



Mullā Ṣadrā's Innovations in the Philosophical Explanation of Resurrection

Sayyid Muhammad Musavi Baigi (corresponding author)

Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences

Email: mmusawy@gmail.com

Muhammad Taqi Rajaei

PhD student in Islamic philosophy and theology, Razavi University of Islamic Sciences

Mustafa Faqih Esfandiari

PhD student in Islamic philosophy and theology, Razavi University of Islamic Sciences

Abstract

Resurrection is one of the main issues regarding the eschatology, which has not been neglected by Islamic sages and mystics, and each of them has expressed some points, though brief, based on their own principles. As for Mullā Ṣadrā, by carefully examining and modifying the foundations and opinions of the past based on his own principles, he has improved the past opinions and provided a decent explanation of resurrection. In this article, an attempt has been made to address Mullā Ṣadrā's philosophical explanation and then, to find the origin of his opinion and its sources in the works of his predecessors. Since the Peripatetics only mentioned the levels of resurrection and sometimes referred to the revelation, it is not possible to find much influence for them in Ṣadrā's thought. By accepting the immateriality of imagination, Suhrawardī opened a new horizon in the debate and paved the way for Mullā Ṣadrā. Most of the mystics also maintained that the resurrection is material and considered the place of its realization to be the earth; however, some of them, like Ibn 'Arabī, on the one hand, tried to give more details about resurrection, and on the other hand, synthesized reason and revelation in explaining resurrection, and therefore played a more influential role in Mullā Ṣadrā's thought. Ṣadrā thinks of resurrection as reaching the goal and based on this, he considers it as a philosophical issue and offers an explanation based on the principles of his transcendent philosophy.

Keywords: resurrection, Mullā Ṣadrā, reason, soul.



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۴۵ - ۲۲۳	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲
HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۴/۱۳	تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳	نوع مقاله: پژوهشی
DOI: 10.22067/epk.2022.76390.1118	

نوآوری‌های صدرالمتألهین در تبیین فلسفی حشر

سید محمد موسوی بایگی *

عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

Email: mmusawy@gmail.com

محمدتقی رجایی

دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی در رشته فلسفه و کلامی اسلامی

مصطفی فقیه اسفندیاری

عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

حشر از مسائل مهم و اساسی در باب معاد است که مغفول حکماء و عرفاء اسلامی نمانده است و هریک به فراخور مبنای خود نکاتی هرچند مختصر بیان کرده‌اند. در این میان صدرالمتألهین با دقت و بررسی و جرح و تعدیل در مبنای و آراء گذشتگان و بر اساس اصول خویش، نقائص بسیاری از آراء گذشته را بر طرف کرده و تبیین نکویی از حشر ارائه داده است. در این مقاله تلاش شده تا در آغاز به دیدگاه صدرالمتألهین پرداخته و نگاه فلسفی او به مسئله حشر تبیین شود؛ سپس، مآخذ آراءش در آثار پیشینیان جست‌وجو و خاستگاه دیدگاه او معین شود. از آنجا که فیلسوفان مشائی تنها به مراتب حشر اشاره کرده و گاهی به شرع ارجاع داده‌اند، نمی‌توان تأثیر زیادی برای آنان در اندیشه صدرایافت. شیخ اشراق با قبول تجرد قوه خیال نگاه تازه‌ای به حشر داشته و راه را برای ملاصدرا گشوده است. اکثر عرفاء نیز حشر را مادی دانسته و مکان تحقق آن را زمین پنداشته‌اند؛ ولی برخی از آنان، مانند ابن عربی، از سویی تلاش داشته‌اند تا جزئیات بیشتری از حشر بیان کنند و از سوی دیگر، بین عقل و شرع در تبیین حشر جمع کرده و از این‌رو، نقش مؤثرتری در اندیشه ملاصدرا داشته‌اند. ملاصدرا حشر را وصول به غایت دانسته و بر این اساس، مسئله حشر را فلسفی دانسته است و تبیینی مبتنی بر اصول حکمت متعالیه ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: حشر، ملاصدرا، عقل، نفس.

مقدمه

به راحتی می‌توان ادعا کرد قدمت طرح مسئله حیات پس از مرگ یا معاد در محافل علمی به اندازه قدمت تاریخ بشر است. از همان روزهای نخستین خلقت انسان، یکی از دغدغه‌های ذهنی او جاودانه شدن بود. این جاودانگی در حیات دنیوی در دسترس نبوده و نیست؛ ولی انسان انتظار آن را در جهان دیگر و نوع دیگری از حیات جست‌وجو کرده و می‌کند. توجه به این مسئله هیچ‌گاه از زندگی انسان رخت برنسته و هنوز هم از مشغولیت‌های مهم ذهن او این است که آینده دنیا چه خواهد شد؟ و پس از دنیا چه بر سر ما می‌آید؟

همان طور که انسان‌ها می‌زیند این بحث هم در ذهن‌شان می‌زید؛ انسان‌ها به تکامل می‌رسند، دقت بر مسئله معاد و واکاوی‌ها در پیچیدگی‌هایش نیز پیشرفت می‌کند. در آغاز تفکر بشری، نگاه به جهان آخرت ابتدایی، ساده و کلی بود و هرچه زمان می‌گذرد، پیچیده‌تر شده و مسائل آن به سوی جزئیات جهت می‌گیرد. این پیشرفت و تکامل را می‌توان در آثار حکیمان و گفت‌وگوهای میان پیروان‌شان مشاهده کرد؛ کافی است به آثار حکیمان و فیلسوفان یونان باستان نگاهی بیندازیم تا آگاه شویم که آنان نیز به این مهم دست یافته بوده و باور داشته‌اند. افلاطون، ارسطو و فلوطین به صراحت تمام در این زمینه سخن گفته‌اند. البته اگر در تعالیم ادیان الهی نیز دقت کنیم، به وضوح مشاهده می‌شود که مطالب و محتوای این تعالیم در زمان و به حسب رشد و تکامل انسان‌ها ارتقاء یافته است؛ آن‌گونه که در اسلام به جهان پس از مرگ پرداخته شده و از جزئیات نعمت‌های بهشتی، عذاب‌های جهنمی و مراتب آنان در کتاب و سنت سخن به میان آمده، در آموزه‌های حضرت عیسی (ع) پرداخته نشده است.

اندیشمندان مسلمان از یک‌سو، پیرو قرآنند و آن را کتاب مقدس، وحی منزل الهی و خدشه‌ناپذیر دانسته و از دیگر سو، با آن دادوستد علمی داشته و در حال تلاش و اجتهاد برای شرح، تفسیر و تأویل آنند؛ از این رو، آنان بیش از همه اندیشمندان سایر ادیان به مسئله معاد توجه کرده و آن را پایه تحقیقات و پژوهش‌های خویش قرار داده‌اند. در این میان حکماء، فیلسوفان و متکلمان اسلامی که سابقه عقل‌گرایی دارند، کوشیده‌اند تا تفسیری عقل‌گرایانه و مبتنی بر برهان از معاد ارائه دهند. به عبارت دیگر، فیلسوف که به دنبال شناخت کلی، ثابت و برهانی از هستی است، جهان پس از مرگ را جزئی از موضوع پژوهش خویش دانسته و این مسئله را از متون دینی - کتاب و سنت - وام دارد. دین به معنای عام آن و مخصوصاً سنت اسلامی صرفاً یک مسئله به نام معاد را پیش‌روی فیلسوفان و اندیشمندان قرار نداده؛ بلکه مجموعه مسائلی را در معرض آنان گذاشته است که خود قابلیت دارند به ریزمسائل تجزیه گردند. یکی از مسائل در باب معاد که فراوان در قرآن و احادیث تکرار شده و فیلسوفان نیز به آن توجه کرده‌اند،

بحث حشر است. حشر تا آنجا در مباحث معاد اهمیت دارد که قیامت به «یوم الحشر» نیز نامیده شده است. این حقیقت که همه انسان‌ها؛ بلکه همه موجودات نزد پروردگارشان حاضر و جمع شده و خود را عبد، مخلوق، تجلی و مجلای او می‌یابند، جلوه‌ای در نهایت زیبایی و منتهای تجلی الهی پدید می‌آورد که هیچ فیلسوفی و اهل نظری از کنار آن بی‌درنگ نمی‌گذرد؛ به‌ویژه اگر اهل ذوق هم باشد. از اینجاست که در آثار همه بزرگان حکمت اثری از معاد به چشم می‌خورد.

هرچند فیلسوفان مسلمان به فراخور مبانی خود در پرداختن به مجموعه مسائل معاد و به‌ویژه بحث حشر کوتاهی نکرده‌اند؛ ولی از آنجا که مبانی و بحث‌های فلسفی در طول تاریخ فلسفه اسلامی دچار تحول بزرگی شده‌اند که می‌توان به تحول از مبانی سنیایی تا صدرایی اشاره کرد، نگاه‌شان به معاد و حشر نیز تغییر شگرفی داشته است. مجموعه نظرات مشائین در این باب در مقایسه با آراء حکیمان متأله حکمت متعالیه، بسیار اندک است؛ حکیمان مسلمان که در آغاز تاریخ فلسفه اسلامی بوده‌اند صرفاً به بیان کلیاتی درباره معاد پرداخته و از ورود به جزئیات اجتناب کرده‌اند. آنان تنها به اقامه براهینی برای ضرورت وجود عالمی وراء عالم طبیعت که در آن نفوس (یا دست‌کم برخی از نفوس) به سعادت یا شقاوت می‌رسند، اکتفا کرده‌اند؛ این در حالی است معاد و مطالب مربوط به آن بخش عظیمی از حکمت متعالیه را به خود اختصاص داده است.

از سویی، بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه معادشناسی ملاصدرا به تحلیل مباحث معاد جسمانی و بررسی تطبیق یا عدم تطبیق آن با ظواهر کتاب الهی و احادیث اهل بیت (ع) ناظر است؛ کمتر اثری می‌توان یافت که به معانی و جزئیات معاد پرداخته باشد. از سوی دیگر، حشر به‌عنوان موقفی از موافق قیامت در حاشیه بحث معاد بوده و از توجه استقلالی مغفول مانده است. از اینجاست که تحقیق در بازشناسی مفهوم حشر ما را در درک صحیح افکار و مبانی صدرالمتألهین یاری می‌رساند.

پیشینه بحث

در باب حشر آثار پژوهشی زیادی منتشر نشده است، به‌ویژه در موضوع حاضر که تبیین فلسفی حشر باشد. افرادی هم که در این زمینه تحقیقاتی انجام داده‌اند به این موضوع نپرداخته‌اند و بیشتر به‌صورت تطبیقی و مقایسه‌ای کار خود را پیش برده‌اند. نزاکتی برخی از جزئیات حشر، مانند زمین و مواقف را از دیدگاه ملاصدرا بحث کرده و با دیدگاه ابن‌عربی که پیشینه آن محسوب می‌شود، تطبیق داده است؛ ولی به تبیین فلسفی و دیدگاه صدرا به حقیقت حشر نپرداخته است (نزاکتی، «بررسی نظریه حشر صدرالمتألهین در عرفان ابن‌عربی»). فرمانیان نیز بیشتر به مواقف حشر و تجسم اعمال بر اساس ملکات نفسانی پرداخته

و دیدگاه صدرا و فخر رازی را با آیات و روایات مقایسه کرده است (فرمانیان، «حشر اکبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی»).

جهت نوآوری تحقیق

نگارنده کوشیده تا حقیقت حشر را از دیدگاه ملاصدرا تبیین کرده و سپس، بیان کند که آبشخور نظرات او کجاست و در چه مباحثی نوآوری داشته است.

۱. معنای لغوی حشر

«حشر» واژه‌ای عربی است و با رجوع به فرهنگ واژه‌شناسی معانی زیر را درباره آن پیدا می‌کنیم؛ در کتاب العین ذیل آن آمده است که سه معنا دارد: اول «موت»، که این آیه شریفه را مصداق آن می‌داند: «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (الأنعام: ۳۸)؛ معنای دوم آن «جمع کردن» بیان شده؛ معنای سوم آن «تراشیدن» ذکر شده است. البته شایان توجه اینکه فراهیدی واژه «حشر» را اسم جمع دانسته و معتقد است که از آن مفردی ساخته نمی‌شود (فراهیدی، ۹۲/۳).

راغب اصفهانی اولین معنای آن را «اخراج و بیرون کردن» ذکر کرده است؛ آنجا که می‌گوید: «حشر به معنای بیرون کردن گروهی از مکان خود و حرکت دادن آن‌ها ب سوی جنگ است و نیز معنای روایت که وارد شده است زنان محشور نمی‌شوند این است که برای جنگ خارج نمی‌شوند» (راغب، ۲۳۷). او همچنین، مانند فراهیدی در کتاب «العین» به اسم جمع بودن واژه «حشر» اشاره کرده و آیات متعددی را به عنوان شاهد ذکر کرده است (همان). معنای دیگری که راغب به آن اشاره کرده است «تیزی» و «ظرافت» است (همان). این معنا با «تراشیدن» که در کتاب «العین» آمده بود هم سنخ است. او همچنین، معنای خروج را برای واژه «حشر» آورده و آن را مترادف با جلای وطن دانسته است (همان).

برخی دیگر نیز معنای شکستن، خردکردن و باریک و نازک کردن را برای «حشر» بیان کرده‌اند (ابن اثیر، ۳۸۸/۱). آشکار است که معنای مذکور با آنچه در کتاب «العین» و «مفردات» آمده که عبارت است از «تراشیدن» و «تیزی» و «ظرافت» مشابه است. البته مؤلف مذکور به معنای «جمع شدن» نیز اشاره کرده و حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده که به این معناست: حضرت می‌فرمایند: «منم آن کسی که حشر هستم»؛ یعنی همان کسی که مردم پشت سر او جمع می‌شوند (همان).

ابن منظور نیز در کتاب لسان‌العرب در باب واژه «حشر» به معنای فوق اشاره کرده است، مانند اینکه گفته است: «محشر محلی است که مردم در آن جمع می‌شوند» (ابن منظور، ۱۹۰/۴). او نیز مانند مؤلف کتاب «العین» به معنای «موت» اشاره کرده است و این آیه شریفه را مصداق آن می‌داند: «مَا فَرَطْنَا فِي

الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (الأنعام/۳۸). وی «حشر» را در اینجا به معنای «مرگ» گرفته است (همان).

مرحوم علامه طباطبایی در کتاب تفسیرالمیزان معنای «بیرون کردن» را برای «حشر» انتخاب کرده است؛ البته نه هر بیرون کردنی؛ بلکه جمعیتی را به اجبار بیرون کردن (طباطبایی، ۱۳۴۹/۱۹). به طور خلاصه و اجمالی می توان گفت که بر اساس فرهنگ نامه ها، معنایی که در بسیاری از کاربردهای این واژه استفاده شده «خارج کردن» است؛ البته معنای جمع کردن، مرگ، تراشیدن و خرد کردن هم برای آن کاربرد زیادی دارد.

۲. تبیین فلسفی حشر از نگاه صدر المتألهین

ظهور ملاصدرا در عرصه حکمت با تسلطی که بر قرآن، احادیث و علوم عقلی داشت و همراه نوآوری هایش در تبیین مسائل و قدرت بی بدیل او در اقامه برهان، برگ زرینی را به مباحث حشر افزود. او بارها مبحث حشر را در آثار خود مطرح کرده و به تفصیل از آن سخن گفته است. بازشناسی مفهومی که صدر المتألهین از حشر ارائه می دهد، می تواند در تبیین برخی از آموزه های دیگر دین مبین اسلام کمک درخور توجهی کند. او در عین حال که از سنتی که از پیشینیان برایش به ارث رسیده، به خوبی استفاده کرده است، نوآوری هایی در بررسی و تحقیق مسئله حشر داشته است که به برخی از مهم ترین آن ها اشاره می کنیم.

۱/۲. حقیقت حشر

آخوند ملاصدرا در برخی عبارات حشر را برای همراهی نفس با بدن پس از مرگ به کار برده است و می گوید: «حشر اجساد». از نظر او لازم نیست که حشر با بدن مادی باشد؛ بلکه حقیقت انسان نفس اوست و اضافه نفس به بدن هر چند ذاتی و ملاک فرق نفس و عقل است (شیرازی، اسفار، ۱۳-۱۲/۸)؛ ضروری نیست که همان بدن و جسم همیشه همراه نفس باشد. به عبارت دیگر، نفس مقید به بدن است؛ ولی نه بدن خاصی؛ بلکه «بدن مایی» (همان، ۲۰۰/۹). این کاربرد نزدیک به معنای «جمع کردن» از معانی لغوی «حشر» بوده؛ زیرا بین نفس و بدن یا همه ابدان و نفوس جمع شده است.

تبیین اصلی حشر و نوآوری صدر المتألهین این است که او حشر را رجوع موجودات به غایات خود می داند. او مراتب عوالم را بیان کرده است و پس از آن، می افزاید که همه این عوالم در حقیقت منازل سیرکنندگان الی الله هستند که سالکین در هر منزل خلع و لیبسی تازه دارند؛ یعنی به منزل وارد شده و سپس، خارج می شوند یا به عبارت دیگر، با موت از منزلی خارج شده و با بعثت به منزل دیگری وارد

می‌شوند. تعداد این ورود و خروج‌ها یا موت و بعث‌ها بی‌شمار است. حشر نیز یعنی رفتن به منزل بعدی (همان، ۲۳۶) و در آخرین مرتبه سیر و سلوک هم حشر به سوی الله است. بر این اساس است که می‌توان اعتقاد به رجوع همه موجودات به سوی الله تبارک و تعالی را به ملاصدرا نسبت داد.

از آنجا که مطلب فوق به بحث «غایت» مربوط است، بسیاری از فیلسوفان اشاراتی از دور به آن داشته‌اند؛ ولی هیچ‌کدام مانند این حکیم متأله به آن نپرداخته و بر مسائل دینی تطبیق نداده‌اند. در دیدگاه فوق این حقیقت بیان شده است که همه موجودات حشر دارند؛ حتی جمادات و نباتات و این در حالی است که پیشینیان او - اعم از فلاسفه و عرفاء - حتی به حشر حیوانات هم زیاد نپرداخته‌اند.

ملاصدرا پا را از این فراتر گذاشته و به این باور رسیده است که مرگ در حشر یافتن شرط نیست؛ موجود مادی از آغاز موجودیتش حرکت جوهری و فطری به سوی غایت خویش دارد که در این حرکت، تحولات و تطورات مختلف و بی‌شماری را از سر می‌گذرانند؛ هر یک از این تحولات را می‌توان حشر شینی از یک صورت به صورت دیگر دانست؛ از این رو، هر موجودی در همین دنیا حشرهای بی‌شماری دارد (همان، ۲۳۶). در این میان انسان نیز خلقتی مادی دارد؛ ولی مراتب جمادی و نباتی و حیوانی را به آهستگی طی کرده و زمانی که نفس ناطقه او به فعلیت رسید، به حقیقت انسانی رسیده است؛ اما در این حال نیز حرکت استکمالی او ادامه خواهد داشت، تا آنجا که از بدن مادی بی‌نیاز شده و مرگ او تحقق یابد. مرگ انتهای حشر در این عالم و ابتدای حشر در عوالم دیگر است (همان، ۲۳۸).

«از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نَمّا مُردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم، کی ز مُردن کم شدم؟
حمله دیگرم بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پَر و سَر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم که إِنَّنَا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ»

(مولوی، ۴۵۵)

۲/۲. حشر عقول مفارق

همان طور که گذشت، ملاصدرا عالم را دارای طبقاتی می‌داند که اعلی و اشرف آن عالم عقل یا همان عقول مفارق هستند. این طبقه نیز در رأس همه موجودات، حشر دارند. صدرالمتألهین نیز اثبات مراتب حشر را از اینان آغاز می‌کند. وی در کتاب اسفار پنج برهان برای حشر عقول آورده است؛ ولی در ابتدای

بحث یک نکته عمومی برای همه این براهین ذکر می‌کند و می‌گوید که عقول باقی به بقاء الهی هستند و آن‌که این‌گونه باشد، هویتش مستهلک در هویت الهی بوده و همین استهلاک هویت به منزله «رجوع الی الله» و «حشر الی الله» است (شیرازی، اسفار، ۲۴۴/۹). برهان اول او مبتنی بر اصالت الوجود و تشکیک در وجود است و بر این اساس، وجود اعلی و اشرف تمام هویت وجود ضعیف و انقاص را دارا بوده و احق از آن به کمالاتش است (همان، ۲۴۵). بنابراین، عقول در محضر حق تعالی حاضرند و این حضور همان «حشر» آنان است. به دلیل اختصار، به براهین دیگر نپرداخته و به کتاب شریف اسفار ارجاع می‌دهیم.

۲/۳. حشر نفوس ناطقه

ملاصدرا پس از حشر عقول، به بحث حشر نفوس می‌پردازد؛ نفوس ناطقه را به دو قسمت کامله و ناقصه تقسیم می‌کند و حشر آنان را متفاوت می‌داند. درباره حشر نفوس ناطقه کامله به استدلالی کوتاه، اما پر محتوا، در اسفار اکتفا کرده است و همان را در رسائل خود نیز تکرار می‌کند. او معتقد است که نفوس کامل به مرتبه عقلی رسیده‌اند و حشر آنان مانند حشر مفارقات عقلی است. در توضیح بیان داشته که نفس کامل با رسیدن به مرتبه عقل در حقیقت، ذاتش از عالم طبیعت و خیال به عالم عقل انتقال پیدا کرده و با همان عقلی که کمالاتش است (علتش است) متحد و به‌سوی او محشور شده، او نیز محشور الی الله است. آنچه محشور به‌سوی محشور الی الله است، محشور الی الله است. پس نفس ناطقه کامله محشور الی الله است (همان، ۲۴۷؛ همو، مجموعه الرسائل التسعة، ۳۴۷).

اما نفوس ناطقه ناقصه که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، خود دو گونه هستند: آنانی که به کمالات عقلی مشتاقند و آنانی که مشتاق نیستند. آن دسته که به کمال عقلی مشتاق نیستند، عدم اشتیاقشان دو منشأ دارد: اول آنکه برحسب اصل ذات و فطرت اولیه خود به این نوع از کمالات علاقمند نیستند؛ که در این صورت حال آنان حال حیوانات است (یعنی فقط محسوسات و امور مادی برای‌شان لذت و الم دارد. از بود این قبیل لذات خود را متنعم دانسته و خوشحال می‌شوند و از نبودشان احساس درد و الم می‌کنند، انگار اساساً فراتر از این‌ها چیز دیگری نیست؛ به همین دلیل، از نبودش هیچ احساسی ندارند)؛ دوم آنکه به دلیل یک امر غیر ذاتی که بر آنان عارض شده است، مشتاق این امور نیستند؛ مثلاً اینکه خداوند را فراموش کرده‌اند و خداوند متعال هم خودشان را از خودشان فراموشانده است «نَسُوا اللَّهَ فَاُنْسَاهُمْ اَنْفُسُهُمْ» (الحشر: ۱۹). این گروه نیز همان عدم احساس و فهم را به عالم مجردات و مفارقات دارند و در آنجا محشور نمی‌شوند (شیرازی، اسفار، ۲۴۷/۹). نکته این است که بر اساس دیدگاه آخوند ملاصدرا هر دو دسته در عدم حشر عقلی مشترک هستند؛ ولی در کیفیت حشر برای آنان اختلافی است؛ زیرا ممکن است برخی از آنان به صورت حیوان اهلی محشور شوند و برخی دیگر به صورت درنده (همان، ۲۴۸).

برای آن دسته از نفوس که به عقلیات (کمالات عقلی و رسیدن به مرتبه عقل بالفعل) مشتاقند، ولی (به هر دلیلی) به آن مرتبه نرسیده‌اند نیز، دو سرنوشت متصور است: نخست آنکه پس از گذراندن عذاب‌های الیم، دردآور و طولانی یا به شفاعت شفیعان به عالم عقلی رسیده و دیگر عذابشان تمام می‌شود؛ دوم آنکه در عوالم برزخی مادون عقل آن قدر می‌مانند تا به آنجا مأنوس شده و اشتیاقشان به عقلیات از بین رود و از این جهت، دیگر به آنجا اشتیاق ندارند؛ عذابشان نیز قطع می‌شود (همان).

۴/۲. حشر نفوس حیوانی

حشر حیوانات که در قرآن هم به آن اشاره شده آنجا که می‌فرماید: «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (التکویر: ۵) ترجمه: «[و به یاد آور] آن زمان که حیوانات محشور می‌شوند» مورد توجه صدرالمتهلین بوده است و پس از حشر عقول و نفوس حشر حیوانات را مطرح می‌کند. در ابتدای بحث، نفوس حیوانی را به دو بخش تقسیم کرده: نفوسی که به درجه قوه خیال رسیده‌اند؛ نفوسی که نرسیده‌اند. هر یک دارای حشر متفاوتی هستند. آن دسته از حیوانات که از مرز حس گذشته و به مرتبه خیال رسیده باشند، در آن هنگام که اجسادشان تباه شود، علاوه بر آنکه نفوسشان تباه نگشته و در عالم برزخ (مثالی) باقی خواهند ماند، هویتشان و خصوصیات تشخیصی آنان نیز محفوظ بوده و از یکدیگر تمایز دارند. همچنین، با صور و هیئتی که مناسب نفوس آنان است، محشور می‌گردند (شیرازی، اسفار، ۲۴۸/۹). آن گروه از حیوانات که به مجرد مثالی نرسیده‌اند و قوه خیال ندارند، پس از مرگ و با فساد بدنشان مستقیم به رب النوع خود (همان عقل عرضی مدبرشان) بازگشته و دیگر میان آنان تمایز نیست. مثال آنان به این می‌ماند که اشعه‌های نوری از یک مبدأ نور صادر و از روزه‌های مختلف خارج شوند، به پندار بیننده متعدد است؛ در حالی که اگر آن روزه‌ها و مواعید برداشته شود دیگر تعددی در کار نبوده و آشکارا از یک مبدأ و منبع خارج شده و اصلاً چند اشعه دیده نمی‌شود؛ بلکه وحدت صرف است (همان، ۲۴۹). مثالی که مناسب مطلب فوق است اینکه انسان قوای مختلف و متفرق در اعضا و مواضع بدن خود دارد؛ همه این قوا در نفس و وحدت آن مجتمع هستند، بدون اینکه باعث تکثیری در نفس شود. مثال محسوس‌تر اینکه حواس خمس در چهره و اعضای بدن مختلف و پراکنده هستند؛ ولی همین‌ها در حس مشترک به یک وجود و یک صورت ذهنی مشترک هستند (همان).

۵/۲. حشر نباتات و جمادات

او معتقد است گیاهان و نباتات نیز حشر دارند و حشرشان نیز مانند حیواناتی است که نفس مجرد مثالی ندارند؛ مانند آنان به محض فساد بدن به سوی مدبر عقلی خود محشور می‌شوند. البته چون اینان گیاه هستند و مرتبه وجودی‌شان پایین‌تر از حیوانات است، شرافت و رتبه وجودی مدبرشان نیز از مدبر حیوانات

پایین تر است (همان، ۲۵۵). او در ادامه، حشر گیاهان را بر اساس طعم و رائحه در بهشت و جهنم ترسیم می‌کند (همان، ۲۵۶).

او بحث حشر را در نباتات به پایان نرسانده، دامنه‌اش را به جمادات نیز کشانده است و می‌گوید که مطالبی که در اینجا آوردم از ادراک بیشتر حکیمان خارج است، چه رسد به عموم مردم یا اسیرانِ اوهام (همان، ۲۵۷). بر اساس تشکیک در وجود و این قاعده که هیچ صورتی موجود نمی‌شود، مگر آنکه صورتی محیط بر آن، حافظ آن صورت و رساننده‌ش به کمال باشد، باید صور جمادی نیز دارای صورتی برتر از حیث وجودی باشند تا آنان را حفظ کند و در عین حال کمال آنان است. صور جمادی نیز به‌سوی همان صور محشور خواهند شد (همان، ۲۵۷-۲۶۰). گذشت که حشر به‌سوی علت است.

۶/۲. حشر ضمنی

نکته مهم دیگری که در اندیشه ملاصدرا درباره حشر می‌درخشد و نباید از آن غافل بود، اینکه او حشر گروهی از موجودات را در ضمن و به تبع موجود دیگری معتقد شده است. اگر بخواهیم آشکارتر و به‌زبان عرفانی بگوئیم، حشر گروهی از موجودات فانی در حشر موجود دیگری است که در بحث حشر حیوانات اشاره‌ای به آن شد. حکیم سبزواری در تعلیقه‌های خود بر آثار ملاصدرا برای آن اصطلاح «حشر تبعی» و «حشر استقلالی» جعل کرده (همان، ۱۶۰، تعلیقه اول حکیم سبزواری؛ همو، الشواهد الربوبیه، ۶۳۵) و در عین حال این بحث را قوام بخشیده است. حکیم سبزواری حشر تبعی و استقلالی را برای همه موجودات و نسبت به رب النوع‌شان تبیین می‌کند؛ از این رو، همه موجودات به‌نحوی در عقل مدبر خود فانی و به تبع او محشور می‌شوند (همان). ناگفته نماند که ملاصدرا، خود نیز به این مطلب اشاراتی داشته؛ ولی به‌طور کامل آن را تبیین نکرده است. او در ادامه مباحث حشر بیان داشته که حشر طبیعت (جمادات) به‌سوی نفس است و حشر نفس به‌سوی عقل و عقل به‌سوی واحد قهار محشور می‌شود (همو، اسفار، ۲۶۶/۹). این دیدگاه، مطلبی را که نگارنده در باب حقیقت حشر از منظر ملاصدرا بیان کرد نیز تأیید می‌کند؛ آنجا که گفته شد: حقیقت حشر همان وصول به غایت است. البته تبیین این بحث خود پژوهش دیگری می‌طلبد و از دامنه این تحقیق بیرون است؛ ولی هنوز نو و جدید بوده و پژوهش خاصی درباره آن انجام نشده است.

تا اینجا خلاصه‌ای از دیدگاه صدرالمتألهین در تبیین حشر تقدیم شد. اکنون زمان آن رسیده است که به کنکاش در آراء او پرداخته و نوآوری‌های او را بازشناسی کنیم؛ ولی قبل از آن نیکوست تا سخن از وام‌گیری‌هایش از پیشینیان را مطرح کنیم.

۳. پیشینه اندیشه صدرالمتألهین در آراء حکیمان و عارفان

۱/۳. فارابی

فارابی صرفاً به بیان نکات مختصری درباره بقاء نفوس پس از مرگ پرداخته و به ویژگی‌های جزئی‌تر آن اشاره نکرده است. او بحث معاد را گاه در کتاب سیاست مدینه و حین بحث از ویژگی‌های مدینه‌های مختلف و سعادت مردمان آن مدینه‌ها و گاه در بحث نفس‌شناسی مطرح می‌کند (فارابی، سیاست مدینه، ۱۳۰-۲۰۰). او همچنین، در کتاب «فارابی اهل مدینه فاضله» درباره بقاء نفوس و وضعیت آنان پس از انحلال بدن سخن گفته است و سعادت و شقاوت مدینه‌های مختلف را بررسی می‌کند (همو، آراء اهل مدینه فاضله، ۲۷۵-۳۰۶). در این کتاب، نوع انسان به مدینه‌های فاضله، فاسقه، جاهله، ضاله و مبدله تقسیم می‌شوند. اهل مدینه فاضله به سبب فطرت سالم خود و اینکه در نظر و عمل مستکمل شده‌اند، دیگر به ماده و جسم نیازی ندارند؛ به طوری که با فساد بدن، نفوس‌شان قابلیت بقاء را دارد. مردمان مدینه جاهله که از زندگی جز ضروریات چیز دیگری نشناخته‌اند، مردمان مدینه مبدله که از جرگه اهل مدینه فاضله بوده و خارج شده‌اند و آرائشان به چیزی غیر از آن تبدیل شده است و مردمان مدینه ضاله که آراء فاسد و غیر واقعی به پروردگارشان، عقل فعال و سعادت دارند، هر سه گروه آنان، از آنجا که در مرحله ماده و قوه مانده و نتوانسته‌اند کمالی تحصیل کنند، به مجرد نرسیده و با فنا شدنشان نفوس‌شان هم نابود خواهد شد (همو، آراء الأهل المدینه الفاضله، ۱۳۸-۱۳۹). مردمان اهل مدینه فاسقه هم جاودانه در عذاب هستند و با مرگ از بین نخواهند رفت؛ زیرا به فضیلت‌هایی که متوجه شده‌اند، عمل نکرده‌اند (همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ۳۰۲). او معتقد است نفس انسان مشتاق به مافوق خود بوده و هرچقدر بهره‌اش از معرفت بیشتر شود، وجود او صفا یافته و ارتقاء می‌یابد (همو، ۱۹۹۶، ۸۶-۸۷).

فارابی مستقیم به حشر اشاره نکرده است؛ ولی بر اساس مطالب فوق، می‌توان به او عدم حشر سه گروه از انسان‌ها را نسبت داد که عبارت‌اند از: مردمان اهل مدینه جاهله، مبدله و ضاله. همچنین، حشر دو گروه دیگر، مردمان اهل مدینه فاضله و فاسقه، را حشر غیر جسمانی دانست؛ زیرا از سویی، فارابی جسم و بدن مادی را فاسد و فانی می‌داند و از سوی دیگر، او قائل به جسم مثالی نیست. با توجه به تبیین حشر از دیدگاه ملاصدرا می‌توان ادعا کرد که تقریباً ملاصدرا از اندیشه فارابی بهره‌مندانی نبرده است.

۲/۳. دیدگاه شیخ الرئیس

برخلاف فارابی، شیخ الرئیس هم قائل به بقاء همه نفوس است و هم به حشر اشاره کرده است. او که به صراحت تنها راه اثبات معاد جسمانی را شرع و تصدیق اخبار وارد از پیامبر اکرم (ص) می‌داند (ابن‌سینا،

الشفاء (الإلهیات)، ۴۲۳) درباره حشر نیز در رساله «الاضحویه» حشر اجساد را به شرع استناد داده است و منکر شرع را منکر حشر اجساد می‌داند (همو، الاضحویه فی المعاد، ص ۱۷۵).

او بر این باور است که با فساد بدن نفوس به طور مطلق فاسد نمی‌شوند؛ زیرا علت مباشر نفس انسان عقل فعال بوده که موجودی مفارق از ماده و همواره باقی است. نفوس انسانی نیز به بقاء علت خویش همیشه باقی خواهد بود؛ زیرا با وجود علت، عدم معلول محال است (همو، المبدأ و المعاد، ۱۰۵).

او معتقد به مادی بودن قوای خیال و وهم است (همو، الشفاء (الإلهیات)، ۱۰-۱۱). همچنین، برای بدن و قوای بدنی که دارای ابزار جسمانی هستند، سهمی از بقاء قائل نیست (همو، الشفاء (الطبیعیات)، ۶).

شیخ مراتب نفوس در آخرت را در کتاب‌هایش به تفصیل مطرح کرده است که به طور خلاصه بیان می‌شود:

۱. گروه اول کسانی هستند که به کمال نفس ناطقه آگاه هستند و به آن شوق دارند؛ که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱/۱. کسانی که در عین حال که علم و شوق به کمال ناطقه دارند، به دنبال آن نبوده و اکتساب نکرده‌اند، اعم از اینکه «جاحد» بوده و ضد آن کمال را تحصیل کرده‌اند یا اینکه «معرض» بوده و به سبب مشغولیت‌های دنیوی از آن کمال روی‌گردان بوده‌اند یا آنکه به جهت تبلی و اهمال همت نکرده و چنین کمالاتی را کسب نکرده و «مهملان» نامیده شده‌اند. اینان به کسی می‌مانند که بر اثر تخدیر یا قطع عضو، درد ناشی از تماس با آتش را احساس نمی‌کنند؛ ولی هنگامی که اثر مخدر از بین رود، درد جانکاهی به جان‌شان خواهد افتاد (ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۱۳، ۱۲۴؛ همو، النجاة، ۶۸۹؛ همو، الشفاء (الإلهیات)، ۴۲۷؛ همو، الاشارات و التنبيهات، ۱۴۰).

۲/۱. آنان که به کمال نفس ناطقه آگاه و علاقمند بوده و آن را کسب کرده‌اند، عارفان نامیده شده‌اند و با مفارقت نفس از بدن‌شان به سعادت کامل و حقیقی خواهند رسید. گاهی اشتغال به بدن در دنیا سبب می‌شود تا این افراد به ذات خود توجه نداشته باشند و کمال خود را ادراک نکنند؛ ولی با مفارقت نفس از بدن کمال خود را درک کرده و به لذت بالایی می‌رسند (همو، الشفاء (الإلهیات)، ۴۲۸؛ همو، النجاة، ۶۹۰). این نفوس با مفارقت از بدن چنان غرق لذت خواهند شد که حد و حصر را نمی‌توان ادراک کرد. شیخ رئیس آنان را «نفوس زکیه» می‌نامد که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و اشیاء بدون وجود مخصصات برای‌شان آشکار می‌شود (همو، التعليقات، ۸۴).

۲/۲. ابلهان؛ گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه نبوده و به آن علاقه‌ای هم ندارند. (همو، الشفاء (الإلهیات)، ۴۲۸-۴۳۱) اینان به رحمت الهی واصل شده و در راحتی به سر برده (همان، ۴۳۱) و از

عذاب الهی به دورند(همو، الاشارات و التنبيهات، ۱۴۰). شیخ الرئیس در جای دیگر درباره این گروه قائل شده است: از آنجا که اینان به فراتر از بدن خود تعلق نداشته و به بدن (مرتبه طبیعت و جسم مادی) شوق دارند، امکان دارد به برخی از اجرام فلکی یا سماوی تعلق پیدا کنند و همین امر موجب می‌شود بتوانند صور خیالی یا وهمی داشته باشند که اگر مربوط به اعمال نیک آنان باشد، لذت بخش و زیبا خواهد بود و اگر مربوط به اعمال ناشایست آنان باشد موجب درد و رنج. (همو، المبدأ و المعاد، ۱۱۴-۱۱۵؛ همو، النجاة، ۶۹۶).

بنابراین، بر اساس مبانی فلسفی شیخ الرئیس می‌توان حشر ارواح را به او نسبت داد؛ ولی حشر اجسام و اجساد را خیر؛ زیرا بر اساس مبانی او، حشر ماده و مادیات امکان ندارد؛ هرچند او از طریق شرع و اعتقاد به قرآن و احادیث معتبر به این مهم معتقد شده است.

با مقایسه دیدگاه صدرا و شیخ الرئیس دانسته می‌شود که حکیم متأله در مسائلی مانند اینکه نفوس در حشر دارای «بدن مایی» هستند، اینکه حشر همه موجودات یکسان نبوده و حشر دارای مراتبی است، اینکه همه نفوس دارای حشر هستند و اینکه بدن صرف ابزار نفس است نه بیشتر، از جناب شیخ وام‌دار است؛ ولی از آنجا که شیخ الرئیس قوای ادراکی را غیر از عقل مجرد نمی‌داند تفاوت بین این دو دیدگاه بسیار است.

۳/۳. دیدگاه سهروردی

سهروردی همانند شیخ الرئیس بر این باور است که همه نفوس پس از مرگ باقی خواهند بود و علت این بقاء را نیز همانند او بقاء علت‌شان می‌داند(سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴۹۶/۱). وی نفس را جوهر مجرد دانسته و نور اسفهد می‌نامد که فنا و فساد بدن (صیصیه) تأثیری در آن نداشته و با مرگ صرفاً رابط نفس و بدن قطع می‌گردد(همان، ۱۶۹/۳). او برخلاف دو سلفش که از اثبات فلسفی معاد جسمانی باز مانده بودند، توانسته است هم معاد جسمانی و هم معاد روحانی را مبرهن سازد. او بحث را در قالب بدن مثالی می‌داند و گاه از این بدن به‌عنوان «اشباح مجرد» نام برده است و همه آیات و احادیثی را که از نعمت‌ها و لذات بهشتیان یا از عذاب جهنمیان سخن گفته به همین نوع بدن استناد می‌دهد(همو، بی‌تا، ۵۱۷).

دو دیدگاه خاص سهروردی که مخالف حکیمان پیشین است، به او در تبیین عقلی معاد کمک فراوانی کرده است. نخست اعتقاد او به عالم مثال است؛ از منظر وی عالم مثال عالمی مجرد و روحانی است که از

۱. شیخ الرئیس در کتاب اضحویه نیز دسته‌بندی دیگری برای مراتب سعادت نفوس دارد(الاضحویه فی المعاد، ۲۷۵-۲۷۶).

جهت امتداد و بُعد به جوهر مادی می ماند و از این جهت که ماده ندارد و حیاتش ذاتی است به جوهر عقلی شبیه است (همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲۵۳/۳). از اینجاست که می توان باور به حشر جسمانی در عالم مثال را به او نسبت داد.

دوم آنکه شیخ اشراق قوه خیال را مجرد و هم سنخ مثال می داند. شیخ اشراق به جزئیات حشر و چگونگی آن پرداخته؛ ولی به درجات سعادت و دسته بندی نفوس در آخرت در کتاب های خود، مانند حکمت الاشراق (شهریزی، شرح الحکمه الاشراق، ۲۲۳-۲۲۶) و یزدان شناخت (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴۳۷/۳) اشاره کرده است.

لازم به دقت نبوده، آشکار است که صدرالمتهلین یکی از اساسی ترین مبانی حکمت متعالیه خویش را که هم در بحث حشر و هم در بسیاری از تبیین های دیگر او تأثیر فراوانی داشته، یعنی بحث وجودشناختی عالم مثال و تجرد قوه خیال، از شیخ اشراق اخذ کرده است. این تأثیر تا آنجا اساسی و بنیادین است که ملاصدرا را فیلسوف اشراقی دانسته اند.

۴/۳. عارفان

برخلاف فلاسفه که به مسئله حشر پرداخته اند، عارفان اسلامی بارها آن را در آثار خویش مطرح کرده اند. در آغاز تدوین کتب عرفانی تنها به اشاره ای در این باب بسنده شده؛ ولی در ادامه، عارفان اقبال بیشتری به آن نشان داده و به جزئیات و کیفیت آن بیشتر پرداخته اند و مخصوصاً در عصر شکوفایی عرفان نظری، بحث حشر به عنوان یکی از مهم ترین مباحث جایگاه خود را پیدا کرد.

حارث بن اسد محاسبی که از عارفان قرن سوم هجری بوده در کتاب وصایا خیلی کوتاه درباره حشر اکبر سخن گفته است؛ همه وحوش پراکنده در کوهها [در سراسر جهان]، همه درندگان و همه شیاطین خاشعانه و ذلیلانه در پیشگاه حق تعالی حاضر می شوند (المحاسبی، الوصایا، ۳۹۴). منظور حارث جامعیت حشر است؛ از این رو، به حشر انسان که واضح است اشاره نکرده است. البته همان طور که در عبارت فوق نیز مشهود است به حشر اجسام، ملائکه، طبقات و مراتب حشر و... اشاره نشده است.

پس از محاسبی، ابونعیم احمد بن عبدالله اصبهانی در قرن چهارم و پنجم در کتاب حلیة الاولیاء توجه بیشتری به حشر مبذول داشته؛ زیرا علاوه بر حشر حیوانات (اصبهانی، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ۷۸/۱) درباره حشر انسانها، ملائکه و کیفیت آن نیز نکاتی بیان کرده است. می گوید: روز قیامت زمین گسترده و پهناور شده و خدواند متعال تمام جن و انس را در آن محشور می کند و هر گروه در صف مخصوص خود قرار می گیرد. پس از این، اهل آسمان به زمین فرود آمده و همانند جینان و انسانها در صف مخصوص خود قرار گرفته، زمین از چهره های درخشان آنان روشن گشته و زمینیان به سجده می افتند.

ملائکه عرش پروردگار را بر دوش خود به نیکویی، زیبایی و عزتمندانه حمل می‌کنند. آنگاه که حق تعالی بر کرسی تکیه زند ندا می‌دهد: «امروز ملک از آن کیست؟» هیچ‌کس جواب نمی‌دهد و خود او می‌گوید: «از آن خداوند واحد قهار است؛ امروز به کسی ظلم نشده و هر یک به آنچه کسب کرده جزاء داده می‌شود» (همو، ۶۱/۶-۶۲). پس از برقراری حشر در صور دمیده شده و زمین از خلق تهی می‌شود (همو، ۲۳۶/۸). اصبهانی مکاشفه‌ای را نقل می‌کند که بر اساس آن، خلاق به صدویست صف در روز حشر تقسیم می‌شوند که هشتاد صف آن مربوط به امت پیامبر خاتم (ص) و چهل صف دیگر مربوط به موحدین از سایر امم است (همو، ۳۰۰/۵). هرچند اصبهانی، بیشتری به مقوله حشر توجه داشته؛ ولی نگاهش ابتدایی است. او حشر را روی زمین به تصویر کشیده، حتی اهل آسمان نیز به زمین می‌آیند؛ به‌گونه‌ای این تصویر را تکمیل می‌کند که گویا عرش الهی هم روی زمین قرار می‌گیرد و ندای «لمن الملك اليوم» چون پژواکی در فضای زمین طنین‌انداز می‌شود. این در حالی است که عرفای بعدی عکس این را معتقدند و به این باور رسیده‌اند که حشر زمین در آسمان است.

قشیری در شرح اسماء الله الحسنی حشر را تحت اسم «المعید» تفسیر کرده است. صرف‌نظر از اینکه او «اعاده» را «بعینه» ندانسته و معتقد است اجسام در قیامت در قالب‌هایی شبیه بدن محسوس می‌شوند؛ ولی باز هم حشر را مادی تبیین می‌کند (القشیری، شرح اسماء الله الحسنی، ۳۲۱). او علت حشر حیوانات را شهادت بر فضاحت‌های بنی‌آدم بیان می‌کند (همو، ۳۷۴).

۳/۵. غزالی

سال‌های پایانی قرن پنجم و هم‌زمان با انزوای غزالی در خانه، تفسیر و تبیین حشر کمی متفاوت شد و از مسیر گذشته‌اش زاویه گرفت. غزالی مانند سلف خود حشر را به إعادة پس از اِنفاء معنا کرده (غزالی، اِحیاء علوم الدین (بی‌تا)، ۱۹۹/۲) و بدن اخروی نفس را قالبی جسمانی، مادی و مرکب از اجزاء پراکنده بدن دنیایی می‌داند (همو، کیمیای سعادت، ۸۹/۱)؛ ولی گام‌های مؤثری در تأویل و عقل‌گرایی در این مسئله برداشته است؛ مانند اینکه در اثبات صحت و لزوم اعتقاد به حشر می‌گوید: عقل اصل حشر را ممکن می‌داند و شرع هم بدان اذعان و تصریح دارد، پس اعتقاد به آن واجب و لازم است (همو، اِحیاء علوم الدین (بی‌تا)، ۱۹۹/۲). کلام فوق نشان از این دارد که او عقل را به‌عنوان یک منبع برای تبیین شرع پذیرفته و حتی می‌توان این‌گونه برداشت کرد که شرع را باید به عقل عرضه کنیم و اگر مخالف عقل نبود به آن معتقد شویم.

غزالی علاوه بر عقل، کشف و شهود را نیز در تبیین و توضیح نصوص وارد در دین، دخالت می‌دهد؛ آنجا که پس از نقل آراء اشاعره، معتزله و جمود حنابله در تفسیر حشر و اصرار آنان بر محسوس بودن

بهشت و جهنم و لذت و عذاب آنجا و پس از نقل دیدگاه تأویلی و انکار حشر اجساد از نظر فلاسفه [برخی از فلاسفه] مبنی بر اینکه تمام آنچه در دین و درباره آخرت وارد شده را باید به تأویل بریم، دردها و خوشی‌ها در آخرت عقلی و روحانی اند و عذاب و نعمت به حس ادراک نمی‌شود، این‌گونه نظر خویش را ارائه می‌دهد که اهل مکاشفه مشاهدات خود را بر روایات (دین و شریعت) عرضه می‌کنند آنچه از الفاظ وارده را به یقین موافق مشاهده یافتند تقریر و تأیید کرده و آنچه مخالف بود به تأویل می‌برند؛ آنانی که در اخذ معرفت تنها به سمع اکتفا کرده‌اند در این عرصه گامی ننهادند و جایگاهی نداشته [حق اظهار نظر در تأیید یا تکذیب تأویل ندارند]. او دیدگاه خویش را دقیق، غامض و میانه دو دیدگاه فوق - متکلمین و فلاسفه - دانسته و اضافه می‌کند که تنها کسانی بر آن واقف می‌شوند که همه امور را با نور الهی ادراک کنند نه با سمع (سمع در اینجا یعنی احادیث وارده که از طریق قوه سامعه ادراک می‌شود) (همان، ۱۷۹/۱-۱۸۰). در محتوا و ادله عقلی و برهانی بین غزالی و صدرالمتألهین فاصله بسیاری وجود دارد؛ ولی به قطع ملاصدرا به سبک و روش غزالی در جمع بین عقل و شرع، توجه داشته و از وی تأسی کرده است.

کار دیگر غزالی در بحث حشر بیان جزئیات بیشتر است. او حشر مردمان را در پنج دسته تشریح می‌کند: مقربین، ممقوتین، مقبولین، مردودین و مترددین؛ که پس از نفخ صور و ازدحام مردم در صحرائی محشر اتفاق می‌افتد (همان، ۴۸۸/۳). او بر اساس احادیثی که از پیامبر خاتم (ص) نقل می‌کند به این باور رسیده که انسان‌ها بر اساس نیت‌شان محشور می‌شوند (همو، احیاء علوم الدین (۱۳۸۶)، ۸۸/۳). همچنین، بر اساس روایات وارد شده در باب تجسم اعمال معتقد است حشر جباران و متکبران به صورت مورچه بوده و زیر دست و پا قرار دارند (همان، ۷۰۷). پس از انسان‌ها، حیوانات و شیاطین پا به عرصه محشر می‌گذارند، در حالی که سرشکسته و ذلیل‌اند. زمین محشر سفید، مسطح و بدون پستی و بلندی بوده؛ به گونه‌ای که هیچ تفاوتی در آن نیست (همو، مکاشفة القلوب المقرب إلى علام الغیوب، ۱۹۰-۱۹۱). اهمیت کار غزالی در اینجا و در تبیین حشر این است که این موضوع خاص را به بحث‌های عرفانی و حکمی اضافه کرده و باب ورود به این مباحث را گشوده است؛ متأخران نیز به تبع او وارد بحث شده‌اند تا اینکه نوبت به صدرالمتألهین رسید و او کار را به اوج خود رسانید.

۶/۳. ابن عربی

شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی معتقد است باید در شناخت و تبیین معاد از دانش انبیاء استفاده کرد؛ او در آثار خویش از کسانی که بدون بهره‌بردن از وحی الهی و تنها به حسب ادله عقلی به بحث معاد و مسائل مربوط به آن پرداخته‌اند، خرده می‌گیرد که آنان که در پی اصلاح و نُصح خویش‌اند؛ سزاوار است به سنت انبیاء عظام (ع) در باب معاد و حشر رجوع کنند (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۴/۴۵۱). ابن عربی در

واقع، در بیشتر مباحث بین کشف و شهود، شریعت و عقل جمع کرده و این وجه امتیاز او از سایر عرفاء است. او صحت مشاهدات را تنها مبتنی بر تأیید شرع می‌داند؛ از این رو، در کتاب‌های خود به آیات و روایات استناد کرده و به عنوان دلیل یا مؤید آورده است؛ کافی است نگاهی گذرا به نوشته‌های او انداخت تا صحت مطلب فوق به دست آید.

محبی‌الدین فلسفه حشر را وجود رحمت الهی دانسته تا کسانی که در دنیا ستم دیده‌اند، حق خود را بگیرند (ابن عربی، مجموعه رسائل ابن عربی، ۱۹). همچنین، به حشر اجساد و ارواح باور داشته (همان، ۱۵۸) و حشر عارفان را به هنگام مرگ آن‌ها و حشر سایر مردم را پس از نفخ صور دوم می‌داند (همان، ۱۷۴). او معتقد است حشر اجسام از دار تکلیف به دار انفعال و حشر ارواح از مقام جلال به مقام جمال است (همان، ۲۸). ابن عربی زمین حشر را بر اساس روایتی از پیامبر گرامی اسلام (ص) سرزمین بیت المقدس دانسته (همان، ۳۸۶/۲) و مکان قریب را صخره‌ای در آنجا معنا می‌کند (همان، ۴۳۳/۲).

هنگامی که مطالب فوق را با اعتقاد ابن عربی به انشاء نشئه آخرت بر «عجب الذنب» همراه کنیم در خواهیم یافت که شیخ اکبر حشر را در عالم طبیعت دانسته و به جای آنکه ارض را در حشر به عرش برد، عرش را به فرش آورده است؛ زیرا عجب الذنب به آن چیزی از ابدان و اجساد انسان‌ها گویند که از دنیا به جا مانده باشد؛ فاسد نخواهد شد و از بین هم نخواهد رفت. نشئه آخرت بر اساس آن ایجاد خواهد شد (همو، الفتوحات المکیة، ۴/۴۵۵). صدرالمتألهین دیدگاه محبی‌الدین را این گونه تفسیر کرده است که عجب الذنب همان ماهیت است که جناب شیخ به آن عین ثابت می‌گویند (شیرازی، مفاتیح الغیب، ۶۰۵)؛ ولی به ذهن می‌رسد که این تفسیر «بما لا یرضی صاحبه» باشد؛ زیرا ابن عربی بارها عبارتی را آورده که دلالت بر دنیایی و جسمانی بودن معاد و حشر دارد. همچنین، عرفاء معتقدند عین ثابته قالب‌ها و قوایی هستند که تجلیات ذاتی حضرت حق را دریافت کرده (آملی، جامع الأسرار، ۶۸۳) و هیچ‌گاه در خارج بعینه ظهور پیدا نمی‌کنند؛ آنچه ظهور می‌یابد آثار و احکام آنان است نه خود آنان (همان، ۶۸۵). بنابراین، نمی‌توان سخن شیخ اکبر را که به معنای حشر جسمانی آن هم با جسم دنیایی، به ماهیت یا چیزی دیگر حمل کنیم.

ابن عربی به حشر جمادات، وحوش و حیوانات هم اشاره‌ای گذرا داشته است؛ همین قدر که آنان نیز محشور می‌شوند (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۴۱۰/۲). اما حشر در انسان‌ها را به دسته‌هایی تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. حشر بر سبیل «ورد» که بر اساس این آیه شریفه است: «وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا» (مریم: ۸۶). این نحوه از حشر مخصوص مجرمین است.

۲. حشر بر سبیل «وفد» که بر اساس این آیه شریفه است: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (مریم: ۸۵). او درباره این گروه می‌گوید که متقین از رحمان‌اند و به او هم محشور می‌شوند (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۱۵/۲)؛ زیرا متقی را به معنای پرهیزکار، ترسان و هراسان دانسته که این صفات را به سبب باورش به سریع الحساب، شدید العقاب، متکبر و جبار بودن حق تعالی کسب کرده است؛ از این رو، خداوند متعال هم او را به اسم رحمان محشور می‌کند تا از جباریت و قهاریت او در امان و ایمن باشد. از اینجاست که فرموده است: «رحمته سبقت غضبه» (ترجمه: رحمت پروردگار بر غضب او پیشی گرفت)؛ در آغاز هم ما را به رحمتش ایجاد کرده است نه به غضب و قهرش (همو، الفتوحات المکیة، ۲۶۹/۱). البته او معتقد است که همه متقین در یک مرتبه نیستند؛ آنان که از گناهان و ردائل اخلاقی دوراند، اینان درجه اول تقوی را دارا بوده و حشرشان به اسم رحمان است؛ ولی رحمان در جنت افعال. درجه دوم جنت صفات است که متقین در سیر الی الله به آن رسیده و مجلای تجلیاتی صفاتی قرار می‌گیرند؛ پس از این و در آخرین درجه، سیر به سوی ذات الهی است که این جایگاه وفد مکرمین است (همو، تفسیر ابن عربی، ۱۵/۲). مخلص کلام آنکه حشر بر سبیل وفد همان حشر در جنت ذات و فناء در ذات است.
۳. حشر همراه شیاطین که بر اساس این آیه شریفه است: «فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيَاطِينَ» (مریم: ۶۸). این همراهی مخصوص کسانی است که شیاطین آنان را در دنیا گمراه کرده است. آنان نیز در انکار بعث و سایر اعتقادات از شیاطین تبعیت کرده‌اند؛ به همین دلیل، این محجوبان منحرف از سبیل حق در دوری از نور و کدورت، با شیاطین تناسب پیدا کرده و با ایشان محشور می‌شوند (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۱۳/۲).
۴. حشر در صورت حیوانات که بر اساس این آیه شریفه است: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (التکویر: ۵). آنان که به دلیل غرق شدن در شهوات دنیایی صفات حیوانی خود را پرورش داده‌اند مانند حیوانات محشور می‌شوند (ابن عربی، ۱۴۲۰، ۴۹۱/۳)؛ زیرا هیچ‌گاه در تلاش برای ظهور انسانیت در وجود خود نبوده‌اند و تنها این حیوانیت آنان است که به فعلیت رسیده و تقویت شده است.
- از آنجا که صاحب حکمت متعالیه مشربی نزدیک، بلکه عین مشرب عارفان دارد و از بحث‌های عارفان پیشین بهره‌افز برده است، سخنانش بسیار به آنان شبیه بوده و نقل قول‌های فراوانی از آنان دارد. در این میان به شیخ اکبر و نظریات او به‌طور ویژه‌ای پرداخته است، به‌ویژه در مبحث حشر؛ برای نمونه، آنجا که سخن از حشر نفوس حیوانی را مطرح کرده و معتقد شده حیواناتی که به مرتبه خیال نرسیده‌اند حشر ضمنی و تبعی دارند، چند صفحه از ابن عربی نقل و تحلیل کرده است (شیرازی، اسفار، ۲۴۹/۹-۲۵۵). همان‌طور که پیش از این بیان شد، غزالی در مسئله حشر بحث را به جزئیات کشانده و این فتح باب

توسط شیخ اکبر توسع یافته است و ملاصدرا نیز راه آنان را ادامه داد. از اینجاست که او در جلد نهم از کتاب اسفار حشر را به طور مفصل تبیین کرده است و جزئیات آن را مطرح می‌کند؛ مانند مواقف حشر، تجسم اعمال، حشر تبعی و استقلالی و... .

۴. نوآوری‌های صدررا

۱/۴. نوآوری‌های فلسفی

مقصود ما این است که ملاصدرا در مقایسه با بحث‌های فلسفی و فیلسوفان سلف خود، درباره حشر چه نوآوری داشته است؟! شاید بتوان گفت که مهم‌ترین نوآوری او طرح مسئله حشر به صورت یک مسئله فلسفی است؛ زیرا حکیمان پیشین از آن جهت به جزئیات معاد و حشر نپرداخته‌اند که این مسائل را فلسفی و حکمی قلمداد نکرده و این امور را به شرع ارجاع می‌دادند؛ از این رو، از جمله مهم‌ترین پرسش‌هایی که صدررا به آن توجه و اقبال داشته این است که آیا مسئله «حشر» ملاک بحث‌های فلسفی و حکمی را دارد و بحث فلسفی محسوب می‌شود؟ همان طور که در آغاز مقاله بیان شد، او حشر را در حقیقت رجوع اشیاء به حق تعالی می‌داند که در این صورت از مسائل فلسفی محسوب می‌شود؛ زیرا این رجوع برخاسته از نحوه وجود اشیاء بوده که از احوال موجود مطلق است. در واقع، این نگاه او به مسئله «حشر» و فلسفی دانستن آن، از سویی باعث شده تا راه را برای طرح و بیان تفصیلی آن در آثارش باز کند؛ از سوی دیگر، ارائه معنایی عمیق و جدید از حشر است. بر این اساس، حشر یعنی وصول به غایت و حشر همه موجودات یعنی همه موجودات در وجود جمعی علت خود جمع آیند.

نوآوری دیگر او در مقایسه با حکیمان طرح جزئیات بیشتر از حشر است. البته فیلسوفان بزرگی چون شیخ الرئیس و فارابی نه تنها جزئیات را نگفته‌اند؛ بلکه حتی به برخی از مسائل مهم و کلی که در قرآن درباره حشر آمده نیز، اشاره‌ای نکرده‌اند؛ مانند حشر حیوانات که در قرآن به آن تصریح شده (الأنعام: ۳۸؛ التکویر: ۵) و حشر موجودات مادون آنکه در قرآن به آن اشاره شده است (الفرقان: ۱۷). او خود به این نکته اذعان دارد که در باب حشر غوامضی را ادراک و اسراری را کشف و شهود کرده است که حکماء بزرگ از درک آن قاصر بوده‌اند، چه رسد آنانی که اسیر اوهام خویش‌اند (شیرازی، اسفار، ۲۵۷/۹).

اثبات تجرد قوه خیال انقلابی در نفس‌شناسی فلسفی ایجاد کرد که دامنه‌اش به حشر و تبیین آن نیز رسید؛ در بحث تبیین فلسفی ملاصدرا از حشر اشاره‌ای به این مطلب شد. این را نیز می‌توان نوآوری دیگر ملاصدرا دانست که مبتنی بر آن توانست بدون هیچ تکلفی حشر همه نفوس را توضیح دهد.

۲/۴. نوآوری‌های عرفانی

می‌توان ادعا کرد یکی از غوامض بحث حشر که ملاصدرا خود را به کشف آن مفتخر می‌داند، مبحث حشر تبعی و استقلالی است. رگه‌هایی از این بحث در کلام ابن عربی مشاهده می‌شود و این حکیم متأله نیز از او نقل کرده است؛ ولی صرفاً یک مسئله خام بوده و توسط ملاصدرا پرداخته شده است؛ از این رو، می‌توان این را نیز جزء نوآوری‌هایش قرار داد.

نوآوری دیگر ملاصدرا در مقایسه با عارفان اینکه آنان در بیشتر تبیین‌هایشان از کشف و شهود استفاده کرده و نخواستند یا نتوانسته‌اند برهان اقامه کنند؛ البته شاید برهان برای‌شان مهم نبوده؛ چراکه هدف عارفان از سیروسلوک کشف شهود است نه اقامه برهان. صدرالمآلهین به این نکته اشاره و اضافه کرده است: در بسیاری از مسائل حشر با ایشان (صوفیه) هم‌رأی هستیم؛ ولی برخلاف ایشان که اهل ذوق‌اند و فقط از کشف و شهود استفاده کرده‌اند، ما از برهان هم بهره برده و جز بر آن اعتماد و تکیه کامل نمی‌کنیم (همان، ۲۳۴). جمله پایانی یعنی «جز بر آن اعتماد و تکیه کامل نمی‌کنیم»، از تفاوت‌های بنیادین بین مکتب حکمت متعالیه یا عرفان صدرایی با تصوف یا عرفان پیش‌صدرایی است.

محبی‌الدین بن عربی با اینکه بیش از پیشینیان عارف مسلک خود به معاد و حشر پرداخته و این مسئله مهم و ضروری را از جهات مختلف واکاوی کرده؛ ولی برخی مسائل مربوط به آن را مطرح نکرده یا به اجمال بیان کرده است؛ برای نمونه، به حشر حیوانات یا انسان‌هایی که در قیامت به صورت حیوان محسوس می‌شوند، اشاره‌ای گذرا کرده؛ ولی توضیح بیشتری درباره آن نداده است یا اینکه مواضع حشر را کامل و منسجم در یکجا نگفته؛ بلکه در آثار خود پراکنده بیان کرده و حتی تحت عنوان مواضع قیامت یا مواضع حشر هم تبیین نکرده است.

تحول دیگری که در این زمینه به دستان صدرالدین شیرازی تحقق یافت اینکه برخلاف عارفان که حشر را مادی و روی زمین توصیف کرده‌اند و به عبارت دیگر، محشر عرشیان را در فرش ترسیم کرده‌اند، ملاصدرا زمین و زمینیان را به عرش برده و به این باور رسیده است که حشر در حقیقت ارتقاء و جودی و صعود به عالم بالاتر است. او به وسیله مبانی فلسفی‌اش توانسته این تحول را رقم بزند.

نتیجه

یکی از مسائل مهم و اساسی که در همه ادوار فکر و اندیشه انسان‌ها کنکاش شده، بحث معاد و حشر است. اندیشمندان در طول تاریخ از آن غافل نبوده و در این میان، فلاسفه و عرفاء اسلامی بیش از دیگران به این مهم پرداخته و به فراخور مبانی خویش از معاد و حشر سخن گفته‌اند؛ ولی هیچ‌کدام مانند

صدرالمتألهین زوایای آن را بررسی نکرده و به تبیین آن کمر همت نبسته است؛ چنان‌که گویی تمام بحث‌های فلسفه‌اش مقدمه مبحث معاد و حشر است. نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از تحقیق حاضر گرفت این است که حقیقت حشر از دیدگاه صدرالمتألهین وصول به غایت و فناء در رب‌النوع است. با پیشرفت و گسترش فلسفه اسلامی، نگاه به مسئله معاد و حشر نیز عمیق‌تر و جدی‌تر شده و تأثیر مبانی فکری در تبیین آن خودنمایی بیشتری می‌کند. دومین نتیجه این است که روشن شدن جزئیات قیامت به‌طور عام و حشر به‌طور خاص با تبیین دقیق و چینش صحیح مبانی فلسفی و عرفانی امکان‌پذیر است و ملاحظه با این روش توانسته حشر را از مسائل فلسفه به شمار آورد و آن را به نکویی تبیین کند. سومین نتیجه این است که مبانی و اصول فکری فیلسوفان و عارفان پیشین و همچنین، آراء و دیدگاه‌های آن‌ها در باب حشر در ارائه نظریات جدید کمک وافر به صدرالمتألهین کرده است؛ مانند اینکه آنان حشر را دارای مراتبی می‌دانستند و برخی نیز به تجرد قوه خیال باور داشتند. پیشنهاد این پژوهش این است تا آنجا که در سایر مسائل و آوردگاه‌های دینی نیز همین روش اتخاذ شود تا ضمن تبیین عقلانی آنان به سوالات و شبهات آن‌ها، جواب مناسب و عقلانی داده شود.

منابع

قرآن کریم.

- آملی، سیدحیدر، نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)، تحقیق و تصحیح: هانری کربن، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۸.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، ج ۱، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- الاضحویه فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، ج ۱، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۲.
- التعليقات، تحقیق و مقدمه: عبدالرحمن البدوی، ج ۱، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیه، قم، ۱۳۶۲.
- الشفاء (الإلهیات)، ج ۱، مکتبة آية الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴، (الف).
- الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱، مکتبة آية الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴، (ب).
- المبدأ و المعاد، تصحیح: عبدالله نوری، ج ۱، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
- النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش و مقدمه: محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.

- رسالة في معرفة النفس و احوالها (مندرج در احوال النفس)، تحقيق و مقدمه: احمد فؤاد الالهوانى، ج ۱، دار احیاء الكتب العربیة، بی‌جا، ۱۳۷۱.
- رسائل، ج ۱، بیدار، قم، ۱۴۰۰.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۱، دار الصادر، بیروت، بی‌تا.
- مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱، دارالمحججه البيضاء، بیروت، ۱۴۲۱.
- تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، تصحیح: سمیر مصطفی رباب، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، تصحیح: احمد فارس صاحب الجوائب، ج ۳، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۱۴.
- الاصبهانی، احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، تحقیق و تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، دار ام‌القراء للطباعة و النشر، قاهره، بی‌تا.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، شرح أسماء الله الحسنی، ج ۱، دار الحرم للتراث، قاهره، ۱۴۲۲.
- المحاسبی، الحارث بن اسد، الوصایا، ج ۱، دار الكتب العلمیة، بیروت، ۱۹۸۶ م.
- اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح: صفوان عدنان داودی، ج ۱، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، ۱۴۱۲ ق.
- جزری ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، بی‌تا.
- سهرودی، یحیی بن حبش، حکمة الاشراف، ترجمه و شرح: سیدجعفر سجادی، ج ۵، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- شهرودی، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراف، تصحیح و مقدمه: حسین ضیایی، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم، حکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه فارسی)، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.
- مفاتیح الغیب، چاپ اول، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، ۱۳۶۳.

-، مجموعة الرسائل التسعة، ج ۱، مكتبة المصطفوی، قم، ۱۳۰۲ق.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، ج ۵، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴.
- غزالی، محمد، إحياء علوم الدين، تحقيق و تصحيح: عبدالرحيم حافظ عراقي، ج ۱، دار الكتاب العربي، بيروت، بی تا.
-، كيمياء سعادة، تحقيق: حسين خديوجم، ج ۱۱، شركت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
-، احياء علوم الدين، ترجمه: مؤيدالدين خوارزمي، ج ۶، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.
-، مكاشفة القلوب المقرب إلى علام الغيوب، تصحيح: عبدالمجيد طعمه حلبی، ج ۴، دارالمعرفة، بيروت، ۱۴۲۲ق.
- فارابی، ابونصر، آراء الاهل المدينة الفاضلة، ج ۱، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ۱۹۹۵م.
-، اندیشه های اهل مدينة فاضله، ترجمه: سيدجعفر سجادی، ج ۱، كتابخانه طهوري، تهران، ۱۳۶۱.
-، سياست مدنيه، ترجمه: سيدجعفر سجادی، ج ۱، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.
-، رساله فی جواب مسائل ستل عنها، ج ۱، لیدن، بی جا، بی تا.
- فراهیدی، خليل بن احمد، كتاب العين، تصحيح: مهدي مخزومي، ابراهيم سامرايی، ج ۲، نشر هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.
- فرمانیان، مهدي، قاسم‌نیا، سلمان، «حشر اكبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی»، پژوهش‌نامه امامیه، دوره ۲، شماره ۳، ۱۳۹۵، صص ۲۷-۴۵.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار (ط- بيروت)، ج ۲، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۰۳ق.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحيح: توفيق سبحانی، ج ۱، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳.
- نزاقتی، مهديه، حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، کهنسال، علیرضا، «بررسی نظریه حشر صدرالمتألهین در عرفان ابن‌عربی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره ۱۴، شماره ۲۵، ۱۳۹۸، صص ۱۸۷-۲۰۶.