

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
سال ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۳۳
مقاله علمی پژوهشی
صفحات: ۴۲۸-۴۰۳

بررسی دلالتی روایات امام صادق علیه السلام درباره معاد جسمانی - عنصری

سید محمد مهدی نبویان*

چکیده

معاد جسمانی یکی از مهم ترین اعتقادات دینی در حیات بشری است. در دین اسلام نیز این مسئله به عنوان یکی از مسائل با اهمیت، حجم قابل توجهی از منابع دین را به خود اختصاص داده است. آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام به معاد جسمانی توجه ویژه داشته و در موارد متعدد به تبیین و تحلیل آن پرداخته اند. با وجود این، کیفیت معاد جسمانی و اینکه مفاد آیات و روایات، معاد جسمانی با جسم عنصری است یا جسم مثالی، مورد اختلاف اندیشمندان اسلامی قرار دارد. یکی از منابع روایی مهم در مسئله کیفیت معاد جسمانی، روایات منقول از امام صادق علیه السلام است که در این نوشتار به بررسی دلالتی آن ها پرداخته شده است. این نوشتار با بررسی دلالتی این روایات به این نتیجه می رسد که روایاتی که از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده، ظهور قوی در معاد جسمانی عنصری دارند و بدن های محشور در قیامت را به نحو عنصری تصویر کرده اند.

کلیدواژه ها: معاد، معاد جسمانی عنصری، معاد جسمانی مثالی، روایات امام صادق علیه السلام.

* استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم، قم، ایران / smm.nabavian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹

۱. مقدمه

اعتقاد به معاد به عنوان یکی از اصول اعتقادی ادیان توحیدی و از ضروریات آن‌ها به شمار می‌رود. این مسئله در دین اسلام نیز از مهم‌ترین و اساسی‌ترین آموزه‌های دینی شمرده می‌شود. آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام به عنوان دو منبع اصلی دین، به تبیین این مسئله پرداخته و ویژگی‌های آن را بیان کرده‌اند. اندیشمندان اسلامی نیز هرچند به برکت قرآن و سنت، اصل وقوع معاد جسمانی را پذیرفته‌اند، در کیفیت آن اختلاف نظر دارند؛ به این صورت که برخی از آن‌ها معاد جسمانی در قیامت را با جسم عنصری می‌دانند و برخی دیگر آن را با جسم مجرد مثالی تصویر کرده‌اند. برای اظهار نظر در این باره لازم است مجموع آیات و روایات مرتبط با معاد جسمانی مورد بررسی قرار گیرد که چنین کاری از هدف این نوشتار بیرون است. اما در میان روایات، روایاتی که از امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده است، هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی در مقایسه با سایر روایات، از اهمیت ویژه‌تری برخوردارند. روایات منقول از امام صادق علیه‌السلام در این باره به لحاظ کمی، حجم قابل توجهی از روایات را شامل می‌شود و به لحاظ کیفی نیز در روایات منقول از ایشان، واژه‌ها و تعابیر مختلفی به کار رفته است که در سایر روایات مربوط به این مسئله، به این شکل وجود ندارد. از این رو، بر آن شدیم تا مفاد روایات امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی را بررسی کنیم و میزان دلالت آن‌ها را تبیین نماییم.

درباره پیشینه این بحث، لازم است بیان شود که هرچند در برخی آثار، تعدادی از روایات منقول از معصومان علیهم‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی مورد بررسی قرار گرفته است، بررسی روایاتی که به صورت اختصاصی از امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده، به دلیل ویژگی‌های کمی و کیفی که دارد، نیاز به توجه بیشتر و دقت نظر ویژه دارد. البته در پایان‌نامه بررسی تطبیقی ادله اثبات معاد از دیدگاه امام جعفر صادق علیه‌السلام با دیدگاه متکلمان، به صورت کلی به بررسی ادله معاد از امام صادق علیه‌السلام پرداخته شده است؛ اما تمرکز بر روایات امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی به صورت خاص و بررسی دلالتی آن‌ها به نوشتاری دیگر نیازمند است که به این روایات به طور خاص پردازد و مفاد آن‌ها را بیان کند. این نوشتار با در نظر گرفتن روایات منقول از امام صادق علیه‌السلام درباره کیفیت معاد جسمانی، به بررسی دلالت آن‌ها می‌پردازد و تعارضات بدوی میان آن‌ها را برطرف می‌کند.

مقصود نگارنده از روایات امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی، هر روایتی است که به نحو مستقیم یا غیرمستقیم از ایشان نقل شده باشد. به بیان دیگر، هر روایتی که در بحث کیفیت معاد جسمانی از امام صادق علیه السلام نقل شده، مد نظر نگارنده است؛ خواه مفاد روایت، مطلبی باشد که به صورت مستقیم از امام صادق علیه السلام نقل شده باشد، یا مطلبی که ایشان از معصومان پیشین نقل کرده‌اند. هر دو قسم مورد نظر این نوشتار است.

تذکر این نکته لازم است که به نظر می‌رسد در حوزه اعتقادات نیز معتبر و واقع‌نما هستند و اعتبار آن‌ها در حوزه اعتقادات به معنای کاشفیت آن‌ها از واقع است؛ از این رو، اگر در موردی، دلیل نقلی را معتبر دانستیم، به معنای آن است که مفاد آن دلیل نقلی، کاشف از واقع است و واقعیت را نشان می‌دهد. البته این زمانی است که دلیل معتبر قوی‌تری در برابر آن دلیل نقلی نباشد و ظهور آن را خدشه‌دار نکند. در این صورت، مفاد آن دلیل نقلی برای ما معتبر بوده و کاشف از واقعیت است.

پیش از بررسی این روایات، لازم است واژگان اصلی این نوشتار را تبیین نماییم.

۲. معناشناسی

برای واکاوی دقیق‌تر موضوع بحث، لازم است واژه‌های معاد، معاد جسمانی، جسم عنصری و جسم مثالی تعریف شوند تا مقصود از آن‌ها واضح شود.

۲-۱. معاد

واژه «معاد» از ریشه «عود» است. این واژه در اصل «مَعُود» بوده که واو آن به الف تبدیل شده است. البته در برخی موارد این واژه در اصل خود یعنی مَعُود استعمال شده است، همان‌طور که امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه، معاد را به صورت اصلی به کار برده است: «الْحَكَمُ لِلَّهِ وَ الْمَعُودُ إِلَيْهِ يَوْمُ الْقِيَامَةِ»: خداوند حاکم است و بازگشت انسان‌ها در روز قیامت به سوی اوست (نهج البلاغه: ۲۳۱). این واژه در لغت معانی گوناگونی دارد (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۱۸۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۹۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۱۳۴). آنچه مهم است معنای اصطلاحی معاد است و معاد در اصطلاح اندیشمندان به معنای «عود و بازگشت بندگان در روز قیامت» است.

۲-۲. جسمانی

واژه «جسمانی» اسم منسوب به «جسم» است و جسم در لغت به معنای مجموعه بدن و اعضای آن است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶: ۶۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰: ۳۱۶). می‌دانیم برای ساختن صیغه نسبت از حرف «ی» در انتهای کلمه استفاده می‌شود؛ ولی در برخی موارد برای مبالغه در نسبت، پیش از «ی» از «ان» نیز استفاده می‌گردد، نظیر واژه «ربّانی» که منسوب به ربّ است و برای افاده مبالغه در نسبت، از «ان» پیش از «ی» استفاده شده است (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۱۲۲). واژه «جسمانی» در اصطلاح محل بحث به معنای جسم طبیعی یعنی جوهری است که می‌توان در آن، ابعاد سه‌گانه طول، عرض و ارتفاع را که متقاطع بر زاویه‌های قائمه هستند فرض کرد و به بیان دیگر، جوهری است که می‌تواند طویل، عریض و عمیق باشد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۴ و ۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵ و ۶).

۲-۳. جسم عنصری و مثالی

واژه «عنصری» در لغت، اسم منسوب به عنصر است و عنصر نیز - که هم بر وزن فُعْلَل (عُنْصُر) و هم بر وزن فُعْلَل (عُنْصَر) استعمال شده - در لغت به معنای اصل است (ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲: ۷۵۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۳۳۷)؛ اما در اصطلاح محل بحث، جسم عنصری یا مادی، جسمی است که قابلیت احساس با حواس ظاهر را داشته باشد، همچون اشیای مادی‌ای که پیرامون خود مشاهده می‌کنیم. مقصود از قابل احساس با حواس ظاهر، هرگونه قابلیت است، به نحوی که یا مستقیماً به وسیله حواس ظاهر ادراک شوند؛ مانند کتابی که روبه‌روی ماست، یا غیرمستقیم و به وسیله ابزار مادی نظیر میکروسکوپ و یا اینکه به همراه موجودی که محسوس به حس ظاهر است، محقق باشد؛ مانند امتداد که هرچند قابل احساس با حواس ظاهر نیست، به همراه جسمی که رنگ دارد، موجود است و ازاین‌رو، آن نیز محسوس به شمار می‌آید. اما جسم مثالی، جسمی است که قابلیت احساس با حواس ظاهر را ندارد مانند اجسامی که انسان در خواب آن‌ها را مشاهده می‌کند یا اجسامی که انسان آن‌ها را در بیداری تصور می‌کند. این اجسام هرچند مانند اجسام مادی، بسیاری از ویژگی‌های موجودات مادی نظیر شکل و رنگ را دارند، قابل احساس با حواس ظاهر نبوده و مجرد مثالی‌اند (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹۳؛ فارابی و حسینی شنب‌غازانی، ۱۳۸۱: ۱۱۹ و ۱۷۸).

بر این اساس، معاد جسمانی عنصری به معنای آن است که اجسام محشور در قیامت از سنخ موجودات عنصری و مادی هستند و قابلیت ادراک با اندام یا ابزار حسی را دارند؛ یعنی بدن اخروی نیز در قیامت دارای دست مادی، پای مادی، چشم مادی و گوش مادی است. در مقابل، معاد جسمانی مثالی به معنای آن است که اجسام محشور در قیامت هر چند همچون اجسام مادی دارای طول، عرض، ارتفاع، شکل، وضع، رنگ و... هستند و دست، پا، چشم و گوش دارند، ولی مجرد بوده و قابلیت ادراک با اندام یا ابزار حسی را ندارند.

تاکنون تعریف واژگان اصلی این نوشتار بیان شد. در ادامه به اصل مسئله یعنی بررسی دلالتی روایات منقول امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی پرداخته می شود.

۳. روایت های گزارش شده از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی

همان طور که در مقدمه بیان شد، روایاتی که از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده است، در مقایسه با سایر روایات، هم به لحاظ کمی و تعداد و هم به لحاظ کیفی، از اهمیت ویژه تری برخوردارند. می توان این روایات را در دو دسته قرار داد: دسته اول، روایات ظاهر در معاد جسمانی عنصری و دسته دوم، روایات ظاهر در معاد جسمانی مثالی.

۳-۱. روایات ظاهر در معاد جسمانی عنصری

در منابع روایی شیعیان، روایات مختلفی از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی نقل شده است که بیشتر آن ها ظاهر در معاد جسمانی عنصری هستند و ظهور برخی از این روایات نیز به اندازه ای است که می توان ادعا کرد آن ها نص و صریح در معاد جسمانی عنصری هستند. در ادامه به بررسی دلالتی مهم ترین آن ها پرداخته می شود.

۳-۱-۱. اجتماع اجزای بدن در قیامت

«عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ قَالَ قَالَ الزُّنْدِيقُ لِلصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنِّي لِلرُّوحِ بِالْبَعْثِ وَ الْبَدَنِ قَدْ بَلَّيْتُ وَ الْأَعْضَاءُ قَدْ تَفَرَّقَتْ فَعُضْوٌ فِي بَلَدَةٍ تَأْكُلُهَا سِبَاعُهَا وَ عُضْوٌ بِأُخْرَى تَمْرُقُهُ هَوَامُّهَا وَ عُضْوٌ قَدْ صَارَ تُرَاباً بَيْنِي بِهِ مَعَ الطِّينِ حَائِطٌ؟ قَالَ: إِنَّ الَّذِي أَنْشَأَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ وَ صَوَّرَهُ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ سَبَقَ إِلَيْهِ قَادِرٌ أَنْ يُعِيدَهُ كَمَا بَدَأَهُ. قَالَ: أَوْضَحْ لِي ذَلِكَ. قَالَ: إِنَّ الرُّوحَ مُقِيمَةً فِي مَكَانِهَا رُوحُ الْمُحْسِنِينَ فِي ضِيَاءٍ وَ فُسْحَةٍ وَ رُوحُ الْمُسِيءِ فِي ضَيْقٍ وَ ظُلْمَةٍ وَ الْبَدَنُ يَصِيرُ تُرَاباً مِنْهُ خَلِقَ وَ مَا تَقْذِفُ بِهِ السَّبَاعُ وَ الْهُوَامُّ

مِنْ أَجْوِفَهَا فَمَا أَكَلَتْهُ وَ مَرَّقَتْهُ كُلُّ ذَلِكَ فِي التُّرَابِ مَحْفُوظٌ عِنْدَ مَنْ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ يَعْلَمُ عَدَدَ الْأَشْيَاءِ وَ وَزْنَهَا وَ إِنَّ تُرَابَ الرُّوحَانِيِّينَ بِمَنْزِلَةِ الذَّهَبِ فِي التُّرَابِ؛ فَإِذَا كَانَ حِينَ الْبُعْثِ مَطَرَتِ الْأَرْضُ فَتَرْبُو الْأَرْضُ ثُمَّ تَمْخَضُ مَخَضَ السَّقَاءِ فَيَصِيرُ تُرَابُ الْبَشَرِ كَمَصِيرِ الذَّهَبِ مِنَ التُّرَابِ إِذَا غُسِلَ بِالْمَاءِ وَ الرُّبْدِ مِنَ اللَّيْنِ إِذَا مَخَضَ فَيَجْتَمِعُ تُرَابُ كُلِّ قَالِبٍ فَيُنْقَلُ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى حَيْثُ الرُّوحُ فَتَعُودُ الصُّورُ بِإِذْنِ الْمُصَوِّرِ كَهَيْئَتِهَا وَ تَلْجُ الرُّوحُ فِيهَا فَإِذَا قَدْ اسْتَوَى لَا يَنْكُرُ مِنْ نَفْسِهِ شَيْئًا):

«از هشام نقل شده است که: شخص کافری از امام صادق علیه السلام پرسید: چگونه روح می تواند دوباره مبعوث شود با آنکه بدنش پوسیده و اعضای آن متفرق شده است و یک عضو در یک شهر طعمه درندگان شده و عضو دیگرش در شهری دیگر مورد حمله حشرات قرار گرفته و عضو دیگرش خاک شده و با خاک آن شهر به صورت دیوار درآمده است؟ امام صادق علیه السلام فرمودند: آن خدایی که بار نخست او را از هیچ آفریده و بدون هیچ الگویی او را صورتگری کرد، می تواند دوباره او را به همان وضع اولش اعاده کند. سائل گفت: این معنا را بیشتر برایم توضیح بده. حضرت فرمود: هر روحی در مکان مخصوص به خود قرار دارد؛ روح نیکوکاران در مکانی روشن و فراخ و روح بدکاران در تنگنایی تاریک؛ و اما بدن ها خاک می شوند، همان طور که اول هم از خاک خلق شده بودند؛ و آنچه درندگان و حشرات از بدن ها می خورند و دوباره بیرون می اندازند، در خاک هست و در پیشگاه خداوند محفوظ است؛ خدایی که حتی موجودات ریز و به اندازه ذره در تاریکی های زمین از او غایب نیست و او تعداد تمامی موجودات و وزن آن ها را می داند. و خاک روحانیان به منزله طلا در خاک است؛ پس چون هنگام بعث فرا رسد باران نشوز به زمین می بارد، و زمین ورم می کند، سپس زمین همچون مشک آب به شدت تکان می خورد، پس خاک بشر نسبت به خاک های دیگر، همچون خاک طلایی که با آب شسته شود، مشخص می گردد و چون کراهی که از ماست گرفته شود، جدا می شود؛ پس خاک هر قالبی به قالب خود درمی آید، و به اذن خداوند قادر، به آنجا که روح او هست منتقل می شود؛ همچنین صورت ها به اذن صورت گر به صورتی شبیه شکل دنیوی خود باز می گردند و روح در آن ها دمیده می شوند. و چون خلقت هر شخص تمام شد، هیچ شخص از خودش چیزی را ناشناخته نمی یابد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷: ۳۷ و ۳۸؛ نیز ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۵۰).

بر اساس این روایت، بدن عنصری انسان پس از مرگ به خاک تبدیل می‌شود و آن قسمت از بدن انسان نیز که حیوانات وحشی از آن می‌خورند و دوباره بیرون می‌ریزند، در خاک محفوظ می‌ماند، و خداوند نیز به همه جزئیات آن آگاه است. از همین رو، در روز قیامت با اذن خداوند متعال، اجزای خاک‌شده همان بدن عنصری انسان مجدداً جمع شده و باهم ترکیب می‌شوند و به همراه روح، انسانی کامل را تشکیل می‌دهند.

به نظر می‌رسد این تعابیر، نه تنها ظاهر، بلکه صریح در معاد جسمانی عنصری هستند؛ زیرا بر اساس این روایت، جسم محشور در قیامت از همان جسم مقبور و خاک شده، تشکیل شده و جسم مقبور و خاک‌شده نیز جسم عنصری است.

۳-۱-۲. سرازیر شدن خاک از سر هنگام بعث

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَجَبْرِئِيلَ: يَا جَبْرِئِيلُ، أَرِنِي كَيْفَ يَبْعَثُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَخَرَجَ إِلَى مَقْبَرَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، فَأَتَى قَبْرًا فَقَالَ لَهُ: اخْرُجْ بِإِذْنِ اللَّهِ. فَخَرَجَ رَجُلٌ يَنْفُضُ رَأْسَهُ مِنَ التُّرَابِ، وَهُوَ يَقُولُ: وَآ لَهْفَاءَ - وَ اللَّهْفُ هُوَ التُّبُورُ - ثُمَّ قَالَ: ادْخُلْ. فَدَخَلَ. ثُمَّ قَصَدَ بِهِ إِلَى قَبْرِ آخَرَ فَقَالَ: اخْرُجْ بِإِذْنِ اللَّهِ. فَخَرَجَ شَابٌّ يَنْفُضُ رَأْسَهُ مِنَ التُّرَابِ، وَهُوَ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا، وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ. ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا يَبْعَثُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يَا مُحَمَّدُ!»: «از امام صادق علیه السلام نقل شده است که روزی پیامبر اکرم ﷺ به جبرئیل فرمود: جبرئیل، به من نشان بده که چگونه خداوند در قیامت بندگان را مبعوث می‌کند؟ جبرئیل گفت: باشد. سپس آن‌ها به قبرستان بنی ساعده رفتند و در آنجا به قبری رسیدند. جبرئیل به صاحب قبر امر کرد که از قبر بیرون بیاید. در آن هنگام، صاحب قبر درحالی که سر او از دل خاک بیرون می‌آمد، از قبر خارج شد و چنین گفت: وای بر من به خاطر خسارت و هلاکت. سپس جبرئیل به او امر کرد که داخل قبر شود و او نیز داخل شد. سپس به سوی قبر دیگری رفت و به صاحب آن قبر امر کرد که از قبر بیرون بیاید؛ که در آن هنگام، یک جوان درحالی که سر او از دل خاک بیرون می‌آمد از قبر خارج شد و چنین گفت: شهادت می‌دهم معبودی جز الله نیست و او شریک ندارد و شهادت می‌دهم محمد بنده و فرستاده خداوند است و شهادت می‌دهم قیامت خواهد آمد و شکی در آن نیست و خداوند نیز صاحبان قبور را مبعوث می‌کند. سپس جبرئیل به پیامبر ﷺ عرضه داشت: ای

محمد، خداوند مردگان را این چنین مبعوث می کند» (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۵۸؛ نیز ر.ک: دیلمی، ۱۴۲۷ق: ۲۰۸ و ۲۰۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۳۴۲).

براساس این روایت، جبرئیل برای نشان دادن کیفیت مبعوث شدن بندگان در قیامت، پیامبر اکرم ﷺ را به قبرستان می برد و در آنجا صحنه هایی به ایشان نشان می دهد که ظهور قوی در معاد جسمانی عنصری دارند؛ زیرا بنابر این روایت، حشر بندگان در قیامت، شبیه خارج شدن آن افرادی است که سرشان از دل خاک بیرون آمده و خاک از سرشان پایین می ریخت. به نظر می رسد این تعبیر را جز با عنصری بودن معاد جسمانی نمی توان توجیه کرد.

۳-۱-۳. این همانی بدن اخروی و دنیوی

«حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ الْقَاضِي، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ سَيِّدِ الْجَعْفَرَةِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام لَمَّا أَقْدَمَهُ الْمَنْصُورُ، فَأَتَاهُ ابْنُ أَبِي الْعَوْجَاءِ، وَكَانَ مُلْحِداً، فَقَالَ لَهُ: مَا تَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ {كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا}، هَبْ هَذِهِ الْجُلُودَ عَصَتْ فَعَذِبْتُ، فَمَا بَالُ الْغَيْرَةِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: وَيَحْكُ هِيَ هِيَ، وَهِيَ غَيْرُهَا. قَالَ: أَعْقِلْنِي هَذَا الْقَوْلَ. فَقَالَ لَهُ: أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَمَدَ إِلَى لَبَنَةٍ فَكَسَرَهَا، ثُمَّ صَبَّ عَلَيْهَا الْمَاءَ وَجَبَلَهَا، ثُمَّ رَدَّهَا إِلَى هَيْئَتِهَا الْأُولَى، أَلَمْ تَكُنْ هِيَ هِيَ، وَهِيَ غَيْرُهَا فَقَالَ: بَلَى، أَمْنَعَ اللَّهُ بِكَ»:

«از حفص بن غیاث قاضی نقل شده که گفت: من در محضر سید جعفرها، جعفر بن محمد عليه السلام بودم، در آن زمان که منصور آن حضرت را احضار کرده بود. در آن هنگام، ابن ابی العوجاء که مردی ملحد بود به حضور حضرت آمد و عرضه داشت: چه می فرمایی در معنای آیه {كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا}: هرگاه پوست های تنشان (در آن) بریان گردد، پوست های دیگری به جای آن قرار می دهیم (نساء: ۵۶) که من در آن اشکالی دارم و آن اشکال این است که به فرض پوست انسان گناه باشد، پوست های بعدی که در دوزخ پس از سوخته شدن پوست اول می رویند چه گناهی دارند که قرار است بسوزند؟ امام صادق عليه السلام در پاسخ فرمودند: وای بر تو، پوست دوم، هم غیر پوست اول است و هم عین آن. ابنی العوجاء گفت: این جواب را برای من تفهیم کن. حضرت فرمود: به نظر تو، آیا اگر شخصی خشتی را با خاک بسازد و سپس آن را بشکند و پس از آن، مجدداً آب بر آن بریزد و خشت را به همان شکل قبلی بسازد، این خشت هم عین خشت اول و هم غیر آن نیست؟ و جز این است که در عین اینکه غیر

آن است، همان خشت نیز هست؟ ابی العوجاء گفت: بله چنین است؛ خداوند انسان‌ها را از وجودت بهره‌مند سازد» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۵۸۱).

این روایت نیز به روشنی بر این دلالت می‌کند که بدن محشور در قیامت، بدنی عنصری است، زیرا امام علیه السلام برای تفهیم این مسئله، به خشت جدیدی مثال می‌زند که از همان خشت قبلی ساخته شده، و این شاهد بر آن است که بدن محشور در قیامت، از همان بدن آرمیده در قبر که عنصری است، ساخته می‌شود.

در روایتی دیگر نیز امام صادق علیه السلام این حقیقت را با تعبیر دیگری بیان کرده که بر معاد جسمانی عنصری دلالت می‌کند: «أَرَأَيْتَ لَوْ أَخَذْتَ لَبَنَةً فَكَسَرْتَهَا وَصَبَرْتَهَا تَرَابًا ثُمَّ ضَرَبْتَهَا فِي الْقَالِبِ أَهِيَ الَّتِي كَانَتْ؟ إِنَّمَا هِيَ ذَلِكَ وَحَدَّثَ تَغْيِيرٌ آخَرُ وَالْأَصْلُ وَاحِدٌ»: «آیا به نظرت، اگر خشتی را بشکنی و آن را خاک کنی و سپس آن را مجدداً قالب بزنی و به همان شکل درآوری، این خشت همان خشت قبلی نیست؟ به درستی که چنین است و این خشت همان خشت قبلی است و هر چند تغییری در آن به وجود آمده، اصل و ریشه آن‌ها یکی است» (قمی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۱۴۱).

۳-۱-۴. اجتماع استخوان‌های دفن‌شده و رویش دوباره گوشت

«عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَبْعَثَ الْخَلْقَ أَمْطَرَ السَّمَاءَ عَلَى الْأَرْضِ أَزْبَعِينَ صَبَاحًا فَاجْتَمَعَتِ الْأَوْصَالُ وَنَبَتَ اللَّحْمُ»:

«از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: هنگامی که خداوند اراده می‌کند مخلوقات را مبعوث کند، چهل روز بر زمین باران می‌فرستد که پس از آن، استخوان‌های انسان‌ها در قبر جمع می‌شود و گوشت‌های آن‌ها می‌رویند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱۷۷؛ نیز ر.ک: حرّ عاملی، ۱۳۷۶، ج: ۱، ۳۴۱).

بر اساس این روایت، امام صادق علیه السلام به نحوه اعاده بدن بندگان در قیامت اشاره می‌کند و بدن اخروی را تشکیل شده از استخوان‌ها و گوشت‌های بدن دنیوی می‌داند که این بیان، صریح در معاد جسمانی عنصری است.

۳-۱-۵. اعاده ابدان پوسیده

«قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ... أَمَّا الْجِدَالُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَهُوَ مَا أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ نَبِيُّهُ أَنْ يُجَادِلَ بِهِ مَنْ جَحَدَ الْبُعْثَ بَعْدَ الْمَوْتِ وَإِحْيَاءَهُ لَهُ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى حَاكِيًا عَنْهُ: {وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، فَقَالَ اللَّهُ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِ: {قُلْ} يَا مُحَمَّدُ {يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ، الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ}. فَأَرَادَ اللَّهُ مِنْ نَبِيِّهِ أَنْ يُجَادِلَ الْمُبْطِلَ الَّذِي قَالَ: كَيْفَ يَجُوزُ أَنْ يُبْعَثَ هَذِهِ الْعِظَامُ وَهِيَ رَمِيمٌ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ}، أَفَبِعَجْزٍ مَنْ ابْتَدَأَ بِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ، أَنْ يُعِيدَهُ بَعْدَ أَنْ يَبْلَى بِلِ ابْتِدَائِهِ أَصْعَبُ عِنْدَكُمْ مِنْ إِعَادَتِهِ. ثُمَّ قَالَ: {الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا} أَيْ إِذَا كَانَ قَدْ كَمَنَّ النَّارُ الْحَارَّةُ فِي الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ الرُّطْبِ يَسْتَخْرِجُهَا، فَعَرَفَكُمْ أَنَّهُ عَلَى إِعَادَةِ مَا بَلَى أَقْدَرُ. ثُمَّ قَالَ: {أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ} أَيْ إِذَا كَانَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَعْظَمَ وَابْعَدَ فِي أَوْهَامِكُمْ وَقَدْرِكُمْ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِ مِنْ إِعَادَةِ الْبَالِي، فَكَيْفَ جَوَزْتُمْ مِنَ اللَّهِ خَلْقَ هَذَا الْأَعْجَبِ عِنْدَكُمْ وَالْأَصْعَبِ لَدَيْكُمْ وَلَمْ تَجُوزُوا مَا هُوَ أَسْهَلُ عِنْدَكُمْ مِنْ إِعَادَةِ الْبَالِي. فَقَالَ الصَّادِقُ (عليه السلام): فَهَذَا الْجِدَالُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، لِأَنَّ فِيهَا قَطَعَ عَذْرَ الْكَافِرِينَ وَإِزَالَهَ شُبْهَهُمْ:

«امام صادق (ع) فرمود: اما جدال احسن، همان جدالی است که خداوند به پیامبر خود امر کرد که با منکران اعاده بدن پس از مرگ و احیای دوباره آن‌ها جدل کند، که در قرآن در مقام حکایت قول این منکران چنین آمده است: "و او درحالی که آفرینش خود را فراموش کرده، برای مامثالی زد (و) گفت: چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند، درحالی که پوسیده است؟"، که خداوند در مقام پاسخ و ردّ نظر آن‌ها چنین فرمود: یا محمد "بگو: همان کسی آن‌ها را زنده می‌کند که نخستین بار آن‌ها را آفرید، و او به هر مخلوقی داناست؛ همان کسی که برای شما از درخت سبز، آتشی قرار داد و شما به وسیله آن، آتش می‌افروزد". براساس این آیات، خداوند از پیامبر خود خواست که در مقام جدل با منکران بحث که می‌گفتند چگونه ممکن است استخوان‌های بدن انسان درحالی که پوسیده است دوباره مبعوث شوند، چنین بگوید: "همان کسی آن‌ها را زنده می‌کند که نخستین بار آن‌ها را آفرید؛ آیا کسی که بدن انسان را در ابتدا و بدون مثال قبلی آفرید، عاجز است آن را پس از آنکه پوسیده شده، اعاده کند؟ اگر چنین بود، آفرینش ابتدایی آن، سخت‌تر از اعاده مجدد آن می‌بود. سپس خداوند فرمود: "همان کسی که برای شما از درخت سبز، آتش قرار داد"، که به معنای آن است که وقتی خداوند می‌تواند آتش داغی را که در نهان درخت سبز مرطوب قرار دارد از دل آن خارج کند، پس قدرتش بر اعاده مجدد بدن پوسیده بیشتر خواهد بود. سپس خداوند فرمود: "آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند

آنان (یعنی انسان‌های خاک‌شده) را بیافریند؟ آری (می‌تواند)، و او آفریدگار داناست"، که این آیه بدین معناست که وقتی آفرینش آسمان‌ها و زمین در نظر شما، بزرگ‌تر و سخت‌تر از اعاده بدن پوسیده است، پس چگونه است که آفرینش چنین امر عجیب و سختی را برای خداوند ممکن می‌دانید، ولی اعاده مجدد بدن پوسیده را که نزد شما آسان‌تر از چنین امری است ممکن نمی‌دانید؟ سپس امام صادق علیه السلام فرمودند: چنین جدالی، جدال احسن است، زیرا عذر کافران را قطع و شبهات آن‌ها را پاسخ داده است» (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق: ۵۲۷-۵۲۹؛ نیز ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۱ و ۲۲).

در این روایت، امام صادق علیه السلام برای تبیین جدال احسن و تفاوت آن با جدال غیر احسن به آیات ۷۸-۸۰ سوره یس استشهد می‌کنند که براساس آن، خدایی که در آغاز آفرینش، بدن انسان‌ها را ابتدائاً و بدون مثال قبلی آفرید و نیز آتشی داغ را از درون درخت مرطوب خارج نمود و همچنین آسمان‌ها و زمین را با این عظمت آفرید، به راحتی می‌تواند بدن انسان‌ها را پس از پوسیده شدن در قیامت اعاده کند.

به نظر می‌رسد این تعبیر امام صادق علیه السلام یعنی اعاده ابدان پس از پوسیده شدن که با عبارات «يَعِيدُهُ بَعْدَ اَنْيَبَلِي»، «إِعَادَةَ مَا بَلَى» و «إِعَادَةَ الْبَالِي» بیان شده، ظهور قوی در معاد جسمانی عنصری دارد.

تاکنون به پنج روایت از امام صادق علیه السلام اشاره شد که بر معاد جسمانی عنصری دلالت می‌کنند. روایات دیگری نیز از این امام معصوم نقل شده که بر این مطلب یعنی معاد جسمانی عنصری دلالت می‌کنند. دقت در این روایات و تعبیر مختلفی که ایشان درباره معاد جسمانی به کار برده، ما را به این نتیجه می‌رساند که این روایات، ظهوری قوی یا صراحت در معاد جسمانی عنصری دارند و ما را ملزم به پذیرش معاد جسمانی عنصری می‌کنند.

در ادامه به دسته دوم روایات منقول از امام صادق علیه السلام که ظهور بدوی در معاد جسمانی مثالی دارند، اشاره می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۳. روایات ظاهر در معاد جسمانی مثالی

در منابع روایی، با تعداد محدودی از روایات منقول از امام صادق علیه السلام روبه‌رو می‌شویم که ظهور بدوی آن‌ها در معاد جسمانی مثالی است. در این بخش دلالت مهم‌ترین آن‌ها بررسی می‌شود.

۳-۲-۱. خروج از قبر به همراه صورت مثالی

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ: «إِذَا بَعَثَ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ مِنْ قَبْرِهِ، خَرَجَ مَعَهُ مِثَالُ يَدَيْهِ أَمَامَهُ، كُلَّمَا رَأَى الْمُؤْمِنُ هَوْلًا مِنْ أَهْوَالِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، قَالَ لَهُ الْمِثَالُ: لَا تَفْرَعْ وَلَا تَحْزَنْ، وَأَبْشِرْ بِالسُّرُورِ وَ الْكَرَامَةِ مِنَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - حَتَّى يَقِفَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَيَحَاسِبُهُ حِسَابًا سَيِّئًا، وَيَأْمُرُ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ، وَ الْمِثَالُ أَمَامَهُ، فَيَقُولُ لَهُ الْمُؤْمِنُ: يَرْحَمُكَ اللَّهُ نِعَمَ الْخَارِجِ خَرَجْتَ مَعِيَ مِنْ قَبْرِي، وَ مَا زِلْتُ تُبَشِّرُنِي بِالسُّرُورِ وَ الْكَرَامَةِ مِنَ اللَّهِ حَتَّى رَأَيْتُ ذَلِكَ، فَيَقُولُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَيَقُولُ: أَنَا السُّرُورُ الَّذِي كُنْتُ أَذْخَلْتَهُ عَلَى أَخِيكَ الْمُؤْمِنِ فِي الدُّنْيَا، خَلَقَنِي اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - مِنْهُ لِأُبَشِّرَكَ»:

«امام صادق عليه السلام فرمود: هنگامی که خداوند مؤمن را از قبرش مبعوث می کند، مثالی با او از قبر خارج می شود که در جلوی او گام برمی دارد و هرگاه آن مؤمن هراسی از هراس های روز قیامت را ببیند، آن مثال به او می گوید: اندوه و ترس نداشته باش؛ تو را به سرور و کرامت از جانب خداوند بشارت باد. تا هنگامی که در پیشگاه خداوند حاضر شود، که در آن هنگام، خداوند حسابرسی او را آسان می گیرد و دستور می دهد تا به بهشت رود، درحالی که آن مثال نیز در جلوی او قرار دارد؛ در این هنگام، مؤمن به او گوید: خدا تو را رحمت کند، چه همراه خوبی برای من بودی که با من از قبر خارج شدی و همواره مرا به سرور و کرامت از جانب خداوند بشارت دادی تا آنچه را که بشارت دادی دیدم. در این هنگام به او گوید: تو کیستی؟ آن مثال می گوید: من همان سرور و شادی ای هستم که در دنیا بر قلب برادر مؤمن خود نشانیدی. خداوند مرا از آن سرور آفرید تا به تو بشارت دهم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۹۰؛ نیز ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۲۰۰ و ۲۰۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۷۸؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۹۶).

ممکن است از ظاهر این روایت برداشت شود که بدن محشور در قیامت، بدنی مثالی است نه عنصری، زیرا براساس این روایت، هنگامی که مؤمن از قبر برمی خیزد، به همراه صورتی مثالی است و با همان صورت مثالی - که بدن مثالی اوست - نیز از صحرای محشر عبور می کند و به بهشت می رود. بنابراین، براساس این روایت، انسان ها در روز قیامت با بدنی مثالی محشور می شوند نه عنصری (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۱۴ و ۱۵).

بررسی روایت

به نظر می رسد این روایت نمی تواند مثالی بودن اجسام اخروی را ثابت کند، زیرا این روایت

صرفاً بر تجسم اعمال در قیامت دلالت می‌کند، نه بر مثالی بودن ابدان اخروی. توضیح آنکه براساس این روایت، سُروری که انسان در دنیا در قلب برادر مؤمن خود ایجاد می‌کند، در قیامت به‌صورتی مثالی درمی‌آید که همراه انسان است و این مسئله یعنی تجسم سرور به‌صورتی مثالی که ناظر به تجسم عمل است، با عنصری بودن بدن انسان منافات ندارد تا دالّ بر مثالی بودن ابدان اخروی باشد؛ چراکه تجسم اعمال به‌صورتی مثالی یک مسئله است و مثالی بودن بدن اخروی، مسئله دیگر. چه مانعی دارد که بدن اخروی انسان در قیامت، عنصری باشد و درعین حال، اعمال او به‌صورتی مثالی تجسم یابد. بنابراین، واژه «مثال» در این روایت بر مجسم شدن اعتقادات و اعمال انسان دلالت دارد نه مثالی بودن بدن انسان.

البته علامه مجلسی احتمال دیگری درباره این حدیث مطرح می‌کند که براساس آن، مقصود از «مثال» در این روایت، تجسم خود سُرور دنیوی نیست، بلکه چیزی است که از سرور یا به‌سبب سُروری که انسان در قلب برادر مؤمن خود وارد کرده، به وجود می‌آید که از باب مجاز و به‌علاقه سببیت و مسببیت، به خود آن چیز (مسبب)، سُرور اطلاق شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹: ۹۴ و ۹۵؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱: ۲۹۱ و ۲۹۲).

به‌هرحال، خواه آن صورت مثالی، تجسم همان سرور دنیوی باشد یا به‌سبب آن به وجود آمده باشد، دلالتی بر معاد جسمانی مثالی ندارد. شاهد بر این مطلب آن است که در این حدیث دو بار به این نکته اشاره شده که آن مثال، جلوتر از انسان حرکت می‌کند («خَرَجَ مَعَهُ مِثَالٌ يَقْدُمُ أَمَامَهُ» و «وَالْمِثَالُ أَمَامَهُ»). این تعبیر می‌تواند شاهد بر این نکته باشد که مقصود از مثال، بدن مثالی نیست، چراکه بدن مثالی همراه انسان یا به تعبیر دقیق‌تر، خود انسان است نه آنکه جلوتر از انسان حرکت کند.

۳-۲-۲. بدن صوری بهشتیان

« عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَزْوَاجِ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ: "فِي الْجَنَّةِ عَلَى صُورِ أَبْدَانِهِمْ لَوْ رَأَيْتَهُ لَقُلْتَ فَلَانٌ":

«ابو بصیر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ارواح مؤمنان پس از مرگ پرسیدم که حضرت در پاسخ فرمودند: آن‌ها در بهشت و به‌صورت بدن‌هایشان هستند به‌نحوی که اگر آن‌ها را ببینی آن‌ها

را خواهی شناخت» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۶۶؛ نیز ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۵).

ممکن است از این روایت چنین برداشت شود که ارواح انسان‌ها در قیامت با بدن‌های مثالی محشور می‌شوند نه بدن‌های عنصری، زیرا براساس این روایت، ارواح انسان‌ها در بهشت با بدن‌های صوری که فقط صورت بدن‌های عنصری را دارند، محشور می‌شوند نه با بدن‌های دنیوی‌شان که افزون بر صورت، ماده عنصری نیز دارند. روشن است بدن صوری، همان بدن مثالی است و تعبیر «عَلَى صُورِ أَبدَانِهِمْ» در روایت نیز شاهد بر آن است؛ چراکه تعبیر «عَلَى صُورِ أَبدَانِهِمْ» با «عَلَى أَبدَانِهِمْ» تفاوتی بسیار دارد؛ اگر در روایت، «عَلَى أَبدَانِهِمْ» می‌آمد، بر عنصری بودن بدن اخروی دلالت می‌داشت، ولی «عَلَى صُورِ أَبدَانِهِمْ» بر صوری و مثالی بودن بدن‌های اخروی دلالت دارد (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۱۴ و ۱۵).

بررسی روایت

دقت در این روایت و روایات مشابه آن، ما را به این نتیجه می‌رساند که این سنخ روایات اصلاً درباره عالم قیامت نیستند تا بر مثالی بودن ابدان اخروی دلالت کنند، بلکه آن‌ها درباره ابدان انسان‌ها در عالم برزخ بوده و تعبیر «فِي الْمَجَنَّةِ» در روایت ناظر به جنت برزخی است نه جنت اخروی، و مثالی بودن ابدان برزخی نیز خارج از محل نزاع است؛ چراکه محل نزاع درباره عنصری یا مثالی بودن اجسام، مربوط به قیامت است نه برزخ. بر همین اساس، فیض کاشانی این روایت را در میان روایات مربوط به عالم پس از موت یعنی عالم برزخ قرار داده است. وی بابتی را در این رابطه ترتیب داده و در آن به یازده روایت درباره مکان ارواح در برزخ اشاره می‌کند که یکی از آن روایات، همین روایت محل بحث است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۱-۶۳۵). برخی دیگر از اندیشمندان نیز این روایت را مربوط به عالم برزخ دانسته‌اند (ر.ک: حسینی مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۳۵-۳۳۸). البته طریحی واژه «الْمَجَنَّة» در این روایت را جنت دنیوی می‌داند نه جنت برزخی یا اخروی (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۲۹).

توجه به مضمون این روایات شاهد بر آن است که همه این روایات درباره عالم برزخ هستند و انسان را در عالم برزخ دارای بدن مثالی می‌دانند نه عالم آخرت. با توجه این نکته، می‌توان روایات دیگری را که در این باب از امام صادق (ع) ذکر شده و به همین مضمون هستند، نیز به همین

شکل تفسیر کرد و چنین گفت که آن‌ها به عالم برزخ مربوط اند نه عالم آخرت، چنان‌که در آن‌ها عباراتی وجود دارد که بر این مطلب دلالت می‌کنند؛ بنابراین، نباید از این سنخ روایات، مثالی بودن ابدان اخروی برداشت شود. مناسب است در این قسمت به برخی از این روایات اشاره شود:

۱. «إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ لَفِي شَجَرَةٍ مِنَ الْجَنَّةِ يَأْكُلُونَ مِنْ طَعَامِهَا وَيَسْرُبُونَ مِنْ شَرَابِهَا وَيَقُولُونَ رَبَّنَا أَقِمْ لَنَا السَّاعَةَ وَانْجِزْ لَنَا مَا وَعَدْتَنَا وَالْحَقُّ أَخِرْنَا بِأَوْلَانَا»:

«امام صادق علیه السلام فرمودند: ارواح مؤمنان در اطراف درختی از بهشت هستند؛ از غذای آن می‌خورند و از نوشیدنی آن می‌نوشند و به خداوند عرضه می‌دارند که خدایا قیامت را برپا دار و آنچه را که وعده داده بودی محقق کن و پایان ما را به اولمان ملحق ساز» (فیض‌کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۳. نیز ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۴۴).

۲. «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ: «فِي حُجْرَاتٍ فِي الْجَنَّةِ، يَأْكُلُونَ مِنْ طَعَامِهَا، وَيَسْرُبُونَ مِنْ شَرَابِهَا، وَيَقُولُونَ: رَبَّنَا أَقِمْ لَنَا السَّاعَةَ، وَانْجِزْ لَنَا مَا وَعَدْتَنَا، وَالْحَقُّ أَخِرْنَا بِأَوْلَانَا»:

«ابو بصیر می‌گوید که از امام صادق علیه السلام درباره ارواح مؤمنان پرسیدم که حضرت فرمود: آن‌ها در حجره‌هایی از بهشت هستند، از غذای آن‌ها می‌خورند و از نوشیدنی آن‌ها می‌نوشند و می‌گویند خدایا قیامت را برپا دار و آنچه را که وعده داده بودی محقق کن و پایان ما را به اولمان ملحق کن» (فیض‌کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۴؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۴۴).

در این دو روایت نیز هرچند وجود انسان‌ها از سنخ وجود ارواح مجرد دانسته است، با دقت در آن‌ها می‌توان دریافت که آن‌ها ناظر به وجود ارواح در عالم برزخ هستند نه قیامت، چراکه براساس این دو روایت، هنگامی که ارواح مؤمنان در اطراف درخت یا حجره‌هایی از جنت قرار گرفتند، از خداوند برپاشدن قیامت را درخواست می‌کنند و این یعنی قیامت هنوز برپا نشده است؛ لذا منظور از «شَجَرَةٍ مِنَ الْجَنَّةِ» در روایت اول و «حُجْرَاتٍ فِي الْجَنَّةِ» در روایت دوم، درخت و حجره برزخی است؛ بنابراین، موضوع این دو روایت نیز مکان ارواح در عالم برزخ است نه قیامت و همان‌طور که بیان شد، مثالی بودن ابدان برزخی نیز خارج از محل نزاع است.

۳. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ فِي شَجَرَةٍ فِي الْجَنَّةِ تَعَارَفُ وَ تَسْأَلُ، فَإِذَا قَدِمَتِ الرُّوحُ عَلَى الْأَرْوَاحِ، يَقُولُ: دَعُوهَا؛ فَإِنَّهَا قَدْ أَفَلَّتْ مِنْ هَؤُلَاءِ عَظِيمٍ، ثُمَّ يَسْأَلُونَهَا: مَا فَعَلَ فُلَانٌ؟ وَمَا فَعَلَ فُلَانٌ؟ فَإِنْ قَالَتْ لَهُمْ: تَرَكْتُهُ حَيًّا، أَزْتَجِرُهُ؛ وَإِنْ قَالَتْ لَهُمْ: قَدْ هَلَكَ، قَالُوا: قَدْ هَوَى هَوَى»:

«امام صادق علیه السلام فرمودند: ارواح در صفت اجساد در اطراف درختی بهشتی و در حال صحبت و گفت و گو هستند. پس هرگاه روحی می میرد و به آن ها ملحق می شود، آن ها می گویند: او را رها کنید، چراکه او از ماجرای ترسناکی خلاص شده است. سپس از او درباره زندگان می پرسند که از فلان شخص چه خبر؟ اگر او پاسخ دهد که وقتی من مُردم آن شخص زنده بود، برای او آرزوی می کنند دیرتر به آن ها ملحق شود و اگر پاسخ دهد که او هلاک شده، می گویند: او سقوط کرده است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۳. نیز ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۹۳).

این روایت نیز همچون روایات پیشین در دسته روایات مربوط به عالم برزخ است و عبارت «إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ» هرچند بر مثالی بودن ابدان دلالت دارد، درباره وجود ارواح در عالم برزخ است نه قیامت. عبارت «فَإِذَا قَدِمَتِ الرُّوحُ عَلَى الْأَرْوَاحِ» شاهد بر این ادعاست، زیرا این عبارت، ناظر به روحی است که از بدن جدا شده و نزد ارواح دیگر آمده است؛ روشن است چنین واقعه ای در عالم برزخ اتفاق می افتد. افزون بر آنکه، پرسش ارواح از وضعیت زندگان «ثُمَّ يَسْأَلُونَهَا: مَا فَعَلَ فُلَانٌ؟» نیز می تواند شاهی بر این باشد که این روایت درباره وضعیت ارواح در عالم برزخ است؛ در نتیجه، مقصود از «جنت» در این روایت، جنت برزخی است نه جنت اخروی. شیخ بهایی نیز در کتاب الأربعون حديثاً این روایت را مربوط به عالم برزخ می داند (ر.ک: شیخ بهایی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۳ و ۵۰۴).

در نتیجه، این سنخ روایات، مربوط به عالم برزخ هستند نه قیامت و دلالتی بر مثالی بودن ابدان اخروی ندارند. افزون بر آنکه اگر هم حتمیت ارتباط این روایات به عالم برزخ انکار شود، احتمال ارتباط آن ها به عالم برزخ می تواند در برابر کسانی که این روایات را مربوط به قیامت می دانند، قرار گیرد و استدلال آن ها را مخدوش سازد.

۳-۲-۳. حشر روح با صورت بدن دنیوی

«عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا يَقُولُ النَّاسُ فِي أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ؟». فَقُلْتُ: يَقُولُونَ: تَكُونُ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضِرَ فِي قَنَادِيلَ تَحْتَ الْعَرْشِ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سُبْحَانَ اللَّهِ! الْمُؤْمِنُ أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ مِنْ أَنْ يَجْعَلَ رُوحَهُ فِي حَوْصَلَةِ طَيْرٍ. يَا يُونُسُ، إِذَا كَانَ ذَلِكَ، أَنَا مُحَمَّدٌ ﷺ وَعَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِذَا قَبِضَهُ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - صَيَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا، فَيَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ، فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ، عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا»:

«از یونس بن ظبیان روایت شده که گفت: نزد امام صادق علیه السلام بودم، ایشان فرمودند: مردم درباره ارواح مؤمنان پس از مرگ چه می گویند؟ من عرض کردم آن ها می گویند ارواح مؤمنان در سنگدان مرغانی سبزرنگ که در قندیل های زیر عرش هستند قرار دارند. حضرت فرمود: سبحان الله؛ کرامت مؤمن نزد خداوند بالاتر از آن است که در چنین جایی قرار گیرد. ای یونس؛ هنگام مرگ مؤمن، رسول خدا ﷺ و علی و فاطمه و حسن و حسین علیه السلام و ملائکه نزد او می آیند؛ و وقتی خداوند متعال روح مؤمن را قبض کرد، آن را در قالبی شبیه قالب دنیوی قرار می دهد. مؤمنان در آنجا می خورند و می نوشند، و اگر کسی نزد آن ها بیاید، آن را به همان صورت دنیوی می شناسند» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۴ و ۶۳۵؛ نیز ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۶۶).

ممکن است از این روایت نیز استفاده شود که این روایت، شاهی بر مثالی بودن ابدان اخروی است، چراکه مقصود از «قالب» در انتهای روایت، صورت است که براساس آن، روح انسان در قیامت، فقط قالب، شکل و صورت بدن خود را به همراه دارد نه ماده اش، و این یعنی روح در قیامت با بدن مثالی محشور می شود نه بدن عنصری (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۱۴ و ۱۵).

بررسی روایت

در مقام بررسی این روایت می گوئیم: اولاً این احتمال وجود دارد که منظور از «قالب» در روایت، بدن عنصری باشد، منتها از آنجاکه هر بدن عنصری، صورت و شکلی دارد، در انتهای روایت به این مسئله اشاره شده که صورت آن شخص همانند صورت دنیوی اش است؛ از این رو، نمی توان به طور قطع از واژه «قالب» در روایت، مثالی بودن ابدان را نتیجه گرفت؛ ثانیاً بر فرض که

منظور از «قالب»، بدن مثالی باشد، این روایت نیز همچون روایت پیشین، مربوط به عالم برزخ است نه قیامت، زیرا عبارت «فَإِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ» به وضوح بر این دلالت دارد که موضوع سخن درباره ارواحی است که قبض شده و از عالم دنیا خارج شده‌اند؛ از این رو، روایت بیان شده درباره ارواح انسان‌ها در برزخ است نه قیامت. علامه مجلسی (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳: ۳۰۹ و ۳۱۰)، شیخ بهایی (ر.ک: شیخ بهایی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۳ و ۵۰۴) و سید علی خان حسینی مدنی (ر.ک: حسینی مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۳۵ و ۳۳۶) نیز این روایت را مربوط به عالم برزخ می‌دانند.

روایات دیگری نیز به همین مضمون از امام صادق (ع) نقل شده که به نظر می‌رسد آن‌ها نیز همانند این روایت، ناظر به عالم برزخ هستند و نمی‌توان از آن‌ها مثالی بودن ابدان اخروی را نتیجه گرفت (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۵: ۶۳۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۴۴ و ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۲۶۸ و ج ۵۸: ۵۰).

افزون بر آنکه همان‌طور که در بررسی استدلال پیشین گذشت، اگر هم حتمیت ارتباط این روایات به عالم برزخ انکار شود، احتمال ارتباط آن‌ها به عالم برزخ نیز می‌تواند در برابر کسانی که این روایات را مربوط به قیامت می‌دانند، قرار گیرد و استدلال آن‌ها را مخدوش سازد.

تذکر این نکته لازم است که به عقیده نگارنده، اگر هم بپذیریم که این روایت و روایت پیشین درباره قیامت هستند نه برزخ، هنوز هم نمی‌توان مثالی بودن ابدان اخروی را از آن‌ها نتیجه گرفت، زیرا می‌توان آن‌ها را به نحوی معنا کرد که دلالتی بر مثالی بودن ابدان اخروی نداشته باشند، بدین صورت که بگوییم این دو روایت، ناظر به تمثّل روح‌اند و تمثّل روح نیز با عنصری بودن ابدان اخروی منافات ندارد، زیرا در همین دنیا نیز با آنکه انسان دارای بدن عنصری است، می‌تواند با بدنی مثالی برای شخص یا اشخاصی متمثّل شده و خود را در آن قالب نشان دهد؛ از این رو، تمثّل روح به صورتی جسمانی با عنصری بودن بدن انسان منافات ندارد. در حقیقت، روح انسان در چنین مواردی با دو بدن همراه است: اول، بدنی عنصری که در دنیا همیشه با روح بوده و روح به تدبیرش مشغول است و دوم، بدنی مثالی که روح به آن متمثّل شده و خود را در آن قالب نشان داده است. تمثّل روح به صورتی مثالی که در روایت پیشین با عبارت «عَلَى صُورِ أَبْدَانِهِمْ» و در این روایت با عبارت «فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا» از آن تعبیر شده است، با بدن عنصری منافات

ندارد. به همین دلیل، اگر هم این روایات، ناظر به احوال ارواح در قیامت باشند، نمی توانند مقصود مستدل یعنی مثالی بودن ابدان اخروی را ثابت کنند، چرا که می توان آن ها را بر معنای دیگری نیز حمل کرد که بر اساس آن، مقصود مستدل ثابت نمی شود.

۴. نتیجه گیری

از مجموع آنچه بیان شد، این نتیجه به دست آمد که هر چند در نگاه بدوی، روایات منقول از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی در دو دسته قرار دارند و برخی از آن ها ظاهر در معاد جسمانی عنصری و برخی دیگر ظاهر در معاد جسمانی مثالی هستند؛ اما دقت در مفاد این روایات ما را به این نتیجه می رساند که دلالت روایات دسته اول، قوی تر از روایات دسته دوم است و از نظر دلالتی، روایات منقول از امام صادق علیه السلام درباره کیفیت معاد جسمانی، ظهوری قوی در معاد جسمانی عنصری دارند و اجسام محشور در قیامت را به نحو عنصری تصویر کرده اند.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه. گردآوری محمد بن حسین شریف رضی. (۱۴۱۴ق). محقق و مصحح: فیض الإسلام. قم: هجرت.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأملی. تهران: کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دارالشریف الرضی للنشر.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. محقق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بهاء الدین عاملی (شیخ بهایی). (۱۴۱۵ق). محمد بن عزالدین حسین. الأربعون حدیثاً. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. محقق و مصحح: احمد عبد الغفور عطار. بیروت: دار العلم للملایین.

۴۲۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال هفدهم، شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۴۰۳-۴۲۸

حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات. بیروت: اعلمی.
حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶). الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل). محقق و
مصحح: محمد بن محمد الحسين القائینی. قم: موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام،
حسن بن علی علیه السلام، امام یازدهم. (۱۴۰۹ق). التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه السلام.
محقق و مصحح مدرسه امام مهدی علیه السلام. قم: مدرسة الإمام المهدي علیه السلام.
حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
حسینی مدنی شیرازی، سیدعلی خان. (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین في شرح صحيفة سيّد الساجدين.
محقق و مصحح: محسن حسینی امینی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. محقق و مصحح: مؤسسة آل البيت علیهم السلام. قم:
مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۲۷ق). غرر الأخبار و درر الآثار في مناقب أبي الأئمة الأطهار علیهم السلام. محقق
و مصحح: اسماعیل ضیغم. قم: دلیل ما.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تحقیق حسین ضیایی تربتی. تهران:
مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج على أهل اللجاج. محقق و مصحح محمد باقر خراسان.
مشهد: نشر مرتضی.
طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. محقق و مصحح: احمد حسینی اشکوری.
تهران: مرتضوی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالي. قم: دار الثقافة.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذيب الأحكام. محقق و مصحح: حسن الموسوی خراسان.
تهران: دارالکتب الإسلامیه.
فارابی، محمد بن محمد و حسینی شنب غازانی، سید اسماعیل. (۱۳۸۱). فصوص الحکمة و شرحه.
مقدمه و تحقیق: علی اوجبی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية في علم الالهيات و الطبيعيات. قم: بیدار.
فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه
السلام).

قرطبی، شمس الدین محمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی. محقق: طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. محقق و مصحح جمعی از محققان. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول. محقق هاشم رسولی محلاتی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار في فهم تهذیب الأخبار. محقق و مصحح: مهدی رجائی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. محقق و مصحح: علی شیری. بیروت: دارالفکر.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأمالی. محقق و مصحح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری. قم: کنگره شیخ مفید.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.

References

The Holy Quran.

Nahjul-Balagha. (1993). *Compiled by Muḥammad ibn Husayn Sharif al-Radi.* Researcher and corrector: Fayz al-Islam. Qom: Hijrat.

Azhari, M. (2000). *Tahazib al-loghah.* Beirut: Revival of Arab Heritage. [In Arabic].

Baha' al-Din Amili (Bahá'í Sheikh), M. (1994). *Al-Arbaun ḥadith.* Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic].

Dailami, H. (2006). *Ghorar al-Akhhbār va doar al-Asar fi Manaqeb Abi al-Imam al-Athar, pbuh.* Researcher and proofreader: Ismail Zaigham. Qom: Our reason. [In Arabic].

Fakhr Razi, M. (1990). *Al-Mabahes Al-Mashreghieh fi Elm al-Elahiat va al-Tabieiat.* Qom: Wake up. [In Arabic].

Farabi, M, and Hosseini Shanab Ghazani, S. (2002). *al-Fosos al-Hekmah.* Introduction and research: Ali Ojabi. Tehran: Association of Cultural Works and Honors. [In Arabic].

- Farahidi, K. (1988). *Kitab al-Ayn*. Qom: Nash-e-Hijrat. [In Arabic].
- Feyz Kashani, M. (1985). *Al-Vafi*. Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu'minin Ali (pbuh), 1406 AH. [In Arabic].
- Hassan ibn Ali (pbuh), the 11th Imam. (1988). *Al-Tafsir al-Mansib ela Imam al-Hasan al-Askari (pbuh)*. Researcher and proofreader of Imam Mahdi school (pbuh). Qom: Al-Imam al-Mahdi School (Aj). [In Arabic].
- Hassanzadeh Amoli, H. (2002). *Hezar o Yek Kalame*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
- Hemyari, A. (1992). *Ghorb al-Esnad Researcher and proofreader. Al-Bayt Foundation, peace be upon them*. Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them. [In Arabic].
- Horr Aamili, M. (1997). *Al-Fusul al-Muhema fi Asul al-Aemah (Takmal al-Wasail)*. Researcher and proofreader: Muḥammad ibn Muḥammad al-Hussein al-Qaini. Qom: Institute of Islamic Education of Imam Reza, pbuh. [In Arabic].
- Horr Aamili, M. (2004). *Esbat al-Hodat be-Nosos va al-Mojezat*. Beirut: Aalami. [In Arabic].
- Hosseini Madani Shirazi, S. (1988). *Riyaz al-Salekin fe Sharh Sahife Seyyed al-Sajdeen*. Researcher and proofreader: Mohsen Hosseini Amini. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Ibn Babawayh, M. (1992). *Man la yahzoroh el-faqih*. Researcher: Ali Akbar Ghaffari. Qom: Qom Seminary Teachers' Association, Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Ibn Babawayh, M. (1997). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic].
- Ibn Babouyeh, M. (1985). *Savab al-aamal ve eghab al-aamal*. Qom: Dar al-Sharif al-Razi LlanShar. [In Arabic].
- Ibn Fares, A. (1983). *Mojam maghayis al-loghah*. Researcher and proofreader: Abdulsalam Mohammad Haroun. Qom: School of Islamic Studies. [In Arabic].
- Johari, I. (1956). *Sahaha: Taj al-Lagha va Sahaha al-Arabiya*. Researcher and proofreader: Aḥmad Abdul Ghafoor Attar. Beirut: Dar al-Alam for the millions. [In Arabic].
- Kuleyni, M. (1986). *Al-Kāfī*. Researcher Ali Akbar Ghaffari, M. Tehran: Daral-e-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic].
- Majlesi, M. (1982). *Behar al-Anvar al-Jamea le Dorar Akhbār al-Aemah al-Athar*. Researcher and proofreader of a group of researchers. Beirut: Revival of Arab Heritage. [In Arabic].

- Majlesi, M. (1983). *Merat al-Oghol fi Sharh al-Akhhbār Aal al-Rasol*. Researcher Hashem Rasouli Mahalati. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic].
- Majlesi, M. (1985). *Malaz al-Akhyar fi Fahm Tahzib al-Akhhbār*. Researcher and proofreader: Mehdi Rajai. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library. [In Arabic].
- Mofid, M. (1992). *al-Amali*. Researcher and proofreader: Hossein Ostad Wali and Ali Akbar Ghafari. Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic].
- Morteza Zubaydi, M. (1993). *Taj al-Arus Men Javaher al-Qamoos*. Researcher and proofreader: Ali Shiri. Beirut, Dar al-Fakr. [In Arabic].
- Nasir al-Din Ṭūsī, M. (1375). *Shar al-Esharat va al-Tanbihat*. Qom: Publication of Eloquence. [In Arabic].
- Qomi, A. (1984). *Tafsir al-Qomi*. Research: Tayyab Mousavi Jazairi. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Qurtobi, S. (1985). *Al-Jame le Ahkam Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic].
- Ragheb Esfahani, H. (1991). *Mofradat Alfaz Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Shahrzouri, M. (1993). *Sharh Hekmat al-Eshragh*. Researched by Hossein Ziaei Torbati. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic].
- Tabarsi, A. (1982). *al-Ehtejaj ala Ahl al-Lejaj*. Researcher and proofreader Mohammad Bagher Khorsan. Mashhad: Morteza Publishing House. [In Arabic].
- Toreihi, F. (1375). *Majma al-Bahreïn*. Researcher and proofreader: Ahmad Hosseini Ashkouri. Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
- Ṭūsī, M. (1986). *Tahzib al-Ahkam*. Researcher and proofreader: Hassan Al-Mousavi Khorsan. Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic].
- Ṭūsī, M. (1993). *al-Amali*. Qom: Dar al-Tafqarah. [In Arabic].

Examining the significance of Imam Sadiq (as)'s traditions regarding the physical – elemental resurrection

Seyyed Mohammad Mahdi Nabavian

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: mmm.nabavian@yahoo.com

Received: 28/08/2023

Accepted: 09/01/2024

Introduction

Physical resurrection is one of the most important religious beliefs in human life. In the religion of Islam, this issue, as one of the important issues, has allocated a significant amount of religious resources. The verses of the Holy Quran and the traditions (Aḥadith) of Imams (pbuh) have paid special attention to the physical resurrection and have explained and analyzed it in many cases. Nevertheless, the quality of physical resurrection and whether the contents of the verses and traditions (Aḥadith) are physical resurrection with an elemental body or an exemplary body are disputed by Islamic thinkers. One of the important narrative sources in the question of the quality of physical resurrection is the traditions transmitted by Imam Sadiq (as), which were analyzed in this article. This article, by examining the implication of these traditions, comes to the conclusion that the traditions narrated by Imam Sadiq (as) about the quality of physical resurrection, have a strong appearance in the elemental physical resurrection and have depicted the bodies gathered in the resurrection, in an elemental way.

Materials and Methods

This article, using an analytical-descriptive method, examines the significance of the traditions narrated from Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection. Among the traditions related to the quality of the physical resurrection, the traditions narrated from Imam Sadiq (as) have a greater importance, both quantitatively and qualitatively, compared to other traditions; Because the traditions narrated from Imam Sadiq (as) include a significant volume of traditions in quantitative terms, and in qualitative terms, various words and expressions are used in the traditions narrated from him that do not exist in this form in other traditions related to this issue. Therefore, in this article, the contents of the traditions of Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection will be examined and their significance will be explained. The author's meaning of the traditions of Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection is any tradition that has been

directly or indirectly narrated from him. In other words, every tradition that is narrated from Imam Sadiq (as) in discussing the quality of the physical resurrection is considered, whether the content of the tradition is something that is narrated directly from Imam Sadiq (as) or something that he narrated from previous infallibles (Imams). This article examines these traditions, considering their implications, and resolves the primitive conflicts between them. Considering that the materials used in this article are the traditions of Imam Sadiq (as), it is necessary to note that the narrated evidence, including traditions (Ahadith), are also valid and realistic in the field of beliefs, and their validity in the field of beliefs means that they reveal the truth. Therefore, if we considered a tradition is valid, it means that the content of that anecdotal evidence is a revelation of reality and shows reality. Of course, this is when there is no stronger valid evidence against that traditional evidence and it does not undermine its appearance. In that case, the contents of that traditional evidence are valid for us and reveal the truth.

Results and Findings

In this article, the main terms of the research, namely resurrection, physical resurrection, elemental physical resurrection, and exemplary physical resurrection, at first were defined and their purpose in this article was stated. It was concluded that "resurrection" in the term means the return of the human on the Day of Judgment. "Corporeal" in the term also means a natural body, that is, a substance that can be long, wide, and deep. "Elemental physical existence" means that the bodies resurrected on the Day of Judgment are of the type of elemental and material beings and have the ability to perceive with sensory organs or instruments; that is, the afterlife body on the Day of Judgment will also have material hands, feet, eyes, and ears. In contrast, "exemplary physical resurrection" means that the resurrected bodies on the Day of Judgment, although they have length, width, height, shape, position, color, etc., like material bodies, and have hands, feet, eyes, and ears, are abstract and do not have the ability to be perceived with organs or sensory instruments. After defining the basic vocabulary, the reports of Imam Sadiq (as) about the quality of physical resurrection were examined in two categories. The first group includes traditions of the apparent resurrection in the elemental physical resurrection, and the second group includes traditions of the apparent resurrection in the exemplary physical resurrection. In explaining of the first category, the implications of five traditions were examined. Some of them are so evident that it can be claimed they express elemental in the physical resurrection explicitly. In these traditions, Imam Sadiq (as) referred to the gathering of the parts of a person's worldly body on the Day of Resurrection and the falling of dust from the head at the time of the resurrection, and the similarity of the worldly and hereafter bodies. But in the second category, the

significance of three traditions from Imam Sadiq (as) whose initial appearance in the physical resurrection is exemplary, were examined. These Traditions refer to the exit from the grave with a symbolic form, the formal body of the heavenly beings, and the resurrection of the soul with the form of a worldly body. But after examining the second group of traditions, the conclusion was reached that none of these traditions indicate a physical resurrection. Because some of these traditions are related to the world of Barzakh, and some others merely indicate the embodiment of actions on the Day of Judgment, not the symbolic of the Otherworldly bodies. Therefore, this group of traditions cannot contradict the traditions of the apparent resurrection of the elemental body, and the appearance of the traditions of the first group is without obstacle so they are valid for us.

Conclusion

In this article, using an analytical-descriptive method, the significance of the traditions narrated from Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection was examined. The conclusion was reached that although from a primitive perspective, the traditions narrated from Imam Sadiq (as) regarding the quality of the physical resurrection are into two general categories And some of them are apparent in the elemental physical resurrection, and others are apparent in the symbolic physical resurrection, But careful consideration of the contents of these traditions leads us to the conclusion that the implications of the first group of traditions are stronger than the second group. Because the second group of traditions mainly refers to the world of Barzakh, not the Day of Judgment, and some others are related to the discussion of the embodiment of actions and have no connection to the exemplary physical resurrection. As a result, it can be said that the traditions of Imam Sadiq (as) in discussing of the quality of the physical resurrection indicate an elemental physical resurrection.

Keywords: resurrection, elemental physical resurrection, exemplary physical resurrection, traditions of Imam Sadiq (AS).