

Hadith-Theological Critique of the Reincarnational Reading of Plato's "Chariot of the Soul" in Light of Imamiyyah Teachings

Maryam Sadat Hashemi ^{a*}, Hamzeh Ali Bahrami ^b, Ali Taghavi^c

^a PhD holder in Islamic Theology, Lecturer, University of Isfahan, Isfahan, Iran

^b Associate Professor, Faculty member of the Department of Islamic Teaching, University of Isfahan, Isfahan, Iran

^c PhD holder in Islamic Studies, Assistant Professor, Department of Quran and Islamic Texts, Qom University of Islamic Studies, Qom, Iran

KEYWORDS

chariot of the soul, philosophical reincarnation, bodily resurrection, barzakh, raj'a, Imami theology, Plato

Received: 11 September 2025;
Accepted: 05 November 2025

Article type: Research Paper
DOI:10.22034/thr.2025.2071392.1136

ABSTRACT

Plato's theory of the "chariot of the soul" and his doctrine of the soul's rebirth, especially as presented in the *Phaedrus*, constitute one of the most prominent philosophical formulations of reincarnation in the ancient Greek tradition. According to this view, the soul existed prior to the emergence of the material body and, after death, may return in other human or animal forms—a cycle that continues until reaching the realm of Forms. This article, adopting a hadith-theological perspective and an analytical-comparative method, critically examines this Platonic view in relation to three foundational concepts in Imami theology: bodily resurrection (*ma'ād jismānī*), barzakh, and raj'a. It explores the scope of their ontological divergences and differing eschatological purposes. The findings demonstrate that the Platonic conception of cyclical rebirth is incompatible with Imami theological principles, including the simultaneity of soul and body creation, the exclusivity of worldly life to a single experience, the denial of return to the world after death, and the necessity of both bodily and spiritual resurrection. Furthermore, in Imami thought, barzakh is a linear, forward-moving stage leading to the Day of Judgment, not a realm for choice or repeated existence; and raj'a is an exceptional, limited occurrence for a specific group, fundamentally distinct from philosophical reincarnation. The innovation of this study lies in its documented critique of the reincarnational reading of Plato's "chariot of the soul," achieved through simultaneous engagement with ancient philosophical analysis and authoritative Imami texts. It also offers a comprehensive conceptual framework for distinguishing clearly between philosophical reincarnation, Imami barzakh, and raj'a—a framework that can enrich comparative studies between Western philosophy and Islamic theology and prevent conceptual conflation in this domain.

* Corresponding author.

E-mail address: hashmysadat@gmail.com





نقد حدیثی - کلامی قرائت تناسخی از «ارابه روح» افلاطون در پرتو آموزه‌های امامیه

مریم السادات هاشمی^{الف}، حمزه علی بهرامی^ب، علی تقوی^ج

^{الف} دکتری کلام اسلامی، مدرس دانشگاه، اصفهان، ایران، hashmysadat@gmail.com

^ب دانشجویار گروه معارف دانشکده اهل البیت دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، bahrame1918@gmail.com

^ج دکتری معارف اسلامی، استادیار گروه قرآن و متون اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم، قم، ایران، taghavi@maaref.ac.ir

واژگان کلیدی	چکیده
ارابه روح، تناسخ فلسفی، معاد جسمانی، برزخ، رجعت، کلام امامیه، افلاطون	نظریه «ارابه روح» و آموزه باز زایش نفس در آثار افلاطون، به‌ویژه در فایدروس، از برجسته‌ترین صورت‌بندی‌های فلسفی تناسخ در سنت یونان باستان به‌شمار می‌آید. بر اساس این نگرش، نفس پیش از پیدایش بدن مادی موجود بوده و پس از مرگ، امکان بازگشت در قالب‌های انسانی یا حیوانی دیگر را دارد؛ چرخه‌ای که تا وصول به عالم مُثُل تداوم می‌یابد. این مقاله با رویکرد حدیثی - کلامی و روش تحلیلی - تطبیقی و با نگاهی نقادانه، به مقایسه این دیدگاه با سه محور بنیادین در کلام امامیه یعنی «معاد جسمانی»، «برزخ» و «رجعت» می‌پردازد و حدود تعارض‌ها و تفاوت‌های هستی‌شناختی و غایات آن‌ها را واکاوی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که برداشت افلاطونی از چرخه باز زایش نفس با اصول کلامی امامیه، از جمله هم‌زمانی آفرینش روح و بدن، انحصار حیات دنیوی به یک‌بار تجربه، نفی بازگشت به دنیا پس از مرگ و ضرورت تحقق معاد جسمانی و روحانی، ناسازگار است. همچنین «برزخ» در امامیه، منزلگاهی خطی و رو به آینده تا قیامت است، نه مرحله‌ای برای انتخاب یا تکرار زیست و «رجعت» رخدادی استثنایی و محدود برای گروهی خاص، با ماهیتی متفاوت از تناسخ فلسفی. نوآوری این پژوهش در نقد مستند برداشت تناسخی از «ارابه روح» با استناد هم‌زمان به تحلیل فلسفه باستان و نصوص معتبر امامیه و در ارائه چارچوب مفهومی جامعی برای تفکیک دقیق میان تناسخ فلسفی، برزخ امامی و رجعت است؛ چارچوبی که می‌تواند در مطالعات تطبیقی میان فلسفه غرب و الهیات اسلامی به کار رود و از خلط مفهومی در این حوزه پیشگیری کند.

۱. مقدمه

بحث درباره سرنوشت روح پس از مرگ، از کهن‌ترین دغدغه‌های خرد انسانی بوده و در ادیان و فلسفه‌های باستان جلوه‌های گوناگونی یافته است. یکی از برجسته‌ترین پاسخ‌ها در این زمینه نظریه «باز زایش روح» یا «تناسخ» است که در سنت یونانی، افلاطون آن را در تمثیل مشهور «ارابه روح» به‌ویژه در رساله فایدروس طرح کرد. در این تصویر، نفس جوهری پیش‌بدنی است که پس از فرسایش عقل و سقوط از عالم مُثُل، بارها در کالبد‌های انسانی یا حیوانی باز می‌زید تا با پالایش اخلاقی به مرتبه حقیقت بازگردد. این برداشت، افزون بر جایگاه تاریخی‌اش در فلسفه یونان، در قرائت‌های

باطنی جدید نیز بازخوانی شده و گاه به‌صراحت یا تلویحاً با آموزه‌های الهیاتی دیگر - از جمله الهیات امامیه - قیاس گردیده است.

در برابر، کلام امامیه بر هم‌زمانی آفرینش روح و بدن، وحدت تجربه حیات دنیوی، امتناع بازگشت انسان پس از مرگ جز در رخداد استثنایی «رجعت» و ضرورت تحقق «معاد جسمانی - روحانی» تأکید دارد. در این نظام، «برزخ» منزلگاهی میان دنیا و قیامت و دارای جهت خطی است، نه مرحله‌ای برای بازگشت‌های مکرر یا تکرار زیست. بر این بنیاد، هرگونه همسان‌انگاری میان نظریه افلاطونی و سه‌گانه رجعت، برزخ و معاد جسمانی، چه از حیث هستی‌شناسی و چه از حیث غایت‌شناسی، محل پرسش جدی است و نیازمند تحلیل تطبیقی در پرتو نصوص حدیثی و فلسفه یونانی است.

نپرداختن پژوهش‌های پیشین به نسبت مستقیم میان نظریه افلاطون و آموزه‌های امامیه، خلأیی محسوس در ادبیات کلام تطبیقی ایجاد کرده است؛ بیشتر آثار موجود صرفاً به رد تناسخ از منظر قرآنی یا تأویل‌های عام اشاره دارند، بی‌آن‌که مدل مشخصی چون «ارابه روح» را با داده‌های امامیه به محک بسپارند. این کاستی، ضرورت تحقیق حاضر را رقم می‌زند تا با بازخوانی منابع اصیل یونانی و نصوص معتبر حدیثی، حدود تفاوت در مبانی، غایات و مدل حیات میان دو منظومه روشن شود. از همین رو مسئله اصلی این پژوهش آن است که از منظر حدیثی - کلامی، تفسیر افلاطون از باز زایش روح چگونه می‌تواند در نسبت با سه آموزه بنیادین امامیه - معاد جسمانی، برزخ و رجعت - بررسی و نقد شود. پژوهش پیش‌رو با رویکرد تحلیلی - تطبیقی سامان یافته است. در گام نخست، متون اصیل افلاطونی و منابع تاریخی فلسفه یونان بررسی می‌شوند تا مؤلفه‌های بنیادین نظریه ارابه روح استخراج گردد؛ در گام دوم، آیات قرآن کریم و روایات امامیه تحلیل می‌شوند تا مبانی سه‌گانه یادشده تبیین و نسبت آن‌ها با دیدگاه افلاطون سنجیده شود. این چارچوب روشمند، امکان نقد مستند اندیشه تناسخی را در قیاس مستقیم میان نظام فلسفی افلاطون و الهیات امامیه فراهم می‌آورد و پایه‌ای برای گفت‌وگوی تطبیقی میان فلسفه غرب و کلام اسلامی می‌سازد.

پیشینه پژوهش

مطالعات مرتبط با نظریه «ارابه روح» افلاطون و آموزه تناسخ، از حیث موضوع و روش، در سه جریان اصلی قابل دسته‌بندی‌اند:

۱. بررسی‌های فلسفی - تاریخی: پژوهش‌هایی که عمدتاً در قلمرو فلسفه غرب انجام‌شده و بر تحلیل مفهومی و ریشه‌شناسی باز زایش نفس در آثار افلاطونی و پیشینیان او تمرکز دارند؛ مانند گاتری و. کی. سی. (۱۹۵۰ م)، «دین اورفئوسی و فیثاغوری»، لندن؛ و نیز دادز، ای. آر. (۱۹۵۹ م)، «افلاطون: گرگیاس و فایدروس»، آکسفورد. این آثار کوشیده‌اند پیوند میان فلسفه افلاطون و نظام عرفانی اورفئوسی و نیز آموزه‌های فیثاغوری درباره باز زایش روح یا تناسخ را آشکار کنند. در حوزه فارسی نیز پژوهش‌هایی نظیر داوری اردکانی (۱۳۸۵)، «نفس و مرگ در فلسفه یونان» و طباطبایی (۱۳۸۸)، «فلسفه یونان و بنیادهای عرفان نظری» به‌طور گذرا به مفهوم تناسخ در افلاطون پرداخته‌اند، اما فاقد رویکرد الهیاتی - کلامی‌اند و پیوندی با آموزه‌های معاد در اسلام برقرار نمی‌سازند.

۲. مطالعات تطبیقی فلسفه یونان و اندیشه اسلامی: شماری از پژوهش‌ها با رویکرد تطبیقی میان فلسفه یونان و اندیشه اسلامی، ایده‌هایی چون نظریه «مُثُل» افلاطونی و «عقول» در فلسفه اسلامی را مقایسه کرده‌اند و به بررسی

مشابهت‌های ساختار روح در این دو سنت پرداخته‌اند. نمونه‌هایی از این نوع پژوهش را می‌توان در مقاله صمدی (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی نفس در فلسفه افلاطون و فارابی»، پژوهش‌نامه فلسفه اسلامی مشاهده کرد که به مقایسه دیدگاه دو فیلسوف درباره جوهریت نفس و مراتب آن پرداخته است. ازجمله آثار غیر ایرانی نیز می‌توان به اثر هانری کربن (۱۹۶۰)، «ابن‌سینا و تمثیل رؤیایی» اشاره کرد؛ این کتاب با تحلیل جهان‌شناسی رمزی ابن‌سینا، سعی دارد زمینه‌های مشترک تفکر یونانی و اسلامی را نشان دهد و ارتباطات فلسفی میان افلاطون، فیثاغوریان و فلاسفه اسلامی را توضیح دهد. با این حال، این آثار گرچه مسیر گفت‌وگوی فلسفی میان سنت یونان و اسلام را گشوده‌اند، پرداخت مستقیم به نسبت «تناسخ افلاطونی» با آموزه «رجعت امامیه» ندارند و مفاهیم «معاد جسمانی» و «برزخ» را نیز در پیوند با مدل افلاطونی تحلیل نکرده‌اند؛ از این رو، بیشتر جنبه فلسفی و انسان‌شناختی دارند تا وحیانی و کلامی و خلأ مطالعه اختصاصی در چارچوب نصوص امامیه و تحلیل حدیثی همچنان باقی‌مانده است.

۳. تحقیقات در حوزه کلام امامیه درباره تناسخ: پژوهش‌هایی از متکلمان و محدثان امامی از قرن‌های گذشته تا امروز، عمدتاً با عنوان ردّ تناسخ یا تبیین بطلان آن بر اساس آیات و روایات شکل گرفته است، مانند علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (۱۴۰۷ ق)، ص ۳۷۴؛ شیخ مفید، اوائل المقالات (۱۴۱۳ ق)، ص ۷۹؛ و در مطالعات معاصر، سلیمانی (۱۳۹۵)، «نقد قرآنی تناسخ»، مطالعات کلامی نوین و ژوار (۱۳۹۸)، «تناسخ و معاد جسمانی از نگاه امامیه»، پژوهش‌های دینی - کلامی. این منابع به‌طور غالب بر نفی بازگشت به دنیا تمرکز دارند - بر اساس آیه «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ...» (مؤمنون: ۹۹) - اما کمتر به بررسی تطبیقی یک مدل فلسفی مشخص همچون برداشت افلاطون از باز زایش روح پرداخته‌اند.

در نگاهی کلی به مجموعه پژوهش‌های انجام‌شده روشن می‌شود که تاکنون اثری جامع در دسترس نیست که متون اصیل افلاطونی را به‌صورت مستقیم مبنای استخراج مؤلفه‌های نظریه «ارابه روح» قرار دهد و این مؤلفه‌ها را بر پایه نصوص معتبر امامیه، در چارچوب سه مفهوم بنیادین معاد جسمانی، برزخ و رجعت، تحلیل کند. همچنین هیچ پژوهشی تاکنون چارچوبی مفهومی و تحلیلی ارائه نکرده است که بتواند مرزهای دقیق میان «تناسخ فلسفی» و آموزه‌های الهیاتی امامیه را مشخص سازد. همین خلأ، ضرورت انجام این پژوهش را آشکار می‌کند و جایگاه نوآورانه آن را در فضای علمی و پژوهشی تثبیت می‌نماید.

۲. ایضاح مفاهیم

در این پژوهش، مفاهیم اصلی به‌عنوان پایه‌های تحلیلی نقد تناسخ و سنجش دیدگاه افلاطونی با کلام امامیه، نیازمند تبیینی دقیق و مستندند. از این رو، پیش از ورود به بحث تطبیقی، واژه‌های کلیدی «تناسخ»، «رجعت»، «برزخ»، «ارابه روح» و «معاد جسمانی» در سه سطح لغوی، اصطلاحی و تعریف مختار پژوهش ایضاح می‌شوند تا چارچوب مفهومی تحقیق بر مبنای معناشناسی معتبر و منابع اصیل سامان گیرد.

۱.۲. تناسخ

واژه «تناسخ» از ریشه «ن س خ» به معنای «جابه‌جا شدن، دگرگونی و جایگزینی» گرفته شده است. در کاربرد لغوی، «نسخ» به معنای زایل کردن چیزی و جایگزین کردن چیزی دیگر به جای آن است؛ و در سیاق فلسفی، دلالت بر انتقال یا دگرگونی دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل «نسخ»).

در اصطلاح فلسفی و کلامی، تناسخ به معنای انتقال روح انسان پس از مرگ از بدن مادی نخست به بدن مادی دیگری است، خواه آن بدن متعلق به انسان باشد یا حیوان و یا حتی نبات و جماد تا حیات دنیوی تازه‌ای آغاز گردد. در آثار فیلسوفان یونانی و پیروان مکتب فیثاغوری، تناسخ چرخه‌ای است از زایش و مرگ مکرر که غایت آن پالایش اخلاقی روح و رهایی از ماده است (ارسطو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۴). در فلسفه اسلامی نیز بعضی مکاتب، مانند حکمای اشراقی در تفسیرهای خاص، از امکان انتقال روح‌ها سخن گفته‌اند؛ حال آنکه بیشتر متکلمان، از جمله متکلمان امامی، آن را باطل دانسته‌اند.

دیدگاه امامیه بر پایه آیات و روایات، تناسخ را ناسازگار با معاد جسمانی و وعده حیات برزخی می‌داند، زیرا مستلزم نفی حشر نهایی و عدل الهی است. علامه حلی در کشف المراد تصریح می‌کند: «تناسخ عبارت است از انتقال نفس پس از جدا شدن از بدن به بدنی دیگر از اجسام عنصری و این چیزی است که ادیان الهی بر بطلان آن اتفاق نظر دارند» (حلی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۷۴). همچنین شیخ مفید در اوائل المقالات، آن را موجب اختلال در نظام جزا و پاداش دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۷۹).

بر اساس رویکرد این پژوهش، تعریف مختار از تناسخ ناظر به همین معنای اصطلاحی فلسفی است: باز زایش روح در قالب‌های متکثر مادی به‌منظور استمرار حیات دنیوی؛ تعریفی که از دیدگاه امامیه مردود شمرده می‌شود، زیرا با اصول حدوث نفس، یگانگی تجربه حیات و تحقق واحد معاد جسمانی ناسازگار است.

۲.۲. رجعت

واژه «رَجَعْتُ» از ریشه «ر ج ع» به معنای بازگشت و بازگرداندن است. در کاربرد لغوی، دلالت بر بازگشت از حالتی یا مکانی به حالت یا مکان نخست دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل «رجع»). در قرآن کریم نیز واژه‌هایی از همین ریشه در معنای بازگشت به دنیا یا آخرت استعمال شده‌اند، از جمله آیه «رَبِّ اَرْجِعُونِ» (مؤمنون: ۹۹) که در سیاق نفی بازگشت طبیعی پس از مرگ آمده است؛ اما از نظر اصطلاحی، رجعت در سنت‌های فکری مختلف معانی متفاوتی یافته است. در الهیات امامیه، رجعت بازگشت گروهی از محض‌الایمان و محض‌الکفر به دنیا پس از ظهور حضرت مهدی (عج) و پیش از قیامت کبری است (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۷۹). این بازگشت یکبار رخ می‌دهد، معجزه‌آسا است و با هدف نصرت حق بر باطل انجام می‌گیرد، نه از جنس چرخه طبیعی حیات. در میان اهل سنت، برخی مفسران، واژه‌ی رجعت را به‌طور نمادین درباره‌ی بازگشت روح‌های شهدا یا تحقق وعده‌های الهی در قیامت دانسته‌اند، اما اغلب آن را به معنای خاص امامیه نپذیرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۳۴۰). در فلسفه و عرفان اسلامی، شماری از اندیشمندان، از جمله برخی حکمای اشراقی و متصوفه، رجعت را به مفهوم «بازگشت مثالی ارواح» تعبیر کرده‌اند و آن را با تحولات در عالم مثال یکی دانسته‌اند؛ تلقی‌ای که از دید متکلمان امامی موجب خلط میان رجعت معجزه‌آسا و تناسخ طبیعی شمرده می‌شود (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۵۹؛ حلی، ۱۴۰۷، ص ۳۸۸).

اما بر مبنای این پژوهش و در چارچوب حدیثی - کلامی امامیه، رجعت به معنای بازگشت حقیقی و معجزه‌آسا گروهی از مؤمنان و کافران تام، در همان بدن دنیوی و پیش از قیامت، به اراده الهی و برای تحقق عدالت، نصرت اولیا و اتمام حجت بر دشمنان است. این بازگشت نه از قبیل چرخه مکرر یا انتقال طبیعی روح‌ها در تناسخ، بلکه واقع‌های

استثنایی و هدفمند است که تنها یکبار روی می‌دهد و سپس مسیر هستی به برزخ و قیامت ادامه می‌یابد. به تصریح شیخ مفید: «رجعت کلی نیست، بلکه خاص آنان است که ایمان یا کفرشان محض است» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۹).

۳.۲. برزخ

واژه «بَرْزَخ» از ریشه «بَرَزَخَ» به معنای «فاصله، مانع و حدّ میان دو چیز» گرفته شده است. در لغت عربی، برزخ چیزی است که میان دو حالت یا دوجهان حائل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۸) و در قرآن کریم همین معنا در آیه «وَمِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) آمده است؛ یعنی فاصله‌ای تا روز بعث عمومی؛ اما از نظر اصطلاحی، برزخ در کلام امامیه، مرتبه‌ای میان دنیا و قیامت است که روح پس از مرگ تا روز بعث در آن اقامت دارد و در این فاصله پاداش یا کیفر مقدماتی را تجربه می‌کند، بدون امکان بازگشت به دنیا (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۳۴۰). در فلسفه اسلامی، به‌ویژه نزد حکمای مشاء و اشراق، برزخ گاه با عالم مثال یا «عالم مُثُل مُعَلَّقه» یکی دانسته می‌شود؛ جایی که ارواح در صورت مثالی خویش استمرار دارند و از ماده رهاشده‌اند (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۱۲۸). همچنین در عرفان نظری، ابن عربی برزخ را مرتبه «بین‌البین» معرفی می‌کند؛ جایی که مشاهدات روحانی استمرار دارد اما به حیات دنیوی باز نمی‌گردد (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۵۷). چنین تفسیرهایی اگرچه از نظر اشراقی ممکن‌اند، ولی غالباً مدل بازگشت طبیعی روح را القا می‌کنند و از دیدگاه امامیه باطل شمرده می‌شوند. همچنین طبرسی در تفسیر آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون اشاره تصریح می‌کند: «بَرْزَخ همان حایلی است که میان دنیا و آخرت قرار دارد و تا روز بعث استمرار می‌یابد» (طبرسی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۵). بدین‌سان، مفهوم قرآنی برزخ نه چرخه‌ای میان زندگی‌ها، بلکه جداساز نهایی میان عالم عمل و عالم جزاست.

در تعریف مختار و موردنظر در این پژوهش، برزخ عبارت است از عالم میانی میان دنیا و قیامت که روح انسان در آن تا روز بعث حضور دارد، پاداش یا کیفر مقدماتی دریافت می‌کند، اما هیچ بازگشت مادی و طبیعی به دنیا در آن ممکن نیست. همین عدم امکان بازگشت، دلیل کلامی صریح بر بطلان تناسخ تلقی می‌شود، زیرا برزخ از دید امامیه «حائل قطعی میان دو نشئه است»، نه «حلقه‌ای از چرخه حیات».

۴.۲. ارباب روح

اصطلاح «ارباب روح» برگرفته از رساله فایدروس افلاطون است. در اصل لغوی، «Psyche» در یونانی به معنای نفس یا روح و «Harmata» به معنای ارباب یا مرکبی است که نیرویی دیگر آن را می‌راند. ترکیب این دو اصطلاح در فلسفه افلاطون دلالت نمادین دارد: حرکت روح در مسیر شناخت و تعالی، همچون ارباب‌ای است که عقل، آن را میان دنیوی و متضاد هدایت می‌کند. در منظر اصطلاحی فلسفی، افلاطون در فایدروس و جمهور روح را جوهری ازلی و غیرمادی می‌داند که پیش از بدن در عالم مُثُل می‌زیسته است. ارباب‌ران نماد عقل است و دو اسب، نماد قوای شهوانی و فضیلت. اگر عقل بتواند هر دوی را مهار کند، روح به عالم حقیقت صعود می‌کند؛ و اگر مغلوب شود، سقوط می‌کند و در بدن دیگری متولد می‌شود. این بازگشت نزد افلاطون بخشی طبیعی از تربیت نفس و چرخه حیات است، نه حادثه‌ای معجزه‌آسا (فایدروس، ۱۹۷۲، ص ۲۴۶).

در نظام فیثاغورسی و عرفان اورفئوسی، همین تصویر به چرخه‌ای کیهانی تعبیر شد که در آن روح، از بدن به بدن می‌گردد تا از آلودگی ماده پاک شود (ارسطو، ۱۹۵۲، ج ۱، ص ۴۳۴). در فلسفه نوافلاطونی، افلوطین آن را به نظریه «فیضان» بسط داد که روح پس از سقوط، در مدار بازگشت طیفی از اشکال حیات سیر می‌کند

(افلوپین، ۱۹۶۶، ج ۴، ص ۸-۱۰). در مقابل، حکمای اسلامی - از جمله ابن سینا و سهروردی - این تمثیل را صرفاً استعاره‌ای از پویایی عقل دانستند، نه نشانه‌ای بر باز زایش حقیقی روح (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۹۹؛ سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۱۲۸).

اما در چارچوب این مقاله، «ارابه روح» تمثیلی فلسفی برای توضیح رابطه نفس با قوای متعارض خود تلقی می‌شود، نه گزارشی واقعی از چرخه تولد و مرگ. این تمثیل در نظام افلاطونی حامل عناصر تناسخی است زیرا بازگشت روح را طبیعی و تکرارشونده می‌داند اما در مبنای حدیثی - کلامی امامیه، روح تنها یک‌بار در دنیا زیست می‌کند و پس از مرگ، مسیر خطی‌اش از برزخ تا قیامت ادامه می‌یابد. از این رو، ارابه افلاطونی از منظر امامیه نمادی زیبا اما ناسازگار با معاد جسمانی و حدوث نفس است.

۵.۲. معاد جسمانی

معاد جسمانی در اصل از ریشه «ع و د» به معنای بازگرداندن و بازگشت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل ماده عود) در کاربرد قرآنی، این واژه دلالت بر باز زایی کامل انسان دارد؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «کما بدأنا أول خلق نعيده» (انبیاء: ۱۰۴). در فلسفه اسلامی، ابن سینا و پس از او سهروردی، معاد را به دو گونه تفسیر کردند: جسمانی و روحانی. معاد جسمانی نزد ابن سینا مبتنی بر بازآفرینی بدن در همان ترکیب طبیعی برای اتحاد دوباره روح و جسم است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۴۸-۲۵۱). در مقابل، فلاسفه متأخر صدرایی، بازگشت بدن اخروی را با حدوث انفعال‌پذیر ماده و بدن برزخی توضیح داده‌اند؛ اما در کلام امامیه، معنا و هدف معاد جسمانی از مرز فلسفی فراتر می‌رود و در منظومه عدل الهی معنا می‌یابد. متکلمان امامی همچون علامه حلی در کشف المراد تصریح کرده‌اند: «معاد جسمانی عبارت است از بازگرداندن همان ابدان همراه با ارواح به حالتی که پیش از مرگ داشته‌اند» (حلی، ۱۴۰۷، ق، ص ۳۸۸). این تعبیر نشان می‌دهد که شخص در قیامت، با همان هویت بدنی و روحی خویش بازمی‌گردد تا دادوستد عمل و جزا تحقق یابد. اگر روح در بدن دیگری حلول کند، تعلق پاداش یا کیفر به آن غیرممکن خواهد شد؛ زیرا اصل «الجزاء من جنس العمل» تنها در بازگشت همان موضوع عمل معنا دارد. در برابر نظریه افلاطونی و نوافلاطونی که سقوط و بازگشت‌های چندباره روح را امری طبیعی و آموزشی می‌دانند، معاد جسمانی در اندیشه امامیه، بازگشتی یک‌باره و نهایی است؛ نه چرخه‌ای، بلکه گشودن عهد عدالت به زیباترین شکل ممکن. لذا تعریف مختار پژوهش چنین است: معاد جسمانی، بازپیوند یگانه و حقیقی روح با همان بدن مادی نخستین است تا عدالت و هویت شخصی انسان در محکمه الهی کامل گردد؛ از این رو، هرگونه تکرار تولد یا بازحیات دنیوی، از بنیان، با این آموزه ناسازگار است.

۳. تحلیل تطبیقی نظریه افلاطون و دیدگاه امامیه

۱.۳. دیدگاه افلاطون درباره نظریه «ارابه ارواح»

در اندیشه افلاطون، آن‌گونه که در رساله فایدروس (فایدروس، ۱۹۷۲، ص ۲۴۶) و بخش‌هایی از جمهوری (افلاطون ۱۹۹۲، ص ۶۱۴) آمده است، روح جوهری غیرمادی و ازلی است که پیش از بدن وجود داشته و در عالم مُثُل، حقیقت و زیبایی را بی‌واسطه مشاهده کرده است. پیوند روح با بدن مادی نتیجه نوعی «سقوط» یا «آلودگی» است که زمانی رخ

می‌دهد که قوای عالی‌ه نفس در برابر تمایلات پست مغلوب شوند. برای تبیین این فرایند، افلاطون تمثیل مشهور «ارابه روح» را به کار می‌گیرد: روح به ارابه‌ای تشبیه شده که دو اسب آن را می‌کشند؛ اسبی سفید و مطیع، نماد فضیلت و خویشتنداری و اسبی سیاه و سرکش، نماد شهوات و کشش‌های حیوانی. عقل، راننده ارابه، موظف است این دونیرو را مهار کند. (افلاطون، ۱۹۷۲، ص ۲۴۶) اگر عقل نتواند بر اسب سرکش غلبه یابد، حرکت صعودی مختل شده و روح به مرتبه‌ای فروتر - یعنی زندگی زمینی - بازمی‌گردد. این بازگشت می‌تواند در بدن انسانی یا حتی حیوانی تحقق یابد و علت آن، ناکامی روح در وصول کامل به معرفت مثلی و پاکی اخلاقی است. بدین‌سان، روح وارد چرخه‌ای از تولدها و مرگ‌های پیاپی می‌شود که غایت آن پالایش تدریجی و درنهایت صعود دوباره به عالم مثُل است. (افلاطون، ۱۹۷۲، ص ۶۲؛ افلاطون، ۱۹۹۲، ص ۲۸۴) این تلقی، حیات دنیوی را نه حادثه‌ای منفرد، بلکه یکی از مراحل ضروری تکامل روح می‌داند و پایان چرخه زمانی است که روح به مقام نخستین و مشاهده جاودانه حقایق بازگردد.

۲.۳ دیدگاه امامیه درباره «روح»

بر اساس دیدگاه امامیه و با استناد به قرآن و احادیث اهل بیت (ع)، روح مخلوقی حادث است که هم‌زمان با بدن آفریده می‌شود و پیش از آن وجود مستقل ندارد (حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۴۸). زندگی دنیوی برای هر انسان تنها یک‌بار روی می‌دهد و با مرگ پایان می‌پذیرد. پس از مرگ، روح وارد مرحله «برزخ» می‌شود؛ عالمی میانی میان دنیا و قیامت، با آثار و کیفیات خاص خود، اما بدون امکان بازگشت به بدن مادی دیگر (سید مرتضی، ۱۴۲۱، ص ۷۵). طبرسی در تفسیر آیه «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) بر این نکته تأکید می‌کند که برزخ فاصله‌ای تا روز بعث عمومی است و بازگشت مکرر روح به حیات دنیوی را منتفی می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۳۴۰). در بینش امامیه، بازگشت روح به بدن دنیوی خویش تنها در دو موطن ممکن است:

۱. رجعت: بازگشتی ویژه پیش از قیامت برای گروهی از مؤمنان خالص و کافران محض، با هدف تحقق وعده‌های خاص الهی (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، ص ۵۶).

۲. معاد جسمانی: در قیامت، روح به همان بدن دنیوی بازمی‌گردد تا در محشر حاضر شود و بر پایه اعمال خود حسابرسی گردد (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۳۴۲).

هر دو آموزه رجعت و معاد جسمانی بر بازگشت به «همان بدن» تأکید دارند؛ بنابراین هرگونه تصور تناسخی مبنی بر انتقال روح به بدن دیگر یا تکرار چرخه‌های متعدد زندگی زمینی، در تضاد بنیادین با این مبانی است (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۰۵).

۳.۳ مقایسه دیدگاه افلاطون با دیدگاه امامیه درباره رجعت

برداشت افلاطون از «بازگشت روح» در قالب چرخه تناسخی، فرایندی عام و همگانی است؛ هر روح، بسته به کیفیت حیات پیشین، می‌تواند در هر کالبد انسانی یا حیوانی حلول کند تا تدریجاً به پالایش نهایی برسد. (افلاطون، ۱۳۹۵، ص ۴۲۸) در مقابل، آموزه رجعت در امامیه، بر اساس آیات و روایات معتبر، فرایندی خاص و محدود به گروهی معین از مؤمنان محض و کافران محض است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، ص ۶۱). هدف رجعت، تحقق وعده‌های الهی، اظهار قدرت خداوند و تسلی دل اولیا است (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۰۷). این بازگشت، نه تکرار چرخه طبیعی تولد و مرگ، بلکه رخدادی معجزه‌آسا پیش از قیامت است که صرفاً در همان کالبد دنیوی اول صورت می‌گیرد؛ بنابراین، از منظر کلام امامیه، اطلاق «بازگشت» به هر نوع باز حیات زمینی بدون تمایز، موجب خلط معنایی

میان رجعت و تناسخ افلاطونی می‌شود و از اساس مردود است.

۴.۳. مقایسه دیدگاه افلاطون با امامیه درباره معاد جسمانی

در فلسفه افلاطون، غایت نهایی روح پس از تکامل، رهایی کامل از بدن و بازگشت به عالم مُثُل است (افلاطون، ۱۹۹۲، ص ۶۲۱) بدن نزد افلاطون ابزاری موقت است که پس از وصول به حقیقت، دیگر ضرورتی ندارد. این نگرش با آموزه معاد جسمانی در امامیه تعارض بنیادین دارد؛ چراکه معاد جسمانی، به تصریح متکلمان امامی، عبارت است از بازگشت همان روح به همان بدن مادی که در دنیا زیسته است، همراه با بازسازی عینی و واقعی بدن در قیامت (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۳۴۴؛ حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۲). قرآن کریم نیز بر این بازآفرینی تأکید دارد: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۸-۷۹). بر این اساس، هرگونه تبیین چرخه‌ای - صعودی که به جدایی کامل روح از بدن و عدم بازگشت واقعی به کالبد مادی بینجامد، در چارچوب معاد جسمانی پذیرفته نمی‌شود.

۵.۳. مقایسه دیدگاه افلاطون با دیدگاه امامیه درباره برزخ

افلاطون در برخی آثار خود، به وجود حالت میانی برای روح میان مرگ و تولد مجدد اشاره دارد؛ جایی که روح پاداش یا کیفر موقت می‌بیند و برحسب اعمال گذشته، برای تجسد بعدی آماده می‌شود. (افلاطون، ۱۹۹۲، ص ۶۱۴-۶۲۱) این حالت، بخشی از چرخه تناسخ است و به‌طور طبیعی به زندگی زمینی دیگری منتهی می‌گردد. در آموزه برزخ در امامیه که بر آیه «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) مبتنی است، روح پس از مرگ وارد عالمی میانی تا قیامت می‌شود که نه به دنیا بازمی‌گردد و نه امکان انتقال به بدن دیگر دارد (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۳۴۰). برزخ محل نوعی حیات مثالی است که در آن روح، متناسب با عقیده و عمل، از نعمت یا عذاب برخوردار می‌شود (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ص ۲۱۲). این حیات، موقتی است اما پایان آن نه تولدی دیگر در دنیا، بلکه بعث در قیامت است. از این رو، برزخ امامیه صرفاً گذرگاهی به سوی قیامت است و ارتباطی با بازگشت‌های مکرر زمینی ندارد. تعلیق روح میان مرگ و تولد مجدد در فلسفه افلاطونی، از نظر ساختار و غایت، با مفهوم برزخ در امامیه تفاوت جوهری دارد، زیرا برزخ حلقه‌ای از چرخه تناسخ نیست، بلکه فاصله ثابت و یک‌باره میان دنیا و آخرت است.

۴. نقد حدیثی - کلامی اندیشه تناسخی افلاطون

برداشت افلاطونی از «ارابه روح» که در فایدروس و آثار هم‌خانواده‌اش آمده، روح را جوهری پیش از بدنی و ازلی می‌داند که پیش از ورود به عالم ماده در قلمرو مُثُل می‌زیسته و بر اثر ضعف عقل یا لغزش به بدن سقوط کرده است. (افلاطون، ۱۹۷۲، ص ۲۴۶) این نگاه، چرخه‌ای را ترسیم می‌کند که در آن روح برای رسیدن به طهارت کامل، به تناوب در بدن‌های گوناگون انسانی یا حیوانی حلول می‌کند و هر بار با مرگ، به حسب مرتبه اخلاقی‌اش، یا به عوالم بالاتر عروج می‌کند یا در بدن‌های دیگر بازآفرین می‌شود. (همان، ص ۳۱۸-۳۲۱). این طرح، بر پایه ترکیبی از اسطوره، شهود عرفانی و استدلال فلسفی پیش‌سقراطی است که در مکتب فیثاغورسیان و اورفیکی‌ها سابقه دارد (کیستین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۱). از منظر کلام امامیه، چند تعارض اساسی با این سیستم فکری وجود دارد:

۱.۴. تعارض در مبدأ روح (ازلیت یا حدوث)

یکی از بنیادی‌ترین اختلافات میان نظام فکری افلاطون و الهیات امامیه، مسئله مبدأ روح است. افلاطون در

رساله‌هایی چون فایدرس، روح را جوهری ازلی و هم‌سنخ با مُثُل می‌داند که پیش از پیوستن به بدن، در عالمی عقلی و مینوی زیسته و پس از مرگ نیز قادر به بازگشت و گذر به بدن‌های دیگر است. (افلاطون، ۱۹۷۲، ص ۲۴۵) این دیدگاه، پیش‌فرضی اساسی برای پذیرش چرخه بی‌پایان تولد و مرگ و تبیین‌های تناسخی، همچون «ارابه روح»، به شمار می‌آید. در مقابل، آموزه‌های امامیه بر حدوث نفس انسانی تأکید دارند و روح را مخلوقی می‌شمارند که به اراده الهی هم‌زمان با پیدایش بدن شکل می‌گیرد. روایتی صحیح‌السند از امام صادق (ع) می‌فرماید: «هنگامی که نطفه در رحم قرار گرفت، خداوند فرشته‌ای فرستاد و در آن (نطفه) روح را دمید.» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ج ۱، ص ۱۳۴). در توضیح دلالت این روایت، علامه مجلسی در شرح خود بر کافی، نفخ روح را نشانه حدوث و وابستگی زمانی نفس می‌داند و تصریح می‌کند که «روح در ابتدای تکوّن بدن، مخلوق می‌شود و پیش از آن وجودی مستقل ندارد» (مجلسی، الف، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۴۵). همچنین ملا صالح مازندرانی در شرح الکافی تأکید می‌نماید که تعبیر «یُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ» قرینه روشن بر نفی ازلیت روح است، زیرا جعل و نفخ در این مقام به معنای ایجاد بعد از عدم است (مازندرانی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۲۱). با تکیه بر این فهم شارحان، دلالت حدیث صریحاً بر انکار هرگونه زیست پیشادنیوی روح و وابستگی کامل فرآیند نفخ به اراده و زمان خلقی خداوند است.

پذیرش حدوث روح سبب می‌شود که مسیر حیات انسان خطی و یک‌بارمصرف باشد. آغاز در دنیا، گذر به برزخ و احیای دوباره در قیامت. قرآن کریم این ساختار را در آیه «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) تصریح می‌کند. اگر روح ازلی باشد و حیات‌های مکرر را تجربه کند، برزخ به‌عنوان فاصله نخستین میان مرگ و قیامت بی‌معنا یا تغییر کارکرد می‌یابد؛ زیرا روح می‌تواند بی‌وقفه به بدن جدید منتقل شود. همین اشکال در نظریه‌های غالبان همچون اهل حق در آموزه «دونادون» پدیدار شده و در روایات امامیه، با قاطعیت رد گردیده است (مجلسی، ب، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۱۰).

همین دیدگاه حدوثی در حوزه معاد جسمانی نیز پیامدهای مهمی دارد. اصول کلامی امامیه تصریح دارند که در قیامت، همان روح به همان بدن دنیوی بازمی‌گردد تا پاداش و کیفر بر اساس هویت واحد و پیوسته انسان صورت گیرد. شیخ طوسی می‌نویسد: «روح به همان بدن بازگردانده می‌شود تا حسابرسی بر آنچه آن دو باهم انجام داده‌اند واقع گردد.» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۸۹) اما در صورت پذیرش دیدگاه افلاطونی که روح واحد می‌تواند در بدن‌های گوناگون زندگی کند، شناسایی و انطباق کامل عمل و جزا مختل می‌شود و عدالت اخروی لطمه می‌بیند.

افزون بر این، برداشت امامیه از رجعت نیز با حدوث روح هماهنگ است. رجعت، بازگشت استثنایی و پیش از قیامت همان روح به همان بدن دنیوی برای تحقق وعده الهی و آشکار شدن پیروزی حق است (مفید، ۱۴۰۳، ص ۶۱). درحالی‌که اگر روح از ازل چندین بار بدن‌گیری کرده باشد، رجعت دیگر رخداد شگفت‌انگیز و استثنایی نخواهد بود، بلکه در شمار حلقه‌های طبیعی آن چرخه ازلی قرار می‌گیرد و جنبه نشانه‌ای خود را از دست می‌دهد. بدین‌سان، معجزه وعده داده‌شده به سطح یک فرایند آموزشی و تدریجی تنزل می‌یابد.

لذا برآیند نهایی این است که باور به ازلیت روح در تفکر افلاطونی، زمینه پذیرش بازگشت‌های پی‌درپی و بی‌حد را فراهم می‌سازد و عملاً بنیاد مفاهیمی چون برزخ، معاد جسمانی و رجعت خاص را سست می‌کند، درحالی‌که آموزه حدوث روح در امامیه، پیوند این سه عقیده را در یک ساختار منسجم و بی‌گسست حفظ می‌نماید و مسیر یگانه حیات انسانی را تضمین می‌کند.

۲.۴. پویایی روح و حرکت نفسانی

در منظومه فکری افلاطون، روح انسانی نه تنها موجودی ازلی، بلکه حامل یک نیروی درونی برای حرکت جاودانه به سوی خیر مطلق است. این حرکت در تصویر مشهور «ارابه روح» در فایدروس (افلاطون، ۱۹۷۲، ص ۲۴۶) تشریح می‌شود؛ جایی که دو اسب سفید و سیاه، نیروهای عقلانی و شهوانی را نمایندگی می‌کنند و ارابه‌ران - همان عقل کلی - باید آنها را به سوی سپهر مُثُل سوق دهد. چنین پویایی، با پذیرش تناسخ گره خورده است، زیرا افلاطون می‌پندارد که روح، پس از هر ناکامی در پرواز به سوی عالم عقل، به بدن زمینی بازمی‌گردد و این چرخه تا ابد ادامه می‌یابد.

در الهیات امامیه، گرچه روح نیز موجودی پویا و در حال حرکت به سوی کمال تصویر می‌شود، اما مسیر آن خطی و یگانه است، نه دوری و تکراری. قرآن کریم، حرکت روح را نه بازگشت‌های پی‌درپی، بلکه مهاجرتی یک‌باره از دنیا به برزخ و سپس به عرصه قیامت ترسیم می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ» (فجر: ۲۷-۲۸). این «ارجعی» بازگشت به مبدأ هستی است، نه به بدن دیگر. روایتی از امام باقر (ع) نیز در توضیح آیه «ومن ورائهم برزخ» تأکید می‌کند که برزخ محل توقف روح است تا روز بعث و بازگشتی به دنیا ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴۳).

این تفاوت در فهم «پویایی» روح پیامدهای مهمی در معاد جسمانی دارد. اگر روح را به سان ارابه افلاطونی بدانیم که در مسیر ارتقاء یا سقوط می‌تواند به بدن‌های متعدد تعلق گیرد، هویت شخصی و پیوستگی نفس و بدن در قیامت زیر سؤال می‌رود؛ اما بر اساس مبنای امامیه، پویایی روح در دنیا به تکامل معنوی یا سقوط اخلاقی می‌انجامد و پس از مرگ، روح با هویت واحد خود در برزخ باقی می‌ماند تا در قیامت به بدن نخستین بازگردد. «حشر در روز قیامت، جز برای بازگرداندن روح‌ها به بدن‌هایشان که از آن‌ها جدا شده بودند، نیست» (مجلسی، ۱۴۱۰، ص ۷۴).

برداشت امامیه از رجعت نیز بر همین خطی بودن حرکت روح متکی است. رجعت رویدادی است که برخی مؤمنان و کافران بزرگ، پیش از قیامت، دوباره به دنیا بازمی‌گردند، اما این بازگشت نه نتیجه یک چرخه طبیعی، بلکه معجزه و نشانه تحقق وعده الهی است. روایت امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال از رجعت، آن را «بازگشتی ویژه پیش از روز قیامت» می‌داند که برای اتمام حجت و نصرت حق واقع می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ب، ج ۵۳، ص ۱۱۵). در مقابل، رجعت تناسخی افلاطونی هیچ‌گونه بار نشانه‌ای و معادباورانه ندارد، بلکه صرفاً بخشی از سازوکار کیهانی محسوب می‌شود.

تحلیل تاریخی نشان می‌دهد که فیلسوفان نوافلاطونی، مانند افلوپین، این پویایی روح را در قالب نظریه «فیضان» بسط دادند و سالکان روح را در میان عوالم مختلف به گردش درآوردند. برخی نحله‌های باطنی در جهان اسلام - از جمله غالیان قرون نخست - با الهام از این تصویر، آموزه «مسیرهای چندباره روح» را برای تأویل آیاتی چون «ثم یردّون إلى أرذل العمر» به کار گرفتند (شهرستانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۰). متکلمان امامیه با استناد به همان نصوص برزخ و معاد جسمانی، این تفسیر را رد کردند و حرکت روح را به سیر تکاملی یک‌باره و هدفمند محدود ساختند.

بدین سان برآیند میانی این است که اگرچه هر دو نظام فکری، افلاطونی و امامی، روح را موجودی پویا می‌دانند، اما معنای پویایی در اولی، چرخه‌ای بی‌انتهای قابل بازگشت است، در حالی که در دومی، مهاجرتی یک‌باره به سوی کمال یا شقاوت است که در برزخ استمرار می‌یابد و با معاد جسمانی و رجعت، انسجام می‌یابد. بدین ترتیب، «ارابه افلاطونی» با همه شکوه شاعرانه‌اش، در اندیشه امامیه به «قافله واحد حیات» بدل می‌شود که مقصدش نه بدن دیگر، بلکه لقای

الهی است.

۳.۴. بقای هویت شخصی

یکی از بنیادی‌ترین پیامدهای اختلاف‌نظر در باب روح و مسیر آن، مسئله «بقای هویت شخصی» است. در فلسفه افلاطون، به‌ویژه در فایدروس (افلاطون، ۱۹۷۲، ص ۷۲) روح هویت حقیقی انسان شناخته می‌شود و بدن همچون جامه‌ای است که می‌توان پس از فرسوده‌شدن، کنار گذاشت و جامه‌ای نو بر تن کرد. بدین ترتیب، تعلق روح به بدن امری عرضی، موقت و تعویض‌پذیر است. در چارچوب تناسخی، این جابه‌جایی نه‌تنها ممکن بلکه طبیعی شمرده می‌شود؛ روحی که در بدن شخصی مرده‌ای قرار داشته، می‌تواند در بدن نوزادی متولد شود، بی‌آنکه آن بدن‌ها هویتی مشترک داشته باشند.

در مقابل، آموزه‌های امامیه هویت انسان را ترکیب یگانه روح و بدن می‌دانند که در پیوندی عمیق و غیرقابل تکرار شکل می‌گیرد. قرآن کریم وقتی به معاد جسمانی اشاره می‌کند، بر بازگشت همان بدن، با روحی که زمانی در آن زندگی کرده، تأکید دارد: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۸-۷۹). طبرسی در مجمع البیان ذیل همین آیه می‌نویسد: «المراد إثبات القدرة على الإعادة كما كانت على الإنشاء الأول»؛ یعنی خداوند همان‌گونه که در آغاز خلقت، بدن را از نیستی آفرید، قادر است همان بدن را احیاء کند، نه بدنی دیگر (طبرسی، ۱۳۷۹ ش، ج ۷، ص ۳۴۲). علامه طباطبایی نیز در المیزان می‌گوید: مقصود از «الذی أنشأها أول مرة» تأکید بر وحدت هویت جسمانی در بعث است؛ زیرا خلقت دوم بر پایه همان ماده و همان ساختار وجودی انسان واقع می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۸۸).

بر این اساس، مفاد آیه نه‌تنها بازآفرینی بدن را اثبات می‌کند، بلکه امکان جانشینی یا انتقال روح به بدن دیگر را از اساس منتفی می‌سازد. معاد جسمانی، احیای همان بدن نخستین است در همان ترکیب روحانی - مادی تا تحقق عدالت و حفظ هویت شخصی در عرصه قیامت ممکن گردد.

روایت امام صادق (ع) در تفسیر همین آیه می‌فرماید: «خدای عزوجل روح بنده را به همان بدنش که در دنیا داشت باز می‌گرداند.» (توحید صدوق، ص ۲۶۴). دلالت این روایت، پیوند وثیق میان روح و بدن در عرصه پاداش و کیفر است؛ زیرا تنها با بازگشت همان ترکیب است که عدالت الهی تحقق می‌یابد. اگر روح بدن‌های متعدد را تجربه کرده باشد، مشخص کردن تعلق پاداش یا کیفر به کدام بدن دشوار، بلکه ناممکن می‌شود.

این پیوند هویتی در آموزه برزخ نیز انعکاس می‌یابد. بر اساس روایت امام باقر (ع)، ارواح در عالم برزخ، در قالب مثالی همان بدن دنیوی خویش حضور دارند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴۳). این «بدن برزخی» نه بدن تازه‌ای در چرخه تناسخی، بلکه صورت مثالی بدن پیشین است که به روح امکان تجربه حیات میانه می‌دهد تا روز قیامت. به تعبیر حکمای امامیه، بدن برزخی رابطی است میان دنیا و آخرت، نه ایستگاهی برای عبور روح به بدن مادی دیگر.

همین اصل در رجعت، کارکردی اساسی دارد. وقتی برخی مؤمنان و کافران برجسته، پیش از قیامت به دنیا بازمی‌گردند، باید با همان بدن و همان ویژگی‌های دنیوی‌شان رجعت کنند تا شناسایی آنان توسط مردم ممکن باشد و تحقق وعده «لِيرِيْتَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ الْآخِرَةِ» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۱) صورت گیرد. نظریه تعاقب هویت در تناسخ، چنین شناسایی‌ای را منتفی می‌کند، زیرا روح در چهره و قالبی دیگر بازمی‌گردد و دیگر «همان» شخص نخواهد بود.

در بررسی تاریخی، برخی جریان‌های غالی مانند نصیری و بعضی نحله‌های حروفیه، با تکیه بر ایده انتقال روح میان

بدن‌ها، مفهوم هویت را به «جوهر قائم به ذات» تنزل دادند که می‌تواند هر لباسی به تن کند. این فهم با دیدگاه عدالت‌محور متکلمان امامیه تعارض جدی داشت و نقدهای حدیثی - کلامی آنان، به‌ویژه در آثار سید مرتضی، بر خطر زوال هویت شخصی در تفسیر تناسخی تأکید ورزید (شیخ مرتضی، ۱۴۰۵، ص ۳۲۱).

لذا برآیند میانی این است که بقای هویت شخصی در اندیشه امامیه، بر پایه پیوند ناگسستنی روح و بدن و استمرار آن در برزخ، معاد جسمانی و رجعت شکل می‌گیرد. در حالی که در الگوی افلاطونی و نحله‌های تناسخی، تعاقب هویت جایگزین اتحاد هویت می‌شود و مسیر پاسخگویی اخروی، دچار اختلال معرفتی و اخلاقی می‌گردد.

۴.۴. تربیت تناسخی یا عدالت اخروی

یکی از مهم‌ترین نقاط افتراق میان اندیشه افلاطونی - تناسخی و آموزه‌های امامیه، کارکردی است که برای رنج و کیفر پس از مرگ در نظر گرفته می‌شود. در فلسفه افلاطون، به‌خصوص در جمهور (افلاطون، ۶۱۴، ۱۹۹۲) روح خطاکار نه‌تنها در جهان پس از مرگ مورد بازخواست قرار می‌گیرد، بلکه به بدنی فروتر یا شرایط سخت‌تر بازمی‌گردد تا به‌تدریج پالایش شود. این کیفر در ظاهر چرخه‌ای اخلاقی دارد؛ هر رنج دنیوی، فرصتی تازه برای یادگیری و رفع عیب است تا در بازگشت‌های بعدی، روح به مراتبی بالاتر صعود کند. در این نگاه، عذاب و پاداش نوعی «مدرسه مستمر» است که با تکرار زندگی‌ها، آموزش را کامل می‌کند.

اما در آموزه امامیه، رنج و کیفر دنیوی و اخروی در بستری خطی و غایت‌مند معنا می‌یابد. قرآن کریم از یک‌سو به وجود آزمون و ابتلا در دنیا اشاره دارد: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ...» (بقره: ۱۵۵) و از سوی دیگر، جایگاه قضاوت نهایی را فقط برای «يَوْمَ الدِّينِ» محفوظ می‌دارد (فاتحه: ۴). این یعنی مکانیسم عدالت الهی بر چرخه بی‌پایان بنا نشده، بلکه بر تعیین تکلیف نهایی پس از مرگ و در قیامت استوار است.

در برزخ، بنا به روایت امام صادق (ع)، مؤمنان و کافران هر یک نمونه‌ای از پاداش یا کیفر خویش را می‌چشند؛ مؤمن در باغی از باغ‌های بهشت و کافر در گودالی از گودال‌های جهنم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴۳). این تجربه برزخی، نه فرصتی برای جبران گناه و بازگشت به دنیا، بلکه مرحله تثبیت سرنوشت بر اساس اعمال دنیوی است. در نتیجه، رنج برزخی ماهیتی تنبیهی یا بشارتی دارد، نه آموزشی به سبک تناسخی.

در معاد جسمانی، پیوند روح و بدن، بستر اجرای عدالت الهی را فراهم می‌آورد. بازگشت همان روح به همان بدن، باعث می‌شود رنج یا پاداش نهایی مستقیماً به موجودی واحد و مشخص تعلق گیرد؛ بدین‌وسیله، استحقاق و مسئولیت اعمال محفوظ می‌ماند. چنانکه امام علی (ع) فرمود: «تا آن‌گاه که به سرای پادشاهان بازگردانده شوند و هر عمل‌کننده‌ای به (پاداش یا کیفر) عملش برسد.» (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۰۹). در منطق تناسخی، چون بدن‌ها تغییر می‌کنند، پیوند عمل و عامل مخدوش می‌شود و اجرای عدالت الهی به معنای دقیق آن امکان‌پذیر نیست.

رجعت نیز نمونه مهمی از کارکرد رنج و کیفر در منظومه امامیه است. بازگشت برخی کافران سرسخت، نه برای پالایش تدریجی، بلکه برای تجربه آشکار عذاب الهی در برابر دیدگان مردم و تحقق وعده «و لیسلبن الله قوماً عزهم» است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، ص ۵۶). این بازگشت، کیفر نهایی نیست، بلکه پرده‌برداری از عاقبت ظلم‌پیشه‌گان پیش از قیامت است؛ ماهیتی نشانه‌ای و هشداردهنده دارد، همان‌طور که رجعت مؤمنان، جنبه تکریم و نصرت حق

دارد.

از نظر تاریخی، برخی نحله‌های باطنی، به‌ویژه اسماعیلیه اولیه و بعضی شاخه‌های اهل حق، کارکرد رنج را با ایده «تزکیه تدریجی تناسخی» درآمیختند. در این نگاه، هر بار تولد در بدن جدید مرحله‌ای از پالایش و نزدیک شدن به مقام «انسان کامل» بود. متکلمان امامیه، با استناد به نصوص برزخ و معاد جسمانی، این منطق را رد کرده و آن را نفی عدالت نهایی دانستند. سید مرتضی تصریح می‌کند که «به تأخیر انداختن قصاص و جزا از زمان مقدر آن، بیهوده‌ای محض است» (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ص ۴۰۲).

لذا برآیند میانی این است که در اندیشه امامیه، رنج و کیفر نقشی غایت‌مدار، غیرتکراری و متصل به هویت ثابت انسان دارند، درحالی‌که در چارچوب تناسخی افلاطونی، این نقش چرخه‌ای، آموزشی و وابسته به تعاقب هویت است. به همین دلیل، منطق دوم نمی‌تواند با سه‌گانه برزخ، معاد جسمانی و رجعت سازگار شود.

۵.۴. بدن اخروی و بدن‌های مثالی

پرسش از ماهیت بدن در آخرت، یکی از کانون‌های اصلی هم در فلسفه و هم در کلام است؛ زیرا هم شناخت معاد جسمانی به آن وابسته است و هم تعیین مرز میان باور به بازگشت بدنی در رجعت و پذیرش تناسخ. فلسفه افلاطونی و نظام‌های متأثر از آن، بدن را به‌عنوان پوشش موقتی برای روح دانسته‌اند که می‌تواند در چرخه‌های مکرر با اشکال گوناگون تکرار شود. در این منظر، بدن هیچ تقدس ذاتی ندارد و صرفاً ابزاری برای تجربه روح است.

از منظر برزخ، روایات امامیه به‌صراحت از بدن برزخی یاد می‌کنند که هم‌شکل بدن دنیوی است و روح در آن تا قیامت ادامه حیات می‌دهد. امام صادق (ع) درباره این بدن می‌فرماید: «فی القبر مثلکم فی الدنیا تا کما فقد شیئاً عرف أنه یوم حساب» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۳). این تصویر، برزخ را مرحله حفظ هویت بدنی-روحی معرفی می‌کند، نه جایی برای تغییر قالب و تجربه حیات مکرر مادی.

در معاد جسمانی، بدنی که دوباره زنده می‌شود همان بدنی است که در دنیا زندگی کرده است. این اصل در آیه «كما بدأنا أول خلق نعيده» (انبیاء: ۱۰۴) تجلی دارد و روایات شیعی، آن را دلیلی بر انطباق کامل بدن اخروی با بدن نخستین می‌دانند؛ بنابراین، برخلاف منطق تناسخ که انتقال روح به بدن غیرخود را ممکن می‌پندارد، معاد جسمانی بر عدم جابه‌جایی و حفظ بعینه بدن تأکید دارد.

رجعت نیز به‌روشنی نشان می‌دهد که بازگشت‌های پیش‌قیامتی، در بدن اصلی یا معجزتاً بازساخته همان فرد اتفاق می‌افتد. مطابق روایت امام باقر (ع)، وقتی مؤمنان و کافران خاص رجعت می‌کنند، «يُعْرَفُونَ بصفاتهم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، ص ۱۰۴) و این شناخت تنها با بازگشت قالب آشنا ممکن است؛ قالبی که پیوندی ضروری با روح دارد. نظریه بدن تناسخی، چنین شناسایی‌ای را غیرممکن می‌کند، زیرا قالب جسمانی دیگر همان فرد قبلی نخواهد بود.

در تاریخ تفکر اسلامی، برخی فرق باطنی، به‌ویژه در شاخه‌هایی از اهل حق و نصیری، مفهوم بدن مثالی را با بدن‌های مکرر تناسخی خلط کرده‌اند. آنان بر این باور بودند که روح می‌تواند در هر چرخه، بدنی تازه در همین دنیا اختیار کند که لزوماً همسان یا حتی مشابه بدن قبلی نیست. علمای امامیه، همچون شیخ طوسی در تلخیص الشافی (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۵۹)، این تفسیر را رد کردند و بدن مثالی را کاملاً متمایز از بدن انتقالی دانستند.

لذا برآیند میانی این است که در نظام امامیه، بدن اخروی و بدن‌های مثالی کارکردی در حفظ هویت و اجرای عدالت نهایی دارند و هیچ نسبتی با ایده بدن تناسخی ندارند؛ نه در برزخ، نه در قیامت و نه در رجعت. این تمایز، مرز اصلی میان برداشت حدیثی-کلامی و آموزه‌های افلاطونی-تناسخی را آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که چرا امامیه، حتی در قبول بدن غیرمادی میان‌مرحله‌ای، هرگز به چرخه بازگشت‌های پی‌درپی تن نداده است.

۴.۶. چرایی یگانگی مسیر حیات

در منظومه فکری امامیه، حیات انسان مسیری واحد، خطی و برگشت‌ناپذیر است؛ حرکتی که از آفرینش آدمی آغاز می‌شود و از دنیا به برزخ و سپس به قیامت و سرنوشت نهایی می‌انجامد. این خط‌کشی، نه صرفاً یک قرارداد اعتقادی، بلکه نتیجه مجموعه‌ای از براهین قرآنی، روایی و عقلی است که ساختار عدالت، هویت فردی و غایت‌شناسی خلقت را یکپارچه می‌کنند. برخلاف دستگاه فلسفی افلاطون که ارابه روح را در میدان بی‌پایانی از گذرهای مکرر و زاد و ولدهای گوناگون قرار می‌دهد، در امامیه مسیر حیات «کیان‌بخش» است نه «چرخشی».

نخستین دلیل، مبنای وحیانی در نفی بازگشت دنیوی است. آیه «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * كَلَّا» (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰) به صراحت پایان حیات دنیوی را نقطه‌ای قطعی معرفی می‌کند. امام صادق (ع) در تفسیر این آیه می‌فرماید: «به خدا سوگند، اگر آنان بازگردانده شوند، به همان چیزی که از آن نهی شده بودند باز خواهند گشت» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳۷) که نه تنها بازگشت را نفی می‌کند، بلکه بر تغییرناپذیری ماهیت کسانی که عمر خود را از دست داده‌اند تأکید دارد.

از منظر برزخی، حیات پس از مرگ مرحله‌ای انتقالی و تثبیت‌کننده است، نه عرصه تجربه زیست تازه. روایات متعددی این حالت را به «نوم المیت» تشبیه کرده‌اند که در آن شخص زنده اما محاط در شرایطی است که مرز بازگشت به دنیا را ناممکن می‌سازد. برزخ، طبق نصوص امامیه، معبر یک‌طرفه‌ای است که تنها با نفخه صور و قیامت نتیجه نهایی خود را نشان می‌دهد.

در معاد جسمانی، پیوند دوباره روح به بدن دنیوی، برای اجرای کامل عدالت الهی ضروری است. چرخه‌های تناسخی، با جایگزینی بدن‌های متفاوت، موجب گسست رابطه عمل و جزا می‌شوند و اصل «الجزاء من جنس العمل» را بی‌اعتبار می‌سازند. از همین رو، متکلمان امامی همچون سید مرتضی در الشافی (شیخ مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۸۰) تأکید کرده‌اند که انتقال روح به بدن دیگر، حتی اگر ظاهراً مشابه باشد، قدرت تحقق قسط را ندارد.

رجعت نیز باینکه بازگشت به دنیا را مطرح می‌کند، اما این بازگشت منحصر به گروهی خاص و در زمان و شرایط معین است؛ همچون ابزار الهی برای اتمام حجت یا تجلی وعده‌های خاص. این محدودیت، نشان می‌دهد که حتی موارد استثنایی بازگشت، چرخه و تکرار نیست، بلکه حلقه‌ای خاص در زنجیره واحد حیات است.

تاریخ اندیشه اسلامی، شواهد بسیاری از تلاش برخی گروه‌های غالی یا باطنی برای واردکردن مفهوم چرخه حیات به فضای اعتقادی شیعی دارد؛ از جمله تأویل آیاتی چون «ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا» (نوح: ۱۸) به عنوان بازگشت مکرر روح به دنیا. علمای امامیه این تأویل‌ها را با استناد به برزخ و معاد جسمانی نقد کرده و آن‌ها را ناسازگار با ساختار نجات در اسلام دانسته‌اند.

بدین‌سان برآیند میانی آن که فلسفه حیات در امامیه، یگانگی و تداوم هویت انسان را حفظ می‌کند و نظام عدالت و

هدفمندی را بر این اساس بنا می‌نهد؛ درحالی که دیدگاه چرخه‌ای تناسخی، این یگانگی را از هم می‌گسلد و جای آن، قصه‌ای بی‌پایان از تولد و مرگ می‌نشانند که با سه ستون برزخ، معاد جسمانی و رجعت جمع‌شدنی نیست.

لذا تحلیل شش‌گانه پیشین نشان داد که هر یک از مؤلفه‌هایی که در نظام امامیه پیرامون سرنوشت روح و بدن مطرح است، نه تنها با نظریه تناسخ ناسازگار است بلکه عملاً آن را ناممکن می‌سازد. این ناسازگاری در سه محور اصلی برزخ، معاد جسمانی و رجعت، با شواهد حدیثی، قرآنی و کلامی تثبیت می‌شود.

در محور برزخ، نصوص امامیه بر حفظ هویت شخص با بدن مثالی، استمرار حیات تا قیامت و نفی بازگشت‌های مکرر تأکید می‌کنند. این مرحله، نه ایستگاه انتقال روح به جسمی تازه، بلکه پرده‌ای میانی و غیرقابل عبور تا «یَوْمَ يُبْعَثُونَ» است.

در معاد جسمانی، بازگشت روح به همان بدن دنیوی، پیوند عمل و جزا را تضمین می‌کند. آیات مانند «کما بدأنا أول خلق نعيده» (انبیاء: ۱۰۴) و احادیث رجعت‌کنندگان در قالب اصلی‌شان، خلاف امکان جابه‌جایی روح‌ها میان بدن‌های بیگانه است. نظریه تناسخ، با فرض انتقال به بدن دیگر، این پیوند را از هم می‌گسلد و عدالت نهایی را بی‌معنا می‌سازد.

محور رجعت نیز، باوجود بازگشت به دنیا پیش از قیامت، استثنایی، محدود و هدفمند است؛ یا برای نصرت مؤمنان برجسته یا برای هلاکت عینی دشمنان سرسخت حق رخ می‌دهد. این پدیده، خلاف چرخه بی‌پایان تناسخ، آغاز و پایان روشن دارد و پس‌از آن مسیر حیات به برزخ و سپس قیامت بازمی‌گردد.

بازخوانی تاریخی نشان داد که تلاش برخی فرق غالی و باطنی برای پیوند زدن این مفاهیم با ایده «دونادون» یا انتقال ارواح، نه از ساحت فلسفی و نه از منظر نصوص پذیرفتنی نیست. متکلمان امامی، از قرون نخست، با بهره‌گیری از همین سه محور، ادله تناسخی را رد کرده‌اند؛ چه در لایه فلسفی (رد امکان تغییر بی‌پایان قالب) و چه در لایه کلامی (نفی اخلال در عدل الهی).

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پی آن بود تا نسبت نظریه افلاطونی «ارابه روح» را با آموزه‌های امامیه در سه ساحت حدوث روح، سیر برزخی و معاد جسمانی روشن سازد. تحلیل‌ها نشان داد که این نظریه در هیچ‌کدام از این محورها با مبانی امامیه سازگار نیست. درزمینه حدوث روح، افلاطون بر پیش‌بود و ازلیت نفس تأکید دارد، اما در الهیات امامی، روح مخلوقی حادث و وابسته به اراده الهی است و از پیشینگی وجودی برخوردار نیست. در ساحت برزخ، فلسفه افلاطون حیات میان‌مرگ را مرحله‌ای انتقالی برای آمادگی تجسد بعدی می‌داند، درحالی که در آموزه امامیه، برزخ منزلگاهی میانی و ثابت تا روز قیامت است که در آن هیچ بازگشت مادی رخ نمی‌دهد؛ ازاین‌رو مفهوم چرخه تولد و مرگ، ذاتاً با نگاه خطی و رو به آینده حیات در امامیه ناسازگار است. درزمینه معاد جسمانی نیز، افلاطون غایت روح را رهایی از بدن می‌بیند و بازگشت به عالم مثال را نهایت می‌داند، اما در اندیشه امامی، معاد مبتنی بر بازگشت همان روح به همان بدن است تا پیوند عمل و جزا حفظ شود و هویت شخصی استمرار یابد. درنتیجه، پیش‌فرض‌ها و ساختار چرخه‌ای نظریه ارابه روح، با اصول حدوث، استمرار هویت و عدالت اخروی در الهیات امامیه تعارض کامل دارد. تنها رجعت، بازگشتی استثنایی و مأموریت‌محور محسوب می‌شود و ارتباطی با چرخه‌های طبیعی ندارد. بدین ترتیب، ارابه روح درنهایت نه آموزه‌ای قابل

الحاق به دستگاه کلامی امامیه، بلکه صرفاً تمثیلی فلسفی با کارکرد تربیتی است. لذا این نتیجه نشان می‌دهد که هرگونه تلاش برای تفسیر اربه روح در چارچوب معاد، برزخ یا رجعت امامیه، به خلط مفهومی و ناسازگاری منطقی می‌انجامد؛ و مواجهه علمی با میراث فلسفی یونان تنها در پرتو پالایش مفاهیم و حفظ مرز میان فلسفه و وحی ممکن است.

۶. منابع

- قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی بحرانی، قم، جماعة المدرسين، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *معانی الأخبار*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۴. افلاطون، «فایدروس»، ترجمه آر، هکفورث، کمبریج، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۲.
۵. افلاطون، «جمهوری»، ترجمه جی. م. آ. گروب، انتشارات هکت، ۱۹۹۲.
۶. افلاطون، جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
۷. افلاطون، فایدروس. ترجمه رضا رضایی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۵.
۸. افلوپین، *تاسوعات*، ج ۴، ترجمه آرتور هارولد آرمسترانگ، کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۶ م.
۹. ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، بیروت، دارصادر، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. ارسطو، *متافیزیک*، ج ۱، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۶ ش- ۱۹۵۲ م.
۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، بخش النفس، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. سید رضی، *نهج البلاغه*، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. سید مرتضی، علی بن حسین، *الذخيرة فی علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. سید مرتضی، علی بن حسین، *الشافی فی الإمامة*، تحقیق سید علی میلانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. سید مرتضی، علی بن حسین، *تلخیص الشافی*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *حکمة الاشراق*، تصحیح هنری کربن، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۶ ش.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، قاهره، مكتبة النهضة المصرية، ۱۳۷۵ ق.
۱۸. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائل المقالات*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۱۹. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المسائل السروية*، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، مكتبة الإسلامية، ۱۳۷۹ ق.

۲۱. طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، تحقیق عبدالمحسن بن عبدالله التویجری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (شیخ)، تلخیص الشافی فی الإمامة، ج ۴، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۵۹.
۲۳. طباطبائی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق محمدجواد قاضی طباطبائی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. فلوطین، تاسوعات، ترجمه آرتور هارولد آمسترانگ، کمبریج، انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۶.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، قم، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. کیستین، فردریک، فلسفه یونان باستان، ترجمه حسن لطفی، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۳.
۳۱. کربن، هنری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه باقر پرهام، تهران، سروش، ۱۳۷۱ ش.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، تصحیح الاعتقاد، تحقیق محمد جواد قاضی طباطبائی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، الف، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۵۳، ب، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۵. مازندرانی، ملا صالح، شرح الکافی، ج ۲، قم، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۱ ق.