

نوع مقاله: ترویجی

## بررسی تطبیقی دیدگاه ملانعیما طالقانی و دیدگاه مدرس زنوزی در معاد جسمانی عنصری

محمد امامی فر / استادیار گروه معارف دانشگاه اراک


h-emamifar@araku.ac.ir  orcid.org/0000-0001-6287-0165

ebrahirad@Gmail.com

a-shams@araku.ac.ir

محمد ابراهیمی راد / استادیار گروه معارف دانشگاه اراک

علی شمس / استادیار گروه معارف دانشگاه اراک

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

### چکیده

«معاد» از اصول عقاید همه ادیان توحیدی است. شاید کمتر صفحه‌ای از قرآن مجید را بتوان ملاحظه کرد که در آن از این حقیقت خطیر ذکری نباشد؛ اما در چگونگی آن، بحث‌های گوناگونی از طرف دانشمندان اسلامی مطرح شده است. تعداد محدودی از صاحب‌نظران، معاد را صرفاً روحانی؛ عده‌ای آن را با جسم مثالی و برخی دیگر، مانند آقاعلی مدرس زنوزی و ملانعیما طالقانی آن را قابل تبیین با جسم عنصری نیز می‌دانند. از منظر ملانعیما طالقانی، معاد، بازگشت نفس به همین بدن عنصری فعلی است که در معاد احیا می‌شود. ایشان برای اثبات ادعای خویش، به دلایل متعددی تمسک کرده است. از دیدگاه آقاعلی مدرس زنوزی، معاد جسمانی صعود بدن عنصری بر اثر حرکت جوهری به سوی نفس اخروی است؛ به گونه‌ای که با آن نفس تناسب پیدا کرده، توانایی همراهی با آن را داشته باشد. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، نظریه این دو محقق را در باب معاد به صورت تطبیقی، واکاوی، تبیین و درنهایت به بررسی و نقد نظریه آن دو دانشمند پرداخته است. اگرچه معاد جسمانی عنصری براساس ظهور آیات قرآن و روایات مورد پذیرش است؛ اما هیچ کدام از استدلال‌های عقلی این دو فیلسوف برای اثبات معاد جسمانی عنصری، مقصود ایشان را تأمین نمی‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** معاد، معاد جسمانی، معاد روحانی، ملانعیما طالقانی، آقاعلی مدرس، بدن عنصری.

## مقدمه

مقاله‌های «معاد جسمانی عنصری از دیدگاه ملانعیما طالقانی» (نبویان، ۱۴۰۰)؛ «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی» (کیاشمشکی، ۱۳۹۲)؛ «چالش‌های اساسی نظریه آقاعلی حکیم درباره کیفیت معاد جسمانی از دیدگاه سیدجلال‌الدین آشتیانی» (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۴)؛ «تحلیل نقدی استنادات قرآنی در نظریه معاد جسمانی آقاعلی مدرس» (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۵)؛ «معاد جسمانی از منظر قاضی سعید و آقاعلی مدرس» (نقیبی و نصری، ۱۳۹۶)؛ «بررسی اشکالات وارد شده بر نظریه آقاعلی مدرس زنوزی درباره معاد عنصری» (امامی فر و سعیدی، ۱۳۹۶)؛ «نگاهی نو به نوآوری مدرس زنوزی در معاد جسمانی و رفع اشکالات صدرا در جسم عنصری» (کرمانی و امامی فر، ۱۳۹۶).

بررسی آثار مذکور و آثار مشابه، گویای آن است که هیچ‌یک از آنان، متعرض بررسی تطبیقی و نقد دیدگاه این دو دانشمند اسلامی در زمینه معاد جسمانی نشده و به‌صورت مستقل به بررسی و تحلیل دیدگاه هریک از آن دو دانشمند پرداخته است. از امتیازات پژوهش پیش‌رو بررسی تطبیقی - تحلیلی و نقد این دو دیدگاه است که در دیگر آثار مشابه ملاحظه نمی‌شود. در بررسی، تحلیل و نقد دو دیدگاه مذکور، از دلایل عقلی و در برخی موارد از دلایل نقلی نیز استفاده شده است.

## ۱. معاد جسمانی از دیدگاه ملانعیما طالقانی

تبیین کلام ایشان در سه مرحله:

**مرحله اول: وجوب بازگشت روح به بدن دنیایی برای تدبیر آن** ایشان بر این باور است که معاد جسمانی با جسم عنصری تحقق می‌یابد؛ یعنی روح، به همان بدن عنصری دنیوی فعلی - با توضیحی که خواهد آمد - باز خواهد گشت و بدن از زیر خاک بیرون می‌آید و معادی کاملاً عنصری تحقق خواهد یافت و در نتیجه شخص بازگشت داده‌شده، همان شخص ابتدائی است؛ هم از حیث بدنی و هم از حیث نفسانی؛ چراکه شخص اعاده‌شده در معاد (معاد) باید همان شخصی باشد که از دنیا رفته است. البته منظور از «عینیت» این نیست که همه اجزای بدن اخروی عین اجزای بدن دنیوی است؛ بلکه همان‌گونه که متکلمان معتقد بودند، اجزای اصلی بدن در قبر باقی می‌ماند - مقصود از اجزای اصلی، مبدأ تکون بدن است که با توضیح ایشان یا نطفه است یا مخلوطی است از نطفه با خاک

آموزه «معاد» یکی از اصول اعتقادی همه ادیان توحیدی است. در کیفیت تحقق آن، بین متفکران این حوزه اختلاف‌نظر وجود دارد؛ در عین حال تمامی ایشان دیدگاه خود را با آموزه‌های قرآنی و روایی منطبق می‌دانند. برخی بر این باورند که معاد به‌صورت کاملاً روحانی رخ می‌دهد و هیچ‌گونه جسمی در معاد تحقق نخواهد داشت. بعضی دیگر مانند صدر المتألهین به معاد با جسم مثالی باور دارند و برخی مانند آقاعلی مدرس و ملانعیما طالقانی آن را با جسم عنصری نیز قابل تبیین می‌دانند. اصل مسئله معاد از اموری است که صراحتاً در آیات و روایات بیان شده است. ظهور قریب به نص آیات و روایات در جسمانی بودن معاد با بدن عنصری است. سؤال این است که آیا برای این ایده، تبیینی عقلانی و فلسفی می‌توان ارائه کرد که مؤید آیات و روایات و روشن‌کننده ابهام برخی نکات در آنها باشد؟ به‌نظر می‌رسد اثبات و استدلال در این زمینه، باعث یاری‌دادن نقل به‌وسیله عقل و کنار هم قرار دادن این دو گوهر است. ثمره بحث آنجا معلوم می‌شود که اگر حکیمی - برای مثال - با استدلال عقلی به این نتیجه رسید که معاد جسمانی با جسم عنصری محال است؛ قطعاً از ظاهر عبارات شریعت با آن حجت عقلی دست بر خواهد داشت و ظاهر شریعت را به‌گونه‌ای تأویل خواهد کرد که با دلیل عقلی منافات نداشته باشد؛ همان‌گونه که در مواردی مانند «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، به ظهور بدوی این آیات در جسمانیت خداوند تمسک نمی‌شود، و براساس حکم قطعی عقل بر نفی جسمانیت از خدا، معنایی متناسب از آیات یادشده برداشت می‌شود. از طرفی، اگر دلیل عقلی، ظاهر شریعت را بی‌کم‌وکاست تأیید کرد، برداشت‌های دیگر از آیات و روایات روا نخواهد بود. به‌نظر این دو حکیم، معاد با جسم عنصری همان معاد بیان شده در قرآن است. ایشان معتقدند که تبیینی فلسفی و عقلانی از معاد قرآنی ارائه کرده‌اند. به باور ایشان، عقل، علاوه بر نقل بر تحقق معاد عنصری تأکید دارد. به بیان دقیق‌تر، ایشان در صدد ارائه تبیینی عقلانی از معاد قرآنی هستند.

در مورد پیشینه پژوهش پیش‌رو، تاکنون آثاری نگاشته شده است؛ از جمله: کتاب‌های شرح بر زاد المسافر صدر المتألهین (آشتیانی، ۱۳۸۱)؛ معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸).

پایان نامه بررسی معاد از دیدگاه ملانعیما طالقانی و مقایسه آن با دیدگاه آقاعلی زنوزی (شاهی شاوون، ۱۳۸۴).

سخن گفته، مجموع نفس و بدن است؛ نه هیچ یک از نفس یا بدن به تنهایی؛ یعنی انسان همان بدن مخصوصی است که نفس به آن تعلق گرفته و هویت و تشخیص آن نفس، به تشخیصی است که حاصل برای مجموع این دو (نفس و بدن) است. البته منظور از بدن، همان گونه که قبلاً بیان شد؛ اجزای اصلی است، نه همه بدن. ایشان بر این باور است که بدن انسانی در طول عمر با انسان همراه است و اجزای اصلی هیچ تفاوتی نمی کنند. به همین دلیل فردی را که سال ها قبل، جنایتی مرتکب شده، دستگیر و مجازات می کنند؛ چراکه هم بدن او یکی است و هم نفس او. این استناد وحدت به انسان، تنها به دلیل نفس نیست؛ یعنی این گونه نیست که وحدت انسان در طول عمر به این دلیل است که نفس واحد دارد؛ بلکه هم به دلیل نفس واحد است و هم به دلیل بدن واحد؛ چراکه بدن، به نوعی «ماده»؛ و نفس به اعتباری «صورت» برای بدن است و انسان، مرکب است از هر دو (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۶۲-۱۶۳).

از منظر ایشان تعلق نفس در قیامت به همین بدن دنیایی که قبلاً به آن تعلق داشته، موجب تناسخ محال نیست؛ آنچه موجب تناسخ محال است، تعلق نفس به بدن دیگری غیر از بدن دنیایی است. از منظر ایشان، آنچه در تناسخ محال می باشد، آن است که یک نفس به دو بدن تعلق گیرد و یا یک بدن، محلی باشد برای دو نفس؛ یا اینکه فعلیت به قوه بازگشت کند. این سه دلیل، عمده ترین دلیل های محال بودن تناسخ است و براساس ادعای ملا نعیم، هیچ کدام از این سه دلیل، در مورد معاد جسمانی مورد نظر ایشان صادق نیست. توضیح آنکه، چون بدن دوم عین بدن اول است این خود، نوعی رجحان برای تعلق نفس به همین بدن است و نیاز به بدن دیگری نیست تا استعداد پذیرش نفس را داشته باشد و در نتیجه تعلق نفس به هریک از آن دو بدن مستلزم «ترجیح بلامرجح» شود. از طرفی، چون بدن اخروی به وسیله اجزای اصلی که در آن محفوظ است، همان بدن دنیوی است، دیگر مشکل تعلق موجود بالفعل (نفس) به موجود بالقوه (بدن) وجود نخواهد داشت؛ چراکه اساساً تعلق جدیدی صورت نگرفته؛ بلکه ارتباط دوباره برقرار شده است و حتی اگر تعلق را به بدن اول دنیوی تعلقی جدید بدانیم، به دلیل ارتباط قبلی این دو با یکدیگر، مرجحی وجود خواهد داشت که نفس مجدداً به همین بدن تعلق بگیرد، نه به بدنی دیگر (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۶۶ و ۱۷۴).

محل تولد فرد. این اجزا در دیدگاه ایشان به گونه ای هستند که نه نابود، نه استحاله، نه تبدیل به خاک، و نه جزو بدن حیوانی دیگر می شوند. تنها دلیل ایشان برای وجود این اجزا، استناد به روایاتی است که در این زمینه وجود دارد - از حیث صورت و نیز از حیث ماده - درحالی که بقیه اجزای بدن که به تعبیر ایشان «الاجزاء الفضلیه» هستند، از بین می روند. بدن اخروی در حقیقت بدنی است که همان اجزای اصلی را داشته باشد و اجزای زائد در عینیت بدن دخلی ندارند. به بیان دیگر، عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی تنها در یکی بودن اجزای اصلی است (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۶).

از منظر ملا نعیم، نفس انسانی، «مجرد تام» نیست و به تعبیر ایشان «بدنی» است و با بدن دارای ارتباطی تنگاتنگ است؛ به گونه ای که در افعال و ادراکات خود به بدن نیاز دارد. آن بدن، به نوعی ابزار برای تصرفات نفس است. از دیدگاه وی نفس نمی تواند به جسم عنصری دیگر یا نوع دیگری از جسم، تعلق بگیرد. همچنین آن بدن نمی تواند مجرد عقلانی باشد؛ چراکه ممکن نیست جوهری عقلانی، بدن برای جوهر نفسانی باشد. بدن در قیامت نمی تواند بدن مثالی باشد؛ چراکه بدن مثالی مختص برزخ است و در این نکته اتفاق آرا وجود دارد که آخرت غیر از برزخ است؛ در نتیجه باید عود روح در قیامت کبرا به بدن عنصری دنیوی باشد؛ همان گونه که شریعت به آن اشاره کرده است (همان، ج ۳، ص ۱۶۱).

ملا نعیم براساس همین عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی و اینکه بدن در معاد در حقیقت همان اجزای اصلی بدن دنیوی است، شبهه معروف اکل و مأکول را (چگونه ممکن است بدنی که توسط درندگان، چرندگان و ماهی ها خورده شده و جزئی از بدن آنها شده، بازگردد و بدن موجود سابق را تشکیل دهد؟) پاسخ می دهد و می گوید:

آنچه در معاد بازمی گردد، اجزای اصلی بدن است که از اول تا آخر عمر باقی هستند و اجزای فرعی، در تشخیص و فردیت فرد ملاک نیستند. حال اگر اجزای اصلی توسط حیوان دیگری خورده شوند، این اجزا جزء بدن آنها نمی شوند و در قیامت برمی گردند؛ دلیل ایشان در این زمینه نقلی است و تبیین عقلانی در این زمینه ندارند (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۲-۱۷۳).

مرحله دوم: امکان وقوع معاد جسمانی عنصری، یعنی عدم وقوع تناقض عقلی در صورت وقوع معاد جسمانی عنصری ایشان معتقد است انسانی که شریعت به آن اشاره کرده و از معادش

## دلیل اول: ظالمانه بودن ثواب و عقاب در صورت

### یکسان نبودن بدن دنیوی و اخروی

تبیین منطقی استدلال:

۱. قیامت محل برقراری عدل و عدالت و دادن جزا و پاداش عادلانه است؛
  ۲. جزا و پاداش باید دقیقاً به همان فردی داده شود که مرتکب کار خوب و بد شده است؛
  ۳. انسان مجموع نفس و بدن است، نه نفس به تنهایی؛
  ۵. اگر ثواب و عقاب به انسان با همان نفس و بدن دنیوی تعلق بگیرد، ظلم است؛
  ۶. خداوند متعال عاری از هرگونه ظلم و ستم است؛
- نتیجه: پس باید نفس و بدن دنیوی، عین همان نفس و بدن اخروی باشد (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۶).

### بررسی و نقد

پایه اصلی استدلال مذکور، مقدمه سوم است مبنی بر اینکه انسان مجموع نفس و بدن خاص دنیوی است و تشخیص انسان به بدن خاص اوست؛ برای مثال اگر حسین، حسین است، به دلیل بدن و عوارض بدنی خاص خود اوست؛ درحالی که براساس آنچه حکمای بزرگ اسلام تبیین کرده‌اند، تمام حقیقت شیء به «صورت» اوست؛ یعنی از آنجاکه فصل اخیر هر شیء تمام کمالات آن شیء را داراست و فصل، در حقیقت، همان «صورت لا بشرط» و صورت، همان «فصل به شرط لا» است؛ تمامی کمالات هر شیء، در همان «صورت» وی وجود دارد؛ و اساساً شیئیت شیء به همان صورت اخیر آن است. صدرالمآلهین می‌گوید:

آنچه قوام و حقیقت شیء به آن است و شیء به وسیله آن، موجود می‌شود (چه آن شیء بسیط باشد و چه مرکب) تنها فصل اخیر آن است و سایر فصول و صوری که با صورت اخیر متحد می‌باشند، به منزله قوا و شرایط و ابزارها برای وجود همین فصل اخیر هستند؛ بدون اینکه بر تقرر ذات و قوام حقیقت آن تأثیری داشته باشند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴).

مرحوم سبزواری در شرح المنظومه می‌گوید: شیئیت شیء تنها به صورت آن است، نه به ماده آن و فعلیات فصول سابق و تحصیل‌های اجناس سابق، همگی در این صورت اخیر موجودند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰۷).

در نتیجه معاد جسمانی به معنای بازگشت نفس در قیامت به همان بدن دنیایی و عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی، هیچ‌گونه استحاله عقلی ندارد.

### مرحله سوم: استدلال عقلی بر معاد جسمانی عنصری

آنچه تاکنون مورد بحث قرار گرفت، امکان تحقق معاد جسمانی عنصری بود؛ یعنی امکان تعلق نفس به بدنی که از آن مفارقت کرده است؛ اما صرف امکان وقوع امری، برای تحقق آن کافی نیست و وقوع چنین معادیه‌ای به اثبات و اقامه دلیل نیاز دارد. ملانعیمه در بخش سوم کتاب خویش، قصد اثبات نکته مذکور را دارد و هدف از نوشتن کتاب خود، یعنی *منهج الرشاد* را همین بخش می‌داند (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۶۱). ملانعیمه قبل از بیان براهین خود در این زمینه، مقدماتی را ذکر می‌کند که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

(الف) نفس انسانی حقیقتی است دارای مراتب که مرتبه‌ای از آن، انسانی، مرتبه‌ای حیوانی و مرتبه دیگر آن نباتی است. به بیان دیگر، سه نفس وجود ندارد؛ بلکه حقیقتی است واحد که دارای شئون، مراتب و قوای مختلف است؛

(ب) افعال و کارهای جزئی نفس، به وسیله قوای نفسانی از نفس انسانی صادر می‌شوند؛ یعنی اگرچه نفس، بسیط و واحد است؛ اما دارای قوای متعددی است که به وسیله آنها کارهایش را انجام می‌دهد. به بیان دیگر، اولاً و بالذات، افعال جزئی، از قوای نفسانی صادر می‌شوند و ثانیاً و بالتوسط، از نفس صادر می‌شوند. حاصل این مقدمه آن است که خود قوا در افعال و ادراک مدرکات نفس بی‌نصیب نیستند؛

(ج) نفس انسان، نوع واحدی است که حقیقت آن در افراد، یکی است. آنچه موجب تکثر و تمایز انسان‌ها و نفوس انسانی از همدیگر می‌شود؛ بدن‌های خاص آنهاست و اساس تشخیص این افراد، یعنی زید و عمر و بکر، به وسیله هیئات و عوارض بدنی است که مخصوص هر کدام از آنهاست؛

(د) تناسخ، یعنی بازگشت نفس به بدن دیگری غیر از بدنی که با اجزای اصلی بدن دنیوی ساخته شده، محال است (همان، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۶).

ملانعیمه، بعد از بیان مقدمات مذکور، پنج استدلال عقلی برای اثبات مدعای خویش، یعنی بازگشت روح به همان بدن عنصری دنیوی مطرح می‌کند. از منظر وی، هر کدام از این دلایل برای اثبات مدعایش کافی است. در ذیل پس از نقل دلایل مذکور، به بررسی و نقد آنها می‌پردازیم:

آمدن تناسخ در مواد دنیوی است؛ درحالی که شاید در مواد آخرت، تعلق نفس به بدن و تناسخ، محال عقلی نباشد. ملانعیمای در پاسخ می‌گوید: گرچه مواد دنیوی و اخروی متفاوت‌اند؛ ولی این مسئله نمی‌تواند ناقض ادعای ما باشد؛ زیرا آن ماده اخروی که قرار است بدن دیگری غیر از بدن اول از آن پدید آید، اگر خود، مستعد پذیرش نفس نباشد، در این صورت، هیچ نفسی به آن تعلق نمی‌گیرد و در حقیقت از لحاظ فلسفی اطلاق بدن بر آن صحیح نیست؛ و اگر مستعد قبول نفس باشد، عقل فعال، نفسی متناسب برای او ایجاد می‌کند. حال اشکالی که به ذهن متبادر می‌شود، اشکال «ترجیح بلا مرجح» است (که پیش‌تر به آن اشاره شد)؛ بدین معنا که کدام نفس در تعلق به این بدن اولویت دارد: نفس قبلی یا نفسی که تازه ایجاد شده است؟ این نیز یکی از اشکالاتی است که در تناسخ، یعنی رجوع نفس به بدن دیگر پیش می‌آید (همان، ص ۱۷۶).

نحوه استدلال ملانعیمای در اینکه ماده اخروی غیر از ماده دنیوی است، شبیه استدلال مدرس زنوزی است که در آینده نقل خواهد شد؛ با این تفاوت که توضیحات و دقت‌هایی که مدرس زنوزی در بحث خود براساس مبانی صدرایی و تشکیک وجود دارد، اینجا ملاحظه نمی‌شود.

#### بررسی و نقد

نمی‌توان در پاسخ ملانعیمای گفت: آنچه نیاز است در قیامت با نفس آدمی همراه باشد، بدن است؛ و این بدن می‌تواند بدن مثالی باشد که در این صورت تناسخ رخ نخواهد داد؛ زیرا جسمانی بودن معاد با بدن عنصری، اصلی است مسلم که ظهور قریب به نص آیات و روایات بر آن دلالت دارد. برای نمونه دو آیه از قرآن و یک نمونه از روایات را که خود ملانعیمای به آنها تمسک کرده است، نقل می‌کنیم (ر.ک: طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۶۸):

۱. «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوَىٰ بِنَاتِهِ» (قیامت: ۳ و ۴)؛ آیا انسان می‌پندارد که هرگز استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد! آری قادریم که حتی خطوط سر انگشتان او را موزون و مرتب کنیم.

۲. «وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسَىٰ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: ۷۸ و ۷۹)؛ و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد؛ گفت

علامه طباطبائی نیز در رساله انسان از آغاز تا انجام بر این باور است که از روایات ما همین نکته استفاده می‌شود که شیئیت شیء، به‌صورت آن است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۶). حال که تمام حقیقت شیء به «صورت» آن است و صورت انسان همان نفس انسانی اوست؛ اگر بدن خاص، یعنی همین بدن دنیوی در ثواب و عقاب همراه نفس نباشد؛ مشکلی پیش نمی‌آید و آنچه حقیقتاً مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد، همان نفس است که تمام حقیقت انسان می‌باشد. به‌بیان دیگر، وقتی بدن در حقیقت انسان دخالتی ندارد؛ اگر بدن، مورد ثواب و عقاب قرار نگیرد، به هیچ انسانی ظلم و اجحافی صورت نگرفته است؛ چراکه آنچه مورد ثواب و عقاب قرار گرفته، همان حقیقت انسانی، یعنی نفس اوست و بدن در آن دخالتی ندارد. بر این اساس، هر بدنی که نفس را در عوالم بعد از این دنیا همراهی کند، اشکال ملانعیمای پیش نخواهد آمد.

#### دلیل دوم: لزوم تناسخ

##### تبیین منطقی استدلال

نفس انسانی در قیامت باید با بدن همراه باشد؛ چراکه حقیقت نفس، بدنی و همراه بدن بودن است. این بدن اخروی نمی‌تواند بدن مثالی باشد؛ زیرا ظهور قریب به نص آیات قرآن، در جسمانی بودن معاد است. همچنین این بدن اخروی نمی‌تواند بدن عنصری جدیدی باشد؛ زیرا لازمه آن، تناسخ است و تناسخ باطل است.

نتیجه: بدن اخروی باید همان بدن اولی دنیوی باشد تا تناسخ پیش نیاید (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۶).

ملانعیمای در پاسخ به این اشکال که اگر این تناسخ را شرع مقدس اجازه دهد، در تحقق آن ایرادی نیست؛ می‌گوید: تناسخ محال عقلی است؛ و با دلیل نقلی نمی‌توان عقل قطعی را نادیده گرفت؛ یعنی اگر بپذیریم که تحقق تناسخ از منظر عقلی غیرممکن است؛ آنگاه اگر ظاهر آیه و یا روایتی خلاف آن دلیل عقلی باشد، باید ظهور آن آیه و روایت را به شکلی معقول که با دلیل عقلی منافاتی نداشته باشد، توجیه کرد؛ همان‌گونه که در آیاتی نظیر «يَذَلِّلْهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۴۲)، از ظهور ابتدایی «ید» دست برمی‌داریم و آن را به «قدرت» معنا می‌کنیم، نه دست ظاهری بدن (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۷).

در این بخش، ملانعیمای اشکال دیگری را طرح می‌کند، مبنی بر اینکه ممکن است گفته شود، محال بودن تعلق نفس به بدن و لازم

چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است، زندگی می‌بخشد؟! بگو همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد و اوست که به هر [گونه] آفرینشی داناست.

روایت: «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ قَالَ الزَّنْدِيقُ لِلصَّادِقِ عليه السلام: أَنَّى لِلرُّوحِ بِالْبَعْثِ وَالْبَدَنِ قَدْ بَلَى وَ الْأَعْضَاءُ قَدْ تَفَرَّقَتْ فَعَضُو فِي بَلْدَةٍ تَأْكُلُهَا سِبَاعُهَا وَ عَضُو بِأُخْرَى تَمُرُّهُ هَوَامُّهَا وَ عَضُو قَدْ صَارَ تَرَاباً بَنِي بِهِ مَعَ الطِّينِ حَائِطٌ قَالَ إِنَّ الَّذِي أَنشَأَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ وَ صَوَّرَهُ عَلَيَّ غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ سَبَقَ إِلَيْهِ قَادِرٌ أَنْ يُعِيدَهُ كَمَا بَدَأَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۸)؛ امام صادق علیه السلام - در پاسخ به زندیقی که گفت: کجا روح زنده می‌شود درحالی که بدن پوسیده و اعضا متلاشی و پراکنده شده‌اند؛ یک عضو در شهری طعمه درندگان شده و عضوی در شهری دیگر به وسیله حشرات و خزندگان تکه‌تکه شده و عضو دیگر خاک و از گل آن دیواری ساخته شده است؟ - فرمود: همان کسی که آن را از ناچیز آفرید و بدون در دست داشتن نمونه قبلی، به آن شکل و صورت داد، می‌تواند دوباره او را برگرداند و زنده کند؛ همچنان که در آغاز وی را آفرید.

بر این اساس، نمی‌توان از طریق مثالی بودن بدن اخروی به استدلال ایشان پاسخ داد.

استدلال ملائعیم را می‌توان چنین پاسخ داد:

اولاً، فلاسفه، از جمله صدرالمناهلین، یکی از مصادیقی که برای تناسخ ذکر کرده‌اند، بازگشت و تعلق نفس پس از مفارقت از بدن اول مادی، به بدن دوم مادی است. براین اساس لازمه نظریه ملائعیم نیز که تعلق نفس در آخرت به همان بدن دنیوی است؛ تناسخ خواهد بود (صدرالمناهلین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۵).

ثانیاً، گرچه اجزای اصلی بدن اول در بدن آخرت محفوظ باشد؛ ولی بدن آخرت که تنها اجزای اصلی نیست؛ بلکه علاوه بر اجزای اصلی، اجزای جدید دیگری باید اضافه شوند و با ترکیب از اجزای اصلی و این اجزای جدید، بدن دوم به‌وجود آید. براین اساس، بدن دوم عین بدن اول نخواهد بود؛ بلکه مثل و مشابه آن است.

ثالثاً، دلیلی که در بیانات ایشان برای استحاله تعلق نفس به بدن دیگر غیر از بدن دنیایی آمده، محال بودن رجوع از فعلیت به قوه است؛ یعنی نفسی که فعلیت پیدا کرد، نمی‌تواند به بدنی که قوه محض است، تعلق گیرد؛ زیرا ترکیب طبیعی و اتحادی بین شیء بالفعل و شیء بالقوه محال است (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۶).

به‌نظر می‌رسد این دلیل نیز ناتمام است؛ چراکه:

اولاً، اگر روح انسان در قیامت به بدنی مشابه بدن دنیا وارد شود، این بازگشت از فعل به قوه نیست؛ زیرا بدن دوم نیز مانند نفس، امری بالفعل است و لذا هر دو بالفعل‌اند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۴۹۷).

ثانیاً، در بازگشت روح عزیر پیامبر (بقره: ۲۵۹) که از بدن قبلی خارج شده بود و پس از صدسال به بدنش بازگشت؛ همچنین حیوانی که همراه وی بود، استحاله‌ای که برخی فلاسفه بیان می‌کنند، در عمل رخ نداده است. مهم‌ترین دلیل بر امکان یک شیء و محال نبودن آن، وقوع آن است که به تعبیر قرآن کریم در داستان عزیر پیامبر اتفاق افتاد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۴۷۷).

ثالثاً، بر فرض اینکه بدن دوم بالقوه و نفس، بالفعل باشد؛ ترکیب بالفعل و بالقوه مانعی ندارد. اگر ترکیب از بالفعل و بالقوه ناممکن باشد، باید ترکیب هیولا و صورت جسمانی نیز که به اعتقاد فلاسفه ترکیب حقیقی و اتحادی است، محال باشد؛ زیرا هیولا بالقوه و صورت، بالفعل است (همان، ص ۴۷۹).

## دلیل سوم: دخیل بودن قوای حیوانی و نباتی در هویت انسان

### تدیین منطقی استدلال

۱. نفس انسانی اگرچه از حیث عدد واحد است، ولی قوای آن مراتبی دارد که برخی انسانی، بعضی حیوانی و برخی نباتی هستند؛  
۲. شکی نیست که قوای حیوانی و نباتی، بدنی و مادی هستند؛ یعنی در ضمن بدن خاص تحقق می‌یابند؛

۳. در صورت تعلق نفس به بدنی غیر از بدن دنیوی، اگر آن قوا و مراتب بدن دنیوی در بدن دوم وجود نداشته باشند، لازمه‌اش آن است که نفس متعلق به بدن دوم در معاد، غیر از نفس متعلق به بدن اول در دنیا باشد؛ که این، امری است محال. و اگر آن قوا و مراتب بدن دنیوی در بدن دوم وجود داشته باشند، این نیز محال است؛ چراکه این قوا و مراتب خاص، مختص بدنی خاص هستند و قوا و مراتب مطلق نیستند که در ضمن هر بدنی حاصل شوند؛

۴. حصول عقاب و ثواب بر نفسی که به بدنی غیر از بدن اول متعلق است، ظلم است؛

۵. خداوند از هرگونه ظلم و ستم عاری است.

نتیجه: باید بدن اخروی با مراتب و قوای خودش که در دنیا

هویت انسانی هیچ‌گونه نقشی ندارند. آنچه حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، نفس اوست. بر این اساس، ثواب و عقاب آخرت به نفس مربوط است. درک‌کننده لذت‌ها و رنج‌ها، نفس است که حقیقت انسان است و اعضا و قوای بدنی، ابزار و وسیله درک لذت‌ها و رنج‌های نفس هستند؛ در نتیجه مسئله‌ای به نام خلاف حکمت خداوند در اینجا به‌وجود نمی‌آید.

### دلیل پنجم: سببیت بدن در تمایز و تشخیص انسان

#### تبیین منطقی استدلال

۱. نفوس انسانی از حیث نوع و معنا واحد و متفق هستند؛
  ۲. تکثر و تشخیص این نفوس به‌وسیله بدن‌های مخصوص است؛
  ۳. بازگشت نفس در قیامت به بدنی غیر از بدن اول (فاعل خیرات و شرور) خلاف حکمت الهی و ظلم است؛
  ۴. خداوند حکیم و عادل است؛
- نتیجه: ضروری است نفس در قیامت به همان بدنی بازگشت کند که در دنیا با آن همراه بوده است (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۰).
- ملاعیما بعد از ارائه دلایل پنج‌گانه خود، می‌گوید: با این براهین بیان‌شده، روشن شد که ثواب و عقاب برای هر دوی نفس و بدن است (همان).

#### بررسی و نقد

اولاً پاسخی که به استدلال‌های قبلی داده شد، در این استدلال نیز جاری است و به توضیحی دیگر برای پاسخ به این استدلال نیازی نیست. ثانیاً، اگرچه ملاعیما این دلیل را به‌صورت مستقل مطرح کرده است؛ اما نمی‌توان آن را استدلالی مستقل دانست؛ زیرا ترکیبی از دلیل اول و چهارم است؛ در دلیل اول، بحث ظلم و در دلیل چهارم بحث حکمت مطرح شده است.

#### اشکال و جواب

ملاعیما بعد از بحث‌های پیش‌گفته، به طرح دو اشکال و پاسخ به آنها می‌پردازد:

اشکال اول: براساس براهین مذکور، نفس پس از مرگ حتماً باید به بدن دنیایی تعلق بگیرد؛ درحالی‌که بدنی که در برزخ وجود دارد بدنی مثالی است و غیر از بدنی است که در دنیا وجود داشته که بدنی عنصری

بوده، یکی باشد. طبیعتاً نفس باید به‌همان بدن اصلی خودش بازگردد (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۷).

#### بررسی و نقد

اشکالی که در مورد استدلال اول مطرح شد، به این استدلال نیز، وارد است. توضیح اینکه اگر تشخیص انسان به نفس او باشد، همه ثواب‌ها و عقاب‌ها به نفس مربوط خواهد بود. در این صورت، دیگر لزومی ندارد بدن دنیوی و قوای حیوانی خاص آن، در آخرت، همراه بدن باشند. به‌بیان دیگر، بدن خاص و قوای بدنی خاص، در تشخیص و هویت انسان هیچ نقشی ندارند و مهم نفس است که در هر دو نشئه یکی است و همین نکته برای اینکه ثواب و عقاب، عادلانه برای شخص اجرا شود، کافی است.

### دلیل چهارم: مخالف حکمت بودن تعلق نفس به بدنی

#### غیر از بدن دنیوی

#### تبیین منطقی استدلال

۱. نفس انسانی افعال جزئی خود را به‌واسطه قوا و مشاعر و حواس بدنی که در حقیقت همان اجزای بدن او هستند، انجام می‌دهد؛
۲. اجزای بدن او در اجرای این افعال دارای حظ و بهره‌ای هستند؛
۳. بدون شک در آخرت، سعادت و شقاوت حسی، علاوه بر شقاوت و سعادت عقلانی وجود خواهد داشت؛
۴. حکمت الهی اقتضا دارد که برای این حواس که منشأ افعال جزئی هستند، بهره‌ای از ثواب و عقاب حسی وجود داشته باشد. ایشان در این قسمت به کلام صدرالمتألهین در *التسواهد الربوبیه* استناد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۷۸-۲۷۹)؛
۵. لازمه اینکه نفس به بدن اصلی بازگشت نکند، آن است که لذات و آلام حسی به بدنی مرتبط شود که غیر از بدن اولی است و این، با حکمت خداوند منافات دارد؛

نتیجه: حکمت خداوند متعال اقتضا می‌کند که بدن اول را بازگشت دهد تا همان بدن مشمول عقاب و ثواب باشد (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۸-۱۸۰).

#### بررسی و نقد

براساس توضیحات گذشته، روشن شد که تشخیص انسان و حقیقت انسانی به نفس اوست که فصل‌اخیر انسان است و اعضای بدن، در

ملانعیما در پاسخ می‌گوید: چنین تدبیری از سوی نفس نسبت به دو بدن اشکالی ندارد؛ چراکه تعلق نفس انسانی که در ذات خود امری مجرد است، به امور مادی به‌نحو انطباق و حلول در ماده نیست که نتواند به بیش‌تر از یک ماده تعلق بگیرد؛ بلکه تعلق آن به امور مادی از نوع تصرف و تدبیر است که در این صورت جایز است به بیش از یک مورد تعلق گیرد (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۴-۱۸۵).

### بررسی و نقد

در پاسخ به ملانعیما می‌گوییم: براساس فرض ایشان، چنانچه نفس می‌تواند هم‌زمان دو بدن را تدبیر کند، پس منطقاً چه اشکالی دارد نفس قبل از مرگ، بدن مادی و بعد از مرگ بدن دیگری مشابه آن بدن مادی را تدبیر کند؟ پس چرا ایشان تعلق نفس، بعد از مرگ انسان به بدنی دیگر را محال و تناسخ می‌پندارد.

ممکن است از طرف ملانعیما اینچنین پاسخ داد که ایشان تعلق به بدن مادی (اجزای اصلی بدن دنیوی) را شرط لازم برای نفس می‌دانند؛ چه تنها به آن تعلق بگیرد و چه همراه آن به بدن مثالی نیز تعلق داشته باشد.

در پاسخ می‌گوییم ارتباط بین نفس و بدن، یا اجزای اصلی بدن همان‌طور که در بیان مدرس زنجوری نیز آمده، دلیل قابل‌اعتنایی ندارد؛ یعنی برای ارتباط داشتن و شرط بودن تعلق به اجزای اصلی بدن، خصوصاً بعد از مرگ، دلیلی فلسفی و برهانی منطقی از طرف ایشان بیان نشده است؛ در نتیجه توانایی نفس برای تعلق به دو بدن به‌صورت تدبیری همچنان وجود دارد و به‌نظر بدون اشکال است. به‌نظر می‌رسد، جسم خاص و اجزای اصلی این بدن همان‌طور که صدرالمتألهین نیز در برخی عبارات خود اشاره کرده، هیچ دلیل و ویژگی خاصی ندارد و اصل جسمانی بودن، شرط است که با تحقق هر جسمی و تعلق نفس به آن، قابل تحقق است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۰).

### جمع‌بندی

اگرچه اصل ادعای ملانعیما در باب معاد جسمانی با جسم عنصری مورد تأیید و تأکید ما نیز هست؛ ولی به‌نظر می‌رسد دلایل عقلی ایشان در اثبات لزوم محسوس شدن با جسم عنصری دنیوی در معاد، وافی به مقصود ایشان نیستند.

است. زمانی که نفس به بدن مثالی تعلق می‌گیرد، از بدن مادی قطع تعلق شده است و هیچ‌کدام از حواس و مشاعر بدنی و عوارض بدنی که شما ادعا کردید باید در جزا و پاداش همراه نفس باشد؛ همراه نفس نیست؛ باینکه در برزخ یا همان عالم مثال منفصل، جزا و پاداش وجود دارد. بنابراین شما چاره‌ای ندارید جز اینکه بپذیرید یا بدن عنصری اولی در تشخیص و تمایز فرد دخالت ندارد و این خصوصیت تنها به نفس مربوط است و بدن مانند ابزاری در دست آن است؛ یا اینکه بپذیرید جایز است ثواب و عقاب به بدنی غیر از بدن اولی تعلق گیرد و این ظلم نیست (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۲-۱۸۳).

ملانعیما در پاسخ به اشکال مذکور می‌گوید: نمی‌توان پذیرفت که نفس بعد از مرگ و در عالم برزخ بکلی از بدن منقطع می‌شود؛ یعنی درست است که نفس از صورت بدنی منقطع شده و آن صورتی که باعث می‌شد بدن یک اجتماع خاص اجزا کنار هم داشته باشد، دیگر همراه آن نیست؛ اما در مورد ماده بدنی که از جمله آنها ماده اجزای اصلی بدن است، چنین چیزی پذیرفتنی نیست؛ یعنی نفس بعد از مرگ نیز با ماده بدنی خود مرتبط است و همین باعث می‌شود که تشخیص نفس به‌وسیله بدن حفظ شود. اجزای اصلی، تمام خصوصیات بدن را همراه خود دارند و در حقیقت، اتصال نفس به این بدن از حیث ماده برقرار است؛ اما در برزخ به دلیل اینکه نفس، موجودی است که در افعالش به بدن نیاز دارد و بدن اول فعلاً در دسترس آن نیست؛ حکمت الهی اقتضا دارد که این نفس به بدن مثالی تعلق گیرد که شبیه بدن دنیوی است (با تفاوت‌های خاص). برای مثال، قوای نباتی که باعث رشد و تغذیه و تولیدمثل می‌شود، در بدن مثالی وجود ندارد. با توجه به مطالب پیش‌گفته، تعلق نفس به اجزای بدنی از بین نمی‌رود (طالقانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۳-۱۸۴).

### بررسی و نقد

این ادعا که نفس بعد از مرگ ارتباط خود را با اجزای اصلی بدن حفظ می‌کند و تشخیص به‌وسیله بدن حفظ می‌شود، دو ادعایی هستند که ایشان هیچ دلیلی برای اثبات آنها ارائه نکرده است.

اشکال دوم: چگونه ممکن است نفس واحد به دو بدن تعلق بگیرد؛ بدان معنا که هم بدن اصلی دنیوی را از حیث ماده آن مدیریت کند و هم بدن مثالی را؟



## ۲. معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی

از دیدگاه آف‌اعلی مدرس زنوزی، جسمی که در معاد است به هیچ‌وجه نمی‌تواند جسم عنصری دنیوی با همین حالت فعلی او باشد؛ چه فرض را بر این بگذاریم که دارای نفس مجردی هستیم و چه خلاف این را باور داشته باشیم؛ در هر دو صورت، معاد با جسم عنصری دنیوی دارای محذور عقلی است. تبیین محذور عقلی به این صورت است که اگر نفس مجردی در کار نباشد، معاد جز اعاده معدوم چیز دیگری نخواهد بود؛ یعنی همان بدنی که از بین رفته و نابود شده، بازگردد و این از مسائلی است که فلاسفه آن را اعاده معدوم و باطل می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۶)؛ و چنانچه دارای نفس مجردی باشیم، بازگشت روح مجرد به همین جسم در زیر خاک، تکرار همین نشئه دنیاست و این، در حالی است که براساس نص قرآن نشئه دنیا غیر از آخرت است (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ص ۹۲-۹۳).

صدرالمتألهین در بحث معاد جسمانی، به معاد با جسم مثالی تصریح دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۱۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۵۱). ایشان با توجه به محذورهایی که در جسم عنصری ملاحظه می‌کرد، به این نظریه قائل شد. وی معتقد است نفس، بدنی مثالی را در عالم مثال برای خود ایجاد می‌کند که قیامی صدوری به نفس دارد (یعنی معلول نفس است) که مجرد از عروض حالات و صور و کمالات و تجدد حرکات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۰؛ کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۹-۳۳۶). دیدگاه ایشان قطعاً مورد پذیرش حکیم زنوزی نیست. دلیل عمده حکیم زنوزی مبنی بر عدم موافقت با دیدگاه صدرالمتألهین عدم انطباق این دیدگاه با ظاهر شریعت است. از منظر مدرس زنوزی معاد با جسم عنصری از مسائل قطعی دینی است؛ ملاعیما طالقانی نیز چنین دیدگاهی داشت (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲-۹۳).

از دیدگاه مدرس زنوزی، عالم هستی، از بالاترین موجود هستی به سمت پایین، دارای سلسله‌مراتب و متصل می‌باشد. در مرتبه بالای آن، ذات باری تعالی است و پایین‌ترین مرتبه آن، هیولای اولی یا ماده اولی. به همین ترتیب، قوسی از صعود و نزول به وجود می‌آید که موجودات از عالم بالا به پایین افاضه می‌شوند و به صورت صعودی از ماده به سمت شریف‌ترین مراتب، تکامل پیدا می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۲۲۹).

این سیر تکاملی در موجودات مختلف، متفاوت است و این تفاوت به علت اختلاف در ذات آنهاست. ماده‌ای که سیر نهایی‌اش این است که به انسانی با کمالات تبدیل شود، متفاوت است با ماده‌ای که قرار است به اسب یا درخت مبدل گردد. ماده‌ای که قرار

است به انسان تبدیل شود، از همان ابتدای تکوین، تحت تدبیر نفس کلی که همان مدبر و فاعل اصلی آن است، قرار می‌گیرد تا در ادامه حرکت جوهری به کمالات خود برسد و از آنجا که در این مراتب به نوعی اتصال وجود دارد، نوعی اتحاد حقیقه و رقیقه بین این نفس جزئی و آن نفس کلی برقرار است (همان، ص ۱۳۸).

از منظر مدرس زنوزی، همان‌گونه که قوا و اعضای انسان در اختیار و تحت تسخیر او هستند، در مرتبه بالاتر به علت همان اتحادی که ذکر شد، در تسخیر نفس کلی نیز قرار دارند. به بیان دیگر، نفس کلی در مرتبه بالاتر خود، دارای نوعی تدبیر نسبت به مرتبه پایین و قوای آن نیز هست (همان).

از دیدگاه ایشان، همان‌گونه که در بیان ملاعیما نیز ملاحظه شد، نفس و بدن دارای ترکیب اتحادی هستند. این ترکیب در تمام حقیقت وجودی انسان تبلور دارد. به دلیل همین اتحاد است که نفس انسانی ودایعی از خود در بدن به یادگار دارد و حتی بعد از مفارقت نفس از بدن، بدن تحت تدبیر نفس کلی قرار می‌گیرد و ارتباط نفس با بدن از طریق اتحاد با نفس کلی، منقطع نمی‌شود. این تدبیر به وسیله نفس کلی باعث می‌شود که بدن بعد از مفارقت از نفس به حرکت صعودی خود ادامه دهد و به بدنی متناسب با نفس اخروی که لایق پذیرش آن نفس باشد، تبدیل گردد؛ همان‌گونه که مراتب جمادی، نباتی و حیوانی را پیموده تا در این نشئه لایق نفس انسانی شود (همان).

مدرس زنوزی بر این باور است که ترکیب اتحادی نفس و بدن مرجحی است برای اینکه بدن ودایعی از نفس را در خود داشته باشد. به بیان دقیق‌تر، بدن همان تجلی و بروز نفس است در مرحله مادی، و نفس همان بدن است در مرتبه مجرد آن. به بیان دیگر، نفس و بدن حقیقتی ممتد و کش‌دار طولی هستند که از مرتبه مجرد آن به «نفس» و از مرتبه مادی آن به «بدن» تعبیر می‌شود. همین مسئله باعث می‌شود که نفس با بدن دیگری امکان ارتباط نداشته باشد؛ چراکه این ارتباط، اعتباری و جعلی نیست، بلکه ارتباطی است تکوینی و حقیقی (همان، ص ۱۰۷؛ کرمانی و امامی فر، ۱۳۹۶؛ امامی فر و سعیدی، ۱۳۹۶).

### ۲-۱. تدبیر نفس نسبت به بدن، قبل و بعد از مرگ

مدرس زنوزی به منظور ارائه فهم بهتر مقوله تدبیر بدن بعد از مرگ، مثالی از قوای نفس عنوان می‌کند. وی اصل قوای حسی را قوه خیال می‌داند و رابطه آنها را علی و معلولی تفسیر می‌کند؛ یعنی حس را معلول خیال می‌داند. زمانی که قوای حسی فاقد کارایی شوند، قوای خیالی فعال می‌گردند؛ همان‌گونه که در خواب چنین اتفاقی رخ

۶. به اعتقاد مدرس زنوزی، نفس هنگام مرگ، فقط جنبه انفعال از عالم ماده را از دست می‌دهد و از این حیث مجرد می‌شود؛ نه از تمام حیثیات قابل و فاعلی؛

۷. با فرض پذیرش این نکته که نفس، تدبیر بدن را به صورت کامل رها نمی‌کند، بازگشت نفس و بدن به یکدیگر را نمی‌توان بازگشت از فعلیت محض به قوه تلقی کرد. نفس هنگام مرگ، جنبه مادیت خود را به صورت کامل از دست نمی‌دهد و مجرد تام نمی‌شود تا لازم باشد دوباره آن را به دست بیاورد؛ بلکه صرفاً رابطه نفس با بدن در برزخ ضعیف و در قیامت، قوی می‌شود (کرمانی و امامی‌فر، ۱۳۹۶؛ امامی‌فر و سعیدی، ۱۳۹۶).

### بررسی و نقد کلام مدرس زنوزی

اولاً، می‌توان گفت ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی نیست؛ ترکیب اتحادی براساس دیدگاه صدرالمتألهین است که نفس را صورت بدن می‌داند؛ درحالی که نفس انسانی، صورت بدن نیست؛ چون نفس در مرحله انسانی، مجرد است و بدن ابزار آن است، نه ماده آن. رابطه نفس انسانی با بدن از نوع رابطه صورت و ماده نیست؛ بلکه از نوع رابطه مدبر و مدبر و راکب و مرکوب است و لذا ترکیب بین بدن و نفس ترکیب طبیعی و اتحادی نیست؛ زیرا در ترکیب طبیعی و اتحادی، آنها از هم قابل تفکیک نیستند؛ درحالی که روح انسانی از بدن قابل انفکاک است؛ هم در خواب و هم با مرگ؛ نفسی که با بدن ترکیب اتحادی دارد نفس نباتی است نه نفس انسانی (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۴۷۶، ۴۷۹ و ۴۸۷). البته این اشکالی است مبنایی که به هر دو حکیم طالقانی و زنوزی وارد است.

ثانیاً، در کلمات ایشان ادعاهایی مطرح شده که حتی اگر بخش اول، یعنی ترکیب اتحادی نفس و بدن را بپذیریم، دلیلی منطقی از سوی ایشان برای پذیرش آن ادعاها مطرح نشده است. ادعاهایی که ایشان مطرح کرده است، عبارتند از:

۱. به دلیل اتحاد نفس و بدن، نفس انسانی وداعی از خود در بدن باقی می‌گذارد؛

۲. بعد از مفارقت نفس از بدن، بدن تحت تدبیر نفس کلی قرار می‌گیرد؛

۳. ارتباط نفس با بدن از طریق اتحاد نفس با نفس کلی، منقطع نمی‌شود. قبل از مرگ، نفس از طریق بسط پیدا کردن در بدن، آن را تدبیر می‌کند و بعد از مرگ، به صورت طولی از طریق نفس کلی به تدبیر بدن می‌پردازد؛

۴. تدبیر بدن به وسیله نفس از طریق اتحاد با نفس کلی، باعث

می‌دهد. این مسئله از باب مراجعه معلول به علت و فرع به اصل است. به همین ترتیب، وقتی نفس از بدن جدا می‌شود، به اصل خود که همان نفس کلی است، مراجعه کرده و بدن از طریق همان نفس تدبیر می‌شود؛ با این تفاوت که نفس، موجودی است مجرد و مستقل و قواموری هستند وابسته به نفس (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱).

قبل از مرگ، نفس از طریق بسط پیدا کردن در بدن، بدن را تدبیر می‌کند و بعد از مرگ، به صورت طولی از طریق نفس کلی به تدبیر آن می‌پردازد (همان، ص ۱۰۳).

ایشان معتقد است که نفس بعد از مرگ، با تشخصات و صورت‌های اعمالی که در زندگی مادی پیموده، به سمت نفس کلی سوق پیدا می‌کند. به همین شکل، وقتی نفس با حفظ خصوصیات جزئی خود، به سمت نفس کلی می‌رود، هیچ منعی ندارد که ماده و بدن نیز با حفظ مراتب و خصوصیات، به سمت اصل خود حرکت کند (همان، ص ۱۰۸). وی مدعی است که در روایات نیز مؤیداتی برای کلام ایشان وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۳۸۳۷).

معاد از منظر مدرس زنوزی، در حقیقت بازگشت بدن به مرتبه نفس است، نه بازگشت نفس به دنیا که بدن، ثابت بوده باشد و روح به سمت آن بیاید (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۴).

کلام ایشان را می‌توان در عبارات زیر جمع‌بندی کرد:

۱. نفس نه تنها با قوای مجرد، بلکه با بدن و قوای مادی و طبیعی و اندام‌هایی که محل قوای مجرد هستند نیز متحد است؛

۲. بدن عنصری، تحت تدبیر نفس کلی، پس از مرگ نیز به تکامل جوهری خود ادامه می‌دهد تا به بدنی تبدیل شود که صلاحیت صعود به نفس جزئی و اتحاد مجدد با آن را پیدا کند؛

۳. نفس هنگام جدانشدن از بدن، برخی از ویژگی‌های خود را در بدن به ودیعه می‌گذارد و حتی اگر ترکیب نفس و بدن، اتحادی نباشد، بازهم باقی ماندن آثار نفس در بدن ممکن است؛

۴. به اعتقاد مدرس زنوزی، بدن عنصری، با حفظ مادیت خود، تکامل پیدا کرده، به سوی جایگاه نفس جزئی حرکت می‌کند. انسان، هم در دنیا و هم در آخرت، حقیقتی مادی - مجرد است و ملحق شدن بدن مادی به نفس جزئی مجرد در آخرت، مستلزم مادی شدن نفس مجرد یا تجرد بدن مادی نیست؛

۵. مرگ صرفاً کاهش تدبیر نفس جزئی نسبت به بدن عنصری است، نه قطع کامل ارتباط آنها؛ همان‌گونه که خواب، ترک موقت تدبیر تفصیلی بدن توسط نفس است؛ مرگ نیز ترک موقت تدبیر تفصیلی بدن توسط نفس جزئی است؛

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۸، *معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی*، تهران، حکمت.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، ۱۳۹۴، «چالش‌های اساسی نظریه افعالی حکیم درباره کیفیت معاد جسمانی از دیدگاه سیدجلال‌الدین آشتیانی»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین* (نامه حکمت)، ش ۲ (پیاپی ۲۶)، ص ۲۸-۱.
- \_\_\_\_، ۱۳۹۵، «تحلیل نقدی استنادات قرآنی در نظریه معاد جسمانی افعالی مدرس»، *تأملات فلسفی*، سال ششم، ش ۱۶، ص ۳۴-۹.
- امامی فر، حمید و احمد سعیدی، ۱۳۹۶، «بررسی اشکالات واردشده بر نظریه افعالی مدرس زنوزی درباره معاد عنصری»، *حکمت اسلامی*، ش ۱۱، ص ۱۰۱-۱۲۶.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر صدر المتألهین*، قم، بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- شاهی شاون، فرهاد، ۱۳۸۴، *بررسی معاد از دیدگاه ملاعیما طالقانی و مقایسه آن با دیدگاه افعالی زنوزی*، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۱، *العترسیه*، تهران، مولی.
- \_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۲، *النشاهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- \_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- \_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طالقانی، محمدنعیم، ۱۳۸۱، *منهج الرئساد فی معرفه المعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، قم، بوستان کتاب.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_ و حمید امامی فر، ۱۳۹۶، «نگاهی نو به نوآوری مدرس زنوزی در معاد جسمانی و رفع اشکالات صدرا در جسم عنصری»، *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ش ۲۵، ص ۱۰۲-۷۹.
- کیاشمشکی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین* (نامه حکمت) دوره یازدهم، ش ۱، ص ۲۴-۵.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مدرس تهرانی، افعالی، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس افعالی مدرس طهرانی*، تدوین محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- نبویان، سیدمحمد مهدی، ۱۴۰۰، «معاد جسمانی عنصری از دیدگاه ملاعیما طالقانی»، *حکمت اسلامی*، ش ۲۹، ص ۱۲۵-۱۴۴.
- نقیی، سیدمحمدحسین و عبدالله نصری، ۱۳۹۶، «معاد جسمانی از منظر قاضی سعید و افعالی مدرس»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش ۲۱، ص ۱۳۳-۱۵۰.

می‌شود بدن بعد از مفارقت از نفس، به حرکت جوهری و صعودی خود ادامه دهد و به بدنی متناسب با نفس اخروی تبدیل شود؛ همان‌گونه که مراتب جمادی و نباتی و حیوانی را طی کرده تا در نشئه دنیوی لایق نفس انسانی شود.

حکیم زنوزی برای اثبات هیچ‌یک از این ادعاها دلیل نقلی و عقلی ارائه نکرده و به‌صرف ادعا نمی‌توان مسئله‌ای فلسفی و دینی را حل‌وفصل و نتیجه‌گیری کرد.

## نتیجه‌گیری

- در این مقاله به بررسی دیدگاه دو فیلسوف صدرایی در بحث معاد جسمانی پرداختیم؛ یافته‌های پژوهش را می‌توان در موارد ذیل، بیان کرد:
۱. هر دو فیلسوف، به معاد جسمانی با بدن عنصری معتقد هستند.
  ۲. هر دوی ایشان، اصل معاد جسمانی را از شریعت پذیرفته و درصدد تبیین عقلانی آن هستند.
  ۳. هر دو فیلسوف، با معاد مثالی صدر المتألهین، مخالف و آن را ناکافی برای تبیین معاد شریعت می‌دانند.
  ۴. ملاعیما طالقانی پنج دلیل برای تبیین معاد جسمانی عنصری ارائه کرد: دلیل اول: ظالمانه بودن ثواب و عقاب در صورت یکسان بودن بدن دنیوی و اخروی؛ دلیل دوم: لزوم تناسخ؛ دلیل سوم: دخیل بودن قوای حیوانی و نباتی در هویت انسان؛ دلیل چهارم: مخالف حکمت بودن تعلق نفس به بدنی غیر از بدن دنیوی؛ دلیل پنجم: سببیت بدن در تمایز و تشخیص انسان.
  ۶. هیچ‌کدام از این دلایل از دیدگاه ما، کافی برای اثبات و تبیین عقلانی معاد جسمانی عنصری نیستند و با نقدهایی مواجهه هستند که به تفصیل در متن اشاره شد.
  ۵. مدرس زنوزی با اتکاء بیشتر بر مبانی صدرایی، خصوصاً حرکت جوهری و ارتباط نفس و بدن حتی بعد از مفارقت نفس از بدن، تلاش در تبیین معاد جسمانی عنصری داشت.
  ۶. بیانات مدرس زنوزی مشتمل بر ادعاهایی هستند که دست‌کم، برای توجیه آنها در کلام ایشان، دلایل منطقی نیافتیم.
  ۷. در نهایت می‌گوییم اگرچه معاد جسمانی با بدن عنصری، ادعایی صحیح و مطابق با ظواهر آیات و روایات است؛ اما اینکه این دو دیدگاه توانسته باشند از این امر خطیر تبیین عقلانی ارائه کنند؛ امری است که نمی‌توان درستی آن را احراز کرد.