

تبیین کیفی تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه حکما^۱

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.20447.1957>

۱- مجتبی صیدی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران.

Mojtaba Seydi

PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

Mojtaba.seydi70@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-8597-4364>

۲- سید محمد موسوی بایگی

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

Sayyid Muhammad Musavi Baigi

Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (Corresponding Author).

moosavi@razavi.ac.ir

<https://orcid.org/000-0002-9052-8815>

۳- رامین گلمکانی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران.

Ramin Golmakani

Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

golmakani@razavi.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-8368-5636>

¹. Qualitative Elucidation of the Distinction Between Raj'ah and Tanāsukh from the Perspective of Philosophers

نوع مقاله: مقاله پژوهشی
دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸
بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰
انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱

Article Type: Research Article

Received: 27 January 2025

Received in revised form: 06 May 2025

Accepted: 10 May 2025

Available online: 23 August 2025

چکیده:

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

کلیدواژه‌ها: رجعت، تناسخ، نفس، بدن.

مقدمه

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

۱. صاحب کتاب اسلام و رجعت با ربط دادن رجعت به تناسخ می‌گوید که: «همین فکر ریشه‌اش در اسلام آمد که گفتند یزید که در این دوره بر حسین بن علی مسلط شد باید برگردد و بر یزید غلبه کند معاویه بر علی ظلم کرد باید برگردد و دوباره جنگ صفین شروع شود و علی غلبه کند... غلات و زنادقه هم گفتند که حساب در این دنیا می‌باشد و در اخبار رجعت هم اشاره به این امر خرافی شده است که می‌گوید حسین بن علی در رجعت حساب خلایق را می‌کشد» (زنجانی، ۱۳۹۶: ۲۴)

۲. حکیم لاهیجی نیز فرموده بدن نباید به بدن اول تعلق بگیرد چرا که اگر به بدن اول تعلق بگیرد تناسخ باطل است. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۳۴۴)

۳. صاحب تبصره العوام اینطور بیان می‌کند که خصم، شیعیان را به‌خاطر اعتقاد به رجعت متهم به تناسخ کرده‌اند. از جمله آن افراد که توسط خصم متهم به تناسخ شده‌اند سدید صیرانی و مومن الطاق است. (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۷۶)

۴- علامه مظفر بیان می‌کند که کسانی که به رجعت طعن می‌زنند افرادی هستند که تفسیرشان درباره‌ی رجعت این است که رجعت نوعی تناسخ است. (مظفر، ۱۳۸۷: ۸۲)

۵_ بهبودی صاحب کتاب معارف قرآنی معتقد است دو ماجرای که از مومن طاق و حمیری نقل شده است تناسخ را در پی دارد. (بهبودی، ۱۳۹۵: ۴۰۹)

روایت مومن طاق: درباره مومن الطاق که از اصحاب امام صادق (ع) بودند این گونه نقل شده است. روزی ابوحنیفه به وی گفت: آیا شما به رجعت اعتقاد داری؟ گفت: بله. گفت: پس اگر اعتقاد به آن داری هزار درهم قرض بده تا در رجعت به تو برگردانم.

مومن الطاق گفت: تو ضمانت بده به صورت انسان باشی و مانند انسان رجعت کنی و مانند خوک نباشی تا به تو پول دهم. (طبرسی، ۱۳۸۶: ۳۱۴/۲)

روایت حمیری: حمیری در پیشگاه خلیفه شعر می‌گفت سوار قاضی در نزد خلیفه وی را متهم به رجعت کرد و گفت این شاعر اعتقاد به رجعت دارد و حمیری در مقام دفاع از خود رجعت را اعتقادی اثبات شده در آیات قرآن برشمرد و از آیات ۸۳ نمل، ۴۷ کهف، ۱۱ غافر، ۲۳ بقره بر آن اقامه دلیل کرد. سپس گفت به فرموده پیامبر مستکبران در قیامت به صورت ذره محشور می‌شوند و هرچه در بنی اسرائیل اتفاق افتاده است در امت شما هم اتفاق می‌افتد و در پایان حمیری گفت: آن رجعتی که من معتقد به آن هستم همان اعتقادی است که قرآن درباره آن نطق کرد و سنت نبوی هم بر آن گواه است و خداوند این سوار را به نحو سگ، میمون و خوک برمی‌گرداند چون که او انسانی مستکبر و کافر است. (مجلسی، ۱۹۸۳: ۵۳/۱۳۱-۱۳۲)

۶_ برخی معاصرین تفسیری از رجعت ارائه داده‌اند که بسیار شبیه تناسخ است. می‌گویند افرادی که از دنیا رفته‌اند از طریق غذا وارد خون از آنجا وارد صلب و رحم می‌شوند و سپس وارد زندگی می‌شوند. یک شاهد و نمونه تاریخی هم بر این تفسیر ارائه می‌کنند. درباره داستان حضرت ایوب، وقتی فرزندانش مردند خدا او را به دوران نوجوانی برگرداند و فرزندانش را در صلبش قرار داد و دوباره به دنیا برگشتند و طبق دیدگاه ایشان که در واقع همان کیفیت تناسخ است رجعت که قرآن بر آن تأکید می‌کند همان عود نطفه است و بر اساس عود نطفه رجعت را تفسیر می‌کند که لازمه چنین دیدگاهی چیزی جز تناسخ نیست. (بهبودی، ۱۳۹۵: ۴۰۹-۳۹۴)

۷_ شیخ حر عاملی تأویل رجعت به برگشتن روح به بدن مثالی را باطل می‌داند. چرا که معتقد است برگشتن روح به بدن مثالی همان تناسخ است. چون تناسخ یعنی تعلق روح به بدن دیگر در همین دنیا و این عقیده به‌خاطر روایات متواتر و اجماع علما باطل است. (حر عاملی، ۱۳۹۵: ۵۰۷)

بر اساس دیدگاه شیخ حر عاملی رجوع نفس به بدن مثالی همان تناسخ است، حال آنکه برخی از اعاضل و اندیشمندان مانند فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۷۳-۷۲) و حکیم شاه آبادی (شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۱۰۹-۸۹) کیفیت رجعت را به رجوع به ابدان مثالی تفسیر کرده‌اند. با مبنای وی لازمه‌ی تفسیر حکیم شاه آبادی و فیض کاشانی تناسخ می‌باشد.

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

۱_ تفسیر کیفیت رجعت ۲_ ذکر حکایات و کنایاتی که از این حکایات و کنایات، دشمنان امامیه برداشت تناسخ کرده‌اند، تناسخی که بر خلاف آموزه‌های ادیان الهی است. (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۰: ۸/۱۸۱)

این موارد تا حدی بود که این اثیر رجعت را مذهب گروهی از عرب می‌داند که اهل بدعت هوی و هوس هستند مانند رافضی‌ها. (ابن اثیر الجزری، ۱۹۷۹: ۲/۲۰۲)

صاحب کتاب فجر الاسلام فرموده است که در تحت اندیشه‌های تشیع رجعت و تناسخ دیدار شده است. (امین، ۱۹۲۸: ۲۷۷)

قفاری نیز در کتاب اصول مذهب الشیعه بیان می‌کند که اعتقاد به رجعت و بازگشت اموات، زمینه ساز اعتقاد به تناسخ خواهد بود. همانطور که تأوییشان چنین اقتضایی دارد (قفاری، ۱۴۱۷: ۹۲۷/۲) ابوشامه مقدسی یکی از علمای سرشناس مخالف شیعه در رساله فی الرد علی الرافضه معتقد است که عقیده تناسخ تحت لوای شیعه ظهور کرده است و آنان خیال می‌کنند که خدا در اجساد ائمه‌شان حلول می‌کند. (مقدسی، بی تا: ۱۱۳)

باتوجه به مطالب ذکر شده بیان کیفیت صحیح رجعت و تفکیک آن از تناسخ برای دفاع از عقاید شیعی ضرورت اجتناب ناپذیری دارد. آثاری با این عنوان تالیف شده است مانند: «تفاوت های اساسی رجعت و تناسخ با تکیه بر آیات و روایات» اثر محمد حسین بیات و فردین دارایی؛ «تمایز رجعت و تناسخ از دیدگاه شیعه» نوشته عبدالحسین خسرو پناه و رمضان پابرجای؛ «تباین ماهوی رجعت و تناسخ در قوه و فعل» از اسدالله کرد فیروزجایی و وحید ظفرنما.

در آثار مذکور اگرچه که به مفهوم شناسی رجعت و تناسخ، ادله‌ی عقلی و نقلی اثبات رجعت، امکان آن، تمایز رجعت و تناسخ از حیث برون دینی و درون دینی و قوه و فعل پرداخته شده است. ولی در هیچکدام از آثار – نسبت به کیفیت رجعت، محذورات عقلی تناسخ، بدن رجعت کننده، رابطه‌ی نفس با بدن رجعتی، دیدگاه حکما در این باره و تحلیل دیدگاه فلاسفه – اشاره‌ی کاملی نشده است. از آنجایی که فهم تمایز رجعت و تناسخ مبتنی بر درک صحیح از کیفیت رجعت است در این نوشتار بعد از تبیین محذورات عقلی و نقلی تناسخ و بطلان آن سپس بررسی و تبیین کامل از رجعت براساس دیدگاه حکما ارائه شده و نوع بدن رجعتی براساس آرا فلاسفه منقح گردیده و در نهایت تباین بنیادی رجعت و تناسخ تقریر شده است.

۱. تناسخ

۱.۱. معنای تناسخ

تناسخ از ریشه «نسخ» است. در معنای زایل ساختن و چیزی را به چیز دیگر تغییر دادن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰) ولی در اصطلاح با ملاحظه آنچه که در تعریف تناسخ گفته شده (مفید، ۱۴۱۳: ۶۲؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۷۶؛ حلی، ۱۴۰۷: ۲۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۹؛ مکی عاملی، ۱۹۹۱: ۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۸/۱) مشخص می‌شود که در اصطلاح همه اندیشمندان، تناسخ یعنی تعلق روح به بدن دیگر غیر از بدن اول در همین دنیا.

۲. ۱. انواع تناسخ

برای تناسخ انواع مختلفی را ذکر می‌کنند:

۱. «نسخ»، وقتی که نفس انسان از بدنی به بدن دیگر در دنیا منتقل می‌شود اگر آن بدن، بدن انسان باشد به آن نسخ گفته می‌شود.
۲. «مسخ»، وقتی که نفس انسانی از بدن انسان به بدن حیوانی تعلق می‌گیرد.
۳. «فسخ»، وقتی که نفس سیر قهقریایی دارد و وارد عالم نباتات می‌شود و به جسم نباتی تعلق می‌گیرد.
۴. «رسخ»، در معنای این است که نفس به عالم جمادات برگشت می‌کند. (سبزواری، ۱۳۹۷: ۸۲۵/۲-۸۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۳۵)

تناسخ در یک تقسیم بندی کلی دیگر به ملکی و ملکوتی تقسیم می‌شود.

۱- تناسخ ملکی و ملکوتی:

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

۲- تناسخ مطلق و محدود:

تقسیم بندی دیگری هم برای تناسخ ذکر می‌کنند که رایج‌ترین آن بدین نحو است؛ تناسخ مطلق، تجرد نفس از ابدان ممتنع است و نفس همیشه بین بدن حیوان و غیر حیوان در تردد می‌باشد تناسخ محدود؛ در این تناسخ نفس همیشه در بدن نیست بلکه سرانجام نفس از بدن رهایی پیدا می‌کند یا از طریق صعود است که می‌شود تناسخ صعودی یعنی؛ نفس از پایین‌ترین درجه حیات که نبات باشد شروع و صعود می‌کند. پس از نفس نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی ارتقا می‌یابد و مقابل این نوع تناسخ؛ تناسخ نزولی است که بر اساس معتقدین به آن، نفس انسان باب‌الابواب و حیات از آن آغاز می‌شود، سپس نفوس اشقیاء از آن به بدن حیوان و از بدن حیوان به پایین‌ترین مرتبه که نبات است تنزل می‌یابد. (همان، ۱۳۸۴؛ سبزواری، ۱۳۹۷: ۸۲۶/۲-۸۲۷)

۳. ۱. ادله عقلی ابطال تناسخ

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

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

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

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

۳. برهان تعطیل نفس از تدبیر: اگر تناسخ صحیح باشد، لازمه‌ی تناسخ این خواهد بود که نفس معطل باشد و معطل بودن در عالم وجود راه ندارد. پس چون لازمه‌ی تناسخ محال است، خود آن هم محال خواهد بود. (همان، ۱۲)

۴. تناسخ خلاف حکمت و عنایت: دلیل دیگری که ملاصدرا نسخ مطلقا را ابطال می‌کند با فرض مادی و مجرد بودن نفس است. اگر نفس مادی باشد در صورت مادی بودن منطبق خواهد بود و اگر قائل به تناسخ باشیم؛ این نفس مادی باید بین ابدان در تردد باشد. در این صورت لازم می‌آید که منطبقات انتقال پیدا کنند و انتقال منطبقات نیز محال است. پس اگر نفس مادی باشد، تناسخ لازمی محالی خواهد داشت و صحیح نخواهد بود. اگر نفس مجرد باشد با توجه به اینکه عنایت الهی اقتضا دارد که هر موجودی به کمال خاص خودش برسد و اگر موجودی به کمال شایسته خودش نرسد بر خلاف حکمت و عنایت خداوند خواهد بود. (همان، ۵۴۱)

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

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

۱. ۴. ادله نقلی بطلان تناسخ

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

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

۲. تناقض تناسخ با معاد: نظریه تناسخ با اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ در تضاد است. آیه «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ...»

(بقره/۲۸) به وضوح چرخه حیات، مرگ و حیات مجدد را تنها در قالب معاد می‌پذیرد، نه انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر. این آیه تصریح می‌کند که پس از مرگ تنها یک حیات وجود دارد که همان قیامت است، بنابراین نظریه تناسخ از اساس باطل است.

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

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

۴. حکم کفرآمیز تناسخ از نگاه امام رضا(ع): امام رضا(ع) در پاسخی که مامون درباره تناسخ پرسیدند صراحتاً این نظریه را مردود شمرده و اینگونه فرمودند: «هر فردی که اعتقاد به تناسخ داشته باشد، کافر به خدا شده است و تکذیب بهشت و جهنم را نموده است». (ابن بابویه، بی تا: ۲۰۲/۱۲؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۳۲۰/۴)

۵. نحراف پیروان تناسخ از نگاه امام صادق(ع): امام صادق(ع) نیز با اشاره به پیامدهای تناسخ فرمودند: «اصحاب تناسخ طریق روشن دین را پشت سر خودشان گذاشتند و ضلالت را برای خودشان تزیین دادند و خودشان را در شهوات رها کردند». (طبرسی، ۱۳۸۶: ۳۴۴/۲)

۲. رجعت از دیدگاه حکما

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

۲.۱. ملاصدرا

ملاصدرا مؤسس حکمت متعالیه در آثار مختلف خودش به تبیین فلسفی آموزه رجعت و احیای موتی نپرداخته است، ولی در آثار خودش تأکید کرده است که رجعت از ماثورات امامیه است و آیه ۸۳ سوره نمل را ناظر به اختلاف نفوس در حشر می‌داند. آیاتی که با آن شباهت دارند را نیز دلیل بر حشر و معاد جسمانی برمی‌شمارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۳۳/۷)

در تفسیر آیه ۳۱ سوره مبارکه یاسین جایی که زمخشری اشکال می‌کند و این آیه را دلیل بر رد رجعت می‌گیرد، دیدگاه زمخشری را نقد می‌کند. بر آموزه رجعت و بازگشت نفوس کامل تأکید می‌نماید و بیان می‌کند که در انزال نفوس کامل و ارواح عالیه محالی لازم نمی‌آید. (همان: ۷۵/۵) می‌گوید: «امتناع عقلی ندارد. مضاف بر اینکه به اذن الهی موارد زیادی از احیا موتی اتفاق افتاده است». (همان) از سوی دیگر ایشان در تفسیر آیه ۵ سوره یاسین در خصوص این آیه چنین بیان می‌نماید:

«عدم رجوع آنان به خاطر این است که در قیامت کبری هستند و حرکت برعکس است و برگشت نفوس، به عوالم قبلی وجود ندارد». (همان: ۳۴۵) این اصلی مسلم است که حتی ادله ابطال تناسخ هم مبتنی بر این دلیل می‌باشد.

۲.۲. دیدگاه فیض کاشانی

از افرادی که بحث روایی، حدیثی و عقلی درباره رجعت کرده است مرحوم فیض کاشانی است. در کلمات مکنونه آن را تبیین عقلایی نموده است. ایشان بازگشت نفس به بدن را بازگشت نفس به بدن مثالی می‌داند. از دیدگاه وی عالم مثال واسطه‌ای میان عالم ماده و عالم عقول است؛ چرا که بدن مادی و روح مجرد است و بین این دو تناسخ و سنخیتی وجود ندارد. خداوند متعال این عالم را آفرید تا واسطه‌ای بین عالم ماده و مجردات صرف برقرار شود. خصوصیت عالم مثال این است که هم شباهت به عالم ماده دارد، از حیث مقدار و اندازه و هم شباهت به عالم عقول دارد، از حیث زمان و مکان نداشتن. با استفاده از خصوصیت عالم مثال است که ارواح می‌توانند تجسم پیدا کنند، مانند؛ تمثیل جبرئیل برای حضرت مریم(ع) که در آیه ۱۷ سوره مبارکه مریم به آن اشاره شده است. این رویت به بدن مثالی و برزخی بوده است و حضرت مریم(ع) به آن عالم اتصال پیدا کرده و مشاهده نموده است. مثال دیگری از تمثیل همانند؛ تمثیل جبرئیل به صورت دحیه‌ی کلبی برای پیامبر اکرم(ص)، یا حضور ائمه(ع) در زمان احتضار،.

رجعت نیز که برگشت مومنین و کفار محض است دقیقاً مانند موارد فوق می‌باشد. همچنین برگشت حضرت عیسی (ع) بازگشت نفس به بدن مثالی و برزخی است. (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۷۲-۷۳)

نقد و بررسی: نظریه فیض کاشانی مبنی بر وقوع رجعت با بدن مثالی با چالش‌های جدی مواجه است. خصوصیات که در روایات درباره رجعت بیان شده است، مانند جنگ‌ها و خونریزی‌ها، با بدن مثالی قابل توجیه نیست و تنها با فرض بدن عنصری می‌توان آنها را پذیرفت. همچنین تأکید صریح روایات بر بازگشت به عالم دنیا و عدم اشاره‌ای به رجعت مثالی، از دیگر نقاط ضعف این دیدگاه است. محدود کردن رجعت به انسان‌های صالح نیز با عمومیت روایات رجعت که شامل اشقیایا نیز می‌شود، ناسازگار است.

۳.۲. دیدگاه مولی علی نوری

مولی علی نوری از شارحان بزرگ ملاصدرا است که در دو جا درباره‌ی رجعت سخن گفته است. یکی در تعلیقاتش در تفسیر ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۶/۳۴۶)، دیگری در تعلیقات اسرارالآیات. (همو، ۱۳۸۵: ۸۴-۸۵)

دیدگاه وی درباره رجعت را اینگونه می‌توان بیان نمود: «رجعت از مراتب قیامت است و پدیده‌ای عرضی در عرض پدیده‌های مادی نیست، بلکه یک پدیده طولی در طول عالم ماده است». از دیدگاه وی رجعت از مراتب قیامت وسطی می‌باشد که معاد جسمانی، بهشت و جهنم نیز در این مرتبه قیامت وجود دارد. در این مرتبه اجسام دنیوی به ارواح باز می‌گردند و این نوع بازگشت همان رجعتی است که در احادیث به آن اشاره شده است.

خداوند متعال برای انتقال انسان از یک مرتبه به مراتب دیگر وسایط قرار داده است. موت برای انتقال از دنیا به برزخ می‌باشد. این اولین مرتبه قیامت است که به آن قیامت صغری گویند. نفخه الفزع برای گذر انسان از برزخ به آخرت می‌باشد که به آن قیامت صغری گفته می‌شود. نفخه صعق برای عبور انسان از آخرت به مرتبه‌ی ارواح قلمی که به آن قیامت کبری گفته می‌شود. (همان، ۳۵۰-۳۵۳)

نقد و بررسی: دیدگاه مولی علی نوری که رجعت را منطبق بر قیامت وسطی صدرایی می‌داند، با اشکالات متعددی روبروست. نخست آنکه این تفسیر با ظواهر روایات رجعت سازگاری ندارد. دوم آنکه این دیدگاه بر این مبنا استوار است که حکمت متعالیه به عنوان اصل قرار گرفته و آموزه رجعت بر آن تطبیق داده شده است. جالب توجه اینکه هیچ یک از شارحان حکمت متعالیه از این دیدگاه پیروی نکرده‌اند. خود صدرالمآلهین نیز در المبدأ و المعاد (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۲-۳۹۵) تصریح کرده که بدن عنصری در قیامت وسطی حضور ندارد.

۴.۲. دیدگاه شاه آبادی

آقای شاه آبادی برای تبیین کیفیت و چگونگی آن ده مقدمه ذکر می‌کنند (شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۳۰-۴۱) و نتیجه و ثمره‌ی این مقدمات این است که انسان دارای دو بدن، مادی و برزخی است. بدن برزخی مولود حرکت دوری اجزای بدن مادی است. این بدن برزخی از بدن مادی ایجاد شده و هر دو بدن، علت اعدادی برای انشای روح است چرا که بر اساس اعتقاد حکمای حکمت متعالیه، روح جسمانیه الحدوث است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۱/۸)

خصوصیت روح منشاء این است که از بدن مادی حادث شده است. جایگاه آن صورت نوعیه و فعلیت بدن است و از عالم امر می‌باشد. (شاه آبادی، ۱۳۶۰: ۳۲-۳۰)

بعد از موت و در برزخ، ماده برزخی می‌باشد. سوال در قبر نیز سوال از روح است که این روح در برزخ به بدن برزخی تعلق گرفته است. (همان: ۳۲-۳۳)

آیاتی که دلالت بر عدم رجوع ارواح به دنیا بعد از موت دارند موضوعاً با رجعت تفاوت دارد چرا که آیات عدم رجوع ارواح با تعلق آنان به بدن ملکی است یعنی محال است که روح به بدن ملکی برگردد، ولی رجعت تعلق به ابدان برزخی است. دلیل امتناع هم این است که هر بدنی استعداد تعلق یک روح را دارد. وقتی روح خاصی، از قوه به فعلیت رسیده است معقول نیست اسیر ماده و قوه بشود. دلیل دیگر این است که لازمه‌ی تعلق روح به بدن دنیوی، اجتماع دو نفس در بدن واحد است. (شاه آبادی ۱۳۶۰: ۳۹-۴۱)

نتایج حاصل از مطالب ذکر شده این است که ظهور ارواح در عالم ملک با تعلق آنها به ابدان برزخی است. در ارواح قوی با اقتدار روح بر تکاثف بدن برزخی و استمداد از هوا و اثیر است. در آیه‌ی قرآن، هم که سخن از دابة الارض شده است به خاطر این است که خود را می‌توانند به اهل عالم اظهار کنند؛ تا اهل عالم، آن را با حواس مقید به مواد ملکی مشاهده کنند. موارد آن در روایات بسیار است که برخی از آنان را اشاره می‌کنیم.

۱_ امیرالمومنین (ع) در مسجد قبا پیامبر اکرم (ص) را به ابوبکر نشان دادند. (مجلسی ۱۹۸۳: ۲۲۸/۴۱؛ مفید ۱۴۱۳ الف: ۲۷۴؛ کلینی ۱۳۶۳: ۵۳۳/۱)

۲_ پیامبر خدا خودشان را بر منصور دوانیقی ظاهر کردند زمانی که قصد داشت امام جعفر صادق را به شهادت برساند.

۳_ هنگامی که امام علی (ع) در هنگام حمل تابوتشان خود را به امام حسن (ع) و امام حسین (ع) ظاهر کردند و در حالی که مقدم تابوت را در اختیار داشتند. (مستبیط ۱۴۲۴: ۳۲۵/۱)

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

۲.۴. دیدگاه رفیعی قزوینی

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

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

مقدمه دوم:

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

مقدمه سوم:

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

نتیجه‌ای که از مقدمات سه گانه حاصل می‌شود این است که؛ با توجه به اینکه علاقه نفس با بدن ذاتی است و با مرگ از بین نمی‌رود و هر مرتبه‌ای اثری در عالم دارد و اثر پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) تعلیم نفوس بشری است و قسر نیز دائمی نیست، پس باید در همین عالم اینان به بدن‌های عنصری رجوع کنند، تا اثر مقام وجودی‌شان را که تعلیم نفوس بشری است، به کمال برسانند. (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸: ۳۳-۳۵) رجوع نفوس به ابدان در آخرالزمان ممکن است و از لحاظ عقلی استبعادی ندارد؛ چرا که با مرگ این رابطه از بین نمی‌رود، بلکه بر اساس مقدماتی که ایشان بیان کردند؛ نه تنها چنین برگشتی امکان دارد، بلکه ضرورت نیز دارد.

نقد و بررسی: نظریه رفیعی قزوینی در باب رجعت که مبتنی بر بازگشت با بدن عنصری است، از حیث انطباق با روایات و نیز ارائه مبنای فلسفی مستحکم، از قوت قابل توجهی برخوردار است. با این حال، این دیدگاه در تبیین رجعت اشقیاء و نیز مؤمنین عادی با مشکلاتی روبروست. از دیگر نقاط ضعف این نظریه می‌توان به عدم تبیین چگونگی تعلق مجدد نفس تکامل یافته به بدن و نیز مسئله ضرورت بازگشت همه انسان‌ها اشاره کرد که در این دیدگاه پاسخ روشنی نیافته است.

۲. ۵. علامه طباطبایی

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

نخستین محور، بررسی خصوصیات رجعت است. از نظر علامه، رجعت نوعی معجزه محسوب می‌شود که در سوره بقره به همراه یازده معجزه دیگر بنی‌اسرائیل ذکر شده است. ویژگی معجزه این است که هرچند خارق‌العاده است، منافی با قاعده علیت نیست و آیات مربوط

به آن را نمی‌توان تأویل برد، چرا که این حوادث ممکن‌اند نه محال عقلی. ایشان همچنین تأکید می‌کنند که رجعت مصداق رجوع از قوه به فعل نیست، چرا که نفس مجرد پس از مرگ، تنها ابزار و آلات مادی خود را از دست می‌دهد، نه تجردش را. این وضعیت را می‌توان به صنعتگری تشبیه کرد که ابزار کارش را از دست داده باشد. علامه این فرآیند را سیر استکمالی می‌داند، نه نزولی. پاسخ دیگر ایشان این است که چون رجعت مختص افرادی با مرگ اخترامی است، مسئله رجوع از قوه به فعل اصلاً پیش نمی‌آید.

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

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

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

نقد و بررسی: علامه طباطبایی در مواجهه با مسئله رجعت عمدتاً به رفع شبهات و نشان دادن سازگاری این آموزه با اصول عقلی پرداخته‌اند. ایشان به طور خاص رجعت را مختص افرادی می‌دانند که دارای موت اخترامی هستند، اما در عین حال درباره کیفیت دقیق رجعت و نیز رابطه نفس با بدن پس از بازگشت توضیحی ارائه نکرده‌اند. این نقص باعث شده است که دیدگاه ایشان نتواند تحلیل جامع و کاملی از چگونگی وقوع رجعت در اختیار قرار دهد.

۲.۶. امام خمینی

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

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

۲_ حضور امیرالمومنین (ع) در بالین محتضرین حضور پیدا می‌کنند. امکان دارد در آن واحد هزاران نفر از دنیا بروند و در عین حال امیرالمومنین بر بالین آنان حاضر شود و حضرت فرمودند: «من یمت یرنی؛ هر کس بمیرد مرا مشاهده می‌کند». (قمی ۱۴۰۴: ۲/۲۶۵)

۳_ عرض اعمال بر حضرت حجة (عج) که این نحوه‌ی عرضه‌ی اعمال به نحو مادی نیست، بلکه ناشی از احاطه‌ی وجودی امام مهدی (عج) است. (خمینی ۱۳۸۱: ۱۹۶/۳-۱۹۸)

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

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

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

۲_ بدن، بدن حقیقی نفس است.

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

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

۲.۷. دیدگاه برگزیده

مبانی فلسفی متعددی در تحلیل حکمت رجعت تأثیرگذار هستند، از جمله این اصل که ارتباط نفس و بدن ماهیتاً ذاتی محسوب می‌شود؛ چنانچه این رابطه ذاتی تلقی نگردد، نفس در زمره مفاهیم نسبی قرار گرفته و اتحاد جوهر مجرد با ماده، امری ناممکن خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۳). ترکیب نفس و بدن به شیوه اتحادی (نه انضمامی) صورت می‌پذیرد، بدین ترتیب که نفس ابتدا در قالب صورت مادی ظاهر شده و سپس از طریق حرکت جوهری به مراتب عالی‌تر (مانند تعقل) ارتقا می‌یابد. نفس در فقدان بدن، ماهیت خویش را از دست داده و به عقل محض تبدیل می‌شود (همان: ۱۲). حتی پس از فرایند مرگ، پیوند ذاتی نفس و بدن به کلی منقطع نمی‌گردد. هویت حقیقی انسان به نفس او وابسته است که امری جاودانه و ثابت محسوب می‌شود. ادله عقلی، آیات قرآنی و روایات معصومین بر این حقیقت تأکید دارند که روح انسان معیار اصلی هویت وی به شمار می‌آید (همان: ۳۳/۹). بنابراین در پدیده رجعت، فرد بازگشته عین شخصیت پیشین خود است، زیرا نفس وی که مبنا و معیار هویت است، تداوم یافته و دچار دگرگونی نشده است. درباره بدن رجعت‌کننده دو دیدگاه عمده وجود دارد: عده‌ای همچون فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۷۲-۷۳) و علامه شاه‌آبادی (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۴۱-۳۰) رجعت را با بدن مثالی توجیه می‌کنند، در حالی که اندیشمندانی مانند رفیعی قزوینی (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸: ۳۵-۳۳) و امام خمینی (ره) (خمینی، ۱۳۸۱: ۱۹۸/۳-۱۹۶) آن را با بدن مادی تفسیر می‌نمایند. دیدگاه صحیح آن است که بدن رجعت‌کننده از نوع عنصری است، زیرا رجعت در قلمرو دنیوی محقق می‌شود و وقایعی مانند نبردها و خونریزی‌ها صرفاً با بدن مادی قابل تبیین می‌باشد. عوالم هستی به سه سطح تقسیم می‌گردند: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل. این عوالم دارای روابط علی و معلولی بوده و هر عالم، کمالات عالم پایین‌تر را در خود جای داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۲۰؛ همو، ۱۹۸۱: ۹/۱۹۴-۲۲۸). عالم مثال به عنوان واسطه میان طبیعت و عقل، نقش محوری در تبیین رجعت ایفا می‌کند. رجعت به مثابه بازگشت ارواح به

کالبد‌های مادی، از طریق عالم مثال و تجرد خیالی توجیه می‌شود که بیانگر توانایی نفس در ایجاد بدن و حفظ هویت انسان پس از مرگ است. قوه خیال از تجرد مثالی برخوردار است (همان: ۲۹۴/۸) و این ویژگی در تحلیل رجعت مورد استفاده قرار می‌گیرد. تجرد خیال امکان شکل‌گیری بدن مادی در رجعت را فراهم می‌سازد. نفس انسانی دارای قابلیت آفرینش و ابداع بوده و می‌تواند مدرکات را پدید آورد. این نظریه در فلسفه اسلامی، به ویژه در اندیشه ملاصدرا، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نفس از طریق حرکت جوهری و تجرد تدریجی خویش، توانایی ایجاد صور و حتی تشکیل بدن در رجعت را داراست، که گویای قدرت بی‌بدیل نفس در آفرینش و تأثیرگذاری در فرایند رجعت می‌باشد (غفاری، ۱۳۹۶: ۱۴۹).

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

۳. رجعت و تناسخ از دیدگاه حکما

بر اساس مباحث مطرح‌شده درباره‌ی کیفیت رجعت و محدودیت‌های نظریه تناسخ، می‌توان تمایز این دو مفهوم را هم از منظر دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار داد و هم از نگاه دیدگاه برگزیده تحلیل نمود.

۱. با توجه به عبارت ملاصدرا بازگشت نفس از یک عالم به عالم قبلی محال است و از آنجایی که تناسخ نیز از دیدگاه وی باطل می‌باشد، پس تناسخ که از مصادیق بازگشت معکوس نفس می‌باشد، محال است؛ در صورتی که حرکت نفس؛ حرکتی تکاملی باشد. طبق دیدگاه ایشان بازگشت در قیامت کبری محال است. لذا نفس وقتی در نشئه برزخ و عالم متوسط بین دنیا و آخرت است، چون نوعی از تعلق به ابدان در آن است، امکان رجوع خواهد داشت. در جایی نیز که امکان رجوع وجود ندارد به خاطر این است که نفس ارتباط و علاقه‌ای به عالم ماده ندارد و این علت عدم استحاله رجعت می‌باشد که شارحان حکمت متعالیه به آن اشاره کرده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۳۴/۵)

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

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

۳. بر اساس مبانی حکمایی که رجعت را رجوع به بدن مثالی و یا انشاء نفس می‌دانند، واضح است که رجعت اصلاً به تناسخ شباهتی ندارد. دیدگاه جناب فیض کاشانی و شاه آبادی منطبق برخلاف حکمای دیگر براساس بدن برزخی و مثالی می‌باشد. بر همین مبنا تناسخ تفاوت خواهد داشت چرا که تناسخ برگشت روح به بدن ملکی است ولی رجعت برگشت به بدن مثالی است. این دیدگاه علی رغم اینکه

تفاوتی بین تناسخ و رجعت قایل است ولی تبیین صحیح از آن ارایه نمی‌دهد چرا که خصوصیات و ویژگی‌های رجعت بیان شده در روایات مانند جنگ‌ها خونریزی‌ها انطباقی با بدن مثالی ندارد.

۴. براساس تبیین رفیعی قزوینی که نفس به بدن برمی‌گردد بخاطر اینکه نفس با بدن رابطه‌ی ذاتی دارد. از این دیدگاه تمایز رجعت و تناسخ آشکار می‌شود چرا که رابطه هر نفسی با بدن خودش ذاتی هست و نفس به بدن خودش که همراهش در دنیا بوده تعلق می‌گیرد. ولی براساس تناسخ نفس به ابدان دیگر تعلق خواهد گرفت و چون با ابدان دیگر رابطه ذاتی ندارد لذا به آنان رجوع نمی‌کند. همچنین از رجعت سیر نزولی و قهقرایی حاصل نمی‌شود، چرا که؛ «ارواح ائمه (ع) لازم نمی‌آید که در رجعت همانند زمان اول؛ ممنوع از کمال و بروز تمام حقایق خود باشند، لیکن چون این گونه نیست و دور رجعت دوری است که در آن موانع مرتفع می‌شوند و نفس کلیه الهی مستقل در حکومت بر نفوس مستعده و به نحو اتم است مشغول به ابراز خواص تعلیمی و ارشاد عمومی خواهد بود» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸: ۳۷-۳۶)

چون در رجوع نفس اولیا الهی و ائمه (ع)، نفس کمالات سابق را از دست نمی‌دهد، تراجع لازم نمی‌آید و رجوع از قوه به فعل نیست. و این نوع رجوع تجلی و ظهور است. و اشراق روح نسبت به مقام نازل می‌باشد، که به آن تمثل می‌گویند. (همان، ۴۵-۴۶)

۵. از دیدگاه علامه تفاوت‌هایی بین رجعت و تناسخ وجود دارد که نیازمند تبیین عقلی می‌باشد. از جمله اینکه تناسخ رجوع از قوه به فعل است و رجوع از قوه به فعل محال است؛ فلذا تناسخ محال می‌باشد، ولی رجعت رجوع از قوه به فعل نیست و علامه طباطبایی در محال بودن رجوع از قوه به فعل و حرکت نزولی و قهقرایی چنین دلیلی را اقامه کرده‌اند که حرکت نزولی نامعقول است چرا که مستلزم این است که یک فعلیت، قوه بشود برای قوه خودش و این قطعاً محال است. از آنجایی که هر فعلیتی یک نحوه وجود بی اثری قبل از خودش دارد که با فعلیت پیشین متحد است. این وجود بی اثر، همان قوه فعلیت بعدی می‌باشد. اگر انسان با حرکت قهقرایی تبدیل به حیوان شود انسان قوه‌ی حیوان می‌شود. در نتیجه اینگونه خواهد بود که انسان قوه قوه خودش است و این محال است چرا که؛ لازمه‌اش این است که آن شی هم واجد و هم فاقد یک کمال باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۲۱۲)

بیان دیگر ایشان در تفسیر المیزان در رد حرکت معکوس، این چنین می‌باشد؛ «هر موجودی در حرکت «اشتدادی» حرکت از قوه به فعل، وقتی به موجود کامل‌تر تبدیل می‌شود، بر اساس قاعده امتناع تراجع موجودی وقتی کامل‌تر می‌شود، در سیر تکاملی خود امکان ندارد به وجود ناقص‌ترش برگردد؛ چون انسان بعد از موت از ماده تمایز پیدا می‌کند و به تجرد مثالی و عقلی نایل می‌شود. و محال است مجدداً به بدن مادی اش برگردد، چرا که مرتبه تجرد مثالی و عقلی از مرتبه مادی بالاتر است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۶/۱)

در رجعت و احیای اموات محذور تراجع لازم نمی‌آید چرا که وقتی نفس به مرتبه تجرد مثالی و عقلی رسید، باز هم در مرتبه تجرد عقلانی خودش خواهد بود. و اگر نفس مجدداً به دنیا برگردد، اصلاً تجرد نفس باطل نمی‌شود، چرا که این نفس قبلاً از قطع ارتباطش مجرد بوده و بعد از تعلق دوم، باز هم تجرد خودش را خواهد داشت. (همان، ۲۰۷)

دلیل دیگری که علامه (ره) اقامه می‌کند، مبنی بر این است که رجعت مصداق رجوع از قوه به فعل نیست، بلکه این گونه است که تفاوت و تمایز قائل می‌شود بین موت طبیعی و اخترامی. موت اخترامی آن موتی است که به وسیله قسر حاصل شده است مانند قتل و بیماری. یعنی؛ فردی که به وسیله موت اخترامی از دنیا می‌رود، تمام کمالات را کسب نکرده است. مقابل این موت، موت طبیعی قرار دارد که مدتی است که شخص تمام کمالات دنیا را استیفا نموده و تکامل خودش را طی کرده است. اگر فردی دچار موت اخترامی شده است برگشتش به دنیا مصداق رجوع از قوه به فعل نیست و هیچگونه محذور عقلانی وجود ندارد و عقلاً امکان تحقق چنین بازگشتی وجود دارد. (همان، ۱۰۷) در حقیقت آن بدن هم صاحب نفس افاضه شده می‌شود و هم صاحب نفس تناسخیه که نتیجه این می‌شود

که، بدن دارای دو نفس افاضه شده و نفس تناسخی باشد و این هم به ضرورت باطل است، چرا که لازمه اجتماع دو نفس در بدن واحد این است که کثیر واحد باشد و هر شخص، دو شخص شود. اگر بپذیریم که هیچ کدام از دو نفس را قبول نکنند، با فیاض بودن حق تعالی تنافی دارد و اگر یکی از دو نفس را قبول کند؛ ترجیح بلا مرجح لازم می آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰/۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۸/۱)

از موارد دیگری که تمایز جدی بین رجعت و تناسخ است و این تفاوت نیاز به تبیین دارد این است که؛ تناسخ لازمه اش دو نفس بر بدن واحد است و اینکه دو نفس بر بدن واحد وارد شود محال است، به این سبب که وقتی بدن استعداد پیدا کرد که نفس بر او افاضه شود و از آنجایی که مبدا فیاض تام الفاعلیه است. و امساک از آن فیض ندارد که به بدن مستعد، نفس را افاضه نماید. و وقتی به بدن مستعد نفس از سمت واهب الصور افاضه شود.

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

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

نتیجه گیری:

براساس آنچه مطرح شد نتایج زیر را می شود از نوشتار حاضر بدست آورد:

همه ی حکما تناسخ را با ادله ی مختلفی رد کرده اند و آن را دارای محذورات متعددی دانستند مانند حرکت قهقرای و نزولی، برخلاف عنایت و حکمت الهی، منجر به اجتماع نفس واحد در دو بدن، معطل شدن نفوس و تعلق نفس به بدنی که با آن در قوه و فعل تکافو ندارد.

حکما درباره ی رجعت مباحث مختلفی ارایه داده اند ملاصدرا و علامه طباطبایی کیفیت آن را بطور دقیق طرح نکردند ولی محذورات و استبعادات عقلی مربوط به آن را بیان کرده اند و آن را از مصادیق رجوع از فعل به قوه ندانستند و مرحوم علامه دلایلی برای نفی حرکت نزولی اقامه کرده اند و رجعت را مختص افراد داری موت اخترامی دانسته اند. مولی علی نوری رجعت را منطبق بر قیامت فلسفی تفسیر کرده که این دیدگاه برخلاف همه ی حکماست و اشکالاتی به آن وارد می شود. درباره ی بدن رجعتی بطور کلی می شود دیدگاه حکما را به دو دسته تقسیم کرد برخی مانند فیض کاشانی و شاه آبادی آن را به بدن مثالی میدانند چرا که اگر رجعت با بدن ملکی باشد

تناسخ خواهد بود و طبق این دیدگاه موضوعاً تناسخ با رجعت تفاوت خواهد داشت. اگرچنین که این دیدگاه دارای اشکالاتی نیز است از جمله اینکه وقایع و حوادث رجعتی که در روایات مطرح شده مانند جنگ‌ها خونریزی‌ها هیچکدام بر بدن مثالی تطبیق نمی‌کند. برخی دیگر مانند رفیعی قزوینی و امام خمینی کیفیت آن را به بدن عنصری دانند. رفیعی قزوینی از طریق ذاتی بودن رابطه‌ی نفس و بدن، عدم دوام قسر و اثر نفس نبی تعلیم نفوس عمومی، این بحث را منقح نموده ولی مرحوم امام از طریق رابطه‌ی نفس و بدن و خصوصیت خاص نفس در انشاء بدن، کیفیت را بیان کرده‌اند.

براساس این دو تبیین تناسخ با رجعت موضوعاً متمایز خواهد بود چرا که رابطه نفس و بدن ذاتی است و بدن مولود خود نفس است ولی در تناسخ نفس به بدن دیگری تعلق می‌گیرد که چنین رابطه‌ی بین آنها وجود ندارد.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

ابن اثیر الجزری، ابوالحسن (۱۹۷۹)، **النهایه فی غریب الحدیث**، بیروت: لمکتبه العلمیه، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی - محمود محمد الطناحی.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۱)، **معانی الاخبار**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، **عیون اخبار الرضا**، تهران: جهان، بی تا.

امین، احمد (۱۹۲۸م)، **فجر الاسلام**، مصر: مطبعه الاعتماد.

انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۷)، **دروس شرح منظومه**، قم: بوستان کتاب.

بلاغی، محمد جواد (۱۳۹۶)، **حجۃ التفاسیر**، قم: ناشر حکمت.

بهبودی، محمد باقر (۱۳۹۵)، **معارف قرآنی**، تهران: انتشارات علم.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۵)، **ترجمه کتاب الايقاظ من الهجعه بالبرهان علی الرجعه**، قم: انتشارات موعود عصر.

حسنی رازی، سید مرتضی (۱۳۶۴)، **تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام**، تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام، تهران: چاپ عباس اقبال.

حلی، جمال الدین (۱۴۰۷)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، قم: موسسه النشر الاسلامی.

خمینی، روح الله (۱۳۸۱)، **تقریرات فلسفی امام خمینی**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، **مفردات الفاظ قرآن کریم**، بیروت: دارالشامیه.

رفیعی قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۸)، **رجعت و معراج**، قزوین: طه.

زنجانی، سید احمد (۱۳۹۶)، **ایمان و رجعت**، قم: مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، **اسرار الحکمه**، قم: قدس.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۸)، **اسرار الحکمه**، چ ۴، تهران: اسلامیه.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۹۷)، **شرح منظومه**، چ ۳، بیدار.

شاه آبادی، محمد علی (۱۳۶۰)، **رشحات البحار**، تهران: نهضت زنان مسلمان.

شاه آبادی، نورالله (۱۴۰۲)، **شرح رشحیات البحار**، ج ۳، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، ج ۲، قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵)، **اسرارالایات به انضمام تعلیقات حکیم مولی علی نوری**، تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۴)، **الشواهد الربوبیه**، ج ۹، قم: بوستان کتاب.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، **المبدا و المعاد فی الحکمه المتعالیه**، تهران: موسسه حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، بیروت: داراحیا التراث العربی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۰)، **نهایه الحکمه**، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۵، قم: مکتبه النشر الاسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۶ق)، **الاحتجاج**، دمشق: دارالنعمان.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸)، **مجمع البیان**، بیروت: دارالمعرفه.

غفاری، حسین (۱۳۹۶)، **معرفت شناسی در فلسفه اسلامی**، تهران: انتشارات حکمت.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۶۰)، **کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه**، تهران: فراهانی.

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، **شرح حکمت اشراق**، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قفاری، ناصر (۱۴۱۷)، **اصول مذهب الشیعہ**، بدون.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، **تفسیر القمی**، قم: دارالکتب.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴)، **گزیده گوهر مراد**، تهران: کتاب طهوری.

مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳)، **بحارالانوار**، بیروت: داراحیا التراث العربی.

مجموعه نویسندگان (۱۳۹۰)، **دائرة المعارف تشیع**، ج ۱۴ تهران: انتشارات حکمت.

مستبیط، احمد (۱۴۲۴)، **القطره**، قم: سلیمان زاده.

مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷)، **عقائد الامامیه**، ج ۱۲، قم: انصاریان..

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، **الاختصاص**، قم: المؤتمر العالمی لآلئیه الشیخ المفید.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، **المسائل سرویه**، قم: المؤتمر العالمی لآلئیه الشیخ المفید.

مقدسی، ابوحامد محمد (بی تا)، **رساله فی الرد علی الرافضه**، ریاض: جامعه الإمام محمد بن سعود، المملكة العربیة السعودیة.

نسخه پیش انتشار: Pre-publication version
نسخه ویراستاری نشده: Unedited version