

تفاوت تناسخ با معاد جسمانی

مهدی تراب پور*

چکیده

معاد جسمانی گرچه آموزه‌ای دینی و منصوص است، در طول تاریخ بحث‌های فراوانی را رقم زده است. پرداختن به مسئله تناسخ و تبیین صحیح رابطه آن با معاد جسمانی، پاسخ به یکی از آن مباحث است. در گزارش دیدگاه‌ها بر روش توصیفی و در نقد و بررسی آنها بر روش عقلی و نقلی متمرکز خواهیم شد. تناسخی که به منزله جایگزین معاد مطرح شود، باطل است؛ چراکه علاوه بر مخالفت قطعی با آیات و روایات، موجب تعلق دو نفس به یک بدن و اجتماع دو روح در یک تن است و همچنین ناهماهنگی بین نفس و بدن را موجب می‌شود؛ اما تناسخی که به معنای شکل گرفتن نفس انسان به صورت مثالی خاص متناسب با نیات، ملکات و اعمال او نه تنها محذوریتی ایجاد نمی‌کند، ادله دینی نیز دارد. معاد جسمانی - روحانی به این معناست که روح به بدن باز می‌گردد و بدن عیناً همان بدن دنیوی است؛ هرچند که بدن او در دنیا بدن مادی و طبیعی، در آخرت بدن اخروی است. کلیدواژه‌ها: تناسخ، مُلکی، ملکوتی، معاد، جسمانی - روحانی، رجعت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف (مبانی نظری اسلام) مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Mtorabpor@Yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۰/۵/۳ - پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۲۸

مقدمه

یکی از مباحث مهم دینی، که همیشه کانون بحث و بررسی بوده و تاکنون در بین متکلمان و فلاسفه دیدگاه‌های گوناگونی را رقم زده، بحث معاد جسمانی است. در دلالت قطعی نصوص دینی بر معاد جسمانی، جای شک و تردید نیست؛ اما این آموزه دینی، در طول تاریخ با مباحث انتقادی فراوان عقلی و علمی روبه‌رو بوده است؛ مباحثی مانند امتناع اعاده معدوم، امتناع رجوع روح به بدن پس از جدایی، همسانی آن با تناسخ، شبه آکل و مأكول و تعدد بدن دنیوی یک شخص در طول حیات با تبدل سلول‌ها و تردید در تعلق روح به هریک از آنها و ناکافی بودن سطح زمین برای حشر جسمانی همه انسان‌های نخستین و واپسین.

در این نوشتار برآنیم تا به یکی از این مباحث بپردازیم و رابطه آن را با معاد جسمانی روحانی بررسی کنیم. مسئله تناسخ را از آن رو برگزیدیم که سرنوشت برخی از مباحث مهم کلامی که به‌سادگی نمی‌توان از کنار آنها گذشت، با موضوع تناسخ گره می‌خورد؛ به گونه‌ای که پذیرش یا انکار آن بر تحلیل و اعتقاد به آن مسائل، تأثیر جدی می‌گذارد. مسئله تناسخ، با رجعت یعنی احیای مردگان در همین نشئه مادی، که از مسلمات قرآنی و روایی است و تردیدی در وقوع آن نیست، ارتباط دارد. معاد جسمانی به جسم عنصری، به گونه‌ای همانند تناسخ است و انکار مطلق تناسخ انکار چنین معادی را در پی دارد. این مباحث در آثار بزرگانی همچون شهید مطهری، علامه طباطبائی، علامه مصباح، آیت‌الله سبحانی، کتاب *علم النفس فلسفی استاد فیاضی*، و مقالاتی از جمله «براهین ابطال تناسخ در حکمت متعالیه: در بوتۀ نقد»، نوشته رحیم قربانی، «پژوهشی در باب معاد جسمانی»، به قلم عباس نیکزاد و «نفس و تناسخ»، تألیف مجید صادقی مطرح شده که هر کدام با رویکردی ویژه به آنها پرداخته‌اند؛ اما در این مقاله ضمن توضیح تناسخ و معاد جسمانی - روحانی، رابطه‌اش را با رجعت و اقسام تناسخ بررسی کرده‌ایم و کوشیده‌ایم تحلیل کاملی از این رابطه‌ها ارائه دهیم. به همین منظور نخست به تبیین کامل تناسخ و معاد جسمانی پرداخته و سپس رابطه و تفاوت‌های آن دو را بررسی کرده‌ایم.

تناسخ

تناسخ از واژه «نسخ» به معنای انتقال^۱ و یا زایل کردن یک چیز به وسیله چیز دیگری که جای‌گزین آن زایل شده می‌شود مانند زایل شدن سایه به وسیله نور خورشید و از بین رفتن جوانی به وسیله پیری می‌باشد.^۲

التناسخ عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن اخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعشق الذاتى بين الروح و الجسد... انتقال نفس من بدن إلى بدن مباین له منفصل عنه فى هذه النشأة بأن يموت حيوان و ينتقل نفسه إلى حيوان آخر أو غير الحيوان سواء كان من الأخص إلى الأشرف أو بالعكس و هذا مستحيل بالبرهان... التناسخ أعنى انتقال النفس الشخصية من بدن إلى بدن.^۳

این نوع تناسخ را، تناسخ مُلکی گویند و ریشه اعتقاد به آن، به فیلسوفان دوران باستان و مکاتب و مذاهب قدیم بازمی‌گردد. می‌توان گفت این اعتقاد، معلول آن است که متفکران، به تفاوت بنیادین میان معاد و تناسخ پی نبرده و آن دو را با هم خلط کرده بودند.

اغلب مورخان، پیدایش اولیه اعتقاد به تناسخ را در افکار هندوهای آریایی نژاد می‌دانند که همین اعتقاد، بعدها بنیان اصلی فلسفه، هندوئیسم شد.^۴ البته برخی نیز بر این نظرند که اعتقاد به تناسخ، مربوط به اقوام آریایی نیست و به بومیان اولیه هند تعلق دارد.^۵

از دیدگاه هندوان، قانون تناسخ یک قانون طبیعی عام و ثابت است. از این‌رو برای اعمال انسانی هیچ‌گونه قضاوت و داوری‌ای نیست و نیز توبه و انابه و یا شفاعت، عفو و غفران از سوی پروردگار معنایی ندارد؛ زیرا اعمال، نتیجه قهری و معلول علل و نتایج مقدماتی هستند که رابطه بین آنها در عالم وجود، جاویدان و ثابت است. کسانی که گناهان مکرر و مستمر کرده‌اند، نصیبشان دوزخ‌های هولناک است که پس از پایان یافتن این دوران، و در زندگی‌های آینده، به اشکال گوناگون تجسم می‌یابند. آدمی در نتیجه ارتکاب گناهان بسیار، در مرحله بازگشت تبدیل به موجودی بی‌جان می‌شود؛ در نتیجه گناهان ناشی از گفتار در کالبد پرنده‌ای ظهور جدید می‌یابد و در نتیجه ارتکاب معاصی ناشی از مغز و اندیشه در طول سالیان دراز در طبقه پست‌تر تجدید حیات می‌کند. مرتکب قتل یک برهمن، هزار مرتبه در پیکر عنکبوت‌ها، افعی‌ها، سوسمارها و جانوران موذی ظهور می‌کند. اشخاصی که از آزار دادن دیگران لذت می‌برند، تبدیل به درندگان گوشت‌خوار می‌شوند. کسانی که لقمه حرام و غذای ممنوع خورده باشند، تبدیل به کرم‌ها می‌شوند؛ اما دزدان و

اشاره که موجب اتلاف نوع‌اند، برای دزدیدن یک دانه تبدیل به موش صحرائی می‌شوند؛ برای دزدیدن یک اسب تبدیل به ببری می‌شوند؛ برای دزدیدن یک میوه یا ریشه گیاه به صورت میمون ظهور مجدد می‌کنند، برای ربودن یک زن، خرسی می‌شوند و برای دزدیدن گاوی، به بزجه‌ای تبدیل می‌یابند.^۸

اعتقاد به تناسخ از هندیان به دیگر ملل و اقوام نیز سرایت کرده و در هر جا صورتی به خود گرفته است. این رباعی را که به حکیم خیام نسبت می‌دهند، خطاب به چهارپایی است که ناگهان وارد مدرسه شد:

ای رفته و باز آمده «بَلْ هُم» گشته نامت زمیان نام‌ها گم گشته
 ریشت زعقب در آمده دُم گشته ناخن همه جمع آمده سم گشته

این رباعی، نشانی از وجود عقیده تناسخ در زمان وی در بلاد اسلامی است.^۹

اقسام تناسخ

تناسخ مُلکی یا انتقال ارواح به ابدان، اقسامی دارد که در یک تقسیم‌بندی اولی می‌توان آن را به دو قسم مطلق و محدود تقسیم کرد.^{۱۰}

۱. تناسخ مطلق

تناسخ مطلق عبارت از آن است که نفس در همین جهان از بدنی به بدن دیگر و از بدن دوم به بدن سوم و از سوم به چهارم و... بی‌وقفه و برای همیشه انتقال یابد. این اعتقاد منسوب به قدمای فلاسفه است که به تجرد روح از بدن اعتقاد نداشتند.

۲. تناسخ محدود

تناسخ محدود آن است که انتقال، ویژه بعضی از نفوس باشد، نه همه آنها. این نوع تناسخ هم از جهت افراد و هم از جهت زمان محدود است؛ چراکه نفس سرانجام به مرحله‌ای خواهد رسید که بی‌نیاز از بدن به عالم نور و عقل می‌پیوندد. این تناسخ خود بر دو قسم است: تناسخ نزولی و تناسخ صعودی.

الف) تناسخ نزولی

روح‌هایی که در این جهان در بُعد عملی و علمی به حد کمال نرسیده باشند، پس از مرگ با توجه به مرتبه کمال و نقص خود و صفاتی که دارند، به کالبدی مسانخ با آن مرتبه

می‌پیوندند تا از پستی‌ها و تیرگی‌ها پاک شوند. آنها چنان‌که مرتکب گناهانی شده‌اند، با سختی و مرارتی که تحمل می‌کنند، تصفیه می‌شوند و پس از رسیدن به کمال، به عالم نور می‌پیوندند. این نوع تناسخ را «تناسخ نزولی» گویند؛ چراکه روح از مرتبه و صورت آدمی به صورت پایین‌تر حیوانی، نباتی یا جمادی منتقل می‌شود.

این قسم تناسخ بسته به نوع بدنی که روح به آن تعلق می‌گیرد، به چهار قسم، نام‌گذاری شده است:

۱. **نسخ:** آن است که روح از کالبدی انسانی به کالبدی که صورت آدمی دارد، انتقال یابد؛
۲. **مسخ:** آن است که روح از کالبد انسانی به کالبد حیوانی دیگری که فاقد صورت انسانی است، منتقل شود؛
۳. **فسخ:** آن است که روح از کالبد انسانی به جسم نباتی انتقال یابد؛
۴. **رسخ:** آن است که روح از کالبد انسانی به جسم جمادی برود.

ب) تناسخ صعودی

در این نوع تناسخ برخلاف تناسخ نزولی، انتقال از ابدان ادون به ابدان اشرف صورت می‌گیرد. قایلان به این نوع تناسخ معتقدند که روح نخست باید به بدنی که استعداد بیشتری برای حیات دارد افزوده شود و سپس به رفته رفته تکامل یابد و به پیکرهای شریف‌تر مُساخته با روح متکامل حلول کند. اینها روح را در ابتدای افاضه، ضعیف و مستعدی بدنی ساده و مناسب با خود می‌دانند و معتقدند گیاه مناسب‌ترین مرتبه وجودی برای قبول حیات اولیه است و پس از آنکه روح در پیکر نبات تکامل یافت و از پیچیدگی و شرافت بالاتری برخوردار شد، از آن گیاه خاص به گیاه کامل‌تر و همین‌طور به ترتیب به گونه‌های اکمل گیاهی انتقال می‌یابد و تا وصول به مرز رتبه حیوانی، وارد پیکره حیوانی می‌شود. در این مرتبه نیز حیوانات دارای مراتب گوناگون‌اند که در سیر صعودی، نفس در هر مقطعی اقتضای پیکری ویژه از حیوان را دارد، برای نمونه نخست وارد پیکر پشه، سپس کرم و سپس حیوانات دیگر می‌شود تا سرانجام به مرتبه انسانی می‌رسد. ملأصدرا درباره این گونه تناسخ چنین می‌گوید:

وثانیهما مذهب القائلین بالنقل من جهة الصعود. فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير، وان المزاج الانساني يستدعي نفساً اشرف وهى التى جاوزت الدرجات

النباتية و الحيوانية. فكل نفس انما يفيض على النبات فتنتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى تنتهي الى المرتبة المتأخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنحل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالذود مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى رتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتأخمة لها.^{۱۱}

بنا بر این نظریه، دروازه حیات و باب الابواب زندگی، گیاه است؛ درحالی‌که در تناسخ نزولی، چنین دروازه‌ای انسان بود. این نظریه شباهت بسیاری به نظریه حرکت جوهری دارد که قایل است اشیاى مادى در پرتو حرکت جوهرى از قوه به فعلیت و از نقص به کمال می‌رسند و گیاه به حیوان و سپس به انسان تبدیل می‌شود. تفاوت میان تناسخ صعودی با حرکت جوهری در آن است که بنا بر تناسخ، تکامل به صورت گسسته و ناپیوسته انجام می‌شود؛ اما در حرکت جوهری، دگرگونی و تحول به گونه پیوسته و نه به صورت انتقال روحی از بدنی به بدن دیگر، تحقق می‌یابد.^{۱۲}

فرقه تناسخیه

عموم فرق اسلامی در این باره هم‌رأی‌اند که روح پس از پایان این زندگی، به بدن دیگری در این جهان باز نمی‌گردد، و دانشمندان شیعه و سنی با صراحت تمام، عقیده تناسخ را که یکی از خرافات ادیان باستانی هند است، باطل ساخته‌اند. در این میان تنها گروهی به نام «اهل حق» هستند که به صورت پراکنده در بخش‌هایی از ایران، بالکان، سوریه، ترکیه و... زندگی می‌کنند و اگرچه از به کار بردن واژه تناسخ و اظهار اعتقاد به آن سر باز می‌زنند، به صراحت از اعتقاد خویش به دوندون و جامه‌به‌جامه شدن دفاع می‌کنند. با دقت در نوشته‌ها و تصریحات گوناگون آنان درباره این موضوع، همسانی و یکی بودن آن با تناسخ کاملاً آشکار می‌شود.^{۱۳}

ابطال تناسخ

تا اینجا با اقسام تناسخ ملکی آشنا شدیم. اکنون هنگام آن است که تناسخ ملکی را به صورت جامع و بدون در نظر گرفتن ویژگی هر یک، کانون بحث و بررسی قرار دهیم. در این نوشتار از میان ادله بسیاری که برای ابطال تناسخ بیان کرده‌اند، دو دلیل را بیان می‌کنیم.

۱. تعلق دو نفس به یک بدن^{۱۴}

لازمه قول به تناسخ مطلق، تعلق دو نفس به یک بدن و اجتماع دو روح در یک تن است و این برهان را می‌توان با پذیرفتن دو اصل مطرح کرد:

۱. هر جسمی اعم از نباتی، حیوانی و انسانی، آن‌گاه که آمادگی و شایستگی کسب نفس داشته باشد، نفس را از مقام بالا دریافت می‌کند؛ زیرا مشیت خدا آن است که هر ممکن را به کمال مطلوب خود برساند. در این صورت سلول نباتی خواهان نفس نباتی، نطفه حیوانی خواهان نفس حیوانی، و جنین انسانی خواهان نفس انسانی است و قطعاً نیز چنین دریافت‌هایی انجام می‌شود.

۲. هر گاه با مرگ انسانی، نفس وی، به جسم نباتی یا حیوانی یا جنین انسان تعلق گیرد، جسم و بدن مورد تعلق این نفس، دارای نوعی تشخیص، تعیین و حیات متناسب با آن خواهد بود.

پذیرفتن این دو مقدمه مستلزم آن است که در تناسخ دو نفس به یک بدن تعلق بگیرد: یکی نفس خود آن جسم که بر اثر شایستگی از جانب آفریدگار اعطا می‌شود و دیگری نفس مستنسخ از بدن پیشین. اجتماع دو نفس در یک بدن از دو نظر باطل است: اولاً برخلاف وجدان هر انسان مدرکی است، و تاکنون تاریخ از چنین انسانی گزارش نداده است که مدعی دو روح و دو نفس بوده باشد.^{۱۵} ثانیاً لازم است که از نظر صفات نفسانی دارای دو وصف مشابه باشد؛ برای نمونه آنجا که از طلوع آفتاب آگاه می‌شود و یا به کسی عشق می‌ورزد؛ باید این حالات را به طور مکرر و در یک آن در خود بیابد.^{۱۶} به عبارت دیگر، نتیجه تعلق دو نفس به یک بدن، وجود دو شخصیت، دو تعیین و دو ذات، در یک انسان است، و در حقیقت لازمه‌اش این است که واحد، متکثر و متکثر، واحد شود؛ زیرا فرد خارجی، یک فرد از انسان کلی است و لازمه وحدت، داشتن نفس واحد است؛ ولی بنا بر نظریه تناسخ، بدن دارای دو نفس است و طبعاً باید دارای دو فرد از انسان کلی باشد. این همان اشکال واحد بودن متکثر و یا متکثر بودن واحد است.^{۱۷} این فرض علاوه بر اینکه از نظر عقل محال است، محذور دیگری دارد و آن اینکه باید هر انسان در هر موردی، دارای دو اندیشه و آگاهی و دیگر صفات نفسانی باشد.

۲. نبودن هماهنگی میان نفس و بدن

ترکیب بدن و نفس، ترکیبی واقعی و حقیقی است و هرگز همانند ترکیب صندلی و میز از چوب و میخ (ترکیب صناعی)، و نیز مانند ترکیبات شیمیایی نیست؛ بلکه بالاتر از آنهاست و گونه‌ای وحدت میان آن دو به شمار می‌آید. به دلیل همین وحدت، نفس انسانی هماهنگ

با تکامل بدن پیش می‌رود، و در هر مرحله از مراحل زندگی نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، پیری و فرتوتی، برای خود شأن و ویژگی‌ای دارد که قوه‌ها رفته رفته به مرحله فعلیت می‌رسند و توان‌ها حالت شدن می‌یابند. در این صورت نفس با کمالات کنونی خود، چگونه می‌تواند با سلول نباتی و یا نطفه حیوانی و جنین انسانی متحد و هماهنگ شود؛ درحالی‌که نفس از نظر کمالات به حد فعلیت رسیده و بدن جنین، در نخستین مرحله از کمالات است و تنها قوه و توان آن را دارد. لذا مَلْأَصْدْرًا در کتاب اسفار چنین می‌نویسد:

يلزم كون أحدهما بالقوة و الآخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة.^{۱۸}

تناسخ ملکوتی

اصطلاح دیگر تناسخ که هیچ ارتباطی با تناسخ مُلکی ندارد و تناسخ ملکوتی نامیده می‌شود، عبارت است از شکل گرفتن نفس انسان به صورت مثالی خاصی که مناسب با نیات، ملکات و اعمال اوست. تناسخ ملکوتی را تناسخ متصل، اتصالی و باطنی نیز می‌خوانند.^{۱۹} دو گونه تناسخ ملکوتی مطرح است:

۱. بدن ظاهری بر ظاهر انسانی خود می‌ماند؛ ولی بدن ملکوتی او به بدنی غیر از انسان تبدیل می‌شود؛
۲. علاوه بر تغییر بدن ملکوتی، بدن ظاهری او نیز تغییر می‌کند؛ مانند تبدیل شدن برخی از افراد قوم بنی اسرائیل به میمون در همین دنیا به سبب مخالفت با حکم ممنوعیت ماهی‌گیری در روز شنبه: «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آخَذْتُم مِّنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ.» (بقره: ۶۵)

بررسی تناسخ ملکوتی

می‌توان گفت که این نوع تناسخ با ظاهر کتاب و سنت سازگاری دارد. آیت/الله حسن‌زاده آملی در این باره می‌فرماید:

تناسخ ملکوتی به معنای اول در حقیقت، ظهور ملکات نفس است به صورت‌های مختلف مناسب با آن ملکات نفس در نزد ذات نفس، که این از کمالات اخروی نفس است و ثمرات منشأ اول و موافق با قول خداوند است که می‌فرماید «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى

وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يَرَى» (نجم: ۳۹ و ۴۰) در روایات نیز از این مطلب به تمثیل تعبیر آورده شده است و این ملکات بذرهای مزرعه نفس است که عامل او آنها را کاشته و به این صورت از آنها رویده است؛ و این ابدان خارج از نفس نیستند؛ بلکه قائم به نفس و از منشآت اویند و از این تمثیل کتاب‌های کلامیه به تجسم اعمال تعبیر می‌کنند.^{۲۰}

ملاصدرا دربارهٔ چنین تناسخی می‌فرماید:^{۲۱} تناسخ به این معنا که نفس به حسب نشئه آخرت مصور به صورت حیوانی یا نباتی یا جمادی به حسب اختلاف و مراتب پستشان باشد، مخالف با تحقیق نیست؛ بلکه امری است که نزد ائمه کشف و شهود، تحقیق یافته و در نزد اهل حق و ارباب شرایع و ملل ثابت شده است و ظاهر نصوص کتاب و سنت بر این مطلب دلالت می‌کند؛ مانند فرموده‌های خداوند در قرآن:

«قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» (مائده: ۶۰)؛
 «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ أَخْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵)؛
 «ذَلِكَ جَزَاءُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنْآ لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا»
 (اسراء: ۹۸).

با توجه به آیه بعد که می‌فرماید «قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» در اینجا ممکن است به ذهن برسد که خداوند خلقت بعدی را مانند خلقت پیشین دانسته، نه عین آن. پس یک فرد بشر در قیامت، مانند آن فردی است که در دنیا بوده، نه خود او. علامه طباطبائی در المیزان می‌نویسد:

در پاسخ می‌گوییم تشبیه و مانند بودن تنها در بدن است که منکران انکارش می‌کردند، نه جان آدمی که حافظ وحدت و شخصیت انسان هم در این دنیا و هم در آخرت است، و بدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن. آری ملاک یکی بودن حسین فرزند تقی در دنیا و آخرت، همان نفس انسانی اوست که آن هم نزد خدای سبحان محفوظ است و با مردن معدوم و باطل نمی‌شود، و وقتی آن نفس به بدن جدید در آخرت تعلق گرفت، باز این بدن همان بدن حسین در دنیا خواهد شد؛ همچنان‌که در خود دنیا نیز چند بار بدنش با همه اجزایش عوض شد و او همچنان حسین پسر تقی بود.^{۲۲}

«وَقَالُوا لِيَجْزُوهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (فصلت: ۲۱)؛ «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور: ۲۴).

گواهی دادن پوست و زبان و دست و پا همگی شاهد تحقق چنین تناسخی است و از جمله احادیثی که این نوع تناسخ را تأیید می‌کنند، بدین قرارند:

فكقوله ﷺ: «يحشر الناس على وجوه مختلفة»؛ كقوله ﷺ: «كما تعيشون تموتون وكما تنامون تبعثون»^{۲۳} و روى عنه أنه قال ﷺ: «يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير»؛ «من خالف الإمام في أفعال الصلاة - يحشر و رأسه رأس حمار»؛ «يلبسون الناس جلود الضأن و قلوبهم كالذئاب».

این نوع تناسخ هیچ ارتباطی با تناسخی مُلکی ندارد؛ چراکه تناسخ ملکوتی در محدوده مرتبه مثالی نفس رخ می‌دهد و در ابدان مادی مطرح نیست. وجه تسمیه این‌گونه تناسخ به «ملکوتی»، این است که به بدن ربطی ندارد و کاربرد واژه‌های متصل و اتصالی نیز بدین‌روست که در حقیقت انتقالی درکار نیست، بلکه روح در مرتبه مثال، در ذات خود با حرکت جوهری متحول می‌شود و به شکلی متناسب با نیات و ملکات و افعال خود در می‌آید. این دو معنا جدا از هم‌اند و تنها در اسم اشتراک دارند؛ زیرا تناسخ ملکی، اصطلاح ویژه‌ای است که افرادی از دیرباز به آن اعتقاد داشته‌اند؛ در حالی‌که تا پیش از ملاصدرا از اصطلاح ملکوتی سخنی به میان نیامده است.^{۲۴}

معاد

پیش از طرح بحث معاد جسمانی - روحانی، گفتنی است که با توجه به مطالب یاد شده برخی مانند ابن‌سینا برای فرار از تناسخ، معاد را به معنای عود روح به سوی خداوند یا عالم مجردات می‌دانند؛ نه بازگشت روح به بدن. او لذت‌ها و دردهای جسمانی قیامت را که در شریعت از آنها سخن گفته شده، مجاز و استعاره می‌شمارد که شارع برای تشویق عموم مردم به کارهای نیک و ترساندن آنها از کردار زشت، به آنها متوسل شده است.^{۲۵} با این حال او در برخی دیگر از آثار خود به صراحت گفته که هرچند معاد روحانی با عقل و فلسفه اثبات‌پذیر است، معاد جسمانی که شریعت بر آن دلالت دارد، جز از طریق شرع و اخبار مخبر صادق پذیرفتنی نیست.^{۲۶} درخور توجه اینکه او در برخی آثار دیگر خود، به گونه‌ای معاد جسمانی را توجیه کرده است؛ البته توجیهی که نتنها دلیلی بر آن نیست، که هرگز با نصوص دینی سازگاری ندارد. تصویری که ابن‌سینا از معاد جسمانی ارائه کرده، این است که نفوس ناقص (نفوسی که به مرحله مجرد عقلی نرسیده‌اند) پس از مرگ، به اجرام آسمانی تعلق می‌گیرند؛ بی‌آنکه نفس آنها به شمار آیند و تنها از آن جرم برای تخیلات خویش یاری می‌گیرند، و احوال قبر و قیامت و لذت‌ها و عذاب‌هایی را که در شریعت به صورت‌های جسمانی نسبت داده شده، ادراک می‌کنند.^{۲۷} این بیان ابن‌سینا ناشی

از مادی دانستن قوه خیال و صورت‌های خیالی است؛ چراکه در این حالت، صورت‌های خیالی نیاز به محلی دارند تا در آن انطباع و حلول یابند و تصورات نوری یا ناری خود را داشته باشند، که اجرام آسمانی مکانی شایسته برای این کارند.

برخی نیز قایل به معاد جسمانی فقط شدند؛ یعنی معتقدند هنگامی که ما می‌میریم همه چیز پایان می‌یابد؛ درست همانند یک موتور برق که اگر متلاشی شود، هم ماده آن به هم ریخته، و هم انرژی آن از بین رفته است. در هنگام رستاخیز اجزای متلاشی‌شده این موتور برق، یعنی بدن انسان جمع‌آوری و به هم پیوند داده می‌شود و لباس حیات می‌پوشد و طبعاً روح که از آثار خواص آن بود، همانند انرژی برق که از آثار موتور برق است، به آن بازمی‌گردد. مهم‌ترین اشکالی که به معاد جسمانی فقط وارد است، قایل نبودن به وجود روح مجرد برای انسان است و نیز ارائه تصویری دنیاگونه از آخرت و انسان اخروی است؛ بنا نیست که خداوند دنیا را ویران، و دوباره همان را بنا کند. عالم آخرت با عالم دنیا و بدن اخروی با بدن دنیوی تفاوت بنیادین و جوهری دارد.

معاد جسمانی روحانی

گروهی از متکلمان محقق و فیلسوفان متأله بر این باورند که معاد انسان هم جسمانی است و هم روحانی. بر پایه این دیدگاه، آدمی در آخرت با وجودی «جسمانی - روحانی» حضور می‌یابد و حیات اخروی او حیاتی دوساحتی است؛ زیرا انسان موجودی دوساحتی است و هر دو ساحت، در حقیقت او دخیل‌اند. هرچند ساحت روحانی انسان نسبت به ساحت جسمانی‌اش اصالت دارد، فرعیّت ساحت جسمانی، آن را از حقیقت انسان خارج نمی‌سازد. سه نوع تبیین درباره این دیدگاه مطرح است:

۱. روح و بدن باز می‌گردند و بدن نیز مادی است؛ اما لازم نیست همان بدن دنیوی که در قبر گذاشته شده یا جزئی از آن در بدن اخروی باشد، بلکه اگر همان بدن دنیوی باشد و یا اگر بدن دیگری باشد، ولی جزئی از بدن دنیوی همراهش باشد، و یا اگر بدن دیگری باشد و جزئی از بدن دنیوی نیز با آن نباشد، هر سه صورت بی‌اشکال‌اند؛
۲. روح و بدن باز می‌گردند و بدن مادی است؛ اما این بدن همان بدن است که در قبر گذاشته شده و یا جزئی از آن را همراه دارد؛
۳. روح به بدن باز می‌گردد و بدن عیناً همان بدن دنیوی است،^{۲۸} نه بدن دیگری که صددرصد غیر از آن باشد و نیز نه بدن دیگر که، مقداری از بدن دنیوی اول را دارا باشد.

قابیلان به دیدگاه اول و دوم معتقدند،^{۲۹} معاد به معنای گرد آمدن اجزای مادی و متفرق بدن دنیوی حول اجزای اصلی بدن خواهد بود؛ سپس همه آیات قرآن را که در زمینه قیامت و بعث نازل شده‌اند، حمل بر معنای دلخواه و پذیرفته خود کرده‌اند؛ بدین معنا که اجزای متفرق مادی بدن گرد می‌آیند و روح، از عالم مجردات به او تعلق می‌گیرد.

البته چنین چیزی را نمی‌توان حشر و آخرت نامید؛ چراکه این حشری دنیوی است؛ یعنی بازگشت به جهان ماده، حرکت و دار تحصیل، نه آخرت و سرای پاداش. بنابراین بازگشت به بدن مادی خاکی را نمی‌توان معاد نامید. اگر بدن انسان در آخرت مادی باشد، قهراً لوازم ماده را نیز خواهد داشت؛ با اینکه می‌دانیم در آخرت سخنی از چنین لوازمی نیست. در آن روز طومار آسمان‌ها و زمین درهم پیچیده می‌شود. به علاوه در قرآن سخن از تبدیل، انشای جدید، و چیزی که نمی‌دانید (ما لا تعلمون) است: «نَحْنُ قَادِرُونَ بَيْنَكُمْ أَلَمْوَتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ.» (واقع: ۶۰ و ۶۱)

علامه طباطبائی در المیزان ذیل این آیه شریفه می‌فرماید، کلمه ما در جمله «وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» موصوله، و مراد از آن خلقت است. بنابراین این جمله، جمله عطف است بر جمله نبدل، و تقدیر کلام چنین است: علی ان نبدل امثالکم وعلی ان ننشئکم؛ یعنی «ما مرگ را بر این اساس مقدر کردیم که نسلی دیگر مانند شما را جای‌گزین شما کنیم، و بر این اساس که به شما خلقتی دیگر دهیم که نمی‌دانید چگونه است، و آن خلقت دیگر عبارت است از هستی آخرتی که از جنس هستی ناپایدار دنیا نیست.»^{۳۰}

پس چنین به نظر می‌آید که جهان آخرت، گونه‌ای دیگر از وجود را داراست که از ماده بیرون است؛ چراکه ماده لوازم خود را به همراه دارد. بدیهی است مرگ و معاد حرکتی بازگشتی به سوی خدا و جوار قرب اوست؛ نه بازگشت به خلقت مادی و بدن خاکی. از این‌روی چنین سخنانی بیشتر به سخن منکران معاد همانند است تا به سخن پذیرندگان آن؛ زیرا بیشتر منکران معاد و دهریون می‌گویند: مواد عنصری، انسان و نبات و حیوان می‌شوند؛ سپس می‌میرند و از بین می‌روند؛ دوباره همان اجزای مادی گرد می‌آیند و به همان شکل اول یا نزدیک به آن صورت می‌گیرند. این در حالی است که ایشان نمی‌دانند حقیقت معاد عبارت است از ظاهر شدن باطن آخرت از درون این جهان، به گونه‌ای که روح، باطن جسد است و نحوه‌ای دیگر از وجود را داراست که با وجود مادی طبیعی، فرق

حقیقی و بنیادی دارد.^{۳۱} نفس انسانی در مسیر تکامل و اشتداد وجودی خود به جایی می‌رسد که بدنی متناسب خود را می‌سازد و این بدن، بدن قیامتی او خواهد بود، نه همان بدن خاکی.

دیدگاه سوم از آن مَلَّاصِدْرَا است. بنا بر دیدگاه او، محققان اسلامی و اندیشمندان مسلمان معتقدند که این اجساد، جوهری شریف‌تر و اصیل‌تر به همراه دارند، که اجسام متراکم نیستند؛ بلکه ارواح لطیفی‌اند که از این بدن‌ها در هنگام مرگ خارج می‌شوند. بنابراین، کار برانگیخته شدن و قیامت در نزد آنان، چیزی جز بازگردانیده شدن آن ارواح به این اجساد و یا اجساد دیگر همانند آنها که قائم مقام آن اجساد باشند و محشور شوند نیست. این رأی خوب‌تر و به حقیقت، نزدیک‌تر است.^{۳۲}

مَلَّاصِدْرَا در رسالهٔ *زاد المسافر*^{۳۳} دوازده اصل، در کتاب *اسفار*^{۳۴} یازده اصل، در کتاب‌های *مبدأ و معاد*^{۳۵}، *الشواهد الربوبیه*^{۳۶}، *عرشیه*^{۳۷} و *تفسیر سورهٔ یس* هفت اصل و در کتاب *مفاتیح الغیب*^{۳۸} شش اصل را برای بیان معاد جسمانی - روحانی مطرح ساخته است. نتیجه‌ای که مَلَّاصِدْرَا از اصول مزبور می‌گیرد این است که انسان محشور در آخرت، هم از جهت نفس و هم از جهت بدن، همان انسان دنیوی است و این همان چیزی است که نصوص دینی بر آن دلالت دارند.

اصول یازده‌گانهٔ مَلَّاصِدْرَا در کتاب *اسفار*، برای اثبات معاد جسمانی - روحانی بدین شرح است:

۱. اصالت با وجود است؛
۲. تشخیص هر چیز به وجودش است، نه عوارض آن؛
۳. حقیقت واحدهٔ وجود، دارای مراتب شدت و ضعف است؛
۴. بر اساس حرکت جوهری، موجود، حرکت اشتدادی تکاملی می‌پذیرد و در یک موجود، مراتب شدت و ضعف راه می‌یابد؛
۵. هویت و شیئیت هر چیز به صورت اوست، نه به مادهٔ او؛
۶. وجود و تشخیص بدن، به نفس اوست، نه جرم او؛
۷. وحدت شخصی هر موجودی به وجود اوست و نحوهٔ وحدت او به نحوهٔ وجود او بستگی دارد. نحوهٔ وحدت موجودات مادی با مجردات متفاوت است. بنابراین نفس می‌تواند در حالی متعلق به ماده باشد و درحالی دیگر، از ماده میرا شود؛

۸. قوهٔ خیال، مجرد دارد و مربوط به نفس مجرد است، نه بدن؛
۹. صورت‌های خیالی نیز مجرد دارند و مربوط به نفس‌اند، نه بدن و قیام آنها به نفس، قیام صدوری است، نه حلولی؛
۱۰. صورت‌های مقداری و اشکال و هیئات مادی، همان‌گونه که با مشارکت ماده ایجاد می‌شوند، می‌توانند بدون مشارکت ماده با نقش و ارادهٔ فاعل ایجاد شوند؛
۱۱. عوالم به سه عالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شوند. ویژگی نفس انسانی در میان همهٔ موجودات، این است که در عین وحدت، همهٔ این عوالم را دارد.
- بر پایهٔ این اصول، نفس انسان که صورت اخیر انسان است، ملاک انسان بودن اوست و تشخیص و وحدت انسان به همین وجود نفس اوست. همچنین راه یافتن اشتداد و استکمال در دنیا و آخرت، خدشه‌ای بر وحدت و این‌همانی نفس انسان وارد نمی‌سازد؛ یعنی نفس انسان در آخرت عیناً همان نفس دنیوی اوست؛ هرچند از جهت وجودی استکمال یافته و حالات و عوارضش دچار تغییر شده باشد. از سویی، بدن انسان در آخرت، همان بدن او در دنیاست؛^{۳۹} زیرا ملاک تشخیص و وحدت در بدن، نفس انسان است. به همین جهت، هرچند نفس در همین دنیا و در طول زندگی بدن‌هایی پرشمار و متفاوت کسب کرده، به دلیل وحدت نفس، گفته می‌شود که بدن در سن پیری، همان بدن در سن جوانی و نوجوانی است. بنابراین اگر نگاه را تنها به بدن به منزلهٔ یک جسم بدوزیم، خواهیم گفت: بدن اخروی مانند بدن دنیوی است، نه عین آن؛ اما اگر نگاه را به بدن از آن جهت که بدن یک انسان صاحب نفس است بدوزیم، به دلیل وحدت نفس، می‌گوییم: بدن اخروی عین بدن دنیوی است.
- وجود ابدان اخروی، وجود استعدادی نیست؛ بلکه آن بدن‌ها لوازم نفوس‌اند؛ مانند لزوم سایه برای صاحب سایه. وجود بدن اخروی، مقدم بر وجود نفس آن نیست؛ بلکه در وجود، هر دو با هم‌اند؛ بدون اینکه جعلی میان آن دو صورت گیرد؛ همانند همراهی لازم و ملزوم و سایه و صاحب سایه. از آنجا که حقیقت هر چیز به صورت اوست و نه به مادهٔ آن، پس می‌توان گفت که بدن اخروی، بعینه همان بدن دنیوی است؛ ولی از حیث صورت و نه از حیث ماده. پس ملاک در حشر بدن انسان این است که از جهت صورتش، و نه از جهت ماده، بعینه باقی باشد.

بر اساس تجرد قوه خیال و صورت‌های خیالی و قدرت نفس بر ایجاد خارجی صورت‌های خیالی، مَلَّاصِدْرَا معتقد است که نفس انسان پس از جدایی از بدن مادی، قوه خیال را همراه خود دارد و می‌تواند امور جسمانی را درک کند و خود را به همان صورت جسمانی‌ای که در دنیا احساس می‌کرد، تخیل کند؛ چنان‌که در خواب نیز بدن خود را تخیل می‌کرد؛ با اینکه در حالت خواب، حواس ظاهری از کار افتاده بودند. نفس انسان دارای حواس پنج‌گانه باطنی همانند حواس پنج‌گانه ظاهری است؛ یعنی پس از مفارقت از بدن، واقعاً با آن حواس می‌بیند، می‌شنود، می‌چشد، می‌بوید و لمس می‌کند. آن حواس باطنی اصل و اساس حواس ظاهری‌اند. نفس پس از مردن و جدایی از بدن با همان قوه متخیله، خود را مفارق از دنیا تصور می‌کند و خود را عین همان انسان در گور شده می‌بیند و بدن را مدفون می‌یابد. اگر شقی باشد، رنج‌ها و عذاب‌هایی را که بر او می‌رسد به صورت عقوبت‌های حسی بر بدن تصور و تخیل می‌کند (این رنج‌ها در زبان شریعت به نام عذاب قبر مطرح می‌شوند) و اگر نیکوکار باشد، ذات خود را سازگار و هم‌نشین صورت‌های وعده داده شده مانند جنات، انهار، حورالعین و غلمان ادراک می‌کند که همان ثواب قبر است. این حقیقت همان است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «قبر، یا باغی از باغستان‌های بهشت و یا گودالی از گودال‌های آتش است.»^{۴۰}

با توجه به مطالبی که بیان شد، ممکن است تصور شود که احوال قبر و قیامت، اموری صرفاً موهوم و تخیلی‌اند که تحقیقی در عالم واقع ندارند. مَلَّاصِدْرَا در این باره می‌گوید کسی که چنین اعتقادی داشته باشد، به حسب شریعت، کافر است و به حسب حکمت، گمراه. به اعتقاد مَلَّاصِدْرَا امور قبر و قیامت از جهت وجودی، نسبت به امور دنیا قوی‌تر و شدیدترند؛ زیرا صورت‌های دنیوی در هیولا که پست‌ترین موضوعات است تحقق می‌یابند؛ اما صورت‌های اخروی یا مجردند و یا در موضوع نفس متحقق می‌شوند. هم میان دنیا و آخرت و هم میان صورت‌های دنیوی و اخروی، تفاوت فاحش و جدی وجود دارد. از این گذشته، هر دوی آنها با نفس ادراک می‌شوند؛ یکی با واسطه و دیگری با ذات نفس و بدون وساطت آلات.^{۴۱}

بنا بر آنچه گذشت، افزون بر تقریر معاد جسمانی با مبانی عقلی و فلسفی، توجیه معقول آنچه در باب قبر و قیامت و عذاب و ثواب آن آمده است نیز با مبانی حکمت

محقق شد. این مطلب از ابتکارات حکیم متاله، مَلَّاصدرا بود. پس از مَلَّاصدرا، رهروان معرفتی او این راه را ادامه دادند و برخی نیز همچون آقاعلی مدرس، به‌رغم پذیرفتن اصول این حکیم والامقام، تفسیری دیگر از معاد جسمانی - روحانی را ارائه کردند.^{۴۲} مدرس در نقد مَلَّاصدرا می‌نویسد: صدرا بدن دنیوی را از درجه اعتبار در عود و معاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد وی بدن‌های اخروی مجرد از ماده دنیوی، قابل حالات مختلف پذیرش صور و تجدد حرکات کون و فساد هستند و تنها از صور امتدادیه مجرد نیستند. در اندیشه وی بدن اخروی تنها به جهت فاعلیت قائم است؛ اما بدن دنیوی هم به جهت فاعلیت و هم به جهت قابلیت، قوام دارد. بنابراین بدن اخروی در بیانات حکیم عالی‌مقام همان بدن دنیوی با عناصر متشکل خود فاسد می‌شود، و لذا نفس، بار دوم به آن تعلق نمی‌گیرد.^{۴۳}

برهان حکیم زَنُوزی بر معاد جسمانی - روحانی

حکیم آقاعلی مدرس زَنُوزی معاد جسمانی را از جمله ضروریاتی به شمار آورده که به هیچ وجه نیازمند برهان نیست؛ لذا برهان خود را نیز در باب معاد جسمانی برای مسلمانان و پیروان دیگر ادیان آسمانی حجت نمی‌داند. برهان وی تنها برای کسانی حجت به شمار می‌آید که از تعلیمات پیغمبران محروم مانده و به ضرورت معاد جسمانی وقوف نیافته‌اند.^{۴۴} ایشان برای اثبات معاد جسمانی خود، سه اصل را بیان می‌کند:^{۴۵}

۱. بین مرکبات حقیقی و مرکبات اعتباری تفاوت است. مرکب حقیقی می‌باید دارای دو جزء جوهری باشد: جزء اولی، هیولا استعداد و قوه است و جزء دوم، صورت است که مبدأ تحصیل، منشأ فعلیت و موجب وقوع جزء بالاتر حاصل است. ملاک تحقق مرکب حقیقی این است که اجزای مرکب، یعنی ماده و صورت، به وجود واحد موجود باشند؛ بنا بر این تنها با معلولیت بعضی از اجزا و علیت برخی دیگر بدون ائتلاف و وحدت طبیعی، ترکیب حقیقی و طبیعی حاصل نمی‌شود؛

۲. ترکیب نفس و بدن، ترکیب حقیقی اتحادی است. بدن و قوای بدن، علل اعدادی تکامل نفس‌اند، و نفس صورت تمام بدن و قوای آن است؛ لذا نفس، علت موجه بدن و بدن، علت معده و زمینه تکامل ذاتی و جوهری نفس است. از باب همین مناسخت ذاتی است که آثاری از نفس به بدن و بالعکس سرایت می‌کند. این ترکیب اتحادی، نشان از تلازم نفس و بدن در جمع نشئات وجود و مراحل هستی است. اضافه نفس به بدن که

اضافه ذاتی است و از حرکت‌های جوهری و تحولات ذاتی بین نفس و بدن و این ترکیب طبیعی و اتحادی حاصل شده، هرگز منقطع نمی‌شود و پس از عروض موت نیز این اضافه به اعتباری باقی است؛

۳. پس از مفارقت نفس از بدن مادی، نفس به استكمال ذاتی و غایت وجودی خود می‌رسد و با فاعل و منشأ وجود نفس متحد می‌شود؛ اما بدن مادی پس از مفارقت نفس، به سوی نفس حرکت می‌کند. این حرکت از آن جهت رخ می‌دهد که ارتباط نفس و بدن پس از مفارقت نفس از بدن به کلی قطع نشده و بدن متعلق هر نفسی، حامل آثار و بدایع همان نفس است. به واسطه همین بدایع، هر بدنی از دیگر بدن‌ها متمایز می‌شود. اتحاد نفس با بدن و تعاکس ایجابی و اعدادی بین این دو، سبب حصول این آثار و ودایع از جانب نفس در بدن می‌شود. غایت حرکت استکمالی بدن، اتحاد آن با نفس در قیامت است.

سرانجام می‌توان چنین گفت که پس از مفارقت نفس از بدن، بدن در واقع و نفس الامر از دیگر ابدان ممتاز است و عناصر تشکیل‌دهنده آن نیز از عناصر دیگر ابدان ممتاز و مشخص‌اند. این امتیاز به گونه‌ای است که هرگاه شخصی که دارای دید باطنی و اهل مکاشفات است، آن را مشاهده کند، خواهد گفت: این همان بدنی است که نفس ناطقه چنین و چنان از آن مفارقت کرده است.^{۴۶}

بدین ترتیب نفس برای بار دوم به بدن دنیوی تعلق می‌گیرد؛ اما با رجوع بدن به آخرت و ارتقای آن به حیث نفس، نه با عود نفس به دنیا و تنزل آن به حیث بدن، تا اینکه بدن واقف و نفس به سوی آن متحرک باشد. نخستین کسی که در این مسئله بر مبنای نظر آقا علی سلوک کرده، آیت‌الله شیخ محمدحسین غروی اصفهانی، حکیم اصولی و فقیه بزرگ معاصر است. وی در رساله^{۴۷} خود بی‌آنکه به نام آقا علی اشاره کند، کاملاً بنا بر مبانی نظری آقا علی، معاد جسمانی - روحانی را اثبات کرده است. وی فلسفه را از محضر حکیم شهید میرزا محمدباقر الاضطهانی، از شاگردان طراز اول مرحوم آقا علی، آموخته است.^{۴۸} به هر حال ما در صدد بیان این نوع تفسیر از معاد جسمانی نیز بوده‌ایم، و داوری بین این دو را به خود خوانندگان واگذار می‌کنیم. اکنون هنگام آن است که مشخص شود، معاد جسمانی با هریک از دو تقریر اخیر، هیچ‌گونه همسانی‌ای با تناسخ ندارد و اعتقاد به هرگونه همانندی میان این دو، ناشی از عدم درک صحیح معاد جسمانی - روحانی است.

تفاوت تناسخ با معاد جسمانی

اعتقاد به تناسخ مطلق، صددرصد در نقطه مقابل معاد قرار گرفته است و قایلان به تناسخ نامحدود، حتی برای نمونه در یک مورد نیز نمی‌توانند معتقد به معاد باشند؛ زیرا انسان در این نظریه، پیوسته در حال بازگشت به دنیاست و نقطه‌ای که از آن آغاز می‌کند، به همان بازمی‌گردد. این درحالی است که اگر کسی به استحاله مطلق تناسخ اعتقاد داشته باشد، تبیین درستی برای زنده شدن مردگان نخواهد داشت؛ زیرا احیای مردگان به این صورت است که بدن پیشین از بین برود و بدنی نو شکل بگیرد؛ خواه با همان ذرات درست شود و روح در آن قرار گیرد، خواه از مواد دیگر تشکیل شود. بر این اساس روح از بدن پیشین به بدنی دیگر انتقال می‌یابد و تناسخی آشکار پدید می‌آید. بنابراین زنده شدن مرده نیز تناسخ است. حال اگر همه اقسام تناسخ محال باشند، چگونه می‌توان چنین پدیده‌ای را توجیه کرد؟

از سویی مسئله معاد جسمانی، یکی از دغدغه‌های اندیشمندان است؛ چراکه به زعم آنها از دیدگاه عقلی با مشکلات پرشماری روبه‌روست؛ به گونه‌ای که برخی آن را عقل‌گریز و فراتر از محدوده درک عقلی دانسته‌اند. *ملاصدرا* در کتاب *اسفار*^{۴۹} می‌گوید با پذیرش ادله استحاله تناسخ، نمی‌توان از معاد جسمانی جانب‌داری کرد؛ زیرا معاد جسمانی با جسم عنصری، نوعی تناسخ است که نفس با مردن، از بدن پیشین جدا می‌شود و به بدن دیگری در زمان حشر و نشر تعلق می‌یابد. از این‌روی او معاد جسمانی را با جسم برزخی مثالی می‌داند که در سایه نیت‌ها و کارهای انسان‌ها شکل می‌گیرد. بنا بر این آنچه ما در پی بررسی و نفی‌اش هستیم، آن تناسخی است که بخواهد جای‌گزين معاد شود؛ وگرنه با تناسخی که با مسئله معاد (به آن گونه‌ای که در آیات و روایات و کلام بزرگان آمده)، سازگار باشد، هیچ‌گونه مشکلی نداریم.^{۵۰} به عبارت دیگر، اگر مراد از انتقال روح از بدنی به بدن دیگر، دریافت عقاب و پاداش باشد، چنین مطلبی با ادله نقلی منافات دارد و روایات، این‌گونه تناسخ را نفی می‌کنند؛ بلکه انسان‌ها از راهی دیگر به جزای کردارشان خواهند رسید.

پس با توجه به مطالب مزبور، روشن می‌شود که وقوع همه اقسام تناسخ، محال نیست و حتی برخی از آن اقسام تحقق یافته‌اند و شاید در آینده نیز محقق شوند؛ اما این موارد

هیچ تضاد و منافاتی با معاد ندارند؛ زیرا منافاتشان در صورتی است که بخواهند جای‌گزین معاد شوند. از اقسام بیان‌شده، می‌توان تناسخ مطلق را جای‌گزین معاد دانست؛ چراکه طرف‌داران آن بر این باورند که حیات دیگری که از آن به معاد تعبیر می‌شود، وجود ندارد. در پاسخ می‌گوییم که ادله ضرورت معاد، شاهدهی گویا بر عدم وقوع چنین تناسخی است. در نتیجه هیچ سازگاری‌ای بین تناسخ مطلق و معاد نیست.

تناسخ نزولی، نه به صورت همگانی است و نه همیشگی؛ چراکه گروه کامل از روز نخست دارای معادند؛ یعنی مرگ آنان سبب می‌شود که نفوس آنان به عالم نور ملحق شود؛ ولی طبقه غیرکامل تا مدتی فاقد معادند و مرگ آنان مایه بازگشت به این جهان است؛ ولی آن‌گاه که از نظر علمی و عملی به حد کمال رسیدند، به گروه کاملان می‌پیوندند و قیامت آنان نیز برپا می‌شود. گرچه چنین اعتقادی باطل است؛ ولی در عرض معاد و یا جای‌گزین معاد نیست و منافاتی با آن ندارد.

نقد تناسخ نزولی

بنا بر این نوع تناسخ، گروه ناقص در دو مرحله به حیات دنیوی بازمی‌گردند؛ آن‌هم از طریق تعلق به جنین انسان یا سلول گیاه و یا نطفه حیوان. در نقد این نظریه کافی است که به واقعیت نفس، آن‌گاه که از بدن جدا می‌شود، توجه کنیم. نفس هنگام جدایی از بدن انسان، به کمالی ویژه می‌رسد، و بخشی از قوه‌ها در آن به فعلیت درمی‌آیند. برای نمونه هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که نفس یک انسان چهل ساله، قابل قیاس با نفس کودک یک‌ساله و دوساله نیست. در تناسخ نزولی که روح انسان چهل ساله، پس از مرگ به جنین انسان دیگر تعلق می‌گیرد، دو حالت بیشتر متصور نیست:

۱. نفس انسانی با داشتن آن کمالات و فعلیت‌ها به جنین انسان، جنین حیوان یا بدن حیوانی کامل تعلق گیرد؛

۲. نفس انسان با حذف فعلیات و کمالات، به جنین انسان یا حیوانی منتقل شود.

صورت نخست امتناع ذاتی دارد؛ زیرا در بحث معاد جسمانی بیان شد که نفس و بدن گونه‌ای تکامل هماهنگ دارند و هرچه بدن پیش رود، نفس نیز به موازات آن پیش می‌رود. اکنون چگونه می‌توان تصور کرد که نفس به تدبیر بدنی که نسبت به آن کاملاً ناهماهنگ است، بپردازد. به عبارت دیگر، تعلق نفس به چنین بدنی، مایه جمع میان دو ضد است؛

زیرا از آن نظر که مدت‌ها با بدن پیشین بوده دارای کمالات و فعلیت‌های شکفته است، و از آن نظر که به «جنین» تعلق می‌گیرد، باید فاقد این کمالات باشد. بنابراین چنین تصویری از تعلق نفس، مستلزم جمع میان ضدین و یا نقیضین است. همچنین اگر فرض شود که نفس با سلب کمالات و فعلیات، به جنین تعلق گیرد، چنین سلبی، یا ویژگی ذاتی خود نفس است، یا عامل خارجی آن را بر عهده دارد. صورت نخست امکان‌پذیر نیست؛ زیرا حرکت از کمال به نقص نمی‌تواند ویژگی ذاتی یک شیء باشد. صورت دوم نیز با عنایت الهی سازگار نیست؛ زیرا مقتضای حکمت او این است که هر موجودی را به کمال ممکن خود برساند.^{۵۱}

نقد تناسخ صعودی

خطای تناسخ صعودی در تبیین خط تکامل است که آن را به صورت منفصل و جدا از هم تلقی می‌کند. این تلقی نفس را روزی در عالم نبات محبوس کرده، سپس از آنجا به عالم حیوان منتقل می‌سازد، و پس از طی مراحل، آن را متعلق به بدن انسان می‌داند. نفس در این نظریه، همانند مرغی است که از قفسی به قفس دیگر منتقل می‌شود، و هرگز میان این مراتب، اتصال و پیوستگی برقرار نیست؛ «نفس» در هر دوره‌ای برای خود بدنی دارد، تا لحظه‌ای که به واپسین بدن برسد و هنگام مرگ به عالم آخرت ملحق شود. در این نظریه، به شرط آنکه مراتب مزبور را متصل و به هم پیوسته بینگاریم، با حرکت جوهری کاملاً هماهنگ است، و در حقیقت حرکت جوهری در این نظریه به صورت منفصل منعکس شده است؛ در حالی که اگر قید انفصال برداشته، و گفته شود که نطفه انسان از دوران جنینی تا هنگام کمال، مراحل نباتی و حیوانی را می‌پیماید و به مرتبه انسانی می‌رسد، بدون اینکه برای نفس متعلقات و موضوعات مختلفی باشد، منافاتی با نظریه حرکت جوهری در کار نخواهد بود. با این همه، چنین نظریه‌ای هرچند با معاد تصادم ندارد، از نظر برهان فلسفی مردود است.^{۵۲}

تفاوت رجعت با معاد جسمانی

بنا بر آنچه امامیه درباره رجعت معتقدند، ممکن است برخی آن را با تناسخ همسان بدانند. برای رفع این شبهه همان‌گونه که گذشت، می‌گوییم قوام تناسخ به دو چیز است:

۱. تعدد بدن: در تناسخ دو بدن مطرح است: یکی آن بدنی که روح از آن خارج شده و دیگری بدنی است که روح بعد از مفارقت از بدن اول به آن تعلق گرفته است، و فرقی نمی‌کند بدن دوم، نباتی باشد، یا حیوانی و یا جنین؛

۲. بازگشت نفس انسانی از کمال خود، به حدی که مناسب با بدنی باشد که به آن تعلق گرفته؛ خواه آن بدن گیاه باشد، خواه حیوان یا جنین و خواه انسان بالغ.

هر دو شرط در مانحن‌فیه مفقود است؛ چراکه در رجعت، نفس به بدن خود بازمی‌گردد؛ بدون اینکه کمالش را از دست بدهد و به همان بدنی که از او جدا شده بود تعلق می‌گیرد؛^{۵۳} مانند انسانی که در خواب بوده و بیدار شده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه همه انسان‌ها در قیامت حشر عقلی و نوری ندارند (چراکه این گونه حشر تنها ویژه اولیای کامل است) لذا ناقصان و متوسطان، حشر برزخی دارند که مجرد و نوری محض نیست؛ بلکه مشوب به مقادیر و اشکال است. انسان‌هایی که در این مرتبه محشور می‌شوند، دارای اشکال گوناگون‌اند که این اشکال در واقع تجسم و تجلی ملکات و صفات اخلاقی - اعتقادی آنهاست. غفلت از این مسئله و تلقی اشتباه از حشر، موجب شده است که آن را به تناسخ ربط دهند؛ در حالی که این مطلب هیچ ربطی با آن ندارد. سرایر آدمیان در قیامت ظهور می‌یابد و اخلاق مذمومه در نفس به تناسب به ابدانی تجسم می‌یابد؛ برای نمونه متکبران و متهوران در پیکر شیر، و صاحبان خبث و حيله در شکل روباه ظهور می‌کنند.

در بحث رجعت، رجوع نفس پس از مرگ به عالم دنیا و تعلق دوباره به ماده، به‌ویژه بدن قبلی، مستبعد و مبطل تجرد روح و موجب بازگشت از فعل به قوه نیست؛ چراکه نفس، پیش از قطع ارتباطش از بدن نیز مجرد بود و بنابراین تعلق دوباره او به بدن و ارتباطش با آن، منافاتی با تجردش ندارد. با توجه به اینکه ظرف رجعت در همین دنیا است و عالم، عالم ماده است، لذا روح نیز برای زندگی در چنین عالمی نیاز به بدن مادی دارد. پس روح به اذن الهی بازمی‌گردد و روابطی را که بین نفس و بدن بود و ضامن تأثیر و فعل نفس در ماده بود و بر اثر عروض موت مفقود شده بود، دوباره مانند صنعتگری که آلات و ابزار خود را از دست داده، فراهم و بازسازی می‌کند و قادر است دوباره قوا و ادوات بدن

را به کار اندازد و حالات و ملکات خود را به واسطهٔ افعال جدید به مرحلهٔ فوق مرحله سابق برساند، بدون اینکه سیر نزولی و عقب‌گرد از حال کمال به نقص و از فعل به قوه کرده باشد.

همچنین تبدیل شدن صورت انسان به نوع دیگری از حیوانات، در این دنیا محال نیست؛ اما موجودی که پدید می‌آید، موجودی نیست که صورت انسانی را از دست داده باشد و صورتی دیگر جای‌گزین او شود. تبدیل شدن صورت انسان به نوع دیگری از حیوانات، مانند اینکه انسان به صورت میمون یا خوک درآید، مانعی ندارد؛ زیرا آن از قبیل صورت فوق صورت است، نه اینکه صورت اول (صورت انسانی که نفس پیدا کرده) زایل شود و صورت دیگری مانند صورت میمونی به جای آن بنشیند تا مصداق تنزیل و رجوع از فعلیت به قوه باشد؛ یعنی در این حال فرد مزبور «انسان میمون» و «انسان خوک» خواهد بود. خلاصه اینکه نفس آدمی بر اثر ملکات ویژه، صورت‌هایی را به خود می‌پذیرد و این صورت‌ها در مقام نفس موجودند و هیچ مانعی ندارد که گاه در همین دنیا به مرحله ظهور و بروز هم برسد؛ چنان‌که در آخرت و پس از مرگ چنین خواهد شد. بنابراین مسخ امت‌های گذشته، با تناسخ مصطلح متفاوت است؛ هرچند آن‌گونه مسخ در این دنیا صورت گرفته است، به معنای تعلق روح به بدن دیگر نیست تا محالات سابق پیش آیند؛ بلکه به معنای ظهور ملکات روح در این دنیا است. این مطالب هیچ منافاتی با معاد جسمانی - روحانی ندارند؛ چراکه قصد جای‌گزینی آن را ندارند تا اینکه در تضاد با هم باشند. تنها موردی که قصد جای‌گزینی معاد را داشت، همان تناسخ نامحدود و مطلق بود که ادلهٔ ابطال آن گذشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. سعید الشرتوتی اللبناني، اقرب الموارد، ج ۲، ص ۱۲۹۴.
۲. حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۹۰.
۳. علی بن محمد جرجانی، التعریفات، ص ۳۱.
۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۲۳۲.
۵. همو، اسرار الآیات، جلد ۱، ص ۱۴۸.
۶. جان بایر ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۱۵۵.
۷. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۱.
۸. جان بایر ناس، همان، ص ۱۵۵.
۹. علی اصغر حکمت، تاریخ ادیان، ص ۱۲۹.
۱۰. رک: مجید صادقی، «نفس و تناسخ»، مشکوة، ش ۵۸.
۱۱. ملاصدرا، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ص ۸.
۱۲. رک: جعفر سبحانی، معادشناسی در پرتو کتاب، سنت و عقل، ترجمه علی شیروانی، ص ۱۵۳.
۱۳. علی احمد ناصح، دونادون یا رجعت، ص ۱۷.
۱۴. دلیلی است که مشائین برای ابطال تناسخ ارائه داده‌اند.
۱۵. مراد از نفس در این برهان، همان شخصیت مصطلح در علم روان‌شناسی نیست که با توجه به عوامل مختلف تغییر می‌کند و ممکن است که یک انسان احساس دو یا چند شخصیتی داشته باشد، بلکه مراد همان نفس ثابتی است که همهٔ شئون انسان، از جمله شخصیت متغیر مطرح در علم روان‌شناسی نیز مستند به آن است.
۱۶. حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۱۱۳.
۱۷. ملاصدرا، حکمت المتعالیة، ج ۹، ص ۹ - ۱۰.
۱۸. همان، ج ۹، ص ۳.
۱۹. ملاصدرا، رساله سه اصل، ص ۴۸.
۲۰. حسن حسن‌زاده آملی، عیون مسائل نفس، ص ۶۷۷-۶۷۸.
۲۱. ملاصدرا، حکمت المتعالیة، ص ۵ - ۶؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۲۳۲.
۲۲. سیدمحمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۲۱۰.
۲۳. ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۷۲.
۲۴. غلام‌رضا فیاضی، علم‌النفس فلسفی، تحقیق محمد تقی یوسفی، ص ۴۳۳.
۲۵. ترمی الأحادیث بذلک الی جذب العامه للایمان، مسهبه ذلک الاسهاب، ترغیب باللذات، و ترهب بالعذاب. (ابن سینا، الاضحویة فی المعاد، ص ۴۸).
۲۶. همو، النجاة، ص ۶۸۲.
۲۷. رک: همو، الاشارات و التنبیها، ج ۳، نمط ۸، ص ۳۵۶.
۲۸. رک، ملاصدرا، حکمت المتعالیة، ج ۹، ص ۱۸۰-۱۸۱.

۲۹. فخر رازی و برخی از متکلمین.
۳۰. سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۹، ص ۱۳۳.
۳۱. ملاصدرا، حکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷ و ۱۸۰.
۳۲. همان، ج ۹، ص ۱۸۰-۱۸۱.
۳۳. همو، زاد المسافر، ص ۱۸ - ۲۳.
۳۴. همو، حکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۱۷۶ - ۱۹۵.
۳۵. همو، مبداء و معاد، ص ۳۸۳ - ۳۹۴.
۳۶. همو، شواهد الربوبیة، ص ۲۶۲.
۳۷. همو، العرشیه، ص ۲۴۶ - ۲۵۰.
۳۸. همو، مفتاح الغیب، ص ۵۹۵ - ۵۹۹.
۳۹. هر چند بدن او در دنیا بدن مادی و طبیعی است و بدنش در آخرت بدن اخروی است.
۴۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۲۷۶.
۴۱. همان.
۴۲. رک: آقا علی مدرس، «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد»، نامه مفید، با تصحیح محسن کدیور، ش ۸، زمستان ۱۳۷۵.
۴۳. همان، ص ۱۱۴.
۴۴. همان، ص ۱۵۰.
۴۵. همان، ص ۱۱۱-۱۱۳.
۴۶. ابراهیمی دینانی، اندیشه‌های حکیم زنوزی درباره معاد، ص ۷۵.
۴۷. محمد حسین الغروی الاصبهانی، «رساله فی اثبات المعاد الجسمانی»، تصحیح رضا استادی، نور علم، ش ۱۲، ص ۱۴۰-۱۳۵.
۴۸. آقا علی مدرس، همان، ص ۱۰۸.
۴۹. ملاصدرا، حکمت المتعالیة، ج ۹، ص ۵۳.
۵۰. البته این به عنوان تایید آنها نیست چه بسا خیلی از آنها مخالف براهین فلسفی باشند.
۵۱. ملاصدرا، حکمت المتعالیة، ج ۹، ص ۱۶.
۵۲. جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج ۹ (تناسخ و معاد)، ص ۱۹۰.
۵۳. همو، اللهیات، ج ۴، ص ۳۰۹ - ۳۱۱.
- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اندیشه‌های حکیم زنوزی دربارہ معاد*، تهران، حکمت، ۱۳۶۸.
- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، چ دوم، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- *الاضحویة فی المعاد*، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- *النجاة*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- احسائی، ابن ابی‌جمهور، *عوالی اللئالی*، قم، سید الشهداء، ۱۴۰۵ ق.
- جرجانی، علی‌بن محمد، *التعريفات*، بیروت، دارالسرور، ۱۴۰۸ ق.
- حسن زاده آملی، حسن، *عیون مسائل نفس*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- حکمت، علی اصغر، *تاریخ ادیان*، تهران، گوته، ۱۳۷۱.
- حلی، حسن‌بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، قم، دفتر نشر کتاب، بی تا.
- سبحانی، جعفر، *اللهیات*، قم، مؤسسه امام الصادق، ۱۴۱۷ ق.
- *معادشناسی در پرتو کتاب، سنت و عقل*، ترجمه علی شیروانی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- *منشور جاوید*، اصفهان، کتابخانه عمومی امیرالمومنین، ۱۳۶۴-۱۳۶۰.
- شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- شروتوی اللبنانی، سعید، *اقرب الموارد*، قم، منشورات مکتبه آیه...العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق.
- صادقی، مجید، «نفس و تناسخ»، *مشکوٰه*، ش ۵۸ و ۵۹، بهار و تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۵۷-۱۷۹.
- ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- *حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰.
- *شواهد الربوبیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- *العرشیه*، تهران، مولوی، ۱۳۶۱.
- *المبدء و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷.
- *مفتاح الغیب*، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- غروی اصبهانی، محمدحسین، «رساله فی اثبات المعاد الجسمانی»، تصحیح رضا استادی، *نور علم*، ش ۱۲، آبان ۱۳۶۴، ص ۱۳۵-۱۴۰.
- فیاضی، غلامرضا، *علم النفس فلسفی*، تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.

قربانی، رحیم، «براهین ابطال تناسخ در حکمت متعالیه در بوته نقد»، معرفت فلسفی، ش ۲، زمستان ۱۳۸۶، ص ۹۶-۵۳.

مدرس، آقاعلی، «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد»، تصحیح محسن کدیور، نامه مفید، ش ۸، زمستان ۱۳۷۵، ص ۹۷-۱۵۲.

مطهری، مرتضی، معاد، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.

ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چ چهارم، تهران، سازمان انتشارات، ۱۳۴۴.

ناصر، علی احمد، دونادون یا رجعت، قم، ستاد منطقه دو کشوری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

نیکزاد، عباس، پژوهشی در باب معاد جسمانی، رواق اندیشه، ش ۳۹، اسفند ۱۳۸۳، ص ۱۲-۳.

