

رابطه نفس و بدن در دیدگاه حکیم مؤسس آقاعلی مدرس

محمد رضا ارشادی نیا*

چکیده

معاد جسمانی در تاریخ اندیشه دینی، کلامی، و فلسفی، مسئله بوده و هست. حکمت متعالیه در بیان کیفیت مسئله و حل آن به پردازش مبانی و مبادی متفاوت آن اقدام کرده است. از جمله مهم‌ترین این مبادی، معرفت نفس و شناخت اصول آن است. حکمای متعالی با نگرش «جسمانیت الحدوث روحانیت البقا» به نفس، پرداختن به سایر مبادی را هموار کرده‌اند. اما گزینش این مبنا خود مشکل‌ساز شده؛ زیرا سبب شده است رابطه بدن مادی و نفس مجرد در معاد جسمانی مخاطره‌آمیز به نظر آید. حکیم مؤسس سعی کرده در نظریه خود بر اساس «بدن پویا به سوی نفس ایستا» حرکت و بر مبانی استوار حکمت متعالیه در معرفت نفس و مبانی هستی‌شناختی تکیه کند. اما نتایجی که از این مبادی و مبانی می‌گیرد مغایر با آن چیزی است که رهاورد منطقی آن محسوب می‌شود؛ این نتایج، در نگاه تحلیلی، چرخشی است به سوی نتایج کلامی و نمی‌توان آن را پایدار بر مبانی صدرایی تلقی کرد. تحلیل‌های حکیم مؤسس می‌تواند چالش‌های اساسی را نمایان سازد و مشکلات راه را برای به‌دست آوردن تصویری دقیق‌تر از این باور بنیادی دینی بر ما هموارتر کند تا بنای اندیشه و اعتقاد، بر پایه سست ظاهرگرایی نهاده نشود.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، حکیم مؤسس، معاد جسمانی، رابطه نفس و بدن.

۱. مقدمه

معرفت نفس در تاریخ فلسفه و مکاتب گوناگون آن، جایگاه خاصی دارد. در بین مسائل مربوط به نفس، اهمیت رابطه نفس و بدن صدچندان است. از این رو فیلسوفان با مکاتب و رویکردهای مختلف، بخش عمده اندیشه خود را صرف آن کرده‌اند. آنان اگرچه از زاویه‌ای خاص تا حدودی به سوی توفیق پیش‌رفته‌اند، از جوانب بسیاری ناکام مانده‌اند و در پی این بن‌بست، برخی تصریح کرده‌اند تعطیل اندیشه در این خصوص بهترین ابزار فهم است! بیش از همه، کسانی دچار این گرفتاری لاینحل شدند که بر اساس تجرد تام نفس و مادیت بدن، به ثنویت روح و بدن رأی دادند، به‌ویژه برای فلاسفه مغرب زمین که بر اساس ثنویت دکارتی کوشیدند با انکار یکی از دو بُعد، به توفیق خود خرسند باشند؛ مادی‌گرایان به سمت اصالت بدن رفتند و روح را انکار کردند و در مقابل، فیلسوفان بسیاری جنبه روحانیت نفس را برگزیدند و به توجیه مطالب خویش پرداختند (پاپکین، ۱۳۷۴: ۱۵۱-۱۶۰).

حکیم مؤسس با درون‌مایه‌های متعالی، پس از صدرا، بیش‌ترین و ژرف‌ترین پردازش‌ها را در این ره‌گذر ارائه کرده است.

نتایجی که وی از مبانی صدرایی ارائه می‌دهد درصدد آشتی دادن نتایج کلامی و مبانی حکمت متعالیه است. در حالی که این تلاش او به سان برقراری سازگاری بین دو قطب متضاد است؛ از یک قطب مبانی، و از قطب مخالف نتایج را اتخاذ می‌کند. در ارزیابی صاحب‌نظران، همین تردد بین مبانی و رهیافت‌های نامتجانس، توفیق حکیم را در تأسیس نظریه جدید، دچار تردید کرده است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۷؛ ۱۳۷۹: ۲۶۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۵۸).

۲. روش

روش تحلیل حکیم مؤسس در نظریه معاد جسمانی، دارای دو رویکرد سلبی و اثباتی است؛ در بُعد سلبی به طرد ظاهرگرایی همت می‌گمارد و در بُعد اثباتی روش صدرایی را، با کاربرد روش میان‌رشته‌ای و توجه هم‌زمان به حکمت و عرفان و وحی، در کانون نظریه‌پردازی قرار می‌دهد.

۱.۲ طرد ظاهرگرایی

گذر از ظاهرگرایی اشعری و همگامانشان در سایر فرق مذهبی مانند اخباریان و برخی

محدثان به نام شیعه، برای حکیم اصلی اساسی برای رسیدن واقعیت است. او جمود اهل ظاهر را در قلمرو اندیشه دینی، به تبعیت از اشاعره، محکوم و مردود اعلام می‌کند. به‌ویژه تعبیر آنان را از معاد، بازگشت به دنیا و تناسخ می‌داند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۲ / ۲).

۲.۲ تمجید از نظریات و مبانی صدرا

جنبه اثباتی نظریه حکیم مربوط به فضایی است که در آن به کار علمی مشغول است؛ بدون شک حکیم مؤسس، از معتقدان راستین به حکمت صدرایی است؛ او در روش و مبانی، متکی به حکمت متعالیه نظریه‌پردازی می‌کند. چهارچوب صدرایی قلمرو جنب و جوش فلسفی او است. وی لقب «مدرس» را از اهتمام به تدریس و تعلیق بر آثار صدرا کسب کرده است. تعبیر فخیم او درباره صدرا همانند «صدرالحکماء و المتألهین» (همان: ۸۷ / ۲ و ۱۴۱)، «صدر اعظم الفلاسفه» (همان: ۱۴۶ / ۲)، «صدر اعظم الالهین» (همان: ۲ / ۲۵۵) گویای صدرنشینی مبانی و نظریات صدرا، در نوشته‌هایش است.

طبیعی است که با این نگرش، در تحلیل مسئله معاد همان شیوه صدرایی را پی بگیرد و همانند وی زبان فلسفی و عرفانی را به کار ببرد، و هدف خود از رساله *سبیل الرشاد* و افراز آن از *تعلیقات / سفار* را اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی مبتنی بر قواعد حکمای محقق الهی اعلام کند (همان: ۸۸ / ۲)، و همچنین همان روش میان‌رشته‌ای صدرا را در استفاده از علوم همگن اسلامی به‌ویژه آموزه‌های عرفان نظری دنبال کند. اهم این آموزه‌ها عبارت‌اند از:

۱.۲.۲ آموزه حقیقت و رقیقت

این آموزه در نظریه‌پردازی‌های حکمت متعالیه و عرفان نظری، حضوری گسترده دارد. حکیم مؤسس از این آموزه برای توجیه تصرفات نفس در بدن بعد از مرگ، استفاده می‌کند تا فاعلیت نفس به عنوان رقیقه، در پناه حقیقت خود یعنی نفس کلی قبل از قبض و بعد از آن، برای تربیت بدن توجیه‌پذیر شود (همان: ۱۰۳ / ۲). همچنین امامت و حشر از سنخ رجوع رقایق به حقیقت و شمول و جامعیت حقیقت بر رقایق خود قابل تصویر است (همان: ۱۱۵ / ۲).

۲.۲.۲ آموزه ظاهر و مظهر

به‌کارگیری این آموزه، روند شکل‌گیری و تحقق پدیده‌های اخروی را تبیین می‌کند. ظهور اسما و صفات حق در مظاهر، اقتضای معاد و قیامت را دارد. دو اسم «واحد» و «قهار» برای

خداوند در آیه کریمه «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» (ابراهیم: ۴۸) در رستاخیز در مظهر قبض و اماته بروز می‌کنند. زیرا وحدت عیناً همان گردآوردن پراکندگی و میراندن کثرات است و قبض و میراندن جز با غلبه و قهر صورت‌پذیر نیست (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۱۵/۲). همچنین کیفیت «خلود» بر اساس تنوع مظهرطلبی اسمای الهی در قبول و فعل، توجیه می‌شود (همان: ۷۱۳/۳).

۳.۲.۲ دایره هستی؛ قوس نزول و صعود وجود

بر اساس این انگاره، عرفان نظری، هستی را متشکل از دایره‌ای کامل می‌بیند که دارای دو قوس نزولی و صعودی آغاز شده از مبدأ و پایان یافته به آن می‌داند، و فراز وحی «هو الاول و الآخر» (الحدید: ۳) در نظام هستی را تصویرپذیر می‌سازد. حکیم مؤسس بر اساس این آموزه معاد وجود را به قوس صعود تفسیر می‌کند که سراسر موجودات هستی با حرکت ذاتی جوهری به مبدأ خویش برمی‌گردند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۲۹/۲). در این دایره کامل، هر موجود در دو قوس، رتبه متناظری دارد و همان مراحل را که در قوس نزولی طی کرده است بی‌کم و کاست در قوس صعود نیز طی می‌کند. البته نه به صورت حرکت قهقراپی انعطافی، بلکه پویا و پیش‌رو. حکیم با اتکا به قاعده «امکان اشرف» در قوس نزول و با توجه به قاعده «امکان اخس» در قوس صعود، مراتب وجودی را مرکب اتحادی از قوه و صورت می‌داند این ترکیب از قبیل ضمایم به هم نیست. فرایند انجام این ترکیب با حرکت جوهری امکان‌پذیر است که ذات ماده را به سوی غایت و فعلیت تام راهبری می‌کند (همان: ۱۰۰/۲).

۴.۲.۲ استناد و نقل سخنان عرفا با القاب تعظیم‌آمیز و مطالعات فریبگی

القابی چون «العارف البارع الشیخ عبدالرزاق القاسانی» (همان: ۱۳۱/۲)، «شیخ المتأله العارف فی الفصوص» (همان: ۱۳۷/۲) «الفاضل العارف القیصری» (همان) بخشی دیگر از اهتمام حکیم برای استفاده از بهره‌های علوم حقیقی است.

۳. مبانی و رهیافت‌ها

از مسائل مهم و تأثیرگذار در بیان کیفیت معاد جسمانی، نوع نگرش به رابطه نفس و بدن است. در این باره نظریات مختلفی ابراز شده که دچار نارسایی‌های مبنایی و ابهامات روبنایی هستند. اگرچه حکیم مؤسس از مبانی متعالی بهره می‌جوید، بر خلاف انتظار، نتایج

متفاوتی استخراج می‌کند تا با این نتایج، چهره جدیدی از پویایی حکمت متعالیه را ارائه کند، و وصف «مؤسس» را برای خود به ارمغان آورد. در دو مرحله تبیین مبانی و ارائه رهیافت‌ها، پهنه تکاپوی تحسین برانگیز حکیم در توجیه رابطه نفس و بدن، قابل مشاهده است، هرچند ارزیابی و نقد اقتضای دیگری داشته باشد.

۱.۳ ترکیب اتحادی نفس و بدن

بدن برای نفس، نقش ماده را دارد، و نفس به منزله صورت برای بدن به‌شمار می‌آید، پیشاپیش باید رابطه آن دو مشخص شود. برخلاف برخی نظریات کلامی، ترکیب بین این دو، نه اعتباری است و نه انضمامی، بلکه از مصادیق ترکیب حقیقی اتحادی بوده است و نظریاتی که مبتنی بر رابطه‌هایی از قبیل حال و محل، طایر و قفس، سجن و مسجون، ناخدا و کشتی بین نفس و بدن است در حل معاد جسمانی بسی نارسا خواهند بود.

اتحاد حقیقی هنگامی قابل تحقق است که بین اجزای مرکب رابطه نیاز علی و معلولی یعنی نیاز وجودی برقرار باشد، در این گونه موارد گونه‌ای کثرت مشاهده می‌شود اما به حسب حقیقت، اتحاد وجودی بین آن دو برقرار است و همین اتحاد است که مرکب را به نوع حقیقی متحصل تبدیل می‌کند. نمونه گویا برای این نوع ترکیب، نوع انسان مرکب از نفس و بدن، یا نفس مرکب از قوای گوناگون است (همان: ۸۸ / ۲).

ظاهراً نظر دانشمندان طبیعی، امکان تحقق چنین اتحادی بین نفس و بدن را دچار مشکل می‌سازد؛ زیرا به نظر آنان صور عناصر و تعینات فردی آن‌ها پس از ترکیب، باقی می‌ماند و بدن انسان، ترکیبی انضمامی از صور عناصر گوناگون است، و نمی‌توان ترکیب حقیقی نفس با بدن را امکان‌پذیر دانست.

پاسخ روشن و قاطع این است که عناصر صورتشان در مرکبات باقی نمی‌ماند و به فرض بقاء، به اعتبار صور عنصری خویش، جزء مرکبات حقیقی به‌شمار نمی‌آیند؛ زیرا جزئیت آن‌ها برای مرکب بر اساس تحصل و فعلیتشان نیست، بلکه بر اساس ابهام و لاشرطیت است و اتحاد حقیقی بین مبهم و متحصل و بالقوه و بالفعل قابل حصول است (همان: ۸۹ / ۲). این اتحاد در آخرت نیز ادامه دارد؛ تنظیر اتصال قوای ظاهری به قوه خیال در خواب، راه اثبات مقصود است. هم‌چنان‌که نفس با بسط وجودی و سریان در بدن، قوای ظاهری بدن را با قوه خیال به اتحاد وجودی درمی‌آورد پس از مرگ نیز این نفس است که سبب اتحاد بدن با خود در رتبه وجود اخروی می‌شود (همان: ۱۰۹ / ۲).

حکیم مؤسس جهت برقرار کردن دوبارهٔ اتحاد، حتی بعد از جدایی نفس، همان شرایط دنیوی را پابرجا می‌بیند و بر آن تأکید می‌ورزد. مهم‌ترین شرط این است که بین نفس و بدن باید امر وجودی مشترک و ساری در هر دو باشد. همچنین هر دو دارای تأصل وجودی نباشند، وگرنه اتحاد صورت نمی‌گیرد. البته با این تفاوت که اتحاد در دنیا به حسب نظام جزئی است، و در آخرت به حسب نظام کلی، و بعد از پیوستن نفس به نفس کلی از صقع نظام کلی و از این مجرا علاقهٔ ایجابی با بدن برقرار می‌سازد و او را به سوی خود جذب می‌کند و وارد عالم خویش می‌کند (همان: ۱۰۸/۲).

۲.۳ درجات تشکیکی بدن

مهم‌ترین چالش نظریهٔ حکیم، به تبیین درست همین نکته برمی‌گردد که برای جذابیت دوبارهٔ بدن برای نفس پیوسته به نفس کلی راهی بیابد، از این رو قائل به تغییر و تبدیل بدن عنصری از صفات لخت و زمخت مادی، به صفت «لطف» می‌شود، تا بتواند دوباره با نفس اتحاد برقرار کند. اگرچه نفس جزئی به نفس کلی پیوسته است اما از صقع نفس کلی به فعالیت می‌پردازد و لطافت مناسب با نشئهٔ آخرت و عالم نفسانی را برای بدن فراهم می‌سازد (همان).

۳.۳ حرکت جوهری بدن

حکیم مؤسس بنا به ذائقهٔ متعالی، پرگویا در فلسفه‌ورزی خود، از مبنای زرین حرکت جوهری استفاده می‌کند، و تبیین‌های او برای برقراری رابطهٔ نفس و بدن مبتنی بر حرکت جوهری است. تحولات ذاتی ماده از صورتی به صورت دیگر، بر اثر حرکت جوهری، نطفه را از فعلیتی به فعلیت بالاتر مانند نفس نباتی و حیوانی و انسانی، سوق می‌دهد (همان: ۵۳/۲)، مبنای «جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا» در نظر او چنین تبلور می‌یابد که نطفهٔ انسان از جماد به حیوانیت و سپس به انسانیت می‌رسد. بنابراین غایت وجود نطفه این است که مظهر رب‌النوع انسان شود یا با او هم‌سان شود و به او بیوندد، یا از این هم به مرتبهٔ عالی‌تر فرا رود (همان: ۱۰۲/۲؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق: ۱۶۰/۹). اما در عین حال در نهایت تکامل، انسان مافوق است نه مافوق انسان. در این مسیر مبنای زرین او همان مبانی صدرایی در حرکت جوهری است، که حرکات عرضی تابع و نشأت‌یافته از حرکات جوهری بوده و محرک حرکات جوهری همان آفرینندهٔ ذات آن‌ها است (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۲۲/۲؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق: ۳۹/۳).

۴.۳ غایت‌گروی

از دیدگاه حکمت متعالیه هر متحرکی به سوی غایتی رهسپار است تا با وصول به آن غایت، به نهایت استکمال خود برسد. و غایت مرتبه تمام حرکت و متحرک است (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۰۱؛ صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ ق: ۳/ ۱۸۴؛ ۸/ ۱۰۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۶: ۲۲۳). غایت، متحرک را به سوی خود هدایت می‌کند. مقام غایت قطعاً با شرافت‌تر از مقام دارنده غایت است و گرنه حرکت معنا ندارد. از این نظر، نطفه به علقه و سپس مراحل تبدیل به بدن را طی می‌کند و بدن منشأ نفس و نفس منشأ عقل می‌شود. با همین توجیه، دنیا و همه محتویاتش از ابدان و نفوس و زمینی و آسمانی تبدیل به آخرت می‌شوند؛ زیرا همه جوهری در پویش دارند و با حقیقت ذات خود در حال نیل به غایت خویش هستند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ۲/ ۱۲۳).

با تأکید بر مبنای صدرا، حکیم مؤسس نیز معتقد است که نطفه جامد و مادی با استکمال به نفس مبدل می‌شود، این نفس عین همان نطفه است و دیگر چیزی از نطفه باقی نمانده است. همچنین است سایر مراحل بدن که با نفس عینیت دارد و از حالت خاصش چیزی باقی نمی‌ماند. چنانچه نفس با صورت اعضا متحد باشد با مواد آنها نیز متحد است. به عبارتی رساتر، همه آنها مراتب نفس هستند که می‌توان با این مثال گویا به تصویر کشید؛ نفس را می‌توان به شکل مخروطی در نظر گرفت که نقطه اوج آن قوه عاقله و قاعده‌اش صور و مواد اعضا است و هر مرتبه عالی از مراتب آن، نسبت به مراتب مادون علت ایجابی و هر مرتبه پایین نسبت به مراتب مافوق علت اعدادی به‌شمار می‌آید. بنابراین تصویر می‌توان یقین داشت که نطفه از ابتدای تکوین تا پایان سیر استکمالی، مسیر تبدیل به نفس را طی می‌کند و هیچ سکون و وقفه‌ای در این حرکت واحد رخ نمی‌دهد، و در همه این مسیر نفس با صور و مواد اعضا اتحاد دارد (همان: ۲/ ۹۰).

با تأکید فراوان حکیم مؤسس بر حرکت جوهری، پویایی جوهر جز برای وصول به غایت و وجهی ندارد، و بر اساس این واقعیت او در بیان ابعاد نظریه‌اش، 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 مربی خود می‌پیوندد و بدن نیز با حرکت ذاتی استکمالی به سوی آخرت روان است، همانند سایر متحرک‌ها، که به سوی غایات ذاتی خود روان‌اند (همان: ۲/ ۹۱). تحول اساسی‌ای که در بدن رخ می‌دهد موجب اتحاد

بسیار قوی با نفس در آخرت می شود؛ اتحادی به مراتب قوی تر از اتحاد دنیوی آن‌ها. بر اثر حرکت ذاتی، بدن دست‌خوش انقلاب می شود و سه ویژگی در آن روی می دهد و آن را به بدن اخروی تبدیل می کند: پراکندگی و تفرق بدن به جمعیت، و کثرتش به وحدت، و دنیایش به آخرت مبدل می شود؛ زیرا آخرت دار تحقق کثرت به صورت وحدت در کثرت است، چنین است که بدن می تواند با نفس متحد شود، اتحادی بس تمام تر از اتحاد دنیوی که ظرف شکل‌گیری وحدت به صورت کثرت است. این همان معنای سخن حکیمان است که «هر چیز به اصل خود رجوع می کند» و از جهتی نفس اصل بدن است و از جهت دیگر بدن اصل نفس است! در حالی که اصل هر دو نفس کلی مناسب با آن دو است (همان: ۹۲ / ۲).

۵.۳ رابطه ایجاب و اعداد

چگونگی تأثیر و تأثر نفس و بدن را رابطه «ایجاب و اعداد» تبیین می کند؛ از این نظر، ربط اتحادی بین آن دو در هر دو جهان یکسان است. رابطه نفس و بدن است نه یکسویه بلکه متقابل است، اما به گونه‌ای متفاوت؛ از سوی نفس ایجاب است و از جانب بدن اعداد و استعداد. زمینه تصرف ایجابی نفس را بدن در خود فراهم می آورد، اندکی تفاوت در دنیا و آخرت، به این است که در دنیا معادلات خارجی زمینه‌ساز استکمال بدن هستند، اما در آخرت بدن بی‌نیاز از این معادلات است و نفس خود بدن را برای وصول به درجه بالاتر مهیا می‌سازد، و چون بدن به آن مرتبه دست می‌یابد نفس می‌تواند با این زمینه به مرتبه بالاتری صعود کند، و پس از این نیز بدن را به مرتبه بالاتری ارتقا می‌دهد تا بدن زمینه صعود نفس را به مرتبه بالاتر فراهم آورد. بنابراین، تصرف نفس در بدن در آخرت هم ایجابی است هم اعدادی. این تصرف وجودی در هر دو سو، بر اثر این است که علاقه تام ذاتی که تام‌تر از آن متصور نیست بین آن دو برقرار است (همان: ۱۰۷ / ۲).

این گونه است که حکیم بین نفس و بدن رابطه علی و معلولی را برقرار می‌داند و معلول را به علت نشأت وجودی از علت، در تطابق با علت خود و در خصوصیات، پیرو علت می‌داند. اگرچه از جانب علت فعلیت و ایجاب است و از جانب معلول قوه و اعداد، یعنی نفس علت فاعلی و بدن علت مادی است. نفس با خصوصیت ذاتی خود، که ناشی از ملکات جوهری فطری یا حاصل از انجام پیوسته افعال است در بدن عمل می‌کند و بدن با اعمال بدنی برای نفس زمینه‌سازی می‌کند (همان: ۹۰ / ۲).

صدور ملکات را می‌توان بهترین دلیل برای این رابطه دانست؛ نفس بر اثر ملکات، منشأ صدور صنایع و مهارت‌ها می‌شود و این اعمال بدنی است که باعث حصول ملکه و اعداد نفس برای بازتکرار می‌شود. و متقابلاً از آن ملکه، مبدئیت ایجابی برای صدور اعمال در قوه محرکه حاصل می‌شود، و آن مبدئیت جز اثر متناسب با آن ملکه نیست. بین این ملکه و آن اثر جز رابطه صعود و نزول برقرار نیست یعنی اثر همان ملکه است در جهت صعود و ملکه همان اثر است در جهت نزول. با توجه به این رابطه، از نفس بعد از مفارقت در بدن ودایعی باقی مانده و چنین بدنی دارای ویژگی‌های همان نفس جدا گشته از بدن است (همان: ۹۱ / ۲).

۶.۳ خودکفایی نفس در آخرت

حکیم مؤسس بر اساس درون‌مایه‌های دینی، زندگی اخروی را نه تنها در ویژگی‌های فرعی، بلکه از اساس در وجود و حقیقت با زندگی دنیوی متغایر می‌بیند. مهم‌ترین تفاوت آن است که آخرت موقعیت استعداد و اعداد به وسیله عوامل خارجی نیست. موجودات جهان آخرت از این بابت خودکفا هستند، از همین جا است که روح در آن جهان به خود و ذات مبدأ متکی است و نیازی به چیزی دیگر ندارد؛ حتی اگر بدن نقش اعداد را برای نفس ایفا کند اعداد را از نفس به دست آورده است (همان: ۹۵ / ۲).

۷.۳ ویژگی بدن در آخرت

وجود دنیوی دچار کثرت و تفرقه است اما بنیان آخرت فقط بر «جمعیت و وحدت» استوار است. سخن‌گفتن از تبدیل دنیا به آخرت، معنایی جز تبدیل صفات و ذات دنیا به آخرت ندارد. بدن نیز شامل این تبدیل می‌شود و از وجود دنیوی به وجود اخروی مبدل می‌شود. هنگامی که تفرق بدن و واگرایی وجودی آن، با حرکت ذاتی به جمعیت و هم‌گرایی، و کثرتش به وحدت و در یک کلام دنیایش به آخرت تبدیل می‌شود با نفس متحد می‌شود با همان نفسی که در ذات و جهات همگون است. روایی این اتحاد را این اصل تضمین می‌کند که «هر شیئی به اصل خود رجوع می‌کند». از جهتی نفس اصل بدن است و از جهت دیگر بدن اصل نفس است، و البته اصل هر دو، «نفس کلی» است که با هر دو مناسبت دارد. در نظر حکیم مؤسس همین نکته برای توجیه و فهم تصویر حقیقت معاد جسمانی و گذر از آرای متعارض می‌تواند کافی باشد (همان: ۹۲ / ۲).

حکیم نظر اشاعره را که بدن دنیوی را میدان‌دار و همه‌کاره معاد می‌بینند تا بر معاد جسمانی تأکید کنند به شدت رد می‌کند (همان). همچنین نظر صدرا را نیز نارسا می‌داند. مهم‌ترین چالش نظریه صدرا در نگاه او این است که بدن دنیوی به کلی از درجه اعتبار ساقط می‌شود؛ زیرا به نظر صدرا بدن اخروی از ماده دنیوی قابل استحاله، حالات و حرکات عارضی، استکمال و قابلیت ورود صور کمالی، و کون و فساد که لازمه صورت‌های دارای امتداد است برکنار می‌ماند. تا حدی که بدن نه در مجرد به منزله عقل مجرد است و نه مانند صورت‌های دنیوی مادی است (همان: ۹۳/۲). در نهایت وی در این دو قطب کاملاً متخالف، به تصور انتخاب راهی جدا از هر دو قطب، برای تأسیس نظر مستقل خویش تلاش می‌کند! با این حال از جوانب گوناگون مطالب او به نفع صدرا است؛ یکی از این جنبه‌ها غایت‌مندی دنیا و شرایط غایت است. چون آخرت غایت دنیا است و شرایط غایت چیزی را جز تفاضل و تغایر اساسی دنیا و آخرت در اختیار نمی‌گذارد بدن نیز نباید از این مطلب مستثنی باشد.

هر نوعی که در عالم حرکت واقع می‌شود به سوی وصول به غایت برتر و والاتر از حیث وجود در حرکت است. این حرکت طولی است تا به غایت دست یابد. برتر از دنیا، آخرت است و برتر از حرکت طولی، ثبات و برتر از تجدد، ثبات و برتر از متجدد، ثابت و برتر از مادیت، مجرد و برتر از نفس، عقل و برتر از جدایی، اتحاد است (همان: ۱۰۲/۲). در تأکید بر ویژگی متغایر دنیا و آخرت است که باید امور دنیوی شرایط ورود به عالم آخرت را بیابند، و کسب این شایستگی جز با حرکت جوهری ممکن نیست.

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

۸.۳ بدن پویا به سوی نفس

بدیع‌ترین بخش نظر حکیم مؤسس شاید همین نکته باشد که بدنی که نفس از آن جدا شده است هرچند صورت پیشین خود را از دست می‌دهد و خاک می‌شود، هویت و شخصیت مربوط به نفس خاص در او باقی است. توجه به چند نکته به توجیه مطلب کمک خواهد کرد؛

۱.۸.۳ ودایع و ملکات نفس در بدن

ودایع‌های به‌جامانده از نفس در بدن، متمایزکننده و شخصیت‌بخش آن هستند، و در نهاد این اجزا تعلق به نفس پیشین نهفته است و بدن با حرکت دوباره راه پیوستن به نفس خود را در پیش می‌گیرد.

بدن یا خاکی که بدن به آن برگشته، امری مشخص است که امتیازش را از آثار نهفته نفس و ودایع‌های آن که به حسب ذات و ملکاتش به بدن نازل شده، کسب کرده است. بدن نیز به غایت‌اعلای خود متحرک است، که همان نفس است و از نفس خودش نزدیک‌تر به او چیزی نیست، این حرکت برای بدن تا پیوستن بدن به نفس و تمامیت شخصیت و استکمالش ادامه دارد و به این طریق بعد از دنیوی‌بودن به اخروی و بعد از مرده‌بودن به زندگی دست می‌یابد (همان).

۲.۸.۳ بقای فاعلیت نفس بر بدن

مسئله پیچیده دیگری که حکیم به آن آگاه است این است که چگونه این بدن به سوی نفسی که به آخرت پیوسته و وجود‌اعلای اخروی به خود گرفته و از بدن عنصری مانده در دنیا، به کلی جدا است، روانه است؟ و محرک او چیست؟ حکیم هنوز هم بدن را تحت تصرف و تأثیر نفس می‌داند؛ زیرا نفس فاعل وجودی (ما به الوجود) بدن است، که با پیوستن به نفس کلی، فاعلیت خود را در بدن اعمال می‌کند.

نفس در بدن تأثیر فاعلی دارد و به تصرف در آن می‌پردازد حتی بعد از مفارقت؛ زیرا نفوس دنیوی جزئی از قوای نفس کلی الهی است و هنگامی که نفس قبض شود به آن نفس کلی اتصال می‌یابد و به عالم آن برمی‌گردد (همان: ۲/۱۰۳).

۳.۸.۳ آموزه «حقیقت و رقیقت»

حکیم سعی می‌کند با تفنن توجیه، راهی میانه بیابد که نه نفس از مجرد مانع تصرف در بدن دنیوی برخوردار باشد و نه بدن مادی محروم از اتصال به آن. به این منظور از آموزه «حقیقت و رقیقت» استمداد می‌کند. به نظر وی رجوع نفس جزئی به نفس کلی از باب پیوستن رقیقه به حقیقت خویش است که در رجوع معلول به علت و فرع به اصل، این گونه پیوست نمایان است. اما چون نفس دارای مجرد شده، خود حقیقتی از حقایق است و در عین حال دارای وجودی در مرتبه قوای بدنی و تعیین خاص کسبی از آن‌ها حتی بعد از انقباض است. بنابراین نفس رقیقه صرف موجود در صقع حقیقت یعنی نفس کلی نیست تا

از تأثیر، به کلی فارغ باشد، بلکه در تأثیرگذاری نفس در بدن، هیچ تفاوتی بین پیش از مرگ و پس از آن نیست! یگانه تفاوت به کیفیت این تأثیر است که پیش از مرگ نفس با بسط تأثیرگذار است و پس از مرگ با قبض (همان).

از جهت دیگری نیز پویایی بدن به سوی نفس، قابل توجیه است؛ نفس از باب این که علت غایی بدن است محرک آن است، از این رو نفس هم غایت است و هم فاعل. غایت حرکت بدن بعد از جدایی از نفس، رسیدن به همان نفسی است که از او جدا شده، همان طور که در ابتدا حرکتش به سوی همان نفس بر اثر استعدادهاى خاص اکتسابی بود، اکنون نیز هر جزء از اجزای بدن به سوی همان صورتی که قبل از خاک شدن داشت، روانه است (همان). با این تصویر، حیات دنیوی هنوز ادامه دارد و نفس همان فاعلیت خود را به گونه‌ای دیگر ادامه می‌دهد.

۹.۳ تبدیل وجودی بدن دنیوی

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، رستاخیز با تبدیل دنیا به آخرت به پا می‌شود. از آنجا که این تبدیل، بدن دنیوی را نیز فرا می‌گیرد باید رابطه نفس و بدن تحلیل شود. حکیم مؤسس به این مهم در مواضع گوناگون می‌پردازد و جهات تبدیل را معنا می‌کند. اماتة و قبض، دنیای کثرت را به صورت وحدت جامع که همان وحدت روحی عقلی باشد درمی‌آورد. زمین و آسمان‌ها از هیئت کثرت و پراکندگی به صورت وحدت و جمع تبدیل شده و تعینات فرقی امتدادی به تعین جمعی معنوی که جامع جمیع جهات ذاتی و عرضی است تبدیل می‌شوند؛ این جامعیت به سان گردآوری «حقیقت» بر «رقایق» و اصل بر فروغ خویش است (همان: ۱۱۵ / ۲). دنیا و جمیع موجوداتش چه ابدان و نفوس و چه زمینی و آسمانی‌اش تبدیل به آخرت می‌شوند که غایت وجود آنها است. این تبدیل از مسیر، جنبش دائم موجودات دنیا را با جوهر خود به معاد نایل می‌گرداند (همان: ۱۲۳ / ۲). بر اثر تحول اساسی که در بدن رخ می‌دهد اتحادی به مراتب از اتحاد دنیوی قوی‌تر با نفس در آخرت برقرار می‌شود. رویداد تحول ذاتی در بدن، موجب تبدیل آن به بدن اخروی می‌شود و پراکندگی و تفرق بدن به جمعیت و کثرتش به وحدت و دنیایش به آخرت مبدل می‌شود. بدن می‌تواند با نفس متحد شود؛ اتحادی بس تمام‌تر از اتحاد دنیوی که ظرف شکل‌گیری وحدت به صورت کثرت است (همان: ۹۲ / ۲).

۴. تحلیل و ارزیابی

۱.۴ ترکیب اتحادی نفس و بدن

تصویری که حکیم مؤسس برای اتحاد نفس و در بدن در آخرت، در قیاس با دنیا ترسیم می‌کند مقایسه‌ای «مع الفارق» است؛ زیرا این اتصال در دنیا جز با فاعلیت نفس انجام نمی‌شود. اما در فرض انقطاع نفس از بدن و رخداد مرگ، چه عاملی سبب این اتصال می‌شود؟ به‌ویژه اگر کسی حکمت بروز موت را در حکمت الهی مد نظر داشته باشد که بر اثر حرکت جوهری و تکامل نفس و ترفع از دنیا و تجرد از ماده، از بدن دنیوی دست می‌کشد و وارد آخرت می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰: ۸/۱۰۶-۱۰۸)، پذیرش مطلب بسی دشوار می‌نماید. این تصویر از چگونگی پیوند وجودی نفس با بدن جز به تناسخ و رجوع قهقرایی بالفعل به بالقوه منجر نمی‌شود، این واپس‌گرد برای کسی آسان است که از مبانی متعالی به مبانی کلامی رجوع قهقرایی داشته باشد نه برای حکیم متضلع و راسخ در مبانی حکمت متعالیه؛ زیرا مبانی آن نظریات با مبانی وجودی در فلسفه صدرا به‌کلی مغایر است. اما حکیم قصد دارد با همان مبانی صدرا از رهیافت صدرا برای درباره بدن اخروی، گذر کند و نتیجه‌ای متغایر بگیرد. نتیجه این تلاش آن است که جدای 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) است. او سعی دارد هم رتبه دنیایی قوا را در آخرت محفوظ بداند و هم برای آن‌ها وجود مبسوط اخروی منظور کند که بتوانند با نفس اتحاد وجودی برقرار کنند! از این رو قائل به این است که برای قوا مراتبی در آخرت هست که از حقیقت گسترده آن‌ها ناشی می‌شود و همه این مراتب از عالم ملکوت و قدرت به‌شمار می‌آید (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲/۱۰۹). این آمد و شد بین مبانی هستی‌شناختی متعالی و رهیافت‌های کلامی، کار حکیم را بسیار دشوار کرده و نگرش تردیدوار صاحب‌نظران را در توفیق نظر جدید افزایش می‌دهد. تأکید بر تفاوت دنیا و آخرت کافی است تا حکیم راه احتجاج بر خود را گشوده نگه دارد که بدن مادی و دنیوی جز با گذر از وجود دنیوی، و به عبارتی روشن‌تر جز با حذف مادیت و وصول به تجرد، راهی برای ورود به آخرت ندارد و گرنه بدن دنیوی چگونه از موت، مبرا و به حیات اخروی آراسته می‌شود؟ البته سخن‌گفتن در این باب برای متکلمان قائل به اراده جزافیه، بسیار آسان است نه برای حکیم متعالی که به‌شدت به حرکت جوهری معتقد است و از این راه تلاش دارد بقای نفس و معاد جسمانی را تبیین و توجیه کند.

مشکل دیگر فراسوی اتحاد اخروی بدن با نفس در این نگرش، این است که بتواند تغیر وجودی نفس در آخرت را با بدن معنا کند؛ در دنیا چون نفس جسمانیت الحدوث است هم‌سازی آن با بدن مشکلی ندارد اما اگر قرار است نفس روحانیت البقا باشد و بدن با خصوصیات بدنی، هرچند ارتقایافته، هنوز بدن دنیوی باشد، و به آخرت روانه شود هم‌سازی اخروی آن با بدن و به تعبیر فلسفی اتحاد وجودی آن با بدن چگونه ممکن است؟ این همه تأکید حکیم بر ترکیب اتحادی بین نفس و بدن و بقای همان ترکیب در آخرت چگونه قابل توجیه است؟ برای کسی که در فضای حکمت متعالیه نظورری می‌کند پاسخ به پرسش‌هایی که با توجه به همان مبانی پذیرفته‌شده صدرایی برای نظریه‌اش مطرح می‌شوند، امری ضروری است. قطعاً کسی که با نردبان حکمت متعالی صعود می‌کند نباید محصول نظر متکلمان را در خرمن خردباوری خود گرد سازد.

۲.۴ درجات تشکیکی بدن

حکیم با توجه به تفاوت‌های دنیا و آخرت و موجوداتش، قائل می‌شود که بدن لطیف به آخرت وارد می‌شود و به نفس می‌پیوندد! این تبیین مسئله‌انگیز باید بتواند پاسخ دهد که چرا این لطافت در طول عمر و با فاعلیت نفس حاصل نشد و برای بعد از مرگ باقی ماند؟ چرا تصویر جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۸/ ۳۴۸) برای نفس، برای برکشیدن بدن به عالم نفس و لطافت‌بخشی به آن مناسب نیست؟ حد و میزان این لطافت و معیار آن چیست؟ آیا این «لطافت» تعبیری جانشین برای مجرد است تا رقبای کلامی را به خود مشغول سازد؟ در این صورت، بدن عنصری با حرکت جوهری به درجه‌ای از مجرد ماده و استعداد و قوه می‌رسد که حکیم نام آن را «لطافت» می‌نهد و در نهایت همان نظریه صدرای است که اندکی در واژه‌ها تفاوت دارد. یا صورت دیگر مسئله منظور است که بدن همان ماده است اما ماده‌ای لطیف از سنخ روح بخاری یا هوا و...؟ در این صورت است که حکیم راه خود را از حکمت متعالیه جدا کرده و به نظر قائلان به معاد عنصری پیوسته است.

ولی اگر منظور از «لطافت» لطافت عنصری است و بدن به حد ترفع از ماده و قوه نرسیده است، این لطافت هرچه باشد، چون قوه و استعداد را با هر کم و کیف، همراه دارد او را نمی‌تواند وارد دنیای اخروی نفس کند و با آن اتحاد وجودی برقرار کند.

۳.۴ غایت‌گروی

توجیه برقراری رابطه دوباره بدن با نفس از نظر غایت‌انگاری نفس برای بدن نیز با چالش‌های اساسی روبه‌رو است؛

۱.۳.۴ تکامل بدن بدون نفس

حکیم متعالی، از سویی برای بدن از آغاز وجود نطفه، حرکت استکمالی طولی که غایت آن وجود عقلی است منظور می‌کند، و از سوی دیگر برای بدن در موازات نفس استکمال قائل می‌شود که پس از جدایی نفس نیز این حرکت ادامه دارد تا به نفس اتصال یابد. بنا به تصریح حکیم، غایت بدن مانند همه موجودات آسمانی و زمینی، وصول به وجود عقلی اخروی است، و این سیر استکمالی با اتحاد وجودی با نفس در دنیا آغاز شده و با بروز مرگ استکمال بدن به نهایت خود رسیده و روحانی شده و هر فیض وجودی که برایش ممکن بوده است از طریق نفس به او رسیده است، اکنون پس از مرگ چه معنا دارد که هنوز بدن بدون نفس در حال استکمال باشد؟

۲.۳.۴ غایت دو طرفه نفس و بدن برای یک‌دیگر

توجیه حرکت بدن به سوی نفس با این سخن که «بدن و نفس هر کدام از جهتی برای یک‌دیگر اصل هستند» و طالب رجوع به اصل خود هستند نمی‌تواند این حرکت را توجیه کند؛ زیرا این سخن از هر دو طرف، در این رابطه، قابل توجیه نیست. اگر اصل بودن بدن برای نفس، ناظر به حالت بالقوه نفس و جسمانیت الحدوث آن باشد که بدن علت مادی نفس است، برای کسی که قائل به حرکت جوهری است آن اصل مبدل به خود نفس شده و بدن به اصالت خود باقی نمی‌ماند که نفس به آن رجوع کند، و قائل به مبنای جسمانیت الحدوث، باید در کنار روحانیت البقا آن را تکمیل کند، و معنا ندارد چیزی که جوهرش با استکمال به مجرد رسیده هنوز اصلش در بدن خاکی باقی باشد. اگر هم اصل بودن نفس برای بدن، به این علت است که نفس فاعل «ما به الوجود» برای بدن است و فیض وجود از طریق او از مبادی عالی مرور می‌کند و به بدن می‌رسد، این فاعلیت چگونه پس از جدایی برقرار است؟ زیرا مرگ معنایی جز جدایی، و قطع رابطه ندارد.

۳.۳.۴ ویژگی‌های غایت

ویژگی‌هایی که وی برای غایت مقرر می‌کند از جمله برتری غایت از جوانب مختلف، نیز سد مستحکمی در مقابل اصل و غایت بودن بدن برای نفس و رجوع به آن است؛

هر نوعی که در عالم حرکت واقع می‌شود به سوی وصول به غایت برتر و والاتر از حیث وجود در حرکت است. این حرکت طولی است تا به غایت دست یابد. برتر از دنیا آخرت است و برتر از حرکت طولی ثبات و برتر از تجدد، ثبات، و برتر از متجدد، ثابت، و برتر از مادیت، تجرد، و برتر از نفس، عقل، و برتر از جدایی، اتحاد می‌باشد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۰۲).

باید پرسید غایت بدن چیست؟ اگر آخرت است پس به ویژگی‌های اعلی مانند ثبات، تجرد، عقل، و اتحاد نائل شده و این همان نظر صدرا درباره بدن است و معنا ندارد نفس به تنزل دچار شود و به فروتر از خود رجوع کند.

۴.۴ بقای رابطه ایجاب و اعداد پس از مرگ

این تصویر با همه پیوستگی، یک فرود کاملاً کلامی است؛ علی‌رغم این که حکیم تلاش دارد رابطه ترکیب اتحادی را برای نفس مقرر ببیند به‌وضوح مهیاسازی بدن از سوی نفس و دادن استعداد به بدن برای ایفای نقش اعدادی، رابطه ابزاری بین بدن و نفس را زنده می‌کند. در این رابطه نفس هم چون فاعل نیازمند به ابزار در انجام کار، ساخت آن ابزار را نیز خود بر عهده می‌گیرد، و پس از استفاده از ابزار دست‌ساز خود دوباره ابزار مورد نیاز را متناسب با مراحل بعد بازسازی می‌کند.

۵.۴ ودایع نفس در بدن

برای تبیین تداوم رابطه دنیوی نفس و بدن در آخرت، حکیم خود را با چالشی جدی روبه‌رو می‌بیند؛ وی یا باید مبانی متعالی معرفت نفس را حفظ کند و بدن جسمانی را قابل ارتقا به افق نفس بداند تا بتواند با نفس اتحاد وجودی پیدا کند در این صورت تفاوتی با نظر صدرا ندارد، یا چون درصدد ارائه نظری متفاوت برآمده است، به‌ناچار گزینه دیگری را باید برگزیند و به تنزل از مبانی روی آورد و علی‌رغم تأکید بر اتحاد تام وجودی بدن با نفس در آخرت، نفس را متنزل بینگارد تا بدن دنیوی بتواند با آن اتحاد یابد؛ برای او پذیرش هر دو بی‌نهایت مشکل‌ساز است، از این رو تلاش می‌کند برای بدن خالی از نفس، خصوصیتی منظور کند که از نفس کسب کرده است تا همین خصوصیات هم محرک بدن به سوی نفس باشد و هم تفاوت نظر وی با نظر متکلمان و صدرا را نشان دهد. در پاسخ به این پرسش که نقش این خصوصیات برای بدن چیست و چه نقش وجودی ایفا می‌کنند،

این سخن عجیب‌ترین پاسخی است که حکیم به آن تن در می‌دهد: این «خصوصیات با نفس عینیت دارند و همان نفس تنزل یافته هستند» (همان: ۲/ ۱۰۷). بنابراین این سخن، نفس بعد از مرگ با کسوت خصوصیات، به مقام بدن تنزل می‌کند و او را به سوی جایگاه اخروی خود حرکت می‌دهد. اما این سخن برای کسی که نفس و بدن را با حرکت جوهری در دنیا روان به سوی غایت می‌داند چگونه قابل پذیرش است؟ اگر رابطه تنزلی نفس به بدن معنایی داشته باشد، همان تعلق دنیوی وجود نفس به بدن است که بعد از مرگ این رابطه گسیخته است، و تعلق دوباره با هر عنوان به معنای تناسخ یا تبدیل آخرت به دنیا است. از سوی دیگر تهافت آشکار این است که این اتحاد که در دنیا برقرار شده بود چرا تکمیل نشد تا لازم شود دامنه این تعلق و تحرک برای بدن و نفس به بعد از مرگ کشیده شود؟ چرا با مرگ این اتحاد وجودی گسیخته شود تا لازم باشد دوباره بدن بی‌جان به وسیله بقای خصوصیات نفسانی به غایت خود برسد و اتحاد وجودی مجدد با آن برقرار کند؟ از این چون و چراها نمی‌توان گریخت مگر کسی که از مبانی متعالی دست بشوید و به سان ظاهرگرایان، به اراده جزافیه در ساحت قدس الهی قائل شود.

پرسش برانگیزتر از همه این است که حکیم برای شخصیت بدن بدون نفس، ودیعه‌هایی را کافی می‌بیند! در این ره‌گذر به وضوح وی از مبانی فلسفی دست می‌کشد که تشخیص از راه فعلیت وجودی و از ناحیه صورت یعنی نفس بر ماده بدنی افاضه می‌شود. هم‌چنین این ابهام عجیبی را در این موضع به حال خود رها می‌کند که نسبت بدن با این ودایع و بالعکس آیا نسبت صورت و ماده است؟ که اگر چنین باشد آن ودایع خود صورت بالفعل بدن هستند و بدن از نفس به کلی منقطع است. این ودایع جوهرند یا عرض؟ آیا سخن ذیل می‌تواند تمام آنچه برای توجیه لازم است فراهم آورده باشد؟

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. بدن نیز به غایت اعلائی خود متحرک است که همان نفس است و از نفس خودش نزدیک‌تر به او چیزی نیست، این حرکت برای بدن تا پیوستن بدن به نفس و تمامیت شخصیت و استکمالش ادامه دارد و به این طریق بعد از دنیوی بودن به اخروی و بعد از مرده‌بودنش به زندگی دست می‌یابد (همان: ۲/ ۱۰۲).

۶.۴ نقش آفرینی بدن دنیوی در آخرت

با همه فراز‌گزینی‌های حکیم مؤسس در حکمت متعالیه، به تنزلات عجیبی دچار، و

تسلیم مقاصد کلامی می‌شود؛ حکیم گرچه در مبانی صدرایی گام‌های راسخ بر می‌دارد، به این مبانی پایبند نمی‌ماند و به آشتی دادن آن‌ها با رهیافت‌های کلامی می‌پردازد که شکاف‌های عمیق و ترمیم‌ناشدنی در این گیر و دار بارز هستند، در ادامه به برخی از این رخنه‌ها اشاره می‌کنیم.

معظم‌له با این‌که مکرر تأکید می‌کند که همه موجودات آسمانی و زمینی از جمله بدن با تبدیل جوهری به اصل و غایت خود رجوع می‌کند اما گویا بدن مستثنی بوده و علی‌رغم رجوع، هنوز جسم دنیوی است؛ بدنی که کثرت و تفرق و تشتت در آن نیست و از ویژگی‌های دنیوی را ندارد، اما هنوز جسم و بدن دنیوی است! اتحاد ذاتی با نفس مناسب خویش دارد اما هنوز بدن با نعت دنیوی است! سؤال اساسی این است که بعد از انقلاب ذاتی بدن، آیا برای چنین بدنی امکان استحاله و تبدل هست یا نیست؟ مهم‌ترین چالش همین است که باید حل شود. او نظر صدرا را به همین دلیل نارسا اعلام می‌کند که بدن دنیوی را در آخرت از تبدل و استحاله معزول می‌بیند. با این‌که وی نظر اشاعره که بدن دنیوی را میدان‌دار و همه‌کاره معاد می‌بینند تا بر معاد جسمانی تأکید کنند را نیز به شدت رد می‌کند در نهایت در این دو قطب کاملاً مخالف به کدام سو تغییر مسیر خواهد داد؟ آیا به حاصل منطقی مبانی صدرا وفادار خواهد ماند و نظر وی را تقویت خواهد کرد یا به تصور انتخاب راهی جدا از هر دو قطب، در تأسیس نظری مستقل توفیق خواهد یافت؟ مطلبی که به یقین دچار ناکامی است و چیزی جز چرخش از مبانی متعالی به سوی نظریات کلامی به دست نمی‌دهد. مهم‌ترین چالش نظریه صدرا در نگاه او این است که بدن دنیوی به کلی از درجه اعتبار ساقط می‌شود؛ زیرا به نظر صدرا بدن اخروی از ماده دنیوی قابل استحاله، حالات و حرکات عارضی، استکمال و قابلیت ورود صور کمالی، و کون و فساد که لازمه صورت‌های دارای امتداد هستند برکنار می‌ماند. به این حد که بدن نه در تجرد به منزله عقل مجرد است و نه مانند صورت‌های دنیوی مادی است (همان: ۹۳/۲).

جالب است که معظم‌له با این‌که آخرت را غایت دنیا اعلام می‌کند چنین خدشه‌ای را بر نظر صدرا وارد می‌داند. خود او برای غایت شریعی را مقرر می‌کند که جز با تفاضل و تغایر اساسی دنیا و آخرت توجیه‌پذیر نیست؛ از جمله این شرایط آن است که غایت باید برتر باشد. ثبات، تجرد، اتحاد و وجود عقلی سویه‌های برتر از تجدد، مادیت، و نفس هستند (همان: ۱۰۲/۲). اکنون باید پرسید اگر بدن با خصوصیات دنیوی به آخرت منتقل می‌شود برتری وجود آخرتی او از وجود دنیویش چیست؟ و اگر این ویژگی‌ها را

داراست همان نظر صدرا را بازگو می‌کند. کسی می‌تواند بر بقای بدن دنیوی و انتقال آن به همان حال به آخرت، پافشاری کند که با این صراحت به حرکت جوهری در سراسر موجودات دنیوی تأکید نورزد؛

دنیا به تمام وجود، از آسمانی‌ها و زمینی‌هایش پویا به سوی آخرت است؛ زیرا حرکت ذاتی در دنیا ثابت است، ... هر یک 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 می‌شود و هویتش به کمال می‌رسد (همان).

۷.۴ پویایی بدن به سوی نفس

مسئله پیچیده دیگری که حکیم به آن آگاه است این است که چگونه این بدن به سوی نفسی که به آخرت پیوسته و وجود اعلای اخروی به خود گرفته و از بدن عنصری مانده در دنیا به کلی جدا است در حرکت است؟ وانگهی محرک او چیست؟ حکیم در برابر این چالش، چنین پاسخ می‌دهد که بدن هنوز تحت تصرف و تأثیر نفس است! زیرا نفس فاعل بدن است. اما این که توانایی نفس برای تأثیر در بدن باقی مانده در دنیا از کجا به دست می‌آید؟ با توجه به پیوست او با نفس کلی این فاعلیت توجیه‌پذیر می‌شود (همان: ۱۰۳/۲).

مشکل این است که چگونه نفس پیوسته به نفس کلی و وارد شده به عالم آن، تناسبی با بدن دنیوی دارد و چگونه بدن عنصری شایستگی ورود به چنین فضایی را دارد؟ آیا جز به اراده جزافیه می‌توان چنین موضعی را ترمیم کرد؟ چونان که متکلمان در چنین بن‌بست‌هایی دست به ابطال عقل و منطق می‌برند و همه محالات در نظام کیانی را با رأی به قدرت و اراده گسیخته از حکمت در نظام ربانی، امکان‌پذیر می‌دانند.

حکیم مؤسس با توجه به همین تنگناها، در استحکام بخشی مدعای خویش از آموزه حقیقت و رقیقت یاری می‌جوید. در تصور وی رجوع نفس جزئی به نفس کلی از باب پیوند یافتن رقیقه به حقیقت خویش است که در رجوع معلول به علت و فرع به اصل، چنین پیوستگی وجود دارد. عجیب این که چون نفس از تجرد برخوردار شده خود حقیقتی از حقایق است و در عین حال دارای وجودی در مرتبه قوای بدنی و تعیین خاص کسبی از آن‌ها حتی بعد از انقباض است (همان). بر اساس این تصویر، در تأثیرگذاری نفس در بدن هیچ تفاوتی بین پیش از مرگ و پس از آن نیست؛ یگانه تفاوت در کیفیت این تأثیر است

که پیش از مرگ نفس با بسط تأثیرگذار است و پس از مرگ با قبض (همان). بنابراین نفس از باب این که علت غایی است تأثیرگذار و محرک بدن است، و با این توجیه، نفس هم غایت و هم فاعل است و وحدت غایت و فاعل بر این مسئله حکم فرما است، و حیات دنیوی هنوز ادامه دارد و نفس همان فاعلیت دنیوی خود را با اندک تفاوت حفظ می‌کند.

این تصویر با تصویر متکلمان از حیات پسین، که آخرت را ادامه دنیا می‌دانند هیچ تفاوتی ندارد. به‌ویژه تأکید بر این که حرکت بدن به سوی نفس همان غایت، یعنی خود نفس، است و غایت هر شیء نقش فاعل را نیز دارد. و غایت حرکت بدن بعد از جدایی از نفس هم رسیدن به همان نفسی است که از او جدا شده است. همان‌طور که در ابتدا بدن به سوی نفس بر اثر استعدادهاى خاص اکتسابی روان بود، حرکت هر جزء از اجزای بدن را به سوی همان صورتی روانه می‌سازد که قبل از خاک‌شدن داشت؛ زیرا خود آن صورت به حسب ذات خود باقی است، و پس از اتمام صور اعضا، حرکتی جدید به سوی پیوستن به نفس آغاز می‌شود (همان). باید حکیم پاسخ دهد که آیا اجزای خاکی بدن همه یا برخی و با چه کم و کیف، به سوی نفس روانه هستند؟ انتخاب هر کدام محذورات خود را دارد. البته چون محذور «همه اجزا»، بیش‌تر نمایان است حتی اکثر متکلمان به این سخن تن نداده و قائل به اجزای اصلی شده‌اند.

در مورد «تمام شدن صور اعضا» می‌توان پرسید کدام صورت؟ طبیعی؟ حیوانی؟ انسانی؟ مملکی؟ ملکوتی؟ دنیوی؟ اخروی؟ البته اگرچه منظور از صورت، شکل ظاهری اعضا است باید توجه داشت که شکل اعضا، خود تابع صورت و فعلیت نفس مؤثر در آن است ولی فرض آن است که نفس در صورت بخشی به اعضای دنیوی نقشی ندارد. حکیم سعی دارد از «جداشدن» معنای جدیدی به دست دهد که منجر به این می‌شود که جدایی را نباید جدی گرفت. در این تصویر از جدایی، نفس جایش را با بدن عوض کرده اما تأثیر و تأثر برقرار است! از این رو وی سعی می‌کند تفاوت تصرف دنیوی و اخروی نفس را در بدن با تفسیر آیه کریمه «هو الذی یبدا الخلق ثم یعیده و هو اھون علیہ» (الروم: ۲۷) نشان دهد. مهم‌ترین تفاوت این است که نفس در ابتدای وجود، تعلق به بدن نداشت اما اکنون تعلق دارد هر چند تعلقش فقط ایجابی است. وجه «اهون» بودن حیات پسین همین است که نفس علت فاعلی و غایی بدن است و باعث علاقه بدن به نفس و اتصال دوباره آن خواهد شد اگرچه بدن سمت اعدادی را از دست داده اما برای نفس سمت ایجابی هنوز باقی است. مضاف این که ودایع و آثار نفس در بدن باقی است. پس زنده‌شدن بدن و عود به نفس از

برزخ به آخرت آسان‌تر است از بار اول که چنین خصوصیتی در بدن اولیه نبود؛ هرچه نفس به بدن قرب پیدا کند برای بدن هم قرب حاصل می‌شود تا این‌که به نفس بیبوند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۰۴).

همه این فرمایشات، زینده متکلمان اشعری است که قائل به سیر و صیروت عروجی و رتبی نفس و حرکت جوهری در آن نیستند نه برای کسی که بر اساس مبانی حکمت متعالیه به نظریه‌پردازی پرداخته، و به آن مبانی به شدت پای‌بند است. قرب نفس به بدن یعنی چه؟ با این‌که حکیم قائل است که نفس متوقف است و بدن به سوی نفس رهسپار است اما قرب بدن به سوی نفس چه معنایی دارد؟ با تکامل جوهری و قرب وجودی، یا حرکت نقلی و قرب مکانی؟ با نظریه ترکیب اتحادی بین نفس و بدن چگونه این مطالب سازگار است؟ سرانجام چنین ناهنجاری‌هایی او را وادار می‌کند تا علی‌رغم میل باطنی و مبانی حکمی، قافیه را به اشاعره ببازد و از مبانی متعالی دست شسته و به تدریج سخنان آنان را تکرار کند. بر اساس همین رفع ید از مبادی عقلانی و مبانی ژرف دینی درباره کیفیت معاد، سؤال برزخ را به رجوع نفس به قبر دنیوی معنا می‌کند، در عین حال که این پرسش‌گاه را از منازل آخرت نیز به‌شمار می‌آورد و دنیوی بودن را نفی می‌کند، یگانه تفاوت لحاظ‌شده این است که چون پس از رجوع نفس به قبر دنیوی برای سؤال قبر، بین نفس و بدن اتحاد اعدادی برقرار نمی‌شود این رجوع و سؤال و جواب خود از منازل آخرت است نه از مقامات دنیا (همان).

این مطلب از مغشوش‌ترین مواضع حکیم است. گویا حکیم به‌سختی به تهاافت دچار شده است؛ از طرفی نفس به بدن دنیوی رجوع می‌کند و از طرفی رجوع از منازل آخرت است. مضافاً این چیزی است که صریح برخی روایات آن را نفی می‌کند و با توجه به همین روایات، باور دانشمندان امامیه و خود وی، این است که در برزخ، قالبی شبیه بدن دنیوی برای نفس، نقش بدن را ایفا می‌کند نه عین بدن مقبور در حفره خاکی (همان).

باید حکیم به این پرسش پاسخ دهد که اگر تحقق مراتبی از آخرت در دنیا امکان‌پذیر است چرا او خود نظام دنیا و آخرت را طولی و رتبی می‌داند؟ همچنین می‌توان پرسید که این با موضع اشاعره، که وی به شدت با آن‌ها به معارضه برخاست، چه تفاوتی دارد که آخرت را ادامه دنیا و برگشت روح به دنیا و برپاشدن قیامت در همین جهان دنیوی می‌دانستند؟

باید حکیم به بدن برزخی و روایات توجه می‌داشت که قالب بدن را در برزخ جدا از

بدن عنصری مادی دانسته‌اند. جای شگفتی است که چرا با این‌که برزخ عالمی فروتر از عالم قیامت است به حسب روایات به این بدن عنصری قائم نیست، اما عالم قیامت که از ویژگی‌های متباین با دنیا برخوردار است باید قائم به بدن عنصری باشد.

وی صرفاً تفاوت نظر خویش را در این منحصر می‌کند که تعلق دوباره نفس به بدن دنیوی ممکن است اما با رجوع بدن به آخرت، و البته رجوع بدن با ویژگی‌های دنیوی چیزی جز بدن دنیوی که به کلی با بدن اخروی متفاوت است به تصویر نمی‌کشد. او سرانجام بر همه مشکلات و ابهامات چشم فرو می‌پوشد و به جزم، بر سخن خود درباره معاد جسمانی و ورود بدن دنیوی به آخرت 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 به گونه‌ای که بدن ایستا باشد و نفس پویا (همان: ۹۳/۲).

شگفت آن‌که بدن متحد با نفس و دارای حرکت جوهری و رجوع‌کننده به نفس کلی، گویا دارای حرکت مکانی به آخرت است و به آن رجوع می‌کند، و این تکرار نظر اشاعره است. اگر رجوع به معنای واقعی «وجودی» باشد جز از مسیر حرکت جوهری و تغییر ذاتی معنایی ندارد. حرکت به سوی «حیث نفس» که مطمح نظر حکیم است، آیا این پرسش را پیش نمی‌آورد که چه حیثی برای نفس مورد نظر است که بدن به سوی آن حیث با حرکت جوهری روانه است؟ جز تجرد و جز اخرویت با تمام تفاوت‌های ملحوظ برای آخرت و موجودات اخروی با موجودات دنیوی؟ در این صورت آیا بدن بدون تبدیل «حیث» می‌تواند به «حیث» نفس درآید؟ این است که آمد و شد بین مبانی صدرایی و رهیافت‌های کلامی جز تشویش حاصلی ندارد.

۵. نتیجه‌گیری

تصویری که در سراسر تلاش فلسفی حکیم مؤسس از رابطه نفس و بدن ترسیم شده است تصویری مزدوج از مبانی فلسفی و رهیافت‌های کلامی است؛ علی‌رغم سعی وافر حکیم، این تصویر در کلیت خود آشتی‌ناپذیری دو قطب متضاد درباره معاد جسمانی را به نمایش می‌گذارد. تلاش علمی حکیم مؤسس، به روشن کردن زوایای گوناگون مسئله کمک شایان می‌کند، اگرچه در استوارکردن منطقی نتایج بر مبانی با چالش‌های دشوار و پرسش‌های جدی روبه‌رو است. به‌خوبی آشکار است که چگونه حکیم مؤسس و فیلسوف متعالی

نمی‌تواند از مبانی منطقی و مستحکم حکمت متعالیه عبور گذر کند با این حال از نتایج منطقی مترتب بر آن به‌سادگی چشم می‌پوشد و با جدایی از رهاوردهای حکمت صدرایی، از نتایج کلامی بهره می‌گیرد.

منابع

قرآن مجید.

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۹). شرح بر زاد المسافر ملاحظه‌ها، معاد جسمانی، تهران: امیرکبیر.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۸). معاد از دیدگاه حکیم زنوزی، تهران: حکمت.
- پاپکین، ریچارد (۱۳۷۴). کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: حکمت.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۳۷۶). رسالة المشاعر، تهران: امیرکبیر.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۴۱۰ ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مدرس طهرانی، آقا علی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات، ج ۱، ۲ و ۳، تهران: مؤسسه اطلاعات.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی