

نوع مقاله: ترویجی

تبیین سازگاری میان پذیرش رجعت و انکار تناسخ از منظر صدر المتألهین

Neda_bahrami59@yahoo.com

Gohari_A@yahoo.com

کلیه ندا بهرامی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

عباس گوهری / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۶

چکیده

«رجعت» و «تناسخ» از موضوعات بحث‌برانگیز در فلسفه و کلام شیعی است. برخی معتقدند که چون تناسخ باطل است، پس رجعت هم به دلیل مشابهت با آن، مردود و باطل است. صدر المتألهین نیز در آثار خود به‌ویژه «اسفار اربعه»، تناسخ را با استفاده از ادله عقلی رد کرده؛ ولی در باب اثبات عقلی رجعت که از مدافعان آن است، سخنی به میان نیاورده و به روایاتی بسنده کرده است. اما سؤال اصلی این است که: چگونه صدر المتألهین بین این دو جمع کرده؛ حال آنکه علی‌الظاهر ابطال تناسخ مستلزم ابطال رجعت نیز هست؟ در طی پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با هدف پاسخ به شبهات کسانی که آرای ابن فیسلوف بزرگ را متناقض می‌دانند، این فرضیه اثبات می‌شود که این دو مقوله با یکدیگر سازگارند و رد یکی لزوماً به معنای بطلان دیگری نیست. بنابراین با استفاده از براهین عقلی ایشان در رد تناسخ، همچون امتناع اعاده معدوم بعینه، امتناع بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه، و این‌همانی، می‌کوشیم رجعت را اثبات کنیم.

کلیدواژه‌ها: تناسخ، رجعت، صدر المتألهین، سازگاری.

مقدمه

یکی از موضوعاتی که همواره در طول تاریخ بشری، ذهن انسان را به خود مشغول داشته است، مسئله مرگ و زندگی پس از آن است. سؤالاتی از قبیل اینکه آیا بعد از مرگ، نفس از بین می‌رود یا باقی می‌ماند؟ آیا نفس دوباره می‌تواند به بدن مادی خود بازگردد؟ یکی از پاسخ‌هایی که به این مسئله داده شده است، از طریق تناسخ است؛ که طبق آن نفس بعد از مرگ، وارد بدنی جدا از بدن اول می‌شود. اما نه تنها شارع مقدس، بلکه فیلسوفان مسلمان بخصوص صدرالمتهلین، تناسخ را با دلایل عقلی و فلسفی رد کرده‌اند.

از سویی دیگر، نوعی بازگشت نفس به بدن دنیوی وجود دارد که مورد تأیید قرآن و احادیث است، و رجعت نام دارد و از ضروریات مذهب شیعه است؛ به این معنا که خداوند در دوران ظهور حضرت مهدی (عج) عده‌ای از اموات را که دارای ایمان خالص و یا شرک خالص بوده‌اند، با همان صورتی که در زمان حیات خود داشته‌اند، به دنیا بازمی‌گرداند تا مؤمنان، به عزت و حاکمیت زمین دست یابند و مشرکان مورد عذاب قرار گیرند. این حیات مجدد، طبعاً پیش از برپا شدن قیامت خواهد بود و از این‌رو، از جمله شروط قیامت به‌شمار می‌رود. بنابراین ظهور حضرت مهدی (عج) یک مسئله است و حیات دوباره گروهی از مردگان مسئله‌ای دیگر. همان‌طور که مبعوث شدن انسان‌ها در قیامت مسئله‌سومی است و نباید آنها را با هم درآمیخت (سبحانی، ۱۴۳۷ق، ص ۱۹۳-۱۹۴).

در باب رجعت، صدرالمتهلین در هیچ‌کدام از آثار خود به‌طور مستقیم به آن نپرداخته و دلایل عقلی و فلسفی برای اثبات آن ارائه نکرده است؛ اما در عین حال، احادیث رجعت را صحیح و متواتر خوانده است (صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ص ۹۸).

حال پرسش این است که با توجه به اینکه صدرالمتهلین تناسخ و بازگشت مجدد نفس به بدن مادی را محال دانسته، چگونه از رجعت دفاع کرده و به آن پایبند است؟ آیا سازگاری بین ادله ابطال تناسخ او با اثبات رجعت وجود دارد؟ آنچنان‌که به نظر می‌رسد، پذیرفتن هم‌زمان براهین ابطال تناسخ صدر، با قبول حقانیت رجعت، مشکل است و در ظاهر این دو با هم در تعارض قرار دارند.

به‌طور کلی تحقیقاتی که در زمینه رجعت انجام شده، غالباً حدیثی و کلامی هستند و بررسی تخصصی و فلسفی کمتر به چشم می‌خورد. از جمله آثار مرتبط در این زمینه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

– مقاله «رجعت و امکان و ضرورت آن از دیدگاه عقل و نقل» (نیک‌طبع، ۱۳۸۵)، که در این مقاله رجعت، با استفاده از ادله عقلی و نقلی، اثبات می‌شود.

– مقاله «شرح و نقد دیدگاه صدرالمتهلین درباره آموزه وحیانی رجعت» (افضلی، ۱۳۹۷)، این مقاله به موضوع پژوهش حاضر نزدیک است؛ اما در واقع نتیجه‌ای عکس مقاله ما، در آن گرفته می‌شود. نویسنده آن، آموزه رجعت را از تعالیم قطعی وحیانی قرآن و احادیث دانسته، که با مبانی فلسفی صدرالمتهلین در تعارض قرار دارد. از نظر ایشان هیچ سازگاری بین رجعت و مبانی فلسفی صدر وجود ندارد. اما در مقاله حاضر، ما به بررسی سازگاری رجعت و پذیرش هم‌زمان آن با ادله ابطال تناسخ از دیدگاه صدر می‌پردازیم؛ تا بتوانیم طبق همان مبانی ابطال تناسخ، این تعارض ظاهری را رفع کنیم.

با توجه به اینکه بحث رجعت و بازگشت دوباره ائمه (ع) و برخی از مؤمنان راستین در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) از اهم اعتقادات شیعه است؛ برخی مذاهب مخالف شیعه با استفاده و استناد به تشابه تناسخ و رجعت، بر شیعیان تاخته و این موضوع را دستاویزی برای رد عقیده رجعت دانسته‌اند. لذا تبیین سازگاری این مسئله، یعنی ابطال تناسخ، در عین اثبات آن حائز اهمیت است.

در خصوص رجعت و تناسخ، آثار متعدد فراوانی وجود دارد؛ لیکن تاکنون در هیچ اثری اعم از مقاله، کتاب و یا پایان‌نامه‌ای، به موضوع حاضر، یعنی تبیین سازگاری میان پذیرش رجعت و ابطال تناسخ به‌طور مستقیم پرداخته نشده است.

سؤال اصلی مقاله عبارت است از: چگونه می‌توانیم میان براهین ابطال تناسخ صدرالمتهلین و اثبات رجعت سازگاری ایجاد کنیم؟

سؤال‌های فرعی نیز عبارتند از: (۱) رجعت و تناسخ به چه معنایی هستند و پیشینه آن دو چیست؟ (۲) دیدگاه صدرالمتهلین در خصوص رجعت و تناسخ چیست؟ (۳) براهین عقلی صدرالمتهلین در رد نظریه تناسخ کدام‌اند و ارتباط آن با رجعت چیست؟ (۴) رابطه این‌همانی با رجعت چیست؟

۱. تعریف رجعت و پیشینه آن

در منابع اسلامی، آنجاکه از رجعت سخن به میان آمده، کلماتی همچون «رجع، کر، عود، حشر، نشر، ادب، خروج، اقبال، ظهور...»

خدای پدر زندگی می‌کند؛ او بازمی‌گردد تا ملکوت خدا را برپا کند. در انجیل لوقا، از قول عیسی مسیح چنین آمده است: «و به شما می‌گویم، که مرا دیگر نخواهید دید تا وقتی آید که گویند: مبارک است که به نام خداوند می‌آید»؛ و نیز در اعمال رسولان آمده است: «نفس او در عالم اموات، گذشته نشود و جسد او فساد نیند؛ پس همان عیسی را خدا برخیزاند و ما همه شاهد بر آن هستیم» (حمیدی، ۱۳۹۶).

در اسلام، اعتقاد به رجعت همزمان با نزول قرآن مطرح شده است؛ اما اصطلاح رجعت در هیچ‌یک از آیات قرآن کریم استفاده نشده و در مواردی که در قرآن کریم داستان بازگشت عده‌ای به دنیا قبل از قیامت مطرح شده است، از عباراتی چون «بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ» (بقره: ۵۶) یا «خروج، حشر، أحيائهم» (نمل: ۸۲ و ۸۳؛ بقره: ۲۴۳) استفاده شده است.

۲. تعریف تناسخ و پیشینه آن

تناسخ از ریشهٔ (نسخ) به معنی ازاله و ابطال و نیز به معنای نقل آمده است (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۶۵).

راغب/اصفهانی نیز با این بیان که نسخ به معنای زایل کردن چیزی با آوردن چیز دیگر است؛ به ارائهٔ مثال‌هایی برای آن می‌پردازد: از جمله زایل شدن سایه، به وسیلهٔ خورشید؛ زایل شدن نور خورشید، به وسیلهٔ سایه و نیز رفتن جوانی با آمدن کهنسالی. «نسخ به معنای از بین بردن چیزی به وسیلهٔ چیزی است که در پی آن چیز اول درمی‌آید. چنان‌که خورشید سایه را و سایه خورشید را محو می‌کند...» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۲).

صدرالمتألهین در کتاب *اسرار الایات* تناسخ را چنین تعریف می‌کند: «تناسخ عبارت از آن است که روح شخصی از یک بدن خواه عنصری باشد، خواه فلکی و خواه برزخی، به بدن عنصری، فلکی یا برزخی دیگر منتقل شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۸).

به‌طور کلی تعاریفی که صدرالمتألهین از تناسخ ارائه می‌کند، بر انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر در همین دنیا تأکید می‌کند؛ که گاه از موجود اخس به موجود اشرف اتفاق می‌افتد، مانند انتقال نفس اسب به بدن انسان؛ و گاهی انتقال نفس از موجود اشرف به موجود اخس اتفاق می‌افتد، مانند انتقال نفس انسان به بدن حیوان. از نظر صدرالمتألهین گاهی ممکن است که این انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی مناسب با اخلاق و اوصافی که در دنیا کسب کرده باشد، صورت بگیرد و یا صورت انسان با تأثیر از باطن او تغییر کند. اما او تنها در صورتی

استعمال شده که همهٔ آنها با تفاوت‌هایی که بین آنها مشاهده می‌شود، اصطلاحاً به معنای برگشتن است.

«رجع بنفسه رجوعاً و رجعةً غیره رجعاً» مصدر آن در حالت لازم «رجوع» و در حالت متعدی «رجع» است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۲۱۶). در بعضی از کتب لغت، کلمهٔ «رجعه» را مصدر مره برشمرده و به یک‌بار برگشتن معنا کرده‌اند (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۵۰). *راغب/اصفهانی* در تعریف لغوی رجعت چنین می‌گوید: «رجعة» در مورد طلاق و نیز بازگشت به دنیا پس از مرگ به کار می‌رود (فلان یؤمن بالرجعة) یعنی او به زندگی پس از مرگ ایمان دارد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۹). طریحی رجعت را به یک‌بار بازگشت معنا کرده و ایمان به رجعت را اعتقاد به بازگشت به دنیا، بعد از مرگ دانسته‌اند (طریحی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۰).

اما رجعت در اصطلاح علمای کلام عبارت است از اینکه خداوند نزدیک به زمان ظهور حضرت مهدی عج و یا هم‌زمان با آن، عده‌ای از بندگان مؤمن خودش را که در ایمان بسیار خالص و اسوه بوده‌اند و همچنین عده‌ای از کافران و منافقان که سرسلسلهٔ کفار و منافقان بوده‌اند را با همان ویژگی‌های روحی و جسمی خودشان به دنیا برمی‌گرداند تا اینکه هر دو گروه در حد امکان نتیجه و جزای دنیایی اعمالشان را دریافت کنند (مجلسی، بی‌تا، ص ۳۳۵). شیخ مفید درباره رجعت می‌گوید: «خداوند تعالی قومی از مردگان را به دنیا بازمی‌گرداند، به صورت‌هایی که بوده‌اند. پس گروهی از آنان را عزت بخشیده و گروه دیگر را ذلیل می‌کند» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۴).

مسئله رجعت از عقاید عمومی و قدیمی میان همه اقوام و مذاهب قبل از اسلام بوده که در هر دینی به نوع خاصی مطرح است؛ اما به‌طور خاص از ویژگی‌های مکتب تشیع به‌شمار می‌رود که شباهت‌هایی با باور سایر ادیان داشته است.

آیین یهودیت به رجعت مسیح اعتقاد ندارد، بلکه به ظهور اولیه مسیح اعتقاد دارد؛ یعنی فردی از نسل حضرت داود که بنی‌اسرائیل را نجات می‌دهد. مسیحیان به رجعت حضرت مسیح به‌عنوان ظهور دوم معتقدند (کهن، بی‌تا، ص ۳۵۲).

بنا بر عقیدهٔ مسیحیان، عیسی عج یک بار مُرد و به صلیب کشیده شد. وی روز یکشنبه، سومین روز پس از مصلوب شدن و دفن، بر مرگ پیروز شده و از قبر بیرون آمد و بر شاگردانش ظاهر شد و مدت چهل روز، میان مردم زندگی کرده، سپس به آسمان‌ها رفت و نزد

فرق اسلامی قائل به تناسخ بشوند؛ «و هر فرقه‌ای که قائل به تناسخ و حلول شدند از مجوس و مزدکیه و فلاسفه و صابئی و هندو و براهمه اخذ و تقلید کردند» (مدرس یزدی، ۱۳۷۴، ص ۴۰).

از جمله قائلان به تناسخ در بین مسلمانان، غلات بوده‌اند؛ که گروهی از شیعیان بودند که در حق ائمه راه غلو را پیمودند و ائمه علیهم‌السلام و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را دارای الوهیت دانستند. آنها عقیده داشتند که ذات خدا در بدن جسمانی پیامبر یا امام ظاهر می‌شود و آن شخص مظهر ذات الهی است. غلات قائل به حلول خدا در ائمه و اتحاد شده بودند (مشکور، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵). ائمه علیهم‌السلام آنها را کافر خوانده و شیعیان را از فریب آنها برحذر داشته‌اند.

۳. دیدگاه صدرالمتألهین در رابطه با رجعت

صدرالمتألهین رجعت را از احادیث متواتر دانسته و آن را ضروری مذهب شیعه معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ص ۹۸). اما وی در آثارش به صورت مجزا و مستقیم به تبیین فلسفی رجعت نپرداخته است. به نظر می‌رسد چگونگی رجعت به عنوان یک مسئله برای وی مطرح نبوده است و به همین دلیل، در آثار صدرا گاهی شاهد گذر از بحث‌های دقیق‌تر در رجعت و احیای موتی هستیم، اما صدرالمتألهین ذیل آیه ۳۱ سوره «یس»: «الْمَ یَرَوُا کَمَ اَهْلَکْنَا قَبْلَهُمْ مِّنَ الْقُرُونِ اَنْهُمْ لِیَبْلُغُوهُمْ لَا یَرْجِعُونَ» با اشاره به دیدگاه زمخشری و عبارات منتسب به ابن عباس در کتاب وی *کشف* (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۴) و استفاده از آیه در راستای رد اعتقاد رجعت در مذهب امامیه، به نقد این دیدگاه می‌پردازد و با تأکید بر رجعت نفوس کامل، تصریح می‌کند: استحاله‌ای در انزال ارواح عالیه به اذن خداوند در این عالم نیست. او علت این انزال را در جهت رهایی محبوس‌شدگان در قیود تعلقات زندان دنیا معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۷۵). وی بدون اظهارنظر در خصوص چگونگی و کیفیت تعلق نفس به بدن، به مذهب حقه امامیه در رجعت و وقوع آن در زمان ظهور قائم آل محمد می‌پردازد و بر عدم امتناع عقلی آن با وجود موارد متعدد احیای موتی به اذن الهی و به دست انبیای الهی، تأکید می‌کند (همان، ص ۷۶).

از نظر صدرالمتألهین، انسان ممکن است دارای استعداد کمالی باشد؛ ولی در طول زندگی خود نتواند به آن کمال دست یابد. بنابراین لازم می‌آید که بار دیگر به دنیا بازگردد تا به کمال مطلوب خود برسد؛ «و یا ممکن است انسان استعداد کمالی را در زمانی داشته

تناسخ را باطل می‌داند که نفوس و ارواح در همین دنیا از بدنی به بدن دیگر وارد شود؛ خواه به صورت نزولی باشد، خواه به صورت صعودی؛ و این ویژگی از ملزومات تناسخ باطل است. بنابراین بازگشت نفس و روح در قیامت از مصادیق تناسخ نیست.

اعتقاد به تناسخ از دیرباز در میان ملل و اقوام گوناگون مطرح بوده است؛ به طوری که در هر دوره‌ای همیشه افرادی به تناسخ معتقد بوده‌اند. این نظریه از دیرباز مقبولیت گسترده‌ای را در بین مردم به همراه داشته و تا به امروز تداوم یافته است؛ تا جایی که شهرستانی در *ملل و نحل* می‌نویسد: «فرقه‌ای نیست که در آن تناسخ جایگاه محکمی نداشته باشد» (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵۵).

قطب‌الدین شیرازی نیز می‌گوید: «ملتی نبوده‌اند، مگر اینکه اعتقاد به تناسخ در میان آنان بوده است و اگر اختلافی داشته‌اند، در کیفیات و نقل تناسخ بوده است» (شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۷). به عقیده جان ناس تاریخچه اعتقاد به تناسخ، به انسان‌های بدوی برمی‌گردد و یکی از عقاید انسان‌های بدوی به‌شمار می‌رود. همچنین عقیده به انتقال روح از بدن انسان به جسم حیوانی یا بالعکس، تناسخ است که بیشتر مردم جهان هنوز بدان معتقدند و انسان‌ها و همچنین افسانه‌ها و اساطیر پریان و ارواح در نزد تمام ملل درباره حیوانات که دارای روح انسانی‌اند فراوان است (ناس، ۱۳۵۴، ص ۲۱ و ۱۵۵).

در میان فیلسوفان، نخستین کسی که معتقد به تناسخ است، فیثاغورس و پیروانش هستند. شهرستانی در همین راستا می‌نویسد: «فیثاغورث شاگردی داشت که نام او فلانوس بود و حکمت را از فیثاغورث کسب کرده بود. وی مدتی را به شاگردی حکیم گذرانیده و سپس به شهری از شهرهای هند رفت و رأی فیثاغورث را در آن دیار پراکنده ساخت» (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۸۸).

اما صدرالمتألهین علت انتساب تناسخ به این افراد را نظریه آنها درباره حشر جسمانی دانسته و معتقد بوده که متأخرین آنها این نظریه را درست فهم نکردند و آن را تحت عنوان تناسخ تقریر کردند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۶).

برخی محققان معتقدند که خاستگاه اندیشه تناسخ به تمدن‌های مصر، هند و یونان بازمی‌گردد. ویل دورانت عقیده به تناسخ را یکی از عقاید هندوها می‌داند و به آنها نسبت می‌دهد (دورانت، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۸۵).

اعتقاد به تناسخ در عقاید اکثریت مسلمانان جایی ندارد. اما مواجهه مسلمانان با تمدن‌ها و ادیان دیگر باعث شد که برخی از

۴-۱. اصل امتناع اعاده معدوم بعینه و رابطه آن با رجعت

معنی این اصل آن است که یک شیء پس از آنکه یک بار وجود پیدا کرد و سپس از بین رفت، دوباره به وجود آید؛ یعنی دقیقاً همان شیء با همان تشخیص و تعیینی که داشت، دوباره موجود گردد. امتناع اعاده معدوم در حکمت اسلامی امری بدیهی قلمداد شده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۷).

صدرالمتهلین را نظر بر این است که اگر یک شیء پس از آنکه از بین رفت، دوباره به وجود آید، لازمه‌اش آن است که عدم و نیستی میان آن شیء و خودش فاصله شود که امری محال است؛ زیرا این امر، مستلزم تقدم زمانی موجودی بر خودش است (صدرالمتهلین، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۶).

همچنین در صورتی که اعاده معدوم جایز باشد، بایستی جهت اعاده یک معدوم، همه علل و اسباب آن نیز بازگردانده شود؛ زیرا موجود شدن یک شیء به معنای حصول علت تام آن، یعنی علت معد، فاعلی، قابلی، صوری و غائی است. معلول با حصول علت تام ضروری می‌گردد و با نبود آن، معدوم می‌شود. از این رو، فرض اعاده معدومی، مستلزم بازگشت این‌گونه علل و عوامل است. همه این علل و اسباب در سلسله طولی، معلول مجردات طولی و خداوند هستند. در نتیجه لازمه فرض اعاده معدوم تغییر و دگرگونی در مجردات طولی و واجب‌الوجود است (همان، ص ۳۶۱).

صدرالمتهلین در تفسیر آیه ۵۰ سوره «یس»: «فَلَا يَسْتَبِيحُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ»، با اشاره به احوال و احوال مشترک قیامت صغرا و قیامت کبرا، در خصوص آیه شریفه می‌گوید: «اینکه ایشان قادر به توصیه به چیزی نیستند که در امر آخرتشان مفید باشد، به دلیل انقطاع عمل و سعی ایشان در قیامت صغرا و نبود عقب و اهل و فرزند پس از مرگ در قیامت کبراست».

صدرالمتهلین البته نفی قدرت را در رجوع به اهل ایشان به دلیل استحاله بازگشت نفوس از نشئه‌ای که در آن قرار دارند، به نشئه قبلی می‌داند. از نظر صدرا طبایع با توجه به غایات ذاتی سرشته شده‌اند و اینکه توجهات فطری و دگرگونی‌های طبیعی، حرکت برعکس و بازگشتی داشته باشند، از نظر وی ممتنع است. صدرالمتهلین این مطلب را اصل متقن و متینی می‌داند که قواعد و احکام بسیاری، از جمله ابطال تناسخ بر آن مبتنی است (صدرالمتهلین، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۴۵).

این نظر صدرالمتهلین مشخص می‌کند که بنا بر اعتقاد وی به صورتی طبیعی بازگشت نفوس از یک نشئه به نشئه قبل، به دلیل

باشد و بعد بمیرد و مجدداً در زمان ثانی برای کمال دیگری مستعد شود و برای استیفای آن زنده شود؛ یا اینکه استعداد کمالی که مشروط به این است که بعد از زندگانی برزخی باشد، پیدا کند و بعد از حصول آن شرط زنده شود و به دنیا برگردد تا آن کمال را استیفا کند» (صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۸-۹۷).

۴. صدرالمتهلین و تناسخ

بیشترین دغدغه‌ای که صدرالمتهلین در رابطه با زندگی پس از مرگ با آن مواجه بوده، مسئله تناسخ است که در آثار گوناگونش به‌ویژه در جلد نهم *اسفار اربعه* به آن پرداخته و با دلایل متعدد عقلی و نقلی، به‌ویژه با ترسیم انواع تناسخ و ارائه رابطه نفس و بدن، آن را ابطال کرده است. وی تعاریف گوناگونی از تناسخ ارائه کرده که عام‌ترین تعریف وی از تناسخ عبارت است از:

«تناسخ انتقال نفس از بدن عنصری یا طبیعی به بدن دیگری که از بدن اول منفصل و جداست» (صدرالمتهلین، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۲).
عمده دلایل او بر ابطال تناسخ، آراء او در مسئله نفس‌شناسی و تأکید بر اصولی مانند حرکت جوهری و اشتدادی و اتحاد ترکیب نفس و بدن استوار است. صدرالمتهلین طبق رابطه‌ای که بین نفس و بدن برقرار می‌کند، یک ترکیب اتحادی طبیعی بین بدن و نفس ترسیم می‌کند که سبب گردیده تا تناسخ، جایگاهی در اندیشه وی نیابد و اساساً باور بدان تناقض را به‌دنبال خواهد داشت. از نظر وی نفس قبل از مرگ و در زندگی دنیایی، فاقد فعلیت محض است و دارای قوه و استعداد است. اما پس از مرگ چون به بدن و ماده تعلق ندارد، فاقد قوه و استعداد می‌شود و به کمال و فعلیت می‌رسد. بنابراین محال است که نفس پس از مرگ، دوباره به بدن مادی تعلق بگیرد؛ زیرا مستلزم بازگشت از کمال و فعلیت به نقص و قوه می‌شود (صدرالمتهلین، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۱۶).

صدرالمتهلین با استفاده از دو اصل فلسفی «امتناع اعاده معدوم بعینه» و «امتناع بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه» تناسخ را رد کرده است. اما به نظر می‌رسد طبق آنها، اثبات عقلانی آموزه رجعت امری پیچیده و مشکل می‌گردد.

بنابراین در ادامه به بررسی این دو اصل می‌پردازیم تا ببینیم با وجود این دو قاعده، چگونه صدرالمتهلین هم‌زمان از رجعت به‌عنوان یکی از اعتقادات شیعه دفاع می‌کند.

۲-۴. امتناع بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه

صدرالمتألهین مرگ را به فعلیت رسیدن انسان و خروج تدریجی او از قوه و استعداد به فعلیت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۶). از دیدگاه صدرا، نفس انسانی با توجه به حرکت جوهری، به تدریج مراتب فعلیت و کمال را طی می‌کند و به فعلیت و مجرد می‌رسد؛ به گونه‌ای که از بدن و آلات بدنی در انجام افعال خویش بی‌نیاز می‌گردد. بدین جهت، نفس در عالم آخرت در نبود بدن مادی نیز همه افعال و ادراکات خویش را داراست. لازمه قهری این دیدگاه، امتناع تعلق نفس به بدن در رجعت نیز هست؛ زیرا رجعت و معاد در این زمینه دارای حکمی یکسان هستند.

اما مدرس زنوزی در بیان تطبیق عقیده به رجعت با دیدگاه‌های صدرالمتألهین و توضیح دشواری «امتناع بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه» می‌گوید: «تنها محذور، بحث حشر بدن‌های مادی، لزوم رجوع فعلیت به قوه است. از این رو، درورتی که بتوان تعلق نفس به بدن مادی را به گونه‌ای تبیین کرد که مستلزم بازگشت نفس بالفعل به حالت بالقوه نباشد؛ تعلق دوباره نفس به بدن مادی ممتنع نخواهد بود. بر این اساس، در مسئله معاد و به تبع آن آموزه رجعت، نفس انسانی از حالت بالفعل به حالت بالقوه بازگشت نمی‌کند؛ بلکه بدن با حرکت جوهری به سوی نفس حرکت می‌کند و به آن تعلق می‌یابد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳). به عبارت ساده‌تر، این بدن مادی است که میل رجعت به روح دارد و نه بالعکس.

در جمع‌بندی این مطالب و از بررسی قواعد به ظاهر متعارض با رجعت در حکمت صدرایی می‌توان دریافت که این قواعد، عقلانیت رجعت در این نظام اندیشگانی را نقض نمی‌کند.

۳-۴. رجعت و این‌همانی

در باب ارتباط رجعت با این‌همانی بایستی گفت که ممکن است این سؤال پیش بیاید که اگر آنچنان که برخی حکما و فلاسفه اسلامی اعتقاد دارند، همراه با نفس، «عین» جسم در معاد جسمانی و به طریق اولی در رجعت بازنگردد؛ چطور می‌توان گفت آن کسی که رجعت کرده اعم از مؤمن یا کافر، همان فردی است که مستحق قرار گرفتن در صف مؤمنین یا بدکاران است؟ اینجاست که نظریه این‌همانی به یاری خواهد آمد و حلال مشکلات خواهد بود. صدرالمتألهین همراهی نفس و بدن را یک همراهی همیشگی

استحاله حرکت معکوس در بازگشت توجهات فطری و دگرگونی‌های طبیعی، منتفی است. اما صدرا این استحاله را در جریان رجعت و احیای اموات صادق و جاری نمی‌داند. صدرالمتألهین به عدم استحاله عقلی زنده شدن مردگان و رجعت معتقد است و از این رو، در جریان رجعت و نیز احیای موتی، هیچ‌گونه حرکت بازگشتی و معکوس طبایع مطرح نیست. به همین دلیل، می‌توان نتیجه گرفت از نظر صدرا رجعت و زنده شدن اموات در ادامه همان سیر و حرکت تکاملی رخ می‌دهد و اگر وجود یکپارچه انسان را از ابتدای حضور در جهان مادی و سپس مفارقت از دنیا و بعد از آن بازگشت به این نشئه در جریان رجعت تا مفارقت دوباره از دنیا لحاظ کنیم، با یک حرکت پیوسته رو به جلو و تکاملی مواجه‌ایم و فرایند رجعت، زنده شدن دوباره افراد رجعت‌یافته، و نوع ارتباط نفوس آنها با بدن‌هایشان پس از مراجعت به دنیا، باید با همین نگاه تفسیر و تبیین شود. به بیان ساده‌تر اینکه رجعت از دیدگاه صدرالمتألهین حائز شدن برخی نفوس به درک نشئه رجعت (برای نیکان) و درک مقام اسفل (برای بدان) است و درک این مراتب در امتداد حرکت تکاملی و یا حرکت جوهری موجودات به سوی درک ماقوع باسحقاقه است.

شارحانی نظیر علامه رفیعی قزوینی و علامه طباطبائی و... در تبیین چگونگی رجعت، به ارتباط و علاقه خاص نفس و بدن پس از مراجعت دوباره به دنیا اشاره می‌کنند که البته با تجربه قبلی نشئه دنیا متفاوت است. این تفاوت به راحتی در نظریه حرکت جوهری صدرایی توجیه و هضم می‌شود. چه بسا لازمه حرکت جوهری، ارتباطی خاص میان نفس و بدن باشد.

البته این نکته را هم باید یادآور شد که پیروان حکمت متعالیه، نظیر علامه طباطبائی و علامه رفیعی قزوینی و مدرس زنوزی (زنوزی، ۱۳۸۷، ص ۹۰)، به قطع ارتباط کلی نفس و بدن معتقد نیستند، تا نیاز باشد برای برقراری ارتباط دوباره، دست به دامن مخصص شوند؛ ولی در دیدگاه صدرایی، ارتباط نفس از این پیوسته ظاهری کاملاً قطع می‌شود، اما در واقع در نشئه برزخ نیازی به مخصص وجود ندارد و رجعت نیز از عالم برزخ و قبل از نشئه قیامت رخ می‌دهد و این دشواری تأثیری بر قبول اصل امتناع اعاده معدوم بعینه و هم‌زمان قبول رجعت نمی‌گذارد. بنابراین از منظر صدرالمتألهین اصل امتناع اعاده معدوم بعینه تعارضی با رجعت ندارد.

یکی از مبانی صدرا که می‌توان از آن برای تبیین مسئله این‌همانی کمک گرفت، دیدگاه او مبنی بر صورت دانستن نفس برای بدن است. از نظر او هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است، شیبیت و حقیقت آن موجود وابسته به صورت آن است «فعلیة الشیء بصورته لا بمادته» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۹۲). صدرا به وضوح در *الشواهد الربوبیه* در ادامه اثبات نفس، حقیقت انسان را نفس دانسته و نقش بدن مادی را به دلیل تغییر و تحول دائمی در حقیقت انسان رد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ص ۲۱۳). او تصریح می‌کند یکی از شواهدی که نشان می‌دهد حقیقت انسان این بدن مادی دنیوی نیست، این است که با وجود تغییرات دائمی بدن، ذات و هویت انسان از اول عمر باقی و ثابت است. همچنین او هویت و تشخیص بدن را هم ناشی از نفس معرفی می‌کند و بکلی بدن را به‌عنوان معیار این‌همانی در مقام ثبوت رد می‌کند. «هویة البدن و تشخیصه انما یکونان بنفسه لا بجرمه» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۹۰).

توجه به این نکته ضروری است که اگر نفس را معیار این‌همانی در فلسفه بدائیم باید بتوانیم چگونگی ادراک آن را هم در معیت بدن مادی و هم بدون آن تفسیر کنیم؛ زیرا انسان جاودانه در آخرت به شرطی مسئول اعمال گذشته‌اش است که ضرورتاً دارای ادراک و حافظه باشد و اعمال و رفتار خود را در دنیا به‌خوبی به یاد آورد. صدرا در نهایت، نفس را به‌عنوان ملاک این‌همانی معرفی می‌کند: «فإن الهویة الإنسانیة فی جمیع هذه التحولات و التقلبات واحدة... هی النفس لأنها الصورة التمامیة فی الإنسان - التي هی أصل هویته و ذاته و مجمع ماهیته و حقیقته و منبع قواه و آلاته و مبدأ أبعاضه و أعضائه و حافظها مادام الکون الطبیعی» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۱۹۰).

فایده بحث این‌همانی در باب رجعت، این است که بدائیم بر مبنای دیدگاه صدرا در باب نفس، می‌توان معیار این‌همانی را نفس بیان کرد. البته دیدگاه ویژه او در باب رابطه ضروری و ذاتی میان نفس و بدن، ما را از اثبات این‌همانی بدن بی‌نیاز نمی‌کند؛ زیرا همان‌طور که فرد در حیات دنیوی دارای نفس و بدن است، در صورتی در حیات اخروی تداوم یافته همان فرد در حیات دنیاست که دارای همان نفس و بدن باشد. بنابراین اگر مانند برخی از مکاتب اسلامی فلسفی قائل به معاد روحانی باشیم و معاد جسمانی - روحانی را نفی کنیم؛ باز هم در حادثه رجعت می‌توان گفت اگر فقط نفس رجعت کند و جسم عین نبوده، بلکه ممثل باشد؛ باز هم براساس دیدگاه صدرا، آنی که رجوع کرده، همان شخص مؤمن یا بدکار است، با همان ویژگی‌ها، همان حافظه و آگاه به نیک و بد آنچه که انجام داده است.

برگرفته از رابطه علی - معلولی می‌داند که اگر انسان بخواهد تداوم داشته باشد، باید هم دارای نفس باشد و هم بدن. اما به‌هرحال در دیدگاه او، نفس از مرتبه بالاتر وجودی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که به‌هرحال بار این‌همانی انسان را به دوش می‌کشد و این‌همانی بدن به دلیل مرتبه وجودی پایین‌تر، در پرتو این‌همانی نفس توجیه می‌شود. از نظر او، وابستگی نفس به بدن، تعلق ضروری است؛ یعنی تعلق نفس به بدن، از عوارض لاحق بر ذات نفس نیست؛ بلکه از ذاتیات نفس است و از نحوه وجود تعلقی آن برمی‌خیزد. بنابراین چنین نیست که نفس ذات و وجود مستقلی داشته باشد و تعلق به بدن بر ذات آن عارض گردد. نفس مادام که به آن نفس گفته می‌شود، حیثیت تعلق آن به بدن حیثیتی زائد بر ذاتش نیست، و اگر تعددی هست، صرفاً در ناحیه مفاهیم است. چنان‌که صدرا در این‌باره می‌گوید: «ان نفسیة النفس تتصرف فی البدن و تستکمل امر ذاتی لها و وجود حقیقی لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۳۸۳).

صدرالمتألهین نوعیت انسان را به نفس نسبت می‌دهد و نه جسم. وی نفس را به‌عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند؛ زیرا با پیوستن به بدن، آن را به انسان یا نوعی حیوان یا گیاه تبدیل می‌کند که کامل‌تر از بدن است: «فنفول فهی إذن کمال للجسم، لكن الکمال منه أولى و هو الذی یصیر به النوع نوعاً بالفعل... فالنفس کمال أول» (همان، ص ۱۴).

چون هریک از آنها آثاری دارد که بدن به‌تنهایی و بدون تعلق نفس به آنها این آثار را ندارد. نفس هم، مادام که نفس است و به مراتب عالی‌تر از وجود متحول نگردیده است؛ وجودش وجودی تعلقی است و به لحاظ قوای ادراکی و تحریکی طبیعی خود، مانند: قوای حسی متقوم و وابسته به بدن است؛ اما به‌هرحال مانند صور طبیعی، حال در بدن نیست؛ بلکه گونه‌ای از تعلق و وابستگی را به ماده دارد. تصرف نفس در بدن تصرفی ذاتی است که به نحوه وجود نفس مربوط می‌شود. این تعلق، از عوارض لاحق بر ذات نفس نیست؛ بلکه امری ذاتی و از لوازم و مقتضیات نحوه وجود نفس است. «همانا نفس مادامی که نفس است، وجودی تعلقی دارد که ذاتی آن است و آن نیازمندی ذاتی این وجود به بدن است» (همان، ص ۳۷۶). بنابراین نسبت نفس به بدن، نسبت کمال به نقص است. نفس کمالی است که با آن نقص ذاتی بدن رفع می‌شود و در نهایت اینکه بدون نفس ناطقه انسان دیگر انسان نیست.

نتیجه‌گیری

اعتقاد به رجعت در میان ادیان دارای سابقه طولانی بوده و همچون تناسخ در میان ملل مختلف پیروانی داشته است. صدرالمتألهین برخلاف تناسخ، که آن را امری مردود می‌داند؛ رجعت را ضروری مذهب و مقدمه و زمینه‌ساز قیامت می‌داند، لیکن به صورت مستقیم به آن نپرداخته است. این موضوع شبهاتی را مبنی بر عدم سازگاری عقاید صدرالمتألهین در بطلان تناسخ و پذیرش رجعت ایجاد کرده است. با کمی بررسی می‌توان دانست که این اصول نه تنها رجعت را نقض نکرده، بلکه آن را ممکن و ضروری دین می‌داند.

یکی از این اصول که صدرا در ابطال تناسخ آورده «اصل امتناع اعاده معدوم بعینه» است. از نظر صدرالمتألهین نفس پس از مرگ نابود نمی‌گردد تا عدم، حایل میان نفس و جسم انسان باشد (نظر طرفداران تناسخ)؛ بلکه در پرتو نظریه حرکت جوهری، نفس بلافاصله پس از مرگ در عالم برزخ مراحل سیر و حرکت تکاملی خود را طی کرده و مجدداً ارتباط نفوس با بدن‌هایشان برقرار شده و بدن با حرکت جوهری به سوی جسم حرکت کرده و به آن تعلق می‌یابد.

اصل دیگر، امتناع بازگشت موجود بالفعل به حالت بالقوه است. صدرا در پرتو نظریه حرکت جوهری، مرگ را به فعلیت رسیدن انسان و خروج تدریجی او از قوه و استعداد به فعلیت می‌داند. نفس انسانی به تدریج مراتب کمال را طی کرده و به فعلیت و تجرد می‌رسد؛ و نهایتاً این بدن مادی است که میل رجعت به روح دارد و نه بالعکس. بنابراین رجعت بازگشت موجود بالفعل به صورت بالقوه نیست، تا بطلان آن لازم آید. از سویی دیگر، این همانی و تعلق ذاتی نفس و بدن با یکدیگر می‌تواند رجعت و بازگشت دوباره را اثبات کند.

بنابراین بر مبنای منظومه فکری صدرالمتألهین، نه تنها ابطال تناسخ منجر به ابطال و رد رجعت نمی‌گردد؛ بلکه اصول و موازین فکری ایشان کاملاً با پذیرش رجعت مطابقت دارد.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاثارات والتنبیهاات*، قم، البلاغه.
- افضلی، علی، ۱۳۹۷، «شرح و نقد دیدگاه صدرالمتألهین درباره آموزه وحیانی رجعت»، *جاویدان خرد*، ش ۳۴، ص ۳۸-۲۵.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ق، *صحاح الفته*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم.
- دورانت، ویل، بی تا، *تاریخ تمدن*، در: <https://pdf.tarikhema.org>.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۳۷ق، *الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۱۵ق، *توضیح الملل ترجمه الملل و النحل*، تحقیق امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، دارالمعرفه.
- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۰، *شرح حکمه الاشراق سه‌روردی*، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران و با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، *اسرار الایات*، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، شرح محمدتقی مصباح یزدی، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۳۸۳، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تحقیق و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، بی تا، *حاشیه بر الهیات ثنفاء*، قم، بیدار.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ق، *مجمع البحرین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کهن، ابراهام، بی تا، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه فریدون گرگان و امیرحسین صدیقی‌پور، بی جا، بی تا.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *حق البقیین*، تهران، علمیه اسلامیة.
- مدرس زنوزی، آقاعلی، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس*، تحقیق و تصحیح محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- مدرس یزدی، علی اکبر، ۱۳۷۴، *مجموعه رسائل کلامی و فلسفی و ملل و نحل*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۷۵، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۴ق، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، بیروت، دارالمفید.
- ناس، جان بی، ۱۳۵۴، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، بیروز.
- نیک‌طبع، صدیقه، ۱۳۸۵، «رجعت و امکان و ضرورت آن از دیدگاه عقل و نقل»، *معرفت*، ش ۱۰۱، ص ۶۴-۵۷.