

برون‌رفت استاد رفیعی قزوینی از مشکله رجعت در اندیشه صدرایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۴

محمد کاظم فرقانی*

محمد احمدی زاده**

چکیده

طبق مبانی حکمت متعالیه، نفس انسانی بعد از حدوث در این عالم، بنا بر استعدادی که دارد، آن به آن از فعلیتی خارج می‌شود و فعلیتی جدید می‌یابد و در این سیر به تجرد می‌رسد تا آنگاه که بدن را رها می‌کند و مسیر تکاملی خود را بدون بدن عنصری (دنیوی) ادامه می‌دهد. تلقی ابتدایی این است که طبق این مبانی، بازگشت نفس به بدن دنیوی در دار دنیا امری ناممکن است؛ و مهم‌ترین دلیل آن نیز قاعده امتناع تراجع است. اما وقتی در نظر آوریم که عموم مسلمانان، به ویژه شیعیان، بر اساس برخی آیات قرآن کریم و روایات معتقدند که تا کنون، در مواردی مردگان زنده شده‌اند و در دوره آخر الزمان نیز برخی زنده می‌شوند و رجعت می‌کنند، عویصه و مشکلی خاص در این باره ظاهر می‌شود؛ چرا که اعتقاد به رجعت یا احیای مردگان، به منزله بازگشت نفس به بدن دنیوی در دار دنیا است.

بر این اساس، عموم فلاسفه و به ویژه صدرائیان باید به گونه‌ای رجعت و احیای مردگان را به صورت عقلانی تبیین کنند که به نفعی قاعده امتناع تراجع نینجامد؛ زیرا ابطال تناسخ را بر مبنای همین قاعده پذیرفته‌اند. سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، از معدود اندیشمندانی است که در این باره سخن گفته و ضمن پذیرش این قاعده، رجعت و بازگشت نفوس به بدن دنیوی را از مصادیق این قاعده نمی‌داند. او، با دست نکشیدن از مبانی صدرایی، تلاش کرده است تا از طریق قاعده «القسر لایدوم» و نیز «اثر وجودی لازم البروز خاص هر موجود»، تبیینی عقلانی از بازگشت برخی نفوس به زندگی دنیوی به دست دهد، و از رجعت مورد اعتقاد شیعه دفاع کند و تفاوت آن را با تناسخ توضیح دهد.

واژه‌های کلیدی

رجعت، حرکت جوهری، نفس، بدن، تراجع، حکمت متعالیه، رفیعی قزوینی

مقدمه

«رجعت» یکی از باورهای مهم مذهب حقه تشیع است.^۱ این عقیده برگرفته از روایات ائمه هدی(ع) و برخی از آیات قرآن کریم است که بر اساس آن، شیعیان معتقدند در دوران آخرالزمان، پس از ظهور و قیام حضرت مهدی(عج)، ائمه هدی(ع) و نیز گروهی از مؤمنان خالص و گروهی از ظالمان محض به ابدان دنیوی خود در عالم دنیا بازگشته، گروه ظالمان به سزای اعمال ظالمانه خود رسیده و گروه مؤمنان نیز مدتی در دنیا زندگی کرده و ضمن یاری امام خود، بهره‌ای را که از دنیا نبرده‌اند می‌برند. امامان معصوم(ع) نیز ضمن تشکیل حکومت جهانی، نفوس بشری را هدایت کرده و سپس به موت طبیعی از دنیا می‌روند. احادیث شیعی در این باره مختلف است؛ اما آنچه گفته شد، قدر متیقن عقیده شیعه امامیه در باب رجعت است.

با نگاهی به کتب بزرگان و زعمای شیعه می‌توان دریافت که هر آنچه درباره رجعت در کتب ایشان بحث شده، غالباً بررسی حدیثی و یا محتوایی این عقیده است و بسیار کم مشاهده می‌شود که این عقیده، از منظری عقلی و فلسفی تحلیل شده باشد. در سنت شیعی، هیچ کتاب یا رساله‌ای را نمی‌توان یافت که این عقیده را به طور خاص در برابر آینه عقل قرار داده باشد و آن را سنجیده باشد. اگر در برخی از کتب محققین متأخر، تحقیقی عقلانی درباره این امر شده، صرفاً به هدف دفع یک شبهه عقلانی و دفاع از امکان عقلی این پدیده بوده است، نه بیشتر. در این مقاله، سعی می‌کنیم به جنبه عقلی این مسئله توجه کنیم.

برای بررسی عقلانی رجعت باید تعبیر فلسفی آن را در نظر گرفت. مراد ما از «رجعت» در این مقاله، «بازگشت نفس به بدن دنیوی در این دنیا» است. حال باید گفت که بحث پیرامون بازگشت نفس به بدن در نشئه دنیوی، بحثی نیست که منحصر به پدیده‌ای در آخر الزمان باشد؛ بلکه این بحث، به طور کلی راجع به زنده شدن اموات در هر زمانی قابل طرح است. توجه به این نکته، شاکله بحث را به اندازه زیادی تغییر می‌دهد؛ چرا که بر اساس تعدادی از آیات قرآن کریم، این پدیده بارها اتفاق افتاده و مردگانی به این دنیا بازگشته‌اند. بنابراین هر نتیجه‌ای که در کلیت این بحث به دست آید، در مورد رجعت آخر الزمان هم صادق و نافذ خواهد بود. معمولاً نکته مذکور

مغفول مانده و غفلت از آن موجب شده است تحلیل‌هایی که پیرامون این مسئله ارائه شده، جامع و مبنایی نباشند. بنابراین ما در این مقاله، بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیوی را مسئله قرار می‌دهیم، نه یکی از مصادیق آن را.

آنچه در این مقاله در پی آن هستیم، بررسی رجعت بالمعنی الأعم در ساحت حکمت متعالیه است. بدین منظور، باید رجعت به معنای فلسفی را در شبکه آموزه‌های حکمت متعالیه قرار داد و ضرورت، امکان و یا امتناع آن را بررسی کرد. هنگامی که یک پژوهش‌گر بخواهد رجعت را بر اساس مبانی حکمت متعالیه بررسی کند، ممکن است به ناسازگاری آن با تعالیم صدرایی رهنمون گردد و چنین پرسش‌هایی برای او مطرح شود: از لحاظ فلسفی، «بازگشت نفس به بدن دنیوی» که در آیات قرآن کریم و احادیث آمده است، چه تفاوتی با پدیده موهوم و باطل تناسخ دارد؟ آیا ادله‌ای که ملاصدرا برای ابطال تناسخ آورده است، خدشه‌ای به اندیشه «رجعت» وارد نمی‌کند؟ چگونه می‌توان قاعده امتناع تراجم را در مورد رجعت بی‌اثر دانست؟

خود ملاصدرا به رجعت در آخر الزمان - که یکی از مصادیق رجعت به معنای عام است - نگاه مثبتی دارد و به عنوان یک شیعه آن را می‌پذیرد؛ و وجود روایات متعدّد در این موضوع را دلیل بر این اعتقاد خود برمی‌شمرد و معتقد است که از نظر عقلی نیز مشکلی برای این اعتقاد وجود ندارد؛^۲ اما او هیچ‌گونه بحث عقلی و فلسفی درباره امکان رجعت و نحوه وقوع آن مطرح نکرده است. پس از او، بزرگانی چون مولی علی نوری،^۳ علامه طباطبایی^۴ و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی - که در زمره فلاسفه صدرایی به شمار می‌آیند - به این مسئله پرداخته‌اند و تلاش کرده‌اند تا آن را تبیین نمایند. در این مقاله، در پی بررسی و تحلیل نظرات سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در این باره هستیم.

پرسش این است که سید ابوالحسن رفیعی قزوینی چگونه رجعت را تبیین کرده و مشکلات فلسفی آن را توضیح داده است؟ آیا بدون التفات به مبانی و تعالیم صدرایی، اندیشه دینی رجعت را پذیرفته؛ یا ضمن پای‌بندی به مبانی فلسفه صدرایی، رجعت را به گونه‌ای تبیین کرده که با اندیشه‌های حکمت متعالیه سازگار است؟ و یا این که اساساً توانسته است بدون هیچ کم و کاستی، بین آموزه‌های صدرایی و آموزه دینی «رجعت» جمع کند و آن را بر اساس مبانی صدرایی توضیح دهد؟

در بررسی دیدگاه استاد رفیعی قزوینی، ابتدا باید به این بحث پرداخت که یک محقق صدرایی، در مواجهه با پدیده «بازگشت نفس به بدن دنیوی» دقیقاً با چه مشکلی روبه‌رو می‌شود. سپس در گام بعد، نظرات و دیدگاه‌های حکیم متاله، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی را در پاسخ به سؤالات فلسفی و تبیین رجعت بررسی خواهیم کرد.

۱. رجعت و آموزه‌های حکمت متعالیه

تناسخ، از عقایدی است که شرع و عقل به ابطال آن حکم می‌کنند. می‌توان گفت عقیده به تناسخ ارواح، مهم‌ترین رقیب اعتقاد به معاد و عالم آخرت است؛ زیرا بعد از عقیده به معاد و حیات بعد از مرگ، تناسخ بیشترین طرفدار را در میان آدمیان دارد. معتقدان به تناسخ بر این عقیده‌اند که به هنگام مرگ، روح انسان از بدن خارج شده و وارد بدن دیگری می‌شود و دوباره زندگی دنیوی را از سر می‌گیرد و چندان این امر تکرار می‌شود تا آن روح به نهایت خلوص برسد و وارد عالم خدایان شود. بوداییان از معروف‌ترین گروه‌هایی هستند که چنین اعتقادی دارند. البته قائلان به تناسخ، در نحوه نسخ با یکدیگر متفق نیستند و به دو شاخه صعودی و نزولی تقسیم می‌شوند؛ اما همه آنها در این باور که بعد از مرگ، روح انسان در همین دنیا می‌ماند و وارد بدن دیگری می‌شود و ثواب یا عقاب می‌شود متفق‌اند. حکیمان، متکلمان، محدثان و فقیهان جهان اسلام، ضمن مخالفت قاطع با این عقیده، ابطال آن را به عقل و نقل مستند کرده‌اند. در میان استدلال‌های مطرح شده در سنت فلسفه اسلامی، استدلال‌های سینوی و صدرایی برجسته‌تر است. هر دو دسته، کاملاً برخاسته از مبانی نفس‌شناسی دو حکیم بزرگ است.

ملاصدرا، برای ابطال تناسخ چند استدلال ارائه کرده که مهم‌ترین آنها، استدلالی است مبتنی بر قاعده «امتناع تراجع». این استدلال، ریشه‌ای عمیق در آموزه‌های حکمت متعالیه دارد. اندیشه حرکت در جوهر، بارزترین و اساسی‌ترین مبنای این استدلال است. مبانی نفس‌شناسی ملاصدرا نیز دخالت جدی در این استدلال دارند. برای فهم دقیق و احاطه کامل به آنچه ملاصدرا در باب ابطال تناسخ بیان کرده، باید ریشه‌های این استدلال را بشناسیم تا بتوانیم مسئله اصلی در بحث رجعت را بهتر درک کنیم. بنابراین به اختصار آموزه حرکت جوهری ملاصدرا و نیز آموزه‌های نفس‌شناسی او درباره تکون، تکامل و بقای نفس انسانی را مرور می‌کنیم.

۲-۱. مبانی ملاصدرا در باب حرکت

مهم‌ترین مبانی ملاصدرا در باب حرکت را می‌توان تحت دو عنوان بررسی کرد: چیستی حرکت؛ و مقولات حرکت. در بحث چیستی حرکت، ملاصدرا هیچ تعریف ماهوی درباره حرکت ارائه نمی‌کند؛ بلکه آن را فقط یک نحوه وجود می‌داند: «نحوه وجود شیء تدریجی الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴). باید دانست که ملاصدرا، حرکت را امری اتصالی و تدریجی می‌داند؛ و نه متشکل از قطعات منفصل و مجزاً که در پی هم می‌آیند. او، اساساً معتقد است که تغییر آنی محال است و لذا کون و فساد که یک تغییر آنی است و مستلزم تنالی آنات است، باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۱۷۷-۱۷۸). تنها زمانی می‌توان حرکت را به جوانی که به پیری می‌رسد و یا نهالی که به درختی تنومند تبدیل می‌شود، اطلاق کرد که تدریجاً و متصلاً حالتی را ترک کند و حالت دیگری را بپذیرد. حرکت یک امتداد واحد است و هیچ امر ممتدی، از اجزای بی‌امتداد ساخته نمی‌شود؛ لذا وحدت حرکت، وحدتی است اتصالی و این وحدت اتصالی، عین وحدت شخصی برای آن حرکت است.

حال اگر تدریجی و اتصالی بودن حرکت و وحدت این امر سیلانی را با تعریف مشهور از حرکت یعنی «خروج از قوه به فعل» لحاظ کنیم، به تصویری واضح‌تر از حرکت مورد نظر ملاصدرا می‌رسیم. حرکت یعنی خروج تدریجی متحرک از حالت فعلی خود به حالتی که استعداد آن را دارد به طور متصل و سیال. یعنی در حرکت، تدریجاً و بدون وقفه، فعلیت کنونی زائل می‌شود و به جای آن، قوه موجود در فعلیت زائل شده بالفعل می‌شود. بر این اساس، موجودات بالفعل محض، ثابت‌اند و حرکتی در آن‌ها وجود ندارد؛ حضرت واجب تعالی و موجودات مجرد تام از این گونه‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۶۰-۶۱).

اما درباره مقولات حرکت، ملاصدرا بر این باور است که علاوه بر چهار مقوله عرضی این، کم، کیف، و وضع، در مقوله جوهر نیز حرکت تحقق دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷۹). پیش از ملاصدرا، حرکت جوهری توسط حکمای برجسته مسلمان انکار شده بود. مهم‌ترین مستمسک منکرین حرکت در جوهر، فقدان موضوع ثابت است (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ق، ج ۱، صص ۹۸-۹۹)؛ اما ملاصدرا معتقد

است که ریشه اشکالاتی از این دست، نگاه اصالی به ماهیت است. اگر ماهیت را منشأ آثار خارجی بدانیم، حرکت جوهری ممکن نخواهد بود؛ زیرا در ماهیت کشش وجود ندارد که بتوان گفت حرکت تدریجی و سیلانی دارد.^۵ لذا پس از پذیرش اصالت وجود، با حکمای پیش از خود در این باره مخالفت کرده و حرکت جوهری را پذیرفته است. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

«حاصل کلام این‌که مغالطه ناشی شده است از عدم فرق میان وجود و ماهیت، یا از جهت اشتباه و خلط میان صفت وجود و سایر اوصافی که به موجودات عارض می‌شوند، و یا از این جهت که [تصور شده] وجود در عالم خارج، چیزی جز همان ماهیت نیست و آنچه وجود نام دارد، هیچ حقیقت عینی ندارد؛ در حالی که وجود، اصل حقایق و منشأ آنهاست.»^۶

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۹۹)

در نظر ملاصدرا، خود و حقیقت هر شیء وجود آن شیء است؛ و حرکت نحوه وجود متحرک است، بنابراین باید گفت خود و حقیقت شیء همان وجود متحرک اوست. پس وجود است که حرکت می‌کند؛ یعنی بی آن‌که فعلیت‌هایش را از دست دهد، استعدادهایش متصلاً و تدریجاً به فعلیت می‌رسند. بنابراین دقیق‌تر آن است که به جای تعبیر «حرکت جوهری»، از «اشتداد وجودی» استفاده شود؛ زیرا در حرکت اشتدادی، وجود است که در حرکت است و پیوسته مرز هستی پیشین خود را می‌شکند و هستی کامل‌تری می‌شود که آن هم سیلانی است.

بر این اساس، تمام موجودات عالم ماده، در نهان خود در حال حرکت‌اند و از آنجا که حرکت آن‌ها عین ذات آنهاست، پس ذات آن‌ها گسترده، پخش و ممتد است و این امتداد، وحدت شخصی و هویت آن‌ها را از بین نمی‌برد.^۷

۲-۲. مبانی ملاصدرا در باب نفس انسانی

ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی در حدوث خود جسمانی است؛ اما در بقاء به بدن نیاز ندارد. او، تمام موجودات عالم ماده را در ذات و جوهر خود متحرک می‌داند. بر این اساس، هنگامی که نطفه انسانی منعقد شد، او نیز در حقیقت خود یعنی در وجود خود تغییر می‌کند و به طور اتصالی و تدریجی، از محدوده فعلیتی خاص خارج

می شود و فعلیتی جدید می یابد که پیش از آن، استعداد آن را داشته است. در نتیجه این تحوّل، همان وجود سیلانی که قبلاً نحوه وجودی نطفگی داشته، اکنون نحوه وجودی علقگی دارد و از آن، ماهیت علقه دریافت می شود.

«و آن (نفس) در ابتدای نشئه تعلقی اش جوهری جسمانی است؛ سپس آرام آرام و پیوسته مراتب اشتداد را طی می کند و خلقتش طور طور می شود تا این که به پای خود می ایستد و قائم به خود می شود و از این دار دنیوی به سوی دار آخرت جدا شده و به جانب پروردگارش بازمی گردد. بنابراین نفس در حدوثش جسمانی و در بقائش روحانی است. در ابتدای تکوّنش در این عالم، قوه ای جسمانی است، سپس صورت طبیعی می شود، سپس نفس حسّاس می شود به تمام مراتبش، سپس مفکره، سپس ناطقه و سپس ...»

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵)

این وجود واحد هیچ گاه از تحوّل باز نمی ایستد و ماهیاتی که ما از نحوه های گوناگون این وجود واحد سیلانی درک می کنیم، هیچ گاه به صورت بالفعل و مجزاً از نحوه وجودی قبل و بعد خود نیست؛ بلکه ما در یک تحلیل عقلی، یک نحوه وجودی خاص آن را در نظر می گیریم و ماهیت خاصی را می فهمیم. هر فعلیت این وجود سیلانی زمینه ساز آن است که از محدودیت آن فعلیت خارج شده و کمال و فعلیت بعدی را کسب کند. نباید فراموش کرد که این وجود سیلانی، کمالاتش را از خود ندارد؛ بلکه کمالاتش از عالم مجردات افاضه می شود. بنابراین وجود سیال ما، آن به آن از عالم مجردات کمال و صورتی کسب می کند؛ یعنی از قوه اش خارج شده و فعلیتی نو و ناپایدار می گیرد که این فعلیت و کمال، زمینه ساز افاضه کمال بعدی است.

وجودی که قبلاً صورت نطفگی داشته، چندان به هستی اش افزوده می شود و کمالات جدید پیدا می کند که استعداد نفس انسانی در او ظاهر می گردد و با افاضه مداوم کمالات از عالم مجردات، زمینه لازم برای کسب این کمال نیز فراهم می شود و نفس انسانی، کمال و فعلیت کنونی او محسوب می شود. صدرالمتألهین در این باره می گوید:

«و زمانی که ماده عنصری به طور جدی لطیف شد - که به جرم فلکی شبیه شد - محلّ قرار گرفتن روح نطفی اضافی می شود، روحی که طلوع آن از جانب خدا

و غروب آن نیز به سوی اوست؛ پس در انسان، چیزی از سنخ فلک و چیزی از سنخ ملک است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف، ص ۱۲۶)

هر نطفه‌ای، در وجود خود به گونه‌ای خاص است؛ چرا که از موادی خاص به وجود آمده است، بنابراین قوه علقه خاصی را دارد و به تبع، اقتضای نفس خاصی را دارد. این سخن بدان معناست که هر صورت نفسانی، خاص بدنی است که اقتضای آن را داشته و گویا هر نفس انسانی، میوه و محصول خاص بدنی است که اقتضای آن را داشته است. ملاصدرا تصریح می‌کند که این نفس چیزی غیر از همین بدن نیست؛ بلکه صورت انسانی و فعلیت همین بدن است. این وجود هیچ آرام و قراری ندارد و باز در حرکت است. در ادامه حرکتش، به واسطه ادراکاتی که کسب می‌کند، زمینه کمالات شدیدتر در او حاصل می‌شود که این کمالات مادی نیستند. و از آن سو، بدن نیز فعلیت‌های تازه خود را کسب می‌کند.

در مدتی که نفس انسانی در دنیای مادی است، اگر چه مجرد است، اما به سبب تعلقی که به ماده و بدن دارد، مجرد تام محسوب نمی‌شود و دائماً در تحوّل است. نفس آن قدر شدت می‌یابد و کمالات مجرد کسب می‌کند که دیگر برای انجام کارهای خود نیازی به بدن ندارد و برای خود بدن مثالی ایجاد می‌کند. در این حالت، نفس انسان بدن خود را رها کرده و مرگ رخ می‌دهد و پس از آن، نفس به تنهایی باقی است. این معنای صحیح حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس است.

با توجه به نظر ملاصدرا درباره حرکت جوهری و نحوه حدوث و بقای نفس، می‌توان برهان او در ابطال تناسخ را فهم کرد. ملاصدرا در کتب متعدد خود مانند «اسفار»، «الشواهد الربوبیه»، «اسرار الآیات» و ... برای ابطال تناسخ برهان آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۷؛ همو، ۱۳۶۰-ب، ص ۲۳۱).

اگر بخواهیم تناسخ را با ادبیات صدرایی توضیح دهیم، باید بگوییم تناسخ بدین معناست که نفسی که از بدن خاصی حادث شده؛ یعنی وجود کامل شده بدنی خاص است تا آنجا که از آن بدن بی‌نیاز شده و آن را رها کرده است، مجدداً با بدن جدید دیگر متحد می‌شود و در آن رشد کرده و فعلیت‌ها و کمالاتی را کسب می‌کند. چنین چیزی در شبکه آموزه‌های صدرایی قویاً محکوم به بطلان است؛ زیرا یک نفس خاص

همان بدن خاص است که کامل شده و چون هر بدنی با بدن دیگر متفاوت است، بنابراین هر نطفه، مضغه و یا بدنی، قوه و اقتضای نفسی خاص را دارد که کمال بعدی اوست؛ بنابراین هر نفسی، ویژه آن بدنی است که از آن حادث شده است.^۸ هر نفس انسانی، فعلیت و صورت کمالی بدنی است که آن بدن، استعداد آن را داشته، و هر بدنی قوه‌ای منحصر بفرد دارد، و هیچ دو نطفه‌ای را نمی‌توان یافت که متحد و یکی باشند تا یک اقتضا داشته باشند. هر نطفه‌ای، در مکان و زمانی خاص و از موادی خاص و از فردی خاص به وجود آمده است. بنابراین ممکن نیست نفسی که از بدن خاص خودش برآمده و فعلیت یافته آن است، به بدن دیگری تعلق گیرد.

مهم‌تر از آن این است که بازگشت از فعلیت به قوه لازم می‌آید؛ بدین صورت که نفس در بدنی که از آن به وجود آمده و فعلیت‌های متعددی را کسب کرده و به واسطه آن کمال‌ها از آن بدن بی‌نیاز شده است، حال این نفس باید بار دیگر به بدن مادی وارد شود و یا با بدن مادی دیگری متحد شود؛ یعنی نفس باید کمالاتی را که باعث شده‌اند نفس از بدن خودش بی‌نیاز شود، از دست بدهد و دوباره قوه آن کمالات را داشته باشد؛ زیرا بدنی که این نفس قرار است با آن متحد شود و یا به آن تعلق گیرد، بدنی است که هیچ یک از کمالات و فعلیت‌های انسانی را ندارد و این نفس باید تمام این کمالات را که در بدن قبلی کسب کرده بود، از دست بدهد و قوه آن را داشته باشد تا دوباره آن‌ها را به دست آورد.^۹ این مطلب بازگشت از فعلیت به قوه است، که از لحاظ فلسفی مردود است (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۷۲).

حال پس از بیان مطالب فوق پیرامون تناسخ و ابطال آن بر اساس آموزه‌های صدرایی، به مسئله این مقاله می‌رسیم که درباره بازگشت نفس به بدن در دار دنیا است. با توجه به مبانی ملاصدرا در باب حرکت جوهری و نحوه حدوث، شدت یافتن و بقای نفس انسانی، چگونه بازگشت نفس به بدن امکان‌پذیر است؟ می‌دانیم که رجعت به معنای دقیق فلسفی آن عبارت است از این که نفس انسانی، بعد از مرگ بار دیگر وارد عالم ماده شده و به بدن دنیایی رجوع کند. با توجه به این مطلب، چه تفاوتی میان تناسخ و رجعت است؟ آیا رجعت، بازگشت از فعلیت به قوه نیست؟ چگونه می‌توان اعتقاد به رجعت را با آموزه‌های حکمت متعالیه قابل جمع دانست؟

ملاصدرا خود اگر چه اعتقاد به رجعت را پذیرفته، اما هیچ توضیحی درباره امکان یا نحوه تحقق آن نداده است. لکن برخی از پیروان او مانند سید ابوالحسن رفیعی قزوینی - که هم یک حکیم صدرایی است و هم از زعمای شیعه در زمان خود بوده است - درباره این مسئله سخن گفته‌اند. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا وی در حقیقت توانسته است میان اعتقاد به رجعت و آموزه‌های حکمت متعالیه سازگاری برقرار کند، یا به ناچار یکی از آن‌ها را کنار گذاشته است؟

۲. رجعت از دیدگاه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

قبل از بررسی نظر ایشان در باب رجعت باید در نظر داشت که سید ابوالحسن رفیعی قزوینی یک حکیم صدرایی است که به تمام مبانی مذکور در قسمت دوم مقاله معتقد است و در آثار و حواشی و تعلیقات خود بر کتب حکمت متعالیه، به شرح و بسط آن‌ها پرداخته است.^{۱۰}

او در پاسخ به اشکال‌های عقلی درباره رجعت مردگان در دوره آخر الزمان، رساله‌ای نگاشته و سعی کرده است که بر اساس مبانی فلسفی، رجعت را تبیین نموده و به آن اشکال‌ها پاسخ دهد.^{۱۱} البته وی به همین مقدار بسنده نکرده؛ بلکه با اتکاء به استدلالی فلسفی تلاش کرده است تا ضرورت بازگشت برخی از اولیاء الله در آخر الزمان را اثبات کند.

او، برای رسیدن به مقصود خود، سه مقدمه طراحی کرده است و در مجموع سه مقدمه، به ضرورت رجعت در آخر الزمان می‌رسد. استدلال وی از این قرار است:
مقدمه اول را می‌توان در سه نکته بازسازی کرد:

۱- روح و نفس به بدن پیوند دارد؛ در این پیوند و علاقه، روح مدبّر است و بدن تدبیر شونده و تحت سیطره روح است؛ زیرا اراده‌های نفس است که بدن را به حرکت و فعل و ادا می‌کند و تغییرات بدن، تابع تغییرات نفسانی است. بدن، مجلی و مهبط احکامی است که از حقیقت نفس طلوع می‌کند.

مراد از روح، روح به معنای اعم است؛ هم روح کلی که تمام عالم ماده تحت تدبیر اوست و هم روح جزئی که بدن خاصی را تدبیر می‌کند. البته باید در نظر داشت که این علاقه تدبیری، در ابتدا ضعیف است و در طی حرکت جوهری قوت می‌یابد.

۲- ارتباط نفس با بدن، ذاتی نفس است و اگر چه ممکن است ضعیف شود، اما هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. لذا علاقه نفس به بدن با مرگ از بین نمی‌رود؛ اگر چه کم می‌شود. نباید تصور کرد که چون نفس افعال بدنی ندارد، پس به کلی بدن را رها کرده است.

۳- با توجه به دو مقدمه فوق، اگر نفس طی گذران حرکت جوهری به مرتبه‌ای از قوت برسد که به نحو اتم بر بدن سیطره پیدا کند، زندگی دنیوی جدید ممکن خواهد بود. «هر گاه توجه نفس ناطقه به بدن طبیعی بعد از موت به نحو اتم حاصل شود، زندگی جدید ممکن و امری است که بر منهج عقلی محال نخواهد بود.»

(رفیعی قزوینی، ۱۳۵۵، ص ۲۳)

همان گونه که ملاحظه می‌شود، در این مقدمه امکان عقلی رجعت در آخر الزمان تبیین شده که البته تبیینی از نحوه رجعت نیز می‌تواند باشد.

مقدمه دوم را در یک بازبینی می‌توان چنین بیان کرد:

۱- هر وجودی اثر و خاصیتی دارد و نمی‌توان وجودی را تصور کرد که اثری نداشته باشد. اثر و خاصیت هر وجودی نماینده مقام و رتبه وجودی صاحب اثر است.

۲- نفس انسان، به عنوان یکی از موجودات عالم هستی، اثر و خاصیتی دارد؛ اما اثر او متفاوت است. خاصیت نفس انسان در دوران ابتدایی ورود به دنیا، تأثر، انفعال و آموختن علم و معرفت از موجودات فراتر است. اما وقتی که نفس انسانی رشد کرد و اشتداد یافت و در نهایت، عقل بسیط و محل اجتماع انوار علوم و معرفت گردید، اثر دیگری دارد. اثر آن مرتبه وجودی انسان، روشن کردن و نور بخشیدن به سایر نفوس می‌باشد که این مرتبه، از آن پیامبران و اولیاء تام حضرت حق است. البته این مقام خود مراتبی دارد و لذا اثرات متفاوتی در پی دارند. اثر برخی تنویر عقول جامعه محدودی از لحاظ زمان و مکان است، اما اثر برخی دیگر هدایت جامعه گسترده‌تری است. مرتبه اتم و اکمل این مرتبه - که نهایت مرتبه انسانی است - تنویر و تعلیم کل نفوس انسانی است:

«... و چون همین مقام از نفس ناطقه را بالا بردی و به اعلی مراتب عقل بسیط

رسانیدی، روح خاتمیت محقق می‌شود ... و در این مقام، خاصیت این مرتبه از وجود و اثر طبیعی او در خود ذات بی همال او، همان مقام معلمیت عموم و تهذیب

کل نفوس است در جمیع ادوار و اعصار. ...» (رفیعی قزوینی، ۱۳۵۵، ص ۲۵)

مقدمه سوم نیز چنین است: قسر نمی‌تواند دائمی باشد. اگر موجودی به حسب مرتبه وجودی خود اثری داشته باشد، این اثر باید بروز کند و نمی‌توان به طور دائمی از بروز آن جلوگیری کرد. دلیل این امر آن است که خداوند عالم را به احسن وجه نظام داده و موجودات و آثار آنها را در غایت صنع قرار داده است. حال در این شرایط، اگر اثر موجودی به طور دائمی قسر شود، خلقت آن موجود عبث خواهد بود.

نتیجه: از مقدمه نخست دریافتیم که علاقه نفس به بدن ذاتی است و با مرگ، این ارتباط از بین نمی‌رود. از مقدمه دوم دریافتیم که اثر وجود حضرت خاتم و به تبع ایشان ائمه طاهرين(ع)، معلّم بودن برای همه نفوس بشری است اما ظهور و بروز این اثر در زمان ایشان، به علت موانع و قواسر گوناگون ممکن نشده است. وضعیت کنونی جامعه بشری خود گواه بر این مطلب است. اما از مقدمه سوم نیز فهمیده می‌شود که این اثر، نمی‌تواند به طور دائمی قسر شود و باید در زمانی بروز کند. در نتیجه باید ارواح آنها به بدن‌های عنصری در همین نشئه رجوع کرده، و با حذف موانع و قواسر، اثر مقام وجودی خود را ابراز کرده و نفوس و عقول بشری را به کمال برسانند.

«در عرصه نظام طبیعی و اساس حکیمانه حضرت حق، روزی و دوری باید هویدا شود که نفوس کلیه الهیه و معلمین مدرسه دنیا در مقام تعلیم عمومی برآیند؛ یعنی ارواح رؤسای تعلیم، توجهی به بدن‌های خود نموده و خود را در جامعه نمایان کنند و موانع و قواسر از مقابل آثار و نفوذ خاصیت این قوای الهیه رفع شود... و بر همه عالمیان، ابواب بهشت معنوی و سیر در عالم روح و اطمینان مفتوح شود و ذائقه همگی، به شیرینی حقیقت انسانیه که تخمیر با علم و عرفان و اخلاق فاضله است، شیرین گردد.» (رفیعی قزوینی، ۱۳۵۵، صص ۳۱-۳۲)

اما پاسخ ایشان به اشکال بازگشت از فعلیت به قوه - که پیشتر گفته شد - چیست؟ وی ضمن پذیرش امتناع بازگشت فعلیت به قوه و قبول مبانی ملاصدرا به ویژه در حرکت جوهری، این اشکال را به دو صورت پاسخ می‌دهد:

الف) در رجعت، تراجع رخ نمی‌دهد؛ زیرا در دوره رجعت، نفس امام به حالت قبلی خود باز نمی‌گردد؛ چرا که در این دوره، موانع و قواسر بر طرف شده و نفس پیامبر یا امام می‌تواند کمالات و آثار خود را بروز دهد. در دوره رجعت، گرفتاری و

احتباس روح عقلی در مضیقۀ عالم طبع نیست؛ بلکه نفوس انسانی با تمام قوا و مشاعر، تابع حکم روح کلی است:

«سیر نزولی قهقرایی وقتی لازم آید که ارواح ائمه (ع) در رجعت هم مانند زمان اول، ممنوع از کمال و بروز تمام حقیقت خود باشند، لیکن چنین نیست؛ چه آن‌که دور رجعت دوری است که موانع و قوا سر مرتفع و ... نفس کلیۀ الهیه، مستقل در حکومت بر نفوس مستعده و به نحو اتم مشغول به نمودن و ابراز خواص تعلیمی و ارشاد عمومی خواهد بود و این حیثیت، در ابتداء امر نبود تا رجوع و عود به حالت اولیه باشد.» (رفیعی قزوینی، ۱۳۵۵، صص ۳۶-۳۷)

ب) این سخن صحیح نیست که بگوییم: بعد از آن‌که نفس با حرکت جوهری از عالم طبع و ماده به عالم غیب سیر کرد، این انتقال نشئه از ماده به غیب برای او کمال است و حال اگر قرار باشد در رجعت، نفس دو مرتبه از آن عالم به عالم ماده برگردد، بازگشت از فعلیت و کمال خواهد بود به قوه و استعداد؛ زیرا رجوع اولیاء الله از عالم غیب و معنا به عالم ماده، به معنای از دست دادن کمالات آن‌ها - که در گذران حرکت جوهری به دست آورده‌اند - نیست، بلکه چنین انسانی می‌تواند بین عالم ماده و عالم غیب جمع کند. نفسی که در غایت قوت و شدت است می‌تواند در عین این‌که روی به غیب دارد، التفاتی هم به عالم ماده کند. خود این جمع عالم ماده و عالم غیب می‌تواند یکی از مراحل حرکت و سیر او باشد. رجعت ایشان به دنیا، به معنای احتیاج نفس به بدن مادی نیست که سیر قهقرایی لازم بیاورد؛ بلکه به معنای اشراق روح است نسبت به مقام نازل. فرق است میان تنزل عالی و رها کردن مقام اعلائی خود با اشراق و تجلی عالی در مقامات نازل. این شبیه تمثّل حضرت جبرئیل است در برابر حضرت مریم.

تفاوت میان رجعت و تناسخ هم از همین جا معلوم می‌شود؛ تناسخ، بازگشت نفس به بدن دنیوی است با همان نحو فعلیتی که دارد (بلکه باید فعلیت‌ها و کمالات خود را از دست دهد). اما اگر نفسی با موت، کمال و فعلیتی برتر پیدا کند و در عین حال بدنی را تدبیر کند که اکمل از سابق است، غیر از تناسخ است؛ و این محال نیست: «گاهی مقام کمال و وصول به درجۀ ارتقای عقلی روح، از راه احتیاج به حواس ظاهریۀ بدنیۀ است ... تا عقل کامل بالفعل شود و این سیر دنیوی و حرکت

جوهریه است. و [اما] گاهی همان قوه روحانیه کامل، بعد از کمال، خود را در عالم صورت نمایان کند و به صورت حس و قوای حسیه نمایان شود و این تجلی و ظهور را تمثّل گویند و این احتیاج روح به قوی و مشاعر نیست تا سیر قهقرایی و فرود آمدن از فعل به قوه لازم آید؛ بلکه این معنی اشراق روح است نسبت به مقام نازل.» (رفیعی قزوینی، ۱۳۵۵، صص ۴۵-۴۶)

۳. بررسی و نقد دیدگاه استاد رفیعی قزوینی

درباره مطالب مرحوم رفیعی قزوینی چند نکته به نظر می‌رسد:

۱- از مطالب وی به خوبی می‌توان دریافت که مسئله مورد نظر ایشان، صورت کلی رجعت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیوی نیست؛ بلکه یکی از مصادیق این بازگشت، یعنی رجعت آخر الزمان در مدّ نظر است. بر این اساس، ایشان این مسئله را به طور ریشه‌ای و بنیادی بررسی نکرده است و در نتیجه، مطالب وی در مورد احیای اموات، فارغ از این‌که در چه زمانی صورت پذیرد، کاربردی نخواهد داشت.

۲- اگر چه ایشان یک حکیم صدرایی است اما در این بحث، به مبانی صدرایی خود اشاره‌ای نمی‌کند و مشکله رجعت در میان مبانی صدرایی را توضیح نمی‌دهد تا در آن شرایط، رجعت را تبیین کند؛ بلکه بیشتر سعی دارد یک تبیین عقلانی از رجعت ارائه دهد و به مشکله رجعت در حدّ دفع اشکال بپردازد.^{۱۲} اما با اندکی دقت، صدرایی بودن مبانی وی در رابطه نفس و بدن و حرکت جوهری معلوم می‌شود و ایشان با چنین ذهنیتی در صدد تبیین رجعت است؛ یعنی تلاش می‌کند تا بین آن مبانی و این اعتقاد جمع کند.

۳- او در مورد رجعت آخر الزمان، نه تنها سعی می‌کند آن را از لحاظ عقلی ممکن بخواند و تبیینی از نحوه بازگشت نفس به بدن ارائه دهد؛ بلکه تلاش می‌کند ضرورت آن را نیز ثابت کند.

۴- اما در مورد رجعت در آخر الزمان باید گفت: در تبیینی که او از رجعت ارائه می‌کند، جایی برای رجعت ظالمان وجود ندارد؛ در حالی که بر اساس عقیده شیعه، گروهی از ظالمان نیز در آخر الزمان به دنیا باز می‌گردند. طبق مقدماتی که حکیم قزوینی می‌چیند، تنها اولیای خاص خداوند می‌توانند در آخر الزمان رجعت کنند و

رجعت سایرین، اعم از ظالم و غیر ظالم، ممکن نیست؛ زیرا مقدمه دوم و سوم، به طور خاص در مورد پیامبر(ص) و ائمه هدی(ع) است.

۵- از سوی دیگر، مقدمه نخست هم نمی تواند رجعت افراد معمولی یا ظالمان را تبیین کند؛ زیرا بدن های انسان های معمولی یا ظالمان، بعد از مدتی در قبر از بین می رود و بدنی باقی نمی ماند تا نفس با آن ارتباط داشته باشد. این امکان هست که التفات روح اولیای خاص الهی به بدن، با مرگ کم نمی شود و بدن های ایشان از بین نمی رود؛ و از سوی دیگر، نفس ایشان می تواند طی حرکت جوهری خود به آن مرتبه از قدرت برسد که بتواند به بدن خود توجه تام کرده و آن را احیاء کند، اما سایر نفوس نه چنین قدرتی دارند و نه بدن های آنها باقی می ماند تا متعلق توجه نفس قرار گیرند.

۶- اما استدلالی که او برای ضرورت بازگشت پیامبر اکرم و ائمه هدی(ع) در آخر الزمان اقامه کرده بدون اشکال نیست. این که اثر وجودی پیامبر و ائمه(ع) معلّم بودن برای همه نفوس است، مورد مناقشه است. ایشان در مقدمه دوم، اثر وجودی آخرین مرتبه نفوس بشری را تنویر نفوس و عقول بشری خوانده است که از آن پیامبران و ائمه هدی(ع) است - که البته در خود این مرتبه نیز مقام هایی هست که بالاترین مقام از آن پیامبر خاتم(ص) است و اثر وجودی او، محدود به مکان و زمان نیست. با این بیان، اگر قرار باشد طبق استدلال ایشان پیامبر و ائمه(ع) بازگردند تا اثر وجودی خود را بروز دهند، باید تمام انسان ها از زمان حضرت آدم(ع) تا امروز رجعت کنند تا آثار وجودی آنها ظهور و بروز پیدا کند، و در غیر این صورت، باز هم اثر آن وجود قسر خواهد شد؛ و چنین گفته ای صحیح نیست.

۷- وی در مقدمه سوم از دائمی نبودن قسر سخن گفته تا بتواند در اثبات ضرورت بازگشت نفوس پیامبر و ائمه هدی(ع) به ابدان دنیوی در آخر الزمان از آن بهره گیرد. اما توجه به این نکته ضروری است که استحالة قسر دائمی، به انواع موجودات مربوط است؛ نه به افراد آنها. به عنوان مثال، اگر خدای متعال درخت را برای میوه دادن آفریده باشد، اما تمامی درختان از میوه دادن برای همیشه بازمانند، آفرینش آنها برای آن غایت لغو خواهد بود؛ اما اگر چند درخت به غایت خود نرسند، اشکالی در نظام هستی پیش نمی آید. بنابراین با ظهور حضرت حجّت(ع) هدف نهایی - که هدایت

انسان‌ها از سوی اولیای خداست - تحقق می‌یابد و ضرورتی نیست که تمامی اولیای گذشته بازگردند و کار هدایت بشر را انجام دهند.

۸- در مجموع به نظر می‌رسد وی توانسته است امکان عقلی بازگشت اولیای خاص الهی به بدن‌های مادی را تبیین کند و از راه تفاوتی که میان «هبوط و تنزل از مقام عالی» با «تمثل و تجلی» گذاشته است، به اشکال بازگشت از فعلیت به قوه در مورد ایشان پاسخ دهد.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله آمد نشان می‌دهد که حکیم رفیعی قزوینی، مسئله بازگشت نفس به بدن دنیوی را در مد نظر نداشته، بلکه به صورت موردی، درباره یکی از مصادیق آن - یعنی رجعت در آخر الزمان - بحث کرده است. تبیین ایشان از رجعت نمی‌تواند مشکله‌نا سازگاری رجعت با آموزه‌های حکمت متعالیه را به خوبی بر طرف سازد؛ و از سوی دیگر، نمی‌تواند رجعت افرادی غیر از اولیای خاص الهی را ثابت کند و از این جهت، با رجعتی که در متون شیعی آمده متفاوت است. استدلال مرحوم رفیعی قزوینی در بهترین حالت، می‌تواند فقط امکان عقلی رجعت پیامبر اکرم و ائمه هدی (ص) در آخر الزمان را توجیه و تبیین کند. از این گذشته، تلاش ایشان برای اثبات ضرورت رجعت برخی از اولیای الله به مقصود نمی‌رسد و استدلال ایشان نارساست. بنابراین اگر قرار باشد بازگشت نفس به بدن دنیوی در نشئه دنیا بر مبنای استدلال‌های فلسفی تبیین شود و شکوک آن رفع گردد، به بیان دیگری نیاز است.

یادداشت‌ها

۱. در روایتی از امام صادق (ع) چنین نقل شده است: «لیس منّا من لم یؤمن بکرتنا: از ما نیست کسی که به رجعت ما ایمان نداشته باشد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، ص ۹۲).
۲. «و قد صحّ عندنا بالروایات المتظافرة عن أئمتنا و ساداتنا من أهل بیت النبوة و العلم حقّیة مذهب الرجعة و وقوعها عند ظهور قائم آل محمد (ع) و العقل أيضاً لا یمنعه لوقوع مثله کثیرا، من احیاء الموتی یأذن الله بید انبیائه کعیسی و شمعون و غیرهما (ع)» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۷۶).
۳. دیدگاه ملا علی نوری، در تعلیقات او بر «تفسیر قرآن کریم»، ذیل سوره یس (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵)، و تعلیقه بر «مفاتیح الغیب» ملاصدرا (النوری، ۱۳۶۳) قابل بررسی است.

۴. علامه طباطبایی در دو موضع از تفسیر «المیزان» به این بحث پرداخته است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱ و ۲).
۵. ملاصدرا معتقد است که اساساً بدون در نظر گرفتن اصالت وجود، هیچ حرکتی قابل تبیین نیست. رابطه اصالت وجود و حرکت آن قدر وثیق است که ملاصدرا، برای اثبات اصالت وجود استدلالی را بر پایه حرکت اقامه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۳).
۶. اصل عبارت صدرا چنین است: «و الحاصل أن المغالطة إنما نشأت إما من جهة عدم الفرق بين الوجود و الماهية أو من جهة الاشتباه بين صفة الوجود و سائر الأوصاف العارضة للموجودات أو من جهة أن الوجود في الخارج ليس إلا نفس الماهية من غير أن يكون للمسمى بالوجود حقيقة عينية مع أنه أصل الحقائق و مسنخ الماهيات».
۷. باید توجه داشت که تغییر در ذات شیء و این که در هر لحظه به خودی دیگر تبدیل شود، مستلزم این نیست که خودهای متعدد پدید آید که هر یک از دیگری بیگانه باشد. هویت‌های جدیدی که متحرک می‌گیرد، به دلیل پیوستگی وجودی، یک هویت شخصی واحد را تشکیل می‌دهند و در واقع، وجود متحرک، وجودی پخش و گسترده است که در هر لحظه، پا به پای حرکت اجزای آن عوض می‌شود. به گفته ملاصدرا: «المتصل الواحد له وجود و الوجود الواحد عين الهوية الشخصية عندنا» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۸۲).
۸. این سخن بدان معنا نیست که بدن، علت نفس است و نفس معلول آن؛ بلکه منظور این است که در حدوث نفس، بدن شریک العله است.
۹. ملاصدرا چنین گفته است: «أن النفس كما علمت مراراً لها تعلق ذاتي بالبدن و التركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي و أن لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية و النفس في أول حدوثها أمر بالقوة في كل ما لها من الأحوال و كذا البدن و لها في كل وقت شأن آخر من الشؤون الذاتية بإزاء سن الصبا و الطفولية و الشباب و الشيخوخة و الهرم و غيرها و هما معاً يخرجان من القوة إلى الفعل و درجات القوة و الفعل في كل نفس معينة بإزاء درجات القوة و الفعل في بدنها الخاص به مادام تعلقها البدني و ما نفس إلا و تخرج من القوة إلى الفعل في مدة حياتها الجسمانية و لها بحسب الأفعال و الأعمال حسنة كانت أو سيئة ضرب من الفعلية و التحصل في الوجوب [الوجود] سواء كان في السعادة أو الشقاوة فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحالة صيرورتها تارة أخرى في حدّ القوة المحضة كما استحالة صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة و علقة لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنيناً أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوة و الآخر بالفعل و كون الشيء بما هو بالفعل بالقوة و ذلك ممتنع لأن التركيب بينهما طبيعي اتحادي و التركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل و الآخر بالقوة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳).

۱۰. به عنوان مثال، مرحوم رفیعی قزوینی در باب حرکت جوهری گفته است: «بدان که این مطلب، بسیار نفیس و پر فایده و از مهمات علم الهی است و معرفت به آن، مفتاح بسیاری از حقایق حکمیه است» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۳۱)؛ و یا در رساله خود با عنوان «سخن در معاد»، همان نفس شناسی و معاد صدرایی را توضیح داده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۷۹).
۱۱. این رساله تحت عنوان «مسئله رجعت» به همراه رساله ایشان در باب معراج پیامبر (ص) به چاپ رسیده است. البته این رساله، در کتاب «مجموعه رسائل و مقالات» وی نیز منتشر شده است.
۱۲. البته شاید دلیل این امر چنین باشد که این رساله، برای عموم مردم دانش پژوه نوشته شده و لذا تا حد امکان، از پیچیده کردن مسئله پرهیز شده است.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴-الف)، الشفاء (طبیعیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۱. همو (۱۴۰۴-ب)، الشفاء (الهیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۵۵)، رجعت و معراج، تهران: کتاب‌فروشی اسلام.
- همو (۱۳۶۷)، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران: الزهراء.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰-الف)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- همو (۱۳۶۰-ب)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- همو (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
- همو (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- همو (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار، ج ۵.
- همو (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- همو (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، ج ۹.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ج ۵۳.
- النوری، المولی علی (۱۳۶۳)، التعليقات علی مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.