


A Qualitative Analysis of the Distinction Between Rajah and Tanāsukh from the Perspective of Islamic Philosophers

Mojtaba Seydi¹, Sayyid Muhammad Musavi Baigi², and Ramin Golmakani³

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: mojtaba.seydi70@gmail.com
2. *Corresponding Author*, Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: golmakani@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
08 February 2025
Received in revised form
06 May 2025
Accepted
10 May 2025
Available online
23 August 2025

Keywords:

rajat (the return),
tanāsukh
(transmigration),
nafs (soul),
badan (body),
hukamā (theosophers)

ABSTRACT

While the principle of belief in the Return (raj'at) is an essential and unanimously held doctrine among the Imāmiyyah, its specific modality is not a credal necessity. Owing to a perceived similarity between raj'at and transmigration (tanāsukh), some have erroneously equated the two. Among the most significant and challenging discussions in this area is the problem of elucidating the modality of raj'at and distinguishing it from tanāsukh. This study aims, first, to present a tenable modality for the Return that is consistent with rational and scriptural principles, and second, to articulate its distinction from tanāsukh from the perspective of the theosophers (hukamā'). Tanāsukh is beset by rational and scriptural impediments. Mullā Ṣadrā and 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī did not specify the modality of the Return; they only sought to resolve the rational improbabilities associated with it, arguing that it is not an instance of regression from actuality (fi'l) to potentiality (quwwah), nor is it a retrogressive motion (ḥarakat taḍā'uff). Fayḍ Kāshānī and Shāhābādī maintained that the Return involves a return to the imaginal body (badan mithālī), thus positing a fundamental difference from tanāsukh. From the viewpoint of Rafī'ī Qazvīnī and Imam Khomeini, the Return occurs with the elemental body (badan 'unṣurī). They argue that an intrinsic relationship exists between the body and the soul (nafs), as the body is a direct positing of the soul. Therefore, raj'at is distinct from tanāsukh, in which the soul becomes attached to a different body.

Cite this article: Seydi, M., Musavi Baigi, S. M., & Golmakani, R. (2025). A Qualitative Analysis of the Distinction Between Rajah and Tanāsukh from the Perspective of Islamic Philosophers. *Theology Journal*, 12(1), 205-229. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20447.1957>



Introduction

This research undertakes an in-depth investigation into the essential distinctions between two pivotal concepts, the **Return** (*raj'at*) and **Transmigration** (*tanāsukh*), within the intellectual framework of Islamic theologians (*ḥukamā'*). Within the context of Shi'i thought, *raj'at* stands as a unique and foundational doctrine. Unfortunately, owing to certain superficial similarities with the theory of *tanāsukh*, it has persistently been subject to significant misunderstandings. This epistemological error has been propagated not only by opponents of the school of the Ahl al-Bayt but has occasionally been repeated even among some proponents, indicating a critical need for a precise re-examination of these concepts.

Adopting a systematic approach, the present study seeks to restore an authentic understanding of *raj'at* based on rational, scriptural (*naqlī*), and philosophical evidence. To this end, it first presents a comprehensive analysis of the concept of *tanāsukh* and its various classifications. Subsequently, by critically examining the arguments for the invalidation of *tanāsukh*, it establishes the necessary groundwork for a precise elucidation of the true nature of *raj'at*. The significance of this research can be assessed on three levels: **first**, on the theological (*kalāmī*) plane, it clarifies crucial doctrinal boundaries; **second**, on the philosophical level, it delineates the theoretical foundations of both concepts; and **third**, on the historical plane, it responds to polemical questions and doubts raised over many centuries. By referencing the primary works of Islamic theologians and employing an analytical-critical approach, this paper endeavors to present a lucid and definitive exposition of the subject.

Methodology

This study was designed using a **mixed-methodology** (qualitative-analytical) and an **interdisciplinary approach**, integrating the fields of philosophy, theology (*kalām*), and Hadith studies. Data collection was conducted through a **bibliothecal (library-based) method**, with direct recourse to primary philosophical and theological texts.

In the initial stage, a **qualitative content analysis** was performed on the relevant works of major theologians such as Mullā Ṣadrā, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Fayḍ Kāshānī, and others. In the second stage, a **comparative-historical method** was employed to trace the intellectual evolution of these concepts across different periods of Islamic thought. Data analysis was executed using a tripartite technique comprising: **descriptive** (explication of viewpoints), **analytical** (examination of conceptual relationships), and **critical** (assessment and critique of arguments) methods.

For the section on *tanāsukh*, lexical and technical definitions were first extracted from authoritative sources, after which its principal types—*naskh*

(human-to-human), *maskh* (human-to-animal), *faskh* (human-to-plant), and *raskh* (human-to-mineral)—were explained with their precise differentiations. For the section on *raj'at*, a **documentary analysis** was conducted on all pertinent Qur'anic verses and reliable narrations, followed by a thorough analysis of their philosophical interpretations. The distinctiveness of this study's methodology lies in its synthesis of scriptural (*naqlī*) and rational (*'aqlī*) arguments and its systematic analysis of the relationship between the two concepts.

Findings

The findings of this research, derived from an exhaustive examination of primary texts, can be categorized into several key areas. First, concerning **tanāsukh**, the study demonstrates that the theory is invalidated by five distinct categories of rational arguments:

1. Arguments based on the principle of **Substantial Motion (*ḥarakat-i jawharī*)**, which precludes the possibility of regression from a state of actuality (*fi 'liyyat*) to potentiality (*quwwah*).
2. Arguments pertaining to the **intrinsic and essential nature of the soul-body (*nafs-badan*) relationship**.
3. Arguments related to **Divine Wisdom and the Best Possible Order (*niẓām-i aḥsan*)**.
4. Arguments based on the philosophical **impossibility of retrogressive motion (*ḥarakat-i qahqarā'ī*)**.
5. Arguments concerning the logical **untenability of two souls cohabiting a single body**.

On a scriptural level, numerous Qur'anic verses, such as Sūrat al-Mu'minūn 23:99-100, and explicit narrations from the Infallible Imams unequivocally negate the doctrine of *tanāsukh*.

Concerning **raj'at**, the research has yielded the following conclusions:

1. **Ontological Viability:** From an ontological perspective, *raj'at* is not only compatible with philosophical principles but is entirely justifiable based on the foundations of the **Transcendent Theosophy (*al-ḥikmat al-muta'āliyah*)**.
2. **The Nature of the Returning Body:** After a comprehensive review of existing viewpoints, this study endorses the theory of the **elemental body (*badan 'unṣurī*)** based on several compelling reasons, the most significant of which are: (a) its consistency with the prima facie meaning of the narrative sources; (b) its capacity to account for physical events such as wars and retribution as described in the narrations; and (c) its preservation of the principle of the intrinsic soul-body relationship.

3. **Comparative Analysis:** Ten fundamental differences between *raj'at* and *tanāsukh* were identified. The most critical distinctions are: (a) in *raj'at*, the soul returns to its **original, particular body**, whereas *tanāsukh* necessitates attachment to a new body; (b) *raj'at* is an **evolutionary and perfecting motion**, while *tanāsukh* implies a retrogressive one; and (c) personal **identity is preserved** in *raj'at*, whereas *tanāsukh* entails a change of identity.

Conclusion

This study has critically evaluated the different perspectives on the nature of *raj'at*, demonstrating that interpretations positing a return to an **imaginal body** (*badan mithālī*), as proposed by figures like **Fayḍ Kāshānī** and **Shāhābādī**, face significant theoretical challenges. In contrast, the theory of the **elemental body** (*badan 'unṣurī*), advocated by **Rafī'ī Qazvīnī** and **Imam Khomeini**, exhibits greater internal consistency and explanatory power.

In conclusion, by providing a systematic analysis of the relationship between *raj'at* and *tanāsukh* on both philosophical and scriptural grounds, this research takes a substantial step toward clarifying a complex and often misunderstood area of Islamic doctrine. It thereby offers a new and robust paradigm for future scholarly investigations in this field.

Author Contributions: The manuscript was developed based on the initial idea of the collaborating professors. The author structured and drafted their ideas and perspectives into the article format.

Data Availability Statement: Not Applicable.

Acknowledgements: The author thanks the collaborating supervisor and co-supervisor.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and misconduct.

Funding: This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Declaration of Generative AI and AI-assisted technologies in the writing process: Artificial intelligence was not used.



انجمن علوم رضوی مدین

پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
شاپا برخط: ۶۶۷-۲۷۸۳
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



مؤسسه
المصطفی
العالمیة

تبیین کیفی تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه حکما

مجتبی صیدی^۱، سید محمد موسوی بایگی^۲، و رامین گلمکانی^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mojtaba.seydi70@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: moosavi@razavi.ac.ir
۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: golkamani@razavi.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱

کلیدواژه‌ها:

رجعت،

تناسخ،

نفس،

بدن،

حکما

اصل اعتقاد به رجعت، امری ضروری و اتفاقی در بین امامیه است، ولی کیفیت آن ضروری مذهب نمی‌باشد. به دلیل شباهتی که بین رجعت و تناسخ وجود دارد، برخی هر دو را یکی تلقی کرده‌اند. از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث، مسئله تبیین کیفیت رجعت و تمایز آن با تناسخ است. هدف پژوهش حاضر اولاً ارائه کیفیت مقبول و منطبق بر مبانی عقلی و نقلی، ثانیاً بیان تمایز آن با تناسخ از دیدگاه حکماست. از حیث عقلی و نقلی محذوراتی بر تناسخ مترتب است. صدرا و علامه طباطبایی اشاره به کیفیت آن نکرده‌اند و فقط در صدد رفع استبعادات عقلی رجعت برآمده‌اند و آن را از مصادیق رجوع از فعل به قوه و حرکت تضعیفی ندانسته‌اند. فیض کاشانی و شاه‌آبادی معتقدند که رجعت، رجوع به بدن مثالی است و لذا تفاوت بنیادی با تناسخ دارد. از دیدگاه رفیعی قزوینی و امام خمینی، رجعت با بدن عنصری است. بین بدن و نفس رابطه ذاتی وجود دارد و بدن، انشاء نفس می‌باشد؛ لذا رجعت با تناسخی که نفس به بدن دیگر تعلق می‌گیرد، متفاوت است.

استناد: صیدی، مجتبی؛ موسوی بایگی، سید محمد؛ گلمکانی، رامین (۱۴۰۴). تبیین کیفی تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه حکما.

پژوهشنامه کلام، ۱۱(۱)، ۲۲۹-۲۰۵. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20447.1957>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

از آنجایی که بین تناسخ و رجعت شباهت‌هایی وجود دارد، هر دو بازگشت به بدن و حیات مجدد هستند. همین شباهت باعث شده مخالفین و حتی موافقین، عقیده به رجعت را مورد نقادی و رد قرار دهند. از مهم‌ترین مواردی که باعث می‌شد به شیعیان نسبت تناسخ داده شود، همین تفسیر ناصحیح، عدم بیان کیفیت رجعت و تمایز ندادن آن با بحث تناسخ می‌باشد، تا جایی که حتی خود شیعیان نیز به این مطلب اقرار نموده‌اند. در اینجا به مواردی از آن اشاره می‌کنیم:

- صاحب کتاب اسلام و رجعت با ربط دادن رجعت به تناسخ می‌گوید که: «همین فکر ریشه‌اش در اسلام آمد که گفتند یزید که در این دوره بر حسین بن علی مسلط شد، باید برگردد و بر یزید غلبه کند، معاویه بر علی ظلم کرد باید برگردد و دوباره جنگ صفین شروع شود و علی غلبه کند... غلات و زناذقه هم گفتند که حساب در این دنیا می‌باشد و در اخبار رجعت هم اشاره به این امر خرافی شده است که می‌گوید حسین بن علی در رجعت حساب خلائق را می‌کشد» (زنجانی، ۱۳۹۶، ص. ۳۴).
- حکیم لاهیجی نیز فرموده بدن نباید به بدن اول تعلق بگیرد، چراکه اگر به بدن اول تعلق بگیرد، تناسخ است و باطل است (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص. ۳۴۴).
- صاحب تبصرة العوام این‌طور بیان می‌کند که خصم، شیعیان را به دلیل اعتقاد به رجعت متهم به تناسخ کرده‌اند. از جمله آن افراد که توسط خصم متهم به تناسخ شده‌اند، سدیر صیرانی و مؤمن الطاق است (حسنی رازی، ۱۳۶۴، ص. ۷۶).
- علامه مظفر بیان می‌کند که کسانی که به رجعت طعن می‌زنند، افرادی هستند که تفسیرشان درباره رجعت این است که رجعت نوعی تناسخ است (مظفر، ۱۳۸۷، ص. ۸۲).
- بهبودی، صاحب کتاب معارف قرآنی، معتقد است دو ماجرای که از مؤمن طاق و حمیری نقل شده است، تناسخ را در پی دارد (بهبودی، ۱۳۹۵، ص. ۴۰۹).
- روایت مؤمن طاق: درباره مؤمن الطاق که از اصحاب امام صادق (ع) بودند این‌گونه نقل شده است: روزی ابوحنیفه به وی گفت: آیا شما به رجعت اعتقاد داری؟ گفت: بله. گفت: پس اگر اعتقاد به آن داری، هزار درهم قرض بده تا در رجعت به تو برگردانم. مؤمن الطاق گفت: تو ضمانت بده به صورت انسان باشی و مانند انسان رجعت کنی و مانند خوک نباشی تا به تو پول دهم (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج. ۲، ص. ۳۱۴).
- روایت حمیری: حمیری در پیشگاه خلیفه شعر می‌گفت. سوار قاضی در نزد خلیفه وی را متهم به رجعت کرد و گفت این شاعر اعتقاد به رجعت دارد. حمیری در مقام دفاع از خود، رجعت را اعتقادی اثبات‌شده در آیات قرآن برشمرد و از آیات ۸۳ نمل، ۴۷ کهف، ۱۱ غافر، ۲۳ بقره بر آن اقامه دلیل کرد. سپس گفت به فرموده پیامبر، مستکبران در قیامت به صورت ذره محشور می‌شوند و هرچه در بنی اسرائیل اتفاق افتاده است در امت شما هم اتفاق می‌افتد. و در پایان حمیری گفت: آن رجعتی که من معتقد به آن هستم، همان اعتقادی است که قرآن درباره آن نطق کرد و سنت نبوی هم بر

آن گواه است و خداوند این سوار را به نحو سگ، میمون و خوک برمی گرداند، چون که او انسانی مستکبر و کافر است (مجلسی، ۱۹۸۳، ج. ۵۳، صص. ۱۳۱-۱۳۲).

• برخی معاصرین تفسیری از رجعت ارائه داده‌اند که بسیار شبیه تناسخ است. می‌گویند افرادی که از دنیا رفته‌اند از طریق غذا وارد خون، از آنجا وارد صلب و رحم می‌شوند و سپس وارد زندگی می‌شوند. آنان یک شاهد و نمونه تاریخی هم بر این تفسیر ارائه می‌کنند: داستان حضرت ایوب، وقتی فرزندانش مُردند، خدا او را به دوران نوجوانی برگرداند و فرزندانش را در صلبش قرار داد و دوباره به دنیا برگشتند. طبق دیدگاه ایشان که در واقع همان کیفیت تناسخ است، رجعت که قرآن بر آن تأکید می‌کند، همان عود نطفه است و بر اساس عود نطفه رجعت را تفسیر می‌کنند که لازمه چنین دیدگاهی چیزی جز تناسخ نیست (بهبودی، ۱۳۹۵، صص. ۳۹۴-۴۰۹).

• شیخ حر عاملی تأویل رجعت به برگشتن روح به بدن مثالی را باطل می‌داند؛ چراکه معتقد است برگشتن روح به بدن مثالی همان تناسخ است. چون تناسخ یعنی تعلق روح به بدن دیگر در همین دنیا و این عقیده به دلیل روایات متواتر و اجماع علما باطل است (حر عاملی، ۱۳۹۵، ص. ۵۰۷). بر اساس دیدگاه شیخ حر عاملی، رجوع نفس به بدن مثالی همان تناسخ است، حال آنکه برخی از اعظم و اندیشمندان مانند فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، صص. ۷۲-۷۳) و حکیم شاه‌آبادی (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۸۹-۱۰۹) کیفیت رجعت را به رجوع به ابدان مثالی تفسیر کرده‌اند. با مبنای وی، لازمه تفسیر حکیم شاه‌آبادی و فیض کاشانی تناسخ می‌باشد.

با توجه به مواردی که ذکر شد، این‌گونه می‌توان جمع‌بندی کرد: از آنجایی که رجعت بسیار شبیه به تناسخ است و این شباهت تا حدی است که حتی خود شیعیان که معتقد به این رجعت هستند، برخی تفاسیر از رجعت را متهم به تناسخ کرده‌اند. تفسیر نادرست آنان از این اندیشه بنیادی منجر به این مسئله شده که غیرامامی‌ها آن را متهم به تناسخ بکنند. و مهم‌ترین مسئله که زمینه‌ساز اتهام و حمل رجعت بر تناسخ شده است، دو مسئله است:

۱. تفسیر کیفیت رجعت
۲. ذکر حکایات و کنایاتی که از این حکایات و کنایات، دشمنان امامیه برداشت تناسخ کرده‌اند؛ تناسخی که برخلاف آموزه‌های ادیان الهی است (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۱۸۱).

این موارد تا حدی بود که ابن اثیر رجعت را مذهب گروهی از عرب می‌داند که اهل بدعت، هوی و هوس هستند، مانند رافضی‌ها (ابن اثیر الجزری، ۱۹۷۹، ج. ۲، ص. ۲۰۲). صاحب کتاب فجر الاسلام فرموده است که در تحت اندیشه‌های تشیع، رجعت و تناسخ دیدار شده است (امین، ۱۹۲۸، ص. ۲۷۷). قفاری نیز در کتاب اصول مذهب الشیعه بیان می‌کند که اعتقاد به رجعت و بازگشت اموات، زمینه‌ساز اعتقاد به تناسخ خواهد بود؛ همان‌طور که تأویلمان چنین اقتضایی دارد (قفاری، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۹۲۷). ابوشامه مقدسی، یکی از علمای سرشناس مخالف شیعه، در رساله فی الرد علی الرافضه معتقد است که عقیده تناسخ تحت لوای شیعه ظهور کرده است و آنان خیال می‌کنند که خدا در اجساد ائمه‌شان حلول می‌کند (مقدسی، بی‌تا، ص. ۱۱۳).

با توجه به مطالب ذکر شده، بیان کیفیت صحیح رجعت و تفکیک آن از تناسخ برای دفاع از عقاید شیعی ضرورت اجتناب‌ناپذیری دارد. آثاری با این عنوان تألیف شده است، مانند: «تفاوت‌های اساسی رجعت و تناسخ با

تکیه بر آیات و روایات» اثر محمدحسین بیات و فردین دارایی؛ «تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه شیعه» نوشته عبدالحسین خسروپناه و رمضان پابرجای؛ «تباین ماهوی رجعت و تناسخ در قوه و فعل» از اسدالله کرد فیروزجایی و وحید ظفرنما.

در آثار مذکور اگرچه به مفهوم‌شناسی رجعت و تناسخ، ادله عقلی و نقلی اثبات رجعت، امکان آن، تمایز رجعت و تناسخ از حیث برون‌دینی و درون‌دینی و قوه و فعل پرداخته شده است، ولی در هیچ‌کدام از آثار نسبت به کیفیت رجعت، محذورات عقلی تناسخ، بدن رجعت‌کننده، رابطه نفس با بدن رجعتی، دیدگاه حکما در این باره و تحلیل دیدگاه فلاسفه اشاره کاملی نشده است. از آنجایی که فهم تمایز رجعت و تناسخ مبتنی بر درک صحیح از کیفیت رجعت است، در این نوشتار، بعد از تبیین محذورات عقلی و نقلی تناسخ و بطلان آن، تبیین کامل از رجعت بر اساس دیدگاه حکما ارائه شده و نوع بدن رجعتی بر اساس آرای فلاسفه منقح گردیده و در نهایت، تبیین بنیادی رجعت و تناسخ تقریر شده است.

تناسخ

۱- معنای تناسخ

تناسخ از ریشه «نسخ» است؛ در معنای زایل ساختن و چیزی را به چیز دیگر تغییر دادن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۹۰).

ولی در اصطلاح، با ملاحظه آنچه در تعریف تناسخ گفته شده (مفید، ۱۴۱۳ق ب، ص. ۶۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص. ۴۷۶؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۷؛ مکی عاملی، ۱۹۹۱، ص. ۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۸)، مشخص می‌شود که در اصطلاح همه اندیشمندان، تناسخ یعنی تعلق روح به بدن دیگر غیر از بدن اول در همین دنیا.

۲- انواع تناسخ

برای تناسخ انواع مختلفی را ذکر می‌کنند:

«نسخ»: وقتی که نفس انسان از بدنی به بدن دیگر در دنیا منتقل می‌شود، اگر آن بدن، بدن انسان باشد به آن نسخ گفته می‌شود.

«مسخ»: وقتی که نفس انسانی از بدن انسان به بدن حیوانی تعلق می‌گیرد.

«فسخ»: وقتی که نفس سیر قهقرایی دارد و وارد عالم نباتات می‌شود و به جسم نباتی تعلق می‌گیرد.

«رسخ»: در معنای این است که نفس به عالم جمادات برگشت می‌کند (سبزواری، ۱۳۹۷، ج. ۲، صص. ۸۲۵-۸۲۶).

صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص. ۴۳۵).

تناسخ در یک تقسیم‌بندی کلی دیگر به ملکی و ملکوتی تقسیم می‌شود. تناسخ ملکوتی بدین‌گونه است که نفس به صورت‌های برزخی متمثل می‌شود و تمثل آن متناسب با ملکات و اخلاق دنیایی وی است. و تناسخ ملکی یعنی تعلق گرفتن نفس مفارق به بدن در دنیایی دیگر. به این نوع از تناسخ، طبیعی، نقلی و اتصالی هم اطلاق می‌کنند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۳۷۵؛ سبزواری، ۱۳۹۷، ج. ۲، ص. ۸۲۷).

تقسیم‌بندی دیگری هم برای تناسخ ذکر می‌کنند که رایج‌ترین آن بدین نحو است: تناسخ مطلق و تناسخ محدود. در تناسخ مطلق، تجرد نفس از ابدان ممتنع است و نفس همیشه بین بدن حیوان و غیرحیوان در تردد می‌باشد. اما در تناسخ محدود، نفس همیشه در بدن نیست، بلکه سرانجام از بدن رهایی پیدا می‌کند یا از طریق صعود که می‌شود تناسخ صعودی؛ یعنی نفس از پایین‌ترین درجه حیات که نبات باشد شروع و صعود می‌کند، پس از نفس نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی ارتقا می‌یابد. و مقابل این نوع تناسخ، تناسخ نزولی است که بر اساس معتقدین به آن، نفس انسان باب‌الایوباب و حیات از آن آغاز می‌شود، سپس نفوس اشقیاء از آن به بدن حیوان و از بدن حیوان به پایین‌ترین مرتبه که نبات است تنزل می‌یابد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۴؛ سبزواری، ۱۳۹۷، ج. ۲، صص. ۸۲۶-۸۲۷).

۳- ادله عقلی ابطال تناسخ

حکما به‌طور مفصل درباره ابطال تناسخ بحث کرده‌اند و ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خودش ادله مبسوطی را برای ابطال تناسخ ذکر کرده است. مهم‌ترین ادله وی در ابطال تناسخ را به‌طور اجمالی اشاره می‌کنیم:

برهان خاص: رابطه نفس و بدن به‌نحو تعلق ذاتی است و ترکیب آن دو صناعتی نیست، بلکه اتحادی است. نفس و بدن دارای حرکت جوهری هستند و به‌سمت فعلیت در حرکت می‌باشند. و هنگامی که نفس به بدن تعلق ذاتی دارد، درجات قوه و فعل در نفس و بدن با هم تناسب دارند. همان‌طور که حیوان محال است، پس از رسیدن به کمال، مجدداً به حالت بالقوه خودش برگردد؛ چون دارای حرکت جوهری ذاتی است. نفس و بدن نیز تکافو در قوه و فعل دارند و اگر نفس از بدن جدا شود و به بدن دیگری تعلق گیرد، محال است؛ چراکه تعلق و رابطه نفس و بدن ذاتی است. همچنین لازمه دیگرش این است که نفس به بدنی تعلق بگیرد که با آن تکافو در قوه و فعل ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ملاصدرا در این دلیل عقلی از مبانی خاص خودش مانند حرکت جوهری، رابطه ذاتی نفس و بدن و ترکیب اتحادی آن دو استفاده نموده است.

برهان تعلق دو نفس به بدن واحد: از ادله دیگری که برای بطلان تناسخ استفاده شده این است که اگر تناسخ صحیح باشد، لازمه آن تعلق گرفتن دو نفس به بدن واحد است و تعلق دو نفس به بدن واحد هم محال است. پس تناسخ محال خواهد بود. اما چرا دو نفس به بدن واحد تعلق می‌گیرد؟ به این سبب است که اگر بدن استعدادش به کمال رسید و آمادگی پذیرش نفس را داشت، نفس به آن تعلق خواهد گرفت. همچنین به همین بدن، نفس تناسخی هم تعلق خواهد گرفت و لازم خواهد آمد که بدن واحد دارای دو روح باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲).

برهان تعطیل نفس از تدبیر: اگر تناسخ صحیح باشد، لازمه تناسخ این خواهد بود که نفس معطل باشد و معطل بودن در عالم وجود راه ندارد. پس چون لازمه تناسخ محال است، خود آن هم محال خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۲).

تناسخ خلاف حکمت و عنایت: دلیل دیگری که ملاصدرا نسخ مطلق را ابطال می‌کند، با فرض مادی و مجرد بودن نفس است. اگر نفس مادی باشد، در صورت مادی بودن منطبع خواهد بود و اگر قائل به تناسخ

باشیم، این نفس مادی باید بین ابدان در تردد باشد. در این صورت لازم می‌آید که منطبعات انتقال پیدا کنند و انتقال منطبعات نیز محال است. پس اگر نفس مادی باشد، تناسخ لازمه محالی خواهد داشت و صحیح نخواهد بود. اگر نفس مجرد باشد، با توجه به اینکه عنایت الهی اقتضا دارد که هر موجودی به کمال خاص خودش برسد و اگر موجودی به کمال شایسته خودش نرسد برخلاف حکمت و عنایت خداوند خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۵۴۱).

تناسخ مستلزم حرکت قهقرایی: ملاصدرا دلیل دیگری هم برای ابطال تناسخ نزولی اقامه می‌کند. اگر تناسخ نزولی صحیح باشد، دارای دو محذور خواهد بود. محذور اول این است که نفس دارای حرکت قهقرایی باشد. می‌دانیم که حرکت قهقرایی محال است. محذور دوم هم این است که اگر تناسخ نزولی صحیح باشد، باید همراه مرگ هر انسانی بدن یک حیوان متولد شود ولی وقتی عالم خارج را بررسی می‌کنیم چنین چیزی مشاهده نمی‌شود (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۳۸۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۵).

ابطال تناسخ صعودی: ملاصدرا برای اینکه تناسخ صعودی را ابطال کند، بیان می‌کند که نفس حیوانی در سیر صعود خودش به نفس انسان یا منطبع بر بدن است یا اینکه مجرد می‌باشد. اگر منطبع در بدن باشد، لازم می‌آید جوهر ذاتی انطباعی باشد که این محال است. و اگر مجرد باشد، چگونه برایش نیل به مقام انسانی حاصل شده است؛ چراکه برای حیوانات از حیث آلات و قوا علاقه‌های زمینی مانند شهوت و انتقام است و محال است که این دو منشأ بالا رفتن نفس از حیوانیت به درجه انسانی باشد، حال آنکه کمال نفس انسانی در شهوت و انتقام نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۱۵).

۴- ادله نقلی بطلان تناسخ

حکما برای رد تناسخ ادله قرآنی ذکر کرده‌اند که در ادامه برخی از این آیات بیان خواهد شد:

رد بازگشت به دنیا: اهل تناسخ معتقدند ارواح پس از مرگ به دنیا بازگشته و در بدنی متناسب با اعمال خود حلول می‌کنند. اما آیات شریفه «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ...» (مؤمنون ۹۹-۱۰۰) به‌صراحت این نظریه را رد می‌کند. بر اساس این آیات و تفاسیر مفسران، بازگشت به دنیا پس از مرگ ممکن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۵، ص. ۶۸؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۷، ص. ۱۸۷). این آیات وجود برزخ تا روز قیامت را تأیید می‌کنند.

تناقض تناسخ با معاد: نظریه تناسخ با اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ در تضاد است. آیه «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ...» (بقره ۲۸) به‌وضوح چرخه حیات، مرگ و حیات مجدد را تنها در قالب معاد می‌پذیرد، نه انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر. این آیه تصریح می‌کند که پس از مرگ تنها یک حیات وجود دارد که همان قیامت است، بنابراین نظریه تناسخ از اساس باطل است.

تأکید بر حیات واحد پس از مرگ: آیه «هُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ...» (حج ۶۶) به‌صراحت به یک زندگی پس از مرگ اشاره دارد، نه چرخه‌های مکرر مرگ و زندگی. درحالی که طبق دیدگاه تناسخ، پس از مرگ بازگشت به دنیا ممکن است و حیات جدیدی متناسب با اعمال گذشته آغاز می‌شود. این در حالی است که قرآن امکان جبران اعمال گذشته را رد کرده است، همان‌طور که در آیات ۲۷-۲۸ سوره انعام و آیه ۵۳ سوره اعراف به آن اشاره شده است.

علاوه بر آیات قرآن، برخی از روایات هم بر بطلان تناسخ دلالت دارند. از جمله این روایات موارد ذیل می‌باشد:

حکم کفرآمیز تناسخ از نگاه امام رضا (ع): امام رضا (ع) در پاسخی که مأمون درباره تناسخ پرسیدند، صراحتاً این نظریه را مردود شمرده و این‌گونه فرمودند: «هر فردی که اعتقاد به تناسخ داشته باشد، کافر به خدا شده است و تکذیب بهشت و جهنم را نموده است» (ابن بابویه، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۲۰۲؛ مجلسی، ۱۹۸۳، ج. ۴، ص. ۳۲۰). انحراف پیروان تناسخ از نگاه امام صادق (ع): امام صادق (ع) نیز با اشاره به پیامدهای تناسخ فرمودند: «اصحاب تناسخ طریق روشن دین را پشت سر خودشان گذاشتند و ضلالت را برای خودشان تزیین دادند و خودشان را در شهوات رها کردند» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۳۴۴).

رجعت از دیدگاه حکما

برای بررسی تمایز کیفی بین رجعت و تناسخ، ابتدا دیدگاه اندیشمندانی را که درباره کیفیت آن سخن گفته‌اند، مرور نموده، سپس بررسی می‌کنیم که چه تمایزی بین این دو وجود دارد.

۱- ملاحظه

ملاحظه، مؤسس حکمت متعالیه، در آثار مختلف خودش به تبیین فلسفی آموزه رجعت و احیای موتی نپرداخته است، ولی در آثار خودش تأکید کرده است که رجعت از مآثورات امامیه است و آیه ۸۳ سوره نمل را ناظر به اختلاف نفوس در حشر می‌داند. آیاتی که با آن شباهت دارند را نیز دلیل بر حشر و معاد جسمانی برمی‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۷، ص. ۴۳۳). در تفسیر آیه ۳۱ سوره مبارکه یاسین، جایی که زمخشری اشکال می‌کند و این آیه را دلیل بر رد رجعت می‌گیرد، دیدگاه زمخشری را نقد می‌کند و بر آموزه رجعت و بازگشت نفوس کامل تأکید می‌نماید و بیان می‌کند که در انزال نفوس کامل و ارواح عالیّه محالی لازم نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۷۵). می‌گوید: «امتناع عقلی ندارد. مضافاً بر اینکه به اذن الهی موارد زیادی از احیای موتی اتفاق افتاده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۷۵). از سوی دیگر، ایشان در تفسیر آیه ۵ سوره یاسین در خصوص این آیه چنین بیان می‌نماید: «عدم رجوع آنان به دلیل این است که در قیامت کبری هستند و حرکت برعکس است و برگشت نفوس، به عوالم قبلی وجود ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۳۴۵). این اصلی مسلم است که حتی ادله ابطال تناسخ هم مبتنی بر این دلیل می‌باشد.

۲- دیدگاه فیض کاشانی

از افرادی که بحث روایی، حدیثی و عقلی درباره رجعت کرده است، مرحوم فیض کاشانی است. در کلمات مکتونه آن را تبیین عقلایی نموده است. ایشان بازگشت نفس به بدن را بازگشت نفس به بدن مثالی می‌داند. از دیدگاه وی، عالم مثال واسطه‌ای میان عالم ماده و عالم عقول است؛ چراکه بدن مادی و روح مجرد است و بین این دو تناسخ و سنخیتی وجود ندارد. خداوند متعال این عالم را آفرید تا واسطه‌ای بین عالم ماده و مجردات صرف برقرار شود. خصوصیت عالم مثال این است که هم شباهت به عالم ماده دارد، از حیث مقدار و اندازه و هم شباهت به عالم عقول دارد، از حیث زمان و مکان نداشتن. با استفاده از خصوصیت عالم مثال است که ارواح می‌توانند تجسم

پیدا کنند، مانند تمثیل جبرئیل برای حضرت مریم (ع) که در آیه ۱۷ سوره مبارکه مریم به آن اشاره شده است. این رؤیت به بدن مثالی و برزخی بوده است و حضرت مریم (ع) به آن عالم اتصال پیدا کرده و مشاهده نموده است. مثال دیگری از تمثیل، همانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی برای پیامبر اکرم (ص)، یا حضور ائمه (ع) در زمان احتضار است. رجعت نیز که برگشت مؤمنین و کفار محض است، دقیقاً مانند موارد فوق می‌باشد. همچنین برگشت حضرت عیسی (ع) بازگشت نفس به بدن مثالی و برزخی است (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، صص. ۷۲-۷۳). نقد و بررسی: نظریه فیض کاشانی مبنی بر وقوع رجعت با بدن مثالی با چالش‌های جدی مواجه است. خصوصیات که در روایات درباره رجعت بیان شده است، مانند جنگ‌ها و خونریزی‌ها، با بدن مثالی قابل توجیه نیست و تنها با فرض بدن عنصری می‌توان آن‌ها را پذیرفت. همچنین تأکید صریح روایات بر بازگشت به عالم دنیا و عدم اشاره‌ای به رجعت مثالی، از دیگر نقاط ضعف این دیدگاه است. محدود کردن رجعت به انسان‌های صالح نیز با عمومیت روایات رجعت که شامل اشقیاء نیز می‌شود، ناسازگار است.

۳- دیدگاه مولی علی نوری

مولی علی نوری از شارحان بزرگ ملاصدرا است که در دو جا درباره رجعت سخن گفته است: یکی در تعلیقاتش بر تفسیر ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۳۴۶)، دیگری در تعلیقات اسرار الایات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، صص. ۸۴-۸۵).

دیدگاه وی درباره رجعت را این‌گونه می‌توان بیان نمود: «رجعت از مراتب قیامت است و پدیده‌ای عرضی در عرض پدیده‌های مادی نیست، بلکه یک پدیده طولی در طول عالم ماده است». از دیدگاه وی، رجعت از مراتب قیامت وسطی می‌باشد که معاد جسمانی، بهشت و جهنم نیز در این مرتبه قیامت وجود دارد. در این مرتبه، اجسام دنیوی به ارواح بازمی‌گردند و این نوع بازگشت همان رجعتی است که در احادیث به آن اشاره شده است. خداوند متعال برای انتقال انسان از یک مرتبه به مراتب دیگر وسایط قرار داده است. موت برای انتقال از دنیا به برزخ می‌باشد. این اولین مرتبه قیامت است که به آن قیامت صغری گویند. نفخه فزع برای گذر انسان از برزخ به آخرت می‌باشد که به آن قیامت صغری گفته می‌شود. نفخه صعق برای عبور انسان از آخرت به مرتبه ارواح قلمی که به آن قیامت کبری گفته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، صص. ۳۵۰-۳۵۳).

نقد و بررسی: دیدگاه مولی علی نوری که رجعت را منطبق بر قیامت وسطی صدرایی می‌داند، با اشکالات متعددی روبه‌روست. نخست آنکه این تفسیر با ظواهر روایات رجعت سازگاری ندارد. دوم آنکه این دیدگاه بر این مبنا استوار است که حکمت متعالیه اصل قرار بگیرد و آموزه رجعت بر آن تطبیق داده شود. جالب توجه اینکه هیچ‌یک از شارحان حکمت متعالیه از این دیدگاه پیروی نکرده‌اند. خود صدرالمآلهین نیز در المبدأ والمعاد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، صص. ۳۹۲-۳۹۵) تصریح کرده که بدن عنصری در قیامت وسطی حضور ندارد.

۴- دیدگاه شاه‌آبادی

آقای شاه‌آبادی برای تبیین کیفیت و چگونگی آن ده مقدمه ذکر می‌کنند (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۰-۴۱) و نتیجه و ثمره این مقدمات این است که انسان دارای دو بدن، مادی و برزخی است. بدن برزخی مولود حرکت

دوری اجزای بدن مادی است. این بدن برزخی از بدن مادی ایجاد شده و هر دو بدن، علت اعدادی برای انشای روح است؛ چراکه بر اساس اعتقاد حکمای حکمت متعالیه، روح جسمانیة الحدوث است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۳۱). خصوصیت روح منشأ این است که از بدن مادی حادث شده است. جایگاه آن صورت نوعیه و فعلیت بدن است و از عالم امر می‌باشد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۰-۳۲). بعد از موت و در برزخ، ماده برزخی می‌باشد. سؤال در قبر نیز سؤال از روح است که این روح در برزخ به بدن برزخی تعلق گرفته است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۲-۳۳). آیاتی که دلالت بر عدم رجوع ارواح به دنیا بعد از موت دارند، موضوعاً با رجعت تفاوت دارد؛ چراکه آیات عدم رجوع ارواح با تعلق آنان به بدن ملکی است؛ یعنی محال است که روح به بدن ملکی برگردد، ولی رجعت تعلق به ابدان برزخی است. دلیل امتناع هم این است که هر بدنی استعداد تعلق یک روح را دارد. وقتی روح خاصی، از قوه به فعلیت رسیده است، معقول نیست اسیر ماده و قوه بشود. دلیل دیگر این است که لازمه تعلق روح به بدن دنیوی، اجتماع دو نفس در بدن واحد است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۹-۴۱).

نتایج حاصل از مطالب ذکر شده این است که ظهور ارواح در عالم ملک با تعلق آن‌ها به ابدان برزخی است؛ در ارواح قوی با اقتدار روح بر تکالیف بدن برزخی و استمداد از هوا و اثیر است. در آیه قرآن هم که سخن از دابة الارض شده است، به دلیل این است که خود را می‌توانند به اهل عالم اظهار کنند؛ تا اهل عالم، آن را با حواس مقید به مواد ملکی مشاهده کنند.

موارد آن در روایات بسیار است که برخی از آنان را اشاره می‌کنیم:

◀ امیرالمؤمنین (ع) در مسجد قبا پیامبر اکرم (ص) را به ابوبکر نشان دادند (مجلسی، ۱۹۸۳، ج. ۴۱، ص. ۲۲۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص. ۲۷۴؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۵۳۳).

◀ پیامبر خدا خودشان را بر منصور دوانیقی ظاهر کردند، زمانی که قصد داشت امام جعفر صادق را به شهادت برساند.

◀ هنگامی که امام علی (ع) در هنگام حمل تابوتشان خود را به امام حسن (ع) و امام حسین (ع) ظاهر کردند، درحالی که مقدم تابوت را در اختیار داشتند (مستنبط، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۳۲۵).

نقد و بررسی: شاه‌آبادی در تبیین مسئله رجعت، آن را برای نفوس ضعیف و شقی نیز قابل تحقق می‌داند و وقوع آن را از طریق تصرف ولی مقتدر ممکن می‌شمارد. ایشان کیفیت رجعت را با بدن مثالی توجیه می‌کنند، اما این دیدگاه با شواهد روایی که به صراحت از وقایع مادی، مانند انتقام از قاتلین امام حسین (ع) (حر عاملی، ۱۳۹۵، ص. ۲۴۶)، همراهی حضرت عیسی (ع) با امام عصر (عج) (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۸، ص. ۴۹)، نشان‌دار شدن دشمنان اهل بیت (قمی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۳۰) و دیگر موارد عینی سخن می‌گویند، ناسازگار به نظر می‌رسد.

۵- دیدگاه رفیعی قزوینی

رفیعی قزوینی از بزرگان حکمت متعالیه است. در زمان او اشکالات زیادی به بحث رجعت وارد شده بود؛ لذا ایشان رساله‌ای در دفاع از رجعت و تبیین فلسفی آن ارائه نمود و در این زمینه، سه مقدمه را بیان کرد. اکنون، دیدگاه ایشان را به اختصار ذکر می‌کنیم:

مقدمه اول: این مقدمه در مورد رابطه نفس و بدن می‌باشد، که این رابطه به این نحو است که روح تدبیرکننده بدن است و بدن تحت سیطره روح قرار دارد و مقصود از روح هم روح به معنای اعم است که شامل روح جزئی که بدن خاص را تدبیر می‌کند و روح کلی، روحی که تمام عالم را تدبیر می‌کند، می‌باشد. این علاقه نفس و بدن ذاتی است، یعنی حتی با مرگ نیز از بین نمی‌رود. اگرچه با مرگ این علاقه ضعیف می‌شود، از بین نمی‌رود و هر وقت نفس ناطقه بعد از مرگ توجه کند و این توجه به نحو اتم باشد، زندگی جدید امکان دارد.

مقدمه دوم: هر وجودی در عالم اثری دارد و اثرش نماینده رتبه وجودی‌اش می‌باشد. نفس انسان، به عنوان موجود عالم هستی، اثری در عالم دارد که این اثر در طول حیاتش مختلف می‌باشد. در ابتدا اثر آن انفعال و آموختن علم است. سپس وقتی رشد می‌یابد محل اجتماع انوار و معارف می‌شود و اثر آن هدایت، روشن کردن و نور بخشیدن به سایر نفوس است. این مرتبه‌ای است که متعلق به پیامبران و اولیای الهی می‌باشد که دارای درجات است. بالاترین درجه آن تنویر و تعلیم همه نفوس انسانی است و اگر کسی به اعلا درجه مراتب عقل رسید، روح خاتمیت تحقق پیدا می‌کند. این مقام، جایگاه تعلیم و تهذیب همه نفوس در همه ادوار و اعصار است. در حقیقت با این بیان، خاتمیت یعنی قوه تعلیم و تکمیل همه نفوس است ولی امامت، خلافت و تداول خاتمیت است؛ یعنی ابقای تعلیم کلی نفوس و حفظ معارف که خاتمیت برای عموم بشر عرضه و تشریح نموده است.

مقدمه سوم: طبق قواعد مسلم حکمی، قسر دائمی نمی‌باشد و دلیل آن این است که خداوند، نظام احسن را دایر کرده است و علم فعلی خدای متعال به نظام احسن که عبارت است از عنایت وی، مقتضی آن است که هر موجودی از موجودات به غایتی که برای آن آفریده شده است، برسد. قسر دائمی یا اکثری در مورد هر چیزی موجب نرسیدن آن چیز به هدف مطلوب خویش است. بنابراین، قسر دائمی یا اکثری خلاف مقتضای عنایت ازلی است، و هر چیزی که خلاف مقتضای عنایت ازلی باشد، در دایره هستی تحقق‌پذیر نیست. بنابراین اگر موجودی دارای قسر دائمی باشد، خلقت آن عبث خواهد بود.

نتیجه‌ای که از مقدمات سه‌گانه حاصل می‌شود این است که با توجه به اینکه علاقه نفس با بدن ذاتی است و با مرگ از بین نمی‌رود و هر مرتبه‌ای اثری در عالم دارد و اثر پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) تعلیم نفوس بشری است و قسر نیز دائمی نیست، پس باید در همین عالم اینان به بدن‌های عنصری رجوع کنند، تا اثر مقام وجودی‌شان را که تعلیم نفوس بشری است، به کمال برسانند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، صص. ۳۳-۳۵). رجوع نفوس به ابدان در آخرالزمان ممکن است و از لحاظ عقلی استبعادی ندارد؛ چراکه با مرگ این رابطه از بین نمی‌رود، بلکه بر اساس مقدماتی که ایشان بیان کردند، نه تنها چنین برگشتی امکان دارد، بلکه ضرورت نیز دارد. نقد و بررسی: نظریه رفیعی قزوینی در باب رجعت که مبتنی بر بازگشت با بدن عنصری است، از حیث انطباق با روایات و نیز ارائه مبنا فلسفی مستحکم، از قوت قابل توجهی برخوردار است. با این حال، این دیدگاه در تبیین رجعت اشقیاء و نیز مؤمنین عادی با مشکلاتی روبه‌روست. از دیگر نقاط ضعف این نظریه می‌توان به عدم تبیین چگونگی تعلق مجدد نفس تکامل‌یافته به بدن و نیز مسئله ضرورت بازگشت همه انسان‌ها اشاره کرد که در این دیدگاه پاسخ روشنی نیافته است.

۶- علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در دو موضع از تفسیر المیزان به مسئله رجعت پرداخته‌اند: نخست در ذیل آیات ۶۳ تا ۷۴ سوره بقره (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، صص. ۲۰۶-۲۰۹) و دوم در تفسیر آیات ۲۰۸ تا ۲۱۰ همین سوره (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، صص. ۱۰۷-۱۱۰). ایشان عمدتاً به رفع استبعادات از مسئله رجعت همت گمارده و به اشکالاتی مانند رجوع از قوه به فعل پاسخ داده‌اند. با توجه به جایگاه علمی علامه، بررسی دیدگاه‌های ایشان می‌تواند در تبیین دقیق کیفیت رجعت راهگشا باشد. این دیدگاه‌ها را می‌توان در چند محور اصلی دسته‌بندی کرد.

نخستین محور، بررسی خصوصیات رجعت است. از نظر علامه، رجعت نوعی معجزه محسوب می‌شود که در سوره بقره به‌همراه یازده معجزه دیگر بنی‌اسرائیل ذکر شده است. ویژگی معجزه این است که هرچند خارق‌العاده است، منافای با قاعده علیت نیست و آیات مربوط به آن را نمی‌توان تأویل برد، چراکه این حوادث ممکن‌اند نه محال عقلی. ایشان همچنین تأکید می‌کنند که رجعت مصداق رجوع از قوه به فعل نیست، چراکه نفس مجرد پس از مرگ، تنها ابزار و آلات مادی خود را از دست می‌دهد، نه تجردش را. این وضعیت را می‌توان به صنعتگری تشبیه کرد که ابزار کارش را از دست داده باشد. علامه این فرآیند را سیر استکمالی می‌داند، نه نزولی. پاسخ دیگر ایشان این است که چون رجعت مختص افرادی با مرگ اخترامی است، مسئله رجوع از قوه به فعل اصلاً پیش نمی‌آید.

در محور دوم، علامه به جایگاه رجعت و ادله آن می‌پردازد. از نظر ایشان، رجعت از مختصات اعتقادی شیعه است، درحالی‌که عامه با وجود پذیرش ظهور حضرت مهدی (عج) به استناد روایات متواتر، رجعت را انکار می‌کنند. این انکار یا از طریق رد سند روایات رجعت و نسبت دادن آن‌ها به عبدالله بن سبأ صورت می‌گیرد، یا با استناد به قاعده عقلی امتناع رجوع از قوه به فعل. علامه در پاسخ، بر اخترامی بودن مرگ رجعت‌کنندگان تأکید کرده و تواتر روایات رجعت را یادآور می‌شوند. از نظر ایشان، آیات قرآن، مانند آیه ۸۳ سوره نمل و آیه ۲۱۴ بقره، نیز بر رجعت دلالت دارند. دلیل دیگر، قاعده‌ای است که وقوع حوادث امت‌های پیشین در این امت را محتمل می‌داند.

محور سوم به سنخیت بین ظهور قیامت و رجعت اختصاص دارد. علامه در پاسخ به این اشکال که چرا برخی آیات گاه بر رجعت، گاه بر قیامت و گاه بر ظهور تفسیر می‌شوند، توضیح می‌دهند که قیامت زمانی است که اسرار آشکار می‌شوند. این ظهور حق دارای مراتب است و در رجعت به درجه‌ای پایین‌تر از قیامت محقق می‌شود. روایاتی مانند حدیث «ایام الله ثلاثه» نیز مؤید این مطلب است.

در محور چهارم، علامه مسئله رجعت را در ارتباط با موت‌های اخترامی بررسی می‌کنند. ایشان بین دو نوع مرگ تمایز قائل می‌شوند: مرگ طبیعی که پس از تکمیل عمر و کمالات نفس رخ می‌دهد، و مرگ اخترامی که در اثر عوامل خارجی مانند قتل یا بیماری اتفاق می‌افتد. از نظر علامه، رجعت تنها در مورد موت‌های اخترامی مصداق دارد، چراکه در این موارد نفس هنوز به تمام کمالات خود نرسیده و بنابراین بازگشت آن به دنیا مستلزم رجوع از قوه به فعل نخواهد بود.

نقد و بررسی: علامه طباطبایی در مواجهه با مسئله رجعت عمدتاً به رفع شبهات و نشان دادن سازگاری این آموزه با اصول عقلی پرداخته‌اند. ایشان به‌طور خاص رجعت را مختص افرادی می‌دانند که دارای موت

اخترامی هستند، اما در عین حال درباره کیفیت دقیق رجعت و نیز رابطه نفس با بدن پس از بازگشت توضیحی ارائه نکرده‌اند. این نقص باعث شده است که دیدگاه ایشان نتواند تحلیل جامع و کاملی از چگونگی وقوع رجعت در اختیار قرار دهد.

۷- امام خمینی

ایشان در عباراتی کیفیت رجعت را بیان کرده‌اند و در عین حال قائل‌اند که نحوه رجعت را نباید امر ضروری و مسلم دانست. بالتبع آنچه ضروری نیست، اعتقاد و معرفت کامل به آن شرط مذهب نیست. کیفیت آن بدین صورت است که نفس، انشاء بدن می‌کند. رجوع نفس به همان بدن انشائی است. مواردی از این انشاء نفس مطرح می‌کند:

۱. از جمله حضرت امیرالمؤمنین (ع) در یک شب در زمان واحد در چهل جا حاضر بودند؛ در عرش با ملائکه، در خدمت رسول اکرم (ص)، مهمان سلمان و با حضرت فاطمه زهرا (س) در منزل. نحوه این حضور بدین گونه بود که حضرت ابدان متعدد را توسط نفس شریف انشاء می‌کردند.

۲. حضور امیرالمؤمنین (ع) در بالین محتضرن. امکان دارد در آن واحد هزاران نفر از دنیا بروند و در عین حال امیرالمؤمنین بر بالین آنان حاضر شود و حضرت فرمودند: «من یمت یرنی؛ هر کس بمیرد مرا مشاهده می‌کند» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۲۶۵).

۳. عرضه اعمال بر حضرت حجت (عج) که البته بهنجو مادی نیست، بلکه ناشی از احاطه وجودی امام مهدی (عج) است (خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۳، صص. ۱۹۶-۱۹۸).

ایشان رابطه ابدان متعدد انشاء شده با نفس را بهنجوی می‌داند که اشتغال نفس با هر بدن مانع اشتغال نفس با بدن دیگر نمی‌شود. تمثیل دقیقی برای این رابطه بیان می‌کند؛ همان‌طور که حق تعالی وحدت شخصییه دارد، در تمام ذرات عالم حضور دارد و عالم برای او منکشف است و رابطه او با هر یک از موجودات عالم هستی مانع رابطه با موجودات دیگر نمی‌شود. این بدن، بدن حقیقی نفس است و نفس وقتی می‌تواند ابدان متعدد انشاء کند که قدرت کامله را داشته باشد.

بدین ترتیب ایشان سه خصوصیت را برای رابطه نفس و بدن بیان می‌کند:

۱. نفس زمانی می‌تواند بدن انشاء کند که قدرت کامله داشته باشد.

۲. بدن، بدن حقیقی نفس است.

۳. توجه به یک بدن مانع توجه به بدن دیگر نمی‌شود.

نقد و بررسی: در بررسی دیدگاه امام خمینی (ره) درباره رجعت باید گفت ایشان قائل به بازگشت با بدن عنصری هستند که این نظر با محتوای روایات رجعت هم‌خوانی قابل توجهی دارد. با وجود این، این نظریه، اگرچه از پایه‌های عقلی برخوردار است، به صورت کامل و با تفصیل لازم، با مقدمات دقیق حکمی تبیین نشده است. در واقع، ارائه تصویر دقیق از کیفیت رجعت نیازمند تفسیر همه‌جانبه و نظام‌مندی است که مبتنی بر مبانی فلسفی محکم باشد و این مسئله در آثار ایشان به صورت مبسوط مورد بحث قرار نگرفته است.

۸- دیدگاه برگزیده

مبانی فلسفی متعددی در تحلیل حکمت رجعت تأثیرگذار هستند. از جمله این اصل که ارتباط نفس و بدن ماهیتاً ذاتی محسوب می‌شود؛ چنانچه این رابطه ذاتی تلقی نگردد، نفس در زمره مفاهیم نسبی قرار گرفته و اتحاد جوهر مجرد با ماده، امری ناممکن خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۳۰). ترکیب نفس و بدن به شیوه اتحادی (نه انضمامی) صورت می‌پذیرد، بدین ترتیب که نفس ابتدا در قالب صورت مادی ظاهر شده و سپس از طریق حرکت جوهری به مراتب عالی‌تر (مانند تعقل) ارتقا می‌یابد. نفس در فقدان بدن، ماهیت خویش را از دست داده و به عقل محض تبدیل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۲). حتی پس از فرآیند مرگ، پیوند ذاتی نفس و بدن به کلی منقطع نمی‌گردد. هویت حقیقی انسان به نفس او وابسته است که امری جاودانه و ثابت محسوب می‌شود. ادله عقلی، آیات قرآنی و روایات معصومین بر این حقیقت تأکید دارند که روح انسان معیار اصلی هویت وی به شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۳). بنابراین در پدیده رجعت، فرد بازگشته عین شخصیت پیشین خود است، زیرا نفس وی که مبنا و معیار هویت است، تداوم یافته و دچار دگرگونی نشده است. درباره بدن رجعت‌کننده دو دیدگاه عمده وجود دارد: عده‌ای همچون فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، صص. ۷۲-۷۳) و علامه شاه‌آبادی (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص. ۳۰-۴۱) رجعت را با بدن مثالی توجیه می‌کنند، درحالی‌که اندیشمندانی مانند رفیعی قزوینی (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، صص. ۳۳-۳۵) و امام خمینی (ره) (خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۳، صص. ۱۹۶-۱۹۸) آن را با بدن مادی تفسیر می‌نمایند. دیدگاه صحیح آن است که بدن رجعت‌کننده از نوع عنصری است، زیرا رجعت در قلمرو دنیوی محقق می‌شود و وقایعی مانند نبردها و خونریزی‌ها صرفاً با بدن مادی قابل تبیین می‌باشد. عوالم هستی به سه سطح تقسیم می‌گردند: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل. این عوالم دارای روابط علی و معلولی بوده و هر عالم، کمالات عالم پایین‌تر را در خود جای داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، ص. ۳۲۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۱۹۴-۲۲۸). عالم مثال، به‌عنوان واسطه میان طبیعت و عقل، نقش محوری در تبیین رجعت ایفا می‌کند. رجعت، به‌مثابه بازگشت ارواح به کالدهای مادی، از طریق عالم مثال و تجرد خیالی توجیه می‌شود که بیانگر توانایی نفس در ایجاد بدن و حفظ هویت انسان پس از مرگ است. قوه خیال از تجرد مثالی برخوردار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۹۴) و این ویژگی در تحلیل رجعت مورد استفاده قرار می‌گیرد. تجرد خیال امکان شکل‌گیری بدن مادی در رجعت را فراهم می‌سازد. نفس انسانی دارای قابلیت آفرینش و ابداع بوده و می‌تواند مدرکات را پدید آورد. این نظریه در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در اندیشه ملاصدرا، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نفس از طریق حرکت جوهری و تجرد تدریجی خویش، توانایی ایجاد صور و حتی تشکیل بدن در رجعت را داراست، که گویای قدرت بی‌بدیل نفس در آفرینش و تأثیرگذاری در فرآیند رجعت می‌باشد (غفاری، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۹).

پس بر اساس مبانی فلسفی و حکمی، رجعت به‌عنوان بازگشت نفس به بدن در عالم دنیوی، با تأکید بر ذاتی بودن رابطه نفس و بدن و قدرت خلاقه نفس تبیین می‌شود. همچنین، عالم مثال به‌عنوان واسطه‌ای میان طبیعت و عقل، نقش کلیدی در توجیه رجعت ایفا می‌کند، زیرا نفس با بهره‌گیری از تجرد مثالی خیال و حرکت جوهری، توانایی بازآفرینی بدن و حفظ هویت فردی را داراست. لذا دیدگاه صحیح در این زمینه، رجعت به‌نحو بدن عنصری است.

رجعت و تناسخ از دیدگاه حکما

بر اساس مباحث مطرح شده درباره کیفیت رجعت و محدودیت‌های نظریه تناسخ، می‌توان تمایز این دو مفهوم را هم از منظر دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار داد و هم از نگاه دیدگاه برگزیده تحلیل نمود. با توجه به عبارت ملاصدرا، بازگشت نفس از یک عالم به عالم قبلی محال است و از آنجایی که تناسخ نیز از دیدگاه وی باطل می‌باشد، پس تناسخ که از مصادیق بازگشت معکوس نفس می‌باشد، محال است؛ در صورتی که حرکت نفس، حرکتی تکاملی باشد. طبق دیدگاه ایشان بازگشت در قیامت کبری محال است. لذا نفس وقتی در نشئه برزخ و عالم متوسط بین دنیا و آخرت است، چون نوعی از تعلق به ابدان در آن است، امکان رجوع خواهد داشت. در جایی نیز که امکان رجوع وجود ندارد، به دلیل این است که نفس ارتباط و علاقه‌ای به عالم ماده ندارد و این علت عدم استحاله رجعت می‌باشد که شارحان حکمت متعالیه به آن اشاره کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۴۲۴).

از بهترین تمایزات فلسفی و عقلی رجعت و تناسخ، تمایز از حیث نفس‌شناسی حکمت متعالیه است، چراکه بر اساس حکمت متعالیه نفس حادث است و بر اساس حرکت جوهری در پیدایش، جسمانی است و حدوث جسمانی دارد. در سیر حرکت اشتدادی خودش از نفس نباتی به نفس حیوانی و از نفس حیوانی به نفس انسانی تبدیل می‌شود، ولی بر اساس تناسخ، نفس موجودی قدیم و ازلی است و دائماً بین ابدان مختلف در جریان و سیر می‌باشد. تناسخ یعنی رجوع از قوه به فعل، ولی حرکت جوهری نفس این مطلب را باطل می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴، صص. ۳۱۵-۳۱۶).

بر اساس دیدگاه مولی علی نوری، رجعت انطباق بر تفسیر فلسفی از قیامت دارد. این دیدگاه موضوعاً با بحث تناسخ متفاوت است، مضافاً بر اینکه این دیدگاه تفسیر صحیحی از رجعت ارائه نمی‌دهد؛ چراکه رجعتی که در روایات اشاره شده است، همگی منطبق بر حوادث عالم دنیا می‌باشد. حتی خود صدرا نیز چنین انطباق و تطبیقی بین رجعت و مراتب قیامت انجام نداده است.

بر اساس مبانی حکمایی که رجعت را رجوع به بدن مثالی و یا انشاء نفس می‌دانند، واضح است که رجعت اصلاً به تناسخ شباهتی ندارد. دیدگاه جناب فیض کاشانی و شاه‌آبادی، برخلاف حکمای دیگر، بر اساس بدن برزخی و مثالی می‌باشد. بر همین مبنا، تناسخ تفاوت خواهد داشت؛ چراکه تناسخ برگشت روح به بدن ملکی است ولی رجعت برگشت به بدن مثالی است. این دیدگاه، علی‌رغم اینکه تفاوتی بین تناسخ و رجعت قائل است، تبیین صحیحی از آن ارائه نمی‌دهد؛ چراکه خصوصیات و ویژگی‌های رجعت بیان شده در روایات مانند جنگ‌ها و خونریزی‌ها انطباقی با بدن مثالی ندارد.

بر اساس تبیین رفیعی قزوینی که نفس به بدن برمی‌گردد، چون با آن رابطه ذاتی دارد، تمایز رجعت و تناسخ آشکار می‌شود؛ چراکه رابطه هر نفسی با بدن خودش ذاتی است و نفس به بدن خودش که همراهش در دنیا بوده تعلق می‌گیرد. ولی بر اساس تناسخ، نفس به ابدان دیگر تعلق خواهد گرفت و چون با ابدان دیگر رابطه ذاتی ندارد، لذا به آنان رجوع نمی‌کند. همچنین از رجعت سیر نزولی و قهقراپی حاصل نمی‌شود، چراکه «ارواح ائمه (ع) لازم نمی‌آید که در رجعت همانند زمان اول، ممنوع از کمال و بروز تمام حقایق خود باشند، لیکن چون این‌گونه نیست و دور رجعت دوری است که در آن موانع مرتفع می‌شوند و نفس کلیه الهی مستقل در حکومت

بر نفوس مستعده و به نحو اتم است، مشغول به ابراز خواص تعلیمی و ارشاد عمومی خواهد بود» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، صص. ۳۶-۳۷). چون در رجوع نفس اولیا الهی و ائمه (ع)، نفس کمالات سابق را از دست نمی‌دهد، تراجعی لازم نمی‌آید و رجوع از قوه به فعل نیست. و این نوع رجوع، تجلی و ظهور است و اشراق روح نسبت به مقام نازل می‌باشد، که به آن تمثیل می‌گویند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، صص. ۴۵-۴۶).

از دیدگاه علامه، تفاوت‌هایی بین رجعت و تناسخ وجود دارد که نیازمند تبیین عقلی می‌باشد. از جمله اینکه تناسخ رجوع از قوه به فعل است و رجوع از قوه به فعل محال است؛ فلذا تناسخ محال می‌باشد، ولی رجعت رجوع از قوه به فعل نیست. علامه طباطبایی در محال بودن رجوع از قوه به فعل و حرکت نزولی و قهقرایی دلیل اقامه کرده‌اند که حرکت نزولی نامعقول است؛ چراکه مستلزم این است که یک فعلیت، قوه بشود برای قوه خودش و این قطعاً محال است. از آنجایی که هر فعلیتی یک نحو وجود بی‌اثری قبل از خودش دارد که با فعلیت پیشین متحد است، این وجود بی‌اثر، همان قوه فعلیت بعدی می‌باشد. اگر انسان با حرکت قهقرایی تبدیل به حیوان شود، انسان قوه حیوان می‌شود. در نتیجه، این گونه خواهد بود که انسان قوه قوه خودش است و این محال است؛ چراکه لازمه آن این است که آن شیء هم واجد و هم فاقد یک کمال باشد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص. ۲۱۲).

بیان دیگر ایشان در تفسیر المیزان در رد حرکت معکوس، این چنین می‌باشد:

هر موجودی در حرکت اشتدادی از قوه به فعل، وقتی به موجود کامل‌تر تبدیل می‌شود، بر اساس قاعده امتناع تراجع، در سیر تکاملی خود امکان ندارد به وجود ناقص‌ترش برگردد؛ چون انسان بعد از موت از ماده تمایز پیدا می‌کند و به مجرد مثالی و عقلی نائل می‌شود و محال است مجدداً به بدن مادی‌اش برگردد، چراکه مرتبه مجرد مثالی و عقلی از مرتبه مادی بالاتر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۶)

در رجعت و احیای اموات محذور تراجع لازم نمی‌آید؛ چراکه وقتی نفس به مرتبه مجرد مثالی و عقلی رسید، باز هم در مرتبه مجرد عقلانی خودش خواهد بود. و اگر نفس مجدداً به دنیا برگردد، اصلاً مجرد نفس باطل نمی‌شود، چراکه این نفس قبلاً از قطع ارتباطش مجرد بوده و بعد از تعلق دوم، باز هم مجرد خودش را خواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۰۷).

دلیل دیگری که علامه (ره) اقامه می‌کند، مبنی بر این است که رجعت مصداق رجوع از قوه به فعل نیست، بلکه این گونه است که تفاوت و تمایز قائل می‌شود بین موت طبیعی و اخترامی. موت اخترامی آن موتی است که به وسیله قسر حاصل شده است، مانند قتل و بیماری. یعنی فردی که به وسیله موت اخترامی از دنیا می‌رود، تمام کمالات را کسب نکرده است. مقابل این موت، موت طبیعی قرار دارد که مدتی است که شخص تمام کمالات دنیا را استیفا نموده و تکامل خودش را طی کرده است. اگر فردی دچار موت اخترامی شده است، برگشتش به دنیا مصداق رجوع از قوه به فعل نیست و هیچ‌گونه محذور عقلانی وجود ندارد و عقلاً امکان تحقق چنین بازگشتی وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص. ۱۰۷). در حقیقت، آن بدن هم صاحب نفس افزوده شده می‌شود و هم صاحب نفس تناسخیه که نتیجه این می‌شود که، بدن دارای دو نفس افزوده شده و نفس تناسخی باشد و این هم به ضرورت باطل است؛ چراکه لازمه اجتماع دو نفس در بدن واحد این است که کثیر واحد باشد و هر شخص، دو شخص شود. اگر بپذیریم که هیچ‌کدام از دو نفس را قبول نکنند، با فیاض بودن حق تعالی تنافی دارد و اگر یکی

از دو نفس را قبول کند، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۲۰۸).

یکی از مواردی که تفاوت جدی میان رجعت و تناسخ را نشان می‌دهد و نیازمند تبیین است، این است که لازمه تناسخ، ورود دو نفس به بدن واحد است؛ در حالی که چنین چیزی محال است. زیرا هرگاه بدنی استعداد پذیرش نفس پیدا کند، مبدأ فیاض که تامّ الفاعلیه است، از افاضه فیض خود امساک نمی‌کند و نفس را به آن بدن افاضه می‌کند. از این رو، هنگامی که بدن مستعد شد، واهب‌الصور نفس را به آن افاضه خواهد کرد.

طبق دیدگاه امام خمینی نیز رجعت با تناسخ تفاوت آشکاری دارد؛ چراکه بر اساس دیدگاه وی درباره کیفیت رجعت به بدن عنصری و انشاء نفس، نفس ابدان را ایجاد خواهد کرد، ولی تناسخ تعلق نفس به بدن دیگری مغایر با بدن سابق است. پس وقتی نفس این قابلیت را دارد که می‌تواند ابدان متعدد انشاء کند و هر کدام از ابدان، بدن حقیقی هستند و رابطه ذاتی دارند، پس تناسخ بر آن صدق نخواهد کرد.

بر اساس دیدگاه برگزیده، تمایز اساسی بین رجعت و تناسخ در ماهیت رابطه نفس و بدن نهفته است. از آنجاکه این رابطه ذاتی محسوب می‌شود، در رجعت نفس حقیقتاً به بدن سابق خود تعلق می‌گیرد، در حالی که تناسخ مستلزم تعلق نفس به بدنی دیگر با هویتی متفاوت است. حفظ هویت شخصی در رجعت از این جهت ممکن می‌شود که نفس با تمام ویژگی‌های ذاتی خود به بدن پیشین بازمی‌گردد، اما در تناسخ هویت جدیدی شکل می‌گیرد. تفاوت دیگر در کیفیت این ارتباط است؛ در تناسخ رابطه نفس و بدن به صورت عرضی و قابل انتقال بین ابدان مختلف است، حال آنکه در رجعت این تعلق به صورت ذاتی و غیرقابل انتقال برقرار می‌شود. بر مبنای اصول فلسفی اثبات‌شده، مجرد قوه خیال و توانایی آن در ایجاد ابدان، این امکان را فراهم می‌سازد که بدن رجعتی به نحو مستقیم توسط نفس انشاء شود. این ویژگی منحصر به فرد، مشکلات تناسخ مانند امکان تعلق دو نفس به یک بدن یا بازگشت از فعلیت به قوه را به کلی منتفی می‌سازد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه مطرح شد، نتایج زیر را می‌شود از نوشتار حاضر به دست آورد:
همه حکما تناسخ را با ادله مختلفی رد کرده و آن را دارای محذورات متعددی دانسته‌اند، مانند حرکت قهقرایی و نزولی، تعارض با عنایت و حکمت الهی، منجر شدن به اجتماع نفس واحد در دو بدن، معطل شدن نفوس و تعلق نفس به بدنی که با آن در قوه و فعل تکافؤ ندارد.

حکما درباره رجعت مباحث مختلفی ارائه داده‌اند. ملاصدرا و علامه طباطبایی کیفیت آن را به طور دقیق طرح نکرده، ولی محذورات و استبعادات عقلی مربوط به آن را بیان کرده‌اند و آن را از مصادیق رجوع از فعل به قوه ندانسته‌اند. مرحوم علامه دلایلی برای نفی حرکت نزولی اقامه کرده‌اند و رجعت را مختص افراد دارای موت اخترامی دانسته‌اند. مولی علی نوری رجعت را منطبق بر قیامت فلسفی تفسیر کرده که این دیدگاه برخلاف همه حکماست و اشکالاتی به آن وارد می‌شود.

درباره بدن رجعتی به طور کلی می‌شود دیدگاه حکما را به دو دسته تقسیم کرد؛ برخی مانند فیض کاشانی و شاه‌آبادی آن را به بدن مثالی می‌دانند چراکه اگر رجعت با بدن ملکی باشد، تناسخ خواهد بود و طبق این دیدگاه

موضوعاً تناسخ با رجعت تفاوت خواهد داشت. البته این دیدگاه اشکالاتی نیز دارد، از جمله اینکه وقایع و حوادث رجعتی که در روایات مطرح شده مانند جنگ‌ها و خونریزی‌ها هیچ کدام بر بدن مثالی تطبیق نمی‌کند. برخی دیگر مانند رفیعی قزوینی و امام خمینی کیفیت آن را به بدن عنصری می‌دانند. رفیعی قزوینی از طریق ذاتی بودن رابطه نفس و بدن، عدم دوام قسر و اثر نفس نبی در تعلیم نفوس عمومی، این بحث را منقح نموده ولی مرحوم امام از طریق رابطه نفس و بدن و خصوصیت خاص نفس در انشاء بدن، کیفیت را بیان کرده‌اند. بر اساس این دو تبیین، تناسخ با رجعت موضوعاً متمایز خواهد بود؛ چراکه رابطه نفس و بدن ذاتی است و بدن مولود خود نفس است، ولی در تناسخ نفس به بدن دیگری تعلق می‌گیرد که چنین رابطهای بین آن‌ها وجود ندارد.



منابع

- قرآن کریم.
- ابن اثیر الجزری، ابوالحسن. (۱۹۷۹). *النهایه فی غریب الحدیث*. (طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، محققان). لمکتبه العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). *عیون اخبار الرضا*. جهان.
- امین، احمد. (۱۹۲۸). *فجر الاسلام*. مطبعه الاعتماد.
- انصاری شیرازی، یحیی. (۱۳۸۷). *دروس شرح منظومه*. بوستان کتاب.
- بلاغی، محمد جواد. (۱۳۹۶). *حجة التفاسیر*. حکمت.
- بهبودی، محمدباقر. (۱۳۹۵). *معارف قرآنی*. علم.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۹۵). *ترجمه کتاب الايقاظ من الہجعه بالبرهان علی الرجعه*. موعود عصر.
- حسنی رازی، سید مرتضی. (۱۳۶۴). *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام*. (عباس اقبال، مصحح). اساطیر.
- حلی، جمال الدین. (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفی امام خمینی*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ قرآن کریم*. دارالشامیه.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن. (۱۳۶۸). *رجعت و معراج*. طه.
- زنجانی، سید احمد. (۱۳۹۶). *ایمان و رجعت*. مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). *اسرارالحکمه*. قدس.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۸). *اسرار الحکمه* (چاپ چهارم). اسلامیه.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۹۷). *شرح منظومه* (چاپ سوم). بیدار.
- شاه آبادی، محمد علی. (۱۳۶۰). *رشحات البحار*. نهضت زنان مسلمان.
- شاه آبادی، نورالله. (۱۴۰۲). *شرح رشحات البحار* (چاپ سوم). سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم* (چاپ دوم). بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۲). *المبدا و المعاد فی الحکمه المتعالیه*. مؤسسه حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۵). *اسرارالایات به انضمام تعلیقات حکیم مولی علی نوری*. حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۴). *الشواهد الربوبیه* (چاپ نهم). بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. داراحیا التراث العربی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۰). *نهایه الحکمه*. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (چاپ پنجم). مکتبه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۶ق). *الاتحجاج*. دارالنعمان.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). *مجمع البیان*. دارالمعرفه.
- غفاری، حسین. (۱۳۹۶). *معرفت شناسی در فلسفه اسلامی*. حکمت.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۶۰). *کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه*. فراهانی.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود. (۱۳۸۳). *شرح حکمت اشراق*. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- قفاری، ناصر. (۱۴۱۷ق). *أصول مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية: عرض و نقد*. بی‌نا. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. دارالکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). *الکافی*. دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۶۴). *گزیده گوهر مراد*. کتاب طهوری.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۹۸۳). *بحارالانوار*. داراحیا التراث العربی.
- مجموعه نویسندگان. (۱۳۹۰). *دائرة المعارف تشیع (چاپ چهاردهم)*. حکمت.
- مستبطن، احمد. (۱۴۲۴ق). *القطره*. سلیمان زاده.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۸۷). *عقائد الامامیه (چاپ دوازدهم)*. انصاریان.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق الف). *الاختصاص*. المؤتمر العالمی لآلئفة الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق ب). *المسائل سرویه*. المؤتمر العالمی لآلئفة الشیخ المفید.
- مقدسی، ابوحماد محمد. (بی‌تا). *رساله فی الرد علی الرافضة*. جامعة الامام محمد بن سعود.
- مکی عاملی، حسین بن یوسف. (۱۹۹۱). *الاسلام و تناسخ*. دارالزهر.

References

The Holy Qur'ān.

- Ibn Athīr al-Jazarī, Abū al-Ḥasan. (1979 AD). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth* [The Ultimate in the Explanation of Difficult Hadiths]. Edited by Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī. Al-Maktabah al-Ilmiyyah.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1361 Sh. / 1982 AD). *Ma'ānī al-Akḥbār* [The Meanings of the Reports]. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmi'at al-Mudarrisīn Ḥawzah 'Ilmiyyah Qom. (in Persian)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (n.d.). *'Uyūn Akḥbār al-Riḍā* [The Best Reports on al-Riḍā]. Jahān. (in Persian)
- Amīn, Aḥmad. (1928 AD). *Fajr al-Islām* [The Dawn of Islam]. Maṭba'at al-I'timād.
- Anṣārī Shīrāzī, Yaḥyā. (1387 Sh. / 2008 AD). *Durūs Sharḥ Manzūmah* [Lessons on the Explanation of the Poem]. Būstān-i Kitāb. (in Persian)
- Bālāghī, Muḥammad Jawād. (1396 Sh. / 2017 AD). *Ḥujjat al-Tafāsīr* [The Authority of Exegeses]. Hikmat. (in Persian)
- Behbūdī, Muḥammad Bāqir. (1395 Sh. / 2016 AD). *Ma'ārif Qur'ānī* [Qur'ānic Teachings]. 'Elm. (in Persian)
- Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1395 Sh. / 2016 AD). *Tarjumah Kitāb al-Aywāqāz min al-Huj'ah bi al-Burhān alā al-Ruj'ah* [Translation of the Book The Awakening from Sleep with Proof of the Return]. Maw'ūd-i 'Aṣr. (in Persian)
- Ḥusaynī Rāzī, Sayyid Murtaḍā. (1364 Sh. / 1985 AD). *Tabsīrah al-'Awām fī Ma'rifat Maqālāt al-Anām*. Edited by 'Abbās Iqbāl. Asāṭir. (in Persian)
- Ḥillī, Jamāl al-Dīn. (1407 AH / 1987 AD). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* [Unveiling the Desired in the Explanation of the Purification of Creed]. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmi'at al-Mudarrisīn Ḥawzah 'Ilmiyyah Qom. (in Persian)
- Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1381 Sh. / 2002 AD). *Taqrīrāt Falsafī Imām Khomeynī* [Philosophical Lectures of Imam Khomeini]. Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār Imām Khomeynī. (in Persian)
- Rāghib Isfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH / 1991 AD). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* [Vocabulary of the Noble Qur'ān]. Dār al-Shāmiyyah.

- Rafi'ī Qazvīnī, Abū al-Ḥasan. (1368 Sh. / 1989 AD). *Ruj'ah wa Mi'rāj* [Return and Ascension]. Tāhā. (in Persian)
- Zanjānī, Sayyid Aḥmad. (1396 Sh. / 2017 AD). *Īmān wa Ruj'ah* [Faith and Return]. Markaz Fiqhī Imām Muḥammad Bāqir ('alaih al-Salām). (in Persian)
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (1383 Sh. / 2004 AD). *Asrār al-Ḥikmah* [Secrets of Wisdom]. Quds. (in Persian)
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (1388 Sh. / 2009 AD). *Asrār al-Ḥikmah* (4th ed.). Islāmiyyah. (in Persian)
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (1397 Sh. / 2018 AD). *Sharḥ al-Manzūmah* (3rd ed.) [Explanation of the Poem]. Bīdār. (in Persian)
- Shāh Ābādī, Muḥammad 'Alī. (1360 Sh. / 1981 AD). *Rashḥāt al-Biḥār* [Sprinkles of the Seas]. Nahḍat Zanān Musalmān. (in Persian)
- Shāh Ābādī, Nūr Allāh. (1402 AH / 1982 AD). *Sharḥ Rashḥāt al-Biḥār* (3rd ed.). Sāzmān Intishārāt Pajūhaghāh Farhang wa Andīshah Islāmī. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1366 Sh. / 1987 AD). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (2nd ed.). Bīdār. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1382 Sh. / 2003 AD). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād fī al-Ḥikmah al-Muta'aliyah* [The Beginning and the Return in the Transcendent Philosophy]. Mu'assasat Ḥikmah Islāmī Ṣadrā. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1385 Sh. / 2006 AD). *Asrār al-Āyāt bi-'Inḍimām Ta'līqāt Ḥakīm Mawlī 'Alī Nūrī* [Secrets of the Verses with Annotations of Ḥakīm Mawlī 'Alī Nūrī]. Ḥikmat. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1394 Sh. / 2015 AD). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah* (9th ed.) [The Divine Evidences]. Būstān Kitāb. (in Persian)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 AD). *Al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-Arba'ah* [The Transcendent Wisdom in the Four Journeys]. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1360 Sh. / 1981 AD). *Nihāyat al-Ḥikmah* [The Ultimate Wisdom]. Daftar Intishārāt Islāmī Jāmi'at al-Mudarrisīn Ḥawzah 'Ilmiyyah Qom. (in Persian)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH / 1996 AD). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (5th ed.) [The Balance in Qur'ānic Exegesis]. Maktabat al-Nashr al-Islāmī. (in Persian)
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1386 AH / 1966 AD). *Al-Iḥtijāj* [The Argument]. Dār al-Numān.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1408 AH / 1987 AD). *Majma' al-Bayān* [The Collection of Statements]. Dār al-Ma'rifah.
- Ghafārī, Ḥusayn. (1396 Sh. / 2017 AD). *Ma'rafat Shenāsī dar Falsafah-ye Islāmī* [Epistemology in Islamic Philosophy]. Ḥikmat. (in Persian)
- Fayz Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1360 Sh. / 1981 AD). *Kalīmāt Maknūnah min 'Ulūm Ahl al-Ḥikmah wa al-Ma'rifah* [Hidden Words from the Sciences of the People of Wisdom and Knowledge]. Farahānī. (in Persian)
- Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Maḥmūd ibn Mas'ūd. (1383 Sh. / 2004 AD). *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* [Commentary on the Philosophy of Illumination]. Anjuman Āthār wa Ma'ākhir Farhangī. (in Persian)
- Qaffārī, Nāshir. (1417 AH / 1996 AD). *'Uṣūl Madhhab al-Shī'ah al-Imāmīyah al-Ithnā 'Ashariyah: 'Arḍ wa Naqd* [The Principles of the Ithnā 'Asharī Imāmī Shī'ite Doctrine: Presentation and Critique]. (n.p.)
- Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm. (1404 AH / 1983 AD). *Tafsīr al-Qummī* [Qummī's Commentary]. Dār al-Kutub.

- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (1363 Sh. / 1984 AD). *Al-Kāfī*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Lāhījī, ‘Abd al-Razzāq. (1364 Sh. / 1985 AD). *Gozīdeh Gohar Murād* [Selected Gems of Desire]. Kitāb Ṭahūrī. (in Persian)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1983 AD). *Bihār al-Anwār* [Seas of Light]. Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Group of Authors. (1390 Sh. / 2011 AD). *Dā’irat al-Ma‘ārif al-Tashayyū’* (14th ed.) [Encyclopedia of Shi‘ism]. Hikmat. (in Persian)
- Mustabaṭ, Aḥmad. (1424 AH / 2003 AD). *Al-Qaṭrah*. Sulaymānzāda.
- Muẓaffar, Muḥammad Rizā. (1387 Sh. / 2008 AD). *‘Aqā’id al-Imāmīyah* (12th ed.) [Imamī Beliefs]. Anṣāriyān. (in Persian)
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH-a / 1992 AD). *Al-Ikhtiṣāṣ* [The Summary]. Al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li-‘Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH-b / 1992 AD). *Al-Masā’il al-Sarwīyah* [The Questions of Sarw]. Al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li-‘Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Muqaddasī, Abū Hāmid Muḥammad. (n.d.). *Risalāt fī al-Radd ‘alā al-Rāfiḍah* [Treatise on Refutation of the Rafidah]. Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd. (in Persian)
- Makkī ‘Āmilī, Ḥusayn ibn Yūsuf. (1991 AD). *Al-Islām wa al-Tanāsukh* [Islam and Transmigration]. Dār al-Zahrā’.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی