

فلسفه رجعت از منظر آیت‌الله شاه‌آبادی

بهزاد محمدی*

چکیده

رجعت‌باوری، جزء مختصات تفکر شیعی است و به دلیل اهمیت آن، پژوهش‌های فراوانی از سه منظر نقلی، کلامی و فلسفی به تبیین آن پرداخته‌اند؛ لکن هنوز برخی وجوه آن نیازمند تبیین است. متکلمان با مبنا قرار دادن حکمت و مصلحت الهی، از غرض و فلسفه رجعت پرسیده‌اند؛ ولی آقای شاه‌آبادی با براساس مبنای علیت و انسان‌شناسی خاص خویش، دو سؤال کلیدی پرسیده است: اول اینکه علت رجعت چیست؛ که به نظر ایشان، رجعت یا علت قابلی دارد یا علت فاعلی؛ دوم اینکه کیفیت رجعت چگونه است؛ که ایشان رجعت را با بدن برزخی می‌دانند، نه بدن مادی و این محور تفاوت نظر ایشان با علمای سلف است. شاه‌آبادی با توجه به مبحث علت و معلول صدرایی، علت رجعت را یا ناشی از استعداد می‌داند، یا استدعا یا استحضار که در هر حال، دو علت فاعلی و قابلی لازم دارد. مقایسه دیدگاه استاد شاه‌آبادی و فلاسفه دیگر، نظیر رفیعی قزوینی نشان می‌دهد که بحث ایشان از جهت استفاده از مبانی حکمت متعالیه و استیفای اقسام علل رجعت بر بحث‌های مرحوم رفیعی قزوینی ارجحیت دارد.

واژگان کلیدی

رجعت، علیت، علت رجعت، شاه‌آبادی.

طرح مسئله

درباره مسئله رجعت، دو سؤال کلیدی وجود دارد؛ سؤال اول در باب علت رجعت است و اینکه چرا رجعت اتفاق می‌افتد. اگر براساس ادله ضرورت معاد پذیرفتیم که معاد، ظرف تحقق حکمت عالی و عدل کامل الهی

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بهبهان، گروه معارف اسلامی، بهبهان، ایران. behzad_sadra@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

است، این سؤال پیش خواهد آمد که علت رجعت نفوس به دنیا چیست. همچنین اگر تحقق دولت جهانی و تکمیل علوم بشر را در عصر ظهور ولی عصر^{علیه السلام} پذیرفتیم، آنگاه رجعت گروهی از مؤمنان همراه ایشان و نیز رجعت معصومان پس از ایشان بر چه اساسی صورت می‌گیرد. متکلمان معمولاً علت در این مبحث را به معنای «غایت» می‌گیرند؛ ولی فلاسفه آن را به معنای «علل اربعه» و حتی سایر اقسام آن تلقی می‌کنند.

سؤال دوم در باب کیفیت رجعت است و اینکه رجعت چگونه صورت می‌گیرد با بدن مادی یا با بدن مثالی. عموم فلاسفه اسلامی از جمله علامه ابوالحسن رفیعی قزوینی معتقد به رجعت بدن عنصری‌اند؛ ولی مرحوم شاه‌آبادی به رجعت بدن مثالی اعتقاد دارد.

مقاله حاضر در باب علت رجعت از دیدگاه آقای شاه‌آبادی است. لذا وارد بحث کیفیت رجعت نمی‌شود. تبیین علت رجعت، خود در حکم تمهید مقدمه‌ای است که تبیین کیفیت رجعت را میسر خواهد ساخت. ایشان بحث علت رجعت را مستقلاً در آثار خویش مطرح ساخته است و لذا باید ایشان را از این جهت پیشرو دانست. رفیعی قزوینی در رساله‌ای به نام رجعت، وارد بحث اثبات عقلی رجعت و پاسخ به شبهات آن شده، ولی مستقلاً به بحث علت آن نپرداخته است. با این حال، فحوای بحث ایشان، به گونه‌ای است که می‌توان علت رجعت را در نظر ایشان دریافت و وجوه برتری دیدگاه شاه‌آبادی را فهمید.

مقایسه دیدگاه آقایان شاه‌آبادی و رفیعی قزوینی از میان حکمای معاصر نشان می‌دهد که مبحث علت و معلول صدرایی که در اندیشه ملاصدرا متکی به اصالت وجود است، در اندیشه هر دو متفکر، محور تبیین علت رجعت قرار گرفته است و هر دو به علل هستی‌شناسانه رجعت پرداخته‌اند، نه علل کلامی؛ چنان‌که متکلمان آن را با نظر به افعال حکیمانه خداوند تبیین می‌کنند. اکنون سؤال‌ها این است که:

اولاً: رجعت چیست؟ از نظر لغت و اصطلاح، معنای آن چیست؟ در علوم عقلی چگونه به این مفهوم پرداخته شده است؟ جایگاه بحث آقای شاه‌آبادی کجاست و آیا منظر کلامی دارد یا فلسفی؟

ثانیاً: شاه‌آبادی در میان اسلاف و اقران خویش، چگونه به بحث علت رجعت نظر افکنده و آن را حل کرده است؟ با توجه به اینکه رویکرد وی صدرایی است، چگونه از مبانی حکمت متعالیه برای پاسخ به این مسئله سود جسته است؟ تأکید وی بر کدام قسم از علت است و علت رجعت را چه چیزی می‌داند؟

ثالثاً: نظر شاه‌آبادی چه تفاوت‌ها و امتیازاتی نسبت به نظرهای اسلاف و اقران وی دارد؟ محور این مقاله، مقایسه دیدگاه شاه‌آبادی با دیدگاه رفیعی قزوینی خواهد بود. بنابراین سؤال این است که تفاوت‌های این دو دیدگاه چیست؟

مبای‌ی تصویری مسئله

رجعت از ریشه «عاد، یعود، عوده» و به معنای برگشتن خاص است. در زبان فارسی، معنای آن بازگشت و

بازگشتن است و منظور بازگشتن به ابتدا، یعنی جایی است که قبلاً بوده یا آنچه در تقدیر ابتدا باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۴۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۸ / ۱۱۵)

رجعت ظهور در معنای بازگشتن دارد و چنان‌که عنوان شده، بر بازگشتن خاصی (بازگشتن به دنیا بعد از مرگ) اطلاق می‌شود. بازگشتن به دنیا، معنای 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 بیاورند.

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 خصوصیتی دارند، بحثی 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 مؤمنان محض را به کار برده‌اند، مصداقاً شامل ائمه معصومان نیز خواهند شد؛ دیگر اینکه بگوییم با وجود اینکه جزء مؤمنین محض‌اند، تخصیصاً جدا شده‌اند و عطف آنها بر مؤمنان، در حکم اضافه توضیحی است؛ خامساً، بازگشت مؤمنان و کافران محض به دنیا خواهد بود، نه جایی دیگر؛ سادساً، زمان رجعت در تعاریف ذکرشده متفاوت است: قبل از ظهور و در عصر غیبت کبرا، 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. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۱ - ۳۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۲۲۵)

در علوم عقلی (شامل فلسفه، کلام و عرفان نظری) برای اثبات و تبیین رجعت و دفاع از آن تلاش‌هایی شده است که بیشتر مربوط به حکما و اندیشمندان سده‌های اخیر است. اندیشمندان شیعه در قرون اولیه، بیشتر به بحث کلامی در این باب پرداخته‌اند؛ ولی در قرون جدید، از دریچه فلسفی و عرفانی بدان پرداخته‌اند. 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. (طاهری‌ورسی، ۱۳۸۸: ۲۰۹؛ طبسی، ۱۳۸۹: ۱۰۵)

رجعت از نظر عقلی، یک ممکن وقوعی است و هیچ محذور عقلی ندارد. (همان: ۲۲۶) عقل هم به‌عنوان منبع شناخت باورهای دینی و هم به‌عنوان مکمل باورهای دینی از حیث اثبات، تبیین و دفاع می‌تواند به‌قدر طاقت بشری در این وادی گام بنهد. دستاوردهای عقل در این موضوع بی‌تردید حجیت شرعی ندارد. عرصه

عقل، عرصه مباحثه و تکرار است، لذا انتظار ارائه حکمی قطعی و نظری غیرقابل انتقاد، انتظار بجایی نیست. نخستین مسئله‌ای که در این رابطه قابل طرح است، علیت و لمیت رجعت است. مفهوم علت چنان که در اصطلاح فلاسفه رایج است، دو معنا دارد؛ یکی عام و دیگری خاص. علت به معنای عام عبارت است از هرچه موجود دیگر، متوقف بر آن باشد و فلاسفه به خصوص مشائیان، علل اربعه (علت فاعلی، علت غائی، علت مادی و علل صوری) را در این معنا به کار می‌برند. این علل مجموعاً در باب موجودات مادی به کار می‌رود؛ ولی اجمالاً علل فاعلی و غائی در باب موجودات غیرمادی به کار می‌رود. علت به معنای خاص عبارت است از هستی‌بخش یا موجودی که افاضه‌کننده وجود است. فلاسفه به خصوص صدرائیان علت حقیقی را در همین معنا استعمال کرده‌اند که اطلاق خاص آن در باب واجب‌الوجود بالذات است. علت در این مبحث به معنای علت عام است.

شاه‌آبادی و بحث علت رجعت

وی در کتاب *الانسان و الرجعه*، باور به رجعت را با نظر به آیات قرآن کریم به تفصیل بررسی کرده است و تلاش وی معطوف به این است که براساس مبانی و پیش‌فرض‌های ذکرشده، به تبیین فلسفی رجعت‌باوری روی بیاورد.

او مفهوم علت را به معنای خاص آن به کار نبرده است؛ بلکه مراد وی، علت به معنای عام آن است. برخلاف بحث‌های کلامی که در سؤال از اینکه چرا رجعت واقع می‌شود، منظورشان علت غائی است و انگیزه و هدف را در پاسخ به این سؤال ذکر می‌کنند، مرحوم شاه‌آبادی در این مبحث از علت فاعلی و مادی سخن گفته است: «باید دانست که ملاک رجعت امت، یا ناشی از استعداد آنان است یا تقاضا و یا استحضار آنان» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف: ۲۹۶) روشن است که استعداد و تقاضا، علت مادی رجعت را تشکیل می‌دهد؛ ولی استحضار که به وسیله ولیّ معصوم صورت می‌گیرد، علت فاعلی است.

ممکن است اشکال شود که در بحث کنونی، سخن از رجعت بدن برزخی است، نه بدن مادی. از این رو بیان علل اربعه و نیز علت مادی به عنوان عوامل و زمینه‌های رجعت بی‌معنا است. بدن برزخی، خصوصیات بدن مادی را ندارد، مگر شکل و کیفیت آن را. پس نمی‌توان گفت رجعت آن، معلول علل اربعه به خصوص علت مادی است. پاسخی که براساس نظریات ایشان می‌توان داد، این است که اولاً، استعداد دو حیث دارد؛ وقتی با نظر به مستعد لحاظ می‌شود، به آن «استعداد» گفته می‌شود؛ ولی وقتی با نظر به مستعدله لحاظ می‌شود، بر آن «علت استعدادی» اطلاق می‌شود. در این مبحث، سخن از استعداد، ناظر به مستعدله، یعنی بدن برزخی است. لذا اطلاق استعداد بر آن از باب مسامحه است و صحیح‌تر آن است که علت استعدادی به کار برده شود. چنان که در فرق بین ماده و علت مادی گفته‌اند ماده خود، جوهر مستقل فرض می‌شود؛

ولی علت مادی دانستن آن بر حسب ترکیب آن با صورت و لحاظ جوهر جسمانی است؛ ثانیاً استعداد و استعداد هر دو در حیات مادی شکل می‌گیرند؛ ولی ظهور و بروز آن در حیات برزخی است. نیازی نیست که به محض تحقق استعداد و استعداد، متعلق آنها تحقق بیابد، بلکه ممکن است بنا به تدریجی‌الحصول یا تشکیکی بودن آن، تأخر زمانی از علت خویش داشته باشد. پدید آمدن استعداد و استعداد، مقارن با تحقق متعلق آنها نیست؛ نظیر اینکه به محض دعا کردن، مصداق آن تحقق نخواهد یافت. اگرچه استجابت دعا قطعی است و تخلف‌پذیر نیست، مصداقاً ممکن است با تأخر زمانی یا به شکلی دیگر یا در حیاتی دیگر تحقق بی‌پذیرد. بنابراین منظور شاه‌آبادی از علت در بحث رجعت، انگیزه و هدف نیست؛ بلکه مقصود، علت قابل و فاعلی رجعت است. با این مقدمه، به سراغ تبیین ایشان از این استدلال خواهیم رفت. به گفته مؤلف، ملاک رجعت یا ناشی از استعداد است یا استعداد یا استحضار که هریک جداگانه بررسی خواهد شد.

الف) رجعت ناشی از استعداد

به نظر استاد شاه‌آبادی، رجعت در برخی افراد به واسطه استعداد خود آنهاست و چون زمینه رجعت را پیدا کرده‌اند، با بدن برزخی، امکان رجعت خواهند داشت. بر این اساس، تا قابلیت یا علت قابل رجعت موجود نباشد، رجعت میسر نمی‌شود. وی در تبیین علیت استعداد برای رجعت امت، سه مقدمه ذکر کرده است:

مقدمه یکم

رابطه دنیا و آخرت، رابطه عینیت است؛ به این معنا که اعمال انسان در آخرت به صورت ملکوتی ظاهر می‌شود و آن صورت ملکوتی، عین عمل و پاداش و کیفر است. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ ب: ۲۹۶) بنابراین اولاً؛ رابطه دنیا و آخرت، رابطه عینیت یا تکوینی است، نه قراردادی؛ ثانیاً؛ ظرف دنیا و آخرت تفاوت‌هایی دارند؛ از جمله اینکه دنیا، دار سعی و تلاش است و آخرت، دار شهود و برداشت. ظرف دنیا مقتضای بروز پاداش حقیقی اعمال انسان نیست و این امر تنها در آخرت تحقق می‌یابد؛ ثالثاً؛ شرط داشتن آخرت مطلوب این است که در دنیا دو ملکه علم و عمل حاصل شده باشد. اگر عمل نباشد، پاداشی نخواهد بود و اگر علمی نباشد، شهودی نخواهیم داشت.

مقدمه دوم

در این مقدمه، لزوم اکمال انسان در بیعت شخصی با ولی عصر بیان شده است و قابل تجزیه به چند گزاره دیگر است که بیان خواهد شد.

۱. انسان مستعد کمال است و به واسطه استعدادها و ظرفیت‌هایی که خداوند در نهاد بشر نهاده است،

زمینه تکامل و تعالی را می‌یابد. شاه‌آبادی استعدادها و قابلیت‌های انسانی را در مفهوم فطرت جمع کرده است. شناخت‌ها و گرایش‌های فطری در حقیقت منشأها و معبرهایی هستند که جهت کمال آدمی را نشان می‌دهند. ریشه کمال آدمی در فطرت اوست و فطرت که در حقیقت، نحوه ایجاد انسان است، نوع تکامل وی را مشخص می‌کند. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ الف: ۳۱۶)

۲. کمال انسان به اسلام است و چون دین قائم عبارت است از فطرت انسانی، التزام به فطرت و مفطورات آن به معنای روی آوری به دین است. چنان که قبلاً گفته شد، فطرت انسانی مفطور به چهار بُعد ملکی، بزرخی، ملکوتی و جبروتی است. به عبارت دیگر، هم حس دارد، هم خیال، هم عقل و هم عشق. قوی‌ترین و عظیم‌ترین کمالات انسانی این است که همه این بعدها را دربر بگیرد. (همان: ۲۹۶)

۳. کمال اسلام با ولایت است؛ زیرا اولین مقام از مقامات دین، شناخت حق با هل بسیط است. کمال شناخت وی نیز تصدیق عناوین کلی و هل مرکب منطبق بر اوست. (همان: ۲۸۸)

۴. کمال ولایت‌باوری، بیعت با شخص ولی است. آقای شاه‌آبادی بر این باور است که بیعت دو گونه است: بیعت به عنوان و بیعت به شخص. بیعت به عنوان که کلی است، یعنی پذیرفتن ولایت کلی معصومان. نمونه‌اش بیعت کسانی است که بدون رسیدن به محضر معصومان، با آنها بیعت کرده‌اند و در بند ولایت آنها قرار گرفته‌اند. این نوع بیعت هرچند مقید به شخص باشد، امکان شرک در شناخت شخص معصوم وجود دارد. پس باید برهان اقامه شود و معصوم به شخص مشخص گردد. بیعت به شخص که جزئی است، یعنی شهود ولی مقرب و تشخص وی. انسان در این مقام ولی معصوم را به‌شخصه می‌بیند و با وی بیعت می‌کند. لذا امکان شرک در شناخت شخص معصوم وجود نخواهد داشت. (همان: ۲۸۹) بدیهی است که بیعت به شخص، کامل‌تر از بیعت به عنوان است.

شاه‌آبادی از این چهار گزاره نتیجه می‌گیرد که لازمه تکامل انسان این است که بیعت به شخص معصوم داشته باشد. اگر انسان از دنیا برود و شخص معصوم را جهت تکمیل مراتب ولایت‌باوری و بیعت به شخص نبیند، به تکامل حقیقی نخواهد رسید. همچنین اگر ولی معصوم غایب باشد و انسان نتواند بیعت به‌عنوان را به بیعت به شخص تبدیل کند و ولی معصوم را به‌عینه ببیند، به تکامل حقیقی نخواهد رسید و در هر دو صورت، تعطیل وجود لازم خواهد آمد. (همان: ۲۹۶) انسان مستعد کمال و کمال وی اسلام است. کمال اسلام نیز با ولایت است؛ از حیث تعلق، تخلّق یا تحقّق. تعلق اعتقادی انسان به‌عنوان (ولایت)، مستلزم مشاهده و عیان است و این همان بیعت با انسان (شخص ولی) خواهد بود؛ ولی از آنجا که این مورد با مرگ ممنوع می‌شود، ناگزیر باید از طریق رجعت به سرای علم (دنیا) تکمیل شود، وگرنه تعطیل وجود لازم می‌آید که در اصل، ظلم به موجود است. (همان) وی در بحث بقای عترت می‌نویسد: انسان براساس فطرت عاشق کمال، فطرت خاضع در برابر کامل و فطرت عادل درباره حقوق و حدود خویش، به وجود فطرت کاشف حکم می‌کند و از آنجا که کشف تام نسبت

به علم نازل، مخصوص عترت است، ناگزیر باید به عترت رجوع کند تا انسان با فطرت کاشف خود اجتماع یابد، وگرنه تعطیل وجود لازم می‌آید که در اصل، ظلم به موجود است. البته لازمه این امر، ملازمه فطرت کاشف بر در فطرت عاشق و سهولت حضور در محضر آن (فطرت کاشف) است که در این صورت با مسئله غیبت منافات خواهد داشت. به علاوه ضرورت ناشی از مذهب شیعه و نیز آیات و روایاتی که براساس گفته برخی نزدیک به چهارصد مورد است و نمی‌توان آنها را بر خطا و اغراض نفسانی حمل کرد، برای اثبات این امر کافی است. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷ ج: ۲۷۳)

بنابراین انسان به واسطه داشتن علت مادی رجعت، بالضرورة باید شخص ولی را ببیند تا استعداد وی به فعلیت برسد. در غیر این صورت، مستلزم قوه بدون فعل و نیز عدم تضایف و ملازمه آن دو خواهد بود.

مقدمه سوم

در این مقدمه، مشکک بودن ولایت بیان شده است. شاه‌آبادی بر این باور است که ولایت، یک مقوله تشکیکی است و مراتب دارد.

اولاً، منظور ایشان، این نیست که مفهوم ولایت، یک مشترک معنوی است و بر مصادیق خود به نحو مشترک صدق می‌کند. تعبیر ایشان این است که: حقیقت نبوت و ولایت، حقیقت واحد مقول به تشکیک است. (شاه‌آبادی ۱۳۸۷ الف: ۲۹۶) لذا سخن در حقیقت ولایت است، نه مفهوم آن.

ثانیاً، باید بین کسانی که متعلق ولایت‌اند و ولایت درباره آنها به کار می‌رود - نظیر انبیا و ائمه معصومان - و کسانی که مؤمن به ولایت‌اند و ولایت را پذیرفته‌اند، فرق گذاشت. به عبارت دیگر، فرق است بین کسانی که خودشان ولی‌اند و کسانی که ولی‌شناس‌اند.

وی می‌گوید ایمان به عنوان لازم هست؛ ولی کافی نیست. وجه کفایت ایمان ولی‌شناس، این است که به شخص باشد. البته او نمی‌گوید که ایمان به شخص کافی است؛ بلکه می‌گوید ایمان به شخص واجب است؛ چون بدون ایمان به شخص، ولایت‌پذیری تمام نخواهد بود.

ایشان نوشته‌اند: نه تنها چاره‌ای جز ایمان به تمام آن حقیقت و مظاهر آن - ولو عنوانی - نیست، ایمان به مظهر اتم آن واجب است؛ حتی انبیا در میان گذشتگان، نبوت پیامبر خاتم و ولی خاتم را به امت‌های خود تلقین می‌کردند و اگر به این امر دعوت نمی‌کردند، دعوت خود را به پایان نبرده بودند؛ ولی ما ایمان داریم که آنان امت‌های خود را به این امر دعوت کرده‌اند؛ به طوری که در مورد حضرت موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام جز این ایمان نداریم. واضح است که این ایمان براساس عنوان است و کمال آن فقط با شهود معنوی و از طریق عیان میسر خواهد بود. (همان: ۲۹۷)

شاه‌آبادی با این مقدمات، به جمع‌بندی دیدگاه خویش می‌پردازد. توضیح جمع‌بندی وی مستلزم بیان سه تفکیک است:

یک. ایشان بین انسان‌های مؤمن به رسول‌الله و انسان‌های کافر به رسول‌الله، فرق نهاده است. حکم این دو دسته یکسان نیست.

دو. ایشان بین انسان‌های عصر حضور ولیّ معصوم و انسان‌های عصر غیبت در مسئله علت رجعت تفاوت گذاشته است. البته چه غیبت قبل از بعثت رسول‌الله و چه بعد از آن.

سه. رجعت عترت بر امت با رجعت امت بر عترت تفاوت دارد. رجعت عترت بر امت، یعنی ظهور برزخی عترت بر انسان‌ها، ولو در حال احتضار؛ رجعت امت بر عترت نیز یعنی ظهور برزخی انسان‌ها بر عترت بعد از مرگ. (همان: ۳۰۸)

با این تذکر می‌گوییم:

الف) کسانی که مؤمن به رسول‌الله بوده‌اند، دو دسته‌اند:

یک. کسانی که در عصر غیبت رسول‌الله بوده‌اند که آنها نیز دو دسته‌اند:

۱. آنهایی که در عصر انبیای قبل از رسول اکرم آمده‌اند، چون بیعت آنها به عنوان بوده است و رسول‌الله و معصومان را ندیده‌اند، باید ولیّ بر آنها ظاهر شود تا بیعت ایشان کامل گردد. شاه‌آبادی رجعت حضرت عیسی (ع) را مثال می‌زند که برای ایمان آوردن به شخص ولیّ خاتم رجعت خواهد کرد. رجعت عبدالله پدر حضرت رسول و نیز رجعت سام، پسر نوح (ع) از این باب است. (همان: ۲۹۸ - ۲۹۷) رجعت برزخی این افراد باعث شد که ایمان اجمالی آنها به ایمان تفصیلی تبدیل شده، به مرتبه عین‌الیقین برسند.

۲. کسانی که در عصر بعد از پیامبر آمده‌اند، دقیقاً نظیر گروه سابق، بیعت به‌عنوان داشته‌اند. لذا باید ولیّ بر آنها ظاهر شود تا بیعت ایشان کامل شود. اینکه گفته می‌شود هر کسی هنگام مرگ، حضرت علی (ع) را خواهد دید، از این روست که بیعت به شخص محقق شود و ایمان فرد کامل گردد. ایشان منظور از «دابة الارض» را علی بن ابی‌طالب (ع) دانسته است. (همان: ۲۸۵)

... نفس فعال کاملی است که از این عالم صعود کرده است و می‌تواند خود را بر اهل ملک اظهار نماید؛ به‌طوری که آنان می‌توانند با حس مقید خود وی را ببینند ... رجعت ارواح بر زندگان و نیز رجعت عترت بر امت این است. بر این اساس، جنبش نفس صاعده از طریق تحرک در عالم ملک به‌طوری که اهل ملک او را ببینند، اوج قدرت و کمال روح صاعده ظاهر شده بر اهل عالم است. این است که در حدیث مستفیض آمده است که منظور از دابة الارض علی بن ابی‌طالب (ع) است. (همان)

در مورد افرادی که براساس عنوان با ایشان بیعت کرده‌اند، می‌گوییم باید اولیای مقرب قبل از مرگ امت و خروج آنان از دنیا، بر آنها ظهور نمایند؛ زیرا در این حالت، قابلیت امت برای این امر، اعتقاد آنها به این موضوع و فاعلیت نبوت و ولایت برای این کار به اوج خود رسیده است. (همان: ۲۸۹)

دو. کسانی که در عصر حضور پیامبر اکرم آمده‌اند، دیگر بیعت به عنوان درباب آنها صدق نمی‌کند؛ مگر اینکه ایشان را ندیده باشند که ملحق به گروه سابق خواهند بود. بیعت اینان بیعت به شخص است. از این رو عذری نخواهند داشت و می‌توانند از مرتبه علم‌الیقین به عین‌الیقین برسند. در کلام مرحوم شاه‌آبادی به این دسته اشاره‌ای نشده است؛ چون تخصیصاً از بحث رجعت خارج بوده‌اند.

(ب) کسانی که به رسول‌الله کافر بوده‌اند دو دسته‌اند:

یک. کسانی که جهل بسیط داشته‌اند و قاصرند. اینها اگرچه در حق ولیّ کوتاهی نداشته‌اند، در صورت پیراستگی از ردایل، ولیّ معصوم را به نورانیت خواهند دید، به وی ایمان آورده، سپس به سرای جاوید خواهند شتافت. (همان: ۲۸۶) در این مقام، بیعت به عنوان و به شخص، هر دو حاصل می‌شود؛ ولی مرتبه ایمانی که خواهند داشت، بی‌تردید با مرتبه ایمان مؤمنان به رسول‌الله تفاوت خواهد داشت.

دو. کسانی که جهل مرکب داشته‌اند و مقصرند. اینها در حق ولیّ معصوم، هم تقصیر کرده و هم کفران ورزیده‌اند و از آنجا که صورت و فعل آنها به واسطه اعمال ناشایست، اخلاق ناروا، عقاید فاسد و انکار شرایع، زشت و منکر شده است، آنچه در آینه می‌بینند، با ولی اشتباه می‌گیرند و به وی کینه می‌ورزند و در نتیجه به سرای شقاوت می‌روند. (همان: ۲۸۶ - ۲۸۵)

شاه‌آبادی رجعت را از باب کامل کردن دایره سعادت برای مؤمنان و کامل کردن دایره شقاوت برای کافران می‌داند. (همان: ۲۹۰ - ۲۸۹)

نکته اینجاست که تمام موارد پنج‌گانه بالا براساس اینکه استعداد داشته‌اند یا نه، به مقام سعادت یا شقاوت می‌رسند. کسی که استعداد داشته باشد، یعنی با ایمان و طی مراتب آن پیش برود، به رجعت عترت بر امت یا رجعت امت بر عترت نائل خواهد شد و دایره سعادت خود را کامل خواهد کرد؛ ولی کسی که استعداد نداشته باشد، رجعت باعث تکمیل دایره شقاوت وی خواهد شد و عدم استعداد وی به صورت یک امر عدمی بروز خواهد یافت و به الم و خسران مبتلا خواهد شد.

(ب) رجعت ناشی از استدعا

گاهی نیز رجعت ناشی از استدعا است؛ به این معنا که انسان بخواهد و بطلبد و تصمیم داشته باشد که به یاری ولیّ معصوم برخیزد. مصداق استدعا، دعا کردن است؛ چنان‌که در دعای فرج می‌خوانیم و می‌خواهیم که خداوند ما را برای یاری حضرت ولی‌عصر برانگیزد.

آقای شاه‌آبادی در این رابطه، دو مقدمه بیان می‌کند:

مقدمه یکم. بدیهی است که اهل ایمان هرگاه به پیامبر خاتم و ولی خاتم ایمان می‌آورند و از مشکلات و کمبود یاران آنها اطلاع می‌یابند، از خداوند طلب رجعت و نصرت می‌کنند؛ همچنان‌که ما دعا می‌کنیم و از

خداوند متعال درخواست رجعت و نصرت می‌کنیم. (همان: ۲۹۸)

طلبیدن و اینکه انسان خودش بخواهد شرط است تا مشروط محقق شود و جزء اخیر علت تامه محسوب می‌شود. قوس صعود، دائرمدار اراده آدمی است. بنابراین وجود اراده انسان است که این دایره را تکمیل خواهد کرد.

مقدمه دوم. از آنجا که دعا برحسب وعده الهی مستجاب است و موجب اختلال در نظام هستی نمی‌شود، ناگزیر باید آنان را با رجعت تکریم کرد؛ خواه برای نصرت باشد یا برای ارتقای فطرت. (همان: ۲۹۹) در این مقدمه اشاره شده است که دعا رد نخواهد شد؛ چنان‌که آیه کریمه «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر / ۶۰) بیان می‌کند، دعا مقرون به اجابت است.

بر این اساس، تقاضای فردی که دعا می‌کند تا به یاری ولی معصوم برخیزد، حتماً به استحابت خواهد رسید و استحابت وی با رجعتش به دنیا میسر خواهد شد. منظور از این رجعت، رجعت امت بر عترت است.

ج) رجعت ناشی از استحضار

ممکن است رجعت به واسطه استحضار باشد؛ به این معنا که زمینه و استعداد رجعت در خود شخص نیست. لذا ولی معصوم با قوه تصرف خویش آنها را برمی‌گرداند تا دایره سعادت یا شقاوت آنها تکمیل شود. استحضار - آن‌گونه که مرحوم شاه‌آبادی عنوان کرده است - شامل دو دسته خواهد شد:

۱. مؤمنان ضعیف:

مؤمن ضعیف نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد و برای این امر نیازمند تصرف ولی مقتدری است که وی را بازگرداند تا دایره سعادت وی را کامل نماید. (همان: ۳۰۰)

مؤمن ضعیف، استعداد لازم برای رسیدن به مقام رجعت را ندارد؛ چون استعداد یک امر اشدتادی است و مقول به تشکیک است. لذا قوه تصرف ولی معصوم لازم است تا وی را برگرداند.

۲. شقی کافر:

کافران نیز به علت عدم تمایل به بازگشت، چنین کاری را انجام نمی‌دهند (نمی‌توانند انجام دهند). این است که ولی آنها را بازمی‌گرداند، زیرا حجاب، ملکه شقا نسبت به کمال شهود و انکار در آنان رسوخ یافته است ... چون آنان به‌خاطر رسوخ و ملکه (حجاب و شقاوت) حقیقت را درک نمی‌نمایند. هم‌چنان که به رجعت عترت بر امت و تکلم آنان با مردم یقین ندارند و این درست مانند اشقیای زمان پیامبر و سایر انبیا است که با وجود آنکه آیات را مشاهده می‌کردند، به آنان ایمان نمی‌آوردند و آنان را گاهی به جنون و گاهی به سحر متهم می‌ساختند. (همان: ۳۰۰)

بنابراین استحضار یا مربوط به مؤمن ضعیف است که استعداد لازم را ندارد و رجعت وی با فاعلیت ولی معصوم صورت می‌گیرد یا مربوط به شقی کافر که متصف به عدم استعداد است و رجعت وی نیز با فاعلیت ولی معصوم صورت خواهد گرفت.

رفیعی قزوینی و بحث علت رجعت

در میان حکمای معاصر، کسی که مستقلاً به بحث رجعت‌باوری از نظر فلسفی پرداخته و آرای نو داشته است، علامه سیدابوالحسن رفیعی قزوینی است. اگرچه ایشان از منظر فلسفی همچون شاه‌آبادی به حکمت متعالیه وابسته است، نوع بحث و استفاده‌ای که از مبانی فلسفی صدرایی کرده‌اند، باعث شد تقریرشان ابتکاری باشد.

رفیعی قزوینی بحث علت رجعت را مطرح نکرد و تنها به تبیین فلسفی آن پرداخته است؛ ولی سخنان ایشان به گونه‌ای است که می‌توان علت رجعت را از خلال آن به دست آورد. ایشان بحث خود را در سه مقدمه تنظیم کرده و به نتیجه‌گیری پرداخته است.

مقدمه یکم

وی نوشته است:

محقق و هویداست که از برای روح، علاقه تمام است به بدن عنصری و حقیقت این علاقه برمی‌گردد به ربط ذاتی طبیعی بین قوه روحانیه و قوه مادیه طبیعی؛ خواه قوه روحانی کلی باشد، همچون قوه مؤثره کلیه که مجموع عالم طبیعت در نظام اراده او حرکت و سیر می‌کند و خواه قوه روحانیه جزئی که نظام شخصی طبیعی بدن در تحت نفوذ و توجه او محفوظ است. پس می‌شود گفت تمامت طبایع کلیه عالم از علوی و سفلی در نفوذ روح اعظم مثل طبیعت بدن عنصری است در سلطنت و حکومت نفس ناطقه که روح جزئی است. (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸: ۱۷)

براساس مقدمه یکم استدلال ایشان، اولاً نفس نسبت و علاقه‌ای با بدن دارد. این نسبت را ایشان به ربط ذاتی و قهاریت تعبیر کرده است. (همان) موجود مجرد نسبت به موجود مادی به واسطه سعه وجودی و علیت، قهاریت دارد. ثانیاً، نفس دو گونه است: نفس کلی و نفس جزئی. منظور از نفس کلی، وجود منبسط است و نفس جزئی، همان نفس ناطقه انسانی است که حادث به حدوث بدن است. نفس کلی با عالم طبیعت نسبت دارد و نفس جزئی با بدن خویش؛ با این تفاوت که نفس کلی اختراع‌کننده صور و مواد عالم طبیعت است؛ ولی نفس جزئی، عامل صدور افعال است؛ به علاوه اینکه، نفس کلی در استكمال خود نیازمند ماده نیست؛ ولی نفس جزئی، نیازمند ماده هست. (اردستانی، ۱۳۸۸: ۴۵) ثالثاً، براساس حرکت جوهری که استکمالی و

اشتدادی است، قهاریت نفس بر بدن بیشتر می‌شود، تا آنجا که صورت بخشیدن به بدن و ظهور حیات را می‌تواند انجام دهد.

بنابراین علاقه ذاتی نفس کلی به عالم مادی، عامل تسلط بر نفوس جزئی و رجعت ارواح به ابدان است. نفس کلی با قهاریتی که بر نفوس جزئی دارد، می‌تواند آنها را به بدن مادی برگرداند و نیز می‌تواند به بدن شخصی خویش بعد از مرگ، حیات ببخشد.

مقدمه دوم

وی می‌نویسد:

بدان که هر حقیقتی را خاصیت و اثری است که نماینده مقام وجود و مرتبه هستی اوست، و این همان اثری است که حکما الهیین گویند: وجود خارجی، مهیت، مقام و موطنی است که اثر مقصود از آن مهیت، در آن موطن بر او مترتب شود و اثر و خاصیت لازم هر وجودی است که فعلیتی را داراست؛ بلکه در حقیقت، آثار وجود، مقام بسط و انبساط وجود صاحب آثار است. (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸: ۱۸)

براساس مقدمه دوم، هر مرتبه وجودی، آثار خاص خویش را دارد که بروز آثار به معنای بسط وجودی است و چون نفس کلی، واسع‌ترین مرتبه وجودی را دارد، باید کامل‌ترین و جامع‌ترین آثار را داشته باشد. (همان) رفیعی قزوینی از نفس کلی، تعبیر به نبی و ولایت کلی کرده است. بنابراین ظهور نفس کلی که خاتم‌النبین ﷺ است، در خاتمیت است. ایشان اثر وجودی نفس کلی خاتم را تعلیم و تهذیب عمومی می‌داند که شامل تمام ادوار، امکان، موجودات و نفوس بشری است که به خلفای معصوم ایشان نیز تفویض شده است. خلافت از آثار وجودی نبی اکرم ﷺ است، پس در همه اعصار و امصار، نیاز به وجود حجت بالغه الهی وجود دارد؛ حتی در عصر رجعت و این آثار وجودی باید براساس حکمت آفرینش به غایت خویش برسند.

مقدمه سوم

در این مقدمه، تلاش شده تا محال بودن قسر اثبات شود. فلاسفه اسلامی گفته‌اند حرکت سه نوع است: حرکت ارادی که علت آن اراده است، حرکت طبیعی که علت آن طبیعت است - بدون عامل اراده - و حرکت قسری که در جهت خلاف طبیعت است. رفیعی قزوینی براساس باور صدرایی خویش، قسر را به منع کردن و ممنوع شدن وجود از نمودن اثر طبیعی خود که طبعاً طالب اوست، تعریف می‌کند. (همان: ۱۹) به اعتقاد همه فلاسفه اسلامی، قسر چه اکثری باشد و چه دائمی، محال است؛ چون با غایت خلقت موجودات و لوازم حکمت الهی سازگار نیست؛ از آنجا که اثر وجودی نفس کلی، نبی و امام، هدایت نظری و عملی عمومی است، عدم بروز کامل یا اکثری آن، قسر شمرده می‌شود و این قسر در زمان حضور نبی اکرم ﷺ و ائمه معصومان ﷺ واقع

شده است. لذا رجعت لازم است تا قسر زائل شود و غرض خلقت موجودات تحقق یابد.
با توجه به این سه مقدمه، ضرورت رجعت ثابت می‌شود که عبارت است: از رفع قسر اکثری و ظهور آثار وجودی معصومان که تعلیم و تزکیه عمومی است..

رجعت یعنی رجوع ارواح و نفوس ناطقه مقدسه حضرت رسالت پناهی و ائمه طاهرین (سلام الله علیهم اجمعین) به بدن‌های عنصری و جسدهای دنیوی خویش، ممکن بلکه به ضرورت عقل واجب است؛ زیرا که از مقدمه اول معلوم شد که توجه دوباره روح به بدن عنصری که از احکام و لوازم و قاهریت سنخ روحای بر جسمانی است، ممکن، بلکه علاقه قاهریت به‌طوری که شناختی بعد از موت باقی و زوال آن ممتنع است. و از مقدمه دوم معلوم گردید که روح نبی خاتم و ائمه طاهرین، معلم و مهذب کل افراد بشر و رساننده عموم را به سعادت عظمی و اتحاد کلمه و یگانگی در پیمودن طریق توحید می‌باشد ... پس به ضرورت عقل و حکم محقق در مقدمه سوم (که قسر و ممنوع شدن از کمال و اثر طبیعی، محال است دائم باشد) البته در عرصه نظام طبیعی عالم و اساس حکیمانه حضرت حق، روزی و دوری باید هویدا شود که نفوس کلیه الهیه و معلمین مدرسه دنیا در مقام تعلیم عمومی برآیند. (همان: ۲۲ - ۲۱)

دقت در مطالب آقای رفیعی قزوینی نشان می‌دهد که ایشان علت رجعت را سه موضوع می‌داند: تسلط قهری نفس کلی بر کل عالم ماده؛ ضرورت بروز آثار وجودی نفس کلی و نیز رفع قسر. دو موضوع اول و دوم، امر وجودی‌اند؛ ولی موضوع سوم، امر سلبی است. به عبارت دیگر، وی در بحث علت رجعت، هم به ایجاد زمینه‌ها نظر داشته و هم به رفع موانع.

عصر غیبت، زمینه‌ساز حرکت استکمالی و اشتدادی حضرت ولی‌عصر^{علیه السلام} است و بدین وسیله، تسلط قیومی ایشان بر همه موجودات، از نباتات و حیوانات گرفته تا ملائکه، اجنه و انسان‌ها زیاد خواهد شد و انقیاد طوعی یا کرهی آنها را در عصر ظهور درپی خواهد داشت. نفوس جزئی اذنیارفته اگر استکمال یافته باشند، خود خواهند توانست به بدن خویش حیات بخشیده، رجعت کنند و نیز ممکن است نفس کلی ولی‌عصر^{علیه السلام} با قهاریتی که دارد، به آنها حیات ببخشد و رجعت بدهد.

اینکه بروز آثار کلی نفس کلی و رفع قسر چگونه صورت می‌گیرد، در مطالب ایشان مسکوت مانده است. از مطالب قبلی برمی‌آید که بروز آثار و رفع قسر با حرکت استکمالی نفس کلی محقق خواهد شد و او با قهاریت خویش به رفع قسر کمک خواهد کرد که خود، زمینه بروز آثار نوعی نفس کلی خواهد شد.

مقایسه دیدگاه شاه‌آبادی و رفیعی قزوینی و بیان وجوه برتری دیدگاه شاه‌آبادی

دیدگاه این دو متفکر اسلامی، اگرچه منشأ واحدی به نام حکمت متعالیه دارد و هر دو با رویکرد فلسفی به

اثبات رجعت و مشتقات آن پرداخته‌اند، به نظر می‌رسد ایراداتی در کلام استاد رفیعی قزوینی هست که نشان می‌دهد کلام مرحوم شاه‌آبادی ارجحیت دارد.

شاه‌آبادی رجعت را به معنای وسیعی به کار برده که مختص عصر رجعت و زمان ظهور حضرت ولی‌عصر^{علیه السلام} نیست و در زمان‌های سابق نیز از باب رجعت امت بر عترت و رجعت عترت بر امت اتفاق افتاده است و حتی لحظه مرگ نیز اتفاق خواهد افتاد؛ ولی رفیعی قزوینی رجعت را به معنای مصطلح گرفته و سعی کرده است بازگشت ارواح به ابدان را در عصر ظهور حضرت ولی‌عصر^{علیه السلام} تبیین فلسفی بنماید.

با توجه به تعریف اصطلاحی از رجعت، هم مؤمنان محض بازخواهند گشت و هم کافران محض؛ هرچند مصداقاً برخی از آنها در روایات مشخص شده‌اند. رفیعی قزوینی در تعریف خویش، رجعت را رجوع ارواح و نفوس ناطقه مقدس حضرت رسالت پناهی و ائمه طاهرین^{علیهم السلام} به بدن عنصری دانسته است. (همان: ۲۱) پیداست که تعریف یادشده ناقص است و با صریح روایات ناسازگار است.

بر همین اساس، ایشان به تبیین نحوه رجعت معصومان پرداخته‌اند و از نحوه رجعت کافران و اشقیاء بازمانده‌اند.

به نظر می‌رسد دو اشکال عمده بر استدلال ایشان وارد است:

اشکال یکم

حد وسط استدلال ایشان، مفهوم قسر است و براساس استدلال صورت گرفته، چون قسر دائمی و اکثری محال است، باید زمینه بروز و ظهور آثار وجودی نفس کلی، یعنی وجود رسول الله^{صلی الله علیه و آله} و ائمه معصومان فراهم آید و این مهم با رجعت محقق خواهد شد؛ لکن حرکت استکمالی اشتدادی نفس کلی، علت رجعت را تا مرحله قهاریت بر عالم ماده تضمین خواهد کرد.

نکته اول این است که قسر در بحث حرکت مطرح می‌شود و حرکت، وصف ذاتی موجودات متغیر مادی است. نفس کلی از آن‌رو که به تعبیر رفیعی قزوینی، اختراع‌کننده موجودات مادی است و به تعبیر دیگر، علت آنهاست و از آن‌رو که علت وجودی، از لحاظ وجودی مرتبه‌ای بالاتر از معلول دارد، پس نفس کلی، موجود مجرد محض است، نه مادی و چون موجود مادی نیست، متصف به وصف حرکت جوهری نخواهد شد. در یک صورت می‌توان نفس کلی را متصف به حرکت جوهری استکمالی دانست؛ اینکه تعلق وجودی به بدن شخصی خویش داشته باشد. در این حالت، استکمال نفس کلی، منوط به زمان حیات مادی اوست؛ ولی آیا پس از مرگ و قطع تعلق تدبیری که تنها حیث تعلق قیومی و قهاریت بر موجودات عالم مادی دارد، باز هم حرکت استکمالی خواهد داشت؟ نفس کلی چنان‌که رفیعی قزوینی گفته، یک حیث تعلق به بدن شخصی خویش دارد و یک حیث تعلق به کل موجودات مادی. (همان: ۲۲) به درستی مشخص نیست که چگونه نفس

کلی در عین داشتن مرتبه وجودی خود می‌تواند نفس جزئی باشد و ترکیب اتحادی با بدن شخصی داشته باشد. آیا لازمه‌اش، انسلاخ ذات از ذات و انقلاب ماهیت نیست؟

نکته دوم این است که براساس اندیشه‌های ملاصدرا، عامل مباشر حرکت «طبیعت» است که حرکت بالذات دارد. ملاصدرا حرکت ارادی و قسری، هر دو را به حرکت طبیعی برمی‌گرداند. علت حرکت قسری به نظر ایشان، طبیعت مجبور و مقسور است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۰۵؛ نیز بنگرید: همو، ۱۹۹۰: ۳ / ۶۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۶۸) بدین ترتیب، قسر در باب منع ظهور آثار وجودی نفس کلی، باید از جهت طبیعت مقسور باشد؛ ولی کلام رفیعی قزوینی نشان می‌دهد که ایشان، منع را به واسطه مانع خارجی می‌داند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۸: ۲۴) که با لوازم اعتقاد به مفاد حرکت جوهری سازگار نیست.

نکته سوم این است که رفیعی قزوینی، منظور از آثار وجودی نفوس کلی معصومان را اثر تکوینی و فضیلت وجودی و خاصیت طبیعی تعریف کرده و وظایف تشریعی را خارج از بحث شمرده است. (همان: ۲۹) لازمه سخن ایشان آن است که اولاً، آثار وجودی بر وظایف و تکالیف تشریعی مترتب نباشد و نیز از طریق وظایف تشریعی نتوان به آثار تکوینی رسید. ثانیاً، در عصر رجعت، صرفاً آثار و فضایل تکوینی معصومان بروز یابد و دیگر مجال تکلیف نباشد که براساس صریح روایات، در آن دوره، تکلیف وجود دارد؛ چه برای معصومان و چه برای دیگران.

نتیجه اینکه، استدلال رفیعی قزوینی با حد وسط قسر، تام نیست و قسر در صورت قبول آن، اشکالاتی دارد که نیازمند پاسخ‌اند.

اشکال دوم

ادله امامت به‌خصوص برهان هدایت عامه و قاعده لطف، اقتضا می‌کند که در این‌گونه تبیین‌ها دو جهت مدنظر باشد؛ وجود امام، وجود امت.

عمده روایات شیعه درباره علت غیبت حضرت ولی‌عصر^{علیه‌السلام} به نبودن استعداد و قابلیت در مردم اشاره کرده‌اند. (برای نمونه بنگرید به: نعمانی، ۱۳۸۷: ۲۴۴) بنابراین شرط ظهور آثار وجودی معصومان، وجود قابلیت در مردم است.

بیان رفیعی قزوینی در این زمینه نارسا است. ایشان به وجود امام عطف توجه کرده‌اند و نقشی را که مردم در تمهید و زمینه‌سازی رجعت دارند، نادیده گرفته‌اند. براساس بیان ایشان، علت غیبت، وجود قسر است و اگر سیر استکمالی معصوم به انتها برسد، مستلزم بروز آثار وجودی ایشان، حصول قاهریت بر کلیت عالم مادی و نیز رفع قسر خواهد بود. با این بیان، به نقش عامل قسر که به نظر ایشان، وجود نفوس شریر و ضعیف است، بی‌توجهی شده است؛ چراکه تا وقتی عامل قسر وجود داشته باشد، غیبت ادامه یافته، رجعت اتفاق نخواهد افتاد.

از این گذشته، ایشان رجعت را فقط شامل پیامبر اعظم (ﷺ) و معصومان (علیهم السلام) دانسته است. لذا مؤمنان غیر از معصومان و نیز کافران محض نباید رجعت داشته باشند. غفلت از این نکته باعث شده که نقش علل قابل و نیز قهاریت علت فاعلی رجعت در رجعت نفوس کافر، بدون وجه بماند.

بیان مرحوم شاه‌آبادی در این زمینه، ناظر به استیفای تمام علل رجعت است؛ چه از طریق استحضار که با علیت مباشر خود معصومان صورت می‌گیرد، چه از طریق استدعا که مشیر به قابلیت خود مردم است و چه از طریق استحضار که مربوط به نفوس اشقیاء و کافران است که باید اضطراراً رجعت کنند. لذا هم جهات امام و امت را بیان کرده‌اند هم استدلال ایشان ناظر به دو گروه مؤمنان و کافران است که در تعریف اصطلاحی رجعت عنوان شده است.

در مجموع، استدلال شاه‌آبادی با لوازم قبول به مبانی حکمت متعالیه سازگار است؛ ولی استدلال رفیعی قزوینی، اشکالاتی دارد که گاهی با مبانی حکمت متعالیه سازگار نیست.

نتیجه

رجعت چنان که شاه‌آبادی و رفیعی قزوینی هر دو گفته‌اند، معلل به علت است. رجعت مورد نظر آنها معلل به اغراض نیست؛ چنان که محل بحث متکلمان است. لذا می‌توان گفت رویکرد ایشان در این مبحث، فلسفی است، نه کلامی. متکلم می‌پرسد هدف خداوند از رجعت ارواح چیست و پیش‌فرض وی در این سؤال، فعل حکیمانه الهی است؛ ولی فلاسفه می‌پرسند علت رجعت ارواح چیست و پیش‌فرض آنها اصل علیت‌باوری است. مشخص است که این دو رویکرد، تفاوت‌هایی در نوع طرح پرسش دارند.

علت‌هایی که در رجعت دخیل هستند، یا قابل‌اند که عبارت است از استعداد و استدعا، یا فاعلی‌اند که عبارت است از استحضار. ابتدا ممکن است بپنداریم که این دو دسته علت، دو موضوع جداگانه دارند. آنجا که علت قابل هست، یعنی استعداد و استدعا، در نتیجه دیگر علت فاعلی دخالت ندارد و آنجا که علت فاعلی هست، دیگر علت قابل دخالت ندارد. در مورد استحضار نفوس شقی کافر قطعاً فقط علت فاعلی دخالت دارد؛ ولی در مورد استحضار نفوس مؤمن ضعیف، استعداد و استدعا، به نظر می‌رسد هم قابلیت دخیل است و هم فاعلیت. فاعلیت را چه وجود خداوند بدانیم، چه ولی معصوم، در هر دو صورت، اگر علت فاعلی نباشد، علت قابل به‌خودی‌خود و به‌تنهایی نقشی نخواهد داشت. شاه‌آبادی به این مسئله نپرداخته است؛ ولی تذکر آن لازم بود.

رفیعی قزوینی اگرچه بحث علت رجعت را مستقلاً مطرح نکرده، استدلال وی ناظر به علت رجعت است که در نظر ایشان، حرکت جوهری استکمالی و نیز لزوم بروز آثار نوعی مرتب بر نفس کلی، دو عامل رفع قسر تاریخی است که بر ذوات معصومان رفته است و با رفع قسر، رجعت معصومان برای تکمیل دایره آثار وجودی خویش صورت خواهد گرفت.

ابتکار شاه‌آبادی در این بحث، بیشتر مربوط به استفاده‌هایی است که از حکمت متعالیه کرده است و نیز استیفای اقسام علل که از این جهت بر دیدگاه رفیعی قزوینی ارجحیت دارد. در مواردی، دیدگاه رفیعی قزوینی با حکمت متعالیه تعارض دارد؛ نظیر اینکه عامل قسر را مانع خارجی دانسته، نه طبیعت مقسور و مواردی نیز هست که استدلال‌های ایشان ایراد دارد، نظیر قسری دانستن ظهور آثار نفوس کلی و نیز نادیده گرفتن نقش علل قابلی. شاه‌آبادی در زمینه استیفای علل رجعت، هم نظر به نقش معصومان به‌عنوان علت فاعلی داشته است، هم نظر به نقش مردم به‌عنوان علت قابلی و هم نظر به تبیین چگونگی رجعت نفوس شریر و کافر که در تبیین رفیعی قزوینی مغفول واقع شده است. علاوه بر اینها، شاه‌آبادی به نقش نفوس مؤمن ضعیف هم پرداخته و آنها را دارای رجعت شمرده است که البته از باب توسع در معنای رجعت است و رفیعی قزوینی اگر متعرض این گروه نشده، به‌واسطه عدم عدول از مفاد تعریف مصطلح رجعت است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۳. اردستانی، محمدعلی، ۱۳۸۸، رفعت حکمت، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، ۱۴۱۲ ق، مفردات فی غریب القرآن، دمشق، دار العلم الدار الشامیه.
۵. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۹، درآمدی بر شیعه‌شناسی، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
۶. رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۸، رجعت و معراج، قزوین، انتشارات طه و مرکز نشر میراث فرهنگی قزوین.
۷. شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۷ الف، رشحات البحار، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. _____، ۱۳۸۷ ب، شذرات المعارف، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. _____، ۱۳۸۷ ج، فطرت عشق، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب.
۱۱. _____، ۱۹۹۰ م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. طاهری و رسی، احمدعلی، ۱۳۸۸، رجعت یا حیات دوباره، قم، انتشارات مسجد جمکران.
۱۳. طباطبایی، سید محسن و دیگران، ۱۳۸۹، معجم مهدویت در تفاسیر شیعه و اهل سنت، قم، بوستان کتاب.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. _____، ۱۴۲۲ ق، نه‌ایه الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۹۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۱، تابستان ۹۴، ش ۴۱

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه مترجمان، تهران، فراهانی.

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

۱۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۵، کتاب رجعت، قم، انتشارات دلیل ما.

۱۹. نعمانی، ابن ابی‌زینب، ۱۳۸۷، غیبت نعمانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.