

کیفیت معاد جسمانی در دیدگاه علامه محمدحسین غروی اصفهانی

محمد رضا ارشادی نیا^۱

چکیده

ترسیم کیفیت معاد جسمانی، از معضلات باورهای دینی است که از دیرباز مورد بررسی دین‌باوران بوده و اندیشمندان این حوزه را به دو قطب متقابل کشانده است. برخی معاد جسمانی را به کلی انکار کرده و در مقابل برخی به انحصار معاد در معاد بدنی روی آورده‌اند. اصول حاکم بر معرفت نفس در هر دیدگاه، زاویه افتراق را با دیدگاه دیگر استوار ساخته و سبب تنوع آرا گشته است. در نظام حکمت صدرایی، اصولی پی‌ریزی شده تا با هماهنگی متون دینی، بیان کیفیت توجیه‌پذیر شود. حکیم مؤسس، آقاعلی مدرس با احساس در انداختن طرحی نو، با رویکرد «بدن پویا به سوی نفس»، به نظریه خاصی درباره معاد بدن پرداخت. طرح وی مورد استقبال صاحب‌نظران قرار نگرفت، ولی از سوی برخی پذیرفته و تأیید شد. از آن جمله علامه محمدحسین غروی اصفهانی است که به تبع استاد و با توجه به درون‌مایه‌های حکمت متعالیه، در وجیزه‌ای به احیای نظر استاد خود پرداخت. این وجیزه از آن نظر اهمیت دارد که می‌کوشد با مرتب‌سازی نوین از اصول حکمت صدرایی، نظریه آقاعلی حکیم را با ابهام کمتر و تلخیص بیشتر توجیه‌پذیر کند. نظر وی در بخش مبانی با زمینه صدرایی و در بخش رهیافت‌ها با پیشینه رهیافت‌های استادش آقاعلی مدرس نمود دارد. آمیزه‌ای از مبانی متعالی و پایبندی به مواضع کلامی، رهاوردی نو برای پردازش کیفیت معاد جسمانی در منظر علامه اصفهانی است.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، صدرالمتألهین شیرازی، حکیم آقاعلی مدرس، علامه محمدحسین غروی اصفهانی.

■ استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه سبزوار mrershad@chmail.ir

مقدمه

«معاد جسمانی» اصطلاحی کلامی و برگرفته از مقابله اسمی با «معاد روحانی» است، ولی این تعبیر در متون دینی وارد نشده است. عبارات قرآنی و روایی مربوط به معاد جسمانی، ناظر به احیای اجزا و اعضای بدن یا به‌طور کلی احیای مردگان است و از همین‌جا با طی دو گام از معاد بدنی به معاد جسمانی طی طریق گردیده و در گفتار دانشوران جاری شده است. در نظر علامه آقا محمدحسین غروی اصفهانی همانند همه دانشمندان اسلامی، معاد جسمانی و معاد بدنی درباره حشر انسان مترادف است و اهمیت پردازش به تحلیل و اثبات معاد جسمانی از آن‌روست که زبان همه شرایع حقه به آن گویاست، ولی به‌رغم توجیه مستدل و بیان کیفیت آن، به این بداهت نیست و بر مقدمات و مبانی عمیق فلسفی و عقلانی متوقف است و از ظاهرگرایی اشعری نمی‌توان میوه مقصود چید. علامه اصفهانی با اختصار و ایجاز طی پنج مقدمه متشکل از اصول کلی فلسفی-دینی، این مبانی را در رساله‌ای موجز گرد آورده تا در راستای مبانی صدرایی به اثبات مطلوب پردازد، ولی نقطه افتراق او با صدرا در استنتاج از رابطه نفس و بدن بعد از مرگ است؛ به‌گونه‌ای که به‌رغم رخداد مرگ، هنوز رابطه یک‌طرفه نفس با بدن بر اثر تعلق به ودایع نهاده در بدن برقرار است، و همین امر سبب می‌شود بدن به تکامل جوهری ادامه دهد و در بعث به روح خود بپیوندد و معاد جسمانی را شکل دهد.

رابطه متقابل نفس و بدن

تبیین رابطه متقابل نفس و بدن، مهم‌ترین مسئله‌ای است که در توجیه کیفیت معاد جسمانی نقش ایفا می‌کند. در حشر جسمانی، منظور از جسم همان بدن است، ولی چون واژه بدن ایهام‌برانگیز است، باید پیشاپیش معلوم شود منظور از بدن مبعوث در رستاخیز چیست.

بدن محسوس، ترکیبی از عناصر گوناگون است که با تغذیه از طبیعت با هیئتی تألیفی گرد آمده است. اما در این مبحث منظور از بدن، جمع این اجزا در کنار یکدیگر به عنوان توده‌ای از عناصر نامرتب یا مرتبط و همساز نیست، بلکه پس از این تجمع، وحدتی تألیفی پدید می‌آید که شایستگی هم‌زیستی با روح را پیدا می‌کند و منظور از بدن، همین تجمع تألیفی است. بر اساس تجرد روح، تأثیر و تأثر روح مجرد و بدن جسمانی ناممکن است و حلقه میانجی را روح بخاری که واجد شرایط هم‌سازی با طرفین را دارد، ایفا می‌کند (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۴).

ضمیر این تحلیل، بر تشبیه‌انگاری میان نفس و بدن استوارتر می‌آید. از این رو، از تعبیرات متعالی صدرایی در آن خبری نیست و از نیاز به واسطه‌گری روح بخاری بین نفس مجرد و بدن مادی سخن به میان آمده است. اما بر مبنای صدرایی «النفس کل القوی» و تنزل روح در مراتب نزولی، این خود نفس است که در مرتبه روح بخاری و سپس اعضا حضور دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۵۰). از این رو، وی می‌کوشد خود را با آموزه‌های متعالی هماهنگ سازد تا با آنها به مقصود نایل گردد و در این راستا، جایگاه بدن و منظور از آن اهمیت خاصی دارد. در نظر وی، بدن طبیعی و جسمانی، قطعاً در معاد جسمانی منظور نیست، بلکه بدنی است که مبدأ جنس طبیعی و ماده نفس باشد. ماده نفس یعنی جهت بالقوه در نفس، جسم بما هو جسم نیست، بلکه «روح بخاری» است که مبدأ حیات ساری در همه اعضاست. البته روح بخاری نه از حیثیت ماده و جنس، بلکه از آن نظر که متعلق و حامل نفس ناطقه است. چنان‌که اعضا از حیث ماده اعدادی برای حدوث روح بخاری، با روح بخاری متحدند، روح بخاری هم از همین حیث، یعنی نقش مادیت و بالقوه‌بودن، با نفس متحد بالذات و بدون واسطه است و نفس با اعضا بالواسطه اتحاد دارد. از این رو، تعبیر شایسته آن است که همه از مراتب نفس به شمار آیند. توجه به حیثیت یادشده بسیار اهمیت دارد؛ زیرا اگر به این حیثیت نظر نشود، از حیثیت دیگر همه اعضا و روح بخاری، صور بالفعلی هستند که ربطی به نفس ندارند و اختلاف در ترکیب اتحادی یا انضمامی نفس و بدن از همین نگاه متفاوت سرچشمه می‌گیرد. اکنون باید کدام‌یک را صائب دانست؟ علامه تعیین موضع قصرانگاران را نمی‌پسندد و به سوی گزینش پیش نمی‌رود و بهتر می‌بیند نظر را به این مطلب جلب کند که اتخاذکننده یکی از دو سویه، از گذرگاه کدام حیثیت به نتیجه معبر زده است. بنابراین،

بصیرت نقادانه اقتضا می‌کند ناظر دارای دو چشم بینا باشد و با نظر صائب به تعیین مطلوب بپردازد (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۵).

زیرنهاد این تحلیل را که با تأکید بر وحدت نفس و روح بخاری و بدن متمرکز است، درون‌مایه‌های مبسوط حکمت متعالیه تأمین می‌کند. مساوقت وجود و وحدت، برگشت هر کثرت به وحدت، و اصل و غایت بودن وحدت برای کثرت، از مطالب پرتوافکن بر وحدت نفس در بنیه حیوانی، و وحدت مبدأ آثار و افعال گوناگون نفسانی و جسمانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۳۳). نفس با وحدت خود متضمن همه قوای مدرک و محرک است که نوعاً متخالف در نشئه بدن، و متحد در نشئه نفس هستند (همان، ج ۸، ص ۱۴۹).

از زاویه دیگر، نگرش یگانه‌انگار به هستی و کاربرد آن نیز اقتضا دارد در موارد مختلف به آموزه وحدت وجود، یکسان نظر نشود. وحدت شخصی درباره مقادیر و زمان و موجودات تدریجی و اعداد و اجسام طبیعی، در هر مورد معنا و بروز خاص خود را دارد؛ همچنین در جواهر مجرد حکمی غیر از جواهر مادی دارد. بنابراین، محال است جسم واحد بر اثر نقص وجود و ضیق گنجایش، موضوع اوصاف متضاد باشد. به همین دلیل، در بدن انسان موضع چشم و گوش و دیگر قوا فرق دارد. اما جوهر نفسانی با وحدتی که دارد، همه مقابلات در او گرد می‌آیند و هرچه تجرد انسانی و قوت و کمالش افزایش یابد، احاطه‌اش به اشیا بیشتر و همگرایی متخالفات در او افزون‌تر است. بنابراین، با تدرج در کمال به جایی می‌رسد که هیئت وجود را در ذات خود استیفا می‌کند و جهانی عقلانی در موازات جهان محسوس می‌گردد.

رهاورد این نگره آن است که مدرک جمیع ادراکات حسی و خیالی و عقلی و فاعل جمیع افعال طبیعی و حیوانی و انسانی در انسان همان نفس مدبر است. این نفس است که به مرتبه حواس و ابزار طبیعی نزول می‌کند و هموست که به مرتبه عقل فعال و مافوق آن، در آن واحد صعود می‌نماید؛ زیرا سعه وجودی او پرتوافکن به اطراف و اکناف بدن است. ذات نفس متطور به شئون و اطوار مختلف می‌شود و با امر الهی فرود به منازل قوا و اعضا پیشه می‌کند، و هنگامی که به ساحت مواد و اجساد تنزل می‌نماید، حکمش حکم قواست و هنگام رجوع به ذات و حقیقت جوهرش اگر تمامیت بپذیرد، همه در او با وحدت گرد می‌آیند (همان، ج ۹، ص ۱۹۰).

همین نگاه توحیدگرایانه است که همه موجودات را از وجهه نظر آیه بودن، مشیر به وحدت الهی می‌داند و از این رو، باید وحدت را دارا باشند و نفس انسان از منظر حکایت‌گری از عالم ربوبی، جمیع متفرقات بدنی و قوا و آلات را به نحو وحدت مجموعی، در خود داراست (همان، ج ۸، ص ۱۲۲). صدرا رابطه نفس و بدن را با این مشی توحیدگرایانه تبیین می‌کند. او برای تصویر بدن در مراحل مختلف گونه‌های وجودی انسان را به انسان طبیعی، انسان برزخی و انسان عقلی تقسیم می‌کند که هر کدام برای دیگری با تمام قوا و اعضا، ظل و سایه به شمار می‌آید. قوای بدنی و اعضا، سایه و نماد برای نفس مدبرند، و انسان برزخی با تمام قوا و اعضای نفسانی برزخی، سایه و نماد انسان عقلی است. بنابراین، بدن طبیعی به دو مرتبه سایه برای رتبه عقلی انسان است (همان، ج ۹، ص ۷۰).

بر اساس مشی توحیدگرایانه، صدرا نتیجه اصول دهگانه را در تصویر معاد جسمانی، منتهی به عینیت بدن دنیوی و اخروی می‌داند و بدن مثالی در نظر اشراقیون یا بدن عنصری مباین را مردود برمی‌شمارد. به نظر او، مجموع بدن و نفس با شخصیت حقیقی مبعوث می‌گردند. وی این نظر خود را مطابق شریعت و موافق برهان و حکمت اعلام می‌کند و غایت‌گروی قوا و طبایع، و «لزوم عود کل» معاد عین اجزا و اعضا به آخرت است، ولی نه با عینیت مادی، بلکه با عینیت صوری (همان، ج ۹، ص ۱۹۸) و عینیتی که از آیات قرآنی درباره بدن دنیوی و اخروی برداشت می‌شود، از حیث صورت است، نه از حیث ماده؛ زیرا مشهود است که در حیات دنیوی بدن در تحول و انتقال و تبدل و زوال است و عین آن هیچ‌گاه باقی نیست، ولی شخصیت انسان دچار خدشه نمی‌شود. پس چگونه می‌توان به عینیت بدن دنیوی و اخروی از جهت ماده رأی داد؟ (همان، ج ۹، ص ۳۲).

رابطه علّی و معلولی بین نفس و بدن

علامه از زاویه‌ای دیگر رابطه علیت و معلولی طرفینی بین نفس و بدن را برقرار می‌بیند و با همه ثنویتی که بین دو طرف در این رابطه به نظر می‌آید، می‌کوشد بر درون‌مایه‌های حکمت متعالیه مبنی بر اتحاد بین نفس و بدن تحفظ نماید. در این رابطه بدن علت اعدادی برای نفس است و نفس علت ایجابی برای بدن. حدوث نفس مشروط به وجود روح بخاری، و روح بخاری مشروط به ترکیب خاص بین اعضاست. این شرطیت بدین

معناست که هرکدام نقش فراوری اعدادی برای مشروط را دارند، و مشروط برای آنها نقش ایجابی دارد. ایجاب در اینجا به معنای فاعل مابه‌الوجود است نه مامنه‌الوجود. فیض وجود از نفس مرور می‌کند و به روح بخاری، و از او به اعضا می‌رسد. این انگاره با کمک ترکیب اتحادی بین ماده و صورت (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۵) و برقرار بودن نسبت بالقوه و بالفعل بین آن دو، توجیه خود را بازمی‌یابد؛ اعضا برای روح بخاری علت اعدادی و روح بخاری برای نفس علت اعدادی، و بالعکس این رابطه از سوی نفس برای روح بخاری و روح بخاری برای اعضا، تبدیل به ایجاب می‌گردد. پذیرش فعلیت بالقوه از بالفعل به اتحاد بین طرفین می‌انجامد و اتحاد اعضا با روح بخاری و روح بخاری را با نفس توجیه‌گر می‌سازد (همان، ص ۱۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۳).

افزون بر این، جعل واحد تضمین‌کننده ترکیب اتحادی است. در ترکیب اتحادی متحدین مجعول به جعل واحد هستند؛ زیرا استقلال در جعل و ایجاد به استقلال در وجود می‌انجامد، و اتحاد بین دو متحد، بالذات است و اختلاف‌شان به اعتبار. در نتیجه، هرگاه دو مجعول به جعل واحد باشند، صورت که مجعول بالذات است، نقش فاعل را برای مجعول بالعرض، یعنی ماده دارد (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۶).

با این دو نکته آشکار می‌شود هریک از ماده و صورت، دارای نقش علیت برای همدیگر هستند، ولی ماده نقش اعدادی و صورت نقش ایجابی دارد. از دو جستار اتحاد و علیت به‌نحو پیش‌گفته، این رهیافت برمی‌آید که مناسبات ذاتی بین دو طرف برقرار است؛ وگرنه، اختصاص هریک به ایجاب و اعداد وجهی ندارد (همانجا؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۹).

صدرا با واکاوی دقیق مبانی این مطلب، از رابطه ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، به رابطه بین نفس و بدن پرداخته است. رهیافتی که از این رابطه به‌دست می‌آید و علامه به آن نپرداخته و باید در بسط تفصیلی حکمت متعالیه شاهد بود، این است که در این ترکیب، زوال و بقای هریک از دو طرف مرکب، به یکدیگر وابسته است؛ زیرا نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به تمام است. بنابراین، در وجود خویش به صورت وابسته است و از سوی صورت نیز مطلب چنین است، و تعین هر صورت به ماده به‌عنوان حامل تشخیص است. براین اساس، وجود ماده به‌عنوان شیء ناقص به‌خودی‌خود محال است و

باید چیزی به آن تمامیت دهد که صورت، علت تمامیت آن است. عین همین رابطه و ملازمه میان نفس و بدن برقرار است. هر نفسی با بدن خاص خود در کون و فساد ملازمه دارد؛ زیرا نفس از جهت نفس بودن، عین همان صورت نوعی برای بدن و علت صوری ماهیت نوعی نفسانی است و بدن از جهت بدن بودن، ماده برای نفس متعلق به آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۴).

صدرا اعلام می‌کند این توجیه را بر اساس مماشات با رأی مشهور حکما ارائه ارائه داده است، ولی از ارائه نظر خاص خود غافل نمی‌ماند و به بازسازی و تکمیل آن اقدام می‌کند: نفس تا وقتی جوهر ضعیف و وجود خسیس دارد، مانند دیگر صور و اعراض طبیعی، نیازمند مقارنه با بدن طبیعی است و زوال هر یک، زوال دیگری را در پی دارد، ولی نفوس بشری دارای گونه‌ای دیگر از وجود، غیر از وجود تعلقی انفعالی طبیعی است که این وجود، متحصّل به وجود مفارق گونه است و اگر از حیث نفسانی که وجود تدبیری و تعلقی اوست برکنار گردد، سبب نابودی مطلق ذاتش نمی‌شود؛ زیرا ذاتش وجود متحصّل مفارقی یافته و چنین وجودی محال است بعد از جدا شدن دوباره به ماده بدنی تعلق داشته باشد، و همین بیان است که به استحاله تناسخ می‌انجامد (همانجا).

در سراسر تلاش صدرا، آشکار است که رابطه نفس و بدن، رابطه اتحادی است و از زوایای مختلف می‌توان این مطلب را به اثبات رساند، و تعدد آثار طبیعی مانند حرارت و برودت و جذب و دفع، و آثار نباتی مانند تغذیه و تولید، و آثار حیوانی مانند حس و تخیل و افعال، و ادراکات نطقی دلیل بر تعدد مبادی نیست تا کسی بپندارد انسان، مرکب از صورت طبیعی و سه نفس نباتی و حیوانی و انسانی است. در سویه مقابل، برخی بر این رأی هستند که انسان، همان نفس عاقل است و دیگر مقامات از ابتدای حدوث تا پایان عمر امور عارض بر اوست، و بدن و دیگر قوای بدنی در برابر نفس، مانند ابزار برای صنعت‌گر است که هیچ مدخلیتی در حقیقت و وجودش ندارد، و تنها در تکمیل کار نقش دارد. در نظر صدرا رابطه ابزارانگاری، درست نیست، و حق این است که انسان هویت واحد دارد، ولی دارای نشئات و مقامات عقلی و خیالی و حسی است، و در هر سه نشئه با عقل و خیال و حس گونه‌ای اتحاد دارد (همان، ج ۸، ص ۲۵۰، ج ۹، ص ۲). وجود انسانی از پایین‌ترین منازل آغاز می‌شود و به تدریج رو به ارتفاع پیش می‌رود تا به درجه عقل و معقول می‌رسد. اشارات قرآنی می‌تواند برای مخاطبان هوشمند این مطالب

را اثبات کند. صدرا در این رهگذر آیات نخستین سوره انسان را برای سیر تدریجی و تکاملی نفس به استشهاد می‌گیرد که وجود انسان از «شیئیت عدم قابل ذکر» تا درجات «شکور» مسافت طولیلی را پیموده است. مهم‌ترین نشانه رابطه اتحادی نفس و بدن، تأثیر و تأثر در یکدیگر است و از این رو، بیماری بدنی و جدایی از آن برای نفس همچون آلام عقلی و وهمی، ناگوار و دردناک است. بنابراین، چون نفس انسان، جوهری قدسی است و از سنخ ملکوت است، وحدت جمعی دارد که ظل وحدت الهی است و بعد از برگشت به موطن اصلی ذاتاً عقل است و در ضمن خود مراتب قوای حیوانی، از تخیل تا پایین‌ترین مراتب حیوانی، یعنی احساس را داراست، و قوا با همه کثرت و تفنن افعال، به وجود واحد لطیف در نفس موجود است. این تجمع و وحدت قوا، نفس را از حد محسوسیت تا حد معقولیت برمی‌کشد. نفس از اعلا رتبه مجرد به مقام طبیعت و مقام حس و محسوس تنزل می‌کند و هم‌درجه طبایع و حواس می‌شود؛ هنگام لمس عین عضو لامس و هنگام استشمام و چشایی عین آن قواست، و با ارتفاع به مقام خیال، قوه مصوره است و می‌تواند از این منازل نیز رفعت یابد و به مقامات عقول قدسی برسد و با هر عقل و عاقل متحد شود (همان، ج ۸، ص ۱۳۴).

با این نگرش، انسان در حیات دنیوی مجموع نفس و بدن است که با همه اختلاف منزله با یکدیگر، به یک وجود موجودند و یک چیز هستند، ولی شیء واحدی که دو طرف دارد: یکی تبدیل‌شونده و تباهی‌پذیر که فرع، و دیگری ثابت و باقی که اصل به شمار می‌آید. هرچه نفس در وجود خود کامل‌تر شود، بدن مصفا تر و اتصالش به نفس بیشتر، و اتحاد بین آن دو قوی‌تر می‌گردد، و هنگامی که نفس به وجود عقلی می‌رسد، یک چیز می‌گردند و هیچ مغایرتی بین آنها نیست.

بر اساس همین نگره، پیوند نفس و بدن نیز در آخرت تداوم می‌یابد و آن دو از همدیگر گسست‌ناپذیرند، و این گمان عمومی مقبول نیست که نفس بعد از تبدیل وجود دنیوی به وجود اخروی، از بدن دنیوی جدا می‌گردد و مانند عربانی می‌شود که لباس خود را دور می‌افکند. این گمان بر این مبتنی است که بین بدن طبیعی که متعلق ذاتی برای تدبیر نفس و تصرف بدون واسطه در آن است، و بین جثه جمادی که بعد از مرگ به دور افکنده می‌شود، اشتباه رخ داده است. بدن حقیقی همان است که سریان نور حس و حیات در آن ذاتاً و نه با واسطه جریان دارد و نسبتش با نفس نسبت پرتو به خورشید

است. البته تجرد و استکمال عقلی انسان و انتقال از دنیا به آخرت نیز به معنای نابودی قوا و کمالات بدنی نیست؛ زیرا در این مسیر نشئات متبدل می‌شود و نفس با استکمال به عقل تبدیل می‌گردد. نه اینکه برخی قوا مانند حساسه از بین برود و برخی دیگر مانند عاقله باقی بماند، بلکه هرچه ذات انسان کامل تر و رفیع تر شود، قوا نیز کامل تر می‌گردد و هرچه وجود شیء رفیع تر شود، کثرت و تفرقه در آن کمتر و ضعیف تر و وحدت و جمعیت شدیدتر و قوی تر گردد (همان، ج ۹، ص ۹۹).

با این تصویر آنچه در فلسفه موروثی متداول است که بین نفس و بدن رابطه علیت و معلولیت و ثنویت برقرار است، در حکمت متعالیه جایگاه قابل توجهی ندارد.

نظام مند بودن فیض وجود و ترتیب سلسله وار نزول و صعود آن

علامه اصفهانی با تکیه بر قواعد موروثی فلسفی، به تمهید زمینه برای ابراز نظریه خود پیش می‌رود، تا هم اصل معاد و هم جسمانیت آن توجیه پذیر شود. در این جهت قواعد عقلی و حاکم بر همه، قاعده الواحد نقش ایفا می‌کند. بر اساس نگاه توحیدی، فعل واجب، همان وجود منبسط و رحمت واسعه و مشیت فعلی و فیض مقدس است که هر ممکن بالذات را فراگرفته است. از آنجاکه ماهیات امکانی از جهت نیازمندی به مدت و ماده و دیگر شرایط، در قبول فیض وجود متفاوت اند، طبق قاعده «امکان اشرف» فیض وحدانی وجود از عقل اول به دیگر عقول و سپس به عالم نفوس و از آنجا به عالم طبیعت مرور می‌کند تا به هیولا منتهی می‌شود. نزول، باید به صعود بینجامد؛ و گرنه لغویت در فعل واجب برای طی این مسیر، و نیز تالی فاسد طلب عالی برای سافل پیش می‌آید. از این رو، ترقی از درجه قوه محض آغاز می‌شود تا پایان سلسله نظام وجود، به همان آغازش گره بخورد. قاعده امکان اخس، توجیه کننده قوس صعود از اخس به اشرف است (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۳۶؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۹).

نقش این مبادی عقلانی در بیان کیفیت و ضرورت بعثت را، صدرا در حکمت متعالیه نهادینه کرده است. به بیان او، وجود از پایین ترین و فرودین مراتب، به سوی فرازناک ترین مراتب صعود می‌کند، و به همان غایتی که از آن هبوط کرده، برمی‌گردد. وجود بسان دایره ای است که اول و آخرش به هم گره می‌خورد؛ چنان که این آیات بر آن دلالت دارد: (کَمَا بَدَأَكُمْ تَعْوَدُونَ) (اعراف (۷)، ۲۹) و (هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) (روم (۳۰)، ۲۷). زیرنهاد این نظر وحدت گرایی در بینش به هستی است. در این منظر چیزی که وحدت

ندارد، از وجود بهره‌مند نیست؛ حتی کثرت هم معلول وحدت و مبدأ و مرجع آن وحدت است. پس همان‌طور که به وحدت الهی آسمان‌ها و زمین پابرجاست، به وحدت نفسانی نیز بنیه حیوانی قوام دارد. بنابراین، غایت هستی، اتحاد قوا با بدن واحد است و این پیکر ذات واحد و هویت نفسانی دارد تا اینکه به انسان بزرگ تبدیل شود که همه موجودات در آن جمع‌اند و به‌منزله اجزای آن به شمار می‌آیند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۳۲). علامه اصفهانی از این صیروت چنین تعبیر می‌آورد که نفس درجاتی دارد که در آن به سلوک می‌پردازد، و به هر حدی برسد، آماده برای وصول به حد دیگری می‌گردد تا امکان اتصال به نفس کلی یا عقل کلی، که شأنی از شئون حق تعالی است، میسر شود (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۷؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۳). این تصویری جامع از نگرش به اصل معاد است که باید عود بدن و جسم را در پرتو آن تفسیر کرد، و در بازفهمی کیفیت معاد جسمانی، از ماده‌انگاری و دنیاگرایی دوری جست.

حرکت جوهری

از مبانی قویم معرفت نفس در حکمت متعالیه، اصل حرکت جوهری است. علامه بر این سیاق، نفس را در مسیر صعود و امتداد جوهری، در حال رشد و عبور از حیوانیت به انسانیت تا طی آخرین درجات نفس ناطقه رهسپار می‌داند (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۷؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۲ و ۱۲۲). درون‌مایه این اصل نفیس در حکمت متعالیه، برگرفته از آیات کریمه است. در این منظر، آیاتی که اشارات مصرح بر سیر تحولی انسان دارد، آیاتی است که در آنها سخن از هیوط و گذر از مبادی و منازل وجود از «اسفل سافلین» تا «اعلا علیین» است. البته انتقالات و تحولاتی که شخص واحد در راه وصول به حق می‌پیماید، مختص به نوع انسان است. اشیا اگرچه همه متوجه به حضرت الهی هستند، آن‌که بر صراط مستقیم مرور می‌کند و به نهایت می‌رسد، در غیر نوع انسانی پیدا نمی‌شود، و به فرض که آن نوع بخواهد به حضرت قدس واصل گردد، باید از نوع خود منتقل شود و در وهله نخست به باب انسانی و سپس به حضرت قدس وارد گردد. نشئات سه‌گانه برای انسان در ترتیب رجوعی و صعودی، برعکس ترتیب ابتدایی نزولی است؛ زیرا سلسله آغازین ابداعی و بدون زمان و حرکت، ولی سلسله رجوعی با حرکت و زمان است. از این‌رو، برای انسان هستی‌هایی سابق بر حدوث شخصی مادی هست و متون دال بر عالم ذر نیز این مطلب را تأیید می‌کند. بنابراین، انسان به‌حسب فطرت اصلی

به تدریج به سوی آخرت روان است و به غایت مقصودش برمی‌گردد و از وجود دنیوی مادی به سوی وجود اخروی صوری طی طریق می‌کند. تشبیهی که بتواند نسبت دنیا و آخرت را بیان کند، تشبیه دنیا به مهد و نسبت کودک در سن نوباوگی و بلوغ است. انسان مانند کودک تا ضعیف و ناقص است، به مهد مکان و دایه زمان نیازمند است و هنگامی که به شدت جوهری برسد، از این وجود دنیوی به وجود اخروی خارج می‌شود و به وجود نفسانی و استقلال جوهری صوری می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۹۵). علامه با بهره‌مندی از این پایگاه قوی، تصریح و تأکید می‌کند جمیع اجزای این عالم با چهره جبروت و ملکوت و ناسوتی‌اش، دارای حرکت ذاتی و طالب کمال ذات است. البته متحرک‌ها ذاتاً مختلف‌اند. برخی با تمامیت نوع از دایره نوع خود خارج نمی‌شوند و سلوکی به مافوق نوع ندارند. مثلاً درخت به سبیل حیوانیت گام نمی‌گذارد و اسب نیز سبیل انسانیت را نمی‌پیماید، بلکه به رب‌النوع خود که فرشته‌ای آسمانی است، می‌پیوندد، ولی در انسان چنین نیست و جنین سلوک خود را تا درجه نفس ناطقه ادامه می‌دهد، تا به نفس کلی یا عقل کلی بپیوندد که از شئون حق تعالی است (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۷؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۲).

در حکمت متعالیه این مطلب از مسائل نمایان در مقاصد معادی است. همه موجودات بدون استثنا در حال سلوک به سوی خداوندند؛ حتی اگر خود بر اثر غلظت حجاب‌ها شعور به سلوک ندارند، و این حرکت ذاتی و سیر به سوی خداوند در انسان و به‌ویژه در انسان کامل آشکارتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۵۳).

غایات گوناگون در حرکت‌های گوناگون

متحرک‌ها در غایت حرکت مختلف‌اند. از این‌رو، در خروج از نوع و بقای بر نوع متفاوت هستند. برخی پس از رسیدن به کمال خود از نوع خارج نمی‌شوند و نهایت حرکت‌شان همان ماهیت نوعیه تامه است. مثلاً درخت سالک سبیل حیوانیت یا انسانیت نیست، ولی غایت نهایی آن اتصال به رب‌النوع مربی این نوع است که فرشته‌ای آسمانی است. قسم دیگر از درجه نباتی و حیوانی خارج و وارد قلمرو انسانیت می‌شوند؛ مانند جنین انسان که توانایی وصول به درجه نفس ناطقه برایش ممکن است، ولی از حد انسانیت خارج نمی‌شود. نفس به هر حد که برسد، آمادگی ورود به حد بالاتر را کسب می‌کند تا به نفس یا عقل کلی که از شئون حق تعالی است متصل گردد. این اتصال، اتصال وجودی است،

نه مادی دارای تالی فاسدهای بسیار (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۳۲، ج ۹، ص ۹۹ و ۱۴۴).

تناسب غایت حرکت با کمال متحرک

متحرک همواره از حد نقص به سوی کمال خارج می‌شود. از مادیت به مجرد و از مجرد به ثبات و از نفس به عقل و از دنیا به آخرت و از انفصال به اتصال و از فرق به جمع و از بسط به قبض و از موت به حیات دائم پیش می‌رود؛ زیرا در همه تفاضل بین کمال و شرافت و لطافت و دوام و ثبات ملحوظ است (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۸؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۲). از این سخن این توهم پیش می‌آید که اشقیای نیز به این اوصاف کمال دست می‌یابند و عذاب درباره آنها بی‌معناست. علامه وفق مبانی حکمت متعالیه به این مطلب پاسخ می‌دهد. او با تصریح به جمله «کمال کل شیء بحسبه» تمام پاسخ را ارائه می‌دهد و منافاتی نمی‌بیند که شقی به درکات هاویه و سعید به درجات عالییه واصل گردند؛ زیرا مفیض به حسب اقتضای هر کدام افاضه می‌کند (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۸). در نظر صدرا نیز منافاتی میان کمال وجودی حاصل از استغنا از ماده بدنی و بین شقاوت و عذاب نیست، بلکه شدت یافتن وجود که موجب خروج از پوشش‌های مادی می‌شود، سبب شدت ادراک عذاب می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۹۶). ملاصدرا با تحلیل مبتنی بر آیات و روایات به تناسب حشر هر موجود با وجودش می‌پردازد. همه موجودات، حتی جماد و نبات دارای حشر مناسب خویش به سوی خداوند هستند که غایت وجودی آنها را معنا می‌بخشد. قواعد مبرهن و مؤید به آیات فراوان در تعمیم حشر به موجودات مختلف، بر این مبنا استوار است که در طبیعت معطل، و در آفرینش آرامش وجود ندارد، بلکه همه متوجه به غایت مطلوب و مناسب خود هستند (همان، ج ۸، ص ۲۴۹، ج ۹، ص ۱۹۹).

ودایع نفس در بدن

اتحاد نفس با بدن و اعضای بدنی، و تأثیر و تأثر متقابل هریک در دیگری آثاری دارد. به سبب همین اتحاد است که از تکرار اعمال و صنایع در نفس ملکاتی به دست می‌آید و با رسوخ ملکات، افعال کامل‌تر و سریع‌تر بدون مهلت و سنجه صادر می‌شود. دقت هستی‌شناختی این را اثبات می‌کند که عمل در تحقق خارجی، همان مرتبه نازل ملکه نفسانی است و ملکه نفسانی مرتبه عالییه آن عمل است؛ زیرا مناسبت تام بین اثر و مؤثر

وجود دارد، و اثر در مرتبه ذات مؤثر به وجه لایق با آن موجود است. از همین جا نتیجه می‌شود هنگام جدایی نفس از بدن، در اعضا و دایع و آثاری به جا می‌ماند که از همین بقایا می‌توان تشخیص داد این بدن از چه کسی است؛ البته اگر کسی دارای شهود قوی باشد. از همین جا معلوم می‌شود درست نیست بدن به سوی نفسی دیگر غیر از نفس خودش به حرکت درآید؛ چنان‌که مقابل آن، یعنی تعلق این نفس به بدن دیگر معقول نیست (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۸؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۲).

نکته مفقود نامیین و شبهه‌انداز در اینجا آن است که: آیا ملکات در زندگی عارض بر نفس می‌گردد یا بر بدن؟ اگر رسوخ ملکات به معنای عروض بر بدن باشد، می‌توان در فرض جدایی نفس از بدن هم معروض این ملکات را بدن دانست و از آن تعبیر آورد که ودیعه‌هایی از نفس در بدن باقی مانده است، ولی روشن است که ملکات، نفسانی‌اند، نه بدنی. به علاوه، این سخن با نگره ابزارانگاری بر رابطه نفس و بدن ارائه شده است. این مهم‌ترین نقطه عزیمت افتراق نظر علامه از مبانی و رهیافت‌های حکمت متعالیه است، که اگر بتواند بر مبانی پیش‌گفته و عیناً برگرفته از اصول صدرایی آراسته آید، شاید بتواند نوآوری مبتنی بر تحریر جدید از حکمت متعالیه شمرده شود. اما پیشاپیش صدرا، این نگره را با هر دو مبنای عروض ملکات بر بدن و ابزارانگاری نفس و بدن نقد کرده است. ملاصدرا تأکید دارد که موضوع قریب برای نفس، جز با نفس به فعلیت نمی‌رسد و این محال است که موضوع پیش از تعلق نفس متحصل شود، و سپس نفس را دریافت کند، و بعد از آن هم نفس هیچ بهره‌ای در حفظ مزاج و قوام و ترکیب بدن نداشته باشد. زعم بیشتر مردم بر همین است که منی با صورت معدنی تحصیل پیدا می‌کند، و پس از آن صورت نفسانی به آن اضافه می‌شود، اما مطلب این‌گونه نیست. نفس مقوم موضوع قریب خویش است و آن را به وجود بالفعل می‌رساند، و با مفارقت نفس موضوع قریب فاسد می‌گردد و قوای نفسانی که در آن موضوع منتشر بود، نابود می‌شود و برای نفس موضوع بعید به شمار می‌آید و حالتی دیگر به خود می‌گیرد. در این صورت، دو فرض قابل تصور است: یا نوع و جوهرش که به آن وسیله ماده نفس بود، نابود می‌شود و یا نفس صورتی در آن برجای می‌گذارد که ماده را بر طبیعت خود باقی بدارد.

اما صورت دوم چندان از دشواری به دور نیست، مشروط به اینکه کیفیت «استخلاف» قابل توجیه باشد، و به این مطلب پاسخ دهد که: اگر این صورت با فعل نفس پدید آمده

است، با زوال نفس از بین می‌رود و اگر فعل نفس نیست و ماده با صورت دیگری متحصل شده بود، نفس جوهر محصل برای ماده مفروض خویش نیست، و از همین جاست که اگر کسی نتواند از این تنگنا عبور کند، به رابطه ابزارانگاری بین نفس و بدن روی می‌آورد؛ رابطه‌ای که با اصول مبرهن صدرایی به کلی مردود است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۴۹). به نظر صدرا، کسی از رابطه ابزاراری سخن می‌گوید که در صنعت حکمت چندان امعان نظر ندارد. حتی پیشوایان متأخر حکمت، با توجه به اینکه تحصیل بدن پیش از صورت ویژه‌اش با صورتی دیگر محال است، نتوانسته‌اند رابطه ابزاراری را بین نفس و بدن تصحیح و توجیه کنند و آن را مردود می‌دانند. اما طبق باور صدرایی نفس همه قواست و مجمع یگانه و مبدأ و غایت آنهاست و دوگانگی پنداشته‌شده در رابطه ابزارانگاری معنایی ندارد (همان، ج ۸، ص ۵۲، ج ۹، ص ۱۳۵).

مهم‌ترین پیچش نظریه علامه در همین نکته است که می‌تواند در صورت فایق آمدن بر مشکلات نظری، تحریر نوینی را به دنبال داشته باشد، و البته به سادگی نمی‌توان این توقع را به سامان برد. در این راستا می‌توان به کیفیت تأثیر نفس و بدن در همدیگر توجه کرد تا بقای تأثیر نفس را بر بدن پس از جدایی یا استخلاف آثار آن را، قابل توجیه و مقبول یا توجیه‌ناپذیر و مردود دانست. توجه به اعمال بدنی نشان می‌دهد گفتار و کردار تا هنگامی که در شمار هستی حرکات و ماده تکوینی هستند، هیچ بهره‌ای از بقا و ثبات ندارند، ولی از آنها اثری در نفس پدید می‌آید که مدتی باقی می‌ماند. اگر کارها و گفتارها تکرار شود، به استحکام اثر می‌انجامد و احوال به ملکات تبدیل می‌شود (همان، ج ۹، ص ۲۹۱). اشتداد کیفیات نفسانی به ملکه راسخ در نفس خواهد انجامید؛ یعنی صورتی نفسانی می‌شود که مبدأ آثار مخصوص است و فعل بر اثر آن به سهولت صادر می‌گردد. مهم‌ترین دلیل پیدایش این حالت در نفس انسان، مهارت‌ها و صنایع است و تعلیم و تربیت و تأدیب نیز از نتایج همین مطلب است. این آثار حاصل در قلوب و ارواح به منزله نقوش و نوشتارهایی است که بر لوح و صفحه پدیدار می‌شود. کریمه (أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ) (مجادله ۵۸)، (۲۲) و آیات بسیار ناظر به آن، بیانگر همان حقیقتی است که در زبان شریعت به آن «صحیفه عمل» می‌گویند (همانجا). توجه به این مبادی ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که آثار و ودایعی از نفس پس از جدایی قابل بقا نیست و نمی‌توان از بدن به ملکات نفسانی پی برد یا قائل شد در بدن ملکات نفسانی به جا مانده است.

آموزه «جسمانیت الحدوث روحانیت البقاء»

از آن نظر که ماده تا مستعد برای فیضان وجودش نباشد، موجود نمی‌شود، نفس در اول فطرتش انسان طبیعی بشری و بعد از آن انسان نفسانی و سپس انسان عقلی می‌گردد، و در وجود مستقل و روحانیت البقاء می‌شود؛ و بنابراین، بر اثر تجرد فناپذیر نیست. تحلیل چگونگی تعلق نفس در ابتدا و دلیل نیازش به ماده، رابطه نفس و بدن را آشکار می‌سازد. از آنجاکه نفس هنگام تعلق، نیازمند ماده مستعد است، پس ماده نقش علت اعدادی برای نفس، و نفس علت ایجابی برای بدن دارد. پس از جدایی نفس از بدن، نقش علت اعدادی بدن از بین می‌رود، ولی رابطه نفس با بدن بر اثر مناسبت ذاتی از بین نمی‌رود و با استخلاف آثار و ودایع در بدن جهت علت ایجابی خود را برای بدن در حفظ بدن و خاک آن استمرار می‌بخشد. هرچه نفس قوی‌تر باشد، بدن در بقا قوی‌تر خواهد بود. به همین دلیل، ابدان مقربان به حسب درجاتشان فرسوده نمی‌شود. نفس به همین جهت ایجابی، فاعل بدن است و بدن نیز به سوی نفس، یعنی به سوی غایت کمال خود در آخرت در حرکت است، که البته بعد از صفای بدن و خروجش از مادیت به تجرد و از تراکم به لطافت خواهد بود. پس از انتهای مسیر بدن به نفس، فاعلیت نفس بر بدن دوباره آغاز می‌شود و مانند قبل از مفارقت، این رابطه با اندکی تفاوت در بسط و قبض و در فرق و جمع ادامه می‌یابد. پیش از مرگ رابطه به نحو بسط و پراکندگی بود و بعد از مرگ به نحو قبض و جمعیت است (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۹؛ زوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۳).

این دومین نقطه افتراق نظر علامه از حکمت متعالیه است که به رغم آغاز از مبادی علم النفس صدرایی، به نتایجی ره می‌سپارد که در حکمت متعالیه از آنها نمی‌توان اثری دید. اینکه چگونه می‌توان از آموزه «جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء» به بقای آثاری از نفس بعد از مفارقت استدلال کرد، نقطه مبهمی است که به آن امعان نظر نشده است تا بتواند با رهیافت صدرا از این آموزه رقابت کند؛ به ویژه با تأکید بر لطافت و صفای نفس از بدن و تجرد آن، می‌تواند به کلی با حفظ ارتباط نفس با بدن پس از مرگ ناهمساز باشد؛ زیرا تجرد معنایی جز قطع ارتباط با ماده و آثار مادی به هر کم و کیف ندارد. همچنین رابطه علیت بین نفس و بدن، بر اساس ثنویت‌انگاری بین آن دو درست می‌آید، نه رابطه اتحاد و یگانه‌انگاری که در حکمت متعالیه بر آن تأکید دارد و علامه نیز آنها را از مهمات نظر خویش به شمار آورد.

اتصال بدن به نفس

رهیافت ویژه‌ای که علامه به تبع استاد خود آقاعلی مدرس، با طی مطالب پیشین به‌سوی آن رهسپار بود، این مسئله بود که بدن دنیوی در رستاخیز به نفس متصل می‌شود، ولی از مبانی و مطالبی بهره می‌جوید که در حکمت متعالیه درست برای نتیجه مقابل به آنها استناد شده است. ایشان رهیافت خود را بر حضور ذات برای ذات به‌نحو کثرت در وحدت، و مشاهده جمیع جهات ذاتی و عرضی بدنی و نفسانی به شهود حضوری با حضور ذات برای ذات استوار می‌بیند. افزون بر آنکه، آیات قرآنی را بدون نام بردن، ناطق به این مطالب می‌داند (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۹؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲).

در مبادی هستی‌شناسی حکمت متعالیه، این مطلب مبرهن است که نزول از نشئه عقل به نشئه بدن، مقتضی تکثیر واحد و صعود از نشئه بدن، مقتضی توحید کثیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۵۳). در پرتو همین توحید، باید علم حضوری نفس به خود و هویت فراگیر او بر دیگر هویات قوا را معنا کرد. آنچه در قیامت باقی و متمیز است، نفس قائم به ذات است، ولی دیگر قوا، باقی به بقای او هستند؛ زیرا با نفس اتصال و اتحاد دارند (همان، ج ۹، ص ۲۵۰). شرط حضور ذات برای ذات، انقطاع و تجرد از دنیا و کشف پرده از چشم است که نیروی ادراکی یکسر تبدیل به قدرت، و غیب تبدیل به شهادت می‌گردد (همان، ج ۹، ص ۲۹۶). آیاتی که علامه آنها را ناطق به آموزه‌های متعالی می‌داند، به تصریح صدرا از قبیل کریمه (اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا) است که در آن بر حضور کتاب نفس برای خویشتن تصریح شده است (همانجا).

فقد لوازم دنیوی و مادی از بدن اخروی

لازمه توجه به عالم جمع و وحدت، الغای جهات فرق و کثرت است. بنابراین، مشکلی در فقدان برخی مقامات لازم بدن دنیوی و مادی نیست؛ چنان‌که پیش از وجود طبیعی، در مرحله وجود عقلی کلی یا نفس کلی این لوازم ملغی بود؛ نظیر مطلب حالت نطفه و توجه آن به صورت انسانی، که اگرچه متحدالوجود با صورت انسانی است، لوازم منوی و دموی و جسمی و حیوانی با آن نیست (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۹).

این مطلب به تحلیل‌های هستی‌شناخت در حکمت متعالیه موجه است. نفس هنگامی که به عقل محض مبدل شود و در آن هیچ جهت نقص و حالت منتظره باقی نباشد، به

استقلال ذاتی دست می‌یابد. اما پیش از این حالت، اطوار مختلفی را می‌پیماید و نیازمند همه آن قواست؛ گاهی در مقام حس و طبیعت، گاه در مقام نفس و تخیل، و زمانی در مقام عقل و معقول است. نفس تا به این بدن طبیعی، تعلق ذاتی دارد، به همین حالت است، ولی وقتی از این عالم انقطاع پیدا کرد، یا به مقام عقل مجرد دست می‌یابد، اگر از کاملان در علم و عمل باشد، و یا به مقام مثالی می‌رسد، و به حسب اختلاف ملکات و احوال به صورت مناسب متصور می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۶۵).
 به‌رغم نزدیک شدن به موضع صدرا درباره بدن، علامه از این رهیافت عبور می‌کند و به بقای ویژگی‌های بدن دنیوی برای اتحاد با نفس اخروی می‌اندیشد.

آموزه حقیقت و رقیقت

با همه تأکیدی که بر تفاوت وجودی و ذاتی دنیا و آخرت و موجودات‌شان با یکدیگر متمرکز است، باید توجیهی بر حضور بدن دنیوی در آخرت ارائه داد. علامه از آموزه حقیقت و رقیقت استمداد می‌طلبد و توجیه را تمام می‌یابد. بر طبق این آموزه می‌توان گفت لوازم منوی و دموی و جسمی و حیوانی بدن با نفس اخروی حضور دارد، ولی با وجود رقیقه‌ای و لطیف، نه وجود حقیقی و مادی (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۹؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۳).

اینکه میزان این لطافت و رقت چقدر است و چه تفاوتی با نظر صدرا دارد، موضع پرسش بوده، ابهام به‌جای خود باقی مانده است. پس از این مقدمات است که علامه خود را در آستانه ابراز نظر، و نفی نظر متکلمان و صدرا در یک ردیف، ظفرمند اعلام می‌کند:

معاد جسمانی منظور کتاب و سنت، نه به‌معنای عود روح به بدن دنیوی است؛ زیرا ایرادهای عقلی دارد و با آخرت بودن سازگار نیست و همان نشئه دنیاست، و نه به‌معنای تعلق نفس به بدن صوری غیرمادی و غیردنیوی است؛ به‌گونه‌ای که نه بسان عقل، مجرد تام از ماده و صورت امتدادی باشد، و نه مانند بدن دنیوی منغمر در ماده است. در نتیجه این بدن، برزخی است، با اینکه آخرت غیر از برزخ است (غروی اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۱۳۹).

علامه با این موضع نقدی و سلبی، به مقام اثبات بر می‌آید و نظر خویش را اعلام می‌کند:

نفس بعد از رسیدن به کمال ذات خود، هیچ حرکتی برایش نیست و حرکت برای بدن

است، نه نفس؛ زیرا حرکت جز برای خروج از نقص به کمال نیست. بدن اخروی عین بدن دنیوی است نه با لوازم دنیوی؛ زیرا بقای لوازم دنیوی، منافی با حرکت طولی از نشئه به نشئه دیگر است، و نه با مجرد صورت امتدادی که التزام به بدن برزخی است. عینیت حقیقی بدن دنیوی و اخروی با حرکت جمیع اجزای بدن به عالم آخرت بماهو بدن و با همه مقومات بدنی بدن است، نه فقط با مقوم هویت آن. پس نباید گفته شود نفس صورت انسان است و شیئیت شیء به صورت نوعیه آن است (همان، ص ۱۴۰).

علامه با این تأکید، به نفی اصلی مبرهن در حکمت متعالیه برمی‌آید و هیچ لازم نمی‌بیند کمترین توجیه در نفی آن ارائه دهد؛ درحالی‌که در رابطه نفس و بدن که پیشاپیش از اصول حکمت متعالیه و از جمله همین اصل بهره برد، برخلاف نظر وی، می‌توان مطلب را مشهود دید. وی بدون پرداختن به هیچ تحلیل و توجیه به‌صراحت چنین از نظریه خویش نتیجه می‌گیرد: اتکا بر «نفس صورت انسان است و شیئیت شیء به صورت نوعیه آن است»، برای کیفیت وجود بدن اخروی، با منطبق قرآنی منافات دارد: (قال من یحیی العظام و هی رمیم قل یحییها الذی انشأها اول مرة) (یس ۳۶، ۷۸-۷۹). (همانجا).

با همه صراحت‌گویی، علامه به بیان ادله خود و نفی ادله رقیب نمی‌پردازد و سربسته و در پرده این قاعده را منافی کریمه می‌داند. اکنون اگر محک بررسی به میان آید، باید بتواند این کوتاه‌سخن، بر تفصیل ادله رقیب که آن هم مستند به نصوص قرآنی و برهان‌های عقلی است، فایق آید تا با همین اختصار از پرداختن به نظریه مورد رد بی‌نیاز باشد. یادآوری برخی نکات می‌تواند نگرانی امثال علامه را برطرف کند.

یک - عینیت بدن دنیوی و اخروی

به نظر می‌رسد آنچه بیش از هر چیز سبب نگرانی امثال علامه شده، این است که باید بدن دنیوی و اخروی از این‌همانی برخوردار باشند و با نظریه صدرا این‌همانی مخدوش به نظر می‌رسد؛ چنان‌که با نظر متکلمان هم این‌همانی مردود است و سبب تبدیل آخرت به دنیا می‌شود. اما صدرا خود به این معضل توجه دارد و بارها به تحلیل می‌پردازد تا این وهم را بزدايد. همه تحلیل صدرا مبتنی بر معناشناسی عینیت و هستی‌شناسی بدن دنیوی و اخروی و اتحاد وجودی آن دو متمرکز است.

عینیتی که از آیات قرآنی درباره بدن دنیوی و اخروی برداشت می‌شود، از حیث

صورت است، نه از حیث ماده؛ زیرا مشهود است که در حیات دنیوی بدن در تحول و انتقال و تبدل و زوال است و عین آن هیچ‌گاه باقی نیست، ولی شخصیت انسان دچار خدشه نمی‌شود. پس چگونه می‌توان به عنایت بدن دنیوی و اخروی از جهت ماده رأی داد؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۳۲). از آیاتی که دلالت دارد انسان پدیدآمده در آخرت، از ماده طبیعی تکوین نمی‌یابد، بلکه از صورت نفسانی هستی می‌گیرد، این آیه است: (وَنُشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ) (واقعه ۵۶)، ۶۱ (همان، ج ۹، ص ۲۹۶).

از موارد «راه‌یابی از نشئه اولی به نشئه آخرت» که مورد تأکید قرآن کریم است، مطالعه درباره بدن دنیوی می‌تواند باشد که به حقیقت بدن اخروی راهنمایی می‌کند؛ چنان‌که شخصیت انسان در سیر تحول و تبدل بدن دنیوی از اوان طفولیت تا اواخر کهن‌سالی، محفوظ است، اما بدن مدام در تغییر است؛ پس بقای هویت منوط به صورت است. از این مشاهدات می‌توان دریافت بدن اخروی به ماده دنیوی وابسته نیست و به نفس آن بستگی دارد؛ چنان‌که هویت هر مرکب به صورت آن بستگی دارد، نه به ماده آن. بر این مبنا، حیوانیت حیوان به نفس آن وابسته است، نه به جسد. نقش ماده منحصر در حامل بودن قوه و امکان و موضوع بودنش برای انفعالات و حرکات است؛ به‌گونه‌ای که اگر صورت مرکب را بتوان بدون ماده فرض کرد، شیء به تمام حقیقت موجود است. از این نظر که نسبت ماده و صورت نسبت نقص و تمام است، این ناقص است که به تمام، نیازمند است، نه برعکس. مطلب درباره ماهیات مرکب از جنس و فصل نیز همین است که فصل اخیر همه نقش را در هویت دارد (همان، ج ۹، ص ۱۸۷ و ۱۹۱).

گویا همه تلاش صدرا در توجه دادن به مراتب و انحای وجود موجودات، مورد بی‌اعتنایی و اعراض قرار گرفته است. با اینکه علامه خود در مقدمات توجه دارد بدن به سوی وجود نفسانی و نفس به سوی وجود عقلانی روان است، الزامات وجود عقلانی مغفول واقع شده و دگردیسی، نتیجه دیگری به میان آورده است. بدیهی است وجود عقلی، اجمال وجود دنیوی است. صدرا این نسبت را توضیح می‌دهد. برای انسان دوگونه وجود است: وجود اجمالی و وجود تفصیلی. تحقق وجود تفصیلی با ماده جوهری و صورت اتصالی مقداری و صورت مبدأ نمو و تغذیه و صورت مبدأ حس و حرکت اختیاری و صورت ناطقه است. با توجه به این مبادی، در تعریف انسان گفته می‌شود: «جوهر قابل ابعاد نامی حساس مدرک». کلیات این اجزا ترتب وجودی و تفاضل شرافتی

و کمالی بر هم دارند، ولی وجود اجمالی به نفس ناطقه محقق می‌شود که جمیع آن معانی تفصیلی با بساطت بیشتر در آن وجود دارد (همان، ج ۹، ص ۱۸۸).

دو - رویکرد الهی نه مادی

در منظر حکیم متعالی، باید افق نظر با مادی‌گرا متفاوت و بدون همگرایی باشد. از این رو، صدرا نگاه طبیعی‌گرا و دهری را از سوی فیلسوف‌نمایان مردود می‌داند؛ زیرا نگاه قصرگرای آنان، منحصر به برآمدن انسان از مرکبات عنصری با دخالت اسباب سماوی و قوایل زمینی و حرکات افلاک و دگرگونی‌های زمانی است که در مرور زمان طولانی به وقوع می‌پیوندد. این آسیب از آنجا سرچشمه می‌گیرد که آنان قلمرو هستی را در نشئه طبیعی منحصر کرده، ندانسته‌اند در نشئه اخروی، اشیا، مادی نیستند و به مجرد اسباب فاعلی به وجود می‌آیند. درحالی‌که نباید دوگونه هستی انسان را به همدیگر تشبیه کرد و در جمیع احکام همسان دانست. قرآن کریم در بسیاری از آیات، سر بسته به این مطلب تنبیه فرموده است که انشا و ایجاد و اعاده امور اخروی، همانند ابتدای وجود آنان است که به محض افاضه خداوند بوده است: (کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ) (انبیاء (۲۱)، ۱۰۴). موجودات اخروی صور مستقل بدون ماده است که سببی جز واهب صور ندارد و صور آنجا قائم به فاعل است، نه قابل (همان، ج ۹، ص ۲۱۶).

در این فضا، صدرا ابدان را از لوازم نفوس اخروی می‌داند و مانند همراهی سایه و صاحب سایه با هم، همراه می‌بیند که به مجرد ابداع حق اول و جهات فاعلی، بدون جهات قابلی وجود می‌گیرد. هر جوهر نفسانی مفارق، شبیحی مثالی را به حسب ملکات و هیئات نفسانی و اخلاقی بدون مدخلیت استعداد و حرکت مواد، به دنبال خود دارد که خود منشأ آن است. وجود بدن اخروی مقدم بر وجود نفس نیست، بلکه آن دو معیت وجودی دارند (همان، ج ۹، ص ۳۱).

سه - توجه به نظریات رقیب

توجه صدرا به دیدگاه‌های رقیب و پاسخ‌گویی به برداشت‌های مخالف با فهم او از متون و نصوص، قابل تحسین است؛ اگرچه رقیبان وی فقط به رد و انکار می‌پردازند و از توجیه مبتنی بر مبانی استوار ناتوان‌اند. از این رو، او با تمام حساسیت از خود می‌پرسد: تنافی نظر خود را با نصوص قرآنی، که دلالت دارد بر اینکه بدن اخروی عین همین بدن دنیوی است، چگونه باید حل کرد؟

پاسخ این است که در این مطلب شکی نیست، ولی این عینیت از حیث صورت است، نه ماده. دلیل مطلب هم استناد به چگونگی وجود دنیوی بدن است. بدن انسان در دنیا از اول عمر تا آخر با همه تغییرات و تبدلات، بشخصه باقی است و این شخصیت را از بقای نفس دریافت می‌کند. پس چنان‌که در دنیا جهت وحدت و تشخص در بدن هر فرد با همه تبدل در صفات، همان نفس است با ماده‌ای مبهم - نه خاص و معین - همان‌طور جهت وحدت بدن دنیوی را با بدن اخروی، نفس ماده مبهم تضمین می‌کند. استناد صدرا متون بسیاری است که او را وادار می‌کند این مطلب را با قوت اعلام کند. برخی از این متون روایاتی است که درباره صفات ظاهری اهل بهشت تعبیر به «جُرد و مُرد» یا جوان و در سی سال اعلام نموده یا به تغییرات بدنی جهنمیان و بدترکیبی شکل آنان و حشر به صورت حیوانات موذی تصریح کرده است (همان، ج ۹، ص ۳۳).

چهار - حشر بدن متناسب با آخرت

در بین نظریه‌پردازان در امر معاد، کمتر می‌توان کسی را مانند صدرا یافت که با نظر به تمام جوانب، به دنبال راه‌حل مناسب باشد و بتواند با ارائه نظر کامل‌تر، نقایص دیدگاه‌های متعارض را برجسته سازد. صدرا به دنبال واکاوی اعتقاد صحیح مطابق با شریعت و موافق با برهان، با تأکید تمام بر حشر جسمانی و لزوم «عود کل» اصرار می‌ورزد، ولی نباید این مطلب لغزنده، آخرت را به دنیا تبدیل کند، و مناسبت حشر را برای هر موجودی نادیده بگیرد. انسان و شیطان و حیوان و نبات و جماد همه دارای حشر مناسب خود هستند (همان، ج ۹، ص ۱۹۹). از همین منظر است که صدرا مجبور است پیوسته بر این نکته تأکید کند که صور نفسانی معاد صور طبیعی، و صور عقلی، معاد معاد صور طبیعی است (همان، ج ۹، ص ۲۶۲).

بنابراین، باید حشر بدن را متناسب با وجود اخروی آن تفسیر کرد، نه حشر با همان وجود دنیوی، تا فقط بتوان تفسیر عوامانه و سطحی از عینیت ارائه داد. پایگاه کلامی در نظر صدرا، دچار آسیب‌های جدی است که به گردآوری اجزای پراکنده بدنی و افاضه صورتی مشابه با صورت نابودشده سابق و عود روح از عالم تجرد قدسی بار دیگر به این بدن تاریک و تعلق به آن معتقد شده‌اند.

به‌راحتی از تعبیر قرآن کریم درباره رستاخیز می‌توان فهمید این برداشت به‌کلی مخدوش و بلکه مردود است. توجه به وجه تسمیه بعث به «قیامت»، این حقیقت را

آشکار می‌سازد که روح از این بدن طبیعی قیام می‌کند و از آن بی‌نیاز می‌شود و به ذات خود و ابداع‌کننده و آفریننده‌اش قائم می‌شود و بدن هم قائم به روح می‌گردد؛ برعکس این دنیا که روح به بدن قائم است.

از سوی دیگر، علامه اصفهانی به اجمال از بیان کیفیت رجوع بدن دنیوی به نفس گذشته و بیان نفرموده آیا همه اجزای بدن یا اجزای اصلی به نفس برگردانده می‌شود، و اصولاً در این جهت به استثنای رجوع بدن به روح، نه روح به بدن، تفاوت نظر وی با متکلمان چیست؟ بیان استحاله نظر متکلمان در حکمت متعالیه، نمایش عنایت خردورزانه به دیدگاه‌های رقیب را برجسته می‌سازد (همان، ج ۹، ص ۱۵۷).

در نظر صدرا با این طرز تفکر، مقصود تکالیف و ارسال رسل و انزال کتب قابل توجیه نیست؛ زیرا مقصود تکمیل نفوس انسانی و رها ساختن آنها از این عالم پرتضاد و خلاصی از بند شهوات و مکان و جهات است، و این تکمیل و تجرید جز با تبدیل این نشئه فناپذیر تجدیدشونده به نشئه باقی ثابت امکان‌پذیر نیست. اگر قرآن کریم «اخلاص به زمین» را سرزنش کرده و این جز برای این نیست که انسان از بدن و قیود بدن دنیوی مبرا شود و به اتصال با قدیسین دست یابد (همان، ج ۹، ص ۱۵۸)، اکنون آیا می‌توان نتیجه گرفت که بار دیگر بدن با قیود دنیوی به نفس می‌پیوندد؟

نتیجه

علامه غروی اصفهانی بر اساس تقریر نظر استاد خویش، حکیم آقااعلی مدرس، با طی طریق مبانی حکمت متعالیه، همان رهیافت او را در کیفیت معاد جسمانی برگزیده، در جهت استوار ساختن آنها بر مبانی مستحکم صدرایی تلاش خود را سامان داده است. به‌رغم اینکه استنتاج نظر او، از آن مبانی مشکل، بلکه ناممکن است، وی مجبور است هم لوازم منطقی آن اصول را کنار بگذارد و هم برخی اصول مغایر با مبانی اتخاذ شده‌اش را به استخدام درآورد. این امر تأملات جدی در توفیق تحلیل وی را پدید می‌آورد. نظر جمعی به این پردازش‌های عالمانه و تطبیق و مقایسه، ما را در آستانه انتخاب بهتر قرار می‌دهد و می‌تواند در گزینش نظریه موفق‌تر یاری رساند.

منابع

- قرآن کریم.
۱. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم موسس آقاعلی مدرس طهرانی (ج ۲). تصحیح و تحقیق محسن کدیور. تهران: مؤسسه اطلاعات.
 ۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۸ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۳. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین (۱۳۶۴). «رساله اثبات معاد جسمانی». مجله نور علم، ۱۲، ص ۱۳۵-۱۴۰.