تطور نظرية حشر النفوس

دراسة تحليلية لمصطلح "المعاد الجسماني" في الفلسفة التجديدية"

الدكتور/ سعيد نظري توكلي[١]

المقدمة

يعمد هذا البحث إلى تقديم دراسة تحليلية لمفهوم المعاد الجسماني عند الشيرازي. ولقد حاولنا فيه الإحاطة بمشكلة البحث من جميع جوانبها، وذلك من خلال الكشف عن أصولها الفلسفية، فميزنا بين معنيين من المعاد الجسماني هما:

١- المعاد الجسماني بمفهومه المادي.
٢- المعاد الجسماني بمفهومه غير المادي.

وانتهينا إلى طرح السؤالين التاليين، الأول: هل للمعاد الجسماني بمفهومه المادي علاقة ذاتية بالمعاد الجسماني بمفهومه عند الشيرازي؟[٢]

أما الثاني: ما هو التفاوت الأساسي بين تصور كل من ابن سينا والشيرازي عن المعاد والمعاد بمفهومه الروحاني؟

للإجابة عن السؤالين السابقين ميزنا في فكر الشيرازي بين طريقتين يقوم عليهما تحديد مفهوم الجسماني، هما: الطريقة الكلامية والطريقة الدائرة في الحكمة المتعالية؛ كما أوضحنا الأسس التي بنا الشيرازي رأيه عليها في تفسير المعاد الجسماني للتمييز بينه وبين المعاد الروحاني. ثم انتهينا في خاتمة البحث إلى القول بأن رأي الشيرازي في تفسير المعاد ليس برأي حديث، فقد سبق وتضمنته الكتابات الفلسفية والكلامية السابقة عليه.

النظريات حول المعاد

وإذا استثنينا الطبيعيين الذين زعموا استحالة حشر النفوس، وذهبوا إلى أن الإنسان ليس سوى هذا البدن المحسوس الذي يلقى العدم والفناء بعد الموت،[٣] نجد أن المتكلمين والفلاسفة المسلمين قد قدموا ثلاثة فروض في تبيين كيفية معاد الإنسان بعد الموت، هي: المعاد الجسماني فقط، او المعاد الروحاني فقط، او كلا المعادين "الجسماني والروحاني" معاً[٤]. وتقوم هذه الفروض بناءاً على قبول أو إنكار أصلين رئيسين هما:

- وجود الروح غير المادي للإنسان فضلا عن بدنه المادي.

- انحصار تمتع الإنسان بملذات الآخرة ومكابدته لآلامها بالحالات العقلانية فقط.

١- المعاد الجسماني:

اعتقد أصحاب الحديث بأن المعاد جسماني مادي، وبنوا اعتقادهم هذا على عدم وجود حقيقة مجردة غير مادية للإنسان، وأن الروح الذي أثبته القرآن الكريم والسنة النبوية القطعية ليس سوى مادة لطيفة تسري في البدن، مثله مثل النار في الفحم وماء الورد في تويج الورد[٥]، فكما أن الموت هو تفرق أجزاء البدن وانعدام تأليفه، كان المعاد اجتماع تلك الأجزاء المتفرقة بتأليف مجدد وإلصاق ثان. لذلك لا يلزم عن موت البدن انعدامه، ولا عن إعادته إعادة المعدوم، حتى إن لزم انعدام التأليف الخاص، ثم حصول مثل ذلك التأليف في الحشر، فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ باعتبار أجزائه، ومثله باعتبار التأليف.[٦]

٢- المعاد الروحاني:

ذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين إلى أن المعاد روحاني عقلي، وأن ما يقطع جميع مراتب عالم الآخرة، ويدرك الحياة الأبدية ليس إلا الجانب الروحي فقط[٧]. ويمكن أن ينحل هذا الرأي في معاد الإنسان إلى قضيتين اثنتين، هما: معاد الجانب الروحي للإنسان، أواستحالة معاد جانبه الجسمي.

ثمة دليلين للبرهنة على القضية الأولى (معاد الروح) هما:

الأول– لغو القول بوجود البدن في الآخرة: إذ لا شك أن حقيقة الإنسان هي روحه، وما الجسم إلا آلة هذا الروح، فعود الجسم في عالم الآخرة لغو لا طائل منه[٨]. يقول السهروردي في سياق توضيح عدم حاجة الأرواح الكاملة إلى البدن المادي (أو الصيصة حسب تسميته) بعد مفارقتها له: « والأنوار الاسفهبدية إذا قهرت الجواهر الغاسقة وقوي عشقها وشوقها إلى عالم النور واستضاءت بالأنوار القاهرة وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض، فإذا فسدت صياصيها لا تنجذب إلي صياص أخرى لكمال قوتها وشدة انجذابها إلى ينابيع النور. والنور المتقوي بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه ينجذب إلى ينبوع الحياة والنور لينجذب إلى مثل هذه الصياصي ولا يكون له نزوع إليها»[٩].

الثاني– عقلانية الثواب والعقاب: من المعلوم أن للنفس الإنسانية (أي الروح مرتبط بالبدن) أربع قوى هي العاقلة، والواهمة، والشهوية، والغضبية. وتؤدي كل منها هذه الأفعال على التوالي: إدراك الكليات، وإدراك الجزئيات، وجلب المنافع، ودفع الأضرار. ولا توجد هذه القوى، حدوثاً أو بقاءاً، إلا بوجود الجسم المادي، فهي بذلك تزول لزواله. يستثنى من ذلك القوة العاقلة، فهي وإن كانت محتاجة إلى البدن حدوثاً، لا تحتاج إليه بقاءاً، ولذلك يتصور للنفس اللذة والألم بعد فراق الجسم [١٠]. فكلما كان الجانب الإدراكي للإنسان أقوى وأتم، كان تمتعه باللذة ومكابدته للألم أكثر واشد. من هنا أمكننا القول بانحصار المعاد في الجانب الروحاني من الإنسان، وذلك لخلو العنصر المادي من الإدراك. يقول ابن سينا مؤيداً وجود هذا النوع من الجزاء الأخروي: « ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهانيّ، وقد صدّقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس، اللتان للأنفس وإن كانت الأوهام هاهنا تقصر عن تصوّرهما الآن»[١١].

أما قضية كون الجسم ليس ذا معاد فيدلل عليها بالقول أن عودة الأرواح إلى أجسادها المادية تستلزم احد المحظورين: التناسخ، أو إعادة المعدوم بعينه، وهما محالان عقلاً ممتنعان شرعاً. لذلك يستحيل تصور أي وجود للبدن المادي في عالم الآخرة[١٢].

والتناسخ Metempsychoses[١٣] كما يذكره الشيرازي، هو«انتقال النّفس من بدنعنصريٍّ أو طبيعيٍّ إلى بدن آخر منفصل عنه[١٤]»، والمقصود من إعادة المعدوم بعينه هو عودة الشيء مع جميع مشخصاته وعوارضه، بما فيها الزمان والمكان، بعدما صار معدوماً. ومع أن مشكلة التناسخ تبدو مغايرة لمشكلة إعادة المعدوم من الناحية الظاهرية، إلا أنها تعود إليها في نهاية المطاف، لأنه إذا قلنا بانعدام البدن المادي بعد مفارقة الروح له، وقلنا أيضا بامتناع إعادة المعدوم، فلابد أن يكون للإنسان، بناءاً على القول بعود البدن، بدناً مادياً في عالم الآخرة يغاير البدن الدنيوي، وهذا يستلزم القبول بوجود بدنين مغايرين لروح واحد، وهذا ه والتناسخ عينه[١٥].

٣- المعاد الجسماني والروحاني:

ينسب الشيرازي القول بهذا النوع من المعاد إلى كبار الحكماء وشيوخ العارفين، وإلى جماعة من المتكلمين كالغزالي والكعبي والحليمي، كما نسبه أيضاً إلى كبار علماء الشيعة كالمفيد والطوسي والسيد المرتضى والحلي[١٦]. ونجد ابن عربي، بعدما نقل الأقوال الموجودة في مسألة المعاد، يصرح بأن وجود النشأتين في العالم (نشأة الأجسام ونشأة الأرواح) دليل على حدوث المعاد في جانبي الجسم والروح معاً، وكما كان الإنسان في الدنيا جسما ذا روح، أو روحاً ذا جسم، فهو كذلك عند الميعاد. يقول في الفتوحات: «اعلم أنّ النّاس اختلفوا في الإعادة من المؤمنين القائلين بحشر الأجسام، ولم نتعرّض لمذهب من يحمل الإعادة والنشأة الآخرة على أمورعقليّة غير محسوسة، فانّ ذلك على خلاف ما هو الأمر عليه، لأنه جهل؛ إنّ ثَمَّ نشأتين: نشأة الأجسام ونشأة الأرواح وهي النّشأة المعنويّة، فاثبتوا المعنويّة ولم يثبتوا المحسوسة ونحن نقول بما قالهذا المخالف من إثبات النّشأة الروحانيّة المعنوية، لا بما خالف فيه[١٧]».

ونجد رأيين اثنين في تصور المعاد بهذا المعنى التركيبي (معاد مركب من الجسم والروح)، هما:

-الجسماني بمفهوم عنصري: ما هو متعارف لدى الأذهان أن المعاد الجسماني يكون بإحياء البدن المادي الذي دفن في القبر وتلاشى عبر القرون، عندما يأذن الله بذلك مرة أخرى يوم القيامة، والاعتقاد بهذا من ضروريات مذهب الشيعة والدين الإسلامي عموماً.[١٨] ويرى فريق من القائلين بهذا الوجه من المعاد أن الله يحيي جسد الإنسان مرة ثانية في الآخرة بعدما أصبح رمة ثم استحال عدماً بعدما فارقه الروح، وذلك لإمكان إعادة المعدوم وجوازها. بينما يرى فريق آخر أن جسد الإنسان لا يعدم ولا يفنى بالموت، بل تنفصل أجزاؤه بعضها عن بعض، فيجمعها الله ثانية في الآخرة، ويرمم الجسد الذي أصابه التفكك والتجزؤ[١٩]. لذلك تقال الإعادة على معنيين: الأول إيجاد الأجزاء بعد عدمها، والثاني جمعها وتأليفها بعد تفرقها وانفصالها[٢٠].

يبنى القول بجواز إعادة المعدوم[٢١] لدى القائلين بالمعاد الجسماني العنصري على التسليم بالمماثلة بين البدن المبدأ والبدن المعاد في الجواز والامتناع، إذ إنه من المحال أن يكون شيء ممكناً في زمان وممتنعاً في زمان آخر. إذن، إذا كان ممكناً إيجاد الجسد في الدنيا، كان ممكناً إيجاد عينه أيضاً في الآخرة[٢٢]. ولدى القائلين بذلك أدلة من آيات القرآن الكريم والأحاديث الواردة في تفسيرها يثبتون بها أن الجسد في الآخرة هو البدن المادي عينه[٢٣].

- الجسماني بمفهوم غير عنصري: إلى هذا النوع من المعاد يذهب الشيرازي في أن هذا الوجه من البعث هو المراد في القرآن والسنة. ويقوم رأيه هذا بناء على ادعائين اثنين:

الأول- كون البدن في المعاد غير مادي: إذ يعتقد الشيرازي أن المعاد جسماني لا بمعنى كونه مادياً، بل بأن للنفس الإنسانية بدناً مثالياً تحشر معه في الآخرة ويقطع به منازلها ابتداء من دخوله مرحلة البرزخ مروراً بحشره يوم القيامة وانتهاءاً بخلوده إما في الجنة أوفي النار[٢٤].

الثاني– عينية البدن في الدنيا والآخرة: رأى الشيرازي أن البدن في القيامة هو نفس البدن الذي كان في الدنيا، لا تمايز بينهما إلا في كون البدن الدنيوي عنصرياً والبدن الأخروي غير عنصري[٢٥]. ويمكن قياس النسبة بين البدنيين على صور المرايا والحقائق المادية، فالصور التي يراها الإنسان في المنام تكون عين الموجودات الخارجية في جميع الحيثيات والفعليات باستثناء جهة المادية والعنصرية[٢٦].

إن قضية "العينية" تبدو قضية رئيسية في تفسير الشيرازي للمعاد، والمهم في هذا السياق كشف مقصوده بها بعدما علمنا أنه جزم – ككثير من الحكماء– باستحالة إعادة المعدوم بعينه. ولقد فسر الشيرازي العينية المعتبرة في المعاد بأنها إذا رأينا إنساناً بصورته في الآخرة عرفناه وحكمنا بأنه هو الذي كان معنا في الدنيا حتى وإن حصلت له تغييرات وتبدلات[٢٧]. كذلك أيضاً اعتقد السبزواري أن العينية تلاحظ من ناحية وحدة الوجود بين البدنين[٢٨].

مبادئ المعاد الجسماني:

يذكر الشيرازي في كتبه عدة مبادئ تيسر وتوضح إثبات العلاقة العينية بين البدن الدنيوي والبدن الأخروي، وأن الثاني ليس مادياً. من هذه المبادئ:

- موجوديّة كلّ شي بوجوده (أصالة الوجود).
- تحصّل كلّ ماهية نوعيّة بفصله الأخير.
- قابليّة طبيعة الوجود بذاتها للشدّة والضعف.
- قابليّة الوجود الشخصي بحركته الجوهريّة للشدّة والقوّة.
- الوحدة الشخصيّة لكلّ شي وإن كانت عين وجوده ولكنّه ليس بدرجة واحدة.
- قوام كلّ شي مركّب بصورته لا بمادّته.
- حقيقة المادّة اللازمة في وجود الحوادث، إمكانها الاستعدادي الناجم عن إمكانها الذاتي.
- هويّة البدن وتشخّصه بالنفس لا بمادّته.

- القوّة الخياليّة جوهرٌ مجرّدٌ غير قائم بالبدن.
- الصور الخياليّة والإدراكية قائمة بنفسها كقيام الفعل بالفاعل.
- الصور المقداريّة حاصلة من الفاعل مرّة بمشاركة المادّة وأخرى دون مشاركتها.
- قدرة نفس الإنسان علي إبداع صورٍ غائبة عن الحواس، دون مشاركة المادّة.
- تصوّرات الإنسان وإدراكاته العقليّة والحسّيّة ليست منفصلة عن ذاته ولا مباينة لها.
- الملكات النفسانيّة تتبع الآثار الخارجيّة.
- للوجود عوالم ثلاثة: الصور الطبيعيّة، الصور الإدراكية الحسّيّة، الصور العقليّة والمثاليّة.
- لكلّ إنسان وجودات وأكوان متعدّدة مع بقاء تشخّصه.
- النقص والقصور الناشئ عن جهة إمكان الموجود، سببٌ لتحصيل الكمال والفعليّة.
- استكمال النفس واستقلالها فيالوجود، سببٌ لعروض الموت الطبيعي وقطع تعلّقها عنالبدن وتعلّقها ببدن آخر حاصلة عن خُلقيّاتها وهيئاتها النفسانيّة.

ليس الإبصار والرؤية بانطباع الشبه المرئي فيالعضو، لا بخروج شعاع ولا بإضافة إشراقيّة، بل النفس اخترعت في صُقع ذاتها صوراً تحاذي الصور الخارجيّة[٢٩].

استنتج الشيرازي من هذه المبادئ أن للإنسان بدناً مثالياً أوجدته النفس بما هي فاعلة، وهو مادي من جهة أن النفس تتصوره وتتخيله مادياً[٣٠]، ولذلك نجده في "الحكمة المتعالية" يطلق على هذا البدن الأخروي مسمى البدن المادي. يقول في توضيح ذلك: «فإذا تمهّدت هذه الأصول، انكشف أنّ المُعاد في يوم المَعاد هذا الشخص بعينه، نفساً وبدناً وإنّ تبدّل خصوصيّات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصيّة البدن؛ فانّ تشخّص كلّ بدن إنما هو ببقاء نفسه مع مادّة مّا وان تبدّلت خصوصيّات المادّة»[٣١].

يدور المعاد الجسماني بمفهومه الحديث حول أمرين. الأول: أن تشخص الإنسان يكون بنفسه لا ببدنه. والبدن، من جهة أنه بدن، لا تشخص له إلا بالنفس، وليس له من الحيثية حقيقة أو

تعين[٣٢]، ولهذا يقال لشخص من الصبا إلى الشيخوخة أنه هو بعينه وإن تبدلت الصور والمقادير. ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب أنه عقاب لغير الجاني[٣٣].

الأمر الثاني: أن المادة العامة هي الحد المشترك بين البدنين في الدنيا والآخرة، وإن كان لها في كل من الدنيا والآخرة خصائص وصفات لا توجد في الثاني. لأجل ذلك لا يكون من يرى الثواب والعقاب غير من أطاع أو عصى، وذلك لانحفاظ المادة العامة في جميع الأزمان والأحوال حتى لو تبدلت خصوصياتها في مراتب الدنيا والآخرة[٣٤].

إن القول بالمادة العامة المشتركة بين الدنيا والآخرة يجيز لنا إطلاق صفة "الجسماني" على البدن الأخروي، دون إهمال الفرق بين المادي الدنيوي والمادي الأخروي بهذا المعنى، لذلك يتصدى الشيرازي لتبيان وجوه التفاوت بين البدنين في الدنيا والآخرة مع اشتراكهما في المادة العامة. ولأن هذا التفاوت بين البدنين يكون بينهما بما هما موجودان في الدنيا والآخرة، فإنه يصح التفاوت بين الدنيا والآخرة بدلا من البدن الدنيوي والأخروي.

يذكر الشيرازي في مقام الفرق بين الدنيا والآخرة الوجوه التالية:

- تقدم الفعل على القوة في الآخرة، وتقدم القوة على الفعل في الدنيا زمانياً.

أشرفية القوة على الفعل في الآخرة، لأن الآخرة عالم عرض النتائج وانعكاس العمل، وأشرفية الفعل على القوة في الدنيا[٣٥].

- فاعلية النفوس للأبدان في الآخرة وقابلية الأجساد للنفوس في الدنيا.
- حياة الأبدان في الآخرة و كونها ذا روح.

عدم تناهي الأبدان عدداً في الآخرة. [٣٦]

هذا وقد أضاف الفيض الكاشاني على ما ذكر أستاذه الشيرازي فى هذا المقام، أموراً أخرى:

- بقاء الآخرة ببقاء اللّه وفناء الدنيا بما هي وسيلة وآلة.
- عينيّة القوّة الخياليّة والحواس الظاهريّة فيالآخرة وتغايرهما فيالدنيا.
- تتابع المشتهيات للشهوات في الجنة وتتابع الشهوات للمشتهيات في الدنيا.
- ثبات باطن الإنسان كظاهره في الآخرة وتغير باطنه بعكس ظاهره في الدنيا.
- الأبدان الأخروية بعكس الأبدان الدنيوية غير مركبة من الأخلاط.

المادة الحاملة للصور الأخروية قوة نفسانية مستكفية بالذات، بينما المادة الحاملة للصور الدنيوية محتاجة إلى فاعل مغاير لها. (٣٧)

الملاحظات على رأي الشيرازي:

الى هنا شرحنا نظرية المعاد الجسماني عند الشيرازي؛ لكن لنا ثلاث ملاحظات حولها:

الأولى، المفهوم الحديث للجسماني: ظهر لنا مما مرّ أن البدن الأخروي برأي الشيرازي بدن غير مادي بعكس البدن الدنيوي وإن تخيلته النفس أنه مادي كما في الدنيا. أما إطلاق اسم "المعاد الجسماني" عليه فيما تناوله الفلاسفة والمتكلمون نقداً ودراسة فيقوم على الاشتراك اللفظي، لأن المقصود بالجسماني إما المادي في رأي أو المثالي البرزخي في رأي آخر (٣٨).ولم يكن "المعاد الجسماني" بمفهومه الحديث مسألة للنقض أو الإثبات من قبل الحكماء أو المتكلمين. فمن أنكر منهم المعاد الجسماني لم ينكره بهذا المعنى، ومن قال به لم يخرج بنتيجة كهذه أيضا، وما ذكره ابن سينا في انه لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، إنما كان يقصد به بعث البدن المادي لا البدن بمفهومه غير العنصري (٣٩).

وإذا كان المتكلمون قد بحثوا عن تفريق أجزاء الأبدان وإمكان جمعها مرة أخرى، أو عن استحالة إعادة المعدوم أو جوازها، فلقد كانت غاية بحثهم معاد البدن المادي العنصري، ونجد أيضا أن

من أصر منهم على ورود شبهة الآكل والمأكول على المعاد الجسماني، أومن دحضها، لم يتصوروا المعاد إلا جسمانياً مادياً[٤٠].

الثانية، البدن الأخروي في الفكر الفلسفي: ينبغي علينا، بعدما بيّنّا أن الشيرازي لا يقول بالمفهوم المادي للجسماني، أن نوضح اختلاف نهجه في تفسير المعاد عما ذكره المشاؤون وابن سينا خاصة، حتى يثبت لنا أن قول الشيرازي في المعاد ليس بقول محدث يغاير المعاد الروحاني الذي قال به المشاؤون.

بناء على التفسير الروحاني للمعاد، فإن النفوس الإنسانية، إذا كانت حائزة على كمالاتها الجديرة بها، تنتقل بعد الموت إلى عالم القدس والعقول، تتمتع باللذات العقلانية وإدراك الملائمات، أما إذا انحطت درجتها في الحيوانية فإنها تقطع درجات الجحيم بإدراك المتنافرات؛ أما النفوس الناقصة التي لم تخرج من "القوة" وتبلغ "الفعلية"، فإنها تتصل بالأجرام الفلكية التي تفقد كل نوع من الخرق والالتئام.

إذا كان هذا هو المعاد الروحاني، فهل القائلون به على هذا النهج منكرون للبدن الأخروي؟ كلا، وإلا كيف أمكن ذلك وتشخص الأرواح أو تميز بعضها عن بعض ليس إلا بهذا البدن والقالب غير المادي أو الجرم السماوي، فالبدن المثالي والقالب غير المادي، الذي نطلق عليه البدن الأخروي بما هو حد ماهوي للروح الإنساني وموضوع لتخيلات النفس في الآخرة، لا يمكن انكاره، لأنه لولا ذلك لا يمكن للأرواح الإنسانية أن تتعلق بالأعمال التي كسبتها في الدنيا، كي تشعر اللذة أو الألم بإدراك الملائمات أو المتنافرات[٤١].

هذا وقد سلم الإشراقيون أيضاً بوجود البدن الأخروي، غير أن ما أضافه السهروردي كان التأكيد على أن التمايز بين الأرواح تمايز عقلي، وما نعنيه بالبدن الأخروي هنا هو ما يكون سبباً لتمايز الأرواح بعد انعدام الأبدان الدنيوية والصياصي المادية، يقول في ذلك: «ولا تظنّنّ أنّ الأنوار المجرّدة تصير بعد المفارقة شيئاً واحداً، فانّ الشيئين لا يصيران واحداً، لأنه إن بقى

كلاهما، فلا اتّحاد؛ وان انعدما، فلا اتّحاد؛ وان بقى احدهما وانعدم الآخر، فلا اتّحاد، وليس فيغير الأجسام اتّصال وامتزاج، والمجرّداتلا تنعدم، فهي ممتازة امتيازاً عقليّاً لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وإشراقاتها وتخصّص يبتني على تصرّفات الصياصي«[٤٢].

لم يقل احد إذن، بالمعاد الروحاني بمعنى حضور الأرواح في الآخرة بلا تمييز أو تشخص،[٤٣]أما القول به بمعنى حضور الأرواح بتميزها وتشخصها، فهو الحد المشترك بين المعاد الجسماني برأي الشيرازي والمعاد الروحاني برأي ابن سينا وأتباعه، لذلك قال السبزواري بإمكان الجمع بين القولين ورد أحدهما إلى الآخر[٤٤].

أما الشاهد على ما ذكرنا فقول الشيرازي نفسه، عندما فرق بين الإشراقيين والمشائين في الصور البرزخية: «ومذهب المشّائين وخصوصاً ما نقله واستحسنه الشيخ من احد تلاميذ أرسطو. وكأنه هو ثامسطيوس. قريب من هذا المذهب، حيث يرى أنّ المواعيد النبويّة من الجنّة والنّار وعذاب القبر وغيرها، صور مشهودة في عالم غير هذا العالم وإن افترقا من كون ذلك العالم المثال المنفصل الخارجي عند الإشراقيين وعالم الخيال المتّصل الداخلعند هؤلاء»[٤٥].

الثالثة، مكانة تجريد الخيال في كيفية المعاد: يبدو أن أساس تصور الشيرازي عن المعاد المادي هو في اعتقاده بتجرد الخيال وأن للصور الخيالية وجوداً موضوعياً مستقلاً خارج الذهن،[٤٦] فهو يؤكد على أن التخيل في الآخرة هو نفس الوجود العيني وعين التحصل الخارجي، ويترتب عليه ما يترتب على الوجود العيني،[٤٧] اذ يقول في توصيف القوة الخيالية وعلاقتها بأمر المعاد: «إنّ القوة الخياليّة للإنسان، جوهر مجرّد عن هذا العالم ... وليست هي مجرّدة من الكونين، وإلا لكانت عقلاً ومعقولاً، بل وجودها في عالم الآخرة يحذو حذو هذا العالم ... وجميع ما يدركه الإنسان ويشاهده بقوّة خياليّة وحسّه الباطن، ليست حالة في جرم الدّماغ ... بل هي قائمة بالنّفس ... كقيام الفعل بالفاعل...؛ ولمّا كانت النّفس الخياليّة اشدّ قوةً واقوى جوهراً وأكثر رجوعاً

إلى ذاتها، واقلّ التفاتاً إلى شواغل هذا البدن واستعمال قواها المتحرّكة؛ كانت الصّورة المتمثّلة عندها، أتم ظهوراً واقوى وجوداً ... وفيه سرّ المعاد وحشر الأجساد»[٤٨].

غير أن فكرة الشيرازي هذه ليست مبتكرة بل سبقه إليها بعض من تقدم عليه، كابن عربي من العارفين والتفتازاني من المتكلمين والرازي من الفلاسفة أكدوا جميعاً على إمكان الإيجاد وخلق الصور بالقوة الخيالية، وأن الصور الموجودة وجوداً عينياً خارجياً وراء نفس الإنسان فإنها تكون تابعة للنفس حدوثاً وبقاء. [٤٩]

إن قطب الدين الشيرازي، الذي يعد من كبار شراح الفلسفة الإشراقية، يفرق بين المثل الأفلاطونية والصور المثالية (الصور المعلقة)، فيؤكد على أن المثل الأفلاطونية هي نورية وثابتة في عالم الأنوار العقلية، أما الصور المعلقة فمتوطنة في عالم الأشباح المجردة، منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء، ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء؛ ثم يوضح كيفية وجود الصور المثالية فيقول: «ولما كان الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها، من القوى الخيالية والأشياء الصيقلية، كالماء والهواء ونحوهما، وليس لها محل من هذا العالم، وإلا لوجب إدراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار إلى مظاهر، فهي جواهر روحانية قائمة بذواتها في العالم المثالي الروحاني، لا يمكن أن يدركها الحواس إلا بمظاهرها»[٥٠].

ونجد أن العلاقة التي يراها الشيرازي بين المعاد والصور الخيالية من جهة، وقوله بأن النفوس الإنسانية بعد مفارقتها الأبدان الدنيوية تتخيل البدن المادي وتراه كذلك من جهة ثانية، وردت أيضاً في كلام الغزالي حين قال: «النفس إذا فارقت البدن، وحملت القوّة الوهميّة معها كما ذكرناها، وتتجرّد عن البدن منزهة، ليس يصحبها شي من الهيئات البدنيّة وهيعند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدّنيا، متوهّمة نفسها، الإنسان المقبور الّذي مات وعلى صورته كما كان في الدنيا يتخيّل ويتوهّم، ويتخيّل بدنها مقبوراً ويتخيّل الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسيّة علي ما وردت به الشرايع الصادقة؛ فهذا عذاب القبر، وان كانت سعيدة،

تتخيّل على صورة ملائمة على وفق ما كان يعتقده من الجنّات والأنهار والحدائق والغلمان والولدان والحور العين والكأس من المعين، فهذا ثواب القبر»[٥١].

ولا شك أن الصور الخيالية التي يتصورها الإنسان بعد مفارقته للدنيا، إنما تكون من نتاج أعماله الدنيوية وملكاته الخلقية كما أشار الشيرازي وسبقه ابن سينا في التصريح به،[٥٢] فأكد على أن هذه الصور تكون أشد وجوداً وأقوى تأثيراً من الصور النومية لتجرد النفس، ولها أثر ووجود تبعي خارج النفس أيضا. [٥٣]

نستخلص في خاتمة البحث النتيجتين التاليتين:

أولاً- تعبير "الجسماني" في كلام الشيرازي غير مستعمل بالمعنى المذكور في الكتب الكلامية والفلسفية السابقة عليه.

ثانياً- تفسير الشيرازي للمعاد الجسماني بمفهومه المثالي ليس جديداً، بل سبق ذكره في كلام بعض من تقدم عليه من المتكلمين والفلاسفة موردين أصوله ومبانيه.

ولنختم بحثنا هذا بما قاله ابن سينا: «ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة ... والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول»[٥٤].

الهوامش

١-كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة طهران (طهران - إيران).

٢- لم يكن الشيرازي مؤسّساً لمدرسة أصفهان، لكنّه كان من مشاهيرها. وما يميز هذه المدرسة خصوبة المناهج الفكريّة التي نشأت فيها، كما تبدو في الحكمة اليمانيّة للميرداماد والحكمة المتعاليّة للشيرازي، الجمع بين الفلسفة والكلام والعرفان، مؤيّداً بالآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة. وحيث أننا بصدد دراسة نظرية المعاد

الجسماني عند الشيرازي، فقد سلكنا منهجه وبحثنا عن مفهوم المعاد الجسماني ـ نقداً ودراسة ـ بالاستفادة من أنساقه الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة.

٣- للوقوف على ما قيل لإثبات استحالة حشر النفوس بشكل فلسفي، راجع: الملانعيما العرفي، محمد نعيم بن محمد تقي: منهج الرشاد في معرفة المعاد؛ تحقيق رضا استادي، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٢٣هـ، ج١، ص٧٦.

[٤]- يعود هذا التصنيف الثلاثي إلى الشيرازي حيث تصوّر للناس بالنسبة إلى الحشر والمعاد، أربعة مقامات، بها تميّز نهجه عمّا تداول بين المشائيّة الإسلامية والمذاهب الكلامية؛ انظر: الشيرازي، صدرالدِين محمد: المظاهر الإلهية، تصحيح سيد محمد خامنه-اي، طهران، منشورات بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٧٩، ص٨٥.

٥- إن الاعتقاد بكونالروح لطيفة ماديّة منتشرة فيالبدن، مشهورٌ بين طائفة من المتكلمين، عبّروا عنه بتعابير مختلفة؛ انظر: الغزالي، محمد بن محمد: معارج القدس في مدراج معرفة النفس، الطبعة الثانية، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥م، ص٤١؛ المناوي، محمد عبدالرؤوف: التوقيفعلى مهمات التعاريف، بيروت ـ دمشق، منشورات دار الفكر المعاصر ـ دار الفكر، ١٤١٠هـ، ص٣٧٨؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، بيروت، منشورات دار المعرفة، ١٤٠٤هـ، ج١، ص٥٥؛ الايجي، عضد الدين عبدالرحمن بن احمد: المواقف، بيروت، منشورات دار الجيل، ١٩٩٧م، ج٣، ص٦٦٢.

٦- الملا نعيما العرفي: منهج الرشاد في معرفة المعاد، ج١، ص٧٩-٨٠.

٧- إطلاق المعاد على عود النفس خاصّة، دوم البدن، مع رواجه، غير صحيح؛ بل اللازم تغيير عنوان "المعاد الروحاني" إلى "الحشر الروحاني" كما فعله السبزواري؛ لمزيد الاطلاع راجع: التفتازاني: شرح المقاصد، ج٢، ص٢٠٧؛ الملانعيما العرفي: منهج الرشاد في معرفة المعاد، ج١، ص٩٢ ـ٩٣؛ ابن مخدوم الحسيني، ابو الفتح: مفتاح الباب، مشهد، منشورات مؤسسة الطبع والنشر للآستانة المقدّسة الرضويّة، ١٣٦٨،ص٢٠٦؛ البحراني، علي بن ميثم: قواعد المرام في علم الكلام، تصحيح احمد الحسيني، قم، منشورات مطبعة مهر، ١٣٩٨هـ، ص١٥٦؛ السبزواري، ملاهادي: شرح المنظومة، قم، نشر دار العلم، الطبع الحجري، ١٣٦٦، ص٣٣٤.

[٨]- اللاهيجي، عبدالرزاق: گوهر مراد، تحقيق زين العابدين قرباني، تهران، منشورات سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ وارشاد إسلامي، ١٣٧٢، ص٦٣١.

٩- السهروردي، شهاب الدين يحيي: حكمة الإشراق، تصحيح هنري كربين، طهران، منشورات مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٣٨٠، ص٢٢٣-٢٢٤.

١٠- ومن هنا اخذ الإدراك في تعريف اللذة والألم؛ راجع: التفتازاني: شرح المقاصد، ج٢، ص٣٦٣؛ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات؛ طهران، منشورات دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٣٣٧.

[١١]- ابن سينا: الشفاء؛ تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥هـ، ص٤٢٣.

[١٢]- راجع: الشيرازي: الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج٩، ص١٦٥.

[١٣]- ذكر لمفهوم التناسخ الفلسفي تعاريف مختلفة، راجع: ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد؛ تصحيح سليمان دنيا، مصر، منشورات دار الفكر العربي، ١٣٦٨هـ، ص٥٨؛ دبيران كاتبي: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد؛ تصحيح وإشراف السيد محمد مشكوة و علي نقي منزوي، طهران، منشورات جامعة طهران، ١٣٧٨، ص٢٣٩؛ أبو البقاء الكوفي، القاضي أيوب: الكليات، طهران، ١٣١١، ص١١٤.

[١٤]- ذكر الشيرازي للتناسخ تعريفاً آخر هو:«استرجاع النفس ونقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداد مادّته»؛ لكن ما في المتن اصح، حيث صرّح فيه بمغايرة البدن الثاني عن البدن الأول حتى يمتاز التناسخ الباطل عن الرجعة الصحيحة؛ راجع: الشيرازي: الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج٩، ص٤ و٥٥.

- ١٥- إن العلاقة بين التناسخ وإعادة المعدوم واستلزام احدهما للآخر كما تكون موضوعا فلسفيًا، كذلك تكون موضوعا عرفانيًا؛ راجع: ابن فناري، محمد بن حمزة: مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، طهران، نشر المولي، ١٣٧٤، ص١٠١.

١٦- الشيرازي: الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج٩، ص١٦٥.

١٧- ابنالعربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، تحقيقعثمان يحيي، منشورات دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٧هـ، ج١، ص٣١١.

[١٨]- المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار، طهران، منشورات المكتبة الإسلامية، ١٤٠٦هـ، ج٧، ص٤٧؛ الدواني، محمد بن أسعد: شرح العقائد العضدية، استانبول، منشورات مطبعة العثمانية، ١٣١٦هـ، ج٢، ص٢٤٧.

[١٩] - راجع: الآمدي، علي بن أبي علي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبداللطيف، قاهرة، منشورات المجلسالأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٩١هـ، ص٢٩٩؛ البحراني: قواعد المرام في علم الكلام، ص٩٥؛ ابن مخدوم الحسيني: مفتاح الباب، ص٢٠٦.

[٢٠]- الحلي، حسن بن يوسف: أنوارالملكوت في شرح الياقوت، تصحيح محمد نجمي، طهران، منشورات جامعة طهران، ١٣٢٨، ص١٩١.

[٢١]- ذكر لإثبات امتناع إعادة المعدوم دلائل كثيرة ولكن المهم بينها ادّعاء الضرورة التي جاء في كلام ابن‌سينا وأتباعه؛ راجع: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: المباحث المشرقية، طهران، منشورات مكتبة الأسدي، ١٩٢٦م، ج١، ص٤٩؛ التفتازاني: شرح المقاصد، ج٥، ص٨٥.

[٢٢]- التفتازاني: شرح المقاصد، ج٥، ص٨٢-٨٣.

٢٣- راجع: الدواني: شرح العقائد العضدية، ج٢، ص٢٤٧.

[٢٤]- راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد: المبدأ والمعاد، قدمه وصححه الاستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثالثة، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢هـ، ص٥٥٢؛ الشيرازي، صدر الدين محمد: مفاتيح الغيب، صححه وقدم له محمد خواجوي، طهران، منشورات مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٣٦٣، ص٦١٦.

[٢٥]- راجع: الشيرازي: الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج٩، ص٢٠٠ وص١٦٦.

[٢٦]- م. ن، ج٩، ص١٩٧-١٩٨ وص٢٠٧.

[٢٧]- الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص٤٩٠.

[٢٨]- السبزواري: شرح المنظومة، ص٣٤٧.

[٢٩]- راجع: الشيرازي: الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج٩، ص١٨٥-١٩٢؛ الشيرازي، صدر الدين محمد: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح سيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثالثة، قم، منشورات مؤسسه بوستان كتاب، ١٣٨٢، ص٣٤٢-٣٤٦؛ الشيرازي، صدر الدين محمد: العرشية، تصحيح فاتن محمد خليل اللبون، بيروت، منشورات مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠هـ، ص٤٦-٥١.

[٣٠]-الشيرازي: مفاتيح الغيب، ص٦٠٦: «فالنفس إذا فارقت البدن وفارقت هذا العالم، حملت معها القوّة المتخيّلة المدركة للصور الجسمانيّة، فيشاهدها ولا يزاحمها حينئذ شي من حواس البدن ... ويتصوّر الإنسان عند ذلك ذاته بصورته الجسمانيّة التي كانت تحس بها في وقت الحياة البدنيّة الحسيّة، كما في المقام».

[٣١]- الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص٣٤٦.

[٣٢]- الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص٥١٠.

[٣٣]- الشيرازي: الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج٩، ص١٦٦.

[٣٤]- نفس المصدر.

٣٥- حري بالذكر أن ما استعمله الشيرازي بعنوان‌القوّة والفعل في مورد الدنيا والآخرة، لا يكون بمعنى واحد، بل بالاشتراك اللفظي، لان المراد من القوّة قد تكون بمعنى محل الصورة والمنفعل عن الفعليّة وقد تكون بمعني قوّة فاعل الصور. فالقوّة في الدنيا تبدّلت إلى القدرة في‌الآخرة ونسبتها إلى الصور الأخروية، نسبة الفاعل إلى الفعل؛ راجع: الفيض الكاشاني، ملا محسن: أصول المعارف، تحقيق سيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٦٢، ص١٩٧، تعليق الأستاذ الآشتياني.

٣٦ . الشيرازي: العرشية، ص٥٥؛ الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص٣٤٧-٣٤٨؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج٩، ص٢٢٢-٢٢٤.

[٣٧]- الفيض الكاشاني: أصول المعارف، ص١٩٦-٢٠٢.

[٣٨]- راجع: المدرس الطهراني، آقا علي: رسالة سبيل الرشاد في علم المعاد (مجموعة مصنّفات حكيم مؤسّس آقا علي مدرّس طهراني)، تحقيق محسن كديور، طهران، نشر اطلاعات، ١٣٧٨، ج٢، ص٩٣.

٣٩- راجع: ابن سينا: الشفا، الإلهيات، ص٤٢٣.

[٤٠]- هذا، وقد وجدنا في كتبه المختلفة عبارتين تبدوان متناقضتين. فانه على خلاف ما ذكرنا عنه من عينيّة البدن الأخروي للبدن المادّي وكونه مثاليّا غير مادي، صرّح بان البدن‌الأخروي ليس إلا مثلا ونظيرا للبدن الدنيوي مع كونه ماديّا، ماديّة دنيويّة؛ كما صرّح وفقا لما جاءت به الشريعة، أن البدن المُعاد بدنا ماديّا عنصريّا؛ راجع: الشيرازي: مفاتيح الغيب، ص٦١٦؛ الشيرازي، صدر الدين محمد: شرح الهداية الأثيرية، منشورات دار الطباعة لآقا سيد مرتضى، الطبع الحجري، ١٣١٣، ص٣٨١ و٣٨٤.

[٤١]- راجع: ابن سينا: المبدأ والمعاد، بإهتمام عبدالله النوراني، طهران، منشورات جامعة طهران، ١٣٦٣، ص١١٥؛ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٥٥؛ اللاهيجي: گوهر مراد، ص٦٤٢.

٤٢- السهروردي: حكمة الإشراق، ص٢٢٨-٢٢٩.

[٤٣]- راجع: الآشتياني، سيد جلال الدين: شرح حال وآراي فلسفي ملاصدرا، الطبعة الرابعة، قم، منشورات بوستان كتاب، ١٣٨٠، ص١٥٤-١٥٥؛ السبزواري، ملا هادي: غرر الفرائد، علق عليه حسن حسن زاده الآملي، قم، منشورات نشر ناب، ١٤١٦هـ، ج٢، ص٢٠٤، تعليق الأستاذ حسنزاده الآملي.

٤٤- السبزواري: شرح المنظومة، الطبع الحجري، ص٣٤٥.
٤٥- الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص٥٢٢-٥٢٣.
٤٦- لمزيد الاطلاع فراجع: الآشتياني: شرح حال وآراي فلسفي ملاصدرا، ص٩١-١٢٨؛ الآشتياني، سيد جلال الدين: شرح بر زاد المسافر، الطبعة الثالثة، قم، نشر بوستان كتاب، ١٣٨١، ص٢٢٥-٢٣٢.
٤٧- الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص٥٢٦.
٤٨- الشيرازي: العرشية، ص٣٦-٣٧.
٤٩- راجع: ابن العربي، محيي الدين: فصوص الحكم، تعليق أبوالعلاء العفيفي، طهران، نشر الزهراء، ١٣٦٦، ج١، ص٨٨-٨٩؛ التفتازاني: شرح المقاصد، ج٣، ص٣٧١؛ ابن سينا: الاشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣١٥.

٥٠- الشيرازي، قطب الدين محمود: شرح حكمة الإشراق، بإهتمام عبدالله النوراني، طهران، نشر جامعة طهران، ١٣٨٠، ص٤٨٩-٤٩٠.

٥١- الغزالي، محمد بن محمد: رسالة المضنون‌علی‌غيره (مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، بيروت، منشورات دار الفكر، ١٤٢١هـ، ص٣٥٠.
٥٢. راجع: الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص٣١٦؛ ابن سينا: رسائل ابن سينا، المطبوع فى هامش شرح الهداية الاثيرية، ص٣٧٤.

٥٣- ابن سينا: الشفا، الإلهيات، ص٤٣٢. والعجب من الشيرازي انه استفاد من مقالة ابن‌سينا في هذا المجال، أن الشيخ ناظر إلى المعاد الجسماني؛ راجع: الشيرازي: شرح الهداية الأثيرية، ص٣٧٧.
٥٤- ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ص٤٢٣.

مراجع البحث:

١- ابن‌العربي، محيي‌الدين؛ الفتوحات المكية؛ تحقيق‌عثمان يحيى، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٧هـ.
٢- ابن‌العربي، محيي الدين؛ فصوص‌الحكم؛ تعليق أبو العلاء عفيفي، الطبعة الأولى، طهران: نشر الزهراء، ١٣٦٦.
٣- ابن‌سينا، الحسين بن‌عبد الله؛ الإشارات والتنبيهات؛ دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣هـ.
٤- ابن‌سينا، الحسين بن‌عبد الله؛ الشفاء؛ تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥هـ.
٥- ابن‌سينا، الحسين بن عبد الله؛ المبدأ والمعاد؛ باهتمام‌عبد اللّه نوراني، طهران: جامعة طهران، ١٣٦٣.
٦- ابن‌سينا، الحسين بن‌عبدا لله؛ رسالة أضحوية في أمر المعاد؛ تصحيح سليمان دنيا، الطبعة الأولى، مصر: دار الفكر العربي، ١٣٦٨هـ.
٧- ابن سينا، الحسين بن عبدالله، رسائل ابن سينا، المطبوع فى هامش شرح الهداية الاثيرية.
٨- ابن‌فناري، محمد بن حمزة؛ مصباح الأنس؛ تصحيح محمد خواجوي، الطبعة الأولى، طهران: نشر المولى'، ١٣٧٤.
٩- ابن مخدوم الحسيني، أبو الفتح؛ مفتاح‌الباب؛ تحقيق الدكتور مهدي محقق، مشهد: مؤسسة الطبع والنشر للآستانة المقدّسة الرضويّة، ١٣٦٨.
١٠- أبو البقاء الكوفي، القاضي أيوب؛ الكليات؛ طهران، ١٣١١.
١١- الآشتياني، سيد جلال الدين؛ شرح بر زاد المسافر؛ الطبعة الثالثة، قم: نشر بوستان كتاب، ١٣٨١.
١٢- الآشتياني، سيد جلال‌الدين؛ شرح حال وآراي فلسفي ملاصدرا؛ الطبعة الرابعة، قم: نشر بوستان كتاب، ١٣٨٠.
١٣- الآمدي، علي بن أبي‌علي؛ غاية المرام في‌علم الكلام؛ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، قاهرة: المجلس‌الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٩١هـ.

١٤- الايجي، عضد الدينعبد الرحمن بن احمد؛ المواقف؛ تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م.

١٥- البحراني، علي بن ميثم؛ قواعد المرام في علم الكلام؛ تصحيح احمد الحسيني، قم: مطبعة مهر، ١٣٩٨هـ.

١٦- التفتازاني، مسعود بنعمر؛ شرح المقاصد؛ تحقيق عبد الرحمنعميرة، الطبعة الأولى، قم: منشورات الرضي، ١٤٠٩هـ.

١٧- الحلّي، حسن بن يوسف؛ أنوار الملكوت فيشرح الياقوت؛ تصحيح محمد نجمي، طهران: جامعة طهران، ١٣٢٨.

١٨- دبيران كاتبي؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد؛ تصحيح وإشراف السيد محمد مشكوة وعلي نقي منزوي، طهران: جامعة طهران، ١٣٧٨.

١٩- الدواني، محمد بناسعد؛ شرح العقائد العضدية؛ استانبول: مطبعة العثمانية، ١٣١٦.

٢٠- الرازي، فخر الدين محمد بنعمر؛ المباحث المشرقية؛ طهران: مكتبة الأسدي، ١٩٢٦.

٢١- السبزواري، ملاهادي؛ شرح المنظومة؛ الطبعة الخامسة، قم: نشر دار العلم، الطبع الحجري، ١٣٦٦.

٢٢- السبزواري، ملاهادي؛ غرر الفرائد؛ علقعليه حسن حسنزاده الآملي، الطبعة الأولى، قم: نشر ناب، ١٤١٦.

٢٣- السهروردي، شهاب الدين يحيى؛ حكمة الإشراق (مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، تصحيح هنري كربين، الطبعة الثالثة، طهران: مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٣٨٠.

٢٤- الشهرستاني، محمد بنعبد الكريم؛ الملل والنحل؛ تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٤هـ.

٢٥- الشيرازي، صدر الدين محمد؛ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، قم: منشورات مصطفوي، ١٣٧٩.

٢٦- الشيرازي، صدر الدين محمد؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ تصحيح سيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثالثة، قم: نشر مؤسسه بوستان كتاب، ١٣٨٢.

٢٧- الشيرازي، صدر الدين محمد ؛ مفاتيح الغيب؛ صححه وقدم له محمد خواجوي، الطبعة الأولى، طهران: مؤسسه الدراسات والتحقيقات الثقافية، ١٣٦٣.

٢٨- الشيرازي، صدر الدين محمد؛ العرشية؛ تصحيح فاتن محمد خليل اللبون، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٦٢٠هـ.

٢٩- الشيرازي، صدر الدين محمد ؛ المبدأ والمعاد؛ قدّمه وصحّحه سيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثالثة، قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢هـ.

٣٠- الشيرازي، صدر الدين محمد؛ المظاهر الإلهية؛ تصحيح سيد محمد خامنهاي، تهران: نشر بنياد حكمت صدرا، ١٣٧٨.

٣١- الشيرازي، صدر الدين محمد؛ شرح الهداية الأثيرية؛ دار الطباعة لآقا سيد مرتضى، الطبع الحجري، ١٣١٣.

٣٢- الشيرازي، قطب الدين محمود بن مسعود؛ شرح حكمة الإشراق؛ باهتمام عبدالله نوراني، الطبعة الأولى، طهران: جامعة طهران، ١٣٨٠.

٣٣- الغزالي، محمد بنمحمد؛ معارج القدس في مدارج معرفة النفس؛ الطبعة الثانية، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥م.

٣٤- الغزالي، محمد بن محمد؛ رسالة المضنونعلىغيره (مجموعة رسائل الإمام الغزالي)؛ بيروت: دار الفكر،١٤٢١هـ.

٣٥- الفيض الكاشاني، ملا محسن؛ أصول المعارف؛ تحقيق سيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٦٢.

٣٦- اللاهيجي،عبد الرزاق؛ گوهر مراد؛ تحقيق زين العابدين قرباني، الطبعة الاولى، طهران: نشر سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٣٧٢.

٣٧- المجلسي، محمد باقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار؛ طهران: المكتبة الإسلامية، ١٤٠٦هـ.

٣٨- المدرس الطهراني، آقا علي؛ رسالة سبيل الرشاد في علم المعاد (مجموعة مصنفات حكيم مؤسس‌آقا علي مدرس طهراني) ؛ تحقيق محسن كديور، طهران: نشر اطلاعات، ١٣٧٨.

٣٩- الملا نعيما العرفي، محمد نعيم بن محمد تقي؛ منهج الرشاد في معرفة المعاد؛ تحقيق رضا استادي، الطبعة الأولى، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٢٣هـ.

٤٠- المناوي، محمد عبد الرؤوف؛ التوقيف‌على مهمات التعاريف؛ تحقيق د. محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، بيروت . دمشق: دار الفكر المعاصر . دار الفكر، ١٤١٠هـ.