خوانش انکشافی از تبیین فلسفی رجعت در اندیشه شارحان معاصر صدرایی

دکتر امیر راستین طرقی(نویسنده مسئول)

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

فاطمه وفایی خوش منظر

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شهید مطهری، واحد خواهران مشهد، مشهد، ایران

چکیده

یکی از ضروریات مذهب تشیع اعتقاد به وقوع رجعت در عصر ظهور است. در نگاه نخست، این باور از حیث فلسفی با چالشهایی مانند بازگشت از قوه به فعلیت، اشکال عروض قوه و استعداد بر اشخاص دارای تجرد برزخی، و مشکل تناسخ مواجه است. شارحان معاصر صدرایی مانند علامه طباطبایی، امام خمینی (ره)، آیت‌الله شاه‌آبادی و مرحوم رفیعی قزوینی کوشیده‌اند تا با ارئه تصویری خردپذیر از رجعت، به گونه‌ای آن را تبیین نمایند که از گزند نقدهای فلسفی و چالش‌های فوق در امان باشد. پژوهش حاضر، با رجوع به منابع کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی - توصیفی، ابتدا دیدگاه‌های مشهور در میان حکمای صدرایی معاصر را احصاء و صورت‌بندی می‌کند و از حیث نقاط قوت و ضعف مورد بررسی قرار می‌دهد، و سپس می‌کوشد با طرح خوانش انکشافی از نظام حکمت صدرایی که برآمده از دیدگاه نهایی حکمت متعالیه- یعنی اصالت و وحدت شخصی وجود - است، آنها را بازخوانی وبازسازی نماید. حاصل این امر، اولاً ارائه یک تبیین کاملاً صدرایی از آموزه رجعت است که از حیث سازگاری درونی با مبانی و دیدگاه نهایی صدرایی در میان تقریرهای دیگر ممتاز است، ثانیاً در مواجهه با چالش‌های فلسفی مربوط به رجعت نیز توفیقات بیشتری دارد، در عین حال مزایای سایر تقریرهای حکمای صدرایی را نیز در درون خود می‌پذیرد، بدون آنکه به چالش‌های آنان دچار شود.

واژگان کلیدی: رجعت، انکشاف، تناسخ، ظهور و بطون، قوه و فعل

مقدمه و بیان مسئله

رجعت در منابع شیعی از ضروریات و مسلماتی است که وقوع آن جزو متواترات حدیثی به شمار می‌رود.[1] هرچند که وجه تواتر احادیث و ضروری بودن آموزه رجعت، حتمی الوقوع بودن آن است، کیفیت قطعی وقوع آن از احادیث برداشت نشده و امکان بحث و در نتیجه، تفسیرهای متفاوت وجود دارد.[2]

در این میان وجود برخی چالش‌ها و تصور وجود تعارض با برخی اصول فلسفی، ظهور این تفسیرهای گوناگون را قوت بخشیده است، خوانش‌هایی که سعی می‌کنند به گونه‌ای رجعت را تبیین نمایند تا از این نقدها و اشکالات در امان بمانند. بازگشت از فعلیت به قوه، عروض قوه و تغییر بر اشخاص دارای تجرد برزخی، و تناسخ از مهم‌ترین چالش‌های مربوط به وقوع رجعت هستند. به‌منظور پاسخگویی به شبهاتی از این قبیل، و نیز تبیین جایگاه رجعت در ایام ظهور امام عصر(عجل‌الله تعالی فرجه) اندیشمندان شیعه در دوره‌های گوناگون تلاش‌های علمی بسیاری را مصروف داشته‌اند و کتب متعددی را دراین‌رابطه نگاشته‌اند. در حکمت متعالیه نیز تبیین عقلی رجعت دور از نظر و بحث حکمای صدرایی نبوده و به ویژه دوره معاصر، شارحان و پیروان صدرایی بر این بوده‌اند تا دیدگاهی جامع نسبت به رجعت که ناظر به چالش‌های و خلل‌های مسئله باشد، ارائه دهند. هدف پژوهش کنونی آن است تا در ابتدا مجموعه کوششهای حکمای صدرایی دوره معاصر را صورت‌بندی نموده و قوت‌ها و خلاءهای هر یک را روشن سازد؛ سپس در گام دوم، بر اساس رویکرد انکشافی در باب وجود که متخذ از دیدگاه نهایی ملاصدرا یعنی وحدت شخصی وجود است، به بازخوانی، تکمیل و بازسازی تقریرهای برتر شارحان صدرایی از رجعت بپردازد. خوانش انکشافی از تقریرهای رجعت، در صورت توفیق، این مزیت را دارد که خوانشی کاملاً صدرایی است و با توجه به ابتنا بر مبانی و دیدگاه نهایی حکمت متعالیه، از حیث سازگاری درونی نیز بی‌مانند است. همچنین حل یا انحلال عمده چالش‌های فلسفی در این خوانش دور از آن انتظار نیست.

در باب آراء حکمای صدرایی معاصر درباره رجعت، مقالات مختلفی به رشته تحریر درآمده است، مانند مقاله «مقارنت رجعت و عصر ظهور با تأکید بر تبیین علامه طباطبایی» از پناهی آزاد، مقاله «بررسی تطبیقی بازتاب آموزه رجعت در نظام حکمت متعالیه با تأکید بر آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی» از بیات و دیگران، مقاله «شرح و نقد دیدگاه صدرالمتألهین در باره آموزه وحیانی رجعت» از افضلی، مقاله «معنا و عقلانیت رجعت در دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی توحیدی» از سروریان و دیگر مقالات. آنچه در این پژوهش‌ها مورد اهتمام نبوده و مقاله حاضر عهده‌دار آن است، ارائه تبیینی کاملا صدرایی از رجعت است که همراستا با افق نگاه نهایی ملاصدرا باشد و با عبور از نگاه ابتدایی و میانی ملاصدرا و بر اساس مبنای نهایی او یعنی اصالت و وحدت شخصی وجود، بتواند رجعت را که یک پدیده مرتبط با مظاهر وجود- ونه خود وجود- است را تبیین نماید. یکی از خوانش‌های معاصر صدرایی که مبتنی بر اصالت و

---

[1]. طباطبایی، المیزان، ۲/ ۱۰۷

[2]. امام خمینی، تقریرات فلسفه، ۳/ ۱۹۴-۱۹۵.

وحدت شخصی وجود است، خوانش انکشافی و یا الگوی ظهور و بطون است. بازخوانی آموزه رجعت بر اساس این رویکرد فلسفی، کارویژه اصلی این نوشتار است.

۱. آموزه دینی رجعت و چالش‌های فلسفی آن

«الرَجَعة» در لغت مترادف با لفظ بازگشت است.[۱] و از لحاظ صرفی، مصدر مرّه از ماده رجوع می‌باشد؛ لذا آن را به «یک‌بار بازگشتن» معنا می‌کنند.[۲] اما منظور از اصطلاح رجعت در نظر امامیه آن است که خداوند در زمان امام مهدی (عج) دو گروه از اموات(مؤمنان محض و کافران محض) را به همان صورت که در دنیا بوده‌اند زنده می‌کند و اهل حق را بر اهل باطل پیروز می‌گرداند.[۳]

حکمای صدرایی به اتفاق، رجعت را پذیرفته و مانند سایر بزرگان شیعه، آن را امری ضروری دانسته‌اند. در عین حال، از حیث فلسفی، اشکالات و چالش‌هایی متوجه رجعت بوده، که مورد توجه ایشان واقع شده و بررسی شده است. این شبهات با حد وسط‌های مختلفی مطرح شده است که در دسته‌بندی زیر قابل بیان است:

۱. اشکال از طریق امتناع بازگشت موجود بالفعل به بالقوه: علامه طباطبایی در المیزان چنین نقل می‌کنند که اگر رجعت صحیح باشد ضروری است که نفوس مجرده حاضر در عالم برزخ به ابدان خود در عالم ملک بازگشت کنند. بدن مادی نیز توأمان از فعلیت و قوه است. و این ملازم با بازگشت موجود بالفعل به بالقوه می‌باشد[۴]. توضیح آنکه نفس با گذر از دنیا و ورود به برزخ، از حالت بالقوه به وضعیت بالفعل رسیده است، و اگر قرار باشد در رجعت، دوباره به دنیا بازگشته و به بدن مادی تعلق بگیرد، رجوع از فعلیت به قوه لازم می‌آید، و از منظر حکمت صدرایی، حرکت رجوعی در وجود از اشد به انقص و از اقوی به اضعف امتناع ذاتی دارد[۵].

۲. استدلال از طریق امتناع تناسخ: اگر رجعت صحیح باشد واجب است که نفوس مجرده پس از مرگ، دوباره به بدن‌های مادی تعلق بگیرد و این یعنی همان تناسخ؛ ملاصدرا ذیل آیات ۵۵-۵۶ سوره بقره، در تفسیر رجعت قوم حضرت موسی(علیه السلام) به دنیا، اشکالاتی را طرح یا نقد می‌کند و سپس پاسخ می‌دهد؛ از جمله اینکه هنگام مرگ، تعلق نفس به بدن قطع شده و بدن در اثر فسادش، صلاحیت تعلق نفس را از دست می‌دهد. حال اگر احیای مجدد انسان فرض شود(رجعت به دنیا)، باید نفس دوباره به بدنی در دنیا تعلق گیرد، و این همان تناسخ است که باطل است [۶].

۳. نقد از طریق امتناع قوه تغییر در موجود مثالی: از طرفی، انسان پس از مرگ، مرتبه ماده را رها کرده وبه مرتبه تجرد می‌رسد[۷] و برزخ و اهل برزخ در نظام هستی، واجد مرتبه مثالی و تجرد مثالی بوده و در نتیجه، اهل برزخ به دلیل تجردشان

---

[۱]. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۱۵/۸.

[۲].ضمیری، بازگشت به جهان رجعت: بررسی جامع مفهوم رجعت از دیدگاه عقل و نقل ، ۱۱.

[۳] .ملاصدرا ، التفسیر ، ۵/ ۴۱۳-۴۱۴؛ قزوینی، بررسی مسئله رجعت ، ۱؛ بهبهانی، رجعت، ۲۱.

[۴]. طباطبایی، المیزان، ۲/ ۱۵۹- ۱۶۰.

[۵]. ملاصدرا، اسفار، ۹/ ۱۶.

[۶]. ملاصدرا، التفسیر، ۳/ ۴۱۶؛ نیز رک: امام خمینی، تقریرات فلسفه، ۳/ ص۱۹۳-۱۹۶.

[۷]. طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، ۸۵-۸۴؛ ملاصدرا، اسفار، ۹/ ۴ و ۲۲۱-۲۲۲

عاری از هرگونه قوه، استعداد، و عروض تغییر می‌باشند. اگر رجعت عبارت باشد از بازگشت اشخاص مجرد موجود در عالم مثال، این امر مستلزم دارا بودن استعداد و قوه پذیرش این تغییر می‌باشد، در حالی که موجود مجرد، فاقد استعداد و عروض حوادث است.

۴. محذور اعاده معدوم و شبهه آکل و مأکول: اگر رجعت، بازگشت به عین بدن پیشین باشد، از آنجا که بدن نخست یا از بین رفته و یا در اجزای دیگر اجسام و ابدان تحلیل رفته و جذب شده است، آموزه رجعت به ترتیب با یکی از دو چالش اعاده معدوم و یا شبهه آکل و مأکول مواجه خواهد شد. در حالی که امتناع اعاده معدوم بدیهی است[۱]، و محذور آکل و مأکول نیز در فرض بازگشت نفس به عین بدن قبلی که اکنون جزئی از بدن فرد دیگری است غیرقابل اجتناب می‌باشد[۲].

برای تبیین رجعت به گونه‌ای که از این چالش‌ها و ابهامات مصون باشد، چهار تقریر اصلی در میان حکمای صدرایی معاصر به صراحت[۳] ارائه شده است: ۱. انشاء بدن مادی توسط نفس، ۲. تمثل نفس در دنیا به بدن مثالی و برزخی، ۳. بازگشت نفس به بدن دنیایی خویش، ۴. بازگشت نفس به دنیا برای تکمیل استعدادهای فعلیت‌نیافته. در این پژوهش، امام خمینی(ره)، مرحوم آیت‌الله شاه‌آبادی، علامه رفیعی قزوینی، و علامه طباطبایی به ترتیب نماینده تقریرهای چهارگانه می‌باشند، که در ادامه، به شرح و بررسی آنها می‌پردازیم.

۲. رجعت به مثابه تکمیل استعدادهای فعلیت‌نیافته(تقریر علامه طباطبایی)

علامه طباطبایی برای حل شبهات رجعت، از یکی از تقسیمات موت در حکمت صدرایی استفاده می‌کند: مرگ طبیعی و مرگ اختیاری. در مرگ طبیعی، نفس پس از به فعلیت رسیدن تمام کمالات مفروض و استقلال در ذات از بدن و تعلقات بدنی و مادی، به طور کامل ترک بدن و دنیا کرده و به عالم تجرد روانه می‌شود؛ اما موت اختیاری آن است که در اثر حوادث و بلایا و پیش از فعلیت یافتن کامل نفس در دنیا حادث می‌شود [۴]. علامه معتقد است که محذور امتناع تعلق نفس به بدن صرفاً شامل افرادی می‌شود که به مرگ طبیعی از دنیا می‌روند، اما کسانی که به مرگ اختیاری یعنی به خاطر عروض حوادث مقدر شده چون بیماری و بلایا فوت کرده‌اند این اشکال وجود ندارد. و سر این مطلب در آن است که این گونه افراد به علت آنکه هنوز استعدادهایشان به فعلیت کامل نرسیده است، همچنان مستعد ادامه حیات برای تکمیل قوه و استعدادهای خود هستند. دراین‌رابطه دو فرض مطرح است: ۱.یا اینکه انسان مستعد کمالی بیش از این بوده است و قبل فعلیت کمال فوت کرده، پس همچنان امکان رجعت برای او مطرح است. ۲. و یا استعداد یافتن برای کسب کمالات، مشروط به ایجاد فاصله‌ای به واسطه حیات برزخی بوده است، بنابراین پس از زندگی در برزخ استعداد کمال پیدا می‌کند، لذا رجعت برای او ممکن می‌شود. در این دو فرض رجعت محال نخواهد بود: «فإن من الجائز أن يستعد الإنسان لكمال موجود في زمان بعد زمان حياته الدنيوية

---

[۱]. ملاصدرا، تعلیقه بر الهیات شفا، ۱۳۷-۱۳۸

[۲]. ملاصدرا، اسفار، ۹/ ۲۰۰.

[۳]. به همین دلیل، تقریرهایی که صریحاً و مستقیماً به آموزه رجعت نپرداخته‌اند- مانند دیدگاه حکیم زنوزی درباره معاد جسمانی- در این پژوهش مورد بحث قرار نگرفته است.

[۴]. ملاصدرا، المظاهر الإلهية، ۱۰۰-۱۰۱

الأولى فيموت ثم يحيى لحيازة الكمال المعد له في الزمان الثاني، أو يستعد لكمال مشروط بتخلل حياة ما في البرزخ فيعود إلى الدنيا بعد استيفاء الشرط، فيجوز على أحد الفرضين الرجعة إلى الدنيا من غير محذور المحال»[1].

۲،۱. بررسی تقریر علامه طباطبایی

۱. برخی بر علامه اشکال کرده‌اند که این تقسیم دقیق نیست و خود ملاصدرا همه اقسام مرگ را طبیعی می‌داند: « فإذن جميع أقسام الموت و الفساد و انفساخ الصور و نحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر أو الاتفاق».[2] یعنی تا زمانی که تمام قوای انسان به فعلیت لایقش نرسیده باشد و حالت استعداد در او باقی‌مانده باشد، مرگ بر او عارض نمی‌شود؛ بنابراین باتوجه‌به نفی وقوع مرگ‌های اختراعی، امکان رجعت وجود نخواهد داشت.[3]

در پاسخ به این اشکال باید گفت اولاً این عبارت ناقص است، زیرا کل این عبارت، مبتدا است و خبرش یعنی «سببه...» که در اسفار آمده در این نقل قول حذف گردید است و «مِن» در «مما يقع بالطبع لا بالقسر أو الاتفاق» بعضیه است و خلاصه معنای عبارت ملاصدرا چنین می‌شود: «در نتیجه، تمام اقسام مرگ و فساد... که به نحو طبیعی و غیرقسری و غیراتفاقی رخ می‌دهند سببش آن است که...». ثانیاً و بر فرض که این عبارت صدرایی بر همان مراد مستشکل دلالت کند، باز هم اصل مطلب با سایر سخنان و مبانی ملاصدرا سازگار نیست، به ویژه آنکه این ادعا که تمام مرگها طبیعی است، به این معنا که تمام نفوس به غایت کمال لایق خود در دنیا رسیده‌اند و قوه فعلیت‌نیافته‌ای برای احدی باقی نمانده است، در تضاد با برخی آموزه‌های دینی است که مورد تأیید حکمت متعالیه است. مثلاً استمرار استکمال برخی نفوس از حیث «آثار» اعمالی که در دنیا حتی بعد از مرگ ایشان ادامه یافته است: «وَ نَكْتُبُ ما قَدَّمُوا وَ آثارَهُمْ»(یس: ۱۲)[4]، یا استکمال نفوس خردسال از مؤمنان در جهان دیگر توسط تربیت انبیاء و اولیای الهی[5].

۲. اشکال دیگری که به تقریر علامه وارد شده آن است که این دیدگاه خلاف روایات است، چراکه برای انسان‌های کامل چون معصومین و امثال سلمان رجعت وارد شده است، درحالی‌که برای آنان حالت استعدادی که به فعلیت نرسیده باشد، مطرح نیست؛ لذا این قول نمی‌تواند رجعت مؤمنان محض را تبیین کند.[6] به نظر می‌رسد این نقد هم وارد نیست، زیرا بحث در مرگ اختراعی است و اتفاقا مطابق با روایات شیعی و از منظر کلامی(نه تاریخی صرف)، تمام ائمه علیهم السلام به شهادت رسیده‌اند و هیچ‌یک به مرگ طبیعی از دنیا نرفته‌اند. روایتی با تعابیر گوناگون و از طرق مختلف در منابع شیعی وجود دارد که بر شهادت تمام اهل بیت علیهم السلام دلالت می‌نماید[7]. از طرف دیگر، چنانکه در خوانش انکشافی بیان خواهد

---

[1]. طباطبایی، المیزان، ۲/ ۱۰۷

[2]. ملاصدرا، اسفار، ۷/ ۹۳

[3]. بیات و دیگران، «بررسی تطبیقی بازتاب آموزه رجعت»، ۱۲۸

[4]. ملاصدرا، التفسیر، ۲۰/۵-۳۰

[5]. مجلسی، بحارالانوار، ۵/ ۲۸۹-۲۹۰؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۴۹۰.

[6]. افضلی، «شرح و نقد دیدگاه صدرالمتالهین در باره آموزه وحیانی رجعت»، ۲۹.

[7]. «مَا مِنّا إِلّا مَقْتولٌ شَهِيدٌ»(صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج۲، ص۵۸۵)؛ «مَا مِنْ نَبِی و لا وَصی إِلّا شهيدٌ»(صفار، بصائر الدرجات، ص۵۰۳).

شد، رجوع مؤمنان محض و انبیا و اولیاء علیهم السلام به دنیا را می‌توان به گونه‌ای تبیین نمود که با کمال این نفوس سازگار بوده و به ساحت ایشان خدشه‌ای وارد نشود.

۳. همچنین ایشان در خصوص بحث رجعت، در رابطه باکیفیت بدن فرد رجعت کننده، که مثالی است یا مادی، سکوت کرده‌اند و تقریر ایشان از این جهت دارای ابهام است.

٤. افرادی که به برزخ ورود پیدا کردند دارای تجرد مثالی هستند و طبق مبانی فلسفی که مورد تأیید و تأکید خود علامه است، اساساً در عالم مثال قوه و استعداد و زمان وجود ندارد تا با گذشت زمان، استعداد جدیدی برای بازگشت به جهان ماده بر نفس حادث و عارض شود. به نظر می‌رسد این اشکال بر دیدگاه علامه با تبیین فوق وارد باشد، مگر آنکه منظور از قوه و فعلیت چیزی دیگری باشد، که در خوانش انکشافی به آن اشاره خواهد رفت و دیدگاه علامه مورد بازخوانی قرار خواهد گرفت.

۳. انشاء بدن طبیعی توسط نفس در رجعت(تقریر امام خمینی(ره))

مرحوم امام خمینی(ره) بر اساس مبانی فلسفی، رجعت از برزخ به دنیا را رجوع نفس با بدن انشائی مُلکی می‌داند. به نظر امام، مطابق نظام فلسفه صدرایی انسان می‌تواند در سیر استکمالی خود در سقوس صعود، به جایی برسد که بر انشاء ابدان متعدد قادر باشد، و اگر چنین شود، همه آن ابدان، بدن حقیقی او هستند و نفس با هر یک می‌تواند به انجام کاری مشغول باشد بدون آنکه اشتغال به شأنی او را از اشتغال به کار دیگر در جای دیگر باز دارد؛ چنانچه نقل شده امام علی(علیه‌السلام) در یک شب در چهل منزل حضور داشتند، نه اینکه حضرت با احاطهٔ روحی در این مواضع حاضر بودند، بلکه با ابدان متعدد حقیقی در هریک از این موطنها حضور و به کاری اشتغال داشتند. این امر قطعی است زیرا حق‌تعالی نیز با اینکه وحدت شخصیه دارد، تمامی ذرات عوالم امکان در حضور حضرتش منکشف و حاضر است و هیچ شأنی او را از شأن دیگر مانع نمی‌شود. بنابراین در رجعت اگر مثلاً امام حسین(علیه‌السلام) بدنی انشاء کند، آن بدن حقیقتاً همان بدن ایشان خواهد بود، بلکه قضیه رجعت قطعاً چنین است و نفوس شریف و کامل با انشاء بدن ملکی در دنیا حضور پیدا می‌کند. دشواری درک این مطلب به این دلیل است که ما آن نفوس شریف و توانمند را با نفوس ضعیف خود مقایسه می‌کنیم که از تدبیر همزمان شئون مختلف همین بدن نیز در مواردی عاجز هستیم، چه رسد به تدبیر ابدان متعدد.[۱]

البته امام فرض دیگری را نیز به عنوان احتمال مطرح می‌سازد، و آن تمثل نفس در جهان طبیعت با بدن مثالی است، نه بدن مُلکی[۲] و رجعت از طریق تمثل با بدن مثالی یکی از وجوهی است که از استاد خویش آیت الله شاه‌آبادی نقل می‌کند[۳].

۳،۱. بررسی دیدگاه امام خمینی(ره)

این تقریر که مبتنی بر اصول و مبانی حکمت صدرایی است، تبیین خردپذیری از رجعت ارائه می‌دهد و از عمده اشکالات در امان است. امام تقریر خویش را در مواجهه صریح با چالش همسانی رجعت با تناسخ مطرح نموده است[۴] و به نظر

---

[۱]. امام خمینی، تقریرات فلسفه، ج۳، ۱۹۷-۱۹۹.

[۲]. امام خمینی، تقریرات فلسفه، ج۳، ۱۹٤-۱۹۵.

[۳]. امام خمینی، تعلیقات، ۱۶۱.

[٤]. امام خمینی، تقریرات فلسفه، ج۳، ص۱۹۳-۱۹۶

می‌رسد این تقریر به خوبی از عهده حل این چالش برآمده است. در خصوص اشکال بازگشت از فعلیت به قوه و یا عروض استعداد بر موجود مجرد مثالی گرچه امام تصریحی ندارند، اما قابلیتهایی برای پاسخ‌گویی وجود دارد که در خوانش انکشافی بیان خواهد شد. و اما نقدی که در اینجا می‌توان به این تقریر وارد کرد عدم تبیین رجعت غیر انبیاء و اولیاء(علیهم‌السلام) و به ویژه رجعت کافران است؛ در این تقریر تأکید بر نفوس شریفه و متکامل است و نمونه‌هایی که تقریر بر آنها مبتنی است تماماً مربوط به احاطه و قوت نفوس اهل بیت و انبیاء(علیهم‌السلام) است و در تقابل با نفوس ضعیفی که امکان تدبیر شئون مختلف را ندارند. البته این اشکال نیز در تقریر انکشافی و با بازخوانی معنای قوه و فعل و شدت و ضعف، قابلیت رفع دارد.

٤. استمرار تعلق نفس به بدن پس از مرگ، و تعلق مجدد آن در رجعت(تقریرعلامه رفیعی قزوینی)

می‌توان تقریر علامه رفیعی را در دو مقام و مرحله بیان کرد: الف. بیان اصل امکان رجعت، که بر اساس استمرار گونه‌ای از تعلق نفس به بدن پس از مرگ تبیین می‌شود؛ ب. تبیین چرایی رجعت، که با توجه به ضرورت ظهور استعداد و قوه ظاهر نشده انبیاء و اولیاء برای هدایت بشر توجیه می‌شود.

در گام نخست، و برای تبیین اصل امکان وقوع رجعت، علامه رفیعی معتقد است که، برخلاف تصور عامه، در موت طبیعی علاقه نفس به بدن به‌طورکلی قطع نمی‌شود، بلکه صرفاً بروز افعال زندگی قطع می‌شود و نه اصل علاقه. چراکه این علاقه از شئون ذاتی نفس می‌باشد. نفس به دلیل روحانی و مجرد بودن، بر بدن که موجود طبیعی و ادون است تسلط و احاطه دارد و آن را تدبیر نموده و به اراده خود آن را حرکت داده و کمال و فعلیت می‌بخشد. این نحو از علاقه از شئون ذاتی موجود عالی نسبت به دانی است، اما مردم صرفاً نتیجه این علاقه و شأن نفس یعنی ظهور افعال حیاتی در بدن را مشاهده کرده و همین را علاقه ذاتی نفس به بدن می‌پندارند. در حقیقت، آنچه با مرگ رخ می‌دهد منقطع شدن ظهور و بروز آن علاقه ذاتی یعنی افعال حیاتی بدن است، نه خود آن تعلق و شأن ذاتی نفس که عبارتست از استعلای وجودی نفس نسبت به بدن. بنابراین، هرگاه پس از موت توجه نفس به‌سوی بدن کامل و اتم باشد امکان حاصل شدن زندگی مجدد وجود خواهد داشت[1].

در توضیح اینکه چرا انبیاء و اولیاء با عظمت و رفعت مقام در عالم پس از مرگ به دنیا باز می‌گردند(یعنی علت همان توجهِ دوباره به بدن پس از موت)، مرحوم رفیعی به هدف بعثت انبیا در تعلیم و تهذیب مردم اشاره می‌کند. توضیح آنکه حکمت الهی در آفرینش هر موجودی قوه مخصوصی قرار داده که غایت آن بروز دادن و نمایان کردن خاصیّت و اثر خویش است. و این قوّه در عقل عبارتست از نفس ناطقه که خاصیتش در ابتدای تکون عبارتست از تعقّل و فراگیری دانش، و در مراحل عالی، مانند نبی و امام، عبارتست از تعلیم و ارشاد عمومی و تهذیب نوربخشیدن به نفوس. از آنجایی‌که در طول زمان عوامل قسری مانع حصول این غایت و ظهور و بروز تام این اثر شده است، و نیز حرکت قسری به صورت دائم و یا اکثری نزد حکما ممتنع است، بنابراین ضروری است برای تحقق این مهم، انبیا و صالحین رجعت به دنیا داشته باشند[2].

دررابطه‌با اشکالات رجعت(سیر نزولی و بازگشت از فعلیت به قوه، و هم‌سانی با تناسخ) مرحوم قزوینی پاسخ می‌دهد که نفس رجعت‌کننده فعلیت‌های گذشته خود را از دست نداده، بلکه در حین حضور در عالم بالا، تدبیر بدن مادی در عالم ادون را هم جمع کرده است. و این غیر از حرکت قهقرائی و نیاز به قوای مادی است، درواقع این را تنزل و تجلی و اشراق

---

[1]. رفیعی قزوینی، مجموعه رسائل و مقالات، ۴-۵.

[2]. رفیعی قزوینی، مجموعه رسائل و مقالات، ۶-۹.

روح در عالم مادون می‌نامند، نه رها کردن مقام عالی و هبوط به مقام دانی. شاهد این مسئله تمثل ملائکه مجرده در قالب انسان در زمین می‌باشد. اینکه نفس بعد از کامل شدن بتواند میان عوالم و مشاهده آنها و توجه به آنها جمع کند- چنانکه حق تعالی چنین است- نه تنها رجوع به نقص نیست، بلکه اکمل از حالت قبل است [1].

۴,۱. بررسی علامه رفیعی قزوینی

برخی ضمن تصریح به قوت این دیدگاه در مواجهه با چالش‌های فلسفی مانند تناسخ و حرکت قهقرایی، بر تقریر علامه رفیعی اشکال کرده‌اند که نظریه تمثل، آنگونه که وی تقریر نموده، بر پایه جامعیت نفس و احاطه آن به عوالم وجود استوار است و لذا صرفاً شامل انسان‌های کامل و اولیای الهی می‌شود؛ در حالی‌که مطابق روایات، رجعت مختص این گروه نبوده و کافران و دشمنان و یا دوستان اهل بیت(علیهم‌السلام) را هم در بر می‌گیرد و روشن است که این دسته قادر به تمثل نیستند، نه کفار و دشمنان اهل بیت(علیهم‌السلام) و نه مؤمنان عادی.[2]

اشکال دیگری که خود علامه قزوینی وارد می‌کند و پاسخ می‌دهد، به نوعی برعکسِ اشکال حاضر است. اشکال قبلی مربوط به عدم جامعیت تقریر مرحوم قزوینی است(عدم شمول نسبت به کفار)، و این اشکال برعکس به عدم مانعیت مربوط می‌شود؛ توضیح آنکه تبیین ایشان از رجعت عقلاً اختصاصی به بعضی از نفوس شریف ندارد، بلکه شامل تمام انبیاء و اولیا(علیهم‌السلام) می‌شود، در حالی که رجعت صرفاً برای بعضی از انبیاء و اولیاء خاص رخ خواهد داد و چنین نیست که تمام هادیان بشر رجعت نمایند. در پاسخ به اشکال عدم مانعیت، ایشان به این نکته تذکر می‌دهد که چنین نیست که درباره نفوس انبیای گذشته، مقام وجودی و استعداد دعوت و تبلیغ ایشان بیش از حدی بوده که هریك در عصر خود بروز داده‌اند و در نتیجه، رجعت ایشان برای ظهور آن استعداد مقسور و ممنوع، ضروری باشد. به ویژه آنکه ظهور اسلام و نسخ ادیان گذشته نشان‌دهنده آن است که استعداد ادیان سابق برای هدایت بشر، به نهایت خود رسیده بود، وگرنه، نوبت به دین اتم نمی‌رسید. بنابراین، رجعت شامل تمام انبیا و اولیا نمی‌شود و فقط افرادی را در بر می‌گیرد که استعداد ظهورنیافته و ناتمامی در دنیا داشته باشند[3]. این بخش از تقریر علامه قزوینی شبیه تقریر علامه طباطبایی بر اساس مرگ اختراعی است، و در تأیید آن، می‌توان به رجعت قطعی حضرت عیسی علیه السلام اشاره کرد، زیرا ایشان پیش از پایان مأموریت الهی‌اش و بدون مرگ طبیعی از این جهان عروج نمود، خواه دچار مرگ اختراعی شده و مصلوب شده باشد(نظر مسیحیان) و خواه بدون کشته شدن به عالم برتر عروج کرده باشد(طبق آیات قرآن).

به نظر می‌رسد عدم ظهور کامل استعداد مربوط به هدایت، اختصاصی به انبیاء و هادیان الهی نداشته باشد، بلکه افرادی نیز که در مسیر تقابل با هدایت انبیاء قرار دارند و در طرح و نقشه هدایت الهی، نقش کنشگران منفی را بازی می‌کنند، مادامی که حضور ایشان سبب ظهور اتم حق و هدایت حق گردد، امکان رجعت به دنیا را داشته باشند. توضیح بیشتر این امر در خوانش انکشافی خواهد آمد.

---

[1]. رفیعی قزوینی، مجموعه رسائل و مقالات، ۱۷-۱۹.

[2]. بیات، سیدی و منصوری، «بررسی تطبیقی بازتاب آموزه رجعت درنظام حکمت متعالیه با تاکید بر آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی»، ۱۳۲.

[3]. رفیعی قزوینی، مجموعه رسائل و مقالات، ۱۶-۱۷.

نکته پایانی آنکه از تقریر مرحوم رفیعی برمی‌آید که بدنی که نفس در رجعت آن را تدبیر می‌کند اولاً بدن محسوس مادی است(نه برزخی و مثالی) و ثانیاً این بدن، همان بدن قبلی است و با آن این‌همانی دارد؛ چرا که سخن از تعلق مجدد روح به بدن است و علت تعلق مجدد نیز استمرار نوعی تعلق میان نفس و بدن حتی پس از مرگ است، و روشن است که چنین تعلقی قبلاً تنها میان نفس و این بدن مادی وجود داشته است نه ابدان دیگر. این رأی گرچه از اشکال تناسخ رهایی می‌یابد، زیرا تناسخ بازگشت مجدد روح به بدن جدید است، نه بدن قبلی، اما محذورات دیگری مانند شبهه آکل و مأکول قوت می‌گیرد.

۵. تمثل نفس در عالم مُلک به بدن مثالی و برزخی(تقریر مرحوم شاه‌آبادی)

مرحوم آیت‌الله شاه‌آبادی در بحثی مستقل، در دو مقام به مسئله رجعت می‌پردازد؛ یکم، دلیل و حکمت رجعت و دوم، کیفیت وقوع رجعت از حیث نقل و عقل. ایشان دررابطه با حکمت و علت رجعت قائل است که ملاک رجعت به فراخور رجعت‌کنندگان، به یک از سه امرِ «استعداد»، «استدعا»، و یا «استحضار» می‌باشد. در رابطه با ملاک استعداد، ایشان در ضمن یک استدلال اثبات می‌کند که انسان مستعد کمال است و کمال او در اسلام، و کمال اسلام در بیعت با ولی معصوم است؛ لذا اگر غیبت امام یا امر دیگری مانع این مهم شود تعطیل لازم می‌آید، و تعطیل ظلم است؛ بنابراین رجعت ضروری می‌باشد. پس انسان به واسطه داشتن استعداد کمال (علت مادی) باید معصوم را ببیند، و این لازم می‌باشد. در ادامه ایشان مردمان تمام تاریخ را به دودسته زاده پس از بعثت پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) و یا زاده قبل از آن تقسیم می‌کنند و بیان می‌دارد که گروه اول برای بیعت با ولی معصوم و کمال ایمانشان، امام بر ایشان رجعت می‌کند و این از نوع رجعت عترت بر امت است، مانند حاضر شدن امام معصوم هنگام احتضار بر بالین هر فرد؛ اما گروه دوم که تمام مردمان و انبیا سلف هستند باید رجعت کنند تا با بیعت با نبی یا ولی معصوم، ایمان عنوانی خود را به عقیده قلبی مبدل کنند. و رجعت عیسی(علیه‌السلام) در عصر ظهور از همین باب است. و نیز نبی اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله)، پس از بعثت حضرت عبدالله پدر خویش را از عالم برزخ به ملک ارجاع نمودند و ایشان تصدیق به مقام نبوت و ولایت فرمودند و به برزخ مراجعت کردند. و این همان رجعت امت بر عترت می‌باشد.

ملاک دوم یعنی استدعا به این معناست که انسان حقیقتاً بخواهد و طلب کند که به درک محضر امام معصوم برسد، همچنان که این استدعا در دعای عهد مطرح شده است. پس مؤمنانی که طلب و دعای کمال دین خود را از این طریق داشته باشند، در هنگامه ظهور از عالم برزخ به عالم دنیا رجعت می‌کنند و ناصر دین خدا خواهند بود و خود نیز استکمال خواهند یافت. ملاک سوم عبارتست از آنکه به واسطه تصرف مقام ولایت مؤمنان ضعیف که خود اقبالی به رجعت نداشته‌اند، به این دنیا خوانده و احضار می‌شوند، تا با بیعت با ولی معصوم ایمانشان تکمیل گردد؛ و نیز کفار به دنیا بازمی‌گردند تا با انکار مقام ولایت شقاوتشان تکمیل گردد و به جهنم برزخی خود بازگردند.[1]

مرحوم شاه‌آبادی سپس در مقام دوم، یعنی بیان کیفیت وقوع رجعت، قائل است که امکان رجوع اموات به دنیا با بدن مُلکی وجود ندارد؛ هم به دلایل نقلی مانند آیات: « قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ... كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا»(یس: ۹۹-۱۰۰) و « أَلَمْ يَرَوْا كَمْ

[1]. شاه آبادی، رشحات البحار ، ۲۵-۱۸

أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ»(یس: ۳۱)، وهم به دلیل عقلی، مانند اینکه در صورت رجوع به دنیا و ظهور با بدن ملکی، محذوراتی مانند تعلق دو نفس به یک بدن یا بازگشت و تنزل از فعلیت به قوه لازم می‌آید.[۱]

اما رجعت در نظر ایشان کاملا ممکن و معقول و مطابق نقل است، زیرا رجعت ارتباطی به رجوع به دنیا با بدن ملکی ندارد، بلکه عبارتست از ظهور ارواح در عالم ملک با ابدان برزخی. حال، برای ارواح مطلق عبارتست از تمثل در عالم ملک، و برای ارواح مقید عبارتست از تقید به ابدان برزخی در عالم ملک. ارواح قویه توانایی تکاثف بدن برزخی خود را دارند، آنها می‌توانند با استفاده از هوا و اثیر، بدن برزخی خود را کثیف و غلیظ کرده و از این طریق خود را به اهل عالم طبیعت نشان دهند، به گونه‌ای که اهل مُلک آنها را با حواس خود مشاهده کنند. به عنوان نمونه، امیرالمؤمنین(علیه‌السلام) بدن برزخی خویش را برای حَسَنین(علیهماالسلام) در پیش روی پیکر بی‌جان خود و در حال تشییع بدن مطهر خود ظاهر ساخت و یا رسول خدا(صلی‌الله‌علیه‌وآله) را برای ابوبکر در مسجد قبا ظاهر ساخت در حالی‌که بدن مُلکی حضرت در مدینه مدفون بود، و یا امام صادق(علیه‌السلام) پدرشان امام باقر(علیه‌السلام) را ظاهر ساخت و یا مانند امام حسین(علیه‌السلام) که دست و نیز صوت مبارک خویش را بر قاتلان آشکار فرمود که در مسیر میان کوفه و شام به چشم سر دیدند دستی بر روی دیوار جمله‌ای می‌نویسد و با گوش حسی و مادی خود صوت تلاوت قرآن حضرت را شنیدند. تمثل فرشتگان بزرگ نیز از همین قبیل است، مانند تمثل جبرئیل(علیه‌السلام) بر حضرت مریم(علیهاالسلام) به صورت یک مرد زیبا و یا در عصر رسول خاتم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) به شکل دحیه کلبی و یا تمثل فرشتگان برای نزول عذاب بر قوم لوط(علیه‌السلام). حقیقت تمثل فرشتگان الهی عبارتست از آنکه از مواد ملکی کمک بگیرند و برای خود بدنی تشکیل دهند که اهل دنیا آنها را با حواس مقید خود درک کنند. و اما ارواح ضعیف مؤمنان و یا ارواح شقی از کفار و منافقان، ظهورشان در عالم ملک به مشیت و خواست ارواح قویه است و نام این عمل، تقیید، وزع و یا حبس است.

توضیح بیشتر درباره کیفیت ظهور اهل برزخ در عالم ملک آن است که مطابق تقریر آیت‌الله شاه‌آبادی، تمام عالم تا زیر عرش الهی، همه یا مُلکی است یا برزخی. مُلک و برزخ هر دو جزو عالم حس و محسوس هستند با این تفاوت که نسبت مُلک و برزخ، نسبت ظهور وبطون است، و اگر صورتی با حواس ظاهری و مقید به ابزار مادی(مانند چشم مادی، گوش مادی ، و غیره) قابل رویت و حس باشد، مُلکی است، و اگر با حواس باطنی و مطلق و آزاد از ابزارها و اندام‌های مادی قابل درک باشد، برزخی است. بر این اساس، ارتباط با فرشتگان، شیاطین و ارواح، برای انسانها امری ممکن و شدنی است؛ چرا که تمام این موجودات در همین فضا زندگی می‌کنند، منتهی برخی را می‌توان با حواس مقید درک کرد و برخی را با حواس آزاد. علت رویت اموات در رؤیا[توسط افراد عادی] و یا در تجرید و موت اختیاری[توسط اولیاء] [۲]. در خصوص ارواح قویه، این توانایی وجود دارد که چون بر بدن برزخی خود مقتدر و حاکم است، می‌تواند آن را متکاثف نماید تا با حواس ظاهری و مقید هم درک شود و یا متخلخل کند تا فقط با حس مطلق و غیرمقید درک شود. از نظر مرحوم شاه‌آبادی، بدن برزخی امکان تبدیل و تحلیل دارد، و این امر بخاطر قدرت نفس است که از طریق اموری چون افزودن اثیر و عنصر، یا بوسیله حضور نور

---

[۱]. شاه‌آبادی، رشحات البحار، ۳۹-٤۱.

[۲]. شاه‌آبادی، رشحات البحار، ۳۲-۳٤.

رخ می‌دهد. نکته پایانی اینکه، تبدیل و تصویر بدن برزخی(و نیز مادی)، خللی در این‌همانی‌اش وارد نمی‌کند، زیرا وحدت بدن و تشخص و هویتش به روح است و لذا با تعلق روح به هر بدنی یا تمثلش به هر صورتی، همان بدن او خواهد بود. [1]

۵،۱. بررسی دیدگاه مرحوم شاه‌آبادی

۱. دررابطه‌با ملاک استعداد قابل ذکر است که ایشان رجعت را عام‌تر از رجعت اصطلاحی و شامل دودسته رجعت امت بر عترت و عترت بر امت دانسته‌اند، و نیز زمان وقوع آن را اعم از زمان ظهور و غیره می‌دانند؛ که این اعم از بحث رجعت خاصی است[2] که از این جهت، مزیت این قول است، زیرا مبنای مناسبی را برای تبیین عقلی سایر رجعات منقول یا محتمل به دنیا نیز فراهم می‌کند.

۲. دررابطه‌با ملاک دوم می‌توان گفت که هرچند خداوند وعده استجابت دعا به بندگانش داده است، اما این در صورتی محقق می‌شود که مانعی برای تحقق آن نباشد، چراکه گاهی حکمت الهی اقتضا می‌کند آن دعا به آن نحو طلب شده مستجاب نشود و از همین رو جایگزین آن اجابت پاداش و اجر و خیرات دیگر قرار می‌دهد؛ لذا صرف طلب رجعت علت تامه وقوع آن نیست.

۳. چه ضرورتی برای بیعت فرد در مرتبه مثالی خود با مرتبه طبیعی امام وجود دارد؟ مشاهده و بیعت و میثاق می‌تواند در عوالم دیگر جز ماده نیز انجام شود؛ چنانکه میثاق‌های الهی با بندگان یا رسولان در سیر نزولی و در مراتب پیش از ماده بوده است، بیعت در سیر صعود نیز می‌تواند در عوالم پس از ماده واقع شود و در نتیجه، نیازی به رجعت- با ظهور مثالی- نخواهد بود.

٤. در نظر ایشان، تمثل فرشتگان با تمثل ارواح صاعده انسانی متفاوت است؛ اموات انسانی واجد بدن برزخی بوده وبرای تمثل در عالم ملک، همان بدن برزخی را متکاثف می‌کنند، اما ملائکه اساساً بدن برزخی ندارند و لذا باید از ماده برای خود بدنی بسازند. از این تفاوت روشن می‌شود که تمثل ملائکه مشابه انشاء بدن مادی است که در تقریر مرحوم امام خمینی(ره) بیان شد.

۵. امکان تحلیل و تبدیل بدن برزخی و نیز امکان تکاثف و تخلخل در آن، نشانه‌هایی از تلقی مادی از آن است، و این تفسیر از بدن برزخی با دیدگاه حکمت متعالیه مبنی بر مجرد بودن بدن برزخی و پیراسته بودن آن از قوه تبدیل و تغییر سازگار نیست. در برخی عبارات ایشان در این تقریر، تصریح شده است که منظور از بدن برزخی تقریبا همان روح بخاری است که در بدن سریان دارد [3] و شارح نیز در تعلیقه به این امر تصریح و آن را نقد کرده است[4]. در حالی‌که

---

[1]. شاه‌آبادی، رشحات البحار، ٣٤-٣٦.

[2]. محمدی، «مقاله فلسفه رجعت از منظر شاه ابادی»، ۹۴.

[3]. شاه‌آبادی، رشحات البحار، ٢٦-٢٧.

[4]. شاه‌آبادی، رشحات البحار، ٢٨-٢٩.

ملاصدرا، بدن برزخی یا به تعبیری بدن حیوانی صوری و دارای حیات را صراحتاً غیر از روح بخاری می‌داند[1] و تصریح می‌کند که بدن برزخی جزو اجسامی است که به نحو ذاتی و اولی مورد تصرف نفس قرار گرفته و محسوس به حواس ظاهر نیست[2]، نور و حیات ذاتی دارد، و با مرگ نابود نشده بلکه با نفس متحد است و در زندگی پس از دنیا با آن محشور می‌باشد[3].

٦. در این تقریر، اشکال تناسخ بی‌وجه است، زیرا اساساً ارواح صاعده اصلاً به بدن مادی پیشین خود بازنمی‌گردند؛ اشکال بازگشت از فعلیت به قوه نیز مردود است، زیرا روح از حیث اقتدار خود بر تدبیر بدن برزخی تغییری نکرده است، بدن برزخی نیز همان است و در جریان رجعت، صرفاً برای اهل دنیا قابل رؤیت شده، نه آنکه فعلیتهای خود را از دست داده باشد. ایراد اصلی در تغییرات و تبدیلاتی است که این تقریر در بدن برزخی برای امکان مشهود واقع شدن در عالم ملک، قائل است.

۲. تبیین رجعت بر اساس خوانش انکشافی

پس از بیان تقاریر حکمای معاصر صدرایی از رجعت و بررسی قوت‌ها و چالش‌های هر یک، اکنون نوبت به تبیینی می‌رسد که به گمان نویسندگان، سازگاری بیشتری با مبانی حکمت متعالیه دارد و از این جهت، از قوت فلسفی بیشتری برخوردار است، زیرا ضمن حفظ نقاط قوت تقریرهای پیشین، و پر کردن برخی خلاءهای آنها در مواجهه با اشکالات مطرح‌شده، از حیث اقناعی قوی است و به دلیل ابتنا بر مبانی فلسفه صدرایی و سازگاری با آنها، از حیث فلسفی نیز کاملاً منسجم است. مهمترین مبانی فلسفی مورد تأکید ملاصدرا اصالت و وحدت شخصی وجود است که به همراه برخی لوازم بیّن آن مانند بساطت وجود و مساوقتش با کمالات، روی هم‌رفته، سامان‌بخش کلیت نظام حکمت صدرایی هستند. این نظام حکمی همان است که مرضی صدرالمتألهین بوده و او آن را اوج و قله فلسفه می‌داند[4]. در این نظام، تمام فعل و انفعالات، استکمال، حرکت، آفرینش، معاد، و مفاهیم دیگر باید به گونه‌ای سازگار با این مبانی تبیین شود تا به انسجام وسازگاری درونی آن خللی وارد نسازد. یکی از خوانش‌هایی که حافظ کلیت و انسجام نظام حکمت صدرایی است، قرائت انکشافی و ظهوری است که تحولات وجودی را به ظهور و تجلی و انکشاف حقیقت و کمالات وجود تفسیر می‌کند. در ادامه، به اختصار مبانی اساسی نظام صدرایی و خوانش انکشافی از این نظام بیان می‌شود و سپس رجعت نیز به عنوان یکی از امور وجودی مورد بازبینی و بازخوانی قرار می‌گیرد و نشان داده می‌شود که رویکرد انکشافی می‌تواند ظرفیت تقریرهای صدرایی از مسئله رجعت را در حل چالش‌های آن و ارائه تصویری منجسم و خردپذیر دوچندان سازد.

۲-۱. نظام حکمت صدرایی و خوانش انکشافی از آن

---

[1]. ملاصدرا، اسفار، ۹/ ۲۲۷-۲۲۸ به همراه تعلیقه سبزواری ذیل صفحه ۲۲۷.

[2]. ملاصدرا، اسفار، ۹/ ۲۸۱؛ سهروردی، حکمة الإشراق(تعلیقه ملا صدرا)، ۴/ ۳۲۷

[3]. ملاصدرا، اسفار، ۹/ ۲۸۱.

[4]. ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۹۲

مطابق با اصالت وجود، آنچه ذاتاً حقیقت دارد و واقع را پر کرده، صرفاً وجود است[1]. از آنجا که امر اصیل، غیری ندارد و برای آن بیگانه‌ای فرض نمی‌شود، پس واحد است و نه علتی برایش قابل فرض است و نه معلولی، و هر آنچه در عالم از کثرات است جز ظهورات ذات او و تجلیات صفات او نیست[2]. و باز به همین دلیل که بیگانه‌ای برای وجود قابل فرض نیست تا جزء آن واقع شود و یا وجود جزء آن قرار گیرد، وجود حقیقتی بسیط است[3]. این اصالت و وحدت و بساطت، چیزی جز «کل الکمال» بودن حقیقت وجود را نتیجه نمی‌دهد، چرا که کمالات اگر حقیقی باشند باید مربوط به وجود بوده و نسبت و ارتباطی با آن داشته باشند، زیرا مطابق اصالت وجود، واقع را وجود پر کرده است و هر امر واقعی جز وجود نیست، و در این صورت کمالات مفروض یا خارج از وجود و عارض بر وجودند و یا جزء آن هستند؛ شق نخست صحیح نیست، چون وجود غیر و بیگانه‌ای که عارضش شود ندارد(طبق اصالت وجود)، و شق دوم نیز به دلیل بساطت وجود، باطل است. پس کمالات عین وجودند و وجود جز کمال نیست. و چون وجود یگانه است، تمام کمالات در همین یک مصداق حقیقی جمع بوده و عین آن می‌باشند.

در این نگاه، چنانکه اشاره رفت، کثرات در واقع ظهور حیقیقت واحد بسیط وجودند، نه وجودهای متباین یا مراتب متفاوت از آن وجود. وجود حق، مُظهر و متجلی است و کثرات، ظهور و تجلی و مَظهر او هستند[4]. اما با عنایت به وحدت و بساطت محض حق تعالی، معیت او با هر شأن و مظهری، به تمامه است نه به جزء و مانند آن؛ لذا خداوند در هر شیئی به تمامه ظهور یافته است، و از همین روست که هر ظهوری در بطن و کتم خویش، واجد تمام کمالات هست، و تفاوت موجودات با یکدیگر نه در میزان کمال، که در میزان ظهور و خفای آن کمالات نامتناهی است؛ لکن این مظهر بودن از جهتِ خفا و ظهور، متفاوت است، وگرنه تمام کمالات در هر شیئی به ودیعه نهاده شده است و تفاوت انسانِ کامل با سایر مظاهر صرفاً در استوای مظهریت است نه در اصل یا حتی میزان وجدان کمالات: «اعلم أنّ جميع الموجودات مظهر لصفات اللّه و آثاره، على سبيل الاختلاف في الخفاء و الجلاء، و يؤيّد ذلك ما روى أبو زيد: «إنّ الكلّ في الكلّ». و رسول اللّه- صلى اللّه عليه و آله و سلّم- مظهر لجميع الصفات الإلهيّة، على سبيل الاستواء»[5].

در اینجا خوانش انکشافی از وجود کاملاً نمایان می‌شود، وجودی که در بطن تمام اشیاء و مظاهر قرار دارد یگانه است و بسیط، لذا قابل تبعیض و تجزی نبوده و در نتیجه، همانطور که خود حقیقت وجود «کل الکمال» و مساوق با کمال است، مظاهر آن نیز کل الکمال هستند و همانگونه که فقدان و نقص در وجود راه ندارد، تجلیاتش نیز همراه با فقدان و نقص ذاتی و جبلی نیستند. آنچه نقص و عدم کمال پنداشته می‌شود، مکتوم و پوشیده بودن کمال است. و آنچه کمال بعد از نقص انگاشته می‌شود، در واقع اظهار و آشکار کردن کمالی است که پیشتر نیز در بطن این شیء حاضر بود.

---

[1]. ملاصدرا، اسفار، ۱/ ۳۳۴

[2]. ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۹۲ و ۲۹۹

[3]. طباطبایی، نهایةالحکمة، ۱۳

[4]. ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۰۷

[5]. ملاصدرا، المظاهر الإلهیة، ۴۱

صدرالمتألهین تصریح دارد که در نظام وحدت شخصی وجود، تفاوت و اختلاف موجودات به تفاوت مراتب ظهوری می‌باشد[1]. البته ظهور و بروز کمالات یک شیء ممکن است در نسبت با خودش سنجیده شود(ظهور لنفسه) و یا برای دیگری(ظهور لغیره)؛ بر این اساس، ممکن است حقیقتی در اوج ظهور و پیدایی باشد(لنفسه) و در عین حال، در اوج بطون و پنهانی نیز باشد(لغیره)؛ چنانکه حق تعالی در نهایت ظهور است، اما ازآنجاکه حواس ما محدود و ضعیف است، فقط توان ادراک موجودات مقید و محدود را دارد، قادر به مشاهده حق نبوده و از همین بابت خداوند از شدت ظهورش، در بطون و خفا است.[2] خلاصه آنکه از آنجا که وجود، مساوق همه کمالات است[3] و هرکجا وجود باشد به اصطلاح عساکر او یعنی صفات کمالیه با او هستند[4] امکان اضافه‌شدن کمالاتی به وجود و یا خروجش از قوه به معنای نداری به فعلیت به معنای دارایی مطرح نیست؛ چرا که وجود یک حقیقت بسیط، و در حال تجلی به مظاهر مختلف است، نه آنکه چیزی بر او افزون یا از او کاسته شود.[5] این تفسیر صدرایی از حرکت غیر از تفسیر ارسطویی است که حرکت را به خروج از قوه به فعل و از فقدان کمال به وجدان کمال تعریف می‌کند، بلکه نوعی تفسیر انکشافی از حرکت است که در آن، کمالات مکنون متحرک به منصفه ظهور رسیده و فعلیتهای مجمل آن به تفصیل در می‌آید. تفسیر ارسطویی ملازم با نوعی نقص است، زیرا فقدان کمال اولیه در متحرک امری ضروری است، اما تفسیر ظهوری و انکشافی ملازم با وجدان کمال است، کمالی که از بطون و نهاد شیء به ظهور و یا از اجمال به تفصیل می‌رسد. ملاصدرا در مواردی تعبیر «اجمال و تفصیل» را در کنار «خروج از قوه به فعل» به‌کار برده[6] و یا در تفسیر وجود بالقوه از تعبیر وجود جمعی اجمالی استفاده کرده است.[7]

۲-۲. حرکت ذاتی و انکشافی نفس در نظام حکمت صدرایی

حرکت ظهوری یا انکشافی اختصاصی به هستی و جهان ندارد، بلکه شامل انسان و نفس او نیز می‌شود؛ ملاصدرا بیان می‌دارد که حرکت انسان به‌سوی خدا، یک حرکت نفسانی است؛ یعنی انسان در درون ذات خویش سفر می‌کند و منازل و مقاماتی را که در نفس او وجود دارد با ذات خویش می‌پیماید[8]؛ این توصیف نشانگر سیر انکشافی نفس بدون اکتساب و عروض فعلیتی از خارج از نفس است، به گونه‌ای که نفس همان را که در نهاد خویش دارد در این سیر، کشف و آشکار می‌سازد. بر همین اساس، مبدأ و منتهای سیر نیز متکثر نبوده، بلکه یکسان است و چیزی بر نفس اضافه و یا از آن کاسته نشده است؛ ملاصدرا تصریح می‌کند که وضع هر کس در هنگام مرگ، مانند مرتبه وجودی او در آغاز می‌باشد؛ بدین معنا که سرانجام هرکس عین بازگشت به ریشه و پیشینه او می‌باشد. [9] در این راستا، با نظر به مبانی ملاصدرا می‌توان گفت که آغاز و انجام هرکس یک حقیقت واحد است و صرفاً تفاوت به‌مراتب ظهور وبطون و اجمال و تفصیل می‌باشد؛ همان حقیقت واحد بسیط، پیوسته منکشف

---

[1]. ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۹۷

[2]. سبزواری، شرح‌المنظومة، ۲/ ۳۵

[3]. ملاصدرا، الشواهدالربوبیة، ۱۳۵-۱۳۶

[4]. حسن زاده آملی، شرح فارسی الأسفار، ۳/ ۴۴۲-۴۴۱

[5]. رک: راستین طرقی، «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس»، ۱۶۳.

[6]. ملاصدرا، اسفار، ج۲، ۳۵۶.

[7]. ملاصدرا، اسفار، ج۶، ۲۷۳

[8]. ملاصدرا، اسفار، ۸/ ۹۰

[9]. ملاصدرا، التفسیر، ۱/ ۱۰۹

می‌شود و اضافه‌شدن چیزی از خارج بی‌معنا است. حرکت وجودی نفس و استکمال آن نیز به اکتشاف و اظهار کمالات از باطن خویش است، نه بیش و کم شدن نفس یا کمالاتش.

بنابراین دنیا و برزخ، مواطن ظهور نفس هستند، و حقیقت نفس در هر دو یکی است، و تفاوت به مرتبه ظهور و بطون فعلیت‌ها است؛ لذا فعلیت‌های قبلی نفس از جمله امکان تدبیر بدن مادی و مانند آن از بین نرفته و امکان ظهور مجدد دارد. در نگاه صدرایی، دنیا و آخرت حالات و اطواری از شئون خود نفس هستند که در اثر حرکت ذاتی و جوهری‌اش حاصل می‌شود و سیر اشتدادی نفس در حقیقت رجوع به ذات و عالم خویش است[1]، نه امری بیرونی و بیگانه؛ بنابراین، نسبت دنیا و آخرت، نسبت ظهور وبطون است، که در اطوار دنیایی، فعلیتها و کمالاتی مانند اجسام ظهور وبروز دارند و ارواح در حالت قوه و مکنون‌اند، و بالعکس در عوالم پس از مرگ، ارواح ظهور یافته و اجسام در بطون به سر می‌برند.[2]

۳-۲. ضرورت رجعت در خوانش انکشافی

در نظام حکمت صدرایی، عالم هستی که جملگی ظهور او هستند، دارای نشئات مختلف(حسی، مثالی، عقلی) می‌باشد[3] و تفاوت این نشئات به مرتبه ظهوری آنها است.[4] نیز طبق امتناع طفره در عالم که نزد حکما جزو مسلمات است، مراتب عقل و برزخ و ماده جهان به یک پیوستار واحد موجودند.[5] همچنین عالم هستی دارای یک حرکت فراگیر در قوس صعود، از دورترین و پایین‌ترین نقطه به سمت ذات باری تعالی دارند که هرآنچه پیشتر می‌رود بیشتر باطن و حقیقت ذات خویش را منکشف ساخته و شدت ظهوری می‌یابد که این همان حرکت ظهوری یا انکشافی نام دارد. بنا بر حرکت ظهوری، هرآنچه از سیر تکوینی عالم می‌گذرد تجلی ذات حق- که حقیقت همه اشیاء و گوهر حقیقی مکنون در نهاد همه است- در عالم شدیدتر می‌شود؛ لذا در قیامت، ذات حق به نحو وحدت حقه حقیقیه و به شدیدترین شکل ظهور می‌یابد.[6] بنابراین، پیش از وقوع قیامت، جهان طبیعت، هرچه در سیر ظهوری خود نزدیک‌تر به مرتبه قیامت شود تجلی حق شدیدتر می‌گردد. بر این اساس، عصر ظهور حضرت حجت(علیه‌السلام) و حوادث آن مانند رجعت، امری غریب نیست، بلکه بخشی از سیر طبیعی ظهور کمالات وجود حق تعالی در جهان هستی است.

با کنار هم قرار دادن مقدمات مذکور، می‌توان حدیث «ایام خدا سه روز است: روز ظهور حضرت حجت و روز رجعت و روز قیامت»[7] را بهتر فهم کرد: چنانچه در حدیث ذکر شد، ایام ظهور مهدی (عج) و نیز ایام رجعت-که جزو آخرین مراحل سیر تکوینی عالم پیش از قیامت می‌باشد- از ایام الله دانسته می‌شود. چراکه هر سه روز، در بروز حق مشترک و صرفاً در شدت و ضعف آن اختلاف دارند.[8] طبق این بیان، می‌توان نتیجه گرفت که در مراتب عالم، عالم دنیا هنگام وقوع رجعت یکی از نزدیک‌ترین مراتب ظهور و تجلی را نسبت به ایام قیامت کبری داشته است.

---

[1]. ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ۶۰۹

[2]. ملاصدرا، اسرار الآیات، ۹۲-۹۳ و ۹۷

[3]. زنوزی، بدایع الحکم، ۳۲۱.

[4]. ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۹۷ و ۳۴۷

[5]. فیض کاشانی، اصول المعارف، ۲۱۶.

[6]. ملاصدرا، اسفار، ۲۷۸/۹

[7]. مجلسی، بحار الأنوار، ۶۳/۵۳.

[8]. طباطبایی، المیزان، ۱۲/ ۱۷۵

بنابراین پس از رجعت، حق در عالم دنیا تجلی حداکثری می‌یابد. و این تجلی حق ممکن نخواهد شد مگر آنکه غلبه و سیطره حق بر باطل ظهور و آشکارگی بیابد[1]. هرچند در دوره رجعت همانند قیامت، وجود شر به طور کل نفی نمی‌شود و به نحو ضعیفی استمرار می‌یابد، اما لازمه ظهور غلبه حق بر باطل، رویارویی تمام‌عیار میان حزب حق و حزب باطل و سپس حاکم شدن حکومت و ولایت الهی در هستی است،که گفته معصوم نیز مؤید رخ دادن بزرگترین جنگ از ابتدای خلقت دنیا تا انتهای آن است.[2] این رویارویی دو حزب در مرحله‌ای از عالم که شدت ظهور یافته است، مستلزم آن است که از هر دو حزب، افرادی حاضر شوند که اظهر و اشد مراتب را در جبهه خود یافته‌اند.[3] یعنی صرف حضور مراتب متوسطی از باطل در برابر مراتبی از حق، منجر به غلبه و ظهور نهایی حق در هستی نمی‌شود؛ چراکه این خلاف حرکت ظهوری اشتدادی عالم است. لذا برترین انسانها در حقانیت از جمله ائمه معصومین و انبیاء و نیز یاران خاص ایشان و همچنین اسفل انسانها در جبهه باطل حاضر خواهند شد و این حضور یا قبل از مرگ دنیوی آنها، و یا با رجعت از عالم برزخ محقق خواهد شد. بنابراین این گفته امیرالمؤمنین(علیه السلام) شاهد همین مدعاست که فرمود:«خدا همه پیغمبران را از آدم تا محمّد صلوات اللّه و سلامه علیهم أجمعین زنده خواهد کرد و در پیش روی من جهاد خواهند کرد و در برابر من، شمشیر بر سر کافران زنده و کافران مرده که خدا ایشان را زنده گردانیده، خواهند زد.» [4] لذا رجعت برخی از مومنان که اکمل از بقیه هستند و برخی کافران و شیاطین که اسفل از دیگران هستند، از جهت استعانت در ظهور غلبه نهایی حق بر باطل ضروری است.

اما تشخیص افراد رجعت‌کننده با نظر به علم مطلق الهی صورت می‌گیرد. آنچه ضروری به نظر می‌رسد نقش و تأثیر رجعت آن فرد یا گروه در ظهور سیطره حق بر باطل است. لذا چه بسا لازم باشد از گروه‌ها و ادیان و مکاتب مختلف، افراد یا دسته‌هایی به دنیا رجعت نمایند تا حجت بر همگان تمام شده و چیرگی حق بر همه آشکار شود. چنان که در برخی احادیث گفته شده که سی هزار نفر از یاوران امیرالمومنین (علیه السلام) از اهل کوفه و از سایر مردم هفتاد هزار فرد رجوع می‌کند. [5] و در حدیثی دیگر گفته شده است که :«بیست و هفت کس از مردگان که زنده شده باشند همراه (امام عصر (عج)) باشند؛ پانزده نفر از قوم موسی که مردم را هدایت به حق می‌کردند و به حق عدالت می‌نمودند و هفت نفر اصحاب کهف و یوشع بن نون، وصیّ موسی و سلمان فارسی و ابو دجانه انصاری و مقداد و مالك اشتر، پس ایشان یاوران او و حاکمان او در شهرها باشند.» [6].

۴-۲. مواجهه خوانش انکشافی با چالش‌های رجعت

پس از بیان تقریر انکشافی از سیر جوهری نفس در طی مراحل و نشئات ذاتی آن، باید رجعت را نیز بر اساس همین خوانش بازخوانی نمود و رجعت را نیز به عنوان یکی از مراحل ظهور و انکشاف نفس به شمار آورد. در این تلقی، رجعت عبارتست از ظهور پس از بطون برخی کمالات نفس، که مقصود از آن کمالات، مظاهر دنیای و طبیعی نفس است. اگر مرگ عبارتست از

---

[1]. طباطبایی، المیزان، ۲/ ۱۰۹

[2]. مجلسی، کتاب رجعت، ۲۰۵-۲۰۶

[3].مجلسی، کتاب رجعت، ۲۱۳

[4]. مجلسی، بحار الأنوار، ۴۶/۵۳

[5]. مجلسی، کتاب رجعت، ۲۰۹

[6]. مجلسی، کتاب رجعت، ۲۱۰

به باطن رفتن آثار و مظاهر طبیعی نفس، رجعت نیز ظهور مجدد و کامل‌تر همین مظاهر است. شرایط و معداتی سبب خفای این مظاهر هنگام موت شده بود، و اسباب دیگری زمینه ظهور مجدد آنها را در وقت رجعت فراهم می‌نماید.

اکنون شایسته است چالش‌هایی مرتبط با رجعت بر اساس خوانش انکشافی بررسی شود. اگر تبیین انکشافی از رجعت بتواند از عهده حل این معضلات فلسفی برآید، نسبت به تقریرهای حکمای صدرایی از رجعت دو مزیت خواهد داشت: یکی توانایی تفوق بر چالش‌های فلسفی رجعت، و دیگری ابتنا بر مبانی حکمت متعالیه و در نتیجه، حفظ سازگاری، یکپارچگی و انسجام درونی نظام صدرایی. در این صورت، الگوی انکشافی می‌تواند معیاری برای بازخوانی تمام تقریرهای رجعت قرار گیرد و هر یک را به روایتی خردپذیر و منسجم از این آموزه دینی مبدل و ابهامات و ایرادات آنها را نیز برطرف سازد. در ادامه، نحوه حل چالش‌های مرتبط با رجعت و نیز رفع ابهامات موجود در تقریرهای صدرائیان را مطابق الگوی انکشافی پی می‌گیریم.

۱-۴-۲. حرکت ظهوری اشتدادی نفس و بطلان بازگشت از فعلیت به قوه

صدرالمتألهین حرکت و سیر انسان در منازل و مراحل وجودی را، یک حرکت پیوسته و تدریجی و از کثیف‌ترین مرتبه‌ها به لطیف‌ترین آنها و عبور از مشهودات و ظواهر و ورود به غیب و باطن و سپس سیر در این باطن و کشف آن توصیف می‌کند. انسان از مرتبه جمادی به نباتی، و از نباتی به حیوانی، و از حیوانی به انسانی منتقل می‌شود و در نهایت از جسمانیت به روحانیت و از دنیا به آخرت دگرگون می‌شود. و مستمراً از نشئه‌ای به نشئه دیگر می‌رود تا به موطن ویژه خود نزد خداوند که برای او مقرر شده است برسد.[1] درواقع حقیقت انسان، به تبع هستی، دارای نشآت مختلف هست و در هر یک از عوالم بنا به موطن آن، بدن متناسب با آن عالم تجلی می یابد؛ چراکه نفس بدون بدن امکان تحقق ندارد. درواقع نفس، از آن حیث که نفس است، چیزی جز صورتی نیست که به تدبیر بدن تعلق دارد.[2]

باتوجه‌به تبیین حرکت صعودی انسان به نحو تبدل از بطون به ظهور و از اجمال به تفصیل، می‌توان رجعت را این‌گونه تبیین کرد که وقتی انسان نشئه دنیا را ترک می‌کند و به برزخ وارد می‌شود، کمالات وجودی جدیدی برای او تفصیلاً آشکار می‌شود، مانند تدبیر بدن برزخی، که سلب آن کمالات وجودی از او ممکن نیست. در ادامه بانظر به مسئله رجعت، لازم می‌آید در عالم دنیا نیز یک بدن مادی، ظاهر کند که به واسطه آن در عالم دنیا تجلی و حضور پیدا کند. به این صورت که در عین تحفظ بر ظهورات و آثار برزخی فرد در عالم برزخ، آثار و کمالات وجودی او در دنیا نیز برای اهل آن ظهور می‌یابد. یعنی سیر حرکت این چنین می‌شود که قوه تدبیر بدن مادی که در بطن و کمون نفس محفوظ بوده و از بین نرفته بوده-زیرا هیچ کمالی نه کسب می‌شود و نه معدوم- در رجعت مجدداً ظاهر می‌شود. این ظهور بعد الخفا، در کنار ظهور آثار برزخی، در واقع ظهوری مضاعف و تفصیل‌یافته است، نه بازگشت از فعلیت و کمال به قوه و نقص، چرا که اکنون هم آثار حیات برزخی و همچنین کمالات حیات مادی برای فرد متجلی و تفصیل یافته است و او از حیث ظهور، میان هر دو جمع نموده است.

۲-۴-۲. بطلان اشکال اعاده معدوم

در خصوص بدن‌های مادی که به هر دلیلی در عالم ملک باقی و محفوظ مانده‌اند، می‌توان دیدگاه علامه رفیعی را پذیرفت که تعلق نسبی باقی‌مانده روح در برزخ به بدن ملکی تقویت و تشدید می‌شود و مجدداً در قالب ظهور آثار حیات دنیوی ظاهر

---

[1]. ملاصدرا، التفسیر، ۱/ ۱۱۳.

[2]. ملاصدرا، اسفار، ۳۳۲/۸.

می‌شود. ولی در خصوص ابدان مادی که از بین رفته و یا در سایر ابدان جذب و تحلیل شده‌اند، باید قائل به شباهت بدن مادی نخست با بدن دوره رجعت شد، وگرنه یا اشکال اعاده معدوم لازم می‌آید و یا شبهه آکل و مأکول. تبیین امکان فلسفی چنین امری بر اساس خوانش انکشافی به این شرح است که در هیچ‌یک از مراحل سیر ظهوری نفس، از جمله مرحله پس از مرگ، کمالات و فعلیت‌ها از بین نمی‌رود و صرفاً با ظهور کمالات دیگر، آنها از حالت آشکارگی به حالت کمون و بطون در می‌آیند. نفس پس از مرگ، تدبیر بدن مثالی را بر عهده می‌گیرد، اما امکان تدبیر بدن مادی را از دست نمی‌دهد و همچنان می‌تواند در صورت لزوم بدن مادی را تحت تدبیر خویش قرار دهد. البته اصل و سنخ کمال تدبیر بدن برای نفس باقی است و لذا اینکه چه بدنی را تدبیر کند، در اصل این کمال نقشی ندارد و حفظ سنخیت میان نفس و بدن و نیز بدن پیشین و بدن فعلی کفایت می‌کند و عینیتِ من جمیع الوجوه با بدن دنیوی عنصری ضرورت ندارد. این مبنا، ضمن انحلال شبهه اعاده معدوم و آکل و مأکول ، دیدگاه انشاء بدن و نیز تمثل به بدن ملکی را تایید می‌کند، که رأی مرحوم امام خمینی بود.

توضیح بیشتر آنکه، غرض و حکمت از رجعت، ظهور سیطره حق بر باطل است، و بازگشت اموات از هر دو جبهه، منوط به تأثیر در این جهت است؛ بنابراین، صرف شباهت بدن شخص رجعت‌کننده با بدن مادی گذشته او کفایت می‌کند تا افراد او را بشناسند؛ اما از طرفی با نظر به شدت ظهوری فرد رجعت کننده در حیات دنیوی و برزخی، لزومی برای حکم کردن به عینیت این بدن جدید با بدن قبلی وجود ندارد؛ پس بین بدن قبلی و بدن جدید او پس از رجعت عینیت وجود نخواهد داشت، هرچند- مطابق اصول صدرایی مانند اصالت وجود، انتساب تشخص به وجود، اصالت نفس در تشخص و وحدت، و بالعکس تابعیت بدن در تشخص و وحدت نسبت به نفس[1]- نفی عینیت در اینجا به معنای نفی عینیت من جمیع الوجوه- شامل عینیت در زمان و سایر عوارض مشخصه- است و اینهمانی شخصی ابدان همچنان محفوظ است. با این تحلیل، اشکال اعاده معدوم به طور کلی مرتفع می‌گردد، چراکه عینیت تمام عیار با جسم قبلی مفروض نیست. البته این بدن در جسمانی و مادی بودن تفاوتی با نوع دیگر ابدان ندارد.

۳-٤-۲. مشکل هم‌سانی برخی تقریرهای رجعت با تناسخ

ممکن است اشکال شود که در تقریرهایی که مطابق آن، نفس مجدداً به بدن مادی در دنیا تعلق می‌گیرد که عین بدن نخست نیست(مانند تقریر امام خمینی)، چنین رجعتی با تناسخ تفاوت ندارد، زیرا تناسخ دقیقاً همین است که نفس پس از رهایی از بدن مادی نخست، به بدن مادی دیگری تعلق بگیرد. بر این اساس، خوانش انکشافی از رجعت نفس به بدن مادی که عین بدن پیشین نباشد در واقع، نه تنها اشکال تناسخ را پاسخ نگفته، بلکه امکان عقلی آن را تبیین نموده است!

در پاسخ باید مواردی را متذکر شد: اولاً(پاسخ نقضی) این اشکال اختصاصی به رجعت در عصر ظهور و خوانش انکشافی ندارد، بلکه تمام موارد بازگشت به دنیا در امت‌های پیشین را که به بدنی غیر از بدن نخستین بازگشته‌اند دربرمی‌گیرد(مانند بازگشت جناب عزیز(علیه‌السلام) در حالی‌که گوشت جدید بر استخوانهایش رویانده شد، و یا بازگشت پرندگانی که اجزاء بدنشان توسط حضرت ابراهیم(علیه‌السلام) درهم‌آمیخته شده بود(بقره: ۲۵۹-۲۶۰)). ثانیاً(پاسخ حلی) تناسخ به معنای

---

[1]. ملاصدرا، مبدأ و معاد، ۴۹۸- ۵۰۰، ۵۱۰-۵۱۱

بازگشت از فعلیت و تمامیت به قوه و نقص محال است، نه ظهور بعد الخفا یا خفای بعد الظهور، یعنی اگر بدن را یکی از ظهورات نفس بدانیم، هیچ منع عقلی ندارد که نفس، ابدان متعدد داشته باشد و به تدبیر آنها مشغول باشد و یا تدبیر بدن گاهی در حالت ظهور باشد یا در بطون، چنانکه در دیدگاه مرحوم امام خمینی بدان تصریح شد. ثالثاً پروای اصلی حکمای مسلمان از تناسخ به دلیل اقسامی از آن بوده که با معاد ادیان الهی تعارض داشته است، وگرنه برخی حکما مانند سهرودی در رد و انکار تناسخ جانب احتیاط را گرفته‌اند[1]. اگر تناسخ نه محذور عقلی داشته باشد نه با آموزه قطعی نقلی- مانند اصل معاد- در تضاد باشد و بلکه برخی نصوص قرآنی بر «وقوع» آن دلالت کرده باشد، آنگاه سخن از «امکان» اقسامی از تناسخ که حائز این شرایط باشد، به هیچ‌روی ناموجه نخواهد بود.

فرض دیگر آنست که بدن ارواح رجعت‌کننده، بدن برزخی و مثالی باشد(مانند تقریر آیت‌الله شاه‌آبادی)، و شباهت نه در سنخ(مادیت) بلکه در مشابهت صوری باشد، مانند شباهت صورت خیالی بدن فرد در رؤیا با بدن مادی او. در این صورت ضمن رفع اشکال اعاده معدوم، مشکل تناسخ نیز به طور کامل مرتفع می‌گردد. همچنین اشکالاتی مانند چالش آکل و مأکول نیز دفع می‌شود. تنها اشکال جدی در این دیدگاه، پذیرش عروض استعداد بر موجود مثالی برای تنزل به عالم ماده است، که آن نیز در خوانش ظهوری و انکشافی رنگ می‌بازد، زیرا نزول و صعود چیزی جز اظهار و کتمان نیست، بلکه تماماً ظهور است و عدم ظهور معلول اسباب و معدات می‌باشد. توضیح آنکه کمالات شیء همواره در نهاد و در بطن حقیقتش وجود دارد، ظهور این کمالات نیز پیوسته انجام می‌پذیرد، منتهی ظهور تمام یا بخشی از کمالات منوط به شرایط و اسباب و عوامل است که در صورت فقدان آنها، این ظهور برای دیگران میسر نخواهد بود. در اینجا نیز نفوس رجعت‌کننده، کمال تدبیر بدن برزخی و مادی و سایر کمالات را واجد است و جامع مثال و طبیعت می‌باشد، لکن ظهور این کمال چه برای خود فرد و چه برای اهل دنیا منوط به شرایطی است، که این شرایط در عصر ظهور و دوره رجعت پیدا خواهد شد. البته هر گاه این شرایط فراهم شود، رجعت نیز حاصل است، چنانکه مواردی از رجعت امم پیشین در قرآن کریم گزارش شده است.

۴-۴-۲. امکان وجود استعداد و قوه برای اهل برزخ

به حسب نقل، در جهان پس از مرگ، انواعی از تغییر و حرکت و استکمال برای انسان‌ها و ارتباط با یکدیگر و یا با انسانهای موجود در دنیا وجود دارد که به سختی بتوان منکر هر گونه تغییر و استکمال برای موجودات عوالم پس از مرگ از جمله برای نفس صاعده شد. به ویژه در خصوص برزخ، امکان ارتباط با طبیعت و حتی تأثر از آن وجود دارد، یعنی هنوز پرونده استکمال یا حرکت قهقرایی فرد مفتوح است و آثاری از اعمال فرد از دنیا به برزخ منتقل می‌شود[2]. شاید به همین دلیل است که علامه طباطبایی علی‌رغم تسلطی که بر مبانی فلسفی داشته و واقف بر عدم ورود قوه و عروض استعداد و تغییر بر اهل برزخ و مجردات مثالی است، اما به دلیل انس با آیات و روایات دال بر استکمال و هر نوع تغییر دیگر در برزخ، ایده مستعد بودن برخی نفوس برای بازگشت از برزخ به دنیا را ممکن می‌داند. به نظر می‌رسد می‌توان با پذیرش خوانش انکشافی این تهافت ظاهری و اولیه را رفع نمود، زیرا سیر و حرکت از نوع ظهور وبطون، ملازم با قوه به معنای نقص و یا عروض تغییر به عنوان امری بیرونی نیست

---

[1]. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۲۳۰.

[2]. آیاتی مانند «وَ نَكْتُبُ ما قَدَّمُوا وَ آثارَهُمْ»(یس: ۱۲) و روایاتی که پیشتر گذشت.

و چیزی از بیرون اضافه و یا کم نمی‌شود. رویکرد انکشافی و تبیین حرکت به مثابه تبدل حیثیت ظهور و بطون حقیقت واحد، می‌تواند داشتن قوه و استعداد را از یک نقص وجودی که مختص مراتب فرودین مانند مادیات است به یک ویژگی وجودی تبدیل سازد که تمام مراتب هستی از جمله مجردات مثالی را در برمی‌گیرد. پس آنچه در دنیاست می‌تواند خود را در برزخ ظاهر و متجلی سازد، و برعکس، آنچه در برزخ است می‌تواند در دنیا و طبیعت ظهور و انعکاس و تجلی یابد.

بر این اساس، می‌توان برای مفهوم «استعداد فعلیت نیافته» در تقریر علامه طباطبایی و علامه رفیعی محمل صحیحی فراهم کرد. بر اساس قرائت انکشافی، استکمال و فعلیت یافتن یعنی ظهور و تفصیل کمالی که بالقوه به معنای مکنون و مجمل است، پس وجود استعداد و قوه به این معنا در مجردات نیز محذوری ندارد و روح و نفسی که در مرتبه مثال و برزخ واقع است می‌تواند کمالات ظاهر نشده و تفصیل نیافته خویش را اظهار نماید. اساساً نفس انسان وجه تام الهی است، و قوای وجودی‌اش مانند اسما و صفات الهی نامتناهی است. علی‌رغم این موضوع، نفس تا آنجا که عالم طبیعت به او اجازه دهد کمالات خود را اظهار یا آشکار می‌کند و این به معنای فقدان دیگر کمالات نیست.[1]

۵-۴-۲. رجوع کفار و ارواح ضعیفه

گفته شد که ظهور یافتن کمال و فعلیتها منوط به شرایطی است، این شرایط می‌تواند درونی یا بیرونی و اختیاری یا اضطراری باشد. در نتیجه، هم می‌توان دیدگاه آیت‌الله شاه‌آبادی را پذیرفت که قائل به تفصیل میان رجعت ارواح قویه و ضعیفه بود و رجوع دسته نخست را به اختیار خویش می‌دانست و ظهور ملکی دسته دوم را به تقیید و وزع و به مشیت ارواح قویه، و هم می‌توان نقدی را که بر قول علامه رفیعی و امام خمینی وارد شد مبنی بر منحصر کردن رجعت به ارواح قویه، پاسخ گفت؛ به این بیان که ارواح کفار و یا مؤمنان عادی نیز مانند سایر مظاهر الهی در نهاد خویش جامع کمالاتند، اما ظهور این کمالات به نحو استوا نبوده و مثلاً در زمینه‌ای افراط یا تفریط صورت گرفته و از حد اعتدال خارج شده است. لذا قوت و ضعف وجودی نفس الزاماً ملازم با شرافت و خست اخلاقی و معنوی نیست؛ ملاصدرا به این اشکال که کفار هنگام موت وجودی پست‌تر و ضعیف‌تر از ابتدای پیدایش و تولد پیدا می‌کنند، پاسخ می‌دهد که میزان کمال و فعلیت وجودی افراد منوط به کسب ملکات شریف یا پست و اعتقادات حق یا باطل در طول تکون بدن است؛ خواه آنکه این ملکات و اعتقادات نفسانی در جهت سعادت اخروی باشد و یا در مسیر شقاوت.[2] این مسئله مؤید همان حدیثی است که رجعت را برای مومنان و کافران محض جاری می‌داند.[3]

چناکه گذشت شرایط و معدات ظهور کمال می‌تواند امری بیرونی باشد، به این معنا که خود فرد از لحاظ کمال نقصی ندارد، اما ظرف آن نشئه فعلاً قابلیت اظهار کمالات او را ندارد. با این توضیح، ارواح موجود در برزخ و عالم مثال می‌توانند با فراهم شدن شرایط دنیا در عصر ظهور حضرت ولی عصر (ارواحنافداه) و قابلیت ظرف نشئه طبیعت، در آن ظهور نموده و کمال خود را در آینه آن منعکس نمایند، بدون آنکه استعدادی عارض بر خود آنها شود. در شرایط عصر ظهور که جهان آماده تجلی و ظهور

---

[1]. رضایی و حسینی‌شاهرودی، «تحلیل چگونگی ارتباط نفس و بدن»، ۵۷-۵۹

[2]. ملاصدرا، اسفار، ۹/ ۲۷-۲۸.

[3]. حرعاملی، مؤلف، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، م ۵، ۲۰۵.

سیطره و حکومت حق بر باطل شده است، زمینه برای بروز کمالات اولیاء و اشقیاء هر دو فراهم است. در این نگاه، فرد شقی پس از رجعت با ایستادن مقابل حق، به مرتبه نهایی ظهور خویشتن خود می‌رسد و فرد سعادتمند با یاری حق، به اعلی درجه سعادت نائل می‌گردد. درست مانند زمانی که در مقابل آینه‌ای قرار می‌گیریم؛ انعکاس ما در آینه، وابسته به شرایطی است، و البته ظهور ما در این آینه متفاوت از آینه دیگر است، هر چند تکثر این آینه‌ها سبب تکثر حقیقی ما یا کمالات ما نمی‌شود، صرفاً میزان ظهور وبروز ما در عرصه‌های بیشتری فراهم شده است. ارواح رجعت‌کننده به دنیا نیز از این جهت، ظهور بیشتری می‌یابند و میان ظهور برزخی و طبیعی جمع می‌کنند.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر کوشش شد با خوانش انکشافی از نظام حکمت صدرایی بر اساس مبانی اصیل آن همچون اصالت و وحدت شخصی وجود، تبیین فلسفی از رجعت در اندیشه شارحان معاصر صدرایی بازخوانی شود. نخست چهار تقریر رایج در میان حکمای صدرایی معاصر از آموزه رجعت بیان و از حیث نقاط قوت و ضعف بررسی شد. تقریر علامه طباطبایی، ناظر بر تکمیل استعدادهای فعلیت‌نیافته، این مزیت را داشت که امکان رجعت را برای افرادی که دارای مرگ اختراعی بودند تبیین می‌کرد، اما با اشکالاتی مانند سکوت درباره کیفیت بدن رجعت‌کننده و تبیین نکردن چگونگی وجود استعداد در عالم مثال برای افراد مواجه بود. تقریر امام خمینی(ره)، مبتنی بر توان نفوس کامل بر انشاء ابدان متعدد، از این جهت که تبیینی مبتنی بر مبانی صدرایی درباره نحوه رجوع نفس با بدن انشائی مُلکی ارائه داد، قوی است، لکن رجعت نفوس ضعیف‌تر مانند کافران را تبیین نمی‌کرد. تقریر مرحوم رفیعی قزوینی، مبتنی بر استمرار تعلق نفس به بدن پس از مرگ، در پاسخ‌گویی به اشکال بازگشت از فعلیت به قوه و تناسخ موفق است، اما به دلیل لزوم عینیت بدن رجعت‌کننده با بدن پیشین، با محذورات دیگری مانند شبهه آکل و مأکول مواجه است. تقریر مرحوم شاه‌آبادی، ناظر بر تمثل نفس در عالم مُلک با بدن برزخی، رجعت را با چند ملاک استعداد، استدعا، استحضار گسترش مفهومی داده و مبنایی برای تبیین انواع رجعت ها فراهم می‌ساخت و اشکال تناسخ و بازگشت از فعلیت به قوه را نیز به‌خوبی دفع می‌کرد، اما تبیین آن از بدن برزخی به‌عنوان امری قابل تکاثف و تخلخل، با مبانی صدرایی درباره تجرد بدن برزخی سازگار نبود.

در گام دوم، با تکیه بر مبنای وحدت شخصی وجود در نظام حکمت متعالیه، رجعت بازخوانی شد و نشان داده شد که این رویکرد می‌تواند نقاط قوت تقریرهای پیشین را با خود جمع کند، و چالش‌ها را پاسخگو باشد. نخست، خوانش انکشافی از مبانی صدرایی تبیین شد. بر همین پایه، حرکت به معنای ظهور پس از بطون و تفصیل پس از اجمال کمالات تفسیر می‌شود. بر این اساس، رجعت در خوانش انکشافی چیزی نیست جز ظهور مجدد و تفصیلی‌تر مظاهر و آثار دنیوی نفس که با مرگ به باطن رفته بودند. بنا بر حرکت ظهوری، هرآنچه از سیر تکوینی عالم می‌گذرد، از جمله هنگام رجعت تجلی ذات حق در عالم شدیدتر می‌شود. با این تبیین می‌توان چالش های رجعت را به خوبی پاسخ داد. ابتدا از آنجا که با تحفظ بر ظهورات و آثار برزخی فرد در عالم برزخ، آثار و کمالات وجودی او در دنیا نیز برای اهل آن ظهور می‌یابد، اشکال بازگشت از فعلیت به قوه به‌کلی منتفی می‌شود. دوم، با نفی ضرورت عینیت من‌جمیع‌الوجوه میان بدن پیشین و بدن هنگام رجعت، و اکتفا به سنخیت و تناسب صوری میان آن دو، اشکال اعاده معدوم و شبهه آکل و مأکول نیز مرتفع گردید. سوم، در مواجهه با اشکال هم‌سانی رجعت با تناسخ روشن شد که آنچه مورد نهی حکماست، تنزل از تمامیت به نقص است، نه تعدد مظاهر و ابدان یک نفس،

امری که هم در تدبیر هم‌زمان ابدان متعدد توسط نفوس شریفه و هم در مواردی از رجعات امم پیشین در قرآن سابقه دارد. چهارم، با بازتعریف قوه و استعداد در افق ظهور و بطون، امکان وجود استعداد برای اهل برزخ نیز، بی‌آنکه با تجرد ایشان منافات داشته باشد، توجیه شد و بدین‌سان مفهوم «استعداد فعلیت‌نیافته» در تقریر علامه طباطبایی معنایی صحیح یافت. پنجم، با تبیین معنای قوت وجودی نفس، به معنای ظهور و تفصیل ملکات-فارغ از بار ارزشی آنها- امکان رجوع کفار و ارواح ضعیف نیز تبیین گردید و بدین ترتیب اشکال عدم جامعیت تقریرهای پیشین نیز پاسخ گفته شد.

درنهایت می‌توان گفت خوانش انکشافی از رجعت که مبتنی بر دیدگاه نهایی صدرالمتألهین یعنی وحدت شخصی وجود است، نه‌تنها از عهده حل عمده چالش‌های فلسفی رجعت برمی‌آید، بلکه به سبب سازگاری درونی با کلیت نظام حکمت متعالیه، جایگاهی ممتاز نسبت به تقریرهای موجود می‌یابد.

منابع

ابن‌بابویه، محمد بن علی. من لایحضره الفقیه. تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.

افضلی، علی. «شرح و نقد دیدگاه صدرالمتالهین درباره آموزه وحیانی رجعت». جاویدان خرد، ش. ۳۴ (۱۳۹۷): ۳۸-۲۵.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دارالفکر، ١٤١٤ه.ق.

امام خمینی، روح‌الله. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و تعلیقات علی مصباح الأنس. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س). ۱۴۳۴ ه. ق.

_____. تقریرات فلسفه امام خمینی (قدس سره). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۱.

بهبهانی، عبدالکریم. رجعت. قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۳۹۲.

بیات، مرتضی، محمود سیدی، و احسان منصوری. «بررسی تطبیقی بازتاب آموزه رجعت درنظام حکمت متعالیه با تاکید بر آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی». انتظار موعود، ش. ۵۴ (۱۳۹۵): ۱۳۵-۱۱۹.

حرعاملی، محمد بن حسن. إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات. ۵ م. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۳۸۳.

حسن زاده آملی، حسن. شرح فارسی الأسفار الأربعة. به کوشش محمد حسین نائیجی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

راستین طرقی، امیر. «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی». جستارهایی در فلسفه و کلام، ۵۳، ش. ۲ (١٤٠٠): ۱۵۹-۱۷۸.

رضایی، ابوالفضل، و سیدمرتضی حسینی‌شاهرودی. «تحلیل چگونگی ارتباط نفس و بدن بر اساس نظریه ی «انکشاف» در حکمت صدرایی». اندیشه دینی ۸۷، ش. ۲۳ (١٤٠٢): ۴۸-۶۱.

رفیعی قزوینی، ابو الحسن، و بندرچی. رجعت و معراج؛ به ضمیمه هفت مقاله دیگر. قزوین: طه، ١٣٦٨.

زنوزی، علی بن عبد الله. بدایع الحکم. با محمد جواد ساروی و رسول فتحی مجد. تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰.

سبزواری، هادی بن مهدی. شرح‌المنظومة. تعلیقه علامه حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب، ١٣٦٩.

سهروردی، یحیی بن حبش، حکمة الإشراق(تعلیقه ملا صدرا). شرح قطب الدین شیرازی، تعلیقه صدر الدین شیرازی، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، حسین ضیایی، مقدمه نجف قلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.

سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کوربن، نجف قلی حبیبی و سیدحسین نصر. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

شاه آبادی، محمدعلی. رشحات البحار. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳٦۰.

صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد صلّی الله علیهم. تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق

ضمیری، محمدرضا. بازگشت به جهان رجعت: بررسی جامع مفهوم رجعت از دیدگاه عقل و نقل. تهران: موعود عصر (عج)، ۱۳۸۱.

طباطبایی، سیدمحمد حسین. المیزان في تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۳۹۰.

_____، انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

_____، نهایةالحکمة. قم: مؤسسةالنشرالاسلامی. بی‌تا.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. اصول المعارف. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

قزوینی، سید محمد کاظم. بررسی مسئله رجعت. تیم ظهور ۱۲، بی‌تا.

مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام. ۱۱۰ م. بیروت: دار احیا التراث العربی، ۱۳٦۲.

.———کتاب رجعت. قم: دلیل ما، ۱۳۸٦.

محمدی، بهزاد. «مقاله فلسفه رجعت از منظر شاه ابادی». اندیشه نوین دینی، ش. ۴۱ (۱۳۹٤): ۹۸-۸۱.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة. تعلیقه حکیم سبزواری و مقدمه و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

_____، تفسیر القرآن الکریم. مع محمد خواجوی. قم: بیدار، ۱۳٦٦.

_____، الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبة المصطفوي، ۱۳٦۸.

_____، المظاهر الإلهیة في أسرار العلوم الکمالیة. با محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

_____، اسرار الآیات. مقدمه و تحقیق محمد خواجوی تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۲ ه.ق.

_____، مفاتیح‌الغیب. تحشیه علی بن جمشید نوری، تصحیح و تقدیم محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

_____، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح نجف قلی حبیبی و سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

_____، المبدأ و المعاد. مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

نسخه پیش انتشار