

زمینه‌های تاریخی نظریه معاد جسمانی در اندیشه میرداماد

هادی موسوی*

چکیده

معاد حقیقتی است که همه ادیان الهی و بسیاری از نظام‌های فلسفی واقع‌گرا به تبیین آن اهمیت می‌دهند. بررسی تاریخی این امر در فلسفه اسلامی می‌تواند از زوایای مختلف، شگفتیهایی جدید برای محققان فلسفه به‌ارمغان آورد. بر اساس دیدگاه عمومی، نظریه معاد جسمانی بشکل فلسفی، با ملاصدرا آغاز شد. اما طبق شواهدی که در این نوشتار ارائه می‌گردد، میرداماد از جمله اندیشمندانی است که نه تنها به بیان معاد روحانی پرداخته، بلکه درباره کیفیت معاد جسمانی نیز سخن گفته است. این امر گواه آنست که تاریخ نظریه معاد جسمانی بر اساس اصول فلسفی، به پیش از ملاصدرا بازمی‌گردد؛ بویژه اینکه معاد جسمانی‌یی که میرداماد به آن قائل است، نه معاد جسمانی با جسم برزخی یا مثالی، بلکه معاد جسمانی با بدن طبیعی انسان است. او در تعبیری دیگر، این نوع از معاد را «حشر جسدانی» نیز خوانده است. اما آنچه در اینجا اهمیت دارد عناصر فکری‌یی است که میرداماد برای تبیین این معاد در نظام فلسفی خود بخدمت گرفته است؛ از جمله، تفکیکی که وی از حیثیات مختلف بدن ارائه کرده، و همچنین نحوه پیوند نفس با هر یک از این حیثیات بدن. هنگام مرگ، بخشی

۲۵

* استادیار گروه فلسفه علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران؛ hmousavi@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۱۲ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1403.15.2.7.6

سال ۱۵، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۳
صفحات ۴۴-۲۵

از این پیوند گسسته میشود، اما رابطه بدن با نفس بکلی قطع نمیگردد؛ همین امر، معیار بازگشت نفس به بدن و معاد جسمانی است.

کلیدواژگان: معاد جسمانی، معاد جسمانی طبیعی، میرداماد، هویت بدن، اصالت ماهیت.

مقدمه

حکمای اسلامی تقریرها مختلف از معاد ارائه داده‌اند. شناخته‌شده‌ترین آنها، تقسیم معاد به دو قسم روحانی و جسمانی است. اگر بتوان تجرد نفس را اثبات کرد، تقریر معاد روحانی نیز از طریق این تجرد امکانپذیر است؛ اما معاد جسمانی اینگونه نیست، بلکه شرایطی پیچیده‌تر را میطلبد. با این حال، برخلاف تصور عمومی اهل فلسفه، تقریرهایی متفاوت از معاد جسمانی در تاریخ فلسفه اسلامی وجود دارد که برخی از آنها هنوز برای جامعه علمی مغفول مانده است. یکی از این تقریرها، تقریر میرداماد است.

برخلاف بسیاری از علما و حتی فلاسفه که معاد را به معاد روحانی و معاد جسمانی تقسیم میکنند و تقریر معاد جسمانی را به بعد از ملاصدرا و نظریه معاد روحانی را به حکمای پیش از او منتسب میدانند^(۱) (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۷۲)، میرداماد که استاد ملاصدرا بوده، نظریه‌ی فلسفی و قابل تبیین با اصول فلسفی در مورد معاد دارد که جسمانی بودن معاد را شرح میدهد. این نظریه نه تنها معاد جسمانی، بلکه معاد جسمانی طبیعی را نیز بیان مینماید و از آن با عنوانی چون حشر جسدانی نیز یاد کرده است. با این وصف، عجیب نیست که بگوییم این تقریر یکی از بدیعترین تقریرهای معاد جسمانی است که گزارشی از آن در طول تاریخ فلسفه اسلامی در دست نیست؛ بویژه اینکه، یک فیلسوف طراز اول شاهد معاد جسمانی با بدن طبیعی را تقریر کرده است.

میرداماد که در کتاب القیسات و دیگر آثار فلسفی خویش، یک نظام مابعدالطبیعی استوار را بنیان نهاده و یکی از فاخرترین بناهای فکری تمدن بشری را بنمایش گذاشته است. نظریه او نشان از مراتب کمال دانش مابعدالطبیعه دوره او و تفاوت آن با مابعدالطبیعه دوره ابن سینا دارد.

۲۶



سال ۱۵، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۳

معاد جسمانی و روحانی

میرداماد، مانند ابن‌سینا، دو نوع معاد را پذیرفته بود؛ معاد جسمانی و معاد روحانی. در تحلیل او از معاد جسمانی با تعابیری همچون حشر جسدانی و حشر جسمانی نیز یاد شده است. ابن‌سینا تقریری مشهور از معاد روحانی ارائه کرده، اما تقریر معاد جسمانی و اثبات فلسفی آن تاکنون در تاریخ فلسفه اسلامی صورت نگرفته است. شیخ‌الرئیس از طریقی دیگر که خبر صادق مصدق است، به این واقعیت رهنمون میشود و تبیین این معاد را نیز بعد از پذیرش، از همین طریق میداند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۲). اما میرداماد برخلاف بوعلی، مسیری دیگر را برای تقریر معاد جسمانی در پیش میگیرد. از نظر او، انسان دارای دو معاد است؛ معاد روحانی و معاد جسدانی (= جسمانی):

معاد روحانی: در این نوع معاد، عین نفس مجرد انسانی باقی است و بهجت لذات عقلی الهی بواسطه این نفس مجرد است و اگر عقوبتی باشد بواسطه دردهای روحانی است که نفس مجرد به آن مبتلا خواهد شد.

معاد جسمانی: همان بدن دنیوی بحسب ماده هیولانی بدن انسان بشخصه است، اما بدن دارای یک صورت تألیفی جسدی نیز هست که آن نیز در معاد بازگشت دارد. این صورت بدنی در معاد بشخصه بازنمیگردد، بلکه مثل آن در معاد می‌آید (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۷۰).

میرداماد در کتاب جذوات و مواقیت به تبیین معاد جسمانی و روحانی پرداخته و نحوه اثبات معاد جسمانی را همانند شیخ‌الرئیس جداسازی نمیکند، بلکه آن را عدل معاد روحانی می‌آورد. با این وصف، این پرسش مطرح میگردد که آیا میرداماد تقریری متفاوت از ملاصدرا و آنچه پیش از ابن‌سینا در مورد معاد جسمانی بوده است، دارد یا خیر؟ بنظر میرسد اگر بتوانیم همین عبارت را بیشتر بررسی کنیم یا با جستجو در دیگر آثار وی، توضیحات دیگری درباره این نوع از معاد بدست آوریم، قادر خواهیم بود تصویری ولو اجمالی از این نظریه میرداماد ارائه دهیم.

وجود چنین نظریه‌یی از دو حیث حائز اهمیت است؛ اول اینکه، برخلاف ادعای مشهور،^(۲) پیش از ملاصدرا نیز یک دیدگاه فلسفی حاکم بوده که قابلیت تبیین فلسفی از معاد جسمانی



را بر طبق اصول فلسفی داشته است. دوم اینکه، این دیدگاه، از صورتی ویژه برخوردار بوده که همانا معاد جسمانی یا جسدانی است؛ معادی با بدن طبیعی که در این دنیا با آن زندگی میکنیم. حتی کشف یکی از این دو نکته، ما را با یک شگفتی در تاریخ فلسفه اسلامی مواجه میسازد.

رابطه نفس و بدن پایه زیارات قبور

افزون بر عبارات میرداماد در جذوات و موافقت، عبارتی در یک ومیض مستقل از کتاب القیسات، برخی خصوصیات معاد جسمانی مد نظر میرداماد را روشن میسازد. میرداماد وقتی درصدد است پایه عقلی زیارت قبور پاکان و مزار صالحان را تبیین نماید، این امر را مبتنی بر یک اصل میداند که مربوط به نفس ناطقه انسان است؛ زیرا انسان در زیارت و حضور در مرقد انسانهای صالح، از ارواح آنها که متعلق به عالم امر هستند، کمک میگیرد. از نظر میرداماد، در این یاری طلبیدن، نفوس صالحین است که این یاری را به زائرین میرساند. بتعبیر وی، این قبور دارای نورانیتی هستند که از اشراقات عقلی مشاهده قدسی آنها ناشی میشود (همو، ۱۳۷۴: ۴۵۵).

حال پرسش اینست که مگر ابدان انسانی، از جمله مواد هیولانی، فاسد نیستند که بعد از مرگ، روح مجرد عقلی از آن زایل میشود، پس این واقعیت که با عنوان زیارت و استمداد نزد قبور انسانهای پاک رخ میدهد، چه توجیهی میتواند داشته باشد؟ دیگر اینکه، اگر میان نفس مجرد آنها با بدنی که در قبور آرمیده است، ارتباطی نباشد، چه دلیل موجهی برای این عمل فراگیر در جامعه اسلامی وجود دارد؟ گرچه میرداماد بصراحت به این پرسش پرداخته، اما ابتدای مسئله زیارت بر مسئله ارتباط نفس و بدن، گواه اینست که این ارتباط در واقع درصدد پاسخ دادن به موضوع اصلی است.

از آنجا که پاسخ به این مسئله مثبت است، باید گفت: ضرورتاً لازم است بین نفس و بدن، نوعی ویژه از رابطه و حتی پیوند (= تعلق) برقرار باشد. میرداماد در این ومیض، بسراغ تبیین گونه‌های تعلق نفس با بدن میرود.

دوگانه پیوند/تعلق نفس با بدن

از دیدگاه میرداماد، نفس ناطقه انسان موجودی از سنخ عالم عقل است. این موجود، با اینکه بدلیل هویت وجودیش، از سرزمین قدسی ملکوت است، اما با بدن مادی پیوند دارد. پیوند نفس با بدن، پیوندی تدبیری است؛ بدین معنا که مانند تعلق صورت به ماده، یا ماهیت و وجود، نیست که تعلقات تحلیلی هستند، بلکه پیوندی برای اداره بدن در انجام افعال آن است. از این حیث، نفس، نوعی بر بدن سلطه دارد که آن را برای تدبیر بدن نیز بکار میبرد. همین امر موجب پیوند نفس با بدن از دو مسیر شده است:

و هو أنّ النفس الناطقة، معدن سنخ جوهرها مدین عالم العقل، و موطن جوهر ذاتها ارض قدس الملكوت و سلطانها على البدن الهیولانی بالعلاقة التدریة من سبیلین: احدهما من حیث المادّة الشخصیة المنحفظة البقاء بشخصیّتها، ما دامت السماوات و الارض، و الآخر، من حیث شخص الصورة الجوهریة البدنیة الكائنة الفاسدة.

اینکه نفس ناطقه، معدنی است که سنخ جوهر آن، از مملکت عالم عقل و موطن جوهر ذات آن، سرزمین ملکوت است و سلطنت نفس بر بدن هیولانی بواسطه پیوند تدبیری که دارد، از دو مسیر است: اول، از جهت ماده شخصی که بشخصه مادامی که آسمانها و زمین هستند، باقی است و دیگری، از حیث شخص صورت جوهری بدنی، که کائن فاسد شدنی است (همانجا).

بر اساس این عبارت، این دو جهت بدنی عبارتند از:

اول، از حیث ماده شخصی بدن؛ این ماده شخصی بشخصه مادامی که آسمانها و زمین برقرارند، با نفس پیوسته است و نفس نسبت به آن پیوند (تعلق) تدبیری دارد. دوم، از حیث شخص صورت جوهری بدنی که امری کائن فاسد است. نفس از این گذرگاه نیز با بدن پیوستگی تدبیری دارد. با این وصف، اگر بخواهیم دو حیثیت تدبیری نفس را توضیح دهیم، درواقع به دو حیثیت از بدن انسان اشاره کرده ایم. بنابراین، ویژگیهای هر یک از این حیثیات بترتیب عبارتند از:

حیث اول: ۱) آن حیثیتی است که امکان بقا دارد؛ ۲) آن حیثیتی که ماده شخصی است و تشخص پیدا کرده است؛ ۳) نه تنها بقا دارد بلکه با همان حیث شخصیش باقی است؛ ۴) تشخصش به خودش است؛ ۵) نفس مدبر آن است (نکته‌یی که با حیثیت دوم مشترک است).

حیث دوم: ۱) حیثیتی است که کائن فاسد است؛ ۲) حیثیتی است که شخص صورت جوهری بدن است؛ ۳) چون شخص صورت جوهری است، بقا از نوع دیگری ندارد و بقای بدنی آن فسادپذیر است؛ ۴) همانطور که نفس حیثیت اول را تدبیر میکند، این حیثیت را نیز تدبیر مینماید.

حال که ویژگیهای هر یک از این دو حیثیت بدن روشن شد، بار دیگر به شروع بحث بازمیگردیم؛ اینکه وقتی نفس ناطقه به بدن تعلق پیدا میکند و بتعبیر دیگر، به آن میپیوندد، اینگونه نیست که تنها با حیث اول بدن که تشخصش به خودش است، پیوند برقرار کند، بلکه با حیث دوم بدن که شخص صورت بدنی است نیز پیوند دارد و این پیوند برای تدبیر بدن است. نفس برای اینکه بتواند کارهای خود با بدن را انجام دهد، پیوندی با آن برقرار میکند؛ بدن همیشه یک حیث ثابت دارد و یک حیثی که تغییر میکند و در طول دوره‌های مختلف مواد جوهری شخصی متعددی جایگزین مواد قبلی میشوند. لازم است تدبیر مواد جوهری بگونه‌یی باشد که هر ماده جدید، جایگزین ماده قبلی باشد که از بدن جدا شده است، زیرا بدن انسان بدلیل مادی بودنش، دائماً در حال تغییر است و بخشی از این تغییر، بواسطه اتصال برخی مواد به او، و در دوره‌یی دیگر، جدا شدن آن از بدنش است. حکما عمدتاً این مسئله را بواسطه قوای نفس نباتی توضیح میدهند. ما در ادامه تلاش میکنیم با ادبیاتی که محدود به عبارات کلاسیک فلسفی نیست و تا حدودی با فضای امروزی نیز ارتباط دارد، این نکته را تبیین نماییم.

یکی از راههایی که نفس بدن را تدبیر میکند، بواسطه قوای مختلفی است که در بدن دارد. این قوا عبارتند از: قوای نباتی، حیوانی و انسانی. از طریق قوای غذایی (= نیروی تغذیه کننده) که یکی از قوای نباتی است، نفس اجزاء و عناصر بدن را تدبیر میکند. دستگاه گوارش، دستگاه تنفس و... بواسطه خوردن و نوشیدن یا حتی تنفس

کردن، دائماً موادی را که از سنخ حیث دوم بدن هستند، به بدن می‌افزایند، از آن استفاده میکنند و شاید بعد از مدتی، با شکستهایی که در ترکیبات بدن ایجاد میکند، بخشهایی که به آن نیاز ندارد از آن جدا میشوند. قوهٔ غذایی هنگام غذا خوردن بخشهایی از غذا را که برای بدن مفید و لازم است، میگیرد و به اصطلاح، بدل مایتحلل (= جایگزین آنچه از بدن کاسته شده است) میسازد. امروزه اجزاء این عناصر برای ما شناخته شده ترند. انواع و اقسام ویتامینها، پروتئینها، چربیها و هیدروکربنها را دستگاه گوارش از طریق غذا به بخشهای مختلف بدن میرساند. ممکن است این سنخ از مواد جهان طبیعت از طریق دیگری مانند تنفس وارد بدن شوند؛ همانگونه که هوا از طریق دستگاه تنفس وارد بدن میشود و این دستگاه، بخشهای مورد نیاز خود را از هوا جدا کرده و قسمتی که نیاز ندارد را از طریق همان دستگاه، دفع میکند. عملیات دم و بازدم در دستگاه تنفس، هر دو مشتمل بر هوا هستند؛ یکی هوا را که ترکیبی از عناصر مختلف است، از بیرون میگیرد و دیگری، هوایی را که مواد مضر آن گرفته شده است، به بیرون میراند. امروزه مشخص شده است که دستگاه تنفس، اکسیژن مورد نیاز بدن را از طریق ششها تفکیک کرده و وارد دستگاه گردش خون میکند و از آنجا به بخشهای مختلف بدن میرساند. این امور مادی که به اشکال گوناگون، از بیرون به بدن اضافه میشوند و صورت جوهری ویژه‌یی نیز دارند، هر کدام برای مدتی مشخص، بخشی از بدن میشوند. این حیث از بدن نه تنها بقا ندارد، بلکه لازم است بطور دائم، با موادی جدید که امکان برپاماندن بدن را فراهم میسازند، جایگزین شوند. مواد جدیدی که به بدن اضافه میشوند، درواقع همان اشخاص صورتهای جوهری هستند که تشخیص بدنی صرف پیدا میکنند. نفس به این مواد تشخیص نمیدهد؛ به این دلیل که این مواد بصورت علی‌البدل بخشی از بدنند، زیرا در دوره‌یی با بدن هستند و در دوره‌یی دیگر از آن جدا میشوند. این اتصال و انفصال هیچ اشکالی در بقا هویت شخصی بدن بوجود نمی‌آورند.

برای روشنتر شدن مسئله، یک بیماری شدید یا رژیم غذایی را در نظر بگیرید. بخشهای زیادی از موادی در بخشهای مختلف بدن -اعم از سر، صورت، عضلات، چربیها و...- وجود

دارند که در طول دوره‌های خاص زمانی، تغییر میکنند. حتی سلولهای مغزی نیز با ترتیبهایی خاص که مربوط به بخشهای مختلف مغز است، در طول دوره‌های زمانی خاص، از بدن جدا میشوند (Spalding et.al., 2013)، اما نه هویت نفسانی شخص تغییر میکند و نه هویت بدنی او. نفس ناطقه امری است که با هر دو بخش بدن، چه بخش ثابت آن و چه بخش متغیر آن، ارتباط دارد.

برای اینکه بتوانیم تصویری معقول از نظریهٔ میرداماد ارائه کنیم، میکوشیم با آن دست ادراکاتی کار کنیم که در هر فلسفه و هر دانش طبیعی و حتی زندگی عمومی بشر، قابل دریافت است، بنحوی که این تصویر وابسته به هیچ نظریهٔ خاصی نیست. از اینرو، مسیر بحث را با یک مرحلهٔ پدیداری دیگر که در دسترس همگان است، پی میگیریم؛ مرحله‌یی که زمان مرگ اتفاق می‌افتد و نفس از بدن جدا میشود. از این حیث مرحله‌یی پدیداری است که در زمان مرگ ما بیجانی بدن را میبینیم و از این بیجانی، قطع ارتباط نفس با بدن را استنتاج میکنیم. حال لازم است با توشه‌یی که از تفکیک دو حیثیت بدن بدست آوردیم، اندکی بر این مرحلهٔ پدیداری که به آن بیجانی و مرگ گفته میشود، متمرکز شویم.

ادراک حسی و صورت جوهری بدن

امری که هنگام مرگ اتفاق می‌افتد و برای همه در ادراک حسی آشکار است، بیجان شدن بدن است. از بیجان شدن بدن، در نظام فلسفی با عنوان قطع ارتباط نفس با بدن یاد میشود. اما سؤال اینست که ما این بیجان شدن یا قطع ارتباط را از چه طریق معرفتی‌یی ادراک کرده‌ایم؟ پاسخ روشن است:

در حالت اول پدیداری: ما بدنی را مشاهده می‌کردیم که شکل و ابعادی ویژه داشت؛ حرکت داشت، رشد داشت، سکون و دگرگونی داشت، بصورت ارادی و در موقعیتهایی همراه با آگاهی، کارهایی را انجام میداد یا از انجام برخی از کارها خودداری میکرد، این کارها و فعالیتهای او در طول دوره‌یی از زمان چند روزه، چند ماهه یا چند ساله، استمرار داشت، و... در تعبیری دیگر میتوان گفت: این بدن علائم حیاتی داشت.

در حالت دوم پدیداری: ما همان بدن را مشاهده میکنیم که نخست حرکت خود را از دست میدهد، خواه این حرکات در قالب حرکات ظاهری باشد، خواه آنچه در طبابت بدان علائم حیاتی میگویند، مانند ضربان قلب، نبض، تنفس، سیگنالهای مغزی یا هر چیز دیگری که ذیل عنوان عام حرکت میگنجد؛ با این تفاوت که حرکت اعضای داخلی و به اصطلاح رئیسی بدن، نشانه‌های عملکرد بدنند و بتعبیری، نشانه‌های زیست هستند. با از دست رفتن این حرکات، ممکن است برخی دیگر از حرکات در بدن باقی بمانند، اما حرکات باقیمانده نشانه‌ی زیست نیستند. بهمین دلیل، به این شخص، مرده میگوییم. همه‌ی این قضاوتها را از اینرو انجام میدهیم که این پدیدارها را بدون ابزار ویژه یا با ابزار ویژه -مانند دستگاههایی که نبض را اندازه میگیرند یا دستگاههایی که با عکس برداری مغز یا گرفتن سیگنالهای مغزی، آن را بر روی نمایشگر نشان میدهند- ادراک میکنیم. بهر حال، قضاوت ما در مورد اتفاقی با عنوان مرگ، به این علائم مشاهده‌تی بازمیگردد.

اگر اندکی پیش برویم، علاوه بر این علائم، متوجه میشویم که بدن بتدریج رو به تحلیل (= کاسته شدن) میرود و برخلاف آنجایی که دستگاه گوارش یا بخشهای دیگر بدن، مانند دستگاه تنفس، بدل ما یتحلل را به آن می‌افزاید، دیگر چیزی به بدن اضافه نمیشود و حتی آن بخشهایی را که داشته است نیز کم کم از دست میدهد؛ بتعبیر عام، بدن شروع به متلاشی شدن میکند.

از مشاهده این دو حالت و مقایسه آنها با یکدیگر، به این نتیجه میرسیم که بدن در حالت اول چیزی دارد که در حالت دوم فاقد آن است. یعنی اگر قائل به این باشیم که نفس ناطقه مجردی داریم، بسادگی حکم میکنیم که رابطه آن امری که این بدن را تدبیر میکرد و ما با عنوان نفس از آن یاد میکنیم، با بدن قطع شده است.

حال، پس از این مرور اجمالی داده‌های عمومی زندگی بشر، بار دیگر به دیدگاه میرداماد بازمیگردیم، اما با این پرسش که همه‌ی مشاهدات و نشانه‌های قطع ارتباط قوه مدبره بدن با آن، دلیل بر قطع ارتباط کدامیک از دو حیث ارتباطی نفس با بدن است؟ آیا این امور نشانه

قطع ارتباط نفس با حیث اول بدن است که بشخصه باقی است، یا نشانه قطع ارتباط نفس با حیث دوم بدن است که شخص صورت جوهری بدن است؟

گفته شد که شخص صورت جوهری که ما در بدن مشاهده میکنیم، دائم در حال دگرگونی و جایگزینی است؛ از بخشهای مغزی گرفته تا بخشهای صورت، اندامها و حتی استخوانها. یعنی این اعضا و اجزائی که توسط ادراک حسی برای ما آشکار میشود، بخشهایی از بدن ما هستند که مدام در حال دگرگونیند و بقا و ثبات ندارند. علی یک ساله همان علی ۹۰ ساله است، گرچه شاید هیچیک از اشخاص صورتهای مادی جوهری ثابت مشاهداتی در بدن او همان اشخاص صورتهای جوهری یک سالگی او نباشد، اما او همان است. میان علی یک ساله و علی ۹۰ ساله، اینهمانی شخصی برقرار است.

حال این سؤال مطرح میشود که موقعیت دوم که ما به آن مرگ میگفتیم، نشانههای ارتباط نفس با کدام حیثیت از بدن است که دیگر دیده نمیشود؟ حیثیت اول یا حیثیت دوم؟ پاسخ روشن است. چون از طریق دگرگونیها و کاستیهای بخش دائماً متغیر بدن به واقعه مرگ پی بردیم، نشانهها نیز نشانههای آن حیثی از بدن است که با کاستیها و دگرگونیها همراه است و این حیث بدن، همان حیث دوم بدن است.

حال سؤال اینست: ما دلیلی بر قطع ارتباط نفس با بدن داریم و میدانیم نفس تدبیر خود را از بدن برداشته است؛ چه دلیلی وجود دارد که نفس تنها با این حیث دوم از بدن قطع ارتباط کرده باشد؟ چرا نباید بگوییم با حیث اول بدن نیز ارتباطش را قطع کرده است؟

در پاسخ باید گفت: طبق دلیلی که بر اساس آن، ما به پدیده‌یی با عنوان مرگ پی بردیم، تنها توانستیم به قطع ارتباط با حیث دوم برسیم، اما مشاهدات و دلیل ما، در مورد چگونگی، عدم وجود پیوند با حیثیت اول بدن که امر غیرمتغیر است، چیزی نمیگوید؛ حیثیت اول بدن شخصی انسان بود که تشخیصش به خودش بود. بهمین دلیل، نه تنها بقا دارد بلکه با همان حیث شخصیش، باقی است و نفس آن را تدبیر میکند. مشاهدات حسی بتنهایی نمیتوانند درباره این حیث از بدن چیزی بگویند، زیرا پیوند حیثیت اول را نمیتوان از

طریق مشاهدات بدست آورد، یا از طریق این دست مشاهدات نفی کرد. تنها استدلالی که در مورد امور غیرمتغیر معتبر است، استدلالی عقلی است. با این وصف، لازم است این تبیین عقلی را در نظام فلسفی میرداماد جستجو کنیم.

لازم به ذکر است که برای توضیح نظریه میرداماد، لازم است خود را با نظام اصالت ماهوی او تطبیق دهیم و دیدگاههای وی را بر اساس اصیل بودن ماهیت، تبیین کنیم. اگر بخواهیم با نظام اصالت وجودی ملاصدرا چنین عبارات و ویژگیهایی را شرح دهیم، بیقین شکل توضیح فرق خواهد کرد و بسیاری از عبارات منقول، معقول نخواهند بود.

مقولات جوهر و عرض در نظام مقولات میرداماد

میرداماد اندیشمندی است که برخلاف شاگرد خود، ملاصدرا، جایگاه ویژه و اصلیی برای ماهیت قائل است. تقریر وی از ماهیت، گزاره‌یی پایه در نظام فلسفی اوست؛ بنابراین، گزاره‌یی که در بخشهای مختلف نظریات فلسفی او دیده میشود، باید با این اصل فهم شود. وقتی او در آغاز قیس دوم از کتاب القبساته ماهیات را اصیل میداند، طبیعتاً وقتی از بدن سخن میگوید، اصالت را به ماهیت آن میدهد و بقا و عدم بقای ماهوی، ملاک بقای هویت شخصی یا عدم آن است. برای اینکه روشن شود دادن اصالت به ماهیت بدن به چه معناست، به توضیحی از او در مورد سنخ جوهر ماهیت اشاره میکنیم:

انّ سنخ جوهر المهيّة و جوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع انحاء الوجود و اوعية التحقيق. اليست الوجودات باسرها من عوارض المهيّة؟ و العوارض لا تبديل جوهر الحقيقة و لا تغير سنخ المهيّة.

سنخ جوهر ماهیت و جوهریات آن ماهیت در تمامی گونه‌های وجودی و ظرفهای تحقق، ضرورتاً محفوظ هستند. آیا اینگونه نیست که همه وجودات از عوارض ماهیت هستند؟ و عوارض، جوهر حقیقت را دگرگون نمیسازند و سنخ ماهیت را تغییر نمیدهند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۹).



بخش نتیجه‌گیری و مهم این عبارت، در این قسمت است:

فنفس المهية المرسله و جميع ذاتياتها محفوظة غير متبدلة في الخارج و الذهن
و في جميع المراتب و اللحاظات بتة.

پس خود ماهیت مرسله و همه ذاتیات آن در خارج و ذهن محفوظ هستند و
در تمامی مراتب و لحاظها، اینچنین است (همانجا).

بر اساس این عبارات، وجود، امری عرضی برای ماهیت تلقی میشود. پس، این ماهیت بدن است که حقیقت آن را شکل میدهد و با تغییرات عوارض، تغییر نمیکند. طبق این اصل فلسفی، حتی اگر نحوه وجود آن تغییر کند، این نحوه وجود از عوارض آن ماهیت محسوب میشود. حال، این نحوه وجود، گاهی در نسبت با وجود خارجی و ذهنی سنجیده میشود و گاهی نسبت به مراتب مختلف یک ماهیت در نحوه وجود؛ نحوه وجودی که در یک دوره همراه با جوهر صوری متغیر بود، یا در دوره‌ی دیگری، این صورت جوهری متغیر از آن جدا شد. اما در همه این حالات، این ماهیت نبوده که تغییر کرده است، بلکه:

و انما المتبدل خصوصیات انحاء الوجود و التشخصات و اللوازم و العوارض
بحسبها لا غیر.

آنچه تبدیل شده است، خصوصیات گونه‌های وجودی و تشخصات و لوازم و
عوارض بر حسب ماهیت است؛ و لا غیر (همانجا).

بدین معنا که اگر ماهیت باقی باشد اما گونه‌های وجودی آن تغییر کند و لوازم و عوارض آن نیز تغییر یابد، هنوز حقیقت آن محفوظ است. نظام اصالت ماهوی برای اذهان ما که بیشتر ملاصدرا و فلسفه وجودی خوانده‌ایم، اندکی غریب مینماید، اما مسئله اینست: این تقریر از معاد جسمانی منوط به تقریر ماهیت بعنوان یک اصل است، و اینکه استدلالهای میرداماد در این بخش وافی به مقصود باشد یا خیر، موضوع دیگری است که لازم است بصورت مستقل بیان شوند و مورد داوری قرار گیرند. اما در این بخش که سخن از بقای پیوند نفس با حیث مادی و بدن شخصی انسان است، اصل اصالت ماهیت خود را نمایان میسازد و نشان میدهد که تبدلات نحوه‌های وجودی و حتی تبدلات اشخاص صورتهای جوهری

متغیر، نمیتوانند مانعی برای هوهویت ماهیت بدن انسان در زندگی اول و زندگی در دوره معاد جسمانی باشند.

مرگ و ابطال پیوند تدبیری با بدن

در این مرحله، میرداماد مشخص میکند که کدامیک از این دو نوع رابطه، بعد از مرگ باقی میماند و کدامیک قطع میشود. عبارت او بدین قرار است:

فبالموت تبطل العلاقة التدبیریة، بالقیاس الی بدنها الشخصی من حیث الصورة. فأمّا علاقتها بالقیاس الیه، من حیث مادّته الباقیة فی انقلابات الصور المتواردة علیها، فغیر فاسدة البقاء ابداً.

با مرگ، پیوستگی تدبیری نفس نسبت به بدن شخصیش از حیث [شخص]^(۳) صورت [جوهری] باطل میشود. اما پیوستگی نفس به بدن خود از حیث ماده آن که در دگرگونیهای صورتهای وارده بر آن باقی است، ابداً فاسد نمیشود (همان: ۴۵۵).

این عبارت درواقع بیانکننده همان دو حیثیت اول و دومی است که در عنوان «دوگونه پیوند (= تعلق) نفس با بدن»، ویژگیهای آنها بیان شد؛ با این تفاوت که حیث دوم (بدنهای شخصی من حیث الصورة) ابتدا ذکر شد و حیث اول (من حیث مادّته الباقیة فی انقلابات الصور المتواردة علیها)، در ادامه. برای اینکه میان حیثیت اول و دوم خلطی اتفاق نیفتد، از همان ترتیب سابق استفاده میکنیم.

پیوند نفس با بدن از حیث دوم، هنگام مرگ قطع میشود. این حیث دوم همان شخص صورت جوهری بدن بود که مدام دگرگون میشد. اما پیوستگی آن با حیث اول، باقی میماند؛ حیث اول همان ماده بدنی است که در دگرگونیها باقی است و ابداً فاسد نمیشود؛ بدین معنا که، در نظر میرداماد بدن انسان دارای یک حیثیت و نوعی از ماده بدنی است که فسادناپذیر است. این ماده بدنی بدلیل همین فسادناپذیری، برای همیشه باقی است. آنچه تغییر میکند صورتهای جوهری مختلفی است که بر بدن وارد شده و از آن جدا میشوند. بقای هویت شخصی بدن نیز از طریق همین حیث اول از بدن تضمین میشود و گرنه حیث دوم بدن که

شخص صورتهای جوهری آن است، دائماً تغییر میکند؛ بهمین دلیل است که برغم این دگرگونیهای عظیم، هنوز علی یک ساله با علی ۹۰ ساله، یک شخصیت هستند. وجود همین ماده بدنی ثابت باعث میشود ماده بدنی که بنفسه تشخیص یافته است، بعد از مرگ نیز بعنوان وجه تشخیص بخش به بدن، باقی بماند و البته ارتباط آن با نفس نیز بعد از مرگ باقی است.

بنابراین، قطع ارتباط تدبیری نفس با آن صورت جوهری بدن که در دگرگونی دائمی بود، موجب مرگ شده است، اما ارتباط نفس با ماده بدنی که بقا داشت، از بین نرفته است.

درواقع، میرداماد برای بدن نیز تشخیص قائل است، اما تشخیص آن به صورتهای جوهری نیست که بر بدن وارد میشوند، بلکه تشخیص آن به ماده اصلی بدن است که بنفسه باقی است. از طریق همین تشخیص بدنی و تفاوت آن با اشخاص جوهری که بر بدن وارد میشوند، امکان بقای پیوند نفس و بدن بعد از مرگ باقی میماند و همان تشخیص بدنی است که ملاک بازگشت نفس به بدن میگردد.

در اینجا پرسشی به ذهن متبادر میشود؛ اینکه رابطه تدبیری میان نفس با ماده بدن که باقی میماند، چه نوع تصویری از بدن است؟

بحث از بدن در الهیات

نظریه‌یی که از میرداماد بیان شد، تنها یک یا دو عبارت از بخشهای مختلف نظام فکری او نیست بلکه حضور عنصری با عنوان بدن شخصی است که طی دگرگونیهای جوهری باقی میماند. این بدن شخصی، جایگاهی ویژه در نظام فکری او دارد. ابن‌سینا نیز مباحث علم‌النفسی را در دو بخش طبیعیات و الهیات اشارات مطرح کرده است. مباحث علم‌النفسی در نمط سوم بخش طبیعیات فلسفه آمده (طوسی، ۱۳۸۴: ۲/۳۴۴) و از حیث ارتباط نفس با بدن، و کمال اول بودن آن برای جسم است. در مورد تجرد نفس نیز در نمط هفتم به بقای نفوس انسانی و تجرد آن از بدن اشاره شده است (همان: ۳/۲۸۹).

اینگونه مقوله‌ها در مورد نفس، در بخش الهیات تعجب‌چندانی ندارد؛ نکته شگفت‌انگیز در مباحث میرداماد اینست که او نوعی از مقولات در مورد بدن انسانی را در مباحث الهیات جای داده است. وی همانگونه که در نظام فلسفه پیش از او مرسوم بود، مباحث علم‌النفسی را در دو بخش طبیعیات و الهیات مطرح نموده است:

جوهر قدسی نفس ناطقه به ذرات عالم بدن محیطه و بر کافه حواس و مشاعر و قوا و ارواح و مبادی ادراکات و تحریکات قهرمان است؛ و تعلق و تدبیر و حکومت و سلطنتش را قیاس به ملک بدن، دو اعتبار است: [۱] نظر به حال بدن؛ به این اعتبار، از مباحث علم طبیعی و از احوال موضوعات طبیعی است. [۲] و نظر به حال جوهر ذات او؛ به این اعتبار، از مباحث علم الهی و از احوال جواهر مفارقه است (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۲۳-۱۲۲).

اما شگفتی بحث در این تقسیم‌بندی، نه فقط تعیین مباحث علم‌النفسی در دو بخش طبیعیات و الهیات، بلکه درج نوعی بحث از بدن، در زمره مباحث الهیات است. میرداماد در ادامه عبارت بالا میگوید:

و اینست که مبحث نفس مشترک است بین العلمین: در علم طبیعی، جوهر مجرد نفس را من حیث النزول و الهبوط حال بدن جسمانی گیرند و در علم الهی، جسد هیولانی را من حیث العروج و الصعود حال جوهر مجرد نفس (همانجا).

با این عبارت، او نوعی بحث در مورد جسد هیولانی انسانی را در مباحث الهیات قرار میدهد. این نوع بحث از جسد هیولانی، در واقع همان موضوعی است که وی برای موضوع معاد جسمانی یا زیارت قبور اولیا و نیکان از آن بهره برده است؛ یعنی بحث از ارتباط نفس مجرد با جسد هیولانی انسان، که با تغییرات شخص صورت جوهری متغیر، هویتش دگرگون نمیشود. با این وصف، بحث از بدن با این تعبیری که بیان شد، نه تنها در اصول فلسفی او، بلکه در مباحث الهیاتی وی نیز جایگاهی متمایز پیدا میکند.

۳۹

معاد جسمانی به ملاک بقای پیوند (= تعلق) با بدن

معاد جسمانی -آنگونه که در ظواهر آیات قرآن کریم بیان شده است- به بدن طبیعی انسان در دنیا اشاره دارد. آنچه میرداماد در مورد حشر میگوید، حشر با جسد است. با وجود این، در مورد مسئله شبهه آکل و مأكول، میتوان از جانب میرداماد اینگونه پاسخ داد: چون شخص صورتهای جوهری بدن تشخیص بخش به هویت بدن نیستند، بلکه ماده‌یی که در همه تغییرات محفوظ است، چنین تشخیصی را حفظ کرده است، بقای این ماده با تغییرات و دگرگونیهای صورت بدنی تغییر نمیکنند. در موارد اکل یک موجود توسط دیگری نیز شخص صورت جوهری است که خورده میشود، اما ماده آن که بقایش به تشخیص خودش است، در هر انتقال و دگرگونی، بقا دارد.

جالب اینجاست: واژه‌یی که میرداماد برای اشاره به بدن استفاده میکند، واژه‌یی است که متعین در بدن طبیعی است. واژه «جسد»، در اصطلاح، متعین در جسم و بدن انسان است (انصاری خزرگی، بی تا: ۳/ ۱۲۰). بنظر او، پیوندی میان نفس با بدن از حیث اولش برقرار است که همان ماده فناپذیری است که هویت شخصی انسان به اوست و مرجح بازگشت دوباره نفس به بدن است؛ بدنی که از نظر صورت جوهری متغیرش، همانند صورت بدنی دنیایی است.

و تلك العالقة الباقية، من حیث المادّة، مرّجحة ارتجاع و کر^(۴) البدن و استیناف التعلّق بالصورة المماثلة لهذه الصورة عند الحشر الجسدانی، باذن اللّٰه سبحانه.

این پیوندی که از حیث ماده باقی است، به اذن الهی مرجح بازگشت و باز آمدن بدن و تعلق (= پیوند) دوباره به صورتی مانند این صورت، در هنگامه حشر جسدی است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۵۵).

نفس از دو مسیر با بدن پیوند تدبیری داشت که یکی از دو مسیر قطع میشود و دیگری باقی میماند. پیوندی که باقی میماند، پیوند نفس با ماده بدنی متشخص بشخصه‌است؛ این حیث از بدن، بدلیل نوع ماهیتی که دارد، هویت شخصی انسان را در طول زندگی حفظ کرده و بعد از مرگ نیز این پیوند باقی میماند. اتفاقی که در



زمان حشر می‌افتد اینست که، همین پیوند باقیمانده میان نفس با مادهٔ بدنی، زمینه‌ی فراهم میسازد تا نفس با آن صورتهای جوهری که دائم با مواد جدید جایگزین و دگرگون میشد، بار دیگر برقرار گردد. این اشخاص جوهری جدید، بدلیل اینکه در دورهٔ زندگی دنیایی نیز بقا نداشت، مماثلت آن با صورت جوهری حشر برای بقای هویت شخصی کفایت میکند، چراکه در بقای ماهوی آن بدن، با تغییرات اشخاص صورت جوهری متغیر خللی وارد نمیشود. از طرف دیگر، پیوند نفس با حیث اشخاص صورت جوهری متغیر قطع شده بود، نه پیوند نفس با بدن. تفکیک میان دو حیثیت از بدن، امکان توضیح واقعیتی عظیم با عنوان معاد جسمانی را در نظام فلسفی میرداماد فراهم میسازد.

حضور نفس مجرد و جسد شخصی در حشر جسمانی

آنچه میرداماد در حشر جسمانی بدان قائل است، حضور امری با عنوان نفس مجرد، در معاد جسمانی است. این امر را بواسطهٔ ادلهٔ تجرد نفس و بقای آن میتوان اثبات کرد. اما نکتهٔ مهمی که میرداماد -مثلاً در کتاب القبسات- بلکه در آثار مختلف خود- به آن تصریح میکند، اینست که همراه نفس مجرد، شخص جسد انسان که در دنیا بوده است نیز هست. جالب اینجاست که توضیحات و اصطلاحاتی که او استفاده میکند، در همه جا یکدست است؛ یعنی همان تفکیک میان دو حیثیت بدن، که یکی مادهٔ شخصی باقی و فناپذیر است و دیگری صورت جوهری، یا بتعبیر دیگر ترکیبی است که در بدن موجود است؛ صورتی که هم در زندگی دنیایی دائم در حال تحول و دگرگونی است و هم در آخرت، مثل آن به مادهٔ هیولانی شخصی بدن افزوده میشود. بهمین دلیل، میرداماد در بخشی دیگر، این صورت جوهری را «صورت ترکیبی» مینامد، زیرا این صورت جوهری تنها با ترکیب با مادهٔ شخصی بدن میتواند بخشی از بدن باشد. او در این عبارت میگوید:

و چون هنگام حشر جسمانی و معاد جسدانی آید: جوهر مجرد نفس سعید - که از اصحاب الیمین است - یأذن الله سبحانه، همان شخص جسد را - که مادهٔ هیولانیه‌اش بشخصیتها باقی، و صورت ترکیبی مثل

۴۱



هادی موسوی؛ زمینه‌های تاریخی نظریهٔ معاد جسمانی در اندیشهٔ میرداماد

سال ۱۵، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۳
صفحات ۴۴-۲۵

صورت اولی بوده باشد. استعاده و استرجاع نماید؛ و شئون زمانیه لذات
نعیم مقیم را در طی ثبات دهری و قرار ابدی، و مثنویات کمالات بدنی
را در صورت روح و ریحان عقلی و اشجار و انهار قدسی ادراک کند
(همو، ۱۳۸۰: ۸۰).

با این وصف، شخص بدن هیولانی انسان، در معاد جسمانی بازگشت دارد و معاد
جسمانی با بدن دیگری مشابه یا مثل آن بازگشت ندارد. آنچه تغییر میکند همان صورتهای
ترکیبی هستند که طی زندگی دنیایی اولیه نیز در طول عمر شخص بصورت طبیعی دگرگون
و جایگزین میشوند.

جمع بندی و نتیجه گیری

نگاهی به تاریخ نظامهای فلسفی بی که در دوره اسلامی توسط حکمایی همچون
ابن سینا، شیخ اشراق، میرداماد، ملاصدرا و دیگر فلاسفه تا علامه طباطبایی ساخته و
پرداخته شده، به ما نشان میدهد که این نظامها برغم شناخت اجمالی، هنوز واجد
نظریات و تقریرهایی از واقعتهای زندگی هستند که نمیتوان از آنها دست کشید. با
اینکه تصور اذهان عمومی بر اینست که نقطه آغاز تاریخی معاد جسمانی به فلسفه
ملاصدرا بازمیگردد، اما این نوشتار اثبات کرد که نشانه‌ها و بلکه شواهد و حتی
تبیینهای فراوانی مبنی بر وجود یک نظریه در مورد معاد جسمانی در فلسفه یا
فلسفه‌های پیش از ملاصدرا، وجود دارد؛ از جمله نظریه معاد جسدانی یا جسمانی
طبیعی میرداماد. بر اساس این نظریه، نفس مجرد با بدن پیوند تدبیری دارد، اما این
پیوند با بدنی است که دارای دو حیثیت است؛ حیث مادی که تشخیصش بشخصه است
و برای همیشه باقی است، و حیث شخص صورت جوهری، که متغیر است. این حیث
جوهری در طول زندگی دنیایی نیز دائم در حال تغییر و جایگزینی با صورتهای دیگر
است. با واقعه مرگ، ارتباط نفس با حیثیت دوم بدن که شخص صورت جوهری آن
است، قطع میشود، اما پیوند آن با حیثیت اول که ماده بدنی است که بشخصه تشخیص
پیدا کرده، باقی میماند. در زمان حشر، همین بقای رابطه و پیوند میان حیثیت اول و
نفس، موجب میشود بار دیگر نفس با بدن پیوند برقرار کند و بدنی مانند بدن دنیایی،

برای انسان ساخته شود؛ همان بدنی که طی زندگی طبیعی خود نیز دائم در حال تغییر بود، اما بقای آن به هویت پایه بدنی از نوع حیث اول بود. این نظریه جنبه‌های مختلفی دارد که در این نوشتار تلاش شد تصویری اجمالی از آن ارائه گردد؛ اما، مقاله پیش‌رو مقدمه‌یی است برای بررسی جنبه‌های تاریخی و البته استدلالی مختلف این نظریه و معرفی آن به جامعه بشری.

پی‌نوشتها

۱. حکمای سلف، معاد جسمانی را به برهان عقلی اثبات نکرده بودند و حتی ابن‌سینا در اواخر کتاب شفا در بیان معاد جسمانی می‌گوید: «قول پیغمبر اکرم (ص) در اینباره ما را کافی است و جزئیات آن هم در آیات مبارکات و اخبار ذکر شده است». اما ملاصدرا پس از اینکه در اسفار، تجرد نفس حیوانی را اثبات کرد (پیشینیان نفس حیوانی را مادی میدانستند) بدلیل عقلی، معاد جسمانی را نیز به اثبات رساند، ولی سابقین چون به تجرد نفس حیوانی قائل نبودند، در اثبات معاد جسمانی دچار اشکال میشدند (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۲۴۰).

۲. بدان که جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقاً بر دو مذهبند: یکی، مذهب اکثر متکلمان و آن، تنها قول به حشر جسمانی است. دوم، مذهب محققین متکلمان و آن، فقط قول به معاد جسمانی و روحانی است معاً. و حکمای اسلام بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قائلند به معادین جمیعاً؛ لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و به تصدیق انبیا اکتفا نمایند و تصحیح این معاد به استقلال عقل نتوانند کرد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۲۲).

۳. واژه‌های داخل قلاب [...] که در ترجمه اضافه شده، بمنظور روشن شدن پیوند میان عبارتهای قبلی که در مورد دو حیثیت بدن سخن گفته بود، با این عبارت، بکار رفته‌اند.

۴. این عبارت را میتوان از باب ترجمه «کر» به: «رجوعک الیه بعد المرّة الاولى» (تحقیق فی کلمات القرآن) یا «الکّر الرجوع علیه» (العین) به «بازگشت دوباره» ترجمه کرد؛ همانگونه که ما در ترجمه متن انجام داده‌ایم. همچنین میتوان طبق پیشنهاد یکی از اساتید، واو را عاطفه در نظر نگرفته و درواقع آن را پیوسته به «کر» بصورت «وکر» البدن خواند و آن را به «آشیانه بدن» ترجمه کرد. در کتب لغت، شواهدی بر این ترجمه نیز وجود دارد. با توجه به بافت (= سیاق) واژگانی و معنایی گزاره میرداماد، بنظر میرسد حالت اول ترجیح دارد.

۴۳



هادی موسوی؛ زمینه‌های تاریخی نظریه معاد جسمانی در اندیشه میرداماد

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا (۱۳۷۶) الإلهیات من کتاب الشفاء تحقیق حسن حسن‌زاده آملی قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- انصاری خزرگی، عبدالله محمد بن المکرم (بی‌تا) لسان العربہ نرم‌افزار نور.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۴) شرح الاشارات و التنبیہات قم: مطبوعات دینی.
- فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶) الهیات؛ مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، قم: مطبوعات دینی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳) گوهر مراد، تهران: نشر سایه.
- میرداماد، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴) القیسات، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۰) جذوات و مواقیت، تهران: میراث مکتوب.
- Spalding, K. L. et.al. (2013). Dynamics of Hippocampal Neurogenesis in adult humans. *Cell*, vol. 153, no. 6, pp. 1219-1227.