

معاد جسمانی عنصری از دیدگاه ملا نعیمه طالقانی

سیدمحمد مهدی نبویان^۱

چکیده

حکمای اسلامی هر چند معاد روحانی را پذیرفته‌اند، اما درباره معاد جسمانی و کیفیت آن اختلاف نظر دارند. یکی از این اندیشمندان، ملا نعیمه طالقانی است. وی که یکی از اندیشمندان مشهور قرن دوازدهم هجری است، به معاد جسمانی با جسم عنصری معتقد شده و برای آن پنج استدلال عقلی ترتیب داده است. این ادله عبارتند از: ظلم بودن ثواب و عقاب، تناسخ، دخیل بودن قوای حیوانی و نباتی در هویت انسان، عینیت قوای بدنی جسم اخروی با دنیوی و سببیت بدن در تمایز و تشخیص انسان. نوشتار حاضر ابتدا به دیدگاه ملا نعیمه درباره معاد جسمانی عنصری و تبیین خاص وی می‌پردازد و سپس ادله عقلی ارائه شده را مورد بررسی قرار می‌دهد و پس از بررسی این ادله نیز به این نتیجه می‌رسد که هیچ‌یک از آنها توانایی اثبات مدعای ملا نعیمه را ندارند. برخی از آن ادله، به دلیل ابتنا بر مبانی نادرست و برخی نیز به دلیل نادرستی تبیین مخدوش می‌باشند.

واژگان کلیدی: معاد، جسم عنصری، تشخیص انسان، ملا نعیمه طالقانی.

مقدمه

در میان معتقدان به معاد جسمانی، برخی جسم اخروی را مادی و عنصری و از سنخ بدن‌های دنیوی دانسته و برخی دیگر، مادی بودن جسم اخروی را محال تلقی کرده و آن را به صورت جسم مثالی تصور کرده‌اند. شایان ذکر است که مقصود از جسم عنصری، جسمی است محسوس به حس ظاهر که ویژگی‌های خاص موجودات مادی را دارد؛ نظیر ابدان دنیوی که چنین‌اند. مقصود از جسم مثالی نیز جسمی است که هرچند بسیاری از ویژگی‌های موجودات مادی را دارد، مادی و محسوس به حس ظاهر نیست (ر.ک به: نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۴۷-۲۵۱).

یکی از اندیشمندانی که به معاد جسمانی با جسم عنصری معتقد شده است، ملائعیم طالقانی است. وی در کتاب «منهج الرشاد فی معرفه المعاد» به این عقیده اشاره کرده و برای اثبات آن به ادله متعددی تمسک کرده است. او با طرح پنج استدلال عقلی به اثبات این مهم پرداخته است. ملائعیم مدعی است که پیش از او بیشتر معتقدان معاد جسمانی با جسم عنصری، این مدعا را فقط براساس ادله نقلی، یعنی آیات و روایات پذیرفته‌اند. ولی او توانسته است ادله‌ای عقلی نیز بر آن مدعا اقامه کند (ر.ک به: ملائعیم طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۸۹). البته با تفحص در آثار فیلسوفان می‌توان فهمید که افراد دیگری نیز پیش و پس از ملائعیم بر معاد جسمانی عنصری ادله عقلی اقامه کرده‌اند (ر.ک به: اهری، ۱۳۵۸، ص ۱۷۷-۱۷۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۵-۱۴۷؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ مدرّس، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۴۰۳-۴۱۱؛ اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۷۴-۲۸۰).

به هر حال، ما در این نوشتار ابتدا تصویر خاص ملائعیم از معاد جسمانی عنصری را بیان می‌کنیم و سپس به تحلیل و بررسی ادله عقلی اقامه‌شده توسط وی می‌پردازیم.

۱. تصویر ملانعیما طالقانی از معاد جسمانی عنصری

همان‌طور که بیان شد، ملانعیما طالقانی به معاد جسمانی با جسم عنصری معتقد است. ادعای ملانعیما آن است که روح انسان در قیامت به عین همان بدن عنصری دنیوی بر می‌گردد و این ادعا افزون بر آنکه با شریعت مطابق است، استدلال عقلی نیز بر آن قائم است. اجمالاً بیان می‌کنیم که ملانعیما برای اثبات این مدعا سه مرحله می‌پیماید: اول آنکه روح در قیامت به بدنی عنصری برگشته و به آن تعلق تدبیری و تصرفی خواهد داشت. دوم آنکه بدن عنصری اخروی عین همان بدن عنصری دنیوی باشد، عقلاً و نقلاً ممکن است (امکان وقوعی) و استحاله ندارد. به بیان دیگر، اینکه روح و بدن اخروی عین روح و بدن دنیوی باشد، امری ممکن و قابل تحقق است. مرحله سوم آنکه براساس ادله عقلی و نقلی چنین چیزی تحقق پیدا خواهد کرد و روح در قیامت به عین بدن عنصری دنیوی تعلق می‌گیرد:

«أما... کون المعاد جسمانیا، فهو منحلّ إلى أمور؛ أحدها: أنه يجب أن يعود الروح في القيامة إلى بدن عنصری، لها به تعلق تدبیر و تصرف، و الثاني: أنه يمكن أن يكون ذلك البدن العنصری هو البدن الأول بعینه، و أنه لا مانع منه شرعاً و لاعقلاً، و أنه حينئذ يكون الشخص المُعاد هو الشخص المبتدأ بعینه نفساً و بدناً. و الثالث: أنه يجب أن يكون البعث على هذه کیفیتة، أي أن يكون تعلق الروح بذلك البدن الأول بعینه، حتى تكون هي في ضمنه موردة للتوابع و العقاب الحسینین، لا ببدن آخر غیره. و المقصود أنه كما أن هذا المطلب الأسنی المنحلّ إلى هذه الأمور الثلاثة ممّا نطق به الشرع، و وجب التصديق به من جهة الشرع، كذلك هو ممّا يحکم به العقل و يقوم الدلیل العقلی علیه» (ملانعیما طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۶۱).

باید توجه داشت که مقصود ملانعیما از عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، عینیت در همه اجزای بدن، اعم از اجزای اصلی و زائد نیست. بلکه از آنجاکه - به عقیده او - تشخیص بدن به اجزای اصلی است نه اجزای زائد و نه هیئت ترکیبی خاص، مقصود از عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، عینیت در اجزای اصلی است، ولو آنکه اجزای زائد و هیئت ترکیبی بدن اخروی غیر از اجزای زائد و هیئت ترکیبی بدن دنیوی و مثل آنها باشد (ر.ک به: همان، ص ۶۳ و ۱۷۳). البته وی در بخش دیگری از کلامشان چنین می‌گوید که پس از مرگ، اجزای اصلی و روح حیوانی بدن دنیوی^۱ هم به لحاظ ماده و هم به لحاظ صورت و نیز

۱. به عقیده برخی اندیشمندان، جسمی لطیف و رقیق در بدن انسان وجود دارد که روح حیوانی نامیده می‌شود.

اجزای زائد بدن دنیوی فقط به لحاظ ماده باقی می ماند و در قیامت عین آنها در بدن اخروی حضور می یابد. یعنی اجزای اصلی و روح حیوانی بدن اخروی هم به لحاظ ماده و هم به لحاظ صورت، عین اجزای اصلی و روح حیوانی بدن دنیوی است، ولی اجزای زائد بدن اخروی فقط به لحاظ ماده، عین اجزای زائد بدن دنیوی است و به لحاظ صورت، مثل آن می باشد (ر.ک به: همان، ج ۱، ص ۸۶). وی در عبارتی، مقصود خود از اجزای اصلی را نطفه مخلوط به تراب می داند که اصل بدن انسان را تشکیل داده است (همان).

ملا نعیم طالقانی بعد از بیان این مراحل، به اثبات هر یک از این مراحل سه گانه می پردازد:

مرحله اول آن است که نفس انسان برای انجام فعل و ادراک به بدن نیازمند است؛ بدنی که در او تصرف کند و آن را ابزاری برای افعال و ادراکات خود قرار دهد. این بدن با این خصوصیات، بدنی عنصری خواهد بود نه بدن مثالی یا فلکی و یا غیر فلکی غیر منخرق؛ زیرا براساس متون شرعی، بدن مثالی مخصوص عالم برزخ است نه قیامت، و بدن و جسم فلکی یا جسم غیر فلکی غیر منخرق نیز به جهت آنکه قابلیت پذیرش تصرفات و تدبیرات نفس انسانی و نیز قابلیت تغییر، تجزیه و انفصال ندارند، نمی توانند بدن برای نفس انسانی قرار بگیرند. بنابراین روح انسان در قیامت به بدنی عنصری تعلق می گیرد (ر.ک به: همان، ج ۳، ص ۱۶۲).

مرحله دوم آن است که بدن عنصری اخروی می تواند عین بدن عنصری دنیوی باشد. یعنی عینیت بدن اخروی و دنیوی هیچ استحالتهای ندارد؛ نه استحاله عقلی و نه استحاله نقلی. لذا عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی امری است ممکن و قابل تحقق. وی برای اثبات امکان عینیت بدن اخروی و دنیوی، از مقدماتی کمک می گیرد که عبارتند از:

الف) حقیقت انسان، مجموع نفس و بدن اوست نه نفس تنها یا بدن تنها. به بیان دیگر، انسان نفس مخصوصی است که به بدنی مخصوص تعلق گرفته است. یا به عبارت دیگر، بدن مخصوصی است که نفسی مخصوص به او تعلق گرفته است؛ بدنی که ابزار است برای افعال، ادراکات و رسیدن نفس به کمال. از این رو تشخیص انسان به هویت مجموعی اوست نه به نفس یا بدن به تنهایی. البته منظور از بدنی که هویت انسان را تشکیل می دهد، اجزای اصلی بدن است که در تمام مراحل وجود انسان باقی است، نه اجزای زائد یا هیئت ترکیبی بدن. لذا اجزای زائد و هیئت ترکیبی بدن، در هویت و تشخیص انسان دخالتی ندارند.

از این رو تغییر و تبدیل در اجزای زائد و هیئت ترکیبی بدن انسان - که از ایام طفولیت تا پیری محقق می‌شود - به تشخیص انسان ضرری نمی‌رساند.

ب) نفس انسان به دلیل تجرد ذاتی‌ای که دارد، فناپذیر است و پس از مرگ باقی می‌ماند. بدن انسان نیز با مرگ به کلی از بین نمی‌رود تا اینکه بازگرداندن آن، اعاده معدوم باشد. بلکه اجزای اصلی آن باقی می‌ماند. از این رو موت انسان به معنای معدوم شدن کل نفس یا بدن نیست. بلکه موت به معنای قطع تعلق نفس از هیئت ترکیبی بدن اول و تفرق اجزای بدن است که البته در همین حال نیز هم نفس و هم اجزای اصلی بدن اولیه باقی هستند.

ج) معاد جسمانی به معنای بازگشت دوباره تعلق نفس به بدن اصلی، پس از جمع اجزای اصلی بدن و بازگرداندن هیئت ترکیبی اولیه آن است و آیات و روایات فراوانی نیز بر این معنا از معاد جسمانی دلالت می‌کنند (ر.ک به: همان، ج ۳، ص ۱۶۸ و ۱۶۹).

ملانعیما پس از بیان این مقدمات، چنین نتیجه می‌گیرد که:

الف) براساس مرحله اول بحث، نفس انسان به بدنی عنصری نیازمند است.

ب) براساس مقدمه اول مرحله دوم بحث، حقیقت انسان و تشخیص او به مجموع نفس و اجزای اصلی بدن است.

ج) براساس مقدمه دوم مرحله دوم بحث، موت به معنای قطع تعلق نفس از هیئت ترکیبی بدن اول و تفرق اجزای آن است که البته در این حال، هم نفس و هم اجزای اصلی بدن انسان باقی هستند.

د) براساس مقدمه سوم مرحله دوم بحث، معاد جسمانی به معنای بازگشت دوباره تعلق نفس به بدن اصلی پس از جمع اجزای اصلی بدن و بازگرداندن هیئت ترکیبی اولیه آن است و چنین معنایی نیز ممکن است و مانع عقلی یا شرعی ندارد.

با توجه به همه این امور، امکان عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی در معاد جسمانی اثبات می‌شود؛ زیرا براساس این مقدمات، اینکه روح انسان در قیامت به عین بدن عنصری دنیوی، یعنی بدنی که از اجزای اصلی بدن دنیوی و هیئت ترکیبی جدیدی شبیه به هیئت ترکیبی دنیوی تشکیل شده است تعلق بگیرد، امری کاملاً ممکن است. بنابراین معاد جسمانی به معنای گفته‌شده، امکان تحقق دارد و این امکان هم از جهت فاعلیت و هم از جهت قابلیت محقق است؛ زیرا خداوند بر چنین کاری قدرت دارد و همچنین تفرق اجزای

بدن و قطع تعلق نفس از آن از یکسو و جمع شدن دوباره اجزای پوسیده و تعلق دوباره نفس به آن از سوی دیگر، ذاتاً ممکن است. از این رو امکان تحقق معاد جسمانی با جسم عنصری - با تفسیری که بیان شد - ثابت می‌گردد (ر.ک به: همان، ج ۳، ص ۱۶۳ - ۱۷۱).

تا اینجا و در مرحله دوم، امکان تحقق معاد جسمانی با جسم عنصری دنیوی اثبات شد. اما تحقق حتمی و وقوع آن اثبات نشده است. از این رو تحقق حتمی معاد جسمانی با جسم عنصری به این معنا که روح در قیامت به عین بدن عنصری دنیوی تعلق بگیرد، به ادله دیگری نیاز دارد که در مرحله سوم از آن بحث خواهد شد.

در مرحله سوم، ملا نعیم در صدد بر می‌آید که تحقق حتمی معاد جسمانی با جسم عنصری دنیوی را با ادله‌ای متعدد اثبات کند. ویژگی دیدگاه ملا نعیم طالقانی آن است که وی برای اثبات معاد جسمانی با جسم عنصری دنیوی، علاوه بر ادله نقلی از ادله عقلی نیز استفاده می‌کند، و بلکه اساساً هدف اصلی رساله خود (منهج الرشاد فی معرفه المعاد) را بیان ادله عقلی برای اثبات این مدعا می‌داند (ر.ک به: همان، ج ۳، ص ۱۶۱). در بخش بعدی به این مهم می‌پردازیم.

۲. ادله عقلی ملا نعیم بر معاد جسمانی عنصری

ملا نعیم برای اثبات عقلی معاد جسمانی با جسم عنصری به نحوی که روح در قیامت به عین بدن عنصری دنیوی تعلق بگیرد، پنج استدلال عقلی و یک شاهد ذکر می‌کند. وی پیش از ذکر ادله عقلی، به بیان پنج مقدمه می‌پردازد:

الف) مطالب و مقدماتی که برای اثبات امکان تحقق معاد جسمانی با جسم عنصری بیان شد، برای اثبات وقوع و تحقق حتمی آن نیز لازم است مورد توجه قرار گیرد.

ب) انسان موجودی واحد است که قوای متعدد دارد. این قوا (یعنی قوای نباتی، حیوانی و انسانی) مراتب مختلفی از همان وجود واحد انسان هستند. لذا سبب تعدد ذات انسان نمی‌شوند. ذات انسان، وجودی واحد است که قوا و مراتب مختلفی دارد.

ج) افعال جزئی و مختلف نفس با واسطه قوای بدنی از نفس صادر می‌شوند، نه بدون واسطه و به صورت مستقیم؛ زیرا نفس واحد نمی‌تواند به صورت مستقیم، افعال جزئی و متعدد داشته باشد. از این رو نفس، افعال متعدد جزئی را از طریق قوای بدنی خودش که آنها نیز متعدد هستند انجام می‌دهد. بر این اساس، افعال جزئی و نیز ادراکات جزئی نفس، اولاً و بالذات از قوای بدنی و ثانیاً و بالعرض از نفس صادر می‌شوند. با توجه به این مقدمه

می‌توان نتیجه گرفت که قوای بدنی انسانی نیز همانند خود نفس، در افعال و ادراکات جزئی نفس سهیم‌اند و معنای سهیم بودن نیز آن است که قوای بدنی انسان، نقشی حقیقی در افعال و ادراکات جزئی دارند، نه آنکه صرفاً ابزار نفس برای انجام آن افعال و ادراکات باشند.

د) نفس انسان نوع واحدی است که افراد و مصادیق متکثر دارد. عامل تکثر و تمایز افراد، بدن‌های خاص آنها و عامل تشخیصشان، هیئت‌های بدنی مخصوص به خودشان است. برای نمونه، نفس علی و نفس حسن اگرچه نوع واحدی دارند، اما دو فرد متشخص و متمایز از انسان هستند که سبب تمایزشان، تعلق هر کدام از آنها به بدن خاص خود و سبب تشخیصشان، هیئت بدنی مخصوص هر کدام از آنهاست.

ه) مقدمه پنجم آن است که تناسخ امری محال است (ر.ک به: همان، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۶).

ملانعیما پس از بیان این مقدمات، به تبیین ادله عقلی وقوع معاد جسمانی با جسم عنصری (با این تفسیر که روح در قیامت به عین بدن عنصری دنیوی تعلق می‌گیرد) می‌پردازد. وی در مجموع، پنج استدلال عقلی ذکر می‌کند که به اعتقاد او هر یک از آنها به‌تنهایی قدرت اثبات عقلی معاد جسمانی با جسم عنصری را دارند؛ اگرچه در نظر گرفتن همه آنها در کنار هم نیز تأثیر بیشتری در اثبات مدعا خواهد داشت.

۱-۲. استدلال اول (ظلم نبودن ثواب و عقاب)

براساس مقدمات پیش‌گفته، هویت انسان و تشخص او، به نفس خاصی است که به بدنی خاص تعلق گرفته است؛ یعنی به مجموع نفس خاص و بدن خاص است. برای نمونه، هویت و تشخص علی به نفس خاص او که به بدنی خاص تعلق گرفته می‌باشد. از این‌رو نفس انسان (مثلاً نفس علی) در قیامت نیز باید به همان بدن خاصش تعلق بگیرد؛ زیرا اگر نفس علی در قیامت به بدنی غیر از بدن خودش تعلق بگیرد، مستلزم آن است که هویت و تشخص علی از بین برود که در این صورت شخص مُعاد غیر از شخص موجود در دنیا بوده و اعطای ثواب یا عقاب به آن ظلم به‌شمار می‌آید و ظلم نیز نسبت به خداوند محال است. بنابراین بدن انسان در قیامت باید عین همان بدن عنصری دنیوی باشد تا اعطای ثواب یا عقاب به همان انسانی که اطاعت یا عصیان کرده است تعلق بگیرد. در غیر این صورت، ثواب به انسان دیگری که اطاعت نکرده و عقاب به انسان دیگری که گناه نکرده تعلق

خواهد گرفت. روشن است که چنین چیزی ظلم بوده و صدور آن از خداوند محال است (ر.ک به: همان، ج ۳، ص ۱۷۶).

بنابراین اگر نفس در قیامت به بدن دیگری غیر از بدن دنیوی تعلق گیرد، مستلزم صدور ظلم از خداوند ورود ظلم در خداوند است که امری محال است. البته همان‌طور که بیان شد، منظور از عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، عینیت در اجزای اصلی بدن است نه اجزای زائد و هیئت ترکیبی بدن.

نقد و بررسی

پیش از بررسی استدلال لازم است بیان کنیم که اگرچه اصل ادعای معاد جسمانی با جسم عنصری مورد پذیرش ما نیز هست و ادله نقلی فراوانی نیز بر آن دلالت می‌کنند. اما ادله عقلی بیان‌شده از سوی ملا نعیم منتج نیست و نمی‌تواند مدعا را ثابت کند. اما عدم صحت این استدلال، استوار شدن آن بر مبنایی است که نادرستی آن در علم‌النفس اثبات شده و از طرف مشهور فیلسوفان نیز رد شده است؛ چراکه براساس این استدلال، تشخیص انسان به مجموع نفس خاص و بدن خاص است. درحالی‌که تشخیص هر انسان به نفس و روح اوست و بدن نقشی در تشخیص آن ندارد. در مباحث علم‌النفس ثابت شده است که هرچند انسان در ظاهر از نفس و بدن تشکیل شده، اما حقیقت و هویتش به روح اوست نه بدن او. لذا بدن او صرفاً ابزاری است تا روح او را به اهداف تعیین شده برساند؛ چراکه اولاً امروزه نظریه تشکیل بدن از اجزای اصلی و تفکیک آن از اجزای زائد ابطال شده و ثانیاً اگر بدن دخالتی در تشخیص انسان داشته باشد، با تغییر بدن، انسانیت انسان نیز تغییر خواهد کرد. درحالی‌که چنین چیزی مخالف وجدان است. از این‌رو تشخیص انسان به نفس و روح اوست و بدن دخالتی در تشخیص او ندارد.

با توجه به این مطلب، اگر روح انسان در قیامت به بدن دیگری غیر از بدن عنصری دنیوی تعلق بگیرد (اعم از آنکه بدن عنصری دیگری غیر از بدن عنصری دنیوی باشد یا اساساً بدنی مثالی باشد)، مستلزم آن نیست که انسان اخروی غیر از انسان دنیوی باشد؛ زیرا انسانیت انسان به روح اوست و تشخیص روح نیز به همان نفس انسانی است که در هر دو مرحله، یعنی هم در دنیا و هم در آخرت وجود دارد. لذا اگر این روح انسانی به بدن دیگری تعلق بگیرد، تشخیص او از بین نرفته و آن انسان، همان انسان است و اعطای ثواب یا عقاب به آن نیز مستلزم ظلم نمی‌باشد. در مثال بیان‌شده، اگر روح علی در قیامت به بدنی

غیر از بدن خودش تعلق بگیرد، مستلزم آن نیست که هویت و تشخیص روح علی - که انسانیت او را تشکیل می‌دهد - از بین برود، تا اینکه اعطای ثواب یا عقاب به او سبب ظلم باشد.

۲-۲. استدلال دوم (استحاله تناسخ)

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، نفس انسان برای انجام فعل و ادراک به بدنی نیازمند است که در او تصرف کند و آن را ابزاری برای افعال و ادراکات خود قرار دهد. این بدن با این خصوصیات نمی‌تواند بدنی مثالی یا فلکی و یا غیر فلکی غیر منخرق باشد؛ زیرا بدن مثالی مخصوص عالم برزخ است نه قیامت، و بدن فلکی یا بدن غیر فلکی غیر منخرق نیز به جهت آنکه قابلیت پذیرش تصرفات و تدبیرات نفس انسانی و نیز قابلیت تغییر، تجزیه و انفصال را ندارد، نمی‌تواند بدن برای نفس انسانی قرار بگیرد. از این‌رو بدن نفس باید عنصری باشد. حال اگر بدن عنصری‌ای که در قیامت همراه انسان است، عین همان بدن عنصری دنیوی باشد، مدعا ثابت است و اگر غیر آن باشد، مستلزم تناسخ و محال است. بنابراین معاد جسمانی در قیامت با همان جسم عنصری دنیوی خواهد بود (ر.ک به: همان، ج ۳، ص ۱۷۶).

نقد و بررسی

این استدلال نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا: اولاً این ادعا که نفس برای انجام هر فعل به بدن نیازمند باشد، مورد قبول نیست؛ زیرا تعلق نفس به بدن در مقام فعل، فی‌الجمله است نه بالجمله. یعنی نفس انسانی در برخی افعال خود نیاز به بدن دارد نه در همه افعال؛ مثلاً نفس برای دیدن، شنیدن و راه رفتن به بدن نیاز دارد. اما در برخی افعال، مانند علم حضوری به خود و حالات خود و نیز تعقل به بدن نیاز ندارد.^۱ از این‌رو چنین نیست که نفس برای انجام هر فعلی به بدن نیاز داشته باشد. ثانیاً این ادعا که بدن مثالی مخصوص عالم برزخ است و ابدان اخروی نمی‌توانند مثالی باشند، اول کلام است و نیاز به اثبات دارد.

۱. باید توجه داشت که تعقل مفهوم کلی‌گامی از طریق تجرید مفهوم حسی و خیالی حاصل می‌شود که اگر چنین شد، به بدن نیاز خواهد بود. اما گاهی تعقل از طریق علم حضوری حاصل می‌شود (مانند تعقل مفهوم کلی شادی که از طریق علم حضوری انسان به شادی درونی حاصل می‌شود) که این قسم از تعقل هیچ‌گونه تعلق به بدن ندارد.

ملائعیمایا برای اثبات این مطلب به حکم عاقلان و مضمون متون نقلی استناد کرده است (ر.ک به: همان، ج ۳، ص ۱۶۲). اما به نظر می‌رسد که این استناد نیز درست نیست؛ زیرا حکم عاقلان نسبت به اختصاص بدن مثالی به عالم برزخ، اصل کلام و محل نزاع است و مضمون متون نقلی نیز فقط بر این دلالت دارد که ابدان برزخی، ابدانی مثالی اند نه عنصری. لذا اختصاص بدن مثالی به عالم برزخ از آنها استفاده نمی‌شود. از این رو ممکن است ابدان اخروی نیز همچون ابدان برزخی، مثالی باشند نه عنصری.

۲-۳. استدلال سوم (دخالته قوای حیوانی و نباتی در هویت انسان)

بر اساس مقدماتی که پیش‌تر بیان شد، نفس انسان وجودی واحد است که دارای قوای انسانی، حیوانی و نباتی است. در میان این قوا، اگرچه قوه انسانی مجرد و غیر بدنی است، قوای حیوانی و نباتی مادی‌اند و در ضمن بدن خاص خود موجود هستند و به همین جهت نیز در تشخیص و هویت انسانی دخالت دارند؛ زیرا همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، تشخیص و هویت انسانی به مجموع نفس خاص و بدن خاص اوست. بر این اساس، اگر نفس انسان در روز قیامت به بدنی غیر از بدن عنصری دنیوی تعلق بگیرد، از دو حال خارج نیست: یا چنین است که قوای حیوانی و نباتی موجود در بدن دنیوی، در بدن اخروی موجود نیستند و یا اینکه قوای حیوانی و نباتی موجود در بدن دنیوی، در بدن اخروی هم موجودند. هر دو فرض بیان‌شده محال است؛ زیرا اگر قوای حیوانی و نباتی موجود در بدن دنیوی در بدن اخروی موجود نباشند، مستلزم آن است که انسان اخروی غیر از انسان دنیوی بوده و هویت و تشخیص دیگری داشته باشد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، بدن و از جمله قوای بدنی (قوای حیوانی و نباتی) در هویت انسان دخالت دارند و از همین رو اگر آن قوای حیوانی و نباتی در بدن اخروی نباشند، هویت انسان اخروی غیر از هویت انسان دنیوی و شخص دیگری خواهد بود.

اما فرض دوم، یعنی این فرض که قوای حیوانی و نباتی موجود در بدن دنیوی در بدن اخروی هم موجود باشند نیز محال است؛ زیرا قوای حیوانی و نباتی، قوایی مادی هستند که در ضمن بدن مخصوص به خود موجودند، نه آنکه در قالب هر بدنی بتوانند موجود شوند. به بیان دیگر، هویت و موجودیت آن قوا به تحققشان در ضمن بدنی خاص است؛ به نحوی که اگر در ضمن بدنی دیگر غیر از بدن اول موجود باشند، هویت و موجودیت خود را از دست خواهند داد. از این رو قوای حیوانی و نباتی بدن دنیوی نمی‌توانند در ضمن بدن

اخروی - که بنا به فرض، غیر از بدن دنیوی است - موجود شوند؛ چراکه در این صورت، انسان اخروی همانند فرض اول، غیر از انسان دنیوی شده و به دلیل آنکه قوای حیوانی و نباتی دخیل در هویت انسان دنیوی در انسان اخروی موجود نیست، هویت و تشخیص دیگری غیر از انسان دنیوی دارد.

بنابراین براساس هر دو فرض، انسان اخروی غیر از انسان دنیوی خواهد بود و این یعنی ثواب و عقابی که به انسان اخروی - که بنا به هر دو فرض، غیر از انسان دنیوی است - می‌رسد ظالمانه است، درحالی‌که صدور ظلم از خداوند ظلم در خداوند محال می‌باشد. در نتیجه، بدن اخروی عین بدن عنصری دنیوی خواهد بود (ملانعیما طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۷۷-۱۷۸).

نقد و بررسی

این استدلال نیز همچون استدلال اول بر این مبنا استوار است که تشخیص انسان به مجموع نفس خاص و بدن خاص است. درحالی‌که - همان‌طور که بیان شد - تشخیص انسان، به نفس انسانی و روح اوست و بدن صرفاً ابزاری برای روح است و در تشخیص انسان نقشی ندارد. لذا اینکه در این استدلال تشخیص هویت انسانی به مجموع روح و بدن دانسته شد، نادرست است. بنابراین به فرض آنکه قوای حیوانی و نباتی، مادی بوده و در ضمن بدن خاص خود موجود باشند، دخالتی در تشخیص روح - که انسانیت انسان به آن است - ندارند. براین اساس اگر روح انسان در قیامت به بدنی دیگر غیر از بدن عنصری دنیوی تعلق بگیرد - خواه قوای حیوانی و نباتی موجود در بدن دنیوی، در بدن اخروی نیز باشند یا نه و خواه بدن اخروی بدن عنصری دیگری غیر از بدن عنصری دنیوی باشد یا اساساً بدنی مثالی باشد - مستلزم آن نیست که انسان اخروی غیر از انسان دنیوی باشد؛ زیرا انسانیت انسان به روح اوست و تشخیص روح نیز به همان نفس انسانی است که در هر دو مرحله، یعنی هم در دنیا و هم در آخرت وجود دارد. لذا اگر این روح انسانی به بدن دیگری تعلق بگیرد، تشخیص او از بین نرفته و آن انسان به انسان دیگری تبدیل نمی‌شود، بلکه همان انسان است. در نتیجه اعطای ثواب یا عقاب به او مستلزم ظلم نخواهد بود. به بیان دیگر، هیچ‌کدام از دو فرض مطرح‌شده در استدلال، سبب آن نمی‌شود که انسان اخروی غیر از انسان دنیوی باشد؛ زیرا اگر (براساس فرض اول) قوای حیوانی و نباتی موجود در بدن دنیوی، در بدن اخروی موجود نباشد، مستلزم آن نخواهد بود که نفس انسانی و تشخیص انسان اخروی غیر

از نفس انسان دنیوی باشد؛ هر چند که موجود نبودن قوای حیوانی و نباتی در بدن اخروی، مستلزم آن است که بدن اخروی غیر از بدن دنیوی باشد. حال اگر (براساس فرض دوم) قوای حیوانی و نباتی موجود در بدن دنیوی در بدن اخروی نیز موجود باشند، باز هم تشخیص نفس انسان از بین نمی‌رود. بلکه همان نفس انسان دنیوی است که در آخرت موجود شده است. بنابراین قوای حیوانی و نباتی، ارتباطی با نفس انسان و هویت آن ندارند تا وجود یا عدمشان در تشخیص انسان موثر باشد.

افزون بر آنکه مادی دانستن قوه حیوانی نیز - که در استدلال به آن اشاره شد - محل تأمل است و براساس دیدگاه صحیح، قوه حیوانی همچون قوه انسانی مجردند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۴۲ - ۴۴ و ۲۷۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۰۹ - ۵۱۰).

۲-۴. استدلال چهارم (عینیت قوای بدنی جسم اخروی با دنیوی)

اگر نفس انسان در روز قیامت به بدنی غیر از بدن عنصری دنیوی، یعنی بدنی که قوای دیگری غیر از قوای بدن دنیوی دارد تعلق بگیرد، علاوه بر غیریت انسان اخروی و انسان دنیوی و ظلم بودن ثواب یا عقاب به انسان اخروی، علاوه بر مستلزم غیر از انسان دنیوی بودن انسان اخروی و ظلم بودن ثواب یا عقاب به انسان اخروی، لوازم محال دیگری هم دارد؛ زیرا در این فرض که نفس انسان در روز قیامت به بدنی غیر از بدن عنصری دنیوی تعلق گرفته، حالات زیر متصور است:

الف) بدن دوم (بدن اخروی) قوای بدنی و حسی ندارد، که امری محال و مخالف با حکمت خداوند است؛ زیرا معنای تعلق به بدن - اعم از آنکه بدن دنیوی باشد یا اخروی - تعلق به چیزی است که قوای خاصی دارد که آن قوا به قوای بدنی موسوم شده‌اند.

ب) بدن دوم (بدن اخروی) قوای بدنی و حسی دارد. این فرض، خود دارای دو حالت زیر است:

۱. با وجود آنکه بدن اخروی قوای بدنی و حسی دارد، نفس در قیامت، لذات و آلام بدنی و حسی را درک نمی‌کند. این فرض نیز محال است؛ زیرا مخالف با ادله نقلی و عقلی‌ای است که در قیامت نفس را دارای لذات و آلام حسی و بدنی می‌دانند. بلکه اساساً فلسفه وجود قوای حسی در بدن، ادراک لذت و الم حسی است.

۲. اینکه بدن اخروی، قوای بدنی و حسی دارد و نفس نیز لذات و آلام حسی و بدنی را درک می‌کند که این فرض نیز دو حالت وجود دارد:

یک) یا چنین است که مُدرک لذات و آلام حسی، خود نفس بدون واسطه قوای بدنی و حسی است که این نیز محال است؛ زیرا همان‌طور که در مقدمات بیان شد، نفس واحد نمی‌تواند افعال و ادراکات مختلف بدنی و حسی را به‌تنهایی و بدون وساطت قوای بدنی انجام دهد. افزون بر آنکه در این فرض، تحقق قوای بدنی در بدن اخروی، لغو و مُعطل خواهد بود.

دو) یا اینکه نفس با واسطه قوای بدنی و حسی، لذات و آلام حسی را درک می‌کند که برای این نیز دو وضعیت متصور است:

- وضعیت نخست این است که نفس، لذات و آلام حسی را با واسطه قوای بدنی درک می‌کند. منتها قوای بدنی، صرفاً ابزاری برای نفس در ادراک لذات و آلام حسی هستند نه آنکه حقیقتاً در ادراک آنها سهیم باشند. این فرض هم محال است؛ زیرا همان‌طور که در مقدمات بیان شد، قوای بدنی انسانی نیز همانند خود نفس در افعال و ادراکات جزئی نفس سهیم هستند و نقشی حقیقی در افعال و ادراکات جزئی دارند. منتها افعال و ادراکات جزئی، اولاً و بالذات از قوای بدنی و ثانیاً و بالعرض از نفس صادر می‌شوند.

- وضعیت دوم اینکه نفس، لذات و آلام حسی را با واسطه قوای بدنی درک می‌کند و قوای بدنی نیز نقشی حقیقی در ادراک لذات و آلام حسی دارند و همچون نفس، لذات و آلام حسی را درک می‌کنند. در این حالت، چون - بنا به فرض - بدن اخروی غیر از بدن دنیوی است، قوای بدنی بدن اخروی نیز غیر از قوای بدنی بدن دنیوی خواهد بود که در این صورت، ادراک لذات و آلام حسی (ثواب و عقاب حسی) در قیامت توسط قوای بدنی بدن اخروی انجام خواهد گرفت نه قوای بدنی بدن دنیوی. در حالی که چنین چیزی مخالف با حکمت خداوند بوده و مستلزم ظلم است؛ زیرا آن قوایی که افعال موجب ثواب یا عقاب حسی را انجام داده‌اند (یعنی قوای بدن دنیوی)، از ثواب و عقاب حسی فرار کرده و آن قوایی که افعال موجب ثواب یا عقاب حسی را انجام نداده‌اند (یعنی قوای بدن اخروی)، گرفتار ثواب و عقاب حسی شده‌اند. ثواب یا عقاب حسی دارند. [از اینجا] روشن است که چنین چیزی مستلزم ظلم و محال است. همچنین از آنجاکه در این فرض، انسان اخروی با واسطه قوای بدنی دوم، ثواب و عقاب حسی را درک می‌کند نه با واسطه قوای بدنی اول، ادراک ثواب و عقاب حسی توسط این انسان نیز مخالف با حکمت بوده و مستلزم ظلم خواهد بود.

بنابراین، نفس در قیامت باید به عین بدن عنصری دنیوی با همه قوایش تعلق بگیرد (ملانعیما طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۷۸-۱۸۰).

نقد و بررسی

این استدلال نیز صحیح به نظر نمی‌رسد و از چند جهت مخدوش است:

اولاً آن ادعایی که در ابتدای استدلال بیان شد (یعنی اگر نفس انسان در روز قیامت به بدنی غیر از بدن عنصری دنیوی، یعنی به بدنی که قوای دیگری غیر از قوای بدن دنیوی دارد تعلق گرفت، مستلزم آن خواهد بود که انسان اخروی غیر از انسان دنیوی باشد و ثواب یا عقاب به انسان اخروی ظلم به‌شمار آید)، ادعایی نادرست است؛ زیرا همان‌طور که در بررسی ادله پیشین بیان شد، تشخیص انسان به روح اوست نه بدن و قوای بدنی او. از این رو، از آنجاکه انسانیت انسان و تشخیص او به روح است و روح نیز در هر دو مرحله (یعنی هم در دنیا و هم در آخرت) وجود دارد، اگر این روح انسانی به بدن دیگری که قوای دیگری غیر از قوای بدن اول دارد تعلق بگیرد، تشخیص او از بین نرفته و آن انسان، همان انسان است و اعطای ثواب یا عقاب به آن نیز مستلزم ظلم نمی‌باشد.

ثانیاً درباره پنج حالتی که در استدلال به تصویر کشیده شده است باید بگوییم که ما [تنها] به حالت چهارم معتقدیم. یعنی معتقدیم که نفس، لذات و آلام حسی را با واسطه قوای بدنی درک می‌کند. منتها قوای بدنی صرفاً ابزاری برای نفس در ادراک لذات و آلام حسی هستند؛ چراکه نقش بدن نقشی صرفاً ابزاری است تا آنکه روح با استفاده از آن به اهداف خود برسد. بر این اساس و در چنین فرضی، از آنجاکه انسانیت انسان و تشخیص او به روح است و روح نیز در هر دو مرحله، یعنی هم در دنیا و هم در آخرت وجود دارد، اگر این روح انسانی به بدن دیگری که قوای دیگری غیر از قوای بدن اول دارد تعلق بگیرد، تشخیص او از بین نرفته و آن انسان، همان انسان خواهد بود و در نتیجه، اعطای ثواب یا عقاب به آن نیز مستلزم ظلم نمی‌باشد. در نتیجه این استدلال نیز صحیح نیست.

۲-۵. استدلال پنجم (سببیت بدن در تمایز و تشخیص انسان)

بر اساس مقدمات بیان‌شده، نفوس انسان‌ها نوع واحدی هستند که «سبب تمایز آنها» بدن‌های خاص آنها، و «سبب تشخیصشان» هیئت‌های بدنی مخصوص به خودشان است. از این رو هر نفسی از نفس دیگر به‌وسیله بدن خاصی که دارد متمایز شده و به‌وسیله هیئت

خاص بدنی ای که دارد، متشخص می‌شود؛ به نحوی که اگر بدن خاص خود را از دست بدهد و به بدن دیگری تعلق بگیرد، نفس دیگری خواهد بود نه نفس پیشین. با توجه به این مطلب، اگر نفس انسان در روز قیامت به بدن دیگری غیر از بدن عنصری دنیوی تعلق بگیرد، مستلزم آن است که نفس مُعاد در قیامت، تشخصی غیر از تشخص نفس دنیوی داشته و از آن متمایز باشد و این به معنای آن است که نفس محشور در قیامت غیر از نفس دنیوی که فاعل خیرات یا شرور است باشد، که در این صورت، اعطای ثواب یا عقاب به نفس اخروی، مخالف با حکمت خداوند و مستلزم ظلم است که امری محال می‌باشد. بنابراین نفس انسان در روز قیامت باید با همان بدن عنصری دنیوی محشور شود (همان، ج ۳، ص ۱۸۰).

نقد و بررسی

این استدلال نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، سبب تمایز و تشخص انسان‌ها، بدن‌ها و هیئت‌های بدنی خاص آنها نیستند، بلکه تشخص انسان به روح اوست نه بدن و هیئت خاص آن. ارواح انسان‌ها هر کدام به دلیل وجود خاصی که دارند متشخص بوده و از افراد دیگر انسانی متمایز هستند. از این رو چنین نیست که اگر روح انسان در روز قیامت به بدن دیگری غیر از بدن عنصری دنیوی تعلق بگیرد، غیر از روح دنیوی بوده و تشخصی غیر از تشخص آن داشته باشد؛ زیرا انسانیت انسان و تشخص او به روح است و روح نیز در هر دو مرحله، یعنی هم در دنیا و هم در آخرت وجود دارد. لذا اگر روح انسانی در قیامت به بدن دیگری تعلق بگیرد، اگرچه بدن او غیر از بدن دنیوی است، روح او همان روح دنیوی خواهد بود که ملاک انسانیت او نیز می‌باشد و از این جهت اعطای ثواب یا عقاب به آن مستلزم ظلم نخواهد بود. بنابراین، این استدلال نیز صحیح نمی‌باشد.

شاهدی بر معاد جسمانی با جسم عنصری دنیوی

دیدیم که ملائعما طالقانی با پنج استدلال عقلی در صدد اثبات معاد جسمانی با جسم عنصری دنیوی برآمد که البته هیچ‌کدام از آنها مورد قبول واقع نشد. به عقیده او، این ادله در حدی هستند که نه فقط اصل معاد جسمانی با جسم عنصری، بلکه معاد جسمانی با همان جسم عنصری دنیوی را ثابت می‌کنند. از این رو نه تنها اعتقاد به معاد جسمانی با جسم مثالی قولی ناصحیح است، بلکه اعتقاد به معاد جسمانی با جسم عنصری غیر دنیوی نیز نادرست می‌باشد:

و ممّا قرّنا فی ضمن تلك البراهین، ظهر لك فساد ما قيل من أنّ المدرك للثواب و العقاب حقیقه، إنّما هو النفس التي هي باقیة بحالها و البدن آلة لها من غیر أنّ يكون له دخل فيه أصلاً، فلا مانع من أنّ تعود فی النشأة الأخریة فی ضمن بدن آخر غیر الأول، فتبصر (همان، ج ۳، ص ۱۸۱).

ملانعیما پس از بیان پنج استدلال عقلی به ذکر یک مؤید و شاهد بر معاد جسمانی با جسم عنصری دنیوی می‌پردازد. به اعتقاد وی، واژه «معاد» و معنای دقیق آن شاهدهی است بر اینکه نفس در قیامت به همان بدن عنصری دنیوی تعلق خواهد گرفت؛ زیرا معنای حقیقی و متبادر «معاد» آن است که اولاً شیئی که وجود خاص یا صفت و حالت مخصوصی دارد موجود شود. ثانیاً آن وجود یا آن صفت و حالت خاص از آن شیء زائل شود و ثالثاً مجدداً آن وجود اول، صفت و حالت خاص به شیء برگردد. واژه معاد در بر دارنده این سه مرحله است. بنابراین واژه معاد هنگامی صادق است که شیء به همان وجود یا صفت و حالت قبلی که از آن زائل شده برگردد؛ چراکه اگر شیء از یک نحوه وجود خاص (یا حالت و صفت خاص) زائل شود و به نحو دیگری از وجود (یا حالت و صفت) برگردد، واژه معاد صدق نمی‌کند؛ زیرا در این صورت شیء به همان چیزی که از آن زائل شده برنگشته است تا معاد - که بازگشت شیء به همان چیزی است که زائل شده - صدق کند. در نتیجه برای صدق واژه معاد، لازم است «زائل و معاد» یکی باشند.

در محل بحث نیز نفس انسان در مرحله اول وجود (در دنیا)، صفت و حالت خاصی دارد که همان تعلق نفس به هیئت ترکیبی خاص بدن است و در مرحله دوم نفس (پس از مرگ)، آن وجود و صفت خاص، یعنی تعلق خود به هیئت ترکیبی خاص بدن را از دست می‌دهد و در مرحله سوم (در قیامت) مجدداً به همان هیئت ترکیبی خاص بدن تعلق می‌گیرد. از این رو نفس در روز قیامت باید به همان هیئت ترکیبی بدن اول - که متشکل از اجزای اصلی بدن و صورتی شبیه به صورت دنیوی است - برگردد، نه بدنی دیگر؛ زیرا نفس اصلاً به آن بدن دیگر تعلق ندارد تا اینکه آن را از دست بدهد و دوباره به آن برگردد. به بیان دیگر، اگر نفس که در دنیا به بدن اول تعلق داشت، در قیامت به بدن دیگری متعلق شود، زائل و معاد یکی نخواهند بود؛ چراکه در این فرض، نفس با مرگ تعلق به بدن اول را از دست داده و در قیامت به بدن دیگر بازگشته و تعلق پیدا کرده است. لذا تعلق نفس به بدن اول، زائل، و تعلق نفس به بدن دوم حادث شده است. روشن است که در این فرض، نفس اصلاً از تعلق به بدن

دوم زائل نشده تا به آن برگردد. بنابراین صدق واژه مُعاد بر محل بحث، خود شاهدهی بر مُعاد جسمانی با همان جسم عنصری دنیوی است (ر.ک به: همان، ج ۳، ص ۱۸۱).

نقد و بررسی

همان‌طور که ملائعیم گفته، این بیان صرفاً مؤید و شاهدهی بر مُعاد جسمانی با جسم عنصری دنیوی است، نه آنکه استدلالی عقلی باشد. اما به نظر می‌رسد که این بیان حتی برای تأیید مُعاد جسمانی با همان جسم عنصری دنیوی نیز کافی نیست؛ زیرا این بیان فقط براساس این مبنا که هویت و تشخیص انسان به مجموع روح و بدن است می‌تواند صحیح باشد؛ چراکه در این صورت اگر روح انسان در قیامت به بدن دیگری تعلق بگیرد، مُعاد (یعنی تعلق به بدن دیگر) همان زائل (تعلق به بدن دنیوی) نخواهد بود و در نتیجه واژه مُعاد بر آن صدق نمی‌کند. اما از آنجاکه این مبنا از اساس نادرست است و هویت و تشخیص انسانی را روح او تشکیل می‌دهد نه بدنش، حتی با تعلق روح به بدنی دیگر نیز مُعاد صادق است؛ زیرا همان انسانی که در دنیا به بدن تعلق داشت، به بدن دوم بر می‌گردد. برای نمونه، اگر روح علی پس از آنکه در دنیا تعلق به بدن خاصی داشت، در قیامت به بدن دیگری که هم از جهت ماده و هم از جهت صورت غیر از بدن دنیوی است تعلق پیدا کند، باز هم واژه مُعاد صادق است؛ زیرا آنچه زائل شده، تعلق روح علی به بدن است و آنچه اعاده شده نیز تعلق روح علی به بدن می‌باشد. از این رو زائل (تعلق روح علی به بدن) همان مُعاد (تعلق روح علی به بدن) است و واژه مُعاد نیز صادق می‌باشد.

به عبارت دیگر، ما نیز مانند شما معتقدیم که شرط صدق واژه مُعاد، پیمودن آن سه مرحله یا همان وحدت زائل و مُعاد است. اما سخن اصلی در این است که زائل و مُعاد، «اصل تعلق روح به بدن» است نه تعلق روح به بدن دنیوی. بر این اساس، روح انسان که در مرحله اول (در دنیا) به بدن تعلق داشت، در مرحله دوم (با مرگ) تعلق به بدن از آن زائل می‌شود و در مرحله سوم (در قیامت) مجدداً تعلق روح به بدن باز می‌گردد. لذا آن سه مرحله‌ای که در صدق واژه مُعاد شرط بود، رعایت شده و وحدت زائل و مُعاد نیز محفوظ است؛ زیرا «زائل» تعلق روح به بدن بود که همان نیز دوباره اعاده شد. در نتیجه متعلق زوال و اعاده، «اصل تعلق به بدن» است نه «تعلق به همان بدن دنیوی».

نتیجه‌گیری

همان‌طور که بیان شد، ملائعیم طالقانی مدعی مُعاد جسمانی با جسم عنصری دنیوی است.

به اعتقاد او، بدن اخروی عین بدن دنیوی است. وی برای این مدعا پنج استدلال عقلی اقامه کرده است. استدلال اول از طریق ظلم نبودن ثواب و عقاب در حق خداوند و استدلال دوم از طریق استحاله تناسخ و استدلال سوم از طریق دخالت قوای حیوانی و نباتی در هویت انسان بیان شده است. همچنین استدلال چهارم از طریق عینیت قوای بدنی بدن اخروی با بدن دنیوی و استدلال پنجم از طریق سببیت بدن در تمایز و تشخیص انسان بیان شده است. همچنین وی افزون بر پنج استدلال، مؤیدی را نیز بر مدعای خود ذکر کرده است. اما پس از بررسی آن ادله و نیز مؤید بیان شده، به این نتیجه رسیدیم که هیچ‌یک از آنها توانایی اثبات مدعای او را ندارند. برخی از آن ادله به دلیل ابتننا بر مبانی نادرست و برخی نیز به دلیل نادرستی تبیین مخدوش می‌باشند.

در نتیجه، هرچند نگارنده به معاد جسمانی با جسم عنصری اعتقاد دارد و مفاد ادله نقلی را معاد جسمانی عنصری می‌داند، ادله عقلی ملا نعیم بر ادعایش را صحیح نمی‌داند.

کتاب نامه

۱. اهری، عبدالقادر حمزه بن یاقوت (۱۳۵۸). الاقطاب القطبية او البلغة في الحكمة. با مقدمه و تحقیق محمد تقی دانش پژوه. تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶ق). قواعد المرام في علم الکلام. به تحقیق سید احمد حسینی. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. جمعی از علما (۱۴۱۵ق). الرسائل الأربعة عشرة. به تحقیق رضا استادی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، عیون مسائل النفس و سرح العیون في شرح العیون. تهران: امیرکبیر.
۵. حکیم، جعفر (۱۴۳۴ق). علم النفس الفلسفی (محاضرات الاستاذ المحقق الشيخ غلامرضا الفیاضی). بیروت: الأميرة للطباعة و النشر و التوزيع.
۶. دشتکی شیرازی، منصورین محمد (۱۳۸۶). مصنفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی).
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. به تحقیق محمد خواجهوی. قم: بیدار.
۸. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. با مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. به تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۰. _____ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلية الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. طالقانی، محمدنعیم (۱۴۱۱ق). منهج الرشاد في معرفة المعاد. به تحقیق رضا استادی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۳. مدرس، آقاعلی (۱۳۹۷). مجموعه آثار آقاعلی مدرس. تصحیح: کمیته احیاء و تصحیح آثار مجمع عالی حکمت اسلامی. قم: حکمت اسلامی.
۱۴. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۷). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی). قم: انتشارات حکمت اسلامی.