

برون رفت علامه طباطبایی از مشکله رجعت در اندیشه صدرایی

محمداحمدی زاده^۱، محمد کاظم فرقانی^{۲*}

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق علیه السلام

(تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۱۲؛ تاریخ تصویب: ۹۱/۹/۲۰)

چکیده

بر اساس قواعد فلسفی حکمت متعالیه، به‌ویژه در باب حرکت جوهری و نفس شناسی، بازگشت به زندگی دنیوی پس از مرگ امری دور از نظر است؛ از این رو، ابطال تناسخ در شبکه مفاهیم صدرایی امری آسان‌یاب خواهد بود، به‌ویژه زمانی که قاعده امتناع تراجع را در نظر بگیریم. اما وقتی به نصوص دینی اسلامی رجوع کنیم نوعی از بازگشت به زندگی دنیوی را می‌بینیم که غیر از تناسخ است و عموم مسلمانان، به‌ویژه شیعیان به آن معتقدند مانند احیاء مردگان و رجعت دسته‌ای از نفوس بشری در آخرالزمان که از باورهای شیعه است. در نگاه اول تبیین این اعتقاد بر اساس مبانی صدرایی و تفکیک آن از تناسخ به گونه‌ای که دلایل ابطال تناسخ شامل این اعتقاد نشود کار بسیار دشواری جلوه می‌کند اما برخی صدراییان مانند علامه طباطبایی به این مسئله پرداخته‌اند و به‌عنوان یک حکیم صدرایی ضمن حفظ مبانی فلسفی حکمت متعالیه می‌کوشند با تفکیک میان موت طبیعی و موت اخترامی این اعتقاد را تبیین و اشکال‌های وارد بر آن را رفع کنند.

واژگان کلیدی

رجعت، نفس‌شناسی، ملاصدرا، حرکت جوهری، علامه طباطبایی.

مقدمه

یکی از باورهای مذهب حقه تشیع «رجعت» است. بر اساس این باور شیعیان معتقدند در دوران آخرالزمان، پس از ظهور و قیام حضرت مهدی (عج)، ائمه‌ی هدی علیهم‌السلام و نیز گروهی از مؤمنان خالص و نیز گروهی از ظالمان محض به بدن‌های دنیوی خود در عالم دنیا بازگشته، گروه ظالمان به سزای اعمال زشت خود رسیده و گروه مؤمنان مدتی در دنیا زندگی کرده و ضمن یاری امام خود، بهره‌ای را که از دنیا نبرده‌اند می‌برند. امامان معصوم علیهم‌السلام نیز ضمن تشکیل حکومت جهانی، نفوس بشری را هدایت کرده و سپس با مرگ طبیعی از دنیا می‌روند. این عقیده برگرفته از پاره‌ای روایات ائمه هدی علیهم‌السلام و برخی از آیات قرآن کریم است. احادیث شیعی در این باره مختلف است اما آنچه گفته شد قدر متیقن عقیده شیعه اثنا عشریه از رجعت است. روایاتی مانند:

«امام هادی علیه‌السلام در پاسخ به شخصی که از حضرت در مورد گفتارش هنگام زیارت یکی از ائمه علیهم‌السلام می‌پرسد می‌فرماید: هنگامی که به درگاه [یکی از ائمه علیهم‌السلام] وارد شدی شهادتین بگو، در حالی که غسل داری و تکبیر بگو و سپس بگو... خدا مرا از کسانی قرار دهد که آثار شما را دنبال می‌کنند و... و محشور می‌شوند در زمره شما و باز می‌گردند در رجعت‌تان و تحت دولت‌تان قرار می‌گیرند و...»^۱ (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۹۹).

هر آنچه که عالمان شیعه از رجعت بحث کرده‌اند، عمدتاً بررسی حدیثی و یا محتوایی این عقیده بوده که در نتیجه، به عنوان یکی از باورهای مذهب شیعه خوانده شده است اما کمتر اثری را می‌توان یافت که این عقیده را در بوته عقل و قواعد فلسفی قرار داده باشد. تمام مباحث مربوط به بررسی عقلانی این عقیده به کوشش شمار اندکی از پژوهشگران

۱. «... فَقَالَ إِذَا صِرْتَ إِلَى الْبَابِ فَفَقِّفْ وَ اشْهَدِ الشَّهَادَتَيْنِ وَ أَنْتَ عَلَى غُسْلِ فَإِذَا دَخَلْتَ فَفَقِّفْ وَ قُلْ ... جَعَلَنِي مِمَّنْ يَقْتَضُ آثَارَكُمْ وَ يَسْئَلُكُمْ سَبِيلَكُمْ وَ يَهْتَدِي بِهَدَاكُمْ وَ يَحْشُرُ فِي زُمْرَتِكُمْ وَ يَكْرُ فِي رَجْعَتِكُمْ وَ يُمَلِّكُ فِي دَوْلَتِكُمْ وَ يُشْرِفُ فِي عَافِيَتِكُمْ». این عبارت قسمتی از زیارت جامعه کبیره است. در این موضوع احادیث زیادی آمده است (شیخ حر عاملی، ۱۳۶۲، ترجمه احمد جنتی).

متأخر شیعه محدود می‌شود که در بخشی از کتاب خود و صرفاً به‌عنوان دفع یک شبهه عقلانی به دفاع از امکان عقلی این پدیده پرداخته‌اند.

آنچه در این مقاله دنبال می‌کنیم بازکاوی عقلانی و فلسفی این عقیده در شبکه مبانی و آموزه‌های حکمت متعالیه است.

اما نکته مهم این است که وقتی بخواهیم رجعت را با دقت فلسفی بررسی کنیم، باید آن را به ادبیات فلسفی برگردانیم و از قیود زمان و مکان و اشخاص خارج کرده و آن را به صورت کلی در نظر بگیریم. آنچه که در رجعت اتفاق می‌افتد بازگشت برخی از نفوس به بدن دنیوی در همین دنیا است. پس رجعت به معنای فلسفی، یعنی «بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیا» بدون اینکه مقید به زمان یا مکان خاصی باشد. «بازگشت نفس به بدن دنیوی در این دنیا» مفهومی کلی است که زنده شدن هر میتی مصداق آن خواهد بود، اعم از اینکه در گذشته، حال یا آینده اتفاق بیفتد. توجه به این نکته صورت مسئله را تا حد زیادی تغییر می‌دهد، چرا که حسب بسیاری از آیات قرآن کریم این پدیده بارها رخ داده است و مردگانی به این دنیا بازگشته‌اند.^۱ بر این اساس هر نتیجه‌ای که در تحلیل عقلانی «بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیا» به دست آوریم، در مورد رجعت خاص آخرالزمان نیز صادق و جاری خواهد بود.

بنابراین مسئله ما در این مقاله بررسی امکان، امتناع و یا ضرورت «بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیا» در شبکه آموزه‌های ملاصدرا خواهد بود. در این مقاله به جهت اختصار از «بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیا» به «رجعت» تعبیر خواهیم کرد.

اما هنگامی که پژوهشگری با پیش‌فرض‌های ذهنی از آموزه‌های فلسفی صدرایی با مسئله «رجعت» روبه‌رو می‌شود، به احتمال زیاد نتواند جایی برای آن بیابد و آن را با تعالیم صدرایی موجود در ذهن خود سازگار کند و پرسش‌هایی مانند پرسش‌های زیر برای او پدید آید:

۱. مانند داستان عزیز و عزیز، زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی علیه السلام، احیاء گروهی از بنی اسرائیل بعد از مرگ آنها به وسیله صاعقه، احیاء گروهی که از بیم مرگ از شهر خود خارج شده و خداوند آنها را میرانده بود و... .

چگونه می‌توان قاعده امتناع تراجع را با این عقیده سازگار کرد؟ از لحاظ فلسفی چگونه می‌توان میان «رجعت» برآمده از احادیث و پدیده موهوم تناسخ تفاوت گذارد؟ آیا ادله‌ای که ملاصدرا برای ابطال تناسخ آورده است، خدشه‌ای به «رجعت» وارد نمی‌کند؟ آیا حکیمی از شمار صدرایی اندیشان به این موضوع پرداخته است؟

صدرالمآلهین خود به‌عنوان یک شیعه رجعت خاص آخرالزمان را می‌پذیرد و روایت‌های بسیار را دلیل بر صحت این اعتقاد می‌داند. او عقل را نیز پشتیبان این عقیده می‌خواند اما در هیچ یک از آثارش این عقیده را با نگاه عقلی و فلسفی نمی‌کاود.^۱ اما پس از او بزرگانی چون ملاعلی نوری^۲، علامه طباطبایی و مرحوم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی^۳ از جمله فیلسوفان صدرایی مسلک‌اند که به این مسئله پرداخته و کوشیده‌اند تا آن را تبیین کنند. ما در این مقاله دیدگاه‌های علامه طباطبایی را بررسی خواهیم کرد و واکاوی دیدگاه‌های سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و ملاعلی نوری را به وقت دیگری می‌سپاریم.

اکنون پرسش دیگری رخ می‌نماید و آن اینکه علامه طباطبایی چگونه مسایل پیش گفته را پاسخ داده و رجعت را تبیین کرده است؟ آیا آموزه‌های صدرایی را پشتیبان این پدیده نیافته و در نتیجه، به آن مبانی توجه نکرده و رجعت را بر اساس مبانی عقلی دیگری پذیرفته است؟ و یا اینکه بر مبانی صدرایی خود استوار مانده و رجعتی را که بر اساس آن مبانی قابل تبیین است پذیرفته است؟ و یا اینکه اساساً توانسته است بدون هیچ کم و کاستی بین آموزه‌های صدرایی و آموزه دینی «رجعت» جمع کند و آن را بر اساس مبانی صدرایی تبیین نماید؟

۱. «و قد صح عندنا بالروایات المتظافرة عن أئمتنا و ساداتنا من أهل بیت النبوة و العلم حقبة مذهب الرجعة و وقوعها عند ظهور قائم آل محمد - علیه و علیهم السلام - و العقل أيضا لا یمنعه لوقوع مثله كثيرا، من احياء الموتی بإذن الله بید أنبیائه کعیسی و شمعون و غیرهما - علی نبینا و آله و علیهم السلام.» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۷۶).

۲. ملا علی نوری در دو موضع این بحث را آورده است؛ تعلیقه بر تفسیر قرآن کریم ملاصدرا (سوره مبارکه یس) و دیگری در تعلیقه‌اش بر مفاتیح الغیب. نک: ملا علی نوری، ۱۳۶۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، تعلیقه ملا علی نوری.

۳. مرحوم رفیعی قزوینی در کتابی به نام «رجعت و معراج»، مفصلاً به این مطلب پرداخته است. رفیعی

قزوینی، ۱۳۵۵.

برای رسیدن به پاسخ پرسش‌های بالا باید دو مرحله را طی کنیم؛ نخست باید بررسی کنیم که یک پژوهشگر صدرایی مسلک در برخورد با پدیده «رجعت» بازگشت نفس به بدن دنیوی» دقیقاً با چه مشکل یا مشکلاتی روبه‌رو خواهد شد و این عقیده را با کدام قسمت از مبانی صدرایی ناسازگار خواهد یافت؟ فهم دقیق مشکل پژوهشگر را تا نیمه راه خواهد برد؛ از این رو، لذا ما در یک فصل به طور کامل به تبیین اشکال خواهیم پرداخت.

در گام بعد، دیدگاه حکیم نامور علامه طباطبایی (ره) را به‌عنوان حکیمی نوصدرایی که ضمن پذیرش عقیده رجعت، آن را تبیین فلسفی کرده و شبهات مطروحه در این باب را پاسخ داده است، بازکاوی و بررسی خواهیم کرد.

بازگشت نفس به بدن دنیوی و آموزه‌های حکمت متعالی

از اشکال‌هایی که در چند قرن گذشته در زمینه رجعت خاص آخرالزمان مطرح بوده است و عالمان شیعه آن را بررسی کرده و به آن پاسخ گفته‌اند «شبهات رجعت خاص با تناسخ» و جاری کردن «قاعده‌ی حکم الامثال» بوده است، چراکه در ادبیات فلسفی رجعت و تناسخ هر دو یک معنا و با فرض تحقق، یک واقعیت خارجی دارند و آن «بازگشتن نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیا» است. به سخن دیگر، هر دو مصادیقی از رجعت به معنای عام هستند که در مقدمه ذکر شد.

از سوی دیگر، می‌دانیم که استدلال‌های ملاصدرا در رد تناسخ از مهم‌ترین براهین ذکر شده در سنت فلسفه اسلامی برای ابطال تناسخ است. این استدلال‌ها که کاملاً ریشه در مبانی و اصول حکمت متعالیه دارد، چنان است که با پذیرش مبانی صدرایی برای اعتقاد به تناسخ جایی نمی‌ماند. اگرچه این مبانی ریشه اعتقاد به تناسخ را می‌خشکاند اما به علت تشابه تناسخ با رجعت، ممکن است اعتقاد به رجعت را نیز با مشکل روبه‌رو کند؛ به گونه‌ای که نتوان در میان آن مبانی، رجعت را تبیین کرد.

بر این اساس لازم است این مبانی را به طور دقیق مرور کنیم تا دریابیم که برای اعتقاد به رجعت به معنای عام در میان اصول حکمت متعالیه چه مشکلی پدید می‌آید. در میان آموزه‌های حکمت متعالیه آنچه به طور مستقیم به این بحث مرتبط می‌شود، مبانی ملاصدرا در باب «حرکت» و «نفس‌شناسی» است.

۱. مبانی ملاصدرا در باب حرکت

الف) چستی حرکت

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، حرکت گونه‌ای از وجود است. پس تعریف ماهوی از حرکت در حکمت متعالیه وجود ندارد "نحوه وجود شیء تدریجی الوجود"^۱ در حکمت متعالیه حرکت امری اتصالی و تدریجی است و نه متشکل از قطعات منفصل و مجزا که در پی هم می‌آیند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۷۷ - ۱۷۸). حرکت یک امتداد واحد است و هیچ امر ممتدی از اجزای بی‌امتداد ساخته نمی‌شود.

اگر مطلب مذکور - یعنی تدریجی و اتصالی بودن حرکت و وحدت این امر سیلانی - را با تعریف مشهور از حرکت، یعنی «خروج از قوه به فعل» تلفیق کنیم، به تصویر روشن‌تری از حرکت مورد نظر ملاصدرا می‌رسیم. حرکت، یعنی خروج تدریجی متحرک از حالت فعلی خود به حالتی که قوه آن را به طور متصل و سیال دارد. به سخن دیگر، در حرکت تدریجاً و بدون وقفه فعلیت کنونی زائل می‌شود و به جای آن قوه موجود در فعلیت زایل شده بالفعل می‌شود.^۲

ب) مقولات حرکت (انواع مسافت)

«نزد جمهور فلاسفه مقولاتی که حرکت در آنها قابل تصور است چهار مقوله است و نزد ما پنج: جوهر، کیف، کم، این و وضع»^۳ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۹). در میان حکیمان پیش از ملاصدرا حرکت فقط در چهار مورد از اعراض پذیرفته شده بود. برخی از حکیمان حرکت را در موارد کم‌تری از مقولات می‌پذیرفتند؛ مثلاً شیخ اشراق

۱. «أن الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا ماهية له إلا الكون المذكور» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴).

۲. بر این اساس موجودات بالفعل محض، ثابت خواهند بود و حرکتی در آنها وجود نخواهد داشت. حضرت واجب تعالی و موجودات مجرد تام از این قسم‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰ - ۶۱).

۳. «فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا أربع عند الجمهور و خمس عندنا الجوهر و الكيف و الكم و الأين و الوضع».

حرکت در کم را قبول ندارد و آن را به حرکت اینی انتقال می‌دهد^۱ اما هیچ حکیمی حرکت را در بیش از این چهار مورد قبول نداشته است، به‌ویژه حرکت در جوهره و اساس هستی اشیا را. از آن جمله شیخ الرئیس است که حرکت در ذات اشیا را قویاً نفی می‌کند و مهم‌ترین دلیل نفی حرکت در جوهر را عدم بقاء موضوع در این نوع حرکت می‌داند.

ملاصدرا ریشه این اشکال‌ها را نگاه اصالی به ماهیت می‌داند. از این رو با تمام قدرت فکری خود در برابر تمام عظمت حکمای پیشین می‌ایستد^۲ و می‌گوید حرکت در جوهر نیز وجود دارد. بله، اگر ماهیت را منشأ آثار خارجی بدانیم و وجود را امری اعتباری در نظر بگیریم در این صورت حرکت جوهری ممکن نخواهد بود؛ زیرا در ماهیت شدت و ضعف نیست که بتوان گفت حرکت تدریجی و سیلانی دارد و مهم‌تر از آن، در این شرایط اگر بگوییم در هر حرکت جوهری حقیقت شیء متحرک، که ماهیت آن است، عوض شود، این یعنی ماهیتی از بین برود و ماهیت دیگری پدید آید که نتیجتاً در یک حرکت جوهریه بی‌نهایت ماهیت نوعیه به وجود آید و از بین برود؛ در این حالت چیزی وجود نخواهد داشت که وحدت موضوع و وحدت اتصالی حرکت را حفظ کند^۳ (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۹۹).

اما ملاصدرا که واقعیت اشیای خارجی را «وجود» آنها و ماهیت را انعکاس ذهنی آنها

۱. «... فإذن ليس التخلخل إلّا بتفريق أجزاء للحرارة...» (شهاب الدین السهروردی و قطب الدین الشیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۱ - ۲۱۲).

۲. «و لعلک تقول هذا إحداهن مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير القار منحصر فی الزمان و الحركة و اختلفوا فی أن أيهما غیر قار بالذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور علی أن هذا صفة الزمان و الحركة تابعة له فی عدم قرار الذات و ذهب صاحب الإشراق إلى العکس و أما كون الطبيعة جوهرًا غير ثابت الذات فلم يقل به أحد. فاعلم أولاً أن المتبع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصاً. و ثانياً أن...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۸).

۳. ملاصدرا معتقد است که اساساً بدون در نظر گرفتن اصالت وجود هیچ حرکتی قابل تبیین نیست. رابطه اصالت وجود و حرکت آن قدر وثیق است که ملاصدرا از حرکت برای اصالت وجود استدلال می‌چیند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۳).

می‌بیند، به خردمندان عالم اعلام می‌کند در هر حرکتی که ذات و حقیقت متحرک تغییر می‌کند، خود شیء دگرگون می‌شود و به خودی دیگر تبدیل می‌گردد. از آنجایی که خود و حقیقت هر شیء، وجود آن شیء است، و همچنان که گفتیم حرکت نحوه وجود متحرک است. پس باید گفت خود و حقیقت هر شیء همان وجود متحرک اوست. بنابراین در حرکت جوهری و به عبارت بهتر، در حرکت اشتدادی، هر موجود مادی از آنجایی که قوه و فعل دارد وجودش در حرکت است و مرز هستی پیشین خود را می‌شکند و هستی دیگری می‌گیرد که آن هم سیلانی است.^۱ بر این اساس تمام موجودات عالم ماده در نهان خود در حال حرکت‌اند و از آنجایی که حرکت آنها عین ذات آنهاست، پس ذات آنها گسترده، پخش و ممتد است و این امتداد، وحدت شخصی و هویت آنها را از بین نمی‌برد. «عالم با تمام اجزایش، افلاک و ستارگان و بسائط و مرکباتش، تماماً حادث و کائن و رفتنی‌اند. تمام آنچه در عالم است، در هر آن موجودی دیگر و خلقی جدید است»^۲ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۸).

۱. ملاصدرا تغییر در اعراض را ناشی از تغییر در جوهره اشیا می‌داند؛ زیرا اعراض وجودی مستقل و جدا از جوهر ندارند. «فإذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كالألوان و الكم و الوضع و الأبن و غيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل المتكتم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني و هذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أن وجود العرض عرض» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۴).

او می‌گوید تغییر در ذات اشیا به وحدت آن شیء لطمه‌ای نمی‌زند. «المتصل الواحد له وجود و الوجود الواحد عين هويه الشخصيه عندنا» (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۸۲). ملاصدرا برای حفظ وحدت شخصی در حرکت جوهری مثال اشتداد سیاهی در سیاه شدنش را می‌آورد: «فالتسود ليس سوادا اشتد بل اشتدادا لموضوع في سواديته فليس في الموضوع سوادان أصل مستمر و سواد زائد عليه لاستحالة اجتماع مثلين في موضوع واحد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۹۶).

در حقیقت می‌توان گفت آنچه حرکت برای حفظ وحدت به آن نیاز دارد، اتصال ذاتی حرکت است، نه بقاء موضوع.

۲. «فإذن العالم بجمع أجزائه أفلاکه و کواکبه و بسائطه و مرکباته حادثه کائنه فاسده، کل ما فيه في کل حين

۲. مبانی ملاصدرا در باب نفس انسانی

می‌دانیم که ملاصدرا تمام موجودات عالم ماده را در ذات و جوهره خود متحرک می‌داند. بر این اساس هنگامی که نطفه انسانی منعقد شد، او نیز در حقیقت خود، یعنی در وجود خود تغییر می‌کند و به طور اتصالی و تدریجی از فعلیتی خارج شده و به فعلیت بالقوه‌ای که پیش از این داشته است در می‌آید. در نتیجه این تحول، همان وجود سیلانی که قبلاً نحوه وجودی نطفگی داشته اکنون نحوه وجود علقگی دارد و از آن ماهیت علقه برداشت می‌شود.

«و آن (نفس) در ابتدای نشئه تعلقی‌اش جوهری جسمانی است، سپس آرام‌آرام و پیوسته مراتب اشتداد را طی می‌کند و خلقتش طورطور می‌شود تا اینکه به پای خود می‌ایستد و قائم به خود می‌شود و از این دار دنیوی به سوی دار آخرت جدا شده، پس به جانب پروردگارش بازمی‌گردد. بنابراین نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است و در ابتدای تکونش در این عالم قوه‌ای جسمانی است؛ سپس صورت طبیعی می‌شود، سپس نفس حساس می‌شود به تمام مراتبش، سپس مفکره، سپس ناطقه و سپس...» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

این وجود واحد هیچگاه از تحول باز نمی‌ایستد تا اینکه در مرحله‌ای از حرکتش کمال مضغه بودن و در مرحله دیگری استخوان و گوشت بودن را از آن وجود در حرکت می‌توان برداشت کرد.^۱

وجودی که قبلاً صورت نطفگی داشته است آن قدر به هستی خود افزوده و کمالات جدید پیدا کرده است که اکنون قوه‌ای که در پیش رو دارد، قوه نفس انسانی است که با افاضه مداوم کمالات از عالم مجردات، زمینه لازم برای کسب این کمال نیز فراهم می‌شود و نفس انسانی کمال و فعلیت کنونی او محسوب می‌گردد. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

موجود آخر و خلق جدید.

۱. «أن النفس فی أول الكون درجتها درجة الطبيعة ثم یترقی شیئا فشیئا حسب استکمالات المادة حتی یجاوز درجة النبات و الحيوان» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۳۴).

«و زمانی که ماده عنصری به طور جدی لطیف شد که به جرم فلکی شبیه شد، محل قرار گرفتن روح نطقی اضافی می‌شود، روحی که طلوع آن از جانب خدا و غروب آن نیز به سوی اوست. پس در انسان چیزی از سنخ فلک و چیزی از سنخ ملک است»^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۲۶).

هر نطفه‌ای در وجود خود به گونه‌ای خاص است (چراکه از موادی خاص به وجود آمده است). بنابراین قوه علقه خاصی را دارد و به تبع، اقتضای نفس خاصی را دارد. این حرف بدان معناست که هر صورت نفسانی، خاص بدنی است که اقتضای آن را داشته است و هر نفس انسانی ثمره خاص بدنی است که اقتضای آن را داشت است.

ملاصدرا تصریح می‌کند که این نفس چیزی غیر از همین بدن نیست، بلکه صورت انسانی صورت و فعلیت همین بدن است. این وجود همیشه در حرکت، به واسطه ادراکاتی که می‌کند، در ادامه حرکت خود زمینه کمالات شدیدتری در او حاصل می‌شود که این کمالات مادی نیستند. این وجود انسانی به واسطه ادراکاتی که می‌کند کم‌کم مجرد می‌شود و از آن سو بدن نیز فعلیت‌های تازه خود را کسب می‌کند.^۲

نفس انسانی در مدتی که در دنیای مادی است اگرچه مجرد است اما به علت تعلقی که به ماده و بدن دارد مجرد تام محسوب نمی‌شود و آن هم همیشه در تحول است. نفس آن قدر شدت می‌یابد و کمالات مجرد کسب می‌کند که دیگر برای انجام کارهایش نیازی به بدن ندارد و برای خود بدن مثالی ایجاد می‌کند. در این حالت نفس انسان بدن خود را رها کرده و سبب مرگ می‌شود و خود به تنهایی راهش را ادامه می‌دهد. این است معنای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس.

۱. و إذا لطفت المادة العنصرية جدا حتى تشبه الجرم الفلکی صار محل استواء الروح النطقی الإضافی الذی من اللّٰه مشرقه و إلى اللّٰه مغربه، ففي الإنسان شیء كالفلك و شیء كالمملک.

۲. «نفسیة النفس لیست إضافة عارضة لوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من أن نسبتها إلى البدن كنسبة الملك إلى المدینة و الریان إلى السفینة بل نفسیة النفس إنما هی نحو وجودها لا كحال الملك و الریان و الأب و غیرهما مما له ذات مخصوصة تعرضها إضافة إلى غیره بعد وجود...» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۳۹).

با بیان مبانی ملاصدرا در باب حرکت جوهری و نیز بیان قاعده صدرایی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، برهان او در ابطال تناسخ به خوبی فهمیده می‌شود. ملاصدرا در کتاب‌های متعدد خود مانند اسفار، الشواهد الربوبیه و اسرار الآیات برای ابطال تناسخ برهان آورده است.

در این بخش آنچه را که در تناسخ ادعا می‌شود مرور می‌کنیم. تناسخ یعنی نفس بعد از مرگ و جدایی از بدن، دوباره به بدن نوزاد دیگری در این دنیا وارد می‌شود.

تناسخ در ادبیات صدرایی به این معنا است نفسی که از بدنی خاص حادث شده و در آن بدن و به واسطه آن فعلیت‌ها و کمالاتی کسب کرده، سرانجام آن را رها کرده و مجدداً با بدن نوزادی دیگر متحد شود و در آن رشد کرده و فعلیت‌ها و کمالاتی را کسب کند.

چنین چیزی در شبکه آموزه‌های صدرایی قویاً محکوم به بطلان است؛ زیرا همان‌طور که در مباحث مقدماتی گفته شد، از آنجایی که نفس انسانی به واسطه بدن حادث می‌گردد و اینکه هر بدنی با بدن دیگر متفاوت است، بنابراین هر نطفه، مضغه و یا بدنی قوه و اقتضای خاص خود از نفس را که کمال بعدی اوست دارد. پس هر نفسی خاص آن بدنی است که از آن حادث شده است.^۱ هر نفس انسانی، فعلیت و صورت کمالی بدنی است که آن بدن قوه آن را داشته است و هر بدنی قوه‌ای منحصر به فرد دارد و هیچ دو نطفه‌ای را نمی‌توان یافت که متحد و یکی باشند تا یک اقتضا داشته باشند. هر نطفه‌ای در مکان و زمانی خاص و از مواد و افرادی خاص به وجود آمده است. بنابراین امکان ندارد نفسی که از بدن خاص خودش برآمده و به وسیله آن به فعلیت رسیده است با بدن دیگری متحد شود.

مهم‌تر اینکه بازگشت از فعلیت به قوه را لازم می‌آورد؛ بدین صورت که نفس در بدنی که به واسطه آن به وجود آمده و فعلیت‌های متعددی را کسب کرده است که نهایتاً به واسطه آن کمال‌ها از آن بدن بی‌نیاز شده است، باید دو مرتبه به بدن مادی وارد گردد و یا

۱. این حرف بدان معنا نیست که بدن علت نفس است و نفس معلول آن، بلکه منظور این است که بدن در

حدوث نفس شریک‌العلته است.

با بدن مادی دیگری متحد شود؛ یعنی نفس باید کمالاتی را که باعث بی‌نیازی نفس از بدن خود شده است از دست بدهد و دوباره قوه آن کمالات را داشته باشد. از سوی دیگر بدنی که این نفس قرار است با آن متحد و یا وارد آن شود بدنی است که هیچ یک از کمالات و فعلیت‌های انسانی را ندارد و این نفس باید تمام این کمالات را که در بدن قبلی کسب کرده بود از دست بدهد و قوه آن را داشته باشد که دوباره آنها را به دست آورد؛ مثلاً این نفس باید قدرت تکلم، استماع، خواندن، نوشتن و... را از دست بدهد و دو مرتبه به گونه-ای درآید که نتواند سخن بگوید و استماع کند و بخواند و بنویسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳).^۱ این بازگشت از فعلیت به قوه است که از لحاظ فلسفی مردود است.^۲

حال، پس از بیان مباحث فوق در زمینه تناسخ و ابطال آن بر اساس آموزه‌های صدرایی، به مسئله اصلی این مقاله، یعنی رجعت؛ نفس به بدن در نشئه دنیوی باز می‌گردیم.

با بیان مطالب بالا دریافته‌ایم که بر اساس مبانی حکمت متعالیه تناسخ که نوعی بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیاست جایی ندارد و محکوم به بطلان است. اما آیا هر نوع بازگشت به دنیا در همین دنیا با مبانی ملاصدرا ناسازگار است؟ آیا نمی‌توان با مبانی ملاصدرا احیاء اموات در همین دنیا را تبیین کرد؟ چگونه می‌توان از کنار قاعده امتناع تراجع عبور کرد و به نوعی از رجعت به معنای عام اعتقاد داشت که با مبانی ملاصدرا موافق باشد؟ چگونه می‌توان با مبانی ملاصدرا رجعت را چنان تبیین کرد که غیر از تناسخ باشد و ادله ابطال تناسخ اعتقاد به رجعت را زیر سؤال نبرد؟

چنان که گذشت، ملاصدرا خود اعتقاد به رجعت خاص آخرالزمانی را پذیرفته و دلایل عقلی را نیز پشتیبان آن خوانده است اما درباره آن توضیحی نداده است، اما علامه طباطبایی که در زمینه رجعت سخن گفته است، به‌عنوان یک نوصدرایی چگونه مبانی ملاصدرا را با اعتقاد

۱. «فالفنس متی حصلت لها فعلیه ما فیستحیل أن یرجع تارة أخرى إلى القوة المحضة» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۳۴؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰).

۲. بطلان بازگشت از فعلیت به قوه را هم ابن سینا و هم ملاصدرا بررسی کرده‌اند. ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۳۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۷۲.

به رجعت کنار هم نشانده است؟ چگونه توانسته است از مشکلات مذکور گذشته و رجعت به معنای عام را بپذیرد و آن را تبیین کند؟ در بخش بعدی به این پرسش خواهیم پرداخت.

رجعت از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

علامه طباطبایی (ره) به طور عمده در دو جای تفسیر شریف المیزان در زمینه بازگشت نفس به بدن دنیوی سخن می‌راند. در یک جا درباره بازگشت نفس به بدن بالمعنی الاعم و یک جا به طور خاص در زمینه با رجعت آخرالزمان صحبت می‌کند. به نظر می‌رسد کنار هم گذاردن مطالب ایشان در این دو جا نگاه جامعی از رجعت در دیدگاه علامه طباطبایی به دست می‌دهد.

ایشان در سوره بقره در میان داستان‌های متعدد در باب زنده شدن مردگان (داستان‌های عزیز و عزیز، زنده کردن اموات به دست حضرت عیسی، زدن دم گاو به بدن کشته بنی اسرائیل و...) بحثی در زمینه زنده شدن مردگان و بازگشت آنها به بدن دنیوی را مطرح می‌کند و به اشکال‌های وارد شده پاسخ می‌دهد.^۱

وی نخست این نکته را یادآور می‌شود که معجزه امری ممکن و جایز الوقوع است که ناقض علیت نیست و دلیلی بر جواز تأویل آیاتی که ظهور در وقوع معجزه دارند در دست نیست، مگر اینکه موضوع محالی باشد؛ مانند اینکه عدد ۲ را میان اعداد ۳ و ۴ قرار دهد.

اما درباره بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیا ابتدا اشکال را به طور دقیق و شفاف تقریر می‌کند، و از کلی‌گویی در تقریر اشکال مانند اینکه گفته شود اشکال «بازگشت از فعلیت به قوه» مطرح است پرهیز می‌کند، بلکه ایشان مشخص می‌کند که بازگشت از فعلیت به قوه دقیقاً «از چه فعلیتی به چه قوه‌ای» در زمینه رجعت می‌تواند مشکل‌زا گردد. بنابراین ایشان می‌گوید ممکن است کسی چنین اشکال کند که: «هر موجودی که در مسیر حرکت اشتدادی خود از قوه‌ای خارج و به فعلیتی ناپایدار در می‌آید، متوالیاً به موجودی کامل‌تر تبدیل می‌شود و بر اساس قاعده امتناع تراجع، هر موجودی که وجودی کامل‌تر دارد در سیر تکاملی خود امکان ندارد به موجودی ناقص‌تر بازگردد. بر این اساس چون انسان بعد از مرگ از ماده جدا می‌شود

۱. البته مرحوم علامه طباطبایی (ره) در این موضع به دنبال دفاع عقلانی از «مسخ» نیز هست که به علت

بی‌ارتباطی با بحث این مقاله از آن درمی‌گذریم.

و به مجرد مثالی یا عقلی می‌رسد، محال است که به بدن مادی بازگردد، چرا که مرتبه تجرد مثالی یا عقلی از مرتبه مادی فراتر است.^۱

علامه در پاسخ، اصل قاعده امتناع تراجع را می‌پذیرد اما معتقد است در بازگشت نفس به بدن این محذور (تراجع) لازم نمی‌آید و آنچه را که اشکال‌کننده مبنی بر بازگشت نفس از مرتبه تجرد عقلی یا مثالی به مرتبه ماده بیان کرده است در زنده شدن مردگان رخ نمی‌دهد؛^۲ زیرا نفس انسانی پیش از رفتن از این دنیا، به تجرد عقلی می‌رسد و با این حال به ماده تعلق دارد. اساساً وقتی به واسطه ادراک کلیات، صورت انسانی برای موجودی حاصل شده است، نفس انسان از مرتبه تجرد مثالی به مرتبه تجرد عقلی رسیده است اما در عین حال افعالش را به وسیله بدن مادیش انجام می‌دهد تا وقتی که از بدن جدا می‌شود. حال اگر این نفس به بدن مادی تعلق بگیرد، باز در همان مرتبه تجرد عقلی خواهد بود، نه اینکه از آن باز گردد.

توضیح مطلب این است که وقتی جوهری نباتی در سیر تکاملی خود دارای قوه حیوان شدن باشد و آن قوه را طی حرکت جوهری خود تبدیل به فعلیت کند و به مرحله حیوانیت برسد، در این حالت صورت مجرد برزخی گرفته است. اما اگر این حیوان در مسیر حرکت جوهری خود دارای قوه انسان شدن باشد و به طرف انسانیت حرکت کند، برای رسیدن به این فعلیت باید از فعلیت کنونی خود، یعنی تجرد مثالی (برزخی)، خارج شود و تجرد عقلی بگیرد. در این حالت صورت انسانی برای اول حاصل خواهد شد. به سخن دیگر، زمانی که صورت انسانی برای موجودی حاصل شده و انسان نامیده می‌شود، آن گاه به تجرد عقلی رسیده است. حال این صورت مجرد انسانی با تکرار برخی از افعال گوناگون خود ملکات مختلفی را برای خود حاصل می‌کند؛ همان‌طور که وقتی حیوان صورت مجرد برزخی را کسب کرد با تکرار برخی از افعال خود آنها را به صورت ملکه در آورده و به شکل خاصی از حیوان در می‌آید.

۱. الإنسان بموته يتجرد بنفسه عن المادة فيعود موجودا مجردا مثاليا أو عقليا، و هاتان الرتبتان فوق مرتبة المادة، و الوجود فيهما أقوى من الوجود المادي، فمن المحال أن تتعلق النفس بعد موتها بالمادة ثانيا، و إلا لزم رجوع الشيء إلى القوة بعد خروجه إلى الفعل، و هو محال (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۶).

۲. أقول: ما ذكره من استحالة رجوع ما بالقوة بعد خروجه إلى الفعل إلى القوة ثانيا حق لا ريب فيه، لكن عود الميت إلى حياته الدنيا ثانيا في الجملة و كذا المسخ ليسا من مصاديقه. (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص: ۲۰۶)

البته طبق قاعده امتناع تراجع محال است موجودی که به تجرد عقلی رسیده است به موجود مجرد مثالی بازگردد، همچنان که موجود حیوانی که صورت تجرد برزخی و مثالی دارد محال است به صورت نباتی و جماد بازگردد.

با این بیان اگر انسانی که به تجرد عقلی رسیده،^۱ از دنیا برود و باز به دنیا برگردد، آیا لازم آمده است که نفس انسانی از تجرد عقلی بازگشته باشد؟ خیر؛ زیرا این نفس قبل از مرگ نیز مجرد از ماده بوده و مرگ چیزی بر تجرد او نیافزوده است و تجرد او با بازگشت به بدن دنیوی کم نشده و به مرحله حیوانی (تجرد مثالی) باز نمی‌گردد. فقط هنگام مرگ رابطه او با ماده قطع شده است. پس فعل مادی انجام نمی‌داده است و با بازگشت به بدن این ارتباط دوباره حاصل می‌شود و دو مرتبه فعل مادی انجام می‌دهد. مانند نجاری که برای مدتی ابزار کارش را از او گرفته باشند و بعد از مدتی به او بازگردانند. اما در این مدت ملکه نجار بودن در او کم نشده و همان نجار سابق است و قدرت نجاری او از بین نرفته است. عبارت مرحوم علامه طباطبایی چنین است:

«اگر آنچه را که گفتیم دریافته باشی، برایت آشکار می‌شود که اگر ما فرض کنیم که انسانی بعد از مرگش به دنیا برگردد و مجدداً نفسش به ماده تعلق بگیرد، به‌ویژه ماده‌ای که قبلاً متعلق همین نفس بوده، در این شرایط اصل تجرد نفس باطل نمی‌شود، چراکه این نفس قبل از قطع ارتباطش مجرد بوده است و هم چنین (مدتی) همراه آن به صورت مجرد بوده است و (حال) او با تعلق دومش دارنده همان تجرد خود است»^۲ (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۷).

در اینجا علامه گریزی هم به تفاوت میان تناسخ و زنده شدن مردگان در این دنیا می‌زند و می‌گوید آنچه گفتیم جوازی برای تناسخ نیست و لازم نمی‌آورد که محال بودن عقلی تناسخ رفع شود؛ زیرا تناسخ عبارت است از خروج نفس فعلیت یافته از بدن و تعلق

۱. طبق این بیان علامه، قید «تجرد عقلی» برای انسان قید توضیحی است نه احترازی؛ مانند اینکه گفته شود: سنگی که سفت است.

۲. إذا عرفت ما ذکرناه ظهر لک أنا لو فرضنا إنسانا رجع بعد موته إلى الدنيا و تجدد لنفسه التعلق بالمادة و خاصة المادة التي كانت متعلقة بنفسه من قبل لم يبطل بذلك أصل تجرد نفسه فقد كانت مجردة قبل انقطاع العلقه و معها أيضا و هی مع التعلق ثانيا حافظه لتجردها.

آن به بدنی که تازه خلق شده است، یعنی بدن نوزاد. این بدن از دو حال خارج نیست؛ یا حسب اقتضای استعدادهای موجود در این بدن نفسی دارد، یا این بدن نفس ندارد. اگر این بدن نفس مقتضی خود را داشته باشد، تعلق نفس کمال یافته بدنی دیگر به این بدن محال است؛ زیرا یک بدن نمی‌تواند دو نفس داشته باشد. اما اگر این بدن نفس نداشته و قرار باشد نفس کمال یافته وارد بدن نوزاد شود و آن را تدبیر کند بایستی فعلیت‌های خود را از دست بدهد تا بتواند پایه‌پای آن بدن فعلیت‌ها، کمال‌های جدید کسب کند، مانند اینکه نفس مردی تبدیل به نفس نوزادی شود. هر دو حالت مذکور باطل است. پس تناسخ محال است و آنچه که در مورد حصول تجرد برای نفس انسانی در همین دنیا ذکر شد مشکل تناسخ را حل نمی‌کند.^۱

ممکن است این بیان علامه همه مشکلات را حل نکند و پاره‌ای از مشکلات را برای مخاطب باقی گذارد؛ برای مثال، ممکن است کسی چنین اشکال کند که اگرچه نفس انسانی در همین دنیا مجرد است و برای تجرد نیازی به جدایی نفس از بدن نیست، اما طبق مبانی ملاصدرا نفس انسانی بعد از آنکه از راه بدن مادی تمام کمالات خود را در این دنیا کسب کرد، از بدن بی‌نیاز شده و بدن را رها می‌کند و افعالش را با بدن مثالی انجام می‌دهد، حال اگر قرار باشد دوباره نفس به بدن بازگردد، بایستی نفس دست کم برخی از کمالات خود را از دست بدهد و دوباره به بدن بازگردد و کمالات دنیایی کسب کند.

بیان دوم علامه که به طور ویژه درباره رجعت خاص آخرالزمان است، با تکمیل مطلب نخست ایشان می‌تواند این اشکال را نیز مرتفع سازد.

علامه در آیات ۲۰۸ تا ۲۱۰ سوره مبارکه بقره^۲ به طور خاص از رجعت در آخرالزمان

۱. «فإن التناسخ و هو تعلق النفس المستكملة بنوع كمالها بعد مفارقتها البدن ببدن آخر محال، فإن هذا البدن إن كان ذا نفس استلزم التناسخ تعلق نفسین ببدن واحد، و هو وحدة الكثير، و كثرة الواحد، و إن لم تكن ذا نفس استلزم رجوع ما بالفعل إلى القوة، كرجوع الشيخ إلى الصبا» (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۹).

۲. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (۲۰۸) فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۲۰۹) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (۲۱۰)».

سخن می‌راند. اگر چه این آیه ظهور و بروز زیادی در زمینه رجعت ندارد اما علامه طباطبایی بحث مهمی را در ذیل این آیه درباره رجعت آورده و از آن بسیار دفاع می‌کند. آنچه باعث شده است علامه این بحث را در ذیل این سه آیه بیاورند، نه در آیاتی که نمود و ظهور بیش‌تری در باب رجعت آخرالزمان دارد، وجود تفاسیر سه‌گانه روایت در ذیل این سه آیه است. برخی از روایات ائمه هدی علیهم‌السلام این آیات را به قیامت، برخی به رجعت در آخرالزمان و برخی به ظهور امام زمان (عج) تفسیر کرده‌اند. البته این تنها آیه‌ای نیست که چنین حالتی دارد. همان‌طور که خواهد آمد، علامه از این تفاسیر سه‌گانه نکته مهمی را برداشت کرده است.

ایشان در ذیل این آیات، حسب روایات وارد شده، به طور اختصار به هر سه موضوع (قیامت، رجعت آخرالزمان، ظهور امام زمان (عج)) می‌پردازد اما در بحث خود درباره رجعت آخرالزمان درنگ بیش‌تری می‌کند.

ایشان نخست قول کسانی - به‌ویژه برخی شیعیان - که منکر رجعت آخرالزمان گشته و به دلایل عقلی و غیر عقلی متوسل شده و روایات مربوط به رجعت آخرالزمان را از اسرائیلیات خوانده‌اند، به شدت رد کرده و از رجعت آخرالزمان در برابر اشکال‌های وارده دفاع می‌کند.^۱

علامه در مهم‌ترین اشکال مطروحه درباره رجعت آخرالزمان، یعنی همان بازگشت از فعلیت به قوه، امتناع بازگشت از فعلیت به قوه را صحیح، اما بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیا را از مصادیق آن نمی‌داند.

به باور علامه در بازگشت نفس به بدن دنیوی وقتی تراجع لازم می‌آید که نفس تمام کمالاتی را که می‌توانسته از راه بدن مادی، به دست آورد، به دست آورده باشد و برای آن

۱. و غیر الشیعة و هم عامة المسلمین و إن أذعنوا بظهور المهدي و روه بطرق متواترة عن النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم لکنهم أنکروا الرجعة و عدوا القول بها من مختصات الشیعة، و ربما لحق بهم فی هذه الأعصار بعض المنتسبین إلى الشیعة، و عد ذلك من الدس الذی عمله اليهود و بعض المتظاهرين بالإسلام کعبدالله بن سبأ و أصحابه، و بعضهم رام إبطال الرجعة بما زعمه من الدلیل العقل (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰۶).

قوه‌ای از کمال و فعلیت که بتواند از راه بدن مادی به دست آورد، باقی نمانده باشد و در این حال بعد از آنکه تمام کمالات ممکن را کسب کرده باشد دیگر بار به بدن بازگردد. به سخن دیگر، طبق مبانی ملاصدرا در نفس‌شناسی، مرگ طبیعی زمانی رخ می‌دهد که نفس به تمام کمالات خود در این دنیا برسد و روح دوره تکامل خود را بپیماید و تمام استفاده‌اش را از بدن برده و بعد به طبع خود بدن را رها کند و افعالش را با بدن مثالی انجام دهد. در این حالت بازگشت چنین نفسی به بدن مادی تراجع و محال خواهد بود. اما اگر نفس نتواند تمام کمالاتی که می‌توانسته از راه بدن به دست آورد کسب کند و با اینکه هنوز قوه‌ای از تکامل در این دنیا داشته است، از دنیا برود، یا به عبارت دیگر موت اخترامی برایش حاصل شود، بازگشتش به بدن مادی در این دنیا محذور تراجع را نخواهد داشت.

«... و اما در مورد موت اخترامی که یا به واسطه قسر قاسر یا مرضی پدید می‌آید محذوری برای بازگشتن به دنیا بعد از مرگ به وجود نمی‌آید»^۱ (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷).

با این بیان علامه، افرادی که در اثر قتل، شهادت، بیماری جسمانی و حوادثی مانند اینها از دنیا می‌روند و فرصت کسب تمام فعلیتهای خود در این دنیا را از دست می‌دهند، عقلاً امکان بازگشت آنها به دنیا و بدن مادی وجود دارد.

اگرچه علامه این مطلب را در بحث خود در زمینه رجعت آخرالزمان می‌آورد، اما این مطلب را می‌توان در رجعت بالمعنی‌الاعم نیز به کار برد. این مطلب خاص رجعت آخرالزمان نیست و به طور کلی در بازگشت نفس به بدن دنیوی داخل است.

تا اینجا تلاش علامه طباطبایی فقط در راستای دفع استبعاد بازگشت نفس به بدن در دنیا و تبیین امکان عقلی رجعت بود اما ایشان برای ضرورت رجعت نیز دو استدلال می‌آورد. البته این دو استدلال بر مبانی فلسفی و عقلی صرف نیست، بلکه برآمده از آیات قرآن و در واقع عقلی- نقلی است.

استدلال‌های مرحوم طباطبایی از این قرار است:

۱. و أما الموت الاخترامی الذی یکون بقسر قاسر کقتل أو مرض فلا یستلزم الرجوع إلی الدنیا بعده محذورا.

۱. بر اساس آیه ۲۱۴ سوره بقره^۱ چنین استدلال می‌کند که نظیر هر آنچه در امت‌های سابق رخ داده است، باید برای امت اسلامی نیز اتفاق افتد و چنانچه از آیات قرآن در داستان‌های حضرت ابراهیم و موسی و عیسی و عزیر و ارمیا علیهم‌السلام بر می‌آید یکی از حوادثی که پیش‌تر در امت‌های سابق رخ داده است زنده کردن مردگان است که بر اساس این آیه باید در امت اسلامی نیز اتفاق بیافتد. ایشان در تکمیل و تأیید سخن خود این روایت حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را که مقبول فریقین است می‌آورد.

«سوگند به کسی که جانم در دست اوست، از راهی که پیشینیان شما رفته‌اند قدم‌به‌قدم خواهید رفت و بر طبق روش ایشان عمل خواهید کرد و از راه ایشان جدا نخواهید شد، مخصوصاً روش‌های بنی اسرائیل»^۲ (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۳).

۲. محقق شدن قضایا و حوادثی که ائمه هدی علیهم‌السلام پیش‌تر آنها را در روایات پیش‌بینی کرده‌اند، خود دلیل محکمی بر درستی همه آن پیش‌بینی‌ها، از جمله پیش‌بینی بازگشت برخی از نفوس در آخرالزمان است.

مرحوم علامه طباطبایی بعد از فراغت از کشمکش با منکرین رجعت و رد اشکال‌ها و ایرادهای آنها و سپس اثبات امکان عقلی رجعت و ضرورت عقلی - نقلی وقوع آن، نکته‌ای در باب حقیقت رجعت بازگو می‌کند که نمایانگر نگاه ایشان به رجعت آخرالزمان است. ایشان رجعت آخرالزمان را پدیده‌ای مجزا و متمایز که در عرض سایر حوادث آخرالزمان اتفاق می‌افتد نمی‌بیند. از نگاه او ظهور امام زمان (عج)، رجعت و قیامت در حقیقت خود واحدند، اگر چه در شدت و ضعف متفاوت‌اند.

در نگاه مرحوم طباطبایی حقیقت این سه واقعه (قیامت، رجعت آخرالزمان، ظهور امام زمان (عج)) چیزی نیست جز ظهور و بروز حق، جدایی حق از باطل و کنار رفتن حجب

۱. «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ النَّبَاسِ وَالضَّرَّاءُ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ» (بقره: ۲۱۴)

۲. «و الذي نفسی بیده لترکبن سنن من کان قبلکم حذو النعل بالنعل و القذة بالقذة حتی لا تخطئون طریقهم و لا یخطأکم سنة بنی اسرائیل».

بین خدا و بندگانش که پیامد این امر پرستش خداوند بدون شائبه هواهای نفسانی است. بنابراین، ایشان رجعت آخرالزمان را یکی از مراتب قیامت، و ظهور امام زمان (عج) را از مراتب رجعت آخرالزمان می‌داند. پس ایشان می‌گوید اگر چه این سه امر در حقیقت خود مشترک اند اما در شدت و ضعف با هم متفاوت هستند؛ زیرا در رجعت فی‌الجمله فساد هست ولی در قیامت هرگز فساد نیست. این امر درباره رجعت و ظهور امام زمان (عج) نیز صادق است. بیان علامه در این باره چنین است:

«و این به آن معناست که روز رجعت از مراتب روز قیامت است، اگرچه به خاطر امکان شر و فساد در آن از لحاظ ظهور (آن حقیقت) دون آن است، و به همین خاطر چه بسا روز ظهور امام زمان عجل الله فرجه به آن ملحق شود، چراکه در آن روز نیز حق به تماماً ظهور و بروز می‌یابد، اگرچه این روز هم (از حیث شدت ظهور آن حقیقت) دون رجعت است»^۱ (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰۹).

علامه توضیح می‌دهد که حقیقت قیامت برهم خوردن نظام عالم نیست، بلکه قیامت، همچنان که از آیات و روایات بر می‌آید، برداشته شدن حجاب و واسطه میان خداوند و خلق و نیز ظهور و بروز تام و کامل آیات الهی است و تحقق این امر مستلزم برجیده شدن عالم جسمانی نیست. البته همان‌طور که ظاهر آیات قرآن دلالت می‌کند، نسل بشری که از آدم و حوا است تا آن روز منقرض می‌شود اما این امر به معنای باطل شدن عالم اجسام نیست. اساساً بین عالم قیامت و عالم دنیا تراحمی نیست، همچنان بین عالم مثال (تجرد برزخی) و عالم ماده تراحم نیست و اکنون که عالم ماده برپاست بسیاری از نفوس انسانی در عالم برزخ‌اند.

این نکته وحدت حقیقت ظهور امام زمان عجل الله فرجه، رجعت آخرالزمان و قیامت را بهتر و بیش تر نشان می‌دهد، چرا که کسی نمی‌تواند باطل شدن عالم ماده در قیامت را دلیلی بر

۱. و هذا يفيد: أن يوم الرجعة من مراتب يوم القيامة، وإن كان دونه في الظهور لإمكان الشر و الفساد فيه في الجملة دون يوم القيامة، و لذلك ربما ألحق به يوم ظهور المهدي ع أيضاً لظهور الحق فيه أيضاً تمام الظهور و إن كان هو أيضاً دون الرجعة.

تمایز حقیقت قیامت از رجعت آخرالزمان و ظهور امام زمان علیه السلام قرار دهد؛ زیرا حق در هر سه واقعه ظهور و بروز می‌یابد؛ در حالی که عالم ماده هم وجود دارد.

از اینجا معلوم می‌شود که چرا علامه این بحث را در ذیل این آیات آورده است. علامه روایاتی از ائمه هدی علیهم السلام که ایام الله را به این سه روز تخصیص داده‌اند، به عنوان سند سخن خود می‌آورد؛ روایاتی مانند:

«ایام الله سه روز است؛ روز ظهور، روز رجعت و روز قیامت»^۱ (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۹).

بنابراین علت تفسیر این آیات قرآن به قیامت، رجعت و ظهور روشن می‌شود.

بنابر آنچه گذشت، در دیدگاه علامه طباطبایی، بازگشت نفس به بدن در نشئه دنیا برای افرادی که به موت اخترامی از دنیا رفته‌اند امری است ممکن و اشکال بازگشت از فعلیت به قوه را لازم نمی‌آورد. از این فراتر اینکه ایشان برای ضرورت رجعت در آخرالزمان استدلال نقلی - عقلی می‌آورند.

تحلیل، نقد و بررسی

بر اساس بخش نخست مقاله، مسئله و مشکل اصلی اعتقاد به رجعت (که از آن به‌عنوان مشکله رجعت یاد می‌شود) در نظام فکری حکمت متعالیه از این قرار است که بر اساس آموزه‌های صدرایی وجود انسانی در مسیر خود از مرحله نباتی، حیوانی و مثالی تا مجرد عقلانی در یک سیر حرکتی قرار دارد که بدون وقفه از قوه‌ای خارج می‌شود و به فعلیتی می‌رسد؛ در این روند بازگشت انسان به مرحله‌ای که از آن عبور کرده، ممکن نیست؛ برای مثال، هنگامی که انسان تکامل یافت و به مرحله تجرد عقلانی رسید محال است که دیگر بار به مرتبه مادی یا خیالی بازگردد. با این توصیف آیا ممکن است انسان بعد از این که

۱. «ایام الله عز و جل ثلاثة یوم یقوم القائم و یوم الکره و یوم القیامة».

البته در برخی روایات به جای «روز ظهور»، «روز مرگ» و در برخی به جای «روز رجعت»، «روز مرگ» آمده است مانند: «قال أيام الله ثلاثة یوم القائم و یوم الموت و یوم القیامة» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۶).

وارد این دنیا شد و مدتی را در آن گذراند و فعلیت‌هایی را کسب کرد و از دنیا رفت، پس از مدت زمانی دوباره به همین دنیا برگردد و مدتی زندگی کند؟ مشکله رجعت در همین جا خودنمایی می‌کند.

ممکن است در نگاه نخست گفته شود انسان با عبور از مرحله‌ای، وارد مرحله دیگری از سیر تکاملی خود شده است و بازگشت به مرحله‌ای که از آن گذشته، محال و باطل است. پس بازگشت انسان به دنیا بعد از مرگ مطلقاً ناممکن است. اما علامه طباطبایی با نگاهی ژرف‌تر و دقیق‌تر راهی می‌گشاید که طی آن می‌توان به نوعی بازگشت انسان به دنیا، بدون وجود مشکل مذکور قائل بود. در بسط کلام ایشان می‌توان گفت نباید به طور کلی رجعت انسان به دنیا پس از مرگ را نفی کرد، بلکه با رجوع به اصل و ریشه مشکل تراجع باید تقسیم دوگانه‌ای به شرح زیر ارائه داد.

۱. اگر بازگشت نفس انسان به همین دنیا به این معنا باشد که نفس انسان فعلیت‌هایی را که در مرتبه اول حضور مادیش در نشئه دنیا کسب کرده است دوباره به دست آورد، یعنی تمام و یا برخی از فعلیت‌هایی را که در سیر حرکتی تکاملش در مرتبه اول حضور در دنیا کسب کرده است از دست بدهد و آن فعلیت‌ها به صورت بالقوه درآید و نفس انسان در بازگشتش به دنیا در پی کسب دوباره همان کمالات باشد، این همان تراجع است که امری محال و باطل می‌باشد؛ برای مثال، اگر قرار باشد نفسی که در این دنیا علم آموخته، حرفه‌ای را فراگرفته، شیوه سخن گفتن، راه رفتن، غذا خوردن و... را آموخته است تمام این کمالات و فعلیت‌ها را از دست بدهد و دو مرتبه به نشئه دنیا باز گردد و بخواهد این فعلیت‌ها را کسب کند، این به معنای بازگشت از فعلیت به قوه و تراجع است که امری غیر ممکن است. تناسخ از این نوع بازگشت به دنیا است.

۲. اما اگر بتوانیم نوعی از رجوع به دنیا را ترسیم و تصویر کنیم که در آن قرار نباشد انسان فعلیت‌هایی را که در مرتبه اول حضور مادیش در دنیا کسب کرده است از دست بدهد و دوباره بخواهد آن کمالات را کسب کند و از سوی دیگر نفسی که می‌خواهد به نشئه دنیوی بازگردد هنوز قوه و استعدادی داشته باشد که بتواند با زندگی مجدد دنیوی آن را به فعلیت برساند. به سخن دیگر، نباید تمام قوه‌ها و استعدادهایی را که می‌توانسته در

دنیا به فعلیت برساند به فعلیت رسانده باشد و در هنگام مرگ هیچ استعداد و قوه‌ای نداشته باشد که بتواند آن را از طریق زندگی دنیوی به فعلیت برساند. اما اگر چنین بود و قوه فعلیت نیافته‌ای نداشت که زندگی مجدد دنیوی آن را به فعلیت برساند و به بیان فلسفی‌تر، نفس برای تکامل خود هیچ نیازی به بدن مادی نداشت و در چنین حالتی بدن را رها کرده و خودش به تنهایی ادامه راه را پیمود (موت طبیعی)، بازگشتش به نشئه دنیوی بی‌معنا خواهد بود. ولی اگر نفس انسان: اولاً، در لحظه مرگ هنوز فعلیت‌های کسب‌نشده‌ای داشته باشد و مرگ حاصل رها کردن بدن توسط نفس نباشد، بلکه حاصل جدایی و یا کنده شدن نفس از بدن باشد (موت اخترامی) و ثانیاً، در رجوعش به دنیا به گونه‌ای نباشد که بخواهد فعلیت‌های کسب‌کرده‌اش را از دست بدهد و به قوه آنها بازگردد، بلکه با تمام کمالات و فعلیت‌هایی که دارد به دنیا بازگردد تا سایر فعلیت‌هایی را که به صورت بالقوه در او وجود دارند به فعلیت برساند، در این حالت قاعده امتناع تراجع نمی‌تواند مانع این امر شود. رجعت مطرح در آیات قرآنی و روایات می‌تواند از همین سنخ باشد.

در اینجا ممکن است پرسیده شود چگونه می‌توان دریافت نفسی که از دنیا می‌رود هنوز قوه و استعدادی دارد که به فعلیت نرسانده است و یا اینکه تمام قوه‌هایش را به فعلیت رسانده است؟ برای مثال، شخصی که بر اثر بیماری جان می‌دهد، از کجا می‌توان فهمید این بیماری نتیجه یک آسیب جسمی و فیزیولوژیک بوده که سرانجام باعث کنده شدن نفس از بدن گردیده است (مانند کشته شدن) یا اینکه حاصل کمال نفس و رها کردن تدبیر بدن بوده است؟ به سخن روشن‌تر، ملاک تمایز میان موت طبیعی و موت اخترامی چیست؟ علامه طباطبایی به این مسئله نپرداخته و باید در میان مبانی صدرایی واکاوی شود. پرسش دیگر این است که چه عامل یا عواملی باعث می‌شود تنها دسته‌ای از کسانی که به مرگ غیرطبیعی از دنیا رفته‌اند به دنیا بازگردند، نه همه آنها؟ چرا تمام کسانی که به مرگ اخترامی از دنیا رفته‌اند به دنیا باز نمی‌گردند؟ به سخن دیگر، چه تمایزی میان اموات به موت اخترامی وجود دارد که گروهی برای تکامل به نشئه دنیوی باز می‌گردند و با بدن مادی سیر تکاملی خود را طی می‌کنند اما باقی ایشان سیر تکاملی خود را در عالم برزخ و با بدن برزخی می‌پیمایند؟ علامه به این مسئله نیز نپرداخته است.

دقت شود که فعلیت و کمال به معنای عرفی آن نیست تا اشکال شود که «لازمه این سخن این است که اولیاء خاص خدا مانند ائمه هدی (علیهم السلام) در این دنیا به کمال مرتبه انسانی و تقرب به خدا نرسیده و ناقص از دنیا رفته اند»، بلکه منظور از فعلیت و کمال، کمال فلسفی است که به این معنا ممکن است انسان ظالم و گناهکاری به کمال برسد و از دنیا برود. بنابراین نفس کمال نیافته نفسی خواهد بود که تمام فعلیت‌هایی را که برای آن نفس متصور بوده و می‌توانسته به دست آورد، به دست نیاورده باشد. در این صورت بازگشت چنین نفسی به دنیا محذور امتناع تراجع را در پی نخواهد داشت. این یک راهگشایی فلسفی در مشکله رجعت است.

مسائل و مشکلات در زمینه رجعت نفس انسانی به نشئه دنیا به همین جا پایان نمی‌یابد. آنچه که ما در این مقاله در پی آن بودیم بررسی حالات و مقامات نفس از جهت قوه و فعلیت در سیر حرکتی تکاملی آن بود، اما از بدن مادی و ابهامات آن در باب رجعت سخنی به میان نیامد؛ نفسی که می‌خواهد به دنیا بازگردد به چه بدنی باز می‌گردد؟ آیا دقیقاً همان بدنی است که در مرتبه اول داشته است؟ یا آن بدن افاضی است؟ آیا ملاک مادی بودن بدن این است که حتماً باید از راه نطفه و جنین در رحم مادر حاصل شده باشد؟ اصلاً ملاک مادی بودن بدن چیست؟ چه تفاوتی میان بدن مادی و بدن مثالی وجود دارد؟ امروزه در علم پزشکی ادعا بر این است که می‌توان با در دست داشتن سلولی بنیادین از سلول‌های فردی که سال‌ها قبل از دنیا رفته است، آن فرد را دو مرتبه بازسازی کرد و عیناً به شکل اول خود در آورد و وارد اجتماع کرد. این پدیده از لحاظ عقلی چقدر امکان‌پذیر است؟ چه نسبتی با مسئله ما در باب رجعت دارد؟

این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگر مسائلی هستند که در بحث دخیل‌اند که نه علامه طباطبایی، بلکه هیچ فیلسوفی در سنت فلسفه اسلامی به طور جامع به آنها پرداخته است. پرداختن به این مسائل موضوع این مقاله نیست و مجال دیگری می‌طلبد.

علامه طباطبایی اگرچه بازگشت نفس به بدن دنیوی را به‌عنوان یک مسئله در نظر نگرفته است، اما حسب نیاز در قسمتی از تفسیر المیزان، به طور کلی به بازگشت نفس به بدن دنیوی در همین نشئه (زنده شدن اموات) پرداخته است، نه به رجعت به معنی خاص

آخرالزمان، اما در این جا اشکال‌های وارده را به طور کامل پاسخ نمی‌دهد و به اشکال اصلی این بحث، یعنی تراجع نمی‌پردازد و بیان ایشان وقتی کامل می‌شود که مطالب ایشان در قسمت دیگری از تفسیرشان را که درباره رجعت بمعنا الأخص بحث می‌کند، کنار آن قرار دهیم. بنابراین، ایشان به طور منسجم و بنیادین به مسئله بازگشت نفس به بدن در نشئه دنیوی نپرداخته‌اند اما از کنار هم نهادن گفته‌های ایشان می‌توان نگاه جامع و بیان منسجمی برای تحلیل این مسئله به دست آورد.

بیشتر تلاش علامه طباطبایی در این بحث معطوف به این است که امکان عقلی رجعت (به معنای عام) را تبیین کند و اشکال‌های مطرح شده را پاسخ دهد و سرانجام به مخاطب خود این نتیجه را به دست دهد که از لحاظ عقلی، زنده شدن مرده‌ای محال نیست. ایشان برای ضرورت رجعت در آخرالزمان استدلال عقلی اقامه نمی‌کند، بلکه در مورد چگونگی بازگشت نفس به بدن در این دنیا هم توضیحی نمی‌دهد.

علامه طباطبایی بازگشت برخی از نفوس در دوران آخرالزمان را رویه ظاهری رجعت آخرالزمان می‌بیند. او برای رجعت آخرالزمان باطن و حقیقتی قایل و معتقد است حقیقت رجعت آخرالزمان ظهور و نمود حق و جلوه‌های اوست. بنابراین، او ظهور امام زمان عجلایه، رجعت آخرالزمان و قیامت را مراتب یک حقیقت می‌داند.

بیان ایشان در مورد تفاوت میان تناسخ و زنده شده اموات روشن، مؤثر و مسموع است.

نتیجه

مباحث این مقاله نشان می‌دهد که علامه طباطبایی به صورت مبنایی «بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیا» را مسئله خود قرار نداده، بلکه به طور پراکنده به فراخور تفسیر برخی از آیات درباره رجعت به معنای عام و خاص سخن گفته است، اما در هر حال با جمع‌بندی و کنار هم نهادن مطالب ایشان می‌توان گفت که او توانسته است تعارض ظاهری میان اعتقاد به رجعت به معنای عام و آموزه‌های صدرایی در حیطه حرکت و نفس‌شناسی را برطرف کند و با خارج کردن نفوسی که به موت طبیعی از دنیا می‌روند رجعت را بر اساس مبانی صدرایی توضیح دهد و اشکال‌ها را رفع کند.

علامه طباطبائی تبیین جامعی از چگونگی این بازگشت ارایه نکرده است. و از این رو پرونده این بحث همچنان گشوده است.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء (طبیعیات)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. _____ (۱۴۰۴)، *الشفاء (الهیات)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. رفیعی قزوینی، سید ابو الحسن (۱۳۵۵)، *رجعت و معراج*، تهران: کتابفروشی اسلام.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲)، *الایقاظ من ההجعة بالبرهان علی الرجعة*، ترجمه احمد جنتی، تهران: انتشارات نوید.
۵. صدرالمتهلین، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۶. _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ۳، ۴ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث.
۷. _____ (۱۴۲۲)، *شرح الهدایه الاثیریة*، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۸. _____ (۱۳۷۸)، *رسالة فی الحدوث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. _____ (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۵، تعلیقه ملا علی نوری، قم: انتشارات بیدار.
۱۰. _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۱. _____ (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تهران: انتشارات مولی.
۱۲. صدوق، محمد ابن علی (۱۴۰۳ ق)، *الخصال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. طوسی، محمد ابن حسن (۱۳۶۵)، *التهدیب*، ج ۵، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران: چاپخانه علمیه تهران.

۱۶. قطب الدین الشیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، شرح حکمه الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم (۱۴۰۴)، تفسیر قمی، ج ۱، قم: مؤسسه دارالکتاب قم.
۱۸. النوری، المولی علی (۱۳۶۳)، التعليقات علی مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.