



Examining Abul-Hasan Ameri's Perspectives on Purgatory and Resurrection

Einollah Khademi¹ 

1. Professor, Shahid Rajaii Teacher Training University, Tehran, Iran. E-mail: e_khademi@ymail.com

Article Info

Article type: Research Article

Article history:

Received 2-Nov-2022

Received in revised form 28-Apr-2023

Accepted 8-Jul-2023

Published online 18-Sep-2023

Keywords:

Abul-Hasan Ameri,
Purgatory,
Resurrection.

ABSTRACT

This article explores the viewpoints of Abul-Hasan Ameri regarding the concepts of purgatory and resurrection. While Ameri does not directly address these topics, an indirect analysis of his works suggests that he perceives the world of purgatory as an intermediate state between earthly life and resurrection. Regarding resurrection, Ameri maintains that while humans cannot fully comprehend its essence, individuals can acquire knowledge of it based on their own understanding. This implies that people possess varying levels of understanding when it comes to the concept of resurrection. Ameri's beliefs on both the physical and spiritual aspects of resurrection are influenced by religious texts, philosophers, and theologians. However, due to the limited availability of Ameri's works, it is challenging to draw a definitive conclusion about his perspectives on purgatory and resurrection.

Cite this article: Khademi, E. (2023). Examining Abul-Hasan Ameri's Perspectives on Purgatory and Resurrection. *Philosophy and Kalam*, 56 (1), 183-203. DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.350719.523383>



© The Author(s). Publisher: University of Tehran Press.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2023.350719.523383>

بررسی دیدگاه ابوالحسن عامری پیرامون برزخ و معاد

عین الله خادمی^۱

۱. استاد دانشگاه تربیت دبیر شهیدرجایی، تهران، ایران. رایانامه: e_khademi@ymail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	اگرچه عامری درباره مسئله معاد و عمومیت آن به صورت مستقیم مطلبی را بیان نکرده است، اما می‌توان به شکل غیرمستقیم از آثار او دریافت که عالم برزخ نشئه‌ای بین حیات دنیوی و معاد است. درباره معاد یادآور شده است که انسان نمی‌تواند به کنه حقیقت معاد برسد اما هر کس به میزان درک خود می‌تواند به معرفت معاد برسد؛ یعنی میزان معرفت افراد به معاد متفاوت است. از بیانات او درمی‌یابیم که عامری به معاد جسمانی و روحانی اعتقاد دارد و درباره مسائل برزخ و معاد از متون دینی، فلاسفه و متکلمان تأثراتی پذیرفته است. گرچه با تحلیل روش شناختی ایشان در مورد این مسئله و تأمل درباره محتوای مباحثی که مطرح کرده است می‌توانیم تا حدی به تمایز دیدگاه او و متکلمان مسلمان پی ببریم اما به جهت موجود نبودن خیلی از آثار او ما نمی‌توانیم به صورت قطعی درباره دیدگاه او داوری کنیم.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۰۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۷	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸	
کلیدواژه‌ها: ابوالحسن عامری، برزخ، معاد.	
استناد: خادمی، عین الله (۱۴۰۲). بررسی دیدگاه ابوالحسن عامری پیرامون برزخ و معاد. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۶ (۱)، ۱۸۳-۲۰۳. ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.	© نویسنده‌گان. DOI: https://doi.org/10.22059/jstp.2023.350719.523383



بیان مسئله

بحث معاد از مسائلی است که سابقه‌ای به قدمت حیات بشر دارد. و از دیرباز تاکنون ذهن اندیشمندان مختلف را به خود معطوف کرده است. فیلسوفان، متکلمان و دانشمندان علوم اجتماعی هرکدام به وجهی از این مسئله پرداخته‌اند. به‌عنوان مثال فیلسوفان از این حیث بدین بحث توجه کرده‌اند که حقیقت انسان چیست؟ آیا انسان تنها دارای بعد مادی هست یا علاوه بر بعد مادی، واجد بعد دیگری است؟ آیا انسان علاوه بر دنیای مادی در عالم ماقبل یا مابعد واجد حیات بوده یا خواهد بود؟ برفرض پذیرش حیات در دوره‌های مختلف، نحوه زندگی او در هر نشئه چگونه است؟ عامری به‌عنوان یکی از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام به لحاظ تاریخی بین دو فیلسوف بزرگ مسلمان یعنی فارابی و ابن‌سینا می‌زیسته است.

مسئله اصلی این پژوهش بررسی نظر عامری درباره معاد است. از این‌رو در این جستار به دنبال یافتن پاسخ برای پرسش‌های زیر هستیم. اول آیا او به‌صورت مستقیم درباره این مسئله اظهار نظر کرده یا به‌صورت غیرمستقیم درباره این موضوع به اظهار رأی مبادرت کرده است؟ دوم دیدگاه عامری درباره امکان معرفت به معاد چیست؟ سوم روش او برای بررسی این مسائل چگونه بوده است و چه تأثیری از متون دینی، فلاسفه و متکلمان مسلمان پذیرفته است؟ ترتیب بخش‌های این مقاله بر اساس پاسخگویی به سؤالات مذکور سامان‌دهی شده است.

پیشینه پژوهش

درباره برزخ و به‌ویژه معاد کارهای پژوهشی زیادی صورت گرفته است، که برخی از این آثار مهم عبارت‌اند از آقای غلامحسین روحی سراجی در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی و نقد ادله تجرد نفس در رساله فایدون افلاطون» در مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۳۸۹، شماره (۴۶-۴۵) در صص ۲۹۹-۲۸۷، این دیدگاه را مطرح کرده است، افلاطون اولین فیلسوفی است که نفس را به‌عنوان جوهر مجرد مطرح کرد و آغازگر بحث عقلی درباره دوگانگی نفس و بدن، تجرد و جاودانگی نفس است. او نقاط قوت و ضعف ادله افلاطون را بیان کرده است.

خانم‌ها منیرالسادات پور طولمی و نرگس عرب زاده نژادی، در مقاله «تبیین فلسفه جاودانگی نفس» در مجله حکمت و فلسفه ۱۳۸۹، شماره ۳ صص ۲۴۱-۲۱۱، یادآور شدند که فیلسوفان مسلمان از دو طریق معدوم نشدن موجود و تجرد هستی، جاودانگی نفس را ثابت کردند، که طریق اول ناصواب و طریق دوم صواب است. آن‌ها روش‌های مختلف اثبات این مدعا را مطرح کردند.

نصرالله حکمت و محبوبه حاجی‌زاده در مقاله «جایگاه معاد در فلسفه ابن‌سینا» در مجله شناخت ۳۹۲، شماره ۶۱/۱، صص ۷۷-۳۵ بیان کردند که بوعلی در رساله اضحویه منکر معاد جسمانی است و تنها معاد روحانی را مطرح کرده است، اما در الهیات شفا، نجات و مبدأ و معاد این نکته را بیان کرده

است، تنها راه اثبات معاد جسمانی، نقل است لذا اعتقاد به معاد جسمانی برای معتقدان به نبوت پیامبر اشکالی ندارد.

آقای محمدمهدی مشکاتی در مقاله «تحلیلی از مبانی فلسفی ابن سینا در معاد جسمانی و روحانی» در مجله پژوهش‌های فلسفی و کلامی ۱۳۸۹، شماره ۱-۲ صص ۲۰۲-۱۸۳، متذکر شد که بر اساس مبانی فلسفی ابن سینا، امکان تبیین فلسفی معاد جسمانی وجود ندارد، تنها می‌توان معاد روحانی را تبیین فلسفی کرد، بدین جهت او اثبات معاد جسمانی را منحصر در شرع می‌دانست. آقای محمدمهدی مشکاتی در مقاله «مقایسه و تطبیق آراء ابن سینا و توماس آکوئیناس در مسائل مربوط به معاد» در مجله الهیات تطبیقی ۱۳۹۱، شماره ۲ صص ۹۶-۸۳، بیان کرد که ابن سینا در همه مسائل معاد، جز قبول معاد جسمانی، روش فلسفی دارد، اما توماس روش فلسفی - کلامی را اتخاذ می‌کند، هر دو نفس را امری غیرمادی و مجرد می‌دانند و برای خلود آن برهان اقامه می‌کنند. ابن سینا تنها به براهین عقلی متوسل می‌شود، اما توماس علاوه بر برهان عقلی به کتاب مقدس نیز استناد می‌کند.

آقای قاسم پورحسن در مقاله «بررسی انتقادی براهین علیه جاودانگی و بقای نفس»، در مجله حکمت و فلسفه ۱۳۸۸، صص ۳۰-۱۷، در میان مخالفان جاودانگی ادله سه نفر هیوم، راسل و آنتی فلو علیه جاودانگی نفس را ابتدا بیان و سپس نقد می‌کند. آقای پورحسن و حسین قلی زاده قیچاق در مقاله دیگری، مقایسه آراء فارابی و ابن سینا با ارسطو درباره جوهریت نفس به منظور فهم دیدگاه آن‌ها در مورد تجرد و جاودانگی نفس در مجله خردنامه صدرا، ۱۳۹۷، دوره ۲۳ پاییز ۱۳۹۷، صص ۸۸-۷۱، یادآور شدند که ارسطو نفس را جوهر می‌داند که مورد قبول فارابی و ابن سینا است، اما فارابی و ابن سینا در مورد تجرد نفس و بقای نفس با ارسطو اختلاف نظر دارند، و طرقی برای اثبات این مدعا بکار بردند. در میان این مقالات، چه مقالاتی ناظر به یک نفر مثل افلاطون، ابن سینا با یک موضوع مثل جاودانگی نفس یا تطبیقی هستند، هیچ کدام ناظر به دیدگاه ابوالحسن عامری نیستند، از این جهت این مقاله از سایر پژوهش‌ها متمایز است و تا آنجایی که نگارنده مطلع است، هیچ مقاله‌ای درباره عامری پیرامون این مسئله به نگارش درنیامده است.

پس از بیان پیشینه پژوهشی بحث ما ابتدا دیدگاه عامری درباره برزخ را بیان می‌کنیم و سپس به تحلیل آن می‌پردازیم.

۱. در جستجوی رأی عامری درباره برزخ و معاد

در این بخش در پی آنیم تا دریابیم نظر عامری درباره برزخ و معاد چگونه از آثار او قابل دریافت است. به دیگر سخن این بخش عهده‌دار یافتن پاسخ برای اولین پرسش ما در قسمت بیان مسئله خواهد بود.

۱-۱. اعتقاد به برزخ

درباره مسئله برزخ عامری می‌گوید: اگر هنگام مرگ ابدان متلاشی شوند، در قیامت، ابدان با همان هیئتی که در دنیا بودند برمی‌گردند، پس باید مرگ متوسط بین دو حیات عبث باشد. خدایی که قادر بر اعاده ابدان است، قادر بر بقای آن‌ها نیز هست و باید بقای اشرار بر حالت مرگ تا روز قیامت، فرصتی برای آن‌ها جهت تحمل وبال عذاب باشد و باید علومی که اختیار یافته‌اند و سیری که ابرار سلوک کردند، همه نابود شوند، و باید اضمحلال و تلاشی آن‌ها ادامه یابد تا قالب‌ها (ابدان) برگردند و در این قالب‌ها آن علوم خلق گردند و آن سیره‌ها شناخته شوند. این عقیده مخالف با مدعایی است که قرآن درباره شهدا می‌فرماید: «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتاهم الله من فضله و یتبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم الا خوف علیهم و لا هم یجزنون یتبشرون بنعمه من الله و فضل ان الله لا یضیع اجر المومنین» (آل عمران، ۱۶۹-۱۷۱)

و همچنین این مدعا خلاف آن چیزی است که قرآن در مورد اشقیاء می‌گوید: «و لوتری اذا الظالمون فی غمرات الموت و الملائکه باسطوا ایدیهم اخرجوا انفسکم الیوم تجزون عذاب الهون بما کنتم تقولون علی الله غیر الحق و کنتم عن آیاته تستکبرون و لقد جئتمونا فردی کما خلقناکم اول مره و ترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم» (الانعام، ۹۴-۹۳) در تبیین مدعای عامری ما باید به چند نکته اشاره کنیم:

۱-۱-۱. عدم تصریح به عالم برزخ

با تتبعی که در آثار موجود عامری داشتیم، در هیچ جا تصریحی بر عالم برزخ نیافتیم. این امر از دو حیث قابل توجه است از یک سو بسیاری از آثار او - که خودش در مواضع مختلف کتب موجود، بدان اشاره کرده است و بنا به تصریح سایر افرادی که درباره او بحث و بررسی کرده‌اند - در دسترس نیست. از این رو نمی‌توانیم درباره این آثار داورى کنیم که آیا عامری درباره برزخ و سایر مسائل دیدگاه ثبوتی یا سلبی اتخاذ کرده است؟

علاوه بر این در همه مسائل علمی، از جمله در مورد برزخ موضوع از این قرار است که در ابتدا ممکن است، بحث‌ها به صورت بسیار اجمالی باشد، و سپس به صورت تفصیلی مطرح شود. مطلب قابل اعتنا این است که در این دوره بحث درباره عالم برزخ در هیچ کتاب و رساله فلسفی و کلامی به صورت تفصیلی مطرح نشده است. در قرون بعدی، به ویژه در دوره معاصر، به ویژه در میان شیعیان این بحث به صورت تفصیلی مطرح شده است.

البته ناگفته پیداست اگر عامری درباره اصل برزخ تصریحی نکرده درباره این که آیا حیات برزخی عمومی است یا خصوصی؟ یعنی آیا حیات برزخی فقط شامل شهدا یا شامل افراد شرور می‌شود یا همه افراد بعد از مرگ واجد حیات برزخی هستند؟ همچنین اظهار نظر صریحی نکرده است. بر این اساس ما نمی‌توانیم درباره این مسئله داورى قطعی داشته باشیم.

۱-۲. استدلال عقلی از طریق حکمت و قدرت خدا

برآگاهان نسبت به سیر تفکر در سنت اسلامی، این امر واضح است که متفکران مسلمان جهت اثبات دعاوی دینی خود از طرق مختلف بهره می‌گیرند. یکی از این طریق ادله عقلی و طریقه دیگر روش نقلی است. در شیوه عقلی همان‌طور که از اسم آن مشخص است مستدل سعی می‌کند از عقل برای اثبات مدعای خویش بهره گیرد. عامری نیز برای اثبات مدعای خویش مبنی بر اینکه میان عالم طبیعت (خاکی) و عالم قیامت حد وسطی وجود دارد، که از آن به نام عالم برزخ یاد می‌کنند و در واقع یک داعیه جدی اعتقادی بوده است، از حکمت خدا استفاده می‌کند.

این استدلال را چنین می‌توان بازسازی کرد. ما در این دنیای خاکی واجد حیات هستیم این ادعا بدیهی است و مورد قبول همه انسان‌ها جز شکاکان است. علاوه بر این دنیا، عالم دیگری به نام قیامت وجود دارد. این ادعا نیز برای همه متشرعه امری آشکار است و همه آن‌ها در صحت اصل این ادعا باهم شریک‌اند. استدلال عامری این است که اگر مابین این دو عالم، عالم دیگری نباشد این امر با حکمت و قدرت خدا سازگار نیست، چون خدایی که قادر بر ایجاد عالم برزخ است شایسته نیست مدت‌ها انسان را در حالت عدم نگه دارد [مرگ انعدام نیست]. و بعد در قیامت آن‌ها را جهت حسابرسی اعمال دوباره زنده کند، این با حکمت خدا سازگار نیست. پس حتماً خداوند مابین دو عالم، خاکی و قیامت عالمی دیگر به نام برزخ ایجاد خواهد کرد.

۱-۳. استدلال نقلی

خدا در آیات متعدد قرآن به نحوی از عالم برزخ سخن گفته است، که عامری تنها به دو مورد اشاره می‌کند:

۱-۳-۱. حیات برزخی برای شهدا

قرآن به صورت صریح به عقیده نادرست افرادی اشاره می‌کند که بر این باور بودند، کسانی که در جنگ‌ها به مقام شهادت نائل می‌شوند، همراه با پایان یافتن حیات بدنی، آن‌ها، به صورت کامل طومار حیات آن‌ها برچیده می‌شود، اما قرآن به صورت واضح می‌گوید این عقیده‌ای ناصواب است. شهدا بعد از مرگ بدن، همچنان واجد حیات هستند و از آن اموری که خداوند به جهت فضلش به آن‌ها بعد از مرگ عطا کرده است، بسیار مسرور هستند و حتی به کسانی که بعد از شهادت آن‌ها به خیلشان می‌پیوندند بشارت می‌دهند هیچ ترس و اندوهی نداشته باشند. نعم خدا حتماً شامل حال آن‌ها می‌شود و خداوند هرگز اجر مؤمنان را ضایع نمی‌کند.

۱-۳-۲. حیات برزخی اشقیاء

آیه تصریح می‌کند افراد ظالم در حال سكرات موت، ملائکه بال‌های خود را می‌گشایند و ارواح آن‌ها را در اختیار می‌گیرند و در عوض کارهای ناشایستی که آن‌ها در دنیا انجام داده‌اند، با خفت و خواری با آن‌ها برخورد می‌کنند و به آن‌ها اعلان می‌شود، شما در دنیا در مورد خدا و آیاتش باحالت استکبار برخورد می‌کردید، اما الآن در هنگام مرگ، هرکدام به‌تنهایی با ملائکه عذاب الهی مواجه می‌شوید و

این حقیقت را درمی‌یابید همان‌طور که در ابتدای پیدایش، خدا شما را خلق کرده، پس از مرگ نیز در اختیار حضرت حق هستید و کاری نمی‌توانید پیش ببرید.

عامری در کنار بیان دیدگاه‌های مختلف درباره معاد می‌فزاید: اگر بخواهیم حقایق معاد را به شکل و صورت واقعی بیان کنیم، باید این نکته را بدانیم ما نمی‌توانیم به کنه و حقیقت معاد به صورت کاملاً آگاه شویم. بلکه هر کس به میزان درک و فهم خود با معاد آشنا می‌شود. اگر بر این باور باشیم آشنایی با ظاهر معاد در حد فهم ما امری ممتنع نیست، بلکه امری مجاز و ممکن است و ادعای جواز معرفت به معاد را بر امتناع معرفت نسبت به مقوله معاد ترجیح دهیم. این حقیقت را باید بپذیریم که ما هرگز نمی‌توانیم همه حقایق مربوط به معاد را درک کنیم، گرچه اصل اعتقاد به امر معاد، امری یقینی و ضروری است و در حدی که کتاب الهی از معاد به ما خبر داده، ما می‌توانیم از آن آگاه شویم. قرآن در این باره می‌فرماید: «نشئکم فیما لا تعملون (الواقعه، ۶)». یا در آیه دیگر قرآن می‌فرماید: «فلاتعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین (السجده، ۱۷)»

۲. امکان معرفت به معاد

در تحلیل این بیان عامری، توجه به چند نکته قابل ملاحظه است: در مسئله معاد یکی از مهم‌ترین موضوع‌ها از جهت معرفت‌شناسی این است آیا ما می‌توانیم نسبت به پدیده معاد معرفت پیدا کنیم یا خیر؟ عامری در پاسخ بدین پرسش می‌گوید ما امکان معرفت به معاد را داریم و اگر در برابر دو مقوله امکان و امتناع معرفت نسبت به معاد قرارگیریم مقوله امکان و جواز بر امتناع ترجیح دارد. پرسش دیگری که پس از امکان معرفت نسبت به معاد مطرح می‌شود آن است که ما از چه طرق یا شیوه‌هایی می‌توانیم نسبت به پدیده معاد آگاهی پیدا کنیم؟ عامری در پاسخ به پرسش دوم می‌گوید: ما از دو طریق عقل و شرع می‌توانیم نسبت به پدیده معاد معرفت پیدا کنیم. ما از طریق عقل می‌توانیم اصل اعتقاد به معاد را توجیه کنیم. اما عقل ما نمی‌تواند پیرامون جزئیات معاد سخنی بگوید. برای آگاهی درباره جزئیات معاد باید به دامن شریعت متوسل شویم. بدین جهت قرآن درباره معاد می‌فرماید ما در عالم قیامت چیزهایی ایجاد می‌کنیم که شما از طریق متعارف عقل و تجربه نمی‌توانید نسبت به آن‌ها معرفت پیدا کنید. (الواقعه، ۶۱). همچنین در آیه دیگر می‌فرماید: خداوند اموری که سبب چشم‌روشنی شماست در روز قیامت نمودار می‌کند که شما امروز از طریق متعارف عقل و تجربه نسبت به آن آگاهی ندارید و حتی امکان آگاهی نسبت به آن را هم ندارید؛ چون از طریق متعارف تنها می‌توانیم نسبت به اموری آگاهی پیدا کنیم که با آن پدیده‌ها یا مشابه آن‌ها خودمان یا نوع بشر مواجهه‌ای داشته باشد. اما قیامت عالمی است که هنوز نیامده است و هیچ‌کدام از انسان‌های معمولی، از طریق متعارف نمی‌توانند نسبت به آن علم پیدا کنند.

۲-۱. حد معرفت انسان

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود آن است که میزان معرفت ما به معاد در چه حد است؟ عامری در پاسخ بدین پرسش می‌گوید: ما در ابتدای امر باید بدین حقیقت وقوف پیدا کنیم که هرگز نمی‌توانیم به کنه و حقیقت معاد دست پیدا کنیم چون این آرزویی دست‌نیافتنی است پس از آشنایی با این امر، ما به صورت نسبی می‌توانیم به بخشی از حقایق مربوط به معاد معرفت پیدا کنیم. در اینجا ملاک خود انسان‌ها هستند، برخی انسان‌ها زمینه فهم بهتر و وسیع‌تر و برخی انسان‌ها زمینه فهم کمتری دارند.

عامری پس از بیان این حدیث می‌فرماید: ما نباید درباره این مسئله که تعداد فرقه‌ها آیا قابل افزایش یا کاهش است و اینکه کدام فرقه حق است تحقیق کنیم، و پس از شناخت آن فرقه از آن تبعیت کنیم (عامری، الامد علی الابد، ص ۲۶۵). او با تحلیل خاصی تعداد فرقه را به ۷۳ فرقه می‌رساند و می‌گوید: تنها گروهی که اهل فضیلت هستند، اهل نجات هستند و تعداد افراد این گروه بسیار اندک است. (همان، ۲۶۶-۲۶۵).

عامری بر این باور است که ما می‌توانیم جزئیات معاد را از طریق نقل درک کنیم. نفس هم در فهم کلیات عقلی و هم جزئیات نقلی دخیل است تفسیر و تأویل‌های مختلفی درباره قرائت‌های مختلف قابل طرح است.

به بیان دیگر ما در این مقطع باید دو امر را از یکدیگر تفکیک نماییم: مسئله نخست، اصل تحقق معاد است. درباره این مسئله ما از طریق عقل می‌توانیم به صورت قطعی و یقینی درک نماییم که اصل معاد تحقق می‌یابد.

مسئله دیگر ناظر به جزئیات معاد است. در این مورد عقل نمی‌تواند داوری بنماید و سخنی بگوید؛ چون عقل هیچ تجربه‌ای از آن ندارد. در این مورد ما باید چشم طمع به نقل داشته باشیم و به میزانی که به تعبیر عامری کتاب الهی به ما خبر داده می‌توانیم اظهار نظر کنیم و در این مورد نه تنها عقل و تجربه بلکه حتی شهود هم نمی‌تواند خبری بدهد. به همین جهت او به دو آیه استناد می‌کند و می‌گوید: کتاب الهی حقایق را درباره جزئیات معاد بیان می‌کند که ما از آن خبر نداریم و در مورد امور مثبت سبب چشم‌روشنی ما می‌شود.

۳. دیدگاه‌ها پیرامون معاد

عامری در کتاب نفیس الامد علی الابد (۲۵۴ - ۲۵۲) درباره دیدگاه‌های مختلف چنین می‌گوید: هرکسی که اعتقاد به خدای صانع دارد به ثواب ابدی نیز معتقد است. اما دهریه که وجود خدا را بدون دلیل موجه انکار می‌کنند در مورد معاد وادی حیرت را طی می‌نمایند و همان طوری که قرآن در آیه ۲۴ سوره جاثیه می‌فرماید: تنها به حیات دنیوی باور دارند و می‌گویند دهر ما را به هلاکت می‌اندازد و ما نمی‌توانیم درباره دنیای دیگر سخنی بگوییم.

اما کسانی که اصل ثواب در حیات ابدی را قبول دارند، درباره این حیات جاودانی دیدگاه‌های مختلفی دارند: گروهی از فلاسفه که به رواقیین معروف هستند، به تناسخ ارواح در اجساد معتقد هستند و یادآور می‌شوند که نفوس اشرار ابتدا به صورت چهارپایان و حشرات درمی‌آیند و پس از گذراندن مسیر خواری و ذلت به عالم علوی می‌روند.

گروهی دیگر از فلاسفه که به مشائیین معروف هستند، اصل حیات جاودانی را پذیرفتند منتهی ثواب و عقاب را ناظر به نفوس ناطقه دانستند و معاد درباره اجسام را انکار کردند و بر این باوراند که هر کس بمیرد قیامتش آغاز می‌گردد.

اما گروهی دیگر مجوس، ثنویه، یهود و نصاری هستند که عقاید آن‌ها درباره معاد در کتاب ارشاد برای تصحیح اعتقاد بیان شد. اکثر هندیان ابدان را با آتش می‌سوزانند و بر این باور هستند که با این کار ارواح از ذلت و خواری خارج می‌شوند.

مسلمانان به روز قیامت و بهشت و جنت باور دارند. گروهی از آن‌ها؛ یعنی معتزله وجود نفوس ناطقه را قبول ندارند. متفلسفین می‌گویند انسان امری مرکب است و حیات امری عرضی است که با اراده خدا در انسان حلول کرده است، هر وقت این ترکیب بگسلد مرگ عارض حیات می‌شود و در روز قیامت خدا جمیع اجزای بدن را جمع می‌کند و مورد محاسبه قرار می‌دهد.

اما جمهور اهل اسلام، یعنی اصحاب رأی و حدیث، شیعه و خوارج معتقدند در هنگام مرگ ملک‌الموت ارواح را تحویل می‌گیرند، اگر جزء نیکوکاران باشند انواع کرامت را ملائکه رحمت می‌بینند و اگر جزء بدکاران باشند انواع عقوبت می‌بینند.

۳-۱. تحلیل دیدگاه‌ها درباره معاد

با تأمل فزون‌تر در بیان عامری چندین نکته برای ما مشخص می‌شود که عبارت‌اند از: با کندوکاو در سخنان عامری می‌توانیم در مجموع دیدگاه‌ها پیرامون معاد را چنین طبقه‌بندی کنیم: **گروه اول:** گروه منکران معاد هستند و علمای طبیعی (دهریه) جزء این گروه هستند که دیدگاه شرایع را درباره اصل معاد نمی‌پذیرند.

گروه دوم: گروه مثبتین اصل معاد هستند که عامری این گروه را در گام اول به سه دسته فلاسفه، ادیان غیر اسلام و دین اسلام تقسیم می‌کند و در گام دوم فلاسفه را به دو دسته تقسیم می‌کند. گروه اول از فلاسفه رواقیون هستند که تناسخ به معنای خاص، یعنی بازگشت نفوس به اجساد حیوانات را مطرح کرده‌اند و درباره برگشت نفوس به جمادات و نباتات سخنانی بیان نکرده‌اند.

گروه دوم فلاسفه، به تعبیر عامری فیلسوفان مشایی هستند. او از ادیان غیر اسلام، از دین‌های مجوس، ثنویه، یهود و نصاری سخن می‌گوید که دیدگاه آن‌ها را به کتاب دیگرش حواله داده است. او مسلمانان را به دو گروه معتزله و غیر معتزله تقسیم می‌کند و یادآور می‌شود که معتزله وجود نفوس ناطقه را انکار کردند و تنها قائل به جسم (بدن) هستند و حیات و مرگ را دو عرض متضاد هم معرفی می‌کنند.

گروه دوم غیر معتزله، یا به تعبیر عامری جمهور مسلمانان، اصحاب رأی، اصحاب حدیث، شیعه و خوارج هستند که بر این باوراند، انسان مرکب از نفس و روح است و برای هر کدام معادی را مطرح می‌کنند.

۳-۲. تمایز میان ثواب و عقاب و معاد

حقیقت آن است که میان ثواب و عقاب و معاد رابطه تساوی نیست، حداقل از ظاهر برخی سخنان عامری چنین برمی‌آید، که ایشان میان این دو مقوله رابطه تساوی قائل هستند، اما اگر به صورت دقیق رابطه میان این‌ها را بررسی کنیم، رابطه عموم و خصوص من وجه است، یعنی معاد یک مبحث کلی و عام است و ثواب و عقاب یک بحث جزئی و خاص است، چون در زمینه معاد ما می‌توانیم مباحث مختلف معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی را مطرح کنیم که یکی از مباحث، ثواب و عقاب است.

۳-۳. انکار معاد جسمانی و اثبات معاد روحانی از سوی مشایبان

بر اساس قرائتی که عامری از فیلسوفان مشایی ارائه می‌دهد، این دسته از فیلسوفان به صورت کلی زنده شدن اجساد (ابدان) را در روز قیامت انکار کرده‌اند و بر این باور هستند، در روز قیامت تنها ارواح حضور دارند، و انسان در طول زندگی خود در دنیا، کارهای خوب یا بد که انجام داده است، نتیجه این اعمالش را در روز قیامت تنها با نفس خود مشاهده می‌کند. بر این اساس می‌توانیم ادعا کنیم که حکیمان مشایی به معاد جسمانی باور ندارند، تنها معاد، را معاد روحانی می‌دانند.

۳-۴. عقیده خاص مشایبان درباره کیفیت معاد

بر اساس قرائتی که عامری از حکیمان مشایی ارائه می‌دهد، این دسته حکیمان، گرچه اصل معاد را قبول دارند، که در نکته اول بیان کردیم و معاد را تنها معاد روحانی می‌دانند، در نکته سوم بیان کردیم، آن‌ها دیگر قائل به عالم برزخ نیستند. یعنی این‌ها قبول ندارند هر کس بعد از مرگ وارد عالم برزخ می‌شود، تا در روز قیامت همه انسان‌ها از اولین تا آخرین جمع شود، در آنجا قیامت آغاز بشود، بلکه آن‌ها معتقدند با مرگ هر کس در واقع قیامت او آغاز می‌شود و نحوه سرنوشت او در دنیای دیگر وابسته به رفتار و کردارهای او در دنیا است، اگر در مجموع اهل سعادت باشد، به عالم علوی عروج پیدا می‌کند، اما اگر در مجموع فرد تبهکار و شقی باشد، نفس جسدانی او به سوی عالم سفلا هیبوط پیدا می‌کند.

۳-۵. تفسیر خاص درباره ملائکه و شیاطین

بر آگاهان با دیدگاه‌های متفکران درست فکری اسلامی این امر پوشیده نیست که تفسیرهای مختلفی درباره ملائکه و شیاطین از سوی متفکران مسلمان ارائه شده است. اما بر اساس بیان عامری حکمای مشایی ملائکه و شیاطین را عقول نمی‌دانند، بلکه بر این باور هستند که ملائکه به جای عقول همان نفوس هستند، منتهی نفوسی قوام‌یافته هستند که در همین عالم خاکی ظهور و بروز دارند. شیاطین

هم نفوسی هستند، منتها تفاوت بنیادی میان ملائکه و شیاطین این است، که ملائکه نفوس راست‌کردار و درست‌گفتار هستند، اما شیاطین برعکس نفوس نابکار و شرور در این عالم هستند.

۳-۶. تبیین معاد جسمانی از سوی معتزله

بر اساس گزارش عامری درباره انسان، معتزله اعتقادی به وجود نفس برای انسان ندارند. وقتی انسان در دنیا همین پیکر مادی (بدن) است، در آخرت نیز به طریق اولی چیزی به نام نفس وجود نخواهد داشت و به همین جهت معاد روحانی به صورت کلی منتفی است. به همان سان که در دنیا انسان فقط دارای پیکر مادی است، در آخرت نیز تنها معاد جسمانی است. منتھی در سایه مرگ در دنیا اجزای بدن متلاشی می‌شود، خداوند در روز قیامت بار دیگر این اجزای پراکنده را جمع می‌کند. حیات به همان سان که در دنیا امر عرضی است که عارض پیکر مادی می‌شود در آخرت نیز حیات امری عارضی است، که عارض پیکر مادی می‌شود. پس از عروض حیات بر این پیکر مادی در آخرت انسان واجد علم و معرفت می‌شود و برای محاسبه اعمال جهت خیر و شر، رفتن به بهشت یا جهنم آماده می‌شود.

۳-۷. توجه وافر به اعمال و عدم توجه به بحث نظر

اگر به گزارش عامری درباره دیدگاه معتزله پیرامون معاد به کندوکاو بپردازیم درمی‌یابیم که بر اساس این گزارش تأکید بر روی این مقوله است که انسان چه کارهای صالحی انجام داده است و یا چه کارهای باطلی از او صادر شده است؟ اما انسان از حیث نظری چه دیدگاه‌های صواب یا باطلی از او صادر شده، بحثی نشده است. در صورتی که به صورت واضح می‌دانیم، انسان علاوه بر اعمال خوب یا بد، حتماً دارای دیدگاه‌های نظری صائب یا غیر صائبی است. البته بدین امر وقوف داریم که درباره پیوند میان نظر و عمل دیدگاه‌های مختلفی از قدیم‌الایام تا کنون بوده است، اما فارغ از چگونگی نوع پیوند میان نظر و عمل، وجود اصل نظر امری بسیار مهم است و عدم توجه بدین مقوله، در گزارش عامری درباره دیدگاه معتزله درباره معاد امری بسیار قبل توجه است. اگر معتزله واجد دیدگاه خاصی درباره پیوند میان نظر و عمل در قیامت بوده‌اند و عامری هیچ گزارشی درباره آن نداده است اشکال مهمی بر اوست و اگر حقیقتاً معتزله واجد هیچ دیدگاهی نبودند، این ایراد جدی بر معتزله وارد است.

۳-۸. توجه به معاد جسمانی و روحانی

حداقل بر اساس گزارش عامری پیرامون جمهور مسلمانان درباره معاد، آن‌ها بر این باور بودند که انسان فقط دارای پیکر مادی نیست، بلکه علاوه بر جسد (بدن یا قالب)، واجد امر دیگری به نام روح است. در هنگام مرگ، ملک‌الموت روح را از بدن جدا می‌کند و روح انسان را در اختیار می‌گیرد. در آخرت بار دیگر روح انسان به بدنی که دوباره زنده شده است برمی‌گردد.

به راین اساس در روز قیامت انسان هم واجد پیکر مادی (بدن) و هم واجد نفس (روح) است. اگر انسان جهنمی باشد، عقوبت‌های دوگانه مادی و روحانی برای انسان در نظر گرفته می‌شود و برعکس،

اگر انسان بهشتی باشد، نعم دوگانه مادی و روحانی برای انسان لحاظ می‌شود. پس معاد هم جسمانی است و هم روحانی.

۳-۹. ارتباط میان نیت و اعمال

بر اساس قرائتی که عامری برای جمهور مسلمانان درباره معاد ارائه داده است در روز قیامت تنها به اعمال و کردارهای باطن انسان در دنیا توجه نمی‌شود، بلکه قطعاً به مقوله دیگر به نام نیت نیز توجه می‌شود که انسان با چه انگیزه‌ای فلان کار از او در دنیا صادر شده است؟ به‌عنوان مثال ممکن است اعمال از جهت ظاهری صالح تلقی شوند. به‌عنوان نمونه نمازی از فرد صادر شده است یا حتی به جهادی رفته است، اما فرد در این نماز یا جهاد تنها خدا را در نظر نداشته است و یا اصلاً به خدا هیچ توجه نداشته است در این صورت گرچه ظاهر عمل نیکو است، اما عمل، امری پسندیده نیست، چون در انجام کار یا علاوه بر رضایت خداوند، رضایت افراد دیگر هم ملحوظ شده است و یا اصطلاحاً رضایت خدا لحاظ نشده است. به‌بیان دیگر کار خالص برای خدا انجام نشده است. بدین جهت از حیث باطن کار یا هیچ واجد ارزش نیست، یا واجد ارزش بسیار کمی است.

۳-۱۰. نشانه‌های قیامت

بر اساس قرائت عامری در دیدگاه جمهور مسلمانان درباره معاد، قبل از تحقیق عالم قیامت ما نشانه‌هایی را می‌توانیم برشماریم، که تحقق هر یک از این نشانه‌ها بدین معنی است، که قیامتی در راه خواهد بود، و ما باید انتظار تحقق عالم قیامت را داشته باشیم. اهم نشانه‌هایی که او برای قیامت برشمرده است، عبارت‌اند از:

الف- نفخ صور: با دمیدن در صور همه موجودات زنده مرگ شامل آن‌ها می‌شود.

ب- زمین لرزه بزرگ: همه جای کره زمین واجد لرزش شدید می‌شود. در سایه این لرزش تغییر بنیادی در کره زمین صورت می‌گیرد.

ج- به حرکت درآمدن کوه‌ها: کوه‌ها با همه استواری که دارند، بسان پشم زده می‌شوند و به حرکت درمی‌آیند.

د- بخار شدن دریاها: آب دریاها هم مواج می‌شوند و هم در اثر گرمای زیاد کره زمین به جوش می‌آیند و به‌صورت بخار درمی‌آیند.

ه- درهم‌پیچیده شدن آسمان‌ها: آسمان‌ها و افلاک هفتگانه از تأثرات طبیعیات قدیم است. بر اساس حیات قدیم افلاک واجد حرکت دوری هستند، اما در آستانه قیامت، کل آسمان‌ها درهم‌تنیده می‌شوند.

۳-۱۱. محاسبه اعمال

همه مردمی که در زمان‌های مختلف از دنیا رفته‌اند، در روز قیامت دوباره ارواح آن‌ها به اجساد (ابدان) شأن می‌پیوندند. این افراد در دنیا اعمال صالح یا ناصالح (حسنات یا سیئات) انجام داده‌اند. در روز

قیامت همه اعمال بشر مورد محاسبه قرار می‌گیرد تا مشخص شود، هر فرد چه مقدار کارهای صواب و چه میزان کارهای ناصواب انجام داده است، تا بر اساس کارهای پسندیده به او ثواب داده شود و بر اساس کارهای ناپسند، عقاب نصیب او شود.

البته یکی از ویژگی‌های قیامت آن است، که در آن روز هیچ‌کس نمی‌تواند کارهای خلافی را که در دنیا انجام داده است، مخفی کند، بلکه همه اعمال به صورت آشکارا مورد محاسبه قرار می‌گیرند.

۱۲-۳. طبقه‌بندی افراد در روز قیامت

عامری یادآور می‌شود، افراد بر اساس نوع عملکردی که در دنیا داشتند، پس از محاسبه در دسته‌های ویژه قرار می‌گیرند. اگر افراد در دنیا کارهای صواب و پسندیده انجام داده باشند، نامه اعمال آن‌ها به دست راستشان سپرده می‌شود. این افراد به جهت کارهای شایسته‌ای که انجام دادند، اعمال آن‌ها دارای وزن و مقدار بالایی است، بدین جهت به آن‌ها ثواب ابدی بشارت داده می‌شود و علاوه بر بشارت نعم مختلف در بهشت، به سوی این نعم متعدد سوق داده می‌شوند. به جهت همین ویژگی آن‌ها واجد محبت و سرور هستند. برعکس این گروه، افرادی هستند که واجد اعمال ناشایست و ناپسند هستند، این گروه به جهت اعمال ناصوابشان هم وعید شامل آن‌ها می‌شود و هم عذاب الهی را به صورت بالعیان مشاهده می‌کنند. اگر به قرآن رجوع کنیم، درمی‌یابیم قرآن بر اساس وضعیت اعمال افراد در دنیا، در آخرت آن‌ها را به سه گروه تقسیم کرده است: اصحاب یمین به تفسیر قرآن کسانی هستند که پس از محاسبه اعمال به جهت افعال شایسته، پرونده اعمال آن‌ها به دست راستشان سپرده می‌شوند، اما افرادی که کارهای ناصواب انجام دادند نامه اعمال آن‌ها به دست چپشان سپرده می‌شود، به آن‌ها اصحاب یسار یا مشئمه اطلاق می‌شود. گروه سوم هم وجود دارند که از این دو گروه متمایز هستند که به این‌ها سابقون اطلاق می‌شود.

این طبقه‌بندی قرآنی، از طبقه‌بندی که عامری کرده است، کامل‌تر است، چون عامری تنها از دو گروه اصحاب یمین و یسار نام برده است، اما قرآن علاوه بر این دو دسته از سابقون نیز سخن به میان آورده است.

۱۳-۳. وضعیت کودکان در روز قیامت

بر آگاهان با سنت فکری اسلامی این امر مستور نیست که اصل داوری در روز قیامت بر معنای محاسبه صورت می‌گیرد. از طرفی می‌دانیم محاسبات در مورد افرادی که به سن تکلیف رسیدند از سن تکلیف به بعد است، که چه مقدار از تکالیف را انجام داده یا انجام نداده است. بر این اساس این نکته مطرح می‌شود، افراد خردسال و کودک که هنوز به سن تکلیف نرسیده‌اند تکلیفی در مورد آن‌ها وجود ندارد. پس محاسبه‌ای در مورد آن‌ها معنا ندارد، حال اگر محاسبه‌ای در مورد آن‌ها در روز قیامت صورت نمی‌گیرد، با آن‌ها چگونه برخورد می‌شود؟

عامری در پاسخ بدین پرسش می‌گوید: این‌ها در روز قیامت به‌عنوان خدمتکاران بهشتی عمل می‌کنند. البته اصل وجود خدمتکاران در بهشت آیات متعدد قرآن مورد بحث قرار گرفته است. در واقع از نعم بهشتی استفاده می‌کنند، اما چون در معرض تخریب قرار نگرفته‌اند و از این جهت امتحان پس نداده‌اند، مرتبه آن‌ها از بهشتیان پایین‌تر است.

عامری در کتاب اعلام بمناقب الاسلام درصدد اثبات برتری دین اسلام بر سایر ادیان شش‌گانه است. او می‌گوید: اگر ما درباره معاد، بر مبنای عقل دیدگاه‌های دین اسلام را با سایر ادیان باهم مقایسه کنیم، می‌توانیم برتری دین اسلام را بر سایر ادیان اثبات نماییم. او درصدد تحقق این هدف دیدگاه‌ها درباره معاد را چنین برمی‌شمرد:

۱. برخی از ملل به تناسخ اعتقاد دارند. در واقع برای فهم دیدگاه آن‌ها درباره معاد، باید مسئله تناسخ را مورد کندوکاو قرار دهیم.
 ۲. گروهی به انقلاب نفس به حالت ضیاء و نور که همان ثواب است و در جهت مخالف به انقلاب نفس به قید ضیاء و نور - ظلمت - که همان عقاب است باور دارند.
 ۳. برخی به رهایی ارواح از اجساد، ثواب (در نیکوکاران) و ضدش استمرار زندانی بودن روح در بدن، عقاب (در بدکاران) باور دارند.
 ۴. عامری بر این باور است که دین اسلام مدعی این اعتقاد است که خدا ارواح را به‌سوی اجساد برمی‌گرداند، تا در سایه ترکیب جسم و روح، دو قوه حس و عقل متحد شوند. نفس در سایه عقل است که به احوال خود در دنیا آگاهی پیدا می‌کند. این حسنت و سیئاتی که در زندگی انجام داد، نسبت به آن‌ها آگاهی پیدا می‌کند و همچنین با قوه حسی از لذات و آلام حسی که نصیب او می‌شود آگاه می‌شود.
- با تأمل در کلام تحلیل عامری چنین نکته برای ما مشخص می‌شود:

۴. عدم بیان کامل دیدگاه

قطعاً و به‌ویژه با نگاه امروزی، عامری همه دیدگاه‌های مختلفی که درباره معاد را که در زمان خود او و قبل از او وجود داشته، استقصا نکرده است. بنابراین بهتر است بگوییم: اهم دیدگاه‌ها درباره معاد از نظر او همین دیدگاه‌هایی است که برشمرده است و ادعای استقصای کامل همه دیدگاه‌ها را از جهت تاریخی از جانب او نکنیم، زیرا معلوم نیست امکان چنین بررسی برای او در آن زمان وجود داشته است یا نه؟

۴-۱. مفهوم تناسخ

درباره تناسخ مباحث بسیار زیادی از سوی مکاتب مختلف فلسفی - کلامی دینی مطرح شده است، ولی فی الجمله می‌توان گفت: مراد از تناسخ که روح به جسم دیگر منتقل شود، اعم از آن که، آن امر دیگر جسم، حیوان و انسان باشد، به همین جهت برخی تناسخ را به چهار قسم: نسخ، مسخ، فسخ،

رسخ تقسیم کردند. بر این اساس ما یک تناسخ به معنای اعم داریم که شامل هر چهار قسم مذکور می‌شود و یک تناسخ به معنای خاص که تنها شامل انتقال از جسمی به جسم دیگر می‌شود. (بهمنیار، ۸۲۵-۸۲۸، فخر رازی، ۴۰۸-۹۹، ملاصدرا، ۵۹). بیرونی در کتاب تحقیق ماللهند، تناسخ را از علائم مشخص مکتب هندی ذکر کرده است و شهرستانی در «الملل و النحل - ج ۳، ص ۲۶۲» یادآور می‌شود، هیچ ملتی وجود ندارد، جز اینکه در تناسخ واجد قدم ثابت است.

۲-۴. اعتقاد به شر بودن بدن برای نفس

در میان ادیان قدیم، دین مانوی یادآور می‌شود که جسم، از آن جهت که از ماده تشکیل می‌شود، امری شر است و بدن انسان نیز چون امر مادی است. امری شر و بسان زندان برای نفس است. همین اعتقاد در میان فلاسفه وجود دارد و افلاطون یکی از فیلسوفان بزرگ است که در آثار مختلفش در جمهوریت (جمهوری، کتاب نهم، ۵۸۵-۵۸۰) قوانین (کتاب پنجم، قسمت ۷۳۰-۷۲۶) بر این نکته اصرار می‌ورزد، نفس از عالم علوی برانگیخته شده و از آنجا به عالم خاکی هبوط کرده و در تحت سیطره ماده درمی‌آید، و بدن بسان زندان برای این نفس است، اما نفس پس از مرگ از این زندان بزرگ آزاد می‌شود به سوی عالم علوی مهاجرت می‌کند.

۳-۴. عدم ترادف میان ثواب و عقاب و معاد

عامری میان دو مفهوم مهم معاد و ثواب و عقاب تفکیک جدی به عمل نمی‌آورد، اما به گمان راقم این سطور، میان این دو مفهوم گرچه ترابط جدی وجود دارد، و ما می‌توانیم از یک مفهوم به مفهوم دیگر راه پیدا کنیم، اما دو مفهوم مترادف نیستند، بلکه معاد یک مفهوم عام و ثواب و عقاب در قیاس با معاد یک مفهوم خاص است. به بیان دیگر معاد، یک عالمی است که دارای ویژگی‌های متعددی است، که یکی از این ویژگی‌ها آن است که در سایه معاد، ثواب و عقاب تحقق می‌یابد.

۴-۴. اعتقاد به معاد جسمانی و روحی

برآگاهان این نکته آشکار است که باورمندان به معاد از یک حیث به دو گروه مهم، جسمانی و روحانی تقسیم می‌شوند. عده‌ای تنها به معاد جسمانی باور دارند، و گروه دیگر تنها به معاد روحانی باور دارند، اما با تحلیل بیان عامری ما درمی‌یابیم، بر اساس قرائتی که ایشان از معاد در اسلام ارائه می‌دهد، هم معاد روحانی واجد جایگاه ویژه‌ای است و هم معاد جسمانی. ایشان هم‌سخن از ارسال روح می‌کند، که ناظر به معاد روحانی است و هم از بحث جسم مرده (بدن مرده) که ناظر به معاد جسمانی است و هم از معرفت نسبت به حسنات و سیئات سخن می‌گوید، که ناظر به معاد جسمانی است.

۵. ارزیابی نهایی دیدگاه عامری

از آن جهت که ابوالحسین عامری در قرون اولیه فلسفه اسلامی می‌زیست دآوری دیدگاه او برای ما که در قرن پانزدهم هجری زیست می‌کنیم از اهمیت وافری برخوردار است. در ارزیابی دیدگاه او توجه به چند نکته ذیل حائز اهمیت است.

۵-۱. تأثیر شدید عامری از متون دینی به ویژه قرآن

با بررسی آثار عامری درمی‌یابیم که ایشان در بحث معاد هم به صورت مستقیم و هم به صورت غیرمستقیم تحت تأثیر شدید متون دینی است. مراد از صورت مستقیم آیاتی است که ایشان به تصریح در مباحث مختلف از آن استفاده نمودند. به عنوان نمونه در بحث برزخ از آیات **لا تحسبن الذين قتلو في سبيل الله... (آل عمران، ۱۴۹-۱۷۱)** و **لوتري اذا الظالمون في العمرات الموت... (الانعام، ۹۳-۹۴)** یا در بحث امکان معرفت و حدود آن از آیات **ننشئکم فیما لاتعملون (واقعه، ۶۱)** یا **افلا يعلم النفس ما اخفی لهم من قره اعین (سجده، ۱۷)** یا در بحث دیدگاه‌ها درباره معاد از آیات **ارواجاثلاثه فاصحاب المیمنه... (واقعه، ۷-۱۱)** و.. استفاده نمودند.

مراد از استفاده غیرمستقیم مواردی است که عامری این مضمون را تحت تأثیر متون دینی بیان کرده است. به عنوان نمونه در بحث نشانه‌های روز قیامت، محاسبه اعمال ارتباط میان نیت و اعمال... مضمونی که ایشان بیان کرده است، گرچه به صورت مستقیم آیات مرتبط با این بحث از سوی عامری بیان نشده است اما قطعاً مضمون مطالب و دعاوی به نحوی در متون دینی وجود دارد و او از روح این مطالب بهره گرفته است.

۵-۲. تأثیر شدید عامری از فلاسفه در بحث نفس یا معاد روحانی

از مباحث مختلفی که ما درباره برزخ و معاد یاد کردیم. به عنوان نمونه مباحثی که درباره حیات برزخی شهدا و اشقیاء در مباحث برزخ بیان شده است، پیوند وثیقی با پذیرش بحث نفس دارد، چون قضیه مربوط به بعد از مرگ و قبل از قیامت است. با مرگ بدن متلاشی می‌شود. طبیعی است. در صورتی که وجود نفس را نپذیریم، دفاع از حیات برزخی کاری صعب و دشوار است.

همچنین بحث امکان معرفت به معاد، به نوعی با پذیرش نفس گره خورده است. چون معرفت به معاد به نوعی با قوه عاقله انسان پیوند دارد و قوه عاقله را معمولاً با نفس پیوند می‌زنند. همچنین در بحث معاد، عامری علاوه بر معاد جسمانی، از معاد روحانی دفاع می‌کند. پذیرش معاد روحانی پیوند وثیقی با پذیرش نفس دارد، علاوه بر این برخی از فلاسفه به بیان عامری با نفی معاد جسمانی، تنها از معاد روحانی دفاع می‌کنند و این نوع نگرش به این مسئله برمی‌گردد، که با مرگ بدن از بینمی‌رود و تنها نفس (روح) است که به حیات خود ادامه می‌دهد. در مجموع فلاسفه در برابر متکلمین و اهل حدیث از بحث نفس علاوه بر تن انسان حمایت می‌کنند و به تبع این بحث از معاد روحانی دفاع می‌کنند. عامری چون از یک طرف تحت تأثیر متون دینی است، از معاد جسمانی حمایت می‌کند و از طرفی تحت تأثیر فلاسفه است، از معاد روحانی در کنار معاد جسمانی دفاع می‌کند.

۵-۳. تأثیر شدید از متکلمان مسلمان

مباحثی که عامری درباره برزخ و جزئیات معاد، به ویژه در بحث وعد و وعید مطرح کرده است، هر چند که کوتاه باشد، قطعاً تحت تأثیر متکلمان مسلمان بوده است و متکلمان متقدم مثل صدوق - قاضی

سعید قمی، شرح توحید الصدوق، ۱۴۱۵ ه. ق.، صص ۵۲۶-۵۷۴- گرچه این مباحث را به صورت مختصر بیان کردند، اما متکلمان بعدی بر دایره این مباحث افزودند (شیخ مفید، اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات، ۵۳-۵۴، شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد او شرح عقاید الصدوق، ۸۶-۹۷، شریف مرتضی علم الهدی، ۵۰۴-۵۳۳، شیخ طوسی، ۲۲۶-۱۸۰، علامه حلی، ۱۷۰-۱۸۳،)

علاوه بر این، متکلمان مسلمان در مباحث اعتقادی توجه آن‌ها به متون دینی بیشتر از فلاسفه مسلمان بوده است. به عنوان نمونه فلاسفه، اگر به بحث معاد توجه کردند، بیشتر سعی کردند، به جنبه عقلی بحث توجه کنند و عنایت زیادی به متون دینی نداشته‌اند.

۴-۵. ارزیابی دیدگاه عامری از حیث روش‌شناختی

برای پژوهشگران تاریخ تفکر دانشمندان اسلامی به‌ویژه در زمینه فلسفه و کلام و عرفان آشکار است که دانشمندان مسلمان برای حل مسائلی که مبتلا بوده‌اند با روش‌های مختلف برخورد می‌کردند که عبارت‌اند از:

۴-۵-۱. روش نقلی

بعضی از دانشمندان مسلمان به‌ویژه متکلمان به عنوان مثال شیخ مفید که همانند عامری در قرن چهارم هجری می‌زیست و تقریباً معاصر با ابوالحسن عامری بوده است. (اگرچه بعد از او به دنیا آمده است.) در کتاب التوحید که عمدتاً همان‌طور که از عنوان آن معلوم است مرتبط با توحید است اما بعضی از مباحث آن مانند باب اطفال، باب اصلاح، باب وعد و وعید (صدوق، ۳۷۹-۳۷۹) از روش نقلی به صورت روایت حدیث بهره برده است.

۴-۵-۲. روش عقلی

شیوه دیگر در مواجهه با مسائل مختلف آن است که ما تنها از توانایی عقلی برای حل آن مسائل استفاده کنیم. دانشمندان مسلمان برای حل موضوع‌های اعتقادی به‌ویژه در بحث از معاد از این روش سود برده‌اند. شاید بتوان مثال و مورد خاصی را بیان کنیم گرچه در میزان بهره‌گیری از این روش، همان‌طور که در مباحث آتی ذکر خواهیم کرد متفاوت هستند.

۴-۵-۳. روش کشف و شهود

روش دیگر برای حل مسائل آن است که ما از ویژگی‌های قلبی و شهودی برای پاسخگویی به آن موضوع‌ها استفاده کنیم. همان‌طور که در شیوه عقلی بیان کردیم دانشمندان مسلمان دانشمندان مسلمان به جهت تقید به دین اسلام در مباحث خویش به‌ویژه در مسئله معاد از این روش نیز در کنار سایر روش‌ها استفاده کرده‌اند.

۵-۴-۴. روش ترکیبی

یکی دیگر از روش‌هایی که عمده متفکران اسلامی برای حل مسائل اعتقادی به‌ویژه مسئله معاد از آن بهره برده‌اند، شیوه ترکیبی است. اما تفاوت آن‌ها در میزان اهتمام به این روش‌ها مشخص می‌شود. به‌عنوان مثال در بحث معاد که مورد بحث ما است توجه متکلمان به مباحث بیشتر از روش نقلی است و صرفاً برای فهم بیشتر نقل به عقل رجوع می‌کنند. (حلی، ۱۸۳-۱۷؛ مفید، اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ مفید، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد او شرح عقاید الصدوق، ۹۶-۸۶) البته در میان متکلمین معتزلی یا متکلمین شیعی که تمایل بیشتری به عقل داشتند وزنه عقل سنگین‌تر می‌شود. به‌عنوان نمونه ما این وضعیت را در مورد شریف مرتضی و علم الهدی مشاهده می‌کنیم که تقریباً کمی بعد از عامری به دنیا آمده‌اند. (شریف مرتضی، ۵۳۶-۵۰۴) توجه او به کفه عقل در مباحث اعتقادی به‌ویژه مسئله معاد که محل بحث ماست بیشتر است.

عرفای مسلمان در کنار توجه به نقل سعی می‌کنند از قلب نیز برای حل مسائل معاد بهره برند. به‌عنوان مثال قاضی سعید قمی حتی در شرح احادیث کتاب توحید صدوق از شیوه کشف و شهود استفاده می‌کند. (قاضی سعید، ۵۷۹-۵۲۶)

عامری هم که از فلاسفه اسلامی متقدم است توجه بسیاری به روش عقلی در مسئله معاد دارد. از این جهت خیلی نمی‌توان میان او و معتزله تفاوتی قائل شد. جز آنکه به بحث نیز توجه کنیم و از مطاوی آن تفاوت فلاسفه با متکلمان را متوجه شویم. البته باید به این نکته او توجه داشته باشیم در زمانی که کلام توسط بعضی متکلمین همانند خواجه نصیرالدین توسی یا شاگردانش علامه حلی در کلام شیعی (توسی، ۱۴۰۵-۳۷۸ و ۴۶۸-۴۶۴؛ حلی، ۴۲۶-۴۰۰؛ همو، صص ۵۷-۵۲) یا برخی توسط اهل سنت مثل فخرالدین رازی، قاضی عضد ایجی و تفتازانی، تغییراتی از حیث روش شناختی در این مکاتب ایجاد شد.

۵-۴-۵. ارزیابی دیدگاه عامری از حیث محتوا

به همان صورت که در بحث قبلی بازگو کردیم از حیث روش‌شناسی میان عامری به‌عنوان یک فیلسوف عقل‌گرای مشائی با گروهی از متکلمین عقل‌گرا مثل معتزله نمی‌توان تمایز جدی قائل شد. در بحث محتوای کلی و در این مقاله که ناظر به معاد است، از بعضی جهات می‌توان تا حدودی میان عامری به‌عنوان فیلسوفی مسلمان و عقل‌گرا و متکلمین مسلمان تمایز قائل شد. به‌عنوان مثال توجه متکلمان عموماً و حتی فرقه معتزله که عقل‌گرا محسوب می‌شوند به مباحث مختلف و از جمله در بحث معاد به عمل بسیار بیش از نظر است. آن‌ها در داوری‌های مختلفی که درباره انسان در دنیا و به‌ویژه در آخرت صورت می‌دهند تأکید بسیاری بر اعمال آدمی روا می‌دارند. فلاسفه اما برخلاف متکلمان توجه بیشتری به مباحث نظری دارند. فلاسفه در داوری درباره انسان کفه نظر را بر عمل برتری می‌دهند.

بحث مهم دیگر ناظر به ما نحن فیه آن است که اکثریت متکلمان از جمله معتزله عقل‌گرا در بحث انسان‌شناسی یگانه‌انگارند. به دیگر سخن ایشان بر این باورند که حقیقت آدمی را تنها در بدن

مادی باید جستجو کرد. اما نوعاً فلاسفه مسلمان و از جمله عامری در شمار فیلسوفان دوگانه انگار محسوب می‌شوند؛ یعنی بر این باورند که حقیقت انسان در بعد مادی خلاصه نمی‌شود بلکه دارای بعد مجرد از ماده (نفس) نیز هست که به نسبت ماده از اهمیت بیشتری برخوردار است.

فیلسوفان در بحث معاد عمده مباحث خویش را بر نفس متمرکز می‌کنند. عامری نیز توجه فراوانی به بحث نفس در مسئله معاد داشته است. گرچه او احتمالاً تحت تأثیر متکلمان مسلمان به نقل روایات در بحث معاد اهمیت بسیار داده است و شاید بتوان گفت این مهم‌ترین اختلاف میان عامری و اکثریت متکلمان مسلمان باشد.

البته بعضی از متکلمان شیعه همانند خواجه نصیر و علامه حلی و متکلمان سنی مذهب مثل قاضی عضدالدین ایجی، فخررازی و تفتازانی به نفس توجه داشته‌اند.

۵-۴-۱. نقد اول

همان‌طوری که در مقاله یادآور شدیم، عامری درباره بحث برزخ به صورت بسیار مختصر و مجمل اظهار نظر کرد، که چنین عالمی وجود دارد. او حداقل بر اساس متون نقلی می‌توانست بحث مفصل‌تر و دقیق‌تری را درباره برزخ مطرح بکند. به‌عنوان مثال بر اساس متون نقلی بیان می‌کرد، این برزخ مال همه انسان‌ها است یا اختصاص به برخی از انسان‌ها دارد؟ وضعیت همه انسان‌ها یا برخی انسان‌ها در برزخ چگونه است؟ چه طبقه‌بندی برای افراد در برزخ می‌توان ذکر کرد؟ و... درباره همه این مسائل از جهت نقلی امکان توسعه بحث وجود داشت، اما ما در آثار موجود چنین مباحثی را مشاهده نمی‌کنیم.

۵-۴-۲. نقد دوم

در بحث معاد عامری عمده توجهش به عقل بود و در کنار آن توجهی محدود به شیوه نقلی کرده است. او به روش کشف و شهود در مسائل مختلف، از جمله در بحث معاد بی‌اعتنا بود. این بی‌اعتنایی به روش کشف و شهود را شاید بتوان یکی از نقدها بر نظام فکری او دانست. علاوه بر این در بحث به شیوه عقلی، امکان توسعه بحث درباره معاد، به‌ویژه از جهت توجه به لذت و الم انسان‌ها در روز قیامت وجود داشت، تا مشخص شود تبیین فلسفی لذت و الم به‌ویژه در معاد چگونه است، آیا لذت و الم در مورد همه انسان‌ها صادق است یا در مورد برخی انسان‌ها؟ آیا تبیین لذت و الم در مورد انسان‌های مختلف متفاوت است و یا نه؟ آیا این تفاوت به صورت تشکیکی است و یا به صورت غیر تشکیکی است؟ حتی به شیوه نقلی امکان توسعه بحث درباره معاد وجود داشت، به‌عنوان نمونه وضعیت طبقه‌بندی افراد در روز قیامت چگونه است؟ آیا دلایل نقلی مؤید تجسم اعمال است و یا نه؟ وضعیت پل صراط، محاسبه اعمال و... چگونه است؟ اما ما چنین مباحثی درباره معاد به شیوه عقلی نقلی ما در آثار موجودش مشاهده نمی‌کنیم.

۵-۴-۶. عدم قطعیت در داوری

به همان شکلی که محققین که درباره عامری به بحث و گفتگو پرداختند (عامری، منتخب النسک العقلی و التصوف الملی، ۵۶-۲۰۰، حکمت، زندگی و آثار ابوالحسن عامری نیشابوری، ۱۸۷-۲۶۲) او واجد آثار مختلفی بوده است، که عمده آثار او امروز در دسترس ما نیست و ما تنها با آثار اندکی از او مواجه هستیم و این آثار در دسترس ماست. طبیعی است که داوری ما درباره دیدگاه او تنها بر اساس آثار موجود و در دسترس است. از آن جهت که بسیاری از آثار او به هر دلیلی، امروز ما از آن بی اطلاع هستیم، نمی توانیم داوری قطعی درباره دیدگاه عامری بنماییم. چون این احتمال وجود دارد، که عامری در آثار دیگرش دیدگاه یا حتی دیدگاه‌های دیگری مطرح کرده باشد، و ما از آن بی خبر باشیم. بدین جهت ما هر داوری که درباره او انجام می دهیم، این احتمال را باید مدنظر داشته باشیم که او در آثار دیگرش ممکن است از این دیدگاه دست برداشته و به دیدگاه‌های دیگر روی آورده باشد و یا ممکن است این دیدگاه مختار را در آثار دیگرش تقویت کرده باشد و ابعاد دیگرش را نیز شکافته باشد. به هر صورت احتیاط در پژوهش به ما می آموزد که از داوری قطعی درباره او باید پرهیز نماییم.

نتیجه گیری

عامری درباره برزخ به صورت مفصل و صریح اظهار نظر نکرده است. ولی به صورت مجمل اصل وجود عالم برزخ به عنوان عالمی مابین دنیا و قیامت کبری را پذیرفته است. گرچه درباره عمومی و خصوصی بودن برزخ اظهار نظری خاص نکرده است، اما او بر این باور بود که وجود عالم دیگری به نام معاد (قیامت کبری) امری محتمل است و هر کدام از انسان‌ها بر اساس میزان ظرفیت خود می توانند با این عالم آشنا شوند. او در اثبات عالم برزخ و معاد از دو روش عقلی و نقلی بهره گرفته است. بر همین اساس می توان نتیجه گرفت که ایشان در تبیین برزخ و معاد هم از متون دینی و هم از بیان متکلمان و علاوه بر آن از مبانی فیلسوفان بهره گرفته است. استفاده از آیات قرآن بیانگر تأثر او از متون دینی و استفاده از روش نقلی علاوه بر آن مبین تأثیر او از روش متکلمان مسلمان و استفاده از روش عقلی بیانگر تأثر او از فلاسفه است. او به معاد جسمانی و روحانی باور داشته است.

بیان او درباره برزخ به صورت مجمل و همچنین ادعای او درباره تشکیکی بودن میزان معرفت به معاد توجه به روش شناسی و محتوای مباحث عامری درباره برزخ و معاد جزو مطالب تازه مقاله است.

منابع

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰
۲. بهمنیار، التحصیل، تصحیح شهید مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵
۳. پورحسن، قاسم، «بررسی انتقادی براهین علیه جاودانگی و بقای نفس»، حکمت و فلسفه، پیاپی ۱۷، ۱۳۸۸

۴. پورحسن، قاسم، قلی زاده قیچاق، حسین، «مقایسه آرای فارابی و ابن سینا با ارسطو درباره جوهریت نفس به منظور فهم نظر آن‌ها در مورد تجرد و جاودانگی نفس»، خردنامه صدرا، ۱۳۹۷، پاییز ۹۷، پیاپی ۹۲.
۵. پور طولمی، منیر السادات، عرب زاده نژادی، نرگس، «تبیین فلسفی جاودانگی نفس»، فلسفه و کلام (حکمت و فلسفه)، ۱۳۸۹، دوره ۱، شماره ۳.
۶. حکمت، نصر الله، زندگی و آثار ابوالحسن عامری نیشابوری، تهران، چاپ اول، نشر علمی، ۱۳۹۰
۷. حکمت، نصر الله، حاجی زاده، محبوبه، «جایگاه معاد در فلسفه ابن سینا»، نشریه شناخت، ۱۳۹۲، شماره ۶۱/۱.
۸. روحی، سراجی، غلامحسین، «بررسی و نقد ادله تجرد نفس در رساله فایدون افلاطون»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۳۸۹، دوره ۱۲، شماره ۲-۱، پیاپی ۴۵-۴۶
۹. شریف مرتضی، علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق السید احمد الحسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۱۱ ه.ق
۱۰. شهرستانی، الملل والنحل، تخریج محمد فتح الله بدران، چاپ سوم، قم، ناشر منشورات الرضی، ۱۳۶۷،
۱۱. شیخ صدوق، التوحید، تصحیح و تعلیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۳۰ ه.ق
۱۲. عامری، الامد علی الابد، اربع رسائل فلسفه، تحقیق و تقدیم، سعید قائمی، کوفه، دار التنویر الطباعه و النشر، ۲۰۱۵
۱۳. عامری، اعلام بمناقب الاسلام، تحقیق و دراسته الدكتور احمد عبدالحمید غراب، القاهره، دارالکتاب العربی الطباعه و النشر، ۱۳۸۷، ۱۹۶۷ م
۱۴. عامری، منتخب النسک العقلی و التصوف الملی، رسائل ابوالحسن عامری، با مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، تهران، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۷۵
۱۵. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بی تا، تصحیح، مقدمه و تعلیقه حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، التابعه لجماعه المدرسین،.
۱۶. علامه حلی، الباب الحادی العشر، شرح مقداد بن عبدالله و ابوالفتح بن مخدوم الحسینی، با تحقیق و مقدمه مهدی محقق، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰
۱۷. طوسی، خواجه نصیر، تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، بیروت، دارالأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ه.ق (۱۹۸۵ م).
۱۸. فخر رازی، المباحث المشرقیه، ۱۴۰۱ ه، ۱۹۹۰ م، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد بالله البغدادی، چاپ اول، دارالکتاب العربی، بیروت.

۱۹. مشکاتی؛ محمد مهدی، تحلیلی از مبانی فلسفی ابن سینا، در معاد جسمانی و روحانی، پژوهش فلسفی - کلامی، ۱۳۸۹، دوره ۱۲، شماره ۲-۱ (۴۶-۴۵).
۲۰. مشکاتی؛ محمد مهدی، «تحلیلی از مبانی فلسفی ابن سینا، در معاد جسمانی و روحانی»، پژوهش فلسفی - کلامی، ۱۳۸۹، دوره ۱۲، شماره ۲-۱ (۴۶-۴۵).
۲۱. مشکاتی؛ محمد مهدی، «مقایسه و تطبیق آرای ابن سینا و توماس آکوینی در مسائل مربوط به معاد»، الهیات تطبیقی، ۱۳۹۱، شماره ۸.
۲۲. شیخ مفید، اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات، تبریز، ۱۳۷۱.
۲۳. شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد او شرح عقاید الصدوق.
۲۴. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۷۹.