



نظر ابداعی آقاعلی مدرس درباره معاد جسمانی

علیرضا کرمانی

چکیده

از دیدگاه حکیم مؤسس، بی‌تردید معاد جسمانی است، ولی جسمانیت معاد، نه به بدنی مثالی است و نه با عود نفس به بدنی مادی دنیوی، بلکه ایشان با مبنا قراردادن اصل اتصال مراتب وجود در نزول عالم، و حرکت و عروج حقایق و موجودات به سوی غایتی برتر در صعود عالم از یکسو، و اصل ترکیب اتحادی نفس و بدن از سوی دیگر، معادی را به تصویر می‌کشد که در آن، بدن، پس از قطع تعلق دنیوی نفس، با حرکت خود، به مرتبه وجودی نفس ارتقاء می‌یابد و شایسته تعلق نفس متناسب با نشئه آخرت می‌شود؛ چنان که در بدو پیدایش انسان نیز این بدن بود که با حرکتی جوهری به مرتبه شایستگی حدوث یا ظهور روح مجرد رسید. در این اندیشه در انسان اخروی مرتبه حسی و مادی حذف نمی‌شود، بلکه اصولاً آخرت نشئه‌ای است که تمامی مراتب وجودی در آن یکجا جمع شده است و نفس حاصل از حرکت جوهری جسم به استکفای ذاتی بر ظهور تفصیل خود قدرت می‌یابد. بر این اساس، آخرت موطن جمع و فرقی و اجمال و تفصیل است و از این رو، مرتبه مادی انسان با تبدلی که در آن رخ می‌دهد، در نشئه آخرت حضور دارد.

واژگان کلیدی: معاد، معاد جسمانی، آقاعلی مدرس زنوزی، ترکیب اتحادی، نفس و بدن

مقدمه

نظری اجمالی در آیات و روایات برای اندیشمندان معتقد به اسلام کافی است که کیفیت رجوع خلاق را به رب به نحو جسمانی بدانند؛ گرچه ایشان در توضیح این جسمانیت با یکدیگر هم‌نوا نیستند: برخی به بازگشت عین یا مثل بدن مادی دنیوی معتقدند (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۱) و برخی بازگشت نفس را به چنین بدنی محال دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵). گروهی مدعی اثبات عقلی معاد جسمانی‌اند (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۱، ص ۲-۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰) و دسته‌ای نیز با اعتراف به ناتوانی از اثبات عقلی، پذیرش معاد جسمانی را اقتضای تدین به دین اسلام و تصدیق پیامبر اسلام برشمرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳). در این میان، حکیم مؤسس، آقاعلی مدرس زنوزی اگرچه اعتقاد به معاد جسمانی را لازمه تدین به دین اسلام و تصدیق خبر نبوت می‌داند، کوششی بلیغ در اثبات عقلی آن به‌ویژه برای غیر معتقدان به ادیان الهی دارد. (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۹) ایشان با این تلاش، در پی تبیینی از معاد جسمانی است که در عین تطابق با مجموعه نقل، با عقل نیز مخالفتی نداشته باشد. از منظر ایشان، دیدگاهی که معاد را اعاده همین بدن عنصری دنیوی یا عود نفس به همین بدن عنصری دنیوی می‌داند، هیچ‌یک از این دو ویژگی را ندارد. این دیدگاه بر اینکه به محذورات عقلی مبتلاست، به دلیل آنکه آخرت را تکرار دنیای مادی می‌داند، با دین و شریعت هم ناسازگار است (همان، ج ۲، ص ۹۲)؛ چه اینکه دیدگاهی که جسمانیت معاد را با بدنی برزخی و مثالی توجیه می‌کند نیز از منظر ایشان - از جمله به دلیل نادیده گرفتن تفاوت

میان برزخ و آخرت - با شریعت سازگار نیست (همان، ج ۲، ص ۹۳).

حکیم مؤسس اگرچه فیلسوفی صدرایی است و اصولی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث بودن نفس و ترکیب اتحادی نفس و بدن در تبیین وی از معاد جسمانی نقش برجسته‌ای دارد، در چارچوب معاد صدرایی متوقف نشد و از منظری متفاوت و با تألیف و به کارگیری اصول حکمت متعالیه، به حل پاره‌ای از معضلات معاد جسمانی پرداخت که چه‌بسا در اندیشه دیگر اندیشمندان، از جمله صدرا غایب بود. بی‌گمان حکیم زنوزی - چنانکه از آثار وی نیز پیداست - در طرح‌ریزی دیدگاه خود درباره معاد افزون بر آیات و روایات، بر اندیشه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی سابق بر خود اطلاع تام دارد، نقاط ضعف و قوت هر یک را به‌خوبی می‌داند و چه‌بسا از ادبیات آنان نیز بهره می‌برد. براین اساس، به نظر می‌رسد لازم است با نفوذ از سطح عبارات به عمق اندیشه این حکیم، و با اعتماد به توجه ایشان به اشکال‌های دیگر دیدگاه‌ها هنگام تدوین طرح خود، نظریه ایشان را با نگاهی دقیق‌تر بازخوانی کرد.

تحلیل و تبیین دیدگاه حکیم مؤسس از معاد جسمانی، دست‌کم بر دو مبنای اساسی مبتنی است. نخست اینکه، لازم است تبیینی از وحدت فعل حق و اتصال مراتب وجود و سریان آن در سیری اتصالی نزولی و سپس صعودی با تدقیق در حقیقت نزول و صعود تبیین امکان اشرف و اخس و نقش قابل در وجود و ظهور یافتن مخلوقات به‌دست دهیم تا در تحلیل جسمانیت معاد و تبیین ضرورت حرکت نفس و بدن در صعود عالم، منطبق بر نزول عالم به سوی غایت خود از آن بهره بریم. دوم اینکه، رابطه نفس و بدن و ترکیب اتحادی میان این دو را بیان کنیم تا موجّه بقای آثار و ودایع نفس در مرتبه مادی بدنی باشد، و همچنین مجوزی باشد برای ارتباط تدبیری نفس با بدن پس از مفارقت بدن، تا آنکه بدن را به حیث نفس صعود دهد و معاد با بدنی مادی تصویر یابد.

مبانی

اتصال مراتب وجود و وحدت فعل حق: وجود منبسط و فعل اطلاقی حضرت حق (اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۶) که به وجهی می‌توان از آن به هویت الهیه نیز تعبیر کرد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۸)، امر واحدی است که در تمامی موجودات ساری است. این فعل واحد، در واقع ظهور صفات و اسمای حق است و ازاین‌روست که معرفت

ظهور بما هو ظهور عیناً معرفت بالوجه حقیقت ظاهره است. پس از آنجا که این حقیقت ظاهره جامع جمیع صفات کمالیه است بوجه الوحده و البساطه، ظهور آن نیز جامع این صفات است با وحدتی که ظلّ وحدت حقیقی و به تعبیری، نازل تر از مرتبه حقیقت ظاهره است. همین نزول در واقع موجبی است برای اولین حد و اول تعیین حاصل در مرتبه فعل حق. از جمله صفات کمالیه نازله از مرتبه اسماء و صفات حق، صفت کمالیه مبدئیت است که در مرتبه اول ظهور محدود، عکسی از آن آشکار می شود و اثر آن ظاهر می گردد. مبدئیت آشکار شده در مرتبه اول ظهور، در مراتب محدودتر نیز تنزل می یابد، تا آنکه به پایین ترین مراتب برسد که عبارت از مرتبه ای است که مرتبه وجودی نازل تر از آن و فعلیتی وجودی ناقص تر از آن تصور ندارد (همانجا). در اندیشه حکیم مؤسس در سیر نزولی، هر مرتبه نزولی در مقایسه با مکافی خودش در مرتبه صعود فاعل به معنای «ما به الوجود» است و این هر دو مرتبه متکافی صعودی و نزولی، حقیقت واحدی را تشکیل می دهند که وجود به جهت نزولی و فاعلی آن، بالذات و به مرتبه قابل، بالعرض نسبت داده می شود (همان، ج ۲، ص ۱۲۹). اقتضای چنین فاعلیت و علیتی، وجود مناسب ذاتیه است در بین هر یک از این مراتب؛ چه اینکه این مناسب ذاتیه تامه خود مقتضی اتصال و اتحاد بین این مراتب وجودی است، به نحوی که بین هیچ دو مرتبه ای نمی توان مرتبه دیگری فرض کرد.

و قضية المناسبة الذاتية التامة بين كل مرتبة و مرتبة اخرى متصله بها الاتحاد بينهما ولا يتصور بينهما مرتبة اخرى اتم مناسبة لكل من الطرفين من كل منهما. فاذن المراتب كلها متحدة في الوجود وذلك الوجود هو فعله سبحانه (همان، ج ۲، ص ۱۳۸).

بنابراین، در نزول عالم بدون طفره، هر مرتبه اشرفی مقدم بر مرتبه اخس است. مبتنی بر این حقیقت که از آن به «قاعده امکان اشرف» تعبیر می کنند، وجود امکانی به حکم عنایت ازلی الهی از مبدأ اول نزول می یابد و به حکم صرافت و عدم تناهی، این عنایت در حدی از حدود امکان متوقف نمی شود تا آنکه به آخرین مرتبه، یعنی هیولای اولی و قوه صرف برسد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۹؛ نیز ر.ک: اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۶). و از آنجا که هیولا قوه محض است، فیض وجودی بالعرض و به واسطه فعلیات مقدم بر آن بدان می رسد.

فصورة الوجود الامكاني في النزول واجدة لتمام ما يمكن ان يوجد من الانواع المتحصلة و المراتب الموجودة بالذات او بالعرض الى ان يصل الى موجود بالعرض واقع في المرتبة الاخيرة التي هي مرتبة القوة الصرفة و الهیولی الاولى (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۹).

به موجب صرف بودن عنایت الهی و پرهیز از لغویت (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۹؛ اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۶) وصول فیض به این مرتبه، هدف نهایی خلقت نیست، بلکه از آنجاکه این نازلترین مرتبه، قوه صرف است، در ذات خود ابایی ندارد تا با صورتی از صور، فعلیت یابد و متحد شود و مقتضی عنایت حق آن است که مکافی با مرتبه نزول، صور فعلیات نازله این بار در مرتبه صعود و به حکم امکان اخس بر این ماده قابل به طور دائم افاضه شود.

و لما لم يمكن الوقوف الى تلك المرتبة ايضاً كما هو قضية العناية الصرفة الالهية و كانت تلك القوة لصرافتها غير آبية في ذاتها عن الصور باية صورة من صور الفعليات المتقدمة عليها و هي ايضاً لا يمنع عن الاتحاد بها، كيف و هي حاصلة منها متحدة بها نزولاً، كما هو قضية وحدة الفعل الاطلاقي الساري في كل المراتب، اقتضت العناية الالهية الصرفة افاضة المراتب المتقدمة النازلة على تلك المادة القابلة افاضة دائمة غير واقفة الى حد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۹).

در اینجا حکیم مؤسس به هدف اصلی خود از طرح این مطالب، یعنی تبیین ضرورت حرکتی صعودی در ضمن یک نظام واحد وجودی نزدیک می شود؛ هدفی که در تصویر وی از معاد جسمانی نقشی مهم دارد. بر اساس این مقدمه، مکافی با مراتب نزول، مرحله به مرحله و به صورت تدریج و تجدد، صور فعلیات با نزول، به ماده در حال صعود افاضه می شود. این افاضات به حسب استعدادات متجدده ای است که برای ماده حاصل می شود که خود تابع حصول فعلیات متجدده است و این فعلیات نیز تابع استعدادات متجدده مقدم بر خود است.

و لیست تلك الافاضة الابنهج التدریج و التجدد لانها على حسب استعدادات متجددة لتلك المادة القابلة تابعة لحصول فعلیات فيها متجددة تابعة لاستعدادات

متجددة متقدمة عليها بوجه لا يدور. فاول فعلية تقبلها فعلية تناسبها مناسبة تامة لا اتم منها (همان، ج ۲، ص ۱۰۰).

نکته مهم در اینجا آن است که قبول صورت از ناحیه ماده به نحو حالیت و محلیت نیست؛ چراکه حال و محل دو امر بالفعل، متحصل و متباین در وجودند و از انضمام دو امر متباین، صرفاً ترکیبی اعتباری حاصل می‌شود، نه ماهیت واحده به وحدت نوعی؛ و چون ماده، قوه صرف است که تحصلی ندارد و همراه با صورت، نوع متحصل واحدی حاصل می‌شود، ترکیب بین این دو انضمامی اعتباری نخواهد بود، بلکه ترکیبی است حقیقی و اتحادی از قبیل اتحاد متحصل و نامتحصل (همانجا).

حصول اتحاد میان ماده و صورت، تغییر وضعیت ماده قبل از اتحاد و بعد از اتحاد است که از آن به حرکت صعودی ماده به سمت صورت تعبیر می‌شود. البته باید توجه داشت از آنجاکه حرکت، فعلیه‌ما، و از طرفی هیولا و ماده قوه محض است، حرکت هیولا در ضمن یک فعلیت و به عرض صورت نازله واقع می‌شود و در حقیقت این صورت نازله، شریک‌العله و به نحوی علت هیولا و به تبع علت حرکت آن به سمت صعود است، و از آنجاکه هیولا قوه محض است و حکم وجودی نمی‌پذیرد، همین صورت در واقع متحرک بالذات هم می‌باشد و حرکت ذاتاً به این صورت و به عرض این صورت به هیولا نسبت داده می‌شود. البته حکیم مؤسس برای آنکه حرکت در این سلسله به حقیقت ثابت الهی سرایت نکند، تبیینی خاص دارد که وارد آن نمی‌شویم (ر.ک: همانجا).

فاذن التركيب بينهما اتحادي ولا يمكن لها الاتحاد مع صورة ما بعد ما لم يكن الا بالحركة والحركة فعلية ما لانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة يتوسل بها الى فعلية اخرى. وقد علمت ان الهيولى في ذاتها قوة صرفة وليست فيها فعلية اصلاً فتكون متحركة الى الصورة بالعرض... فاذن تكون الصورة النزولية التي حصلت بها الهيولى نزولاً على نهج كون تلك الصورة شريكة لعلتها متحركة بالذات الى تلك الصورة الصعودية الكافئة لها لكون الصعود مطابقاً للنزول (همان، ج ۲، ص ۱۰۰).

از دیدگاه حکیم مؤسس از آنجاکه هر حرکتی غایتی دارد و غایت هر حرکتی اتم از حرکت و از متحرک بما هو متحرک است و متحرک به وسیله آن استکمال می‌یابد، مسیر

حرکت در صعود، مکافی با نزول است؛ یعنی جهت حرکت به سوی فاعلِ قریب در مرتبه نزول است و این‌گونه است که به بیان حکیم مؤسس، فاعل بر غایت منطبق می‌شود و از این رو، حقایق در مراتب صعودی مطابق با مراتب نزول بی‌هیچ طفره‌ای در حرکت‌اند (همان، ج ۲، ص ۱۰۱).

در این تصویر، تجلیِ فعلی حق امری واحد است که به تعدد قوایل متعدد می‌شود. از این منظر نقش قوایل در اظهار تجلی واحد برجسته می‌شود. مطابق با این تصویر «همچنان‌که ضوء و نور مثل ضوء شمس و نور سراج مثلاً حقیقت واحده است و طبیعت فارده و مع ذلک در مقام ظهور بحسب اختلاف قوایل و مستنیرات مختلف شود ... همچنین نور وجود به حسب قوایل امکائیه و اعیان ثابته به اختلاف ظهور نماید و منصبغ به اصباغ آنها گردد و این اختلافات موجب انثلام وحدت وی نگردد» (جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۱).

در این مبنا، با تبیین نزول و صعود در مراتبی تشکیکی که مرتبه مافوق، فاعل - به معنای مابه - برای مادون است و تبیین عدم طفره بین این مراتب با قاعده امکان اشرف و اخس، ضرورت حرکتی مستمر از مراتب قابلی به مراتب بالاتر توجیه می‌شود که خود موجّه حرکت دائمی و مستمر انسان با نفس و بدن است به سمت مراتب اشرف هستی که از آن به رجعت الی الله تعبیر می‌شود. همچنین بر اساس این مبنا، شعاع وجودی‌ای که در ضمن تحقق اتحاد میان مرتبه فاعلی و قابلی سبب ظهور فردی از نوعی خاص شده است، هرگز تخصص و تخصص خود را از دست نمی‌دهد و همان‌طور که مثلاً در فرد انسانی مرتبه صورت نفسی با خصوصیات حاصل از اعداد جنبه مادی، متمایز از نفس کلی ادامه مسیر می‌دهد، ماده قابلی که با خصوصیات حاصل از ایجاب جنبه فاعلی، متمایز از هیولای کل ادامه مسیر خواهد دارد.

رابطه نفس و بدن: حکیم زنوزی از مبنای هستی‌شناختی نزول حقایق با اتصال مراتب و ضرورت حرکت در صعود بر اساس مراتب نزول و اتحاد بین این مراتب، در بیان رابطه نفس و بدن بهره می‌برد. از دیدگاه ایشان، نفوس آدمیان مراتبی دارد و افعال مرتبه مادون به نحوی به مرتبه مافوق مستند است. این مرتبه مافوق که حکیم زنوزی از آن به نفوس کلیه عاقله مدبره ملکیه تعبیر می‌کند، مسخر حق‌اند و به اعتبار آنکه فعل حق‌اند، افعال آنها حقیقتاً به حق تعالی نسبت داده می‌شود (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۶).

از سوی دیگر، این نفوس کلیه با نفوس جزئیه که حاصل حرکت جوهری مرتبه قابلی هستند، به دلیل اتحاد مراتب متحدند و نسبت آنها به نفوس کلیه، همچون نسبت قوای مدرکه و محرکه انسان به نفس جزئیه است.

اعلم ان نسبة نفوسنا الى النفوس الكلية ... انما هي كنسبة قوانا المدركة و المحركة الى نفوسنا في عالم الصغير فكما ان الاعمال الصادرة من قوانا يصعد الى مقام نفوسنا... فكذلك ما يصدر من مجرى نفوسنا الى تلك النفوس الكلية... (همان، ج ۲، ص ۱۱۷) و لما كانت النفس الصاعدة الانساني متحدة مع النفس النازلة الملكية كانت القوة المصورة خادمة لهما... (همان، ج ۲، ص ۱۳۰).

از دیدگاه ایشان، این مراتب بی هیچ طرفه‌ای و بدون آنکه بتوان بین دو مرتبه از آن واسطه‌ای تصویر کرد (همان، ج ۲، ص ۱۰۷) تا پایین‌ترین مراتب، یعنی مرتبه بدنی امتداد یافته است و به حکم اتحاد مراتب، نفوس کلیه و جزئیه در ادامه سیر خود با بدن نیز متحدند و از این منظر از بدن با عنوان مرتبه نازله نفس تعبیر می‌شود. (همانجا). از این رو، حکیم زنوزی به دلیل اهمیت این مطلب در تبیین فلسفی دیدگاه خود، این اصل، یعنی ترکیب اتحادی نفس و بدن را به‌عنوان نخستین مقدمه در رساله سبیل الرشاد خود طرح می‌کند.

بر اساس این مقدمه، ترکیب وقتی حقیقی است که اولاً به‌لحاظ کثرت و ملاحظه اجزاء بین آنها افتقار و علیت باشد، و ثانیاً به اعتبار وحدت ساری در کل، اتحاد وجودی داشته باشند. بنابراین، «ملاک تحقق مرکب حقیقی... آن است که برخی از اجزای مرکب، منفعل و بعضی مبدأ فعل و برخی از اجزا مؤثر و بعضی متأثر و بالاخره ایتلاف خاص بین اجزای مرکبات منشأ تحصیل مرکب حقیقی است و صرف معلولیت بعضی از اجزاء و علیت برخی بدون ایتلاف و وحدت طبیعی، ملاک ترکیب طبیعی و حقیقی نمی‌باشد؛ وگرنه باید مجموع مرکب از جسم و لون و بلکه هر موضوع با محمول، حقیقتی از حقایق جوهری باشد و صرف اتحاد وجودی نیز دلیل بر وقوع شیء داخل مقوله‌ای از مقولات نمی‌شود؛ وگرنه باید کاتب و ضاحک و متحرک محمول بر انسان و حیوان حقیقت دیگری از حقایق وجودی باشند» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۰-۲۸۹).

و هذا المركب لا يحصل الا اذا كان بين الاجزاء افتقار و علیة بحسب کثرة ما و اتحاد وجودی بحسب وحدة حقیقیة ساریة في الكل (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸).

با این توضیح، ترکیب نفس و بدن، هم شرط افتقار اجزاء و علیت، و هم ملاک اندراج تحت یکی از انواع متحصل حقیقی را داراست. بنابراین، با تحقق چنین مرکبی، وجودی انسانی ظهور می‌یابد که در مرتبه نفسی و بدنی سریان خواهد داشت و به تعبیری، کمال ظهور آن در مرتبه حس و بدن خواهد بود. از این منظر تحقق این وجود ساری حاصل از این ترکیب حقیقی حتی پس از مرگ باقی خواهد بود و اگر بنا باشد چنین امر وجودی ساری‌ای پس از مرگ موجود نباشد، ناگزیر باید ملتزم شویم که از اول چنین اتحادی حاصل نشده است.

فلو كانت النفس بعد المفارقة عن البدن مباحنة عنه بحيث لا يكون بينهما امر وجودي مشترك بينهما سار فيها لا يمكن اتحادهما او تكونان عند ذلك متأصلين في الوجود فلا يمكن اتحادهما فيجب وان يكون بينهما جهة اتحاد وجودي كما كان الامر كذلك قبل مفارقتها عنه (همان، ج ۲، ص ۱۰۸).

در گام بعد، مرحوم زنوزی وجود چنین ترکیبی را بین نفس و بدن، که مستلزم وجود رابطه متقابل ایجابی و اعدادی نفس و بدن است، دلیلی می‌داند بر نزول خصوصیات و آثار نفس در مرتبه ماده بدنی و صعود صور اعمال بدن در مرتبه نفس.

فباعمال البدن بالقوة المحركة تحصل ملكة تلك الاعمال في النفس اعداداً. ثم من تلك الملكة تحصل في القوة المحركة حالة و مبدئية لتلك الاعمال ايجاباً و ليست تلك المبدئية الا اثراً مناسباً لتلك الملكة مناسبة ذاتية كما هو قضية كل اثر بالذات مع مؤثره بالذات فهو بعينه تلك الملكة بوجه الصعود و هي بعينها ذلك الاثر بوجه النزول (همان، ج ۲، ص ۹۱).

بنابراین، اگر رابطه نفس و بدن اتحادی است و با این ترکیب اتحادی، نوعی حقیقی با وجودی ساری در مراتب متعین می‌شود که با مرگ هم زایل نمی‌گردد و اگر به اقتضای این اتحاد، نفس و بدن تأثیر متقابل دارند و آثار و خصوصیات نفس در بدن ترابی ظهور می‌یابد، پس از مفارقت نفس از بدن نیز به حکم آن اتحاد، آثار و ودایع نفس در ماده ترابی باقی می‌ماند؛ چراکه پس از مفارقت رابطه ایجابی نفس برای بدن همچنان باقی است.

فاذن اذا فارقت النفس البدن تخلفت فيها [ظ. فيه] آثاراً و ودایع من جهاتها الذاتية و ملكاتها الجوهرية و هذا الاستخلاف يترتب على تدبيرها الذاتي للبدن و ايجابها له بضرب من التبعية (همان، ج ۲، ص ۹۱).

اما در بحث رابطه نفس و بدن، حکیم مؤسس چه تلقی‌ای از بدن به‌عنوان یکی از اجزای مرکب نفس و بدن دارد؟ آیا بدن از دیدگاه ایشان همان روح بخاری است یا ایشان صور عنصریه متباینه بالفعل در ضمن مرکب را بدن انسان می‌داند و یا شاید تلقی دیگری از بدن دارد؟ بدون آنکه بخواهیم در اینجا به بحث مفصل چستی مزاج و بقاء یا عدم بقاء صور عناصر در ضمن مرکبات وارد شویم و دلایل هر یک را برشماریم - بحثی که حکیم مؤسس خود هرچند به اجمال بدان اشاره کرده است (همان، ج ۲، ص ۸۸-۹۰) - به‌اختصار تبیینی از بدن مورد نظر این حکیم خواهیم داشت و نتیجه چنین تبیینی را هنگام تحلیل جسمانیت معاد پی می‌گیریم.

مرکب انسانی از دو منظر درک می‌شود: گاهی آن را مرکب از دو جزء صورت نفسی و ماده بدنی می‌یابیم، و زمانی آن را مرکب از بی‌شمار اعضاء و عناصر، که صورت‌های متباین و متفرق در کنار هم هستند. این دو منظر هر دو مطابق با نفس الامرند و هیچ‌یک دیگری را نفی نمی‌کند. در منظر اول با حقیقی اتحادی مواجهیم و در دومی با ترکیبی انضمامی.

فالکل من درجات النفس و ان کان الکل من حیثیة اخری فعلیات و صور لا ربط لها بالنفس. فمن نظر الی جهة الاولی حکم بان التریکب اتحادي و الوحدة حقیقة و من نظر الی الجهة الثانية حکم بان التریکب انضمامی و الوحدة اعتباریة و الناقد البصیر ینبغی ان یکون ذا عینین (اصفهان، ۱۳۷۳، ص ۲۷۶).

بنابراین، آنچه نفس با آن ترکیب اتحادی دارد، امری مبهم و لامتحصل است و اگر آن را روح بخاری هم بدانیم، مراد جنبه فعلیت روح بخاری نخواهد بود، بلکه حیث لاشروطی روح بخاری است که امری لامتحصل است؛ وگرنه ترکیب اتحادی آن با نفس معنایی نمی‌داشت. این معنا از بدن است که حقیقت مرکب بدان وابسته است و هویت نفسی - بدنی فرد انسانی را حفظ می‌کند و طی زندگی آدمی، تغییرات حادثه به آن آسیب نمی‌رساند و ملاک وحدت شخص انسانی است.

من اجل ذلك قالوا ان المادة المأخوذة في المركبات علی وجه الابهام. فاذا الأعضاء شرائط حصول الروح البخاري المنبعث منها الحامل للنفس و فيها قوة الاتحاد مع النفس بل المتحد معها انما هو من جهة قوته. فالتریکب الاتحادي انما هو بین

النفس و القوة التي في البدن و تركيبهما تركيب طبيعي بالذات و اما التركيب بين صور الاعضاء هو اعتباري بالذات و بينها و بين النفس طبيعي بالعرض. و من اجل ذلك لا يصادم التغييرات الحادثة فيها وحدة الشخص الانساني (زنوزي، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۹).

تحليل جسمانيت معاد

متون دينی به قطع بر جسماني بودن معاد تصريح دارند و از اين رو، به بيان حکيم مؤسس، هيچ انديشمند دين داری منکر اين حقيقت نبوده و نيست، مگر آنکه از عقل فاصله بگيرد. براي اين اساس، بايد نتيجه گرفت که مسلمان منکر معاد جسماني، در واقع منکر تقریبری خاص از جسمانيت معاد است و مثلاً عود جسم مادي عنصری را از نظر عقل محال می داند (ابن سينا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵)، ولی بازگشت با بدن عند البعث، يعنی بدن اخروی را جايز می شمرد (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۲۳؛ ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۵۴)؛ اگرچه بر اساس مبانی خود توان اثبات آن را نداشته باشند.

و انا الى هذه الغاية لم اقف على انكار احد من ناقصيهم للمعاد الجسماني مطلقاً فضلاً عن الكاملين و كيف يتصور ذلك منهم مع ان اثبات النبوة المطلقة العامة و المقيدة الخاصة من عمدة المسائل و اعظم المقاصد في كتبهم. اذ من اثبت نبوة نبي ۹ ثم انكر ما هو مما جاء به ضرورة و مركوزا في اذهان كل من تدین بدین ذلك النبي لا يكون الا مجنوناً خارجاً عن التكليف ... فاذا ثبت جنونه بذلك فالمعترض عليه من ذلك ايضاً لا يخلو من شيء (زنوزي، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۰).

با اين وصف، استدلال عقلي بر معاد جسماني برای متدين به دين و جهی نخواهد داشت و اين استدلال و تبیین، صرفاً به عنوان حجتي بر غيرمتدينان به اديان الهی سودمند است.

و اعلم ان المعاد الجسماني على الوجه الذي ذكرناه لا يحتاج الى برهان عند المسلمين فانه من ضروريات الدين و البرهان العقلي عليه حجة لنا على من هو خارج عن ملتنا بل عن ساير الملل الحققة ايضاً (همان، ج ۲، ص ۱۳۹).

بنابراين، با پذيرش معاد جسماني، دو منظر قابل تصوير است: منظر نخست، منظری است که جسم را جسم مادي دنيوی می داند. اين منظر خواه نفس مجرد را منکر شود و

معاد را اعاده معدوم بدانند، یا معتقد شود که نفس به عین بدن دنیوی یا مثل بدن دنیوی برمی‌گردد، آخرت را تکرار دنیا می‌داند و در تفکری بسیط، حیاتی با بدنی مادی دنیوی مشابه نشئه دنیا برای انسان اخروی معتقد است که از دیدگاه زنوزی افزون بر عقل، با نقل هم در تنافی است.

و هذا القول مع انه باطل بوجوه عقلية، مخالف لضرورة النقل ايضاً و ذلك معلوم لمن راجع الى ما ارتكز في نفسه من الدين في بدو امره قبل ورود الشبهات و العصبية و المأنوسات عليه. و لبعض الآيات القرآنية كقوله سبحانه (ولقد علمتم النشأه الاولى فلولا تذكرون) فإنه صريح بمخالفة نشأة الدنيا لنشأة الاخرى (همان، ج ۲، ص ۹۳-۹۲).

با توجه به نادرستی معاد غیر جسمانی، نتیجه ساده‌ای که از نفی منظر نخست می‌توان گرفت، آن است که معاد با بدنی جسمانی، ولی نه جسم عنصری، بلکه جسمی مثالی برزخی است که مجرد از سوانح حالات و عروض صور و کمالات و تجدد حرکات است و قیام صدوری به نفس دارد و صرفاً قائم به جهت فاعلی نفس است (همان، ج ۲، ص ۹۳). این منظر دوم نیز که مرحوم زنوزی به ظاهر کلام ملاصدرا نسبت می‌دهد، مورد رضایت ایشان نیست (همانجا). ایشان اگرچه منظر نخست، یعنی عود بدن مادی دنیوی را نمی‌پذیرد، مقابل این منظر را انکار مرتبه حس و ماده نمی‌داند تا به منظر دوم هدایت شود، بلکه از یک سو دنیوی بودن نشئه را منکر است و از سوی دیگر، مرتبه حس و عنصر را می‌پذیرد و بر آن است که بدنی که در این دنیا پذیرای نفس بود، در آخرت نیز در حیاتی اخروی پذیرای نفس خواهد بود و نمی‌توان مرتبه‌ای از وجود انسان را که در هویت انسان دخیل است و اصولاً تفصیل حقیقت انسانی به آن واقع شده است، از مراتب وجودی انسان حذف کرد.

از نگاه ایشان، مرتبه حس و عنصر غیر از مرتبه خیال و مثال است. حس هیچ‌گاه عین مرتبه خیال نمی‌شود و خیال نیز هیچ‌گاه از مرتبه خود نزول نمی‌کند. نزول خیال از مرتبه خود، در واقع ظهور در مرتبه تفصیل حسی است که از آن به حس تعبیر می‌شود نه خیال. حتی صعود حس و صور حسی به مرتبه خیال، متفاوت از صور خیالی در مرتبه خیال است. از این رو، از دیدگاه ایشان، بصر یا سمع در سه مرحله قابل تصور است: یکی در

مرتبه خیال، دوم در مرتبه حس ارتقاء یافته و سوم در مرتبه بدن متحرک به سمت آخرت. چنانکه در تجربه کنونی ما نیز صوری که در موطن خیال ما و در موطن وحدت نفس واحدند، متفاوت اند از صور حسی مفصلی که به تفصیل خود هنگام غیبت امر محسوس از مرتبه حس در موطن خیال به نحو مفصل قرار دارند، و این هر دو متفاوت اند از صور حسی تفصیلی در هنگام ارتباط با امر حسی در مرتبه حس اگرچه هر سه، صوری مقداری و مجرد در موطن نفس انسان هستند.

فاذا قويت قوة الخيال بوجوده في النشأة اخروية يرى الانسان تلك القوى في مرتبة عالية مرتبة الخيال و في مرتبة دانية ايضاً هي مرتبة تلك القوى الظاهرية المنقبضة اليه و في مرتبة اخرى هي مرتبة البدن المتحرك من نشأة الدنيا التي هي نشأة الموت الى نشأة الآخرة (همان، ج ۲، ص ۱۰۸)... فسمع هو في مرتبة الخيال و سمع هو مقبوض مع النفس و سمع هو نفس البدن المرتقية الى نشأة الآخرة (همان، ج ۲، ص ۱۰۹).

ایشان کریمه (حَتَّى إِذَا مَا جَاءُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (فصلت (۴۱)، ۲۰) را بر اثبات مدعای خود و نفی مثالی بودن نشئه آخرت شاهد می آورد. مطابق با این آیه، مقام تحمل شهادت، موطن حس و به تعبیری، مرتبه حسی این امور شاهد چنین اعمال و رفتاری بوده است و بالتبع لازم است این مرتبه در عالم آخرت حضور داشته باشد و شهادت دهد.

وجه الاستشهاد ان الشهادة انما هي على ما ارتكبه من الاعمال و الافعال الجزئية فمدركها قوة تدرك الجزئيات ... فليس المراد من السمع مثلا السمع الخيالي الذي في مرتبة ذات الخيال و كذا من الجلد، البدن المثالي الخيالي فانهما نفس ما شهدت الجلود عليه و عين المخاطب لخطاب خلقكم. فلتلك القوى مراتب في الآخرة و لكل منها ذات منبسطة (همان، ج ۲، ص ۱۰۹).

اما اگر معاد بازگشت نفس به همین بدن دنیوی و به نحوی تکرار دنیا نیست و از طرفی، به معنای بازگشت به سوی خدا صرفاً با بدنی مثالی هم نخواهد بود، پس حقیقت معاد چیست و چه تعریفی از آن می توان ارائه کرد که با عقل و نقل سازگار باشد؟ مرحوم زنوزی تصویر خود را از معاد جسمانی ضمن این تعریف از معاد ذکر می کند که: معاد

بازگشت بدن به مرتبه و حیث نفس است.

و الحق ما ذكرناه من تعلق النفس ثانياً بالبدن الدنيوي لكن يرجوع البدن الى الآخرة
و الى حيث الروح لا يعود [ظ. بعود] النفس الى الدنيا و الى حيث البدن فيكون
البدن واقفاً و النفس متحركة اليه (همان، ج ۲، ص ۹۴).

برای توضیح چنین تعریفی از معاد لازم است چرایی و چگونگی حرکت بدن به سمت نفس، وجه نیاز به بدن با مرتبه‌ای حسی در آخرت، چگونگی حفظ تشخیص بدن برای عود به حیث نفس، تفاوت نفس و بدن دنیوی و اخروی، علت مفارقت نفس از بدن، نهایت عروج نفس و بدن و... تبیین شود. اگرچه برخی از این مطالب در کلام حکیم زنوزی پاسخ صریحی ندارد، می‌توان ساختار کلی نظام معاد ایشان را با توجه به مبانی پیش‌گفته تقریر کرد.

ساختار کلی دیدگاه حکیم مؤسس

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، از دیدگاه ایشان حقایق، بی‌هیچ طفره‌ای و با اتصال در مراتب، از مراتب اشرف تا پایین‌ترین مراتب هستی، یعنی هیولای اولی تنزل یافته‌اند. از دیدگاه مرحوم زنوزی، هیولا ظهور مرتبه شائقه عقول قادسه است که در آن شوق به کل کمالات موجود است. به تعبیری، شوق به تمامی کمالات در مرتبه شائقه عقول قادسه آنگاه که ظهور یابد، هیولای اولی خواهد بود (همان، ج ۱، ص ۲۲۹). این هیولا در صعود عالم به دلیل شوقی که دارد، به سمت صورتی که با آن مناسبتی تام دارد، حرکت کرده و با آن متحد می‌شود. همان‌طور که در بخش مبانی آمد، این حرکت به سمت غایتی برتر است و مکافئت صعود با نزول و مطابقت فاعل و غایت، این برتری را تأمین می‌کند و از این‌رو، قابل به سمت فاعل خود در حرکت خواهد بود.

ماده قابلی که نهایت سیرش انسان‌شدن است، در مراتب جمادی و نباتی با ماده قابلی که نهایت سیرش شجر یا بقر است، تفاوت دارد. ماده قابلی انسان از آغاز سیر، تحت تدبیر نفس کلیه ملکیه مدبره خواهد بود، تاجایی که در ضمن این حرکت نفس جزئیة صاعده انسانی حادث شود. این نفس جزئیة - همان‌طور که بیان شد - با نفس کلی ملکیه به حکم اتحاد مراتب متحد است (همان، ج ۲، ص ۱۳۸)؛ چنان‌که قوا و اعضای مسخر او به وجهی و در مرتبه بالاتر حقیقتاً مسخر مرتبه نفوس کلیه هستند. در واقع، نفس کلیه در

این مرحله در حالت انبساطی خود که تا مرتبه ماده قابلی امتداد یافته است، از مجرای نفس جزئی، ماده قابلی بدنی را تدبیر می‌کند.

با این وصف، بدن قابلی نیز به حکم اتحاد مراتب با مرتبه نفسی متحد است و به علت همین اتحاد است که صور اعمال و ملکات بدنی در مرتبه نفسی اثرگذارند و خصوصیات و آثار نفسی در مرتبه بدنی حضور دارند.

از آنجاکه ترکیب نفس و بدن، ترکیبی اتحادی است و با حدوث این ترکیب، وجودی خاص ظهور یافته که در تمامی این امر مرکب از مراتب اشرف تا اخس سریان یافته است، این وجود ظاهر شده و ساری در مراتب پس از مرگ و مفارقت نفس از بدن و تبدیل شدن تدبیر انبساطی نفس کلی به تدبیر انقباضی از مجرای نفس جزئی، به جهت بقای اتحاد، باقی است. در واقع بقای این وجود، موجب بقای آثار و ودایع مرتبه نفسی در مرتبه بدن قابلی است. براین اساس، نفس پس از مفارقت از بدن، قطع علاقه از بدن نخواهد داشت؛ رابطه ایجابی آن با بدن حفظ می‌شود و به نحوی متفاوت بدن را تحت تدبیر خود دارد و موجب می‌شود این بدن خاص تحت تدبیر نفس در ضمن حرکتی صعودی به مرتبه نفس برسد و قیامت و آخرت واقع شود؛ دقیقاً همان گونه که در سیر دنیوی هیولا از قوه به فعلیت عنصری، جمادی، نباتی و حیوانی، در نهایت این جنبه قابلی است که می‌کوشد به حیث نفس، یعنی مرتبه ظهور نفس انسانی برسد.

بنابراین، انسان در یک سیر صعودی از هیولایی که فعلیت ما یافته، یعنی ذره ترابی که پایین ترین مرتبه بین عناصر است، آغاز می‌کند تا به مرتبه ظهور نفس انسانی می‌رسد. این سیر کمالی همچنان با مجاورت مرتبه قابلی، که از آن به بدن تعبیر می‌شود، در کنار نفس تا زمان مرگ طی می‌شود. اگرچه در کلام حکیم مؤسس وجه مفارقت نفس از بدن هنگام مرگ غایب است، شاید بتوان از این کلام جندی کمک گرفت که نفس و بدن تا آنجاکه بتوانند در کنار هم به کمال متوقع برسند، در کنار هم خواهند ماند و پس از آن مسیر صعودی خود را به نحوی از مفارقت ادامه می‌دهند (جندی، ۱۳۸۱، ص ۵۹۵).

در ادامه این سیر، نفس به سوی نفس کلی قبض می‌شود و البته ویژگی‌های مکتسبه از بدن قابلی را از دست نمی‌دهد و از این رو، به جزئیت خود باقی است. اما در همین حالت قبض نیز علاقه خود را به بدن از دست نمی‌دهد و هنوز به تدبیر آن مشغول است یا به تعبیری، آن نفس کلی از مجرای این نفس جزئی قبض شده به تدبیر بدن مشغول است و

آن را بر اساس نظام حرکتی که قبلاً ترسیم شد، به سوی غایتی برتر حرکت می‌دهد که نسبت به او سمت فاعل دارد؛ چنان‌که قبل از مرگ، نفس کلی از مجرای همین نفس جزئی به‌نحو بسطی به تدبیر بدن مشغول بود.

ثم النفس بعد المفارقة عن البدن يتصل بنفس كلية مربية لها مناسبة لذاتها و ملكاتها و البدن ايضاً سائر الى الآخرة بحركته الذاتية الاستكمالية كسائر المتحركات السائرة الى غاياتها الذاتية و ليس محرکه [ظ. محرکه] الا تلك النفس الكلية المربية لنفسه الجزئية من مجرى تلك النفس الجزئية ايضاً لكن بحسب النظام الكلي لا النظام الجزئي كما هو قبل مفارقتها عنه فان النفس الجزئية تكون بعد المفارقة جهة فاعلية للنفس الكلية التي لها قبضا كما انها قبل المفارقة كانت جهة فاعلية لها بسطاً (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱).

با این توضیح، مهم‌ترین تفاوت تدبیر پیش از مفارقت و تدبیر پس از مفارقت که مرحوم زنوزی مکرر به آن تصریح و تأکید دارد، آن است که تدبیر پس از مفارقت به حسب نظامی کلی است؛ برخلاف تدبیر پیش از مفارقت. از جمله ایشان افزون بر عبارت قبل در موضعی دیگر می‌نویسد:

و الفرق بينهما انهما قبل المفارقة ببسطها فيه في النظام الجزئي الشخصي الكوني و بعدها تدبيره بانقباضها الى النفس الكلية و اتصالها بها و كونها جهة فاعلية له من مجرى بسط تلك النفس الكلية في النظام الكلي الى ان يتصل البسط بالبدن او التراب الباقي بعد المفارقة و قد علمت ان غاية كل شيء فاعله فغاية حركة البدن بعد المفارقة وصوله الى النفس التي فارقت عنه كما ان حركته في البدن بحسب استعدادات خاصة اكتسبها انما الى تلك النفس بعينها (همان، ج ۲، ص ۱۰۳).

این نظام کلی در برابر نظام جزئی شخصی کونی، نظامی است که انسان از موطن فرق و کثرت مطلقه خارج شده است و از منظری جزئی به خود و حوادث پیرامون خود نظر ندارد؛ بلکه با بصری حدیثی متناسب با مرتبه کمالی خود از موطن وحدت و کلیت به خود می‌نگرد. به تعبیری، تا وقتی انسان در نظام شخصی کونی با اعداد بدن مادی قابلی به سمت غایتی که منطبق بر فاعل است حرکت می‌کرد، از همین منظر جزئی به خود می‌نگریست و نظر کردن از منظری عالی و مرتبه فاعلی از او غایب بود. اما هم‌اینک

هنگام مفارقت نفس و بدن و قبض نفس جزئی به سوی نفس کلی که هم‌زمان سمّت غایت و فاعل را برعهده دارد، از منظر و در نظامی کلی و به صورت جمعی می‌نگرد و بنابراین، بسیاری از اموری را می‌یابد که پیش‌تر از او غایب و از آن غافل بود (همان، ج ۲، ص ۱۱۳).

بر اساس اصول اندیشه مرحوم زنوزی، نفس پس از مفارقت از بدن همچنان باید مطابق با سیر نزولی، همچون دیگر حقایق، صعود کند تا به موطن وحدت و فنای فی الله برسد که از آن به نفخه صعق قیامت کبرا تعبیر می‌کنند. بر این اساس، اولاً صعود به مراتب بالاتر تا مرتبه نفس کلی و فوق آن، صعودی مرتبه به مرتبه خواهد بود و ثانیاً این سیر به عالم وحدت خواهد انجامید. اگرچه در کلام حکیم زنوزی به امر اول تصریحی نمی‌بینیم و در عباراتی ایشان نفس جزئی را پس از مفارقت، واصل به مرتبه نفس کلی می‌داند، در مواردی کلام وی در سیر نفس و دیگر حقایق به عالم وحدت صراحت دارد.

فيرجع الوجود و يصعد «في يوم كان مقداره خمسين الف سنة» الى ما بدء منه و هو الظهور المطلق الذي هو ظهور الحق سبحانه بصفة الملك و الوحدة و القهر، «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» و لا يظهر هذا الظهور الا بفناء الحدود و القيود الذي هو الموت الوجودي بحسب الحدود في الصعود و ذلك قوله سبحانه في سورة الزمر (و نفخ في الصور فصعق من في السموات و من في الارض الا من شاء الله) (زمر (۳۹) ۶۸)، (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۹).

با وجود این، آنچه در کلام ایشان همواره تکرار می‌شود، صعود و وصول نفس جزئی است به مرتبه نفس کلی با حفظ جزئیت و خصوصیات و صور اعمالی که در مرتبه ماده قابل کسب شده‌اند. این صعود در مرتبه نفسی پس از مرگ بعینه در مرتبه ماده ترابی نیز تصویر خواهد داشت. همان‌طور که نفس با حفظ خصوصیات و ملکات به سوی اصل خود حرکت می‌کند و بدان واصل می‌شود، ماده ترابی نیز با حفظ خصوصیات حاصل از حضور نفس در آن به سوی اصل خود در حرکت خواهد بود و اگر حفظ خصوصیت نفسی در مرتبه نفسی قابل تصویر است، حفظ خصوصیت بدنی نیز در مرتبه قابل بُعدی نخواهد داشت.

اما رجوع هیولا یا ماده ترابی به اصل خود چه معنایی می‌تواند داشته باشد و چه

حکمتی بر مترتب آن است؟ همان طور که پیش از این نیز اشاره شد، از دیدگاه مرحوم زنوزی هیولای اولی، ظهور مرتبه شائقه عقول قادسه است در مرتبه نزول. به تعبیری، اگر هر آنچه در مراتب نازله عالم تحقیقی دارد، باید اصل و خزینه آن را در مراتب بالا جست و جو کرد، مرتبه قابلی نیز از این امر بیرون نخواهد بود و در مراتب بالای هستی در مرتبه ملائکه مهیمه (صدرالدین قونیوی، ۱۳۷۵، ص ۷۹) و یا در مرتبه عقول قادسه حقیقت و اصل آن وجود دارد.

ان للعقول القادسة جهتين: جهة اطلاق و هي عين ظهور صفات الحق سبحانه لكل منها على قدر سعته بما هو ظهورها بنحو الجمع بوجه و الفرق بوجه آخر؛ و جهة تحدد و تقيد و هي عين كون كل واحد منها مظهراً لهذا الظهور بما هو مظهر له و هي بالاعتبار الاول عاشقة لباريها و بالاعتبار الثاني شائقة اليه و لما كان سبيل الوصل اليه منسداً بحسب الصعود و الاستعداد و القبول قبل الايجاب و الافاضة و النزول صارت موجبة و نازلة بقوة وجدانها لظهور الحق سبحانه الذي هو بعينه ايجابه تعالى و افاضته الى الهيولى الاولى ليتمكن لها الصعود الى ما يشترك اليه من الظهور الاثم الذي لا ظهور فوقها في الامكان و نزولها الى الهيولى بعينه نزول اشواقها الذاتية اليها فصارت الهيولى منبع اشواقها ففيها شوق كل الكمالات (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۹).

این دو جهت نیز با تنزل به عالم نفس در دو مرتبه ظهور می یابد. در این عالم، نفس کلی الهی که در تمامی مراتب سریان دارد، جهت فاعلی، و جسم کلی که از هر خصوصیت ویژه ای خالی است، جهت قابلی.

و النفس الكلية الالهية سارية فيها [اي في مراتب الانسان الكبير] كسريان النفس الجزئية الصعودية بقويها و اعضائها على نحو الاتحاد فالكل متحد بها اذا اخذ لا بشرط فالجسم الكلي جسمها و محمول عليها اذا اخذ لا بشرط و عزل النظر عن درجتها كما يحمل البدن على النفس الانسانية اذا اخذ بما هو جسم جنسي لا بشرط ... و كذا يحمل النفس الكلية على الجسم الكلي اذا اخذت لا بشرط (همان، ج ۲، ص ۱۳۴).

قوه محض و با شوق هیولاً به ترکیب با صور آغاز می‌شود (همو، ج ۱، ص ۲۲۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۲) تا گام به گام مرتبه‌ای بالاتر و اشرف از وجود را آشکار کند، تا آنکه در انسان این ترکیب به مرتبه تجرد می‌انجامد. وصول ترکیب مزاجی انسان به مرتبه تجرد، به معنای انقطاع از مرتبه حس و ماده نیست، بلکه بدان معناست که این ترکیب به حدی رسیده است که می‌تواند محل ظهور حقیقتی مجرد باشد؛ اگرچه روشن است که جنبه مادی آن هم حفظ شده است.

همان‌طور که می‌توان جهت تعدد و تقید را در مرتبه عقلی، و جسم کل را به عنوان جنبه قابلی نفس کلی در نزول عالم - که مرتبه اجمال و اندماج است - تصویر کرد، با توجه به مکافئت نزول و صعود، می‌توان به عروج هیولای اولی و جسم به مراتب اشرف عالم وجود معتقد شد؛ با این تفاوت که در مرحله نزول حقایق، مجمل و مندمج‌اند و در مرحله صعود، جزئی و مفصل. در مرحله صعود نفس جزئی حاصل و حادث از حرکت جوهری ماده قابلی با حفظ جزئیت به مرتبه نفس کلی قبض می‌شود؛ جریانی که طبق نظر حکیم مؤسس، لازم است در جنبه قابلی هم تصویر شود. در این تصویر با توجه به مبانی‌ای که ذکر شد، خصوصیت حاصله در عالم - چه در موطن نفس و چه در موطن بدن - معدوم نمی‌شود و بدن پس از مرگ نیز تحت تدبیر انقباضی نفس به حرکت ادامه می‌دهد تا با ویژگی‌ای متمایز در نشئه آخرت به حیث نفس واصل شود.

مرتبه دنیوی بدن قابلی از مرحله پذیرش محض آغاز کرد و به تدریج با کسب صور و فعالیتات و با واسطه آنها به کسب مراتب بالاتری از پذیرش دست یافت که در آن، توان انجام افعال از معنای قوه عدمی به معنایی وجودی تغییر یافت. چنین تغییر و تبدلی در حرکت کل دنیا به سوی آخرت نیز به نحوی کامل تر رخ خواهد داد. در نشئه آخرت در ضمن تبدل زمین و آسمان‌ها، ماده بدنی آدمی هم تغییر می‌کند و این بدن با ویژگی متفاوت و متناسب با نشئه آخرت ظاهر خواهد شد؛ بدنی که با هر دفعه سوختن، توان ترمیم فوری را خواهد داشت و پوستی نو بر آن می‌روید؛ بدنی که به مرتبه‌ای از حیات و لطافت رسیده است که قوه نطق در اعضاء و جوارح آن به ظهور رسیده و توان شهادت علیه آدمی را دارند.

... و النفس الحيوانية المتعلقة بالبدن في الدنيا من نشأة الآخرة ايضاً لكن لاتصالها بالبدن اتصالاً صعودياً ضعفت حياتها و كل حيوان في نشأة الآخرة حيوان انساني

لکونه متصلاً بالنفس الانسانية كالجلود او بالنفس الانسانية الكلية بحسب ذاتها
كما في النزول او بعد انقباضها الى تلك النفس الانسانية الكلية اتصالاً قريباً
(زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۳).

بنابراین، همان‌طور که در نشئه دنیا بدن با حرکتی جوهری مرحله به مرحله به مرتبه
نفس مجرد رسید و نفس جزئیة انسانی در آن ظهور یافت، در حرکتی پیوسته در نشئه
آخرت نیز به مرحله‌ای از کمال دست می‌یازد که می‌تواند در کنار نفسی فعلیت یافته قرار
گیرد. انسان در سیر صعودی در نشئه دنیا و دار کثرت از جنبه وحدت خود غفلت
داشت، با فتای نفس در بالاترین مراتب صعود پس از مفارقت و در نفخه صعق توجهی
به جنبه کثرت نداشت، ولی هم‌اینک با همراهی دوباره نفس و بدن، موطن جمع و فرق
خواهد بود و آدمی از هر آنچه در موطن وحدت یا کثرت از آن غافل بود، آگاه می‌شود.

ان النفس بعد اتصالها ببدنها بصعود البدن اليها لكونها جامعة لشرائره و عناصره و
جهاته المكتسبة منها من ودايعها و آثارها و لجميع قواها بوجه تناسب نشأتها
الاخروية و لجميع ملكاتها الفطرية و المكتسبة من مجرى بدنها تكون معتدلة في
صراط وجودها مستقيمة في سلوكها فيه بالغة اشدها و غاية قوتها بصعودها الى
سما و جودها و قصدتها اليها تكويناً و تشريعاً مستولية على جهاتها الذاتية و
المكتسبة محيطتها بها اجمالاً و جمعاً بوجه و تفصيلاً و فرقاً بوجه آخر بحيث لايشذ
عن احاطتها بها و استيلائها عليها شيء من مثقال ذرة منها فعند ذلك ترى في ذاتها
جميع جهاتها الذاتية النفسانية و البدنية و كذا جميع جهاتها المكتسبة بالاعمال
الصادرة منها بل جميع تلك الاعمال بصورة الجمع و الوحدة و الاجمال المنكشف
بها في عين جمعها و فرقها و في وحدتها كثرتها و في اجمالها تفصيلها و الا لم يكن
ذلك الجمع جمعاً لذلك الفرق و تلك الوحدة وحدة لتلك الكثرة و ذلك الاجمال اجمالاً
لذلك التفصيل بل لغيرها... (همان، ج ۲، ص ۱۱۰).

بررسی بیشتر

هدف اصلی این نوشتار، ترسیم ساختار کلی نظریه ابداعی حکیم مؤسس بود که کوشیدیم در
حد وسع مقاله بدان بپردازیم. نظریه ابداعی ایشان ابعاد و مطالب دیگری نیز دارد که می‌طلبند
هر چند به اختصار به آنها نیز اشاره کنیم و بحث مفصل را به پژوهش‌های آتی واگذاریم.

حکیم زنوزی بر تحلیل عقلی خود از صعود بدن به مرتبه نفس، که خود بر حفظ ملکات حاصل از بدن در نفس و ودایع حاصل از نفس در مرتبه بدن مبتنی است، ادله‌ای نقلی و شواهدی تجربی برمی‌شمارد. مهم‌ترین دلیل نقلی ایشان که تأیید ابعاد گوناگون دیدگاه ایشان را تأمین می‌کند، روایتی است از امام صادق 7 که تقریباً همه رساله سبیل الرشاد ایشان به شرح و توضیح آن اختصاص یافته است و همچنین بسیاری از روایات دیگر که ایشان در توضیح بندهای این روایت یا تقریر دیدگاه خویش به آنها استناد می‌کند. براین اساس، می‌طلبد در پژوهشی تفصیلی استفاده‌های حکیم از این روایات شریفه در تطبیق با ساختار کلی نظریه ایشان بیشتر بررسی شود.

شاهد تجربی ایشان نیز بر بقای خصوصیات نفسی در بدن و حفظ تدبیر بدن از سوی نفس پس از مفارقت، مشاهده‌ای از خود ایشان است که در طی آن بدن صدوق را بعد از سال‌ها تازه و شاداب یافته‌اند:

كما شاهدت ذلك في جسد الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي رضي الله عنهما المدفون في ارض ري في سرداب دخلت السرداب بعد مضي سنون قريبة من عشرة من ظهور جسده الطيب الطاهر فشاهدته كانسان حي تام الاعضاء بلانقص و فساد و بلاء، نام مستقياً (همان، ج ۲، ص ۹۸).

گو اینکه این مشاهده خود با ادله نقلی فراوانی تأیید می‌شود و از این رو، در مقابل فیلسوف مسئله را قرار می‌دهد تا وجه آن و رابطه نفس و بدن را پس از مفارقت واکاوی کند. با توجه به این حقیقت، مرحوم افزون علاوه بر تبیین فلسفی مبتنی بر ترکیب حقیقت انسان از صورت نفسی و ماده لایشرط بدنی، از منظری دیگر به ترکیب انضمامی اعضا و عناصری نیز می‌پردازد که به بیان ایشان معدات تشکیل بدن هستند (همان، ج ۲، ص ۹۰) و به نحوی آثار و ودایع نفس را متنزل تا مرتبه صور عناصر و اعضا، بر فرض بقای این صور در ترکیب حقیقت انسان، (همان، ج ۲، ص ۸۹) هم می‌داند. این امر که گویا محور اساسی دیدگاه فلسفی مرحوم زنوزی دانسته شده است، سبب ورود اشکال‌هایی بر دیدگاه ایشان و گاه تنزل دیدگاه ایشان به حد دیدگاه اشاعره نیز شده است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷) که مناسب است در پژوهشی مستقل به تفصیل به آنها پرداخته شود؛ گو اینکه لازم است مستشکل به نحوی تبیینی از این نوع روایات و مشاهدات نیز به دست

دهد. البته ایشان می‌تواند مبتنی بر مبانی فلسفی خود به حفظ آثار و ودایع نفس در صورت اعضاء، به صورت تام و تمام در صورت قوت نفس یا در ذره ترابی برای نفوس ضعیف‌تر ملتزم باشند. ایشان گاهی نیز به حفظ اجزای ترابیه حاوی آثار و ودایع زیدی مثلاً در بدن عمرو معتقد می‌شود و به نحوی با توجه با حیات ذاتی نشئه آخرت و عدالت خداوند آن را تبیین می‌کند که می‌طلبد در بررسی‌ای تفصیلی، تبیین‌های محتمل چنین تصویری گزارش شود.

... فبدن المؤمن عند صیورته جزء لبدن الکافر اما این یمنع عن قبول خبائث نفس الکافر او لایمنع، فان منع فهو من حسنات المؤمن فیرد الله و این لم یمنع ففیه جهتان وجودیتان فیتنعم بوجه و یعذب بوجه و دار الآخرة دار الجمع فی عین الفرق؛ فافهم ان کنت تفهم (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۸۰).

همچنین با توجه به تقریر حکیم مؤسس از معاد جسمانی، محذور تناسخ نه در نظام علم‌النفسی سینوی پیش می‌آید و نه در نظام فلسفی صدرایی؛ چراکه با حفظ آثار و ودایع نفس در مرتبه بدنی و تدبیر انقباضی بدن از سوی نفس پس از مرگ، تعلق دوباره نفسی خاص به بدن از باب ترجیح بلا مرجح نخواهد بود تا محذور تناسخ سینوی لازم آید، و همچنین با توجه به عروج و صعود بدن به مرتبه نفس، دیگر تنزل نفس بالفعل به مرتبه قوه محض نخواهد بود تا محذور تناسخ صدرایی لازم آید، بلکه بدن پا به پای نفس در حرکت خواهد بود و در مرحله‌ای که شأن پذیرش نفس را حاصل کند، نفس دوباره قریباً بدان تعلق می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

حکیم مؤسس، آقاعلی مدرس از یک‌سو بازگشت نفس به بدن دنیوی با شرایط و ویژگی‌های نشئه دنیا را به نحوی التزام به تکرار دنیایی دیگر دانستند که با عقل و نقل در تنافی است و از سوی دیگر، معتقد شدند حذف مرتبه مادی انسان و تصحیح معاد جسمانی با جسم مثالی بدون وجه و منافی با نقل است. از دیدگاه ایشان، همراهی نشئه حس و ماده در آخرت، نه‌تنها محذوری عقلی ندارد، که به دلیل جمعیت نشئه آخرت امری ضروری است. تفاوت دنیا و آخرت در نوع معرفت و آثار مترتب بر آن است. آخرت نشئه‌ای است که تمامی مراتب وجودی در آن یکجا جمع شده است. آخرت

موطن جمع و فرق و اجمال و تفصیل است و اگر این‌گونه است، انسان در آن نشئه، تمامی مراتب وجودی خود را همراه خود خواهد داشت. اما باید توجه داشت که بدن با این محدودیت مادی و قوه ناقص به آخرت وارد نمی‌شود، بلکه در ضمن حرکتی که ذاتی تمامی موجودات است، به همراه دیگر حقایق ارضی تبدیل حاصل می‌کند و به بدنی مناسب با نفس آخروی ارتقاء می‌یابد. مرحوم زنوزی از این ارتقای بدن برای وصول به مرتبه نفسی به عود بدن به حیث نفس تعبیر کرده، حقیقت معاد را به همین عود دانسته است. توجه به این نکته هم مناسب است که همان‌طور که در بدو پیدایش انسان، مزاج انسانی با ارتقاء و حرکتی جوهری به مرتبه‌ای رسید که شأن تعلق، حدوث یا ظهور نفس را یافت و در پیدایش این شأنیت اگرچه لطافت یافت، شأن مادی خود را نیز حفظ کرد، در آخرت نیز بدن در حرکت به مرتبه‌ای مناسب با ظهور نفس خواهد رسید، بی‌آنکه بخواهد از مرتبه عنصری تهی شود.

براین اساس، به نظر می‌رسد محور دیدگاه ابداعی مرحوم زنوزی را چنین حقیقتی تشکیل می‌دهد؛ هرچند ایشان برای تبیین و توضیح هر چه بیشتر آن نکات و مسائلی بیان فرمودند که چه بسا مورد اشکال هم قرار گرفته است؛ گو اینکه گاهی برای همین اشکال‌ها نیز با نگاه خاص مرحوم زنوزی پاسخ‌هایی می‌توان ارائه کرد و مناسب است موضوعی باشد برای پژوهش محققان.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۸). معاد از دیدگاه حکیم زنوزی. تهران: حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الاضحویة فی المعاد. تحقیق حسن عاص. تهران: شمس تبریزی (نسخه نرم افزار نور).
۳. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء. تصحیح سعید زاید. قم: مکتبة آية الله المرعشي (نسخه نرم افزار نور).
۴. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۳). الرسائل الاربعة عشره. تحقیق رضا استادی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، موسسه نشر اسلامی.
۵. آشتیانی، جلال الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه (نسخه نرم افزار نور).
۶. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۵۸). الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة. مصحح نیکو لاهییر، علی موسوی بهبهانی. تهران: موسسه مطالعات اسلامی (نسخه نرم افزار نور).
۷. جندی، مؤیدالدین محمود (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم. تصحیح جلال الدین آشتیانی. قم: موسسه بوستان کتاب (نسخه نرم افزار نور).
۸. دشتکی، منصور بن محمد (۱۳۸۱). تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل اتی. تصحیح پروین بهارزاده. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
۹. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی (ج ۱ و ۲). تحقیق محسن کدیور. تهران: اطلاعات.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت (نسخه نرم افزار نور).
۱۱. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۲). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث (نسخه نرم افزار نور).
۱۲. صدرالدین قونیوی، محمد بن اسحاق (۱۳۷۵). النفحات الإلهیة. تصحیح محمد خواجوی. تهران، ولی (نسخه نرم افزار نور).

۱۳. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفة. تحقیق سلیمان دنیا. تهران: شمس تبریزی (نسخه نرم افزار نور).
۱۴. کرمانی، علیرضا (۱۳۹۱). بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.