

تحلیل و اثبات عقلی طلوع مجدد انوار ختمی الاهی در ابدان طبیعی

محمد علی اردستانی^۱

چکیده

یکی از بنیادی‌ترین باورهای مذهب امامیه، اعتقاد به بازگشت ارواح نورانی ائمه هدا علیهم‌السلام به ابدان طبیعی آنان در فضای دنیا و پیش از رستاخیز است که از آن به «رجعت» تعبیر می‌شود. حقیقت رجعت در ساحت‌های عقلی و نقلی توسط عالمان تبیین شده و به اثبات رسیده است. از مجموع دلایل عقلی و نقلی فراوان، نه تنها امکان رجعت فهمیده شده، بلکه به وقوع آن یقین حاصل می‌شود. باید دانست به تصریح برخی از عالمان، یکی از باورهای امامیه بازگرداندن روح گروهی از شیعیان و گروهی از دشمنان حضرت مهدی علیه‌السلام بعد از مفارقت از بدن است؛ اما مقصود از رجعت در این نوشتار، خصوص بازگشت ارواح نورانی ائمه هدی علیهم‌السلام است که نمایندگان ختمیه الاهی‌اند؛ زیرا وصایت ائمه هدی علیهم‌السلام ختمیه است؛ همان‌طور که نبوت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ختمیه است. مسئله رجعت در ساحت عقلی تحلیل و اثبات شده است و نتیجه آن تنها امکان وقوع رجعت نیست، بلکه «ضرورت» وقوع رجعت است.

واژگان کلیدی: بازگشت، رجعت، نفوس، ارواح، روح اعظم، روح جزئی، امامیه.

امامیه بر رجعت اتفاق و اجماع دارند، و ظاهراً قائلی به رجعت از غیر شیعه امامیه وجود ندارد. اخبار مربوط به مقوله رجعت، متواتر است و دلایل نقلی و عقلی بسیاری بر رجعت وجود دارد که از مجموع آنها نه تنها «امکان» رجعت فهمیده می‌شود، بلکه به وقوع آن «یقین» حاصل می‌گردد. شیخ حر عاملی تصریح می‌کند که اخبار مربوط به رجعت متواتر و ادله عقلی و نقلی بر امکان و وقوع آن بسیار و متظاهر است (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۳). از منظر علامه مجلسی گمان نمی‌رود با وجود این همه دلایل و آیات و روایات درباره رجعت، بتوان در مورد آن تردید روا داشت. شیعه در همه زمان‌ها به رجعت قائل بوده و بر آن اجماع داشته و این عقیده میان آنها همچون خورشید نیم روز مشهور است، تا آن‌جا که آن را در شعرهای خود به نظم کشیده و در تمام شهرهایشان بر مخالفین خود بدان احتجاج کرده‌اند و مخالفین نیز در این عقیده شیعه را سرزنش کرده‌اند. چگونه کسی که به حق بودن ائمه اطهار علیهم‌السلام ایمان دارد، می‌تواند در مطلبی که در حدود دویست روایت صحیح از آنها تواتر شده و بیش از چهل نفر از ثقات عظام و علمای اعلام در بیش از پنجاه تألیف خود آن را روایت کرده‌اند، تردید کند؟! و اگر مثل این مسئله متواتر نباشد، پس در چه چیزی ادعای تواتر امکان دارد؛ با وجود این که کافه شیعه پشت به پشت آن را روایت کرده‌اند؟! (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳: ۱۲۲).

در این نوشتار ابتدا معنای حقیقی رجعت بیان می‌گردد و سپس به تواتر روایی و اجماع علمای امامیه بر رجعت اشاره می‌شود. آن‌گاه به تفصیل، به تحلیل و اثبات رجعت از منظر عقل که موضوع اصلی این نوشتار است، پرداخته می‌شود.

۱. معنای حقیقی و مراد از رجعت

مراد از رجعت در این‌جا حیات بعد از مرگ و پیش از قیامت است و این نکته از معنای رجعت متبادر می‌گردد و تصریح عالمان نیز همین است. به این نکته در احادیث تصریح شده

و عالمان بزرگ و لغت‌شناسان نیز به آن تصریح کرده‌اند.^۱ لذا این معنای حقیقی آن است. از این رو، عدول از آن، در جایی که قرینه‌ای بر عدول نیست، جایز نمی‌باشد (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۲۹-۳۰). عالمان بزرگی همچون سید مرتضی به رجعت تصریح داشته و آن را در مورد گروهی از شیعیان و گروهی از دشمنان حضرت مهدی علیه السلام، هنگام ظهور آن حضرت بیان داشته‌اند. به گفته سید مرتضی، شیعه امامیه بر این باور است که خدای متعال قومی را از شیعه بعد از مفارقت روح آن‌ها از بدن آنان، برای فائز شدن به ثواب یاری و کمک آن حضرت و مشاهده دولت او، و گروهی از دشمنان آن حضرت را بعد از مفارقت روح از بدن آنان، برای انتقام گرفتن از آن‌ها باز می‌گرداند. آن‌گاه آن شیعیان، از ظهور حق و اعتلای کلمه اهل آن خشنود می‌شوند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۵). با این وصف، آنچه موضوع این نوشتار است، تحلیل و اثبات عقلی بازگشت ارواح نورانی نمایندگان ختمی الاهی به ابدان طبیعی آنان در فضای دنیا است، و نتیجه آن، تنها «امکان» وقوع رجعت نیست، بلکه «ضرورت» وقوع رجعت است.

۲. تواتر روایات و اثبات رجعت

روایات رجعت، از دلایل رجعت به حساب می‌آید که عالمان متعددی آن‌ها را متواتر دانسته‌اند. در این زمینه به دو حدیث اشاره می‌شود:

۱. حدیث شریفی که شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام روایت کرده است:

۱. «فَلَانٌ يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ، أَيْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الدُّنْيَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۲۱۶)؛ «الرُّجُوعُ: العود إلى ما كان منه البدء، أو تقدير البدء مكانا كان أو فعلا، أو قولاً، و بذاته كان رجوعه، أو بجزء من أجزائه، أو بفعل من أفعاله. فَالرُّجُوعُ: العود، و الرَّجْعُ: الإعادة، و الرَّجْعَةُ و الرَّجْعَةُ فِي الطَّلَاقِ، و فِي العود إلى الدُّنْيَا بَعْدَ المَمَاتِ، و يُقَالُ: فلان يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۲)؛ «هُوَ يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ: أَيْ بِأَنَّ المَيِّتَ يَرْجِعُ قَبْلَ يَوْمِ القِيَامَةِ» (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۱: ۳۲۰)؛ «الرُّجْعَةُ بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى الرُّجُوعِ وَ فَلَانٌ يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ أَيْ بِالْعُودِ إِلَى الدُّنْيَا» (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۲۰)؛ «يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ، أَيْ: بِالرُّجُوعِ إِلَى الدُّنْيَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (فیروز آبادی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۳۶)؛ «فَلان يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ: أَيْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الدُّنْيَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۳۳۴) و «فَلانٌ يُؤْمِنُ بِالرُّجْعَةِ، بِالْفَتْحِ أَيْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الدُّنْيَا بَعْدَ الْمَوْتِ، كَمَا فِي الصَّحَاحِ» (زبیدی، ۱۳۰۶، ج ۱۱: ۱۵۲).

«لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِكَرَّتِنَا وَ يَسْتَحِلَّ مُتَعَنَّا» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳: ۴۵۸).

شیخ حر عاملی نقل می‌کند که شیخ صدوق به‌طور قطع و جزم و بدون حواله بر سندی از امام صادق علیه السلام روایت فرموده است که حضرت فرمودند: «هر کسی به رجعت ما ایمان نداشته باشد و متعه را حلال نداند، از ما نیست». آن‌گاه شیخ حر عاملی در توضیح می‌گوید: ضمیر متکلم مع‌الغیر در «کرتنا» به طریق حقیقت بر این دلالت دارد که امام صادق علیه السلام در رجعت داخل بوده و جماعتی از اهل عصمت یا همه آن‌ها با او داخل در رجعتند، و با عدم قرینه بر خلاف ظاهر، در وجوب حمل بر حقیقت اختلافی وجود ندارد (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۳۰۰).

۲. حدیث شریفی که شیخ صدوق از امام هادی علیه السلام روایت کرده و آن، زیارت جامعه کبیره می‌باشد که در بخشی از آن آمده است:

«... مُصَدِّقٌ بِرَجْعَتِكُمْ مُنْتَظِرٌ لِأَمْرِكُمْ مُرْتَقِبٌ لِذَوَلَّتِكُمْ...»^۱

در مورد احادیث رجعت باید دانست که به نظر محدثان بزرگی همچون شیخ حر عاملی، قوت احادیث و ادله رجعت به حد تواتر رسیده، بلکه به مراتبی از آن بالاتر رفته است. از این‌رو، موجب قطع و یقین است، بلکه هر حدیثی از آن‌ها موجب قطع و یقین است؛ زیرا قرائن قطعی بسیاری بر آن‌ها وجود دارد که می‌توان آن‌ها را چنین برشمرد: موافقت قرآن و ادله و سنت نبوی با احادیث رجعت؛ و تعاضد احادیث رجعت؛ کثرت احادیث رجعت؛ صراحت احادیث رجعت؛ و اشتغال احادیث رجعت بر ضرورت تأکیدات؛ موافقت احادیث رجعت با اجماع امامیه و اطباق جمیع راویان و محدثان بر نقل احادیث رجعت؛ وجود احادیث رجعت در همه کتاب‌های مورد اعتماد؛ عدم معارضی صحیح بر احادیث رجعت؛ عدم احتمال تقیه در احادیث رجعت؛ استحاله اتفاق راویان احادیث رجعت بر کذب؛ عدالت اکثر راویان احادیث رجعت و جلالت آن‌ها؛ صحت طرق بسیاری از احادیث رجعت؛ بودن بیش‌تر راویان احادیث رجعت از

۱. «... وَ مُؤْمِنٌ بِإِيَابِكُمْ مُصَدِّقٌ بِرَجْعَتِكُمْ مُنْتَظِرٌ لِأَمْرِكُمْ مُرْتَقِبٌ لِذَوَلَّتِكُمْ ... وَ يَرُدُّكُمْ فِي أَيَّامِهِ وَ يُظْهِرُكُمْ لِعَالِهِ وَ يَمَكِّنُكُمْ فِي أَرْضِهِ فَمَعَكُمْ مَعَكُمْ لَا مَعَ عَدُوِّكُمْ ... وَ يَكُرُّ فِي رَجْعَتِكُمْ وَ يَمْلِكُ فِي ذَوَلَّتِكُمْ وَ يُسْرِفُ فِي غَافِيَتِكُمْ ...» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۶۰۹-۶۱۵).

اصحاب اجماع که امامیه بر تصحیح آنچه به طریق صحیح از آن‌ها روایت شده و تصدیق آن‌ها اجماع نموده و به علم و فقه آن‌ها اقرار کرده‌اند؛ علم قطعی به این‌که بسیاری از این احادیث در اصولی که اجماع بر صحت آن وجود دارد و بر ائمه علیهم‌السلام عرضه شده و آن را صحیح شمرده و به عمل به آن‌ها امر کرده‌اند، روایت شده است؛ عدم قول احدی از مخالفین امامیه به رجعت؛ کثرت تصانیف عالمان امامیه بر اثبات رجعت و عدم تصریح احدی از عالمان امامیه به رد و انکار رجعت تا چه رسد به این‌که تألیفی در انکار و رد آن نگاشته باشند (همان: ۴۲۸-۴۲۹). به گفته شیخ حر عاملی، جماعتی از علمای ما، اجماع امامیه بر اعتقاد به صحت رجعت و اطلاق شیعه اثنا عشری بر نقل احادیث و روایت آن را نقل کرده و معارض شاذ و نادر آن را حمل بر تقیه کرده‌اند؛ زیرا قائلی به آن از غیر شیعه امامیه وجود ندارد. به نظر ایشان، این خود دلیلی واضح بر درستی رجعت و برهانی آشکار بر ثبوت آن و نقل روایت آن است (همان: ۳).

۳. اجماع علمای امامیه و اثبات رجعت

سید مرتضی به رجعت تصریح دارد، و دلیل بر اثبات آن را اجماع علمای امامیه می‌داند. ایشان در دو مرحله امکان و وقوع رجعت را به اثبات می‌رساند:

مرحله اول: رجعت، فی نفسه امری محال نبوده و مقدور خدای متعال است و هیچ عاقلی در این نمی‌تواند شبهه‌ای داشته باشد. با این وصف، بسیاری از مخالفین ما رجعت را انکار کرده‌اند؛ به گونه‌ای که گویا آن را محال و غیر مقدور شمرده‌اند! روشن است که ایشان با تأمل عقلی در رجعت، از جهت «قابلی»، چیزی را که محال یا مستلزم محال باشد، مشاهده نکرده است. از این رو، استحالة ذاتی آن را منتفی دانسته است، و از جهت «فاعلی»، به دلیل قدرت نامحدود خدای متعال، آن را مقدور خداوند دیده است. از این رو، برای هیچ عاقلی در مرحله امکان رجعت شبهه‌ای را متصور ندانسته است.

مرحله دوم: سید مرتضی، اجماع علمای امامیه را در این مقوله حجت می‌داند. ایشان مبنای خاصی در این زمینه دارد که در مباحث اصول فقهی به تفصیل بیان شده است. اجمال

مطلب این که به نظر ایشان، در فرض اجماع علمای امامیه، قول امام علیه السلام داخل در آن است و آنچه در بین اقوال مشتمل بر قول معصوم است، قهرا باید درست و صواب باشد. اکنون با توجه به این که با تأمل عقلی در رجعت، امر محالی در رجعت مشاهده نشد و لذا استحاله ذاتی آن منتفی گردید، و امکان رجعت و دخول آن در دایره مقدرات اثبات شد؛ (زیرا نفی استحاله ذاتی، امکان ذاتی را اثبات می‌کند)، با توجه به این موارد، به نظر سید مرتضی، از راه اجماع امامیه می‌توان وقوع رجعت را اثبات کرد؛ زیرا به عقیده ایشان امامیه بر رجعت اتفاق داشته و بر آن اجماع دارند و طبق مبنای خاص سید مرتضی، با وجود اجماع علمای امامیه، قول معصوم داخل در آن است، و با وجود قول معصوم در این اجماع، در وقوع آن تردیدی باقی نمانده و وقوع رجعت به اثبات می‌رسد.

سید مرتضی تأویل رجعت، به «بازگشت دولت و امر و نهی» را صحیح ندانسته است. گویا کسانی از اصحاب ما معنای رجعت را به رجوع دولت و امر و نهی تأویل کرده‌اند؛ بدون آن که رجوع اشخاص و احیای اموات را بپذیرند، و گروهی از شیعیان به دلیل آن که در دفاع از رجعت و بیان امکان آن ناتوان شده و آن را با تکلیف منافی دانسته‌اند، بر تأویل یاد شده نسبت به اخبار وارده در رجعت اعتماد کرده‌اند. سید مرتضی این تأویل را صحیح نمی‌داند. ایشان بر مبنای خود، وجه عدم درستی تأویل اخبار وارد مربوط به رجعت را این می‌داند که رجعت به ظواهر اخبار منقول اثبات نشده است تا تأویلات در آن راه یافته و وارد شود. چگونه چیزی که درستی آن قطعی و یقینی است، به واسطه اخبار آحاد که موجب علم نیست، اثبات می‌شود؟ آنچه در اثبات رجعت مورد اعتماد است، صرفاً اجماع امامیه بر معنای آن است، مبنی بر این که خدای متعال، هنگام قیام حضرت قائم علیه السلام امواتی از دوستان و دشمنان آن حضرت را زنده می‌فرماید؛ حال چگونه ممکن است چیزی که تا این حد روشن و معلوم است، تأویل شود؟! بنابراین، احتمال این تأویل و چنین معنایی منتفی است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۵ - ۱۲۶).

۴. دلیل عقلی و ضرورت وقوع رجعت

گفته شد که موضوع این نوشتار، تحلیل و اثبات عقلی بازگشت ارواح نورانی نمایندگان ختمی الاهی به ابدان جسمانی در فضای دنیا است و نتیجه آن، تنها «امکان» وقوع رجعت نیست، بلکه «ضرورت» وقوع رجعت است. حال، پیش از ورود به بحث عقلی باید دانست که هر حقیقتی از حقایق اعتقادی تا به مقام ادراک عقلانی برهانی نرسد و حدود و شئون آن در عقل سنجیده نشود، اعتقاد یقینی به آن محال است. رجعت ارواح نورانی نمایندگان ختمی الاهی به بدن‌های عنصری در فضای دنیا؛ از حقایقی است که از اعتقادات حقه امامیه است که آشکارسازی حقیقت آن برای عقل‌ها و رفع و دفع تاریکی‌های شبهه‌ها و اوهام در این زمینه امری ضروری است (قزوینی، ۱۳۶۸: ۳۰ - ۳۱). با توجه به این مطلب باید دانست که بیانات عقلی گوناگون و متعددی بر رجعت وجود دارد که ارائه همه آن‌ها با مقدمات به‌کار رفته در آن‌ها به مقالات متعدد نیاز دارد. از این رو، به ارائه یکی از دلایل عقلی در خصوص بازگشت ارواح نورانی نمایندگان ختمی خدا، به ابدان جسمانی و مقدمات به‌کار رفته در آن دلیل، به تفکیک بسنده کرده‌ایم و دلایل عقلی دیگر و همچنین دلایل نقلی را به نوشتارهای دیگری می‌سپاریم.

۴-۱. ربط ذاتی قوه روحانیه و قوه مادیه

روح، به بدن عنصری علاقه تمام دارد، و حقیقت این علاقه، به ربط ذاتی طبیعی بین قوه روحانی و قوه مادی طبیعی بر می‌گردد. قوه روحانی گاهی کلی است و گاهی جزئی. قوه روحانی کلی، قوه مؤثر کلی است که مجموع عالم طبیعت، در نظام اراده آن حرکت و سیر می‌کند، و قوه روحانی جزئی، قوه‌ای است که نظام شخصی طبیعی بدن، در تحت نفوذ و توجه او محفوظ است. پس، می‌توان گفت: تمامت طبایع کلیه عالم از علوی و سفلی در نفوذ قوه روحانی کلی (روح اعظم)، مثل طبیعت بدن عنصری در سلطنت و حکومت نفس ناطقه است که روح جزئی می‌باشد (همان: ۱۷). به سخن دیگر: همان‌طور که نفس جزئی، جان جسم مخصوص محدودی است، نفس کلی الاهی، جان عالم است و چنان‌که هر نفسی، در بدن خود هر تصرفی می‌کند؛ عالم هستی امکانی به منزله بدن نفس کلی الاهی می‌باشد و

هر تحول و انقلابی در آن بخواهد، محقق می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۶: ۲۲۸ - ۲۲۹). با این وصف، باید دانست که میان روح کلی (روح اعظم) و روح جزئی تفاوت‌هایی وجود دارد که برخی از آن‌ها از این قرار است:

یکم: روح کلی (روح اعظم)، فقط صورت‌ها و فعلیت‌ها را اعطا نمی‌کند، بلکه مواد و صورت‌های عالم را اختراع می‌کند و ماده و صورت هر دو به ایجاد آن موجود است؛ اما روح جزئی و نفس ناطقه، ماده اولیه بدن را در بدن عنصری ایجاد نمی‌کند، بلکه کمالات و فعلیات، از قبیل حفظ، ترکیب و نمو و اعطای مشاعر و قوا به واسطه آن است؛ زیرا فیض، از مجرا و معبر نفس به بدن می‌رسد؛ به این معنا که خدای سبحان، به واسطه نفس که مدبر بدن است، اعطا می‌کند.

دوم: روح کلی (روح اعظم) در استکمال خود به ماده کلی عالم احتیاج ندارد؛ اما روح جزئی و نفس ناطقه در سیر جوهری و حرکت استکمالی خود، به ماده بدن نیاز دارد (قزوینی، ۱۳۶۸: ۱۷).

اکنون باید دانست که انسان، شریف‌ترین انواع است، و شریف‌ترین اصناف انسان، انبیا و اولیا هستند و شریف‌ترین انبیا، اولوالعزم از آنان و شریف‌ترین فرد اولوالعزم، حضرت «خاتم» است که در تن «انسان کبیر»، همانند قلب در تن «انسان صغیر» و همانند عقل در روح او است. همان‌طور که اگر قلب نبود، حیات تن نبود و روح قدسی به فعلیت نمی‌رسید؛ همه عوالم، «انسان کبیر» است، و حضرت خاتم صلی الله علیه و آله چون قلب او، و روحانیت آن حضرت، چون جان او، و حق سبحان چون جانِ جان است مطلقاً. اگر حضرت خاتم نبود، عالم طبیعی خلق نمی‌شد، و اگر روحانیت او نبود، عالم عقول نبود؛ زیرا عقل کلی او خلیفه الله در عالم مجردات، و شخص او خلیفه الله در عالم اجسام و جسمانیات است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۰۶).

۴-۲. قهاریت نفس ناطقه نسبت به بدن مادی

ارتباط و توجه یاد شده که موجود عالی (نفس) در مراتب وجود، نسبت به موجود سافل (ماده بدن) دارد؛ نوعی قهاریت و قدرت مخصوصی است که ممکن است درجه این ارتباط در ابتدا این‌گونه نباشد؛ اما در نهایت کار در حرکت جوهریه نفس، ارتباط به گونه‌ای شود که

نفس، از کمال قدرت، بتواند ماده بدن را در هر عصری به مقتضای اراده خود، صورتی مخصوص بدهد و از توجه خاص نفس، حیات و جانی در ماده ظهور یابد.

بر این اساس، می‌توان گفت در مرگ طبیعی محسوس، مشهور این است که علاقه نفس به بدن، به کلی باطل می‌شود؛ اما این سخن با معیار علمی صحیح نیست؛ زیرا با تأمل روشن شد که علاقه نفس به بدن، همان قوه وجود نفس ناطقه و استعلای وجود آن به بدن، و ضعف و مقهوریت بدن در تحت نفوذ نفس است. این گونه از علاقه به شئون ذاتیه نفس باز می‌گردد. از این رو، انقلاب و زوال آن با فرض باقی بودن نفس بعد از مرگ امکان ندارد؛ با این تفاوت که نفس در حالت حیات طبیعی، طبق همین علاقه و ارتباط ذاتی، افعال مخصوص هم دارد که در حقیقت اعمال و به کار انداختن همان علاقه است؛ اما بعد از مرگ، صرفاً بروز افعال زندگی نیست؛ ولی اصل علاقه وجود دارد. با این وصف، انسان‌های خالی از تحقیق و تعمق، علاقه نفس به بدن را همان افعال و کارفرمایی نفس در بدن می‌دانند؛ در حالی که این دیدگاه، عامیانه بوده و به حقایق عقلیه مربوط نیست.

برهان بر این که نفس، بر بدن قوت و استعلا داشته و بدن، مقهور نفس و برای آن خاضع است؛ روشن است؛ زیرا همواره تصورات و خواطر و اراده‌های نفس ناطقه، بدن را به حرکت در می‌آورد و بدن در تغییرات خود، تابع تغییرات نفسانی است، و این مطلبی بسیار عمیق است. به هر حال سرایت احکام نفس، مانند شادی، اندوه، ترس، اطمینان، حیا و وقاحت در بدن جسمانی آشکار است.^۱ پس احکام نفس، همیشه از مطلع حقیقت آن طلوع کرده و در

۱. طبیبان در عهد قدیم اغلب به تدبیر نفسانی، مرضی را علاج کردند. بیان شیخ الرئیس در کتاب «مبدأ و معاد»، چنین است: «... أن من شأن بدننا أن يحدث فيه حرارة و برودة و حركة و سکون علی سبب مقتضی الامور الطبیعیة، و یكون ذلك متولدا عن أسباب قبل أسباب و فی مدة محدودة، و قد لا یعرض عن أسباب طبیعیة، بل عن توهمات نفسانیة. كالغضب، فإنه يحدث حرارة فی الأعضاء لیس سببها طبیعیًا. و كذلك الخیال الشهوانی یحرک الأعضاء، و إن لم یکن ذلك عن امتلاء طبیعی و يحدث ریحا و ان لم یکن ذلك عن أسباب متقدمة طبیعیة. و الدلیل علی ذلك أن هذه كلها تحدث عما ذکرناه فی وقت لو لم یکن ما ذکرناه لم يحدث. و كذلك الوجع يحدث رعدة و نافضا قویًا. فعلی هذه حال النفس التي للعالم عند بدنه» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۷ - ۸۸).

افق بدن که به منزله زمین بسیط و پهناور اوست، ظهور و تجلی می‌کند. از این بیان روشن می‌شود که هر گاه بعد از مرگ، توجه نفس ناطقه به بدن طبیعی به نحو اتم حاصل شود؛ زندگی جدید ممکن بوده و این، امری است که از نظر عقلی محال نیست. بنابراین، از لحاظ قوت علاقه ذاتیه نفس، بازگشت آن به بدن ممکن است (قزوینی، ۱۳۶۸: ۱۷ - ۱۸).

۳-۴. نفس ختمیه الاهیة و تعلیم و تهذیب کلی

مرتبه نفس کلیه الاهیة همان است که در اصطلاح اسلام از آن به «نسی» و «امام» تعبیر می‌کنند و گاهی آن را «ولایت کلیه» می‌خوانند که تشریح و تبیین آن از این قرار است: هر حقیقتی را خاصیت و اثری است که نماینده مقام وجود و مرتبه هستی آن است و این، همان اثری است که حکمای الاهی در مورد آن می‌گویند: وجود خارجی ماهیت، مقام و موطنی است که اثر مقصود از آن ماهیت، در آن مقام و موطن بر آن ماهیت مترتب شود،^۱ و اثر و خاصیت، لازمه هر وجودی است که فعلیتی را داراست؛ بلکه در حقیقت، آثار وجود، مقام بسط و انبساط وجود صاحب آثار است؛ چنان که وجود، مقام جمع و قبض آثار خود است، و مرحله اثر و خاصیت، یکی از ممالک و منازل همان وجود است. برای مثال: طبیعت مادی که صورت ماده جسمانی است، در هر نوعی از انواع طبایع، اثر مخصوصی دارد. نفس نباتی نیز آثار مخصوصی دارد که تغذیه و تنمیه (رشد کردن) و نشو طبیعی و تولید مثل است. همچنین نفس

۱. بر پایه براهین متعددی که اقامه شده، وجود است که اعتباری نبوده و امر متحقق در اعیان است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۸ - ۳۹). «المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية» (همان: ۲۸). به سخن دیگر: واقع خارجی، مابه ازاء و معادل وجود است، و وجود است که منشأ ترتب اثر بوده و موجود بالذات می‌باشد. «خروجها من حد الاستواء الى مستوى الوجود - بحيث ترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود» (علامه طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۵). «الوجود هو الأصل الموجود بالذات و الماهية موجودة به» (همان: ۱۶). «الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة بالعرض» (همان: ۱۷). «الوجود هو الأصل دون الماهية، أي أنه هو الحقيقة العينية التي تثبت بالضرورة» (علامه طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۴). «أن الوجود اصیل و الماهية اعتبارية ... أي أن الوجود موجود بذاته و الماهية موجودة به» (همان: ۱۵) و «اصیل یعنی منشأ ترتب آثار» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۳۶).

حیوانی و قوا و مشاعر جزئی آن، هر یک شایسته ادراک مخصوصی‌اند که همان اثر آن است. اثر نفس ناطقه انسانی که مرتبه قوه عقلانی و رسیدن به حقیقت مدرکات است، در ابتدای امر، انفعال و تأثر و فرا گرفتن علم و عرفان از مافوق و مبادی عقلی خود می‌باشد و در نهایت کار که عقل بسیط و نقطه اجتماعی انوار علوم گردید و صاحب تمکین و رسوخ در معقولات شد، آفریننده و نوردهنده علوم خواهد شد و در این مرتبه، خاصیت و اثر مطلوب از وجود او، روشن کردن عالم نفوس انسانی به طور عموم، یا تأثیر در جماعتی محدود است که به حسب بعثت انبیا علیهم‌السلام و مصاحبت نفوس کلیه الاهیة، مختلف می‌شود؛ زیرا درجات همین مرتبه از وجود مختلف است و وظایف تعلیمی انبیا علیهم‌السلام تابع مقدار استعداد و بهره از حق و نفوذ علمی و سخن و حسن کلام و طلاقت و شیرینی لسان است. اکنون اگر همین مقام از نفس ناطقه بالا برده شد تا به بالاترین مراتب عقل بسیط و نور بخشی و تهذیب و تکمیل عموم نفوس بشری رسید، روح خاتمیت محقق می‌شود. به سخن دیگر: معلم کل و ربط دهنده عوالم انسانیت، بلکه همه ممکنات، به حضرت واجب الوجود بالذات و مبدأ کل، نمایان می‌شود. در این مقام، خاصیت این مرتبه وجود و اثر طبیعی و شایسته آن، همان مقام معلمیت عموم و تهذیب همه نفوس در همه دوره‌ها و زمان‌ها و همه گردش‌های افلاک است تا روزی که نفوس، به باطن عالم طبع بازگشت کنند و بساط طبیعت و حرکت استکمالی زمانی برچیده شود، و قیامت کبرا پدیدار گردد. پس، معنای خاتمیت، همان قوه تکمیل و تعلیم شخص خاتم صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نسبت به جمیع مراتب مختلف بشر و خارج کردن نفوس آنان در کمال از حد قوه به فعلیت محض تا روز قیامت است. البته مقام «امام» نیز که خلافت از همین مقام منبع و محیط است، در سعه نفس و قوه تعلیم عمومی و تهذیب روحانی شریک است؛ زیرا معنای امامت و خلافت از مقام خاتمیت، ادامه دادن و ابقای تعلیم کلی و حفظ علوم و آدابی است که برای این تعلیم و تهذیب عمومی شایسته بوده و لازم است، و از جانب پیغمبر تشریح گردیده است. برهان بر این حقیقت، آن است که در نهاد وجود شریف خاتم صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و وارثین مقام آن حضرت علیهم‌السلام، قوه تعلیم عمومی نسبت به افراد معاصر و غیر معاصر آنان تا انقراض عالم طبیعی قرار داده شده است. پس، از عموم بعثت و رسالت عامه حضرت خاتم صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

فهمیده می‌شود که به ضرورت عقل چنین عمل بزرگ و فعل خطیر، مبدأ تکوینی مناسب با بزرگی عمل و اهمیت فعل، لازم دارد (همان: ۱۸ - ۱۹).

۴-۴. استحالة قسر دائم در تعلیم و تهذیب کلی

در حکمت الاهی ثابت و برهانی شده است که «قسر» دائمی امکان ندارد.^۱ قسر به حسب اصطلاح، منع کردن و ممنوع شدن موجودی از بروز اثر طبیعی خود است که موجود طالب بروز آن اثر طبیعی است و به حسب جعل الاهی، روی به سوی آن دارد. برای نمونه جسم سنگین که به حسب طبع خود یا به دلیل انجذاب زمین که آن هم طبیعی است، به مرکز میل دارد، اکنون اگر آن جسم سنگین، به قهر و قسر به سمت بالا پرتاب شود، این حرکت قسری نامیده می‌شود؛ زیرا خلاف میل طبیعی است. همچنین تغییر بدن از صحت به سوی بیماری که انحراف غیر طبیعی بوده و به سبب خارج از طبع بدن و قوای آن حادث شده، قسری است. همچنین نوع حیوان که به حسب جعل و وضع الاهی، مبدأ طبیعی برای مشتتهیات و لذایذ حیوانی در خود دارد، اگر به گونه‌ای بشود که در نظام عالم، همواره از کمال خویش محروم باشد، قسری است. در همین جهت، یکی از علل کراهت رهبانیت از منظر شرع انور اسلام، همین است که قوای حیوانی در وجود انسانی که رهبانیت پیشه کرده، لغو و عاطل می‌گردد.

برهان بر استحالة قسر دائم و عدم دوام آن در نظام عالم این است که به صنع الاهی، در هر موجودی قوه مخصوصی قرار داده شده که رویکرد طبیعی آن قوه، بروز و ظهور و نمایاندن خاصیت و اثر خویشتن است. این قوه در غیر نبات و حیوان، طبیعت و طباع و صورت نوعیه، و در نبات، نفس نباتی، و در حیوان، نفس حیوانی نامیده شده، و در عقل محض، همان قوه جوهری تعقل و دانش، و در نبی و امام، تعلیم و ارشاد عمومی و تهذیب

۱. در حکمت الاهی بیان شده است: «أن الأصول الحکمیة دالة علی أن القسر لا یدوم علی طبیعة». (برای نمونه، ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۱۳۱۳؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۸۰؛ همان، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۳۴۷ و فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۷۶).

است. اکنون باید دانست که بدیهی و ضروری است که قرار دادن این قوه در نهاد هر موجودی، به سبب نظام اتمّ عالم کبیر، مطابق حکمت و در غایت اتقان صنع می‌باشد؛ به این معنا که چون وجود چنین قوه‌ای در نظام عالم، لازم و واجب بوده، جعل و آفریده شده است. بنابر این، در حقیقت هر چیزی، چنین جوهری به ودیعت نهاده شده است. اکنون اگر این قوه و جوهر، همواره از کمال خویش محروم بوده و اثر آن در عرصه عالم کبیر نمایان نشود، و به جهت دوام قاسر و مانع، همواره در حجاب منع و حبس مکتوم بماند، و خلقت سرتاسر حکمت عالم هستی، زمانی او را به مطلوب خویش نرساند؛ لغویت و عبثیت لازم می‌آید؛ زیرا به حکم عقل فطری، قرار دادن چنین قوه‌ای در حقیقت آن موجود و ایجاد اشتیاق در آن نسبت به اثر خود از طرفی و فراهم کردن علل و موجبات محرومیت آن موجود در نظام وجود، لغو صرف و عبث محض بوده و با حکمت حضرت واجب الوجود و مُبدع کل، منافات دارد. پس به ضرورت عقل، جمع بین قرار دادن مبدأ طبیعی و قوه اثر در نهاد هر موجودی، با دائمی کردن مانع و منع آن موجود از پیدایش آن اثر در نظام عالم؛ ممتنع و محال است و این رویکرد از حکیم مطلق هرگز صادر نمی‌شود. بدین جهت است که بزرگان علم و حکمت و معرفت فرموده‌اند که قسر دائم، بلکه قسر اکثری هم در نظام عالم محال است.^۱

۱. «به نظر مرحوم قزوینی، قانون امتناع قسر دائم و اکثری با قانون دیگر در علم مابعد طبیعت تطابق دارد و آن قانون می‌گوید: شرّ محض، و شرّ غالب و شرّ مساوی، در عالم، امکان ندارد. آنچه موجود است، یا خیر محض است یا خیر غالب. اکنون اگر قسر دائم یا اکثری در میان باشد، شرّ محض یا شرّ غالب تحقق می‌یابد، و چون تالی این شرطیه محال است، مقدم آن نیز محال می‌باشد. حال اگر انسان به دقت تأمل کند، می‌فهمد که قاعده امتناع دوام قسر مطابق قاعده دیگری است که حکمای الاهی در جای دیگر گفته‌اند که موجود در کلیه عوالم هستی، اعم از صقع و جوب ذاتی و ممکنات، از دو قسم خارج نیست: نخست؛ موجودی که خیر محض است؛ به این معنا که نظام طبیعی وجود او در کمال تمام و حسن است، و همیشه برقرار بوده و در منطقه حقیقت خود محفوظ است و نظام دهنده سایر مراتب وجود و شرافت دهنده به همه حقایق است؛ همچون حضرت واجب الوجود و باری تعالی، و سپس بعضی از مقربین او که مجردات عقلیه‌اند که حالت انتظار کمال نداشته و در وجود و کمالات وجود، فعلیت محض دارند، و به افاضه حق تعالی، به مراتب نازله وجود احسان دارند.

دوم؛ موجودی که خیر وجود در آن، بر شر آن غالب بوده و بیش‌تر است و در نظام طبیعی الاهی خود

۴-۵. ضرورت عقلی رجعت انوار کلیه الاهیة

اینک روشن می‌شود که «رجعت»، یعنی رجوع ارواح و نفوس ناطقه مقدسه حضرت پیامبر ﷺ و ائمه طاهرین علیهم السلام به بدن‌های عنصری و جسدهای دنیوی خویش، «ممکن» بوده؛ بلکه به ضرورت عقل، «واجب» است. این ضرورت عقلی با توجه به مطالب گفته شده و نکاتی که بیان می‌شود، روشن است:

یکم: توجه دوباره روح به بدن عنصری که از احکام و لوازم و قاهریت سنخ روحانی بر جسمانی است؛ ممکن می‌باشد؛ بلکه چنان که بیان شد، علاقه قاهریت، بعد از مرگ باقی بوده و زوال آن ممتنع است.

دوم: روح پیامبر خاتم ﷺ و ائمه طاهرین علیهم السلام معلّم و مهذب همه افراد بشر و رساننده عموم انسان‌ها به سعادت عظما و اتحاد کلمه و یگانگی در پیمودن طریق توحید می‌باشند، و به مقضای این قاعده که هر موجودی را خاصیتی است، خاصیت وجودی ایشان، همین تعلیم و تهذیب عمومی است.

سوم: انسان‌های آگاه و مطلع بر تواریخ و اخبار، می‌دانند که بروز اثر و طلوع آفتاب سعادت کبرا در حوزه مدینه انسانی، به واسطه وجود موانع و قواسر گوناگون در زمان خود

....»

برقرار بوده و اختلال نظم وجودی آن نسبت به حالت انتظام وجودش نادر است، و نسبت به غیر خود نیز چنین است. ثابت شده که چنین موجودی در عالم عنصری و جسمانی قبول کون و فساد می‌کند و گاهی به مضاده و تضاد، موجب تباهی موجود دیگر می‌گردد، مانند وجود آتش که گاهی موجب ضرر و زیان است؛ اما در قبال منافی که در نظام کل از آن ظاهر است؛ ضرر و زیان آن چیزی نیست. حکمای الاهی سه قسم موجود دیگر را محال دانسته‌اند: نخست؛ موجودی که همه وجود آن شر باشد و همیشه در نظام وجودی خود مختل بوده و نسبت به همه عالم و اجزای آن مضر باشد. این موجود را «شر محض» می‌گویند. دوم؛ موجودی که شر بودن آن بر خیر بودن آن غالب باشد. سوم؛ موجودی که هر دو جهت خیر و شر در آن مساوی هم باشند. حکمای الاهی این سه قسم را «ممتنع» می‌دانند. اکنون می‌توان گفت: بر انسان آگاه پوشیده نیست که قسر دائمی یا اکثری، داخل در اقسام سه گانه بوده و وجود آن «مستحیل» است؛ زیرا یا همیشه یا اکثر اوقات از کمال طبیعی خود محروم بوده و نظام وجودی آن مختل خواهد بود» (ر.ک: قزوینی، رجعت و معراج، ۱۳۶۸: ۱۹-۲۱).

آن‌ها ممکن نشد؛ چنان‌که حال کنونی حوزهٔ بشر، بهترین شاهد و برهان بر این مطلب است. **چهارم:** پس به ضرورت عقل و این حکم محقق که قسر و منع از کمال و اثر طبیعی، محال است دائم باشد؛ باید در عرصهٔ نظام طبیعی عالم و بنیاد حکیمانهٔ حضرت حق تعالی، ایام و دوره‌هایی ظاهر شود که نفوس کلیهٔ الاهی و معلمان مدرسه دنیا، در مقام تعلیم عمومی برآیند؛ به این معنا که ارواح رؤسای تعلیم، به بدن‌های خود توجهی نموده، خود را در جامعه نمایان کنند و موانع و قواسر از مقابل آثار و نفوذ خاصیت این قوای الاهیة رفع شده و قسر باطل گردد، و معلمان الاهی که وظیفهٔ ذاتی آنان، تعلیم همهٔ مردم دنیا است، در مقام تعلیم و تهذیب سرتاسر نفوس بشر برآیند و مولود انسانی را به مقام کمال و تمام فعلیت خود رسانند، و هر نفسی از نفوس حجج الاهیة، به حقیقت اثر و مطلوب خود نایل گردد، و عالم نورانی شود، و بر همهٔ عالمیان، ابواب بهشت معنوی و سیر در عالم روح و اطمینان، مفتوح شود، و ذائقهٔ همگی به شیرینی حقیقت انسانی که با علم و عرفان و اخلاق فاضله تخمیر است؛ شیرین گردد. حال اگر چنین عصری و ایامی نیاید، قرار دادن قوای عالی و مبادی تعلیمات عمومی و دستگیری نوعی در نهاد روح مبارک ختمی علیه السلام و خلفای آن حضرت، لغو و عبث بوده و با حکمت الاهی منافی است.

پنجم: هنگامی در مسئلهٔ رجعت بحث می‌شود که حقیقت دین اسلام و عموم بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و خاتمیت او و صحت مذهب شیعه و امامت دوازده امام علیهم السلام و تجرد و بقای روح بعد از مرگ، مسلم شده و به برهان پیوسته است. از این رو، به همهٔ این مباحث پرداخته نشد؛ زیرا این مباحث هر یک مسئله‌ای جدا و عنوانی مستقل دارند که ذکر همهٔ آن‌ها با توجه به محدودیت نوشتار امکان پذیر نیست.

ششم: نفس کلیهٔ الاهیة در پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام دارای دو نوع اضافه و علاقه است: الف) علاقه و ارتباط خاص با بدن مبارک خود، مثل همهٔ نفوس نسبت به ابدان و اجساد آنان؛ ب) علاقه و ارتباط و استیلای نفس کلیه به مجموع عالم کبیر.

این علاقه و ارتباط روح و حقیقت امامت و نیابت کلیه است، و بر اثر همین ارتباط کلی است که فرمودند آب‌ها به برکت ما جاری است و درختان به یمن ما اوراق و برگ‌ها دارند، و

میوه‌ها می‌رسند، و نظیر این امور که در اخبار بسیار است. در موت ظاهری امام، علاقه اول به حسب صورت باطل می‌شود و گفته می‌شود که امام از دنیا رفت؛ اما علاقه دوم، به موت، باطل نشده و ربط و اضافه و علاقه نفس کلیه الاهیه به بدن عالم کبیر مثل قبل از موت ثابت و باقی است.

هفتم: اگر حقیقتی از حقایق وجودی، در عالم مادون عوالم عالیه متحقق شود، و وجود آن به قدر همان عالم باشد، روشن است که به عوالم فوق احاطه ندارد، و با تعیین خاصی که در عالم پایین دارد، در مافوق آن عالم ظهور و تجلی نخواهد داشت؛ اما اگر آن حقیقت، در عا و عالم محیط بر عوالم نازله، موجودیت و هستی دارد، قهرا نسبت به عوالم نازله مستولی است و می‌تواند خود را در آن عوالم، ظاهر و متجلی سازد. برای مثال: آفتاب و ماه در عالم شهادت، به جهت آن که مرکزیت وجود آن‌ها در فوق عالم عنصری است، همواره در عالم عنصری و کره خاکی، ظهور و تجلی داشته و احکام و آثار آنان در مرکز خاک، جاری و ساری است؛ اما این معنا در موجودات زمینی نسبت به عالم افلاک محقق نبوده و بر عالم مافوق خود حکومت ندارند؛ مگر بعضی از ساکنان کره خاک که از لحاظ معنویت، فوق عالم آسمانی و نفوس آسمانی هستند. این موجودات به جهت آن که از حیث روحانی و معنوی برتر هستند، بر عالم حکومت دارند؛ چنان که در قضیه بازگشت خورشید برای امیر المؤمنین علیه السلام و سایر امور این گونه است. این مطلب نیز برای رفع استبعاد و تقریب مسئله رجعت به ذهن، مؤثر و مفید است (قزوینی، ۱۳۶۸: ۲۱-۲۳).

نتیجه گیری

در این نوشتار، مراد از رجعت و معنای حقیقی آن بیان شد و روشن گردید که مراد از رجعت، حیات بعد از مرگ و پیش از رستاخیز است که احادیث به آن گویاست و عالمان بزرگ به آن تصریح کرده‌اند. رجعت در مورد گروهی از شیعیان و گروهی از دشمنان حضرت مهدی علیه السلام بعد از مفارقت روح از بدن آنان، مورد تصریح برخی علمای امامیه قرار گرفته است؛ اما مقصود از رجعت در این نوشتار خصوص بازگشت ارواح نورانی ائمه هدا علیهم السلام است

که آنان نمایندگان ختمیه الاهی‌اند. در این نوشتار، یکی از بنیادی‌ترین باورهای مذهب امامیه که اعتقاد به رجعت ارواح نورانی ائمه هدا علیهم‌السلام و نمایندگان ختمیه الاهی‌ه است؛ در ساحت عقلی تحلیل و اثبات گردید که این رجعت، نه تنها «امکان» وقوع دارد، بلکه وقوع رجعت «ضروری» است.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۱۲ق). *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن سینا (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تهران، نوید.
۶. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). *أسرار الحكم؛ تصحیح و تحقیق: کریم فیضی*، قم، انتشارات مطبوعات دینی.
۷. _____ (۱۳۷۶). *رسائل، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی*، تهران، انتشارات اسوه.
۸. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
۱۰. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۶۸). *رجعت و معراج به ضمیمه هفت مقاله دیگر*، به اهتمام محمد رضا بندرچی، بی جا، انتشارات طه با همکاری نشر میراث فرهنگی قزوین.
۱۱. صدرالدین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۲. _____ (۱۳۶۱). *العرشیه*، تهران، انتشارات مولی.
۱۳. _____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۰ق) *بداية الحكمة، تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری*، قم، مؤسسه نشر اسلامی تابع جامعه مدرسین.
۱۵. _____ (۱۴۲۰ق) *نهاية الحكمة، تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری*، قم، مؤسسه نشر اسلامی تابع جامعه مدرسین.
۱۶. _____ (۱۳۸۷). *بررسی های اسلامی*، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۷. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*، تهران، مکتبه المرتضویة.
۱۸. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۲ق). *القاموس المحيط؛ بیروت، دار احیاء التراث العربی*.
۱۹. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۵). *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر*، قم، مؤسسه دارالهجرة.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۲. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۳۰۶ق). تاج العروس، بیروت دار المکتبة الحیة.



تخلیل و اثبات عقلی طلوع مجدد انوار ختمی الاهی در بدن‌های طبیعی

