

گونه‌شناسی اثبات و تقریر رجعت در اندیشه عالمان شیعه

سیدمرتضی عادل^۱ و محمدباقر قیومی^۲

چکیده

اندیشه رجعت از آموزه‌هایی است که همواره در تاریخ تشیع در کنار وقایع مربوط به آخرالزمان و ظهور امام مهدی (عج) کنکاش شده است. به عقیده عالمان شیعه، پشتوانه این اندیشه، قرآن کریم و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بوده و هرچند در جزئیات آن اختلاف کرده‌اند، ولی بیشتر آنها بر پذیرش اصل رجعت استوارند و برای آن دلیل اقامه کرده‌اند. امر دیگر، مفهوم رجعت و کیفیت آن از دیدگاه عالمان مکتب تشیع است که در طول تاریخ شیعه در دوره‌هایی دستخوش تحول شده است که باید بررسی شود.

جستار توصیفی تحلیلی پیش رو به دنبال روشن کردن گونه‌های استدلال و نیز چگونگی رجعت از دیدگاه عالمان شیعه تا عصر حاضر است و پس از بررسی انواع دلایلی که بر اثبات رجعت اقامه شده و نیز پنج دیدگاه موجود درباره کیفیت رجعت، به نکاتی همچون غیرمعاصر بودن بیشتر طرفداران اجماع برای اثبات اصل رجعت، معاصر بودن قریب به اتفاق فائنان به عدم ضرورت رجعت و همچنین وجود تطور و دگرگونی نظریه‌ای در تبیین کیفیت رجعت پس از ملاصدرا و در بستر حکمت متعالیه دست یافته است.

واژگان کلیدی: رجعت، مفهوم رجعت، دلایل اثبات رجعت، چگونگی رجعت، عالمان شیعه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۵/۲۵

- استادیار گروه ادیان مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان جامعه المصطفی علیه‌السلام العالمیه / نویسنده مسئول (mortazaadeli@yahoo.com).
- استادیار گروه ادیان مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (ghayyoomi@gmail.com).

مقدمه

یکی از آموزه‌های مکتب تشیع که در کنار حوادث مربوط به آخرالزمان بسیار توجه شده و برخی آن را به‌عنوان یکی از اندیشه‌های خاص شیعه معرفی کرده‌اند، آموزه رجعت است. این اندیشه با عنایت به قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام در میان شمار فراوانی از عالمان شیعه به‌عنوان امری حتمی مطرح بوده است که به‌هنگام ظهور حضرت مهدی (عج) در آخرالزمان به‌وقوع خواهد پیوست و مؤمنانی با درجات بالای ایمانی که مهم‌ترین مصداق‌شان امامان معصوم‌اند و نیز کافران محض، به دنیا بازخواهند گشت. از آنجاکه روایات مربوط به رجعت، فراوان است و التزام به همه آنها بدون جرح و تعدیل امکان ندارد، بر خلاف اصل رجعت که عموماً خدشه‌ای از جانب عالمان شیعه بر آن وارد نیست، جزئیات آن مورد اختلاف واقع شده و این امر در بیان کیفیت و چگونگی بازگشت مردگان به دنیا نیز تأثیرگذار بوده است؛ از این‌رو گروهی از این علما با کمک‌گرفتن از احادیث مربوطه یا فراتر از آن، با استدلال‌هایی فلسفی و عرفانی به بیان کیفیت رجعت پرداخته‌اند. نوشتار حاضر می‌کوشد گونه‌های استدلال عالمان شیعه نسبت به اصل رجعت و چگونگی رجعت را تبیین و آنها را گونه‌شناسی کند.

۱. مفهوم رجعت

واژه «رجعت» از ماده «رجع» در لغت به‌معنای یک‌بار رجوع و بازگشتن به چیزی (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۲ / ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۱۴) یا بازگشت به این دنیا پس از مرگ است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۲ / حمیری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۴۱۶). واژه‌های دیگری مانند «کرة» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۷۷ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۰۵ / ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۳۵ / طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۷۱)، «عود» (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۶۶۷ / جوهری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۱۳ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۹۳ / ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۱۶) و «ایاب» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۳ / عسکری، ۱۴۰۰،

ج ۱، ص ۲۹۹) نیز در معانی نزدیک به ماده رجع به کار رفته‌اند و حتی گاهی به جای یکدیگر استفاده شده‌اند. همچنین برخی لغت‌دانان همچون طریحی، واژه «رجعت» را در ارتباط با معنای اصطلاحی آن توضیح داده‌اند و معنای رجعت، با فتح حرف «راء» را یک بار بازگشت پس از مرگ در دوران ظهور حضرت مهدی (عج) دانسته‌اند (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۳۴). اصطلاح رجعت همچنین به معنای بازگشت گروهی از مؤمنان محض و گروهی از کافران محض پس از ظهور حضرت امام مهدی (عج) است که از دنیای مردگان برخاسته و به خواست خداوند، دوباره اجازه حیات می‌یابند؛ برای نمونه شیخ مفید^۱ در تعریف رجعت می‌نویسد:

همانا خداوند متعال گروهی از مردگان را به همان صورت دنیایی‌شان به دنیا بازمی‌گرداند؛ سپس عده‌ای از آنها را عزیز نموده و برخی دیگر را ذلیل می‌فرماید. حق‌داران را بر افراد باطل و مظلومان را بر ظالمان پیروز می‌گرداند. اینها همه در زمان قیام مهدی آل محمد^۲ روی خواهد داد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۷-۷۸).

همچنین سیدمرتضی علم‌الهدی، تعریف خاص شیعه امامیه در باب رجعت را این گونه

بیان داشته است:

خداوند متعال در زمان ظهور امام زمان، مهدی^۳، گروهی از شیعیان او را که در گذشته از دنیا رفته‌اند، بازمی‌گرداند تا به ثواب پیروزی، باری و مشاهده دولت او نایل شوند. نیز، گروهی از دشمنان او را بازخواهد گرداند تا از ایشان انتقام بگیرد، تا [گروه یاران] از ظهور حق و بلندی کلمه حق‌مداران خشنود شوند (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۵).

۲. اثبات اصل رجعت از سوی عالمان شیعی

نخستین امری که باید در باب رجعت در نگاه عالمان شیعه از آن سخن به میان آورد،



دیدگاه ایشان در باب چگونگی پذیرش اصل رجعت ازسوی آنهاست. بیشتر عالمان شیعی اعتقاد به رجعت را امری قطعی می‌دانند، اما گونه استدلال ایشان متفاوت بوده است.

۳. باورمندان به اجماع

برخی علمای شیعه با عنایت به پشتوانه نظری باور یادشده - یعنی آیات، روایات و نظر بزرگان شیعه - اجماع گذشتگان را دلیل بر پذیرش رجعت ازسوی شیعیان معرفی می‌کنند. شیخ مفید از نخستین عالمان شیعی است که برای رجعت، به اجماع استناد جسته است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۶). پس از او باید به سید مرتضی اشاره کرد که بهترین دلیل برای اثبات رجعت را اجماع می‌داند؛ زیرا معتقد است امام معصوم نیز در این اجماع دخیل بوده و از این رو حجت است؛ بنابراین در دیدگاه وی اجماع، امری قطعی به‌شمار می‌آید (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۵ و ج ۳، ص ۱۳۶). در ادامه ابوصلاح حلبی بازگشت مؤمنان محض و کافران محض در زمان دولت مهدی (عج) را از اجماعات شیعه دانسته است (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۴۸۷)؛ شیخ طبرسی در کتاب *مجمع البیان*، ذیل آیه ۸۳ سوره نمل، از این امر سخن می‌گوید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۶۷). ابن ابی‌جمهور احسائی اجماع را یکی از دلایل پذیرش رجعت می‌داند (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۳۴، ج ۴، ص ۱۴۹۸ / همو، ۱۴۳۵، ص ۳۹۸). فطب‌الدین شریف لاهیجی در تفسیرش اجماع را دلیلی قوی و برهانی یقینی بر حقیقت رجعت معرفی می‌کند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۴۵). همچنین شیخ حرّ عاملی در کتاب *الإيقاظ من الهجعة فی البرهان علی الرجعة* در باب رجعت، بابتی را به اجماع شیعه نسبت به این عقیده اختصاص داده، علاوه بر باور خویش، دیدگاه دیگر عالمان شیعه را نیز یادآوری کرده است (حرّ عاملی، ۱۳۶۲، ص ۳۳-۳۴). علامه مجلسی بر این باور است که شیعه در تمامی دوران تا زمان او بر اعتقاد به رجعت اجماع داشته و این امر نزد ایشان بسیار مشهور و روشن است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۱۲۲)؛ همچنین از مجموع روایات فراوان و متواتر

در باب رجعت، به این امر می‌توان عقیده یافت (همان، ص ۱۲۳). اندیشمند دیگر حسن بن عبدالرزاق لاهیجی است که اجماع عالمان شیعه درباره اصل رجعت را فقط در دوران صفویه که مذهب دوازده امامی در آن رسمیت یافته و دیگر محلی برای تقیه نبود، محقق شمرده است، نه در دوران پیش از آن؛ زیرا عالمان و مردمان گذشته به خاطر وجود ترس یا تقیه در برابر دولت‌های مخالف شیعه یا طغیان مخالفان و عدم دسترسی کامل به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، از یقین داشتن به آموزه رجعت معذور بوده و حتی او بیشتر مردم دوران خویش را نیز در باب رجعت ناآگاه می‌داند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۶-۲۷۷).

نکته قابل توجه درباره کسانی که اجماع را از بهترین ادله بر اثبات رجعت می‌دانند، آن است که بیشتر ایشان غیرمعاصر بوده و بخشی از آنان، به‌ویژه افراد متأخر آنها گرایش‌های حدیثی داشته‌اند. همچنین در مقام نقد این دیدگاه، به نظر می‌رسد ادعای اجماع درباره رجعت، برای تمامی دوره‌های تاریخ تشیع، ادعای دقیقی نباشد؛ زیرا چنان‌که شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۷) و شریف لاهیجی (شریف لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹) گزارش کرده‌اند، از همان ابتدای عصر غیبت، کسانی در میان شیعیان وجود داشتند که رجعت را بسان عموم شیعه نمی‌پذیرفتند. افزون‌براین در برخی سده‌ها بسان سده ششم تا دهم هجری آثار چندانی درباره رجعت در میان عالمان برجسته شیعی وجود نداشته یا در صورت داشتن، میزان اشاره به بحث رجعت بسیار اندک بوده است. با این توصیف، چگونه می‌توان چنین اجماعی را به اثبات رساند؟ ضمن آنکه سخن لاهیجی نشان می‌دهد مردم در دوران پیش از صفویه درباره اصل رجعت اعتقاد درستی نداشتند و ادعای اجماع برای این دوران، ادعای دقیقی به‌شمار نمی‌رود.

۴. باورمندان به ضرورت

بعضی اندیشمندان شیعی نیز اصل رجعت - و نه جزئیات مازاد بر آن - را به‌عنوان امری



ضروری یا واجب در مذهب تلقی کرده‌اند و به‌طور طبیعی، مخالف آن را از دایره مذهب بیرون می‌دانند. کسانی چون شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۶۲)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۵۰)، ابن ابی جمهور احسائی (ابن ابی جمهور، ۱۴۳۴، ج ۴، ص ۱۴۹۸)، فخرالدین طریحی (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۳۴)، شیخ حرّ عاملی (حرّ عاملی، ۱۳۶۲، ص ۶۱)، علامه مجلسی (مجلسی، [بی‌تا]، ص ۳۳۵)، سیدعبدالله شبر (شبر، ۱۴۲۴، ص ۳۳۷)، امام خمینی (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۹۷)، سیدابراهیم موسوی زنجانی (موسوی زنجانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۴۱) و ناصر مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۶۱) در زمره کسانی‌اند که اصل آموزه رجعت را از ضروریات مذهب شیعه امامیه به حساب آورده‌اند، ولی جزئیات آن را از اصول اعتقادی و ضروریات نشمرده‌اند؛ چراکه احادیث فراوانی در باب جزئیات رجعت به ما رسیده که محتوای آنها با یکدیگر متفاوت است؛ برای نمونه امام خمینی رحمته الله علیه در این باره معتقد است آنچه برای آن دلیل وجود دارد و باور به آن ضروری است، اصل قضیه رجعت است، اما جزئیات آن در اموری چون بازگشت امام حسین علیه السلام و اینکه آیا روح مطهر حضرت با همان بدن و سری که بریده شد، بازخواهد گشت یا خیر، اینها اموری است که برایشان دلیلی وجود ندارد و ضروری مذهب نیز نیستند (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۹۶-۱۹۷).

با این توصیف، ضرورت پذیرش اصل آموزه رجعت از شیخ صدوق در قرن چهارم تا عالمان معاصر، همیشه طرفدار داشته و این باور هیچ‌گاه منحصر در گروه فکری خاصی از عالمان شیعه نبوده است.

۵. باورمندان به عدم ضرورت

عده دیگری از عالمان شیعه‌اند که باوجود اعتقاد به رجعت، پای‌بندی به آن را ضروری مذهب شیعه یا از اصول اعتقادی آن مانند توحید و نبوت ندانسته‌اند و شخص تردیدکننده در رجعت یا منکر آن را بیرون از دایره پیروان اهل بیت علیهم السلام به‌شمار نمی‌آورند. حسن لاهیجی

تردید در پذیرش آموزه رجعت یا انکار آن از سوی شیعیان به دلایل پیش گفته را به عنوان آسیبی برای ایمان فرد به حساب نمی‌آورد و ضرری برای تشیع او نمی‌بیند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۶-۲۷۷). شیخ عبدالکریم حائری از دیگر کسانی است که در ظاهر، باور به رجعت را امری ضروری و از اصول دین و مذهب محسوب نمی‌کند و در پاسخ به نامه‌ای از جانب مردم در پرسش از رجعت می‌نویسد که خود به گونه اجمالی به رجعت اعتقاد دارد و رجعت از اصول دین و حتی مذهب یا امری فقهی و عملی نبوده و منکر آن خارج از دین یا مذهب نیست. وی در پایان این بحث یادآور می‌شود که در عصر حاضر باید به گونه‌ای عمل کرد که دیانت مردم حفظ شود و چنین اموری باعث ایجاد تفرقه و دشمنی میان مسلمانان نشود (فیاضی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۰).

همچنین علامه مظفر رجعت را در زمره اندیشه‌های اساسی که اعتقاد بدان واجب است، نمی‌داند و باور به رجعت را به پیروی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌پذیرد (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۸۴). شهید مطهری نیز رجعت را از امور قطعی بسان قیامت نمی‌داند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۶۲-۵۶۴). محمدجواد مغنیه در مقام بیان رجعت برای اهل سنت، این آموزه را در میان پیروان امامیه، نه از اصول و نه حتی از فروع می‌داند و احادیث مربوطه را بسان روایت دجال در صحیح مسلم می‌شمرد که هرکس می‌تواند بدان ایمان داشته باشد یا آن را انکار نماید و در هر دو صورت، اشکالی متوجه وی نمی‌شود؛ زیرا مسئله دجال نه از اصول عقایدی و نه از فروع ضروری است (مغنیه، ۱۴۱۴، ص ۳۳۴). آیت‌الله گلپایگانی رجعت و جزئیات آن را فی‌الجمله ثابت شمرده و البته این احتمال را می‌دهد که بعید نیست این آموزه از ضروریات مذهب نیز باشد، ولی به هر حال به گونه قطعی بر ضرورت آن تأکید ندارد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳، ص ۲۰۳). در میان اندیشمندان حاضر شیعه، آیت‌الله جعفر سبحانی رجعت را از اصول اعتقادی به‌شمار می‌آورد، ولی آن را مانند بسیاری از قضایای فقهی و تاریخی، امری مسلم می‌داند که قابل انکار نیست (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۸۹).



نکته شایان توجه درباره کسانی که نویسنده به آرای ایشان دست یافته و رجعت را ضروری مذهب و از اصول اساسی اعتقادی به حساب نیاورده‌اند، آن است که به‌جز لاهیجی، همه ایشان از عالمان معاصر شیعه‌اند و باید در جای خود بررسی شود.

۶. منکران رجعت

عده‌ای دیگر از عالمان شیعی که افراد شناخته‌شده از آنها در طول تاریخ بسیار اندک‌اند، مسئله رجعت را از اساس منکر شده‌اند. در این میان باید به یکی از شخصیت‌های مربوط به جریان سلفی‌گری ایرانی یعنی محمدحسن شریعت سنگلجی اشاره کرد که اندیشه رجعت را امری موهوم و ساختگی می‌داند. هرچند ظاهراً دست‌یابی مستقیم و بی‌واسطه به سخنان او در این باره امکان ندارد، اما شاگردش عبدالوهاب فرید تنکابنی در کتاب **اسلام و رجعت**، به تفصیل اندیشه‌های وی را گسترش داده است.^۱ تنکابنی در مقدمه کتاب خویش خاطر نشان می‌کند که استادش شریعت سنگلجی در گذشته اساس رجعت را ملغی کرده است، ولی از آنجا که هنوز این امر برای برخی روشن نشده و حتی تأثیر عکس داشته است، به نگارش کتاب یادشده اقدام کرده است (فرید تنکابنی، ۱۳۱۸، صفحات خ-د).

فرید تنکابنی می‌نویسد: مسئله رجعت تقریباً مخالف با نصوص قرآن بوده و عبدالله بن سبا یهودی، این قضیه را در اسلام مطرح کرده و انتشار داده است و در ادامه، پایه و

۱. نگارش کتاب «اسلام و رجعت»، در میان عالمان شیعی پس از آن بدون پاسخ نمانده و آثار مستقل یا مطالبی در خلال دیگر آثار در برابر این کتاب نوشته شده است که به‌طور مشخص یا با کنایه علمی بدان ارجاع داده‌اند. از میان این کتاب‌ها به جلد پنجم بیان الفرقان شیخ مجتبی قزوینی (قزوینی، ۱۳۳۹، ص ۲۲۴-۲۸۷)، دلائل الرجعة غلامعلی عقیقی کرمانشاهی (عقیقی، ۱۳۲۳، ص ۷-۳)، رساله اثبات رجعت سید ابوالحسن حسینی قزوینی (حسینی قزوینی، [بی‌تا]، ص ۳) و ذیل آیات ۲۰۸-۲۱۰ سوره بقره در تفسیر المیزان علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰۶) می‌توان اشاره کرد.

اساس تفکرات فرقه سبأیه و دیگر فرقه‌های غالی شده است (همان، ص ۸۷)؛ همان‌گونه که برخی مخالفان مذهبی مانند احمد امین مصری چنین تصویری را مطرح کرده‌اند (امین مصری، ۱۹۶۹، ص ۲۷۰).

شاگرد سنگلجی باتوجه به اینکه پشتوانه استدلال طرفداران رجعت را فقط اخبار غیرمؤثر می‌داند (فرید تنکابنی، ۱۳۱۸، ص ۱۱۳)، تعداد ۱۹۸ روایت مربوط به رجعت را که علامه مجلسی در بحارالأنوار گزارش کرده است، مورد به مورد بررسی سندی و رجالی کرده است (همان، ص ۱۱۸-۲۰۶) و بدین نتیجه می‌رسد که از میان آنها فقط ۶ روایت حسن بوده و ۱۹۲ روایت دیگر به دلایل گوناگونی چون وجود ضعف در راویان، مرسل بودن و مهمل بودن، اعتبار لازم برای پشتیبانی یک باور اعتقادی مهم را ندارد. وی همچنین معتقد است بیش از دوسوم از مجموع ۱۹۸ روایت، مرسل، مجهول و مهمل‌اند (همان، ص ۱۱۵). ازسویی با عنایت به ۷۹ روایت که در سلسله راویان آنها افرادی غالی وجود دارند، آموزه رجعت را از بدعت‌های غالیان و مقومات مذهب ایشان دانسته و بر این باور است که وجود این تعداد غالی، این احتمال را تا مرحله قطع و یقین تقویت می‌کند (همان، ص ۱۱۶).

تنکابنی سپس این اندیشه را مخالف با آیات قرآن می‌داند و برای ردّ این اخبار و نشان دادن تقابل آن دو و در نتیجه ترک و طرح کردن این روایات به مصحف شریف استدلال نموده و اعتقاد دارد آیات قرآن مورد استناد پذیرندگان رجعت نیز با استناد به همان اخبار است و اجماع‌شان نیز منقول و غیرمعتبر بوده، درواقع بازگشت هردو به همان «خبر» است (همان، ص ۲۰۷-۲۲۶).

وی تنها اموری از دین را می‌پذیرد که دلیل روشن قرآنی داشته یا سنت قطعی روایی پشتیبان آن باشد؛ برای نمونه معجزات پیامبران الهی را هرچند بر خلاف جریان طبیعی خلقت است، ولی به دلیل وجود دلالت‌های قرآنی می‌پذیرد، اما اموری چون رجعت را به دلیل عدم وجود پشتوانه قرآنی و روایی قطعی، نمی‌پذیرد؛ زیرا بر خلاف اصل و ناموس



جاری در این عالم بوده و دلایل طرفداران اندیشه رجعت، توان اثبات این اصل بودن را ندارد (همان، ص ۱۱۲-۱۱۳).

عبدالوهاب فرید در عبارات پایانی اثر خویش این گونه اظهار می‌کند که صرف نظر از مخالفت یا عدم موافقت احادیث رجعت با قرآن کریم و حکم عقل، اگر فرضاً روایات مربوط به رجعت صحیح بود، بهترین معنا رجعت آثار و دولت ائمه اطهار علیهم‌السلام بود؛ یعنی بازگشت رونق و عظمت اولیه اسلام که از آثار امامان اهل بیت علیهم‌السلام است؛ همان نظری که بیشتر عالمان شیعه در آثار خویش درباره رجعت، آن را نقد کرده‌اند و نپذیرفته‌اند. او می‌نویسد:

گذشته از جنبه مخالفت یا عدم موافقت اخبار با قرآن و حکم عقل، چنانچه این اخبار صحیح بود، ممکن بود که بگوییم مراد از رجعت، رجعت آثار و دولت ائمه اطهار است؛ چنان که سید مرتضی - به طوری که علامه مجلسی از او نقل می‌کند - می‌گوید: «جمعی از اصحاب ما رجعت را تأویل به رجعت آثار و دولت ائمه کرده‌اند»؛ یعنی چون عقول و افکار بشر پیوسته در ترقی و تکامل است و بالأخره روزی خواهد رسید که اکثریت هر جمعیتی از مردمان عاقل و متفکر تشکیل بشود، البته در آن روز، حقایق دین اسلام و این آیین فطرت و عقل را که اصلاً طرف توجه‌اش عقلا می‌باشد، کاملاً دریافته و بالأخره عظمت و رونق اولیه اسلام که درحقیقت از آثار ائمه کرام است، به حالت اولیه‌اش برگشته و رجعت می‌کند. البته بر هر مسلمانی فرض است که به رجعت به این معنا معتقد بوده و همواره منتظر چنین روزی بوده باشد (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷).

نویسنده با مراجعه به تاریخ اندیشه رجعت، غیر از محمدحسن شریعت سنگلجی و عبدالوهاب فرید تنکابنی که هردو از معاصران‌اند، به شکل مشخص با نام عالم دیگری در میان شیعیان که منکر رجعت باشد، برخورد نکرده است؛ اگرچه شاید درطول تاریخ تشیع، کسانی بوده‌اند که اصل رجعت را باور نداشته‌اند؛ چنان که نویسنده معاصر اهل سنت، محمد

ابوزه‌ره نیز به عدم اتفاق امامیه درباره پذیرش اصل رجعت اشاره می‌کند (ابوزه‌ره، [بی‌تا]، ص ۲۴۰). البته باید دانست مستند وی در گزارش عدم توافق امامیه، سخن شیخ مفید درباره گروهی از امامیه است که رجعت را خلاف آن چیزی که بیشتر امامیه پذیرفته‌اند، تأویل کرده‌اند: «و قد جاء القرآن بصحة ذلك و تظاهرت به الأخبار و الإمامية بأجمعها عليه إلا شذاذاً منهم تأولوا ما ورد فيه مما ذكرناه على وجه يخالف ما وصفناه» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۷).

براین اساس نمی‌توان سخن ابوزه‌ره در این باره را نسبت به امامیه از قرن چهارم درست دانست؛ زیرا از نوشته شیخ مفید در *اوائل المقالات* نمی‌توان برداشتی قطعی کرد که گروهی از امامیه، اصل رجعت را قبول نداشته‌اند، بلکه احتمال دارد وی تنها یادآور تفسیر دیگری از مسئله رجعت از جانب آن عده شده باشد، ولی افرادی چون حسن لاهیجی آشکارا بر این باورند که برخی بزرگان شیعه به‌خاطر استبعاد پراکندگی اخبار رجعت، آن را منکر شده‌اند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹).

فرد دیگری را که نمی‌توان در شمار منکران رجعت قرار داد، ولی باید ایشان را دارای اندیشه‌ای بسیار متفاوت با بیشتر عالمان شیعه تلقی کرد، سیدمحمدصادق صدر است که به اصل رجعت اعتقاد دارد و بازگشت برخی مردگان به دنیا پیش از قیامت را متواتر اجمالی می‌داند، اما تنها مصداق ثابت‌شده این بازگشت از راه قرآن و سنت را «دابة الأرض» معرفی کرده و دیگر احتمالات موجود را با عنایت به قرآن کریم و روایات قابل اثبات نمی‌شمارد (صدر، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۶۳۹). باور این عالم شیعی معاصر نیز یکی از دیدگاه‌های نادر در باب رجعت محسوب می‌شود.

۷. کیفیت رجعت در قالب پنج دیدگاه

از امور مهمی که در بحث از رجعت باید بدان اشاره کرد، چگونگی آن از نگاه عالمان شیعی است. بسیاری از عالمان شیعی فقط به بیان اصل رجعت یا اندکی از جزئیات مربوط



بدان به صورت پراکنده پرداخته‌اند، ولی کمتر از چگونگی و کیفیت رجعت سخن به میان آورده‌اند. باید دانست در باب کیفیت رجعت در نگاه عالمان شیعه، می‌توان ارتباطی با دیدگاه ایشان در باب معاد جسمانی و تناسخ یافت و در صورت سخن‌نگفتن ایشان از چگونگی رجعت، این امکان وجود دارد از خلال نگاه آنان در باب معاد جسمانی و تناسخ، نظر ایشان درباره کیفیت رجعت را نیز دریافت. در این میان کسانی همچون آیت‌الله شاه‌آبادی و امام خمینی علیه السلام به کیفیت رجعت نیز پرداخته‌اند و تفاسیری متفاوت از چگونگی رجعت مطرح کرده‌اند. امر دیگر آنکه عالمان متقدم شیعه به بیان کیفیت رجعت اعتنای ویژه‌ای نداشته‌اند؛ شاید بدین علت که مسائل کلامی و فلسفی در آن زمان پیشرفتی بسان دوران حکمت متعالیه نداشت و از این رو در بیان کیفیت رجعت، بیشتر به همان ظاهر احادیث بسنده می‌کردند، ولی با پیشرفت فکری و علمی این امور، بحث رجعت نیز مورد توجه دستگاه عقلی شیعه واقع شد یا دست کم مورد تحلیل بیشتری قرار گرفت. همچنین باید خاطر نشان کرد که برخی بزرگان شیعه مانند خواجه نصیرالدین طوسی که کتاب *تجريد الاعتقاد* ایشان از مهم‌ترین آثار کلامی ماست و نیز شارح آن یعنی علامه حلی در *کشف المراد* از اندیشه رجعت با این گستره و اهمیت سخن‌نگفته‌اند که در نوع خود قابل تأمل و بررسی است.

در هر حال با بررسی دیدگاه عالمان شیعه درباره آموزه رجعت، با پنج دیدگاه روبه‌رو خواهیم شد که در ادامه بدان اشاره می‌شود:

- بازگشت دولت اهل بیت علیهم السلام (نه اشخاص و افرادی از اهل بیت علیهم السلام)

و دیگران)؛

- زنده شدن مردگان به گونه بازگشت به بدن عنصری دنیوی؛

- زنده شدن به صورت بازگشت روح به بدن‌های مثالی؛

- زنده شدن مردگان با نشئه‌ای غیردنیوی (به صورت کلی)؛

- رجعت به واسطه ذرات بنیادی تشکیل‌دهنده انسان.

۷-۱. دیدگاه نخست: بازگشت دولت اهل بیت علیهم‌السلام

از دیرباز در آثار بزرگان تشیع به گروهی اشاره شده است که در باب چگونگی رجعت، به بازگشت دولت اهل بیت علیهم‌السلام و آثار ایشان اعتقاد داشته‌اند. به‌طور معمول، نامی از قائلان به این دیدگاه در آثار مذکور دیده نمی‌شود، ولی همواره از آنها به‌عنوان معتقدان به دیدگاهی مخالف با دیدگاه بیشتر عالمان شیعه یاد شده است و نگاه متفاوت‌شان در موارد متعددی از سوی عالمان متقدمی چون سید مرتضی (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۵) و معاصرانی چون آیت‌الله محسنی (محسنی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۶۸) و دیگران مورد انتقاد قرار گرفته و تقریباً هیچ‌گاه پذیرفته نشده است.

۷-۲. دیدگاه دوم: زنده‌شدن مردگان به گونه بازگشت به بدن عنصری دنیوی

دیدگاه دوم از آن کسانی است که بازگشت مردگان به این دنیا در وقت رجعت را بازگشت به همان بدن اولیه و دنیایی ایشان می‌دانند. این دیدگاه طرفداران بسیاری در میان عالمان شیعه از گذشته تاکنون دارد و شاید پُرفرداترین نگاه در باب رجعت محسوب گردد. شیخ مفید بر این باور است که خداوند متعال دو گروه از مؤمنان و کافران را که از دنیا رفته‌اند، به همان صورت دنیایی‌شان به دنیا بازمی‌گرداند و پس از یاری نمودن مؤمنان و رسوایی دشمنان ایشان، جان هردو گروه را بازمی‌ستاند تا روز قیامت فرا رسد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۷-۷۸).

سید مرتضی نیز معتقد است خداوند متعال بر اعاده اعراض از عدم قدرت دارد، اما اعاده بعینه - یعنی همان اعراض گذشته - واجب نیست (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۳۵-۱۳۶ / همو، ۱۴۱۱، ص ۱۵۱)؛ از این رو شاید نظر ایشان درباره کیفیت رجعت را بتوان این‌گونه تبیین کرد که وی با اینکه خداوند را قادر بر اعاده همان جسم اولیه شخص در رجعت می‌داند، این امر را ضروری نمی‌پندارد و با عنایت به باور او ممکن است خداوند روح را در جسم دیگری با



اعراضی شبیه به آن جسم اولیه بازگرداند.

ابن ابی جمهور احسائی اگرچه در باب رجعت به بیان کیفیت زنده شدن مردگان نپرداخته است، ولی در بحث معاد با پذیرش معاد جسمانی، عقیده دارد روح فرد و اعراض گذشته‌اش پس از مرگ و پراکندگی و تجزیه اعضای بدن، به جسم او بازمی‌گردد (ابن ابی جمهور، ۱۴۳۵، ص ۳۹۹)؛ بنابراین شاید بتوان چگونگی رجعت در نگاه او را همان بازگشت روح به جسم گذشته خویش به حساب آورد.

شیخ حرّ عاملی بازگشت روح به بدن مثالی در رجعت را به دلایلی چون تناسخ بودن این امر، تصریح‌های فراوان به اینکه مردگان به هنگام زنده شدن از قبرهای خود برخاسته و خاک را از سر و روی خویش می‌زدابند، خلاف ظاهر بودن، عدم تطابق بدن مثالی با بدن اولیه و متعلقات آن، عدم مطابقت با احادیثی که رجعت را مانند رجعت در ادیان گذشته بسان جریان عزیر نبی می‌داند که بدن‌شان مثالی نبوده است و نیز شواهد قطعی مطابق با قرآن کریم و روایات، فاسد دانسته و هیچ وجهی برای آن سراغ ندارد (حرّ عاملی، ۱۳۶۲، ص ۴۲۶-۴۲۸)؛ بنابراین وی در شمار عالمانی است که باتوجه به متن احادیث متعدد، بازگشت روح در زمان رجعت را به همان بدن دنیایی می‌دانند.

همچنین حسن لاهیجی با نپذیرفتن رجوع دولت اهل بیت^{علیهم‌السلام}، بازگشت روح به جسم مثالی را که به نوشته او برخی بزرگان گذشته بدان قائل‌اند، نمی‌پذیرد؛ زیرا اگر بازگشت با همان جسم عنصری گذشته افراد رخ ندهد، دیگر رجوع معنا ندارد (شریف لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹-۳۰۰). وی در جای دیگر در تفسیر روایتی مربوط به رجعت امام علی^{علیه‌السلام} که ایشان را صاحب نشر اول و نشر آخر می‌شمارد، اظهار می‌دارد که گویا نشر اول همان رجعت و دیگری همان قیامت است (همان، ص ۲۹۹).

ملاعلی نوری مازندرانی، فیلسوف مکتب حکمت متعالیه، راز بازگشت روح به بدن در رجعت را وجود پیوند و ارتباطی میان روح و بدن در عالم برزخ می‌داند که هنوز بسان قیامت

به‌طور کامل از میان نرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۲۳)، وگرنه رجعتی به این دنیا اتفاق نخواهد افتاد. با این سخن، ایشان جزء کسانی است که رجعت با بدن عنصری و طبیعی را پذیرفته‌اند.

مرحوم مظفر نیز معتقد است رجعت نوعی معاد جسمانی بوده و معنایش آن است که همان بدن اولیه بازمی‌گردد، همان گونه که در قیامت نیز این‌گونه خواهد بود (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۸۲)؛ از این رو سخن رجعت با تناسخ متفاوت است؛ زیرا تناسخ، انتقال نفس از بدن به بدنی دیگر است که کاملاً با بدن اول تمایز دارد.

آیت‌الله سیدابوالحسن حسینی قزوینی رجعت را با همین بدن عنصری دنیایی میسر دانسته و از نگاه عقلی، واجب شمرده است (حسینی قزوینی، [بی‌تا]، ص ۱۸-۱۹). علامه طباطبایی از جمله کسانی است که به بیان کیفیت رجعت با رنگ فلسفی و استدلالی همت گمارده است. وی عقیده دارد انسان پیش از مرگ خویش به مرتبه تجرد عقلی رسیده است و با مرگ فرد، چیزی بر تجرد او افزوده نمی‌شود تا اینکه به‌هنگام رجعت بخواند از مرحله‌ای کامل‌تر به مرحله‌ای ناقص‌تر بازگردد و قاعده امتناع تراجع در مکتب صدر را نقض کند، بلکه در زمان مرگ، صرفاً رابطه نفس با ماده قطع می‌شود و هنگام رجعت، این ارتباط دوباره در همان مرحله تجرد عقلی برقرار می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۷). ایشان در جایی دیگر به مرگ اخترامی اشاره می‌کند و در تطابق با مبحث سیر تکاملی در حکمت متعالیه، توضیح می‌دهد افرادی که در دنیا به مرگ طبیعی از دنیا نرفته‌اند و سیر کمال عادی خویش را طی نکرده‌اند، محذوری برای بازگشتن به این دنیا پس از مرگ ندارند (همان، ج ۲، ص ۱۰۷). گویا بر همین اساس است که برخی معتقدند رجعت‌کنندگان از میان کسانی که به‌گونه طبیعی وفات یافته‌اند، نیستند؛ بنابراین با این توجیه فلسفی و با عنایت به آیات و روایات مربوط به رجعت، به‌نظر می‌رسد علامه بازگشت روح به بدن عنصری در این دنیا را پذیرفته است.

نکته مهم دیگری که علامه طباطبایی مطرح می‌کند، بحث هم‌سنخ‌بودن سه روز ظهور امام مهدی (عج)، رجعت و قیامت با توجه به روایات در تفسیر آیه ۲۱۰ سوره بقره است که آیه را بر هر سه وجه پیش گفته تفسیر کرده‌اند. وی پس از آنکه احادیث رجعت را فراوان، ولی در عین حال یکایک آنها را دارای اختلاف می‌شمرد، همه آنها را در این معنا واحد می‌داند (متواتر معنوی) که سیر و حرکت نظام دنیایی متوجه روزی است که در آن آیات الهی ظهور کاملی یافته و در آن روز خداوند نافرمانی نشده، بلکه با عبادتی خالص که با هوای نفس و اغوای شیطان آلوده نیست، پرستش می‌شود. در روز رجعت، برخی اولیای الهی و دشمنان ایشان که از دنیا رفته‌اند، باز می‌گردند و میان حق و باطل حکم خواهد شد. به اعتقاد علامه طباطبایی این امر نشان می‌دهد روز رجعت، یکی از مراتب روز قیامت است؛ اگرچه در ظهور از روز حشر پایین‌تر است؛ زیرا به هنگام رجعت، به گونه اجمالی امکان شر و فساد وجود دارد، ولی در آخرت چنین چیزی متصور نیست؛ از این رو چه بسا روز ظهور حضرت مهدی (عج) نیز به روز رجعت ملحق باشد؛ چراکه در آن روز حق ظهور کاملی می‌یابد، هر چند مرتبه این ظهور پایین‌تر از رجعت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۰۹). علامه سپس به روایتی اشاره می‌کند که ایام‌الله را سه روز ظهور، رجعت و قیامت^۱ می‌داند و این‌گونه اظهار می‌دارد که این سه روز در حقیقت یکی‌اند و اختلاف در مراتب آنها باعث شده است اهل بیت^{علیهم‌السلام} در تفسیر آیات، گاهی آیه را به قیامت، گاهی به رجعت و گاهی به ظهور تفسیر کنند (همان). شاگرد علامه، آیت‌الله جوادی آملی نیز وحدت در سنخیت سه روز یادشده را امری درست می‌شمرد و نظر استاد خویش را تأیید می‌کند (جوادی آملی، ۲۰۱۵، ج ۱۰، ص ۳۲۵).

شیخ محمدآصف محسنی از عالمان معاصر، تأویل‌هایی مانند بازگشت دولت امامان را نمی‌پذیرد و رجعت را بازگشت و حیات دوباره برخی امامان معصوم^{علیهم‌السلام} بر روی کره

۱. امام محمدباقر^{علیه‌السلام} می‌فرماید: «أَيَّامُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ ثَلَاثَةٌ: يَوْمُ يَقُومُ الْقَائِمُ وَ يَوْمُ الْكَرَّةِ وَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۸).

خاکی معرفی می‌کند (محسنی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۶۸). از ظاهر سخن ایشان این‌گونه برداشت می‌شود که رجعت را با همان بدن اولیه می‌داند، وگرنه می‌توان گفت دلالت صریحی بر این امر ندارد.

۷-۳. دیدگاه سوم: زنده‌شدن به صورت بازگشت روح به بدن‌های مثالی

سومین دیدگاه به عالمانی از شیعه مربوط است که بازگشت روح به بدن در رجعت را در بدنی مثالی ترسیم کرده‌اند و بیشتر در مکتب فلسفی و عرفانی ملاصدرا یعنی حکمت متعالیه سلوک علمی نموده‌اند.

صدرالمتألهین رجعت را باتوجه به روایات فراوان موجود از امامان و بزرگان اهل بیت علیهم‌السلام پذیرفته است و مانعی عقلی نیز برای آن نمی‌شناسد؛ چنان‌که نمونه‌های بسیاری از آن در امت‌های گذشته به‌دست پیامبران رخ داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۷۶)، اما نکته اینکه نظر او در باب رجعت، اندکی ابهام دارد؛^۱ بدین ترتیب که ایشان بازگشت روح به بدن اولیه را منوط به وجود مخصص و پیوندی میان روح و بدن می‌داند که حتی پس از مرگ نیز از میان نرود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۷۱). این پیوند درباره اهل بیت علیهم‌السلام و اولیای کاملی که جسم مطهرشان سالم و باقی است، صحیح بوده، ولی در مورد کافران محضی که رجعت خواهند کرد و جسدشان در خاک پراکنده شده است، صدق نمی‌کند. وی ازسویی به معاد جسمانی به کمک قوه خیال اعتقاد دارد (همان، ص ۱۷۲) و ازسوی دیگر اجساد پراکنده‌شده در زمین را که مادی‌اند، دارای حشر نمی‌داند (همان، ص ۱۷۱) و به‌همین دلیل تبیین جریان رجعت از نگاه ملاصدرا - از آنجاکه خود نیز

۱. چالش حکمت متعالیه و ملاصدرا در تبیین مسئله رجعت در مقاله‌ای باعنوان «چالش حکمت متعالیه در تبیین فلسفی رجعت» از معصومه‌سادات سالک بررسی و روشن شده است (ر.ک: سالک، ۱۳۹۵، ص ۹۱-۱۱۲).



به طور مستقیم به بیان کیفیت آن نپرداخته است - دشوار می نماید.

ملاصدرا ذیل آیه ۵۰ سوره یس یادآور این امر می گردد که محال است ارواح از نشئه ای که در آن اند، به نشئه گذشته خویش بازگردند و سیر حرکت طبیعی انسان ها و غایت های ذاتی ایشان چنین نیست و این امر یکی از دلایل ابطال تناسخ نیز به شمار می رود (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۵۸). با این توصیف، مشخص نیست حکیم شیرازی آیا بازگشت روح در آموزه رجعت را به بدن عنصری به واسطه همان مخصص و تعلق میان نفس و بدن عنصری می داند که شاید با نگاهی به مجموعه اندیشه های او و تصریحش بر عدم بازگشت ارواح به نشئه پیشین بعید باشد، یا اینکه باید ایشان را نیز در زمره کسانی به حساب آورد که به بدن مثالی متوسل شده اند؟ اما از آنجا که تبیین روشنی از جانب ملاصدرا در این باره صورت نگرفته، نویسنده معتقد است وی را در زمره گروه سوم می توان به حساب آورد.

آیت الله شاه آبادی عالم دیگری است که بازگشت ارواح در زمان رجعت را به بدن برزخی می داند و این امر را از سه راه استعداد، تقاضا و استحضار ممکن می شمارد؛ راه نخست، ویژه اولیای الهی، راه دوم مربوط به کسانی از اهل ایمان است که درخواست بازگشت به دنیا و یاری اولیای الهی را دارند و راه سوم ویژه نفس های ضعیف از میان مؤمنان و نیز همه نفس های شقی و کافر است (شاه آبادی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۶-۳۰۰). ایشان در ادامه به چگونگی رجعت نیز اشاره کرده و آن را در خلال ده مقدمه تبیین نموده است. چکیده آن مقدمات این است که ارواح در عالم ملک از طریق بدن های برزخی خویش و به روش تراکم، گسترده ساختن و افزودن بر آن بدن، خود را نمایان می سازند تا آنجا که اهل ملک و دنیای مادی پیش از مرگ، آنان را با حواس مقید خویش می بینند. آیت الله شاه آبادی این تصرفات را از آن ارواحی می داند که قدرتمند بوده و توانایی ظاهر کردن خویش بر اهالی ملک را دارند؛ نمونه آشکار این افراد، اولیای کامل الهی همچون امام علی و امام حسین علیه السلام هستند که روایاتی مبنی بر ظهور ایشان یا تصرفاتشان در عالم ملک پس از مرگ عادی شان وجود

دارد. در نتیجه باید گفت ارواح در رجعت خود باید در ملک و بر اهل ملک ظهور کنند. این امر برای ارواح مقتدر به صورت حرکت ارادی بوده، ولی برای ارواح دیگر، مقید به امور و اشخاص دیگر است؛ خواه به دلیل ضعف و عدم تعلق مشیت الهی به آنان یا به دلیل شقاوت و کفرشان (همان، ص ۳۰۰-۳۱۰)؛ بنابراین وی معتقد است روح در زمان رجعت به بدن‌های برزخی یا همان بدن‌های مثالی بازگشت دارد.

دیدگاه دیگر از آن امام خمینی علیه السلام است که در دروس فلسفه به بحث رجعت و کیفیت آن اشاره کرده است. ایشان در ابتدا جنس رجعت و تناسخ را از یکدیگر متمایز می‌شمرد و برای نمونه اعتقاد دارد امام حسین علیه السلام هنگام رجعت، دوباره مراحل شکل‌گیری و تولد یک انسان را سپری نخواهد کرد (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۷۲). وی سپس به بیان ضروری بودن اصل رجعت و نه شاخ و برگ‌های آن در مذهب شیعه می‌پردازد و در آغاز درباره چگونگی بازگشت روح به بدن در جریان رجعت، به جهت نبود دلیل کافی، نظر مشخصی اظهار نمی‌دارد و در تعیین بازگشت روح به بدنی تازه یا همان بدن اولیه تردید می‌کند، ولی در ادامه، فرآیند رجعت را به گونه حتمی این‌گونه تبیین کرده است که ارواح شریف و پاک رجعت‌کنندگان با توان تصرفی که دارند، یک بدن مَلکی و دنیایی انشا نموده و رجعت‌شان با بدنی جدید خواهد بود (همان، ص ۱۹۴-۱۹۷)؛ بنابراین کیفیت رجعت در نگاه امام خمینی علیه السلام آن است که ارواح رجعت‌کنندگان می‌توانند بدن‌های تازه و مثالی دنیوی جدیدی را انشا کنند. شهید مرتضی مطهری بازگشت روح به بدن در زمان رجعت را در بدن مثالی می‌داند. وی با اشاره به آرای کسانی چون فیض کاشانی و مرحوم شاه‌آبادی معتقد است ارواح با بدن‌هایی مثالی در این دنیا ظاهر می‌شوند و بازگشت آنها هنگام برزخ نیز همین‌گونه است. همچنین مصداق بسیاری از مواردی که در قرآن از «ملائکه» یاد شده است را همین ارواحی می‌داند که از سنخ انسان‌اند؛ مانند آنجا که گروهی از ملائکه به یاری مؤمنان در جنگ بدر آمدند و یاری آنها به تعبیر قرآن کریم فقط برای قوت قلوب مسلمانان بود، نه یاری عملی ایشان.



به نظر شهید مطهری، اینها انسان‌هایی بوده‌اند که خداوند ایشان را رجعت داده و از عالمی دیگر در این دنیا ظهور یافته‌اند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۶۳). ایشان در پایان این بحث در بیان تفاوت رجعت و قیامت می‌گوید:

مسئله رجعت با مسئله قیامت فرق می‌کند؛ اولاً، خود مسئله رجعت یک مسئله صددرصد قطعی مثل قیامت نیست. ثانیاً، کیفیت رجعت با کیفیت قیامت فرق می‌کند؛ چون در کیفیت قیامت در قرآن تصریح شده که حشر از قبور می‌شود، ولی ما در باب رجعت چنین حرفی را نداریم. بعید نیست به این شکلی باشد که گفتیم [یعنی ظهور در بدن مثالی] (همان، ص ۵۶۳-۵۶۴).

۷-۴. دیدگاه چهارم: زنده‌شدن مردگان با نشئه‌ای غیردنیوی

پیش از این گذشت که گروهی از عالمان شیعه در باب چگونگی رجعت، آن را بازگشت به جسم عنصری دنیوی و شماری دیگر، بازگشت به بدن مثالی دانسته‌اند. در این میان برخی دیگر از اندیشمندان شیعی بسان سیدجلال‌الدین آشتیانی با بیان نظری ابهام‌آمیز میان دو دیدگاه یادشده بر آن‌اند که رجعت از سنخ زنده‌شدن مردگان در نشئه دنیوی نیست و ظهور اصحاب رجعت در این دنیا از پیچیده‌ترین مسائل به حساب می‌آید؛^۱ از این رو آشتیانی فهم معنای رجعت و چگونگی تحقق آن را برای هرکسی میسر نمی‌داند، اما خود نیز به کیفیت آن اشاره‌ای نکرده است (طالقانی، ج ۱، ص ۳۱-۳۲). از آنجا که وی از سویی رجعت را از سنخ این دنیایی نمی‌داند و از سویی دیگر به بدن مثالی و مانند آن نیز اشاره‌ای ندارد، می‌توان دیدگاه یادشده را به‌عنوان دیدگاهی مستقل دسته‌بندی کرد.

۱. آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، به این امر اشاره کرده است که روایات موجود در باب رجعت و خود این اندیشه از ژرف‌ترین معارف کلامی است که باید در احادیث مربوطه کنکاش و درستی متن و سند آن را بررسی کرد (جوادی آملی، ۲۰۱۵، ج ۱۰، ص ۳۲۶).

۷۵. دیدگاه پنجم: رجعت به واسطه ذرات بنیادی تشکیل دهنده انسان

پنجمین دیدگاه در میان عالمان شیعه، به محمدباقر بهبودی تعلق دارد که جریان رجعت را در ارتباط با ذره نادیدنی از خاک و نطفه انسانی توضیح می‌دهد؛^۱ بنا به باور ایشان، اصل انسان همان مولکول نامرئی و ذره خاکی (تراب) بوده است که پیش از قدم نهادن به دنیا، وجود داشته و پس از آن رنگ حیات به خود گرفته است. در واقع هویت انسانی بسان هویت حیوان و گیاه در نطفه و تخم گیاه است که پیش از انعقاد آن به صورت مولکولی نادیدنی به عنوان بذر وجودی انسان موجود بوده است (ر.ک: بهبودی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۳۴). از آنجاکه خداوند متعال در چند مورد جریان زنده شدن مردگان در قیامت را با نمو گیاهان از دل خاک در کنار یکدیگر آورده است، ایشان این امر را قرینه بر شباهت این دو بازآفرینی دانسته و معتقد است یکی از دلالت‌های آیات مربوطه مانند آیه ۵ سوره حج، زنده کردن نطفه انسان‌های مرده از دل خاک می‌باشد (همو، ۱۳۸۰، ص ۸۱-۸۵)؛ نطفه‌هایی که هیچ‌گاه از میان نرفته و همواره تا قیامت و حشر و نشر مردگان از صحنه وجود خارج نخواهند شد. باتوجه به شباهت زنده کردن مردگان در قیامت و زنده شدن آنها در رجعت دوباره به دنیا، بهبودی رجعت را نیز با چنین روندی توجیه و تبیین می‌کند و بر این باور است که رجعت‌کنندگان به واسطه همین هویت شخصی که در مولکول بنیادی نادیدنی پیش از انعقاد نطفه نهفته است، دوباره به زندگانی دنیوی بازخواهد گشت. کیفیت بازگشت ایشان نیز دوباره دارای سببی طبیعی یعنی از راه تغذیه، خون، صلب پدر و رحم مادر خواهد بود (ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۳۴ / سرشار، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴). امروزه مطالعاتی که درباره سلول‌های

۱. یکی از پژوهشگران که سالیان متمادی از شاگردان استاد محمدباقر بهبودی بوده است، مقاله‌ای با عنوان «چشم‌انداز اعجاز علمی قرآن کریم درباره مسئله خلقت انسان، رجعت و DNA» منتشر کرده و در آن آرای استاد خویش در باب زندگانی دوباره و رجعت را بیان کرده است (سرشار، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵-۱۸۲).



بنیادی و DNA انسان‌ها انجام می‌پذیرد، توانایی آن را دارد که دیدگاه بهبودی در باب رجعت را از استبعاد نزد مخالفان نظریه‌اش بیرون آورد.

نتیجه

باعنایت به مطالب گذشته باید گفت باور به رجعت و گونه‌های استدلال برای اثبات رجعت در میان عالمان شیعه یکسان نیست. توجه به افراد بررسی‌شده در نوشتار حاضر نشان می‌دهد که در این میان برخی که بیشترشان در دوره پیش از عصر حاضر می‌زیسته‌اند، به اجماع استناد کرده‌اند، بعضی از ضروری بودن آن سخن به میان آورده‌اند و عده‌ای دیگر که بیشترشان از علمای معاصر شیعه‌اند، ضرورت اعتقاد به رجعت را نپذیرفته‌اند و این امر را می‌توان به‌عنوان تحولی قابل تأمل در نظر گرفت. در مقابل عموم عالمان شیعی، عده‌ای نیز به انکار رجعت پرداخته‌اند که بسیار اندک‌اند. همچنین در باب کیفیت رجعت، به‌رغم اینکه اصل جریان رجعت به همان شکل اولیه یعنی قبول اصل رجعت و پذیرفتن اختلاف در جزئیات آن همیشه در میان عالمان شیعه مطرح بوده و بیشتر ایشان به بیان چگونگی رجعت کمتر پرداخته‌اند و آن را بازگشت روح به بدن اولیه شخص می‌دانند، اما در کنار این جریان اصلی، نظرات تازه‌ای مانند ظهور روح در بدن مثالی یا رجعت به واسطه ذرات بنیادی تشکیل‌دهنده انسان نیز وجود داشته است که به بیان کیفیت دیگری از رجعت اشاره داشته‌اند. امر دیگر، نگاه تطوری به مفهوم رجعت در میان عالمان شیعه است که باید اذعان کرد اصولاً نمی‌توان در این باره نیز نگاه تطوری به قضیه داشت؛ زیرا فصل مشترک و پیوستگی در میان همه نظرات وجود ندارد تا بتوان آنها را در یک مسیر بررسی کرد؛ اگرچه تطور در دیدگاه‌های مربوط به کیفیت رجعت را در شاگردان مکتب صدرالمتألهین می‌توان پی‌جویی کرد؛ بدین‌سان که کیفیت مسئله رجعت در آثار ملاصدرا به‌گونه اجمالی به پذیرش بدن مثالی در بحث رجعت می‌انجامد، ولی این امر در اندیشه فیلسوفان پس از او مانند



علامه حسینی قزوینی و علامه طباطبایی در مکتب حکمت متعالیه به‌گونه‌ای تبیین شده است که با اصول فلسفی حکمت متعالیه منافاتی نداشته باشد و ازسویی ابهام موجود در گفته‌های ملاصدرا - که همان عدم وجود پیوند یا مخصصی میان روح و بدن در زمان رجعت است - نیز برطرف گردد.

منابع

۱. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی؛ رسائل کلامیه و فلسفیه؛ تحقیق رضا یحیی پور فارمد؛ بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور الأحسائی لإحياء التراث، ۱۴۳۵ ق.
۲. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی؛ مجلی مرآة المنجی فی الکلام والحکمتین والتصوف؛ تحقیق رضا یحیی پور فارمد؛ بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور الأحسائی لإحياء التراث، ۱۴۳۴ ق.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهاية فی غریب الحدیث والأثر؛ تحقیق محمود طنحی و طاهر احمد زاوی؛ ج ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۴. ابن درید، محمد بن حسن؛ جمهرة اللغة؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۵. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۷. ابوزهره، محمد؛ الإمام الصادق ؑ حیاته و عصره - آرائه و فقهه؛ قاهره: دارالفکر العربی المعاصر، [بی تا].
۸. امین مصری، احمد؛ فجر الإسلام؛ ج ۱۰، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۶۹ م.
۹. بهبودی، محمد باقر؛ تدبری در قرآن؛ تهران: سنا نشر جلوه پاک، ۱۳۷۸.
۱۰. بهبودی، محمد باقر؛ معارف قرآنی؛ تهران: نشر سرا، ۱۳۸۰.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم فی تفسیر القرآن الکریم؛ ترجمه عربی محمد حسین حکمت؛ قم: دارالإسراء، ۲۰۱۵ م.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ تحقیق احمد عبدالغفور عطار؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۶۷ ق.

۱۳. حر عاملی، محمدحسن؛ الإيقاظ من الهجعة في البرهان على الرجعة؛ تحقيق هاشم رسولی و احمد جنتی؛ تهران: نوید، ۱۳۶۲.
۱۴. حسینی قزوینی، سیدابوالحسن؛ رساله شریفه اثبات رجعت؛ قم: حکمت، [بی‌تا].
۱۵. حلبی، ابوصلاح تقی‌الدین بن نجم‌الدین؛ الکافی فی الفقه؛ تحقیق رضا استادی؛ اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۳ق.
۱۶. حمیری، نشوان بن سعید؛ شمس‌العلوم؛ تحقیق و تصحیح مطهر بن علی اریانی، یوسف عبدالله و حسین عمری؛ دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۱۸. سالک، معصومه سادات؛ «چالش‌های حکمت متعالیه در تبیین فلسفی رجعت»، فصلنامه حکمت اسلامی؛ ش ۴، زمستان ۱۳۹۵، ص ۹۱-۱۱۲.
۱۹. سبحانی، جعفر، الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل؛ ج ۳، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۰. سرشار، مزگان؛ «چشم‌انداز اعجاز علمی قرآن کریم درباره مسئله خلقت انسان، رجعت و DNA»، نشریه پژوهش دینی؛ ش ۱۴، زمستان ۱۳۸۵، ص ۱۶۵-۱۸۲.
۲۱. شاه‌آبادی، محمدعلی؛ رشحات البحار؛ تصحیح، تحقیق و ترجمه زاهد ویسی؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۲. شتر، سیدعبدالله؛ حق‌الیقین فی معرفة أصول الدین؛ ج ۲، قم: أنوارالهدی، ۱۴۲۴ق.
۲۳. شریف لاهیجی، محمد بن علی؛ تفسیر شریف لاهیجی؛ تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی؛ تهران: نشر داد، ۱۳۷۳.
۲۴. صدر، سیدمحمدصادق؛ تاریخ مابعدالظهور؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۲ق.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تحقیق محمد خواجوی؛ ج ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.



۲۷. صدوق، محمدبن علی بن بابویه؛ الإعتقادات؛ ج ۲، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ق.
۲۸. صدوق، محمدبن علی بن بابویه؛ الخصال؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲.
۲۹. طالقانی، محمدنعمیم؛ منهج الرشاد فی معرفة المعاد؛ مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تحقیق رضا استادی؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: مکتبة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۳۲. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرين؛ ج ۳، تهران: مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۳۳. طوسی، محمدبن حسن؛ العقائد الجعفریة؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۴. عسکری، حسن بن عبدالله؛ الفروق فی اللغة؛ بیروت: دارالآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق.
۳۵. عقیقی کرمانشاهی، غلامعلی؛ دلائل الرجعة یا ایمان و رجعت؛ کرمانشاه: چاپخانه شرکت سعادت کرمانشاه، ۱۳۲۳.
۳۶. علم الهدی، سیدمرتضی؛ الذخيرة فی علم الکلام؛ تحقیق سیداحمد حسینی؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۷. علم الهدی، سیدمرتضی؛ رسائل الشریف المرتضی؛ تحقیق سیدمهدی رجایی؛ قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۲، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۳۹. فرید تنکابنی، عبدالوهاب؛ اسلام و رجعت؛ تهران: دانش، ۱۳۱۸.
۴۰. فیاضی، عمادالدین؛ زندگینامه و شخصیت اجتماعی سیاسی آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری (مؤسس حوزه علمیه قم)؛ تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.

۴۱. قزوینی خراسانی، مجتبی؛ بیان الفرقان (غیبت و رجعت)؛ مشهد: طوس، ۱۳۳۹.
۴۲. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق؛ رسائل فارسی؛ تحقیق علی صدراپی خویی؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
۴۳. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ تحقیق و تصحیح جمعی از محققان؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۴. مجلسی، محمدباقر؛ حق الیقین؛ تهران: اسلامیه، [بی تا].
۴۵. محسنی، محمدآصف؛ معجم الأحادیث المعتمدة؛ قم: نشر ادیان، ۱۳۹۲.
۴۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۴۷. مظفر، محمدرضا؛ عقائد الإمامیة؛ ج ۱۲، قم: انصاریان، ۱۳۸۷.
۴۸. مغنیه، محمدجواد؛ الجوامع والفوارق بین السنة والشیعة؛ بیروت: عزالدین، ۱۴۱۴ق.
۴۹. مفید، محمد بن نعمان؛ أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۵۱. موسوی اردبیلی، سید عبدالغنی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی؛ ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
۵۲. موسوی زنجانی، سید ابراهیم؛ عقائد الإمامیة الاثنی عشریة؛ بیروت: ج ۳، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۳ق.
۵۳. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا؛ إرشاد السائل؛ ج ۲، بیروت: دارالصفوه، ۱۴۱۳ق.