Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
PISSN: 1026-8952

Return and Metempsychosis in the Crucible of Epistemological Critique, Focusing on the Fallacy of Metempsychosis and Jewish Attribution

Mohammad Hassan Ghadrdan Qaramaleki[1] **Seyyed Mohammad Salehi**[2]

1. Professor, Department of Theology (Kalām), Research Institute for Wisdom and Religious Studies, Research Institute for Islamic Culture and Thought. Qom, Iran (**Corresponding Author**).
gharamalekimohammadhasan@gmail.com

2. Ph.D., Department of Islamic Studies (Ma'ārif), Urmia University. Urmia, Iran.
salehiseyyedmohammad1@gmail.com

Article Info

Article Type: Research

Article history:

Received: 2026/05/15
Revised: 2026/08/11
Accepted: 2026/11/13
Online Publication: 2026/12/22

Keywords:
Sophia Perennis, Philosophical Faith, Truth, Mulla Sadra, Frithjof Schuon

EXTENDED ABSTRACT

Return is one of the distinctive doctrines of Imami theology, according to which a specific group of deceased human beings will return to worldly life prior to the occurrence of the Resurrection and during the era of the reappearance of Imam Mahdi. Throughout history, this doctrine has faced two major polemical objections: first, equating Return with metempsychosis; and second, attributing its origin to Jewish thought and figures such as Abdullah ibn Saba'. Relying on superficial resemblances between these concepts, certain writers and critics have portrayed Return as a form of metempsychosis or a doctrine borrowed from Judaism. The core problem of the present research is whether these attributions possess credible conceptual, theological, and historical backing, or whether they have emerged due to conceptual conflation and disregard for their respective epistemological foundations.

Cite this article Ghadrdan Qaramaleki , M. H. & Salehi , S. M. (2026). Return and Metempsychosis in the Crucible of Epistemological Critique, Focusing on the Fallacy of Metempsychosis and Jewish Attribution. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, *31*(4), pp. 1-25.
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73868.2327

© **The Author(s)**; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73868.2327

Accordingly, the study seeks to examine the foundations and presuppositions of these objections through an epistemological approach.

From the traditionalist perspective, Sophia Perennis is a metaphysical and overarching truth residing at the core of religions and authentic traditions, recognized as the soul and heart of tradition. Accordingly, the issue of Sophia Perennis is not limited to identifying commonalities among religions, but encompasses recognizing the truth that serves as the basis of validity and meaning for those commonalities. In this research, four components—"truth, virtue, beauty, and prayer"—examined under the proposed title of "epistemic dimensions of Sophia Perennis," are investigated. The question is how these components relate to one another and what role each plays in knowing, discovering, or realizing the truth. The mere coexistence of these components in a system does not prove structural unity, functional continuity, or hierarchical sequence; hence, the nature of their relationship requires explanation.

On the other side, faith in Mulla Sadra's thought is examined from an ontological standpoint—a perspective that links faith with the mode of human existence and the degrees of his participation in the truth. Within the research framework, the fourfold degrees of verbal, imitative, demonstrative, and intuitive/presential faith are reconstructed through referencing Mulla Sadra's texts, and the relation of each degree to cognition and the realization of truth is specified. The question is whether the distinction among these degrees merely expresses a difference in the extent of knowledge or whether it also points to a difference in the mode of existence and human capacity to receive the truth. The answer entails elucidating the relationship between knowledge, commitment, and the believer's existential transformation.

The main problem of the research is how to formulate the process of understanding and attaining truth in these two systems, and evaluating the clarity and coherence of their explanations. The difficulty of comparison lies in the potential incongruity between the "dimensions of Sophia Perennis" and the "degrees of philosophical faith." The dimensions of Sophia Perennis may complete the dimensions of spiritual life, whereas the degrees of faith indicate human existential and spiritual levels. Therefore, numerical similarity between these two structures does not provide a sufficient basis for comparison. Comparison must rest upon the role of components in the process of attaining truth, rather than on a presumptive one-to-one correspondence of their fourfold structures. Maintaining this distinction, the

present research investigates the understanding of truth in Schuon's Sophia Perennis and Mulla Sadra's philosophical faith.

The research is conducted using a descriptive-analytical method with a comparative-critical approach. Data are gathered through library and documentary study, prioritizing primary works of Schuon and Mulla Sadra and utilizing related studies. In the first phase, the concept of truth, the dimensions of Sophia Perennis, and the degrees of faith are described, and their internal relations are analyzed. In the second phase, the two systems are compared based on shared axes, including the meaning of truth, the manner of cognition and attainment, the role of reason and intuition, and the relationship of knowledge with human existential transformation. In the final phase, conceptual clarity, the lucidity of relations, and the internal coherence of the explanations are evaluated. The criterion for comparison is the role and function of the components in the human-truth relationship, rather than formal matching or treating the fourfold structures as identical.

The primary objective of the research is the comparative analysis and critical evaluation of how truth is known and attained in Schuon's Sophia Perennis and the ontological interpretation of faith in Mulla Sadra's thought, focusing on the relation of the fourfold dimensions of Sophia Perennis and the fourfold degrees of faith to truth. Beyond stating similarities and differences, this research examines how each system explains the human relationship with truth and to what extent its explanation of this process is clear and coherent.

The secondary objectives of the research are:1-Elucidating the meaning and status of truth in Schuon's Sophia Perennis and clarifying the relation of faith to truth in Mulla Sadra's thought, in order to establish the conceptual basis for comparison. 2-Analyzing the role of truth, virtue, beauty, and prayer in knowing, discovering, and realizing truth in Schuon's thought, and examining how these components interrelate. 3-Elucidating the relation of the verbal, imitative, demonstrative, and intuitive/presential degrees of faith to attaining truth, and examining their connection with human existential transformation. 4- Comparing the commonalities and divergences of the two systems in explaining the cognitive process and attainment of truth, while preserving the structural distinction between dimensions and degrees, and evaluating the clarity of their conceptual relations.

The research findings indicate that truth is the shared axis of both systems; however, its origin, structure, and the manner of explaining its

attainment differ. In Schuon's account, Sophia Perennis is a metaphysical and trans-religious truth, wherein truth, virtue, beauty, and prayer each participate from a certain aspect in its discovery. In contrast, faith finds its meaning within a religious context, and in the ontological interpretation examined, its degrees indicate differing levels of the human relationship with truth.

Based on the research analysis, the relation of the faithful degree to attaining truth in higher levels—especially presential or intuitive faith—becomes clearer; whereas the manner in which truth is received and its connection with the dimensions of Sophia Perennis continue to face ambiguity. Resorting to the "intellect of the intellect" and distinguishing it from discursive reason, within the framework of the present analysis, does not sufficiently resolve this ambiguity. Therefore, the issue is not merely introducing the components for attaining truth, but explaining how they participate and interrelate in this process. Schuon's account requires a more precise conceptual and epistemological formulation in this regard.

نقد و نظر
درفلسفه و کلام
EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
PISSN: ۱۰۲۶-۸۹۵۲

رجعت و تناسخ در بوتهٔ نقد معرفت‌شناختی با تمرکز بر شبههٔ تناسخ و انتساب یهودی

محمدحسن قدردان قراملکی[۱] سید محمد صالحی[۲]

۱. استاد، گروه کلام، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم، ایران (**نویسنده مسئول**).
gharamalekimohammadhasan@gmail.com
۲. دکتری، گروه معارف، دانشگاه ارومیه. ارومیه ، ایران.
salehiseyyedmohammad1@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۵/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۸/۲۳
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:
رجعت،
تناسخ،
نقد معرفت‌شناختی،
عبدالله بن سبأ،
یهودیت.

چکیده

رجعت به‌عنوان یکی از آموزه‌های متمایز کلام امامیه، همواره در معرض شبهاتی قرار داشته است که آن را هم‌سنگ تناسخ یا برگرفته از آموزه‌های یهودی معرفی می‌کنند. این شبهه که ریشه‌های آن به برخی متقدمان اهلسنت بازمی‌گردد و در دوران معاصر با آثاری مانند فجر الإسلام احمد امین و تحلیل‌های عبدالرحمن بدوی بازتولید شده، مبتنی بر قیاس‌های ناصواب و خلط میان شباهت‌های ظاهری و مبانی معرفتی متفاوت است. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی تحلیلی ـ تطبیقی و با تمرکز بر نقد معرفت‌شناختی، به بازخوانی این شبهه پرداخته است و تمایزات بنیادین رجعت و تناسخ را در سه ساحتِ هستی‌شناختی، غایت‌شناختی و معرفت‌شناسی دینی تحلیل می‌کند. همچنین، انتساب آموزهٔ رجعت به یهودیت، به‌ویژه ازطریق شخصیت عبدالله بن سبأ، باتکیه‌بر نقد تاریخی ـ رجالی منابع اولیه، به‌خصوص روایات منسوب به سیف بن عمر، مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌گیرد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که رجعت، برخلاف تناسخ، نه‌تنها مستلزم انکار معاد نیست، بلکه در چارچوب منظومهٔ الهیاتیِ مبتنی بر قرآن و سنت، در تأیید معاد و عدالت الهی معنا می‌یابد و شباهت‌های ادعایی نیز فاقد ظرفیت اثبات اقتباس معرفتی هستند. این پژوهش می‌کوشد با ارائهٔ الگویی از نقد معرفت‌شناختی شبهات، سهمی در بازخوانی روشمند چالش‌های کلامی ایفا کند.

استناد: قدردان قراملکی، محمدحسن؛ صالحی، سید محمد. (۱۴۰۵). رجعت و تناسخ در بوتهٔ نقد معرفت‌شناختی با تمرکز بر شبههٔ تناسخ و انتساب یهودی. نقدونظر، ۳۱(۴)، صص ۱-۲۵.
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.73868.2327

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

مقدمه

رجعت به‌عنوان یکی از آموزه‌های متمایز در کلام امامیه، همواره در کانون مناقشات اعتقادی و تاریخی قرار داشته و در طول تاریخ اسلام، آماج خوانش‌هایی قرار گرفته است که باتکیه‌بر شباهت‌های ظاهری، آن را با مفاهیمی چون تناسخ یا آموزه‌های کهن یهودی همانند پنداشته‌اند. این تلقی که از آثار برخی متقدمان اهل‌سنت آغاز شده و در نوشته‌های متأخرانی همچون احمد امین و عبدالرحمن بدوی تداوم یافته، غالباً بر قیاس‌های مفهومی ناسازگار و برداشت‌های غیرروشمند از منابع تاریخی و کلامی استوار است. در این چارچوب، رجعت نه به‌مثابهٔ آموزه‌ای برخاسته از منطق درون‌دینی، بلکه به‌عنوان پدیده‌ای اقتباسی و متأثر از جریان‌های بیرونی معرفی شده است.

طرح این تلقی‌ها، پرسش‌های بنیادینی را پیشِ‌روی پژوهش می‌نهد، ازجمله اینکه، آیا رجعت ازحیث مبانی معرفتی و ساختار الهیاتی، قابل تقلیل به تناسخ است؟ آیا نسبت‌دادن این آموزه به میراث یهودی یا شخصیت‌هایی چون عبدالله بن سبأ، پشتوانه‌ای معتبر در منابع تاریخی و رجالی دارد؟ و اساساً چه خلط‌های معرفت‌شناختی سبب شده است که تمایزهای ماهوی میان رجعت و تناسخ نادیده انگاشته شود؟ پاسخ به این پرسش‌ها، مستلزم فراتررفتن از داوری‌های توصیفی و ورود به سطح نقد مبانی و پیش‌فرض‌های معرفتی این شبهات است.

در حوزهٔ مطالعات امامیه، تلاش‌های ارزشمندی برای تبیین آموزهٔ رجعت و دفاع از آن انجام شده است. آثار کلامی و تفسیری، به‌ویژه در سنت متأخر شیعی، کوشیده‌اند با استناد به قرآن، روایات معتبر و تحلیل‌های عقلی، بر ناسازگاری تناسخ با معاد و نظام اعتقادی اسلام تأکید کنند و انتساب رجعت به عقاید یهودی را فاقد اعتبار تاریخی بدانند. بااین‌حال، بخش قابل توجهی از این پژوهش‌ها یا رویکردی درون‌دینی داشته‌اند یا تمرکز اصلی آن‌ها بر نقد تاریخی و رجالی بوده است و کمتر به بررسی ساختار معرفتی و منطق داوری‌های انتقادی پرداخته‌اند.

پژوهش حاضر با تمرکز بر نقد معرفت‌شناختی، می‌کوشد این خلأ را جبران کند و با بازسازی دقیق مفاهیم، رجعت و تناسخ را در بوتهٔ تحلیل تطبیقی قرار دهد. در این مسیر، تمایزات بنیادین این دو آموزه در ساحت هستی‌شناسی، غایت‌شناسی و اصول معرفت‌شناسی

دینی واکاوی می‌شود و هم‌زمان، اتهام انتساب یهودی رجعت با نقد تاریخی ـ تحلیلی منابع و ارزیابی اعتبار گزارش‌ها، به‌ویژه دربارهٔ عبدالله بن سبأ، به چالش کشیده می‌شود. مقالهٔ حاضر بر آن است تا نشان دهد که بسیاری از این شبهات، نه حاصل همسانی واقعی مفاهیم، بلکه زاییدهٔ خلط روش‌شناختی و فقدان تفکیک میان سطوح تحلیل اعتقادی است؛ امری که نقد معرفت‌شناختی می‌تواند در رفع آن نقشی بنیادین ایفا کند.

۱. مفهوم‌شناسی رجعت و چارچوب نظری

واژهٔ «رَجْعَة» در لغت به معنای بازگشت است. ابن‌فارس در مقاییس اللغه می‌نویسد: «الرَّجْعَةُ بالفتح بمعنی الرجوع؛ واژهٔ رجعت (به فتح راء) به معنای بازگشت است» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۲۲۵). طریحی نیز در مجمع البحرین چنین گزارش می‌کند: «والرَّجْعَةُ بالفتح هی المرّة فی الرجوع بعد الموت بعد ظهور المهدی؛ رجعت، یک بار بازگشت پس از مرگ در زمان ظهور حضرت مهدی است» (طریحی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص۳۳۴). بدین‌ترتیب، معنای لغوی رجعت دلالتی عام دارد و هر نوع بازگشت را در بر می‌گیرد؛ اما در اصطلاح کلام امامیه، این واژه به بازگشت خاص و گزینشی گروهی از مردگان به حیات دنیوی، پیش از قیامت و در عصر ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه اختصاص می‌یابد.

حر عاملی در کتاب الإیقاظ من الهجعة، رجعت را چنین تعریف می‌کند: «بدان که رجعت در این‌جا، همان زندگی پس از مرگ و پیش از قیامت است و این همان معنایی است که از مفهوم رجعت به ذهن متبادر می‌شود» (حر عاملی، ۱۴۲۲ق، ص۶۱). این تعریف، هرچند به بُعد زمانی رجعت توجه دارد، اما از جامعیت لازم برخوردار نیست؛ زیرا نه به ویژگی خاص رجعت‌کنندگان، یعنی ایمان محض یا کفر محض، اشاره می‌کند و نه غایت این بازگشت را توضیح می‌دهد. افزون‌بر این، میان رجعت و حیات برزخی تفکیک روشنی برقرار نمی‌سازد؛ حال‌آنکه، حیات پیش از قیامت، منحصر به زندگی دنیوی نیست و عالم برزخ را نیز در بر می‌گیرد.

علامه رفیعی قزوینی رجعت را چنین تبیین می‌کند: «رجعت عبارت است از بازگشت ارواح پاک پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام به بدن‌های مادی و دنیوی خویش؛ امری که نه‌تنها ممکن، بلکه به حکم عقل، ضروری است» (رفیعی قزوینی، ۱۳۷۶، ص۳۰). این تعریف

با تأکید بر امکان و ضرورت عقلی رجعت، افق مهمی را می‌گشاید، اما ازحیث شمول، دامنهٔ رجعت را به معصومان محدود می‌سازد و دیگر مصادیق مورد تصریح روایات را شامل نمی‌شود.

جامع‌ترین تعریف را شاه‌آبادی در رشحات البحار ارائه کرده است. وی می‌نویسد: «خداوند متعال در هنگام ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه، گروهی از مردگان را که به ایمان محض یا کفر محض رسیده‌اند، پس از مرگ و پیش از قیامت، با همان بدن‌های مادی و عنصری‌شان به دنیا بازمی‌گرداند؛ تا مؤمنان از پاداش یاری و مشاهده دولت آن حضرت بهره‌مند شوند و کافران مورد انتقام و عذاب الهی قرار گیرند» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص۴۱). این تعریف، با تصریح به زمان، شرط گزینشی‌بودن، بازگشت جسمانی و غایت عدالت‌محور رجعت، تصویری منسجم و دقیق از این آموزهٔ کلامی ارائه می‌دهد.

براین‌اساس، رجعت تنها بازگشتی ساده به حیات دنیوی نیست، بلکه رخدادی استثنایی در تاریخ قدسی است که در راستای تحقق بخشی از عدالت الهی پیش از قیامت معنا می‌یابد. انتخابی‌بودن رجعت‌کنندگان و تأکید بر جسمانیت بازگشت، این آموزه را به‌طور بنیادی از مفاهیمی مانند تناسخ و نیز از حیات برزخی متمایز می‌سازد.

چارچوب نظری پژوهش حاضر مبتنی بر رویکرد نقد معرفت‌شناختی مفاهیم کلامی است. در این چارچوب، تمایز رجعت و تناسخ نه بر پایهٔ شباهت‌های سطحی و پدیداری، بلکه براساس پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، غایت‌شناختی و مبانی معرفت‌شناسی دینی آن‌ها تحلیل می‌شود. این رویکرد نشان می‌دهد که خلط میان این دو مفهوم، غالباً حاصل فروکاستن پدیده‌های اعتقادی به توصیف‌های ظاهری و غفلت از لایه‌های مبنایی فهم دینی است. به‌کارگیری این چارچوب نظری، امکان نقد روشمند شبههٔ تناسخ و نیز ارزیابی انتساب یهودی رجعت را بر پایهٔ معیارهای درون‌دینی و تحلیل تطبیقی مفاهیم فراهم می‌آورد.

۲. شبههٔ رجعت

شیعه بیشترین تحقیقات علمی را در ردّ قائلان به تناسخ دارد و مستدل‌ترین برهان‌های علمی و فلسفی را در مقابله با این عقیدهٔ انحرافی ارائه داده است؛ ولی متأسفانه برخی از کسانی

که اعتقاد به رجعت ندارند، دست به قلم شده و دربارهٔ این عقیدهٔ امیدبخش و عدالت‌خواهانه شبهاتی را مطرح کرده‌اند و شیعه را به داشتن عقیدهٔ تناسخ متهم می‌کنند.

احمد امین مصری می‌نویسد: «قول به تناسخ در لوای مذهب شیعه آشکار شد»[1] (احمد امین و همکاران، ۱۹۲۸م، ص۲۷۷). دکتر عبد الرحمن البدوی با صراحت رجعت را به معنای تناسخ گرفته و می نویسد: «اعتقاد به رجعت همان اعتقاد به تناسخ است»[2] (بدوی، ۱۹۷۸م، ص۱۵۰). صفدری یکی دیگر از علمای مشهور اهل‌سنت نیز رجعت و تناسخ را به یک معنا گرفته است. او می‌نویسد: «از طائفه شیعه کسانی هستند که قائل به تناسخ و حلول و رجعت بعد از موت و قبل از قیامت می‌باشند»[3] (صفدی، ۱۴۰۱، ج۲۴، ص ۲۸۷). مقریزی بعد از بیان مطالبی دربارهٔ عبدالله سبأ می‌نویسد: «گروهی، غالباً رافضی عقیده به رجعت را از عبدالله سبأ گرفته‌اند و معنای رجعت این است که برخی از انسان‌ها پس از مرگ به دنیا باز می‌گردند و این امر همان تناسخ ارواح است» (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص ۳۵۷).

أبی ابن‌خلف اشعری قمی چنین می‌گوید: «این گروه اهل غلو می‌باشند؛ زیرا امامان را در درجه خدایی قرار داده‌اند. همچنین تناسخ را مطرح کرده، معاد حساب و بهشت و دوزخ را انکار کردند و مدعی شدند که قیامت همان خروج روح از یک بدن و وارد شدن آن به بدن دیگر است؛ به این صورت که اگر آن روح پاک باشد وارد بدنی می‌شود که در نعمت است و اگر پلید باشد، در بدنی معذب قرار می‌گیرد و فرقه سبائیه این مسأله را رجعت می گویند» (اشعری، ۱۳۶۰، ص ۴۵).

البته این شبهه را ناصر غفاری نیز مطرح کرده است (غفاری، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص ۹۲۶). فرغانی دربارهٔ این اعتقاد چنین می‌نویسد: «واجب است که شیعه را به سبب اعتقاد به رجعت و تناسخ ارواح تکفیر کرد»[4] (جمعی از علماء اهل‌سنت، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۲۶۴).

البته این گونه سخنان ناشایسته در طول تاریخ کم نیست و همواره نثار معتقدان به رجعت شده است. قطعاً این اتهام اولین و آخرین افترا نیز نخواهد بود. به‌هرحال

۱. «تحت التشیع ظهر القول بتناسخ الأرواح».
۲. «مذهب الرجعة أو تناسخ الارواح».
۳. «و منهم من قال بالتناسخ و الحلول والرجعة بعد الموت و قبل القیامة».
۴. «یجب إکفار الروافض فی قولهم یرجعة الأموات الی الدنیا و بتناسخ الأرواح».

استدلال آن‌ها این است که رجعت مستلزم تناسخ است و تناسخ باطل است؛ پس رجعت باطل است.

باتوجه‌به مطالب ذکرشده می‌توان گفت خَلط رجعت با تناسخ، از ناآگاهی دربارهٔ تفاوت‌های بنیادین این دو مفهوم ناشی است. تناسخ به معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر در چرخه‌ای مستمر و بدون هدف اخروی است؛ درحالی‌که رجعت، بازگشت استثنایی برخی انسان‌ها به زندگی دنیوی با همان بدن مادی و در راستای تحقق وعده‌های الهی پیش از قیامت است. رجعت در چارچوب معاد، نبوت و عدالت الهی تعریف می‌شود و برخلاف تناسخ، نه تکراری است، نه انکار معاد را در پی دارد؛ ازاین‌رو، قیاس آن با تناسخ، مغالطه‌ای آشکار و فاقد مبنای عقلانی و نقلی است.

۳. تناسخ و اقسام آن

پیش از پرداختن به پاسخ این شبهه، ضروری است مفهوم تناسخ تبیین شود تا تمایز آن با رجعت آشکار گردد. واژهٔ تناسخ از ریشهٔ «نسخ» گرفته شده است و در لغت به معنای رفع و جایگزینی یک چیز با چیز دیگر است؛ همان‌گونه که خورشید، سایه را محو می‌کند یا پیری جای جوانی را می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹). اما در معنای اصطلاحی تناسخ، حکیم عبدالرزاق لاهیجی می‌نویسد: «نقل نفس ناطقه از بدن، بعد از موت به بدن انسانی دیگر را تناسخ گویند» (فیض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۴). حال که معنای تناسخ روشن شد، لازم است دربارهٔ تناسخ و اقسام آن توضیح کوتاهی داده شود. مقصود از تناسخ این است که انسان پس از مرگ، بار دیگر ازطریق طی مراحل نطفه، علقه و ... به این جهان بازگردد تا سزای اعمال خود را ببیند. اساس نظریهٔ تناسخ بر نفی معاد استوار است و باورمندان به آن، ثواب و عقاب را فقط در همین دنیا ممکن می‌دانند. از دیدگاه آنان، عالم هستی در چرخه‌ای بی‌پایان از تکرار قرار دارد و روح انسان پس از مرگ، دوباره به دنیا بازمی‌گردد. این بازگشت بر پایهٔ رفتار پیشین فرد است: نیکوکاران زندگی خوشی خواهند داشت و بدکاران دچار رنج و سختی خواهند شد.

به عبارت دیگر، روحی که در زمان‌های سابق در بدن‌های قدیمی بوده است، اگر کار نیک انجام داده باشد، در این دوره که نتیجهٔ اعمال حسنه‌اش در بدن‌های قبلی است، در

خوشی و شادی به سر می‌برد. همان طور آلام و مصائبی که برخی انسان‌های کنونی در این دوره می‌بینند نیز از همین باب خواهد بود؛ یعنی نتیجهٔ گناهانی است که روح آنان در دوره‌های سابق در بدن‌های قدیم مرتکب شده است.

قائلان به تناسخ به چهار گروه دسته‌بندی می‌شوند:

۱. نسوخیه: معتقدند روح انسان، پس از مرگ، به بدن انسان دیگری تعلق می‌گیرد. اگر انسانِ مرده انسان خوبی باشد، روحش به بدن یکی از خوبان تعلق خواهد گرفت و اگر بد بوده باشد، به بدن یکی از بدان.

۲. مسوخیه: معتقدند روح انسان بد پس از مرگ، به حیوانات خبیث مانند گرگ تعلق می‌گیرد و روح انسان خوب به حیوانات مفید و خوب، مانند آهو.

۳. رسوخیه: می‌گویند روح انسان خوب پس از مرگ، در جمادات مفید مانند معادن گران‌بها حلول می‌کند و روح انسان بد در جمادات پست و بی‌ارزش.

۴. فسوخیه: ادعا می‌کنند روح انسان‌های خوب پس از مرگ، به گیاهان مفیدی مانند گل‌ها تعلق می‌گیرد و روح انسان‌های بد به گیاهان بی‌منفعت و مضر مانند حنظل حلول می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج۴، ص۲۹۶).

باتوجه‌به اینکه تناسخ و اقسام آن بیان شد، جواب شبهه خیلی روشن است و آن اینکه در تحقق تناسخ دو طرف و کالبد مختلف لازم است که روح از یکی به دیگری منتقل شود؛ درحالی‌که در رجعت روح به کالبد خود بازمی‌گردد و مرده زنده می‌شود. بنابراین نمی‌توان رجعت را تناسخ دانست؛ همان‌طور که بازگشت انسان در قیامت را نمی‌توان مصداق تناسخ دانست؛ زیرا قائلان به تناسخ، بازگشت انسان را معاد می‌دانند و آن را برای همهٔ افراد بشر قائل‌اند؛ درحالی‌که آخرت را انکار می‌کنند. اما رجعت در دیدگاه شیعه، فقط برای گروهی خاص و پیش از قیامت رخ می‌دهد و پس از آن، آن افراد نیز مانند دیگران به جهان آخرت محشور خواهند شد: «ذلک یوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ؛ آن، روزی است که مردم را برای آن گرد می‌آورند» (هود، ۱۰۳).

علامه طباطبایی معتقد است تناسخ به معنای انتقال روح کامل‌شده به بدنی دیگر است که یا نفس دارد یا ندارد؛ در حالت اول، اجتماع دو روح در یک بدن پیش می‌آید که محال است، و در حالت دوم، بازگشت فعلیت به قوه لازم می‌آید که آن هم ممتنع است

(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۲۱۱). امام خمینی نیز تصریح می‌کند رجعت با تناسخ متفاوت است؛ زیرا در رجعت، روح به همان بدن پیشین بازمی‌گردد، نه اینکه فرایند طبیعی تولد از نطفه آغاز شود و نفس تازه‌ای وارد گردد (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج۳، ص۱۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج۱، ص۱۶۴).

تناسخ مستلزم آن است که دو نفس در یک بدن جمع شوند یا روح بار دیگر در فرایند جسمانیت قرار گیرد که هر دو امکان‌ناپذیرند. درنتیجه، تفاوت جوهری میان رجعت و تناسخ اثبات می‌شود؛ در غیر این صورت، باید زنده‌شدن مردگان به‌دست حضرت عیسی یا حشر قیامت نیز تناسخ تلقی شود (مظفر، ۱۳۸۷، ص۱۲۱)؛ ازاین‌رو، کسانی که رجعت را با تناسخ یکی می‌دانند، در درک هر دو مفهوم دچار خطا شده‌اند.

۴. موضع اعتقادی امامیه در نفی تناسخ



از همان آغاز، ائمه معصومین علیهم‌السلام با درک پیامدهای خطرناک باور به تناسخ، با قاطعیت این عقیده را رد کرده‌اند؛ زیرا آن را منجر به نفی اصولی چون معاد می‌دانستند. تأسف‌بار آنکه برخی اهل‌سنت این باور را به شیعه نسبت داده‌اند. گرچه نمی‌توان منکر شد که شماری از غلات منسوب به شیعه به‌نوعی معتقد به تناسخ بوده‌اند، اما همان‌گونه که اهل‌بیت علیهم‌السلام از این جریان‌ها تبری جسته‌اند، شیعیان نیز پیوندی با آن نداشته‌اند. در ادامه، به برخی از مواضع اهل‌بیت علیهم‌السلام در رد تناسخ اشاره خواهد شد.

در حدیثی مفصل، مأمون مسائل مختلفی را از امام رضا علیه‌السلام پرسید، ازجمله گفت: «قَالَ الْمَأْمُونُ لِلرِّضَا: يا أَبَا الْحَسَنِ مَا تَقُولُ فِي الْقَائِلِينَ بِالتَّنَاسُخ؟ فَقَالَ الرِّضَا علیه‌السلام: مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخِ فَهُوَ كافِرٌ بِاللهِ الْعَظِيمِ يكذِّبُ بِالْجَنَّةِ وَالنار؛ نظر شما دربارهٔ قائلان به تناسخ چیست؟ امام رضا علیه‌السلام گفت: هرکس به تناسخ معتقد باشد به خداوند بزرگ کفر ورزیده و بهشت و جهنم را تکذیب کرده است» (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج۴، ص ۳۲۰). امام صادق علیه‌السلام در حدیث مفصلی به تناسخ اشاره کرده است: «قَالَ إِنَّ أَصْحَابَ التَّنَاسُخِ قَدْ خَلَفُوا وَرَاءَهُمْ مِنْهَاجَ الدِّينِ وَ رَبُّنوا لِأَنْفُسِهِمُ الضَّلَالَاتِ وَ أَمْرَجُوا أَنْفُسَهُمْ فِي الشَّهَوَاتِ؛ قائلان به تناسخ راه روشن دین را پشت سر انداختند و گمراهی‌ها را برای خودشان زینت دادند و خود را در وادی شهوات رها ساختند» (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج۵۸، ص ۳۳).

چنانکه ملاحظه می‌شود، در این دو حدیث، امام رضا علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام قائلان به تناسخ را منکر معاد و انسان‌هایی گمراه معرفی می‌کنند. شیخ مفید دربارهٔ معتقدان تناسخ می‌گوید: «اهل تناسخ همه شریعت اسلام و سنت‌های پیامبر را باطل کرده‌اند»[1] (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶). سید مرتضی می‌نویسد: «اهل تناسخ گمراه و کافرند و جزئی از مسلمانان نیستند»[2] (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج۱، ص ۴۲۵).

باتوجه‌به مطالب ذکرشده می‌توان گفت: موضع قاطع ائمه اطهار علیهم‌السلام در رد تناسخ، ریشه در پیوند عمیق این عقیده با انکار اصول بنیادین دین، به‌ویژه معاد دارد. اعتقاد به تناسخ، نه‌تنها به معنای نفی جهان آخرت و ثواب و عقاب اخروی است، بلکه به بی‌اثرشدن شریعت و مسئولیت‌های دینی منجر می‌شود؛ ازاین‌رو، امام رضا علیه‌السلام با صراحت قائلان به تناسخ را منکر بهشت و جهنم معرفی می‌کند و امام صادق علیه‌السلام آنان را گمراهانی می‌داند که دین را کنار نهاده‌اند. هم‌سوییِ این مواضع با دیدگاه‌های فقهای برجسته‌ای چون شیخ مفید و سید مرتضی، به‌خوبی نشان می‌دهد که باور به تناسخ نه‌تنها از منظری اعتقادی مردود است، بلکه تهدیدی برای انسجام نظام دینی و اخلاقی اسلام به شمار می‌رود.

۵. شباهت‌ها و تفاوت‌های رجعت با تناسخ

رجعت و تناسخ در مبادی تصوری، شباهت‌های انکارناپذیری دارند و این امر باعث جولاندهی مخالفان شده است. نزدیکی مفهوم آن دو تا آنجا قابل توجه است که امام خمینی می‌فرماید: «اگر اهل تناسخ رجعت و معاد جسمانی را برای صحت تناسخ دلیل می‌آوردند؛ [استدلال آن‌ها] سر و صورتی [بهتر] داشت» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج۲، ص ۱۹۳).

باوجود برخی شباهت‌های ظاهری، رجعت و تناسخ از اساس با یکدیگر تفاوت دارند. دلایل رجعت، هم عقلی و هم نقلی است؛ به‌گونه‌ای که عقل امکان آن را می‌پذیرد و نقل، ضرورتش را تأیید می‌کند. در مقابل، تناسخ نه‌تنها فاقد چنین پشتوانه‌ای است، بلکه عقل و نقل، هر دو آن را مردود می‌دانند.

---

۱. «و قد ابطل هولاء جمیع الشرایع و السنن».
۲. «اهل التناسخ لا یعدون من المسلمین لکفرهم و ضلالتهم».

باوجود برخی شباهت‌های ظاهری میان رجعت و تناسخ، تفاوت‌های بنیادین این دو آموزه را می‌توان در چند محور اساسی تبیین کرد:

۱. از حیث هویت بدن: در رجعت، بازگشت نفس به بدنی با هویت شخصیِ پیشین صورت می‌گیرد؛ هرچند این بازگشت لزوماً با همان مادهٔ عددی نباشد. در مقابل، تناسخ به معنای تعلقِ نفس پس از مرگ به بدنی کاملاً بیگانه با هویتی متفاوت است.

۲. از حیث نسبت با معاد: رجعت در منظومهٔ اعتقادی امامیه، مؤید و در امتداد باور به معاد جسمانی است؛ اما تناسخ در اغلب تقریرهای خود، مستلزم انکار یا دست‌کم بی‌معناشدن معاد اخروی است.

۳. از حیث کمال نفس: در رجعت، نفس انسانی با حفظ فعلیت وجودی خود به بدن بازمی‌گردد؛ حال‌آنکه، در تناسخ، تعلق نفس به بدن جدید غالباً مستلزم حرکت از فعلیت به قوه یا وابستگی کمال نفس به بدن مادی است.

۴. از حیث غایت‌شناسی: رجعت دارای غایت الهی ــ تاریخی مشخص است و در چارچوب نظام تشریع و وعدهٔ الهی تحقق می‌یابد؛ اما تناسخ فرایندی تکرارشونده و غالباً فاقد نقطهٔ پایان مشخص در تاریخ قدسی است؛ هرچند برخی مکاتب، رهایی نهایی از چرخهٔ آن را ممکن می‌دانند.

۵. از حیث شمول و مصداق: رجعت بنابر روایات، اختصاص به گروهی خاص از مؤمنان خالص و کافران محض دارد؛ درحالی‌که تناسخ در اغلب مکاتب، قاعده‌ای عام برای نفوس انسانی تلقی می‌شود؛ هرچند دربارهٔ امکان رهایی برخی نفوس اختلاف‌نظر وجود دارد.

مرحوم آیت‌الله معرفت در رسالهٔ فرضیه بازگشت روح می‌نویسد:

سه موضوع در شریعت مقدس اسلام آمده و به آن اعتراف شده است که بی‌شباهت به مسأله تناسخ نیست؛ گرچه این شباهت فقط ظاهری است و حقیقت آن از حقیقت تناسخ به کلی جدا است:

۱.رجعت: «رستاخیز کوچکی که همگانی نیست و قبل از رستاخیز بزرگ تحقق پیدا می‌کند است و فقط جنبه اختصاصی دارد و این پس از ظهور حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است که امامان و بزرگان ایمان و سرجنبانان کفر و زندقه بازخواهند گشت و حوادثی مخصوص

اینان رخ خواهد داد. روایات بسیاری به این مطلب تصریح دارند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۸، ص ۲۰۶؛ مجلسی، ۱۹۸۳م، ج۵۳، ص ۳۹). این رجعت همچون بازگشت در همان بدن‌های اولیه بر انگیخته می‌شوند؟ لذا نبایستی با تناسخی که دیگران می گویند که بازگشت در قالب‌های جدید و بدن‌های دیگر است اشتباه شود.

۲.مسخ: «در ملت‌های سابق بسیار اتفاق می‌افتاد که مورد غضب الهی قرار می‌گرفتند و خداوند آنها را تبدیل صورت می‌داده؛ به شکل میمون‌ها یا خوکها در می‌آورده است. چنانچه درباره «اصحاب السبت»، آمده است:« فَلَمَّا عَتَوا عَن مَّا نهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كونُوا قِرَدَةً خاسین» (اعراف، ۱۶۶) و چون از ترک چیزی که از آن منعشان کرده بودند سرپیچی کردند، گفتیم بوزینگانی مطرود شوید». بر یهودیان فرض بود روز شنبه از صید ماهی خودداری کنند؛ ولی اینان با طرح نیرنگ آمیزی ماهیان را که در آن روز به طور آزاد و دسته‌های فراوان در گردش می‌آمدند در حوضچه‌هایی حبس می‌کردند و سپس روز بعد آنها را می‌گرفتند؛ لذا خداوند آنها را بر اثر همین نیرنگ بازی مورد غضب قرار داده به صورت میمون‌هایی در آورد" (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۸، ص ۳۱۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج۲، ص ۳۴).

اینک این «مسخ» فقط تبدیل شکل است؛ ولی بدن همان بدن است و این دگرگونی در ظاهر و اندام آنان صورت گرفته، لذا نبایستی با مسأله« تناسخ» که جدا شدن روح از بدن و داخل شدن در بدن دیگر است اشتباه شود.

۳. تجلی: تجلی روح و ظاهر شدن آن با همان جسم روحانیش، منتهی با پائین آوردن درجه ارتعاشات آن، تا به همان صورت اصلی انسانی یا به صورت حیوانات قابل رؤیت شود.

در روایات بسیاری نیز آمده است که روح میت، خودبه‌خود، بدون آنکه احتیاج به بدن داشته باشد، در همین جهان ظاهر می‌شود، خواه به صورت اصلی خودش یا به صورت یکی از حیوانات زشت، طبق کردار و روشی که داشته است. این را در اصطلاح «تجلی روح» می گویند (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج۶۱، ص ۱۱۰).

این تجلی نباید با مسئلهٔ «تناسخ» اشتباه شود؛ زیرا تجلی، ظاهرشدن روح است با همان قالب‌های برزخی (قالب مثالی، روانپوش)، ولی تناسخ بازگشت در قالب مادی و بدنی دیگری است.

باتوجه‌به مطالب ذکرشده و نظریه‌های مطرح، می‌توان گفت: رجعت و تناسخ باوجود

شباهت‌های ظاهری در پیوند دوبارهٔ روح و بدن، در حقیقت دو مقولهٔ کاملاً متفاوت‌اند. رجعت، بازگشت روح به همان بدن سابق در زمان معینی است و ناظر به تحقق وعده‌های الهی در جهان مادی است؛ درحالی‌که تناسخ به معنای بازگشت مکرر روح به بدن‌های مختلف است که انکار معاد را در پی دارد. رجعت هدفی الهی دارد و محدود به گروهی خاص است؛ اما تناسخ مبتنی بر چرخه‌ای بی‌پایان و بدون پشتوانهٔ عقلی و نقلی است. نمونه‌هایی مانند مسخ و تجلی، علی‌رغم شباهت‌های ظاهری به تناسخ، تفاوت ماهوی با آن دارند؛ زیرا نه تغییر بدن، بلکه تغییر صورت یا ظهور روح در قالبی خاص‌اند.

۶. رجعت از افکار عبدالله بن سبأ و یهودیت

یکی از شبهات مشهور و بحث‌برانگیز دربارهٔ عقیدهٔ «رجعت»، نسبت‌دادن آن به آموزه‌های عبدالله بن سبأ، فردی یهودی‌تبار، و درنتیجه ریشه‌دار دانستن این باور در یهودیت است. براساس این دیدگاه، عبدالله بن سبأ در عصر خلافت عثمان، با تظاهر به اسلام و باهدف ایجاد اختلاف میان مسلمانان، اندیشه‌هایی، ازجمله بازگشت پیامبرﷺ به دنیا مانند حضرت عیسیعليه‌السلام را تبلیغ کرد و بدین‌سان، باور به رجعت وارد اندیشهٔ اسلامی شد. این تلقی، رجعت را نه آموزه‌ای اصیل در اندیشهٔ شیعی، بلکه محصول نفوذ افکار یهودی معرفی می‌کند.

این تحلیل نخستین بار به‌صورت گسترده در تاریخ طبری و به نقل از سیف بن عمر مطرح شده است. طبری عبدالله بن سبأ را فردی یهودی از اهل صنعا معرفی می‌کند که نقش محوری در تحریک مردم علیه عثمان و حتی قتل وی داشته و همچنین نخستین مروج اعتقاد به رجعت و بازگشت پیامبرﷺ به دنیا بوده است (طبری، ۱۳۸۷، ج۲، ص۶۴۷). پس از او، شماری از اندیشمندان اهل‌سنت این روایت را بسط داده‌اند.

احمد امین مصری، با تقسیم شیعه به «غالیان» و «میانه‌روها»، عقایدی چون رجعت و مهدویت را به غالیان نسبت می‌دهد و مدعی می‌شود عبدالله بن سبأ نخستین کسی بود که الوهیت امام علیعليه‌السلام و نظریهٔ رجعت را مطرح کرد و این باورها به‌تدریج در تشیع نهادینه شد؛ وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که این اعتقادات از یهودیت وارد شیعه شده است (امین، ۱۹۲۸م، صص۳۱۱-۳۲۴). آلوسی نیز رجعت را ابتدا به بازگشت پیامبرﷺ سپس به امام علیعليه‌السلام در

قرن دوم، و سرانجام به همهٔ ائمه علیهم‌السلام در قرن سوم نسبت می‌دهد (آلوسی، ۱۳۷۵، ج۲۰، ص۲۴).

شهرستانی، ابن‌خلدون (۱۳۶۹) و ابن‌عبدربه نیز با ادبیات‌های مختلف، اندیشه‌های شیعی را متأثر از یهودیت و مسیحیت دانسته‌اند. ابن‌عبدربه حتی با استناد به سخن شعبی که «رافضه را یهودِ امت اسلام» می‌خواند، کوشیده است ازطریق مشابهت‌های ساختگی ـ همچون محدوددانستن رهبری در خاندان خاص یا تعلیق جهاد تا ظهور منجی ـ تشیع را با یهودیت هم‌ریشه نشان دهد (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۴۰۶). ابن‌عساکر نیز عبدالله بن سبأ را بنیان‌گذار فرقهٔ سبئیه و منشأ انحرافات شیعی معرفی می‌کند و مدعی می‌شود امام علی علیه‌السلام او را تبعید کرده است (ابن‌عساکر، ۱۹۵۶م، ج۲۹، صص۳-۱۰).

نکتهٔ محوری آن است که همهٔ این گزارش‌ها به یک منبع واحد بازمی‌گردد و آن سیف بن عمر تمیمی است. این امر سبب شده است که بخش عمده‌ای از تحلیل‌ها بر گزارشِ واحدِ راوی‌ای تکیه کند که به‌شدت محل مناقشه است. طبری بیش از ۷۰۰ روایت از سیف نقل کرده که همگی مربوط به وقایع سال‌های ۱۱ تا ۳۷ هجری است (امینی، ۱۴۱۶ق، ج۸، صص۳۲۷-۳۲۸).

بررسی‌های رجالی اهل‌سنت نشان می‌دهد که سیف بن عمر شخصیتی به‌شدت تضعیف‌شده است. ذهبی به نقل از ابوحاتم، ابن‌حبان و دیگران، وی را غیر قابل اعتماد و حتی متهم به کفر و الحاد معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۴۲۳ق، ج۲، ص ۲۵۵). مزّی، نسائی و عباس دوری نیز او را جعل‌کنندهٔ حدیث دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۶۵، ج۱۲، ص ۳۲۶). ابن‌حبان تصریح می‌کند که سیف روایات کذب را به افراد مشهور نسبت می‌داده است (ابن‌حبان، ۱۳۹۶ق، ج۱، ص ۳۴۵) و ابن‌عدی او را به دروغ‌گویی نزدیک‌تر از صداقت می‌داند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۳، ص ۴۳۵).

براین‌اساس، بسیاری از محققان نتیجه گرفته‌اند که شخصیت عبدالله بن سبأ، دست‌کم آن‌گونه که سیف توصیف کرده، فاقد اعتبار تاریخی است. افزون‌بر این، مورخان بزرگی چون یعقوبی، بلاذری و ابن‌سعد مطلقاً نامی از او نبرده‌اند. دکتر طه حسین، عبدالله بن سبأ را شخصیتی خیالی می‌داند که برای فرافکنی نزاع‌های داخلی صحابه ساخته شده است (طه حسین، ۲۰۰۷م، ص ۹۱). دکتر علی وردی نیز تصریح می‌کند که این شخصیت برای انتقال بار اختلافات صحابه خلق شده است (وردی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵).

باتوجه‌به این مبانی، پاسخ به بخش نخست شبهه چنین است: نسبت‌دادن رجعت به عبدالله بن سبأ فاقد پشتوانهٔ تاریخیِ معتبر است؛ زیرا تنها مستند آن، گزارش‌های سیف بن عمر است که از منظر رجالی به‌شدت مردود است. علامه عسکری در پژوهش جامع خود، با تحلیل اسناد و گزارش‌ها نشان داده که عبدالله بن سبأ ساختهٔ ذهن سیف بن عمر و در خدمت اغراض خاص او بوده است (عسکری، ۱۴۱۷ق، صص ۲۷۵-۲۷۸).

باید توجه داشت که در متون تاریخی و کلامی اهل‌سنت، عنوان «شیعه» مفهومی عام دارد و لزوماً به شیعهٔ امامیه محدود نمی‌شود، بلکه طیفی از جریان‌ها و گرایش‌ها، ازجمله کیسانیه، سبئیه و برخی گروه‌های غالی را نیز در بر می‌گیرد؛ ازاین‌رو، هرگونه نسبت‌دادن عقایدی خاص به «شیعه» در این منابع، به‌صورت پیشینی ناظر به امامیه نیست و نیازمند تفکیک تاریخی و اعتقادی است. حتی اگر به فرض، وجود تاریخی عبدالله بن سبأ پذیرفته شود، براساس گزارش‌های همان منابع، نمی‌توان باورهای او را به امامیه نسبت داد؛ زیرا نخست اینکه، در همان نقل‌ها، امام علی علیه‌السلام به‌شدت با وی و پیروانش برخورد کرده است؛ و دوم اینکه، برخی از این گزارش‌ها، عبدالله بن سبأ را قائل به الوهیت امام علی علیه‌السلام یا منکر شهادت ایشان معرفی می‌کنند؛ درحالی‌که نفی غلو و تأکید بر توحید، از اصول بنیادین تشیع امامی است. شیعهٔ امامیه شهادت امام علی علیه‌السلام را قطعی می‌داند و آن را با تعبیر «فزت و رب الکعبة» گرامی می‌دارد و حتی لعن قاتل آن حضرت را در برخی متون عبادی مستحب می‌شمارد. این موضع‌گیری‌ها نشان می‌دهد که امامیه نه‌تنها از اندیشه‌های منسوب به سبئیه و غلات فاصله داشته، بلکه آن‌ها را از دایرهٔ تشیع اصیل طرد کرده است. براین‌اساس، حتی اگر برخی آموزه‌های غالیانه یا باورهای خاص به جریان‌هایی در میان «شیعه» به معنای عام نسبت داده شود، تعمیم آن‌ها به تشیع امامی و انتساب آموزه‌ای مانند رجعت به یهودیت یا افکار عبدالله بن سبأ، از منظر تاریخی و اعتقادی، فاقد پشتوانهٔ معتبر است.

۷. ارتباط رجعت با یهود

یکی از شبهات درخصوص رجعت، ارتباط مسئلهٔ رجعت با آیین یهود است. در این بخش، سه جواب در ردّ این شبهه ارائه می‌کنیم:

پاسخ نخست: همیشه در اعتقاد و افکار میان دو نفر، دو گروه، دو کشور و یا دو دین

مشابهت‌هایی دیده می‌شود؛ اما به صرف دیدن شباهت نمی‌توان نتیجه گرفت ریشهٔ افکار یکی از دیگری متأثر شده است. اگر قرار بر نسبت‌دادن ریشه‌ها به یکدیگر باشد، باید گفت بسیاری از احکام و عقاید اسلامی ریشه در یهودیت و مسیحیت دارد و در این مسائل، مسلمانان از یهود و مسیحیت پیروی کرده‌اند؛ زیرا بسیاری از عقاید اسلامی شباهت‌هایی به دین یهود و مسیحیت دارد. به سه نمونه از این شباهت‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) نماز و زکات از مهم‌ترین واجبات دینی مسلمانان است؛ حال‌آنکه، در ادیان سابق نیز وجود داشته است. حضرت عیسی علیه‌السلام می‌فرمایند: «وأوصانی بالصلاة والزکاة ما دُمْتُ حَیا؛ و خداوند مرا به نماز و زکات تا زمانی که زنده‌ام سفارش کرده است» (مریم، ۳۱).

ب) روزه یکی از واجبات مهم اسلام است که در امت‌های گذشته نیز واجب بوده است. خداوند می‌فرماید: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا کتِبَ عَلَیکمُ الصِّیام کما کتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکمْ لَعَلَّکمْ تتقون؛ روزه بر شما (مسلمانان) واجب شد همان طور که بر پیشینیان از شما واجب شده بود » (بقره، ۱۸۳).

ج) قصاص نیز از ضروریات اسلام است؛ درحالی‌که این حکم در تورات برای یهودیان بوده است و خداوند می‌فرماید: «وَ کتَبْنَا عَلَیهِمْ فِیهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَینَ بِالْعَینِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بالأذن و السِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٍ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ کفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ یحْکمْ بما أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِک هُمُ الظَّالِمُونَ؛ و بر آن‌ها - بنی اسرائیل - در آن (تورات) مقرر کردیم که جان در برابر جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در مقابل گوش و دندان در برابر دندان و هر زخمی قصاص دارد و اگر از قصاص در گذرد، کفاره (گناهان) او محسوب می‌شود و هر کس به حکم خدا حکم نکند، ستمگر است» (مائده، ۴۵).

این حکم ـ قصاص ـ در تورات کنونی نیز موجود است. همچنین میثاق حضرت موسی علیه‌السلام با یهوه در کوه طور به نام (ده فرمان) معروف است و تعدادی از این فرمان‌ها مثل حکم قتل و دزدی و ... در دین اسلام نیز موجود است.

حال آیا به‌دلیل اینکه نماز و روزه و زکات و همچنین حکم دزدی، قتل و ... در امت‌های پیش از اسلام بوده است می‌توان گفت این مسئله از ادیان گذشته وارد دین اسلام شده است؟ آیا این‌ها را همچون یک شبهه می‌توان مطرح کرد؟

پاسخ دوم: بر فرض اینکه قبول کنیم اعتقاد به رجعت از عقاید یهود بوده و از آنجا به شیعه راه یافته است، باز اشکالی وارد نمی‌شود؛ زیرا تمام عقاید و احکامی که یهودیان داشتند، با آمدن اسلام نسخ نشده، بلکه مواردی از این عقاید و احکام باقی مانده‌اند. از سوی دیگر، آمدن پیامبرﷺ و مبعوث‌شدن آخرین پیامبر در جزیرة العرب را علمای یهود قبل از ظهور اسلام برای مردم بیان کرده‌اند؛ در آیاتی از قرآن نیز این مطلب تصریح شده است:

الف) «وَ إِذْ قال عیسی ابن مریم یا بنی إسرائیل إِنِّی رَسُولُ اللهِ إِلَیکمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَینَ یدَی مِنَ التَّوْرَاةِ وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ یأْتِی مِنْ بَعْدِی اسْمُهُ أَحْمَدُ؛ و (به یاد آورید) هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: ای بنی‌اسرائیل! من فرستاده خدا به سوی شما هستم؛ درحالی‌که تورات را که پیش از من نازل شده است، تصدیق می‌کنم و به فرستاده‌ای که پس از من می‌آید و نام او احمد است، بشارت می‌دهم» (صف، ۶)

ب) «الَّذِینَ یتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِی الأمی الَّذی یجِدُونَهُ مَکتُوباً عِنْدَهُمْ فِی التَّوْرَاة وَ الإنجیل؛ آنان که از این رسول این پیامبر امی پیروی می‌کنند آن کسی که نام و وصفش را در تورات و انجیل مکتوب می‌یابند» (اعراف، ۱۵۷).

ج) «محمد رَسُولُ اللهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَی الْکفَّارِ رُحَمَاءُ بَینَهُمْ تَرَاهُمْ رَکعاً سُجَّداً یبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَ رضواناً سیماهم فی وجوههم من أثر السُّجُودِ ذلک مَثَلُهُمْ فِی التَّوْرَاة وَ مَثَلُهُمْ فِی الْإِنْجِیلِ؛ محمد رسول خداست و آن‌هایی که با او هستند بر کفار سخت گیرند و با یکدیگر مهربانند ... این است وصف آنان در تورات و در انجیل» (فتح، ۲۹).

د) «وَ لَمَّا جَاءَهُمْ کتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَ کانُوا مِنْ قَبْلُ یسْتَفْتِحُونَ عَلَی الَّذِینَ کفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ ما عَرَفُوا کفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللهِ عَلَی الْکافِرِینَ؛ و هنگامی که یهودیان را کتابی (قرآن) از طرف خداوند آمد که تصدیق کننده (تورات) آن‌ها می‌باشد و آنها (یهود) در قبل از ظهور اسلام هنگام نبرد با مشرکان، پیروزی بر آنها را به خود نوید می‌دادند [که با کمک آن بر دشمن پیروز شوند] با این همه هنگامی که این [کتاب و پیامبری] را که [از قبل] شناخته بودند نزد آنها آمد به او کافر شدند لعنت خدا بر کافران باد» (بقره، ۸۹).

همهٔ مفسران شیعه و سنی در تفسیر این آیه نوشته‌اند: قبل از ظهور اسلام گروهی از

یهود به شهر یثرب مهاجرت کردند و طبق آنچه در تورات خوانده بودند، منتظر ظهور پیامبری در این سرزمین بودند. هنگامی که با مشرکان[1] وارد جنگی می‌شدند در دعاها از خداوند پیروزی طلب می‌کردند و خدا را قسم می‌دادند: «خدایا! به حق پیامبری که در آخر الزمان مبعوث می‌کنی که ما اوصاف او را در تورات خوانده‌ایم ما را بر دشمنان ما پیروز کن» و با صدای بلند فریاد می‌کشیدند: «زمان ظهور آخرین پیامبر خدا نزدیک است و در زمان ظهور او و در پرتو رهبری او شما را شکست خواهیم داد».

البته یهودیان پس از ظهور پیامبرﷺ، به گفتهٔ خود عمل نکردند؛ ازاین‌رو، در این آیه مذمت شدند. شایان ذکر است که آیات و احادیث دیگری در بشارت‌هایی که در تورات و انجیل دربارهٔ ظهور آخرین پیامبر آمده موجود است که به‌سبب رعایت اختصار، به همین مقدار بسنده شد.

آیا کسی که خود، مسلمان و باورمند به قرآن است می‌تواند ادعا کند چون در تورات و انجیل از ویژگی‌های پیامبر اسلامﷺ و یارانش یاد شده، پس منشأ ایمان به پیامبر و اسلام، متأثر از آموزه‌های یهودی و مسیحی و برگرفته از ساخته‌های آن ادیان است؟

آیا بر مبنای خبر یهودیان به ظهور اسلام می‌توانیم اساس دین اسلام را دینی یهودی بدانیم؟ به گفتهٔ کاشف‌الغطاء آیا احمد امین مصری می‌تواند اینجا هم بگوید «إن الیهودیة ظهرت فی الاسلام لأن الیهود یقولون بعبادة إله واحد والمسلمون به قائلون؛ آئین یهود دیگری در دین اسلام ظهور کرد، چون یهود هم قائل به خدای یگانه است و مسلمانان نیز به این معتقد هستند»؟! (آل‌کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۷).

ذکر نام پیامبر اسلامﷺ و ائمهٔ دوازده‌گانه در کتاب‌های آسمانی پیشین، همراه با اشاره به رجعت، نه‌تنها باعث تضعیف باورهای شیعی نمی‌شود، بلکه گواهی بر اصالت آن‌ها و نشانه‌ای از عنایت ویژهٔ الهی به این مکتب است.

پاسخ سوم: اگر صرف وجود شباهت میان باورها، دلیل بر اقتباس تلقی شود، اهل‌سنت

[1]. مقصود از مشرکان، همان طایفه‌های اوس و خزرج‌اند که از مهاجران قبل از اسلام به یثرب به شمار می‌آمدند و به شرک و بت‌پرستی مشغول بودند. این دو طایفه نه‌تنها با یکدیگر مشغول نزاع بودند، بلکه به‌دلیل مال و ملک فراوان یهودیان، با آنان نیز وارد جنگ می‌شدند تا از اموال و املاک آن‌ها بهره‌برداری کنند؛ اما پس از ظهور اسلام و به‌خصوص پس از هجرت پیامبرﷺ به مدینه همهٔ افراد این دو قبیله به اسلام گرویدند و به انصار مشهور شدند.

نیز نباید برای اثبات فضایل خلفا به گزارش‌هایی استناد کنند که از منابع یا اشخاص یهودی نقل شده است؛ برای نمونه، سیف بن عمر نقل می‌کند که در جریان فتح شام، فردی یهودی خطاب به عمر گفت: «تو فاتح بیت‌المقدسی و بازنمی‌گردی مگر آن‌که آن را فتح کرده باشی». همچنین ابن‌اثیر تصریح دارد که عنوان «فاروق» نخستین بار توسط اهل کتاب به عمر نسبت داده شد (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۵۷).

در مقام جمع‌بندی از مطالب ذکرشده، می‌توان گفت یکی از شبهاتی که دربارهٔ باور شیعی رجعت مطرح می‌شود، ارتباط آن با آیین یهود است؛ اما این ادعا نادرست و غیرمنطقی است. نخست آنکه، وجود شباهت در برخی آموزه‌ها میان ادیان مختلف، لزوماً به معنای تأثیرپذیری یک دین از دیگری نیست؛ همان‌گونه که وجود نماز، روزه، زکات و قصاص در شریعت‌های پیشین به معنای اقتباس اسلام از آن‌ها نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ استمرار خط وحی است. دوم آنکه، اگر فرضاً اعتقاد به رجعت در آیین یهود وجود داشته باشد، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که شیعه آن را از یهود گرفته است؛ زیرا آموزه‌هایی در ادیان سابق وجود داشته‌اند که در اسلام نیز تأیید شده‌اند. سوم آنکه، اگر صرف وجود اشتراک دلیل بر اقتباس باشد، اهل‌سنت نیز باید از نقل روایات فضیلت خلفا از زبان یهودیان پرهیز کنند. بنابراین رجعت ریشه در منابع اصیل اسلامی دارد، نه در آموزه‌های تحریف‌شده یهود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد نقد معرفت‌شناختی و تمرکز بر شبههٔ تناسخ و انتساب یهودی، نشان داد که همسان‌انگاری آموزهٔ رجعت با نظریهٔ تناسخ ناشی از خلط میان مشابهت‌های سطحی و تفاوت‌های بنیادین مفهومی است. تحلیل مفاهیم بر پایهٔ مبانی هستی‌شناختی، غایت‌شناختی و معرفت‌شناسی دینی آشکار ساخت که رجعت، برخلاف تناسخ، آموزه‌ای درون‌دینی است که در بستر تاریخ قدسی و باهدف تحقق عدالت الهی شکل گرفته است؛ آموزه‌ای که پیوندی مستقیم با باور به معاد، حکمت الهی و وعده‌های قطعی الهیِ پیش از قیامت دارد. در مقابل، تناسخ بر نفی معاد اخروی، انکار غایت‌مندی تاریخ انسانی و پذیرش چرخه‌ای بی‌پایان از انتقال روح میان بدن‌ها استوار است؛ ازاین‌رو،

نه‌تنها با مبانی الهیات اسلامی، بلکه با ساختار کلان ادیان توحیدی نیز ناسازگار است. یافته‌های پژوهش همچنین نشان داد که انتساب خاستگاه اعتقاد به رجعت به آموزه‌های یهودی یا شخصیت‌هایی چون عبدالله بن سبأ، ازحیث تاریخی، رجالی و منبع‌شناختی، استحکام علمی لازم را ندارد. بررسی انتقادی منابع این ادعاها نشان داد که چنین انتساب‌هایی غالباً بر گزارش‌های متأخر، آمیخته به جهت‌گیری‌های کلامی و فاقد پشتوانهٔ معتبر استوار است؛ درحالی‌که اشتراک‌های محدود و جزئی میان برخی باورهای یهودی و رجعت، در چارچوب هم‌پوشانی‌های طبیعی میان ادیان الهی قابل تبیین است و به‌تنهایی نمی‌تواند دالّ بر اقتباس یا تأثیرپذیری مفهومی باشد.

دستاورد اصلی این تحقیق آن است که کارآمدی رویکرد نقد معرفت‌شناختی در بازخوانی شبهات کلامی را نشان می‌دهد؛ رویکردی که به‌جای دفاع حداقلی یا پاسخ‌های جزئی، به تحلیل مبانی تولید شبهه و سازوکار خلط مفهومی می‌پردازد. این شیوهٔ تحلیل نشان می‌دهد که بسیاری از نقدهای وارد بر آموزهٔ رجعت، معلول بی‌توجهی به مرزهای معرفتی مفاهیم دینی و انتقال نادرست الگوهای فلسفی بیگانه به حوزهٔ الهیات اسلامی است. براین‌اساس، رجعت نه‌تنها آموزه‌ای اصیل و منسجم در منظومهٔ اعتقادی امامیه باقی می‌ماند، بلکه از ظرفیت دفاع عقلانی و تحلیلی در برابر شبهات تاریخی ــ کلامی نیز برخوردار است. این آموزه می‌تواند به‌مثابهٔ نمونه‌ای موفق از تعامل عقلانیت دینی با نقدهای فلسفی و تطبیقی مورد توجه قرار گیرد.

فهرست منابع

آل‌کاشف‌الغطاء، محمدحسین. (۱۴۱۳ق). اصل الشیعه و أصولها (چاپ چهارم) بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

آلوسی بغدادی، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم(ج۲۰). بیروت: دارالفکر.

ابن‌اثیر جزری، عزالدین. (۱۴۱۷ق). اسدالغابة (ج۴). بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.

ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ (ج۳). بیروت: دارصادر.

ابن حبان، محمد. (۱۳۹۶ق). المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین (ج۱). حلب: دارالوعی.

ابن خلدون، عبد الرحمان. (۱۳۶۹). مقدمه ابن خلدون (مترجم: محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم). تهران: علمی و فرهنگی.

ابن عبد ربه، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). العقد الفرید (ج۲). بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن. (۱۹۵۶م). تاریخ مدینه دمشق (ج ۲۹، چاپ چهارم). بیروت: دار صادر.

ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج۲). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

امین، احمد؛ طه، حسین ؛ عبادی، عبدالحمید. (۱۹۲۸م). فجر الاسلام. مصر: مطبعة الاعتماد.

اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی (ج۲، ۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امینی، عبد الحسین. (۱۴۱۶ق). الغدیر (ج ۸، چاپ اول). قم: انتشارات مرکز الغدیر.

بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۸م). الخوارج و الشیعه، کویت: وکالة المطبوعات.

جمعی از علماء اهل‌سنت. (۱۴۱۱ق). الفتاوی الهندیه (ج۲). بیروت: دارالفکر.

حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۲ق). الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة (محقق: مشتاق المظّفر). قم: انتشارات دلیل ما.

ذهبی، شمس الدین. (۱۴۲۳ق). میزان الاعتدال. بیروت: نشر دارالفکر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). مفردات فی غریب القرآن. قم: دفتر نشر کتاب.

رفیعی قزوینی، ابوالحسن. (۱۳۷۶). رجعت و معراج. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلام.
سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). الاهیات علی هدی الکتاب والسنه والعقل. (ج۴، چاپ سوم). قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
شاه آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۶). رشحات البحار. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
صفدی، خلیل بن ابیک. (۱۴۰۱ق). الوافی بالوفیات (ج۲۴، چاپ دوم). بیروت: دارالنشر.
طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (ج۸، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷). تاریخ طبری (ج۲). بیروت: انتشارات دارالتراث.
طریحی، فخرالدین. (۱۴۰۳ق). مجمع البحرین (ج۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام (ج۱۲، چاپ چهارم). تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیة.
طه حسین. (۲۰۰۷م). الفتنة الکبری علی و بنوه، لندن: مؤسسه هنداوی.
عسکری، مرتضی. (۱۴۱۷ق). عبدالله بن سبا و أساطیر اخری، تهران: المجمع العلمی الاسلامی.
علم الهدی، علی بن الحسین. (۱۴۰۵). رسائل المرتضی (ج۱، چاپ اول). قم: دارالقرآن الکریم.
عیاشی، محمد. (۱۳۸۰). تفسیر عیاشی. تهران: انتشارات چابخانه علمیه.
غفاری، ناصر بن عبدالله. (۱۴۲۲ق). مذهب الشیعة الامامیة الإثنی عشریه(ج۲). بیروت: دارالنشر.
فیض لاهیجی، عبد الرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد. (چاپ اول). تهران: نشر سایه.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. (ج۸، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمد باقر. (۱۹۸۳م). بحارالأنوار الجامعة لدررأخبار الأئمة الأطهار(ج۴، ۵۳، ۵۸، ۶۱). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۷). عقاید الامامیه(چاپ۱۲). نشر انصاریان، قم.
مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المسائل السرویه (چاپ اول). قم: المؤتمر العالمی.
مقریزی، احمد بن علی. (۱۴۱۸ق). المواعظ والاعتبار بذکر الخطط و الارشاد (ج۲). بیروت: دارالکتب العلمیة.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۴). تفسیر نمونه(ج۱). قم: نشر دار الکتب الاسلامیه.
وردی، علی. (۱۳۸۴). وعاظ السلاطین (چاپ اول). قم: نشر سعید بن جبیر.