نشریه علمی اندیشه نوین دینی
سال ۱۶، بهار ۹۹، شماره ۶۰
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۹۲ ـ ۸۱

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 16, Spring 2020, No. 60
Scientific Research Article

کیفیت رجعت از دیدگاه آیت‌الله شاه‌آبادی

بهزاد محمدی*
میثم امانی**

چکیده

دیدگاه‌های رفیعی قزوینی و شاه‌آبادی در مسئله رجعت، فلسفی و مستند به آرای حکمت متعالیه ملاصدرا است. این مقاله با روش پژوهش توصیفی ـ تحلیلی به این مسئله پرداخته که کیفیت رجعت با کدام بدن و به چه نحوی صورت می‌گیرد؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد بر اساس نظر مشهور که رفیعی قزوینی باور دارد کیفیت رجعت با رجعت بدن عنصری تحقق می‌یابد. بنا به نظر رفیعی قزوینی تحقق آثار وجودی معصومین در استکمال نفوس اگر با بدن عنصری صورت نگیرد لازمه‌اش قسر خواهد بود. اما شاه‌آبادی بر این باور است که رجعت با بدن مادی صورت نمی‌گیرد بلکه با بدن برزخی است و انسان‌ها با حواس مطلق نه مقید خود، قادر به رویت این ابدان برزخی هستند. شاه‌آبادی با مبنا قرار دادن دو گزاره عینیت قرآن علمی و عترت و نیز تکیه بر سه صفت فیض، قدرت و هدایت می‌کوشد به اثبات برزخی بودن رجعت بپردازد.

واژگان کلیدی

رجعت، کیفیت رجعت، شاه‌آبادی، رفیعی قزوینی، رشحات البحار.

*. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد بهبهان، دانشگاه آزاد اسلامی، بهبهان، ایران (نویسنده مسئول). behzad_sadra@yahoo.com
**. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. meysamamani1359@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۳

طرح مسئله

اندیشه شیعی چند مولفه محوری دارد که در فهم ساختار ان اهمیت خواهد داشت. امامت، بدا و رجعت سه مؤلفه کلامی و مسائلی دیگر نظیر حلیت متعه و کیفیت وضو جزو مؤلفه‌های فقهی آنست که فصل ممیزش از اندیشه سنی محسوب می‌شود. متأسفانه و بخصوص مسائل کلامی مختص شیعه چنانچه باید و شاید جا نیفتاده و تبیین نشده‌اند لذا هنوز عامه شیعیان نسبت به این مسائل شناخت درستی ندارند.

تلاش رفیعی قزوینی و شاه‌آبادی معطوف به تبیین فلسفی مسئله رجعت است تا بدین‌ترتیب هم به تکمیل مباحث کلامی دراین باب بپردازد و هم گامی در جهت تبیین عقلانی مسئله بردارد و تعارضات و مشکلات مطرح شده در مفاد آیات و روایات را ازمیان بردارد.

کیفیت و چگونگی رجعت، به این معناست که رجعت با کدام بدن و به چه نحوی صورت می‌گیرد؟

به طور کلی دو نظر کلی در این باب وجود دارد: طبق نظر اول که مشهوره عامه است رجعت با بدن مادی صورت خواهد گرفت. و با این فرض، به شبهات تنافی با تکلیف داشتن انسان، تنافی با معاد و تناسخ و نیز شبهه بازگشت فعلیت و کمال به قوه و نقص، پاسخ می دهند. ادله ای که می‌آورند دال بر عدم امتناع عقلی رجعت و حتی وقوع آن در امم سابق است.

طبق نظر دوم که نظر شاه‌آبادی است، رجعت با بدن برزخی صورت خواهد گرفت. نظر ایشان مبانی فلسفی لازم دارد که من جمله‌اش قول به بدن برزخی غیر از بدن مادی است و همچنین قول به حصول بدن برزخی دراین نشئه مادی و کیفیت ظهور آن. با این فرض دیگر شبهات پیش گفته تخصصاً مطرح نخواهد شد.

آیت الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی که از علما و فلاسفه معاصرند، نظراتی بدیع دارند که به ویژه در دو رساله رجعت و معراج منعکس شده است. ایشان کوشیده است بر اساس مبانی حکمت متعالیه با تکیه بر دو قاعده اقوی بودن علت نسبت به معلول و تشکیک وجودی، رجعت را با بدن عنصری ممکن بلکه واجب بداند در حقیقت معصومین با بدن عنصری رجعت خواهند کرد تا اثر وجودی را که تعلیم و تهذیب عمومی است به کمال برسانند و علت مباشر تحقق حکمت الهی باشند.

شاه‌آبادی در کتاب رشحات البحار مسئله رجعت را از دو منظر بحث می‌کند. اول چرایی رجعت و دوم کیفیت رجعت، آنگاه می‌کوشد با دلایل عقلی این دومسئله را تبیین بنماید. ایشان چرایی رجعت را به اهداف افرینش انسان و ولایت محوری ربط می‌دهد و کیفیت رجعت را برزخی می‌داند نه عنصری. ازاین‌روست که دیدگاه ایشان با سایرین در این بحث تفاوت دارد.

مبادی تصوری

رجعت از ریشه عاد یعود عوده است و معنی برگشتن خاص است. در زبان فارسی معنای آن بازگشت و بازگشتن است و منظور، بازگشتن به ابتداست؛ یعنی جایی که قبلاً بوده است یا آنچه در تقدیر ابتدا باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۵)

رجعت بی‌تردید ظهور در معنی بازگشتن دارد و چنانچه عنوان شده، بر بازگشتن خاصی (بازگشتن به دنیا بعد از مرگ) اطلاق می‌گردد. بازگشتن به دنیا، معنی اصطلاحی رجعت است که محل بحث علمای شیعه و سنی قرار گرفته است. علمای شیعه در تعاریف اصطلاحی خویش که برگرفته از مفاد آیات و روایات است، تلاش کرده‌اند به تعریف مصداقی روی آورند.

رجعت موردنظر شیعه امامیه، چند مؤلفه معنایی دارد: اولاً، رجعت یعنی بازگشتن کسانی که قبلاً از دنیا رفته‌اند، لذا شامل زندگان نخواهد شد؛ ثانیاً بازگشتن دو گروه است: مؤمنان محض و کافران محض؛ لذا کسانی که از نظر ایمانی و عملی، بین این دو قرار گرفته‌اند، رجعت نخواهند داشت. اینکه مؤمنان محض و کافران محض چه خصوصیاتی دارند، بحث روایی است که اجمالاً مشخص است؛ ثالثاً رجعت شامل همه مؤمنان و همه کافران نمی‌شود؛ بلکه گروهی از آنها را شامل می‌شود؛ ولی اینکه چه تعدادی مقصود است و اینکه عبارت «گروهی» آیا مقصود تعدادی از مؤمنان و کافران محض است یا کافران و مؤمنان محض را خود، گروه دانسته، بحث روایی است که تفصیلاً مشخص نیست؛ رابعاً ائمه معصومین جزء رجعت‌کنندگان‌اند؛ ولی رجعت آنها به دو صورت تفسیرپذیر است؛ یکی اینکه بگوییم داخل در عنوان کلی مؤمنان محض‌اند،

لذا تعاریفی که عنوان مومنان محض را به‌کار برده‌اند، مصداقا شامل ائمه معصوم نیز خواهند شد؛ دیگر اینکه بگوییم با وجود اینکه جزء مومنین محض‌اند، تخصیصاً جدا شده‌اند و عطف آنها بر مومنان، در حکم اضافه توضیحی است؛ خامساً بازگشت مؤمنان و کافران محض به دنیا خواهد بود، نه جایی دیگر؛ سادساً زمان رجعت در تعاریف ذکر شده متفاوت است: قبل از ظهور و در عصر غیبت کبری، حین ظهور و بعد از ظهور و قبل از برپایی قیامت. تعیین زمان رجعت نیز بحث روایی است که حین ظهور و بعد از ظهور آن مشخص است؛ لکن قبل از ظهور باید بررسی گردد. (حر عاملی، ۱۴۲۸: ۷۱؛ مفید، ۱۳۷۱: ۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۱ ـ ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۷۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۲۲۵)

برای تبیین مسئله رجعت عمده کوشش‌ها در این سه محور خلاصه شده است:

اول. تبیین‌های نقلی که مستند به قرآن کریم و سنت ائمه معصومین است. این رویکرد که بیشتر جهت دفاعی دارد جهت پاسخگویی به اشکالات و شبهات علمای اهل تسنن و سایر فرقه‌ها و دفاع از اندیشه شیعی به‌کار گرفته شده و رویکرد درون‌دینی دارد.

دوم. تبیین‌های کلامی که مستند به ادله عقلی و نقلی هردو ست. این تبیین‌ها ناظر به مبادی ، اصول موضوعه و روش‌شناسی خاص کلام شیعی است؛ نظیر حسن و قبح عقلی و هدایت تشریعی و با هدف رفع استبعاد و دفاع عقلی از باورهای دینی صورت می‌گیرد.

سوم. تبیین‌های فلسفی که مستند به ادله برهانی است. چنانچه فلاسفه عنوان کرده‌اند روش عقلی خاص فلسفه، روش برهانی است و در این نوع تبیین‌ها سعی براین است که رجعت باوری با نظر به مبادی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه فلسفه اسلامی اثبات بشود. رویکرد فلسفی چون کلی است لذا جنبه برون دینی دارد و می‌تواند به‌عنوان مبنایی کلی جهت اثبات آن چه برای دین‌داران و چه غیردینداران بهره گرفت.

اندیشمندان شیعه در قرون اولیه، بیشتر به بحث کلامی در این باب پرداخته‌اند؛ ولی در قرون جدید، از دریچه فلسفی و عرفانی بدان نگاه داشته‌اند. متکلمین در باب رجعت، از چرایی، فلسفه و اهداف رجعت می‌پرسند و منظور این است که چه حکمتی اقتضا می‌کند که عده‌ای از مؤمنان خالص و کفار معاند باید به دنیا برگردند. (طاهری ورسی، ۱۳۸۸: ۲۰۹؛ طبسی، ۱۳۸۹: ۱۰۵)

عمده تلاش‌های صورت گرفته برای تبیین مسئله رجعت، با رویکرد کلامی است. در این رویکرد حکمت الهی و مصلحت او ملاک قرار داده می‌شود و سایر مسائل و نیز اشکالات و شبهات بر اساس آن بررسی می‌شود لکن نکته اینجاست که در این رویکرد، بعد دیگر قضیه که وجود انسان است نادیده گرفته می‌شود. آیا حکمت و مصلحت الهی بدون درنظر گرفتن سنن خلقت و قوانین هستی‌شناسانه آن به جریان می‌افتد؟ بی‌تردید چنین نیست. با رویکرد فلسفی روشن خواهد شد که چگونه عوامل هستی‌شناسانه نظیر علت‌ها و معلول‌ها همچنین ماهیت وجودی انسان در این قضیه دخیل‌اند.

دیدگاه رفیعی قزوینی در باب کیفیت رجعت

دیدگاه رفیعی قزوینی چنانچه در *رساله رجعت* بیان کرده، دو مبنای فلسفی دارد که لازم است قبل از تقریر تبیین شود.

مبنای اول: اقوی بودن علت نسبت به معلول

طبق قاعده فلسفی، وجود علت نسبت به وجود معلول اقوی است؛ چون در غیر این صورت مستلزم تساوی وجودی علت و معلول یا اضعف بودن علت می‌شود که هر دو محال است. (شیرازی، ۱۴۲۵: ۱ / ۴۰۱) این قاعده، به حکم کلی بودن وجود، در تمام مراتب وجود ساری و جاری است لذا عوالم وجود نسبت به یکدیگر علیت دارند و هر عالم مافوق نسبت به عالم دون اقوی است.

مبنای دوم: تشکیک وجودی

براساس قاعده تشکیک وجودی، وجود دارای مراتب است که در عین وحدت شخصی، مراتب کثیر دارد. (همان: ۲ / ۴۰۱) بنابراین تشخص یک موجود نه به امری خارج از وجود بلکه به مرتبه وجودی آن است.

رفیعی قزوینی در تقریر استدلال خویش با تبیین سه مقدمه تلاش می‌کند به اثبات رجعت بدن عنصری بپردازد. عبارات ایشان نشان می‌دهد با قول به حجیت ظاهر، رجعت معمول را به معنی رجعت بدن عنصری دانسته‌اند و «رجعت ارواح نورانیه معصومین به بدن‌های عنصری در فضای دنیا» را از «معتقدات طایفه حقه شیعه» شمرده‌اند. (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸: ۱۶) با این معنا ایشان در پی اثبات رجعت عنصری است در سه مقدمه:

مقدمه ۱: علاقه ذاتی نفس به بدن بعد از مرگ قطع نمی‌شود. به باور ایشان دو گونه روح (نفس) وجود دارد: روح کلی و روح جزیی. روح کلی علاقه ذاتی نسبت به کل عالم ماده دارد و روح جزیی علاقه ذاتی به بدن شخصی و این علاقه ذاتی برمی‌گردد به علاقه ذاتی مجردات و مادیات یا عالم مجردات و عالم مادیات. (همان: ۱۷) منظور رفیعی قزوینی از این علاقه ذاتی، نسبت علیت است البته با لحاظ اقوی بودن علت نسبت به معلول. بنابراین عالم مجرد نسبت به عالم ماده و نیز روح جزیی نسبت به بدن اقوی است و بر آن احاطه و سیطره وجودی دارد. لازمه استیلا و احاطه نفس نسبت به بدن و مقهوریت بدن این است که نفس می‌تواند بدن را اعاده کند حتی بعد از مرگ و بدین‌گونه رجعت امکان دارد. (همان)

مقدمه ۲: هر موجودی در مرتبه وجودی خویش آثاری دارد که خاص آن مرتبه وجودی است. بر این اساس روح کلی در مرتبه وجودی خویش واجد آثار عقل کل، عقل بسیط و انسان کامل است. (همان: ۱۸) به عبارت دیگر اثر وجودی روح کلی این است که چون سیطره بر همه ارواح جزیی دارد، آنها را به کمال می‌رساند و کمال ارواح جزیی عبارت است از تعلیم و تهذیب. (همان: ۱۹ ـ ۱۸) رفیعی قزوینی منظور از روح کلی را «ولایت کلیه» (همان: ۱۸) و مقام خاتمیت (همان: ۱۹) می‌داند. ولایت کلیه هم مقام رسول الله ﷺ است و هم ائمه معصومین ﷺ و محدود به هیچ عصر و دوره‌ای نیست. (همان)

مقدمه ۳: قسر محال است به این دلیل که لازمه قسر، منع آثار وجودی است و منع آثار وجودی به‌طور دائمی با حکمت الهی سازگار نیست. (همان: ۲۰ ـ ۱۹)

براساس مقدمات سه‌گانه پیشین، رجعت بدن عنصری واجب است؛ چون اولاً زوال علاقه ذاتی نفس به بدن بعد از مرگ ممتنع است، ثانیاً اثر وجودی معصومین، رساندن انسان‌ها به کمال حقیقی است. این اثر وجودی در زمان حیات آنها ممکن نشد لذا به دلیل محال بودن قسر، باید رجعت عنصری آنها وجوب بیابد تا اثر وجودی‌شان محقق شود. (همان: ۲۲ ـ ۲۱)

چنانچه مشخص است استدلال رفیعی قزوینی قائم به علاقه ذاتی نفس و بدن و امتناع قسر است اما نکته‌ای که به دلیل اجمال *رساله رجعت* تفصیل آن روشن نشده اینست که مرتبه وجودی معصومین اعلی و اشرف از مرتبه مادی است لذا لازمه تحقق آثار وجودی آنان، رجعت به بدن عنصری نیست. ممکن است آن ذوات مقدسه در مرتبه وجودی مجرده خویش بتوانند آثار وجودی خود را بنمایانند. طبیعی است که محدودیت عالم مادی، مانع از تحقق کامل آثار وجودی است.

دیدگاه شاه‌آبادی درباره کیفیت رجعت

الف) مبانی و پیش‌فرض‌های رجعت‌باوری

مبانی و پیش‌فرض‌ها را می‌توان دسته‌بندی کرد. بعضی از این مبانی، روش‌شناختی‌اند، بعضی، انسان‌شناختی؛ بعضی معرفت‌شناختی و بعضی نیز، هستی‌شناختی. این تفکیک‌ها اگرچه شاید منطقاً و جهت تمایز آراء و اندیشه‌ها کمک کند ولی در مقام بحث کمکی نخواهد کرد و تأثیری در مانحن‌فیه نخواهد داشت لذا بحث را بر تبیین مبانی متمرکز خواهیم ساخت و فقط اشاره‌ای به نوع مبانی رجعت‌باوری در اندیشه شاه‌آبادی خواهیم داشت.

یک. عینیت قرآن علمی با عترت پیامبر ﷺ و عقل تفصیلی

این مبنا که شاه‌آبادی در تمام آثار خویش مستقیم و غیر مستقیم اشاره به آن کرده، هم یک مبنای هستی‌شناختی است و هم روش‌شناختی. مبنای هستی‌شناختی است چون بر اساس ادله فلسفی و متافیزیکی به اثبات و تبیین آن پرداخته و در این مقام بهره از مکتب صدرایی برده است. به‌علاوه مبنای روش‌شناختی است چون روش ایشان در نوع برخورد با مسائل و اثبات عقاید حقه و نیز دفاع از آنها را نشان می‌دهد.

در این مبنا چند گزاره وجود دارد که به‌صورت مقدمه باید تبیین شود.

گزاره اول. قرآن کریم مراتب و درجاتی دارد. ایشان از تعبیر «انا انزلناه» در قرآن کریم استنباط می‌کند که قرآن

مرتبه‌ای داشته بالاتر از این مرتبه مادی مکتوب که در شب قدر و در لیله مبارکه نازل شده است. تعبیر نزول نشان‌دهنده این است که قرآن در مقامی عالی قرار داشته و اینک مقامی دیگر یافته است که متناسب با شأن عالم ماده است. قرآن کریم هفت مرتبه دارد. ایشان بر این باور ست که قرآن کریم عبارتست از علم الهی که در هر نشئه‌ای به تناسب آن نشئه ظهور می‌کند و این گزاره را با توجه به مسئله علم الهی تبیین کرده است. نوشته‌اند:

> علم خداوند متعال به ذات، صفات، اسماء، لوازم اسماء و لوازم آن تا بی‌نهایت، عین ذات اوست. بنابراین نازل کردن هویت خداوند همانا نازل کردن علم خود از والاترین مراتب وجود به پایین‌ترین مراتب آن است به‌طوری که در هنگام فرود آمدن به صورت صدا، صوت و حتی نوشته درآمد. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف: ۲۵۶)

مرتبه اول قرآن کریم عبارت است از هویت غیبی که عالم مطلق است و صفت علم او عین ذات اوست. مرتبه دوم اتحاد آن با انسان کامل است که عبارت است از حقیقت احمدیه هنگام فنا و مستتر شدن در احدیت. (همان) ایشان حقیقت احمدیه را همان شب قدر و لیله مبارکه دانسته است و دلایلی بر این مسئله اقامه کرده‌اند من جمله اینکه نزول ملائکه و روح در زمان، ممتنع عقلی است (همان: ۲۵۷) چون آنها موجودات مجرده محضه هستند و تنزل آنها لازمه‌اش این است که قوام خود به مرتبه وجودی خویش را از دست بدهند و این محال است؛ پس می‌باید تنزل آنها بر قلب انسان کامل باشد چنانچه آیه شریفه فرموده است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ». (شعراء / ۱۹۴ ـ ۱۹۳)

مرتبه سوم عبارت است از ظهور قرآن کریم در مرتبه سر وجودی اطلاقی. ایشان طلوع فجر را بیان دیگری از حالت بقای بعد فنا دانسته و بر طلوع خورشید احدی از افق مشیت احمدی حمل کرده است. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف: ۲۶۰)

مرتبه چهارم ظهور آن در مقام عقل بسیط پیامبر اکرمﷺ است. مرتبه پنجم ظهور آن در مقام عقل تفصیلی ایشان است که به‌صورت تنزل روح در مرتبه وهم حضرت درک می‌شود. مرتبه ششم این است که آینه‌ای برای صوت و لفظ قرآن کریم در مرتبه خیال حضرت قرار می‌گیرد که به‌صورت تنزل ملائکه است و در مرتبه هفتم حضرت، قرآن کریم را تلفظ می‌کند و به‌صورت لغوی درمی‌آید. (همان)

بنابراین قرآن کریم یک کتاب صرف نیست بلکه یک حقیقت تشکیکی است که عبارت است از علم واحد الهی که بنا به مراتب مختلف هستی، شئون مختلف پیدا کرده است و در هرمرتبه جلوه‌ای دیگر دارد با این حال کل عالم هستی را حقیقت عینی قرآن کریم پرکرده است و عین علم الهی از یک‌سو و مشیت الهی از سوی دیگر است.

گزاره دوم. مرتبه چهارم و پنجم قرآن کریم عبارت است از ظهور آن در عقل اجمالی و تفصیلی رسول الله به اضافه اینکه حقیقت قرآن کریم، علم و معرفت است. نتیجه اول از این دو قضیه این است که قرآن کریم با عقل اتحاد دارد؛ چه اجمالاً و چه تفصیلاً و نتیجه دوم این است که خود رسول الله مصداق تام علم الهی و نیز مصداق تام عقل است.

مفهوم عقل در متون فلسفی ـ عرفانی دو معنای تقریباً متمایز دارد. در معنای اول عقل اشاره به موجود مجرده محضه دارد که ذاتاً و فعلاً مجرد است؛ لذاست که می‌گویند عالم عقول. در معنای دوم اشاره به قوه شناخت ادراکات کلی در انسان دارد و از لحاظ رتبه بالاتر از حس و وهم و خیال است.

رسول الله ازآن‌رو که در متون فلسفی ـ عرفانی، اول ما خلق الله و صادر اول دانسته شده و وجود مجرده محضه دارد، عقل به‌معنای اول است و وجودش به این معنا، سابق بر وجود مادی خواهد بود. ایشان تقدم بالرتبه طبعی دارد بر سایر پیامبران الهی ولی چون سعه وجودی‌شان بیشتر از سایر پیامبران بوده، در مقام تحقق خاتم النبیین شده‌اند.

از این گذشته چون وجود رسول الله متحد با قرآن کریم است و نیز چون قرآن کریم به موجب حمل بالرقیقه همان علم الهی است که تنزل یافته است لذا وجود رسول الله به موجب حمل بالرقیقه همان علم الهی است که تنزل یافته است. لکن علم ایشان یک شأن دفعی دارد که در شب قدر نازل شده و مفاد انزال است و یک شأن تدریجی که در طول بیست و سه سال ظهور یافته و مفاد تنزیل است. در مقام اول، ایشان عقل اجمالی و در مقام دوم، عقل تفصیلی است.

گزاره سوم. قرآن کریم طبق حدیث ثقلین متحد با عترت نبوی است. شاه‌آبادی مباحث نسبتاً مبسوطی در باب معنای عترت و اثبات اینکه منظور از عترت، ائمه معصومین‌اند، عنوان کرده است. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف: ۲۶۶) لکن لب لباب کلام

ایشان، دائرمدار لوازم حدیث ثقلین است و اثبات اینکه عترت و قرآن، هم‌تراز و هم‌سنگ‌اند.

وقتی پذیرفتیم که قرآن علمی با رسول الله متحد است، بدیهی است که با رحلت رسول الله، علم نازل شده نیز به عالم بالا خواهد رفت. عالم که عروج کند، علم وی نیز چنانچه مفاد اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول است، عروج خواهد کرد ولی خداوند وعده داده است که قرآن علمی نازل شده را در تمام دوران‌ها حفظ خواهد کرد.

از دیگر سو قرآن علمی نازل شده با عترت اتحاد دارد پس هریک از عترت طاهره به قرآن علمی نازل شده، علم دارد و اگرچه رسول الله که وجودش متحد با علم نازل شده است، عروج کرده ولی علم متحد با عترت طاهره، باقی خواهد ماند. (همان: ۲۷۰)

علم نازل شده در وهله اول با امیرالمؤمنین اتحاد دارد و سپس سایر ائمه هدی تا حضرت ولی عصرﷺ؛ شاه‌آبادی نوشته است:

> علم نازل شده پس از پیامبر هم در این عالم باقی می‌ماند و با اولین فرد از عترت پاک که حضرت علیؑ است اتحاد می‌یابد. همچنان‌که می‌دانیم به اتفاق فرقین سنی و شیعی کسی عالم‌تر از او نبود و همه علوم از ایشان منتشر شد پس او جانشین پیامبر و مرجع امت است. البته منظور ما از امامت و وصایت و خلافت جز این نیست که امام، وصی و خلیفه باید علم پیامبر را داشته باشد و هویتش با قرآن اتحاد داشته باشد. به همین ترتیب پس از مولای ما امیرالمؤمنین هر یک از عترت، عالم به علم نازل شده می‌شوند پس آنان حجت‌های خداوند بر خلایق، امنای وحی او و اوصیای پیامبرش هستند تا اینکه نوبت به آخرین فرد از آنان برسد که همان مهدی موعود است؛ هرچند عمرش به درازا کشیده است، زیرا او با قرآن اتحاد دارد و حفظ قرآن هم مطابق وعده خداوند سبحان، واجب است. (همان: ۲۷۱ ـ ۲۷۰)

دو. صفات الهی

مبحث صفات الهی و تجلیات آنها در مباحث فلسفی و عرفانی مبحثی بنیادین و محوری است. عالم هستی مظهر و مجلای اسماء و صفات الهی است و هرچه اتفاق می‌افتد، شأنی از شئون اسماء و صفات الهی محسوب می‌شود. شاه‌آبادی چند صفت از صفات الهی را مطرح ساخته که در تتمیم و تکمیل مبحث رجعت‌باوری دخیل‌اند.

الف) صفت فیض: فیاضیت مطلقه خداوند ایجاب می‌کند که اولاً، هستی ازلیت داشته باشد و حادث به حدوث ذاتی نباشد ولو حادث به حدوث زمانی باشد؛ ثانیاً، هستی دوام داشته باشد و مرتب در تجدد و تحول باشد؛ ثالثاً، محدود به حد خاصی و محصور به حصر خاصی نباشد؛ چون لازمه حد داشتن، عدم اطلاق است. ایشان عدم تکرار در تجلی را باعث تغیر و تحول در عالم مادی می‌داند و معتقد است عالم و آدم باقی‌اند. اگر عالم تجدد صور پیدا می‌کند ولی ماده اولی آن باقی است و نیز اگر صورت جسمیه و نوعیه آدم عوض می‌شود لکن ماده او باقی خواهد ماند و با صورت‌های دیگر متحد خواهد شد. خالقیت، بارئیت و مصوریت خداوند لایزال و لم یزل است و نه تجدید می‌شود نه تکرار. (همان: ۲۷۲)

با این فرض، حتی اگر انسان‌ها بدن مادی خود را وابنهند، خواهند توانست با بدن برزخی ادامه حیات بدهند و حتی رجعت داشته باشند.

ب) صفت قدرت: فعل خداوند برخاسته از قدرت است و شاهد آن، آفرینش خود موجودات است. لازمه عجز، عدم آفرینش است. خداوند چون قدرت دارد لذا خواهد توانست ارواح را برگرداند وگرنه نقصی در او خواهد بود و لازمه‌اش فقدان کمال است.

ایشان گفته‌اند اگر خداوند قدرت بر خلق موجبات حیات ملکی نظیر قرار دادن شب برای آرامش و روز برای کسب و کار را دارد و اهمال نورزیده است پس چگونه در رجعت ارواح اهمال خواهد ورزید؟ به‌ویژه که ارواح، هم استعداد رجعت داشته باشند هم استدعای آن را. (همان: ۲۹۵)

ج) صفت هدایت: هدایت چنانچه معروف است لازمه‌اش هم ارائه طریق است و هم ایصال إلی المطلوب. اگر خداوند ارائه طریق کند ولی ایصال إلی المطلوب نکند، هدایت وی کامل نخواهد بود و ناقص خواهد ماند؛ بدین ترتیب مستلزم

نقص یا بخل یا جهل خواهد بود که صفت سلبی است. ابلاغ و تبیین دین توسط نبی و ولی و نیز بیعت، در حکم تکمیل ارائه طریق است ولی کافی نیست. باید اجرای دین و نیز بیعت به شخص صورت بگیرد تا ایصال إلی المطلوب نیز حاصل شود وگرنه هدایت الهی تمام نخواهد بود.

با این فرض رجعت انسان‌ها مصداق هدایت الهی است و خداوند درصدد است تا آخرین لحظه حیات آدمی و بلکه تا آخرین فرصت ممکن در ادوار تاریخی که ظهور حضرت ولی عصرﷺ است، حجت خویش را تمام نموده و هدایت خویش را بگستراند، شاید بدین طریق، تنبه‌ای برای کسی حاصل شده و از مسیر ضلالت به درآید. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف: ۲۸۹)

هم شناختن ولی معصوم و ارسال و تعیین او، هدایت الهی است و هم عین الیقین پیدا کردن مؤمنان نسبت به وی و رجعت او بر عبادالرحمان؛ ولی بدیهی است که هدایت الهی در مرتبه عین الیقین، مرتبه‌ای بالاتر از مراتب مادون دارد و بر اثر مجاهدت نفسانی و مهاجرت از خود به خدا صورت خواهد گرفت.

ب) استدلال بر کیفیت رجعت

مقدمات شاه‌آبادی برای انتاج نتیجه منطقی در بحث کیفیت رجعت به این صورت است:

مقدمه ۱. ایشان معتقد به دو نوع بدن است؛ بدن مادی و بدن برزخی. نوشته‌اند:

> بدن مادی از ترکیبات و بسائطی پدید آمده است که خداوند تعالی بر اساس مقام خالقیت خویش آنها را ایجاد کرده است؛ سپس بر اساس مقام باری بودن خویش ترکیب نموده و (با مقام صورتگر بودن خود) آن را به‌صورت منی حالت داده است. (همان: ۳۰۱ ـ ۳۰۰)

بدن مادی بنا بر تعریف، خصوصیات ماده را داراست و حادث با خالقیت و بارئیت الهی است.

ایشان در ادامه نوشته است: بدن دوم نیز به این صورت به وجود می‌آید که از حرکت دوری این اجزای مادی، بخار خاصی پدید می‌آید که همان روح سحابی صبابی است. (همان: ۳۰۱) ایشان این بدن را بدن برزخی اصطلاح کرده است و همان اصطلاح روح بخاری است که اطبای قدیم و فلاسفه مشائی در آثارشان داشته‌اند و آن را معادل سلسله اعصاب به ادبیات پزشکی جدید دانسته‌اند.

به نظر شاه‌آبادی بدن مادی و برزخی که حاصل شود روح که همان نفس ناطقه انسانی در اصطلاح فلاسفه است ایجاد خواهد شد؛ لذا بدن مادی و برزخی علت معدّه روح‌اند و تا این روح بخاری یا بدن برزخی متکون نشود نوبت به ایجاد روح انسانی نخواهد رسید.

مقدمه ۲. در این مقدمه شاه‌آبادی خصوصیات روح بخاری را بیان می‌کند.

دسته اول؛ خصوصیات نفسی است که عبارتند از علم، قدرت و عشق. ایشان نوشته است:

> روحی که به مجرد ظهور، خود را ادراک می‌کند امری انشایی است که پس از تمام شدن حدوث بدن متعلق به آن، حادث می‌شود و نسبت به بدن، علت ایجابی است؛ زیرا مناط آن علم، قدرت و عشق است؛ زیرا نیازمندی‌های بدن را درک می‌کند و (علم) می‌تواند نیازهای آن را نیز از طریق شهوت و غضب برآورده سازد (قدرت) و بالاخره عشق دارد و عشق یعنی ادراک امور سازگار با روح نه بدن. (همان: ۳۰۲)

دسته دوم؛ خصوصیات نسبی است و آن اینکه روح بخاری اولاً، با ارواح قبل الاجسام تفاوت دارد؛ ثانیاً، با ارواح جزئی مثالی نیز تفاوت دارد.

دلیل تفاوت روح بخاری با ارواح قبل الاجسام این است که در این صورت تعلق روح به جسم ممتنع است و این امر درباره ارواح کلی آشکار است. (همان) دلیل تفاوت روح بخاری با ارواح جزئی مثالی این است که ارواح جزئی مستقل‌اند و هیچ ماده‌ای ندارند و محال است که اسیر ماده شوند. (همان)

ایشان نتیجه می‌گیرد که روح بخاری از مقتضیات ماده و تابع بدن است و اینکه گفته می‌شود روح، جسمانیه الحدوث است، منظور، همین روح بخاری است نه روح جزئی مثالی.

مقدمه ۳. در این مقدمه رابطه روح و بدن از لحاظ حیات و ممات بررسی شده است. ایشان نوشته است:

> بدن و روح از لحاظ مرگ و زندگی عکس یکدیگرند. مناط حیات بدن که ذاتاً مرده است، روح است به‌طوری که روح شعاع خود را یا در سراسر بدن بسط می‌دهد که شعاع لامسه است یا شعاع خود را در بخشی از بدن می‌گستراند که شعاع چشایی، بویایی، بینایی و شنوایی است و این معنای حیات‌آفرینی برای بدن است. مرگ بدن هم به این صورت است: روح این اشعه خود را از بدن می‌گیرد و در نتیجه بدن به همان مرگ ذاتی خود باز می‌گردد و این معنی ایجاد مرگ برای بدن است. بدین ترتیب تقابل حیات بدن و مرگ آن، تقابل ملکه و عدم است. (همان)

بیان ایشان مشخص می‌کند که حیات بدن وقتی است که روح در این بدن حضور داشته باشد و مرگ بدن وقتی است که روح در این بدن حضور نداشته باشد. بدن، موضوع است و مرگ و زندگی بر آن عارض می‌شوند البته به‌واسطه روح.

مقدمه ٤. در این مقدمه سخن از دو نوع تلازم رفته است. نوشته‌اند:

> در اینجا دو تلازم وجود دارد: یکی تلازم میان ماده بدنی ملکی و برزخی با صورت جسمیه، دیگری تلازم میان صورت جسمیه و صورت نوعیه نفسانیه؛ زیرا پس از تفکیک روح و بدن از طریق مرگ، تلازم میان صورت جسمیه و صورت نوعیه باقی می‌ماند؛ البته همراه با ماده برزخی (نه ملکی) که به عالم برزخ منتقل می‌شود تا اینکه صورت جسمیه به‌طورکامل به مرتبه آنها (صورت نوعیه و ماده برزخی) ارتقا می‌یابد و ماده با صورتی (مادی) به‌عنوان سرمایه این عالم باقی می‌ماند. ازاین‌رو روح به بدن موجود در قبر تعلقی برزخی پیدا می‌کند و سؤال از او در قبر با همین بدن خواهد بود. (همان: ۳۰۳)

پس دو تلازم هست:

تلازم اول میان ماده بدن ملکی و برزخی با صورت جسمیه؛ مطابق این تلازم، بدن مادی و برزخی هر دو صورت جسمی دارند و متصف به امکان داشتن ابعاد سه‌گانه‌اند. چه در عالم ماده و چه در عالم برزخ، بدن مادی با صورت جسمیه تلازم دارد و متصف به ابعاد ثلاثه است. همچنین بدن برزخی با صورت جسمیه تلازم دارد و متصف به ابعاد ثلاثه است.

تلازم دوم میان صورت جسمیه و صورت نوعیه نفسانیه؛ که در عالم مادی و در بدن مادی شکل می‌گیرد؛ ولی بعد از مرگ نیز این تلازم وجود خواهد داشت. آنجا دیگر صورت جسمیه و صورت نوعیه نفسانیه حلول در بدن برزخی خواهند داشت نه بدن مادی.

مرگ که اتفاق می‌افتد اولاً، بدن مادی با صورت مادی خواهد ماند ولی دیگر صورت جسمیه متحد با صورت نوعیه نفسانی نخواهد داشت و صورت نوعیه نباتی پیدا خواهد کرد؛ ثانیاً، بدن برزخی از بدن مادی جدا خواهد شد ولی با همان صورت جسمیه متحد با صورت نوعیه نفسانیه به حیات خود ادامه خواهد داد. بنابراین، صورت جسمیه و صورت نوعیه نفسانی هم بر روی بدن مادی است و هم بر روی بدن برزخی با این تفاوت که در عالم ماده بر روی هر دو خواهد بود و در عالم برزخ فقط بر روی بدن برزخی و دیگر بدن مادی نخواهد داشت.

مقدمه ۵. در این مقدمه درباره نحوه ادراک مادیات و برزخیات بحث شده است. نوشته‌اند:

> هم برزخ و هم ملک هر دو از عالم حس و محسوس هستند و نسبت میان آنها ظهور و بطون است و این حوزه تا زیر عرش به آن دو اختصاص دارد؛ به‌طوری‌که همه آنچه که با حس مقید به ماده ادراک می‌شود جزء عالم ملک به حساب می‌آید و هرچه که با حس مطلق ادراک می‌شود مربوط به عالم برزخ به حساب می‌آید. بر این اساس هر تصویر یا صورتی که با بصر ادراک می‌شود از این عالم است و هر صورتی که با باصره و مقام اطلاق تو ادراک می‌شود از زمره صور برزخی محسوب می‌شود. (همان: ۳۰۳)

بیان ایشان به این توضیح است که اولاً، برزخ و ماده را جزو عالم محسوسات دانسته‌اند نه معقولات. به نظر می‌رسد تعبیر محسوسات را توسعاً به‌کار برده‌اند تا هم حس مقید و هم حس مطلق را دربربگیرد؛ ثانیاً، نسبت آنها را ظهور و بطون دانسته‌اند. برزخ، باطن عالم ماده است و ماده ظاهر عالم برزخ؛ لذا قول به عالمی ورای عالم ماده که مکانی یا مکانتی جدا از

عالم ماده دارد و نسبت برزخ بدان دادن صحیح نیست؛ ثالثاً، قلمرو ماده و برزخ را مشترک دانسته‌اند و هر دو را تا منطقه زیر عرش الهی شمرده‌اند.

تنها مسئله‌ای که می‌ماند نحوه ادراک مادیات و برزخیات است که در این مقام تفاوت دارند. امور مادی با حس مقید و امور برزخی با حس مطلق درک می‌شود. ایشان چنانچه سهروردی در آثار خود عنوان کرده و بعداً موردتوجه فلاسفه بعدی قرارگرفته، می‌گوید باصره به قوه دیدن اطلاق می‌شود، دیدن شامل امور محسوس می‌شود. آنچه ابعاد ثلاثه داشته باشد و دارای صورت جسمیه باشد قابل‌رؤیت است، حال اگر این صورت جسمیه متحد با بدن مادی باشد، با قوه باصره مقید به چشم انسان دیده خواهد شد ولی اگر این صورت جسمیه متحد با بدن برزخی باشد با قوه باصره مطلق دیده خواهد شد. در عمل ابصار، وجود چشم شرط نیست بلکه وجود قوه باصره شرط است.

مقدمه ٦. در این مقدمه رابطه روح نفسانی با بدن ملکی و برزخی بیان شده است. نوشته‌اند:

> روح بر بدن برزخی خود قدرت دارد به‌طوری‌که گاهی رقیق می‌شود چنان‌که جز با بصر مطلق دیده نمی‌شود، گاهی همچنان تراکم پیدا می‌کند که با چشم مقید دیده می‌شود. همچنین می‌تواند گاهی بدن برزخی خود را عوض کند یا با استفاده از اثیر بر آن بیفزاید مانند عوض کردن بدن مادی در هنگام تحلیل با ماده دیگر. ملاک بدنیت این ماده برای روح نیز خود روح است. ازاین‌رو او بدن خاصی ندارد بلکه او یک بدنی دارد (هر بدنی که باشد). شخص بدن وی نیز هم در عالم ملک و هم در عالم برزخ با خود وی است به این صورت که او در برزخ بدنی از سنخ اثیر دارد همچنان‌که در ملک بدنی از سنخ ماده دارد. دلیل استبدال و تحلیل بدن در عالم ملک و برزخ، به‌خاطر تأثیر برق در این دو عالم است. افزودن بر بدن و صورت دادن به آن نیز به‌خاطر تأثیر روح در این دو عالم است. با این حال همه این موارد دست آخر در دنیا به‌صورت قهری است و در برزخ به‌صورت ارادی است. این است که در این عالم شکل‌های مختلفی به خود می‌گیرد و مقادیر متفاوت و گوناگونی پیدا می‌کند. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف: ۳۰۴)

آنچه بیان کرده‌اند این است که اولاً، روح نفسانی فاعل بالتسخیر است هم بر بدن مادی و هم بر بدن برزخی. تأثیر او بر بدن برزخی مستقیم و بلاواسطه است و بر بدن مادی، غیرمستقیم و با واسطه. ثانیاً، روح نفسانی چه در نشئه ماده و چه در نشئه برزخ، بدن دارد ولی در هر نشئه به اقتضای همان نشئه است؛ در عالم ماده بدن وی از سنخ ماده و در برزخ از سنخ اثیر است. ثالثاً، کیفیت تأثیر روح نفسانی بر بدن خود به این صورت است که گاهی آن را تعویض می‌کند، گاهی بر آن می‌افزاید و گاهی به آن صورت می‌دهد. تفاوت اینجاست که این افعال درعالم مادی، به قهر صورت می‌گیرد با حرکت قهری و در عالم برزخ، به اراده و با حرکت ارادی.

مقدمه ۷. در این مقدمه، بحث تصرف روح نفسانی در بدن برزخی است. نوشته‌اند:

> تصرفات برزخی، صرفاً ناشی از اقتدار ارواح و قابلیت ماده برزخی است؛ زیرا این ماده علماً و عملاً مطاوع مشیت و اقتدار ارواح است. منظور از اقتدار نیز نیرویی است که از عقل نظری و عقل عملی ناشی می‌شود به‌طوری‌که هرچه این دو عقل کامل (تر) شوند، قدرت نیز کامل (تر) می‌شود و مشیت، نفوذ بیشتری می‌یابد؛ حتی می‌توان گفت نوع تصرفات اعجازی نیز از سنخ تصرفات برزخی هستند. (همان: ۳۰۵)

قوه عاقله انسان بر حسب موضوع و متعلق آن به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری مناط ادراک است و نظر به عوالم بالا و شأن قابلی دارد ولی عقل عملی مناط حرکت است و نظر به عوالم پایین و شأن فاعلی دارد.

عقل نیروی روح نفسانی است؛ لذا هرچه قوی‌تر باشد قوه ادراک و حرکت بیشتری خواهد داشت و هرچه ضعیف‌تر، قوه ادراک و حرکت کمتری خواهد داشت. با این حساب روح نفسانی به‌واسطه عقل در ماده خویش تصرف می‌کند، چه تصرف مادی و چه تصرف برزخی.

شاه‌آبادی دراین مقدمه بر تأثیر علل قابلی و فاعلی در تصرفات برزخی انگشت نهاده است لذا هم اقتدار روح لازم است هم قابلیت ماده برزخی وگرنه تصرف، صورت نخواهد بست.

مقدمه ۸. در این مقدمه، نحوه تعلق مشیت به امور بیان شده است. نوشته‌اند:

> ناگزیر باید انفاذ مشیت، تابع مصلحت نوعیه باشد و حداقل نظام نوعی را دچار اختلال ننماید. بدیهی است که ظهور هر چیز به‌خاطر مشیت خداوند است که تابع اسمای تام و صفات منظم ایشان است و هرگاه چیزی، علت اسمایی نداشته باشد امکان ندارد که مشیت به آن تعلق بگیرد حتی در مرتبه تنزل آن و اگر در مرتبه تنزل، مشیت به آن تعلق بگیرد ولی آن چیز تحقق نیابد، روشن می‌شود اقتضائات اسمایی تا این حد بوده است. (همان)

مشیت الهی که بخواهد به جریان بیفتد بی‌تردید دربرگیرنده مصلحت نظام احسن عالم هستی است، به عبارت بهتر مشیت و حکمت عین هم‌اند نه اینکه اول مشیتی باشد بعد متصف به حکمت شود. کثرت مفهومی آنها بدیهی است ولی در عین حال، وحدت مصداقی دارند.

مشیت الهی که تحقق می‌پذیرد، در حقیقت مظهر و مجلای اسماء و صفات الهی است، چه جلالی و چه جمالی؛ پس اگر چیزی نتواند مظهر اسم خاصی قرار بگیرد، مشیت به آن تعلق نخواهد گرفت و هرچه مشیت به آن تعلق گرفته و تحقق یافته است، مظهر اسم خاصی است.

نظر به تفکیک قضا و قدر و اینکه قضا، امر کلی و قدر، امرجزئی است، گاهی ممکن است مشیت به قضا تعلق بگیرد ولی ظهور اسمایی در قدر نداشته باشد، گاهی نیز ممکن است مشیت به قضا تعلق بگیرد، ظهور اسمایی در قدر هم داشته باشد؛ تحقق مشیت در قدر منوط به علل دیگر است که از آنها به علل فاعلی و قابلی تعبیر کردیم و در مقدمه قبلی با عنوان اقتدار روح نفسانی و قابلیت ماده برزخی یاد نمودیم.

مقدمه ۹. در این مقدمه انحای تصرفات برزخی بیان شده است. نوشته‌اند:

> انحای تصرفات برزخی عبارتند از: خلع و لبس صور برحسب ملکات (مانند ملکه‌های مسخ‌کننده)، قبض و بسط برحسب شکل، رقیق بودن و تراکم برحسب جسم، کشیدگی و افزایش برحسب ماده، ظهور و خفا برحسب شخص، میراندن و زنده کردن برحسب اشیا. (همان: ۳۰۶)

بنابراین چندگونه تصرف برزخی وجود دارد:

یک. خلع و لبس صور برحسب ملکات؛ چنانچه انسان ممکن است صورت ظاهری انسانی داشته باشد ولی صورت برزخی میمون یا خوک یا غیره. داستان مسخ که در آیات ۶۵ سوره بقره و ۱۶۶ سوره اعراف آمده، از این نمونه است.

دو. قبض و بسط برحسب شکل؛ ممکن است بدن انسان دچار قبض و بسط بشود به این صورت که شکل آن تغییر بیابد.

سه. رقت و تراکم برحسب جسم؛ گاهی بدن برزخی دچار رقت می‌شود به‌نحوی که با حس مطلق دیده می‌شود و گاهی تراکم می‌یابد که با حس مقید دیده خواهد شد.

چهار. کشیدگی و افزایش برحسب ماده؛ گاهی حجم بدن برزخی افزایش می‌یابد به‌نحوی که بزرگتر از حد معمول یا کوچکتر دیده می‌شود. چنانچه درباره فاصله دو چشم دجال گفته‌اند.

پنج. ظهور و خفا برحسب شخص؛ بدن برزخی ممکن است به‌واسطه اقتدار روح، بتواند خود را ظاهر کند و ممکن است به‌واسطه ضعف روح در خفا بماند.

شش. احیا و اماته بر حسب اشیا؛ ممکن است شیء خاصی با تصرف روح، میرانده شده و شیء خاصی، زنده شود. ایشان احضار تخت بلقیس را مثال زده‌اند که با تصرف برزخی آصف بن برخیا صورت گرفته است. (همان)

مقدمه ۱۰. در این مقدمه آیات دال بر عدم رجوع عنوان شده و پاسخ داده شده است. ایشان دو آیه را عنوان کرده‌اند:

آیه اول:

> **لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا.** (مؤمنون / ۱۰۰)
> باشد که من در آنچه ترک کرده‌ام، [کار] شایسته‌ای انجام دهم. [در پاسخ او گفته می‌شود:] هرگز چنین نیست! این سخنی است که او [فقط] گوینده آن است.

در این آیه درخواست کسانی مطرح شده که طالب بازگشت به دنیا هستند تا عمل صالح انجام دهند ولی درخواست آنها رد می‌شود.

آیه دوم:

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ. (یس / ۳۱)
آیا اطلاع نیافته‌اند که پیش از آنان چه بسیار گروه‌هایی را هلاک کردیم که آنان به‌سوی ایشان باز نمی‌گردند؟!

در این آیه گویی امتناع بازگشت به دنیا برای کسانی که قبلاً از دنیا رفته‌اند بیان شده است.

تعبیر شاه‌آبادی این است که آیات بیان شده، می‌گوید رجوع روح به بدن مادی امکان ندارد ولی درباره اولاً، تمثل که خاص ارواح مطلقه است و ثانیاً، تقیید که خاص بدن‌های برزخی ارواح مقیده است، نفیاً و اثباتاً سخن گفته نشده است. بازگشت روح در باب تمثل عقلا ممتنع است ولی در باب تقیید عقلا ممکن است؛ بنابراین اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند.

ایشان نوشته‌اند: بدیهی است که اگر بدن‌های ملکی واجد صورت منشئه نباشند یا در مسیر ترکیب‌اند که در این صورت مستعد حصول روح خاصی هستند که هنوز از قوه به فعل نرسیده است؛ زیرا اولین خروج آن از قوه به فعل، حصول آن برای یک بدن خاص است و این درست مانند بدن‌های رحمی است. حالت دیگر به این صورت است است که این بدن‌ها در مسیر انحلال به بسائط قرار دارند. مانند بدن مردگان. ازاین‌رو هر بدنی که به بسائط تحلیل نشده است و در مسیر ترکیب خاص هم قرار نگرفته است، مستعد انشای روح خاصی که غیر از او باشد، نیست. اگر هم واجد صورت انشائیه است، مستعد روح دیگری نیست؛ زیرا بدیهی است که هر شخصی فقط یک شخص واحد است. بر عکس ارواح ـ ولو به‌صورت کلی ـ از قوه به فعل درآمده‌اند. ازاین‌رو امکان ندارد که آنها را مقید نمود یا بار دیگر آنها را از فعلیت به قوه درآورد. به علاوه هر ماده‌ای که فرض شود، مستعد پذیرش روح خاص خود است و اجتماع دو نفس ممتنع است اما تعلق ارواح به بدن‌های برزخی در عالم ملک نیز ممکن است. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف: ۳۰۷)

ایشان استدلال کرده است که چرا رجوع روح به بدن مادی امتناع دارد، زیرا یا بدن مادی روح دارد یا ندارد. اگر بدن مادی روح دارد که دیگر روح دیگری را نمی‌پذیرد تا بگوییم که آن روح نفسانی به این بدن مادی رجوع کرده است. اگر بدن مادی روح ندارد، دو حالت است یا هنوز ترکیب مادی نیافته که دراین صورت، اصلاً روح دریافت نکرده است و یا تجزیه مادی یافته است که در این صورت روح از آن خارج شده است. در هر دو حالت استعداد پذیرش روح ندارد.

آیات ذکر شده، بنابراین امتناع عقلی رجوع روح به بدن مادی را بیان می‌کند ولی امتناع عقلی تعلق روح به بدن برزخی را نفیاً و اثباتاً بیان نکرده، ضمن اینکه نه‌تنها ممتنع نیست بلکه ممکن وقوعی است.

نتیجه

از مجموع استدلال رفیعی قزوینی به‌دست می‌آید که دو قاعده اقوی بودن علت نسبت به معلول و تشکیک وجودی را مبنا قرار داده‌اند تا ثابت کنند اثر وجودی معصومین به هر حال باید در همین دنیا و با همین بدن عنصری تحقق یابد چون در غیر این صورت قسر لازم می‌آید که محال است. لازمه استدلال رفیعی قزوینی تحقق اثر وجودی در هر صورت است تا قسر لازم نیاید و اثر وجودی بنا به اشرفیت عالم مافوق ماده بر ماده، در عالم مجردات بهتر و بیشتر تحقق خواهد یافت لذا عملاً نیازی به رجعت بدن عنصری پیش نخواهد آمد.

اما شاه‌آبادی رجعت را به معنی رجعت برزخی تفسیر کرده است و از ظواهر متون دینی عدول می کند. رجعت برزخی یعنی ظهور ارواح درعالم ملک به این صورت است که روح نفسانی پس از مرگ در عالم ماده ظاهر می شود ولی به همراه بدن برزخی نه بدن مادی.

تفاوت اینست که ارواح مومن مقتدر خودشان می‌توانند روح خود را رجعت دهند ولی ارواح مومن ضعیف و نیز ارواح کافر نمی‌توانند لذا رجعت آنها به دست ولی معصوم صورت خواهد گرفت که توانایی تصرف دارد.

ایشان خواسته‌اند با تفکیک بدن مادی و بدن برزخی، متعلق روح نفسانی در رجعت را بدن برزخی بدانند و بدن مادی را چنانچه مشهوره عامه است موضوع رجعت نشمارند.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱٤۱٤ ق، ***لسان العرب***، بیروت، دار صادر.

۳. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱٤۲۸ ق، ***الایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعه***، قم، منشورات دلیل ما.

٤. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، ۱٤۱۲ ق، ***مفردات فی غریب القرآن***، دمشق، دار العلم الدار الشامیه.

۵. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۹، ***درآمدی بر شیعه‌شناسی***، قم، جامعة المصطفی العالمیه.

٦. رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳٦۸، ***رجعت و معراج***، قم، انتشارات طه.

۷. شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۷ الف، ***رشحات البحار***، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۸. شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۷ ب، ***شذرات المعارف***، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۹. شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۷ ج، ***فطرت عشق***، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱٤۲۵ ق، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیه***، ج ۲ ـ ۱، قم، منشورات طلیعة النور.

۱۱. طاهری ورسی، احمدعلی، ۱۳۸۸، ***رجعت یا حیات دوباره***، قم، انتشارات مسجد جمکران.

۱۲. طباطبایی، سید محسن و دیگران، ۱۳۸۹، ***معجم مهدویت در تفاسیر شیعه و اهل سنت***، قم، بوستان کتاب.

۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷٤، ***تفسیر المیزان***، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱٤. طبسی، نجم‌الدین، ۱۳۸۹، ***رجعت از نظر شیعه***، قم، دلیل ما.

۱۵. مفید، ابوعبدالله محمد بن محمد، ۱۳۷۱، ***اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات***، قم، مکتبة داوری.