

## **Analysis of Theoretical Foundations and Narrated Evidences of Mirza Mahdi Isfahani's Theory on Bodily Resurrection**

**Jafar Shanazari**<sup>\*</sup>

**Ali Mostajeran**<sup>\*\*</sup>

(Received on: 2018-12-04; Accepted on: 2019-02-16)

### **Abstract**

Analysis and study of Mirza Mahdi Isfahani's intellectual foundations on the issue of bodily resurrection will pave the way for understanding his theory, considering the narrated evidences. Isfahani's abundant interest in the appearance of texts has led to a view similar to the theory of Islamic theologians. But the foundation of Isfahani thought is based on issues such as the creation of human beings in the world of pre-existence, determining the nature of human beings, entering the world and mixing natures and then leaving the world and establishing the resurrection based on the worldly body. Sometimes Isfahani considers the source of understanding of these matters as divine grace and mercy, and sometimes justice and fairness. Therefore, two issues are very important and fundamental in his intellectual system: 1. Special attention to texts without semantic interpretation; 2. Need to apply analysis and explanations on resurrection to verses and narrations. Isfahani methodologically has a pluralistic approach and sometimes a unitary approach to the issue of physical resurrection. In other words, he seeks to reconcile methodically his views with verses and narrations, and has advanced this basis to the point that he has attributed his transcripts to the lights of the Ahl al-Bayt (AS) (Household of the Prophet).

**Keywords:** Mirza Mahdi Isfahani, Nature, Physical Resurrection, World of Pre-existence.

---

\* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author), j.shanazari@ui.ac.ir.Itr.

\*\* PhD Student in Transcendent Wisdom, University of Isfahan, Isfahan, Iran, mostajeran110@yahoo.com.

# پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی

«مقاله پژوهشی»

سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۲۴۷-۲۶۶

## تحلیل مبانی نظری و شواهد نقلی نظریه میرزا مهدی اصفهانی در باب معاد جسمانی

جعفر شانظری\*

علی مستأجران\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۱۷]

### چکیده

تحلیل و بررسی بن‌مایه‌های فکری میرزا مهدی اصفهانی در مسئله معاد جسمانی راه‌گشای شناخت نظریه وی با توجه به پشتوانه ادله نقلی خواهد بود. اهتمام وافر اصفهانی به ظواهر نصوص منجر به مطرح‌شدن دیدگاهی مشابه نظریه متکلمان اسلامی شده است. اما بنیان اندیشه اصفهانی بر مسائلی از قبیل خلقت انسان‌ها در عالم ذر، تعیین نوع طینت انسان‌ها، ورود به عالم دنیا و خلط طینت‌ها و سپس خروج از عالم دنیا و حشر و نشر بر اساس بدن دنیایی استوار است. گاهی اصفهانی منشأ فهم این سیر را فضل و امتنان الهی می‌داند و گاه عدل و قسط. از این رهگذر دو مسئله در منظومه فکری اصفهانی بسیار مهم و اساسی است: ۱. توجه خاص به نصوص، بدون تأویل دلالتی؛ ۲. ضرورت انطباق تحلیل و تبیین‌ها در مسئله معاد بر آیات و روایات. اصفهانی از لحاظ روش شناختی روی آوردی تکثرگرا و بعضاً روشی وحدت‌گرا به مسئله معاد جسمانی دارد. به تعبیر دیگر، وی به دنبال این است که میان دیدگاه‌های خود و آیات و روایات به نحو روشمند جمع کند و این مبنا را تا آنجا پیش برده است که تقریراتش را به مشکات انوار اهل بیت علیهم‌السلام منتسب دانسته است.

**کلیدواژه‌ها:** میرزا مهدی اصفهانی، طینت، معاد جسمانی، عالم ذر.

\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

j.shanazari@ui.ac.ir.Itr

\*\* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران mostajeran110@yahoo.com

## مقدمه

به تعبیر اهل فن، تحلیل هر دیدگاه با در نظر گرفتن مسائل روشی اش، کمک بسیار در فهم بهتر و دسته‌بندی مناسب‌تر به مخاطب خواهد کرد. «با توجه به نکات روش‌شناختی، اگر روی آورد (approach) را راهی برای نزدیک شدن به مسئله و رهیافتی برای شکار نظریه و به دام انداختن فرضیه تعریف کنیم و روش (method) را ابزاری برای نقد و ارزیابی فرضیه یادشده بدانیم» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۲۷) می‌توان گفت اصفهانی روی آوردی تکثرگرا و بعضاً روشی وحدت‌گرا دارد. به عبارت دیگر، وی به دنبال آن است که نظریاتش را به منابع نقلی منتسب کند.

میرزای اصفهانی در تبیین معارف و مباحث معاد جسمانی از ادبیات خاصی استفاده می‌کند و بعضاً واژگانی به کار می‌برد که معنایش فقط در آثار وی یافت می‌شود، یا لغاتی از قبیل «فنا»، «جوهر»، «بسیط» و ... استفاده می‌کند که در نظر بدوی همان معنای فلسفی به ذهن متبادر می‌شود، در حالی که معانی فلسفی مد نظر وی نیست. بنابراین، ضرورت دارد به واژه‌شناسی در ادبیات اصفهانی اشاره‌ای داشته باشیم.

بررسی بن‌مایه‌های اندیشه اصفهانی از چند جهت اهمیت دارد: ۱. شناخت راجع به نگرش خاص و قرآنی نو از تحلیل و برداشت‌های روایی؛ ۲. تقریر معاد جسمانی بدون به‌کارگیری مبانی عقلی و صرفاً تمسک به ظواهر نصوص؛ ۳. تجزیه و تحلیل برداشت حدیثی خاصی که تحت تأثیر تفکرات و نهج متکلمان بوده است. روش میرزای اصفهانی در تحلیل و واکاوی مسائل اعتقادی، به‌خصوص معاد جسمانی، مطابق با روش و نهج محدثان است و حتی می‌توان وی را فردی متتبع در زمینه نقل روایت و علوم حدیثی دانست. میرزای اصفهانی نیز در اکثر مواضع اولاً به ظاهر روایات و آیات قرآن اکتفا کرده و همان معنای ظاهری را معیار فهم و درک قرار داده است؛ ثانیاً، از پرداختن به تأویلات و تأملات عقلانی پرهیز کرده است؛ ثالثاً، با چشم‌پوشی از بررسی‌های سندی و دلالتی، هر قدر که توانسته است شاهد و مؤید نقلی برای استحکام بخشی به نظریات خود به میان آورده است. مسئله مهم دیگر در باب روش‌شناسی آثار اصفهانی این است که در بیشتر مباحث اعتقادی، خصوصاً معاد، اظهار نظر خود را از مشکات انوار قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) دانسته است (اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۴/۱۰).

## مفاهیم اصلی در اندیشه میرزای اصفهانی

روح: «روح مخلوق لطیف است که بدن را احاطه کرده و از هوا نیز لطیف‌تر است» (همو،

۱۳۹۶ الف: ۲۵۳). در عبارت دیگری آمده است: «روح مانند بدن هیچ‌گونه کاشفیتی ندارد، زیرا روح از شناخت خود ناتوان است» (همان: ۸۰). در اثر دیگر خود یادآور شده: «ارواح غیرمجرد هستند؛ علم و حیات در ذات روح نمی‌باشد، بلکه در خارج از ذات آنها محقق است» (همو، ۱۳۹۶ ب: ۲۸۲). وی حتی در جایی می‌گوید روح پیغمبر اکرم جسمانی و مادی است: «الارواح کلها حتی روح نبینا و اوصیائه جسم و مادی و لیست بمجردة عن المادة کما توهمه الفلاسفة العمیاء» (همو، بی‌تا: ۲۱۴).

**طینت:** منظور میرزای اصفهانی از واژه «طینت» عبارت است از هویت درونی؛ البته این هویت دو گونه است: ۱. هویت پاک؛ ۲. هویت ناپاک که در عالم ذر اگر سرشت فردی، اجابت فرمان حق تعالی کند از افراد علیین خواهند بود و اگر اجابت نکند از جهنمی‌ها خواهد بود (همو، ۱۳۹۶ ج: ۱۲/۴).

**فعل:** اصفهانی معتقد است افعال جوارحی انسان ظلمانی محض است و هیچ‌گونه ظهور و کاشفیتی برای حسن و قبح ندارد. زیرا میان خود فعل و آثارش فاصله زمانی وجود دارد. مثلاً انسان فعلی را انجام می‌دهد، با گذشت زمان قبحش معلوم می‌شود. بر این اساس، افعال انسان از سنخ امور ظلمانی‌اند و اساساً دائر مدار حسن و قبح نیستند (همو، ۱۳۹۶ الف: ۸۰).

**فنا:** فنا، از بین رفتن مابه‌الامتیاز هر شیء از شیء دیگر است. این فنا درباره جمیع اشیای محسوس در عالم دنیا صدق می‌کند. البته با در نظر گرفتن این اصل که در فنا صرفاً مابه‌الامتیاز اشیا از میان برداشته می‌شود ولی جوهره اشیا منعدم نخواهد شد و لذا فنا به نابودی حیثیات عارضی تعلق گرفته است (همو، ۱۳۹۶ ج: ۲۴۰/۴). در عبارت دیگر، اصفهانی اذعان می‌کند که معنای لغوی فنا، یعنی نیایی، مد نظر است و معنای فلسفی‌اش مراد نیست. این مطلب را از صراحت روایت به دست آورده که نابودی دنیا به این معنا است که اعراض دنیا مانند اوقات، ساعات و ... نابود می‌شود و چون در متن روایت عبارتی نیامده که بر انعدام دنیا دلالت کند پس جوهر اولیه، که همان طینت هر فردی است، نابودشدنی نیست و خارج از ذات انسان است که به او داده می‌شود.

**علوم بشری و الاهی:** در آثار میرزای اصفهانی به جای استفاده از عناوین فلسفی یا عرفانی، تعبیر «علوم بشری» به کار رفته است. در حقیقت، هر جا تعبیر «علوم بشری» از میرزای اصفهانی دیده می‌شود منظورش را می‌توان فلسفه اسلامی رسمی در حوزه‌های شیعی، همچون حکمت صدرایی، دانست؛ و هر جا سخن از «علوم الاهی» به میان می‌آورد منظورش معارف قرآن و عترت یا همان شریعت ختمیه است (مفید، ۱۳۹۶: ۱۸۴).

**نور عقل:** در منظومه فکری میرزای اصفهانی تعبیر «نور عقل» اهمیت بسیار دارد. نور عقل جوهر بسیط مجردی است که به حسب ذات، ظاهرکننده خود و مظهر غیر است. «اما الظهور فهو نور العقل و هو جوهر بسیط مجرد ظاهر بذاته و مظهر لغیره» (اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۸۱). اصفهانی به محوریت نور عقل، که مشکاتی از ناحیه حق متعال است، این نور را پایه و اساس کاشفیت روح و هویت انسان می‌داند. به تعبیری، بدن، روح و افعال خارجی هر انسانی به خودی خود در ظلمت محض به سر می‌برند ولی به پرتو نور عقل نورانی می‌شوند. همان‌گونه که در تاریکی شب انسان با چراغ رنگ اشیا را تشخیص می‌دهد نور عقل هم بر تعینات نفسانی پرتوافکنی می‌کند و به پشتوانه نورافکنی حسن و قبح اشیا کشف خواهد شد. نکته مهم‌تر اینکه، این نور عقل از جنس تعینات و عرضیات نیست، کنه و ذاتش هم هیچ‌گاه در دسترس فهم و درک بشر نیست (همان: ۸۱). در جای دیگر رجوع به وجدان و انکشاف نور عقل را هم مرتبه دانسته است (همان: ۹۸).

با تفحص و تتبعی که در آثار تابعین میرزای اصفهانی انجام شد به این نکته دست یافتیم که از روش اصفهانی و به‌کارگیری تعبیری از قبیل «نور عقل» و «نور علم» استفاده‌های بسیار کرده‌اند. مثلاً میرزا حسن مروارید معتقد است مراد از عرش همان «نور علم» است و منظور از «نور علم» این است که پس از آفرینش آب، هیچ‌گونه موجودی وجود نداشت که حامل نور زندگی و علم باشد مگر همان ماده واحد بسیط، یعنی ماده‌ای که هنوز به صورت زمین یا آسمان یا دیگر مخلوقات تعیین نیافته بود (مروارید، ۱۳۷۸: ۲۸۲). از این رو دقت و واکاوی در نوع ادبیات میرزای اصفهانی برای درک مطالب و نگرش‌های وی ضروری است.

### بررسی فصول بُن‌مایه‌های فکری میرزا مهدی اصفهانی در باب معاد جسمانی

اما زیرساخت‌ها و بُن‌مایه‌های نظریه میرزای اصفهانی در باب معاد جسمانی به چند مسئله باز می‌گردد که عبارت‌اند از: ۱. تعیین نوع طینت در عالم ذر؛ ۲. خلط طینت‌ها در دنیا و بازگشت هر یک به اصل خود در قیامت؛ ۳. بازتاب مسئله طینت در اعمال و رفتار انسان؛ ۴. چگونگی رجوع اجزای بدن انسان در معاد؛ ۵. چگونگی ترکیب نفس و بدن؛ ۶. نفی تجرد روح؛ ۷. نقش انسان‌شناسی و جهان‌شناسی در شکل‌گیری معاد جسمانی؛ ۸. اهتمام به مسئله بداء و نقش آن در تبیین معاد.

#### ۱. تعیین نوع طینت در عالم ذر

میرزای اصفهانی معتقد است خداوند متعال جوهر واحد بسیطی خلق کرد و از آن دو دریا

پدید آورد و هر آنچه از کائنات و عالم خلقت به وجود آمده، در این جوهر بسیط ریشه دارد و تفاوت آنها در اعراض است. خداوند قبل از خلقت و آفرینش موجودات، علم به تعینات و چگونگی سرشت هر موجودی دارد. سپس دو دریا آفرید که یکی اطاعت حق تعالی را کند و دیگری عصیان. مطیعان محل برکت و رحمت اند و عاصیان در معرض لعن قرار دارند. از دریای اول نور عالم و علیین و بهشت و اهل آن را آفرید و سپس اکرامش را در خلق دریای دوم قرار داد و از آن عالم ظلمانی سجین، جهنم و اهلش را آفرید (اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۲/۴).

میرزای اصفهانی در تشریح این مطلب به این مسئله می‌پردازد که در عالم دنیا زمین پاک و ناپاک وجود دارد و ارواح افراد فرمان‌بردار از زمین پاک دنیایی خلق شده‌اند و ارواح عاصیان از زمین ناپاک؛ و بر این مسئله هم پافشاری می‌کند که اجزای سجینی و بهشتی در همین دنیا وجود دارند و طینت انسان‌های مطیع و عصیانکار از این اجزا متشکل شده است. با در نظر گرفتن مطالب مذکور و چگونگی ترسیم عالم قبض و بسطی که اصفهانی تبیین کرد، بر این اساس نتیجه می‌گیرد که اساس و طینت هر انسانی که به هر حال یا از جنس علیین است یا سجین، با ورود در عالم دنیا امتزاج طینت صورت می‌پذیرد و پس از مرگ طینت هر یک از بدن‌های ترکیبی به اصل و حقیقت خود (یعنی همان که در عالم ذر بوده) باز می‌گردند (همان: ۱۴/۴). البته با مرگ، جواهر اصلی (طینت اولیه) انسان نابود نمی‌شود، بلکه خصوصیات و حیثیات عارضی هر انسانی فناپذیر خواهد بود و لذا است که جمیع اجزای بدن هر انسانی که در عالم دنیا از نیکوکاران بوده ارجاع به بدن آخرت در بهشت می‌کند و اگر از عصیانکاران باشد به بدن آخرت در جهنم ملحق می‌شود. اصفهانی در پایان این قسمت از تقریراتش معتقد است این نظریه، مصداق بارز حکمت و عدل الاهی است. وی عالم آخرت را وطن اصلی انسان می‌داند. لذا با در نظر گرفتن مقدمات مذکور، مطلب دیگری را تبیین می‌کند که سیر بازگشت جواهر دنیوی به عالم آخرت را نفس اعمال و رفتار انسان در عالم دنیا می‌داند و معتقد است اعمالی که انسان انجام داده است در ظرفی از ظروف عالم امکان محقق شده است؛ خواه به صورت فعلی به واسطه اعضا و جوارح محقق می‌شود و خواه به صورت قصدی که صرفاً در نیت شخص است. لذا تمامی این اعمال جوارحی و جوانحی در عالم آخرت نمایان و ظاهر خواهد شد. مترتب بر این مطلب نتیجه گرفته است که معاد در عالم قیامت جسمانی است و حتی ابدان در عالم آخرت متفاوت‌اند. به این صورت که اگر در عالم دنیا فردی نیکوکار و اهل طاعت الاهی باشد در قیامت هم بدنی خواهد داشت در نهایت لطافت و سبکی، و افراد معصیت‌کار دنیایی در قیامت ابدانی کثیف و در نهایت خست و پستی خواهند

داشت. لذا با این تقریر، اصفهانی با در نظر گرفتن اصل مسئله معاد جسمانی مطالبی از طرف خود مطرح کرده که بدن‌های انسان‌ها از لحاظ کیفی و بر اساس اعمال دنیایی متفاوت‌اند. اصفهانی راجع به تحلیل مذکور صرفاً با رویکردی خطابی و خالی از برهان و استدلال ادامه می‌دهد که در قیامت در بدن‌های عاصیان و مطیعان نحوه ترکیبی در ظاهرشان وجود خواهد داشت، به این صورت که خصوصیات رذیله و پست به همدیگر ضمیمه شده‌اند و در قیامت نشان ویژه‌ای برای افراد عاصی خواهد بود. همچنین، راجع به مطیعان می‌گوید خصوصیات پسندیده‌شان در قیامت زیننده‌ابدانشان خواهد بود. مطلب مهم و آنچه در منظومه فکری اصفهانی می‌توان به عنوان اصل ثابت یاد کرد این است که در تحلیل معاد جسمانی، عالم دنیا را عالمی فناپذیر می‌داند ولی این فنا برای اجزای اولیه و اصلی انسان نخواهد بود و فقط اجزای غیراصلی و عوارض پدیدآمده در دنیا، فناپذیری خواهد داشت (همان: ۱۹/۴).

## ۲. خلط طینت‌ها در دنیا و بازگشت هر یک به اصل خود در قیامت

اصفهانی در تحلیل طینت انسان به ترکیب روح و بدن قائل شده است. اما به این نحو که روح انسان از عالم آخرت است و بدن ترکیب یافته از عالم دنیا است. اساس بدن از دو طینت بهستی و جهنمی تشکیل یافته است. وقتی انسان پا به عرصه دنیا می‌گذارد در عالم دنیا طینت اولیه‌اش در اثر تغییر و تحولات انجام شده مخلوط می‌شود، ولی در معاد بر اساس همان طینتی که در عالم ذر داشته محشور خواهد شد. به این ترتیب که طینت دنیایی هر شخص به عالم آخرت بازگشت می‌کند و ارجاع هر شیء به اصل خود بر اساس عدل و قسط الاهی است. اصفهانی معتقد است این نظام فکری در زمینه تبیین معاد جسمانی از ابتکارات و مسائل ابداعی او است.

یکی از مستندات نقلی میرزای اصفهانی در باب تمسک به مسئله طینت و خلط طینت در دنیا روایت ذیل است:

قال (علیه السلام) ان الله (عز و جل) اجری ماء فقال له: کن عذبا اخلق منک جنتی و اهل طاعتی و ان الله عز و جل اجری ماء فقال له: کن بحرا مالحا اخلق منک ناری و اهل معصیتی ثم خلطهما جميعاً؛ فمن ثم يخرج المؤمن من الكافر ويخرج الكافر من المؤمن، ولو لم يخلطهما لم يخرج من هذا الامثلة ولا من هذا الا مثله (مجلسی، ۱۳۷۶: ۲۴۰/۵)؛ خداوند متعال آبی را جاری کرد. سپس به آن خطاب کرد گوارا شو که از تو بهشت و اهل طاعت خود را بیافرینم. خداوند آبی دیگر نیز جریان داد و بدان خطاب کرد

ناگوار باش تا اینکه جهنم و اهل آن را از تو بیافرینم. سپس خداوند میان این دو آب امتزاج بخشید و کافر از مؤمن و مؤمن از کافر به وجود آمد و اگر این خلط صورت پذیرفته بود مؤمن از مؤمن و کافر از کافر به وجود می‌آمد.

مستند نقلی دیگر وی، به خلقت دو دریا و خلط طینت اشاره دارد:

ان الله عز و جل خلق ماء عذبا فنخلق منه اهل طاعته و جعل ماء مرا فنخلق منه اهل معصيته، ثم امرهما فاختلطا، فلولا ما ولد المؤمن الا مؤمنا ولا الكافر الا كافرا» (همان: ۲۳۸/۵)؛ خداوند متعال آب گوارایی را آفرید و از آن اهل طاعت را خلق نمود و آب ناگوار را به وجود آورد و اهل عصیان را از آن آفرید. سپس دستور داد که این دو دریا ممزوج شوند؛ و اگر این امتزاج صورت نمی‌گرفت مؤمن تنها از مؤمن و کافر تنها از کافر متولد می‌شد.

بدین ترتیب اصفهانی از ظاهر این روایات نتیجه گرفته است که خداوند دو دریا خلق کرده و سپس بهشت و جهنم را از آن آفریده و همچنین جمیع اجزای بدن افراد فرمان‌بردار را از بهشت، و بدن‌های عاصیان را از جهنم آفرید و اگر اجزای بدن عاصیان از طینت بهشتی و اجزای بدن مطیعان از طینت جهنمی آفریده شود عدل الهی در معرض تردید قرار خواهد گرفت. اصفهانی دائماً بر این مطلب اصرار دارد که در مرتبه جمع، که همان عالم ذر است، اگر هر کدام از طینت‌ها اجابت خواسته حق تعالی را کند همان اجابت در عالم دنیا به منصفه مظهر می‌رسد و عنوان فرد مطیع به خود می‌گیرد و اگر اجابتی نکند در عالم دنیا فردی عصیانکار خواهد بود.

### بازتاب مسئله طینت در اعمال و رفتار انسان

اصفهانی با پی‌ریزی مسئله طینت و اهتمام وافر به تفاوت دو نحوه طینت و اختلاط آن در عالم دنیا که برای هر انسانی رخ می‌دهد نتیجه و ثمره‌ای فقهی به دست آورده است: اگر از انسانی که دارای طینت بهشتی بوده در عالم دنیا اعمال ناپسندی سر بزند این اعمال و رفتار در طینت علینبی وی ریشه ندارد بلکه در اختلاط طینتی ریشه دارد که در عالم دنیا رخ داده است. به عبارت دیگر، این اعمال ناشایست ربطی به اصل طینت بهشتی وی ندارد، بلکه به طینت سجینی کفار باز می‌گردد. ولی این مطلب هم مد نظر اصفهانی بوده است که مؤمنان در دنیا به بلیات و شدایدی دچار می‌شوند که سبب دفع عقوبت اعمال ناپسند شود. اما مطلب مهم این است که در این تقریر اصفهانی ناخواسته از قاعده سنخیت استفاده کرده است، به این صورت که اگر طینت فردی از نوع

علیین باشد و با ورود در دنیا، مشوب شود بار دیگر در قیامت این فرد با همان طینت علیینی محشور خواهد شد. چون سنخیت میان هر طینت و فردی برقرار است، و هیچ‌گاه ممکن نیست طینت سجینی به علیین تبدیل شود. چون عدل الاهی مخدوش خواهد شد. در این خصوص ناخواسته از قاعده سنخیت استفاده کرده است، به این نحو که نوع طینت مشخص شده در عالم ذر به مثابه علة‌العلل و سعادت‌مندی و شقاوتمندی به مثابه معلول است و نسبت میان این علت و معلول هم هیچ‌گاه تخلفی نمی‌پذیرد. اما از جانب دیگر، اصفهانی منکر این قاعده عقلی است (اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۴۲/۴).

اصفهانی از مسئله طینت و خلط آن به سادگی عبور نمی‌کند، بلکه به جنبه دیگریش می‌پردازد که قبل از عالم دنیا طینت طیب و خبیث از یکدیگر جدا بوده‌اند ولی با ورود در دنیا خلط میان دو طینت صورت می‌گیرد، به گونه‌ای که ابدان انبیا و مؤمنان از طینت بهشتی بوده و ابدان کفار و طاغیان از طینت جهنمی بوده است، اما نکته مهم در این تحلیل این است که اصفهانی سه اصل از اصول ثابت را در نظر گرفته است: ۱. شکل‌گیری طینت بهشتی و جهنمی هر انسانی در عالم ذر؛ ۲. امتزاج میان دو طینت با ورود در عالم دنیا؛ ۳. در معاد هر طینت به اصل خود باز می‌گردد. با در نظر گرفتن این سه اصل اشاره به مطلب دیگری می‌کند که نحوه امتزاج دو طینت در عالم دنیا به صورت ترکیب انضمامی نیست، بلکه به نحوه ترکیب مزاجی است، به این صورت که طینت هر فردی دارای یک بدن است و این بدن به واسطه تغذیه رشد و نمو می‌کند. لذا تغذیه و موادی که انسان از آن استفاده می‌کند تأثیری بر طینت نمی‌گذارد و صرفاً تقویت‌کننده مرکب روح و همان طینت انسانی است. بر این معیار، اساس بدن را طینت می‌داند و سایر اجزای بدن از قبیل دست، پا و ... مداخلیتی در طینت ندارند.

### چگونگی بازگشت اجزای بدن انسان بر اساس تحلیل میرزای اصفهانی

پس از مرگ، اجزای بدن انسان‌ها پوسیده می‌شود و به خاک تبدیل می‌گردد. این خاک در گردش طبیعت به مواد مغذی تبدیل می‌شود و در بدن سایر انسان‌ها و موجودات دیگر جای می‌گیرد. گویا اصفهانی نظر به شبهه آکل و مأکول داشته، ولی هیچ‌گونه تعرضی به آن ندارد و فقط این مسئله را این‌گونه تقریر می‌کند که پس از مرگ انسان‌ها، با اینکه اجزای بدن هر یک پوسیده شده ولی خداوند به فضل و رحمتش هر بدنی را به طینت اصلی خود باز می‌گرداند. اگر انسان از نوع افراد مطیع اوامر حق تعالی بوده به همان طینت علیین خود باز می‌گردد و اگر از نوع افراد

عصیانکار بوده به همان طینت جهنمی اش باز می‌گردد. اما چگونه خداوند متعال هر بدنی را به طینت اصلی اش باز می‌گرداند؟ اصفهانی در پاسخ، معتقد است در عالم قیامت خداوند به مقتضای عدل و قسطش ابدانی متناسب با طینت هر فرد می‌آفریند و در نهایت هر فردی در قیامت دارای یک روح و بدن خواهد شد که متفاوت با روح و بدن عالم دنیا است (همان: ۲۰۷/۴).

اما نکته مهم این است که کیفیت بازگشت ابدان در معاد جسمانی محل نزاع اهل دانش است و این مطلب که خداوند بر اساس عدلش، بدنی متناسب با طینت اصلی هر انسانی در قیامت می‌آفریند بسیار کلی است. اصفهانی در تحلیل این مسئله به تمثیلی اشاره می‌کند که چندان راه‌گشای نوع کیفیت بازگشت ابدان نیست ولی یادآوری اش هم خالی از تذکار نیست. وی کیفیت بازگشت ابدان را با تمثیلی از فصل زمستان و پژمردگی درختان و رخت‌برستن حیات از طبیعت این‌گونه ترسیم می‌کند؛ هر ساله در زمستان تمامی برگ درختان ریخته می‌شود و ظاهر هر درختی خشک و بی‌طراوت می‌شود و در فصل بهار دوبرتبه برگ و شادابی به طبیعت باز می‌گردد. نکته مهم این است که در زمستان اصل و ریشه باقی است، اگرچه به حسب ظاهر طراوتی مشاهده نمی‌شود و در بهار شادابی که در زمستان در نهان بود آشکار می‌گردد. لذا انسان هم در عالم دنیا دارای یک اصل و ریشه و همچنین حیثیات عارضی متغیر است که در معاد همان طینت، که به منزله اصل هر انسانی است، باقی می‌ماند و حیثیات عارضی که منضم به طینت شده‌اند بازگشت دارند (همان: ۲۲۲/۴).

به تعبیر دیگر، طینت اولیه هر انسانی ثابت و بدون تغییر است و آنچه امتزاج یافته بدن ظاهری انسان‌ها است، زیرا خصوصیت بارز عالم دنیا خلط و امتزاج است. در معاد طینت اولیه بازگشت می‌کند و اجزای حقیقی به آن منضم می‌شود و پس از فنا و نابودی عالم دنیا بارانی از آسمان می‌بارد، به گونه‌ای که ابدان سر از قبور درمی‌آورند و این زمان ذات و جوهره دنیا نابود می‌شود و عالم قیامت برپا می‌گردد. به دنبال این نگرش، اصفهانی بسیاری از آیات قرآن را به عنوان مؤید ذکر می‌کند، از جمله: «و انا لجاعلون ما علیها صعیدا جرزا» (الکهف: ۸)؛ «یوم نظوی السماء کطی السجل للکتب کما بدانا اول خلق نعیده و عدا علینا انا کنا فاعلین» (الانبیاء: ۱۰۴)؛ «یوم ترجف الارض و الجبال و کانت الجبال کثیبا مهیلا» (المزمل: ۱۷)؛ «اذا وقعت الواقعة \* لیس لوقتها کاذبة \* خافضة رافعة \* اذا رجت الارض رجا \* و بست الجبال بسا \* فکانت هباء منبثا» (الواقعه: ۱-۶)؛ «و ماجعلنا لبشر من قبلک الخلد افان مت فهم الخالدون \* کل نفس ذائقة الموت و نبلوکم بالشر و الخیر فتنه و الینا ترجعون» (الانبیاء: ۳۴-۳۵)؛ «کل من علیها فان \* و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (الرحمن: ۲۶-۲۷).

## چگونگی ترکیب نفس و بدن

از منظر اصفهانی، روح و بدن هیچ‌گونه وابستگی به یکدیگر ندارند، و در عالم خارج هر دو وجودی منحا از یکدیگر دارند. زیرا بدن هر انسانی بدون روح از سنخ امور مادی لحاظ می‌شود و روح نیز بدون در نظر گرفتن بدن، حقیقتی متمایز از بدن خواهد داشت. یکی از باورهای مهم اصفهانی این است که به نظر وی، نفس ذاتاً دارای علم و عقل و شعور نیست، بلکه این صفات به نفس افزوده می‌شود و حتی گاه ستانده می‌شود. به نظر میرزای اصفهانی، ترکیب روح و بدن از نوع ترکیب صنایعی است، زیرا هرچند روح با بدن در مشابهت است اما تفاوت‌هایی هم دارد. مثلاً درک و فهم و عقل از اموری است که با وجود روح برای بدن به وجود می‌آید. البته افزوده درک و شعور به همه بدن‌هایی که دارای روح انسانی هستند ضرورتی ندارد؛ زیرا عقل و آگاهی از ذاتیات یا لوازم روح نیست، بلکه به فضل الهی به آن افزوده می‌شود و هر گاه خدا قصد سلبش را کند از او می‌ستاند.

وی در مقام تحلیل این مطلب است که بدن وسیله برای روح نیست، زیرا در تمامی حالات با آن شریک است و این ارتباط (روح و بدن) آن‌قدر قرین یکدیگر است که انسان در دنیا از وجود روح غفلت دارد. پس از آنکه ارواح، زمانی را قبل از تعلق به ابدان سپری کردند، خداوند با نظر مرحمت‌آمیزش هر کدام از آنها را به بدنی خاص متعلق می‌کند. بنابراین، هر روح را به بدنی که از قبل در علم الهی تعیین شده بود اختصاص داد و در نهایت انسانی کامل مرکب از روح و بدن شکل گرفت (بیابانی، ۱۳۹۶: ۶۳۲).

## نفی تجرد روح

یکی از مسائل بسیار مهم و تفاوت‌های اساسی تفکر اصفهانی با حکما در مسئله تجرد نفس و روح است. به صورت کلی، اصفهانی به مجرد نبودن روح معتقد است. یکی از عوامل مهم که باعث شد اصفهانی به مادیت نفس و روح معتقد شود این است که اگر قائل شویم که نفس یا روح مجرد است هر شیء مجرد از لحاظ تجردش همسرخ با غنی بالذات است. لذا اگر قائل شویم نفس و روح مجردند دیگر نیازی به واجب‌الوجود نخواهد داشت؛ و اگر چیزی به مبداء عالم نیازمندی نداشته باشد اساساً موجود نخواهد شد. بنابراین، با پذیرش تجرد روح و نفس چنین لازمه فاسدی به بار می‌آید. لذا برای رهایی از این مفسده به مادی بودن نفس و روح قائل خواهیم بود.

سه مسئله تأثیرگذار بر نگرش اصفهانی، مبنی بر نفی تجرد، عبارت است از:

۱. به نظر وی، جوهر عالم دنیا و آخرت یکسان است و تفاوت آن دو در ترکیب و عدم ترکیب آن است. ارواح از جواهر اخروی خلق شده‌اند، ولی بدن‌ها از عالم دنیا مرکب شده‌اند، در حالی که در عالم دنیا بین اجزای افرادی که از عالم علیین یا سجین بوده‌اند امتزاجی صورت پذیرفته و خداوند بین اجزای علیینی و سجینی تفاوت گذاشته است. در نهایت، بدن مؤمنان از اجزای علیین و ابدان کفار از اجزای سجین آفریده شده است (اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱/۵۳۸).

۲. بر اساس اعتقاد اصفهانی، ارواح از طینت علیین و سجین خلق شده‌اند و اگر ارواح در ابدان ترکیب شده‌اند از باب لطف و رحمت است. همچنین، ارواح، قوه تخیل و تعقل ندارند. انسان مخلوق در عالم ذر و اجد روح است و به واسطه روح قدیمی از اصلاّب و ارحام به عالم دنیا ورود می‌کند. این ارواح همان مخلوقات هستند که میثاق از آنها گرفته شده و آنهایی که از ایشان میثاق و عهد گرفته نشده نوزادانی هستند که سقط می‌شوند (همان: ۱/۵۴۱).

۳. اساسی‌ترین مسئله و تأثیرپذیری شدید اصفهانی از دلالت ظواهر روایات است که با ذکر ۵۱ روایت در این باب مدعی شده است این نصوص متواترند و بیانگر تجردنداشتن ارواح‌اند. در پایان، چنین نتیجه گرفته است که ابدان ائمه (علیهم‌السلام) از جنس ماده ارواح از سنخ انوار غیرکثیفه، مانند بدن‌های سایر انسان‌ها است: «فهذه الروایات المتواترات نصوصات علی عدم التجرد و یظهر منها ان ابدان الائمة من جنس مادة الارواح انوار غیر کثیفه نظیر ابداننا» (همان: ۵۴۰).

در نهایت، نتیجه بحث را از نگاه یکی از تابعان اصفهانی نقل می‌کنیم:

بر اساس دیدگاه اصفهانی، روح انسانی محدود، مکمم، معین و دارای زمان و مکان است؛ صورتی خاص دارد و غیر از علم و عقل است. میرزای اصفهانی نسبت به اینکه روح یک حیثیت مادی است شدیداً موضع‌گیری می‌کند، ولی آنچه به نظر می‌رسد شاید با یک مشکل مواجه بوده و اینکه: روایاتی در باب تقدم خلقت ارواح بر ابدان وجود داشته و لذا ترکیب روح با بدن در عالم ذر و جدایی آن دو و ترکیب مجدد آنها در دنیا مستلزم رجوع روح از فعلیت به قوه است که چنین امری محال است. ولی میرزا بر این باور است که چنین استلزامی صحیح نمی‌باشد و قائل به عدم تجرد روح شده است: جواب این است که روح مجرد نیست و برهان‌هایی که بر تجرد روح اقامه شده است باطل‌اند ... حقیقت روح عبارت است از حقیقتی که انسان آن را حمل می‌کند، زیرا انسان به سبب علم درمی‌یابد روح و نفس غیر از مدرکات می‌باشد. چراکه روح، گاهی

واجد علم است و گاهی فاقد آن، پس واجد غیر از آن حقیقتی است که به وسیله آن خود را می‌یابد (بیابانی، ۱۳۹۶: ۶۹۴).

اصفهانی در اثر دیگرش راجع به مسئله تجردنداشتن روح این‌گونه نگاشته است که حقیقت روح به حقیقت علمی که انسان حامل آن است مکشوف است، زیرا انسان به واسطه علم می‌یابد. روح و نفسی که به علم یافته می‌شود غیر از علم است؛ چراکه روح گاهی واجد علم است و گاهی فاقد آن؛ پس واجد غیر از آن حقیقتی است که به وسیله آن خود را می‌یابد: «الارواح غیر مجردة بل کلها اظلة و اشباح، و لیس العلم والحیة فی الوجود عین ذواتها بل هی خارجة عنها تجدها مرة و تفقدها اخری» (اصفهانی، ۱۳۹۶ ب: ۲۸۲).

تابعان میرزای اصفهانی به شدت بر مادیت نفس اصرار دارند تا جایی که معتقدند: «نفس را به تبعیت بدن صاحب وضع یافته‌ایم و هرچه را وضع است مجرد نیست» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۶۰). «ما نفس را چون در مکان محدود و اندازه‌دار می‌یابیم پس آن را متقدر می‌یابیم و هرچه چنین باشد مجرد نیست» (مروارید، ۱۳۷۸: ۳۸). محمدرضا حکیمی هم می‌گوید: «نفس در مذهب اهل بیت، یعنی در شناخت‌های خالص الاهی و معارف سره قرآنی، برخلاف نظر فلاسفه، مجرد نیست» (حکیمی، ۱۳۸۴: ۳).

### نقش انسان‌شناسی و جهان‌شناسی در شکل‌گیری معاد جسمانی

اهل تفکیک اذعان دارند که بدون تصور صحیح از انسان و ابعاد وجودی‌اش تبیین معاد نافرجام خواهد بود (مروارید، ۱۳۷۸: ۲۱۷). درباره اینکه حقیقت انسان چیست و از چه ابعاد وجودی‌ای برخوردار است و چه عوالمی را از بدو آفرینش سپری کرده و چگونه به معاد جسمانی (عنصری) واصل خواهد شد، باید بگوییم که انسان از ماء بسیط آفریده شده و بر اساس همان طینت اولیه به عالم آخرت راه خواهد یافت. بر اساس بینش میرزا مهدی اصفهانی، ذات انسان جزئی از موجودات مادی است و روح و نفسش هم از سنخ جسم و جسمانیات است. بنابراین، روح و بدن انسان دو جسم مستقل هستند و نفس انسانی همانند بدنش مکمم و معین و محدود است. حتی به تعبیر یکی از تابعان میرزای اصفهانی: «نفس شیء متشخص، مستقل در حرکت و آمد و شد است. داخل بدن می‌شود و از آن خارج می‌شود، همانند داخل شدن آتش یا نور محسوس در اجسام» (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۴۰).<sup>۱</sup> در منظومه فکری اصفهانی، برای شناخت هویت انسان با تزلزل خاصی روبه‌رو هستیم. در جایی هویت انسان را بسیط می‌داند. گاهی مرکب از بدن و نفس می‌داند

و گاهی مرکب از نفس و روح. اما آنچه در باب انسان‌شناسی از ثبات رأی برخوردار بوده این تفکر است که انسان از جوهرهای مختلفی ترکیب یافته که هر یک از آنها وجودی مستقل و منحاز از دیگری دارد (اصفهانی، بی‌تا: ۱۰۳). به هر حال، هویت انسانی که در آن رخنه ترکیب راه یافته، از سه جوهر ۱. بدن خاکی، ۲. روح حیوانی و ۳. نفس ناطقه به وجود آمده است. نکته مهم این است که هر سه جزء فاعلیت را در انسان محقق می‌کنند و در این تعریف انسان‌شناسانه، بساطت شخصیت انسان نقد شده است. زیرا واژه بسیط از واژگانی است که خاص حق تعالی است. از جانب دیگر، انسان از سه ماهیت متباین تشکیل یافته است: «الانسان المخلوق المصنوع المؤمن من اجزاء مختلفه و جواهر شتی غیر انه بالاجتماع شیء واحد» (همان: ۱۰۶).

در نهایت، در معاد آنچه محاسبه می‌شود همین بدن مرکب است؛ و بر اساس اظهارنظر کلامی، تشخیص انسان به عناصر ذره‌ای وابسته دانسته خواهد شد که این عناصر مناط هویت و تشخیص انسان هستند. لذا در معاد هم همین اجزای پراکنده جمع‌آوری خواهند شد.

عالم بر اساس تفکر اصفهانی بر دو قسم است: عالم اشباح و عالم دنیا.

عالم اظله از جسمانیات مبرا است و مجرد از ماده است و در آن موجوداتی هستند که عین مشیت حق‌اند و نور نبی اکرم از آن عالم است. عالم دنیا جامع عوالم جسمی، اعم از نورانی و ظلمانی، است. همه جهان‌ها غیر از عالم اظله جسمانی هستند و اصل ماده آنها همین ماء بسیط معروض عوارض است. در نهایت، آنها به لطافت و کثافت با همدیگر متفاوت هستند (مرورید، ۱۳۷۸: ۲۱۸).

طینت‌های طیب از عذب فرات آفریده شد و ارواح مؤمنان و ابدانشان و متناسب با آنها بهشت از آن خلق شده‌اند. طینت‌های خبیث از ملح اجاج آفریده شد و سجین نام دارد (اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۲/۴). شاید یکی از وجوه اینکه اصفهانی عالم را به اظله و دنیا تقسیم کرده این بوده است که عالم آخرت را هم عالم جسمانی محض دانسته، اگرچه اجسامش از حیث لطافت با عالم دنیا قیاس‌پذیر نیست. بنابراین، همه عوالم، چه دنیا و چه آخرت، چون از جوهر واحد ماء بسیط پدید آمده‌اند از لحاظ جسمانی یکسان‌اند، اگرچه از لحاظ اعراض در تفاوت‌اند، ولی به صورت کلی تفاوتی با یکدیگر نخواهند داشت. پس عالم آخرت نیز جسمانی محض است.

عوالم کیان ممکنات اختلاف جوهری ندارند. همه انواع موجودات از یک سنخ جوهرند و همه تعینات و تطورات یک جوهر بی‌پایان در مدارک بشر هستند و اختلافشان عرضی است (تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۹۶). بنابراین، نفی تجرد از عالم آخرت اساس تصحیح معاد جسمانی خواهد بود و آنها که

به تأویل معاد جسمانی دست زده‌اند بر اثر رأی به تعدد حقیقت و جوهر عوالم به این شکل گرفتار شده‌اند. لذا نتوانسته‌اند بدن عنصری را در ورود به عالم آخرت تبیین کنند (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۵۱۱). بر این اساس، تفاوت کلی چشمگیری میان جهان آخرت و دنیا وجود نخواهد داشت؛ چون هر دو عالم در خصوصیت جسمانیت مشترک‌اند، اما شاید بتوان تفاوتی هم لحاظ کرد از آن حیث که عوارض عالم دنیا و آخرت مختلف‌اند. زیرا عوارض عالم آخرت لطیف‌اند و با چشم دنیایی رؤیت نمی‌شوند، ولی عوارض عالم دنیا با چشم رؤیت‌پذیر است. تفاوت دیگر به صور و هیئات باز می‌گردد: «التمایز فی جمیع العوالم انما هو بالصور والهیئات» (اصفهانی، بی‌تا: ۱۸۸). منظور از صورت، صورت فلسفی مقابل ماده نیست، بلکه مراد معنای لغوی است. یعنی همان شکل و صورت ظاهری که در عالم دنیا وجود داشته است.

نتیجه حاصل از مبادی جهان‌شناسی فقدان نیاز به مؤونه بسیار برای تصحیح معاد جسمانی است. آنچه در همه عوالم محفوظ است ذره محفوظ از ماء بسیط جسمانی لطیف است که تشخیص و بقای انسانی بر اساس آن انجام می‌گیرد و این جسم همیشه بالفعل هویت و تشخیص انسان را تا ابد تضمین می‌کند. عالم پسین، عالم دنیا و عالم آخرت بر اساس همین ذره بالفعل از انسان شکل می‌گیرد و حدوث و بقا و حیات انسان نیز بر همین محور می‌چرخد (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۵۰۷).

### نظام معاد به پشتوانه بداء است

واژه «بداء» از ریشه «بدو» به معنای آشکارشدن کامل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۳). معنای دیگر «بداء» ایجاد رأی است: «نشأ له فیه رأی» (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۲۷/۶) و البته این معنا وقتی است که فعل با مصدر «بداء» به کار رود. یکی دیگر از کاربردهای این لفظ تغییر در رأی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۷/۱۴). از میان سه معنای مذکور آنچه مد نظر اصفهانی بوده معنای دوم، یعنی ایجاد رأی، است، که در یکی از آثارش به این معنا اشاره می‌کند: «و هو حقیقة بمعنی رأی» (اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۱۵۵). بر اساس دیدگاه اصفهانی، خداوند مالک‌الرأی است، به این تعبیر که دست خدا در امور خلقت بسته نیست. خداوند مخلوقات را به گونه‌ای و به صورت کنونی خلق کرده، اما مجبور به این نحوه از خلقت نبوده، بلکه دستش باز بوده و می‌توانسته است به گونه دیگری خلق کند. به بیان دیگر، رأی اعمال حریت است، حریتی که از ذات خدا نشئت می‌گیرد و در فعل او به صورت رأی بروز می‌یابد (بنی‌هاشمی، ۱۳۹۶: ۵۴۳). اصفهانی در پی این مطلب است

که صاحب رأی بودن و مالکیت رأی نشانه مالکیت فعل است، چه در انسان و چه در خداوند؛ و این از صفات کمالی فاعل است که نبودش نقصی در او محسوب می‌شود.

با در نظر گرفتن مقدمه مذکور، اصفهانی نظام معاد جسمانی را بر مسئله بداء استوار دانسته است. وی بداء را به معنای ایجاد رأی در نظر گرفت. یعنی خدا پس از مرگ انسان‌ها آنها را دومرتبه به صورت جدید ایجاد می‌کند، همان‌گونه که در عالم دنیا به واسطه یک نطفه انسان را آفرید، در عالم قیامت هم با جمع‌آوری اجزای پراکنده، بدنی جدید را در قیامت برای انسان‌ها محقق می‌کند.

### نتیجه

میرزای اصفهانی، ترسیم خاصی از عالم به پشتوانه ظاهر بعضی نصوص به سرانجام رسانید که طبق آن، مایه اولیه خلقت بشر ماء بسیط است و این آب بر اساس تقسیمی به خوش‌گوار و ناگوار تقسیم شد و سپس طینت علیینی و سجینی هر یک از انسان‌ها بر اساس سنخیت و تلازم آن دو پدید آمد. سپس حق تعالی معارف و شناخت‌های لازمی را همراه با قدرت و تشخیص و اختیار در سرشت انسان‌ها نهادینه کرد که بر این اساس از ناحیه خدا امتحانی صورت می‌گیرد و بر اساس این امتحان، فرجام هر انسانی در عالم ذر و نوع طینت هر فردی مشخص خواهد شد و پس از ورود به عالم دنیا طینت‌ها با یکدیگر خلط می‌شود و هر انسانی به ابتلائات مختلف دچار می‌شود و پس از عالم دنیا با مرگ انسان‌ها خداوند متعال اجزای پراکنده را به قدرت الوهیت خود جمع‌آوری می‌کند و نهایتاً به همان طینت اصلی‌اش، که در عالم ذر بدان پای‌بند بود، باز خواهد گشت.

از مجموعه آرای میرزای اصفهانی می‌توان به سه رهیافت اشاره کرد:

۱. شاید یکی از عوامل بسیار مهم در دست‌نیافتن به نظریه‌ای واحد درباره دیدگاه اصفهانی دست‌نیافتن به نظریه‌ای ثابت درباره هویت انسان است: «اگر نظریه ماده‌بودن ماسوی‌الله حاکم بر مسئله باشد در پاسخ جز نظریه رهیافت‌های مادی نخواهد داشت. انسان هر چه باشد مادی است، حتی اگر دارای ابعاد متفاوت باشد. ماتریالیست‌ها شاید در رویکرد مادی به انسان مؤونه زیادی برای این توجیه مصروف نکنند. اما مشکل آنجا است که اندیشمند الهی با دید مادی‌گرایی به انسان نظر کند. در این صورت بایست آثار مجرد همانند علم و عقل را که برای بُعد نفس و روح قائل است تبیین کند که چگونه در بُعد مادی اثر می‌گذارد. و از سوی دیگر چگونه احساسی که از بُعد مادی بدن به وجود می‌آید در بُعد دیگر اثر می‌گذارد و نیز آثار روحی همچون غم و شادی چگونه در بدن اثر می‌گذارد و سبب ضعف یا قوت بدن می‌شوند» (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۶۳). به هر

حال، اصفهانی و تابعان وی به جسمانیت روح و نفس قائل شده‌اند. نکته مهم اینکه در مجامع روایی، روایتی صریح بر نفی تجرد روح و نفس انسانی نیافتیم. از جانب دیگر، ظواهر قرآنی و نصوص روایی دلالت بر جسمانی نبودن روح انسانی دارند، از قبیل: «و نفخت فیه من روحی» (حجر: ۲۹)؛ «احصنت فرجها فنفخنا فیه من روحنا» (تحریم: ۱۲)؛ «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» (اسراء: ۸۵). کلینی روایت صحیحی را نقل کرده است: «اوحی الله تعالی الی محمد -صلی الله علیه و آله و سلم- یا محمد انی خلقتک ولم تک شیئا و نفخت فیک من روحی کرامه منی» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۳۹/۲). بر اساس ظواهر نصوص، روح الاهی در کالبد بشری دمیده شده است، حال چگونه می‌توان تصور کرد چنین روحی مادی و مکمم و جسمانی باشد؟! بررسی تفصیلی بیشتر درباره جسمانی بودن نفس و روح از مسائلی است که می‌تواند موضوع مقالات علمی قرار گیرد.

۲. با در نظر گرفتن عالم ذر و اقرارهایی که در آن عالم از انسان گرفته شده و پس از آن به عالم دنیا ورود پیدا کرده است و نیز خلط طینت‌ها در دنیا با یکدیگر، خداوند پس از مرگ انسان‌ها این طینت‌های مخلوط در عالم دنیا را جمع‌آوری می‌کند و به صورت همان بدن دنیایی و جسمانی محشور خواهد کرد. گاه اصفهانی این رویه را از روی فضل و امتنان الاهی می‌داند و گاه از روی عدل و قسط مسلم می‌پندارد.

۳. از نظر اصفهانی، معرفت و شناخت راجع به معاد جسمانی از دو رهگذر عبور می‌کند: ۱. استدلال به آیات و روایات؛ ۲. شناخت حقیقی و واقعی از خداوند متعال. اساس استدلال در فقره نخست، تذکر است؛ یادآوری با انوار عقل و علم با تذکر به آدمی او را به شناخت معاد نائل می‌گرداند. در بخش دیگر با معرفت و لقای حق تعالی می‌توان به حقیقت معاد دست یافت. خداوند یا خود را در عوالم سابق ذری به انسان معرفی کرده یا اینکه در دنیا خود را به آدمی می‌شناسد، یا در پی دعوت انبیا و تصدیق آنها از سوی آدمی، این خدا است که خود را به انسان معرفی می‌کند. بر اساس باور اصفهانی، اگر کسی حقیقتاً از حق متعال شناخت کامل پیدا کند می‌داند که بر اساس عدل و قسط، یا فضل و امتنان در جهانی دیگر انسان‌ها دوبرتبه حاضر می‌شوند تا به کیفیت و اعمال انجام‌شده‌شان در دنیا رسیدگی شود.

## پی‌نوشت

۱. «یکون المعاد فی المعاد هو البدن بالحقیقة لكونه هو المثاب المعاقب لانه يفعل الافعال و يطیع الطاعات البدنية كالصوم والصلاة و هو يعصى المعاصی بالحقیقة فالقول بان النفس يصوم و یصلی من افحش الاغلاط» (اصفهانى، بی تا: ۱۰۲).

## منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
- ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۲). نقد و بررسی مکتب تفکیک، مشهد: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اصفهانى، میرزا مهدى (۱۳۹۶ الف). انوار الهدایة، قم: مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم السلام).
- اصفهانى، میرزا مهدى (۱۳۹۶ ب). ابواب الهدى، قم: مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم السلام).
- اصفهانى، میرزا مهدى (۱۳۹۶ ج). معارف قرآن، تصحیح: مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم السلام)، قم: مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم السلام).
- اصفهانى، میرزا مهدى (بی تا). تقریرات، مشهد، نسخه خطی، شماره ۱۲۴۸۰ آستان قدس رضوی.
- بنی هاشمی، محمد (۱۳۹۶). «عقل از دیدگاه میرزای اصفهانى»، در: اندیشه‌نامه میرزا مهدى اصفهانى، قم: مؤسسه معارف اهل بيت (علیهم السلام).
- بیابانى، محمد (۱۳۹۶). «نفس و روح از نظر میرزا مهدى اصفهانى»، در: اندیشه‌نامه میرزا مهدى اصفهانى، قم: مؤسسه معارف اهل بيت (علیهم السلام).
- تهرانى، میرزا جواد (۱۳۷۴). عارف و صوفی چه می‌گویند؟ قم: بعثت.
- جوهرى، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶). الصحاح، بیروت: دار العلم.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۴). معاد جسمانى در حکمت متعالیه، قم: دلیل ما.
- راغب اصفهانى، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- فرامرز قراملکى، احد (۱۳۸۵). روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه رضوی.
- کلینى، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسى، محمدتقى (۱۳۷۶). بحار الانوار، قم: دار الکتب الاسلامیه.
- مروارید، حسن (۱۳۷۸). تنبیهات حول مبدأ و معاد، ترجمه: حمیدرضا آژیر، قم: اسلامیه.
- مفید، حسین (۱۳۹۶). «عقل و علم از منظر میرزا مهدى اصفهانى»، در: اندیشه‌نامه میرزا مهدى اصفهانى، قم: مؤسسه معارف اهل بيت (علیهم السلام).

## References

The Holy Quran.

Bani Hashemi, Mohammad. 2018. "Aghl az Didgah Mirzay Isfahani (Reason from the Point of View of Mirza Isfahani)", in: *Treatise on Mirza Mahdi Isfahani*, Qom: Ahl al-Bayt Teachings Institute. [in Farsi]

Biyabani, Mohammad. 2018. "Nafs wa Ruh az Nazar Mirza Mahdi Isfahani (Soul and Spirit according to Mirza Mahdi Isfahani)", in: *Treatise on Mirza Mahdi Isfahani*, Qom: Ahl al-Bayt Teachings Institute. [in Farsi]

Ershadi-niya, Mohammad Reza. 2004. *Naghd wa Barrsi Maktab Tafkik (Review and Critique of the School of Segregation)*, Mashhad: Islamic Propagation Office. [in Farsi]

Faramarz Gharamaleki, Ahad. 2007. *Raweshshenasi Motaleat Dini (Methodology of Religious Studies)*, Mashhad: Razavi University. [in Farsi]

Hakimi, Mohammad Reza. 2006. *Maad Jesmani dar Hekmat Motealiyeh (Physical Resurrection in Transcendent Wisdom)*, Qom: Our Argument. [in Farsi]

Ibn Manzur, Mohammad ibn Mokarram. 1993. *Lesan al-Arab (Language of Arabs)*, Beirut: Thought House. [in Arabic]

Isfahani, Mirza Mahdi. 2018 a. *Anwar al-Hedayah (Lights of Guidance)*, Qom: Ahl al-Bayt Teachings Institute. [in Arabic]

Isfahani, Mirza Mahdi. 2018 b. *Abwab al-Hoda (Gates of Guidance)*, Qom: Ahl al-Bayt Teachings Institute. [in Arabic]

Isfahani, Mirza Mahdi. 2018 c. *Maaref Quran (Quranic Teachings)*, Edited by Ahl al-Bayt Teachings Institute, Qom: Ahl al-Bayt Teachings Institute.

Isfahani, Mirza Mahdi. n.d. *Taghrirat (Transcripts)*, Mashhad, manuscript, no. 12480 Astan Qods Razawi. [in Arabic]

Jawhari, Ismail ibn Hammad. 1957. *Al-Sehah*, Beirut: Knowledge Institute. [in Arabic]

Koleyni, Mohammad ibn Yaghub. 2008. *Al-Kafi*, Tehran: Islamic Books Institute. [in Arabic]

Majlesi, Mohammad Bagher. 1983. *Behar al-Anwar (Seas of Lights)*, Tehran: Islamic Books House. [in Arabic]

Mofid, Hoseyn. 2018. "Aghl wa Elm az Manzar Mirza Mahdi Isfahani (Reason and

Science from the Perspective of Mirza Mahdi Isfahani)", in: *Treatise on Mirza Mahdi Isfahani*, Qom: Ahl al-Bayt Teachings Institute. [in Farsi]

Morwarid, Hasan. 2000. *Tanbihat Hawl Mabda wa Maad (Points about the Origin and Resurrection)*, Translated by Hamid Reza Ajir, Qom: Islamiyah. [in Farsi]

Ragheb Isfahani, Hosayn ibn Mohammad. 1991. *Mofradat Alfaz al-Quran (Dictionary of Quranic Terms)*, Beirut: Pen Institute. [in Arabic]

Tehrani, Mirza Jawad. 1996. *Aref wa Sufi Che Miguyand (What Do Mystics and Sufis Say?)*, Qom: Resurrection. [in Farsi]