن. **الغيبة**. قم: دارالمعارف، ط ١، ١٤١١ق.

العاملى، محمد بن الحسن، **الإيقاظ**، تحقيق: رسولى، هاشم، تهران: نويد، ط ١، ١٣٦٢ش.

العياشى، محمد بن مسعود، **التفسير**. تحقيق: رسولى محلاتى، هاشم، تهران: العلميه، ط ١، ١٣٨٠ق.

الفاضل، مقداد بن عبدالله، **اللوامع الالهيه**. قم: مجمع الفكر الاسلامى، ط ٢، ١٤٢٨ق.

القّمى، على بن ابراهيم. **التفسير**. تحقيق: موسى جزائرى، طيب، قم: دارالكتب، ط ٣، ١٤٠٤ق.

الكاشانى، ملامحسن، **التفسير الصافى**. تهران: الصدر، ط ٢، ١٤١٥ق.

.....، **علم اليقين**، قم: بيدار، ١٣٧٧ش.

الكلىنى، محمّد بن يعقوب. **الكافى**. تهران: دارالكتب الإسلاميه، ط ٤، ١٤٠٧ق.

المجلسى، محمّدباقر. **بحار الأنوار**، بيروت: احياء التراث العربى، ١٤٠٣ق.

المسعودى، على بن حسين، **إثبات الوصيه**، قم: انصاريان، ط ٣، ١٤٢٦ق.

ملاصدرا، محمد، **الاسفار الاربعه**، بيروت: إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٩٨١م.
_____، **المبداء والمعاد**، تهران: حكمت و فلسفه ايران، ط ١،
١٣٥٤ش.

النورى، حسين بن محمدتقى، **مستدرک الوسائل**، قم: آل البيت، ط ١،
١٤٠٨ق.

منابع انگلیسی

**James, William, "Pragmatism and Religion". Lecture ٨
in Pragmatism: A new name for some old ways of
thinking. New York: Longman Green and Co: ١٠٥-١١٦.**

**Hájek, Alan (٢٠١٨). "Pascal's Wager", the Stanford
Encyclopedia of Philosophy (summer ٢٠١٨ Edition),
Edward N. Zalta (Ed.)**

**Pascal, Blaise, Pascal's Wager, Stanford Encyclopedia
of Philosophy, First published Sat May ٢, ١٩٩٨;
substantive revision Fri Sep ١, ٢٠١٧.**

**Stone, M.W.F, What is Religious? In Philosophy (٢)
edited. By A. c. Grayling ,Oxford Epistemology
University Press ،١٩٩٨.**

