

تبیین حقیقت قبر و ثواب و عقاب آن از منظر صدر المتألهین

a.asadi@dte.ir

علیرضا اسعدی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پذیرش: ۹۷/۰۴/۱۹

دریافت: ۹۶/۰۷/۲۵

چکیده

در آیات و روایات متعددی از عالم قبر و عذاب و ثواب انسان در آن سخن رفته است. از این رو دانشمندان مسلمان به تبیین آنها پرداخته و بالطبع، هریک از متکلمان، فیلسوفان و مفسران براساس مبانی خاص خود تبیین متفاوتی ارائه کرده‌اند. از جمله صدر المتألهین، حکیم و مفسر دانشمند در مواضع متعددی از آثار خود ضمن بیان حیات‌های چهارگانه انسان، تبیین جدیدی از حقیقت قبر به دست داده و عذاب و ثواب قبر را نیز به دو گونه تبیین کرده است: تبیین مبتنی بر تمثال اخلاق و اعمال و رفع حجب و نیز تبیین مبتنی بر ادراک وهمی عذاب و ثواب. در این مقاله تلاش می‌شود ضمن گزارش تبیین‌های صدرایی و مبانی او، دیدگاه او با برخی آموزه‌های دینی در این زمینه سنجیده شود. نتیجه اینکه تبیین‌های صدرایی از عناصر آموزه دینی معاد، هرچند می‌تواند پاسخ‌گوی برخی شبهات باشد، با در نظر گرفتن ظواهر دینی، نیازمند تأملات بیشتر و مطالعات دقیق‌تری است.

کلیدواژه‌ها: صدر المتألهین، قبر، ثواب قبر، عذاب قبر، حکمت متعالیه.

Archive of SID

مرگ پایان زندگی دنیوی انسان است و پس از آنکه بدن او در قبر و در زیر خروارها خاک پنهان شد، حقیقت او همچنان باقی است و انسان دو حیات دیگر را تجربه می‌کند: برزخی و اخروی. برزخ فاصله میان مرگ و رستاخیز است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۰)؛ یعنی از زمانی که انسان می‌میرد و در قبر پنهان می‌شود: «ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ» (عبس: ۲۱) و بدن مادی او از بین می‌رود تا آن زمان که خداوند او را برمی‌انگیزاند: «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷) در عالم برزخ خواهد بود و چه‌بسا به همین دلیل، عالم برزخ، عالم قبر نیز نامیده شده است. براساس برخی آیات و روایات، انسان در عالم قبر متناسب با نوع اعمال و عقاید خود از ثواب یا عقاب برخوردار است. آیاتی از این دست، به ثواب و عقاب قبر اشاره دارند:

«قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس: ۲۶-۲۷)؛ گفته شد:

به بهشت در آی. گفت ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم چگونه مرا آمرزید و در زمره عزیزانم قرار داد. «فَوَقَّاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا كُرُوا وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۵-۴۶)؛ خداوند او را از نقشه‌های سوء آنها نکه داشت و عذاب شدید بر آل فرعون وارد شد. عذاب آنها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند و از روزی که قیامت بر پا شود (می‌فرماید) آل فرعون را در سخت‌ترین عذاب‌ها وارد کنید.

متکلمان و فلاسفه حقیقت قبر و ثواب و عقاب آن را بر اساس مبانی خاص خود به گونه‌های متفاوتی تبیین کرده‌اند. در این مقاله تلاش شده تا دیدگاه صدرالمتألهین و مبانی وی با توجه به آیات و روایات ارزیابی گردد.

۱. تبیین قبر حقیقی

صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* پس از تبیین حقیقت مرگ، به بررسی ماهیت قبر پرداخته است. او با توضیح حیات‌های چهارگانه انسان آغاز می‌کند. به عقیده او انسان دارای دو حیات دنیوی و دو حیات اخروی است. البته در اینجا مراد وی از اخروی، نه به این معناست که پس از مرگ حاصل می‌شود، بلکه به این معنا که مربوط به آخرت است، هرچند در همین دنیا برای انسان حاصل شود. حیات نباتی و حیات حیوانی دو حیات دنیوی انسان و حیات نطقی و حیات قدسی دو حیات اخروی انسان‌اند. مراد از حیات نطقی، نفس ناطقه و امکان تعقل داشتن و مراد از حیات قدسی، دارا بودن روح الهی است که انسان با آن می‌تواند کار الهی انجام دهد. صدرالمتألهین برای تفهیم مراد خود، از کلام و حیات‌های چهارگانه آن کمک می‌گیرد. او برای کلام نیز چهار حیات تصویر می‌کند: حیات امتدادی تنفسی (نفسی که بدون آن کلام تحقق نمی‌پذیرد)؛ حیات صوتی لفظی (صدایی که با نفس ایجاد می‌شود)؛ حیات معنوی (معنای کلام) و حیات حکمی (معنای حکیمانه داشتن کلام)؛ که در مقام مقایسه، حیات امتدادی تنفسی به‌منزله حیات طبیعی، حیات صوتی لفظی به‌منزله حیات حیوانی، حیات معنوی به‌منزله حیات نطقی انسانی و حیات حکمی، به‌منزله حیات قدسی یا روح الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵).

حیات‌های چهارگانه مذکور بدین صورت ترسیم می‌شود که کلام پس از صدور از متکلم، به مخاطب القا می‌گردد. سپس از طریق شنوایی او به همراه خصوصیات نظیر بلند گفتن و خندیدن هنگام سخن، وارد قوه خیال می‌شود و در آنجا به صورت جزئی تصور می‌گردد؛ از آنجا نیز به عاقله مخاطب منتقل و در عاقله به صورت کلی تصور می‌شود. این بیان روشن می‌سازد که دو حیات، هنگام سخن گفتن و توسط متکلم تحقق می‌یابد: یکی نَفَس و دیگری صوت و لفظ؛ اما دو حیات دیگر در مخاطب شکل می‌گیرد: ایجاد معنا به صورت جزئی در قوه خیال و سپس به صورت کلی در قوه عاقله مخاطب؛ یعنی ابتدا در قوه خیال اصل معنا ادراک می‌شود و سپس در قوه عاقله به صورت کلی درمی‌آید.

به گفته صدرالمتألهین دلیل اینکه دو حیاتی که در جانب متکلم است، «دنیوی» و دو حیاتی که در جانب مخاطب است، «اخروی» نامیده می‌شود این است که دنیا ظاهر آخرت است. در جانب متکلم لفظ از درون به بیرون می‌آید و نَفَس سیر ظاهری دارد پس با دنیا مناسب است. ولی در جانب مخاطب، معنا به درون می‌رود، بدین صورت که ابتدا در مرتبه نزدیک درون یعنی خیال وارد می‌شود و سپس تعقل می‌گردد که ادراک عمیق‌تر است. از این رو چون باطنی‌اند اخروی نامیده شده‌اند.

یادآوری می‌شود که مخاطب پس از دریافت معنا می‌تواند آن را از قوه عاقله خود به قوه متخیله تنزل دهد و جزئی کند؛ سپس آن را با همان امتداد تنفسی و حیات صوتی لفظی به دیگری منتقل سازد. در این صورت او متکلم، و طرف مقابل، مخاطب می‌شود و بدین ترتیب معنا از یکی به دیگری انتقال می‌یابد.

۲. قبر کلام

صدرالمتألهین پس از تبیین حیات‌های چهارگانه، به بیان قبر کلام می‌پردازد. به گفته او قبر کلام، قوه متخیله یا عاقله مخاطب و به‌طور کلی قوای ادراکی مخاطب است. اگر قوای ادراکی مخاطب آلوده به پلیدی‌ها، شرور، آفات و موطن شیاطین و ظلمات باشد؛ یعنی ادراکات آنها را معانی باطل و خلاف واقع؛ مثلاً اعتقاد به شرک یا تجسیم تشکیل دهد؛ حفره‌ای از حفره‌های آتش است که کلام در آن دفن می‌شود؛ ولی اگر قوای ادراکی او پاک و منور به انوار معرفت الهی باشد، باغی از باغ‌های بهشت و زیارتگاه فرشتگان خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶). او خود این مطلب را چنین توضیح می‌دهد که افراد برخوردار از قوای ادراکی پاک، از حقایق آگاه‌اند. این حقایق که در آنان به وجود علمی موجود است، در خارج وجود عقلی استقلالی دارند. همه صور علمی ما در خارج و در عالم عقول وجود جوهری دارند. وقتی آنها را از دور مشاهده می‌کنیم در نفسمان صورتی ایجاد می‌شود و این صورت علمی تنزل همان صورت عقلی است. پس هر صورت علمی، به اصطلاح دینی فرشته‌ای است که به قلب ما وارد می‌شود. به همین دلیل گفته می‌شود که «قلب مؤمن زیارتگاه فرشتگان است». این سخن بدان معناست که قلب مؤمن محل صور علمی مطابق با واقع است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۲).

حاصل سخن اینکه قبر کلام قوای ادراکی انسان است که با مدفون شدن کلام در آنها، با هیئات فاسد یا هیئات حسنه‌ای که مخاطب از قبل در خود ایجاد کرده، همراه می‌شود.

۳. قبر حیات‌های چهارگانه انسان

Archive of SID

با روشن شدن سخن درباره کلام، به تبیین قبر در مورد حیات‌های چهارگانه انسان می‌پردازیم. باید توجه داشت که انسان علاوه بر حیات‌های چهارگانه، دارای جسد نیز هست. بنابراین صدرالمتألهین علاوه بر حیات‌های چهارگانه، به قبر جسد نیز اشاره دارد. حاصل سخن او را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

۱. جسد: قبر جسد همین دنیا و قبرهای ظاهری است که در عرف بر آن قبر اطلاق می‌شود؛

۲. نفس نباتی و حیوانی با حیثیت تغییر: نفس نباتی و نفس حیوانی دارای دو حیثیت‌اند: یکی حیثیت تغییر و استکمال و تدریج و دیگری حیثیت ثبات و بقا. این دو نفس با حیثیت تغییر حشری ندارند و قبرشان همین دنیا است. دنیا مقبره همه صورت‌ها و اکوان حادث است که در علم الهی وجود دارد. انسان به محض ارتحال، حیات نباتی و حیوانی‌اش قطع می‌شود. هرچند این دو حیات به صورت دیگری در آخرت به او داده خواهد شد؛

۴. نفس نباتی و حیوانی با حیثیت ثبات و نفوس نطقی و قدسی: صدرالمتألهین برای تعیین قبر نفوس به تبیین جایگاه آنها می‌پردازد. از دیدگاه وی جایگاه نفوس انسانی عرش الهی است و همه از آنجا تنزل می‌یابند؛ منتها هر فلکی، از جمله عرش اوجی دارد و حسیضی. نفوس نباتی و حیوانی و انسان‌های متوسط از حسیض عرش و نفوس انسان‌های عالی از اوج عرش تنزل می‌کنند. در نتیجه به صورت کلی می‌توان عرش را جایگاه نفوس دانست. محل بازگشت نفوس نیز عرش است. بنابراین قبر نفوس انسان‌های کامل؛ یعنی مؤمنان و سابقان و به عبارتی قبر نفوس یا حیات نطقی و قبر روح یا حیات قدسی عرش رحمانی است؛ اما قبر نفوس نباتی و حیوانی با قطع نظر از حیثیت تغییر و نیز قبر انسان‌های متوسط حسیض عرش است، چون از همین جا تنزل کرده است. این نفوس با جدا شدن از بدن به عرش رحمان می‌روند و تا وقتی خداوند آنها را دوباره در عالم حشر با جواهر دیگری که لازم است، جمع کند و انسان را بازگرداند، در قبور موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶-۱۰۷).

صدرالمتألهین از نفوس کدره و ظلمانی نیز سخن به میان آورده است و این نفوس، که آیه شریفه «فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ» (نحل: ۱۱۲) بیان حال آنهاست هرچند از حسیض عرش تنزل کرده‌اند، اما چون بال‌های آنها بریده شده و پاهایشان با غل و زنجیر شهوات بسته است، امکان پرواز تا عرش را ندارند و بین عرش و فرش معلق‌اند و حتی به حسیض عرش هم نمی‌رسند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸).

صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* در جمع‌بندی خود، قبور را به عرشی و فرشی تقسیم می‌کند. او با استشهاد به آیه شریفه «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹)، عرش را مقبره ارواح عرشی، یعنی سابقان و مقربان می‌داند. به عقیده وی مقبره فرشی نیز یا از آن نفوس است یا اجساد. وی برای قبر فرشی نفوس، که یا حفره‌ای از آتش است یا باغی از باغ‌های بهشت، به آیه «فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ» (اعراف: ۳۰) و برای مقبره فرشی اجساد نیز به آیه «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴) استشهاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۴).

براساس اين جمع‌بندي به نظر مي‌رسد صدرالمتألهين قبر نفوس نباتي و حيواني و نيز انسان‌هاي متوسط را با آنکه حضيض عرش دانست، اما در اينجا آنها را فرشي قلمداد کرده و عرشيان را تنها نفوس کامل دانسته است.

صدرالمتألهين در تبیین عقلي مطالب گذشته به چند نکته اشاره می‌کند: نخست اینکه خداوند بدن محسوس انسان را از ترکیب جواهر بسیط، یعنی عناصر چهارگانه آفرید که با اجتماع آنها ابعاد سه‌گانه شکل گرفت و خداوند طبیعت جدیدی نیز به آن اضافه کرد. این طبیعت، امری زمانی، یعنی سیال و متحرک است. از این رو نه طبیعت و نه اعراض آن هیچ‌گاه در دو زمان متوالی موجود نیستند؛ چنان که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (اعراف: ۲۸). وقتی اجل انسان فرا می‌رسد، تألیف عناصر از بین می‌رود و آنها از هم می‌پاشند. در نتیجه هر جوهری به عالم خویش بازمی‌گردد؛ مثلاً خاک به خاک و آتش به آتش و...؛ اما انتقال این جواهر به آخرت ممکن نیست؛ زیرا آنها از سنخ آخرت نیستند. انتقال اعراض این جواهر نیز به آخرت ممکن نیست؛ زیرا اولاً انتقال عرض حتی در این دنیا ممکن نیست، چون عرض قائم به غیر است. وقتی موضوع آنها به آخرت منتقل نشود، چگونه انتقال آنها ممکن خواهد بود؟ ثانياً اعراض متغیرند و آخرت ثابت است. انتقال امر متغیر به عالمی که از ثبات برخوردار است، ممکن نیست.

اما سه چیز به آخرت منتقل می‌گردد: نفس، قوای آن و بدن مثالی؛ یعنی طبیعت با قطع نظر از تغییر. با اضمحلال عوارض مذکور، زمان دفن نفس نباتی و حیوانی و نطقی و قدسی فرامی‌رسد و اینها تا زمانی که خدا جواهر باقی مانده (نفس و قوای نفس و بدن مثالی و...) را جمع می‌کند و هیئت مخصوص آخرت را به آنها می‌دهد، مقبورند. پس از عود جواهر، عوارضی به آنها منتقل می‌شود که بر خلاف عوارض دنیا، ثابت‌اند و خداوند در آخرت آن جواهر را به گونه‌ای ترکیب می‌کند که فسادناپذیر است. فاصله میان آغاز اضمحلال عوارض دنیایی (لحظه مرگ) تا زمان ترکیب مجدد جواهر (زمان عود) زمان قبر و برزخ نامیده می‌شود. حالت انسان در این مدت به حالت شخص خوابیده شبیه است، چنان که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: خواب برادر مرگ است (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰، ص ۲۸۵-۲۸۶). مدت زمانی که انسان در برزخ است، می‌تواند کوتاه یا طولانی باشد؛ چنان که صدرالمتألهين تصریح می‌کند چه‌بسا انسان به سبب نور معرفت یا قوه طاعات، جذب ربانی و یا شفاعت به سرعت ارتقا یابد (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۶-۱۹۷). کوتاه یا بلند بودن دوره برزخ تابعی از تعلقات انسان به امور دنیوی اوست. هرچه این تعلقات بیشتر باشد برزخ شخص طولانی‌تر است. اصولاً فلسفه برزخ، غبارروبی از چهره جان انسان است و چنان که خواهد آمد، بعث زمانی رخ می‌دهد که نفس از غبار هیئات حاصل برای آن بیرون رود (همان، ص ۲۱۹).

در پایان یادآوری این نکته لازم است که صدرالمتألهين قبر مجازی انسان را به حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند. قبر تن و حفره‌ای که بدن انسان در آن مدفون می‌شود، قبر مجازی انسان است که در زبان عموم مردم به کار می‌رود؛ چراکه بدن انسان حقیقت وجود انسان نیست. از دیدگاه صدرالمتألهين در شرایع آسمانی نیز همین مطلب بیان شده است و آن دسته از ابعاد است که دلالت می‌کند قبر هر انسانی مناسب با صفات و اعمال خود اوست و با حواس دنیوی نمی‌توان قبر حقیقی را مشاهده کرد، به قبر حقیقی اشاره دارد؛ زیرا قبور مجازی انسان‌ها همه شبیه یکدیگرند.

۴. عذاب و ثواب قبر

عذاب و ثواب قبر از آموزه‌های چالش‌انگیز و مهم عرصه معادپژوهی است که نظریات و تحلیل‌های متعددی درباره‌اش مطرح شده است. صدرالمآلهین در آثار خود به دو تبیین اشاره دارد که در اینجا به بررسی آنها می‌پردازیم:

۴-۱. تبیین مبتنی بر تمثیل اخلاق و اعمال و رفع حجب

از تبیین‌های مشهور درباره عذاب قبر که صدرالمآلهین آن را در موارد متعددی و البته با تفاوت‌هایی، نقل و احیاناً به گونه‌ای تأیید کرده این است که عذاب و ثواب قبر، درد و لذت حاصل از تمثیل و تجسم اعمال و اخلاق انسان است. این تبیین به صورت زیر قابل تقریر است:

اعمال و اخلاق خوب و بد در نفس انسان تأثیرگذار است؛ چنان که در روایات نیز از ردایل اخلاقی، نظیر غضب، مکر، حقد و کبر، به حیوانات درنده و گزنده تعبیر شده است و افراد بصیر این حقیقت را در همین دنیا مشاهده می‌کنند. پس از خروج نفس از قالب خود و جدایی از بدن، اعمال زشت و ردایل اخلاقی به صورت واقعی خود آشکار می‌شوند و شخص را احاطه می‌کنند و انسان حقیقت آنها را ادراک می‌کند. در این دنیا به دلیل تعلقات مادی و وجود حجاب‌های متعدد چهره واقعی اعمال و اخلاق انسان پنهان است و او صورت مارگونه و عقرب مانند آنها را مشاهده نمی‌کند؛ ولی پس از مرگ پرده‌ها کنار می‌رود و حقایق اعمال و اخلاق انسانی آشکار می‌گردد. حدیث نبوی «إنما هی اعمالکم ترذ إلیکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۹۰) نیز شاهدهی بر این مدعاست. انسان حقیقت زشت اعمال بد خود را مشاهده می‌کند و ادراک آنها او را می‌آزارد؛ نظیر انسانی که در عالم رؤیا مشاهده می‌کند از اموری رنج می‌برد. مراد از عذاب قبر همین درد و رنج حاصل از تجسم اعمال و اخلاق بد انسان و مراد از ثواب قبر لذات حاصل از تجسم اعمال و اخلاق خوب انسان است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۰؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۱۰).

۴-۲. تبیین مبتنی بر ادراک وهمی عذاب و ثواب

نفس پس از مرگ و جدایی از بدن، قوه واهمه را با خود همراه دارد و بر خلاف آنچه مشائیان می‌گویند، آن را از دست نمی‌دهد. بنابراین هنگام مرگ، مدرک صور جزئی و مادی است، همچنان که در دنیا نیز این صور را ادراک می‌کرد. علاوه بر این نفس هنگام جدایی از بدن، به این جدایی توجه داشته و بدن خود را در قبر می‌یابد و درد و رنج‌هایی را که به صورت عقوبات حسی در شریعت آمده، ادراک می‌کند که از این امر به عذاب قبر یاد می‌شود. اگر فردی سعادتمند باشد ذات خود و صور اعمال و وعده‌های نبوی را آنچنان که به آنها باور داشته است، نظیر حورالعین و بهشت‌ها ادراک می‌کند که از این به ثواب قبر یاد می‌شود. بنابراین قبر همان‌گونه که در روایات آمده، یا باغی از باغ‌های بهشت و یا حفره‌ای از حفره‌های جهنم است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۰۹).

تبیینی که صدرالمآلهین در *اسفار* از فشار قبر ارائه کرده است نیز به همین تبیین از عذاب و ثواب قبر بازمی‌گردد. عذاب قبر به گونه‌های مختلفی صورت می‌پذیرد که یکی از آنها فشار قبر است. به عقیده صدرالمآلهین

جسد چه در زمین باشد، چه در هوا یا در آب، مشمول تبیین اوست. بر اساس این تبیین کسی که زیر فشار شدید است، با آتش می‌سوزد یا بین دو سنگ بزرگ گرفتار شده است، آنچه موجب عذابش می‌شود نه امور عارض بر بدن او، بلکه صورت آن امور است که بر نفس او عارض می‌شود؛ چراکه نفس و بدن با هم ارتباط دارند. بنابراین حتی اگر چنین فرض شود که این صورت‌ها از راه دیگری و نه از طریق این اسباب مادی بر نفس عارض شود، تا هنگامی که نفس با این بدن در ارتباط است، این تأثیر به حال خود باقی است. فشار و عذاب قبر و نیز ثواب و راحت قبر از همین قبیل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۰).

۵. مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه صدرالمتألهین

تبیین‌های ارائه‌شده از سوی صدرالمتألهین درباره قبر و عذاب و ثواب قبر بر پذیرش مبانی زیر استوار است:

۱-۵. وجود صورت علمی موجودات حادث در عالم علم الهی (قضا)

از جمله مبانی صدرالمتألهین در تبیین قبر حیات‌های چهارگانه انسان، وجود صورت علمی موجودات در عالم قضای الهی است. فلاسفه در یک تقسیم، قضا را بر دو گونه دانسته‌اند: قضای عینی و قضای علمی. به گفته صدرالمتألهین قضا از دیدگاه فلسفه مشاء، قضای عینی و عبارت از وجود صورت‌های عقلی موجودات است که از واجب‌تعالی به صورت ابداع و بدون زمان صادر شده است؛ زیرا فلاسفه مشاء قضا را بخشی از عالم و از افعال الهی به‌شمار می‌آورند که ذات آنها جدا از ذات الهی و مابین با آن است؛ اما قضا از دیدگاه خود صدرالمتألهین قضای علمی است؛ یعنی صورت‌های علمی که لازمه ذات واجب است، بدون آنکه هیچ جعل و تأثیر و تأثیری میان واجب‌تعالی و آنها وجود داشته باشد. این صورت‌های علمی از اجزای عالم به‌شمار نمی‌روند؛ زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند. بنابراین قضای ربانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲). از دیدگاه صدرالمتألهین تمام موجودات حادث، صورتی علمی در عالم علم الهی، یعنی عالم قضا دارند و این صورت‌های علمی قبل از ایجاد آنها در دنیا، حین وجود دنیایی و پس از آن در علم الهی موجودند. خداوند این صورت‌ها را تنزل می‌دهد و در قالب ماده‌ای که در این جهان هست جای می‌دهد. بدین ترتیب این جهان‌پذیری تنزل آن صورت علمی می‌شود. به عبارتی آن تنزل صورت علمی در این جهان دفن می‌گردد. آنچه ظاهر است نه خود آن صورت، بلکه لباسی است که این صورت پوشیده و قبری است که آن صورت را احاطه کرده است؛ نظیر روح که به بدن تعلق می‌گیرد و بدن، ظاهر اما روح، باطن است. به این ترتیب دنیا و کل عالم ناسوت قبر صورت علمی موجودات حادث و از جمله صورت حیات نباتی و حیوانی انسان‌هاست. با برچیده شدن این دنیا و ارتحال ما به سرای دیگر، این قبر شکسته می‌شود و آنها بیرون آمده یا (برای مثال) در بدن برزخی وارد می‌شوند. بنابراین تا زمانی که حرکت استکمالی برای این دو حیات وجود دارد، یعنی به مدت عمر انسان، دنیا قبر اوست.

۵-۲. تنزل نفوس انسانی از عرش الهی

مبنای دیگری که صدرالمتألهین در تبیین قیمرهای چهارگانه حیات انسان از آن بهره گرفته، تنزل نفوس انسانی از عرش الهی است. این دیدگاه بر اساس ذومراتب بودن هستی استوار است. هریک از مراتب عالی وجود، مراتب مادون را در خود دارد و وجود مراتب مادون از مراتب عالی وجود تنزل یافته است. از عبارات صدرالمتألهین چنین برداشت می‌شود که او در اینجا از عرش عالم عقول را اراده کرده است. بنابراین هر موجودی در این عالم از عالم عقول تنزل یافته است؛ زیرا در سلسله طولی وجود عالم عقل در ردیف علل موجودات مادون است و علت، معلول را در خود دارد.

۵-۳. تمثل رفتار، اخلاق و نیت‌ها

تبیین نخست از عذاب قبر مبتنی بر تمثل اعمال و نیت‌هاست. بر این مبنای اعمال و اخلاق و نیت‌های انسانی، ظاهری دارد و باطنی. صدرالمتألهین تصریح می‌کند که از شگفتی‌های برزخ، تجسم اعمال و تشخیص نیت‌ها و اخلاق است. در برزخ، باطن انسان ظاهر و ظاهرش باطن می‌گردد. او به آیاتی همچون «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران: ۳۰) و «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف: ۴۹) استشهاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۴۸ و ۶۳۳).

به عقیده صدرالمتألهین هر صفت یا ملکه نفسانی در هر موطن و نشئه‌ای ظهوری خاص دارد؛ از این رو چه بسا در موطن‌های مختلف آثار متعددی از خود بر جای گذارد. صورت آب را در نظر بگیرید؛ وقتی در جسمی که پذیرای رطوبت است تأثیر می‌کند آن جسم آن را می‌پذیرد و مانند آن مرطوب می‌شود؛ اما وقتی صورت آب در قوای حسی یا خیالی تأثیر می‌گذارد و این دو قوه از رطوبت منفعل می‌شوند مرطوب نمی‌شوند، بلکه پذیرای صورت مثالی آن می‌گردند. بنابراین در نشئه خیالی اثری غیر از نشئه حسی دارد. همچنین وقتی نفس ناطقه با قوه عقلی آن را می‌پذیرد ظهور دیگری از رطوبت، که همان صورت عقلی آن باشد تحقق می‌یابد. صدرالمتألهین با این مثال نشان می‌دهد که یک حقیقت می‌تواند در نشئات مختلف صورت‌های متفاوتی داشته باشد. بنابراین اعمال و صفات و ملکات نفسانی نیز همین گونه‌اند. شدت غضب، که امری نفسانی و باطنی است، موجب سرخ شدن صورت، گرم شدن بدن و... می‌شود، که این امور صفات اجسام است. بنابراین امری باطنی، یعنی غضب در عالم اجسام مؤثر واقع شده است؛ پس می‌تواند در عالم دیگری به آتشی سوزان تبدیل گردد و صاحب خود را بسوزاند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹-۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸)؛ چنان که خوردن مال یتیم می‌تواند به آتش و دوستی دنیا و شهوت دنیوی و اعراض نفسانی نیز به مارها و عقرب‌هایی تبدیل شود که دنیاپرستان و شهوترانان را می‌گززد. صدرالمتألهین از این امر نتیجه می‌گیرد که در دنیا اعمال مبادی اخلاق‌اند؛ چون با تکرار عمل ملکات اخلاقی خوب و بد شکل می‌گیرند. در آخرت نفوس با هیئات خود مبادی اجسام می‌شوند و ماده تکون اجساد تجسم اعمال و تصور نیت‌ها چیزی جز نفس انسانی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲-۲۸۳).

صدرالمتألهین تصریح می‌کند که مراد از عقرب‌ها و مارهایی که در روایات آمده صورت اعمال، اخلاق و نیت‌هاست. این حیوانات موذی و گزنده هرچند بیرون از ذات انسان نیستند، در حیات دنیوی ادراک نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰).

۴-۵. تجرد قوه خیال و بقای واهمه پس از مرگ

تجرد قوه خیال و بقای واهمه پس از مرگ و حقیقی بودن صورت‌های ادراکی انسان از جمله مبانی خاص صدرالمتألهین است که تبیین دوم از عذاب و ثواب قبر بر آن استوار است. وی بر خلاف حکمای مشاء (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۷۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵۵) تجرد قوه خیال را اثبات می‌کند و نفس حیوانی را مجرد می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱) با فرض پذیرش تجرد قوه خیال، انسان پس از مرگ از ادراک خیالی برخوردار است و می‌تواند خود را به صورت جزئی ادراک کند. چنان‌که اشاره شد می‌تواند صور اعمال و وعده‌های دنیوی یا دردها و رنج‌هایی را که به صورت عقوبات حسی در شریعت آمده ادراک کند و پاداش یا عذاب ببیند. با این بیان صدرالمتألهین با مشکلی که مشاء با انکار قوه واهمه برای انسان در مسئله معاد با آن روبه‌رو شده‌اند، روبه‌رو نمی‌شود. برخی فلاسفه مشاء برای آنکه بتوانند انسان را دارای قوه واهمه بدانند به ناچار چنین اظهار کرده‌اند که نفس پس از جدایی از بدن، با بدن فلک پیوند می‌خورد و از این طریق از قوه واهمه برخوردار می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴)؛ اما صدرالمتألهین هرگز به چنین توجیهات ناپذیرفتنی‌ای نیازمند نیست.

صدرالمتألهین در *اسرار الآیات* پس از بیان دیدگاهی که آن را به برخی از بزرگان منتسب می‌کند آن را نهایت سخن کسانی می‌داند که پس از مرگ تنها امر باقی‌مانده از انسان را جوهر عقلی می‌شمارند که نه‌تنها قوه حس را همراه خود ندارد که خیال نیز همراه آن نیست. از این‌رو این افراد نمی‌توانند عذاب و ثواب قبر را به صورت ادراک جزئی حسی اثبات کنند؛ اما به عقیده صدرالمتألهین اثبات حوادث پس از مرگ دشوار نیست؛ زیرا وی بر مبنای خودش غیر از بدن طبیعی، به بدنی نفسانی برای انسان باور دارد که از حواس جزئی نظیر شنوایی، بینایی، ذائقه، بویایی و لامسه برخوردار است و به وسیله آنها صورت‌ها و اشکال اخروی را اعم از ثواب و عقاب، آن‌گونه که در زبان پیامبران آمده، ادراک می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹-۱۸۰).

۴-۵. حقیقی بودن صورت‌های ادراکی انسان پس از مرگ

صدرالمتألهین تبیین دوم خود از عذاب و ثواب قبر را بر این مبنا استوار کرده که صور ادراکی انسان پس از مرگ وهمی و خیالی صرف نیست، بلکه حقیقی و واقعی است. در این تبیین عذاب و ثواب قبر بر ادراک صورت‌های وهمی و خیالی دردها و لذت‌ها منطبق می‌شود؛ اما صدرالمتألهین تأکید می‌کند که این صورت‌ها نظیر صورت‌هایی نیستند که انسان در خواب مشاهده می‌کند. صورت‌هایی که با ادراک آنها انسان دچار عذاب یا ثواب قبر می‌شود از وجود حقیقی در عالم خارج برخوردارند. به عقیده او وهمی و تخیلی دانستن آنچه را که انسان پس از مرگ ادراک می‌کند، از دیدگاه شریعت، کفر و از دیدگاه حکمت و فلسفه گمراهی است و با تمسک به این حدیث شریف که

«مردم در این دنیا در خواب‌اند و با مرگ از خواب بیدار می‌شوند» نتیجه می‌گیرد که حیات پس از مرگ از حیات دنیوی به مراتب عالی‌تر است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۰۹)؛ چراکه موجود مثالی قوی‌تر از موجود دنیوی است. در عالم دنیا وجود موجودات غیر از تصور و تخیل آنهاست و به همین دلیل صورت‌های خیالی آنها آثار وجود خارجی‌شان را ندارد، ولی در آخرت چنین نیست؛ زیرا وجود عینی موجودات عین تخیل و وجود خیالی آنهاست. تخیل در آنجا نفس وجود عینی و عین تحصیل خارجی است. در نتیجه تخیل نه تنها آثار وجود عینی را دارد، بلکه به صورت شدیدتر و قوی‌تر واجد آن است؛ زیرا موضوع و قابل آنها از صفای بیشتری برخوردار است. موضوع صورت‌های جسمانی دنیوی هیولای عنصری است که در نهایت کدورت و نقص و ضعف است؛ درحالی‌که موضوع صورت‌های جسمانی اخروی نفوس انسانی‌اند. پس بین این دو موضوع به لحاظ شرافت و خست و در نتیجه قوت و ضعف وجود، نسبتی برقرار نیست.

۶. سنجش و ارزیابی

تاکنون گزارشی از تبیین صدرالمتألهین دربارهٔ قبر و ثواب و عذاب قبر ارائه شد. سنجش این تبیین را با رویکردها متعددی می‌توان دنبال کرد، از جمله سازگاری و انسجام درونی و هماهنگی با مبانی فلسفی خود صدرالمتألهین، بررسی صحت و سقم مبانی او، سازگاری یا ناسازگاری با آموزه‌های دینی؛ اما از آنجا که بررسی همه‌جانبه موضوع و ورود به همه این مباحث درخور مباحث مبسوطی در مورد حکمت متعالیه و مبانی فلسفی صدرایی است، در اینجا صرفاً به بررسی سازگاری یا ناسازگاری این تبیین‌ها با آموزه‌های دینی می‌پردازیم.

قبر در متون دینی دست‌کم به دو معنا به کار رفته است. نخست به معنای متعارف آن که بدن مادی و جسمانی انسان در آن مدفون می‌شود و محسوس و مادی است. آیه شریفه «ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ» و آیات متعدد دیگری اشاره به همین معنا دارند. معنای دیگر آن برزخ و عالم واسط بین دنیا و آخرت است. در احادیث شریف نه تنها توصیفات برای قبر بیان شده است که تنها با این معنا قابل فهم است؛ نظیر «ان القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۱۴)، بلکه به صراحت برزخ به قبر معنا شده است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «البرزخ القبر وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة» (همان، ص ۲۱۸). بدیهی است فضایی که جسد انسان در آن قرار می‌گیرد، حفره‌ای از آتش یا باغی از بهشت نیست، بلکه مراد همان عالم برزخ است که در روایت امام صادق علیه السلام به آن تصریح شده است. این معنای از قبر نیز در کلمات صدرا آمده است. وی در تبیین عقلی مسئله قبر زمان قبر را منطبق بر برزخ دانسته است. این دو معنا از قبر جای تردید ندارد و صدرالمتألهین نیز در ردیف کاربردهای آن به این معنای اشاره کرده است. اما کاربرد قبر در قبر نفوس نباتی و حیوانی با حذف قید تعبیر و نیز نفوس نطقی و قدسی، با تمایز و شرحی که صدرالمتألهین مطرح کرده، در آیات و روایات نیامده است و تفسیر وی با تعمیمی است که در معنای قبر داده است.

اما در مورد عمومیت یا عدم عمومیت عذاب قبر، که در روایات به جز تعبیر «عذاب قبر» با تعابیر مختلف دیگری نظیر فشار قبر (طلیبی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۲۶)، تنگی قبر (همان، ج ۱، ص ۴۵۳) و فتنه القبر (همان، ج ۲، ص ۶۲۳) از آن یاد شده است، با چند دسته روایت روبه‌رویم:

الف) عمومیت و فراگیری بودن عذاب قبر: بر اساس برخی روایات مرگ از دو جهت از عمومیت برخوردار است: نخست به لحاظ افراد؛ نظیر این روایت که پیامبر اکرم ﷺ هنگام دفن صحابی معروف خود، سعد بن معاذ فرمود: «هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه فشار قبر دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۲۱) و دوم به لحاظ نوع مرگ؛ به این معنا که عذاب قبر به افرادی که به صورت طبیعی می‌میرند و دفن می‌شوند اختصاص ندارد، بلکه کسانی را نیز که طعمه حیوانات می‌شوند، کسانی را که در دریا غرق شده و خوراک جانوران دریایی می‌شوند و نیز آنها که سوخته و خاکستر می‌شوند، همه و همه را شامل می‌شود؛

ب) عدم عمومیت و فراگیری عذاب قبر: بر اساس آنچه در روایات آمده، عدم عمومیت از دو جهت است:

۱. عدم عموم افرادی: روایاتی دلالت می‌کنند که افرادی اصلاً دچار عذاب قبر نمی‌شوند. این امر بر اساس روایات، ناشی از سه عامل است: نخست مردن در زمان‌های خاص؛ مانند شب و روز جمعه (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۶۰)؛ دوم انجام دادن اعمال خاصی در دنیا توسط شخص؛ مثلاً صبر زن بر غیرت و بداخلاقی همسر و بخشیدن مهریه (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۸۵؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۵)، خواندن برخی سوره‌ها یا اجزای قرآن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۳؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۹۸)، چهار بار به حج رفتن (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۱۷) و سوم، متوسط بودن در ایمان؛ چنان که در روایاتی عذاب و ثواب قبر به افرادی خاص، یعنی کافران و مؤمنان محض و خالص اختصاص دارد و سایر افراد که حد وسط قرار می‌گیرند نه عذاب می‌شوند و نه از ثواب برخوردارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۵-۲۳۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۸).

۲. عدم شمول زمانی: عذاب قبر بر اساس آموزه‌های دینی از دو جهت از شمول زمانی برخوردار نیست:

اول: عدم پیوستگی عذاب قبر: بر اساس آیه شریفه «الَّذِينَ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا» (غافر: ۴۶) که از جمله دلایل اثبات عذاب قبر یا عذاب برزخی است، افراد هر صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند و این بدان معناست که عذاب از پیوستگی زمانی برخوردار نیست؛

دوم: برداشته شدن عذاب: بر اساس روایات رسیده از معصومان ﷺ عذاب قبر در زمان یا دوره‌های خاصی از اهل عذاب برداشته می‌شود، که خود ناشی از دو امر است: گاهی برداشته شدن عذاب ناشی از فرارسیدن زمان‌های خاص مثلاً شب و روز جمعه است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۶۰). گاهی نیز برداشته شدن عذاب ناشی از خیرات بازماندگان است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۲۰؛ ج ۳، ص ۱۵۳).

با توجه به نکات یادشده اگر عمومیت حدیث نبوی با دیگر روایات تخصیص بخورد، بین این تبیین و مبنای صدر از این جهت که عذاب قبر از عمومیت برخوردار نیست نوعی هماهنگی وجود دارد؛ اما اگر همگان را مبتلا به عذاب قبر بدانیم ظاهراً با تبیین صدرایی سازگار نیست؛ زیرا بر اساس آن تبیین اگر همه اعمال انسان نیکو و صالح باشد، دیگر عذاب قبر معنایی ندارد، درحالی که این امر با محتوای روایت نبوی ناسازگار است، مگر آنکه پیش‌فرض

این باشد که هیچ مؤمن خالصی وجود ندارد و همگان مراتبی از گناه ولو اندک در پرونده خویش دارند و تعبیر مؤمن در روایت نبوی معصومان را دربر نمی‌گیرد.

با توجه به کثرت روایاتی که عمومیت عذاب قبر را تخصیص می‌زند، نظریه عام بودن عذاب به شدت تضعیف می‌شود و بالطبع عذاب، فراگیر نخواهد بود؛ برخی متکلمان بزرگ نظیر شیخ مفید در *المسائل السرویه* (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳-۶۴) نیز به فراگیر نبودن عذاب قبر تصریح کرده‌اند. عمومیت عذاب با مبانی عقلی و دینی نیز سازگار نیست؛ زیرا اگر کسی را در نظر بگیریم که هیچ گناهی ندارد، عذاب وی با عدل الهی ناسازگار خواهد بود. از این رو عذاب به افراد ویژه‌ای اختصاص می‌یابد. بر اساس تبیین صدرای عذاب قبر تجسم اعمال به صورت موجودات آزردهنده یا انکشاف حقیقت نفس انسانی و امری تکوینی است و این امر با عدم پیوستگی آن و نیز با برداشته شدن آن در زمان‌های خاص جمع نمی‌شود.

عذاب و ثواب قبر از جهت دیگری نیز از حیث عمومیت با مشکل روبه‌روست. بر اساس برخی روایات، که به آنها اشاره شد، عذاب و ثواب قبر به افراد خاصی، یعنی کافران و مؤمنان محض و خالص اختصاص دارد. در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که دیگر افراد که حد وسط میان کافران و مؤمنان محض هستند، چگونه از عذاب مصون‌اند؟ اگر عذاب قبر حقیقت اعمال انسان است و اگر اعمال‌اند که به دلیل برداشته شدن پرده‌ها تجسم می‌یابند، چرا عده‌ای از این قاعده مستثنا باشند؟

نتیجه‌گیری

نگاهی به اندیشه‌های صدرالمآلهین نشان می‌دهد که او همچنان که تصریح کرده است در پی ایجاد سازگاری هر چه بیشتر میان فلسفه و کلام و عقل و نقل است؛ اما میزان توفیق او در این امر نیازمند واکاوی تبیین‌های او از آموزه‌های دینی و از جمله آموزه‌های مرتبط با معاد است. حقیقت قبر و ثواب و عذاب قبر که در متون دینی از آنها به‌صراحت یاد شده است، از جمله موضوعاتی است که صدرالمآلهین به تبیین آنها پرداخته و می‌تواند ملاک داوری قرار گیرد و از این رو در این مقاله به آنها پرداخته شد.

تبیین او در باب حقیقت قبر و قبر حیات‌های چهارگانه انسان شاهدهی در متون دینی ندارد، تا بر اساس آن سازگار با متون دینی تلقی شود؛ اما آنچه وی در تبیین عذاب و ثواب قبر مطرح کرده است، هر چند برای برخی از آنها می‌توان به شواهدی در متون دینی دست یافت، با چالش‌های جدی مواجه‌اند؛ چنان‌که به برخی از آنها اشاره شد. در مجموع تبیین‌های صدرایی از عناصر آموزه دینی معاد هر چند می‌تواند پاسخ‌گوی برخی شبهات باشد و بر اساس مبانی خود او و جدای از متون دینی نظریات معقولی تلقی شود، اما با لحاظ ظواهر دینی نیازمند تأملات بیشتری است.

Archive of SID

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۲۰۰۷، *رساله احوال النفس*، مقدمه و تحقیق فواد الاهوانی، پاریس، دار بیلیون.
- برقی، احمدین محمدین خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تحقیق جلال‌الدین محدث، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- حراعلی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسایل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب*، قم، شریف‌الرضی.
- صدر المتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الالهیه*، تهران، بنیاد حکمت صدر.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدین علی، ۱۳۷۶، *الامالی*، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- مفید، محمدین محمدین نعمان، ۱۴۱۳ق، *المسائل السروییه*، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.