

سیر تطور کیفیت رجعت از دیدگاه مفسران انفسی

اکرم حسین زاده^۱
محمد شریفی^۲

چکیده

معرفت نفس و تذکیه عقل با هر بار اقرار قرآن موجب تعالی مفسر از مرتبه آفاقی به انفسی می‌گردد. در این مرتبه مفسر به لایه‌های باطنی آیات الهی دست یافته، تفسیری از قرآن ارائه می‌کند که تفسیر انفسی نامیده می‌شود. نگارش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی ضمن معرفی تفسیر انفسی و مفسران برجسته آن، کیفیت رجعت را از دید انفسی مورد بررسی قرار می‌دهد. نتایج حاصل از بررسی نشان می‌دهد که رجعت، نوعی معاد جسمانی است که با تبیین ابن عربی از نفس و خصوصیات آن و تأثیر افکار او بر دیگر مفسران انفسی آغاز و در حکمت متعالیه صدرایی به شبهات وارده بر آن پاسخ داده شده است. در خصوص کیفیت رجعت تا قبل از قرن معاصر تبیینی صورت نگرفته و تفسیر ارائه شده بر مبنای معاد و چگونگی آن است. در قرن حاضر، علامه طباطبایی^{ره}، به بسط معاد جسمانی بر رجعت همت گماشته و امام خمینی^{ره}، علامه حسن زاده آملی، علامه جوادی آملی به تبیین کیفیت رجعت پرداختند. آنچه از دید مفسران انفسی قابل برداشت است این است که رجعت با بدن عنصری امکان پذیر بوده و محدودیتی ندارد گرچه برای نفوس متعالی، رجعت به معنای بازگشت در هر زمان و هر مکان به عالم مادی و عالم برزخی و عالم ملکوتی بایدنی متناسب با هر نشئه امکان پذیر است.

واژگان کلیدی

کیفیت رجعت، تفسیر انفسی، مفسر انفسی، بدن عنصری، معاد جسمانی.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران.

۲. استادیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (m.sharifi@umz.ac.ir); مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد می‌باشد.

بیان مسئله

یکی از مسائل مورد بحث در حوزه فلسفه و کلام اسلامی، بحث رجعت است. برای رجعت در لغت و اصطلاح تعاریفی ارائه شده است. کتاب‌های روایی به صورت مستقل و غیرمستقل به بحث رجعت پرداخته‌اند. مفسران شیعه بحث رجعت را با توجه به روایات معصوم مورد توجه قرار داده‌اند. برخی کوشیده‌اند امکان رجعت را با استناد به آیات الهی توضیح دهند. در این میان مفسران انفسی ضمن بیان رجعت از دیدگاه عقل و نقل به تبیین کیفیت رجعت از طریق یافته‌های باطنی به همراه برهان‌های فلسفی پرداخته‌اند. شناخت مراحل نفس انسان نیاز به شناخت عمیق لایه‌های باطنی قرآن کریم دارد و شناخت لایه‌های قرآن، جز با شناخت انسان و تفسیر او از جهان هستی و عوالم وجودی خویش امکان‌پذیر نمی‌باشد و این ارتباط دو سویه، تفسیری از قرآن ارائه می‌کند که تفسیر انفسی قرآن کریم نامیده می‌شود. تفسیر انفسی، تفسیری است عرفانی - فلسفی که مفسر انفسی حالات و یافته‌های درونی خویش را با برهان‌های عقلی تبیین نموده و مبانی فلسفی یافته‌های خویش را بیان می‌دارد. در این شیوه تفسیری، درک هر مفسر از انسان و عوالم وجودی اش در تفسیر و برداشت او از آیات الهی تأثیرگذار است لذا با توجه به اختلاف در مراتب مفسران انفسی، تفسیر انفسی ارائه شده از قرآن و عوالم وجودی انسان نیز متفاوت خواهد بود. «اهم معارف در معرفت و سائط فیض الهی معرفت نفس انسانی است، بلکه معرفت نفس، قلب و قطب جمیع مباحث حکمیه و محور تمام مسائل علوم عقلیه و نقلیه و اساس همه خیرات و سعادات است و معرفت آن اشرف معارف و مطلب عمده همین است که این بزرگترین کتاب الهی به نام انسان را نفهمیده ورق نزده‌ایم، و به مطالعه مطالع کلمات و آیات آن بسر نبرده‌ایم، و از آن در همین حد عادی غاذی و نامی و متحرك بالاراده آگاهی یافته‌ایم.» (حسن زاده آملی، بی تا، الف: ۱۳). جهان هستی که از آن به نظام احسن تعبیر شده است صورت تکوینی انسان و قرآن است و انسان که احسن المخلوقین است صورت نفسی عالم و قرآن است و قرآن که احسن الحدیث است صورت کتبی انسان و عالم است (حیدرآملی، ۱۴۱۶: ۲۰۶ و ۲۵۰) لذا تطبیق میان این عوالم سه گانه جزء با شناخت از انسان امکان‌پذیر نمی‌باشد. تأویل آیات الهی همان تفسیر انفسی است یعنی تطبیق جهان خارج (آفاق) با نفس عارف (انفس) که در واقع برداشتی است از آیه (فصلت: ۵۳). بنابراین بین عالم (کتاب تکوین) و قرآن (کتاب تدوین) تطبیقی صورت می‌گیرد که از طریق تأویل (تفسیر انفسی) حاصل می‌شود (حیدرآملی، ۱۴۱۶: ج ۱، ۲۰۶). هر تفسیری از انسان ارائه شود در فهم قرآن کریم مؤثر است برای همین است که در روایات معصوم معرفت نفس

سودمندترین معارف معرفی شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۷۱۲).^۱ در نتیجه رسالت تفسیر انفسی قرآن کریم این است که «در همین نشأه، ما را با واقعیات آشنا کرده و پرده را از چشمان ما کنار بزند» (صمدی، ۱۳۸۹: ۲۰-۲۶).

با توجه به دغدغه‌ای که موجب نگارش مقاله حاضر شده است؛ پاسخ به پرسش زیر ضروری به نظر می‌رسد: مفسران انفسی چه کسانی هستند؟ دیدگاه مفسران انفسی در خصوص کیفیت رجعت چگونه است؟ آیا سیر اندیشه رجعت در میان مفسران انفسی، یکسان است؟

پیشینه بحث

مقالات متعددی مسئله رجعت را از منظر عقل، نقل و روایت مورد بررسی قرار داده‌اند. مانند مقاله رجعت (صادقی، ۱۳۹۰: ۴۴-۶۹) و مقاله تأملی پیرامون رجعت و رجعت‌کنندگان از نگاه عقل و نقل (حبیبی‌تبار، ۱۳۹۲: ۲۳-۵۰) و مقاله رجعت زنان (عنایتی، ۱۳۸۹: ۱۰۵-۱۳۴) و مقاله رجعت از دیدگاه قرآن، روایات و عقل با تأکید بر آراء علامه طباطبایی رحمته‌الله (شریفی / خوانین‌زاده، ۱۳۹۳: ۸۳-۱۰۲) و ... این در حالی است که تقریباً سیر یکسانی در اکثر مقالات نگارش شده وجود دارد و به بررسی معنای لغوی، اصطلاحی رجعت، روایات وارد شده، آیاتی که بیانگر موضوع رجعت باشد، بیان فلسفه رجعت و ضرورت و امکان سنجی رجعت پرداخته شده است. در خصوص تفسیر انفسی و مفسران انفسی و برخی ویژگی آن، به صورت پراکنده در آثار علامه حسن‌زاده آملی و سخنرانی‌های استاد صمدی آملی و در آثار علامه جوادی آملی سخن به میان آمده است. نگارش حاضر ضمن ارج‌گذاری به مقالات نگاشته شده، کوشیده تا دیدگاه مفسران انفسی قرآن کریم را در خصوص تبیین کیفیت رجعت و سیر تطور آن بیان داشته و بررسی نماید و با تلفیق و تطبیق نظرات مفسران انفسی و یافتن نکات افتراق و اشتراک میان آنان و دریافت سیر تطور اندیشه کیفیت رجعت، نسبت به مقالات و کتاب‌های مورد نظر جنبه نوآوری دارد که هدف پژوهش را نیز تشکیل می‌دهد.

مفسران انفسی

پیشینه تفسیر انفسی، به زمان نزول قرآن برمی‌گردد. زیرا روایات رسیده از رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصوم علیهم‌السلام، در زمره تفسیر انفسی آیات الهی هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، الف: ج ۲، ۱۸۲ و ۴۰۸؛ ج ۵، ۲۸۴). ائمه معصوم علیهم‌السلام به عنوان مفسران واقعی قرآن کریم، نقش

۱. برای دریافت ویژگی‌های تفسیر انفسی (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۷۲-۱۷۶؛ صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹-۳۰).

هدایتی و انسان سازی را نیز برای افراد جامعه بر عهده دارند.

بنا به دیدگاه علامه حسن زاده، کتب عرفا، تفسیر انفسی آیات الهی است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ب: ج ۱، ۷۰۰؛ همو، ۱۳۸۱، الف: ج ۱، ۲۹۰؛ ج ۲، ۲۱۸). البته وی در آثار خویش از تعداد معدودی از کتب عرفانی نام می برد که صبغه انفسی دارد. و شاید مهمترین و برجسته ترین کتاب در تفسیر انفسی آیات، مربوط به «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه» محی الدین بن عربی باشد. علامه حسن زاده، ضمن تمجید از اندیشه های بلند ابن عربی، «فصوص الحکم» و «فتوحات» او را صحفی در تفسیر انفسی آیات الهی می داند «محی الدین در فصوص الحکم مشتمل است آورده و در فتوحات دامن دامن» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، الف: ج ۶، ۳۱۰؛ ج ۵، ۳۸۸؛ همو، ۱۳۸۷، ب: ج ۲، ۷۵۴؛ همو، ۱۳۸۷، الف: ۴۲۰ و ۵۱۰).

سیدحیدر آملی (زنده تا ۵۷۸۷.ق) نیز از جمله کسانی است که کتاب هایش جزء تفاسیر انفسی محسوب می شود و در آثار علامه جوادی آملی از ایشان بسیار یاد شده است و بسیاری از مطالب عرفانی و انفسی از آثار میرحیدر آملی را در کتاب های خود نقل کرده است (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹؛ ج ۱، ۱۸۵؛ همو، ۱۳۸۹، د: ۸۲-۸۳؛ همو، ۱۳۸۴؛ ۲۳۵ و ...). سه مطلب اساسی و مبنایی در تفسیر وی عبارتند از: ولایت، تفسیر انفسی و علم حروف که علامه حسن زاده به آن عنایت خاصی دارد. وی از برجسته ترین عرفای شیعه است که بین تشیع و تصوف را جمع کرده است (شاهرودی، ۱۳۸۳؛ ۴۶۴؛ شایگان، ۱۳۸۴؛ ۱۴۹-۱۵۰).

کتاب *اسفار از ملاصدرا* (۱۰۵۰.ق): علامه حسن زاده آملی در مورد این کتاب می گوید:

کتاب شریف اسفار، کتابی انسان ساز، و به تعبیر بزرگان ما - رضوان الله علیهم - تفسیر انفسی قرآن کریم است. مرحوم صدر المتألهین، اسراری را از قرآن کریم جدا و دسته بندی کرده و آن را اسرار الآیات نامیده است. آن چه در کتاب اسرار الآیات به تفصیل آمده، در این کتاب اسفار خوانده می شود، و این کتاب، ام الکتاب کتب مرحوم آخوند ملا صدراست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ب: ج ۱، ۳۶).

از نظر ملاصدرا تفسیر صحیح قرآن کریم آن است که مفسر با پذیرش ظواهر قرآن در جستجوی اسرار و رموز پنهان آن بر آید و به یاری عقل و مکاشفه و اشراق الهی حقایق پشت پرده ظواهر قرآن را به دست آورد (صدر المتألهین، ۱۳۶۳؛ ۷۸-۷۹).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه صاحب تفسیر *گرانقدر المیزان* نیز مفسر انفسی قرآن کریم است «در خیابا و زوایای کتاب *المیزان* مطالب ژرف عرفانی به صورت مستور، نه مشهود و به صورت سیر نه علن، به سبک اشارت نه عبارت، به نحو اشراق نه اشراق، مطوی، مخزون، مکتوم و مکتون است

که «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْعَارِفُونَ» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۹۹).

امام خمینی علیه السلام (قائمی نیا، ۱۳۸۲: ۱۹۵) در آثار عرفانی - فلسفی خود و علامه جوادی آملی در تمامی آثارش خصوصاً در کتاب تفسیر انسان به انسان که در تفسیر انفسی قرآن کریم (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف: ۲۲) به نگارش در آمده است؛ مفسران انفسی قرآن کریم هستند. علامه حسن زاده آملی (متولد ۱۳۰۷. ه. ش) در عصر حاضر، صاحب تفسیر انفسی قرآن کریم است. کتاب «انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه» به عنوان یکی از تفاسیر انفسی بسیاری از آیات و روایات، جایگاه رفیعی دارد (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳ و ۳۱).

مفسران انفسی هر کدام به تبیین مسائل مربوط به نفس انسان پرداخته و آیات الهی را طبق دیدگاه و بینش عرفانی - فلسفی خویش تفسیر کرده اند. معاد و رجعت نیز از جمله مسائلی است که ارتباط مستقیم با نفس دارد و تفسیر آن نیازمند شناخت و معرفت از نفس می باشد. در میان مفسران انفسی برخی بطور کلی معاد را مورد بررسی قرار داده اند و برخی دیگر به هر دو مسئله رجعت و معاد عنایت ورزیده اند.

روایات معصوم (در خصوص رجعت) تفسیر انفسی قرآن کریم

روایات رسیده در خصوص رجعت متواتر است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ۹۶ و ۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۱۰۷) و سخنان معصوم برای شیعیان حجت؛ لذا معصومین نخستین مفسران انفسی قرآن کریم می باشند. روایات در خصوص رجعت دو گونه اند: ۱. روایاتی که بحث رجعت و خصوصیات رجعت کنندگان و مسائل اعتقادی پیرامون آن را بیان می کنند مانند حدیث «رجعت برای همگان و به صورت عمومی نمی باشد بلکه مختص مؤمنان خالص و کافران خالص است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ۳۹) ۲. روایاتی که در تفسیر آیات الهی از معصوم (خصوصاً امام صادق علیه السلام) بیان شده و در آن به مسئله رجعت اشاره شده است مانند این که امام صادق علیه السلام ذیل آیه (مؤمن: ۱۱) فرموده «ذلک فی الرجعه» (همان: ج ۵۳، ۵۶) اما آن چه مسلم است در خصوص چگونگی و کیفیت رجعت، بیاناتی از معصوم به ما نرسیده است. با بررسی روایات معصوم و سیر نگارش های انجام شده در خصوص رجعت، نتیجه پژوهش نشان دهنده این است که روایات در خصوص رجعت تا قرن چهارم اندک بوده و بیشتر در خصوص دابة الارض و میسم است و از سده چهارم شمار روایات افزونی یافته و شامل روایات مربوط به بازگشت پس از مرگ نیز می شود و این سیر تا قرن نهم ادامه دارد که هم چنان تعداد روایات اندک است اما از قرن نهم به بعد شمار روایات در خصوص رجعت افزوده شده و در زمره

روایات مربوط به عصر ظهور جای گرفته و تدوین کتاب‌های مستقل در این باب آغاز می‌گردد و روایات مربوط به رجعت در قرون بعدی خصوصاً از قرن هشتم به بعد بسیار مورد توجه مفسران قرار گرفته است. کتاب *مختصر بصائر الدرجات* از حسن بن سلیمان حلی اولین کتاب مستقل در رجعت است که شمار روایات آن نیز نسبت به قبل از قرن هشتم چشمگیر است (رک: یوسفی / جاودان، ۱۳۹۵: ۷-۲۶). هدف از طرح این مسئله نگاهی است که در ادامه نگارش حاضر دنبال می‌شود و چنانچه خواهیم دید بررسی کیفیت و تبیین عقلانی رجعت نیز همانند تطور روایات رجعت، سیر تطور خاص خویش را داراست و بیشتر در قرن معاصر مورد توجه مفسران انفسی قرار گرفته است گرچه بحث نفس و شناخت نفس و کیفیت معاد در میان مفسران انفسی از ابتدا مطرح بوده است.

ابن عربی (م ۶۳۸ ق)^۱

در خصوص رجعت و کیفیت آن از ابن عربی نظری وجود ندارد با توجه به این که در مورد مذهب ابن عربی و دیدگاه وی نسبت به شیعه اختلاف^۲ است. هرآنچه در مورد چگونگی رجعت از دید ابن عربی فهمیده می‌شود از دیدگاه وی در مورد نفس انسانی و مراتب وجودی آن و چگونگی حشر بدن در روز قیامت می‌باشد.

طبق دیدگاه ابن عربی نفس همواره مدبر بدن است چه در دنیا، چه در برزخ و چه در آخرت (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۶۲۷، ج ۱، ۱۲ و ۲۷۵).

این بدن در عالم ملک همواره با تغییر و تبدیل همراه است و همواره خداوند در انسان تجلی می‌کند و این تجلی خداوند در انسان تکرار نمی‌شود که در میان عارفان با عنوان «لا تکرار فی التجلی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۲۹۲؛ ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۲۶) شناخته می‌شود. ابن عربی

۱. در خصوص شارحان مکتب ابن عربی رجوع به آثار علامه حسن زاده آملی راهگشاست خصوصاً در کتاب *عیون مسائل نفس و شرحی بر فصوص الحکم قیصری...* «علامه قیصری در شرح فص شیبی از شرح فصوص الحکم به رجعت اشاره نموده است و فص شریف ادربیس و الیاس فصوص الحکم و همچنین فص خالدی بلکه عیسوی چون کهف قرآن و همچنین تنبیه اول فصل ششم مقدمات شرح قیصری (ص ۳۳) و نیز کلام او در فص اسحاقی (ص ۱۹۷) و در فص یوسفی (ص ۲۲۸) که البدلاء یحضرین فی آن واحد فی اماکن مختلفه و یقضون حوائج عبادالله در رجعت ممدند»، (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ب: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۸۶: ج ۱، ۴۰۰). در مقاله حاضر به دلیل جلوگیری از اطاله کلام از سخنان شارحان آثار ابن عربی نقل نمی‌شود گرچه برای فهم مقصود ابن عربی رجوع به سخنان شارحان مکتبش ضروری به نظر می‌رسد.

۲. مفسران انفسی چون علامه حسن زاده آملی و شاگرد ایشان استاد صمدی آملی بیان کرده‌اند که آثار ابن عربی و تفکراتش به شیعه بسیار نزدیک است و ایشان را غیر از شیعه نمی‌توان نامید و علامه جوادی آملی در خصوص برخی مطالبی که در کتاب‌های ابن عربی در ضدیت با شیعه آمده معتقد است که دست تحریف در آن دیده می‌شود.

معتقد است که چون بدن انسان همواره در حال تجلی جدیدی از جانب خداوند است این هویت و شخصیت فرد است که عوض نخواهد شد (ابن عربی، بی تا؛ ج ۲، ۶۸۹؛ ج ۳، ۱۰۳).
ابن عربی در خصوص معاد که آیا با بدن عنصری انجام می پذیرد یا این که نفس به انشاء بدن مثالی می پردازد؟ معتقد است که بعد از مرگ به هنگام سوال قبر و بعد از برزخ باز به هنگام سؤال، روح انسان به همان صورت و بدنی که قبلاً در دنیا داشته است انتقال می یابد (همان؛ ج ۴، ۲۵۲؛ ج ۳، ۶۶). اما بدنی که در قیامت همراه آدمی خواهد بود بدنی است که به تناسب نشأت سه گانه در مُلک، برزخ، ملکوت از ناحیه خداوند انشاء می شود (همان؛ ج ۳، ۳۹۱) طبق گفته ابن عربی بدن عنصری در قیامت راهی ندارند زیرا «اگر قرار باشد انسان بدن عنصری را در دار آخرت به همراه داشته باشد یقیناً احکام آن را نیز به همراه خواهد داشت و این دیگر نشئه آخرت نخواهد بود بلکه تکرار نشئه دنیاست» (همان؛ ج ۱، ۲۸۹). صدرالدین قونوی از شارحان مکتب ابن عربی معتقد است که «هر نشأتی که انسان پس از مرگ به آن جا انتقال پیدا می کند از این نشأت عنصری زاییده می شود و هر چه که در آن نشأت باقی بوده و جاودانگی دارد در درون این نشأت عنصری است اگرچه ظهور گوناگون داشته و کیفیات و ترکیباتش مختلف است (قونوی، ۱۳۷۵: ۹۱).

با توجه به نظرات ابن عربی در خصوص نفس و تعلق او به بدن و تفاوت نشأت سه گانه، تعلق نفس به هر کدام از نشأت متعلق به بدن همان نشئه می باشد. نفسی که در عالم مُلک به سر می برد با بدن عنصری، نفسی که در عالم برزخ به سر می برد متعلق به بدن مثالی و نفسی که در عالم ملکوت بسر می برد متعلق به بدنی ملکوتی است که این بدن ملکوتی، از جهاتی با بدن عنصری تفاوت دارد به خاطر اختلاف در دو نشئه.

طبق این دیدگاه نفوس افراد نیکوکار و وارسته در همین دنیا می تواند متناسب با حالات نفسانی خود بدنی متناسب با همان نشئه ایجاد و انشاء نماید لذا در زمان رجعت این امکان برای ائمه معصوم وجود دارد که با بدنی مُلکی به دنیا باز گردند همان گونه که دارای بدن ملکوتی خود نیز هستند هم چنان که در زمان قبل رجعت نیز ائمه حضور دارند.

رجعت کنندگان اگرچه دارای ابدانی مثالی یا ملکوتی هستند قادرند که با بدنی عنصری نیز به دنیا برگردند که این انشاء بدن عنصری یا در توان نفس فرد رجعت کننده هست یا نیست که اگر نباشد یا توسط خود خداوند یا به فرمان خدا، توسط شخص متکامل انشا خواهد شد (شاه آبادی، ۱۳۸۷: ۲۹۶) همانگونه که عارفان دارای ابدان عنصری می توانند به عوالم بالاتر سفر کنند (ابن عربی، بی تا؛ ج ۴، ۴۹).

در خصوص نفوس انسان‌های بدکار، دیدگاه ابن عربی این‌گونه است که:

بدکاران فاقد لطافت کافی برای گذر از عالم عنصر به عوالم بالاتر هستند و در همین عالم ماده متوقف شده و در جهنم مادون افلاک ثوابت زمین‌گیر می‌شوند و بدکاران در زمین خلود می‌یابند و درهای آسمان به روی آنان گشوده نمی‌شود (همان: ج ۱، ۳۰۲).

نتیجه بحث حاضر این است که کیفیت رجعت با بدنی عنصری را می‌توان از کیفیت معاد و حضور نفس در عوالم سه‌گانه از دیدگاه ابن عربی دریافت. طبق نظر ابن عربی، رجعت برای نفوس متکامل امری مقدور است.

سیدحیدر آملی (زنده تا ۷۸۷ق)

سیدحیدر آملی با تقسیم قیامت به دو صورت حشر جزئی (رجعت یا قیامت صغری صوریه) و کلی جامع کبری (حشر در قیامت) به اثبات معاد در نظر اهل طریقه و اهل الشریعه پرداخته است. وی ذیل آیه «وَّيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» (نمل: ۸۳) با بیان ۴ مقدمه عقلی، به حشر اجساد در نزد اهل شریعه پرداخته می‌گوید:

۱. معاد نزد اهل شریعه عبارت است از جمع اجزای بدن میت و تألیف آن مانند آن‌چه بود و برگشت روح به سوی آنان که از آن تعبیر به حشر اجساد شده است و این امر ممکن است زیرا خداوند قادر است بر هر ممکنی و داناست به آن و جسم قابلیت تألیف را داراست و {نفس} قادر است بر آن و بر آن مقدمات عقلی بنا شده است (سیدحیدر آملی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۲۸۸).

طبق این دیدگاه حشر اجساد امکان‌پذیر است چه در رجعت و چه در قیامت که این حشر به دلیل علم و قدرت خداوند امکان‌پذیر است.

۲. اخبار پیامبران بر حشر اجساد که «به خاطر عصمت شان و استحاله صدور دروغ از ایشان حق است».

۳. بدن مکلفین و ارواح‌شان معدوم نمی‌شوند بلکه تألیف و مزاج آنها تبدیل می‌یابد. این دیدگاه نشان‌دهنده تفاوت میان بدن دنیوی و بدن اخروی است زیرا سیدحیدر آملی نیز قائل به تبدل امزاج در قیامت می‌باشد.

۴. حقیقت انسان، جزء لا ینفک او بوده و عرض نیست و این قول که حشر اجساد موجب پذیرش دو نفس در یک بدن است، باطل می‌باشد (همان: ج ۳، ۲۸۹-۲۹۲). که این قول ناظر به عدم تناسخ در معاد جسمانی است.

اما معاد در نظر اهل طریقه عبارت است از «بازگشت مظاهر بعضی از اسماء به ظاهر اسماء

دیگر و قیامت عبارت است از تغییر عالم ظاهر و تبدیل آن و برگشت به باطن دائماً همانگونه که دنیا عبارت است از ظهور باطن به صورت ظاهر دائمی و رجوع آن به سویش همانگونه که بود» (همان: ج ۳، ۲۹۲). سیدحیدر آملی طبق دیدگاه عرفانی خود معاد را برای نفس انسانی در هر لحظه امکانپذیر می‌داند و برای انسان‌های وارسته این امر هر لحظه با ظهور اسماء و تجلیات الهی صورت می‌گیرد.

طبق دیدگاه سیدحیدر آملی در حشر اجساد که در حشر جزیی و کلی بیان شده است نه تنها نفس انسان باقی است بلکه جسم او نیز معدوم نمی‌شود و حشر اجساد امری پذیرفتنی و عقلانی است. معاد انسان جسمانی است اما بدنی که محشور می‌شود در برخی ویژگی‌ها چون تألیف و مزاج تبدیل و تغییر می‌یابد. فخر رازی نیز بدن انسان را دارای اجزای اصلی و غیر اصلی و زاید می‌داند که پس از مرگ اجزای اصلی از بین نرفته و نابود نمی‌شود در صورتی که اجزای زاید و غیر اصلی از بین می‌رود و هیئتی مشابه هیئت دنیوی کسب می‌نماید (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۶۱). سیدحیدر در خصوص چگونگی و کیفیت رجعت مطلبی بیان نمی‌کند و با وجود این که از مفسران شیعه است زیاد به بحث رجعت نمی‌پردازد این امر چنان که بیان شد به این دلیل است که تبیین عقلانی از کیفیت رجعت در زمان وی ضروری به نظر نمی‌رسد و اگر بحثی پیرامون رجعت صورت بگیرد در زمینه اثبات رجعت در نگاه عقل و نقل است نه بیان کیفیت رجعت.

ملا صدرا (۱۰۵۰ق)

دیدگاه ملا صدرا را در خصوص رجعت همانند دو مفسر گذشته، باید در چگونگی تبیین وی از معاد دانست. از نظر صدرا معاد جسمانی امکان‌پذیر بوده و جسم عنصری دائماً در حال تبدل است (حرکت جوهری) و بدن انسان از دوران جنینی تا طفولیت و جوانی و پیری در حال تبدل و تحول و تکامل است اما تبدل آن به بقای انسان لطمه‌ای وارد نمی‌سازد در نتیجه در آخرت نیز این تبدل به بقاء و عینیت و استمرار وجودی انسان صدمه‌ای نخواهد رسانید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۹، ۱۸۵-۱۹۶) طبق دیدگاه صدرا بدن دنیایی بدن حقیقی انسان نخواهد بود و انسان در آخرت نیازی به این بدن ندارد (همان: ۹۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۹۱) و بدن اخروی نیز عین بدن دنیوی خواهد بود از نظر صورت و جسم نه از نظر ماده و جرم. در نتیجه حشر بدن عنصری با تمام ویژگی‌های آن از نظر عقلی دچار اشکال است و علت هم این پرسش است که حشر نفس با کدام بدن می‌باشد؟ بدنی که لحظه به لحظه در حال تجدید شدن است و قاعده لا تکرار فی التجلی در آن جریان دارد؟ از اینروست که صدرا معتقد به آفرینش بدنی

جسمانی از سوی نفس است که برخی خصوصیات بدن عنصری را ندارد از دیدگاه صدرا، نفوس در جهان آخرت دارای قدرت آفرینش هستند همان‌گونه که پیامبران و اولیاء الهی در این جهان دارای چنین قدرتی بودند (همو: ۱۳۸۶: ۳۴۵). وی نیز همانند ابن عربی معتقد است که نفوس بدکاران در همین نشئه عنصری باقی می‌ماند و متوسطین در نفس نیز ما بین عالم مادی و مجرد می‌مانند:

وحاصل البرهان علی حشرالابدان، ان النفس الانسانیه باقیه بعد موت البدن الطبیعی... ولیس للمتوسطین درجه الارتقاء الی عالم المفارقات العقلیه ولا التعلق بأبدان عنصریه بالتناسخ ولا بالاجرام الفلکیه... ولا التعطل المحض فلامحاله یكون لها وجود لا فی هذا العالم المادی ولا فی عالم التجرد المحض فهی موجوده فی عالم متوسط بین التجسیم المادی والتجرد العقلی (مفاتیح الغیب صدرا شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۶۸۶).

آن‌چه از این دیدگاه به دست می‌آید این است که تعلق نفس به بدن عنصری نه تنها کمال نیست بلکه برای کسانی که به درجه بالای کمال نرسیده‌اند؛ عذاب‌آور است یا به تعبیری دیگر به خاطر عدم تبدیل قوه به فعل، موجب رنجش خاطر خواهد بود. در نتیجه بدکاران طبق دیدگاه ابن عربی در بدن عنصری خویش باقی می‌مانند و معذب خواهند بود و برای متوسطین از افراد طبق دیدگاه ملاصدرا، بدن، در حالت تجسم عنصری و تجرد عقلی نفس باقی خواهند ماند.

به نظر می‌رسد از زمان ابن عربی تا زمان صدرا هیچ‌گونه تبیینی در خصوص کیفیت رجعت صورت نگرفته است و تنها مفسران به بیان دیدگاه‌های خویش در مورد معاد جسمانی و چگونگی حالات نفس در عوالم مختلف سخن گفته‌اند. اما هر تبیینی که در خصوص رجعت صورت گرفته و یا این که در آینده صورت بگیرد به خاطر همین شناخت و معرفت از نفس انسانی صورت می‌گیرد که مرهون دیدگاه ابن عربی و پس از او ملاصدرا است. چنان‌چه بیان شد در زمان ابن عربی مسئله رجعت حتی در شکل روایات آن نیز محدود بوده است و در زمان صدرا هم شاید به یک دغدغه اساسی برای تفسیر و تبیین کیفیت رجعت تبدیل نشده است گرچه مفسران شیعه چون صدرا به رجعت اعتقاد داشته و آن را از ضروریات مذهب خویش دانسته‌اند و روایات نقلی را به خاطر اخبار صادق مصدق پذیرفته‌اند که این که ابن سینا نیز با وجود این که قائل به معاد روحانی است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۰۷) اما معاد جسمانی را به دلیل نقلی و صدق گفتار رسول ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام پذیرفته است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۸۲، همو، ۱۴۰۵: ۴۲۳) لذا کیفیت رجعت در قرون بعدی توسط دیگر مفسران انفسی با تأثیرپذیری از

افکار و آراء ابن عربی و ملاصدرا ادامه یافته است.

علامه طباطبائی رحمته الله علیه (۱۳۶۰ش)

علامه طباطبائی رحمته الله علیه نیز همانند ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه حشر انسان را جسمانی دانسته و معتقد است که بدن آخرتی مثل بدن دنیوی است نه مثال آن و در صورتی مثال بدن دنیایی است که همه خصوصیات آن را از سلول‌ها و گلبول‌ها و سایر مواد داشته باشد که در آن صورت دیگر بدن اخروی نمی‌شود بلکه همان بدن دنیوی است و فرض این است که بدن در آن روز بدنی است اخروی که مثل بدن دنیوی است... و آن چه با مرگ فاسد می‌شود بدن است که اجزایش متلاشی می‌شود پس اگر همین بدن برای نوبت دوم ساخته و پرداخته شود مثل همان بدنی است که در دنیا بود و روح آدمی بدان متعلق گشت و انسان عین انسانی خواهد شد که در دنیا می‌زیست... و این وحدت شخصیت را روح او حفظ کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۱، ۴۰۵-۴۰۶). بنابراین حشر بدن عنصری در قیامت از دید علامه منتفی است و حشر جسمانی (طبیعی) خواهد بود چنانچه ملاصدرا به آن معتقد بوده است.

علامه طباطبائی با بیان این که روز رجعت یکی از مراتب روز قیامت است روز ظهور امام زمان را نیز معلق به روز رجعت دانسته به دلیل این که حق در هر دو روز به تمام معنی ظاهر می‌شود و روز قیامت و رجعت و ظهور امام زمان علیه السلام که در مراتب ظهور حق مختلف‌اند؛ هر سه فی نفسه امکان پذیر بوده و منکران آن دلیلی بر نفی آن ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۱۶۱-۱۶۳). ایشان در بیان علت و کیفیت رجعت می‌فرماید که بازگشت کسی که قوه اش به فعلیت کامل نرسیده و به مرگ اخترامی نظیر قتل یا مرض از دنیا رفته محذوریتی عقلی ندارد زیرا ممکن است این شخص در زمان دیگر مستعد کمالی شود که در زمانی غیر از زمان زندگیش موجود و فراهم باشد و بعد از مرگ دوباره زنده شود تا آن کمال را به دست آورد یا ممکن است اصل استعدادش مشروط به این باشد که مقداری در برزخ به سربرد چنین شخصی بعد از مرگ و برزخ آن استعداد را یافته دوباره به دنیا بازمی‌گردد تا آن کمال را به دست آورد و رجعت در هر یکی از این دو فرض محال نیست (همان: ج ۲، ۱۶۰-۱۶۱).

از دید علامه طباطبائی، رجعت از آن کسانی خواهد بود که مستعد دریافت کمال در این دنیا بوده‌اند اما شرایط برایشان مهیا نبوده و به هر دلیلی مانعی برای رشد و تعالی آنان وجود داشته است اما در مورد افراد بدکار که کافران محض هستند و این دنیا دار مکافات آنان خواهد بود نظری ارائه نشده است شاید این‌گونه افراد نیز برمی‌گردند تا به عذابی که مستعد آن بودند و به فعلیتی که خود برای خویشتن رقم زده‌اند؛ برسند. همان‌گونه که دیگران نیز به این موضوع

اشاره کرده‌اند «رجعت برای کامل کردن دایره سعادت برای مؤمنان و کامل کردن دایره شقاوت برای کافران است» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷: ۲۹۰).

علامه ضمن پاسخ‌گویی به شبهه تناسخ^۱ در مورد رجعت با الهام از حکمت صدرایی می‌فرماید:

رجعت بازگشت روح به بدن اولی است ولی در تناسخ روح پس از نوعی تکامل به بدن دیگری وارد می‌شود که بدون تردید محال است و اگر آن بدن دومی خود روح داشته باشد لازم می‌آید دو نفس به یک بدن تعلق داشته باشند و آن وحدت کثیر و کثرت واحد است و اگر آن بدن نفس نداشته باشد لازم می‌آید که از فعل به قوه برگردد و هر دو محال است (صدرالمتالهین، ۱۳۸۶: ۲۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۰۹).

علامه در خصوص رجعت با بدن عنصری سخنی نمی‌گوید اما از فحوای کلام ایشان می‌توان فهمید که ایشان معتقد است که رجعت با بدن عنصری امکان‌پذیر است «اگر انسان پس از مرگ به دنیا باز گردد و نفس او مجدداً با ماده بدن قبلی تماس و تعلق بگیرد این امر باعث ابطال تجرد و بازگشت از فعل به قوه نیست...» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۰۶).

در نتیجه تا زمان صدر که سخن از معاد است معاد جسمانی است ولی تمامی خصوصیات بدن عنصری در آن لحاظ نمی‌شود کما این که علامه نیز به آن اشاره دارد اما در مورد رجعت ظاهراً اشکالی در بازگشت روح به همان بدن عنصری پیش نمی‌آید و این امر به دلیل اختلاف دو نشئه دنیا و آخرت است که در نظام آخرت تمامی خصوصیات نظام دنیوی وجود ندارد لذا کیفیت بازگشت نیز کمی متفاوت خواهد بود.

امام خمینی علیه السلام (متوفی ۱۳۶۸ ش)

امام خمینی علیه السلام نیز تبیینی عرفانی - فلسفی بر رجعت دارد و می‌فرماید:

آن چه برای ما مسلم است اصل رجعت است که ضروری مذهب ماست و همین اندازه بر آن دلیلی داریم و بر کیفیت رجعت دلیل نداریم و کیفیت آن ضروری مذهب ما نیست (امام خمینی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۱۹۴).

امام علیه السلام با وجود این که کیفیت رجعت را ضروری نمی‌داند اما سعی در تبیین آن نموده و دیدگاه خویش را با توجه به شناخت خویش از مراتب نفسانی انسان شرح می‌دهد «ممکن است که قضیه رجعت به نحو تمثّل مثالی، ولو در عالم مُلک صورت بگیرد... و اگر بگوییم که نفس

۱. در مورد تفاوت میان تناسخ و رجعت (رک: بیات / دارابی، ۱۳۹۲: ۳۱-۶۸)

شریف رجعت‌کنندگان، بدن ملکی انشاء نموده و با آن بدن انشایی ملکی رجوع می‌نمایند هیچ استعبادی ندارد بلکه حتما قضیه چنین خواهد بود» (همان: ج ۳، ۱۹۴ و ۱۹۷).

امام خمینی علیه السلام با بیان وجود عوالم سه‌گانه نفسانی به سه نشئه وجودی انسان حتی در عالم عنصری اشاره کرده معتقد است که «نفس انسان در عین بساطت نشئاتی دارد ۱. نشئه ملکی دنیای ظاهری، ۲. نشئه برزخی که مظهر آن حواس باطنی و بدن برزخی و قالب مثالی است، ۳. نشئه باطنی که مظهر آن قلب و شئون قلبی است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۴۹).

سخنان امام در بیان کیفیت نفس و امکان رجعت مبین مسئله رجعت و پاسخ به پرسش‌ها و شبهات وارده بر آن می‌باشد ایشان با بیان این که نفس انسان از عالم طبیعی ارتقای وجودی پیدا می‌کند؛ بدن طبیعی انسان را نیز دارای این قابلیت می‌داند که در همین سیر طبیعی به بدنی مثالی تبدیل شود و همان‌گونه که مراتب هیولانی را به سمت فعلیت و مراتب نباتی و جمادی را به سمت مرتبه‌ی بالای انسانیت طی می‌کند از این مراتب هم عبور کرده و به مرتبه‌ی انسان مثالی یا برزخی می‌رسد (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۹۸). در دیدگاه امام بدن برزخی مرتبه کامل‌تری از بدن عنصری است که در رجعت بازگشت می‌کند.

نظریه دیگری که امام خمینی علیه السلام از میرداماد نقل می‌نماید این است که نفس نسبت به بدن تعلق دو گانه ای دارد که یک نوع تعلق ارادی و نوع دیگر تعلق غیر ارادی نسبت به تک تک اجزای بدن دارد (رک: خمینی، ۱۳۷۷: ۷۳). شاید بتوان گفت هنگام مرگ، آن‌چه از بین می‌رود تعلق کلان نفس است نه تعلق آن به تک تک اجزاء. لذا حتی اگر اجزاء بدن شخص در کل زمین نیز پخش شود باز نفس به آنها تعلق خواهد داشت. البته شاید اگر اجزاء نزدیک هم باشند تعلق نفس به آنها قویتر باشد و شاید نفس با وابستگی غیر ارادی خویش به اجزای بدن خود هیچ گاه این تعلق را از دست نداده بلکه دلبستگی ضعیفی به آن داشته باشد و هنگام رجعت بتواند این تعلق را قوی‌تر کرده و دوباره بدن عنصری خویش را باز یابد.

علامه جوادی آملی (متولد ۱۳۱۲ ش)

علامه جوادی در ضمن سخنرانی در خصوص نفس انسانی می‌فرماید:

برزخیت نفس آدمی موجب می‌شود تا نفس به بدن تعلق داشته باشد زیرا در برزخ ناگزیر از دوسوی آن، آثاری نیز هست و به همین دلیل، نفس بین آن‌چه روحانی محض و معنای صرف مقدس از زمان و مکان و منزله از تغییر و حوادث است با آن‌چه جسمانی مطلق، محتاج به مکان و زمان و متغییر به تغییرات زمان و اکوان است جمع

می‌کند، با این جمع عالم علوی روحانی، عالم سفلی جسمانی را دارا بوده در ملک حق تعالی به تدبیر رعایای او می‌پردازد (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۹۳).

علامه جوادی در آثار خویش ضمن بیان این که رجعت محذوریتی عقلی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲، ۱۸۲) با بیان چهار مقدمه عقلی امکان رجعت را اثبات کرده می‌گوید «۱. احیای مرده در این دنیا و رجوع مجدد او به این نشئه عقلاً محذوری ندارد و نقلاً منع نشده است بنابراین اصل رجعت فرد یا گروه به دنیا نه ممتنع است و نه ممنوع؛ ۲. راجع به وقوع رجعت و تحقق آن در گذشته، عقل هیچ‌گونه راه اثبات یا منع ندارد زیرا رجوع معین، قضیه شخصی است و امور جزئی خارجی از قلمرو فتوای ایجاب یا سلب عقل بیرون است و دلیل نقلی ظاهر در وقوع آن است پس اصل امکان رجعت و تحقق عین آن را دلیل نقلی بر عهده دارد و وقوع آن دلیل قطعی بر امکان آن خواهد بود؛ ۳. در مورد وقوع حتمی آن در آینده هیچ‌گونه دلیل عقلی اقامه نشده است زیرا صرف تحقق حادثه‌ای در گذشته دلیل حتمی بودن آن در آینده نخواهد بود (طوسی، بی‌تا: ج ۱، ۲۵۴)؛ ۴. درباره امتناع وقوع آن در آینده هیچ دلیل عقلی و نقلی اقامه نشده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴، ۴۹۸ - ۵۰۰) ایشان پس از نقل دلیل عقلی بر امکان رجعت به بیان کیفیت رجعت پرداخته و نظر استاد خویش را در مورد تفاوت میان رجعت و تناسخ پذیرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۴۶) در تبیین کیفیت رجعت از قول صدر المتالهین می‌فرماید:

بدن کسی که به تازگی مرده است نه اصل استعداد تعلق روح را به کلی از دست داده و نه مستعد دریافت روح دیگر است از این رو تعلق روح قبلی به او نه با محذور فقدان اصل روبروست و نه با محذور تناسخ همسوست. بدنی که به تازگی مرده هم اصل استعداد روح یابی را از دست نداده و هم استعداد ویژه روح معین را فاقد نشده است از این رو هرگونه احیای مجدد که طبق اراده الهی نقل شده کاملاً معقول و مقبول است (صدرالمتالهین، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ۴۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴، ۳۱۹ - ۳۸۲).

از بیانات ایشان برداشت می‌شود که ایشان رجعت را با بدن عنصری امکان‌پذیر می‌دانند اما در خصوص بدنی که مدتی از مرگش گذشته یا کاملاً متلاشی شده نظری ابراز نکرده‌اند. همان‌گونه که بیان شد تبیین کیفیت رجعت در میان مفسران انفسی از علامه طباطبایی رحمته‌الله آغاز شده و کوشیده است تا طبق حکمت صدرایی به شبهات در زمینه رجعت پاسخ داده شود و به تبع ایشان دو شاگرد ایشان نیز به تبیینی عقلانی - عرفانی از رجعت پرداختند.

علامه حسن زاده آملی (متولد ۱۳۰۷ش)

علامه حسن زاده در اکثر آثار خود به شرح و تبیین کیفیت نفس انسان پرداخته تأکید فراوان بر شناخت آن دارد. در کتاب *نهج الولاية* در خصوص امام زمان علیه السلام و چگونگی طول عمر ایشان دلایلی را بیان کرده‌اند از جمله مواردی که می‌تواند در بحث رجعت نیز راهگشا باشد بحث امکان دوام بدن عنصری است.

برهان بر امکان دوام بدن عنصر

«بدن عنصری از عالم طبیعت است که همیشه در تجدد است و صورت عالم طبیعت لاینقطع تبدیل می‌شود چه آسمان‌ها و چه زمین‌ها، زیرا که طبیعت مبدأ قریب حرکت است و علت حرکت باید متجدد باشد چنان‌که در حکمت متعالیه مبرهن است... نفس انسانی به پذیرفتن علم و عمل توسع و اشتداد وجودی پیدا می‌کند و گوهری نورانی می‌گردد. انسان را بدن‌های در طول هم به وفق نشأت است و تفاوت ابدان به نقص و کمال است و چون روح انسان بر اثر ارتقاء و اشتداد وجودی نوری، از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت می‌گردد، هرگاه طبیعتش را مسخر خود کند و بر آن غالب آید، احکام عقول قادسه و اوصاف اسمای صقع ربوبی بر وی ظاهر گردد تا به حدی که وعای وجودش، وعای وجود مجردات قاهره و بسائط نوریه دائمه گردد و متخلق به اخلاق ربوبی شود. نتیجه بی‌دغدغه‌ای که از این تحقیق حاصل است امکان دوام چنین انسانی در نشأه عنصری است. چنان‌که در مقابل، انسانی که احکام طبیعت و لوازم آن بر وی غلبه کرده است به سبب سرعت تحلیل بدن عنصری مرکب، عمر کوتاهی خواهد داشت» (حسن زاده آملی، بی‌تا: ۱۶). قرآن کریم درباره یونس پیامبر فرمود: (فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَّيْتُ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ). پس اگر حجت الهی را در ظهر ارض عمری دراز باشد، چه جای استبعاد است. لذا آیه مذکور در امتداد غیبت امام زمان حجة بن الحسن العسکری علیه السلام، تمام و کمال است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ب: ۱۲۴).

از دیدگاه علامه می‌توان دوام بدن عنصری را در نشئه دنیا نتیجه گرفت و اگر با دیدگاه علامه جوادی آملی در خصوص استعداد پذیری بدن عنصری که به تازگی روح از آن جدا شده تلفیق گردد شاید بتوان نتیجه گرفت که امکان برگشت روح در زمان رجعت به بدن عنصری وجود دارد و این بدن عنصری می‌تواند سالم باشد کما این که در برخی گزارشات تاریخی نیز از سالم ماندن برخی اجساد خبر داده شده که می‌تواند ناظر به تعلق غیر ارادی نفس به تک تک اجزای بدن باشد و با تلفیق دیدگاه ابن عربی در خصوص نفوس بدکاران که در همین نشئه

مادی باقی می‌ماند و دیدگاه صدرا در خصوص نفوس متوسطین شاید بتوان گفت که نفوس بدکاران نیز به دلیل تعلق نفس به بدن عنصری نتوانسته به طور کامل قطع گردد لذا امکان این که بدن تعلق ضعیفی به نفس داشته باشد وجود داشته و رجعت بآدمان عنصری امکان‌پذیر باشد همچنان که در آیات مربوط به رجعت چون (بقره: ۲۵۹ و ۲۴۳ و ۵۵-۵۶ و ۷۲-۷۳ و ۲۶۰) بازگشت نفس به جسم عنصری بوده است.

علامه در تفسیر آیه «وَ اسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا» (زخرف: ۴۵) می‌فرماید:

صاحب نفس مکتفی با این که در عالم شهادت است وارد در عالم غیب می‌شود و از پیمبران پیشین می‌پرسد. نیازی به تقدیر مضاف نیست که مثلاً گفته شود «ای و اسأل أمم من ارسلنا من قبلك و علمائهم». و نیز راز این‌گونه روایت را فهم کن که راوی از معصوم می‌پرسد: آیا انسان که از این سرا رخت بر بسته است دوباره می‌تواند کسان خود را در این نشأت دیدار کند؟ در پاسخ فرمود آری. پرسید تا چه اندازه؟ فرمود علی قدر منزلته، و در روایت دیگر علی قدر عمله، و در دیگری علی قدر فضائهم. از این القاء سبوحی به حقیقت و واقع رجعت هم رسیده‌ای (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱ الف: ج ۱، ۴۷).

طبق این دیدگاه علامه، رجعت برای نفوس متکامل هر لحظه صورت می‌گیرد چنان‌چه سیدحیدر آملی نیز به آن اذعان کرده است.

علامه حسن زاده در خصوص رجعت دیدگاه شاذ و منفردی نسبت به بقیه مفسران دارد که فهم آن نیاز به تدبیر و همچنین شناخت از عوالم وجودی انسان و علوم تجربی روز دارد «اعتقاد به رجعت که در جوامع روائیه امامیه و کتب کلامی آنان آمده است، و حتی کتاب‌های مستقل در رجعت نوشته‌اند چنان‌که در امامت، ناظر به انطباق و انفتاح دو عظیمه است. بدین معنی که انسان در هر دوره پس از دحو الارض به تولد و پس از تولد به توالد که به وجود می‌آید نیاز به انسان کامل و دستورالعمل انسان ساز دارد، و در میان آنان انسان‌های کامل که سفرای الهی‌اند برای ارشاد آدمیان مبعوث می‌شوند، و به اختلاف تکوین امزجه آنان درجات امامت و نبوت و رسالت آنها متفاوت خواهد بود که «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۴)؛ «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء: ۵۶)، در حق آنان صادق است؛ و این سفرای الهی به همان روحانیت سفرای پیشین‌اند. این وجه بسیار وجیه در معنی رجعت را فقط این وجیهه متفرد بدان است^۱ (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱ الف: ج ۳، ۱۰۴).

۱. رساله مسئله رتق و فتق در معدل النهار و منطقه البروج «مجله میراث جاویدان» سال ششم، شماره ۲، ص ۵۸-۶۳ از

طبق این دیدگاه زمین و آسمان چندین بار گشوده و بسته شده که اشاره به آیه ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انبیاء: ۳۰) که در این گشودن و بسته شدن انسان‌ها از دنیا رفته و دوباره خلقت انسان‌ها آغاز می‌گردد که ابتدا از طریق تولد بوده (مانند خلقت حضرت آدم) و سپس از طریق توالد (تولید نسل) صورت می‌گیرد و عالم انسانی دوباره از سر گرفته می‌شود گرچه در روایات ما نیز به آن اشاره شده است:

أَبِي رَجْمَةَ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى - عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ - أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ بِالْحَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق: ۱۵) قَالَ يَا جَابِرُ تَأْوِيلُ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ إِذَا أَفْنَى هَذَا الْخَلْقَ وَهَذَا الْعَالَمَ وَسَكَنَ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلَ النَّارِ النَّارَ جَدَّدَ اللَّهُ عَالَمًا غَيْرَ هَذَا الْعَالَمِ وَجَدَّدَ خَلْقًا مِنْ غَيْرِ فُحُولَةٍ وَلَا إِنَاتٍ يَعْبُدُونَهُ وَيُؤَخِّدُونَهُ وَخَلَقَ لَهُمْ أَرْضًا غَيْرَ هَذِهِ الْأَرْضِ تَحْمِلُهُمْ وَسَمَاءً غَيْرَ هَذِهِ السَّمَاءِ تَظِلُّهُمْ لَعَلَّكَ تَرَى أَنَّ اللَّهَ إِتْمَا خَلَقَ هَذَا الْعَالَمَ الْوَاحِدَ وَتَرَى أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ بَشَرًا غَيْرَكُمْ بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ أَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ وَأَلْفَ أَلْفِ آدَمٍ أَنْتَ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَأَوْلَيْكَ الْأَدَمِيِّينَ (ابن بابويه، ۱۳۹۸ق: ۲۷۷).

نتیجه‌گیری

تفسیر انفسی قرآن کریم براساس تهذیب نفس صورت می‌گیرد و با درک لایه‌های پنهان و حقایق آیات الهی با بیانی عرفانی - فلسفی به مخاطب ارائه می‌شود که هدف آن ارتقاء و تعالی و رشد افراد جامعه می‌باشد.

مفسران برجسته انفسی که در آثار علامه از آنان یاد شده است از ابن عربی و شارحان مکتب او تا ملاصدرا و علامه طباطبایی و امام خمینی و علامه جوادی آملی و علامه حسن‌زاده آملی به تبیین کیفیت معاد از طریق معرفت و شناخت نفس پرداخته‌اند. رجعت که ارتباط مستقیم با نفس آدمی دارد نیز متناسب با معاد در آثار مفسران بررسی شده است.

در خصوص کیفیت رجعت که با بدنی عنصری صورت می‌گیرد یا بدنی مثالی دیدگاه‌ها متفاوت است. معاد نزد ابن عربی جسمانی است که برخی خصوصیات بدن عنصری را ندارد گرچه نفوس بدکاران قدرت رهایی از بدن عنصری و نشأه مادی را دارا نیست. صدرا نیز با

علامه به صورت مبسوط به مسئله رجعت پرداخته که نوآوری کار علامه در خصوص رجعت است و تا به حال از هیچ کدام از مفسران اشاره‌ای در این خصوص نشده است گرچه در روایات وارده از معصومین علیهم السلام به وجود عوالم دیگر قبل از ما اشاره شده است.

پذیرش دیدگاه ابن عربی معاد را جسمانی با بدنی طبیعی دانسته و به شبهه مربوط به تناسخ پاسخ داده است. علامه طباطبایی با استناد به سخن صدر معاد جسمانی را پذیرفته است. علامه جوادی آملی با تبعیت از استاد خویش در خصوص تفاوت تناسخ و معاد جسمانی، رجعت را با بدنی عنصری محال نمی‌داند. امام خمینی علیه السلام رجعت را با بدنی مثالی پذیرفته گرچه تعلق غیر ارادی نفس به تک تک اجزای بدن را نیز نقل می‌کند. علامه حسن زاده آملی با ارائه برهان در خصوص امکان دوام بدن عنصری در خصوص وجود امام زمان، حضور معصومین و نفوس متکامله را در هر زمان در نشئه عنصری مصداق رجعت می‌داند. علامه نظری شاذ و منفرد در خصوص رجعت ارائه کرده که مبتنی بر وجود عوالم گوناگون قبل از عالم کنونی است و رجعت را مربوط به رتق و فتق زمین و آسمان و مسئله دحو الارض می‌داند. به طور کلی سیر تطور کیفیت رجعت در میان مفسران انفسی را باید در قرن اخیر جست‌وجو کرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- قرآن کریم
- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید (للمصدق)*، محقق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، اول، ۱۳۹۸ ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاضحویه فی المعاد*، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- _____، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *شفا*، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.
- ابن عربی، ابوعبدالله محی الدین محمد، *فتوحات مکیه*، بیروت: دارصادر، بی تا.
- _____، *فصوص الحکم*، تعلیق: ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء، سوم، ۱۳۷۵.
- ابن علی، بهاء الدین حیدر، *تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، محقق: محسن موسوی تبریزی، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، مؤسسه الطباعة و النشر، ۱۴۱۶.
- پارسانیا، حمید، *فص یونسی در حکمت نفس انسانی*، «آیین حکمت»، شماره ۱، ۱۳۸۸.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق: سید مهدی رجایی، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر انسان به انسان*، محقق: محمد حسین الهی زاده، قم: اسراء، پنجم، ۱۳۸۹ / الف.
- _____، *تسنیم*، محقق: احمد اقدسی، قم: اسراء، ۱۳۸۹ / ب.
- _____، *تسنیم*، محقق: علی اسلامی، قم: اسراء، ۱۳۸۹ / ج.
- _____، *ادب فنای مقربان*، محقق: محمد صفایی، قم: اسراء، سوم، ۱۳۸۹ / ص.
- _____، *امام مهدی موجود موعود*، محقق: سید محمد حسن مخبر، قم: اسراء، ۱۳۸۹ / د.
- _____، *تسنیم*، محقق: علی اسلامی، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- _____، *توحید در قرآن*، قم: اسراء، اول، ۱۳۸۳.
- _____، *حماسه و عرفان*، محقق: محمد صفایی، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
- _____، *تسنیم*، محقق: سعید بندعلی، قم: اسراء، ۱۳۸۷.

- حیبی تبار، حسین، تأملی پیرامون رجعت و رجعت‌کنندگان از نگاه عقل و نقل، «پژوهش‌های اعتقادی کلامی»، شماره ۱۱، ۱۳۹۲.
- حسن زاده آملی، حسن، نهج‌الولایه بررسی مستند در شناخت امام زمان علیه السلام، قم: قیام، بی‌تا.
- _____، هزارویک کلمه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱/ الف.
- _____، مسئله رتق و فتق در معدل النهار و منطقه البروج، «مجله میراث جاویدان» سال ششم، شماره ۲، بی‌تا.
- _____، هزارویک نکته، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱/ ب.
- _____، شرح فصوص الحکم داوود قیصری، قم: بوستان کتاب، دوم، ۱۳۸۶.
- _____، دروس شرح فصوص الحکم قیصری، قم: بوستان کتاب، اول، ۱۳۸۷/ الف.
- _____، شرح فارسی الاسفار الاربعه، قم: بوستان کتاب، اول، ۱۳۸۷/ ب.
- خمینی، سیدروح الله، تقریرات فلسفه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
- _____، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷.
- _____، معاد از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، تدوین: فروغ السادات رحیم‌پور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۷.
- _____، آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، رشحات البحار، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- شاهرودی، عبدالوهاب، ارغنون آسمانی جستاری در قرآن (عرفان و تفاسیر عرفانی)، رشت: کتاب مبین، اول، ۱۳۸۳.
- شایگان، داریوش، هانری گرتین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، مترجم: باقر پرهام، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۴.
- شریفی، عنایت الله / خوانین زاده، محمدحسین، «رجعت از دیدگاه قرآن، روایات و عقل با تأکید بر آراء علامه طباطبایی علیه السلام»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، شماره ۱۷، ۱۳۹۳.
- صادقی، هادی، (رجعت)، علوم حدیث، شماره ۶۲، ۱۳۹۰.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

- _____ ، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه ، مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی ، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶.
- _____ ، تفسیر قرآن ، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.
- _____ ، مفاتیح الغیب ، مصحح: محمد خواجوی ، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- صمدی آملی ، داوود، شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه ، قم: انتشارات روح و ریحان، ۱۳۸۹.
- طباطبایی ، سید محمدحسین ، المیزان فی تفسیر القرآن ، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷.
- طوسی ، محمدبن حسن ، التبیان فی تفسیر القرآن ، محقق: احمد قصیر عاملی ، بیروت: داراحیاء التراث العربی ، بی تا.
- عنایتی ، فاطمه ، «رجعت زنان» ، انتظار موعود ، شماره ۲۲ ، ۱۳۸۹.
- فخر رازی ، محمدبن عمر ، الاربعین فی اصل الدین ، قاهره: مکتبه کلیات الازهریه ، ۱۹۸۶.
- قائمی نیا ، علیرضا ، تفسیر انفسی آیات از دیدگاه امام خمینی علیه السلام ، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام ، ۱۳۸۲.
- قونوی ، صدرالدین ، نفحات الالهیه ، مصحح: محمد خواجوی ، تهران: انتشارات مولی ، اول ، ۱۳۷۵.
- مجلسی ، محمدباقر ، بحار الانوار ، بیروت: داراحیاء التراث العربی ، ۱۴۰۳.
- یوسفی ، ساجده / جاودان ، محمد ، «نگاهی به تطور جایگاه روایات رجعت در منابع امامیه» ، شبعه پژوهی ، شماره ۶ ، ۱۳۹۵.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی