

معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی

مه‌ری چنگی آشتیانی *

چکیده

صدرالمتألهین اولین کسی بود که بر اساس مبانی حکمت متعالیه توانست معاد جسمانی را تبیین عقلانی کند. طبق مبانی صدرایی، بدنی که بالذات تحت تدبیر نفس قرار دارد، یعنی بدن ما، نه این بدن متعین دنیوی، عنصری از شوون و بلکه نماد مرتبه‌ی نازله نفس است و عمل نفس در عالم واقع، به واسطه‌ی بدن صورت می‌گیرد. بنابراین بدن آلتی مستقل و بیگانه از نفس نیست، بلکه متجلی نفس است. بر این اساس، بدن در ارتکاب عمل، هم نقش مباشر را دارد و هم مسبب پیدایش عمل است و به همین دلیل، در آخرت، مستحق عذاب و پاداش می‌شود. طبق نظریه‌ی صدر، بدن اخروی برآمده از خلاقیت قوه‌ی خیال است. یکی از مخالفان معاد صدرایی آقا علی مدرس است که بر اساس مبانی صدرایی، معتقد است که نفس در بدن و اجزایش ودایی به جای می‌گذارد؛ بنابراین پس از مرگ، اجزا به سمت تشکیل بدن کاملی حرکت می‌کنند و این بدن در آخرت، دوباره به نفس ملحق می‌شود. وی معاد جسمانی را به معنای تعلق دوباره‌ی بدن دنیوی به نفس می‌داند.

واژه‌های کلیدی: ۱- نفس ناطقه، ۲- بدن، ۳- خیال، ۴- معاد جسمانی، ۵- آقا علی مدرس زنوزی، ۶- صدرالمتألهین.

۱. مقدمه

در بحث معاد جسمانی، نخستین مشکلی که پیش روی طرح نظریه‌ی بدن مثالی، چه بنا بر روی کرد حکیم سهروردی، و چه بر طبق دیدگاه صدرالمتألهین، پدیدار شد این بود که بدن اخروی، آن گونه که از آیات و روایات به دست می‌آید، بدنی است عینی و خارجی،

* دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم
e-mail: Mehrichangi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۱۸

* دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۵

به‌ویژه با ساختاری همگون و مشابه با ساختار بدن مادی دنیوی؛ در حالی که بدن مثالی فاقد عینیت و خارجیت یادشده می‌باشد؛ به‌خصوص این‌که بر طبق نظریه صدرای، بدن اخروی بدنی برآمده از خلاقیت قوه‌ی خیال و در واقع، ناشی از خیال است. چنین بدنی، با آن بدنی که از آیات و روایات به دست می‌آید متفاوت است.

شواهدی که از آثار صدرای به دست می‌آید نشان می‌دهد که خود صدرای بر این ناسازگاری واقف بوده است، ولی چاره‌ای جز تمسک به بدن خیالی و مثالی نداشته است. مهم‌ترین دلیلی که باعث شد صدرای متوسل به بدن مثالی و خیالی شود، مسأله‌ی تناسخ بود. زیرا اگر بدن اخروی بدنی مادی باشد همچون بدن اصلی دنیوی خود، لازمه‌اش این خواهد بود که اولاً رابطه‌ی تکوینی و طبیعی موجود بین نفس و بدن از بین برود. به عبارت دیگر، رابطه‌ی طبیعی لازم میان نفس با بدن دوم برقرار نشود؛ و ثانیاً آمادگی بدن دوم برای تعلق نفس به آن موجب می‌شود که دو نفس به آن تعلق یابد: یکی نفس جدید و یکی نفس قبلی، و این (تناسخ) محال است.

مدرس زنوزی دستگاه فلسفی صدرای و اصول و مبانی خاص او را پذیرفت، ولی دیدگاه او را در مسأله‌ی معاد جسمانی نپذیرفت و با نقد آن کوشید نظریه‌ای دیگر در این باب ارائه کند.

حکیم زنوزی در رساله‌ی «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد»، ضمن نقد دیدگاه اشاعره و ظاهرگرایان در تفسیر دین و باورهای دینی از سویی و نیز نقد دیدگاه صدرای از سوی دیگر، اظهار می‌دارد که دیدگاه هیچ‌یک از این دو گروه را نمی‌توان تفسیر صحیح معاد جسمانی از نظر قرآن و روایات دانست و آنچه از این متون به دست آمده و از ضروریات عقاید دینی مسلمانان و بلکه پیروان همه‌ی ادیان الهی است تنها با تفسیر و تبیین خاص ایشان سازگار است.

از نقد حکیم زنوزی بر دیدگاه اشاعره به دست می‌آید که روی کرد او می‌کوشد تا بر خلاف نظریه‌ی اشاعره، اولاً تفاوت دنیا و آخرت را محفوظ بدارد و به هیچ روی نمی‌پذیرد که نفس پس از مفارقت از بدن و دنیا دوباره به آن بازگردد، و ثانیاً دچار محذور تناسخ، یعنی تعلق دو نفس به یک بدن یا عدم مسانخت نفس و بدن نشود (ص: ۸۷-۸۸).

حکیم زنوزی بدن مثالی را نپذیرفته و در نقد آن چنین اظهار می‌دارد که طبق این دیدگاه، بدن اخروی همان بدن برزخی است و با این فرض، در حقیقت، تفاوتی بین جهان آخرت و عالم برزخ باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر، همان‌طور که جهان آخرت و قیامت با جهان دنیا متفاوت است، با عالم برزخ نیز تفاوت دارد، و این در حالی است که در نظریه‌ی صدرای این نکته در نظر گرفته نشده است^۱ (ص: ۸۹).

حکیم زنوزی برای حفظ تفاوت آخرت و برزخ، بدن اخروی را عیناً همان بدن دنیوی می‌داند، البته نه از باب اعاده‌ی معدوم، که برخی متکلمان می‌پنداشتند و نه از طریق بازگشت دوباره‌ی نفس به بدن دنیوی از جایگاه روحانی و مجدد خویش، که مستلزم محذور تناسخ است، بلکه به این صورت که ذرات بدن باقی‌مانده پس از مفارقت روح، در اثر حرکت جوهری و تحولات وجودی ذاتی، به درجه‌ای از کمال می‌رسد که شایسته‌ی اتحاد و اتصال با نفس می‌گردد، بی آن که نفس از جایگاه خویش فرود آید و به آن تعلق یابد. به این ترتیب، هم تفاوت دنیا و آخرت به حال خود باقی است، چون نفس، که از آخرت است، به دنیا باز نمی‌گردد، و هم محذور تناسخ، که عدم سنخیت نفس و بدن دوم بود، منتفی می‌گردد، زیرا بدن اخروی از همان ذرات بدن اصلی و در اثر تحول جوهری، به جایگاه نفس می‌رسد و از آن جا که ودایع و ویژگی‌هایی از نفس در این ذرات باقی مانده است، تناسب بدن اخروی با نفس نیز محفوظ است، گذشته از این که همین سنخیت مانع از تعلق نفسی دیگر به بدن اخروی می‌شود و مشکل تعدد نفوس نیز پیش نمی‌آید (ص: ۸۹).

۲. دیدگاه زنوزی در بحث معاد جسمانی

حکیم زنوزی هم‌چون میر غیاث الدین دشتکی، فرزند میر صدر، بر آن است که نفس دو گونه تعلق به بدن و اجزای بدن دارد که یکی از این دو گونه تعلق در زمان حیات بدن و پیش از مرگ حاصل است و دیگری پس از مرگ و هنگامی که بدن متلاشی می‌شود. البته بیان حکیم زنوزی در تفسیر این دو گونه تعلق، با بیان میر غیاث متفاوت است؛ چه، حکیم زنوزی می‌کوشد تا با دستاوردهای فلسفی صدر، هم‌چون اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت اشتدادی و جوهری وجود و ...، تعلق مذکور را توجیه و تبیین نماید، بر خلاف میر غیاث که با این دستگاه فلسفی آشنایی ندارد. بنابراین می‌توان گفت دیدگاه حکیم زنوزی به بیانی، اصلاح‌شده‌ی دیدگاه میر غیاث است. به هر جهت، آنچه که اهمیت دارد این است که حکیم زنوزی نیز به خوبی می‌داند که قطع تکامل نفس از بدن و اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن زمینه‌ی ارتباط دوباره‌ی آن‌ها را به دلیل محذور تناسخ از بین می‌برد. در نتیجه، چنان‌چه بدن اخروی بخواهد همین بدن دنیایی باشد، ناگزیر باید حتی پس از مرگ، رابطه‌ی نفس با اجزای بدن به شکلی برقرار باشد.

حکیم زنوزی در این مورد می‌گوید: نفس بعد از مفارقت از بدن، تنها تعلق ایجابی به بدن دارد و بدن دیگر تعلق اعدادی ندارد (ص: ۸۹).

طبق این بیان، نفس دو گونه تعلق به بدن دارد: تعلقی در دنیا که دوسویه است، یعنی بر پایه‌ی رابطه‌ی دوجانبه‌ی نفس - بدن استوار است؛ رابطه‌ی ایجابی - اعدادی که بر

اساس آن، نفس ایجاباً و به نحو علیت حقیقی بر بدن اثر می‌گذارد و بدن اعداداً و به نحو علیت اعدادی و بالعرض بر نفس تأثیر می‌گذارد. ولی پس از مرگ، تأثیر اعدادی بدن بر نفس منتفی می‌شود، زیرا نفس در اثر تکامل، به کمال خویش نائل گشته و از نقش اعدادی بدن بی‌نیاز می‌گردد. در نتیجه، تعلق نفس به بدن پس از مرگ، تنها تعلق ایجابی و از سوی نفس است که هم‌چنان در کار تدبیر و صورتگری ذرات تشکیل‌دهنده‌ی بدن است بی‌آن‌که از آن اثر پذیرد.

این تعلق که ناشی از ودایع و آثار بازمانده از تأثیر نفس بر ذرات بدن در دنیا است زمینه‌ی لازم برای تحول جوهری ذرات مذکور و تشکیل بدن اخروی را فراهم می‌آورد، به گونه‌ای که بر پایه‌ی تناسب و سنخیت مذکور، هم‌سازگاری طبیعی لازم بین نفس و بدن اخروی تأمین می‌شود، و هم‌زمینه‌ی تعلق نفسی دیگر به بدن مذکور منتفی شده و محذور تناسخ به هیچ شکلی پیش نمی‌آید.

خلاصه‌ی مطالب مذکور این است که حکیم زنوزی با ظرافت و دقت خاصی، بر پایه‌ی اصول صدرایی، تعلق ایجابی نفس را پس از مرگ به بدن به شیوه‌ای تحریر می‌کند که اشکالات وارد بر نظریه‌ی میر غیاث بر آن وارد نشود.

در برخی از تعابیر صدرا و حکیم سبزواری نیز اشاراتی وجود دارد که به نحوی بر رابطه‌ی نفس و بدن پس از مرگ دلالت می‌کند. به بیان دیگر، پس از مرگ و مفارقت نفس از بدن، موضوع بعید تعلق نفس، یعنی همان ترکیبات و عناصر موجود در بدن، یا ویژگی‌های نوعی خاص خویش را که به واسطه‌ی آن‌ها صلاحیت تعلق نفس را داشتند از دست داده و مضمحل و متلاشی می‌شوند و یا در اثر استخلاف نفس در آن، صورت به‌جای‌مانده در اثر نفس، در آن باقی مانده، از بین نمی‌رود (۶، ص: ۸۹) که البته توضیح فلسفی چنین استخلافی بسیار مشکل است و شاید توضیح‌ناپذیر باشد. البته مراد صدرا از مشکل بودن توضیح فلسفی چنین استخلافی ناسازگاری آن با یافته‌های دیگر فلسفی است. ولی همین مسأله‌ی استخلاف دست‌مایه‌ی اصلی حکیم زنوزی در تبیین خاص او از معاد جسمانی است، چه، به بیان او، بر پایه‌ی همین استخلاف است که اجزای بدن به شوق رسیدن به جایگاه نفس، در اثر حرکت جوهری تحول یافته و در قیامت و آخرت در قالب بدن اخروی به نفس، که اصل اوست، متصل می‌گردد.

البته حکیم زنوزی در بخشی از کتاب *سبیل الرشاد* اشاره می‌کند که استخلاف کامل از آن مقربان است که حتی پس از گذشت سالیان متمادی، بدن‌هایشان در قبر نپوسیده و سالم باقی می‌ماند، نظیر بدن صدوق که به گواهی خود حکیم زنوزی، پس از سال‌ها هنگامی که از قبر بیرون افتاده بود، هم‌چنان سالم باقی مانده بود.

به هر حال، آنچه در این جا اهمیت دارد این است که چگونه می توان بر پایه ی مقولات و اصول فلسفی نشان داد و تبیین نمود که اولاً نفس و دایع و ویژگی های متناسب با هویت خویش در ذرات و عناصر بدن باقی می گذارد و ثانیاً این دایع و ویژگی ها موجب حرکت جوهری و تحول وجودی ذرات مذکور شده و در نهایت، زمینه ساز اتصال بدن برآمده از آن ها با نفس در آخرت می شوند، به گونه ای که هیچ نفس دیگری سازگاری و تناسب لازم برای اتحاد با بدن مذکور را هم چون نفس اصلی آن ندارد.

بدون شک، اگر بتوان تبیینی فلسفی از معاد جسمانی به دست داد، که بیشتر با ظواهر آیات و روایات سازگار باشد و در عین حال، از ناسازگاری منطقی به دور باشد، این تبیین پذیرفتنی تر از تبیین رقیب خواهد بود. اما آیا حکیم زنوزی در این مسیر موفق بوده است یا نه، مسأله ای است که باید ما به آن بپردازیم.

بنابراین نخست به تقریر دیدگاه او بر پایه ی مطالب *سبیل الرشاد* و *گاه بدایع الحکم* پرداخته، سپس آن را با ترازوی منطق ارزیابی می کنیم تا روشن شود آیا انسجام و سازگاری کافی را دارد یا خیر. ابتدا اصول او را ارزیابی می کنیم.

۳. اصول مدرس زنوزی در بحث معاد

۳.۱. اصل اول: ترکیب حقیقی و اعتباری

آقا علی مدرس در رساله ی *سبیل الرشاد*، ابتدا مطالبی را به منزله ی مقدمه ی بحث بیان می کند. آقا علی بحث خود را از انواع ترکیب آغاز می کند. او بیان می کند که دو نوع ترکیب متفاوت وجود دارد: ترکیب حقیقی و ترکیب اعتباری. در مرکب اعتباری، وحدت اعتباری و حاصل انضمام بعضی از امور به بعضی دیگر است، اما مرکب حقیقی باید وحدت حقیقی داشته باشد، به طوری که در یکی از انواع متحصل حقیقی از جهت آن وحدت، مندرج باشد (۸، ص: ۸۸).^۲ چنین مرکب حقیقی ای باید دو جزء جوهری داشته باشد: جزئی باید قوه و استعداد باشد و جزء دیگر صورت مبدأ تحصل و منشأ فعلیت و سبب وقوع جزء لا متحصل و بالقوه. این اجزا باید به وجود واحد موجود باشند، به گونه ای که آن وحدت موجب حمل برخی از اجزا بر برخی دیگر شود (۱ ص: ۲۸۸). مبدأ فعل گاه مؤثر و متحصل است و گاه منفعل، متأثر و لا متحصل. همچنین باید ائتلاف خاصی بین اجزای مرکب وجود داشته باشد؛ بنابراین صرف معلولیت بعضی از اجزا و علیت برخی از آن ها بدون ائتلاف و وحدت طبیعی، ملاک ترکیب طبیعی و حقیقی نمی باشد، و گرنه باید مجموع مرکب از هر موضوع و محمولی در یکی از حقایق جوهری مندرج می شد؛ علاوه بر این، اتحاد وجودی نیز به تنهایی باعث نمی شود که دو شیء متحد در وجود، در مقوله ای از مقولات قرار گیرند؛ زیرا

در این صورت، می‌بایست کاتب و ضاحک محمول بر انسان، خود، در مقوله‌ای مستقل مندرج می‌شدند (۱، صص: ۲۸۹-۲۹۰).

۳.۲. اصل دوم: عدم بقای صور عناصر در مرکبات

در ادامه، آقا علی مخالفت خود را با نظر مشهور حکما مبنی بر بقای صور عناصر اربعه در مرکبات حاصل از امتزاج آن‌ها بیان می‌کند. به عقیده‌ی وی، اگر چنین باشد، صورت عناصر هم‌چون سنگی است که در کنار انسان قرار داده شده باشد (۱، صص: ۲۸۹-۲۹۰). از آن جا که فعلیت از قبول فعلیت ابا دارد، مادامی که عنصر بسیط قابل صورت به فعلیت خود باقی است، در عرض فعلیت دیگر قرار دارد؛ لذا باید ترکیبی از عناصر به وجود آید که در آن، در اثر فعل و افعال در صورت بسایط، جهت قوه و ماده حامل فعلیت ایجاد شود تا صورت نوعیه‌ی واحدی که از لحاظ مبدئیت اثر، کامل‌تر و جامع‌تر است به‌منزله‌ی صورت شیء مرکب حصول یابد (۱، صص: ۳۰۰-۳۰۱).

بنا بر آنچه گذشت، در حرکت استکمالی جوهر، صورت متحصل بشرط لا نمی‌تواند برای صورت لاحق، ماده واقع شود، بلکه صورت لا بشرط است که در خود، قوه‌ی قبول صورت لاحق را دارد؛ به عنوان مثال، نبات موجود در جنین و قبل از مرتبه‌ی جنین است که حیوان می‌شود، نه نبات بالفعل، مثل درخت (۱، ص: ۳۰۴).

هم‌چنین می‌دانیم که ماده خودبه‌خود تحقق ندارد و قوه‌ی وجود است نه وجود بالفعل؛ لذا بین ماده و صورت و به بیان دیگر، بین قوه و فعلیت امکان انضمام وجود ندارد، بلکه ماده و جهت قوه در ضمن امر بالفعل و وجود صورت، تحقق می‌یابد؛ بنابراین این دو به وجودی واحد موجودند که یکی از آن‌ها امری متحصل او دیگری لا متحصل است؛ یعنی بین آن‌ها ترکیب اتحادی برقرار است (۱، صص: ۳۰۵-۳۰۶).

۳.۳. اصل سوم: ترکیب اتحادی بین نفس و بدن

حکیم مؤسس نفس را صورت تمامی بدن می‌داند؛ بنابراین معتقد است بین نفس و بدن، ترکیب اتحادی وجود دارد و این ترکیب طبیعی بالذات است؛ اما ترکیب بین صور اعضاء، اعتباری بالذات و ترکیب بین صور اعضاء و نفس، طبیعی بالعرض است و به همین دلیل، تغییرات حادث در صور اعضاء خدش‌های به وحدت شخص انسانی وارد نمی‌کند؛ هم‌چنین ترکیب بین مراتب نفس و قوای آن، حقیقی بالذات است (۶، ص: ۸۹).

آقا علی مدرس تدابیر ذاتی طبیعی نفس در بدن، مثل رشد و تغذیه، و تغییر حالات بدن در اثر تغییر حالات نفسانی، مانند سرخ شدن فرد خجل و به وجود آمدن رطوبت در جرم زبان در اثر تخیل غذای ترش و ... را دلایل اطمینان‌بخشی برای اتحاد نفس با صور اعضاء و نیز مواد آن‌ها می‌داند؛ بر این اساس، هر مرتبه‌ای از نفس را به شکل مخروطی

توصیف می‌کند که نقطه‌ی رآسش قوه‌ی عاقله و قاعده‌اش صور اعضا به همراه مواد آن‌ها می‌باشند، به طوری که هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه‌ی مادون خود، علت ایجابی و نسبت به مرتبه‌ی مافوق، علت اعدادی است (۶، ص: ۹۰).

به عبارت دیگر، بین اعمال حاصل از مبادی نفسانی و ملکات مبادی اعمال، که از تکرار اعمال حاصل می‌شوند، سنخیت و ارتباط تام وجود دارد که حکما از آن به تعاکس ایجابی و اعدادی نفس با بدن یاد می‌کنند، به این معنا که نفس علت موجهی بدن و بدن علت معدّه و زمینه برای تکامل ذاتی و جوهری نفس است (همان).
همین اتحاد ذاتی است که نفس را از طریق بدن به سمت عروج معنوی و قبول فعلیات و کمالات حرکت می‌دهد.

آقا علی بر این باور است که علت این‌که فرد ماهر در یک فن، بدون نیاز به تدبیر نفس، در حال صدور فعل می‌باشد و با وجود اشتغال به کاری دیگر، کار خود را به بهترین و کامل‌ترین وجه انجام می‌دهد همین ارتباط میان نفس و قوای بدن است؛ در حالی که همان کار را فردی که ملکه‌ی آن فن در او حاصل نشده با وجود دقت و التفات بسیار، نمی‌تواند به خوبی فرد قبلی انجام دهد. بنابراین با عمل بدن توسط قوه‌ی محرکه، ملکه‌ی آن عمل در نفس به صورت اعدادی حصول می‌یابد و سپس به صورت ایجابی، از آن ملکه در قوه‌ی محرکه، حالت و مبدئیتی برای آن عمل ایجاد می‌شود. به تعبیر حکیم مؤسس، آن عمل عیناً ملکه‌ی آن عمل است در وجه صعود و ملکه‌ی آن عمل نیز عیناً همان عمل است در وجه نزول (۱، صص: ۳۲۵-۳۲۶). توضیح مطلب آن‌که ذوالمبدأ هیچ‌گاه از مبدأ خود جدا نمی‌شود؛ بنابراین هر عملی که از نفس صادر می‌شود به مرتبه‌ای از مراتب نفس منسوب است. در مورد بدن نیز همین‌گونه است، چون که هر گونه رفتار بدن به مرتبه‌ای از مرتبه‌ی تحول آن منسوب است؛ لذا مبدأ هر عملی از نفس یا بدن در ذات آن مرتبه متحقق است. بنابراین تمام اعمال انسان، اعم از این‌که بالذات از نفس یا از طریق بدن صادر شده باشند، به نحو جمع و اجمال، در نفس موجودند (۲، صص: ۱۲۱-۱۲۲).

حکیم مؤسس ترکیب اتحادی و تعاکس ایجابی و اعدادی نفس با بدن را مقدمه‌ای برای نظر ابتکاری خود در باب معاد جسمانی قرار داده است. وی معتقد است که به علت وجود این اتحاد و مناسبت، آثار و ودایعی از جهات ذاتی و ملکات جوهری نفس در بدن و همچنین در عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن باقی می‌ماند که ناشی از تدبیر ذاتی نفس در بدن و امری تبعی است، بنابراین از روی قصد و شعور و اختیار نمی‌باشد، بلکه حصول آن طبیعی و تکوینی است. به اعتقاد آقا علی، این مناسبت چنان قوی است که با مرگ از بین نمی‌رود و

همین ودایع و آثار به‌جامانده از نفس موجب تمایز بدن و عناصر آن از دیگر ابدان و عناصر آنها می‌شود.

طبق نظر آقا علی مدرس، نفس جزئی پس از جدا شدن از بدن، به جایگاه اصلی خود برمی‌گردد و به نفس کلی، که مربی آن و مناسب ذات و ملکاتش است، متصل می‌شود. بدن نیز هم‌چون سایر اشیای متحرک که به طرف غایت ذاتی خود روان هستند، با حرکت ذاتی استکمالی به سمت آخرت حرکت می‌کند. محرک بدن در این حرکت ذاتی، همان نفس کلی است، ولی از مجرای نفس جزئی. نفس به وجهی اصل بدن و بدن به وجهی اصل نفس است و اصل هر کدام از آنها نفس کلی متناسب با آنها است (۶، صص: ۹۱-۹۲).

استاد آشتیانی در توضیح کلمات آقا علی می‌گوید که نفس بعد از خلع بدن، به ملکوت اعلی می‌پیوندد، ولی بدن معطل نمی‌ماند، نفس ناطقه را دنبال می‌کند و از طریق حرکت جوهری و تحول ذاتی، بعد از طی منازل و قطع مراحل، بالاخره به نفس می‌پیوندد (۱، ص: ۳۲۹). بر این اساس، در قیامت، بدن دنیوی دوباره متعلق نفس واقع می‌شود، اما با رجوع بدن به آخرت و به سمت نفس، نه بازگشت نفس به دنیا و به سمت بدن. حکیم مؤسس در رساله‌ی *سبیل الرشاد*، اشاره می‌کند که با نظر ملاصدرا درباره‌ی معاد موافق نیست، زیرا معتقد است که بدن اخروی در نظریه‌ی ملاصدرا همان بدن برزخی است؛ لذا بدن دنیوی فساد می‌پذیرد و نفس دوباره به این بدن تعلق نمی‌گیرد (۶، صص: ۹۳-۹۴).

۴.۳. روایت منقول از امام صادق (ع)

درباره‌ی معاد، روایتی از امام صادق (ع) وجود دارد که طبرسی در *احتجاج*، به نقل از تفسیر صافی بیان کرده و آقا علی آن را در تأیید نظریه‌ی خود آورده است. روایت مذکور به شرح زیر است:

«روح در مکان خود مقیم است؛ روح نیکوکار در نور و روح بدکار در تنگنا و ظلمت است. بدن تبدیل به خاک می‌شود، همان‌طور که از آن خلق شده بود. آنچه درندگان و وحوش از اندرون خود قی می‌کنند از آنچه خورده و پراکنده بودند همه‌ی آنها در خاک، نزد کسی که از عملش ذره‌المثقالی در تاریکی‌های زمین پنهان نمی‌ماند و عدد اشیا و وزن آنها را نیز می‌داند، محفوظ است. خاک انسان‌های وارسته به منزله‌ی طلا در خاک است، لذا وقتی زمان برانگیخته شدن فرارسید، بر زمین، باران رویش می‌بارد، پس از زمین می‌روید، سپس زمین، هم‌چون مشک حرکت داده می‌شود، پس خاک بشر هم‌چون جدا شدن طلا از خاک، هنگامی که با آب شسته شود، یا جدا شدن کره از شیر، وقتی که شیر زده شود، می‌گردد. پس خاک هر قالبی به طرف قالب خود جمع می‌شود و به اجازه‌ی خداوند قادر، به سمت روح انتقال می‌یابد. پس صورت‌ها به اذن [خداوند] صورتگر، مانند

همان هیئت آن‌ها باز می‌گردند و روح در آن‌ها ولوج می‌کند. پس هنگامی که روح استقرار پیدا کرد، هیچ چیز را از خود انکار نمی‌کند» (۱۲، ج ۲، ص: ۱۰۴۳).

حال برخی از استفاده‌های آقا علی مدرس را از این روایت، که مؤید نظر ابتکاری ایشان است، بیان می‌کنیم (۶، صص: ۹۵ - ۱۱۱). آقا علی از بیان حضرت صادق (ع) که فرموده‌اند: «روح در مکان خود مقیم است» استنباط کرده که نفس در عالم آخرت، ثابت است و تنزل نفس از مقام مجرد به مقام تعلق تدبیری و به بیان دیگر، تنزل از مقام فعلیت به قوه، محال است. وی در توضیح کلام امام می‌فرماید که شاید منظور از این جمله آن باشد که نفس به ذات و جوهرش به سمت جایگاه پایین‌تر حرکت نمی‌کند، زیرا با حرکت ذاتی خود به آن مقام و منزلت عالی و غایب حرکتش رسیده است. بنابراین با حرکت ذاتی طبیعی فطری به سمت بطلان ذات و کمالاتی که کسب کرده نخواهد رفت. سرّ بطلان تناسخ هم همین است. وی هم‌چنین بیان نموده که آخرت دار قوه و استعداد و اعداد از خارج و عالم اتفاق نیست، بلکه هر نفسی به ذات خود مستکفی است و در نتیجه، مبادی ثواب و عقابش در درون خود اوست (۱، صص: ۳۴۰ - ۳۴۱).

حکیم مؤسس با استفاده از فقره‌ای از حدیث، یعنی آن قسمت که امام صادق (ع) می‌فرمایند: «[...] آنچه درندگان و وحوش از اندرون خود قی می‌کنند [...]» به طرح شبهه‌ی آکل و مأكول و پاسخ آن می‌پردازد. آقا علی مدرس در باب تغذیه معتقد است که ماده‌ی غذاگیرنده با حرکت خود، صورتی را قبول می‌کند که بدل مایتحلل است. صورت جدید از مجرای نفس به بدن افاضه می‌شود؛ به این ترتیب، غذا با جوهر غذا گیرنده متحد نمی‌شود، بلکه صرفاً علتی اعدادی محسوب می‌شود (۲، ص: ۱۸۹).

استاد آشتیانی این نظر آقا علی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید که بر اساس تحقیقات دانشمندان طبیعی، بدن متصل واحد نیست؛ بلکه از اجزای کوچکی (اجزای صغار) ترکیب یافته و تغذیه عبارت است از به دست آوردن اجزای غذایی به صورتی از سنخ اجزای بدنی؛ هم‌چنین نفس تا زمانی که متعلق بدن است، نمی‌تواند موجد جسمانیات باشد و فقط در صقع داخلی و نسبت به صور ادراکی، فاعلیت دارد نه اجسام خارجی؛ اما اجسام غذایی از سنخ اجسام خارجی هستند (۱، صص: ۳۴۷ - ۳۴۸).

البته گفتنی است که نزد حکیم مؤسس، اعضا و جوارح بدن انسان، هم‌چون عناصر گوناگون، از شرایط تحقق اصل ماده یا از شرایط کمال آن به شمار می‌روند؛ بنابراین نظر علمای طبیعی مبنی بر تشکیل بدن انسان از اجزای صغار را می‌توان چنین توجیه کرد که اجزای صغار بدن از شرایط تحقق ماده هستند؛ به علاوه، آقا علی این مطلب را که نفس در دنیا موجد امور جسمانی نیست و تنها نسبت به صور ادراکی خلاقیت دارد نفی نمی‌کند،

زیرا وی که غذا را برای انسان از علل مُعدّه می‌داند، اعتقاد دارد که نفس فقط مجرای افاضه‌ی صورت‌ها است نه فاعل آن‌ها (۶، ص: ۱۹۳).

در ادامه‌ی این بحث آمده است که اجزای بدن پس از تبدیل شدن به خاک و پراکنده شدن، تحت علم الاهی در خاک محفوظ هستند. حکیم مؤسس از این فقره‌ی حدیث، جهت تأیید نظر خود مبنی بر محفوظ بودن آثار و ودایعی از نفس در بدن استفاده می‌کند:

«این که امام صادق (ع) فرمودند «محموظ» شاید منظور از حفظ این باشد که بدن بر صفت تمیز از جهت خصوصیتی که از مجرای نفس (که فاعل قریب بدن است) در بدن حاصل شده، محفوظ می‌باشد. پس از سایر خاک‌ها به واسطه‌ی ودایعی از آثار نفس، که مدّبر بدن بوده، متمایز می‌شود» (۶، ص: ۹۷).

آقا علی عبارت «هم‌چون جدا شدن طلا از خاک» را نیز تأیید صریحی بر بقای آثار از نفس در بدن، پس از مرگ می‌داند. وی می‌گوید همان‌طور که در طلا یک صورت خاص زائد عالی نسبت به مرتبه‌ی صورت‌های عنصری وجود دارد که به واسطه‌ی آن از سایر انواع متمایز می‌شود، بدن نیز توسط ودایع و آثار به جا مانده از نفس، تخصص می‌یابد و برای او ممکن نیست به طرف نفس دیگری حرکت کند، همان‌گونه که نفس جزئی جداشده از بدن به بدن دیگری تعلق نمی‌گیرد.

نکته‌ی بعدی در مورد فقره‌ای از حدیث است که در آن بیان شده: «خاک هر قالبی به طرف قالب خود جمع می‌شود و به اجازه‌ی خداوند قادر، به سمت روح انتقال می‌یابد». در بخش اول عبارت، یعنی جمع شدن خاک، حکیم مؤسس معتقد است که نفس پس از جدا شدن از بدن، فاعلیت خود را نسبت به آن حفظ می‌کند و نوع خاصی از تصرف در بدن دارد، زیرا نفس جزئی حاکم بر بدن در این جهان از قوای نفس کلی الاهی به شمار می‌رود و به این ترتیب، رابطه‌ی نفس جزئی با بدن خود و نفس کلی از طریق قبض و بسط حفظ می‌شود؛ یعنی از طریق بسط، در بدن خود تصرف می‌کند و از طریق قبض، به نفس کلی الاهی متصل می‌شود، هم‌چون رابطه‌ی قوای حسی ظاهری و قوه‌ی خیال: قوای حسی از یک طرف با قوه‌ی خیال در باطن ارتباط دارند و از دیگر سو با امر متعلق حس در عالم خارج. قوای ظاهری به نحو بسط و در حالت بیداری با امور محسوس در این جهان سر و کار دارند، ولی در حالت خواب، از طریق قبض، به عالم خیال اتصال یافته و آنچه را در این جهان به صورت پراکنده مشاهده می‌کنند در آن‌جا به صورت جمع و متحد ادراک می‌نمایند، همانند اتصال معلول به علت خود به نحو جمع و هم‌چون رجوع فرع به اصل خود، با این تفاوت که نفس ناطقه‌ی انسانی به خاطر قوه‌ی تجردش، صرفاً رقیقه‌ای داخل در حقیقت و صقع نفس کلی نیست، بلکه حتی بعد از مفارقت از بدن نیز در مرتبه‌ی نفس

کلی، وجود و تعیینی خاص دارد و جهت فاعلی خارجی نفس کلی است که پس از مرگ نیز همانند پیش از آن، به تدبیر بدن می‌پردازد؛ بنابراین تفاوت مرگ و حیات با وجود بقای تعلق بین نفس و بدن، به نحوه‌ی تصرف نفس در بدن برمی‌گردد که قبل از مرگ به نحو بساطت است و پس از آن با اتصال به نفس کلی، از طریق قبض صورت می‌گیرد (2 صص: ۹۴-۹۵).

از آن جهت که غایت هر چیزی فاعل آن است، غایت حرکت بدن بعد از مفارقت از نفس، وصول به آن است؛ بنابراین خاک هر جزئی به سمت صورت آن جزء که بر آن خاک افاضه شده حرکت می‌کند. در این حرکت، شخص آن صورت به حسب ذاتش باقی است. وقتی صورتهای اعضا کامل شد، حرکت می‌کنند تا به نفس بییوندند.

اما بخش بعدی عبارت بالا که می‌گوید خاک هر قالبی به سمت روح انتقال می‌یابد صراحت دارد در این که روح به بدن در نشئه‌ی دنیا بازمی‌گردد، بلکه این بدن است که در جهت اتصال به روح در نشئه‌ی آخرت حرکت می‌کند.

در ادامه آمده است: «پس صورتهای به اذن [خداوند] صورتگر، مانند همان هیئت آنها بازمی‌گردند». آقا علی حکیم در توضیح می‌گوید که این قسمت تأییدی است بر مطالب قبل، که صور و فعلیات سابق نفس و قوا و ملکات آن آثاری از خود در بدن به جای می‌گذارند؛ هم‌چنین از صورتهای اعضا، هنگام از بین رفتن و تبدیل شدن به خاک، ودایعی در خاک باقی می‌ماند تا به این وسیله متعین شوند و از سایر خاک‌ها و اعضای بدن‌های دیگر متمایز شوند. آقا علی بیان می‌کند که اگر هنگام حشر از خاک، صور اعضای بدن فردی (مثلاً زید) عیناً حاصل شود، به معنای اعاده‌ی معدوم است که باطل است و اگر صورتهای اعضا حاصل شود، اما آنچه که موجب تخصص صور اعضای زید می‌شود در آنها نباشد، بدن شخص دیگری (مثلاً عمرو) حاصل خواهد شد، زیرا نسبت خاک صرف به هر دو بدن مساوی است و تشخیص هر ماده‌ای از آن جهت که ماده است به صورت آن است؛ بنابراین لازم است در جهت نزول، تعینات صورتهای اعضا در خاک نهفته باشد تا وقتی که خاک با آن خصوصیات در جهت صعود حرکت می‌کند، به آن صورتهای تبدیل شود. حکیم مؤسس معتقد است اصل ثابتی وجود دارد که باعث بقای شخص می‌شود؛ همان‌طور که بدن زید در دنیا از کودکی تا پیری تغییر می‌کند، اما هیچ‌کس شک نمی‌کند که آن بدن عیناً و شخصاً بدن زید است. وی اعتقاد دارد این اصل ثابت ماده‌ی مطلق نیست، چون نسبتش با همه یکسان است، بلکه ماده‌ی تخصص‌یافته به مثابه‌ی ماده‌ی بدن زید است که تخصصش به صورت است. پس در ماده، اصلی باقی از سنخ صورت وجود دارد، هرچند درجات آن تغییر کند. صور اعضای حاصل‌شده از حرکت خاک در جهت صعود، به حسب

آن اصل ثابت، همان صورت‌های اولیه هستند، اما به حسب مراتب حرکت، با آن‌ها مغایرند که با وجود اصل ثابت، این مغایرت به شخصیت شخص خدشه‌ای وارد نمی‌کند. بنابراین حکیم مؤسس بر این باور است که تشخیص ماده به صورت آن است، اما چون با مرگ، ارتباط صورت، که همان نفس باشد، با ماده، یعنی بدن، قطع می‌شود، تعینات موجود در ماده، که ناشی از تعلق قبلی صورت به ماده است، در شخصیت و تخصص آن مؤثر و دخیل است؛ بنابراین آنچه در دو حال باقی می‌ماند، از سنخ صورت است و صور اعضا و جوارح انسان در قوس صعود، همان صور اعضا و جوارح در قوس نزول است (۲، ص: ۹۹).

۴. بررسی نظریه آقاعلی حکیم در پرتو آیات و روایات

آقاعلی هر چند به‌صراحت مسأله‌ی جهانی مادی با قوانینی متفاوت با قوانین شناخته‌شده‌ی طبیعت را مطرح نکرده است، می‌توان گفت یکی از پیش‌فرض‌های اصلی دیدگاه این حکیم فرزانه همین امر است؛ یعنی این‌که می‌توان جهان مادی طبیعت را به گونه‌ای تصور کرد که بر پایه‌ی قوانین دیگری متفاوت با قوانین جاری کنونی رفتار نماید و آمادگی پذیرش رخدادها و رویدادهای اخروی را داشته باشد. لذا از جهاتی، دیدگاه آقاعلی با دیدگاه میرغیاث و صدرا در شرح هدایه تفاوت دارد. اولاً او می‌کوشد تا با بهره‌گیری از وجودشناسی صدرا و اصولی هم‌چون اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری یا اشتدادی و... نشان دهد که جهان آخرت با وجود همه‌ی تفاوت‌هایی که با جهان دنیا دارد، نتیجه و ثمره‌ی تحوّل و تکامل جوهری جهان طبیعت است. به بیان دیگر، طبیعت با سراسر وجودش و با همه‌ی قانونمندی‌هایش، در اثر حرکت و تحوّل جوهری، به سمت جهان آخرت در حرکت است و این حرکت و تحوّل در نهایت منتهی به تغییر و دگرگونی در نظام قانونمندی طبیعت می‌شود، به گونه‌ای که طبیعت با حفظ عینیت و مادیت خویش، به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر تحولات حاصل در آن بر وفق قوانین جاری کنونی صورت نپذیرفته، شکل دیگری به خود می‌گیرند. متون دینی از این انتقال به دمیدن در صور اسرافیل تعبیر می‌کنند.

پرواضح است که بر پایه‌ی آیات و روایات، نظام کیهانی آخرت با تغییر در نظام حاکم بر همین طبیعت کنونی شکل می‌گیرد و آخرت نتیجه‌ی تحولات عارض بر جهان طبیعت است. به همین دلیل است که او می‌کوشد تا نشان دهد اجزای بدن نیز هم‌چون سایر بخش‌های طبیعت، در سایه‌ی حرکت جوهری، به سوی آخرت در حرکت و تحوّل بوده، سرانجام با ورود به جهان آخرت، پذیرای تعلق دوباره‌ی نفس به آن می‌شود. حکیم زنوزی با استناد به روایتی از امام صادق(ع)، به خوبی از عهده‌ی توضیح فلسفی این فرآیند برمی‌آید:

«والحق ما ذكرناه من تعلق النفس بالبدن الدنيوي (دون البدن البرزخي). لكن يرجوع البدن الى الآخرة و الى حيث النفس، لا يعود النفس الى الدنيا و الى حيث البدن واقفاً و النفس متحركة اليه» (۶، ج ۲، صص: ۹۳ و بعد).

و ثانياً، همان طور که جهان طبیعت در کلیت خود به سوی آخرت در حرکت است، اجزای بدن انسان نیز بر پایه‌ی حرکت جوهری، به سوی آخرت حرکت می‌کند و به دلیل تناسب خاص بین نفس و بدن دنیوی در پی ودایع مانده از نفس در اجزای بدن، این اجزا در حرکت وجودی و جوهری خویش، جایگاه اخروی نفس را غایت خویش قرار می‌دهند و در نهایت، با انتقال به جهان آخرت (و یا به تعبیر دیگر، با حاکم شدن قوانین آخرت بر جهان طبیعت) به جایگاه نفس می‌رسند و دوباره با آن متحد شده، شخصیت فرد تمام با بدن و نفس دوباره شکل می‌گیرد و بر وفق قوانین اخروی، لذات و آلام، متناسب با ملکات و خلقیات شخص، بر قوای ادراکی او عارض می‌شود.

خلاصه‌ی کلام حکیم مؤسس آن است که نفس و بدن با هم ترکیب اتحادی دارند و موجود به وجودی واحدند؛ بنابراین نفس به طور طبیعی و ذاتی به تدبیر و تصرف در بدن می‌پردازد. به علت این که تعاکس ایجابی و اعدادی بین نفس و بدن برقرار است، آثار و ودایعی از نفس در بدن به جای می‌ماند. اتحاد این دو چنان محکم است که حتی با عروض مرگ هم تعلق نفس به بدن کاملاً قطع نمی‌شود؛ تنها تفاوتش با قبل از مرگ، آن است که فقط تعلق ایجابی نفس نسبت به بدن وجود دارد، اما بدن در نفس، اثر اعدادی مثل زمانی که در دنیا بود، ندارد. به خاطر همین تعلق، آثار ناشی از نفس در بدن باقی می‌مانند و پس از مرگ از بین نمی‌روند. بنابراین نفس بعد از مفارقت از بدن، به جایگاه اصلی و غایت کمال خویش می‌رسد و با نفس کلی اتحاد پیدا می‌کند، اما اجزای بدن که در خاک پراکنده و به واسطه‌ی آثار و ودایع ناشی از تدبیر نفس، از اجزای دیگر بدن‌ها متمایز شده‌اند هم چنان به حرکت خود ادامه می‌دهند تا این که به صورت بدن کاملی درآیند و مستعد قبول نفس شوند. آن گاه این بدن در روز رستاخیز به نفسی که در دنیا به آن تعلق داشته متصل می‌شود و مشمول پاداش و عذاب الهی قرار می‌گیرد، البته به نحو رجوع بدن به سمت آخرت و نفس، نه بازگشت نفس از مقام و جایگاه رفیع تجردی خود به سوی دنیا تا مستلزم برگشت از فعلیت به قوه شود.

اشکالاتی به دیدگاه آقاعلی مدرس وارد است. وی می‌گوید: «استخلاف ودایعی از نفس در عناصر بدن وجود دارد که به مقتضای ترکیب اتحادی نفس با بدن در پرتو علیت دوسویه‌ی اعدادی و ایجابی بین نفس و بدن، به جهت لزوم سنخیت و مناسبت تام بین علت بالذات با معلول بالذات خود، نفس ودایعی و ویژگی‌هایی متناسب با ملکات دنیات و

خصوصیات نفسانی خویش در اجزای بدن به جای می‌گذارد، به گونه‌ای که حتی پس از مرگ، ذرات بدن به واسطه‌ی اشتغال بر همین ودایع، از سایر ذرات و عناصر موجود در طبیعت تمایز می‌یابند، در نتیجه به دلیل همین مناسبت و سنخیت بین ذرات مذکور و نفس مرتبط با آن‌ها، دیگر هیچ نفس دیگری به آن‌ها تعلق نمی‌یابد».

اولاً، همان‌طور که گذشت، ترکیب اتحادی بین نفس و عناصر و اعضای بدن مادی وجود ندارد تا مصحح استخلاف ودایع مذکور باشد.

ثانیاً مناسبت و سنخیت بین علت بالذات با معلول بالذات خویش نیز مشکل را حل نمی‌کند، چه، همان‌طور که در نوشته‌های صدرا آمده است، علیت و معلولیت متقابل نفس با عناصر و ذرات تشکیل‌دهنده‌ی بدن علیت غیر مستقیم و به اصطلاح بالعرض است، زیرا علیت بالذات و حقیقی صورت تنها نسبت به ماده‌ای است که با آن اتحاد وجودی دارد، یعنی ماده ما فیه، نه ماده‌ای که از آن نشأت یافته و از آن برآمده است، یعنی ماده ما منه. در نتیجه علیت این ذرات و عناصر و معلولیت آن‌ها از نوع علیت و معلولیت بالعرض است و نه بالذات. بنابراین نمی‌توان با استناد به لزوم سنخیت و مناسبت بین علت بالذات با معلول بالذاتش استخلاف ودایع مذکور را توجیه نمود.

ثالثاً عناصر و ذرات تشکیل‌دهنده‌ی بدن از دوران کودکی تا زمان کهن‌سالی انسان دائماً در حال تغییرند و طبق نظر حکیم زنوزی، همه‌ی این عناصر متبدل در طول عمر باید مشتمل بر ودایع نفس باشند و در نتیجه همه‌ی آن‌ها باید به سوی جایگاه نفس حرکت کنند؛ ولی روشن است که حجم و اندازه‌ی آن‌ها در کنار هم به مراتب از جثه و هیكل بدن مادی فعلی بزرگ‌تر خواهد بود و در این صورت، بدن اخروی بدنی کاملاً متفاوت با بدن دنیوی خواهد شد که دقیقاً بر خلاف مقصود این حکیم است.

رابعاً بررسی‌های حاصل از علوم طبیعی، نظیر شیمی، فیزیک و زیست‌شناسی، نظریه‌ی حکیم زنوزی را تأیید نمی‌کنند. دستاوردهای علمی ثابت می‌کنند که موجودات مرکب از عناصر طبیعی پس از متلاشی شدن دقیقاً به همان عناصر تجزیه می‌شوند و پس از تجزیه، دوباره در ترکیبات طبیعی شرکت می‌کنند، بی آن‌که ویژگی‌های ترکیبات قبلی در آن‌ها دیده شود و مانع از صورت‌پذیری نوین آن‌ها در ترکیبات تازه گردد.

در جایی دیگر، نظریه‌ی حکیم زنوزی آن است که به دلیل وجود ودایع باقی‌مانده از نفس در ذرات به جای مانده از بدن، به‌ویژه ذرات خاکی آن، و با توجه به این‌که این ودایع ناشی از سنخیت و مناسبت ذاتی بین نفس و آثار بالذات آن در بدن است، مناسبتی بین عناصر به جای مانده از بدن با نفس مذکور وجود دارد که بین آن عناصر

با هیچ نفس یا موجود دیگری یافت نمی‌شود. این مناسبت ویژه ایجاب می‌کند که ذرات مذکور، که در اثر حرکت جوهری عام و فراگیر طبیعت، ناگزیر به تحول و دگرگونی مستمر هستند، نیل به جایگاه نفس را که منشأ نزولی ودایع مذکور است نصب العین خود قرار دهند و در قوس صعود، به قرینه‌ی علت بالذات نزولی خویش واصل شوند، زیرا دو قوس صعود و قوس نزول متقارن هستند و به علاوه «کل شیء یرجع الی اصله»؛ اصل بدن همان نفس است و یا دست کم اصل ودایع به جای مانده در بدن همان نفس است و به مناسبت این نکات، عناصر بدن در حرکت تحولی و جوهری خویش، به سوی نفس حرکت می‌کنند که سرانجام، این حرکت و تحول وجودی و جوهری در قیامت آن‌ها را در قالب بدن اخروی به نفس خاص خویش متصل می‌سازد و بدین‌سان همین بدن دنیوی در اثر تحولات جوهری به جایگاه نفس نائل شده، حیات اخروی خویش را در شکل رستاخیز و معاد جسمانی آغاز می‌کند، بدون آن که مشکل اعاده‌ی معدوم یا تناسخ پیش آید.

در نقد این سخنان می‌گوییم:

اولاً یافته‌های علوم طبیعی به هیچ روی چنین تفاوتی را در تحولات جوهری ذرات و عناصر طبیعی تأیید نمی‌کنند.

ثانیاً این که گفته شده ذرات و عناصر بدن در اثر تحول جوهری به جایگاه نفس می‌رسند به چه معنی است؟ اگر مقصود این است که به مرتبه‌ی تجرد رسیده، از ماده‌ی طبیعی بی‌نیاز می‌شوند، دیگر دنیویت آن‌ها از میان رفته و باید گفت بدن اخروی، همان‌طور که صدرا بیان داشته بدنی است مثالی و غیرمادی که این حکیم فرزانه از آن گریزان است، و اگر مقصود آن است که بدن اخروی با حفظ مادیت به جایگاه نفس می‌رسد، سخنی است باطل، زیرا جایگاه نفس مرتبه‌ی وجود مجرد و غیرمادی است، و اگر گفته شود که نفس به بدن اخروی که مادی است تعلق می‌یابد، این یعنی تحول نفس به سمت بدن، که گذشته از محذور تناسخ، با خواست این حکیم ناسازگار است، زیرا او می‌کوشد تا ثبات نفس را در جایگاه خویش حفظ کند.

ثالثاً عناصر بدن با حفظ دنیویت و مادیت به نفس می‌رسد و انسان اخروی را تشکیل می‌دهند. در این صورت، انسانی خواهیم داشت مشتمل بر ماده که جویا و طالب تحول و حرکت جوهری است برای دست‌یابی به فعلیت و این با آیات و روایات تناقض دارد، زیرا عالم آخرت نظام قوه و فعل نیست؛ نظام اخروی با نظام حاکم بر جهان مادی دنیوی سازگاری ندارد.

اشکال دیگر آن که آقاعلی معتقد است که پس از موت نیز از طریق ودایع و آثار نفس در بدن، میان این دو، نوعی علاقه باقی می‌ماند؛ یعنی از آن‌جا که نفس و بدن اتحاد ذاتی دارند، همان‌طور که در دنیا قدر جامعی آن‌ها را در یک نظام جزئی به یک‌دیگر پیوند می‌دهد، پس از مرگ نیز یک قدر جامع وجودی که از صقع نفس کلی الهی ناشی می‌شود آن‌ها را در یک نظام کلی به هم متصل می‌کند (۶، ص: ۱۱۰).

پس از مرگ، نفس به غایت خود، یعنی عقل فعال، متصل می‌شود. نفس به واسطه‌ی آثاری که در بدن به جای گذاشته، برای عقل فعال یا همان نفس کلی مجرا می‌شود؛ بنابراین نفس کلی از مجرای نفس جزئی، بدن متعلق به آن را به سمت آخرت حرکت می‌دهد؛ لذا بدن حرکت ذاتی خود را به سوی نفس جزئی متعلق خود ادامه می‌دهد و در روز قیامت به آن می‌پیوندد.

اما این مبنای حکیم مؤسس نیز متضمن اشکالاتی است. اصلی‌ترین اشکال به معنای مرگ مربوط می‌شود. بر مبنای حکمت متعالیه، مرگ به معنای قطع علاقه و استغنائی نفس از بدن دنیوی است؛ حتی نزد ابن سینا و سهروردی هم مسلم است که نفس در بقا به بدن دنیوی احتیاجی ندارد؛ اما آقاعلی گویا معتقد است که با مرگ، علاقه‌ی نفس و بدن از بین نمی‌رود. در این صورت، باید پرسید ملاک مرگ چیست و اگر تعلق به نحوی باقی است، چه ترجیحی بر انفکاک نفس و بدن باقی موجود است (۳، ص: ۶۷۹).

به نظر می‌رسد که ایشان میان بدن متعین دنیوی با بدن مآ و بدن مبهمی که مرتبه‌ی نازل نفس است خلط کرده است. درست است که نفس با بدن، ذاتاً متحد است و نفس تا وقتی که نفس است، به بدن تعلق دارد، ولی این بدن ظاهری دنیوی نیست که حتی یک آن هم بقا ندارد؛ بلکه آن بدنی که بالذات تحت تدبیر نفس و شأن و مرتبه‌ای از آن و متحد با آن می‌باشد همان بدنی است که به نحو ابهام، در وجود نفس، معتبر است. اگر نفس با همین بدن عنصری دنیوی ذاتاً متحد بود و به عبارت دیگر، اگر بدن متعین عنصری در حقیقت انسان دخیل بود، می‌بایست در عالم برزخ هم این بدن دنیوی همراه نفس می‌بود، حال آن‌که چنین نیست. بنابراین آقاعلی مدرس از یک طرف قائل به ترکیب اتحادی و تلازم ذاتی نفس و بدن است، اما از طرف دیگر نمی‌تواند جدایی نفس را از بدن عنصری در عالم برزخ انکار کند. اگر گفته شود در برزخ، اتحاد ذاتی نفس و بدن دنیوی برقرار است، جدایی و انفکاک آن‌ها توجیه‌پذیر نیست و اگر گفته شود در برزخ، اتحاد وجود ندارد، بلکه نفس و بدن دنیوی در قیامت به هم می‌پیوندند و مجدداً اتحاد برقرار می‌کنند، معلوم می‌شود که این اتحاد از اول، ذاتی نبوده، زیرا در اتحاد ذاتی، جدایی معنا ندارد و دو جزء ترکیب اتحادی به وجود واحد موجود هستند.

هم‌چنین آقاعلی در ضمن توضیح بخشی از روایت امام صادق(ع) می‌گوید: «... [مقامی که برای روح حاصل می‌شود که همان وجود مجرد از نشئه‌ی دنیا است ...]» (۸، ص: ۹۵). چنان‌که مشاهده می‌شود، در این جمله بیان شده که نفس با موت، از نشئه‌ی دنیا تجرد پیدا می‌کند. تجرد از نشئه‌ی دنیا به معنای جدا شدن از تمام تعلقاتی است که بین نفس و عالم مادی و بدن دنیوی وجود دارد. پس بین این سخن و آن عقیده که پس از مرگ، بین نفس و بدن مادی، نوعی علاقه باقی می‌ماند، تناقض آشکاری وجود دارد. از یک سو گفته می‌شود که پس از مرگ، در واقع، نفس از ماده و بدن مادی بی‌نیاز می‌شود، اما از دیگر سو، به بقای تعلق، که ناشی از عدم استغنائی نفس است، اذعان می‌شود. در این صورت، نفس هم بی‌نیاز است و هم بی‌نیاز نیست. بعد از این‌که نفس از ماده‌ی دنیوی بی‌نیاز شد و به غایت خود رسید، دیگر چه بهانه‌ای برای ارتباط آن‌ها وجود دارد و چه عاملی می‌تواند نفس را از حال بالفعل به حال بالقوه برگرداند؟ حکیم مؤسس برای فرار از این محذور عقلی، یعنی بازگشت فعلیت به قوه، می‌گوید که نفس در جایگاه خود ثابت است و بدن به سوی آن حرکت می‌کند و با آن متحد می‌شود. اما این حرف دو اشکال دارد: اول این‌که اتحاد ترکیبی امری دوطرفه است نه یک طرفه که بگویی نفس بر نمی‌گردد، بلکه بدن به سمت نفس پیش می‌رود؛ بنابراین همین که بدن با نفس اتحاد برقرار کرد، به این معنا است که نفس از حال تجرد و بی‌نیازی از ماده خارج شده و به حالت تدبیر بدن رجوع کرده است. ثانیاً نفس مکان و حیثی ندارد تا بدن حرکت کمی و آینی به سوی آن داشته باشد؛ به علاوه، بدن بدون نفس، جسدی بیش نیست و نه تنها انتقال کمی، که انتقال کیفی هم نمی‌تواند داشته باشد (۳، ص: ۶۹۶).

بر اساس آیه‌ی شریف «یوم تبدل الارض غیر الارض» (ابراهیم/۴۸)، عالم آخرت مغایر با دنیا است، نه دنیایی دیگر؛ بنابراین آن بدنی که با حرکت جوهری و ذاتی خود به سمت آخرت به پیش می‌رود باید از آثار نشئه‌ی دنیا مثل حرکت و زمان و مکان و کون و فساد جدا شود تا بتواند به مقام و مرتبه‌ی نفس برسد. بر این اساس، بدن خاکی به هیچ وجه نمی‌تواند به سمت نشئه‌ی اخروی حرکت کند؛ مضافاً بر این‌که بدن خاکی پس از مفارقت نفس، متلاشی شده و به اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن، که عبارت‌اند از عناصر، تجزیه می‌شود و هر یک از این عناصر که مستعد باشد، به حرکت خود ادامه می‌دهد و به صورت نوعی دیگری تبدیل می‌شود. آقاعلی معتقد است که در اثر تعاکس ایجابی و اعدادی نفس و بدن در دوران حیات دنیوی، آثاری از نفس در اجزا و عناصر بدن به ودیعه گذاشته می‌شود که موجب می‌گردد این اجزا بعد از مرگ، حرکت کنند و بدن کاملی تشکیل دهند تا در قیامت، به نفس خود بپیوندند؛ اما این مطلب هم نمی‌تواند صحیح باشد، به دلیل آن‌که

تعاکس ایجابی و اعدادی تا زمانی وجود دارد که بین نفس و بدن دنیوی اتحاد ذاتی برقرار باشد؛ اما چنان‌که بیان شد، در اثر موت و در عالم برزخ، این اتحاد از بین می‌رود؛ لذا رابطه‌ی متعکس باقی نمی‌ماند؛ زیرا اگر بگوییم رابطه‌ی متعکس نفس و بدن دنیوی برقرار است، یعنی هنوز موتی واقع نشده است. با مفارقت نفس از بدن عنصری و قطع تصرف تدبیری نفس در بدن، آن علیت ایجابی نفس نیز قطع می‌شود؛ لذا از ودایع محفوظ در بدن، کاری بر نمی‌آید تا حرکتی به سوی نفس و آخرت واقع شود (۳، صص: ۶۸۴ - ۶۸۵).

هم‌چنین چنان‌که استاد آشتیانی اشاره می‌کند، ماده خود به خود امری لامتحصل و متحد با صورت است؛ لذا با از بین رفتن صورت انسانی بدن، اجزای متفرق مطلقاً ماده‌ی نفس به شمار نمی‌آیند و از دیگر اجزای خاک، متمایز نمی‌شوند. حتی اگر تمایز اجزای خاک را بپذیریم، دو حالت داریم: یا این اجزا دوباره از ماده‌ی اصلی، بعد از طی درجات و صور مختلف، به مقام نفس می‌پیوندند که کسی قائل به این قول نیست، یا حرکت طولی ندارند و در یک حالت درجا می‌زنند و به یک صورت معین باقی می‌مانند تا با نفخ صور به امر حق، جمع و متعلق نفس شوند که این همان حرف متکلمان است و بطلان آن روشن، زیرا ممکن نیست ماده‌ای به طرف آخرت متحرک باشد و در عین حال، به یک صورت باقی بماند (۳، صص: ۳۲۹-۳۳۰).

علاوه بر این‌ها با تبدیل نشئه‌ی دنیا به آخرت، از زمین و آنچه در آن است، از ماده و خاک و بدن و به تبع آن از ودایع، چیزی باقی نخواهد ماند تا بتواند منشأ اثر و حرکتی شود.

حاصل کلام این‌که به لحاظ مبانی عقلی و فلسفی، نظریه‌ی حکیم مؤسس درباره‌ی معاد جسمانی دچار تناقض است. به نظر می‌آید که دیدگاه ایشان در معاد جسمانی، بیشتر توجیهی نسبت به روایت امام صادق است تا یک دیدگاه تأسیسی عقلی (۵، ص: ۶۹۱). شایان ذکر است که این حدیث از حیث سند هم دچار خدشه است و نمی‌توان در یک مسأله‌ی اعتقادی بر آن تکیه کرد (۱، صص: ۶۹۲ - ۶۹۳).

۶. اشتراکات دو نظریه

میان نظریه‌ی ملاصدرا و حکیم مؤسس درباره‌ی معاد جسمانی، اشتراکاتی را می‌توان برشمرد:

۱. یکی از نقاط اشتراک، رابطه‌ی میان نفس و بدن است. هم صدرا و هم آقاعلی مدرس معتقد به اتحاد ذاتی و طبیعی و ترکیب اتحادی نفس و بدن هستند. هر دو بر این باورند که نفس علت بدن و بدن مُعدّ و زمینه برای کسب کمالات و فضایل نفس است.

۲. آقاعلی مدرس در نظریه‌ی خود، هم‌چون صدرالمتألهین، از حرکت جوهری و اصالت وجود و تشکیک وجود بهره گرفته است.
۳. هر دو اذعان می‌کنند که بدن متعلق نفس در آخرت، عین بدن دنیوی است.

۷. تفاوت‌های دو نظریه

اختلافاتی هم میان این دو نظر وجود دارد:

۱. اولین و مهم‌ترین اختلاف آن است که معنای مرگ در نظر این دو فیلسوف بزرگ، فرق می‌کند. بر مبنای صدرالمتألهین و بلکه اکثر حکما، از جمله ابن سینا و سهروردی، مرگ به معنای انقطاع هر گونه تعلق نفس به بدن دنیوی است؛ زیرا نفس از این ماده و نشئه‌ی مادی استغنا پیدا می‌کند. اما آقاعلی معتقد است که ارتباط نفس و بدن، پس از مرگ، به کلی از بین نمی‌رود. این باور نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا میان اتحاد ذاتی نفس و بدن دنیوی که حکیم مؤسس بر آن تأکید می‌کند و انفکاک آن دو در عالم برزخ، تناقض روشنی وجود دارد. اگر اتحاد ذاتی است، جدایی امکان ندارد و نمی‌توان گفت این دو فقط در برزخ از هم جدا می‌شوند و دوباره در قیامت با هم متحد می‌شوند.
با توجه به معنایی که ملاصدرا از مرگ ارائه می‌دهد، اگر بین نفس و بدن، تعلق باقی بماند، به این معناست که نفس هنوز از بدن مستغنی و بی‌نیاز نشده، لذا موتی اتفاق نیفتاده است. بنابراین اگر نفسی که از نشئه‌ی مادی مجرد و استغنا پیدا کرده بخواهد دوباره به بدن دنیوی خود تعلق یابد، به مفهوم برگشت فعلیت به قوه است که عقلاً محال و ناممکن است. این گفته‌ی آقاعلی هم که نفس در آخرت ثابت می‌ماند تا بدن به سمت آن حرکت کند، نمی‌تواند مشکل را حل کند، چون اتحاد و علاقه و هر نوع رابطه‌ای یک مسأله دوطرفه است و نمی‌توان یک طرف نسبت را از لوازم آن نسبت و اضافه، جدا و مبرا کرد.
۲. پس از این که نفس از این بدن عنصری مفارقت کرد، بدن دیگر بدن نیست، بلکه صرفاً یک جسد است که اجزایش به تدریج متلاشی می‌شوند و به اصل خود، یعنی خاک، بازمی‌گردند و بنا بر حرکت جوهری، هر یک از عناصر آن که مستعد باشد، به صورت دیگری تبدیل می‌پذیرد. این نظر صدرالمتألهین است؛ ولی حکیم مؤسس معتقد است که عناصر بدن سابق به سبب همان ودایع مذکور، به سمت تشکیل صورت کامل بدن حرکت می‌کنند. اگر این فرض را هم بپذیریم، بعد از این که صورت بدن تکمیل شد، حرکت آن به سمت آخرت و نفس مجرد محذور عقلی دارد، زیرا حرکت کمی و عینی به سوی امر مجرد که مکان ندارد بی‌معناست. علاوه بر این، عالم آخرت از حیث ماهیتی، کاملاً متفاوت و متغایر با دنیا است و عالمی در عرض دنیا نیست؛ بنابراین با برپایی قیامت،

بساط نشئه‌ی ماده و آنچه در آن است، اعم از عناصر و ودایع، به کلی برچیده می‌شود و اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند.

۳. اختلاف دیگر آن است که ملاصدرا قائل است که امکان ندارد بدن عنصری دنیوی در آخرت با نفس متحد شود، اما آقاعلی تصریح می‌کند که همین بدن عنصری در آخرت، برای بار دوم به نفس می‌پیوندد. بنابراین گرچه هر دو به عینیت بدن متعلق نفس در آخرت و دنیا اعتقاد دارند، معنای عینیت نزد آنان متفاوت است. صدرالمتألهین عینیت دو بدن را عینیتی فلسفی می‌داند که ملاک آن اتحاد در حمل و این‌همانی است، اما آقاعلی عینیت را عینیت اعتباری معمول بین مردم می‌داند که در آن، ظاهر بدن را ملاک قرار می‌دهد و معنایش آن است که در آخرت، بدن با تمام خصوصیات دنیوی‌اش دوباره ایجاد می‌شود که بطلان آن روشن است، زیرا چنان که بیان شد، نشئه‌ی آخرت به کلی با دنیا تفاوت دارد.

۴. نتیجه این که همان طور که گفته شد، تلاش حکیم زنوزی با همه‌ی اهمیت در خوری که دارد، به هیچ روی نمی‌تواند ما را به نظریه‌ای در باب معاد جسمانی راه برد و باید گفت برترین نظریه در این موضوع، دیدگاهی است که صدرا بیان داشته است.

یادداشت‌ها

۱. «و بعض اخر عزلوالبدين الدنيوى عن درجه الاعتبار فى العدد و المعاد ، كما هو ظاهر ما يترأى من علامه قدس سره (ای صدر المتألهین) فى التوفيق ههنا ... فالبدن الاخرى كما يترأى من ظاهر علامه ههنا و من بعض علماته الاخرى فى ساير المواضع هو بعينه البدن البرزخى ، و اما البدن الدنيوى فيفسد الى عناصره فيصير حكمه حكم العناصر كما كان قبل صيرورته بدنأ ، فلا يتعلق النفس به بعد مفارقتها عنه اصلاً» (۶، ص: ۸۹).

۲. «والحق ما ذكرناه من تعلق النفس ثانياً بالبدن الدنيوى ، لكن يرجوع البدن الى الاخره و الى حيث النفس ، لا يعود النفس الى الدنيا و الى حيث البدن فيكون البدن واقفاً و النفس متحرکه اليه» (همان، ص: ۸۸).

۳. «ان لها (ای النفس) تعلقاً بالبدن بعد المفارقه ايضاً ، الا اين تعلقها به بعد المفارقه تعلق ايجابى و ليس للبدن لها اعداد من قبيل الاعدادات التى لها قبل المفارقه ، فبرجوع النفس فى البرزخ الى الاخره و القيامه الكبرى يرجع البدن فى الدنيا اليها(همان، ص: ۸۸).

۴- «... و اذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب ، و زالت القوى المتشعبه منها فيه ، و صير الموضوع البعيد بحاله اخرى اما ان يبطل و يضمحل نوعه و جوهره الذى به كان ماده للنفس او يخلف النفس فيها صورته تستبقى المادة على طبيعتها ، و كيفيه هذا الاستخلاف لا يخلوعن صعوبه ، فان تلك

الصورة لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها ، و ان لم تكن من فعلها و كانت المادة متحصلة بصورة اخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرأ محصلاً لما فرض ماده لها» (همان، ص: ۸۸).

۵. «فاذن اذا فارقت النفس البدن تخلفت فيها اثاراً و ودایع من جهاتها الذاتيه و ملكاتها ال جوهریه و..... فاذن البدن بعد مفارقه نفسه عنه ممتاز فی الواقع عن سائر الابدان المفارقه عنها نفوسها ، و کذا عناصره عن عناصرها بهذا الاستخلاف »

منابع

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۵۹)، شرح بر زاد المسافر، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۸)، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران: انتشارات حکمت.
۳. پویان، مرتضی، (۱۳۸۸)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: بوستان کتاب.
۴. پیرامردی، محمدجواد، «مبانی نظری معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا»، شماره ۳۶.
۵. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۷۴)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، تهران: انتشارات دلیل ما.
۶. زنوزی تبریزی، علی بن عبدالله، (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات، ج ۲، با مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۷. _____، (۱۳۱۴ق)، بدایع الحکم، تهران: چاپ سنگی.
۸. _____، (۱۳۱۰)، سبیل الرشاد، تهران: چاپ سنگی.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۹ق)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الاربعه العقلیه، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۰. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. _____، (۱۳۱۳ق)، شرح الهدایه الأثیرییه، تهران: چاپ سنگی.

۱۲۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۲. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۸ق)، *الأصفي في تفسير القرآن*، ج ۲، تحقیق محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

Archive of SID