

معنا و عقلانیت «رجعت» در دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی علیه السلام مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی توحیدی

حمیدرضا سروریان*

چکیده

اعتقاد به رجعت در دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی، براساس دلایل نقلی اثبات می‌شود؛ اما این دو شخصیت بزرگ، با استفاده از روش عقلی نیز به اثبات اصل و چگونگی رجعت پرداخته‌اند. علامه طباطبایی با توجه به نظام معنایی آیات و روایات، رجعت را یکی از مراتب ظهور حق در هستی می‌داند که خود، امری مبتنی بر دلایل عقلی است؛ اما امام خمینی علاوه بر پذیرش اصل رجعت براساس دلایل نقلی، کیفیت رجعت را با پیش‌فرض ترتب عوالم هستی و تناظر آن مراتب با مراتب نفس و نیز با تبیین جایگاه تکوینی نفوس انسانی مشمول رجعت در تعبیر تمثیل ملکی نفوس، اثبات کرده است. بنابراین اصل رجعت در دیدگاه دو حکیم بزرگ، هم با روش کلامی و تفسیری و هم با روش فلسفی و عرفانی، در دو زمینه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی - که هر دو در سیطره حقیقت توحید قرار دارند - اثبات‌پذیر است و این عقیده اختصاصی امامیه، علاوه بر مبانی و دلایل نقلی، دارای مبانی و دلایل عقلی نیز هست.

واژگان کلیدی

تمثیل ملکی، عالم مثال، انشای بدن ملکی، عالم عقل، مراتب ظهور.

طرح مسئله

رجعت، یکی از مسلمات اعتقادی شیعه اثناعشری و به این معنا است که مقارن با ظهور حضرت مهدی علیه السلام

sarvarianhr@yahoo.com

*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز.

تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۵

یا پس از آن، گروهی از انسان‌ها که پیش از ظهور آن حضرت از دنیا رفته‌اند، زنده خواهند شد. شیخ مفید، (۱۴۱۳: ۶ / ۷۴) شیخ طوسی، (بی تا: ۳ / ۴۷) شیخ حر عاملی، (۱۳۶۲: ۳۰) علامه مجلسی (۱۴۰۴: ۱۳ / ۲۴۳) و دیگران، با استناد به آیات و روایات، رجعت را ممکن و مسلم دانسته‌اند. این اصل در نظر امامیه، اهمیتی ویژه دارد؛ زیرا در برخی از احادیث، اهل بیت علیهم‌السلام کسی را که به رجعت معتقد نباشد، از خود ندانسته‌اند. (نوری، ۱۴۰۸: ۱۴ / ۴۵۱) اعتقاد به رجعت، ویژه امامیه است و در دیگر مذاهب اسلامی مطرح نیست. (مفید، ۱۴۱۳: ۷ / ۳۲)

طبق آیات و روایات، رجعت اصلی ثابت و پذیرفته است؛ اما اثبات رجعت با دلایل عقلی، امری ضرور و گامی در ارائه عقلانیت معتقدات شیعه است. این اصل باید با تحفظ بر هماهنگی و همسویی مبانی و دلایل هستی‌شناختی و انسان‌شناختی به اثبات برسد، امری که در آثار و مبانی اندیشه شیعه همواره مورد تأکید و اهتمام بوده است. از میان حکمای معاصر، امام خمینی براساس قواعد نفس‌شناسی (علم‌النفس) حکمت‌صدرایی، معتقد به امکان و اثبات عقلی رجعت می‌باشد. پیش از ارائه مبانی و دلایل عقلی رجعت از دیدگاه امام، جایگاه و دلایل این اعتقاد در منابع نقلی ارائه می‌شود.

مفهوم‌شناسی

یک. معنای «رجعت»

معنای اصلی رجعت در لغت، «بازگشت» است و معانی فرعی و ثانوی آن کیفیت و نوع آن را نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ مثلاً بازگشت از مرگ، بازگشت کبوتر از سفر و بازگشت زوج از طلاق زوجه، از معانی فرعی این واژه می‌باشند. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵ / ۱۴۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۴۹۰)

رجعت در کلام امامیه، به معنای بازگشت مجدد عده‌ای از انسان‌ها پس از مرگ و پیش از قیامت به دنیا است. (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۲۹) قرآن کریم با ذکر نمونه‌هایی از جمله ماجرای «عزیر نبی» (بقره / ۲۵۹) و اعجاز حضرت عیسی علیه‌السلام در زنده کردن مردگان (مائده / ۱۱۰) بر امکان این امر صحه گذارده است. این امر، گویای امکان و نیز وقوع رجعت - به این معنا - از دیدگاه قرآن کریم است.

دو. پیشینه سخن از رجعت

بازگشت به زندگی پس از مرگ، در ادیان دیگر نیز دیده می‌شود. متن عهد عتیق از بازگشت روح برخی افراد به بدنشان در این دنیا و هم از وقوع این امر در آینده خبر داده است:

... پس الیشع به خانه داخل شد، دید طفل مرده و بر بستر خوابیده است ... طفل هفت مرتبه عطسه کرد، سپس چشمان خود را باز کرد ... (عهد عتیق، ۵۸۰، آیه ۳۸ - ۳۲)

معنا و عقلانیت «رجعت» در دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی علیه السلام ... □ ۱۳۱

درباره این اعتقاد، علاوه بر روایات اسلامی - از جمله مباحثه امام رضا علیه السلام با دانشمند مسیحی (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰ / ۳۰۳) - در متن کتاب مقدس نیز این سخن آمده است:

... وقتی عیسی به خانه سرپرست کنیسه رسید ... فرمود همه‌تان بیرون بروید این دختر نمرده، خوابیده است ... و عیسی به داخل اطاق رفت و دست دختر را گرفت و دختر صحیح و سالم از جا بلند شد ... (شهمیری، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۴۸ و ۸۴)

از این اعتقاد که مسیح علیه السلام در آخرالزمان زنده شده، به حیات دنیوی خود بازخواهد گشت، دو نکته برداشت می‌شود؛ نخست: اعتقاد به رجعت در دین مسیح؛ دوم: ارتباط نزدیک رجعت با مسئله آخرالزمان و ظهور منجی؛ گویا این دو، به‌طور همزمان رخ خواهند داد.

قرآن کریم نخستین منبع مورد استناد معتقدان به رجعت در اسلام است؛ پس از آن، مصادر روایی شیعه و سپس آثار کلامی شیعه به نقل و تبیین معنا و ابعاد رجعت پرداخته‌اند. اثر ارزشمند شیخ حرّ عاملی، از محدثان سرشناس امامیه در قرن دوازدهم، با نام *الایقظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة* منبعی شناخته شده است که با رویکرد نقلی به معنا، ابعاد و اثبات رجعت پرداخته است.

سه. رجعت در رویکرد نقلی

دلایل نقلی اثبات رجعت، متکی به دو منبع قرآن و روایات سامان می‌یابند؛ البته برخی دلایل نیز از مفاد آیات و روایات به شکل توأم استفاده کرده‌اند.

یک. قرآن

علاوه بر آیاتی که در تفاسیر مهم به «رجعت» تفسیر شده‌اند، آیاتی نیز از بازگشت برخی انسان‌ها پس از مرگ، به حیات دنیوی در امت‌های پیشین خبر داده‌اند. آیات ۷۲ و ۷۳ سوره بقره، ماجرای را نقل می‌کند که در آن شخصی مقتول زنده شده، قاتل خود را به دیگران معرفی می‌کند. مسلماً این امر جز در دنیا واقع نشده و گویای این معنا است که بازگشت روح مرده به بدن دنیایی‌اش نه‌تنها ممکن است، وقوع یافته است:

وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.

همچنین آیه ۲۴۳ سوره بقره، ماجرای قومی را بازگو کرده است که از ترس مرگ، خانه‌هایشان را ترک کردند؛ اما خداوند به آنها فرمود: بمیرید، سپس آنها را زنده کرد:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ.

دو. روایات

علامه مجلسی در کتاب *بحار الأنوار*، ضمن نقل گفتگوهای امام رضا علیه السلام با مأمون عباسی می‌گوید مأمون از آن حضرت درباره رجعت می‌پرسد و ایشان آن را امری برحق و واقع شده در امم گذشته توصیف می‌فرماید: رجعت امری حق و محقق است:

قَالَ الْمَأْمُونُ لِلرَّضَا علیه السلام يَا أَبَا الْحَسَنِ مَا تَقُولُ فِي الرَّجْعَةِ فَقَالَ علیه السلام: إِنَّهَا الْحَقُّ قَدْ كَانَتْ فِي الْأُمَمِ السَّالِفَةِ وَ نَطَقَ بِهَا الْقُرْآنُ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلِّ مَا كَانَ فِي الْأُمَمِ السَّالِفَةِ حَذُو التَّعَلُّ بِالتَّعَلُّ وَ الْقُدَّةَ بِالْقُدَّةِ وَ قَالَ صلی الله علیه و آله إِذَا خَرَجَ الْمُهْدِيُّ مِنْ وُدِّي نَزَلَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ علیه السلام فَصَلَّى خَلْفَهُ ... (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۳ / ۵۹)

آنچه از این روایت در تأیید اعتقاد به رجعت استفاده می‌شود، این است که ایشان فرمودند: «آنچه در امت‌های گذشته رخ داده است، در این امت نیز اتفاق خواهد افتاد». از سویی قرآن کریم از وقوع رجعت در امت‌های پیشین از جمله بنی‌اسرائیل خبر داده است. بنابراین باید در امت اسلام نیز رجعت واقع گردد. همچنین این روایت از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

وَ قَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ ... إِنَّمَا يَرْجِعُ إِلَى الدُّنْيَا عِنْدَ قِيَامِ الْقَائِمِ علیه السلام مَنْ مَحَضَ الْإِيمَانَ مَحَضًا أَوْ مَحَضَ الْكُفْرَ مَحَضًا فَأَمَّا مَا سِوَى هَذَيْنِ فَلَا رُجُوعَ لَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْمَآبِ. (همان: ۶ / ۲۵۴)

ناگفته پیداست که روایت اخیر، علاوه بر اصل رجعت، بر اوصاف افراد مشمول این اصل نیز اشاره دارد. این ویژگی در روایات دیگری نیز وجود دارد. (بنگرید به: همان: ۵۳ / ۱۳۷)

چهار. امکان عقلی و وقوع نقلی رجعت

دلیل عام و کلی بر امکان رجعت این است که: اگر بعثت روز قیامت امری ممکن و قطعی است، پس باید رجعت نیز، که امری ساده‌تر و محدودتر از قیامت است، ممکن باشد. علاوه به اینکه وقوع برخی از نمونه‌های بازگشت انسان‌ها پس از مرگ به دنیا - که در قرآن کریم نیز بدانها اشاره رفته است، (بقره / ۵۶ - ۵۵؛ ۷۳ - ۷۲) امکان و وقوع آن را بیان داشته است. بنابراین اصل رجعت، از دو جنبه مورد تأیید قرار می‌گیرد؛ نخست جنبه عقلی و امکان ذاتی آن، که با دلیل عقلی تحصیل می‌شود؛ دوم وقوع آن در تاریخ، که براساس قرآن کریم ثابت می‌شود.

توضیح بیشتر مطلب این است که: آنچه تصور وجود آن، موجب تناقض یا درافتادن در امر محالی شود، «ممتنع بالذات» نام دارد و تحقق آن عقلاً محال است؛ مانند «شریک‌الباری» یا «اجتماع نقیضین». هرگاه

یکی از این گونه امور، موضوع قرار گیرند و وجود بر آنها حمل گردد، از نظر عقلی، تناقض منطقی رخ می‌دهد. چنین اموری را «ممتنع بالذات» یا ناممکن می‌خوانند؛ به این معنا که هرگز امکان ندارد چنین امری تحقق یابد. رجعت به هیچ وجه از اموری نیست که به لحاظ عقلی، ممتنع بالذات شمرده شود؛ زیرا از تصور بازگشت روح مردگان به بدن‌هایشان در دنیا، تناقض یا امر محالی پدید نمی‌آید. بنابراین نمی‌توان رجعت را محال عقلی یا ممتنع بالذات دانست.

اما رجعت - به معنای زنده شدن برخی از انسان‌ها در موعد ویژه‌ای از زمان - مورد تصدیق صادق مصدق (نبی مکرم اسلام) قرار گرفته است و چون صدق نبی و معصوم با وساطتی به اثبات رسیده‌اند و عقل، خود با موازینی به اثبات صدق این عده از بندگان برگزیده خدا پرداخته است، باید رجعت را نیز که از اخبار ایشان است، بپذیرد.

نمونه بارز مطلب پیش گفته، سخن فلاسفه اسلامی درباره معاد جسمانی است. برخی حکما با اینکه معاد جسمانی را قابل اثبات عقلانی نمی‌دانند، بنابر اخبار شرع - که مورد تصدیق عقل است - آن را پذیرفته و حتی تنها راه اثبات آن را استناد به قول شرع دانسته‌اند. بوعلی سینا می‌گوید:

يجب أن يعلم أن المعاد، منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم و قد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و على آله حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳)

ایشان تصریح می‌کند که معاد جسمانی، یک امر مفروغ‌عنه و پذیرفته شده در شرع است و بنابراین باید به اثبات معاد روحانی پرداخت:

ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبيل لها الي اثباته الا من طريق الشريعة ... و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة ... فان البدنية مفروغ منها في الشرع ... (همان)

البته ایشان برای معاد روحانی برهان ارائه کرده است و در اثبات آن به سازگاری دین و عقل، باور محکمی دارد. لذا بحث را از سعادت و شقاوت و اثبات عقلی آنها آغاز کرده است.

نتیجه این قسمت از بحث آن است که از نبود دلیل عقلی بر اثبات رجعت، نمی‌توان به نفی قطعی آن رسید؛ زیرا به ترتیب مذکور می‌توان به دلالت التزامی، امکان عقلی رجعت را پذیرفت. بنابراین رجعت از نظر عقل، امری ممکن است و باید به دنبال شواهد وقوع آن بود؛ که همچنان که گذشت، قرآن کریم مهم‌ترین سند مشعر به وقوع رجعت در امم گذشته است.

۱. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی درباره رجعت، هم از مفاد و معنای ظاهری آیات بهره برده و هم با استناد به روایاتی ذیل آیات، استنتاجی لطیف به عمل آورده است. ایشان ذیل آیه ۲۱۰ سورة بقره می‌گوید سوءفهم آیات و روایات، موجب شده تا برخی اصل رجعت را رد کنند، برخی به تأویل آیات و روایات روی بیاورند و برخی به نقل اکتفا کنند. برخی نیز به ادعای خود بر نفی رجعت دلیل عقلی پرداخته و گفته‌اند: رجعت، بازگشت موجود از فعلیت به قوه است و چون تبدیل فعل به قوه محال است، پس رجعت محال است. تنها راه باقی‌مانده، اخبار صادق مصدق است؛ ولی اخبار دال بر رجعت نیز ضعیف و غیر قابل اعتمادند؛ بنابراین رجعت منتفی است؛ اما این عده غافل‌اند که دلیل ارائه‌شده، سخن خودشان را ابطال می‌کند؛ زیرا اگر چیزی محال ذاتی باشد، استثنابردار نیست تا با اخبار مخبر صادق، به ممکن استحاله یابد؛ اما در این خصوص که رجعت، تبدیل فعل به قوه و در نتیجه محال است، باید توجه داشت که مسئله مورد بحث (رجعت) از این باب نیست؛ زیرا مورد فرض منکران، با مورد فرض مثبتان رجعت مختلف است. سخن منکران شاید در مورد شخصی که عمر طبیعی خود را طی کرده و به مرگ طبیعی از دنیا رفته، صادق باشد؛ اما بازگشت کسی که به مرگ اختزایی مانند مرض یا قتل از دنیا رفته است، مستلزم هیچ محذوری نیست؛ زیرا ممکن است این شخص در زمانی دیگر، مستعد کمالی شود که در زمانی غیر از زمان زندگی‌اش موجود و فراهم باشد و بعد از مرگ دوباره زنده شود تا آن کمال را به دست آورد؛ یا ممکن است اصل استعدادش مشروط به این باشد که مقداری در برزخ به سر برد. چنین شخصی بعد از مرگ و برزخ، آن استعداد را یافته، دوباره به دنیا بازمی‌گردد تا آن کمال را به دست آورد. رجعت در هر یک از این دو فرض، جایز بوده، مستلزم محال نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۲ / ۱۶۱ - ۱۶۰)

ایشان معتقد است دلالت آیتی از قرآن کریم بر رجعت، تام و قابل اعتماد است؛ مانند آیه «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا». (نمل / ۸۳) همچنین آیات دیگری که بر وقوع رجعت دلالت اجمالی دارند؛ مانند آیه «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ». (بقره / ۲۱۴) این آیه مشعر به این معنا است که آنچه در امت‌های گذشته رخ داده است، در این امت نیز رخ خواهد داد. با توجه به اینکه یکی از وقایع امت‌های گذشته، رجعت و زنده شدن مردگانی است که در زمان ابراهیم، موسی، عیسی، عزیر و ارمیا علیهم السلام و غیر ایشان اتفاق افتاده است، باید در این امت نیز رخ دهد.

علاوه بر آن، کلامی از رسول خدا ﷺ بر این معنا دلالت اجمالی دارد که آنچه در امت‌های سابق اتفاق افتاده، در این امت نیز اتفاق خواهد افتاد: «به آن خدایی که جانم به دست اوست، شما مسلمانان با هر سنتی که در امت‌های گذشته جریان داشته، روبه‌رو خواهید شد و آنچه در آن امت‌ها جریان یافته، عیناً در این امت نیز جریان خواهد یافت؛ به طوری که نه شما از آن سنت‌ها منحرف می‌شوید و نه آن سنت‌ها که در بنی‌اسرائیل بود، شما را نادیده می‌گیرد». از آن گذشته، قضایایی که ائمه خبر داده‌اند، جزء ملاحم و اخبار غیبی مربوط به

آخرالزمان است و روایانی آنها را نقل کرده‌اند که به قرن‌ها قبل از این مربوطاند و کتبشان از زمان تألیف تاکنون محفوظ مانده و نسخه آنها دست نخورده است و همچنین ما تاکنون به چشم خود دیده‌ایم که پاره‌ای از آنچه ایشان پیشگویی کرده‌اند، بدون کم و زیاد به وقوع پیوسته است. (طباطبایی، همان: ۲ / ۱۶۲)

ایشان پس از این تبیین و استنتاج، وارد عرصه روایات گشته و با تبیینی خاص، رجعت را به یکی از ایام ظهور حق تفسیر کرده است. تبیین ایشان بدین ترتیب است: گرچه آحاد روایاتی که رجعت را اثبات می‌کند، با یکدیگر اختلاف دارند، اما با همه کثرتشان، در یک جهت اتحاد دارند؛ اینکه سیر نظام دنیوی، متوجه به سوی روزی است که در آن، آیات خدا به تمام معنا ظاهر می‌شوند؛ روزی که در آن، دیگر خدای سبحان نافرمانی نمی‌شود؛ بلکه به خلوص عبادت می‌شود؛ عبادتی که آمیخته با هوای نفس نیست و شیطان و اغوای او هیچ سهمی در آن ندارد؛ روزی که برخی از اموات که در خوبی یا بدی برجسته بودند یا ولی خدا یا دشمن خدا بودند، دوباره به دنیا برمی‌گردند تا میان حق و باطل حکم شود. این معنا به ما می‌فهماند روز رجعت، خود یکی از مراتب روز قیامت است؛ هرچند از نظر ظهور به روز قیامت نمی‌رسد - چون در روز رجعت، بازهم شر و فساد تا اندازه‌ای امکان دارد؛ برخلاف روز قیامت که دیگر اثری از شر و فساد نمی‌ماند - و باز به همین جهت، روز ظهور مهدی علیه السلام هم معلق به روز رجعت شده است؛ چون در آن روز هم حق به تمام معنا ظاهر می‌شود؛ هرچند باز ظهور حق در آن روز، کمتر از ظهور در روز رجعت است. همچنین از ائمه روایت شده که ایام خدا سه روز است: روز ظهور مهدی علیه السلام، روز رجعت و روز قیامت. این معنا (اتحاد این سه روز بر حسب حقیقت و اختلاف آنها از نظر مراتب ظهور) باعث شده که در تفسیر ائمه، برخی آیات گاهی به روز قیامت، گاهی به روز رجعت و گاهی نیز به روز ظهور مهدی علیه السلام تفسیر شود. چنین روزی فی‌نفسه ممکن است، بلکه واقع هم شده است و منکران آن هیچ دلیلی بر نفی آن ندارند. (همان: ۲ / ۱۶۳ - ۱۶۱)

تعبیر بدیع علامه در این باره، «ایام ثلاثه در ظهور حق» است:

... أن الروایات الواردة من طرق أهل البيت علیهم السلام في تفسیر غالب آیات القيامة تفسرها بظهور المهدي علیه السلام تارة وبالرجعة تارة وبالقيامة أخرى لكون هذه الأيام الثلاثة مشتركة في ظهور الحقائق و إن كانت مختلفة من حيث الشدة و الضعف فحكم أحدها جار في الآخرین فافهم ذلك. (همان: ۲ / ۱۷۵)

علامه طباطبایی علاوه بر استناد نقلی به آیات و روایات، از روشی بسیار ظریف در فهم آیات و روایات دال بر رجعت استفاده کرده و براساس مفاد صریح یا ضمنی، به دلالت‌های مطابقی و تضمنی آنها نیز تفسیر یافته و بر این اساس، رجعت را امری معقول و ممکن دانسته است. به عبارت دیگر، وی ابتدا به روش نقلی و سپس به روشی مرکب از عقل و نقل و در نهایت به روش عقلی ناظر به نظام معنایی آیات و روایات، به بیان

و اثبات اصل رجعت پرداخته است. ایشان پس از مفروض‌الصدق دانستن آیات و روایات، دقت عقلی را بر مفاد نقل معطوف کرده است و با تحلیل محتوای آیات و روایات، نظام عقلی حاکم بر نقل را دلیل بر صدق مدعیات آن دانسته و در نتیجه مفاد ظاهری و نهایی، یعنی ثبوت رجعت را نتیجه گرفته است.

نکته دیگر اینکه، علامه آیات و روایات مفید و مثبت رجعت را در فضای توحید و خدانشناسی حاکم بر روش تفسیر خود، تلقی و تبیین کرده است؛ به این معنا که ایشان معتقد است مقصود اصلی و نهایی فرهنگ اسلام (آیات و روایات) توحید است. لذا بیان و اشاره آیات و همچنین روایات معصومین علیهم‌السلام را باید در این مقام فهم و تفسیر کرد. به این اصل، این نکته را نیز باید معطوف داشت که سیر مراحل هستی، اعم از انسان و جهان، به سوی ظهور توحید یا همان ظهور حق است و بارزترین این مراحل، ظهور و رجعت در حیات دنیوی و قیامت، در حیات اخروی است. در نتیجه هم دنیا و هم آخرت، محل ظهور و تجلی حق در همه اقطار و اجزای هستی است. به بیان دیگر، سیر ظاهر و باطن عالم، بر مدار توحید و حاکمیت حق است و حق در هر مرحله‌ای، با چهره‌ای متناسب با آن مرحله ظهور خواهد کرد.

۲. دیدگاه امام خمینی

امام خمینی اصل رجعت را از مسلمات شیعه می‌داند؛ اما در تبیین کیفیت آن، دیدگاه و تحلیلی متفاوت و بیشتر مبتنی بر نظام حکمت و عرفان اسلامی دارد. ایشان اعتقاد به اصل تحقق رجعت را ضروری مذهب می‌داند، نه کیفیت آن را؛ زیرا در منابع نقلی، دلیل و تصریحی بر کیفیت رجعت وجود ندارد:

آنچه برای ما مسلم است، اصل رجعت است و این ضروری مذهب ماست و همین اندازه بر آن دلیل داریم ... ما بر اصل رجعت دلیل داریم و نه بر کیفیت آن و کیفیت آن ضروری مذهب ما نیست. (امام خمینی، ۱۳۸۲ الف: ۳ / ۱۹۴)

از عبارت: «کیفیت رجعت، ضروری مذهب ما نیست»، چنین برمی‌آید که می‌توان بر کیفیت رجعت، دلایلی غیر از آنچه در منابع نقلی (قرآن و سنت) آمده، و مستند به تحلیل‌های فلسفی یا عرفانی اقامه کرد؛ چنان‌که ایشان در جملات خود، نگاهی هم به این معنا دارد:

اما مازاد بر اینکه بدنی خلق می‌شود یا آن بدن اولی را آورده و ارواح پاک رجعت‌کنندگان در آن داخل می‌شوند، نداریم؛ فلذا ممکن است قضیه رجعت به نحو تمثیل مثالی، ولو در عالم ملک صورت بگیرد و رجعت حسینی هم ممکن است به این نحو باشد. (همان: ۳ / ۱۹۴)

۲ - ۱. تبیین حکمی امام خمینی از رجعت

«تمثیل مثالی در عالم ملک»، تعبیری برگرفته از زمینه فلسفه و عرفان است. برای تبیین مطلب و نظریه ایشان، باید برخی مباحث مرتبط را که مبنای ایشان در این گفتار است، بازگو کرد:

ممکنات یعنی «ماسوی الله»، در حکمت صدایی، به سه مرتبه مترتب شده است که هر کدام به نام «عالم» خوانده می‌شوند. عالم مُلک یا طبیعت یا ناسوت، عالم مثال یا برزخ یا ملکوت و عالم عقل یا جبروت. سه عالم مترتب بر یکدیگرند که هر یک طبق اصل سیر نزولی و صعودی وجود، به دو نوع نزولی و صعودی منقسم می‌شوند. فیض هستی از ناحیه واجب‌الوجود بر ممکنات طبق این ترتیب نزول می‌یابد که: هستی از مرتبه ربوبی بر عالم عقل و پس از آن بر عالم مثال و در پایان نزول به مرتبه طبیعت افاضه می‌گردد. این سیر، سیر نزولی است. سپس از آن رو که فیض هستی از ناحیه هستی مطلق همچنان ادامه دارد، وجود ممکنات ناسوتی، سیری تکاملی به خود می‌گیرد و از مرتبه ماده و طبیعت به مرتبه مثال - مرتبه تجرد ملکوتی - ارتقا می‌یابد؛ این ارتقا همچنان تا عالم عقل که مرتبه تجرد تام است، ادامه یافته و تا مرز عالم امکان و وجوب ادامه می‌یابد. موجودی که استعداد و توان طی تمام این دو سیر را به‌ویژه سیر صعودی را دارد، «نفس ناطقه انسانی» است. نفس انسان این استعداد را دارد که همزمان با اینکه در عالم طبیعت و ناسوت قرار دارد، در عالم ملکوت و عالم عقل نیز حضور داشته باشد. البته این امر برای تمام افراد نفوس بشری عملی نیست؛ اما نفوس متکامله و متعالیه مانند نفوس معصومین علیهم السلام این توان را به حد تام و تمام دارند. (بنگرید به: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۹ - ۳۴)

نکته دیگر اینکه: انتقال نفس متعالی معصوم از عالم عقل به عالم مثال و از عالم مثال به عالم ملک، امری ممکن است؛ زیرا آن نفسی که توان تعالی را دارد، توان تنزل و به تعبیر بهتر، تجلی در عوالم نازل‌تر را نیز داراست. بنابراین رجعت مورد اشاره امام خمینی، این نوع رجعت است؛ یعنی می‌توان گفت رجعت معصومین، از جمله حضرت ابا عبدالله الحسین علیه السلام، از نوع تجلی نفس متعالی ایشان از عالم مثال یا ملکوت به عالم مُلک و ابداع بدن مُلکی می‌باشد:

ممکن است قضیه رجعت به نحو تمثل مثالی ولو در عالم مُلک صورت بگیرد و رجعت حسینیه علیه السلام هم ممکن است به این نحو باشد ... (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۳ / ۱۹۴)

ایشان در عبارتی دیگر، در مقام تفسیر ماجرای حیات مجدد عَزیر علیه السلام، به بیانی صریح‌تر، رجعت را با همین قاعده (تمثل نفس ناطقه در عالم ماده) تفسیر کرده است:

و یکن ان یقال ان الاحیاء عبارة عن التمثل ببدنه الحسی او المثالی المنتقل معه فی هذا العالم
كما الأمر کذلک فی الرجعة ای تصحیحه باحد الوجهین. (همو؛ بی تا / ۱۷۵)

بدین ترتیب، امام خمینی در عین تحفظ بر مفاد نقل و اعتقاد به اصل رجعت، راه را برای استدلال عقلی برای رجعت گشوده‌اند. طبق قاعده مبنای یادشده (تجلی نفوس متکامله از عالم مثال بر عالم طبیعت)،

امام خمینی براساس نفس‌شناسی فلسفی و عرفانی، به موضوع رجعت پرداخته است. وجود عالم مثال و عالم عقل (نزولی و صعودی)، خود با برهان «امکان اشرف» و «امکان اخس» ثابت شده که مبحثی مبسوط و دقیق در حکمت متعالیه است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳ / ۱۶۳)

۲-۲. ترتب علی عوالم وجود و مراتب نفس

امام خمینی مراتبی برای نفس ترسیم کرده، از آن با «نشآت وجودی نفس» نام می‌برد؛ نخست مرتبه «طبیعی ظاهری دنیایی»، دوم مرتبه «قوای باطنی و جنود ملکی و ملکوتی نفس» و سوم، «نشئه غیبی قلبی». این مراتب، بر حسب تجرد بر هم مترتب می‌باشند. (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۴۹) ایشان به تقسیمات مختلف حکما از نشئت نفس (گاهی به چهار قسمت، گاهی به هفت قسمت، گاهی به سه قسمت و ...) نیز توجه دارند؛ (همو، ۱۳۸۸: ب: ۵) اما نشئه کلی نفس را به ترتیب یادشده تقسیم کرده است. (همو، ۱۳۸۸ الف: ۱۰۳) ایشان می‌گوید:

نفس ناطقه انسان حقیقتی است که در عین بساطت، نشآت دارد که عمده آن به طریق کلی سه نشئه است: اول نشئه ملکی دنیایی ظاهری، که مظهر آن حواس ظاهر و قشر ادنای آن، بدن ملکی است؛ دوم نشئه برزخی که مظهر آن حواس باطنی و بدن برزخی و قالب مثالی است. سوم نشئه باطنی است که مظهر آن، قلب و شئون قلبی است. (همان: ۸۵)

گفتنی است تعبیر امام خمینی در خصوص نشئه باطنی قلبی، به همان معنای تجرد تام عقلی است؛ زیرا ایشان معتقد است قلب، برترین مرتبه مثالی نفس و آغازین مرتبه تجرد عقلانی نفس است. (همو، ۱۳۸۲: ۳ / ۳۴۲) بنابراین قلب در این اطلاق ایشان، معادل معنای تجرد عقلی یا مرتبه جبروتی نفس انسانی است که در حکمت صدرایی بیان شده است.

طبق اصل تناظر میان مراتب هستی و مراتب وجودی نفس (در اشتداد و تجرد و علیت)، همچنان که عوالم هستی نسبت به همدیگر رابطه علی و معلولی دارند، مراتب نفس نیز نسبت به هم، رابطه علی و معلولی دارند؛ یعنی مرتبه مادی نفس، معلول مرتبه مثالی آن و آن نیز علت مرتبه مادی و در عین حال، معلول مرتبه عقلی است. این مطلب به تفصیل در آثار صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه تشریح شده است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۹ / ۲۲ - ۲۱؛ طباطبایی، ۱۹۹۹: ۶۲)

از بیان حضرت امام نیز به روشنی برمی‌آید که رجعت در نظر ایشان از همین اصل علیت عالم مافوق نسبت به عالم مادون خود) تبعیت می‌کند:

آنچه بر آن دلیل داریم و ضروری است، اصل قضیه رجعت است؛ اما خصوصیات آن، که مثلاً در رجعت حسینی علیه السلام بعضی را می‌آورند و می‌بندند یا اینکه با همان بدنی که سرش را بریدند، رجعت می‌فرماید و یا اینکه بدن شریف اجزایش را جمع کرده و روح مطهرش با آن بدن خواهد آمد. اینها خصوصیتی است که بر آنها دلیل نداریم و ضروری هم نیستند.

پس در خصوص رجعت، اگر بگوییم که نفس شریف و مبارک رجعت‌کنندگان، بدن ملکی انشاء نموده و با آن بدن انشایی ملکی رجوع می‌نمایند، هیچ استبعادی ندارد؛ بلکه حتماً قضیه چنین خواهد بود. (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۳ / ۱۹۷)

ایشان در تأیید نظریه یادشده، به این نکته نیز اشاره دارند که برخی رجعت را انکار می‌کنند؛ اما می‌پذیرند که علی علیه السلام در یک شب در چهل مکان حضور داشتند؛ یعنی اگر معتقد به صدق این مطلب باشند که حضور هم‌زمان آن حضرت در چهل جا ممکن است، باید این نظریه را در مورد رجعت بپذیرند؛ زیرا براساس این تبیین، نفوس کامله و متعالی ائمه معصومین علیهم السلام در چنین مواردی نیز با انشای بدن ملکی، در چهل محل حضور یافته است:

البته این نه این است که با احاطه روحی بود؛ بلکه با ابدان متعدد در جاهای متعدد حاضر بود و هر یک از ابدان حقیقه بدون اشکال بدن شریف حضرت بوده است. البته بعد از آنکه نفس، قدرت کامله را دارا شد، ممکن است بعون الملک الکریم، هزاران بدن انشاء کند و همه آنها بدن حقیقی باشند و نفس با هر یک، مشغول کاری باشد، بدون اینکه اشتغال به کاری در جایی او را از اشتغال به کار دیگری مشغول کند. البته هیچ محال نیست؛ بلکه قضیه چنین است. (همان: ۱۹۷)

امام خمینی سه نشئه نفس را با نام مقام نیز یاد می‌کند. مقام اول نفس انسانی، منزل ملک و ظاهر و دنیا است؛ اما نفس دارای مقام و مملکت برتری است که ملکوت اوست. هرچه در مملکت ظاهر و دنیایی انسان است، از آنجاست. (همو، ۱۳۸۸ ب: ۱۲) این همان رابطه علت و معلولی است که در سیر نزول قرار می‌گیرد؛ اما انسان در سیر صعودی خود بدن مثالی می‌یابد و این مطابق اصل حرکت جوهری است؛ زیرا انسان بدن مثالی را از عالم طبیعت کسب می‌کند؛ یعنی همچنان که حقیقت او در اثر ارتقای وجودی از افق طبیعت بالا رفته، به وجودی مثالی تبدیل می‌گردد، بدن او نیز در اثر همین سیر به بدن مثالی تبدیل می‌شود؛ همان طور که بدن طبیعی از مراتب هیولانی به سمت فعلیت و پس از طی منازل جمادی، نباتی و حیوانی، به مرتبه انسانی می‌رسد، پس از مرتبه انسان طبیعی، به مرتبه انسان مثالی یا برزخی می‌رسد. (همو، ۱۳۸۲: ۳ / ۹۸) این ارتقا به گونه‌ای است که دخالت انسان مثالی در حیات طبیعی او ممکن است و اگر پس از مرگ نیز بازگشت او به دنیا با بدن مثالی باشد، براساس قانون علیت، امر ممکن رخ داده است. بنابراین رجعت به معنای بازگشت بدن انسان شده از سوی نفس انسان از عالم مثال، بازگشتی ممکن و پذیرفته شده است.

امام در توضیح عوالم و نسبت میان آنها می‌گوید: بالجمله مرتبه‌ای از وجود ما انسان‌ها نشئه طبیعت، مرتبه‌ای مثال و مرتبه‌ای برتر، عالم عقل است. ساحت وجودی هرچه بالاتر باشد، جامعیت بیشتری دارد و

آنچه در عالم نازل هست، در عالم عالی به نحو اعلا و اتم وجود دارد. البته مراتب عالی هیچ کدام از ابعاد نقصانی و ضعف مرتبه نازل را ندارند؛ زیرا نقصان و ضعف، عبارت دیگری از عدم و فقر وجودی است. وجود انسان در مرتبه عقلانی، وجودی قیومی نسبت به تمام وجودات می‌یابد. حاصل اینکه، وجود انسان در عالم طبیعت، به صراحت و صرافت وجود انسانی نیست؛ بلکه وجود کم و کیف و این و متی و چیزهای دیگر است و این، وجود «انسان بما انه انسان» نیست؛ بلکه تشخص گرچه واحد است، حیثیات و مراتب متعدد است که با یک حیث، علم و حیث دیگر، قدرت و حیثیتی دیگر حیات است. (همو، ۱۳۸۲: ۳ / ۳۸۵) نفس در عوالم سه گانه سیر می‌کند و رو به تکامل دارد؛ او کائنی است که رو به ترقی دارد و مجرد می‌شود و جنبه کائنی آن فاسد و زائل می‌گردد؛ اما جنبه تجردی‌اش باقی مانده، تکامل می‌یابد. (همان: ۸۶)

انسان در عالم مُلک، مُلکی است، در عالم ملکوت، ملکوتی و در عالم جبروت، جبروتی است؛ یعنی انسان کون جامعی است که جامع جمیع مراتب حسی، مثالی و عقلی است و همه عوالم غیبی و شهودی در آن وجود منطوی است. این همان معنا است که در قرآن آمده: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا». (بقره / ۳۱) همین مطلب در بیت منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام هست که: «أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ، وَ فَيْكُ انطوى العالم الأكبر». بدین ترتیب شیطان که از سجده به آدم خودداری کرد، باید مورد عتاب حق تعالی قرار گیرد؛ زیرا انسان، کون جامع و دربردارنده همه مراتب وجود است. (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۷)

انسان در منازل هر دو سیر صعودی و نزولی حاضر بوده، قادر به انجام تصرفاتی در عالم هستی است. این قدرت از آن رو است که نفس انسانی در هر عالم، سهم وجودی همان عالم را دارد و چون عالم مثال، علت عالم طبیعت است، در رجعت مثالی، توان انشای بدن مادی دنیوی را دارد. توضیح این سیر منازل نزد ارباب حکمت و معرفت چنین است که: آخرین منزل هر متحرک که بر حسب فطرت حرکت می‌کند، اولین موطن اوست. انسان چون از بهشت الهی نزول یافت، باید در بازگشت برحسب منزلت حقیقی نوعی خود به همان جایگاه اصلی خود صعود کند و صعود به بالاترین مرتبه، بدون گذر از تمام درجات میان نقطه آغاز حرکت و محل رجوع نهایی ناممکن است. صعود انسان برحسب کمال نوعی یا شخصی به سوی طبقات ملکوت آسمان‌ها از اموری است که گذر از آنها در مسیر رجوع به پروردگار قطعی است. انسان‌ها در این مسیر متفاوت‌اند و برخی در طبقات میانی متوقف می‌شوند: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا». (انعام / ۱۳۲) (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳ / ۳۸۸) هبوط به دنیا همان نزول از مرتبه کمال به نقص و سقوط از فطرت اولی است. صدور خلق از خالق متعالی بدین گونه است و سیر دیگر، یعنی حرکت به سمت بهشت و برتر از آن جوار الله، همان بازگشت به فطرت و توجه نفس به کمال است. بازگشت خلایق به سوی خالق و مبدأ خویش، تنها از این راه است، نه غیر آن؛ چنان که قرآن فرموده: «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (روم / ۱۱) (همو، ۱۳۸۵: ۱۶۶)

نتیجه

طبق آنچه از آرا و تبیین‌های دو شخصیت مورد بحث گذشت، این نتایج حاصل می‌شود:

۱. علامه طباطبایی و امام خمینی، دو شخصیت کم‌نظیر در حکمت اسلامی، با دو رویکرد به اصل رجعت پرداخته‌اند. در هر دو رویکرد، اصل رجعت به اثبات رسید.
۲. علامه طباطبایی در بیان چگونگی رجعت، با روش تفسیری خود، علاوه بر نقل، به تحلیل مفاد و نظام معنایی آیات قرآن و روایات با بهره از قواعد عقلی پرداخته است و با این روش، کیفیت رجعت را براساس اصل سیر استکمالی نفوس انسانی و همچنین بهره‌گیری از آیات به اصل ظهور حق در هستی ظاهری و باطنی عالم ارائه و اثبات کرده است. امام خمینی نیز علاوه بر پذیرش اصل رجعت مبتنی بر نقل، به روش عقلی و منطبق بر مبانی فلسفی و عرفانی که برگرفته از حکمت صدرایی، منابع عرفانی شیعه و منش عرفانی خاص خود است، به بیان و اثبات کیفیت رجعت پرداخته‌اند.
۳. تفاوت دو دیدگاه در این است که علامه، رجعت را براساس تحقق اراده حق تعالی در مراتب عالم بیان کرده است؛ اما امام خمینی، تحقق رجعت را با تبیین فلسفی - عرفانی، به تأثیر نفوس - که در مرتبه مثالی مستقرند - در مرتبه مادی و طبیعت وجود متکی دانسته است؛ اما از عبارات این دو می‌توان به این نقطه اشتراک اساسی رسید که رجعت، با هر کیفیت و ویژگی‌هایی باشد، محل ظهور حقیقت توحید است؛ چه ظهور در مراتب وجودی نفوس انسانی و چه ظهور در مراتب مختلف هستی ممکنات، اعم از انسان و جهان.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، الهیات شفاء، قم، مکتبه مرعشی نجفی.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، معجم مقائیس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ ق، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۴، شرح دعای سحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. _____، ۱۳۸۲، تقریرات فلسفه، تهران، تقریر عبدالغنی اردبیلی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. _____، ۱۳۸۶، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. _____، ۱۳۸۷، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. _____، ۱۳۸۸ الف، آداب الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. _____، ۱۳۸۸ ب، شرح جهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۱. _____، بی تا، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۳۶۲، *الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تهران، نوید.
۱۳. خرازی، سید محسن، ۱۴۲۶ ق، *بداية المعارف الالهية*، قم، جامعه مدرسین.
۱۴. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ ق، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. شه میری، حسین، ۱۳۸۶، *رجعت بازگشت بزرگ در هنگام ظهور*، تهران، دفتر نشر معارف.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۴ ق، *تفسیر المیزان*، قم، مرکز نشر اسلامی.
۱۷. _____، ۱۹۹۹، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت مؤسسه النعمان.
۱۸. طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *تفسیر تبیان*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۱۹. *کتاب مقدس*، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام، ۲۰۰۵.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار الوفاء.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *شرح جلد هشتم اسفار*، قم، مؤسسه علمی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ ق، *مصنفات شیخ مفید*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۳. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۵، *اسرار الآیات*، تهران، حکمت.
۲۴. _____، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۱ م، *الاسفار الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. _____، ۱۴۱۸ ق، *تفسیر قرآن*، بیروت، دار المعارف للمطبوعات.
۲۶. نوری، حسین، ۱۴۰۸ ق، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.