

## چالش حکمت متعالیه در تبیین فلسفی رجعت

معصومه سادات سالک

### چکیده

از نظر ملاصدرا، تناسخ به معنای بازگشت نفوس به دیگر بدن‌ها بوده، محال است؛ حال آنکه این تعریف ظاهراً بر رجعت به عنوان یکی از اعتقادات شیعه تطبیق می‌کند. ملاصدرا تعلق نفس را به بدن خاص منوط به داشتن مخصص می‌داند؛ درحالی که طبق مبانی وی، اجزای باقی مانده بدن، خالی از مخصص است. از این رو، این پرسش مطرح است که: وقتی در جریان رجعت، نفس جدا شده از بدن مادی و مسافر عوالم برزخ، آهنگ رجوع به بدن مادی دنیوی خود می‌کند، آیا ملاصدرا مخصصی برای بدن دنیوی یا اجزای باقی مانده او در نظر دارد تا تعلق نفس به بدن، از ترجیح بلا مرجح بودن خارج شود، پیش از اینکه به اشکال تناسخ برسد؛ حال آنکه اشکال تناسخ نیز در بحث رجعت جدی است؟ تحقیق حاضر می‌کوشد با توجه به عبارات و موضع‌گیری‌های ملاصدرا در بحث‌ها و موضوعات مشابه به این پرسش‌ها پاسخ دهد. تحلیل‌ها نشان می‌دهد با فرض تعلق دوباره نفس به بدن مادی، ناگزیر از پذیرش تناسخ یا حفظ نوعی علاقه نفس و بدن برای حل هم‌زمان معضل مخصص و تناسخ هستیم؛ چیزی که حکمت صدرایی آن را بر نمی‌تابد، مگر اینکه با قرائت خاصی از تمثیل در رجعت، پای تأویل را به ماجرای رجعت باز کنیم.

واژگان کلیدی: رجعت، ملاصدرا، تناسخ، احیاء موتی، تمثیل.



## مقدمه

باور به تناسخ و بازگشت روح به بدن دیگر پس از مرگ که از آن به «تناسخ مطلق» تعبیر می‌کنند، در میان بسیاری از ملل و اقوام به‌عنوان عقیده مسلم مطرح بوده، گستره آن تا زمان حاضر بر اندیشه و اعتقاد برخی ملت‌ها سایه افکنده است. حکمای اسلامی نیز اغلب با رد تناسخ و اقامه استدلال‌های عقلی در ابطال آن کوشیده‌اند. ملاصدرا با ارائه تعریف عام از تناسخ و توسعه آن به هرگونه تعلق دوباره نفس به بدن دیگر، از مبانی فلسفی خود برای ابطال تناسخ بهره می‌برد. اصول و مبانی حکمت متعالیه و به ویژه علم‌النفس صدرایی به‌گونه‌ای است که عملاً راه را بر امکان تناسخ می‌بندد؛ حال آنکه با وجود برخی وقایع و امور مسلم دینی، نظیر معاد جسمانی، زنده شدن مردگان در دنیا و نیز رجعت، به نظر می‌رسد مبانی دخیل در اثبات استحاله تناسخ با چالش روبه‌رو شوند. البته بررسی و تحلیل این احتمال‌ها پس از تعریف دقیق معانی و اصطلاحات تناسخ میسر خواهد بود؛ به‌ویژه که بررسی نسبت تناسخ با هر یک از مباحث پیش‌گفته به بررسی جداگانه نیاز دارد و لزوماً طرح بحث در هر سه موضوع به یک شکل نیست. به عبارت دیگر، حکمت متعالیه در خصوص امکان تطبیق تناسخ بر معاد جسمانی، رجعت و احیای موتی، پاسخ واحد و تبیین مشترکی ندارد؛ زیرا هر یک از این مباحث با ویژگی‌های خاص خود از دیگری متمایز می‌شود و مباحث خاص خود را می‌طلبند. از این رو، اطلاق تناسخ بر هر یک از آنها در مقالات جداگانه بررسی خواهد شد.

## دیدگاه صدرالمتألهین در خصوص تناسخ

ملاصدرا در آثار متعدد خود و به‌ویژه جلد نهم اسفار به‌صورت مبسوط به بحث تناسخ پرداخته، تصویری از رابطه نفس و بدن ترسیم می‌کند که عملاً راه را بر ورود تناسخ

می‌بندد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲). ملاصدرا این مطلب را برهان عامی بر ابطال همه اقسام تناسخ می‌داند. البته وی تحول یافتن نفس را از نشئه طبیعی دنیوی به نشئه اخروی به‌حسب ملکات و حالات، و مصور شدن به صورت اخروی حیوانی را پذیرفته است و از آن به تناسخ ملکوتی تعبیر می‌کند (همان، ج ۹، ص ۳).

وی در آثار و تألیفاتش به تناسب بحث، تعریف‌های متعددی از تناسخ ارائه می‌دهد که عام‌ترین آن عبارت است از «التناسخ انتقال النفس من بدن عنصري أو طبعي الي بدن اخر منفصل عن الاول؛ تناسخ انتقال نفس از بدن عنصري یا طبیعی به بدن دیگری که از بدن اول منفصل و جداست» (همان، ج ۹، ص ۲).

ملاصدرا با تأکید بر استحاله این تناسخ تصریح می‌کند: خواه انتقال به‌صورت نزولی باشد به بدن انسان دیگر که «نسخ» است، یا انتقال به بدن حیوان، که «مسخ» نام دارد و یا انتقال به نبات، که «فسخ» است و یا به جماد که به «رسخ» تعبیر می‌شود و خواه انتقال به‌صورت صعودی، یعنی برعکس آنچه گفته شد باشد، محال است؛ هرچند انتقال به جرم فلکی صورت گیرد (همان، ج ۹، ص ۴).

این تعریف تناسخ از نظر ملاصدرا نشان می‌دهد دایره تناسخ محال از نگاه وی چیزی بیشتر از تناسخ مطلق است. همچنین می‌توان اصطلاح نخست را معنای عام تناسخ محال از نظر ملاصدرا دانست؛ برداشتی که با برهان ملاصدرا بر ابطال آن به‌عنوان برهان عام بر ابطال همه‌گونه تناسخ تأیید می‌شود (همانجا).

## رجعت

رجعت از نظر لغوی مصدر مره از ماده «رجع» و به‌معنای یک بار بازگشت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۱۴) و در اصطلاح رجعت، به زنده شدن بعد از مرگ و پیش از قیامت اطلاق می‌شود (حر عاملی، ۱۳۶۲، ص ۲۱).

رجعت یا حشر اصغر یکی از اعتقادات شیعه دوازده‌امامی به‌شمار می‌آید و بر اساس آن، برخی انسان‌هایی که از دنیا رفته‌اند و از نظر ایمان یا کفر در حد و درجه بالایی قرار دارند، در زمان ظهور امام زمان ۷ دوباره در همین دنیا و پیش از قیامت به زندگانی بازمی‌گردند. این تجدید حیات بر اساس متون معتبر کلامی و روایی، از جمله مواردی است که درباره آن اجماع وجود دارد. برای نمونه، شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات می‌نویسد: به اجماع امامیه پس از ظهور حضرت حجت ۷ خوبانی که مرتکب کبیره

نشده‌اند و بدان بد که جزای کردار خود را ندیده‌اند، برای پاداش و عذاب به دست امام عصر 7 زنده می‌شوند و پس از پیروزی خوبان بر بدان همه بار دیگر به مرگ طبیعی می‌میرند تا در قیامت کبرا و حشر اکبر با همه انسان‌ها مبعوث و محشور شوند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸). همین مطالب را ثقة الاسلام کلینی در کافی نیز آورده است؛ با این بیان که مدت‌ها پس از ظهور امام عصر 7 ائمه دین از یک طرف و سران شرک و کفر از سوی دیگر به همین دنیا برای زندگی طبیعی بازمی‌گردند تا حق به ذوی الحقوق رسیده، ائمه کفر و ظلمه به جزای خود برسند (کلینی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۲۰۶ و ۲۴۷). علامه مجلسی نیز در جلد سیزدهم بحارالانوار که مخصوص تاریخ زندگی و غیبت و ظهور پیشوای دوازدهم شیعیان، حضرت مهدی 7 است، در کنار نقل احادیث متواتر می‌نویسد: ارواحی که از نظر ایمان و شرک در حد قوت باشند، پس از ظهور امام عصر 7 دوباره به دنیا رجعت می‌کنند و زندگی تازه‌ای در این دنیا خواهند داشت... (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۱۴۷).

### نسبت رجعت و تناسخ

براساس منابع روایی و کلامی و نیز تاریخی، رجعت از اعتقادات تشیع است، ولی با تناسخ مصطلح تفاوت اساسی دارد؛ چراکه از نظر شیعه، رجعت منحصر و مختص برخی انسان‌هاست، نه همه و همچنین نفوس رجعت‌یافته با حفظ این‌همانی، علی‌الظاهر در قالب بدن‌های پیشین خود ظاهر می‌شوند، نه بدن و هیئت و شکلی دیگر. از این رو، شخص رجعت‌یافته، هم از زندگی گذشته خود آگاه است و هم می‌داند همان شخصی است که با همان هیئت و ظاهر و ویژگی‌های شخصیتی در این دنیا می‌زیسته و اکنون حیات دوباره یافته است. همچنین رجعت شامل همه انسان‌ها نمی‌شود، بلکه برخی مؤمنان خالص و برخی کافران معاند در زمان ظهور حضرت دوباره زنده خواهند شد. از این رو، وقوع رجعت مسلم و قطعی است و روایات فراوانی به‌عنوان شواهد نقلی در حد تواتر آن را پشتیبانی می‌کنند (همان، ج ۵۳، ص ۱۳۶). همچنین آیات متعدد قرآن دال بر وقوع رجعت است که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

توجیه و تعلیل متکلمان در تفکیک و تمایز رجعت و تناسخ وقتی وارد فضای فلسفه و دقت‌های ظریف عقلی می‌شود، نمی‌تواند استحکام و پایایی خود را در عدم تطبیق تناسخ بر رجعت حفظ کند؛ البته اگر در این تطبیق، تناسخ را به‌معنای فلسفی آن بدانیم، نه

تعریف مشهور فضای کلام و ادیان که از آن به تناسخ مطلق تعبیر می‌شود. از این رو، تمایز رجعت با تناسخ مطلق یا مصطلح به معنای تباین آن با همه اقسام تناسخ نیست؛ به ویژه که تعریف تناسخ از دید ملاصدرا به معنای تعلق دوباره نفس به بدن دیگر، ظاهراً بر رجعت صدق می‌کند و با توجه به تأکید وی بر استحاله آن، چگونگی زنده شدن افراد در زمان رجعت با ابهام مواجه می‌شود.

### دیدگاه صدرالمتألهین درباره رجعت و تعلیقات ملاعلی آقا نوری بر آن

ملاصدرا در آثار خود تأکید می‌کند رجعت از معتقدات شیعه است. وی همچنین در خصوص آیه ۸۳ سوره نمل که گفته می‌شود بیشترین دلالت را بر رجعت دارد، این آیه را ناظر به اختلاف هویت انسان‌ها در حشر می‌داند. ملاصدرا آیات مشابه را دلیل بر حشر و معاد برمی‌شمارد، ولی در خصوص تبیین فلسفی این رویداد توضیحی نمی‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۷، ص ۴۳۳). وی در آثارش مستقیماً به تبیین فلسفی رجعت و ارتباط آن با تناسخ نمی‌پردازد. به نظر می‌رسد چگونگی رجعت و ارتباط آن با تناسخ به عنوان یک مسئله برای وی مطرح نبوده است و به همین دلیل، در آثار ملاصدرا فراوان شاهد گذر از بحث‌های دقیق‌تر در رجعت و احیای موتی هستیم. برای نمونه، صدرالمتألهین در کتاب تفسیرش، ذیل آیه ۳۱ سوره یس (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْفُؤُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ) با اشاره به دیدگاه زمخشری در کشف و عبارات منتسب به ابن عباس در آن (زمخشری، ۱۴۰۷ اق، ج ۴، ص ۱۴) و استفاده وی از آیه در جهت 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 محبوس شدگان در قیود تعلقات زندان دنیا معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۷۵). وی بدون اظهار نظر در خصوص چگونگی و کیفیت تعلق نفس به بدن، به مذهب حقه امامیه در رجعت و وقوع آن در زمان ظهور قائم آل محمد ۹ می‌پردازد و بر عدم امتناع عقلی آن با وجود موارد متعدد احیای موتی به اذن الهی و به دست انبیای الهی تأکید می‌کند (همان، ج ۵، ص ۷۶).

ملاعلی آقا نوری در تعلیقاتش بر تفسیر قرآن ملاصدرا، تعلیل ملاصدرا را در رجعت چندان کافی نمی‌داند و با یادآوری ویژگی‌های اهل رجعت، آن را مختص کسانی می‌داند که با عذاب الهی هلاک نشده‌اند؛ زیرا رحمت واسعه الهی ابا دارد که عذاب الهی را دو

بار به اهلش در دنیا برساند (همان، ج ۵، ص ۴۱۲). وی همچنین تأکید می‌کند: امر رجعت، مختص نفوس کامله در سعادت نبوده، شامل مؤمنان و کافرانی می‌شود که به درجات بالای ایمان و کفر رسیده‌اند. از نظر ملاعلی آقای نوری، سر رجعت، منحصر در رهایی اسیران دنیا نیست که البته این مطلب برای کسی که در اخبار و احادیث رجعت تتبع و تحقیق کرده باشد، پوشیده نخواهد بود (همانجا).

ملاصدرا در تفسیر آیه ۵۰ سوره یس (فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ) نیز به بحثی مفید درباره رجعت می‌پردازد. او با اشاره به احوال و احوال مشترک قیامت صغرا و قیامت کبرا، در خصوص آیه شریفه می‌فرماید: 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. وی 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 ملاصدرا 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. ملاصدرا این مطلب را اصل متقن و متینی می‌داند که قواعد و احکام بسیاری، از جمله ابطال تناسخ بر آن مبتنی است (همان، ج ۵، ص ۳۴۵). عبارات ملاصدرا<sup>۱</sup> گویای آن است که به صورتی طبیعی، به دلیل استحاله حرکت معکوس در بازگشت توجهات فطری و دگرگونی‌های طبیعی، بازگشت نفوس از یک نشئه به نشئه قبل منتفی است، ولیکن باید دید این استحاله در جریان رجعت و احیای موتی نیز صادق است یا خیر؟ به عبارتی دیگر از آنجاکه این موارد چون امری خارق‌العاده‌اند، آیا از قاعده فوق خارج هستند؟ خیر؛ زیرا ملاصدرا 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 ملاصدرا رجعت و زنده شدن اموات در ادامه همان سیر و حرکت تکاملی رخ می‌دهد و اگر وجود

۱. ... و اما نفی القدرة علی الرجوع الی اهلهم لما علمت من استحالة رجوع النفوس من نشأة وقعوا فیها الی نشأة سابقة علیها، لان الطبائع مفضولة علی التوجه الی غایاتها الذاتية، و التوجهات الفطرية و التطورات الطبيعية ممتنعة الاعکاس و الانقلاب - فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله - و هذا أصل متین قد ابتنی علیه کثیر من القواعد و الأحکام و قد بنینا علیه إبطال التناسخ كما هو مذکور فی مقامه.

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 مواجهیم و فرایند رجعت، زنده شدن دوباره افراد رجعت یافته و نوع ارتباط نفوس آنها با بدن هایشان پس از مراجعت به دنیا باید با همین نگاه تفسیر و تبیین شود. احتمالاً همین معیار و ملاک در حکمت متعالیه سبب شد تا شارحان و پیروان آن، نظیر علامه رفیعی قزوینی و علامه طباطبایی و... در تبیین چگونگی رجعت به ارتباط و علاقه خاصی از نفس و بدن پس از مراجعت دوباره به دنیا برسند که هرچند از تجربه قبلی در نشئه دنیا متفاوت است، این تفاوت به راحتی در نظریه حرکت جوهری صدرایی توجیه و هضم می شود. چه بسا لازمه حرکت جوهری، ارتباطی خاص میان نفس و بدن باشد. البته این ارتباط در خصوص نفوس کافران و معاندان دشواری های خاص خود را دارد.

ملاعلی آقانوری نیز در تعلیقاتش بر تفسیر قرآن ملاصدرا به تبیین عبارت صدرالمتألهین مبنی بر استحاله رجوع نفوس می پردازد و آن را با بحث رجعت ناسازگار نمی داند (همان، ج ۵، ص ۳۴۶). او وجه کشف و سرّ مطلب را در فرق میان دو نشئه قیامت صغرا (عالم قبر و برزخ متوسط بین دو نشئه دنیا و آخرت) و قیامت کبرا (روز قیامت و بعث و نشور) معرفی می کند؛ حال آنکه عبارات ملاصدرا - دست کم در عبارات فوق - هرگونه بازگشتی را از یک نشئه به نشئه قبل در برمی گیرد. البته ملاعلی آقا در توجیه عدم استحاله رجعت معتقد است:

مادام که نفوس در نشئه برزخ و عالم متوسط بین دنیا و آخرت قرار دارند، به جهت نوعی از تعلق که به دنیا و ابدان دنیوی خود دارند، امکان رجوع نفوس به دنیا نیز وجود دارد. از طرف دیگر سرّ استحاله بازگشت نفس به دنیا در قیامت، نبود دار فنا و ارتفاع عالم ماده و دنیاست که قطع علاقه نفس به دنیا را در پی دارد (همان، ج ۵، ص ۴۲۴).

### بازسازی تبیین فلسفی ملاصدرا از رجعت با توجه به موضعگیری وی در بحث معاد جسمانی

ملاصدرا در آثارش مستقیماً به تبیین فلسفی رجعت و احیای موتی ورود پیدا نمی کند، ولی در بحث های مربوط به معاد جسمانی نکاتی را بیان می دارد که با بحث حاضر و



چگونگی احیای اموات مرتبط است. برای نمونه، او در چگونگی حشر نفوس با توجه به تفرق ماده عنصری، به طرح و نقد دیدگاهی می‌پردازد که به تعبیر وی، برخی بزرگان متأخر قائل شده‌اند. ملاصدرا با توجه به نظر برخی متکلمان در خصوص جواز اعاده معدوم و نیز انکار آن از ناحیه حکما می‌گوید: برخی قائلان به معاد جسمانی که منکر اعاده معدوم هستند، به انعدام اجسام اعتقادی نداشته، بلکه معتقدند: اجزای بدن‌ها متفرق و پراکنده، و از انتفاع خارج می‌شوند. البته مبنای این دیدگاه، انکار جزء صوری و محدود کردن اجسام در جواهر فرد است؛ همان‌طور که متکلمان بدان معتقدند. توضیح آنکه، جسم از نظر ایشان صورت اتصالی است که در حال انفصال نیز باقی است. حال اگر جزء صوری ثابت شود، از نظر ایشان تحقق عین اجزای مادی با آن صورت که نزدیک‌ترین صورت به صورت زایل شده است، در معاد جسمانی کافی است. البته ایشان در پاسخ به اشکال تناسخ به این دیدگاه می‌گویند: آنچه از نظر ما ممتنع است، انتقال نفس به بدن مغایر دیگر از حیث ماده است، نه به بدنی که از عین این ماده و نزدیک‌ترین صورت به صورت زایل شده، شکل گرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۶۸).

پیش از پرداختن به واکنش ملاصدرا به این دیدگاه و نقدهای وی، باید دانست «جزء صوری» در تعبیرات متکلمان، همان صورت حکما نیست. با توجه به دیدگاه معتقدان به جوهر فرد، صورت اتصالی به نحوی ناظر بر چگونگی ترکیب جواهر فرد و در نتیجه، تألیف نهایی بدن است. نکته قابل استفاده که موجب طرح این دیدگاه شد، اعتقاد قائلان این دیدگاه به تفرق و پراکندگی اجزای بدن و البته باقی ماندن این اجزای مادی تا تألیف به نزدیک‌ترین صورت زایل شده در معاد جسمانی موجودات است. انتقادهای ملاصدرا بر این دیدگاه، گرچه به معاد جسمانی مورد نظر متکلمان و معتقدان به این نظریه نظر دارد، دربردارنده نکته‌هایی است که در چگونگی رجعت و احیای اموات نیز کاربرد دارد.

انتقاد نخست ملاصدرا بر این دیدگاه آن است که در فرض پذیرش این تبیین با تحقق مرگ، از شخص زید، فقط نسبت و اضافات بین اجزا و نظم و ترتیب بین آنها از بین می‌رود<sup>۱</sup> و لازمه این امر، تحویل بردن حیات در مقوله مضاف است که بطلان آن آشکار

۱. الأول أنه مبني على أن شخص زيد لم ينعدم منه بالموت إلا نسب وإضافات بين أجزائه ونظم و ترتيب بين أعضائه فيلزم أن تكون الحياة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد.

است (همان، ج ۹، ص ۱۶۹). حال اگر این نقد را وارد فضای تبیین علامه قزوینی از رجعت و نیز توجیه علامه طباطبایی از زنده شدن اموات کنیم، همین انتقاد حکیم صدرا بر تفاسیر این شارحان نیز وارد خواهد بود. وقتی در تبیین حکیم رفیعی قزوینی، نفس با برقراری ارتباط با بدن، ارتباطی از سنخ اضافه اشراقی به مراتب مادون برقرار نموده (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸، ص ۲۸-۲۹) و به‌ویژه در تفسیر علامه طباطبایی نفس، بدن را به‌عنوان ابزار به کار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۶۹-۳۷۰) ارتباطی از سنخ اضافه میان نفس و بدن شکل می‌گیرد که در عبارات صدرالمتألهین موقعیت مناسبی ندارد. گرچه اضافه اشراقی موردنظر علامه رفیعی قزوینی از بحث اضافه مقولی جداست، از حیث نوع ارتباط مراتب عالی با مراتب مادون از نظر نقد صدرایی قابل تأمل است.

نکته دیگر که در نقد دوم ملاصدرا بر دیدگاه فوق مطرح شده، این است که آنچه وجودش - در مراتب اتصالات و انفصالات - استمرار و دوام داشته و معدوم نمی‌شود، جسم به‌معنای ماده است، نه جسم به‌معنای جنس؛ زیرا جسم به‌معنای جنس جز با صورت دیگر که مقوم آن و مخصص طبیعت جنسی است، تحصلی ندارد. وی در ادامه تأکید می‌کند جسمی که از تمام صور کمالی عاری باشد، در خارج یافت نمی‌شود و انسانیت انسان نیز تنها به جسمیت نیست؛ وگرنه باید هر جسمی انسان باشد. همین‌طور «زید» بودن «زید» تنها به اجزای مادی آن نیست؛ درغیراین‌صورت لازم می‌آید وقتی آن اجزا در اطراف عالم پراکنده می‌شود و بعضی از آن از بعضی دیگر دور می‌افتد، باز هم «زید» باشد؛ حال آنکه شخص عاقل چنین چیزی را جایز نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۷۰). البته ملاصدرا در اینکه چرا در آیه شریفه (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيُظْمِنَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)؛ «به یادآور زمانی را که ابراهیم گفت: ای پروردگار من! به من بنمای که مردگان را چگونه زنده می‌سازی. گفت: آیا هنوز ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: آری، ولی می‌خواهم دلم آرام یابد. گفت: چهار پرنده بگیر و گوشت آنها را به هم بیامیز و هر جزئی از آنها را برکوهی بنه. پس آنها را فراخوان؛ شتابان نزد تو می‌آیند و بدان که خدا پیروزمند و حکیم است» (بقره ۲)، (۲۶۰) خداوند بر اجزای پراکنده مرغان کشته‌شده در جریان درخواست چگونگی احیای اموات به‌دست حضرت ابراهیم ۷ همان ضمایی را به کار می‌برد که در

زمان حیات مرغان استفاده می‌شود،<sup>۱</sup> توضیحی ارائه نمی‌دهد.

ملاصدرا با این تعابیر هرگونه انتساب اجزای متلاشی و پراکنده‌شده انسان را به شخص پس از مرگ نفی می‌کند؛ به‌ویژه که در عبارات بعدی با طرح پرسشی می‌گوید: چه تخصص و مناسبتی برای اجزای خاکی پراکنده در میان دیگر اجسام برای بقای علاقه و ارتباط نفس به آن باقی می‌ماند؟ او در مقام پاسخ تصریح می‌کند: تحقق و ثبوت هر علاقه و ارتباطی میان دو چیز، به دلیل مناسبت میان آنهاست؛ حال آنکه شاهدیم مواد بسیاری با داشتن مزاجی نزدیک به مزاج حیوان و کیفیتی نزدیک به آن، شایسته فیضان صورت حیوانی می‌شوند و این مواد برای تعلق نفس شایستگی بیشتری تا اجزای پوسیده‌ای دارند که استحقاق قبول صورت جمادی در آنها باقی نمانده است؛ چه رسد به نباتی و حیوانی و چه رسد به انسانی و چه رسد به شخص «زید». وی در ادامه (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۷۱) با ارجاع اذهان به وجدان و فطرت می‌گوید: هرکس به وجدان و فطرت خود مراجعه کند، درمی‌یابد نفس، نه توجه و شوق و نه انسی به جسمی از اجسام دیگر یا به اجزای جسمی از بین دیگر اجزا ندارد، مگر آنکه آن جسم یا نفس دارای کیفیتی محسوسِ ملایم یا هیئتی مناسب باشد.<sup>۲</sup> البته این قاعده در خصوص بدن‌هایی که پس از مرگ سالم مانده‌اند، جاری نمی‌شود؛ زیرا عبارات دیگر ملاصدرا در تفسیرش بر سوره بقره ذیل آیه «(وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ \* ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)؛ «و چون گفتید:

۱. علامه طباطبایی در خصوص اشکال این اطلاق توضیحاتی را در میزان ارائه می‌دهد: «از ظاهر آیه برمی‌آید هر چهار ضمیر در این کلمات یعنی «صرهن» و «منهن» و «ادعهن» و «یأتینک» یک مرجع دارند و آن کلمه «طیور» است، و بنا به گفته ما هر چهار ضمیر به «طیور» برمی‌گردد، اینکه ما تمامی ضمیرهای چهارگانه را به طیور برمی‌گردانیم، و اگر بررسی چطور ضمیر سومی و چهارمی را به طیور برمی‌گردانی با اینکه از طیور تنها اجزایش مانده و صورتش به کلی از بین رفته است ... (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۷۰-۳۶۸).

۲. ثم أي تخصص و مناسبتة بقي لأجزاء ترايبية متفرقة من بين سائر الأجسام لبقاء ارتباط النفس بها و لو كان ارتباطا ضعيفا فإن كل علاقة و ارتباط بين شيئين دون سائر الأشياء أنما يتحقق بأن يكون كل منهما أنسب الأشياء إلى الآخر و نحن نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج قريب من مزاج الحيوان و كيفية قريبة من كيفية يكون بها يستحق المادة لفيضان صورة حيوانية فهي أولى بتعلق النفس إليها من تلك الأجزاء الرمادية التي لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية فضلا عن الحيوانية - فضلا عن الإنسانية فضلا عن الزيدية ...

ای موسی! تو را باور نکنیم تا خدا را آشکار ببینیم، در نتیجه، صاعقه شما را بگرفت، در حالی که خود تماشا می‌کردید. آن گاه شما را از پس مرگتان زنده کردیم؛ شاید سپاس بدارید» (بقره ۲)، ۵۵-۵۶) این مورد را از دایره تناسخ خارج می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۱۷). ملاصدرا معتقد است اگر نفس در این عالم به بدن مباین دیگری تعلق بگیرد، محال است؛ حال آنکه در ماجرای زنده شدن جمعی از قوم موسی ۷ که در جریان درخواست رؤیت خدای سبحان از دنیا رفتند و دوباره زنده شدند، بدن‌ها یکی است و تعلق نفس متعدد است و این مورد از مصادیق تناسخ نیست. ملاصدرا تصریح می‌کند چون بدن فاسد نشده است، هنوز صلاحیت دارد نفس به آن تعلق گیرد.<sup>۱</sup> هرچند از نظر حکیم صدرا نفس، تعلق و شوقی به اجزای پراکنده در هوا یا دفن شده در باطن زمین یا آب که در مقام حس و خیال ممتاز از دیگر اجزا نیست، ندارد. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۷۱). البته ملاصدرا اذعان دارد در نفس الامر و واقع و در علم الهی امتیاز میان اجزای گفته شده وجود دارد که به هیچ وجه موجب اختصاص به این امر نمی‌شود (همانجا).<sup>۲</sup>

حال این پرسش مطرح است: آیا امتیاز واقع در نفس الامر و علم الهی برای تحقق امر الهی معاد جسمانی و نیز رجعت کفایت نمی‌کند؟ آیا گذر ملاصدرا از این نکته مهم و اساسی به دلیل تداخل در اسباب و مسبب علی و تحقق امری شگفت است یا اسقاط کارایی مبانی و اصول حکمت متعالیه در بحث معاد جسمانی؟ حال آنکه روایات ذکر شده در بحث معاد جسمانی و جمع شدن اجزای پراکنده موجودات، ناظر به قدرت الهی و امتیاز اجزای در علم الهی است و همین مقدار امتیاز کافی است تا اجزای متلاشی شده و پراکنده موجودات، سهمی در حشر و معاد بیابند، بدون اینکه بخواهیم برای توجیه معاد جسمانی، دست به دامن تبیین صدرایی از معاد شویم و خود را گرفتار ناقدان به مثالی

۱. و الجواب: انّ التناسخ إنّما يلزم لو تعلقت النفس من بدن إلى آخر مبائن في هذا العالم - كما ذكرت - و لكن البدن إذا كان واحداً، و كان التعلق متعدداً فلا يلزم ذلك و لعلّ الأبدان - فيما نحن فيه - لم تفسد بالكلية، و لم تخرج عن صلوح تعلق النفس بها.

۲. قل لي أيها العاقل المتأمل أي تعلق و تشوق يكون للنفس بأجزاء ميثوثة في الهواء أو مغمورة في باطن الأرض أو الماء بحيث لا يتميز عند الحس أو الخيال عن غيرها من الأجزاء و إن كان لها تميز في نفس الأمر و في علم الله امتيازاً لا يوجب الاختصاص لهذا الأمر أصلاً.

بودن بدن در این دیدگاه کنیم و در نهایت در توجیه رجعت نیز دچار مشکل شویم. در پاسخ باید دانست از نظر ملاصدرا جمع اجزای پراکنده و انتساب هر جزء به افرادی که حیات داشته‌اند، از نظر قدرت الهی استحاله‌ای ندارد، ولی اصول فلسفی و تعاریفی که از ماده و جنس و دیگر مبانی مرتبط فلسفی ارائه شده، مانع از وقوع این امر می‌شود. از طرفی، به نظر می‌رسد صدرالمتألهین با اعطای نقش اساسی به قوه خیال، دیگر به تمایز در اجزای مادی عنصری نیازی نمی‌بیند. به تعبیر دیگر، از نظر ملاصدرا تنها مخصص تعلق نفس به بدن معاد را - که از اجزای متلاشی شده پیشین قبل ترکیب یافته است - شاید بتوان قوه ذاکره‌ای دانست که از نظر متکلمان مادی است و دیگر وجود ندارد و به همین دلیل، شبهه تناسخ بر این دیدگاه وارد است (همان، ج ۹، ص ۱۷۲)؛ زیرا مخصص یادشده در اجزای متلاشی شده وجود ندارد تا نفس بتواند به بدن خاص تعلق گیرد. از این رو، ملاصدرا معاد جسمانی را کاملاً از نشئه دنیا جدا کرده، عناصر مادی باقی مانده از اجزای متلاشی شده و پراکنده دنیایی را از حشر برکنار می‌کند؛ حال آنکه قوه خیال صدرایی نقشی اساسی در معاد جسمانی وی برعهده دارد.

نکته قابل توجه در عبارات ملاصدرا، وجود مخصص برای تعلق دوباره نفس به بدن بازترکیب یافته پس از مرگ است. به هر حال با قطع ارتباط نفس از بدن، از نظر صدرالمتألهین آنچه باقی مانده فرقی با دیگر عناصر عالم ماده ندارد، مگر اینکه بتوان مخصصی را در آنچه باقی مانده اثبات نمود؛ حال آنکه برخی دیگر از پیروان حکمت متعالیه نظیر علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴۲) و به ویژه علامه رفیعی قزوینی (رفیعی قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۶) و حکیم مؤسس مدرس زنوزی (زنوزی، بی تا، 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 پوسته ظاهری کاملاً قطع می‌شود و البته دیگر مراتب نفس و بدن به معانی که پیش تر بدان پرداختیم، همچنان در ارتباط با نفس و بلکه متصل و متحد با اوست. از این روست که ملاصدرا منطقیاً به بحث مخصص خواهد رسید، ولی این بدان معنا نیست که دیگران، اعم از متکلمان و متفکران بعدی نیز که تعریف دیگری از نفس و بدن یا تبیینی دیگر از ارتباط نفس و بدن دارند، به مخصص صدرایی نیاز داشته باشند. مهم تر اینکه، تبیین صدرایی از نفس و ارتباطش با بدن، باید بتواند واقعه رجعت را به خوبی توجیه کند و باید دانست

شخصیتی نظیر صدرالمآلهین از این مطلب غافل نبوده است. پس چرا وی در تفسیر آیات رجعت به تفصیل و از حیث فلسفی به چگونگی و کیفیت رجعت و احیای اموات نمی‌پردازد؟! این نشان می‌دهد حکیم صدرا در بحث رجعت و نیز احیای اموات یا اساساً به قطع ارتباط کامل نفس از بدن ظاهری قائل نیست یا در رجعت و احیای اموات مخصصی را در اجزای باقی مانده بدن در نظر دارد و یا اصلاً در تبیین رجعت، برای این بدن مادی مدفون در خاک سهمی قائل نیست و به رجعت با بدن مثالی معتقد است! و در نهایت اینکه احتمالاً تعلق دوباره نفس به بدن دنیوی و نوع ارتباط میان نفس و بدن در جریان رجعت، چیزی متفاوت از قبل از مرگ و در دوره حیات شخص رجعت یافته است و این رابطه به واکاوی بیشتر نیاز دارد؛ واکاوی‌ای که شخصیت‌هایی چون علامه رفیعی قزوینی و علامه طباطبایی انجام داده‌اند و آنها را به نتایج قابل تأملی رسانده است.<sup>۱</sup>

نقطه ابهام دیگر در چگونگی رجعت، زنده شدن کافران و معاندان است؛ به‌ویژه که طبق روایات قرار است ایشان با رجعت به دنیا، دچار نوعی عذاب دنیوی شوند و جزای اعمالشان را در دنیا نیز بچشند. حال این پرسش مطرح است: اگر ایشان پس از تجربه عذاب عالم برزخ به دنیا بازگشته‌اند، اولاً، رهایی از عذاب برزخ در زمان حضور در این دنیا، برای آنها ولو دچار عذاب دنیوی شوند، به‌نوعی رهایی و گشایش به‌شمار می‌آید. ثانیاً، امکان دارد این افراد با تجربه عالم برزخ، در این دنیا توبه کنند و این رجعت برای آنها فرصت نجات باشد تا ادامه عذاب! در پاسخ باید دانست هرچند صبغه این اشکال‌ها کلامی است و از این نظر از موضوع بحث فلسفی تحقیق خارج است، به‌هرحال می‌توان احتمال‌هایی را در این خصوص مطرح دانست. مثلاً اینکه ایشان حیات برزخی خود را فراموش می‌کنند یا اینکه اساساً برای این افراد حیات برزخی به معنایی که برای بقیه مطرح است، وجود نداشته و مانند برخی نمونه‌های احیای موتی در جریان بازگشت دوباره، گویی از خواب کوتاهی برخاسته‌اند یا اینکه اصلاً انقطاع زمانی آن‌گونه که در ذهن ما متصور است، برای این افراد مطرح نیست؛ گویی فقط یک تجربه مرگ در حضورشان در نشئه دنیا رخ داده است و اگر مرگ را در سیر وجودی‌شان در عوالم مختلف حذف کنیم، حضور ایشان در دنیا به‌هم پیوسته خواهد شد بدون تجربه برزخ! تا مرگ دوم و

۱. تحلیل آراء این متفکران در بحث رجعت در مقاله جداگانه پیگیری شده است.

تجربه عذاب برزخی. البته این احتمال‌ها باید با محک روایات مربوط ارزیابی شود که پرداختن بدان از موضوع تحقیق حاضر خارج است؛ هرچند احتمال آخر می‌تواند تبیین موجهی از سیر حرکتی نفوس کافران و معاندان در جریان رجعت ترسیم کند.

نکته دیگر در نقد سوم ملاصدرا بر دیدگاه پیش‌گفته، وارد دانستن اشکال تناسخ بر تبیین متکلمان و برخی متأخران وی است. صدرا تأکید می‌کند اگر قابلیت اجزای متفرق برای تعلق نفس هنگام پراکندگی نیز باقی باشد و نفس از آنها جدا نباشد، پس «زید» در حال مرگ هم زنده است؛ درحالی‌که فرض شده بود مرده است، و اگر قابلیت باقی نیست، پس در قبول نفس به انضمام امری به آن نیاز است. حال اگر امری بدان انضمام یافت و به استعداد جدید مستعد شدند، ناگزیر باید از مبدأ فیاض، فیض جدید و نفسی نو افاضه شود و بدن دارای دو نفس می‌شود که این محال است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۷۲). حال ظاهراً همین اشکال ملاصدرا بر رجعت وارد است؛ اشکالی که البته تبیین علامه رفیعی قزوینی و آقاعلی حکیم از رجعت و ذاتی دانستن علقه نفس و بدن به‌خوبی از آن گذر می‌کند.

### چالش ملاصدرا در تبیین فلسفی رجعت و راهکار برخی شارحان و شاگردان حکمت متعالیه

با توجه به مطالب گفته‌شده، ملاصدرا معتقد است رجعت، استحاله عقلی ندارد. از طرفی به‌طور طبیعی، بازگشت نفوس را به نشئات قبل، حرکت برخلاف و معکوس می‌داند که البته از نظر ایشان محال است؛ چون قاعده عقلی، تخصیص‌بردار نیست. پس رجعت نمی‌تواند به‌عنوان امری خارق‌العاده، از قاعده فوق مستثنا باشد. در نتیجه، از نظر ملاصدرا در رجعت، حرکت معکوس وجود ندارد. از طرف دیگر، وی در بحث خود در خصوص دیدگاه برخی متکلمان، هرگونه تعلق نفس را به بدن خاص - در صورت قطع کامل ارتباط نفس با بدن - منوط به داشتن مخصص می‌داند که از نظر وی قوه خیالی است که با ترک بدن، همراه با نفس است. ملاصدرا بحث مخصص را در فضای معاد جسمانی طرح می‌کند؛ جایی که بدن عنصری با ویژگی‌های محدود و دنیوی خود، اساساً شأنیت حضور در عالم آخرت را ندارد و البته بدن زاییده نفس اخروی در عالم آخرت، نیاز به بدن مادی را از موضوعیت خارج می‌کند. اینکه صدرالمتألهین وقتی تبیین متکلمان را از معاد جسمانی به نقد می‌کشد، چگونه به واقعه رجعت و احیای موتی می‌نگرد، نکته قابل

تأملی است. وقتی قرار است نفس جدا شده از بدن مادی و مسافر عوالم برزخ و مثال، آهنگ رجوع به بدن مادی دنیوی خود کند، ملاصدرا مخصصی برای بدن رها شده او در نظر ندارد تا تعلق نفس به همان بدن مادی با مخصص مادی، از ترجیح بلا مرجح بودن خارج شود، پیش از اینکه به اشکال تناسخ برسد. از نظر ملاصدرا بدن برجای مانده، با دیگر عناصر دنیوی تفاوتی ندارد! البته برای تبیین چگونگی رجعت می‌توان از دیگر عبارات‌های ملاصدرا در تفسیرش ذیل آیات ۵۵ و ۵۶ سوره بقره بهره برد و مانع از ورود اشکال تناسخ بر رجعت شد. وقتی ملاصدرا معتقد است اگر بدن فاسد نشده باشد، هنوز صلاحیت دارد نفس به آن تعلق گیرد، این وضعیت با توجه به اعتقادات شیعه، در خصوص بدن‌های پاک ائمه اطهار و مؤمنان خالص می‌تواند اتفاق بیفتد، ولی در خصوص بدن‌های کافران معاند توجیه رضایت‌بخشی ارائه نمی‌دهد؛ زیرا مطالب فوق در فرض سالم بودن بدن‌ها در رجعت می‌تواند به‌عنوان دیدگاه ملاصدرا در تبیین چگونگی رجعت مطرح باشد. اما اگر بدن‌های دنیوی سالم نمانده باشند (آنچه در خصوص بدن‌های کافران و معاندان مطرح است)، این تبیین کارایی خود را از دست می‌دهد و از این رو، ملاصدرا چاره‌ای ندارد جز اینکه یا ملتزم به وجود ارتباط میان نفس مفارقت یافته و بدن برجای مانده گردد؛ تبیینی که حکیمانی چون علامه رفیعی قزوینی، مدرس زنوزی و به‌نوعی علامه طباطبایی از رجعت دارند یا بدن جریان رجعت را بدنی مثالی و زاییده نفس تلقی کند؛ آنچه در معاد جسمانی رخ می‌دهد. حال آنکه ملاصدرا قبول دارد رجعت استحاله عقلی ندارد؛ همان‌گونه که پیش‌تر هم زنده شدن اموات در دنیا رخ داده است و همین مشابهت رجعت با احیای موتی و واکاوی ارتباط نفس و بدن در فرایند احیاء احتمالاً بتواند به راه‌حل دیگری در رد اشکال تناسخ بر رجعت بینجامد. از طرفی، اگر ملاصدرا رابطه نفس و بدن را کاملاً قطع کند، باید در فرایند رجعت به امکان تناسخ ملکی معتقد شود که البته فلسفه وی و مبانی علم‌النفسی صدرایی مانع از انعقاد این فرضیه می‌شود.

از این رو، بر اساس مباحث مطرح شده تا اینجا، تنها صورت متصور برای رجعت که می‌تواند بر حکمت متعالیه و علم‌النفس صدرایی مبتنی باشد، رجعت بدن زاییده نفس یا بدن مثالی است که ارتباطش با نفس همواره برقرار بوده است. اما آیا روایات رجعت نیز بدن مثالی را تأیید می‌کند؟ احتمالاً همین محذورات، شارحان و پیروان حکمت متعالیه،



یعنی شخصیت‌های گران‌قدری چون ملاعلی آقا نوری، ملاعلی آقا طهرانی (مدرس زنوزی)، حکیم رفیعی قزوینی و علامه طباطبایی را به دیدگاه حفظ علاقه نفس و بدن مادی رسانده است؛ یعنی اگر ملاصدرا به علاقه ذاتی نفس و بدن مادی به قوتی که حکیم مدرس زنوزی، علامه رفیعی قزوینی و علامه طباطبایی معتقدند، معتقد نباشد، در بحث رجعت، با فرض تعلق دوباره نفس به بدن مادی، ناگزیر از پذیرش تناسخ ملک‌ی و نیز حفظ نوعی علاقه نفس و بدن به دلیل نبودِ مخصص در بدن است که البته نه ملاصدرا و نه فلسفه او این فرض را بر نمی‌تابد؛ زیرا احتمالاً نتیجه این حفظ علاقه، مطرح شدن حضور عناصر مادی بدن در حشر است که البته این مطلب از دیدگاه ملاصدرا مردود است. بدن اخروی زاییده نفس در عالم آخرت، جایی برای حضور عناصر دنیوی بدن، ولو اینکه با حرکت جوهری به شأنت آن نشئه رسیده باشند، نمی‌گذارد. پس حتی اگر به معاد جسمانی صدرایی نیز قائل باشیم، باز هم در رجعت با بدن مادی به بحث تناسخ ملک‌ی و علاقه نفس به بدن مادی جامانده در عالم دنیا خواهیم رسید. وقتی اجزای پراکنده بدن مادی از نظر ملاصدرا و با تأکید و تصریح وی با جماد و دیگر عناصر عالم ماده همسان است، حکمت متعالیه صدرایی بر اساس مبانی خود به بدن مثالی در جریان رجعت می‌رسد. اما آیا می‌توان بدن‌های رجعت‌یافته را که به‌ویژه طبق بیان علامه رفیعی قزوینی در جریان حرکت جوهری و گذر از عوالم برزخ و تجربه مرگ، به بدن‌هایی متفاوت از دیگران تبدیل شده‌اند، بدن‌هایی مثالی بپنداریم؟ آیا بدن‌های نفوس رجعت‌یافته از نوع بدن‌هایی هستند که در جنگ بدر به کمک مؤمنان مسلمان آمدند و برای همگان قابل ادراک نبود؟ آیا بدن‌های رجعت‌یافته از سنخی هستند که می‌توان آن‌را مشابه تمثیل فرشته الهی در جریان ملاقات و مژده فرزند به حضرت مریم 3 دانست؟ آیا در جریان رجعت، نفوسی که به بدن‌های عنصری تعلق می‌گیرند، بدن‌های زاییده نفوس‌اند؟ برای تحلیل بیشتر باید بحث «تمثل» و اکاوی گردد و تفاوت آن با «بدن مثالی» صدرایی بررسی شود.

### حقیقت «تمثل» و نسبت آن با «بدن مثالی» با توجه به دیدگاه‌های شارحان حکمت متعالیه

تمثّل در لغت مصدر باب تفعّل از ریشه (م ث ل) به معنای شکل و صورت یافتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۵۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۶۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق،

ج ۱۱، ص ۶۱۲). تمثّل بالشیء به معنای مثال زدن به چیزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۶۱۲). وقتی گفته می شود: تمثّل کذا یعنی آن چیز را صورتگری کرد. مُمَثَّل به چیزی اطلاق می شود که به شکل دیگری در آمده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۵۹).

با توجه به معانی ذکر شده در کتاب های لغت، می توان نتیجه گرفت هرگاه «تمثّل» به تنهایی و بدون قید ذکر شود، به معنای شکل و صورت یافتن است، ولی نمی توان نتیجه گرفت لزوماً این صورت یافتن در ذهن یا خیال افراد است. به عبارت دیگر، احتمال اینکه شکل یافتن به گونه ای باشد که با حواس ظاهری قابل درک باشد، منتفی نیست. از این رو، نمی توان تمثّل را صرفاً این گونه معنا کرد که آنچه شکل و صورت یافته است، موجودی مثالی است یا بحث تصرف در قوه خیال مطرح شود؛ هر چند می تواند چنین نیز باشد. البته آنچه در تمثّل اهمیت دارد این است که حقیقت ممثّل فراتر از حقیقت موجودات مشابهی است که در آن شکل تمثّل یافته است.

برخی اندیشمندان مانند علامه طباطبایی تبیین دیگری از «تمثّل» دارند. به عقیده ایشان، تمثّل نمی تواند نوعی صورت و شکل یافتن مادی باشد، به گونه ای که با حواس ظاهری عادتاً و با روال عادی قابل ادراک باشد، بلکه آن را نوعی تصرف در قوای حسی تلقی می کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۸-۳۵، ج ۱۷، ص ۱۳، ج ۱۵، ص ۳۱۷-۳۱۸). البته این تلقی از تمثّل در تبیین مواردی از تمثّل که ادراک حسی در آن قوّت می یابد - مانند فرشتگانی که میهمان حضرت لوط (۷ هود (۱۱)، ۷۷-۷۹) شدند و از سوی قوم وی رؤیت گردیدند و میهمانان حضرت ابراهیم (۷ که برای تناول دست به گوساله بریان شده به دست حضرت نبردند (هود (۱۱)، ۶۹-۷۳) - موقعیت مطلوبی ندارد؛ زیرا طبق بیان علامه آنچه از سوی حواس ظاهری در جریان تمثّل درک می شود با آنچه حقیقتاً در ظرف خارج موجود است، یکی نبوده، با روال عادی از سوی حواس ظاهری دیگران قابل ادراک نیست؛ مگر با تصرف در این حواس! اما این پرسش مطرح است که: چگونه می توان میان تصرف در قوای حسی و تمثّل یک حقیقت در شکل و صورت مادی که متفاوت از حقیقت ممثّل است ولی با حواس ظاهری افراد به صورت عادی قابل درک است، مرزی تعیین کرد؟

با توجه به اینکه موضوع بحث حاضر تحلیل «تمثّل» نیست، به همین حد از واکاوی

چگونگی تمثیل بسنده می‌کنیم، ولی از مباحث پیش گفته می‌توان فی‌الجمله نتیجه گرفت: منظور از تمثیل با توجه به معانی کتاب‌های لغت این است که در جریان تمثیل، حقیقت آنچه مخاطب در مواجهه با ممثل ادراک می‌کند - چه با حواس ظاهری، چه با قوای خیال و مرتبه مثالی نفس، چه با تصرف در متخلیه مخاطب و چه تصرف در قوای حاسه - چیزی متمایز از حقیقت موجوداتی است که موجود ممثل در شکل و صورت آن تمثیل یافته است. از این رو، وقتی علامه رفیعی قزوینی در تبیین فلسفی چگونگی رجعت پای تمثیل را به میان می‌آورد، باید دانست دیگر حقیقت شخص رجعت یافته در دایره نوع انسانی با حقیقت انسان قرار نمی‌گیرد، بلکه حقیقت شخص رجعت یافته که مسافر عوالم برزخ و مثال است و انتقال بین دو نشئه را تجربه کرده است، با حقیقت نوع انسان فاصله بسیار دارد. به همین دلیل، اشراق مراتب عالی نفوس رجعت یافته به مراتب مادون و سافل آن نیز در همین فضا تبیین و ترسیم می‌شود، ولی اینکه این تبیین از رجعت و تحویل بردن آن به بحث «تمثیل» تا چه حد مصاب به واقع است و آیا در لسان روایات مربوط به رجعت مؤیدی دارد، از بحث حاضر خارج است.<sup>۱</sup>

با توجه به معنای لغوی و دیدگاه‌های مطرح درباره تمثیل می‌توان دریافت که مقوله تمثیل از بحث بدن مثالی جداست. البته رابطه ممثل اعم مطلق از بدن مثالی است و می‌توان به نوعی از تمثیل قائل شد که موجود ممثل از سنخ موجودات مثالی و عالم مثال باشد، ولی باید توجه داشت در این حالت ممثل از سوی حواس ظاهری افراد قابل ادراک نیست. از این رو، وقتی علامه رفیعی قزوینی در تبیین رجعت به بحث تمثیل، تمسک می‌جوید، تمثیل با بدن مثالی مدنظر ایشان نخواهد بود.

در جمع‌بندی نهایی باید دید آیا با توجه به مباحث پیش گفته در بحث رجعت می‌توان ادعا کرد علقه و رابطه نفس و بدن محفوظ است. در پاسخ باید دانست روایات مربوط به رجعت، سخن از بازگشت مؤمنان خالص و برخی کافران معاند به میان می‌آورد و ممکن است در تفسیر ابدان، پای تأویل باز و عرصه بر بازگشت بدن عنصری باز هم تنگ شود، مگر اینکه واکاوی وقایع مربوط به زنده شدن مردگان بتواند تبیین دیگری از چگونگی

۱. این بحث در مقاله دیگری از نگارنده که به تبیین و تحلیل دیدگاه شارحان حکمت متعالیه و به‌ویژه دیدگاه علامه طباطبایی و علامه رفیعی قزوینی در خصوص رجعت می‌پردازد، پیگیری شده است.

احیای اموات در جریان بازگشت به دنیا ترسیم کند. البته اندیشمندانی که علقه میان نفس و بدن عنصری را قطع نکرده‌اند، چندان به توجیحات دیگر نیازی نداشته‌اند و همچنان می‌توانند به حضور بدن عنصری در جریان رجعت ملتزم باشند، ولی این توجیحات احتمالاً برای آن دسته از پیروان حکمت متعالیه که قصد دارند به مبانی صدرایی در بحث رجعت پایبند باشند، مطرح است و می‌تواند پای تأویل را به ماجرای رجعت بازکند.

### نتیجه‌گیری

طبق عبارات ملاصدرا در اسفار و تفسیر قرآن کریم، تنها در صورتی که بدن کاملاً سالم مانده باشد، رجعت تخصصاً از دایره تناسخ خارج می‌شود، ولی اگر بدن‌ها سالم نمانده باشند، تنها راه پیشگیری اطلاق تناسخ بر فرایند رجعت، ملتزم شدن به وجود و تداوم علقه میان نفس و بدن، حتی پس از مرگ است. اما اینکه این بدن در ارتباط مداوم با نفس، مادی و برخاسته از همین عناصر و اجزای باقی‌مانده دنیوی است یا مثالی یا شق دیگر، تبیین شارحان و شارگردان مکتب متعالیه، نظیر حکیم زنونزی، علامه رفیعی قزوینی و علامه طباطبایی، شق اول را برمی‌گزیند و مبانی ملاصدرا شق دوم را؛ مگر اینکه در واکاوی بیشتر وقایع مشابهی مانند احیای موتی، به ارتباط و رابطه دیگری از بدن دنیوی و نفس دست یابیم و پای بدن مادی دیگری که علقه و ارتباطش با نفس محفوظ است به ماجرا بازشود.

## منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۸ و ۱۱). چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة. تهران: نوید
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ قرآن. تصحیح صفوان عدنان داوودی. بیروت: الدار الشامية.
۴. رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۷۶). غوصی در بحر معرفت. تهران: اسلام.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). رجعت و معراج به ضمیمه هفت مقاله دیگر. به اهتمام محمدرضا بندرچی. قم: طه؛ قزوین: مرکز نشر میراث فرهنگی قزوین.
۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۴). چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العربی.
۷. زنوزی، علی بن عبدالله (بی تا). سبیل الرشاد فی اثبات المعاد. چاپ سنگی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۳ و ۵). مع تعلیقات علی النوری؛ تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶الف). تفسیر القرآن الکریم (ج ۷). چاپ دوم. قم: بیدار.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیة. بیروت: مؤسسه النعمان.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۱۴-۱۵، ۱۷). چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی (ج ۲). قم: موسسه دارالهجره.

۱۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۴). روضه کافی (ج ۸). ترجمه رسول محلاتی. تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
۱۵. مجلسی، محمدباقرین محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۵۳). چاپ دوم. بیروت: الاسلامیة.
۱۶. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. تحقیق مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.