



Research Article

A Comparative Consideration of the Afterlife according to Sayyid Murtaḍā and John Hick

Mohammad Hossein Moradinasab¹

Mohammad Jafari²

Received: 01/03/2021

Accepted: 08/11/2021

Abstract

Muslim and Christian physicalists seek to provide physicalistic accounts of the doctrine of resurrection. At first, it might seem that human monism and physicalism about the resurrection went through the same or similar developments in Islam and Christianity. In this paper, we offer the similarities and differences of physicalism in Islam and Christianity. With the library method, we studied the work of Sayyid Murtaḍā and John Hick as influential Muslim and Christian theologians to consider the issue. We conclude that although both have sought to prove the possibility of resurrection by drawing on reason as their epistemic source, the difference in the context of their inclination toward physicalism might be cast in this

1. PhD student, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran (corresponding author): mhmoradinasab@gmail.com.

2. Associate professor, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran: mjafari125@yahoo.com.

* Moradinasab, M. H; Jafari, M. (1400). A Comparative Consideration of the Afterlife according to Sayyid Murtaḍā and John Hick. *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(104), pp. 67-96.

Doi: 10.22081/jpt.2021.60041.1824

* Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

way: Sayyid Murtaḍā was led from physical resurrection to human monism, while John Hick was led from human monism to physical resurrection. Hick's argument for the possibility of resurrection is superior to Sayyid Murtaḍā's because it includes all human persons. Both thinkers, despite their temporal distance, have offered similar accounts of the human nature and the criterion of identity, but they offer different accounts of physical resurrection. Sayyid Murtaḍā tries to reconcile his views with religious doctrines, while Hick rejects Christian doctrines that go against his view.

Keywords

Physicalism, eternality, afterlife verifiability, theory of the main parts, theory of simulacrum, Sayyid Murtaḍā, John Hick.

مقاله پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای زندگی پس از مرگ از نگاه سیدمرتضی و جان‌هیک

محمدحسین مرادی‌نسب^۱ محمد جعفری^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷

چکیده

جسم‌انگاران مسلمان و مسیحی سعی در تبیین جسم‌انگاران از آموزه معاد دارند. در نگاه نخست، پنداشته می‌شود که یگانه‌انگاری انسان و جسم‌انگاری معاد، مسیری مشابه و نزدیکی را در اسلام و مسیحیت طی کرده است. این نوشتار سعی در تبیین مشابهت‌ها و تفاوت‌های جسم‌انگاری در اسلام و مسیحیت دارد. از این رو با روش مطالعه کتابخانه‌ای آثار سیدمرتضی و جان‌هیک به عنوان دو الهی‌دان تأثیرگذار در اسلام و مسیحیت، این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد. نتیجه آن که، هرچند هر دو با تکیه بر منبع معرفتی عقل به اثبات امکان معاد پرداخته‌اند؛ اما تفاوت در زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری سبب شد سیدمرتضی از جسم‌انگاری معاد به یگانه‌انگاری انسان برسد و جان‌هیک از یگانه‌انگاری انسان به جسم‌انگاری معاد کشیده شود. برهان هیک در اثبات امکان معاد، به خاطر دربرگرفتن همه افراد بشر بر برهان سیدمرتضی برتری دارد. هر دو اندیشمند در تبیین حقیقت انسان و معیار این‌همانی با وجود بُعد زمانی، نزدیک به هم قدم برداشته، ولی در تبیین معاد جسمانی متفاوت عمل می‌کنند. سیدمرتضی در سازگاری دیدگاهش با آموزه‌های دینی می‌کوشد؛ در مقابل هیک آموزه‌های مسیحی مخالف دیدگاهش را مردود می‌خواند.

کلیدواژه‌ها

فیزی‌کالیسم، جاودانگی، تحقیق‌پذیری اخروی، نظریه اجزای اصلی، نظریه بدل، سیدمرتضی، جان‌هیک.

۱. دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mhmoradinasab@gmail.com

mjafari125@yahoo.com

۲. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

* مرادی‌نسب، محمدحسین؛ جعفری، محمد. (۱۴۰۰). بررسی مقایسه‌ای زندگی پس از مرگ از نگاه سیدمرتضی

و جان‌هیک. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، صص ۶۷-۹۶. Doi: 10.22081/jpt.2021.60041.1824



معاد و جاودانگی از مهم‌ترین ارکان اعتقادی در ادیان الهی است. معاد از اصول بنیادی دین اسلام و عدم اعتقاد به آن موجب خروج از دین و انکارش مستلزم نقض غرض الهی می‌باشد. در اندیشه مسیحی، با توجه به رستاخیز عیسی و وجود خدایی مهربان، اعتقاد به زندگی پس از مرگ و رستاخیز مردگان جزء جدایی‌ناپذیر از الهیات مسیحی است که با ابطال آن، خداشناسی مسیحی با مشکلی اساسی روبرو می‌گردد (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۰۲)؛ لذا پیام آوران الهی و مبلغان دینی همواره دغدغه اثبات و تبیین حقیقت و چگونگی معاد را داشته‌اند.

اندیشه معاد در طول تاریخ از بحث‌های عمده فلاسفه و متکلمان اسلامی و مسیحی بوده است. تبیین حقیقت و نحوه تحقق آن، رابطه تنگاتنگی با شناخت ماهیت انسان دارد؛ زیرا برقراری این همانی بین بدن دنیوی با بدن اخروی از مقدمات لازم برای اثبات معاد است که در صورت مفقودبودن این حلقه، اعاده معنا نمی‌یابد. اندیشمندان بسیاری با فرض روحی مجرد برای انسان، آن را حلقه وصل بدن دنیوی و اخروی قرار می‌دهند؛ اما این به آن معنا نیست که یگانه‌انگاران مسلمان و مسیحی - که انسان را موجودی جسمانی و فاقد روحی مجرد می‌دانند - معاد را انکار کنند؛ بلکه آن‌ها سعی در تبیین جسم‌انگاران از معاد و ایجاد سازگاری بین آن‌ها دارند.

قبل از تضعیف کلیسا و رشد اندیشه‌های فیزیکالیستی در غرب، مسیحیان به تاسی از آباء کلیسا به معاد جسمانی - روحانی اعتقاد داشتند و اندیشمندان مسیحی یا موضع مخالفی نداشتند یا اگر موضع مخالفی با کتاب مقدس و آباء کلیسا داشتند، جرئت بیان آن را نداشتند.^۱ با کاهش نفوذ کلیسا و رشد علم‌گرایی و تحول در علوم زیستی و روان‌شناختی، زمره مخالف با دیدگاه رایج مسیحی نواخته شد. اندیشمندان مسیحی که دغدغه دینی داشتند، از طرفی تحت تأثیر فضای فیزیکالیستی به انسانی صرفاً مادی معتقد شدند و از

۱. ترتولیان Tertullian (حدود ۱۶۰م) در کارتاژ - تونس فعلی - متولد شد و با دگراندیشی در مسیحیت، کلیسای ترتولیان را بنیان گذارد؛ البته به خاطر عدم رغبت مردم به وی زود به افول گرایید (برای نمونه نک:



سوی دیگر به دنبال تبیین فیزیکی برای اثبات حقیقت و چگونگی وقوع رستاخیز بودند. در اسلام از همان قرون ابتدایی، اندیشمندانی از فرقه‌های مختلف با دیدگاه‌هایی مادی‌گرایانه دربارهٔ انسان به تبیین‌هایی جسم‌انگارانه از معاد پرداخته‌اند.

در فضای اسلامی، سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) به‌عنوان بنیان‌گذار علم کلام در مذهب امامیه، وجود انسانی را ساحتی صرفاً مادی می‌پندارد و تبیین مادی از معاد ارائه می‌دهد. در فضای مسیحی، یکی از اولین تبیین‌های فیزیکالیستی توسط جان هاروود هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲م) ارائه شد. وی با وجود نگاهی پوزیتیویستی، زندگی پس از مرگ را با تعالیم عمیق ادیان سازگار می‌داند (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۱۰). از این رو برای حفظ این آموزه به ارائهٔ تبیین فیزیکی می‌پردازد.

دیدگاه مادی‌انگاری نفس و به تبع آن تبیین جسمانی از معاد، علاوه بر این که بخش گسترده‌ای از تاریخ کلام اسلامی و مذهب امامیه را شامل می‌شود، تا امروز نیز ادامه یافته است. سیدمرتضی از علمای عقل‌گرایی است که قائل به اصالت عقل بوده و عقل را مبنای معرفت و شناخت جهان می‌داند. در نگاه وی، عقل جایگاهی همچون وحی دارد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۰۷). وی اساس معرفت انسان را عقل می‌داند و معتقد است ادله و براهین دیگر باید به آن ارجاع یابند. مقصود از عقل در نگاه وی عقل قطعی است که احتمال و مجاز در آن راه ندارد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۳۴۰-۳۴۷).

جان هیک از یک سو الهی‌دان و از سوی دیگر یک فیلسوف تحلیلی است که هم دغدغهٔ حفظ آموزه‌های دینی را دارد و هم به معقولیت گزاره‌ها می‌اندیشد. بررسی این دو دیدگاه، بازنگاهی به یک دیدگاه قدیمی در سنت اسلامی و مقایسهٔ آن با دیدگاهی جدید در سنت مسیحی است.

رشد اندیشه‌های فیزیکالیستی^۱ و به تبع آن ارائهٔ تبیین‌های جسم‌انگارانه از انسان و معاد، راهی متفاوت را برای مخاطب ترسیم کرده که اهمیت بررسی و ارزیابی آن را دوچندان می‌نماید.

۱. فیزیکالیسم سعی دارد از تمام پدیده‌های عالم تبیین فیزیکی ارائه دهد.





این پژوهش با بررسی مقایسه‌ای میان آرای این دو متفکر مؤثر در اسلام و مسیحیت، دیدگاه جسم‌انگارانه آنان از انسان و معاد را توصیف می‌نماید و موارد شباهت و تمایز این دو دیدگاه را برجسته می‌کند تا روشن شود هر کدام چه شیوه‌ای را برای دفاع از آموزه‌های دینی برگزیده‌اند. از این رو، ابتدا زمینه‌های جسم‌انگاری این دو اندیشمند بیان می‌شود و سپس با مطالعه مؤلفه‌هایی چون حقیقت انسان، ماهیت مرگ و امکان معاد، تبیین آنان از چگونگی معاد و زندگی پس از مرگ را تبیین می‌کنیم.

در دهه اخیر در زمینه تبیین‌های مادی‌انگارانه انسان و جسم‌انگارانه معاد آثار مختلفی نگاشته شده که برخی به صورت تطبیقی و برخی از جنبه‌ای خاص به موضوع پرداخته‌اند؛ اما جای چنین مقایسه‌ای خالی بود. در خصوص دیدگاه سیدمرتضی آثاری نگاشته شده که نگارندگان در نگارش این مقاله به آن‌ها توجه داشته‌اند؛ برای نمونه مقاله «حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ از نگاه سیدمرتضی» نوشته حسن یوسفیان و مرتضی خوش صحبت.

۱. زمینه‌های جسم‌انگاری معاد

محققین زمینه‌های مادی‌انگارانه در جهان اسلام را متأثر از عوامل بیرونی و درونی می‌دانند (مرادی‌نسب؛ جعفری، ۱۴۰۰، صص ۱۲۲ - ۱۲۷).

برخی تأثیر مبانی حس‌گرایانه (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۳) و دیدگاه‌های مادی‌انگارانه از نفس (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۴۸۸ و ۴۹۱) را در مکتب رواقی عاملی در گرایش معتزله به جسم‌انگاری بیان کردند (الراوی، ۱۹۸۰، ص ۳۵۶). برخی نیز بر تأثیر فلسفه یونان (سامی‌النشار، ۱۹۷۵م، ج ۱، ص ۴۶۹) و مکتب گنوسی (Eliade, 1987, Vol. 5, p. 566) تأکید دارند.^۱

فهم اشتباه اندیشمندان از مفاهیم و آموزه‌های دینی از زمینه‌های درونی مادی‌انگاری است. برخی با درک نادرست از مفهوم تجرد، آن را تنها در مورد خداوند معنادار دانسته

۱. برگرفته از پایان‌نامه «جسم‌انگاری در کلام اسلامی و فیزیکالیسم؛ نقد و تطبیق» نوشته طیبه غلامی. نگارنده جسم‌انگاری در اسلام را منحصر در عامل بیرونی می‌داند. البته شواهدی که ایشان ذکر کرده‌اند، فقط از جانب مستشرقین و در خصوص معتزله بوده و همین شواهد در حدی نیست که بتواند ادعای انحصار را اثبات کند.

و انتساب آن به موجودات دیگر را معارض با توحید پنداشتند (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۲۲).
به گمان آن‌ها تجرد مساوی با قدم بود؛ لذا مجرد دانستن انسان را مستلزم قدیم بالذات
می‌پندارند.

فهم نادرست برخی آموزه‌ها مانند نفی تشبیه در آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱)
سبب شد اندیشمندان هرگونه مشابهت با خداوند را نفی کنند و بر این اساس هیچ
ممکن‌الوجودی را مجرد محسوب نکنند تا مخلوق شبیه خالق نشود (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۱۱،
ص ۳۲۲؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۰).

برخی جسم‌انگاران مسلمان با تمسک به آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَقْبَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ
ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷-۲۶) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) تمام
هستی به غیر از خدا را فناپذیر می‌دانند (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۶؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۱۱)؛ لذا
تجرد و بقا نفس را مخالف فناپذیری پنداشتند.

اعتقاد به معاد جسمانی از آموزه‌هایی است که نصوص فراوانی بر آن دلالت می‌کند.
متکلمان با انگیزه اثبات معاد جسمانی به توضیح و توجیه نصوص می‌پرداختند و پذیرش
تجرد نفس و معاد روحانی را منافی با نصوص دینی می‌انگاشتند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۹۴؛
بغدادی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۶؛ الشیخ الطوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۵۳).

فرقه‌های بسیاری تحت تأثیر این زمینه‌ها به انکار وجود نفس یا مادی بودن آن قائل
شدند.^۱ در مذهب امامیه، سیدمرتضی اولین اندیشمندی بود که به این دیدگاه گرایش
یافت^۲ و پس از او متکلمان امامی دیگری راه او را پیمودند. از آنجا که قاضی

۱. برای نمونه از میان معتزلیان، ابوالهذیل علاف، اصم (نک: اشعری، ۱۹۲۹م، صص ۳۲۹ و ۳۳۵)، ابوالحسین
خیاط (ملاحمی، ۱۳۸۷، ص ۵۸)، قاضی عبدالجبار معتزلی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۱)، و از میان
اشعریان، ابوالحسن اشعری (نک: ابن فورک، ۱۹۸۷م، ص ۱۴۶)، قاضی الفراء (قاضی الفراء، ۱۹۷۴م، ص ۱۰۱)
و از میان امامیه، سید مرتضی، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴) و ابوعلی
فضل بن حسن طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱).

۲. این در صورتی است که سیدمرتضی را متأخر از ابراهیم بن نوبخت (زنده در ۳۴۰ق) ندانیم؛ زیرا وی درباره
ساحت وجودی انسان قائل به روح نبود و در تعریف انسان می‌نویسد: [انسان] همین بنیه (اعتدال مزاج) و ظاهر
است [که می‌بینیم] چرا که احکام به آن برگشت داشته و ادراک و افعال به وسیله آن واقع می‌شود و چیزی
[روح] در قلب وجود ندارد (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴).





عبدالجبار، استاد سیدمرتضی قائل به مادی‌انگاری نفس بود (عبدالجبار، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۱)، بنابراین ظاهر، وی متأثر از استادش به این دیدگاه متمایل شده است؛ چراکه شیخ مفید، استاد دیگر او حقیقت انسان را روح مجرد و بسیط می‌داند (الشیخ المفید، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۵۸ - ۵۹).

در مسیحیت، با آغاز جنبش حلقهٔ وین و شکل‌گیری پوزیتیویسم منطقی بر مبنای اصل تحقیق‌پذیری،^۱ گزاره‌های فلسفی، دینی و نظایر آن بی‌معنا قلمداد شد (استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۵) و تنها گزاره‌هایی معنادار شناخته شد که به کمند تجربه و حس درآید (خرمشاهی، ۱۳۸۱، صص ۵-۶ و ۲۴-۲۵). از این رو گزاره‌های دینی محل نزاع فیلسوفان دین قرار گرفت. برخی فیلسوفان دین تحقیق‌پذیری را نفی و دایرهٔ آن را خارج از باور دینی دانسته و برخی دیگر با قبول تحقیق‌پذیری، آن را منافی معناداری باورهای دینی ندانستند. اندیشمندان مسیحی برای اثبات گزاره‌های دینی باید راهی متفاوت از مسیحیت سنتی در پیش می‌گرفتند تا بتوانند بین فلسفه و آموزه‌های مسیحی سازگاری ایجاد کنند. با شدت یافتن انتقادات پوزیتیویستی، فیلسوفان دینی ساکت ننشستند و به ارائهٔ تبیین‌هایی نو از آموزه‌ها اقدام کردند. یکی از این موارد، بحث معاد و جاودانگی بود که ارتباط مستقیم با یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری انسان داشت.

هیچ‌کس در چنین فضایی و متأثر از پازل میچل^۲ باور دینی را تحقیق‌پذیر نمی‌دانست و اصل تحقیق‌پذیری اخروی^۳ را مطرح کرد (نک: صادقی، ۱۳۷۹). البته نباید از تأثیر تنش‌های علم و دین نیز غافل شد. هیچ‌کس در تبیین فضای حاکم در عصر خود، بخشی از رویگردانی

1. principle of verification

2. Basil Mitchell

میچل با تکیه بر نظریهٔ «ابطال‌پذیری و معناداری» اعتقادات دینی را واقعی و شناختاری دانست؛ هر چند اثبات و ابطال آن در زمان حال محقق نباشد. از نگاه میچل بسیاری از تئوری‌ها و نظریات علمی قابلیت تحقیق‌پذیری و تجربه در زمان خود را نداشته و با گذر زمان و پیشرفت علم قابلیت تحقیق و تجربه را یافته‌اند. او تحقیق‌پذیری را به دو دسته تحقیق‌پذیری بالقوه و تحقیق‌پذیری بالفعل تقسیم می‌کند که هر دو را باید معتبر دانست؛ چرا که در غیر این صورت بسیاری از پیش‌بینی‌های علمی را باید خارج از علم دانست؛ در حالی که چنین نیست (نک: سلطانی، نراقی، ۱۳۸۴، ص ۸۴).

3. eschatological verification

اندیشمندان از معاد را مربوط به نگرش‌های اخلاقی می‌داند (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۱۰)؛^۱ اما عامل اصلی را نگرش علمی به انسان به‌عنوان موجودی با مغزی بزرگ که آگاهی و شعور، نتیجه عملکرد آن است، بیان می‌کند (هیک، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱). فیلسوفان ملحد با موضعی الحادی روح را انکار کردند، ولی هیک با نگاهی دینی. از نگاه وی، باورهای مسیحی درباره معاد جسمانی با دیدگاه فیلسوفان معاصر سازگاری داشته و امکان معنایی تجربی از زندگی پس از مرگ ممکن است (Hick, 1976, p. 278).

در واقع، سیدمرتضی و هیک با هدف حفظ آموزه‌های دینی به تبیین‌هایی نو روی آوردند؛ با این تفاوت که تأثیر علل بیرونی و انگیزه برقراری مسالمت بین معاد و پیشرفت‌های علمی - به‌خصوص پیشرفت‌های عصب‌شناسی و روان‌شناسی - و رفع تعارض میان علم و دین در تفکر هیک نمود بیشتری دارد. در مقابل، زمینه‌های مؤثر بر سیدمرتضی به علل درون دینی برگشت دارد.

سیدمرتضی از جسم‌انگاری معاد به یگانه‌انگاری انسان می‌رسد و هیک از یگانه‌انگاری انسان به جسم‌انگاری کشیده می‌شود. در فضای اسلامی معاد جسمانی به خاطر وجود نصوص فراوان آموزه‌های مسلم بود؛ از این رو سیدمرتضی برای اثبات آن قائل به یگانه‌انگاری انسان شد. در فضای مسیحی این حرکت معکوس رخ می‌دهد؛ چراکه با رشد علوم و تبیین‌های صرفاً مادی از انسان، هیک به تبیینی جسم‌انگارانه از معاد می‌پردازد.

۲. حقیقت انسان

سیدمرتضی انسان را موجودی کاملاً جسمانی و تک ساحتی قلمداد می‌کند و انسان را مجموعه‌ای مرکب از اجزای قابل مشاهده یعنی «هیكل محسوس» می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴؛ سیدمرتضی، ۱۳۸۷، ص ۳۳). وی در تعریف انسان، آن را موجودی زنده (حی) و مکلف می‌خواند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۳). حیات (زنده) را به اعتدال مزاج و «موجود

۱. منکران جاودانگی، میل به آن را عملی خودخواهانه و منفعت‌طلبانه پنداشتند؛ زیرا جاودانگی بر میل به بقای فرد (نه جمع) تأکید دارد (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۱۰).





زنده» را موجودی دارای قابلیت دانستن، توانستن و درک کردن می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۶۸). ویژگی اصلی که سیدمرتضی در حقیقت انسان بر آن تأکید دارد، ویژگی «درک کردن» است که این تأکید در اکثر ادله وی حول حقیقت انسان مشهود است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۳۶۰ - ۳۶۱).

البته در آثار سیدمرتضی، از نفس (سیدمرتضی، ۱۲۵۰، صص ۱۰۲ - ۱۰۳؛ سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۲۴) و روح (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۱) نیز سخن به میان آمده است. همچنان که ایشان نفس را عامل حیات و فقدان آن را موجب مرگ می‌داند (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ص ۳۲۴) و روح را هوای سرد درون قلب که ماده نفس و شرط زندگی است، بیان می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۱). با این وجود، او دوگانه‌انگار نیست؛ چرا که به صراحت دیدگاه فلاسفه در خصوص روح را رد می‌کند و انسان را چیزی جز همین بدن قابل مشاهده یعنی «هیكل محسوس» نمی‌داند. در واقع، نفس و روح یکی از ساحت‌های وجودی انسان نیست؛ بلکه یک صفت عارضی است که وجودش برای حیات انسان لازم است.

هیک، فرض روح غیر مجردی که پس از مرگ باقی بماند را نمی‌پذیرد (Hick, 1990, p. 123)؛ زیرا اگر روحی مجرد از صفات وجود داشته باشد، توان تمیز ارواح از یکدیگر وجود نخواهد داشت. از نظر وی، ما در عالم واقع، یک شخص تجربی را درک می‌کنیم که حرکت می‌کند، می‌نشیند، صحبت می‌کند و سپس می‌میرد (Hick, 1964, p. 262). به عبارتی، حقیقت انسان چیزی ورای همین بدن مادی که ما درک و مشاهده می‌کنیم نیست. هیک - چنان که در تبیین معاد می‌آید - حقیقت انسان را به مفهوم عرفی «همان شخص» بسط می‌دهد و نظریه بدل، در تبیین همین معنای عرفی معنا می‌یابد. به عبارت صریح‌تر، همین که دیگران بگویند این شخص، همان شخص است کفایت می‌کند (Hick, 1976, p. 280).

۳. حقیقت مرگ

در اسلام، مرگ پلی به سوی زندگی جدید و جاوید معرفی می‌شود. سیدمرتضی در

رسالة الحدود و الحقایق در خصوص حقیقت مرگ می نویسد: «الموت ما يقتضى زوال حياة الجسم من الله تعالى أو الملك من غير جرح يظهر» (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۴). با توجه به این عبارت، مرگ در نظر سیدمرتضی، امری وجودی است نه عدمی؛ چون او مرگ (موت) را مقتضی نابودی می داند نه خود نابودی. سیدمرتضی حیات را به اعتدال مزاج و قوت حس تعبیر کرد و موجود زنده، موجودی بود که قابلیت درک کردن داشت؛ با آمدن مرگ این قابلیت از بین می رود و دیگر درکی وجود ندارد، و هنگامی که درکی نباشد، زندگی وجود ندارد. وی در جایی دیگر در جواب به سؤالی درباره اینکه آیا انسان بعد از مرگ احساس (درک) می کند یا نه، می گوید: «فقط موجود زنده حس می کند و زنده موجودی است که حیات در آن حلول کرده و مدرکات را درک می کند و هنگامی که روح از بدن جدا می شود، دیگر انسان احساسی ندارد و حس جزئی از ادراک است» (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۰).

سیدمرتضی علت مرگ را خدا یا فرشته مأمور از جانب او می داند که در مواردی که بدن جراحت یا مشکلی ندارد نیز حاصل می شود. بنابراین از نظر وی، جراحت یا بیماری منجر به مرگ، علت حقیقی مرگ نیست.

به اعتقاد هیک، مرگ در سنت مسیحی اصیل - پولس - یعنی نابودی و عدم. مرگ به معنای انتقال از یک اتاق به اتاقی دیگر یا تعویض لباس کهنه با لباس نو نیست؛ بلکه تاریکی مطلق است و به همین خاطر مرگ در این سنت وحشتناک است. نابود شده اگر بخواهد دوباره موجود شود، باید بار دیگر آفریده شود، پس زندگی پس از مرگ یعنی بازآفرینی^۱ یا بازسازی^۲ که وجود جدید فقط به وسیله محبت مطلق و آفریننده خدا پس از مرگ تحقق می یابد (Hick, 1990, p. 123). با توجه به آنچه در حقیقت انسان گذشت، هیک باید معتقد باشد چون حقیقت انسان همین شخص است که استوار بر زندگی جسمانی و بدن است، با پایان زندگی بدن، زندگی انسان پایان می یابد.

1. recreation
2. reconstitution



۴. معاد^۱

۴-۱. اثبات معاد

سیدمرتضی در الذخیره بعد از اثبات نابودی جواهر و قدیم بودن ذات حق (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، صص ۱۴۴-۱۴۵) بحثی با عنوان «فی صحه الاعاده علیه» را طرح می کند. او با این استدلال که چون وجود جواهر در هر زمانی ممکن است، اعاده آن در هر زمانی را ممکن می داند؛ چراکه خداوند قادر بر هر امریست و هنگامی که وجود چیزی ممکن باشد و مانعی برای وجود یافتنش نباشد، خدا قادر بر ایجاد آن است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۱). بنابراین، اعاده هر جوهری از جمله انسان برای خداوند ممکن است. وی در ادامه با ضمیمه کردن سه صورت، اصل معاد را از نظر عقلی اثبات می کند. او می نویسد: هر کسی که بمیرد یا مستحق ثواب است که باید اعاده گردد تا حقی را که در دنیا استیفا نکرده به دست آورد؛ یا مستحق عوض است که در این صورت اعاده اش لازم نیست، چون عوض در دنیا نیز قابل استیفاست؛ یا مستحق عقاب بوده که در این صورت نیز لزومی بر اعاده اش نیست، چون عقاب به خواست و اراده خداست و اگر خدا اسقاط عقاب کند، دیگر وجوبی بر اعاده نمی باشد (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۲). البته این بیان از منظر عقل است و سیدمرتضی در ادامه اعاده مستحق عقاب را بنا بر نقل می پذیرد.

تقریر برهان سیدمرتضی:

(۱) انسان ممکن الوجود است.

(۲) خداوند قادر به ایجاد ممکن الوجود است.

(۳) انسان یا مستحق ثواب است یا عوض یا عقاب.

❖ بر خداوند لازم است مستحق ثواب را اعاده کند تا به حق خود برسد.

هیچک برای اثبات اصل معاد از دو روش عقلی و تجربی بهره گرفته است. برای فهم بهتر دلیل عقلی وی باید خداشناسی و انسان شناسی او مورد توجه قرار گیرد. از منظر خداشناسی، هیچک کمال و رشد انسان را هدف غایی خدا می داند (هیچک، ۱۳۸۱، صص ۲۹۹-۳۰۱). خداوند

دارای عشق فراگیری است که آفریننده و پدر همه انسان‌هاست و خواستار سعادت و رستگاری همه آن‌هاست و پذیرفته نیست که خدای محبت که در پی نجات همه انسان‌هاست تنها گروه اندکی را به رستگاری برساند (Hick, 1998, p. 122). به اعتقاد هیک، حکمت و عدالت خداوند رحمان اجازه نمی‌دهد که انسان در جستجوی حقیقت به سعادت نرسد (اصلان، ۱۳۷۶، ص ۷۳). از نگاه انسان‌شناسانه، هیک انسان را دارای ظرفیت‌های بالقوه‌ای می‌داند که به واسطه محدودیت‌هایی که برای او در این جهان وجود دارد هیچگاه همه استعدادها و ظرفیت‌هایش به کمال نهایی نمی‌رسد و چون بسیاری از انسان‌ها به خاطر حوادث و شرایط تاریخی از تکامل استعدادهایشان باز می‌مانند و در زمان مرگ بی‌نهایت ناقصند، از این رو استمرار وجودی برای بالفعل کردن ظرفیت‌های کمالی انسان لازم است (هیک، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴). به عبارتی اعتقاد به خداوند مهربان مستلزم استمرار آفرینش انسان بعد از مرگ است تا همه کاستی‌ها و سختی‌ها به سوی آینده‌ای که منشأ خیر بی‌پایان است، ختم شود (هیک، ۱۳۸۱، ص ۴۰۹).

تقریر استدلال هیک:

- ۱) انسان دارای ظرفیت‌های بالقوه و استعدادهای فراوانی است؛
 - ۲) هدف غایی خداوند، رسیدن همه انسان‌ها به نهایت کمال است؛
 - ۳) محدودیت‌های جهان مانع از تکامل کامل استعدادها می‌گردد؛
- ❖ برای تحقق غایت الهی، استمرار وجود پس از مرگ لازم است.

دلیل دیگر هیک برای اثبات معاد، دلیلی تجربی است. هیک با تکیه بر تجربیات نزدیک به مرگ افراد سعی در اثبات زندگی پس از مرگ دارد و با تمسک به اشتراکات فراوان در توصیفات این افراد، این توصیفات مشترک را دلیلی برای اثبات ادعای خود می‌داند (هیک، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱).

۲-۴. چگونگی معاد

سیدمرتضی درباره کیفیت معاد سخن چندان‌ی نگفته؛ اما مختصر نوشته‌هایش مسیر راه بسیاری از متکلمان امامیه قرار گرفت و موجد دیدگاهی با نام «نظریه اجزای اصلی» شد.





سیدمرتضی حقیقت انسان را هیكل محسوس می‌داند؛ البته او اعاده همه اجزای مشاهده‌پذیر بدن را لازم نمی‌داند و تنها اعاده اجزایی را لازم می‌داند که حیات انسان وابسته به آن است. پس اندامی چون چشم و دست یا اندام زمان چاقی از اجزای اصلی محسوب نمی‌شود؛ چرا که با ازدست‌دادن این اجزا، حیات انسان از بین نمی‌رود (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۰۷).

سیدمرتضی سه ویژگی برای اجزای اصلی می‌شمارد: ۱. با نابودی این اجزا حیات از بین می‌رود؛ ۲. این اجزا ثابت و تغییر ناپذیرند؛ ۳. انتقال این اجزا از فردی به فرد دیگر ممکن نیست (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، صص ۱۵۲ - ۱۵۳).^۱ پس خداوند قادر است هر وقت که بخواهد انسان را از طریق اجزای اصلی‌اش اعاده کند و نیازی به اعاده اجزای غیر اصلی یا هیئت تالیفی (ظاهر شخص دنیوی) نیست (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۳). وی برای اثبات مدعایش به حدیثی از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره جعفر طیار تمسک می‌کند که خداوند در بهشت به جای دستان بریده جعفر به او دو بال برای پرواز اعطا می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۴۰۷ - ۴۰۸؛ سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۲، صص ۳۱ - ۳۳).

سیدمرتضی اعاده اجزای اصلی را برای این‌همانی فرد لازم می‌داند؛ از این‌رو کلام کسانی که اعاده اجزای اصلی را لازم ندانستند و تنها به اعاده حیات اکتفا کردند، باطل می‌خواند و آن را موجب از بین رفتن این‌همانی می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۳). با وجود تأکید سیدمرتضی بر اعاده اجزای اصلی، وی در جواب کسانی که اعاده حیات را کافی می‌دانند، بر اعاده حیّ (نه حیات) تأکید دارد و حیّ را مستحق عذاب و ثواب می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۳). لازمه این کلام این است که چون سیدمرتضی ملاک حیّ را «ادراک» می‌داند، پس شخص مُعاد به هنگام مُعاد، وجود خود و اعمال و افعالی که انجام داده را درک می‌کند؛ لذا سیدمرتضی او را مستحق عذاب و ثواب می‌داند.

۱. بیان این ویژگی‌ها، نظریه وی را از شبهه آکل و مأكول مصون داشت (نک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱، صص ۱۵۲ - ۱۵۳).

تقریر برهان سیدمرتضی

۱. حقیقت انسان به اجزای اصلی آن است؛
 ۲. حیات انسان به اجزای اصلی که تغییرناپذیر و غیر قابل انتقالند وابسته است؛
 ۳. خدای قادر می‌تواند اجزای اصلی را - که ممکن‌الوجودند - اعاده کند.
- نتیجه:** خدا می‌تواند انسان را در هر زمانی که بخواهد اعاده کند.

نکته قابل توجه این است که سیدمرتضی تاکنون حقیقت انسان را همین بدن قابل مشاهده «هیكل محسوس» می‌دانست؛ اما به هنگام تبیین کیفیت معاد، بحث «اجزای اصلی» را مطرح کرد. برخی از محققین آن را تصحیحی در دیدگاه حقیقت انسان پنداشتند (نک: یوسفیان، ۱۳۹۱)؛ اما به نظر می‌رسد سیدمرتضی با طرح نظریه «اجزای اصلی» به این همانی شخص دنیوی و اخروی توجه کرده است و با طرح این نظریه به دنبال برقراری این همانی شخص است. این اجزای اصلی که اساس انسان خوانده شدند با وجود اینکه مادی هستند، تغییرناپذیر و تحویل‌ناپذیرند. هنگامی که این اجزا در کنار ویژگی مهم «درک کردن» که در حقیقت انسان بر آن تأکید و برای استحقاق ثواب و عقاب لازم شمرده شد قرار گیرد، معیار این همانی سیدمرتضی روشن می‌شود؛ اجزایی ماندگار که ادراکات انسان بر آن استوار است، ادراکاتی که شخص معاد به هنگام معاد با آن، وجود خود و اعمال و افعالی که انجام داده را درک می‌کند.

هیك برای تبیین کیفیت مادی معاد نظریه‌ای متأثر از دیدگاه انجیل با نام «بدل»^۱ طرح می‌کند (Hick, 1976, p. 276). این نظریه مبتنی بر دیدگاه معرفت‌شناختی وی با نام «تحقیق‌پذیری اخروی» است. از این رو قبل از طرح نظریه بدل به اختصار نگاهی به نظریه معرفت‌شناسانه او می‌اندازیم.

نظریه تحقیق‌پذیری اخروی سعی در واقعی نشان‌دادن اعتقادات مسیحی در خصوص جهان آخرت دارد. از نظر هیك تحقیق‌پذیری رفع شك منطقی نیست؛ بلکه رفع شك معقول است؛ چراکه مفاهیم صرفاً منطقی نیستند؛ بلکه همواره شخصی باید باشد تا آن

1. replica





گزاره را تحقیق و تأیید کند. پس مفاهیم ماهیتی منطقی - روان‌شناختی دارند که با رفع شک معقول قابلیت صدق پیدا می‌کنند. با توجه به اینکه مفهوم تحقیق‌پذیری به معنای برطرف کردن شک عقلانی است، پس لزومی در بالفعل بودن رفع شک نیست و اگر رفع شک بالقوه نیز باشد، تحقیق‌پذیر است. چنانکه اگر گفته شود در هسته زمین موجود زنده وجود دارد این قضیه تحقیق‌پذیر است، حتی اگر تاکنون کسی آن را اثبات نکرده باشد. باید توجه داشت که رابطه تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری، رابطه‌ای ضروری نیست که هر آنچه که تحقیق‌پذیر است ابطال‌پذیر باشد. به عبارت دیگر، ممکن است قضیه‌ای به صورت بالقوه تحقیق‌پذیر باشد، ولی ابطال‌پذیر نباشد. همانطور که «جاودانگی» تحقیق‌پذیر است، ولی ابطال‌پذیر نیست (Hick, 2001, p. 5)؛ چراکه می‌توان اثبات‌پذیری قضیه‌ای مانند «زندگی پس از مرگ» را تصور کرد؛ اما نمی‌توان ابطال آن را تصور کرد؛ چون اگر فرض بر نبود انسان باشد، دیگر شخصی وجود ندارد که بتواند آن را ابطال کند و همانطور که گذشت، تحقیق‌پذیری امری روان‌شناختی - منطقی است که متکی به شخص است و ابطال‌ناپذیری جاودانگی ضربه‌ای به این باور نمی‌زند.

هیچ‌کدام با طرح این نظریه معرفتی نشان داد که گزاره‌های دینی و نقیض آن‌ها در این دنیا به لحاظ منطقی قابل اثبات یا ابطال نیست و تنها در عالم دیگر صدق این گزاره‌ها مشخص می‌شود. طرح این دیدگاه بیانگر این است که صرف متقاعدشدن به امکان معاد برای معقول بودن آن کافی است.

همچنین وی برای تبیین کیفیت معاد، بحث «زمان‌ها و فضاها»^۱ را ضروری می‌داند. طبق نظر هیک برای تبیین معاد بر اساس نظریه بدل، ما به دو عالم نیاز داریم (Hick, 1976, p. 279)؛ عالمی که مرگ در آن اتفاق می‌افتد و عالم دیگری که هم‌زمان با مرگ، خلق مجدد در آن صورت می‌پذیرد. عالم پس از مرگ دارای اجزا و مکان مخصوص به خود بوده و با این عالم و مکانش فرق دارد. اجزای هر یک از دو عالم با خود در ارتباطند؛ اما با عالم دیگر ارتباطی ندارند. پس نمی‌توان سرای آخرت را دور یا نزدیک یا در

1. times and spaces

جهت خاصی از این عالم دانست. اما صرف ندیدن یک عالم دلیلی بر عدمش نیست و کاملاً معقول است جهانی تحقق داشته باشد که از دید ما پنهان و برای خدا معلوم باشد (Hick, 1976, p. 285).

هیك در كتاب ایمان و معرفت برای اثبات معقولیت تحقق معاد به طرح سه صورت فرضی می‌پردازد:

۱. فرض کنید شخص X در انگلیس زندگی می‌کند. او ناگهان به طرز غیر قابل باوری در مقابل چشمان دوستانش ناپدید و در همان لحظه بدل دقیق از او'X به شکل اعجاب‌آوری در استرالیا ظاهر می‌شود. فرد X' که در استرالیا ظاهر گشته از نظر خصوصیات ظاهری - مانند چهره، اثر انگشت، رنگ مو و چشم - و اعضای داخلی بدن و همچنین ویژگی‌های روان‌شناختی - مانند اعتقادات، عادات و گرایش‌های ذهنی - هیچ تفاوتی با فرد X که در انگلیس ناپدید گشته ندارد. بعد از تمام آزمایشات ممکن و تأیید نتیجه، دلایلی که نشانگر این است که فرد X' همان فرد X است غلبه یافته و دوستان وی به نحوه‌ی اعجاز‌آمیز انتقال او از انگلیس به استرالیا اهمیت نمی‌دهند و فرد X' موجود در استرالیا را همان فرد X می‌دانند. علاوه بر دوستان فرد X (به‌عنوان منظر سوم شخص)، فرد X' نیز (به‌عنوان منظر اول شخص) خود را کسی جز فرد X نمی‌یابد.

۲. حال فرض کنید فرد X بمیرد و در حالی که جسد وی در برابر دیدگان دوستانش در انگلیس قرار دارد به طرز غیر قابل توضیحی نسخه‌ی بدل او'X در استرالیا با وضعیت پیش‌گفته خلق شود.

۳. اکنون فرض کنید فرد X بمیرد و در حالی که جسدش در برابر دیدگان دوستانش است، نسخه‌ی بدلش X' در عالمی دیگر خلق شود (Hick, 1988, pp. 181-184).

باید توجه داشت که نظریه‌ی بدل یک آزمون ذهنی است و هیك به دنبال اثبات منطقی نظریه‌ی خود نیست. او می‌خواهد با همان معیارهای پوزیتیویستی گزاره‌ها را معنا ببخشد. به عبارتی، او به دنبال اثبات معقولیت معاد است تا نشان دهد گزاره‌های دینی از لحاظ نظری با نقیضشان برابری می‌کنند.

هیك می‌داند معیار منطقی برای این‌همانی بدن اخروی و دنیوی وجود ندارد؛ لذا





برای عینیت و این همانی شخص دنیوی و اخروی به دنبال مفهوم عرفی این همانی شخص می‌رود و سعی دارد با نظریه بدل به بسط این مفهوم پردازد. او معتقد است کاربرد رایج از عبارت «همان شخص» را باید به نحوی توسعه داد که اگر گفتیم شخص ظاهرشده در استرالیا، همان شخص ناپدیدشده در انگلیس است، ادعایی موجه باشد. به اعتقاد وی عواملی که ما را به یکی دانستن شخص ظاهرشده در استرالیا با شخص ناپدیدشده در انگلیس سوق می‌دهد، خیلی بیشتر از عوامل بازدارنده از این عقیده است. او می‌نویسد: «هزینه شخصی، اجتماعی و مفهومی کنار گذاشتن این توسعه معنایی بسیار بیشتر از هزینه استفاده از آن است و ما راه معقول دیگری به غیر از توسعه مفهوم «همان شخص» نداریم تا این مورد عجیب و جدید را هم شامل شود» (Hick, 1976, p. 280).

هیک برای این همانی شخص دنیوی و اخروی، اساس شخصیت انسان را بر مبنای کدهای ژنتیکی منتقل شده از والدین تعریف می‌کند. او تمام ویژگی‌های شخص را متأثر از همین کدها و تأثیر محیط بر آنها می‌داند (Hick, 1976, pp. 39-43). به عبارتی، انسان یک واحد فیزیکی - روانی^۱ است (Hick, 1976, p. 278). از نظر هیک، ما در عالم واقع، یک شخص تجربی را درک می‌کنیم که حرکت می‌کند، می‌نشیند، صحبت می‌کند و سپس می‌میرد. او همه حالات روانی و ذهنی انسان را قابل تحویل به حالات رفتاری می‌داند و تمام پدیده‌های ذهنی را با حالات رفتاری توجیه می‌کند؛ بنابراین منشاء تمام حالات رفتاری انسان را تأثیر و تأثر محیط بر کدهای ژنتیکی منتقل شده از والدین می‌داند، نه وجود روحی منفرد (Hick, 1964, p. 262). بنابراین معیار این همانی فرد، درجه‌ای از خاطرات زندگی و استمرار قابل توجهی از ویژگی‌های فردی میان یک زندگی و زندگی بعدی است (Hick, 1976, p. 390).

علاوه بر اشکالاتی که به نظریه تحقیق‌پذیری اخروی وارد است (نک: طاهری و الوندی، ۱۳۹۱)، نظریه بدل تنها توان اثبات وجود عوالم دیگر را دارد؛ اما اینکه آیا این عوالم مصداق جهان آخرت باشد را اثبات نمی‌کند.

1. psycho-physical unity

۵. زندگی پس از مرگ^۱

۵-۱. برزخ^۲

«برزخ» فاصله میان عالم دنیا و عالم آخرت است. از دیدگاه اسلام و مسیحیت برزخ محلی برای تزکیه و تهذیب شخص از ناپاکی‌ها و مقدمه‌ای برای ورود به سرای آخرت (ملکوت آسمانی) است (برانتل، ۱۳۸۱، صص ۷۰-۷۲).

سیدمرتضی ملاک حیات را ادراک و حقیقت انسان را اجزای اصلی‌اش دانست؛ بنابراین او نباید به عالم برزخ قائل شود، چون با فرض مرگ و ازبین رفتن حیات، ادراکی برای شخص باقی نمی‌ماند تا بخواهد عالم برزخ را درک کند. او در هیچ یک از آثارش از اصطلاح «عالم برزخ» استفاده نمی‌کند؛ ولی آن را به واسطه اجماع دانشمندان شیعه پذیرفته است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۹).^۳ باید توجه داشت که تمسک وی به اجماع، خارج از شیوه عقل‌گرایانه وی نیست؛ چراکه او قائل به اجماع حسی (دخولی) است. توضیح آنکه بنابر دیدگاه حسی، امام معصوم در میان اجماع‌کنندگان حضور داشته و با نظر آنان موافقت کرده و از آنجا که احتمال خطای امام معصوم محال است، لذا چنین اجماعی به طور کامل خطاناپذیر و عمل به آن معقول است (سیدمرتضی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۳۵). همچنین وی جواب امامان معصوم به سلام زائران قبورشان و همچنین نهی خداوند از مرده دانستن شهدا را با تمسک به آیه «و لا تحسبنّ الذّین قُتلوا فی سبیل اللّهِ أمواتاً بل أحياء عند ربّهم يُرزقون» (آل عمران، ۱۷۰) می‌پذیرد (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۲، صص ۳۱-۳۳)؛ بنابراین شکی در پذیرش عالم برزخ از جانب وی باقی نمی‌ماند.

حتی او در برخی آثارش سعی در تبیین موارد متناقض می‌کند. چنانکه وی در جواب این شبهه که چگونه افرادی که ما شهادت و افتادندشان بر زمین را با چشم خود می‌بینیم باید زنده بشماریم می‌گوید: خداوند اجزای اصلی آن‌ها را زنده نگه می‌دارد.

1. afterlife

2. purgatory

۳. سیدمرتضی اجماع را اتفاق نظر دانشمندان دینی در یک حادثه شرعی در دوره پس از رسول اکرم ﷺ بر یک فتوا و رضایت و عمل واحد می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۲).





همچنین در توجیه عذاب قبر در جواب کسانی که عذاب قبر را یا محال دانسته یا در صورت امکان، آن را قبیح می‌دانند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۸)،^۱ می‌نویسد: کسانی که عذاب قبر را محال دانسته یا عذاب قبر برای شخص مرده را امری قبیح می‌دانند گمان کردند که عذاب قبر به هنگام موت آنهاست در حالی که آنها به هنگام عذاب زنده می‌شوند. از این رو وی برای انسان سه احیا قائل است: حیات ابتدایی، حیات برزخی و حیات روز حشر (سیدمرتضی، بی‌تا، ج ۲، صص ۲۸۸ - ۲۹۰). باید توجه داشت، اگرچه اجماع دخولی از جهت نظری معقول و خطاناپذیر به نظر می‌رسد، اما برای اثبات وقوع آن دلیل معتبر لازم است.

هیچ برزخ اصطلاحی ادیان که جایگاه سعادت و شقاوت است را نمی‌پذیرد و بر اساس نگاهی که به غایت و هدف الهی دارد - یعنی رساندن تمام موجودات بشر به کمال استعدادهایشان - تعریف ویژه‌ای از برزخ ارائه می‌دهد. او عالم برزخ را فرآیند زمان‌مندی می‌داند که شخص از خودمحوری در زندگی دنیوی فاصله گرفته و ارتباطش با امر متعالی و خداوند تغییر کرده و امکان تکامل روحی و اخلاقی بیشتری می‌یابد (هیگ، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷). بنابراین تعریف، انسان بعد از مرگ به عالم دیگری وارد می‌شود تا در مواجهه با تجربیات و چالش‌هایی متفاوت، فرصت جدیدی برای تکامل بیابد (Hick, 1976, p. 285). او دیدگاه رسمی مسیحیت درباره برزخ را نمی‌پذیرد؛ زیرا آن را اخلاقی نمی‌داند. از نظر وی مردم در شرایط و محیط‌های اخلاقی متفاوتی رشد می‌کنند و با توجه به کدهای ژنتیکی که از والدینشان به ارث می‌برند با یکدیگر تفاوت زیادی دارند؛ پس عادلانه نیست که افراد با شرایط رشد مختلف را شامل حکم یکسان بدانیم.

پیش‌فرض هیگ این است که عذاب برزخ برای همه افراد یکسان است و فقط رنج و دردی بیهوده است؛ حال آنکه بر اساس دیدگاه صحیح، عذاب تشکیکی است و شدت و ضعف عذاب هر کس تابع اعمال اوست. علاوه بر این رنج و عذاب برزخ

۱. وجه احاله این است که ما هنگام نیش قبر مرده در در حالت سابق می‌یابیم، پس محال است که او بدون هیچ آثاری عذاب شده باشد. قبح مسئله به عمل خلاف حکمت حکیم در عقوبت مرده بازمی‌گردد؛ زیرا مرده در کی ندارد و عذاب کسی که درک ندارد کاری عبث است.

بی هدف نیست و خود مقدمه‌ای برای تهذیب و پالایش فرد از آلودگی‌های دنیوی و رسیدن به کمال نهایی است.

۵-۲. آخرت^۱

سیدمرتضی و هیک با وجود نگاه جسمانی به انسان و معاد، به سرای آخرت و ثواب و عقاب آن توجه دارند. ادیان الهی آخرت را سرای جاویدی معرفی کرده‌اند که بهشت و جهنم آن دائمی است و افراد هنگام قیامت برای حساب اعمال دنیویشان در آن حاضر می‌گردند.

سیدمرتضی با توجه به نصوص دینی از جزئیات مختلفی چون محاسبه اعمال (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۰)، پل صراط (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۲)، شفاعت، بهشت و جهنم، ثواب و عقاب و تکلیف مکلفان (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۴) صحبت به میان آورده و آنان را در سنجه عقل قرار می‌دهد. وی در خصوص محاسبه اعمال و میزان معتقد است چون اعمال فی نفسه قابلیت وزن کردن ندارند، پس چیزی که وزن می‌شود نامه‌های اعمال است نه خود اعمال (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۱). وی شفاعت را فقط درباره برداشتن عقاب صحیح دانست و آن را موجب افزایش منافع نمی‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۵۰). سیدمرتضی در خصوص دائمی یا موقت بودن عذاب و ثواب اخروی معتقد است که «عقل دلیلی برای جاودانگی عقاب و ثواب نداشته و تنها منبع اطلاع ما اخبار است» (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۰۴).

هیک، باور به خدا را سبب اعتقاد به آخرت می‌داند؛ چراکه برای تحقق هدف و غایت الهی استمرار آفرینش و بقای شخص لازم است. اما مسئله‌ای که در آخرت مورد مناقشه قرار می‌گیرد عذاب دائمی دوزخیان است. بنابر سنت مسیحی برخی از گناهکاران، در عذابی ابدی قرار می‌گیرند (متی/ ۱۸: ۸؛ برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸). هیک این آموزه را با رحمت الهی در تعارض می‌بیند. هیک غایت الهی را به کمال‌رساندن استعداد



1. other world



موجودات می‌دانست و تحقق این غایت را برای همهٔ انسان‌ها لازم می‌دانست. از نظر وی غایت خدا با محبت او همراه بوده و محبت او خواهان تکامل خیر بالقوهٔ درون انسان‌هاست و تحقق این کمال فقط در جوار الهی محقق می‌گردد. اعتقاد به عدالت الهی مستلزم این است که هر یک از درد و رنج بشری به خیر منتهی شود؛ عدل الهی بدون اعتقاد به آخرتی که در آن رنج‌های زندگی دنیوی به خیر منتهی شود مورد شک قرار می‌گیرد (Hick, 1966, p. 340). بنابراین، از نظر او بین مفاهیم دوزخ و عذاب دائمی با مفهوم عدل الهی تعارض وجود دارد. عذاب دائمی نمی‌تواند غایت الهی را - که تحقق کمال انسان است - فراهم کند. عذاب دائمی بخشی از مسئلهٔ شر است که حل مسئلهٔ شر را غیر ممکن می‌سازد و می‌توان گفت مفهوم عذاب دائمی در جهنم نشانگر شکست غایت خداوند است (Hick, 1966, p. 342).

روشن است که هیک تنها به صفت رحمت الهی نظر دارد؛ در حالی که عدالت و حکمت و علم الهی، اشدالمعاقبین را هم به همراه دارد و می‌تواند مقتضی عذاب ابدی شود. چنانکه در نصوص، بر خلود در جهنم به خاطر علم خدا به ادامهٔ مسیر اشتباه شخص در صورت برگشت به زندگی تأکید شده است و در واقع عامل جاودانگی عذاب، خود انسان است نه خداوند. از طرفی خدا انسان را موجودی مختار و آزاد آفرید و عدالت الهی حکم می‌کند هر کس به میزان اعمالش به جزا برسد.

نتیجه‌گیری

سیدمرتضی متأثر از عوامل درون دینی و نصوص فراوان دالّ بر معاد جسمانی، معاد را تنها جسمانی تفسیر می‌کند؛ از این رو به تبیین یگانه‌انگاران از انسان روی می‌آورد. در مقابل، هیک تحت تأثیر فضای قرن بیستم و پوزیتیویسم، تفسیری یگانه‌انگاران از انسان را می‌پذیرد و به تبع آن برای تبیین معاد به جسم‌انگاری کشیده می‌شود.

هر دو اندیشمند به عقل به عنوان منبع معرفتی توجه دارند. سیدمرتضی به عنوان یک متکلم عقل‌گرا به دنبال تبیینی منطقی از امکان و تحقق معاد است. هیک نیز به عنوان یک فیلسوف تحلیلی هر چند به دنبال اثبات منطقی نظریه‌اش نیست؛ اما به معقولیت

گزاره‌های دینی توجه دارد. سیدمرتضی به اقتضای مشرب کلامی خود، در مواردی که نصوص را قطعی می‌داند، به نقل نیز عمل کرده و خلاف لازمه نظریه عقلی خود را پیش گرفته است؛ اما هیک با وجود انگیزه دینی که برای اثبات معاد دارد، در چنین مواردی صحت نصوص را انکار می‌کند. باید توجه داشت هیک در عصری زندگی می‌کرد که گزاره‌های دینی بی معنا و غیر معقول قلمداد می‌شدند؛ از این رو وی تنها به دنبال اثبات معقولیت گزاره‌های دینی بود؛ در حالی که در عصر سیدمرتضی گزاره‌های دینی واقع‌گرایانه ارزیابی می‌شدند.

هر دو اندیشمند با انکار روح مجرد قائل به یگانه‌انگاری انسان شدند. سیدمرتضی، حقیقت انسان را همین هیكل محسوس و هیک نیز حقیقت انسان را همین شخصی که قابل مشاهده و تجربه است می‌داند. هر دو به این‌همانی شخص دنیوی و اخروی توجه دارند. سیدمرتضی برای این‌همانی به اجزای اصلی تمسک می‌کند؛ اجزایی تغییرناپذیر و تحویل‌ناپذیر که ویژگی مهم «درک کردن» بر آن استوار است. هیک نیز با استفاده از یافته‌های نوین پزشکی، کدهای ژنتیکی را برای برقراری این‌همانی استفاده می‌کند؛ اجزایی که علاوه بر ویژگی‌های ظاهری انسان، حامل ویژگی‌های روانی و رفتاری شخص می‌باشد؛ بنابراین، می‌توان کدهای ژنتیکی را معادل اجزای اصلی خواند؛ با این تفاوت که هیک مشابهت ظاهری شخص اخروی با دنیوی را لازم می‌داند؛ اما سید مرتضی الزامی بر این مشابهت نمی‌داند.

هر دو دانشمند با نگاهی معرفت‌شناسانه، برهانی صورت‌بندی کرده تا امکان معاد را اثبات کنند. البته برهان هیک بر برهان سیدمرتضی برتری دارد؛ چرا که سیدمرتضی فقط امکان معاد را برای مستحق ثواب (برخی افراد بشری) اثبات کرد؛ اما استدلال هیک همه افراد بشر را شامل می‌شود. هیک برای اثبات امکان معاد افزون بر ادله عقلی، از ادله تجربی نیز بهره برد.

از منظر هستی‌شناسانه، آنان در تبیین تحقق معاد به این‌همانی شخص توجه داشته و با ملاکی فیزیکی، عینیت بدن اخروی و دنیوی را تبیین کردند. سیدمرتضی ملاک این‌همانی را اعاده اجزای اصلی - که تغییرناپذیر و غیرقابل انتقالند - می‌داند و هیک



ملاک این همانی را کدهای ژنتیکی بیان کرد. با توجه به آنچه گذشت می توان کدهای ژنتیکی هیک را زبان علمی نظریه سید مرتضی دانست.

هر دو اندیشمند اصل عالم برزخ را می پذیرند؛ با این تفاوت که هیک با استدلال عقلی و سیدمرتضی به کمک نقل آن را ثابت می کند. سیدمرتضی - بر مبنای سنت اسلامی - برزخ را محل عقاب و ثواب می داند؛ اما هیک - بر خلاف سنت مسیحی - وجود عقاب را در تعارض با غایت الهی می پندارد. سیدمرتضی سعی در برقراری سازگاری بین دیدگاه جسم انگارانه خود با آموزه های نقلی دارد؛ اما هیک به راحتی آموزه های مسیحی در خصوص برزخ را باطل خواند و دیدگاه خود را بر آن برتری داد. سیدمرتضی و هیک، هر دو به سرای آخرت اعتقاد دارند و از نظر عقلی جاودانگی عذاب را نمی پذیرند. هرچند سیدمرتضی اصل عذاب و جاودانگی آن را با دلیل نقلی می پذیرد، ولی هیک رنج و عذاب دائمی در آخرت را جایز نمی داند و آن را خلاف رحمت و غایت الهی می داند.



نظر
مقدّم

فهرست منابع

- * قرآن مجید.
- * کتاب مقدس.
۱. ابراهیم بن نوبخت، أبو اسحاق. (۱۴۱۳ق). الياقوت في علم الکلام، ملاحظات (محقق: علی اکبر ضیائی، چاپ اول). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته.
 ۲. ابن فورک، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). مجرد مقالات الشيخ ایالحسن الأشعري. بیروت: دارالمشرق.
 ۳. استیور، دان. (۱۳۸۰). فلسفه زبان دینی (مترجم: دکتر حسن نوزوزی، چاپ اول). تبریز: انتشارات مؤسسه تحقیقات علوم اسلامی و انسانی دانشگاه تبریز.
 ۴. اسفراینی، اسماعیل. (۱۳۸۳). انوار العرفان (محقق: سعید نظری). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۹۲۹م). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. استانبول: مطبعة الدولة.
 ۶. اصلان، عدنان. (۱۳۷۶). ادیان و مفهوم ذات غایی - مصاحبه‌ای با جان هیک و سید حسین نصر (مترجم: احمد رضا جلیلی). معرفت، شماره (۲۳)، صص ۷۰ - ۷۹.
 ۷. باقلانی، ابوبکر. (۱۴۲۵ق). الانصاف فی ما يجب اعتقاده (محقق: شیخ زاهد کوثری). بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۸. برانتل، جرج. (۱۳۸۱). آیین کاتولیک (مترجم: حسن قنبری، چاپ اول). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 ۹. بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۱ق). اصول الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۱۰. بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق. بیروت: دار الجیل و دار الآفاق.
 ۱۱. جرجانی، سید شریف. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (ج ۶ - ۸). قم: الشریف رضی.
 ۱۲. خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۸۱). پوزیتیویسم منطقی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.





١٣. الراوى، عبدالستار. (١٤٠٠ق - ١٩٨٠م). العقل و الحريره دراسه فى فكر القاضى عبدالجبار المعتزلى (الطبعه الاولى). بيروت: المؤسسه العربيه لدراسات و النشر.
١٤. سامى النشار، على. (١٩٧٥م). نشأة الفكرى الفلسفى فى الاسلام (الجزء الاول، الطبعه السادسه). مصر: ناشر دارالمعارف بمصر.
١٥. سلطاني، ابراهيم؛ نراقى، احمد. (١٣٨٤). كلام فلسفى. تهران: مؤسسه فرهنگى صراط.
١٦. السيد المرتضى. (١٢٥٠ق). تنزيه الانبياء. قم: الشريف الرضى.
١٧. السيد المرتضى. (١٣٦٣). الذريعه الى اصول الشريعه (مصحيح: ابوالقاسم كرجى، ج ٢). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
١٨. السيد المرتضى. (١٣٨٧ق). جمل العلم و العمل (چاپ اول). نجف اشرف: مطبعه الآداب.
١٩. السيد المرتضى. (١٤٠٥ق). رسائل الشريف المرتضى (محقق: سيدمهدى رجاىي)، ج ١ (جوابات المسائل الطبائسيات الثالثه)، ج ٢ (الحدود و الحقايق)، ج ٤ (جوابات المسائل المصريات)، چاپ اول. بى جا. بى نا.
٢٠. السيد المرتضى. (١٤١١ق). الذخيره فى علم الكلام (محقق: سيداحمد حسيني). قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٢١. السيد المرتضى. (١٤١١ق). الذخيره فى علم الكلام. قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٢٢. السيد المرتضى. (١٩٩٨م). امالى المرتضى. قاهره: دارالفكر العربى.
٢٣. السيد المرتضى. (بى تا). نفائس التأويل (ج ٢). شركة الاعلمي للمطبوعات (نسخه ديجيتالى كتابخانه مدرسه فقاها).
٢٤. شيخ طوسى. (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن (ج ٧). بيروت: احياء التراث العربى (نسخه ديجيتالى كتابخانه مدرسه فقاها).
٢٥. شيخ مفيد. (١٤١٤ - ١٩٩٣م). المسائل السرويه (محقق: صائب عبد الحميد، ج ١، الطبعه الثانيه). بيروت - لبنان: دار المفيد للطباعه و النشر و التوزيع. ملاحظات: طبع بموافقه اللجنه الخاصه المشرفه على المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد.
٢٦. صادقى، هادى. (١٣٧٩). الهيات و تحقيق يذيرى. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى.

۲۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة (ج ۲، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامیة.
۲۸. طاهری، جواد؛ الوندی، مهشید. (۱۳۹۱). رویکرد انتقادی به نگاه هیک در مسئله تحقیق‌پذیری فرجامین و معناداری گزاره‌های دینی. زمانه، ش (۲۵ و ۲۶)، صص ۳۶ - ۳۹.
۲۹. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۷). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. غلامی، طیبه. (۱۳۹۵). جسم‌انگاری نفس در کلام اسلامی و فیزیکالیسم؛ نقد و تطبیق (استاد راهنما: حسن احمدی‌زاده). کارشناسی ارشد، کاشان: دانشگاه ادبیات و زبان‌های خارجی.
۳۱. قاضی الفراء، ابویعلی محمد بن الحسین. (۱۹۷۴م). کتاب المعتمد فی اصول الدین تحقیق ودیع زیدان حداد. بیروت: دارالمشرق.
۳۲. قاضی عبدالجبار معتزلی. (۱۹۶۵ - ۱۹۶۲م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل (محقق: جورج فنواتی، ج ۱). قاهره: الدار المصریه.
۳۳. قاضی عبدالجبار معتزلی. (۱۹۸۱م). المجموع فی المحيط بالتکلیف، جمعه ابن متویه (ج ۲). بیروت: دارالمشرق.
۳۴. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه کاپلستون (مترجم: سید جلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، چاپ چهارم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش [انتشارات صدا و سیما].
۳۵. مرادی‌نسب، محمدحسین؛ جعفری، محمد. (۱۴۰۰). بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت، نقد و نظر، ۲ (پیاپی ۱۰۲)، صص ۱۱۵ - ۱۴۹.
۳۶. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد. (۱۳۸۷ق). تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۷. هیک، جان. (۱۳۷۸). مباحث پلورالیسم دینی (مترجم: عبدالکریم گواهی). تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تبیان.



۳۸. هیک، جان. (۱۳۸۱). فلسفه دین (مترجم: بهزاد سالکی، چاپ سوم). تهران: موسسه بین‌المللی الهدی.
۳۹. یوسفیان، حسن؛ خوش صحبت، مرتضی. (۱۳۹۱). حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ؛ از نگاه سیدمرتضی. معرفت کلامی، ش (۲)، صص ۲۵ - ۴۸.
۴۰. هیک، جان. (۱۳۸۲). بعد پنجم (مترجم: بهزاد سالکی). تهران: انتشارات قصیده‌سرا.
41. Eliade, Mircea. (1987)(Ed.). Gnosticism. In *The Encyclopedia of Religion* (vol. 5).
42. Hick, john. (1964). *The Existence of God*. New York: Macmillan publishing co, Inc.
43. Hick, john. (1966). *Evil and The God of Love*. Published by Macmillan Press LTD.
44. Hick, john. (1976). *Death and Eternal life*. New York: Harper and Row.
45. Hick, john. (1988). *Faith and knowledge*. London: Published by Macmillan Press LTD.
46. Hick, john. (1990). *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall.
47. Hick, john. (1998). *Gad and the univer se of faiths*. London: Macmillan.
48. Hick, john. (2001). *Dialogues in the philosophy of religion*. Pal G Rave New York.
49. Williams, D.H. (2009). Tertullian. In *The Blackwell companion to the theologians*. (Ian S. Markham, Ed., wily – black weel, uk. vol. 1, pp. 155-225.



References

*The Holy Qur'an

* The Bible

1. Al-Rawi, A. (1400 AH). *Al-Aql va al-Huriyah Dirasah fi Fikr al-Qazi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili*. (1st ed.). Beirut: Al-Mu'asisah al-Arabiyyah le Dirasat va al-Nashr. [In Arabic]
2. Al-Sayyid al-Murtadha. (1250 AH). *Tanzih al-Anbiya '*. Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Arabic]
3. Al-Sayyid al-Murtadha. (1363 AP). *Al-Dari'ah ila Usul al-Shari'a*. (Karaji, A, Ed.). (vol. 2). Tehran: Institute of Publishing and Printing, University of Tehran. [In Persian]
4. Al-Sayyid al-Murtadha. (1387 AH). *Jamal al-Ilm va al-Amal*. (1st ed.). Najaf: Adab Press. [In Arabic]
5. Al-Sayyid al-Murtadha. (1405 AH). *Rasa'il al-Sharif al-Murtadha*. (Raja'I, S. M, Ed.), vol. 1 (Jawabat al-Masa'il al-Torablesiat al-Thaalethah), vol.2 (al-Hudud va al-Haqa'iq), vol. 4 (Jawabat al-Masa'il al-Mesriat), (1st ed.). [In Arabic]
6. Al-Sayyid al-Murtadha. (1411 AH). *Al-Zakhira Fi Ilm Al-Kalam* (Hosseini, S. A, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
7. Al-Sayyid al-Murtadha. (1411 AH). *Al-Zakhira Fi Ilm Al-Kalam*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
8. Al-Sayyid al-Murtadha. (1998 AH). *Amali al-Murtadha*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
9. Al-Sayyid al-Murtadha. (n.d.). *Nafa'is al-Tawil*. (vol. 2). Shirkah al-A'almi le al-Matbu'at. (Digital version of Fiqahat School Library).
10. Ash'ari, A. (1929). *Maqalat al-Islamiyeen va Ikhtilaf al-Musalin*. Istanbul: Matba'ah al-Dolah.
11. Aslan, A. (1376 AP). Religions and the Concept of the Ultimate Essence - An Interview with John Hick and Seyed Hossein Nasr. (Jalili, A. R, Trans.). *Journal of Ma'arifat*, (23), pp. 70-79. [In Persian]



نظر
صدر

12. Baghdadi, A. (1401 AH). *Principles of Religion*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
13. Baghdadi, A. (1408 AH). *Al-Farq bayn al-Firaq*. Beirut: Dar Al-Jail va Dar Al-Afaq. [In Arabic]
14. Baqalani, A. (1425 AH). *Al-Ansaf Fi Ma Yajib Itiqadoh*. (Kowsari, Z, Ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
15. Brantel, G. (1381 AP). *Catholicism*. (Ghanbari, H, Trans.). (1st ed.). Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations. [In Persian]
16. Copleston, F. (1380 AP). *History of Copleston Philosophy*. (Mojtabavi, S. J, Trans.). (vol. 1, 4th ed.). Tehran: Soroush Scientific and Cultural Publications [Radio and Television Publications]. [In Persian]
17. Eliade, M. (1987) (Ed.). *Gnosticism*. In *The Encyclopedia of Religion* (vol. 5).
18. Esfarayeni, I. (1383 AP). *Anwar Al-Irfan*. (Nazari, S, Ed.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
19. Gholami, T. (1395 AP). *Physics of the soul in Islamic theology and physicalism; Criticism and comparison*. (Supervisor: Ahmadizadeh, H.). M.Sc., Kashan: University of Literature and Foreign Languages. [In Persian]
20. Hick, J. (1378 AP). *Issues of religious pluralism*. (Gowahi, A, Trans.). Tehran: Tebyan Cultural and Publishing Institute. [In Persian]
21. Hick, J. (1381 AP). *Philosophy of religion*. (Saleki, B, Trans.). (3rd ed.). Tehran: Al-Huda International Institute. [In Persian]
22. Hick, J. (1382 AP). *Fifth dimension*. (Saleki, B, Trans.). Tehran: Qasideh Sara Publications. [In Persian]
23. Hick, J. (1964). *The Existence of God*. New York: Macmillan publishing co, Inc.
24. Hick, J. (1966). *Evil and The God of Love*. Published by Macmillan Press LTD.
25. Hick, J. (1976). *Death and Eternal life*. New York: Harper and Row.



26. Hick, J. (1988). *Faith and knowledge*. London: Published by Macmillan Press LTD.
27. Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall.
28. Hick, J. (1998). *Gad and the universe of faiths*. London: Macmillan.
29. Hick, J. (2001). *Dialogues in the philosophy of religion*. Pal G Rave New York.
30. Ibn Furq, M. (1987). *Mujarad Maqalat al-Sheikh Aba al-Hassan Al-Ash'ari*. Beirut: Dar Al-Mashreq.
31. Ibrahim bin Nobakht, A. (1413 AH). *Al-Yaqut fi Ilm al-Kalam*, (Zia'ei, A. A, 1st ed.). Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
32. Jorjani, S. Sh. (1325 AH). *Sharh al-Mawaqif* (vols. 6-8). Qom: Al-Sharif Razi. [In Arabic]
33. Khorramshahi, B. (1381 AP). *Rational positivism*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Center. [In Persian]
34. Malahemi Kharazmi, M. (1387 AH). *Tohfato al-Mutakalemin fi al-Rad Ala al-Falasafah*. Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
35. Moradi Nasab, M. H., & Jafari, M. (1400 AP) A Comparative Study of the Contexts of the Tendency to Physical Resurrection in Islam and Christianity, *Naqd va Nazar*, 2(102 consecutive), pp. 115-149. [In Persian]
36. Qazi Al-Farra, A. (1974). *Kitab al-Mutamid fi Usul al-Din Tahqiq Wadi' Zidan Haddad*. Beirut: Dar Al-Mashreq.
37. Qazi, A. (1965-1962). *Al-Muqni fi Abwab al-Tawhid va al-Adl*. (Qanawati, G, Ed. vol. 11). Cairo: Al-Dar al-Misriyah.
38. Qazi, A. (1981). *Al-Majmu' fi al-Muhit be al-Taklif, Jum'ah Ibn Mutawiya* (vol. 2). Beirut: Dar Al-Mashreq.
39. Sadeghi, H. (1379 AP). *Theology and research*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
40. Saduq, M. (1395 AH). *Kamal Al-Din Tamam al-Na'amah*. (Vol. 2, 2nd ed.). Tehran: Islamic Publications. [In Arabic]



41. Sami Al-Nashar, A. (1975). *Nasha' al-Fikri al-Falsafi fi al-Islam*. (7th ed.). Egypt: Dar Al-Maaref.
42. Sheikh Mufid. (1993). *al-Masa'il Al-Sarwiyyah*. (Abd Al-Hamid, S. Ed.) (vol. 1, 2nd ed.). Beirut - Lebanon: Dar Al-Mufid for printing, publishing and distribution. Mulahizat: Tab'a be Muwafiqah al-jannah al-Khasah al-Musharafah ala al-Mutar al-Alami le al-Fiyah al-Sheikh Al-Mufid.
43. Sheikh Tusi. (n.d.). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. (vol. 7). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. (Digital version of Fiqahat School Library).
44. Steve, D. (1380 AP). *Philosophy of religious language*. (Norouzi, H, 1st ed.). Tabriz: Publications of the Research Institute of Islamic Sciences and Humanities, University of Tabriz. [In Persian]
45. Sultani, E., & Naraq, A. (1384 AP). *Theology of philosophy*. Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian]
46. Tabarsi, A. (1415 AH). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 7). Beirut: Mu'asisah al-A'almi le al-Matbu'at. [In Arabic]
47. Taheri, J., & Alvandi, M. (1391 AP). A critical approach to Hick's view on the question of the ultimate investigability and significance of religious propositions. *Journal of Zamaneh*, 25&26, pp. 36-39. [In Persian]
48. Williams, D.H. (2009). *Tertullian*. In *The Blackwell companion to the theologians*. Lan S. Markham, Ed., wily - black weel, UK. vol. 1, pp. 155-225.
49. Yousefian, H., & Khoshsohbat, M. (1391 AP). The truth of man and its effect in explaining life after death; from the point of view of Seyed Morteza. *Ma'rifat e Kalami*, (2), pp. 25-48. [In Persian]

