

جستارهایی در فلسفه و کلام، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۲۵-۹

فرازهای متعالی حکیم مؤسس آقاعلی مدرس در نظریه «معاد بدن پویا به سوی روح ایستا»*

دکتر محمدرضا ارشادی نیا

دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری

Email: mrershad@chmail.ir

چکیده

تصویر کیفیت معاد جسمانی، نیازمند تأمین سویه‌های مختلف است و تفاضل نظریه‌پردازی فلسفی با کلامی، معطوف به پوشش کامل‌تر این سویه‌ها می‌باشد. حکمای الهی با توجه ژرف به این سویه‌ها، به تبیین و تحکیم مبادی گوناگون آن پرداخته‌اند. در وهله نخست این مبادی خود نیاز به دستگاه توان‌مند و ژرف‌نگر فلسفی دارد. مبادی الهی، روشی، معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی و انسان‌شناختی، ضرورت دارد تا موفقیت برون‌رفت از مشکلات چندجانبه مسأله معاد را تضمین کند. به طور کلی در مسئله معاد، اشاعره و همگنان آن‌ها، در یک قطب و حکما در قطب دیگر قرار دارند. اشاعره از پیشگامان و مدافعان «معاد جسمانی عنصری» هستند که با مبادی نفس‌شناسی خاص دیدگاهشان از قبیل مادیت نفوس و انکار تجرد آن و با اتکا بر اراده جزافیه الهی و گسیخته از حکمت و انکار نظام علی به ابراز نظر پرداخته‌اند، و ظاهرگرایان امامیه نیز همین نظر را چه در مبانی و چه در نتایج گام به گام دنبال کرده، و ظاهر برخی از روایات را با توهم «نص‌گرایی» به کمک گرفته‌اند. در قطب دیگر حکمای متأله با طیف گسترده قرار دارند که با مبانی عقلانی و دینی، معاد عنصری را محال دانسته و آن را تداوم دنیا نه انتقال به آخرت، ارزیابی کرده‌اند. بیش از همه صدرا با سعی علمی خود در گستره نظام حکمت متعالیه، طرحی را به میان آورد که کیفیت معاد جسمانی را توجیه‌پذیر سازد، و حکمای متعالی هرکدام به سهم خود در ادوار مختلف این راه را پیموده‌اند. حکیم مؤسس در این میان قصد دارد با تحفظ بر نظام صدرایی، بدن را با خواص دنیوی نه عنصری در آخرت مبعوث بداند، تا راه جمعی بین این دو قطب ارائه دهد، نه روح را به دنیا قابل رجوع بداند و بدن عنصری را محور معاد، چنان‌که متکلمان مدعی هستند و نه بدن دنیوی را به کلی از درجه اعتبار در رستخیز ساقط بداند.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، حکیم مدرس طهرانی، معاد جسمانی، معرفت نفس.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۵/۲۴؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۱/۲۹.

DOI: 10.22067/islamic_philosop.v0i0.38358

مقدمه

ژرف‌اندیشی فلسفی در حوزه تمدن اسلامی، از همان ابتدا، نقاب سردمداری و تصدی‌گری بر تفکر ناب دینی را از چهره بسیاری از مدعیان ظاهرگرا فروافکند، در این میان بیش از همه اشعری‌گری جولان داد و با انواع ترفندها به مجادله لفظی و مغالطه‌پردازی برخاست. در همه دوران تاریخ فلسفه تا دوران حاضر مبارزه جدی با حکمت و اندیشه را ظاهرگرایان با طیف وسیع، با عناوین و اسامی مختلف و بهانه‌های مشترک تداوم بخشیده‌اند. در سنت مستمر فلسفه اسلامی، صدر همه فلسفه‌پردازی‌ها، با هشدار از آفت ظاهرگرایی مشحون است. مسائل مبدأ و معاد که بغرنج‌ترین مسائل است و ژرف‌ترین استعداد را می‌طلبد، هیچگاه با ظاهرگرایی به سامان نمی‌رسد و به دانش حقیقی روی نمی‌گشاید. همه تلاش حکمت متعالیه نیز در این صدد هزینه می‌گردد تا در مطالب اساسی دینی و باورهای اعتقادی، علم حقیقی را بر مستعدان امکان‌پذیر سازد، اما ظاهرگرایی و ماندن در قشر، سد مستحکم بر مدخل این مقصود است. در مسأله معاد حتی بین حکمای متعالی در گذر از ظاهرگرایی به ویژه کلامی، سهم‌ها مختلف است. عمده حکمای متعالی، چنان‌که در مسائل مبدأ از ظاهر تدوین و تکوین عبور می‌کنند و متون متشابه را به متون محکم ارجاع می‌دهند، و همگام با صدرا پیش می‌تازند، در امر معاد نیز روش او را می‌ستایند، و هیچ درنگی را روا نمی‌دانند. اما معدودی بسیار اندک فقط این روش را در مبدأ می‌پیمایند لکن در مسائل معاد سعی دارند هم به مبانی عمیق عقلانی پای بند باشند و هم با ظاهرگرایی و به ویژه تحفظ بر ظاهر الفاظ وارد درباره منازل و مقامات نفس در معاد، کنار آیند و راه جمع بیابند. حکیم مؤسس روش دوم را طی می‌کند، معظم له در «سبیل الرشاد» با این که به شدت جمود بر الفاظ و به طور ویژه با نام‌برد اشاعره، آن را محکوم و از آن ابراز تنفر و انزجار می‌کند اما راهی را در تبیین معاد جسمانی طی می‌کند که محصول آن، علی‌رغم تکیه بر مبانی صدرایی، چیزی جز پیمودن روش ظاهرگرایان یعنی اعتماد بر ظاهر الفاظ برخی روایات در امر معاد نیست. در این روش پاسخ به سؤالات اساسی که در برابر بنای نهاده بر آن مبانی است، ناممکن و نهفته می‌ماند. همین مطلب سبب شده حکیم مؤسس در ابراز نظریه خود طرف‌دار جدی جذب نکند و برخی پیروان حکمت متعالیه آن را مغشوش به مواضع کلامی دانسته و آن را قابل پذیرش بی‌چون و چرا ندانند (دینانی، ۸۵). و برخی مانند استاد آشتیانی به شرح و تحلیل انتقادی آن برآیند (آشتیانی، مقدمه بر المبدأ و المعاد، ۶۷؛ شرح بر زاد المسافر، ۲۶۵). البته معدودی که فقط به صرف ادعا به نظر او ابراز تمایل کرده اما از ورود به نمایاندن امتیاز نظر، با برهان و استدلال خودداری و توجیه‌پذیری آن را در عمل نشان نداده‌اند. تلاش حکیم مؤسس در نوع خود، پر تقدیر و پر تحسین است و افق‌های نظریه‌پردازی را در فضای وفاداری به حکمت متعالیه به روی محققان می‌گشاید، اما مانع از پرسش‌های اساسی ناشی از زوایای پنهان مانده و

برخاسته از تعارض مبانی متعالی با نتایج مرضی متکلمان نمی‌گردد.

۱. روش

آهنگ پردازش حکیم مؤسس در سراسر مسائل علم النفس و از جمله نظریه معاد، همان روش صدرایی و دارای دو رویکرد سلبی و اثباتی با سه فراز متعالی است.

۱-۱. رویکرد سلبی

گذر از ظاهرگرایی اشعری و همگنانشان در سایر فرق مذهبی مانند اخباریان و برخی محدثان به نام شیعه مورد عنایت حکیم مؤسس است. او جمود اهل ظاهر را در قلمرو اندیشه دینی، به تبعیت از اشاعره، محکوم و مردود اعلام می‌کند؛ به ویژه تصور آنان را از معاد، تناسخ و بازگشت به دنیا می‌داند. آسیب‌شناسی وی از این نظریات تأکیدی بر این مطلب است که فهم متعالی معاد نیازمند برآمدن به افق فرازمند و عبور از خلق دنیاگرایی و حس‌گرایی دارد. این سیر و سلوک علمی و عملی اثبات خواهد کرد که دیدگاه آنان یعنی تفسیر معاد به عود نفس از برزخ به عالم دنیا، برای پیوستن به بدنی که اجزای پراکنده‌اش دوباره گرد آمده و قابلیت تعلق نفس را پیدا کرده، تعلقی که هیچ تفاوتی با تعلق اولیه در دنیا ندارد، نامبستی بر اصول عقلانی دین و مخالف صریح نقل است. مراجعه به ارتکاز درونی از دین و مبرا از شبهه و تعصب، و توجه به آیاتی که در تفاوت نشئه دنیا و آخرت، صریح است در همان ابتدا نادرستی این رویکرد را اثبات می‌کند (مدرس طهرانی، ۹۲/۲).

۲-۱. رویکرد اثباتی

تأثیر انگاره‌های فلسفی و عرفانی در تحلیل وی از معاد جسمانی نمایان است. او اعلام داشته منظور از افراز رساله «سبیل الرشاد» از تعلیقات اسفار، اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی مبتنی بر قواعد حکمای محقق الهی می‌باشد (مدرس طهرانی، ۸۸/۲). وی با آگاهی عمیق از نقش بی‌بدیل حکمت متعالیه در فراوری جهان بینی دینی، در روش و مبانی نظریات خود، فضای صدرایی را برای پهنه جنب و جوش فلسفی خود بر می‌گزیند و به صدرنشینی در بین باورمندان به ارج حکمت صدرایی صعود می‌کند. اشتها به «مدرس» از اهتمام به تدریس و تعلیق بر آثار صدرا و درخشش او در این زمینه در بین فرهیختگان رواج می‌یابد. و تعبیر پر تعظیم و اجلال او از صدرا، گویای صدرنشینی مبانی و نظریات صدرا، بر صدر فلسفه‌پردازی‌هایش می‌باشد. این‌ها برخی از اوصاف تمجیدآمیزش درباره صدرا می‌باشد:

صدرالحکماء و المتألهین (مدرس طهرانی، ۸۷/۲)، قال صدرالحکماء المتألهین (مدرس طهرانی، ۲/۱۴۱)، قال صدر اعظم الفلاسفة (مدرس طهرانی، ۱۴۶/۲)، قال صدر اعظم الالهیین (مدرس طهرانی،

۲/۲۵۵).

بر این اساس حکیم مؤسس هم بنابه نظریه‌پردازی در چارچوب حکمت متعالیه، همان روش میان‌رشته‌ای را به کار می‌بندد که صدرا در استفاده از علوم همگن اسلامی؛ عقلی و نقلی و عرفانی، به ویژه آموزه‌های عرفان نظری در مکتب متعالی خود پایه‌گذاری کرد. در این رهگذر اهم این آموزه‌ها عبارت است از:

آموزه حقیقت و رقیقت: این آموزه که در نظریه‌پردازی‌های حکمت متعالیه و عرفان نظری، حضور گسترده دارد، برای حکیم مؤسس فرصتی طلایی فراهم می‌آورد تا در گره‌گشایی به این آموزه استناد کند. و برای تصرف نفس بعد از مرگ در بدن دنیوی از این طریق اقدام کند. به نظر وی پس از مرگ نفس جزئی به عنوان رقیقه به «نفس کلی الهی» به عنوان حقیقت می‌پیوندد و هم‌چنان که نفس جزئی قبل از قبض، واسطه تأثیر نفس کلی در بدن بود، بعد از قبض هم به عنوان رقیقه عمل می‌کند (مدرس طهرانی، ۲/۱۰۳).
در نگاه کلی‌تر حکیم مؤسس، اماته و حشر را از سنخ رجوع رقایق به حقیقت و شمول و جامعیت حقیقت بر رقایق تصویر می‌کند. این رجوع هیئت کثرت و پراکندگی زمین و آسمان‌ها را به وحدت روحی عقلی و جمعیت معنوی در می‌آورد (مدرس طهرانی، ۲/۱۱۵).

آموزه ظاهر و مظهر: به‌کارگیری این آموزه متعالی، روند شکل‌گیری و تحقق پدیده‌های اخروی را تبیین‌پذیر می‌سازد. ظهور اسما و صفات حق در مظاهر، معاد و قیامت را اقتضا دارد. متون دینی مستند این نگرش است، از جمله این فراز نیایش صبح‌گاهی امیرمؤمنان (ع): «و قهر عباده بالموت و الفناء» که قبض و اماته را مظهر دو اسم «واحد» و «قهار» برای خداوند اعلام می‌کند. هم‌چنین کریمه «لن الملک الیوم لله الواحد القهار» (ابراهیم: ۴۸) در صحنه رستاخیز به آن گویا است. زیرا وحدت عیناً همان‌گردآوردن پراکندگی و میراندن کثرات است، و قبض و میراندن جز با غلبه و قهر صورت‌پذیر نیست، پس آن دو، مظهر دو اسم «واحد» و «قهار» به شمار می‌آیند (مدرس طهرانی، ۲/۱۱۵). کیفیت «خلود» نیز بر اساس تنوع مظهرطلبی اسمای الهی از حیث قبول و فعل، تبیین و توجیه مطلوب می‌یابد (مدرس طهرانی، ۳/۷۱۳).

استناد و نقل تمجیدآمیز سخنان عرفا: مضاف بر این‌که آموزه‌های عرفانی برای حکیم راه‌گشا است، سخنان عرفا نیز نقادانه مورد استناد او است. اوصاف تعظیم برانگیز او از عرفا حاکی از اهتمام و آگاهی دقیق او از کارایی آموزه‌ها و تحلیل‌های عرفان نظری در ساحت ژرف‌پردازی است. برخی از این اوصاف این‌گونه‌اند:

قال العارف البارع الشیخ عبدالرزاق القاسانی (مدرس طهرانی، ۲/۱۳۱)، قال الشیخ المتأله العارف فی الفصوص (مدرس طهرانی، ۲/۱۳۷)، قال الفاضل العارف القیصری (مدرس طهرانی، ۲/۱۳۷).

۱-۳. تفسیر متون دینی

واکاوی مقاصد آیات و روایات، با نگاه بیرونی و درونی، از ویژگی‌های حکمت متعالیه است. در بین همه اندیشمندان دوره اسلامی، نظریه‌پردازی و تحلیل آموزه‌های دینی و پردازش و ژرفاکاوی متون دینی، کما و کیفاً هیچ‌کدام با راسخان حکمت متعالیه، قابل مقایسه نیست، میراث فاخر مکتوب حکمای متعالیه گواه صدق این مطلب است. از همین منظر و پایگاه است که حکیم در تفسیر متون دینی وارد در معاد، بد طولایی نشان می‌دهد و حجم عمده‌ای از رساله «سبیل الرشاد» را برای به تصویر کشیدن مفاد این متون عمیق اختصاص می‌دهد، که در خارج از حوزه حکمت متعالیه عدیم‌المثل است.

۱-۴. مماشات در بدایات و افتراق در نهايات

پی‌جویی روش صدرایی در آهنگ کلی پژوهش‌های حکیم مؤسس نمایان است. شاخصه متمایز روش صدرا در مواجهه با سایر اندیشمندان، «مماشات با قوم در بدايات و افتراق در نهايات» است (سبزواری، تعلیقات بر الشواهد الربوبية، ۴۳۱). حکیم مؤسس با وفاداری به این شاخصه متعالی در صدد است در مبانی با صدرا مماشات کند اما در نتایج هرگز! حداقل در مسأله معاد جسمانی این مطلب پرواضح است. این پویایی حکمت متعالیه است که برجسته‌ترین آموزگارانش را حتی به عبور از دیدگاه‌های متقن و مرسوم گسیل می‌دهد و به آن‌ها توانایی نظریه‌ورزی اعطا می‌کند و به رسوب و خمود دچار نمی‌سازد. کسب لقب «مؤسس» بنابه همین گذر از مبادی به نتایج غیرمنتظره است. اما میزان توفیق و سهم بهره‌مندی از واقع هرچه باشد، به ارزیابی دیگر صاحب‌نظران در این ساحت منوط است (آشتیانی، مقدمه بر المبدأ و المعاد، ۶۷؛ شرح بر زاد المسافر، ۲۶۵).

۲. مبادی هستی‌شناخت

۲-۱. نظام دایره‌وار هستی

در سایه مبانی هستی‌شناسی، می‌توان تصویر متینی از معاد جسمانی ارائه داد، و بدون مبانی مستحکم وجودی، شناخت معاد و موجودات آن ناممکن و ارایه‌نظر، به نوعی پراکنده‌گویی بیشتر شبیه است. حکیم مؤسس با آگاهی دقیق از این مهم و اعتقاد عمیق به آن، هم‌سو با آموزه‌های متعالی حکمی و عرفانی (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۳۲۱/۹)، نگرش کلی خود را به سراسر هستی با نظام دایره‌وار، دارای دو قوس نزول و صعود بیان می‌کند. در این دایره کامل که از مبدأ نخست آغاز و به همان مبدأ برگشت می‌کند. هر موجود رتبه وجودی خود را در دو قوس با تناظر به یکدیگر دارا بوده و همان مراحل را که در قوس نزولی طی کرده بی‌کم و کاست در قوس صعود طی می‌کند. البته نه به صورت حرکت فقه‌رایی

انعطافی، بلکه پویا و پیشرو. حکیم مؤسس با اتکا به قاعده امکان اشرف در قوس نزول و با توجه به قاعده امکان اخس در قوس صعود، چیدمان نظام‌مند نزول و صعود مراتب وجودی را به تصویر می‌کشد. در این نظام همه موجودات طبیعی بدو استثنا پویا هستند و درون مایه پویش هدفمند را وجود مرکب آن‌ها از قوه و صورت تأمین می‌کند. نسبت وجود این دو جوهر در ساختار مرکب‌ها، ترکیب اتحادی را شکل می‌دهد و از قبیل پیوست ضمایم به هم نیست. نسبت نفس به بدن چه در دنیا یا آخرت نسبت اتحادی است (مدرس طهرانی، ۱۰۷/۲؛ صدرالمتهلین، الحکمة المتعالیة، ۱۰۷/۹) فرایند انجام این ترکیب، با حرکت امکان پذیر است. حرکتی که در ذات ماده مستقر است و او را به سوی غایت و فعلیت تام راهبری می‌کند. (مدرس طهرانی، ۱۰۰/۲). در این فرایند همه مخلوقات متحرک بالذات هستند. رهیافت این آموزه، آن است که هستی را دایره‌ای کامل تشکیل می‌دهد که با قوس نزولی از مبدأ آغاز و با قوس صعودی به مبدأ می‌پیوندد، و نقش «هو الاول و الآخر» (الحلید: ۳) بر جام هستی، صورت می‌بندد. بر این اساس معاد وجود عبارت است از قوس صعودی دایره، یعنی برگشت سراسر موجودات با حرکت ذاتی جوهری به مبدأ خویش. (همان، ۱۲۹).

۲-۲. هستی تشکیک‌پذیر

نقش این اصل در پردازش‌های حکمت متعالیه، گویاتر از آن است که نیازمند توضیح باشد، وجود با این‌که از وحدت حقیقت و حقیقت وحدت بهره‌مند است، دارای درجات متفنن و متنوع تشکیکی به انواع تشکیک است. (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، ۱۹۰) تشکیک چه با انگاره خاصی (تشکیک در مراتب) یا اخص الخاصی (تشکیک در مظاهر) در نظریات حکیم مؤسس نقش ایفا می‌کند. حکمای متعالی به تشکیک در مظاهر، عنایت ویژه داشته و آن را در گره‌گشایی از معضلات الهیات در مواضع گوناگون، با عنوان «حقیقت و رقیقت» به کار بسته‌اند. در نگره تشکیک با هر دو انگاره، وجود از کشش و امتداد طولی بهره‌مند انگاشته می‌شود که می‌تواند یک حقیقت در مجالی رقایق یا یک ظاهر در مظاهر گوناگون پدیدار گردد. آن چه برای نظریه معاد جسمانی حکیم مؤسس، نیازمندی به این انگاره را ملموس می‌سازد هم وجود نفس و هم وجود بدن (مدرس طهرانی، ۱۰۸/۲)، به وجود تشکیکی ذومراتب است. بدون ملحوظ بودن تشکیک وجود آموزه «جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء» درباره نفس و بدن قابل تصویر نیست (صدرالمتهلین، الشواهد الربوبیة، ۳۱۱؛ سبزواری، شرح المنظومة، ۱۱۵/۵).

۲-۳. جوهر پویای هستی

جوهره سراسر موجودات طبیعی، سیال و پویا است. هر حکیم متعالی پُرگویا به این فراز متعالی ایمان

دارد و جهان مادی را پویا به سوی مبدأ متعال و خروج از «اسفل سافلین» به «اعلی علیین» می‌بیند و در فلسفه‌ورزی خود از این مبنای زرین استفاده می‌کند (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۸/ ۳۵۵؛ همان، ۳۹/۳). حکیم مؤسس با برخورداری از چنین پایگاهی در پردازش‌های مختلف خود استوار بر حرکت جوهری پیش می‌رود. در نظر وی سراسر موجودات عالم ماده؛ نفوس و طبایع، بدون استثنا محکوم به حرکت جوهری هستند. حرکتی ذاتی و پویای استکمالی به سوی غایات که هیچ‌کدام را آرام نمی‌گذارد. پویایی ذاتی نفس را به رتبه‌ای منتهی می‌کند که واجد جمعیت و تفوق بر همه مراتب مادی می‌شود. سایر طبایع مادی و همه لوازم وجودی آن‌ها از قبیل مکان و زمان، نیز زیر چتر این پویا قرار دارند تا با طی درجات ممکن، به حسب آموزه قرآنی، در رستخیز با قبض و جودی در قبضه الهی گردآیند (مدرس طهرانی، ۱۱۴/۲).

تحفظ بر مبنای حرکت جوهری، وی را توانا می‌سازد تا از همین رهگذر روایت علوی (مجلسی، ۵۹/۲۲۲) را درباره هزار رو داشتن روح و برای هر رو هزار زبان و برای هر زبان هفتاد لغت را تفسیر کند. به نظر وی هفتاد هزار لغت اشاره است به مراتب هر یک از عوالم نفسانی از جهت تجدد جوهری و حرکت ذاتی و هم چنین هریک از عوالم طبیعی از جهت ویران‌شوندگی درونی و حرکت ذاتی‌اش. بنابر این هر یک از عالم‌های نفسانی و طبیعی با ذات خود پویا و نوشونده است. هر مرتبه فرقی به جهت جمع و حافظ خویش رجوع می‌کند که جهت برتری منزله از نقص تجددی و ضعف انصرامی است و آن جز رتبه‌ای از ملکوت و فرشته‌ای از فرشتگان مدبر نیست. (مدرس طهرانی، ۱۲۰/۳).

هم چنین در قلمرو معرفت نفس، مبنای زرین او همان چارچوب صدرایی بی‌کم و کاست، در حرکت جوهری است (مدرس طهرانی، ۱۲۲/۲). حرکت جوهری نطفه از فعلیتی به فعلیت بالاتر تا طی مراتب نفس نباتی و حیوانی و انسانی، و فرائد (همان، ۲۵۳)، بهترین نمونه است تا اعتقاد راسخ حکیم به حرکت ذاتی جوهری نفس هیولانی و بدن مادی را نشان دهد. مبنای متعالی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، درباره نفس (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۸/ ۳۴۸؛ الشواهد الربوبیة، ۳۰۹؛ سبزواری، شرح المنظومة، ۵/ ۱۱۵) تمام آن چیزی است که وی در سراسر نظریاتش پنهان و آشکار به آن تکیه دارد، تبلور سامان‌مند این انگاره در سراسر نظریه‌پردازی‌ها، از اهداف اساسی او است، از این رو سعی علمی او متمرکز می‌گردد تا ترسیم خط سیر تطورات وجودی نطفه انسان را از مراتب ابتدایی جمادی به مراتب میانی گیاهی و حیوانی و سپس مراتب عالی و نهایی انسانی بدون خروج از نوع انسانی، مدلل و موجه سازد. بنابر این غایت وجود نطفه این است که مظهر رب‌النوع انسان شود یا با او همسان و هم‌افق گردد و به او پیوندد، یا از این هم به مرتبه‌عالی‌تر فرارود (همان، ۱۰۲). اما در عین حال در نهایت تکامل، انسان مافوق است نه

ما فوق انسان.

۲-۴. دوام و استمرار فیض

مبادی متعالی متکی بر نص صریح متون دینی، جود و افاضه حق را غیرقابل انقطاع و ازلی و ابدی می‌داند، و فعل الهی را در هیچ درجه‌ای از افاضه و ایجاد متوقف نمی‌بیند، و بر اساس قاعده امکان اشرف فیض وجود، از مراتب اشرف فالاشرف به اخس فالاخس تا هیولای صرف منتهی می‌گردد، اما به حکم صرافت واجب، و عدم بخل و امساک در افعال واجب، فیض متوقف نمی‌شود و افاضه نزولی به سیر برگشتی و صعودی ادامه می‌دهد. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۵/۸) آن‌چه عود و صعود را میسر می‌سازد، حرکت ذاتی و استعداد جوهری است که چاشنی آن شوق فطری و جذبه ربوبی و عنایت الهی می‌باشد. بر این اساس دنیا و جمیع موجوداتش چه ابدان و نفوسش، و چه زمینی و آسمانی‌اش با جوهر خود در جنبش دائم بوده تا به موجود اخروی تبدیل و با ذات خود به معاد، که غایت وجود آن‌ها است، نائل گردند. (مدرس طهرانی، ۱۲۳/۲).

۲-۵. غایت‌مندی وجود پویا

هر حرکتی مقوم به مطالب ششگانه است (طباطبایی، ۱۱۴/۲) که غایت‌مندی رکن اساسی آن است، غایت متحرک را به مسیرگزینی به سوی خود هدایت می‌کند. زیرا انجام حرکت برای استکمال است و حکما از این رو حرکت را کمال اول برای وصول به کمال ثانی تعریف کرده‌اند. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۳/۳۸) از این منظر مقام غایت قطعاً با شرافت‌تر از مقام دارنده غایت است و گرنه حرکت معنا ندارد. بنابر این هر متحرکی به سوی غایت یعنی مرتبه تمام حرکت و استکمال متحرک رهسپار است. (مدرس طهرانی، ۱۰۱/۲؛ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۹/۲۴۴). حکیم مؤسس با تحلیل خود به فراز متعالی وحدت غایت و فاعل در حرکت (آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرای، ۸۵) فرجام می‌سپارد، تا با انگاره وحدت فاعل و غایت در حرکت، پویایی را در اصل وجود جاری بدانند. اما این‌که چرا برخی موجودات از تبدیل شدن به موجودات برتر نابرخوردار می‌باشند، باید در ویژگی‌های وجودی آن‌ها این مطلب را جستجو کرد موجودات پویا دو گونه‌اند: برخی نمی‌توانند از مرتبه خاص خویش تجاوز کنند زیرا وجودشان هرچه قوی گردد بازهم حافظ ماده و مرتبه خود می‌باشند و در نظام وجود از اتحاد با فعلیت ما فوق خود بشرط لا هستند. و اصولاً در طریق وصول به مرتبه عالی‌تر واقع نشده‌اند. مانند درخت که در طریق تبدیل به حیوان واقع نشده و یا اسب که در طریق ورود به عالم انسانی نیست. این‌گونه موجودات، از نوع خود خارج نمی‌گردند و غایت آن‌ها تشبه یا وصول به نفس کلی یا فرشته آسمانی از نوع خود یا عقل کلی مرئی خود می‌باشد. گروه دوم موجوداتی هستند که به نشئه بالاتر از نشئه موجود خود گام

می‌گذارند، تا به تحصیل نوعی خود برسند این گروه اگرچه از نوع خود خارج نمی‌گردند اما در حصول مراتب و درجات طولی نوع پیش می‌روند نه در عرض، از این گروه است نطفه انسانی که از جماد به حیوان و از آن به انسان پویا است اما از نوع انسان خارج نمی‌گردد، و غایت وجودش واجد شدن مظهریت رب‌النوع انسان، یا هم‌افق شدن با آن، یا پیوست به آن یا حتی به مرتبه بالاتر و جامع‌تر است (همان، ۱۰۱؛ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۹/۹۷ و ۲۴۹).

بر حکیم است که وقتی همه انواع واقع در عالم حرکت را پویا به غایت اعلی در مسیر پیمایش طولی می‌داند، معیارهای برتری مطلوب خود را نیز بر اساس فرازهای متعالی بیان کند. اعلی از دنیا آخرت، از حرکت طولی ثبات واقع در طول، از متجدد ثابت، از مادی تجرد، از نفس عقل، از انفصال اتحاد، از بسط قبض، از موت حیات، از جهل علم می‌باشد و این خط سیر با رعایت ملاک‌های وجودی ادامه دارد. (همان، ۱۰۲؛ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۹/۱۷۶).

با این نگرش دنیا با کلیت وجودی خود و با همه موجودات آسمانی و زمینی‌اش به سوی آخرت متحرک و در حال تبدیل به آن است. زیرا حرکت ذاتی در همه ثابت است و همه با جوهر خود پویا و با حقیقت ذات خود در حال عود به غایت خویش هستند (همان، ۱۰۲ و ۱۲۳). اما باید به نقطه افتراق این دیدگاه با حکمای متعالی توجه داشت که آخرت هر موجودی متناسب با وجود دنیوی آن می‌باشد و برای همه آخرت یکسان نیست. چنان‌چه موجودات در دنیا دارای اختلاف بودند در آخرت هم این اختلاف را حفظ می‌کنند. آن‌چه مورد تأکید است این است که هریک از اجزاء دنیا به سوی غایت مناسب با خود با مناسبت ذاتی کامل با حرکت جوهری روانه است که بعد از وصول به آن غایت شخصیت خود را از دست نمی‌دهد، بلکه شخصیتش تمام و هویتش کامل می‌گردد (همان، ۱۰۲). این مطلب بر حرکت جوهری انسان نیز حاکمیت دارد. نطفه در طی اطوار مختلف خود، مراحل تبدیل به بدن را می‌پیماید، و بدن با تبدیل وجودی به نفس، در نهایت وجود عقلی به خود می‌گیرد. این سیورورت بدن به نفس و نفس به عقل، همان مفاد فراز متعالی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۸/۳۴۸؛ سبزواری، شرح المنظومة، ۵/۱۱۵) را درباره نفس دنبال می‌کند.

حکیم مؤسس هرکجا از پویایی جوهر نام می‌برد، غایت‌گرایی را مد نظر دارد و به منتهای حرکت می‌اندیشد و آن را تعیین می‌کند، در حرکت نفس که به جدایی از بدن منجر می‌شود، نفس به نفس کلی مری مناسب با ذات خود می‌پیوندد و بدن نیز با حرکت ذاتی استکمالی به آخرت روانه است، همانند سایر متحرک‌ها، که به سوی غایات ذاتی خود روان هستند (مدرس طهرانی، ۲/۹۱). تحول اساسی که در بدن رخ می‌دهد، سبب اتحادی بسیار قوی در آخرت و به مراتب از اتحاد دنیوی قوی‌تر می‌گردد. زیرا سه ویژگی

در بدن دنیوی روی می‌دهد و آن را به بدن اخروی تبدیل می‌کند. حرکت ذاتی بدن را دست‌خوش انقلاب می‌کند و پراکندگی و تفرق بدن به جمعیت و کثرتش به وحدت و دنیایش به آخرت مبدل می‌گردد، زیرا آخرت دار تحقق کثرت در وحدت است، چنین است که بدن با نفسی متحد می‌شود که ذاتاً و جهتهاً با آن نفس مناسبت تام دارد، اتحادی تمام‌تر از اتحاد دنیوی که ظرف شکل‌گیری وحدت در کثرت است (همان، ۹۲). و این همان معنای سخن حکیمان است که هر چیز به اصل خود رجوع می‌کند (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۲۷۹/۹؛ همان، ۳۰۷/۹) و از جهتی نفس اصل بدن است و از جهت دیگر بدن اصل نفس است! در حالی که اصل هردو نفس کلی مناسب با آن دو است (مدرس طهرانی، ۹۲/۲).

۳. ویژگی‌های وجودی جهان آخرت

حکمت متعالیه بر اساس درون‌مایه‌های دینی زندگی اخروی را نه تنها در ویژگی‌های فرعی بلکه از اساس در جوهر وجود و حقیقت ذات با زندگی دنیوی متغایر می‌بیند (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ۵۶۶) مهم‌ترین ویژگی‌ها در نظر حکیم عبارت است از:

۳-۱. نفی قوه و استعداد

آخرت موقعیت استعداد و اعداد به وسیله عوامل خارجی نیست. موجودات آن جهان از این بابت خودکفا هستند، روح نیز در آن جهان به خود و ذات مبدأ متکی است و نیازی به چیزی دیگر ندارد (مدرس طهرانی، ۹۵/۲؛ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۲۲/۹). و اگر به استعداد بدنی نیازمند باشد خود آن اعداد را در بدن فراهم می‌آورد.

۳-۲. نفی کثرت و تفرقه

آخرت خانه جمعیت و وحدت است اما وجود دنیوی جز با کثرت و تفرقه قوام ندارد. وقتی سخن از تبدیل دنیا به آخرت به میان می‌آید جز تبدیل این صفات معنایی ندارد. این مطلب شامل بدن نیز می‌گردد و از وجود دنیوی به وجود اخروی مبدل می‌گردد. هنگامی که تفرق بدن و واگرایی وجودی آن با حرکت ذاتی به جمعیت و همگرایی، و کثرتش به وحدت و دنیایش به آخرت مبدل گردد با نفس به اتحاد می‌رسد که در ذات و جهات هم‌گون است (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۳/۹ و ۹۷ و ۳۰۸) روایی این اتحاد را اصل غایتمندی تضمین می‌کند که هر شیئی به اصل خود رجوع می‌کند. و از جهتی نفس اصل بدن است و از جهت دیگر بدن اصل نفس است و البته اصل هر دو نفس کلی است که با هردو مناسبت دارد. باید تصویر معاد جسمانی را بتوان از همین توجیه استخراج و فهم کرد. چیزی که توصیه و تأکید حکیم برای فهم معاد جسمانی بر آن متمرکز است (مدرس طهرانی، ۹۲/۲).

دنیا به تمام وجود، از آسمانی‌ها و زمینی‌هایش پویا به سوی آخرت است، زیرا حرکت ذاتی در دنیا ثابت است، ... هریک از اجزای دنیا به سوی غایتی که با او مناسبت تام دارد، روانه است، زیرا حرکت ذاتی جوهری است و این جنبش و دگرگونی او را بعد از وصول به غایت از شخصیتش خارج نمی‌سازد بلکه شخصیتش تمام می‌گردد و هویتش به کمال می‌رسد (همان، ۱۰۲).

۳-۳. جهان بروز

فروغ‌یابی از وحی، اصلی اصیل در سیره مستمر حکمت متعالیه است، حکیم با این نگرش به محور دیگری از مسئله وارد می‌گردد تا پردازش نظر خود در باره معاد را تکمیل کند. رصد کردن موجود در مراتب حرکت استکمالی و بیان ویژگی‌های آن، مطالب ارزشمندی را به ارمغان می‌آورد. معاد وصول به غایت حرکت است و هر موجود بر اثر حرکت ذاتی و نیل به مقصد، به مرحله بروز و ظهور کامل یعنی به وحدت عقلی که وحدت جامع است، نائل می‌شود. این وحدت سبب می‌شود، موجود به مرتبه‌ای از سعه وجودی نائل گردد که شامل همه مراتب مادون خود گردد (صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة، ۹۹/۹). موجود تا به مرحله نهایی یعنی به وحدت عقلی دست نیابد، در مراتب نسبی کمون به سر می‌برد، فقط در معاد که به غایت می‌رسد به بروز کامل می‌رسد (همان، ۳۰۷/۹). حکیم مؤسس منظور خود را از کمون و بروز در تفسیر این کریمه «یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار» (ابراهیم: ۴۸) ارائه می‌دهد. از جهت دستور زبانی «السموات و الارض» مؤنث مجازی به شمار می‌آید، اما برگشت ضمیر جمع مذکر پرسش خیز شده که گویا مرجع جمع عاقل است؟! پاسخ حکیم نگاه متعالی او را به جهان آخرت آشکار می‌کند و معاد جسمانی موجودات را ترسیم می‌کند. پاسخ را باید در دگرگونی نشئه زمین و آسمان‌ها از نشئه طبیعی به نشئه عقلی یافت، این دگرگونی تعینات فرقی و کثرات را به تعینات جمعی متحول می‌سازد، همان‌گونه که «حقیقت» جامع «رقایق» خویش می‌شود.

آسمان‌ها و زمین از کثرت و جدایی به وحدت و جمعیت مبدل می‌گردند، ... بسان جامعیت حقیقت بر رقایق و اصل بر فروع خود، وحدتی مستولی بر کثرت فناپذیر. بروز وجودی آن دو نسبت به پیش از این، تمام‌تر است زیرا معیار بروز، به مرتبه وجود بستگی دارد، هرچه وجود قوی‌تر باشد بروز نیز قوی‌تر است. پیش از اتمام حرکت استکمالی، تمام جهات بارز نیست، و برخی از آن‌ها در قوه و استعداد نهفته مانده و در حالت کمون است، پس از تبدیل آن‌ها به آن وحدت از دارندگان عقل به شمار می‌آیند بلکه تمام جهات موجود در آن‌ها عین عقل است (مدرس طهرانی، ۱۱۵/۲).

۳-۴. جهان زنده

موجودات دنیا پویا به سوی حیات و زندگی هستند، نشئه دنیا سراسر مرده است و به سوی حیات واقعی

در پویش است. وصول به نشئه سراسر حیات، آثار و علایم حیاتی را از قبیل حس و ادراک بر موجودات وارد و به حیات حقیقی و ذاتی آن‌ها را مبدل می‌سازد. از همین باب است که اعضای بدنی از گواهان ناطق رستاخیز هستند (همان، ۱۰۸).

۴. مبادی نفس‌شناخت

۴-۱. ترکیب اتحادی نفس و بدن

از مسائل مهم و تأثیرگذار در بیان کیفیت معاد جسمانی، نگرش به رابطه نفس و بدن است. نظریات مرسوم دچار نارسایی‌ها و ابهامات لاینحل است. حکیم مؤسس مبنای صدرایی را برای حل مسأله بر می‌گزیند. بیش از همه گونه همسازی نفس و بدن تعیین‌کننده است. زیرا بدن نقش ماده، و نفس به منزله صورت به‌شمار می‌آید. برخلاف برخی نظریات کلامی، ترکیب بین این دو، نه اعتباری است و نه انضمامی، بلکه از مصادیق ترکیب حقیقی اتحادی و نسبت نفس به بدن چه در دنیا یا آخرت نسبت اتحادی است (مدرس طهرانی، ۱۰۷/۲؛ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۰۷/۹) و نظریاتی که مبتنی بر رابطه‌هایی از قبیل حال و محل، ظرف و مظروف، طایر و قفس، سجن و مسجون، ناخدا و کشتی... که نمایانگر رابطه الصاقی است، بسی نارسا از توفیق در حل معاد جسمانی خواهند بود. تمام شرایطی که برای تحقق ترکیب اتحادی لازم است از قبیل وجود متصل و لامتصل و وجود بالذات و بالعرض، و مجعول بالذات و مجعول بالعرض، و نیاز علی و معلولی، بین نفس و بدن نیز متحقق است (مدرس طهرانی، ۱۰۷/۲ و ۸۸). همین رابطه بعد از جدایی، بر آن حاکم است و شرایط ترکیب حقیقی بر آن صدق می‌کند.

۴-۲. رابطه دوسویه «ایجابی و اعدادی» نفس و بدن

این اتحاد می‌تواند اتحاد بین آن دو را در هر دو جهان یکسان تأمین کند. از سوی نفس ایجاب است و از جانب بدن اعداد و استعداد، بدن زمینه تصرف ایجابی نفس را در خود فراهم می‌آورد، اندک تفاوت در دنیا و آخرت، به این است که در دنیا معادلات خارجی زمینه‌ساز هستند، اما در آخرت بدن مستکفی از این معادلات است و نفس خود، بدن را برای وصول به درجه بالاتر مهیا می‌سازد. و پس از ارتقای بدن به مرتبه بالاتر نفس آن را پله صعود خود قرار می‌دهد و در مقاصد خویش به کار می‌برد. (همان، ۱۰۷). بین نفس و بدن رابطه علی و معلولی بر قرار است، نفس دارای فاعلیت و علت ایجابی است و بدن دارای قوه و علت اعدادی. معلول به دلیل نشأت وجودی از علت، در تطابق سنخی با علت خود و در خصوصیات پیرو علت است. نفس با خصوصیت ذاتی ناشی از ملکات جوهری فطری یا حاصل از انجام پیوسته افعال، در بدن عمل می‌کند، و متقابلاً بدن با اعمال بدنی برای نفس زمینه‌سازی می‌کند. (همان، ۹۰).

صدور ملکات بهترین دلیل بر وجود این رابطه بین نفس و بدن است، از طرفی نفس بر اثر ملکات، منشأ صدور صنایع و مهارت‌ها می‌گردد و از سوی دیگر اعمال بدنی و قوه محرکه بدن، باعث حصول ملکه و اعداد نفس می‌گردد. و آن ملکه قوه محرکه را ایجابا وادار به انجام اعمال می‌کند. بین ملکه و اثر صادره، مناسبت تام و رابطه صعود و نزول برقرار است، اثر همان ملکه است در جهت صعود و ملکه همان اثر است در جهت نزول. با توجه به این رابطه است که بدن خزانه مناسب ودایع به جا مانده از نفس بعد از مفارقت است، و این ودایع ویژگی‌های همان نفس را در بدن حفظ می‌کند، به گونه‌ای که حتی بعد از نبود نفس، با شهود و مکاشفه، قابل تشخیص است، این بدن از کیست (همان، ۹۱). ودیعه‌های نفس نزد بدن شخصیت بخش اوست و جهت حرکت بدن را به سوی نفس خود راهبری می‌کند تا با پیوستن به بدن خود زندگی اخروی را آغاز کند.

بدن یا خاکی که بدن به آن برگشته، امری مشخص است که امتیازش را از آثار نهفته نفس و ودیعه‌های آن که به حسب ذات و ملکاتش به بدن نازل شده، کسب کرده است (همان، ۱۰۲).

۳-۴. ودایع، پل ارتباطی نفس و بدن بعد از مرگ

ویژگی‌های متغایر دنیا و آخرت، ایجاب می‌کند موجودات آن دو از تغایر وجودی برخوردار و تناسبی برای تأثیر و تأثر نداشته باشند. حفظ علقه و رابطه نفس و بدن بعد از مرگ، نیازمند جهت تناسبی است. حکیم مؤسس، از طریق بقای آثار و ودایع نفس در بدن این جهت را قابل تأمین می‌داند. به تصور وی صور و فعلیات سابق نفس و قوا و ملکه‌های علمی و عملی، آثاری را در بدن به ودیعه می‌گذارد، هم‌چنین از صور اعضا در خاکی که بعد از فساد صور اعضا باقی می‌ماند، اثراتی بر جای می‌ماند (همان، ۱۰۵). این ودایع ماده بدنی را اختصاص به همان نفس خاص می‌دهد و از ربط دیگر نفوس یا صور بیگانه با آن جلوگیری می‌کند. و از آن‌جا که تخصص ماده به صورت است و ایفای این نقش از نفس از بدن جدا شده ناممکن است، شیئی اصیل اما نامعین از سنخ صورت برای ایفای نقش در بدن پابرجا مانده است (همان، ۱۰۶).

مشکلات فراسوی این مدعا، حکیم را مجبور به توسل به ویژگی متغایر دیگر دنیا و آخرت یعنی «کمون و بروز» می‌سازد. که صورت پنهان شده اعضا در آخرت بارز می‌گردد. این مطلب از پنداشتن این که صورت اعضا با مفارقت نفس تبدیل به خاک می‌گردد و این خاک بارها و بارها در طبیعت به صورت اعضای دیگران در می‌آید و فعلیات غیر قابل احصا به خود می‌گیرد، مانع می‌شود. پس شکل اعضا پس از مرگ از صورت بدنی تنزل می‌کند و در خاک نهفته می‌ماند و خاک در حرکت صعودی، دوباره همان صورت پیشین را به خود می‌گیرد (همان، ۱۰۵). حکیم علی‌رغم تحفظ بر صور اعضا آن را به تفاوت طولی متصف می‌کند. این تفاوت بر اثر مراتب حرکت برای صورت اعضا رخ می‌دهد.

آن صور به حسب اصل ثابت، همان صور نخست است، اما به حسب مراتب حرکت نه آن، زیرا صور نخستین درجه‌ای از درجات حرکات ذاتی برای ماده خاصی است که با اصل ثابت صورت‌بندی شده و سپس با صور ثانوی درجه دیگری از صورت‌بندی را به خود دیده است (همان، ۱۰۵).

این مغایرت صدمه‌ای به شخصیت شخص ندارد، زیرا اصل ثابتی در آن باقی است، چنانچه بدن انسان از کودکی تا پیری در تغییر است اما شخص او باقی است. این اصل ثابت، ماده مطلق نیست؛ زیرا نسبتش با همه یکسان است، بلکه ماده‌ای خاص با خصوصیت بدن شخص خاص است که خصوصیتش را از طریق صورت به دست آورده است، پس در ماده بدنی، اصلی باقی است که از سنخ صورت است، و درجاتش تبدیل‌پذیر است. (همان، ۱۰۶).

۴-۴. نفس غایت و فاعل بدن

نقش فاعلیت نفس برای بدن روشن است؛ زیرا نفس به منزله صورت، نقش فعلیت‌بخشی به بدن را به عنوان ماده دارد و فیض وجود از طریق صورت به ماده می‌رسد. بنابر این فاعل در این جا به معنای «مابه الوجود» است نه به اصطلاح خاص علم الهی یعنی هستی‌بخش و «ما منه الوجود»، مرور فیض بعد از مرگ هم از نفس به بدن می‌رسد (همان، ۱۱۲). از سوی دیگر وفق آموزه‌های حکمت متعالی نفس علت غایی و محرک بدن است، پس هم غایت است و هم فاعل زیرا در حرکات‌های وجودی مامنه الحركة و مالیه الحركة واحد است (آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ۸۴) پس از مرگ نیز نفس همان فاعلیت خود را ادامه می‌دهد و محرک بدن به سوی خود به عنوان غایت است. همان‌طور که غایت حرکت بدن بعد از جدایی از نفس، رسیدن به همان نفسی است که از او جدا شده، حرکت هر جزء از اجزای بدن به سوی همان صورتی است که قبل از خاک شدن داشت و پس از اتمام صور اعضای بدن در رستخیز، حرکتی جدید به سوی پیوستن به نفس آغاز می‌گردد (همان، ۱۰۳).

۴-۵. تشکیک وجود نفس و بدن

رابطه اصل و فرع، علت و معلول، حقیقت و رقیقت، رهاورد این نگره به نفس است. وجود تشکیکی و ذومراتب نفس، در تبیین انگاره «جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا» نقش خود را نشان می‌دهد. وحدت نفس با قوا و حضورش در مراتب آن‌ها همان وجود رقیق شده‌اش است (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۲۲/۸؛ سبزواری، شرح المنظومة، ۱۸۰/۵) پس از دنیا نیز با نزول به عنوان رقیقه نفس کلی، در بدن تأثیر گذار است و بدن را برای پیوستن به نفس آماده می‌سازد. مهم‌ترین چالش نظریه حکیم به تبیین درست همین نکته بر می‌گردد و با احساس همین اهمیت حکیم سعی دارد تأمل بیشتری در این راستا هزینه کند. او دو سویه برای اثبات مطلب اقدام می‌کند از سویی تنزل نفس را به مقام بدن با تنظیر تنزل نفس به مقام قوا در

رتبه خیالی و حسی به تصویر می کشد و از سوی دیگر با تکیه بر آموزه متعالی، (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۹۹/۹) به ترفیع بدن از مقام جسمانیت کدر و خشن، به مقام «لطف» قائل می شود و هم سازی اخروی آن دو را به عنوان ترکیب اتحادی در آخرت ممکن می داند!

سویه اول: بدن دارای وجود تشکیکی

حرکت جوهری در نهایت، بدن مادی خشن را، در طول طی مسیر از نطفه بی جان و جماد محض به بدن لطیف مبدل می سازد، که همه آن اطوار از مراتب طولی تشکیکی بدن به شمار می آیند. حکیم در حالی که سنخ این لطافت را برملا نمی سازد، آن را کافی برای هم سازی وجودی با نفس در رستاخیز می داند (مدرس طهرانی، ۱۰۸/۲).

وجود مبسوط و بهره مند از مراتب تشکیکی قوای بدنی، این امکان را ایجاد می کند که هم مرتبه دنیایی آن ها در آخرت محفوظ بماند و هم با نفس اتحاد وجودی برقرار کنند، مراتب ملکوتی قوا در آخرت از حقیقت گسترده آن ها ناشی می شود. این مراتب برخی در مراتب عالی خیال، برخی در مراتب پایین عالم خیال، و برخی در مرتبه بدن متحرک از نشئه دنیا به آخرت قرار دارند و برای کسی که قوه خیالش با نشئه اخروی قوت گرفته باشد، این مراتب قابل مشاهده است (همان، ۱۰۸). در این منظر بدن با همه لطافت هنوز بدن دنیوی است که وجود تشکیک وار آن به این مطلب حکم می نماید. این لطافت جنبه جذابیت آن را برای نفس تأمین می کند، کسب لطافت با تغییر بدن عنصری و تبدیل آن از صفات لخت مادی میسر می گردد. «اگرچه نفس جزئی به نفس کلی پیوسته اما از صقع نفس کلی به فعالیت می پردازد و لطافت مناسب با نشئه آخرت و عالم نفسانی را برای بدن فراهم می سازد.» (همان، ۱۰۸).

اتصال و اتحاد وجودی بدن با نفس در دنیا و پس از مرگ متناظر است، این مطلب با تنظیر به اتصال قوای ظاهری با قوه خیال در خواب قابل دستیابی است. هم چنان که نفس با بسط وجودی و سریان در بدن، قوای ظاهری بدن را با قوه خیال به اتحاد وجودی در می آورد، پس از مرگ نیز این نفس است که سبب اتحاد بدن با خود در رتبه وجود اخروی می گردد. (همان، ۱۰۹). نتیجه تلاش آن است که جدا از دو مرتبه؛ رتبه عالی قوا به وجود خیالی و رتبه دانی به وجود بدنی، رتبه دیگری برای بدن هست که رتبه بدن متحرک از نشئه دنیا - که نشئه مرده است - به نشئه آخرت - که نشئه زنده است - می باشد. او سعی دارد هم مرتبه دنیایی قوا را در آخرت محفوظ بداند، و هم برای آن ها وجود مبسوطی منظور کند که بتوانند با نفس اتحاد وجودی برقرار کنند! از این رو قائل است برای قوا مراتبی در آخرت هست که از حقیقت گسترده آن ها ناشی می شود و همه این مراتب از عالم ملکوت و قدرت به شمار می آید (همان، ۱۰۹).

سویه دوم: نفس با وجود تشکیکی

وجود تشکیکی نفس بعد از مرگ با وجود دارای فراز و فرود تشکیک‌وار آن در دنیا برای اتحاد با قوای بدنی، و در رتبه وجود خیالی همسان است (همان، ۱۰۹). تناسب نفس پیوسته به نفس کلی جهت ورود دوباره به بدن دنیوی، و شایستگی بدن عنصری برای ورود به چنین فضایی، توجیهی را می‌طلبد که نه نفس از مجرد مانع از تصرف در بدن دنیوی برخوردار باشد و نه بدن محروم از اتصال به آن. این نقش را آموزه «حقیقت و رقیقت» ایفا خواهد کرد. رجوع نفس جزئی به نفس کلی از باب پیوست رقیقه به حقیقت خویش است، و خود نسبت به قوای بدنی حقیقت به‌شمار می‌آید. از این رو دارای وجود رقیق‌های در مرتبه قوای بدنی حتی بعد از انقباض می‌باشد! بنابر این نفس رقیقه صرف موجود در صقع حقیقت یعنی نفس کلی نیست تا از تأثیر به کلی بر کنار باشد بلکه برای نفس در تأثیر بر بدن هیچ تفاوتی بین پیش از مرگ و پس از آن نیست! تنها تفاوت به قبض و بسط تأثیر است، این حالت تا زمانی که نفس دوباره به بدن یا خاک باقی بعد از جدایی در رستاخیز دست یابد، ادامه دارد (همان، ۱۰۳).

۵

. بدن پویا به سوی نفس ایستا

حکیم با توجه به مبانی صدرایی و با پشتوانه تحلیل‌های خود، رهاورد نظر خود را در باره معاد جسمانی، چنین تأکید می‌کند.

حق همان است که ما یادآوری کردیم، که نفس دوباره به بدن دنیوی تعلق می‌گیرد اما با برگشت بدن به آخرت و به حیثیت و جایگاه نفس، نه به عود نفس به دنیا و به جایگاه بدن، تا بدن ایستا باشد و نفس پویا (همان، ۹۳).

همه اهتمام حکیم مؤسس رساندن مطلب به همین نقطه است تا با قائلان معاد عنصری راهی برای آشتی بیابد. بنابر این بدن دنیوی با حفظ سیمای دنیوی، با اندک تفاوت در برخی ویژگی‌هایش، به آخرت روانه است، در این جنبش نه حرکت ذاتی و نه وصول به غایت و نه لطافت و نه سایر ویژگی‌هایی که در مراتب صیوروت دنیوی به خود دیده، او را از دنیوی بودن خارج نمی‌سازد. بنابر این تصور می‌شود، آنچه مهجوریت نظریه صدر را در بین متکلمان فراهم آورده، در نظریه حکیم مؤسس مشاهده نگردد، اگرچه در نظر حکمای متعالی این توفیق، مردود است.

نتیجه‌گیری

مراتب ژرف باورهای اصیل دینی، اگرچه همه دشوارفهم و چالش‌برانگیز است، اما در تاریخ

نظریه پردازی در مقیاس با کیفیت معاد جسمانی، به صعوبت کمتر دچار هستند. حکیم مؤسس علی‌رغم بهره‌مندی از فرازهای متعالی و مبانی برتر عقلی، سعی دارد به مرام صدرایی در اعتنا به مبانی مستحکم و مباحثات با دانایان پیشین و گذر از نتایج آنان، عمل کند. او با حکمت متعالیه از این رهگذر وارد می‌گردد، و به جد معتقد است می‌توان از همان مبانی و اصول، نتایج متغایر با رهیافت‌های صدرا استخراج کرد. تصویر او از معاد جسمانی که بدن بدون نفس را به سوی آخرت، پویا می‌داند حاصل چنین ذهنیتی است، تا هم به مشکلات معاد عنصری گرفتار نیاید و هم راه آشتی جویانه‌ای بین دو گرایش عمده کلامی و فلسفی بیابد و ورود موجودات دنیوی به ویژه بدن را با همان وجود دنیوی و ویژگی‌هایش به رستاخیز هموار کند. تصویر «برنهاد» های حکیم بر «نهاد» های متعالی، تلاش حکیم نوآور را برای پویایی حکمت متعالیه برای ما به نمایش می‌گذارد. تا برای توجیه و توفیق آن سایر صاحب‌نظران ژرف‌اندیش به خردورزی پردازند.

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معاد از دیدگاه حکیم زنوزی، تهران: حکمت، ۱۳۶۸.
- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹.
- _____، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- _____، شرح مقدمه فیضی بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- _____، مقدمه بر المبدأ و المعاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- زنوزی، علی بن عبدالله، مجموعه مصنفات، به اهتمام محسن کدیور، تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۸.
- سبزواری، هادی بن مهدی، تعلیقات بر الشواهد الربوبیه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- _____، شرح المنظومه، تعلیق: حسن زاده آملی، حسن، قم: ناب، ۱۴۲۲ ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه، ج ۳، ۸، ۹، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۰ ق.
- _____، الشواهد الربوبیه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- _____، المبدأ و المعاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، تهران: الزهراء، ۱۳۶۷.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.