

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۱۳

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال ششم، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۹۶

بررسی نظریه شیخ احمد احسائی در مورد رجعت

محمود صیدی^۱

رسول محمد جعفری^۲

چکیده

شیخ احمد احسائی از کسانی است که سعی نموده به بررسی تفصیلی رجعت در شیعه بپردازد و ابعاد گوناگون آن را تحلیل نماید. مباحثی که احسائی در مورد رجعت مطرح می‌کند، چنین‌اند: نسبت رجعت با اصول اعتقادی، تبیین استدلالی رجعت، مکلف بودن رجعت‌کنندگان، پاسخ‌گوئی از اشکال تناسخ در صورت رجعت، سازگاری رجعت با تکمیل رزق و پایان‌آجل، توبه نمودن کافران محض در زمان رجعت و سازگاری رجعت با قیامت صغری. با وجود این، دیدگاه احسائی از جهات متعددی دچار کاستی است. قرار داشتن آموزه رجعت ذیل اصل امامت و معاد، حجیت اجماع در احکام شرعی نه اصول عقیدتی، مطرح شدن دوباره اشکال تناسخ به دلیل نیازمندی نفس به بدن و ناسازگاری بازگشت دوباره نفس ناطقه به بدن و عالم ماده با کامل شدن رزق، برپائی قیامت صغری در صورت مرگ و امکان توبه رجعت‌کنندگان از مهم‌ترین اشکالات نظریه شیخ احمد احسائی در مورد آموزه رجعت هستند.

واژگان کلیدی

احسائی، رجعت، تکلیف، دنیا، تناسخ، توبه.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول) (m.saidiy@yahoo.com).

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد.

مقدمه

رجعت از عقاید اختصاصی شیعه می‌باشد که مطرح شدن آن به دلیل وجود روایات متواتر در این زمینه است (عاملی، ۱۳۶۲: ۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ۱۲۲). این باور از چنان اهمیتی برخوردار است که در روایتی امام باقر علیه السلام سه زمان: ۱. ظهور امام عصر علیه السلام؛ ۲. قیامت؛ ۳. رجعت را ایام الله یاد فرموده است (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۶۵-۳۶۶؛ صدوق، ۱۳۶۲: ج ۱، ۱۰۸)، بدین جهت رجعت از اساسی‌ترین آموزه‌های اعتقادی شیعیان می‌باشد.

متفکران و متکلمان شیعی بحث‌های بسیاری در این مورد مطرح نموده‌اند و تلاش در جهت تبیین عقلانی آن تلاش کرده‌اند (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ج ۱، ۴۴۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱۰۳)، به گونه‌ای که اثبات آن همواره از دغدغه‌های آنان در مسائل کلامی - فلسفی از سویی و مباحث حدیثی - تفسیری از سوی دیگر بوده است (صدوق، ۱۴۱۴: ۶۰-۶۳؛ مفید، ۱۴۱۴: ۹۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۱۰۶-۱۰۹)، البته بررسی و تحلیل نظریات هریک از آنان پژوهش مستقلی می‌طلبد.

شیخ احمد احسائی یکی از عالمان منحرف شیعی می‌باشد که مباحث کلامی بسیاری را در مورد مبانی عقیدتی شیعه با نظر به احادیث امامیه مطرح نموده است. از سوی دیگر احسائی منتقد سرسخت فلاسفه شیعی به خصوص ملاصدرا می‌باشد به گونه‌ای که مجموع این عوامل، شخصیتی منحصر به فرد از او ساخته است.

با وجود این، شهرت احسائی بیشتر در الهام بخشی نظریات او در به وجود آمدن فرقه گمراه و منحرف بهائیت در تاریخ عقاید شیعی است (محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۳: ۳۴) که دامنه تأثیرات منفی آن تا روزگار معاصر نیز سرایت نموده است. احسائی از زمان ترویج اندیشه‌هایش، همواره مخالفت جدی عالمان و دانشمندان بزرگ شیعی را برانگیخته است؛ «ملا محمد تقی قزوینی برغانی» معروف به شهید ثالث پس از مذاکره و مباحثه با احسائی، حکم به کفر او داد (نجفی، ۱۳۸۳: ۵۱۲)، سید أبو تراب خوانساری او را متهم به غلو در شأن اهل بیت علیهم السلام می‌کند (سبحانی، بی تا: ج ۹، ۳۵۵). سید علی آقا قاضی - استاد علامه طباطبایی - دیدگاه احسائی درباره اسماء و صفات خداوند را عین شرک می‌داند (محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۳: ۳۵).

در بین آرای بحث برانگیز احسائی، مسئله رجعت - یکی از مهم‌ترین آموزه‌های کلامی و عقیدتی شیعه - از جمله مسائلی است که احسائی تلاش بسیاری در تبیین و اثبات آن نموده است. از نظر احسائی، عالمان شیعی، رجعت را پذیرفته‌اند. زیرا که احادیث متواتر و آیات

زیادی بر این معنی دلالت می‌نماید (احسائی، ۲۰۰۶: ۲۸). از دیدگاه او رجعت از اسرار خداوندی و از نتایج ایمان به غیب است. از نظر شیخ احمد احسائی، ائمه معصوم علیهم‌السلام، شیعیان و دشمنان آنان که مؤمن محض یا کافر محض باشند^۱ و کسانی که خداوند آنان را در دنیا با عذاب هلاک ننموده باشد؛ رجعت می‌کنند اما کسانی که خداوند آنان را با عذاب خویش هلاک نموده، رجعت نمی‌کنند: «و حَرَامٌ عَلٰی قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا اَنْهُمْ لَا يَرْجِعُونَ» (انبیاء: ۹۵). این مطلب در احادیث نیز وارد شده است: «كُلُّ قَرْيَةٍ اَهْلَكَ اللهُ اَهْلَهَا بِالْعَذَابِ لَا يَرْجِعُونَ فِي الرَّجْعَةِ.» (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۷۶) (احسائی، ۲۰۰۶: ۲۶). مگر این که مظلومانه به قتل رسیده باشند که در این صورت با قاتل یا قاتلین خویش رجعت می‌کنند تا قصاص صورت گیرد و مقصود از حشر در قرآن همین معنی است: «و يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل: ۸۳) (احسائی، ۱۴۳۲: ج ۴، ۸۹).

در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه نظریات شیخ احمد احسائی در زمینه رجعت پرداخته می‌شود.

انکار رجعت و کفر

احسائی در پاسخ به این مسئله و تبیین رابطه اعتقاد به رجعت با اسلام بیان می‌دارد که رجعت از شرایط اسلام نیست به گونه‌ای که عدم اعتقاد به آن منجر به خروج از دایره اسلام و کفر گردد. بلکه رجعت جزء کمال ایمان است و آن‌چه که از کمالات ایمان است از شرایط ضروری اسلام به حساب نمی‌آید و در برخی مواقع ذکر نمودن آن صحیح نمی‌باشد. زیرا که ممکن است عقل و فهم انسان‌های عادی توانائی ادراک آن را نداشته باشد. بدین جهت، رجعت از اسرار خداوندی و کامل‌کننده ایمان می‌باشد (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۶).

مسئله دیگر در مورد مؤمن بودن منکر رجعت می‌باشد. از نظر احسائی اگر کسی بدون شناخت و دلیل رجعت را انکار نماید، مؤمن است و اطلاق اسلام به او صادق می‌باشد. ولی اگر کسی بعد از شناخت و اقامه دلیل منکر رجعت گردد، کافر است. قرآن نیز به این

۱. این مدعی احسائی با برخی از روایات نقض می‌گردد: «قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: كُلُّ قَرْيَةٍ اَهْلَكَ اللهُ اَهْلَهَا بِالْعَذَابِ وَ مَحْضُوا الْكُفْرَ مَحْضًا لَا يَرْجِعُونَ فِي الرَّجْعَةِ.» (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۵). محض ایمان و کفر، شامل امامان معصوم علیهم‌السلام و دشمنان آنان می‌گردد که در رجعت جنگ و قتال می‌نمایند تا این که حقوق صاحبان حق استیفاء گردد (احسائی، ۱۴۲۵: ۵۱۶). البته احسائی در موارد دیگری برخی از شیعیان والا مقام را نیز جزء رجعت‌کنندگان می‌شمارد (احسائی، ۱۴۳۲: ج ۴، ۸۸).

مطلب صراحت دارد:

«وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ»
(نحل: ۳۸-۳۹).

بدین جهت ضمن روایتی این آیه در مورد قیام قائم علیه السلام دانسته شده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۵۹) (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۶). در احادیث دیگری نیز به چنین تفسیری از آیه مورد بحث تاکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۵۱).

نقد: ابتدای سخن احسائی در خصوص کافر نشدن منکر رجعت صحیح است، اما کافر گردیدن منکر آن پس از شناخت رجعت، صحیح به نظر نمی‌رسد، چرا که اصول اعتقادی به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته‌ای، از اصول دین است؛ مانند: توحید، نبوت و معاد، و دسته دیگر، از اصول مذهب؛ نظیر اصل امامت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۱۲۱) و با وجود این که اهل سنت، منکر امامت هستند، عالمان شیعه آنها را مسلمان می‌خوانند، چنان که فراوان در کتب شیعه، تعبیر «اجماع المسلمین» به کار رفته است و مراد از آن اجماع دو گروه شیعه و سنی است (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۳، ۳۱۹). در روایات مورد استناد احسائی مراد از کفر، خروج از اسلام نیست، زیرا که کفر مراتبی دارد و به تعبیر امام خمینی اگر در برخی روایات به منکران امامت کافر اطلاق شده است، ناظر بر مراتب مختلف کفر است و بر مفهومی غیر از کفر اصطلاحی دلالت دارد، همان طور که طبق روایات بر گناهکارانی چون تارک نماز، شارب خمر و زانی، کافر اطلاق شده در حالی که مراد از آنها کافر مصطلح نیست، در خصوص منکر امامت نیز چنین است (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۳، ۳۱۹-۳۲۰)، لذا منکر رجعت به هیچ روی کافر نیست و به تعبیر آیت‌الله مکارم شیعه در عین اعتقاد به رجعت که آن را از مکتب اهل بیت علیهم السلام گرفته است، منکران رجعت را کافر نمی‌شمرد، چرا که رجعت از ضروریات مذهب شیعه است، نه از ضروریات اسلام، بنا بر این رشته اخوت اسلامی را با دیگران به خاطر آن نمی‌گسلد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ۵۶۱).

اثبات استدلالی رجعت

یکی از مسائل آموزه رجعت، دلیل اثبات آن است. از نظر احسائی اعتقاد به رجعت به دلیل تواتر معنوی اخبار و روایات امامان معصوم علیهم السلام در این زمینه است. به گونه‌ای که این معنی در

احادیث و دعاهای بسیاری از آنان وارد شده و آیات قرآنی بسیاری را به رجعت تفسیر نموده‌اند.^۱ بدین جهت علم قطعی و یقینی برای انسان در اثبات رجعت حاصل می‌شود. با نظر به این معنی عالمان شیعی مدعی ثبوت اجماع در این زمینه هستند و به دلیل کاشفیت اجماع از قول و نظر امام معصوم علیه السلام حجت بوده و یقین آور است.^۲ دیگر این که قرآن کریم در آیات بسیاری از وقوع رجعت خبر داده است (احسائی، ۲۰۰۶، ص ۳۴). در نتیجه اثبات رجعت با نظر به احادیث، آیات قرآنی و اجماع اثبات می‌گردد.

بنابر گزارش سید مرتضی، گروه اندکی از امامیه معتقد هستند که رجعت، بازگشت حکومت ائمه علیهم السلام و نه بازگشت اجسام آنان - در دوران ظهور امام عصر علیه السلام است (علم الهدی، ۱۴۰۵: ج ۱، ۱۲۵). از نظر شیخ احمد احسائی اینان در حل و پاسخ گوئی از شبهات رجعت عاجز مانده‌اند و نتوانسته‌اند چگونگی رجوع مردگان در زمان رجعت را تبیین کنند. مضاف بر این که اینان تصور می‌کردند که اثبات رجعت با خبر واحد است که فاقد حجیت می‌باشد، ولی بیان گردید که روایات اثبات رجعت متواتر معنوی هستند نه اخبار آحاد (احسائی، ۲۰۰۶: ۴۱).

احسائی در تبیین استدلالی بودن رجعت به احادیث دیگری نیز استدلال می‌جوید که طبق آنها، هر چیزی که در امت‌های سابق اتفاق افتاده باشد، در امت اسلامی نیز روی خواهد داد: «أَنْتُمْ أَشْبَهُ الْأُمَمِ سَمْتاً بِنَبِيِّ إِسْرَائِيلَ لَتَرْكَبَنَّ طَرِيقَهُمْ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ وَالْقُدَّةَ بِالْقُدَّةِ.» (ابن طاووس، ۱۴۰۰: ج ۲، ۳۸۰). با توجه به این که طبق آیات قرآنی رجعت برخی از افراد در امت‌های گذشته مانند بنی اسرائیل قطعاً اتفاق افتاده است، در امت اسلامی نیز مسلماً چنین امری واقع خواهد شد (احسائی، ۲۰۰۶: ۴۲).

بررسی: شیوه استدلال احسائی برای اثبات رجعت بر اساس تواتر معنوی روایات، آیات و اجماع صحیح است و پیش از او بزرگان شیعه نیز چنین کرده‌اند و احسائی نیز این ادله خود را از آنها گرفته است؛ سید مرتضی از اجماع امامیه بر وقوع رجعت سخن گفته است (علم الهدی،

۱. شیخ حر عاملی در کتاب "الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة" به آیات بسیاری در اثبات رجعت استشهاد می‌جوید (عاملی، ۱۳۶۲: ۷۳).

۲. برخی از عالمان شیعی مدعی اجماعی بودن اثبات رجعت هستند؛ شیخ مفید می‌گوید: «و اتفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة وإن كان بينهم في معنى الرجعة اختلاف» (مفید، ۱۴۱۳: ۴۶). سید مرتضی می‌گوید: «و قد اجتمعت الإمامية على أن الله تعالى عند ظهور القائم صاحب الزمان علیه السلام يعيد قوما من أوليائه لنصرته و الابتهاج بدولته، و قوما من أعدائه ليفعل بهم ما يستحق من العذاب» (علم الهدی، ۱۴۰۵: ج ۳، ۱۳۶).

۱۴۰۵: ج ۱، ۱۲۵)، شیخ حر عاملی، روایات رجعت از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام را متواتر می‌داند و برای آنها تأویلی جز رجعت را جایز نمی‌داند، وی همچنین به اجماع امامیه اشاره کرده است (عاملی، ۱۳۶۲: ۳۱ و ۳۳) و ۶۴ آیه در اثبات رجعت ذکر نموده است (عاملی، ۱۳۶۲: ۷۳-۹۷). علامه مجلسی نیز معتقد است جایی برای تشکیک در روایات متواتر رجعت وجود ندارد، تعداد آنها نزدیک به دویست روایت است که از چهل و اندی راوی ثقه و در بیش پنجاه اثر نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ۱۲۲).

نسبت رجعت با مکلف بودن انسان‌ها

یکی از اساسی‌ترین مسائل در مورد رجعت، چگونگی وجود تکلیف رجعت‌کنندگان در آن است. زیرا که دنیا محل تکلیف می‌باشد. از این رو اگر رجعت‌کنندگان دوباره و بعد از قطع تکلیف از آنان [یعنی بعد از مرگ]، دوباره به دلیل رجوع به دنیا مکلف شوند، اصل، براءت ذمه آنان از تکلیف دوباره است و در صورتی که رجعت‌کنندگان تکلیفی نداشته باشند، با اصل اعتقاد به رجعت در تناقض خواهد بود. زیرا که رجعت‌کنندگان جهت اقامه دین، جهاد در راه خداوند، عدالت و قسط رجعت می‌نمایند و تکلیف نداشتن با انجام این امور در تناقض است (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۰). دیگر این که، اصولاً رجعت با تکلیف تناقض دارد. زیرا هنگامی که امام قائم ﷺ قیام نماید، در برپائی عدالت و قسط، انجام طاعات و ترک محرمات اجباری خواهد بود. در حالی که شیعه معتقد به اختیار انسان می‌باشد (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۳) و احادیث بسیاری نیز در اثبات آن وارد شده است.

از نظر احسائی ملاک ثبوت تکلیف دنیوی در رجعت نیز موجود می‌باشد. به دلیل متغیر بودن و تضاد و تراحم موجودات در دنیا، انسان دارای اختیار است تا این که به واسطه آن میان امور خیر یا شریکی را انتخاب نماید. رجعت‌کنندگان نیز دوباره به دنیا و دار تکلیف باز می‌گردند و به این دلیل تکلیف دوباره شامل آنان نیز می‌گردد. بدین جهت منقطع شدن تکلیف از رجعت‌کنندگان به دلیل مرگ و قطع تعلق از دنیا، با تکلیف دوباره آنان ناسازگاری ندارد. زیرا که ممکن است انقطاع تکلیف آنان در زمان محدود و اندک باشد. مهم‌ترین که خداوند به رجوع دوباره آنها عالم است و چنین امری در لوح محفوظ مکتوب است. در نتیجه رجعت محل تکلیف است نه پاداش یا عقوبت (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۴-۳۳).

دیگر این که احسائی وجود و ماهیت، هر دو را اصیل می‌داند و با نظر به این مبنا به تبیین

اختیاری بودن افعال انسانی می‌پردازد: اختیار از میل وجود انسانی به خیرات و میل ماهیت او به شرور نشأت می‌گیرد (احسائی، ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۶۷). وجود و ماهیت نسبت به یکدیگر در تضاد می‌باشند و لذا اقتضاء هر یک با دیگری متفاوت است (احسائی، ۱۴۲۸: ج ۱، ۳۶۲-۳۶۳). از این جهت، امیال انسانی متفاوت بوده و مختلف از یکدیگر می‌شوند. وجود، منشأ صدور اعمال و افعال صالح انسانی می‌گردد و در مقابل، ماهیت، علت انجام افعال ناشایست و خبیث است (احسائی، ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۵۱). از این جهت با رجوع دوباره انسان در رجعت این دو میل متضاد نیز همراه او می‌باشد و در نتیجه رجعت کنندگان نیز به دلیل داشتن ماهیت و وجود، دارای صفت اختیار بوده لذا مکلف هستند.

ولی مسئله‌ای که احسائی در این قسمت با آن مواجه می‌شود، حسابرسی امام حسین علیه السلام به حساب انسان‌ها در رجعت با اذن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و سپس خداوند است: «إِنَّ الَّذِي يَلِي حِسَابَ النَّاسِ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ [= در زمان رجعت] الْحَسِينُ بْنُ عَلِيٍّ علیه السلام فَأَمَّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَإِنَّمَا هُوَ بَعَثَ إِلَى الْجَنَّةِ أَوْ بَعَثَ إِلَى النَّارِ.» (حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۷) که این مطلب در تناقض با پاداش و جزاء دادن در قیامت می‌باشد. زیرا که طبق این حدیث حسابرسی در رجعت بوده و قیامت صرفاً ورود به بهشت یا دوزخ است (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۴). به بیان دیگر در صورتی که برخی از انسان‌ها در رجعت حساب رسی و لذا پاداش یا عقاب داده شوند، مکلف بودن آنها در رجعت بی‌معنی است. احسائی در پاسخ بیان می‌دارد که پاداش و جزاء دادن به دلیل داشتن اسباب و علت‌های گوناگون، زمان‌های مختلفی نیز دارد که شامل دنیا، برزخ و آخرت می‌گردد. این روایت بیانگر وجود حسابرسی در رجعت و لذا در دنیا می‌باشد. از این جهت حسابرسی در دنیا یا رجعت، تناقضی با حسابرسی در آخرت یا قیامت ندارد (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۴).

این مدعای احسائی یعنی مراتب مختلف داشتن حساب و لذا پاداش یا عقاب به دلیل یکسان نبودن اسباب و علل آن، شواهدی قرآنی نیز دارد. زیرا که طبق آیات قرآنی، خداوند قسمتی از مجازات برخی از انسان‌ها مانند قوم حضرت نوح علیه السلام را در همین دنیا قرار داده است:

﴿كَذَّبُوهُ فَأَخْبَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلِكِ وَأَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ﴾ (اعراف: ۶۴).

طبق این آیات خداوند قوم نوح علیه السلام را در همین دنیا عذاب نموده است. زیرا که اعمال شنیع آنان مقتضی چنین امری بوده است. در مقابل برخی از آیات دیگر، جزاء و پاداش را در روز قیامت می‌داند:

﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (بقره: ۱۱۳).

قیام مهدی موعود علیه السلام و رجعت امامان دیگر جهت برپائی عدالت و قسط و مبارزه با ظلم و جور، سبب جبری گشتن افعال انسان‌ها نمی‌گردد به گونه‌ای که مجبور به انجام طاعات و ترک معاصی گردند. همان‌گونه که بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و مبارزه او با مشرکان و جهاد نمودن با آنان سبب سلب اختیار مؤمنین در پذیرش ایمان و اختیاری نبودن عدم پذیرش اسلام از سوی کافران نگشت (احسائی، ۲۰۰۶: ۵۴).

نقد: دیدگاه احسائی در مورد مکلف بودن رجعت‌کنندگان را از چندین جهت می‌توان مورد نقادی قرار داد:

۱. مکلف بودن رجعت‌کنندگان با مبانی دیگر احسائی سازگار نبوده و در تناقض است. زیرا که او در آثار دیگر خویش وقوع رجعت را در عالم هورقلیا یا مثال می‌داند (احسائی، ۱۴۳۲: ج ۹، ۳۸۳). به دلیل نبود تکلیف در عالم مثال، مکلف بودن رجعت‌کنندگان نیز باطل است. ولی مسئله این است که رجعت در عالم مثال واقع نمی‌گردد. زیرا همان‌گونه که احسائی خود بیان می‌دارد اتفاقاتی در رجعت می‌افتد مانند انتقام مظلومان، جنگ، اقامه عدالت، حکومت و... که با وجود دنیوی سازگار است نه با وجود تجردی عالم مثال. از این جهت بایستی به تبیین چگونگی وجود تکلیف رجعت‌کنندگان در عالم دنیا یا ماده پرداخت.

۲. با توجه به این که رجعت‌کنندگان قبلاً از دنیا رفته‌اند و با مرگ تکلیف از آنان منقطع گشته است؛ مکلف نمودن دوباره آنان چه حکمتی دارد؟ آیا این مدعی مستلزم برپائی زندگانی دنیوی دوباره در مورد رجعت‌کنندگان نیست؟ هم‌چنین چه نسبتی میان انجام افعال رجعت‌کنندگان در زمان رجعت با افعال و اعمال اختیاری پیشین آنها و در زمان دنیا وجود دارد؟ و میزان نقش آنها در سعادت یا شقاوت اخروی چیست؟

۳. نظریه احسائی در مورد ملاک ثبوت اختیار با استفاده از اصالت داشتن هر دوی وجود و ماهیت با انتقادات بسیاری مواجه است که از جمله آنها می‌توان به دوئیت هر شیء واحد اشاره نمود (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۶). زیرا که در این صورت هر شیئی دارای دو حقیقت اصیل به نام ماهیت و وجود است که ماهیت تناسب با انجام شرور و وجود متناسب با افعال خیر دارد. در نتیجه با استفاده از این مبنی نمی‌توان به اثبات اختیار و لذا مکلف بودن رجعت‌کنندگان پرداخت.

۴. حسابرسی و لذا گرفتار شدن برخی از امت‌های گذشته مانند امت نوح علیه السلام به عذاب الهی

در دنیا شاید قابل تسری به زمان رجعت نباشد. زیرا که ممکن است دلایلی خاص و ویژه در گرفتار شدن آنها به عذاب دنیوی وجود داشته باشد که در زمان رجعت چنین اموری منتفی باشد. به ویژه این که امت‌های پیامبران علیهم‌السلام قبل از اسلام گرفتار چنین عذاب‌هایی می‌شدند نه امت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و رجعت مورد بحث در شیعه در مورد امت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است.

اشکال تناسخ در صورت رجعت

یکی دیگر از مسائل رجعت، مطرح شدن اشکال تناسخ در مورد آن است. بدین معنی که اجساد و ابدان انسان‌هایی که از دنیا رفته‌اند، پوسیده شده و از بین می‌رود و صرفاً روح آنان در عالم آخرت باقی مانده است. در صورتی که روح آنان با بدنی دیگر رجوع نماید، تناسخ لازم خواهد آمد. از این جهت، بدن سابق رجعت‌کنندگان در دنیا با بدن دوباره آنان در رجعت سنخیت و مناسبتی نخواهد داشت (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۱-۳۰). از این رو سؤال این است که روح رجعت‌کنندگان با چه بدنی رجوع می‌نمایند به گونه‌ای که اشکال تناسخ لازم نیاید؟ احسائی در تبیین چگونگی بدن داشتن رجعت‌کنندگان بیان می‌دارد که در صورتی تناسخ لازم می‌آید که روح به بدنی غیر از بدن خودش رجوع نماید. ولی در رجعت چنین نیست. توضیح این که طینت اصلی یا روح انسانی، در هر عالمی به اعراض و حالات مکان و زمان خویش متصف می‌گردد. از این جهت روح در دنیا بدنی کثیف و مادی دارد، در برزخ بدنی متناسب با امور برزخی و در آخرت بدنی متناسب با لطافت و روحانیت عالم آخرت داراست. از این رو، روح و بدن مجانست و سنخیت با یکدیگر دارند و همان گونه که روح در دنیا دارای بدنی متناسب با خویش است، در رجعت و سایر مواطن نیز چنین می‌باشد (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۵). به بیان دیگر روح انسانی یا نفس ناطقه به وجود آورنده و سازنده بدن خویش در هر عالمی متناسب با آن خواهد بود. زیرا که حقیقت وجودی انسان با نفس ناطقه می‌باشد و بدن فرع اوست.

بررسی: آن‌چه که احسائی بیان کرده است، همسو با مبانی فلسفی حکما و دیدگاه متکلمان شیعی در نفی تناسخ است، مبانی ملاصدرا در تقریر فلسفی نقد تناسخ چنین است: نفس انسانی به دلیل حرکت جوهری و داشتن حدوث جسمانی به تدریج مراتب فعلیت و کمال را طی می‌کند و از جانب قوه به سوی فعلیت حرکت می‌کند. هنگامی که نفس کاملاً بالفعل گردید و حالتی بالقوه در او باقی نماند، در انجام افعال خویش نیازمند بدن نخواهد بود و بدون نیاز به آن افعال خویش را انجام می‌دهد. از این رو مرگ اتفاق افتاده و نفس به عالم آخرت می‌رود. با

توجه به اتحادی بودن ترکیب نفس و بدن، در صورتی که نفس بالفعل به دنیا بازگردد و دوباره به بدن تعلق گیرد، نفس بالفعل با بدن بالقوه اجتماع نموده و به آن تعلق گرفته است. یعنی این که، نفس ناطقه از حالت فعلیت به قوه و استعداد رجوع نماید مانند این که انسانی پیر و فرتوت دوباره نوزاد گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹، ۲-۳).

ممکن است طبق این استدلال ملاصدرا، توهم شود که رجعت نیز از قبیل تناسخ بوده و عقلاً محال است، در پاسخ باید گفت تناسخ به معنای بازگشت فعلیت به قوه و بازگشت انسان به دنیا از راه نطفه و گذراندن دوباره تکون بشری است تا دوباره انسان گردد، خواه روح او در جسم انسانی و خواه در جسم حیوانی حلول کرده باشد و این هیچ ربطی ندارد به بازگشت روح به بدنی که از هر جهت به کمال رسیده است، بی آن که پس از فعلیت دوباره به مرحله قوه برسد (سبحانی، ۱۳۸۶: ۳۰۰). لذا مانعی ندارد روح به همان بدن دنیایی تعلق گیرد چون هر دو فعلی هستند و اتحاد ما بالفعل و ما بالقوه لازم نمی آید (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ج ۱، ۸۹).

رجعت روح از عالم برزخ به نشئه طبیعت در صورتی امتناع دارد که مستلزم انقلاب در حدّ وجودی روح گردد، به این صورت که فعلیت خود را از دست داده و به حدّ قوه محض درآید و به طور انقلاب به فطرت اولیه برگردد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۷۴). حکم رجعت از این جهت به سان زنده شدن مردگان در امت های پیشین است و در حقیقت رجعت گروهی به این جهان، جلوه کوچکی از رستاخیز نهایی است که در آن همه انسان ها بدون استثناء زنده می شوند (سبحانی، ۱۳۸۷: ۹۱).

سازگاری داشتن رجعت با تکمیل رزق و پایان أجل

هنگامی که روزی، أجل و رزق انسان ها پایان یافته باشد، از دنیا می روند. به گونه ای که در فرض تکمیل نشدن این امور، مرگ اتفاق نخواهد افتاد. از جهت دیگر، رجعت کنندگان از دنیا رفته اند. بنابراین رجوع دوباره آنها به دنیا، ممکن نیست:

﴿أُولَئِكَ يَنَاهُمُ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ﴾ (اعراف: ۳۷) (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۱).

این مطلب یعنی پایان یافتن رزق و روزی با مرگ فردی شواهدی روائی نیز دارد:

إِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينِ جَبْرئِيلَ أَخْبَرَنِي عَنْ رَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّىٰ تَسْتَكْمَلَ

رَزَقَهَا (صدوق، ۱۳۷۶: ۲۹۳).^۱

احسائی به شیوه‌های جدلی در صدد پاسخ‌گوئی و حل این مسئله بر می‌آید. بدین بیان که رجعت‌کنندگان بعد از این که همه رزق و روزئی را که خداوند برای آنها در دنیا مقرر نموده، استیفاء کردند، مرگ آنها فرا می‌رسد. با وجود این، هنگامی که دوباره به دنیا رجعت کردند، با رزق و روزی مقدر خویش در رجعت زندگی کرده و دارای حیات هستند. زیرا که خداوند رزق مخصوصی را برای آنها در رجعت مقدر نموده است و داشتن دو نوع رزق دنیوی و رجعتی منافاتی با هم ندارند. مانند عزیر ع که دارای زندگی دنیوی بود، خداوند او را صد سال میراند و دوباره رجعت داد:

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ (بقره: ۲۵۹).

زندگی دوباره او حاکی از داشتن رزقی مقدر و معلوم در زمان رجعت است. هم چنین در مورد هزاران نفری که خداوند آنها را میراند و دوباره زنده نمود:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ (بقره: ۲۴۳).^۲

این مدعی نمونه دیگری نیز در آیات قرآنی دارد و آن در مورد کسانی است که از موسی ع درخواست رؤیت خداوند را نمودند ولی صاعقه آنها را گرفت و میراند ولی دوباره زنده شدند (بقره: ۵۵-۵۶) (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۵-۳۶).

نقد: دیدگاه احسائی در این قسمت با اشکالاتی مواجه است:

۱. با توجه به این که احسائی رجعت را در عالم دنیا می‌داند، سؤال این است که با روی دادن مرگ و پایان یافتن زندگی شخص، رزق و روزی او به اتمام رسیده است. بدین جهت چگونه می‌توان رزق دیگری برای او متصور بود؟

۱. استكمال رزق به معنای کامل شدن آن می‌باشد. مجلسی در شرح این فقره می‌گوید: «حتى تستكمل رزقها أي تأخذ رزقها المقدر على وجه الكمال.» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۸، ۴۹).

۲. در تفسیر عیاشی ذیل این آیه آمده است: «أحياهم حتى نظر الناس إليهم ثم أماتهم من يومهم أو ردهم إلى الدنيا حتى سكنوا الدور و أكلوا الطعام و نكحوا النساء قال: بل ردهم الله حتى سكنوا الدور و أكلوا الطعام و نكحوا النساء و لبثوا بذلك ما شاء الله ثم ماتوا بأجلهم.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۳۰). این مطلب صراحت دارد در اینکه بعد از رجعت، انسان رزق و روزی خاص خویش را داراست که با رزق دنیوی او تعارضی ندارد.

۲. استدلال احسائی در این قسمت گونه‌ای رفع استبعاد و جدلی است. زیرا که او صرفاً برای تبیین رفع اشکال در مورد تکمیل شدن رزق و روزی افراد با رجعت؛ به آیاتی از قرآن متمسک می‌گردد. در حالی که در مقام تبیین و استدلال برهانی می‌توان در مورد تعارض این گونه آیات با احادیث مورد بحث سؤال نمود که تبیین احسائی ناتوان از پاسخ‌گوئی در مورد آن می‌باشد.

توبه نمودن کافران محض در زمان رجعت

بیان گردید که از دیدگاه شیخ احمد احسائی، یک عده از رجعت‌کنندگان کافران محض می‌باشند و متفکران شیعی نیز تأکید زیادی بر این مطلب دارند که مؤمنان و کافران محض [نه سایر افراد] در رجعت باز می‌گردند (مفید، ۱۴۱۴: ۹۰). ولی مسئله این است که در صورت بازگشت و رجعت این گونه افراد در زمان رجعت از یک سوی و وجود تکلیف در آن از سوی دیگر، اگر این افراد توبه نمایند، گناهان و خطاهای قبلی آنان از بین رفته و مورد بخشایش قرار می‌گیرند (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۱). بدین لحاظ دیگر به عنوان کافر محض در آخرت محشور نمی‌گردند بلکه ممکن است مؤمن حقیقی یا محض گردند. در مقابل عدم امکان توبه این افراد به دلیل نبود تکلیف با حقیقت مکلف بودن رجعت‌کنندگان سازگاری ندارد. هم‌چنین عدم قبول توبه حقیقی در تناقض با حکمت و رحمت خداوند است.

از نظر احسائی، انگیزه‌های این افراد جهت ارتکاب معاصی و گناهان بزرگ در زمان رجعت وجود ندارد. زیرا که وجود آنان در زمان گذشته و چیره گشتن هواهای نفسانی مختلف سبب ارتکاب گناهان بزرگ از سوی آنان گشته است ولی چنین اموری در زمان رجعت نیست و تحقق ندارد (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۱). به بیان دیگر ممکن است به دلیل تغییر شرایط زمانی و مکانی، توبه کردن این افراد منتفی گردد.

دیگر این که آنان توبه حقیقی و صادقانه در زمان رجعت نمی‌کنند. زیرا که در زمان قیامت نیز توبه امکان دارد، عوامل دشمنی و نفاق از بین رفته و انسان‌ها عذاب سخت خداوند را دقیقاً مشاهده می‌نمایند:

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (انعام: ۲۷).

با وجود این، خداوند در قرآن بیان می‌دارد که انسان‌ها در قیامت توبه حقیقی نمی‌کنند و در توبه خویش صادق نیستند:

﴿بَلْ بَدَأَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَكَوْذُوا لِعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾
(انعام: ۲۸) (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۶).

از این جهت اگر کافران در قیامت و رجعت توبه نمایند، به دلیل صادق نبودن، توبه آنان مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد.^۱

نقد: مبانی شیخ احمد احسائی در این قسمت با انتقاداتی بدین شرح مواجه است:

۱. می‌توان گفت که مقبول نشدن توبه انسان‌ها در قیامت به دلیل مکلف نبودن انسان‌ها در آن و نبود اختیار در عالم آخرت است: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ﴾ (طارق: ۹-۱۰). قوه در این آیه به معنای قدرت می‌باشد. در نتیجه اهالی جهنم هیچ‌گونه قدرت و اختیاری در دفع نمودن عذاب [به وسیله توبه و غیر آن] ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲۰، ۲۶۰). در حالی که احسائی معتقد به مکلف بودن انسان و اختیار داشتن او در زمان رجعت است.

۲. اصولاً دنیا دار عمل نمودن و انتخاب میان نیکی یا بدی است ولی آخرت دار عمل نبوده و پاداش یا عقاب است. زیرا که ملاک عمل یعنی اختیار در عالم آخرت مفقود می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۴۱): ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقُسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (انبیاء: ۴۷). از این جهت نمی‌توان با استناد به آیات مقبول نشدن توبه گناهکاران در قیامت به حقیقی نبودن توبه آنان در رجعت استدلال نمود.

۳. سیر نظام دنیوی در مسیر حرکت به روزی است که آیات خداوند کاملاً ظهور می‌یابد، در آن روز خداوند معصیت نشده و خالصانه بندگی می‌گردد و مصون از هوای نفس و اغواگری شیطان است، در چنین روزی برخی از دوستان و دشمنان الهی - که رحلت کرده بودند - به دنیا باز می‌گردند و حق از باطل جدا می‌گردد، بر این اساس رجعت از مراتب روز قیامت به حساب می‌آید اگرچه ظهوری ضعیف‌تر نسبت به قیامت دارد و تا اندازه‌ای امکان شر و فساد در رجعت وجود دارد در حالی که در قیامت چنین امکانی وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۱۰۹).

با توجه به این مطالب و تفاوت رجعت با قیامت در این زمینه، مبانی شیخ احمد احسائی در این زمینه توانایی پاسخ‌گویی از مسئله توبه گناهکاران در رجعت را ندارد.

۱. توضیح این نکته ضروری است که رجعت و قیامت حکم یکسانی از دیدگاه متفکران شیعی دارد. با این تفاوت که رجعت از نظر کمی و کیفی محدود بوده و قبل از زمان قیامت به وجود می‌آید ولی قیامت این‌گونه نیست و همه انسان‌ها در آن محشور می‌گردند (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۴، ۲۹۱).

ناسازگاری رجعت با قیامت صغری

در برخی از احادیث وارد شده است که کسی که می‌میرد، قیامت او بر پا می‌گردد: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ۷).^۱ اگر رجعت‌کنندگان بخواهند دوباره به دنیا بازگردند، برپائی قیامت برای آنها معنی ندارد. زیرا که در صورت برپایی قیامت و حسابرسی، وارد بهشت یا جهنم خواهند شد و رجوع دوباره آنها به دنیا در رجعت محال است (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۲). بدین جهت اولین روز مرگ انسان، آغاز روزهای آخرت و پایان زندگی دنیوی او خواهد بود. در صورتی که انسان در رجعت به دنیا بازگشت نماید، مرگ او آغاز زندگی اخروی اش نخواهد بود بلکه مرگ وسط زندگی دنیوی او قرار می‌گیرد (احسائی، ۲۰۰۶: ۳۳).

احسائی جهت حل این مسئله و رفع تعارض میان روایات شیعی بیان می‌دارد که مقصود از برپائی قیامت در این گونه احادیث معنای حقیقی آن نیست بلکه معنای مجازی در این روایت مقصود است. به این معنی که هر کسی که بمیرد، احوالی که در قیامت بر او وارد می‌شود را خواهد دانست. زیرا که مرگ بیانگر عاقبت حقیقی هر فردی می‌باشد: «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ» (ق: ۱۹). از این جهت قیامت حقیقی، رجعت‌کنندگان بر پا نشده است. بنابراین هنگامی که انسان می‌میرد، حقیقتاً آخرت برای او آغاز نمی‌گردد بلکه آغاز آخرت برای او مجازی می‌باشد (احسائی، ۲۰۰۶: ۵۴).

نقد: دیدگاه احسائی در این زمینه را از چندین جهت می‌توان نقادی نمود:

۱. شیخ احمد احسائی حدیث مربوط به قیامت صغری را مجازی می‌داند و نه حقیقی. در صورتی که دلیلی بر اراده معنای مجازی از این حدیث وجود ندارد و قرینه‌ای نیز بر آن دلالت نمی‌کند. بنابراین مجازی بودن این حدیث بدون دلیل می‌باشد.
۲. انسان در صورتی احوال قیامت را خواهد دانست که وارد آن عالم شود و از حقایق آخرت مطلع گردد. ولی احسائی اطلاع انسان از امور اخروی را می‌پذیرد با وجود این، به مجازی بودن حدیث مذکور معتقد می‌گردد. این مطلب نشان‌دهنده وجود ناسازگاری در دیدگاه احسائی در این زمینه است.

۳. شاید بتوان گفت که برپائی قیامت صغری اختصاص به کسانی دارد که در رجعت باز

۱. این حدیث در مورد قیامت صغری است نه کبری (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۹۸). زیرا که بیانگر برپائی قیامت نسبت به هر فردی می‌باشد. ولی قیامت کبری مربوط به رجوع همه انسان‌ها و برپاگشتن معاد نسبت به آنان است. از این جهت مسأله فوق در مورد نسبت قیامت صغری با رجعت است.

نمی‌گردند. به این بیان، دلایل حدیثی و قرآنی اثبات رجعت، تصرف معنائی در مصادیق حدیث قیامت صغری می‌کنند بدون نیاز به قائل شدن به مجاز بدون قرینه.

نتیجه‌گیری

دیدگاه شیخ احمد احسائی در مورد رجعت را در مباحث ذیل می‌توان بررسی و نقادی نمود: احسائی رجعت را از مکملات ایمان می‌داند نه از اصول اعتقادی. حال آن‌که می‌توان رجعت را از فروع اصل معاد قرار داد. به دلیل جریان داشتن اجماع در احکام شرعی و فقهی نمی‌توان از آن در اثبات اصول اعتقادی مانند رجعت استفاده نمود. با توجه به منقطع گشتن تکلیف با مرگ، مکلف شدن دوباره انسان‌ها با داشتن رزق و روزی آنها صحیح نیست. طبق مبانی احسائی اشکال تناسخ دوباره در رجعت مطرح می‌گردد و مبانی احسائی توانائی پاسخ‌گوئی در این زمینه را ندارند. هم‌چنین می‌توان فرض نمود که کافران در صورت بازگشت و رجعت توبه نموده و انسان‌های صالح گردند.

منابع

- احسائی، احمد بن زین العابدین، *الرجعه*، تصحیح شیخ مجتبی اسماعیل، بیروت: موسسه فکر الاوحد، ۲۰۰۶.
- _____، *کشکول*، بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۴.
- _____، *جوامع الكلم*، تصحیح توفیق ناصر ابوعلی، بیروت: موسسه الاحقاقی، ۱۴۳۲.
- _____، *شرح الفوائد فی حکمه اهل البيت علیهم السلام*، شیخ راضی ناصر سلمان احسائی، بیروت: موسسه فکر الاوحد، ۱۴۲۶.
- _____، *شرح المشاعر*، تصحیح توفیق ناصر، بیروت: موسسه البلاغ، ۱۴۲۸.
- ثقفی تهرانی، محمد، *تفسیر روان جاوید*، تهران: انتشارات برهان، ۱۳۹۸ ق.
- جمعی از نویسندگان، *امامت پژوهی (بررسی دیدگاه‌های امامیه، معتزله و اشاعره)*، زیر نظر دکتر یزدی مطلق، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، *هزارویک کلمه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- حلی، حسن بن سلیمان، *مختصر البصائر*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۱.
- حسینی همدانی، سید محمدحسین، *انوار درخشان*، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
- خمینی، سید روح الله، *کتاب الطهاره*، قم: مطبعة مهر، أفست / مطبعة الآداب فی النجف الأشرف، ۱۳۸۹.
- سبحانی، جعفر، *الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ۱۴۱۲.
- _____، *بحوث فی الملل والنحل*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، بی تا.
- _____، *راهنمای حقیقت*، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۷ ش.
- _____، *سیمای عقائد شیعه*، ترجمه: جواد محدثی، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۶ ش.
- سبزواری، هادی، *شرح المنظومة*، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، *الاعتقادات*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۴.

- _____، *الأمالی*، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
- _____، *الخصال*، محقق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- _____، *معانی الأخبار*، محقق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
- _____، *طباطبایی*، سید محمدحسین، *تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- _____، *عاملی*، محمدبن حسن، *الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة*، تهران: نوید، ۱۳۶۲.
- _____، *علم الهدی*، شریف مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵.
- _____، *عیاشی*، محمدبن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰.
- _____، *قمی*، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴.
- _____، *ملاصدرا*، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح: امینی و امید، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، *محمدی اشتهاردی*، محمد، *بابی گری و بهایی گری*، قم: گلستان ادب، ۱۳۸۳ش.
- _____، *مفید*، محمدبن محمد، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴.
- _____، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
- _____، *أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید، ۱۴۱۳.
- _____، *کلینی*، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷.
- _____، *مجلسی*، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- _____، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴.
- _____، *مکارم شیرازی*، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ش.
- _____، *نجفی*، سید محمدباقر، *بهائیان*، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۳ش.

