

سه اقلیم بدن؛ بررسی مقایسه‌ای معاد جسمانی از منظر صدر المتألهین و آقا علی حکیم (مدرس زنوزی)

تاریخ دریافت: ۸۹/۵/۲۰ تأیید: ۸۹/۶/۲۲

محمد مهدی گرجیان*

نرجس رودگر**

چکیده

معاد جسمانی صدر المتألهین، طرحی نو است که برای نخستین بار جسمانیت معاد را علاوه بر روحانیت آن به تقریر عقل و برهان درآورده است. گرچه صدر را تبیین خود از معاد را کاملاً منطبق با معاد قرآنی می‌داند، ولی منتقدان وی، منکر این تطابقند. آقا علی حکیم (مدرس زنوزی) از پیروان مکتب حکمت متعالیه از جمله افرادی است که کوشش او برای ارائه تقریر کامل تری از معاد جسمانی که از هماهنگی بیشتری با معاد قرآنی برخوردار باشد، مورد عنایت اهل حکمت و نظر قرار گرفته است. گرچه واکاوی آرای این دو حکیم بزرگوار، نشان‌دهنده تفاوت‌هایی در نظریه پردازی - علی‌رغم وحدت مبانی - است؛ اما حاصل این بررسی نشان می‌دهد تقریر آقا علی حکیم، برخلاف تشابه با تقریر صدرایی در شبهه عدم تطابق کامل با معاد قرآنی، دچار اشکالات عقلی نظری دیگری نیز می‌باشد.

واژگان کلیدی: معاد قرآنی، نفس، بدن دنیایی، بدن مثالی، بدن اخروی، صدر المتألهین شیرازی، آقا علی حکیم زنوزی.

* . دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.

** . دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.

مقدمه

سیر تفکر اسلامی، نمایانگر ظهور نظریات متفاوتی درباره معاد است (جسمانی، روحانی و جسمانی و روحانی) که نظر مختار حکمای متأله و متکلمان بزرگ شیعه معاد جسمانی و روحانی می‌باشد (سبحانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۷۵-۲۷۶). ابن‌سینا در مکتوبات خود، پس از اقامه برهان بر معاد روحانی، تبیین عقلانی معاد جسمانی را خارج از دایره پرواز شهپر ذهن استدلالی خویش دید، گرچه آن را به دلایل شرعی پذیرفت. «ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث ... و منه ما هو مدرک بالعقل ...» (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۴۲۳ و ۱۳۶۴، ص ۶۸۲).

ملاصدرا نخستین کسی بود که با اصول جدیدی که حکمت متعالی خویش را بر آن بنیان نهاد، توانست تقریر استدلال بی‌سابقه‌ای را از مسئله معاد جسمانی ارائه دهد و پتانسیل نهفته در اصول فلسفی نوآورانه خویش را در حل غوامض فلسفی چگونگی بازگشت بدن انسان پس از مرگ، به کار گیرد. معاد جسمانی صدرایی، مبتنی بر مقدمات تودرتو و درهم‌تنیده‌ای است که دشواری هضم آن سبب شده است «جمهور حکما در این مسئله مقلد و جمعی نیز در این مسئله به حال تحیر سر برند» (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴ / ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷۹).

صدرای در نظریه خویش با تکیه بر اصول بدیع هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت متعالیه، سه اقلیم متفاوت برای بدن انسان ترسیم می‌کند و از این طریق می‌کوشد معاد قرآنی را با اصول عقلی ثابت نماید. البته تحسین و تعجیب فوق‌العاده اندیشمندان در برابر قدرت علمی و برهانی این نظریه، مانع ابراز انتقادات و نظریه‌های مقابل نگشته است؛ که مهم‌ترین محور این انتقادات عدم موفقیت صدرای در اثبات معاد قرآن و ابهام‌ها و نارسایی‌های موجود در این تقریر می‌باشد.

آقا علی حکیم مدرس زنوزی (۱۲۳۴ هـ ق) از پیروان حکمت متعالیه و منتقدان معاد جسمانی صدرایی است که تقریر متفاوت وی از این مسئله به اعتقاد خودش و برخی صاحب‌نظران تکمیل‌کننده نظریه صدرای و یا مرتفع‌کننده اشکالات و نارسایی‌های آن

می‌باشد. وی با ذکر اشکالات نظریه صدر/ و اختلافات خویش با نظریه او، همچنین با مستندسازی نظریه خویش به آیات و روایاتی چند، در صدد آن است که به تقریر خویش، معاد جسمانی را به نحوی منطبق‌تر با معاد قرآنی توصیف نماید: «والحق ما ذکرناه من تعلق النفس ثانیاً بالبدن...» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۹۳).

در مقابل، برخی نیز معتقدند نظریه مدرس زنوزی نسبت به نظریه صدر، دچار نارسایی‌های بیشتری است و در اثبات مدعای خویش بسی ناتوان است. گروه دیگر نیز می‌کشند نظریه زنوزی را در حقیقت بسط و گسترش نظریه صدر المتألهین معرفی نمایند. نوشتار پیش رو به منظور قضاوت بین این رویکردها این پرسش را مورد کاوش قرار داده است که صدر المتألهین و آقا علی حکیم هریک چگونه حضور بدن انسان را به همراه روح در آخرت اثبات کرده‌اند؟ تفاوت‌ها و امتیازات تقریر هریک چه بوده است و کدام‌یک در ارائه نظریه‌ای مطابق معاد قرآنی، توفیق بیشتری داشته‌اند.

از سوی دیگر، دستیابی به تصویری شفاف از معاد صدرایی و سپس مقایسه آن با بیان آقا علی حکیم منوط به پاسخ به مسائل زیر است:

۱. مدعای صدر المتألهین درباره معاد چه بوده است؟ (مفهوم‌شناسی معاد صدرایی)؛
 ۲. از نظر صدر المتألهین نفس و بدن از چه نوع تعاملی برخوردارند و بدن در هویت انسانی چه نقشی دارد؟؛
 ۳. صدر/ در برهان خویش بر اثبات معاد جسمانی از چه اصول هستی‌شناختی‌ای مدد جسته است؟؛
 ۴. صدر/ با استفاده از اصول هستی‌شناختی فوق و تبیین رابطه نفس و بدن چه تصویری از بدن انسان در اقلیم سه‌گانه وجود (دنیا، مثال و آخرت) ارائه می‌دهد؟
- پیگیری مسائل فوق در مکتوبات زنوزی و سپس مقایسه آرای این دو فیلسوف در مرحله بعد مطمح نظر این نوشتار قرار دارد. طبیعی است به دلیل توافق زنوزی با بسیاری از اصول هستی‌شناختی حکمت متعالیه از ذکر موارد تکراری در معرفی نظریه زنوزی اجتناب شده است.

مفهوم‌شناسی معاد جسمانی ملاصدرا

گام نخست در شفاف‌سازی مدعای ملاصدرا، مشخص‌سازی ساختن رابطه بدن دنیوی و بدن اخروی است. در این رابطه سه احتمال متصور است:

۱. غیریت: بدن اخروی غیر از بدن دنیوی است؛

۲. مثلثیت: بدن اخروی، مثل و مانند بدن دنیوی است؛

۳. عینیت: بدن اخروی، عین بدن دنیوی است.

روشن است که قول به غیریت، مستلزم تناسخ و لذا باطل است و قول به مثلثیت گرچه علاوه بر رهایی از تالی فاسد تناسخ، از مشکلات حضور ماده در آخرت نیز فارغ می‌باشد، اما همچنان با قول صدر/ فاصله دارد؛ چراکه علی‌رغم اعتقاد آن دسته از منتقدانی که نهایت توان برهان صدر/ را اثبات مثلثیت دو بدن می‌دانند، عینیت بدن دنیوی و اخروی، با صراحت تمام قول مختار صدر/ المتألهین می‌باشد: «الحق انَّ المعاد فی المعاد هو بعینه بدن الانسان المشخص الذی مات بأجزائه بعینا لا مثله» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۹۰ و ۱۳۶۰، ص ۲۶۷ و ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۲۷-۲۲۸).

مفهوم دیگری که پرداختن بدان در شفاف‌سازی ادعای صدر/ ضروری است، واژه «عینیت» است که عدم ایضاح آن، گاه منتقدان را به مغالطه اشتراک اسم دچار ساخته است. برخلاف آنچه ممکن است در بدو امر به نظر آید، منظور صدر/ از عینیت، حضور جسم عنصری با تمام خصوصیات عیناً در آخرت نیست، بلکه وی در ادامه کلام فوق منظور خویش از عینیت را این‌گونه بیان می‌کند: «... بعینها لا مثله بحيث لورأه احد یقول انه بعینه فلان الذی کان فی الدنیا و من انکر هذا فقد انکر الشریعة و من انکر الشریعة کافر عقلاً و شرعاً و من اقر بعود مثل البدن الاول بأجزاء آخر، قد انکر المعاد حقیقةً و لزمه انکار شیء کثیر من نصوص القرآنیة» (همان).

گزارشی از معاد جسمانی ملاصدرا

تقریر ملاصدرا/ از معاد جسمانی در آثار مختلف او ضمن مقدمات چندگانه‌ای صورت پذیرفته است؛ مثلاً در مفاتیح الغیب با شش اصل، در رساله عرشیه، شواهد الربوبیه و

المبدأ و المعاد ضمن هفت اصل و در اسفار کامل‌ترین تقریر خویش را ضمن یازده اصل بیان نموده است که به اختصار از این قرار است:

۱. اصالت وجود: حقیقت اشیا به وجودشان است؛
۲. تشخیص اشیا به وجود خاصشان است؛
۳. تشکیک وجود: وجود حقیقت ذومراتب و قابل شدت و ضعف است؛
۴. حرکت جوهری: وجود در جوهریتش دارای حرکت اشتدادی است؛
۵. تحصیل هر مرکبی به «صورت» آن است و ماده مستهلک در صورت و نسبتش با صورت نسبت نقص به کمال است؛
۶. وحدت شخصی هر موجودی متناسب با وجود خاصش است. لذا وحدت شخصی در جواهر مجرد متفاوت با جواهر مادی است؛ مثلاً جسم نمی‌تواند موضوع اوصاف متضاد، مثل سیاهی و سفیدی و شیرینی و تلخی شود؛ اما نفس، هرچه بر تجرّدش افزوده شود، می‌تواند جامع مقابلات بیشتری گردد؛ به طوری که نفس، حرکت تدریجی استکمالی خود را در مراتب تشکیکی وجود طی می‌کند تا در ذاتش جامع‌تر گردد، که گویا تمام وجود در او گرد آید؛ به گونه‌ای که یک مرتبه‌اش در عالم محسوس و مرتبه دیگرش، در مرتبه عقل فعال باشد. بنابراین، شیء واحد، جایز است گاه تعلق به ماده داشته باشد و گاه دیگر از آن مجرد باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۶۵-۲۶۶)؛
۷. هویت انسان به نفس است، نه به بدن: «فزید زید، بنفسه لا بجسده»، لذا بقای انسان به بقای نفس اوست، هرچند اجزا و اعضای بدنش تغییر کند. همچون تغییرات این دنیا طی مراحل رشد از کودکی تا کهنسالی یا تغییر بدن به بدن مثالی یا بدن اخروی (همان، ص ۲۶۶-۲۶۷)؛
۸. قوه خیال، جوهری مجرد و غیر قائم به اعضای بدن است؛
۹. پس از قطع تعلق نفس از بدن و قوت یافتن نفس، قوا با هم متحد می‌شوند، لذا نفس به واسطه قوه خیال خود، عمل سایر قوا (احساس، ابصار...) را انجام می‌دهد؛
۱۰. صورت از فاعل به دو نحوه حاصل می‌شود: الف) با مشارکت ماده؛ ب) بدون مشارکت ماده. نفس می‌تواند خود را بدون مشارکت ماده ابداع کند، همانند

قول به صدور افلاک از مبادی عقلی با صرف جهتِ فاعلیت؛
 ۱۱. نفس انسان این ویژگی را دارد که می‌تواند با حفظ هویتِ خود، سه عالمِ صور طبیعی، صور ادراکی حسی مجرد از ماده و صور عقلی و مثل الهی را درک کند. در این راستا، نفس از آغاز نوزادی دارای وجود طبیعی است (انسان اول)، سپس به تدریج صفا و لطافت پیدا می‌کند و تبدیل می‌شود به انسان نفسانیِ اخروی دارای اعضای نفسانی (انسان دوم). سپس دارای کون عقلی و اعضای عقلی می‌شود (انسان سوم: انسان عقلی) و این تحولات که عکسِ همان قوسِ نزول است، اختصاص به نوع انسان دارد (همان، ص ۲۷۱-۲۷۲).

صدرا در نتیجه‌گیری بیان می‌کند محشور در قیامت، همین نفس و همین بدن است، نه بدنِ عنصری یا مثالی دیگری غیر از این بدن: «إِنَّ الْمَبْعُوثَ فِي الْقِيَامَةِ هَذَا الْبَدَنُ بَعِينَهُ لَا بَدَنَ آخَرَ مَبَايِنَ لَهُ عَنصَرِيًّا كَأَنَّ أَوْ مِثَالِيًّا» (همان، ص ۲۷۵-۲۷۶). هرچند - چنان‌که سبزواری توضیح می‌دهد - حدود نقایص از بدن حذف می‌شود، اما این امتیازات و شدت و ضعف وجودی بدن در این سیر تکاملی، لطمه‌ای به تشخیص آن وارد نمی‌کند.

جایگاه بدن در هویت انسانی (تعامل نفس و بدن)

گام نخست در جهت شناسایی «بدن» در معاد جسمانی ملاصدرا، بررسی جایگاه بدن در هویت انسانی و به عبارتِ آشناتر، کیفیت رابطهٔ نفس و بدن است، که این موضوع طی اصول ذیل تشریح می‌شود:

۱. نفس از نهاد ماده تکون می‌یابد و در نخستین مرحلهٔ وجود خویش عین مواد و اجسام است. سپس در سیری تکاملی به مجرد می‌رسد (جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء) (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴)؛

۲. نفس عین بدن است و تغایر بینشان اعتباری است. صدرا با بیان اینکه نفس به صفات و ویژگی‌های معین که مختص بدن است، متصف می‌شود و از طرفی، هر چیزی که به صفات معین شیء دیگر متصف شود، عین آن شیء دوم است، چنین نتیجه می‌گیرد که نفس عین بدن است: «ان النفس تنصف بصفات معینة البدن و کل ما اتصف بصفة معینة لشیء فهو عین ذلك الشیء فالنفس عین البدن» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۸۲). البته

نوعی تغایر و تفاوت میان آن دو متصور است، اما این تغایر، واقعی و خارجی نیست، بلکه همانند تغایر ماده و صورت است که با تجزیه و تحلیل عقلی به دست می‌آید، و یا تغایر وجودی در شدت و ضعف است؛

۳. بدن از توابع وجود نفس در مراتب پایین نفس است: «بل البدن من توابع وجودها فی بعض المراتب السفلیة» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۶۴)؛

۴. تعلق به بدن، ذاتی نفس است (همان، ج ۹، ص ۳). برخلاف آنچه حکما و فیلسوفان اعتقاد داشته‌اند، به باور ملاصدرا اضافه نفس به بدن، عارض بر وجود نفس نیست؛ بلکه وقتی نفس در نهاد ماده تکون می‌یابد، تعلق نفس به ماده جزو حقیقت نفس است: «نفسیة النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتی لها و هو نحو من أنحاء وجود الشیء بالذات...» (همان، ج ۸، ص ۴۳۱-۴۳۲). نفس، مادامی که نفس است، تعلق به بدن دارد، مگر نفسی که به مرتبه مجرد عقلانی برسد (همان، ص ۴۳۳-۴۳۴)؛

۵. نیاز متقابل نفس و بدن: همان‌طور که ماده در تحصیلش نیازمند صورت و صورت در تشخیص نیازمند ماده است، نفس هم برای اینکه در عالم ماده تشخیص یابد، نیازمند ماده است (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۳۷۵). بنابراین، بدن، علت مادی نفس و نفس، علت صوری بدن است؛

۶. از آنجاکه در هر شیء ترکیبی از ماده و صورت، شئییت شیء به صورت است، در هویت انسان نیز عامل تشخیص، نفس می‌باشد. لذا در صورت تغییر بدن، با حفظ وحدت روح، وحدت هویت و تشخیص همچنان باقی است (ر.ک: مقدمات یازده گانه اسفار)؛

۷. نیاز غالبی نفس به بدن در ادراک، قبل از مجرد محض: نفس در آغاز حرکت استکمالی خویش، فاقد هرگونه صورت ادراکی است و تنها چیزهایی را ادراک می‌کند که بدن و قوای موجود در آن از آن چیز متأثر شوند. پس از اینکه ملکه تحصیل این صورت‌ها برای نفس محقق شد، به مرتبه‌ای می‌رسد که خود می‌تواند صور را در صقع ذات خویش ایجاد کند (همان، ص ۲۱۰)؛

۸. تکامل نفس در پرتو بدن: همه نفوس بعد از تعلق به بدن در طول حیات خود، به نوعی از قوه خارج شده و به مرحله فعلیت می‌رسند. خروج از قوه به فعل و فعلیت یافتن قوای نفس و بدن باهم صورت گرفته و این دو پایه‌پای هم بالفعل می‌شوند؛

آنچنان که درجات قوه و فعل در هر نفس، معین، هم سطح و در ازای درجات قوه و فعل بدن خاص آن نفس می باشد. البته مادامی که نفس به آن بدن تعلق دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳-۴). این کمال می تواند در جهت فضیلت باشد، یا در جهت رذیلت، حیوانی کامل شود یا انسانی کامل: «... ضَرْبٌ مِنَ الْفَعْلِيَّةِ وَالْتَّحْصُلِ... سِوَاءَ كَانِ فِي السَّعَادَةِ أَوْ فِي الشَّقَاوَةِ» (همان، ص ۴).

اما ویژگی خاص حرکت تکاملی نفس آن است که «نفس صورت نوعیه ای است، مانند تمام صور نوعیه مرتبط با مواد و اجسام، با این تفاوت که استعداد حرکت و استکمال به سوی تجرد در او هست و به واسطه تحوّل جوهری و حرکت جبلی و فطری ذاتاً متوجه عالم تجرد است و برای این سیر تکاملی نیازمند بدن است (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹)؛

۹. ویژگی دیگر نفس که تبیین معاد صدرا بدون آن میسر نیست، آن است که نفس، موجودی است که می تواند در برخی از مراتب، مفارق از جرمانیت ماده باشد: «نفس در آغاز حدوثش صورتی مادی است و سپس مجرد می گردد. پس ثابت گردید یک چیز هم آمیخته و هم مفارق است... نشئه های پیشین انسانیت، مانند حیوانیت، نباتیت، جمادیت و طبیعت عنصری و نشئه های پسین، مانند عقل منفعل و پس از آن عقل بالفعل و سپس عقل فعال و آنچه فوق عقل فعال است، می باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۴۳۲)؛

۱۰. نفوس کامل پس از مفارقت از بدن وارد عالم عقل می شوند، اما سرنوشت نفوس ناقص و متوسط چیست؟ مشرب و دیدگاه متفاوت صدرا در این مورد، مبتنی بر دیدگاه وی راجع به مراتب وجودی عوالم سه گانه وجود (محسوس، مثال-خیال منفصل - و مجرد) می باشد. نفوس متوسط و ناقص که به تجرد عقلی نرسیده اند، به عالم مثال منتقل می شوند و با صور برزخی متحد می گردند: «إِنَّ لِلنُّفُوسِ بَعْدَ هَذِهِ النَّشْأَةِ الطَّبِيعِيَّةِ نَشْتَاتَانِ آخِرِيَانِ: أَحَدَاهُمَا النَّشْأَةُ الْحَيَوَانِيَّةُ الْمُتَوَسِّطَةُ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالطَّبِيعِيَّةِ وَالْآخَرَى النَّشْأَةُ الْعَقْلِيَّةُ فَالْأُولَى لِلْمُتَوَسِّطِينَ وَالنَّاقِصِينَ وَالْآخِرَةَ لِلْكَامِلِينَ الْمُقْرَبِينَ» (همان، ص ۳۷۹). اصول مذکور راجع به رابطه نفس و بدن (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، وحدت نفس و بدن در اصل وجود، تعلق ذاتی نفس به بدن، امکان مفارقت نفس از بدن و...) که مبادی تصدیقی معاد جسمانی صدرا را تشکیل می دهند، دورنمایی از

تصویر «بدن در نشئات سه‌گانه» را از دیدگاه صدرالمتألهین منعکس می‌کند که تفصیل آن از این قرار است.

پس از آشنایی با مبانی صدر در مورد نفس و بدن و گزارشی از برهان صدر بر اثبات معاد جسمانی، گام بعد در جهت شفاف‌سازی و سپس نقد برهان صدر، ارائه تصویری کامل از بدن در اقالیم سه‌گانه (بدن دنیوی، بدن مثالی و بدن اخروی) در آثار صدرالمتألهین است.

بدن دنیایی

شناسایی «بدن دنیایی» در مکتوبات صدرالمتألهین، منوط به مسائلی چند است:

۱. نکته‌ای که عموماً مورد غفلت واقع می‌شود، آن است که از منظر دقیق حکمت متعالیه بدن دنیایی، متفاوت با جسم عنصری می‌باشد. ملاصدر در الشواهد الربوبیه بین دو دسته طبیعت، تفکیک می‌کند: طبیعتی که قوه‌ای از قوای نفس است و به واسطه آن، نفس بعضی از افعالش را انجام می‌دهد؛ و طبیعت عنصری که در تسخیر طبیعت اولی است. وی ماده نفس و بدن انسان را طبیعت اولی می‌داند، نه طبیعت عنصری و این جسم عنصری را پوسته و غلافی برای بدن اصلی به‌شمار می‌آورد: «... فَاَلْمَادَةُ الَّتِي يَتَصَرَّفُ فِيهَا النَّفْسُ، لَيْسَتْ هَذَا الْجِسْمِ الثَّقِيلِ... بَلْ هِيَ اللَّطِيفَةُ الْمُعْتَدَلَةُ النُّورِيَّةُ وَ هُوَ الْبَدَنُ الْاَصْلِيُّ وَ هَذَا غُلَافُهُ وَ قَشْرُهُ» (ملاصدر، ۱۳۶۰، ص ۸۷-۸۸).

همچنین صدر در اسفار توضیح می‌دهد که نفس انسان امری بسیط و غیر قابل تجزیه است و با بدن مادی و عنصری که از گوشت، پوست و استخوان تشکیل شده، تناسبی ندارد. نفس برای اینکه بتواند در بدن تأثیر کند و از آن به‌عنوان وسیله و ابزاری در جهت انجام افعال خود استفاده کند، به وجودی متوسط میان نفس و بدن نیاز دارد. آن وجود که به‌دلیل لطیف بودن با نفس و به‌دلیل جسمانی بودن با بدن عنصری متناسب است، می‌تواند مورد تصرف ابتدایی نفس قرار گیرد. این وجود که از جسم لطیف است، روح بخاری نامیده می‌شود (ملاصدر، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۷۶).

در تعریف روح بخاری گفته‌اند: جسمی است لطیف که لطیف‌ترین اجسام باقیه از

اجزای بدن و دقیق‌ترین و مصفا‌ترین آنهاست. از این‌رو، شدت قبول افعال نفس، در آن شدیدتر از سایر اجزای بدن است. روح بخاری مطیه نخستین نفس ناطقه در تعلقش به بدن می‌باشد: (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱) «...نَعْنَى بِهَا-أَي بِالْأَرْوَاحِ فِي الْكُتُبِ الطَّبِيعِيَّةِ - أَجْسَاماً لَطِيفَةً بَخَارِيَّةً تَتَكُونُ مِنَ الْإِخْلَاطِ الْمَحْمُودَةِ...» (همان، ۱۳۷۱، ص ۲۶۵).

۲. ملاصدرا در اثبات حشر همه موجودات، اعم از جمادات، نباتات و حیوانات، برخی از اشیا- از جمله اموری چون حرکت، هیولی، قوه، زمان و امتداد جسمانی- را که بهره‌ای از وجود جز استعداد و امکان برای اشیا دیگر ندارند، از این عمومیت استثنا می‌کند. وی معاد و بازگشت این امور را به مغاک نابودی و هلاک دانسته و انتقالشان از این عالم را که معدن بدی‌ها و شرور و ظلمات و اعدام است، به آن سرایی که جایگاه قرار و جهان حیات می‌باشد، ناممکن می‌داند و معاد این امور را به نوعی مستلزم محال عقلی اجتماع نقضین تلقی می‌کند؛ چراکه این بازگشت سبب می‌شود قرار، لاقرار؛ عدم، وجود؛ تجدد، ثبات و مرگ، حیات باشد. بنابراین، بازگشت هیولا و زمان به عدم و بطلان است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۶۷-۳۶۶).

۳. ملاصدرا، مرگ را خروج انسان از بطن دنیا به فراختای آخرت و امری طبیعی در مسیر تکاملی انسان و لذا «حق» می‌داند، اما با همان صراحت که مرگ را برای نفس حق می‌شمرد، آن را برای بدن [عنصری] تباهی و هلاکت توصیف می‌کند (همان، ص ۳۳۲). وی وجه تسمیه روز قیامت (از ریشه قام یقوم) را برخاستن روح از این بدن طبیعی عنصری و بی‌نیازی روح از آن و قیام روح به ذات خود و به ذات مبدع و آفریننده‌اش تعریف می‌کند (همان، ص ۲۱۶)؛ لذا بار دیگر به این مسئله اشاره می‌کند که بدن طبیعی با مشخصات عنصری این دنیایی‌اش در آخرت، جایی ندارد.

همچنین صدرالمتألهین حضور جسم عنصری با حفظ عنصریت در آخرت را متناقض با نظام تکاملی حاکم بر هستی برمی‌شمرد؛ آنجا که قول به بازگشت بدن عنصری را چیزی شبیه قول اصحاب کلام و مجادله و ستیز برمی‌شمرد که مرگ را جمع اجزای متلاشی با حفظ جرم‌انیت و عنصریت و بازگشت روح بدان تعریف می‌کنند و از این اصل اساسی غافل ماندند که مقصود تکالیف و وضع شرایع و فرستادن پیامبران و کتب آسمانی جز تکمیل نفوس انسانی و رهایی‌شان از این جهان و سرای اضداد و

آزادکردنشان از بند خواست‌ها و قید مکان‌ها و جهات نمی‌باشد و این تکمیل‌کردن و ره‌ساختن جز به واسطه تبدیل این نشئه فناشونده به نشئه باقی و ثابت میسر نمی‌شود (همان، ص ۲۱۶).

بدن مثالی

از آنجاکه تعلق به بدن، ذاتی نفس است، تصور نفس بدون بدن ناممکن می‌باشد. از سوی دیگر، جسم عنصری به تعبیر ملاصدرا پس از مرگ، مضمحل و نابود می‌شود. در نتیجه، نفس در این مرحله از حیات خود به بدن مثالی تعلق می‌گیرد که بدن مثالی رشدیافته و لایه اصیل و برین همین وجود مادی و جسم عنصری است. البته چنان‌که ذکر شد، این نحوه تعلق، اختصاص به نفوس ناقص و متوسط دارد و الا نفوس کامل که به مجرد عقلی رسیده‌اند، وارد عالم عقل می‌شوند: «ان للنفوس بعد هذه النشئة الطبيعية نشئان آخران: أحدهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعية والاخرى النشأة العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخيرة للكاملين المقربين» (همان، ج ۸، ص ۳۷۹). ملاصدرا اثبات عالم مثال منفصل را با طرح مسئله سرنوشت نفوس متوسط و ناقص پس از مرگ آغاز می‌کند و از این طریق، عالم مثال را که بین تجسم مادی و مجرد عقلی است، ثابت می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶۷).

خصوصیت و ویژگی‌های بدن مثالی، بالطبع همان ویژگی‌های عالم مثال است؛ یعنی وجود بینابین طبیعت عنصری و مجرد عقلی که به تعبیری، مادی نیست، اما خصوصیات ماده (بعد، رنگ و...) را دارد: «ان في الوجود عالما اخر حيوانياً محسوس الذات لا كهذا العالم متوسط بين المادة والعقل» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳ و ۱۴۰۴، ص ۹۶۸).

فرآیند شکل‌گیری بدن مثالی از مسائل اصلی و محوری معاد جسمانی صدرایی* است که این‌گونه تشریح می‌شود:

قوه خیال که صدر بر خلاف مشاء قائل به مجرد آن است، می‌تواند صور خیالیه

*. ملاصدرا این مطلب را طی سه مقدمه از مقدمات یازده‌گانه معاد جسمانی (۸ و ۹ و ۱۰) در اسفار و مقدمات سه‌گانه (۴، ۵ و ۶) از مقدمات هفت‌گانه معاد جسمانی در الشواهد الربوبیه، توضیح می‌دهد.

(مجرد از ماده، اما با عوارض ماده) را در صقعِ نفس (عالم خیال متصل) و بدون مشارکت ماده، البته نه از جهت قابلی، بلکه صرفاً از جهت فاعلی، مانند خلقتِ افلاک، بدون مشارکت ماده، اما همراه با ماده، ایجاد کند.

سپس صدر/ا ادامه می‌دهد: پس از قطع تعلقِ نفس به بدن و در نتیجه قوت و شدت یافتن آن، نفس می‌تواند این صور را در خارج از ذات خویش (عالم مثال منفصل) ایجاد کند و از آنجاکه قوا با هم متحد و یگانه شدند، می‌تواند آن صور را با باصره، حساسه و... مشاهده و حس نماید (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۶۳-۲۶۵).

صورت‌هایی که نفس در عالم مثال منفصل خلق می‌کند، متناسب با صورت‌هایی است که در طول حیاتِ دنیایی خویش در صقعِ نفس خویش (عالم مثال متصل) اندوخته بود، لذا به تناسب آن، عالم خویش را پر از آتش و زقوم و مار و عقرب یا حور و قصور و حوض و شرابِ طهور می‌نماید (همان، ص ۲۶۴). آنچه نفس برزخی در این نشئه می‌سازد، همان بدن مثالی اوست که برای درک لذایذ و آلام از آن بهره می‌برد و در بعضی موارد بدن مادی را صنم بدن مثالی دانسته آن را حقیقه و بدن مادی را رقیقه می‌داند.

پس از مشخص شدن ماهیت بدن مثالی، جای این پرسش است که این بدن مثالی چه رابطه‌ای با بدن دنیایی دارد؟ حاصل جمع‌بندی آرای صدر/ا در این زمینه آن است که بدن دنیایی زمینه‌ساز شکل‌گیری بدن مثالی است. از این جهت که شکل‌گیری اعمال، تصورات و ملکات در نفس انسان در نشئه دنیا به واسطه بدن صورت می‌پذیرد که همین ملکات و هیئات زمینه‌ساز انشای بدن مثالی می‌گردد.

در اصل یازدهم اسفار، صدر/ا از سه نشئه وجود: ۱. عالم کون و فساد؛ ۲. عالم صور مجرد از ماده- و نه مجرد از خیال؛ ۳. عالم صور عقلی (مجرد از ماده و خیال) نام می‌برد و خاطر نشان می‌کند، نفس انسانی این ویژگی را دارد که هر سه عالم را در خود درک کند؛ از آغاز نوزادی دارای دارای کون و وجود طبیعی بود، سپس به تدریج صفا و لطافت جوهری پیدا می‌کند تا آنکه تبدیل می‌شود به انسان نفسانی دارای اعضای نفسانی که این انسان دوم است. سپس به تدریج انتقال پیدا می‌کند و کون عقلی می‌یابد و به انسان عقلی تبدیل می‌شود که دارای اعضای عقلی است و این انسان عقلی و سوم است (ملاصدر/ا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۷۱-۲۷۴).

بدن اخروی

گام نخست در شناخت بدن اخروی، تحصیل معرفت نشئه آخرت است. نشئه آخرت یا قیامت کبری، عالمی است که پس از نفخه صور دوم برای تمام نفوس اعم از کامل و ناقص و متوسط آغاز می‌شود.

چنان‌که از نصوص دینی بر می‌آید، عمده تفاوت برزخ و قیامت، پایان هرگونه سیر تکاملی در انتهای برزخ و ورود به عالم ثبات و قرار قیامت می‌باشد؛ لذا آخرت از ماده و احکام آن به‌طور کلی بری می‌باشد. خصوصیات و جودات اخروی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. تمام آنچه در عالم آخرت است، صورت ادراکی است، بدون هرگونه موضوع یا ماده. این صور، موجوداتی عینی و حقیقی‌اند که موجودیت و تحقق آنها تمام‌تر و شدیدتر از موجودات این عالم است (همان، ص ۲۴۱-۲۴۲).

۲. عالم آخرت صرفاً عالم عقل نیست، بلکه اعم است از صور ادراکی حسی و عقلی. سرّ این مطلب در آن است که نفس، نه صرفاً با مرتبه عالی وجودی‌اش - یعنی مرتبه عاقله - بلکه با تمامی مراتب و قوای خود (حس... عقل) در آخرت حاضر می‌شود؛ لذا تمام صور مدرکه توسط قوای مختلف نفس در آخرت حضور دارند، منتها با خصوصیات نشئه مربوطه (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶۲). از این رو، محسوسات اخروی مانند محسوسات این عالم نیست و با دیدگان دنیایی دیده نمی‌شود، بلکه محسوس به حواس اخروی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۴۱-۲۴۲).

صور اخروی درجات مختلفی دارند. برخی صور عقلی‌اند و بهشت موجودات مقرب را تشکیل می‌دهند، برخی صور حسی لذت‌بخش‌اند و بهشت اصحاب یمین و اهل سلامت مسلمانان را می‌سازند و برخی صور حسی دردآوراند که سازنده دوزخ و جایگاه اصحاب شمال، فاسقان و گمراهان می‌باشند (همان، ص ۲۴۱-۲۴۳).

فرق صور برزخی و اخروی به شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد و به تعبیر صدر، نسبت صورهای برزخی به صورهایی که در قیامت کبرایند مانند نسبت جنین به انسان بالغ است (همان، ص ۴۷۱-۴۷۲).

۳. صور برزخی، ماده اخروی می‌باشد؛ چراکه همه عوالم (حس، مثال و عقل) دارای طبقات متفاوتند، هر صورتی در عالم پایین‌تر برای عالم بالاتر هیولا می‌باشد و

هر هیولی با صورت خود اتحاد دارد و آن صورت، تمام و کمال و بازگشت و معاد آن می‌باشد. صدرای در مقام توضیح، به نقل از مؤلف اثولوجیا می‌گوید: هیولای عقل جداً شریف است؛ چون بسیط عقلی است، جز آنکه بساطت عقل از آن شدیدتر است و بدان احاطه دارد (همان، ص ۳۶۲-۳۶۳).

پس از بیان خصوصیات نشئه آخرت، هویت بدن اخروی نیز واضح‌تر می‌شود. تصویری که از تعریف بدن اخروی در کلمات صدرای حاصل می‌شود، ناشی از مباحث ذیل است:

۱. مُعاد، صورتِ صور طبیعی است: صدرالمتألهین در اثبات حشر جمادات می‌گوید هر صورت طبیعی در عالم شهادت، صورتی نفسانی در عالم غیب دارد که آن صورت نفسانی، بازگردنده و محشور نزد خداوند است. هیچ موجود طبیعی‌ای نیست مگر آنکه وی را در آخرت، صورتی نفسانی است و صورت نفسانی‌اش نیز صورتی عقلانی در عالم بالاتر دارد که سرای مقربان و جایگاه علین است (همان، ص ۳۵۸-۳۶۱).

صور طبیعی هم‌اکنون نیز به صور نفسانی مافوق خویش متصل و متقوم بدانند، اما چون این صورت، در دل ظلمات و اعدام فرو رفته و در دریای هیولا و اجسام غرقه گشته است، حشرش بدان صور نفسانی که برپادارنده این صورت است، برایش آشکار نمی‌باشد؛ گرچه برای صاحبان معرفت و شهود، روشن و آشکار می‌باشد (همان، ص ۳۶۴-۳۶۵).

۲. صور طبیعی بازگردنده، وجودات اشتداد یافته همان صور برزخی‌اند؛ چنان‌که صدرای از محی الدین عربی، صاحب فتوحات نقل می‌کند: «ارواح، پس از مرگ، اجساد برزخی خیالی را می‌سازند؛ مانند آنچه را که در خواب می‌سازند... این قیامت جزئی است و چون قیامت جزئی را فهمیدی، قیامت عام را هم فهمیده‌ای؛ چون مدت برزخ، نسبت به آخرت، مثل حمل جنین است در بدن زن، که در بدن زن، جنین را نشئه‌ای پس از نشئه دیگر انشا و ایجاد می‌شود و شکل نشئات بر او مختلف می‌گردد تا روز قیامت» (همان، ص ۴۷۳-۴۷۶). یعنی طبق توضیح مرحوم سبزواری، وجود صورت، اشتداد پیدا می‌کند؛ شدتی پس از شدت دیگر، تا آنکه صورت برزخی، اخروی گردد.

ملاصدرا ذیل آیه شریفه «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (زمر: ۶۷) قبض زمین را اشاره‌ای به تبدیل صورت طبیعی آن به صورتی نفسانی و اخروی تفسیر می‌نماید.

۳. بدن اخروی عین نفس است؛ چراکه بدن از جنس صورت ادراکی است و به حکم اتحاد عقل و عاقل و معقول و حس و حاس و محسوس، وجود صورت محسوس، عین محسوسیتش و محسوسیتش عین وجودش برای جوهر حاس می‌باشد و حکم تمامی صور ادراکی این‌گونه است. پس برخلاف بدن عنصری که متغیر و فانی است، ابدان اخروی عین نفوس می‌باشند: «فَالْأَبْدَانُ الْأَخْرَوِيَّةُ عَيْنُ النَّفُوسِ بِخِلَافِ هَذِهِ الْأَبْدَانِ الدُّنْيَوِيَّةِ» (همان، ص ۲۵۶). همچنین صدر/ چنین می‌افزاید که چه بسا بدن اخروی و نفس متحد گردند و هر دو به یک عقل ناب و خالص تبدیل شوند (همان، ص ۲۲۸).

۴. از جمله فرق‌های دنیا و آخرت در نحوه وجود جسمانی آن است که اجساد این عالم قابل نفوس خویش‌اند، در حالی که نفوس آخرت فاعل آن‌اند؛ یعنی این نفوس‌اند که در آخرت ابدان مناسب خویش را ایجاد می‌کنند (همان و ۱۳۶۱، ص ۳۶ و ۱۴۰۴، ص ۹۶۹).

۵. انشای بدن اخروی توسط نفس - چنان‌که در مقدمات یازده‌گانه ذکر شد - از جهت فاعلی است، نه جهت قابلی؛ لذا بی‌نیاز از ماده است. صدر/ با استفاده از این اصل، خود را از اشکالات ناظر بر چگونگی خلق اجرام بزرگ و انواع طبیعی که تصریح آیات قرآن است، با وجود نفی هرگونه ماده در آخرت، می‌رهاند. خرده‌گیران معاد صدرايي به آیاتی از این دست استتهاد می‌کنند:

«أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (یس: ۸۱) و «... قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: ۷۸-۷۹)

اما صدر/ با ذکر این آیات شریفه یادآوری می‌کند آنچه بیشتر مردم از آن غافلند، آن است که وجود موجودات اخروی از باب انشا و به مجرد جهات فاعلی است، نه از باب تخلیق و آفریدن از اصلی مادی و جهات قابلی. نکته بسیار جالبی که صدر/ از آیه اول استنباط می‌کند، آن است که در این آیه خداوند بیان فرموده که شأن اصلی او در فاعلیت، ابداع و انشاست، نه تکوین و تخلیق از ماده. مثل آفریدن آسمان‌ها و زمین و اصول موجودات که وجود آنها نه از ماده دیگر، بلکه بر اسلوب و روش اختراع و انشا پدید آمده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۱۸).

وی حمل این قبیل آیات، بر مضمون یادشده را استوارتر و شایسته‌تر می‌داند؛ چراکه ابداع صور و انشای آنها بدون ماده پیشین، به علت نخستین سزاوارتر و مناسب‌تر است و این امر بدان خاطر است که گرچه ایجاد، مطلقاً از خدای متعال است، اما هر موجود و واسطه‌ای که در وجود بسیط‌تر و از کثرت، برتر و منزه‌تر باشد، به موجد و پدید آورنده حقیقی نزدیک‌تر است و وجودات اخروی که فوق ترکیب و امتزاجند، به وحدت خالص نزدیک‌ترند، لذا ایجاد آنها با ذات موجد، متناسب‌تر است؛ چنان‌که می‌فرماید: «... وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (روم: ۲۷).

دلیل دیگری که وی در تأکید بر انشای وجودات اخروی بدون ماده، ذکر می‌کند، آن است که وجودات مادی وجودشان تدریجی است و تمامشان در یک لحظه پدید نمی‌آیند و توالد و تناسل نسل‌ها گروهی پس از گروه دیگر است؛ برخلاف وجود صوری اخروی که یکباره جمع می‌شوند: «قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَيَّ مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ» (واقعه: ۴۹-۵۰) (همان، ص ۲۲۳).

بنابراین، صدر اثبات می‌کند بهترین تفسیر و توضیح مضامین آیات شریفه، تقریری است که خود از چگونگی وجودات اخروی ارائه داده است. وی در توضیح تطبیق تقریر استدلالی خویش با معاد قرآن، گویا به این مطلب اشاره می‌کند که اتفاقاً قول این دسته از خرده‌گیران، خود عیناً دچار همین اشکال - یعنی عدم هماهنگی با معاد قرآنی - است؛ چراکه آیات شریفه تصریح دارند که انشای اخروی، به گونه‌ای متفاوت از انشای دنیوی است: «... عَلَىٰ أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَتُنشَأُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ: عاجز نیستیم تا امثال شما را به جایتان بیاوریم و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید، بر انگیزانیمتان» (واقعه: ۶۱) و عالم آخرت، عالمی متفاوت و مترقی است: «... وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً» (اسراء: ۲۱) و «... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...» (مؤمنون: ۱۴) که به شرف و برتری نشئه روح، اشاره دارد (همان، ص ۲۴۲).

در نتیجه صدر المتألهین نظر نهایی خود را عینیت مُعاد و مبتدا از حیث بدن و نفس تعریف می‌کند و تغییرات شکل‌گرفته در آنها را که تغییراتی رو به کمال از نوع تبدیل مس به طلاست، محلّ این عینیت نمی‌داند و انکار این اصول را مستلزم انکار بسیاری از نصوص قرآنی بر می‌شمارد (ر.ک: همین مقاله، مبحث مفهوم‌شناسی معاد صدر).

وی مسئله این‌همانی معاد و مبتدا را با استمداد از اصول حکمت متعالیه تبیین می‌نماید؛ چراکه طبق اصالت وجود، جسمانیت و مثالیت ناشی از حیثیت ماهوی است و اصلیتی ندارد و طبق اصل تشکیک وجود، تمام مراتب مادون در وجود اعلا جمع است و بنابر اصل حرکت جوهری در قوس صعود، عالم ماده به آخرت سفر می‌کند و حکم آن نشئه را به خود می‌گیرد (در بحث بررسی اشکالات معاد جسمانی صدرای، نکات بیشتری در ردّ این اشکال خواهد آمد).

بررسی و نقد معاد جسمانی ملاصدرا

معاد جسمانی ملاصدرا از حیثیت‌های مختلفی، همچون توفیق در برهانی‌کردن معاد قرآنی، اعتبار و قوت اصول و مبانی، همچنین شفافیت و وضوح مدعیاتش، مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

مطالعه نشان می‌دهد بیشترین و مهم‌ترین انتقادات بر صدرای راجع به این موضوع، مربوط به عدم تطابق نظریه او با معاد قرآنی می‌باشد. آیت الله شیخ محمد تقی آملی در *دُرَرُ الْفَوَائِدِ*، تلاش صدرای را برای اثبات معاد جسمانی، نافرجام توصیف می‌کند و معتقد است نهایت چیزی که تقریر وی ثابت می‌کند، معاد روحانی است: «... هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة ولكن الانصاف أنه عين انحصار المعاد بالروحاني لكن بعبارة اخفى ...» (آملی، [بی‌تا]، ص ۶۰). وی پس از اشاره به نظر صدرای مبنی بر عدم حشر ماده دنیوی و سپس انشای بدن مثالی توسط نفس، می‌گوید: «لعمری ان هذا غیر مطابق مع ما نطق علیه الشرع المقدس» (همان).

نظیر این اشکالات را نیز می‌توان در کلام دیگر بزرگان؛ از جمله علامه رفیعی قزوینی (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۳، ص ۸۳) و استاد مطهری (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۷۹۲ - ۷۹۳) مشاهده نمود.

عمده اشکال آقا علی حکیم بر معاد صدرايي که در تعلیقات وی بر *اسفار ملاصدرا* ذکر شده و سپس انگیزه‌ای برای تدوین رساله مجزائی در معاد جسمانی (*سبیل الرشاد فی اثبات المعاد*) گردیده است، همان شبهه نارسایی معاد صدرايي در اثبات معاد

قرآنی است که مطمح نظر این نوشتار قرار دارد.

مدرس زنوزی، با ذکر مقدماتی چندگانه - که در بخش بعد خواهد آمد - در صدد است تقریر برهانی جدیدی از معاد جسمانی ارائه دهد که در گام نخست از تالی فاسدهای قول اشاعره و سپس از به اصطلاح، نارسایی‌های تقریر صدر/ فارغ است و لذا به ادعای خویش تطابق بیشتری با آیات و روایات دارد.

اشکال زنوزی به صدر/ از این منظر است که صدر/ المتألهین بدن دنیوی را در عود معاد بی اعتبار می‌داند و ابدان اخروی را مجرد از هرگونه ماده دنیایی توصیف می‌نماید. نقد زنوزی بر این قسمت از کلام صدر/ متمرکز می‌شود که پس از مفارقت نفس، بدن دنیوی فاسد شده و به عناصر تجزیه می‌شود؛ لذا نفس هیچ‌گاه بدان بازمی‌گردد: «و بعضی آخر عزلوا البدن الدنیوی عن درجه الاعتبار فی العود و المعاد، كما هو ظاهر مایترای من کلامه قدس سره ... و اما البدن الدنیوی فیفسد الی عناصره فیصیر حکمه حکم العناصر كما كان قبل صیورته بدنا، فلا يتعلق النفس به بعد مفارقته» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۳۸).

در نقد و بررسی اشکال فوق، توجه به چند نکته راهگشا می‌باشد:

۱. بهترین دفاع از قرآنی بودن نظریه صدرایی، بیان خود صدر/ در توجیه نظریه‌اش، مبتنی بر تطابق آن با مضامین آیات شریفه است که بدان اشاره شد (ر.ک: بخش بدن اخروی).
 ۲. باید توجه داشت حضور بدن دنیایی در آخرت، که این دسته از متقدمان، آن را شرط لازم معاد قرآنی می‌دانند، امری است که با محالات عقلی متعددی همراه است؛ از جمله:
 الف) اگر منظور مستشکل از معاد قرآنی حضور ماده دنیوی با تمام لوازمش از جمله تزاحم، تقید به زمان و مکان، تغییر و غیوبت و... است، در حالی که آخرت دار قرار و شهود و تجرد است، این قول منجر به اجتماع نقیضین یا ضدین می‌گردد و اگر بدن عنصری بدون لوازم عنصریت، محشور شود، خلاف فرض مدعی و مطابق قول صدر/ است؛ چراکه عنصریت بدون ویژگی‌های مذکور، محقق نمی‌شود؛

ب) ماده عنصری با حفظ خصوصیاتش، طاقت عذاب اخروی قرآنی را ندارد؛ چنان‌که بنابر توصیف قرآن مجید «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیدوقوا العذاب» (نساء: ۵۶)؛

ج) طبق آیات قرآن، آخرت نشئه‌ای متفاوت با نشئه دنیاست، لذا موجودات این دو

نشئه نمی‌توانند همسان باشند: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۴۸)؛ در حالی که اگر محشور همین بدن عنصری باشد، آخرت، دنیای دیگر خواهد بود که خلاف فرض است؛ (د) حضور ماده عنصری مستلزم آن است که دیگر آخرت باطن این عالم نباشد؛ چراکه خود حجاب و غیبت است؛

(و) در صورت مادیت آخرت، شبهاتی از جمله بازگشت فعلیت به قوه، حضور غیرمحصور در محصور و مکان بهشت و جهنم و شبهه آکل و مأكول با توجه به اصل تحقق فعلی آنها وارد خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷۰-۲۷۱).

۳. این دسته از خرده‌گیران به آیاتی چند از قرآن کریم اشاره می‌کنند که آنچه در نظر ابتدائی بدانها به نظر می‌رسد، حشر اجساد دنیایی است؛ نظیر آیات «... أَنْ اللَّهُ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷)، «فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۰-۵۱)، «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۷-۷۹) و این قبیل آیات را تصریح در عود بدن عنصری می‌دانند، در حالی که اولاً، به استشهاد روایات، منظور از ابعث از قبر، قبر خاکی نیست، بلکه برزخ است؛ ثانیاً، به استشهاد دیگر آیات، انشای اخروی کاملاً متفاوت است: «نُنشَأُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقع: ۶۱) و این خلاف مدعای این دسته از مستشکلین است؛ ثالثاً، آیات متعددی نیز، مُعاد را مثل و نه عین مبتدا معرفی نموده‌اند: «وَقَالُوا أَءِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أءَنَا لَمُبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (اسراء: ۹۸-۹۹). به‌علاوه اینکه در عینیت فلسفی که مدعای معاد جسمانی صدراست، ملاک صدق، این همانی است، نه مطابقت کامل ویژگی‌ها و اوصاف؛

رابعاً، و از همه قابل توجه‌تر اینکه تفسیر آیات مورد تمسک خرده‌گیران به حضور بدن عنصری، تنها یکی از وجوه تفسیری در این آیات است، در حالی که ملاصدرا با ارائه تفسیری متفاوت از این آیات - چنان‌که بدان اشاره شد - نه تنها به خلاف نتایج تقریر خود نرسید، بلکه از همین آیات در پرورش مدعای خویش به خوبی بهره برد. علاوه بر اینکه برداشت وی با مبانی تفسیری از جمله وضع الفاظ برای روح معنا و ظهور و بطون داشتن آیات قرآن - همچون ظهور و بطون داشتن هستی - به خوبی توضیح‌پذیر است. در نهایت، با توجه به اشکالات عقلی متعدد وارد بر حضور بدن

عنصری در آخرت، التزام به تفسیر صدرایی که منزّه از این دسته اشکالات عقلی است، موجه‌تر به نظر می‌رسد. علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان پس از طرح این شبهه که چرا قرآن در مورد احیای بدن آخرتی به داستان عجزیر و حضرت ابراهیم علیه السلام و پرندگان و ... مثال می‌زند تا از این رهگذر این شبهه برای برخی پیش آید که معاد قرآنی جمع اجزای متلاشی است؛ پاسخ می‌دهند: «منظور قرآن این است که همان‌طور که صنع و احیای بدن دنیوی جایز و ممکن است، صنع و احیای بدن اخروی نیز ممکن است»؛ یعنی این دو بدن نه از جهت خصوصیات، بلکه از جهت امکان احیای دوباره، مانند یکدیگرند: «و اذا جاز صنع البدن الدنیوی و احیاءه فلیجز صنع البدن الاخروی و احیاءه لانه مثله و حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۴).

بدین ترتیب، باید به این نکته توجه داشت که نصوص دینی صراحت در این مسئله ندارند که بدن اخروی عیناً واجد همان خصوصیات بدن دنیوی است.

۴. نکته دیگری که توجه بدان در دفاع از نظریه صدرای لازم و ضروری می‌نماید، آن است که براساس مبانی حکمت متعالیه، غایت حرکت جوهری عالم، تبدیل قوه به فعلیت است؛ تا جایی که قوه‌ای باقی نماند (همان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۱).

بنابراین، منزل آخرت که آخرین حلقه از حلقات سیر تکاملی عالم است، نمی‌تواند مقرر قوه و ماده باشد و این است منظور صدرای از عدم حضور ماده و عنصرت در آخرت.

دیگر اینکه در حکمت صدرایی ماده لازمه وجود مادی اشیای طبیعی است، نه جزو ذاتشان. صدرای در تبیین این مطلب که ماده جزو ماهیت جسم نیست، می‌گوید: «... لو كانت [المادة] داخله فی ماهیة الجسم لكانت بینة الثبوت له، علی ما هو خاصة الذاتی، لكننا نشک فی ثبوتها للجسم فی بادیء النظر، ثم ثبتها له بالبرهان، و لا برهان علی ذاتی.» (همان، ص ۳۵۲).

لذا آنچه را که صدرای در معاد، بی‌اعتبار می‌داند بدن عنصری به‌طور تام و تمام نیست، بلکه حیثیت قوه و ماده آن است که معادش عدم است. البته این‌طور نیست که قوه چیزی باشد، اما در معاد جایی نداشته باشد، بلکه به این معنا که قوه و مادیت نقصی است که در جریان حرکت جوهری و سیر استکمالی زایل و باطل می‌شود؛

چنان‌که گرسنگی پس از اکل برطرف می‌شود.

صدر/ در الشواهد الربوبیه، گفته است: «ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه الاجسام الدنیویة و تلاشی التركيب، بقی الجواهر المفردة و اضمحلت الهیئات و الاعراض، ثم اذا جاء وقت العود بامر الله رُكِبَ الجسم من تلك الجوهر ترکیباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم الاخری، مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا و لم يكن له صفات مستحیلة زائلة حاصلة من انفعال المواد ...» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۸۶).

این فقره از کلام صدر المتألهین به حضور عناصر و جواهر دنیایی در آخرت تصریح دارد؛ اما با کنار هم قراردادن بیانات دیگر وی در این رابطه، از جمله عدم حضور ماده در آخرت و ویژگی‌های بدن اخروی و با توجه به قید «... ترکیباً لا يقبل الفساد و لا مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا» در کلام مذکور، می‌توان به فحوای واقعی کلام صدر/ پی برد. لذا منظور وی از عدم حضور بدن عنصری در آخرت، حیثیت قوه و نقصان آن است و الاً صورت جسمیه در نردبان حرکت استکمالی، تبدیل به بدن اخروی خواهد شد: «ثم اذا انتهى الاجل و التالیف قد بطل رجوع کل جوهر من جواهره الی عالمه» (همان، ص ۲۸۵).

۱۰۵

پیش

اصول معاد جسمانی به تقریر آقا علی حکیم (مدرس زنوزی) و تفاوت‌های آن با نظریه ملاصدرا

اصول هستی‌شناختی نظریه آقا علی حکیم، به دلیل گرایش وی به حکمت متعالیه منطبق با اصول صدرایی است. اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت حقیقی ماده و صورت، کیفیت رابطه نفس و بدن و ... اصولی است که گرچه منشأ صدرایی دارد، اما آقا علی حکیم برخی از آنها را به‌گونه‌ای متفاوت در جهت توضیح تقریر متفاوتش از معاد جسمانی به‌کار گرفته است.

زنوزی با به‌کارگیری اصولی که خواهد آمد می‌کوشد ثابت کند نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی گرچه رابطه تدبیری‌اش نسبت به بدن گسسته می‌شود، اما در بدن ودایع و آثاری به جای می‌گذارد؛ به‌نحوی که هر بدن از دیگر بدن‌ها به‌واسطه همین مناسبات

و آثار و ودایع ممتاز می‌شود. لذا نفس حتی بعد از مفارقت، فاعل بدن است. نفس پس از واصل شدن به کمال ذاتی‌اش فاقد حرکت خواهد بود؛ اما بدن پس از مفارقت از نفس به حرکت خود ادامه می‌دهد و غایت این حرکت استکمالی وصول بدن به نفس در دار آخرت است. بنابراین، در معاد، بدن به سوی نفس مجرد، صعود می‌کند (کدیور، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰). تفصیل این مطالب به نحو زیر است:

اصل اول؛ وحدت حقیقی نفس و بدن

زنوزی اصل اول معاد خویش را با تعریف وحدت حقیقی و ذکر ویژگی‌های واحد حقیقی آغاز می‌کند؛ از جمله اینکه بین اجزای واحد حقیقی علیت و افتقار است و سخن را به اینجا می‌کشاند که در مرکبات، صور عناصر از جهت فعلیت و صورت باقی نمی‌مانند، بلکه جزو مبهم و بالقوه مرکب پدیدآمده را تشکیل می‌دهند: «... بَلْ إِنَّمَا هِيَ أَجْزَاءُ لَهَا بِاعْتِبَارِ الْجَسْمِيَّةِ الْمَأْخُوذَةِ عَلَى وَجْهِ الْإِبْهَامِ وَاللَّا بِشَرْطِيَّةِ الْحَاكِيَةِ عَنِ الْقُوَّةِ، لَا الْمَأْخُوذَةِ عَلَى وَجْهِ التَّحْصُلِ الْحَاكِي مِنَ الْفَعْلِيَّةِ» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۸۹).

منظور وی از این مقدمه، بیان این مطلب است که در مورد انسان نیز ترکیب اتحادی بین نفس و بدن صرفاً بین نفس و قوه‌ای که در بدن است، می‌باشد (ماده اعضا) و اعضاء نقش جزو بالقوه مبهم را در این ترکیب ایفا می‌کنند و به همین دلیل است که تغییرات حادثه در صور اعضا به وحدت شخصیت و هویت انسانی فرد، لطمه‌ای نمی‌زند: «... فَالْتَرَكِيبُ الْاِتْحَادِي اِنَّمَا هُوَ بَيْنَ النَّفْسِ وَالْقُوَّةِ الَّتِي فِي الْبَدَنِ وَ تَرْكِيْبَهَا تَرْكِيْبٌ طَبِيعِي بِالذَّاتِ وَ اِمَّا التَّرَكِيبُ بَيْنَ صُورِ الْاَعْضَاءِ وَ... وَ بَيْنَ النَّفْسِ طَبِيعِي بِالْعَرَضِ وَ مِنْ اَجْلِ ذَلِكَ لَا يَصَادِمُ التَّغْيِيْرَاتُ الْحَادِثَةُ فِيْهَا وَحْدَةَ الشَّخْصِ الْاِنْسَانِي» (همان، ص ۸۹).

شایان توجه است که تا بدین جا زنوزی با صدور مبنی بر اتحاد نفس با ماده مای مبهم و بالقوه موافق است، اما ادامه سخن زنوزی، نخستین شکاف میان این دو نظریه را نشان می‌دهد. وی پس از نام بردن چندی از فعل و انفعالات بدن در پی تأثرات نفسانی «كَحَمْرَةِ الْخَجَلِ وَصَفْرَةِ الْوَجَلِ وَ ظُهُورِ الرُّطُوْبَةِ فِي جَرْمِ اللِّسَانِ بِتَخِيْلِ شَيْءٍ حَامِضٍ وَ...» این موارد را شاهدهی بر نوعی اتحاد نفس با صور اعضا می‌گیرد و قدمی پیش‌تر نهاده، خود اعضا را مرتبه‌ای از مراتب نفس می‌داند و نفس را چون مخروطی تمثیل می‌کند که رأس آن قوه عاقله و قاعده آن صور اعضا و مواد آن است که مراتب بالاتر برای

پایینی‌ها علت ایجابی و پایینی‌ها برای بالایی‌ها علت اعدادی‌اند (همان، ص ۹۰).

این در حالی است که رویکرد صدر/ا به بدن عنصری-چنان‌که در بخش بدن دنیوی ذکر شد- به‌گونه‌ای متفاوت است؛ چراکه وی جسم عنصری را قشر و غلاف و بدن اصلی را وجود معتدله نوری‌ای دانست که مسخر نفس و مرتبه‌ای از مراتب نفس است. به‌عبارت دیگر، بدن دنیایی در تقریر این دو حکیم متأله، متفاوت است. زَنُوزی فرآیند معاد جسمانی را از همین بدن عنصری با حفظ عنصریت و جسمانیت آغاز می‌کند، اما صدر/ا از معاد ماده و هیولا، به عدم و بطلان تعبیر می‌نماید و معتقد است حیثیت مادی بدن پس از مفارقت نفس، چون ابزاری که صاحبش از آن بی‌نیاز شده باشد، در ادامه سیر تکاملی با صاحبش همراهی نخواهد کرد. بدین ترتیب، بنابر نظر صدر/ا پس از مرگ از بدن عنصری تنها صورت به حرکت استکمالی ادامه خواهد داد؛ در حالی که زَنُوزی، احوالات بدن مدفون در قبر را شاهد بر حضور آن در این سیر تکاملی می‌داند.

شایان ذکر است، برخی از مکتوبات صدر/ا حاکی از حضور جوهر جسمانی-البته فارق از ویژگی‌های دنیایی- در آخرت است که این امر تنها با سیر استکمالی جسم عنصری و تبدیل آن به جسم اخروی تحقق می‌پذیرد (ر.ک: همین مقاله، مبحث بررسی و نقد معاد جسمانی ملاصدر/ا، بنده ۵).

در مرحله بعد، در تشریح رابطه ایجابی و اعدادی نفس و بدن (افعال بدنی- ایجاد ملکه نفسانی- صدور عمل از فرد بدون تأمل و تدبیر...) آقا علی حکیم سنگ بنای رکن دیگری از نظریه متفاوت خویش را می‌نهد؛ آنجاکه بیان می‌دارد: آنگاه که ملکه حاصل شد، این ملکه هم به وجه صعود در نفس اثر خود را می‌گذارد و نیز همان اثر را عیناً به وجه نزول در بدن می‌گذارد؛ چراکه نفس، مدبّر بدن است. این تأثیر دوجانبه سبب می‌شود هر بدن حتی پس از مفارقت نفس، از سایر ابدان متمایز باشد؛ به‌طوری‌که صاحبان مکاشفه با مواجهه با بدن پس از مرگ می‌توانند حکم کنند که نفسی که از بدن مفارقت نموده، چنین و چنان بوده است (همان، ص ۹۱).

اصل دوم؛ حرکت جوهری

مهم‌ترین اصلی که آقا علی حکیم نظریه متفاوت خویش را بر آن بنیان نهاده است، اصل حرکت جوهری در سراسر هستی است. حرکت نفس به سوی غایت خویش-

یعنی اتحاد با نفس کلی - مسئله تازه‌ای نیست؛ اما زنوزی توضیح جدیدی در باب حرکت بدن عنصری به سوی غایت کمالی خویش ارائه می‌دهد. در این حرکت محرک بدن، همان نفس کلی است که از طریق همان نفس جزئی مفارقت نموده، بدن را به سوی خویش حرکت می‌دهد. اما تأثیر نفس در بدن عنصری حتی پس از مفارقت از آن نکته جدیدی است که زنوزی بدان ملتزم شده است. وی تنها فرق رابطه نفس و بدن پس و پیش از مفارقت را نوع فاعلیت نفس می‌داند که قبل از مفارقت، فاعلیت به‌نحو بسط و تفصیل و بر نظام کلی بود و پس از آن به‌نحو قبض، اجمال و بر نظام جزئی: «... لیس محرکه الا تلك النفس الكلية المربية لنفسه الجزئية من مجرى تلك النفس الجزئية أيضاً لكن بحسب النظام الكلي لا النظام الجزئي كما هو قبل مفارقتها عنه، فإن النفس الجزئية تكون بعد المفارقة جهة فاعلية للنفس الكلية التي لها قبضاً كما أنها قبل المفارقة كانت جهة فاعلية لها بسطاً» (همان، ص ۹۱).

در آخر این حرکت استکمالی، بدن نیز همچون نفس از حالت کثرت به وحدت می‌رسد و هر دو - یعنی نفس کمال‌یافته و بدن کمال‌یافته در آخرین مرحله استکمال خویش، دوباره به یکدیگر می‌پیوندند، اما اتحادی تام و تمام‌تر؛ چراکه «کُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ» و نفس و بدن هر دو به وجهی اصل یکدیگرند و اصل هر دو آنها نفس کلی است و این است حقیقت معاد جسمانی (همان، ص ۹۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، حقیقت بدن عنصری در مرحله آخر حرکت استکمالی خود، یا به عبارتی، حقیقت بدن محشور در تقریر آقا علی حکیم، تفاوت چندانی با بدن محشور در تقریر صدرایی ندارد؛ چراکه در هر دو تقریر بدن محشور، وجودی است که خصوصیات کثرت و تفرقه و حرکت و قوه را پشت‌سر گذارده و به سرای وحدت و ثبات و فعلیت قدم نهاده و با عقل متحد گشته است. چنین وجودی قهراً خصوصیات بدن عنصری را نخواهد داشت، گرچه بنابر اصل بقای هویت به‌وسیله نفس - چنان‌که صدرالمتألهین توضیح داده بود - همان بدن تلقی می‌شود.

بنابراین، اگر نتیجه کلام صدرای، چیزی است که به نظر منتقدان، خلاف معاد قرآنی است، بیان زنوزی نیز از این نظر ترجیحی بر بیان ملاصدرا ندارد. و اشکالات نظری و عقلی وارد بر نظریه پردازی زنوزی، چه بسا این نظریه را از توان مقابله و هم‌آوردی با

معاد جسمانی صدرای شیرازی می‌اندازد.

اشکالات ناظر بر تقریر آقاعلی حکیم

نظریه زنوزی هم از جهت تطابق با معاد جسمانی قرآن، هم از جهت پیش‌فرض‌ها و اصول نظری عقلی و هم از نظر ابهامات و نارسایی در نظریه‌پردازی قابل نقد و بررسی است. ۱. از جهت اثبات معاد قرآنی: چنان‌که گذشت، از نظر زنوزی نیز بدن محشور، وجودی مجرد و فارغ از جهات متکثر مادی است و این، همان قول صدر است. بنابراین، گرچه زنوزی تفاوت قول خود با صدر را «تعلق دوباره نفس به بدن دنیوی» البته با حرکت بدن به سوی نفس، می‌داند و همین جهت را امتیاز و توفیق نظریه خود در اثبات معاد جسمانی قرآن نسبت به نظریه صدرایی می‌داند، اما در حقیقت بدن محشور در نظریه او تفاوتی با بدن محشور صدرایی در ذات و حقیقت ندارند، جز آنکه در فرآیند شکل‌گیری این حقیقت واحد، توضیحات این دو بزرگوار از برخی جهات متفاوت است. به تعبیر استاد آشتیانی اگر ماده در بدن متحول و متحرک به سوی نفس محفوظ است، قهراً نفس تا تنزل نکند به بدن تعلق نمی‌گیرد (مشکل تناسخ) و اگر خصوصیات ماده در آن محفوظ نیست، این همان مشرب صدرایی است (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹-۱۶۰)؛

۲. از ابهامات و نارسایی‌های جدی این نظریه مبهم‌بودن چگونگی سیر بدن عنصری یا اجزای ترابی و تبدیل آن به وجودی مجرد است. برخلاف ملاصدر که قائل به سه نشئه متفاوت برای نفس و به تبع، برای بدن انسان و سیر تکاملی نفس و بدن در طی نشئات ثلاث بود، زنوزی تنها از بدن عنصری و بدن مجرد متحد با نفس کلی سخن به میان می‌آورد و از آنجا که عالم مثال نقش روشنی در این نظریه ندارد، این مسئله در هاله‌ای از ابهام است که اجزای ترابی که در حال حرکت به سوی غایت‌اعلای خویش‌اند، با توجه به اینکه با رحلت نفس به عالم مثال، این اجزا تا روز قیامت همچنان در زمین باقی می‌مانند، چطور این حرکت جوهری محقق می‌شود و چطور با فرارسیدن قیامت کبری، اجزای ترابی به یکباره به وجودی مجرد تبدیل می‌شوند و با

نفس کلی متحد می‌گردند؟

۳. حقیقت آن است که اجزای بدن عنصری پس از مرگ متلاشی می‌شوند و هر جزء سرنوشت خاص خود را می‌یابد. چطور می‌توان تصور کرد که این اجزای متلاشی شده تحت عنوان واحد بدنی خاص، همچنان تحت تأثیر نفس قرار گیرند؟

۴. دسته‌ای دیگر از اشکالات منتقدان، به دیدگاه خاص زنوزی مبنی بر وجود ودایع و آثار نفس، در اجزای ترابی باقی مانده از بدن است.

اول اینکه پس از مرگ، بدن صورت ترکیبی خویش را از دست می‌دهد و به عناصر بسیط تجزیه می‌شود. همین امر کافی است تا تمام هیئات و ودایعی که از ناحیه نفس در بدن ایجاد شده بود، از بین رود؛ به عبارت دیگر، خاک وقتی جزو بدن است، دارای صورت خاکی نیست؛ لذا آثار و ودایع نمی‌تواند در اجزای اولیه بدن تجزیه شده که اکنون در صورت خاکی موجود است، یافت شود (همان، ص ۲۶۴).

دوم اینکه اجزای ترابی طی حرکت جوهری برای رسیدن به مرحله بدن تمام العیار صالح برای اتصال به نفس، ناگزیر باید از مراتب ترکیب معدنی و نباتی و حیوانی گذر کرده، وارد مرتبه انسانی شود و الا طفره در حرکت طولی و جوهری پیش می‌آید؛ در حالی که در ضرورت عبور از این مراتب، نمی‌توان قائل به بقای ودایع شد (همان، ص ۲۶۱).

سوم اینکه بدن انسان متشکل از عناصر متفاوت است (طبق طبیعات قدیم اجزای ترابی و هوایی و ناری و مائی). لذا باید ملتزم شد هوا و آتش و آبی که اجزای بدن انسان بودند نیز، ودایع حاصل از نفس را حفظ خواهند کرد، در حالی که در قول آقاعلی حکیم، تنها به وجود ودایع در جزو ترابی اشاره شده است (همان، ص ۲۶۳).

و در آخر اینکه با این که تعلق دوباره نفس به بدن عنصری به دلیل وجود ودایع، از ارکان نظریه زنوزی است، اما این امر ادعایی بیش نیست و برای آن، دلیل اقامه نشده است و چستی و حقیقت این ودایع نیز در هاله‌ای از ابهام رها شده است (پویان، ۱۳۸۸، ص ۶۹۰-۶۹۱).

۵. دسته دیگری از اشکالات به رکن دیگر نظریه زنوزی، یعنی تأثیر نفس در بدن عنصری حتی پس از مرگ بازمی‌گردد. بنابر قول وی پس از قطع تدبیری نفس به بدن پس از مرگ، نفس همچنان به نوعی در ارتباط و توجه به بدن خویش است و همین

امر سبب حرکت بدن به سوی نفس می‌شود.

پرسش اول این است که حقیقت این رابطه چیست؟ واقعاً با قطع تعلق تدبیری، چه تعلق دیگری باقی می‌ماند؟ زنوزی چیستی ماهیت این رابطه را مشخص نکرده است. دوم اینکه تأثیر این رابطه تا چه حد است؟ اگر این رابطه البته غیر تدبیری، آن‌گونه کشش و قوت دارد که محرک بدن در حرکت استکمالی خویش می‌شود، چطور نمی‌تواند مانع تلاشی بدن عنصری شود؟ سوم اینکه ارتباط نفس با بدن بعد از مفارقت، مستلزم وجود جهت مادی در نفس و عدم بساطت نفس است؛ در حالی که ادله بقای نفس مبتنی بر بساطت نفس و مجرد آن از ماده است (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۴).

شایان ذکر است، تزلزل کلام زنوزی سبب شده است برخی منتقدان به اشتباه اشکالاتی بر نظریه وی بیان دارند که ناظر بر حضور بدن دنیوی در قیامت و تعلق دوباره نفس بدان است (ر.ک: پویان، ۱۳۸۸، ص ۶۷۸-۶۸۲)؛ در حالی که گرچه ادعای زنوزی تعلق نفس به بدن دنیوی است، اما در شرح و اثبات نظریه خویش، بدن محشور را مجرد از ماده معرفی می‌نماید.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که بر فرض، کلام صدر نتواند چون آینه‌ای تمام‌نما، حقیقت معاد جسمانی قرآن را به تصویر بکشد، اما نظریه آقا علی حکیم را اولاً، نمی‌توان تکمله نظریه صدر دانست؛ چراکه بیانگر فرآیند متفاوتی از حشر و معاد است؛ ثانیاً، از جهت تطابق با معاد جسمانی قرآنی، امتیاز خاصی بر نظریه صدر ندارد؛ ثالثاً، علی‌رغم استفاده از مبانی حکمت متعالیه در موارد متعددی از ابهامات و نارسایی‌های نظریه‌پردازی عقلی در رنج است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. آشتیانی، جلال الدین؛ شرح بر زادالمسافر ملاصدرا؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۹.
۲. آملی، محمدتقی؛ دررالفوائد: تعلیقة علی شرح المنظومة السبزواری؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، [بی تا].
۳. ابن سینا؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۴. _____؛ الشفاء، الالهیات؛ ج ۱، راجعه و قدم له ابراهیم مذکور و تحقیق الاستاذین الاب قنوتی و سعید زاید، [بی تا].
۵. حسن زاده آملی، حسن؛ عیون مسائل النفس؛ ج ۱، چاپخانه سپهر تهران، ۱۳۷۱.
۶. _____؛ عیون مسائل نفس و شرح عیون؛ ترجمه ابراهیم احمدیان و مصطفی بابایی؛ قم: قیام، ۱۳۸۰.
۷. رفیعی قزوینی، ابوالحسن؛ مجموعه رسائل و مقالات فلسفی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۸۳.
۸. سبحانی، جعفر؛ المحاضرات فی الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل؛ ج ۴، اعتماد قم، ۱۴۱۷ق.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۰. _____؛ المبدأ والمعاد؛ قدمه و صححه السيد جلال الدین الآشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۱۱. _____؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه؛ تعلیق و تصحیح و تقدیم السيد جلال الدین الآشتیانی؛ چاپ دوم، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۶۰.
۱۲. _____؛ کتاب العرشیه؛ اصفهان: انتشارات مهدوی، بازار باغ قلندرها، پاساژ علوی، ۱۳۶۱.
۱۳. _____؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۲، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی؛ تهران: مولی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. _____؛ رسالة الحشر؛ ترجمه و تصحیح محمد خواجوی؛ [بی جا]، انتشارات مولی، چ آذر، [بی تا].

۱۵. طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۶. —؛ نهاية الحکمة؛ شرح و ترجمه علی شیروانی؛ ج ۱، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۷.
۱۷. کدیور، محسن؛ «رساله معاد جسمانی حکیم مؤسس آقا علی مدرس»؛ نامه مفید، فصلنامه تخصصی دارالعلم مفید قم، شماره پیاپی ۸، ۱۳۷۵.
۱۸. مدرس زنوزی، آقا علی حکیم؛ مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس تهرانی؛ تصحیح محسن کدیور؛ ج ۲، چاپ اول ۱، تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۸.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح اسفار؛ جزء ۲ از جلد ۸، تحقیق و نگارش محمدسعیدی مهر؛ قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ج ۱، ۱۳۸۰.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار استاد مطهری؛ ج ۴، چاپ اول، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی