

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/erfani.2026.5003977 20.1001.1.26458217.1404.14.2.1.1

Mystical Eschatology: A Mystical Analysis of the Resurrection and the Stations of the Day of Judgment

 **Alireza Kermani** / Associate Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute
kermani@iki.ac.ir

Mohammad Sarbakhshi / Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
sarbakhshi@iki.ac.ir

Received: 2026/06/22 - **Accepted:** 2026/07/01

Abstract

This article elucidates the nature and modality of the resurrection (ma'ād) in Islamic mysticism, with particular emphasis on the concept of "the existential becoming (ṣayrūrāt) of the human being." Whereas in Islamic theology (kalām) and philosophy the resurrection has predominantly been interpreted as an event occurring after death, situated in relation to the problem of death and the soul-body nexus, the mystical approach conceives of it as an existential and continuous process that has been actualized from the very inception of human presence within the cosmic order. Within this framework, the notion of the "particular Lord" (rabb-i khāṣṣ) plays a pivotal role in explicating the differentiation of degrees of human return, signifying that each individual traverses the path of becoming and return in accordance with a specific divine name. Adopting an analytical-descriptive method and providing an ontological exposition of this approach, the article demonstrates that death, the intermediate realm (barzakh), the resurrection, and its stations constitute successive phases of a unified process of existential becoming, within which the human reality becomes fully disclosed. Furthermore, the article contends that from a mystical perspective, the resurrection is neither exclusively spiritual nor purely corporeal; rather, its reality is realized in the synthesis of the spiritual and corporeal dimensions of the human being. This synthesis is entailed by the actualization of the "synthetic station" (martaba-yi jam'ī) of the human being and the complete manifestation of his reality across all modes of existence.

Keywords: Resurrection, Islamic Mysticism, Mystical Eschatology, Stations of the Day of Judgment, Death, Intermediate Realm.

فرجام‌شناسی عرفانی: تحلیل عرفانی معاد و مواقف قیامت

kermani@iki.ac.ir

sarbakhshi@iki.ac.ir

✉ علیرضا کرمانی /  دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد سربخشی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰

چکیده

این مقاله به تبیین چیستی و چگونگی معاد در عرفان اسلامی با تأکید بر مفهوم «صیورت وجودی انسان» می‌پردازد. اگر در کلام و فلسفه اسلامی معاد غالباً به رخدادی پس از مرگ و در نسبت با مسئله مرگ و رابطه نفس و بدن تفسیر شده است، در رویکرد عرفانی فرایندی وجودی و مستمر دانسته شده که از آغاز حضور انسان در نظام هستی تحقق یافته است. در این اندیشه، مفهوم «ربّ خاص» نقش محوری در تبیین تفاوت مراتب بازگشت انسان‌ها ایفا می‌کند؛ بدین معنا که هر انسان در پرتو اسم الهی خاصی مسیر صیورت و رجوع خود را طی می‌کند. مقاله به روش تحلیلی - توصیفی با تبیین هستی‌شناختی این رویکرد نشان می‌دهد که مرگ، برزخ، قیامت و مواقف آن، حلقه‌های یک فرایند واحد از صیورت وجودی انسان‌اند که در آن حقیقت انسان آشکار می‌شود. همچنین مقاله نشان می‌دهد که از منظر عرفانی، معاد نه منحصر در روحانیت صرف است و نه در جسمانیت محض، بلکه حقیقت آن در جمع میان مراتب روحانی و جسمانی انسان تحقق می‌یابد. این جمع، مقتضای تحقق «مرتبه جمعی» انسان و ظهور تام حقیقت او در تمامی نشئات وجودی است.

کلیدواژه‌ها: معاد، عرفان اسلامی، فرجام‌شناسی عرفانی، مواقف قیامت، مرگ، برزخ.

مقدمه

معاد از مهم‌ترین آموزه‌های الهیاتی در سنت اسلامی است که همواره در کانون تأملات متکلمان، فیلسوفان و عارفان قرار داشته است. اهمیت این آموزه، افزون بر پیوند آن با سرنوشت نهایی انسان، به نسبت مستقیم آن با مسئله حقیقت انسان، غایت آفرینش و نسبت میان دنیا و آخرت بازمی‌گردد. از این‌رو هر یک از جریان‌های فکری جهان اسلام متناسب با مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خود، تفسیر خاصی از معاد ارائه کرده‌اند. متکلمان غالباً معاد را در چارچوب بازگشت انسان پس از مرگ و اعاده حیات اخروی تبیین کرده‌اند و فیلسوفان نیز با تکیه بر تجرد نفس و نسبت آن با بدن، به تحلیل حقیقت حیات پس از مرگ پرداخته‌اند. در مقابل، عارفان مسلمان با رویکردی وجودی و مبتنی بر نظام اسماء و مراتب ظهور، معاد را صرفاً حادثه‌ای واقع در پایان حیات دنیوی ندانسته، آن را نحوه‌ای از رجوع موجود به ربّ خویش و عبارت از صیورت وجودی انسان تلقی کرده‌اند. بر اساس این نگرش، معاد، فرایندی است که در سراسر سیر وجودی انسان جریان دارد و مرگ، برزخ، قیامت و کیفیت حیات اخروی، همگی مراتب مختلف آن به‌شمار می‌آیند. در این نگاه، حقیقت انسان در مسیر رجوع به خداوند، مراتب گوناگون ظهور و انکشاف را طی می‌کند. عارفان با مفاهیمی همچون «رجوع به ربّ خاص»، «تجسم اعمال»، «مراتب قیامت»، «مرگ اختیاری»، «برزخ» و «بدن اخروی» کوشیده‌اند تصویری جامع‌تر از حقیقت معاد و کیفیت تحقق آن ارائه کنند.

اگرچه مباحث مربوط به مرگ و معاد پیش از شکل‌گیری عرفان نظری در سخنان عارفان مسلمان دیده می‌شود، اما در آن دوره، به‌سبب فقدان نظام نظری منسجم، بسیاری از تحلیل‌های عرفانی همچنان متأثر از چارچوب‌های کلامی و الهیاتی بود. با تأسیس عرفان نظری، به‌ویژه در آثار ابن عربی، این مباحث صورت‌بندی جدیدی یافت و معاد در پیوند با مبانی هستی‌شناختی عرفان تفسیر شد. ابن عربی در آثاری چون *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم* و پس از او صدرالدین قونوی در آثاری همچون *مفتاح الغیب*، با طرح مباحثی چون رجوع موجودات به اسماء الهی، مراتب ظهور قیامت، حقیقت عالم برزخ، اقسام مرگ و کیفیت معاد، افق تازه‌ای در معادشناسی اسلامی گشودند. شارحان و پیروان این سنت نیز هر یک به بسط و توضیح این مباحث پرداختند. اما با وجود اهمیت این مباحث، در پژوهش‌های معاصر کمتر به تبیین نظام‌مند حقیقت معاد در عرفان اسلامی پرداخته شده است. بخش قابل‌توجهی از مطالعات موجود، یا به برخی مسائل جزئی مانند تجسم اعمال و خلود جهنمیان محدود مانده‌اند یا رویکردی تطبیقی میان عرفان، فلسفه و کلام اتخاذ کرده‌اند. در میان پژوهش‌های موجود، آثاری مانند مقاله «بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام» (کرمانی، ۱۳۹۴) یا کتاب *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا* (کرمانی، ۱۳۹۱)، از معدود آثاری‌اند که به بخشی از این مباحث پرداخته‌اند. با این حال، هنوز تبیینی منسجم از نسبت میان حقیقت معاد، مرگ، برزخ، مواقف قیامت و کیفیت حیات اخروی در چارچوب عرفان نظری

ارائه نشده است. با این وصف، پژوهش حاضر می‌کوشد با تکیه بر مبانی عرفان نظری و با تحلیل مفاهیمی چون رجوع به ربّ خاص، سیورورت وجودی انسان، حقیقت مرگ، عالم برزخ، مواقف قیامت و کیفیت معاد، گامی اولیه در ارائه تصویری منسجم از معادشناسی عرفانی بردارد و نشان دهد که چگونه عارفان مسلمان، معاد را نه صرفاً بازگشت انسان پس از مرگ، بلکه فرایند ظهور حقیقت انسان در مراتب گوناگون هستی دانسته‌اند.

۱. چپستی معاد

معاد در لغت به معنای «بازگشت» یا «زمان و مکان بازگشت» است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۵۹۴). در کاربرد اصطلاحی، این واژه در سنت اسلامی معانی متعددی یافته است. این واژه در معادشناسی کلامی و فلسفی غالباً به واقع‌ای اطلاق می‌شود که پس از مرگ انسان رخ می‌دهد. بر همین اساس، تبیین معاد در این دو حوزه معمولاً به تحلیل ماهیت مرگ و نسبت نفس و بدن وابسته است. برخی متکلمان که مرگ را معدوم‌کننده انسان می‌دانند، معاد را به «عاده معدوم» و بازگشت انسان از عدم به وجود معنا کرده‌اند. در مقابل، گروهی مرگ را جدایی موقت نفس از بدن تلقی کرده و معاد را به بازگشت دوباره نفس به بدن تفسیر کرده‌اند (معتزلی، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۴۳۹). دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که مرگ را جدایی دائمی نفس از بدن می‌داند و معاد را به بازگشت نفس به عالم نفوس و ساحت مجردات معنا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳۹). با وجود تفاوت این تبیین‌ها، در همه این دیدگاه‌ها معاد اساساً امری است که پس از مرگ تحقق می‌یابد و بحث از آن به مسئله مرگ و چگونگی رابطه نفس و بدن گره خورده است. در مقابل، در رویکرد عرفانی معاد معنایی گسترده‌تر دارد. در این رویکرد، معاد پیش از آنکه حادثه‌ای پس از مرگ باشد، به معنای «عود الی الله» و بازگشت وجودی انسان به مبدأ هستی است و لذا صرفاً رخدادی در پایان زندگی دنیوی تلقی نمی‌شود، بلکه نوعی سیورورت و حرکت وجودی انسان در مسیر رجوع به حق است. آغاز این حرکت نیز نه بعد از مرگ، بلکه از ابتدای قوس نزول انسان در نظام هستی می‌باشد؛ زیرا انسان از همان آغاز پیدایش در مسیر رجوع به مبدأ خویش قرار دارد. بر این اساس، مرگ، برزخ و قیامت و معاد کلامی و فلسفی مراحل مختلفی از تحقق این رجوع و سیورورت وجودی به‌شمار می‌آیند و فهم آنها بدون در نظر گرفتن جریان کلی سیورورت انسان که قرآن کریم نیز با تعبیر «إلیه المصیر» به آن اشاره کرده میسر نمی‌باشد. عارفان مسلمان با توجه به همین تعبیر قرآنی است که کوشیده‌اند معاد را در چارچوبی وجودشناختی و در نسبت با نظام اسمای الهی بر محوریت سیورورت وجودی و با تأکید بر رجوع به رب تبیین کنند.

در نگاه عرفانی، هستی مطلق در همه مراتب حضور دارد و از این رو جامع وحدت و کثرت و سایر مقابلات است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). چنین هستی مطلقی هم اول است، و هم آخر و هم ظاهر است، و هم باطن و از این رو تقدم و تأخر، بدایت و نهایت و بدء و عود در آن معنا ندارد. اما آن هنگام که عارف از منظر مراتب به هستی مطلق می‌نگرد، مرتبه وحدت تقدم بر کثرت دارد و می‌توان در آن از بدایت و نهایت و عود و رجعت سخن به میان آورد. از

این منظر، هستی در بدایت خود دارای مرتبه وحدت است و تعینات و کثرات در آن به صورت اجمالی و غیرمفصل حضور دارند. سیر نزولی موجودات از این مرتبه به سوی مراتب تعین و تکثر، فرایندی است که در متون عرفانی از آن به «معراج ترکیب» تعبیر شده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۷۴)؛ یعنی نزولی که به پیدایش ترکیبات و تشخصات در عالم می‌انجامد. غایت این سیر نزولی آن است که حقایق پنهان در بساطت وحدت، در عرصه کثرت به صورت مفصل ظاهر شوند. درواقع، کثرت زمینه‌ای برای ظهور و شناخته شدن حقیقت است؛ امری که در سنت عرفانی با حدیث مشهور «کنز مخفی» توضیح داده می‌شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸). بر این اساس، انسان در آغاز در مرتبه وحدت قرار دارد؛ این حضور حضوری اندماجی و برای حق است و به جهت عدم تفصیل، انسان از خود و دیگران آگاهی ندارد. با نزول به عالم کثرت و ورود به عرصه تعینات، آگاهی او متوجه کثرات می‌شود و در نتیجه از مرتبه وحدت غفلت می‌ورزد. از منظر عرفانی، کمال انسان در آن است که با طی سیر صعودی، از این غفلت عبور کرده و به مرتبه‌ای دست یابد که در آن وحدت و کثرت را به نحو جمعی بیابد (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶ و ۵۳۲). این سیر صعودی که نوعی صیروت وجودی از هیچ به همه چیز است، حقیقت معاد را تشکیل می‌دهد. نامگذاری این سیر به «معاد» از دو جهت قابل توضیح است. نخست از آن جهت که کثرات در جریان حرکت صعودی خود به مبدأ وحدانی بازمی‌گردند و دوم از آن جهت که انسان در این مسیر با دستیابی به نوعی جمعیت میان وحدت و کثرت، به مرتبه‌ای نزدیک می‌شود که بهره‌ای از اطلاق وجود را داراست. این حرکت نوعی صیروت وجودی و تغییر در نحوه تحقق وجود آدمی است. در متون دینی از این حرکت با تعبیر «رفتن به سوی خدا» یا «لقاء الله» یاد شده است که بیانگر تقرب وجودی انسان به حق تعالی می‌باشد.

باید توجه داشت که این وصول برای همه انسان‌ها یکسان نیست. شدت و ضعف این رجوع به میزان فعلیت یافتن وجود انسان بستگی دارد. انسان‌ها به اندازه‌ای که استعدادهای وجودی خود را بالفعل کرده‌اند، به همان اندازه در مسیر بازگشت به مبدأ هستی پیش می‌روند و در نتیجه، میزان قرب آنان به وجود مطلق و درجه کشف حقیقت الهی برای آنان متفاوت خواهد بود. در تبیین عرفانی این تفاوت‌ها، مفهوم «ربّ خاص» نقش مهمی دارد. بر اساس نظام اسمای الهی، هر موجود مظهر اسمی خاص از اسمای الهی است و تدبیر وجودی او نیز از طریق همان اسم تحقق می‌یابد. در متون عرفانی از این نسبت تدبیری با عنوان «ربّ خاص» یا «ربّ مضاف» یاد می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۹۰). رب خاص درواقع همان اسم الهی است که حقیقت یک موجود در نسبت با آن شکل می‌گیرد و مسیر تدبیر و تکامل او نیز در پرتو آن تعیین می‌شود. البته این تکثر ربوبی به معنای وجود ارباب مستقل نیست، بلکه همه این ربوبیت‌های خاص مظاهر ربوبیت مطلق الهی‌اند. بر این اساس، صیروت وجودی انسان در رجوع به رب خاص خود معنا می‌یابد و هر انسانی از پنجره اسمی خاص که حقیقت او را تشکیل می‌دهد، به سوی خداوند بازمی‌گردد؛ بدین معنا که ادراک و شهود او از حق، در چارچوب همان تعین اسمی شکل می‌گیرد و از این رو تدبیر

وجودی وی از همان مجرا صورت می‌گیرد. در این چارچوب، رجوع به رب خاص را می‌توان صورت خاصی از همان صیوروت وجودی دانست که در مسیر حرکت از کثرت به سوی وحدت تحقق می‌یابد.

بر این اساس، وصول انسان به ربّ خاص خود را می‌توان به معنای تحقق مرتبه‌ای از جمع میان کثرت و وحدت در قلمرو همان اسم الهی دانست. از آنجاکه هر اسم الهی دارای مراتب و شئون گوناگون است، صیوروت وجودی انسان در مسیر رجوع به ربّ خاص، به معنای طی این مراتب و فعلیت یافتن آن شئون در وجود اوست. انسان در آغاز در مرتبه کثرت تعینات اسمی قرار دارد، اما با تکامل وجودی و فعلیت یافتن استعدادهای نهفته در خویش، به تدریج مراتب گوناگون آن اسم را در وجود خود جمع کرده و به مرتبه وحدت آن نزدیک می‌شود. بدین ترتیب، سیر صعودی انسان در حقیقت نوعی حرکت از کثرت شئون یک اسم الهی به سوی مرتبه جمعی و وحدانی آن است. در نتیجه، این سیر، از یک سو نوعی گشایش و شدت در ادراک و شهود انسان پدید می‌آید؛ زیرا با وصول به مرتبه جمعی اسم الهی، کثرت‌های پراکنده در افق وحدت معنا می‌یابند و بصیرتی عمیق‌تر برای انسان حاصل می‌شود. به همین معناست که قرآن کریم از شدت یافتن ادراک انسان در قیامت سخن می‌گوید: «فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». از سوی دیگر، چون این وصول در افق ربّ خاص تحقق می‌یابد، محدودیت وجودی انسان نیز همچنان محفوظ می‌ماند؛ زیرا هر انسان در نهایت در چارچوب همان تعین اسمی به ادراک حق می‌رسد و از این جهت، مرتبه شهود او مطلق و نامحدود نیست. از همین رو قرآن کریم به این محدودیت وجودی نیز اشاره کرده و می‌فرماید: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ»، بدین معنا که نحوه ادراک و بینش انسان در آخرت نیز متناسب با مرتبه وجودی و افق ادراکی او در دنیا خواهد بود (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱).

همچنین این سیر بازگشتی در قالب مراحل و مواقف متعددی تحقق می‌یابد که در متون دینی و عرفانی از آنها یاد شده است. زندگی دنیوی، مرگ، عالم برزخ، قیامت و مواقف آن، و در نهایت بهشت و جهنم، هر یک مرحله‌ای از این فرایند به‌شمار می‌آیند. در هر یک از این مراحل، بخشی از حقیقت وجودی انسان آشکار می‌شود و مرتبه‌ای از صیوروت او تحقق می‌یابد. از این رو این مراحل را نمی‌توان صرفاً رویدادهایی جداگانه دانست، بلکه باید آنها را اجزای یک فرایند واحد تلقی کرد که در آن حقیقت انسان آشکار شده و نسبت او با مبدأ هستی روشن می‌شود.

۲. چپستی مرگ

با توجه به آنچه گذشت، مرگ در عرفان یکی از منازل یا مراحل سیر انسانی است و از این رو نمی‌توان آن را نقطه گسستی در مسیر صیوروت وجودی انسان دانست. در کلام اسلامی، مرگ غالباً پایان حیات یا پایان وجود انسان و مقدمه اعاده انسان در عالمی دیگر فهم می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۴؛ تفتازانی، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۲۹۶)، و در فلسفه، به قطع تعلق نفس از بدن تفسیر می‌گردد؛ تعلقی که به جهت فعلیت و کمال نفس آدمی رخ داده بود و اکنون نفس با هر فعلیت و کمالی که یافته است به حیات خود ادامه می‌دهد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق،

ج ۸، ص ۲۹۳). اما در عرفان، چون اصل وجود مساوق با حیات است و هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود از حیات تهی نیست (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵)، مرگ نمی‌تواند به معنای فقدان حیات یا ورود عدم در ساحت انسان باشد. همچنین مرگ در عرفان صرف جدایی نفس از بدن نیست؛ چراکه در این تلقی مرگ به رخدادی مقطعی و دفعی فرو کاسته می‌شود و نسبت آن با سیر پیوسته و تدریجی سیورورت وجودی انسان مشخص نمی‌گردد. در عرفان، انسان از آغاز قوس نزول در مسیر رجوع به حق قرار دارد و مرگ یکی از منازل این حرکت است، نه نقطه‌ای بیرون از آن. مرگ در اندیشه عرفانی، تغییر در نحوه ظهور حقیقت انسانی است. به تعبیری، مرگ هنگامی رخ می‌دهد که وجود انسانی یا مرتبه برتر روحی او، دیگر بدن عنصری را اظهار نمی‌کند و توجه تدبیری خود را از آن برمی‌گیرد (سعیدی، ۱۴۰۰، ص ۴۷-۸۰). در نتیجه، آنچه از میان می‌رود اصل وجود انسان نیست، بلکه فقط نحوه‌ای خاص از ظهور او در نشئه مادی است. بر این مبنا، مرگ در مسیر حرکت انسان از کثرت به وحدت، به معنای عبور از غلبه یک مرتبه نازل وجودی و ورود به مرتبه‌ای است که در آن، وابستگی به تعینات مادی کاهش می‌یابد و باطن وجود انسان آشکارتر می‌شود. انسان در دنیا در متن کثرت‌ها، تعلقات، پراکندگی‌های ادراکی و تعینات جسمانی به سر می‌برد و حرکت او در این نشئه، حرکتی است که در بستر همین کثرت‌ها صورت می‌گیرد. مرگ در این میان مرحله‌ای است که در آن، امکان استمرار حرکت در سطحی دیگر فراهم می‌شود؛ یعنی انسان از مرتبه‌ای که وحدت در آن محجوب به کثرت است، به مرتبه‌ای وارد می‌شود که کثرت‌های دنیوی کنار رفته حقیقت باطنی ظهور بیشتری می‌یابد. از این حیث، مرگ را باید نوعی تشدید حرکت وجودی دانست که با آن صورت بیرونی و آمیخته با ماده، به صورت باطنی‌تر و متناسب با ملکات و فعلیت‌های وجودی انسان بدل می‌شود. به بیان دیگر، مرگ حجاب مادی را کنار می‌زند، اما جهت حرکت را عوض نمی‌کند؛ اگر انسان در دنیا در مسیر رجوع به ربّ خاص خود بوده است، پس از مرگ نیز همین مسیر را در مرتبه‌ای دیگر ادامه می‌دهد، با این تفاوت که این بار نتایج آنچه در دنیا به اجمال و امکان در او بود، آشکارتر و تعیین‌کننده‌تر می‌شود.

آنچه در تبیین مرگ بیان شد، اگرچه ناظر به مرگ طبیعی بود، به این قسم از مرگ اختصاص ندارد؛ بلکه می‌توان آن را قاعده‌ای عام در فهم دیگر انواع مرگ در سنت عرفانی نیز دانست. عارفان از مرگ‌هایی سخن گفته‌اند که همگی، با وجود تفاوت در حیث تحقق و نحوه وقوع، در یک اصل مشترک‌اند و آن، عبور انسان از نحوه‌ای از ظهور به نحوه‌ای دیگر و رفع تعلق از مرتبه‌ای فروتر در پرتو توجه به مرتبه‌ای برتر است. از این منظر، مرگ اختیاری نیز چیزی جز تحقق ارادی همین حقیقت نیست؛ بدین معنا که سالک، پیش از وقوع مرگ طبیعی، با قطع التفات از بدن مادی و انقطاع از کثرات حسی، به نحوی از حضور در مراتب مثالی و باطنی ناائل می‌شود. در این حال، آنچه برای انسان پس از مرگ طبیعی از حیث انکشاف مرتبه‌ای و رای تعینات مادی رخ می‌دهد، برای سالک با مرگ اختیاری حاصل می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰؛ آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲-۱۳۶). بنابراین، مفهوم مرگ در

عرفان را می‌توان به معنایی عام‌تر به کار برد؛ به گونه‌ای که هر نوع عبور از مرتبه‌ای وجودی و وصول به مرتبه‌ای برتر، نوعی مرگ به‌شمار آید. انسان در سیر صعودی خود پیوسته از تعین پیشین خویش درمی‌گذرد و در مرتبه‌ای تازه از فعلیت و ظهور تحقق می‌یابد؛ از این حیث، هر لحظه نسبت به مرتبه سابق خود فانی و در مرتبه لاحق خود متحقق می‌شود. البته کاربرد اصطلاحی «مرگ» غالباً در مواردی رایج است که این انتقال، عبور از یک نشئه یا مرتبه کلی به نشئه‌ای کلی دیگر باشد. از این‌رو در تحولات جزئی‌تر و عبورهای درون مرتبه‌ای، اگرچه همان منطق فنا از مرتبه سابق و وصول به مرتبه لاحق برقرار است، تعبیر مرگ کمتر به کار می‌رود.

۳. چستی برزخ یا عالم قبر

قبر یا برزخ که عالمی واسطه میان دنیا و آخرت است، از منظر عرفانی از جمله منازل میانی سیر وجودی انسان به‌شمار می‌رود. «قبر» اگرچه در استعمال ظاهری به مدفن جسمانی اطلاق می‌شود، در معنای حقیقی و اعتقادی خود همان نشئه برزخی است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۶۷)؛ یعنی مرتبه‌ای از حیات انسان که پس از رفع غلبه ظهور مادی و پیش از قیامت کبری تحقق می‌یابد. از این‌رو قبر حقیقی، نحوه‌ای از حضور وجودی انسان در عالمی است که باطن او در آن آشکارتر می‌شود. در این منزل انسان نه بکلی از تعین رها شده و نه همچنان در غلظت و کثرت مادی دنیا باقی است، بلکه در مرتبه‌ای میانی و مثالی، با صورت حاصل از اعمال، ملکات و فعلیت‌های وجودی خویش حضور می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۷؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۴۹۶). از این‌رو جایگاه برزخ در ضرورت وجودی انسان، جایگاه ظهور نخستین آن چیزی است که در دنیا باطن به‌شمار می‌رفت. اینکه برزخ از جمله منازل سیر صعودی انسان است و در میانه ضرورت وجودی انسان قرار دارد، امکان و بلکه ضرورت تکامل برزخی را مفروض می‌گیرد. از این‌رو هرچند با مرگ، امکان تحصیل فعل جدید اختیاری به‌معنای دنیوی آن پایان می‌یابد، اما آثار و امتدادات وجودی اعمال و ملکات پیشین همچنان در انسان ظهور می‌یابد و او را در همین مسیر ضرورت به پیش می‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۳۹۶). البته این تکامل نه از سنخ حرکت مادی و خروج از قوه به فعلیت در بستر ماده، بلکه از سنخ انکشاف تدریجی مراتب مکنون نفس و تفصیل یافتن آن چیزی است که پیش‌تر در او به نحو اجمال یا خفا حضور داشته است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ۳۷۱).

در تحلیل هستی‌شناختی این مرتبه میانی، عارفان مسلمان همچون برخی از فیلسوفان از تطبیق برزخ بر عالم مثال، بهره می‌برند و این امر تبیینی راهگشا در اختیار ایشان قرار می‌دهد. در این تبیین، عالم مثال، به‌مثابه مرتبه‌ای از وجود که از ماده مجرد است، اما از صورت و مقدار تهی نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۷)، فهم حیات برزخی، بدن برزخی، تنعم و تألم قبر، و حضور انسان در عالمی میان دنیا و قیامت را فراهم می‌آورد. بر همین مبنا، برزخ را می‌توان همان مثال صعودی دانست؛ مرتبه‌ای که انسان پس از مرگ طبیعی، با قطع توجه از بدن عنصری، در آن با بدنی مثالی و متناسب با ملکات خود ادامه حیات می‌دهد. بنابراین فیلسوفان و عارفانی که به عالم مثال قائل‌اند،

ظرفیت تبیینی بسیار بالاتری برای توضیح عالم قبر دارند؛ زیرا می‌توانند نحوه بقای انسان، تشخیص او، صورت‌مندی ادراکات و آلام و لذایذ برزخی را در چارچوب یک مرتبه واقعی از مراتب هستی توضیح دهند. در مقابل، متکلمانی که حقیقت انسان را به بدن مادی فرو می‌کاهند و مرگ را به نحوی با انعدام حقیقت انسانی پیوند می‌زنند، در تفسیر برزخ با دشواری جدی روبه‌رو می‌شوند؛ زیرا بدون پذیرش مرتبه‌ای میانی چون عالم مثال، توضیح اینکه انسان پس از مرگ چگونه هنوز دارای هویت، ادراک، سؤال، فشار، نعمت یا عذاب است، دشوار می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۶؛ شمس، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷-۱۷۳). همچنین فیلسوفی که حقیقت انسان را مجرد محض می‌داند که بعد از مرگ از بدنی که به‌منزله ابزار کمال اوست، جدا شده به حیات تجردی خود ادامه می‌دهد، در توجیه برزخ میان دنیا و آخرت با دشواری روبه‌روست. این فیلسوف اگر عالم برزخ را انکار نمی‌کند، باید توضیح دهد که تفاوت حضور روح مجرد در برزخ و قیامت به چه امری است؟ و عذاب قبر یا فشار آن به چه معنایی می‌تواند باشد؟ توسل به دیدگاهی که جسم فلکی را موضع تخیل برخی انسان‌ها قرار می‌دهد، علاوه بر اینکه با عمومیت برزخ برای همگان در تنافی است، محذور تناسخ را نیز در پی دارد. چنان‌که صدرالمتألهین در موارد متعددی به آن اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۸).

حضور انسان بعد از مرگ در عالم مثال بدان معناست که انسان بعد از مرگ دارای تعیین مثالی است که بدن او را در این عالم تشکیل می‌دهد. بدن برزخی همچون بدن طبیعی، مرتبه نازله روح آدمی است و از منشآت نفس به‌شمار می‌رود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹-۴۳۰)؛ و اعمال و ملکات مکتسبه آدمی هویت‌بخش به آن هستند، همان‌طور که علوم و معارف توسعه‌بخش روح مجرد می‌باشند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰، ص ۳۶). این بدن تعیین و حد، وجود انسانی است و از آنجاکه شکل گرفته با اعمال و ملکات است، انسان برزخی مقید به این اعمال و ملکات و در بند آنهاست. برخی اعمال و ملکات دنیوی، دایره وجودی انسان را محدودتر کرده، انسان را به مرتبه حیوانیت یا جمادیت تنزل می‌دهند و وجود او را محدود به مراتب حیوانیت و مادون آن می‌کنند و از سویی، برخی دیگر از اعمال و ملکات، آدمی را از کثرت مادی عنصری دور کرده به اطلاق، وحدت یا توحید نزدیک‌تر می‌کند (ر.ک. جیلی، ۱۴۲۶ق، ص ۷۵). صاحبان این اعمال و ملکات کسانی هستند که در عالم برزخ نیز روحانیت بر آنها غلبه دارد. در رأس این گروه انبیاء و شهدا قرار دارند که به چنان اطلاق و روحانیتی دست یافته‌اند که از عالم برزخ قدرت تصرف در همه عوالم را دارا می‌باشند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۷).

۴. چستی قیامت

قیامت، گاه بر قیام خلایق در پیشگاه خداوند بعد از برزخ و قبل از ورود در بهشت و جهنم اطلاق شده و گاه در مورد عالم بعد از مرگ به هنگام ورود به برزخ به کار رفته است. عارفان، قیامت در معنای اول را به قیامت کبری و قیامت در معنای دوم را به قیامت صغری نام‌گذاری کرده‌اند. از دیدگاه ایشان قیامت صغری با واقعه

مرگ رخ می‌دهد و بیان حضرت رسول که فرمودند: «من مات فقد قامت قیامته» ناظر به این معنای از قیامت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۳۵)، اما قیامت کبری، قیامتی است که با نفخه صور رخ می‌دهد. بنا بر آیات قرآن و تفسیر برخی مفسران، بعد از اماته انسان‌ها در دنیا و حضورشان در برزخ، دو بار در صور دمیده می‌شود که با استفاده از آیه ششم سورة «زمر» از آنها به نفخه صعق و نفخه قیام تعبیر می‌کنند. در نفخه صعق تمام موجوداتی که در آسمان و زمین هستند، الا کسانی که خدا بخواهد می‌میرند و با نفخه قیام همه مردگان در برابر خدای متعال حاضر می‌شوند. این مرگ که با نفخه صعق رخ می‌دهد از دیدگاه برخی از مفسران مبتنی بر آیه ۱۱ سورة «غافر» به مرگ از برزخ تفسیر شده است و آن قیام که با نفخه دوم تحقق پیدا می‌کند به احیای در آخرت معنا شده است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۷۵).

عارفان قیامت در این دو معنا را به قیامت آفاقی نام‌گذاری کرده‌اند و در برابر آن از قیامت انفسی نام برده‌اند. قیامت آفاقی آن واقعه‌ای است که پس از مرگ طبیعی از دنیا و احیای در برزخ و یا مرگ از برزخ و احیای در آخرت برای همه آدمیان اتفاق می‌افتد، اما قیامت انفسی در نفس سالک یا عارف رخ می‌دهد. قیامت انفسی نیز به قیامت صغری و قیامت کبری تقسیم می‌شود که اولی مخصوص سالکان طریق توحید و دومی مختص به عارفان واصل به حق است: همان‌طور که بر لقاء حاصل از موت طبیعی قیامت صغرای آفاقی اطلاق می‌شود، بر موت ارادی سالکی که به اقتضای «موتوا قبل از تموتوا» از متاع دنیا و طبیات آن اعراض کرده و از مقتضیات نفس و لذات آن امتناع کرده است، قیامت صغرای انفسی اطلاق می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰؛ املی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲-۱۳۶) و به ازای فنای مطلق که برای همه آدمیان با نفخه صعق در قیامت کبرای آفاقی حاصل می‌شود، برای کَمَل از عارفان در همین دنیا چنین فنایی در ذات احدیت دست می‌دهد که از آن به قیامت کبرای انفسی تعبیر می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰).

این تقسیم چهارگانه قیامت ناظر به این اصل مهم عرفانی است که مراد از دنیا آن چیزی است که به بدن و بعد عنصری انسان و جسم و بعد عنصری عالم مرتبط است و مراد از آخرت آن چیزی است که به مرتبه روح و مافوق روح انسان و عالم ارواح و عالم اله ارتباط دارد (جیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۵). آن هنگام که آدمی در محدوده جسم و جسمانیات حرکت می‌کند و خود را مقید به قید کثرت مادی کرده است، در دنیا به سر می‌برد و احکام اسم ظاهر الهی بر او غالب است و آن هنگام که با عروج از مرتبه مادیت، به مراتب بالاتر وجود سیر می‌کند، از دنیا خارج و به آخرت وارد شده و تحت سلطنت اسمای باطن الهی قرار می‌گیرد. این خروج از دنیا گاه به اضطرار و با مرگ طبیعی است و گاه به اختیار و با مرگ ارادی می‌باشد؛ و زمانی با ورود به عالمی میانه تجرد و مادیت است و زمانی با ورود به عالم روح و مافوق روح می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱). بر این اساس انسان‌هایی هستند که در همین دنیا، اخروی زندگی می‌کنند و حیاتی روحانی یا الهی دارند. اینان کسانی هستند که

حجاب‌های کثرت را کنار زده و با اتصاف به صفات الهی، حیاتی خداگونه همراه با تقرب به وحدت دارند. و از سوی دیگر، کسانی هستند که با مرگ طبیعی و به اضطراب به عالمی برتر منتقل شده‌اند، اما به جهت غلبه امور مادی، از روحانیت فاصله دارند و در آخرت نیز حیاتی با غلبه مادیت و عنصرت دارند. در این خصوص در بحث از کیفیت معاد از منظر عارفان تفصیل بیشتری خواهیم داد.

با توجه به مطالب بالا عارفان مسلمان مبتنی بر آیات قرآن کریم سه دسته از مردمان را در قیامت از یکدیگر متمایز دانسته‌اند که عبارتند از: مقربان، ابرار و اصحاب شمال. مقربان یا سابقون، صاحبان توحید، عالمان به خدا و روز واپسین، آزادگان و به مقصود رسیدگان هستند. ایشان استثناسدگان در آیه (و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله) می‌باشند؛ زیرا به جهت فانی بودن، فانی شدن به هنگام نفخ صور در مورد ایشان بی‌معناست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۴۳۰). ابرار یا اصحاب یمین اهل سلوک و اهل عمل‌اند؛ آنان نیکان‌اند و بر حسب اعمالشان مراتبی دارند و پادشاه‌هایشان نیز بر حسب درجات بهشت متفاوت است. اصحاب شمال بدکارانی هستند که در زنجیرها و غل‌ها بسته شده‌اند، آنان نیز بر حسب درجات دوزخ دارای درکات گوناگون‌اند و همگی در عذاب مشترکند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۴۱).

در چارچوب نگرشی که معاد را صیورورت وجودی انسان و استمرار حرکت او در مسیر رجوع به حق می‌داند، قیامت مرحله‌ای فراتر از برزخ است که در آن، آنچه در منازل پیشین در مراتب ضعیف‌تر آشکار شده بود، به نحوی فراگیرتر و نهایی‌تر ظهور می‌یابد. اگر دنیا عرصه تحصیل و ساختن و برزخ مرتبه نخستین ظهور نتایج و صورت‌های اعمال و ملکات باشد، قیامت مرتبه‌ای است که در آن حقیقت وجودی انسان در نسبت با ربّ خویش با وضوح و شمول بیشتری متجلی می‌گردد. از این‌رو قیامت نیز همراه با مواقف آن منزل مهمی از منازل حرکت انسان در قوس صعود است که در آن، نظام ظهور و انکشاف به مرتبه‌ای گسترده‌تر می‌رسد و حقیقت انسان در پرتو تجلیات الهی آشکارتر می‌شود. با این توضیح هر یک از مواقف قیامت را می‌توان مرحله‌ای از مراحل ظهور و تمایز یافتن مراتب وجودی انسان دانست که در آن، حقیقت اعمال، ملکات و جهت‌گیری‌های وجودی او در قالب صور و مراحل گوناگون تجلی یافته و مسیر نهایی صیورورت او آشکار می‌شود.

۵. چپستی مواقف قیامت

عارفان، مبتنی بر آیات و روایات، قیامت کبری را که با نفخ صور آغاز می‌شود، دارای منازل یا مواقفی می‌دانند. اولین موقف از این مواقف، موقف بعث است. بعث، برانگیخته شدن از عالم قبر و خروج از احکام متناسب با نشئه برزخ است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۲۷۳). انسان در قبر مقید به هیئاتی برزخی است و بعث، خروج از این هیئات در مسیر صیورورت وجودی است. عارفان تفاوت قبر و بعث را همچون تفاوت جنین در رحم و طفل به هنگام خروج از رحم دانسته‌اند. از این منظر مادام که انسان در رحم است قوای ادراکی او کامل نیست. از این‌رو در ادراک ضعیف

است، اما با خروج از رحم توان درک عالم را حاصل می‌کند؛ برزخ نیز در مقایسه با بعث اینچنین است. آدمی مادام که در برزخ است، به جهت قریب‌العهد بودن به دنیا توان انکشاف آخرت را به نحو کامل ندارد و آنگاه که از برزخ خارج می‌شود، این توان را می‌یابد که به ادراک آخرت ناآل شود. از این رو تفاوت برزخ و قیامت یا بعث به شدت و ضعف وجودی انسان بازمی‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۴۳۵).

منزل دوم از منازل قیامت، حشر است. حشر عبارت است از: جمع جمیع خلایق در پیشگاه خداوند به جهت عرض اعمال و حساب‌کشی در محضر خداوند؛ خداوندی که با صفات جمالی بر مؤمنان تجلی می‌کند و با صفات جلالی بر کفار (شعرانی، ۱۳۷۸ق، ص ۵۸۹). این منزل نیز بیانگر نقشی مهم در ظهور هویت انسان و نقشی مؤثر در صیورت وجود او دارد. از منظر عارفان، در این مرحله خروج انسان از احکام زمان و مکان باعث ظهور وجه جمعی انسان می‌شود. این زمان است که باعث تغییر و تعاقب و لذا احتجاب است و این مکان است که علت تكثر و افتراق و لذا اغتیاب است، و آنگاه که این هر دو غایب شوند، تمامی موجودات امکان وصول به مرتبه جمع خواهند داشت، اما قابل توجه است که این جمع، جمعی است که با فصل قابل جمع است. در حشر به حکم یومیت همه حقایق قابل تشخیص‌اند، همان‌طور که در روز اشیاء قابل تشخیص‌اند و از این رو بر خلاف دنیا که دار اشتباه و مغالطه و التباس است، در آخرت و در موقف حشر حق و باطن و نور و ظلمت از یکدیگر ممتاز خواهند بود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۳۹).

یکی دیگر از مواقف قیامت، موقف حساب است. حقیقت حساب اشراف و اطلاع به قصد امتحان و آزمایش و یا نظر و دقت به قصد طلب است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۴۷). برخی نیز حساب را عبارت از: کشف مجهول عددی یا هر امر مجهولی دانسته‌اند (تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۱۸۷)، اما حساب به‌عنوان مجموعه منازلی از منازل قیامت، مرحله‌ای است که در آن متفرقات اعمال انسان که انسان آنها را در طول حیات دنیوی خود انجام داده، رسیدگی می‌شود و حقیقت آنها بر او کشف می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۵۳). حساب‌رسی روز قیامت در اولین موطن به صورت عرض اعمال خواهد بود. در این مرحله بر طبق روایت نبوی و با استفاده از کریمه قرآنی «فَسَوْفَ يَحْصِبُ حِسَابًا يَسِيرًا» حساب انبیاء و اولیای الهی حسابی سهل و خالی از مناقشه خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۴۳). در این نوع حساب جایی برای سؤال یا توبیخ از کم و کیف عمل نمی‌باشد و اگر سؤالی هست، سؤال برای اقرار به نعمت‌ها خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۹). این حساب سهل و آسان اساساً به‌منزله بدون حساب بودن است و مربوط به صاحبان عطایای ذاتی و عطایای اسمائی است که صاحبات تجلی ذاتی‌اند و به مقام فنا یا بقاء بعد از فنا دست یافته‌اند (قنوی، ۱۳۷۱، ص ۳۵). ایشان بدان جهت که از احکام صفات رهایی یافته و به تجلی ذاتی راه یافته‌اند، همچون ذات مورد سؤال و حساب واقع نمی‌شوند، اما صورت دوم حساب با سؤال و وزن اعمال در مراحل بعدی قیامت محقق می‌شود. در این حساب‌رسی

انسان در تمامی مواقف، از جمله میزان و اخذ کتب تا رسیدن به صراط و در صراط مورد سؤال از اعمال قرار می‌گیرد و حساب‌رسی می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۰).

دیگر از مواقف قیامت، میزان است. وزن به معنای مشخص کردن سنگینی و سبکی اشیاء و تعیین مقدار آنهاست (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۹) و میزان اسم برای ابزار یا معیاری است که به وسیله آن اشیاء سنجیده می‌شوند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۱۰۶). اما در اصطلاح معیاری است که بر اساس آن علم و عمل انسان سنجیده می‌شود. همچنین این اصطلاح برای منزل یا موقفی که اعمال در آن سنجیده می‌شود، به کار می‌رود. این موقف بر خلاف موقف عرض، همگانی نیست، بلکه از میان سه گروه از انسان‌ها تنها یک گروه در این موقف وارد شده و با دقت مورد مناقشه واقع می‌شوند. گروه مؤمنان واقعی، یعنی مقربان که به تجلی ذاتی راه یافته‌اند در این موقف وارد نمی‌شوند، اصحاب شمال نیز همچون دانه‌ای که توسط مرغی برچیده می‌شود به سمت جهنم رفته وارد این موقف نخواهند شد، و تنها کسانی که عمل مثبت و منفی ایشان به هم آمیخته است، وارد این موقف شده و در ادامه مواقف حساب‌رسی خواهند شد (غزالی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۲). در مورد حقیقت میزان در قیامت و محسوس یا غیرمحسوس بودن آن اقوال متعددی بیان شده است. شریعت، طریقت، عقل، قرآن، عدل و انسان کامل از جمله مواردی است که توسط عارفان به عنوان حقیقت میزان بیان شده‌اند. این موارد متعدد با توجه به مراتب انسان‌ها همگی می‌تواند درست باشد. به تعبیر عبدالرزاق کاشانی، «میزان اهل ظاهر شرع است و میزان اهل باطن عقل نورباب شده به نور قدس است و میزان خاصان علم طریقت است و میزان خاصه خاصان عدل الهی است که جز انسان کامل تحقق بدان پیدا نمی‌کند» (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱). و به بیان مبینی: «نفس و روح را میزانی است و قلب و عقل را میزانی، و معرفت و سر را میزانی. نفس و روح را میزان امر و نهی است... قلب و عقل را میزان ثواب است... معرفت و سر را میزان رضا است» (مبینی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۰۸). جامع این بیانات تفسیر میزان به عدالت یا اعتدال است. اعتدال، سایه وحدت حقیقی است و مشتمل بر علم شریعت و طریقت و حقیقت می‌باشد؛ زیرا صاحب آن جز در مقام تحقق به مقام احدیت جمع و فرق بدان متحقق نمی‌شود (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱). بر این اساس در اندیشه عارفان، میزان حقیقی در نهایت انسان کامل است و هر کس هر اندازه که به انسان کامل نزدیک شود، به احسن تقویم نزدیک گردیده، به درجات بالای انسانی دست می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۹؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴). بنابراین، انسان‌های کامل که در هر عصر، انبیا و اولیای الهی هستند در مرکز و نقطه اعتدال دایره وجود قرار دارند و از این رو به لحاظ عصر خود، میزان مردم زمانه خود می‌باشند. این انسان‌های کامل به میزانی کلی، یعنی شریعت مجهز بوده‌اند که از طرف حق به آنها رسیده تا وحدت کلمه و عدالت را در جانب خلقی خود و اشخاصی که مدد وجودی وحدانی به وسیله ایشان می‌گیرند، حفظ کنند (فتاری، ۱۳۷۴، ص ۶۰۴؛ فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۷). با توجه به این بیان، شریعت یا انسان کامل در آخرت میزانی کلی‌اند، اما

به ازاء هر فرد در آخرت میزانی خاص بر پا می‌شود که نسب به میزان کلی تفصیل آن به‌شمار می‌رود، همان‌گونه که شریعتی که هر فرد انسانی بدان متدین است، شعاعی از نور شریعت کلی است که انسان کامل بدان متدین است. بر این اساس با نظر به میزان کلی می‌توان گفت که در آخرت یک میزان برپا می‌شود و با نظر به موازین جزئی می‌توان معتقد به تعدد در موازین شد (شعرانی، ۱۳۷۸، ص ۵۹۸).

دیگر از مواقف صراط است. صراط به‌معنای شاهراه، راه اصلی و راه روشن است که با پیمودن آن از چیزی به چیز دیگر می‌توان رسید و واسطه و رابط بین دو چیز است. برخی اصل صراط را «سراط» دانسته‌اند که سین آن به دلیل وقوع از طاء به صاد بدل شده است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۲۷۵) و مصدر سراط به‌معنای بلبلیدن است و گویی که این راه راهروان خود را می‌بلعد. عارفان مسلمان با توجه به استعمال قرآنی و روایی، صراط را دارای معانی متعددی دانسته‌اند:

۱) صراط تکوینی: صراط تکوینی که از آن به صراط وجودی (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۱۳) یا صراط عام (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۱۹) هم تعبیر می‌شود، ناظر به مسیر حرکت تکوینی همه خلایق، از جمله انسان به سوی پروردگار است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۶، ص ۱۰۹؛ ج ۳، ص ۱۶۰) و سرانجام آن به لقاء الهی ختمی می‌شود (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۱۲؛ ابن عربی، ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۱۰۶). این صراط همان مسیر تکوینی است که خداوند همه مخلوقات را مطابق با قوانینی که برای بقای آنها قرار داده است، به آن هدایت می‌کند تا به کمال مطلوب از وجود خود برسند.

۲) صراط تشریعی: صراط تشریعی که از آن به صراط سلوکی هم تعبیر شده است (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۱۳)، عبارت از: مجموعه قوانین و احکام دینی است که خداوند به جهت هدایت انسان‌ها بر آنها واجب کرده است؛ از این رو این صراط اختصاص به انسان دارد و مرتبط است با هدایت تشریعی خداوند نسبت به انسانی که دارای اختیار است و می‌تواند با اختیار خود آن مجموعه قوانین و احکام را به کار بندد و یا ترک کند.

۳) صراط اخروی: بنا بر صریح روایات، آدمی صراط دیگری در سرای آخرت در پیش دارد که: ۱) مؤمن و کافر آن را می‌پیماید و راه وصول مؤمنان به بهشت و کفار به جهنم است؛ ۲) از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است و ۳) سرعت آدمیان بر آن بسته به مراتب وجودی انسان متفاوت است (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۳۳).

برخی از متفکران صراط اخروی را تمثیل و تجسد صراط دنیوی دانسته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۷۰) و بر آن شده‌اند که باطن صراطی که بر جهنم کشیده شده است، همان شریعت، پیامبر یا امام مفترض الطاعه‌ای است که اقتدا به آن موجب عبور از جهنم است. چنان‌که از امیرالمؤمنین علیه السلام منقول است که فرمودند: «انا الصراط الممدود بین الجنة و النار» (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۵۷). از این نگاه «آن جسری که بر روی جهنم می‌کشند و تا کسی از آن نگذرد داخل بهشت نمی‌شود... در آخرت نمونه صراط مستقیم دنیاست که دین حق و راه ولایت و متابعت حضرت

امیرالمؤمنین علیه السلام و حضرت ائمه معصومین علیهم السلام از ذریه اوست و هر که از این صراط عدول و میل به باطل کرده است در گفتار یا کردار از همان عقبه از صراط آخرت می‌لغزد، و صراط مستقیم سوره حمد اشاره به هر دو است» (مجلسی، بی‌تا، ص ۴۶۲).

۶. چستی بهشت و جهنم

بهشت اخروی را عالمی فراتر از عالم دنیا و عالم برزخ دانسته‌اند که نیکوکاران بعد از حسابرسی روز قیامت وارد آن شده و از نعمت‌های فراوان آن بهره می‌برند. بهشت به اعتبار مراتب انسان‌ها دارای مراتب است و مراتب بالای آن دار قربت و محل رؤیت حق است که مؤمنان واقعی بدان واصل می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۲). جهنم نیز عبارت از: زندانی که برخی همچون مشرکان برای ابد و برخی همچون اهل کبایر مؤمنان به طور موقت در آن زندانی خواهند بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۷). برخی عارفان مبتنی بر روایات و تفسیر برخی آیات، مادون کرسی را جایگاه جهنم معرفی می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۹). از منظر ایشان، بدکاران که فاقد لطافت کافی برای گذر از عالم عنصر به عوالم بالاتر هستند، در همین عالم ماده متوقف شده و در جهنم مادون کرسی زمین‌گیر می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۱؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۵۳). درواقع این جهنمیان در زمینی که بدان دلبستگی داشته‌اند خلود می‌یابند (اعراف: ۱۷۶) و چون راه آسمان بر آنها مفتوح نیست، راهی برای عروج به آسمان ندارند (اعراف: ۴۰)، و جایگاه ایشان در بهشت که قبلاً در قوس نزول از آن گذر کرده‌اند، به‌عنوان میراث به اهل بهشت می‌رسد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳). از منظر ایشان، جایگاه بهشت مافوق کرسی است و حقیقت آن رحمت خاصه الهی می‌باشد.

این عارفان جنت را در یک تقسیم دوگانه به جنت صوری و معنوی تقسیم می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۷). جنت معنوی که ثمره معرفت و علم است و بذر مشاهدۀ اخروی را فراهم می‌آورد، مخصوص مقربان است و جنت صوری که ثمره ظهور اعمال و ملکات آدمی است، به اهل یمین هم تعلق می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۵). در تقسیمی دیگر جنت صوری به دو قسم جنت اعمال و جنت صفات تقسیم می‌شود، در مقابل، جنت ذات قرار دارد که مقصود مقربان است و جنتی معنوی است. این سه قسم درواقع سه مرتبه از بهشت‌اند که مرتبه مادون آن جنت افعال و در نهایت آن جنت ذات واقع است (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۴۱۹). این مرتبه سوم از جنت، درواقع نهایت حرکت صعودی نفس عارفان است که در آن به معرفت حق دست می‌یابند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۴۹).

عارفان در تقسیمی دیگر و ناظر به آیات قرآنی جنت را به جنت افعال، امتنان و میراث تقسیم می‌کنند. در جنت افعال هر فعلی نیکو و عمل صالح، به صورت درختی و قصری و حوری و روضه‌ای متصور می‌شود. جنت امتنان، جنتی است که به فضل و منت داده شود و نه در مقابل عمل و قولی. جنت میراث به این امر اشاره دارد که همه

انسان‌ها به هنگام آفرینش جایگاهی در بهشت دارد و چون کفار به جهت اعتقادات و اعمال نادرست به آن نمی‌رسند، بهشتشان به مؤمنان ارث می‌رسد (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰).

۷. کیفیت معاد

در باب کیفیت معاد صاحب‌نظران مسلمان دیدگاه‌های متنوعی بیان کرده‌اند. این دیدگاه‌ها را می‌توان در منکران معاد عنصری و مثبتین آن طبقه‌بندی کرد. منکران^۱ خواه معتقد به معاد روحانی صرف باشند و یا معاد با بدنی مثالی را قبول کنند، پذیرش معاد عنصری را با محذوراتی عقلی مواجه دیدند. مثبتین نیز برخی با انکار بعد مجرد انسان، به انحصار معاد در معاد عنصری رأی دادند. ایشان گاه بدون در نظر گرفتن معقولیت چنین معادی صرفاً با استناد به قدرت الهی درصدد توجیه دیدگاه خود برآمدند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۱)، و گاه به شرط معقولیت^۲ در تعلق قدرت الهی توجه داشته، سعی کردند هم به محذورات عقلی منکران پاسخ دهند و هم بر مطلوب خود استدلال عقلی اقامه کنند. در این میان گروهی نیز با پذیرش هر دو معاد عنصری و روحانی و مبتنی بر اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفه رایج، مدعی اقامه استدلال و ارائه تبیینی عقلی بر معاد عنصری شدند (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۴) و گروهی اصول و مبانی رایج فلسفه مشاء را مبتلا به اشکال دیدند و با تصحیح آنها راه را بر استدلال عقلی بر معاد عنصری و پاسخ به اشکالات آن باز دیدند.

اما عارفان مسلمان همچون بسیاری دیگر از متفکران، انحصار معاد در معاد عنصری یا روحانی را نپذیرفتند و به هر دو معاد معتقد شدند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۹۴؛ ج ۳، ص ۳۹۱). در رویکرد عرفانی بحث از کیفیت معاد، نقطه تلاقیِ ضرورت وجودی انسان با مقصد نهایی رجوع به «ربّ خاص» است. حقیقت انسان، مظهر جامع اسمای الهی است؛ به این معنا که برای تحقق کمال خویش و انعکاس تمامی شئون ربوبیت حق در ساحت هستی، نیازمند جمع میان مراتب باطنی تجردی و مراتب ظاهری عنصری است. از این رو از منظر عارف، معاد تنها بازگشت به روحانیت نیست، بلکه وصول به «مرتبه جمعی» است که در آن، تمامی ابعاد وجودی سالک، اعم از مراتب روحانی و صور جسمانی، در محضر ربّ خاص به کمال ظهور می‌رسند. برای تحقق این «حقیقت جامع»، لازم است که معاد واجد کیفیتی باشد که هم تجرد روح و هم صورت‌مندی عنصری را دربر گیرد؛ چراکه بدون بازگشت مرتبه ظاهری، آن ضرورت کمالی که هدفش ظهور تام حقیقت انسان در تمامی نشئات است، ناتمام می‌ماند. بدین سان، جسمانیت در معاد، مقتضای عینیت بخشیدن به آن کمال جمعی است که انسان در قوس صعود باید به فعلیت برساند. از منظر عرفانی این هویت جمعی نفسی و بدنی در آخرت محذوری عقلی نخواهد داشت. بدن همواره در تمامی مراتبش، اعم از عنصری و مثالی شأنی از نفس است و از منشئات نفس به شمار می‌رود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹-۴۳۰) و هیچ محذوری نخواهد بود که نفس به دلایلی بار دیگر بدنی مادی عنصری یا مثالی طبیعی انشاء کند که تأمین‌کننده معاد جسمانی باشد. اما اینکه این هویت بدنی جسمانی چگونه بدنی است و این مرتبه جمعی در انسان‌ها

با مراتب مختلفشان چگونه تحقق می‌یابد، نیازمند بررسی دقیق متون عرفانی است. بر اساس این متون، آخرت امری مستقل از دنیا نیست، بلکه ظهور باطن دنیاست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۹). آدمی با بدنی مادی پا به عرصه دنیا می‌گذارد. این بدان معناست که وجود انسانی در این موطن، ظهور مادی عنصری دارد یا ظهور مادی عنصری او غالب است. چنین انسانی سیری کمالی خواهد داشت. در این سیر کمالی یا تناسب بیشتری با عالم ماده حاصل می‌کند و خود را ذیل ربوبیت اسمای جزوی قرار می‌دهد و یا سعی در ایجاد تناسب با عوالم اخروی دارد و قابلیت ربوبیت توسط ربی کلی‌تر را می‌یابد. با توجه به مقدار و کیفیت سیری که آدمیان خواهند داشت، درجات وجودی ایشان نیز متفاوت خواهد بود. در این سیر تولد انسان از رحم مادر و حضور در میدان دنیا برای سیر صعودی و سیورورت وجودی، منطبق است با بیرون آمدن آدمی از دل زمین، حضور در میدان حشر و قیامت و سیر در مواقف قیامت تا وصول به نهایت آن سیر، یعنی بهشت یا جهنم. بر این اساس، انسانی که کمترین تناسب را با عالم مجردات حاصل کرده است و در مادیت خود غرق بوده است، بعد از مرگ با غلبه مادیت، در عالمی عنصری و با اقتضائات خاص به عالم عناصر ادامه حیات می‌دهد و معادی عنصری خواهد داشت؛ اما انسانی که در مدت حیات خود در دنیا با ایجاد تناسب با مجردات به آنها تشبیه یافته است، در عالم آخرت، روحانیتی غالب خواهد داشت و بی‌آنکه جسمانیت خود را از دست داده باشد، ظهوری غالب بر او روحانیت خواهد بود. همان‌گونه که در این دنیا اگرچه به مقامی روحانی دست یافته بود، اما ظهور غالب او برای اهل دنیا جسمانیت بود و همین ظهور هم باعث شده بود که عده‌ای اساساً مرتبه تجردی انسان یا مقامات روحانی این شخص را انکار کنند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی دیدگاه عارفان مسلمان درباره معاد به دست می‌آید آن است که معاد در سنت عرفانی، صرفاً واقع‌ای در پایان تاریخ جهان یا بازگشت روح به عالمی دیگر نیست، بلکه حقیقتی وجودی و سیر بازگشت موجودات به رب خویش است. بر این اساس، معاد در عرفان اسلامی در پیوندی وثیق با مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی تفسیر می‌شود. مبانی‌ای که در آن، انسان موجودی جامع مراتب وجود و مظهر اسماء الهی تلقی می‌گردد و حرکت او در هستی، حرکت از کثرت به سوی وحدت و از ظهور به سوی باطن است. در دیدگاه عرفانی، مرگ به معنای نابودی نیست، بلکه نوعی تحول در نحوه ظهور مراتب وجودی است؛ بدین معنا که با قطع توجه نفس به مرتبه بدنی، مرتبه‌ای دیگر از وجود انسان ظهور می‌یابد. از این منظر، مرگ آغازی برای آشکار شدن باطن وجود انسان و ورود او به مرتبه‌ای دیگر از حیات است. همین مبنا امکان تبیین معقول عالم برزخ را نیز فراهم می‌کند؛ عالمی که در آن انسان با بدن مثالی و در هیئت متناسب با اعمال و ملکات خود ادامه حیات می‌دهد و نتایج افعال و صفات خویش را به صورت تجسم‌یافته مشاهده می‌کند. همچنین در اندیشه عرفانی، قیامت تنها رخدادی کیهانی در پایان عالم نیست، بلکه مراتبی دارد که هم در سطح آفاقی و هم در

سطح انفسی قابل تحقق است. از یک سو قیامت آفاقی با نفخ صور و برپایی حشر عمومی تحقق می‌یابد، و از سوی دیگر، قیامت انفسی در سیر معنوی انسان و در تجربه فنا و بقا برای سالکان و عارفان رخ می‌دهد. در تحلیل مواقف قیامت نیز عارفان با بهره‌گیری از مبانی وجودشناختی خود، این مراحل را مراتب ظهور حقیقت انسان می‌دانند. بعث، حشر، حساب، میزان و صراط هر یک مرحله‌ای از انکشاف باطن اعمال و ملکات انسان‌اند و در آنها حقیقت وجودی انسان در نسبت با اسماء الهی آشکار می‌شود. از همین رو بهشت و جهنم نیز تجلی رحمت و قهر الهی در مرتبه وجودی انسان و ظهور نهایی نتایج اعمال و معارف او به‌شمار می‌روند. در مسئله کیفیت معاد نیز دیدگاه عرفانی کوشیده است میان ابعاد جسمانی و روحانی معاد جمع کند. بر خلاف دیدگاه‌هایی که معاد را به یکی از این دو بُعد جسمانی یا روحانی منحصر می‌کنند، عارفان با تکیه بر نظریه مراتب وجود و تجلیات آن، معاد را دارای مراتبی می‌دانند که در آنها جسمانیت و روحانیت به نسبت درجات وجودی انسان‌ها متفاوت ظهور می‌یابد. از این رو معاد برای همه انسان‌ها به یک صورت تحقق نمی‌یابد، بلکه میزان غلبه مادیت یا روحانیت در حیات اخروی تابع نحوه سیر وجودی انسان در دنیا و میزان تقرب او به مراتب عالی وجود است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم. تهران: امیرکبیر.
- آملی، سیدحیدر (۱۴۳۲ق). تفسیر محیط‌الاعظم. تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۲). اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۳۶). انشاء الدوائر. تصحیح مهدی محمد ناصرالدین. لندن: مطبعة بریل.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶م). فصوص‌الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارالصادر.
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۹۸۹م). شرح المقاصد. تعلیقہ عبدالرحمن عمیره. قم: شریف الرضی.
- تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳ق). معادشناسی. مشهد: ملکوت نور قرآن.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱). شرح فصوص‌الحکم. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- جلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). الإنسان الكامل. تصحیح ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جلی، عبدالکریم (۱۴۲۶ق). مراتب الوجود و حقیقة کل موجود (الکف و الرقیم). تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۰). قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص‌الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹). شرح فصوص‌الحکم. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۶). مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی. گردآورنده عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲ق). معجم مفردات الفاظ القرآن. تصحیح ندیم مرعشلی. بیروت: دار الکاتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). الإلهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل. قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سعیدی، احمد (۱۴۰۰). مبانی عرفانی صدرایی حقیقت مرگ با نگاهی به آیات و روایات. آیین حکمت، ۴۷، ۴۷-۸۰.
- شبر، سیدعبدالله (۱۴۲۴ق). حق‌الیقین فی معرفة اصول الدین. قم: انوار الهدی.
- شریف مرتضی (۱۴۰۵ق). رسائل شریف المرتضی. تحقیق سیدمهدی رجائی. قم: دار القرآن الکریم.
- شریف مرتضی (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام. تحقیق سیداحمد حسینی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- شعرانی، عبد الوهاب بن احمد (۱۳۷۸ق). البیواقیات و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر. بی‌جا: مصطفی البابا الحلبي و اولاده.
- شمس، علی (۱۳۸۵). برزخ در علم کلام. معارف عقلی، ۳، ۱۵۷-۱۷۳.
- صدرالمতالیهین (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتالیهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ج سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مکتبه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات. قم: البلاغة.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۴). آغاز و انجام. تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی. چ چهارم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- غزالی، ابوحامد (بی‌تا). احیاء علوم الدین. تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. بیروت: دار الکتاب العربی.

فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). *منتهی المذاریک فی شرح تائیه ابن قارض*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.

فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*. مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس بین المشهود و المقول*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۰). *کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه*. تهران: فراهانی.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۷ق). *المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). *النصوص*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۱۳ق). *اصطلاحات الصوفیه*. قاهره: دارالمنار.

کرمانی، علیرضا (۱۳۹۱). *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کرمانی، علیرضا (۱۳۹۴). *بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام*. معرفت کلامی، ش ۱۵، ۲۶-۷.

مجلسی، محمدباقر (بی تا). *حق الیقین*. تهران: اسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

معتزلی، عبدالجبار (۱۹۶۵). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*. قاهره: الدار المصریه.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۲). *معاد از دیدگاه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عده الأبرار*. تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.