

تأملاتی بر نظریه معاد جسمانی در دیدگاه آقاعلی مدرس

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۱۸

محمد رضا ارشادی نیا*

چکیده

بیان کیفیت «معاد جسمانی» یکی از مسائل بحث‌برانگیز در بین مسائل کلامی و فلسفی است. گروهی کیفیت آن را در معاد جسمانی عنصری منحصر دانسته‌اند و برخی آن را به تقلید و انهاده‌اند. اما حکمت متعالیه با اصول تمهیدی خود به تبیین کیفیت آن پرداخته است. آقاعلی مدرس می‌کوشد بدون هیچ تغییری در مبانی صدرایی تصویری ابتکاری از کیفیت معاد جسمانی به دست دهد که حاصل منطقی دیگری در برابر استنتاج صدرا از همان مبانی باشد. او نه معاد عنصری بدن و برگشت روح به بدن دنیوی را برمی‌تابد، و نه بدن را تابع خلاقیت نفس در آخرت معرفی می‌کند، بلکه بدن دنیوی را پس از مرگ، تحت تأثیر نفس و به سوی تکامل و اتحاد با نفس در آخرت رهسپار می‌داند. توفیق نظریه وی مرهون رفع ابهامات و ایرادهایی است که به طور منطقی متوجه نظریه‌اش است. این تأملات را در دو محور رابطه نفس و بدن و غایتمندی حرکت تکاملی نفس و بدن، می‌توان بازگو کرد. اگرچه وی در بیان رابطه نفس و بدن در دنیا بر ترکیب اتحادی آن دو و سایر مبانی صدرایی تأکید دارد، اما نتایج ناهمسانی را در رستاخیز بر این رابطه استوار می‌داند و در سویه غایتمندی نفس و بدن نیز توجیه وی معطوف به این است که بدن با شاخصه دنیوی به نفس، به عنوان غایت خویش در رستاخیز، می‌پیوندد. او با این تدبیر در صدد است تمایز نظریه خود را از نظریه صدرا و نیز نظریه ظاهرگرایان معتقد به معاد عنصری نشان دهد؛ تدبیری که هر دوسویه‌اش تأمل‌برانگیز است.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین شیرازی، آقاعلی مدرس طهرانی، معاد جسمانی، معرفت

نفس، رابطه نفس و بدن.

مقدمه

کمتر اصلی از اصول باورها مانند کیفیت معاد جسمانی، در میان اندیشوران دینی بحث‌برانگیز بوده است. اگرچه اصل معاد جسمانی بین آنان امری بدیهی است، اما محور نفی و اثبات متمرکز بر این است که آیا معاد جسمانی به این معنا است که بدن با خصوصیات دنیوی عنصری، به روح دوباره برگشته به دنیا، تعلق می‌گیرد، یا بدن وفق ویژگی‌های آخرت با دگرگونی اساسی در ذات و صفات وارد معاد می‌شود، به گونه‌ای که واژه «بدن» بر بدن دنیوی و اخروی مشترک لفظی است، اگرچه عینیت هویت و شخصیت آن دو محفوظ است. ظاهرگرایان در همه فرق مذهبی، گزینه نخست را معاد مد نظر دین تلقی کرده‌اند و برخی ظواهر متون دینی را دستاویز برداشت خود قرار داده‌اند و تا سرحد تکفیر به نظریات رقیب تاخته‌اند. حکمای اسلامی، به‌ویژه حکمای متعالی، مسئله مهم معاد جسمانی را با نگاهی ژرف تبیین کرده‌اند. آنان در وهله نخست مبانی استوار برآموزه‌های عقلانی دین را استخراج کرده‌اند و سپس به تبیین رهیافت‌های مبتنی بر این مبانی مبادرت ورزیده‌اند. حکیم آقاعلی مدرس سعی دارد در این عرصه افق جدیدی بگشاید تا پویایی حکمت متعالیه را تداوم بخشد. در این مقصود او به فشرده‌سازی مبانی معرفت نفس و مبادی هستی‌شناختی و جهان‌شناختی همت می‌گمارد و با پشتوانه دستگاه فلسفی صدرایی، خود را فائق بر نظریه‌پردازی و نوآوری می‌بیند. تحلیل نقدی استنتاج‌های او از مبانی صدرایی، اثبات می‌کند چیزی بیشتر از گرایش به نظریه ظاهرگرایان، به دست نداده است. اگرچه نظریه معاد عنصری دچار مشکلات افزون‌تری است، اما نظر حکیم هم بخش عمده‌ای از آن اشکالات را با خود همراه دارد. در تاریخ فلسفه کسانی که با نگرش نقادی و تحلیلی به پهنه تلاش وی پرداخته‌اند، بر اثر ایرادهای اساسی، در توفیق آن به عنوان طرح تأسیسی و رقیب نظریه صدرایی تردید کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۰ ب: ۶۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۶۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۸۵).

پژواک نظریه حکیم در بین صاحب‌نظران پس از خود، در سویه موافق، منحصر است به تقریر علامه محمدحسین اصفهانی (کمپانی) از نظریه استاد خویش در وجیزه‌های بسیار مختصر که به نشر عمومی نرسیده است (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴: ۱۴۰-۱۳۵) و در سویه مخالف، مفصل‌ترین بررسی و نقد را سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه بر کتاب *مبدأ و معاد صدرالدین شیرازی* (آشتیانی، ۱۳۸۰ ب) و کتاب *شرح زاد المسافر* (آشتیانی، ۱۳۷۹) انجام داده است. همچنین، ابراهیمی دینانی با تألیف مستقل برخی اصول و مبانی مهم نظریه حکیم را تحریر و

تشریح کرده و به صورت کلی بدون بیان نقدها، در توفیق نهایی این نظریه، تردید کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸).

واکاوی تحلیلی - نقدی در این مقاله، می‌تواند زوایای مثبت و منفی این نظریه را آشکار، و روش کاوش گرایانه حکمت متعالیه را در ادوار متوالی نمایان کند. در این واکاوی بر اصولی تأکید شده که در حکمت الهی، به‌ویژه حکمت متعالیه، از اصول کلیدی به شمار می‌آید و آقاعلی مدرس نیز به عنوان مبنای نظریه خود، آنها را در رساله «سبیل الرشاد» تبیین و تثبیت کرده است. این نوشتار چگونگی ابتدای نظریه بر این اصول را می‌کاود تا در پرتو آن بتواند توفیق نظریه حکیم را ارزیابی کند. بدین منظور تأملاتی بر دو موضع محوری حکیم درباره نظریه اختصاصی‌اش بیان خواهد شد. نخست، تصویری است که وی از استمرار رابطه نفس و بدن بعد از مرگ به دست می‌دهد؛ دوم، رابطه غایت‌گرایانه‌ای است که بین نفس و بدن بعد از مرگ برقرار می‌بیند. وی در عین حال که از مبانی و مبادی حکمت متعالیه در هر دو موضع بهره می‌جوید، در مطرح کردن نظریه از این مبانی فاصله می‌گیرد و همین باعث بروز تأملات جدی در نظریه وی می‌شود.

۱. دو محور اساسی نظریه آقاعلی مدرس

۱.۱. رابطه نفس و بدن

مشی فلسفی آقاعلی مدرس در رابطه متقابل نفس و بدن بر همان مبادی حکمت متعالیه متمرکز است. اهم این مبادی عبارت است از:

الف. ترکیب اتحادی نفس و بدن

شرایط ترکیب اتحادی، از قبیل ترکیب بین دو وجود بالذات و بالعرض، و دو مجعول اصیل و بالعرض درباره نفس و بدن صادق است (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۰۷/۲).

ب. بدن دارای وجود تشکیکی به موازات وجود تشکیکی برای نفس

مراتب طولی بدن از بدن مادی خشن گرفته تا بدن لطیف اخروی گسترده است. این مراتب نسبت به یکدیگر «حقیقت و رقیقت» دارند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۰۸/۲). تشکیک مراتب وجودی نفس بر مبنای «جسمانیة الحدوث والتصرف؛ روحانیة البقاء والتعقل» در حکمت متعالیه

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

جایگاه وثیقی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۴۸/۸؛ سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۱۵/۵). نفس در سیر صعودی با استیفای مراتب نازل و میانی، به مراتب نهایی عقلی واصل می‌گردد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۱/۲). حکیم برای تبیین نسبت مراتب تشکیکی نفس، از آموزه «حقیقت و رقیقت» کمک می‌گیرد، تا بتواند رابطه نفس و بدن را بعد از مرگ تبیین کند. به نظر وی، اگرچه نفس بعد از جدایی از بدن، به نفس کلی پیوسته، اما با حالت قبض و وجود رقیقه‌ای، در بدن یا اجزای خاکی آن عمل می‌کند تا هنگامی که صورت اعضا در رستاخیز کامل شود و نفس دوباره به بدن دست یابد (همان: ۱۰۳). در طی این مسیر، هرچه نفس به بدن قرب پیدا کند برای بدن هم قرب به نفس حاصل می‌شود تا بتواند دوباره به نفس بیبوندد (همان: ۱۰۴).

ج. رابطه ایجابی و اعدادی

این انگاره موروثی از حکمای پیش از صدر، بر ثنویت نفس و بدن، استوار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۲) و مفادش این است که بدن زمینه‌ساز فعالیت ایجابی نفس بر خویش است و همین توجیه در نظر آقاعلی مدرس، برای بیان رابطه بین نفس و بدن بعد از مرگ نیز وافی است (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۵/۲). در عین حال که حکیم به شدت به ترکیب اتحادی نفس و بدن معتقد است و رابطه الصافی و حال و محل بین آن دو را رد می‌کند و معرفه‌النفس او از آموزه «النفس فی وحدتها کلّ القوی» سقایت می‌شود (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۸۸/۲؛ ۱۰۷).

۱. ۲. غایت‌مندی حرکت تکاملی نفس و بدن

الف. تبیین غایت‌گرایانه

تبیین آقاعلی مدرس از معاد جسمانی، کاملاً غایت‌گرایانه است. تأکید مکرر و صریح وی بر غایت‌مندی موجودات متحرک و شرافت وجودی غایت و کمال بودن آن برای متحرک و در نهایت وحدت فاعل و غایت (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۰۱/۲) نکاتی است که نظر غایت‌گرایانه وی را به‌خوبی آشکار می‌کند. این نکات همه در حکمت متعالیه مدلل و موجه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۸/۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۱۴/۲). وی، همگام با حکمت متعالیه، پویایی جوهری را بر سراسر موجودات زمینی و سماوی تعمیم یافته می‌داند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۰۲/۲؛ ۱۲۳) و در تقسیم پویایی جوهری از جهت غایت، همان درون‌مایه‌های حکمت متعالیه را به کار می‌گیرد. از این منظر موجودات به دو گروه تقسیم می‌شوند: ۱. موجودات متوقف در مرتبه خویش

تأملاتی بر نظریه معاد جسمانی در دیدگاه آقا علی مدرس

و بشرط لا از فعلیت با انواع مافوق؛ ۲. موجودات پویا به سوی استیفای مراتب نشئه‌های بالاتر. به نظر وی، نفس انسان در گروه دوم جای دارد که با تحصیل مراتب طولی جمادی و نباتی و حیوانی، در نهایت به مدارج انسانی وارد می‌شود و در وصول به غایت وجودی، واجد مظهریت رب‌النوع انسان، یا هم‌افق شدن با آن، یا پیوستن به آن می‌شود، بلکه مرتبه بالاتر و جامع‌تر از این هم بدون خروج از ماهیت نوع خویش برایش ممکن است (همان: ۱۰۱)؛ و اینها همه برخاسته از آموزه‌های حکمت متعالیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹۷/۹؛ ۲۴۹). در پرتو همین آموزه‌ها است که آقاعلی مدرس «رجوع» را عبارت از آن می‌داند که افاضه و نزول به برگشت و صعود منتهی شود. آنچه منشأ این نزول و صعود می‌شود و آن را میسر می‌سازد، حرکت ذاتی، استعداد جوهری، شوق فطری، جذبۀ ربوبی و عنایت الاهی است. به‌ویژه که غایت از موقعیت شیء غایتمند و فضای وجودی آن برتر و شرافتمندتر است. بر اثر همین جهت‌گیری به سوی غایت است که نطفه به علقه منقلب می‌شود تا سرانجام به بدن تبدیل گردد و بدن نیز با دگرگونی به نشئه نفس و نفس با تطور به نشئه عقل وارد می‌گردد و به طور کلی، دنیا و جمیع آنچه در آن است، چه بدن‌ها و چه نفوسش و چه موجودات زمینی و چه آسمانی‌اش، همه با جواهر متحرک و با حقیقت پویای ذات خود به معاد برمی‌گردند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۲۳/۲). آقاعلی مدرس به‌وضوح مبنای متعالی «جسمانیة الحدوث والتصرف؛ روحانیة البقاء والتعقل» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۴۸/۸؛ ۱۳۸۲: ۳۰۹؛ سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۱۵/۵) را برای ارتباط نفس و بدن، در این خط سیر متبلور کرده، با تکیه بر صفات جهان آخرت، بدن را برای وصول به غایت خود، به کلی دگرگون می‌بیند. بدن با حرکت ذاتی از تفرق به جمعیت و از کثرت به وحدت و از دنیا به آخرت منتقل می‌شود و از حیث «ذات و جهات» در مقام نفس کلی مناسب با هر دو، اتحادی تمام‌تر از اتحاد دنیا بین نفس و بدن برقرار می‌شود! (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۲/۲).

ب. اصل بودن نفس و بدن برای یکدیگر

آقاعلی مدرس از جهت دیگری نیز در صدد تعیین غایت وجودی برای نفس و بدن است. وی با اصل بودن دوطرفه بدن و نفس برای یکدیگر، این غایت را تعیین می‌کند، و همین مطلب اقتضای رجوع بدن دنیوی به نفس اخروی و بالعکس را در رستاخیز دارد (همان). در عین حال، وی نظر اشاعره را، که بدن دنیوی را همه‌کاره معاد می‌بینند تا معاد عنصری را برجسته کنند، به شدت رد می‌کند (همان). زیرا اعتقاد دارد هر نوعی که در عالم حرکت واقع می‌شود دارای حرکت طولی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زمن ۱۳۹۴)

است و به سوی وصول به غایت برتر و والاتر از حیث وجود رهسپار است. ملاک‌های برتری را نیز چنین تعیین می‌کند: آخرت از دنیا برتر، ثبات از حرکت طولی و تجدد برتر، تجرد از مادیت برتر، عقل از نفس برتر و اتحاد از جدایی برتر است (همان: ۱۰۲/۲). در این حرکت طولی تکاملی عالم مادی، هیچ چیز ثابت و ایستا نیست و هیچ چیز پویا به سوی غایت پست‌تر وجود ندارد. دنیا با تمام وجود، از آسمانی‌ها و زمینی‌هایش، پویا به سوی آخرت است. زیرا هر یک از اجزای دنیا به سوی غایت مناسب خویش روانه است، و حرکت ذاتی جوهری بعد از وصول به غایت نه تنها آن شیء را از شخصیتش خارج نمی‌کند، بلکه شخصیتش تمام می‌گردد و هویتش به کمال می‌رسد (همان). بدین‌گونه در رستاخیز بدن با شخصیت تام به نفس، که غایت او است، متصل می‌گردد و عود بدن به نفس معناپذیر می‌شود. این مهم‌ترین نتیجه‌ای است که وی بر مبانی چندجانبه صدرایی، به‌ویژه مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌نفس در توجیه کیفیت معاد، مترتب می‌بیند:

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.

۲. تأملات

۲.۱. تأملاتی در خصوص رابطه نفس و بدن

با همه مهارت مشهود آقاعلی مدرس در تقریر مبانی صدرایی به عنوان اصول مبنایی نظریه‌اش و با همه ژرف‌اندیشی و والانگری به باورهای اصیل دینی، وی نتوانسته از غشای لغزنده نظریات رایج درباره معاد جسمانی عبور کند. لذا می‌کوشد اصول صدرایی را به گونه‌ای استخدام کند تا بین نظر صدرا، که بر همین اصول مبتنی است، و بین نظر متکلمان اشعری، راه میانه و بدیعی را جست‌وجو کند. این سعی علمی و تحقیقی او تأملاتی جدی در پی دارد که برخی از آنها را بازگو می‌کنیم.

۱. علی‌رغم اینکه وی می‌کوشد رابطه ترکیب اتحادی را بین نفس و بدن در نظام نظریه‌پردازی خود محور قرار دهد، اما به موازات آن با پذیرش رابطه ایجاب و اعداد بین نفس و بدن (همان: ۹۵/۲)، بدون به دست دادن توجیه سازگار با مبانی صدرایی، رابطه ثنویت و ابزارانگاری بین بدن و نفس را نیز تقویت می‌کند. در این خصوص نفس بعد از مرگ به فاعلی

تأملاتی بر نظریه معاد جسمانی در دیدگاه آقاعلی مدرس

تشبیه شده که برای انجام دادن کار به ابزاری نیاز دارد و ساخت آن ابزار را نیز خود به عهده می‌گیرد و پس از استفاده از ابزار خودساخته، و رهاکردن آن و ویران شدنش، دوباره ابزار لازم را برای مراحل بعد بازسازی می‌کند و این سیر تا رستاخیز ادامه دارد.

۲. مشهود است که آقاعلی مدرس برای تبیین تداوم رابطه دنیوی نفس و بدن بعد از مرگ، دو راه پیش رو دارد:

یک. بر مبانی متعالی معرفت نفس تحفظ کند، و بدن را به افق نفس ارتقا دهد تا بتواند با نفس اتحاد وجودی پیدا کند. در این صورت تفاوتی با نظر صدرا ندارد، جز اینکه به نظر صدرا در طول مدت عمر این کار با تنزل نفس به منزل بدن و ارتقای تدریجی بدن به مقام نفس، انجام شده، اما به نظر آقاعلی مدرس این کار تا رستاخیز به تأخیر افتاده است.

دو. از آنجایی که حکیم در صدد به دست دادن نظر تأسیسی و ابتکاری است، ناچار باید گزینه دیگری را برگزیند که رهاورد آن جز تنزل از مبانی متعالی چیزی نیست. همچنین علی‌رغم تأکید بر اتحاد تام وجودی بدن با نفس در دنیا، با رأی به ثنویت و جدانگاری نفس و بدن پس از مرگ، باید نفس را متنزل بداند تا بتواند وارد قلمرو بدن دنیوی شود و برای اتحاد دوباره با خود در آخرت و متناسب با وجود اخروی خود، بدن را ارتقا بخشد. اما برای وی هر دو گزینه به غایت مشکل‌ساز است. از این‌رو می‌کوشد برای بدن خالی از نفس، خصوصیات را منظور کند که از سوی نفس در بدن به امانت گذاشته شده، تا همین خصوصیات، محرک بدن به سوی نفس باشد. با این تمهید قصد دارد هم تفاوت نظر خود را با نظر متکلمان قائل به معاد عنصری بدن و هم تمایز نظرش را با نظر صدرا تأمین کرده باشد. در بیان اینکه ویژگی وجودشناختی و نقش این خصوصیات برای بدن چیست، پاسخ مهم آقاعلی مدرس این است: «خصوصیات، با نفس عینیت دارد و همان نفس تنزل یافته است» (همان: ۱۰۷/۲). بنا بر این سخن، این نفس تنزل یافته به صورت خصوصیات، بعد از مرگ، در بدن مرده باقی مانده تا او را به سوی جایگاه اخروی سوق دهد! و این سخن برای آقاعلی مدرس، که نفس و بدن را با اتحاد وجودی و متحرک به حرکت جوهری مدام در دنیا، برای وصول به غایت می‌داند، سخنی توجیه‌ناپذیر است.

۳. مهم‌تر این است که وی در همین موضع، تلاش دارد از منظر دیگری چرایی حرکت بدن به سوی نفس را از طریق غایت‌گرایی بدن توجیه کند. غایت حرکت بدن پیوستن و یکی شدن با نفس است و همین خصوصیات بازمانده از نفس در بدن، راه مناسبت بدن را با نفس خاص

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

هموار می‌کند تا در نهایت سبب پیوستن بدن به نفس و ترکیب اتحادی دوباره بین آنها شود. به علاوه، چون وجود یکی بالذات و وجود دیگری بالعرض است، شرایط ترکیب در اینجا برقرار است (همان)، اما تأمل قابل ذکر این است که آیا می‌توان با همه تأکید بر ترکیب اتحادی بین نفس و بدن، به ثنویتی قائل شد که لازم باشد نفس پس از مرگ و فسخ این اتحاد، دوباره به دنیا تنزل کند و عناصر بدنی را برای اتحاد با خود، بازسازی کند؟ برای کسی این موضع‌گیری‌ها ساده است که قائل به ترکیب انضمامی نفس و بدن باشد، نه قائل به ترکیب اتحادی! زیرا اتحاد وجودی، چیزی برای بدن باقی نمی‌گذارد که پس از خروج نفس، بتوان تعبیر به ودایع و خصوصیات به‌جامانده از نفس در بدن کرد.

۴. هویت این ودایع و خصوصیات خود، پرابهام و پرسش‌برانگیز است. در حالی که این مسیر بر روی قائل به رابطه اتحادی به کلی بسته است. اگر مبنایی همانند مبنای حکیم، بر اساس پویس جوهری بدن و نفس برای اتحاد وجودی دوطرفه با همدیگر استوار باشد، باید این تهافت آشکار را پاسخ گوید که اگر از بدو پیدایش و حتی از اوان نطفه و وجود جمادی در دنیا این اتحاد برقرار شده بود، چرا این اتحاد در طول عمر تکمیل نشد و دامنه این تعلق و تحرک برای تکمیل اتحاد بدن و نفس باید به بعد از مرگ کشیده شود. چرا باید اتحاد وجودی نفس با بدن در دنیا، با مرگ گسیخته شود و دوباره خصوصیات به‌جامانده از نفس، بدن مبدل به خاک را به غایت خود، یعنی اتحاد وجودی مجدد با نفس، برساند؟

۵. معضل لاینحل دیگر این است که این ودایع از جهت وجودشناختی از حالات نفسانی هستند یا بدنی؟ به تعبیر دیگر، تکرر اعمال که سبب حصول ملکات می‌شوند و بعد از مرگ در بدن باقی می‌مانند، آیا در نفس تأثیر دارند و کیفیات نفسانی را به وجود می‌آورند، یا در بدن مؤثر هستند و اعراض جسمانی را برای بدن پدید می‌آورند؟

بر اساس مبانی متعالی، ملکات، در نفس تأثیرگذارند و نفس را متصور و متحول به همسانی وجودی با خود می‌کنند، مطلبی که در مسئله تجسم اعمال به نسخ اخروی معروف است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵/۹). اما اینکه ملکات در بدن به ودیعه سپرده شوند و مستقیماً یا با اشراف نفیس جداشده، به بدن صورت‌بخشی کنند، تا بدن برای کسب تناسب خود در رستاخیز آماده شود، مطلبی غریب است که هیچ مبنای متعالی آن را همراهی نمی‌کند و آقاعلی مدرس هم برای مدلل کردن آن تلاشی انجام نداده، و با حسن ظن آن را رها کرده است.

۲.۲. تأملات بر تشکیک وجودی نفس و بدن

تشکیک مراتب بدن و نفس، بر اساس تشکیک وجود، اصلی متقن در حکمت متعالیه است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۹۰). همچنین است رابطه اصل و فرع، علت و معلول، حقیقت و رقیقت بین نفس و بدن، اما بهره‌ای که آقاعلی مدرس از این اصل برای اثبات نظر خاص خویش در معاد جسمانی قابل استفاده می‌داند در هر دو سویه نفس و بدن تأمل برانگیز است.

سویه اول: درجات تشکیکی بدن

۱. اینکه آقاعلی مدرس درجات وجود تشکیکی بدن را از بدن خشن مادی تا بدن لطیف اخروی گسترده می‌داند و رابطه «حقیقت و رقیقت» را بر این مراتب حاکم می‌بیند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۰۸/۲)، در بدن بدون نفس امکان‌پذیر نیست. زیرا تشکیک در مراتب «حقیقت و رقیقت»، در وجودهای برخوردار از حقایق اصیل قابل لحاظ است، نه برای بدن که به تبع نفس موجود است و همه تشخص خود را با اتحاد وجودی با نفس دریافت می‌کند و خود از رقایق وجود نفس است.

۲. این تبیین باید بتواند پاسخ دهد که چرا این لطافت در طول عمر حاصل نشده و چرا تصویر «جسمانیة الحدوث والتصرف؛ روحانیة البقا والتعقل»، برای برکشیدن بدن به عالم نفس و لطافت بخشی به آن در سراسر زندگی دنیوی وافی نبوده است؟

۳. حد و میزان این «لطافت» و معیار آن چیست؟ در پاسخ به این پرسش دو رویکرد متقابل پیش رو است: رویکرد اول این است که واژه «لطافت» تعبیر جایگزین و کنایی برای «تجرد» است، تا بتوان از مجادلات رقبای اشعری رهایی یافت. در این صورت، بدن عنصری با حرکت جوهری به درجه‌ای از تجرد از ماده و قوه و استعداد می‌رسد که آقاعلی مدرس نام آن را «لطافت» می‌نهد. اگر مقصود این باشد، اگرچه حصول این لطافت را به بعد از مرگ موکول کرده، اما این همان نظریه صدرا است و به مطلبی بدیع منتهی نشده و صدرا لطافت وجودی بدن را در حال اتحاد با نفس چنین به تصویر می‌کشد:

هرچه نفس در وجودش کامل شود، بدن صاف‌تر و لطیف‌تر و اتصالش به نفس شدیدتر و اتحاد بین آن دو قوی‌تر و شدیدتر می‌شود، به گونه‌ای که وقتی به وجود عقلی برسد هر دو یک شیء بدون مغایرت خواهند شد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹۹/۹).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

صدرا دقیقاً تصویر نادرست این مطلب در اذهان عموم و منشأ پیدایش آن را نیز نفی می‌کند. او این پندار را اشتباه می‌داند که نفس به هنگام تبدیل وجود دنیوی به اخروی، مانند برهنه‌ای که لباس را دور افکنده باشد، از بدن به کلی جدا می‌شود. منشأ اشتباه این است که پنداشته‌اند بدن طبیعی، که نفس آن را تدبیر می‌کند و در آن به تصرف ذاتی و اولی مشغول است، این کالبد جمادی است که بعد از مرگ آن را دور می‌اندازد. در حالی که بدن حقیقی انسان، همان است که نور حس و حیات، بالذات در او سریان دارد، و نسبتش به نفس، نسبت پرتو به خورشید است. اما اگر این بدن جمادی دارای حیات بالذات بود و نقش ظرف را نداشت، نباید دور افکنده و ویران می‌شد. از این رو باید به گونه دیگری به فرآیندی که تجرید بدن را تضمین می‌کند و به لطافت می‌رساند، نگریست.

تجرید نه به این معنا است که برخی صفات دنیوی حذف و برخی باقی بماند، بلکه تجرد انسان و انتقال از دنیا به آخرت جز تبدیل نشئه نخستین به نشئه دوم معنا ندارد. و هرچه وجود شیء ارتفاع یابد، کثرت و تفرقه در او کمتر و ضعیف‌تر و در برابر وحدت و جمعیتش شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد (همان).

رویکرد دوم این است که آقاعلی مدرس در صدد است نظری جدید ابراز کند، اما بدون تن‌دادن به تجرد نفس و تصویری که صدرا از لطافت نهایی بدن و رسیدن به اتحاد تجردی با نفس به دست داده است. در این فرض، به نظر وی بدن همان ماده است، اما ماده‌ای لطیف از سنخ روح بخاری یا هوا و...؟ در این صورت است که آقاعلی مدرس راه خود را از حکمت متعالیه جدا کرده، به قائلان به معاد عنصری پیوسته است!

ایرادهایی که متوجه این رویکرد است، همان ایرادهای مشترک‌الورود بر نظر اشاعره است. زیرا اگر منظور از «لطافت»، لطافت عنصری باشد چون بدن به حد ترفع از ماده و نزاهت از قوه نرسیده، قوه و استعداد را اگرچه اندک، هنوز همراه دارد و نمی‌تواند وارد عالم نفس شود. در این صورت، نفس و بدن از دو سنخ و دارای دو نشئه ناهمگون هستند و اتحاد وجودی دو موجود نامتجانس با دو نشئه متباین، معنایی ندارد. تمام تبدیل و تغییراتی که قرار است در ناحیه بدن رخ دهد، باید از مجرای نفس و تنزل آن به مقام قوا انجام گیرد که بعد از مفارقت این تنزل قطع شده، وگرنه موت معنا نداشت.

سویه دوم: نفس دارای مراتب وجود تشکیکی

وجود تشکیکی نفس بر مبنای «جسمانیة الحدوث والتصرف؛ روحانیة البقا والتعقل» در حکمت صدرایی هیچ تشکیک و تردیدی بر نمی‌تابد (همان: ۳۴۸/۸؛ سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۱۵/۵). اما باید توجه داشت نفس بر اثر سیر طولی و صعودی و با استیقای مراتب نازل و میانی، به مراتب نهایی عقلی واصل می‌گردد. چنانچه آقاعلی مدرس به آن معتقد است و در نظریه‌پردازی خود به کار گرفته است (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۱/۲). اما تنزل آن پس از مرگ به مقام بدن و تأثیر بر آن، با تأملاتی اساسی مواجه است:

۱. همه سخن این است که چگونه نفس پیوسته به نفس کلی و وارد به عالم عقلی، تناسبی با بدن دنیوی دارد، و چگونه بدن عنصری شایستگی ورود به چنین فضایی را دارد؟ سعی آقاعلی مدرس برای ایجاد حلقه اتصال بین آن دو از طریق ودایع نفسانی نهفته در بدن هم، در نهایت جز تفنن توجیه چیزی به شمار نمی‌آید و نمی‌تواند راهی میانه باشد که نه نفس از مجرد مانع از تصرف در بدن دنیوی برخوردار باشد و نه بدن دنیوی محروم از اتصال به آن گردد. مضافاً قبول کثرت بعد از وحدت، از خواص مقادیر است، اما برای نفس مجرد و بریء از مقدار، امکان‌پذیر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۱۱).

۲. تشبیه کردن ارتباط نفس و بدن پس از مرگ، به فراز و فرود نفس و اتحادش با قوا پیش از مرگ، و همچنین تشبیه این رابطه به ارتباط وجود «خیالی» نفس و بدن (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۰۹/۲)، تشبیهی مع‌الفارق است. زیرا در دنیا این اتصال با فاعلیت نفس و تنزل به مقام قوا انجام می‌شود، اما پس از مرگ و انقطاع کلی نفس از بدن، چه عاملی سبب ایجاد یا تداوم دوباره ارتباط می‌گردد؟

۳. تداوم ارتباط نفس با بدن و تکامل بخشی به بدن بعد از مرگ، که آقاعلی مدرس بر آن اصرار دارد، با حکمت بروز موت ناسازگار است. زیرا چنانچه در حکمت الهی تبیین شده، نفس بر اثر تکامل و ترفع از دنیا و ماده، از بدن دنیوی و نشئه دنیا دست می‌کشد و وارد نشئه آخرت می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۰۶/۸).

۴. تصویر آقاعلی مدرس از چگونگی پیوند وجودی نفس با بدن بعد از مرگ، جز به تناسخ و رجوع قهقرایی مابالفاعل به مابالقوه امکان‌پذیر نیست. شاید پذیرش این مطلب برای متصلب در مبانی کلامی اشعری و قائلان به اراده جزافیه در ساحت قدس ربوبی، آسان باشد، اما برای حکیمی متضلع و معتقد به مبانی حکمت متعالیه، بسان آقاعلی مدرس، که تلاش دارد بقای

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

نفس و معاد جسمانی را بر اساس مبادی الاهیات عقلانی دین تبیین و توجیه کند، محال است. تأکید وی بر تفاوت ذاتی دنیا و آخرت، کافی است تا راه نقد را بر نظرش بگشاید که اگر نفس جسمانی و دنیوی جز با تبدیل از وجود دنیوی و حذف ویژگی‌های مادی از آن و وصول به تجرد، راهی برای ورود به آخرت ندارد، چگونه می‌تواند پس از مرگ و حصول ویژگی‌های اخروی، دوباره با بدن مادی و دنیوی ارتباط برقرار کند؟

۵. مشکل دیگر این است که وی بتواند تغایر وجودی بدن با حفظ خصوصیات دنیوی با نفس اخروی را موجه کند. در دنیا چون نفس «جسمانیة الحدوث والتصرف» است همسازی آن با بدن مشکلی ندارد، اما اگر قرار است نفس «روحانیة البقا والتعقل» باشد و بدن با خصوصیات دنیوی به آخرت وارد شود، همسازی اخروی نفس و بدن یعنی ترکیب اتحادی آن دو چگونه ممکن است؟ برای کسی که در فضای حکمت متعالیه و مسبوق به مبانی آن، اظهار نظر می‌کند، جمع بین این دو سویه متقابل ناممکن است: از یک سو به ترکیب اتحادی نفس و بدن و دگرگونی همگام آن دو جزم داشته باشد؛ و از سویی مانند متصلبان به ثنویت و ترکیب انضمامی بین آن دو، نتیجه‌گیری کند و به همان تصویر متکلمان اشعری از حیات پسین، یعنی تداوم دنیا در آخرت، رضایت دهد.

۶. استفاده از آموزه «حقیقت و رقیقت» نیز نمی‌تواند توجیه‌گر این باشد که نفس بعد از مرگ و بعد از پیوستن به نفس کلی به صورت قبض و رقیقه، در بدن یا اجزای خاکی آن عمل می‌کند تا پس از کامل شدن صورت اعضا در رستاخیز دوباره به بدن دنیوی خود دست یابد (همان: ۱۰۳). این توجیه پیش از هر چیز همان موضع متکلمان اشعری را نمایان می‌کند و پرسش‌هایی را که باید آنان پاسخ‌گو باشند، متوجه آقاعلی مدرس می‌کند. پرسش‌هایی از قبیل:

الف. کدام اجزای خاکی بدن و با چه کم و کیف مقصد تأثیر نفس است؟ آیا همه اجزا یا برخی؟ با اینکه هر کدام محذوراتی عقلی دارد، اما چون محذور «همه اجزا» شدیدتر است، حتی اکثر متکلمان به این سخن تن نداده و قائل به عود «اجزای اصلی» شده‌اند.

ب. منظور از کامل شدن صور اعضا، کدام صورت است؟ صورت طبیعی یا حیوانی یا انسانی؟ صورت ملکی یا ملکوتی؟ صورت دنیوی یا اخروی؟ اگر منظور از صورت، شکل ظاهری و دنیوی اعضا باشد، باید سخنان آقاعلی مدرس بر اساس ثنویت‌انگاری بین نفس و بدن ابراز شده باشد که نفس برای شکل‌دهی دوباره به اعضا، به بدن برگردد یا با آن علقه تدبیری

تأملاتی بر نظریه معاد جسمانی در دیدگاه آقا علی مدرس

داشته باشد. اما در فرض ترکیب اتحادی بین نفس و بدن، که آقاعلی مدرس در مبانی خود به آن اعتنای کامل دارد، هیچ جایگاهی ندارد. علی‌رغم این، گاهی هم به ثنویت‌انگاری نزدیک شده و سخن از تقرب دوطرفه نفس و بدن پس از مرگ به میان آورده است: «هرچه نفس به بدن قرب پیدا کند برای بدن هم قرب حاصل می‌شود تا اینکه به نفس بپیوندد» (همان: ۱۰۴). اما این سخنان زبینه متکلمان اشعری است که قائل به سیر و صیروت عروجی و رتبی نفس و حرکت جوهری و ترکیب اتحادی نیستند، و به ثنویت نفس و بدن به‌سختی ایمان دارند! نه برای کسی که بر اساس مبانی مستحکم حکمت متعالیه به نظریه‌پردازی مشغول و به آن مبانی به شدت پای‌بند است.

ج. در رهگذر تقرب دوطرفه نفس و بدن به همدیگر نیز پرسش‌های اساسی بروز می‌کند که پذیرش نظر آقاعلی مدرس را دشوار می‌سازد.

وی معتقد است نفس بعد از مرگ متوقف می‌ماند و بدن به سوی نفس رهسپار می‌شود (همان: ۹۳). در چنین حالتی قرب نفس به بدن، چه معنا دارد؟ اگر قرار است این قرب اتفاق بیفتد باید نفس از مقام اخروی خود تنزل کند و خود را با مقام دنیوی بدن، مشابه سازد، در حالی که آقاعلی مدرس نفیس‌واصل به مقام اخروی را متوقف و ایستا می‌داند تا بدن در حشر به او بپیوندد. و طرف دیگر نیز یعنی قرب بدن به سوی نفس، چه معنا دارد؟ آیا منظور قرب حاصل از تکامل جوهری و صیروت وجودی است یا حرکت نقلی و قرب مکانی؟ جمع بین هر دو ناممکن است و هر یک دو محور نظریات رقیب در حکمت متعالیه و کلام اشعری را به نمایش می‌گذارد.

۳.۲. تأملات در خصوص رابطه ایجابی و اعدادی نفس و بدن

این انگاره موروثی از حکمای پیشین، باید بر اساس مبانی صدق‌بازسازی، و برای دستگاه علم‌النفس متعالی به کار گرفته شود. حکمای پیشین این رابطه را بر اساس ثنویت‌انگاری بین نفس و بدن برقرار می‌دیدند و حکیم نیز بر همان اساس این رابطه را بین نفس و بدن در دنیا و آخرت برقرار می‌بیند. استناد وی به این انگاره، با همان شکل موروثی مشکلاتی را پیش رو دارد.

۱. وی به‌شدت به ترکیب اتحادی نفس و بدن معتقد است و معرفة‌النفس او از آموزه «النفس فی وحدتها کل القوی» سقایت می‌شود و رابطه الصاق و حال و محل بین بدن و نفس را رد می‌کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۸۸/۲؛ ۱۰۷). با این وضعیت چگونه می‌تواند قائل باشد که در دنیا بین بدن به عنوان علت اعدادی و نفس به عنوان علت ایجابی دوگانگی وجود دارد، و در

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

آخرت نیز اگرچه هر دو نقش اعداد و ایجاب، به عهده نفس است، اما ثنویت باقی است و نفس، بدن را برای اعداد به خود مهیا می‌سازد؟! (همان).

۲. اگر در حد فاصل مرگ تا رستاخیز، اعدادسازی از سوی نفس برای بدن برقرار است، چه توجیهی برای حکمت وقوع مرگ و ترفع نفس از ماده، می‌توان به دست داد تا بتواند به پذیرش نظر ایشان کمک کند؟

۳. چه تبیینی پشتیبان این نظر آقاعلی مدرس است که نفس بعد از مرگ، رابطه تنزلی با بدن خاکی دارد و با عناصر طبیعی در داد و ستد اعدادی و ایجابی است؟ درست است که در حیات دنیوی نفس با یگانگی خود با همه قوا وحدت دارد و در مراتب جمادی و نباتی و حیوانی تنزل وجودی دارد تا بدن را با حرکت جوهری، وارد عالم تجرد انسانی کند، اما چه دلیلی برای بقای بدن بعد از جدایی نفس، وجود دارد تا بدن خود به خود یا با اشراف نفس، با حرکت جوهری ویژه‌اش، به سوی نفس پویا باشد.

۴. چگونه آقاعلی مدرس می‌تواند بر ثنویت نفس و بدن پافشاری کند، در حالی که خود او با تأکید بر مبانی صدرایی، نطفه جامد و مادی را با استکمال، مبدل به نفس می‌داند. اگر این نفس عین همان نطفه بوده، دیگر چیزی از نطفه باقی نمانده و همه کمالات ممکن برای نطفه در نفس خلاصه شده است. همچنین است سایر مراحل بدن، که بر اثر ترکیب اتحادی با نفس عینیت دارد و بر اثر استکمال از خصوصیات عنصری‌اش چیزی باقی نمی‌ماند. تصویر تبدیل جوهری بدن به نفس را در این بیان رسای وی می‌توان دید: 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 مراتبش نسبت به مادون علت ایجابی و هر مرتبه پایین نسبت به مافوق علت اعدادی به شمار می‌آید. بنا بر این تصویر، می‌توان یقین داشت که نطفه از ابتدای تکوین تا انتها با 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: ۹۰/۲؛ سبزواری، ۱۳۸۲: ۶۴۳). اگر سیر استکمالی بدن همراه با نفس و در دنیا آغاز شده و با ترکیب اتحادی این مسیر طی شده، چگونه پس از جدایی نفس هنوز استکمال بدن ادامه دارد؟

۴.۲. تأملات در خصوص غایتمندی حرکت تکاملی نفس و بدن

در سویه غایت‌گرایانه نظریه، جنبه‌های مثبت فراوانی وجود دارد و تبیین همگام با حکمت متعالیه پیش می‌رود. وی همچنین با مد نظر داشتن مبانی متعالی، «رجوع» را عبارت از آن می‌داند که افاضه و نزول به برگشت و صعود منتهی شود و به طور کلی دنیا و جمیع آنچه در آن است، چه پیکرها و نفوسش و چه موجودات زمینی و آسمانی‌اش، همه با جواهر خود متحرک هستند و با حقیقت ذات خود به معاد برمی‌گردند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۲۳/۲). آقا علی مدرس به وضوح در مراحل نظریه‌پردازی درباره معاد نفس مبنای متعالی «جسمانیة الحدوث والتصرف؛ روحانیة البقاء والتعلل» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۴۸/۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۰۹؛ سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۱۵/۵) را متبلور کرده است، اما بر این مبانی استوار نمی‌ماند و به دنبال نقطه افتراقی با سایر حکمای متعالی برای غایت حرکت نفس و بدن می‌گردد و آن را در این نکته می‌یابد که وجود اخروی هر موجودی متناسب با وجود دنیوی‌اش است و اوصاف جهان آخرت برای همه یکسان نیست. چنانچه موجودات در دنیا اختلاف داشتند، در آخرت هم این اختلاف را حفظ می‌کنند. هر یک از اجزای دنیا به سوی غایت مناسب خود با مناسبت ذاتی کامل با حرکت جوهری روانه است که بعد از وصول به آن غایت، شخصیت دنیوی خود را از دست نمی‌دهد، بلکه شخصیتش تمام و هویتش کامل می‌گردد (همان: ۱۰۲). اگرچه حکمای متعالی این نکته را مد نظر داشته و به حشر متفاوت موجودات قائل‌اند، اما توجه داده‌اند که این تفاوت حشر موجب دوگانگی در هویت موجودات یا ورود آنها با هویت دنیوی به رستاخیز نخواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۲۴۳). در این فضا، مسئله مهم این است که بدن در معاد با چه هویتی برانگیخته می‌شود. آیا با همان هویت بدن دنیوی و جداگانه از نفس یا با هویت نفس و متحد با آن؟ آقا علی مدرس، علی‌رغم پذیرش مبانی متعالی، در این موضع قائل می‌شود که بدن با هویت دنیوی و مستقل، نه اخروی و تابع نفس برانگیخته می‌شود تا فاصله نظریه‌اش هم با نظر اشاعره و هم با نظر صدرا محفوظ بماند. این رویه تأملات واضحی را به دنبال دارد.

۱. اگرچه آقا علی مدرس سعی دارد زاویه افتراقی با موضع اشاعره در معاد جسمانی جست‌وجو کند که بر اساس آن روح به بدن دنیوی بر نمی‌گردد، بلکه بدن به سوی روح روان است، در عین حال قائل می‌شود که از بدن چیزی به نام بدن باقی نیست و بر اثر تکامل جوهری و تبدیل دنیا به آخرت، بدن به نفس و نفس به عقل تبدیل شده است.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

۲. توجه به شرایط مقرر برای غایت موجودات در حکمت متعالیه، به‌ویژه غایت نفوس انسانی، مانع از آن است که بتوان موضع آقاعلی مدرس را در این خصوص مواجه با ایرادهای متعدد ندید. استناد وی به این مطلب که «آخرت هر شیء مناسب با خودش شکل می‌گیرد و همان اختلافات دنیوی پابرجا است» (همان: ۱۰۲)، نمی‌تواند رابطه غایت‌گرایانه بدن دنیوی با نفس را در آخرت توجیه کند. به‌ویژه، به نظر وی، مراتب اخروی نفس از جهت وصول به غایت قابل مقایسه با وصول بدن به آخرت نیست. مهم‌ترین تفاوت این است که نفس، به «نفس کلی» پیوسته، اما بدن چگونه با حفظ خصوصیات دنیوی می‌تواند به آن موطن عالی راه یابد؟! و اگر آخرت «دار جمعیت و وحدت» است چگونه اختلاف دنیوی و کثرت و تفرقه حاکم بر آن، درباره نفس و بدن وارد به آخرت صادق است؟

۳. سخن وی از اختلاف وجودی بدن اخروی با نفس و داشتن وجود اخروی مستقل و مناسب با خود، وقتی موجه است که بدن دارای هویت مستقل و شخصیت جداگانه از نفس باشد و این با مبنای ترکیب اتحادی نفس و بدن در دنیا و آخرت سازگار نیست. آقاعلی مدرس، که از اتحاد نفس و بدن در دنیا و آخرت سخن می‌گوید، باید کیفیت اتحاد اخروی را مشخص کند، همان‌گونه که کیفیت اتحاد دنیوی را بر اساس انگاره‌های صدرایی از قبیل «النفس فی وحدتها کل القوی» (سبزواری، ۱۴۲۲: ۸۰/۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۲۲/۸) تبیین کرده است و در هر دو موضع نتیجه هماهنگ با آن مبانی مستدل را برگزیند نه مخالف با آن را. بنابراین، نتیجه منطقی آن مبانی غیر آن است که حکیم درباره رابطه نفس و بدن در آخرت به دست می‌دهد.

۴. بر اساس مبادی علم‌النفس، به فعلیت رسیدن هر یک از نفس و بدن، به معنای فعلیت دیگری است. زیرا این دو از معیت اتحادی وجودی برخوردارند نه معیت همجواری. اصولاً ثنویت بین آن دو نه به عنوان دو جزء حقیقی خارجی، بلکه به عنوان دو جزء تحلیلی عقلی باید انگاشته شود (آشتیانی، ۱۳۸۰ الف: ۸۴). اکنون چگونه می‌توان بعد از فعلیت نفس و جداشدن آن از بدن، قائل شد به اینکه بدن تا رستاخیز فرصت دارد به فعلیت برسد و بعدها به نفس بپیوندد؟ تراخی بین قوه و فعلیت با فرض ترکیب اتحادی بین نفس و بدن چگونه پذیرفتنی است؟

نفس تعلق ذاتی به بدن دارد و ترکیب بین آن دو طبیعی اتحادی است و برای هر یک همراه دیگری حرکت ذاتی جوهری است و نفس در اوان حدوث در تمام حالاتش امری است بالقوه و همین‌طور است بدن. و برای نفس در هر وقت

تأملاتی بر نظریه معاد جسمانی در دیدگاه آقاعلی مدرس

شأنی است از دیگر شئون ذاتی، و آن دو با هم از قوه به فعلیت خارج می‌شوند. و درجات قوه و فعل در هر نفس معین به ازای درجات قوه و فعل در بدن خاص خویش است، پیوسته که به آن تعلق دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲/۹).

۵. نکته بغرنج این است که در فاصله مرگ و جدایی نفس تا پیوست دوباره بدن به نفس در رستاخیز، دوگانگی بین نفیس واصل به آخرت و بدن به‌جامانده در دنیا، چگونه باید زوده شود. آیا حکیم جز توسل به رجوع قهقرایی نفس از طریق ودایع به‌جامانده در بدن، چاره‌ای اندیشیده است. از این‌رو وی ناچار است با تکیه بر صفات جهان آخرت، بدن را به جهت وصول به غایت خود، به کلی دگرگون ببیند.

بدن با حرکت ذاتی از تفرق به جمعیت و از کثرت به وحدت و از دنیا به آخرت منتقل می‌شود، و از حیث «ذات و جهات» در مقام نفس کلی مناسب با هر دو، اتحادی تمام‌تر از اتحاد دنیا بین نفس و بدن برقرار می‌شود! (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۲/۲).

۶. تهافت آشکار ناشی از تنگنای تحفظ بر وجود دنیوی بدن، گاهی آقاعلی مدرس را وادار می‌کند غایت هر شیء را مناسب با خودش بداند و گاهی او را مجبور می‌کند غایت نفس و بدن را مشترکاً «نفس کلی» بداند. بدون شک وجود اخروی نفس با وجود دنیوی بدن از حیث ذات و جهت متغایر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۶۶). چگونه می‌توان گفت مناسبت تام بین نفس اخروی به عنوان فاعل بالذات و بین بدن دارای جهات دنیوی به عنوان مفعول بالذات برقرار می‌شود؟ اگر از حیث «ذات و جهات» یکی هستند پس تأکید بر جهات دنیوی بدن در آخرت چیست؟ آیا با وجود جهات دنیوی در بدن، معاد بدن، جسمانی است یا معاد روحانی تجردی در مقام نفس کلی؟

۷. آقاعلی مدرس با اینکه از ویژگی‌های «فعلیت، وحدت و جمعیت» ناشی از وجود تجردی، برای آخرت نام می‌برد، اما بنا به اینکه قصد دارد حرکت بدن را به سوی نفس توجیه کند، منشأ این ویژگی‌ها را به فراموشی می‌سپارد. اگر به‌جّد کسی آخرت را «دار فعلیت و جمعیت و وحدت» می‌داند، باید آن جهان را موصوف به تجرد بداند، و هر چه تجرد قوی‌تر باشد، وجود نابت‌تر و باصرافت‌تر خواهد بود. بر این اساس، رهسپار شدن بدن به سوی نفس در آخرت یا با رهایی و تجرد از صفات دنیوی است، که همان نظریه صدرا است، یا بدون تجرد است که ورودش به عالمی که ذات و صفاتش با آن ناهمگون است، امکان‌پذیر نخواهد بود.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زستان ۱۳۹۴)

۸. استدلال به اینکه چون بدن و نفس برای یکدیگر اصل هستند و هر یک غایت دیگری به شمار می‌آیند، پس اقتضا دارد پس از مرگ، بدن به نفس و نفس به بدن رجوع کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۲/۲)، با ابهامات جدی روبه‌رو است و با همه فرازگزینی آفعلی مدرس در مبانی متعالی جز تنزل و تسلیم به مقاصد کلامی اشعری تفسیری ندارد و وی را علی‌رغم گام‌های راسخ در مبانی صدرایی، به عبور از مبانی و آشتی با رهیافت‌های اشاعره و سایر ظاهرگرایان وادار می‌کند.

در بدو نظر آشکار است که این مطلب بر ثنویت‌انگاری بین نفس و بدن و فراموشی انگاره اتحاد وجودی آنها استوار است و پرسش‌هایی اساسی در پی دارد. چگونه بدنی که به اصل خود رجوع کرده، هنوز جسم دنیوی است؟! چگونه بدنی که کثرت ندارد و تفرق و تشتت در آن نیست، حیث ذات و جهات وجودش مناسب با نفس کلی اخروی شده اما هنوز جسم و بدن دنیوی است؟ چگونه بدنی که اتحاد ذاتی با نفس مناسب خویش دارد، هنوز بدن با نعت دنیوی است؟

۹. در روند پرسش خیز این‌گونه نظریه‌پردازی، پرسش اساسی این است که بعد از انقلاب ذاتی بدن و طی درجات وجودی با حرکت جوهری، آیا برای چنین بدنی امکان استحاله و تبدیل هست یا نیست؟ مهم‌ترین دغدغه همین است که باید حل شود. او نظر صدرا را به همین دلیل نارسا اعلام می‌کند که بدن دنیوی را در آخرت از تبدیل و استحاله معزول می‌بیند؛ و در سویه مقابل نظر اشاعره را، که بدن دنیوی را میدان‌دار و همه‌کاره معاد می‌بینند تا معاد عنصری را برجسته کنند، به شدت رد می‌کند (همان). او در نهایت در این دو قطب کاملاً متخالف به کدام سو تغییر مسیر خواهد داد؟ آیا حاصل منطقی مبانی صدرا را انتخاب خواهد کرد؟ آیا به سمت نظر متکلمان اشعری تغییر مسیر خواهد داد؟ آیا به تصور انتخاب راهی جدا از هر دو نظریه رقیب، در تأسیس نظریه مستقل توفیق خواهد یافت؟ او به گزینش راه سوم می‌اندیشد و در نهایت چیزی جز چرخش از مبانی متعالی و سنگین کردن کفه ظاهرگرایان، رهاوردی به دست نمی‌دهد. زیرا مهم‌ترین مسئله پیش روی نظریه صدرا در نگاه او این است، که بدن دنیوی به کلی از درجه اعتبار ساقط می‌شود و بدن اخروی بدنی می‌شود که از ماده دنیوی قابل استحاله و حالات و حرکات عارضی و استکمال و قابلیت ورود صور کمالی و کون و فساد، برکنار مانده و در این صورت تفاوتی بین بدن اخروی و بدن برزخی، محفوظ نمی‌ماند (همان: ۹۳). اگرچه موافق با صدرا، آخرت را غایت دنیا اعلام می‌کند و جهات برتری طولی غایت حرکت را بر اساس آموزه‌های حکمت متعالی بنیان می‌نهد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰:

تأملاتی بر نظریه معاد جسمانی در دیدگاه آقا علی مدرس

۱۷۶/۹) و بر شرایط تفاضل و تغایر اساسی دنیا و آخرت و موجودات آن دو، به عنوان غایت و غایت‌مند، نیز پافشاری دارد و ملاک‌های برتری را در ثبات و تجرد و جهات اخروی منحصر می‌کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۱۰۲/۲). بدیهی است که قوه و نقص مستقر در نهاد ماده، وجود مادی را به نقص شخصیت و ناتمامی هویت گرفتار می‌سازد و با رهایی از وجود مادی است که موجود به فعلیت تام و شخصیت و هویت کامل دست می‌یابد و این یعنی خلاصی از دنیا و ورود به آخرت.

نتیجه

در سراسر نظریه‌ای که آقا علی مدرس، بر اساس مبانی متعالی برای بازنگاری کیفیت معاد جسمانی عرضه کرد، مواضع ابهام و پرسش‌های اساسی مشهود است. به‌ویژه عنایت دقیق به مبانی صدرایی مانع آن است که رهیافت‌های وی بدون چون و چرا پذیرفته شود. جست‌وجوی وی از راه میانه‌ای که نه همساز با نظر اشاعره در رأی به معاد عنصری و نه همگام با صدرا در معاد بدن تابع نفس باشد و استوار بر مبانی صدرا هم باشد، به‌آسانی پذیرفتنی نیست. همچنین علی‌رغم ژرف‌اندیشی‌های وی، نمی‌توان آن را طرحی کاملاً تأسیسی و رقیب به شمار آورد. گرایش نداشتن حکمای متعالی پس از وی به نظریه‌اش را می‌توان ناظر به آگاهی از ایرادهای آن دانست. محدود گروندگان به نظریه شریف وی نیز نه به حوزه تبیین و توجیه نظر و نه به قلمرو پاسخ به ایرادهای آن وارد شده‌اند. برخی از تأملات که در محور معادشناسی در خصوص رابطه نفس و بدن و غایت‌مندی آن دو، در این نوشتار بیان شد، می‌تواند هم تکاپوی اندیشه، هم راه خردورزی را در این قلمرو حساس، نیازمند تداوم نشان دهد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۶۸). *معاد از دیدگاه حکیم زنوزی*، تهران: حکمت.
- ابن‌سینا، حسین (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹). *شرح بر زاد المسافر*، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۰ الف). *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

- فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۶ (زمن ۱۳۹۴)
- _____ (۱۳۸۰ ب). مقدمه بر المبدأ والمعاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 - سبزواری، هادی (۱۳۸۲). تعلیقات بر الشواهد الربوبیة، قم: بوستان کتاب.
 - _____ (۱۴۲۲). شرح المنظومة، تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم: ناب، ج ۵.
 - صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). المبدأ والمعاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 - _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة، قم: بوستان کتاب.
 - _____ (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳، ۸، ۹.
 - طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۷). نهاییة الحکمة، تهران: الزهراء، ج ۲.
 - غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین (۱۳۶۴). «رساله اثبات معاد جسمانی»، در: مجله نور علم، ش ۱۲، ص ۱۳۵-۱۴۰.
 - مدرس طهرانی، آقاعلی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه اطلاعات، ج ۱، ۲.

