

معاد جسمانی از نگاه حکیمان الهی

جعفر انواری*

چکیده

همه حکیمان الهی معاد را حق می‌دانند، با این حال درباره چگونگی آن دیدگاه‌های متفاوتی دارند. به باور صدرالمতألّهین، کسانی که معتقدند وقتی بدن نابود گردد دیگر بازگشت آن ناممکن خواهد شد و این نفس است که در قیامت حاضر خواهد گشت، از چگونگی عالم آخرت غافل‌اند؛ به واقع اینان آیات صریح قرآنی را که به روشنی بر جسمانی بودن معاد دلالت دارند تأویل کرده‌اند! صدرالمتألّهین در اثبات جسمانی بودن معاد گفته است: اگر کسی با داشتن سلامت نفس به مقدمات اثبات معاد جسمانی بنگردد، یقیناً به این نتیجه خواهد رسید که همین بدن به عین آن در قیامت محشور خواهد شد. همچنین، شیخ اشراق بر وقوع معاد جسمانی با قالب مثالی تأکید دارد. سایر حکما از جمله ابن‌سینا نیز معاد جسمانی را بنا بر خبر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اثبات رسانده‌اند؛ ضمن اینکه محقق طوسی آن را ضرورت دین شمرده است. و در نهایت به این نتیجه دست خواهیم یافت که معاد جسمانی خواهد بود؛ یعنی انسان با بدن مادی و عنصری محشور می‌شود، گرچه در آنجا تغییراتی در نظام بدن رخ خواهد داد.

کلیدواژه‌ها: معاد، معاد روحانی، معاد جسمانی، چگونگی معاد جسمانی، قالب مثالی، بدن عنصری، بدن اخروی.

مقدمه

با نگاهی به تاریخ بشر، و مراجعه به کتاب‌های مورخان جامعه‌شناس همچون ویل دورانت، می‌توان به این واقعیت دست یافت که بشر از دیرباز افزون بر نیازهای جسمی، ذاتاً با نیاز دیگری نیز روبه‌رو بوده که تأمین آن برای او ضروری است: «کشف حقایق دینی». در میان موضوعات دینی، موضوع «معاد» همواره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است و هر یک از اقوام به گونه‌ای به این اصل باور داشته‌اند.

اساساً موضوع معاد از اصول اعتقادی ادیان آسمانی شمرده می‌شود و پیروان همه ادیان به آن باور دارند. از این‌رو در قرآن مجید (به منزله آخرین پیام الهی برای بشریت) به این موضوع پرداخته شده و یک سوم از آیات به این امر اختصاص یافته است. در این‌گونه از آیات به تفصیل از اهمیت، اثبات و چگونگی معاد سخن رفته است. همچنین، دانشمندان مسلمان رشته‌های فلسفه، کلام، تفسیر و... به پژوهش‌های گسترده‌ای در این باره پرداخته و کتاب‌ها و رساله‌هایی را نگاشته‌اند. در این میان، موضوع اساسی و درخور توجه برای همگان «چگونگی معاد» بوده است که این عنوان گرچه شامل مباحث گوناگونی می‌گردد، اما آنچه در اینجا مورد بحث است چیزی که با عنوان «معاد جسمانی» از آن یاد می‌شود و در پرتو آیات قرآنی و دلایل عقلانی به اثبات رسیده است. شایان ذکر است که عمدتاً مفسران و متکلمان از آیات قرآنی، و فیلسوفان از دلایل عقلانی برای اثبات معاد جسمانی بهره می‌جویند.

در نوشتار حاضر، این بحث را از نگاه حکیمان الهی طرح، و در ضمن به آیات قرآنی نیز اشاره خواهیم کرد. در بیان اهمیت این بحث، گفتنی است که برخی از فقیهان تحصیل علم آن را واجب شمرده^(۱) و برخی دیگر به کافر بودن منکر آن رأی داده‌اند.^(۲) صدرالمتألهین در توضیح انواع دیدگاه‌ها درباره چگونگی وقوع معاد چنین نگاشته است: «محققان همه بر حق بودن معاد اتفاق نظر دارند، اما درباره چگونگی آن هم داستان نیستند. دیدگاه‌ها از این قرارند: ۱. عموم فقیهان و اهل حدیث بر جسمانی بودن آن تأکید دارند؛ ۲. جمهور فیلسوفان و پیروان مکتب

مشاء آن را روحانی می‌دانند؛^۳ بسیاری از بزرگان فلسفه و عارفان بزرگ و گروهی از متکلمان بر جسمانی و روحانی بودن معاد پافشاری دارند. خود این دسته نیز دارای دو دیدگاه هستند: برخی جسم در آن جهان را از نوع جسم مثالی دانسته و برخی دیگر به عنصری بودن آن جسم رأی داده‌اند.^(۳)

پس در زمینه جسمانی یا روحانی بودن معاد، به طور کلی چهار دیدگاه وجود دارد. محقق لاهیجی علت این تنوع دیدگاه‌ها را چنین دانسته است: «و موجب این اختلاف، اختلاف است در حقیقت انسان: پس نزد هر که حقیقت انسان نیست مگر هیكل محسوس، و روح عرضی است یا صورتی قائم به ماده بدن که زائل شود... معاد نزد او نتواند بود مگر جسمانی فقط...؛ و نزد هر که حقیقت انسان نفس مجرد اوست و بدن مر او را نیست مگر آلتی منفصل از حقیقت انسان، قائل است به معاد روحانی فقط؛ و هر که قائل است به ترکیب حقیقت انسان از نفس مجرد و بدن، قائل است به وقوع معادین جمیعاً...»^(۴) در این بخش، به ارزیابی هر یک از این دیدگاه‌ها خواهیم پرداخت:

۱. معاد صرفاً جسمانی: متکلمان پیشین به مجرد بودن روح باور نداشتند؛ بلکه آن را جسمی می‌پنداشتند که همچون جریان آتش در زغال، در بدن انسان جریان می‌یابد و همزمان با مرگ او نابود می‌شود. از این رو، پیروان این گروه فقط بدن را در جریان معاد بازگشت‌پذیر می‌دانستند.^(۵) خاطر نشان می‌شود که دلایل موجود برای اثبات مجرد بودن روح، برای نقد این دیدگاه کافی است.

۲. معاد صرفاً روحانی: صدرالمتألهین در تفسیر این دیدگاه چنین نوشته است: فلاسفه پیرو مکتب مشاء معاد را فقط روحانی می‌دانند، چون پس از قطع پیوند بدن با نفس تمام صورت‌ها و اعراض بدن نابود می‌شود و دیگر بازگشت روح به بدن امکان‌پذیر نمی‌شود؛ زیرا آنچه معدوم گردد دگر باز نمی‌گردد. اما نفس این‌گونه نیست و همچنان باقی خواهد ماند؛ چه اینکه جوهری مجرد است و فنا در آن راه ندارد. پس در قیامت، فقط روح باز می‌گردد.^(۶)

وی در جای دیگری این دیدگاه را چنین تبیین کرده است: برخی از فیلسوفان باب تأویل را گشوده‌اند و آیاتی از قرآن را که به صراحت معاد جسمانی را بازگو می‌کنند به معاد روحانی تأویل کرده‌اند؛ با این توجیه که مخاطبان قرآن همانا عرب‌های بادیه‌نشین بوده‌اند که امور روحانی را درک نمی‌کرده‌اند، و ضمناً زبان عربی همیشه با مجاز و استعاره همراه بوده است. (۷) پس، به باور این گروه، سخن از نعمت‌های جسمانی، کنایه از وجود نعمت‌های روحانی است. همچنین، غزالی این نکته را چنین نقل می‌کند: اینها مثال‌هایی است که برای عوام زده شده است تا آنان به ثواب و عقاب روحانی رهنمون گردند. بدیهی است که ثواب و عقاب روحانی - از نظر رتبه - بر ثواب و عقاب جسمانی برتری دارد. (۸)

اما صدرالمتألهین صاحبان این دیدگاه را بدین سان نقد کرده است: جای بسی تعجب است که اینان چگونه از وجود عالم جسمانی در آخرت، که در آن اجسام با شکل‌های آن‌سرایبی خود وجود دارند، غافل شده‌اند و چگونه آیات روشن قرآنی درباره معاد جسمانی را بر امور عقلی حمل کرده‌اند؟ ایشان که خود به رسالت پیامبر اکرم ﷺ و آیات قرآن ایمان دارند و آن‌همه تأکید بر جسمانی بودن معاد را مشاهده کرده‌اند چگونه از پذیرفتن معاد جسمانی سر باز می‌زنند؟ (۹) برای تبیین بیشتر این نقد، قطعاً نگاهی گذرا به آیات قرآنی بی‌ثمر نخواهد بود. گفتنی است، آیاتی از قرآن که دلالت بر جسمانی - روحانی بودن معاد دارند به هشت دسته تقسیم می‌شوند: الف. آیاتی که بر بازگشت زندگی به بدن‌های مردگان تأکید دارند (یس: ۷۹ / صافات: ۱۶ و ۵۳ / مؤمنون: ۳۵ و ۸۲ / سبأ: ۷ / واقعه: ۴۷ و ۶۲ / اسراء: ۹۸ / ق: ۲...); ب. آیاتی که عنوان‌های عود، بعث، نشر و خروج از قبر را دارند (یونس: ۴ و ۳۴ / عنکبوت: ۱۹ / اسراء: ۵۱...);

ج. آیاتی که از اعضای بدن انسان در آخرت سخن می‌گویند (نساء: ۵۳ / ابراهیم: ۴۳ / رحمن: ۴۱ / انبیاء: ۳۹ / فصلت: ۲۰ / یس: ۶۵ / نور: ۲۴ / حج: ۲۰ / توبه: ۳۵...);

د. آیاتی که به وجود جهت، مکان و حتی لباس در سرای آخرت اشاره دارند (حدید: ۱۲ / مریم: ۷۵ / حج: ۱۹...);

ه. آیاتی که معاد را به زنده شدن زمین مرده تشبیه می‌کنند (اعراف: ۵۷...):

و. آیاتی که نعمت‌های مادی را در آخرت بازگو می‌کنند (زخرف: ۷۱ / انسان: ۱۵ / توبه: ۷۲ / رحمن: ۵۴ و ۷۲...):

ز. آیاتی که از عذاب‌های جسمانی سخن به میان می‌آورند (قمر: ۴۸ / فرقان: ۳ و ۳۴ / غافر: ۷۱...):

ح. آیاتی که از زنده شدن مردگان در دنیا خبر می‌دهند (کهف: ۲۱ / بقره: ۷۳، ۲۵۹ و ۲۶۰).^(۱۰)
۳. معاد جسمانی - روحانی: به نظر برخی از حکیمان، معاد به صورت جسمانی - روحانی است؛ یعنی روح انسان در آن سرا به جسم وی می‌پیوندد و بدین ترتیب، انسان با جسم و روح پا به عرصه قیامت می‌نهد. اما آنچه اهمیت دارد این مسئله است که در آن سرا، جسم چه نوع جسمی خواهد بود؟ آیا جسم، همانند جسم دنیوی، عنصری است یا اینکه جسم به گونه قالب مثالی است؟ محقق لاهیجی می‌نویسد: «بسیاری از محققین اهل اسلام... و اشراقیین اسلام، تصریح معاد جسمانی به بدن مثالی کنند.»^(۱۱) گفتنی است که بدن مثالی جسم نیست، اما شکل و مقدار در آن ملاحظه می‌شود. شیخ اشراق درباره معاد جسمانی در قالب مثالی می‌گوید: بعث و حشر اجساد با اشباح مجرد تحقق می‌پذیرد. تمام آیات و روایاتی که از بهره‌مندی بهشتیان و در عذاب بودن جهنمیان سخن گفته‌اند به همین نوع بدن اشاره داشته‌اند؛ زیرا نفس در این بدن مثالی تصرف می‌کند و در نتیجه، این بدن همانند بدن عنصری می‌شود: تمام حواس ظاهری و باطنی را دارد و نفس ناطقه در آن، دارای نقش ادراک‌کننده است.^(۱۲)

توضیح آنکه فلاسفه اعتقاد دارند عالم دارای سه مرحله است: عالم عقل، عالم مثال، و عالم ماده. شیخ اشراق در پاره‌ای از اظهارهای خود از این عوالم سه‌گانه سخن گفته،^(۱۳) اما در جایی دیگر به چهار عالم اشاره کرده است: «أَنَّ الْعَوَالِمَ أَرْبَعَةً أُنْوَارٌ؛ قَاهِرَةٌ، أُنْوَارٌ مُدَبَّرَةٌ، عَالَمُ الْأَجْسَامِ وَ عَالَمُ الْمَثَالِ وَ الْخَيَالِ.»^(۱۴)

صدرالمتألهین نیز بدن و قالب مثالی را در معاد پذیرفته است؛ اما برخی از محققان معتقدند:

دیدگاه وی در این باره با دیدگاه شیخ اشراق متفاوت است. محقق لاهیجی نوشته است: «واضح اقوال در بدن مثالی، بر تقدیر صحت وجود مثال، قولی است که ملاً صدرا پذیرفته است: تجزّد خیال و عدم حلولش در مادّه و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن.» (۱۵)

همچنین، حکیم ملاًهادی سبزواری نوشته است:

مثالی مباین با این بدن، چون اشراقیان از اثبات اینکه این دو بدن عین هم هستند ناتوان‌اند، چه اینکه شیء بودن هر چیزی به صورت آن و تشخّص آن به وجود آن است و آنان بر این نکته دست نیافته‌اند. اما ما چون وجود این را همان وجود و تشخّص این را تشخّص همان می‌دانیم و تنها تفاوت را در شدّت و ضعف می‌بینیم و همین باعث می‌شود که اینها را دو شخص جدای از هم فرض نکنیم تا چه رسد دو نوع جدای از هم؛ البته بین این دو مرتبه تمیز وجود دارد، ولی تمیز غیر از تشخّص است. تفنّن در تشخّص به بقای شخصیت آسیبی وارد نمی‌سازد، در عالم آخرت تنها حدود و نقایص از شخص کاسته می‌گردد؛ از اموری که در او به فعلیت رسیده و صورت‌های نوعی و جسمی و شخصی، چیزی از بین نمی‌رود... (۱۶)

بررسی

این دیدگاه چنین نقد شده است که:

اولاً، اگر بدن مثالی با بدن دنیوی مغایرت داشته و بیشتر مخلوق بوده باشد، چگونه می‌توان عنوان اعتقادی «محشور شدن» را توجیه کرد؟ قرآن از زنده شدن همان بدن دنیوی سخن گفته است: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (۱۷)

ثانیاً، بدن مثالی که از پیش مخلوق بوده آمادگی تعلق نفس را داشته، یعنی پذیرای فیض الهی بوده، در نتیجه نفس به آن بدن نیز تعلق یافته است. حال اگر نفس پس از مرگ از بدن دنیوی جدا شود و به آن بدن مثالی تعلق یابد، اجتماع دو نفس در یک بدن لازم می‌آید که مشکل تناسخ را در

پی دارد. صدرالمتألهین، با توجه به این اشکال روشن، دو بدن مادی و مثالی را یکی دانسته و اختلاف آنها را به کمال و نقص برگردانده است.^(۱۸)

اصول صدرایی در اثبات معاد جسمانی

صدرالمتألهین در کتاب *مفاتیح الغیب*، برای اثبات معاد جسمانی، شش اصل را بیان می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد: «المُعَادُ فِي الْمَعَادِ هَذَا الشَّخْصُ بَعِيْنَهُ نَفْسًا وَ بَدْنًا»^(۱۹) او این اصول را در دیگر کتاب‌های فلسفی خود نیز آورده، اما در کتاب *اسفار* به گونه‌ای کامل‌تر در قالب یازده اصل زیر بیان کرده است:

اول. «وجود» هر چیزی اصل و «ماهیت» آن چیز تابع آن وجود است. توضیح آنکه حقیقت هر چیزی همان نحوه وجود خاص آن است نه ماهیت آن، بلکه ماهیت در ذهن تحقق می‌یابد. دوم. تشخیص هر چیزی به عین وجود خاص آن است. در واقع، تشخیص مساوق با وجود است.

سوم. وجود مراتب گوناگونی دارد و اختلافات در وجودها از نوع تشکیکی است. در وجود بسیط، ترکیب خارجی و ترکیب ذهنی راه ندارد. در این اصل، بر مقایسه دو وجود تأکید می‌شود؛ ولی در اصل بعدی، از یک وجود سخن به میان می‌آید که به تدریج شدیدتر می‌گردد. چهارم. ممکن است وجود شیء شدت و ضعف یابد. جوهر، در وجود جوهری خود، می‌تواند تحول ذاتی داشته باشد.

پنجم. هویت هر مرکبی به صورت آن نه ماده آن است؛ پس ماده فقط حامل قوه و امکان شیء خواهد بود.

ششم. همان‌گونه که وجود دارای مراتب است، «وحدت» هم مراتب دارد؛ مثلاً، مجردات از وحدت قوی‌تری برخوردارند.

هفتم. بدن، نسبت به نفس، حکم ماده نسبت به صورت را دارد و هویت هر چیزی به صورت

آن است؛ پس هویت به نفس بستگی دارد: تا وقتی که نفس هست، هویت بدن باقی است؛ گرچه اجزای بدن کم‌وبیش عوض شود.

هشتم. قوه خیال جوهری قائم به خود است که در محلی از اعضای بدن قرار ندارد؛ بلکه مجرد از این عالم و در عالمی است بین عالم مفارقات عقلیه و عالم طبیعی.

نهم. صورت‌های خیالی منطبع در ماده نیستند، بلکه قائم به نفس به قیام صدوری هستند. دهم. صورت‌های مقداری و هیث‌های دارای جرم هم از فاعل با مشارکت ماده تحقق می‌یابند؛ همچنین، از جهات فاعل و حیثیت‌های ادراکی، بدون نیاز به ماده نیز تحقق می‌پذیرند. یازدهم. عالم دارای سه درجه است: الف. ماده و طبیعت؛ ب. صورت‌های ادراکی مجرد از ماده؛ ج. صورت‌های عقلی. از میان موجودات، فقط انسان همه این عوالم را داراست.

وی پس از بیان این مقدمات به نتیجه‌گیری از آنها می‌پردازد و می‌گوید: اگر کسی با داشتن سلامت نفس به این مقدمات بنگرد، به طور یقین به این نتیجه خواهد رسید که بدن به عین آن در قیامت محشور خواهد شد؛ نفس و بدن با هم وارد محشر می‌شوند. البته این بدن، همین بدن است نه بدنی دیگر. شایان ذکر است که سخن مذکور با آنچه شرع بیان فرموده همخوان است. (۲۰)

بنا به ظاهر این عبارت، مآصداً به معاد جسمانی با بدن عنصری اعتقاد داشته است؛ اما بسیاری از فلسفه‌پژوهان دیدگاه این فیلسوف را معاد جسمانی با بدن مثالی دانسته و از این رو به نقد آن پرداخته‌اند. در این مجال، گفتار ناقدان بیان می‌شود:

۱. شیخ محمدتقی آملی

این دیدگاه با دیدگاه حصر معاد در معاد روحانی تفاوتی ندارد؛ زیرا اگر فرض بر آن باشد که شیئت هر چیزی به صورت آن باشد و صورت نفس هم همان خود اوست و چیزی که در دنیا با نفس در ارتباط است در قوام نفس دخالتی ندارد، پس در قیامت محشور نمی‌گردد بلکه محشور همان نفس است. البته این نفس یا یک بدن

مثالی انشا می‌کند که قیام آن به نفس قیام صدوری خواهد بود و آن بدن هم از ماده و لوازم آن (جز مقدار) مجرّد است، که این در مورد نفوس مستوسطان از اصحاب یمین و شمال اتفاق می‌افتد، یا اصلاً آن بدن مثالی هم وجود ندارد همچنان‌که در مورد مقربان رخ می‌دهد. این نوع برداشت از معاد، به جان خودم سوگند که با آنچه شرع مقدس آورده است همخوان نیست. (۲۱)

۲. حاج میرزا احمد آشتیانی

«این اصولی که به عنوان پایه‌های معاد جسمانی ترسیم گردیده است با آنچه در قیامت کبری محشور می‌گردد همخوانی ندارد، گرچه ممکن است با قالب‌های مثالی در برزخ همخوان باشد.» (۲۲)

۳. سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

«... دیدگاه چهارم دیدگاه صدرالحکماست که می‌گوید: نفس پس از جدا شدن از این بدن عنصری، پیوسته در خیال آن بدن به سر می‌برد تا اینکه بدنی همانند و مماثل آن پدید می‌آورد و با همان بدن محشور می‌گردد؛ ثواب و عقاب هم با همان بدن مثالی خواهد بود. ولی من این دیدگاه را مخالف قطعی با ظواهر آیات قرآن و مباین با روایت معصومان علیهم‌السلام می‌دانم.» (۲۳)

۴. حاج شیخ مجتبی قزوینی

«این معاد با معاد قرآنی هیچ ارتباطی ندارد، بلکه از اصل و اساس با آن در تضاد است.» (۲۴)

۵. امام خمینی رحمته‌الله

علی‌ای‌حال، بدن نفس، در نشئه آخرت، بدنی معلول و مخلوق نفس نیست بلکه بدنی است که نفس خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن مساوق اعدام و یا ایجاد

خودش می‌باشد و البته ممکن نیست شیء به فعالیت خودش موجود شود؛ زیرا مستلزم دور صریح باطل است و اگر عبارتی از عبارات آخوند موهم این معنی باشد که نفس با فعالیت بدن خودش را ایجاد می‌کند از خطاهای لفظی است و نمی‌پذیریم. (۲۵)

۶. علامه طباطبائی

برخی از شاگردان علامه طباطبائی نقل می‌کنند که ایشان بحث معاد اسفار را تدریس نمی‌فرموده، چون آن را با آیات قرآن همخوان نمی‌دانسته است. (۲۶) از محضر ایشان سؤال شده است: آیا بحث معاد اسفار را بخوانیم؟ ایشان در پاسخ فرموده است: «عقیده بنده این است که آن را نخوانید، لصعوته و الشبهات الواردة فيه». (۲۷)

۷. شهید مطهری

امثال ملاًصدرا گفته‌اند معاد جسمانی است؛ اما همه معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح، یعنی گفته‌اند این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد. این فاصله‌ای که قدما از قبیل بوعلی میان روح و جسم قائل بوده‌اند و فقط عقل را روحی می‌دانستند و غیرعقل را روحی نمی‌دانستند این فاصله وجود ندارد. اما البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است، یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم [تطبیق کنیم]، با اینکه حرف خیلی خوبی است و آن را با دلایل علمی هم می‌شود تأیید کرد؛ ولی معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد. (۲۸)

از میان فقیهان، میرزا محمدحسن نائینی تا مرز تکفیر صدرالمتألهین پیش رفته است. آیت‌الله سیدحسن بجنوردی از ایشان چنین نقل کرده است: «لولا شبهة حصلت له لحکمنا بکفره؛ یعنی: ما احتمال می‌دهیم که شبهه‌ای در مورد معاد عنصری در ذهن ملاًصدرا پدید آمده، وگرنه او را صریحاً تکفیر می‌کردیم». (۲۹)

بررسی

آنچه ممکن است این مسئله را حل کند مراجعه به پاره‌ای از گفتارهای خود این فیلسوف مشهور است. او در این گفتارها، به روشنی، بر معاد جسمانی با بدن عنصری (البته با لحاظ تفاوت‌هایی با بدن دنیوی) پافشاری کرده است. به تعبیری، این فیلسوف با دو نگاه به این موضوع نگرسته است: با نگاه فلسفی، به مثالی بودن بدن اخروی اعتقاد یافته؛ با نگاه قرآنی، به معاد جسمانی با بدن عنصری گرایش پیدا کرده است.^(۳۰) اینک نظری به برخی از گفته‌های مآخذ را، که وی آنها را با نگاه دوم نوشته است، می‌افکنیم:

۱. «الحق المعاد فی المعاد هو بعینه بدن الانسان المشخص الذی مات، باجزائه بعینها لامثله... و من اقر بعود مثل البدن الاول باجزاء آخر فقد انکر المعاد حقیقةً و لزمه انکار شیء من النصوص القرآنیة»؛^(۳۱) حقیقت این است که آنچه در معاد بازمی‌گردد همین بدن است... و اگر کسی معتقد باشد که مثل این بدن با اجزایی دیگر بازمی‌گردد، در واقع معاد را انکار کرده و نص آیات قرآنی را نپذیرفته است.

۲. «اعلم ان فی هذا المقام ابحاثاً قوية و تحقیقات ثمانية يتكفل لدفع شکوک و شبه آوردت علی مسألة المعاد الجسمانی و بعث الارواح اليها حسب ما نطقت به الآيات القرآنیة...»؛^(۳۲) در اینجا، بحث‌هایی بنیادین هست که مطابق با آیات قرآنی، به شبهات مربوط به معاد جسمانی پاسخ می‌دهد.

۳. «... فلعلم مما ذکر ان وجود الجنة و النار و سائر احوال الآخرة علی الوجه الذی يفهم الجمهور و العوام و يصل اليه افهام الانام حق مطابق للواقع بحسب الاعتقاد به یقیناً و من انکر شيئاً منها فقد ركب شططا و كان امره فرطاً»؛^(۳۳) وجود بهشت و جهنم و دیگر ملزومات آخرت به همان گونه‌ای است که عموم مردم بدان‌ها باور دارند؛ هر که غیر از آن را بپذیرد در راه انحرافی گام نهاده است.

بسیار روشن است که عموم مردم معاد را با همان بدن عنصری فرض می‌کنند؛ چه بسا آنان

هیچ سخنی درباره بدن برزخی نشنیده باشند.

۴. «أما الاعتقاد في حشر الأبدان يوم الجزاء هو أن يبعث أبدان من القبور... لا أن يكون الأبدان مثلاً و أشباهاً بلا اشخاص...»؛^(۳۴) اعتقاد صحیح در زمینه مسئله محشور شدن بدن‌ها در روز قیامت چنین است: بدن‌ها از قبرها برانگیخته می‌شوند... نه اینکه بدن‌ها در آنجا در قالب مثال و اشباه باشند.

۵. ملأ صدره، با توجه به آیه شریفه ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾، در بحث از تجدد احوال و آثار بهشتیان و جهنمیان نوشته است: «تبدل جلودهم و استحالة ابدانهم... تبدل الأبدان و استحالة المواد»؛^(۳۵) تبدل یافتن بدن‌ها و تغییر یافتن مواد.

این عبارت صرفاً با بدن عنصری سازگاری دارد؛ زیرا استحالة مواد در قالب مثالی بی معناست.

۶. «منها اثبات المعاد الجسماني... على الوجه الذي يطابق ظواهر الكتاب و السنة و اتفق عليه آراء الصالحين السابقين...»؛^(۳۶) اثبات معاد جسمانی، به طوری که با ظواهر قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام همخوان باشد؛ همان‌گونه که روش افراد صالح این امت در گذشته بوده است.

۷. «و معرفتهم بالله و اليوم الآخر لا يحصل إلا من طريق النبوة و الرسالة لان عقولهم غير كافية فيها سيما ما يتعلق منها باحوال المعاد و حشر الاجساد»؛^(۳۷) معرفت آنان به خداوند و روز قیامت فقط از راه نبوت و رسالت امکان‌پذیر است؛ چون عقلشان به ویژه در زمینه احوال معاد و محشور شدن جسدها توانایی ندارد.

۸. «فاكثر الفلاسفة و ان بلغوا جدهم في احوال المبدأ من التوحيد و التنزيه في الذات و الصفات... لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد و مواقف الاشهاد لأنهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم صلوات الله عليه»؛^(۳۸) بیشتر فیلسوفان برای شناخت خداوند و صفاتش بسیار تلاش کرده، اما هرگز به حقیقت معاد نرسیده‌اند؛ زیرا آنان انوار حکمت را از چراغ فروزان نبوت خاتم صلوات الله عليه نگرفته‌اند.

پرواضح است که چراغ فروزان نبوت، ما را به معاد جسمانی عنصری رهنمون بوده است.

۹. «اعلم هداک الله الی حقائق الایمان... تکلم بعدهما فی المعاد من عقاب الکفار و ثواب الابرار و انما اخره عن اثبات النبوة لتأخر وقوعه و لان العلم به لایحصل الا من جهة اتباع الوحی و النبوة لقصور العقول البشریة عن ادراک احواله»؛^(۳۹) خداوند پس از سخن گفتن از توحید و نبوت به بیان «معاد» پرداخته است؛ زیرا اولاً، زمان وقوع آن پس از نبوت است، ثانیاً، علم به آن جز از راه وحی امکان‌پذیر نیست، چون عقل انسان از درک آن ناتوان است.

۱۰. «قد بینا ان الحق فی المعاد عود البدن بعینه کالنفس بعینها کما یدل علیه الشرع الصحیح الصریح من غیر تأویل و یحکم علیه العقل الصحیح من غیر تعطیل»؛^(۴۰) در معاد، همین بدن و همین روح بازمی‌گردند؛ شرع صحیح، بدون تأویل، و عقل صحیح، بدون تعطیل، بر آن دلالت دارند.

۱۱. «ان المعاد فی المعاد هو بعینه هذا الشخص الانسانی روحاً و جسداً... و من انکر هذا فقد انکر قطباً عظیماً... فیکون کافراً عقلاً و شرعاً و لزمه انکار کثیر من النصوص القرآنیة... الی غیر ذلك من النصوص القاطعة علی ان المحشور یوم الآخرة هو الشخص بجمیع اجزائه و اعضائه»؛^(۴۱)

نتیجه اینکه صدرالمتألهین اعتقاد داشته است: اولاً، آنچه عموم مردم از ظواهر آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام درباره معاد می‌فهمند (معاد جسمانی عنصری) درست است؛ ثانیاً، تأویل آیات روشن قرآنی در این باره از نادانی افراد ناشی می‌شود؛ ثالثاً، ما باید همچنان به ظواهر آیات قرآن پایبند باشیم، وگرنه امر هدایت الهی از مسیر اصلی خود منحرف می‌گردد.

با وجود این قبیل از عبارات این فیلسوف اسلامی، چگونه برخی از محققان (به قطع و یقین) او را از طرفداران معاد جسمانی مثالی برشمرده‌اند؟ چه بسا اگر به همین عبارات نظر می‌کردند، هیچ‌گاه تا مرز تکفیر مأصداً گام بر نمی‌داشتند. آنچه انسان را بیشتر به تعجب وامی‌دارد این است که برخی از مؤلفان وی را متهم به پذیرش معاد صرفاً روحانی نموده و گفته‌اند: این

فیلسوف در واقع معاد روحانی را پذیرفته و آنچه درباره معاد جسمانی بیان داشته همه پوششی بر این عقیده او بوده است.^(۴۲) چه اینکه وی چنین گفته است که بدن اخروی حد متوسط بین دو عالم است؛ هم تجرّد را دربر دارد و هم تجسّم را، و بسیاری از لوازم بدن دنیوی از آن سلب می‌شود.^(۴۳) اما دقت بیشتر ما را به این واقعیت رهنمون می‌سازد که او برای رفع تناقض ظاهری از آیات و روایات بدین‌سان سخن گفته است. البته ملاً صدرا مطالبی درباره معاد روحانی بیان کرده است، اما این امر بدان معنا نیست که او معاد را به معاد روحانی منحصر دانسته باشد؛ بلکه وی هم معاد جسمانی و هم معاد روحانی را پذیرفته است.

شاهد بسیار روشن برای این سخن آن است که وی گفته است: بسیاری از حکیمان مثلاًه و بزرگان عرفان، معاد روحانی و جسمانی را پذیرفته‌اند؛ اما تا به حال به دلیلی در این مورد برخورد نکرده‌ام. او سپس افزوده که برهان مشرقی و عرشی برای این دیدگاه ارائه کرده است.^(۴۴) گفتار وی در اجوبه المسائل نیز درخور توجه است که می‌گوید: آنچه را از علم معاد و چگونگی حشر روح و جسم در آن سرا می‌دانم نمی‌توانم آشکارا بیان دارم؛ از این رو، باید با اشاره و کنایه از آن گذرکنم. البته این حق را دارم که از بیان صریح حقیقت معاد بخل و رزم؛ چون این موضوع از قدر و عظمت برخوردار است و ذهن‌های ضعیف از درک آن ناتوان‌اند و قلب‌های بیمار به مرض جهالت و حبّ جاه از شنیدن آن تنفر دارند. پس در اینجا، پرتوی از آن را باز می‌گویم تا پاسخ پرسش‌ها را داده باشم.^(۴۵)

در این مورد، برخی به اظهار نظرهای نارسا و عقیمی پرداخته و گفته‌اند: «روح هر انسان با بدن او در دنیا نوعی الفت و پیوند دارد. حال اگر این نفس با بدنی دیگر محشور شود، این الفت و پیوند آسیب خواهد دید.»^(۴۶) شایان ذکر است که سلول‌های بدن انسان پیوسته جابه‌جا می‌شوند و حداکثر هر ده سال یک بار به کلی تغییر می‌یابند. حال باید پرسید: نفس با کدام بدن الفت یافته است؟ مهم‌تر آنکه اصل انسان روح اوست: «اصل الانسان لبّه»؛^(۴۷) بنابراین جسم انسان صرفاً وسیله‌ای در اختیار روح اوست. با این اوصاف، به هم خوردن الفت بین روح و جسم اهمیتی ندارد.

گفتار دیگر حکیمان در موضوع معاد جسمانی

۱. ابن سینا

«و بالحرى... فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته آلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذى للبدن عند البعث...»؛^(۴۸) برای اثبات معاد جسمانی، راهی جز مراجعه به وحی نداریم.

صدرالمتألهین در مقام نقد فیلسوفانی که راه صحیح کسب معارف دینی در مورد معاد را طی نکرده‌اند می‌گوید: «حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي»؛^(۴۹) حتی رئیس ایشان خود به ناتوانی‌اش در اثبات معاد جسمانی با دلیل عقلی اذعان دارد.

همچنین در بخشی که وی به بیان ناتوانی‌های شیخ‌الرئیس پرداخته، به این موضوع نیز اشاره کرده است: «و منها عجزه عن اثبات حشر الاجساد.»^(۵۰)

حکیم سبزواری هم این برداشت صدرالمتألهین را تأیید کرده و گفته که شیخ‌الرئیس خود از باورمندان به معاد جسمانی به شمار می‌آید، اما از اثبات آن با دلیل عقلی ناتوان بوده است.^(۵۱) برخی از محققان این نوع برداشت از گفتار ابن سینا را چنین نقد کرده‌اند: چگونه می‌توان پذیرفت که وی از اثبات معاد جسمانی عاجز باشد، در حالی که فیلسوفانی که در مرتبه پایین‌تری از وی قرار دارند آن را با دلیل عقلی اثبات کرده‌اند؟! پس منظور شیخ این بوده است که ما، برای اثبات لذت‌ها و و عذاب‌های جسمانی در آن سرا، راهی جز راه وحی در پیش رو نداریم؛ حقیقت هم همین است که اگر اخبار الهی نبود، ما به وجود آنها آگاهی نمی‌یافتیم.^(۵۲)

این نقد خود قابل نقد است، زیرا گفتار شیخ‌الرئیس درباره‌ی ناتوانی‌اش از اثبات عقلی اصل معاد جسمانی بسیار روشن است و این سان توجیه را بر نمی‌تابد. شایان ذکر است که شیخ‌الرئیس از اثبات عقلی معاد جسمانی ناتوان بوده، چون عالم مثال و برزخ را قبول نداشته و عالم را به دو عالم عقلی و حسی منحصر می‌دانسته است؛ به این دلیل که کمالات یا ردایل انسان همه قائم به

بدن او هستند، در نتیجه با فانی شدن بدن از بین می‌روند و نفس مجرد می‌گردد که در این صورت، یا از نعمت‌های عقلی برخوردار می‌شود یا به عذاب‌های عقلی دچار می‌گردد.^(۵۳) پس اثبات عقلی وجود لذت‌ها و عذاب‌های جسمانی در آن سرا امکان‌پذیر نیست.

۲. محقق لاهیجی

اگر ثواب و عقاب جسمی باشند، معاد نیز باید جسمانی باشد؛ زیرا ثواب و عقاب جسمی فقط با وجود بدن امکان‌پذیر است.^(۵۴)

۳. خواجه نصیرالدین طوسی

«الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي ﷺ مع امكانه»؛^(۵۵) ضرورت حکم می‌کند معاد جسمانی باشد، اصل آن هم امری ممکن است.

۴. حکیم زنوزی

اثبات معاد جسمانی نیازمند برهان نیست، چون معاد جسمانی از اصول ضروری دین شمرده می‌شود. از این رو، صرفاً برای اثبات آن برای غیرمسلمانان، برهان اقامه می‌گردد.^(۵۶)

۵. محقق سبزواری

«الفريدة الثانية: في المعاد الجسماني... من قَصْر و حَصْر المعاد في الروحاني قَصْر و فرط... الفريدة الثالثة: في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي...»^(۵۷)

از نظر محقق سبزواری، هر کسی که معاد را به معاد روحانی منحصر کند راه را اشتباه پیموده است. همچنین به نظر وی، بدن در روز حشر عین همین بدن دنیوی است؛ به گونه‌ای که اگر کسی بدن خود را ببیند آن را خواهد شناخت. برهان این سخن آنکه شیثیت هر چیزی به صورت آن

است نه به ماده‌اش، هر چیزی با وجود آن موجود است نه با ماهیتش، و دیگر اینکه وجود هر چیزی در حقیقت به تشخیص آن است. در نتیجه، بدن اخروی عین همین بدن دنیوی خواهد بود، چون وجود که اصیل شمرده می‌شود در هر دو یکی است.

حکیم سبزواری در کتابی دیگر، همین مطلب را چنین بیان نموده است: بدن محشور در روز قیامت عین همین بدن دنیوی است، نه مکل خواهد بود و نه با بدن دنیوی مغایرت خواهد داشت. (۵۸) ضمناً وی در حاشیه‌ی اسفار نیز بر این دیدگاه تأکید می‌کند. (۵۹)

حال باید دید آیا نظر ناقدان درباره‌ی دیدگاه سبزواری، که آن را اعتقاد به معاد روحانی پنداشته‌اند، پذیرفتنی است؟ شیخ محمدتقی آملی در تعلیقه‌ی خود بر منظومه، دیدگاه سبزواری را همان اعتقاد به معاد روحانی دانسته و از ناهمخوانی آن با کتاب الهی و گفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خبر داده است. (۶۰) با این عبارات روشن سبزواری، و تأکیدهای فراوان وی بر جسمانی بودن معاد، پذیرفتن نقد مذکور بس دشوار است.

۶ علامه طباطبائی

«فی قیام الانسان الى فصل القضاء حیث ان المعاد رجوع الاشياء بتمام ذاتها الى ما بدأ منها و هو واجب بالضرورة...»؛ (۶۱) معاد همان بازگشت کامل اشیاست. حال اگر وجود چیزی دارای مراتب و جهاتی باشد که این مراتب با هم به نوعی اتحاد دارند، در حقیقت در معاد تمام وجود آن بازگشته است؛ در نتیجه، ملحق شدن بدن انسان به نفس او در معاد ضرورت می‌یابد. البته چون آن جهان با این جهان متفاوت است، نوع بدن انسان در آن سرا نیز متفاوت خواهد بود.

علامه طباطبائی در گفتاری دیگر درباره‌ی جسم آن‌سرایبی چنین آورده است: آن بدن عین همین بدن دنیوی انسان خواهد بود. (۶۲)

این جمله صرفاً می‌تواند بر جسمانی بودن معاد دلالت داشته باشد؛ اما از اینکه آن جسم مثالی یا عنصری خواهد بود نشانی در این جمله نیست، و آن بحث مجال دیگری می‌طلبد.

سرانجام، در کتاب دیگری از ایشان، چنین آمده است: اگر بدن بعدی با بدن پیشین سنجیده شود، مثل آن نه عین آن خواهد بود؛ اما اگر خود انسان بعدی (با بدن بعدی) با انسان پیشین (با بدن پیشین) سنجیده شود، عین آن نه مثل آن خواهد بود؛ زیرا که شخصیت انسان به نفس اوست که در هر دو بدن یکی است. (۶۳)

نتیجه‌گیری

گفته شد که چهار دیدگاه دربارهٔ چگونگی وقوع معاد وجود دارد. دیدگاه مشهور حکیمان الهی همان است که آنان به معاد جسمانی مثالی اعتقاد دارند؛ اما پاره‌ای از عبارت‌های همین گروه از حکیمان به ویژه صدرالحکما (ملاً صدرا) بیانگر اعتقادشان به معاد جسمانی عنصری است. با نگاهی گذرا به آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، معاد جسمانی را عنصری می‌یابیم. از این رو چون حکیمان الهی بر آن بوده‌اند تا دیدگاه خود را با گفتار پروردگار و اولیای او همخوان سازند، معتقد به معاد جسمانی عنصری شده‌اند؛ هر چند برخی مانند ابن‌سینا - در عین پذیرش - از اثبات عقلی آن اظهار ناتوانی کرده‌اند. با این حال، از گفتارهای صدرالمتألهین، چنین برداشت می‌شود که این نوع از معاد جسمانی مشکل فلسفی نیز ندارد. البته یادآوری این نکته ضروری است که بدن انسان در آخرت با بدن دنیوی تفاوت‌هایی خواهد داشت، اما این تفاوت‌ها بدان معنا نیست که ما آن بدن را از نوع قالب مثالی بدانیم. در این مجال، بخشی از آیات قرآن، که از آن عنصری بودن معاد جسمانی برداشت می‌شود، ذکر خواهد شد:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾؛ (۶۴) برای ما مثلی زد و حال آنکه آفرینش خود را فراموش کرده بود؛ چنین گفت: این استخوان‌های پوسیده را چه کسی زنده خواهد کرد؟! بگو: همان کسی که آنها را آفریده است همو آنها را باز می‌گرداند و او به تمام آفرینش آگاه است.

دلالت این آیه‌ها بر عنصری بودن معاد جسمانی بسیار روشن است. صدرالمتألهین در تفسیر این آیات شریفه گفته است: کسی که قدرت بر اختراع و خلقت ابتدایی چیزی داشته باشد بر بازگرداندن آن نیز تواناست؛ بلکه در این کار، قدرت او بیشتر هم خواهد بود. (۶۵)

وی در جای دیگری چنین آورده است: «نفس در قیامت به بدنی هم‌سنگ همین بدن دنیوی بازمی‌گردد؛ نصوصی از قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام بر آن دلالت دارند، که هیچ‌گونه توجیه و تأویل را بر نمی‌تابند، مانند آیه شریفه ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ...﴾ و آیه شریفه ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾؛ (۶۶) «ناگهان آنان از قبرهایشان شتابان به سوی پروردگارشان می‌روند» و آیات شریفه ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (۶۷) «آیا انسان می‌پندارد که هرگز استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری قادریم که (حتی خطوط سر) انگشتان او را موزون و مرتب کنیم.» بازگشت نفس به این بدن امری است ممکن، پس باید بدان باور داشت، چه اینکه این امر از ضروریات دین شمرده می‌شود و انکار آن کفر روشن است. (۶۸)

از مجموع آیاتی که بر جسمانی - روحانی بودن معاد دلالت دارند، و در هشت دسته قرار می‌گیرند، برخی به گونه‌ای روشن از معاد جسمانی عنصری حکایت دارند؛ مانند آیاتی که از بازگرداندن حیات به بدن‌های پوسیده و متلاشی سخن به میان آورده‌اند، همچنین آیاتی که از نشر و خروج مردگان سخن گفته‌اند. کوتاه سخن اینکه تمامی آیاتی که شبهات منکران معاد را نقل و نقد می‌کنند دلالت بر معاد جسمانی عنصری دارند، زیرا هرگز شبهه آن منکران ناظر به قالب مثالی نبوده است و قرآن نیز هرگز در پاسخ‌گویی به آنان، قالب مثالی را مطرح ننموده است، بلکه با بیان مطالب گوناگونی بر عنصری بودن بدن در قیامت تأکید ورزیده است.

بی‌نوشت‌ها

- ۱- سیدابوالقاسم خوئی، *مصباح‌الاصول* (نجف‌اشرف، مطبعة النجف، ۱۳۸۶ق)، ج ۲، ص ۲۳۶.
- ۲- محمّدباقر مجلسی، *بحارالانوار* (تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا)، ج ۷، ص ۴۷.
- ۳- ملّاصدرا (صدرالدین محمّدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (قم، مصطفوی، ۱۳۷۹ق)، ج ۹، ص ۱۶۵.
- ۴- عبدالرزاق فیاض لاهیجی، *گوهر مراد* (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲)، ص ۶۲۱.
- ۵- سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد* (قم، شریف رضی، ۱۴۰۹)، جزء ۵، ص ۸۸ / عضدالدین ایجی، *شرح المواقف* (قم، شریف رضی، ۱۳۲۵ق)، جزء ۸، ص ۲۹۷.
- ۶- ر.ک. ملّاصدرا، *اسفار*، ج ۹، ص ۱۶۵.
- ۷- ر.ک. همان، ص ۲۱۴.
- ۸- ر.ک. محمّدبن محمّد غزالی، *تهافت الفلاسفه* (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱)، ص ۱۹۶.
- ۹- ر.ک. ملّاصدرا، *اسفار*، ج ۹، ص ۲۱۴.
- ۱۰- ر.ک. جعفر انواری، *رسالة المعاد الجسمانی علی ضوء النقل و الدلیل العقلانی* (پایان‌نامه دکتری، علوم قرآنی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۷).
- ۱۱- عبدالرزاق فیاض لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۶۲۵.
- ۱۲- شیخ اشراق (شهاب‌الدین سهروردی)، *شرح حکمة الاشراق* (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۵۱۷.
- ۱۳- همو، *هیاکل النور* (مصر، المکتبه التجاریه الکبری، ۱۳۷۷ق)، ص ۶۴.
- ۱۴- همو، *مجموعه مصتفات شیخ اشراق* (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)، ج ۲، ص ۲۳۲ / همو، *اعتقادالحکما* (تهران، اساطیر، ۱۳۸۳)، ص ۲۹.
- ۱۵- عبدالرزاق فیاض لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۶۲.
- ۱۶- ملّاهادی سبزواری، *حاشیه اسفار* (قم، مصطفوی، ۱۳۷۹ق)، ج ۹، ص ۱۹۷.
- ۱۷- یس: ۷۹.
- ۱۸- ر.ک. جعفر سبحانی، *منشور جاوید* (قم، مؤسسه سیدالشهدا، ۱۳۶۹)، ج ۹، ص ۱۳۲.
- ۱۹- ملّاصدرا، *مفاتیح‌الغیب* (بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۹)، ص ۶۸۵.
- ۲۰- ر.ک. همو، *اسفار*، ج ۹، ص ۱۸۵ و ۱۹۹.
- ۲۱- محمّدتقی آملی، *دررالفوائد* (قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۴)، ص ۲۱۹.
- ۲۲- محمدرضا حکیمی، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه* (قم، دلیل ما، ۱۳۸۱)، ص ۲۱۹.

- ۲۳- همان، ص ۲۲۱.
- ۲۴- همان، ص ۳۳۷.
- ۲۵- همان، ص ۲۲۹.
- ۲۶- جعفر سبحانی، «مقام علمی و فرهنگی علامه طباطبائی»، کیهان فرهنگی ۸ (پاییز ۱۳۶۸)، ص ۷۵.
- ۲۷- محمدحسین رخشاد، در محضر علامه طباطبائی (قم، نهاوندی، ۱۳۸۰)، ص ۲۳۱.
- ۲۸- مرتضی مطهری، مجموعه آثار (قم، صدرا، ۱۳۷۹)، ج ۴ (معاد)، ص ۷۹۲.
- ۲۹- محمدرضا حکیمی، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۲۳۴.
- ۳۰- ر.ک. همان، ص ۱۶۵.
- ۳۱- مآخذ، المبدأ والمعاد (تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱)، ص ۳۷۵.
- ۳۲- مآخذ، تفسیر القرآن الکریم (بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹)، ج ۸ (سورة سجده)، ص ۸۰.
- ۳۳- مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۴۱۳.
- ۳۴- همان، ص ۳۹۵.
- ۳۵- مآخذ، اسرار آیات (بی جا، حیب، ۱۴۲۰)، ص ۲۳۰.
- ۳۶- همو، المبدأ والمعاد، ص ۳۸۰.
- ۳۷- مآخذ، شرح اصول کافی (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶)، ج ۱، ص ۱۸۲.
- ۳۸- همان، ص ۳۹۵.
- ۳۹- همو، تفسیر القرآن الکریم (سورة بقره)، ص ۱۶۰ و ۱۶۲.
- ۴۰- همو، اسفار، ج ۹، ص ۲۰۷.
- ۴۱- همو، مفاتیح الغیب، ص ۶۹۱.
- ۴۲- ر.ک. حسین ربانی، معاد از دیدگاه قرآن، حدیث، فلسفه (بی جا، مؤلف، ۱۳۷۳)، ص ۴، ۱۴، ۲۲ و ۲۲۷.
- ۴۳- ر.ک. مآخذ، اسفار، ج ۹، ص ۱۸۳.
- ۴۴- ر.ک. همو، مفاتیح الغیب، ص ۶۹۱.
- ۴۵- ر.ک. مآخذ، مجموعه رسائل فلسفی اجوبه المسائل الکاشفیه (تهران، حکمت، ۱۳۷۵)، ص ۱۴۴.
- ۴۶- محسن شفیعی، معاد (بی جا، بی نا، بی تا)، ص ۳۶۲.
- ۴۷- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۸۲.
- ۴۸- ابن سینا، الشفاء الالهیات (قم، مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴)، فصل ۷، ص ۴۲۳.
- ۴۹- مآخذ، اسفار، ج ۹، ص ۱۷۹.

- ۵۰- همان، ص ۱۱۰.
- ۵۱- ر.ک. مآهاادی سبزواری، شرح المنظومه (قم، دارالعلم، ۱۳۶۶)، ص ۳۴۰.
- ۵۲- ر.ک. جعفر سبحانی، الالهیات (قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۷)، ج ۴، ص ۲۷۸.
- ۵۳- ر.ک. محمدحسین حسینی تهرانی، معادشناسی (تهران، حکمت، ۱۳۶۰)، ج ۶، ص ۶۹.
- ۵۴- ر.ک. عبدالرزاق قیاض لاهیجی، سرمایه ایمان (تهران، الزهراء، ۱۳۶۴)، ص ۱۶۰.
- ۵۵- ر.ک. نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد (قم، اسلامی، بی تا)، ص ۴۰۵.
- ۵۶- ر.ک. غلامحسین ابراهیمی دینانی، معاد از دیدگاه حکیم زنوزی (تهران، حکمت، ۱۳۶۸)، ص ۸۳.
- ۵۷- مآهاادی سبزواری، شرح المنظومه، ص ۳۴۶.
- ۵۸- ر.ک. همو، اسرارالحکم (تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۳۳۲.
- ۵۹- ر.ک. همو، حاشیه اسفار، ج ۹، ص ۱۶۵.
- ۶۰- ر.ک. محمدتقی آملی، دررفقواته، ص ۲۱۹.
- ۶۱- سید محمدحسین طباطبائی، رسائل توحیدیه (قم، بنیاد فرهنگی - علمی علامه طباطبائی، ۱۳۶۵)، ص ۲۴۳.
- ۶۲- ر.ک. همو، مجموعه مقالات (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱)، ج ۲، ص ۲۰۷.
- ۶۳- ر.ک. همو، المیزان (قم، جامعه مدرسین، بی تا)، ج ۱۷، ص ۱۱۴.
- ۶۴- یس: ۷۸-۷۹.
- ۶۵- ر.ک. مآصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۳۷۲.
- ۶۶- یس: ۵۱.
- ۶۷- قیامت: ۳-۴.
- ۶۸- همو، شرح البدايه الاثريه (اصفهان، مهدوی، بی تا)، ص ۳۸۱.

..... منابع

- آملی، محمدتقی، *در الفوائد*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۴.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *معاد از دیدگاه حکیم زنوزی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۸.
- ابن سینا، *الشفاء الالهيات*، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۴.
- انزاري، جعفر، *رسالة المعاد الجسماني على ضوء النقل والدليل العقلاني*، پایان نامه دکتري، علوم قرآنی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۷.
- ایچی، عضدالدین، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی، ۱۳۲۵ق.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی، ۱۴۰۹.
- حسینی نهرانی، محمدحسین، *معادشناسی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.
- حکیمی، محمدرضا، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۱.
- خوئی، سیدابوالقاسم، *مصباح الاصول*، نجف، مطبعة النجف، ۱۳۸۶ق.
- ربانی، حسین، *معاد از دیدگاه قرآن، حدیث، فلسفه*، بی جا، مؤلف، ۱۳۷۳.
- رخشاد، محمدحسین، *در محضر علامه طباطبائی*، قم، نهاوندی، ۱۳۸۰.
- سبحانی، جعفر، *الالهيات*، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۷.
- ، «مقام علمی و فرهنگی علامه طباطبائی»، *کیهان فرهنگی* ۸ (پاییز ۱۳۶۸)، ۷۵.
- ، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه سیدالشهدا، ۱۳۶۹.
- سبزواری، ملأهادی، *اسرارالحکم*، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۲.
- ، *حاشیه اسفار*، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹ق.
- ، *شرح المنظومه*، قم، دارالمعلم، ۱۳۶۶.
- سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق)، *اعتقادالحکما*، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
- ، *شرح حکمة الاشراق*، قم، بیدار، بی تا.
- ، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ، *هیاکل النور*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۷۷ق.
- شفانی، محسن، *معاد*، بی جا، بی تا، بی تا.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، بی تا.

- ، رسائل توحیدیه، قم، بنیاد فرهنگی - علمی علامه طباطبائی، ۱۳۶۵.
- ، مجموعه مقالات، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، قم، اسلامی، بی تا.
- غزالی، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تهران، الزهراء، ۱۳۶۴.
- ، گوهر مراد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، ۱۳۷۹، ج ۴ (معاد).
- ملأ صدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، اسرار الآیات، بی جا، حبیب، ۱۴۲۰.
- ، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹ق.
- ، المبدأ و المعاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹.
- ، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ، شرح البدايه الاثريه، اصفهان، مهدوی، بی تا.
- ، مجموعه رسائل فلسفی اجوبه المسائل الکاشانیه، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- ، مفاتیح الغیب، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۱۹.