

واکاوی معنای بازگشت در معاد بر اساس تفسیر انکشافی از حرکت جوهری نفس

امیر راستین طرفی*

چکیده

به کارگیری واژگانی همچون عود و رجوع در باب حیات اخروی انسان، حکایت از اساسی بودن مفهوم «بازگشت» در این انگاره قرآنی و اسلامی دارد. متکلمان و اندیشمندان مسلمان نیز با توجه به همین امر، مباحث آخرت شناسی را مباحث مربوط به معاد نامیده‌اند. مسئله مهمی که در اینجا رخ می‌نماید پرسش از چرایی و چگونگی این بازگشت است: نقطه نهایی سیر انسان با نقطه آغازین آن اگر عیناً یکی نیست، پس تعبیر بازگشت چه معنای خردپذیری می‌تواند داشته باشد؟ و اگر نهایت انسان با بدایت او عیناً یکی است و انسان بازگشته عیناً همان انسان ابتدایی است، پس غرض و فایده این جدا شدن از بدایت و اقدام به سیر وجودی چه می‌تواند باشد؟ پژوهش حاضر سعی دارد تا با روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای نشان دهد که مفهوم بازگشت در سیر وجودی انسان می‌تواند بر اساس یکی از مبانی نفس‌شناسانه ملاصدرا یعنی نظریه انکشاف نفس محمل مناسبی یافته و تبیینی خردپذیر داشته باشد. بر اساس دیدگاه انکشاف نفس، تحولات جوهری و سیر وجودی نفس به معنای خروج از قوه به فعلیت و کسب کمالات

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری (ره)، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (arastin@um.ac.ir)

بیگانه با نفس و اضافه شدن آنان از بیرون بر نفس نیست، بلکه نفس در اثر تحولات جوهری همان کمالات و فعلیت‌های مکنون در خود را از باطن به ظهور و از اجمال به تفصیل می‌رساند. براین اساس، نفس بازگشته از حیث اصل حقیقت وجودی، عین نفس ابتدایی است و از حیث اظهار و تفصیل کمالات وجودی‌اش، متفاوت با آن و هدف آفرینش نیز همین اظهار و تفصیل کمالات وجود انسان است. این خوانش صدرایی از معاد نسبت به دیدگاه‌های رقیب از جمله رویکرد معطوف به بدن و رویکرد عام وجودی تفسیر روشن‌تری از بازگشت و رابطه بدایت و نهایت به دست می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: معاد، رجوع، انکشاف نفس، ملاصدرا، حرکت جوهری، ظهور و بطون، اجمال و تفصیل.

بیان مسئله

حکما هنگام بیان مقومات و مبادی حرکت، از مبدأ و منتها نام می‌برند؛ سیر و حرکت انسان نیز دارای ابتدا و انتهای است و آغاز و انجام سیر انسان و بدایت و نهایت وجود او از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی دینی و فلسفی است. فهم هر یک از دو مفهوم بدایت و نهایت به فهم دیگری وابسته است و رازگشایی از معنای هر کدام، راه‌گشای کشف معنای دیگری است و به تعبیر قرآن کریم، رفت و برگشت شبیه یکدیگر و متناظر و متشابه است: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیا: ۱۰۴) و «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹).

در خصوص اینکه بازگشت چیست، رابطه بدایت و نهایت چگونه است و چه چیزی به چه چیزی بازمی‌گردد، رویکردها و پاسخ‌های متفاوتی را در میان سخنان و آثار اندیشمندان مسلمان می‌توان یافت که دو دیدگاه عمده عبارت‌اند از: دیدگاهی که معتقد است منظور از بازگشت و «معاد»، بازگشت روح به بدن مادی عنصری است و یا بازگشت و الحاق بدن به روح است و یا بازگشت اجزای بدن به یکدیگر، و دیدگاهی که معنای رجوع را بازگشت انسان به حقیقت و اصل خویش که مبادی عالیه وجود اویند، می‌داند که در رأس آنها خداوند به‌عنوان مرجع و مقصد نهایی قرار دارد. دیدگاه نخست بیشتر صبغه کلامی دارد و در آرای متکلمان تأکید بیشتری یافته است. حکما و عرفا نیز عمدتاً به دیدگاه دوم گرایش داشته‌اند و معاد قرآنی را منطبق بر آن دانسته‌اند. در این پژوهش بنا داریم پس از طرح اجمالی دیدگاه نخست و عبور از آن، به بررسی

یکی از خوانش‌های نو از دیدگاه دوم پردازیم. این خوانش بر اساس مبانی حکمت متعالیه استوار گردیده و از یک سو عمیقاً به انسان‌شناسی ویژه صدرایی - و اصولی همچون نظریه انکشاف نفس - وابسته است و از سوی دیگر، به برداشت‌هایی از آیات قرآن کریم استناد یافته است. به طور مشخص به دنبال آن هستیم تا کیفیت رجوع نفس انسانی در تحولات وجودی‌اش و به‌ویژه در فرایند معاد را بر اساس نگاه صدرایی تبیین کنیم و روشن سازیم که رابطه مبدأ و منتهای سیر انسان چیست؟ مسیر و موضوع حقیقی این حرکت چه چیزی است؟ حکمت و فایده این سیر که در واقع حکمت آفرینش انسان به شمار می‌رود، چیست؟ و کیفیت این تحول به چه صورت است و دقیقاً چه اتفاقی در آن رخ می‌دهد؟ آیا این خوانش صدرایی با قرآن سازگار است؟ هدف پژوهش، علاوه بر ارائه تبیینی نو از معاد و رجوع انسان در سیر تحولی خویش و کیفیت آن، نشان‌دادن هماهنگی نقل و عقل و قرآن و برهان در حکمت متعالیه صدرایی است. از حیث پیشینه موضوعی، پژوهشی که مستقلاً به واکای و رمزگشایی مفهوم بازگشت در سیر وجودی انسان و انگاره انکشاف نفس پرداخته باشد، یافت نمی‌شود. در خصوص خود دیدگاه انکشاف نفس نیز کمیت پژوهش‌ها چندان نیست و این دیدگاه، در عین ریشه‌دار بودن در حکمت متعالیه، جزو ثمرات پنهان فلسفه صدرایی بوده است و تنها در سال‌های اخیر برخی تحقیقات پیرامون بررسی صریح آن شکل گرفته است که می‌توان به مقالات «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی» نوشته راستین (۱۴۰۰)، «تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه» اثر خادمی و حسینی (۱۳۹۳) و «تمهیدی بر نظریه انکشاف نفس در معرفت نفس» نگاشته غفاری و دیگران (۱۴۰۰) اشاره نمود.

۱. مهمترین دیدگاه‌ها درباره واکای معنای بازگشت در معاد

۱.۱. دیدگاه نخست: رویکرد معطوف به بدن

بسیاری از متکلمان با توجه به پیش‌فرض‌های کلامی معتقدند که با مرگ، روح از بدن جدا می‌شود و تا برپایی حشر و قیامت، روح بدون بدن و بدن بدون روح است؛ آنگاه در هنگامه قیامت و در فرایند معاد، روح به همین بدن مادی عنصری که در جهان طبیعت است باز می‌گردد. این یک وجه از جانمایی معنای بازگشت در آرای کلامی است. وجه دیگر تحقق بازگشت در این دست

از نظریات، بازگشت اجزاء بدن به یکدیگر است؛ طبیعتاً اکثر ابدان بشری مدت‌های مدیدی پیش از برپایی قیامت از یکدیگر جدا شده و در اثر جریان طبیعی کون و فساد حاکم بر جهان ماده، در نقاط گوناگون جهان پراکنده شده است؛ برای تحقق بدنی عین بدن دنیوی نیاز است که تمام این اجزاء مجدداً به یکدیگر بازگشته و متصل شوند. البته با توجه به شبهاتی همچون شبهه آکل و ماکول، برخی از متکلمان از عینیت بدن اخروی و دنیوی دست کشیده و به بازگشت و اتصال اجزایی از بدن، به ویژه اجزا و اعضاء اصلی بدن، اکتفا کرده‌اند (به‌عنوان نمونه، تهرانی، ۱۳۷۴: ۳۹۴). این مصداق از معاد و بازگشت نزد متکلمانی که اساساً روح را باور ندارند و یا معاد را صرفاً جسمانی می‌دانند، بسیار برجسته است، دیدگاهی که به باور لاهیجی، اکثر متکلمان برآند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۲۱). به‌هرحال، جلوه دیگر تحقق معنای بازگشت در این دیدگاه، بازگشت تمام یا بخشی از اجزای پراکنده بدن به یکدیگر است تا شایستگی بازگشت روح و تعلقش به این بدن را داشته باشد. مصداق دیگر تحقق بازگشت را می‌توان در یکی از تقریرهای حکمای معاصر از معاد صدراپی جانمایی کرد که در آن، مرحوم آقا علی حکیم سعی می‌کند تا از عود بدن به روح دفاع نماید (مدرس زنوزی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۸-۹۴)، این رأی از سوی برخی حکما از جمله مرحوم غروی اصفهانی نیز مورد پذیرش قرار گرفته و تکمیل شده است (۱۳۶۴: ۱۳۵-۱۴۰). از آنجا که در هر سه تقریر این دیدگاه، بدن نقش محوری دارد، می‌توان آن را «رویکرد معطوف به بدن» نامید. این نظریه متکلمان اسلامی در شاخه‌ای که به جنبه روحانی انسان یعنی نفس و روح قائل است به مدل «تجرد موقت»^۱ در الهیات مسیحی شباهت دارد و در شاخه‌ای که صرفاً بر بدن تأکید دارد با مدل «عدم موقت»^۲ الهی‌دانان مسیحی قابل مقایسه است؛ بر اساس نظریه تجرد موقت که مبتنی بر دوگانه‌انگاری روان - تن است، پس از مرگ و متلاشی شدن بدن، روح در وضعیتی ناتمام و مجرد از بدن به حیات خود تا زمان رستاخیز عمومی ادامه می‌دهد و در مرحله رستاخیز روح مجدداً به بدن رستاخیز یافته بازمی‌گردد. اما در مدل عدم موقت فرد از زمان مرگ تا رستاخیز، معدوم می‌شود و در هنگام رستاخیز، مجدداً خداوند شخص را با بدنش می‌آفریند و او را به حیات بدنی بازمی‌گرداند (Davis, 1986: 330-331).

1. Temporary disembodiment
2. Temporary nonexistence

نقد عمدۀ به این دسته از آراء، عدم هماهنگی با معنای رجوع و معاد در قرآن است، زیرا در آیات وحی معنای معاد و بازگشت و رجوع، هرگز به عنوان رجوع ارواح به اجساد یا برعکس بیان نشده است (رک: مطهری، ۱۳۷۳: ۲۱) و اساساً سخن از بدن انسان یا روح او نیست و این رجوع به ارتباط میان بدن و روح و رفت و برگشت میان آن دو نسبت داده نشده است. منتقدان همچنین معتقدند که این گونه تفسیرها معاد را در حقیقت «بازگشت به دنیا» می‌داند، در حالی که طبق شواهد قرآنی، انسان دوباره به این عالم باز نمی‌گردد، بلکه حقیقتش به تمامه توسط پروردگار یا فرشتگان گرفته شده (زمر: ۴۲؛ انعام: ۶۰؛ سجده: ۱۱) و به عالم و نشئه دیگری فوق این نشئه منتقل می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۵۸۹)؛ ایشان این تفسیر را که معاد در همین نشئه طبیعت باشد خلاف ضرورت تمام شرایع و مخالف با ظواهر آیات قرآن می‌دانند (همان، ج ۳: ۵۸۹-۵۹۲) و تمام آیاتی را که بر رجوع الی الله تأکید می‌نماید، دلیلی بر ناتمامی و نقص این گونه تفسیرها معرفی می‌کنند.

۱.۲. دیدگاه دوم: رویکرد وجودی

در این دیدگاه که طرفداران آن نوعاً اهل حکمت و معرفت هستند، معاد مصداق مشخصی از رجوع معرفی می‌شود و آن بازگشت به خدای متعال یا وجوه و اسماء و صفات او یا به تعبیری رجوع به مبادی عالیۀ انسان است. از آنجا که اکثر طرفداران این تفسیر اهل حکمت و عرفان‌اند و ایشان خدای متعال را اصل هستی و حقیقت وجود می‌دانند، می‌توان این دیدگاه را «رویکرد وجودی/ رویکرد عرفانی» نام نهاد. این گروه نظر خود را مستند به آیات قرآن می‌دانند و بارو دارند که معاد و رجوع در ادبیات قرآنی عبارت از همین نوع بازگشت است.

۱.۲.۱. شواهد قرآنی دیدگاه دوم

از نظر قرآن کریم انسان در یک حرکت و سیر دائمی است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶). در ادبیات قرآنی، نهایت سیر انسان با تعبیری همچون رجوع و عود به معنای بازگشت همراه شده است؛ به عنوان نمونه در سوره مبارکه فجر آیه ۲۸ برای نفس مطمئن و آرام گرفته تعبیر «ارْجِعِي: (بازگرد)» به کار رفته است. اصطلاح رجوع و بازگشت در آیات دیگر نیز مورد استفاده قرار گرفته است، مانند: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۳) یا «هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یونس: ۵۶). رجوع و بازگشت با یک تعبیر قرآنی دیگر هم

قربان دارد و آن «اعاده»، «معاد» و سایر مشتقات آن است. می‌دانیم که واژه «معاد» در قرآن برای معنای رایج «زندگی بعد از مرگ» به کار نرفته و معنای دیگری دارد، اما مشتقاتش به همین معنا در برخی آیات به کار رفته است، مانند: «هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (روم: ۲۷) و آیات مشابه دیگر (مانند اعراف: ۲۹، یونس: ۳۴، نمل: ۶۴، انبیا: ۱۰۴).

حال، بر اساس آیات گوناگون قرآن کریم، منتهای سیر انسان خدای متعال است و انسان به سمت خدا بازمی‌گردد؛ برخی از این آیات و عبارات قرآنی صریح عبارت‌اند از: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)، «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (عنکبوت: ۵۷)، «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ» (مائده: ۴۸ و ۱۰۵؛ هود: ۴)، «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ» (آل عمران: ۵۵؛ عنکبوت: ۸، لقمان: ۱۵)، «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ» (انعام: ۶۰؛ یونس: ۴)، «إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ» (یونس: ۲۳)، «إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ» (انعام: ۱۶۴)، «إِنِّي إِلَهُ رَبِّكَ الرَّجُوعِي» (علق: ۸). تعبیر دیگری نیز حکایت از همین دارد که انسان در سیر خود رو به خدا داشته و به سوی او «سوق» می‌یابد: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۰) و خداوند نقطه استقرار و پایانی این حرکت است: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۲).

یکی دیگری از موارد معرفی شده به‌عنوان بدایت و نهایت سیر انسان را می‌توان در بحث تعیین مصداق بهشت حضرت آدم علیه السلام و رابطه آن با بهشت واپسین و جنت الخلد دنبال نمود. میان مفسران بر سر جنتی که حضرت آدم و حوا علیهم السلام در آن سکونت داشتند اختلاف است. عده‌ای می‌گویند آن بهشت یکی از باغ‌های دنیوی بوده و استدلال می‌کنند که «جنت» یعنی باغ و منظور، یکی از باغ‌های خوش آب و هوای دنیا بوده است که شیطان آنها را وسوسه کرد و از آن باغ رانده شدند؛ در نقد این دیدگاه گفته شده که اگر آن بهشت دنیایی بود، برای خروج از آن، به «هبوط» تعبیر نمی‌شد، زیرا زندگی در باغی از باغ‌های دنیا مقامی به حساب نمی‌آید تا هبوط و سقوط از آن تصور شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۳۳۰). عده دیگری گفته‌اند که بهشت آدم (علیه السلام) بهشت اخروی بوده؛ به این دلیل که «الف و لام» در «الجنت» مفید عموم نیست، زیرا سکونت در همه باغ‌ها، ممکن نیست، پس باید الف و لام در «الجنت» را انصراف داد به بهشت معهود، و بهشتی که معهود و معلوم در میان مسلمانان است، همان بهشت ثواب است؛ این دیدگاه اکثر مفسرین از جمله فخر رازی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۴۵۲).

دیدگاه دیگر، متعلق به اهل حکمت و معرفت به‌ویژه صدرائیان است، مانند صدرالمآلهین، علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی؛ ایشان معتقدند بهشت حضرت آدم و حواریه^{علیهم‌السلام} بهشت برزخی نزولی بوده، یعنی نه بهشت خلد بوده و نه باغی دنیوی، بلکه یک جایگاهی میان این دو بوده است؛ زیرا توصیفات که در قرآن برای ذکر شده، نه به بهشت اخروی شبیه است و نه به باغ‌های دنیوی؛ چون در بهشت موعود و جنت الخلد، شیطان راه ندارد و آزمایش و امتحان و نافرمانی در آن معنی ندارد، و از سوی دیگر، ویژگی‌هایی دارد که با باغ‌های دنیایی نیز سازگار نیست، مانند توصیفات که نشان می‌دهد در این بهشت، سختی، گرسنگی، برهنگی و رنج گرما وجود ندارد (طه: ۱۱۸-۱۱۹)، درحالی که در باغ‌های دنیوی، این امور به چشم می‌خورد. دو دیدگاه اخیر، یعنی بهشت اخروی و بهشت برزخی، از شواهد قوی‌تری برخوردارند، به‌ویژه بهشت برزخی و مثالی. به هر حال، حضرت آدم^{علیه‌السلام} در بهشتی فرا دنیایی سکنا داشته است، بهشتی که پس از هبوط از آن و با انجام استغفار، دوباره وعده «بازگشت» به آن بهشت به وی داده شد: «وَوَعَدَهُ الْمُرَدُّ إِلَىٰ جَنَّتِهِ» (نهج‌البلاغه، خطبه اول: ۳۶)؛ بنابراین، بهشت (برزخی) - به‌عنوان یکی از مبادی عالییه و فرامادی - می‌تواند یکی از نهایات و غایات سیر انسانی باشد، همچنان که یکی از بدایات بوده است.

عرفا و حکمای مسلمان بر اساس نگاه قرآنی فوق، سیر وجودی انسان را به یک دایره تشبیه می‌کنند (رک: ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۷۳) و می‌گویند حرکت انسان یک حرکت دایره‌وار است، از یک نقطه‌ای - که خدای متعال و یا وجوه اوست - آغاز می‌شود، از قوس نزول عبور می‌کند و سپس با گذر از قوس صعود، به نقطه پایان - که همان خدا و وجوه اوست - بازمی‌گردد. وجه تشبیه به دایره از این جهت است که هم بتوان سیر از بالا به پایین (نزولی) و از پایین به بالا (صعودی) را نشان داد و هم متناظر بودن این دو قوس را؛ هر نقطه بر روی یکی از دو قوس دایره، نقطه‌ای متناظر و متشابه با خود در قوس مقابل دارد که پس از پایین آمدن از قوس نزول، هنگامی که در سیر صعودی خود قرار می‌گیرد، در قوس صعود دوباره به لحاظ وجودی در نقطه‌ای مشابه و متناظر با نقطه آغازش که در قوس نزول بود، قرار می‌گیرد. البته این امر درباره اولین نقطه شروع و آخرین نقطه شروع، فراتر از تناظر و تشابه است، زیرا در واقع یک نقطه بیشتر نیست. البته بدایت و نهایت همه انسان‌ها با هم یکسان نیست و این‌گونه نیست که همه مظهر یک اسم و صفت الهی باشند و از یک مبدأ نشئت گرفته باشند تا همگی به یک غایت واحد برسند: «کما ان

معادن النفوس مختلفه لقوله صلى الله عليه و آله: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، فكذلك غايات قصودهم و مراكز حركاتهم و نهايات أسفارهم كما أشير إليه في قوله تعالى: قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۶: ۶۸)؛ بنابراین، اگر سه یا چهار مرتبه (یا به تعبیر دینی، عالم و به تعبیر قرآنی، نشئه) اصلی وجود داشته باشد، کسی که شروع سیرش از مرتبه اول بوده، در بازگشت، دوباره به همان مرتبه برمی‌گردد. پس، به‌عنوان نمونه، دو عالم عقلی داریم: عقل نزولی و عقل صعودی و دو عالم مثال و برزخ داریم: مثال و برزخ نزولی و مثال و برزخ صعودی و همین‌گونه هر عالم و نشئه دیگری وجود داشته باشد.

۲. اتحاد بدایت و نهایت در سیر رجوعی و چالش‌های پیش روی آن

نکته‌ای که در اصل معنای سیر رجوعی وجود دارد، فارغ از اینکه بر اساس کدام دیدگاه چه مصداقی را برای بازگشت در نظر بگیریم، آن است که بازگشت در جایی به کار می‌رود که نقطه آغاز حرکت و انجام آن یکی باشد و اگر ابتدای سیر و انتهای آن یکی نباشد، واژه بازگشت را به کار نمی‌برند و رجوع تحقق نمی‌یابد؛ بنابراین، سیر انسان یک حرکت رفت و برگشتی است، یعنی نقطه آغاز با نقطه پایان برابر است و بدایت و نهایت بر هم منطبق می‌شود؛ اگر رجوع عبارت است از بازگشت روح به بدن، باید اذعان کرد که روح ابتدا همراه بدن بوده است تا بازگشت صحیح باشد؛ اگر رجوع بازگشت بدن به روح است، بدن باید پیش‌تر همراه روح بوده باشد تا بازگشت معنا داشته باشد و همین‌گونه اگر رجوع مساوی با بازگشت به خداوند و یا جوه او و مبادی عالیه وجود انسان است، باز هم باید ابتدای سیر انسان خداوند و مبادی عالیه مانند بهشت نزولی باشد. گفته شد که درباره بازگشت بدن و روح به یکدیگر یا اجزای بدن به یکدیگر تصریحی در قرآن کریم نداریم، اما بر اساس آیاتی که ذکر شد (از جمله آیه استرجاع؛ بقره: ۱۵۶) این آغاز و انجام واحد، خدای متعال است، یعنی سیر انسان از خدا آغاز شده و در پایان هم به خدا برمی‌گردد، انسان از همان جا که آمده و بدان متعلق است (إِنَّا لِلَّهِ)، به همان جا بازمی‌گردد (إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ). بنابراین، شواهد قرآنی، بدایت و نهایت سیر انسان‌ها یکی است. از همان جا که آمده‌اند بدان جا بازمی‌گردند، در مواردی نهایت سیر انسان مشخص شده است که خداوند متعال می‌باشد و در مورد بهشت آدم ﷺ نیز بدایت سیر آدمی معرفی شده است، اما با توجه به مفهوم بازگشت

(رجوع و معاد) بدایت و نهایت بر هم منطبق هستند و در نتیجه، از بدایت یک سیر می‌توان نهایتش را کشف کرد و از نهایتش بدایت آن را فهمید.

حال اگر نهایت سیر ما منطبق بر بدایت آن است و نقطه آغاز و پایان یکی است، این چالش مهم مطرح می‌شود که چرا باید دوباره به همان جایی برگردیم که ابتدا در آن بودیم؟ اگر آن موطن، جایگاه مناسبی بوده است، اساساً چرا به اینجا آمده‌ایم؟! و اگر بد بوده است، چرا باید دوباره به آنجا بازگردیم؟! آیا این امر تکرار در آفرینش است و آیا اساساً تکرار در آفرینش الهی امکان‌پذیر است؟ آیا این کار به ظاهر عبث و بیهوده نیست و با حکمت خدای حکیم سازگار است؟ این پرسش اخیر خود به نوعی، با پرسش مشهور دیگری درباره فلسفه خلقت و هدف آفرینش - «چرا آفریده شده‌ایم؟» - گره خورده است.

برای پاسخ به این پرسش، لازم است معنای دقیق حرکت، تحول و سیر انسان تحلیل شود. پژوهش حاضر بر آن است تا پاسخ را در حکمت متعالیه صدرایی جستجو کند و بر اساس مبانی حکمی - به ویژه اصل «انکشاف نفس» - و بیانات تفسیری صدرالمتألهین خوانشی از سیر وجودی انسان و حرکت او ارائه دهد تا هم انگاره قرآنی بازگشت تبیین خردپذیری یابد و هم چالش فوق علاج شود. طبیعتاً این تفسیر انکشافی صدرایی از معاد در دسته‌های مربوط به دیدگاه دوم یعنی دیدگاه اهل حکمت و معرفت جای می‌گیرد، اما تحلیلی متفاوت و درعین حال روشن‌تری را بر اساس مبانی حکمت متعالیه ارائه می‌دهد.

۳. دیدگاه حکمت متعالیه

برای دست‌یابی به دیدگاه صدرایی بایسته است به آن دسته از مبانی حکمت متعالیه مراجعه نمود که نقش مستقیمی در تبیین سیر انسان و بدایت و نهایت آن دارد؛ مهم‌ترین مبانی انسان‌شناسانه صدرایی در اینجا، نظریه انکشاف نفس است که خود در پرتو خوانش دقیقی از حرکت جوهری و تحول وجودی انسان قابل اثبات و تبیین است. براین اساس، ابتدا نظریه انکشاف نفس را با تکیه بر مبانی صدرایی به‌ویژه معنای دقیق حرکت جوهری نفس تبیین می‌کنیم و سپس از این رویکرد انسان‌شناسی صدرایی برای تبیین مسئله فوق بهره می‌گیریم. پیش از آن شایان توجه است که انگاره انکشاف نفس، هم مؤید به شواهد و تصریحات روشن در آثار صدرا و صدراییان است و هم

برآمده از مبانی هستی‌شناختی، نفس‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت متعالیه؛ اصولی همچون وحدت وجود، بساطت وجود، عدم ناپذیری وجود (مبانی هستی‌شناختی)، پذیرش ادراکات به‌عنوان ظهورات نفس، اتحاد با عقل فعال به‌عنوان حیثیتی از نفس، کینونت پیشین نفس (مبانی نفس‌شناختی) و نظام معرفتی در حکمت اسلامی و نحوه حصول فکر تصویری و تصدیقی (مبانی معرفت‌شناختی) از جمله مبانی و اصولی هستند که نظریه انکشاف نفس را تأیید می‌کنند (رک: راستین، ۱۴۰۰: ۱۵۷-۱۷۸).

۳.۱. تفسیر انکشافی از حرکت جوهری نفس

در روش‌شناسی صدرایی مشهور است که ملاصدرا نظرات ویژه خود را به صورت پلکانی و تدریجی اظهار کرده است و نظر ویژه و نهایی او در میان نظرات گوناگون که از او در آثار مختلف و گاهی حتی در یک اثر به چشم می‌خورد، افکنده شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۳۲). نویسنده در خصوص حرکت جوهری نفس نیز قائل به چنین سیری از دیدگاه‌های ابتدایی، میانه و نهایی برای صدرا هست. در نگاه ابتدایی فلسفی به حرکت جوهری، متحرک (نفس) در ابتدا مانند هیولای اولی، فاقد کمال است و نسبت به آنان بالقوه است، بنابراین، نیازمند مفیضی است که از بیرون، صور کمالی را به او اضافه و اعطا کند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۶۳)؛ این مفیض بیرونی، در لسان فلاسفه، معمولاً عقل فعال خوانده می‌شود؛ در دیدگاه‌های میانی فلسفه ملاصدرا، عقل فعال نقش کم‌رنگ‌تری دارد، مخصوصاً در سیر صعود که در یک تفسیر، نفس اساساً از عقل فعال چیزی دریافت نمی‌کند، بلکه در اثر تحولات جوهری، به سوی حقایق اشیا که در مرتبه عقل (و یا مثال) هستند، ارتقا می‌یابد و با این انتقال و سفر وجودی، آنها را در عالم خودشان، با علم حضوری، شهود می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۸) و در تفسیر دیگر، در اثر تحولات جوهری و خروج از قوه به فعلیت، نفس تبدیل به یک عقل بسیط می‌شود که حاوی همه کمالات و صور موجودات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۷۷ و ج ۸: ۲۵۳) و اما در نگاه نهایی و عرفانی او عقل فعال و یا هر عامل دیگر در حرکت جوهری او، در عالم خود نفس قرار دارد و این نفس است که حاوی عقل فعال، بلکه موجد (ایجاد کننده) آن یا هر حقیقت و کمال دیگری در درون خود است و این مطلب در عین شگفت‌انگیز بودن، حق است: «قَمَّ الْعَجَبُ إِنَّ الْعَقْلَ الْفَعَّالَ - مع کونه فاعلاً مقدماً مکملاً للنفوس

محبیباً لها بإذن الله بالحياة السرمديّة - فهو بعينه غاية أختيرة مترتبة على استكمالها، و ثمرة حاصله عن شجرة وجودها. و هذا أمر عجيب غريب لكنّه حقّ لا مریة فيه لنا، و هو مما ساقنا إليه البرهان، و ألهمنا به بفضل الله العظيم المنان» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۳: ۷۰-۷۱).

تفسیر اخیر صدرایی از حرکت جوهری نفس انسانی^۱ از معنای رایج فلسفی «خروج از قوه به فعل» فاصله می‌گیرد و بر معنای «خروج از ظهور به بطون» منطبق می‌شود که از جهت دیگر، «خروج از بطون به ظهور» یا «خروج از اجمال به تفصیل» می‌باشد. توضیح این مطلب آن است که در حکمت متعالیه، سیر انسان، درونی و باطنی است، یک سیر وجودی است، نه سیر در ظاهر و بیرون؛ لذا از این جهت، حرکت و سیر انسان عدول و خروج از ظاهر و توجه و ورود به باطن خویش و سیر در آن محسوب می‌شود، از طرف دیگر، در همین سیر باطنی، انسان پیوسته در حال اظهار کمالات خویش و انکشاف و پرده‌برداری از آنان است، نه آنکه از بیرون چیزی بر او افزوده شود؛ «هرآنچه را که انسان در این عالم می‌بیند، تنها و تنها در ذات خود و در صقع ملکوت خویش می‌بیند، چه رسد به هنگام ارتحال به سرای آخرت؛ نفس هیچ چیزی را خارج از ذات خود و عالم خود نمی‌بیند، و عالمش نیز خارج از ذاتش نیست» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۵)^۲. بنابراین، مسیری که انسان در حرکت جوهری به سمت کمال می‌پیماید، بیرون از او نیست، بلکه سیری باطنی است و در این سیر باطنی، نفس به تدریج، همان کمالاتی را که در عالم خود داراست، از بطون و درون خود به ظهور و تفصیل می‌رساند و یک از آنان پرده برمی‌دارد و بر خود «منکشف» می‌شود. در واقع، نفس پیوسته در حال خروج از اجمال به تفصیل است و از نظر صدرای، تفاوت مجمل و مفصل، تفاوت به خاطر وجود یا نبود یک امر زائد در یکی از دو طرف نیست، بلکه مانند «حد» و «محدود»، یک حقیقت هستند که به دو اعتبار و از دو منظر، متفاوت به نظر می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۱۹).

۱. این تفسیر می‌تواند عام باشد و شامل تمام اقسام حرکات جوهری گردد و مختص حرکت جوهری نفس انسان نباشد (رک: راستین، ۱۴۰۰: ۱۶۶-۱۶۴).

۲. «کل ما یراه الانسان فی هذا العالم فضلا عن حالة ارتحاله إلى الدار الاخرة فإنما یراه فی ذاته و فی صقع ملکوته و لا یری شیئا خارجا عن ذاته و عن عالمه و عالمه أيضا فی ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۶۳).

تفسیر انکشافی از حرکت جوهری، منادی نفس‌شناسی و انسان‌شناسی نوینی است که بر اساس آن، معاد قرآنی در نظر ملاصدرا نیز تبیین جدیدی پیدا می‌کند.

۲.۳. تحلیل معنای بازگشت بر اساس دیدگاه صدرایی

مسئله پژوهش آن بود که بر اساس اخذ معنای «بازگشت» در سیر تحولی انسان، نهایت این سیر بر بدایت آن منطبق خواهد شد و اگر نقطه آغاز و پایان حرکت عیناً یکی باشد، اصل حرکت هم لغو به نظر می‌رسد و با حکمت الهی منافات دارد و هم تکرر در وجود رخ می‌دهد که با حکم عقل سر ناسازگاری دارد. خلاصه پاسخ صدرا به این پرسش آن است که بدایت و نهایت انسان در سیر نزول و صعود ذاتاً یک حقیقت است، اما اعتباراً متفاوت، یا به تعبیر دیگر، از وجهی، یکی هستند و از وجهی دیگر، متعدد هستند. صدرا در توجیه نفی عینیت و وحدت محض میان بدایت و نهایت، به قاعده فلسفی «تحصیل حاصل محال است» و قاعده عرفانی متناظر با آن یعنی «خدا در یک صورت، دو بار تجلی نمی‌کند»، استناد می‌نماید: «إنّ حرکات الوجود نزولاً علی حدود حرکاته ارتفاعاً علی التّعاکس بین السلسلتین؛ و کل مرتبه من إحداهما غیر نظیرته من الأخری، لا عینها من کل وجه و إلا لزم تحویل الحاصل و هو محال. و بهذا المعنی قالت العرفاء إن الله لا يتجلی فی صورة مرتین» (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۷۴). از طرف دیگر، صدرا بارها به وحدت بدایت و نهایت تصریح می‌کند؛ به عنوان نمونه، به این سخن قانونی که می‌گوید: «فکما هو الأمر آخر، کذا هو أولاً، بل الخاتمة عین السابقة، فافهم» (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۹۴) استناد می‌کند و آن را می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۱: ۱۰۹؛ همان، ج ۲: ۲۸۷) یا با عبارات گوناگون، به این امر تأکید می‌کند که وجود به منزله‌ی دایره‌ای است که در نهایت، به همان جایی می‌رسد که در ابتدا از آن جدا شده است «فالوجود بمنزلة دائرة بلغت إلى حيث فارقت منه» (همان، ج ۲: ۳۶۵)؛ همچنین در جای دیگر، با اشاره به آیه استرجاع، این اصل را مطرح می‌سازد که: «کلّ شیء یرجع إلى أصله» (همان، ج ۶: ۸۰؛ برای دیدن سایر عبارات مشابه از ملاصدرا در این باره، رک: ۱۳۸۷: ۲۰۵-۲۰۶؛ ۱۳۶۶ ب، ج ۴: ۲۵۶؛ ج ۳: ۳۶۳؛ ۱۳۷۵: ۱۱۹-۱۲۲).

تبیین رابطه بدایت و نهایت انسان از منظر ملاصدرا، متوقف است بر فهم معنای دقیق تحول و استکمال نفس در حکمت متعالیه و نظریه انکشاف نفس که توضیحش در بخش پیشین گذشت. از

منظر ملاصدرا، چون حرکت انسان، حرکتی جوهری، جیلی و ذاتی است، لذا بستر حرکت، یک حقیقت واحد یعنی خود نفس است و تمام مقاطع این سیر، در خود نفس رخ می‌دهد، پس ابتدا نمی‌تواند نسبت به انتها بیگانه باشد، بلکه هویتاً و وجوداً یکی هستند. در حرکت جوهری انکشافی، مسافت عین متحرک است و متحرک پیوسته در حیطة وجود خویش در رفت و شد میان ظاهر و باطن و صورت و معنا است و در حقیقت، در درون خویش و مراتب وجودی خویش، سیر می‌کند:

حقیقت و وجود مسافت در این حرکت [یعنی حرکت جوهری]، عین متحرک است... و (در مورد انسان) عبارت است از منازل انسان بر حسب اکوان جوهری تدریجی و درجات وجودی او بر اساس قرب و بعد از خداوند؛ بنابراین، برای او، از پس هر تکوینی، تکون دیگری است به صورت یک پیوستگی تدریجی از حالت کثیف‌تر (مادی‌تر) به حالت لطیف‌تر (مجردتر) بدین گونه که از هر ظاهری به سوی باطنش و از هر صورتی به سوی معنایش منتقل می‌شود... و هرگاه نشئه‌ای برایش منطوقی گردد، در نشئه دیگری که از پس آن می‌آید داخل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۳).

در چنین حرکت عجیبی که راه و مسافت و متحرک یک حقیقت‌اند و مسافر الی الله یعنی نفس در ذات خود سیر می‌کند و منازل و مقامات واقع در ذات خود را به ذات خود طی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۹۰) نمی‌توان از ورود اموری بیگانه با وجود متحول و متحرک سخن گفت، بلکه این خود وجود است که در تطورات و شئون و نشئات گوناگون خویش سیر می‌کند و آنچه را که در کتم وجودش مجمل و مکنون است، اظهار می‌کند و تفصیل می‌بخشد. اساساً مسیر حرکت انسان به سمت آخرت نیز چیزی بیرون از خود او نیست، او خودش صراط است و سیر نفس، در حقیقت رفع حجاب است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۳۵-۱۳۶)، حال آنکه رفع حجاب از امر معدوم، ممکن و معنادار نیست، پس به ناچار باید پذیرفت که چیزی هست که نفس از آن پرده‌برداری می‌کند و آن را تدریجاً از بطون و درون خود به ظهور و تفصیل می‌رساند.

بنابراین، رابطه بدایت و نهایت، نه وحدت محض است نه تعدد محض. به طور معمول در باورهای شیعی، حد وسط دو طرف افراط و تفریط به‌عنوان نظر میانه و صحیح لحاظ می‌شود (به‌عنوان نمونه در مسئله جبر و تفویض، هر دو کنار گذاشته شده و راه میانه اخذ می‌گردد، نه جبر و نه رها شدن به حال خود)؛ در بحث کنونی نیز اقتضای رویکرد شیعی همین‌گونه است و ملاصدرا معتقد است که نقطه آغاز و پایان سیر وجودی انسان نه عینیت و وحدت محض است و نه تباین محض، بلکه از جهتی

عینیت و وحدت دارند و از جهت دیگر، تعدد و کثرت؛ البته جهت وحدت، حقیقی است و جهت کثرت، اعتباری؛ به این معنا که بدایت و نهایت حقیقتاً یکی‌اند، و اعتباراً متفاوت.

منظور از «اعتباری» در تفاوت اعتباری چیست؟ برای روشن شدن این سخن صدرالمتألهین به تفسیر انکشافی حرکت جوهری نیازمندیم. در نگاه دقیق صدرایی، خدای متعال گوهر وجودی نفس انسان را تهی از کمال خلق نکرده و لذا تحول وجودی و حرکت جوهری نفس به این معنا نیست که کمالاتی را که نفس فاقد است از بیرون بر آن اضافه کنند، بلکه این کمالات و آثار وجودی در درون نفس نهفته و مجمل است. در حرکت جوهری، همین هویت نخستین (بدایت نفس انسانی) پیوسته در حال اظهار، آشکارساختن و تفصیل و بسط دادن کمالاتی است که از ابتدا در درون او به صورت اجمالی و باطنی، به ودیعه نهاده شده است، پس، یک حقیقت است، اما همین حقیقت واحد در اثر هبوط و حرکت در سیر نزول و سپس صعود، به تدریج، آنچه را در باطن خود دارد، به نحو تفصیلی و ظهوریافته درمی‌یابد و آشکار می‌سازد، براین اساس، نقطه پایانی سیر و حرکت وجودی نفس، با نقطه آغازینش از حیث حقیقت و وجود، تفاوت ندارد، نفسی که در انتهای مسیر است همان نفس ابتدایی است و حقیقت آغازین و پایانی انسان یکی است. از طرفی، کثرت و تعدد بدایت و نهایت نیز صحیح است، زیرا دریافت و ادراک نفس نسبت به کمالات خود در بدایت و نهایت، به دو اعتبار، متفاوت می‌شود: در ابتدا، آنها را به نحو باطنی و مجمل در می‌یابد، اما در انتها، آنها را به نحو تفصیلی و ظاهر دریافت و ادراک می‌کند. در واقع، تفاوت نفس در بدایت و نهایت، مانند تفاوت شیء واحدی است که زیر حجابی مستور باشد، و سپس آن مانع و ستر برداشته شود: «و علی قدر زوال کل حجاب ینجذب [نفس] إلی مقام نزل منها» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۳: ۹۷)، با رفع حجاب، نفس به همان جایی بر می‌گردد که از آن آمده است. صدرا، تصریح می‌کند که تفاوت نزول و صعود، به تفصیل و اجمال است: «و اعلم أن مجئنا من ذلک العالم [عالم روحانی و وحدت] لیس علی نوع ذهابنا إلیه و الفرق بینهما علی نحو الفرق بین القوة و الفعل و المجمل و المفصل» (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۲).

در حقیقت، این تحول، تحولی در اصل وجود و حقیقت هستی نفس که مستلزم دوگانگی و مخل به بساطت حقیقت نفس باشد نیست، بلکه تحولی ادراکی و معرفتی است و به نحوه دریافت و ادراک نفس نسبت به چیزی بازمی‌گردد که از ابتدا در دون خود به ودیعه داشت و اکنون آن

را به تفصیل دریافته و آشکار ساخته است، تحولی در شئون وجود نفس است نه اصل حقیقتش. در نگاه حکمت متعالیه، دنیا و آخرت، بلکه تمام عوالم وجود یکی هستند و تنها به واسطه ما و دریافت ما از هم تمیز می‌یابند: «دار الوجود واحدة و الدار ما کانت دنیا و لا آخرة إلا بکم و الآخرة ما تمیزت إلا بکم» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۲۵) و دنیا و آخرت، در واقع چیزی جز دو حالت (معرفتی) برای نفس نیستند: «أن دنیاک و آخراک لیست إلا حالتاک قبل الموت و بعد الموت» (همان: ۶۳۹، نیز رک: همان: ۶۰۹)؛ البته مقصود آن نیست که دنیا و آخرت، امور اضافی هستند، بلکه مراد آن است که این دو، مراتب و نشئت جوهری و حالات و انحاء و اطوار وجودی و ذاتی خود انسان هستند که نفس در اثر حرکت جوهری خویش بدان‌ها نایل می‌شود و آنها را می‌یابد (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ۲۸۸-۲۸۷)؛ بر همین اساس است که آخرت هرکس، عالم تامی است برای خود آن شخص (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۰؛ ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۴۲) که دیگران در لذت و الم آن سهیم نیستند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۵۸۹-۵۹۰). با توجه به همین اصول و نیز برخی دیگر از مبانی ویژه صدرایی، می‌توان ادعا نمود که حقیقت معاد عبارت از فنای علمی است که به معنی رفع کثرات وهمی است، نه فنای وجودی به معنای آنکه چیزی بیگانه از بیرون بر نفس افزوده گردد، بلکه از سنخ رفع حجاب است آن هم حجاب‌های علمی که طبیعتاً در مرتبه نفس رخ می‌دهد (رک: اسعدی و فخار، ۱۴۰۰: ۲۳-۳۷). ملاصدرا صراحتاً غایت سلوک و حرکت انسان را معرفت معرفی می‌کند، معرفتی که عیناً هم مبدأ است و نهایت، هم فاعل است و هم غایت؛ هر چه معرفت در ظهور و روشنی بیشتر شدت یابد، شوق افزون گردد و حرکت و سلوک مجدانه‌تر شود، و به تناسب، معرفت نیز از حیث وضوح و کاشفیت کامل‌تر می‌شود. امر به همین منوال ادامه می‌یابد تا آنکه ابتدای دایره این سیر به آخرش متصل گردد و در میان عارف و معرفت، مشتاق و شوق، سالک و سلوک، جز معروف، معشوق، و مقصود باقی نماند و ابتدا عین انتها گردد و باطن عین ظاهر (ملاصدرا، ۱۳۸۱ب: ۱۳۰). قرآن کریم نیز یکی از اهداف آفرینش را علم و معرفت معرفی می‌کند؛ بر اساس آیه ۱۲ سوره طلاق، خداوند این نظام را آفریده است تا انسان بداند و درک کند و به شناخت اسماء و صفات الهی نایل شود. پس حقیقت نقطه آغاز و پایان سیر ما یکی است، اما تفاوتی هم دارند که این تفاوت، تفاوتی ذاتی و هویتی و وجودی نیست، بلکه به کشف و دریافت و وجدان

تفصیلی ما بازمی‌گردد، دریافت ابتدایی ما از خویش و کمالات خویش اجمالی است و به تدریج در اثر تحولات نفسانی، به دریافت تفصیلی از خود و کمالات خود نایل می‌شویم.

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که از سویی، مطابق حکمت صدرایی گفته شد معاد در واقع، رجوع به ذات خود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۴) و بازگشت به باطن خویش است (همان: ۲۶۳) و از سوی دیگر، مطابق ادبیات قرآنی، معاد بازگشت به خداوند متعال و یا مبادی عالیه انسان در قوس نزول - مانند بهشت برزخی آدم علیه السلام - است. آیا این دو سخن با یکدیگر سازگارند؟ در پاسخ می‌توان با توجه به مبانی حکمت متعالیه، هر دو غایت را با یکدیگر قابل جمع دانست؛ یعنی چه بازگشت انسان را به خودش و باطن و حقیقتش بدانیم و چه به خداوند؛ زیرا خداوند و نیز مبادی عالیه، مبادی و مناشی وجود انسان هستند و در حکمت متعالیه، فاعل و مبدأ، اصل و حقیقت و کمال فعل و معلول خود است و لذا وجوداً و حقیقتاً میان این دو غایت، تباینی برقرار نیست؛ مرحوم میرزا ابوالحسن قزوینی، از شارحان حکمت متعالیه، بر اساس مبانی این حکمت، استدلالی را برای اثبات وحدت بدایت (فاعل) و نهایت (غایت) بیان کرده است که خلاصه آن بدین ترتیب است: اشیاء در استکمال خود و رسیدن به غایت خویش به ناچار به مبادی خویش بازمی‌گردند، چرا که نهایت شیء در کمال، همان تمام حقیقت اوست، نه امری مابین با آن، و نه امری عارض بر هویتش؛ از سوی دیگر، علت وجود شیء مرتبه کمال آن شیء و اصل و تمام حقیقت آن است، پس نهایت اشیاء بازگشت به همان بدایات و مبادی آنهاست. همچنین، وجود دو صورت و فعلیت کمالی در عرض یکدیگر برای یک شیء بدهاتماً جزو محالات است، زیرا مستلزم آن است که یک شیء و یک حقیقت، دو حقیقت باشد. بر این اساس، نهایت و کمال اشیاء - که همان حقیقت و اصل و کمال شیء است که عارض و مابین با آن نیست - بر مبدأ آنها منطبق می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: پاورقی ۴۷۴-۴۷۵). بنابراین، چه غایت را باطن و حقیقت نفس بدانیم و چه خداوند و چه مبادی عالیه، از نظر مبانی صدرایی، تفاوت ندارد.

۳.۳. سازگاری خوانش صدرایی با معاد قرآنی

این خوانش صدرایی از سیر انسان و معاد وی را می‌توان با آیات و مفاهیمی از قرآن کریم تأیید نمود. ملاصدرا باور دارد که موضوع حقیقی امور آخرت، از نعمت‌های بهشت و لذت‌هایش و عذاب

جهنم و عقوبت‌هایش، همگی خود نفس انسانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۱۸-۳۱۹). اساساً معنای معاد قرآنی نیز در نظر صدرا دقیقاً چیزی جز ظهور و کشف اسرار و پرده‌برداری و رونمایی از خود نفس و همین مکنونات درونی او نیست. بنابراین وقتی نفس - چه سعید چه شقی - از بدن جدا شود و از این عالم رخت بریندد و مشغله‌های هم‌نشینی با دیگران برطرف شود و به ذات و عالم خویش بازگردد، ابزارهای ادراکی باطنی‌اش برای درک امور اخروی قوی و تیز می‌شود و با برطرف شدن حجب «فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفِّبِرِكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) صور غیبی ذخیره شده در خود از نتایج اعمال و نیت‌هایش را مشاهده می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۵: ۲۰۵) و صورت حقیقی بهشت و جهنمی که پیشتر نیز همواره همراه او و در درونش بود، بالعیان مشاهده می‌کند؛ حقیقتی که از نظر ملاصدرا در این آیات بدان اشاره شده است: (ق: ۲۲؛ توبه: ۴۹؛ شعراء: ۹۰-۹۱؛ نازعات: ۳۶؛ تکوین: ۵-۷؛ همان، ج ۶: ۶۸-۶۹). طبق نگاه صدرایی، کتابی که در قیامت به انسان عرضه می‌شود، و جامع همه امور و شئون انسان است و چیزی را فروگذار نکرده (کهف: ۴۹) در حقیقت خود او و پرونده وجودش و صحیفه نفس اوست که با رفع حجاب و کنار رفتن پرده، از باطن به ظاهر آمده و آشکار گردیده و دیده انسان بینا گشته (ق: ۲۲) و همه آن مکنونات را به روشنی می‌بیند؛ انسان در قیامت و در پیشگاه خداوند، کتاب نفس خویش را گشوده می‌یابد که خودش برای خواندن و محاسبه محتویاتش بسنده است (اسراء: ۱۳-۱۴؛ همان، ج ۵: ۳۳-۳۴). تفاوت نفس در آخرت با دنیا در ظهور و بطون، و پیدایی و پنهانی است؛ همین آثار و فعلیت‌ها که در دنیا مکتوم و پوشیده بوده است، در آخرت، با رفع شواغل مادی و تعلقات دنیایی، چشم انسان بینا شده و این امور باطنی آشکار شده و اثرش عیان می‌گردد (رک: ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۳: ۸۷؛ ج ۴: ۱۳۸-۱۴۰ و ۱۱۰-۱۱۴؛ همو، ۱۳۶۶ الف، ج ۳: ۲۵۴) و نفس بر مکنونات خویش آگاهی و التفات می‌یابد، بدون آنکه محتاج اسباب بیرونی باشد (همو، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۴۴؛ ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۵ و ۲۲۰). به تعبیر صدرا، آنچه در «مکمن» و در «باطن» به صورت «کامن» و «مستور» بوده است، اکنون در عالم «کشف»، «بروز» پیدا کرده و آشکار شده است، چرا که باطن انسان در دنیا همان ظاهرش در آخرت است و در آنجا، علم به عین و غیب به شهادت مبدل می‌گردد و لذت‌ها بر اساس ظهوری که دارند، بسیار شدید هستند (همان: ۲۶۳ و ۳۷۸).

انگاره «تجسم اعمال» نیز می‌تواند شاهدی قرآنی بر دیدگاه صدرایی به شمار رود. این حقیقت که آنچه در قیامت برای فرد رخ می‌دهد ظهور همان ملکات و نیات و باورها و اعمال اوست به صورتی که مایه لذت یا درد وی می‌شود، مستلزم رابطه‌ای وجودی و تکوینی میان این امور و صاحب آن است، به‌ویژه آنکه مطابق آموزه‌های قرآنی و اسلامی، بهشت و جهنم و لذت‌ها و عذاب‌های آنها هم اکنون موجود است و در معاد و عرصه قیامت، از این حقیقت موجود تنها پرده برداشته می‌شود. نگاه صدرایی، همچنین می‌تواند تبیین خردپذیرتر و حداقل روشن‌تری را برای برخی مفاهیم و معارف قرآنی مرتبط با معاد ارائه دهد:

تبیین سازوکار عذاب و ثواب و عدل بودن آن (عدل جزایی و توازن میان عمل و جزا) که بر اساس معاد انکشافی، رابطه عمل و جزا با وجود انسان تکوینی و داخل در هویت اوست، نه امری بیرونی و بیگانه با ذات.

تبیین روشن‌تر از سیر الی‌الله بودن معاد که طبق این تفسیر، معاد سیر درونی و نفسانی است نه یک انتقال مکانی به یک باغ دلگشا یا حفره‌ای از آتش.

تبیین سازوکارهای ویژه رحمت و بخشش‌های الهی در آخرت مانند شفاعت: شفاعت یک امری بیرونی و عرضی نیست که خلاف عدالت و مساوی با تبعیض باشد، بلکه امتداد همان حقیقت دنیایی است، کسی که در دنیا همراه و وابسته و دلبسته اولیای الهی بوده است، این همراهی و تبعیت، و تشبه و سنخیت، به هر میزانی که در دنیا بوده است در قیامت نیز ظهور می‌یابد و فرد به تبعیت و دنباله‌روی از ولی و امام خود، راهی بهشت می‌شود: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنْسٍ بِاِمَامِهِمْ» (اسراء: ۷۱).

تفسیر روشن‌تری از روشنی و «یوم» بودن قیامت: با وجود همه نام‌ها و القاب و اوصافی که برای قیامت ذکر شده، همواره از آن با تعبیر «یوم» و روز یاد کرده‌اند؛ یکی از وجوه مهم این تعبیر می‌تواند اشاره به «ظهور» و «آشکاری» در این مقطع از سیر وجود انسان باشد. یعنی در این مرحله، و در اثر حرکت جوهری انکشافی نفس، انسان مکنونات وجود خویش را به ظهور می‌رساند و آنها را اظهار می‌کند: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹).

بررسی تفصیلی چنین کارکردها و ثمراتی از خوانش صدرایی از معاد نیازمند حوصله و فرصت دیگری است.

نتیجه‌گیری

- ✓ طبق آیات قرآن، انسان در سیر و حرکت و سلوک دائم است.
- ✓ در این سلوک، سخن از رجوع و بازگشت است، پس یک سیر رفت و برگشتی است.
- ✓ در هر سیری که مشتمل بر بازگشت باشد، نقطه آغازین بر غایت پایانی منطبق خواهد بود.
- ✓ بر اساس رویکرد وجودی که خود را وامدار آیات قرآن می‌داند، بدایت عام و مشترک سیر همگان، خدای متعال است. البته چون اسماء و صفات و وجوه و شئون خداوند نامتناهی است، هر یک از این وجوه می‌تواند مبدأ سیر خاص موجود یا موجوداتی خاص بوده و در نتیجه، همان وجه غایت و نهایت سیر این موجود یا موجودات نیز خواهد بود.
- ✓ مطابق مبانی حکمت صدرایی و به‌ویژه حرکت جوهری انکشافی نفس، بازگشت و رجوع انسان، امری حقیقی است، نه استعاری و مجازی؛ انسان حقیقتاً باز می‌گردد، منتهی به درون خود، به اصل خود، و خود را و کمالات خود را تفصیل یافته و آشکار شده می‌یابد.
- ✓ این بازگشت به خود، با بازگشت انسان به خدای متعال یا وجوه خدای متعال منافاتی ندارد؛ چرا که در حکمت متعالیه، مبادی وجود یک شیء همان اصل و حقیقت و کمال او هستند.
- ✓ ماحصل این سیر رفت و برگشتی در انسان تحول در او و دریافت‌های اوست که ثمره و حکمت و هدف آفرینش نیز چنین تحولی است.
- ✓ تبیین این سیر به این صورت است که نفس انسانی پیوسته از وجود خویش و کمالات مکنون آن، پرده‌برداری می‌کند و با این «کشف المحجوب»، دارایی‌هایش را که پیش از آن مستور و مجمل بود، تفصیلاً و ظاهراً می‌یابد. طومار وجود انسان در روز قیامت باز می‌شود و در قیامت انسان به کتاب وجود خویش باز می‌گردد و آن را ورق می‌زند. همین کشف المحجوب و دریافت تفصیلی کمالات وجودی، هدف آفرینش است.
- ✓ مزیت رویکرد وجودی به طور عام نسبت به رویکرد معطوف به بدن، تصریحات قرآنی‌ای است که چنین تفسیری را تأیید کرده و سبب سازگاری آن با ظواهر آیات و پرهیز از تأویل نابجا گردیده است.
- ✓ خوانش صدرایی از رویکرد وجودی معاد و سیر رجوعی انسان، با بسیاری از آیات و معارف قرآنی و اسلامی سازگار بوده و بلکه تبیین روشن‌تری از آنان به دست می‌دهد. مزیت این

خوانش ویژه نسبت به رویکرد عام وجودی، تفسیر دقیق‌تری است که از رابطه اتحادی بدایت و نهایت سیر انسان ارائه می‌دهد؛ چرا که هم وحدت آن دو را اثبات می‌کند و هم تمایزشان را به معنایی لطیف و غیر مخل به وحدت تحویل می‌برد، وحدتی که وجوداً اصیل است و کثرتی که ثمره لحاظ اعتبارات ظهور و بطون و اجمال و تفصیل می‌باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه (۱۳۸۲)، ترجمه: محمد دشتی، قم: نشر الهادی.
- اسعدی، حجت و فخار نوغانی، وحیده (۱۴۰۰)، «بازخوانی معاد جسمانی در پرتوی وحدت شخصی وجود در حکمت صدرایی»، حکمت صدرایی، سال ۹، ش ۲ (پیاپی ۱۸): صص ۲۳-۳۷.
- تهرانی، میرزا جواد (۱۳۷۴)، میزان‌المطالب، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء
- خادمی، منوچهر و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۳)، «تبیین نظریه‌ی انکشاف در حکمت متعالیه»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۴ (۵۳): صص ۵۱-۷۴.
- خمینی روح‌الله (۱۳۸۵)، تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار خمینی علیه السلام.
- راستین طرقی، امیر (۱۴۰۰)، «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، ش ۱۰۷: صص ۱۵۷-۱۷۸.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۶۴)، «رساله فی اثبات المعاد الجسمانی»، مجله نور علم، ش ۱۲: صص ۱۳۵-۱۴۰.
- غفاری، شهریار و همکاران (۱۴۰۰)، «تمهیدی بر نظریه انکشاف در معرفت نفس با تأکید بر فراروی از قرائت رایج از فلسفه ملاصدرا در دیدگاه علامه حسن زاده»، انسان پژوهی دینی، ش ۱۸ (۴۶): صص ۱۰۷-۱۲۸.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح‌الغیب، بیروت: مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی.
- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، مقدمه: زین‌العابدین قربانی، تهران: نشر سایه.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، اعجاز‌البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- مدرس زنوزی، آقا علی (۱۳۸۷)، مجموعه مصنفات آقا علی مدرس طهرانی، تهران: نشر اطلاعات.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، معاد، تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸ ق)، اسرار الآیات، تحقیق: محمد خواجوی، منامه: مکتبه فخر رازی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۴۱)، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- _____ (۱۳۶۶ الف)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۶ ب)، شرح اصول الکافی، مصحح: محمد خواجوی، محشی: علی بن جمشید نوری، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۱ الف)، شرح زاد المسافر، شرح: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۸)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تقدیم: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۷)، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۸۱ ب)، کسر أصنام الجاهلیه، مصحح: محسن جهانگیری، اشراف: محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۹)، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق: سعید نظری توکلی، علی اصغر جعفری، مهدی دهباشی و کاظم مدیرشانه‌چی، زیر نظر آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، مصحح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه: محمد خواجوی، محشی: علی بن جمشید نوری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- Davis, Stephen T (1986), "Is personal identity retained in the resurrection?", *Modern Theology*, 2:4, 329- 340.