

نگاهی نو به معاد جسمانی

تاریخ دریافت: ۸۹/۶/۵ تأیید: ۸۹/۷/۲۸

محمدحسن قدردان قراملکی*

چکیده

نویسنده در این مقاله بعد از گزارش چهار دیدگاه (معاد جسمانی صرف، روحانی، مثالی، و جسمانی و روحانی) در تبیین معاد، دیدگاه حکمت متعالیه (معاد بدن جسمانی فاقد ماده) را به تفصیل مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. در خاتمه نظریه مختار (معاد بدن جسمانی دارای ماده) تقریر و چند شبهه نیز تحلیل و نقد می‌شود.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، عقلی، مثالی، احترامی، نفس، انشای نفس، تناسخ، نظام دنیوی و اخروی، بدن محشور.

طرح مسئله

معاد و بازگشت انسان به عالم دیگر چگونه خواهد بود؟ آیا حقیقت انسان به بدن و ساحت مادی وی منحصر شده و لذا بدن مادی وی در قیامت عود خواهد نمود؟ یا

* . دانشیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

اینکه علاوه بر بدن، روح و نفس وی نیز به عنوان وجود مجرد، عود می‌کند؟ در صورت عود بدن، آیا عین بدن دنیوی در قیامت محشور می‌شود، یا مثل آن؟ بازگشت نفس آیا به صورت وجود مجرد مثالی خواهد بود یا عقلی؟ و بالأخره نسبت بدن و نفس در آخرت چگونه خواهد بود؟

اندیشوران اسلامی و دیگران با توجه به مبانی متفاوت، پاسخ‌های مختلفی به پرسش‌های فوق داده‌اند که در ذیل به تحلیل اجمالی آنها اشاره می‌شود:

دیدگاه اول؛ معاد مادی صرف

مشهور محدثان، متکلمان و مفسران، اعم از اهل سنت و شیعه، منکر وجود مجرد- غیر از خداوند متعال- از آن جمله وجود تجردی روح شدند، البته آنان جسمانیت روح را از نوع خاص، یعنی «جسم لطیف» ساری و جاری در بدن، مانند سریان آب در اندام گل و گیاه می‌انگارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۳۵ و ج ۶۰، ص ۱۶۶ و ج ۶۱، ص ۱۰۴). در پرتو این مبنا آنان معاد انسان را نیز از سنخ ماده و طبیعت دنیوی تفسیر کردند. اخباریان و مکتب تفکیک و بعضی از دین‌پژوهان با رویکرد تجربی نیز امروزه از این دیدگاه جانب‌داری نمودند (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۹ / حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱ / ملکی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۸ / بازرگان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۷ و ۴۷۱).

حاصل آنکه طبق این دیدگاه، عین بدن‌های دنیوی در قیامت دوباره زنده خواهند شد و روح مادی- البته ماده لطیف و رقیق- بر آنها تعلق گرفته و موضوع ثواب یا عقاب خواهند بود. وجود مادی عالم آخرت عین وجود مادی دنیوی از حیث جوهر و ماده است و اختلاف تنها در عوارض و ترکیب صناعی است.

دیدگاه دوم؛ معاد عقلی صرف

اصول و مبانی بعضی از فلسفه‌ها مقتضی انکار معاد جسمانی است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۰). مثلاً فلاسفه مشاء از آنجاکه وجود را به دو قسم مادی و مجرد تقسیم نموده و منکر وجود مثالی و برزخی‌اند، بدن را مادی و نفس را مجرد می‌دانند و بر این باورند که بعد از مرگ، نفس به دلیل تجردش باقی می‌ماند؛ از سوی دیگر، بدن دنیوی آن به

دلیل مادیت معدوم شده، نمی‌تواند در قیامت به بدن یا چیز دیگری تعلق گیرد؛ چراکه مستلزم تناسخ است. پس معاد انسان با نفس مجرد، یعنی روحانی خواهد بود. صدر المتألهین در این باره می‌گوید:

و ذهب جمهور الفلاسفة و أتباع المشائیین إلى أنه روحانی أی عقلی فقط لأن البدن یعدم بصره و أعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا یعاد بشخصه تارة أخرى إذ المعدوم لا یعاد و النفس جوهر مجرد باق لاسبیل إلیه للفناء فتعود إلى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبیعی (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۶۵).

ابن سینا از پیشگامان نامی این حکمت، مسئله معاد جسمانی را با دو رویکرد بحث می‌کند: نخست با یادآوری اینکه در مسئله معاد جسمانی و دیگر جزئیات آن، آیات و روایات متعدد و مختلفی وارد شده که به‌عنوان یک مسلمان آنها را تصدیق می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۴۲۳).

رویکرد دوم وی عقلی و فلسفی است. وی ابتدا انسان‌ها را به سه قسم: کاملین، ناقصین یا متوسطین و بله یا نفوس ساده و خالی از هر نوع معرفت تقسیم نموده و معتقد است مقام و جایگاه طیف اول از لذت حسی والاطر و از نوع عقلی است (همان). وی معاد و عذاب انسان‌های ناقص را نیز از نوع عقلی و در وعای عالم نفس و تخیل توصیف می‌کند؛ به این بیان که نفس مجرد انسان ناقص و به تعبیری گناه‌کار - به علت ارتکاب گناهش که از صعود و اتصال به عالم عقل و جمال حق تعالی باز می‌ماند و به اجرام آسمانی تعلق گرفته - به یاد اعمال زشت و گناه خود افتاده آنها را ادراک می‌کند. ادراک این امور - یعنی ادراک صورت‌ها و هیئات - که متضاد و منافی کمال و تکامل نفس است، خود این نوع ادراک و یادآوری عذاب و آلام گذشته و درک عامل شکست وحشتناک، خود عذاب و درد سوزناکی است؛ چنان‌که بعضی از مصیبت دیده‌ها از یادآوری خاطره‌های تلخ و وحشتناک خود نیز درد می‌کشند.

مرحله دوم عذاب، ادراک و یادآوری نوع خاص عذاب‌های وعده داده شده در شریعت مثل آتش، مار و عقرب است که انسان آنها را تخیل، بلکه در قوه مخیله خود مشاهده و حس می‌کند که از طریق آنها به وی عذابی خواهد رسید. شیخ یادآوری می‌کند که این نوع عذاب امر واقعی - البته در وعای نفس مجرد - و از حسی نیز قوی‌تر است (همان، ص ۴۳۱-۴۳۲).

تعیین تکلیف طیف سوم، یعنی «بله»-که هیچ ادراک و معرفت و به تبع آن هیچ شوقی ندارند - برای شیخ مشکل است؛ چراکه مبنای عذاب یا سعادت پیش وی ادراک عذاب یا لذت است که حسب فرض این نوع انسانها فاقد آن هستند. از این رو بوعلی از تعیین وضعیت و چگونگی معاد طیف سوم اظهار ناتوانی کرده، آن را به خداوند وامی گذارد (همان، ص ۴۳۱).

طرفداران معاد عقلی برای تأیید مدعای خود به آیات ذیل استناد کرده‌اند که در آنها از رجوع به خداوند سخن رفته است که چنین عودی قطعاً جسمانی نخواهد بود: «و الیه يُرجعون» (آل عمران: ۸۳ / انعام: ۳۶)، «تُرجعون فيه الی الله» (بقره: ۲۸۱)، «ان الی ربک الرجعی» (علق: ۸) و از همه شفاف‌تر: «یا ایته‌ا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی» (فجر: ۲۷-۳۰). روشن است که این برگشتن به سوی خداوند با سیر مادی و جسمی نخواهد بود؛ چراکه اولاً، محال عقلی است و ثانیاً، به صاحبان «نفس مطمئنه» اختصاص ندارد.

دیدگاه سوم؛ معاد مثالی

فلاسفه اشراق یک مرحله به نظریه مشهور نزدیک‌ترند، علت آنهم اعتقادشان به وجود قسم سوم، یعنی «وجود مثال و برزخی» است. در پرتو این مبنا آنان معتقدند در قیامت نفس نه به صورت مجرد، بلکه در قالب تعلق به یک جسم و بدن مثالی ظاهر و حشر خواهد یافت. شیخ اشراق در این باره می‌نویسد: «و به [عالم الأشباح المجرده] تحقق بعث الأجساد علی ما ورد فی الشریعة الاسلامیة الحققة الالهیة و جمیع مواعد النبوة» (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۲۳۴).

وی در توضیح بیشتر، انسانها را به سه گروه تقسیم نموده است: گروه اول انسان‌هایی‌اند که در حکمت نظری و عملی به تکامل رسیده و در پرتو آن از جسم (صیصیه) رها شده و به عالم عقول (عالم انوار = نور سپهبدی) وصل می‌شوند (همان، صص ۲۲۳ و ۲۲۶).

گروه دوم انسان‌هایی‌اند که در حکمت نظری و عملی یا هردو در حد وسط ماندند.

آنان نیز از جسم خلاص می‌شوند، لکن نه به عالم عقول بلکه به عالم «مثال» راه پیدا می‌کنند. نفوس چنین انسان‌هایی از قدرت ایجاد هر نوع خواسته نفسی خود، اعم از طعام، صورت‌ها و شنیدنی‌های پاک برخوردارند (همان، ص ۲۳۰).

گروه سوم انسان‌هایی هستند که در سیر حکمت نظری و عملی ناموفق بوده و در مسیر گناه و شقاوت گام برداشتند. ادامه حیات آنان نیز در عالم مثال صورت خواهد گرفت، لکن نه در عالم انوار بلکه در عالم ظلمات که صورت‌ها و هیئت‌های تاریک و ظلمانی - برحسب ملکات اخلاق رذیله‌اشان - آنان را در بر خواهد گرفت و عذابشان نیز از این طریق انجام می‌شود (همان، ص ۲۲۹-۲۳۰).

دیدگاه چهارم؛ معاد عنصری و عقلی

دیدگاه مشهور بین محققان متکلم و فیلسوف اعتقاد به دو نوع معاد، یعنی جسمانی و روحانی است. منشأ اعتقاد متکلمان به این دیدگاه را در اعتقاد محققان آنان به تجرد نفس باید جست‌وجو کرد که با امتزاج کلام به فلسفه توسط خواجه نصیرالدین طوسی اتفاق افتاد (حلی، [بی‌تا]، مبحث معاد، مسئله ۵). وی به دو نوع ثواب و عقاب اخروی معتقد است: «هما اما بدنیان کالذات و الآلام الحسیة واما نفسانیا کالتعظیم و الاجلال و کالخری الهوان» (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۲ و ۱۹۸۵م، ص ۴۶۵).

حاصل این نظریه آن است که چون انسان از دو رکن و مؤلفه به نام «بدن عنصری» و «نفس مجرد» تکوین یافته است، بعد از مرگ، نفس به علت وجود تجردش باقی می‌ماند و حضور آن بعینه در قیامت مشکلی ندارد. اما بدن هرچند به صورت‌ها و شکل‌های مختلفی تبدیل یافته است، لکن خداوند قادر مطلق می‌تواند عین همین بدن دنیوی را در قیامت بازسازی و محسورکند و روح نیز به آن بدن متعلق می‌شود. پس معاد برای انسان هم جسمانی است و هم روحانی.

قرائت دیگر (مماثلت بدن اخروی و دنیوی)

برخی از اندیشوران معاصر، مستفاد از نصوص دینی در معاد جسمانی را نه خلق بدن اخروی از اجزای بدن دنیوی، بلکه مطلق خلقت جسمانی اما به شرط وحدت و

اشتراک در صورت ذکر می‌کنند. استاد سبحانی در این باره می‌نویسد: «دقت در این آیات و روایات می‌رساند که در معاد تنها "مثل بودن انسان مُعاد" با انسان دنیوی کافی است و هر گز سخت‌گیری و اصرار بر تحقق عینیت لازم نیست» (سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۱۵۳).

وی به آیاتی استناد می‌کند که در آنها خلق مثل بدن‌های دنیوی ذکر شده است؛ مانند: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ؛ آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده توانا نیست که [باز] مانند آنها را بیافریند؟ آری، اوست آفریننده دانا» (یس: ۸۱). وی در تقریر دلالت آیه می‌نویسد: «همین‌طور که ملاحظه می‌شود در آیه لفظ "مثلهم" به کار رفته است، نه "عینهم"» (سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۱۵۴).

مستند دوم استاد، روایت «و إِنْ فَإِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ صَبَّرَ تَلْكَ الرُّوحَ إِلَى الْجَنَّةِ فِي صُورَةٍ كَصُورَتِهِ فَيَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ عَرَفَهُمْ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۳۲۹) است:

آیه و روایت گواه بر این است که محور معاد، حفظ صورت انسان است و کافی است که شخص برانگیخته‌شده با همان شکل و هیئت که در دنیا داشت، محشور شود، و اما اینکه حتماً از همان خاکی که روز نخست از آن آفریده شده بود در معاد نیز از آن بهره گرفته شود و شکل پذیرد، دلیلی بر آن نیست (سبحانی، همان).

البته وی متذکر می‌شود که مماثلت به‌عنوان اصل ضرورت برای حل شبههٔ آکل و مأكول است و در موارد دیگر به عینیت معتقد است.

دیدگاه پنجم؛ معاد جسمانی و عقلی (حکمت متعالیه)

صدرالمتألهین دربارهٔ نوع و چگونگی معاد جسمانی، نظریهٔ خاصی معروف به «معاد بدن احترامی» در مقابل «معاد عنصری» ارائه نموده که معرکهٔ آرا شده است. برخی آن را حقیقت معاد و برخی دیگر؛ از جمله اخباریان و مکتب تفکیک (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴ به بعد) و بعضی از اندیشوران معاصر، آن را مخالف ظواهر آیات توصیف کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۹۹ق، ص ۳۹/ آملی، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۲۶۰/ رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۸۳ و ۱۳۷۶، ص ۱۶۶/ سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۱۴۰).

مقدمات دیدگاه فوق

لَبّ این نظریه (بدن محشور بدن جسمانی فاقد ماده، پرتو نفس و متحد با آن) در صفحات پیشین گذشت که اینک به مقدمات و اصول آن اشاره می‌شود:

۱. اصالت وجود: حقیقت هر شیئی وجود خاص آن شیء می‌باشد. به عبارتی، آنچه از مبدأ فاعلی صادر می‌شود نه ماهیت، بلکه نفس وجود است؛
۲. وجود عامل تشخص هر شیء: همه موجودات از یک تشخص و شخصیت منحصر به خود برخوردارند که عامل آن، عین وجود خاص آن شیء است؛ مثلاً تفاوت دو انسان به علت برخورداری از یک نوع خاص از وجود می‌باشد که این اختلاف در وجود، موجب اختلاف در لوازم و عوارض می‌شود. به دیگر سخن، اختلاف در عوارض و لوازم مثل رنگ، قد و شخصیت، معلول اختلاف در وجود است و نه برعکس، لذا با تغییر عوارض و لوازم یک شخص اصل وجود و ثبات تشخص آن از بین نمی‌رود؛

۳. وجود قابل شدت و ضعف: خود وجود از حیث شدت و ضعف و کمال و نقص دارای مراتب مختلف است و آن نیز موجب اختلاف افراد می‌شود؛

۴. حرکت جوهری: این اصل به وجود مادی اختصاص دارد. به موجب آن، وجود افزون بر دارا بودن مراتب مختلف ضعف و شدت، از یک تحول و حرکت رو به جلو و کمال، یعنی حرکت استکمالی برخوردار است که در پرتو آن، صورتهای مختلف وجود تکامل یافته و جسم جماد به نبات، حیوان و انسان و در نهایت، ضعیف‌ترین جزء وجود مادی (قوه و هیولی) در آخرت به فعلیت محض (جسم بدون هیولی) متحول می‌شود؛

۵. قوام مرکب به صورت: وجود و بقای یک مرکب - مانند میز - به صورت آن وابسته است، لذا در صورت آسیب صورت، حقیقت مرکب نیز مخدوش خواهد شد؛

۶. وجود مقوم وحدت شخصیه: هر وجودی دارای وحدت و هویت منحصر به فرد است که از آن به وحدت شخصیه تعبیر می‌شود. تأمین‌کننده و به اصطلاح مقوم آن، اصل وجود شیء مزبور است؛ مثلاً مناط وحدت شخصیه در عدد، کثرت فعلی در زمان تدرّج و تصرّم است. پیش‌تر اشاره شد که وجود با حرکت جوهری در سیر تکاملی

است و این سیر و حرکت با وحدت شیء منافاتی ندارد. همچنین وحدت شخصیه وجود مادی و مجرد به علت اختلاف وجودی آن دو، یکسان نخواهد بود.

نکته دیگر اینکه وجود مادی شخصیه- مثل بدن- به علت ضیق و محدودیت وجودیش نمی تواند موضوع صفات و عوارض مختلف مانند سفیدی و سیاهی، شیرینی و ترشی و لذت و درد باشد؛ لذا در بدن موضع حواس پنج گانه مختلف است. اما وجود مجرد- مانند نفس- به علت وسع و کمال وجودی اش می تواند دارای آثار و صفات مختلف شود.

توضیح دیگر اینکه وحدت شخصیه نفس در سه عالم (ماده، مثال و مجرد) به علت ثبات اصل وجودش محفوظ می ماند؛

۷. قوام هویت بدن به نفس: هویت و تشخیص بدن به صورت آن، یعنی «نفس» است، لذا با تبدل و فساد و تغییر اجزای بدن در طول زمان هویت و تشخیص انسان هیچ تغییری پیدا نمی کند. همچنین در خواب که تنها صورت انسان و نه بدن وجود دارد، در اصل هویت انسان خللی به وجود نمی آید؛

۸. وجود قوه مخیله مجرد: انسان دارای قوه ای است که معلومات پیشین وی را ضبط و به اصطلاح بایگانی می کند. اسم این قوه و خزینه، قوه مخیله و حس مشترک است که وجود مجرد البته از سنخ مثالی می باشد؛

۹. صور خیالی و ادراکی قائم به نفس: خود قوه مخیله و معلومات و صور آن، نه در اعضای بدن حلول کرده باشد، بلکه قائم به نفس (از نوع قیام فعل به فاعل خود) و مندرج در آن است. به تعبیری، نفس، حافظ همه ادراکات پیشین در دنیا و آخرت است؛

۱۰. قدرت نفس بر ابداع صور خیالی: آفرینش وجود مادی به دو صورت انجام می شود: یک مرحله خلق اولیه و بدون مشارکت ماده، مثل خلق اولین وجود مادی (افلاک) و مرحله دیگر خلق با مشارکت ماده است. از اولی به «ابداع» و از دومی به «تدریج» تعبیر می شود.

بیشتر نفس های انسان ها با توجه به تعلق آنها به جسمانیت و حجاب های دنیوی تنها بر حفظ صور ادراکی قادرند، لکن نفس برخی انسان های کامل می توانند در موارد خاص، صور ادراکی خود را در خارج ایجاد کنند. بعد از مرگ و رهایی نفس از حجاب

ماده، کمال و قدرت نفس بیشتر شده و در پرتو آن، انسان، صور خیالی خود را در بیرون ابداع می‌کند؛

۱۱. انسان دارای سه مرتبه وجودی: انسان دارای سه گون و وجود در سه عالم، یعنی عالم ماده، مثال و عقل است- که در اصطلاح عرفانی از آن به گون جامع تعبیر می‌شود- به این معناکه انسان نخست در عالم طبیعت سپس با مرگش به عالم برزخ منتقل می‌شود. اما ورود انسان به عالم عقل نه برای همگان، بلکه برای خواص ممکن می‌شود.

توضیح و تبیین نظریه صدر

صدرالمتألهین بعد از توضیح مقدمات فوق در آثارش به تبیین نظریه خود می‌پردازد که حاصلش عبارت است از:

حقیقت انسان با نفسش متقوم است و در واقع بدن دنیوی حکم قابل و ماده را برای نفس دارد و نفس نیز صورت آن است. چنان‌که در مقدمات گذشت، وجود و حقیقت انسان را صورتش، یعنی نفس تشکیل می‌دهد. به عبارتی، نفس عامل وجود، تشخیص، ضعف و کمال و وحدت انسان و بدن از عوارض و لوازم نفس به‌شمار می‌آید که وجود و تغییر آن در حقیقت، تشخیص و وحدت انسان دخالتی ندارد.

بر این اساس نفس با موت، بدن دنیوی (عنصر مادی) خود را رها و حیات و بقایش را در قالب مثالی- که پرتو خود است- و با بهره‌گیری از قوه مخیله حیات خود را ادامه می‌دهد. صدر در موضعی تصریح می‌کند که با مرگ تا تعلق نفس به بدن مثالی بلاموضوع و متعلق نمی‌ماند، بلکه متعلق اولی و ذاتی نفس نه بدن عنصری، بلکه بدن مثالی است؛ لذا با مرگ یک جزء فرعی و عارضی، مثل مو و ناخن از انسان جدا شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۹۹). قیامت در واقع جای ظهور نفس در بدن عنصری دنیوی است و این بدن تطور و پرتوی از نفس است.

در حقیقت انسان دارای سه بدن دنیوی، مثالی و آخروی است که هر سه از یک وجود برخوردار و تطورات و سایه نفس‌اند. این سه بدن نه از انسان جدا بلکه در باطن وی قرار دارد و با حرکت جوهری نفس مرتبط و از طریق ملکات و اخلاق در همین دنیا تکوّن می‌یابد. اختلافشان تنها در شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد که آن نیز به تناسب عالم و وعائی است که در آن تحقق دارد. به عبارتی، عالم دنیا مقتضی بدن

مادی و عنصری، عالم برزخ مقتضی بدن مثالی و عالم آخرت مقتضی بدن جسمانی - البته از نوع خاص و متفاوت با دنیوی - است.

نکته ظریف در شناخت نظریه حکمت متعالیه اینکه وجود بدن آخری - چنان که اشاره شد - نه در بیرون، بلکه در باطن انسان در دار دنیا قرار دارد و به تعبیر صریح، بدن آخری همراه بدن دنیوی بوده، نهایت در قیامت با افتادن پرده‌های حجاب و غفلت برای همه آشکار و نفس در پرتو حرکت جوهری از قوت بیشتری برخوردار خواهد شد که قوت نفس ربط وثیق با قوت و شدت بدن آخری دارد؛ چراکه آن، لازمه و تطور نفس است (همان، ص ۲۲۷-۲۲۸).

تفاوت بدن آخری و دنیوی در نداشتن قوه

نکته مهم قابل ذکر اینکه تفاوت بدن آخری با بدن دنیوی از تفاوت اصل وجود عالم آخرت با دنیا سرچشمه می‌گیرد؛ به این معنا که وجود آخری و به تبع آن، بدن آخری جسمی بدون قوه و هیولی و گونه‌ای از وجود نفس است که نفس با توجه به بقای صور خیالی و ادراکی خود از عالم دنیا، اعم از عذاب و لذت به ابداع آنها در خارج می‌پردازد: «الأبدان الآخروية ليست وجودها وجوداً استعدادياً ولا تكونها بسبب استعدادات المواد و حركاتها و تهيؤاتها و استكمالاتها المتدرجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة - و لواحق مفارقة» (همان، صص ۳۱، ۲۶۷، ۲۹۶ و ۳۲۰ و ۱۳۵۴، ص ۳۳۷).

به تقریر دیگر، تغییر و تحولات عارض بر وجودها در دنیا از یکسو از طریق هیولی و داشتن قابلیت ذاتی و از سوی دیگر، از طریق دخالت و تأثیر عوامل بیرونی در هیولی و صورت انجام می‌گیرد؛ به نحوی که در صورت فقدان یک صورت و فعلیتی به دست آوردن دوباره آن، به فراهم شدن اسباب خارجی بستگی دارد، اما نظام آخرت این گونه نیست که در آن هیولایی به معنای وابستگی فعلیت آن به استعداد، حرکت، زمان و اسباب خارجی وجود داشته باشد، بلکه نفس هر صورتی را که خواست، با توجه به ذات و ملکات خود، آن را ابداع و خلق می‌کند.

حاصل آنکه وجود فعل‌های آخری تنها در صقع نفس از طریق افاضه مبدأ فیاض آن‌هم از جهت مقومات و اسباب داخلی نفس انجام می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، صص ۲۲۳-۲۲۴ و ۱۷۶).

بنابراین، تحقق بدن اخروی در آخرت با اتکا به وجود ماده و استعداد صورت نمی‌گیرد. از این حیث و نگاه می‌توان مدعی شد که عالم آخرت و از آن جمله بدن اخروی تطور و خلق جدید است. البته از آنجاکه حقیقت، تشخیص و وحدت انسان به نفس اوست، این تطورات و قالب عوض کردن‌ها به عینیت انسان اخروی و دنیوی آسیبی وارد نمی‌کند.

صدر^۱ در موضع دیگر با گزارش دیدگاه‌ها درباره معاد، موضع بسیاری از حکما، عرفا و متکلمان را معاد بدن و نفس دانسته، سپس این پرسش را مطرح می‌کند که مقصود از بدن، عین یا مثل بدن دنیوی است؟ در پاسخ می‌نویسد: «بل کثیر من الإسلامیین مال کلامهم إلی أن البدن المعاد غیر البدن الأول بحسب الخلقه و الشكل و ربما يستدل علیه ببعض الأخبار المذكوره» (همان، ص ۳۲).

صدر^۱ تأکید می‌کند که بدن جسمانی اخروی نه معلول نفس است تا از آن متأخر شود، بلکه لازمه و تابع آن- مثل سایه- است که از ملکات، اخلاق و هیئات نفسانی‌اش به صورت ابداع نشئت می‌گیرد (همان، ص ۳۱-۳۳ و ۱۳۵۴، ص ۳۳۷).

۱۵

پرسش

تفاوت معاد جسمانی و معاد نفسانی

پاسخ صدر^۱ به شبهه عدم تطابقت نظریه وی با نصوص دینی

صدر^۱ در پاسخ این سؤال که چنین معادی با معاد قرآنی دال بر عینیت تمام بدن دنیوی و اخروی مطابقت ندارد، یادآوری می‌کند که قرآن بر عینیت صورت و نه ماده دلالت می‌کند و- چنان‌که در مقدمات ذکر شد- صورت انسان «نفس» عامل وحدت و تشخیص و وحدت انسان است: «قلنا نعم ولكن من حیث الصورة لا من حیث المادة و تمام کل شیء بصورته لابمادته» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۲).

صدر^۱ با تمسک به نصوص مختلف قرآنی و روایی دیدگاه خود مبنی بر تفاوت دو عالم و به تبع آن تفاوت بدن دنیوی و اخروی از حیث ماده را ثابت و تأیید می‌کند (همان، ص ۱۶۶) که اینک به پاره‌ای از آنها اشاره می‌گردد و سپس دیدگاه برخی از معاصران تقریر خواهد شد.

آیات

آیات ذیل از تفاوت خلقت دو عالم و از خلق جدید در قیامت سخن می‌گویند:

«نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ: ماییم که میان شما مرگ را مقدر کرده‌ایم و بر ما سبقت نتوانید جست [و می‌توانیم] امثال شما را به جای شما قرار دهیم و شما را [به صورت] آنچه نمی‌دانید، پدیدار گردانیم» (واقعہ: ۶۰).

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمْرِقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ: کسانی که کفر ورزیدند، گفتند: "آیا مردی را به شما نشان دهیم که شما را خبر می‌دهد که چون کاملاً متلاشی شدید، [باز] قطعاً در آفرینشی جدید خواهید بود"» (سبا: ۷).

«وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَتُنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ: وگفتند آیا وقتی در [دل] زمین گم شدیم، [باز] ما در خلقت جدیدی خواهیم بود» (سجده: ۱۰).

«أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ: آیا ندانستند خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، تواناست که مانند آنان را بیافریند» (اسراء: ۹۹).

«أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ: آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، توانا نیست که [باز] مانند آنها را بیافریند؟ آری، اوست آفریننده دانا» (یس: ۸۱).

توضیح بیشتر از چگونگی دلالت آیات خصوصاً «خلقت مثل و جدید» بر مدعا در صفحات آینده از عبارت علامه در تفسیر گران سنگ المیزان خواهد آمد.

روایات

روایات وارده در بیان وصف عذاب و اهل آن و نیز بهشت و اهل آن، تفاوت دو عالم را نشان می‌دهد که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود.

پیش‌تر ذکر شد که در حشر قیامت نواقص ظاهری و بدنی انسان از قبیل نقصان یا زیادت عضو و پیری مرتفع و به صورت کمال ترمیم خواهد شد. افزون بر آن، روایات مختلفی بر حشر انسان‌های گناه‌کار به صورت‌های مختلف حیوانات مثل میمون، خوک، حمار و مورچه وارد شده که می‌توان مدعی شد که مبین و مفسر

چگونگی معاد و عینیت بدن اخروی و دنیوی است:

«أَنَّهُمْ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ شَبَابًا مُنَوَّرِينَ وَقَالَ إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۴۹)

و ج ۱۶، ص ۲۹۴.

و در پاداش محافظت بر نماز جماعت وارد شده است: «وَمَنْ حَافِظَ عَلَيَّ الْجَمَاعَةَ أَيْنَ كَانَ وَ حَيْثُ مَا كَانَ مَرَّ عَلَيَّ الصَّرَاطِ كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ اللَّامِعِ فِي أَوَّلِ زُمْرَةٍ مَعَ السَّابِقِينَ وَ وَجْهُهُ أَضْوَأُ مِنْ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ» (همان، ج ۷۳، ص ۳۷۰).

تغییر چهره و صورت به اهل بهشت اختصاص نیافته شامل حال دوزخیان نیز می‌شود؛ چنان‌که وارد شده است که زبان و پوست بدنشان و مقعدشان از حالت خاص برخوردار است: «يُحْشَرُ الْمُتَكَبِّرُونَ كَأَمْثَالِ الذَّرِّ وَ أَنَّ ضِرْسَ الْكَافِرِ مِثْلُ أَحَدٍ» (همان، ج ۷، ص ۴۹).

درباره چگونگی تفاوت دو عالم در صفحات آینده بدان خواهیم پرداخت.

علامه طباطبایی*

علامه طباطبایی در تفسیر «خلق جدید» و «آن یخلق مثلهم»، خلقت مثل و جدید را به «بدن» و نه نفس مقید و اضافه می‌کند؛ چون ملاک انسانیت روح انسانی است. در قیامت می‌توان از این حیث از «عینیت» انسان آخروی و دنیوی سخنی گفت، اما به لحاظ بدن، دو بدن دنیوی و آخروی مثل هم‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

علامه در تفسیر خلقت نفس همانند صدر را به حرکت تکاملی بدن و تحول آن به نفس مجرد تأکید و اضافه می‌کند که بدن آخروی نسبت به نفس مانند میوه به درخت و نیز مانند نور چراغ نسبت به روغن (نفت) است که در آخرت توسط نفس ابداع خواهد شد (همان، ج ۱، ص ۳۵۲). وی در جای دیگر تفسیر خود نسبت بدن و نفس را نسبت سایه با شاخص (صاحب سایه) در تبعیت اصل وجود توصیف می‌کند که عبارت او بعداً خواهد آمد (همان، ج ۲، ص ۳۷۶).

استاد جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۴۷) و سید هادی خسروشاهی (خسروشاهی، ۱۳۸۲، شماره ۲۶ و ۲۷، ص ۲۰۳) نقل می‌کنند که علامه متذکر می‌شد که

* . نکته قابل ذکر اینکه آقای محمد رضا حکیمی در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۲۲۳-۲۳۰ می‌کوشد با گزینش و تقطیع عبارتی از بزرگان اثرگذار معاصر مثل علامه، امام خمینی و استاد مطهری آنان را مخالف نظریه صدر معرفتی کند که چنین نسبتی با مبانی و صریح عبارات متعددشان متعارض است، لذا برای زدودن عدم صدق نسبت فوق و همچنین تبیین بیشتر نظریه صدر به گزارش دیدگاه‌های این اندیشوران پرداختیم.

مسائل معاد مانند جسم أُخروی از مسائلی است که زمان فهم آن برای جامعه بشری نرسیده است که بتوان رسماً تدریس کرد.

امام خمینی

امام - قدس سره - در تدریس اسفار به تبیین و تقریر معاد جسمانی صدر/ا پرداخته و در توضیح تفاوت وجود عالم دنیا و آخرت به وجود قوه و هیولی در دنیا و عدم آن در آخرت تصریح می‌کند:

هیچ عیبی ندارد که صورت جسمیه باقی باشد و هیولای آن باقی نباشد و با عدم بقای هیولی و مفارقت صورت جسمیه از هیولی، صورت جسمیه همان باشد که با هیولی همراه بود؛ چون هیولی در صورت جسمیه دخالت نداشت... در آن مرتبه آخر تمام هیولی و اثر آن را از خود دور انداخت و یک جسم قوی و شدید در حقیقت جسمیه شد؛ به طوری که بیگانه را دور کرد و خودش ماند و خودش (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۰۸ و ۱۳۷۸، صص ۲۹۴ و ۲۹۶).

وی در توضیح سه بدن (دنیوی، مثالی و أُخروی) برای انسان می‌گوید:

همین جسم است که متبدل می‌شود، بدون اینکه شخصیتش بهم بخورد. چنین نیست که بعضی پنداشته‌اند که بعد از مرگ روح را از جسم و بدن دنیوی خارج می‌کنند و به جسم و قالب مثلی دیگری که در آنجا گذاشته شده، داخل می‌کنند. نه فی الواقع در تمام عوالم یک جسم و یک حقیقت و یک شخصیت مطرح است، منتها وقتی که سیر کمالی طبیعی تمام شد و قتی که تمام قوای طبیعی‌اش کاملاً به قوای برزخی تبدیل یافت، مستقل می‌گردد؛ کانه پوست می‌اندازد و از غلاف قبلی بیرون می‌آید (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۳ و ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۰۷).

امام در تبیین چگونگی معاد و بدن جسمانی با اشاره به قول به انشای نفس یادآوری می‌کند که مقصود از آن، ظهور بدن از نفس است، نه اینکه بدن معلول نفس است؛ چراکه در صورت معلول بودن، تغایر آن دو لازم می‌آید (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۰۶).

امام در ادامه برای تأیید قرآنی و روائی نظریه مختار با تبعیت از اسفار به نقل و تقریر چند آیه و روایت می‌پردازد که پیش‌تر ذکر شد (همان، ص ۲۱۵-۲۱۶).

استاد مطهری

شهید مطهری با اشاره به وجود تفاوت تکوینی میان عالم دنیا و آخرت به نقد محدثان می‌پردازد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۸۹) و در تعلیل تفاوت ذاتی دو عالم می‌گوید:

پس مسئله قیامت و دنیا صرف مکررشدن این نظام نیست؛ اگر این نظام مکرر می‌شد، محال بود خاصیت خودش را از دست بدهد. اگر آن نظام عین این نظام می‌بود، پیری و مردن و حتی تکلیف و حتی همین جمادات و مردگی و تمام اینها وجود داشت (همان، ص ۶۷۳).

وی در تبیین و توجیه چگونگی انجام امور در آخرت با اشاره به حاکمیت نفس و اراده، افعال آخرت را از نوع ابداع (فعل و خلق دفعی مقابل تدریجی و حرکت) توصیف می‌کند (همان، ص ۶۷۳).

تحلیل نظریه حکمت متعالیه

این نظریه طرح جالبی از وقایع آخرت ارائه می‌دهد، لکن در آن نکته‌های مبهمی وجود دارد که اشاره می‌شود:

الف) ابهام در وجود بدن اخروی همراه بدن دنیوی

حکمت صدرائی بر حشر بدن اخروی جسمانی فاقد ماده تأکید می‌ورزید که آن در دنیا همراه بدن دنیوی انسان تحقق دارد. به نظر می‌رسد این سخن صرف ادعاست که به دلیل تجربی و شهودی بودن مدعا نتوان آن را با ادله‌ای ثابت کرد. از سوی دیگر، خود انسان نیز از وجود چنین بدنی اطلاعی ندارد. نصوص دینی نیز نهایت بر وجود عالم مثال و بدن مثالی همراه بدن دنیوی دلالت می‌کنند.

ب) ابهام در وجود جسم بدون ماده

اگر از اشکال پیشین صرف نظر شود، اشکال دیگر، ابهام در چگونگی وجود جسم بدون ماده است؟! آیا وجود جسم فاقد ماده و حرکت در خارج قابل تحقق است؟! به

* . خواننده فاضل اطلاع دارد که شبهه فوق براساس مبنای مشائیان و حکمت متعالیه در پذیرفتن ماده و هیولی

دیگر سخن، جسم اخروی چگونه از حرکت خصوصاً از حرکت جوهری - که ذاتی ماده و جسم است - منفک خواهد شد؟

به عبارت فلسفی، قائلان به ضرورت ماده برای جسم استدلال می‌کنند که جسم از عوارض و لوازمی چون کم، کیف، مکان، وضع، و نیز الحاق صور نوعیه منفک نیست (طباطبائی، [بی‌تا]، ص ۱۰۴). این استدلال را می‌توان برای جسم در قیامت نیز جاری کرد؛ چراکه بیشتر آنها از قبیل مکان، وضع، شدت و ضعف و انفعال در آتش یا تنعم از لذایذ بهشتی برای بدن اخروی وجود دارد که وجود آنها به ماده به‌عنوان حامل قوه و استعداد نیازمند است.

البته صدرای برای نفس به وجود هیولی در آخرت قائل است، لکن آن را متفاوت با هیولای دنیوی در فقدان استعداد، حرکت و تأثیرپذیری از عوامل بیرونی توصیف می‌کند که عبارتش پیش‌تر گذشت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۲۳-۲۲۴). در این صورت ابهامات پیش‌گفته دوباره و با شدت بیشتر مطرح می‌شود که چگونه جسم دارای هیولی، فاقد استعداد، حرکت و انفعال از بیرون است؟ البته صدرای خود به این پرسش (وجود صور اخروی بدون ماده) متفطن بوده و خواسته است با تذکر این نکته که ماده - البته به معنای فعل و نه استعداد - از طرف خود نفس افزوده می‌شود، پاسخ اشکال را بدهد که تحلیل آن، مجال بیشتری می‌طلبد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۳۸). اگر تأکید شود که حقیقت وجود، صورت جسم و نه ماده، قوه و هیولاست، باز تصور چنین وجود مادی و جسمی مشکل می‌نماید؛ به نظر می‌آید چنین وجودی بیشتر به وجود مثالی شباهت دارد تا وجود جسمانی.

به تقریر برخی - چنان‌که در تعریف جسم آمده: «المادة و الصورة جزئان للجسم» (طوسی، ۱۹۸۵، ص ۳۸۸ / طباطبائی، [بی‌تا]، فصل ۶ و ۵، مرحله ۶) - جسم از دو جز

برای جسم مطرح شده است که آنان بین دو جسم دنیوی و اخروی درباره هیولی فرق گذاشتند. اما بنابه مسلک اشراقیان که منکر ترکیب جسم از دو جز ماده و صورت هستند، باید گفت آنان نیز اصل امکان، استعداد، حرکت و تغییر جسم را پذیرفته‌اند، لکن آن را نه جزء مستقل، بلکه خود صورت جسمیه تفسیر کرده‌اند. در این فرض نیز سؤال دوباره مطرح می‌شود که عوارض و لوازم فوق از جسم با فرض جسمیت در قیامت چگونه جدا می‌شود.

ترکیب یافته و مرکب هم با انتفای یک جز منتفی می‌شود، لذا با انتفای ماده از جسم اخروی، اصل جسمانیت آن نیز منتفی می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵-۲۲۶).

حصر وجود به مادی، مثالی و مجرد

به تقریر دیگر، یکی از ارکان نظریه حکمت متعالیه تأکید بر بدن جسمانی فاقد ماده در آخرت بود، لکن باید گفت در فلسفه مشاء وجود به دو قسم مادی و مجرد منحصر شده است؛ اما در فلسفه اشراق و متعالیه قسم سومی نیز به نام «مثالی» اضافه شده است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که «جسم فاقد هیولی» از کدام یک از اقسام مزبور است؟ اگر مادی باشد، باید آثار آن و اگر مثالی هم باشد، باید آثار مثالی را داشته باشد. مگر اینکه ادعا شود قسم چهارمی از وجود نیز هست که در این صورت باید ادله مثبت آن تقریر شود تا مورد تحلیل قرار گیرد.

ج) لزوم تنزل و حرکت قهقری

شارحان چنین معادی تأکید دارند که بدن جسمانی در قیامت نه عین بدن عنصری دنیوی و نه معلول و منشأ در آخرت است (عبارت امام در صفحات پیشین گذشت) بلکه ظهور و تطور نفس است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود: نفسی که در مقام ذات مجرد است، چگونه در وجود جسمانی - حتی جسمانی بنا به تعریف حکمت متعالیه، یعنی فاقد هیولی و ماده - ظاهر و متجلی می‌شود؟ در پاسخ آن سه فرض ذیل قابل طرح است:

فرض نخست اینکه گفته شود ظهور نفس در بدن جسمانی، مانند تجسم مجردات دیگر همچون تجسم فرشتگان بر پیامبران است.

در تحلیل آن باید گفت اولاً، آن نه تجسم، بلکه تمثل بوده است؛ ثانیاً، لازمه آن، حرکت قهقرایی - یعنی برگشت و تنزل از وجود اکمل (مجرد) به وجود ناقص (جسم) - است؛ در حالی که در حکمت متعالیه تلاش می‌شود عکس آن ثابت شود؛ به این معناکه این جسم است که با حرکت جوهری خود به وجود مجرد (نفس) متحول می‌شود.

فرض دوم این است که گفته شود ظهور نفس در قالب بدن از نوع تمثل است. در تحلیل آن باید گفت آن مسئله، به معاد مثالی برمی‌گردد، در حالی که مدعا معاد جسمانی بود.

فرض سوم اینکه بدن مُعاد نه ظهور نفس، بلکه انشا و فعل نفس باشد؛ به این صورت که نفس با توجه به خُلقیات و ملکات خود به انشای بدن جسمانی دنیوی پردازد. عبارت‌های صدرای دربارهٔ بدن اخروی تا حدودی مختلف و چه‌بسا مضطرب است. در برخی عبارات، بدن اخروی را ظهور و تطور نفس می‌داند که همراه بدن مادی دنیوی بود که پیش‌تر گذشت. اما در عباراتی دیگر بدن اخروی را انشای نفس در آخرت توصیف می‌کند که لازمهٔ آن، فقدان آن در دنیا و همراه بدن دنیوی است؛ چنان‌که می‌نویسد: «و أن البدن الأخروی ینشأ من النفس بحسب صفاتها لا أن النفس یحدث من المادة بحسب هیئتها و استعداداتها كما فی الدنیا» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۰۰).

وی در جای دیگر در تبیین فرق بدن دنیوی و اخروی می‌گوید:
 أن أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها علی سبیل الاستعداد و نفوس الآخرة فاعلة لأجسادها علی سبیل الاستیجاب و الاستلزام. فهاهنا یرتقی الأبدان بحسب ترائد استعداداتها إلى حدود النفوس و فی الآخرة ینتزل الأمر إلى النفوس فینسج منها الأبدان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۶۸).

نسبت خلق بدن به انشای نفس، مختار نگارنده است که دربارهٔ آن بازهم سخن خواهیم گفت. اما دربارهٔ اشکال حضرت امام مبنی بر وجود دو هویت مختلف و توجه عذاب به بدن و توجه لذت به نفس، باید گفت همان توجیه و تبیینی که از لذت و درد در دنیا ارائه شده، در آخرت هم جاری است؛ به این نحو که اصل عذاب یا لذت به نفس متعلق می‌شود؛ مثلاً دیدن منظرهٔ مسرت‌بخش یا هولناک موجب تحریک و درد یا لذت نفس می‌شود.

به دلیل ابهامات مزبور است که برخی از اندیشوران به انکار آن پرداخته و حقیقت آن را به معاد روحانی از سنخ مثال تفسیر کردند که منابع آن در صفحات پیشین گذشت.

د) عدم مطابقت با نصوص دینی

اشکال دیگر این نظریه، عدم تطابق آن با ظواهر نصوص دینی دال بر احیا و تجدید بدن‌های دنیوی در آخرت است که ظاهرشان بر تحقق بدن نو در عرصهٔ قیامت دلالت

دارند، اما در نظریه صدر/ بدن محشور در قیامت از اول با بدن دنیوی همراه بوده است.

ه) عدم دلالت ادله نقلی بر مدعا

درباره آیات و روایات مطرح شده در تأیید نظریه حکمت متعالیه باید گفت آنها به صورت کلی بر تفاوت وجودی عالم آخرت و دنیا دلالت می‌کنند، اما اینکه علاوه بر آن، دیدگاه صدر/ (وجود بدن اخروی از نوع جسمانی فاقد ماده آن‌هم در دنیا و همراه بدن دنیوی) را نیز ثابت می‌کنند، دلالت آن مورد بحث و تردید است. با این وجود، به نظر می‌آید که ابهامات و اشکالات نظریه حکمت متعالیه از نظریات دیگر کمتر است؛ چراکه مشکل نظریه معاد روحانی، مخالفت آن با ظواهر نصوص دینی و انحصار معاد به انسان کامل و تناسخ بود.

اما نظریه معاد مثالی با مشکل مخالفت ظواهر دینی و تناسخ مواجه است.

از همه مهم‌تر و مشهورتر، نظریه معاد جسمانی، اعم از جسمانی صرف یا جسمانی و روحانی است که با مشکلات متعدد چون: تغییر لازمه مادیت، تفاوت وجود اخروی و دنیوی، اعاده معدوم، شبهه آکل و مأکول، مکان بهشت و جهنم، تناسخ و حکمت عذاب و روبروست که رفع اشکالات فوق به سهولت ممکن نیست. بر این اساس باید به ترمیم و تکمیل نظریه صدر/ پرداخت.

دیدگاه مختار (بدن عنصری محشور منشأ نفس)

به نظر می‌رسد با توجه به اشکالات اندک دیدگاه حکمت متعالیه می‌توان آنها را با تأمل بیشتر رفع و ترمیم نمود که اشاره می‌شود:

الف) بدن اخروی بدن جسمانی دارای ماده

مهم‌ترین اشکال نظریه معاد اخترامی چگونگی وجود و تحقق جسم با فعلیت محض و صرف بدون قوه و ماده در آخرت است. نخست به تعریف جسم اشاره می‌کنیم. در تعریف جسم بین فلاسفه اشراق و مشاء اختلاف نظر وجود دارد. اشراقیان آن را به امر بسیط «صورت» [جوهر قابل صورت‌ها و ابعاد سه‌گانه طول، عمق و عرض] (شیرازی، ۱۳۸۳، صص ۵۷ و ۲۰۲ / شهرزوری، [بی‌تا]، ص ۲۰۸ / صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۶۷) و مشائیان آن را به مرکب از

ماده و صورت (طوسی، ۱۹۸۵م، ص ۱۸۸ و ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۰ / صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۰ و ج ۵، ص ۶۷ و [بی تا]، صص ۵۵ و ۳۱۲ / طباطبائی، [بی تا]، فصل ۶ و ۵، مرحله ۶) تعریف کرده‌اند.

نکته قابل ذکر اینکه منکران ترکیب جسم از ماده و هیولی و صورت نیز می‌پذیرند که جسم بسیط (صورت تنها) دو جهت دارد: یک جهت حیثیت جوهریت و فعلیت و جهت دیگر حیثیت اضافه و قبول صور و با عاد و مقادیر است. پس، از منظر آنان نیز جسم از حیث قبول خالی نیست (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۶۷)؛ چراکه جسم از عوارض و لوازمی چون: کم، کیف، مکان، وضع و نیز الحاق صور نوعیه منفک نیست (طباطبائی، [بی تا]، ص ۱۰۴). پس چه قائل به ترکیب جسم باشیم یا بساطت آن، از حیث قابلیت و قبول منفک نیست.

این استدلال را می‌توان برای جسم در قیامت نیز تعمیم کرد؛ چراکه بیشتر آنها از قبیل مکان، وضع، شدت و ضعف و انفعال در آتش یا برخورداری از لذایذ بهشتی برای بدن اخروی وجود دارد که وجود آنها به ماده به‌عنوان حامل قوه و استعداد نیازمند است [البته صدر] خود به این پرسش (وجود صور اخروی بدون ماده) متفطن بوده و خواسته با تذکر این نکته که ماده - البته به معنای فعل و نه استعداد - از طرف خود نفس افاضه می‌شود، پاسخ اشکال را بدهد که تحلیل آن مجال بیشتری می‌طلبد [صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۳۸ و ۱۳۶۰، ص ۳۲۷].

اگر تأکید شود که حقیقت جسم خصوصاً جسم اخروی، صورت جسم و نه ماده، قوه و هیولای آن است، باز تصور چنین وجود مادی و جسمی مشکل است. به نظر می‌آید چنین وجودی بیشتر به وجود مثالی شباهت دارد تا وجود جسمانی. برخی شارحان حکمت صدرائی به برگشت بدن جسمانی اخروی صدر[ا] به بدن مثالی تصریح داشتند (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۷۴۱).

دلیل و شاهد بر بقای مادیت در آخرت، تغییر و فرسودگی بدن دوزخیان در مقابل آتش و ترمیم دوباره آن است: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا (نساء: ۵۶)؛ چراکه این‌گونه تغییرات با فرض تحقق ماده - که قابلیت و قبول محض است - ممکن می‌شود که آن با بدن مادی تناسبت بیشتر دارد تا

بدن فاقد ماده.

به دیگر سخن، در صورت حصر بدن جسمانی محشور به صورت محض و انکار عنصر ماده و هیولای آن، عروض تغییرات در آن بدون توجیه می‌ماند؛ زیرا شأن صورت نه قبول و انفعال که فعل است و فرض این است که بدن آخروی نیز فاقد عنصر قبول و انفعال، یعنی ماده است.

ب) امکان انشای بدن عنصری توسط نفس

صدرا بدن جسمانی را انشا و محصول نفس می‌دانست که به طریق ابداع توسط نفس خلق می‌شود:

لأننا نقول الأبدان الأخروية ليست وجودها وجودا استعداديا و لا تكونها بسبب استعدادات المواد و حركاتها و تهيؤاتها و استكاملاتها المتدرجة الحاصلة لها عن أسباب غريبة - و لواحق مفارقة بل تلك الأبدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث إنها فائضة بمجرد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل و جهاتها الاستعدادية... فهكذا قياس الأبدان الأخروية مع نفوسها المتصلة بها (همان، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۱). ان البدن الأخرى ينشأ من النفس بحسب صفاتها (همان، ص ۲۰۰).

ما همین استدلال را در تکیون بدن آخروی مادی می‌توانیم ارائه دهیم که نفس با توجه به صفات و ملکات خود، اعم از رذیله و قدرت قدسی خود، در آخرت می‌تواند عین و به تعبیر دقیق مثل بدن عنصری دارای ماده و صورت دنیوی را - البته با قوت و شدت بیشتر - انشا و ابداع کند که آن محشور و معذب یا متنعّم خواهد شد. در تبیین بیشتر انشای بدن عنصری توسط نفس در قیامت می‌توان از تجرد قوه مخیله استفاده نمود که نفس با تخیل بدن دنیوی خود به انشای آن می‌پردازد. علامه رفیعی قزوینی در این‌باره می‌نویسد: «نفس بعد از مفارقت بدن عنصری همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید؛ چون قوه خیال در نفس بعد از موت باقی است و همین‌که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۸۳).

از نکات پیش‌گفته روشن شد که اگر وجود و بدن آخروی با نظر مختار (بدن مادی دارای ماده و صورت، اما با قوت و شدت بیشتر که پرتو نفس است) تبیین و تفسیر شود، اشکال دیگر بر دیدگاه صدرا، یعنی چگونگی وجود بدن جسمانی همراه بدن

عنصری در دنیا نیز قابل پاسخ خواهد بود؛ به این معناکه آنچه همراه بدن عنصری است نه بدن جسمانی محشور در قیامت، بلکه بدن مثالی و ملکوتی است که پیش‌تر اشاره شد که وجود آن قابل شناسایی و اثبات است.

ج) مطابقت با نصوص دینی

یکی از اشکالات نظریه صدر/ عدم صدق عنوان معاد بر بدن اخترامی و همراه نفس از اول بدن عنصری در دنیا بود، لکن بنابه دیدگاه مختار که بر خلق مجدد عین بدن عنصری از حیث ماده و صورت تاکید دارد، آن با معنای معاد (بازگشتن) و تجدید و احیا سازگار است.

حاصل آنکه نگارنده در این نظریه خود مؤلفه مهم نظریه مشهور، یعنی حشر عین بدن عنصری را حفظ نموده، لکن در حفظ و تبیین چگونگی آن از نظریه صدر/ (خصوصاً قدرت نفس مجرد در انشا و ابداع صور محفوظ در ذات خود مثل قوه مخیله) کمک گرفته است.

پاسخ چند شبهه از نظریه مختار

در کتب کلامی و فلسفی هفت-هشت شبهه بر نظریه معاد جسمانی مشهور [عود بدن عنصری دنیوی] وارد شده است که عبارتند از:

۱. استحاله اعاده معدوم

از آنجاکه نظریه مشهور متکلمان بر اعاده عین بدن دنیوی و عنصری در آخرت تأکید می‌ورزید و از سوی دیگر، بدن دنیوی معدوم شده، اعاده و تکرار آن اعاده معدوم می‌شود.

۲. شبهه آکل و مأکول

اگر بدن شخصی مثل جمشید توسط حیوانی خورده شود و بدن وی در حیوان آکل و از طریق وی نیز جذب حیوانات و آکل‌های دیگر شود، از بدن مأکول (جمشید) اثری باقی نمی‌ماند تا در قیامت محشور و اعاده گردد.

۳. محدودیت عالم ماده و تکثر بدن‌های اُخروی

این شبهه مدعی است که زمین و مواد تشکیل‌دهنده بدن‌های دنیوی محدود است و از سوی انسان‌ها از اول خلقت تا قیامت نسبت به زمین بسیار و بیشتر می‌باشد، لذا زمین و مواد آن کفاف تشکیل بدن‌های تمام انسان‌ها را نمی‌دهد. با قطع نظر از ورود یا عدم ورود این شبهات بر نظریه مشهور باید گفت آنها بر نظریه مختار متوجه نمی‌شود؛ چون در آن نه بر اعاده بدن عنصری، بلکه بر انشای مثل بدن دنیوی تأکید شده است.

۴. لزوم تعیین مکان بهشت و جهنم

اگر به معاد جسمانی از نوع مادی و دنیوی اعتقاد داشته باشیم، لازم‌ه‌اش مادی‌انگاری بهشت و جهنم است. از سوی دیگر، آیات و روایاتی بر آفرینش فعلی آن دو در همین دنیا تأکید دارند.* در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که مکان مادی و دنیوی آن دو کجاست؟

در پاسخ شبهه باید گفت بهشت و جهنم پرتو و تجسم اعمال نفس است که براساس نظریه صدرالمتألهین و نظریه مختار معاد جسمانی و معاد حقیقی همان نفس انسان و اخلاق و اعمال و حرکات اوست که آن اعمال توسط نفس به صورت عذاب یا لذایذ متجسم می‌شوند. بهشت و جهنم در عالم برزخ از سنخ مثالی و ملکوتی و در باطن انسان نهفته است، لکن به علت حجاب‌های دنیوی انسان از آن غافل است (حدید: ۲۲). اما بدن مادی اُخروی پرتو نفس است که نباید برای آن مکان مادی در دنیا جست‌وجو کرد، بلکه مکان آن در باطن و نفس انسان قرار دارد که وسعت آن نیز برحسب اخلاق و ملکات نفس متعین خواهد شد که ظهور بدن مادی از نفس در قیامت صورت خواهد گرفت.

* فعل‌های ماضی مثل: «اعدت»، «اعتدنا»، «اعد» و «أزلفت»، در آیات مختلف تکرار شده است؛ مانند: «وَأَنْتَقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۱۳۱ و نیز بقره: ۲۴/ آل عمران: ۱۳۳/ کهف: ۱۰۲/ فتح: ۶) که ظاهر آنها بر تحقق فعلی بهشت و جهنم دلالت می‌کند.

۵. تناسخ

گفته می‌شود با تعلق نفس به بدن انشاشده توسط نفس دوباره شبهه تناسخ لازم می‌آید. در تحلیل می‌توان گفت: در قیامت یک بدن عین بدن دنیوی را خلق نموده و نفس با تعلق به آن مسیر خود (نعمت یا عذاب) را طی می‌کند و این، همان تناسخ محال، یعنی خروج نفس از بدن مادی و تعلق دوباره به بدن مادی دیگر است.

در پاسخ آن باید گفت در نظریه مختار به وجود عالم برزخ به معنای تعلق نفس بعد از مرگ به بدن مثالی تأکید شده است. این بدن مثالی با برپایی قیامت دو صورت دارد: صورت اول حفظ بدن مثالی خود است. در این فرض خروج نفس از بدن خود صدق نمی‌کند، نهایت نفس با قدرت قدسی خود یا با قدرت الهی به دو بدن - البته یکی از سنخ مثالی و دیگری از سنخ مادی - متعلق شده و آن دو را تدبیر می‌کند - چنان‌که فلسفه اشراق و متعالیه معتقد است در دنیا عالم برزخ وجود داشته و نفس علاوه بر بدن مادی دارای بدن مثالی نیز می‌باشد و نیز مشاهده انسان جسم مثالی خود را در عالم رؤیا دلیل بر امکان و وقوع آن است.

صورت دوم عدم بدن مثالی است. در این فرض می‌توان گفت نفس از طریق تخیل بدن عنصری خود و قدرت خلاقیت خود بدن عنصری مماثل دنیوی خود را انشا می‌کند و در واقع بدن مزبور پرتو نفس است و با بدن بیگانه نیست. به تعبیری، تناسخ فوق از قسم ملکوتی و نه ملکی محال است. پس در آخرت هر آنچه اتفاق می‌افتد به خود نفس انسان مربوط شده و اصلاً خروج نفس و بدن بیگانه‌ای در میان نیست تا توهم تناسخ به وجود آید. شیخ بهائی تعلق روح برزخی به بدن دنیوی را متفاوت با ماهیت تناسخ دانسته و می‌نویسد:

اما القول بتعلقها فی عالم آخر با بدان مثالیة مدة البرزخ الی ان تقوم قیامتها الکبری فتعود الی ابدانها الاولیة باذن مبدعها اما بجمع اجزاءها المتشقة او بایجادها من کتم العدم - کما انشاهها اول مرة - فلیس من التناسخ فی شیء (بهائی، ۱۳۸۷، ذیل حدیث ۴۰، ص ۲۵۲).

بنابراین، مادیت بدن‌های محشور شده نه عین ماده دنیوی است تا مستعد تغییر و حرکت باشد، بلکه بدن‌های قیامت مانند سایه نسبت به صاحب سایه، لوازم نفس‌هاست که بدن‌ها از ملکات و اخلاق و هیئات نفس‌ها نشئت می‌گیرد (صدرالمألهین، ۱۳۶۸،

ج ۹، صص ۳۱-۳۲ و ۲۲۷). به عبارتی، نسبت بدن به نفس مانند نسبت فعل به فاعل، یعنی نسبت صدور است.

بنابراین، در حشر انسان‌ها به شکل‌های مختلف در قیامت تناسخ محال (خروج نفس از بدن خود و تعلق به بدن دیگر) اتفاق نمی‌افتد، بلکه نفس بر حسب ملکات خود به انشای بدن می‌پردازد: «ان وجود الاکوان الآخرویه انما هی من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلیه» (همان، ص ۱۶۱/ امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱).

۶. لغویت عذاب اُخروی

بر اساس دیدگاه معاد جسمانی، خداوند بدن‌های دنیوی انسان را در قیامت زنده و محشور می‌نماید تا نیکوکاران به پاداش و گناه‌کاران به عذاب و مجازات اعمالشان برسند. سؤال این است که خداوند حکیم چه غرض و غایتی را از تجدید بدن‌ها و به تبع آن عذاب و لذت صاحبان آنها دارد؟ به دیگر سخن، خداوند چه غایتی از زنده‌نمودن انسان کافر و انداختن وی در آتش جهنم ابدی دارد؟

اما این شبهه بر نظریه حکمت متعالیه و نظریه مختار متوجه نمی‌شود؛ چراکه ذات انسان، یعنی نفس و روح وی از اول زنده بوده و بعد از مرگ انسان در عالم دیگر (مثال) در قید حیات و برخوردار از لذت یا عذاب بود.

اما مسئله زنده‌نمودن و تجدید وجود بدن - چنان‌که پیش‌تر ذکر شد - پرتو وجود نفس بوده و عذاب یا لذت آن نیز، نه از بیرون، بلکه از ناحیه ذات نفس انجام خواهد گرفت؛ به تعبیری عذاب یا نعمت اخروی نه اعتباری بلکه تکوینی است.

۷. لزوم ترتب آثار مادی بر بدن عنصری

یکی از اشکالات اختصاصی وارد بر معاد جسمانی از نوع عنصری لزوم ترتب لوازم و آثار مادی مترتب بر بدن عنصری در قیامت است؛ به این معناکه بر بدن مادی آثاری مثل تغییر و فساد سلول‌ها، شادابی و پیری، تولد و ازدیاد نسل، دفع مواد زاید بدن در دنیا مترتب می‌شود، حال اگر به عود یا انشای بدن عنصری توسط نفس ملتزم شویم، باید لوازم مزبور بر بدن عنصری در قیامت و خصوصاً در بهشت نیز جاری گردد.

پس مسئله قیامت و دنیا صرف مکررشدن این نظام نیست؛ اگر این نظام مکرر می‌شد، محال بود خاصیت خودش را از دست بدهد. اگر آن نظام عین این نظام می‌بود، پیری

و مردن و حتی تکلیف و حتی همین جمادات و مردگی و تمام اینها وجود داشت» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۶۷۳).

به نظر می‌آید در این اشکال نوع رابطه بدن با نفس در دنیا و آخرت نادیده انگاشته شده است. نفس در دنیا به علت تعلق به ماده و بدن مادی در محدودیت و به تعبیر عرفا و نصوص دینی در اسارت است که با تهذیب و تزکیه از این دامگه خود را به مراتب کمالی می‌رساند. اما در آخرت با توجه به رهایی آن از بدن مادی و گذرش از عالم برزخ - که با تکامل نفس و زدودن رذایل و آلودگی‌ها همراه بود - به قدرت و خلاقیت بیشتری نایل آمده است؛ به گونه‌ای که با استفاده از تجرد قوایش، مثل قوه مخیله می‌تواند منشأ و فاعل وجودهای مختلفی از جمله بدن عنصری خود گردد و بعد از انشای آن به ترمیم و بازسازی آن پردازد. از آنجاکه نفس به بدن اُخروی خود - برعکس بدن دنیوی - علاقه‌مند است، در نگهداری و ترمیم آن به علت سازگاری و ملائمت آن با ذات نفس نوعی اشتیاق و کمال حس می‌کند که آن موجب بقای بدن اُخروی و نیز شادابی آن می‌شود. به دیگر سخن، نفسی که بر انشای بدن عنصری تواناست، بر حفظ کمال آن نیز قادر است.

افزون بر آن، خود حکمت متعالیه می‌کوشد علت فرسودگی بدن و مرگ در دنیا را به بی‌علاقگی روح از دنیا و تمایل آن به خروج از کالبد بدن تفسیر کند:

بتدرج فی تکمیل ذاتها و تعمیر باطنها و تقویة وجودها بامداد الله و عنایتة و کلمات ازدادت فی قوۃ جوهرها المعنوی و اشتدت نقصت فی صورتها الظاهرية و ضعف وجودها الحسی فإذا انتهت بسیرها الذاتی و حرکتها الجوهرية إلى عتبة باب من أبواب الآخرة عرض لها الموت (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۳۸ و ۶۸ و ۱۳۶۰، ص ۸۹ و ۲۷۷).

براساس این مبنا چون روح در بدن بهشتی به آرمان دنیوی خود رسیده و از حیات بهشتی خود راضی است، داعی برای ترک کالبد خود ندارد، لذا فرسودگی اعضای بدن و نیز ترک آن (مرگ) رخ نمی‌دهد.

درباره روایات دال بر ویژگی‌های اختصاصی بدن بهشتی، مثل عدم دفع فضولات بدنی، باید گفت تفسیر چنین روایاتی مانند روایات دال بر ویژگی‌های امامان، مثل نداشتن سایه و عدم احتلام، عدم رؤیت فضولات (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۷ / صدوق، [بی‌تا]، ص ۱۰۲ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۱۱۶) نیاز به تأمل بیشتری دارد؛

چنان‌که عدم درک خصوصیات بدن مادی امامان به معنای انکار بدن مادی نیست. عدم درک ویژگی‌های زندگی مادی آخروی نیز موجب انکار اصل مدعا (بدن عنصری) نمی‌شود. افزون بر آن، در برخی روایات، نکاتی در تبیین جزئیات زندگی بهشتی، مثل خروج فضولات بدن از طریق پوست و عرق‌نمودن وارد شده است (طبری، [بی‌تا]، ص ۲۳۷/ مجلسی، همان، ج ۶، ص ۳۹/ غزالی، ۱۳۸۸ق، ص ۵۷۴/ اخوان الصفا، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۶۲/ فیض کاشانی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۲۵۴).

نتیجه‌گیری

۱. در این مقاله پنج و با دیدگاه نگارنده شش دیدگاه در تبیین معاد انسانی تبیین شد که دیدگاه اول (جسمانی صرف) به علت انکار تجرد روح، با مبانی عقلی ناسازگار است و دیدگاه دوم (معاد روحانی) و سوم (معاد مثالی) به علت تعارض با نصوص دینی مثبت معاد جسمانی، قابل تحلیل و نقد است؛

۲. در تحلیل دیدگاه چهارم (معاد جسمانی و روحانی) اشاره شد که تفسیر جسمانیت بر «عینیت» واقعی بدن دنیوی و آخروی تفسیر ظاهرگرایی است که دچار اشکالات متعددی است، لذا برخی در تفسیر آن به «مماثلت» بدن آخروی و دنیوی قایل شدند؛

۳. دیدگاه پنجم به حکمت متعالیه متعلق است که به تفاوت اساسی بدن و نظام دنیوی با آخروی قایل است که حاصل آن، وجود ماده و صورت در دنیا و فقدان ماده در آخرت است؛ نگارنده در تحلیل آن اشکالاتی از جمله ابهام در تصور وجود جسمی بدون قوه، بازگشت آن به معاد مثالی و عدم مطابقت با نصوص دینی ذکر نموده است؛

۴. در آخر مقاله نگارنده با تأمل در آرا و زوایای موضوع به نظریه بدیعی دست یافته است که از دو بخش ترکیب یافته است: الف) بدن محشور و آخروی از سنخ بدن دنیوی و دارای ماده و صورت است، اما نه عین بلکه مماثل آن (نظریه بعضی از متکلمان معاصر). ب) بدن آخروی جسمانی مماثل با بدن دنیوی توسط نفس در آخرت - با قدرت الهی که برخوردار است - یا خداوند انشا و خلق می‌شود. در پایان مقاله شبهات متوجه بر نظریه مختار مورد تحلیل و نقد اجمالی قرار گرفت.

به نظر می‌رسد این دیدگاه ضمن موافقت با نصوص دینی مثبت معاد جسمانی، از ابهامات متوجه بر نظریه صدرای نیز مصون است که توضیحش گذشت.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، احمد؛ **لوامع الحقایق فی اصول الدین**؛ بیروت: دارالتعارف، ۱۳۹۹ق.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین؛ **شرح بر زاد المسافر صدر**؛ قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۳. _____؛ **شرح حال و آرای فلسفی ملا صدر**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۴. آشتیانی، مهدی؛ **تعلیقہ علی شرح المنظومه**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۵. آملی، محمد تقی؛ **درر الفوائد**؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۳۸.
۶. ابن سینا؛ **الهیات شفا**؛ تهران: نشر ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
۷. _____؛ **طبیعیات شفا**؛ قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۸. اخوان الصفا؛ **رسائل**؛ بیروت: الدر الاسلامیه، [بی تا].
۹. اصفهانی، مهدی؛ **ابواب الهدی**؛ مشهد: نشر سید محمد باقر یزدی، ۱۳۶۴.
۱۰. بازرگان، مهدی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱، تهران: شرکت سهامی خاص، ۱۳۷۹.
۱۱. شیخ بهائی؛ **الاربعون**؛ ترجمه عقیقی بخشایشی؛ قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۸۷.
۱۲. تهرانی، میرزا جواد؛ **میزان المطالب**؛ قم: موسسه در راه حق، ۱۳۷۴.
۱۳. جوادی آملی، عبد الله؛ **تفسیر موضوعی**؛ ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۱۴. حکیمی، محمد رضا؛ **معاد جسمانی در حکمت متعالیه**؛ قم: نشر دلیل ما، ۱۳۸۱.
۱۵. علامه حلی؛ **کشف المراد**؛ قم: نشر مصطفوی، [بی تا].
۱۶. خسرو شاهی، سید هادی؛ «مکتب تفکیک دستخوش تفکیک»؛ کتاب نقد، شماره ۲۶، بهار ۱۳۸۲.
۱۷. خمینی، سید روح الله؛ **تقریرات فلسفه**؛ سید عبد الغنی اردبیلی؛ تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام، ۱۳۸۵.
۱۸. _____؛ **معاد از دید گاه امام خمینی**؛ تهران: تنظیم و نشر موسسه آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۹. رفیعی قزوینی؛ سید ابوالحسن؛ **غوصی در بحر معرفت**؛ تهران: نشر اسلام، ۱۳۷۶.
۲۰. _____؛ **مجموعه رسائل و مقالات فلسفی**؛ تهران: نشر الزهراء، ۱۳۶۷.

۲۱. سبحانی، جعفر؛ **الالهيات**؛ [بی جا]: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۲. —؛ منشور جاوید؛ قم: انتشارات توحید، ۱۳۷۵.
۲۳. سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق)؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ مقدمه و تصحیح هانری کرین؛ تهران: انجمن شاهنشاهی ایران، ۱۳۵۵
۲۴. شیرازی، قطب الدین؛ **شرح حکمة الاشراق**؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۵. شهرزوری، شمس الدین؛ **شرح حکمه الاشراق**؛ تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، [بی تا].
۲۶. صدرالمتلهین؛ **اسفار**؛ نه جلد، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۲۷. —؛ **الشواهد الربوبیة**؛ تعلیقات سبزواری؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۲۸. —؛ **شرح الهدایة الاثیریة**؛ [بی جا]: موسسه التاریخ العربی، [بی تا].
۲۹. —؛ **المبدأ و المعاد**؛ تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۰. شیخ صدوق؛ **معانی الاخبار**؛ قم: انتشارات اسلامیة، [بی تا].
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۲. —؛ **نهاية الحکمه**؛ قم: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۳۳. طبری، ابو جعفر؛ **دلایل الامامه**؛ قم: دار الذخائر، [بی تا].
۳۴. طبرسی، ابو منصور، **الاحتجاج**، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳۵. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ **شرح الاشارات**؛ با حواشی فخر رازی؛ قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۳۶. طوسی، نصیر الدین؛ **تلخیص المحصل**؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۹۸۵م.
۳۷. —؛ **قواعد العقاید**؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق
۳۸. غزالی، ابو حامد؛ **رسائل**؛ بیروت: دارالأمانة، [بی تا].
۳۹. —؛ **الاقتصاد فی الاعتقادات**، بیروت: دارالأمانة، ۱۳۸۸ق.
۴۰. فیض کاشانی، محسن؛ **علم الیقین**؛ قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
۴۱. قزوینی خراسانی، **بیان الفرقان**، مشهد: نشر عبد الله واعظ یزدی، ۱۳۳۸.
۴۲. کلینی؛ **الکافی**؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

۴۳. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۴۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۴۵. مروارید؛ تنبیهات حول المبدأ و المعاد؛ مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۴۶. ملکی، محمد باقر؛ توحید الامامیه؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۵ق.
۴۷. موسوی، سید محمد؛ آیین و اندیشه؛ حکمت: تهران، ۱۳۸۲.

