

بررسی انتقادی تلاش‌های عقلی متکلمان و فیلسوفان اسلامی در مسأله حشر حیوانات

* طوبی کرمانی

** کرامت ورزدار

چکیده

در این نوشتار، تلاش متکلمان و فیلسوفان اسلامی در باب حشر حیوانات، از دو جنبه امکان عقلی حشر و علت آن، بررسی شده است. پاسخ‌های متکلمان به سؤال اول، مختلف است. برخی با توجه به این که اساساً هیچ مجردی غیر از خداوند را قبول ندارند، حشر حیوانات را نیز همچون حشر انسان، به صورت جمع کردن مجدد اجزای پراکنده شده، می‌دانند؛ برخی دیگر، به دلیل تساوی رتبی حیوان و انسان، منکر نفس مجرد در حیوانات شده و حشر آن‌ها را انکار می‌کنند؛ و گروهی نیز با دلیلی مبتنی بر استقرا، در صدد اثبات نفس مجرد در حیوانات برآمده‌اند. اما از منظر فیلسوفان، نفس حیوانی در مرتبه ادراکی خیالی سکنا دارد؛ به همین دلیل، فارابی نفوس حیوانی را به دلیل عدم ادراک عقلی، غیر مجرد می‌انگارد. در آثار بوعلی و شیخ اشراق در باب تجرد خیال، دوگانگی به چشم می‌خورد که مدعای قوی‌تر، انکار تجرد خیال و بالتبع، منکر تجرد نفوس حیوانی و حشر آن‌ها هستند. صدرالمتهین با اثبات تجرد خیال، گامی نوین در توجیه امکان عقلی حشر نفوس حیوانی برداشته است. متکلمان

*. دانشیار دانشکده‌الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران.

درباره سؤال دوم، بر مسأله عوض تأکید کرده است که به دلیل عدم جامعیت، مورد نقد است. علامه طباطبایی با بحث اختیار و شعور در حیوانات، به نوعی تکلیف در حیوانات، قائل شده است. صدرا در این مسأله، از طریق برهان علت غایی، اثبات می کند که تمام موجودات به سمت مبدأ باز خواهند گشت؛ و گرنه دچار تناقض و خلف خواهیم شد. این پژوهش با نگاهی متفاوت، و با طرح دیدگاهی نو، نشان می دهد که می توان حشر حیوانات را حشر برخی از انسان ها به صورت حیوانات مختلف در روز قیامت به شمار آورد که در واقع، همان عدم صعود از مرتبه حیوانی به مرتبه انسانی است.

کلیدواژه ها: حشر حیوانات، امکان عقلی حشر، علت حشر، تجرد خیال اعواض، برهان غایت.

مقدمه

عقل و وحی، هر دو مدعی اند که حیوانات با مردن، نابود نمی‌شوند و قهراً حشری دارند.^۱ از این رو، می‌توان ادعا کرد که تأکید قرآن کریم بر تفکر در زندگی حیوانات و سخن قرآن در باب حشر حیوانات،^۲ منشأ آغاز اندیشه درباره زندگی حیوانات و حشر آن‌ها بوده است. مؤید این مدعا، مجموع آیات و روایات فراوان^۳ در این مقوله است که هیچ چیز حتی سایه‌ها، معدوم نخواهد شد.^۴ اما نکته مهم آن است که از آغاز تفکر درباره این موضوع، دو سؤال مهم، ذهن خداپاوران و اندیشمندان اسلامی را به خود مشغول کرده است: اول این که آیا اساساً امکان عقلی حشر حیوانات وجود دارد؛ و دوم این که، علت حشر حیوانات چه می‌تواند باشد و به بیان دیگر، چرا حیوانات باید محشور گردند و هدف خداوند از حشر حیوانات چیست؟ با توجه به این که در این پژوهش به تلاش‌های عقلی متفکران اسلامی در این مسأله پرداخته می‌شود و تلاش این پژوهش، پاسخ‌گویی به پاره‌ای سؤال‌های کلیدی است، از طرح بحث‌های تفسیری و همچنین روایی - که در جای خود بسیار مهم می‌باشند - عمدتاً صرف نظر شده است.^۵ این پژوهش در صدد پاسخ به این سؤالات برآمده است:

۱. حشر حیوانات مبتنی بر پذیرش چه اصول عقلانی است و پذیرش آن‌ها، مستلزم قبول چه محذوریت‌های منطقی - عقلی است؟

۱. ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (انعام/۳۸).

۲. ﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (جاثیه/۴).

۳. برای نگاه به این روایات، به منابع زیر رجوع شود:

عروسی، ۱۴۱۲: ۱/۷۱۵؛ نوری، ۱۴۰۸: ۸/۳۰۴؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲/۱۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷/۲۷۶.

۴. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَوَلَّوْا﴾ (فرقان/۴۵).

۵. برای بررسی بیش‌تر نک: سعید توکلی، «بررسی مسأله حشر حیوانات»، فصل‌نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۸۶؛ و روح‌الله زینلی، «حشر حیوانات از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی»، مشکوة، شماره ۱۱۳، زمستان ۱۳۹۰.

۲. متکلمان اسلامی در باب «امکان عقلی حشر حیوانات» و همچنین «علت حشر آنها» چه تلاش‌های عقلانی‌ای انجام داده‌اند و آرائشان، تا چه اندازه قابل دفاع می‌باشد؟
۳. فیلسوفان اسلامی درباره این دو مسأله، چه نظریه‌هایی از خود به یادگار گذاشته‌اند و چه نقدهایی بر نظریه‌هایشان، وارد شده است؟
۴. آیا این تلاش‌ها به طرح نظریه‌ای جامع، منجر شده است؟ به هر حال، امید است که این دریچه و زاویه نگاه به مسأله حشر، باب جدیدی را در این خصوص پیش روی پژوهندگان بگشاید.
- الف) اثبات امکان عقلی حشر حیوانات و بررسی دلایل بیان شده همان گونه که اشاره شد در مسأله حشر حیوانات، ابتدا باید امکان عقلی آن مشخص گردد؛ زیرا در صورت امتناع عقلی، هر کاوشی بی حاصل خواهد بود.

تلاش متکلمان در اثبات امکان عقلی حشر حیوانات

نظرات متکلمان اسلامی در این باب، در سه گروه قابل دسته‌بندی است:

گروه اول: تجرد فقط از آن خداوند است

این گروه - که به تعبیر *فخر رازی* (رازی، ۱۹۸۶: ۱۸/۲) طایفه عظیمی از متکلمان و به تعبیر *ملاهادی سبزواری* (سبزواری، ۱۴۲۸: ۸۷۸/۲) کثیری از ظاهریون هستند - منکر تجرد نفس و اساساً منکر تجرد هر موجود مجردی غیر از خداوند هستند. انسان در نظر ایشان، چیزی غیر از این بدن جسمانی مادی مرکب نیست که هیأتی از اعراض و کیفیات فعلی و انفعالی به حالتی مخصوص، حال در این بدن مادی شده است. از نظر این گروه، معاد چیزی جز اعاده این اجساد نیست (همان). این گروه می‌توانند با این نظریه خویش، حشر حیوانات را نیز توجیه کنند؛ زیرا اگر بنا بر این باشد که حشر، همان جمع شدن یا اعاده بدن مادی باشد، این اعاده می‌تواند درباره ابدان حیوانات نیز صادق باشد.

گروه دوم: انسان‌ها دارای نفس مجردند، اما حیوانات فاقد نفس مجردند

این گروه با پذیرش این مطلب که بقای پس از موت، مبتنی بر وجود نفس مجرد است، تلاش کرده‌اند با توجه به این اعتقاد، حشر حیوانات را به گونه‌ای تأویل کنند. طبق گزارش *تفتازانی* این گروه منکر وجود نفس مجرد در حیوانات شده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵/۳). استدلال ایشان بر این مسأله مبتنی است که پذیرش چنین بعدی در حیوانات، مستلزم برابری انسان و حیوان در حقیقتی غیرمادی است که این خود مستلزم برابری آن‌ها در رفتار، ویژگی‌های اخلاقی و کسب دانش می‌شود (همان). این گروه در مسأله حشر حیوانات، چاره‌ای جز پناه بردن به تأویل آیات و روایات نداشته‌اند (نک: رازی، بی‌تا: ۶۸۶۷/۳).

به بیان دیگر، این گروه به جای حل مسأله، در واقع صورت مسأله را عوض کرده‌اند.

گروه سوم: حیوانات نیز دارای نفس مجردند

این گروه پذیرفته‌اند که حیوانات همچون انسان‌ها دارای نفس مجردند. استدلال این دسته بر مشاهدات تجربی مبتنی است. آن‌ها بیان می‌کنند که پژوهش‌های رفتاری در حیوانات، نشان‌دهنده نوعی عقلانیت در آن‌ها است؛ زیرا انجام برخی کارهای سنجیده توسط حیوانات، بدون برخوردارگی از ادراک عقلی، ممکن نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۵۲/۳).

نقد و بررسی نظر این سه گروه از متکلمان

گروه اول: ضعف نظریه این گروه به قدری روشن است که نیازی به نقد و بررسی دیده نمی‌شود. «اعاده معدوم» و «شبهه آکل و مأكول»، دو نمونه از مهم‌ترین نقدهایی است که قائلان این نظریه، از پاسخ دادن به آن‌ها عاجزند. ضمناً در اثبات تجرد نفس انسانی، دلایل متقن و محکمی از حکمای اسلامی نقل شده که در اثبات این امر، تردیدی برای کسی باقی نخواهد گذاشت (سبزواری، ۱۴۲۸: ۸۰۵۷۹۵/۲).

گروه دوم: این استدلال که «پذیرش بُعد مجرد در حیوانات، مستلزم پذیرش برابری حیوان و انسان است» قابل قبول نیست؛ زیرا همان‌گونه که از حیث تشکیک وجود، می‌توان برای تجرد نفس، مراتبی طولی را تصور کرد که نفس حیوانی دارای مرتبه ضعیف آن و نفس ناطقه انسانی دارای مرتبه شدیدتری از آن تجرد باشد، با نگاه ماهوی نیز در

سلسلهٔ اجناس - و با تغییر اعتبار - می‌توان انسان را نوع عالی‌ای دانست که جمیع مراتب پیشین از اجناس و انواع، مقوم انسان می‌باشد و فصل اخیر انسان، جامع جمیع مراتب پیشین است، و لا عکس؛ و به این ترتیب، انسان با نفس ناطقهٔ خویش، در مرتبه‌ای بالاتر خانه دارد. بدیهی است که اختلاف مرتبه، باعث اختلاف در حقیقت حیوان و انسان شده و محذور این گروه که همان برابری انسان و حیوان می‌باشد، مرتفع خواهد گشت.

گروه سوم: استدلال این گروه، بر مشاهده مبتنی است. از جمله نقدهایی که به نظریهٔ این گروه وارد شده این است که چرا باید علت رفتارهای عجیب حیوانات را به داشتن نفس مجرد در آن‌ها دانست. علت انحصار این معلول (رفتارهای عجیب)، به این علت (نفس مجرد) روشن نیست؛ و به همین دلیل، صدر/ا از پذیرش این سخن استنکاف می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۸۱).

ضمناً این استدلال از یک استقرای ناقص، استنتاج شده و حتی در صورت پاسخ به نقد، این نظریه قادر است، حداکثر، امکان حشر برخی از انواع حیوانات را اثبات نمایند. از آن‌جا که پذیرش این نظریه، به نوعی به پاسخ پرسش دوم (علت حشر) مربوط می‌گردد، نقد و بررسی تفصیلی آن، در پرسش دوم خواهد آمد.

تلاش‌های عقلانی فیلسوفان در این مسأله

مراتب ادراکی و تعیین حدود ادراکی حیوانات

ادراک نزد حکمای اسلامی دارای چهار مرتبهٔ حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. البته شیخ در اشارات، انواع ادراک را به سه نوع تقلیل داده است و از ادراک وهمی به عنوان قوه‌ای مستقل نام نبرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۳/۲) و صدر/ا نیز کلام شیخ را پذیرفته و ادراک وهمی را مرتبهٔ نازلی از ادراک عقلی به شمار آورده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۹۶/۳).

اساس سخن از این‌جا آغاز می‌شود که آیا حیوانات دارای ادراک وهمی هستند یا خیر؟ شیخ قوای واهمه را حاکم بر قوای حیوانی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸/۲)؛ بدین ترتیب، قائل به ادراک وهمی حیوانات شده است. از طرفی اگر تفاوت ادراک وهمی و عقلی اعتباری باشد و وهم، نازلهٔ عقل باشد، چگونه ادراکات وهمی برخی از حیوانات، توجیه‌پذیر است؟ ادراک

«عداوت گرگ» توسط گوسفند، چگونه ادراکی است؟ اگر وهمی است طبق تحلیل صدر/ باید مرتبه عقلانی را نیز در وجود گوسفند بیابیم که البته آن را نمی‌یابیم؛ زیرا طبق تحلیل صدر/، تفاوت ادراک عقلی و وهمی به امری خارج از آن دو است و آن اضافه ادراک، به جزئی و عدم این اضافه است؛ مثلاً عقل ابتدا مهربانی یا دشمنی را درک می‌کند، آن‌گاه بر آن قیدی جزئی زده و مهربانی یا دشمنی کسی را می‌فهمد^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۹۶، ۳۹۴/۳).

البته صدر/ ادراک وهمی حیوان را نمی‌پذیرد و وفای سگ، حیلۀ کلاغ، دوست داشتن فرزند در هر حیوانی، و فرار گوسفند از گرگ را با تمسک به دلایل نقلی و عاملی متافیزیکی حل می‌کند؛ آن‌جا که در پاسخ به این شبهه می‌گوید: «برای هر حیوانی فرشته‌ای است که به او الهام می‌کند و او را هدایت می‌کند و با ویژگی شگفت به سمت افعالی راهنمایی می‌کند چنان‌که در قول خداوند متعال آمده است: «و پروردگارت به زنبور عسل وحی (الهام) کرد» (همو، الف ۱۳۸۲: ۲۸۱). صدر/ به این حد نیز بسنده نمی‌کند و در چند جا از کتاب‌هایش، حیوانات را به دو دسته تقسیم کرده است: دسته اول دارای ادراک خیالی‌اند و از این رو، با موت از بین نمی‌روند و با تفرد و استقلالشان باقی‌اند و به مدبر عقلی خود - عقول عرضیه^۲ - که از همان‌جا نشأت گرفته بودند و از آن‌جا به سوی یگانه هستی بازمی‌گردند (همو، ۱۳۸۲: ۲۴۸/۹). اما دسته دوم از ادراک خیالی نیز بی‌بهره‌اند و ادراکشان به ادراک حسی منحصر است^۳ (همو، ۱۳۶۱: ۲۸۵، ۲۸۴). به هر حال اگر بتوان اثبات کرد که ادراک

۱. به نظر می‌رسد در کتب دیگر از جمله منطق مظفر و نه‌ایه علامه طباطبایی، عکس این مطلب، بیان شده است.

۲. عقول عرضیه یا ارباب انواع، عقولی در عرض همد و نازل‌ترین عقل از سلسله عقول طولیه به شمار می‌آیند که بینشان رابطه علی و معلولی نمی‌باشد، اگرچه با هم تفاوت دارند. عقول عرضیه بر دو قسمت: دسته اول که بی‌واسطه طبیعت را اداره می‌کنند مثل رب النوع جمادات که اگرچه عقلمند ولی نزدیک به درجه نفسند. دسته دوم که به واسطه نفس - نفس انسانی یا حیوانی و یا نباتی - با طبیعت ارتباط دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۹/۹).

۳. (نک: الف ۱۳۸۲: ۳۸۹-۳۹۰؛ و ۱۳۸۲: ۳۴۷/۹) ... اصل حیات این نفوس، محفوظ است؛ ولی استقلال و شخصیتشان محفوظ نیست و بعد از موت، به وجود واحد موجود می‌شوند و به همان مسؤول تدبیر خویش برمی‌گردند. این حیوانات، نظیر قوای حساس انسانند (همو، ۱۳۹۱: ۶۹-۷۰) یعنی همان‌گونه که قوای نفس انسان، به نفس بازمی‌گردند، نفوس هر یک از انواع این حیوانات به مدبرات امر خود، بازمی‌گردند (همان: ۶۹).

خیالی، ادراکی مجرد است و با توجه به این که محلّ ادراک مجرد، خود باید امری مجرد باشد، می توان از تجرد نفس حیوانی و بقای نفس حیوانی در جهان آخرت سخن گفت.

تجرد خیال

فارابی بر این اساس که ملاک تجرد نفوس را عقلانیت می داند، نفوس حیوانی را غیر مجرد می پندارد. از نظر وی حیوانات با استفاده از آلات محسوس و یا متخیل، خود را ادراک می کنند در حالی که بنا بر مشهور، این ذات نفس است که امور کلی و عقلانی را بدون واسطه درک می کند. از این رو، وی حکم می کند که بر خلاف نفس حیوانی، نفس انسانی به دلیل ادراک امور کلی - که اموری مجردند - موجودی مجرد است (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۷).

شیخ الرئیس و اتباعش نیز منکر تجرد خیالند و با این نگرش جایی برای حشر حیوانات باقی نخواهد ماند. شیخ در طبیعیات «شفا» سه برهان بر نفی تجرد خیال اقامه کرده است (ابن سینا، حسین، ۱۴۰۴: ۳۳۵/۲-۳۳۶). البته در آثار شیخ دو گانگی هایی وجود دارد؛ مثلاً تبیین وی در مسأله نبوت خاصه جز با تجرد قوه متخیله سازگار نمی باشد (همان: ۱۵۴-۱۵۵). پس باید تکلیف شیخ با تجرد خیال روشن شود تا بتوان به درستی در این باب قضاوت نمود. ابن سینا چون با دیده انکار به تجرد خیال نگاه می کند، در تجرد نفس حیوانی دچار مشکل جدی است. وی در پاسخ به سؤال بهمنیار بر درک ذات حیوان توسط خودش به تکلف افتاده؛ این گونه پاسخ می دهد: «آنچه سؤال کردی، نیاز به تفکر دارد. شاید چنین باشد که حیوانات جز آنچه محسوس است و آنچه به خیال در می آید را درک نمی کنند و درکی از ذات خویش ندارند؛ یا شاید ذات خود را به سبب آلات، ادراک می نمایند یا شاید شعور مبهمی (شعور مایی) دارند؛ واجب است در این موضوع فکر کنم» (همو، ۱۳۱۳: ۱۱). شیخ در جای دیگری با صراحت بیش تری ادراک ذات حیوان توسط خودش را به آلات حس و وهم نسبت می دهد (همو، ۱۳۷۱: ۱۷۹-۱۷۸).

شیخ در کتاب «شفا» با انکار تجرد خیال، چاره ای جز قبول انعدام حیوان پس از موت ندارد (همو، ۱۴۰۴: ۱۷۸/۲).

این دوگانگی در آثار شیخ اشراق نیز مشهود است. وی از طرفی قوه متخیله را مادی و جرمی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۵۰۸) و با توجه به این که قوه خیال و وهم و متخیله را شیئی واحد می‌انگارد، باید قائل به مادی بودن ادراک خیالی باشد؛ اما از طرف دیگر، معتقد است که نفس، صور خیالی را در عالم مثال رؤیت می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰)؛ ولی دوانی در شرح «هیاکل النور» بر این باور است که شیخ اشراق قائل به تجرد نفوس حیوانی بوده است (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۲۵).

صدرالمتألهین شیرازی بی شک قهرمان اثبات صریح تجرد خیال است. وی با اثبات این مطلب، گامی بزرگ در تبیین تجرد نفوس حیوانی‌ای که از قوه تخیل بالفعل برخوردارند، برداشته است. صدر/ تجرد مطلق ادراک و بالتبع ادراک خیالی را اصلی از اصول حکمت متعالیه قرار داده است. وی صریحاً بیان می‌کند که انکار تجرد خیال، مستلزم ابطال بقای نفوسی است که به مرتبه عقل نرسیده‌اند و نیز موجب انکار معاد جسمانی و حشر اجساد است^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۲۳/۳). صدر/ در اسفار سه دلیل بر تجرد نفوس حیوانی اقامه کرده است. وی حتی برهان «انسان معلق در فضا» را در اثبات تجرد نفوس تمام حیوانات به کار برده است (همان: ۴۷-۴۵/۸).

وی در اثبات تجرد خیال، بیان می‌کند که صور خیالی دارای وضع نیستند؛ پس نمی‌توانند در محلی که دارای وضعند، حاصل شوند و روشن است که محلّ دارای وضع، امری مادی است. در نتیجه، صور خیالی در ماده حاصل نمی‌شوند و نه تنها این صور، مجردند بلکه قوه خیال که مدرک این صور است نیز مجرد است (همان: ۵۱۵/۳). برهان دیگر صدر/ بر حاضر شدن همزمان دو ضد (مانند سفیدی و سیاهی) در ذهن است، در حالی که اجتماع آن‌ها در محل واحد (مادی)، ممتنع است. پس در این هنگام واجب است که محل

۱. «... فاذا فسد البدن یفسد تلك القوة (الخیالیة) بفساده، فلم یبق من الانسان شیء یعتد به مع ان الشرایع الالهیه ناصّة علی بقاء النفوس الانسانیة سعیده کانت او شقیة، كاملة او ناقصة، عالمة او جاهلة».

حضور متضادان نیز مجرد باشد (همان: ۵۱۹/۳). برهان دیگر صدرا صحت و سلامت قوه خیال در هنگام پیری و مرض است که آن را دلیل مجرد آن گرفته است (همان: ۳۱۴-۳۱۳/۸). صدرا پس از اثبات مجرد خیال، مجرد نفس حیوانی را این طور اثبات می‌کند: «نفس حیوانی دارای قوه‌ای به نام قوه خیال است که صور مثالی را درک می‌کند؛ و این صور تنها بر موجودی مجرد قائم خواهند بود» (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۹-۵۱۰)؛ و در نتیجه، نفس حیوانی، موجودی مجرد است؛ زیرا قادر بر درک صور مجرد است.

حشر حیوانات با حفظ تشخیص

با اثبات مجرد نفس حیوانی، گامی بلند در اثبات و توجیه حشر حیوانات برداشته می‌شود. حال پرسش بعدی این است که آیا در حشر حیوانات، تشخیص محفوظ است یا خیر؟ صدرا در برخی رساله‌ها و کتب خویش، منکر حفظ تشخیص حیوانات در آخرت شده است (همو، ۱۳۶۰: ۱۴۲). وی در «رساله الحشر» خود بیان می‌کند: «همان گونه که در بدن ما قوه شنیدن، هویتی مستقل از قوه دیدن ندارد، بلکه این نفس ادراک کننده است که هویت جامع هر دو است پس باقی در جهان، همان نفس است، نفوس حیوانی نیز در ادراکاتشان به ذات و مشاعر خود، غیرمستقل هستند و در نتیجه، هنگام از هم پاشیده شدن ماده و کالبدشان همانند دیگر مشاعر حیوانی به مبدع و پدیدآورنده جامع ادراکی خود، اتصال یافته و وحدت و یگانگیشان به او محفوظ و پایداریشان به بقای او می‌باشد» (همو، ۱۳۹۱: ۶۹). اما وی در برخی از رساله‌های خویش، حفظ تشخیص برخی انواع حیوانات را بعید ندانسته است (نک: همو، الف: ۱۳۸۲: ۳۸۹-۳۹۰). در توجیه این دوگانگی باید به این نکته توجه داشت که صدرا حیوانات را به دو دسته تقسیم نموده است (چنان که این تقسیمات در تفکر افلوپتین هم دیده می‌شود): حیواناتی که دارای مرتبه ادراکی خیالی اند و حیواناتی که تنها

دارای مرتبه ادراکی حسی‌اند.^۱ وی بیان می‌کند که اگر اثبات شود حیوانات دارای نفس متخیله‌اند، حشرشان - با حفظ تشخیص - به سوی برخی از برازخ بعید نیست و آن‌هایی که در مرتبه ادراکی حساسه‌اند با از دست دادن تشخیص‌شان و پیوستن به رب‌النوعشان محشور می‌شوند (همان).

البته به نظر می‌رسد صدرا چندان علاقه‌ای به تأمل در این باب ندارد و حفظ تشخیص حیوان در آخرت را به صورت امکانی و با نگاهی تردیدآمیز بیان می‌کند (نک: همان؛ و ۱۳۶۱: ۲۸۵، ۲۸۴). مثلاً وی در «عرشیه» بیان می‌کند که روایات در باب حشر حیوانات - با حفظ تشخیص - متخالف است و وی حتی آیه «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ»^۲ را از آیات متشابه خوانده، می‌نویسد: «شاید مراد آیه حشر، طایفه‌ای از افراد بشر باشد که جنس ارواحشان از جنس ارواح وحوش باشد» (نک: همو، ۱۳۶۱: ۲۸۴). این بیان صدر را نشان می‌دهد که نمی‌توان از این آیه و دیگر آیات، حشر حیوانات با حفظ تشخیص را نتیجه گرفت. به بیان

۱. بعضی درباره نفوس انسانی که به مرحله تجرد کامل نرسیده‌اند، این چنین حکم کرده‌اند که این انسان‌ها بعد از مرگ زنده‌اند، ولی استقلال شخصی را از دست داده و همه به یک جا برمی‌گردند. مرحوم آخوند به این افراد چنین پاسخ می‌دهد که «این توهم ناشی از آن است که آن‌ها نتوانسته‌اند بین تکرر نشأت گرفته از قابل و تکرر نشأت گرفته از فاعل، فرق بگذارند. در نوع اول، با از بین رفتن مبادی قابل، افراد در یک موطن به وحدت می‌رسند؛ مثلاً آب ذاتاً خواهان کثرت نیست و اگر ظروف عدیده که عامل کثرت قابلی‌اند، از بین بروند، همه به یک آب بازمی‌گردند. کثرت فاعلی با از بین رفتن مبادی قابلی از بین نمی‌رود؛ زیرا خود شیء وصف ملازمی دارد که آن وصف، سبب کثرت می‌شود. درباره انسان نیز چنین است... بنابراین ارواح انسانی به یک جا بر نخواهند گشت... بنابراین نفوس حیواناتی که در سطح حسند، چون تکلیف و عقاید و اخلاقی ندارند... در نتیجه، این احتمال هست که بعد از زوال بدن به یک جا برگردند؛ اما ارواح جزئی‌ای که در اثر تعلق به بدن، خلق و خوی و اعتقاد خاصی کسب کرده‌اند، با از بین رفتن بدن، هرگز به یک جا بر نمی‌گردند (همو، اسفار: ۳۴۶/۹). آن‌گاه ملاصدرا تحلیل پرهانی خویش را مؤید به بیان برخی از عرفا می‌سازد (همان، فصل ۱۳ صص ۳۴۶-۳۵۲؛ ابن عربی، فتوحات: ۱۲/۳). به این ترتیب آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که از نگاه صدر، نفوس دسته اول حیوانات نیز حشرشان با حفظ تشخیص، صورت می‌پذیرد.

دیگر، قرآن کریم تنها از حشر حیوانات سخن گفته، ولی در کیفیت حشر آنها سخن مفصلی نداشته است.

به هر حال صدرا با مطرح کردن هر دو احتمال حشر و اثبات امکان عقلی آنها، گامی ارزشمند در مسأله حشر حیوانات برداشته است.

علت حشر نفوس حیوانی

پس از اثبات امکان حشر نفوس حیوانی، با این پرسش مواجه هستیم که علت حشر حیوانات چیست و چرا حیوانات باید محسور شوند؟

متکلمان

اشاعره

با توجه به این که اشاعره منکر قاعده عوض می باشند، سخن معتنابهی درباره این پرسش ندارند. برخی همچون ابن حزم/اندلسی خود را راحت کرده و گفته اند: «علت حشر برای ما روشن نیست» (اندلسی، ۱۴۱۶: ۱۰۶/۱) و بعضی همچون عضدالدین ایجی گفته اند «خداوند هدفی از این کار ندارد» (جرجانی، ۱۹۰۷: ۲۹۶/۸).

معتزله - شیعه

اکثر این متکلمان با استناد به قاعده عوض، حشر حیوانات را توجیه می کنند. توضیح این که عوض در نزد ایشان عبارت از نفعی است که شخص، مستحق آن است ولی خالی از تعظیم و اجلال باشد (حلی، ۱۳۸۲: ۱۲۴). این نفع به منظور تاوان و غرامت سختی ها، ناراحتی ها و رنج هایی است که افراد انسان یا حیوان در دنیا متحمل شده اند. از نظر این گروه از متکلمان، بر خدا واجب است که به تاوان سختی ها به آنها عوض دهد و گرنه ظالم محسوب می شود (نک: همان؛ و همو، ۱۳۷۹: ۵۲-۵۳).

حال این پرسش مطرح می شود که اعواض به چه چیز تعلق می گیرد؟ درباره این سؤال، بین متکلمان اختلاف نظر وجود دارد، ولی به سه مورد مشخص زیر، اشاره می کنیم:

تسلط انسان بر حیوان: برخی از احکامی که شارع وضع کرده، مستلزم وارد ساختن رنج و درد بر حیوان است؛ همچون ذبح یا شکار. پس بر خدا واجب است که آن حیوان را عود دهد و به عوض درد و رنجی که بر او وارد شده، عوض دهد (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

دادخواهی حیوان از حیوان: قائلان این دیدگاه، چنین استدلال کرده‌اند که خداوند حیوانی را بر حیوانی مسلط ساخته و در او گرایش به آسیب رساندن گذاشته است. چون آن حیوان اختیاری از خود ندارد، پس باید خداوند با عود حیوانات، عوض درد را به آن‌ها بدهد (همان: ۱۳۰).

دادخواهی حیوان از انسان: اگر انسان حیوانی را بدون امر خداوند، مورد آزار و اذیت قرار دهد، مسؤول پرداخت تاوان و غرامت به آن حیوان است. پس بر خداوند واجب است آن حیوان را بازگرداند تا حقش را از آن انسان دریافت کند (همان: ۱۲۶).

نقد و بررسی

بنا بر فرض پذیرش قاعده عوض، این نظریه تنها اثبات می‌کند که دسته‌ای از حیوانات که متحمل رنج شده‌اند، عود می‌شوند؛ در حالی که آیات قرآن کریم از حشر تمام حیوانات سخن گفته است.^۱ پس این نظریه به قدر لازم و کافی، جامع نیست تا حشر تمام جنبندگان و پرندگان را توجیه کند.

نقد دیگر بر این نظریه، آن است که از کجا معلوم خداوند عوض آن حیوان را قبل از درد و رنج یا بعد از آن در همین دنیا نداده باشد که در این صورت دیگر نیازی به عود آن حیوان نخواهد بود.

پرسش دیگری نیز در این جا مطرح است و آن این که که به فرض عود حیوان، پس از دادن عوض، چه اتفاقی برای آن حیوان می‌افتد؟ برخی متکلمان همچون فخر رازی بیان می‌کنند که دیگر نیازی به استمرار وجود آن‌ها در جهان آخرت نیست (رازی، بی‌تا: ۲۱۹/۱۲) و

۱. ص/۱۹: ﴿وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلُّ لَهُ أُوَابٍ﴾

برخی دیگر همچون بلخی از حیات جاودانی حیوانات سخن گفته‌اند و آن را از باب تفضل خداوند انگاشته‌اند. آن‌ها در استدلالی بیان کرده‌اند که خود مرگ حیوان در مرتبه دوم، موجب رنجش او خواهد بود؛ و رنج، مستلزم عوض است؛ پس آن حیوان پس از موت دوباره باید عود کند و اگر مرگی دیگر در کار باشد، دوباره نیاز به عود است. در نتیجه، تسلسل رخ خواهد داد (نک: همان: ۲۱۹-۲۲۰). البته این نظریه با نقدهای بسیاری از متکلمان از جمله *خواجہ طوسی* و *شارح کلام* او مواجه شده است (حلی، ۱۳۸۲: ۱۳۵-۱۳۶).
 به هر حال آنچه در این نظریه مشهود است، عدم جامعیت این قول در توجیه حشر تمام نفوس حیوانی است.

علت حشر از دیدگاه صدر المتألهین

صدر در کتاب «اسفار» خود، از حشر جمیع موجودات و حتی جمادات سخن می‌گوید. وی با ذکر پنج برهان اثبات می‌کند که تمام موجودات، به سوی حق برمی‌گردند (همان: ۳۳۹/۹-۳۳۹/۹). وی بیان می‌کند که تمام ممکنات مجرد و مادی، قطعاً دارای دو علت فاعلی و علت غایی می‌باشند؛ زیرا ممکنات مجرد به دلیل بساطت، دارای علت مادی و صوری نیستند، ولی هیچ موجود ممکنی نمی‌تواند از علت فاعلی و غایی بی‌نیاز باشد (همان). وی بر آن است که حق تعالی هیچ موجودی را نیافرید مگر این که برایش غایتی قرار داد؛ پس برای هر موجود ممکنی، غایتی است؛ و از طرفی غایت الغایات و علت غایی تمام اشیاء، مبدأ اول است؛ پس اگر موجودی به مبدأ بازنگردد، مبدأ تعالی غایت او نبوده است؛ که این خلف است (نک: همان ص ۳۴۰ و ۱۳۹۱ ص ۵۹).

با این برهان متقن نه تنها علت حشر حیوانات توجیه می‌شود، بلکه به نوعی، حشر تمام ممکنات به صورت ایجابی مطرح می‌گردد که از عدم حشر، خلف پیش می‌آید.

بیان علامه طباطبایی مبتنی بر اختیار و تکلیف در حیوانات

وی با توجه به بخش انتهایی آیه ۳۸ انعام^۱ که از بازگشت جنبندگان و پرندگان به سوی خداوند سخن می‌گوید بر آن است تا حشر حیوانات را با حفظ تشخیص آن‌ها توجیه کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۳/۷-۷۸). از نظر علامه ملاک حشر در انسان، شعور و قدرت اختیار است که باعث می‌شود تا او راه صحیح را از ناصحیح بشناسد (همان: ۷۳). وی اشاره می‌کند که انسان‌ها جدای از هر باور قومی و عقیدتی، امور عادلانه را نیکو و امور ظالمانه را ناشایست می‌دانند (همان).

سپس علامه تلاش می‌کند تا نوعی شعور باطنی را برای حیوانات اثبات کند تا بر اساس آن، نوعی از آگاهی و اختیار در کارها و افعال حیوان، اثبات شود.

دلیل علامه بر این مطلب، رفتارهای مختلف حیوانات است. وی بیان می‌کند که حیوانات همچون انسان‌ها نیازهای خود را درک می‌کنند و برای برطرف کردن آن‌ها برنامه‌ریزی و تلاش می‌کنند. تشخیص شیوه رفع این نیازها بی‌شک از وجود شعور و عقاید درونی حکایت دارد. وی بر آن است که تلاش‌های مختلف حیوانات در رفع این نیازها از وجود قوه تشخیص در حیوانات حکایت دارد (همان: ۷۵).

همچنین وی تفاوت افراد یک نوع از حیوانات در ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری را، نشان‌دهنده میزان برخوردار بودن آن‌ها از شعور و آگاهی نسبت به عدالت و ظلم می‌انگارد (همان). از دیدگاه علامه همه این تفاوت‌ها به میزان پایبندی حیوانات به داشته‌های آن‌ها از عدالت و ظلم بازمی‌گردد؛ و جالب توجه این نکته است که این تفاوت‌ها هم اختیاری است؛ یعنی حیوانات با اختیار خود پایبندی بیش‌تر و یا کمتری نسبت به این اصول بروز می‌دهند (همان).

۱. ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.

از این بیان علامه روشن می‌شود که وی، هدف حشر حیوانات را همچون حشر انسان‌ها دانسته است؛ به این معنا که حیوانات محشور می‌شوند تا بر اساس کردارشان، کیفر یا پاداش ببینند و این را معنای حقیقی حشر می‌داند (همان ۷۳-۷۷).

بررسی و نقد نظر علامه طباطبایی

اگر چینش منظمی به بحث‌های علامه داده شود، می‌توان دو قیاس مجزای زیر را در اثبات آگاهی و اختیار حیوانات از بیان ایشان استخراج کرد:

قیاس اول: حیوانات در رفع نیازهای خویش، تلاش‌های متفاوتی انجام می‌دهند. هر موجودی که در رفع نیازهای خویش، تلاش‌های متفاوتی انجام دهد، دارای نوعی آگاهی و اختیار است

نتیجه: حیوانات دارای نوعی آگاهی و اختیار هستند.

قیاس دوم: در حیوانات، تفاوت‌های رفتاری - اخلاقی مشاهده می‌شود. هر موجودی که در رفتارش، تفاوت‌های اخلاقی - رفتاری مشاهده شود، دارای نوعی آگاهی و اختیار است.

نتیجه: در حیوانات، نوعی آگاهی و اختیار وجود دارد.

نقد و بررسی

بر ارباب اندیشه پوشیده نیست که صغرای هر دو قیاس، قضیه‌ای مهمله است؛ و ناچار در حکم جزئیه است. پس این دو قیاس بر فرض پذیرش مقدمات آن، نتیجه‌ای جزئی به ما می‌دهد یعنی در نهایت نوعی از اختیار را در برخی از انواع محدود حیوانات، اثبات می‌کند. در کلام علامه این نکته روشن نشده است که آیا حیوانات در شرایط یکسان در رفع نیازهای خویش تلاش‌های متفاوتی انجام می‌دهند یا در شرایط غیریکسان. طبیعی است که اگر علت رفتار حیوان، غریزه نیز باشد، این غریزه در شرایط غیریکسان، عملکرد یکسانی نخواهد داشت. برای روشن‌تر شدن می‌توان دو آهو را فرض کرد که از دست شیری می‌گریزند. اگر در مسیر آهوی اول گودالی قرار گیرد، از روی آن می‌پرد؛ و اگر در

جلوی مسیر آهوی دوم مانعی باشد، بنا بر غریزه، تغییر جهت می‌دهد. آیا این دوگانگی در تصمیم دو آهو، بر اختیار آن دو مبتنی است؟!

اگر اثبات شود که دو حیوان در شرایط یکسان به دو گونه عمل می‌کنند، می‌توان آن را دالّ بر نوعی آگاهی و اختیار در حیوانات دانست که البته اثبات این موضوع کار دشواری است. اگر اختیار در حیوانات پذیرفته شود، در واقع حیوان در برخورد با مسائل، به نوعی استدلال پرداخته، از بین گزینه‌ها یکی را انتخاب می‌کند. روشن است که قبول استدلال نزد حیوانات، مستلزم قبول نوعی شعور عقلانی در حیوانات است و به سختی می‌توان چنین شعور عقلانی را در حیوانات قبول کرد؛ زیرا این سخن، محذورات فراوانی را به دنبال دارد؛ از جمله این که چرا پس از گذشت میلیون‌ها سال از زندگی حیوانات، هیچ نوع پیشرفتی در زندگی حیوانات مشاهده نمی‌شود؟ یا اگر حیوانات دارای قوه عاقله باشند و انسان در این قوه با دیگر حیوانات اشتراک داشته باشد، فصل ممیّز انسان از دیگر حیوانات چیست؟^۱ به هر حال به نظر می‌رسد دلیلی برای اثبات انحصار تعلیل رفتارهای مختلف حیوانات به اختیار وجود ندارد.

نظر نگارندگان مقاله (حشر موجودات از منظری دیگر)

برای توضیح نظر، به بیان مقدماتی نیاز مندیم:

مقدمه^۱: به بیان قرآن، این که در جهان هیچ چیز معدوم نمی‌شود^۲ و این که برای هر موجودی، مخزنی است و همه اشیاء از آن مخزن تنزل نموده‌اند^۳ و این که همه در قوس

۱. صدرا در حشر نفوس انسانی، می‌گوید: بعضی از نفوس ناطقه، اشتیاق به معارف عقلی را از دست داده و حشرشان مربوط به حشر نفوس حیوانی است؛ و در قیامت، به صورت حیوان محشور می‌شوند؛ و البته منظور از حیوان و نفوس حیوانی، حیوان مصطلح نیست، بلکه هر موجودی که از مرحله تجرد خیالی و وهمی بالاتر نرود، در حد حیات حیوانی است... (همو، ۱۳۹۱: ۶۷). درباره نکتۀ اخیر صدرا، می‌توان چنین پاسخ گفت که برای حیوانات نیز چون انسان‌ها، مراتبی می‌توان منظور کرد.

۲. فرقان/۴۵.

۳. حجر/۲۱.

صعود، به همان مخزن برمی گردند^۱. از این رو، می توان نتیجه گرفت که نه فقط حیوانات که نباتات و... نیز در قوس صعود، به مخازن خویش صعود خواهند کرد.

مقدمه ۲: جسم نامی غیر از نبات است. نبات لا بشرط را جسم نامی می گویند که در انسان و حیوان و نبات وجود دارد؛ و از این رو، جسم نامی سه قسم است:

الف: جسم نامی در مسیر انسانیت یعنی جسم نامی که به همراه قافله انسانیت، حشرشان محفوظ است؛ غذایی که تبدیل به نطفه می شود، از جمادی مردم و نامی شدم، وز نما مردم ز حیوان سر زدم... (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۵۴/۹).

ب: جسم نامی که در مسیر حیوانیت است؛ یعنی جسم نامی که به همراه قافله حیوانیت، حشرشان محفوظ است (همان).

ج: جسم نامی بشرط لا منظور می باشد که همان نبات است و گیاهان و درختان، و فقط در کم و کیف رشد می کنند. این نبات هرگز حیوان و به طریق اولی، انسان نمی شود و حشرشان نازل تر از حشر حیوانات است؛ چراکه صورت نوعی این ها، فاقد ادراک و فاقد احساس های ظریفی چون سمع و بصر است (همان).

مقدمه ۳: اگر به باور متکلمان و فلاسفه اسلامی، در سیر از جنس اعلی به ادنی، همه فصول و اجناس عالی، مقوم مادون است و حقیقت شیء در فصل اخیر مندمج است - اگرچه در این سیر، می توان مراتب بسیار یعنی انواع و فصول بی نهایتی منظور نمود - اما همه آنها برای تحقق حقیقتی به نام انسان و فصل ممیزی به نام نفس ناطقه می باشد؛ و انسان، حاصل و تعیین همه اجناس و فصول گذشته است و همه در تسخیر ارادی و غیرارادی انسان است.^۲ از این رو، صرف نظر از حشر حیوانات و نباتات و جمادات، به صورت مشخص (بشرط لا) با حشر انسان هم، در واقع، حشر همه موجودات پیشین (لا بشرط) بدون نیاز به بیان چرایی و چگونگی این حشر که «الداتی لایعلل و

۱. زمر/۶۷.

۲. ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (سجده/۷).

لایختم» محقق و اثبات می‌گردد؛ و به این ترتیب، شاید بتوان حشر برخی از انسان‌ها به صورت حیوانات مختلف در روز قیامت را - که در واقع، همان عدم صعود از مرتبه حیوانی به مرتبه انسانی و کسب و توقف اختیاری در آن صفات حیوان خاص است - توجیه بهتری کرد.

نتیجه

برخی متکلمان با نگاه به عملکرد عجیب حیوانات در برخی از افعال و رفتارهای آن‌ها، در صدد اثبات نفس مجرد در آن‌ها برآمده‌اند؛ این دلیل، به علت «عدم جامعیت در تمامی حیوانات» مورد نقد واقع می‌شود و با فرض پذیرش، نفس مجرد را در برخی از انواع حیوانات اثبات می‌کند.

برخی دیگر با انکار نفس مجرد در حیوانات، به دلیل همسان شدن مرتبه انسانی با مرتبه حیوانی، با نگاهی تأویل‌آمیز به آیات و روایات نگاه کرده‌اند؛ در حالی که تشکیک در تجرد نفس، می‌تواند پاسخی به این دسته باشد.

فیلسوفان اسلامی تا پیش از صدر/ در اثبات تجرد خیال و بالتبع تجرد نفس حیوانی، دچار مشکل جدی هستند؛ ولی صدر را با اثبات تجرد خیال و نفس حیوانی، گامی مهم در توجیه حشر حیوانات برمی‌دارد.

اشاعره در توجیه علت حشر حیوانات، حرف چندانی برای گفتن ندارند؛ و متکلمان معتزلی - شیعی سعی دارند تا با قاعده «عوض»، علت حشر را توجیه کنند که این قاعده بر فرض پذیرش، تنها اثبات حشر برخی از نفوس حیوانی را توجیه می‌کند.

علامه طباطبایی سعی می‌کند با توجه به رفتارهای مختلف و عملکردهای مختلف حیوانات، نوعی اختیار و آگاهی را اثبات کند تا علت حشر حیوان، با همان علت حشر انسان موجه گردد که مبتنی بر تکلیف و اختیار است. این سخن پیش از علامه طباطبایی نیز مطرح بوده و به مذاق اکثر حکمای اسلامی پیشین از جمله صدر المتألهین خوش نیامده و مورد نقد واقع شده است.

صدر/ با طرح برهان غایت و این که غایت همه اشیا حق تعالی است، اثبات می کند که تمام اشیا باید به سمت حق بازگردند؛ و گرنه حق متعال، علت غایی آنها نخواهد بود که مستلزم خلف می باشد و بدین ترتیب، گامی بزرگ در جهت ایجابی کردن بازگشت موجودات و بالتبع توجیه علت حشر حیوانات برداشته است.

صرف نظر از امکان متشخص حشر حیوانات، حشرشان به صورت تغییر متشخص، کاملاً قابل دفاع است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین (۱۳۱۳ش)، رسائل اخرى لابن سینا، هامش، شرح الهدایة الاثیریة، تهران.
۳. ابن سینا، حسین (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، بیدار، قم، چاپ اول.
۴. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵ش)، الاشارات و التنبیها، شرح للمحقق الطوسی، نشر البلاغه، قم.
۵. ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق)، الشفاء، الطبيعيات، النفس، مكتبة آیت الله مرعشی، قم.
۶. اندلسی، ابن حزم (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، دار الکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر (بی تا)، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، منشورات الشریف الرضی، چاپ اول.
۸. جرجانی، علی بن محمد (۱۹۰۷)، شرح المواقف، مطبعة سعادة، مصر، چاپ اول.
۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹)، باب حادی عشر، مع شرح فاضل مقداد، ترجمه قاسمعلی کوچنانی، تهران.
۱۰. —، (۱۳۸۲ش)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قسم الالهیات، مع تعلیق آیت الله سبحانی، مؤسسه امام صادق، قم.
۱۱. دوانی، جلال‌الدین (۱۴۱۱ق)، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، مؤسسه پژوهش‌های اسلامی، مشهد.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۹۸۶)، الاربعین فی اصول الدین، مكتبة الكليات الازهریه، قاهره، چاپ اول.
۱۳. —، (بی تا)، التفسیر الكبير، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۴. سبزواری، الحاج المولی هادی (۱۴۲۸ق)، شرح المنظومة، تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، چاپ اول.

۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳ش)، حکمة الاشراق، تصحیح هانری کرین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۶. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳ش)، شرح حکمة الاشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی التفسیر القرآن، چاپ پنجم، جامعه المدرسین، قم، چاپ پنجم.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۶۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۹. طریحی، فخرالدین (بی تا)، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، مکتب النشر الثقافه الاسلامیه، بی جا، چاپ دوم.
۲۰. طوسی، نصیرالدین (۱۴۲۵ق)، بقاء النفس بعد فناء الجسد، المكتبة الازهریه، قاهره.
۲۱. عبدالجبار، قاضی (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول.
۲۲. عروسی حویزی، علی بن جمعه (۱۴۱۲)، نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ سوم.
۲۳. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق)، التعليقات فی الاعمال الفلسفیه، جعفر آلیس، دار المناهل، بیروت.
۲۴. مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، دار المفید، قم.
۲۵. ملاصدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرار الایات، تصحیح محمد خواجهوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۲۶. —، (۱۳۶۱)، العرشیه، مولی، تهران.
۲۷. —، (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۸. —، (۱۳۸۱)، زاد المسافر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

۲۹. ____، (۱۳۸۲)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، بنیاد حکمت صدرا، تهران، چاپ اول.
۳۰. ____، (الف ۱۳۸۲)، *الشواهد الربویة فی المنهاج السلوکیه*، تصبیح محقق داماد، بنیاد حکمت صدرا، تهران.
۳۱. ____، (۱۳۹۱)، *رسالة الحشر*، تصبیح و ترجمه محمد خواجوی، مولی، تهران، چاپ اول.
۳۲. نوری طبرسی، میرزا حسین (بی تا)، *مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل*، مؤسسه آل‌البیت، قم، چاپ اول.