

معاد جسمانی در قرآن و تبیین آن در حکمت سینوی و صدرایی

احمد حیدرپور

چکیده

این مقاله به شیوه مقالات دایرةالمعارفی نوشته شده و رسالت آن ارائه گزارشی کوتاه ولی پر محتوا از بحث‌هایی در زمینه معاد نزد اندیشمندان مسلمان است، در این نوشتار کوشیده‌ایم نشان دهیم که برداشت عمومی از معاد جسمانی در قرآن که همان بازسازی بدن‌های دنیوی از اجزای پراکنده آنهاست، دلیل عقلانی ندارد. بلکه برخی از اندیشمندان اسلامی برآنند که دلیل عقلی بر عدم امکان آن دلالت دارد. از این رو، پس از ارائه تعریف‌های معاد جسمانی و روحانی و ادله ضرورت معاد نزد اندیشمندان اسلامی و گزارشی از معاد در قرآن، دیدگاه دو فیلسوف بزرگ و صاحب مکتب، یعنی ابن سینا و ملاصدرا در این باره گزارش شده است. نکته مهم در این مقاله، منابع فراوان آن است که می‌تواند مورد استفاده پژوهشگران قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

معاد، معاد جسمانی، کیفیت معاد جسمانی، معاد روحانی، پیش‌گامان علم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

«معاد» اصطلاحی است کلامی و فلسفی به معنای زنده شدن انسان‌ها پس از مرگ در سرای دیگر، برای دریافت جزای اعمال نیک و بدشان در دنیا. معاد بر وزن «مفععل» از ریشه «عود» مصدر میمی یا اسم زمان یا اسم مکان به معنای رجوع، یا زمان رجوع یا محل رجوع است (زیبیدی، تاج‌العروس، ۴۳۷۲؛ ابن منظور، لسان‌العرب، ۳۲۶/۱؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۴۴۰/۱؛ المعجم الوسیط، ۶۳۴/۲-۶۳۵؛ ر.ک: مجلسی، حق‌الیقین، ۴۴۹).

معاد معروف‌ترین اسم قیامت و یک اصطلاح متشرعه است (مطهری، مجموعه آثار، ۶۲۹/۴؛ ر.ک: ۱۰۷۸/۶). در کتاب‌های کلامی حشر و بعث مرادف با معاد به کار رفته است (ایچی، المواقف، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴؛ جرجانی، شرح‌المواقف، ۲۹۴/۸؛ لاهیجی، گوهر مراد، ۶۲۵، ۶۵۵؛ تفتازانی، شرح‌المقاصد، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۵؛ بحرانی، قواعد‌المرام، ۱۴۴؛ طوسی، تلخیص‌المحصل، ۳۹۵؛ رازی، لوازم‌البنیات، ۳۴۳؛ جرجانی، رسائل فارسی، ۱۴۳؛ تفتازانی، شرح‌العقائد‌النفسیه، ۶۸؛ حلی، کشف‌المراد، ۴۰۵؛ فاضل مقداد، اللوامع‌الالهیه، ۴۲۰؛ ر.ک: طباطبایی، المیزان، ۳۴۵/۱۴؛ اخوان‌الصفا، رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء، ۳۰۱/۳، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵).

ابن‌سینا می‌نویسد: معنای حقیقی معاد مکان عود است یا حالتی که شیئی داشته و از دست داده و سپس به آن بازگشت می‌کند. سپس به معنای حالت یا موضعی نقل داده شده که انسان بعد از مرگ به آن باز می‌گردد (رسالة الاضحویة فی امر المعاد، ۳۶).

این واژه فقط یک بار در قرآن به کار رفته است (قصص، ۸۵؛ ر.ک: محمد فزاد، المعجم‌المفهرس). ولی قرآن کریم با تعبیرات دیگری که خواهیم آورد، به معاد و روز قیامت بسیار اشاره کرده است. اندیشمندان اسلامی به این سبب واژه معاد را به کار برده‌اند که قیامت را زمان عود می‌دانسته‌اند. زمان عود ارواح به اجساد یا زمان جمع اجزای متفرق و یا زمان اعاده معدوم (مطهری، مجموعه آثار، ۶۲۹/۴؛ ر.ک: شرح‌المقاصد، ۸۲/۵).

معاد یکی از اصول دین اسلام است که در بین متشرعان به معنای زنده شدن مردگان در سرای آخرت برای دریافت جزای اعمال نیک و بد به کار می‌رود (گوهر مراد، ۵۹۵).^۱ همه فریق اسلامی در

۱. دانشمندان مسلمان تعریف‌های مختلفی از معاد ارائه داده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود: الف) مراد از معاد، وجود ثانوی اشخاص انسان بعد از مرگ برای گرفتن حق از آنان یا دادن حق آنان است. (فاضل مقداد، ارشاد‌الطالبین، ۲۸۵-۲۸۶)؛ ب) معاد عود روح به حیات است، برای یافتن جزای اعمال نیک و بدی که در مدت حیات دنیا انجام داده است، یا مکان یا زمان عود و هر سه به یک چیز برمی‌گردد

وقوع اصل معاد اتفاق نظر دارند و اختلاف آنان در کیفیت آن یعنی جسمانی یا روحانی بودن معاد است (ر.ک: گوهر مراد، ۶۲۱؛ شرح المقاصد، ۸۹/۵).

ابن سینا معاد جسمانی را به خیر و شربدن و سعادت و شقاوت آن در روز رستاخیز و معاد روحانی را به سعادت و شقاوت نفوس تعریف کرده است (الشفاء، ۴۲۳؛ النجاة، ۲۹۱). تفتازانی نیز بر آن است که معاد روحانی یا بازگشت نفس است به همان تجرد محض که پیش از این داشته یا خلاصی نفس از ظلمات تعلق، در حالی که به سبب اعمالی که انجام داده یا در لذت است یا در درد ورنج (شرح المقاصد، ۹۷/۵).

جرجانی می نویسد: فلاسفه معاد روحانی را مفارقت نفس از بدن و اتصال آن به عالم مجردات و سعادت و شقاوتش در آن عالم به سبب فضائل و ردائیل نفسانی می دانند (شرح المواقف، ۲۹۸/۷).

در نظر ملاصدرا معاد جسمانی آن است که انسان مرکب از روح و بدن در آخرت به گونه‌ای بازمی گردد که اگر کسی او را ببیند می شناسد (المظاهر الالهیه، ۱۲۵)، و معاد روحانی آن است که بهشت و نعمت‌های آن و حوریان، قصرها، درخت‌ها و نهرهای آن همان ادراک معقولات و ابتهاج به آنهاست. همچنین جهنم و قید و زنجیرها، حمیم و زقوم آن کنایه از ردائیل اخلاقی و صفات مذموم به ویژه جهل مرکب و عذاب به آنهاست (اسفار، ۱۸۰/۹؛ قطب‌الدین شیرازی، درة التاج، ۱۸۰). وی معاد روحانی را سعادت و شقاوت عقلی و حقیقی می داند (ر.ک: اسفار، ۱۲۰/۹؛ کتاب العرشیه، ۲۹).

و آملی نوشته است: معاد روحانی عبارت است از ارتقاء به عالم عقول بعد از مفارقت از این بدن به سبب مرگ (در الرفوات، ۴۱۹/۲).

(مجلسی، حق‌الیقین، ۴۴۹؛ ح) مقصود از معاد اعتقاد به آن است که واجب است خدای متعال همه مکلفان را پس از مرگ در روز قیامت زنده کرده، برای حساب اعمالشان و ورود مؤمنان به بهشت و کافران و گناهکاران به دوزخ در یک جا جمع کند. (لاهیجی، سرمایه ایمان، ۱۵۷؛ د) معاد به معنای بازگشت روح به بدن پس از مفارقت از آن است، و وجوب بازگشت روح به سوی بدن در روز قیامت برای دریافت جزای عملی که در دار دنیا کرده باشند، از ضروریات دین است (همان، ۱۵۹؛ ه) مقصود از معاد بازگشت به وجود است بعد از فنا، یا بازگشت اجزای بدن به اجتماع پس از تفرق، یا بازگشت به زندگی بعد از مرگ، و یا بازگشت ارواح به بدن بعد از مفارقت (شرح المقاصد، ۸۲/۵؛ و) معنای معاد برگرداندن بدن و حیات معدوم به وجود است. (غزالی، تهافت الفلاسفة، ۲۹۵؛ ز) مقصود از معاد آن است که بعد از آن که به سبب مرگ ارواح از اجساد مفارقت کردند، در عالم برزخ دوباره به اجساد باز می گردند. (احسانی، شرح العرشیه، ۴/۲؛ ح) معاد بازگشت نفوس انسانی به عالم خود می باشد. (ابن سینا، رسائل، ۲۳۹).

در نظر مرحوم شبیر، معاد جسمانی آن است که خداوند بدن انسان‌ها را پس از مرگ به شکل اول بازگرداند، و مراد از معاد روحانی آن است که روح پس از مفارقت بدن باقی می‌ماند و به سبب آنچه در این دنیا انجام داده سعادت‌مند و بهره‌مند از نعمت یا شقی و معذب خواهد بود (حق‌الیقین، ۳۶/۲).
 علامه مجلسی می‌گوید: «معاد روحانی آن است که روح بعد از مفارقت بدن باقی ماند و اگر جزو سعادت‌مندان باشد به علوم و کمالاتی که در دنیا اکتساب نموده در ابتهاج و سرور است، و اگر جزو اشقیاء باشد، به سبب جهل و صفات مذمومی که در این دنیا کسب کرده است، در عذاب اندوه است و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب نیز چیزی جز این دو حالت نیست، و معاد جسمانی آن است که این بدن‌ها در قیامت عود کنند و بار دیگر ارواح به ایشان متعلق می‌گردد و اگر از اهل ایمان و سعادت‌اند داخل بهشت جسمانی شوند، و اگر از اهل کفر و شقاوت‌اند داخل جهنم شوند، و به آتش جسمانی معذب گردند» (حق‌الیقین، ۴۴۹-۴۵۰).

معاد در قرآن

واژه معاد تنها یک بار در قرآن به کار رفته است: «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيْ مَعَادٍ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ...» (قصص، ۸۵)، مفسران واژه «معاد» را در این آیه به مکه، مرگ، قیامت، محشر، مقام محمود، موقف شفاعت کبریا، بهشت، بیت المقدس (یعنی عود به معراج دوم)، امر محبوب و رجعت در زمان مهدی موعود (عجل‌الله‌تعالی فرجه) تفسیر کرده‌اند (المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۸/۱۶؛ صادقی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۱۹-۲۰، ۱۶۵؛ ر.ک: رازی، التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، ۱۹/۲۵).

قرآن کریم با واژه‌های دیگری به حیات پس از مرگ و معاد بسیار اشاره کرده است که بعضی از آنها عبارت است از: «الساعة»، «الحاقة»، «القارعة»، «الطامة الكبرى»، «الصاخة»، «مآب»، «الميعاد»، «الغاشية»، «الآخرة»، «يوم القيامة»، «يوم الحسرة»، «يوم البعث»، «يوم الدين»، «يوم الوقت المعلوم»، «يوم الحق»، «يوم الفصل»، «يوم الحساب»، «يوم التلاق»، «يوم التناد»، «يوم الودع»، «يوم الخلود»، «يوم الخروج»، «يوم الجمع»، «يوم التغابن»، «يوم الازفة».

قرآن به مسئله معاد بسیار اهمیت داده است؛ به گونه‌ای که آیات ناظر به معاد را هزار و چهارصد، دو هزار یا بیش از دوسوم قرآن بر شمرده‌اند (ر.ک: سبحانی، الهیات، ۱۶۵/۴، مصباح یزدی، آموزش عقاید، ۳۴۱، مطهری، مجموعه آثار، ۶۳۴/۴). قرآن نشانه ایمان به معاد و ملاقات پروردگار را عمل صالح و ترک شرک در عبادت دانسته است،^۱ و انگیزه‌های انکار معاد را میل به آزادی نامحدود و سلطه‌گری معرفی می‌کند.

عدم امکان معاد بعد از مرگ و نابودی انسان (جائیه، ۲۵؛ سجده، ۱۰؛ سبأ، ۳)؛ عدم وجود دلیل بر معاد (جائیه، ۳۲)؛ افسانه بودن معاد (مؤمنون، ۸۳؛ فرقان، ۵)؛ عدم قدرت الهی بر زنده کردن مردگان (یس، ۷۸)، از جمله شبهات منکران معاد است که در قرآن نقل شده است (سبحانی، منشور جاوید، ۶۷-۶۰/۹).

پاسخ‌هایی که قرآن به این شبهات داده است به این قرار است:

۱. قدرت خداوند بسیار گسترده و عظیم است (زمر، ۷۶؛ بقره، ۱۴۸؛ نحل، ۷۷؛ عنکبوت، ۲۰؛ روم، ۵۰؛ فصلت، ۳۹؛ شوری، ۹ و ۲۹؛ احقاف، ۲۳؛ حدید، ۲)؛
۲. کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است بر آفرینش جدید انسان‌ها نیز تواناست (یس، ۸۱؛ احقاف، ۳۳)؛
۳. کسی مردگان را باز می‌گرداند که آنان را برای نخستین بار آفریده است (قیامت، ۳۶-۴۰)؛
۴. خداوند با فرو فرستادن باران از زمین خشک و مرده گیاهان گوناگونی می‌رویاند (حج، ۵-۷؛ اعراف، ۵۷؛ زخرف، ۱۱)؛
۵. خداوند بر آنچه زمین از آنان می‌کاهد آگاه است و کتابی نگهبان و نگهدارنده نزد اوست (ق، ۴).
۶. آفرینش و برانگیختن همه انسان‌ها مانند آفریدن و برانگیختن یک انسان است (لقمان، ۲۸)؛
۷. فرشته مرگ انسان‌ها را می‌گیرد؛ و سپس به سوی خدا باز می‌گردند (سجده، ۱۰-۱۱)؛
۸. ارائه هفت نمونه از زنده کردن مردگان: چهار پرنده در قصه حضرت ابراهیم (بقره، ۲۶۰)،

۱. «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» کهف، ۱۱۰.

عزیر (بقره، ۲۵۹)، اصحاب کهف (کهف)، مقتولی از بنی اسرائیل (بقره، ۷۳)، هفتاد نفر از قوم موسی (بقره، ۵۵-۵۶)، زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی (آل عمران، ۴۹؛ مائده، ۱۱۰)، و گروهی از بنی اسرائیل که به دست پیامبری به نام حزقیل زنده شدند (بقره، ۲۴۶؛ ر.ک: سبحانی، منشور جاوید، ۶۸/۹-۱۰۶).

قرآن و معاد جسمانی و روحانی

بسیاری بر این باورند که نظر قرآن درباره معاد روحانی محض یعنی حشر روح به تنهایی و بدون بدن، منفی است؛ زیرا محشور شدن بدن دنیوی را از نظر قرآن قطعی و مسلم می‌دانند. بنابراین به نظر آنان شریعت با معاد روحانی صرف به معنای حشر روح بدون بدن دنیوی مخالف است، ولی اگر مقصود از معاد روحانی، حشر روح همراه با بدن دنیوی باشد، قرآن با آن موافق است؛ زیرا پاداش و کیفرهای جسمانی که در قرآن وعده داده شده، بدون وجود روح معنای درستی ندارد (ر.ک: منشور جاوید، ۱۱۷/۹؛ فخر رازی، الاربعین فی اصول الدین، ۵۵/۲).

طبق نظر این دسته از اندیشمندان آیه‌هایی که بر معاد جسمانی یعنی حشر بدن دنیوی دلالت دارند می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: (ر.ک: منشور جاوید، ۱۱۳/۹ به بعد)

۱. آیه‌هایی که به شرح قصه ابراهیم، گاو بنی اسرائیل، احیای عزیر، و اصحاب کهف پرداخته‌اند

(ر.ک: ملا صدرا، المظاهر الالهیه، ۲۷۸-۲۷۹)؛^۲

۲. آیه‌هایی که به روشنی می‌گویند انسان از زمین خلق شده است و به آن باز می‌گردد و سپس از

آن بیرون می‌آید؛^۳

۱. زیرا روح است که لذت می‌برد و روح است که درد و عذاب را احساس می‌کند اگر چه این احساس لذت یا درد و الم به واسطه بدن صورت می‌پذیرد.

۲. این آیات عبارت‌اند از: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّسُ الْمَوْتَى» بقره، ۲۶۰؛ «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّسُ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» بقره، ۷۳؛ «أَلَمْ يَخْشَى اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا» بقره، ۲۵۹؛ «وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَتَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ» بقره، ۲۱.

۳. مانند آیه‌های زیر: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» طه، ۵۵؛ «ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا» نوح، ۱۸؛ «ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذْ أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ» روم، ۲۵؛ «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ» اعراف، ۲۵.

۳. آیه‌هایی که حشر در روز قیامت را بیرون آمدن از قبر می‌دانند؛^۱

۴. آیه‌هایی که بیانگر آن‌اند که در روز قیامت اعضای انسان به اعمال او گواهی می‌دهند (تفسیر

این اعضا به اعضای برزخی و صورت‌های بدون ماده بر خلاف ظاهر است)؛^۲

۵. آیه‌هایی که بر دگرگونی بدن در دوزخ دلالت دارند؛^۳

۶. آیه‌هایی که شبهه‌های منکران معاد را یادآور می‌شوند؛^۴

۷. آیه‌هایی که ناظر به لذایذ و آلام جسمانی اخروی‌اند.^۵

بعضی از دانشمندان اسلامی نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که دسته‌ای از آیات قرآن بر وجود یک سلسله پاداش‌ها و کیفرهای روحی و غیرحسی، که روح در درک آنها به بدن و قوای حسی نیاز ندارد دلالت دارند. مانند:

۱. آیه ۷۲ سوره توبه،^۶ که نخست لذت‌های جسمانی را مطرح ساخته و سپس خشنودی خدا را

بالاتر از آن لذت‌ها دانسته است (ر.ک: مشور جاوید، ۱۱۸/۹-۱۱۹).

۲. آیاتی که کلمه لقاء الله در آنها آمده است (ر.ک: همان، ۱۲۲/۹).

مرحوم ملکی تبریزی در رساله لقاء الله دیدگاه گروهی از دانشمندان شیعه را درباره جمع

۱. مانند آیات زیر: «فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَسْلُونَ» بس، ۵۱: «يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ» قمر، ۷: «يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصْبٍ يُؤْفُضُونَ» معارج، ۴۳: «أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» حج، ۷: «وَإِذَا الْقُبُورُ بُعِثِرَتْ» انفطار، ۴: «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ» عادیات، ۹.

۲. مانند آیات زیر: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنُهُمْ وَآرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» نور، ۲۴: «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» بس، ۶۵.

۳. مانند آیات زیر: «كَلِمًا نَضِجَتَا جُلُودَهُمْ بَدَنَانَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» النساء، ۵۶: «وَسَقُوا مَاءً حَمِيمًا فَفَقَّعَ أَمْعَاءَهُمْ» محمد، ۱۵.

۴. مانند آیات زیر: «وَمَنْ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» بس، ۷۸-۷۹/۳۶: «قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مَرَّكُمْ كُلُّ مَرْجَلٍ إِنَّمَا لَنَا خَلْقٌ جَدِيدٌ» سباء، ۷.

۵. آیات در این باره بسیار است. برای نمونه می‌توان از آیات سوره واقعه نام برد که ثواب‌ها و عقاب‌هایی را برای گروه مقربان و اصحاب یسین و اصحاب شمال بیان کرده است.

۶. «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَا تَكُنَّ فِيهَا مِنَّا حَبَابٌ حَبَابٌ وَ رِضْوَانٌ مِنْ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»

۷. روح برای بهرمندی از نعمت خشنودی و رضایت خداوند و لذت بردن از آن نیاز به بدن ندارد.

بین اخبار تنزیه و تشبیه نقل می‌کند. آنان معتقدند که اخبار تنزیه را باید بر معرفت از طریق رؤیت با چشم ظاهر و معرفت به کنه ذات حمل کرد و اخبار تشبیه، لقاء، وصول و معرفت را می‌بایست بیانگر معرفت اسماء و صفات الهی و تجلی مراتب ذات و اسما و صفات حق تعالی دانست. به عبارت دیگر کشف حجب ظلمانی و نورانی که برای عبد حاصل شد آن گاه بر ذات حق تعالی و اسما و صفات او معرفتی پیدامی‌کند که آن معرفت از جنس معرفت قبل از کشف نیست. وی پس از آنکه نمونه‌های فراوانی از روایات و دعاها را درباره این مرتبه از معرفت و لقای الهی برمی‌شمارد، برتری لذت و بهجت وصال معشوق و لقای معبود را بر لذت‌ها و بهجت‌های حسی - حتی لذت‌های حسی‌ای که در جهان دیگر برای بهشتیان فراهم گردیده - یادآور می‌شود (ر.ک: رساله لقاء الله).

۳. آیاتی که بیانگر حسرت ستمکاران در روز قیامت است مانند آیه ۱۶۷ سوره بقره (ر.ک: منشور جاوید، ۱۲۰/۹-۱۲۱).

این آیه و آیات شبیه آن که بیانگر حسرت ستمکاران در روز قیامت‌اند و گاهی از روز قیامت با عنوان «یوم الحسرة» (مریم، ۴۰) یاد کرده‌اند در حقیقت از نوعی عذاب روحی خبر می‌دهند که درک آن به اندام‌های حسی نیاز ندارد.

روشن است که این سه دسته آیات با آیات دال بر حشر ابدان منافات ندارد.

ملاصدرا بر آن است که اگر چه برخی از آیات بر حشر انسان‌ها با بدن‌هایشان دلالت می‌کنند؛ مانند آیه: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَيَّ وَجُوهِهِمْ» (قمر، ۴۸)، و آیاتی که در پاسخ پرسش حضرت ابراهیم آمده است، و داستان عزیر و ماجرای اصحاب کهف. ولی در مقابل، ظاهر برخی دیگر از آیات نیز گویای آن است که معاد تنها برای ارواح است؛ مانند آیات: «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (مریم، ۹۵) و «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف، ۲۹) و «وَقَالُوا أَأُتُوا كُنَّا عِظَامًا وَرِفَافًا إِثْمًا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * قُلْ كُونُوا

۱. «...كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ».

۲. ملاصدرا معتقد است واژه «فرد» در این آیه به معنای مجرده کاررفته است. و معنای این آیه آن است که همه آنان در روز قیامت به صورت مجرد در پیشگاه او حاضر می‌شوند.

حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ...» (اسراء، ۴۹-۵۱، رک: المظاهر الالهية، ۵۶، الشواهد الربوبية، ۲۷۹-۲۸۰).^۱

معاد در فلسفه و کلام

مقدمات بحث معاد

دانشمندان اسلامی در کتاب‌های کلامی خود برای بحث از معاد و کیفیت آن مقدمات ذیل را مطرح کرده‌اند: امکان معاد، امکان خلق عالم دیگر، امکان و اثبات خلأ، امکان دوزخ و بهشت جسمانی، وجود یا عدم وجود کنونی بهشت و دوزخ، امکان عدم عالم، وقوع و کیفیت عدم عالم (آیا عدم عالم به اعدام و افناء است یا به تفرق اجزا؟)، جواز فنای جواهر، امکان یا امتناع انعدام ارواح، امکان یا امتناع اعاده معدوم، کیفیت اعاده، حقیقت نفس انسان، اتحاد یا اختلاف نوعی نفوس بشر، حدوث و قدم نفوس بشر، بطلان تناسخ، اثبات جوهر فرد، امکان خرق و التیام افلاک و پراکنده شدن ستارگان، اثبات عمومیت قدرت خداوند در قیاس با همه ممکنات، علم خداوند به همه معلومات جزئی و کلی، و اینکه اعاده چه چیزهایی واجب است، و معاد از چیست، و به سوی چیست (ر.ک: طوسی، تلخیص المحصل، ۳۷۸-۴۰۰؛ حلی، کشف المراد، ۴۰۰-۴۰۲؛ لاهیجی، گوهر مراد، ۶۰۶-۶۱۳؛ شریف المرتضی، الذخیره، ۱۴۴؛ بحرانی، قواعد المرام، ۱۳۸-۱۴۴؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهية، ۴۱۱-۴۱۸؛ مجلسی، حق الیقین، ۴۵۸؛ ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۶۱۱؛ همو، اسفار، ۲/۹ به بعد؛ رازی، الاربعین فی اصول الدین، ۳۹/۲-۵۴).^۲

۱. اما در نهایت در نظر او، حق آن است که معاد، هم برای روح و هم برای بدن است، ولی بدن آخرتی بسیاری از لوازم بدن دنیایی را ندارد.
 ۲. بحث از امکان و اثبات خلأ به خاطر آن بود که دانشمندان معتقد بودند اقتضای ذات عالم جسمانی کروی بودن است. بنابر این خلق بهشت و دوزخ جسمانی در کنار عالم دنیا، مستلزم وجود خلأ بین این عوالم خواهد بود. زیرا اشکال کروی در کنار هم نمی‌توانند مانند شش ضلعی‌های لانه زنبور کاملاً به هم بچسبند و فضاهای خالی را پر کنند. و بحث از امکان خرق و التیام افلاک به خاطر پذیرش نظریه هیئت بطلمیوسی از جانب همه دانشمندان و سیطره آن بر فکر بشر بوده است. این نظریه منظومه شمسی را متشکل از نه کره توخالی (فلک) تصویر می‌کرد که جرم آنها شفاف است و هر یک از سیارات این منظومه به صورت نگینی در یکی از این کرات قرار دارد. بنابر این از آنجا که قرار است بدن انسان‌ها از این عالم به بهشت یا دوزخ جسمانی انتقال یابد راهی جزء پاره شدن اجرام این افلاک و جوش خوردن دوباره آن بعد از عبور ابدان وجود نخواهد داشت.

ضرورت معاد

گروهی مانند اشاعره معتقدند عقل بر وجوب معاد دلالت ندارد و وجوب آن شرعی است. ولی معتقدان به حسن و قبح عقلی بر این باورند که وجوب معاد عقلی است، اگرچه شرع نیز بر آن تأکید دارد (گوهر مراد، ۶۲۰).

ادله عقلی وجوب معاد

معتقدان به حسن و قبح عقلی با استناد به عدالت یا حکمت خداوند این گونه بر وجوب معاد استدلال کرده‌اند که عدم آن مستلزم ظلم، بیهودگی تکلیف و خلف وعده بوده، برای خداوند قبیح است.^۱

استاد جوادی آملی از مجموع سخنان دانشمندان اسلامی هفت دلیل برای وجوب معاد اصطیاد کرده است. این ادله عبارت‌اند از: برهان حرکت، حکمت، رحمت، حقیقت، عدالت، تجرد روح انسان، اشتیاق به زندگی جاوید (جوادی آملی، مبدأ و معاد، ۲۸۱-۳۱۰؛ ر.ک: همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ۱۳۷/۴ به بعد).

برهان حرکت: در این برهان از چهار اصل مهم فلسفی زیر استفاده شده و معاد به عنوان پایان

۱. بعضی از تقریرات این ادله عبارت‌اند از: (ا) اگر معاد واجب نباشد تکلیف بیهوده و مستلزم ظلم و قبیح خواهد بود. ولی تکلیف قبیح نیست. زیرا فعل خداوند است، و خداوند قبیح انجام نمی‌دهد. (حلی، مناهج‌الیقین، ۳۳۷؛ ر.ک: لاهیجی، سرمایه ایمان، ۱۵۹؛ ب) خداوند مردم را تکلیف کرده است، و به آنان آلامی داده که استحقاق آن را نداشته‌اند و این مستلزم آن است که به آنان ثواب و عوض دهد، وگرنه خداوند ظالم خواهد بود. در صورتی که او حکیم و عادل است، و چون ثواب و عوض در دنیا به مکلفان نمی‌رسد باید در عالم دیگری به آنان برسد (ر.ک: کشف‌المراد، ۴۰۵-۴۰۶؛ ج) خداوند وعده به ثواب و عقاب داده است. در حالی که مکلفان می‌میرند بدون اینکه جزای اعمالشان را در این دنیا ببینند. پس واجب است اعتقاد به بازگرداندن آنان، تا وفای به وعده حاصل شود، زیرا خلف وعده قبیح است و خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود. (گوهر مراد، ۶۲۰؛ د) در دنیا مطیع و گناهکار و نیکوکار و بدکار وجود دارد، و می‌بینیم که آنان می‌میرند بدون آنکه در دنیا، نیکوکار ثواب خود را دریافت کند و بدکار عقاب شود. پس اگر حشر و نشری نباشد که در آنجا ثواب به نیکوکار برسد و بدکار عقاب شود این دنیا عیب بلکه سفه خواهد بود (همان، ۶۲۷-۶۲۸). این دلیل را لاهیجی از فخر رازی در اربعین نقل کرده است: (ه) در شرع به ثواب و عقاب جسمانی وعده داده شده است و بدون واسطه بدن نمی‌توان لذت و الم جسمانی را قبول کرد. بنابراین ثواب و عقاب جسمانی متوقف بر اعاده بدن است، و روشن است که ثبوت لذت و الم جسمانی منافی ثبوت لذت و الم روحانی نیست. پس حق ثبوت معاد روحانی و جسمانی است. اما معاد روحانی بنا بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از مفارقت از بدن و التذاد وی به حالات حاصل از علم و عمل و تألم وی از ضد کمالات است، و اما جسمانی بنا بر وجوب ابقای رعه و وعید که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانی است. (سرمایه ایمان، ۱۶۰).

حرکت جوهری عالم مادی و تبدیل حرکت آن به ثبات و قرار ثابت شده است.

۱) حرکت جوهری ملاحظه‌دار، ۲) لزوم غایت‌نهایی برای هر حرکتی، ۳) عدم وجود مانع از حرکت جهان، ۴) انتزاع مفهوم حرکت و زمان از موجود سیال و عینیت آن سه در خارج، ۱) قرآن کریم نیز قیامت را جهان قرار و آرامش می‌داند: ... وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ (غافر، ۳۹)؛ «پایان دنیا خانه آرامش است».

در باره برهان حرکت دو نکته را باید به یاد داشت. نخست آن که این برهان تنها یک هدف و غایت‌نهایی ثابت را برای جهان مادی اثبات می‌کند نه مرحله‌نهایی معاد مانند «لقاء الله» را؛ و دیگر این که قلمرو نفوذ برهان حرکت، جهان سیال طبیعت است، و این برهان برای اثبات معاد موجودهای مجرد که فاقد حرکت اند کارایی ندارد (مبدأ و معاد، ۲۸۳-۲۸۴).

برهان حکمت: این برهان با استفاده از: ۱) غایت‌مندی افعال الهی، ۲) ضرورت غایت‌نهایی در افعال، و ۳) عدم صلاحیت سلسله حوادث طبیعی^۲ برای مطلوبیت بالذات و غایت‌نهایی بودن در فعل الهی ضرورت معاد را به عنوان غایت‌نهایی جهان آفرینش ثابت می‌کند.^۳

۱. شکل منطقی برهان حرکت بدین قرار است: (أ) جهان طبیعت یک واحد حقیقی متحرک است؛ (ب) هر متحرکی هدف و مقصدی نهایی دارد، زیرا حرکت بدون مقصد و تسلسل در اهداف محال است؛ (ج) پس جهان طبیعت که یک واحد حقیقی است در حرکت خود یک هدف نهایی دارد؛ (د) مانع داخلی یا خارجی نیست که جهان را از رسیدن به هدف نهایی خود باز دارد، زیرا مجموع جهان طبیعت، یک واحد حقیقی منسجم و فعل خالق یکتاست؛ (ه) پس جهان طبیعت به هدف نهایی خود می‌رسد؛ (و) لازمه رسیدن به هدف نهایی آن است که متحرک با رسیدن به آن آرام شود و حرکت به ثبات تبدیل گردد؛ (ز) بنابراین جهان طبیعت با رسیدن به هدف نهایی از حرکت باز می‌ماند و حرکت آن به ثبات تبدیل می‌شود؛ (ح) زمان از عوارض تحلیلی حرکت و در خارج عین حرکت است؛ (ط) حرکت جوهری نیز عین متحرک است؛ (ی) بنابراین زمان نیز عین متحرک است. نتیجه: هنگامی که جهان طبیعت به هدف نهایی می‌رسد و حرکت آن به ثبات تبدیل می‌شود زمان نیز به مقصد می‌رسد و به ثبات تبدیل می‌شود.

۲. مانند مرگ و زندگی، کمبودها و محرومیت‌ها، درگیری‌ها، تباهی‌ها و تبهکاری‌ها.

۳. صورت منطقی برهان حکمت بدین قرار است: (أ) محال است خداوند حکیم کاری را بی‌هدف انجام دهد، و در آفرینش او حتماً هدفی نهفته است؛ (ب) اگر خداوند کاری را برای رسیدن به هدفی زائد بر ذات انجام دهد، خواه آن هدف به نفع خودش باشد و خواه به نفع غیر، طالب کمال و نیازمند خواهد بود؛ (ج) اما خداوند غنی محض و کمال محض است و طالب کمال نیست؛ (د) خداوند کاری را برای رسیدن به هدفی زائد بر ذات انجام نمی‌دهد یعنی افعال خداوند غایت‌فاعلی زائد بر ذات ندارد؛ (ه) فعل او، یعنی جهان آفرینش، هدف و مقصدی جدای از خود دارد که با رسیدن به آن کامل می‌شود. (غایت فعل) (و) اما سلسله حوادث این جهان مانند مرگ و زندگی، کمبودها و محرومیت‌ها، درگیری‌ها، تباهی‌ها و تبهکاری‌ها نمی‌تواند مطلوب حقیقی و کمال نهایی فعل خداوند قادر حکیم باشد. نتیجه: بنابراین عالم دارای هدفی مخصوص

برهان رحمت: در این برهان رحمت الهی و ضرورت رفع نیاز مخلوقات و اعطای کمال شایسته به هر موجود مستعد و لایق و استعداد انسان برای زندگی ابدی مستلزم وقوع معاد دانسته شده است.^۱ برهان حقیقت: متکلمان در این برهان ضرورت اظهار حق و ابطال باطل از جانب خداوند متعال و عدم صلاحیت دنیا برای ظهور حق مطلق و صرف را مستلزم وقوع معاد دانسته‌اند.^۲

برهان عدالت: این برهان بیان می‌کند که عدالت خداوند متعال از یک سو و عدم وصول جزای اعمال در دنیا به نیکوکاران و تبهکاران از سوی دیگر مستلزم وقوع معاد است.^۳

برهان تجرد روح: این برهان از طریق اثبات تجرد نفس و قابلیت حیات ابدی آن جاودانگی روح را اثبات می‌کند. و اثبات جاودانگی روح به معنای اثبات معاد است.^۴

خواهد بود که با نیل به آن کامل شده، از ناکامی‌ها و تراجم‌ها رهایی می‌یابد؛ ح) مانع درونی یا بیرونی‌ای وجود ندارد که جهان را از رسیدن به آن هدف منع کند، زیرا مجموع جهان یک واحد حقیقی منسجم است و غیر از خداوند حکیم و قادر مطلق فاعل دیگری در عالم نیست. بنابراین جهان آفرینش بی‌شک به هدف نهایی خود خواهد رسید.

۱. رحمت خداوند به معنای رفع نیاز هر نیازمند و اعطای کمال شایسته به هر موجود آماده و لایق است، و از آنجا که انسان استعداد زندگی سعادت‌تمندانه ابدی دارد، لازمه رحمت بی‌کران خداوند آن است که این کمال شایسته را به او که مستعد دریافت آن است اعطا کند. از سویی خداوند قادر محض و مالک مطلق است و چیزی مانع اراده یا تحقق مراد او که همان رحمت است نخواهد بود. بنابراین انسان زندگی ابدی و جاودانه‌ای پیش روی دارد.

۲. صورت منطقی این استدلال به قرار زیر است: (أ) پروردگاری که حق محض است هر گونه باطل را از میان می‌برد؛ (ب) برای از میان بردن باطل باید چهره واقعی حق روشن شود؛ (ج) بنابراین خداوند چهره واقعی حق را روشن خواهد ساخت؛ (د) اختلاف میان حق و باطل در جهان آفرینش مشهود است و چهره واقعی حق در دنیا آشکار نشده و نخواهد شد، زیرا دنیا صلاحیت ندارد که به طور کامل فقط ظرف ظهور حق شود و هیچ باطلی در آن راه نداشته باشد؛ (ه) بنابراین لازم است زمانی باشد که در پرتو ظهور کامل حق به عمر هر گونه باطل پایان داده شود؛ و) این امر جز به فرا رسیدن روز حقیقت ممکن نیست، زیرا در آن روز باطن هر فردی آشکار و راز هر شخصی برملا و گوهر هر کسی ظاهر خواهد شد.

۳. در دنیا یا کان به پاداش اعمال نیک خود نمی‌رسند و تبهکاران به طور کامل جزای اعمال خویش را دریافت نمی‌کنند. از سوی دیگر نه پاداش برخی صالحان که جز به لقاء الله نمی‌اندیشند در دنیا ممکن است و نه کیفر بعضی ظالمان که موجب گمراهی نسل‌ها و کشتار هزاران بی‌گناه می‌شوند در جهان طبیعت میسر است. بدیهی است که اگر روزی برای داوری بین این دو گروه در کار نباشد ظالم و عاقل برابر خواهند بود، و این برابری هرگز با عدل الهی و نظام احسن عالم سازگار نیست.

۴. حقیقت انسان مجرد و غیر مادی است، زیرا او خویش را با علم حضوری می‌یابد و اشیای دیگر را از راه اندیشه و تفکر ادراک می‌کند. این حقیقت مجرد «روح» نامیده می‌شود، و قوانین مادی، از جمله مرگ و نیستی در او راه ندارد. بنابراین مرگ انسان جز رهایی روح از قفس تن و

برهان اشتیاق به زندگی جاوید: در این برهان از وجود محبت فطری انسان به زندگی جاوید و حکمیانه بودن فعل خداوند و وجود عالم دیگری که حیات ابدی انسان در آن تحقق می‌یابد اثبات می‌شود.^۱

کیفیت معاد در نظر فیلسوفان و متکلمان

اعتقاد به ظهور بسیاری از آیات قرآن در حشر بدن دنیوی و عقل‌گریز یا عقل‌ستیز دانستن آن از یک سو و اختلاف درباره حقیقت انسان و نوع کيفرها و پاداش‌های آخرتی از سوی دیگر موجب اختلاف در باب کیفیت معاد، یعنی جسمانی یا روحانی بودن آن شده است.

بیشتر فیلسوفانی که معاد جسمانی را عقل‌گریز می‌دانسته‌اند و آنان که به عقل‌ستیزی حشر بدن دنیوی اعتقاد داشته‌اند تنها معاد روحانی را پذیرفته‌اند. ولی برخی نیز در پذیرش معاد جسمانی به تصدیق انبیا اکتفا کرده و هر دو معاد را پذیرفته‌اند (صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ۱۸۰/۹؛ ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، *دره‌التاج*، ۱۸۰؛ لاهیجی، *گوهر مراد*، ۶۲۲؛ ابن‌سینا، *الهیات شفاء*، ۴۲۳؛ همو، *النجاة*، ۲۹۱).^۲

برخی از اندیشمندان معتقدند معاد جسمانی، یعنی عود بدن دنیوی، از ضروریات دین اسلام است، و اکثر آیات قرآن، در این باره صراحت داشته و قابل تأویل نیستند (مجلسی، *حق‌الیقین*، ۴۴۹-۴۵۰، رازی، *الاربعین فی اصول الدین*، ۵۵/۲). بعضی از معتقدان به معاد جسمانی بر آن‌اند که خداوند بدن انسان را نابود و سپس اعاده می‌کند. برخی از آنان نیز معتقدند اجزای بدن را متفرق و سپس جمع‌آوری می‌کند (طوسی، *تلخیص‌المحصل*، ۳۷۸؛ شبر، *حق‌الیقین*، ۳۶۷/۲؛ ر.ک: حلی، *انوار‌الملکوت*، ۱۹۱). این اختلاف را می‌توان ناشی از دو اختلاف دیگر دانست. نخست: اختلاف در کیفیت فنای عالم، که قرآن از آن خبر داده است: *كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَبَاقِيَٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (الرحمن، ۲۶)*. و

انتقال از این عالم به عالم دیگر نیست، و معاد به معنای زنده کردن روح نیست بلکه تعلق جدید همان روح زنده به بدن است. همان، ۲۸۱-۲۹۹.
۱. صورت منطقی استدلال اینگونه است: (أ) محبت به زندگی جاوید در فطرت همه انسان‌ها وجود دارد. (ب) بدون وجود خارجی محبوب، خداوند حکیم چنین محبتی در نهاد انسان قرار نمی‌دهد. (ج) زندگی جاوید در دنیا ممکن نیست. نتیجه: بنابراین عالم دیگری وجود دارد که حیات ابدی انسان در آن تحقق می‌یابد.

۲. ابن‌سینا اگر چه در *رساله‌الضحویه* سه دلیل بر محال بودن معاد جسمانی اقامه می‌کند ولی در *نجات* می‌نویسد: اگر چه عقل یارای اثبات معاد جسمانی را ندارد ولی چون شارع مقدس فرموده آن را می‌پذیرم.

دیگر اختلاف در جواز یا استحاله اعاده معدوم.

پنج نظریه در باب معاد از فیلسوفان و متکلمان نقل شده است: (ر.ک: گوهر مراد، ۶۲۱؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ۸۸/۵-۸۹ و ۹۸؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهية، ۴۲۰؛ صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهية، ۵۵؛ همو، شرح الهدایة الاثرية، ۳۸۲-۳۸۳، اسفار، ۱۶۵/۹؛ همو، الشواهد الربوبية، ۲۶۹-۲۷۰؛ آشتیانی، شرح بزراد المسافر، ۵۸؛ صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ۳۷۳-۳۷۵)

۱. معاد جسمانی صرف: بیشتر متکلمان (در قرون اولیه) به مجرد روح اعتقاد نداشته‌اند و بر آن بوده‌اند که روح، جسم ساری در بدن است، مانند سریان آتش در ذغال و آب در گل (همان) و با مرگ نابود می‌شود. و حیات، عرضی است قائم به بدن که با انحلال بدن زایل می‌شود. طبعاً آنان معاد را تنها برای بدن ثابت می‌دانسته‌اند.

۲. معاد روحانی صرف: بیشتر فلاسفه بر آن بوده‌اند که صورت و اعراض بدن با مرگ نابود می‌شود و اعاده آن محال است. ولی نفس جوهر مجردی است که پس از مرگ باقی می‌ماند؛ زیرا فنای مجردات امکان‌پذیر نیست. بنابراین هنگام مرگ، روح با قطع تعلقانش، به عالم مجردات بازگشت می‌کند (همان). آنان معتقد بوده‌اند بهشت و دوزخ جسمانی، حورالعین و دیگر نعمتها و نعمتهایی که شریعت به مردم وعده داده است مثل هسایب برای عوام‌اند (غزالی، تهافت الفلاسفة، ۲۸۲، ۲۸۷).

۳. معاد جسمانی و روحانی: بسیاری از محققان بر آن‌اند که نفس جوهر مجردی است که به بدن باز می‌گردد (الشواهد الربوبية، ۲۷۰). ظاهراً آنان برای جمع بین حکمت و شریعت این نظریه را برگزیده‌اند. گاه در توجیه این نظریه گفته‌اند: عقل گواهی می‌دهد که سعادت ارواح در شناخت و محبت خداوند، و سعادت اجساد در ادراک محسوسات است. اما این دو سعادت در دنیا با هم به دست نمی‌آیند؛ زیرا انسان در حالی که مستغرق در تجلی انوار عالم غیب است نمی‌تواند به لذات جسمانی توجه داشته باشد و در حالی که مشغول لذات جسمانی است نمی‌تواند به لذات روحانی نایل آید. و این به خاطر ضعف ارواح بشری در این عالم است، اما هنگامی که ارواح این بدن‌ها را ترک گفتند، قوی و کامل می‌شوند و زمانی که بار دیگر در عالم آخرت به بدن‌ها بازگردانده

می‌شوند، می‌توانند این دو سعادت و لذت را با هم دریابند، و بی‌شک این حالت، برترین مراتب سعادت است (بحرانی، قواعد المرام، ۱۵۷؛ گوهر مراد، ۶۲۹).

این نظریه را به بسیاری از حکمای بزرگ و مشایخ عرفا و گروهی از متکلمان مانند غزالی، کعبی، حلیمی، راغب اصفهانی، قاضی ابویزید دهبوسی، و بسیاری از علمای امامیه مانند شیخ مفید، شیخ صدوق، سید مرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی نسبت داده‌اند (ر.ک: رازی، کتاب الاربعین، ۷۱/۲؛ قواعد المرام، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴؛ گوهر مراد، ۱۶۹، ۵۹۸-۵۹۹؛ فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، ۳۸۶-۳۸۸؛ طوسی، قواعد العقائد، ۱۳۵-۱۳۷؛ شریف المرتضی، الذخیره، ۱۱۴؛ طوسی، تلخیص المحصل، ۳۷۸-۳۷۹؛ کشف المراد، ۱۸۴؛ اللوامع الالهیه، ۴۱۹-۴۲۰؛ مجلسی، حق‌الیقین، ۴۶۰).

۴. انکار معاد: کفار و حکمای طبیعی و معتقدان به تناسخ منکر معادند. مادی‌گرایان گمان

می‌کنند انسان همین جسد محسوس است که مزاج، قوا و اعراضی دارد. آنان معتقدند آدمی با مرگ نابود می‌شود، و از او تنها مواد عنصری متفرقی باقی می‌ماند بنابراین عود آن ناممکن است. معتقدان به تناسخ نیز بر آن‌اند که نفوس دائماً از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شوند، و بر همین اساس به معاد اعتقاد ندارند (شرح برزاد المسافر، ۵۸؛ ر.ک: اسفار، ۱۶۳/۹-۱۶۴).

۵. تردید و توقف در معاد: خاستگاه این نظریه، تردید جالینوس است در اینکه آیا نفس همان

مزاج است که با مرگ فانی می‌شود و اعاده آن محال است، یا جوهری است که پس از مرگ انسان باقی می‌ماند.

تفسیرهای مختلف معاد

اختلاف نظر دانشمندان، در حقیقت انسان و اعتقاد یا عدم اعتقاد به وجود روح مجرد، و امکان یا عدم امکان اعدام عالم موجب شده است که دانشمندان اسلامی تفسیرهای مختلفی از معاد ارائه کنند. این تفسیرها عبارت‌اند از: ۱. اعاده معدوم؛ ۲. جمع اجزای متفرق؛ ۳. عود ارواح به اجساد (رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ۳۰۶/۳، ۳۰۱؛ ر.ک: لاهیجی، سرمایه ایمان، ۱۵۹)؛ ۴. عود ارواح به سوی

۱. «ان بعث الاجساد من القبور الدارسات، و قیامها من التراب إنما یكون ذلك إذا ردت إليها تلك النفوس و الارواح التي متعلقة بها وقتها من الزمان. فیما سلف من الدهر فتنتش تلك الاجساد و تحیا تلك الابدان و تنحرک و تحس بعدما كانت جموداً ثم تحشر و تحاسب و تجاری».

خداوند (ر.ک: رسائل الاخوان الصفا، و خلان الرفاء، ۳۰۶/۳)؛ ۵. عود ارواح به سوی خداوند با کیفیت جسمانی؛ ۶. تجدید حیات مادی دنیا به شکل دیگر (ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ۶۲۸/۴-۶۳۳؛ شرح المقاصد، ۸۲/۵).

بعضی از معتقدان به معاد جسمانی که معتقدند خداوند، عالم و از جمله بدن انسان را معدوم می‌کند، معاد را اعاده معدوم می‌دانند، و به همین سبب درباره اثبات امکان اعاده معدوم پافشاری می‌ورزیده‌اند. برخی دیگر نیز که نابودی عالم و مرگ انسان را تفرق اجزا می‌دانند، معاد را به جمع تفرق اجزا تفسیر کرده‌اند (ر.ک: مجموعه آثار، ۶۲۸/۴-۶۳۳؛ گوهر مراد، ۶۲۱).

علامه مجلسی معتقد است فلاسفه به این سبب که اعاده معدوم را محال می‌دانسته‌اند معاد جسمانی را انکار کرده‌اند؛ در صورتی که اعتقاد به معاد جسمانی متوقف بر امکان اعاده معدوم نیست (حق‌الیقین، ۴۵۰).

شهید مطهری بر آن است که هیچ دلیل عقلی یا شرعی بر اعدام اشیاء در دست نیست. بنابراین بحث از اینکه معاد اعاده معدوم است یا نه، ضرورتی ندارد (مجموعه آثار، ۶۲۸/۴).

درباره نظر علامه مجلسی و شهید مطهری باید به دو نکته توجه داشت: نخست اینکه استحاله اعاده معدوم تنها دلیل منکران معاد جسمانی نبوده، بلکه عدم قابلیت ماده دنیایی برای بقای ابدی و کافی نبودن آن برای خلق همه بدن‌های انسانی، لزوم تناسخ و بعضی اشکالات دیگر نیز از مشکلات معاد جسمانی است (ر.ک: سفار، ۲۰۰/۹)؛ دیگر اینکه حتی اگر دلیلی بر اعدام کلی اشیاء نداشته باشیم، در بحث معاد جسمانی و عینیت بدن آخرتی با بدن دنیایی بحث از اعاده معدوم لازم است؛ زیرا اعراض و مشخصات بدن انسان بعد از مرگ نابود می‌شود، و اعاده آنها مصداق اعاده معدوم خواهد بود.

برخی از دانشمندان اسلامی معاد را عود ارواح به اجساد دانسته‌اند؛ یعنی وقتی انسان می‌میرد و

روح از بدنش مفارقت می‌کند، این روح جدای از بدن در عالمی به نام برزخ باقی می‌ماند، تا آن‌گاه که قیامت برپا می‌شود. در آن زمان روحمها به بدنهای خود بازمی‌گردند. مرحوم مجلسی بر آن است که همه اهل ادیان بر معاد به معنای عود ارواح به اجساد اجماع دارند (مجموعه آثار، ۴/ ۶۲۸-۶۳۳).

لازم به یادآوری است که در کیفیت عود روح به بدن نظرات مختلفی از سوی اندیشمندان و فرق مختلف فیلسوفان و متکلمان به شرح زیر ارائه شده است.

۱. روح بعد از مرگ بدن، به جنین دیگری تعلق می‌گیرد و از رحم به دنیا آمده، زندگی را از نو شروع خواهد کرد. و برخی معتقدند به بدنی حیوانی تعلق می‌گیرد که از جنس همان ملکات و اخلاقی باشد که در دنیا کسب کرده است. این نظریه را تناسخ گویند.

۲. روح بعد از مفارقت از بدن به یکی از اجسام آسمانی و ستارگان یا به ماده دخانیه در فضا، تعلق می‌گیرد. این نظریه منسوب به فارابی است.

۳. روح بعد از مرگ بدن به جسد مثالی برزخی تعلق می‌گیرد تا زمانی که ماده عنصری قابلیت و استعداد زندگی ابدی را پیدا کند و بدن اخروی از آن ساخته شود و معاد جسمانی ظهور یابد. در این هنگام روح با همان بدن برزخی به بدن خاکی تعلق می‌گیرد.

۴. نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری همیشه بدن دنیوی خود را تخیل می‌کند و بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود. و نفس با چنین بدنی که با قدرت خیال خلق شده در معاد محسوس خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است (رفیعی قزوینی، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی؛ سخن در معاد، ۸۱-۸۳).

۵. گروهی می‌گویند اجماع بر عود به سوی پروردگار است نه بر عود ارواح به اجساد. در این صورت این بحث نیز مطرح می‌شود که آیا عود به سوی پروردگار مستلزم عود ارواح به اجساد است (همان)؟ برخی از این گروه معتقدند بازگشت، درباره جسم معنا ندارد و فقط روح است که می‌تواند درجات و مراتبی کسب کند و به پروردگار خویش نزدیک شود. بنابراین قیامت یعنی بازگشت ارواح به سوی خداوند. ولی بعضی دیگر معتقدند با اینکه معاد بازگشت به سوی پروردگار است نه بازگشت ارواح به اجساد، بازگشت کیفیت جسمانی دارد. اینان بر خلاف بوعلی و

فلاسفه پیش از او، که تنها عقل انسان را یک قوه مستقل و مجرد از بدن می دانستند، اعتقاد دارند قوای حیاتی انسان دو طبقه است: طبقه جسدی و طبقه غیر جسدی. همچنین انسان بدنی مثالی و برزخی دارد که بدن حقیقی انسان است و با این بدن متحد است. و وقتی انسان می میرد، آن بدن مثالی این بدن را رها می کند، و چون حیات جزء ذاتش است، مردن برای آن تصور ندارد. اینان می گویند بدن دنیوی در قیاس با آن بدن مثالی مانند موی سر و ناخن و دیگر فضولات بدن است. این بدن جسمانی است که همواره در حال تغییر و تحلیل و فانی شدن است. با مرگ، بدن حقیقی انسان این بدن عنصری و دنیایی را که همچون لباسی بر تن دارد یک باره رها می کند و دور می اندازد. حیات برای این بدن عنصری عرضی است، ولی برای آن بدن حقیقی، ذاتی است. بنابراین مردن در آن بدن حقیقی راه ندارد. پس با اینکه معاد بازگشت ارواح به کمال خودشان است، ولی به این طریق جسمانی نیز هست (ر.ک: مجموعه آثار، ۶۲۸/۴-۶۳۳).

برخی نیز که اساساً به وجود روح اعتقاد ندارند می گویند معاد به معنای بازگشت ارواح به اجساد نیست، بلکه خود همین حیات مادی تدریجاً به شکل دیگری تجدید می شود (همان).

چالش های فراوی اعتقاد به معاد جسمانی

از یک سوی، ادله کلامی و جوب معاد اقتضا می کند انسان آخرتی، که پاداش و کیفر داده می شود، عیناً همان انسان دنیایی باشد، که مطیع یا گناهکار بوده است، و از سوی دیگر، تفسیرهای مختلف از معاد که ناشی از نظرات مختلف در باره حقیقت انسان است، هر کدام به گونه ای مستلزم آن است که معاد مصداق اعاده معدوم باشد. در این میان برخی از متکلمان که حقیقت انسان را همین هیكل محسوس می دانستند، مرگ و فروپاشی بدن را مساوی با معدوم شدن انسان می پنداشتند و چنانچه گذشت معاد را به اعاده معدوم تفسیر می کردند (ر.ک: طباطبایی، *نهاية الحکمة*، بحث استحاله اعاده معدوم).^۱ اما آنان که اعاده معدوم را محال می دانستند با تفسیر معاد به جمع اجزاء متفرق سعی داشتند از این اشکال رهایی یابند.

۱. به همین خاطر بود که فیلسوفان با طرح مسئله اعاده معدوم استحاله آن را بدیهی دانسته و ادله آن را تنبیه نام نهادند.

از همین روی لاهیجی می‌نویسد: آنان که فقط به معاد جسمانی معتقدند، اگر بر آن باشند که اجسام معدوم می‌شود، نمی‌توانند اعاده معدوم را ممتنع بدانند، و اگر به اعدام اجسام معتقد نباشند یا اعاده معدوم را جایز می‌دانند یا نه. گروه اول اشکالی در مسئله معاد ندارند؛ زیرا جایز می‌دانند هر چه معدوم شده است حتی اگر از مشخصات بدن باشد اعاده شود، و آنان که اعاده معدوم را جایز نمی‌دانند نمی‌توانند معتقد باشند که مشخصات بدن معدوم می‌شود. (زیرا اعاده آنها و در نتیجه معاد جسمانی امکان‌پذیر نخواهد بود) بنابراین، اعتقاد به معاد جسمانی با یکی از این دو اعتقاد امکان دارد: ۱. اعتقاد به جواز اعاده معدوم؛ ۲. اعتقاد به عدم اعدام مشخصات بدن (گوه‌مراد، ۶۲۴-۶۲۵).

گروهی از اندیشمندان که به تجرد نفس ناطقه و به معاد جسمانی و روحانی معتقدند برای پاسخ به مشکلی که سخن لاهیجی به آن اشاره دارد و توجیه معاد جسمانی و عینیت انسان آخرتی و دنیایی گفته‌اند: چه بدن انسان با تمام اجزایش معدوم شود و چه معدوم نشود انسان معاد یعنی مجموع نفس و بدن در آخرت عین انسان دنیایی خواهد بود، حتی اگر بدن آخرتی غیر از بدن دنیایی باشد. چون تشخص انسان به نفس ناطقه اوست، و نفس ناطقه نیز بعد از مرگ باقی است و به هر بدنی تعلق گیرد مجموع نفس و آن بدن همان شخص انسان دنیایی خواهد بود. این نظریه از سوی بعضی محققان مورد انتقاد قرار گرفته است که غیریت بدن آخرتی با بدن دنیایی (ولو غیریت به خاطر عدم امکان اعاده اعراض و مشخصات بدن باشد) مستلزم تناسخ است. زیرا تناسخ به معنای انتقال روح از یک بدن به بدن دیگر است.^۱ بنابراین، اشکالات تناسخ متوجه معاد نیز خواهد بود (همان، ۶۲۵؛ ر.ک: ابن‌سینا، رساله الاضحویة فی امر المعاد، ۵۶-۵۷). این مسائل دانشمندان اسلامی را بر آن داشته که در باره لزوم عینیت بدن دنیوی و بدن اخروی بحث کنند.

معتقدان به معاد جسمانی و روحانی، در اینکه آیا بدن آخرتی، همین بدن است یا مثل آن، و همچنین در اینکه عینیت یا مثلیت در همه اعضا و اشکال و هیئت‌ها و خطوط بدن است یا در بعض آن، اختلاف نظر دارند. سخن بسیاری از آنان به این امر باز می‌گردد که بدن معاد بر حسب

۱. دانشمندان اسلامی در بطلان تناسخ اتفاق نظر دارند و آن را عود روح پس از مرگ به بدنی غیر از بدن نخست می‌دانند.

شخص غیر از بدن اول است، و گاهی بامدلول بعضی آیات و روایات بر این مطلب استدلال کرده‌اند؛ مانند اینکه اهل بهشت بی مو و کوسج (جر دأ مردأ) (ترمذی، باب ما جاء فی صفة ثیاب اهل الجنة، ۶۷۹/۴) هستند، و دندان کافر مانند کوه احد است. و آیاتی از قبیل آیات زیر:

«كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَتْ لَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (نساء، ۵۶)

«أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَيَّ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (اسراء، ۹۹).

تبدل پوست انسان‌ها در دوزخ در آیه اول و خلقت انسان‌هایی مثل انسان دنیایی در آخرت در آیه دوم دست کم بر عدم عینیت بدن انسان دنیایی و انسان آخرتی دلالت می‌کند.

اگر به آنان که اعتقاد دارند بدن آخرتی مثل بدن دنیایی است، گفته شود: بر این اساس، کسی که لذات و آلام جسمانی به او می‌رسد غیر از کسی خواهد بود که طاعات را انجام می‌داده یا مرتکب معصیت می‌شده است. در پاسخ خواهند گفت: حقیقت انسان را روح او تشکیل می‌دهد و در ثواب و عقاب ادراک معتبر است، و ادراک نیز از آن روح مجرد است، اگر چه به واسطه آلات بدنی باشد و روح مجرد هم غیر فانی و باقی است. از همین روست که شخص، از کودکی تا پیری یک نفر به شمار می‌آید، اگر چه اشکال، حالات، صفات، و بلکه بسیاری از اعضای او تغییر می‌کند. به همین خاطر کسی را که در جوانی مرتکب جنایتی شده است در پیری مجازاتش می‌کنند (ر. ک: صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۸۷-۴۹۰).

برخی نیز برای اثبات عدم عینیت بدن آخرتی و بدن دنیایی این گونه از عقل و نقل بهره برده‌اند: از یک سو روایات، دار آخرت را دار حیات ابدی معرفی کرده است و از سوی دیگر ضرورت تناسب بدن آخرتی با نشئه آخرت ایجاب می‌کند که بدن آخرتی ابدی و فاقد استعداد تغییر و تحول و فساد و مرگ باشد، و این مستلزم عدم وجود ماده دنیایی در بدن آخرتی است. علاوه بر این، به فرض آن که بدن محشور در قیامت عین بدن دنیایی باشد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا عین بدن در هنگام مرگ است یا عین بدن هنگام جوانی، یا پیری؟ عین بدن شخص هنگام گناه است یا طاعت؟ و به فرض اینکه بدن آخرتی عین بدن موجود در قبر باشد، آیا تعلق روح به بدن در همین دنیا واقع می‌شود یا در عالم آخرت؟ در هر

حالت مشکلاتی رخ می‌نماید؛ زیرا بنا بر اعتقاد برخی متکلمان، فرق میان تناسخ و حشر آن است که در تناسخ ارواح در دنیا به بدن‌ها تعلق می‌گیرند و در حشر این امر در آخرت صورت می‌گیرد (همان، ۱۵-۱۶).

ابن سینا در *نجات و الهیات شفا* می‌نویسد:

«اثبات معاد بدن از راه عقل امکان ندارد؛ بلکه این معاد و تفصیل آن را باید از طریق شریعت و اخبار دینی فراگرفت. ولی معاد روحانی یعنی سعادت و شقاوت نفوس با عقل و قیاس برهانی درک می‌شود و پیامبران نیز آن را تصدیق کرده‌اند» (*الشفاء، الالهیات، ۲۳؛ النجاة، ۲۹۱*).

در حالی که در موضع دیگر برای سازگار کردن اعتقاد به معاد روحانی صرف با ظاهر قرآن می‌کوشد تا آیات معاد جسمانی را تأویل کند و می‌نویسد:

همان‌طور که مطالب دقیق عقلی مربوط به توحید را عامه مردم نمی‌فهمند، و قرآن برای بیان آنها از تشبیه استفاده کرده است، آیات مربوط به معاد جسمانی نیز می‌تواند از همین گونه باشد؛ زیرا بر فرض اینکه امور اخروی، روحانی محض باشد، اذهان مردم از درک حقیقت آن عاجز خواهند بود و شریعت برای انذار و تبشیر راهی جز تمثیل و تشبیه نخواهد داشت (ر.ک: ابن سینا، *رسالة الاضحویة فی امر المعاد، ۵۱-۶۱*).

سپس می‌افزاید:

اعتقاد به معاد جسمانی صرفاً، کم‌اعتبارترین نظریه از منظر عقل است؛ زیرا انسانیت آدمی به صورت انسانی است که در ماده انسانی وجود دارد، و افعال انسانی به دلیل وجود صورت انسان در ماده‌اش از او صادر می‌شود. پس هنگامی که صورت انسانی از ماده‌اش زایل می‌شود و ماده‌اش به خاک یا عناصر دیگر تبدیل می‌گردد، شخصیت و عینیت این انسان باطل شده است. سپس آن‌گاه که ماده این انسان بار دیگر گرد هم آید و صورت انسانی‌ای در آن حادث شود او انسان دیگری خواهد بود نه همان انسان قبلی؛ زیرا آنچه از انسان پیشین باقی مانده ماده آن است نه صورت او. بنا بر این انسان آخرتی که به دوزخ یا

۱. در فهم کلام شیخ توجه به این نکته ضرورت دارد که معتقدان به معاد جسمانی صرف کسانی هستند که حقیقت انسان را همین هیكل محسوس می‌دانند و معتقد نیستند که انسان روح مجردی دارد که می‌تواند بدون بدن زنده باشد.

بهشت می‌رود، عیناً همان انسان گناهکار یا مطیع در دنیا نخواهد بود، بلکه انسان دیگری است که فقط در ماده‌اش با انسان دنیایی مشترک است. بر این اساس غرض از بُعث و معاد تحقق نمی‌یابد.

وی کسانی را نیز که معتقدند روح انسان مجرد و بعد از مرگ باقی است و در قیامت به همین بدن باز می‌گردد با سه مشکل مواجه می‌بیند: نخست آنکه ماده موجود در عالم ماده محدود است و برای عود بدن همه انسان‌ها کفایت نمی‌کند؛ زیرا بنا بر نظر فلاسفه نفوس انسانی بی‌نهایت است (همان، ۵۱-۵۳)، دوم، بدن آخرتی چه از اجزایی غیر از اجزای بدن دنیایی باشد و چه از اجزای همان بدن، در هر دو صورت اعتقاد بازگشت روح به بدن همان تناسخ باطل است؛ زیرا حتی اگر اجزاء، همان اجزاء بدن دنیایی باشد ولی اعراض جدید غیر از اعراض بدن دنیایی است و در نتیجه بدن آخرتی عین بدن اول نخواهد بود (ر. ک: همان، ۵۶-۵۷)، سوم، اگر بدن آخرتی از اجزای بدن انسان در هنگام مرگ تشکیل یابد، کسانی که در راه خدا مثلاً دستشان قطع شده است در روز قیامت به همان گونه محشور می‌شوند، و این نزد معتقدان به این نظریه قبیح است، و اگر همه اجزایی که در تمام عمر به بدن تعلق داشته است جمع شود، لازم می‌آید یک جزء به صورت دست، سر، کبد و قلب محشور شود، زیرا اجزای اعضا در عمل تغذیه همواره از عضوی به عضو دیگر منتقل می‌شوند. همچنین لازم می‌آید که اگر انسانی از انسان دیگر تغذیه کند حشر هر دوی آنان ممکن نباشد (همان، ۵۵-۵۷).

در نهایت ابن سینا و غزالی بر آنند که آنچه در باره بهشت و دوزخ، وعد و وعید داده شده اموری خیالی و مثالی هستند که در خارج وجود ندارند مانند آنچه در خواب دیده می‌شود که اگر چه واقعیت عینی ندارد ولی انسان از آنها بیشتر از زمان بیداری لذت می‌برد یا متألم می‌شود (ر. ک: اسفار، ۱۷۱/۹-۱۷۶).

صدر المتألهین نیز در مواضعی مانند ابن سینا به عدم امکان اثبات معاد جسمانی از طریق عقل و لزوم رجوع به نقل تصریح می‌کند (شرح الهدایة الاثریة، ۳۷۶-۳۷۷)؛ ر. ک: همو، تفسیر القرآن الکریم،

۱۶۰/۲).^۱ ولی در موضعی دیگر خود را اولین کسی می‌داند که اعتقاد به هر دو معاد جسمانی و روحانی و عینیت انسان آخرتی با انسان دنیایی از جهت روح و جسد را با برهان عقلی ثابت کرده است (شواهد الربوبیه، ۲۷۰).^۲ او می‌نویسد: اختلاف در این مسئله به خاطر مشکل بودن آن است. به گونه‌ای که بسیاری از فلاسفه مانند شیخ الرئیس و هم‌طرازان او که در مبادی معاد عقاید محکمی داشته‌اند، از بیان کیفیت معاد عاجز شده و در این مسئله راضی به تقلید شده‌اند. حتی ظاهر آیات کتابهای آسمانی در بیان کیفیت معاد متشابه و مختلف است اگر چه با نظر دقیق این آیات با هم سازگار است (الشواهد الربوبیه، ۲۷۹؛ المظاهر الالهیه، ۶۶).

ولی در موضعی دیگر عبارتی دارد که نشان می‌دهد آن معاد جسمانی که وی در صدد اثبات آن است معاد جسمانی قرآنی و به عبارت دیگر معاد جسمانی با بدن دنیوی نیست که مورد تبادل آراء دانشمندان و به اعتقاد بعضی از ضروریات دین اسلام است، و این سینا عقل را از اثبات آن عاجز دانسته و راضی به تقلید از شارع شده است. بلکه معاد جسمانی به معنای محشور شدن روح است با مرتبه مثالی خود که می‌توان از آن تعبیر به بدن مثالی کرد و بدنی غیر از این بدن محسوس است. بدنی که از نفس آدمی است و همیشه و در همه حال در دنیا و آخرت همراه اوست (سفار، ۹۹/۹-۱۰۰).

کیفیت معاد جسمانی به نظر صدر المتألهین

صدر المتألهین در مقام اثبات عینیت بدن آخرتی و دنیایی نوشته است: «هر کس معتقد باشد به

۱. معاد جسمانی فقط از طریق وحی و شریعت توصیف می‌شود. و عقل آن را انکار نمی‌کند... وجود و عدم هر چیزی را که عقل نتواند با دلیل اثبات کند فقط می‌تواند به امکان آن حکم کند و با توجه به آن که عقل صدق نبوت را اثبات می‌کند اگر وحی حال و حکم آن چیز را بیان کند از این طریق عقل آن چه را از معرفتش عاجز بود می‌شناسد. و تفصیل سعادت و شقاوت جسمانی را از قرآن و حدیث طلب می‌کند زیرا حقایق احوال معاد و ویژگی و کیفیت آنها فقط بقدری که از طریق وعد و وعیده به ما خیر داده شده شناخته می‌شود. پس وقتی ما آن را ممکن دانستیم و شرع هم از امکان آن خبر داد و رجحان آن را بر ادعاهای منکران بیان کردیم قرآن و اخبار نبوی جایگزین براهین و ادله واضح در معارف الهی می‌شود. و انسان بعد از آن که یقین به وجوب آن دارد و آن چه را قرآن در باره معاد گفته است تصدیق کرده به خاطر قصورش از شناخت چگونگی آن نزد خداوند معذور خواهد بود. خصوصاً وقتی خداوند فرموده است: «وَنُنشِئُكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ» و بعد می‌نویسد شیخ الرئیس در آخر الهیات شفا اشاره خفیه‌ای به وجه صحت معاد جسمانی دارد. بقوله....

۲. البته ملاحظه را هر جا از عینیت بدن دنیایی و آخرتی سخن گفته است بلافاصله عینیت را با این جمله توصیف کرده است. «به گونه‌ای که وقتی او را می‌بینند او همان است که در دنیا می‌شناختیم».

اینکه بدنی مثل بدن اول باز می‌گردد نه عین آن، در حقیقت معاد را انکار کرده است، و هر کس معاد را انکار کند شریعت را انکار کرده است، و هر کس شریعت را انکار کند عقلاً و شرعاً کافر است و سخن او مستلزم انکار بسیاری از نصوص قرآن است (المبدأ و المعاد، ۴۹۰؛ همو، تعلیق المولی علی النوری، ۶۰۵؛ ر.ک: همو، کتاب العرشیه، ۳۳-۳۴).^۱ آنچه باز گردانده می‌شود عین همین شخص، و عین شخص همین صورت و دست و اعضا است» (تفسیر القرآن الکریم، ۷۹-۸۰).

وی در پاسخ شبههٔ آکل و مأكول برای اثبات عینیت بدن دنیایی و آخرتی می‌گوید: تشخیص هر انسانی به نفس اوست نه بدن او، و بدن معتبر در انسان امر مهمی است که به سبب نفس تحصیل می‌یابد، و خودش فی نفسه ذات ثابتی نیست و تعینی ندارد؛ بلکه نفس انسان به هر جسمی که تعلق گیرد همان جسم بدن او خواهد بود. بنابراین اعتقاد به حشر بدن‌ها در روز قیامت به معنای آن است که بدن‌ها از قبرها برانگیخته می‌شوند به گونه‌ای که وقتی انسان‌ها همدیگر را می‌بینند می‌شناسند و می‌گویند این همان فلانی است که در دنیا می‌شناختم. صدر المتألهین همچنین در پاسخ شبههٔ کافی نبودن جرم زمین برای بازسازی بدن همهٔ انسان‌ها به دلیل نامحدود بودن نفوس انسانی، می‌گوید: خصوصیت بدن معتبر نیست؛ بلکه آنچه در تشخیص بدن معتبر است «جسمیهٔ ما» است، یعنی هر جسمی که باشد، و بدن اخروی از نفس به حسب صفاتی که دارد نشئت می‌گیرد. برعکس دنیا که نفس از ماده به حسب هیئات و استعداداتش حادث می‌شود.

وی سپس اشکالی به این سخن خود مطرح می‌کند و در پاسخ می‌نویسد: لازم نیست همهٔ نفوس با بدن محشور شوند، بلکه بعضی از نفوس وقتی از اجسام مفارقت می‌کنند به عالم قدس صعود می‌کنند و در سلک مقربین قرار می‌گیرند (سفار، ۲۰۰/۹-۲۰۱).

صدرا در موضعی مقصود خود از عینیت را صریحاً بیان می‌کند و می‌نویسد: انسان آخرتی همین انسان محسوس و ملموسی است که از اجزا و اعضا تشکیل شده و از مواد ترکیب یافته است؛

۱. «الحق أن المعاد في المعاد هو بعينه بدن الانسان المشخص الذي مات بأجزائه بعينه لا مثله بحيث لو رأه أحد يقول إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا. و من انكر هذا فقد أنكر الشريعة و من أنكر الشريعة فهو كافر عقلاً و شرعاً و من أقر بعود مثل البدن الاول بأجزاء آخر فقد أنكر المعاد حقيقة و لزمه أنكار شيء كثير من النصوص القرآنية» (صدرالدین شیرازی، عرشیه، ۲۴۹).

با همین اجزانه مثل آنها؛ چنان که اگر کسی او را ببیند می گوید همانی است که در دنیا بود. با وجود اینکه اعضا و اجزا و جواهر و اعراض آن حتی قلب و دماغش تبدیل می شوند. به ویژه روح بخاری اش که همواره در حال استحاله و تبدل و حدوث است. زیرا ملاک در بقای بدن به منزله بدن شخصی، وحدت نفس است. پس تاهنگامی که نفس انسان همین نفس است، بدنش نیز همین بدن است؛ زیرا نفس هر چیزی هویت و تمام حقیقت آن است. چنانچه می گویند این طفل همان است که پیر می شود، یا این مرد جوان قبلاً طفل بود؛ در حالی که همه اجزا و اعضایی که در دوران طفولیت داشت در هنگام جوانی زایل شده اند. حتی درباره انگشتش می توان گفت که همان انگشت زمان طفولیت اوست؛ زیرا نفس انسان باقی است؛ با اینکه ذات، یعنی ماده و صورت آن انگشت معدوم شده و به منزله جسم معین و مشخص باقی نمانده است؛ بلکه به منزله اینکه انگشت این انسان است باقی مانده است. پس این انگشت از یک جهت خود همان انگشت است و از جهتی خود آن انگشت نیست، و هر دو قضیه صحیح است، بدون آن که تناقضی لازم آید. بنابراین انسان معاد همین شخص انسان دنیایی است؛ اگر چه بدن دنیایی که از اضداد و اخلاط کثیف و متعفن ترکیب یافته است فاسد و مضحمل می شود. ولی بدن آخرتی اهل بهشت نورانی و باقی و شریف، و ذاتاً حی و فناء ناپذیر و در سلامت است، و دندان کافر مانند کوه احد و صورتش مانند سگ و خوک یا مانند اینهاست، و در آتش ذوب می شود و سپس پوست و اعضای آنان عوض می گردد. چنانکه خداوند در قرآن کریم می فرماید: *كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا...* همچنین بنابر روایتی به کافر امر می شود که از عقبه ای در آتش در مدت هفتاد سال بالا رود، و او هر وقت دست و پایش را بر آن می گذارد ذوب می شود و هنگامی که بر می دارد دوباره عود می کند. بنابر این همین بدن در قیامت محشور می شود با وجود اینکه بدن محشور از جهت ماده با این بدن فرق می کند. این به دلیل دو اصل است: نخست اینکه هویت شیء به سبب صورت آن است؛ و دیگر اینکه بقای شخص شیئی موجود با تبدل عوارضش منافات ندارد. بدن آخرتی مانند سایه لازم روح یا عکسی است که در آینه دیده می شود و روح در این بدن مانند نور روی دیوار است (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۸۷ - ۴۹۰؛ همو، کتاب العرشیه، ۳۳ به بعد؛ همو، المظاهر الالهیه، ۵۶؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، سوره

یس، ۳۷۳).

وی در موضع دیگری از مثلث بدن دنیوی و اخروی سخن می گوید: نصوص غیر قابل تأویل قرآن و روایات متضافر بر اعاده نفس به بدنی مثل بدن دنیوی و از سنخ آن دلالت می کنند، و این از ضروریات دین است و تصدیق آن واجب، و انکار آن کفر آشکار است (شرح الهدایه، ۳۸۱).^۱ و در پاسخ این اشکال که نص بعضی از آیات قرآن بر عینیت بدن آخرتی و دنیایی دلالت دارند می گوید این عینیت از نظر صورت است نه از نظر ماده و کیفیت و مقدار و دیگر عوارض مادی، و شئییت شیء به صورت آن است نه به ماده اش (المبدأ و المعاد، ۳۳۷).

ملاصدرا در باره کیفیت معاد جسمانی نوشته است: روح بعد از مفارقت از بدن دنیوی دیگر به آن باز نخواهد گشت زیرا این گونه نیست که هنگام مرگ نفس از بدن خود جدا شود و مانند انسان عربانی شود که لباس خود را در آورده است، تا نیاز داشته باشد به این بدن باز گردد. بدن حقیقی انسان که همواره همراه نفس است و نفس اولاً و بالذات تدبیر آن را به عهده دارد و نور حس و حیات، بالذات در آن جریان دارد این جثه جمادی و خاکی نیست که هنگام مرگ رها می شود. بدن دنیایی خارج از حقیقت و ذات بدن حقیقی است. همچون خانه ای که انسان برای محفوظ ماندن از سرما و گرما بنا می کند، همانطور که بدن دنیایی فواضلی مانند مو و ناخن را خارج از ذات و حقیقت خود برای اغراض خارجی می سازد. نسبت بدن حقیقی به نفس مانند نسبت نور خورشید به خورشید است (ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ۱/ ۶۲۸-۶۳۳).^۲ انتقال نفس از دنیا به عالم دیگر در حقیقت تبدیل نشأه اول نفس به نشأه دیگر و تبدیل وجود ناقص تر به وجود کامل تر است. همان گونه که تفاوت مراتب سه گانه ادراک (ادراک حسی؛ خیالی و عقلی) به حسب مراتب تجرید، به آن

۱. ثم اعلم ان اعاده النفس الی بدن مثل بدنھا الذی کان لها فی الدنیا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه فی القيامة كما نطقت به الشریعة من نصوص التنزیل و روایات کثیرة متظافرة لاصحاب العصمة و الهدایة غیر قابنة للتأویل کقوله تعالی «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * فَاِذَا هُمْ مِنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰی رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ * اَلَيْحَسِبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يَنْجِعَ عِظَامَهُ * بَلٰى قَادِرِيْنَ عَلٰی اَنْ يُسَوِّىَ بَنَاتُهُ» امر ممکن غیر مستحیل فوجب التصدیق بها لکونها من ضروریات الدین و انکارها کفر مبین.

۲. شهید مطهری می گوید: این فرضیه ای است که با بعضی از تعبیرات قرآن سازگاری دارد، ولی تطبیق آن با بعضی از دیگر تعبیرات قرآنی مشکل است.

معناست که مدرک در سیر از مرحله احساس به مرحله تخیل و سپس به مرحله تعقل در حقیقت از وجود پست تر و ناقص تر به وجود کامل تر و شریف تر تبدیل می شود (سفار، ۹۹/۹-۱۰۰).

وی در موضع دیگری تصریح کرده است که معاد جسمانی عود به این خلقت مادی و بدن خاکی و کثیف و ظلمانی نیست؛ بلکه عالم آخرت گونه دیگری از وجود است که با این وجود خاکی دنیایی تفاوت دارد (همان، ۱۵۳/۹).

وی برای اثبات معاد جسمانی با کیفیتی که خود اعتقاد دارد و عینیت بدن معاد با بدن دنیایی یازده اصل را به منزله مقدمه یاد آور می شود (همان، ۱۸۵/۹-۱۹۵؛ آشتیانی، شرح پرزاد المنافر، ۲۳-۲۷؛ الشواهد الربوبیه، ۲۶۱-۲۶۶)^۱ و در نهایت ملاصدرا نتیجه می گیرد که معاد جسمانی به صورت مثالی است (ر.ک: شواهد الربوبیه، ۲۶۱-۲۶۴، کتاب العرشیه، ۲۹-۳۳، مفاتیح الغیب، ۵۹۵-۵۹۹، تفسیر القرآن الکریم، سوره یس، ۳۷۱-۳۸۲).^۲ وی می گوید بنابر اصل نخست که وجود دارای مراتب کمال و نقص است. بدن انسان نیز از این اصل مستثنی نیست و باید دارای مراتب و درجاتی باشد. و به حکم اصل سوم که هر فردی از انسان دارای عوالم سه گانه است، برای انسان سه نوع عالم و سه مرتبه از وجود تصور می شود: نشأه طبیعت، نشأه مثال و نشأه عقل و به حکم اصل دوم که فعلیت هر چیزی به صورت او است نه به ماده او، واقعیت انسان به نفس او است نه به چیزهای دیگر پس وحدت انسان در همه عوالم سه گانه به لحاظ وجود نفس که صورت او به شمار می رود محفوظ می باشد. با توجه به این سه اصل باید گفت انسان در سیر خود به سوی خدا در هنگام مرگ تبدیل به یک انسان مثالی می شود که از بدن دنیوی صورت آن یعنی بدن مثالی^۳ و از حقیقت انسان نفس او را دارد. در این مرحله دیگر ماده و جرمی در کار نیست. زیرا فرض آن است که این مرحله سپری شده و به مرحله جدیدی گام نهاده است. و این بدن مثالی به حکم تشکیک در وجود، کامل تر از بدن دنیوی است. بنابراین در قیامت انسانی به صحنه محشر گام می نهد که عین انسان دنیوی است اما از آن کامل تر،

۱. در شواهد الربوبیه هفت اصل و در مفاتیح الغیب شش اصل می شمارد.

۲. وی در بعضی کتبش برای بیان معاد جسمانی شش یا هفت اصل ذکر می کند.

۳. از این عبارت به دست می آید که ملاصدرا بدن مثالی را صورت بدن دنیایی می داند.

نه مثل آن است و نه مابین آن. اگر میان این دو بدن تفاوتی هست تفاوت‌ها مربوط به نقص و کمال است (ر.ک: سفر، ۱۹۸/۹-۱۹۹؛ سبحانی، منشور جاوید، ۱۳۷/۹). وی نتیجه برهانش بر معاد جسمانی را این گونه بیان می‌کند: که نفوس انسانی بعد از مرگ بدن طبیعی، باقی می‌ماند و از بین آنها نفوس متوسط و ناقص که نه می‌توانند به عالم مجردات راه یابند و نه می‌توانند به بدنهای عنصری یا اجرام فلکی متعلق شوند و نه معطل بمانند، به ناچار برای آنان وجودی هست در عالمی متوسط بین عالم تجسم مادی و عالم تجرد عقلی (شواهد الربوبية، ۲۶۷، مفاتیح الغیب، ۶۰۰).

وی در رساله «اجوبة المسائل الکاشانية» می‌گوید نظرم درباره معاد و کیفیت حشر نفوس و اجساد رانمی‌توانم به روشنی بازگو کنم بلکه به طور اشاره و تلویحی می‌گویم. این حق من است که به آن بخل بورزم به خاطر بزرگی قدر و عزتش و قصور اذهان ضعیف از رسیدن به حقیقت آن و بیزاری قلوب مریض به مرض جهالت و حب جاه و مقام از شنیدن آن... (مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ۱۴۴).^۱

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. «ثم ان ما عندي من علم المعاد و كيفية حشر النفوس و الاجساد لا يمكنني أن اصرح بها تصريحاً و انص عليها نصاً بل اشارة و تلويحاً و الحق لي ان اضمن بها شرف قدرها و عزتها و بعد غورها و قصور المدارك الضعيفة عن بلوغ شأنها و اشمزاز القلوب المريضة بداء الجهالة و حب الجاه عن سماعها و تضررهم منها تضرر المزكوم بشمائم الورد و العبهير و الكناسي بروايح المسك الاذفر لكن اذكر ههنا لمعة من نورها و اشارة التي شئ من مقدماتها على مقدار ما يقابل السؤال و ينحل به ما ذكره من الاشكال».

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، [بی‌جا]، [بی‌تا]، ۱۳۵۷ش.
۲. آملی، محمدتقی، درر الفوائد و هو تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری، قم، مؤسسة دارالنفیس، ۱۳۷۴ش.
۳. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، قاهره، هیئة العامة لشئون المطابع الامیریه، ۱۳۸۰ق.
۴. _____، النجاة، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ق.
۵. _____، رسالة الاضحویة فی امر المعاد، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۶. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق، ۱۹۸۸م.
۷. اخوان صفا، رسائل اخوان الصفا و خلائق الوفاء، بیروت، دار بیروت، ۱۹۸۳م.
۸. ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (م ۷۵۶)، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب، [بی‌تا].
۹. بحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۶ق.
۱۰. _____، شرح العقائد النسفیة، القاهرة، مکتبة کلیات الازهریه، ۱۴۰۸ق.
۱۱. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۲. جرجانی، ضیاء الدین، رسائل فارسی جرجانی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵ش.
۱۳. جرجانی، شریف، شرح المواقف فی علم الکلام، تصحیح: محمد بدرالدین النعسانی الحلبي، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، مقاله پیرامون مبدأ و معاد، نهران، الزهراء، ۱۳۷۲ش.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم، انتشارات الشریف الرضی، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ش.
۱۶. _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. _____، مناهج الیقین فی اصول الدین، محقق: محمدرضا انصاری قمی، قم، ناشر: محقق، ۱۳۷۴ش.
۱۸. رازی، فخرالدین، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبة کلیات الازهریه، ۱۹۸۶م.
۱۹. _____، التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۲۰. _____، لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی والصفات، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
۲۱. رفیعی قزوینی، آقا میرزا ابوالحسن، «سخن در معاد» در مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تهران، انتشارات

- الزهراء، ۱۳۶۷ش.
۲۲. زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، قاهره، دار مكتبة الحياة، ۱۳۰۶ق.
۲۳. سبحانی، جعفر، *منشور جاوید*، قم، انتشارات توحید، ۱۶۳۰ش.
۲۴. شبّر، عبد الله، *حق اليقين في معرفة اصول الدين*، تهران، مؤسسة الاعلمي، ۱۳۵۲ش.
۲۵. الشریف المرتضى، *الذخيرة في علم الكلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۱ق.
۲۶. شیرازی، قطب الدين، *درة التاج لغرة الدباج*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان في تفسير القرآن و السنة*، تهران-قم، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۵ق.
۲۸. صدرالدين شیرازی، محمد، «اجوبة المسائل الكاشانية» در مجموعه *رسائل فلسفی صدر المتألهين*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ش.
۲۹. _____، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۳۰. _____، *الشواهد الربوبية*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ش.
۳۱. _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۳۲. _____، *المظاهر الالهية*، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۴ش.
۳۳. _____، *تفسير القرآن الكريم*، قم، انتشارات بیدار، [بی تا].
۳۴. _____، *شرح الهداية الاثرية*، [بی جا]، [بی تا]، ۱۳۱۳ق.
۳۵. _____، *کتاب العرشیه*، ترجمه: غلامحسین آهنی، اصفهان، انتشارات مهدوی، ۱۳۴۱ش.
۳۶. _____، *مفاتيح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ش.
۳۷. طباطبائی، محمد حسین، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين، ۱۴۱۵ق.
۳۸. _____، *الميزان في تفسير القرآن*، بيروت، مؤسسه الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۳۹. طوسی، خواجه نصیرالدين، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بيروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۴۰. _____، *قواعد العقائد*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳ش.
۴۱. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *تهافت الفلاسفه*، قاهره، دار المعارف، چاپ هفتم، ۱۹۸۷م.
۴۲. فاضل مقداد، *ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين*، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۴۳. _____، *اللوامع الالهية في المباحث الكلامية*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامي، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق.

۴۴. فیروزآبادی، القاموس المحيط، بیروت، دار احیاء التراث العربی - مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۵. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۴۶. _____، گمراه مراد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲ ش.
۴۷. مجلسی، محمدباقر، حق‌الیقین، قم، انتشارات ذوی القربی، [بی تا].
۴۸. محمدفواد، عبدالباقی، المعجم الفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۴۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۸ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی