

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیّم
سال دوم (۱۳۹۱)، شماره هفتم

معاد قرآنی از دیدگاه علامه مجلسی (ره)

شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی^۱

چکیده

معاد و اعتقاد به عالم قیامت از اندیشه‌های اولیه حیات بشری بوده است و همه ادیان الهی پیروان خود را به روزی وعده می‌دهند که به حساب همگان رسیدگی می‌شود. اما در کیفیت و چگونگی انتقال انسانها به آن عالم اختلاف نظرهای شدیدی بین پیروان ادیان و متفکران آنها وجود دارد. فقها، فلاسفه، متکلمان و محدثان شیعی با توجه به نوع نگرش و مبانی فکری خود، معاد را پیش روی ما به تصویر می‌کشند. علامه مجلسی (ره) به عنوان یک مسلمان شیعی و محدث، معاد خود را مبتنی بر آیات قرآنی می‌داند و با استفاده از آیات، علاوه بر نفس معاد، به اثبات معاد جسمانی نیز می‌پردازد و این برخلاف نظر برخی از علماء است که معاد قرآنی را «مثالی» می‌دانند. در این تحقیق، برآنیم تا با بررسی معاد قرآنی در آثار و آرای علامه مجلسی، به اصل معاد جسمانی که مورد تأیید اوست بپردازیم. او این معاد جسمانی قرآنی را مبتنی بر برهان عقلی می‌داند و منکر این معاد را کافر می‌شمارد. علامه علی رغم اینکه انسان را دارای دو بعد روحانی و جسمانی می‌داند روح را امری غیر مجرد به شمار می‌آورد. به نظر می‌رسد ایشان متأثر از دیدگاه‌های استاد خود میرزافعیان نائینی و نیز پدرش، محمدباقر مجلسی (ره)، بوده است. علامه مجلسی (ره)، ایمان به معاد جسمانی و ایمان به بهشت و دوزخ را از ضروریات دین اسلام بر می‌شمرد. واژگان کلیدی: علامه مجلسی، اصول دین، قرآن، نفس، معاد جسمانی، تناسخ.

^۱. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی / vahidishahab@yahoo.com

بیان مسأله

کلمه معاد از ریشه «ع و د» مشتق از مصدر عود، بر وزن مَفْعَل است. عود در لغت به معنای رجوع و بازگشتن بعد از انصراف است (راغب اصفهانی، ج ۲، ص ۶۶۴) و نیز به معنای بازگشت به همان راه که آمده بود و رفتنش هنوز منقطع نشده که بازگردد (صفی پوری، ۱۳۷۷، ج ۳ و ۴، ص ۸۹۱). معنی لغوی «معاد» اگر از اسم زمان و مکان گرفته شود به معنای زمان یا مکان بازگشت است و از مصدر میمی به معنای مرجع و مصیر خواهد بود (الزبیدی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۶).

در بعضی از آیات قرآن و روایات، این کلمه در معنای لغوی خود، به کار رفته است مانند آیه «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيْ مَعَادٍ» (القصص: ۲۸ / ۸۵) در اینجا معاد به معنای مکان بازگشت، یعنی شهر مکه است (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۹، ص ۴۶۰ / زبیدی، بی تا، ج ۹، ص ۴۳۸ / فیروزآبادی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۹ / صفی پوری، ۱۳۷۷، ج ۳ و ۴، ص ۸۹۱).

اما معاد در بعضی موارد در معنای اصطلاحی به کار برده می شود و مراد از آن، رجوع و بازگشت به زندگانی، پس از مرگ است (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۹، ص ۴۶۰ / زبیدی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۸)، یا عالم پس از مرگ و برانگیخته شدن اجسام بشری و حاضر شدن در محکمه عدل الهی و پرداختن به پاسخگویی برای پاداش و عقاب (طریحی، ۱۹۸۹، ج ۳، ص ۱۱۰) بنابراین اعتقاد، مرگ نقطه پایان زندگی انسان نیست؛ بلکه نقطه آغاز ورود در عالمی دیگر و در حضور حق است. برخی معاد را مختص انسان می دانند و برخی حتی حیوانات را هم داخل در معاد می کنند. قرآن می فرماید: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (التکویر: ۸۱ / ۵)؛ یعنی: روزی که حیوانات وحشی محشور می شوند.

همه ادیان آسمانی به معاد و حیات پس از مرگ و روز قیامت که دنباله اعتقاد به مبدأ آفرینش بوده اعتقاد دارند. یهودیان اعتقاد به رستاخیز مردگان را از اصول مسلم دین خود، تلقی می کنند و بسیاری از یهودیان نیز به جسمانی بودن معاد اعتقاد دارند و بر این اصل تأکید می کنند. این اصل در عهد عتیق (تورات)، کتاب آسمانی مردم یهود، بصراحت، بیان شده است (ا، کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۶۲ / سفر اعداد، ۲۸: ۱۸؛ سفر تثنیه، ۳۹: ۳۲؛ کتاب اول سموئیل، ۶: ۲ و ۳۹؛ حزقیال، ۱۳: ۳۷).

در مسیحیت نیز معاد و حیات پس از مرگ، حساب رسی در قیامت و بهشت و دوزخ به عنوان یک اصل مسلم عهد جدید (کتاب مقدس مسیحیان) و الهیات مسیحی است و سه گروه

مسیحی (کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان) در این اصل که انسان با جسم خود برانگیخته می‌شود کمتر اختلاف دارند (تیسن، بی‌تا، ص ۳۶۵/ انجیل یوحنا، ۲۷:۵ و ۲۸؛ انجیل لوقا، ۱۴:۱۴ و ۲۱:۱۶-۳۱؛ انجیل متی، ۲۷:۱۶ و ۱۲:۸ و ۳۲:۱۲).

در اوستا و برخی دیگر از کتابهای دینی زرتشتیان نیز کلیات اعتقاد به معاد و بهشت و جهنم، مطرح شده است (بایرناس، ۱۳۸۷، صص ۴۳۶ و ۴۶۴). بنابراین، در همه کتب ادیان الهی که به دست ما رسیده به اصل معاد و روز حساب اشاره شده است و در آیین‌ها و ادیان غیر آسمانی مانند بودا (همان، ص ۱۸۸)، هندو (همان، صص ۱۵۵ و ۲۵۵)، کنفوسیوس (همان، صص ۳۸۷ و ۳۸۹)، تائو (همان، صص ۳۲۸ و ۳۳۴) و جین (همان، ص ۱۶۷) نیز اعتقاد به زندگی پس از مرگ وجود دارد و می‌توان به این نتیجه رسید که ریشه اعتقاد به معاد در فطرت و عقل انسانها قرار داده شده است؛ با این تفاوت که در مکاتب غیر الهی، عموماً به جای اعتقاد به قیامت، اعتقاد به تناسخ وجود دارد (همان، صص ۱۸۸ و ۱۵۵-۲۵۵ و صص ۱۶۷ و ۳۲۸-۳۳۴ و ۳۸۸-۳۸۹).

در اسلام، معاد به عنوان یکی از اصول اساسی و مسلم دینی مسلمانان است که نقش بسیار مهمی در تربیت و کنترل انسان دارد. کسی که به اصل معاد یا عالم پس از مرگ و رستخیز معتقد باشد، زندگی او دگرگون خواهد شد؛ به این معنا که از زشتیها، بدیها و ظلم کردن‌ها روی می‌گرداند و به سوی حق و حقیقت و راستی و درستی می‌شتابد. ایمان به قیامت و خوف از حساب و کتاب در آن جهان در پیشگاه عدل الهی و نیز خوف از دوزخ و امید به بهشت عامل بسیار مؤثری در بازداشتن انسان از بدیها و زشتیها و سوق دادن آنان به خوبیهاست. عدم اعتقاد به روز حساب باعث ازدیاد کارهای زشت انسانی و نیز موجب انحراف انسان از مسیر واقعی می‌گردد.

گسترده‌گی و اهمیت اصل معاد در اسلام تا آنجاست که موضوع معاد آیات زیادی از قرآن را به خود اختصاص داده و علاوه بر این آیات، بخش عمده‌ای از دعوت انبیاء و اولیای الهی پیرامون معاد بوده است؛ زیرا که در این اعتقاد دینی، آثار سازنده بسیاری نهفته است.

هرچند درباره اصل معاد ادیان اتفاق نظر دارند، اما در بیان چگونگی وقت آن و کیفیت حیات اخروی و مسأله حشر و نشر و رستخیز، بین متفکران و نیز متون دینی، تفاوت‌های زیادی وجود دارد: برخی معاد را فقط روحانی می‌دانند، یعنی پس از مرگ روح به حیات ابدی ادامه می‌دهد؛ برخی معتقد به معادی جسمانی‌اند و برای همین، باید به بازگشت روح به بدن

قابل شوند. در اینجا نیز برخی بدن حیات اخروی را همین بدن عنصری و برخی آن را بدنی مثالی می‌دانند. گروهی نیز تفسیرشان از معاد همان تناسخ است؛ یعنی اینکه روح مرده به بدن انسان دیگری و یا نزد بعضی به بدن حیوان یا گیاه دیگر وارد می‌شود.

مسئله معاد مورد قبول همه مسلمان‌هاست و تمام مسلمانان در مذاهب و فرقه‌های مختلف به این اصل معتقدند. این مانند بحث خاتمیت پیامبر اسلام (ص) است که مورد توافق تمام فرقه‌های اسلامی بوده و هر فرقه‌ای که منکر این اصل باشد از نظر فقها کافر است؛ چون منکر ضروری دین شده و اگر کسی اصل معاد را هم منکر شود، از حد و مرز مسلمانی خارج و کافر شده است.

در ادامه مقاله نیز در نظر داریم به بررسی آرای علامه مجلسی پیرامون مسئله معاد بپردازیم. از آنجا که نگاه هر کس به روح و کیفیت وجود آن مبانی اندیشه او درباره معاد است، باید اول نفس و روح را از نگاه او جست. علامه برخلاف فلاسفه، روح را امری غیر مجرد می‌شمرد و به معاد جسمانی معتقد است و برای همین، دست به استدلال می‌زند. استدلال ایشان نقلی و قرآنی است. درباره دیدگاه علامه مجلسی پیرامون روح و معاد و استدلال ایشان تاکنون بحث مستقلی ارائه نشده است. به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان متأثر از آموزه‌های دو استادش محمدباقر مجلسی (پدر علامه) و میرزا رفیعاً نائینی باشد. قبل از پرداختن به موضوع معاد از دیدگاه علامه مجلسی به موضوع معاد از دیدگاه قرآن و سپس به بررسی معاد در اندیشه اندیشمندان و عالمان دین می‌پردازیم تا جایگاه واقعی دیدگاه علامه مشخص گردد.

۱. معاد از دیدگاه قرآن

قرآن کریم در آیات متعددی که عمدتاً، کلی هم هستند، به بیان مسئله معاد و نحوه رستخیز ابدان و حشر و زندگی ابدی می‌پردازد که در اینجا به برخی از آن آیات اشاره می‌کنیم:

«أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ» (العادیات: ۱۰۰ / ۹-۱۱): «مگر نمی‌داند که چون آنچه در گورهاست بیرون ریخته گردد و آنچه در سینه‌هاست فاش شود در چنان روزی پروردگارشان به [حال] ایشان نیک آگاه است».

«وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۳۶ / ۵۱): «و در صور دمیده خواهد شد پس بنگاه از گورهای خود شتابان به سوی پروردگار خویش می‌آیند».

- ﴿وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ عَلِمْتَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ (الإنفطار: ۸۲ / ۴-۵): «و آنگاه که گورها زیر و زبر شوند هر نفسی آنچه را پیش فرستاده و بازپس گذاشته بداند».

- ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَسِيَّ خَلَقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (یس: ۳۶ / ۷۸): «و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد گفت چه کسی این استخوانها را که چنین پوسیده است زندگی می بخشد».

- ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنْآ لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الإسراء: ۱۷ / ۴۹-۵۱): «و گفتند آیا وقتی استخوان و خاک شدیم [باز] به آفرینشی جدید برانگیخته می شویم بگو سنگ باشید یا آهن یا آفریده‌ای از آنچه در خاطر شما بزرگ می‌نماید [باز هم برانگیخته خواهید شد] پس خواهند گفت چه کسی ما را باز می‌گرداند بگو همان کس که نخستین بار شما را پدید آورد».

همچنین می‌توان درباره اصل معاد و نحوه مرگ و رستاخیز و حشر ابدان و ارواح و کیفیت جزاء و پاداش و نیز کیفیت حیات اخروی، به آیاتی نظیر موارد ذیل، مراجعه کرد: (الأعراف: ۷ / ۵۷؛ الروم: ۳۰ / ۱۹؛ فاطر: ۳۵ / ۹؛ فصلت: ۴۱ / ۲۱ و ۳۹؛ ق: ۵۰ / ۱۱ و ۴۴؛ الزخرف: ۴۳ / ۱۱؛ یس: ۳۶ / ۷۶؛ القيامة: ۷۵ / ۴۳؛ الإسراء: ۱۷ / ۴۹-۵۱ و ۷۱؛ العاديات: ۱۰۰ / ۹-۱۱؛ یس: ۳۶ / ۵۱؛ النساء: ۴ / ۵۶؛ الإنفطار: ۸۲ / ۴-۵؛ الزمر: ۳۹ / ۶۰؛ مریم: ۱۹ / ۸۵؛ عبس: ۸۰ / ۳۴-۳۵ و...)

آیاتی که گذشت به عنوان نمونه، برگزیده شده‌اند و در حقیقت، آیات مربوط به موضوع معاد بیش از آن است که در این تحقیق بگنجد. تنها آن دسته از آیاتی که در مورد اصل معاد و پاسخ به منکران آن و نیز درباره احوال پرهیزگاران و گناهکاران و نیز اوصاف بهشت و جهنم است بالغ بر صدها آیه می‌شود. آنچه از ظاهر آیات قرآن برمی‌آید این است که قرآن در پی احتجاج با منکرین معاد و بیان امکان و ضرورت آن است. برای همین، در مواردی به مثالهای طبیعی و روند زندگی و مرگ گیاهان در طبیعت اشاره می‌کند (مثلاً: الروم: ۳۰ / ۱۹؛ فاطر: ۳۵ / ۹ و...). آیات زیادی از قرآن نیز به چگونگی حشر بدن‌ها و نیز به عذاب و تنعم جسمانی اشاره دارند که می‌توان در مجموع، از آیات قرآن به این نتیجه رسید که معاد امری جسمانی است.

۲. معاد جسمانی از دیدگاه اندیشمندان و متکلمان اسلامی

الف) «خواجه نصیرالدین طوسی» (م. ۶۳۵ ق)، درباره معاد جسمانی، می‌گوید: معاد جسمانی از ضروریات دین حضرت محمد بن عبدالله (ص) است و در ثبوت آن، هیچ شک و شبهه‌ای نیست و بعلاوه امری است ممکن و انبیاء (ع) نیز از وقوع آن، خبر داده‌اند. بنابراین، قبول مسأله معاد و تصدیق آن، بر همه مکلفین لازم و واجب است. و مقصود از معاد جسمانی این است که اجزای متفرقه بدن در روز قیامت زنده شده و با آن صورتی که در دنیا بوده، در محشر حاضر خواهند شد... و بالضروره می‌دانیم که معاد مانند ایجاد ابتدایی و خلقت نخستین است؛ زیرا خلقت مجدد، ایجاد دوّم است (طوسی، ۱۳۹۸، ص ۵۶۴/ طوسی، ۱۳۵۹، ص ۳۹۵).

ب) «علامه حلی» (م. ۷۲۶ ق) در مورد معاد جسمانی، معتقد است: «تمام مسلمانان بر ثبوت معاد بدنی اتفاق دارند، و اما در کیفیت آن که آیا بدن زنده شده از اجزای اصلی، تشکیل خواهد شد و یا از چیز دیگری مانند بدن در عالم ذر، اختلاف دارند» (طوسی، ۱۳۹۸، ص ۵۶۵/ علامه حلی، ۱۳۶۰، صص ۶۵-۶۶ و ۱۴۱۵، ص ۴۹۲).

ج) «شهید ثانی» (م. ۹۶۶ ق) می‌گوید: «همه مسلمانان در اعتقاد بر معاد جسمانی، اتفاق دارند؛ و اما فلاسفه جسمانی بودن معاد را نفی کرده و قائل به معاد روحانی شده‌اند و مقصود از معاد جسمانی خلقت مجدد بدن پس از فناى آن است که با آن صورتی که در دنیا داشته، زنده می‌شود» (علامه حلی، ۱۳۶۰، صص ۶۵ و ۶۶).

د) «محقق دوانی» (م. ۹۰۸ ق) در باب معاد جسمانی می‌گوید: «آنچه از بیانات اهل شرع درباره مسأله معاد به دست می‌آید، همانا جسمانی بودن معاد است. ایشان می‌فرمایند: «عقیده امامیه و اکثر مسلمانان بر این است که انسان در روز جزا با بدن دنیوی زنده می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۸).

ه) «شیخ احمد احسایی» (م. ۱۲۴۲ ق) در مورد معاد جسمانی بر این اعتقاد است که آدمی مانند بدنهای دنیایی، مبعوث می‌شود و حق و واقع این است که معادی که آیات قرآنی بر آن دلالت دارد معاد بدنی است (احسایی، ۱۴۱۴، ص ۶۱).

و) «میرزا رفیعاً نایینی» (م. ۱۰۸۳ ق) از حکمای قرن ۱۱ هجری، به معاد جسمانی قائل است و می‌گوید: بدان که چون نبوت نبیّنا (ص) و انبیای سابقین - صلوات الله علیهم اجمعین - ثابت شده و وقوع معاد جسمانی ضروری این دین و ادیان سابقه است و آیات کلام جدید داله بر تحقق معاد جسمانی به نحوی ممکن که اعاده به جمع بعد از تفریق است، بسیار است. مثل

قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُحْسِبُ الْإِنْسَانُ أَنَّ جُمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ﴾ (رفیعا نایینی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸).

ز) در پایان سخن عالمان دین، به بیان دیدگاه «علامه مجلسی» که این تحقیق در بیان دیدگاه ایشان با استناد به آیات قرآن است بسنده می‌کنیم. ایشان درباره اینکه معاد، جسمانی است می‌گوید:

معاد جسمانی از جمله مسائلی است که همه خداپرستان بر ثبوت و وجود آن، اتفاق دارند و یکی از ضروریات دین اسلام محسوب می‌شود و منکرین معاد جسمانی از زمره مسلمانان محسوب نمی‌شوند. کتاب و سنت بر جسمانی بودن معاد، صراحتاً، دلالت دارند؛ به طوری که رد و یا انکار و یا تأویل آن به هیچ وجه، امکان ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۷).

۳. دیدگاه علامه مجلسی پیرامون روح

از آنجا که دیدگاه هرکس پیرامون معاد و کیفیت حیات اخروی وابسته به موضعی است که درباره نفس یا روح اتخاذ می‌کند، لازم است پیش از پرداختن به دیدگاه علامه مجلسی پیرامون معاد؛ موضع ایشان درباره مسأله نفس یا روح را مشخص نماییم. از دیدگاه مرحوم مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، ص ۱۰۴)، نه دلیل عقلی بر تجرد روح وجود دارد و نه بر مادی بودن آن و از ظاهر آیات و اخبار، جسم بودن روح و نفس استفاده می‌شود. بعلاوه، آیات و روایات بصراحت مبین تجرد روح نیستند. ایشان در عین حال، این موضع‌گیری را که قائل به تجرد، کافر است رد کرده و می‌فرماید: «این نوع برخورد تحکّم‌آمیز است و چگونه چنین اتهامی وارد است و حال، آنکه جمعی از دانشمندان امامیه و اساتیدشان به این امر اعتقاد دارند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، ص ۱۰۴).

به اعتقاد علامه، اخبار بسیاری که در باب تنزیه حق تعالی وارد شده ظاهراً دلالت می‌کند بر این که تجرد از صفات مختصه خداست و اکثر احادیث قبض روح و همراه بودن روح با میت و به نزد خانواده خود آمدنش و انتقال به وادی السلام حاکی از تجسم روح است، مگر آن که آنها را به جسد مثالی تأویل نمایند (مجلسی، بی‌تا، ص ۳۷۷).

به گزارش علامه مجلسی، شیخ مفید نیز قائل به تجرد روح بوده است و از قول برخی که هویتشان هم مشخص نیست، نقل کرده که ایشان در آخر عمر، از این عقیده برگشته و توبه کرده است (همان، ص ۳۷۷). نکته اینکه پذیرش عدم تجرد روح از سوی مرحوم مجلسی

متّکی به دلیل عقلی و برهان نیست؛ زیرا خود اعتراف می‌کند که دلائل نفی تجرّد تمام نیست؛ لکن مبنای اعتقاد خود را ظاهر اخبار و روایات می‌داند (همان، ص ۳۷۷) و در عین حال می‌فرماید: تحقیق روح دشوار است و جز آفریننده‌اش حقیقت آن را نداند ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ۸۵ / ۱۷) و اگر خدا می‌خواست حقیقت آن را بدانیم به ما اعلام کرده بود ولی فرمود: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: ۸۵ / ۱۷): «از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است». اینگونه بیان کرده است تا ما هم در برابر آنچه خدا درباره آن سکوت کرده است خموشی گزینیم (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، ص ۶۵).

باید دانست که برخی، یکی از دلائل تجرّد روح را بقای آن بعد از مفارقت از بدن و معاد روحانی دانسته‌اند که مرحوم مجلسی آن را مردود می‌شمارد (مجلسی، بی‌تا، ص ۳۸۸). علّامه همچنین، در تأیید موضع خود که دانستن حقیقت روح مشکل است، آورده است: حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ظاهراً اشعار به این دارد که همانطور که خدا را نمی‌توان شناخت، نفس را هم نمی‌توان شناخت و حضرت رسول (ص) فرموده است: ساکت شوید از آنچه خدا از آن ساکت شده است و حضرت امیرالمؤمنین (ع) فرموده است: آیا تکلم می‌کنید دانستن چیزی را که آگاهی از آن تکلیف شما نیست؛ بسا باشد که برخلاف حق، به چیزی قائل شوید و در پیشگاه الهی، معذور نباشید (همان، ص ۳۷۸).

۴. دیدگاه علامه مجلسی درباره نحوه وجود نفس

علامه مجلسی «ره» بعد از نقل روایات متعدّدی مبنی بر بودن و خلق ارواح پیش از ابدان و اینکه «ارواح لشکرهای آماده‌اند، هر کدام از آنها نزد خدا با هم آشنا شدند در زمین با هم الفت می‌گیرند و هر کدام نزد خدا با هم بیگانه بودند در زمین از هم جدا شوند»، می‌فرماید: این روایات معتبر که نزدیک به حدّ تواتر است دلالت بر تقدّم آفرینش ارواح پیش از ابدان دارد و دلایلی که بر حدوث ارواح به هنگام آفرینش بدن‌ها بیان کرده‌اند مخدوش است که نباید آن روایات را به سبب این ادّله، رد کرد. ایشان اضافه می‌نماید: استبعادی در سبق ارواح نیست و برهان کامل و واضحی در نفی آن اقامه نشده است (همان، ص ۳۵۴).

علّامه ضمن ردّ این اشکال «اگر ارواح پیش از ابدان موجود باشند باید انسان احوال پیشین را به یاد داشته باشد»، می‌فرماید: «عدم تذکّر احوال سابق ممکن است به سبب دگرگونی حالات مختلف یا فقدان قوای بدنی یا فاصله شدن حالات جنینی و طفولیت باشد و بعید

نیست که خداوند آن حالت را به سبب بسیاری از مصالح، از یاد انسان بُرده باشد، همانگونه که ما دوران طفولیت را به یاد نمی‌آوریم. پس چه استبعادی دارد نسیان ماقبلش؟ و وارد شده است که «ذکر و نسیان»، صُنْع خداست. باز علامه تأکید می‌کند ارواح بدون کالبد یا با کالبدهای مثالی که وابسته شدن به تن عنصری را در پی دارد، دلیلی بر امتناعش وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۱، صص ۱۳۱-۱۴۴ و ج ۶، ص ۲۵۵).

ایشان بعد از نقل روایتی از امام صادق (ع) در جواب سؤال کننده‌ای که پرسیده بود: چرا روح در هنگام خروج از بدن متألّم می‌گردد، حضرت پاسخ گفته‌اند به سبب اینکه رشد بدن با روح است، اظهار می‌دارد: سؤال کننده گمان کرده است روح حقیقتاً وارد بدن می‌شود؛ از این رو، پرسیده است چرا موقع ورود به بدن متأثر نگشته، اما موقع خروج ناراحت می‌گردد حال، آنکه مطلب برعکس است. روح حیوانی از خارج وارد بدن نمی‌شود؛ بلکه در آن، زاییده می‌شود و بدن بر آن روح رشد می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۵۸). اگر بتوانیم بیان علامه را از روح حیوانی به روح انسانی سرایت دهیم مطلب مورد ادّعی ما در برداشت از آیه شریفه: ﴿ثُمَّ أَنْشَأَهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ۲۳ / ۱۴) تأیید می‌شود که بر اثر حرکت جوهری، یکی از مراتب استکمال بدن، روح انسانی، خواهد بود و مُدرک الم و لذت همان نفس است.

۵. دیدگاه علامه مجلسی پیرامون عالم برزخ

علامه مجلسی موجود مثالی را اثبات و راه را برای تصحیح بسیاری از مسائل اعتقادی، هموار می‌کند. ایشان خبری را ذکر می‌کند که طی آن، امام سجّاد (ع) به یک منجّم، فرمود: آیا مردی را به تو نشان دهم که از روزی که تو بر ما وارد شدی، او در چهار هزار عالم گذر کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۷، ص ۳۸۸)؟ آیا گذشتن از چهار هزار عالم با این بدن مادی قابل تصوّر است؟ البته خیر. پس غیر از این بدن، بدن دیگر وجود دارد. باز ایشان روایتی را نقل می‌فرماید که خداوند دو شهر دارد: یکی در مشرق و دیگری در مغرب. در آن دو، مردمی هستند که خوراکشان حمد و ثناء و تسبیح خداست (همان، ص ۳۳۲). واضح است که قوم و جماعتی که خوراکشان تسبیح است در عالم ماده و مادیات قرار ندارند. از این جهت، مرحوم مجلسی عالم مثال و موجودات مثالی را می‌پذیرد و آن را لازمه تعلّق روح به آنها بعد از مرگ قلمداد می‌کند (همان، ص ۳۵۴) ایشان موجود بودن عالم مثال را در حال حاضر بعید نمی‌داند (همان، ص ۳۵۴) و به تعلّق ارواح به اجسام و اجساد مثالی در حال خواب استدلال می‌کند.

وی اعتقاد دارد ارواح با پیوستن به بدن‌ها در هنگام خواب که تعلّقشان به بدن‌های اصلی کم شده است، می‌توانند در عوالم ملک و ملکوت سیر کنند (همان، صص ۳۵۴-۳۵۵).

۶. دیدگاه علامه مجلسی درباره وضعیّت روح بعد از مرگ

اکنون باید دید از نگاه مجلسی، روح پس از وقوع مرگ و استقلال یافتن چه وضعیتی می‌یابد و چگونه استمرار پیدا می‌کند؟ ایشان در این‌باره می‌فرمایند:

«بدان آنچه از آیات زیاد و اخبار مستفیض^۱ و برهان‌های قاطع برمی‌آید این است که روح و نفس بعد از مرگ باقی است. اگر کافر محض باشد، معذب است و چنانچه مؤمن محض باشد، متنعم است و اگر از مستضعفین باشد، به خود واگذاشته می‌شود و در قبر، حیات به او برمی‌گردد یا به طور کامل و یا بعضی از اجزای بدنش دارای حیات می‌گردد. از عقائد و اعمال برخی سؤال می‌شود و بر حسب آن؛ پاداش یا عقاب داده می‌شوند و بدن بعضی فشار می‌بیند و سؤال و فشار در بدن‌های اصلی است. گاهی سؤال و فشار از بعضی مؤمنان برداشته می‌شود مثلاً کسی که تلقین او را خوانده باشند یا در شب یا روز جمعه فوت کرده باشد. سپس روح به جسد‌های مثالی لطیف شبیه به جسم جنّ و فرشته تعلّق می‌گیرد، اجسادى که در صورت، مشابه بدن‌های اصلی‌اند. با این توجیه، همه آنچه در ثواب قبر و عذاب آن و اتّساع و ضیق آن وارد شده و حرکت روح و پرواز آن در هوا و دیدارش با خانواده‌اش و دیدن ائمه (ع) با اشکال خودشان و ... موجه می‌گردد (همان، ج ۶، صص ۲۷۰-۲۷۱).

به عقیده مجلسی، مراد از قبر عالم برزخ است. شاید بتوان قول تجسّم روح بدون بدن مثالی را پذیرفت [نظریه روح نامتجسّد]، اما چون در اخبار معتبر مؤید به اخبار مستفیض، مسأله اجساد مثالی آمده است، چاره‌ای جز قبول آنها نیست و عالم برزخ به خواب و حالات آن تشبیه شده است. علامه همچنین بر این اعتقاد است که برای نفوس قویّ عالی، وجود اجساد مثالی زیاد امکان دارد، مانند ائمه (ع) تا دیگر جهت حضور آن بزرگواران نزد هر میت، نیاز به تأویلات و توجیهات نداشته باشیم» (همان، ص ۲۱۷).

۷. تفسیر علامه مجلسی از آیات قرآنی در موضوع معاد

۱. مستفینى خبری است که روایان آن در هر طبقه بیش از دو تن و به قولی زیاده‌تر از سه نفر باشد ولی به سر حدّ تواتر نرسیده باشد که آن را «مشهور» نیز نامند.

مجلسی مبحث معاد را در تفسیر خود از آیات قرآن نیز طرح می‌کند؛ آنجا که قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾: «هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مپندار، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است شادمانند و برای کسانی که از پی ایشان‌اند و هنوز به آنان نپیوسته‌اند، شادی می‌کنند که نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند» (آل عمران: ۳/ ۱۶۹-۱۷۰).

علامه مجلسی پیرامون زنده بودن بعد از مرگ و رزق و فرح مقتولین در راه خدا می‌فرماید: «هنگام خواب، بدن ضعیف می‌شود و ضعف بدن لازمه‌اش ضعف نفس نیست؛ بلکه وقت خواب، نفس قوی می‌شود و می‌تواند احوال را مشاهده کند و بر پنهانی‌ها آگاهی یابد. پس، مرگ بدن، مرگ نفس را به دنبال ندارد. از سوی دیگر، کثرت افکار عامل خشک شدن مغز است و خشکی مغز منجر به مرگ می‌گردد، و نیز این افکار سبب استكمال نفس‌اند با معارف الهی و این غایت کمال نفس است. پس هر آنچه عامل کمال نفس است همان چیز سبب نقصان بدن است و این هم مؤید مطلب فوق‌الذکر است که با مرگ بدن، مرگ نفس فرامی‌رسد.

از جانب دیگر، می‌دانیم احوال نفس بر ضد احوال بدن است. نفس با معارف الهی شادمان و مبتهج می‌گردد، همانطور که خدای تعالی فرموده است: ﴿إِلَّا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ۲۸/۱۳)، و حضرت محمد (ص) فرموده است: «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي». شکی نیست که مراد از نوشیدنی در اینجا، معرفت و محبت و نورانی شدن با انوار عالم غیب است. نیز حال انسان چنین است که مثلاً، هرگاه رسیدن به منصبی یا وصول به معشوق برای او رُخ دهد، طعام و شراب را فراموش می‌کند و خلاصه آنچه برای نفس سعادت است برای جسم نیست. تمام این توضیحات می‌رساند که نفس، استقلال در ذات دارد و از این جهت، تعلقی به بدن ندارد و چون چنین است ضروری است که با موت بدن، او نمیرد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، صص ۲۰۷-۲۰۸).

مجلسی در مورد دو کلمه «يُرْزَقُونَ» و «فَرِحِينَ» در آیه فوق‌الذکر می‌گوید: پیرامون «يُرْزَقُونَ» باید گفت: متکلمین اعتقاد دارند که پاداش و ثواب سود خالص، همیشگی و همراه با بزرگداشت است و عبارت «يُرْزَقُونَ» اشاره به «سود» است و عبارت

«فَرَحِين» اشاره به شادمانی به دست آمده به سبب آن بزرگداشت است. حکماء می‌گویند: بر اثر تابش انوار الهی به جواهر ارواح قدسی، آن جواهر از دو سو مبتهج می‌گردند: اوّل آنکه چون خودشان نورانی، درخشنده و متلّلیء با معارف الهی‌اند، شادمان‌اند؛ دوّم اینکه به چشمه نور و منبع رحمت و جلالت می‌نگرند. امّا شادمانی آنها از سوی دوّم بیشتر است. سخن خدای تعالی که فرموده است: «يُرْزَقُونَ» اشاره است به سوی اوّل، و نیز فرموده است: «فَرَحِين» اشاره است به سوی دوّم. و به همین جهت فرموده است: «فَرَحِينِ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» یعنی شادی ایشان به رزق نیست؛ بلکه به ایتاء رزق است؛ زیرا کسی که مشغول به رزق است به خودش مشغول است و کسی که به ایتاء رزق می‌نگرد، به رازق آن، متوجّه است» (مجلسی، همان).

۸. قبر و عذاب قبر

علامه مجلسی (ره)، طی روایتی از حضرت سجّاد (ع) نقل می‌کند که امام (ع) «برزخ» را در آیه «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (المومنون: ۲۳ / ۱۰۰)، قبر دانسته و فرموده است برای ایشان در آن «مَعِيشَةٌ ضَنْكًا» (طه: ۲۰ / ۱۲۴) است و قبر باغی از باغهای بهشت یا گودالی از گودال‌های دوزخ است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، صص ۲۱۴-۲۱۵).

علامه مجلسی (ره) پیرامون روایت فوق‌الذکر و نیز آیه شریفه «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمًى» (طه: ۲۰ / ۱۲۴)، اظهار می‌دارد: این خبر دلالت می‌کند بر اینکه مراد از معیشت ضنک در آیه، عذاب قبر است و تأیید این مطلب، از بخش دوّم آیه فهمیده می‌شود و بسیاری از مفسّرین نیز این معنا را برداشت کرده‌اند و جایز نیست که مراد از معیشت ضنک را بدی حال در دنیا بدانیم زیرا بسیاری از کفار از زندگی خوشایند بهره‌مندند و مؤمنین برخلاف آنها نیستند (همان، ص ۲۱۵).

مرحوم مجلسی معتقد است که مراد از برزخ، همان قبر است و برای اثبات ادعای خود استناد به روایتی می‌کند که: عمرو بن یزید می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم که برزخ چیست؟ حضرت فرمود: برزخ همان قبر است از روز مرگ انسان تا روز قیامت (همان، ص ۲۶۷). در این روایت، امام صادق (ع) به صراحت بیان می‌فرماید که عالم برزخ همان قبر است که از روز مرگ شروع می‌شود و تا روز قیامت ادامه دارد. «قبر و برزخ» دو لفظ برای یک معناست مگر موارد نادری که منظور از قبر، به کمک قرائن قبر خاکی است (شجاعی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۶).

۹. معاد جسمانی از منظر علامه مجلسی

علامه مجلسی (ره) علاوه بر بیان اصل معاد قائل به معاد جسمانی است و با کاوش در آثار و آرای ایشان، می‌توان یافت که معاد جسمانی را معاد قرآنی می‌داند، زیرا با استناد به آیات قرآنی، به اثبات معاد جسمانی می‌پردازد.

۹-۱. تعریف معاد جسمانی و حکم منکر آن

علامه مجلسی (ره) می‌گوید: معاد جسمانی آن است که این بدن‌ها در قیامت برگردند و بار دیگر، ارواح به آنها، تعلق می‌گیرند. اگر از اهل ایمان و سعادت باشند در بهشت جسمانی وارد گردند و اگر کافر و شقاوت پیشه محسوب شوند داخل دوزخ گردند و به آتش جسمانی معذب شوند و این از ضروریات دین اسلام است؛ بلکه اجماع همه ملت‌ها از جمله یهود و نصاری است و بیشتر کتاب‌های الهی به این معنا معترف‌اند؛ خصوصاً قرآن مجید که اکثر آیات آن در این باره صریح بوده و قابل تأویل نیست؛ چنانکه عام و خاصه نقل کرده‌اند که ابی بن خلف استخوان پوسیده‌ای را نزد حضرت رسول (ص) آورد و آن را به شکل گرد درآورد و گفت: تو می‌گویی خدا در قیامت این استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند؟ حضرت فرمود: بله. تو را زنده می‌کند و داخل جهنم می‌کند (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹). پس این آیه کریمه نازل شد ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (یس: ۷۸-۷۹) مجلسی منکر معاد جسمانی (مستفاد از قرآن) را کافر می‌داند: انکار معاد جسمانی کفر است و مستلزم انکار قرآن و انکار حضرت رسول (ص) و ائمه اطهار (ع) است (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹/ مجلسی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۸).

۹-۲. استدلال علامه مجلسی (ره) برای اثبات معاد جسمانی

مرحوم مجلسی معتقد است معاد جسمانی دارای برهان عقلی است و آیات قرآن این برهان را بیان می‌کنند و از جمله، آیاتی که دربرگیرنده دلیل عقلی بر اثبات معاد اعم از جسمانی و روحانی است، این آیه شریفه می‌باشد که: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾: «آیا گمان کرده‌اید شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما بازگشت نمی‌کنید؟» (المؤمنون: ۲۳/ ۱۱۵) (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۹).

به اعتقاد ایشان، این آیه قطع نظر از این که کلام الهی است و شکی در آن راه ندارد، برهان قاطعی است بر اثبات معاد. خدای تعالی حکیم است و عبث از او صادر نمی‌شود و کارهای او منوط به حکمت و مصلحت است. پس خلق زمین و آسمان و حیوانات و سایر مکلفین باید برای مصلحت و حکمتی باشد و حکمت نفعی نیست که عاید او گردد؛ زیرا او غنی بالذات و کامل از هر جهت است و احتیاج به غیر از لوازم امکان است. این نفع باید به آفریده‌هایش برگردد و مسلّم است که در این دنیا، با این شرایط، این مقصود حاصل نمی‌شود و دنیا قابلیت آن را ندارد که مردم از برای آن خلق شوند؛ در نتیجه، باید عالم دیگری باشد که منظور فوق حاصل شود (همان، ص ۳۶۹).

۳-۹. بیان شبهه‌های معاد جسمانی و پاسخ از آنها

علامه مجلسی (ره) به بیان شبهه‌ای که ممکن است در مورد معاد جسمانی مطرح شود می‌پردازد و به آنها نیز پاسخ می‌دهد و معتقد است. اگر در بطن ایرادهای معاد جسمانی دقت شود ظاهراً یک نکته برداشت می‌شود و آن «استبعاد» است. بشر چون خود و قدرت خود را مشاهده کرده و آنرا با توان الهی مقایسه می‌کند اظهار تردید می‌نماید.

علامه مجلسی (ره) به بیان چهار شبهه در مورد معاد جسمانی می‌پردازد و سپس به دفع آن شبهات می‌پردازد.

شبهه اول: بعد از عدم چیزی باقی نمی‌ماند، پس چگونه می‌شود بعد از عدم حکم به وجود نمود؟

مجلسی به این شبهه چنین پاسخ می‌دهند که: حق تعالی به جواب این شبهه اشاره کرده است به اینکه در اوّل خلق نیز چیزی نبود و معدوم مطلق بود، او را آفرید، نیز او را بر می‌گرداند هر چند معدوم باشد (همان، ص ۳۷۴). در واقع، ایشان برخلاف فلاسفه، خلق از عدم را محال نمی‌شمردند و معتقدند خدا می‌تواند اعاده معدوم کند.

شبهه دوم: اگر اجزای بدن‌ها در مشرق و مغرب عالم پراکنده شده باشد، بعضی از آنها در بدن درندگان داخل شده باشد و یا بخشی از آنها جزو آجرها و کوزه‌ها و مانند آنها گردیده باشد یا اینکه اجزایش در طول زمان، تبدیل به گیاه یا میوه‌های متعدّد شده باشد و بالاتر، اگر آدمی دیگر را بخورد و اجزای مأكول جزو بدن آکل شود، چگونه پاداش و کیفر به آنها تعلق می‌گیرد؟ پاسخ علامه چنین است: حق تعالی برای ابطال این شبهه فرموده است: ﴿وَهُوَ

بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (یس: ۳۶ / ۷۹) وجهش آن است که در آکل اجزای اصلیه هست که از منی به هم می‌رسد و اجزاء فضلیه وجود دارد که از غذا درست می‌شود و در مأكول نیز هر دو نوع وجود دارد. حال اگر انسانی، دیگری را بخورد اجزای اصلی مأكول اجزای فعلی آکل خواهد شد و اجزای اصلی آکل همان است که پیش از خوردن انسان، جزو بدن انسان بوده است و حق تعالی به همه عالم است و همه اجزاء را می‌شناسد؛ پس اجزای اصلی آکل را جمع کرده و نفخ روح می‌نماید و نیز اجزاء اصلی مأكول را. لذا خداوند رفع استبعاد ایرادکنندگان کرده است: اوّل به اینکه خدا از درخت سبز، آتش برمی‌افروزد؛ دوّم اینکه خلق آسمان‌ها و زمین از خلق بدن‌های شما مهمتر و بزرگتر است (مجلسی، ۱۳۸۵، صص ۳۷۴-۳۷۵).

شبهه سوم: این شبهه از زبان یکی از زندیقان به نام ابن ابی‌العوجاء بیان شده است. حفص بن غیاث می‌گوید: در مسجد الحرام حاضر بودم در حالی که ابن ابی‌العوجاء از امام صادق (ع) درباره این قول خدای تعالی ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَنَّا غُلُوداً غَيْرَهَا لَيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء: ۵۶ / ۴) سؤال می‌کرد که گناه «غیر» چیست؟ حضرت فرمود: وای بر تو، آن همان است در حالی که غیر آن است. او گفت: از دنیا مثال بزن. حضرت فرمود: آیا دیده‌ای خشتی را بشکنند بعداً آن را به قالبش برگردانند. آن همان است در حالی که آن، غیر آن است. یعنی آن عین قبلی نیست ولی همان قبلی است. علامه مجلسی (ره) در توضیح و تبیین این روایت، می‌نویسد: شاید مراد این باشد که آن شخص بعینه برمی‌گردد و اختلاف در صفات و عوارض غیر مشخص است؛ یا این که ماده یکی است، اگرچه در عوارض و تشخصات، اختلاف باشد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۳۸).

شبهه چهارم: مجلسی به شبهه تناسخ و پاسخ به آن می‌پردازد. معنای تناسخ این است که روح انسان پس از مرگ وارد بدن موجودی دیگر می‌شود. به عبارت دیگر، روح انسان به جای آن که به عالم برزخ وارد شود با انتقال به بدنی دیگر به همین جهان باز خواهد گشت. می‌توان گفت نظریه تناسخ از اصول اساسی ادیان هندی مانند هندوئیسم (بایرناس، ۱۳۸۷، صص ۱۵۵ و ۲۵۵) و بودیسم (همان، ص ۱۸۸) است. از نظر ادیان هندی، افراد آدمی تا زمانی که به تکامل نرسیده‌اند برای تکامل به این دنیا باز خواهند گشت. فقط کسانی که به عالی‌ترین مرتبه کمال رسیده‌اند دیگر به این جهان باز نخواهند گشت.

علامه مجلسی (ره) در توضیح و پاسخ به شبهه می‌گوید: تناسخیه پاداش و کیفر را منکر نیستند؛ اما آن را در همین جهان می‌دانند؛ زیرا می‌پذیرند که زندگی بدون ثواب و عقاب

نخواهد بود؛ ولی از سوی دیگر، نتوانسته‌اند حقیقت معاد را درک کنند و از این رو، از این راه، یعنی انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر و بازیافت حیات جدید، خود را قانع کرده‌اند (مجلسی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۹).

پاسخ علّامه به شبهه تناسخ و موضع ایشان نسبت به قائلان به آن را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

الف) مجلسی حکم به تکفیر قائلان به نظریه تناسخ کرده و فرموده است: تناسخیه کافرند؛ زیرا انکار حشر و ثواب و عقاب می‌کنند و می‌گویند روح در این اجسام مادی گردش کرده و از بدنی به بدن دیگری منتقل می‌گردد، یا به بدن حیوانی تعلّق می‌گیرد. آنان معاد را منکرند و تعلّق روح به انسان دیگر یا حیوان دیگر را در همین جهان دانسته و روح را قدیم می‌دانند و به صانع عالم قائل نیستند و به پیامبران ایمان نداشته و تکلیف را ساقط می‌دانند. به سبب این عقاید باطل، کافرند و نه صرفاً بخاطر تناسخ (همان، ص ۳۷۹).

مجلسی حکم کافر بودن قائلان به تناسخ را مستند به روایتی از امام رضا (ع) می‌کند که آن حضرت فرموده است: هر کس به تناسخ قائل باشد به خدای بزرگ کافر گشته است و بهشت و دوزخ را تکذیب نموده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۲۰).

ب) اگر تناسخ را به معنای انتقال نفس از بدن انسانی به انسان دیگر که آن را «نسخ» گویند و به بدن حیوانی که آن را «مسخ» گویند و به جسم نباتی که آن را «فسخ» نامند و به جسم جمادی که آن را «رسخ» می‌گویند بگیریم، واضح است که باطل است؛ زیرا نفسی که در بدنی بوده است و قوه‌هایش به فعلیّت تبدیل شده است، غیر ممکن است که دوباره برگردد و فعلیّتش از بین برود و دارای قوه و استعداد گردد که در این صورت، هماهنگی میان روح و بدن از میان خواهد رفت.

اما تناسخ در عالم دیگر که انسان به صورت‌های گوناگون محشور شود مورد تأیید قرآن است. دلیل صحّت این امر آن است که صفتی که در انسان غالب است و در دنیا به خاطر حجاب طبیعت مستور است در آن عالم ظاهر می‌شود و انسان خود را به آن صورت می‌بیند و چهره واقعی خودش را تشخیص می‌دهد. مسلم است آگاهی از سیمای خود که به شکل حیوانی درآمده زمانی ممکن و معقول است که ادراک او به سر حدّ انسان باشد؛ زیرا اگر انسانهای به شکل حیوان درآمده واقعاً حیوان باشند، از خلقت خود اظهار شرمندگی نمی‌کنند.

پس این سنخ، تناسخ به معنای مشهور آن، نیست؛ نظیر ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُتُوبًا قَرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (الأعراف: ۶۶/۷) (نک. مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۲۱).

ج) به عقیده علامه مجلسی (ره) لازمه قول به تناسخ این است که قائل به تعلق دو روح به یک بدن شویم؛ زیرا هر انسانی زمانی که آمادگی پذیرش روح را داشته باشد روح به او تعلق پیدا خواهد کرد؛ خواه نفس را صورت نوعیه بدن بدانیم که بر اثر تکامل ماده آنرا پیدا خواهد کرد و یا اینکه از عالم مجردات به آن افاضه شود. به عبارت دیگر، هر بدنی روح متناسب با خود را خواهد داشت و اگر انسانی بمیرد و قرار بر این باشد که روح او وارد بدن دیگری شود، چون آن بدن روح متناسب با خود را دارد، وجود دو روح در یک بدن لازم خواهد شد؛ یکی روح خودش و دیگر روح انسانی که مرده است. جمع شدن دو روح در یک بدن یا کالبد محال است؛ زیرا هر روحی تعین و شخصیت خود را دارا خواهد بود و اگر بنا باشد که در یک انسان، دو روح وجود داشته باشد، لازمه آن، دارا بودن دو شخصیت و دو تعین در یک بدن خواهد بود که این محال است (مجلسی، بی تا، ص ۳۷۹).

د) علامه مجلسی اظهار می دارد که اگر قول بعضی از فلاسفه را مبنی بر قدم عالم بپذیریم نمی توانیم معاد جسمانی را اثبات کنیم؛ زیرا بر این مبنا، نفوس ناطقه غیر متناهی اند و حشر آنها ابدان غیر متناهی را می طلبد و نیز مکان های نامتناهی را طالب است و حال آنکه با برهان و اعتراف خود فلاسفه، تناهی ابعاد به اثبات رسیده است. در نتیجه، باید پذیرفت که عالم قدیم نبوده و حادث است و معاد جسمانی مقبول عقل و شرع است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۹).

۹-۴. دلیل مرحوم مجلسی بر اثبات معاد جسمانی عنصری

بسیاری از متکلمین قائل به جواز اعاده معدوم اند؛ ولی آنان که اعاده معدوم را مستحیل می دانند، جمع اجزای پراکنده را به همان صورت اولیه پذیرفته اند. حال، اگر کسی استحاله اعاده معدوم را بپذیرد، باید وجه دوم را که گرد آمدن اجزاء متفرق است قبول کند (مجلسی، ج ۷، صص ۴۹-۵۰).

به این ادعای علامه مجلسی (ره) اشکال شده است و آن اشکال از این قرار است:

«اگر استحاله (محال بودن) اعاده معدوم ثابت گردد، لازمه اش بطلان وجه دوم نیز هست؛ زیرا اجزای بدن شخصی مثل زید، بدن زید نمی باشد - مگر به شرط اجتماع خاص و شکل معین. پس هرگاه این اجزای پراکنده و اجتماع و شکل معین به هم بخورد، بدن زید باقی

نمی‌ماند. حال اگر اعاده شود، یا این است که آن اجتماع و شکل، بعینه برگشته است که همان اعاده معدوم است، یا این است که معاد عیناً با همان بدن اول نیست؛ بلکه مثل آن است. اینجاست که تناسخ رخ می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۹).

مرحوم مجلسی به این اشکال، چنین پاسخ می‌دهد: تناسخ زمانی حاصل می‌شود که بدن محشور، گرد آمده از اجزای اصلی بدن اول نباشد. حال، اگر چنین است اعاده روح به آن محال نیست و این تناسخ نیست و اگر تناسخ نامیده شود صرفاً یک اصطلاح است.

چیزی که دلالت بر استحالة اعاده روح می‌کند تعلّق نفس زید است به بدن دیگری که از اجزای بدن زید درست نشده باشد. اما تعلّق روح به بدن تشکیل شده از اجزای اصلی بعینه همراه با تشکّل سابق، «حشر جسمانی» است و تغییر شکل و اجتماع پیشین خدشه‌ای به مقصود وارد نمی‌سازد و با این تبیین و فرض، افراد انسانی با عینیت خودشان محشور خواهند بود. مثلاً زید شخص واحدی است که وحدت شخصی‌اش از اوّل تا آخر عمر به حسب عرف و شرع، باقی است. از این رو، همین شخص شرعاً و عرفاً، بعد از تبدّل، مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد و همچنان‌که در اینجا توهم تناسخ نمی‌شود، در مانحن‌فیه هم نباید گمان تناسخ بشود. اگر چه شکل او با شکل اوّلش مخالف باشد.

این معنا در روایت هم آمده است: متکبران به شکل مورچه محشور می‌شوند یا مثلاً، دندان کافر مثل کوه اُحُد است و ...

حاصل، آن که معاد جسمانی عبارت از برگشت نفس به این بدن است: همان بدن به حسب شرع و عرف. امثال این دگرگونی‌ها همانطور که به وحدت شخصی صدمه نمی‌زند، این مطلب را هم که بدن محشور همان بدن اوّلی است بی‌اعتبار نمی‌کند (همان، صص ۴۹-۵۰).

۱۰. حقیقت بهشت و جهنّم از دیدگاه علامه مجلسی (ره)

علامه مجلسی (ره) وقتی معاد جسمانی را با آیات قرآنی به اثبات می‌رساند، بهشت و دوزخ انسانها را جسمانی می‌داند و به عبارت دیگر، قائل به بهشت جسمانی و دوزخ جسمانی است و معتقد است این حقیقت در آیات قرآنی بصراحت بیان شده است (مجلسی، بی‌تا، ص ۴۶۶). بهشت و دوزخ کانون نعمت و نعمت است؛ سرانجام انسان‌هاست؛ چیزی است که وعده و وعید آن توسط رسولان الهی به گوش انسان‌ها رسیده است؛ جزو کیفر اعمال و اخلاق و معتقدات بشر است. بهشت مظهر رحمت پروردگار و دوزخ مجلای غضب و قهر الهی

است. نقطه پایان سیر و حرکت آدمیان است. آدمی اگر در عرصه حیات به آهنگ انسان‌ساز و دلنواز فرستادگان خداوند گوش جان فراداده باشد و آن را در عمل آزموده و نصب‌العین خود قرار داده باشد، در جوار لطف ایزدی در بهشت امن و عدن، منزل خواهد داشت؛ اما اگر در این میدان، رسم مسابقه را نداند و حرکت خود را مبتنی بر خواهش‌های نفسانی نموده باشد و مال و جاه و شهرت و مقام و قدرت‌طلبی، فطرت او را کور و چشم او را نابینا ساخته و دل او را میرانده باشد، در آتش سوزان خداوند که بر دلها زبانه می‌کشد خواهد سوخت. ایشان در این باره می‌فرماید:

«وجوب ایمان به بهشت و دوزخ جسمانی به نحوی که در صریح آیات و اخبار متواتر وارد شده است از ضروریات دین اسلام است و آنکه آن را مطلقاً انکار کند - مانند کافران - یا همانند فلاسفه، تأویل نماید بی‌شک کافر است» (مجلسی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۹/ مجلسی، ۱۴۱۵، ص ۳۹). علامه به عنوان یک محدث، رأی فلاسفه را پیرامون بهشت و دوزخ مطرح می‌کند و سپس، به نقد آنها می‌پردازد، زیرا معتقد است نظر فلاسفه برخلاف آیات قرآنی است. در ادامه به نقدهای علامه به آرای دو گروه از فلاسفه پرداخته می‌شود:

۱. **فلاسفه اشراق:** این عده به عالم مثال معتقدند و بهشت و دوزخ را مطابق شرع می‌پذیرند؛ اما نه به شکل جسمانی. آنان آن دو را در عالمی ما بین عالم اجسام و عالم مجردات می‌دانند - شبیه عالم خواب و صوری که در آب و آئینه دیده می‌شود. در نتیجه، کیفیت ثواب و عقاب مانند خواب‌های خوب و خواب‌های پریشان خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲ «ب»، ج ۲، صص ۳۲۳-۳۲۴/ فیض کاشانی، بی‌تا، صص ۱۵۲ و ۱۶۴/ مجلسی، بی‌تا، ۴۶۶).

نقد مرحوم مجلسی نسبت به این دیدگاه چنین است که: نظر اشراقی مخالف صریح آیات و اخبار بی‌شمار و نیز این عقیده، تلاعب با دین اسلام است. شاید اشراقیان به ما اعتراض کنند که بسیاری از مسلمانان نیز عالم برزخ و عالم مثال را پذیرفته‌اند؛ پس چرا شما به ما ایراد می‌گیرید؟ در پاسخ می‌گوییم:

اول: اینکه آنچه آنها قائل شده‌اند مستلزم انکار عود بدن‌ها در محشر و ردّ آیات و اخبار صریح حشر جسمانی نیست؛

دوم: آنکه عالم مثالی که ایشان پذیرفته‌اند غیر از مثال شماسست و می‌گویند: بدن مثالی جسم لطیفی است مانند اجسام فرشتگان و جنّ و روح در عالم برزخ، به آن جسم تعلّق می‌گیرد و نیز آن را به عالم خواب و خیال تأویل نمی‌کنند (همان، ص ۴۶۷).

۲. فلاسفه مشاء: به عقیده علّامه، فلاسفه مشاء نعمت‌های بهشتی را به التذاذ روح از کمالات و معلوماتی که در این دنیا کسب نموده است، تأویل می‌کنند و سعادت و ثواب و بهشت آدمی را همین می‌دانند و شقاوت و عذاب دوزخیان را درد و حسرت ناشی از فقدان این علوم و کمالات قلمداد می‌نمایند (ابن سینا، ۱۳۶۴ «الف»، ج ۱، ص ۴۱۴ و ۱۳۶۴ «ب»، ص ۸۳/مجلسی، ۱۴۱۵، ص ۳۹ و ۱۳۶۸، ص ۱۲۹) و می‌گویند چون روح در این عالم، مشغول تدبیر بدن بوده و در طبیعت فرورفته است، آن لذّت و الم را آنچنان که سزاوار است درک نمی‌کند، اما همین که از بدن جدا شد تمام اینها برای او آشکار می‌گردد. و به علت اینکه مخاطبین کلام الهی بیشتر، عامی بوده و توانائی فهم لذّت‌ها و دردهای روحانی را نداشته‌اند، جهت ترغیب و تشویق آنها به اطاعت از پروردگار و دوری از ارتکاب گناه، این لذّت و آلام با تعبیرهای جسمانی، بیان شده است. ازاین‌رو، باید پذیرفت که بودن حُور و قصور و میوه و نهر کنایه از التذاذهای روحی و وجود زَقُوم و ضریح و حمیم کنایه از دردهای روحانی است (مجلسی، بی‌تا، ص ۴۶۸).

علامه مجلسی (ره) درصدد نقد دیدگاه اشراق و مشائی برآمده و بر این اعتقاد است معادی که از آیات قرآن فهمیده می‌شود و مورد تأکید و تأیید و دعوت انبیاء (ع) بوده معاد جسمانی است و برخی فلاسفه و حتی برخی عرفا به معاد روحانی اعتقاد دارند و مدّعی هستند که معاد از نظر قرآن و انبیاء (ع) و معادی که از ضروریات دین به شمار می‌رود همان معاد روحانی است؛ یعنی بازگشت روح به سوی پروردگار و اتصال و لحوق به عالم امر و مجردات (صدرالدّین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۶ و ۱۳۴۱، ص ۱۴۷).

علّامه بر این عقیده فلاسفه مشاء انتقاد می‌کند و آن را خلاف آیات قرآنی و شریعت پیامبران می‌داند و معتقد است آنکه اندک شعور و تدبّینی داشته باشد اذعان می‌کند که بیشتر این معتقدات با شریعت‌های پیامبران ناسازگار است. آنها حق دارند چنین موضعی اتخاذ کنند؛ زیرا اعتقاد دارند از واحد، خبر واحد صادر نمی‌شود؛ هر حادثی مسبوق به ماده است؛ آنچه قدیم بودنش ثابت شد عدمش محال است؛ عقول و افلاک و هیولای عناصر قدیم‌اند؛ اعاده معدوم محال است و... .

با این دیدگاه، چگونه می‌توانند بپذیرند که خداوند فاعل مختار است و آنچه را بخواهد انجام می‌دهد و عالم و آدم حادث‌اند و حشر، جسمانی است و بهشت در آسمان و مشتمل بر حور و کاخ و درخت و نهر و... است و آسمان‌ها شکافته و پیچیده شده و ستارگان بی‌نور

گشته و فرو می‌ریزند؛ بلکه همه فانی می‌گردند. و چگونه می‌توانند قبول نمایند که فرشتگان جسم بوده و بال دارند و آسمان‌ها پر از آنها است که به زمین می‌آیند و بالا می‌روند. پیامبر به معراج رفته؛ عیسی و ادریس (ع) به آسمان رفته‌اند؛ عصای موسی از دها گردیده و ماه، شکافته شده است و ...؟ (مجلسی، بی‌تا، ص ۴۶۸). با همین استدلال، ایشان بیان می‌دارند که اعتقاد به اصول این فلاسفه با اعتقاد به ضروریات دین توافق ندارد و بنابراین، یا باید نبوت انبیاء را انکار کنیم و یا اینکه بپذیریم که نعوذ بالله، برنامه پیامبران کشاندن مردم به گمراهی و جهل مرکب بوده است و این که باطل را در لباس حق جلوه داده و راهنمایی و هدایت ملت را حواله به فلاسفه نموده باشند (مجلسی، همانجا).

نتیجه‌گیری

با تأمل در دیدگاه‌های علامه مجلسی (ره) در پیرامون مسأله برزخ و معاد و نیز تفسیرهای ایشان از برخی آیات ناظر به معاد، می‌توان نکات ذیل را استخراج کرد.

الف) انسان موجودی دو بعدی است، یک جنبه او مادی و بخش دیگر وجود او ملکوتی است. بدن او جسمانی و مادی است و روح او ملکوتی ولی غیر مجرد است. علت اینکه علامه، روح را غیر مجرد قلمداد می‌کند ناکافی بودن دلائل تجرد آن است. ایشان نفس را غیر قابل شناخت دانسته و می‌فرماید: از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، ظاهراً بر می‌آید که همانگونه که خدا را نمی‌توان شناخت نفس را هم نمی‌توان شناخت.

ب) علامه مجلسی اعتقاد دارد ارواح قبل از ابدان آفریده شده‌اند و دلیل ایشان روایاتی است که سبق ارواح را بر ابدان نشان می‌دهد. وی معتقد است بر نفی این مطلب برهان تامی اقامه نشده است.

ج) علامه عالم مثال را پذیرفته و وجود فعلی آن را هم قبول دارد؛ بعلاوه، برای بدن‌های کنونی نیز وجود بدن‌های مثالی را انکار نمی‌کند. وی منظور از قبر را عالم برزخ یا مثال می‌داند.

ایشان ضمن تفسیر دو آیه ۱۶۹ و ۱۷۰ سوره آل عمران، آورده است که احوال بدن بر ضد احوال نفس است؛ هر آنچه عامل کمال نفس باشد همان چیز سبب نقصان بدن است. پس، با مرگ بدن، مرگ نفس فرا نمی‌رسد.

د) علامه مجلسی معاد جسمانی و روحانی را توأمان می‌داند. معاد جسمانی را جسمانی عنصری معرفی می‌کند و نه مانند بوعلی در بعضی از آثارش، آن را «جسمانی آسمانی» و نه مثل ملاصدرا «جسمانی مثالی» عنوان می‌کند که با ظاهر آیات قرآنی ناسازگار است. برخاستن انسان‌ها از قبرها، آفرینش بندهای انگشت یا سر انگشتان، نعمت‌های موجود در بهشت یا عذاب‌های محسوس در دوزخ شاهد و مؤید معاد جسمانی عنصری است.

ایشان تناسخیه را کافر می‌داند زیرا آنها حشر، ثواب و عقاب را انکار می‌کنند؛ پیامبران را قبول ندارند و تکلیف را ساقط می‌دانند.

ه) وجوب ایمان به بهشت و دوزخ از ضروریات دین اسلام و منکر آن دو، کافر است. از نظر مرحوم مجلسی دیدگاه‌های اشراقیان و مشائیان پیرامون بهشت و دوزخ، مخالف شریعت آسمانی است. بهشت و دوزخ هم اکنون موجودند و خلق شده‌اند و بهشت آدم بهشت خلد بوده است.

و) به نظر می‌رسد مرحوم مجلسی (ره) متأثر از اندیشه پدرش، مرحوم محمدتقی مجلسی و نیز استادش، میرزارفیعا نائینی، باشد. بعلاوه، دیدگاه‌ها و مخصوصاً نگاه علامه مجلسی (ره) به معاد، متأثر از آیات قرآن است.

منابع و مأخذ

— قرآن کریم.

۱. ا. کهن، راب؛ **گنجینه ی از تلمود**؛ ترجمه: امیر فریدون گرگانی، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۵۰ ش.
۲. ابن سینا؛ **شفاء**؛ تصحیح: ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۳۶۴ ش، «الف».
۳. —؛ **رسالة اضحویة**؛ تصحیح و مقدمه: حسین خدیوچم، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴ ش، «ب».
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان العرب**؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
۵. احسائی، علی بن ابراهیم؛ **زاد المسافر فی اصول الدین**؛ تحقیق: احمد الکنای، بیروت: مؤسسه ام القرى، ق.
۶. ترانس، جان؛ **تاریخ جامع ادیان**؛ ترجمه: اصغر حکمت، ج ۱، تهران: انتشارات علم، ۱۳۷۷ ش.
۷. —؛ **الهیات مسیحی**؛ ترجمه: کائنات، تهران: انتشارات حیات ابدی، بی.
۸. راغب اصفهانی؛ **معجم مفردات الفاظ القرآن**؛ ترجمه و تحقیق: غلامرضا خسروی، ج ۱، تهران: مکتبه المرتضویة، ۱۳۷۷ ش.
۹. رفقا؛ **تبیان**؛ تألیف محمد؛ **شجره الهیة**؛ تصحیح و تحقیق: شهاب الدین وحید مهرجرد و جلال الدین ملک، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. زبائی، محمد المرتضی؛ **تاج العروس**؛ بیروت: منشورات دار مکتبه الحلة، بی.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین؛ **حکمة الاشراق**؛ مجموعه مصنفات، به تصحیح و تحشله و مقدمه: ۱۳۷۷ ش، نصر و ۱۳۷۷ ش، کرین، تهران: مطالعات و تحقيقات فرهنگ، ۱۳۷۷ ش، «الف».
۱۲. —؛ **مجموعه مصنفات**؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگ، ۱۳۷۷ ش، «ب».
۱۳. شجاعی، محمد؛ **معاد با بازگشت به سوی خدا**؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. صدرالدین، یرازی، محمد ابراهیم؛ **المبدأ و المعاد**؛ ترجمه: احمد بن الحسینی الاردکانی؛ به کوشش عبدالله نورانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاه، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. —؛ **عرشیه**؛ غلامحسین آهني؛ تهران: انتشارات مولا، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. پوری، عبدالرحمن؛ بن عبدالکریم؛ **منتهی الارب فی لغة العرب**؛ تهران: نشر کتابخانه سنایی، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. طارم، علامه مجلسی (ره)؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. یحیی، فخرالدین؛ **مجمع البحرین**؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۳۷۷ م.
۱۹. —، خواجه نصیرالدین؛ محمد؛ **تلخیص المحصل**؛ تهران: مطالعات اسلام؛ دانشگاه مک گیل، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. —، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. —؛ **تجريد الاعتقاد**؛ تهران: کتابفروشی اسلام، ۱۳۷۷ ق.
۲۲. علامه حلی؛ —؛ **کشف الفوائد**؛ تبرک: مکتب اسلام، ۱۳۷۷ ش.

١٠٠٠. **مناهج اليقين في اصول الدين**، ١٠٠٠: [عقوب الجعفرى المراءى]، تهران: مركز الدراسات والتحقيقات الاسلاميه، ١٣٩٠ ق.

١١. ليروز آبادی، مجدالدین القاموس المحيط، بیروت: دار المصنوعات، بی. ١١.

۱. محض کاشانی، ملّا محسن کلمات مکنونہ، مقدمہ و آقائے عزیز اللہ عطاردی قوچانی، تہران: انتشارات فراہانی، بی. ۱۱.

۱۱. کتاب مقدس (ترجمه قدیم)؛ تهران: انتشارات الملام، ۱۳۸۸ م.

۱۱. مجلس، محمد بن اسماعیل السَّمَاءُ وَالْعَالَمُ، ترجمہ: حاج محمد باقر کمرہ ای، تہران: کتابفروشی اسلامیہ، ۱۳۸۳ ش.

١٢٠٠. بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار - تهران: دارالكتب الاسلاميَّة، ١٣٩٤ ق.

۱۰۰. حق‌الیقین: تهران: موسسه انتشارات قائم: بی. ۱۳۸۰.

۱۱. اعتقادات ترجمہ: اکبر مہدی پور، اصفہان: عماد زادہ، ۱۳۸۱ ق.

۱۰۰. مجموعه رسائل اعتقادی؛ مؤلف: شیخ محمد باقر رجبانی، ترجمه و تدوین: پرویز شمس‌الدینی، آستان قدس رضوی، قم، ۱۳۸۵.