

تحلیل انتقادی دیدگاه مدرّس زنوزی درباره معاد جسمانی

ابوالفضل کیاشمشکی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۲۲

چکیده

تبیین فلسفی معاد جسمانی از مهم‌ترین مباحث فلسفه، به ویژه پس از صدرالمُتألهین، است. دیدگاه آقاعلی مدرّس زنوزی در این مسئله مبتنی بر این اصول است که اولاً نفس پس از مرگ، ودایع و ویژگی‌هایی متناسب با هویت خود را در ذرات و عناصر بدن باقی می‌گذارد؛ و ثانیاً این ودایع و ویژگی‌ها سبب حرکت جوهری و تحوّل وجودی ذرات بدن شده و در نهایت، زمینه‌ساز اتصال بدن برآمده از آن‌ها با نفس خود شخص در آخرت می‌شوند؛ به گونه‌ای که هیچ نفس دیگری، سازگاری و تناسب لازم برای اتحاد با بدن مذکور را ندارد. بنا بر این نظر، می‌توان ضمن ارائه تبیین فلسفی سازگارتر با آیات قرآن و روایات، از اشکالات دیدگاه غیاث‌الدین دشتکی برحذر ماند. بی‌تردید اگر بتوان تبیینی فلسفی از معاد جسمانی به دست داد که با ظاهر آیات قرآن و روایات سازگارتر باشد و از ناسازگاری منطقی درونی نیز به دور باشد، آن تبیین پذیرفتنی‌تر از تبیین‌های رقیب خواهد بود. آیا می‌توان دیدگاه حکیم زنوزی در باب معاد جسمانی را دیدگاهی منسجم و سازگار با آیات قرآن و روایات دانست؟ و نیز آیا می‌توان دیدگاه او در این باره را بر دیدگاه ملاصدرا ترجیح داد؟ در این مقاله، استدلال شده است که نظریه مدرّس زنوزی در تبیین معاد جسمانی، از اتقان لازم فلسفی برخوردار نیست؛ و نمی‌توان آن را بر دیدگاه ملاصدرا ترجیح داد.

واژگان کلیدی

معاد جسمانی، نفس، بدن، حرکت جوهری، آقاعلی مدرّس، ملاصدرا

مقدمه

دیدگاه صدرالمتألهین در مسئله معاد جسمانی و تفسیر خاص او از این باور دینی، پس از او با بازتاب‌های مختلفی مواجه شد؛ و هر چند بیشتر حکیمان بعدی از دیدگاه او پیروی نموده و تبیین خاص این حکیم بزرگ را پذیرفته‌اند، ولی فیلسوفانی نیز هستند که حتی با پذیرش دستگاه فلسفی صدرا و اصول و مبانی خاص آن، دیدگاه او را در مسئله معاد جسمانی نپذیرفته و با نقد آن کوشیده‌اند نظریه‌ای دیگر در این باب به دست دهند. از این میان، شاید مهم‌ترین رویکرد، دیدگاهی است که آقاعلی مدرس زنوزی بیان کرده است.^۱ حکیم زنوزی، در رساله «سبیل الرشاد»، ضمن نقد دیدگاه اشاعره و ظاهرگرایان در تفسیر دین و باورهای دینی و نیز نقد دیدگاه صدرا در مسئله معاد جسمانی، توضیح داده است که دیدگاه‌های هیچ یک از این دو گروه نمی‌تواند تفسیر صحیح معاد جسمانی از نظر قرآن و روایات باشد؛ و آنچه از این متون به دست می‌آید و از ضروریات عقاید دینی مسلمانان - و بلکه پیروان همه ادیان الهی - است، تنها با تفسیر و تبیین خاص او سازگار است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲).

به بیان حکیم زنوزی، دیدگاه اشاعره نه تنها با مبانی عقلی - فلسفی ناسازگار است، بلکه حتی با ضروریات نقلی نیز سازگار نیست؛ زیرا از متون آیات و روایاتی ظاهر می‌شود که جهان دنیوی نظامی دارد کاملاً متفاوت با نظام حاکم بر جهان آخرت. مثلاً در قرآن مجید آمده است:

«عَلَىٰ أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالِكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (الواقعة / ۶۱-۶۲)

از چنین آیاتی و نیز برخی از روایات به دست می‌آید که نشأه اخروی با نشأه دنیوی تفاوت اساسی دارد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان جهان آخرت را همان جهان دنیا دانست. به علاوه، بازگشت نفس به جهان مادی دنیوی پس از مرگ، مستلزم تناسخ و محذورات آن است. با توجه به نقد حکیم زنوزی نسبت به دیدگاه اشاعره، به دست می‌آید که در رویکرد او، اولاً تفاوت دنیا و آخرت محفوظ می‌باشد؛ و به هیچ روی نمی‌پذیرد که نفس پس از مفارقت از بدن و دنیا، دوباره به آن بازگردد. و ثانیاً دیدگاه وی دچار محذور تناسخ - یعنی تعلق دو نفس به یک بدن یا عدم مسانخت نفس و بدن - نیست.

ملاصدرا برای اجتناب از محذور تناسخ و نیز برای حفظ تفاوت بین آخرت و دنیا، بر آن شد که جهان آخرت جهانی است غیرمادی؛ جهانی ادراکی و فاقد هر گونه ماده و پی آمدهای مادی دنیوی. به علاوه، بدن اخروی که بدنی است مثالی - صوری و غیرمادی، به گونه‌ای پیوسته با بدن دنیوی و در عمق وجود نفس، به گونه‌ای طبیعی - تکوینی و بر پایه ملکات و نیات نفس شکل می‌گیرد؛ در نتیجه، بدنی مفصل نیست تا محذور تناسخ پیش آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۵). حکیم زنوزی، این دیدگاه را نیز نپذیرفته و در نقد آن چنین گفته است که طبق این دیدگاه، بدن اخروی همان بدن برزخی است؛ و در حقیقت، تفاوتی بین جهان آخرت و عالم برزخ باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر، همان طور که جهان آخرت و قیامت با جهان دنیا متفاوت است، با عالم برزخ نیز تفاوت دارد؛ و این در حالی است که در نظریه صدرای، این نکته در نظر گرفته نشده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۷).

۱. تقریر دیدگاه مدرّس زنوزی

حکیم زنوزی برای حفظ تفاوت آخرت و برزخ، بدن اخروی را عیناً همان بدن دنیوی معرفی می‌کند؛ البته نه از باب اعاده معدوم - که برخی از متکلمان می‌پنداشتند - و نه از طریق بازگشت دوباره نفس از جایگاه روحانی و مجرد خویش به بدن دنیوی، که مستلزم محذور تناسخ است؛ بلکه به این صورت که ذرات بدن باقی مانده پس از مفارقت روح، در اثر حرکت جوهری و تحولات وجودی ذاتی به درجه‌ای از کمال می‌رسند که شایسته اتحاد و اتصال با نفس می‌گردند؛ بی آن‌که نفس از جایگاه خود فرود آید و به آن تعلق گیرد. به این ترتیب، هم تفاوت دنیا و آخرت به حال خود باقی می‌ماند؛ چون نفس - که از آخرت است - به دنیا باز نمی‌گردد، و هم محذور تناسخ متفی می‌گردد؛ زیرا بدن اخروی، از همان ذرات بدن اصلی و در اثر تحول جوهری به جایگاه نفس می‌رسد و از آنجا که ودایع و ویژگی‌هایی از نفس در این ذرات باقی مانده، تناسب بدن اخروی با نفس نیز محفوظ است. خود همین سنخیت نیز از تعلق نفسی دیگر به بدن اخروی ممانعت می‌کند و مشکل تعدد نفوس پیش نمی‌آید (مدرّس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳).

حکیم زنوزی، همچون غیاث‌الدین دشتکی، 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 تحقق می‌یابد. البته بیان حکیم زنوزی در تفسیر این دو گونه تعلق، با بیان غیاث‌الدین دشتکی متفاوت است؛ زیرا حکیم زنوزی می‌کوشد تا با دست‌آوردهای فلسفی صدرایا، همچون اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حرکت اشتدادی و جوهری وجود و ...، تعلق مذکور را توجیه نموده و تبیین نماید؛ بر خلاف غیاث‌الدین دشتکی که با این دستگاه فلسفی آشنایی نداشته است. بنابراین می‌توان دیدگاه حکیم زنوزی را به بیانی، اصلاح شده دیدگاه غیاث‌الدین دشتکی دانست. حال باید دید که با تغییراتی که این حکیم در دیدگاه دشتکی پدید آورده، آیا اشکالات مربوط به دیدگاه مذکور بر طرف شده؛ یا همچنان باقی مانده و دیدگاه دشتکی غیر قابل دفاع است.

به هر روی، آنچه اهمیت دارد این است که حکیم زنوزی به خوبی می‌داند که قطع تعلق کامل نفس به بدن و اجزای تشکیل دهنده آن، زمینه ارتباط دوباره آن‌ها را به دلیل محذور تناسخ از بین می‌برد. در نتیجه، چنانچه بدن اخروی بخواهد همین بدن دنیایی باشد، ناگزیر باید رابطه نفس با اجزای بدن، حتی پس از مرگ، به شکلی برقرار باشد (مدرّس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۴).

به بیان حکیم زنوزی، نفس دو گونه تعلق به بدن دارد: تعلق در دنیا که دوسویه است؛ یعنی بر پایه رابطه دو جانبه نفس - بدن استوار است؛ رابطه‌ای ایجابی - اعدادی که بر اساس آن، نفس ایجاباً و به نحو علیّت حقیقی بر بدن اثر می‌گذارد، و بدن نیز اعداداً و به نحو علیّت اعدادی و بالعرض بر نفس تأثیر می‌گذارد. پس از مرگ، تأثیر اعدادی بدن بر نفس منتفی می‌شود؛ زیرا نفس در اثر تکامل، به کمال خویش نایل گشته و از نقش اعدادی بدن بی‌نیاز می‌گردد. در نتیجه، پس از مرگ، تعلق نفس به بدن تنها تعلق ایجابی و از سوی نفس است که همچنان در کار تدبیر و صورت‌گری ذرات تشکیل دهنده بدن است؛ بی آن‌که از آن اثر پذیرد. این تعلق که ناشی از ودایع و آثار بازمانده از تأثیر نفس بر ذرات بدن در دنیا است، زمینه لازم برای تحوّل جوهری ذرات مذکور و تشکیل بدن اخروی را فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که بر پایه تناسب و سنخیت مذکور، هم سازگاری طبیعی لازم بین نفس و بدن اخروی تأمین می‌شود، و هم زمینه تعلق نفسی دیگر به بدن مذکور منتفی شده و محذور تناسخ به هیچ شکلی پیش نمی‌آید.

چنان‌که اشاره شد، حکیم زنوزی با ظرافت و دقت خاصی و بر پایه اصول صدرایی، تعلق ایجابی نفس به بدن پس از مرگ را به شیوه‌ای تحریر و تقریر می‌کند که اشکالات وارد بر نظریه غیاث‌الدین دشتکی بر آن وارد نباشد. در اینجا، مناسب است پیش از بیان مبانی و اصول دیدگاه حکیم زنوزی، به این نکته توجه شود که در برخی از تعبیر صدرای و نیز حکیم سبزواری، اشاراتی وجود دارد که به نحوی بر رابطه نفس با بدن پس از مرگ دلالت می‌کند. هر چند صدرای، در سایر نوشته‌ها و عبارات خویش، به صراحت چنین ارتباطی را نفی کرده است؛ ولی می‌توان حکیم زنوزی را تحت تأثیر برخی نکات تلویحی در عبارات صدرای دانست:

«... و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القریب، وزالت القوى المتشعبة منها فيه، و صیر الموضوع البعید بحالة أخرى إما أن یبطل و یضمحلّ نوعه و جوهره الّذی به كان مادة للنفس أو یخلف النفس فیها صورة تستبقى المادة علی طبیعتها، و کیفیة هذا الاستخلاف لا یخلو عن صعوبة، فإن تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها، و إن لم تكن من فعلها و كانت المادة متحصلة بصورة اخرى غیر النفس فلم تكن النفس جوهرًا محصلًا لما فرض مادة لها...»

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۸)

در این عبارت، مقصود او از موضوع قریب، مزاج برآمده از تدبیر نفس در بدن است؛ همچنان‌که منظور از موضوع بعید، ماده و عناصر و ترکیبات تشکیل دهنده بدن، پیش از تعلق نفس به آن است. به بیان بالا، 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 واسطه آنها، صلاحیت تعلق نفس را داشتند - از دست داده و مضمحل و متلاشی می‌شوند، و یا در اثر استخلاف نفس در آن، صورت به جای مانده در اثر نفس، در آن باقی مانده و از بین نمی‌رود؛ که البته به بیان صدرای، توضیح فلسفی چنین استخلافی خالی از صعوبت و دشواری نیست، بلکه همان‌طور که اشاره شد، باید گفت چنین استخلافی بر پایه دستگاه فلسفی او و نیز سایر مطالب او پیرامون رابطه نفس با بدن، قابل توضیح نیست. شاید مقصود او از دشواری این مسئله، همین ناسازگاری با بخش‌های دیگر فلسفه اوست.

حکیم سبزواری نیز در تعلیقه بر این عبارت «اسفار»، ضمن تأیید آن، مسئله زیارت اهل قبور را بر پایه همین استخلاف موجه و پذیرفتنی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۹، پانویس س). البته از عبارت حکیم سبزواری استفاده می‌شود که چنین رابطه‌ای، مبنای حیات اخروی نیست و بلکه هر چه این رابطه ضعیف‌تر باشد، حیات اخروی شدت می‌یابد. به بیان دیگر، هر چند پس از مرگ نیز رابطه‌ای ضعیف بین نفس و بدن مادی برقرار است؛ ولی این رابطه همواره کاهش می‌یابد و با کاهش هر چه بیشتر آن، زندگی اخروی بیشتر بروز و ظهور می‌یابد؛ تا جایی که حیات کامل اخروی، در پی قطع رابطه و تعلق کامل نفس به بدن دنیوی مذکور حاصل می‌شود.

اما همین مسئله استخلاف، دست‌مایه اصلی حکیم زنوزی در تبیین خاص او از معاد جسمانی است؛ چه به بیان او، بر پایه همین استخلاف است که اجزای بدن، به شوق رسیدن به جایگاه نفس، در اثر حرکت جوهری تحوّل یافته و در قیامت و آخرت، در قالب بدن اخروی به نفس - که اصل آن‌هاست - متصل می‌گردند. البته حکیم زنوزی در بخشی از کتاب «سبیل الرشاد» اشاره کرده است که استخلاف کامل از آن مقرران است که حتی پس از گذشت سالیان متمادی، بدنشان در قبر نیوسیده و سالم باقی می‌ماند؛ نظیر بدن شیخ صدوق که وقتی پس از هزار سال از قبر بیرون افتاد، به گواهی خود حکیم زنوزی، همچنان سالم باقی مانده بود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۸).

۲. تحلیل دیدگاه مدرس زنوزی

به هر تقدیر، آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که چگونه می‌توان بر پایه اصول فلسفی تبیین کرد که اولاً: نفس، ودایع و ویژگی‌هایی متناسب با هویت خویش در ذرات و عناصر بدن باقی می‌گذارد؛ و ثانیاً: این ودایع و ویژگی‌ها سبب حرکت جوهری و تحوّل وجودی ذرات مذکور شده و در نهایت، زمینه‌ساز اتصال بدن برآمده از آن‌ها با نفس در آخرت می‌شوند؛ به گونه‌ای که هیچ نفس دیگری، سازگاری و تناسب لازم برای اتحاد با بدن مذکور را همچون نفس اصلی ندارد. و نیز آیا بدین وسیله می‌توان ضمن ارائه تبیینی برتر و سازگارتر با آیات و روایات، از مشکلاتی که دامن‌گیر دیدگاه‌های پیش از صدرا بود، به ویژه دیدگاه غیاث‌الدین دشتکی، برحذر ماند. بی‌تردید 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، چنین تبیینی پذیرفتنی تر از تبیین‌های رقیب است. آیا آنچه حکیم زنوزی اظهار داشته، از چنین ویژگی‌هایی برخوردار است؟ باید به بررسی بیشتر پرداخت.

نخست، اصول دیدگاه او را بر پایه مطالب «سبیل الرشاد» و گاه «بدایع الحکم» تقریر می‌کنیم و سپس آن را با ترازوی منطقی می‌سنجیم تا روشن شود که آیا انسجام و سازگاری کافی در میان آن‌ها حاصل است یا نه. اصول فلسفی حکیم زنوزی در تبیین معاد جسمانی بدین شرح است:

۱-۲. ترکیب اتحادی نفس و بدن

ترکیب بین دو شیء، دارای اقسامی است همچون ترکیب عقلی، مقداری، خارجی، حقیقی، اعتباری، اتحادی و انضمامی و ... در اینجا، مقصود از ترکیب بین نفس و بدن، ترکیب خارجی است؛ به این معنا که اجزای تشکیل دهنده مرکب، وجود خارجی دارند، نظیر ترکیب جسم از ماده و صورت، یا ترکیب بدن از اعضا و عناصر تشکیل دهنده آن. روشن است که ترکیب خارجی تنها در موجودات مادی قابل تصور است و مجردات چنین ترکیبی ندارند. بی‌تردید ترکیب حاصل از نفس و بدن، ترکیبی است خارجی؛ چه هم نفس و هم بدن، در جهان خارج از ذهن وجود دارند. اما پرسش این است که آیا ترکیب خارجی بین نفس و بدن، ترکیبی اتحادی است یا انضمامی؟ بعداً خواهیم گفت که ترکیب اتحادی، در حقیقت همان ترکیب حقیقی است و ترکیب انضمامی نیز همان ترکیب اعتباری است. در نوشته‌های صدر، بیشتر از اصطلاح «اتحادی» و «انضمامی» استفاده شده است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۲)؛ ولی حکیم زنوزی در «سبیل الرشاد»، اصطلاح «حقیقی» و «اعتباری» را به کار برده است (مدرّس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸).

به هر روی، در اینجا دو مسئله قابل طرح است: نخست این که مرکب حقیقی (و در مقابل آن مرکب اعتباری) چیست و چه تعریفی دارد؟ و دوم این که چگونه می‌توان به ترکیب حقیقی یک مرکب پی برد؟ به اصطلاح، در اینجا دو مقام وجود دارد: مقام ثبوت و مقام اثبات. حکیم سبزواری در «شرح منظومه»، در مقام پاسخ به پرسش نخست چنین گفته است که ملاک ترکیب حقیقی در یک مرکب، وجود وحدت حقیقی

در آن است، به نحوی که افتقار و نیاز دو سویه بین اجزای آن وجود داشته باشد. بنابراین ترکیب حقیقی در جایی حاصل است که بین اجزای تشکیل دهنده مرکب، نیاز متقابل و تأثیر و تأثر متقابل به گونه‌ای باشد که کل حاصل از این تعامل، وحدتی حقیقی داشته باشد:

«فی واحدٍ حقیقةً ترکیباً الفکر فیما بین الأجزاء وَجَباً»

(سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۳۶۷-۳۶۸)

در اینجا، پیش از پرداختن به پرسش دوم یا مقام اثبات، باید به این نکته اشاره کرد که چگونه ممکن است از ترکیب دو شیء، یک شیء با وحدت حقیقی به دست آید؟ واضح است که صرف تأثیر و تأثر متقابل یا نیاز متقابل نمی‌تواند ملاک کافی برای شکل‌گیری واحد به وحدت حقیقی باشد. از این رو گفته‌اند که وحدت حقیقی در مرکبات، در جایی تحقق می‌یابد که دست‌کم یکی از طرفین ترکیب، شیء لامتحصل، مبهم و غیرمتعین باشد و طرف دیگر، شیء متحصل، متعین و بالفعل. توضیح این‌که برای اتحاد بین دو شیء، چند حالت متصور است: ۱- اتحاد شیء متحصل با شیء متحصل دیگر؛ ۲- اتحاد دو شیء لامتحصل؛ ۳- اتحاد شیء متحصل با شیء لامتحصل. از سوی دیگر، اتحاد بین هر یک از این دو شیء، یا به صورت اتحاد یکی با دیگری است؛ و یا به صورت اتحاد آن دو در شیء سوم است که این شیء سوم نیز می‌تواند متحصل یا غیرمتحصل باشد. بدین ترتیب، حالت‌های مختلف قابل فرض، نه حالت است؛ ولی بررسی این حالت‌های فرضی نشان می‌دهد که تنها دو قسم از آن‌ها امکان تحقق دارد: یکی اتحاد متحصل با لامتحصل، مثل اتحاد ماهیات با وجود؛ و دیگری اتحاد لامتحصل با لامتحصل دیگر که البته در امر متحصل سوم پدید می‌آید، شبیه اتحاد دو مفهوم ماهوی جنس و فصل در یک وجود واحد (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۲۲۱). به بیان صدرالمآلهین، از آنجا که وحدت و وجود مساوق یکدیگرند، وحدت حقیقی در جایی حاصل می‌شود که وجود حقیقی حاصل باشد و در چنین فرضی، هیچ‌گونه کثرت وجودی قابل فرض نیست. بنابراین هر گونه کثرت مفروض، کثرتی اعتباری و ناشی از تحلیل و تعمل عقل خواهد بود؛ به عبارت دیگر، در موارد ترکیب حقیقی، اجزای مرکب کثرتی صرفاً تحلیلی و ذهنی دارند و در ظرف واقع و نفس‌الامر، تنها وجود

واحدی تحقّق دارد که می‌توان آن را منشأ انتزاع و اعتبار معانی کثیر مفروض دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۲۸۴، ۲۹۸ و ۳۰۷).

بنابراین به بیان صدر، ملاک ترکیب طبیعی یا حقیقی یا اتّحادی آن است که مفاهیم متعدّد در وجود واحدی جمع شوند؛ به این معنی که بتوان مفاهیم ماهوی مختلفی را از وجود واحدی انتزاع نمود و بین آنها با هم و یا با مفاهیم معقول ثانوی، به اعتبار وحدت وجودی مذکور، یگانگی برقرار کرد؛ نظیر اتّحاد ماده و صورت، یا اتّحاد نفس با صور ادراکی، و یا حتی اتّحاد بدن با نفس. بر پایهٔ عبارت اخیر صدر، شاید بتوان گفت که همهٔ انحای ترکیب حقیقی، در نهایت به ترکیب وجود و ماهیت باز می‌گردند، حتی ترکیب ماده و صورت، و یا ترکیب بدن و نفس.

اما پرسش دوم چنین بود که معیار اثبات وحدت حقیقی و ترکیب اتّحادی کدام است؟ یا به عبارت دیگر، چگونه می‌توان در مقام اثبات، به حقیقی و اتّحادی بودن یک ترکیب پی برد؟ در این باره، حکیم سبزواری بروز و ظهور آثاری متفاوت با آثار اجزاء را به عنوان معیار شناسایی ترکیب اتّحادی معرفی کرده است. به گفتهٔ او، چنانچه مرکّب ویژگی‌هایی داشته باشد که در اجزاء دیده نشوند، چنین مرکبی ترکیب اتّحادی دارد؛ و چنانچه آثار مترتب بر مرکّب، برآیند آثار و خواص اجزاء باشند، در این صورت باید گفت که ترکیب غیرحقیقی و غیراتّحادی دارد.^۲ مثال اوّلی یاقوت است که خواصّی متفاوت با خواص عناصر تشکیل دهندهٔ آن دارد؛ و مثال دومی سپاه است که ویژگی آن، از نوع و برآیند ویژگی‌های اجزای تشکیل دهندهٔ آن است:

«لوحدة حقیقة معیار أن كان فی موصوفها آثار

سوی الذی الأجزاء عری من أثر كأثر الیاقوت لا کالعسکر»

(سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۳۶۷-۳۶۹)

علاوه بر آنچه از حکیم سبزواری نقل شد، معیارهای دیگری نیز برای شناسایی ترکیب حقیقی بیان شده است که محقق آشتیانی، در «تعلیق بر شرح منظومه» به برخی از آنها اشاره کرده است؛ از جمله این‌که: ۱- حدّ مجموع و مرکّب، غیر از حدّ هر یک از اجزاء باشد. ۲- از ترکیب اجزاء، ماهیت نوعیه متحصّله‌ای حاصل شود. ۳- از ترکیب اجزاء، صورت یگانه و وحدانی حاصل شود که در طول اجزاء، و نه در عرض آنها

قرار گیرد. به بیان محقق آشتیانی، معیاری که حکیم سبزواری تبیین کرده است، همه معیارهای یاد شده را در بر می‌گیرد (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۳۹۶).

به هر روی، تا اینجا روشن شد که مقصود از مرکب حقیقی چیست و نشانه آن کدام است. نیز روشن شد که از مهم‌ترین موارد و مصادیق ترکیب حقیقی، ترکیب ماده و صورت است. حال با روشن شدن نحوه ترکیب حقیقی در ماده و صورت، می‌توانیم به مسئله ترکیب بین نفس و بدن بپردازیم، که یکی از اصول و مبانی دیدگاه حکیم زنوزی در باب معاد جسمانی است.

حکیم زنوزی بر پایه ترکیب اتحادی ماده و صورت و این‌که رابطه بدن با نفس، رابطه ماده و صورت است، نتیجه می‌گیرد که بین بدن و نفس ترکیب اتحادی و حقیقی وجود دارد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸).

حکیم زنوزی، سه مثال برای مرکب حقیقی ذکر می‌کند که هر سه مربوط به انسان است و نخستین مورد، ترکیب بین نفس و بدن است که بر اساس ذیل عبارت ایشان، ترکیبی از نوع ترکیب ماده و صورت است که در وجود اتحاد دارند. در نتیجه، بدن - که بر ساخته از عناصر است - در حکم ماده و متحد با نفس است که در حکم صورت است. وی در ادامه این پرسش را مطرح می‌کند که بنا بر دیدگاه بزرگان حکمت همچون بوعلی و پیروان او، صور عناصر در مرکبات جسمانی وجود دارند و با وجود صور آنها، نمی‌توان آنها را ماده نفس و متحد با آن دانست. در پاسخ به این پرسش، حکیم زنوزی اظهار می‌دارد که اولاً: بنا بر نظر تحقیقی در حکمت متعالیه، عناصر به همراه صور خویش در مرکبات باقی نیستند؛ در حقیقت، صور عناصر به نحو بالفعل در مرکب وجود ندارند تا مانع اتحاد مرکب و مزاج حاصل از آنها با صورت و فعلیتی دیگر همچون نفس شوند. ثانیاً: بر فرض وجود بالفعل صور عناصر در مرکبات - مثل بدن - باید گفت که این عناصر، از جهت قوه و ابهام و جسمیت مطلق خود با نفس متحد می‌شوند و نه از حیث فعلیت صورتهای خاص خود. ثالثاً: با توجه به داد و ستد و تأثیر و تأثر خاصی که بین نفس و بدن دیده می‌شود و نیز این مطلب که نفس، محصول تحوّل جوهری و اشتداد وجودی بدن و عناصر تشکیل دهنده آن است، باید گفت که نفس، گذشته از ترکیب با جنبه بالقوه و ماده عناصر، با جنبه فعلیت آنها و در حقیقت، با صور آنها نیز متحد است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۸۸-۹۰).

در نتیجه، بنا بر بیان این حکیم فرزانه، نفس - که موجودی است مجرد - به نحوی با عناصر بدن نیز اتحاد دارد و در حقیقت، همهٔ این‌ها مراتب مختلف وجود واحدی هستند که به نحو سریانی در آن‌ها حضور دارد.

۲-۲. استخلاف ودایعی از نفس در عناصر بدن

مقدمهٔ دیگری که حکیم زنوزی از آن بهره می‌برد چنین است که به مقتضای ترکیب اتحادی نفس با بدن، در پرتو علیّت دوسویهٔ اعدادی و ایجابی بین نفس و بدن، و به جهت لزوم سنخیت و مناسبت تامّ بین علّت بالذات و معلول بالذات خود، باید گفت که نفس، ودایع و ویژگی‌هایی متناسب با ملکات و نیّات و خصوصیات نفسانی خویش را در اجزای بدن به جای می‌گذارد؛ به گونه‌ای که حتی پس از مرگ، ذرات بدن به واسطهٔ 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، هیچ نفس دیگری در اثر حرکت جوهری از آن‌ها برنمی‌آید و به آن‌ها تعلق نمی‌یابد (مدرّس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱).

۲-۳. حرکت جوهری عناصر (یا خاک) بدن به سمت جایگاه نفس در آخرت

مقدمهٔ سوم نظریهٔ حکیم زنوزی آن است که به دلیل وجود ودایع باقی مانده از نفس در ذرات به جای مانده از بدن - به ویژه ذرات خاکی آن - و با توجه به این که این ودایع ناشی از سنخیت و مناسبت ذاتی بین نفس و آثار بالذات آن در بدن هستند، 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 عامّ و فراگیر طبیعت، ناگزیر در تحوّل و دگرگونی مستمرّ هستند - نیل به جایگاه نفس را که منشأ نزولی ودایع مذکور است، نصب العین خود قرار دهند (مدرّس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱) و در قوس صعود، به قرینهٔ علّت بالذات نزولی خویش واصل شوند؛ چه دو قوس نزول و صعود متقارن می‌باشند. به علاوه، می‌دانیم که «کلّ شیء یرجع إلی أصله» و اصل بدن همان نفس است و یا دست‌کم اصل ودایع به جای مانده در بدن، همان نفس است. به مناسبت این نکات، عناصر بدن در حرکت تحوّل و جوهری خود به سوی نفس حرکت می‌کنند و سرانجام این حرکت و تحوّل وجودی و جوهری، در قیامت آن‌ها را در قالب بدن اخروی به

نفس خاص خویش متصل می‌سازد. بدین‌سان همین بدن دنیوی، در اثر تحولات جوهری به جایگاه نفس نایل شده و حیات اخروی خویش را در شکل رستاخیز و معاد جسمانی آغاز می‌کند؛ بی آن‌که محذور تناسخ یا مشکل اعاده معدوم لازم آید.

۳. ارزیابی اصول فلسفی دیدگاه مدرّس زنفوزی

۳-۱. ارزیابی اصل نخست

سؤالی که پیش روی اصل اول قرار دارد این است که آیا می‌توان بر پایه اتحاد ماده و صورت نتیجه گرفت که چون نفس صورت بدن است، حتی با عناصر و ذرات تشکیل دهنده بدن نیز وحدت حقیقی دارد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت بنا بر آنچه صدرالحکماء در مباحث جواهر و اعراض «اسفار»، در مسئله ترکیب اتحادی بین ماده و صورت توضیح داده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، صص ۲۸۲-۳۰۹)، نمی‌توان پذیرفت که نتیجه این قاعده در باب نسبت نفس و بدن، بتواند مبنای اتحاد و ترکیب حقیقی نفس با عناصر و مواد تشکیل دهنده بدن باشد. در اینجا، نگاهی گذرا به مطالب صدرا پیرامون اتحاد ماده و صورت، و اتحاد نفس و بدن می‌افکنیم تا مسئله روشن شود.

ملاصدرا، در مقام بیان ترکیب حقیقی بین اجزای عنصری در موالیده ثلاثه با صور آن‌ها چنین گفته است که ملاک اتحاد صور موالیده با عناصر، تحوّل و دگرگونی و انقلاب عناصر است به صورت‌های موالیده؛ یعنی صورت نباتی، حیوانی و انسانی برآمده است از تحوّل جوهری عناصر؛ و وقتی صورت‌های مذکور حاصل شوند، دیگر به صورت بالفعل مشتمل بر مواد یا صور عناصر مؤثر در پیدایش آن‌ها نیستند. بنابراین اگر عنصری بالفعل در ساختمان گیاه یا حیوان یا بدن انسان وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را در مرتبه صورت انسانی - که همان نفس است - و متحد با آن دانست.

در ادامه بحث، او اشکالی را در مورد مرکّب غیرمتشابه الأجزاء - مثل حیوانی چون اسب - مطرح می‌کند که بر پایه آن، نمی‌توان اتحاد ماده و صورت را پذیرفت؛ زیرا در ساختمان بدن اسب، امور مختلف الحقیقتی همچون گوشت، استخوان، عصب و ... وجود دارند که نمی‌توان گفت این‌ها، با همه تفاوتی که در ذات و حقیقت خویش دارند، با صورت فرسیت اتحاد وجودی و ترکیب حقیقی پدید می‌آورند. پاسخی که صدرا به این اشکال می‌دهد، بسیار قابل توجه است. به نظر او، لازم نیست هر آنچه به

همراه صورت و مادهٔ شیء پدید می‌آید یا وجود دارد، در قوام ماهیت یا هویت شیء مذکور داخل باشد، بلکه چه بسا لواحق و سوابق و معدّاتی باشند که نمی‌توان آن‌ها را متحد در ترکیب حقیقی با شیء دانست؛ زیرا مادهٔ شیء - که با صورت آن اتحاد دارد - امری است مبهم؛ در حالی که امور مذکور، اموری محصّل و متعین هستند. بنابراین صورت فرسیت، امر و وجود واحدی است که مصدر و منشأ کارهایی خاص بر ماده و با ترتیبی ویژه قرار می‌گیرد و این صورت، در حقیقت ذات و هویت فرس است که بر پایه آن فرس را فرس (= اسب) می‌خوانیم، و اعضاء و جوارح مذکور (= گوشت، عصب و استخوان، تا چه رسد به عناصر بسیط‌تر موجود در آن‌ها)، از آثار و لواحق هستند که به هیچ روی داخل در مادهٔ فرس به شمار نمی‌روند. به همین دلیل است که با از بین رفتن هویت فرس به گاه مرگ، این امور به موجودیت خویش ادامه می‌دهند؛ در حالی که اگر مقوم مادهٔ خاص فرس - که با صورت آن متحد است - بودند، هنگام مرگ و فساد صورت آسبی، هیچ کدام باقی نمی‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۸).

بنابراین حقیقت اسب - که همان صورت فرسیت است و مادهٔ فرس با تحلیلی عقلی از آن انتزاع می‌شود - امری است متفاوت و متغایر با این هیكل محسوس و مرکب از اجزاء و اعضاء و عناصر متباینه الوجود. وقتی صورت و نفس حیوانی فرس با اجزای تشکیل دهندهٔ بدن آن اتحاد ترکیبی و ترکیب اتحادی نداشته باشند، این امر در مورد نفس و بدن آدمی شدیدتر و اکیدتر خواهد بود. در ادامه، صدرا در حقیقت، مغالطهٔ نهفته در دیدگاه کسانی را که تصور می‌کنند نفس حیوانی یا انسانی یا هر صورت نوعی دیگر، با ماده به معنای عناصر و اجزای تشکیل دهندهٔ بدن و مزاج اتحاد دارند، ناشی از اشتباه بین دو معنای ماده می‌داند؛ چه گاه مقصود از مادهٔ شیء، امری است که حامل قوه و استعداد شیء است (ماده به معنای ما منه)، در حالی که گاهی نیز مقصود از مادهٔ شیء، مادهٔ متحد با صورت شیء است که بر اثر و به واسطهٔ فعلیت صورت، فعلیت یافته است (ماده به معنای ما فیه). مثال اولی نطفه است در مقایسه با صورت انسان؛ در حالی که مثال دومی، امر مبهمی است در ذات خود که متعین به صورت انسانی است و تنها بیان کنندهٔ قابلیت‌های نفس آدمی برای کسب فعلیت‌های بیشتر و برتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۹).

در ادامه صدرا به طرح و پاسخ به اشکال دیگری در مسئله اتحاد ماده و صورت می‌پردازد که اختصاص به انسان دارد و مستقیماً به مسئله مورد بحث، یعنی اتحاد نفس و بدن، مربوط است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۹). اشکال این است که ترکیب اتحادی در مورد نفس و بدن انسان نامعقول است؛ زیرا نفس جوهری است مجرد و بدن جوهری است جسمانی، و ترکیب اتحادی بین آن دو، مستلزم تجرد جسم یا تجسم مجرد است، که محال است؛ زیرا ترکیب اتحادی مستلزم وحدت وجودی است که یگانگی وصفی را می‌طلبد؛ پس هر دو یا باید جسمانی باشند و یا مجرد. صدرا در پاسخ به این اشکال بیان می‌کند که این محذور، هنگامی پیش می‌آید که نفس را از آغاز مجرد بدانیم و در حقیقت، آن را روحانیه الحدوث در نظر آوریم؛ چه در این صورت، تصویر اتحاد و ترکیب بین مجرد و مادی دچار اشکال خواهد بود. ولی اگر نفوس را در آغاز پیدایش جسمانی بدانیم که در اثر استكمال و قوت یافتن در جوهر خویش به مرتبه تجرد نایل می‌شوند و در این مرحله، اتحادی با بدن مادی ندارند، مشکل برطرف خواهد شد. به بیان دیگر، نفس در ابتدا صورتی جسمانی است؛ ولی در اثر حرکت اشتدادی وجودی، به تدریج دارای فعلیت‌های کامل‌تر و صورت‌های تمام‌تر می‌شود و پا به پای این تعالی، ماده متحد با صورت‌های مذکور نیز تحوّل یافته و به تدریج، به سستی و کاهش می‌گراید تا جایی که تمام استعداد‌های موجود در ماده به فعلیت رسیده و حاصل این فرآیند تکامل، صورتی است فاقد هر گونه استعداد و مادیت. به این ترتیب، اساساً تصوّر اتحاد موجود یا صورت مجرد با ماده جسمانی یا جسم، از پایه خطا و بی‌اساس است. به بیان دیگر، نفس در مراحل تکامل جوهری خود، مراتب مختلف وجودی را پشت سر می‌نهد که هر یک از این مراتب وجودی، منشأ انتزاع صورت و ماده خاص همان مرتبه است؛ به نحوی که هر چه فعلیت مراتب بعدی فزونی می‌گیرد، استعداد‌های مربوط به مراتب پیشین رو به کاهش می‌گذارد و این روند افزایش فعلیت و کاهش استعداد و قوه تا جایی ادامه می‌یابد که نفس، به مجرد تامّ عقلانی تبدیل شده و دیگر مشتمل بر استعداد و ماده نخواهد بود. در این تصویر، هر چند وحدت اتّصالی مراتب محفوظ است؛ ولی این بدان معنی نیست که صورت مرتبه‌های بالاتر، با حفظ هویت ماده یا صورت مراتب پایین‌تر با آن‌ها متحد یا مرکب به ترکیب اتحادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۹).

صدرا، در ادامه به سه محذور از محذوره‌های مربوط به دیدگاه مشهور در باب رابطهٔ نفس و بدن اشاره کرده؛ و پاسخ‌های دوانی را نقد کرده است. سومین محذور از میان آن‌ها عبارت است از این که ترکیب حقیقی بین مجرد بالفعل و مادی بالفعل، به نحوی که از مجموع آن‌ها امری واحد به وحدت طبیعی و حقیقی حاصل شود - که نوعی از انواع جسمانی باشد - نامعقول است. پاسخ دوانی به این اشکال چنین است که اگر مجرد به واسطهٔ تعلق تدبیری و تصرّفی به امر مادی مرتبط باشد، ترکیب حقیقی بین مجرد و مادی، امری معقول است. ملاصدرا، پاسخ دوانی را مردود دانسته و معتقد است که مادهٔ شیء، چیزی است که به صورت و حقیقت آن شیء متصور شود، نه چیزی که به هیچ روی امکان صورت پذیری آن را نداشته باشد؛ و روشن است که جسم، به هیچ وجه نمی‌تواند جوهر مفارق و مجرد را همچون صورت خویش بپذیرد، حتی اگر هزاران نسبت و اضافه همچون نسبت تعلق یا تصرّفی به آن ضمیمه شود. سپس صدرا در نقد پاسخ صدرالدین دشتکی به اشکال سوم - که بر طبق آن، هیچ یک از نفس و بدن، موجودیت بالفعل ندارند - گفته است که معنی اتحاد ماده و صورت آن است که موجودی واحد - که همان صورت است - وجودش عیناً همان وجود ماده باشد؛ یعنی هر دوی آن‌ها به وجودی واحد موجود باشند، و این تنها در سایهٔ تحلیل عقلی است که وجود و موجود مذکور، به دو جزء ماده و صورت تجزیه می‌شود؛ زیرا عقل هر یک از دو مفهوم مذکور را بشرط لا و مجزاً در نظر می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۲۹۳-۲۹۵).

در ادامهٔ مطالب، صدرا نکته‌ای را توضیح داده که پیشتر به آن اشاره شد؛ در تحوّل جوهری ماده و صورت، هر مرتبه از مراتب وجودی مسیر حرکت، صورت و مادهٔ خاص خود را دارد و نباید صورت هر مرتبه را با مادهٔ مرتبهٔ پیشین متحد دانست. صدرا بیان می‌کند که همان طور که مادهٔ سابق (ما منه) با مادهٔ لاحق (ما فیه) متفاوت است، صورت سابق نیز با صورت لاحق تفاوت دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۷).

از عبارت او استفاده می‌شود که آنچه پس از مرگ حیوان، از اعضای بدن او باقی می‌ماند، در حقیقت مادهٔ متحد با صورت نفس حیوانی نیست؛ بلکه مادهٔ ما منه است که دیگر با نفس حیوانی اتحادی ندارد و با آن، یک نوع و مرکب حقیقی را تشکیل نمی‌دهد.

لازم به ذکر است که آنچه صدرا در مباحث فوق پیرامون رابطه ماده و صورت بیان کرده، دقیقاً در مباحث نفس «اسفار» پیرامون رابطه نفس با بدن پی گرفته شده و به همان شکل تبیین و تکمیل شده است. صدرا، در موارد بسیاری از کتاب نفس، به این موضوع پرداخته که مجال نقل و بررسی همه آنها نیست؛ ولی یکی از مهم‌ترین مواردی که به این موضوع پرداخته، در فصل ششم از باب هفتم سفر نفس «اسفار» است. موضوع اصلی این فصل، مسئله بقای نفس پس از بدن است؛ ولی در ضمن این بحث، صدرا به رابطه نفس و بدن و چگونگی آن نیز اشاره می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۲).

به بیان او، وجود بقایی نفس همان وجود حدوثی نفس نیست و به همین دلیل است که نفس می‌تواند جدا و مفارق از بدن باقی بماند. مثال طفل در رحم نیز مثال گویایی است؛ زیرا شرایط و حتی اعضای موجود در رحم به همراه جنین، پس از تولد او، اتحاد وجودی و ترکیب اتحادی با او ندارند و نمی‌توان با توسل به اتحاد ماده و صورت ادعا کرد که ترکیب اتحادی و حقیقی دارند؛ زیرا همان طور که گذشت، مقصود از ماده مذکور در قاعده اتحاد ماده و صورت، ماده ما فیه است نه ماده ما منه؛ در حالی که اعضای مربوط به داخل رحم، ماده ما منه هستند که نفس، در مراحل تحولات بعدی خود آنها را رها می‌کند و نه تنها با آنها متحد نیست، بلکه حتی رابطه تعلقی و تصرفی خود را با آنها از دست می‌دهد. نکته اخیر نیز درخور توجه است؛ زیرا حکیم زنوزی بر پایه علیت اعدادی عناصر و اعضای بدن می‌خواهد اتحاد و ترکیب حقیقی آنها را بانفس اثبات کند؛ در حالی که چنین علیتی، علیت حقیقی نبوده و تنها علیت بالعرض است، که به هیچ روی نمی‌تواند پایگاهی برای تأمین اتحاد لازم در ترکیب حقیقی نفس و بدن باشد.

از همه آنچه تا کنون بیان شد به دست می‌آید که در مراحل تکامل نفس، ماده هر مرتبه از مراتب وجودی نفس، امری است از سنخ همان مرتبه وجودی نفس. در نتیجه، ماده دوران جنینی نفس امری است مربوط به جهان طبیعت؛ همان طور که ماده مربوط به مرتبه ادراک حسّی و حرکت ارادی نفس - که از آن به مرتبه نفس حیوانی تعبیر می‌شود - امری است متناسب با شأن و جایگاه وجودی نفس حیوانی؛ و به همین

ترتیب، مادهٔ متّحد با نفس عقلانی انسان امری است متناسب با جایگاه و وجود تجرّدی - عقلانی نفس که به واسطهٔ همین ماده به معنای اخیر است که می‌تواند موضوع برای صورت‌های ادراکی عقلانی قرار گیرد، و از مصادیق اتّحاد عاقل و معقول به شمار رود. پس همان‌طور که صورت نفس در تحوّل و دگرگونی است، مادهٔ متّحد با آن نیز دائماً تحوّل و دگرگونی یافته و با مادهٔ قبلی تفاوت می‌یابد. در نتیجه، نمی‌توان با استناد به قاعدهٔ اتّحاد ماده و صورت، اتّحاد مراتب بالای نفس، مثل مرتبهٔ مجرد نفس حیوانی یا انسانی، را با مراتب پایین‌تر ماده، مثل مواد یا صور عناصر یا اعضا و جوارح بدن، به اثبات رساند. لذا ادعا و استدلال حکیم زنوزی دربارهٔ ترکیب اتّحادی نفس با مواد و صور اعضا و جوارح پس از نیل نفس به مرتبهٔ مجرد خیالی و عقلانی، به هیچ روی پذیرفتنی نیست. و نیز روشن است که صرف رابطهٔ علیّت و تأثیر و تأثر متقابل بین این امور نمی‌تواند دلیل کافی برای ادعای اتّحاد مذکور و ترکیب اتّحادی میان آن‌ها باشد.

۲-۳. ارزیابی اصل دوم

در نقد اصل دوم باید گفت اولاً: چنان‌که گذشت، ترکیب اتّحادی بین نفس و عناصر و اعضای بدن مادی وجود ندارد تا مصحّح استخلاف ودایع مذکور باشد. ثانیاً: مناسبت و سنخیت بین علت بالذات با معلول بالذات خویش نیز مشکل را حلّ نمی‌کند؛ چه همان‌طور که در نوشته‌های صدرا دیدیم، علیّت و معلولیت متقابل نفس با عناصر و ذرات تشکیل دهندهٔ بدن، علیّت غیرمستقیم و به اصطلاح بالعرض است؛ زیرا علیّت بالذات و حقیقی صورت، تنها نسبت به ماده‌ای است که با آن اتّحاد وجودی دارد، یعنی مادهٔ ما فیه؛ نه ماده‌ای که از آن نشأت یافته و از آن برآمده است، یعنی مادهٔ ما منه. در نتیجه، علیّت این ذرات و عناصر و معلولیت آن‌ها از نوع علیّت و معلولیت بالعرض است. بنابراین نمی‌توان با استناد به لزوم سنخیت و مناسبت بین علت بالذات با معلول بالذات، استخلاف ودایع مذکور را توجیه کرد. ثالثاً: عناصر و ذرات تشکیل دهندهٔ بدن، از دوران کودکی تا زمان کهن‌سالی انسان دائماً در حال تغییرند و طبق نظر حکیم زنوزی، همهٔ این عناصر متبدّل در طول عمر باید مشتمل بر ودایع نفس باشند و در نتیجه، همهٔ آن‌ها باید به سوی جایگاه نفس حرکت کنند؛ ولی روشن است که حجم و اندازهٔ آن‌ها در کنار هم، به مراتب از جثه و هیكل بدن مادی شخص بزرگ‌تر خواهد بود. به عبارت

دیگر، در این صورت، بدن اخروی بدنی کاملاً متفاوت با بدن دنیوی خواهد شد، که دقیقاً بر خلاف مقصود این حکیم برجسته است. رابعاً: بررسی‌های حاصل در علوم طبیعی نظیر شیمی، فیزیک و زیست‌شناسی، به هیچ روی چنین نظریه‌ای را تأیید نمی‌کنند؛ چه دست‌آوردهای علمی در این علوم گواه بر آن است که موجودات مرکب از عناصر طبیعی، پس از تلاشی دقیقاً به همان عناصر (البته نوعاً و نه شخصاً) تجزیه می‌شوند و پس از تجزیه، دوباره در ترکیبات طبیعی شرکت می‌کنند؛ بی‌آن‌که ویژگی‌های ترکیبات قبلی در آن‌ها دیده شود و مانع از صورت‌پذیری نوین آن‌ها در ترکیبات تازه گردد. این در حالی است که بر طبق نظریه حکیم زنوزی، عناصر مذکور نباید در ترکیباتی متفاوت با ویژگی‌های ترکیبات قبلی آن‌ها جای گیرند، که بر خلاف یافته‌های علمی است. اما نظریه صدر را به خوبی می‌تواند با این یافته‌های علمی سازگار و هم‌خوان باشد.

۳-۳. ارزیابی اصل سوم

همچون دو اصل قبل، این اصل را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً: یافته‌های علوم طبیعی به هیچ روی چنین تفاوتی را در تحولات جوهری ذرات و عناصر طبیعی تأیید نمی‌کنند؛ چه همان طور که در پاسخ به اصل قبل گفته شد، بر پایه یافته‌های علمی در علوم طبیعی و زیستی، نحوه تحولات و دگرگونی‌های عناصر، به هیچ روی وابسته به ترکیبات پیشین آن‌ها نیست و ذرات شیء مرکب، پس از تجزیه، قابلیت هر گونه ترکیب جدید و متفاوت با ترکیبات قبلی خود را دارا می‌باشند. از این چشم‌انداز، گفته‌های حکیم زنوزی بیشتر به غیب‌گویی شبیه است تا تحلیل علمی و یا حتی فلسفی. ثانیاً: این‌که گفته شده ذرات و عناصر بدن، در اثر تحوّل جوهری به جایگاه نفس می‌رسند، به چه معنی است؟ اگر مقصود این است که به مرتبه تجرد رسیده و از ماده طبیعی بی‌نیاز می‌شوند، پس دنیویّت آن‌ها از میان رفته و باید گفت بدن اخروی، همان طور که صدر 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، واضح البطلان است؛ زیرا جایگاه نفس، مرتبه وجود مجرد و غیرمادی است، و اگر گفته شود که نفس، به بدن اخروی که مادی است تعلق می‌یابد، این به معنای تحوّل

نفس به سمت بدن است که گذشته از محذور تناسخ، با خواست این حکیم بزرگ نیز سازگار نیست؛ زیرا او می‌کوشد تا ثبات نفس را در جایگاه خویش حفظ کند. ثالثاً: با فرض چشم پوشی از اشکال قبل، چنانچه بپذیریم که عناصر بدن، با حفظ دنیویّت و مادّیّت به نفس می‌رسند و انسان اخروی را تشکیل می‌دهند، در این صورت، در آخرت نیز انسانی خواهیم داشت مشتمل بر ماده که جويا و طالب تحوّل و حرکت جوهری است برای دست‌یابی به فعلیّت؛ در حالی که برای حفظ دنیویّت آخرت باید گفت که هیچ‌گاه این قوا و استعدادها به فعلیّت نهایی و محض خود نمی‌رسند. گذشته از این که در این صورت، تبیین نظام خاص حاکم بر آخرت که به هیچ روی با نظام حاکم بر جهان مادی دنیوی سازگار نیست (فیض کاشانی، ۱۳۵۴، ص ۱۹۶)، امکان‌پذیر نخواهد بود. این در حالی است که دیدگاه صدرا، به خوبی می‌تواند این نکات را تبیین و توجیه نماید، و نه تنها از ناسازگاری منطقی برحذر باشد؛ بلکه به بهترین وجه می‌تواند مفاهیم آیات و روایات را - که نتیجه تجربه وحیانی هستند - و نیز مکاشفات و الهامات را - که ثمره تجربه عرفانی می‌باشند - در نظامی فلسفی - عقلانی فهم‌پذیر و خردپسند نماید.

نتیجه‌گیری

در پایان این نوشتار می‌توان چنین گفت که به دلیل محذورات فلسفی، تلاش حکیم زنوزی - با همه اهمیت درخوری که دارد - به هیچ روی نمی‌تواند ما را به نظریه‌ای فلسفی در باب معاد جسمانی رهنمون شود که یارای رقابت با نظریه حکیم بزرگ مسلمان، صدرالمآلهین، را داشته باشد. و باید گفت هنوز برترین نظریه در این موضوع، همان دیدگاهی است که صدرا توضیح داده و تحلیل کرده است.

یادداشت‌ها

۱. این دیدگاه، ابتدا در تعلیقات آقاعلی مدرّس بر «اسفار» مطرح شده و سپس به عنوان رساله‌ای مستقل با نام «سبیل الرشاد» تدوین شده است. آقای دکتر ابراهیمی دینانی، در کتاب «معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوزی» به شرح دیدگاه ایشان پرداخته و آقای آشتیانی نیز در کتاب «شرح بر زاد المسافر»، این دیدگاه را نقل کرده و توضیح داده و در نهایت نقد کرده است.
۲. بر این اساس می‌توان ترکیب حقیقی را با ترکیب اورگانیکی در اصطلاح نوین، و ترکیب اعتباری را با ترکیب مکانیکی در همین اصطلاح مقایسه کرد. چه تفاوت ترکیب اورگانیکی

با ترکیب مکانیکی نیز در آن است که در ترکیب اورگانیکی، سطحی از ویژگی‌ها ظهور می‌یابد که در سطوح اجزای تشکیل دهنده آن سابقه ندارند، نظیر ترکیبات موجود در گیاهان و حیوانات؛ در حالی که در ترکیب مکانیکی، خاصیت مرکب، برآیند خواص اجزاء است، نظیر ترکیب اتومبیل از قطعات آن؛ به همین دلیل، تبیین خواص کلی مرکب بر پایه قوانین حاکم بر خواص اجزاء امکان‌پذیر است که از آن، به فروکاهش و واگشت یا تحویل (Reduction) تعبیر می‌شود. در صورتی که در سطوح بالاتر ترکیب‌های اورگانیکی، چنین فروکاهش و تحویلی درست نیست و به همین دلیل نمی‌توان مسئله حیات و ادراک را صرفاً بر پایه قوانین مربوط به خواص شیمیایی، زیست‌شیمیایی یا فیزیکی اجزاء و عناصر تشکیل دهنده بدن تبیین کرد. به بیان صدر، در مرتبه نفس انسانی، نحوه‌ای از وجود شکل می‌گیرد که خواصی را داراست که این خواص، در نحوه‌های قبلی وجود انسان مثل مرتبه حیوانی یا نباتی یا جمادی سابقه ندارند.

کتابنامه

- قرآن مجید
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۵۲)، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و عبدالجواد فلاطوری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل؛ دانشگاه تهران.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲)، معاد از دیدگاه حکیم مدرّس زنوزی، تهران: حکمت، چاپ پنجم.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۸۰)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب، چاپ دوم، ج ۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۹.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۵۴)، اصول المعارف، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مدرّس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرّس، تحقیق و تصحیح محسن کدیور، تهران: اطلاعات، ج ۳.