

## بدن اخروی از دیدگاه صدرالمتألهین و مقایسه آن با دیدگاه علامه طباطبایی

### Sadrolmote'allehin and AllamehTabataba'ee on the Heavenly Body

Sayyad Hasan Bathayi\*

سیدحسن بطحایی\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۱۲

#### Abstract

The quality of heavenly body is one of the significant issues within physical resurrection domain. The main question is that whether the resurrected body in hereafter is elemental or ideal? And also does it differ with worldly and ideal body? Based on rational concepts such as the principality of existence, gradation of existence, individuation of existence, substantial motion, abstraction of imagination, MollaSadra has tried to illustrate the objectivity of both worldly and heavenly bodies; however, he was only successful to conclude that heavenly body is considered as ideal, when it coexists with God's existence. On the other hand, AllamehTabataba'ee has based his arguments on some revealed reasons and rational foundations such as the rules of the judgment of resemblances, the necessity of soul and body, compliance of corpse from soul, the originality of soul in the identity of human. He believes that what is considered as necessary in resurrection day for rewarding deeds, has some resemblances with humanity and is realized with the existence of soul. It's not necessary that heavenly body will be worldly in all its components and characteristics. Therefore, heavenly body is very similar to worldly body; however, from a soul point of view, the resurrected human in resurrection day is very much similar to worldly human. Adherence to the foundations of transcendent wisdom and citation of anecdotal evidences are among the similarities of these two wises in defining heavenly body. AllamehTabataba'ee believes more in anecdotal evidences and the existence of soul and the adherence of body to the soul; and these make him distinguished compared to Mollasadra. These two wises are compared, analyzed and criticized in this study on the grounds of their philosophical as well as interpretive works.

**Keywords:** heavenly body, worldly body, ideal body, AllamehTabataba'ee, Sadrolmote'allehin.

#### چکیده

کیفیت بدن اخروی از مباحث مهم معاد جسمانی است. پرسش این است که آیا بدن محشور در آخرت، عنصری یا مثالی است و یا به طور کلی با بدن دنیوی و مثالی تفاوت دارد؟ ملاصدرا بر اساس مبانی عقلی، از جمله اصالت وجود، تشکیک در وجود، تشخیص وجود، حرکت جوهری و تجرد خیال، درصدد اثبات عینیت بدن اخروی و دنیوی برآمده است ولی آنچه موفق به اثبات آن شده است بدن اخروی به وجود ملکوتی مثالی است. علامه طباطبایی که خود پیرو حکمت متعالیه است، با استناد به برخی از دلایل وحیانی و مبانی عقلی، از جمله قاعده حکم الامثال، تلازم نفس و بدن، تبعیت جسد از نفس و اصیل بودن نفس در هویت آدمی، معتقد است آنچه در قیامت برای پاداش کیفر ضروری است همانندی در انسان بودن است که با وجود نفس محقق می شود و لازم نیست بدن اخروی در همه اجزا و صفات، عین بدن دنیوی باشد. از این رو بدن اخروی مثل بدن دنیوی است، اگرچه از نظر نفسانی، انسان محشور در قیامت عین انسان دنیوی است. پایبندی به مبانی حکمت متعالیه و استناد به دلایل نقلی از مشترکات این دو حکیم در تبیین بدن اخروی است ولی اعتماد بیشتر علامه به دلایل نقلی و حضور و تبعیت بدن از نفس در عالم آخرت، مطلبی است که دیدگاه علامه را از ملاصدرا متمایز می کند. در پژوهش حاضر این تمایز با توجه به آثار فلسفی و تفسیری این دو حکیم مورد تحلیل و نقد و ارزیابی قرار می گیرد.

**واژگان کلیدی:** بدن اخروی، بدن دنیوی، بدن مثالی، علامه طباطبایی، صدرالمتألهین.

\* Assistant Professor, Payame Noor University.  
drbathayi@gmail.com

\* استادیار دانشگاه پیام نور. drbathayi@gmail.com

## مقدمه

درباره جسمانی یا روحانی بودن معاد سه دیدگاه مطرح است؛ برخی معتقدند انسان موجودی جسمانی محض است که با مرگ اجزای آن متلاشی شده و پراکنده می‌شود و در قیامت اجزای متلاشی شده بازآفرینی می‌شود. از این رو چگونگی معاد از دیدگاه آنان معاد جسمانی صرف است. برخی هم معتقد به معاد روحانی صرف هستند، این گروه از دانشمندان تمام حقیقت انسان را «نفس مجرد» می‌دانند که در قیامت به عالم مجردات می‌پیوندد. اما بر اساس دلایل عقلی و مبانی وحیانی که معتقدند حقیقت انسان مرکب از بدن مادی و نفس مجرد است<sup>(۱)</sup> که با مرگ، روح از بدن مادی جدا می‌شود و بار دیگر در قیامت به بدن بازمی‌گردد، حشر انسان هم روحانی و هم جسمانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/ ۱۴۷؛ همو، ۱۳۶۶ الف: ۱/ ۴۸؛ سبزواری، ۱۳۶۶: ۳۴۰). بر اساس حشر جسمانی و روحانی انسان این پرسش مطرح است که آیا بدن اخروی انسان همان بدن عنصری دنیوی است یا بدنی دیگر است؟

برخی از متکلمان مانند غزالی با توجه به ظواهر آیات معتقد به حشر بدن عنصری دنیوی شده‌اند (به نقل از: همو، ۱۳۶۶: ۳۴۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۷۲۷). برخی از حکمای اشراق هم معتقد به بدن مثالی مابین با بدن اخروی شده‌اند. صدرالمتألهین با استناد به دلایل عقلی و تفسیر و تأویل دلایل وحیانی، تصریح کرده است که بدن محشور در یوم نشور، عین بدن موجود در دار غرور است و تفاوت فقط به کمال و نقص است ولی هرگز ماده عنصری در آن دخالت ندارد چرا که لازم می‌آید در این صورت نشئه آخرت همانند دنیا باشد (سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۴۹). وی این دیدگاه را مقتضای حکمت الهی و وفای به وعده و وعید و ضرورت پاداش و کیفر شمرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/ ۱۹۷). برخی از پیروان حکمت متعالیه از جمله حکیم ملاحادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲:

۷۵۰)، فیض کاشانی (کاشانی، ۱۳۸۷: ۴/ ۹۶)، سیدجلال‌الدین آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۸۶) و حسن‌زاده آملی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۱۱۰) هم از آن پیروی کرده و به تبیین آن پرداخته‌اند. علامه طباطبایی نیز با توجه به آیات و روایات و تفسیر و روش تفسیر قرآن به کلام قرآن برای اثبات مثلث بدن اخروی با بدن دنیوی توسل جسته است. اگر چه بحث و بررسی درباره کیفیت بدن اخروی از دیدگاه ملاصدرا در آثار فلسفی وی مانند اسفار اربعه، شواهد الربوبیه، مبدأ و معاد، مظاهر الالهیه، عرشیه، زاد المسافر، مفاتیح الغیب، تفسیر القرآن الکریم و تقریرات پیروان حکمت متعالیه آمده، ولی تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره بدن اخروی با توجه به مبانی حکمت متعالیه و تطبیق آن با دیدگاه عقلی و وحیانی علامه طباطبایی در آثار تفسیری و فلسفی وی و بررسی موارد افتراق و اشتراک بین این دو حکیم، امری است که می‌توان آن را از موارد نوآوری این پژوهش برشمرد.

## ۱. مبانی ملاصدرا درباره بدن اخروی

از آنجا که نفس آدمی مجرد است تردیدی در عینیت نفس دنیوی و اخروی نیست، اما پرسش این است که بدنی که در قیامت محشور می‌شود کدام بدن است؟ مسئله‌ای که اثبات آن از نظر دینی و عقلی با دشواری‌هایی روبه‌رو است.<sup>(۲)</sup> ملاصدرا با توجه به مبانی عقلی مانند حرکت جوهری، اصالت وجود، تشکیک در وجود، تشخیص وجود، مجرد خیال و تنوع‌پذیری جوهر انسانی به انواع مختلف، تصریح می‌کند که بدن اخروی عین بدن دنیوی است که نتایج آن مبانی در تحقق و چگونگی بدن اخروی مورد بحث و ارزیابی قرار می‌گیرد.

## ۱-۱. اصالت وجود

یکی از مبانی حکمت متعالیه، اصالت وجود است. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، موجودیت هر چیزی را به وجود آن می‌داند و ماهیت تابع وجود و حاکی و شیخ از وجود است، بنابراین تشخیص آدمی

هویه البدن و تشخصه انا یکونان بنفسه لا بجرمه و لاجل ذالک یستمر وجوده و تشخصه مادامت النفس باقیه فیہ» (همان: ۱۹۰). وی با بیان تفاوت بین جنس، فصل، ماده و صورت استدلال می‌کند که هر تحولی که در ماده بدنی رخ می‌دهد صورت او همچنان باقی است اگر چه صورت طبیعی دنیوی به صورت مثالی و اخروی تغییر کند» (همانجا؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۵۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۳/۵).

ملاصدرا در کتاب مظاهر الهیه ضمن تصریح به اینکه نفس آدمی در حدوث به ماده نیاز دارد ولی در بقا وابسته به آن نیست می‌گوید: بدن اخروی مثل سایه برای روح دنیوی یا مانند عکس در آینه است که با رفتن سایه ضرری به صاحب سایه نمی‌زند یا با رفتن عکس از آینه صاحب تصویر باقی است یا مانند تابش نور در دیوار است که با تبدل دیوار آسیبی به انحفاظ نور نمی‌رسد؛ «فإنَّ البدنَ الأخری کظَلَّ لازم للروح کعکس یری فی مرآة، کما أنَّ الروح فی هذا البدن کضوء واقع علی جدار» (همو، ۱۳۷۸: ۸۸). از این رو انسان محشور در آخرت همان انسان دنیوی است و تبدل و فساد اجزای بدن دنیوی، آسیبی به عینیت بدن دنیوی و اخروی نمی‌زند چرا که نحوه وجود نفس عهده‌دار تشخص و وحدت آن است، اگر چه تحولات و تغییراتی هم در اجزای آن به وجود آید.

#### ۴-۱. تشکیک در وجود

بر اساس اشتراک معنوی وجود، از منظر ملاصدرا حقیقت وجود خارجی امر واحدی است که مابه‌الامتیاز آن عین مابه‌الاشتراک آن است، در نتیجه همه کمالاتی که در مرتبه پایین یافت شود در مرتبه بالاتر به نحو کامل‌تر هم پیدا می‌شود (همو، ۱۳۸۳: ۳/۲۱۴). از طرف دیگر اجناس عالم دارای مراتب طبیعی، صور مقداری و عالم عقلی و مفارق است که عالم انسانی از این مراتب جدا نیست (همو، ۱۴۱۰: ۹/۲۲۸).

صدرالمتألهین در این‌باره می‌گوید: در میان

هم به اصل وجود او است. بر این اساس در مرتبه وجود دنیوی و اخروی انسان همه تغییراتی که در بدن او ظاهر می‌شود محفوظ است و در قیامت نیز با همین وجود محشور می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۵/۳۴۸؛ همان: ۹/۱۹۸).

#### ۲-۱. حرکت جوهری

ملاصدرا با توجه به اصل حرکت جوهری می‌گوید: «حرکت در همه اجسام و حتی در نفوس از این جهت که جسمانی الحدوث است ادامه دارد تا زمانی که نفس به طور کامل مجرد شود. از این رو هر تحولی که در بدن رخ دهد صورت و نفس انسانی پیوسته باقی است، همان گونه که در اثر حرکت جوهری که برای ماده رخ می‌دهد تشخص شیء پیوسته محفوظ است و ماده و صورت به نحو ابهام در او اخذ شده است. از طرف دیگر تا زمانی که نفس آدمی باقی است تشخص آدمی نیز باقی است، اگر چه صورت طبیعی دنیوی به صورت مثالی و اخروی تغییر کند ولی هویت انسانی که همان انسانیت انسان است با تمام این تحولات محفوظ است که در نهایت با همان هویت محشور می‌گردد» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۵۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۵/۲۳). او با توجه به حرکت اشتدادی و تشکیک در وجود می‌گوید: انسان در دوره کودکی، با بدن طبیعی است که با حرکت تکاملی به بدن نفسانی تبدیل می‌شود و با حرکت اشتدادی به وجود عقلی نائل می‌شود. بنابراین، بدن اخروی مرتبه تکامل یافته بدن دنیوی است که در روز حشر می‌تواند با اعضای عقلی محشور شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۱۹۴).

#### ۳-۱. تشخص در وجود

با توجه به این اصل که هویت و تشخص آدمی به اجزای مادی انسان نیست بلکه به نفس او است، ملاصدرا معتقد است تا زمانی که نفس آدمی باقی است، تشخص و هویت او هم وجود دارد هر چند اجزای آن در طول عمر دچار تغییر و تبدل شود: «ان

اکتسابی در زندگی دنیا بستگی دارد که عین بدن اخروی است (همان: ۸۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۷۴۰). «أن المحشور إليه الإنسان في القيامة هو من الأبدان الأخروية المثالية المكسوبة للأرواح بحسب أعمالهم وأخلاقهم وملكاتهم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۶۱۱؛ همو، ۱۴۱۰: ۹/۲۱ و ۱۹۴).

#### ۱-۶. تجرد خیال

برخلاف اشراقیون که به بدن مثالی مستقل و جدای از بدن مادی معتقدند، ملاصدرا به تجرد نفس در مرتبه خیال باور دارد (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۸). وی بر اساس حرکت جوهری و تشکیک در وجود، معتقد است انسان در مرتبه طبیعی می‌تواند با حرکت تدریجی اشتدادی به مرتبه نفسانی می‌رسد و واجد قوه تخیل شود به گونه‌ای که صورت‌های غیبی مثالی را ادراک کند (همو، ۱۴۱۰: ۸/۳۷۲ و ۲۷۷). او بر این باور است که قوه خیال محکوم به احکام ماده نیست و با قطع تعلق نفس از بدن، بین احساس و تخیل تفاوتی ایجاد نمی‌شود زیرا در این صورت، موانع ادراک حسی برطرف می‌شود. از این رو نفس در عالم دیگر با صرف تصور کار انجام می‌دهد و نیاز به ماده ندارد. وی تصریح کرده که بدن مثالی مخلوق خود نفس و ناشی از تخیل و تمثل ادراک و صور خیالی است. بنابراین ملازم هر جوهر مفارق نفسانی، شیخ مثالی است که بر حسب هیئت‌های نفسانی‌اش نشأت می‌گیرد. از این رو بدن محشور در رستاخیز، بدنی غیر مادی و نتیجه قوه خیال است که مانند بدن اخروی است (همو، ۱۳۶۶ الف: ۴/۲۹۸).

از نظر ملاصدرا آنچه برای نفس بعد از جدایی از بدن باقی می‌ماند و در روایات نبوی به «عجب الذنب» تعبیر شده است، هیولا و مواد بدن اخروی نیست بلکه همان قوه خیال است، چرا که قوه خیال آخرین درجه وجودی قوای طبیعی، نباتی و حیوانی است که در انسان حاصل می‌شود و در حقیقت، همان تصورات باطنی و نفسانی است،

موجودات عالم، نفس انسانی جامع اکوان سه‌گانه طبیعی، مثالی و عقلی است، به گونه‌ای این سه وجود، مراتب یک حقیقت واحدند که با حفظ کمالات مرتبه مادون خود، با حرکت جوهری به مرتبه کامل‌تر می‌رسد. از این رو، بر اساس اصل تشکیک در وجود، نفس انسانی دارای حقیقت واحد ذومراتبی است که در مرتبه پیدایش آن به ماده تعلق دارد و در مرتبه دیگر به تجرد برزخی و بالاتر از آن به تجرد عقلی دست می‌یابد. با توجه به این اصل، نفس انسانی در سه عالم، طبیعت و مثال حضور یافته و می‌تواند به تجرد عقلی دست یابد» (همان: ۲۱ و ۱۹۴).

#### ۱-۵. تکامل پذیری

ملاصدرا برخلاف کسانی که معتقدند هویت انسانی امر ثابتی است و ماهیت انسان را حیوان ناطق تعریف کرده‌اند که ناطق فصل اخیر انسان است که امکان تحول و سیوررت به نوع دیگر ناشدنی است (همان: ۲۰)، با تأویل و تفسیر برخی آیات قرآنی (حشر: ۱۴؛ بقره: ۲۵۷؛ فاطر: ۴۸) و تحلیل فلسفی و ادعای شهودی، بر این باور است که نفس انسانی دارای مقام معلوم و درجه معینی نیست بلکه در زندگی دنیوی و مادی دارای هویت سیال و متحرکی است که هر لحظه در حال سیوررت، ترقی، کمال و خروج از قوه به فعل است. از این رو انسان نوع طبیعی مرکب از ماده عنصری و صورت کمالی است که قابلیت پذیرش انواع مختلفی دارد که به حسب اعمال و افعال اختیاری به صورت ملکی یا شیطانی یا بهیمی، تبدیل و با همان صورت اکتسابی به عالم آخرت منتقل می‌شود (همان‌جا).

از طرف دیگر، از آنجا که ملاصدرا فصل اخیر انسانی را صور مکتسبه از طریق اعمال و عقاید می‌داند، بدن اخروی رابطه نزدیک یا عینی با پاداش، کیفر و تجسم عمل دارد. از این رو مراتب انسانی در عالم آخرت به مراتب اعمال و ملکات

خوک و میمون محشور می‌شوند. ملاصدرا «صورت» در این روایات را به صورت برزخی اخروی و سیورورت نفس به حسب ملکات تأویل و تفسیر کرده است (سبزواری ۱۳۸۳: ۱/۳۸۵).

## ۲. نقد و تحلیل

اگر چه ملاصدرا بر عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی پافشاری کرده و آن را منطبق بر قرآن، عرفان و برهان شمرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۹/۱۹۷) ولی منظور وی از «عینیت» این‌همانی در ماده و عناصر سازنده بدن اخروی و دنیوی نیست، چرا که مواد و هیولای دنیوی را در بدن اخروی دخیل نمی‌داند. از نظر او آنچه در شخص محشور معتبر است، جسمیت ناشی از نفس به حسب صفات اکتسابی است (همان: ۲۰۰). از این رو منظور ملاصدرا از بدن اخروی محشور در قیامت، بدن مثالی است؛ «أن المحشور إليه الإنسان في القيامة هو من الأبدان الأخروية المثالية» (همو، ۱۳۷۸: ۶۱۱). بدن ملکوتی که از لوازم نفوس، نورانی، فناپذیر، غیر طبیعی، جامع تجسم و تجرد است، با اخلاق و ملکات تناسب دارد (همو، ۱۴۱۰: ۹/۳۳۸؛ همان: ۱/۳۰۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۶۱۱)، از این رو می‌توان گفت اگر چه ملاصدرا با تأسیس اصول و قواعدی بر عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی استدلال کرده و بسیاری از شبهات، از جمله شبهه آکل و مأكول و تناسخ ملکوتی در معاد جسمانی را پاسخ داده است، ولی هرگز عینیت و این‌همانی در صفات بدن دنیوی و اخروی را اثبات نکرده است، در حالی که دست‌کم ظاهر آیات فراوانی از قرآن بر عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی و عنصری بودن آن تصریح دارند (یس: ۷۸ و ۵۲)، با این تفاوت که یکی هویت دنیوی و دیگری هویت اخروی دارد که از حیات برتری بهره‌مند است؛ «انَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴).

ملاصدرا معتقد است عینیت بدن اخروی و دنیوی که در نصوص دینی آمده صرفاً عینیت در

چرا که عالم آخرت عالم مادی عنصری نیست (همو، ۱۴۱۰: ۹/۲۲۱). بنابراین، جوهر متخیل انسانی امری است که بعد از مرگ و تفرق اجزا باقی‌مانده و همراه با نفس آدمی، عالم طبیعی را رها می‌کند و می‌تواند صورت‌های جسمانی را مشاهده کند. از این رو انسان می‌تواند وجود جسمانی و بدن دنیوی خود را همان گونه که در زندگی دنیوی بوده تصور کند، همان گونه که نفس آدمی بدن خود را در عالم خواب تصور می‌کند (همو، ۱۴۱۰: ۹/۲۲۱).

با توجه به اصول یادشده و نتایج حاصله که نحوه وجود بدن اخروی را تبیین کرده‌اند، ملاصدرا انسان اخروی را عین انسان دنیوی دانسته و مثلث را رد کرده است و تصریح می‌کند که لازمه اینکه بدن اخروی مانند بدن دنیوی باشد این است که معاقب در آخرت غیر عاصی باشد و این پندار را علاوه بر ظلم بودن، مستلزم نفی معاد دانسته است (همو، ۱۳۶۶ الف: ۵/۳۶۵). البته او عینیت بدن اخروی را در تمام صفات دنیوی لازم نمی‌داند چرا که معیار پاداش و کیفر اخروی را نفس آدمی به وسیله آلات فی الجمله می‌داند، همان گونه که اگر کسی در جوانی جنایت کند ولی در پیری مجازات شود نمی‌گویند عقاب‌شونده غیر مجرم است چرا که معتبر در پاداش و کیفر، وجود روح به وسیله آلات فی الجمله است که آن هم با وجود تغییر در اجزای بدنی باقی است (همان‌جا).<sup>(۳)</sup>

ملاصدرا علاوه بر دلایل عقلی در تبیین بدن اخروی به برخی روایات نیز استدلال کرده است، از جمله روایت نبوی «انَّ فِي الْجَنَّةِ سَوْقًا يَبَاعُ فِيهِ الصُّور» یعنی در بهشت بازاری است که صورت‌ها به فروش می‌رسد؛ ملاصدرا «سوق» را به لطف خدا در آفرینش صورت اخروی تأویل کرده است (همو، ۱۳۸۰: ۴۲۵). یا روایت «يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى صُورِ نِيَاتِهِمْ وَيَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى صُورَةِ يَحْسَنُ عِنْدَهَا الْقَرْدَةَ وَالْخَنَازِي» (همو، ۱۳۶۰: ۱۵۳)؛ در قیامت مردم بر اساس نیت‌های خود محشور می‌شوند که برخی به صورت

جواز و عدم جواز یکسان است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۴۰)، از این رو منعی در همانندی روح و بدن دنیوی با روح و بدن اخروی انسان وجود ندارد.

### ۳-۲. تشخیص به نفس

علامه با توجه به آیه «او لیسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (یس: ۸۱)، تشخیص آدمی را به نفس می‌داند و می‌گوید: «منظور از خلقت مثل در این آیه، اعاده همان انسان دنیوی است، چرا که حقیقت انسان، موجودی مرکب از نفس و بدنی است که در نشئه دنیوی پیوسته اجزای آن در حال تغییر و دگرگونی است و از آنجایی که هر مرکبی با نابودی یک جزئیش نابود می‌شود، انسان در هر آنی، غیر از انسان قبلی خواهد بود، در حالی که شخصیتش ثابت است و این بدان جهت است که شخصیت انسان به روح آدمی است که در همه آنات او را حفظ می‌کند، چرا که روح آدمی مجرد و منزله از ماده و تغییرات مادی است، از این رو مرگ و فنا در او راه ندارد» (همان: ۱۱۴/۱۷).

او در این باره می‌نویسد: بدنی که در قیامت کالبد آدمی می‌شود، وقتی با بدن دنیوی مقایسه شود، مثل آن بدن خواهد بود، ولی انسان صاحب بدن لاحق وقتی با انسان صاحب بدن سابق مقایسه شود عین آن خواهد بود؛ «فالبدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه كان مثله لا عینه لكن الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذي البدن السابق كان عینه لا مثله لأن الشخصية بالنفس و هي واحدة بعینها» (همان: ۱۱۲).

علامه درباره اینکه چرا خدای تعالی در این باره از واژه مثل استفاده کرده و واژه عین را به کار نبرده است، می‌گوید: «از آن رو که تردید منکران قیامت درباره توانایی خدا به بازآفرینی اجزای بدن انسان که پوسیده و تبدیل به خاک شده بوده است، برای هماهنگی پاسخ با اشکال، به جای واژه «عین» واژه «مثل» را استعمال کرده است. از این رو آیتی

صورت است (صدرای شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۶/۹). از طرفی، حمل «صورت» در روایات به «صورت برزخی و بدن مثالی» مصطلح حکما و متخذ از فلاسفه یونان و همچنین تأویل آن به بدن مثالی و تجسم اعمال امری قابل تأمل است، علاوه بر اینکه ملاصدرا در تعیین صورت اخروی و صفات نفسانی به برخی صفات حیوانات مانند بوزینه و خوک تمسک جسته که قابل دفاع عقلانی نیست.

### ۳. مبانی علامه طباطبایی درباره بدن اخروی

علامه طباطبایی با پیروی از مبانی حکمت متعالیه، نفس را در حدوث جسمانی و در بقا روحانی می‌داند. او رابطه نفس و بدن را در وابستگی به ماده مانند پیدایش میوه از درخت و نور از روغن چراغ بیان کرده است<sup>(۴)</sup> که بیانگر پیروی از ملاصدرا در نحوه حدوث جسمانی نفس است. با این حال، با تأمل در آثار تفسیری و فلسفی علامه تفاوت‌هایی نیز میان دیدگاه او با دیدگاه ملاصدرا درباره بدن اخروی دیده می‌شود. علامه در بحث معاد جسمانی از دیدگاه عینیت دفاع کرده و معتقد به عینیت انسان اخروی با انسان دنیوی و مثلثیت بدن دنیوی با بدن اخروی است. او در تبیین و چگونگی بدن اخروی به مبانی عقلی و نقلی متعدد تمسک جسته که مهم‌ترین آنها ذکر می‌شود.

### ۳-۱. قاعده حکم الامثال

علامه طباطبایی با توجه به رابطه نفس و بدن و مسئله مرگ، اثبات کرده است که جسم دنیوی با آمدن مرگ از انسان جدا می‌شود ولی خدای تعالی در قیامت به او حیات می‌بخشد. این مطلبی است که با ظواهر بسیاری از آیات معاد نیز سازگار است (یس: ۷۸ و ۵۲). او در تبیین این مسئله علاوه بر دلیل نقلی، به قاعده عقلی «حکم الامثال» تمسک می‌کند و می‌گوید: «همان گونه که شدنی است بدن دنیوی آفریده شود، می‌تواند دوباره هم بازآفرینی شود و امکان زنده شدن را دارد، زیرا حکم امثال در

همچنان در آخرت محفوظ است (همان: ۳۷۷ / ۲).

### ۳-۴. تبعیت جسد از نفس

علامه درباره رابطه نفس و بدن در آخرت می‌گوید: بدن اخروی آفرینشی مخصوص به خود دارد و این گونه نیست که بدن تابع نفس باشد، به گونه‌ای که نفس خالق بدن بوده و بدن اخروی قیام صدور به نفس داشته باشد (چنانکه ملاصدرا ترسیم کرده است)، بلکه تبعیت جسد اخروی از نفس به این معناست که جسد در هر نشئه‌ای تابع نفس در همان مرتبه است ولی این گونه نیست که نفس تابع بدن باشد (همان: ۳۸ / ۲؛ ۱۳۱ / ۷؛ ۳۰۰ / ۱۱).

وی در این باره به داستان زنده شدن مرغان به دعای حضرت ابراهیم (ع) (بقره: ۲۶۰) استناد کرده و می‌نویسد: دعوت حضرت ابراهیم (ع) متوجه روح و بدن حیوان بوده است، چرا که نفوس، اصل و بدن‌ها از آن رو که از نفوس پیروی می‌کنند، فرزند. او سپس در مقام تمثیل می‌گوید: نسبت بدن به روح به گونه‌ای مانند نسبت سایه با صاحب سایه است، به این معنا که اگر صاحب سایه به طرفی متمایل شود، سایه نیز به آن طرف متمایل می‌شود، همین‌که صاحب سایه معدوم شد سایه نیز معدوم می‌شود، از این رو تعیین جسد به تعیین روح بستگی دارد؛ «إن أجسادها تابعة لأنفسها لا بالعكس فإن البدن فرع تابع للروح لا بالعكس، بل نسبة البدن إلى الروح بوجه نسبة الظل إلى الشاخص» (طباطبایی، همان: ۳۷۷ / ۲).

بر این اساس، نفس آدمی در هر مرتبه‌ای با بدنی همراه است که آن بدن سایه و نمود او است، به گونه‌ای که این بدن در نشئه آخرت مطابق با نظام اخروی با استکمال نفس محشور می‌شود، از این رو بین آنها عینیت برقرار است.

### ۴. نقد و تحلیل

اگر چه علامه طباطبایی برای اثبات همانندی بدن اخروی با بدن دنیوی به آیات و دلیل عقلی حکم

که سخن از مثل در آنهاست بیانگر عینیت است» (همان: ۳۴۸ / ۱)؛ همان گونه که خداوند در آیه دیگر در چنین سیاقی تصریح به «عین» کرده است (احقاف: ۳۳)، به این معنا که خداوند می‌تواند عین همان مردگان را زنده کند.

علامه برخلاف ملاصدرا که معنای «مثل» در آیه را معنای مماثل در حقیقت نوعیه ذکر کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۵ / ۳۶۸)، می‌گوید: «منظور از «تبدیل امثال» در آیه، اصطلاح رایج عقلی یعنی اتحاد نوعی و اختلاف شخصی نیست، زیرا «مثل شیء» غیر «خود شیء» است و نمی‌توان حجت را بر منکران معاد تمام کرد، بلکه آفرینش امثال به معنای آفرینش پی در پی و تبدل‌اتی است که در آن انجام می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

### ۳-۳. عامل وحدت بودن نفس

علامه طباطبایی با پذیرش اصول حکمت متعالیه، مانند اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، می‌نویسد: «عامل وحدت بخش آدمی در زندگی دنیوی و اخروی روح است که بعد از مرگ هم در کالبد بعدی درآمده هم‌چنانکه بدن‌های متعدد دنیوی به خاطر یکی بودن روح یکی است. بدن‌های بعد از مرگ و قبل از مرگ هم به جهت وحدت روح، عین یکدیگرند (همان).

او معتقد است شخصیت انسان به بدن و اجزای مادی او نیست، بلکه به نفس اوست که آن هم با مرگ از بین نمی‌رود، بلکه تنها اجزای بدن مادی متلاشی می‌شود و خداوند دوباره بدنی جدید مثل بدن اول ایجاد کرده و نفس به آن تعلق می‌گیرد (همو، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۳۰۰).

از نظر علامه نفس در هر مرتبه‌ای با بدنی همراه است که آن بدن سایه و نمود روح است. در نشئه آخرت هم بدن مطابق با استکمال نفس با نظام آخرت محشور می‌شود و چون نفس اخروی همان نفسی است که در دنیا بوده و بدن هم سایه آن نفس و تابع اوست، پس عینیت نفس و بدن

بوده‌اند و با تقطیع عبارات وی، می‌خواهند اثبات کنند که معاد جسمانی‌ای که وی در مشرب و حیانی بیان کرده، معاد جسمانی با بدن عنصری است (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۹۷)، و همچنین با وجود اینکه برخی عبارات خود ملاصدرا نیز ظهور در بدن اخروی عنصری دارد<sup>(۶)</sup> (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۶۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۵۱۰؛ همو، ۱۳۶۶الف: ۵ / ۳۴۸)، ولی با تأمل در آثار فلسفی و تفسیری وی می‌توان گفت که او در صدد اثبات معاد جسمانی با بدن اخروی ملکوتی مثالی است (همو، ۱۴۱۰: ۹ / ۲۰۰؛ همو، ۱۳۶۶الف: ۵ / ۳۷۱)، مگر اینکه گفته شود دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره بدن اخروی همان تفسیری است که وی از بدن اخروی در مشرب و حیانی داشته است؛ که آن هم با صراحت وی در دیگر آثارش سازگار نیست.

این در حالی است که علامه طباطبایی معتقد است اثبات بدن مثالی به‌تنهایی در معاد جسمانی کافی نیست، چرا که در زندگی دنیوی هم بدن مثالی با انسان همراه است، از این رو به گونه‌ای جسم و ماده به معنای خاص آن را در بدن اخروی دخیل دانسته است. او برخلاف ملاصدرا، جسم عنصری را در معاد جسمانی دخالت می‌دهد و بدنی در قیامت تصویر می‌کند که دارای ماده و صورت است، به گونه‌ای که ماده آن بدن دنیوی و صورت آن نفس مجرد است؛ مطلبی که دیدگاه علامه درباره بدن محشور در قیامت را از دیدگاه ملاصدرا جدا می‌کند.

۲. از نظر علامه بدن اخروی با حفظ شرایط دنیوی در آخرت حاضر نمی‌شود بلکه نفس در هر عالمی وجود و احکام خاص همان عالم را دارد، از این رو متبوع در هر عالم هر طور قرار گیرد، تابع هم از آن پیروی می‌کند. به این ترتیب، تابع بودن بدن نسبت به نفس از نظر علامه به همان معنایی که ملاصدرا باور دارد نیست بلکه به این معناست که ابتدا نفس ایجاد می‌شود، سپس بدن متناسب آن به وجود می‌آید و روابطی که علم آن نزد خداوند است،

الامثال تمسک کرده است ولی شاید بتوان گفت آیه مورد استناد علامه، در مقام بیان «عینیت» و «مثلیت» نیست بلکه به قرینه دو واژه «خلاق» و «علیم» در آیه ۸۱ سوره یس، در مقام بیان قدرت خدا در بازآفرینی و رفع استبعاد منکران معاد است، همان گونه که بسیاری از مفسران نیز گفته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۶۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۶۸۱)؛ همان گونه که داستان حضرت ابراهیم (ع) و مرغان در مقام بیان امکان معاد است.

همچنین تمسک به جمله «لحوق بدن به نفس» در روایت، این شبهه را برمی‌انگیزاند که منظور از بدن در «لحوق نفس به بدن» کدام بدن است؟ بدن دنیوی یا اخروی؟ اگر منظور از «لحوق» الحاق به بدن اخروی باشد، همان بدن ملکوتی برزخی است که ملاصدرا به آن معتقد است و اگر منظور از «لحوق» پیوستن به اجزای بدن دنیوی باشد، همان اشکالات معاد جسمانی باقی است؛ از این رو برخی از حکما با تمسک به برخی روایات در صدد حل آن برآمده‌اند.<sup>(۵)</sup> اما آنها نیز علی‌رغم اینکه برخی شبهات را حل کرده‌اند، باز هم اصل شبهه تا حدودی به قوت خود باقی است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۳۰).

## ۵. تفاوت دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره بدن اخروی

با توجه به آنچه که در مباحث قبل به آنها پرداخته شد، تفاوت‌های دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره بدن اخروی را می‌توان به‌اجمال، به شرح ذیل دسته‌بندی نمود.

۱. اگر چه ملاصدرا به عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی تصریح کرده و خود را به‌جد پایبند شریعت و اخذ حکمت از مشکات نبوت معرفی کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸ / ۳۰۳) ولی هرگز معتقد به عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی عنصری نیست، بلکه آنچه اثبات کرده بدن ملکوتی و مثالی است. علی‌رغم اینکه برخی از نویسندگان در صدد تفکیک مشرب فلسفی و روش و حیانی ملاصدرا



نفس سخن می‌گوید. تفاوت بین بدن اخروی و دنیوی این است که بدن اخروی تابع است و این به معنای خلاقیت نفس و انشای نفس نسبت به بدن اخروی است. اما علامه به نحوی می‌خواهد ماده را در معاد جسمانی دخالت دهد در حالی که مراد ملاصدرا از جسمیت بدن مادی نیست، بلکه جسم نوری مثالی است که روح برای خود می‌سازد.

شاید بتوان گفت این اختلاف نظر به ابزار شناخت حیات اخروی از منظر این دو حکیم بازمی‌گردد. علامه برخلاف ملاصدرا، جزئیات حیات اخروی را بیشتر با رویکرد نقلی و وحیانی مورد بحث و بررسی قرار داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۳۲۸)، از این رو تفاوت وی با ملاصدرا این است که با صراحت تمام در برخی موارد شواهد و دلایل نقلی را بر دلیل عقلی و فلسفی ترجیح داده است. البته این سخن به معنای بی‌اعتمادی به عقل و تفکیک حوزه ایمان و عقل نیست، بلکه بدین معنا است که در وادی شناخت حیات اخروی نمی‌توان بی‌مدد از وحی و با تکیه بر عقل مستقل از نقل خطاناپذیر، به معرفت کامل رسید، چرا که ایمان به حیات اخروی ناشی از اعتماد به پیامبران الهی است که با براهین عقلی و منطقی حجیت گفتار آنها اثبات شده است. از این رو فهم بسیاری از ویژگی‌های حیات اخروی، مانند صراط، میزان، محدوده بهشت و جهنم و بدن اخروی در گرو ایمان به پیامبران و وحی الهی است. به همین دلیل برخی شارحان و مدافعان حکمت متعالیه آیات و اخبار در مسئله معاد را از متشابهات دانسته‌اند که در فهم دقیق آن علاوه بر تسلط به علم معقول و منقول، استمداد از مقام ربوبی و ائمه معصومین (ع) نیز لازم است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۸۵).

البته اعتقاد به محدودیت عقل با آنچه برخی متفکران غربی گفته‌اند و معتقدند مبانی ایمانی را با عقل نمی‌توان دریافت (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۲-۹۱)، تفاوت دارد. معنای اعتقاد به محدودیت عقل این است که ادراک برخی از امور برای عقل

ایجاد می‌شود؛ «الله سبحانه إذا أوجد حياً من الأحياء، أو أعاد الحياة إلى أجزاء مسبوقه بالحياة فإنما يتعلق بإيجاده بالروح الواجدة للحياة أولاً ثم يتبعه أجزاء المادة بروابط محفوظة عند الله سبحانه لا نحيط بها علما فيتعين الجسد بتعين الروح من غير فصل» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۳۷۷).

تناسب بدن دنیوی با نفس در عالم دنیا مانند تناسب بدن مثالی با نفس در عالم برزخ و تناسب بدن اخروی با نفس در عالم آخرت است، یعنی نفس در هر عالمی بدن متناسب با همان عالم را دارد.

شاید بتوان گفت دیدگاه علامه مانند نظر سبزواری است که بدن اخروی را حقیقت بدن دنیوی دانسته و رابطه نفس و بدن را رابطه حقیقه و رقیقه ذکر کرده است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۴۷). از این رو از منظر علامه آنچه در قیامت محشور می‌شود مجموع نفس و بدن است و اشکالی ندارد که در قیامت جسم معنای خاص خود را داشته باشد. در نتیجه عینیت بدن دنیوی و اخروی محفوظ است، بدون اینکه ملتزم شباهت در تمام ویژگی‌ها شده باشد. او در رساله از آغاز تا انجام با استناد به روایت امام صادق (ع)، به الحاق نفس به بدن دنیوی و برخوردار بودن بدن اخروی از ویژگی‌های بدن دنیوی معتقد است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

سخن علامه این است که بدن دنیوی، ماده برای نفس به عنوان صورت در عالم دنیا است و بدن اخروی، ماده برای نفس به عنوان صورت در عالم آخرت (غفاری، ۱۳۹۱: ۳۹۵)، در حالی که ملاصدرا برای اجتناب از این ادعا که خداوند بعد از خلق بدن اخروی آن را ماده برای نفس قرار می‌دهد، بدن اخروی را ماده برای نفس نمی‌داند بلکه معتقد است بدن اخروی از ماده جسمانی نشأت نمی‌گیرد بلکه از نفس به حسب صفات هیئات و صفات حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۲۰۰).

۳. علامه طباطبایی در بدن اخروی کمتر بر خلاقیت نفس تأکید کرده است در حالی که ملاصدرا از قیام صدوری بدن اخروی نسبت به

عقلی اثبات کرد؛ مطلبی که بسیاری از پیروان حکمت متعالیه از جمله سیدجلال‌الدین آشتیانی، حکیم زنوزی و شهید مطهری نیز به آن تصریح کرده‌اند. از آن سو، اعتماد به اصول حکمت متعالیه، پایبندی به مبانی وحیانی، اصالت دادن به نفس نسبت به بدن، و ملاک دانستن نفس در پاداش و کیفر، از موارد اشتراک این دو حکیم الهی است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. وجود مثالی بر دو قسم است: (۱) مثال نزولی که متعلق به عالم قبل از تعلق نفس به بدن مادی در قوس نزول و از مراتب علم خدا است. (۲) مثال صعودی یا «بدن مثالی و برزخی» که عبارت است از بدن لطیفی که روح آدمی بعد از مرگ به آن راه پیدا کرده و منزله از عوارض جسمانی و مادی است. در کتب عرفانی جسد را اعم از جسم اطلاق کرده‌اند به گونه‌ای که هر جسمی جسد است، ولی هر جسدی را جسم نمی‌گویند، مانند بدن‌های مثالی که به آنها جسد می‌گویند ولی جسم بر آنها اطلاق نمی‌شود، منظور بدن مثالی از منظر ملاصدرا همین معنا است. بدن مثالی، متوسط جامع تجرد و تجسم است؛ یعنی در عین تجرد، به دلیل جسمانی بودن واجد برخی از خصوصیات عالم اجسام نیز هست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۳۰۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۶/۲۹۹).

۲. استاد آشتیانی در این باره می‌نویسد: آیات و احادیث در مسئله معاد متشابه است و صاحب نظران در معقول و منقول می‌توانند در این باره نظر دهند؛ مسئله‌ای به عویصی مسئله معاد در بین مسائل مربوط به اصول عقاید وجود ندارد. شخص محقق در عقاید باید از مقام ربوبی و از ارواح پاک منغمران در حق بخواهد که واقم را اگر چه درجه‌ای از آن باشد، به انسان مکشوف نمایند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۸۵).

۳. ملاصدرا درباره چگونگی صدور بدن خیالی اخروی و فاعل آن دو نظر بیان کرده است؛ در برخی از آثارش، فاعل بدن اخروی را نفس آدمی دانسته است که نسبت به بدن وجود ظلی دارند و در عالم آخرت به تبعیت از نفس موجود می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۶۱) ولی در برخی از آثار دیگر خود، صدور بدن‌های اخروی را به عالم امر و اراده الهی اسناد داده است؛

محدود است و نیاز به کمک بیرونی دارد، همان گونه که شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «کسی از بزرگان در باب معاد صد درصد به تفسیر خود مطمئن نیست و بالاخره به مراحل می‌رسند که مرحله تسلیم و تعبد است (مطهری، ۱۳۷۴: ۴/۶۸۰). از این رو می‌توان گفت دیدگاه علامه طباطبایی درباره بدن اخروی در مقایسه با ملاصدرا با ظواهر دینی همراه‌تر است.

### بحث و نتیجه‌گیری

اگر چه ملاصدرا با تأسیس اصول، و تفسیر و تأویل وحیانی به عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی تصریح کرده، ولی هرگز مدعی اثبات بدن اخروی با جسم عنصری نبوده و صرفاً بدن مثالی و ملکوتی را اثبات کرده است؛ بدنی که نورانی، جامع تجرد و تجسم و از لوازم نفوس است که از قوه خیال ناشی شده و با اخلاق و ملکات آدمی تناسب کامل دارد. او ماده و هیولای دنیوی را در جسم اخروی معتبر نمی‌داند بلکه ماده اخروی را برگرفته از ملکات نفسانی اکتسابی در دنیا دانسته که صرفاً با انشای نفس و فاعلیت آن به وجود می‌آید.

اما علامه طباطبایی در مورد مسئله معاد جسمانی، ضمن پذیرش اصالت وجود و تشکیک در وجود و حرکت جوهری و اینکه حقیقت آدمی به نفس است، اثبات کرده که ماده دنیوی در بدن اخروی دخالت دارد و بدن اخروی دارای ماده و صورت است. او با پیروی از مبانی ملاصدرا، معتقد است انسان با حفظ بدن مثالی و برزخی، به بدن اخروی نیز تعلق دارد ولی اثبات بدن برزخی را به‌تنهایی در معاد جسمانی کافی نمی‌داند.

اگر چه علامه به مبانی حکمت متعالیه پایبند است و بر اساس آن مبانی استدلال کرده، ولی اعتماد بیشتر وی در چگونگی حیات اخروی به دلایل وحیانی است. او ضمن استدلال عقلی در معادشناسی معتقد است جزئیات عالم آخرت مانند چگونگی بدن اخروی که در کتاب و سنت آمده را نمی‌توان با مبانی

سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۶). شرح منظومه. قم: دارالعلم.  
 \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). شرح الاسماء الحسنی. تهران: دانشگاه تهران.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). أسرار الحكم. قم: مطبوعات دینی.  
 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.  
 \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). العرشیه. تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی. تهران: مولی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ الف). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجه‌جوی. قم: بیدار.  
 \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ ب). شواهد الربوبیه. ترجمه جواد مصلح. تهران: سروش.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية. تصحیح سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: انتشارات اسلامی.  
 \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). زاد المسافر. تحقیق و شرح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.  
 \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ ق). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

\_\_\_\_\_ (بی تا). شرح هدایه اثیری. تهران: چاپ سنگی.  
 فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۷). رسائل فیض کاشانی. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ ق). تفسیر صافی. تهران: صدر.  
 طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۴). انسان از آغاز تا انجام. ترجمه صادق لاریجانی. قم: بوستان کتاب.  
 \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.

طبرسی، احمد (۱۴۰۱ ق). الاحتجاج ج ۲. بیروت: بی نا.  
 غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۱). حدود جسمانی نفس. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.  
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار. قم: صدرا.

«جمیع الأبدان الاخریة و الأکوان الثانیة انما نشأت من العالم الأعلى دفعة واحدة بحسب ارادة الله التي تنبعث منها عالم الامر» (همو، ۱۳۶۶ الف: ۵ / ۴۰۰).

۴. «فالنفس بالنسبة إلى الجسم الذي ينتهي أمره إلى إنشائها و هو البدن الذي تنشأ منه النفس - بمنزلة الثمرة من الشجرة و الضوء من الدهن بوجه بعيد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۵۳).

۵. مدرس زنوزی با استناد به روایتی از احتجاج طبرسی (۱۴۰۱: ۲ / ۳۵۰) و بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌نویسد: همان طوری که بین هر نفسی با نفس دیگر از ناحیه ملکات و صور نیات، تمیز وجودی یا تمایز ذاتی وجود دارد، بین ابدانی که مجاری تنزلات نفوسند که از آن به خاک طلایی یاد شده، نیز تمیز ذاتی برقرار است و در قیامت خاک هر بدنی از بدن دیگر متمایز و هر نفسی به همان بدن دنیوی بازمی‌گردد (به نقل از: آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲۷).

۶. «یحتمل أن یراد ان احیاء العظم و ردها الی ما كانت غصّة رطبة ذات حیوة و حس بعد موتها و بیسها و تفتتها و ان كان بعيداً عن استعدادها و استحقاتها فی نظر العقول البشریة، الا أن لكل مادة من المواد یتصور بینها و بین آیه صورة شریفه أو خسیسة تراد امور متوسطة متلاحقة متفاوتة فی القرب و البعد الی تلك الصورة، و یكون لحوق تلك الأمور واحدا بعد آخر مقربا لها من الفاعل الواهب للصور» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۵ / ۳۴۸).

## منابع

قرآن کریم.  
 آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. تهران: امیرکبیر.  
 پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.  
 حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). عیون مسائل النفس. تهران: امیرکبیر؛ چاپ دوم ۱۳۸۵.  
 \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
 حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱). معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: دلیل ما.