

بررسی و نقد رجعت و معراج در اندیشه علامه رفیعی قزوینی

عبدالرفیع رحیمی^۱، سهیلا علی دوست^۲

چکیده

بازگشت جسمانی گروهی از انسانها به جهان مادی در عصر ظهور حضرت مهدی (عج) و پیش از قیامت با نام «رجعت» و سفر جسمانی پیامبر (ص) در زمان زندگانشان به جهان غیرمادی با نام «معراج» شناخته میشود. بعضی اندیشمندان و عالمان جهان اسلام رجعت را رد میکنند و وقوع آن را محال میدانند، گروهی بدون اینکه در مورد کیفیت آن صحبت کنند، آن را میپذیرند، بعضی نیز با استدلال عقلی بدنبال اثبات آن هستند. مسئله معراج اما مورد اتفاق اکثر اندیشمندان اسلامی است، در عین حال، درباره چگونگی حادث شدن آن، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. علامه رفیعی قزوینی یکی از متفکرانی است که به مبحث رجعت و معراج ورود کرده و توانسته است به برخی از شبهات بروش عقلی پاسخ

بدهد. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و منابع کتابخانه‌ای، بدنبال پاسخ به این پرسشیم که علامه رفیعی با چه استدلالی توانسته است وقوع رجعت و جسمانی بودن معراج را اثبات نماید؟ نتایج پژوهش نشان میدهد که ایشان از طریق سه مقدمه عقلی - یعنی علاقه روح به بدن مادی، لزوم ظهور خاصیت وجودی پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم السلام)، و محال بودن قسر دائمی - بر وقوع رجعت بصورت جسمانی تأکید دارد. او در مبحث معراج نیز قائل به سفر جسمانی و روحانی پیامبر (ص) به عالم ملکوت است و کوشیده آن را با مبانی فلسفی و عقلانی اثبات نماید.

کلیدواژگان: رجعت، معراج، نفس، قسر دائمی، علامه رفیعی.

۱. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول)؛ aghabeigom@yahoo.com
۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران؛ sohila3131@yahoo.com

نیست و متفکرانی از اهل سنت، اعتقاد به

رجعت را نشانه انحراف شیعیان میدانند.

معراج نیز یکی از اعتقادات مهم مسلمانان است. برخلاف مسئله رجعت که اکثر اهل سنت به آن اعتقاد ندارند، اصل وقوع معراج از سوی اکثر اندیشمندان مسلمان پذیرفته شده است. در آیات قرآن کریم در سوره اسراء و نجم، به این واقعه اشاره شده است. از طرفی، احادیث بسیاری نیز درباره عروج پیامبر(ص) ذکر شده که وقوع این حادثه را بیقین اثبات میکند. خداوند در شبی، پیامبر(ص) را از مسجد الحرام به مسجد الاقصی، و از آنجا به آسمانهای هفتگانه سیر داده و حضرت به امر خدا، بسیاری از حقایق عالم هستی را مشاهده نموده و بر این حقایق احاطه یافتند. آنچه قضیه معراج را شگفت‌انگیز و محل مجادله کرده، اعتقاد به جسمانی بودن عروج پیامبر(ص) به عالم ملکوت است. برخی معراج پیامبر(ص) را در خواب و رؤیا می‌پندارند و جسمانی بودن این اتفاق را رد میکنند، عده‌یی سیر از مسجد الحرام به مسجد الاقصی را جسمانی و از آنجا به آسمان را روحانی میدانند، گروهی نیز بر این باورند که هر دو سفر، جسمانی و روحانی توأمان بوده است.

ازجمله کسانی که در مبحث رجعت و معراج ورود کرده و کوشیده با دلایل عقلی و فلسفی به اثبات وقوع هر دو حادثه و کیفیت آن، از منظر عقل بپردازد، علامه رفیعی قزوینی است. فلسفه

رجعت و معراج از مسائل مهم جهان اسلام است که همواره در محافل علمی اندیشمندان مسلمان مورد بحث بوده است. رجعت بازگشت روح به بدن مادی پس از مرگ است که در آینده اتفاق می‌افتد و معراج سفر جسم مادی پیامبر(ص) به عالم غیرمادی و مجرد ملکوت است که در زمان حیات پیامبر(ص) و در دوران رسالت حضرت رخ داده است.

در مسئله رجعت، مسلمانان بویژه شیعیان، با استناد به آیات و روایات، معتقدند همزمان با ظهور حضرت مهدی(عج)، یا اندکی پس از آن و پیش از وقوع قیامت، گروهی از انسانهای مؤمن و کافر زنده میشوند و روحشان به بدنی که پیش از مرگ با آن همراه بوده، باز میگردد. معصومین (علیهم‌السلام) با تشکیل حکومتی مبتنی بر توحید، انسانها را هدایت میکنند؛ مؤمنان، از آنچه پیش از مرگ از آن محروم بوده‌اند برخوردار میگردند و ظالمان نیز به سزای عمل خویش میرسند و بار دیگر مرگ بسراغ آنان آمده و می‌میرند. قرآن کریم در موارد متعدد به زنده شدن مردگان اشاره کرده و مصادیق آن را بیان نموده است. همچنین احادیث متواتری که از اهل بیت (علیهم‌السلام) رسیده است، جایی برای شک و تردید در امکان وقوع رجعت باقی نمیگذارد. مسئله رجعت مورد قبول عموم مسلمانان

وی مبتنی بر اصول و قواعد حکمت متعالیه است؛ بهمین دلیل استدلالهای فلسفی او در چارچوب قاعده حکمت متعالیه بیان شده است. علامه رفیعی در تلاش است با مقدماتی به اثبات عقلانی مسئله رجعت پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) پردازد. البته استدلال وی بدلالی، نتوانسته تمام ابعاد رجعت جسمانی سایر انسانها و چگونگی وقوع آن را شرح دهد، ضمن آنکه او رجعت را بروز ویژگی ذاتی تعلیم پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم السلام) دانسته و به سایر اهداف و علل اشاره نکرده است. در مبحث معراج نیز وی تلاش نموده با دلایل عقلی به اثبات جسمانی بودن سفر پیامبر (ص) به عالم ملکوت پردازد و از این منظر، نظر وی از کسانی که معراج را واقعه‌یی در رؤیا و غیرجسمانی میدانند، متمایز است. نوشتار حاضر به این پرسشها پاسخ خواهد داد که نظر علامه رفیعی در مورد رجعت و معراج چیست؟ او چگونه توانسته به چالشهای بوجود آمده در این دو مسئله، ورود کند و برای آن پاسخی قانع‌کننده بیابد؟

پیشتر در مورد مسئله رجعت و معراج، مقالاتی نگاشته شده است (محمدی، ۱۳۹۴؛ صمدیه و حسامی‌فر، ۱۴۰۲) اما پژوهش حاضر سعی کرده دو مبحث رجعت و معراج را در کنار یکدیگر قرار دهد و دیدگاه یکی از متفکران جهان اسلام در این زمینه را بررسی نماید.

الف) رجعت

در لغت‌نامه دهخدا رجعت بمعنی بازگشت آمده است. ابن‌منظور نیز در لسان‌العرب، معانی مختلفی برای آن در نظر گرفته که یکی از آنها، بازگشت مردگان است (ابن‌منظور، ۱۳۳۵: ۸/۱۱۴). رجعت نزد شیعیان امامیه بمعنای بازگشت گروهی از انسانها پس از مرگ است که پیش از قیامت رخ خواهد داد. درواقع، علمای شیعه معتقدند خداوند همزمان با ظهور حضرت مهدی (عج)، گروهی از مؤمنان و کافران را با همان ویژگیهای روحی و جسمی پیش از مرگ، به دنیا بازمیگرداند تا به پاداش و جزای اعمال دنیایی خود برسند (مجلسی، ۱۳۹۲: ۵۳/۱۲۴؛ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۵۸). آنچه در اعتقادات شیعه درباره رجعت مسلم است، آنست که رجعت شامل همه انسانها نمیشود. بباور شیعیان، گروهی خاص از مؤمنان و کافران به دنیا باز خواهند گشت و در این رجعت، پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم السلام) نیز حضور خواهند داشت.

گاهی نیز از رجعت در زمره حوادث مربوط به ظهور حضرت مهدی (عج) نام برده میشود. بعنوان مثال، شیخ مفید معتقد است امام زمان (عج) پیش از پایان یافتن جهان باز خواهند گشت تا حق اهل بیت (علیهم السلام) را احیا کنند و خداوند گروهی از نیکان و بدان را برای آخرین نبرد به زندگی برخواهد گرداند

که نتیجه آن پیروزی نیکان بر بدان است؛ سپس هر گروهی خواهند مرد تا زمان رستاخیز نهایی برسد و همگان در روز قیامت باز برانگیخته شوند. او این اعتقاد را خاص امامیه میداند (شیخ مفید، ۱۳۹۰: ۳۱). علامه مجلسی نیز معتقد است رجعت پیش از قیامت و در زمان حضرت قائم (عج) رخ خواهد داد (مجلسی، ۱۳۹۰: ۲۱۳). شیخ مفید خروج مردگان از قبر را یکی از علائم ظهور برمیشمرد (شیخ مفید، ۱۳۸۸: ۷۶۳).

احادیث بسیاری نیز درباره رجعت اهل بیت (علیهم السلام)، مؤمنان و کافران وجود دارد؛ بعنوان مثال، در حدیثی که به امام رضا (ع) منسوب است، ایشان تشکیل دولت حق را زمان ظهور امام زمان (عج) میداند که پیروان باطل از قبر بیرون آورده و انتقام مظلومان از آنها گرفته میشود (مجلسی، ۱۳۹۲: ۱۳/۶۹۱). امام صادق (ع) نیز در حدیثی عدم اعتقاد به رجعت را با خروج از اعتقاد به ولایت ائمه برابر دانسته و منکران را در زمره مخالفان اهل بیت (علیهم السلام) بحساب آورده است (همان: ۵۳/۱۲۵).

قرآن کریم نیز با ذکر برخی از حوادثی که در میان گذشتگان رخ داده است، سعی میکند به انسان بنمایاند که وقوع رجعت امری محال و غیرممکن نیست و بر امکان وقوع آن تأکید دارد. از آن جمله میتوان به اعجاز حضرت عیسی (ع) در زنده کردن مردگان وقتی میفرماید: آن دم به

اذن من مردگان زنده میشوند. (همان: ۵/۱۱۰) یا ماجرای هفتاد نفر از قوم حضرت موسی (ع) که به صاعقه مبتلا شدند و باز به امر خدا زنده شدند (همان: ۵۶-۵۵)، همچنین ماجرای که در آن فرد مقتولی زنده شده و قاتل خود را به دیگران معرفی میکند (همان: ۷۳-۷۲) و نیز ماجرای عزیر نبی و خواب صد ساله اش (همان: ۲/۲۵۹) اشاره کرد.

بنابراین، با استناد به آیات قرآن کریم و احادیث، اعتقاد به رجعت از باورهای تردیدناپذیر شیعه و مورد قبول دانشمندان بزرگ امامیه است و اختلاف تنها در چگونگی وقوع آن است. بعضی معتقدند مانند قیامت است، یعنی مردگان از خاک برمیخیزند، بعضی نیز اصلاً درباره آن توضیح نمیدهند و میگویند به ما گفته اند رجعت، ما نیز میگوییم رجعت، کیفیت آن مشخص نیست. برخی نیز همچون فیض کاشانی، بر این باورند که رجعت، زنده شدن مردگان نیست، بلکه عده‌یی از ارواح بشکلی خاص در دنیا ظاهر میشوند (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۶۳-۵۶۲). گروهی نیز معتقدند روح با هویتی مستقل بدون بدن باز میگردد؛ مانند آیت الله شاه آبادی که رجعت را با بدن برزخی میداند نه بدن مادی (محمدی، ۱۳۹۴: ۸۸). گروهی از امامیه نیز رجعت را بمعنای بازگشت حکومت بدست ائمه تأویل کرده اند و رجعت را بمعنای بازگشت مردگان به حیات دنیا نمیدانند (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۵۸).

اهل سنت اعتقاد به رجعت را بسیار قبیح و آن را بمنزله کفر و شرک، بلکه بدتر میدانند. البته تفکر عمیق در معنای رجعت نشان میدهد که این عقیده با اعتقاد به توحید، معاد و نبوت منافاتی ندارد، زیرا تحقق رجعت، نمونه‌یی بارز از قدرت خداوند است. رجعت همان معجزه حضرت عیسی بلکه واضحتر و قویتر از آن است زیرا خداوند استخوانهای پوسیده را زنده میکند (مظفر، ۱۳۸۰: ۱/۱۳۸).

اعتقاد به رجعت در ادیان مختلف

رجعت از عقایدی است که در ملل مختلف جهان و میان اقوام و مذاهب گوناگون دیده میشود؛ درواقع در هر دینی، خواه وحیانی باشد و خواه غیروحیانی، کم‌وبیش اعتقاد به رجعت وجود دارد؛ البته هر کدام بنوعی خاص به مسئله رجعت پرداخته‌اند.

در آیین گذشته ایرانیان مبحث رجعت بیان شده و بازگشت برخی قهرمانان مانند گرشاسب، پسر سام، در دما دم ظهور سوشیانس، را وعده میدهد؛ آنجا که میگوید: «از جهانیان مرده، گرشاسب پسر سام را برمی‌انگیزاند» (بهار، ۱۳۸۰: ۳۵۲). در آیین یهود معتقدند زمانی که ماشیح که نجات‌دهنده قوم بنی‌اسرائیل است، ظهور میکند، همراه او صالحان و نیکوکاران نیز از جهان مردگان بازگردند (کوهن، ۱۳۹۰: ۳۶۳). در مسیحیت نیز بازگشت حضرت عیسی

و نیکوکاران وعده داده شده است که در قیامت اول رخ خواهد داد و حضرت مسیح هزار سال حکمروایی خواهد کرد و بعد از هزار سال، قیامت دوم رخ میدهد و سایر مردگان زنده میشوند (موسوی، ۱۳۹۴: ۴۴). باور به رجعت در ادیان غیر الهی مانند بودیسم و هندوئیسم نیز وجود دارد؛ البته باور آنان در قالب تناسخ تعریف میشود.

تفاوت رجعت و تناسخ از دیدگاه علامه رفیعی

تناسخ بمعنی بازگشت روح به بدن است، اما برخلاف رجعت که روح به بدن خویش بازمیگردد، در تناسخ روح به بدن دیگر رفته و یک زندگی جدید دنیوی را آغاز میکند. این باور در برخی مکاتب، مانند هندوئیسم و بودیسم و... وجود دارد که البته از نظر شرع و عقل، تعلق نفس واحده به دو بدن محال است (علوی عاملی، ۱۳۸۱: ۱/۴۳۵).

یکی از اشکالاتی که مخالفان رجعت به آن وارد میدانند اینست که رجعت نیز مانند تناسخ، بازگشت فعل به قوه است، درحالیکه موجودی که تمام کمالات او فعلیت یافته، اگر پس از مرگ به دنیا بازگردد، لازم است از حالت فعل به قوه رجعت کند و این امری غیرممکن است.

بسیاری از علمای شیعه به این اشکال پاسخ داده‌اند؛ ازجمله علامه رفیعی تشابه رجعت به

تناسخ را رد کرده و میگوید: رجعت به این معنی نیست که پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم‌السلام) کمالهایی که در مرتبه کلیه عالم دارند را از دست داده و وارد یک بدن جدید دنیوی شوند، بلکه آنها با همان مرتبه وجودی خویش به بدنهای مادی خود رجعت میکنند تا جهان را به کمال برسانند. در تناسخ، روح به بدن دیگر وارد میشود و با همان فعلیت اولیه و ضعف وجود، زندگی را از نو آغاز میکند. هر بدنی برای ارتباط با نفس خود استعدادی خاص دارد، بدن نمیتواند با نفسی دیگر ارتباط تدبیری داشته باشد. در معاد نیز هر نفسی بسوی بدنی که در دنیا داشته است میرود؛ در رجعت نیز همینطور است. نفوس کلیه تنها به ابدان خود تعلق دارند و تدبیر بدنی را کاملتر از سابق میکنند، این امر محال نیست و غیر از تناسخ است؛ همچنانکه ملائکه جسم مادی ندارند اما گاهی به اراده الهی، متمثل میشدند، مانند ماجرای حضرت مریم و جبرئیل (رفیعی، ۱۳۷۶: ۹۰-۹۱).

پس از این منظر، باور شیعیان به رجعت غیر از باور به تناسخ است. اساس تناسخ به انکار قیامت نیز می‌انجامد، چون در تناسخ، دنیا پایانی ندارد و روح مدام از بدنی به بدن دیگر منتقل میشود، درحالیکه در مسئله رجعت، غیر از اینکه روح به بدن اولیه بازمیگردد، قیامت انکار نشده و رجعت‌باوران به پایان جهان باور دارند.

نظر علامه رفیعی درباره رجعت

علامه رفیعی رجعت را رجوع ارواح و نفوس ناطقه مقدسه پیامبر (ص) و ائمه (علیهم‌السلام) به بدنهای عنصری و جسدهای دنیوی میداند. از نظر او، رجعت تنها به پیامبر (ص) و معصومین (علیهم‌السلام) اختصاص دارد تا آن هدفی که برای آن خلق شده‌اند، یعنی تعلیم کل جهان، محقق گردد. در بیانات وی، زمان رجعت مشخص نیست و به بازگشت مؤمنان و کافران در رجعت اشاره‌ی نشده است. او فلسفه رجعت را بروز ویژگی ذاتی پیامبر (ص) و ائمه (علیهم‌السلام) میداند که همان تعلیم کل نفوس است. رفیعی معتقد است هر مطلبی از مطالب اعتقادی، نخست باید از لحاظ عقلی ادراک شود و تمام شئون آن مورد ارزیابی قرار گیرد و گرنه نمیتوان به آن اعتقاد یقینی پیدا کرد (همان: ۷۱). وی واقعه رجعت را امری ممکن و بر حق دانسته و سعی کرده از طریق مقدمات عقلی به اثبات آن بپردازد. او با سه مقدمه به بیان دیدگاه خود درباره رجعت پرداخته است.

مقدمه اول

از نظر علامه رفیعی «برای روح، علاقه تمام است به بدن عنصری»، یعنی بین روح و بدن تعلق و ارتباط ذاتی برقرار است و گسست یکسره نفس از بدن محال است. بعد

از مرگ فقط تعلق تدبیری و مادی بدن و روح از بین می‌رود و اصل تعلق بقوت خود باقی است. حال، اگر نفس بتواند مراتبی را طی کند و بر اساس حرکت جوهری به کمال برسد، قادر خواهد بود بر بدن خود مسلط شده زندگی جدیدی را آغاز کند. نفس از آنجا که به عالم مجرد ربط دارد، با مرگ بدن زائل نمی‌شود؛ بنابراین روح انسان، زمانی که در کنار بدن قرار دارد، بر آن مسلط است و برای کمال خویش به آن نیاز دارد، نفس جزئی است و زمانی که از بدن جدا شد، تعلق تدبیری آن قطع می‌شود اما بدلیل تعلق داشتن به عالم غیرماده و نسبتی که با طبیعت دارد، از بین نمی‌رود و آن، نفس کلیه است. اما در عین حال، رابطه بین روح و بدن نیز اگرچه از نظر مادی قطع شده است، اما این گسست دائمی و مطلق نیست و ممکن است سرانجام در حرکت جوهری نفس، ارتباط بنحوی برقرار شود که قدرت نفس بتواند ماده بدن را در هر عصر و زمانی، بمقتضای اراده خود صورتی جدید داده و بدن از توجه نفس جانی دوباره بگیرد؛ که بر اساس عقل محال نخواهد بود و به «لحاظ قوت علاقه ذاتیه نفس، عود ممکن» است (همان: ۷۴-۷۰).

از نظر علامه رفیعی، نفس در حیات دنیوی خویش نیز بر بدن تسلط دارد، چراکه بسیاری از حرکات و اعمال بدن، تابع تغییرات نفسانی و خواسته‌های نفس مانند خوف و حزن و حیا

و... است. بر اساس این مقدمه، بین نفس و بدن اتحاد وجودی برقرار است. اگرچه نفس، مجرد از ماده است اما برای اینکه در جهان مادی حادث شود، نیازمند یک بدن مادی است تا بعنوان یک نفس جزئی تشخیص یابد؛ همین نفس می‌تواند به درجه‌یی از کمال دست یابد که بتواند بدون بدن به حیات خویش ادامه دهد. از نظر نفس، مرگ باعث قطع ارتباط کامل از بدن نمی‌شود بلکه حالت تدبیری از بین می‌رود، اما نفس همچنان طبق حرکت جوهری به حیات خود ادامه می‌دهد. اگر به مرتبه‌یی از قوت برسد که بتواند بر بدن تسلط یابد، می‌تواند زندگی جدید دنیوی را آغاز کند. بنابراین، علاقه ذاتی نفس کلی به عالم مادی عامل تسلط بر نفوس جزئی و رجعت ارواح به بدن‌هاست.

مقدمه دوم

بعقیده قزوینی آنچه در این جهان خلق شده، دارای «خاصیت و اثری» است. هر موجودی بنا بر مراتب وجودی خویش، حامل مأموریت و هدفی در جهان است و بیهوده آفریده نشده؛ مانند طبیعت مادی که هر جزء آن اثری مخصوص دارد. انسان نیز که اشرف مخلوقات آنها بشمار می‌رود، با هدف و غایتی خلق شده که رسیدن به سعادت و دست یافتن به مقام انسانیت است؛ مقامی در نتیجه تهذیب نفس و عبودیت

حاصل میشود. نفس ناطقه انسان ابتدا بکمک قوه عقلانی، علم و عرفان را از مبادی عقلیه خود می‌آموزد و بعد از اینکه عقل بر علوم تسلط یافت و انوار معرفتی آن بسیط گشت، خود «نوربخش و خلاق علوم خواهد گردید». زمانی که به این مرتبه رسید میتواند به هدایت سایر انسانها و نفوس مردمان پردازد و هنگامی که مقام نفس ناطقه تا این حد بالا رفت و به اعلی درجه اکمال خود رسید، «روح خاتمیت محقق میشود». بعبارت دیگر، نفس انسان به مقام معلمیت عموم انسانها و تهذیب کل نفوس میرسد و این مقام برای همه انسانها در تمام زمانها و روزگاران تا قیامت کبرا هست (همان: ۷۶-۷۵).

از نظر رفیعی، پیامبران همان راهنماییانی هستند که خداوند برای هدایت بشر برمیگزیند و وجود آنان برای اصلاح و هدایت جامعه لازم است و جهان هرگز از داشتن امام معصوم خالی نخواهد بود. در هر یک از این راهنمایان، بر حسب مسئولیتشان، خاصیت تعلیم نهایی نهاده شده که متناسب با مرتبه وجودی آنهاست. طبق نظر علامه رفیعی، تعالیم انبیا دو گونه است؛ یکی تعلیمی که مربوط به روزگار خود پیامبر (ص) است و دیگری تعلیمی که به زمانی خاص محدود نیست. این تعلیم مختص پیامبر و ائمه است و شامل همه افراد در تمام زمانها میشود بنابراین بضرورت عقل، برای اینکه تعالیم آنان به

کمال برسد «تکوینی مناسب بزرگی کار و عمل لازم دارد» (همانجا).

مقدمه سوم

قسر به معنی اینست که وجودی بدلیل مانع، نتواند اثر طبیعی خود را که بر حسب فطرت الهی داراست، بروز دهد؛ مانند اینکه جسمی را که بطور طبیعی بسمت جاذبه زمین و پایین میل دارد، به بالا بیندازند. این حرکت را قسر میگویند، زیرا خلاف جریان طبیعی شیء رخ میدهد. بنا بر قاعده عقلی، قسر دائمی محال است. همانطور که در مقدمه دوم اشاره شد، هر موجود اثری مخصوص به خود دارد و این خاصیت در موجودات مختلف عام از اشیاء، نبات، حیوان و انسان- متفاوت است. نبی و امام از نیروی تعلیم جهانی که خاصیت ذاتی آنهاست برخوردارند اما این نیروی ذاتی بدلیل قسری دوران حیات آنان، با موانع بسیار مواجه شده و بطور کامل اثر خود را بروز نداده، و چون قسر دائمی و همیشگی محال است، پس باید زمانی برسد که این موانع برطرف شده و قابلیت تعلیم این نفوس در سراسر جهان آشکار گردد. همچنین از آنجا که خداوند وقتی موجودی را می‌آفریند از آفرینش او قطعاً غرض و هدفی دارد، محال است خداوند تعلیم را ذاتی پیامبر (ص) قرار داده باشد اما شرایط آن را برای ظهور و بروز فراهم

نکند، زیرا حق تعالی حکیم است و فعلی بیهوده از او صادر نمیشود (همان: ۷۸-۷۶). علامه رفیعی بر این باور است که اگرچه پیامبر(ص) در زمان حیات خویش کوشید معارف الهی را به مردمان آن عصر بیاموزد، اما شرایط آن عصر برای اینکه اثر پیامبر و امامان به اکمال برسد فراهم نبود و همین مانع، باعث قسر است و قسر نمیتواند دائمی باشد.

او علاوه بر اینکه قسر دائمی را محال میدانند، معتقد است جهان در بهترین حالت خود آفریده شده و رو بسوی خیر و کمال دارد و اگر شری در موجودی باشد، باز خیر وجود، بر شر غالب است. طبق این عقیده، نمیشود تمام وجود یک موجود، شر محض باشد، یا اینکه شر وجود او بر خیر وجودش غلبه داشته باشد، یا هر دو مساوی باشند. اگر قسر دائمی باشد، در یکی از سه مورد بالا قرار میگیرد، زیرا دائماً از کمال طبیعی خود محروم است و این ممکن نیست (همان: ۷۹).

نتیجه

علامه قزوینی در پایان سه مقدمه نتیجه میگیرد که اگر انسان بر اساس عقل بیندیشد، رجعت، یعنی بازگشت ارواح پیامبر و ائمه، نه تنها ممکن بلکه «بضرورت عقل، واجب است». طبق مقدمه اول مشخص شد که ارتباط روح با بدن قطع نمیشود و زوال روح بعد از

مرگ نیز ممتنع است. از مقدمه دوم چنین برآمد که روح پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم السلام)، معلم کل بشر و رساننده عموم مردم به سعادت و راهنمای آنان در مسیر توحید است و از آنجا که هر موجودی دارای خاصیتی است، خاصیت وجودی ایشان نیز تعلیم و تهذیب کل جهان است تا مدینه فاضله‌یی را بنیان نهند که همه چیز به قاعده، در جهان قرار و نظام یابد؛ اما قواسر و موانع مختلف باعث شد آنان نتوانند کمال اثر خود را در جهان که بر اساس آن آفریده شده‌اند، به ظهور برسانند. بنابراین، طبق مقدمه سوم، لازم است به اراده خداوند، دورانی فراهم آید که «نفوس کلیه الهیه و معلمین مدرسه دنیا در مقام تعلیم عمومی برآیند»؛ یعنی به بدنهای دنیوی خود برگردند و آنچه بر عهده دارند را تکمیل نمایند (همان: ۸۱). بر همین اساس، در رجعت، پیامبر(ص) و ائمه (علیهم السلام) مانند دوره اول به موانع قسری مبتلا نیستند، بلکه در این دوره همه موانع رفع گردیده و آنان میتوانند خاصیت ذاتی خود که همان نیروی تعلیم کل جهان است را بروز دهند.

بررسی و نقد دیدگاه علامه رفیعی قزوینی در

مبحث رجعت

در مسئله رجعت، علامه رفیعی قزوینی فقط به بازگشت پیامبر(ص) و اهل بیت (علیهم السلام) اشاره کرده و با دلایل عقلانی

آن را اثبات میکند، درحالی‌که بر اساس آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)، مؤمنان و کافران نیز رجعت خواهند نمود و این مسئله تنها به معصومین اختصاص ندارد. خداوند نیز در آیات قرآن مجید بر بازگشت گروهی از کافران تأکید کرده است؛ آنجا که میفرماید: «زمانی که از هر جمعیتی، دسته‌یی را محشورکنیم از کسانی که آیات ما را تکذیب میکنند» (نمل / ۸۳). امام صادق (ع) نیز میفرماید: «کسانی که مؤمن خالص باشند و از غیر مؤمنان کسانی که با عذاب هلاک نشدند و کسانی که کفر خالص داشتند، رجعت خواهند کرد» (مجلسی، ۱۳۹۲: ۵۳ / ۸۳). طبق این حدیث، رجعت برای تمام انسانها نیست بلکه به پیامبر و معصومین و گروهی خاص از مؤمنان و کافران تعلق دارد. شیخ عاملی نیز میگوید در روایات اهل بیت نقل است که خداوند هنگام قیام حضرت مهدی (عج)، جمعی از دوستان و شیعیان را که مرده‌اند زنده میکند تا به ثواب یاری از او نایل و از ظهور دولتش شادمان شوند و نیز جمعی از دشمنان را به دنیا بر میگرداند تا از آنان انتقام گیرد (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۵۹). بنابراین، علامه رفیعی در توضیح برگشت این دسته از انسانها سکوت اختیار کرده، اما معتقد است رجعت مختص پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم‌السلام) است و

سایر انسانها اعم از ظالم و غیر ظالم را دربرنمیگیرد.

او در تبیین بازگشت روح به بدن، در مقدمه اول بر این نکته تأکید دارد که جسم پیامبر (ص) و اهل بیت (علیهم‌السلام) با مرگ از بین نمی‌رود؛ بهمین دلیل از این نکته نتیجه میگیرد که علاقه و ارتباط بین روح و بدن گسسته نمیشود، زیرا روح قدرت آن را دارد که به بدن خویش تسلط داشته و بعد از مرگ، بار دیگر به آن بازگردد، اما در مورد بدن سایر افرادی که در ایام رجعت بازمیگردند، توضیحی نداده است، زیرا بدن این افراد بعد از مرگ از بین میرود و نفوس آنها این قدرت را ندارد که بر بدن خویش احاطه داشته و آنان را از زوال برهاند.

رفیعی در پاسخ به این پرسش که با وجود امام زمان، وقتی تمام قوا سر از بین می‌رود، چه لزومی به رجعت پیامبر و ائمه است؟ میگوید: بدلیل اینکه تکلیف و مسئولیت، بعد از ارتحال امام همچنان باقی است و نیاز بشر به تعلیم از بین نمی‌رود، افراد تعلیم یافته نیازمند معصومند و افرادی که تعلیم نیافته‌اند نیز به ارشاد نیاز دارند، عود نفوس امامان لازم است (اردستانی، ۱۳۸۸: ۸۴). اما با توجه به اینکه اهل بیت از یک نور واحد آفریده شده‌اند، وظیفه تعلیم میتواند با رجعت یک تن از آنان تحقق یابد و قسر دائمی آن برداشته شود و لزومی به بازگشت همه آنها

نیست. او توضیح نداده که چه ضرورتی دارد تمام اهل بیت رجعت کنند.

اشکال دیگر میتواند این باشد که مگر تمام نفوسی که خلق میشوند به فعلیت کامل خود میرسند و سپس از دنیا میروند؟ یعنی طبق نظر علامه قزوینی، پیامبر(ص) و اهل بیت (علیهم السلام) به این دلیل رجعت میکنند که به کمال وجودی خود نرسیده‌اند درحالی‌که هیچ دلیلی وجود ندارد که ویژگی وجودی هر موجودی باید به فعلیت برسد و سپس از دنیا برود. اگر دلیل رجعت این باشد که پیامبر(ص) و اهل بیت (علیهم السلام) باید خصوصیت وجودی خود را بروز دهند، در این صورت اکثر انسانها نیز بنا بر عدالت خداوند باید رجعت کنند تا صفات وجودی خود را آشکار کنند، زیرا بسیاری از انسانها بدلائل مختلفی مانند بیماری، قتل، جنگ و... نتوانسته‌اند کمال وجودی خود را نمایان کنند؛ درحالی‌که طبق آیات و روایات، تنها برخی مؤمنان و کافران رجعت خواهند کرد. بنابراین، دلیل بازگشت آنان تنها بروز ویژگی ذاتیشان، یعنی تعلیم عموم نیست. چه بسا دلیل مهم رجعت پیامبر(ص) و اهل بیت (علیهم السلام) تحقق همان وعده خداوند است که حکمرانی جهان را از آن مؤمنان سازد تا آن دینی که برای مردم شایسته است را مستقر سازند، بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند تا خدا را عبادت کنند و

چیزی را شریک او قرار ندهند و کافران را خوار گرداند (نور/ ۵۵).

ب) معراج

معراج از ریشه عرج و بمعنای بالا رفتن است. ابن‌منظور در معنی معراج آورده: چیزی شبیه پلکان و نردبان که ارواح از آن بالا میروند، یا راهی که فرشتگان در آن عروج میکنند (ابن‌منظور، ۱۳۳۵: ۲/ ۳۲۱).

یکی از وقایع مهم تاریخ اسلام، واقعه معراج است که در سوره اسراء و نجم به آن اشاره شده است. همچنین از این واقعه با واژه‌های اسری یعنی رفتن در شب، عرج بمعنی ارتقا و بالا رفتن، و صعود بمعنای بالا رفتن نیز یاد شده است (اردستانی، ۱۳۸۸: ۱۰۲). در این ماجرا، پیامبر(ص) در یک شب از مسجد الحرام به مسجد الاقصی رفته و سپس به آسمان صعود نموده‌اند. زمانی که پیامبر(ص) از مسجد الحرام به مسجد الاقصی رفتند را اسراء و زمانی که از مسجد الاقصی به آسمان سیر کردند را معراج میگویند. هم رفت و هم برگشت، هر دو در شب اتفاق افتاده است، زیرا اسراء بمعنای سیر در شب است. علامه طباطبایی معتقد است مسجد الاقصی همان بیت‌المقدس است. نامگذاری مسجد الاقصی بجای بیت‌المقدس بدلیل بُعد مسافت بوده است، چون مسافت خانه پیامبر تا بیت‌المقدس بسیار دور بود (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶/ ۱۳).

فرزانه صریح

برخلاف واقعه رجعت که تنها شیعیان به آن اعتقاد دارند، واقعه معراج مورد پذیرش اکثر مسلمانهاست. بقول شیخ کلینی و علامه طباطبایی، در برخورد با پدیده معراج، مسلمانان به چند گروه تقسیم شدند: برخی آن را انکار کردند، مانند خوارج؛ دسته‌ی دیگر معتقد بودند این واقعه در خواب و رؤیا رخ داده، مانند فرقه جهمیه؛ برخی بر این باور بودند که سیر تا مسجد الاقصی جسمانی و از آنجا تا آسمان روحانی بوده است، مانند زیدیه و برخی از معتزله؛ عده‌ی دیگر نیز هر دو سیر را جسمانی و روحانی دانسته‌اند، مانند برخی از شیعیان امامیه (همان: ۴۰-۳۹؛ کلینی، ۱۳۹۳: ۳۲۱). کیفیت معراج و اینکه این سفر روحانی بوده است یا جسمانی؟ آیا در خواب رخ داده یا بیداری؟ و اینکه هدف از معراج چه بوده؟ همواره محل بحث اندیشمندان اسلامی بوده است و هریک کوشیده‌اند بر اساس مبانی فلسفی یا آیات و احادیث، دیدگاه خویش را اثبات کنند.

نظر اندیشمندان مسلمان درباره کیفیت معراج

همانطور که بحث رجعت و بازگشت ارواح به بدن مادی باعث تعجب، شک و انکار عده‌ی بوده، سفر با جسم مادی به جهان مجرد از ماده نیز همواره موجبات شگفتی و پرسشهای بسیاری را فراهم نموده است.

مهمترین پرسشی که همواره مطرح شده مربوط به جسمانی یا روحانی بودن سفر معراج پیامبر(ص) است. برخی معتقدند معراج پیامبر در هر دو مرحله، یعنی از مسجد الحرام به بیت المقدس و از آنجا به آسمان، جسمانی بوده، برخی هر دو مرحله را روحانی میدانند، و گروهی بر این باورند که سیر از مسجد الحرام به مسجد الاقصی جسمانی و از آنجا به آسمان روحانی بوده است.

ابن سینا با رویکردی عقلانی به مسئله معراج می‌نگرد. او به سفر روحانی معراج باور دارد و معتقد است جسم بنا بر قواعد حاکم بر طبیعت، نمیتواند سیری از زمین به آسمان داشته باشد؛ عبارتی، عبور یک جسم در بین عوالم و فضاها امکان ندارد. او سیر شبانه از مسجد الحرام به مسجد الاقصی و طی مسافت با این سرعت را نمیپذیرد. شیخ‌الرئیس معراج را عقلانی و فکری میدانند و حالت جسمانی برای آن قائل نیست (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۳۹-۱۳۸).

لازم به ذکر است که او به مسئله اعجاز التفات ندارد. افزون بر آن، در قرآن کریم از یکسو به مواردی دیگر شبیه سیر شبانه پیامبر از مسجد الحرام به مسجد الاقصی نیز برمیخوریم، مانند جابجایی تخت بلقیس در زمان حضرت سلیمان که در سوره نمل به آن اشاره شده است. از سوی دیگر، نمیتوان برای عالم ملکوت قید جهت و مکان قائل شد، زیرا عالم غیرمادی از قوانین عالم

مادی تبعیت نمیکنند. انسان در همین دنیا هم میتواند باشد و ملکوت را مشاهده کند؛ مگر نه این است که عارف الی الله بدون حجاب قادر است حقایق را شهود کند؟ و پیامبر میتواند حقایق را بیش از هر عارف دیگری مشاهده نمایند.

علامه طباطبایی نیز اصل و اساس معراج را بدلیل ذکر این واقعه در قرآن و احادیث متواتر از پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام)، غیرقابل انکار میدانند. او نظر کسانی که معراج را در خواب و رؤیا میدانند رد میکند، زیرا آیات قرآن نشان میدهد که خداوند به واقعه‌یی عظیم اشاره کرده که هم باعث ثنای خداوند سبحان است و هم امری بیسابقه است و بدیهی است قدرت‌نمایی با خواب سازگار نیست، چون خواب و رؤیا را همه میبینند و فرقی بین مؤمن و غیر مؤمن وجود ندارد. از طرفی هم خواب دیدن نزد مردم چیزی عجیب نیست. پس منظور این بوده که روح مقدس پیامبر اکرم (ص) به ماورای عالم مادی عروج نموده و آیات عظیم پروردگار را مشاهده کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۳ / ۴۱-۳۰). اما در مورد کیفیت آن، نظر علامه طباطبایی به نظر کسانی نزدیک است که معتقدند سیر پیامبر از مسجد الحرام به مسجد الاقصی، جسمانی و از آنجا به عالم ملکوت، روحانی بوده است (همان: ۵۷ / ۱۹).

بباور علامه مجلسی، خداوند پیامبر را با جسم و روح به معراج برده و سیر ایشان از

مسجد الحرام به مسجد الاقصی و از آنجا به آسمان، جسمانی و روحانی است. او معتقد است کسانی که معراج را در خواب و رؤیا میدانند، یا اقوال اهل بیت (علیهم السلام) را بدرستی بررسی نکرده‌اند یا دچار ضعف ایمان هستند (مجلسی، ۱۳۹۲: ۱۸ / ۳۸۲-۳۸۱).

شیخ کلینی نیز بر وقوع جسمانی معراج، بنا بر آیات و احادیث، تأکید دارد، چراکه قرآن مجید بصراحت واقعه معراج پیامبر را ذکر کرده است. از نظر وی معراج فقط مختص پیامبر اسلام نبوده بلکه پیامبران پیش از ایشان نیز بنا بر استعداد، قابلیت، درجه و مقامشان، یک سفر روحانی به لقای خداوند داشته‌اند، اگرچه سیر آنان با یکدیگر متفاوت است. به اعتقاد او، معراج پیامبر حادثه‌یی باورناپذیر نیست و یک سنت عمومی مختص پیامبران بزرگ است (کلینی، ۱۳۹۳: ۲ / ۳۲۱).

زمانی که نظریه بطلمیوس مبنی بر غیرممکن بودن عبور از آسمانها مطرح گردید، مبحث معراج جسمانی پیامبر (ص) دچار شک و تردید شد. طبق این نظریه، عبور از آسمانها غیرممکن است، زیرا نظام افلاک بصورت لایه‌های پیاز درهم تنیده شده‌اند و خرق و التیام افلاک، شذنی نیست. بر همین مبنا، بعضی واقعه معراج را در خواب دانستند و برخی مانند فرقه شیخیه و شیخ احمد احسائی، نظریه هورقلیایی را مطرح کردند. آنان معتقد

بودند پیامبر اکرم (ص) در هر فلکی از افلاک، جسمی متناسب با جرم آن فلک به خود گرفت تا خرق و التیامی لازم نباشد (رضوی و دارینی، ۱۳۹۶: ۱۳۶).

نظر و استدلال علامه رفیعی درباره معراج

علامه رفیعی بحث معراج را با تکیه بر آیات قرآن و اخبار متواتر، جزو مسلمات مسلمانان میدانند. او نظر کسانی که امر معراج را در خواب میدانند، رد میکند، چراکه هم مخالف نظر اکثر علمای اسلام است و هم با آیه اول سوره اسراء منافات دارد. در این آیه، بخاطر واقعه معراج پیامبر، خداوند به تسبیح و تقدیس خویش میپردازد. علامه معتقد است اگر امر معراج در خواب رخ داده بود، این همه اهمیت و عظمت نداشت.

او قول کسانی که معراج را از مسجد الحرام تا مسجد الاقصی، جسمانی و تا آسمان، روحانی میدانند را نیز رد میکند، زیرا

عروج روحی عبارتست از احاطه علمیه به حقایق عوالم سماوی و ملائکه و ارواح انبیا علیهم السلام، و این خود از لوازم نبوت بویژه مقام خاتمیت است و امر زائدی بر مرتبه خاتمیت نیست و آیه مبارکه دلالت دارد بر اینکه خداوند عبد خود را، یعنی پیغمبر را به معراج برد و عبد، مجموع هویت مبارکه از روح و

جسد است، نه روح مجرد از بدن (رفیعی، ۱۳۷۶: ۲۴-۲۳).

پس بنظر علامه رفیعی مطابق آیات قرآن کریم، معراج در خواب و رویا رخ نداده است، بلکه جسم و روح در معیت هم به معراج رفته‌اند. او با دلایل عقلی به اثبات جسمانی بودن معراج پرداخته است. یکی از دلایل وی، تبعیت جسم پیامبر از روح است. از آنجا که روح مجرد و غیرمادی است و جسم متعلق به عالم ماده است، بین این دو ارتباط و علاقه تکوینی وجود دارد. اما بدن همه انسانها از روح تبعیت نمیکند، در بسیاری از موارد روح بدنال امری است اما بدن از روح تمکین نمینماید. ولی روح مبارک پیامبر کاملاً با بدن شریف هم‌جهت و موافق بوده و این امر به دو دلیل است: اولاً، جسم پیامبر (ص) در نهایت لطافت است، بطوریکه بدن پیامبر چون مرکبی برای روح خاتمیت عمل میکند. طبق این نظر، روح به عظمت نمیرسد مگر اینکه بدن آمادگی لازم را داشته باشد؛ در این صورت بین روح و بدن تناسب و تعادل ایجاد میشود و «به قاعده اشتراک معنوی» هر بدنی از حیث مرتبه وجود، افق آن متصل به افق وجودی روح اوست. ثانیاً، قوت روح پیامبر (ص) باعث شده کاملاً بر بدن خویش مسلط باشد. بهمین دو جهت، بدن پیامبر بطور کامل، روح ایشان را همراهی و

متابعت میکرده و بمحض اینکه روح به عالم ملکوت عروج کرده، بدن ایشان نیز به حرکت جسمانی، به همان عالمی منتقل شده که روح متوجه آن بوده است؛ همین امر باعث عروج هر دو به عالم ملکوت شده است.

بنابراین، علامه رفیعی معتقد است روح و جسم پیامبر عین هم بوده و کاملاً بر یکدیگر منطبقند؛ چنانکه بدن حضرت مانند روح، ظل و سایه ندارد. پس چون جسم پیامبر به مرتبه لطافت روح رسیده است، همه صفات روح، مانند مقید نبودن به زمان و مکان، بر جسم نیز صادق است (همان: ۲۶-۲۵).

همانطور که در مبحث رجعت بیان شد، از نظر علامه رفیعی روح به بدن عنصری خود علاقه دارد و حقیقت این علاقه، مربوط به قوه روحانی و قوه طبیعی بدن است. این قوه میتواند کلی باشد که مجموع نظام طبیعت در نظام اراده او حرکت میکند و میتواند جزئی باشد که تدبیر بدن تحت تسلط اوست. از نظر او، نفس بر بدن مسلط است و بدن تابع روح است؛ بهمین دلیل است که همواره خواسته‌های روحی، بدن را بحرکت وامیدارد یا آثار روحی بر بدن تأثیر میگذارد، مانند غم و شادی که در روح تأثیرگذار است اما آثار آن در بدن نمایان است. رفیعی از این مقدمه نتیجه میگیرد که نفس در حرکت جوهری خود میتواند به مرتبه‌ی برسد که ماده بدن را در هر عصری، بمقتضای اراده خود

صورت جدید بدهد و از توجه نفس، بدن حیات نو پیدا کند (همان: ۷۴-۷۰). این قاعده در مورد معراج پیامبر نیز صادق بوده، زیرا نهایت موافقت بین روح و بدن حضرت وجود داشته و روح توانسته است بدن را در سفر معراج با خود همراه کند.

یکی از دلایل معتقدان روحانی بودن معراج اینست که عبور از عوالم مختلف محال است، زیرا طبق نظریه بطلمیوسی، افلاک حرکت دایره‌وار دارند نه مستقیم، و قابل خرق نیستند. در اصطلاح به این نظریه، اصل امتناع خرق و التیام در افلاک گفته میشود. طبق این عقیده، نمیتوان افلاک را شکافت و اگر کسی بتواند آنها را بشکافد، نمیتوان بار دیگر آنها را کنار هم قرار داد و متصل کرد. بهمین دلیل معتقدان روحانی بودن معراج معتقدند معراج پیامبر بصورت جسمانی امکان ندارد. علامه در پاسخ به این ایراد مینویسد: چون پیامبر(ص) به مقام «قرب الفرائض» رسیده و از مرتبه محب بودن نزد خداوند، به محبوبیت دست یافته است، حضرت احدیت، محبوب خود را دعوت نموده و از آنجا که خداوند مکان ندارد و تمام ملک هستی از آن اوست، این مسئله میتواند صادق باشد که حضرت رسول به همه عوالم که ملک الهی هستند وارد شوند و وجود آن حضرت میتواند در هر عالمی از عوالم هستی سیر نمایند (همان: ۲۷). علامه رفیعی برهان امتناع خرق و التیام در

افلاک را نپذیرفته و معتقد است با فرض صحیح بودن این برهان، دوار بودن حرکت افلاک تنها منحصر به فلک اعظم است که بر همه افلاک محیط است و به آن «محدّد الجهات» گویند و در افلاک دیگر این قاعده جاری نیست. علاوه بر آن، ممکن است بدن مبارک حضرت بسیار لطیفتر از افلاک باشد و بتواند به افلاک نفوذ کند، بدون اینکه خرق فلک لازم باشد (همان: ۹۸-۶۸).

پیامبر(ص) بعد از سیر جسمانی و معنوی مأمور شد به موطن خویش یعنی مکه بازگردد. از نظر علامه رفیعی، دو حالت بر پیامبر ممکن است عارض شده باشد؛ یکی تأثر از برگشت به عالم حسی و پشت سر نهادن عالم کشف و شهود، و دیگری، محبت به وطن مادی که شامل وطن جسمانی نیز میشود. از نظر علامه این دو حالت با هم تزاخم و منافاتی ندارند، زیرا پیامبر(ص) در سفر معراج هم به مقام قرب الهی دست یافت و هم عوالم جسمانی و مثالی را مشاهده نمود و درواقع فراقی رخ نداده بلکه سیر او به تمام عوالم، بنوعی تکامل تدریجی بوده است (همان: ۶۸-۶۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از نظر علامه رفیعی در رجعت با یک سیر تکاملی در نفس انسان مواجهیم. درواقع، رجعت، ارتجاع و بازگشت به عقب و نزول

نیست، بلکه بر اساس این باور، نفس همواره رو به تکامل دارد و در مسیر تکامل خویش همیشه محتاج بدن نیست. بنابراین، سیر تکاملی نفس انسان با مرگ پایان نمیپذیرد بلکه انسان از زمانی که زندگی دنیایی را آغاز میکند و نفس به بدن مادی تعلق میگیرد، در مسیر تکامل قرار دارد و بعد از مرگ نیز میتواند مراحل دیگری از کمال را طی کند. بنابراین، علامه رفیعی با تمسک به قاعده حرکت جوهری استکمالی، در استدلال خود بر علاقه نفس و بدن تأکید دارد. بر این اساس، بعد از مرگ این علاقه گسسته نمیشود و نفس میتواند در حرکت جوهری خود آنچنان به تکامل و تعالی برسد که قادر باشد به جسم دنیایی خویش بازگشته و آن را حیات دوباره ببخشد. از طرفی، او بر مبانی این اصل که قسر دائمی محال است، معتقد است خاصیت ذاتی پیامبر و اهل بیت (علیهم‌السلام) که همانا هدایت همه انسانهاست، با رفع موانع باید ظهور و بروز یابد و رجعت تنها راه رسیدن به این هدف است که عقل نیز آن را میپذیرد. البته آنچه در استدلال وی مورد توجه قرار گرفته، بازگشت روح به بدنهای سالم است که این خاصیت متعلق به بدنهای مقدس پیامبر(ص) و ائمه (علیهم‌السلام) است. او درباره ظالمان و کفار که به دنیا رجعت خواهند کرد و حتماً بدنهایشان پوسیده شده، سخنی نگفته است. از طرفی، کافران و ظالمان دچار قسر نشده‌اند که در رجعت خاصیت ذاتیشان ظهور داشته باشد. پس چرا آنان به دنیا

باز میگردند؟ بنظر میرسد استدلال علامه رفیعی در مبحث رجعت کافی نیست و همچنان پرسشهایی باقی میمانند که پاسخ آنها در بیانات او یافت نمیشود.

علامه رفیعی در مبحث معراج نیز بر جسمانی بودن این واقعه تأکید میکند. او جسمانی بودن معراج را دلیل اعجاب‌انگیز بودن آن میداند و ادعای کسانی که آن را خواب و رؤیا میپندارند یا همچون ابن‌سینا، عقلانی و فکری میدانند، رد میکند. او قاعده‌ی علاقه‌ی نفس به بدن را در استدلال معراج خویش نیز بکار میبرد و بر این باور است که جسم پیامبر (ص) مانند روحش، در اوج لطافت است و بنابر قاعده‌ی اشتراک معنوی، بین روح و نفس یک ارتباط و تناسب متعادل حاکم است و این قاعده در مورد پیامبر در کاملترین شکل ممکن برقرار است. پس جسم ایشان کاملاً از روح تبعیت میکند و روحش کاملاً بر بدن تسلط دارد و همین امر دلیل جسمانی بودن معراج پیامبر است.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا (۱۳۶۶) معراجنامه، به انضمام تحریر آن از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد: آستان قدس رضوی.
ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۳۳۵) لسان العرب، بیروت: دارالصادر.

اردستانی، محمدعلی (۱۳۸۸) رفعت حکمت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

بهار، مهرداد (۱۳۸۰) بندهش، تهران: طوس.

حر عاملی، محمدحسن (۱۳۸۰) الايقاظ من الهجعه، ترجمه احمد جنتی، تهران: نوید.

رضوی، رسول؛ دارینی، رضا (۱۳۹۶) «واکنش متکلمان در برابر چالشهای برخاسته از هیئت بطلمیوسی»، نشریه کلام اسلامی، شماره ۱۰۳، ص ۱۲۸-۱۴۵.

رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن (۱۳۶۸) رجعت و معراج، بکوشش محمدرضا بندرچی، قزوین: طه.

----- (۱۳۷۶) غوصی در بحر معرفت، تهران: نشر اسلام.

شیخ مفید (۱۳۸۸) الارشاد، ترجمه امیر خان بلوکی، قم: تهذیب.

----- (۱۳۹۰) اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ترجمه طاهره عظیم‌زاده طهرانی و صدیقه اشرف، مشهد: سخن گستر.

صمدیه، مریم؛ حسامی‌فر، عبدالرزاق (۱۴۰۲) «تحلیلی از معراج پیامبر گرامی اسلام بر اساس مبانی فلسفی ابن‌سینا و ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۱۱۱، ص ۲۷-۴۰.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۷) تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دارالعلم.
علوی عاملی، سیدمحمد اشرف (۱۳۸۱) علاقه‌التجريد، ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

خردنامه صدرا

کلینی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۹۳) روضه کافی، ج ۲، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: اسلامیه.

کوهن، آبراهام (۱۳۹۰) گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: اساطیر.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۰) کتاب رجعت، ترجمه سیدحسن موسوی، تهران: دلیل ما.

----- (۱۳۹۲) بحار الانوار، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌یی قائمیه.

محمدی، بهزاد (۱۳۹۴) «فلسفه رجعت از منظر آیت‌الله شاه‌آبادی»، اندیشه نوین دینی، شماره ۴۱، ص ۹۸-۸۱.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹) مجموعه آثار، ج ۴، قم: صدرا.

مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰) عقاید الامامیه، ج ۱، ترجمه زین‌العابدین کاظمی خلخالی، قم: نشر حضور.

موسوی، سیدحسن (۱۳۹۴) مکاشفه، تهران: رضوی.