

## تحلیل مفهوم حشر در فلسفه ملاصدرا و نسبت آن با مفهوم دینی حشر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۶

محمد مهدی مشکاتی<sup>۱</sup>

علی زمانی خرابی<sup>۲</sup>

### چکیده

صدرالمتألهین مفهوم حشر را در سه معنای متفاوت به کار برده است. اول، کاربرد حشر در معنای معاد جسمانی است، که به تقریر خاص ملاصدرا از این موضوع اشاره دارد و غالباً با عبارت «حشر اجساد» از آن یاد می‌شود. دومین معنا، کاربرد حشر به عنوان موقفی از مواقف قیامت است. بر اساس این معنا، تمام انسان‌ها، پیش از حساب، در مکان و زمانی واحد جمع و آماده حساب می‌شوند. حشر در این معنا، از نظر رتبی، بعد از بعث و پیش از حساب قرار دارد و شاید عنوان «محشر» از این معنا اخذ شده باشد. اما معنای سوم حشر رجوع موجودات به غایات و نهایات خود است. بر اساس آنچه ملاصدرا تحت عنوان حشر ارائه می‌کند، هر مرتبه از موجودات در یک سیر عمومی به سوی مراتب مافوق خود حرکت می‌کند و این روند آن قدر ادامه می‌یابد تا در نهایت همگی در بالاترین مرتبه وجودی جمع گردند. این مرتبه از وجود که می‌تواند جامع تمام موجودات باشد واجب تعالی است. لذا می‌توان گفت حشر به معنای رجوع الی الله است.

### کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، حشر، قوس صعود، رجوع الی الله

۱. استادیار گروه فلسفه و کلامی اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران  
(mahdimeshkati@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)  
(ali.zamaani@gmail.com).

## ۱. مقدمه

یکی از چالش‌های فکری بشر در طول تاریخ مسئله حیات پس از مرگ بوده که غالب مکاتب فکری در نفی یا اثبات آن بحث کرده‌اند. این امر در ادیان و به خصوص اسلام نیز اهمیت فراوان دارد و از دیرباز محل بحث علما بوده است.

معاد از اصول مسلم اسلام است و بخش وسیعی از آموزه‌های آن را تشکیل می‌دهد. در متون دینی اسلام از معاد با تعابیر مختلفی یاد شده که یکی از مهم‌ترین آنها حشر است. از آنجا که فهم کامل متون و درک صحیح مراد صاحب سخن مشروط به درک صحیح مفردات سخن اوست، بازشناسی برخی تعابیر که کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند ضرورت می‌یابد. حشر از جمله واژه‌هایی است که علی‌رغم کاربرد زیاد در متون دینی، مغفول مانده و در بسیاری از موارد توسط مفسران و اهل کلام به معانی دیگر برگردانده شده است. این در حالی است که توجه مستقل به این ماده و تحلیل لغوی و استعمالات آن در متون دینی، به ویژه قرآن، نشان‌دهنده این مطلب است که بین حشر و دیگر واژه‌های نزدیک به آن وجوه تمایزی وجود دارد. این نگاه مستقل زمانی اهمیت بیشتری خواهد یافت که توجه شود قرآن از جانب خداوند حکیمی نازل شده که کار لغو و بیهوده انجام نمی‌دهد، پس قهراً از استعمال هر یک از این واژه‌ها منظور خاصی داشته است و برای نیل به این منظور باید، در کنار تمام موشکافی‌ها، هر واژه را نیز مستقلاً مورد بررسی قرار داد.

در میان صاحب‌نظران در مسائل اعتقادی، صدرالمتألهین با تسلطی که بر قرآن و روایات و نیز علوم عقلی داشت کوشید تا درباره معاد تبیینی منسجم و موافق با دین و فلسفه ارائه دهد. در همین راستا «حشر» را نیز به کرات در مباحث خود به کار برده که با توجه به دقت نظر او در متون دینی شایسته بررسی است. او در برخی آثار خود به تفصیل از حشر بحث کرده و معانی مختلفی نیز از این واژه اراده نموده که اگرچه برخی از آنها با استعمالات دیگر علما مشترک است، برخی دیگر سابقه‌ای کمتر دارند. بازشناسی این معانی از یکدیگر می‌تواند به فهمی دقیق‌تر از مطالب صدرالمتألهین منجر شود و ناسازگاری‌های ظاهری در برخی آثار را رفع کند. همچنین می‌تواند در برخی موارد فهم متون دینی را نیز تحت تأثیر قرار دهد، به ویژه پس از آن که روشن می‌شود معنای مورد نظر او ریشه در تعالیم دینی دارد و به تبیین عقلانی برخی آموزه‌های اسلامی کمکی شایان می‌کند. این در حالی است که غالب نوشته‌های راجع

به معادشناسی ملاصدرا ناظر به تحلیل مبحث معاد جسمانی و بررسی تطبیق یا عدم تطبیق آن با ظواهر شریعت است، و کمتر اثری به کنکاش در معانی پرداخته است. این نوشته می‌کوشد، پس از بررسی معنای لغوی و اصطلاحی حشر، به بازشناسی معانی مذکور در آثار ملاصدرا بپردازد و نشان دهد معنای مورد نظر او چه تفاوتی با معنای مشهور حشر و چه نسبتی با مفهوم دینی آن دارد.

## ۲. حشر در اصطلاح

حشر و مشتقات آن حدود ۴۳ بار در قرآن کریم به کار رفته که بیش از ۳۰ بار از آن مربوط به قیامت است. کاربرد این ماده در آیات به یک شکل نبوده و در مواضع مختلف برای امور متفاوت استفاده شده است. بسیاری اوقات برای انسان‌ها، گاهی برای پرندگان و حیوانات و گاهی نیز برای عموم مخلوقات به کار رفته است. همچنین اکثر اوقات در صیغه فعل با حرف اضافه «إلی» همراه شده که مجرور آن اموری چون رب، الله، رحمن، جهنم و نار است. قرآن گاهی تنها از محشور شدن سخن می‌گوید و گاهی به حالت حشر نیز اشاره دارد که محشور شدن به روی صورت همراه با کوری و کری و نابینایی، با بدن کبود، نابینا، و یا همچون میهمانان و... از نمونه‌های آن است. علمای اسلامی پس از مواجهه با این آیات تلاش کرده‌اند تفسیر و تعریفی مناسب از حشر ارائه دهند و در این راستا معانی مختلفی از آن اراده کرده‌اند. یکی از معانی پرکاربرد واژه حشر احیای اموات و اعاده خلق در قیامت است. این همان معنایی است که امروز در میان مردم هم متداول است و عامه تصویری جز آن ندارند. در میان متکلمان نیز عده‌ای به این معنا قائل شده‌اند. ابوحامد غزالی از این گروه است (غزالی، ۱۴۰۹، ۱۳۳). از دیگر متکلمانی که چنین معنایی را ذکر کرده‌اند سیف‌الدین آمدی است که حشر را اعاده مخلوقات بعد از عدم و نابودی‌شان می‌داند (آمدی، ۱۴۱۳، ۲۶۰). در میان متکلمان شیعی نیز خواجه نصیرالدین طوسی گفته است: «جمع اجزای بدن میت و تألیف آن به صورت سابق و بازگشت روح مدبر به آن حشر نامیده می‌شود.» فاضل مقداد نیز در شرح این تعریف خواجه می‌گوید حشر به معنای جمع کردن اجزای اصلی بدن و تألیف دوباره این اجزا و سپس خلق اعراض برای این اجزا و در نهایت تعلق دوباره روح به این بدن است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰، ۱۷۷). این گروه از متکلمین معتقدند آنچه از بدن انسان باقی می‌ماند برخی از اجزای

آن است که هرگز معدوم نمی‌شوند، پس برای حشر تنها به جمع کردن و تألیف آنها بسنده شده، اما اعراض از جمله اموری هستند که فانی می‌شوند، بنابراین در حشر اعراض جدیدی خلق می‌شود تا به این بدن شکل بدهند. باید به این نکته دقت شود که اگر عبارت حشر اجساد قسیم حشر ارواح قرار گیرد، دیگر حشر به معنای احیاء نخواهد بود، زیرا ارواح موت و فنا ندارند، بنابراین احیا هم نخواهند داشت.

برخی دیگر از صاحب‌نظران علاوه بر این که در معنای حشر احیای اموات را مطرح کرده‌اند، تنها به همین حد بسنده نکرده و قیود دیگری نیز بر آن افزوده‌اند. مثلاً ملا عبدالرزاق لاهیجی در معنای حشر می‌گوید: «و حشر عبارت از زنده کردن مردگان است و جمع نمودن در آن موضع» (لاهیجی ۱۳۸۳، ۶۵۵). پس در نظر او حشر متشکل از دو امر است: اول احیای اموات و دوم جمع کردن آنها در محشر.

معنای دیگری که در میان علمای دینی رواج دارد اطلاق حشر بر مجموع مواقف قیامت است. به عبارتی، حشر را به عنوان یک اسم عام برای نشئه آخرت به کار می‌برند. فخرالدین رازی از مفسران مشهور اهل سنت می‌گوید حشر اسمی است که از ابتدای خروج از قبور تا انتهای قیامت را در بر می‌گیرد، زیرا حضور در آن عرصه کامل نمی‌شود مگر با گذراندن تمام مراحل محاسبه و جزاء (رازی ۱۴۲۰، ۵: ۳۴۳). بنابراین، از دیدگاه فخر رازی، مفهوم حشر برابر با مفهوم عام معاد است. او برای نامیده شدن قیامت به حشر به اختصار و جوهی را ذکر می‌کند. حشر به معنای جمع کردن است. در روز قیامت اجزا با هم جمع می‌شوند و ارواح با بدن‌ها جمع می‌شوند، یعنی هر روحی با بدن خود جمع می‌شود و نیز امت‌های متفرق و استخوان‌های پراکنده جمع می‌شوند. همه این موارد در جمع شدن مشترک هستند (رازی ۱۴۲۰، ۲۸: ۱۵۷).

باید توجه کرد که نزد متکلمان متقدم، لفظ معاد چندان رایج نبوده و غالباً از تعبیر دیگری استفاده می‌کرده‌اند که یکی از آنها حشر بوده است. برای مثال، فاضل مقداد می‌گوید: «الحشر و یعبّر عنه بالمعاد، و نفاه الدهریة و أهل الطبیعة» (فاضل مقداد ۱۴۲۲، ۴۲۰). مشخص است که واژه حشر در این قبیل کاربردها دال بر آن چیزی است که تمام مواقف قیامت را در بر می‌گیرد و در دین ایمان به آن لازم است. همچنین عباراتی چون یوم الحشر و محشر نیز در لسان متکلمان همین معنای عام را می‌رسانند.

این که چرا در علم کلام کمتر تلاشی صورت گرفته تا معنای دقیق حشر را بررسی کنند و آن را جدا از دیگر معانی و مفاهیم مورد بحث قرار دهند می‌تواند دلایل مختلف داشته باشد. ممکن است یکی از این دلایل این باشد که متکلمان اغلب خود را موظف می‌دانند از اموری بحث کنند که متعلق ایمان و کفر واقع می‌شود و آنچه از آخرت در این محدوده قرار می‌گیرد همان امکان و ضرورت حیات پس از مرگ و البته برخی از وقایعی است که در آن عالم رخ می‌دهد، لذا اگر دیده می‌شود بر جسمانی بودن معاد تأکید دارند به این دلیل است که این مطلب را در عبارات قرآنی و روایی صریح و ظاهر می‌دانند و معتقدند ایمان به آن واجب است و حتی اگر از احیای اموات و اعاده اجساد بحثی صورت می‌گیرد به جهت آن است که آن را اولین بخش از معاد جسمانی به حساب می‌آورند و معاد جسمانی را بدون آن محقق نمی‌دانند. در حالی که ایمان به بسیاری از جزئیات قیامت را به عنوان اموری مستقل و علی‌حده لازم نمی‌دانند و نه تنها در مورد کیفیت تحقق آنها بحث نمی‌کنند، بلکه به تفکیک این مفاهیم از یکدیگر نیز پرداخته‌اند، و در درجه‌ای بالاتر، دیده می‌شود بسیاری از این تعبیر را به جای هم و در یک معنای خاص به کار می‌برند، همان گونه که گهگاه از عود و بعث و حشر و نشر تنها یک معنا را اراده می‌کنند.

### ۳. معانی حشر از نظر ملاصدرا

صدرالمتألهین نیز همچون دیگر علما، در آثار خود به دفعات از واژه حشر استفاده کرده و حتی در برخی تألیفات خود به طور مفصل از حشر موجودات سخن گفته است،<sup>۱</sup> اما هیچ‌گاه تعریف دقیق و مستقلی از این واژه ارائه نکرده است. لذا باید مفهوم حشر را از استعمالات آن در آثارش به دست آورد. برخی در بررسی آثار صدرالمتألهین با برشمردن مشتقات حشر در آیات قرآنی نتیجه گرفته‌اند: «حشر در کاربرد دینی خود عبارت است از بیرون آوردن مردگان از قبور و روانه ساختن آنها به محضر الهی برای حسابرسی» (نظری توکلی ۱۳۸۹، ۱۹). و سپس مفهوم کلی حشر را «اخراج از مکانی و گسیل داشتن به جایی دیگر» خوانده‌اند. آنگاه همین معنا را مورد نظر ملاصدرا دانسته و بعد از بررسی مطالب او بیان کرده‌اند برخی مباحث او از جمله حشر عقول با این معنا سازگار نیست (نظری توکلی ۱۳۸۹، ۱۹). اما این اشکال وارد نیست، زیرا بررسی بیشتر در تألیفات صدرالمتألهین گویای این مطلب است که

او از این واژه معانی مختلفی اراده کرده بدون این که به این امر اشاره مستقیم داشته باشد. پس نمی‌توان تعریف واحدی برای این واژه در آثار ملاصدرا در نظر گرفت و بر اساس همان یک معنا در مورد او قضاوت کرد.

به طور کلی اغلب استعمالات حشر در تألیفات صدرالمتألهین ذیل سه معنای اصلی قرار می‌گیرند. نخستین معنایی که در آثار ملاصدرا به چشم می‌آید استفاده از واژه حشر برای بیان همراهی نفس با جسم در عالم پس از مرگ است. او اغلب از این معنا با تعبیر «حشر اجساد» یاد می‌کند. پیش از این بیان شد که غالب متکلمان حشر را در معنای احیای اموات و اعاده ابدان به کار می‌برند، اما صدرالمتألهین چنین اموری را اراده نمی‌کند. از دید او، حقیقت انسان را نفس او تشکیل می‌دهد، اما نفسانیت نفس به همراهی آن با جسم است. او می‌گوید اضافه نفس به بدن برای نفس امری ذاتی و مقوم آن است، زیرا فرق نفس با عقل در همین اضافه به بدن است و اگر این ممیزه وجود نداشته باشد نفس و عقل تفاوتی نخواهند داشت (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۸: ۱۲، ۱۳). پس هویت انسان متشکل از نفس ناطقه به همراه جسم است، اما هیچ بدن و جسمی به نحو خاص اعتبار ندارد که لازم بیاید همواره همان بدن همراه نفس باشد تا هویت برقرار بماند، بلکه اعتبار بدن به نحو عموم و نامتعیین است. لذا می‌توان گفت هویت و حقیقت انسان عبارت است از نفس مع بدن (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۰۰).

صدرالمتألهین، با در نظر گرفتن این مطلب، تکلفات متکلمین در اثبات حضور بدن دنیوی در نشئه قیامت با توجیه جواز اعاده معدوم یا جمع اجزای متفرقه را روا نمی‌داند و با استفاده از مبانی حکمت متعالیه می‌کوشد تقریری از معاد جسمانی ارائه کند که نه تنها اشکالات نظرات گذشتگان به آن وارد نباشد، بلکه با ظواهر شریعت سازگار و با آموزه‌های دیگر قابل جمع باشد. بر این اساس او ملاک این‌همانی ابدان اخروی با ابدان دنیوی را به این می‌داند که هر کس فرد را در آخرت دید بگوید این همان فلانی است که در دنیا بود (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۶۰۵؛ ۱۳۶۰-ب، ۲۷۰). پس آن هنگام که ملاصدرا از حشر اجساد و معاد جسمانی سخن می‌گوید چیزی مغایر با نظر متکلمین در نظر دارد. همچنین او گاهی حشر را در معنایی عام و فراگیر برای تمام احوال قیامت به کار می‌برد، همان گونه که بسیاری از متکلمین و مفسرین چنین معنایی را برای حشر به کار برده‌اند و پیش از این اشاره شد.

دومین کاربرد حشر استفاده از آن برای نام‌گذاری موقفی از مواقف قیامت است. در این

استعمال، حشر در کنار قبر، بعث، صراط، حساب، میزان و... به کار می‌رود (ملاصدرا ۱۳۶۰-الف، ۲۵؛ ۱۳۶۶، ۳: ۱۷۰). بر این اساس، تمام انسان‌ها پیش از حساب در مکان و زمانی واحد جمع و برای حساب آماده می‌شوند. ملاصدرا برای اثبات امکان وقوع چنین امری دست به استدلال زده و ضمن بررسی تفاوت‌های دنیا و آخرت بیان کرده است که علل اصلی کثرت و مغایرت افراد در دنیا زمان و مکان است و با رفع این دو در آخرت اجتماع افراد ممکن خواهد شد (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۱۱۶؛ ۱۳۶۳، ۶۳۹، ۶۴۰؛ ۱۳۶۰، ۱۸۷). این حشر از نظر رتبی بعد از بعث و پیش از حساب قرار دارد و شاید عنوان «محشر» از این معنا اخذ شده باشد.

اما سومین معنای مهم حشر در آثار ملاصدرا عبارت است از رجوع موجودات به غایات و نهایات خود. از برخی مطالب ملاصدرا استفاده می‌شود که او حشر را به معنای وصول موجودات به غایات و نهایاتشان و در نهایت رجوع به خداوند می‌داند. او پس از ذکر عوالم سه‌گانه وجود و بیان این مطلب که در هر عالم نیز مراتب و درجات بسیاری وجود دارد که هر موجود در سیر صعودی خود باید آنها را ببیند، چنین می‌گوید: «جمیع عوالم و درجات آن، منزل‌هایی که سیرکنندگان به سوی خداوند باید ببینند و در هر منزلی برای سالک خلع و لبسی جدید و نیز مرگ و احیا و حشری با منزل بعدی است. پس تعداد مرگ‌ها و بعث‌ها و حشرها غیرقابل شمارش است»<sup>۲</sup> (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۳۶).

هر موجودی، در قوس صعود، سالکی است که با طی درجات و مراتب مختلف به سوی غایت نهایی خود حرکت می‌کند. لذا در هر مرحله‌ای تلاش می‌کند از جایگاه کنونی رها شود و با خروج از آن به مرتبه مافوق خود برسد. ملاصدرا در این عبارت از این امور به موت، بعث و حشر تعبیر کرده که عمومیت دارند و برای تمام موجودات قابل طرح هستند. لذا پس از تقسیم ماسوی‌الله بر اساس نحوه وجود در چند طبقه می‌گوید: «و جمیعها محشورة إلیه تعالی» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۴۳). در این قبیل عبارات منظور از حشر وصول شیء به غایتش است، آن گونه که حکیم سبزواری نیز در حاشیه خود بر اسفار می‌گوید: «این وصول به غایت تا آنجا که به غایت‌الغایات برسد تعبیر دیگری از حشر است» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۴۴).

صدرالمتألهین چنین بحثی را در فلسفه از این جهت مطرح کرده است که بحث از رجوع

اشیاء به واجب تعالی بحث از نحوه وجود آنهاست. یعنی سؤال از حشر اشیاء با سؤال از نحوه وجود آنها برابر است و در فلسفه جای می‌گیرد. دو معنای اخیر از مواردی هستند که پیش از ملاصدرا کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند، اما صدرالمتهین به طور مجزا در مورد هر یک از آنها به بحث پرداخته است. آنچه بیشتر مورد نظر این نوشته است بازشناسی معنای سوم از معانی مذکور است.

#### ۴. حشر به معنای رجوع به نهایات

این معنا، اگرچه در آثار ملاصدرا به تفصیل و روشنی بیان شده، اما پیش از او در کلمات خواجه نصیرالدین طوسی نیز مطالبی مجمل و مختصر درباره آن آمده است. خواجه موجودات را به چند طبقه کلی تقسیم می‌کند و در مورد مبدأ و معاد هر یک سخن می‌گوید. سپس نتیجه می‌گیرد که هر موجود ممکنى مبدأ و معادى دارد و این دو در نهایت واحدند. به عبارت دیگر، مبدأ و معاد اموری بریده و منفک از یکدیگر نیستند و با هم شناخته می‌شوند: «هر مبدأ که با معاد نرسد و هر معادى که از مبدأ نخیزد، نه مبدأ باشد و نه معاد» (طوسی ۱۳۶۳، ۷۵، ۷۶). پس این بحث بی‌سابقه نبوده است، اما برهانی کردن و تفصیل آن به همت ملاصدرا و بر اساس مبانی حکمت متعالیه صورت گرفته و از این نظر سابقه ندارد. او این معنا از حشر را برای تمام موجودات عالم اثبات می‌کند.

موجودات عالم دارای انحاء مختلفی از وجود هستند و مراتب گوناگون هستی را شکل می‌دهند. منظور از موجودات در این مقام تمام ماسوی‌الله است که از عقل اول تا پست‌ترین مرتبه وجود یعنی هیولای اولی را شامل می‌شود. بر مبنای برهان عقلی و دلیل نقلی، فاعل و خالق مطلق خداوند است و او در فاعلیت و ربوبیت جهان شریکی ندارد. او یکتایی است که فرض ثانی در مورد او محال است و در عین یگانگی منزله از هر گونه ترکیب است. لذا فاعل بالذات جهان موجودی است واحد و احد. همچنین حکما بر مبنای «قاعده الواحد» معتقدند که از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود، یعنی فاعل واحد در جهت واحد و در مرتبه واحد تنها می‌تواند یک معلول داشته باشد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۲۰۴، ۲۰۵). بنابراین وقتی فاعل بسیط و منزله از تعدد جهات باشد، محال است که از او جز یک معلول صادر شود. اما معلول او با توجه به این که خالق هم دارد بیش از یک جهت پیدا می‌کند و می‌تواند بیش از



یک معلول افاضه کند و بدین سان صدور کثرت از وحدت در یک سلسله طولی توجیه می‌شود. آنچه شایسته توجه است این است که تمام مخلوقات عالم، با واسطه یا بی‌واسطه، به خالق‌ی واحد می‌رسند و اوست که فاعل بالذات و علة العلل نامیده می‌شود. پس در رأس هرم هستی یک موجود قرار دارد و مابقی معالیل اویند.

ملاصدرا در مورد نظام پیدایش، که قوس نزول نامیده می‌شود، قائل به قوس صعود و به عبارتی نظام حشر است. حشر در اصطلاح فلسفه تطوراتی است که هر موجود در قوس صعود دارد. آنگاه که قوس نزول برای هر موجودی به انتها رسید، آفرینش او کامل شده و از آن پس صعود متناسب با او آغاز می‌شود. مطابق مبانی حکمی، موجودات همگی در یک ردیف و در عرض هم قرار نمی‌گیرند، بلکه با مقایسه وجودات آنها روشن می‌شود که وجود برخی شدیدتر و وجود برخی ضعیف‌تر است. این اختلاف در سلسله علل و معالیل توجیه می‌شود، چرا که همه از یک علت صادر نشده‌اند و از لحاظ قرب به واجب‌الوجود و دوری از آن در یک مرتبه قرار ندارند. به مقتضای همین اختلاف، حشر آنها نیز به یک منهج نیست و اولاً کیفیت حشر هر مرتبه با دیگری و ثانیاً غایت و نهایت حشر هر مرتبه با مراتب دیگر متفاوت است، چرا که حشر هر موجود همانند نزول اوست. این معنای آن عبارت است که می‌گویند: «فإن الغایات علی نحو المبادی» (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۶۴)، یعنی غایات موجودات متناسب و هم‌ردیف علل آنهاست و هر موجود به همان جا بازگشت می‌کند که از آنجا آمده است. لذا گفته‌اند: «من علم من این مجینه علم إلى این ذهابه» (ملاصدرا ۱۳۶۰-ب، ۳۳۲)، یعنی کسی که مبادی و علل خود را بشناسد خواهد دانست غایت او چیست و به کدام سو بازگشت می‌کند. بنا بر اصالت وجود، آنچه در خارج بالذات تحقق دارد تنها وجود است، و اختلاف موجودات نیز به شدت و ضعف در همین حقیقت واحد برمی‌گردد. به عبارتی کثرت موجودات چیزی جز مراتب مختلف وجود نیست. ملاصدرا این کثرات را بنا بر مجرد یا عدم مجرد از ماده و عوارض آن در سه عالم مختلف جای داده و معتقد است این عوالم به ترتیب در طول یکدیگر واقع شده و نظام آفرینش را تشکیل داده‌اند؛ به این نحو که عالم ماده از عالم برزخ و عالم برزخ از عالم عقول صادر شده است، زیرا باید میان مفیض و مفاض و مقوم و مقوم مناسبی برقرار باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹: ۲۶۰). این مطلب در مورد تک‌تک موجودات نیز صادق است، یعنی هر موجود مادی مقومی مثالی دارد که با آن متناسب است.

موجودات مثالی نیز در نهایت متقوم به عقول نازله هستند و آنها نیز به عقول عالیه قوام می‌یابند. لذا هر موجود مادی صورتی در عالم مثال و هر موجود مثالی صورتی در عالم عقل دارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۶۰، ۲۶۱). بر اساس آنچه ملاصدرا تحت عنوان حشر ارائه می‌کند، هر مرتبه از موجودات در یک سیر عمومی به سوی مراتب مافوق خود بازگشت می‌کند و این روند آن قدر ادامه می‌یابد تا در نهایت همگی در بالاترین مرتبه وجودی جمع گردند. اما این بدان معنا نیست که کیفیت بازگشت همه موجودات یکسان باشد، بلکه در اینجا قائل به تفصیل است.

ملاصدرا موجودات را به چند طبقه اصلی تقسیم می‌کند و سپس با تحلیل نحوه وجود هر یک کیفیت سیر و صیوروت آنها را در قوس صعود توضیح می‌دهد. دایره ممکنات بر محور علیت شکل گرفته است و هیچ ممکنیتی یافت نمی‌شود مگر آن که فاعل و غایت داشته باشد، زیرا علل فاعلی و غایی در تمام معالیل، اعم از مجرد و مادی، مشترک‌اند، و از همین روی، علل وجود شیء معلول نامیده می‌شوند. هر معلول از سوی فاعل برای غایتی افاضه شده و به آن غایت نائل می‌شود، مگر این که امری خارجی مانع آن شود که در این صورت برای مدتی تأخیر رخ می‌دهد، اما چون قاصر بر خلاف طبیعت است، دائمی نیست و پس از رفع آن وصول به غایت محقق می‌شود (ملاصدرا ۱۳۶۰-ب، ۳۱۳، ۳۱۴). سپس غایت آن شیء نیز به غایت خود و آن غایت نیز به غایت خود خواهد رسید و همچنان که تسلسل در جانب علل فاعلی محال است در سلسله علل غایی نیز ممتنع است و لزوماً به غایتی منتهی می‌گردد که دیگر برای آن غایتی نیست (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۲: ۱۶۹)، و آن غایة‌الغایات است. پس بنا بر اصل غایتمندی موجودات، رجوع در قوس صعود مطرح می‌شود. کیفیت رجوع موجودات مطلبی است که صدرالمتألهین به تفصیل به آن پرداخته است.

بنا بر بیان صدرالمتألهین، هر موجود به سوی مبدأ خود محشور می‌شود. پس حشر موجودات مادی به سوی موجودات مثالی خواهد بود، همان گونه که از آنها صادر شده‌اند. به طور اجمال، موجوداتی که در طول حضور خود در دنیا به مرتبه ادراک خیالی نمی‌رسند، همچون جمادات، نباتات و برخی حیوانات، به نحو غیراستقلالی به رب‌النوع خود رجوع می‌کنند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۴۹، ۲۵۵-۲۶۰) و باقی به بقای او هستند (ملاصدرا ۱۳۸۹، ۲: ۱۶۶)، همان گونه که قوای نفس به نفس رجوع می‌کنند و به آن قوام دارند (ملاصدرا ۱۹۸۱،

۹: ۲۴۹؛ ۱۳۸۹، ۲: ۱۳۸، ۱۳۹)، با این توضیح که صور نفسانی موجودات مختلف نیز خود مراتبی دارند و همگی در یک مرتبه نیستند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۵۵). اما آن نفوس حیوانی که به مرحله ادراک خیالی نائل می‌شوند، به واسطه تجرد خیال، به نحو مستقل محشور خواهند شد، زیرا ادراکات خیالی آنها زوال ندارد و سبب تمایز آنها از دیگر هم‌نوعانشان می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۴۸).

در این میان نفس ناطقه با قوا و سعه‌ای که دارد می‌تواند از عالم مثال گذر کند و به مرتبه عقول برسد، که در این صورت با عقول محشور خواهد شد. ولی اگر به چنین مرتبه‌ای از کمال نرسد، از نفوس ناقصه شمرده می‌شود و بنا بر مکتوبات خود در طول حیات مادی به آنچه از عالم مثال که متناسب با اوست رجوع خواهد کرد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۴۷-۲۴۸؛ ۱۳۸۹، ۲: ۱۳۳-۱۳۶). نکته شایان توجه در این بخش آن است که حشر به عالم مثال در زمان حضور در دنیا نیز محقق است و هر موجود با صور مثالی مناسب محشور است، اگرچه حجاب و نقایص مادی مانع از مشاهده و ادراک آن می‌شود (ملاصدرا ۱۳۸۹، ۲: ۱۵۶، ۱۵۷).

حشر موجودات مثالی نیز به عقول است، چرا که متقوم به آنها هستند، اما عقول مفارق که وجوداتی بحت و صرف و بدون ماهیت هستند با واجب تعالی اتصالی معنوی دارند و اختلاف آنها با هم و نیز با واجب تعالی تنها به تمام و نقص و شدت و ضعف است (ملاصدرا ۱۳۸۹، ۲: ۱۲۳-۱۲۵). بنابراین انفصالی بین عقول و واجب تعالی وجود ندارد و حشر آنها عین بدنشان است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۴۴-۲۴۷؛ ۱۳۸۹، ۲: ۱۲۳-۱۳۲). ملاصدرا این مطلب را با براهین متعدد از راه تحلیل نحوه وجود و کیفیت علم عقول به واجب اثبات می‌کند. پس در نهایت حشر هر موجودی به عقل می‌رسد و عقول نیز با واجب تعالی محشور هستند، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت مرجع نهایی موجودات همان منشأ ابتدایی آنهاست و آن مرتبه از وجود که می‌تواند جامع تمام موجودات باشد واجب تعالی است. پس می‌توان گفت حشر همه به سوی الله است: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳).

## ۵. تمایز حشر به معنای رجوع به نهایت با معنای مشهور

تبیین ملاصدرا از حشر با آنچه غالب علما در مورد حشر گفته‌اند چند تفاوت دارد. اولین تفاوت، اختلاف در وجوداتی است که مشمول حکم حشر می‌شوند. در دیدگاه عموم، تنها

موجوداتی محشور می‌شوند که تکلیفی داشته باشند، زیرا تنها ملاک حشر مسئله فصل خصومت در بین موجودات و احقاق حقی است که در آن اختلاف دارند، و این کار هم با دو هدف انجام می‌پذیرد: (۱) انعام نیکوکار و (۲) انتقام از ظالم (طباطبایی ۱۴۱۷، ۷: ۷۶). اما فصل خصومت و احقاق حق تنها در بین موجوداتی معنا دارد که دارای نوعی از زندگی ارادی باشند و بهره‌ای از شعور برده باشند تا سعادت و بدبختی را تشخیص بدهند و راه رسیدن به هر یک را بشناسند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۷: ۷۳). پس موجوداتی مشمول حشر دینی می‌شوند که از ادراک و اختیار بهره‌ای داشته باشند. این حکم در مورد نوع انسان ثابت است. عده‌ای در مورد حیوانات نیز قائل به نحوه‌ای از ادراک و شعور هستند. با این وصف، نه تنها انسان‌ها محشور می‌شوند و مورد محاسبه و جزاء قرار می‌گیرند، بلکه حیوانات نیز به میزان فهم و اختیاری که دارند تکالیفی خواهند داشت و برای حساب در محشر حاضر می‌شوند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۷: ۸۱). این همان مطلبی است که قرآن نیز بدان اشاره کرده است، آنجا که می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام: ۳۸) و «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵).

اما بنا بر تقریر ملاصدرا از حشر، تمام ماسوی‌الله مشمول حکم حشر هستند و هر یک متناسب با نحوه وجود خود با مراتب مافوق و در نهایت با واجب تعالی محشور می‌گردند. در این دیدگاه، ملاک حشر وصول ذی‌غایت به غایت و بازگشت رقیقت به حقیقت است. توضیح مطلب آن است که موجودات عالم در یک نظام طولی تشکیکی قرار گرفته‌اند که همگی رقیقه‌های یک حقیقت‌اند. این حقیقت از اعلی مرتبه تنزل یافته و مراتب مختلف ممکنات را تشکیل داده است. بر مبنای اصول حکمت متعالیه، معلول جز رقیقه علت نیست و علت دربرگیرنده تمام معلول و چیزی افزون بر آن است و از این روست که هر مرتبه از هرم هستی معلول مرتبه مافوقش دانسته می‌شود، زیرا هر مرتبه نسبت به مراتب مادون خود چنین است. و نیز در این مکتب، هر معلول نسبت به علتش وجود رابط دارد و هستی‌اش لغیره است. به عبارتی دیگر، معلول شانی از شئون علت و طوری از اطوار آن است و حقیقتی جز ربط و تعلق به غیر ندارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۴۷). چنین تصویری از علت و معلول سبب می‌شود در حکمت متعالیه نظریه تشان و تجلی جایگزین برداشت مشهور از علیت شود (ملاصدرا

۱۹۸۱، ۲: ۳۰۰، ۳۰۱). بر این اساس، علیت فاعل تنها در حدوث معلول نیست، بلکه علت بقای معلول نیز هست. بنابراین در هر آن از علت فیضی صادر می‌شود و به معلول می‌رسد و معلول در هر آن بدء و خلقی جدید دارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۳۶). همچنین با توجه به این که حقیقت معلول عین تعلق به علت است و جهت فی نفسه‌ای ندارد، می‌توان نتیجه گرفت که تنها علت حقیقی ذات واجب‌الوجود است و در بین ممکنات هیچ موجودی چنین صلاحیتی ندارد، زیرا همگی معلول و عین ربط هستند.

از طرفی دیگر، هیچ فعل و حرکتی حادث نمی‌شود مگر این که غایت و هدفی داشته باشد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۷۹) و چیزی غایت نامیده می‌شود که ذوغایت به آن برسد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۴۴)، پس هر فعلی به غایت خود خواهد رسید. همچنین با توجه به این که هر ممکنی معلول است، و هر معلولی غایت دارد، پس هیچ ممکنی صلاحیت ندارد غایت حقیقی واقع شود، زیرا غایت حقیقی غایتی است که معلول نباشد و خود غایت نداشته باشد. لذا سلسله‌غایات بالتبع به غایتی بالذات منتهی می‌گردد که همان واجب تعالی است. بنابراین تمام ممکنات به سوی واجب در حرکت‌اند. به طور خلاصه، می‌توان گفت چون علت و مؤثر مطلق واجب‌الوجود است و علیت دیگر علت‌ها هم به تبع اوست، لاجرم فاعل و غایت همه موجودات واجب‌الوجود است و همه به سوی او در حرکت‌اند، چرا که او مبدأ و منتهای حقیقی است: «هو الأول و الآخر» و اولیت او عین آخریت او و هر دو عین ذات اویند (جوادی آملی ۱۳۸۷، ۱۵: ۳۳۰).

تفاوت دیگر نظر ملاصدر با دیدگاه مشهور به زمان تحقق حشر برمی‌گردد. صدرالمتألهین در تحقق حشر حدوث مرگ را شرط ندانسته و حشر را در عوالم پس از مرگ منحصر نکرده است. او معتقد است موجود مادی از ابتدای ایجادش حرکتی جبلی و فطری را به سوی ملکوت خود آغاز می‌کند. طی این حرکت، این موجود تحولات و تطورات متعددی را تجربه می‌کند که هر یک از آنها او را به سوی کمال و شدت وجودی سوق می‌دهند تا آن هنگام که دوران حضور او در این دنیا پایان پذیرد. هر یک از این تحولات خود حشری است که شیء را از صورت سابق به صورت لاحق خارج می‌کند، لذا هر موجود مادی در همین دنیا حشرهای کثیری دارد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۳۶). انسان نیز که در ابتدا خلقتی مادی دارد مراحل جمادی و نباتی و حیوانی را به تدریج طی می‌کند و به مرحله نفس ناطقه ارتقاء می‌یابد

(ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۳۲). در این حال نیز حرکت جوهری او ادامه می‌یابد تا به درجه‌ای از کمال نائل آید که از بدن مادی بی‌نیاز شود و آخرین مرحله از تحولات دنیوی او یعنی مرگ محقق گردد. پس مرگ انتهای حشر در این نشئه و ابتدای حشر در نشئه دیگر است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۳۸).

با دقت در مطالب فوق روشن می‌شود که اگرچه تفاوت‌های مذکور کوچک نیستند، اما مابین دو نظر تضاد و تقابلی ایجاد نمی‌کنند، بلکه می‌توان نسبت آنها را عموم و خصوص مطلق دانست. آنچه عموم علما از حشر در نظر دارند در دیدگاه ملاصدرا هم با جزئیات بیشتر منعکس شده است، اما او بدین حد بسنده نکرده و با لحاظ موجودات دیگر پیرامون آنها نیز بحث کرده است.

اما مطلب دیگری که شایسته توجه است دیدگاه متون دینی در مورد حشر دیگر موجودات است. از آیات قرآن این گونه برداشت می‌شود که اشیاء هم مبدأ فاعلی دارند و هم مبدأ غایی. مبدأ فاعلی اشیاء خداوند متعال است و آیات بسیاری ناظر بر این مسئله است که موجودات از جانب خدا پدید آمده‌اند و او مبدأ خلق بوده است (نک. انعام: ۱۰۶؛ رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲؛ غافر: ۶۲). همچنین آیات بسیاری ناظر به این مطلب هستند که اشیاء گوناگون بیهوده و عبث نیستند و بی‌هدف آفریده نشده‌اند (نک. انبیاء: ۱۶-۱۷؛ آل عمران: ۱۹۱؛ ص: ۲۷)، بلکه آفرینش همگی به حق بوده است (نک. انعام: ۷۳؛ ابراهیم: ۱۹؛ حجر: ۸۵؛ نحل: ۳؛ عنکبوت: ۴۴). این مطلب در مورد انسان با تأکید بیشتر و به صورت خاص چندین بار تکرار شده است (نک. مؤمنون: ۱۱۵؛ قیامت: ۳۶). وقتی خلقت و وجود اشیاء بیهوده نباشد، پس حتماً هر موجود غایتی دارد و به سوی آن در حرکت است. غایت لزوماً باید اتم و اکمل از ذی غایت باشد (ملاصدرا ۱۳۰۲، ۳۴۲؛ ۱۹۸۱، ۵: ۲۰۳). پس می‌توان این گونه گفت که هر چیزی به سوی تمام و کمال خود صیوروت دارد. آیات بسیاری از این حرکت عام حکایت می‌کنند. بر اساس این حرکت، هر موجودی به مرتبه مافوق خود که تمامیت اوست برمی‌گردد و در نهایت به حق تعالی که شدیدترین مراتب است منتهی خواهد شد، همان گونه که در قرآن بر این مطلب بسیار تأکید شده است (نک. نجم: ۴۲؛ مائده: ۱۸؛ نور: ۴۲؛ تغابن: ۳). پس حشر مورد نظر صدرالمتهلین نیز مطابق با تعبیر قرآنی است و خارج از دین نیست.<sup>۳</sup> نظر حکیم سبزواری در حاشیه بر اسفار نیز مؤید این مطلب است. او می‌گوید آن حشری که در

زبان شرع به کار رفته است نام دیگرش در زبان حکمت همان وصول به غایات است، با این تفاوت که واژه حشر در شریعت تنها بر وصول به غایاتی اطلاق شده که با این حواس ظاهری ادراک نمی‌شوند<sup>۴</sup> (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۱۹۸).

برخی مفسرین نیز معتقدند از آیات بسیاری استفاده می‌شود که نه تنها انسان و حیوانات محشور می‌شوند، بلکه آسمان‌ها و زمین و آفتاب و ماه و ستارگان و جن و سنگ‌ها و بت‌ها و سایر شرکایی که مردم آنها را پرستش می‌کنند و حتی طلا و نقره‌ای که اندوخته شده و در راه خدا انفاق نشده نیز همه محشور خواهند شد و آیات و روایات در این زمینه فراوان است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۷: ۷۶).

## ۶. نتیجه‌گیری

یکی از اصول اولیه در فهم متون درک مراد نویسنده از مفردات به‌کاررفته در نوشته است. این مطلب آن زمان اهمیت بیشتری می‌یابد که واژه‌ای بیش از یک معنا داشته باشد. واژه حشر یکی از این کلمات است که اگرچه در متون دینی نیز بارها به کار رفته است، اما به گونه‌ای شایسته مورد توجه قرار نگرفته و اغلب مفهومی که از آن اراده شده چیزی نیست جز مفاهیم مشترک و مترادف با تعابیر دیگر همچون معاد، احیاء، بعث و... و همین معانی برای تفسیر و شرح متون دینی نیز به کار گرفته شده‌اند. صدرالمتألهین نیز حشر را در معانی مختلف به کار برده که به طور کلی در سه معنا قابل جمع است: معنای اول حشر اجساد یا معاد جسمانی است که تقریر خاص او از این مسئله را شامل می‌شود؛ در معنای دوم حشر به عنوان موقفی از موافق قیامت طرح شده و روز جمع خلایق است؛ اما مهم‌تر از این دو مفهوم استعمال حشر در معنای «رجوع به نهایات» است که پیش از او کمتر مورد توجه قرار گرفته بود و بر اساس آن هر موجود در قوس صعود به سوی مرتبه‌ی مافوق خود در حرکت است و این تطورات حشر او شمرده می‌شود. او با این تقریر نه تنها معنایی مطابق با شریعت ارائه داد، بلکه در پرتو آن توجیه و تبیین برهانی برخی تعالیم دینی از جمله حشر ممکنات به سوی حق تعالی ممکن شد که پیش‌تر یا به صورت تعبدی پذیرفته می‌شد و یا تأویل می‌شد.

## کتاب نامه

- قرآن کریم.
- آمدی، سیف‌الدین. ۱۴۱۳. غایة المرام فی علم الکلام. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷. تسنیم. تحقیق عبدالکریم عابدینی. ج ۱۵. قم: اسراء.
- رازی، فخرالدین. ۱۴۲۰. مفاتیح الغیب. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷. المیزان فی تفسیر القرآن. چ ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چ ۳. مقدمه محمدجواد بلاغی. تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، نصیرالدین. ۱۳۶۳. تصورات یاروضه التسلیم. تصحیح ایوانف. تهران: جامی.
- غزالی، ابوحامد. ۱۴۰۹. الاقتصاد فی الاعتقاد. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فاضل مقداد، ۱۴۲۰. الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة. به تحقیق علی حاجی‌آبادی و عباس جلالی‌نیا. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- فاضل مقداد، ۱۴۲۲. اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه. چ ۲. تحقیق و تعلیق از مهدی قاضی طباطبائی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق. ۱۳۸۳. گوهر مراد. مقدمه از زین‌العابدین قربانی. تهران: سایه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۰۲. مجموعه الرسائل التسعه. قم: مکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰-الف. اسرار الآیات. مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰-ب. الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه. چ ۲. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. تفسیر القرآن الکریم. چ ۲. قم: بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۷۷. رساله الحشر. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۷. المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۹. مجموعه رسائل فلسفی. تصحیح، تعلیق و مقدمه از سعید نظری توکلی و علی اصغر جعفری ولنی و مهدی دهباشی و کاظم مدیر شانه‌چی. چ ۲. تهران:



بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ج ۳. بیروت: دار  
إحياء التراث.

نظری توکلی، سعید. ۱۳۸۹. «مقدمه مصحح». در: مجموعه رسائل فلسفی، نوشته ملاصدرا، ج ۲.  
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

### یادداشت‌ها

۱. ملاصدرا در فصل سیزدهم از باب یازدهم از سفر چهارم کتاب اسفار اربعه درباره حشر موجودات سخن  
گفته است (نک. ملاصدرا ۱۹۸۱، ۹: ۲۴۳-۲۷۲). همچنین در رساله‌ای موسوم به رساله الحشر این  
مباحث را با تفاوت‌های اندکی نقل کرده است. این رساله یک بار با ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌وی و  
یک بار با تصحیح و مقدمه سعید نظری توکلی چاپ شده است (نک. ملاصدرا ۱۳۷۷، ۷۹-۱۲۶؛  
۱۳۸۹، ۲: ۱۱۹-۱۸۳).

۲. فجميع العوالم و درجاتها هي منازل السائرین إلى الله تعالى ففي كل منزل منها للسالك خلع و لبس  
جدید و موت و بعث منه و حشر إلى ما بعده فعدد الموت و البعث و الحشر كثير لا يحصى.

۳. در این مورد باید به دو نکته توجه داشت: اول این که قرآن در مورد همه موجودات تعبیر به حشر نرموده  
و گاهی الفاظ دیگر به کار برده است، اما چون معنا همان چیزی است که در اینجا مراد است می‌توان آنها  
را هم حشر نامید. نکته دوم این که قرآن در مورد حرکت موجودات به سمت نهایتشان از ریشه «صبر»  
استفاده کرده، نه از «سیر». این نشان می‌دهد که در این حرکت تنها «رفتن» مطرح نیست، بلکه نوعی  
«شدن» و «تکامل» در کار است. صبرورت دلالت بر تکامل دارد.

۴. «فإن الحشر الذي في لسان الشرع عبارته الأخرى في لسان الحكمة هي الوصول الى الغايات إلا أن لفظ  
الحشر في الشرع لا يطلق إلا على الوصول الى الغايات التي لاتدرك بهذه المشاعر.»

