

امکان و ضرورت معاد روحانی

صفدر الهی راد*

چکیده

«معاد»، یکی از پایه‌ای‌ترین آموزه‌های دینی است که اساس بسیاری از آموزه‌های دینی دیگر، از جمله آموزه‌های فقهی، اخلاقی، سیاسی، فرهنگی به شمار می‌آید. فلاسفه و متکلمان به تبیین و تحلیل دو جنبه از معاد پرداختند: معاد روحانی و معاد جسمانی. این نوشتار با رویکردی تحلیلی و با استفاده از شیوه‌ی عقلی و نقلی درصدد تبیین و تحلیل مبانی و ادله «معاد روحانی» در دو بخش امکان و ضرورت آن است. اثبات وجود ساحتی دوم در انسان، به منزله مهم‌ترین اساس معاد روحانی، زمینه را برای بیان ادله عقلی و نقلی امکان معاد روحانی فراهم می‌کند. اثبات ضرورت معاد روحانی نیز مبتنی بر اثبات وجود ساحتی دوم و همچنین مبتنی بر اثبات اصالت روح است. با اثبات این مقدمات، می‌توان به بیان و تحلیل ادله ضرورت معاد روحانی پرداخت. هدف این مقاله تحلیل و ارزیابی ادله فلاسفه و متکلمان در اثبات ضرورت معاد و اصالت روح است.

کلیدواژه‌ها: معاد روحانی، روح، اصالت روح، جاودانگی، تجرد، نفس، بدن.

مقدمه

نقش تجرّد روح در امکان و ضرورت معاد روحانی چیست؟
 رابطه معاد روحانی با ضرورت جاودانگی چگونه است؟
 چه بُعدی از انسان اصیل بوده و نقش آن در معاد روحانی چیست؟
 ادله اقامه شده بر امکان و ضرورت معاد روحانی کدامند و ارزیابی آنها چگونه است؟
 پاسخ به سؤالات مزبور از اهمیت اساسی در بحث از معاد روحانی برخوردارند که پژوهش حاضر متکفل بیان آن شده است. قابل ذکر است که تاکنون پژوهشی به صورت جامع و با رویکرد فوق به بررسی امکان و ضرورت معاد روحانی در ساختاری منسجم و سیری منطقی نپرداخته است. نگارنده تلاش‌های علمی فلاسفه و متکلمان را، که آثار ایشان در فهرست منابع و پی‌نوشت‌های این مقاله ذکر شده است، در تبیین این مسئله نادیده نمی‌گیرد، ولی هیچ‌یک از این تلاش‌ها اولاً، درصدد تبیین مستقل و ثانیاً، بیان مبانی و ثالثاً، بیان سیر منطقی این مسئله نبوده‌اند.
 مقاله حاضر رسالت خویش را در دو بخش به انجام می‌رساند. در بخش نخست به اثبات امکان معاد روحانی و بایسته‌های آن با ادله عقلی و نقلی خواهد پرداخت و در بخش دوم نیز، با استفاده از آموزه‌های پذیرفته شده در بخش اول، به بحث اثبات ضرورت معاد روحانی و بایسته‌های آن با ادله عقلی و نقلی می‌پردازد. برای تحقق اهداف فوق، تلاش شده است با مراجعه مهم‌ترین متون فلسفی و کلامی قدیم و جدید، ادله ارائه شده از سوی متکلمان و فلاسفه مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و پس از نقد

تأکید قابل توجه متون دینی بر مسئله معادباوری و معادگرایی امری غیرقابل انکار است. بر همین اساس، اندیشمندان اسلامی، اعم از فلاسفه، متکلمان و عرفا به تبیین و تحلیل این امر خطیر همت گماشته‌اند. توجه به ابعاد کلامی معاد، از سویی در تقویت ایمان و باور به معاد تأثیرگذار است و از سویی دیگر، گامی اساسی در پاسخ به شبهات معاد به شمار می‌رود. بررسی هر یک از معاد جسمانی و روحانی در جای خود حایز اهمیت است، ولی به منظور پرهیز از طولانی شدن مقاله، در این پژوهش به تبیین و بررسی معاد روحانی اکتفا خواهیم کرد.
 اهمیت پژوهش حاضر از این بابت است که اولاً، با رعایت سیر منطقی بحث، نخست به تبیین و تحلیل امکان معاد روحانی می‌پردازد و سپس با توجه به مبنای اتخاذ شده در بخش پیشین، ضرورت معاد روحانی را تبیین و تحلیل می‌نماید. ثانیاً، در این مقاله تلاش خواهد شد که بایسته‌های امکان و ضرورت معاد روحانی بیان گردد. به عبارت دیگر، تبیین این مطلب که پذیرش چه اموری برای قبول امکان و همچنین ضرورت معاد روحانی لازم است؟ ثالثاً، ادله و تبیین‌های مطرح شده در متون فلسفی و کلامی در رابطه با مباحث فوق، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و با نقد و بیان اشکال موارد مخدوش، به تبیین‌ها و ادله صحیح در این باب اشاره خواهد شد.
 مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی و با استفاده از شیوه‌های کلامی، به ویژه شیوه عقلی، پاسخ به سؤالات ذیل را مورد توجه قرار خواهد داد:
 مراد از معاد روحانی چیست؟
 رابطه میان وجود روح با امکان معاد روحانی چیست؟

البته ممکن است به ادعای ما این اشکال وارد گردد که در صورت مادّی بودن روح، آیا این معاد امری غیر از همان معاد جسمانی می‌باشد؟ وقتی روح را مادّی بدانیم، چه تفاوتی با معاد جسمانی دارد؟ در پاسخ به اشکال فوق می‌گوییم: چون معاد جسمانی ناظر به این بدن جسمانی است و معاد روحانی ناظر به ساحت دوم غیر از همین بدن مادّی، از این رو، علی‌رغم مادّی بودن روح، روحانی بودن معاد زیرسؤال نمی‌رود. اعتقاد به مغایرت روح (مادّی) با بدن در اعتقاد به معاد روحانی کفایت می‌کند.

۱. اثبات ساحتی مغایر با بدن به نام روح

اثبات چنین ساحتی از آن جهت ضروری است که اگر چیزی به نام روح، به منزله ساحت دوم، نداشته باشیم و انسان صرفاً همان بدن مادّی باشد، دیگر معاد روحانی معنایی ندارد. به تعبیر دیگر، بر فرض عدم وجود روح، صرفاً می‌توان از معاد جسمانی سخن راند. فلاسفه، وجود نفس انسانی را بدیهی می‌دانند. بدهت وجود نفس انسانی نیز از آن‌روست که ما با یافت حضوری تعقل را که برجسته‌ترین اثر نفس است در خود می‌یابیم؛ بنابراین، برای اثبات آن نیازی به اقامه برهان نیست.^(۲) با این حال، براهین متنوعی برای اثبات وجود روح اقامه شده است که در اینجا صرفاً به چند نمونه از این براهین اشاره می‌شود.

ملاصدرا براهین گوناگونی را برای اثبات وجود نفس مجرد مغایر با بدن ذکر می‌کند. یکی از این براهین، استدلال «وحدت هویت» است که تقریر آن به شرح ذیل است:

مقدمه اول: انسان «من ثابت» یا «شخصیت یگانه» خود را با علم حضوری - که خطاناپذیر است -

ادله ناکافی یا مخدوش، ادله مورد تأیید بیان کردند. پیش از ورود به بحث توجه به دو نکته لازم است: اولاً، اطلاق واژه‌هایی همچون «روح» و «نفس» در این مقاله به یک معناست. از این رو، اطلاق واژه «روح» در برخی موارد و واژه «نفس» در موارد دیگر، به معنای اراده معانی خاص و اشاره به تفاوت‌های آن دو نیست. ثانیاً، لازم است مراد خویش را از معاد روحانی بیان کنیم و بر مبنای تعریف اتخاذشده مباحث این مقاله را شکل دهیم. «معاد روحانی» همان عود ارواح است؛ حال این عود ارواح یا به خداوند است، یا به ابدان و یا به عالم مفارقات و... البته مؤلفه‌های گفته شده مانع‌الجمع نبوده و می‌توان، با توجه به ادله عقلی و نقلی، همه آنها را برای نفس ثابت دانست.

بخش اول: امکان معاد روحانی

اثبات این امر، یعنی «امکان معاد روحانی»، مبتنی بر اثبات دو امر مهم است: یکی اثبات وجود ساحتی به نام روح، که مغایر با بدن است؛ و دوم، اثبات امکان بقای روح پس از مفارقت از بدن.

ذکر این نکته در ابتدا لازم است که اثبات امکان معاد روحانی متوقف بر اثبات تجرد روح نیست؛ زیرا می‌توان به معاد روحانی قایل شد، اعم از آنکه روح را امری مجرد بدانیم یا مادّی. به تعبیر دیگر، ساحت دوم که از آن به «روح» تعبیر می‌کنیم، می‌تواند امری مادّی باشد و با این حال، به معاد روحانی معتقد باشیم.

ولی فخر رازی در الاربعین صریحاً معتقد است که اثبات معاد روحانی متوقف بر اثبات تجرد روح است. وی می‌گوید: «الفصل السادس فی المعاد الروحانی. اعلم: أن هذا البحث متفرع علی اثبات أن النفس جوهر مجرد، لیس بجسم ولا بجسمانی.»^(۱)

ابن‌سینا مطرح می‌کند. ولی استدلال خواجه با تعبیر «لما تقع الغفلة عنه» فرض یک وضعیت ذهنی نیست، بلکه نوعی استدلال از باب ارجاع به علم حضوری است. در واقع، برهان خواجه را می‌توان برهان خودآگاهی و توجه به علم حضوری نفس دانست.

ب. والمشاركة به: (۷) این برهان مبتنی بر تغایر جوهری میان بدن و نفس انسان است. از آن‌رو که نفس و بدن از تغایر جوهری برخوردارند، بنابراین، نفس انسان ساحتی مغایر با بدن جسمانی وی است. این استدلال را می‌توان به صورت ذیل تقریر کرد:

مقدمه اول: بدن انسان جوهر جسمانی است.
مقدمه دوم: هر جوهر جسمانی در جسمانیت خویش با دیگر اجسام مشترک است؛ از این‌رو، بدن انسان نیز در جسمانیت مشترک با دیگر اجسام است.
مقدمه سوم: جوهر جسمانی بدن مغایر با جوهر نفس است.

نتیجه: انسان از جوهر نفس برخوردار است.
البته جناب خواجه در این استدلال وجود نفس را مفروض گرفته و این دلیل را برای اثبات مغایرت جوهری نفس و بدن ذکر کرده است. نکته‌ای که در این استدلال وجود دارد این است که ایشان دلیل مغایرت نفس را بیان نکرده است. چه بسا ارائه دلیل برای این ادعا بدیهی دانستن دوئیت میان نفس و بدن باشد. همچنان‌که حکیم لاهیجی نیز همین بیان را دارد و دوئیت میان نفس و بدن را به فهم هر عاقلی نسبت داده و چنین می‌گوید:

هر عاقل که ملاحظه نماید داند که آنچه به او اشاره می‌کند به «أنا» در لغت عربی و به «من» در زبان فارسی، مغایر است لا محاله با بدن و جمیع اجزای بدن از اعضای ظاهر و باطن؛ چه به هر کدام از بدن

درک می‌کند. (بر همین اساس است که می‌تواند بگوید: من همان شخص ۳۰ سال گذشته هستم.)

مقدمه دوم: بدن انسان تحت تأثیر حرارت غریزی تغییر می‌کند. (همچنان‌که دانشمندان معتقدند سلول‌ها و در نتیجه، همه اجزای بدن انسان هرچند سال تغییر می‌کنند.)

نتیجه: بنابراین، باید ساحتی دوم، غیر از ساحت بدن انسان باشد که منشأ ثبات و تغییر ناپذیری «من» باشد. (۳)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز به همین برهان ملأصدرا با تعبیر «و التبدل فیه» اشاره می‌کند. (۴)

خواجه طوسی علاوه بر برهان فوق، دو برهان دیگر را نیز برای اثبات مغایرت نفس و بدن اقامه می‌کند و علامه حلی نیز به شرح آن می‌پردازد. این دو برهان عبارت است از:

الف. برهان خودآگاهی: این برهان که جناب خواجه با عنوان «لما تقع الغفلة عنه» به آن اشاره می‌کند، مبتنی بر آن است که گاهی اوقات انسان از اجزای مادی و ظاهری خویش غافل می‌شود، ولی ذات خود را درک می‌کند و همین امر دال بر آن است که انسان از ساحتی مغایر با بدن مادی برخوردار است. (۵)

ممکن است تصور شود که این برهان همان استدلال معروف به «هوای طلق» (۶) ابن‌سینا است. در حالی که به اعتقاد نگارنده، استدلال جناب خواجه غیر از استدلال «هوای طلق» ابن‌سینا است. آنچه که ابن‌سینا به عنوان «هوای طلق» مطرح می‌کند، از اساس یک برهان به حساب نمی‌آید، بلکه فرض یک وضعیتی ذهنی است که ممکن است کسی آن وضعیت را درک کند، ولی قابل اثبات نیست؛ در نهایت، می‌توان گفت: یکی از شواهد بر وجود نفس مغایر با بدن همان وضعیت هوای طلقی است که

در این بحث ضرورتی به اثبات جاودانگی روح وجود ندارد؛ برای اثبات امکان معاد روحانی کافی است که امکان بقای روح را ثابت کنیم. بر این اساس، تلاش خواهد شد تا به براهینی اشاره شود که اثبات‌کننده امکان بقای روح باشند. همچنین برای اثبات امکان بقای روح، کافی است تا اثبات کنیم که فساد بدن موجب زوال روح نمی‌شود، بلکه بقای آن پس از فساد بدن ممکن است. به عبارت دیگر، باید در مقام اقامه براهینی باشیم که بیانگر عدم ضرورت فساد نفس به فساد بدن هستند.

ادله عقلی امکان بقای روح

۱. عدم تغییر نفس به تغییر بدن

شیخ اشراق از راه تغییرناپذیری نفس، علی‌رغم تغییرات بدن، در این دنیا به این نتیجه می‌رسد که پس قوام نفس بدن نیست و در نتیجه، نفس با از بین رفتن بدن باقی می‌ماند.

استدلال شیخ اشراق آن است که در این دنیا با وجود تحولات بدن، نفس ما ثابت باقی می‌ماند؛ اگر نفس بخواهد با از بین رفتن بدن از بین برود، باید از همان نخست و در اثر تحولات بدن در همین دنیا از بین می‌رفت. به عبارت دیگر، نفس در حیات همراه با بدن متأثر از تغییرات بدن نیست و همین امر دال بر این است که قوام نفس به همراهی با بدن نیست؛ زیرا اگر قوام نفس به همراهی با بدن باشد، باید در صورت هر تغییری در بدن، نفس نیز متأثر گردد. در نتیجه می‌توان گفت که نفس بدون بدن نیز می‌تواند به حیات خویش ادامه دهد.^(۸) البته برای کامل بودن این استدلال نیازی به ادعای مطلق تأثیرناپذیری نفس از تغییرات بدن نیست، بلکه پذیرش این

و اجزای بدن اشاره کند به لفظ «هو» و امثال آن و بالضرورة مشارإلیه به «أنا» غیر مشارإلیه به «هو» باشد. و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشارإلیه است به «أنا»، پس نفس ناطقه غیربدن و اجزای وی باشد.^(۸) حکیم لاهیجی در گوهر مراد برای اثبات مغایرت نفس ناطقه و بدن علاوه بر ذکر استدلال فوق و استدلال اول خواجه طوسی، یعنی استدلال مبتنی بر غفلت از بدن و عدم غفلت از خود و همچنین استدلال سوم خواجه، یعنی استدلال مبتنی بر بقای نفس علی‌رغم تغییرات در بدن، به استدلالی دیگر نیز اشاره می‌کند که عبارت است از: انسان هر عضو از اعضای بدن را به حواس ادراک کند و ادراکش جز خود را به هیچ‌یک از حواس نباشد، پس انسان غیر بدن باشد.^(۹)

۲. اثبات امکان بقای روح

شرط دیگر اثبات امکان معاد روحانی، اثبات امکان بقای روح است. اگر نتوانیم امکان بقای روح را اثبات کنیم، دیگر نمی‌توان از امکان معاد روحانی سخن راند. در معاد روحانی فرض بر این است که همین روح موجود در این دنیا، پس از جدایی از بدن، برای برخورداری از سعادت یا شقاوت باقی می‌ماند. اگر نتوانیم اثبات کنیم که قابلیت بقای پس از مرگ برای این روح وجود دارد، دیگر معاد روحانی ممکن نخواهد بود. به عبارت دیگر، باید اثبات کنیم که بقای روح متوقف بر تعلق به جسم نمی‌باشد و در نتیجه، با جدایی روح از بدن به وسیله مرگ، روح از بین نمی‌رود.

پیش از ذکر ادله اثبات امکان بقای روح، برای یادآوری باید گفت که در این ادله تنها به دنبال اثبات امکان بقای روح هستیم، نه اثبات جاودانگی آن؛ زیرا

مختار مستلزم بقای معلول نیست و چه بسا علت نخواهد وجود معلولش استمرار داشته باشد. بنابراین، عبارت «فتبقی ببقائه» قابل پذیرش نبوده و به جای آن باید بگوییم: «يمكن أن يبقى ببقائه». البته این استدلال بر مبنای جمهور حکما، که به ضرورت وجود معلول در ظرف وجود علت تامه قایلند، تام است. ولی باید توجه داشت که در علت تامه‌هایی که فاعل مختار بخشی از این علت تامه یا تمام آن علت به حساب می‌آید، اراده فاعل امری تعیین‌کننده در تحقق معلول است. این مبنا با قاعده مشهور فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیز منافاتی ندارد؛ زیرا ما بر اساس این مبنا، تا زمانی که فاعل مختار اراده نکند، اساساً فعل به مرحله ضرورت نمی‌رسد تا به وجود آید. برخی از فلاسفه تلاش کرده‌اند تا از راه تجرد نفس جاودانگی آن را نیز اثبات کنند. نگارنده بر آن است که استدلال از راه تجرد، نمی‌تواند ضرورت جاودانگی نفس را اثبات کند، ولی دست‌کم قابلیت اثبات امکان بقای نفس را دارد. ملاحظه را از راه تجرد به اثبات جاودانگی می‌پردازد. در این استدلال، از راه اعتقاد به تجرد نفس، انعدام‌ناپذیری آن نتیجه گرفته شده است که تقریر این استدلال بدین صورت است:

مقدمه اول: نفس بر اساس ادله تجرد نفس، مجرد از ماده است.

مقدمه دوم: مجرد فاقد هرگونه قوه و استعداد است، و در قبال هیچ چیز حالت پذیرش و قوه ندارد؛ زیرا قوه و استعداد از ویژگی‌های امور مادی است.

مقدمه سوم: امور زوال‌پذیر، قوه و استعداد انعدام و زوال دارند؛ زیرا در غیر این صورت، قابلیت نابودی هم نخواهند داشت (زیرا امور زوال‌پذیر باید

تأثیرناپذیری در برخی موارد کفایت می‌کند؛ زیرا اگر نفس در برخی موارد نیز با تغییرات بدن تغییر نیابد، خود دال بر این امر است که می‌توان نفس را علی‌رغم تغییرات بدن نیز ثابت دانست. به عبارت دیگر، می‌توان استدلال را به این صورت تقریر کرد که اگر نفس با فساد بدن لزوماً از بین رود، می‌بایست در همه موارد تغییرات بدن در دنیا، نفس نیز متأثر می‌شد، در حالی که مواردی وجود دارد که در این دنیا بدن تغییر می‌کند، ولی این تغییر تأثیری در نفس ندارد. بنابراین، حتی اگر در مواردی نفس با تغییرات بدن در این دنیا تحت تأثیر واقع شود، استدلال به امکان بقای نفس کامل است.

۲. تجرد نفس

شیخ اشراق از راه تجرد نفس نیز به اثبات بقای نفس پس از مفارقت از بدن می‌پردازد.

این استدلال مبتنی بر این نکته است که از سویی، با توجه به مکان‌مند نبودن و محل نداشتن نفس، هیچ زمینه‌ای وجود ندارد تا با تغییرات بدن نفس نیز از بین برود؛ به عبارت دیگر، چون نفس دارای محل و مکان نیست، مزاحم و ضدی در محل وجود ندارد تا موجب از بین رفتن نفس گردد. و از سویی دیگر، علت وجودبخش نفس از موجودات مفارق است که وجود آن دائمی است؛ از این رو، همواره به نفس وجود می‌بخشد. بنابراین، نفس، که دارای محلی نیست، و علت آن دائم وجود دارد، با از بین رفتن بدن باقی خواهد بود.^(۱۱)

این استدلال در نهایت می‌تواند مدعای ما (امکان بقای نفس پس از فساد بدن) را اثبات کند، نه مدعای جاودانگی نفس را؛ زیرا حق این است که بقای علت

شیء مجرد به اتکای قدرت لایزال الهی از بین نمی‌رود؛ زیرا موجود مجرد به غیر از مبدأ فاعلی که همانا موجود مجرد دائمی است نیازی به مبدأ دیگر یعنی مبدأ مادی ندارد تا در نتیجه تغییر آن مبدأ مادی، دگرگون گردد، بنابراین، زندگی انسان پس از رهایی از دنیا برای او قطعی خواهد بود، نه تنها به عنوان یک آینده احتمالی و ممکن، بلکه به عنوان یک آینده حتمی و ضروری، و این همان تعبیر عمیق قرآنی است که از قیامت و آینده انسان به عنوان «لا ریب فیه» نام می‌برد؛ یعنی هیچ شکی در قیامت نیست، چنان‌که در برهان‌های گذشته هم معاد به عنوان یک امر قطعی ثابت شد.^(۱۶)

همچنان‌که ذیل استدلال مآخذ را بیان شد، این دلیل صرفاً امکان بقای روح را اثبات می‌کند، نه ضرورت بقای آن را. همچنین این استدلال نمی‌تواند وجود عالمی دیگر را اثبات کند؛ زیرا ممکن است اراده خدای متعال بر آن باشد که پس از جدایی روح از بدن، آن را نابود کند و صرف تجرد نمی‌تواند مانع از نابودی روح به اراده خدای متعال باشد؛ زیرا از نابودی امر مجرد هیچ استحاله‌ای لازم نمی‌آید.

۳. نوع رابطه میان نفس و بدن

شیخ اشراق در این استدلال به نوع رابطه میان نفس و بدن، یعنی رابطه شوقیه و اضافه، توجه داده و بر اساس آن، می‌گوید: این نوع از رابطه به گونه‌ای نیست که با تغییری در بدن، نفس نیز متغیر شود: «و لیس بینها و بین البدن إلاً علاقة شوقیه و هی إضافة، و الإضافة أضعف الأعراض، فإنه ينتقل ما علی یمینک إلی یسارک و تتبدل إضافتک إلیه دون تغیر فی ذاتک؛ فلو كانت النفس تبطل ببطلان البدن لكان أضعف

قوه و استعداد انعدام در خود آنها یا در قابل آنها موجود باشد و نفس چون بسیط است، قوه و استعداد انعدام در خود آن نیست و چون مجرد است، قابلی مادی که انعدام آن قابل موجب انعدام نفس گردد، نیز ندارد. و بدن هم که قابل نفس است قابل برای ذاتش نیست، بلکه قابل در مقابل فعل و تدبیر است.»^(۱۲)

نتیجه: نفس نابود نمی‌شود و موجودی جاودانه خواهد بود.^(۱۳)

محقق دوانی نیز برای اثبات بقای نفس مشابه همین استدلال را بیان می‌کند: «الهیکل السادس اعلم أن النفس لا تبطل ببطلان البدن لأنها ليست ذات محل فلا ضد لها ولا مزاحم ومبدؤها دائم فتدوم به...»^(۱۴) این استدلال نمی‌تواند جاودانگی نفس را اثبات کند؛ زیرا اولاً، در موجودات مجرد ممکن نیز استعداد وجود دارد؛ و ثانیاً، برای زوال و انعدام چیزی نیازی به برخورداری آن از استعداد و قوه نیست، بلکه ملاک زوال و انعدام امکان است که نفس مجرد نیز همین‌گونه است.^(۱۵) ولی استدلال از راه تجرد می‌تواند برای اثبات امکان بقای نفس پس از مفارقت از بدن اقامه گردد؛ زیرا اولاً، بقای نفس مبتنی بر بالفعل بودن و قوه‌ای نبودن نفس نیست، بلکه با اعتقاد به اینکه نفس دارای استعداد و قوه است، نیز می‌توانیم قایل به بقای نفس باشیم. از این رو، اشکال نخست بر این استدلال وارد نمی‌شود. ثانیاً، مدعای ما امکان بقای نفس پس از مفارقت از بدن است، نه زوال‌ناپذیری آن، تا اشکال دوم پیش آید.

آیت‌الله جوادی آملی نیز بر آنند که از طریق تجرد نفس بقای آن و همچنین زندگی ابدی آن را نتیجه بگیرند؛ چون اساس این برهان تجرد روح است و وجود

بی‌نیاز از بدن است، به این برهان اشاره می‌کند که تقریر آن بدین شرح است:

مقدمه اول: اگر نفس از بین رفتنی باشد، نیازمند سببی است.

مقدمه دوم: سبب از بین رفتن نفس، یا بدن است، یا خود نفس، یا ضد نفس و یا علت ایجادکننده نفس. مقدمه سوم: هیچ‌یک از عوامل فوق نمی‌توانند سبب از بین رفتن نفس باشند.

اثبات مقدمه سوم: بدن نمی‌تواند سبب از بین رفتن نفس شود؛ زیرا بدن مقوم نفس نیست. (۱۹) نفس نمی‌تواند خودش سبب از بین رفتنش باشد؛ زیرا در این صورت، هرگز نباید به وجود می‌آمد. از آن‌رو که نفس جوهر است و جوهر هم ضد ندارد، پس فرض سوم هم باطل است. علت نفس، یعنی عقل فعال، هم نمی‌تواند آن را از بین ببرد؛ زیرا عقل فعال علت وجود و کمال نفس است، نه علت فساد آن. بنابراین، هیچ‌یک از چهار قسم از اسباب مفروض نمی‌توانند سبب از بین رفتن نفس باشند.

نتیجه: نفس از بین رفتنی نیست و جاوید است. (۲۰) مهم‌ترین اشکالی که به این برهان وارد می‌شود، این است که علت ایجاد نفس وقتی مختار باشد، می‌تواند سبب از بین رفتن نفس باشد. همان سببی که موجب پیدایش نفس می‌شود، خواهد توانست آن را نیز از بین ببرد. بخصوص که برای از بین رفتن معلول مجرد عدم اراده علت کافی است. بنابراین، ضرورت بقای نفس و دوام آن با این برهان قابل اثبات نیست. البته دلالت این برهان بر امکان بقای نفس روشن است؛ زیرا بر اساس اشکال فوق، در نهایت، ضرورت بقای نفس منتفی می‌شود، ولی قادر بر نفی امکان بقای نفس نخواهد بود. حتی قول به اینکه

الأعراض مقومًا لوجود الجوهر، و هو محال. فلما كان المفارق الذي هو علتها دائما و ليست ذات محل فتبقى ببقائه. (۱۷)

استدلال فوق را به صورت منطقی ذیل بیان می‌کنیم:

مقدمه اول: رابطه میان نفس و بدن رابطه شوقیه و از باب اضافه نفس به بدن است.

مقدمه دوم: رابطه اضافه ضعیف‌ترین اعراض به حساب می‌آید.

مقدمه سوم: اگر نفس با فساد بدن از بین رود، لازم می‌آید که ضعیف‌ترین اعراض مقوم وجود جوهر گردند.

مقدمه چهارم: تقوم جوهر به عرض، بخصوص ضعیف‌ترین اعراض، محال است.

نتیجه: با فساد بدن، نفس از بین نمی‌رود و به حیات خویش ادامه می‌دهد.

محقق دوانی نیز برای اثبات بقای نفس همین استدلال را نیز بیان می‌کند. (۱۸)

البته، همچنان‌که ذیل تحلیل استدلال شیخ اشراق از راه تجرد نفس گفته شد، این استدلال در نهایت می‌تواند مدعای ما (امکان بقای نفس پس از فساد بدن) را اثبات کند، نه مدعای جاودانگی نفس را؛ زیرا بقای علت مستلزم بقای معلول نیست و چه بسا علت بخواهد معلول خویش را از بین ببرد.

۴. فقدان سبب فساد نفس

ابن سینا در المبدأ و المعاد با رد انواع اسباب مفروض برای از بین رفتن نفس، به این نتیجه می‌رسد که نفس پس از فساد بدن از بین نمی‌رود و جاودانه است. ایشان پس از آنکه اثبات می‌کند نفس در قوام خویش

زوال ناپذیر است. زوال علت مادی و صوری نیز سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا در معلول مجرد علت مادی و صوری معنا ندارد.

نتیجه: نفس جاودان است. (۲۳)

مشابه همین استدلال را خواجه نصیرالدین طوسی بیان کرده است. ایشان در کتاب *بقاء النفس بعد فناء الجسد* در مقام استدلال بر بقای نفس پس از فساد بدن، دلیل فوق را بیان می‌کند. در استدلال جناب خواجه از سویی، بر عدم علیت و تأثیر بدن نسبت به نفس تأکید شده است؛ زیرا وقتی بدن علت در وجود نفس نباشد، قهراً علت در بقای نفس نیز نخواهد بود؛ پس فقدان بدن و قطع رابطه میان بدن و نفس برای بقای نفس ضروری نخواهد داشت. و از سویی دیگر، بر بقای دایمی مُبدع و افاضه‌کننده نفس تأکید شده است و از این دو امر نتیجه گرفته شده که با فساد بدن، نفس باقی است و با وجود علت مُفیض نفس انفکاک نفس از علتش محال است. (۲۴)

گرچه به این استدلال برای اثبات جاودانگی نفس اشکالاتی وارد است؛ از جمله اینکه در فاعل مختار وجود علت تامه ضرورتاً به معنای وجود معلول نخواهد بود و همچنین در فاعل‌های مجرد حب به ذات ممکن است به وجود محدود اثر تعلق بگیرد. (۲۵) ولی هیچ‌یک از اشکالات فوق به این استدلال به منظور دلیلی بر اثبات امکان بقای نفس وارد نیست؛ زیرا اولاً، برای اثبات امکان بقای نفس ضرورتی ندارد تا با وجود علت تامه، وجود معلول را نیز ضروری بدانیم، بلکه امکان بقای معلول با وجود علت تامه کفایت می‌کند و ثانیاً، از آن‌رو که در این بحث به دنبال امکان بقای نفس پس از فساد بدن هستیم، تعلق حب به ذات موجود مجرد به اعم از

جوهر دارای ضد هست (که قول به آن یکی از اشکالات وارد بر دلالت این برهان بر ضرورت بقا و دوام نفس است) نیز نمی‌تواند مانع از دلالت این برهان بر امکان بقای نفس باشد؛ زیرا در نهایت، این امر ثابت می‌کند که ضد نفس می‌تواند نفس را از بین ببرد، و این امر با امکان بقای نفس سازگار است.

۵. استدلال از راه خلود علت تامه نفس

این استدلال را ملاً صدرا برای اثبات خلود نفس آورده است. (۲۱) همین استدلال را فخر رازی در *مباحث المشرقیه* برای اثبات بقای نفس بیان می‌کند. (۲۲)

در این استدلال، با توجه به علت تامه نفس که همواره باقی است، بر بقای نفس استدلال شده است: مقدمه اول: بی‌تردید نفس انسان از ممکنات است. مقدمه دوم: هر ممکن الوجودی معلول است. مقدمه سوم: با وجود علت تامه وجود معلول نیز ضروری خواهد بود.

مقدمه چهارم: انعدام و زوال نفس تنها در صورتی ممکن است که علت تامه آن زوال یابد و زوال علت تامه یا با نابودی بعضی از اجزا حاصل می‌شود و یا با نابودی همه اجزا.

مقدمه پنجم: انعدام اجزای علت تامه نفس محال است؛ زیرا علت یا فاعلی است یا غایی یا مادی و یا صوری، در حالی که هیچ‌یک از این فرض‌ها درباره علت تامه نفس معنا ندارد؛ به این دلیل که علت فاعلی نفس، یا خداوند است و یا عقل مجردی که با واسطه یا بی‌واسطه به خداوند می‌رسد و در هر صورت، زوال درباره آن معنا نخواهد داشت. علت غایی نیز در فاعل مجرد حب ذات است و حب ذات نیز عین ذات فاعل است و به تبع فاعل علت غایی نیز

وارد می‌کنیم که نهرها از زیر درختانش جاری است همیشه در آن خواهند ماند و همسرانی پاکیزه برای آنها خواهد بود و آنان را در سایه‌های گسترده (و فرح‌بخش) جای می‌دهیم.» (نساء: ۵۷)

- «پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار، و کسانی که به نیکی از آنها پیروی کردند، خداوند از آنها خشنود گشت، و آنها (نیز) از او خشنود شدند و باغ‌هایی از بهشت برای آنان فراهم ساخته، که نهرها از زیر درختانش جاری است. جاودانه در آن خواهند ماند و این است پیروزی بزرگ!» (توبه: ۱۰۰)

- «کسانی که کافر شدند، و (به خود و دیگران) ستم کردند، هرگز خدا آنها را نخواهد بخشید، و آنان را به هیچ راهی هدایت نخواهد کرد.» (نساء: ۱۶۸-۱۶۹)

- «و هر کس نافرمانی خدا و رسولش کند، آتش دوزخ از آن اوست و جاودانه در آن می‌مانند.» (جن: ۲۳)

و همچنین آیات فراوان دیگری که به مسئله خلود اشاره می‌کنند. (۲۷)

۲. آیات مربوط به حیات برزخی شهدا

برخی از آیات شریف قرآن صریحاً به حیات ویژه شهدا پس از مرگ ظاهری اشاره می‌کنند. بر اساس این آیات، انسان‌هایی پس از مرگ دارای حیات برزخی بوده و لازمه این حیات نیز بقای روح است. وقتی بقای روح پس از مرگ واقع شده است، به طریق اولی ممکن نیز خواهد بود.

- «و به آنها که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نگویید، بلکه آنان زنده‌اند، ولی شما نمی‌فهمید.» (بقره: ۱۵۴)

- «هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگانند، بلکه آنان زنده‌اند، و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. آنها به خاطر

وجود دائمی و محدود کفایت می‌کند. به عبارت دیگر، امکان تعلق حب به ذات موجود مجرد به وجود دائمی برای اثبات امکان بقای نفس کافی است. بر همین اساس، برای اثبات مدعای خود مقدمه سوم را بدین صورت تغییر می‌دهیم که «با وجود علت تامه وجود معلول نیز می‌تواند باقی باشد.»

ادله نقلی امکان بقای روح

گرچه در آیات شریف قرآن کریم نمی‌توان آیه‌ای را یافت که مدلول مطابقی آن بقای روح باشد، ولی برخی آیات به دلالت التزامی بر امکان بقای روح دلالت می‌کنند. این آیات را می‌توان به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. آیات خلود بهشتیان و جهنمیان

در آیات فراوانی مسئله خلود (۲۶) اهل ایمان و عمل صالح در بهشت و خلود اهل دوزخ در جهنم مطرح شده است. بر اساس قاعده مشهور «ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه» می‌توان استنباط کرد که این آیات به طریق اولی دالّ بر امکان بقای روح هستند؛ زیرا فرض بر این است که همین انسان‌ها وارد بهشت یا جهنم می‌شوند. اگر فرض بر این امر باشد، دیگر نمی‌توان گفت ارواح معدوم شده و سپس در قیامت عود می‌کنند؛ زیرا در صورت معدوم شدن روح، دیگر نمی‌توان واژه «عود یا معاد» را بر آن اطلاق کرد. عود و معاد در صورتی قابل فرض است که خود همان شیء برگردد نه امری دیگر. برخی از این آیات از قرار ذیل است:

- «و کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، به زودی آنها را در باغ‌هایی از بهشت

همچنان‌که پیامبر ﷺ با کشته شدگان مشرکان مکه در جنگ بدر، که در چاهی ریخته شده بودند، سخن گفت و فرمود: ای اهل چاه! ما آنچه را که پروردگاران وعده داده بود، به حق یافتیم. آیا شما نیز وعده پروردگار را به حق یافتید؟ منافقان گفتند: رسول الله با مردگان سخن می‌گوید! حضرت به ایشان رو کرده و فرمودند: اگر به ایشان اجازه تکلم داده شود، در پاسخ به سؤال من می‌گویند: بله و بهترین توشه تقواست. (۲۸)

امام صادق علیه السلام در باب تأثیر دعاها و اعمال نیک زندگان در حق مردگان می‌فرمایند: همانا میت با ترحم و استغفار نسبت به او خوشحال می‌شود، همچنان‌که انسان زنده با هدیه‌ای که به او داده می‌شود، خوشحال می‌شود. (۲۹)

۴. آیات مربوط به نمونه‌هایی از مرگ و حیات مجدد

در این دنیا

برخی از آیات قرآن کریم به نمونه‌هایی از اماتة و احیای مجدد انسان‌ها در این دنیا اشاره می‌کنند. بر اساس این آیات، خدای متعال مرگ را به برخی از انسان‌ها در همین دنیا چشانده و مجدداً همان‌ها را زنده کرده است. لازمه احیای مجدد همان‌ها بقای روح آنها پس از مرگ است. در غیر این صورت، نمی‌توان گفت احیای همان انسان‌ها بوده است. و با توجه به قاعده معروفی که بیان شد (ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه)، وقوع این امر به طریق اولی دالّ بر امکان آن است.

- «و (نیز به یاد آورید) هنگامی را که گفتید: "ای موسی! ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد مگر اینکه خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم!" پس صاعقه

نعمت‌های فراوانی که خداوند از فضل خود به ایشان بخشیده است، خوشحالند و به خاطر کسانی که هنوز به آنها ملحق نشده‌اند [مجاهدان و شهیدان آینده]، خوشوقتند (زیرا مقامات برجسته آنها را در آن جهان می‌بینند و می‌دانند) که نه ترسی بر آنهاست، و نه غمی خواهند داشت.» (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰)

۳. آیات دالّ بر حیات برزخی انسان‌های عادی

برخی از آیات قرآن کریم نیز به حیات برزخی انسان‌ها در عالم برزخ و پس از مرگ اشاره دارد. با توجه به اینکه بدن مادی بدون روح هیچ حرکت و ادراکی ندارد، قهراً متعلق این آیات ارواح خواهند بود. بنابراین، مفاد این آیات وقوع بقای نفس خواهد بود و در نتیجه، به مراتب امکان آن ثابت می‌شود. برای مثال، می‌توان به خطاب ملائکه به انسان‌های پاک پس از مرگ اشاره کرد:

- همان‌ها که فرشتگان (مرگ) روحشان را می‌گیرند در حالی که پاک و پاکیزه‌اند به آنها می‌گویند: «سلام بر شما! وارد بهشت شوید به خاطر اعمالی که انجام می‌دادید!» (نحل: ۳۲)

همچنین می‌توان به گفت‌وگوی انسان با خداوند پس از مرگ اشاره کرد:

- آنها می‌گویند: «پروردگارا! ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی. اکنون به گناهان خود معترفیم. آیا راهی برای خارج شدن (از دوزخ) وجود دارد؟» (غافر: ۱۱)

(سرانجام او را شهید کردند و) به او گفته شد: «وارد بهشت شو!» گفت: «ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگار مرا آمرزیده و از گرامی داشتگان قرار داده است!» (یس: ۲۶-۲۷)

می‌دهیم، و گوشت بر آن می‌پوشانیم!" هنگامی که (این حقایق) بر او آشکار شد، گفت: "می‌دانم خدا بر هر کاری توانا است." (بقره: ۲۵۹) (۳۰)

شباهت عقلی امکان بقای روح

در مقابل ادله عقلی امکان بقای روح برخی ادله عقلی برای اثبات عدم امکان بقای روح پس از مفارقت از بدن مطرح شده است که در این بخش به آنها اشاره می‌کنیم.

۱. عدم وجود نفس قبل از وجود بدن

این دلیل با تکیه بر وجود نداشتن نفس قبل از وجود بدن به این نتیجه رسیده است که پس از مفارقت از بدن نیز امکان بقا برای نفس وجود ندارد؛ زیرا وجود بدن شرط تحقق نفس در حدوث است، پس شرط بقای نفس نیز خواهد بود. (۳۱) این استدلال را می‌توان به صورت ذیل تقریر کرد:

مقدمه اول: حدوث نفس متوقف بر وجود اولیه بدن است.

مقدمه دوم: موجودی که در حدوث خویش متوقف بر تحقق موجودی دیگر است، در بقای خویش متوقف بر وجود آن است.

نتیجه: بقای نفس متوقف بر بقای بدن است. از این رو، با فساد بدن، نفس نیز از بین می‌رود و امکان بقا برای آن وجود ندارد.

در نقد این استدلال چند نکته قابل توجه است: اولاً، این استدلال مبتنی بر قول به حدوث نفس پس از حدوث بدن است؛ همانند ملاحظه‌ای که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند. ولی بر مبنای قول حق، که حدوث نفس را پیش از حدوث بدن می‌داند،

شما را گرفت در حالی که تماشا می‌کردید. سپس شما را پس از مرگتان، حیات بخشیدیم شاید شکر (نعمت او را) به جا آورید.» (بقره: ۵۶-۵۵)

- «آیا ندیدی جمعیتی را که از ترس مرگ، از خانه‌های خود فرار کردند؟ و آنان، هزارها نفر بودند (که به بهانه بیماری طاعون، از شرکت در میدان جهاد خودداری نمودند.) خداوند به آنها گفت: بمیرید! (و به همان بیماری، که آن را بهانه قرار داده بودند، مردند.) سپس خدا آنها را زنده کرد (و ماجرای زندگی آنها را درس عبرتی برای آیندگان قرار داد.) خداوند نسبت به بندگان خود احسان می‌کند، ولی بیشتر مردم، شکر (او را) به جا نمی‌آورند.» (بقره: ۲۴۳)

- «یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد، در حالی که دیوارهای آن، به روی سقف‌ها فرو ریخته بود، (و اجساد و استخوان‌های اهل آن، در هر سو پراکنده بود او با خود) گفت: "چگونه خدا اینها را پس از مرگ، زنده می‌کند؟!" (در این هنگام)، خدا او را یکصد سال میراند، سپس زنده کرد و به او گفت: "چقدر درنگ کردی؟" گفت: "یک روز یا بخشی از یک روز." فرمود: "نه، بلکه یکصد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود (که همراه داشتی، با گذشت سال‌ها) هیچ‌گونه تغییر نیافته است! (خدایی که یک چنین مواد فاسدشدنی را در طول این مدت، حفظ کرده، بر همه چیز قادر است!) ولی به الاغ خود نگاه کن (که چگونه از هم متلاشی شده! این زنده شدن تو پس از مرگ، هم برای اطمینان خاطر توست، و هم) برای اینکه تو را نشانه‌ای برای مردم (در مورد معاد) قرار دهیم. (اکنون) به استخوان‌ها (ی مرکب سواری خود نگاه کن که چگونه آنها را برداشته، به هم پیوند

نمی‌توان چنین استدلالی را مطرح کرد.

ثانیاً، کسانی، مانند ملاًصدرا، که نفس را جسمانیة الحدوث می‌دانند نیز قایل به امکان بقای نفس و حتی ضرورت بقای نفس هستند.

ثالثاً، جسمانیة الحدوث بودن نفس نمی‌تواند لزوماً دالّ بر ضرورت انعدام نفس پس از مفارقت از بدن باشد. به عبارت دیگر، عدم وجود نفس پیش از وجود بدن به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر امتناع وجود نفس پس از مفارقت از بدن باشد؛ زیرا در صورت پذیرش قول به جسمانیة الحدوث بودن نفس، از طرفی، می‌توان حدوث جسم را علت مُعدّه برای حدوث نفس قلمداد کرد و روشن است که علل مُعدّه لزوماً علل مُبقیه نیستند و می‌توان فرض کرد که پس از حدوث معلول، علت مُعدّه از بین رفته، ولی معلول به حیات خویش ادامه دهد. همچنان‌که شعله کبریت علت مُعدّه برای روشن شدن شمع است و پس از خاموش شدن شعله کبریت روشنایی شمع از بین نمی‌رود و همچنین پدر و مادر علل مُعدّه تولّد بچه هستند، ولی پس از وفات آنها فرزندی به حیات خویش ادامه می‌دهد. و از طرفی نیز می‌توان گفت که نقش بدن نسبت به نفس به منزله مرکبی برای حیات دنیوی است، ولی محلّ بحث ما بر سر حیات پس از این دنیا است. به تعبیر دیگر، اگر ضرورت معیت جسم را برای بقای نفس بپذیریم، در نهایت، برای ادامه حیات در این دنیا ضروری است، نه برای حیاتی دیگر که مربوط به زمان پس از سپری شدن این دنیا است.

رابعاً، بر اساس برخی روایات، ارواح در عالم برزخ به بدن مثالی تعلق می‌گیرند و همین امر در بقای آن کافی است. به عبارت دیگر، بر فرض که تعلق به

بدن در بقای نفس ضروری باشد، بدن مثالی برای این امر کافی است؛^(۳۲) مانند روایتی که امام صادق علیه السلام در بیان حالات پس از مرگ فرموده‌اند. حضرت در این روایت به برخورداری ارواح پس از مرگ از بدن مثالی اشاره نمودند، به طوری که دیگران آنها را با همان صورت دنیایی خواهند شناخت.^(۳۳)

۲. عدم فعل و انفعال نفس پس از مفارقت از بدن

در این دلیل، بر اساس فعل و انفعال نداشتن نفس پس از مفارقت از بدن، به این نتیجه رسیده‌اند که عدم فعل و انفعال نفس موجب تعطیلی آن می‌شود، در حالی که در موجودات طبیعی وجود معطل نداریم.^(۳۴)

استدلال فوق را به صورت ذیل تقریر می‌کنیم:

مقدمه اول: نفس پس از مفارقت از بدن هیچ فعل و انفعالی ندارد.

مقدمه دوم: وجود هر چیزی که فعل و انفعال ندارد، معطل خواهد بود.

مقدمه سوم: در موجودات طبیعی وجود معطل نداریم.

نتیجه: نفس نمی‌تواند پس از مفارقت از بدن باقی باشد.

در نقد این استدلال می‌گوییم:

اولاً، مراد از وجود معطل و همچنین مراد از وجود طبیعی مورد نظر استدلال‌کننده روشن نیست. معلوم نیست که وجود طبیعی در مقابل چه وجودی است؟ البته در مورد اینکه مراد از «وجود معطل» چیست، احتمالات گوناگونی وجود دارد. از جمله این احتمالات این است که مراد از وجود معطل آن باشد که امکان تصرف و تدبیر در آن وجود ندارد، همچنان‌که شیخ اشراق در مجموعه مصنفات^(۳۵) و

ضروری معاد روحانی هم با قول به اصالت روح تنها قابل جمع است و هم با اصالت روح و بدن با هم. به عبارت دیگر، چه اصالت را با روح بدانیم و چه اصالت را با روح و بدن با هم بدانیم، در هر دو صورت، می توان از ضرورت معاد روحانی سخن گفت.

در این بخش، پس از اقامه استدلال بر اثبات اصالت روح، به بیان چند دلیل عقلی و نقلی اثبات ضرورت معاد روحانی خواهیم پرداخت.

۱. ادله اثبات اصالت روح

فیض کاشانی برای اثبات عقلی اصالت روح به تغییرناپذیری روح در مقابل تغییرپذیری بدن اثبات می کند. ایشان در این استدلال با توجه به تغییرپذیری دایمی تمام اجزای بدن انسان و بقای روح انسان از بچگی تا آخر عمر به این نتیجه می رسند که حقیقت انسان را روح او تشکیل داده است، از همین رو، اصالت با روح است. (۴۱)

علامه طباطبائی نیز با استناد به تغییرات بدنی انسان، به اقامه استدلال بر اصالت روح انسان می پردازد. (۴۲)

در میان آیات شریف قرآن کریم که به اصالت روح اشاره دارند، می توان آیات «توقی» را ذکر کرد. - «خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند، و ارواحی را که نمرده اند نیز به هنگام خواب می گیرد. سپس ارواح کسانی که فرمان مرگشان را صادر کرده ننگه می دارد و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) باز می گرداند تا سرآمدی معین در این امر نشانه های روشنی است برای کسانی که اندیشه می کنند.» (زمر: ۴۲) - «آنها گفتند: "آیا هنگامی که ما (مردیم و) در زمین گم شدیم، آفرینش تازه ای خواهیم یافت؟!»

شهرزوری در شرح حکمه الاشراق^(۳۶) این معنا را بیان کرده است. یا اینکه مراد از آن وجودی باشد که فایده ای در آن نباشد. همچنان که از عبارات ابن سینا چنین مرادی استفاده می شود. (۳۷)

ثانیاً، مقدمه اول اثبات شده نیست. از کجا گفته می شود که نفس پس از مفارقت از بدن فعل و انفعالی ندارد؟ بر اساس ادله قرآنی و روایی، نفس پس از مفارقت بدن دارای فعل و انفعالات وسیعی است که قابل مقایسه با فعل و انفعالات دنیوی نیست. آیات و روایات مربوط به حیات برزخی به روشنی گویای وجود فعل و انفعالات گوناگونی در نفس است. لذت و درد برزخی،^(۳۸) ارتباط ارواح با یکدیگر^(۳۹) و با انسان های زنده، سؤال قبر، برخورداری شهدا از حیات ویژه برزخی،^(۴۰) پشیمانی از گناهان، لزوم دعا و خیرات مؤمنان به نیت ارواح از دنیا رفته و تأکید بر اقامه نماز شب اول قبر و تأثیر این امور در نجات ارواح از سختی های برزخی، و... با علم به این امر که بدن بدون نفس هیچ حرکتی و ادراکی ندارد، گوشه ای از فعل و انفعالات نفس پس از مفارقت از بدن به حساب می آید.

بخش دوم: ضرورت معاد روحانی

ضرورت معاد روحانی اولاً، مبتنی بر اثبات وجود روح مغایر با بدن است که ادله آن در بخش اول گذشت، و ثانیاً، مبتنی بر اصالت روح است؛ زیرا اگر اصالت با روح نباشد، می توان ادله ضرورت معاد را بر معاد جسمانی منطبق کرد. البته در این بحث با اثبات ضرورت معاد روحانی به دنبال نفی معاد جسمانی نخواهیم بود، بلکه ادله ما صرفاً ناظر به اثبات ضرورت معاد روحانی هستند. بنابراین، اثبات

انسان شدند که خدای متعال ساحت دوم (روح) را آفرید، بنابراین، اصالت با همین ساحت دوم است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد.

۲. ادله عقلی ضرورت معاد روحانی

برهان‌های گوناگونی برای اثبات ضرورت معاد روحانی از سوی اندیشمندان اسلامی مطرح شده است که در ذیل به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. برهان حکمت: برهان حکمت بر پذیرش یکی از مهم‌ترین صفات خدای متعال، یعنی صفت حکمت، مبتنی است. بر اساس صفت حکمت، آفرینش الهی بی‌هوده نیست. خدای متعال جهان را به گونه‌ای آفریده است که بیشترین خیر و کمال ممکن بر آن مترتب شود. از سوی دیگر، از آن‌رو که انسان، دارای روح قابل بقاست و می‌تواند واجد کمالات ابدی و جاودانی، که قابل مقایسه با کمالات مادی نیست، شود، اگر حیات او منحصر به همین حیات دنیوی محدود باشد، با حکمت الهی سازگار نخواهد بود. همچنین حیات دنیوی توأم با رنج‌ها و سختی‌هایی فراوان است و تحصیل لذت نیز بدون تحمل رنج و زحمت فراهم نمی‌شود؛ اگر زندگی انسانی محدود به حیات دنیوی باشد، در نهایت، چیز جز پوچی و بی‌هودگی عاید این انسان نمی‌گردد. بنابراین، باید زندگی دیگری و رای زندگی محدود دنیوی انسان وجود داشته باشد، تا آفرینش او مخالف حکمت الهی نباشد. (۴۴)

دلیل فوق را می‌توان به صورت ذیل تقریر کرد: مقدمه اول: خداوند حکیم است و از او فعل بی‌هوده و لغو صادر نمی‌شود و هر فعلی از جانب حق تعالی، دارای غایت و هدفی است و غایت افعال

ولی آنان لقای پروردگارش را انکار می‌کنند (و می‌خواهند با انکار معاد، آزادانه به هوس‌رانی خویش ادامه دهند). بگو: "فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می‌گیرد، سپس شما را به سوی پروردگارتان باز می‌گرداند." (سجده: ۱۰-۱۱)

بر اساس آیات توفی، و با عنایت به معنای واژه «توفی»، انسان در زمان مرگ به تمام شخصیت و واقعیتش تحویل مأموران داده می‌شود و آنان انسان را به صورت کامل دریافت می‌کنند. لازمه این امر آن است که حقیقت انسان را روح و نفس او تشکیل می‌دهد؛ زیرا در هنگام مرگ، بدن انسان روی زمین می‌ماند و آنچه از سوی خدای متعال یا ملائکه گرفته می‌شود همان روح وی است. شهید مطهری با استناد به آیات توفی چنین می‌گوید:

آنچه شخصیت واقعی انسان را تشکیل می‌دهد و «من» واقعی او محسوب می‌شود، بدن و جهازات بدنی و هرچه از توابع بدن به شمار می‌رود نیست؛ زیرا بدن و جهازات بدنی و توابع آنها به جایی تحویل نمی‌شوند و در همین جهان تدریجاً منهدم می‌گردند. آن چیزی که شخصیت واقعی ما را تشکیل می‌دهد و «من» واقعی ما محسوب می‌شود، همان است که در قرآن از آن به «نفس» و احیاناً به روح تعبیر شده است. (۴۳)

همچنین می‌توان به آیات ناظر به سجده فرشتگان پس از آفرینش انسان اشاره کرد:

- «و به خاطر بیاور هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: "من بشری را از گل می‌آفرینم! هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید." (ص: ۷۱-۷۲)

از آن‌رو که فرشتگان زمانی مأمور به سجده بر

الهی، رسیدن موجودات و مخلوقات به کمال مطلوب آنهاست.

مقدمه دوم: آفرینش انسان فعلی از افعال الهی است و بر اساس حکمت الهی، این فعل دارای هدف و غایت خاصی است.

مقدمه سوم: غایت و هدف نهایی خلقت انسان، رسیدن به کمال لایق اوست؛ کمالی که ابدی و جاویدان است.

مقدمه چهارم: این هدف و غایت در زندگی چندروزه دنیا محقق نمی‌شود و با پایان یافتن حیات او، آدمی به هدفش نمی‌رسد و بدین ترتیب، خلقت او لغو و عبث است.

نتیجه: بر این اساس، حکمت الهی اقتضا می‌کند که آدمی حیاتی فراتر از حیات دنیوی داشته باشد و در آنجا به کمال حقیقی خود نایل شود. این حیات، حیات اخروی است که با معاد محقق می‌شود. پس معاد امری ضروری است، وگرنه خلقت آدمی لغو و عبث می‌شود.

۲. برهان عدالت: این برهان بر اساس صفت عدالت خدای متعال تبیین می‌گردد. با توجه به برخورداری انسان‌ها از قوه اختیار، از سویی، انسان‌هایی یافت می‌شوند که با عبادت فراوان و تسلیم بودن در مقابل خدای متعال جزو مصلحان و نیکوکاران واقعی به حساب می‌آیند و از سویی دیگر، تبهکارانی پیدا می‌شوند که به خاطر هوس‌های شیطانی بزرگ‌ترین ظلم‌ها و گناهان را مرتکب می‌شوند. می‌دانیم که در این جهان، نیکوکاران و تبهکاران به پاداش و کیفری در خور اعمالشان نمی‌رسند و اساساً زندگی دنیا ظرفیت پاداش و کیفر بسیاری از کارها را ندارد. برای مثال، کسی که هزاران شخص بی‌گناه را به قتل رسانیده است، یک بار قصاص، کیفر تمام

جنایت‌هایش نخواهد بود. خدای متعال عادل است و هر کس را به پاداش یا عذاب متناسب با اعمالش می‌رساند. بنابراین، باید جهانی دیگر، که سرای پاداش و کیفر انسان‌هاست، باشد تا عدالت خداوند متعال تحقق عینی یابد. (۴۵)

دلیل فوق را می‌توان به صورت ذیل تقریر کرد: مقدمه اول: خداوند عادل است و تجویز ظلم از سوی او ممکن نیست.

مقدمه دوم: عدل الهی اقتضا دارد که هر یک از نیکوکاران و تبهکاران به پاداش و کیفری درخور برسند.

مقدمه سوم: در دنیا همه انسان‌ها جزای کامل اعمال خویش را نمی‌بینند؛ نه نیکوکاران به حق کامل خود می‌رسند و نه بدکاران جزای مناسب را متحمل می‌شوند، و اساساً دنیا و حیات دنیوی ظرفیت بسیاری از پاداش‌ها یا کیفرها را ندارد.

نتیجه: پس عدالت خداوند مقتضی آن است که جهان دیگری باشد تا در آن، نیکان و بدان پاداش و کیفر کامل اعمال نیک و بد خود را ببینند و این جهان، همان جهان آخرت است.

۳. برهان رحمت: این برهان بر اساس صفت رحمت خدای متعال به اثبات ضرورت معاد روحانی می‌پردازد. از آن‌رو که خدای متعال رحیم است، اقتضای صفت رحمت آن است که کمال شایسته هر موجود لایق را به او اعطا کند. انسان موجودی است که استعداد زندگی سعادت‌مندانه ابدی را دارد. لازمه رحمت بی‌کران خداوند آن است که این کمال شایسته را به انسان اعطا کند. (۴۶) بر مبنای انسان‌شناسی فلسفی و دینی، انسان از ساحتی روحانی برخوردار است که به واسطه آن می‌تواند از

از آن رو که بقا خیر انسان است (زیرا طبیعت وجود خیر محض و نور صرف است)، پس بقای این وجود نیز موجب خیریت آن خیر و نورانیت آن نور می‌گردد، و خداوند حکیم هرگز، کار باطل نمی‌کند، پس هر چه در نهاد انسان قرار گرفته باشد حق و صحیح است. از این رو، میل به بقا در انسان دلیل بر آن است که یک جهان جاوید و زوال‌ناپذیر وجود دارد؛ زیرا اگر جهان جاوید یا معاد وجود نمی‌داشت، قرار دادن میل به جاودانگی و محبت به ابدیت در نهاد انسان‌ها باطل و بیهوده بود، در حالی که بر اساس حکمت الهی، در جهان باطل وجود ندارد.

فیض کاشانی نیز در علم‌الیقین به همین استدلال بر ضرورت معاد روحانی اشاره می‌کند. (۴۹)

برهان فوق را می‌توان برهان فطرت نامید؛ زیرا میل به جاودانگی از امور فطری انسان است. همچنین می‌توان آن را برهان حکمت نامید؛ زیرا بر اساس حکمت خدای متعال به توجیه این میل درونی پرداخته می‌شود.

۵. ادله نقلی ضرورت معاد روحانی: آیات فراوانی از قرآن کریم دال بر ضرورت معاد روحانی هستند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. البته همان‌گونه که در بحث اصالت روح بیان کردیم، از آن رو که بدن عنصری زایل می‌گردد و اصالت وجود انسان به روح او است، مفاد این آیات همان معاد روحانی خواهد بود.

برخی آیات بر اساس هدفمندی خداوند در آفرینش، یعنی همان حکمت الهی در آفرینش، بر ضرورت معاد تأکید کرده‌اند:

«همان‌ها که خدا را در حال ایستاده و نشسته، و آن‌گاه که بر پهلو خوابیده‌اند، یاد می‌کنند و در اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند (و می‌گویند):

سعادت اخروی ابدی برخوردار گردد. با توجه به این مهم، چگونه می‌توان فرض کرد که خدای رحیم زمینه را برای این سعادت اخروی فراهم نکند؟ تنها زمینه برخورداری انسان از این زندگی سعادت‌مند بقای روح در عالمی مطابق با ویژگی‌های منحصر به فرد آن است؛ یعنی همان معاد روحانی.

علامه طباطبائی با الهام از آیه شریفه ﴿كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ (انعام: ۱۲) به همین برهان رحمت برای اثبات ضرورت معاد استفاده کرده‌اند. (۴۷)

دلیل فوق را می‌توان به صورت ذیل تقریر کرد: مقدمه اول: خداوند متعال رحیم است و از همین رو، کمال حقیقی هر موجودی را به او اعطا می‌کند.

مقدمه دوم: انسان، با توجه به برخوردارگی از روح مجردی که امکان جاودانگی آن وجود دارد، استعداد زندگی سعادت‌مندانه ابدی را دارد؛ بنابراین، کمال حقیقی وی در صورت بهره‌مندی از این زندگی فراهم می‌گردد.

مقدمه سوم: زندگی ابدی در گرو تحقق عالمی دیگر، غیر از عالم دنیایی زودگذر و ناپایدار است.

نتیجه: وجود عالمی دیگر که روح انسان به کمالات حقیقی خود نایل آید، ضروری است.

۴. برهان فطرت یا میل به جاودانگی: در این برهان، از طریق یکی از امیال فطری انسان، یعنی از طریق میل فطری به جاودانگی و بقا، بر ضرورت معاد روحانی استدلال شده است. ملاصدرا همین برهان را بر مبنای حکمت الهی بیان می‌کنند. (۴۸)

ایشان با استناد به حکمت خدای متعال این‌گونه استدلال می‌کنند که خدای حکیم میل و محبت به بقا و کراهت از نابودی را در نهاد انسان قرار داده است.

آیاتی نیز صریحاً وقوع معاد را وعده‌ای حتمی دانسته‌اند:

- «روز جدایی (حق از باطل) وعده‌گاه همه آنهاست!» (دخان: ۴۰)

- «بگو: اولین و آخرین. همگی در موعد روز معینی گردآوری می‌شوند.» (واقعه: ۵۰-۴۹)

- «می‌گویند: "اگر راست می‌گویید، این وعده (رستاخیز) کی خواهد بود؟" بگو: "وعده شما روزی خواهد بود که نه ساعتی از آن تأخیر می‌کنید و نه (بر آن) پیشی خواهید گرفت."» (سبأ: ۳۰-۲۹)

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر تلاش کرد با شیوه‌های عقلی و نقلی نگاهی جامع و منطقی به مسئله امکان و ضرورت معاد روحانی داشته باشد. با توجه به مباحثی که مطرح شد، یافته‌های ذیل را می‌توان محصول این مقاله دانست:

۱. مراد از معاد روحانی عود ارواح است. این عود ارواح تنها در سایه بقای نفس یا روح (در این مقاله روح و نفس به یک معنا هستند)، علی‌رغم فساد بدن، قابل فرض است.

۲. یکی از لوازم امکان معاد روحانی، وجود روح مغایر با بدن در انسان است. اگر، به لحاظ هستی‌شناختی، انسان از روحی جدای از بدن مادی برخوردار نباشد، بحث از امکان معاد روحانی لغو خواهد بود. از این‌رو، اثبات چنین ساحتی برای انسان از رسالت‌های این مقاله بوده است.

۳. لازمه دیگر امکان معاد روحانی، امکان بقای روح پس از فساد بدن است. در واقع، محل نزاع در بحث از امکان معاد روحانی این است که آیا

بارالها! اینها را بیهوده نیافریده‌ای! منزهی تو! ما را از عذاب آتش، نگاه دار!» (آل عمران: ۱۹۱)

- «آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و به سوی ما باز نمی‌گردید؟» (مؤمنون: ۱۱۵)

- «... کارها را او تدبیر می‌کند، آیات را (برای شما) تشریح می‌نماید. شاید به لقای پروردگارتان یقین پیدا کنید.» (رعد: ۲)

آیاتی دیگر نیز بر مبنای عدالت خدای متعال و ضرورت رسیدن هر انسانی به جزای اعمال خویش بر ضرورت معاد تأکید کرده‌اند:

- «آیا کسانی که مرتکب بدی‌ها و گناهان شدند

گمان کردند که ما آنها را همچون کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند که حیات و مرگشان یکسان باشد؟! چه بد داوری می‌کنند! و خداوند آسمان‌ها و زمین را به حق آفریده است تا هر کس در برابر اعمالی که انجام داده است جزا داده شود و به آنها ستمی نخواهد شد.» (جاثیه: ۲۱-۲۲)

- «آیا مؤمنان را همچون مجرمان قرار می‌دهیم؟! شما راجه می‌شود؟! چگونه داوری می‌کنید؟» (قلم: ۳۵-۳۶)

برخی آیات با نسبت دادن گمان بی‌دلیل به ادعای منکران معاد، به ضرورت معاد اشاره کرده‌اند:

- «آنها گفتند: "چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست، گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آنها را می‌گیرند و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی‌کند!" آنان به این سخن که می‌گویند علمی ندارند، بلکه تنها حدس می‌زنند (و گمانی بی‌پایه دارند.)» (جاثیه: ۲۴)

- «(سرانجام) فرعون و لشکریانش بدون حق در زمین استکبار کردند، و پنداشتند به سوی ما بازگردانده نمی‌شوند.» (قصص: ۳۹)

- ۱۳- ر.ک: غلامرضا فیاضی، همان، ص ۵۴۵-۵۴۶.
 ۱۴- محقق دوانی، *ثلاث رسائل*، ص ۹۳.
 ۱۵- ر.ک: غلامرضا فیاضی، همان، ص ۵۴۶-۵۴۷.
 ۱۶- عبدالله جوادی آملی، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، ص ۳۰۶.
 ۱۷- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۴، ص ۸۰-۸۱.
 ۱۸- محقق دوانی، همان، ص ۹۳.
 ۱۹- برای توضیح بیشتر، ر.ک: ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۰۴.
 ۲۰- همان، ص ۱۰۵.
 ۲۱- مئاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۳۸۵.
 ۲۲- فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۲، ص ۴۰۰.
 ۲۳- ر.ک: غلامرضا فیاضی، همان، ص ۵۳۲-۵۳۳.
 ۲۴- خواجه نصیرالدین طوسی، *بقاء النفس بعد فناء الجسد*، ص ۵۲.
 ۲۵- ر.ک: غلامرضا فیاضی، همان، ص ۵۳۴.
 ۲۶- قابل توجه اینکه تفاوت دیدگاه‌ها در باب معنای خلود تأثیری در این بحث ندارد، بلکه خلود به هر معنایی فرض شود، حتی به معنای بقای طولانی مدت، نیز برای دلالت بر مدعای ما کافی است.
 ۲۷- مؤمنون: ۱۱؛ بقره: ۲۵، ۲۸، ۲۱۷ و ۲۵۷؛ نساء: ۵۷ و ۱۲۲؛ اعراف: ۴۲؛ هود: ۲۳؛ انبیاء: ۱۰۲؛ تغابن: ۹؛ طلاق: ۱۱؛ یونس: ۲۶ و ۵۲؛ مائده: ۱۱۹؛ بینه: ۸؛ فرقان: ۱۵؛ آل عمران: ۱۱۶؛ توبه: ۲۱-۲۲ و ۱۰۰؛ حشر: ۱۷ و ...
 ۲۸- محمدبن علی صدوق، *من لایحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۱۸۰.
 ۲۹- همان، ص ۱۸۴؛ محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۸، ص ۷۹.
 ۳۰- و همچنین، ر.ک: بقره: ۲۴۳ و ۲۶۰؛ کهف: ۲۱.
 ۳۱- سیف‌الدین آمدی، *انکار الافکار فی اصول الدین*، ج ۴، ص ۲۸۶.
 ۳۲- ممکن است اشکال شود که وقتی تعلق نفس از بدن مادی قطع می‌شود، معدوم شده و باید دوباره ایجاد شود تا به بدن مثالی تعلق گیرد. در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: تعلق نفس به بدن مثالی در عالم برزخ در زمان حیات دنیوی و تعلق نفس به بدن مادی نیز وجود دارد. پس از وقوع مرگ، تعلق نفس از بدن مادی منقطع شده و تعلق به بدن مثالی ادامه دارد. از این رو، نیازی نیست تا نفس معدوم گشته و دوباره ایجاد گردد.
 ۳۳- محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۳، ص ۲۴۵.
 ۳۴- سیف‌الدین آمدی، همان، ج ۴، ص ۲۸۷.
 ۳۵- ج ۲، ص ۲۰۲.
 ۳۶- ص ۴۸۳.
 ۳۷- ابن‌سینا، *رسائل*، ص ۴۹۲؛ ر.ک: همو، *النجاة*، ص ۱۹۷.
 ۳۸- نوح: ۲۵؛ محمدبن علی صدوق، *امالی*، ص ۵۴۰.
 ۳۹- محمدباقر مجلسی، همان، ج ۵۸، ص ۷۹.
 ۴۰- آل عمران: ۱۶۹.
 ۴۱- مئاصدرا، *فیض کاشانی، علم‌الیقین فی اصول الدین*، ص ۳۱۱.
 ۴۲- سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۰، ص ۱۱۸.
 ۴۳- ر.ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*.

علی‌رغم فساد بدن پس از مرگ، روح باقی می‌ماند یا اینکه روح نیز به تبع فساد بدن از بین می‌رود؟ از این رو، با کمک ادله عقلی و نقلی بیان شده، امکان بقای نفس پس از فساد بدن را اثبات نموده و به شبهات منکران امکان بقای نفس پاسخ دادیم.

۴. قابل توجه است که امکان معاد روحانی متوقف بر قول به تجرد نفس نیست؛ زیرا محل بحث در معاد روحانی آن است که آیا ساحت دوم، یعنی روح، پس از فساد بدن قابل بقا هست یا نه؛ اعم از آنکه همین ساحت دوم خود مجرد باشد یا مادی؟

۵. ضرورت معاد روحانی متوقف بر سه امر است: وجود روح مغایر با بدن، اصالت روح، و ضرورت بقای روح پس از فساد نفس. لزوم اثبات اصالت روح برای اثبات معاد روحانی از آن جهت است که اگر اصالت با روح نباشد و بدن انسان ساحت اصیل وی باشد، دیگر نیازی به اثبات معاد روحانی نیست و می‌توان معاد جسمانی را برای رسیدن انسان به کمالات حقیقی اش کافی دانست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- فخرالدین رازی، *الاربعین فی اصول الدین*، ج ۲، ص ۶۵.
 ۲- غلامرضا فیاضی، *علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی*، ص ۵۸.
 ۳- ر.ک: مئاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۴۲.
 ۴- حسن بن یوسف مطهر حلی، *کشف المراد*، ص ۱۸۳.
 ۵- همان.
 ۶- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴.
 ۷- حسن بن یوسف مطهر حلی، همان، ص ۱۸۳.
 ۸- عبدالرزاق فیاض لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۱۴۴-۱۴۵.
 ۹- همان.
 ۱۰- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، ص ۸۰.
 ۱۱- همان، ص ۸۱-۸۰.
 ۱۲- مئاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ص ۳۱۶.

- ۴۴- ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش عقاید، ج ۱-۳، ص ۴۱۲.
- ۴۵- همان، ص ۴۱۴؛ همو، معارف قرآن، ج ۱، ص ۴۹۲-۴۹۳؛ ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۷، ص ۱۹۶-۱۹۷.
- ۴۶- عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۲۸۹-۲۹۰.
- ۴۷- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۷، ص ۲۶.
- ۴۸- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۲۴۱.
- ۴۹- مآخذ، فیض کاشانی، همان، ج ۳، ص ۱۰۱۹.
- طوسی، نصیرالدین، بقاء النفس بعد فناء الجسد، قاهره، المكتبة الازهرية للتراث، ۱۴۲۵ق.
- ، شرح الاشارات والتنبيهات، قم، البلاغة، ۱۳۷۵.
- فیاض لاهیجی، مآخذ الرزاق، گوهر مراد، ج دوم، تهران، سایه، ۱۳۸۸.
- فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- فیض کاشانی، مآخذ، علم الیقین فی اصول الدین، قم، بیدار، ۱۴۱۸ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، اسلامیه، بی تا.
- مصباح، محمدتقی، آموزش عقائد، ج سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- ، معارف قرآن، ج دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، بی تا.
- مآخذ (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- ، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ۴۴- ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش عقاید، ج ۱-۳، ص ۴۱۲.
- ۴۵- همان، ص ۴۱۴؛ همو، معارف قرآن، ج ۱، ص ۴۹۲-۴۹۳؛ ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۷، ص ۱۹۶-۱۹۷.
- ۴۶- عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۲۸۹-۲۹۰.
- ۴۷- سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۷، ص ۲۶.
- ۴۸- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۲۴۱.
- ۴۹- مآخذ، فیض کاشانی، همان، ج ۳، ص ۱۰۱۹.
- منابع
- آمدی، سیف الدین، ابکار الافکار فی اصول الدین، قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳ق.
- ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ، المبدأ والمعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ، رسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- دوانی، جلال الدین، ثلاث رسائل، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
- رازی، فخرالدین، الاربعة فی اصول الدین، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ۱۹۸۶م.
- ، المباحث المشرقیة، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- صدوق، محمدبن علی، امالی، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.
- ، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.