



Examining Seyyed Jalaluddin Ashtiani's criticisms on Ghiyathuddin Mansourdashtaki and Agha Ali Modares's theory of reincarnation

Seyed Mohammad Amin Derakhshani¹  | Abdullah Nasri² 

1. PhD student of Islamic Philosophy, Allameh Tabatabai University.

E-mail: saminderakhshani@gmail.com

2. Professor at Philosophy of Allameh Tabatabai University.

E-mail: nasri_a32@yahoo.com (Corresponding Author)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 24 May 2024
Received in revised form
24 July 2024
Accepted 25 July 2024
Published online 22
eptember 2024

Keywords:
*bodily resurrection, view,
Seyyed Jalaluddin
Ashtiani, Agha Ali
Modres, Ghiyathuddin
Mansourdashtaki*

ABSTRACT

One of the main challenges of bodily resurrection is the reincarnation. Mir Ghiyathuddin Mansour Dashtaki and Agha Ali Modarres Zanuzi proposed a type of connection between the soul and the body after death to address the issues of reincarnation. Mir Ghiyathuddin Mansour Dashtaki posited two types of attachment for the soul, somehow one of these two attachments exist during life and death. Agha Ali Modarres Zanuzi also suggested that the soul leaves some effects in the body during life, which remain with the body even after death. Seyyed Jalaluddin Ashtiani severely criticized both above mentioned views and he chose Mulla Sadra's opinion, which is the resurrection of the soul along with an imaginal body. In this article, the views of Ghiyathuddin Mansour and Agha Ali are presented using analytical and descriptive methods, and the relationship between these two views is explained. Additionally, Ashtiani's criticisms are systematically and coherently discussed, and by evaluating the foundations of these criticisms. By examining the foundations, it becomes clear that Ashtiani's criticisms fully apply to Agha Ali, since Agha Ali himself adheres to Mulla Sadra's principles. However, Ghiyathuddin Mansour can not necessarily accept these criticisms, even though his view suffers from a more significant flaw, which is making a claim without providing evidence.

Cite this article: Derakhshani, MA & Nasri, A (2024). Examining Seyyed Jalaluddin Ashtiani's criticisms on Ghiyathuddin Mansourdashtaki and Agha Ali Modares's theory of reincarnation, *History of Islamic Philosophy*, 3 (3), 5-33. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459279.1088>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459279.1088>

Extended Abstract

Introduction

One of the most challenging issues in the discussion of the resurrection (Ma'ad) is the bodily resurrection. The apparent meaning of religious texts suggests the bodily resurrection to the extent that some consider it a necessity of Islam. Some theologians, adhering to these texts, have spoken of the return of the soul to the material body but have not provided a solid rational analysis to support their claims. The principles of Peripatetic philosophy can only prove the spiritual resurrection and are unable to prove the bodily resurrection. Nevertheless, Avicenna sometimes accepted the bodily resurrection as a confirmation of the Prophet's message and sometimes justified it by placing celestial bodies as the locus of perception for some souls. Although Suhrawardi used the realm of the Imaginal World to explain the bodily resurrection, he only focused on the descending Imaginal World and neglected the ascending Imaginal World. Ghyath al-Din Mansur Dashtaki took another step towards a philosophical justification of bodily resurrection, claiming the continued attachment of the soul to the body after death. Following him, Mulla Sadra, relying on substantial motion and the abstraction of the ascending Imaginal World, offered a new explanation of the bodily resurrection. Aqa Ali Hakim, a follower of Mulla Sadra's school, found Mulla Sadra's explanation insufficient and, contrary to theologians who viewed bodily resurrection as the return of the soul to the body, claimed the return of the body to the soul. The culmination of all these thoughts on the issue of bodily resurrection was reached by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, who, by adopting Mulla Sadra's view, criticized other philosophers.

Methods

In this article, we use documentary and library methods to collate data and rational and analytical methods to argue.

Findings

The opinions of Ghyath al-Din Mansur and Aqa Ali influenced many later philosophers and are thus considered significant milestones in the history of the concept of bodily resurrection. Additionally, it seems that there is a specific connection between the views of these two philosophers, with Aqa Ali attempting to address the flaws in Ghyath al-Din's theory by

leveraging some principles of Transcendent Philosophy. Ashtiani found common flaws in both views and also offered separate critiques for each. He provided extensive criticisms of Aqa Ali's theory, but unfortunately, his valuable works lack sufficient organization, making his conclusions challenging to discern. This article, using an analytical-descriptive method, first attempts to elucidate the views of Ghyath al-Din Dashtaki and Aqa Ali Modarres on bodily resurrection and clarify the relationship between these two views. Additionally, it refers to Ashtiani's critiques of these two perspectives and offers observations on Ashtiani's critiques in certain cases. Thus, it should be determined what relationship exists between the views of these two philosophers and what the weaknesses and flaws of these views are. Moreover, it appears that some of Ashtiani's critiques are based solely on the principles of Transcendent Philosophy, so it is essential to see whether these critiques are valid according to the original principles of the theories.

The views of Ghyath al-Din Mansur Dashtaki and Aqa Ali Modarres on bodily resurrection can be seen as an effort to rationally and philosophically justify and correct this issue. Their most significant challenge was reincarnation, which they tried to overcome by maintaining a form of connection between the soul and body in the post-death period. By continuing this connection, they attempted to ascribe a specific identity to the scattered parts of the body to avoid the problem of reincarnation.

Conclusion

Understanding this fundamental issue, Ashtiani's most significant critique of both views is that the continued connection between the soul and body after death is irrational. He did not stop at this critique and raised several other objections, especially against Aqa Ali Hakim's view. Ashtiani, relying on Sadrian principles, criticized them. Therefore, since Aqa Ali himself adhered to Sadrian principles, Ashtiani's criticisms of him are more relevant, whereas Ghyath al-Din might reject some of Ashtiani's critiques. Another notable aspect of Ashtiani's critiques is his avoidance of superficial interpretations in analyzing rational issues. He emphasized that one cannot rely on apparent and uncertain traditional evidence in rational matters. Nevertheless, Ashtiani himself engaged in analyzing traditional texts to show that the texts cited by them do not support their intended meanings.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بررسی نقدهای سیدجلال الدین آشتیانی بر نظریه معاد جسمانی غیاث الدین منصور دشتکی و آقاعلی مدرس

سید محمدمین درخشانی^۱ | عبدالله نصری^۲

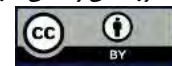
saminderakhshani@gmail.com

nasri_a32@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی.

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول).

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	از چالش‌های اصلی معاد جسمانی اشکال تناسخ است. میرغیاث‌الدین منصور دشتکی و آقاعلی مدرس زنوزی با طرح نوعی ارتباط میان نفس و بدن پس از مرگ، خواسته‌اند از اشکال تناسخ رها شوند. میرغیاث‌الدین منصور دشتکی برای نفس دو نوع تعلق قائل شده است، که در زمان حیات و موت یکی از این دو تعلق برقرار است. آقاعلی مدرس زنوزی نیز قائل شده نفس در زمان حیات وداعی در بدن باقی می‌گذارد که حتی پس از مرگ همراه بدن باقی هستند. سیدجلال‌الدین آشتیانی هر دو رأی را به شدت مورد انتقاد قرار داده است و نظر ملاصدرا یعنی محشور شدن نفس همراه با جسم مثالی را برگزیده است. در این مقاله با روش تحلیلی و توصیفی نظرهای غیاث‌الدین منصور و آقاعلی تقریر شده و نسبت این دو رأی به یکدیگر توضیح داده شده است. همچنین نقدهای آشتیانی به صورت منقح و منظم ذکر گردیده است و با ارزیابی مبانی این نقدها مشخص شده که چون آشتیانی با مبانی صدرایی به نقد پرداخته است، این نقدها به طور کامل به آقاعلی به عنوان حکیمی صدرایی وارد است. اما غیاث‌الدین می‌تواند به این نقدها ملتزم نباشد؛ اگرچه قول غیاث‌الدین دچار خللی مهم‌تر یعنی مطرح کردن ادعایی بدون دلیل است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۴	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱	
واژگان کلیدی: معاد جسمانی، دیدگاه، سیدجلال‌الدین آشتیانی، آقاعلی مدرس، غیاث‌الدین منصور دشتکی.	
استناد: درخشانی، سید محمدمین؛ نصری، عبدالله (۱۴۰۳). بررسی نقدهای سیدجلال‌الدین آشتیانی بر نظریه معاد جسمانی غیاث‌الدین منصور دشتکی و آقاعلی مدرس، <i>تاریخ فلسفه اسلامی</i> ۳ (۳)، ۳۳-۵.	
نویسنده: موسسه آموزش عالی آل طه	
DOI: https://doi.org/10.22034/hpi.2024.459279.1088	



مقدمه

یکی از چالشی‌ترین مسائل در بحث معاد، جسمانیت معاد است. ظواهر متون دینی دلالت بر جسمانیت معاد دارد تا حدی که برخی معاد جسمانی را از ضروریات دین اسلام شمرده‌اند. (خرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۹) برخی متکلمین با تعبد به این ظواهر از بازگشت روح به بدن مادی سخن گفته‌اند، اما تحلیل عقلی محکمی برای اثبات کلام خویش ارائه نداده‌اند. مبانی فلسفه مشائین فقط قادر به اثبات معاد روحانی است و از اثبات معاد جسمانی عاجز است. باین حال ابن‌سینا معاد جسمانی را گاهی به‌عنوان تصدیق خبر نبی، صادق پذیرفته است و گاهی با قراردادن اجرام سماوی، به‌عنوان محل ادراک برخی از نفوس پس از موت، معاد جسمانی را توجیه کرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۰؛ همو، ۱۳۶۳، صص ۱۱۴-۱۱۵) هر چند شیخ اشراق از عالم مثال برای تبیین معاد جسمانی بهره برد، اما او فقط به عالم مثال نزولی توجه داشت و از عالم مثال صعودی غفلت ورزید. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۱۸) غیاث‌الدین منصوردشتکی قدمی دیگر برای توجیه فلسفی معاد جسمانی برداشت و مدعی ادامه تعلق نفس به بدن پس از مرگ گردید. (دشتکی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۴-۱۷۶) پس از او ملاصدرا با تکیه بر حرکت جوهری و مجرد عالم مثال صعودی، بیانی نو از معاد جسمانی ارائه داد. (صدرا، ۱۳۸۶، صص ۱۸۵-۱۹۷) آقاعلی حکیم که خود از پیروان مکتب صدرا بود، تبیین ملاصدرا را کافی ندانست و برخلاف متکلمان که معاد جسمانی را عود روح به بدن دانستند، مدعی عود بدن به روح گردید. (مدرس‌زنوزی، ۱۳۷۸، صص ۸۹-۱۰۹) حاصل تمام این اندیشه‌ورزی‌ها پیرامون مسئله معاد جسمانی نزد سیدجلال‌الدین آشتیانی قرار گرفت و او با برگزیدن رأی ملاصدرا به‌نقد دیگر حکما پرداخت. (آشتیانی، ۱۳۸۱)

آراء غیاث‌الدین منصور و آقاعلی بسیاری از حکمای پس از ایشان را تحت‌تأثیر قرار داد و به همین جهت این دو نظر از نقاط عطف مهم در تاریخ اندیشه معاد جسمانی محسوب می‌شوند. علاوه‌براین به نظر می‌رسد میان آراء این دو حکیم ارتباط خاصی وجود دارد و آقاعلی با تکیه به برخی از دستاوردهای حکمت متعالیه خواسته است، اشکالات نظر غیاث‌الدین را برطرف کند. آشتیانی اشکالاتی را به‌صورت مشترک به هر دو وارد دانسته و

نقدهایی جداگانه نسبت به هر یک از دو دیدگاه مطرح کرده است. او نقدهای مفصلی را متوجه نظر آقاعلی کرده است، اما متأسفانه آثار گران‌بهای او از نظم کافی برخوردار نیست و یافتن مقصود او بسیار دشوار است. در این مقاله سعی شده ابتدا آراء غیاث‌الدین دشتکی و آقاعلی مدرس در مسئله معاد جسمانی تبیین، سپس نسبت میان این دو دیدگاه روشن و به نقدهای آشتیانی بر این دو نظر اشاره شود؛ در مواردی نیز ملاحظاتی پیرامون نقدهای آشتیانی ذکر گردد؛ بنابراین باید با تقریر قول این دو حکیم، مشخص شود میان این دو قول، چه نسبتی برقرار است و نقاط ضعف و اشکالات این دو قول چیست؛ علاوه بر این‌ها گویا برخی نقدهای آشتیانی فقط بر پایه مبانی حکمت متعالیه مطرح شده است؛ لذا باید دید آیا این نقدها با توجه به مبانی خود صاحب نظریه وارد است یا خیر؟

الف) تبیین مفاهیم موردنیاز در بحث معاد جسمانی

برای تبیین عنوان «معاد جسمانی» ضروری است که ابتدا مفهوم دو واژه «معاد» و «جسمانی» را به صورت جداگانه مورد واکاوی قرار دهیم و پس از آن به معنای ترکیبی این دو کلمه بپردازیم.

۱. معاد

معاد در لغت از ریشه عود به معنای بازگشت و رجوع است. این کلمه که بر وزن مفعَل است گاهی به معنای مصدری به کار می‌رود و در این صورت معنای آن «بازگشتن» است، و گاهی به معنای اسم زمان استعمال می‌شود و در این صورت معنای «هنگامه بازگشت» است و در موارد کمتری به معنای اسم مکان به کار برده می‌شود که در این صورت به معنای «مکان مراجعت» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۹۴)

در اصطلاح این کلمه برای اشاره به عالم آخرت استفاده می‌شود و به همین جهت برخی گفته‌اند اگر قائل به انفکاک روح از بدن و بقاء روح پس از بدن باشیم، در این صورت، معاد به معنای بازگشتن روح به بدن یا زمان بازگشت روح به بدن و یا مکان بازگشت روح به بدن است. اما اگر روح را با بدن یک چیز شمیریم و قائل به فناء روح همراه با فناء بدن باشیم، معاد به معنای وجود ثانوی بدن و جمع شدن اجزاء بدن پس از تفرق آن‌ها است. (خرازی، ۱۴۳۱، ص ۲۲۳)

اما به نظر می‌رسد مقصود از اصطلاح معاد نه بازگشت روح به بدن است و نه بازگشت خود بدن. معنای این اصطلاح در اندیشه اسلامی در بستر قرآن شکل گرفته است. در آیات قرآنی فراوان سخن از بازگشت و عود مطرح شده است و مکرر خداوند با نام «مبدئ و معید» یاد شده است؛ خداوندی که آغازکننده و بازگرداننده است. بررسی این آیات خود مقالاتی مستقل می‌طلبد اما به‌عنوان شاهد به یکی از این آیات اشاره می‌شود. خداوند در این آیه از روزی سخن می‌گوید که آسمان را مانند طوماری می‌پیچد و در ادامه می‌گوید همان‌گونه آفرینش را آغاز کردیم، آن را باز خواهیم گردانید: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ». (انبیاء، ۱۰۴) از چنین رویدادی در لسان شریعت با عنوان روز قیامت یا آخرت یاد شده است؛ پس معاد همان برپا شدن عالم آخرت است که خلقت الهی به نقطه آغازین خود مراجعت می‌کند. مؤید این معنا، حکما و متکلمین در طول تاریخ کتاب‌هایی با عنوان و نام «المبدأ و المعاد» نگاشته‌اند و از سرآمد ایشان ابن‌سینا و صدرالمتألهین می‌باشند.

با این وجود باید گفت اصطلاح معاد در بستر تاریخی خود چون محل چالش فراوانی برای مسئله امکان بازگشت روح به بدن واقع شده است، این اصطلاح دستخوش تغییر در معنا شده است؛ به‌طوری‌که ممکن است متبادر به ذهن بسیاری از متکلمین و فلاسفه از این لفظ همان معنای بازگشت روح به بدن باشد.

۲. جسمانی

جسم در اصطلاح به معنای امری است که در ابعاد سه‌گانه یعنی طول، عرض و عمق دارای امتداد باشد. آنچه در مورد جسم و جسمانی در این مقام مناسب بررسی است، نسبت جسمانیت با مادیت و تجرد است. به‌اجمال باید گفت در فلسفه مشائی و پیشاصدرایی جسمانی ملازم با مادی است، اما در فلسفه صدرایی این ملازم‌ت انکار شده و بیان شده است که ممکن است شیء جسمانی، مجرد باشد، همچنان که ممکن است شیء جسمانی، مادی باشد.

ابن‌سینا ابتدا توضیح می‌دهد که جسم، جوهری مرکب از ماده و صورت جسمانی است و صورت جسمانی، صورتی است که جز انبساط در جهات سه‌گانه، فعلیتی ندارد. او سپس

به تلازم میان ماده و صورت جسمیه می‌پردازد و معتقد است که ممکن نیست ماده‌ای بدون صورت جسمیه و صورت جسمیه‌ای بدون ماده موجود باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص ۷۵-۸۶) مشائین برای جسم طبیعی ویژگی‌هایی برمی‌شمارند از جمله تداخل ناپذیری، قابل اشاره حسی بودن و دارای وضع و جهت بودن. (عبودیت، ۱۳۹۱، صص ۸۵-۸۸) اما ملاصدرا معتقد است که وصف تداخل ناپذیری مربوط به مادی بودن جسم است؛ یعنی اگر جسم به صورت مادی محقق شود، تداخل ناپذیر است، اما اگر مجرد از ماده محقق شود مانعی برای تداخل آن وجود ندارد. (صدرا، ۱۳۶۸، ص ۴۷) همچنین وصف قبول اشاره حسی و دارای وضع و جهت بودن نیز مربوط به ماده است نه جسم از آن جهت که جسم است، به همین جهت جسم تعلیمی نه دارای وضع و جهت است و نه قابل اشاره حسی، بلکه جسم تعلیمی دارای وضع خیالی و اشاره خیالی است. (همان، صص ۲۲۱-۲۲۲) اما مهم‌ترین بحثی که ملاصدرا در آن با مشائین مخالفت کرد، بحث از تجرد صور خیالی است. از نظر او این صور هر چند دارای امتداد هستند، اما از ماده مجردند. ملاصدرا با تأکید بر این بحث نشان می‌دهد تلازمی میان ماده و صورت جسمیه‌ای که تنها فعلیت آن امتداد است وجود ندارد، ممکن است که امری دارای امتداد باشد، اما مادی نباشد. (همان، صص ۴۷۵-۴۸۷) به نظر می‌رسد ملاصدرا جسمانیت را ملاک مادی بودن نمی‌داند بلکه جسمانیت فقط معیاری برای شدت و ضعف تجرد می‌داند؛ به این معنا که مجرد جسمانی و دارای امتداد، ضعیف‌تر از مجرد غیرجسمانی است. (عبودیت، ۱۳۹۱، صص ۸۵-۹۵)

۳. معاد جسمانی

اکنون پس از بررسی مفردات این ترکیب مناسب است به مفهوم این ترکیب پرداخته شود. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان حدس زد هنگامی که این اصطلاح در دوران ماقبل صدرایی به کار برده می‌شود، مقصود از معاد جسمانی بازگشت روح به بدن مادی یا ورود انسان به عرصه آخرت به صورت مادی است. اما این اصطلاح نزد ملاصدرا دگرگون شده است و جسمانی به معنای خاص خودش یعنی امر دارای امتداد به کار برده شده است، نه امر مادی؛ بنابراین معاد جسمانی نزد ملاصدرا یعنی معادی که هر چند مجرد از ماده است، اما مجرد از جسم و جسمانی نیست.

ب) معاد جسمانی از منظر غیاث‌الدین منصوردشتکی

غیاث‌الدین منصوردشتکی مدعی است که توانسته است معاد را به صورت جسمانی و روحانی مبتنی بر ادله نقلی و عقلی اثبات کند؛ یعنی مشکلی که پیش از او وجود داشت که یا باید از ادله عقلی دست می‌کشید و فقط قائل به معاد جسمانی می‌شد و یا از ادله نقلی دست می‌کشید و فقط قائل به معاد روحانی می‌شد؛ این مشکل با نوآوری او برطرف شده است. مفاد آنچه او سعی در اثبات آن دارد، بازگشت بدن اول با همان اجزای عنصری‌اش و تعلق نفس مجرد به آن است. او برای اثبات مدعای خود ابتدا به آیات و روایات تمسک کرده است و پس از آن سعی می‌کند از نظر خویش تبیینی فلسفی ارائه دهد.

بیان فلسفی دشتکی چنین است: «اولاً ترکیب نفس و بدن ترکیبی اتحادی است و نه انضمامی. ثانیاً نفس دارای دو نوع تعلق به بدن است، یک تعلق اولی به بدن لطیف و روح بخاری و یک تعلق ثانوی دیگر به بدن کثیف^۱ و اجزاء عنصری رابطه این دو تعلق، به نحو تعاکس است، هرگاه تعلق به یکی بیشتر شود، تعلق به دیگری کمتر می‌شود». (دشتکی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۴-۱۷۶)

در اینجا لازم است پیش از تبیین نظر دشتکی، توضیحی در مورد روح بخاری از منظر عموم فلاسفه اسلامی داده شود. روح بخاری واسطه‌ای میان نفس و بدن است. هرچند به آن روح اطلاق شده اما جسمی مادی است که از امتزاج اخلاط اربعه یعنی دم، صفرا، بلغم و سودا به وجود آمده است و به خاطر لطافت بسیارش از آن تعبیر به روح شده است. مشائین چون اعتقاد داشتند، نفس، جوهری مجرد و بدن، امری مادی است و امر مجرد ممکن نیست در امر مادی حلول و در آن منطبع شوند، باین حال نفس تعلق تدبیری و تصرفی در بدن داشت، بر آن رفتند که ارتباط این دو نیاز به واسطه‌ای دارد، که برزخ میان این دو باشد و روح بخاری نقش این برزخ را بازی می‌کرد. نفس به واسطه تعلق به روح بخاری به بدن تعلق می‌گیرد و بدن نیز به واسطه امتزاج اخلاط اربعه، زمینه ایجاد روح بخاری را فراهم می‌آورد. بدین روی متعلق مستقیم نفس روح بخاری است نه بدن و روح بخاری علت قریب برای حیات بدن است و نفس علت بعید؛ بنابراین از نگاه عموم فلاسفه با فساد مزاج

۱. کثیف به معنای متراکم و در برابر لطیف است.

بدن روح بخاری نیز نابود می‌شود و با فناء روح بخاری دیگر نفس نمی‌تواند به بدن تعلق داشته باشد و حیات بدن پایان می‌یابد. (قمی اوپلی، ۱۳۹۸، صص ۸۳-۹۴)

دشتکی اگرچه مانند دیگر حکما روح بخاری را واسطه میان نفس و بدن دانسته است اما برخلاف آن‌ها برای نفس دو نوع تعلق به نحو تعاکس در نظر گرفته است؛ یعنی نفس یک تعلق اولی به روح بخاری و یک تعلق ثانوی به بدن دارد؛ هرگاه تعلق به یکی شدید شود تعلق به دیگر ضعیف می‌گردد و تا جایی که ممکن است اگر نفس تعلق تام به یکی پیدا کرد، از دیگری قطع تعلق می‌کند. ادعای او این است که در زمان صحت مزاج بدن، نفس تعلق به روح بخاری دارد و هرچه مزاج رو به ضعف می‌رود، تعلق نفس به روح بخاری کم می‌شود و تعلق آن به بدن بیشتر می‌شود، تا جایی که با فساد مزاج در بدن، نفس از روح بخاری قطع تعلق کرده و تعلق تام به بدن و اجزای بدنی پیدا می‌کند. این تعلق حتی در زمان تفرق اجزاء ادامه دارد و به واسطه همین تعلق، اجزاء متفرق دارای نوعی از تعیین هستند؛ تا اینکه در زمان حشر، اجزاء متفرق کنار یکدیگر جمع می‌شوند و صورت بدن کامل می‌شود، دوباره مزاج صالح برای ایجاد روح بخاری فراهم می‌آید و نفس دوباره تعلقی شدید به روح بخاری پیدا می‌کند و تعلق نفس به بدن کاسته می‌شود. (دشتکی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۴-۱۷۶)

دشتکی سعی کرده است با این تقریر از اشکال مهم مربوط به معاد جسمانی یعنی تناسخ عبور کند؛ زیرا در اشکال تناسخ با قطع علاقه میان نفس و بدن، و هنگام ایجاد دوباره بدن، اشکال اجتماع دو نفس بر بدن واحد رخ می‌دهد. اما طبق تقریر غیاث‌الدین تعلق نفس از بدن قطع نشده است تا با ایجاد دوباره بدن لازم باشد نفس جدیدی به آن تعلق بگیرد. (دشتکی، ۱۳۸۶، صص ۱۷۹-۱۸۲)

۱. نقد غیاث‌الدین منصور

آشتیانی نظر غیاث‌الدین منصور را از سخیف‌ترین آراء در باب معاد جسمانی می‌داند. او معتقد است عدم توجه به «کیفیت وجود نفس و مراتب و مقامات آن و کیفیت انبعاث قوا از آن منشأ خبط مذکور شده است.» (آشتیانی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱) مقصود آشتیانی از این عبارت در نقدهای او نمایان می‌شود.

اول اینکه غیاث‌الدین منصور مدعی شد که تعلق نفس به بدن پس از مرگ همچنان باقی است، اما بقا چنین تعلقی محال است؛ زیرا علت حدوث و تجرد نفس، حرکت جوهری نفس است. این حرکت از مرتبه جمادی شروع و به مرتبه تجرد ختم می‌شود. نسبت بدن به نفس، اعداد و نسبت نفس به بدن، ایجاب است و رابطه آن‌ها اعدادی و ایجابی است؛ و با انحلال و تجزیه بدن زمینه‌ای برای تعلق نفس باقی نمی‌ماند. پس از قطع این ارتباط، بدن تبدیل به خاک می‌شود و صورتی جدید می‌پذیرد و نفس نیز به عالم قدس رجوع می‌کند و نسبت به آن بدن و دیگر ابدان نسبتی یکسان دارد؛ بنابراین تعلق نفس به بدن پس از مرگ محال است. به بیانی دیگر تعلق نفس به بدن معلول مزاج است، با فساد و انحلال بدن، مزاج فاسد می‌شود و با فساد مزاج تعلقی برای نفس نسبت به بدن باقی نمی‌ماند. بنابراین تعلق چه ضعیف و چه قوی بنا بر اصطلاح غیاث‌الدین نیاز به استعداد دارد و با نبود استعداد تعلق محال است. (آشتیانی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۰-۱۲۱؛ تعلیقه آشتیانی بر بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، صص ۱۹۹-۲۰۰)

دوم اینکه گویا غیاث‌الدین تعلق نفس به بدن را اختیاری نفس گرفته است که هر موقع خواست به آن متعلق باشد و هر موقع اراده کرد متعلق نباشد؛ در صورتی که چون تعلق نفس به بدن تعلقی ذاتی است، به همین دلیل این تعلق امری طبیعی است نه امری اختیاری. تعلق ارادی و اختیاری یعنی نفس هر وقت خواست به سراغ بدن بیاید و هر وقت خواست از آن جدا شود؛ با زبان تمثیل یعنی نسبت نفس و بدن بسان صاحب‌دکان و دکان باشد. اما تعلق نفس به بدن ناشی از مناسبات ذاتی و استعدادات تامی است که میان بدن و نفس وجود دارد. نسبت نفس و بدن، نسبت صورت به ماده است، که یا در آن حلول دارد و یا به آن تعلق دارد. البته بنا بر قول، تحقیق نفس در قوای طبیعی جسمانی حلول دارد و نسبت به مواضع ادراکی تعلق تام دارد؛ در نتیجه چون این تعلق ارادی نیست، ممکن نیست نفس تعلق اولی خود را مدتی قطع کند و پس از مدتی دوباره تعلقی ثانوی به بدن تحصیل کند. (آشتیانی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۰-۱۲۱؛ تعلیقه آشتیانی بر بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، صص ۱۹۹-۲۰۰)

سوم و چهارم اینکه قول غیاث‌الدین مستلزم محالات و مفاصد تناسخ است. توضیح اینکه برای تناسخ معمولاً دو مفسده ذکر شده است: اول اجتماع دو نفس بر بدن واحد؛ دوم

رجوع شیء از مقام فعلیت و کمال به مقام قوه و نقص. ابتدا مفسده اول را تطبیق می‌دهیم. چنانچه در اشکال نخست بیان شد نفس ممکن نیست پس از مرگ همچنان به بدن متعلق باشد و اجزای بدن پس از مرگ به صورت‌هایی جدید متصور می‌شوند. اگر بر فرض محال اجزاء بدن باقی بمانند و دوباره جمع شوند، و مزاجی مناسب برای تعلق دوباره نفس به آن بدن حاصل شود، بدون تراخی، نفسی مناسب آن مزاج از حق تعالی به آن مزاج افاضه می‌شود و اگر نفس پیشین هم به آن متعلق شود، اجتماع دو نفس بر بدن واحد پیش آید. (آشتیانی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۰-۱۲۱) اشکال دیگر بنا بر مفسده دوم تناسخ یعنی رجوع شیء از مقام فعلیت و کمال به مقام قوه است. در این اشکال از اشکال نخست چشم می‌پوشیم و می‌گوییم اگر بخواهد نفس پس از مرگ همچنان به بدن تعلق داشته باشد، غیاث‌الدین با این اشکال روبه‌رو می‌شود. توضیح اینکه موت به معنای رجوع نفس به باطن ذات خویش است. این رجوع پس از استکمال نفس واقع می‌گردد و نفس به علت و غایت خویش رجوع می‌کند و به آن واصل و با او متحد می‌شود؛ بنابراین با وقوع مرگ، نفس به فعلیت و کمال خویش نائل آمده است. اما رجوع نفس به بدن دنیوی و یا ادامه تعلق نفس به بدن، مستلزم رجوع شیء از مقام کمال به نقص و از فعلیت به قوه است. رجوع شیء از فعلیت به قوه همان است که شیء اقتضای بطلان ذات خود را داشته باشد. (تعلیق آشتیانی بر بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، صص ۱۹۹-۲۰۰)

پنجم اینکه ممکن است گفته شود که غیاث‌الدین برای فرار از اشکال تناسخ، تعلق نفس به بدن را منحصر در تعلق تدبیری ندانسته است، بلکه برای نفس بعد از موت نوعی تعلق به بدن قائل شده، تا از این طریق مانع از تعلق نفسی دیگر به بدن شود. اما اشکالی که باقی می‌ماند این است که این تعلق یا در دنیا محقق است یا در آخرت؛ اگر در دنیا محقق باشد تناسخ لازم آید؛ زیرا اهل تحقیق تصریح کرده‌اند که عود روح به بدن در دنیا تناسخ و در آخرت معاد است. آخرت در طول دنیا قرار دارد و نشأتی کامل‌تر از نشأت دنیا است. اما اگر در آخرت محقق شود، نمی‌توان پذیرفت بدن موجود در عالم ماده و با حفظ مادیت در آن عروج معنوی حاصل شود. بدون شک بدنی با ویژگی‌های مادیت و عالم ماده، صلاحیت لازم برای تعلق نفس به آن در عالم آخرت را دارا نیست. (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۷۹ و ۲۰۹)

ششم اینکه غیاث‌الدین مدعی است که این بدن پس از مرگ همچنان متعلق نفس است؛ آیا این بدن با حفظ مادیت متعلق نفس است، یا از ماده تخلص حاصل کرده است؟ اگر از ماده تخلص حاصل کرده باشد همان قول ملاصدرا و مورد پذیرش ما است. اما یقیناً غیاث‌الدین بدن را با حفظ مادیت متعلق نفس پس از مرگ می‌داند؛ در این صورت نفس تا تنزل نکند نمی‌تواند به این بدن تعلق گیرد. (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰-۲۱۱)

۲. ملاحظاتی بر نقدهای آشتیانی

اشکالاتی که آشتیانی مطرح کرده، مطابق با مبانی پذیرفته شده خودش است؛ بنابراین اگر کسی خودش را به این مبانی ملتزم نداند، این اشکالات به او وارد نیست. در اشکال اول آشتیانی از محال بودن ادامه تعلق بنا بر مبانی صدرایی یعنی حرکت جوهری اشتدادی در نفس سخن گفته است، اما نمی‌توان کسی را که منکر این مبنا است ملزم به پذیرش این ادعا کرد. اشکال سوم بر اساس همان اشکال اول یعنی محال بودن ادامه تعلق نفس به بدن پس از مرگ مطرح شده است.

اشکالات چهارم و پنجم و ششم مبتنی بر این اصل حکمت صدرایی است که نفس هنگام مرگ به فعلیت تام رسیده است و تعلقش به بدن مادی کاملاً قطع شده است. آنگاه بر اساس این اصل، اشکال آشتیانی موجه است که نفسی که به فعلیت تام رسیده است، تعلق دوباره‌اش به بدن مادی رجوع از فعلیت به قوه است، اما کسی که این امر را نپذیرد، ملتزم به چنین اشکالی نخواهد شد.

اما اشکال دوم که گفته شد طبق قول غیاث‌الدین منصور باید تعلق نفس به بدن اختیاری باشد، این اشکال وارد نیست؛ چون غیاث‌الدین منصور هم تعلق نفس به بدن و روح بخاری را طبیعی دانسته است. همان‌طور که تبیین قول ایشان گذشت او تعلق نفس به بدن و روح بخاری را تعاکسی می‌داند، که هرگاه تعلق به یکی شدید شد به‌طور طبیعی تعلق به دیگری رو به ضعف می‌رود. در این قول هیچ جایگاهی برای اختیار نفس در مورد تعلق لحاظ نشده است.

باید توجه داشت با همه آنچه گفته شد، قول غیاث‌الدین دشتکی قابل دفاع نیست. مهم‌ترین اشکال قول غیاث‌الدین دشتکی این است او هرچند مدعی شده است که تبیینی

عقلی ارائه داده است، اما برای ادعای خود در رابطه نحوه تعلق تعاکسی نفس به بدن و روح بخاری هیچ استدلال عقلی ارائه نکرده است و این ادعا کاملاً بدون استدلال و برهان است. بی‌برهان بودن این ادعا که اساس ادعای غیاث‌الدین منصور است، دیگر دعاوی وی را نیز همچون بقا تعلق نفس پس از مرگ به بدن و اعضا بدن را بی‌اعتبار می‌کند. در مقابل آشتیانی با تکیه بر مبانی‌ای که به تفصیل مستدل شده است، به نفی و نقد عقیده غیاث‌الدین پرداخته است. باید گفت آشتیانی بسیار محترمانه با غیاث‌الدین مواجه شده است؛ زیرا بدون اینکه اشاره کند که کلام او بی‌استدلال است، فقط به همین بسنده کرده است که کلام غیاث‌الدین مخالف با مبانی دارای استدلال است.

ج) معاد جسمانی از منظر آقاعلی مدرس

اگرچه آقاعلی مدرس زنوزی مبانی حکمت صدرایی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری، اتحاد ماده و صورت را پذیرفته است، اما در مسئله معاد جسمانی نظر ملاصدرا را رد کرده و نظر جدیدی طرح کرده است. آقاعلی مدرس برخلاف متکلمین که معاد را عود نفس به بدن دانسته‌اند، معاد را عود بدن به نفس دانسته است؛ یعنی این بدن عنصری است که با حرکت جوهری به نفس ملحق می‌شود، نه اینکه نفس به بدن ملحق گردد. نظریه ایشان مبتنی بر اصول حکمت متعالیه به خصوص اتحاد ماده و صورت، حرکت جوهری و وحدت تشکیکی وجود در مراتب وجود است.

این نظریه طی ذکر چند مرحله تبیین می‌شود:

اول اینکه اجزاء مرکب حقیقی به وجودی واحد، موجود هستند. مرکب حقیقی از دو جزء ماده و صورت تشکیل شده است. ترکیب نفس و بدن نیز ترکیب حقیقی و اتحادی است. نفس جهت فعلیت و صورت می‌باشد و بدن جهت قوه و ابهام و ماده است. رابطه بدن با نفس به این نحو است که بدن و قوای بدنی علت استعدادی برای نفس هستند و نفس علت موجه بدن است.

دوم اینکه بر اثر رابطه ایجابی و اعدادی که میان هر نفس خاص با بدن خاص برقرار است و نیز به جهت اتحادی که میان هر نفس با بدن خودش وجود دارد، آثاری از نفس در بدن حاصل می‌شود که حتی پس از مرگ هم این آثار باقی هستند. همین آثار و ودایع باقی

در بدن سبب می‌شود که عناصر هر بدنی از بدن دیگر متمایز شوند. سوم اینکه به اقتضای حرکت جوهری موجودات در عالم ماده دارای حرکت‌اند و تا به مقصد خویش نرسند این حرکت ادامه دارد؛ بدن نیز چون یک موجود مادی است به‌سوی غایت خویش در حرکت است و این حرکت بعد از مرگ ادامه دارد.

چهارم اینکه ارتباط میان نفس و بدن پس از مرگ به‌طور کامل قطع نمی‌شود، بلکه پس از مرگ هم نوعی ارتباط و تصرف میان نفس و بدن برقرار است. این ارتباط سبب جذب بدن به‌سوی نفس می‌شود. هرچه این ارتباط قوی‌تر و تصرف شدیدتر باشد، بدن سالم‌تر می‌ماند؛ به همین جهت است که ابدان برخی از اولیا الهی پس از مرگ سالم مانده است.

پنجم اینکه کیفیت ارتباط نفس و بدن پس از مرگ به این شرح است. نفس جزئی به نفس کلیه که مربی آن است، متصل می‌شود. نفس کلیه به‌واسطه نفس جزئی، محرک بدن عنصری به‌سوی آخرت می‌شود؛ بنابراین نفس جزئی همچنان محرک بدن است اما به‌حسب نظام کلی و نه به‌حسب نظام جزئی؛ به همین جهت نفس جزئی همچنان فاعل بالذات نسبت به بدن و بدن مفعول بالذات نسبت به بدن است و به این طریق بدن از عالم دنیا به عالم آخرت واصل می‌شود. این معنای این حقیقت است که «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ»؛ زیرا نفس به وجهی اصل بدن و بدن نیز به وجهی اصل نفس محسوب می‌شود و اصل هر دوی آن‌ها نفس کلیه است.

ششم اینکه بنابراین باید گفت نه کلام اشاعره صحیح است که معاد را عود نفس از برزخ به دنیا دانسته‌اند و نه کلام ملاصدرا صحیح است که بدن دنیوی را در آخرت کاملاً از اعتبار ساقط کرده است و معاد جسمانی را با بدن برزخی تصحیح کرده است. نظر حق تعلق ثانوی نفس به بدن دنیوی است؛ البته با رجوع بدن دنیوی به‌سوی نفس و آخرت، نه با عود نفس به‌سوی بدن. (اکبری و عارفی شیرداغی، ۱۳۸۹، صص ۳۹-۵۰؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، صص ۸۹-۱۰۹)

علاوه‌براین تبیین عقلانی و فلسفی، آقاعلی مدرس برای تأیید نظریه خویش به روایاتی نیز تمسک می‌کند. یکی از این روایات که مورد نقد و نظر آشتیانی واقع شده است، در اینجا نقل می‌شود. از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است: «إن الروح مقيمة فی مکانها،

روح المحسن فی ضیاء و فسحة و روح المسیء فی ضیق و ظلمة، و البدن یصیر ترابا کما منه خلق، و ما تقذف به السباع و الهوام من أجوافها مما أكلته و مزقته کل ذلك فی التراب محفوظ عند من لا یعزب عنه مثقال ذرة فی ظلمات الأرض و یعلم عدد الأشياء و وزنها. و إن تراب الروحانیین بمنزلة الذهب فی التراب فإذا کان حین البعث مطرت الأرض مطر النشور فتربو الأرض ثم تمخض مخض السقاء فیصیر تراب البشر کمصیر الذهب من التراب إذا غسل بالماء و الزبد من اللبن إذا مخض فیجتمع تراب کل قالب إلى قلبه فینتقل بإذن الله القادر إلى حین الروح فتعود الصور بإذن المصور کهیئتها و تلج الروح فیها.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۳۵۰؛ مدرس‌زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۹۴) معنای حدیث این است: «پس از مرگ روح در مکان خویش مقیم است؛ روح نیکوکاران در روشنایی و گشایش و روح بدکاران در تاریکی و تنگنا است. اما بدن به خاک تبدیل می‌شود همان‌گونه که از خاک آفریده شده بود. هر آنچه از بدن که توسط حیوانات وحشی یا حشرات خورده شود، همه آن‌ها در خاک و محفوظ نزد خداوند است. خداوندی که ذره‌ای در تاریکی زمین از او پوشیده نیست و به عدد تمام اشیا و وزن آن‌ها علم دارد. خاک روحانیون به منزله طلای در خاک است و هنگامی که یوم‌النشور فرارسد، بارانی بر خاک ببارد و زمین بسان مشک‌کی که جنبانده شود و کره را از شیر جدا کند، با بارش باران بدن‌ها از خاک جدا شوند، مانند اجزای طلایی که به خاک آمیخته شده‌اند و با شستن خاک، طلا از خاک جدا شود. سپس خاک‌های مربوط به قالب هر فرد گرد هم آیند تا یک قالب فراهم آید. در این زمان به اذن خداوند توانا، بدن به‌سوی روح منتقل گردد و پس از آن به اذن خدای تصویرکننده، صورت به همان هیأتش بازگردد و روح در آن ورود کند.» این‌که در روایت گفته شده است که روح در مکان خویش مقیم است و بدن به‌سوی روح منتقل می‌شود و برخی دیگر از عبارات روایت بر معنای مقصود آقاعلی دلالت دارند.

او در شرح عبارت حدیث می‌گوید: شاید مراد از «محفوظ» این باشد که این اجزاء به دلیل ویژگی خاصی که دارند از دیگر اجزاء متمایز هستند. این ویژگی خاص که آقاعلی حکیم از آن به‌عنوان ودایع نفس در بدن تعبیر می‌کند، از ناحیه نفس که فاعل قریب اجزاء بدن است، در اجزاء بدنی حاصل شده است. همچنین «خورده شدن توسط جانوران» شاید اشاره به شبهه آکل و مأكول داشته باشد و پاسخ آن این است که تغذیه به الصاق غذا

به جوهر غذاخورنده نیست بلکه غذا علت معد است برای نمو و حرکت کمی در بدن، بدل از آنچه از بدن تحلیل رفته است.

نکته نهایی که آقاعلی مدرس در شرح این حدیث می‌گوید این است همچنان که عنصر طلا به سبب دارا بودن صورت طلائی دارای ویژگی خاصی است که از سایر اجزاء خاک متمایز است، خاک بدن انسان نیز به سبب دارا بودن ودایع خاص نفس، دارای ویژگی خاصی است که از سایر اجزاء خاک متمایز است؛ بنابراین یک بدن خاص که حامل ودایع نفسی خاص است، نمی‌تواند ماده برای نفسی دیگر واقع شود؛ زیرا همچنان که یک ماده خاص، قبول دو صورت متباین نمی‌کند، خاک بدن خاص، حامل ودایع دو نفس نخواهد شد؛ مثلاً خاکی که حامل ودایع نفس زید است، نطفه برای نفس عمرو نمی‌شود، بلکه نزد خداوندی که مثال ذره از نزد او پنهان نیست، این ماده محفوظ خواهد بود. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، صص ۹۷-۹۸)

د) مقایسه نظر آقاعلی مدرس با نظر غیاث‌الدین منصور

نظریه آقاعلی مدرس در معاد جسمانی از جهاتی قابل مقایسه با نظریه غیاث‌الدین منصور دشتکی است. اولین و مهم‌ترین جهت اشتراک این دو نظریه این است که هر دو خواسته‌اند از معاد جسمانی هم تبیینی فلسفی ارائه دهند و هم اینکه نظریه‌شان مطابق با ظواهر شریعت باشد؛ یعنی عودکننده در قیامت به نحوی همین بدن مادی باشد. دوم اینکه هر دو بر رابطه اتحادی نفس و بدن تأکید دارند، اما باید اذعان کرد که چون آقاعلی مدرس این اتحاد را با مبانی صدرایی تبیین می‌کند، بیان او در این موضوع دارای قوت و دقت فلسفی بیشتری است. سوم اینکه هر دو خواسته‌اند بگویند همین بدن عنصری پس از مرگ همچنان نوعی ارتباط با نفس دارد، البته غیاث‌الدین منصور صراحتاً از تعلق سخن می‌گوید، اما آقاعلی اجمالاً از نوعی ارتباط حرف زده است. آن‌ها با حفظ این ارتباط اثبات می‌کنند که بدن محشور در قیامت همین بدن مادی است. اما در مورد وجه اختلاف این دو نظریه باید گفت غیاث‌الدین بدن و اعضای بدن را بدون حرکت ثابت دانسته و معاد را عود نفس به روح بخاری شمرده است، اما آقاعلی از طریق حرکت بدن به سوی نفس، معاد را عود بدن به نفس دانسته و از این طریق از دو اشکال فرار می‌کند؛ اشکال اول تناسخ یعنی بازگشت نفس

از مرتبه فعل به قوه؛ اشکال دوم ادامه تعلق نفس به بدن پس از کمال نفس و بی‌نیازی نفس از بدن. با توجه به همین جهات است که باید قول آقاعلی مدرس را ادامه قول غیاث‌الدین دشتکی با استفاده از مبانی صدرایی دانست.

نقدها

آشتیانی در موضوع معاد جسمانی نقدهایی را بر آراء ابن‌سینا، شیخ اشراق، غزالی، غیاث‌الدین منصور دشتکی مطرح کرد، اما مفصل‌ترین نقدهای خویش را متوجه نظریه آقاعلی مدرس زنوزی کرده است. علت این تفصیل شاید این باشد که نظرات گذشتگان پیش از او نیز نقد شده بوده است، اما نظریه آقاعلی حکیم نظریه‌ای بدیع محسوب می‌شده است؛ علاوه بر این نظریه مدرس زنوزی مبتنی بر مبانی حکمی صدرایی است. آشتیانی سعی کرده است با توجه به همین مبانی، وارد عرصه نقد شود. گفتن این مطلب هم خالی از لطف نیست که این نقدها در میان آثار آشتیانی به صورت پراکنده و غیرمرتب مطرح شده است که در این جا سعی شده است تا حد ممکن به صورت منسجم ارائه شود.

۱. آشتیانی چند اشکال را مشترک به غیاث‌الدین و آقاعلی حکیم مطرح کرده است. از جمله این اشکالات این است که می‌گوید آقاعلی برای فرار از اشکال تناسخ و رجوع نفس از فعلیت به قوه، بدن را به سوی نفس متحرک و نفس را در مقام خود ساکن دانسته است؛ این حرکت تا جایی ادامه پیدا می‌کند که نفس تعلقی ثانوی به بدن پیدا کند. اما اشکالی که باقی می‌ماند این است که این تعلق یا در دنیا محقق است یا در آخرت؛ اگر در دنیا محقق باشد تناسخ لازم آید و اگر در آخرت محقق شود، نمی‌توان پذیرفت برای بدن موجود در عالم ماده و با حفظ مادیت در آن، عروج معنوی حاصل شود و چنین بدنی صلاحیت لازم برای تعلق نفس به آن را در عالم آخرت دارا نیست. رجوع بدن به آخرت با حفظ قید مادیت همان قول اشاعره و دیگر ظاهر یون است که آقاعلی حکیم آن را نفی کرده است؛ بنابراین مدرس زنوزی باید پاسخ دهد این بدن در کجا واقع خواهد بود. اگر در عالم ماده واقع باشد که تناسخ لازم آید و اگر منسلخ از ماده باشد و به صورت جسمانی غیرمادی محسوس شود که همان قول ملاصدرا است و چیزی بر آن نیفزوده است؛

زیرا ملاصدرا گفته است نفس در آخرت با بدنی معرا از ماده محشور است و آن بدن عین بدن دنیوی است. (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۷۰ و ۲۰۹-۲۱۱ و ۳۳۴ و ۳۵۳؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳)

۲. بدنی که آقاعلی حکیم می گوید به سوی نفس متحرک است، بعد از موت دیگر بدن آن نفس محسوب نمی شود. این بدن بعد از جدا شدن نفس از آن فاسد می شود و هر ماده مستعدی از آن بدن، به طرف فعلیت خاص دیگری می رود. توضیح بیشتر اینکه بدن در صورتی منشأ ظهور افعال طبیعی نفس است که ماده نفس باشد، اما با عروض موت رابطه نفس و بدن قطع می شود و به همین جهت بدن می میرد و بدن که مرکب از عناصر است به اصول خویش که همان عناصر است انحلال پیدا می کند. پس از آنکه ترکیب بدن عقلا و حسا به هم خورد و بدن به اجزاء مختلفی منفصل شد، هر جزئی در صراط حرکت طبیعی خاص خویش به صورتی متصور می شود؛ بنابراین بدن انسان پس از مرگ، بدن نفس محسوب نمی شود، مگر با مسامحه و به حسب حالت پیشین که متعلق به نفس و ماده نفس بوده است و به صرف اینکه این جسم ماده نفس نبود و نفس تعلقی به آن نداشت، این جسم دیگر بدن نفس محسوب نمی شود. بنابراین حکیم مدرس باید پاسخ دهد جسمی که سابقاً بدن نفس بود، به چه جهتی اکنون برای نفس مفارق، بدن باشد؟ (همو، ۱۳۸۱، صص ۷۰ و ۳۲۹ و ۳۴۳؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲)

۳. اگر بپذیریم اجزاء بدن پس از مرگ باقی اند، این اجزاء یا بدون حرکت درجا می زنند یا دارای حرکت هستند. همچنین بنابر این که بدن متحرک به سوی نفس باشد، این حرکت یا نفسانی و منبعث از شوق نفسانی است یا حرکت طبیعی و منبعث از حاق طبیعت است، تمامی این فروض، متحمل اشکالات و نیز خلاف مبانی آقاعلی مدرس است. توضیح این که به فرض محال اگر اجزاء بدن پس از مرگ به واسطه تعلق پیشین از دیگر عناصر ممتاز باشند و از حکم عام حرکت ماده مستثنی باشند، در این صورت اگر این اجزاء بخواهند به طرف آخرت متحول شوند تا به نفس متصل شوند، ناچار باید در مسیر حرکت جوهری و ذاتی واقع شوند و با طی مراحل نباتی و حیوانی به وجود اخروی متحول شود. اگر ودایع موجود در ذرات خاک مانع

از قبول صور طولی نباتی و حیوانی باشند مستلزم طفره در حرکت طولی و جوهری خواهد شد، به این معنا که مثلاً نطفه بدون تبدیل شدن به صورت‌های علقه و مضغه و جنین و طفلی، به انسانی تام تبدیل شود؛ بنابراین ماده برای اتصال به نفس و وجود اخروی ضرورتاً باید به صورتی مختلف متصور شود. پس واضح است که آقاعلی حکیم نه می‌تواند این بدن را بدون حرکت بداند و نه می‌تواند حرکت را نفسانی بداند؛ در نتیجه ناچار باید بگوید ذرات موجود در خاک به حرکت طبیعی و با تبدل صور معدنی و نباتی و حیوانی به صیصیه انسانی درمی‌آید ولی هیچ‌کس به چنین حرفی قائل نیست. مدرس‌زنوزی باید پاسخ دهد اگر این ماده متحرک است، به کدامین صورت‌ها متقوم است؟ و با چه تبیین عقلی می‌توان پذیرفت این اجزاء بدون اینکه به صورت‌های مختلف متصور شوند از عالم ماده به عالم آخرت منتقل شوند؟ (همو، ۱۳۸۱، صص ۷۰ و ۳۲۹ و ۳۴۳-۳۴۵ و ۳۵۰-۳۵۱ و ۳۵۴)

۴. بدیهی است که حرکت جداگانه اجزاء بدن به ترکیب صالح برای تعلق نفس منتهی نمی‌شود. سؤالی که باقی می‌ماند این است که این اجزاء متفرق چگونه یکدیگر را پیدا و شروع به تکامل جوهری می‌کنند تا به نفس مفارق متصل شوند؟ آقاعلی مدرس یا باید به اتفاق قائل شود و بگوید اجزاء بدن با برخورد اتفاقی و جزافی به یکدیگر به بدنی کامل تبدیل می‌شوند یا اینکه مانند متکلمین بگوید این اجزاء در گوشه و کنار عالم بالفعل و دست‌نخورده باقی می‌مانند و در نفخ صور به امر الهی جمع می‌شوند؛ چنین قولی غیر از ادعای حکیم زنوزی مبنی بر حرکت جوهری و سیر صعودی بدن به سوی نفس است و همان قول متکلمین است. (همان، صص ۳۳۰، ۳۴۵ و ۳۵۳)

۵. آثار حاصل از نفس در بدن با تفرق اجزاء بدن نابود می‌شوند، زیرا آثار قائم به مرکب بوده‌اند و با انحلال مرکب این آثار باطل می‌شوند، همچنان که دیگر هیأت قائم به بدن مانند رنگ، شکل و جودت ترکیب با انحلال ترکیب و تفرق اجزاء، نابود و از صفحه اعیان پاک می‌گردند. اگر به کلام آقاعلی مدرس مبنی بر بقا و دایع نفس در بدن ملتزم شویم باید بگوییم از آنجا که نفس فاعل مابیه است و تمام خصوصیات بدن از مجرای نفس در بدن حاصل شده است؛ بنابراین خصوصیات همچون شکل و

- رنگ پوست هم بعد از مرگ و تفرق اجزاء بدن همچنان باقی است. بدیهی است هیچ‌کس به چنین کلامی ملتزم نخواهد شد. (همان، صص ۳۴۶-۳۴۷ و ۳۵۳)
۶. آقاعلی مدرس باید پاسخ دهد منظور او از بدنی که حامل ودایع نفس است کدام بدن است؛ بدن بعد از تفرق اجزاء و زوال صورت خاص بدنی و یا هیأت مخصوص تمام بدن؟ در هر صورت با توجه به حرکت جوهری حاکم بر مواد چه امری مانع فساد این ودایع است؟ (همان، ص ۲۹۳) آشتیانی از آقاعلی مدرس، پاسخ را نقل و نقد می‌کند. او می‌گوید چون ترسیده‌اند که کسی اشکال کند و بگوید مناسبت میان نفس و بدن مربوط به هیأت تام بدنی است و به مجموع مرکب قائم است و پس از موت اجزاء متفرق می‌شوند؛ لذا آقاعلی گفته است این مناسبات در عناصر هم تأثیر می‌گذارد. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۹۱) مثلاً اگر بدن پس از مرگ تجزیه شود، رطوبت حاصل از تجزیه، حامل ودایعی است که در زمان تعلق نفس، موجود شده‌اند. اما در پاسخ باید گفت اولاً سبب حصول ودایع در بدن، علاقه ذاتی نفس به بدن است و این علاقه ذاتی، معلول ترکیب عناصر و متأخر از آن است. ثانیاً بدون شک آنچه ماده نفس است، بدن تام است، نه عناصر یا اجزاء بدن. به اعتبار اتحاد این بدن تام با نفس است که بدن مبدأ آثار و افعال نفس است و به همین اعتبار است که بدن دارای استخلاف از نفس و حامل آثار و ودایع نفس است؛ پس برای اینکه عناصر هم حامل آثار و ودایع نفس باشند دلیلی وجود ندارد. (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۳۲۷-۳۲۸)
۷. گویا آقاعلی مدرس گمان کرده است که بدن پس از مرگ هیچ صورت جدید قبول نمی‌کند، اما بداهت خلاف این حکم می‌کند؛ ماده جسمانی که قبلاً بدن زید بود، پس از مرگ، محل صورت‌های نباتی و حیوانی جدیدی می‌شود و در این شرایط این ماده جسمانی با صورت جدید متحد می‌شوند و هیچ‌گونه مناسبتی میان این ماده با نفس مفارق وجود ندارد؛ بنابراین طبق قانون حرکت جوهری و عدم جواز تعطیل در وجود، مواد و اجزای عناصر، صورت‌ها و فعلیات مختلف قبول می‌نمایند. اگر آقاعلی مدرس بخواهد قائل به بقا برخی از اجزاء اصلی پس از مرگ باشد، باید مانند متکلمان از باب اینکه برخی از عناصر از قبول امتزاج و صور امتناع دارند، به

این قول قائل شود، نه از باب اینکه ودایع نفس در این اجزا محفوظ می‌ماند. البته کلام متکلمین نیز از اغلاط است و این حرف فقط به درد کسی می‌خورد که عالم را ساکن و ثابت بیندارد، نه حکیمی که بدن را ماده و مقدمه حصول فعلیات می‌داند. (همان، صص ۳۲۷-۳۲۸؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳)

۸. نفس پس از انتقال به عالم آخرت در سلک مجردات در آمده و نسبت مجرد به تمام مادیات یکسان است؛ بنابراین اگر نفس تعلقی تدبیری به ماده خاص نداشته باشد، نسبت نفس به همه مادیات یکسان است؛ چه بدن پیشین او باشد یا غیر از آن. (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵) به بیان دیگر اضافه مجرد به مادی یا اضافه اشراقی است مانند اضافه علت به معلول که معلول ظهور علت است، یا اضافه تدبیری و تعلق ذاتی، مانند تعلق نفس به بدن مادی. نفس، صورت تمامی بدن و بدن، مبدأ اعدادی جهت تکامل نفس است. اما پس از مرگ و قطع این تعلق، نسبت نفس مفارق با تمام ابدان و مادیات یکسان است. در این حالت با فرض این‌که اجزاء بدن سابق نفس به طرف نفس مجرد حرکت کنند، حرکت آن‌ها نظیر دیگر عموم متحرکات به سوی آخرت است و نسبتی خاص با نفس مجرد خاصی ندارند؛ لذا این حرکت نفعی به آقاعلی حکیم نمی‌رساند. (همان، ص ۳۳۴)

۹. قول به بقای علاقه نفس به بدن و بقای مناسبات در بدن به این امر باطل بازمی‌گردد که پس از مرگ همچنان در نفس جهت استعداد و حیثیت مادی باقی است. گویا نفس پس از مرگ از بدن محروم شده و منتظر است دوباره به بدن برسد. چگونه ممکن است نفسی که پس از موت در آن هیچ جهت قبول و استعداد نمانده و فعلیت محض شده است در آن حالت منتظره‌ای لحاظ کرد؟ (همان، صص ۲۲۸-۳۲۹)

۱۰. این اشکال که به صورت مشترک بر غیاث‌الدین و آقاعلی مدرس مطرح شده است، در حقیقت پاسخی تفصیلی و حلی در برابر این دو دیدگاه محسوب می‌شود. تعلق نفس به بدن تعلقی ذاتی و اضافه نفس به بدن نحوه وجود نفس است. این تعلق و اضافه فقط از طریق حرکت جوهری و واقع شدن مرکب در صراط تکامل و قبول صور معدنی، نباتی و حیوانی و ورود به عالم انسانی حاصل می‌شود. این نفس که

صورت بدن است در ابتدا عین مواد و اجسام است. از باب اتحاد، ماده و صورت یک وجود واحد شخصی منشأ انتزاع مراتب و درجات مختلف است، از مراتب حسی تا مراتب عقلی و بلکه فوق عقل تا مقام احدیت و احدیت؛ چون انسان با حرکت جوهری به مقام انسان رسیده و حقیقت هر شیء به صورت آن است؛ بنابراین ماده به نحو ابهام در او مأخوذ است. در نتیجه نه تحول ماده به صورت انسانی و نه قطع علاقه نفس از بدن امری اختیاری اند. تحول ماده به صورت انسانی، امری طبیعی و ناشی از بالقوه بودن نفس به حسب وجود ابتدایی اش و ضعف وجودی آن است. سبب موت نیز، انحلال مزاج و یا ضرورت تناهی مادیات از جهت تأثیر و تأثر نیست، بلکه علت اصلی مرگ انسان نائل شدن انسان به غایت خویش است. نفس انسان با کسب فعلیت و استغنای ذاتی از ماده و صور مادی، وارد مرحله موت می شود؛ بنابراین با عروض موت انسان از ماده بی نیاز می شود؛ چه ملحق به سعدا شود و چه ملحق به اشقیاء، برای درک لذات و آلام نیاز به ماده و انفعالات مادی ندارد. قوه که مبدأ انفعالات و استحاللات است به عالم دنیا اختصاص دارد و عالم آخرت فعلیت و حیات محض است و مرگ در آن راه ندارد. لذا با توجه به این که نفس، متقوم به بدن نیست و هیچ ماده‌ای دخیل در حقیقت صورت نیست و نوعیت نوع، به صورت تمامی آن است و اینکه نفس با تحولات جوهری بعد از کسب فعلیات و نیل به غایت وجودی خود و اتحاد با علت تمامی و غایت وجودی خود، از بدن بی نیاز می شود، آن هم بی نیازی طبیعی و قهری، در نتیجه نفس بعد از مرگ به صورت مجرد محض باقی است و امکان تعلق دوباره به بدن برای نفس وجود ندارد؛ پس باید از علی آقا حکیم پرسید نفس پس از آنکه به سبب حرکت جبلی خویش به تدریج از بدن قطع علاقه کرد و با ادبار از بدن و اقبال به سوی حق به اصل خود پیوست، چه تعلق و حالت منتظره‌ای در او باقی است تا با اتصال ثانوی به آن نائل آید؟ (همان، صص ۳۲۸ و ۳۳۸ و ۳۴۹-۳۵۱؛ همو، ۱۳۹۴، صص ۱۲۳-۱۲۴)

۱۱. مدرس زنوزی سعی داشته تا قول خویش را مطابق روایات ارائه دهد، اما باید گفت در متون نقلی و روایی اشاره‌ای به تحول جوهری اجزای بدن و تکامل تدریجی بدن برای اتصال به نفس، وجود ندارد. بنابراین از جهت نقلی و روایی نیز نمی توان به نفع او استدلال کرد. (همان، صص ۳۴۵ و ۳۵۱)

۱۲. در مورد روایتی که ذکر شد و آقاعلی حکیم برای اثبات نظر خویش بدان تمسک کرده بود باید گفت گویا ایشان قصد دارد با دلیل نقلی، دلیل عقلی را تخصیص بزند؛ آن هم خبری واحد که فقط ظهور در مقصود او دارد نه اینکه نص بر معنای مورد نظر او باشد. (همان، ص ۳۴۵) علاوه بر این، مقصود آقاعلی حکیم این است که بدن با حرکت جوهری به طرف نفس در حرکت است تا با کسب صلاحیت لازم به نفس متصل شود. اما مدلول روایت شریف این است که اجزاء بدن بدون هیچ گونه تحولی در دل خاک مستور است و با نفخه صور این اجزاء متفرق به صورت بدن مجتمع می‌شوند تا نفس دوباره به آن تعلق گیرد. (همان، ص ۳۴۶)

۱۳. آنچه حکیم مدرس زنوزی در شرح روایت ذکر کرد، پذیرفته نیست؛ زیرا اولاً طبق تحقیقات علمای طبیعی بدن، واحد متصل نیست و مرکب از اجزاء کوچک است. در تغذیه قوه غاذیه، اجزاء غذا را به صورت جزء مناسب هر عضو در می‌آورد و بدل مایتحلل، چیزی غیر از اجزاء غذایی نیست. ثانیاً نفس تا زمانی که به بدن تعلق دارد نمی‌تواند ایجادکننده جسمانیات باشد، حرکت کمی بدن و اجزاء غذایی از جسمانیات هستند و ممکن نیست نفس، ایجادکننده آنها باشد، فاعلیت نفس فقط منحصر در صقع داخلی و صور ادراکی نفس است؛ بنابراین ظاهر حدیث فقط در این حد است که آنچه از اجزای بدن در خاک می‌پوسد و فانی می‌شود و نیز آنچه غذای جانوران می‌شود، همه نزد خداوند علام غیوب محفوظ است. (همان، صص ۲۳۸ و ۳۴۷)

۱۴. آقاعلی مدرس از روایت برداشت کرده است که گویا اجزای بدن، عنصری مستقل مانند عنصر طلا است و از دیگر عناصر و اجزاء خاک متمایز است. چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا مجموع اجزاء بدن هنگام تعلق نفس به بدن، ماده بدن محسوب می‌شود و ماده امری مبهم و متحد با صورت است و در نظام وجود امری مستقل از صورت نیست. به طور خاص در مورد جزء خاکی بدن که مورد نظر آقاعلی حکیم است باید گفت این جزء هنگام تعلق نفس به بدن و در زمان حیات دارای تعیین خاکی نیست و خاک از مرکبات مبهم و مضمّن و لاتعین است؛ همچنان که خود آقاعلی مدرس تصریح کرده است: «حق این است که عناصر با صورت‌های خویش

در مرکبات باقی نیستند. بر فرض هم که باقی باشند، به اعتبار صورت‌های عنصری متباینی که دارند، اجزاء مرکب محسوب نمی‌شوند بلکه مانند سنگی در کنار انسان محسوب می‌شوند.» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۶۹) اما بعد از مرگ و قطع علاقه نفس از بدن، این جسم دیگر ماده نفس نیست و اگر ماده بدنی باقی می‌بود، باید با صورت نفسانی متحدالوجود می‌بود؛ لذا اجزاء بدنی منفصل و متفرق می‌شوند و هر جزئی در محلی جدا از جزء دیگر قرار می‌گیرد. این تفرق اجزاء دلیل بر بطلان ماده است؛ زیرا این‌ها دیگر ماده نفس نیستند بلکه هر جزئی برای بقای خود نیاز به صورتی غیر از صورت جزء دیگر دارد؛ بنابراین باید گفت با تفرق اجزاء هر جزء از بدن، جزء برای نوع دیگر از موجودات می‌شود. در این صورت وجودی برای او باقی نمانده است، چه رسد که گفته است این موجود متمایز از دیگر موجودات باقی می‌ماند. (آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۳۳۸ و ۳۵۷؛ همو، ۱۳۹۴، صص ۱۲۲-۱۲۳)

جمع‌بندی

می‌توان آراء غیاث‌الدین منصوردشتکی و نیز آقاعلی مدرس در باب معاد جسمانی را تلاشی در راستای توجیه و تصحیح عقلی و فلسفی این مسئله دانست. مهم‌ترین چالش آن‌ها تناسخ بوده است که سعی کرده‌اند با ابقا نوعی پیوند میان نفس و بدن، در دوران پس از مرگ، از این چالش عبور کنند. آن‌ها با ادامه‌دادن این پیوند، سعی کرده‌اند نوعی تعیین برای اجزاء متفرق بدن قائل شوند تا با مشکل تناسخ روبه‌رو نشوند.

آشتیانی با درک این مطلب، ریشه‌ای‌ترین اشکالی که بر این دو وارد کرده این است که ادامه پیوند میان نفس و روح پس از مرگ غیرمعقول است. البته او به این اشکال اکتفا نکرده و اشکالات متعدد دیگری مخصوصاً بر دیدگاه آقاعلی حکیم وارد کرده است. آشتیانی باتکیه بر مبانی صدرایی به انتقاد از آن‌ها پرداخته است؛ به همین دلیل چون آقاعلی خود به مبانی صدرایی ملتزم بوده است، انتقادات آشتیانی به او وجیه‌تر است، ولی غیاث‌الدین می‌تواند برخی از نقدهای آشتیانی را قبول نکند. از دیگر نکات در نقدهای آشتیانی پرهیز از ظاهرگرایی در تحلیل مسائل عقلی است. او تأکید دارد که در مسائل عقلی نمی‌توان به ادله ظاهری و غیریقینی نقلی تکیه کرد. باین‌وجود آشتیانی خود وارد تحلیل متون نقلی می‌شود و نشان می‌دهد متون مورد استناد آن‌ها، بر معنی مدنظرشان دلالت ندارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد‌المسافر. چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۹۴). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ ششم، قم، بوستان کتاب.
۴. بهایی لاهیجی، محمد بن محمد سعید (۱۳۷۲). رساله نوریه در عالم مثال، محقق و مصحح و مقدمه‌نویس: آشتیانی، سیدجلال‌الدین، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، محقق نورانی، عبدالله، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء، محقق حسن‌زاده آملی، حسن، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. اکبری، رضا و عارفی شیرداغی، محمد اسحاق، (۱۳۸۹). «معاد جسمانی از نظر آقاعلی مدرس‌زنوزی و علامه طباطبایی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره نهم، صص ۳۹-۵۴.
۸. خرازی، محسن (۱۴۳۱)، بدایة المعارف الالهیه، چاپ نوزدم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۹. دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۶)، مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی. تصحیح عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن. چاپ اول، بیروت، دارالقلم.
۱۱. سهروردی، یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصححان کربن، هانری؛ حبیبی، نجف قلی؛ نصر، حسین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. صدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتبة المصطفوی.
۱۳. طبرسی، احمد (۱۴۰۳)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مصحح خراسان، محمدباقر. مشهد، نشر مرتضی.
۱۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآملی به نظام حکمت صدرائی، جلد سوم، چاپ اول، قم،

- سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۵. قمی اویلی، محمد (۱۳۹۸). «نقش و جایگاه روح بخاری در ارتباط نفس و بدن در علم النفس فلسفی» (دیدگاه‌های ابن سینا، شیخ اشراق، صدرالمألهین)، نسیم خرد. سال پنجم، شماره دوم، صص ۸۳-۹۴.
۱۶. کلینی، محمد (۱۴۰۷)، *الکافی*، مصحح غفاری، علی اکبر، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۱۷. مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۸)، *مجموعه مصنفات حکیم آقاعلی مدرس طهرانی*، مقدمه و تنظیم و تصحیح کدیور، محسن، چاپ اول، تهران، اطلاعات.

References

The Holy Quran

1. Akbari, Reza and Arefi Shirdaghi, Mohammad Ishaq (1389). "Maade jesmani az nazare Agha Ali Modares Zenozzi va Allameh Tabatabayi", *Teachings of Islamic Philosophy*, No. 9: pp. 39-54. (in Persian)
2. Ashtiani, Seyed Jalaluddin (1370). *Sharh moqadameh Qaisari's bar Fuss al-Hakm*, Third edition, Tehran, Amir Kabir Publications. (in Persian)
3. Ashtiani, Seyed Jalaluddin (1381). *sharhe bar Zad al-Masfar*, Third edition, Qom, Bostan Kitab. (in Persian)
4. Ashtiani, Seyed Jalaluddin (1394). *Sarhehal va ara falsafi Mulla Sadra*, 6th edition, Qom, Bostan Kitab. (in Persian)
5. Bahai Lahiji, Muhammad bin Muhammad Said (1372). *resaleh noorie dar alame msal*, Researcher, proofreader and introduction writer: Ashtiani, Seyyed Jalaluddin, Tehran, Islamic Propaganda Organization's art field. (in Persian)
6. Dashtaki, Ghiyasuddin Mansour (1386). *Mosanafate Ghiyathuddin Mansour Hosseini Dashtaki*. Correction Abdullah Noorani. 1st edition, Tehran, Association of Cultural Artifacts. (in Arabic)
7. Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1363). *Al-mabda va al-maad.*, Researcher: Noorani, Abdullah, Institute of Islamic Studies, Tehran, University of Tehran, McGill University. (in Arabic)
8. Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1376). *Al-elahiat men Kitab al-Shifa*, Researcher: Hassanzadeh Amoli, Hassan, First edition, Qom, Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (in Arabic)
9. Kharazi, Mohsen (1431). *Bedayato al-Ma'arif al-elahiyya*, 19th edition, Qom, Al-Nashar al-Islami Foundation of the Jamaat al-Madrasin of Qom al-Mushrafah. (in Arabic)

10. Koleyni, Mohammad (1407). *Al-Kafi*, Edited by Ghafari, Ali Akbar. Fourth edition, Tehran, Islamic Books. (in Arabic)
11. Modares Zenozi, Ali (1378). *Majmoeh mosanafat Hakim Agha Ali Modares Tehrani*, Introduction and arrangement and correction Kadivar, Mohsen, First edition, Tehran, Information. (in Persian)
12. Ragheb Esfahani, Hossein (1412). *Mofradat alfaz Qur'an*, First edition, Beirut, Dar al-Qalam. (in Arabic)
13. Sohravardi, Yahya (1372). *Majmoe mosanafate Sheikh Ashraq*, Proofreaders Carbon, Henry; Habibi, Najaf Qoli; Nasr, Hossein, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
14. Sadra, Muhammad bin Ibrahim (1368). *Al-Hikmah Al-Mu'ta'ali fi Al-Asfar Al-Arbaa*, Qom, Al-Mustafawi School. (in Arabic)
15. Tabarsi, Ahmed (1403). *Al-ehtejaj ala ahle al-lejaj*, Edited by Khorsan, Mohammad Baqer, Mashhad, Morteza Publishing. (in Arabic)
16. Obudit, Abdul Rasool (2011). *Daamadi be Nezam Hekmat Sadraei*, the third volume. First edition, Qom, organization for studying and compiling humanities books of universities (Samt), Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). (in Persian)
17. Qomi Awili, Mohammad (2018). "naqsh va jaiqah ruh bokhahri dar ertbat nafs va badan dar elmo al-nafs" (didqahhaye: Ibn Sina, Sheikh Ashraq, Sadr al-Mutalahin), *Nasim kherad*, second issue, pp. 83-94. (in Persian)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی