

بررسی کلامی - فلسفی مسئله حشر حیوانات

دکتر سعید نظری توکلی*

تاریخ دریافت: ۸۶/۹/۳

تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۱/۳۰

چکیده

گرچه وجود جهان پس از مرگ و زندگی اخروی، از جمله اصول اعتقادی تمامی مسلمانان است، در اینکه این نوع زندگی به چه گروهی از موجودات اختصاص دارد، دیدگاه‌های مختلفی توسط اندیشمندان مسلمان مطرح شده است. صرف نظر از تفسیرهای مختلفی که از آیات و روایات در این زمینه وجود دارد، بحث حشر حیوانات در منابع کلامی - فلسفی مذاهب مختلف اسلامی با دو اصل وجود یا نبود نفس ناطقه برای حیوانات و تکلیف ناپذیر بودن آنها پیوند خورده است.

هرچند نبود تکالیف شرعی برای حیوانات، مسلم به نظر می‌رسد، امت دانستن حیوانات از جانب قرآن کریم، هم حکایت از فهم آنها از هستی دارد و هم معلوم می‌کند که دارای هدفی مشخص و مشترک در زندگی دنیوی خود هستند. وجود دو عامل فهم و هدفمندی در حیوانات سبب شده است که قرآن کریم آنها را همسان انسان بداند و برای آنها نیز حیات اخروی را مطرح سازد. در چنین فرضی می‌توان ادعا کرد که حضور حیوانات در جهان آخرت، افزون بر دادخواهی میان گروهی، به منظور دادخواهی آنها از انسانها نیز است. بر این اساس، اصل مسئولیت‌پذیری انسان در برابر حیوانات قابل مطرح است و امکان هرگونه بهره‌وری از آنها را در خارج از هدف ذاتی از خلقتشان منتفی می‌سازد.

کلید واژه‌ها

حشر، حشر حیوانات، زندگی اخروی، نفس، امت، همسانی

مقدمه

بی‌شک نیاز به سلامت از جمله نیازهای پایه انسان است که بدون شناسایی عوامل بیماری‌زا و کنترل آن‌ها توسط گروه‌های مختلف پزشکان برآورده نمی‌شود. جامعه پزشکی در عمل به این وظیفه ذاتی خود نیازمند محیطی است که بتواند روند پیدایش عوامل بیماری‌زا، چگونگی عمل آن‌ها و سرانجام واکنش بدن انسان را در مقابل آن‌ها شناسایی کند. طبیعی است محیط چنین کاوش‌هایی نمی‌تواند بدن خود انسان باشد؛ زیرا صرف نظر از مغایرت آن با هدف از پیدایش دانش پزشکی در مراقبت و حمایت از سلامت انسان، با جایگاه و منزلت انسانی انسان نیز ناسازگار است. از این رو، احساس نیاز به الگوهای حیوانی برای تحقیقات، روز به روز در جامعه پزشکی بیشتر و بیشتر می‌شود.

اما به راستی آیا انسان مجاز است برای تثبیت موقعیت سلامت خود در دو حوزه بهداشت و درمان، سلامت یا حیات حیوانات را به خطر اندازد؟ صرف نظر از پاسخ‌هایی که با رویکرد حقوقی و اخلاقی به این پرسش داده شده است، از دیدگاه کلامی - فلسفی نیز این موضوع قابل بررسی است. برای متکلمان و فیلسوفان مسلمان پرسش‌های فراوانی در حوزه حیوانات مطرح است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:

آیا حیوانات نیز همچون انسان دارای روحی غیرمادی (مجرد) هستند؟
آیا وجود روح مجرد در حیوانات می‌تواند نشانگر کرامت آن‌ها در نظام طبیعت باشد؟

آیا می‌توان بر خورداری حیوانات از نعمت حیات اخروی را دلیلی بر این کرامت نفسانی دانست؟

آیا کرامت نفسانی حیوانات می‌تواند دلیلی بر مسئولیت انسان در برابر رفتار خود نسبت به آن‌ها باشد؟

بی‌شک یافتن پاسخ برای این پرسش‌ها، می‌تواند به ارزیابی عملکرد ما نسبت به حیوانات کمک فراوانی کند.

۱. حیات اخروی حیوانات

صرف نظر از مطالبی که در اساطیر پیرامون حضور حیوانات همراه با انسان در جهان آخرت آمده است، قرآن کریم نخستین بار به حضور مستقل حیوانات و وجود آنها پس از مرگ اشاره کرده، بدون آنکه آن را با حلول و تناسخ روح انسانی در قالب حیوانات، آن گونه که در سایر متون آمده است، پیوند دهد.^۱

تردیدی نیست که برای توجیه حضور حیوانات در جهان آخرت همچون انسان، باید بتوانیم برای آنها نوعی زندگی هدمند، و البته دارای شعور، را تصور کنیم. با ملاحظه این جهت است که قرآن کریم در آیه ۳۸ سوره انعام، ابتدا مسئله همسانی انسان و حیوان و برخورداری آنها را از نوعی زندگی اجتماعی مطرح می‌کند و سپس بر اساس آن، مسئله حشر حیوانات را یادآور می‌شود و آن را نشانه وسعت گستره دانش خداوند می‌داند:

«هیچ حیوانی (جنبنده‌ای) در زمین و پرنده‌ای [در آسمان] که با بال‌های خود پرواز می‌کند، نیست جز آنکه همانند شما گروه‌هایی (امتی) هستند - ما در این کتاب چیزی را فرو نگذاشتیم - و سرانجام به سوی پروردگارشان محشور می‌شوند» (انعام، ۳۸/۶).

نتیجه منطقی همسان‌انگاری حیوان و انسان از یک سو و لزوم حشر آنها، جز این نمی‌تواند باشد که یکی از نشانه‌های قطعی و انکارناپذیر بر پا شدن رستاخیز، حشر حیوانات باشد، مطلبی که قرآن از آن چنین یاد می‌کند:

«و آن هنگام که جانوران (وحوش) محشور گردند» (تکویر، ۵/۸۱).

۲. معنانشاسی حشر

۲-۱. معنای لغوی حشر: واژه «حشر» در زبان عربی به معنای گرد هم آمدن (جمع) به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۹۰) و به همین جهت به محل اجتماع افراد، «محشر» گفته می‌شود (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۹۲) و چون لازمه گرد هم آمدن افراد (اجتماع)، آمیختگی آنها با یکدیگر است، می‌توان واژه «حشر» را به «اختلاط» که لازم معنای لغوی است، نیز معنا کرد (طبری، ۱۴۱۵، ج ۳۰، ص ۸۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۵۰۸).

اما باید توجه داشت که در زبان عربی هنگامی از واژه «حشر» برای رساندن مفهوم گرد هم آمدن (جمع شدن) استفاده می‌شود که این عمل با نوعی فشار و راندن همراه باشد (الجمع مع السوق) (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۱۶؛ زبیدی، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۱). از این رو، برای توصیف کوچ اجباری افراد از محل زندگی خود نیز از این واژه استفاده می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۹۰).

شاید با ملاحظه همین جهت باشد که خداوند در سوره شورا برای نشان دادن حضور حیوانات در جهان آخرت، از دو واژه متقابل «بث» و «جمع» به معنای «پراکنده کردن» و «گرد آوردن» استفاده می‌کند و عمل جمع کردن حیوانات را به خود نسبت می‌دهد و برای امکان تحقق آن، از واژه «قدیر» استفاده می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۸، ص ۵۸)؛

«از نشانه‌های خداوند آفرینش آسمان‌ها و زمین و حیواناتی است که در میان آن‌ها پراکنده شده‌اند (بث)؛ خداوند بر گرد هم آوردن آن‌ها هر گاه بخواهد تواناست (قدیر)» (شوری، ۲۹/۴۲).

بنابراین، معنا کردن واژه «حشر» به مرگ (موت) آن گونه که در برخی از متون تفسیری احتمال داده شده (ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۶؛ طبری، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۲۴۹؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۹، ص ۲۲۹؛ شوکانی، بی تا، ج ۵، ص ۳۸۸) نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا در این صورت، حشر به سوی خداوند دیگر معنا نخواهد داشت (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۸۳).

۲-۲. معنای اصطلاحی حشر: «حشر» در اصطلاح دینی عبارت است از «بیرون آوردن مردگان از قبر و راندن آن‌ها به سوی جایگاه حسابرسی» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۵؛ عسکری، ۱۴۱۲، ص ۱۸۹، شماره ۷۵۲)؛ البته برخی از متکلمان آن را تنها به مرحله نخست روز رستاخیز، یعنی زنده کردن مردگان اختصاص داده‌اند (برای نمونه رک. آمدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۷؛ تختی، ۱۳۰۴، ج ۲، ص ۸۷).

۳. بررسی‌های تفسیری

قرآن کریم مسئله حشر حیوانات را به طور مستقیم و غیرمستقیم در چند آیه مطرح کرده و در آیه ۳۸ سوره انعام این مطلب را با صراحت بیشتری بررسی کرده است. مفسران در ارزیابی خود از مفهوم این آیه به دو مطلب اشاره کرده‌اند:

۱. **جامعه‌مندی حیوانات:** جمله «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ»؛ بر این مطلب دلالت دارد که از نظر قرآن کریم، حیوانات نیز همچون انسان‌ها امت هستند.

«امت» در اصطلاح قرآنی به گروهی اطلاق می‌شود که امر واحدی همچون دین، راه، زمان و مکان آن‌ها را گرد هم آورده است (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۷۲)؛ از این رو، مردمی که به پیامبری باور دارند، امت آن پیامبر به حساب می‌آیند (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۲۸).

با پذیرش دخالت چنین عناصری در مفهوم واژه «امت» است که قرآن کریم تمام مردم را به خاطر داشتن فطرت الهی و حرکت به سوی کمال مطلق، امتی واحد می‌داند که به واسطه دور شدن از این حقایق و پیدا کردن اختلاف، از یکدیگر جدا و متمایز شدند؛ اختلافی که البته با فرمانبرداری دوباره از پیامبران الهی، از میان برداشته می‌شود (یونس، ۱۹/۱۰؛ بقره، ۲۱۳/۲).

از آنجا که قرآن کریم حیوانات را امت دانسته است، باید بپذیریم که از نظر قرآن میان حیوانات نوعی یگانگی و اتحاد در فهم از هستی، واکنش نسبت به هستی‌آفرین، چگونگی زندگی و هدف از زندگی وجود داشته و همین امر باعث اطلاق امت بر آن‌ها شده است (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۲۸؛ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۸؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۲۹).

۲. **همسان‌نگاری حیوان و انسان:** از عبارت «أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ» چنین برمی‌آید که حشر حیوانات نتیجه منطقی همسانی آن‌ها با انسان است؛ بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که حیوانات در چه چیزی با انسان شباهت و برابری دارند که باید همچون انسان دارای حشر باشند؟

هرچند واژه «امثالکم» حکایت از همسانی حیوانات با انسان دارد، باید به این نکته توجه داشت که این همسانی در تمام جهات (احوال و امور) نیست؛ چرا که به هیچ وجه نمی‌توان از تفاوت‌های ساختاری و رفتاری حیوان و انسان چشم‌پوشی کرد (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۱۳)؛ بنابراین، باید تنها به دنبال نوعی از تشابه میان آنها باشیم.

در توضیح تشابه حیوان و انسان، احتمالات مختلفی مطرح شده است:
- مخلوق الهی بودن و دلالت بر آفریدگار خود داشتن (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، صص ۴۸-۴۹)؛

- نیازمند بودن به کسی که در جنبه‌های مختلف زندگی، آنها را اداره کند (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۹)؛

- برخوردار بودن از قابلیت شناخت خداوند، پذیرش یکتایی و ستایش الهی (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۱۳)؛^۲

- قابلیت گروه‌پذیری و داشتن شباهت‌ها و ارتباطات درون گروهی (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، صص ۲۱۳-۲۱۴)؛

- بیان شدن جنبه‌های مختلف زندگی آنها در کتاب الهی (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۱۴)؛

- حشر در قیامت و رسیدن به حقوق خود (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۱۴)؛

- عدالت‌ورزی خداوند نسبت به آنها (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۲۷)؛

- آموزش‌پذیری حیوانات از یکدیگر (ابن جوزی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶)؛

- داشتن شباهت‌های اخلاقی میان گروهی از انسان‌ها با حیوانات (قرطبی، ۱۴۰۵،

ج ۶، ص ۴۲۰).

گرچه هر یک از این احتمالات می‌تواند در توضیح شباهت حیوان به انسان در جای خود درست باشد، به نظر نمی‌رسد لازم باشد این تشابه را به رفتار یا ویژگی خاص و مشترک میان آنها معنا کنیم بلکه باید بپذیریم که این همسانی در هر زمینه‌ای که در جهان واقعیت امکان تحقق دارد، می‌تواند وجود باشد (شوکانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۴).

نتیجه: استفاده از دو واژه «امت» در باره حیوانات و همچنین «امثال» در توضیح نسبت میان انسان و حیوان بر دو مطلب دلالت دارد:

اول، تنها زمانی می‌توان حیوانات را امت نامید که بتوان برای آن‌ها مقصدی مشترک در زندگی پیدا کرد، چه این مقصد را خود انتخاب کرده باشند (اختیاری) یا قوانین طبیعت بر آن‌ها تحمیل کرده باشد (اضطراری)؛ پس تنها نام‌خاص داشتن و بر اساس آن طبقه‌بندی شدن - آن گونه که برخی مدعی‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۵۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۳۵؛ سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۰) - کافی برای امت دانستن حیوانات نیست.

دوم، همسانی حیوان و انسان را باید به گونه‌ای ترسیم کنیم که حیوانات نیز با برخوردار از آنچه که انسان با برخوردار از آن حشر دارد، حشر داشته باشند. به همین دلیل نمی‌توان همسانی حیوان و انسان را تنها در ویژگی‌های زیستی مشترک آن‌ها خلاصه کرد بلکه باید پا را از آن فراتر گذاشت و مدعی شد همان ملاک حشر انسان، یعنی وجود نوعی شعور و دریافت عقلانی - باطنی که باعث پیدایش سعادت و شقاوت او می‌گردد، در حیوانات نیز یافت می‌شود و زندگی آن‌ها به واسطه بهره‌مندی از همین موهبت با مرگ پایان نمی‌پذیرد و با خروج از جهان ماده، وارد افقی غیرمادی به نام جهان آخرت می‌شوند (رک. طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۷، صص ۷۳-۷۴).

شاید این همان جنبه شگفتی‌ساز زندگی حیوانات باشد که قرآن کریم ما را به بررسی آن فراخوانده است؛

«در آفرینش شما و حیواناتی که (در سراسر زمین) پراکنده ساخته، نشانه‌هایی است برای آنان که یقین دارند» (جاثیه، ۴/۴۵).

۴. بررسی‌های کلامی - فلسفی

توضیحات گذشته نشان داد که بنا بر آموزه‌های دینی، حیوانات دارای حشر هستند؛ یعنی زندگی آن‌ها با مرگ پایان نپذیرفته و همچون انسان زندگی جدیدی را در جهان (جهان غیرمادی پس از مرگ) آغاز می‌کنند. اکنون باید دید می‌توان درستی چنین مطلبی را با توجه به مبانی فلسفی - کلامی اثبات کرد؟

۴-۱. امکان عقلی حشر حیوانات: در فرایند مرگ- آن گونه که ما احساس می‌کنیم- حیات جسمانی یک موجود متوقف می‌شود؛ یعنی ضمن از کار افتادن فعالیت‌های بدن، او، به هیچ یک از محرک‌های خارجی پاسخ نمی‌دهد. اما بنا به آموزه‌های دینی، مرگ فرایندی است تدریجی که با پذیرش بعد غیرمادی (روح) پیوند خورده است؛ از همین رو، مرگ را باید به گسستگی روح از جسم معنا کرد^۳ که یا نتیجهٔ پایان پذیرفتن فعالیت‌های جسمانی است یا عامل و علت آن.^۴

چنین برداشتی از مرگ، برگرفته از تعالیم قرآنی است. قرآن کریم در آیات متعدد خود در توصیف مرگ از واژهٔ «وَفَى» و مشتقات آن استفاده می‌کند که در مفهوم خود، گرفتگی کامل (اخذ الشیء بتمامه) و نوعی جدایی (انفصال تام) را در بر دارد؛ جدایی که خداوند انجام آن را گاه به طور مستقیم به خود و گاه به فرشته مرگ (ملک‌الموت) نسبت می‌دهد؛

- «خداوند جان‌های شما را هنگام مرگ و خواب می‌گیرد (یتوفی)، پس ارواح کسانی را که فرمان مرگشان را داده است، نگه می‌دارد و گروه دیگر را تا رسیدن زمانی معین برمی‌گرداند، در این کار نشانه‌ای است برای آنان که می‌اندیشند» (زمر، ۴۳/۳۹).
- «بگو فرشتهٔ مرگی که بر شما گمارده شده، جانتان را می‌ستاند (یتوفی)، سپس به سوی پروردگارتان برگردانده می‌شوید» (سجده، ۱۱/۳۲).

با پذیرش وجود نفس (روح مرتبط با بدن) برای انسان و جدایی آن از جسم، زندگی اخروی انسان در دو مرحلهٔ برزخ و رستاخیز آغاز می‌شود. با گذر روح از برزخ و پیوند دوباره آن با بدن مادی (معاد جسمانی)،^۵ حرکت جدیدی آغاز می‌شود (حشر) که نتیجهٔ آن گرد هم آمدن انسان‌ها در مکانی خاص برای حسابرسی است (محشر).

اگر بپذیریم که منظور قرآن از حشر حیوانات و همسانی آن‌ها با انسان در این باره، حضور آن‌ها در جهان آخرت است، باید بتوانیم اثبات کنیم که حیوانات نیز دارای نفس هستند، نفسی که پس از مرگ و خروج از جهان ماده، سفر خود را به سوی جهان آخرت آغاز می‌کند؛^۶ اما آیا به راستی چنین است؟

در متون کلامی- فلسفی دو پاسخ متفاوت به این پرسش داده شده است:

اول، هیچ موجودی غیر از انسان، نفس مجرد (روح غیرمادی) ندارد. طرفداران این تفکر بر این باورند که هرچند حیوانات همچون انسان دارای نیروهای (قوای) جسمانی هستند، روح غیرمادی ندارند؛ زیرا پذیرش وجود چنین بُعدی برای آن‌ها، مستلزم قبول برابری انسان و حیوان در حقیقتی (ماهیتی) غیرمادی است که این خود، برابری آن‌ها را در رفتار، ویژگی‌های اخلاقی و کسب دانش به دنبال خواهد داشت که پذیرفتنی نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۵۲).

نقد: گرچه غیرمادی بودن (تجرد) مفهومی سلبی و مشترک بین انسان و حیوان است، این به معنای برابری آن‌ها در تمام ذات (ماهیت) نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۵۲)؛ چرا که می‌توان این مفهوم را مفهومی دارای مراتب فرض کرد که نفوس انسانی و حیوانی در دو مرتبه مختلف آن قرار گرفته‌اند.

دوم، حیوانات نیز چون انسان دارای نفس مجرد هستند. پیروان این نظریه برای اثبات وجود روح غیرمادی در حیوانات به دلایل عقلی و به برخی از آیات قرآنی و سخنان پیامبر گرامی اسلام (ص) و امامان معصوم (ع) استناد کرده‌اند:

الف، دلایل برون‌دینی (عقلی): کاوش‌های رفتاری در حیوانات نشان‌دهنده حاکمیت نوعی عقلانیت در آن‌هاست؛ زیرا انجام پاره‌ای از کارهای سنجیده و حساب‌گرایانه توسط حیوانات بدون برخورداری از ادراک عقلی ممکن نیست. بهره‌مندی حیوانات از چنین سطحی از ادراکات عقلانی، بیانگر داشتن روحی غیرمادی (نفس ناطقه) است که جنبه‌های مختلف بُعد مادی (بدن) آن‌ها را به کنترل خود درآورده است (تدبیر) (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۵۲).

ب، دلایل درون‌دینی (نقلی): متون دینی نیز در جای جای خود، افزون بر قدرت برقراری ارتباط کلامی، بر فهم و توان استدلال و استنباط حیوانات تأکید می‌ورزند^۷ که این خود نشانه داشتن روحی غیرمادی است:

- ستایش موجودات خردمند آسمانی و زمینی^۸

«آیا نمی‌بینی هر آن کس که در آسمان‌ها و زمین است، خدای را ستایش می‌کنند و پرندگان نیز به هنگامی که بر فراز آسمان بال گسترانده‌اند؟ هر یک از آن‌ها ستایش و نیایش خود را می‌دانند و خدا به آنچه می‌کنند، داناست» (نور، ۴۱/۲۴).

- امکان فهم زبان پرندگان

«سلیمان) گفت: ای مردم به ما زبان پرندگان آموخته‌اند و از هر چیزی به ما عطا کرده‌اند، این فیضی آشکار است» (نمل، ۱۶/۲۷).

- همراهی پرندگان با داوود

«به داوود فضیلتی بزرگ از سوی خویش دادیم (ما به کوه‌ها و پرندگان گفتیم: ای کوه‌ها و ای پرندگان با او (به تسبیح الهی) هم آواز شوید» (سباء، ۱۰/۳۴).

- عمق آگاهی پرندگان

«سلیمان) در جستجوی آن پرنده برآمد و گفت: مرا چه شده است، هدهد را نمی‌بینم یا او غایب است؟ او را کیفری سخت کرده یا خواهم کشت مگر اینکه دلیلی روشن برای غیبتش بیاورد. دیری نپایید که (هدهد آمد و) گفت: از چیزی آگاهی یافتم که تو از آن آگاه نیستی و برای تو از سبب گزارشی درست آورده‌ام» (نمل، ۲۷/۲۰-۲۲).

- ادراک مورچگان

«تا آن گاه که به سرای مورچگان رسیدند، مورچه‌ای گفت: ای مورچگان به لانه‌های خود بروید، مبادا سلیمان و سپاهیان‌ش ندانسته شما را پایمال کنند» (انبیاء، ۱۳/۲۱).

- شعور باطنی زنبور عسل

«پروردگارت به زنبور عسل فرمان داد (وحی کرد) که از کوه‌ها و درختان و داربست‌هایی که مردم می‌سازند، برای خود لانه برگزین» (نحل، ۶۸/۱۶).

- مفهوم آواز گنجشکان

«ای اباحمزه، آیا می‌دانی این گنجشکان چه می‌گویند؟ گفتم: نه، فرمود: آن‌ها پروردگار خود را ستایش می‌کنند و از او درخواست آذوقه روز خود را دارند» (رک. اربلی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷۷).

- وجود گونه‌های مختلف شناخت در حیوانات

«هرچه را خداوند بر چهارپایان سر پوشیده گذاشته باشد، چهار ویژگی را برای آن‌ها سرپوشیده نگذاشته است: شناخت اینکه آفریدگاری دارند، شناخت درخواست روزی، تمییز مذکر از مؤنث و ترس از مرگ» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۵۳۹، شماره ۱۱).

۴-۲. هدف از حشر حیوانات: با فرض پذیرش روح و امکان حشر حیوانات، این پرسش مطرح می‌شود که خداوند از حضور حیوانات در جهان آخرت و حشر آن‌ها چه هدفی را دنبال می‌کند؟

آسان‌ترین پاسخ آن است که یا چون ابن حزم بگوییم: نمی‌دانیم (ابن حزم، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۴ و ج ۳، ص ۷۴) و یا چون قاضی عضد ایجی بگوییم: خداوند هیچ هدفی از این کار ندارد (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۹۶)؛ اما اگر در صدد یافتن پاسخی روشن و قانع‌کننده باشیم، باید به این نکته توجه داشته باشیم که بنا بر اصل همسانی حیوان و انسان در مسئله حشر، همان دلیل یا دلایلی که حشر انسان را اثبات می‌کند، حشر حیوانات را هم در جهان آخرت اثبات خواهد کرد.

توجه به این نکته هرچند کار یافتن پاسخ را هموار می‌سازد، مشکل جدیدی را نیز به وجود می‌آورد؛ زیرا بر اساس آموزه‌های قرآنی، هدف از حشر انسانی دریافت پاداش (ثواب) و کیفر (عقاب) رفتاری است که در دنیا انجام داده‌اند:

«رستاخیز حتماً خواهد آمد، می‌خواهم آن را پنهان دارم تا هر کس سزای تلاش خود را ببیند» (طه، ۱۵/۲۰).

پاداش و کیفر اخروی تنها در صورتی قابل تصور است که شخص وظیفه‌ای در انجام یا ترک کاری (تکلیف) داشته باشد و نسبت به رفتارش از نوعی مسئولیت حقوقی یا کیفری برخوردار باشد و روشن است که این امر تنها به انسان اختصاص

داشته، سایر حیوانات از آن بی بهره‌اند؛^۹ بنابر این، دیگر نمی‌توان با کمک اصل همسانی به دنبال توجیهی برای ضرورت حشر حیوانات باشیم (طوسی، ۱۴۰۴، ص ۳۱۳).
به هر حال، با توجه به طرح مسئله حشر حیوانات در منابع دینی، متکلمان مسلمان تلاش کرده‌اند با ابراز نظریات مختلف وجود و چگونگی آن را بررسی کنند:

۴-۲-۱. **حرکت نمادین:** برخی از متکلمان بر این باورند که حضور حیوانات در جهان آخرت (حشر)، حرکتی نمادین بوده، هدف از آن، گوشزد کردن نهایت دقت و رعایت عدل در حسابرسی انسان‌هاست (رازی، بی‌تا، ج ۳۱، صص ۶۷-۶۸؛ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۱۷).

طبیعی است در چنین حالتی دیگر لازم نیست حیوانات پاداش یا کیفری نسبت به رفتار خود ببینند تا این امر با تکلیف‌ناپذیری آن‌ها در تعارض باشد (مازندرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۸۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۴۲۱).
شاید بتوان برای اثبات این برداشت از حشر حیوانات به این سخن پیامبر گرامی اسلام (ص) استناد کرد:

«روز قیامت حق همه حقداران را به آن‌ها می‌دهند، تا آنجا که گوسفند شاخدار را به واسطه شاخی که به گوسفند بدون شاخ زده است، قصاص می‌کنند» (رک. احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۱).

زیرا می‌توان چنین فرض کرد که «گوسفند بدون شاخ» نماد مظلوم بودن است، از آن جهت که توان بازدارندگی از دشمن را نداشته، نمی‌تواند ظلم را از خود دور کند و «گوسفند شاخدار» نماد ظالم بودن است که با برخورداری از امکانات مختلف از جمله قدرت جسمی، تلاش در آسیب رساندن به دیگران دارد (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۲۰).

۴-۲-۲. **دریافت عوض:**^{۱۰} بیشتر متکلمان (معتزله - شیعه) و مفسران با استناد به قانون عقلی «اعادة من له عوض او علیه عوض» (مفید، ۱۴۱۴، ص ۴۶) بر این باورند که حشر حیوانات به منظور دریافت تاوان و غرامت (عوض) سختی، ناراحتی و رنج‌هایی است که در دنیا متحمل شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، صص ۹۲ و ۲۵۶ و ۲۷۶؛ رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۱۸ و ج ۱۶، ص ۶۷؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۲۹ و ج ۱۰، ص ۲۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۹ و ج ۱۰، ص ۲۷۷).

طرح این نظریه برای حشر حیوانات مبتنی بر پذیرش دو مطلب است: آزار رساندن به حیوانات (ایصال آلام) بدون آنکه مرتکب جرمی شده باشند، امری نادرست (قبیح) است؛ بر خداوند هم لازم (واجب) است در مقابل آزار و اذیتی که حیوانات در دنیا می‌بینند، به آن‌ها عوض دهد (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۱۸).

نیاز به توضیح نیست هنگامی می‌توان از این استدلال برای لزوم حشر حیوانات بهره‌جست که حیوان عوض درد و رنجی را که در دوره زندگی خود متحمل شده است، در دنیا دریافت نکرده باشد وگرنه عقل لزومی برای حشر آن نمی‌بیند (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۱۹).

همچنین، اگر فرض شود حیوانی به دلیل برخورداری از شرایط مطلوب زندگی دچار هیچ رنجش و دردی در زندگی دنیوی خود نشده باشد، دیگر مجالی برای حشر او نیز باقی نخواهد ماند؛ چرا که استحقاق دریافت عوض را پیدا نکرده است (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۱۹).

و سرانجام، هنگامی پرداخت تاوان به حیوانی توسط خداوند واجب است که خداوند در فرایند آزار آن حیوان نقش داشته باشند؛ مثل مواردی که اجازه داده است (اباحه) حیوانی را برای استفاده از گوشتش بکشیم (ذبح)، یا به سبب آزاری که به انسان می‌رساند، همچون درندگان و حشرات موذی، آن‌ها را بکشیم و یا اجازه داده از آن‌ها در کارهای سخت همچون جابه‌جایی اشیای سنگین استفاده کنیم؛ اما اگر انسانی بدون داشتن مجوز عقلی یا شرعی (نقلی) زمینه آزار و اذیت حیوانی را فراهم سازد (ظلم)، طبیعتاً خود مسئول پرداخت تاوان و غرامت به آن حیوان در جهان آخرت خواهد بود (مرعشی، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۸۵-۱۸۶).

توجیه لزوم حشر حیوانات برای دریافت عوض که بیشتر متکلمان معتزلی و شیعی طرفدار آن هستند، با مخالفت شدید متکلمان اشعری روبه‌رو شده است. اشاعره هرچند منکر حشر حیوانات نیستند، معتقدند حشر آن‌ها تنها به خواست و اراده الهی (مشیت) انجام می‌پذیرد، بدون آنکه این عمل لازم و ضروری (واجب) باشد.

به بیان دیگر، چون متون دینی بر حشر حیوانات تأکید دارند و دلیلی دینی (نقلی) یا عقلی نیز بر نادرستی آن وجود ندارد، باید به حشر حیوانات باور داشت، اما باید به

این نکته نیز توجه داشت که لازم نیست این حشر تنها به منظور کیفر (مجازات) یا دریافت پاداش (ثواب) باشد (نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۶، ص ۱۳۶).
 آن‌ها برای اثبات نادرست بودن ضرورت (وجوب) پرداخت غرامت (عوض) به حیوانات به دو مطلب استناد کرده‌اند:

اول، اگر کاری بر فردی واجب باشد، باید در صورت انجام ندادن، وی را مذمت و نکوهش کرد و حال آنکه نمی‌توان خداوند را در صورت عدم حشر حیوانات، مذمت و نکوهش کرد.

دوم، اگر آسیب رساندن به دیگران به سبب غرامتی (عوض) که پس از آن دریافت می‌کنند، روا باشد، جایز خواهد بود با تعهد به پرداخت غرامت، بدون خواست دیگران به آن‌ها آسیب بزنیم و حال آنکه چنین کاری جایز و نیکو (حسن) نخواهد بود (غزالی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۲۰۵).

۴-۲-۳. دادخواهی حیوان از حیوان: در برخی از متون تفسیری این احتمال مطرح شده است که حشر حیوانات به منظور داوری میان رفتار متقابل حیوانات با یکدیگر است تا به واسطهٔ مقابله به مثل (قصاص)، داد حیوانات ظالم از حیوانات مظلوم گرفته شود (انتصاف) (شوکانی، بی تا، ج ۵، ص ۳۸۸؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۹، ص ۲۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۲۷۷؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۲۸۱).

شاهد بر این برداشت، ماجرای است که ابوذر غفاری، صحابی برجستهٔ رسول خدا(ص)، نقل می‌کند:

«هنگامی که نزد رسول خدا بودم، دو ماده بز به یکدیگر شاخ می‌زدند، پیامبر(ص) فرمود: آیا می‌دانید چرا به یکدیگر شاخ می‌زنند؟ گفتند: نمی‌دانیم، پیامبر فرمود: اما خداوند می‌داند و به زودی میان آن‌ها داوری می‌کند» (عروسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۱۵).

بر این اساس، همسانی حیوان با انسان در دو چیز خواهد بود: حشر، یعنی همان گونه که انسان حشر دارد، حیوان نیز حشر خواهد داشت؛ قصاص، یعنی همان گونه که انسان تاوان رفتار خود را در جهان آخرت پس خواهد داد، حیوان نیز نسبت به رفتار ظالمانه خود پاسخگو خواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۵۰).

با این توضیح روشن خواهد بود که منظور از قصاص شدن حیوان ظالم، نوعی تلافی و مقابله به مثل با اوست، نه اینکه مجازاتی در برابر نافرمانی از دستورات الهی باشد تا با اصل تکلیف نداشتن حیوانات ناسازگار باشد (نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۶، ص ۱۳۷). همچنین، دیگر جایی برای این سخن نخواهد بود که اگر حیوان ظالم مستحق دریافت عوضی از خداوند باشد، خداوند آن عوض را به حیوان مظلوم منتقل می‌کند؛ در غیر این صورت، خداوند خود این عوض را به حیوان مظلوم خواهد داد (رازی، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۲۰)؛ زیرا با رفتار متقابل، ستم حیوان ظالم به مظلوم جبران می‌شود و دیگر نیازی به غرامت (عوض) نخواهد بود.

پذیرش دادخواهی درون‌گروهی برای حیوانات تنها زمانی قابل تصور است که رفتار آن‌ها مبتنی بر نوعی شعور و فهم باشد (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۱۷)؛ زیرا تا نتوان برای حیوان رفتاری آگاهانه و با قصد (نیت) مجرمانه تصور کرد، امکان ندارد برای یک طرف دادخواهی و برای طرف دیگر محکومیت را پذیرفت و از برآیند آن حکم به لزوم غرامت (عوض) کرد.

۴-۲-۴. **دادخواهی حیوان از انسان:** هرچند در متون تفسیری - کلامی این احتمال کمتر مورد توجه قرار گرفته است، اما می‌توان نتیجه حشر حیوانات را دادخواهی حیوانات از رفتارهای ظالمانه انسان نسبت به آن‌ها دانست و لازم نیست این دادخواهی تنها به منظور دریافت عوض باشد بلکه می‌توان چنین تصور کرد که نوعی مقابله به مثل یا مجازات میان انسان و حیوان صورت گرفته و انسان تاوان رفتار نادرست خود را نسبت به حیوانات از این راه می‌پردازد. این مقابله به مثل را می‌توان از کاربرد واژه «قصاص» در این سخن امام سجاد (ع) به دست آورد:

«با امام سجاد (ع) به سفر حج می‌رفتم. شتر ایشان به کندی راه می‌رفت. ایشان چوب‌دست خود را به سوی او نشانه گرفتند، اما فرمودند: آه اگر قصاص اخروی نمی‌بود، او را می‌زدم و دست خود را کنار کشیدند» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۴۴). بر این اساس، خدای تعالی با بیان همسانی حیوان و انسان در مسئله حشر در صدد بیان این مطلب است که انسان‌ها مجاز نیستند به حیوانات ستم (ظلم) کنند؛ چرا

که خداوند آفریدگار آنهاست و در روز رستاخیز با عدالت خواهی، از ایشان حمایت خواهد کرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۹).

برای تأیید چنین برداشتی از هدف حشر حیوانات، در متون دینی شواهدی نیز وجود دارد؛ این شواهد از نظر محتوایی به دو گروه قابل تقسیم هستند: گروه اول، بدون اشاره به مجازات اخروی آزار حیوانات، تنها به دادخواهی حیوانات در جهان آخرت اشاره دارند؛ گروه دوم، بدون طرح مسئله دادخواهی، تنها به مجازات آزار حیوانات اشاره دارند.

پیامبر(ص) در یک سخن، مسئله شکایت گنجشکی را در روز قیامت چنین توصیف می‌کند:

«هر کس گنجشکی را بدون دلیل بکشد، روز رستاخیز فریادزنان به خداوند می‌گوید: پروردگارا این فرد من را بدون دلیل کُشت، در حالی که از آن سودی نبرد و نگذاشت از حشرات روی زمین بهره ببرم» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۳۰۴، شماره ۹۵۰۷).

همچنین شتربان بی‌انصاف را این گونه تهدید می‌کند:

«پیامبر(ص) شتری را دید که پاهایش بسته شده، در حالی که بارش بر روی اوست، فرمود: صاحب آن کجاست؟ بگوئید بازش کند و فردای قیامت آماده دادخواهی باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۷۶؛ عروسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۱۵).

پیامبر(ع) در قالب یک سفر معنوی (معراج) ماجرای زنی را توضیح می‌دهد که به سبب رفتار ناشایست نسبت به یک گربه در دوزخ عذاب می‌شود:

«شبی که به معراج رفتم، زنی را در آتش دیدم، علتش را پرسیدم، گفته شد: او گربه‌ای را بدون آنکه غذا و آبش دهد، به جایی بسته بود و رهایش نمی‌کرد که از جانوران زمینی بخورد تا اینکه مُرد؛ به همین دلیل خداوند او را کیفر داد» (نووی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۱۹).

پیامبر(ص) در توصیف دیگری از همین ماجرا، بیان می‌کند که آن زن در دوزخ توسط خود همان گربه عذاب می‌شود:

«در جهنم صاحب گربه‌ای را دیدم که گربه‌اش او را از پشت و جلو گاز می‌گرفت، او زنی بود که گربه خود را بسته بود، نه غذایش می‌داد و نه رهایش می‌کرد که از جانوران روی زمین بخورد» (تمیمی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۸، شماره ۱۶۶۶).

لازم به یادآوری است در برابر دادخواهی حیوان از انسان، دادخواهی انسان از حیوان نیز قابل تصور است؛ یعنی حیوانی در جهان آخرت دوباره زنده شود تا تاوان ستمی را که در حق انسانی روا داشته پردازد؛ اما این فرض را بررسی نکردیم؛ زیرا فرض ستمگری حیوان نسبت به انسان زمانی قابل بررسی است که بتوان برای حیوان، افزون بر فهم و تشخیص امور نهاده شده در او (غریزه)، رفتاری خردمندانه و ناشی از انتخابی آگاهانه نیز ثابت کرد.

۳-۴. میزان حضور حیوانات در جهان آخرت: بر فرض که بپذیریم حشر حیوانات به واسطه دریافت تاوان (عوض) رنجی است که در دنیا متحمل شده‌اند، این پرسش مطرح است که آیا با دریافت غرامت، زندگی اخروی آن‌ها پایان می‌پذیرد (انقطاع) یا همچون انسان پیوسته در جهان آخرت از نعمت‌های الهی بهره‌مند هستند (دوام)؟ در متون کلامی سه پاسخ متفاوت به این پرسش داده شده است:

۱-۳-۴. پایان پذیری (انقطاع): برخی از متکلمان بر این باورند که با دریافت غرامت (عوض)، ضرورت حشر حیوانات از بین خواهد رفت و با نبود دلیل برای بقاء، نیازی به استمرار وجود حیوانات در جهان آخرت نیست (رازی، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۱۹؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۲۸۱).

برای اثبات ناپایداری حضور حیوانات در جهان آخرت می‌توان به این سخن پیامبر گرامی اسلام (ص) استشهاد کرد:

«خداوند تمامی آفریده‌های خود را (چهارپایان، جانوران، پرندگان و هر چیز دیگر) روز قیامت محشور می‌گرداند و عدل الهی تا به آنجا می‌رسد که حق گوسفند بدون شاخ را از گوسفند شاخدار می‌گیرد، سپس می‌گوید: خاک شوید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۵۶).

۲-۳-۴. پایان ناپذیری (دوام): ابوالقاسم بلخی و پیروان او مدعی‌اند که چون بازپس‌گیری نعمت، زمینه رنجش دوباره حیوان را فراهم می‌کند، لطف الهی (تفضل)

شامل حیوانات می‌شود و همچنان به زندگی اخروی خود ادامه می‌دهند؛ افزون بر اینکه با پایان پذیرفتن عوض، باید مرگ حیوان فرا رسد و میراندن مجدد حیوان، خود موجب رنجش او خواهد بود و بدین ترتیب با زنجیره‌ای از غرامت‌های نامتناهی مواجه خواهیم شد (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، صص ۲۱۹-۲۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۹۲ و ج ۶۱، ص ۹؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۲۷۷).

۳-۳-۴. **نامشخص بودن:** گروه سومی از متکلمان نیز بر این باورند که تصمیم‌گیری در باره دوام و انقطاع نعمت در جهان آخرت، موکول به خواست الهی است، اگر آن را نیکو بدانند، انجام می‌دهد و گرنه، زمینه فناء حیوانات را فراهم می‌سازد (رازی، بی‌تا، ج ۳۱، ص ۶۷).

اگر همسانی حیوان با انسان را در مسئله حیات اخروی بپذیریم و مدعی شویم جمله «أَمْ أَمْثَالُكُمْ» ناظر به این همسانی در تمامی جهات است، در این صورت خواهیم توانست زندگی اخروی حیوانات را همچون زندگی اخروی انسان، جاودانه بدانیم؛ اما اگر همسانی همه‌جانبه حیوان و انسان را نپذیریم و مدعی شویم که این همسانی تنها ناظر به اصل وجود حشر برای حیوانات است، در این صورت راهی برای گفتگو پیرامون جاودانگی (دوام) و عدم جاودانگی (انقطاع) برخوردار بودن حیوانات از نعمت‌های اخروی نداریم (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۲۱۴).

به هر حال، از برخی سخنان بزرگان دینی و امامان معصوم (ع) چنین برمی‌آید که دست‌کم برخی حیوانات از نوعی زندگی جاودانه اخروی برخوردارند (برای نمونه، رک. صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۶، شماره ۲۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۳۸؛ برقی، بی‌تا، ج ۲، صص ۶۳۵-۶۳۶، شماره ۱۳۳؛ عروسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۱۶، شماره ۷۳).

۴-۴. **نوع حیواناتی که حشر دارند:** از جمله مباحث قابل بررسی در حشر حیوانات، تعیین نوع حیواناتی است که زندگی اخروی دارند. آیا تمامی موجودات زنده در رستاخیز فرصت حضور پیدا می‌کنند یا تنها گروهی از آنها از این موهبت برخوردارند؟

برای یافتن پاسخ این سؤال باید به قرآن برگردیم. بر اساس جمله «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ» قرآن دو گروه از حیوانات را با عنوان «دابه» و «طائر» یاد کرده، آن‌ها را همچون انسان، امت دانسته است.

از نظر معناشناسی عنوان «طائر» با ابهامی روبه‌رو نیست؛ زیرا این عنوان بر تمام موجودات زنده آسمانی که از آن‌ها به «پرندگان» یاد می‌کنیم، صادق است؛ اما منظور از «دابه» چیست؟

«دابه» به حیواناتی گفته می‌شود که بر روی زمین حرکت می‌کنند (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۸)، این حیوانات بنا به تقسیم‌ی که قرآن در سوره نور ارائه می‌دهد، به سه گروه کلی تقسیم می‌شوند:

«و خداوند هر جنبنده‌ای (دابه) را از آب (مایع جنسی) آفرید؛ گروهی از ایشان بر روی شکم خود می‌خزند و گروهی بر روی دو پای خود راه می‌روند و گروهی نیز بر روی چهار (پا) راه می‌روند. خداوند هر چه را بخواهد می‌آفریند، البته خداوند بر انجام هر کاری تواناست» (نور، ۴۵/۲۴).

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تمام حیوانات زمینی و پرندگان دارای حشر هستند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۷۲؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۲۷؛ طبرسی، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۴۸)؛ اما در این میان سخنی از آبزیا و همچنین حشرات به میان نیامده است.

سکوت قرآن از حشر حیوانات آبزی، به رغم داشتن زندگی اجتماعی (امت)، شاید به این دلیل باشد که قرآن در سه جا پیوستگی دریاها، شعله‌ور شدن و خشک شدن آب آن‌ها را از جمله نشانه‌های رستاخیز دانسته است؛^{۱۱} (تکویر، ۶/۸۱؛ انفطار، ۳/۸۲؛ طور، ۶/۵۲).

با از بین رفتن دریاها، دیگر مجالی برای بقای حیوانات آبزی نخواهد بود و بدین ترتیب سخن گفتن از حشر آن‌ها نیز نتیجه‌ای به دنبال نخواهد داشت. و به همین دلیل است که عبارت «ما من دابة في الارض» در متون تفسیری به «ما من حیوان یمشی علی وجه الارض» معنا شده است (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۸)؛ هرچند مقابله میان آسمان

و زمین و استفاده از کلمه «فی» به جای «علی» در آیه ۳۸ سوره انعام می‌توانست به خودی خود نشان‌دهنده حضور حیوانات آبری نیز باشد.

البته نمی‌توان انکار کرد که عدالت محوری جهان آخرت اقتضاء می‌کند که انسان در برابر ستمی هم که نسبت به آبریان روا می‌دارد، مورد بازخواست الهی قرار خواهد گرفت.

اما حشر حشرات، هرچند تنها به عنوان احتمال توسط قتاده و ابن عباس نقل شده است (رازی، بی تا، ج ۳۱، ص ۶۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۵۰۸)، مفسران به آن توجهی نکرده، دلیلی هم بر فراگیر بودن حشر موجودات حتی حشرات نداریم.

صدرالدین شیرازی به پیروی از افلوطین حیوانات را به دو گروه تقسیم کرده است: حیواناتی که تنها از ادراک حسی برخوردار هستند و حیواناتی که افزون بر ادراک حسی، دارای قوه خیال‌اند و توان به خاطر سپاری تصاویر را دارند؛ وی معتقد است تنها حیوانات گروه دوم حشر دارند و پس از مرگ و از بین رفتن بدنشان با حفظ تمایز شخصی خود، امکان حضور در مراتب پایین جهان آخرت (برزخ) را دارند؛ اما حیوانات گروه اول با از دست دادن امتیاز شخصی خود به صورت موجودی واحد درآمده به رب‌النوع و مدبر عقلی خود بر می‌گردند (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۰؛ شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۹، صص ۲۴۸-۲۵۰).

چنین اظهارنظری در باره حشر حیوانات، ناشی از این ایده است که از نظر صدرالمثلّهین، جهان آخرت، جهانی غیرمادی است که لذت‌ها و عذاب‌های آن نتیجه ادراک و تصور صورت‌های خوش و ناخوشی است^{۱۲} که به واسطه اعمال دنیوی در انسان به وجود آمده است. طبیعی است بنا بر این نوع نگرش از معاد، تا حیوانی برخوردار از قوه خیال نباشد،^{۱۳} نمی‌تواند از حضور در جهان آخرت بهره‌ای داشته باشد (شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۷۵؛ شیرازی، ۱۴۲۲، صص ۵۲۴-۵۲۶).

نتیجه

۱. حیوانات همچون انسان دارای زندگی اجتماعی‌اند و هدف خاصی را بر اساس فهم خود از هستی دنبال می‌کنند.

۲. دست‌کم برخی از گونه‌های حیوانات همچون انسان، روح غیر مادی (مجرد) دارند.

۳. زندگی آن گروه از حیوانات که روح غیرمادی دارند، همچون زندگی انسان با مرگ پایان‌پذیرفته، آن‌ها نیز از نعمت زندگی اخروی برخوردار هستند.

۴. حضور حیوانات در جهان آخرت (برزخ، قیامت) می‌تواند به منظور دادخواهی از انسان‌هایی باشد که خواسته یا ناخواسته حقوق آن‌ها را در دنیا پایمال کرده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. بر این اساس، این احتمال که منظور قرآن کریم از حشر حیوانات، حشر انسان‌هاست که به واسطه رفتار و صفات حیوانی که در زندگی دنیوی خود کسب کرده‌اند، به شکل برخی از حیوانات ظاهر می‌شوند، از محل گفتگو ما خارج خواهد بود (رک. شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۶۴۰-۶۴۱).

۲. برای اثبات درستی این برداشت می‌توان به آیاتی که تسبیح تمامی موجودات را مطرح می‌کند، همچون آیات ۴۴ سوره اسراء و ۴۱ سوره نور استناد کرد: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ، أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ»؛ افزون بر اینکه روایت ابی‌الدرداء نیز بر این مطلب دلالت دارد: «مَهْمَا أُبْهِمَ عَلَى الْبَهَائِمِ مِنْ شَيْءٍ فَلَا يُبْهِمُ عَلَيْهَا أَرْبَعَةَ خِصَالٍ مَعْرِفَةَ أَنْ لَهَا خَالِقًا وَمَعْرِفَةَ طَلَبِ الرِّزْقِ وَمَعْرِفَةَ الذِّكْرِ مِنَ الْأُنثَى وَمَخَافَةَ الْمَوْتِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۵۳۹، شماره ۱۱).

۳. همچنان که زندگی (حیات) با روح و تعلق آن به بدن تعریف می‌شود، مرگ نیز با از بین رفتن نهایی و غیرموقت ارتباط روح از جسم تعریف می‌شود. فخر رازی در این باره می‌نویسد: «النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ جَوْهَرٍ مُشْرَقٍ رُوحَانِيٍّ إِذَا تَلَقَّى بِالْبَدَنِ حَصَلَ ضَوْوُهُ فِي جَمِيعِ الْأَعْضَاءِ وَهُوَ الْحَيَاةُ. فَتَقُولُ: إِنَّهُ فِي وَقْتِ الْمَوْتِ يَنْقَطِعُ تَلَقُّهُ عَنْ ظَاهِرِ هَذَا الْبَدَنِ وَعَنْ بَاطِنِهِ، وَذَلِكَ هُوَ الْمَوْتُ»؛ (رازی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۲۸۴).

۴. بر اساس آموزه‌های فلسفی - کلامی، انفصال و جدایی روح از بدن در دو حالت تحقق می‌پذیرد: ۱. کمال (فعلیت) یافتن روح؛ ۲. فساد (خراب) بدن. روح انسانی در آغاز ورود

به جهان مادی، بالقوه محض است و در طول زندگی دنیوی و از راه بدن و با کسب علم و عمل، کمالات نهفته خود را به فعلیت می‌رساند؛ طبیعی است با به فعلیت درآمدن استعدادهای ذاتی انسانی، روح دیگر به بدن نیاز ندارد و از آن جدا می‌شود و شخص می‌میرد. از سوی دیگر، هر گاه بدن بر اثر خرابی، قابلیت خود را برای تعلق روح از دست بدهد، هر چند روح هنوز به فعلیت تام نرسیده باشد، از بدن جدا می‌شود و مرگ انسان فرا می‌رسد. صدرالدین شیرازی مرگ نوع اول را چنین توصیف می‌کند: «ومیناه (الموت الطبیعی) استقلال النفس بحيوتها الذاتیة وترک استعمال الالات البدنیة علی التدریج حتی ینفرد بذاتها، ویخلع البدن بالکلیة، لصیوررتها امراً بالفعل»، همچنین امام صادق (ع) در پاسخ هشام بن حکم در توضیح مرگ به معنای دوم می‌فرماید: «من الدّم رطوبة الجسم، وصفاء اللّون، وحسن الصّوت، وکثرة الضّحک، فإذا جمّد الدّم، فارق الرّوح البدن» (رک. شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۸۵). روشن است که با توقف گردش خون در بدن که ناشی از توقف فعالیت مغز و قلب است، مرگ سلولی بدن به تدریج آغاز می‌شود. در چنین حالتی، بدن قابلیت خود را برای تعلق روح به آن از دست می‌دهد و مرگ انسانی - عقلانی (انفصال روح از بدن) فرا می‌رسد. به همین دلیل امام صادق (ع) توقف گردش خون در بدن را نشانه مرگ انسان دانسته‌اند (رک. نظری توکلی، ۱۳۸۶، صص ۷۷-۷۹).

۵. برای اطلاع از مفهوم معاد جسمانی در برابر معاد روحانی، همچنین نظرات مختلف در چگونگی معاد جسمانی (مادی - عنصری و برزخی - مثالی) (رک. لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۳۱؛ ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳؛ شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۴۷؛ دوانی، ۱۳۱۶، ج ۲، ص ۲۴۷).

۶. هر چند اثبات حشر برای حیوانات فرع بر ثبوت نفس حیوانی و تجرد آن است، اینکه حشر آنها تنها در برزخ است یا در قیامت نیز همچون انسان‌ها حضور دارند، مطلب دیگری است. حتی اگر نتوانیم حشر قیامتی تمام حیوانات را از نظر فلسفی اثبات کنیم، اما در متون روایی شواهدی بر حشر قیامتی دست‌کم برخی از حیوانات می‌توان پیدا کرد (رک. مازندرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۷۶).

۷. هر چند میزان فهم و توان ادراک حیوانات با انسان قابل مقایسه نیست، این بدان معنا نیست که در همه موارد فهم حیوانات کمتر از انسان است. شواهد علمی بیانگر این واقعیت است که تفاوت ساختار جسمی انسان و حیوان گاه زمینه فهم بیشتری را برای حیوان نسبت به

انسان فراهم می‌کند. به این واقعیت علمی در متون دینی اشاره شده است؛ برای مثال، پارس سگان و صدای الاغ در شب نشانه آگاهی آن‌ها از برخی حوادث در حال اتفاق دانسته شده و ضمن پرهیز از بی‌توجهی به آن، بر این مطلب تاکید شده که این عمل آن‌ها ناشی از دیدن چیزی است که انسان توان دیدن آن را ندارد (فإنهم یرون ما لا ترون) (رک. بخاری، ۱۴۰۹، صص ۲۶۳-۲۶۴، شماره ۱۲۳۳-۱۲۳۵).

۸. در این‌که مراد از ستایش موجودات خردمند چیست، دو احتمال وجود دارد: ۱. ستایش غیرگفتاری: در این فرض هر موجود زنده به زبان حال و بر اساس ساختار وجودی خود، توصیف‌کننده آفریدگار و بیانگر ویژگی‌های اوست؛ ۲. ستایش گفتاری: بر این اساس، حیوانات به واسطه برخورداری از نیروی فهم و قدرت ادراک با به کارگیری لغات و اصوات پروردگار خود را ستایش می‌کنند (رک. بهائی، بی‌تا، ص ۱۰۱).

۹. هرچند شیخ طوسی تکلیف‌پذیری را شرط حضور در جهان آخرت می‌داند و وجود تکلیف را در حیوانات با این استدلال که بدون ادراک هستند، منتفی می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، صص ۱۲۹-۱۳۰)، این دیدگاه با انتقادهایی نیز مواجه شده است؛ زیرا دلیلی بر تلازم میان تکلیف‌پذیری و حضور در جهان آخرت وجود ندارد و زندگی مجدد در جهان آخرت می‌تواند به منظور دریافت چیزی باشد که حیوان در زندگی دنیایی خود استحقاق دریافت آن را پیدا کرده است (حلبی، ۱۴۰۷، ص ۳۷).

۱۰. منظور از عوض (غرامت)، سود (منفعت) ارزشمندی است که اگر حیوان دارای فهم می‌بود و می‌دانست که راهی برای به دست آوردن آن منافع جز تحمل برخی آزار و اذیت‌ها ندارد، به تحمل آن راضی می‌بود (رازی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۱۹).

۱۱. در معنای این آیات احتمالات مختلف اما نزدیک به هم در متون تفسیری مطرح شده است: ۱. آمیزش آب‌های شور و شیرین؛ ۲. پیوستگی دریاها؛ ۳. شعله‌ور شدن آب دریاها؛ ۴. خشک شدن آب دریاها؛ ۵. پر از آتش شدن دریاها؛ ۶. لبریز شدن دریاها و فراگرفتن سطح زمین؛ ۷. تبخیر آب دریاها با ورود آتش (برای اطلاع بیشتر، رک. طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۲۸۲؛ سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۶، صص ۳۱۸-۳۱۹؛ راغب، ۱۴۰۴، ص ۲۲۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۲، ج ۴، صص ۲۵۷ و ۵۰۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۵۵۵؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۹، ص ۲۳۰ و ج ۱۷، صص ۶۱-۶۲؛ طبری، ۱۴۱۵، ج ۳۰، ص ۸۵ و ج ۲۷، ص ۲۵؛ ابن‌جوزی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۸۹؛ شوکانی، بی‌تا، ج ۵، صص ۹۴ و ۳۸۸؛ طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۲۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۹، ص ۷).

۱۲. به همین سبب است که در متون فلسفی با دخالت دادن ادراک در به وجود آمدن لذت و درد آن را چنین معنا کرده‌اند: «اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والاليم إدراك المنافي من حيث هو منافي» (رک. تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۶۴).
۱۳. خیال یکی از قوای باطنی انسان است. این قوه حافظ صورت‌های موجود در باطن انسان است که در متون فلسفی و عرفانی، به دو بخش تقسیم می‌شود: خیال متصل و خیال منفصل (مقید و مطلق). فارابی در تعریف این قوه از قوای باطنی انسان می‌گوید: «نیرویی است که رسوم محسوسات را پس از پنهان شدن از حس، نگاه می‌دارد؛ و هم در حال خواب و هم در حال بیداری، به ترکیب پاره‌ای از آن رسوم محسوسات با پاره‌ای دیگر و یا تجزیه و تفصیل بعضی از بعضی دیگر می‌پردازد» (رک. فارابی، ۱۳۵۸، ص ۷۶).

کتابنامه


- آمدی، علی بن ابی علی (۱۳۹۱)، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق حسن محمود عبد اللطیف، قاهره: المجلس الاعلی للشئون الإسلامية، جلد ۱.
- ابن اثیر (۱۳۶۴)، *النهاية فی غریب الحدیث*، تحقیق طاهر حمد الزاوی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۹۸۶/۱۴۰۷)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
- ابن حزم الطاهری، علی بن احمد (بی تا)، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، قاهره: مکتبة الخانجی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۶۰/۱۳۸۰)، *الشفاء، الالهیات، تحقیق ابراهیم مدکور*، قاهره: الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية.
- ابن کثیر قرشی، اسماعیل (۱۹۹۲/۱۴۱۲)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار المعرفة.
- ابن منظور (۱۹۸۵/۱۴۰۵)، *لسان العرب*، قم: ادب الحوزة، چاپ اول.
- احمد بن حنبل (بی تا)، *مسند احمد*، بیروت: دار صادر.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۹۸۵/۱۴۰۵)، *کشف الغمة فی معرفة الائمة*، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.

- افلاطون (بی تا)، جمهوری، دلبیو. کی. سی. گاتری، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز.
- بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، چاپ دوم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۸۹/۱۴۰۹)، الادب المفرد، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، چاپ دوم.
- برقی، احمد بن محمد (بی تا)، المحاسن، تحقیق سید جلال الدین حسینی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- بهائی، محمد بن حسین (بی تا)، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم واللیلة من الواجبات والمستحبات والآداب، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- تختی، عبدالقادر بن محمد (۱۳۰۴)، تقریب المرام فی علم الکلام، با تعلیقات فرج الله کردستانی، مصر: چاپ سنگی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۹۸۹/۱۴۰۹)، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: منشورات الشریف الرضی، چاپ اول.
- تمیمی، نعمان بن محمد (۱۹۶۳/۱۳۸۳)، دعائم الإسلام و ذکر الحلال والحرام والقضایا والاحکام عن اهل بیت رسول الله علیه وعلیهم افضل السلام، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، مصر: دار المعارف.
- ثعالبی، عبدالرحمن (۱۹۹۸/۱۴۱۸)، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق عبدالفتاح ابوسنة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۹۰۷/۱۳۲۵)، شرح المواقف، مصر: مطبعة سعاده، چاپ اول.
- حلبی، محمد بن سلیمان (۱۹۸۶/۱۴۰۷)، نخبة الآلی شرح بدأ الامالی، استانبول: مکتبة القیقة.
- خلیل بن احمد (۱۹۸۹/۱۴۰۹)، العین، تحقیق مهدی المخزومی، قم: دار الهجرة، چاپ دوم.
- دوانی، محمد بن اسعد (۱۳۱۶)، شرح العقائد العضدیة، استانبول: مطبعة عثمانیة.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (بی تا)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۸۴/۱۴۰۴)، *المفردات فی غریب القرآن*، بی‌جا: دفتر نشر الكتاب، چاپ اول.
- زبیدی، محمد مرتضی (بی‌تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: مکتبه الحیاة.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *حکمة الاشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۹۴۶/۱۳۶۵)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.
- شوکانی، محمد بن علی (بی‌تا)، *فتح القدير الجامع بین فنی الروایة والدراية من علم التفسیر*، بیروت: عالم الكتب.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- همو (۱۳۷۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، قم: منشورات مصطفوی.
- همو (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
- همو (۱۴۲۲)، *المبدأ و المعاد*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- صدوق، محمد بن علی (۱۹۶۶/۱۳۸۶)، *علل الشرائع*، نجف: مکتبه حیدریه.
- همو (۱۹۸۴/۱۴۰۴)، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۹۷۳/۱۳۹۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۶۰/۱۳۷۹)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۹۵/۱۴۱۵)، *جامع البیان عن تاویل آی القرآن*، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت: دار الفکر.

- طریحی، فخرالدین (۱۹۸۸/۱۴۰۸)، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، بی‌جا: مکتب النشر الثقافة الاسلامیة، چاپ دوم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل (به انضمام رسائل و فوائد کلامی)، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴)، الرسائل العشر، تحقیق واعظزاده، قم: جامعه مدرسین.
- همو (۱۹۸۹/۱۴۰۹)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قیصر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۲)، نور الثقلین، تحقیق سید هاشم رسولی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- عسکری، ابوالهلال (۱۴۱۲)، معجم الفروق اللغویة، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۸۵)، قواعد العقائد، تحقیق موسی بن نصر، بیروت: عالم الکتب، چاپ دوم.
- فارابی (۱۳۵۸)، سیاسات مدنیة، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران.
- فیض کاشانی، مولامحسن (بی‌تا)، الصّافی فی تفسیر کلام الله، بی‌جا: دار المرتضی للنشر، چاپ اول.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۸۵/۱۴۰۵)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ دوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۹۶۸/۱۳۸۸)، اصول الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ سوم.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، گوهر مراد، تحقیق زین‌العابدین قربانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ، چاپ اول.
- مازندرانی، مولی محمد صالح (بی‌تا)، شرح اصول الکافی، با تعلیقات میرزا ابوالحسن شعرانی، بی‌جا: بی‌نا.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.

- مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین، شرح احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۹۹۲/۱۴۱۳)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسه آل البيت(ع)، قم: دار المفید.
- همو (۱۹۹۳/۱۴۱۴)، النکت الاعتقادیة، قم: دار المفید، چاپ دوم.
- نظری توکلی، سعید (۱۳۸۶)، مقایسه تطبیقی مرگ و زندگی در متون دینی - پزشکی (مسائل مستحدثه پزشکی ۲)، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت(ع)، چاپ اول.
- نووی، یحیی بن شرف (۱۹۸۷/۱۴۰۷)، شرح مسلم (صحیح مسلم بشرح النووی)، بیروت: دار الکتب العربیه.
- همو (بی تا)، المجموع فی شرح المهذب، بی جا: دار الفکر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی