

نظریه‌های بدن برزخی بررسی و نقد

موسی ملابیری*

چکیده

مقاله‌ی حاضر به نظریه‌های مرتبط با بدن برزخی می‌پردازد، ابتدا آراء مربوطه را در پنج طبقه به عنوان پنج نظریه دسته بندی کرده که عبارتند از: ۱- نظریه‌ی بدن دنیوی ۲- نظریه‌ی بدن مثالی ۳- نظریه‌ی ثنویت بدن برزخی ۴- نظریه‌ی تجسد روح ۵- انکار بدن برزخی. آن‌گاه به تحلیل و بررسی و نقد هر یک پرداخته است. در انتها به نظریه‌ی مستفاد از روایات اسلامی پرداخته و با تقسیم بندی روایات ناظر بر چگونگی بدن برزخی به چهار دسته، به این مسأله پرداخته است که چگونه می‌توان بین روایات یادشده جمع بندی کرد و مدلول نهایی آن‌ها چیست؟ در انتها نظریه‌ی بدن مثالی منفصل زمانی، به عنوان نظر مورد قبول عقل و نقل و مختار مقاله پذیرفته شده است.

کلید واژه: بدن برزخی، جسم مثالی، بدن مثالی، تجسد ارواح، مثال متصل، مثال منفصل.

طرح مسأله

برزخ و حیات برزخی یکی از آموزه‌های قرآن کریم و روایات اسلامی است. به لحاظ لغوی به معنای میانه و حائل و در اصطلاح قرآنی و روایی و نیز در علم کلام به معنی مرحله‌ی نخست عالم آخرت که بلافاصله پس از مرگ آغاز می‌شود و تا قیامت ادامه دارد. در این دوره که از آن به برزخ یا عالم برزخ تعبیر می‌شود، انسان زنده است و وقایعی هم چون فشار قبر، سؤال و جواب در قبر، تبدیل قبر به باغی از باغات بهشت یا حفره‌ای از حفره‌های جهنم و خلاصه عذاب و الم در درون قبر یا انعام و پاداش، همه در این دوره رخ می‌دهند. اکنون این مسأله مطرح است که اگر این وقایع به صورت محسوس و عینی برای بدن دنیوی میت و در قبر او که گودالی مشخص و معین است، رخ می‌دهند علی القاعده باید قابل سنجش تجربی باشند، یعنی بتوان با نصب ابزار آلای درون قبر از وقوع آنها خبر گرفت، اما شکی نیست که تجربه، این رخدادها را تأیید نمی‌کند. طرفه آنکه در بعضی از منابع کهن کلامی اقداماتی برای بررسی تجربی وقایع قبر گزارش شده است. (حمصی رازی، ۱۹۸۲. و تفتازانی، ۱۱۶/۵) روشن است که جسم میت هر روز در حال

فرسودگی است و نبش قبور، نشان می‌دهد که پس از گذشت سال‌ها جز استخوان‌های پوسیده چیزی از او باقی نمی‌ماند. پس چگونه می‌توان گفت او از لحظه مرگ تا قیامت با جسم خویش در بهشت یا جهنم برزخی است؟

از سوی دیگر چنان که از منابع دینی استنباط می‌شود، ماجراهای عالم برزخ و حیات برزخی منحصر به گروهی از انسان‌ها نیست؛ در حالی که دیده می‌شود همه اموات به قبر سپرده نمی‌شوند، بعضی سوزانده شده و خاکسترشان پراکنده می‌شود، برخی در اثر حوادثی چنان نابود می‌شوند که امکان دفن آنها فراهم نمی‌گردد. گروهی نیز بر دار آویخته می‌مانند یا به دلایلی دفن نمی‌شوند تا ابدانشان متلاشی می‌شود، گروهی مومیایی شده و همیشه در معرض دید هستند. آشکار است که حیات برزخی اجسام و ابدان این‌ها به واسطه دلایل تجربی باطل است. و تجربه نشان می‌دهد که خبری از حیات و زندگی محسوس پس از مرگ در ابدان این‌ها نیست.

اشکال‌هایی از این قبیل سبب شده است که برخی، عالم برزخ و حیات برزخی را انکار کنند. در نوع کتاب‌های کلامی چنین انکاری به برخی از معتزله نسبت داده شده است. (ایچی، ۳۴۶/۸) غالب متکلمین به اشکالات فوق توجه کرده و هر یک به نوبه‌ی خود سعی کرده‌اند هم ادله‌ی انکار برزخ را پاسخ دهند و هم وقایع عالم برزخ را به گونه‌ای تفسیر کنند که پرسش‌های فوق را دفع کند. (همانجا، تفتازانی، ۱۱۲/۵-۱۱۶)

در واقع آنها با این سؤال مواجه بوده‌اند که چه تعبیر و تفسیری از مفاهیم و ارکان جسمانی عالم برزخ مثل قبر و بدن برزخی می‌توان به‌دست‌داد تا آن را از چنگ ابطال‌پذیری تجربی خارج کرده و بتواند مانع از ورود اشکالات شود. بدین ترتیب می‌بینیم که نظریه‌های مختلفی در باب بدن میت در عالم برزخ (که از این پس از آن به «بدن برزخی» تعبیر می‌کنیم) پدید آمده است.

در این مقاله تلاش شده این نظریه‌ها را - که پراکنده می‌نمایند - تحت چند عنوان جمع‌آوری و دسته‌بندی شده، سپس دیدگاه روایات بررسی شود و تنوع

متون روایی در این باب، و امکان یا عدم امکان جمع بندی آنها مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت دیدگاه مختار این مقاله عرضه شود.

اهمیت موضوع بر کسی پوشیده نیست؛ چه اولاً این مقاله تلاشی است برای دفع شبهات و تبیین سازگار از یکی از آموزه‌های عقیدتی، ثانیاً به گمان نگارنده مدخلی است برای تعیین کیفیت نوع بدن، پس از برزخ یا بدن اخروی. اکنون ارائه نظریه‌ها:

نظریه‌های بدن برزخی

از بررسی اقوال اندیشمندان اعم از متکلمین یا فلاسفه - در حد تتبع ما - پنج نظریه قابل شناسایی است:

- ۱- نظریه‌ی بدن دنیوی
- ۲- نظریه‌ی بدن مثالی
- ۳- نظریه‌ی ثنویت بدن برزخی
- ۴- نظریه‌ی تجسد روح
- ۵- انکار بدن برزخی

اگرچه دست کم برخی از این نظریه‌ها مستقیماً تحت تأثیر مفاد روایات مطرح شده‌اند؛ و ما در ذیل آنها به منشاء روایشان اشاره خواهیم کرد، اما ما نظریه‌ی مستفاد از روایات را به عنوان نظری دیگر پس از ارائه و بررسی روایات مطرح خواهیم کرد، و خواهیم دید که هیچیک از نظریه‌های بالا را به نحو مطلق تأیید نمی‌کنند.

این نکته نیز قابل ذکر است که غالب متفکرین بر یکی از نظریات پنجگانه‌ی بالا استوار نمانده‌اند؛ بلکه در مقام دفع شبهات فوق‌الذکر دو یا سه نظریه را محتمل دانسته‌اند. لذا خواهیم دید که نام یک دانشمند ذیل چند نظر خواهد آمد. اکنون تفصیل نظریه‌ها:

۱- نظریه‌ی بدن دنیوی

به نظر می‌رسد اولین و نزدیک‌ترین فرض آن است که بدن برزخی همین بدن

دنیوی باشد. این دیدگاه خود به دو دیدگاه فرعی تقسیم می‌شود. الف: بدن برزخی عین بدن دنیوی است. ب: بدن برزخی بعضی از اجزاء بدن دنیوی است. الف) طبق دیدگاه اول، بدن برزخی عین بدن دنیوی است که بار دیگر زنده می‌شود و روح به آن تعلق گرفته و برای سؤال قبر، فشار قبر و سایر وقایع قبر مهیا می‌شود.

سید مرتضی و متکلم امامی قرن هفتم، حمصی رازی تنها از این نظریه سخن گفته و آن را تأیید کرده‌اند. (سید مرتضی ۵۲۹ و حمصی رازی، ۱۹۸/۲) قاضی عضدالدین ایجی و به تبع او میرسید شریف جرجانی در مواقف و شرح آن، (ایجی، ۳۴۸/۸) و نیز لاهیجی در گوهر مراد این نظریه را به عنوان یکی از احتمالات معتبر ذکر می‌کنند. (لاهیجی، ۶۵۰)

ملاحظه‌ی اول: لازم به ذکر است که این نظریه علاوه بر این که در باب امواتی که به هر دلیلی بدنشان زمان مرگ متلاشی می‌شود تبیینی ندارد، در باب سایر اموات نیز مستلزم آن است که حیات برزخی و ثواب و عقاب آن به زمانی کوتاه پس از مرگ منحصر شود؛ چرا که عین بدن دنیوی به سرعت در معرض فساد خواهد بود و هرگز نمی‌توان به بقای عین آن حکم کرد. از بین متکلمین فوق لاهیجی به این لازمه توجه نشان داده و تصریح می‌کند: قائل به این نظریه اگرچه می‌تواند فی الجمله و برای زمانی کوتاه ثواب و عقاب در برزخ را توجیه کنند؛ اما اگر به استمرار ثواب و عقاب و حیات برزخی تا روز قیامت قائل باشیم، این نظریه کارآیی ندارد و توجیهاتی که برخی از متکلمین ذکر کرده اند پذیرفتنی نیست. (لاهیجی، ۶۵۰)

ملاحظه‌ی دوم: چنان که گذشت این نظریه بر دو رکن متکی است یکی وحدت بدن برزخی با بدن دنیوی و دیگری حصر وقایع برزخ به زمانی کوتاه پس از مرگ. این ارکان، هر دو می‌توانند منشأ روایی داشته باشند؛ چرا که روایاتی در تأیید هر دو رکن وجود دارد. اولاً روایات فراوانی در باب سؤال قبر و فشار قبر وجود دارد، که غالباً دست کم ظهوری ابتدایی در این معنی دارند که روح به جسم دنیوی میت وارد می‌شود. همان جسم زنده می‌شود، برمی‌خیزد و مورد سؤال واقع

می‌شود، و یا تحت فشار قبر قرار می‌گیرد. حتی به این نکته تصریح شده است که ابدانی که در خاک دفن نمی‌شوند، توسط هوا فشرده می‌شوند. (مجلسی، ۲۵۹/۶ و ۲۶۴ و ۲۳۲ و ۲۶۲) ثانیاً رکن دوم، این نظریه نیز، از دلالت التزامی روایات مذکور قابل استنباط است؛ زیرا اگر ثواب و عقاب به بدن دنیوی میت مربوط است، پس با متلاشی شدن بدن دنیوی نیز متوقف می‌شود.

علاوه بر این، روایات دیگری که احتمالاً عددشان خیلی کم است، (عمدتاً مرتبط با «جریده»، یعنی چوب تری که به عنوان عصا زیر بغل میت می‌گذارند) بر این معنی دلالت دارند که ثواب و عقاب برزخی فقط در دوره کوتاهی پس از مرگ رخ می‌دهد. (مجلسی، ۲۱۶/۶) اگرچه درمقابل این روایات، روایات دال بر دوام حیات برزخی تا روز قیامت نیز کم شمار نیستند. بعنوان نمونه (همو، ۲۶۷/۶)

ملاحظه‌ی سوم: این دیدگاه در هر صورت، قابل دفاع نیست؛ چرا که، اگر قائلین به آن وقایعی همچون فشار قبر و سؤال و جواب آن را محسوس و متعلق به جسم دنیوی می‌دانند، این تفسیر به تجربه قابل ابطال است، و پاسخ سید مرتضی مبنی بر این که: شاید این وقایع وقتی رخ بدهند که ما از احوال میت غافل هستیم، پذیرفتنی نیست. (سید مرتضی، ۵۲۹) و اما اگر این وقایع را غیر محسوس و غیر ملموس می‌دانند، چنان که برخی احتمال داده‌اند که شاید زنده شدن ابدان، سؤال قبر و سایر وقایع برزخ قابل مشاهده و آزمایش نباشد؛ همانطور که رؤیاهای شخصی که در خواب است برای اطرافیان قابل مشاهده نیست. (ایجی، ۳۴۸/۸ و طبرسی، ۳۴۳/۱) در این صورت به چه دلیل عین بدن دنیوی را معروض ثواب و عقاب می‌دانند. به تعبیر دیگر پذیرش غیر محسوس بودن وقایع برزخ یا به معنی آن است که ادراک لذات و آلام و سایر وقایع قبر فقط به روح منسوب است، و یا این که بدنی دیگر غیر از بدن دنیوی در میان است.

ملاحظه‌ی چهارم: و اما این مسأله که اگر این نظریه مورد قبول نیست، پس روایات مؤید آن چگونه باید تفسیر و توجیه شوند، در صفحات آتی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

ب) دومین دیدگاه در نظریه‌ی اول همانند دیدگاه اول، بدن برزخی را جسمانی و مادی می‌داند؛ اما آن را نه عین بدن دنیوی، بلکه بخشی از اجزاء می‌شمارد. خواه بدن دنیوی میت سالم باشد یا متلاشی شده یا سوزانده و یا خوراک درندگان شود، در هر صورت بخشی از اجزاء بدن میت که می‌توان از آن‌ها به اجزاء اصلیه تعبیر کرد- و برای تعلق روح و افاضه‌ی حیات کفایت می‌کنند- باقی خواهند بود. حیات و روح به آن اجزاء تعلق می‌گیرد^۱ و بدن برزخی تلقی می‌شوند. در این دیدگاه سامانه‌ی بدن دنیوی، اندام‌ها و ساختار فیزیکی و شیمیایی و اجتماع عناصر سازنده‌ی آن از شروط ذاتی بدن محسوب نمی‌شوند و تعلق روح و حیات مشروط به این ساختار و خواص آن نیست؛ لذا منعی در تعلق روح به برخی از اجزاء بدن وجود ندارد.

شیخ مفید در المسائل السرویه این نظریه را به اصحاب بنی هاشم معتزلی نسبت می‌دهد و باطل می‌شمارد. (مفید، ۶۷-۶۸) پس از او افراد دیگری آن را به عنوان یکی از وجوه محتمل برای دفع شبهات مرتبط با برزخ برگزیده‌اند. از جمله: (طبرسی، ۴۳۴)، (فخر رازی، ۱۲۵/۴-۱۲۶)، (ایجی، ۳۴۸/۸) و (تفتازانی، ۱۱۶/۵).

ملاحظه‌ی اول: این نظریه اگرچه سعی می‌کند با تقلیل اصل بدن دنیوی به اجزاء آن، خود را از پاره‌ای اشکالات نظریه‌ی اول برهاند؛ اما کماکان نظریه‌ای است که به لحاظ تجربی قابل ابطال است. چرا که بالاخره اجزاء بدن انسان قابل تقدیر و بررسی است و آن اجزاء اصلیه- به فرض پذیرش آن‌ها- جزئی از بدن هستند. اکنون اگر وقایع برزخ مثل فشار و سؤال و جواب قبر و لذائد و آلامش بدون هیچ

۱- از گفته‌های برخی متکلمین استفاده می‌شود که انسان چیزی نیست الا همان اجزاء اصلیه؛ لذا دیگر سخن از تعلق روح به آن اجزاء مطرح نمی‌شود. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۲۵/۴-۱۲۶) و نیز گروهی حیات را شرط ادراک، و موت را منافی علم ندانسته‌اند؛ لذا از نظر آنها در عالم برزخ حتی اعاده حیات به اجزاء اصلیه لازم نیست. (تفتازانی، ۱۹۹۸، ۱۱۶/۵) این نظریه توجه برخی از نواشعریون معاصر هم چون حسن حنفی دانشمند مصری را نیز جلب کرده است. (حسن حنفی، بی تا، ۴۶۸/۲) به عقیده‌ی او اگر خداوند قادر مطلق است می‌تواند حیات را شرط علم و ادراک قرار

گونه مجاز از وقایع محسوس و ملموسند، پس بالاخره این وقایع باید به نحو محسوس برای برخی از اجزاء بدن در قبر رخ دهد که این به تجربه قابل ابطال است. و اما اگر وقایع مذکور به گونه‌ای تفسیر می‌شوند که محسوس نبوده و تن به تجربه ندهند، مفهوم این سخن آن است که یا به معنی دقیق، این وقایع برای بدن دیگری اتفاق می‌افتند، غیر از اجزاء اصلیه و یا از وقایع غیر محسوسی هستند که فقط روح بدون هیچ مدنی مدرک آن‌هاست.

ملاحظه‌ی دوم: تعلق روح و احتیاج آن به بدن، مفهومی است که در بسیاری از افعال یا انفعلاتش محتاج قوای بدنی است. با ابزارهای حواس پنجگانه درک می‌کند، لذت می‌برد یا متألّم می‌شود. اکنون تعلق آن به عناصر و اجزایی که خود فاقد این گونه امکانات و ابزارها هستند چه سودی می‌بخشد و چه مشکلی را می‌گشاید. مثلاً نفس برای شنیدن و دیدن محتاج چشم و گوش است آیا اجزاء اصلیه این نقشه‌ها دارند؟

ملاحظه‌ی سوم: برخلاف قول پیش که از تأییدات روایی نیز سود می‌جست، نظریه اجزاء اصلیه (اگرچه در باب بدن آخرت و پس از حشر تأییداتی دارد) اما در خصوص برزخ نه تنها هیچ شاهده‌ی ندارد، بلکه خلاف مفاد روایات است. طبق دسته‌ای از روایات، بدن برزخی به لحاظ صورت و شکل همانند بدن دنیوی است، به گونه‌ای که برزخیان به خاطر همین شباهت یکدیگر را می‌شناسند و باهمین ابدان می‌خورند و می‌آشامند. از امام صادق (ع) منقول است: «فاذا قبضه الله عزوجل صیرّ تلک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فیأکلون و یشربون فاذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التي كانت فی الدنیا» (مجلسی، ۲۹۶/۶ و روایتی دیگر، ۲۶۸/۶) نظریه مذکور با چنین روایاتی سازگار نیست.

۲- نظریه‌ی بدن مثالی

پس از شیخ اشراق فیلسوفان، موجودات عالم را به سه مرتبه طبقه‌بندی می‌کنند. یکی عالم طبیعت و دیگر عالم عقول مجرده، که اولی مادی است با همه

خواص ماده و دومی مجرد محض است بدون هیچ یک از خواص ماده.^۱ و اما مرتبه بین این دو را عالم مثال و موجودات مثالی می‌نامند. چنین موجوداتی اگرچه دارای ابعاد و اشکال و مکانند و از این حیث همانند موجودات مادی اند؛ اما از خاصیت دیگر ماده یعنی استعداد برای تغییر برخوردار نیستند و حرکت و زمان بر آنها صادق نیست. و از این حیث همانند مجردات عالم عقولند. از آن جهت که عالم مثال واسطه بین دو مرتبه دیگر از هستی است، گاه به آن برزخ نیز گفته اند. نمونه‌ی موجودات مثالی، صورتی است که انسان در رؤیا و یا درآینه مشاهده می‌کند. موجودات مثالی به دو دسته تقسیم می‌شوند یکی عالم مثال منفصل که یکی از مراتب عینی عالم و از درجات هستی است، دیگری عالم مثال متصل که مخلوق قوه‌ی خیال انسان و در قلمرو نفس انسان متحقق است.

صدرالمتألهین و پیروانش، اولاً بدن برزخی را مثالی دانسته ثانیاً آن را از نوع مثال متصل می‌دانند براساس این نظریه تمامی حوادث عالم برزخ از فشار قبر گرفته تا سؤال و جواب آن و بهشت و دوزخ برزخی متعلق به عالم مثال بوده و دقیقاً همان طور که در شریعت ترسیم شد، عیناً اتفاق می‌افتد. با این شرط که از حفره‌ی قبر گرفته تا بدن میت و ملائکه‌ی قبر و باغ و بستان و دوزخ و آتش آن، همه و همه از موجوداتی مثالی هستند که نفس خالق و مبدع آنهاست. (ملا صدرا، ۵۲ - ۵۳)

سابقه تاریخی

مثالی دانستن بدن برزخی سابقه‌ای کهن دارد. شیخ الرئیس آن را به عنوان

۱- خواص ماده عبارتند از: ابعاد سه گانه، مکان و استعداد برای تغییر که تغییرپذیری یا حرکت و زمان مندی را به دنبال دارد.

طریقه‌ای برای تبیین ثواب و عذاب قبر به قائلی نامعلوم نسبت می‌دهد. اگرچه، آن را بسیار رمزآلود و معماگونه دانسته و نپذیرفته است.^۱ پس از او غزالی به صراحت و روشنی به طرح این نظریه پرداخته و بی‌پرده از آن دفاع کرده است. از نظر غزالی، آن چه در عالم برزخ متألم و یا منتعم می‌گردد، روح است؛ اما بدین گونه که تمام وقایع عالم برزخ به گونه‌ای ملکوتی- و مشابه صوری که با بصر رؤیت می‌شوند- بر روح تمثیل پیدا می‌کند. (غزالی، ۱۷۰) غزالی در رساله‌ی مضمون با عباراتی تقریباً عین عبارت ابن سینا در اضحویه- با اختلافاتی بسیار اندک- به طرح این نظریه می‌پردازد. (مضمون، ۱۰۵) لذا می‌توان گفت یا مأخذ اضحویه و مضمون برای نقل این نظریه یکی بوده است و یا این که غزالی از اضحویه اقتباس کرده است. با این تفاوت که ابن سینا منکر و غزالی قائل به این نظریه است.

پس از غزالی، ابن عربی (ابن عربی، ۳/۲۴۴) و شیخ بهایی (به نقل از مجلسی، ۶/۲۷۸) به صراحت از بدن مثالی در عالم برزخ سخن گفته‌اند. و اما پس از این دانشمندان قهرمان این داستان که با قول به تجرد قوه‌ی خیال این نظریه را با سایر اجزاء انسان شناسی فلسفی هم آواز کرده است، صدرالمتألهین است. او البته با ارجاع مطلب به غزالی و ابن عربی سرچشمه‌های نظریه را نشان می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۷۹. همو، ۶۳۸. همو، ۲۵۸). پس از صدرا علامه مجلسی نیز قول به مثالی بودن بدن برزخی را پذیرفت و پس از طرح نظریه‌ها و احتمالات دیگر می‌گوید: «با ورود بدن مثالی در اخبار معتبر که به واسطه‌ی اخبار مستفیضه تأیید می‌شوند چاره‌ای جز پذیرش آن نیست». (مجلسی، ۶/۲۷۱) پس از ملاصدرا غالب فلاسفه‌ی صدرایی به همین طریقه رفته‌اند. قبل از بیان ملاحظاتی در باره‌ی این دیدگاه بار دیگر ارکان آن را

۱- «وقال بعض العلماء ان النفس اذا فارقت و حملت القوة المتوهمة مع نفسها محال حینئذ ان تتجرد عن البدن منزهاً ... فهی عند الموت شاعرة بالموت و بعد الموت متخیلة نفسها الانسان الذی مات علی صورته کما کانت فی الرؤیا یتخیل، و متخیلة نفسها مقبورة و متخیلة الاوهام الواصلة اليها علی سبیل العقوبات الحسیة المتعارفة ... فقالوا هذا عذاب القبر و ثوابه». (ابن سینا، ۱۲۴-۱۲۵) ابن سینا به دلیل مادی دانستن قوه خیال بر آن است که با موت بدن قوه‌ی خیال از بین رفته و پس از آن نفس قادر به درک صور خیالی نیست؛ لذا این نظریه با مبانی او سازگار نخواهد بود.

در چند سه جمله مرور می‌کنیم. الف: بدن برزخی بدنی مثالی است ب: بدن برزخی مخلوق نفس است ج: بدن برزخی (بلکه تمام عالم برزخ) به حکم آنکه مجرد است متصف به حرکت و زمان نیست.

ملاحظه‌ی اول: حکمای صدرائی هر سه جمله را می‌پذیرند اما بعید به نظر می‌رسد؛ همه‌ی قائلین به این نظریه چنین کنند. پس اجماع قائلین به این نظر فقط در جمله‌ی اول است.

ملاحظه‌ی دوم: در مورد جمله‌ی ب باید گفت: اگرچه نقدهای وارد بر نظریه‌های پیشین به نظریه‌ی بدن مثالی وارد نیست، و این نظریه می‌تواند تصویری روشن از تمام وقایع عالم برزخ عرضه کند؛ اما قول به تحقق وقایع برزخی به عنوان مخلوق نفس در مثال متصل، به شخصی شدن عالم برزخ می‌انجامد. و این لازمه عقلاً و نقلاً مورد قبول نیست.

ملاحظه‌ی سوم: در مورد جمله‌ی ج نیز باید گفت: همانطور که تغییرات، جنبشها و تبدلات اجسام در رؤیا به نحو تدریجی رخ داده و رؤیا در زمان رخ میدهد، تغییرات عالم برزخ نیز تدریجی و زمان‌مند هستند و در آنجا نیز حرکت رخ میدهد. این ادعا که چون مجردند، پس مشمول زمان و حرکت نیستند، مصادره‌ی به مطلوب است. زیرا اثبات مجرد وابسته به نفی تغییر و حرکت است نه بالعکس. و نیز این ادعا که تغییرات آنها تدریجی نبوده؛ بلکه دفعی است؛ لذا حرکت و زمان در آنجا وجود ندارد، باطل بوده و مستلزم تتالی آنات است. مقصود از تتالی آنات آن است که از کنار هم قرار گرفتن امور دفعی که امتداد ندارند، امتداد حاصل شود. بنابراین یا باید وقوع حرکت در مجردات مثالی را پذیرفت، و یا باید از مجرد آنها دست برداشت. (بحث ما در باب بدن برزخی است اما اینکه روح، خود، در عالم برزخ مشمول حرکت و تغییر یا تکامل هست یا نه؟ خارج از موضوع ماست.)

ملاحظه‌ی چهارم: قول به مثالی بودن بدن برزخی نقدهایی را نیز به بار آورده است. لاهیجی شاگرد و داماد صدرالمتألهین نه اصل عالم مثال، و نه نظریه مجرد خیال که مقدمه‌ی نظریه‌ی مذکور است، هیچ یک را نمی‌پذیرد و بر آن است

که این اندیشه در ترازوی منطق و برهان وزنی ندارد. (لاهیجی، ۱۶۴۷) و به همین دلیل در باب بدن برزخی به آراء پیشینیان بازگشته و نظریه‌ی وحدت بدن دنیوی و بدن برزخی، یا نفی بدن برزخی و تعلق ثواب و عقاب برزخی به روح را، به عنوان دو احتمال موجه مطرح می‌کند. (همانجا، ۶۵۰)

از بین معاصرین شیخ مجتبی قزوینی (متوفی ۱۴۸۶ هجری شمسی) در بیان الفرقان - احتمالاً با تعریض به سخنی که از مجلسی نقل کردیم - و با اتکاء به فرضیه‌ی جسمانیت روح، اظهار می‌دارند: «تعلق ارواح پس از مرگ به اجساد مثالیه، مسلم روایات و دین و مذهب نیست و دلیلی هم [بر آن] اقامه نشده است». (قزوینی، ۵۵۱) ایشان پس از نقد این نظریه به تأیید نظریه‌ی تجسد ارواح - که در صفحات آتی معرفی خواهد شد - می‌پردازند.

کمی پیش از شیخ مجتبی، مرحوم شیخ حسین ربانی نقابی میانجی در کتاب جامع و عمیق «معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل» با تعبیری تندتر به نقد نظریه فوق‌الذکر پرداخته است. او نیز با اتکاء به جسمانیت روح و تجسم آن در عالم برزخ، بر آن است که نظریه‌ی بدن مثالی از رسوبات فکری فلاسفه و متکی به تجرد روح است. وی برآنست که: «اگر از روی انصاف و بدون اعمال مبنا به احادیث توجه شود معلوم خواهد شد که احادیث چنین مبنایی را قبول ندارند» (نقابی میانجی، ۳۶۶ و ۳۷۲)

۳- نظریه‌ی ثنویتِ بدن برزخی

حکیم ملانعیما عرفی طالقانی از حکمای قرن یازدهم، صاحب اثر عمیق و گسترده‌ی منهج الرشاد فی معرفه‌المعاد، (سه جلد بالغ بر ۱۰۰۰ صفحه) در کنار پذیرش نظریه‌ی بدن مثالی در عالم برزخ، تعلق نفس به اجزاء اصلیه‌ی بدن دنیوی را نیز لازم شمرده است. او بر آن است که هویت و شخصیت انسان تنها به نفس او نیست؛ بلکه به مجموع نفس و بدن است. لذا خواص بدنی در شکل‌گیری هویت انسان و استمرار آن هویت مؤثر است. در نتیجه، نمی‌توان گفت که اگر نفس از بدن

خویش جدا شود و بدون بدن مانده، یا به بدنی دیگر تعلق گیرد، این همانی شخص کماکان برقرار است. (ملانعیما، ۱۶۳/۳) بر همین اساس چه در برزخ و چه پس از آن، تعلق نفس به بدن دنیوی محفوظ است. از نظر او اگرچه تعلق نفس به اجزاء اصلیهی بدن دنیوی برای حفظ هویت انسانی لازم است؛ اما تبیین وقایع عالم برزخ محتاج بدن مثالی است. (همو، ۱۳۳/۳-۱۳۷ و ۱۸۲).

علامه‌ی مجلسی نیز که از معاصران ملانعیماست، نظری مشابه دارد. ایشان نیز، (ظاهراً با هدف جمع بین دو دسته روایات) بر آن است که برخی از وقایع برزخ مثل فشار قبر و سؤال و جواب قبر، با جسم دنیوی است و ادامه آن با جسم مثالی خواهد بود. (مجلسی، ۲۷۱/۶ - ۲۷۰) در عین حال از نظر مجلسی نفس، در آن واحد به دو بدن برزخی تعلق ندارد؛ اما از نظر ملانعیما نفس، هم زمان به دو بدن تعلق دارد. نقش بدن دنیوی حفظ وحدت و این همانی شخصیت انسان، و نقش بدن مثالی تبیین وقایع محسوس عالم برزخ است.

ملاحظه‌ی اول: بخش اول کلام علامه مجلسی که تعلق نفس را در وقایع نخستین عالم برزخ به جسم دنیوی پذیرفته است، مشمول همان نقدهایی است که در نظریه اول گفته شد. (ملاحظات اول تا چهارم ذیل بند ۱) مضافاً بر این که ملاک و معیار این دوگانگی چیست؟ اگر نظریه‌ی بدن مثالی قابلیت تبیین مسأله فشار قبر و سؤال و جواب قبر را ندارد، به همین قیاس قابلیت تبیین سایر وقایع برزخ را نخواهد داشت. و اگر برای تبیین سایر وقایع برزخ مناسب است، سؤال قبر و فشار قبر را نیز تبیین می‌کند. از سوی دیگر شواهد روایی باصرف نظر از این که بدن را چگونه بدانند - که در صفحات آتی به آن می‌پردازیم - همگی ناظر به وحدت بدن برزخی اند و نه تشبیه‌ی آن.

ملاحظه‌ی دوم: اما کلام ملانعیما مبنی بر تعلق نفس به اجزایی از بدن دنیوی، برای حفظ وحدت هویت انسانی جای تأمل دارد. این که حالات بدن، مثل صحت یا رنجوری در خلیقات فرد مثل شادی و نشاط یا غم‌های او تأثیر دارد، جای انکار نیست؛ اما آیا هویت انسان تابع این امور است؟ آیامی توان پذیرفت که با تلون

مزاج و تغییرات حاصله در بدن - که گریز ناپذیر است و به صورت مستمر رخ میدهد - این همانی شخصیت فرد مخدوش می‌شود؟ از سوی دیگر اگر تأثیر بدن در حفظ وحدت شخصیت پذیرفته شود قطعاً بدن به عنوان یک سامانه‌ی کامل چنین نقشی را خواهد داشت. آیا ایفای این نقش را می‌توان از چند جزء متفرق به نام اجزاء اصلیه توقع داشت؟ (مراجعه کنید به ملاحظه‌ی دوم ذیل بند ب از نظریه‌ی ۱)

۴- نظریه‌ی تجسد روح

این نظریه نیز از جمله نظریاتی است که برای تبیین بدن برزخی اظهار شده است. به نظر می‌رسد اولین کسی که آن را از روایات استنباط کرده و به عنوان یک فرضیه با احتمال ضعیف مطرح می‌کند علامه مجلسی است. (مجلسی، ۲۷۱/۶) مرحوم شیخ حسین نقابی میانجی در تأیید این نظریه بعد از بررسی تعدادی از روایات چنین نتیجه می‌گیرند: «مدلول صریح روایات مذکور این است که خود ارواح مؤمنان به صورت و سیمای انسان قبل از مرگ در می‌آیند... ارواح مؤمنان چون مخلوق لطیف از ماده‌ی آخرتی هستند لهذا بعد از مفارقت از بدن بنا به تصریح روایات مستفیضه و بلکه متواتره‌ی یادشده به اذن خداوند قادر، در شکل و سیمای بدن خود در می‌آیند». (نقاب‌ی میانجی، ۳۷۳ - ۳۷۲)

از دیگر قائلان به این نظریه، مرحوم شیخ مجتبی قزوینی در بیان الفرقان است. (قزوینی، ۵۵۱) مرحوم میرزا حسنعلی مراوید نیز، هم این نظریه را و هم نظریه‌ی بدن مثالی را مستفاد از روایات دانسته و به عنوان دو احتمال معتبر برای بدن برزخی مطرح می‌کند. (مروارید، ۲۴۶-۲۴۹)

صدرالمتألهین نیز در برخی آثارش با استناد به این که جسم مثالی خارج از حقیقت نفس نبوده و معلول نفس و عین تعلق به آن است چنین اظهار می‌دارد: «اجساد عالم آخرت و عالم خیال عین ارواحند، این، معنی تجسد معانی و تجسد ارواح است». (ملاصدرا، ۳۳۸/۹) اما روشن است که این کلام صدرا غیر از نظریه فوق‌الذکر است.

ملاحظه: نظریه‌ی تجسد ارواح چنان که گزارش گردید، متکی بر جسمانیت نفس است که پیش فرضی گران‌بار است و سخن در آن بسیار می‌باشد. و در هر صورت خارج از موضوع این مقاله است. علاوه بر اینکه روایات مورد استناد قائلین به این نظریه، نص در این معنی نیستند و با توجه به روایاتی دیگر آشکار می‌شود ظهورشان در این معنی، بیش از یک ظهور ابتدایی نیست. عنقریب به این روایات اشاره خواهیم کرد.

۵- نظریه‌ی انکار بدن برزخی

برای گروهی که هیچیک از نظریه‌های یاد شده را نپذیرفتند. خواه کسانی که مبانی‌شان اجازه‌ی پذیرش آنها را نمی‌داد، یا کسانی که در هیچیک از آنها به قطع نرسیدند، طریقه‌ای دیگر نیز وجود داشت. بر این اساس که روح، اصل حقیقت انسان و تمام هویت اوست، و خود، از آن جا که جوهری مجرد و بسیط است، می‌تواند بدون احتیاج به بدن، لذات و آلام برزخی و اخروی را به گونه‌ای که مناسب با مجرد آن باشند درک کند. گروهی از مشائیان که معاد را منحصر به معاد روحانی دانسته‌اند، برزخ را نیز برزخی روحانی می‌دانند. اگرچه اساساً تمایزی بین برزخ و مراحل پس از آن باقی نمی‌ماند.

تفتازانی این نظریه را نیز به عنوان یک احتمال معقول در کنار سایر نظریه‌ها مطرح می‌کند. (تفتازانی، ۱۱۶/۵) لاهیجی نیز پس از انکار بدن مثالی (چنانکه قبلاً گفته شد) و پذیرش مجرد روح و بالتبع نفی تجسد آن، و استحاله‌ی تعلق آن به عین بدن دنیوی یا اجزاء اصلیه‌ی آن در عالم برزخ، به نظر می‌رسد راهی جز انکار بدن برزخی ندارد. در عین حال آن را تنها به عنوان یک احتمال معقول مطرح می‌کند؛ اما به قبول آن تصریح نمی‌کند. (لاهیجی، ۶۵۰)

ملاحظه: این نظریه چنان که پیداست به روحانیت عالم برزخ می‌انجامد و قدرت تبیین وقایع محسوس عالم برزخ را نداشته و به ناچار باید به تأویل گسترده‌ی روایات و آیات ناظر بر این معنی بپردازد. علاوه بر این، با حذف لذات و خواسته‌های

حسی و انکار لذات حاصله از مصاحبت و اختلاط اجتماع افراد انسانی، او را به غربتی خسته کننده - جز برای نوادری که لذاذذ عقلی را درک کرده و ترجیح دهند - فرا می‌خواند و همه‌ی جاذبه‌های بهشت را برای عموم انسان‌ها به کناری می‌نهد. و با این همه با روایات ناظر به ارتباط حسی - اجتماعی برزخیان با یکدیگر سازگار نیست. مضافاً این که اگر نفس با موت بدن تمام قوای ظاهری و باطنی خود و تمام علوم مربوط به آنها را از دست بدهد و تنها عقل و معلومات کلی باقی باشد، و حتی نتواند هیچیک از اعمال خود یا تبار و اصل و نسب و یا جزئیات زندگی دنیویش را به خاطر بیاورد، بعید است که بتوان به این همانی آن و حفظ هویتش حکم کرد.

نظریه‌ی استفاد از روایات

روایاتی که به نوعی مستقیم یا غیر مستقیم بر چگونگی بدن برزخی دلالت دارند و می‌توان از آنها حکمی در باب بدن برزخی استنباط کرد (در حد تتبع اجمالی ما) چهار دسته‌اند. ما از هر دسته یک یا دو روایت رامی آوریم و مضمون مستنبط از آنها در باب بدن برزخی را بیان می‌کنیم.

الف: روایاتی که در وحدت بدن برزخی و بدن دنیوی ظهور دارند. غالب روایات ناظر به فشار قبر و سؤال و جواب آن، از این قبیلند. از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که وقتی در باب قبض روح مؤمن سخن می‌گفت فرمود: «... ثم يعاد روحه فی جسده و یأتیة ملکان فیجلسانه فی قبره و یقولان له من ربک و ما دینک...» (مجلسی، ۲۲۷/۶) در روایتی دیگر قریب به این مضمون آمده است که پس از آن که نکیر و منکر وارد قبر می‌شوند روح را از پهلویهای میت به بدن او القا می‌کنند، سپس میت را می‌نشانند و از او پرسش می‌کنند. (همو، ۲۶۴/۶) در روایتی دیگر از امام صادق منقول است که در پاسخ به این پرسش که فشار قبر مصلوب چگونه خواهد بود؟ می‌فرمایند: «خداوند به هوا حکم می‌کند تا او را سخت تر از قبر، تحت فشار قرار دهد». (همو، ۲۲۶/۶) مجلسی، نظر به صراحت این دسته از روایات، در این معنی که روح وارد عین جسم دنیوی میت می‌شود، برآن شد که فشار قبر و سؤال و جواب آن با بدن دنیوی میت انجام می‌شود. (همو، ۲۷۱/۶)

ب: دومین دسته از روایات به صراحت تمام، بدن برزخی را بدنی دیگر غیر از بدن دنیوی، اما مثل و مانند بدن دنیوی می‌دانند. اگرچه در این روایات به تعبیر «بدن مثالی» اشاره ای نیست اما قائلین به نظریه‌ی بدن مثالی آنها را مؤید دیدگاه خود دانسته‌اند. منقول است که از امام صادق (ع) سؤال می‌شود: «روح میت پس از مرگ او کجا خواهد بود؟ می‌فرمایند: نُقِلت روحه من هیکله الی مثله فی الصورة» (همو، ۲۵۳/۶) و در روایتی دیگر از ایشان آمده است: «...صیرتک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فیأکلون و یشریون...» (همو، ۲۲۹/۶). در این روایات تعلق روح به جسمی همانند و مثل جسم دنیوی تأیید می‌شود که لازمه‌اش عدم تعلق روح به بدن دنیوی است.

ج: سومین دسته، روایاتی هستند که مورد استناد قائلین به تجسم ارواحند. از این روایات چنین استنباط شده است که در عالم برزخ ارواح همانند اجسام بوده و صفت جسم به خود می‌گیرند. در روایتی منقول از امام صادق (ع) آمده است: «ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة الجنة...» (همو، ۲۶۹/۶ و ۵۰/۵۸) و نیز در دو روایت دیگر با عبارت «کهیئة الاجساد» به جای «فی صفة الاجساد» به مضمون فوق اشاره شده است. (همو، ۲۷۰/۶ و ۵۰/۵۸). این دسته از روایات مستند قائلین به تجسم روح و منشأ نظریه‌ی چهارم از نظریه‌های بدن برزخی هستند.

د: و چهارمین دسته، روایاتی هستند که به تعلق روح به ابدان پرندگان و یا متصور شدن به صورت پرندگان دلالت دارند. در حدیث است که: «ارواح الشهداء فی اجواف طیر خُضِر تعلق من ورقة الجنة...» (همو، ۶۴/۵۸) این روایات که ظاهراً ریشه در منابع اهل سنت دارند، در منابع روایی شیعه مورد انکار قرار گرفته‌اند. از امام صادق (ع) نقل شده است که هنگام شنیدن چنین خبری فرمود: «سبحان الله، المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فی حوصلة طیر» (همو، ۲۶۹/۶)، (مؤمن در نزد خدا ارزنده تر از آن است که روحش را در چینه دان پرنده‌ای قرار دهد). به همین دلیل از این دسته از روایات صرف نظر خواهیم کرد.

و اما سه دسته‌ی باقی مانده، آیا قابل جمعند یا خیر؟ قبلاً (ذیل نظریه‌ی سوم)

دیدیم که مرحوم مجلسی دسته اول و دوم را چگونه جمع کرد، و بر همین اساس به تشبیهی بدن اخروی قائل شد. در همان جا نقد آن جمع بندی بیان شد. بنابراین آن وجه جمع قابل قبول نیست.^۱

طریقهی دیگری که می توان برای جمع روایات یاد شده طی کرده به ترتیب زیر است. اولاً روایات دسته دوم را اصل قرار می دهیم که بدن برزخی را مثل و مانند بدن دنیوی دانسته اند. در این صورت، دو معنی محتمل است یکی این که بدن برزخی از همه ی جهات شبیه بدن دنیوی باشد و همانند بدن دنیوی به چشم سر و نیز به تجربه، محسوس و ملموس باشد، و دیگر آن که مشابهت، همان طور که در روایت آمد مشابهت در صورت و شکل باشد، تا این که برای شناسایی کفایت کند، اما جسم برزخی بدنی مثالی بوده و با چشم سر و تجربه ی حسی قابل ادراک نیست. در صورت پذیرش احتمال اول همه ی اشکالات وارده بر وحدت بدن دنیوی و اخروی بر مدلول این روایات وارد خواهد بود. علاوه بر اینکه هیچ دلیلی بر تعیین احتمال اول نیست. اما بنا بر صحت احتمال دوم همه ی آن اشکالات دفع خواهد شد.

در این صورت جمع ایندسته از روایات با روایات دسته اول و سوم وجهی معقول پیدا خواهد کرد. اما با دسته ی اول به این بیان که بدن مثالی به وجهی عین بدن دنیوی است کما اینکه در رؤیا کسی به غیریت بدن خود با بدن دنیوی متفطن نمی شود. لذا تمام وقایع برزخ اعم از فشار قبر و پرسش و پاسخ آن همه به گونه ی مثالی قابل تبیین هستند. انسان می تواند به روشنی تصور کند که در قبر است و همه ی وقایع قبر را به گونه ی مثالی درک می کند. البته خالق این حقایق مثالی نه نفس انسان بلکه بی واسطه یا با واسطه خداوند متعال است. و همه ی برزخیان در تجربه ی آن شریکند.

به این بیان روایات دسته سوم نیز با دو دسته ی دیگر سازگار خواهند بود، با این بیان که وقتی در روایات گفته شد، روح صورت محسوس می گیرد، با اینکه در هیئت

۱- برای دو وجه جمع دیگر بین روایات یاد شده رک: محمدی گیلانی، المعاد فی الكتاب والسنة، ص

جسم در می‌آید، دو احتمال قابل طرح است: یکی آن که به نحو مثالی، متمثل گردد، یعنی واجد صورتی محسوس گردد. (دوئیت روح و صورت). با این فرض روایات دیگر سازگار خواهند بود. احتمال دیگر آن که به صورت جسمی از اجسام مادی تجسم یابد. یعنی خود، عیناً به جسمی متکاتف مبدل گردد. (بگانگی روح و صورت). این احتمال با روایات دسته اول و دوم سازگار نیست؛ زیرا در روایات دسته‌ی اول و دوم سخن بر سر تعلق روح به بدنی دیگر یا القای آن به بدن دنیوی است. و در هر صورت ناظر به دوئیت بین روح و بدنند. به همین دلیل قائلین به نظریه‌ی تجسم ارواح در قبال این دودسته از روایات کاملاً سکوت کرده‌اند.

در حدیث است که امیرالمؤمنین وقتی از مشاهده‌ی خویش از عالم برزخ با یکی از همراهانش سخن می‌گفت فرمود: «اگر پرده‌ها از مقابل تو برداشته شوند خواهی دید که برزخیان حلقه حلقه گرد هم چمباتمه زده و مشغول گفتگو هستند. آن شخص پرسید آن‌ها ارواحند یا اجسام؟ امام جواب داد ارواحند». (مجلسی، ۸/۵ و ۵۱/۵۸) نفی جسمانیت و در عین حال توصیف وضعیت آن‌ها به صورت چمباتمه زده، دلالت روشنی دارد بر این که تمثیل یافته‌اند اما خود، جسم نیستند.

ملاحظه: در آغاز بند ۲ و ملاحظه سوم از بند ۲، به اختصار گفته شد بدن مثالی و وقایع مثالی عالم برزخ به دو طریق قابل تصویر است: یکی در عالم مثال متصل و دیگری در قالب مثال منفصل. توصیفی که در روایات از عالم برزخ مطرح شده مثل مواجهه برزخیان، مصاحبت آن‌ها با یکدیگر و امثال آن مبین آن است که مثال برزخی مثال منفصل است و نه مثال متصل. از سویی دیگر همه توصیفات عالم برزخ بر زمان مندی آن اشاره دارد. بنابر این، نظریه‌ی بدن مثالی زمان‌مند در عالم مثال منفصل که مستفاد از روایات بوده و عقلاً هیچیک از اشکالات سایر نظریه‌ها را ندارد نظریه‌ی مقبول این مقاله است.

نتیجه‌گیری:

نتایج حاصل از مقاله را می‌توان در چند عبارت خلاصه کرد.

الف: نظریه‌های مرتبط با بدن برزخی - چه سلبی و چه ایجابی - جمعاً پنج نظریه‌اند که از بین آنها نظریه‌ی وحدت جسم دنیوی و برزخی، انکار بدن برزخی، ثنویت بدن برزخی و نظریه‌ی تجسم روح مورد نقد قرار گرفتند.

ب: نظریه‌ی قابل قبول، همان نظریه‌ی بدن مثالی زمان‌مند است. با این توضیح که بدن مثالی را در قلمرو مثال منفصل ترسیم کنیم و نه مثال متصل.

ج: روایات ناظر به بدن برزخی نیز به چهار دسته تقسیم شدند که در مقام جمع بندی، روایاتی اصل قرار گرفتند که نظریه‌ی بدن مثالی از آنها استنباط می‌شد، و وجه جمع سایر روایات با این دسته به تفصیل بیان گردید.

کتابشناسی

- ۱- سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، به کوشش سید احمد حسینی، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.
- ۲- حمصی رازی، سدیدالدين، المتقّد من التقليد، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
- ۳- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، گوهر مراد، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- ۳- ایجی قاضی عضدالدين، المواقف (فی شرح المواقف)، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۸ م.
- ۵- تفتازانی، سدیدالدين، شرح المقاصد، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۹۸ م.
- ۶- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- ۷- مفید، محمد بن نعمان، المسائل السرویّه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
- ۸- رازی، فخرالدين، مفاتیح الغیب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- ۹- حنفی حسن، من العقیده الی الثورة، قاهره، مکتبه مدبولی، بی تا.
- ۱۰- ابن سینا، رساله‌ی الاضحویّه فی امر المعاد، به کوشش سلیمان دنیا، مطبعه‌ی الاعتماد، قاهره ۱۹۴۹ م.
- ۱۱- غزالی ابو حامد، الاربعین فی اصول الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۲- همو، ابوحامد، المضمون به علی غیر اهلہ، در مجموعه رسائل، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ۱۳- ابن عربی، الفتوحات المکبیه، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى، بیروت، بی تا.
- ۱۴- ملاصدرا، اسفار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۰ م.
- ۱۵- همو، اسرارالآیات، به کوشش محمد خواجه‌ی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران ۱۳۶۰ ش.
- ۱۶- همو، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجه‌ی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۷- همو، العرشیه، به کوشش غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- ۱۸- عرفی طالقانی ملانعیما، منهج الرشاد فی معرفه‌ی المعاد، به کوشش رضا استادی، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۹- مجلسی محمد باقر، بحارالانوار، مؤسسه‌ی الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
- ۲۰- نقابی میانجی شیخ حسین، معاد از دیدگاه قرآن، حدیث و عقل، به کوشش ابراهیم ربانی، ناشر مؤلف، ۱۳۷۳ ش.
- ۲۱- مروارید میرزا حسنعلی، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۸ ق.
- ۲۲- قزوینی خراسانی شیخ مجتبی، بیان الفرقان، نشر حدیث امروز، تهران، ۱۳۸۷ ش.

This essay disputes the problem of intermediary (Barzaki) body. First we classify all theories, concerning with this issue, in five categories then analyze and criticize each of them.

As for the Hadith, it consist of a vast sayings related to the intermediary body. We categorize them in four groups, and try to coordinate their meanings around one pillar which is our chosen opinion.

Key words: intermediary body, imaginary body, temporal body, embodiment of soul, subjective archetype, objective archetype