

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، پاییز ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۳

تباین ماهوی رجعت و تناسخ در قوه و فعل

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۱۶

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۰/۲۷

اسدالله کرد فیروزجایی *

وحید ظفرنما **

در سفر تخیلی که در میان مردمان سرزمین‌های خاور دور مطرح بوده و مقبول ساکنان مغرب زمین و برخی فریق منسوب به اسلام واقع شده است، سفر از لحظه مرگ شروع شده، از مرحله میانی توهمات می‌گذرد و به بازگشت نهایی به جسم در قالب جاودانگی اسطوره‌ای در چهارچوب یک تئوری درباره تولد دوباره می‌انجامد، و روح الزاماً در جهت خاصی سیر می‌کند. به سبب همسان‌نگاری چرخه زندگی تناسخ‌باور و بازگشت روح به این دنیا در جوهر رجعت‌اندیش، برخی تلاش کرده‌اند، با طرح شبهاتی، رجعت را با چالش مواجه کنند، تا آنجا رجعت را همان تناسخ بدانند و شیعیان را که قایل به رجعت‌اند همان تناسخیه بدانند. آنچه این مقاله در پی حل آن است این است که تمایز و تباین ماهوی رجعت و تناسخ را با مبانی سیر نفس در قوه و فعل بررسی کند و به این سؤال پاسخ دهد که «اگر نفس رجعی با ادله فلسفی و کلامی ثابت شده است، آیا روح تناسخی هم می‌تواند شکل بگیرد؟»

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه امام صادق علیه السلام.

** کارشناسی ارشد و طلبه حوزه علمیه قم.

واژگان کلیدی: رجعت، تناسخ، قوه، فعل، نفس، حرکت قهقرایی.

مقدمه

پیوند بی‌بدیل روح و تن، و نفس و بدن در طول حیات تصور جدایی‌ناپذیر بودن این دو پس از مرگ را نیز در ذهن بشر استحکام بخشید، تا آنجا که برخی قایلان به بقای نفس استمرار حیات نفس و روح بدون پیوند با یک بدن دنیوی را محال شمرده‌اند. در میان راه‌حل‌ها، تناسخ یا بازگشت دوباره روح به بدن به عنوان یکی از نخستین راهکارهای بشر برای تحقق این تصور مطرح است. ایده تولد دوباره و مطابق کردن آن با حیات نخستین - یعنی حیاتی که در آن حیات، روح با بدن مادی پیوند دارد - به راحتی، از سوی آیین‌ها و ملل گوناگون پذیرفته شد و در میان برخی، نظیر هندویان و بوداییان و جینیست‌ها، جایگاهی ویژه یافت و اصول و آداب مخصوص و مفصلی را به خود اختصاص داد. این باور همچنان در بسیاری از جوامع به عنوان یکی از ارکان اعتقادات مورد پذیرش است و راه‌حل مناسبی برای توضیح حیات جاودان بشر تلقی می‌شود. بحث پیرامون تناسخ به عالم اسلام نیز راه یافت و با عقاید متقن و محکم اسلام، به خصوص شیعه، آمیخته شد. از سویی، مخالفان معتقدان به رجعت را تناسخیه خواندند و، از سویی دیگر، نزد شیعیان، هماهنگی یا ناهماهنگی آن با محتوای قرآن و سنت مورد بررسی قرار گرفت. در این میان، فلاسفه به طور مشروح به تحلیل و ارزیابی دلایل نفی یا اثبات تناسخ مبادرت ورزیدند و هر یک، متناسب با مشی و مبنای فلسفی خود، در این خصوص به اظهار موضع پرداختند و از این رهگذر به غنای مباحث و حل مشکلات و رفع شبهات موجود یاری رساندند. می‌توان از مقالات و رساله‌هایی نام برد که بزرگان و اندیشمندان شیعه در ضمن فصل‌ها و

بخش‌های آن به این موضوعات پرداخته‌اند و در آنها، مسئله رجعت و تناسخ را مفصل یا مختصر مورد کندوکاو قرار داده‌اند، مانند کتب الايقاظ من الهجمة بالبرهان على الرجعة، رجعت از دیدگاه متکلمان برجسته شیعی و رابطه آن با تناسخ، رجعت از نظر شیعه، کتاب رجعت، رجعت از دیدگاه عقل، قرآن و حدیث، تناسخ از دیدگاه عقل و وحی، و مقاله «تفاوت‌های اساسی رجعت و تناسخ».

اما آنچه ما در این مقاله در صدد آن هستیم بررسی این پرسش‌ها است: آیا شباهت رجعت و تناسخ در بازگشت به این دنیا دلیلی کافی برای معاندان شیعه است تا شیعه را متهم و از پیش قراولان تناسخیه بدانند؟ اگر چنین شباهتی وجود ندارد، پس، چه تفاوتی در بازگشت نفس در این دو مسئله نهفته است که تباین آنها را مشخص می‌کند؟

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. رجعت

رجعت، از ماده «ر ج ع»، به معنای بازگشت و انصراف است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ج ۱: ۱۱۴) و رجوع نقیض «ذهاب: رفتن» است و رجعت به معنای بازگشت [به دنیا] آمده است. (فیومی، ۱۳۴۷ق، ج ۲: ۲۶۰) ابن فارس نیز، پس از آنکه کلمه رَجَع را دالّ بر بازگشت و تکرار دانسته است، «رَجَعُ يَرْجِعُ رُجُوعاً» را به معنای بازگشت آورده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۲: ۴۹۰) بر این اساس، «فَلَانٌ يُّؤْمِنُ بِالرَّجْعَةِ، اى بالرجوع الى الدنيا بعد الموت»، یعنی آن شخص به بازگشت به دنیا بعد از مرگ اعتقاد دارد. (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۲۱۶)

اما بیان متکلمان درباره اصطلاح رجعت چنین است:

- اعتقاد به بازگشتِ دو گروه از مؤمنانِ بسیار نیک و کافران محض پس از ظهور حضرت قائم (عج). (ابن نعمان، ۱۴۱۳ق: ۷۷؛ حر عاملی، ۱۳۶۲: ۷۱)

- «از اجتماعات شیعه بلکه از ضروریات مذهب فریقه مُحَقَّه حقیقت رجعت است، یعنی پیش از قیامت در زمان حضرت قائم (عج)، جمعی از نیکان بسیار نیک و بدان بسیار بد به دنیا برمی گردند. ...» (مجلسی، ۱۳۱۷ق: ۳۳۵)

- «الرجعة فی اللغة ترادف العودة و تطلق اصطلاحاً علی عودة الحياة الی مجموعة من الاموات بعد النهضة العالمية للامام المهدي (عج)؛ رجعت، در لغت، مترادف عودت است و در اصطلاح، اطلاق می شود بر بازگشت زندگانی بر گروهی از مردگان بعد از نهضت جهانی امام مهدی (عج) و این بازگشت به طور طبیعی قبل از قیامت خاتمه می یابد. ...» (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۲۸۹)

۱-۲. تناسخ

تناسخ، از ماده «ن س خ»، به معنای تحول و انتقال (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۶۱) و باطل کردن چیزی به امری که بعد از آن می آید می باشد و گاهی به معنای ازاله استفاده می شود. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱: ۸۰۱) و به آمد و شد زمان‌هایی که در پی یکدیگر می آیند تناسخ زمان‌ها می گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۴۲۵) لذا، نسخ یک شیء به وسیله شیء دیگر است، که شیء اول را منسوخ و شیء دوم را ناسخ گویند. (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۱۷۸۴) اما در اصطلاح، مشهورترین نامی که در فارسی و عربی، به ویژه در عربی قدیم، برای آموزه بازگشت روح پس از مرگ و آغاز زندگی دوباره در این جهان به کار می رود تناسخ است. حکیم لاهیجی چنین می نویسد: «تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه بعد از مفارقت به بدنی دیگر، که اگر بدن دیگر بدن انسانی باشد، آن را نسخ گویند.» (لاهیجی، بی تا: ۱۰۴) بدیهی است که

«تناسخ عقیده‌ای است رایج دربارهٔ چرخش روح آدمی در پیکرهای گوناگون، بی‌درنگ پس از مرگ هرکس، به منظور دیدن کیفر یا پاداش یا تصفیۀ روحانی و رسیدن آن به مقامات والای معنوی یا درکات پست مادی.» (دفتردایرةالمعارف تشیع، ۱۳۱۶، ج ۵: ۹۵) و «تناسخیه عنوانی عام برای تمامی فرقه‌هایی که در طول تاریخ به تناسخ ارواح اعتقاد داشته و حلول یک روح را به اجسام مختلف و به صورت‌های گوناگون روا دانسته‌اند.» (همان، ج ۵: ۹۸) پس، تناسخ یعنی نفس از بدن عنصری یا طبیعی خارج شده، به بدن دیگری انتقال یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۹: ۴)

۱-۳. قوه و فعل

برخی از شباهت‌های مطرح بین رجعت و تناسخ، پنداشته‌اند که رجعت، همانند تناسخ، مستلزم برگشتن از فعلیت به قوه و استعداد است، بدین بیان که انسان بعد از جدایی از عالم دنیا و ورود به عالم برزخ، در واقع، از عالم طبیعت به عالم ماوراء وارد می‌شود و این خود در او ایجاد کمال می‌کند، یعنی تمام آنچه در او بالقوه بود به فعلیت می‌رسد. حال، اگر نفس بالفعل در رجعت بخواهد از عالم غیب به عالم ماده برگردد، لازم است آنچه برای او به فعلیت رسیده دوباره بالقوه شود و این از منظر عقل محال است، کما اینکه لازمهٔ تناسخ نیز چنین اشکالی است که نفسی که حرکت تکاملی خود را طی نموده و قوه را پشت سر گذاشته است اگر بخواهد با یک بدن مادی بالقوه ترکیب شود، معنای آن تبدیل فعل به قوه است، یعنی حرکت قسری از فعل به قوه. (اکبرزاده، ۱۳۹۰: ۲۱۰)

بدین بیان، بحث از معناشناسی قوه و فعل در این مقال ضروری است انسان همواره شاهد دگرگونی‌هایی در اجسام و نفوس متعلق به ماده بوده و است، به طوری که می‌توان ادعا کرد: هیچ موجود مادی یا متعلق به ماده‌ای نیست که

دستخوش نوعی تحول نباشد. اما با وجود گستردگی دامنه تغییرات در ماده، تبدیل و تحول در آنها مستقیماً شکل نمی‌گیرد. مثلاً، سنگ مستقیماً قابل تبدیل به گیاه یا حیوان نیست بلکه برای تبدیل شدن به هریک باید مراحلی را بگذراند و دگرگونی‌هایی را پیدا کند تا قوه و استعداد تبدیل را به دست بیاورد. از اینجا چنین اندیشه‌ای برای فیلسوفان پیدا شد که موجودی می‌تواند تبدیل به موجود دیگری شود که «قوه» وجود آن را داشته باشد. و بدین ترتیب، اصطلاح «قوه» و «فعل» در فلسفه پدید آمد و تغییر به «خروج از قوه به فعل» تفسیر شده است، که اگر دفعتاً و بدون فاصله زمانی حاصل شود «کون و فساد» و اگر به تدریج و با فاصله زمانی باشد، «حرکت» نامیده می‌شود، که براساس این حرکت، همه اجزاء و عناصر عالم ماده [اعم از جواهر و اعراض] در تکاپو و حرکت است و پیوسته هر قوه‌ای به سوی فعلیت خود می‌شتابد و نهاد آرام و به ظاهر خاموش جهان در نهان خود مملوّ از قوه‌هایی است که به سوی فعلیت خود در حرکت‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۵۴)

رابطه میان موجود بالفعل و موجود بالقوه به یکی از دو صورت زیر ممکن است:

نخست اینکه موجود بالقوه به طور کامل در ضمن موجود بالفعل باقی بماند که نتیجه‌اش کامل‌تر بودن موجود بالفعل نسبت به موجود بالقوه است. دوم اینکه تنها جزئی از موجود بالفعل باقی مانده باشد، که در این صورت، جزئی که جانشین جزء نابودشده می‌شود خالی از این اقسام نیست: یا از نظر وجودی کامل‌تر یا مساوی یا ناقص‌تر از آن است.

با این بیان، نادرستی فکر کسانی که تصور می‌کنند موجود بالقوه همیشه ناقص‌تر از موجود بالفعل است و بر همین اساس، حرکت نزولی و متشابه را

انکار می‌کنند روشن می‌شود، چراکه آنان حرکت متشابه و نزولی را بازگشت به قوه پنداشته و محال دانسته‌اند. و بر همین مبنا، بر رجعت اشکال کرده‌اند و گفته‌اند: اگر روحی تمام قوه‌ها را گذرانده و تمام کمالات را کسب کرده و بالفعل شده است، با مفارقت روح از بدن، دیگر بازگشت آن به بدن محال خواهد بود، چون بازگشت فعل به قوه است. (همان، ج ۲: ۲۵۸)

بعد از روشن شدن رابطه قوه و فعل، برای ورود به بحث اصلی (تفاوت رجعت و تناسخ در قوه و فعل) لازم است نفس و حرکت جوهری در آن را روشن کنیم تا معلوم شود که روحی که بر مبنای تناسخیه و رجعیه به این جهان برمی‌گردد از کدام نوع است و آیا تمایزی بین این دو حرکت وجود دارد یا نه.

۲. حدوث جسمانی نفس

دیدگاه حکمت متعالیه مبنی بر مادی بودن نفس در مقام حدوث بعد از اثبات نفس و حدوث ذاتی آن، که همه فلاسفه بدان معتقدند و در جای خود اثبات شده است، در واقع، در مقابل دو نظریه عمده ای است که قبل از او میان فلاسفه رایج بوده است.

ملاصدرا حدوث نفس را به واسطه حدوث بدن می‌داند، بدین سبب که نفوس متجدد و دگرگون شونده از پایین‌ترین حالات جوهری به بالاترین حالات اند. مبنای ملاصدرا در این دلیل حرکت جوهری نفس است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۸۵) در واقع، نفس در مرتبه نازل خود و بلکه در نازل‌ترین مرتبه قرار دارد و در این مرتبه، نفس جسم ضعیفی است که به تدریج رو به کمال و نفس شدن در حرکت است. بنابراین، در ابتدای حدوث و پیدایش، نفس جسمانی است و، به تدریج و در طی فرایند حرکت جوهری، به سمت روحانی شدن و تجرد در حرکت است. سپس، با رسیدن به مرتبه عقلی اشیاء، انسان

نفسانی بالفعل می‌گردد. صدرالمتألهین، برای اینکه ثابت شود که نفس در ابتدای تکون از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می‌آید، می‌نویسد:

هر موجودی که مجرد از ماده است، هیچ امر غریبی عارض و لاحق بر آن نخواهد شد، چون جهت قوه قبول است و استعداد پذیرش هر عارض غریبی بازگشت می‌کند به امری که در حد ذات خویش صرف و عاری از فعلیت و متحصّل به وجود صوری است که موجب قوام و فعلیت اویند و این امر نیست مگر هیولای جرمانی. پس، فرض تجرد نفس از ماده قبل از نیل به اعلی درجات کمال، با علم به اینکه نفس قبل از نیل به اعلی درجات کمال محل عروض عوارض و لواحق غریب است، مستلزم افتراق و تعلق اوست به ماده، زیرا لحوق عوارض بدون وجود ماده ممکن نیست. پس، فرض تجرد نفس از ماده مستلزم افتراق و تعلق اوست به ماده، و فرض اقتران نفس به ماده خلاف فرض تجرد است و این برهان خلف است که در منطق بیان گردیده و بطلان تناسخ مبتنی بر آن است که نباید گفت این عوارض و لواحق از بدن قبلی به نفس منتقل شده است. پس، نفس در همه مراحل مجرد از ماده است، چنان که تناسخ چون پنداشته‌اند. (کبیر، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۷۲)

چگونه ممکن است نفس از آغاز تعلق به بدن تا رسیدن به مراتب کمال خود جوهری ثابت باشد و هیچ‌گونه تحولی در آن روی ندهد و تفاوت نفوس تنها در اعراض باشد؟ آیا می‌شود نفس کودک با نفس نبی تنها تفاوت عرضی داشته باشند؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۲۴۵)

چقدر سخیف است رأی کسانی که معتقدند جوهر نفس از ابتدای تعلق تا کمال آن شیء واحدی است. (سروش، بی‌تا: ۸۰) انسان صراط و معبری است مابین دو عالم جسمانی و روحانی کشیده شده و هر موجودی که بخواهد به مبدأ خویش واصل گردد باید در حریم انسانی وارد شود و از صراط انسانیت و در

صراط انسانیت به جانب مقصود رهسپار گردد.

در ادامه نظریه ملاصدرا، علامه طباطبایی در تفسیر آیه «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) خلقت روح را این گونه توصیف می کند:

- قرآن آفرینش تدریجی انسان را پله پله وصف می کند و، سپس، با جمله «أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» مرحله دیگری از آفرینش او را بیان می کند که متفاوت از مراحل قبلی است و بیانگر حقیقت دیگری است. ... در این جمله، سیاق را از خلقت قرار نداده است تا دلالت کند بر اینکه آنچه در آخر به وجود آوردیم حقیقت دیگری است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود و این دو نوعی اتحاد با هم دارند. (طباطبایی، ۴۱۷ ق، ج ۴: ۲۲۲)

- و چون خداوند بر روی استخوان گوشت پوشانید، می فرماید: در این حال، ما این انسان را تبدیل به خلقت دیگری نمودیم، یعنی این انسان جسمانی را روحانی کردیم و حقیقت این اجسام تبدیل به نفس ناطقه گردید، پس، در این آیه، ماده کنار می رود و در اثر حرکت جوهری، تبدیل به نفس مجرد می گردد. (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۲۴)

۳. ترکیب نفس و بدن

بنابر نحوه وجود و حدوث نفس و تغییرات و استکمالات آن از طریق حرکت جوهری، انسان عبارت است از: مجموع نفس و بدن که با هم ترکیب اتحادی دارند، نه انضمامی. این دو، با وجود اختلافی که در منزلت دارند، به وجود واحد موجودند، تا جایی که گویی شیء واحدند که دارای دو طرف است: یکی از آن دو طرف فانی و مانند فرع است و دیگری باقی و مانند اصل است. هرچه نفس به اشد کمال برسد، بدن اتصالش به نفس شدیدتر می شود، تا جایی که به مرتبه

عقلی برسد و هیچ مغایرتی نداشته باشند. به بیانی دیگر، آنها حقیقت واحدی هستند که در ترکیبی اتحادی قرار گرفته اند، که در مرتبه ای بدن و در مرتبه ای نفس است؛ بدن مرتبه نازل این حقیقت و نفس مرتبه کمال و تمام آن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۲۷۴)

ملاصدرا در ردّ نظریه مشائیان و اشراقیان، که انسان را تنها نفس ناطقه می‌پندارند و بدن و قوای آن را همچون عوارض ابزاری تلقی می‌کنند، می‌نویسد: انسان یک موجود است اما عوالم و مقامات مختلفی دارد. وجود نفس از فرودست‌ترین مراحل آغاز می‌شود و، به تدریج، تا مجرد عقلی پیش می‌رود. رابطه آن دو با یکدیگر اضافی شوقی نیست تا ترکیب آنها انضمامی حقیقی باشد، بلکه رابطه نفس و بدن یک رابطه اتحادی است. لذا، بدن مرتبه ای از مراتب نفس است، چون مقتضای ربط وجودی میان دو امر همین است. (همان، ج ۸: ۱۳۳-۱۳۶)

بنابراین، ایشان با اینکه نفس انسانی را حادث می‌دانند، برخلاف ابن سینا، معتقد است: نفس حادث است به حدوث بدن و نه با حدوث بدن.

۴. حرکت جوهری نفس

نفس در ابتدا جوهر بالقوه است و هیچ فعلیتی ندارد مگر فعلیت بالقوه، به گونه ای که اگر کوچک ترین ضعفی به آن اضافه گردد معدوم خواهد شد و آن آخر عالم طبیعت است.

با حرکت جوهریه، صورت جسمیه و بُعد عنصریه و بُعد معدنیه و بُعد نباتیه به فعلیت می‌رسد و، سپس، ماکول حیوانی شده، نطفه می‌گردد و وارد رحم حیوانی می‌شود و در حرارت مخصوص رحم به حرکت جوهریه خود ادامه می‌دهد و تبدیل به علقه و مضغه می‌شود، تا در او، اولین مرتبه احساس لمسی

پیدا شود. این احساس لمسی به تدریج قوی می شود و به تمام کمالاتی که در حیوان هست می رسد و دیگر، ترقی از این مرتبه محدود برای این حصه از طبیعت محال است و باید عمری را در این حال بگذرانند. اما اگر با انقلاب ها و حوادث زمان و تبدیل محل و مکان، حصه ای از هیولا متحصص شود و از باب حُسن اقبال، در مجرای طبیعی - که از منزل انسانیت می گذرد - بیفتد، همه مراحل طبیعت را به حرکت جوهریه می گذرانند تا در هاضمه انسانی واقع گردد و با جهازات هضم، داخل بدن و جزء آن شود. و بعد از تصفیه ها و تجزیه ها، نطفه گردد و، سپس، در رحمی از انسان واقع شود تا برسد به جایی که با حرکت ذاتی جوهری، لمس ضعیفی پیدا کند و به تدریج قوی شود و از قوت آن با حرکت جوهری، شعبه های حواس حاصل گردد و، بالاخره، نفس انسانی تولید شود.

با این بیان معلوم شد که قوه، مرتبه به مرتبه، تبدیل به فعلیت می گردد و صور را که فعلیات اند دارا می شود. اولین صورتی که یک قوه قبول می کند صورت جسمیه است و آخرین صورت هم عبارت است از جایی که هیولا در آنجا تمام می شود، یعنی تمام فعلیاتی که این قوه امکان داشت حاصل می شود، به طوری که تمام جهات فقدانی تمام می شوند و جایش را فعلیات می گیرند. آخرین صورت آن است که به دلیل تمام شدن قوه، دیگر به ماده احتیاج نداشته باشد و، در نتیجه، بسیطی می شود که فقط صورت است بدون ماده، و فعلیت است بدون قوه. و چنین صورتی صورت انسانی است.

صورت انسانی آنگاه حاصل می شود که در طبیعت نباشد، زیرا مادامی که در طبیعت است، حقیقتاً در حرکت است، چون ماده دارد. و هر چیزی که مشغول حرکت است و در فعلیتی مستقر نشده، نمی توان گفت از کدام نوع است.

بدن، که همان هیولا است، با ترقی و تکامل ذاتی، مراحل پایین را تمام کرده و فعلیت جسمیت و جمادیت و عنصرت و معدنیت را طی نموده است و در حال، صورتی به نام نفس دارد. نفس نیز چون صورت است تعلق ذاتی به بدن دارد و با این ماده خود متحد می شود بدون اینکه دوگانگی در کار باشد. اصولاً، رابطه ترکیبی بدن و نفس ترکیب طبیعی و وحدت حقیقی است و با همین اتحاد، به صورت هماهنگ در حرکت جوهری اش می تازند و تمامی استعدادات ذاتی خویش را به تدریج و بدون برتری یکی بر دیگری به فعلیت می رسانند. برای رسیدن به آخرین فعلیت و کمال (نفس)، فعلیت و کمالی پس از کمال سپری می شود، تا آنجا که دیگر خبری از قوه نباشد و، در حقیقت، ماده تمام می شود و صورت منتقل می شود و تا منتقل شد از ماده بیرون می شود. و به واسطه استغنائی از ماده غیرمادی می گردد. پس، [از این به بعد،] تنزل و ترقی برای چنین موجودی محال است، چون جهت قوه ندارد، خواه جوهر عقلانی در این فعلیت سعید باشد و خواه شقی. (بهمنی، ۱۳۸۷: ۲۸۴)

۵. ارزیابی بازگشت فعل به قوه در تناسخ

تناسخ، همان گونه که گذشت، عبارت است از انتقال نفس پس از مرگ از بدنی به بدن دیگر که هیچ گونه رابطه با بدن اول ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۹: ۴) این انتقال و تعلق به دو گونه قابل تصور است:

– تعلق نفس با همه کمالاتش به بدن هیولانی که نتیجه آن اتحاد «قوه و فعل» باشد. مثلاً، نفس انسان با همه کمالات و فعلیات خود به جنین انسان یا حیوانی یا به بدن حیوان کاملی تعلق بگیرد.

– تعلق نفس به بدن پس از آنکه کمالاتش را از دست داده و به قوه تبدیل

گشته است که نتیجه آن بازگشت فعل به قوه است. مثلاً، نفس انسان با حذف فعلیات و کمالات به جنین انسان یا حیوانی منتقل گردد.

البته، کسانی که حاصل تناسخ را اتحاد فعل به قوه می دانند باز به گونه ای بازگشت فعل به قوه را - یعنی بازگشت نفس با کمال به قوه - ترسیم کرده اند. توضیح اینکه اگر نفس تکامل یابد و به فعلیت برسد و بخواهد به یک بدن جنینی برگردد و صورت آن شود بدون آنکه از کمالاتش کاسته شود، محال خواهد بود، چراکه باید بین نفس و بدن ترکیب طبیعی و اتحاد حقیقی برقرار شود. مسلم است که چنین ترکیبی هرگز بین یک فعل و قوه محض قرار نخواهد گرفت. ملاصدرا در این باره می فرماید:

... فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنیناً يلزم كون احدهما

بالقوه و الاخر بالفعل و ذلك ممتنع لان التركيب بينهما طبیعی ... (صدرالدین

شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۹: ۳)

اگر نفس مفارق به بدن جنینی تعلق گیرد، لازم دارد که یکی از آن دو (بدن)

قوه و دیگری (نفس) بالفعل باشد و این محال است، زیرا ترکیب بین نفس و بدن

طبیعی است.

اما اگر بخواهیم نفس کامل را، پس از تبدیل آن به نقص و قوه کردن آن، متعلق به جنین کنیم تا به گمان خودمان، ناهماهنگی بین نفس و بدن را برطرف کرده باشیم، اصطلاحاً، به آن بازگشت فعل به قوه می گوئیم که محال است زیرا: اولاً، این فعلیت دیگر ماده ای ندارد که تبدیلات را بپذیرد - تبدیل مخصوص ماده است - و اصولاً لازمه ترکیب طبیعی عدم امکان بازگشت است، مگر اینکه چنین صورتی - با اولین تبدیل خود - معدوم گردد و چیزی که معدوم شد معنا ندارد که برای بدن دیگری صورت بگیرد. وانگهی، اگر به چنین بازگشتی تن

دهیم، حرکت جوهری اقتضاء می‌کند که نفس هر ماده باید از تبدیلات و ترقیات آن ماده به عمل آید. پس، نفس مستنسخه، هر قدر هم از مجرد و فعلیت آن کاسته شود، نمی‌تواند به بدن هیولانی برگردد، زیرا این نفس پیش از این موجود بود و بدن به نفس جدید نیاز دارد. (موسوی خمینی [امام]، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۶۳-۱۶۸) پس، سخن کسی که در چنین تعلقی معتقد است که بین نفس و بدن همکاری و انسجام برقرار است صحیح نیست.

ثانیاً، در این نحو از تعلق، انسلاخ نفس از کمالش یا ناشی از ذاتش است یا به قهر الهی. اگر ذاتاً از کمال دست بکشد، محال خواهد بود، زیرا حرکت ذاتیه از کمال به نقص معقول نیست. و اگر به قهر الهی صورت گرفته، این با حکمت الهی سازگار نخواهد بود، چه اینکه حکمت او اقتضا می‌کند که هر ممکنی به کمال ممکن خود برسد. (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۳۰۳) به عبارت دیگر، چنین بازگشتی مخالف صریح قانون تکامل است، یعنی مخالف حکمت الهی است. برنامه‌های تکامل جدید از نقطه ختم شروع می‌شود.

ملاصدرا پس از بیان نحوه به کمال رسیدن نفس می‌گوید:

تمنای رجوع به قوه، چنان که در آیه «یا لَئِیْنی کُنْتُ تُرَاباً» آمده است، امری ممتنع است، زیرا چیزی که بالفعل است، بالقوه نمی‌تواند باشد، به خلاف عکس که واقع است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۲)

اگر قرار باشد نفس کاملی به بدن کامل دیگری منتقل گردد دو تالی فاسد خواهد داشت:

۱. علاقه‌ای بین آن دو (نفس منتقله و بدن جدید) نیست؛
۲. چنین حادثه‌ای در یک صورت لازم دارد که دو شخص، مثلاً در هفتاد سالگی در یک لحظه (لحظه مرگ و انتقال)، بدن شان را عوض کنند. در نتیجه،

برای هر دو بدن، تغییر هویت و شخصیت ناگهانی روی دهد که چنین اتفاقی تاکنون گزارش نشده است.

در نتیجه، ملاصدرا براساس نظریه حرکت جوهری، نحوه ایجاد و بقای نفس را به گونه ای تعریف می کند که تناسخ مطلقاً ناممکن می شود. طبق این نظریه، نفس و بدن هر دو با هم، از مرحله حدوث، مراتب قوه را می گذرانند و به فعلیت می رسند. درجات قوه و فعل در هر نفس به ازای قوه و فعل در بدن، خاص است. لذا، وقتی نفس بالفعل شد، محال است به قوه برگردد، همان طور که محال است حیوان به نطفه بازگردد. حرکت جوهری، بالطبع یا بالقسر، بالاراده یا بالاتفاق، بازگشت پذیر نیست. حال، اگر نفس تناسخ یافته ای به بدنی تعلق بگیرد لازم می آید که نفس در درجه فعل و بدن در مرتبه قوه باشد و این امر، به دلیل ترکیب بدن و روح، محال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۹: ۲ و ۳) علاوه بر این، اگر تناسخ درست باشد [چون آنچه انسان از کودکی تا پایان عمر می آموزد همه مربوط به روح است، نه به بدن و جسم]، باید معمولاً کودکی فیلسوف، دانشمند، صنعتگر و ... داشته باشیم، زیرا ارواح آنها به صورت های مختلف درمی آیند و معلومات و خاطرات خود را همراه دارند و ارتباط ارواح با ابدان جدید کودکان نباید موجب فراموشی و زوال آنها گردد. پس، این مطلب نیز شاهد آن است که مسئله تناسخ و بازگشت از فعل به قوه اساسی ندارد. (اکبرزاده، ۱۳۹۰: ۲۱۸)

۶. ارزیابی عدم بازگشت فعل به قوه در رجعت

ادعای کسانی که رجعت را، همانند تناسخ، بازگشت فعل به قوه می دانند این است که نفس با مردن از ماده تجرد پیدا می کند و یک موجود مجرد مثالی یا

عقلی می‌شود که از مرتبه ماده برتر و وجودشان از ماده قوی‌تر است. اگر مجدداً نفس بعد از مرگ به ماده تعلق بگیرد، لازم می‌آید که از فعل به قوه بازگردد و این محال است. (اکبرزاده، ۱۳۹۰: ۲۱۹) پس، هم تناسخ و هم رجعت در یک مسیر و در یک حکم قرار دارند و همان‌گونه که تناسخ و بازگشت فعل به قوه باطل است، رجعت هم باطل است. علامه رفیعی قزوینی نیز این شبهه را چنین تبیین می‌کند:

نفس بعد از خروج از عالم طبع و جدا شدن از بدن، براساس فطرت، رو به سوی باطن وجود خود و ملکاتی که در طول عمر کسب کرده و [نیز رو به] مشاهده غیب و اعمال و علوم خویش دارد، زیرا بر مبنای حرکت جوهریه، تبدلات در مراتب هر نشئه هست و در تبدیل اعظم، انتقال وجودی و طبیعی از یک نشئه به طور کلی به نشئه دیگر هم محقق است. براساس این قاعده، اگر نفس از نشئه بعد از انتقال - که حقیقتاً همان نحوه وجود اوست - به طرف این عالم برگردد، که در رجعت لازم است، چگونه متصور است که آنچه به فعلیت رسیده به قوه بازگردد و طالب پس از رسیدن به مطلوب، بدون قصد و مطلوب اعلی و اکمل، مطلوب خود را رها کند، با اینکه با مساعی عظیمه [بدان] رسیده بود؟! (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۷-۱۸)

عمده‌ترین پاسخ این شبهه این است که رجعت با تناسخ متفاوت است و هیچ‌سختی بین این دو نیست و تنها وجه شباهت آنها در ادعای بازگشت فعل به قوه بود که در اینجا منتفی است و بازگشت روح به بدن در رجعت بازگشت فعل به قوه نیست.

توضیح بیشتر اینکه با بیانی که درباره رابطه قوه و فعل و رابطه موجود بالفعل و موجود بالقوه ارائه شد، روشن شد که بازگشت روح به بدن هیچ ارتباطی به

بازگشت فعلیت به قوه ندارد، زیرا قوه تقدم زمانی بر فعلیت دارد و با گذشت زمان می‌گذرد و امکان بازگشت ندارد، خواه وجود گذشته کامل تر از وجود بعدی باشد، خواه مساوی با آن باشد و خواه ناقص تر از آن. در واقع، بدن است که قوه پذیرش مجدد روح را پیدا می‌کند و با تعلق گرفتن آن فعلیت جدیدی می‌یابد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۵۹)

علامه طباطبایی این شبهه را مطرح کرده و این‌گونه به حل آن پرداخته است: بازگشت از فعل به قوه و دوباره قوه شدن محال است ولی زنده شدن مردگان از مصادیق این محال نیستند. توضیح اینکه آنچه از حس و برهان به دست آمده این است که جوهر نباتی مادی وقتی در صراط استکمال حیوان قرار می‌گیرد، در این صراط به سوی حیوان شدن حرکت می‌کند و به صورت حیوانیت که صورتی است مجرد به تجرد برزخی درمی‌آید و حقیقت این صورت این است که چیزی خودش را درک کند [البته، به ادراک جزئی خیالی]. و درک خویشتن حیوان وجود کامل جوهر نباتی است و فعلیت یافتن آن قوه و استعدادی است که داشت و با حرکت جوهری به آن کمال رسیده و بعد از آنکه گیاه بود حیوان شد، و دیگر محال است دوباره حرکت جوهری مادی شود و به صورت نبات درآید، مگر آنکه از ماده حیوان خود جدا گشته، ماده به صورت مادی اش بماند، مثل اینکه حیوانی بمیرد و جسدی بی حرکت شود. حال، اگر فرض کنیم که انسانی بعد از مردنش به دنیا بازگردد و نفسش دوباره متعلق به ماده شود - آنهم همان ماده‌ای که قبلاً متعلق به آن بود - این باعث نمی‌شود که تجرد نفسش باطل گردد، چون نفس این فرد انسان قبل از مردنش تجرد یافته بود، بعد از مردنش هم تجرد یافت و بعد از بازگشتن به بدن، باز همان تجرد را دارد. تنها چیزی که با

مردن از دست داده بود، ابزار و آلاتی بود که با آنها در مواد عالم دخل و تصرف می کرد و بعد از مرگ، دیگر نمی توانست کاری مادی انجام دهد. نفس نیز وقتی در عصر رجعت به تعلق فعل به ماده اش برگردد، دوباره قوا و ادوات بدنی خود را به کار می بندد و احوال و ملکات قبلی را تقویت می نماید و دوران جدیدی از استکمال را شروع می کند، بدون اینکه مستلزم حرکت قهقرایی و سیر نزولی از کمال به سوی نقص و از فعل به سوی قوه باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۰۶ —

(۲۰۹)

علامه رفیعی قزوینی در حل شبهه چنین می فرماید:

وقتی رجوع از عالم غیب به دنیا و روی کردن به عالم طبیعت محال است که کمال پیدا کند و در نتیجه، حرکت جوهری را از دست بدهد، یعنی تمام قوه ها تبدیل به فعلیت شود و این کمال حاصل شده و فعلیت یافته را که تبدیل و تحول ذاتی یافته است ضایع کند. و این معنا در رجعت لازم نمی آید، زیرا به واسطه قوت وجود و سعه عرصه هویت، نفس می تواند ضبط جمیع عوالم و حضرات را بکند، به این معنا که با اینکه روی تمام به عالم غیب دارد، توجهی هم به عالم طبع و دنیا نماید ... و از این بیان، جواب شبهه تناسخ نیز معلوم می شود که اگر کسی بگوید: رجعت هم عین تناسخ است که براهین عقلی بر امتناع آن قائم است، ... (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۱۸)

در ادامه، باید اضافه کنیم که ادعای رجعت به هیچ وجه ادعای برگشتن به نخستین مراحل زندگی بشری نیست، که از طریق نطفه، علقه و ... و طی مراحل دیگر به همان حد برسد که در لحظه مرگ جهان را ترک کرده بود، که این بازگشت فعلیت به قوه است و مانند تناسخ است. منظور از رجعت این است که شخص رجعت کننده با همان فعلیت هایی که جهان را ترک کرده به دنیا

بازمی‌گردد و روح متکامل او در همان بدنی وارد می‌شود که از آن مفارقت جسته است. به عبارت دیگر، رجعت نوعی ادامه حیات است که یک بار بریده و منقطع شده بود. بنابراین، رجعت هیچ محذوری ندارد؛ رجعت از سنخ بازگشت فعل به قوه نیست تا اشکال تناسخ لازم آید، چون بازگشت در عالم رجعت در طول رسیدن به کمال است و در این گونه بازگشت، هیچ گونه کمالی را از دست نخواهد داد و نه بدن و نه نفس، هیچ کدام، عقبگردی ندارند و، بعد از رجعت، «این همانی» خواهد بود همانند بازگشت در معاد جسمانی، هر چند بین آن دو اختلافی عمیق وجود دارد.

در مورد ادعای بازگشت فعل به قوه در رجعت علامه طباطبایی فرمود:

- بازگشت در رجعت به منظور کسب فعلیت تام و یا کسب فعلیت جدید بر

اساس استعداد جدید پس از حیات برزخی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۴۶)

- اینکه گفته اند: رجوع از فعل به قوه محال است، مطلب صحیحی است ولی

حرف در اینجاست که بازگشت مرده به زندگی دنیا و همچنین مسخ شدن از

مصادیق آن نیست. (همان، ج ۲: ۲۷۶)

سپس، ایشان با عنایت به اینکه بازگشت نفس به ماده قبلی سبب نمی‌شود که تجردش را از دست بدهد، بدین نکته می‌پردازد که نفس با توجه به حال سابق - و با همه کمالاتش - به بدن قبلی برمی‌گردد - نه اینکه به قوه بازگردد - و با افعال مادی به کسب کمالات بیشتر مشغول می‌شود. (همان، ج ۲: ۱۶۱)

در بازگشتی که در رجوع مطرح است، علاوه بر اینکه بدن قبلی مورد رجوع است، بازگشت نفس به نقطه قبل از فراق است تا با ابزار بدن در مادیات تصرف کند و کمالات بیشتری را به دست آورد. و در این وضعیت، اگر معتقد به ادامه مسیر تکاملی در نفس نباشیم، حداقل، آنچه رخ می‌دهد توقف در نقطه انقطاع

است، تا اهداف رجعت عملی گردد، هرچند چنین توقفی معقول به نظر نمی‌رسد.

در رجعت نه بدن و نه نفس، هیچ کدام، عقبگردی ندارند و بعد از رجعت، «این همان» خواهد بود، همانند بازگشت در معاد جسمانی، هرچند بین رجعت و معاد، اختلاف عمیقی وجود دارد. براساس آنچه تا اینجا مطرح شد، در رجعت نه «اتحاد فعل و قوه» متصور است و نه «بازگشت فعل به قوه»، در حالی که محال‌هایی گریبانگیر تناسخ است. رجعتی که در آن، کوچک‌ترین عقبگردی در ناحیه نفس و یا بدن به وجود آید از نظر ما باطل است.

باتوجه به مباحثی که بیان کردیم، دریافتیم که تناسخ، که نوعی بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیاست، محال است. اما آیا هر نوع بازگشت به دنیا در همین دنیا با مبانی ملاصدرا ناسازگار است؟ چگونه می‌توان این مطلب را با قاعده امتناع تراجع سازگار 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؟ ملاصدرا خود اعتقاد به رجعت خاص آخرالزمانی را پذیرفته و دلایل عقلی را نیز پشتیبان آن خوانده است. علامه طباطبایی، به عنوان یک نوصدرایی، مبانی ملاصدرا را با اعتقاد به رجعت کنار هم نشانده است. بنابراین، ایشان این‌گونه پرسش را مطرح می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد:

ممکن است کسی چنین اشکال کند: هر موجودی که در مسیر حرکت اشتدادی خود از قوه‌ای خارج می‌شود و به فعلیتی ناپایدار درمی‌آید، متوالیاً به موجودی کامل‌تر تبدیل می‌شود و براساس قاعده امتناع تراجع، هر موجودی که

وجودی کامل تر دارد در سیر تکاملی خود امکان ندارد به موجودی ناقص تر بازگردد. بر این اساس، چون انسان بعد از مرگ از ماده جدا می شود و به مجرد مثالی یا عقلی می رسد، محال است که به بدن مادی بازگردد، چراکه مرتبه تجرد مثالی یا عقلی از مرتبه مادی فراتر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۰۶)

علامه طباطبایی، در پاسخ، اصل قاعده امتناع تراجع را می پذیرد اما معتقد است که در بازگشت نفس به بدن، این محذور (تراجع) لازم نمی آید و آنچه را که اشکال کننده مبنی بر بازگشت نفس از مرتبه تجرد عقلی یا مثالی به مرتبه ماده بیان کرده است در زنده شدن مردگان رخ نمی دهد. ایشان در این باره چنین می نویسد:

اگر آنچه را که گفتیم دریافته باشی، برایت آشکار می شود که اگر ما فرض کنیم که انسانی بعد از مرگش به دنیا برگردد و مجدداً نفسش به ماده تعلق بگیرد، به ویژه ماده ای که قبلاً متعلق همین نفس بوده، در این شرایط، اصل تجرد نفس باطل نمی شود، چراکه این نفس قبل از قطع ارتباطش مجرد بوده است و همچنین، مدتی همراه آن به صورت مجرد بوده است و حال، او با تعلق دومش دارنده همان تجرد خود است. (همان، ج ۱: ۲۰۷)

و البته، علامه بر این سخن پای می فشارد که آنچه گفتیم جوازی برای تناسخ نیست و لازم نمی آورد که محال بودن عقلی تناسخ رفع شود، زیرا تناسخ عبارت است از خروج نفس فعلیت یافته از بدن و تعلق آن به بدنی که تازه خلق شده است و سیر از فعل به قوه محال است.

نتیجه‌گیری

براساس مبانی حکمت متعالیه، تفاوت رجعت با تناسخ را به شرح زیر ارائه می‌دهیم:

- اگر عود و رجوع نفس انسان به همین دنیا به این معنا باشد که نفس انسان فعلیت‌هایی را که در مرتبه اول حضور مادی‌اش در نشئه دنیا کسب کرده است دوباره به دست آورد و آن فعلیت‌ها به صورت بالقوه درآید، این همان ارتجاع و حرکت قهقرایی است، که امری محال و باطل است، چون از اتحاد روحی که به مرحله فعلیت رسیده با بدنی که در حال قوه و استعداد است اجتماع متضادان پیش می‌آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۱۹-۳۲۰) تناسخ از این نوع بازگشت می‌باشد.

- اما اگر بتوانیم نوعی از رجوع به دنیا را تصویر کنیم که در آن قرار نباشد انسان از فعل به قوه بازگردد و فقدان با وجدان جمع شود بلکه بازگشت از کامل به کامل باشد (رجوع به آن کاملی که از آن جدا شده)، قاعده امتناع تراجع نمی‌تواند مانع این امر شود. رجعت مطرح در آیات قرآنی و روایات از همین سنخ است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *مقائیس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*، قم: ادب الحوزة.
- ابن نعمان، محمدبن محمد [شیخ مفید] (۱۴۱۳ق). *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- اکبرزاده، رجب (۱۳۹۰). *تفاوت های بنیادین رجعت و تناسخ*، کرمانشاه.
- بهمنی، اصغر (۱۳۸۷). *رجعت از دیدگاه متکلمان برجسته شیعی و رابطه آن با تناسخ*، چ ۲، قم: زائر.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). *صحاح اللغة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حر عاملی، محمدبن حسین (۱۳۶۲). *الایقاظ من الهجمة بالبرهان علی الرجعة*، ترجمه احمد جنتی، تهران: نوید.
- دفتر دایرة المعارف تشیع (۱۳۸۶). *دایرة المعارف تشیع*، تهران: سعید محبی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۱). *مفردات ألفاظ القرآن*، تهران: الحوراء.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن [علامه] (۱۳۶۷). *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، تهران: الزهراء.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الهیات الهدی علی الكتاب و السنة و العقل*، چ ۳، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- سروش، عبدالکریم (بی تا). *نهاد ناآرام جهان*، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، قم: مصطفوی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۳۴۷ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، بی جا: بی نا.

- كبير، يحيى (۱۳۸۸). *الشواهد الربوبية*، قم: مطبوعات دينى.
- لاهيجى، عبدالرزاق (بى تا). *شوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام*، اصفهان: مهديوى.
- مجلسى، محمدتقى (۱۳۸۷ق). *حق اليقين*، بى جا: الاسلاميه.
- مصباح يزدى، محمدتقى (۱۳۸۸). *آموزش فلسفه*، ج ۸، تهران: سازمان تبليغات اسلامى.
- موسوى خمينى [امام]، سيدروح الله (۱۳۸۱). *تقريرات فلسفه*، تنظيم و تدوين سيدعبدالغنى اردبيلى، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى علیه السلام.

