

# بررسی مبانی فلسفی علامه طباطبائی در باره معاد موجودات در تفسیر المیزان

مصطفی تقی‌بی جوشانی<sup>۱</sup>

## چکیده

در قرآن کریم و روایات، علاوه بر حشر و معاد انسان‌ها، به حشر حیوانات و دیگر موجودات تصریح شده است. حکمای اسلامی در باب ارائه تقریر عقلی از معاد موجودات عموماً به مشکل برخورد کرده‌اند که ریشه در مبانی آنها در این باره دارد. علامه طباطبائی<sup>۲</sup> در تفسیر المیزان ذیل آیات گوناگونی از حشر و معاد همه موجودات سخن به میان آورده است و این حشر و معاد را بر پایه فهم و شعور عمومی استوار ساخته است؛ بدین صورت که از سویی باتوجه به آیات گوناگون از قرآن کریم بر وجود علم و شعور در همه موجودات اذعان کرده و از سویی دیگر ملاک حشر و معاد را وجود علم و شعور در یک موجود می‌داند؛ سپس این گونه نتیجه می‌گیرد که هر موجودی بهره‌ای از علم و شعور داشته باشد، حشر و معاد نیز خواهد داشت و از آنجا که همه موجودات بهره‌ای از علم و شعور دارند، پس همه آنها حشر و معاد دارند.

**واژگان کلیدی:** فهم و شعور، معاد، موجودات، شعور موجودات، تفسیر المیزان، علامه طباطبائی<sup>۳</sup>.

۱. دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه، استاد حوزه و دانشگاه (shizar@chmail.ir).

## مقدمه

یکی از مسائلی که از دیرباز همواره اندیشمندان جهان را به تفکر در باب خودش واداشته است و از اندیشه‌های دیرینه بشر بوده، سرانجام انسان‌ها پس از مرگ است. در ادیان الهی اعتقاد به مبدأ و معاد، دو عنصر اساسی به‌شمار می‌آید؛ از این‌رو هیچ آیین آسمانی و الهی را نمی‌یابید که دعوت به زندگی اخروی و برانگیخته‌شدن انسان پس از مرگ، در آن نباشد و هیچ پیامبری نبوده است که اساس دعوت خویش را بر این دو موضوع استوار نساخته باشد. در دین مبین اسلام نیز اهمیت بسیار زیادی به بحث حشر و معاد داده شده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت هیچ دین و مکتبی در این باره به اندازه دین اسلام بحث نکرده است. مهم‌ترین دلیل بر این مدعا قرآن کریم است؛ چراکه مفسران آیات مربوط به معاد را تا ۱۴۰۰ و برخی دیگر بیش از ثلث آیات قرآن کریم را به معاد و زندگی ابدی مربوط می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵). قرآن کریم علاوه بر تأکید بر «معاد جسمانی و روحانی» همه انسان‌ها، در آیه ۵ سوره تکویر: «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» بر معاد حیوانات وحشی (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۲۸۱ / طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۴۸ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۵۲۹ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۸۹) و در آیه ۳۸ سوره انعام: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» بر معاد همه انواع حیوانات - اعم از حیوانات زمین و آنها که پرواز می‌کنند - به این مطلب اشاره می‌کند (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۲۷ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۶۱ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۵۲۸ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۳۸ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶۱). افزون‌براین در آیات ۲۷ سوره ص: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» و ۳۸ سوره دخان: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَاعِِينَ» بر حشر و معاد «همه موجودات» تصریح کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۶۸ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۹۶ و ج ۱۸، ص ۱۴۶ / همو، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷ / طهرانی، ۱۴۲۳، ج ۹، ص ۲۷-۳۱).

اما در حکمت اسلامی، هم در اصل مسئله معاد و هم در برخی جزئیات مربوط به زندگی پس از مرگ، نارسایی‌ها و ناسازگاری‌های متعددی میان قول حکما و آموزه‌های شریعت اسلامی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که حکمای مسلمان در فلسفه اسلامی در مقایسه با آموزه‌های دینی با آن روبه‌رو هستند، مسئله معاد و زندگی پس از مرگ است و ریشه این ناسازگاری نیز برخی «مبانی» و «اصولی» است که در اندیشه حکمای اسلامی رسوخ کرده است.

یکی از این مبانی و اصول، مسئله «تجرد» و «عدم تجرد» نفس است که در باب «بقای نفوس» همه حکما بدان متعهد بوده‌اند و بقا و فساد یک موجود را بر مدار «تجرد» و «عدم تجرد» نفس آن استوار می‌ساختند؛ از این رو در حکمت مشاء شاهدیم که فارابی از آنجا که تجرد را منحصر در «تجرد عقلی» می‌دانست، معتقد شد که فقط آن دسته از انسان‌هایی که به این مرحله رسیده باشند، پس از مرگ باقی خواهند ماند، اما سایر انسان‌هایی که به تجرد عقلی نرسیده باشند، همچون حیوانات از میان خواهند رفت و نابود خواهند شد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۳۸). همچنین ابن‌سینا که تجرد را منحصر در تجرد عقلی می‌دانست، صرف نظر از دیدگاه ایشان در باب نفوس انسانی، در مواجهه با معاد و حشر نفوس حیوانی با مشکل جدی روبه‌رو شد؛ چرا که نفس حیوانی را منطبق در ماده می‌پنداشت که با وقوع مرگ زایل می‌شود و بقا و حشری ندارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۱۶۶، ۱۷۱ و ۱۷۸ / همو، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۷۹-۳۷۷ / همو، ۱۳۷۹، ص ۳۶۹-۳۴۹ / همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱ / همو، ۱۳۷۱، صص ۳۰۶-۳۰۷ / همو، ۱۳۸۳، صص ۳۰-۳۴). ملاصدرا نیز در بیشتر آثار خویش، خود را متعهد به این مبنا می‌دانست، اما از آنجا که می‌دانست شمار اندکی از انسان‌ها به تجرد عقلی می‌رسند، در گام نخست کوشید با اثبات «تجرد قوه خیال»، نوع دیگری از تجرد به نام «تجرد مثالی» را مطرح کند تا بتواند حشر و معاد دیگر انسان‌ها را حل کند، اما باز شاهدیم که در حشر همه حیوانات به مشکل برمی‌خورد؛ زیرا معتقد است همه حیوانات به تجرد مثالی نمی‌رسند؛ بر همین اساس حشر و معادی به صورت مستقل نخواهند داشت (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۸). این رویه در سخنان فیض کاشانی و حکیم سبزواری نیز پیموده شده است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰ / همو، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۲۷ / سبزواری، ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). علامه طباطبائی \* در تفسیر شریف المیزان و ذیل آیات مربوط به معاد، حشر و رستاخیز موجودات را بر اساس مبنایی بدیع تقریر می‌کند که بر اساس آن نه تنها حشر انسان‌ها، بلکه معاد همگی حیوانات و دیگر موجودات را نیز اثبات می‌کند. ایشان دو گام اساسی در این باره برمی‌دارد؛ ابتدا ذیل آیاتی از قرآن کریم در صدد اثبات فهم و شعور عمومی موجودات برمی‌آید و سپس با ملاک قراردادن این فهم و شعور برای معاد و رستاخیز، حشر همه موجودات را تقریر می‌کند؛ از این رو سخنان ایشان را در دو بخش تبیین خواهیم کرد:

## ۱. اثبات فهم و شعور عمومی

علامه طباطبائی \* ذیل برخی آیات از قرآن کریم به مسئله جریان حیات و فهم و شعور در تمامی

موجودات اشاره می‌نماید که در اینجا به بعضی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

#### ۱-۱. وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (اسراء: ۴۴)

در آیه شریفه بیان می‌شود که هر موجودی تسبیح و حمد خداوند می‌گوید، ولی انسان‌ها تسبیح آنها را نمی‌فهمند. به‌طور کلی ذیل این آیه شریفه دو دیدگاه در باب نوع تسبیح موجودات وجود دارد که این دو دیدگاه ناشی از نوع نگرش مفسران به شعورمندی و عدم شعورمندی موجودات است. امثال فخر رازی که معتقدند تسبیح به «قول» متوقف بر فهم، علم و ادراک است و فهم، شعور و ادراک نیز در غیرانسان محال است، تسبیح موجودات را به زبان «حال» می‌داند؛ یعنی حالت و احوال موجودات دلالت بر یگانگی و تقدیس خداوند می‌کند، بی‌آنکه لفظی در میان باشد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۳۴۷)، در مقابل، افرادی همچون علامه طباطبائی<sup>۱</sup> معتقدند این تسبیح، تسبیحی حقیقی و به زبان قال است و اتفاقاً دلیلی است بر اینکه همه موجودات دارای مرتبه‌ای از فهم و شعورند. ایشان عبارت «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» را بهترین دلیل بر این می‌داند که این تسبیح، ناشی از علم و شعور و به زبان قال است؛ زیرا اگر مقصود، تسبیح تکوینی و به زبان حال موجودات بود، دیگر معنا نداشت بگوید شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۰۸ و ج ۱۷، ص ۳۸۱). البته پیش از ایشان ملاصدرا نیز این آیه را دلیلی بر جریان فهم و شعور در تمامی هستی می‌داند و معتقد است تسبیح و تقدیس خداوند بدون معرفت و آگاهی امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۱۱۸). برخی دیگر در توضیح این مطلب این‌گونه می‌گویند که تسبیح‌کننده باید هم خود را به‌عنوان مسبِّح بشناسد، هم به خدایی که تسبیح می‌کند معرفت داشته باشد، هم حقیقت تسبیح و تنزیه را به‌میزان ظرفیت خود بفهمد و روشن است که این همه دانایی و شناخت، هرگز بدون شعور و ادراک به‌دست نمی‌آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹).

#### ۱-۲. حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (فصلت: ۲۰)

در آیه شریفه بیان می‌شود که چشم‌ها، گوش‌ها و پوست تن گناهکاران علیه آنها و به آنچه انجام داده‌اند، شهادت می‌دهند. علامه طباطبائی<sup>۲</sup> ذیل این آیه شریفه به تفصیل از عمومیت علم و شعور در تمامی موجودات سخن می‌گوید و آیاتی از قرآن کریم بر این ادعا اقامه می‌نماید، ولی در باب همین آیه شریفه این‌گونه بیان می‌فرماید که شهادت اعضای بدن متوقف بر این است که آنها هنگام

«تحمل شهادت» نوعی علم و درک داشته باشند و عمل صاحب خود و نیز گناه بودن آن را درک کرده باشند، وگرنه شهادت دادن آنها در قیامت معنایی نخواهد داشت. ایشان همچنین در پاسخ به این پرسش که چه اشکالی دارد خداوند در همان قیامت چنین شعوری به آنها بدهد و آنها به کارهای صاحبشان اعتراف کنند، بیان می‌کند این عمل هرچند فی نفسه ممکن است، ولی در چنین فرضی دیگر «شهادت» اطلاق نخواهد شد و چنین شهادتی (شهادت بدون علم و آگاهی از گناه شخص در حین تحمل شهادت) حجت را بر بنده تمام نخواهد کرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۸۷).

### ۱-۳. وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ (فصلت: ۲۱)

آیه شریفه درواقع ادامه آیه قبل است و در آن بیان می‌شود که گناهکاران به عنوان اعتراض از پوست خود می‌پرسند که چرا علیه ما شهادت دادید؟ آنها نیز می‌گویند همان خداوندی که هر موجودی را به نطق درآورده است، ما را به نطق درآورد. علامه طباطبائی \* ذیل این آیه نیز مباحث مهمی را در باب شعور عمومی مطرح می‌نماید و قراین گوناگونی از این آیه بر مقصود خود استفاده می‌نماید که به ترتیب عبارت‌اند از:

الف) «قَالُوا»: ایشان می‌فرمایند از آنجا که مقام «نطق» و «شهادت» مخصوص عقلاست و در این آیه نیز ضمیر عقلا «قَالُوا» را برای اعضا و جوارح استفاده کرده است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت در این آیه اعضا و جوارح نیز جزء عقلا محسوب شده‌اند: «إرجاع ضمیر أولى العقل إلى الجوارح لمكان نسبة الشهادة والنطق إليها و ذلك من شئون أولى العقل» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۷۹).

ب) «أَنْطَقَنَا»: علامه طباطبائی \* ضمن مطرح کردن معنای واژه نطق، بیان می‌کند که ظاهر سیاق آیات در این مقام این است که نطق به معنای حقیقی خود (إظهار ما فی الضمیر) به کار رفته است و چنین معنایی لازم دارد ناطق ابتدا «درک و علمی» داشته باشد و بخواهد آن را برای دیگران فاش سازد: «والمتيقن من معنى النطق إذا استعمل على الحقيقة من غير تجوز هو إظهار ما فی الضمیر من طريق التكلم فيتوقف على علم و كشفه لغيره» (همان).

ج) «أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»: این عبارت، صریح‌ترین عبارتی است که علامه از آن شعور عمومی را نتیجه می‌گیرد، با این بیان که اعضای بدن گناهکاران در ستایش خداوند می‌گویند که اوست که «تمامی موجودات» را به زبان می‌آورد و این یعنی نطق اختصاص به اعضای بدن ندارد و شامل همه موجودات می‌شود (همان، ص ۳۸۰).

در انتهای این آیات نیز ایشان ضمن اشاره بر آرای برخی مفسران ذیل آیات، در نقد آنها بیان می‌کند که این سخنان و تفاسیر بر این مناسبت که سایر موجودات غیر از انسان، حیوان، جن و فرشته، فاقد علم و شعورند، اما آیات قرآن - مخصوصاً آیات مربوط به معاد - ظهور در این دارند که علم و شعور در کل هستی عمومیت دارد و تمامی موجودات سهمی از آن دارند:

و یرد علیهما أن تخصیص الآیة أو حملها علی المعنی المجازی مبنی علی  
تسلم کون غیر ما نعه من الأشياء حیاً ناطقاً کالإنسان والحيوان والملک  
والجن فاقداً للعلم ... والآیات القرآنیة و خاصة الآیات المتعرضة لشئون  
یوم القيامة ظاهرة فی عموم العلم (همان، ص ۳۸۱).

اشکالی که متوجه این دو تفسیر است اینکه تخصیص زدن به آیه یا حمل آن بر معنای مجازی وقتی درست است که ما این معنا را مسلم بدانیم که غیر از انسان، حیوان، فرشته و جن که حیات و نطق دارند، بقیه موجودات فاقد علم و نطق اند ... و آیات قرآنی و مخصوصاً آیاتی از آن که متعرض شئون روز قیامت است، ظهور در این دارد که علم عمومیت دارد و تمامی موجودات از آن سهمی دارند.

#### ۱-۴. یَوْمَئِذٍ تُخَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا (زلزال: ۵۴)

در این آیه شریفه بیان می‌شود که در قیامت، زمین تمامی خبرهایش را بازگو خواهد کرد. علامه طباطبائی<sup>۱۰</sup> در توضیح این آیه بیان می‌کند که در قیامت، زمین به اعمالی که انسان‌ها انجام داده‌اند، شهادت می‌دهد؛ همان‌گونه که اعضای بدن انسان نیز علیه او شهادت خواهند داد. آنگاه در ادامه می‌گوید از این آیه به دست می‌آید که زمین هم برای خودش فهم و شعوری دارد و هر علمی را که در زمان تحمل شهادت در آن واقع می‌شود، می‌فهمد و در روز قیامت شهادت خود را ادا می‌کند. آنگاه در انتهای بیان می‌کند که از دیگر آیات قرآن کریم نیز به دست می‌آید که حیات و شور در تمامی موجودات جاری است: «فهی شاعرة بما یقع فیها من الأعمال خیرها و شرها متحملة لها ... و تشهد بما تحملت ... المستفاد من کلامه سبحانه أن الحیاة والشعور ساریان فی الأشياء» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۴۲).

#### ۱-۵. وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ ... وَ كَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ (احقاف: ۶۵)

این آیات شریفه در بیان مذمت مشرکان اند که در دنیا معبودهایی ساختگی را می‌خوانند که نه تنها

هیچ‌گاه خواسته‌های آنها را اجابت نمی‌کنند، بلکه از دعای آنها نیز غافل بوده‌اند. سپس در آیه ششم بیان می‌شود هنگامی که مردم در قیامت محشور می‌شوند، معبودهایی را که در دنیا از سنگ و چوب ساخته بودند، دشمن خواهند داشت و حتی عبادت آنها را انکار می‌کنند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۲۶۹). علامه طباطبائی \* ذیل این آیات، شعور عمومی موجودات را نتیجه می‌گیرند؛ با این توضیح که ایشان ابتدا تأکید می‌کند عبارت «وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ» تعلیل مستجاب‌نکردن معبودها نیست - چرا که علت مستجاب‌نکردن بت‌ها این است که آنها مالک خود، انسان‌ها و امور مربوط به آنها نیستند - بلکه صفتی مستقل برای معبودهاست و باتوجه به آیه بعد، معنای آن این‌گونه می‌شود که وقتی مشرکان در قیامت می‌فهمند بت‌ها از دعای آنها غافل بوده‌اند، دشمن آنها شده و عبادت آنها را انکار می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۸۸). ایشان سپس نتیجه می‌گیرد باتوجه به اینکه در این آیه به بت‌ها نسبت «غفلت» داده است و غفلت نیز از خواص موجودات دارای شعور است، معلوم می‌شود تمامی موجودات حتی جمادات، هم حیات و هم فهم و شعور دارند:

و فی الآیة دلالة علی سرایة الحیة والشعور فی الأشياء حتی الجمادات فإن الأصنام من الجماد و قد نسب إليها الغفلة والغفلة من شئون ذوی الشعور لا تطلق إلا علی ما من شأن موصوفه أن یشعر (همان).

در پایان توجه به این نکته لازم است که اصل فهم و شعور عمومی موجودات عالم هستی از مسائلی است که علاوه بر اینکه آیات، روایات، اندیشمندان مسلمان و دستاوردهای دانشمندان علوم طبیعی نیز آن را تأیید می‌کنند،<sup>۱</sup> ادله‌ای عقلی بر آن اقامه شده است و افرادی همچون صدرالمتألهین

۱. در قرآن کریم علاوه بر آیاتی که علامه طباطبائی \* استفاده می‌کند، آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است برخی دیگر از آیات قرآن امور و افعالی را به موجودات عالم هستی نسبت می‌دهد که تحقق آنها بدون داشتن ادراک و شعور، ممکن نیست. این امور در پنج دسته از آیات شریفه قرآن ذکر شده است که عبارت‌اند از: آیات تسبیح همه موجودات، مانند: «یَسْبُحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»؛ آیات اسلام و انقیاد همه هستی در برابر خداوند، مانند: «وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا»؛ آیاتی که دلالت بر اطاعت آگاهانه و نیز مشتاقانه زمین، آسمان و دیگر پدیده‌های هستی نسبت به خداوند سبحان است، مانند: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»؛ آیاتی که به سجود نظام آفرینش در پیشگاه خداوند متعال اشاره می‌کند، مانند: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» و آیاتی که سخن از عرضه امانت بر آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها دارند، مانند: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا». همه

امتیاز خود را نسبت به اندیشمندانی مانند شیخ اشراق، خواجه طوسی، قطب‌الدین رازی، ابن کمونه، ابی البرکات بغدادی و ابن عربی، برهانی کردن این مسئله می‌داند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۲۳۵/ همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۸/ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۳). دست کم دو استدلال می‌توان بر اساس مبانی حکمت متعالیه بر شعور عمومی موجودات اقامه کرد:

۱. **برهان اصالت، بساطت و تشکیک وجود:** این برهان مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه و اصول سه‌گانه اصالت، بساطت و تشکیک وجود بوده و از سه مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: وجود، اصیل و ماهیت امری اعتباری است؛ از این رو همه کمالات بازگشت به وجود دارند.

مقدمه دوم: وجود، بسیط است و در نتیجه هر کمالی که به وجود بازگشت کند، مربوط به جزء وجود نیست، بلکه عین و مساوق با آن است.

مقدمه سوم: وجود مشکک است؛ پس همه کمالاتی که به وجود بازمی‌گردند و مساوق با آن‌اند، مشکک و ذومراتب‌اند.

بر اساس این اصول سه‌گانه اگر کمالی از کمالات برای مرتبه‌ای از مراتب وجود ثابت شود، برای

این موارد به‌روشنی بر شعور و ادراک پدیده‌های هستی دلالت دارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹/ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۷۰۲/ همو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸).

در جوامع روایی نیز برخی روایات، اموری را به موجودات نسبت می‌دهند که تحقق آن‌ها بدون ادراک و شعور ممکن نیست؛ مانند روایاتی که به تسبیح عمومی موجودات اشاره می‌کنند (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۷/ همو، ۱۳۸۵، ص ۲۵۱/ حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۶۵). همچنین روایاتی که بر شهادت برخی موجودات مانند «زمین» در قیامت دلالت دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۹۷). نیز روایاتی که بر شکایت زمین و برخی موجودات از انسان اشاره می‌کنند (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۶۴/ همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۸۵/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۳۰۶/ ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۷۵).

امروزه برخی دانشمندان علوم طبیعی نیز به امکان وجود نوعی شعور و آگاهی در میان بعضی مواد و اشیای بی‌جان، اشاره‌هایی داشته‌اند؛ برای نمونه در فیزیک جدید، طبیعت دیگر آن حالت منفعلی که در فیزیک کلاسیک مطرح شده بود را ندارد؛ از این رو نظریه «دوگانگی موج و ذره» که آزمایش «دو شکافی» توماس یانگ و همچنین آزمایش «انتخاب تأخیردار» جان ویلر، آن را اثبات کرد، حاکی از انتخاب آگاهانه ذرات است؛ بدین صورت که ذرات می‌توانند با یک شعورمندی خاص و البته محدود، نوعی آگاهی از اطراف خود داشته باشند و به تناسب شرایط پیرامونی، رفتار خاصی بروز دهند (رزمی، ۱۳۹۲، صص ۳۷-۴۶).

دیگر مراتب وجود نیز اثبات خواهد شد؛ زیرا درغیراین صورت ترکیب از اصل هستی و آن کمال در آن مرتبه لازم می‌آید؛ بنابراین برای گریز از محذور ترکیب باید هر کمالی که برای مرتبه‌ای اثبات می‌شود، به دیگر مراتب نیز به صورت مشکک استناد داده شود. ازسوی دیگر علم نیز از آنجاکه به عنوان یک کمال درمورد برخی وجودات اثبات شود، به مفاد این قاعده درباره دیگر موجودات نیز مبرهن می‌گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۰۶ و ج ۹، ص ۳۸۷):

كما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت  
والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة  
والإرادة والحياة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون  
فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح (ملاصدرا،  
۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۷).

همان گونه که وجود، حقیقتی واحد و جاری در همه موجودات است - به تفاوت تشکیکی و به صورت کمال و نقص - همان طور صفات حقیقی وجود از جمله علم، قدرت و اراده نیز جاری در همه موجودات اند؛ به گونه ای که فقط راسخان در علم از آن آگاهی دارند؛ بنابراین همه موجودات حتی جمادات نیز دارای حیات، علم، نظم و تسبیح اند.

۲. **برهان توحید و وحدت وجود:** این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است و این گونه تقریر می شود:

مقدمه نخست: در باب توحید اثبات شده است که خداوند متعال به عنوان موجودی نامتناهی، دارای صفاتی همچون علم، قدرت، حیات و اراده است و این صفات عین ذات حق تعالی و نامتناهی اند و خداوند بذاته متصف به آنهاست: «لأن الواجب الوجود متصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۳).

مقدمه دوم: همه موجودات، مظاهر صفات خداوندند و عالم چیزی جز آیت و ظهور او نیست: «أما مظاهر ذاته و مجالی صفاته» (همان).

براین اساس همه صفات خداوند که از جمله آنها علم است، در تمامی مظاهر هستی جاری اند، ولی متناسب با مرتبه وجودی هر موجودی: «غاية الأمر أن تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً و خفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة و ضعفاً» (همان / نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۳۸۸).

## ۲. تقریر معاد بر اساس شعور عمومی

اشاره شد که علامه طباطبائی<sup>۱</sup> در گام نخست با استفاده از آیاتی از قرآن کریم، فهم و شعور را در تمامی عالم هستی جاری می‌داند. ایشان در گام دوم همین فهم و شعور را ملاک حشر و معاد قرار می‌دهد و از این راه معاد موجودات را تقریر می‌کند.

مهم‌ترین جایی که علامه طباطبائی<sup>۲</sup> در تفسیر المیزان در باب این مسئله سخن می‌گوید، ذیل آیه ۳۸ سوره انعام است. ایشان ذیل آیه شریفه که به‌گفته بیشتر مفسران حشر و معاد را به همه انواع حیوانات نسبت می‌دهد، ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که «چه جهت اشتراکی میان حیوان و انسان است که حیوانات را در مسئله بازگشت به‌سوی خداوند، به انسان تشبیه کرده است؟». سپس در مقام پاسخ به این پرسش بیان می‌کند: «و لیس ملاک الحشر إلى الله فی الإنسان إلا نوعاً من الحياة الشعورية»؛ یعنی تنها ملاک حشر و بازگشت انسان به‌سوی خداوند، همان زندگی ارادی و شعوری است که راهی به‌سوی سعادت و شقاوت نشان می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۷۳). ایشان در گام بعدی به‌تفصیل وارد این بحث می‌شود که تفکر در زندگی «فرد» و «نوع» زندگی حیوانات و حرکاتی که آنها به‌منظور تأمین حوایج روزمره - از سیر کردن شکم، قانع ساختن شهوت، تحصیل مسکن، شکار کردن و نحوه فرار از دشمن - از خود نشان می‌دهند، انسان را بر این نکته واقف می‌سازد که آنها نیز در زندگی خود دارای شعور و آرا و عقایدند و همین شعور نیز ملاک حشر و بازگشت آنها به‌سوی خداوند خواهد بود. علامه برای اثبات این شعور، علاوه بر ذکر مثال‌های گوناگون، به سخنان زیست‌شناسان نیز استناد می‌کند (ر.ک: همان).

سپس در گام سوم این پرسش را مطرح می‌کند که آیا غیر از انسان و حیوان، سایر موجودات و حتی جمادات نیز دارای حشر و معادند یا خیر؟ در پاسخ بیان می‌کند که ظاهر آیات فراوان و روایات بی‌شماری آن است که نه‌تنها انسان و حیوانات، بلکه آسمان‌ها، زمین، آفتاب، ماه، ستارگان، جن، سنگ‌ها، بت‌ها و دیگر شرکایی که مردم آنها را پرستش می‌کنند و حتی طلا و نقره‌ای که اندوخته شده و در راه خدا اتفاق نگردیده، همگی محشور خواهند شد و با آن طلا و نقره پیشانی و پهلوی صاحبان‌شان داغ می‌شود:

بل هناك آیات كثيرة جداً دالة على إعادة السماوات والأرض  
والشمس والقمر والنجوم والجن والحجارة والأصنام و سائر الشركاء

المعبودین من دون الله والذهب والفضة حيث یحمی علیهما فی نار  
جهنم فتکوی بها جباه مانعی الزکاة و جنوبهم إلى غیر ذلك فی آیات  
کثیرة لاحاجة إلى إیرادها والروایات فی هذه المعانی لاتخصی کثرة  
(همان، ج ۷، ص ۷۶).

براین اساس با عرضه سخنان علامه ذیل آیه ۳۸ سوره انعام بر سخنانی که در باب فهم و شعور  
عمومی موجودات بیان کردند، این گونه می توان نتیجه گرفت که ازسویی ملاک در حشر موجودات،  
فهم و شعور است، ازسوی دیگر این فهم و شعور در همه موجودات وجود دارد؛ ازاین رو همه  
موجودات حشر و معاد خواهند داشت. شکل منطقی این بیان بدین شرح است:

- ملاک در حشر، علم و شعورمندی است.
- علم و شعور در کل نظام هستی جاری است.
- همه موجودات حشر و رستخیز خواهند داشت.

### ۳. تصریحی از علامه طباطبائی \* در این باره

آنچه بیان شد، تحلیلی از مجموع بیانات علامه طباطبائی \* در تفسیر شریف المیزان بود، اما  
ایشان در برخی آثار خویش به روشنی بر این مطلب تصریح کرده است. صریح ترین عبارت علامه  
در این باره در الرسائل التوحیدیه آمده است که در آن به «ملازمه میان رستخیز و حیات و علم»  
تصریح می کند. ایشان در فصل شانزدهم از رسالة الإنسان بعد الدنیا ذیل عنوان «فی عموم المعاد»  
چهار گام مهم در این باره برمی دارد:

۱. در گام اول تأکید می کند که همه انواع موجودات بهسوی خداوند متعال بازگشت خواهند کرد  
و برای اثبات این ادعا به دو جمله از آیه شریفه «ما خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ  
أَجَلٍ مُّسَمًّى» (روم: ۸) یعنی «بِالْحَقِّ» و «أَجَلٍ مُّسَمًّى» تمسک می کنند؛ با این توضیح که:  
الف) در این آیه شریفه بیان می شود که خلقت همه آنچه در آسمان ها و زمین و مابین آنهاست،  
مقرون به «حق» و «اجل مسمی» می باشد.
- ب) «بحق بودن خلقت» یعنی خلق خداوند باطل نیست و باطل، آن فعلی است که غایت و هدف  
از آن محقق نشود.
- ج) محال است غایت یک فعل یا خلق، خود آن فعل یا خلق باشد، مگر اینکه آن خلق در اصل  
وجودش کامل و به دور از هرگونه تغییر و تغیر باشد:

من المحال أن یکون المراد والغایة بالفعل نفس الفعل و بالخلق نفس الخلق إلا

أن يكون كاملاً في أصل وجوده غير متدرج من النقص إلى الكمال  
(طباطبایی، [بی تا]، ص ۳۰۱).

(د) همگی موجودات این عالم همواره در حال تغییر و تغیرند؛ بنابراین محال است مقصود از خلقت شان همین خلقت و زندگی دنیوی آنها باشد.

(ه) مقصود از «أجل مسمى» با توجه به آیات بسیاری، همان «بازگشت به خدا» و رفتن به سوی اوست: «فالأجل المسمى من عالم الأمر و هو عنده سبحانه ... و لذلك عبر عنه بالرجوع إلى الله والمصير إليه في آیات كثيرة» (همان، ص ۲۰۵).

(و) بنابراین معنای آیه این گونه می شود که همه موجودات با همه کثرت شان به سوی همان حیات تام و منبع نامحدودی است که از آن سرچشمه گرفته اند: «فمنع حياة جميع هذه الموجودات على كثرتها و تفصيلها حياة تامة غير محدودة و معادها إلى ما بدأت منه» (همان، ص ۳۰۱).

۲. در گام دوم، به اثبات حشر و معاد حیوانات و دیگر موجودات زنده می پردازد و به آیاتی مانند آیه ۳۸ سوره انعام: «و ما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر یخناخیه إلا اُمیم اُمثالکم ما فرطنا فی الكتاب من شیء ثم إلى ربهم یحشرون» استناد می کند که اشاره به حشر و معاد همگی جنبندگان و پرندگان دارد (همان، ص ۳۰۲). همچنین آیه ۲۹ سوره شوری: «و من آیاته خلق السموات و الارض و ما بث فیهما من دابة و هو علی جمیعهم إذا یشاء قذیر» را ذکر می کند که در آن حکم به حشر و معاد هر ذی روحی در آسمان ها و زمین داده شده است: «فعمم الحکم إلى کل ذی روح فی السموات و الارض» (همان، ص ۳۰۳).

۳. در گام سوم در صدد اثبات حشر و معاد موجودات غیر ذی روح برمی آید و به آیاتی همچون آیه ۶ سوره احقاف: «و إذا حشر الناس كانوا هم أعداء» و آیات ۱۳ و ۱۴ سوره فاطر: «و الذین تدعون من دونه ... لا یسمعون دعاءکم و لو سمعوا ما استجابوا لکم و یوم القیامة یکفرون بشیرکم» استناد می کند که بیان می کنند معبودهایی که مشرکان از گیاهان و جمادات ساخته بودند، در قیامت محشور خواهند شد: «ظاهر الدلالة علی أنه المعبودات من غیر الله من النبات و الجماد غیر البشر و الملائكة فهم مبعوثون لیوم القیامة» (همان، ص ۳۰۴).

۴. آنگاه در گام نهایی بیان می کند که ظاهر آیات دسته آخر که اشاره به نوعی حیات و شعور در جمادات دارند این است که به طور کلی میان رستاخیز و حیات و شعور، نوعی ملازمه برقرار

است: «و أعلم أن ظاهر هذه الآيات ملازمة البعث مع الحياة والعلم كما يفيد حال الضمائر في الآيات» (همان) و این همان چیزی است که ما در جای جای مقاله حاضر درصدد بیان آن بوده ایم؛ یعنی ملاک حشر و رستاخیز موجودات را علم و شعور آنها در نظر بگیریم و از آنجاکه در جای خود اثبات شد که علم و شعور در همه هستی جاری است، پس همه هستی دارای حشر و معاد خواهد بود.

گفتنی است این تقریر از حشر و رستاخیز در برخی عبارات ملاصدرا - مخصوصاً آنجاکه طبق مبانی حکمت متعالیه مباحث معاد را تقریر می کند - نیز دیده می شود؛ برای نمونه وقتی ملاصدرا در جلد نهم **أسفار** درصدد بیان مسئله حشر جمادات و عناصر است، نخستین مسئله ای که متذکر می شود، مسئله وجود، حقیقت بسیط آن، مساوت آن با صفاتی مانند علم و اراده و قدرت و درنهایت حضور این وجود و صفات کمالی اش در تمامی مراتب هستی و در همه موجودات است.<sup>۱</sup> البته بررسی همه جوانب این مسئله نیاز به پژوهشی جامع دارد که در نوشتار حاضر نمی گنجد و فقط طرح بحثی از این مسئله مهم ارائه شد.

### نتیجه

علامه طباطبائی \* در باب حشر و رستاخیز موجودات دو گام هم در تفسیر شریف المیزان برمی دارد: اول با استناد به آیات گوناگونی از قرآن کریم (ر.ک: اسراء: ۴۴ / فصلت: ۲۰-۲۱ / زلزال: ۵-۴ /

۱. «الدعوى الخامسة فى حشر الجماد والعناصر: يجب عليك أيها الحبيب الراغب إلى إدراك هذه الغوامض ... أن تستحضر فى ذهنك القواعد الوجودية التى أكثرنا ذكرها فى هذا الكتاب الذى فيه قرأ أعين أولى الألباب فتذكر أولاً أن للوجود فى ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا إختلاف فيها إلا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص و هى مع صفاتها الكمالية التى هى عين ذاتها من العلم والقدرة والإرادة و غيرها موجودة فى كل شىء بحسبه: دعوى پنجم در حشر جماد و عناصر: ای دوستی که متمایل به ادراک این علوم مشکل هستی، باید در ذهنت قواعد وجودی را که ما در این کتابی که روشنی چشم خردمندان و دانشوران است، بسیار بیان داشتیم، حاضر داشته باشی و نخست متذکر گردی که وجود در ذات خود یک حقیقت بسیط است و اختلافی در آن جز به واسطه تقدم و تأخر و کمال و نقص نمی باشد و آن حقیقت بسیط با صفات کمالی اش که عین ذاتش می باشند - از علم و قدرت و اراده و غیر اینها - در هر چیزی به حسب آن چیز موجود است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۵۷).

احقاف: ۵۶)، علم و شعور را در سراسر نظام هستی و همه موجودات جاری می‌داند؛ دوم در ذیل آیه ۳۸ سوره انعام، ملاک حشر و معاد را فهم و شعور می‌داند؛ بنابراین با عرضه این دو بخش بر یکدیگر می‌توان نتیجه گرفت از آنجا که ملاک حشر، علم و شعور است و این علم و شعور در همه موجودات وجود دارد؛ پس همه موجودات محشور خواهند شد. این ملازمه را ایشان در الرسالة التوحیدیه تصریح کرده است.

## منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع الثمانی؛ ج ۴، لبنان: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ ج ۲، قم: دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ علل الشرائع؛ ج ۱ و ۲، ۳، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی؛ دعائم الإسلام؛ ج ۲، ۲، قم: مؤسسة آل البيت \*، ۱۳۸۵.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ المباحثات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۶. —؛ المبدأ والمعاد؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۷. —؛ رساله نفس؛ ج ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۸. —؛ شرح الإشارات والتنبيهات؛ شرح خواجه نصیرالدین طوسی؛ ج ۲، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۹. —؛ شفا (طبیعیات)؛ تحقیق سعید زائد؛ قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی \*، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تصحیح محمدتقی دانش پزوه؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ ج ۲ و ۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ امام مهدی موجود موعود؛ ج ۶، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۳. —؛ تسنیم؛ ج ۱۴، ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۱۴. —؛ حیات حقیقی انسان در قرآن؛ ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۱۵. —؛ ریح مختوم؛ ج ۱-۴، ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة؛ ج ۳، تهران: انتشارات دهقان، ۱۳۸۰.
۱۷. حسینی تهرانی، سید محمد؛ معاد شناسی؛ ج ۹، مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۳ ق.
۱۸. رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۱۲ و ۲۰، ۳، لبنان: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. رزمی، حبیب الله، احمد بیگدلی و عسگر دیرباز؛ «فیزیک کوانتومی و امکان شعور مندی ذرات

- فیزیکی»، فلسفه علم؛ ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۴۶-۳۷.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل؛ ج ۲، ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. سبزواری، ملاهادی؛ رسائل حکیم سبزواری؛ ج ۳، تهران: اسوه، ۱۳۸۸.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۳. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲ و ۶، ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۲۴. —؛ مجموعه الرسائل التسعة؛ قم: مکتبة المصطفی، ۱۳۰۲.
۲۵. طباطبائی، سید محمد حسین؛ الرسائل التوحیدیة؛ بیروت: مؤسسة النعمان، [بی تا].
۲۶. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۷، ۱۳، ۱۷ و ۱۸، ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۲۷. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ جوامع الجامع؛ ج ۴، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
۲۹. —؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۴، تحقیق فضل الله یزدی و هاشم رسولی؛ ج ۳، تهران: ناسرخسرو، ۱۳۷۲.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۴، ۹ و ۱۰، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۳۱. فارابی، ابونصر؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها؛ بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.
۳۲. فیض کاشانی، ملامحسن؛ أصول المعارف؛ ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۳۳. —؛ عین البقین الملقب بالأنوار والأسرار؛ ج ۲، بیروت: دار الحوراء، ۱۴۲۸ ق.
۳۴. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۷ و ۶۱، ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش عقائد؛ ج ۳، ۲، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.