

حشر اکبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی

مهدی فرمانیان*

سلمان قاسم‌نیا**

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۲۵]

چکیده

حشر اکبر یکی از مسائل کلامی است که فرق اسلامی بر آن اتفاق دارند و معارف مربوط به آن از حیث سعه مفهومی، گستره، محل و کیفیت وقوع درخور توجه است. این معارف در مقاله حاضر با رویکردی عقلی‌نقلی از نگاه فریقین و به‌ویژه توجه به تحلیل و رأی دو اندیشمند عقلگرا صدرالدین شیرازی و فخر رازی بررسی شده است. بدین‌منظور، به موازات صدق تعبیر «حشر اکبر» بر مرحله نخست قیامت کبرا تا تعمیم آن بر کل موقف قیامت در تحلیل مفهومی، توجه به تجرد نفس و نیز شعور و ادراک انسان و حیوان در کنار استشهادات قرآنی و روایی، فهم ضرورت و نیز گستره حشر را در تبیین عقلی، تسهیل می‌کند، چنانچه نطق زمین در محشر که از تصریحات قرآنی است، از مقدمات نقلی اثبات این گستره است. همچنین، با وجود اینکه تبیین عقلی درباره محل حشر اکبر رسا نیست، دلالت برخی آیات و روایات بر حضور همین زمین فعلی، با تغییر اوصاف عرضی آن است. کیفیت حشر اکبر نیز، هرچند در خصوص انسان، با ظهور صفات و ملکات نفسانی ناشی از اختیار و تکلیف محل تأکید است، اما این کیفیت به‌روشنی در خصوص حیوانات و نیز نباتات و جمادات تبیین نشده است.

کلیدواژه‌ها: حشر اکبر، قرآن، روایات، ملاصدرا، فخر رازی.

مقدمه

حشر اکبر، که به طور معمول معادل قیامت کبرا استعمال می‌شود و شاید به همین دلیل، کمتر به عنوان مسئله‌ای مستقل تحقیقی در باب آن صورت گرفته، از جمله موضوعاتی است که درک‌کردنش بیش از آنکه با عقل و فعالیت فکری میسر باشد، از دریچه آیات و روایات دسترس‌پذیر است. حشر و اجتماع همه انسان‌ها از اولین تا آخرین و حتی حشر حیوانات، از مصادیق آن است. اما تأملات عقلی نیز در فهم یا شرح آیات و بیانات مأثور مفید خواهد بود. بدین‌منظور نوشتار پیش‌رو بر آن است تا ضمن بررسی نگاه مفسران و محققان، برخی آیات مربوط به حشر اکبر و استشهادات روایی در این زمینه را، با محوریت گستره مفهومی و مصداقی حشر اکبر و محل و کیفیت وقوع آن یادآور شود و در جای ممکن، نگاهی عقلی و تحلیلی نیز عرضه کند. در این بستر توجه به دیدگاه‌های دو اندیشمند جهان اسلام، ملاصدرا شیرازی و فخر رازی اهمیت دارد.

واژه «حشر» در لغت و اصطلاح

«حشر» در لغت به معنای جمع کردن یا جمع شدن (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۶۹/۳) یا خارج کردن گروهی از مقرشان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۷) آمده است و در اصطلاح عبارت است از جمع کردن مردم در روز قیامت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۴)؛ و به معنای مرگ نیز آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۹۲/۳). البته تهانوی در موسوعه خود، حشر را مساوی با معنای بعث و معاد آورده و بر این مبنا، آن را به حشر روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند و می‌گوید منظور از حشر جسمانی برانگیختن اجساد از قبور خود به امر خدای تعالی و منظور از حشر روحانی، اعاده ارواح به بدن‌ها است (تهانوی، بی‌تا: ۶۷۵/۱). این تعبیر از حشر، با تعبیر «الوجود الثانی للاجسام و اعادتها بعد موتها و تفرقها» در بیان حلی از «معاد» (حلی، بی‌تا: ۲۸۸)، که منظورش برگشت ارواح به اجسام اصلیه است، به یک معنا است. همچنین، این واژه در آیات قرآنی، علاوه بر معنای جمع کردن^۱ به معنای راندن به سوی دوزخ^۲ و برانگیختن^۳ هم استعمال شده و درباره انسان و غیرانسان، هر دو، به کار رفته است (داورپناه، ۱۳۷۵: ۱۴/۵). ولی ظاهر آیات قرآن گواه آن است که حشر معنای عامی

است که علاوه بر استعمال آن در وقایع دنیوی،^۴ بیشترین اطلاق آن بر شروع مرحله دوم قیامت کبرا و عموماً با محوریت انسان‌ها است.^۵

حشر اکبر

هرچند معمولاً حشر موجودات یا انسان‌ها معادل قیامت کبرا استعمال می‌شود، ولی منظور از آن، قیامت و اجتماع انسان‌ها در ابتدای قیامت و مقدمات آن است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۴۵/۲). ظاهراً آیاتی مانند: «ذلک یوم مجموع له الناس و ذلک یوم مشهود» (هود: ۱۰۳) و نیز آیه: «یَوْمَ یَجْمَعُکُمْ لَیْوْمِ الْجَمْعِ ذَلِکَ یَوْمُ التَّغَابُنِ» (تغابن: ۹) نیز ناظر به همین معنا است. درباره آیه دوم، طبرسی می‌گوید: «یعنی این بعث و جزاء در روزی خواهد بود که در آن روز خلق اوّل و آخر جمع می‌شوند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵۰/۱۰) و شاید به همین دلیل، خداوند روز قیامت را «یوم الجمع» نامیده است: «سمی یوم القیامة بیوم الجمع حیث یجمع سبحانه الخلائق للحساب والجزاء» (مغنیه، بی‌تا: ۷۴۷).

اما چنین برداشتی عمومیت ندارد و برخی، مانند فخر رازی، به صراحت حشر را بر تمام موقف قیامت تعمیم داده‌اند: «الحشر فهو اسم یقع علی ابتداء خروجهم من الأجداث إلی انتهاء الموقف» (رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۴/۵) و مفاد رساله حشریه صدرالدین شیرازی نیز مبین همین معنا است؛ چراکه این رساله مسائلی مانند عذاب قبر تا تبیین خزان بهشت و جهنم را شامل می‌شود، و به صرف اجتماع انسان‌ها یا موجودات در موقف قیامت محدود نشده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۲۰). البته حقیقت حشر در نگاه صدرا، عبارت است از ظرفی که از سویی «یوم الجمع» است، چون «زمان» علت تغییر و تعاقب و «مکان» علت اختفا و غیبت است و وقتی این دو در قیامت نباشند، خلائق از اولین تا آخرین جمع خواهند بود. از سوی دیگر، «یوم الفصل» است، چون دنیا دار اشتباه و مغالطه است و در آن حقّ و باطل و خیر و شرّ در هم آمیخته است، ولی آخرت دار تمیّز و افتراق این موضوعات از همدیگر است (همان).

توضیح اینکه در این تبیین، حشر اکبر به معنای اجتماع همه موجودات زمانمند و مکانمند خواهد بود که به نوعی حضور آنها موضوعیت دارد و به اجتماع انسان‌ها و حیوانات محدود نمی‌شود. صدرا در رساله حشریه، پس از تقسیم ممکنات به پنج دسته،

به تفصیل، حشر جمیع آنها را تبیین می‌کند،^۶ اما بیان اجمالی آن این است که هیچ شیئی بدون فاعل و غایت نیست؛ فاعل و غایت حقیقی همه اشیا خداوند است و دیگر غایات (اعم از قریب، متوسط و بعید) بالمجاز فاعل و غایت نامیده می‌شوند؛ از آنجا که فاعل و غایت حقیقی اشیا خداوند است، همه اشیا بالذات طالب غایت خود هستند و به سوی او در سیلان و حرکت‌اند و به او توجه دارند و مشتاق وصول اویند. از این‌رو چون این نوع اشتیاق و حرکت به سوی مبدأ فاعلی و غایت حقیقی، ذاتی و جبلی است، در نهایت، همه موجودات ممکن در محضر الاهی حاضر و محشور می‌شوند (همو، ۱۳۰۲: ۳۴۲).

تبیین گستره حشر اکبر با تکیه بر آیات قرآن

۱. عبارت «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» در آیه ۳۸ سوره مبارکه انعام: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» از جمله شواهد قرآنی است که طبق برداشت بسیاری از مفسران فریقین، پس از بیان مماثلتی بین انسان و حیوانات، از حشری گسترده خبر می‌دهد؛ حشری که طبق ظاهر آیه، هر جنبنده و ذو حیاتی را شامل می‌شود. میبیدی از علمای عامه در این زمینه می‌گوید: «این دلیل بر آن است که هر روحانی‌ای دارای حیات بوده و محشور می‌شود، هر چند از کوچک‌ترین موجودات باشد» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۴۵/۳)؛ و کسانی چون زحیلی^۷ (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۹۵/۷) و ابن جزی^۸ (ابن جزی، ۱۴۱۶: ۲۶۲/۱) اصل وقوع این حشر عظیم را گوشزد می‌کنند. در این میان آلوسی هر چند با بیانی مفصل اعتقاد به حشر حیوانات را نقد می‌کند، ولی در نهایت می‌گوید: «من مانعی در این قول نمی‌بینم که حیوانات دارای نفوس ناطقه هستند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۰/۴). فخر رازی هم به روشنی گستره حشر در دایره انسان و حیوان را مطرح و تحلیل می‌کند و می‌گوید: «قوله ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ - فالمعنى أنه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيامة. و يتأكد هذا بقوله تعالى: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (التكوير: ۵)» (رازی، ۱۴۲۰: ۵۲۹/۱۲).

وی در تفسیر آیه پنجم سوره تکویر «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» نیز دیدگاه اشاعره در باب حشر حیوانات در قیامت را حضوری نه از باب وجوب استحقاق، بلکه برای

اجرای قصاص و ظهور عدل الاهی می‌داند که پس از آن دوباره مرگ بر آنها عارض می‌شود و نظریه اعواض و استحقاق را که مدعای معتزله است، منتفی می‌داند (همان: ۶۵/۳۱). به این معنا که حیوانات به دلیل تکلیف‌نداشتن، مستحق دریافت پاداش نیستند تا لازمه آن حشر آنان باشد، بلکه خداوند آنان را برای قصاص در قبال ضرری که به همدیگر زده‌اند، حاضر می‌کند و در حکمت این اقدام الاهی و جوهی است که از جمله آنها، تأکید بر قطعی بودن حشر جنّ و انس و نیز بیان شدّت هول در آن روز است (همان)؛ چراکه وقتی حیوان نامکلف محشور شود، انسان مسئول و مکلف، به وجه اعلا واجب‌الحشر است؛ چنانچه اجتماع حیوانات با انسان‌ها در محشر که در دنیا به دلیل قدرت تصرف و نیز تغذی انسان‌ها از حیوانات ممکن نبود، بیانگر شدّت هول و ترس حاکم بر فضای محشر است.

در میان مفسران شیعی نیز، شیخ طوسی معتقد است حیوانات بعد از مرگ، همانند انسان‌ها به سوی خداوند محشور می‌شوند و در صورت استحقاق عوض می‌گیرند؛ ولی در باب اینکه پس از اعواض چه وضعیتی دارند، نظر مستقلی ندارد، اما قول کسانی را که حشر حیوانات را به معنای مرگ و فناى آنها گرفته‌اند، بعید می‌داند؛ چراکه «حشر» در لغت به معنای بعث از مکانی به مکان دیگر است، در حالی که «مرگ» یا «فنا» چنین معنایی ندارد (طوسی، بی‌تا: ۱۳۰/۴). طبرسی هم اصل حشر و اعواض را درباره حیوانات می‌پذیرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۲/۴) و گنابادی فقط به حشر آنان اشاره دارد (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۳۰/۲).

شوکانی، از علمای «زیدیه» هم نخست دلالت بخشش آخر آیه «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» را این‌گونه تبیین می‌کند که: «امم ذکرشده در آیه، همانند بنی‌آدم محشور خواهند شد». سپس به دیدگاه دیگر، که حشر را به معنای مرگ حیوانات می‌داند، اشاره می‌کند و در نهایت نظر نخست را ترجیح می‌دهد (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۳۱/۲).

۲. آیه ۴ سوره زلزله: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» هم از شواهد قرآنی است که مفسران فریقین حشر جمادات را از آن استفاده کرده‌اند؛ چون آیه از شهادت زمین که مصدر و بستر جمادات است، در قیامت خبر می‌دهد، به طوری که زمین آنچه را مکلفان روی آن انجام داده‌اند، گزارش می‌کند؛ حقیقتی که در حدیث نبوی چنین توصیف شده است:

أن النبي ﷺ قال: أتدرون ما أخبارها قالوا الله ورسوله أعلم، قال أخبارها أن تشهد على كل عبد و أنه بما عمل على ظهرها تقول: عمل كذا و كذا يوم كذا و كذا و هذا أخبارها؛ پیامبر ﷺ فرمود: آیا می‌دانید اخبار آن (زمین) چیست؟ (صحابی) گفتند: خدا و پیامبرش داناترند، فرمود: اخبار آن این است که شهادت می‌دهد بر هر بنده‌ای، به آنچه بر روی آن انجام داده است. می‌گوید فلانی، فلان کار را در فلان روز انجام داد، و این است اخبار آن (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۹/۱۰).

ابن کثیر نیز همین برداشت را از آیه دارد (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۴۲/۸). اما طبرسی کیفیت اخبار و نطق زمین را این‌گونه تبیین می‌کند که ممکن است خداوند در زمین ایجاد کلام کند که در این صورت، نسبت دادن کلام به زمین مجازی خواهد بود، و ممکن است خداوند آن را به حیوانی قلب کند که قادر بر نطق باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۰/۱۰)؛ تبیینی که صاحب تبیان نیز به آن اشاره دارد (طوسی، بی‌تا: ۳۹۴/۱۰).^۹ «مراح البید» هم بر اساس قرائت سعید بن جبیر از «تنبی» (به سکون نون) از زمین به عنوان عاقلی ناطق یاد می‌کند که همه آنچه بر روی آن انجام شده را می‌داند و علیه عاصیان و به سود مطیعان شهادت می‌دهد (نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۶۵۶/۲). دیدگاهی که فخر رازی آن را به عنوان قول جمهور مطرح می‌کند و می‌گوید: «خدای تعالی زمین را حیوانی عاقل و ناطق قرار می‌دهد که همه آنچه را اهلش بر روی آن انجام داده‌اند می‌داند و (در محشر) درباره اطاعت‌کننده و معصیت‌کار شهادت می‌دهد» (رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۶/۳۲).

با وجود این، برخی مفسران تحدیث زمین (و جمادات) را در لسان قرآن، مجاز یا بیانگر زبان حال می‌دانند، مانند عاملی که می‌گوید: «تحدیث زمین به گفته ابومسلم این است که برای هر کس جزای کارش نمودار می‌شود، چنان‌که می‌گویید این خانه حکایت می‌کند که زمانی جای بزرگان بوده است» (عاملی، ۱۳۶۰: ۶۴۲/۸). این برداشت در تفاسیری چون تبیین القرآن (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۶۲۳)، تفسیر ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۴۵۱/۲) و تفسیر مراغی (مراغی، بی‌تا: ۲۲۰/۳۰) به روشنی منعکس شده است.

ولی صدرا تحدیث زمین را حقیقی دانسته است و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند: «لأن حقيقة الكلام إبداء ما في الضمير و إعلام المكونات مع الإرادة، سواء كان بغير

لسان مثل کلام الله و کلام الملائكة، أو بلسان»، با این تفصیل که اگر منظور از نطق زمین در قیامت، نطق غیرلسانی باشد، این موضوع عقلاً ممکن است، چون در قیامت دقایق صنع و عجایب حکمت الاهی و نیز غایات اشیا عیان می‌شود و بیان غیرلسانی اشیا هم می‌تواند از این سنخ باشد. اگر منظور، نطق لسانی زمین در قیامت باشد، این نیز ممکن است، چراکه انسان خود نتیجه صیورورت زمین و استکمال در حرکت جوهری است، یعنی زمین، قوه و استعداد جوهر انسانی و حامل ناطقیت بالقوه است که در سیری طبیعی به فعلیت رسیده و صورت انسانی را محقق می‌کند. پس به فعلیت رسیدن ناطقیت در سیری معنوی و در ظرف قیامت چیز محالی نیست، گذشته از اینکه لسان زمین تابع سنخ وجود او است و هم اینکه تسبیح، ذکر خاص و مشی به سوی حق دارد و در واقع هم اکنون نیز ناطق است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲۷/۷، با تصرف).

تبیین عقلی حشر اکبر

الف. حشر با ملاک تجرد نفوس

از آنجا که زوال‌ناپذیری از ویژگی‌های موجود مجرد است، بی‌تردید اعتقاد به تجرد نفوس، اعتقاد به حضور نفوس در نشئات وجود و از جمله حشر اکبر را به دنبال خواهد داشت، چراکه نفوس مجرد با عوالم مافوق ماده سنخیت ذاتی دارند.^{۱۰} بدین منظور صدرا در جلد هشتم / سفار / ربعه، در باب ششم و با عنوان «فی بیان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجرداً تاماً عقلياً»، یازده برهان عقلی بر تجرد نفوس انسانی عرضه می‌کند و در ادامه به آیات و روایات وارد شده در این زمینه استشهاد می‌کند (همو، بی‌تا: ۲۶۰/۸-۳۰۷). در شواهد نیز در بحثی تحت عنوان «فی التجرد لاثبات معاد نفوس» از تجرد نفوس به عنوان حد وسط استدلال خود درباره معاد و ضرورت سیر نفوس از نشئه ماده تا نشئات مجرد بهره می‌گیرد (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۰). در همین کتاب بر تجرد خیالی نفوس حیوانی نیز تأکید می‌کند و معتقد است این نفوس قوه ادراک اشباح و صور مثالی را دارند و از سنخ عالم آخرت‌اند (همان: ۱۹۷). لذا همان‌گونه که ابن‌کمنه هم معتقد است: «للحيوانات نفس غير منطبعة في أبدانها و لا حالة فيها، بل حالها في التجرد عن الاجسام كحال النفس الانسانية من غير فرق» (ابن‌کمنه، ۱۳۸۵: ۴۸).

بدیهی است که اثبات تجرد نفس حیوانی، اعتقاد به فناپذیری آن و بقای آن بعد از مرگ را به دنبال خواهد داشت (پویان، ۱۳۸۸: ۱۱۶). فخر رازی نیز، هرچند دیدگاه‌های متناقضی در باب تجرد نفوس^{۱۱} دارد و شاید نتوان بر این مبنا، به طور مطلق، عمومیت حشر را تبیین کرد، ولی در برخی آثار از اتفاق اکثری در پذیرش تجرد نفوس انسانی و گاه از پذیرش تجرد نفوس حیوانی سخن می‌گوید: «فقد اتفق الاکثرون علی ان النفوس الناطقة البشریة جواهر مجردة ... و اما نفوس سائر الحيوانات فالاکثرون زعموا: ... لیست جواهر مجردة و منهم من زعم انها من الجواهر المجردة» (رازی، بی تا: ۹).

ب. گستره حشر با ملاک شعور، اختیار و تکلیف

همان‌گونه که حشر و حضور اولین و آخرین انسان‌ها در موقف و حشر اکبر به اقتضای حکمت و به دلیل شعور، اختیار و مکلف بودن انسان است، حشر دیگر جنبندگان نیز، که طبق ظاهر آیه یادشده هر یک مشتمل بر امت‌هایی مثل جامعه انسانی هستند «یعنی الأمم كلها من الدواب والطيور» (ایبازی، ۱۴۰۵: ۴۲۸/۹)، می‌تواند به مرتبه‌ای از شعور و به تبع آن، اختیار در این امم، ارجاع داده شود. افعال عجیب و حرکات ذهنی برخی حیوانات مانند زنبور عسل، عنکبوت، میمون و مانند آن، و نیز وجود خصوصیات نظیر ریاست‌طلبی شیر، وفای سگ، حيله‌گری روباه و برخی دیگر از اقدامات حیوانات مانند فرار از دشمن و مانند آن، همگی مستلزم وجود نفس مجرد در آنان است. به اعتقاد صدرای، برخی از این حقایق گویای نزدیکی برخی از نفوس حیوانی به سرحد رتبه انسانی است. لذا وی احتمال حشر آنها در برخی مراتب سفلیه برزخی را انکار نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۳۷).

به تصریح محمدحسین طباطبایی: «آن چیزی که در انسان ملاک حشر و بازگشت به سوی خدا است، هرچه باشد، همان ملاک در حیوانات هم خواهد بود، و معلوم است که آن ملاک در انسان جز نوعی از زندگی ارادی و شعوری که راهی به سوی سعادت و راهی به سوی بدبختی نشان می‌دهد، چیز دیگری نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۷). از این حیث، چون ملاک حشر، قضاء الفصل و إنعام محسن و انتقام از ظالم است، این اوصاف درباره حیوانات هم صدق می‌کند (همان: ۷۷). و بر این مبنا باید گفت: «همان‌طور که برای

انسان به حسب عقلش حساب و جزاء است، برای دوآب هم به حسب شعورشان حساب و جزاء خواهد بود» (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۱۳۳).

ظاهراً فخر رازی نیز حشر حیوانات را در همین بستر پذیرفته است؛ وی می‌گوید جمع کثیری از مفسران معتقدند: «إِنَّ هَذِهِ الْحَيَوَانَاتِ تَعْرِفُ اللَّهَ وَتَحْمَدُهُ وَتُوحِدُهُ وَتَسْبِحُهُ»؛ و در این زمینه به قول خداوند که فرمود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» (الاسراء: ۴۴) احتجاج می‌کند (رازی، ۱۴۲۰: ۵۲۵/۱۲). بدیهی است که تسبیح و تحمید فرع بر شعور و معرفت است. وی در ادامه با نقل روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله أَنَّهُ قَالَ: مَنْ قَتَلَ عَصْفُورًا عَبَثًا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَبْعُجُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى يَقُولُ يَا رَبِّ إِنَّ هَذَا قَتَلَنِي عَبَثًا لَمْ يَنْتَفِعْ بِي وَ لَمْ يَدْعُنِي فَأَكَلَ مِنْ حَشَاةِ الْأَرْضِ» (مجلسی، بی تا: ۴/۶۱) و بیان دیدگاه دیگری که قائل است مقصود خداوند از اینکه حیوانات هم امت‌های مثل ما هستند، محشورشدهن آنها در قیامت برای رسیدن به حقوقشان است (همان: ۵۲۹)، اصل حضور حیوانات در حشر اکبر را تأیید می‌کند.

محل حشر

صدرا، امکان اجتماع همه خلائق در زمان واحد و مکان واحد را این‌گونه بیان می‌کند:
زمان آخرت همه زمان‌ها، و مکان آخرت همه مکان‌ها را در برمی‌گیرد، چراکه به حکم عقل:

- زمان با کمیت اتصالی‌اش، شخصی واحد و موجودی واحد در وعاء دهر است.
- حرکت قطعی با امتداد اتصالی‌اش دارای هویت و مقداریت حاضر نزد حضرت باری است.
- در دنیا سطح زمین در هر زمان، غیر از سطح زمین در زمان دیگر است و اجزای سطح زمین با سابق و لاحق آن جمع نمی‌شود و ظاهر زمین در هر زمان عدد معینی از خلائق را در خود جای می‌دهد.
- در آخرت شکل زمین با هیئت واحد و متصل و متضمن جمیع سطوح ارضیه موجود در هر زمان، از ابتدای خلق عالم تا انتهای آن و به صورت سطح واحد ظاهر می‌شود.

وقتی تمام سطح‌های موجود در همه زمان‌ها مجتمع شوند، همه خلایق از ازل تا ابد را در برمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲۴/۷). در نگاه صدرای، سطح زمین با چنین خصوصیتی، با حواس ظاهری درک و حس نمی‌شود و فقط با حواس اخروی درک آن ممکن است (همان).

توضیح اینکه هرچند زمان و مکان واقعیاتی جدای از اجسام نیستند، اما این نگاه مبتنی بر حرکت (عرضی) زمین و عالم جسمانی است که مبدأ و مقصد در آن تکراری است، ولی آن‌گونه که صدرای می‌گوید درک روزی که همه خلایق در آن اجتماع می‌کنند و مشتمل بر همه زمان‌ها است، و نیز درک مکان محشر که جامع همه زمین‌ها است، مشیر به نوعی دیگر از کون و کیفیت مختص عالم آخرت است و قاعدتاً نمی‌توان با ابزار فهم حسی آن را تحلیل کرد، چراکه معیت در بعد زمان و جمعیت در بعد مکان در این واقعه، فراتر از معنای زمان و مکان فعلی و جسمانی است. صدرای برای تقریب این معنا به ذهن، برخورد گوی غلتان با سطح صاف را مثال می‌زند که در هر لحظه فقط با نقطه‌ای معین تماس دارد، اما نقاط تماس آن با سطح در حین حرکت، خطی واحد و متصل را ترسیم می‌کند که همه نقطه‌ها در آن جمع‌اند، اما نه خطی قار، بلکه خطی که هر نقطه آن در لحظه‌ای غیر از لحظه نقطه همراهش موجود است (همان: ۶۶۷-۶۷)؛ و به تعبیر وی، اجتماع در محشر نیز چنین است.

با این توضیح باید گفت استدلال صدرای در قالب استدلالی فلسفی امکان توجیه ندارد، چراکه مقدمات آن به حد وسطی شهودی ارجاع داده شده که عبارت است از: «وجود مرتبه‌ای مجرد برای حقیقت زمان و مکان». ولی شاید بتوان با تحلیلی عقلانی این باور را ممکن دانست، یعنی اگر نظام عالم حکیمانه و ناظر به غایتی معقول است، حرکت دوری و عرضی عالم ماده و عناصر زمان‌ساز آن مانند زمین و دیگر سیارات باید به حرکتی طولی منجر شود؛ حرکتی که در آن، ذات عالم جسمانی به سوی مبدأ فاعلی در سیلان و حرکت است. واضح است که اگر مقدار حرکت در فهم حسی، زمان است، چنین حرکتی نیز می‌تواند منجر به ظهور زمان متناسب با جنس خود شود، یعنی اگر آن حرکت نامحسوس است، زمان آن نیز نامحسوس خواهد بود. چنان‌که همین موضوع درباره مکان هم صدق می‌کند؛ یعنی اگر حرکت قطعی، خروج شیء از نقطه‌ای حسی

برای رسیدن به نقطه حسی بعدی است، با حکیمانانه دانستن خلقت عالم، حرکت کلی عالم جسمانی نیز هرچند دارای نقطه شروع حسی فرض شود، نمی‌تواند به نقطه‌ای هرچند غیرحسی منجر نشود. آن نقطه هرچه باشد، طرف نقطه حسی است و اسم مکان بر آن صدق می‌کند، اگرچه همه خصوصیات مکان جسمانی را نداشته باشد.^{۱۲}

با وجود این، صدرا در *شواهد الربوبیه*، «أرض المحشر» را همین زمین موجود می‌داند که به تصریح آیه ۴۸ سوره ابراهیم «يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» در آن تبدلی رخ داده است: «هی هذه الأرض التي في الدنيا إلا أنها يتبدل غير الأرض»^{۱۳} (طه: ۱۰۷)، (زمینی که جمیع خلایق از اول تا آخر دنیا در آن جمع می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۸). وی در موضعی و در پاسخ به این شبهه درباره معاد جسمانی، که مقدار و جرم زمین مادی و جسمانی محدود است، پس چگونه بدن‌های نامحدودی از آن برای پیوستن به نفوس نامحدود در قیامت شکل می‌گیرد، می‌گوید:

قابلیت و قوه (هیولا) ذاتاً مقدار و محدودیت‌پذیر نیست، لذا فعلاً امکان پذیرش مقدار و انقسام غیرمتناهی را، هرچند به صورت متعاقب دارا است، گذشته از اینکه زمان آخرت از جنس زمان دنیا نیست، چراکه یک روز آن پنجاه هزار سال دنیا است، پس زمین به همین صفت فعلی محشور نمی‌شود و حشر آن با صورت اخروی است (همان: ۲۷۲).

اما فخر رازی، ذیل آیه یادشده، در تبیین تبدیل زمین به غیر آن، دو احتمال را ذکر می‌کند؛ نخست اینکه، ذات باقی باشد و فقط صفات و عرضیات زمین متحول شود؛ و دوم اینکه، ذات زمین موجود فانی شود و ذات دیگر به جای آن حادث شود. وی در تبیین هر دو وجه به روایات واردشده استشهد می‌کند، از جمله روایتی از ابن عباس که گفت: «هی تلك الأرض إلا أنها تغيرت في صفاتها، فتسير عن الأرض جبالها و تفجر بحارها و تسوی، فلا یری فیها عوج و لا أمت» که ناظر به تحوّل در صفات زمین است و روایت ابن مسعود که گفت: «تبدل بأرض كالفضة البيضاء النقية لم يسفك عليه آدم و لم تعمل علیها خطیئة» که شاهد بر تحوّل در ذات زمین است، ولی ظاهراً وی قول نخست را ترجیح می‌دهد، چون با عبارت «و من الناس من رجح القول الاول» و بسط

آن، بر این دیدگاه تأکید می‌کند (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۱۹)، اما در ادامه با استشهاد به آیه «كُلًّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ» (مطففین: ۷) نظر دیگری را بیان می‌کند و معتقد است بعید نیست منظور از تبدل در زمین، تبدیل شدن آن به جهنم به امر الاهی باشد، چنانچه آیه «كُلًّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِّينَ» (مطففین: ۱۸) نیز شاهد بر تبدل آسمان‌ها به بهشت است: «اللَّهُ أَعْلَمُ» (همان)؛ و با این تحلیل، محل حشر را تفکیک می‌کند و به‌نوعی می‌تواند تحلیل صدرا را توجیه کند که طبق آن «یوم الفصل» و «یوم الجمع» هر دو در ظرف حشر واقع می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۴۱/۱).

با وجود این، در موضع دیگر و در تفسیر آیه ۶۹ سوره زمر «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»، به خلق زمینی دیگر تصریح می‌کند: «هذه الأرض المذكورة ليست هي هذه الأرض التي يقعد عليها الآن، بدلیل قوله تعالى: يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ (ابراهیم: ۴۸) و بدلیل قوله تعالى: وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (حاقه: ۱۴) بل هی أرض أخرى یخلقه الله تعالی لمحفل یوم القيامة» (رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۷/۲۷). و از این حیث، نمی‌توان نظری روشن از برداشت وی در این باره عرضه کرد.

کیفیت حشر اکبر

در لسان آیات و روایات، ویژگی‌های محشر متنوع توصیف شده است، مانند فشردگی حضور انسان‌ها با وجود گستردگی زمین حشر؛ آن‌گونه که در روایت آمده است، در محشر هر کس فقط اندازه جای ایستادن روی دو پایش فضا دارد: «عن جابر عن النبی صلی الله علیه و سلم قال تمد الأرض یوم القيامة مد الأديم ثم لا یكون لابن آدم منها الا موضع قدمیه» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۹/۶) یا عریان بودن انسان‌ها در محشر که در روایت مروی از نبی اکرم ﷺ آمده است: «تحشرون یوم القيامة عراة حفاة عزلاً» (مجلسی، بی‌تا: ۱۲/۷) که البته برخی روایات، عریان بودن مطلق را مخصوص کفار دانسته و وضعیت مؤمنان هنگام خروج از قبرها را مستور بودن با پوششی از نور، کفن یا مانند آن توصیف کرده‌اند؛^{۱۴} یا نابینا محسورشدن گروهی که قرآن از آن خبر می‌دهد: «وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه: ۱۲۴).

فخر رازی در تبیین این گونه حشر، آن را به فقدان نور علم در این نفوس ارجاع می‌دهد و معتقد است نفوس فاقد ادراک حقایق، هنگام جدایی از ابدان بر همان جهالتشان باقی می‌مانند: «أَنَّ الْأَرْوَاحَ الْجَاهِلَةَ فِي الدُّنْيَا الْمَفَارِقَةَ عَنِ أَبْدَانِهَا عَلَىٰ جِهَاتِهَا تَبْقَىٰ عَلَىٰ تِلْكَ الْجِهَالَةِ فِي الْآخِرَةِ» و همین جهالت باعث کور محسورشدن آنها و دردناک‌ترین عذاب‌های روحانی برای آنها است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۲/۲۲). دیدگاه وی در تبیین کوری آخرت، در بخشی از تفسیر آیه ۷۲ سوره اسراء «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» چنین است که هر کس در دنیا در طریق معرفت الاهی کور بود، در آخرت در طریق جنت و درک آن، کور (و عاجز) خواهد بود، یعنی کسی که در دنیا به دلیل حرص شدید در تحصیل دنیا قلبش کور شده است، این حرص در آخرت، به سبب از دست دادن دنیا مضاعف می‌شود و در نتیجه هیچ نوری از معرفت‌الله کسب نمی‌کند و با ورود به دار آخرت، در ظلمت شدید فرو می‌رود (و هیچ کمال و نعمتی را درک نمی‌کند) (همان: ۳۷۸/۲۱).

یا حشر گروهی بر سبیل وفد و گروهی دیگر بر سبیل ورد: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا * وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًّا» (مریم: ۸۵ و ۸۶). «وفد» به معنای قومی است که به منظور زیارت و دیدار کسی یا گرفتن حاجتی و امثال آنها بر او وارد شوند. این قوم وقتی «وفد» نامیده می‌شوند که سواره بیابند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱۴). برخی گفته‌اند متقین سوار بر شترانی هستند که مثل آنها دیده نشده است و با آنها تا بهشت پیش می‌روند. محمل این شتران طلا، و مهار آنها زبرجد است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۱/۶). کلمه «ورد» به لب تشنه تفسیر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱۴). یعنی مردم مجرم را مثل شتران تشنه که به سوی آب رانده می‌شوند، به جهنم می‌رانیم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۱/۶).

حشر دشمنان خدا به وجه تعذیب «وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ» (فصلت: ۱۹) و حشر گروهی به صورت کبودچشم «يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا» (طه: ۱۰۲) خواهد بود که صدرا این تفاوت در نحوه حشر را بیانگر سعی و عمل متفاوت و شکل‌گیری ملکات غلبه‌کرده بر نفوس انسانی می‌داند، تا جایی که اعمال اشقیاء به دلیل کوتاه‌همتی و توجه به مراتب نازله و غلبه ملکات حیوانی باعث می‌شود این نفوس به

شکل و صورت حیوانات در محشر حاضر شوند؛ چنان‌که آیه «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵) می‌تواند ناظر به این‌گونه حشر باشد؛ با چنین رویکردی در نگاه صدرا، هرچند انسان به حسب فطرت اولیه و نشئت حسی، نوع واحدی است، ولی به واسطه اعمال و کردارش به انواع مختلفی تبدیل می‌شود و در قیامت، خلاقیت به انحای متعددی محسوس می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۷-۲۸۸؛ همان، ۱۳۸۹: ۲۲۱).

نتیجه

۱. «حشر اکبر» به معنای «بعث» و احضار عمومی است، و با برداشت از ظاهر برخی آیات و روایات و نیز نظر بعضی اندیشمندان، از جمله فخر رازی و صدرا، می‌تواند بر کل موقف قیامت اطلاق شود، اما لزوماً به این معنا نیست، و می‌توان آن را ناظر به مرحله‌ای از قیامت کبرا دانست.

۲. با تکیه بر ظاهر آیات قرآن و روایات و نیز مبانی عقلی، «حشر اکبر» از نظر مصداقی می‌تواند علاوه بر انسان، حیوانات و حتی نباتات و جمادات را نیز شامل شود.
۳. محل «حشر اکبر» می‌تواند همین زمین فعلی، با تغییر اوصاف عرضی آن باشد و این واقعیت به‌ویژه در تحلیل عقلی فلسفی صدرا درخور توجه است. هرچند دیدگاه فخر رازی در این باره متناقض است، ولی در نتیجه‌گیری از تحلیل‌های وی، رجحان با دیدگاه «زمین فعلی با تغییر اوصاف» است.

۴. «حشر اکبر» در خصوص انسان، با بروز صورت حقیقی نفوس و با کیفیت مختص به عالم آخرت واقع می‌شود و تحلیل گسترده عقلی فلسفی صدرا در آثار متعدد فلسفی و نیز تفسیری وی در این زمینه مبین اعتقاد راسخ این فیلسوف متأله به سیر جوهری نفوس است. به باور وی، ظاهر برخی آیات قرآن مانند: «اِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» می‌تواند ناظر به این معنا باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مانند آیه «وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (فرقان: ۱۷).
۲. مانند آیه «اِحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَاَزْوَاجَهُمْ» (صافات: ۲۲).
۳. مانند آیه «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي اَعْمٰی وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيْرًا» (طه: ۱۲۵).

۴. مانند «ارسل فی المدائن حاشرین» درباره احضار ساحران به فرمان فرعون و نیز «هو الذی أخرج الذین کفروا من أهل الکتاب لاول الحشر» (حشر: ۲) درباره بیرون راندن بنی نضیر از مدینه به امر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، همچنین «وَ حُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ» (نمل: ۱۷) و مانند آن.

۵. مانند «وَ إِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً» (احقاف: ۶)؛ «یوم یحشرهم و ما یعبدون من دون الله» (فرقان: ۱۷)؛ «یَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا یَسِیرٌ» (ق: ۴۴).

۶. «ان الممكنات على طبقات الطبقة الاولى المفارقات العقلية ... الطبقة الثانية هی الارواح المدبرة العقلية المتعلقة بالاجرام العلویة ... الطبقة الثالثة هی الارواح المدبرة الجزئیة والنفوس الخیالیة المتعلقة بالاجرام السفلیة الدخانیة او الناریة ... الرابعة هی النفوس النباتیة و غیرها من الطبائع الساریة فی الاجسام المحركة ... والطبقة الخامسة هی الابعاد والاجرام و هی اسفل السافلین و مهوی النازلین و متوی المتکبرین فاذا تمهد هذا فلنرجع الی کیفیة حشر کل من هذه الطبقات الیه تعالی بیانا علی التفصیل» (صدرالذین شیرازی، ۱۳۰۲: ۳۴۱-۳۴۲).

۷. با عبارت «یحشر الخلق کلهم یوم القیامة، البهائم والطیر و کل شیء فیبلغ من عدل الله».

۸. با عبارت: «ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ یَحْشُرُونَ» أى تبعث الدواب والطیور یوم القیامة للجزء والفصل بینها.

۹. «معناه تحدث أخبارها بمن عصا علیها إما بأن یقلبها حیواناً قادراً علی الکلام فتتکلم بذلك أو یحدث الله تعالی الکلام فیها، و نسبه الیها مجازاً أو یظهر فیها ما یقوم مقام الکلام فعبّر عنه بالکلام».

۱۰. آن گونه که اشاره شد، وجود مجرد با مافوق ماده سنخیت دارد و لاجرم محشر کبرا و مراتب پس از آن باید سعه وجودی فراتر از ماده داشته باشند که ظاهراً آیه «جِنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِینَ» (آل عمران: ۱۳۳) مشیر به همین معنا است و به تعبیر طباطبایی منظور از «عرض بهشت»، چیزی در مقابل طول آن نیست، بلکه منظور وسعت آن و کنایه از نهایت درجه آن است، به قدری که وهم و خیال بشری نمی تواند آن را بسنجد و برایش حدی تصور کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۴).

۱۱. خادم جهرمی، حامده؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۴). «ادله تجرد نفس از دیدگاه فخر رازی»، در: *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۳، ص ۲۹-۵۰.

۱۲. صدرا باور به وجود زمانها و مکانهای متعدد را به رساله *غایت الامکان* ارجاع می دهد که ظاهراً نویسنده آن شیخ محمود اشنوی از عرفای سده هفتم است. در باور وی، زمان دارای مراتبی چون زمان جسمانی (که خود به دو قسم کثیف و لطیف تقسیم می شود)، زمان روحانی و زمان حق است، کما اینکه مکان نیز در نگاه او مراتب مفصل تری دارد. در این باور، اگر زمان انجام دادن فعلی در عالم جسمانی لطیف، یک روز باشد، زمان انجام دادن همین فعل در عالم جسمانی کثیف، طولانی تر است و آنچه در زمان جسمانی (چه کثیف و چه لطیف) دارای گذشته، حال و آینده است، در عالم روحانی حال است و غیره.

۱۳. اشاره به آیه «یَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۴۸).

۱۴. مانند: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله: یا فاطمه، ... تستر عورة المؤمن و تبدی عورة الکافر، قالت یا ابت ما یستر

المؤمن؟ قال: نور يتلألأ لا يبصرون اجسادهم من النور» (مجلسی، بی‌تا: ۱۱۱/۷ و ۱۱۰)؛ و در روایتی دیگر آمده است که فاطمه بنت اسد، مادر حضرت علی علیه السلام وقتی از پیامبر صلی الله علیه و آله شنید که فرمود: «ان الناس يحشرون يوم القيامة عراة كما ولدوا» (یعنی مردم روز قیامت برهنه مادرزاد محشور می‌شوند) ناراحت شد و گفت: «وای بر این رسوایی». بعد حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمود: «من از خدا می‌خواهم که تو را با لباس محشور کند» (کلینی، ۱۳۷۵: ۳۰۲/۳).

منابع

قرآن کریم.

آلوسی سید محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ج ۴.

ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۱۶). کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: شركة دار الارقم بن ابی الارقم، الطبعة الاولى، ج ۱.

ابن عربی، محیی الدین محمد (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ج ۲.

ابن کنیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، الطبعة الاولى، ج ۸.

ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۵). ازلیه النفس و بقائها، مقدمه و تصحیح: انسیه برخواه، تهران: نشر مجلس شورای اسلامی، کتابخانه موزه و مرکز اسناد.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ج ۴.

دیارى، ابراهیم (۱۴۰۵). الموسوعة القرآنية، بی جا: مؤسسة سجل العرب، ج ۹.

پویان، مرتضی (۱۳۸۸). معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: بوستان کتاب.

تهانوی، محمد علی بن علی (بی تا). موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محقق: د حروج علی فرید، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ج ۱.

حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳). تبیین القرآن، بیروت: دار العلوم، الطبعة الثانية.

حلّی، حسن بن یوسف (بی تا). بیان النافع یوم الحشر فی باب شرح الباب الحادی العشر، محقق: حسینی حسین علی، بیروت: مؤسسة الاعلمی.

داورپناه، ابوالفضل (۱۳۷۵). انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات صدر، چاپ اول، ج ۵.

رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۱۹.

رازی، محمد بن عمر (بی تا). المطالب العالیة من العلم الالهی، محقق: سقا احمد حجازی، بیروت: دار الکتب العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، دمشق، بیروت: دار العلم، الدار الشامیة، الطبعة الاولى.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸). التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج، بیروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية، ج ۷.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۶.

شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴). فتح القادیر، بیروت، دمشق: دار الکلم الطیب، دار ابن کثیر، الطبعة الاولى، ج ۲.

صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹). البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: ناشر: مؤلف، چاپ اول.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲). مجموعه الرسائل التسعة، قم: مكتبة المصطفوی، الطبعة الاولى.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). شواهد الربوبية فی مناهج السلوكية، تصحيح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (صدر)، تحقیق: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ج ۷.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول، ج ۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، حاشیة: هادی بن مهدی سبزواری، محمدحسین طباطبایی و دیگران، بی جا: شركة دار المعارف الاسلامیة، ج ۸.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم، ج ۴.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ج ۴.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرين، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ج ۳.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۴.

عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق، ج ۸.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ج ۳.

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ج ۲.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵). اصول کافی، باب موالید امیرالمؤمنین (علیه السلام) ترجمه و شرح: محمدباقر کمره‌ای، قم: انتشارات اسوه، ج ۳.

گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات، الطبعة الثانية، ج ۲.

مجلسی، محمد باقر (بی تا). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)، تصحيح: محمدباقر محمودی، محمدتقی مصباح یزدی و دیگران، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷ و ۶۱.

مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳۰.

حشر اکبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی / ۴۵

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، دائرةالمعارف چندرسانه‌ای قرآن کریم: جامع التفاسیر، قم، شماره ثبت ۹۴۶۸.

مغنیه، محمدجواد (بی تا). *التفسیر المبین*، قم: بنیاد بعثت.

میبدی، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ج ۳.

نوی جاوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷). *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ج ۲.

