

خوانش ملاصدرا و آقا علی مدرس از آیات «خروج از قبر»؛ مطالعه تطبیقی و بررسی انتقادی

ایوب خورسندی^۱

مسعود مسعودی^۲

محمدحسن محمدی^۳

چکیده:

تبیین کیفیت معاد و نحوه حشر انسان در عالم آخرت، یکی از چالش‌برانگیزترین موضوعات در میان اندیشمندان مسلمان است. ملاصدرا با بنیان‌گذاری اصول فلسفی خود، توانست معاد جسمانی را از طریق استدلال‌های عقلی اثبات کند و با رویکردی فلسفی، مباحث مرتبط با معاد را تفسیر نماید و پرده از زوایای پنهان و رمزآلود آن بردارد. آقا علی مدرس زنوزی نیز که یکی از برجسته‌ترین حکمای اسلامی پس از ملاصدرا است با افزودن اصولی جدید، به دیدگاه ابتکاری در مورد معاد جسمانی دست یافت که مورد توجه حکیمان بعدی همچون محمدحسین اصفهانی، رفیعی قزوینی و علامه طباطبائی قرار گرفت. یکی از مسائل مهم در ذیل مباحث معاد جسمانی، مسئله چیستی و حقیقت «قبر» است. دسته‌ای از آیات قرآن که مورد استشهاد اندیشمندان قرار گرفته، آیات مربوط به «خروج از قبر» است. بر اساس ظواهر این آیات، انسان‌ها روزی از قبر خارج شده و وارد عالم آخرت می‌شوند. بر طبق خوانش ملاصدرا، مراد از قبر، «عالم برزخ» است و آنچه از قبور خارج می‌شوند، نفوس‌اند، نه ابدان. در مقابل آقا علی مدرس چنین خوانشی را از قبر بر نمی‌تابد و آن را نه مطابق شرع می‌داند و نه مورد تصدیق عقل. ایشان قبر را همان حفره‌های خاکی و مادی می‌داند و معتقد است بدن عنصری با حرکت جوهری از آن خارج شده و به سوی نفس و عالم برزخ

^۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: ellatoo.sa@gmail.com

^۲. دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: Masoudy73@gmail.com (نویسنده مسئول)

^۳. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: mh.mohammadi1371@razavi.ac.ir

سیر خود را ادامه می‌دهد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با رویکرد تطبیقی-انتقادی، با استناد به بعضی مبانی فلسفی این دو حکیم، خوانش آنان را از این آیات بررسی و ارزیابی کرده است. در نهایت این نتیجه حاصل شده است که خوانش ملاصدرا، هماهنگی، انطباق و توافق بیشتری با ظواهر آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) دارد.

کلیدواژگان: ملاصدرا، مدرس زنوزی، قبر، برزخ، معاد جسمانی.

مقدمه

مسئله معاد جسمانی و کیفیت «خروج انسان از قبر» از مهم‌ترین مباحث کلامی و فلسفی در سنت اسلامی است که در آیات متعددی از قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است. آیاتی همچون: «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ؛ خداوند کسانی را که در قبر باشند بر می‌انگیزاند، حج:»؛ «وَتَفْخُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ؛ و در صور دمیده شود، و مردم از اجداث و قبرها بیرون کشیده می‌شوند و شتابان به سوی پروردگارشان می‌آیند. یس، ۵۱:»؛ «فَالْوَايَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ؛ گویند: وای بر ما، چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت؟ این همان است که خدای رحمان وعده داد و پیامبران راست گفتند. یس، ۵۲:»؛ «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعُ إِلَى شَيْءٍ نَكْرٍ، حُسْعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ؛ بنابراین از آنان روی بگردان [و] روزی را [یاد کن] که آن دعوت کننده آنان را به امری بس دشوار و هولناک دعوت می‌کند؛ در حالی که دیدگان‌شان [از شدت ترس] فرو افتاده، هم چون ملخ‌های پراکنده از گورها بیرون آیند. قمر، ۷۶:»؛ «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ؛ آیا نمی‌داند هنگامی که آنچه در گورهاست برانگیخته شود. عادیات، ۹» در تعبیر دیگر در داستان هبوط حضرت آدم آمده است که هبوط کنید در حالی که بعضی از شما با بعضی دیگر دشمن هستید، مدتی در زمین استقرار دارید و در ادامه می‌فرمایند: «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ؛ پروردگار فرمود: در آن زندگی می‌کنید، و در آن می‌میرید، و از آن بیرون می‌آید. اعراف، ۲۵:»؛ «يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصْبٍ يُوفِضُونَ؛ روزی که شتابان از قبور بیرون آیند، گویی به سوی نشانه‌های نصب شده می‌دوند. معارج، ۴۳» با این حال، تبیین فلسفی این آیات، همواره محل اختلاف اندیشمندان بوده است.

در میان فیلسوفان مسلمان، ملاصدرا و آقاعلی مدرس از چهره‌های برجسته‌ای هستند که هر یک تلاش کرده‌اند برداشت فلسفی خود را با ظواهر آیات و روایات سازگار سازند. ملاصدرا با تکیه بر اصول حکمت متعالیه، تفسیری ارائه می‌کند که به باور بسیاری از شارحان، نه تنها با ظاهر آیات معاد تعارضی ندارد، بلکه آن را تبیین‌پذیرتر می‌سازد. در مقابل، آقاعلی مدرس با رویکردی متفاوت، قرائتی دیگر از مسئله معاد جسمانی ارائه می‌کند که نسبت آن با ظاهر آیات قرآن، محل بحث و نقد جدی است.

مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی و تحلیل میزان سازگاری یا ناسازگاری تفسیر این دو حکیم از آیات مربوط به «خروج از قبر» است؛ آیاتی که محور آن احیای مردگان، بعث از قبور است. با وجود آن که در این پژوهش قصد نقد کامل نظریه معاد جسمانی آقاعلی مدرس را نداریم، اما مقایسه تطبیقی دیدگاه او با تفسیر ملاصدرا از این آیات، ناگزیر ما را با نقاط قوت و ضعف هر دو رویکرد مواجه می‌سازد. بر این اساس، هدف پژوهش ارزیابی تحلیلی و توصیفی دیدگاه ملاصدرا و آقاعلی مدرس در رابطه با آیات «خروج از قبر» و تعیین این نکته است که کدام تبیین، سازگاری بیشتری با ظاهر قرآن و روایات دارد.

۱. پیشینه

طبق بررسی‌های اولیه، پژوهش‌هایی که مرتبط به این موضوع است از این قرارند:

- کتاب «ملاصدرا و مسئله معاد» (تبیین‌های صدرایی از عناصر آموزه دینی معاد) اثر علیرضا اسعدی، و نیز کتاب «معاد یا بازگشت به سوی خدا» اثر محمد شجاعی، این دو کتاب اگرچه دیدگاه ملاصدرا را در مورد قبر گزارش کرده‌اند، اما در مورد سازگاری این دیدگاه و تطابق آن بر آیات و روایات تحلیلی ارائه نداده‌اند. در میان مقالات نیز مقاله «محاکمات میان صدرالمتلهین و آقاعلی حکیم در باب معاد جسمانی» (محمد مهدی گرجیان) مقاله «بازخوانی انتقادی نظریه مدرس زنوزی در مسئله معاد جسمانی» (فریدین جمشیدی مهر، عباس جوارشکیان)؛ مقاله «معاد جسمانی از نظر آقاعلی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی» (رضا اکبریان، محمد اسحاق عارفی)؛ مقاله «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی» (ابوالفضل کیاشمشکی)؛ مقاله «تأملاتی بر نظریه معاد جسمانی در دیدگاه آقاعلی مدرس» (محمد رضا ارشادی نیا) در همه این مقالات مسئله معاد جسمانی از دیدگاه آقا علی بررسی و تحلیل شده اما نه تنها دیدگاه او را در مورد قبر واکاوی نکرده‌اند، بلکه به تعارض یا توافق این دیدگاه با آیات و روایات نیز نپرداخته‌اند. البته در همه این مقالات، دیدگاه ملاصدرا نیز بررسی شده است اما همچنان که اشاره شد، به توافق یا تعارض این نظریه با آیات مورد بحث نپرداخته و تحلیلی صورت نگرفته است. لازم به ذکر است بعد از ملاصدرا نظریه حکیم آقاعلی مدرس موافقان و مخالفان زیادی داشته است. از جمله محمدحسین اصفهانی در رساله‌ای کوتاه و رفیعی قزوینی در حواشی خود بر کتب حکمی، این نظریه را پذیرفته‌اند. علامه طباطبایی با تقریر متفاوتی، این نظریه را تقویت نموده، و ابراهیمی دینانی کتاب مستقلی در شرح این نظریه نگاشته‌اند. در جانب مخالفان نیز مفصل‌ترین نقل را بر دیدگاه ایشان، سیدجلال‌الدین آشتیانی نوشته است. اما وجه نوآوری مقاله پیش رو از چند جهت حائز اهمیت است: ۱. دیدگاه دو حکیم برجسته را در باب مسئله‌ای خاص از مسائل معاد (مسئله خروج از قبر) بازخوانی نموده است، ۲. مقایسه‌ای دقیق و تطبیقی میان دیدگاه ملاصدرا و آقا

علی مدرس صورت داده است، ۳. هر دو دیدگاه را با آیات و روایات مرتبط با آن مورد ارزیابی و تحلیل قرار داده است تا مشخص شود کدام دیدگاه سازگاری بیشتری با ظواهر آیات و روایات دارد.

۲. مفهوم شناسی

پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است سه واژه «قبر»، «برزخ» و «بعث» از منظر لغوی و کاربرد آنها در ادبیات قرآنی تبیین شود تا زمینه فهم دقیق‌تر مباحث بعدی فراهم گردد. این سه واژه، جزو واژگان کلیدی است که در آیات مورد بحث به کار رفته است.

۱. قبر در اصل وضع لغوی به معنای غلاف است، یعنی محل استقرار و یا محل خفای چیزی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۴۷) به «محل دفن» و «گودالی که بدن انسان در آن نهاده می‌شود» قبر گفته می‌شود، چون جسد انسان در آن مخفی می‌شود. ریشه آن «قَبَر» به معنای پوشاندن و پنهان کردن است. این واژه در قرآن در چند آیه تکرار شده است. از جمله لغاتی که با این واژه هم معنا است، واژه «جَدَث» و جمع آن اجداث است. در ادبیات قرآنی قبر یعنی جایگاه، منزلگاه و یا محلی که انسان پس از مرگ وارد آن می‌شود تا وقتی که قیامت انسان قائم شود و از قبر خارج شود.

۲. «برزخ» در لغت به معنی حدّ، مرز و مانع میان دو چیز است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۳۳۳) قرآن این واژه را در چند موضع برای اشاره به فاصله میان دو پدیده‌ی متقابل به کار می‌برد، مانند حائل میان دو دریا «بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ»، در ادبیات الهیاتی برگرفته از قرآن، «برزخ» به مرحله میانی میان دنیا و آخرت اطلاق می‌شود؛ جایی که انسان پس از مرگ تا قیامت در آن قرار می‌گیرد. آیه «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» بنیاد این اصطلاح را شکل می‌دهد؛ برزخ در این خوانش، عالمی حدّ واسطه با ویژگی‌هایی متفاوت از دنیا و آخرت است. از تعبیر «من ورائهم» در آیه نیز استفاده می‌شود، که عالم برزخ در فراسوی عالم دنیا و به نوعی محیط بر آن است.

۳. بعث در لغت به معنای «برانگیختن، بیدار کردن و حرکت دادن» است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۲۶۶) این واژه در قرآن در اشکال مختلف برای اشاره به برانگیخته شدن انسان‌ها در قیامت به کار می‌رود؛ مانند «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ». بعث در ادبیات قرآنی صرفاً زنده شدن جسمانی نیست، بلکه آغاز مرحله نهایی حیات انسان و ورود او به عرصه حساب و جزاست.

۳. تبیین دیدگاه آقا علی مدرس زنوزی

آقا علی مدرس، از حکمای اربعه تهران و از صاحب نظران حکمت متعالیه در رساله «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» و همچنین تعلیقه‌های که بر مباحث حکمت متعالیه نگاشته است، موضع روشنی در قبال معاد جسمانی ملاصدرا دارد. آقا علی تعلق مجدد نفوس به ابدان را، در صورتی که منجر به نزول نفس به عالم طبیعت باشد، عقلاً محال و مخالف با ضرورت نقل می‌شمرد؛ زیرا مستلزم بالقوه شدن فعلیت‌ها است که بطلان آن روشن است (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۴، ص. ۴۰۵). و در ادامه برای فرار از این اشکال، به جای نزول نفس، بحث ارتقا ابدان مادی را پیش می‌کشد و نظر خود را برهانی می‌کند، و از برخی روایاتی که دلالت بر نظریه او دارد نیز به عنوان مؤید کمک می‌گیرد. (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۴، ص. ۳۹۸-۴۰۳) آقا علی بدن عنصری مادی را به هیچ وجه از درجه اعتبار ساقط نمی‌کند و آن را متحرک به حرکت جوهری می‌داند تا بتواند با سیر جوهری، خود را بالا بکشد و با این ارتقاء طولی، به نفس ملحق شود (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۴، ص. ۴۰۶).

مدرس زنوزی معتقد است منظور از قبور در آیات و روایات نیز، قبر حسی و مادی است؛ چیزی که از قبر خارج می‌شود نیز ابدان عنصری و اجساد مادی‌اند. اما ابدان عنصری از دل قبر خارج نمی‌شوند تا به روی زمین بیایند (خروج از بطن به سطح زمین) و سپس با عود ارواح به ابدان، احیا بدن عنصری صورت بگیرد - آنچنان که متکلمان بر این باورند - بلکه او معتقد است ابدان مادی از درون حفره خاکی قبر خارج می‌شوند و با ارتقائی که پیدا کرده‌اند به سوی عالم برزخ سیر می‌کنند تا در نهایت به نفس انسان متصل شوند. (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۴، ص. ۴۰۳) در واقع آقا علی با استفاده از حرکت جوهری اثبات می‌کند که بدن بعد از مرگ نیز به سوی غایت خود در حرکت است و این غایت، چیزی جز اتصال به نفس نیست. بدن بعد از قطع تعلق نفس، مجدداً در قیامت به این غایت می‌رسد. بنابراین آقا علی مخرج از قبور خاکی را ابدان عنصری مادی می‌داند و تا اینجا با متکلمان هم فکر و همراه است، اما برخلاف دیدگاه متکلمان که به عود نفس به سوی بدن باور دارند، او تنزل نفس به عالم دنیا را محال می‌داند، و در این جا راهش را از متکلمان جدا می‌کند؛ زیرا تعلق مجدد نفوس به ابدان عنصری، مستلزم بالقوه شدن فعلیات نفس و محال است. آقا علی بر این باور است که در نهایت بدن عنصری با حرکت جوهری استکمال پیدا می‌کند و به سوی نفس می‌رود، نه این که نفس رجوع به بدن عنصری بکند (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۴، ص. ۴۰۷). او همچنین معتقد است نفس هنگامی که در ارتباط با بدن است، ودایعی را در بدن به جا می‌گذارد، بعد از قطع ارتباط نفس با بدن، بدن با آن ودایعی که نفس در او به ودیعت گذاشته است، حرکت و رشد می‌کند تا به غایت خود که اتصال به نفس است برسد. (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۴، ص. ۴۰۳)

مدرس زنوزی در تعلیقات خود بر اسفار نیز بر این دیدگاه اصرار دارد؛ او تفسیر ملاصدرا از قبر را برنتافته و آن را مخالف با ارتکاز ذهنی اذهان اهل شریعت می‌داند (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۳، ص. ۲۰۰) و قبر را به معنای مصطلح یعنی حفره‌های خاکی و مادی می‌داند که ابدان عنصری در آن جای می‌گیرد (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۳، ص. ۲۰۳) و دیدگاه ملاصدرا را که معتقد است منظور از احوال قبر همان هیئات مکتسبه و از قبیل وهم و خیال است، نه موافق شرع می‌داند و نه مورد تصدیق عقل (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۴، ص. ۲۰۱). در نهایت دیدگاه و تفسیر ملاصدرا قبر را تنها موافق با قواعد حکمی می‌داند (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۴، ص. ۲۰۰).

بنابراین بر طبق مبنای آقاعلی، آیات خروج از قبر را (حج، ۷؛ یس، ۵۱؛ عادیات، ۹؛ اعراف، ۲۵) باید بر این وجه معنایی حمل کرد: بیرون آمدن جسدها و بدن‌های عنصری از قبر مادی، ولی نه به این معنا که ابدان انسان از درون زمین خاکی به سطح زمین بیایند و فرایند احیا صورت بگیرد، بلکه با سیر تحول و حرکت جوهری، از عالم طبیعت خارج شده و به سوی عالم آخرت حرکت می‌کنند. بر این اساس معنای این آیات چنین می‌شود: «بدن همه انسان‌ها از قبر خاکی بیرون آمده و به عالم آخرت منتقل می‌شود.»

از دیدگاه حکیم زنوزی، تنها محذوری که بر حشر ابدان عنصری وارد است، رجوع فعلیت به قوه است. چنانچه بتوان این مسئله را به گونه‌ای تبیین و تقریر نمود تا این اشکال پیش نیاید و منجر به تنزل نفس نشود، اشکال مرتفع خواهد شد و مطابقت با آیات و روایات نیز حاصل می‌شود. در نتیجه تمام تلاش ایشان در مسئله رجوع ابدان به عالم آخرت، تبیین این مسئله است که نه تنها نفس تنزل و رجوع به دنیا و قبر مادی نخواهد داشت، بلکه ابدان عنصری با تحول جوهری، مراتب استکمال را طی خواهند کرد، و از این طریق، از قبر خارج، و به سوی عالم آخرت رجوع می‌کنند، و چنین تفسیری مستلزم سیر قهقرایی نیز نخواهد بود.

حکمای بعد آقاعلی، در مقابل نظریه ایشان، واکنش‌های متفاوتی داشته‌اند. محمدحسین اصفهانی در رساله «المعاد الجسمانی» (۱۳۹۲) و رفیعی قزوینی در حواشی خود بر این رساله (آشتیانی، ۱۳۸۴، ص. ۲۵۱) و نیز در سایر آثار خود (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص. ۸۲-۸۳) نظر او را کاملاً پذیرفته و تقویت نموده‌اند. علامه طباطبایی این نظریه را با اندکی تغییر در مبانی و با تقریر متفاوتی پذیرفته است. (طباطبایی، ۱۴۱۹، ص. ۲۴۲) شهید مطهری اگرچه نظر قطعی در این باره ارائه نمی‌دهد، اما دیدگاه فوق را به عنوان راه حلی که مسئله بعث ابدان مادی را تبیین می‌نماید، پذیرفته است (مطهری، ۱۳۷۷، ج. ۴، ص. ۶۳۸). در مقابل بعضی بزرگان نیز این نظر را از اساس رد نموده‌اند. مصطفی خمینی در حاشیه اسفار از پدرشان امام خمینی (ره) نقل کرده‌اند که این نظریه

معنای محصلی ندارد و خروج از محل بحث است (خمینی، ۱۳۷۶، ج. ۲، ص. ۶۸۹) و نیز سیدجلال‌الدین آشتیانی از جمله کسانی است که مفصل‌ترین نقد را بر دیدگاه ایشان نگاشته است. (آشتیانی، ۱۳۹۹، ص. ۵۶-۸۸؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص. ۳۰۶)

۳-۱. تحلیل و ارزیابی

در مجموع بر مبنای دیدگاه آقاعلی در مسئله معاد، تفسیر ایشان از آیات خروج از قبر، با چندین اشکال عمده و در پاره‌ای موارد با ابهام جدی مواجه می‌شود:

۳-۱-۱. اشکال اول

لسان آیات خروج از قبر اطلاق دارد و شامل «همه» مردم می‌شود. «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» خداوند همه کسانی را که در قبور هستند مبعوث می‌کند. اگر قبر را به معنای حفره خاکی و آنچه را که از خارج می‌شود، ابدان و اجساد بدانیم، لسان آیات تخصیص می‌خورد. زیرا مسلماً همه در قبر خاکی و مادی نیستند؛ اولاً اجساد بسیاری از مردم، بر اساس باورهای مختلف، سوزانده می‌شوند و اصلاً دفن نمی‌شوند که قبری داشته باشند؛ ثانیاً عده زیادی از ابدان مردم یا طعمه حیوانات می‌شوند و یا در دریا غرق می‌شوند و یا در سیلاب و.. ناپدید می‌شوند. این عده هم فاقد قبر خاکی‌اند؛ ثالثاً دفن شدگان در قبور، بعد از مدتی متلاشی می‌شوند و چیزی از آن‌ها باقی نمی‌ماند؛ مسئله معاد و برانگیخته شدن در قیامت، مختص نسل فعلی که نیست، پای تمام بشر از ابتدا تا انتها در میان است، وقتی حتی ذره‌ای از بدن عنصری و مادی در درون قبر باقی نمی‌ماند چه چیزی می‌خواهد برانگیخته شود و از درون قبر برخیزد؟ بنابراین دیدگاه آقاعلی از این نظر دچار اشکال و یا لاقلاً ابهام است و به عبارت دیگر منجر به تخصیص در لسان این آیات می‌شود. در حالی که ظواهر این آیات نسبت به این مسئله تخصیصی ندارد و کاملاً ساکت است.

۳-۱-۲. اشکال دوم

در آیه شریفه «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» خداوند برانگیخته شدن از قبور را به «من» نسبت می‌دهد و من به ذوی العقول تعلق می‌گیرد در حالی که آنچه که در قبر است جنازه‌ای است که فاقد علم و ادراک است. اگر متعلق بعث، جنازه و بدن عنصری باشد باید از تعبیر «ما فی القبور» استفاده می‌شد، چون به جنازه و اجساد انسان در درون قبر، «من فی القبور» اطلاق نمی‌شود. تنها ذوی العقول‌اند که دارای ادراک و شعور هستند. بنابراین بر طبق ظاهر، کسی که در قبر است و باید بعث بشود دارای ادراک است. ممکن است این اشکال وارد شود که در آیه دیگری از تعبیر «ما فی القبور» استفاده شده است «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ» (عادیات، ۹)؛ اما این تعبیر نیز معارض با تعبیر «من فی القبور» نیست؛ چرا که نسبت میان «ما» و «من» نسبت عام و

خاص است. بر ذوی العقول هم می‌شود «ما» اطلاق کرد ولی بر غیر ذوی العقول «من» اطلاق نمی‌شود. مگر این که قائل به مجاز شویم و بگوئیم به جنازه به اعتبار «ما کان» یعنی به جهت این که قبلاً دارای حیات بوده‌اند یا به اعتبار «مایئول» به جهت این که بعداً دارای حیات می‌شوند؛ «من» اطلاق شده است. اما قائل شدن به مجاز نیز، مشکل را حل نمی‌کند. زیرا آیه متعلق بعث را، «من» -یعنی موجودی که دارای حیات است- می‌داند، و قائل شدن به مجاز با ظاهر آیه سازگاری ندارد؛ چرا که از ظاهر آیه بر می‌آید که همان زمان که بعث به این‌ها تعلق می‌گیرد این‌ها دارای حیات هستند، بنابراین مجازگویی نیز خروج از ظاهر آیات است و قرینه‌ای بر آن وجود ندارد.

۳-۱-۳. اشکال سوم

در قرآن کریم، از قبور تعبیر به مرقد شده است: «قَالُوا يَا وَلَدَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (یس، ۵۲) مرقد از رُقَاد (خواب) می‌آید، یعنی محل آرامش و استراحت (جوهری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۴۶۷). در تعابیر فارسی نیز تعبیر آرامگاه رایج است. مرقد یعنی جایی که موجودی در آن استراحت می‌کند و آرام می‌گیرد. مسلماً قبر برای جنازه محل آسایش و آرامش نیست، بلکه محل زوال و تلاشی است. اگر متعلق بعث، ابدان عنصری باشد، یعنی ابدانی که در قبر پوسیده و نابود شده‌اند، دیگر قبر مادی برای بدن مادی، آرامگاه و محل رُقود نخواهد بود؛ علاوه بر این که بدن عنصری، فاقد هر گونه علم و ادراکی است و در نتیجه آسایش و آرامشی نخواهد داشت. البته این اشکال ممکن است وارد بشود که مرقد تعبیر استعاری است و منظور این است که قرآن وارد شدن جنازه در قبر را به خوابیدن انسان، و مکانش را هم به تبع به مرقد تشبیه کرده است، در واقع این تعبیر نوعی «استعاره تبعیه» است، آنچنان که در کتب بلاغی و تفاسیر ادبی بیان شده است (تفتازانی، ۱۴۲۴، ص. ۵۹۶). در پاسخ می‌گوییم که تعبیر استعاری در اینجا وجهی ندارد، زیرا اولاً بر چنین استعمال مجازی قرینه‌ای نداریم، ثانیاً بر این که مرقد استعمال حقیقی است وجهی وجود دارد و آن هم این است که مراد از قبر آنچنان که در ادامه خواهد آمد عالم برزخ باشد، در نتیجه آنچه در قبر است، نفس است نه بدن؛ در این صورت استعمال حقیقی است، نه مجازی. وقتی قرینه‌ای بر مجاز نباشد، چرا ظاهر آیه را بر مجاز حمل کنیم در حالی که بر استعمال حقیقی وجهی وجود دارد؟ بنابراین بر طبق تفسیر آقاعلی، باید آیه را بر خلاف ظاهر معنا کنیم و قائل به مجاز شویم!

۳-۱-۴. اشکال چهارم

بر اساس آیات (یس، ۲۶-۲۷، غافر، ۴۵-۴۶) و روایات، انسان در عالم قبر، متناسب با نیت و نوع عملی که کسب کرده است، از ثواب و عقاب برخوردار می‌شود. تفسیر آقاعلی با این دست از آیات و روایات نیز در تعارض و تضاد است. روایاتی که در باب

عذاب و ثواب قبر آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶، ص. ۲۰۲-۲۸۲) به هیچ وجه با تفسیر مادی از قبر قابل جمع نیست. اگر فشار قبر به صورت حسی و عنصری باشد، طبیعتاً باید دیواره‌های اطراف قبر به هم آمده تا بدن میت مورد فشار قرار بگیرد؛ در این صورت اشکالات بیشتر خواهد شد. اولاً بسیاری از اجساد قبری ندارند که بدنشان مورد فشار قبر قرار بگیرد، ثانیاً بدنی که در قبر است شعوری ندارد که سختی فشار قبر را ادراک کند؛ ثالثاً اگر فشار قبر یک حادثه طبیعی است چرا نزدیک شدن اطراف قبر به هم دیگر، قابل رؤیت نیست؟ همچنین در روایات زیادی از سؤال و جواب قبر سخن به میان آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶، ص. ۲۶۰). بدیهی است که اگر مراد قبر حسی و مادی باشد، بدن مادی نمی‌تواند مخاطب فرشتگان قرار بگیرد و پاسخگوی سؤالات آنان باشد. آقاعلی در حاشیه اسفار، به دو نحوه از تعلق نفس به بدن اشاره نموده است (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۳، ص. ۲۰۳)؛ تعلق طبیعی و اعدادی و استعدادی که به واسطه مرگ از میان می‌رود، اما تعلق اقتضائی و ایجابی که بعد از مرگ نیز باقی است و به واسطه این تعلق، احوال قبر را توضیح می‌دهند. اما این نحوه از ارتباط نیز راهگشا نیست. زیرا از آیات قرآن و روایات نیز بر می‌آید که نفس به واسطه مرگ، به طور کلی ارتباطش با بدن قطع می‌شود و بدن بلافاصله بعد از این قطع تعلق شروع به تلاشی و فساد می‌کند و ارتباط اقتضائی و ایجابی نه تنها جلوی فساد و تلاشی بدن را نمی‌گیرد، بلکه نمی‌تواند مصحح جمیع آنچیزی باشد که در شرع از احوال قبر سخن به میان آمده است. در اینجا توجه به این نکته نیز لازم است که آقاعلی برخلاف تمام مواردی که از عود بدن الی الروح سخن رانده است، در انتهای این حاشیه، به خاطر تصحیح عذاب قبر، قائل به «رجوع النفس الی البدن العنصری» شده‌اند که با اصل نظریه ایشان در تعارض است؛ زیرا عود نفس به بدن دنیوی در همین نشئه دنیوی، منجر به رجوع نفس از مقام فعلیت به قوه می‌شود و این همان محذوری است که آقاعلی از آن فراری است. البته ناگفته نماند که عده‌ای در پاسخ به این اشکالات، با تمسک به قدرت الهی، فشار قبر را بر عهده آب و هوا گذاشته‌اند تا این گونه مردگانی که بدنشان در آب یا در جای غیر از داخل زمین مانده را شامل عذاب قبر بدانند (صدوق، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۱۹۲) واضح است که این پاسخ نیز نمی‌تواند رافع اشکالات باشد؛ زیرا چنین تفسیر مادی از قبر منشأ اشکالات بسیاری خواهد بود که به برخی از آنها اشاره شد.

۳-۱-۵. اشکال پنجم

در روایات زیادی از قبر تعبیر به برزخ شده است. از جمله حدیثی از امام صادق (ع) که در ذیل آیه «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون، ۱۰۰) در معنای برزخ فرموده‌اند: «الْبَرْزَخُ الْقَبْرُ وَ فِيهِ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ بَيْنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» (قمی، ج. ۱، ص. ۱۹) و یا در روایت دیگری از امام صادق (ع) نقل شده است که در پاسخ از این سؤال که آیا همه شیعیان به بهشت می‌روند، حضرت فرموده‌اند که در قیامت همه وارد بهشت می‌شود، اما از قبر و برزخ آنان می‌ترسم: «وَاللَّهِ، أَتَخَوِّفُ عَلَيْكُمْ فِي الْبَرْزَخِ!»

قُلْتُ: و ما البرزخ؟ قَالَ: الْقَبْرُ، مُنْذُ حِينَ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۲۴۲) در هر دوی این روایات، صراحتاً از عالم قبر به عالم برزخ تعبیر شده است. همچنین در روایات دیگری در باب برزخ نیز دارد که خطاب به نفس انسان گفته می‌شود بخواب، مثل خواب عروس، «قيل به: نَمَ نَوْمَةُ الْعُرُوسِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۲۳۸) طبق نظریه آقاعلی مسلماً قبور برای نفوس مرقد و محل رقاد و آسایش محسوب نمی‌شود. اما در مرحله عالم برزخ، نفوس نسبت به وضعیتی که دارند برایشان استراحت و رقاد صدق می‌کند. از روایت سوم هم استفاده می‌شود که اولاً خطاب مثل خواب عروس بخواب به نفس انسان است، و ثانیاً تعبیر خواب نسبت به بدن انسان در قبر مادی که محل تلاشی و عفونت بدن است، معنای محصلی نخواهد داشت. بنابراین دیدگاه آقاعلی که قبر را به قبر مادی تفسیر نمود، با این از دسته از روایات نیز سازگاری ندارد.

۳-۱-۶. اشکال ششم

از عبارات آقا علی مدرس این طور بر می‌آید که تنها محذور و اشکالی که در ارتباط مجدد نفس با بدن عنصری وجود دارد، «تنزل نفس» است. تنزل نفس منجر به بالقوه شدن فعلیات‌های نفس می‌شود، و بازگشت و رجوع از فعلیت به قوه نیز بالبداهه امری محال است. آقاعلی برای رفع این اشکال، نفس را تنزل نداده بلکه بدن را ارتقا داده است. او با این تقریر، هم اشکال تنزل نفس و بالقوه شدن فعلیات نفس را رفع کرده و هم از این رهگذر قائل به حشر ابدان عنصری شده است.

اما این راه حل نه با قواعد حکمی مطابقتی دارد و نه با ظواهر آیات و روایات و از جهات مختلف دارای اشکال است:

اولاً نسبت میان دنیا و آخرت، نسبتی طولی است. این امر هم از ظواهر آیات قرآن استفاده می‌شود و هم از قواعد حکمی. توضیح این که از دیدگاه حکمت متعالیه، نسبت میان عوالم سه گانه یعنی ماده، مثال و عقل نسبتی طولی و فرازمانی است به این معنا که عالم مثال، باطن عالم ماده و در افقی فراتر از آن است و عالم عقل نیز باطن عالم مثال و به لحاظ سعه و گستردگی فراتر از ماده و مثال و علت آن دو است. این عوالم همه در طول هم‌اند نه در عرض هم. حال بنا بر نظریه آقا علی، اگر بدن عنصری ارتقا می‌یابد و به قیامت می‌رود تا با نفس اتصال پیدا کند، بدن عنصری با حفظ هویت و مرتبه، نمی‌تواند در عالم مثال یا بالاتر از مثال حضور یابد. زیرا هر آنچه که مادی یا از جنس ماده است در عالم ماده ظهور و بروز دارد، اگر بناست بدن عنصری با حفظ هویت و مرتبه مادی، ورود به عالم مثال داشته باشد، باید عالم مثال و به طور کلی نشئه آخرت را به خاطر حضور بدن عنصری، هم عرض با عالم ماده دانست و دیگر تفاوتی میان دنیا و آخرت وجود نخواهد داشت. در نتیجه نشئه آخرت، هم عرض با نشئه دنیا و از جنس آن خواهد بود، نه در طول آن و در افقی فراتر از ماده و هیولی. اگر بناست بدن عنصری با ارتقا به عالم بالاتر، هویت و مرتبه مادی بودن خود را از دست بدهد، در این صورت تفاوتی و تمایزی میان بدن عنصری و مثالی نخواهد بود. ظواهر آیات قرآن نیز دلالت

بر طولی بودن عالم آخرت نسبت به عالم ماده می‌کند. در بعضی از آیات قرآن کریم، قیامت عالمی معرفی شده است که یکپارچه حیات و زندگی است «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ» (عنکبوت، ۶۴). خداوند در آیه دیگری بازگشت به دنیا را محال می‌شمارد: «كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون، ۱۰۰) همچنین یکی از آیاتی که دلالت می‌کند که دنیا و آخرت، به تفاوت جوهری و ذاتی دارند، آیه ۳۰ سوره روم است: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» اهل غفلت از حیات دنیا ظاهری را فهمیده‌اند و از آخرت به کلی غافل‌اند، در این آیه به قرینه مقابله، «آخرت» در مقابل ظاهر حیات دنیا است و حکم باطن را دارد و نمی‌تواند هم عرض یا از جنس دنیا باشد. بنابراین اگر عوالم طولی‌اند، به همین نسبت، ابدان عنصری و مثالی نیز باید در طول هم باشند. یعنی بدن عنصری با همان هویت مادی بودن قابل ارتقا نیست. از تعبیر «وَمِنْ وَرَائِهِمْ» استفاده می‌شود که عالم برزخ برتر و فراتر از عالم ماده است و احاطه بر عالم ماده دارد و در واقع به منزله باطن عالم ماده است.

ثانیاً ملاصدرا معتقد است وجود به حصر عقلی - از جهت قوه و فعل - از این قسم خارج نیست: بالفعل محض، بالقوه محض و یا مخلوط از قوه و فعلیت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۱). قسم سوم همان وجود مادی است. وجود مادی برای به فعلیت رسیدن جهات قوه و نقص که دارد، حرکت می‌کند و به واسطه حرکت، وجود مادی، تمام جهات قوه و نقصش به تدریج به فعلیت می‌رسد و در نهایت به فعلیت تام می‌رسد. در واقع نفس وقتی به غایت نهایی خود نهایی خود می‌رسد که تمام جنبه‌های نقص خود را به فعلیت رسانده باشد، در این صورت از تعلق به ماده رها می‌شود و با رهایی از بدن عنصری، چیزی از حقیقت شیء کاسته نمی‌شود. صورت اخیر و غایتی که نفس در نهایت حرکت جوهری به آن نائل می‌گردد، تمامی کمالات مراتب قبلی را دارد. البته این منافاتی با ذاتی دانستن تعلق نفس به بدن از منظر ملاصدرا ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۱-۱۲). زیرا او بدن به معنای مرتبه نازل نفس را بدن مثالی می‌داند نه بدن -عنصری، در واقع بدن عنصری در نظر او از ملحقات به نفسی است که حدوث جسمانی داشته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۵، ص. ۲۸۸) و به تدریج مراتب کمال را طی می‌کند تا بدان مرتبه برسد که از این ملحقات قطع تعلق نماید. بنابراین بدن دنیوی یا به تعبیری عنصری، جزئی از هویت نفس نیست بلکه از لوازم وجود مادی آن است. زیرا عینیت وابسته به حفظ صورت شیء است که نفس و به واسطه مرگ، بدن انسان نیز ارتقا می‌یابد اما به این صورت که جنبه نقصان -ماده- خود را که از دست می‌دهد و تنها صورت باقی می‌ماند و در عین حال عینیت برقرار است و شخص بدن مثالی همان شخص بدن عنصری است و تنها فاقد چیزی است که از ابتدا در حقیقت او تأثیری نداشته است. به عبارت دیگر تفاوت بدن مثالی با بدن عنصری فقط در جنبه نقصان است و این جنبه نیز هیچ دخلی در حقیقت شیء ندارد و آنچه ملاک عینیت است همچنان باقی خواهد ماند.

قرآن کریم در پاسخ به کسانی که می گفتند بدن در قبر پوسیده می شود و دیگر قابل برگشت نیست پاسخ می دهد: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده، ۱۱) در آیه سخن از «توفی» است، کلمه توفی یعنی «أخذ الشيء بتمامه»، یعنی خداوند با استیفای نفس، تمام حقیقت ما را توفی و دریافت می کند، این نشان می دهد که تمام حقیقت انسان به واسطه مرگ دریافت می شود، در ادامه آیه می فرماید، وقتی تمام حقیقت شما را گرفت، به سمت پرودگارتان محشور می شوید. در آیه نه از بدن مادی سخنی گفته شده است و نه پای بازگشت نفس به بدن مادی در میان است و نه پای بازگشت بدن عنصری به عرصه قیامت، بلکه سخن از حشر، و بعث و برخاستن نفوس به سوی خداوند است.

ثالثاً آقاعلی از طرفی می کوشد تا با ارتقای بدن به سوی نفس، هم تحفظ بر بدن عنصری در آخرت داشته باشد، و هم از موضع خود یعنی ترکیب اتحادی بین نفس و بدن کوتاه نمی آید؛ بنابراین نظریه ایشان دچار تعارضی درونی است. با این توضیح که اگر نفس و بدن ترکیبی اتحادی دارند، چطور این ترکیب منجر به جدایی و قطع ارتباط از بدن می شود؟ اگر ارتباط نفس و بدن قطع نشده باشد و تا رستاخیز که بدن دوباره به نفس بازگشت کند، ارتباط محفوظ است پس چطور مرگ اتفاق افتاده است و موت چه توجیهی خواهد داشت؟ اگر به واسطه مرگ تمام حقیقت انسان استیفا شده است، چه چیزی باقی مانده که باید بعد از مرگ به نفس بازگردد؟ و چرا با مرگ، بدن به سوی نفس نرود؟ و این بازگشت باید بعد از مرگ و تا رستاخیز نیز ادامه یابد؟ از این لحاظ نظریه ایشان با ترکیب انضمامی سازگاری بیشتری دارد تا ترکیب اتحادی.

رابعاً بنابر نظریه آقا علی، نفوس انسانی بعد از قطع تعلق از بدن، در برزخ به سر می برند، در عالم برزخ نیز بدون بدن که نمی توانند باشند، در نتیجه باید با بدنی که از جنس همان عالم است به سر برند، از طرفی بدن نیز حرکت استکمالی خود را آغاز کرده تا به نفس ملحق شود، آیا نیازی به این الحاق هست؟ بدن برزخی جامع همه کمالات بدن دنیوی است و به منزله حقیقت آن است و بدن دنیوی رقیقه آن است، لذا نفس از این جهت کمبودی ندارد که این الحاق صورت بگیرد. بر فرض که الحاق هم صورت بگیرد، آیا نفس دارای دو بدن نخواهد شد؟ و اگر به طور کلی قائل به بدن مثالی نباشیم، نفس تا عود مجدد بدن به سوی او، با چه بدنی کار خود را انجام می دهد؟ به هر حال نفس در عالم برزخ، یا متنعّم است یا معذب؛ نفس در حال لذت یا ألم، با کدام بدن به سر می برد؟ آیا هیچ بدنی او را همیاری نمی کند؟ در این صورت نفس معطل از فعل نخواهد بود؟

۴. تبیین دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا مرگ را انقطاع از عالم ماده و رجوع از آن می داند (صدرالدین شیرازی، ج. ۹، ص. ۲۱۸) با این توضیح که سیر نفس به سوی خداوند دارای مراتب و درجاتی است. بعضی از مراتب این سیر ملازم با ماده است مثل سیر نفس از آغاز تکون مادی و

حدوث جسمانی اما با مرگ و انقطاع نفس از بدن مادی، سیر الی الله ادامه می‌یابد اما بدون ماده. از آغاز سیر الی الله که بدون ماده است، تعبیر به مرگ نموده‌اند و بعد از قطع رابطه نفس و بدن عنصری، انسان در مرتبه برزخ یا قبر وارد می‌شود. ایشان در موارد زیادی در خلال کتاب‌هایشان به بیان ماهیت قبر پرداخته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۱۸ و ۱۳۸۴، ۳۵۸). در ابتدا برای تبیین و تفهیم قبر به کلام انسان تمثیل می‌زنند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۵۸) با این توضیح که کلام دارای چهار نحوه از حیات است. مرتبه اول، الفاظی (نفس و صوت) که ظاهر است و از لسان متکلم صادر می‌شود. نفس واجد حیات تنفسی است، و صوت واجد حیات صوتی است. این الفاظ از طریق قوای شنوایی انسان، به باطن مخاطب راه پیدا می‌کند و مخاطب ابتدا الفاظ را به صورت صور جزئی تصور می‌کند و سپس از مرتبه خیال به عاقله مخاطب منتقل می‌شود. پس در جانب مخاطب نیز با دو حیات مواجهیم: صوتی که به باطن مخاطب راه پیدا کرده، ابتدا به صورت صور جزئی در خیال نقش می‌بندد که آن را حیات معنوی می‌نامند. این صورت جزئی سپس با ادراک عمیق‌تر، و با تعقل به جان مخاطب وارد می‌شود و دارای حیات حکمی می‌شود. ملاصدرا این دو نحوه از حیات را چون پنهان است و به درون رفته است و البته شرافت پیدا کرده، دو حیات اخروی نامیده است و دو حیات اول را که ظاهر است و جنبه مادی دارد، دارای حیات دنیوی توصیف کرده است. بنابراین، قوه متخیله و قوه عاقله، قبر کلام‌اند، و کلام، از ظاهر متکلم، به باطن مخاطب راه پیدا کرده است. حال یا قوای ادراکی مخاطب، آلوده با انواع پلیدی‌هاست که در این صورت کلام در حفره‌ای از آتش است، و یا قوای ادراکی مخاطب، پاک و منزّه و نورانی است که باغی از باغ‌های بهشت خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص. ۳۵۹) ملاصدرا به همین قیاس، انسان را چون موجودی مرکب القوی است، دارای حیات چهارگانه‌ای می‌داند، دو حیات دنیوی (حیات نباتی و حیوانی)، دو حیات اخروی (حیات نطقی و قدسی) دارد. هر کدام از این حیات‌های چهارگانه قبری دارد. قبر حیات نباتی و حیوانی، مقدار تکوّن تدریجی انسان در دنیا و قبر نفس و روح او نیز در عالم دیگر (عالم برزخ و عالم قیامت) است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۵۸) و البته انسان بعد از قطع تعلق نفس از بدن مادی عنصری، چیزی از خود باقی خواهد گذاشت که جسد است و جسد نیز قبری دارد که همان حفره خاکی عالم طبیعت است. بنابراین ملاصدرا برای انسان مراتبی قائل است، و به وزن این مراتب، قبر دارای مراتب است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۵۸)

قبر در اصل وضع لغوی نیز به معنای غلاف است، قبر در لغت یعنی محل استقرار و یا محل خفای چیزی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۴۷) به قبر خاکی چون جسد میت در آن قرار داده می‌شود و جسد در حفره‌ای پنهان می‌شود، قبر گفته می‌شود. بنابراین قبر، غلاف و پوششی است برای شیء مقبور. ملاصدرا قبر انسان را به قبر حقیقی و قبر مجازی، تقسیم می‌کند. قبر جسد یعنی همان حفره خاکی که در لسان متعارف مردم جاری به قبر معروف است، قبر مجازی است؛ زیرا جسد انسان،

حقیقت انسان را تشکیل نمی‌دهد و به منزله ماده‌ای است که از او جدا شده است و از ابتدا نیز در حقیقت او نقشی نداشته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۷۹) به عالم برزخ هم چون روح در آن قرار داده می‌شود و به منزل پوشش و غلافی برای روح است، قبر حقیقی گفته می‌شود. بنابراین بر طبق تفسیری که ملاصدرا از قبر ارائه می‌دهد، مراد از قبر، «عالم برزخ» است و آنچه از قبور خارج می‌شوند، نفوس اند، نه ابدان. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۱۸) بنا به این تفسیر، نفوس انسان، بعد از قطع تعلق از ابدان، به عالم برزخ می‌روند، و با «بعث» از عالم برزخ خارج می‌شوند به سمت قیامت می‌روند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۶۳) لذا قبر انسان، یا باغی از باغ‌های بهشت است، و یا حفره‌ای از حفره‌های آتش. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۱۹)

۴-۱. تحلیل و ارزیابی

تحلیلی که ملاصدرا از حقیقت قبر ارائه داده است، قبر را مصداقی حقیقی عالم برزخ می‌داند. بر طبق این تفسیر، نفوس انسان، پس از قطع رابطه نفس و بدن، از ماده خود جدا شده و وارد عالم برزخ می‌شوند. این عالم چون واسطه و میانه دو نشئه جسمانی مادی و عالم عقول است برزخ نام گرفته است. بنابراین نفوس انسان، هنگام بعث از قبر یا عالم مثال برخواسته، به سوی عالم آخرت می‌روند. بر این تفسیر، اشکال اول وارد نمی‌شود. بنا بر اشکال اول، اگر ما قبر را قبر مادی و خاکی در عالم طبیعت بدانیم، آیات خروج از قبر تخصیص می‌خورد زیرا همچنان که اشاره شد، بسیاری از مردم قبری ندارند و بدنشان یا در دریا غرق شده، یا طعمه درندگان شده است و یا بر طبق رسوم سوزانده می‌شود و از طرفی آنهایی هم که در قبور مادی دفن می‌شوند، بدنهایشان بعد از مدتی می‌پوسد و از بین می‌رود، یا جذب گیاهان می‌شود، یا غذای پرندگان و یا در چرخه تحولات طبیعی، تبدیل به خاک می‌شود. اما بنا به تفسیری که ملاصدرا ارائه داده است، همه مردم، از قبورشان برمی‌خیزند، و قبر نیز همان برزخ است که تا يوم البعث در آن قرار دارند.

اشکال دوم نیز بر این تفسیر وارد نمی‌شود، زیرا نفوسی که در قبر حقیقی یعنی عالم برزخ به سر می‌برند، حقیقتاً زنده و دارای حیات‌اند اگرچه هر کسی به میزان اکتساب علمی و عملی و به میزان طهارت و یا آلودگی‌اش، از این حیات برخوردار است، اما در عین حال، همه دارای حیات خواهند بود و دیگر حی بودن بالعرض نیست، بلکه حقیقتاً و بالذات همه دارای حیات‌اند و در نتیجه اطلاق «من فی القبور» بر آنها صدق می‌کند.

اشکال سوم نیز بر دیدگاه ملاصدرا وارد نمی‌شود. چون بر طبق خوانش ملاصدرا، مسلماً قبور برای نفوس مرقد و محل رُقاد و آسایش محسوب می‌شوند. در مرحله عالم برزخ، نفوس نسبت به وضعیتی که دارند برایشان استراحت و رقاد صدق می‌کند. در

روایات باب برزخ نیز دارد که به نفس گفته می‌شود بخواب، مثل خواب عروس، «قيل به: نَمَ نَوْمَةُ الْعُرُوسِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۲۳۸) ممکن است دو دسته از روایات تعارض پیش بیاید. از یک سو روایاتی وجود دارد که می‌گویند نفوس انسان در برزخ در خواب‌اند، از سوی دیگر روایات نقل شده است که می‌گویند ارواح مؤمنین در بهشت، و ارواح کفار در نار هستند، قابل جمع نباشند؛ اما طبق مبانی حکمت متعالیه جمع این دو طائفه از روایات نیز مشکل نیست؛ زیرا خواب و بیداری، هر دو از مفاهیم نسبی هستند. بر این اساس، عالم دنیا نسبت به عالم برزخ، یک نوع نوم محسوب می‌شود (الْأَنَسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا)، و عالم برزخ نیز نسبت به قیامت، نوم محسوب می‌شود؛ و بالعکس یعنی قیامت نسبت به برزخ بیداری است، و برزخ نسبت به دنیا بیداری محسوب می‌شود. بنابراین هر عالمی برتری نسبت به عالم پایین‌تر، عین حیات است و عالم پایین نسبت به عالم بالاتر، عین نوم و خواب است. در عین حال هر کدام از عوالم، فی نفسه -نه در قیاس با عالمی دیگر- نوعی حیات و بیداری محسوب می‌شود. بنابراین عالم برزخ فی نفسه دارای حیات است، و این حیات شامل جنب و نار نیز می‌شود، ولی در قیاس با عالم قیامت نوعی خواب است، لذا از برزخ و یا عالم قبر تعبیر به مرقد شده است. روایت نبوی معروف: «الْأَنَسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۴، ص. ۴۳) نیز گویای این مطلب است. بنابراین هر نفسی، در عین این که در برزخ خود سیر می‌کند، در عین حال نسبت به عالم بالاتر، مفهوم خواب نیز بر او صادق است. پس از این جهت، عالم برزخ و عالم قبر برای نفوس مرقد است و این مرقد نیز معنای حقیقی است، نه استعمال مجازی. به همین نسبت، «بعث» و برانگیختن نیز بر نفوس، صادق خواهد بود؛ زیرا بعث به معنای خارج کردن یک نفس از حالت آرامش و استراحت است، واقعاً و حقیقتاً نفوس در رقود و آرامش بوده‌اند، و چون می‌خواهند با بعث به عالم جدیدی وارد شوند و یا ظهورات جدیدی پیدا کنند، واقعاً احساس می‌کنند که از خواب بیدار شده‌اند، و لذا سؤال می‌پرسند که: «مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا؟»

تفسیر ملاصدرا از قبر، از اشکال چهارم و پنجم نیز مضمون خواهد بود. زیرا تنها در صورتی که قبر را حفره خاکی، و مقبور را بدن عنصری بدانیم، روایات فشار قبر بی‌معنا خواهد بود. اما اگر قبر حقیقی را عالم برزخ بدانیم، در این صورت قبر، باغی از باغ‌های بهشت یا گودالی از گودال‌های جهنم است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۲۴۲) در روایت دیگری نقل شده است که وقتی مرده را در قبر می‌گذارند، قبرش به مقدار نورانیت روح او بزرگ می‌شود: «فَيَسَّعُ لَهُ مَدَّ الْبَصَرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶، ص. ۲۱۹) بدیهی است که قبر و حفره مادی، وسعتی پیدا نمی‌کند، و وسعت پیدا کردن قبر مربوط به عالم مثال یا برزخ است. روایات زیادی که در باب عذاب و فشار قبر وارد شده نیز، قابل تطبیق بر حفره مادی نیست. از طرفی در برخی روایات تأکید شده است که فشار قبر حتی بر کسانی که در خاک نخفته‌اند نیز وارد می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶، ص. ۲۶۶) مسلماً این روایات را نمی‌شود حمل بر قبر مادی کرد. علاوه بر این؛ در اکثر روایات وارده از معصومین (علیهم السلام) صراحتاً از عالم

برزخ، با لفظ «قبر» یاد شده است «الْبَرْزُخُ الْقَبْرِ، و فيه الثَّوَابُ و الْعِقَابُ بَيْنَ الدُّنْيَا و الْآخِرَةِ» (قمی، ج. ۱، ص. ۱۹) و همچنین: «الإمام زين العابدين عليه السلام في قوله تعالى و من و رانهم بَرْزُخٌ إِلَى يَوْمِ يُعْثَبُونَ؛ هو القبر...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۷۸، ص. ۱۴۸). بنابراین دیدگاه ملاصدرا کاملاً در توافق و سازگاری با این دست روایات است.

اشکال ششم نیز به نظریه ملاصدرا وارد نیست؛ زیرا ملاصدرا ماده را جهت نقصان شیء می‌داند، در واقع همان طور که گفته شد ماده یکی از مقارنات و از جمله متحدهای اشیاء در مرتبه عالم ماده است. وقتی شیئی از مرتبه عالم ماده گذشت، ماده فرو می‌افتد در عین حال چیزی از حقیقت شیء کم نمی‌شود. نفس با رجوع به سوی خداوند، صورت جسمانی بدن را نیز با خود برده است و تنها ماده او فرو افتاده است. یکی از اشکالاتی که آقاعلی بر دیدگاه ملاصدرا وارد نموده است این است که بدن عنصری چرا در مرتبه طبیعت مانده است، در حالی که ملاصدرا نیز هیچگاه این را نفی نکرده است. ملاصدرا جمیع موجودات عالم ماده را متحرک به حرکت جوهری می‌داند که همه به سوی غایتی واحد در حرکت‌اند؛ او نه تنها بدن عنصری، که همه اجزا بدنی و متفرقات بدنی را متحرک به حرکت جوهری می‌داند، با این تفاوت که بدن صورت کمالی خود را از دست می‌دهد، و آنچه باقی می‌ماند، توده‌ای از ذرات است که دیگر به این توده جرمانی، «بدن» اطلاق نمی‌شود، و تعبیر دقیق‌تر این است که بگوئیم «جسد» انسان، بعد از مرگ، متحرک به حرکت جوهری است و او نیز مقصدی را طی می‌کند و در طی این مسیر، صور مختلفی را می‌پذیرد و در ضمن صورتی جدید در نهایت به غایت خود می‌رسد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج. ۲، ص. ۴۸-۱۵۴)

۴-۲. سایر مؤیدات دیدگاه ملاصدرا

در آیات قرآن و برخی از روایات، مویدات فراوانی برای نظریه ملاصدرا یافت می‌شود که همسو با این تفسیر او است. از جمله آیه ۹۷ سوره نساء که سخن از گفتگوی میت با فرشتگان الهی است، قرآن تأکید می‌کند که میت فرشتگان الهی را می‌بیند و با آنها صحبت می‌کند، و پاسخشان را می‌دهد؛ بدیهی است که بدن انسان که از علم و ادراک بی‌بهره است، نمی‌تواند مخاطب فرشتگان باشد. در آیه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده، ۱۱) صحبت از توفی انسان شده است؛ توفی به معنای «أخذ الشیء بتمامه» است. یعنی چیزی را به تمامیت تحویل گرفتن؛ در واقع همان أخذ و گرفتن حقیقت شیء است. ملک‌الموت، تمامیت حقیقت انسان را می‌گیرد، و مرجع ضمیر در «توفاکم» به نفوس برمی‌گردد، بنابراین نفوس که تمامیت انسان است توفی می‌شوند. شاهد این نکته در آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» است که مرجع ضمیر، «انفس» معرفی شده است، بنابراین مراد از «کم» در «توفاکم» نفوس انسانی‌اند نه ابدان، وگرنه باید بفرماید: «يَتَوَفَّى أَبْدَانَكُمْ» و نیز در جای

دیگری هم گفته شده «یخرجونکم» یعنی نفس شما از زمین خارج می‌شود، و الا باید می‌فرمود: «و تخرج ابدانکم». به طور کلی در آیات قرآن کریم هر جا صحبت از قیامت است صحبت از رجوع «نفوس» به سوی خداوند است. آیات متعدد در قرآن وجود دارد که گویای این مطلب است: «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ» (ق، ۲۱)؛ «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر، ۲۷ و ۲۸)؛ «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (نحل، ۱۱۱). در آیات قیامت، در هیچ آیه‌ای صحبت از بازگشت ابدان نشده است. آنجایی هم که صحبت از قیامت کبری است و می‌فرماید «وَكُلُّ أَنفُسٍ دَاخِرِينَ» (نمل، ۸۷)، مراد کل نفوس است و باز از ابدان انسان سخنی در میان نیست. از کنار هم قرار دادن این آیات، با آیات خروج از قبر، روشن می‌شود که مرجع ضمائر در «خُسْعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ» و «نُفْخٌ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» نیز به نفس برمی‌گردد نه به بدن. بنابراین آن چیزی که از قبر خارج می‌شود، نفوس اند نه ابدان، و الا باید به جای «یخرجون» می‌فرمود: «یوم تخرج ابدانکم...» و به جای «هم» می‌فرمود: «نفخ فی الصور و اذا ابدانکم...»

۳-۴. ارتباط برزخ و قبر خاکی

تنها سؤال یا اشکالی که باقی می‌شود بر نظریه ملاصدرا طرح کرد این است که چگونه ایشان میان قبر مادی در عالم طبیعت که مصداق قبر مجازی است، و عالم برزخ که قبر حقیقی است رابطه برقرار می‌کند، زیرا به هر حال روایاتی وجود دارد که می‌گوید روح در قبر است و ظهور در قبر خاکی و مادی دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۴) و از آن سو روایاتی که وجود دارد که می‌گوید مومنین در جنت برزخی، یا کفار در نار برزخی هستند، در تطبیق اولیه این دو دسته روایات با هم منافات و یا تعارض دارند، ملاصدرا برای حل این تعارض چه می‌کند؟ و شاید بهتر است سؤال این طور طرح شود که از نظر ایشان میان قبر خاکی و قبر برزخی چه نسبتی وجود دارد و ارتباط این دو چگونه است؟

بر طبق مبانی حکمت متعالیه اصل این مسئله که نفوس در قبر باشند جای استبعاد ندارد. نفس در عین این که در عالم برزخ خود در بهشت برزخی است یا در نار برزخی است، در عین حال نسبت به عالم دنیا نیز قبر مادی است. زیرا بودن نفس در قبر به معنای حلول جسمی در جسم دیگر نیست. نفس چون مجرد است، حلول مکانی ندارد؛ این «بودن»، حکایت از نوعی تعلق می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۹)، و از این تعلق در روایات با لفظ «فی» یاد شده است. بنابراین نسبت ظرفیت نفس به قبر، مثل جسم مادی به جسم مادی دیگر نیست. در واقع از دو حیث، دو نسبت ظرفیه با او برقرار است؛ یکی به اعتبار عالم ماده، یکی نسبت به عالم برزخ. با این دو تعبیر صحیح است که گفته شود، هم نفس در قبر (خاکی) است و هم در عین حالی که

در قبر است در بهشت خودش سیر می‌کند. بنابراین این دو دسته از روایات با هم تعارضی ندارند. بر طبق تفسیر ملاصدرا، هنگام قیامت، نفوسی که به عالم جسمانی و به قبور تعلق داشتند، از این تعلق دل می‌کنند و به سمت آسمان (قیامت) می‌روند. در روایات از این افراد تعبیر به «رهائن القبور» شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶، ص. ۳۳۶)، یعنی کسانی که در رهن و گروی تعلق به قبرشان هستند.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با تحلیل تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و آقاعلی مدرس درباره آیات «خروج از قبر»، نشان داد که تفسیر صدرایی از حقیقت «قبر» - به عنوان عالم برزخ و غلاف حقیقی نفس - هم از نظر فلسفی بر مبنای مبانی حرکت جوهری، تجرد نفس و مراتب طولی وجود منسجم تر است و هم از نظر تفسیر قرآن و روایات، سازگاری بیشتری با ظواهر الفاظی چون «من فی القبور»، «مرقد»، و توصیفات مربوط به ثواب و عقاب قبر دارد. در مقابل، قرائت آقاعلی مدرس که قبر را حفره خاکی و مُخرج را ابدان عنصری می‌داند، با اشکالات متعدد روبه‌رو می‌شود؛ از جمله تخصیص خوردن عموم آیات، ناهماهنگی میان «من فی القبور» و بدن عنصری که فاقد ادراک است، ناسازگاری با روایات صریح برزخ، و دشواری‌های نظری در پیوند دادن بدن مادی با عالم مثال. تفسیر ملاصدرا افزون بر رفع این اشکالات، با شبکه گسترده آیات معاد که مخاطب آن‌ها «نفس» است و نه «بدن»، همخوانی دقیق‌تری دارد. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که قرائت صدرایی نه تنها امکان تبیین عقلانی از معاد جسمانی را فراهم می‌سازد، بلکه با ساختار و حیاتی توصیف قرآن و روایات نیز هماهنگی و سازگاری بیشتری دارد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

در نگارش مقاله حاضر هیچ گونه حمایت مالی صورت نگرفته است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده مسئول در زمینه‌های مفهوم‌سازی، طراحی پژوهش، بازنگری متن و ویرایش نهایی مشارکت داشته است (۵۵٪).
نویسندگان دوم و سوم در تدوین پیش‌نویس مقاله و گردآوری منابع همکاری کرده‌اند (۴۵٪).

اعلامیه هوش مصنوعی و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در این پژوهش از هیچ‌گونه ابزار هوش مصنوعی استفاده نشده است؛ نه برای گردآوری داده‌ها و نه برای تحلیل و ایده‌پردازی.

تعارض منافع

بنابر اظهار نظر نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان از داوران ناشناس مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی بابت نظراتشان سپاسگزاری می‌نمایند.

منابع

قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی

۱. ابن فارس (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق عبدالسلام هارون، قم: مکتب الاعلامی الاسلامی.
۲. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۹۴)، «**تأملاتی بر نظریه معاد جسمانی در دیدگاه آقاعلی مدرس**»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۶۶.
۳. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۹)، **ملاصدرا و مسئله معاد**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. اکبریان، رضا و دیگران (۱۳۸۹)، «**معاد جسمانی از نظر آقاعلی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی**»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۹.
۵. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۱)، **شرح بر زاد المسافر**، تهران: امیرکبیر.

۶. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۲۴ق)، **المطول**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷. جمشیدی، فردین و دیگران (۱۳۹۳)، مقاله «**بازخوانی انتقادی نظریه مدرس زنوزی در مسئله معاد جسمانی**»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۶۲.
۸. جوهری، ابونصر (۱۴۰۷ق)، **الصاحح تاج اللغة و صحاح العربية**، بیروت: دار العلم للملایین.
۹. خمینی، مصطفی (۱۳۷۶)، **تعلیقات علی الحکمه المتعالیه**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. دینانی، ابراهیم (۱۳۷۳)، **معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی**، تهران: حکمت.
۱۱. رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷)، **مجموعه رسائل و مقالات فلسفی**، تصحیح غلاحسین رضائزاد، تهران: الزهرا.
۱۲. شجاعی، محمد (۱۳۸۰)، **معاد یا بازگشت به سوی خدا**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، چاپ دوم، قم: بیدار.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، **مجموعه رسائل فلسفی**، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۴)، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۹)، **المبدأ و المعاد**، چاپ پنجم، با تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۱، چاپ دوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، **الرسائل التوحیدیه**، بیروت: موسسه النعمان.
۲۰. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین (۱۳۹۲)، **المعاد الجسمانی**، قم: مجمع ذخایر اسلامی.
۲۱. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، ج ۳، قم: دارالکتب، ۱۳۶۳.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. کیشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۲)، «*تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی*»، پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۱.

۲۴. گرجیان، محمدمهدی (۱۳۹۵)، «*محاکمات میان صدرالمتلهین و آقاعلی حکیم در باب معاد جسمانی*»، آئین حکمت، ۲۹.

۲۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۶. مدرس زنوزی (۱۳۹۷)، آقاعلی، *تعلیقات اسفار*، ج ۳، چاپ اول، قم: حکمت اسلامی.

۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، چاپ چهارم، قم: صدرا

پیش از انتشار (ناویراسته)