

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

ص ۷۰ - ۵۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۶/۳۰

واکاوی و نقد دیدگاه شیخ طبرسی در مسئله تجسم اعمال

احمد دستوری سدهی، دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

ahmaddastoori1362@yahoo.com

علیرضا پارسا، دانشیار گروه الهیات و فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

azhdar@pnu.ac.ir

محمدصادق واحدی فرد، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

vahedi77@yahoo.com

رضارسولی شریانی، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

rasoolyr@yahoo.com

چکیده

امین‌الاسلام طبرسی از مفسران قرن پنجم و ششم هجری است. او معتقد است خداوند برای هر عملی، کیفر یا پاداش خاص معین کرده است و هر کس باید طبق مقررات الهی به سزای اعمال خود برسد و هرگونه پاداش و کیفر، مخلوق خداوند است و آیات دال بر وجود مستقل بهشت و جهنم همین معنا را می‌رساند. هرچند طبرسی به صراحت به رابطه میان عمل و جزا اشاره نمی‌کند، لازمه سخنان او اعتبارانگاری رابطه میان عمل و جزای اخروی و مخالفت با نظریه تجسم اعمال در آخرت است. از جمله دلایل ایشان عبارت‌اند از: ۱- سخن از وجود استقلالی بهشت و جهنم در آیات و روایات؛ ۲- عرض بودن اعمال نسبت به انسان؛ ۳- محال بودن انتقال اعراض در فلسفه و ۴- تأویل پذیر بودن آیاتی که ظهور در تجسم اعمال دارند. طبرسی در این دیدگاه با تأثیر از فضای فکری و کلامی قرن پنجم و ششم، به‌ویژه دیدگاه‌های شیخ طوسی و شیخ مفید بوده است؛ اما به نظر نگارنده، یکی بودن عالم آخرت و دنیا به صورت تشکیکی بر مبنای حکمت متعالیه، تفسیرپذیری آیات مربوط به جزا و پاداش اخروی و نشانه‌های متعدد بازگشت اعمال در زندگی روزمره می‌تواند نظریه طبرسی را نقد و نقض کند.

واژه‌های کلیدی:

طبرسی، معادشناسی، تجسم اعمال

مسئول مکاتبات

Copyright © 2021, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

Doi: [10.22108/coth.2021.124779.1447](https://doi.org/10.22108/coth.2021.124779.1447)

۱- مقدمه

امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، معروف به شیخ طبرسی و ملقب به امین‌الاسلام در سال ۴۵۴ شمسی در مشهد به دنیا آمد و در سال ۵۳۲ شمسی بدرود حیات گفته است. ایشان در علم فقه، کلام و تفسیر برجسته بوده و صاحب تفسیر مجمع‌البیان است، امین‌الاسلام طبرسی در علم کلام رویکرد نقلی داشته و با برخی آرای کلامی متکلمین و حکما مخالفت کرده است. مسئله آخرت و چگونگی پاداش و کیفر اخروی اعمال انسان همواره یک مسئله مهم کلامی در ادیان مختلف بوده است. این بحث در کلام شیعه نیز به تبع طرح مفصل مسئله معاد و قیامت در آیات و روایات، شایان توجه حکما و متکلمین بوده است. دو نظریه نزد حکما و متکلمین در باب نحوه عقوبت یا پاداش مطرح بوده است. عده‌ای مانند حکمای مشائی و متکلمینی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و بیشتر حکما و متکلمین متأخر مانند ملاصدرا به نظریه تجسم اعمال قائل‌اند؛ درحالی‌که عده‌ای از مفسران و متکلمین نقلی مانند شیخ مفید و شیخ طبرسی با آن مخالف بوده‌اند و به کیفر و پاداش مستقیم الهی باور دارند. در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی تلاش شده است دیدگاه امین‌الاسلام طبرسی در مسئله تجسم اعمال، واکاوی و با مبانی حکمت صدرایی نقد و بررسی شود.

تجسم نیز در عبارت تجسم اعمال، از جسم به این معنا گرفته شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۷۹۸).

۲-۲- تجسم اعمال

تجسم، تجسد و تمثل اعمال به معنی مجسم و ظاهر شدن افکار و اعمال دنیوی انسان‌ها پس از رستاخیز است؛ یعنی کردارهای نیک آدمی با پیکری زیبا و هیئتی دلپذیر و کردارهای بد او با پیکری زشت و شکلی بیم‌آمیز و نفرت‌انگیز پدیدار می‌شوند و انسان را شادمان یا اندوهگین می‌سازند.

به عبارت دیگر، پاداش‌ها و کیفرها، نعمت‌ها و نعمت‌ها همان حقایق اعمال دنیوی انسان‌هاست که در حیات اخروی، خود را به شکل صورت‌های زیبا یا زشت نشان می‌دهند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۴۰۶/۹).

۲-۳- انتقال الاعراض محال

چون حیثیت وجودی عرض، در موضوع بودن است و هیچ عرضی بدون موضوع محقق نمی‌شود و اگر عرضی جوهر خود را رها کند، در فاصله تحقق در جوهر دوم، بدون موضوع خواهد بود و این خلاف تعریف عرض بوده و محال است، فلاسفه و متکلمین بر محال بودن انتقال اعراض تأکید کرده‌اند. فخر رازی با استناد به اینکه عرض در حدوث و بقا نیازمند موضوع است، بر انتقال‌ناپذیری اعراض استدلال کرده است (فخررازی، ۱۳۷۰: ۱۵۲/۱-۱۴۳).

۲-۴- العرض لایبقی زمانین

متکلمین اشعری قانده العرض لایبقی زمانین را برای تبیین مناط احتیاج شیئی به علت ارائه کردند. آنان حدوث را ملاک نیازمندی می‌دانستند و برای گریز از اینکه حدوث پس از حادث شدن ممکن از بین می‌رود، در این صورت ممکنات در حال بقا نیازمند صانع خود نخواهند بود، این قاعده را بیان و بدین وسیله نیاز دائمی موجودات به علت و صانع را اثبات کردند. از نظر آنان، اگر عرض در زمان دوم باقی بماند، متصف به صفت بقا خواهد شد. اگر صفت بقا خود عرض باشد، قیام عرض به عرض که امری محال است، لازم می‌آید (ایبجی، ۱۳۲۵: ۴۸/۵-۴۰).

۲- مفهوم‌شناسی

۲-۱- جسم

جسم عبارت است از هر چیزی که در مکانی مستقر شود یا حرکت کند و محسوس باشد، اعم از انسان و حیوان و نبات و غیره (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸۸/۲). راغب اصفهانی در مفردات می‌گوید: جسم در لغت به معنای چیزی است که دارای طول و عرض و عمق و قسمت‌پذیر باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۹۶). برخی دیگر معتقدند جسم بر امری اطلاق می‌شود که هم قائم به ذات و شامل اجسام طبیعی باشد و هم شامل صور مثالی و خیالی و مفارقات نوری. کلمه

۳- پیشینه نظریه تجسم اعمال

مسئله تجسم اعمال ریشه دینی دارد و صاحبان شرایع و مذاهب آن را در باب اصول عقاید مطرح کرده‌اند (خاتمی، ۱۳۷۰: ۷۲).

برخی معتقدند نظریه تجسم اعمال را با تعبیری مشابه در سخنان حکمای دوران باستان همچون فیثاغورس می‌توان یافت. ملاصدرا به نقل از فیثاغورس می‌گوید: در آینده تمام حرکات فکری و گفتاری و عملی تو به صورت روحانی و جسمانی ظاهر خواهد شد. اگر افکار و اعمال، شیطانی باشد، در آخرت، فرد را از مشاهده نور الهی محجوب می‌سازد؛ اما اگر اعمال عقلانی و روحانی باشد، به صورت فرشته‌ای در می‌آید که در آن جهان، همدمی با او مایه لذت فرد خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۹۵).

عرفا و علمای اخلاق با استناد به آیات و روایات و استدلال‌های عقلی به مسئله تجسم اعمال پرداخته‌اند. از میان متکلمین اشعری نیز امام محمد غزالی در کتاب الاربعین به این مسئله توجه کرده است (غزالی، ۱۴۶۵: ۱۶۳). از عرفا نیز ابن عربی تصریح می‌کند زندگی برزخی هر انسانی در گرو اعمال خویش است و هر شخصی با حقیقت اعمال خود برخورد می‌کند و شادمان یا غمگین خواهد شد (ابن عربی، بی‌تا: ۳۰۷/۱).

عبدالرحمان جامی هم در کتاب نقد النصوص با تأکید بر مسئله تجسم اعمال و ملکات در عالم برزخ چنین می‌نویسد «تجسد ارواح و تشخص اخلاق و اعمال و ظهور معانی به صورت‌های مناسب در عالم آخرت، نتیجه اعمالی است که در دنیا انجام داده است» (جامی، ۱۳۷۰: ۵۷-۵۲).

فرغانی نیز می‌نویسد «گفتار، کردار و نیت انسان در عالم آخرت مجسم می‌شوند. صور برزخی و حشری او عین آن هیئات متجسدند و نفوس انسانی در برزخ به آن صور متعلق می‌شود و نعمت و نعمت ایشان در آخرت از حیثیت آن صور به ایشان می‌رسد. هر عمل و قولی با نیت صحیح و از روی اخلاص از انسان صادر شود، تجسد او به حکم نص قرآن کریم "إليه يصعد الكلم الطيب والعمل

الصالح يرفعه" و در بهشت به صورت درخت‌ها، میوه‌ها، نهرها و حور متجسد می‌شود (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۹۱).

مولوی در مثنوی معنوی و دیوان شمس به مسئله تجسم اعمال و ملکات نفس، اشاره و سروده‌های پر معنایی را ارائه کرده است.

چون ز دست رست ایثار و زکات/گشت این دست آن طرف نخل و نبات (مولوی، ۱۳۷۸: ۵۰۷).

همچنین، مفسران و متکلمانی چون علامه مجلسی، زمخشری، بیضاوی، مراغی، طنطاوی و طبرسی مخالف حضور اعمال و تجسم آنها در سرای قیامت شده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۴: ۷۹)؛ ولی در عصر صفویه در آثار شیخ بهایی و سپس در آثار صدرالدین شیرازی بر این مسئله تأکید شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۹) و پس از او نیز این مسئله در یک سلسله آثار دینی و تاریخی کاربردی روزافزون یافت و در عصر قاجاریه به اوج خود رسید؛ البته همواره با دیدگاه قائلین به تجسم اعمال مخالفت بوده است؛ تا جایی که علامه مجلسی بعد از نقل نظریه شیخ بهایی، ضمن تخطئه او، قول به تجسم اعمال را مستلزم انکار دین و خروج از دایره اسلام قلمداد کرد (قدردان قراملکی، ۱۳۹۴: ۸۰).

۴- تجسم اعمال در آیات و روایات

در قرآن کریم آیاتی متضمن این معنا که هرکس در قیامت، خود عملش را می‌بیند، وجود دارد؛ مثل «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّهُ النَّاسُ أَسْتَاتًا لِّيُرَوُّوا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸-۶) و «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَعْمَلْتَهَا مِنْ خَيْرٍ مَّحْضَرًا...» (آل عمران: ۳۰).

همچنین، آیاتی که بر اعتباری بودن عقاب و وجود معذب خارجی دلالت می‌کند نیز وجود دارد؛ از قبیل «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (ابراهیم: ۵۱) و «... فَأَتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرُمُوا...» (روم: ۴۷).

در روایات نیز تجسم اعمال مطرح شده است:

- پیامبر اکرم (ص) خطاب به یکی از صحابه خود

۵- طبرسی و تجسم اعمال

طبرسی، مخالف تجسم اعمال، معتقد است خداوند برای هر عملی، کیفر یا پاداش خاص معین کرده است و هرکس باید طبق مقررات الهی به سزای اعمال خود برسد و هرگونه پاداش و کیفر، مخلوق خداوند است و آیات دال بر وجود مستقل بهشت و جهنم، همین معنا را می‌رساند. هرچند طبرسی به صراحت به رابطه میان عمل و جزا اشاره نمی‌کند، لازمه دیدگاه و سخنان او اعتبارانگاری رابطه میان عمل و جزای اخروی است. طبرسی معتقد است خداوند خالق کیفر و صورت‌های اخروی است. او با تأکید بر ظاهر آیاتی که کیفر و پاداش اخروی را به خداوند نسبت می‌دهند، دلایلی بر رد نظریه تجسم اعمال اقامه کرده که در ذیل به بعضی از آنها اشاره شده است:

۵-۱- وجود استقلالی بهشت و جهنم

شیخ طبرسی به آیاتی از قرآن کریم اشاره می‌کند که ظاهر آنها ثواب و عقاب را به خداوند نسبت می‌دهد و بهشت و جهنم را مستقل و بی‌ارتباط با تجسم اعمال آدمی می‌داند؛ از جمله، آیات زیر:

- آیه ۲۵ سوره بقره «آنان که ایمان آورده و کارهای نیک انجام داده‌اند، بشارت بده به بهشتی که نهرهایی از زیر درختانش جاری است و چون از میوه‌های آن بهره‌مند شوند، گویند اینها همانند نعمت‌هایی است که قبلاً (در دنیا) نصیب ما بوده است. آنان از نعمت‌های گوناگون بهره‌مند شده و در آنجا همسران پاکیزه دارند و جاویدان در بهشت خواهند زیست».

شیخ طبرسی در تفسیر این آیه می‌گوید: خداوند هم‌زمان با تهدید و اندازی که در آیه قبل می‌کند، در اینجا وعده‌های خود را بیان می‌کند تا در مردم دو حالت خوف و رجا (بیم و امید) پدید آید و از این نظر کسانی که ایمان آورده و عمل نیک انجام داده‌اند، به چنین بهشتی امیدوار می‌شوند. ایشان از این آیه نتیجه می‌گیرند بهشت از جانب خداوند برای نیکوکاران خلق شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۱).

- آیه ۳۰ سوره فصلت «کسانی که گفتند پروردگار ما

فرمودند: ای قیس، بی‌گمان برای تو همراهی است که با تو در قبر دفن می‌شود. اگر این همراه بزرگوار باشد، تو را اکرام می‌کند و اگر پست باشد، تو را به (دوزخ) تسلیم می‌کند ... و او عمل توست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۹/۷).

- امام علی (ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: کردار بندگان در این دنیا در روز قیامت در برابر دیدگانشان مجسم خواهد شد (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۱: حکمت ۷).

- امام صادق (ع) می‌فرماید: وقتی خداوند مؤمن را در روز قیامت از قبرش برمی‌انگیزاند، همراه او یک (شخص) مثالی خارج می‌شود که پیشاپیش او حرکت می‌کند و هرگاه مؤمن حولی از حوالی قیامت را می‌بیند، آن مثال به او می‌گوید نگران و محزون نباش، تو را از جانب خداوند بشارت باد به کرامت و خوشحالی تا اینکه در برابر خداوند جلیل می‌ایستد و حق تعالی از او حسابی آسان می‌کشد و او را به بهشت امر می‌کند و زمانی که مؤمن از او می‌پرسد: تو کیستی؟ آن مثال می‌گوید: من همان شادی و سروری هستم که تو در دنیا در قلب برادر مؤمنت ایجاد کردی. خداوند جلیل مرا از آن سرور خلق کرده است تا تو را خوشحال کنم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۱/۷).

- همچنین، امام صادق (ع) در حدیثی دیگری می‌فرماید: هنگامی که متوفی در قبر قرار می‌گیرد، شخصی برای او متمثل می‌شود و به او می‌گوید: در مقابل تو سه چیز بود: رزق تو که با انقطاع اجلت منقطع شد، همسر و فرزندان تو که تو را پشت سر گذاشته‌اند و برگشتند و سومی، من عمل تو هستم که با تو باقی می‌مانم؛ همان که در بیان این سه چیز در نزد تو از همه کم‌ارزش‌تر و کمتر مورد اعتنا بود (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۴۰/۳).

- همچنین، در حدیث نقل شده است که جبرئیل به پیامبر نازل شد و فرمود: ای محمد، هرچه خواهی زندگی کن، همانا (روزی) خواهی مرد و هرچه را می‌خواهی دوست داشته باش، ولی روزی از تو جدا خواهد شد و هر کاری می‌خواهی انجام بده، همانا تو آن را ملاقات خواهی کرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۷/۶۸).

خداست و سپس بر این گفته پابرجا ماندند، فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند تا ترس و اندوهی به خود راه ندهند و شما را به بهشت موعود مژده باد».

مرحوم طبرسی در تفسیر این آیه می‌گوید: این آیه نشان می‌دهد بهشت را خداوند آفریده است و آن را در ازای اعمال نیک نیکوکاران به آنها پاداش می‌دهد و به همین دلیل، فرشتگان را مأمور می‌کند تا به اهل ایمان و عمل بگویند: نترسید از عذاب خدا و اندوه به خود راه ندهید و به آنان بشارت می‌دهند بهشت موعودی را که در دنیا هم به زبان پیامبران الهی مژده داده شده بود (همان: ۱۸/۹ - ۱۷).

- شیخ طبرسی در تفسیر آیات ۲۲ و ۲۳ سوره رعد می‌گوید: منظور از دار در این دو آیه، همان بهشت و منظور از عقبی، پاداش است که عاقبت پسندیده مؤمنان است و فرشتگان به امر الهی از درهای هشتگانه بهشت بر آنان وارد می‌شوند و سلام می‌دهند و این به معنای حاکمیت خداوند در آخرت و محاسبه اعمال و دادن جزای شایسته آن است (همان: ۴۵۵/۶).

- طبرسی در تفسیر آیه ۶۸ سوره توبه می‌گوید: در این آیه، خداوند به هر دو دسته از انسان‌ها یعنی آنان که تظاهر به اسلام می‌کنند ولی در باطن کافرند و کافران وعده آتش دوزخ داده است، با اینکه نفاق درحقیقت کفر است، بدان سبب است که برای هر یک جداگانه وعده دوزخ را بیان می‌کند و خداوند حکیم و عادل در ازای هر گناهی، عذاب متناسب با آن را خلق خواهد کرد؛ این بدان معناست که پاداش و عذاب مخصوص خداوند است نه تجسم مثالی عمل شخص (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴/۵). او در تفسیر آیه ۵۱ سوره ابراهیم و آیه ۴۷ سوره روم نیز چنین تفسیری ارائه داده و معتقد است ثواب و عقاب اخروی تجسم عمل نیست، بلکه پاداش یا عقابی است که خداوند با عدالت و رحمت خود به اعمال انسان‌ها در دنیا می‌دهد. در آیات ۲۴ تا ۳۴ سوره ق آمده است وقتی دوزخیان باهم نزاع می‌کنند، خداوند به آنها می‌گوید نزاع نکنید، من قبلاً شما را به این عذاب‌ها انداز داده بودم، اما خودتان راه گمراهی برگزیدید.

طبرسی از این آیات نتیجه می‌گیرد اینکه خداوند در آیات متعددی عذاب و ثواب را به خود نسبت می‌دهد، به این معنا نیست که او بر کسی ظلم می‌کند یا او در ثواب و عقاب بندگان نقشی ندارد؛ بلکه به این معناست که خداوند با رحمت و عدالت، اعمال بندگان را بررسی می‌کند و پاداش یا عذاب متناسب با آن را برای آنها در نظر می‌گیرد؛ همچنان که پیش از این با کتب آسمانی و انبیای الهی به چنین فرجامی مژده داده و بهشت و جهنمی متناسب با آن خلق کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۱/۹ - ۲۲۰).

۲-۵- از دیدگاه طبرسی قرآن کریم به هر عمل پسندیده‌ای عمل صالح اطلاق نمی‌کند، بلکه عمل صالح به عملی اطلاق می‌شود که به‌طور خاص در تعالیم دینی توصیه شده است. طبرسی ذیل تفسیر آیه ۴۲ سوره اعراف می‌گوید: مراد از صالحات اعمالی است که خداوند واجب کرده و بندگان خود را به انجام آن فراخوانده است. در واقع آنان که آیات خدا را تصدیق و به آن اعتراف کنند و تکبر نداشته باشند و کارهای شایسته انجام دهند، برای همیشه در بهشت اقامت می‌کنند. از نظر ایشان، کسانی به این نعمت جاودانه نائل می‌شوند که به تکلیف خداوند عمل کنند که البته خالی از مشقت و زحمت نیست؛ گرچه تکلیف خداوند به اندازه طاقت اوست (همان: ۶۴۸/۴).

و نتیجه عمل نیز به اندازه خود عمل خواهد بود و هرکس به میزانی که خود با دست خود، آن استحقاق را ایجاد کرده است، پاداش یا مجازات خواهد شد و خداوند بر کسی استحقاق نمی‌دهد؛ زیرا او بر کسی ظلم نمی‌کند و کسی را بیشتر از استحقاق کیفر نمی‌دهد (همان: ۲۸۱/۷).

گفتار فوق نشان می‌دهد اعمال صالح یا فاسد از جانب خداوند جزا داده خواهند شد و اعمال تجسم نخواهند یافت.

۳-۵- عرض انگاری عمل

مهم‌ترین دلیلی که سبب شده است مرحوم طبرسی و مخالفان تجسم اعمال در این مسئله به مخالفت پردازند، در دو استدلال صورت‌بندی می‌شود و این هر دو

استدلال، بیشتر بر تلقی خاص آنها از ماهیت عمل و عرض شمردن آن استوار است:

الف: عمل از سنخ عرض است نه جوهر؛ یعنی اعمال انسان وابسته و قائم به وجود انسان و غیر اصیل‌اند و مستقل و بدون تعلق به موضوع تحقق‌پذیر نیستند. در واقع اعمال انسان قائم به خود اوست و با زوال معروض یعنی انسان، اعمال هم معدوم می‌شوند و دیگر حضور دوباره آنها در آخرت معنایی ندارد (قدران قراملکی، ۱۳۹۴: ۸۶). شیخ مفید، استاد طبرسی درباره ناپایداری اعراض می‌گوید: اعراض شخص که باید به او در جهان دیگر پاداش یا کیفر داده شود، هرگز از لحظه‌ای تا لحظه‌ای دیگر در زندگی دنیایی او همان که بود باقی نمی‌ماند و به همین دلیل، امکان اینکه همان عوارض پس از نوسازی بدنش در روز رستاخیر اعاده شود، وجود ندارد (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۹۸).

طبرسی نیز دقیقاً چنین نظری را تأیید کرده و آن را یکی از دلایل نقضی نظریه تجسم اعمال، دانسته و معتقد است چون اعمال آدمی اعراض‌اند و همان‌گونه که گفته شد اعاده اعراض هم جایز نیست؛ پس اعاده اعمال جایز نیست.

ب: اعمال آدمی از سنخ عرض هست. بنابر قاعده «العرض لایبقی زمانین»، عرض نمی‌تواند در دو زمان وجود داشته باشد؛ بنابراین، اعمال انسان‌ها نمی‌تواند هم عارض بر بدن در دنیا باشد و هم عارض نفس در آخرت؛ چون اعمال آدمی از سنخ عرض‌اند و عرض با زوال موضوع زایل می‌شود؛ بنابراین، با مرگ، همه اعمال انسان نیز از بین می‌رود؛ درحالی‌که طرفداران نظریه تجسم اعمال می‌گویند همان اعمال مجدد در آخرت بر نفس، عارض و در قالب صورت‌های زشت یا زیبا بر شخص ظاهر می‌شوند؛ اما چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا عرض زایل شده نمی‌تواند برای بار دوم بر موضوع عارض شود.

ایشان در تفسیر مجمع‌البیان تصریح می‌کند انسان‌ها در آخرت جزا و پاداش اعمال دنیوی خود را که عبارت از ثواب یا عقاب (بهشت یا جهنم) است می‌یابند؛ درحالی‌که اعمال، اعراضی بوده که با مرگ زایل شده‌اند و

اعاده آنها جایز نیست؛ بلکه خداوند پاداش و عوض آنها را به بندگان می‌دهد و در حالی است که هیچ اثری از اعمال دنیوی باقی نمانده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۲/۲).

۴-۵- تأویل آیات

شیخ طبرسی و مخالفان تجسم اعمال بنابر دلایل ذکر شده، حضور اعمال در قیامت را ممکن نمی‌دانند؛ بنابراین، همه آیات ذکر شده در قرآن که ظاهر آنها بر این امر دلالت می‌کند، تأویل می‌کنند؛ مانند آیات:

«و وجدوا ما عملوا حاضرا ولا یظلم ربک احدا»؛
و آنچه را انجام داده‌اند، حاضر یابند و پروردگار تو به هیچ‌کس ستم روا نمی‌دارد (کهف: ۴۹).

ابوالفتوح رازی می‌گوید: انسان‌ها آنچه کرده باشند، حاضر می‌یابند؛ به این معنی که همه اعمال اعم از صغیره و کبیره با تمام جزئیات نوشته و بر اساس آن، پاداش داده می‌شود و خدا بر کسی ظلم نمی‌کند، حق او باز نمی‌گیرند و نقصان نمی‌کنند و گناه کسی بر دیگری نوشته نمی‌شود و بار کسی بر کسی نهاده نمی‌شود (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۶۵/۱۲).

فخر رازی در تفسیر این آیه دو احتمال را ذکر کرده است: نخست آنکه آنچه انجام داده‌اند، در صحائف اعمال حاضر می‌یابند یا اینکه جزای اعمال را حاضر می‌یابند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۰/۲۱).

شیخ طوسی نیز می‌گوید: در اینجا خداوند متعال خبر می‌دهد که هر کس جزای اعمال خود را می‌یابد و خداوند به هیچ‌کس ظلم و از ثواب هیچ‌کس کم نمی‌کند (طوسی، بی تا: ۵۵/۷).

طنطاوی این آیه را به حضور نامه اعمال تفسیر می‌کند و می‌گوید: و آنچه در دنیا انجام داده‌اند، حاضر و نوشته شده در نامه‌های اعمالشان می‌یابند و پروردگارت به احدی از بندگان ظلم نمی‌کند. همانا به همه آنها تنها بر حسب آنچه از ثواب و عقاب انجام داده‌اند، جزا داده می‌شود (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۵۳۱/۸).

طبرسی نیز در تفسیر این آیه می‌گوید:

- «یومئذ یصدر الناس اشتاتا لیروا اعمالهم فمن یعمل مثقال ذره خیرا یره ومن یعمل مثقال ذره شرا یره» (زلزال: ۸ - ۶).

فخر رازی در تفسیر این آیه دو احتمال ذکر کرده است: نخست اینکه منظور از صدور مردم، صدور آنها از قبور به سوی موقف حساب باشد یا اینکه صدور آنها از موقف حساب به سوی منزل‌هایشان. نظر اول اولی‌تر است. دوم اینکه هرکس اعمالی را که در نامه عملش مکتوب شده است، می‌بیند یا اینکه جزای اعمالشان را رؤیت می‌کند که در این مورد نیز وجه اول نزدیک‌تر به مقصود خداوند است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲/۲۵۶).

اسماعیل بن مصطفی حقی برسوی از مخالفان نظریه تجسم اعمال، در تفسیر روح‌البیان ذیل این آیه می‌گوید: یعنی جزای اعمالش را از خیر و با شر می‌بیند (حقی برسوی، بی تا: ۴۹۴/۱۰).

طنطاوی این آیه را به بصیرت‌یافتن به جزای اعمال تفسیر می‌کند و می‌گوید: مراد از صدور این است که مردم از قبور به سوی موقف حساب خارج شوند. هرکس از آنها مشغول به خودش است؛ زیرا به جزای اعمالش در دنیا بصیرت پیدا می‌کند (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱۵/۴۷۹).

مراغی از مخالفان دیگر نظریه تجسم اعمال، در تفسیر این آیه می‌گوید: روزی که خرابی عظیمی در عالم زمین رخ دهد، عالم جدیدی به نام عالم آخرت ظاهر می‌گردد و مردم همگی متفرق می‌شوند تا خداوند جزای اعمالی که کسب کرده‌اند، به آنها نشان دهد و هر کس عمل خیری انجام داده باشد، هرچند کوچک باشد، جزای آن را می‌بیند و هر کس عمل شری انجام داده باشد، جزای آن را می‌بیند و در اینجا فرقی میان مؤمن و کافر نیست (مراغی، بی تا: ۲۲۰/۳۰).

همچنین، زمخشری، مخالف نظریه تجسم اعمال، به هیچ وجه حضور اعمال را در قیامت نمی‌پذیرد و در تفسیر الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل ذیل این آیه شریفه می‌گوید:

و هرچه کرده‌اند، در آن کتاب، نوشته و ثبت شده می‌یابند. برخی می‌گویند یعنی پاداش کردار خود را حاضر و آماده می‌بینند؛ بنابراین، به‌طور مجاز وجود جزا و پاداش را مانند وجود خود اعمال قرار می‌دهد و خداوند چیزی از پاداش نیکان را کم نمی‌کند و چیزی بر کیفر بدان نمی‌افزاید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۷۲۳).

- «یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً وما عملت من سوء تود لوان بینها و بینه امدأ بعیداً». روزی که همه مردم آنچه عمل خیر و بد کرده‌اند، حاضر و جلو چشم می‌یابند و آرزو می‌کنند کاش بین او و اعمالش فاصله‌ای بسیار دور باشد (آل عمران: ۳۰).

طنطاوی آیه را به حاضر بودن صحائف اعمال تأویل کرده و آورده است: روزی را به یاد آورید که آنچه از خوبی در دنیا انجام داده‌اید، اگرچه در وزن ذره باشد، حاضر می‌یابید و در نامه اعمال مشاهده می‌کنید؛ به‌طوری‌که گویی از دنیا به سوی آخرت احضار شده‌اید و آنچه از عمل بد انجام داده‌اید نیز می‌بینید؛ گویی برای آنها ثابت و مسجل شده است و آرزو می‌کنند بین او و آن عمل زشت زمانی طولانی و فاصله‌ای دور می‌بود (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۲/۸۰).

فخر رازی حضور اعمال را به حاضر بودن صحائف اعمال یا جزای اعمال، تفسیر و بیان می‌کند عمل عرضی است که باقی نمی‌ماند، پس ناچار باید آن را تأویل کرد و آن دو وجه است؛ یکی اینکه بنده صحائف اعمال را می‌یابد و آن بنا بر قول خداوند است که می‌فرماید: اناکنا نستسخ ما کنتم تعلمون (جاثیه: ۴۹). دوم اینکه او جزای اعمال را حاضر می‌یابد و در نتیجه، در هر دو حال نتیجه آیه ترغیب و ترساندن هست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸/۱۹۶).

طبرسی در تفسیر این آیه می‌گوید:

روزی که هر کس عمل خود را حاضر می‌بیند، به این معنی است که هرکس جزای عمل خود را می‌بیند؛ ولی عمل ممکن نیست اعاده شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۷۳۲ و طبرسی، ۱۴۲۲: ۷۲).

سنخ وجود است و وجود داخل در مقوله نیست، در نتیجه، عرض دانستن آن با مبانی فلسفی سازگار نیست.

۶-۲- افعال و اعمال ما نه جوهرند، نه عرض. به قول آیت‌الله جوادی آملی «اعمال فقهی و حقوقی از سنخ اعتباراتی است که وجود عینی ندارند تا مورد بحث‌های بود و نبود در حکمت و کلام واقع شوند و به جوهر و عرض متصف شوند، بلکه از سنخ عناوین اعتباری باید و نباید است، که هرگز در مقولات دهگانه و مانند آن مندرج نشده است، نه جوهر است و نه عرض و عرض‌انگاری اعمال فقهی از باب خلط تکوین و اعتبار است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹۲).

آیت‌الله حسن‌زاده هم می‌گوید «در واقع، علم و عمل عرض نیستند، بلکه جوهر و مافوق مقوله‌اند که عین حقیقت گوهر انسان نمی‌شود. اعمال در این نشئه به حسب ظاهر متغیرند؛ ولی باطن آنها که لب و حال آنهاست، موجودی ابدی است که از آن حرکت جوهری ابدی به بار می‌آید» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۴/۴ و ۱۳۶۵: ۲۴۴).

۶-۳- اگر بپذیریم اعمال دنیوی انسان از سنخ اعراض‌اند، چه ایرادی دارد این اعراض در عالم آخرت به صورت جوهری مستقل ظهور یابند؛ زیرا نشئه آخرت شرایط وجودی خاص خودش را دارد و دلیلی ندارد قوانین نشئه دنیوی در آن نشئه صدق کند.

شیخ بهایی از طرفداران نظریه تجسم اعمال می‌گوید «ممکن است اعمال انسان کم‌کم ترقی کنند و رفته‌رفته به جوهر تبدیل شوند؛ زیرا اشکالی ندارد یک شیء در یک عالم، عرض و در عالم دیگر، جوهر شود (شیخ بهایی، ۱۴۱۵: ۱۹۱). اینچنین نیست که همه قوانین مربوط به نظام دنیوی در نظام اخروی نیز جریان داشته باشد. اینکه برخی موجودات جوهر و برخی عرض‌اند و اینکه اعراض قائم به جوهرند، مطلبی است که ما از مطالعه نظام دنیایی به دست آورده‌ایم و اگر شرایط حیات دگرگون شود، ممکن است آنچه در این عالم نمی‌توانست قائم به خود باشد، در نظام دیگر قائم به خود باشد و تجسم یابد؛ همان‌گونه که در آیات و روایات به این تفاوت تصریح

روزی که مردم از قبرهایشان به سوی موقف حساب خارج می‌شوند، بعضی چهره‌ها آرام‌اند و بعضی چهره‌ها ناله‌زنان و به سوی راه بهشت و جهنم می‌روند تا جزای اعمالشان را ببینند و همه جزای اعمالشان را چه کوچک و چه بزرگ می‌بینند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۸۴/۴).

مرحوم شبر نیز تفسیری به همین مضمون دارد و تصریح می‌کند منظور از لیروا اعمالهم این است که هرکس جزای اعمالش (نه خود اعمالش) را می‌بیند (شبر، ۱۴۰۷: ۴۳۹/۶).

شیخ طبرسی نیز از آیه شریفه برای رد نظریه تجسم اعمال استفاده می‌کند و می‌گوید:

در این روز مردم از موقف حساب و دادگاه الهی بعد از عرض اعمال بر می‌گردند؛ درحالی‌که متفرق و پراکنده‌اند. اهل ایمان جدا در یک طرف و اهل هر دین جدا در طرف دیگر. منظور از عبارت لیروا اعمالهم، آنگونه که ابن‌عباس می‌گوید، این است که مردم از دادگاه الهی بر می‌گردند، به‌طور پراکنده و جدا جدا تا آنکه در منازل خود در بهشت یا آتش منزل کنند و بعضی گفته‌اند: معنای رؤیت در اینجا معرفت و شناسایی به سبب اعمال است. در این حالت و آن دیدن چشم قلب است و ممکن است تأویل آن بر رؤیت چشم باشد، به معنای اینکه تا ببینند پرونده اعمال خود را (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۹/۱۰).

۶- نقد و بررسی

۶-۱- طبرسی فقط به جنبه ظاهری اعمال و تغییر آن نظر داشته و از جنبه باطنی و ملکوتی اعمال که از ثبات و قرار لازم برخوردار است، غفلت کرده است؛ برای مثال، نماز دارای حرکاتی است که از بین می‌رود؛ ولی آنچه به‌عنوان عمل شناخته می‌شود، همان اثری است که در روح انسان نمازگزار برجا می‌ماند؛ به‌ویژه با مبانی اصالت وجود صدرایی، اعمال آدمی مرتبه نازل علم آدمی است و چون علم با نفس متحد است، پس اعمال آدمی نیز با روح او متحد می‌شود. با توجه به اینکه علم و افعال انسان از

شده است؛ مانند آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ» (سوره ابراهیم، آیه ۴۸) که بر این تفاوت صحه می‌گذارد (سبحانی، ۱۳۸۳: ۹/ ۴۱۹ - ۴۱۸).

۴-۶- یکی از مواردی که طبرسی و مخالفان تجسم اعمال به آن روی می‌آورند، این بود که در مواردی که به حضور اعمال در قیامت اشاره شده است، باید در تقدیر این آیات، جزاء و صحائف و ... را در نظر گرفت؛ اما این سخن دارای اشکالاتی است.

نخست، وجود احادیثی که بر تجسم اعمال دلالت دارد، ناقض این دیدگاه است. امام صادق(ع) در تفسیر آیه «لیروا اعمالهم» می‌فرماید: این آیه از محکّمات است و چیزی در تقدیر ندارد؛ یعنی اگر عمل انسان بد باشد، به صورت نامناسب به همراه او محشور می‌شود و اگر عملش نیکو باشد، به شکل نورانی و جذاب در کنار او ظاهر خواهد شد (مظاهری، ۱۳۶۴: ۹۹). همچنین، درباره آیه «فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره» می‌فرماید: این آیه تصریح می‌کند انسان نفس عمل نیک و بد را می‌بیند، نه سزا و کیفر و پاداش آنها را. منظور این آیات را مشاهده پاداش یا کیفر عمل یا نامه اعمال توجیه و تفسیر کنیم. مسلماً برخلاف ظاهر آیات است و شاهد و قرینه‌ای بر آن در دست نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۷۱).

دوم، با توجه به قواعد عربی چنین بر می‌آید که تقدیرگرفتن جزا و صحائف اعمال مخالف ظاهر این آیات است. مضاف بر اینکه در آیه «لیروا اعمالهم» رؤیت به معنای مشاهده با چشم است نه رؤیت به معنای علم و معرفت؛ زیرا در معنای دوم معمولاً دو مفعول می‌گیرد، درحالی که در اینجا یک مفعول بیشتر ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۶/ ۹۴).

شیخ بهایی نیز تقدیرگرفتن جزا و ارجاع‌ندادن ضمیر به عمل را نوعی دوری از حقیقت دانسته است (شیخ بهایی، ۱۴۱۵: ۴۰۲).

۵-۶- به مقتضای قاعده عقلی و فلسفی «الموجود لایعدم» آنچه تحقق یافت و لباس هستی بر تن کرد، دیگر

معدوم نمی‌شود و بنابراین، اعمال آدمی با مرگ زایل نمی‌شود و اینکه طبرسی قائل به زوال اعمال آدمی و مشاهده پاداش یا عقاب آن در آخرت است، سخنی کاملاً خلاف عقل است. علاوه بر این، خداوند در قرآن می‌فرماید «از علم پروردگار ذره‌ای از آنچه در زمین و آسمان است، پنهان نیست و هیچ تر و خشکی نیست، مگر اینکه در کتاب مبین ثبت و محفوظ است (یونس: ۶۱).

۶-۶- اگر کسی تجسم اعمال را صرفاً به این دلیل انکار کند که براهین محکمی بر تأیید آن وجود ندارد، می‌توان طرف دیگر ادعا را اینگونه بیان کرد که چون دلایل عقلی محکمی بر رد این نظریه وجود ندارد، پس قابل انکار هم نیست؛ بلکه امکان آن پذیرفتنی است نه انکار آن. همچنین، ثابت شده است خداوند قادر بر ایجاد هر ممکنی است. پس انکار تجسم اعمال وجهی ندارد (خواجویی، ۱۳۸۳: ۸۸).

۷-۶- عرفا نیز هم با رویکرد نظری و هم با رویکرد عملی تجسم اعمال را تأیید و دلایل و شواهد متعددی بر تجسم اعمال در آخرت مطرح می‌کنند.

- از نظر ابن عربی، خلق و خوها و باورهای این جهان در مقایسه با جهان آخرت امور بالقوه به شمار می‌آیند و فعلیت یافتنشان در عالم برزخ و عالم آخرت عینیت یافتن و مجسم شدن آنهاست (ابن عربی، بی تا: ۳۰۷/۱).

- لاهیجی در شرح ابیات مثنوی گلشن راز به این معنا اشاره می‌کند. او می‌گوید «قوه عنصری که ماده موالید ثلاث (جماد، نبات، حیوان) محسوب می‌شود، در این جهان به تدریج فعلیت می‌یابد و به جماد و نبات و حیوان تبدیل می‌شود. بر اساس این، صورت اخلاق، اعمال و اعتقادات آدمی، یعنی جمیع ملکات خیر و شر از افعال و اقوال نفس که در این جهان، حالت بالقوه دارند. در عالم برزخ و سپس در عالم آخرت فعلیت می‌یابند و در هیئت‌های زیبا و نعمت‌های متنوع یا در هیئت‌های زشت تجسم پیدا می‌کنند (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۵۲۵-۵۱۹).

۸-۶- نکته مهم دیگر اینکه براساس تعالیم صریح

دینی و اعتقاد به توحید ذاتی و صفاتی، خداوند خالق شر نیست؛ درحالی که جهنم، شر است و نسبت دادن آن به خداوند خلاف تنزیه الهی است.

نتیجه

نگارنده معتقد است اندیشه طبرسی و همفکران او در باب ثواب و عقاب اخروی محصول فضای فکری حاکم بر قرن پنجم و ششم بوده است؛ زیرا نخست، در دیدگاه فقهای که مبانی عقلی و فلسفی را قبول ندارند، ظاهر آیات و روایات ملاک است؛ بنابراین، مالکیت روز قیامت به خداوند نسبت داده می‌شود و او را خالق ما یشاء بهشت و جهنم می‌دانند. گرچه با تحلیل عقلی و مبانی کلامی و فلسفی، خداوند فاعل نهایی و علت‌العلل است و نیز نسبت عقاب به خداوند، به معنای خالق شر دانستن اوست و این خلاف توحید ذاتی است.

دوم، ایشان در روزگاری می‌زیست که نظام فلسفی در قالب مشایی و ارسطویی بوده و در آن نظام فلسفی نظریه مقولات به‌عنوان مهم‌ترین اصل در تفسیر عالم مطرح بوده است و بر اساس آن، همه اعمال و افکار آدمی نسبت به او عرض‌اند و تبدیل عرض به جوهر، محال است و عوارض نیز با مرگ زایل می‌شوند و نمی‌توانند به‌صورت جوهر مستقل تجسم یابند.

سوم، مسئله نفس در طبیعات، تا روزگار او، بحث و جسم لطیف دانسته می‌شده است؛ بنابراین، هر جا طبرسی از نفس سخن گفته، منظورش جسم است و به همین دلیل، عارض بودن اعمال به نفس یعنی عارض بودن آنها به جسم لطیف انسان؛ درحالی که در آخرت روح حاضر می‌شود و جسم در آن نقشی ندارد. به عبارت دیگر، تفکر معاد روحانی روزگار طبرسی در دیدگاه او در باب پاداش و عقاب اخروی کاملاً تأثیر گذاشته است.

بنابراین، با بررسی سیر تاریخی نظریه‌های آخرت‌شناسانه معلوم می‌شود با پایه‌گذاری کلام عقلی شیعی توسط خواجه نصیر طوسی در قرن هفتم و ظهور

حکمت اشراق توسط سهروردی در قرن ششم و پیدایش حکمت متعالیه در قرن دهم، نظریه معادشناسانه روحانی - جسمانی جای معادشناسی صرفاً روحانی یا صرفاً جسمانی را گرفت و از طرف تأثیر مبانی کلامی عقلی و فلسفی اشراقی و صدرایی در فهم متون دینی و آرای مفسرین و فقها بیشتر و توجه به فهم بطون آیات و روایات نیز پُراهمیت‌تر شد و این استکمال تدریجی اندیشه دینی موجب شد درک مسئله تجسم اعمال نیز همانند بسیاری از مسائل کلامی، امری آسان و پذیرفته‌شده شود.

به‌ویژه با توجه به مبانی حکمت متعالیه و اتحاد علم و عالم و معلوم، همه افکار و اعمال ما با نفس ما که مرتبه کمال یافته جسم ماست، یکی می‌شود و با توجه به اینکه بدن مثالی و روح، بعد از مرگ به حیات جاودانه خود ادامه می‌دهد، همه افکار و اعمال ما نیز جاودان خواهد بود. همچنین، براساس حکمت متعالیه، افکار و اعمال ما از سنخ وجود است و داخل در مقولات عشر نیست و زوال امر وجودی محال است؛ بنابراین، اعمال و افکار ما جاودان است و در زندگی برزخی و قیامت و آخرت با ما همراه خواهد بود و ما آنها را رؤیت خواهیم کرد و این است معنای دقیق عبارت قرآنی «لیروا اعمالهم»؛ بنابراین، مرحوم طبرسی در طرح دیدگاه خود، فرزند زمان خویش بوده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، (۱۳۸۱)، ترجمه محمد دشتی، قم، نشر پارسایان، چاپ چهارم.
- ۳- ابن عربی، محمد بن علی، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
- ۴- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، نشر آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
- ۵- ایجی، میرسید شریف، (۱۳۲۵)، شرح المواقف، قم، نشر الشریف المرتضی، چاپ اول.

- ۶- بهایی، شیخ، (۱۴۱۵)، الاربعون حدیثاً، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
- ۷- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، نشر وزارت فرهنگ آموزش عالی.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (معاد در قرآن)، قم، نشر اسراء، چاپ ششم.
- ۹- حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، تهران، نشر رجاء، چاپ پنجم.
- ۱۰- _____، (۱۳۸۵)، عیون مسایل النفس، شرح العیون فی شرح العیون، تهران، نشر امیرکبیر، چاپ دوم.
- ۱۱- _____، (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۲- حقی بروسی، اسماعیل بن مصطفی، (بی‌تا)، تفسیر روح البیان، لبنان، نشر دارالفکر، چاپ اول.
- ۱۳- خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، انتشارات صبا، چاپ اول.
- ۱۴- خواجه‌نوی، محمد اسماعیل، (۱۳۸۳)، رساله تجسم الاعمال، اصفهان، مؤسسه الزهراء، چاپ اول.
- ۱۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات، محقق صفوان عدنان، بیروت، نشر دارالشامیه، چاپ اول.
- ۱۶- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التاویل، مصحح مصطفی حسین احمد، بیروت، نشر دارالکتب العربی، چاپ سوم.
- ۱۷- سبحانی، جعفر، (۱۳۸۳)، منشور جاوید، قم، نشر امام صادق(ع).
- ۱۸- شبر، عبدالله، (۱۴۰۷)، الجوهر الثمین فی تفسیر المبین، کویت، نشر شوکه مکتبه الالفین، چاپ اول.
- ۱۹- صدرالدین شیرازی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی.
- ۲۰- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بی‌تا، لبنان، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، نشر ناصر خسرو، چاپ سوم.
- ۲۲- _____، (۱۴۲۲)، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، نشر دارالتعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
- ۲۳- طنطاوی، سیدمحمد، (۱۹۹۷)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره، نشر نهضة مصر، چاپ اول.
- ۲۴- غزالی، امام محمد، (۱۴۶۵)، الاربعین فی اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۵- فرغانی، سعید بن محمد، (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، شرح قایبه ابن فارض، حوزه علمیه قم، نشر تبلیغات اسلامی.
- ۲۶- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ۲۷- _____، (۱۳۷۰)، المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعات، قم، نشر بیدار.
- ۲۸- قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۹۴)، جهنم چرا، قم، نشر بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- ۲۹- کلینی، شیخ، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، نشر انتشارات الاسلامیه، چاپ دوم.
- ۳۰- لاهیجی، محمد، (۱۳۳۷)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، تهران،

محمودی.

۳۱- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳)،

بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ

اول.

۳۲- مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، لبنان،

نشر دارالفکر، بیروت، چاپ اول.

۳۳- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق من کلمات

القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۳۴- مفید، شیخ، (۱۴۱۳)، اوائل المقالات فی المذاهب و

المختارات، قم، الموتر العالمی للشیخ المفید، چاپ

اول.

۳۵- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، پیام قرآن، تهران، دار

الکتب الاسلامیه، چاپ نهم.

۳۶- _____، (۱۳۷۶)، معاد و جهان پس

از مرگ، قم، نشر سرور.

۳۷- مظاهری، حسین، (۱۳۶۴)، معاد در قرآن، قم، نشر

شفق.

۳۸- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، (۱۳۷۸)، مثنوی

معنوی، به سعی و اهتمام رینولد نیلکسون، تهران،

انتشارات علمی و فرهنگی.

