

تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه شیعه

عبدالحسین خسروپناه*

رمضان پای برجای**

چکیده

رجعت در اصطلاح به معنای بازگشت برخی از اموات به دنیا، بعد از ظهور حضرت مهدی عج و قبل از قیامت است. تناسخ نیز به معنای انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر در همین دنیا است که در فلسفه اسلامی ابطال شده است. مهم‌ترین وجه تشابه این دو عقیده، بازگشت به دنیا و ادامه زندگی در آن است. تشابه ظاهری رجعت و تناسخ، باعث یکسان‌انگاری این دو نزد عده‌ای شده است. این تحقیق با دو رویکرد برون‌دینی یا تحلیل عقلانی و فلسفی، و درون‌دینی با استفاده از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، به نقد و بررسی این یکسان‌انگاری پرداخته است تا ماهیت رجعت و تناسخ بیشتر بازشناخته شود و تمایز آنها روشن‌تر گشته، عقیده یکسان‌انگاری ابطال شود.

واژگان کلیدی

رجعت، تناسخ، تمایز رجعت و تناسخ، بدن مثالی و بدن عنصری، شیعه.

طرح مسئله

یکی از مباحث پرسابقه بین ادیان و مذاهب، مسئله رجعت است. اعتقاد به رجعت، یک اصل مسلم اسلامی است که از زمان صدر اسلام مطرح بوده است. شیعیان با استناد به آیات و روایات، بدون کوچک‌ترین تردیدی رجعت را ثابت

khosropanahdezfuli@gmail.com

ramazanpabarja@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۲۵

می‌دانند؛ اما در مقابل، برخی با طرح شبهه‌های تلاش می‌کنند این عقیده را با چالش مواجه کنند. یکی از مهم‌ترین این اشکالات، همسان‌انگاری رجعت و تناسخ است و چون بطلان تناسخ در تفکر اسلامی امر مسلمی است، پس به گمان آنها رجعت هم باطل خواهد بود. در طول تاریخ، تشابه مفهومی رجعت و تناسخ به مخالفان، این جرئت داده تا رجعت را همان تناسخ بدانند. مهم‌ترین تشابه این دو عقیده، بازگشت به دنیا و ادامه زندگی در آن است، از این رو برخی از دانشمندان در بررسی انواع برگشت، تناسخ و رجعت را با هم بررسی کرده‌اند. (صدر، ۱۴۱۴: ۱۱۳)

این تشابه، برخی را به این گمان نزدیک کرده که زنده شدن برخی از افراد و امت‌های گذشته مانند حضرت موسی و عذیر، از نوع تناسخ بوده است. همین کوفه‌فکری، آنها را واداشته تا معتقد شوند آنچه درباره رجعت در این امت پیش‌بینی شده است، مانند رجعت حضرت رسول ﷺ و حضرت علی علیه السلام، همان تناسخ مورد بحث است. (قزوینی خراسانی، ۱۳۴۶: ۵ / ۲۳۳ - ۲۳۲)

با طرح این اشکال، عالمان بزرگ شیعه از جمله: علامه مجلسی، (۱۴۰۳: ۶ / ۲۷۱) شیخ صدوق، (۱۴۱۴: ۶۲) سید مرتضی، (موسوی، ۱۴۰۵: ۱ / ۴۲۵) شیخ طوسی، (بی‌تا: ۳ / ۴۷) و علامه مظفر (۱۳۸۰: ۱۲۱) با ارائه پاسخ‌هایی در مقابل این اشکال ایستاده‌اند. یهودیت، مسیحیت، آئین زرتشتی و اسلام و به‌طور خاص، مذهب تشیع دوازده‌امامی، در شمار مهم‌ترین ادیان و مذاهب رجعت‌باور هستند. در برخی از اینها، تناسخ یا اصلاً مطرح نیست یا رسماً انکار می‌شود؛ اما در همه این ادیان یا مذاهب، آموزه رجعت به‌طور جدی مطرح است و حتی در تشیع به مثابه یکی از باورهای مهم و مسلم مورد بحث قرار می‌گیرد.

«بازگشت ارواح پس از مرگ به بدن‌های دیگر»، از قدیمی‌ترین مسائلی است که در میان بشر، در گذشته و امروز مطرح بوده است. عده‌ای زادگاه اصلی تناسخ را هندوستان و یکی از نحله‌های خاص آن کشور می‌دانند. (ایوریحان، ۱۴۱۸: ۳۵) البته باید توجه داشت که تناسخ مختص هندی‌ها نیست؛ بلکه اعتقاد به این نظریه، سال‌ها قبل از میلاد حضرت مسیح علیه السلام مطرح بوده است و برخی ریشه این اعتقاد را به هفت قرن قبل از میلاد بازگردانده‌اند. (ناس، ۱۳۷۳: ۱۵۴) بیشتر ادیان شرق آسیا به نظریه تناسخ (به شکل‌های مختلف) اعتقاد دارند. پیروان آئین هندوئیسم و دو آئین نشئت‌گرفته از آن، یعنی جینیسم و بودیسم به تناسخ معتقدند. این ادیان در هندوستان، سیلان، برمه، کمبودیا، سیام، چین، کره، ژاپن، تبت و مغولستان گسترده‌اند. (همان: ۱۶۰)

از این رو تلاش ما در این تحقیق بر آن است تا با بهره‌گیری از آثار گذشتگان، تفاوت‌های اساسی بین رجعت و تناسخ را روشن کنیم. با انجام این کار، علاوه بر دفاع از آموزه رجعت، بطلان همسان‌انگاری بین تناسخ و رجعت به‌خوبی آشکار می‌شود.

الف) معناشناسی

یک. معناشناسی لغوی و اصطلاحی رجعت

رجعت از ماده «ر، ج، ع» به معنای انصراف و بازگشت است. لغت‌شناسان درباره این ماده تقریباً دیدگاهی

مشترک دارند. این منظور در *لسان العرب* «رجع» را به معنای انصراف دانسته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸ / ۱۱۴) خلیل فراهیدی در *العین*، (۱۴۱۰: ۱ / ۲۲۶ - ۲۲۵) ابن اثیر در *النهاية*، (۱۳۶۴: ۲ / ۲۰۱) و طریحی در *مجمع البحرین* (۱۳۷۵: ۲ / ۱۵۰) رجعت را به یکبار بازگشت معنا نموده و ایمان به رجعت را اعتقاد به بازگشت به دنیا بعد از مرگ دانسته‌اند. (جوهری، ۱۴۰۷: ۳ / ۱۲۱۶؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۳ / ۲۸) از سخن لغویان می‌توان نتیجه گرفت: «رجعة» که با تاء وحدت استعمال می‌شود، به معنای یک بار برگشتن، آن هم برگشتن خاص است؛ یعنی برگشتن به دنیا پس از مرگ.

در یک جمع‌بندی بین تعریف‌های فراوان رجعت که از شیخ مفید، (۱۴۱۴: ۷۸ - ۷۷) سید مرتضی، (موسوی، ۱۴۰۵: ۱ / ۳۰۳ - ۳۰۲) ابوالصلاح حلبی، (بی‌تا: ۴۸۷) شیخ طبرسی، (۱۴۰۶: ۷ / ۳۶۷) علامه مجلسی، (۱۳۸۷: ۳۵۴) و طبسی نجفی (بی‌تا: ۱ / ۱۵) ارائه شده است، می‌توان تعریف جامع و کاملی این‌گونه ارائه داد: زنده شدن مردگانی از خوبان و بدان محض و همچنین ائمه علیهم‌السلام و بازگشت آنها به دنیا پس از ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام، که به تدریج صورت می‌گیرد تا خوبان به پاداش درخور و بدان به کیفر خود نائل شوند و ائمه، سکان هدایت بشر را برعهده گیرند. این تعریف مشتمل بر: اهداف، زمان، رجعت‌کنندگان و کیفیتی از بازگشت به دنیا است. برخی از این تعریف‌ها از این قرارند:

شیخ مفید می‌گوید:

رجعت، بازگشت برخی از اموات به دنیا به همان صورتی که در دنیا بوده‌اند، به منظور عزت بخشیدن به عده‌ای و ذلیل کردن عده دیگر و نصرت و غلبه اهل حق و ستم‌دیدگان بر اهل باطل و ستمگران، هنگام ظهور حضرت مهدی علیه‌السلام است. (مفید، ۱۴۱۴: ۷۸ - ۷۷)

سید مرتضی می‌گوید:

چیزی که شیعه امامی به آن اعتقاد دارد، این است که خداوند متعال هنگام ظهور حضرت حجت علیه‌السلام گروهی از دوستان و دشمنان آن حضرت را که پیش از ظهورش فوت کرده‌اند، به این دنیا باز می‌گرداند تا [مؤمنان] به ثواب یاری و نصرت آن حضرت و مشاهده دولتش و دشمنان به انتقامشان برسند و لذت علو و اعتلای کلمه حق را درک کنند. (موسوی، ۱۴۰۵: ۱ / ۳۰۳ - ۳۰۲)

دانشمند معاصر شیعی، علامه مظفر در این باره می‌گوید:

عقیده شیعه در رجعت، براساس پیروی از اهل بیت علیهم‌السلام چنین است: خداوند عده‌ای از کسانی را که در گذشته از دنیا رفته‌اند، به همان اندام و صورتی که داشته‌اند، زنده کرده، به دنیا برمی‌گرداند؛ به برخی از آنان عزت می‌دهد و پاره‌ای را ذلیل و خوار خواهد کرد و حقوق حق‌پرستان را از باطل‌پرستان می‌گیرد و داد ستم‌دیدگان را از ستمگران می‌ستاند و این

جریان یکی از رویدادهایی است که پس از قیام مهدی آل محمد^{علیه السلام} به وجود می‌آید؛ کسانی که پس از مردن به این جهان بازمی‌گردند، یا از ایمان بالا برخوردارند یا افرادی در نهایت درجه فساد هستند و آنگاه دوباره می‌میرند. (مظفر، ۱۳۸۷: ۸۰)

دو. معنانشناسی لغوی و اصطلاحی تناسخ

تناسخ از ماده نسخ و دارای معانی مختلفی، نظیر نسخ یکدیگر، زائل ساختن، از بین بردن چیزی با چیز دیگر، (راغب اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۹۰) باطل کردن، جابه‌جایی، (شرتونی، ۱۴۱۶: ۵ / ۳۹۱) تحول و انتقال (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۶۱) و انتقال ارواح (مصطفی، ۱۹۸۸: ۹۱۷) است و دانشمندان درباره معنای تناسخ، تعاریفی ارائه کرده‌اند که برخی از آنها به این شرح است:

۱. تناسخ یعنی اینکه جهان تا بی‌نهایت همواره در گردش است و در هر دوره‌ای مثل آنچه در دوره اول ایجاد شد، ایجاد می‌شود و ثواب و عقاب در همین دنیا است، نه در دنیایی دیگر [چون اینها منکر قیامت هستند، این چنین حرف می‌زنند] و اعمالی که ما الآن انجام می‌دهیم، جزای اعمالی است که در گذشته انجام داده‌ایم. اگر اعمال گذشته ما خوب بوده است، زندگی فعلی ما هم خوب خواهد بود و اگر اعمال گذشته ما بد بوده است، زندگی فعلی ما هم بد خواهد بود.^۱ (مکی عاملی، ۱۴۱۱: ۷۲)

۲. التناسخ هو انتقال النفس عن بدن عنصري أو طبعی الی بدن آخر منفصل عن الاول؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۹ / ۹) تناسخ یعنی انتقال نفس از بدن عنصري یا طبعی به بدن دیگری غیر از بدن اول.

۳. تناسخ یعنی اینکه نفس بعد از جدایی از بدن اول، به غیر آن تعلق بگیرد و فرقی نمی‌کند که آن غیر، بدن باشد یا غیر بدن. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۶۷۷)

تأملی در این تعاریف نشان می‌دهد که تناسخ به معنای انتقال روح یا نفس از کالبدی به کالبد دیگر در همین جهان خواهد بود؛ البته کالبد اول و دوم می‌تواند انواعی داشته باشد؛ مثل اینکه انسانی، حیوانی، گیاهی یا جمادی باشد.

به عقیده برخی تناسخ‌باوران، بازگشت انسان‌ها ممکن است به یکی از چهار صورت زیر باشد:

۱. رسخ؛ یعنی حلول روح شخص متوفا در جمادات.

۲. فسخ؛ یعنی حلول روح شخص متوفا در نباتات.

۳. مسخ؛ یعنی حلول روح شخص متوفا در حیوانات.

۴. نسخ؛ یعنی حلول روح شخص متوفا در انسان‌ها (تناسخ).

۱. و معنی التناسخ: هو أن تتكرر الأکوار و الأدوار الی ما لا نهاية و يحدث في کل دور مثل ما حدث في الاول و أن الثواب و العقاب في هذه الدار لا في دار أخرى لا عمل فيها و الاعمال التي نحن فيها، إنما هي جزية علی أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية، فالراحة و السرور و الفرح ... هي مرتبة علی أعمال البر التي سلفت منا في الأدوار الماضية و الغم و الحزن ... هي مرتبة علی أعمال الفجور التي سبقت ...

سَمساره به معنای تناسخ در بسیاری از ادیان و مذاهب جهان (یهودیت، مسیحیت و حتی نزد برخی فرقه‌های انحرافی جهان اسلام) با عناوین گوناگون وجود داشته و دارد؛ اما این عقیده در آئین هندو اهمیت بیشتری دارد. (توفیقی، ۱۳۸۷: ۳۴)

هندوان معتقدند انسان‌ها در این چرخه که «سَمساره» نام دارد، گرفتارند؛ تا اینکه خود را از این چرخه نجات داده، به حقیقت مطلق که از آن به «نیروانه» تعبیر می‌شود، ملحق شوند. اینکه انسان‌ها در بازگشت خود در چه بدنی قرار گیرند، به «کرمه» یا نتیجه عمل آنان در زندگی‌های پیشین بستگی دارد. به هر حال، در این دوره، این اندیشه پدید آمد که انسان‌ها در چرخه‌ای از آمدن‌های مکرر گرفتارند که باعث رنج و درد است. از این پس، راهی برای نجات از این چرخه، دغدغه‌ای اصلی بوده است و ادیان جین و بودا که در این مقطع از درون آئین هندو زاده شدند، در پی حل این مشکل بودند. (شاتوک، ۱۳۸۰: ۴۸)

نکته

علت اصلی ایجاد شبههٔ یکسان‌انگاری بین تناسخ و رجعت، شباهت‌های این دو با هم است؛ از جمله اینکه در هر دو، بازگشت نفس به بدن مادی وجود دارد. غایت بازگشت نفس به بدن در هر دو، استمرار زندگی در دنیا است. همچنین برخی از طرفداران هر دو ادعا دارند که عقیده موردنظرشان به منظور استكمال نفوس صورت می‌گیرد. این شباهت‌های ظاهری سبب شده تا عده‌ای کوتاه‌نظر، مثل احمد امین مصری و شهرستانی، بدون توجه به تفاوت‌های اساسی بین این دو مقوله، ادعای یکسانی تناسخ و رجعت را مطرح کنند و به وحدت ماهوی این دو آموزه حکم نموده، در نتیجه تشیع را مذهبی تناسخ‌باور معرفی کنند. برای روشن شدن تمایز این دو، می‌توان با دو رویکرد برون‌دینی و درون‌دینی به این مسئله پاسخ داد. در رویکرد برون‌دینی، با تحلیل عقلانی و فلسفی به آن پرداخته می‌شود و در رویکرد درون‌دینی بر اساس آیات و روایات به نقد و تحلیل یکسان‌انگاری رجعت و تناسخ پرداخته خواهد شد.

ب) تمایز رجعت و تناسخ

با توجه به معاشناسی و بررسی‌های انجام‌گرفته، تمایز رجعت و تناسخ روشن خواهد شد و معلوم می‌گردد که هیچ سنخیتی بین رجعت و تناسخ وجود ندارد و آنها از نظر ماهوی با هم فرق دارند. در ادامه با دو رویکرد برون‌دینی و درون‌دینی به نقد و تحلیل عقیده باورمندان به یکسان‌انگاری پرداخته می‌شود:

رویکرد برون‌دینی

یک. تمایز در توارد دو نفس بر بدن واحد

در رجعت نفس واحد است، نفس همان نفس و روح انسانی است که در گذشته، مدبر بدن بوده است و بعد از

مفارقت نیز دوباره در رجعت به همان بدن قبلی برمی‌گردد و کار تدبیر بدن را ادامه می‌دهد. ما با علم حضوری خطاناپذیر درک می‌کنیم که بیش از یک نفس و مدبّر در بدن ما وجود ندارد؛ اما لازمه تناسخ این است که یک بدن، دو نفس داشته باشد که از آن با عنوان «توارد نفسین بر بدن واحد» (سبزواری، بی‌تا: ۳۱۱) یاد می‌کنند؛ به این بیان که تعلق نفس به هر بدنی، مستلزم افاضه آن از جوهر مفارق به آن بدن است و در صورت تحقق تناسخ، لازم می‌آید که یک بدن دارای دو نفس باشد؛ یکی نفس افاضه‌شده به بدن به‌وسیله جوهر مفارق و دیگری نفسی که به سبب تناسخ به بدن وارد شده است که این محال خواهد بود؛ چون نفس، تدبیر بدن را به عهده دارد و هر حیوانی و صاحب احساسی این را درک می‌کند که تدبیر و تصرف در امور بدن، از طریق یک نفس صورت می‌پذیرد و اگر نفس دیگری در کار باشد که حیوان آن را درک نمی‌کند و هیچ تصرفی در بدن انجام نمی‌دهد، دیگر آن نفس برای آن حیوان شمرده نمی‌شود و این خلاف فرض است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۵۶؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۸۹)

صدرالمتألهین هم در *اسفار* می‌نویسد:

هر بدنی به مجرد اینکه استعدادش تمام شد، از مبدأ فیاض نفس به او افاضه می‌شود؛ چون حضرتش تام‌الفاعلیه است و امساک‌ی ندارد و بدن هم چون مستعد است، تام‌القابلیه است. از سوی دیگر، نفس انسان دیگری که بدنش فاسد شده است، مطابق قول به تناسخ می‌بایست به همین بدن تعلق بگیرد و لازمه این قول، اجتماع دو نفس بر یک بدن هست که لازمه این کلام، کثیر بودن واحد است (واحد، متکثر و متکثر، واحد گردد) و اینکه هر شخص، دو شخص باشد، بالضرورة باطل است و اگر بگوییم هیچ‌کدام از دو نفس را بدن پذیرا نشود، با فیاضیت الهی منافات دارد و اگر بگوییم یکی را بپذیرد، ترجیح بلامرجح خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۹ / ۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۲۰۸)

مرحوم سبزواری نیز می‌گوید:

لزوم اجتماع نفسین علی صیصیة تناسخا قد بطلا

(سبزواری، بی‌تا: ۳۱۱)

وارد شدن و اجتماع دو نفس بر یک بدن، لازمه اعتقاد به تناسخ است و همین لازمه، باعث ابطال تناسخ است.

با توجه به فیاض بودن خالق متعال، هر بدنی که استعداد پذیرش نفس را داشته باشد، باید نفس مناسب شأنش را افاضه کند. پس اگر نفسی بعد از جدایی از بدن اول، به بدن دوم - که خودش هم دارای نفس و روح است - تعلق بگیرد، لازم می‌آید دو نفس در یک بدن جمع شود که این محال است. به تعبیر دیگر، اگر این بدن دوم دارای نفس باشد، اجتماع دو نفس لازم می‌آید که محال است؛ چون مستلزم کثرت در وحدت و

وحدت در کثرت است و اگر بدن دوم دارای نفس نباشد، لازم می‌آید که کمال و فعلیت، به نقص و قوه برگردد که این نیز محال است.

دو. تمایز در تعطیلی نفس

در رجعت، نفس معطل نمی‌ماند؛ چرا که نفس طوری آفریده شده که تا وقتی در دنیا است، باید مشغول تدبیر بدن باشد و چون معتقدان به تناسخ، منکر معاد می‌شوند، دیگر جنبه ذاتی نفس را که به صورت مجرد می‌تواند باقی بماند، لحاظ نکرده‌اند. از این رو نفس در فاصله انتقال از یک بدن به بدن دیگر، معطل باقی می‌ماند؛ اما با وجود اعتقاد به تجرد ذاتی نفس، این مشکل پیش نمی‌آید؛ چراکه یا مجرد باقی می‌ماند که می‌تواند در حد فاصل مفارقت و تعلق، به حیات عقلانی خود ادامه دهد یا به بدن مثالی و برزخی تعلق می‌گیرد؛ اما در تناسخ این گونه نیست. بیان صدرالمتألهین ناظر بر این است که اعتقاد به تناسخ، موجب تعطیلی نفس از تدبیر می‌شود؛ چراکه وقتی از بدن اول خارج می‌شود تا به بدن دوم بپیوندد، مسلماً لحظه‌ای فاصله می‌افتد که در آن، از تدبیر و تصرف در بدن باز می‌ماند، درحالی‌که کار هستی و طبیعت، مبرای از تعطیل است. بر مبنای حکمت متعالیه، نفسیت نفس، همان وجود خاص اوست که تدبیر و تصرف است و این مسئله‌ای اعتباری و اضافی نیست که مثلاً نفس وجود داشته باشد؛ اما تدبیر و تصرف نداشته باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۹ / ۱۲)

امام خمینی در تقریرات / سفر در این رابطه می‌فرماید:

در آنی که نفس از بدنی به بدن دیگر می‌رود، لازم می‌آید که نفس تعطیل شود و این محال است که در وجود تعطیلی باشد ... (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳ / ۱۷۷)

تقریری دیگر از تعطیلی نفس در تناسخ

در مرگ و میرهای جمعی - مانند بمباران‌های اتمی و زمین‌لرزه‌ها - که هزاران نفر در یک لحظه می‌میرند، وضعیت و تکلیف روح و نفس آنان چه می‌شود؟ روح هزاران و چه بسا میلیون‌ها نفر به کدام بدن‌ها تعلق می‌گیرد؟ آیا به تعداد این همه نفوس، بدن‌هایی نیز وجود دارد؟ در صورت نبود این تعداد بدن - که قرائن نیز آن را تأیید می‌کند - لازم می‌آید این همه نفس بدون بدن، تعطیل باقی بمانند. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹: ۶۲)

سه. تمایز در بازگشت از فعلیت به قوه

در تناسخ، بازگشت نفس از فعلیت به قوه مطرح می‌شود و این بازگشت بالضروره محال است؛ زیرا نفس و بدن هر دو با هم، حرکتی جوهری به سوی تکامل دارند و به هر مرحله که می‌رسند، مراتب قبلی را پشت‌سر گذاشته و قوه را به فعل تبدیل نموده‌اند. پس دیگر تبدیل فعلیت به قوه محال است؛ زیرا لازم‌هاش این است که دو چیز متضاد با هم، متحد گردند؛ یعنی بدنی که در حال استعداد و قوه است، با روحی که به مرحله

فعلیت و ظهور رسیده، متحد شود. از طرفی، اگر روحی تکامل یافته و به فعلیت رسیده، به بدنی جدید و بالقوه وارد شود، اجتماع دو متضاد پیش خواهد آمد و تردیدی نیست که چنین اتحادی محال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۲۰) اگر فعل به قوه برگردد، معنایش این است که امر بالفعل، قوه رجوع به آن قوه را داشته است؛ مثلاً اگر روح یک جوان بخواهد به یک نوزاد بازگردد، باید فعلیت روح جوان، قوه باشد که این محال است؛ زیرا فعلیت، وجدان است و قوه، فقدان و در این صورت لازم می‌آید که وجدان، فقدان شود؛ یعنی بالفعل، بالقوه شود و پیداست که ترکیب وجدان و فقدان و نیز تبدل وجدان به فقدان محال است؛ اما در رجعت، چنین بازگشتی وجود ندارد؛ بلکه بازگشت از کامل به کامل است؛ رجوع به آن کاملی که زمانی از آن جدا شده بود، نه بدن کامل دیگری؛ چون رجعت از موارد بازگشت از فعلیت به قوه شمرده نمی‌شود؛ زیرا زنده شدن انسان، چه در زمان رجعت و چه در قیامت، از نمونه‌های بازگشت از فعلیت به قوه نیست.

روح انسان پیش از قطع تعلق با جسم، مجرد بود، حقیقتی غیرمادی داشت، می‌اندیشید و در عوالم مختلف سیر می‌کرد و در عین حال، در جسم مورد تعلق خود هم تأثیرگذار بود و آن را تدبیر می‌کرد. پس این‌گونه نیست که نفس انسان با وجود تعلق به جسم مجرد نباشد و با قطع تعلق، به مجرد بار یابد؛ بلکه روح، یک حقیقت مجرد از ماده دارد که این مجرد در همه حال با اوست؛ چه زمانی که تعلق به جسم دارد، چه زمانی که این تعلق قطع می‌گردد و چه زمانی که دوباره به جسم تعلق پیدا می‌کند. در زمان تعلق، روح می‌تواند جسم را ابزاری برای انجام کارهای مادی خود قرار دهد و با مرگ جسم و قطع تعلق از آن، از انجام آن کارها بازمی‌ماند؛ اما با تعلق دوباره به جسم، به کارهای خود ادامه می‌دهد، مانند یک طبیب و جراح که وسیله جراحی خود را از دست می‌دهد و توان مداوا ندارد و دوباره با به دست آوردن ابزار خود، به کارش ادامه می‌دهد.

بنابراین روح انسان با بهره‌مندی از همان فعلیت‌هایی که با آنها از این جهان رخت بر بسته است، دوباره به جسم تعلق می‌گیرد و به تدبیر آن ادامه می‌دهد؛ بدون آنکه از مجرد خود تنزل پیدا کند.

چهار. تمایز در سازگاری و ناسازگاری با حرکت جوهری

چون رجعت، رجوع از کامل به کامل است، با حرکت جوهری سازگاری دارد؛ ولی تناسخ، بازگشت از فعل به قوه است که این با حرکت جوهری ناسازگار است؛ بلکه حرکت جوهری باعث ابطال و نفی تناسخ می‌شود.

توضیح اینکه، ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، نفس را محصول حرکت جوهری بدن می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۸۵ / ۹ - ۸۴) در نظر او، نفس موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است. ابتدا به صورت جسم ظاهر می‌شود و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام، نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود. (همو، ۱۳۸۲: ۳۱۶ - ۳۱۵) تمامی این مراحل در جوهر ابتدایی، بالقوه تحقق دارند و پس از تحول ذاتی درونی و طی تمامی این مراحل وجودی، در نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد. ملاصدرا این سخن خود را از نظریه فلسفی «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» به دست می‌آورد.

وی در *الشواهد الربوبیه* در توضیح مطلب یادشده می‌نویسد:

باید دانست که نفس انسان، موجودی است جسمانی الحدوث؛ بدین معنا که در آغاز و ابتدای حدوث و تکون، از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می‌آید و در این هنگام، صورتی است قائم به بدن؛ ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال، موجودی روحانی‌البقاء می‌شود که در بقای ذات خویش، به بدن نیازی ندارد؛ بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است. (همو، ۱۳۸۳: ۳۲۸)

صدرالمتألهین بر مبنای حرکت جوهری، نحوه ایجاد و بقای نفس را به گونه‌ای تعریف می‌کند که نتیجه روشن آن، ابطال تناسخ است؛ (همو، ۱۳۸۲: ۳۲۰؛ همو، ۱۴۲۸: ۶ / ۹ - ۵) چراکه طبق نظر او، ارتباط میان نفس و بدن، ارتباطی ذاتی و طبیعی است. همان‌طور که میوه و درخت به‌طور طبیعی در کنار هم قرار دارند، نفس و بدن هم این ارتباط طبیعی و ذاتی را دارند و به‌هیچ‌وجه پیوند آنها مصنوعی و عرضی نیست. هر بدن نفسی دارد که صددرصد از آن اوست و دنباله حرکت مادی آن بدن است. بر این اساس، هیچ‌گاه نباید پنداشت که هر شخصی نفسی دارد که از ابتدا تا انتهای عمرش همراه اوست؛ بلکه نفس تدریجاً و همراه بدن، کمال و فعلیت می‌یابد و به مدد مکتسبات و افعالش ساخته می‌شود. (همان: ۸ / ۲۸۷ - ۲۸۶) صدرا با حرکت جوهری، هم حدوث نفس را اثبات می‌کند و هم تناسخ را باطل می‌نماید. (همان: ۳۰۲؛ ۹ / ۵؛ رجبی، ۱۳۸۹: ۱۳۴ - ۱۳۲)

رویکرد درون‌دینی

مقایسه دو مقوله رجعت و تناسخ با متون اسلامی نشان می‌دهد که عقیده رجعت، با آیات و روایات کاملاً سازگار است؛ درحالی‌که هیچ‌آیه یا روایتی، تناسخ را تأیید نمی‌کند.

پنج. تمایز در سازگاری و ناسازگاری با قرآن کریم

۱. سازگاری رجعت با قرآن کریم

وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ. (نمل / ۸۳)

و روزی که ما از هر امتی، گروهی از کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، برمی‌انگیزیم و آنها [برای سؤال] نگه داشته می‌شوند.

این آیه از آیاتی است که به‌تنهایی بر رجعت دلالت دارد؛ چراکه ظاهر آن به‌خوبی بیانگر این مطلب است که این حشر گروهی از هر امتی، غیر از حشر در روز قیامت است؛ زیرا حشر در آیه، همگانی نیست؛ درحالی‌که حشر در روز قیامت، شامل همه انسان‌ها می‌گردد؛ چنان‌که در آیه‌ای در وصف حشر روز قیامت می‌فرماید: «وَحَشَرْتَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا»؛ (کهف / ۴۷) و همه را محشور کرده، احدی از آنان را فرو نخواهیم گذاشت. (مفید، ۱۳۷۲: ۳۳ - ۳۲)

آیه زیر نیز به رجعت تفسیر شده است:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. (نور / ۵۵)

خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و [کارهای] شایسته انجام داده‌اند، وعده داده است که قطعاً آنان را در زمین جانشین خواهد کرد؛ همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند، جانشین کرد؛ و مسلماً دینشان را که برای آنان پسندیده است، به نفعشان مستقر خواهد کرد؛ و البته بعد از ترسشان [وضعیت] آنان را به آرامش مبتدل می‌کند؛ درحالی‌که مرا می‌پرستند [و] هیچ‌چیز را شریک من نخواهند ساخت. و کسانی که بعد از آن کفر ورزند، پس فقط آنان نافرمان‌اند.

در بحارالأنوار از تفسیر نعمانی نقل شده است که: آیه دیگری که در مورد رجعت نازل شده، آیه‌ای است که در آن ائمه علیهم‌السلام مورد خطاب خداوند قرار گرفته‌اند و به آنها وعده پیروزی بر دشمنان و انتقام از آنها را داده است: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا...». این وعده زمانی به وقوع می‌پیوندد که آنها زنده شده، قبل از قیامت به دنیا باز گردند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۳ / ۱۱۹)

شیخ طبرسی در تفسیر آیه به رجعت امامان معصوم علیهم‌السلام به این روایت نیز اشاره کرده است که: عبدالله بن سنان نقل می‌کند از امام صادق علیه‌السلام درباره تفسیر آیه ۵۵ سوره نور پرسیدم؛ امام علیه‌السلام فرمود: ایشان ائمه علیهم‌السلام هستند. (حویزی، بی‌تا: ۳ / ۶۱۶)

۲. ناسازگاری تناسخ با قرآن کریم

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ. (مؤمنون / ۱۰۰ - ۹۹)

تا هنگامی که مرگ، یکی از آنان فرا رسد، می‌گوید: «پروردگارا! [مرا] بازگردانید؛ باشد که من در آنچه ترک کرده‌ام، [کار] شایسته‌ای انجام دهم.» [در پاسخ او گفته می‌شود:] هرگز چنین نیست! این سخنی است که او [فقط] گوینده آن است؛ و فراروی آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته می‌شوند.

اگر تناسخ ممکن بود، قرآن کریم هرگز بازگشت شخص مرده را به حیات دنیوی نفی نمی‌کرد. بنابراین قرآن از عدم بازگشت مردگان به دنیا سخن می‌گوید؛ درحالی‌که لازمه تناسخ، بازگشت روح مرده به دنیا و کالبد دنیوی است. (فعالی، ۱۳۸۹: ۱۱۴)

شش. تمایز در سازگاری و ناسازگاری با روایات

در روایات نیز مانند آیات، موارد سازگار با رجعت و مخالف تناسخ وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. سازگاری رجعت با روایات

از امام صادق علیه السلام چند روایت زیر نقل شده است:

من اقرّ بسبعة اشياء فهو مؤمن و ذكر منها الايمان بالرجعة. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۳ / ۱۲۱)
هر کس به هفت چیز اعتقاد داشته باشد، مؤمن است و در میان آن هفت چیز، ایمان به رجعت را ذکر فرمودند.

ليس متّاً من لم يؤمن بکرتنا ... (همان: ۹۲)

کسی که ایمان به رجعت ما نداشته باشد، از ما نیست.

ایام الله ثلاثة: يوم يقوم القائم و يوم الکرة و يوم القيامة. (همان: ۶۳)

روزهای خداوند سه‌تاست: روزی که قائم آل محمد علیهم السلام قیام کند، روز رجعت و روز قیامت.

۲. ناسازگاری تناسخ با روایات

امام رضا علیه السلام در پاسخ به مأمون درباره تناسخ فرمود:

من قال بالتناسخ فهو کافر بالله العظیم یکذب بالجنة و النار. (صدوق، ۱۳۷۸: ۲ / ۲۰۲؛

مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۳۲۰)

هر کس به تناسخ باور داشته باشد، او به خداوند بزرگ کفر ورزیده و بهشت و جهنم را تکذیب کرده است.

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

من قال بالتناسخ فهو کافر. (همان: ۳۲۰)

کسی که به تناسخ باور داشته باشد، به خدای بزرگ کافر شده است.

بر این اساس به‌خوبی می‌توان به ناسازگاری تناسخ با روایات پی برد. از اینکه امام معصوم، فرد معتقد به تناسخ را کافر معرفی کرده است، معلوم می‌شود که تناسخ باطل است؛ چون ائمه، سخن و عقیده حق را قبول یا تأیید می‌کنند. در نتیجه چون تناسخ مطابق با واقع نیست و در عالم هستی مصداق ندارد، ائمه آن را رد کرده‌اند.

امام صادق علیه السلام درباره بطلان تناسخ می‌فرماید:

إن اصحاب التناسخ قد خلوا وراءهم منهاج الدين و زينوا لانفسهم الضلالات و أمرجوا

أنفسهم في الشهوات. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۳۴۴)

معتقدان به تناسخ، راه روشن دین را پشت سر انداخته‌اند و گمراهی‌ها را برای خودشان زینت داده و خود را در وادی شهوات رها ساخته‌اند.

هفت. تمایز در تعدد بدن

محور تناسخ، تعدد بدن است؛ زیرا نظریه تناسخ بر انکار رستاخیز مبتنی است و جهان را در گردش دائم می‌داند که هر دوره‌ای، تکرار دوره پیش از آن است. براساس این نظریه، روح هر انسانی پس از مرگ، بار دیگر به دنیا بازمی‌گردد و به بدن دیگری منتقل می‌شود. پس اگر روح در زمان گذشته از نیکوکاران بوده، در بدنی قرار می‌گیرد که دوران بعد را با خوشی می‌گذراند و اگر از بدکاران بوده، به بدنی منتقل می‌شود که دوران بعد را با سختی‌ها سپری می‌کند و این بازگشت در حکم رستاخیز اوست. لذا معتقدان به تناسخ مدعی شده‌اند که بدن در رجعت عوض شده و روح به بدن جدیدی منتقل شده است و در حقیقت این هم تناسخ است؛ آنها در توجیه ادعای خود گفته‌اند بازگشت انسان‌ها به دنیا باید در قالب بدن باشد؛ درحالی‌که بدن، پوسیده و خاک شده است. پس لازم است به بدن دیگری برود و این همان تناسخ است. (احسائی، ۱۴۱۴: ۲۳؛ حمود، ۱۴۱۲: ۲ / ۳۱۶؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۶۸)

سؤال اساسی در باب کیفیت رجعت این است که آیا برگشت انسان‌ها به دنیا با همین بدن عنصری اولیه‌ای است که قبل از مردن داشته‌اند یا اینکه بدن انسان‌هایی که رجعت می‌کنند، یک نوع بدن مثالی است؟

۱. بررسی دو دیدگاه مطرح‌شده درباره نوع بدن رجعت‌کنندگان

از آنجا که رجعت، مورد اتفاق شیعیان است و تنها در کیفیت آن اختلاف دارند، در باب کیفیت رجعت، دو دیدگاه اساسی و مهم مطرح است: ۱. رجعت حصول تمثالی برای ارواح مؤمنین و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام است که از دنیا رفته‌اند و دوباره روح آنان ظهور کرده، تصرفاتی در این عالم خواهند کرد. (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۴۳ - ۴۲) ۲. رجعت با ابدان عنصری است؛ خواه با همان بدن سابق یا با انشای بدن مُلکی، یعنی نفس شریف و مبارک رجعت‌کنندگان، بدن مُلکی انشا می‌نماید و آن بزرگواران با آن بدن مُلکی انشایی رجوع می‌فرمایند. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳ / ۱۹۷)

۲. نقد و بررسی دیدگاه اول

مرحوم حکیم لاهیجی در رد کسانی که معتقد به احیای اجسام عنصری در رجعت نبوده‌اند؛ بلکه معتقدند رجعت، تجلی اجسام مثالی در عالم عنصری است می‌نویسد:

این دیدگاه به چند دلیل باطل است: اولاً، چون ابدان مثالی به مذهب قائلین به آن قابل قتل، نصب، قطع، وصل، تغیر و تنقل مثل اجسام عنصری نیستند؛ بلکه هر کدام به همان حال که هستند، از آن حال تغییرشان ممکن نیست، درحالی‌که در اخبار رجعت آمده که اهل بیت علیهم‌السلام رجعت می‌کنند و کشته می‌شوند و تناسخ و ... می‌کنند. ثانیاً، در بعضی

اخبار لفظ رجوع به دنیا صریح بوده و رجوع وقتی صحیح است که پیش از آن در آنجا باشد و غیبتی کرده باشد و ابدان مثالی پیش از این در نشئه عنصری نبوده تا تجلی را بر تقدیر صحت، رجوع توان گفت. (لاهیجی، ۱۳۷۵: ۳۰۰ - ۲۹۹)

در توضیح آنچه مرحوم شاه‌آبادی و لاهیجی فرموده‌اند، باید گفت گرچه بدن مثالی، بدنی است که از حیث صورت و شکل، همانند بدن دنیوی است، از مادیات و عوارض مادی به دور است. با وجود این، رجعت از این گونه تأویلات میرا است؛ چراکه با انگیزه و فلسفه رجعت و ظاهر اخبار وارد شده نمی‌سازد؛ چنان که شیخ حر عاملی نیز در رد این دیدگاه می‌فرماید تأویل بردن رجعت به اینکه مراد، برگشتن روح به بدن مثالی است، به چند دلیل باطل است: نخست اینکه، احادیث رجعت در کیفیت رجعت تصریح کرده‌اند که عده‌ای سر از قبرها بیرون می‌آورند و خاک از سر می‌افشانند. تأویل این اخبار بر اینکه مراد، بدن مثالی است، خلاف ظاهر است و دلیل می‌خواهد. دیگر اینکه، اگر روح به بدن دیگر تعلق بگیرد - هر چند بدن مثالی، همان بدن اول باشد - اگر این انسان همان انسان اول باشد، همان مفاسدی که برای فرار از آن دست به تأویل زدند، لازم می‌آید و اگر شخص دیگری باشد، انتقام از او (به زدن و کشتن، دار کشیدن و سوزاندن) جایز نیست؛ چون این بدن گناهی نکرده است و با برزخ قابل مقایسه نیست؛ چون عذاب برزخ مربوط به روح است، نه جسم و نیز اگر در قالب دیگری هم باشد، حتماً وقتی به دنیا می‌آید، تکلیف دارد و دوباره همان مفاسد پیش می‌آید و باز اگر بدن دوم، غیر از اول باشد، آمدنش به دنیا رجعت نخواهد بود. سبب این تأویل آن است که خیال کرده‌اند اگر روح به بدن اول برگردد، باید تکلیف هم دوباره بیاید؛ ولی تکلیف در رجعت حتمی نیست؛ ممکن است باشد و ممکن است نباشد. این مطالب خلاف احادیثی است که می‌فرماید: هر چه در امت‌های گذشته بود، بدون کم‌وزیاد در این امت هم هست و قطعاً در آنها رجعت مکرر بوده و با بدن «مثالی» هم نبوده است. (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۴۲۸ - ۴۲۷)

۳. توضیح دیدگاه دوم

در مقابل دیدگاه مرحوم شاه‌آبادی و امثال ایشان، غالب متکلمان و فلاسفه در کیفیت رجعت، به بدن عنصری اعتقاد داشته و بر آن تأکید و استدلال نموده‌اند.

مرحوم علامه رفیعی قزوینی با ذکر مقدماتی، مسئله رجعت ارواح نورانی ائمه طاهرين علیهم‌السلام را با بدن عنصری اثبات می‌کند و در آخر می‌فرماید:

پس رجعت یعنی رجوع ارواح و نفوس ناطقه مقدسه حضرت رسالت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه طاهرين علیهم‌السلام به بدن‌های عنصری و جسدهای دنیوی خویش ممکن؛ بلکه به ضرورت عقل واجب است؛ چون رجعت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام به دنیا جهت تکمیل رسالت خود ضروری است؛ چراکه تعلیم و شریعت آنان در زمان حیاتشان نسبت به تعلیم عموم بشر به حد کمال خود نرسیده بود. (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۷: ۲۲ - ۱۷)

امام خمینی در تقریرات خود، در کیفیت رجعت، معتقد به بدن عنصری شده است؛ البته با انشای بدن مُلکی:

در خصوص رجعت اگر بگوییم که نفس شریف و مبارک رجعت‌کنندگان بدن مُلکی انشا نموده و با آن بدن انشایی مُلکی رجوع می‌نمایند، هیچ استبعادی ندارد؛ بلکه حتماً قضیه چنین خواهد بود.

ایشان برای اثبات مدعای خویش، داستان امیرالمؤمنین علیه السلام را در این رابطه بیان می‌فرماید و می‌نویسد:

حضرت امیر علیه السلام در یک شب، در زمان واحد در چهارجا حاضر بود: در عرش با ملائکه، در خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و در همان شب مهمان حضرت سلمان هم بود و هم با فاطمه زهرا علیها السلام در منزل خود. البته نه این است که حضرت با احاطه روحی خود؛ بلکه با ابدان متعدد در جاهای متعدد حاضر بود و هر یک از ابدان حقیقه، بدن شریف حضرت بوده است.

امام برای تبیین این دیدگاه در ادامه می‌فرماید:

البته بعد از آنکه نفس، قدرت کامله را دارا شد، ممکن است به عون الملک الکریم هزاران بدن انشاء کند و همه آنها بدن حقیقی نفس باشند و نفس با هر یک مشغول کاری باشد، بدون اینکه اشتغال به کاری در جایی، او را از اشتغال به کار دیگری مشغول کند. البته هیچ محال نیست؛ بلکه قضیه چنین است؛ چنان که حضرت حق با اینکه وحدت شخصیه دارد، در عین حال، تمامی ذرات عوالم امکان در حضور حضرتش منکشف و حاضر است و نحوه وجودشان حقیقه حضور در محضر اقدس الهیه است و لایشده شیء عن علمه، بدون اینکه چیزی از چیزی او را شاغل باشد و به همین نحو، حقیقت از کیفیت و وحدت و کثرت عالم، پیش حضرتش حاضر است؛ بلکه اینکه نطق می‌کند (مثلاً) عین‌التعلق به اوست و بلکه «بسمعک یسمع و ببصرک یبصر». (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳ / ۱۹۸ - ۱۹۵)

حاصل آنکه، در رجعت یک بدن مطرح است؛ برخلاف تناسخ که تعدد بدن مورد نظر است.

هشت. تمایز در عدم قطع علقه نفس از بدن

از دیدگاه برخی محققان، با مرگ، علاقه نفس از بدن خود، به‌طور کامل قطع نمی‌شود. آنان علاقه دیدار ارواح انسان‌های مرده از خانواده‌هایشان را - که در روایات مختلف (کلینی، ۱۳۶۵: ۳ / ۲۳۰، باب إن المیت یزور أهله) وارد شده است - از ادله ادعای خود یاد می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۸۸) بر این اساس، در واقع انفصال مطلق نفس از بدن و عالم ماده تحقق نمی‌یابد؛ از این رو تعلق دوباره و کامل نفس به بدن خویش ممکن است و از مقوله تعلق نفس به بدن بیگانه نیست تا محذور تناسخ لازم آید. امام خمینی نظریه استاد خود، مرحوم شاه‌آبادی را چنین گزارش می‌کند:

يمكن أن يقال ان علاقة الروح بعد الموت باقية بالنسبة الى البدن فانه دار قراره و نشوه و مادة ظهوره، فعليه فلا اشكال في احياء الموتى في هذا العالم؛ و يمكن أن يقال ان الأحياء عبارة عن النمل ببدنه الحسي او المثالي المنتقل معه في هذا العالم كما الامر في الرجعة اي تصحيحه باحد الوجهين. (امام خميني، ۱۴۱۰: ۱۷۴ و ۱۷۵)

ممکن است گفته شود تعلق و علاقه روح بعد از مرگ، هنوز نسبت به بدن باقی است؛ چون بدن، محل استقرار و رشد و ماده ظهور روح است. بنابراین در زنده کردن اموات در این عالم، اشکالی پیش نمی‌آید و ممکن است گفته شود زنده کردن، عبارت از رشد کردن با بدن حسی یا مثالی در این عالم است؛ همان‌طور که در رجعت با یکی از این دو وجه تصحیح می‌کنیم.

امام در ادامه، دیدگاه میرداماد را درباره سر زیارت اموات مبنی بر بقای علاقه روح به بدن پس از مرگ ذکر می‌کند؛ به عبارت دیگر، تناسخ محال، تعلق نفس به بدن سابق خود نیست؛ بلکه به بدن بیگانه است که این قسم از تناسخ در رجعت جاری نمی‌شود؛ چراکه با فرض بقای علقه نفس به بدن سابق خود، بر آن بدن سابق عنوان بیگانه صدق نمی‌کند. صدرالمتألهین در توجیه زنده شدن همراهان حضرت موسی بعد از ابتلا به صاعقه آسمانی و عدم تلازم آن با تناسخ می‌نویسد:

إذا كان البدن واحدا و كان التعلق متعددًا فلا يلزم ذلك و لعل الأبدان - فيما نحن فيه - لم تفسد بالكلية و لم تخرج عن صلوح تعلق النفس بها. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲ / ۴۱۶)

زمانی که بدن واحد و تعلق نفس به آن متعدد باشد، محذور تناسخ پیش نمی‌آید و شاید این بدن‌ها - در قضیه همراهان حضرت موسی علیه السلام - به‌طور کلی فاسد و از حیثه تعلق نفس خارج نشدند.

نه. تمایز در حصول کمال برای رجعت‌کنندگان

یکی از محذورات تناسخ، لزوم حرکت قهقرایی یا رجوع از کمال و فعلیت به نقص و قوه است که در تعلق نفس انسان به کالبد انسان دیگر یا حیوان لازم می‌آید. این مشکل در رجعت لازم نمی‌آید؛ چون امکان کسب تکامل برای رجعت‌کنندگان با درجه متوسط، با بازگشت به دنیا و بدن پیشین وجود دارد؛ اما درباره انسان‌های کامل نظیر پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام باید گفت: شأن، منزلت و کمال حقیقی آنان، نقش هدایت‌گری، تربیتی و تعلیمی است که با شهادت (مرگ اخترامی)، به این غایت و کمال خود نائل نگشتند و در حقیقت به حرکت قسری مبتلا شدند. از آنجا که حرکت قسری دائمی نیست (القسری لایدوم)، تحصیل کمال یاد شده با بازگشت به حیات دنیوی، دوباره ممکن و قابل دسترسی می‌شود. علامه طباطبایی در پاسخ به استحاله رجعت به دلیل «رجوع ما بالفعل الی ما بالقوه» می‌نویسد:

انما يلزم المحال المذكور في الاحياء الموتى بعد الموت الطبيعي و هو ان تقارن النفس و البدن بعد خروجها بالقوة الى الفعل خروجاً تاماً؛ اما الموت الاخترامي الذي يكون بقسر قاسر كقتل او مرض فلايستلزم محذوراً فان من الجائز ان يستعد لكمال مشروط بتخلل حياة ما في البرزخ. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۰۷)

محال مذکور در مورد کسی است که عمر طبیعی خود را کرده و به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد؛ اما مرگ اخترامی که عاملی غیرطبیعی از قبیل قتل یا مرض باعث آن شود، برگشتن انسان بعد از چنین مرگی به دنیا مستلزم هیچ محذور و اشکالی نیست؛ پس جایز است چنین کسی بعد از مردن و دیدن برزخ، دارای آن استعداد شود و دوباره به دنیا برگردد که آن کمال را به دست آورد.

نکته قابل توجه اینکه ظاهر عبارت فوق، اختصاص رجعت به امواتی است که نه با مرگ طبیعی، که با مرگ اخترامی از دنیا رفته باشند؛ اما در دیدگاه برخی دیگر، مانند صدرالمتألهین - که رجعت را مختص انسان‌های کامل مختص می‌دانند - رجعت شامل هر دو نوع مرگ می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۵ / ۷۵)

از این رو رجعت انسان‌های کامل، حرکت و بازگشت به نقص نیست؛ بلکه حرکت به سوی تحصیل کمال مضاعف و حرکت اشتدادی است. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹: ۶۸ - ۶۶)

۵۵. تمایز در عدم همگانی بودن

آنچه از ادله درباره رجعت به دست می‌آید، این است که رجعت همگانی نیست؛ بلکه تنها شامل گروهی خاص می‌شود که ارواح اینها به همان بدن اول بازمی‌گردد، نه در بدن دیگری؛ آن‌هم محدود، نه به صورت مستمر که از این جهت، رجعت شبیه معاد جسمانی است. در رجعت، بهترین و بدترین‌ها برمی‌گردند و پس از برآورده شدن حکمت‌ها و مصالح آن، بار دیگر به سرای جاودانی می‌شتابند تا در روز رستاخیز، همراه با دیگر انسان‌ها برانگیخته شوند.

علامه مجلسی در حق‌الیقین می‌گوید:

بدان که از جمله اعتقادات شیعه، بلکه از ضروریات مذهب محقه، رجعت است؛ یعنی پیش از قیامت و در زمان حضرت قائم عجله جمعی از نیکان بسیار نیک و بدان بسیار بد، به دنیا برمی‌گردند. (مجلسی، ۱۳۸۷: ۳۵۴؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۷ / ۳۶۷؛ حلبی، بی‌تا: ۴۸۷)

لکن برخی از معتقدان به تناسخ، آن را همگانی می‌دانند (در تناسخ مطلق و نامحدود) که ارواح انسان به‌طور عمومی و دائمی از بدنی به بدن دیگر انتقال یافته، میان آن دو بدن هیچ ارتباطی وجود ندارد و این نقل و انتقال غالباً متوقف نمی‌شود؛ بلکه استمرار دارد. لذا دیگر معاد و بعث قیامت معنا ندارد؛ البته در برخی از

اقسام تناسخ، بهترین‌ها به دنیا بر نمی‌گردند؛ چون این‌ها از گردونه تناسخ و تولدهای مکرر در جهان پر از رنج و بلا به مؤکّشه یعنی «رهایی» و به تعبیر دیگر، به «نیروانه» پیوستند که در لغت به خاموشی و آرامش و در اصطلاح به «فنا فی الله» دلالت می‌کند. (توفیقی، ۱۳۸۷: ۳۴)

رجعت در زمان خاصی (هنگام ظهور امام زمان ع) صورت می‌گیرد؛ اما تناسخ مقید به زمانی نیست. از نظر غایت نیز رجعت، تأییدی بر معاد است؛ اما ادعای تناسخی‌ها - دست‌کم در تناسخ مطلق - این است که بهشت و جهنم و معادی در کار نیست و عذاب و تنعم روح در این دنیا با تعلق گرفتن به ابدان مختلف است. (بهمنی، ۱۳۸۵: ۳۰۶ - ۳۰۵)

نتیجه

ده فرق اساسی بین رجعت و تناسخ وجود دارد و آنها از نظر ماهوی، هیچ سنخیتی با هم ندارند و شباهت‌های آنها ادعایی، شکلی و ظاهری است و این ضروری به مقصود ما، یعنی اثبات رجعت نمی‌رساند؛ لکن کسانی که به هر شیوه ممکن به دنبال به چالش کشیدن اعتقادات شیعه هستند، از مردود بودن تفکر تناسخ در میان دانشمندان آنها استفاده نموده و خواسته‌اند تفکر رجعت را با اعتقاد به تناسخ مرتبط کنند و در این زمینه، شبهاتی را بر رجعت وارد نموده‌اند؛ درحالی‌که برخی از شبهات نه‌تنها رجعت، که معاد را - که از اصول اساسی تمام ادیان آسمانی است - هدف گرفته‌اند و غالب متکلمان و فلاسفه در تبیین کیفیت رجعت معتقد به بدن عنصری بوده و بر آن تأکید و استدلال نموده‌اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، محمد الجزری، ۱۳۶۴، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، ج ۲، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود الطناحی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاه*، تهران، مرتضوی.
۴. _____، ۱۴۰۳ ق، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، ج ۳ و ۸، بیروت، دار صادر.
۶. ابوریحان، محمد بن احمد، ۱۴۱۸ ق، *تحقیق ماللهند*، قم، بیدار.
۷. احسانی، احمد بن زین العابدین، ۱۴۱۴ ق، *کتاب الرجعة*، بیروت، الدار العالمیه.
۸. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ج ۳، تنظیم عبدالغنی اردبیلی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۹. _____، ۱۴۱۰ ق، *التعليقات على شرح فصوص الحکم*، قم، مؤسسه پاسدار اسلام.
۱۰. بهمنی، اصغر، ۱۳۸۵، *رجعت از دیدگاه متکلمان برجسته شیعی و رابطه آن با تناسخ*، قم، زائر آستانه مقدسه قم.
۱۱. توفیقی، حسین، ۱۳۸۷، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، سمت.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ ق، *الصحاح*، ج ۳، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۶۲، *الایقاظ من ההجعة بالبرهان على الرجعة*، ترجمه احمد جنتی، تهران، نوید.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس*، تهران، امیرکبیر.
۱۵. حلبی، ابوالصلاح، بی تا، *الكافی*، تحقیق رضا استادی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۶. حمود، محمد جمیل، ۱۴۱۲ ق، *الفوائد البهیة*، ج ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. حویزی، عبدالعلی، بی تا، *تفسیر نورالثقلین*، ج ۳، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، قم، المطبعة العلمية.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۲، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، قم، ذوی القربی.
۱۹. رجبی، ابوذر، ۱۳۸۹، تبیین و تحلیل «ابطال تناسخ براساس حرکت جوهری صدرایی»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۲۱، ص ۱۴۷ - ۱۳۴ - ۱۳۲ - ۱۲۱، قم، دانشگاه معارف اسلامی.
۲۰. رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۹۷ ق، *رساله رجعت و معراج*، تهران، کتابفروشی اسلام.
۲۱. سبزواری، ملاهادی، بی تا، *شرح المنظومة*، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.
۲۲. شاتوک، سیبل، ۱۳۸۰، *آیین هندو*، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۳. شاه آبادی، محمدعلی، ۱۳۶۰، *رشحات البحار*، نهضت زنان مسلمان.
۲۴. الشرتونی، سعید، ۱۴۱۶ ق، *اقرب الموارد*، ج ۵، تهران، دار الاسوة.
۲۵. شیروانی، علی، بی تا، *شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة*، قم، انتشارات اسلامی.
۲۶. صدر، محمد، ۱۴۱۴ ق، *بحث حول الرجعة*، بیروت، دار الاضواء.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲ و ۵، قم، بیدار.
۲۸. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبية*، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۹. _____، ۱۳۸۳، *الشواهد الربوبية*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
۳۰. _____، ۱۴۲۸ ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۹ - ۸، قم، طلیعة النور.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، ج ۲، تهران، نشر جهان.
۳۲. _____، ۱۴۰۳ ق، *معانی الاخبار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

۳۳. _____، ۱۴۱۴ ق، *الاعتقادات فی دین الامامیه*، تحقیق عصام عبدالسید، بیروت، دارالمفید.
۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۱، *انسان از آغاز تا انجام*، تهران، انتشارات الزهراء علیها السلام.
۳۵. _____، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲ - ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، ۱۴۰۳ ق، *الاحتجاج*، ج ۲، بی جا، نشر مرتضی.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۶ ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، تصحیح هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، دار المعرفة.
۳۸. طبسی نجفی، محمدرضا، بی تا، *الشیعة و الرجعة*، ج ۱، نجف، مطبعة الآداب.
۳۹. طبسی، نجم‌الدین، بی تا، *رجعت از نظر شیعه*، قم، دلیل ما.
۴۰. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، ج ۲، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، ج ۳، تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، *العین*، ج ۱، قم، هجرت.
۴۳. فضل بن شاذان، ۱۳۶۳، *الایضاح*، تحقیق جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۴۴. فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۹، «بازتن‌یابی؛ نگاهی قرآنی - فلسفی»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۲۱، ص ۱۱۴، قم، دانشگاه معارف اسلامی.
۴۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، بی تا، *القاموس المحيط*، ج ۳، بیروت، المؤسسة العربية.
۴۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۹، «تناسخ و شبهات دینی آن»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۲۱، ۶۸ - ۶۶، قم، دانشگاه معارف اسلامی.
۴۷. قزوینی خراسانی، مجتبی، ۱۳۴۶، *بیان الفرقان*، ج ۵، مشهد، بی تا.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، ج ۳، تهران، دار الکتب العلمیه.
۴۹. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، ۱۳۷۵، *رسائل فارسی*، به کوشش علی صدرایی خوئی، مرکز فرهنگی نشر قبله.
۵۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۷، *حق‌الیقین در اصول اعتقادات*، مشهد، بارش.
۵۱. _____، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، ج ۴، ۶ و ۵۳، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۵۲. مصطفی ابراهیم، ۱۹۸۸ م، *المعجم الوسيط*، استانبول، دار الدعوة.

- ۲۶ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۱، تابستان ۹۴، ش ۴۱
۵۳. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۰، *عقائد الامامیه*، ترجمه علیرضا مسجد جمعی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۴. _____، ۱۳۸۷، *عقائد الامامیه*، تحقیق الدكتور حامد حنفی، قم، انصاریان.
۵۵. مفید، محمد بن نعمان، ۱۳۷۲، *المسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۵۶. _____، ۱۴۱۴ ق، *اوائیل المقالات*، تحقیق ابراهیم انصاری، تهران، دار المفید.
۵۷. مکی عاملی، حسین یوسف، ۱۴۱۱ ق، *الاسلام و التناسخ*، تحقیق محمد کاظم مکی، بیروت، دار الزهراء.
۵۸. الموسوی، ابوالقاسم علی بن الحسین، (سید مرتضی)، ۱۴۰۵ ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق مهدی رجایی، ج ۱، قم، دار القرآن الکریم.
۵۹. ناس، جان، بی، ۱۳۷۳، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۰. نوبختی، حسن بن موسی، ۱۴۰۴ ق، *فرق الشیعة*، بیروت، دار الضواء.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی