

بررسی اشکالات وارد شده بر نظریه آقاعلی مدرس زنوزی درباره معاد عنصری

حمید امامی فر^۱، احمد سعیدی^۲

چکیده

ملاصدرا با کمک جسم مثالی و خواص آن، گام بلندی برای تبیین خردپسند بسیاری از آموزه‌های شرع مقدس اسلام درباره معاد جسمانی برداشت. اما به اعتقاد مدرس زنوزی، بسیاری از ادله نقلی معاد را نمی‌توان تنها با جسم مثالی توجیه و تبیین عقلی کرد. به همین دلیل، ایشان برای تکمیل نظریه ملاصدرا و تبیین عقلانی همه آموزه‌های معاد، نظریه‌ای بدیع ارائه نمود. بر اساس این نظریه، بدن عنصری پس از جدا شدن از نفس جزئی خود، تحت تدبیر نفس کلی قرار می‌گیرد و به تکامل جوهری و استكمال ذاتی خویش ادامه می‌دهد تا اینکه به تدریج به بدنی تبدیل می‌شود که صلاحیت صعود به سوی نفس جزئی و اتحاد مجدد با آن را می‌یابد. این دیدگاه، مخالفت‌ها و موافقت‌هایی را از سوی فیلسوفان بعدی، به‌ویژه پیروان حکمت متعالیه به دنبال داشت. در این مقاله، کوشیده‌ایم با پاسخ دادن به اشکال‌های وارد شده بر دیدگاه زنوزی، تفسیر صحیحی از آن ارائه کنیم.

واژگان کلیدی: مدرس زنوزی، ملاصدرا، معاد جسمانی، نفس، بدن.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 hamidemami95@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1 ahmadsaeidi@yahoo.com

مقدمه

صدرالمتألهین - بنا بر تفسیر مشهور - معتقد است حشر انسان‌ها در آخرت با جسم مثالی است، نه جسم عنصری. البته ایشان تأکید می‌کند که جسم مثالی به لحاظ صورت، همان جسم عنصری است و شیئیت شیء نیز به صورت آن است، نه به ماده آن؛ بنابراین، می‌توان با اطمینان گفت بدن انسان در آخرت همان بدن او در دنیا است. بی تردید تفسیر ایشان از معاد در مقایسه با تفسیر حکمای مشایی و اشراقی، کامل‌تر و به ظواهر شرعی نزدیک‌تر است، ولی مدرس زنوزی مدعی شد ظواهر شرع مقدس اسلام، حشر با جسم عنصری و مادی را ثابت می‌کنند و می‌توان با عقل امکان این نحوه از حشر را ثابت کرد. طبعاً اگر معاد عنصری به لحاظ عقلی ممکن و بدون محذور باشد، دلیلی وجود ندارد از ظواهر شریعت عدول کنیم و معاد جسمانی را به محسوس شدن با جسم مثالی منحصر بدانیم؛ زیرا «إنما یجب التأویل عند تعذر الظاهر» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۷).

در واقع مدرس زنوزی بر آن بود که با حفظ بیشتر مبانی حکمت متعالیه، مانند اصالت وجود، تشکیک خاصی و حرکت جوهری، نظریه ملاصدرا را کامل‌تر و به ظواهر شریعت نزدیک‌تر کند؛ در حالی که اجزای منظومه فکری ملاصدرا به گونه‌ای به یکدیگر تنیده و مرتبط هستند که تغییر یکی از اجزا در عین پذیرش دیگر اجزا و مبانی بسیار دشوار است. شاید به همین دلیل، نوآوری مدرس زنوزی - به رغم استقبال بزرگانی چون شیخ محمدحسین اصفهانی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی - با مخالفت برخی پیروان و شارحان حکمت متعالیه نظیر سیدجلال‌الدین آشتیانی روبه‌رو شد. اشکال‌های آشتیانی بر

نظریهٔ زنوزی - در شرح زاد المسافر ملاصدرا - سرآغازی شد بر اینکه شارحان آموزهٔ معاد حکمت متعالیه به بررسی دیدگاه یادشده نیز بپردازند و گاه اشکال‌های متعددی به آن بگیرند. در این مقاله پس از توضیح مختصر اصل دیدگاه، به مهم‌ترین اشکال‌های مطرح‌شده درباره آن پاسخ داده‌ایم.

معاد جسمانی از نظر مدرس زنوزی

به عقیدهٔ مدرس زنوزی، نفوس انسانی که پیش از مرگ تحت تدبیر نفس کل هستند، پس از مرگ به آن متصل می‌شوند و از قوا و اعضای آن به شمار می‌روند و این نفس کل، همچنان بدن خویش را تدبیر می‌کند. بدین ترتیب، اجزای بدن دنیوی (بدن عنصری و مادی) پس از مفارقت از نفس مجرد، تحت تدبیر نفس کل، با حرکت اشتدادی و تکامل جوهری، بدنی جدید را شکل می‌دهند؛ بدنی که گرچه مادی است، به دلیل استکمال ذاتی اجزای خود، لایق و مناسب اتحاد با نفس مجرد جزئی خود است. براین اساس، در قیامت، بدن دنیوی و مادی به‌سوی نفس مفارق و مجرد صعود می‌کند. حاصل آنکه، به نظر مدرس زنوزی، بدن که شامل ودایع و آثاری از نفس است، در مسیر حرکت جوهری خود به‌سوی نفس کلی که در حقیقت مبدأ فاعلی آن است، به بدنی تبدیل می‌شود که شایستگی ملحق شدن به روح در قیامت را دارد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۳ و ۱۱۷).

نقد و بررسی مهم‌ترین اشکال‌ها

از میان اشکال‌های متعددی که بر دیدگاه زنوزی وارد شده، برخی کلی‌ترند؛ به‌گونه‌ای که تقریباً دیگر اشکال‌ها از فروع آنها به شمار می‌روند. متناسب با این نوشتار به ارزیابی مهم‌ترین اشکال‌های کلی بسنده می‌کنیم.

اشکال اول: عدم امکان بقای آثار نفس نزد بدن

باقی ماندن (استخلاف) آثار نفس نزد بدن در صورتی صحیح و معنادار است که ترکیب نفس و بدن عنصری، اتحادی باشد؛ درحالی‌که بین اعضا و عناصر مادی بدن با نفس چنین ترکیبی وجود ندارد (کیاشمشکی، ۱۳۹۲، ص ۲۱؛ چنگی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶).

ممکن است در پاسخ به این اشکال گفته شود:

۱. رابطهٔ نفس و بدن از نوع رابطهٔ صورت با ماده است.

۲. صورت، علت ماده است.

۳. بین علت و معلول، نوعی سنخیت و مناسبت و اتحاد (از نوع اتحاد حقیقت با رقیقت) وجود دارد.
۴. بنابراین، میان نفس و بدن نوعی اتحاد برقرار است؛ اتحادی که مصحح باقی ماندن برخی آثار و ودایع نفس در بدن است.
اما این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا:
۵. ماده دو قسم دارد: ماده «ما منه» که معلول حقیقی (بالذات) صورت است و ماده «ما فیه» که نه تنها معلول صورت نیست، بلکه می توان گفت صورت از آن ناشی شده است.
۶. تنها ماده «ما منه» با صورت ترکیب اتحادی دارد.
۷. اگر بدن - مطابق ادعای مدرس زنوزی - همان اعضا و عناصر مشهود حسی باشد، ماده «ما فیه» خواهد بود؛ نه ماده «ما منه».
۸. پس ادعای علیت حقیقی (بالذات) نفس برای بدن و در نتیجه، ترکیب اتحادی نفس با بدن عنصری منتفی است و به تبع، ادعای باقی ماندن آثار نفس نزد بدن نیز نادرست است (چنگی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶).

بررسی

۱. اصل این ادعا که نفس فقط در صورت ترکیب اتحادی و حقیقی با بدن عنصری می تواند آثار خود را در آن باقی بگذارد، قابل منع است. مگر تصویر و صوت انسان بر روی نوار و فیلم اثر نمی گذارد و باقی نمی ماند؟ آیا ترکیب اتحادی میان بدن انسان و نوارهای مغناطیسی وجود دارد؟ اساساً وقتی نفس بدون ترکیب اتحادی در زمان حیات ظاهری در بدن مادی و محسوس تأثیر می گذارد، چرا این تأثرات به دلیل نبود ترکیب اتحادی، نمی توانند بعد از مرگ باقی بمانند؟
۲. آقاعلی مدرس به تبع ملاصدرا، نفس را با بدن متحد می داند و موارد زیر را از جمله علایم - و بلکه دلایل یقینی - اتحاد نفس با صور و ماده اعضا برمی شمارد:

الف) تدبیر طبیعی نفس برای بدن در پرورش و تغذیه.

ب) تغییر حالات بدن در پی رخ دادن حوادثی برای نفس؛ مانند اینکه ترس شدید سبب سکتة قلبی می شود؛ خجالت کشیدن، سبب قرمز شدن صورت می شود؛

ترسیدن، سبب زرد شدن صورت می‌شود؛ تصور ترشی، موجب مرطوب شدن زبان می‌شود.

مدرس زنوزی معتقد است نفس با صور و مواد اعضا مانند یک مخروط هستند که در رأس آن، قوه عاقله و در قاعده آن صور و مواد اعضا قرار دارند. براین اساس، صور و ماده همه اعضا و جوارح از مراتب نفس‌اند و هریک از مراتب عالی، علت حقیقی (شریک علت فاعلی) برای مرتبه پایین‌تر است و هریک از مراتب مادون، علت اعدادی برای مراتب بالاتر به شمار می‌رود (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۰). حکما از چنین اتحادی به تعامل ایجابی و اعدادی نفس با بدن یاد می‌کنند و مرادشان این است که نفس علت موجه بدن و بدن علت معده و زمینه برای رشد و تکامل نفس و حرکت جوهری اشتدادی اوست (همانجا).

۳. صدرالمتألهین از یکسو می‌نویسد: به نظر ما، ترکیب ماده و صورت، ترکیبی اتحادی است و برای این ترکیب اتحادی به جنینی که حکیم می‌شود، مثال می‌زند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۸۲-۲۸۳) و حتی ترکیب اتحادی نفس و بدن را به‌عنوان دلیلی بر ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌آورد: «الحجة الرابعة أن النفس صورة البدن و البدن مادة له ... ثم إن النفس ... عين البدن ... فإذا ثبت أنها عين البدن ثبت أن كل صورة عين مادتها» (همان، ج ۵، ص ۲۸۶). اما از سوی دیگر، در پاسخ به یکی از اشکال‌های این دیدگاه، مدعی می‌شود نمی‌توان از ترکیب اتحادی ماده با صورت و نفس با بدن نتیجه گرفت ترکیب نفس با عناصر و مواد تشکیل‌دهنده محسوس بدن، ترکیب اتحادی و حقیقی است (همان، ج ۵، ص ۲۸۸).

از نظر صدرالمتألهین، ترکیب اتحادی موالید ثلاثه (نبات، حیوان و انسان) با عناصر اربعه (خاک، آب، هوا و آتش) در صورتی است که عناصر به‌گونه‌ای انقلاب پیدا کنند که دیگر به‌صورت بالفعل شامل مواد و صور محسوس عناصر خود نباشند. بنابراین، اگر عنصری بالفعل در ساختمان گیاه یا حیوان یا بدن انسان وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را در مرتبه صورت انسانی دانست که همان نفس و متحد با آن است (همانجا): «لیست جسمية الفرس بالحقیقة هذا المحسوس المركب من هذه الأعضاء المتباینة الوجود»

ملاصدرا تصریح می‌کند این گفته سید سند که «هیچ کثرت بالفعلی در موجودی مثل اسب نیست؛ زیرا جسم اسب موجودی واحد نیست، بلکه جزئی از یک موجود واحد است» دقیق نیست؛ چراکه قبول این ادعا که گوشت و استخوان و دیگر اجزای بدن اسب با وجود آنکه از نظر ماهیت مختلف‌اند، اجزای تحلیلی هستند، نه اجزای موجود بالفعل، مخالف بداهت عقل و مبانی اثبات‌شده حکماست (همان، ج ۵، ص ۲۸۸-۲۸۹).

حاصل آنکه از نظر ملاصدرا، اجزای محسوس و متکثر بالفعل و مختلف الماهیه (ماده‌ای که صورت از آن و در آن ناشی شده است) با صورت، ترکیب اتحادی و ترکیب حقیقی ندارند، بلکه ماده مبهم (ماده‌ای که از صورت ناشی شده است) با صورت چنین ترکیبی دارد (همان، ج ۵، ص ۲۸۸).

صدرالمتألهین به‌عنوان شاهد این ادعا می‌گوید: اگر اجزای محسوس یادشده واقعاً با نفس ترکیب اتحادی داشتند، باید هنگام مرگ حیوان و فساد صورتش، فاسد می‌شدند و باقی نمی‌مانند؛ حال آنکه گاهی چنین نیست (همانجا).

اما:

اولاً، باید سخنان صدرالمتألهین را نیز مانند هر حکیم دیگر، در کنار یکدیگر و به‌عنوان اجزای یک مجموعه و منظومه فکری در نظر گرفت و معنا کرد. درست است که مطابق ظاهر برخی از عبارات ایشان، اجزا و عناصر محسوس و بالفعل بدن با نفس متحد نیستند، ولی مطابق برخی دیگر متحدند (همان، ج ۵، ص ۲۸۲-۲۸۳) و اساساً به دلیل همین ظهور، ملاصدرا اشکال و جواب یادشده (همان، ج ۵، ص ۲۸۷-۲۸۹) را مطرح کرده است.

ثانیاً، مدرس زنوزی همان‌طور که با تفسیر ملاصدرا از معاد جسمانی مخالف است، می‌تواند با تفسیر او از ترکیب اتحادی نیز مخالفت کند و بگوید بین دو نوع ماده یادشده فرق فارق نمی‌بیند. طبعاً اگر کسی معتقد است تفسیر صدرایی ترکیب اتحادی بهتر از تفسیر مدرس زنوزی است، باید این برتری را با استدلال و دلیل نشان دهد، نه صرفاً با استناد به سخنان ملاصدرا.

ثالثاً، حتی اگر ملاصدرا صریحاً منکر اتحاد نفس با بدن محسوس شده باشد، ادله او بر اتحاد نفس و بدن و صورت و ماده - نظیر انتساب افعال بدنی به نفس - این اتحاد را تثبیت می‌کنند.

رابعاً، ملاصدرا دیدگاه سید سند را باطل ندانسته و فقط سخن خود را اولی تلقی کرده است: «و هذا الجواب أولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس أمر طبيعي لا كثرة فيه بالفع» (همان، ج ۵، ص ۲۸۹).

۴. به اعتقاد ما صدرالمتألهین و مدرس زنوزی سخن یکسانی درباره اتحاد نفس و بدن دارند و آن اینکه، نفس و بدن یک حقیقت هستند. با تأمل در عبارات مختلف ملاصدرا (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۹۲، ج ۶، ص ۱۰۹، ج ۸، ص ۸، ۱۳۳ و ۱۳۴، ج ۹، ص ۲-۳) و جمع میان آنها، روشن می‌شود که از نظر او، اتحاد نفس و بدن - و به طور کلی، اتحاد ماده و صورت - مانند رابطه ماهیت و وجود نیست؛ رابطه‌ای که در آن یک واقعیت بسیط به اعتباری مصداق مفهوم ماهیت و به اعتباری دیگر، مصداق مفهوم وجود است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۳۹-۲۴۰)، بلکه به این معناست که در خارج یک وجود چند مرتبه‌ای و گسترده (سعی) داریم که گستردگی آن در خارج به عقل ما این اجازه را می‌دهد که گاه آن را یک موجود در نظر بگیرد و گاهی آن را به مراتب عالی و ذاتی تحلیل و تقسیم کند. زمانی که آن را یک موجود در نظر می‌گیری، به آن انسان می‌گوییم و زمانی که آن را به مراتب عالی و دانی تقسیم می‌کنیم، به مراتب مادون آن، بدن (ماده) و به مراتب عالی آن، نفس در مقابل بدن (صورت بشرط لای از ماده) می‌گوییم.

۵. بدین ترتیب، نفس و بدن (صورت و ماده)، دو مرتبه از یک حقیقت واحد ذومراتب هستند. البته می‌توان نفس (یا صورت) را لابلش از بدن (یا ماده) در نظر گرفت که در این صورت، انسان همان نفس خواهد بود و بدن دیگر در مقابل نفس نخواهد بود، بلکه بدن «از آن حیث که بدن است، خود مرتبه‌ای از مراتب نفس، بلکه پایین‌ترین مرتبه آن است. بدن بما هو بدن، همان نفس است در مرتبه تجسم و تجسد» (همان، ج ۳، ص ۲۴۰). به این ترتیب، اوصاف و آثاری که حقیقتاً و بالذات به بدن منسوب‌اند، مانند امتداد در جهات سه‌گانه و تحرک و رنگین بودن و شکل داشتن و مانند آنها، از همان جهت که به بدن منسوب‌اند، بعینه حقیقتاً و بالذات به نفس منسوب‌اند، ولی نه به حسب ذات نفس، بلکه به حسب تنزلش در مرتبه بدن و جسمانیت (همانجا). ملاصدرا در شواهد می‌نویسد: «الطبيعة التي يستعملها النفس في حركة الانتقال ... من جنود النفس بل هي متحدة الذات معها بمعنى: أن النفس نازلة

إليها متحققة بها في مرتبتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸۸) و صریح تر از آن در تعلیقه بر حکمة الاشراف می نویسد:

لما تبين ان العوالم متطابقة، فلا بد ان يكون لكل صورة حقيقة معنوية وبالعكس، فكذلك لا بد ان يكون لكل معنى روحاني في النفس المجردة نظير في البدن حتى كأن البدن بعينه نفس ناطقة قد تكدرت و تجرّمت، وكذلك كل نفس عند تجردها عن عالم الأبدان كأنها بعينها بدن قد تلطفت و تروحن (همو، بی تا، ص ۴۵۹؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۴۰).

او تأثیر متقابل نفس و بدن را بر یکدیگر دلیل بر اتحاد آنها با یکدیگر معرفی می کند: الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة و مقامات و يتدیء وجوده اولاً من أدنى المنازل و يرتفع قليلاً إلى درجة العقل و المعقول... و لو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلماً للنفس ألماً حسياً كالآلام عقلية أو وهمية. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۴).

بنابراین، نفس نه تنها با قوای مجرد، بلکه با بدن و قوای مادی و طبیعی و اندام‌هایی که محل قوای مجرد هستند نیز متحد است:

النفس تنزل الى مقام الطبيعه و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجه الطبايع و الحواس، فتصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين العضو الشام و الذائق (همان، ج ۸، ص ۱۳۵؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۴۱).

حاصل آنکه، از نظر صدرالمتألهین حق همان است که آقاعلی مدرس در ترکیب اتحادی نفس و بدن بیان فرموده است: نفس و بدن، ترکیبی اتحادی و حقیقی دارند و حقیقت خارجی واحدی را تشکیل می دهند که در آن حقیقت، بدن مرتبه پایین است و نفس به اعتباری (به اعتبار بشرط لا بودن نسبت به بدن) درجه عالی است.

اشکال دوم: غیرعادی شدن بدن اخروی

عناصر و ذرات تشکیل دهنده بدن همواره در حال از بین رفتن و نو شدن هستند و این یعنی بدن انسان آرام آرام به طبیعت برمی گردد؛ به طوری که مثلاً بدن پنجاه سالگی، بدن بیست سالگی نیست. پس اگر بر اساس ترکیب اتحادی نفس و بدن، آثار نفس در بدن

باقی بماند، باید همه عناصر متبدل و سابق بدن انسان مشتمل بر ودایع و آثار نفس باشند و همگی به سوی جایگاه نفس در قیامت حرکت کنند. روشن است که در این صورت، حجم و اندازه این اجزا در کنار هم به مراتب از جثه و هیكل بدن مادی فعلی بزرگ‌تر خواهد بود و در این صورت، بدن اخروی بدنی کاملاً متفاوت با بدن دنیوی خواهد شد که دقیقاً برخلاف مقصود مدرس زنوزی است (چنگی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶).

بررسی

این قبیل اشکال‌ها نه تنها بر نظریه مدرس زنوزی، که حتی بر دیگر نظریاتی نیز که بر حشر نفوس با اجسام عنصری اصرار دارند، وارد نیست؛ زیرا صاحبان آرای یادشده، صرفاً رفع استبعاد عقلی و برطرف کردن استحاله توهم‌شده در بحث معاد جسمانی با بدن عنصری را قصد کرده‌اند و برای این منظور کافی است احتمال‌هایی خردپسند مطرح کنند که از نظر عقل محال نیست. بر این اساس، می‌توان در پاسخ چنین اشکالی گفت:

۱. آثار باقی‌مانده در بدن، علت تامه برای حشر جسمانی نیستند، بلکه تنها تأمین‌کننده شرط قابلی برای معاد جسمانی هستند. آثار یادشده سبب می‌شوند نفس (کلی) پس از مفارقت ظاهری از بدن، همچنان بدن را تدبیر کند. حال اگر نفس (کلی) فقط بدن اخیر یا یکی از بدن‌ها را تدبیر کند و دیگر بدن‌ها را به حال خود رها کند، طبیعتاً حشر انسان با همان بدن خواهد بود، نه با دیگر بدن‌ها.

۲. وقتی نفس در دنیا اختیارات از یک بدن مادی یا عضو مادی صرف نظر کرده است، می‌تواند در قیامت هم صرف نظر کند؛ یعنی هر چند اعضای یادشده نیز اعضای پیشین بدن این نفس هستند و می‌توانند محشور شوند، این شخص به دلایلی اختیاری یا اجباری با آخرین بدن خود محشور می‌شود؛ چنان‌که در دنیا نیز گاهی قسمتی از بدن را اختیارات یا اجباراً رها می‌کند.

۳. هر چند در آخرت، جسم عنصری و مادی نیز هست، قطعاً حقیقت آخرت از جهاتی با حقیقت عالم ماده و دنیا متفاوت است: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ) (ابراهیم (۱۴)، ۴۸). بنابراین، چه بسا برخی احکام اجسام در آخرت غیر از احکام آنها در دنیا باشد؛ البته نه به گونه‌ای که جسم اخروی دیگر جسم مادی نباشد و نوعی جسم برزخی و مجرد به شمار رود. مثلاً ممکن است جرم بدن در آخرت، غیر از جرم بدن در دنیا باشد؛ چنان‌که در همین دنیا هم نمونه‌هایی از این تفاوت‌ها را

مشاهده می‌کنیم. مثلاً قطر خورشید (حدوداً ۱۳۹۲۰۰۰ کیلومتر) نزدیک به ۱۰۹ برابر قطر زمین است؛ درحالی‌که جرم آن ۳۳۰ هزار برابر جرم زمین (برابر با $۱۰^۳۰ \times ۲$ کیلوگرم) است. بنابراین، اگر جسمی زمینی به مقیاس تراکم خورشید، متراکم گردد، حجم آن هزاران برابر کوچک می‌شود (woolfson, 2000, p1.2).

۴. تنها بدنِ اخیر یعنی بدنی که هنگام مرگ تحت تدبیر نفس و تابع آن است، آثار باقی‌مانده از نفس را ارث می‌برد و بدن‌های قبلی که در زمان حیات شخص ترک شده‌اند، به دلایلی فاقد آثار نفس هستند؛ مثلاً به این دلیل که اختیاراً یا اجباراً تدبیر نفس را به‌طور کامل رها کرده، دیگر به‌هیچ‌وجه تابع نفس نیستند: «اذا فارقت النفس البدن تخلفت فیها آثارا و ودایع من جهاتها الذاتية و ملکاتها الجوهرية» (نوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱).

۵. برخلاف آنچه در اشکال مطرح شده، مطابق مبانی حکمت متعالیه، انسان در تمام زندگی خود، یک بدن بیشتر ندارد و همان بدن در قیامت نیز نفس را همراهی می‌کند. توضیح آنکه از یک‌سو، بدن نیز همراه با حرکت جوهری نفس، یک حرکت جوهری ذاتی دائمی دارد:

ان النفس ... لها تعلق ذاتي بالبدن و التركيب بينهما ترکیب طبیعی اتحادي و أن لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸ق، ج ۹، ص ۱۲).
 ان لكل موجود حركة جبلية و توجهها غریزیا إلى مسبب الأسباب و للإنسان مع تلك الحركة الجبلية حركة إرادية نفسانية لباعث ديني (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱).
 ان لكل موجود حركة جبلية و توجهها غریزیا إلى مسبب الأسباب و للإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة أخرى ذاتية منشؤها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث ديني (همو، ۱۳۷۸ق، ج ۹، ص ۲۸۴).

و از سوی دیگر، وحدت موضوع حرکت جوهری در اجسام، وحدت اتصالی است؛ بدین معنا که حرکت را باید به‌نحو حرکت قطعی - و نه توسطیه - در نظر گرفت و متحرک را باید از ابتدای مسافت تا انتهای مسافت، یک موجود واحد سیال دانست؛ یعنی مثلاً یک درخت صد ساله را از ابتدا تا انتها یک موجود پهن شده در صد سال برشمرد.

با در نظر گرفتن این دو نکته، می توان گفت همه بدن که انسان از ابتدا تا انتهای حضور در عالم ماده در اختیار دارد، یک موجود است، ولی موجودی سیال و گسترده در پهنه زمان و مکان. براین اساس، انسان در تمام عمر خود - همان طور که فقط یک نفس دارد - فقط یک بدن دارد؛ منتها از این بدن سیال، در هر لحظه فقط یک بخش و قسمت آن در عالم ماده ظهور دارد (باید توجه داشت اجزا و بخش هایی که عقل برای یک موجود سیال و پیوسته در نظر می گیرد، در خارج، جدا از قبل و بعد از خود نیستند).

۶. می توان گفت بدن محشور در قیامت نیز به ملاک اتصال و پیوستگی، همان بدن دنیوی است. براین اساس، بدن انسان پس از مرگ، موجودی ثابت نیست. بدن همان طور که از ابتدای تولد تا زمان مفارقت نفس در حال حرکت جوهری است، پس از مرگ ظاهری نیز همچنان تحت تدبیر نفس (کلی) کم و بیش به حرکت جوهری خود ادامه می دهد و با قیام قیامت دوباره تحت تدبیر مستقیم نفس قرار می گیرد و نحوی دیگر از حرکت جوهری را تجربه می کند. بدین ترتیب، وقتی می گوئیم بدن انسان در قیامت همان بدن دنیوی اوست، ملاک این همانی و وحدت بدن عنصری در آخرت و در دنیا - افزون بر وحدت صورت اخیر آن، یعنی نفس - همین اتصال و پیوستگی است.

اشکال سوم: عدم امکان صعود بدن به جایگاه نفس

به اعتقاد مدرس زنوزی، نفس در اجزای باقی مانده از بدن، آثاری را باقی می گذارد. روشن است که آثار هر نفس خاص با نفوس دیگر متفاوت است. بنابراین، آثار باقی مانده سبب می شود اجزا و عناصر هر بدن، مناسبتی خاص با نفس خود داشته باشند؛ مناسبتی که با هیچ نفس دیگری ندارند. اجزا و عناصر باقی مانده از بدن، به حکم حرکت جوهری عام و فراگیر طبیعت، تحول و دگرگونی پیوسته ای دارند و به حکم مناسبت ویژه ای که با یک نفس خاص دارند، در قوس صعود به سمت آن نفس سیر می کنند. به قول ملاصدرا:

ان لكل جوهر طبيعي حركة ذاتية و خلقا و بعثا و بداية و عودا و الفلاسفة أثبتوا للطبائع غايات ذاتية كما أثبتوا لها مبادي ذاتية و عود كل شيء إلى ما بدأ منه فعود الأجسام إلى القوى و عود القوى إلى النفوس و عود النفوس إلى الأرواح و عود الكل إليه تعالى (همو، ۱۳۴۶، ص ۲۸۴).

به عبارت دیگر، هر بدنی جایگاه نفس خود را که منشأ نزولی ودایع یادشده است، مقصد و مقصود قرار می‌دهد و می‌کوشد به نقطه محاذی و مقابل (قرینه) علت بالذات نزولی خویش در قوس صعود واصل شود؛ چراکه دو قوس نزول و صعود، قرینه یکدیگر هستند. به علاوه، اصل بدن، همان نفس است یا دست‌کم اصل ودایع به‌جای‌مانده در بدن، همان نفس است و «کل شیء یرجع الی اصله»؛ یعنی عناصر بدن در حرکت تحولی و جوهری خویش، به سوی نفس حرکت می‌کنند تا سرانجام، با این حرکت و تحول وجودی و جوهری در قیامت، در قالب بدن اخروی به نفس خاص خویش متصل شوند. بدین‌سان، بدن دنیوی در اثر تحولات جوهری به جایگاه نفس نایل شده، حیات اخروی خویش را در شکل رستاخیز و معاد جسمانی آغاز می‌کند، بدون آنکه مشکل اعاده معدوم یا تناسخ پیش آید (کیاشمشکی، ۱۳۹۲، ص ۲۲؛ چنگی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۳ و ۱۱۷).

اما به این بیان مدرس زنوزی نیز اشکال شده است که:

اولاً، «یافته‌های علوم طبیعی به‌هیچ‌روی چنین تفاوتی را در تحولات جوهری ذرات و عناصر طبیعی تأیید نمی‌کنند» (کیاشمشکی، ۱۳۹۲، ص ۲۲؛ چنگی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶ و ۱۱۷).

ثانیاً، اینکه گفته شده ذرات و عناصر بدن در اثر تحول جوهری به جایگاه نفس می‌رسند، فرض صحیحی ندارد؛ زیرا:

اگر مقصود این است که اجزای باقی‌مانده از بدن با حرکت جوهری اشتدادی به مرتبه تجرد می‌رسند، بنابراین، بدن موردنظر مدرس زنوزی از ماده طبیعی بی‌نیاز شده و دیگر دنیویت آن از میان رفته است و به بدن اخروی تبدیل شده که بدنی مثالی و غیرمادی است که این حکیم فرزانه از آن گریزان است.

و اگر مقصود این است که بدن اخروی با حفظ مادیت به جایگاه نفس می‌رسد، سخنی است باطل؛ زیرا جایگاه و مرتبه وجودی نفس، مجرد و غیرمادی است.

و اگر گفته شود نفس به بدن اخروی که مادی است تعلق می‌یابد، این یعنی تحول نفس به سمت بدن، که گذشته از محذور تناسخ، با خواست این حکیم ناسازگار است؛ زیرا او می‌کوشد ثبات نفس را در جایگاه خویش حفظ کند (ر.ک: چنگی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶ و ۱۱۷).

بررسی

۱. روشن است که حرکت جوهری، محسوس و مجرب (تجربی) نیست. حس و تجربه نغیاً و اثباتاً نمی‌توانند درباره حرکت در جوهر و ذات اشیا اظهار نظر کنند.
۲. قطعاً مقصود حکیم مؤسس این نیست که بدن با حرکت جوهری به مجرد می‌رسد. از نظر ایشان، حرکت جوهری بدن با حفظ مرتبه مادیت خود به بدنی بهتر و قوی‌تر و لطیف‌تر تبدیل می‌شود که لایق اتحاد مجدد با نفس باشد. اساساً مدرس زنوزی در پی تبیین معاد عنصری (یا معاد با جسم عنصری) است و علت مخالفت ایشان با نظریه صدرالمتهلین در خصوص معاد جسمانی نیز دقیقاً همین نکته است. بنابراین، مراد ایشان از بدنی که به جایگاه روح می‌رسد، بدنی است که مرتبه مادی و عنصری خود را حفظ کرده و درعین حال تکامل نیز یافته است؛ به طوری که مثلاً وقتی پوست آن می‌سوزد، به سرعت پوست جدیدی پیدا می‌کند.
۳. از نظر ملاصدرا انسان، برخلاف عقول و مفارقات، حقیقتی مادی - مجرد است؛ یعنی درعین حال که یک حقیقت است، هم مرتبه تجردی دارد و هم مرتبه مادی. تفاوت دیدگاه مدرس زنوزی با صدرالمتهلین این است که انسان در برزخ و قیامت نیز همچنان بعد مادی خود را حفظ می‌کند. البته در برزخ - همچون زمانی که در خواب است - به طور موقت تمرکز مرتبه عالی انسان (نفس) بر مرتبه نازل آن (بدن) کاهش می‌یابد و در قیامت، دوباره افزایش پیدا می‌کند. خلاصه اینکه نفس موجودی کاملاً مستقل از بدن نیست تا در کنار بدن، کالحجر الموضوع فی جنب الانسان باشد (مانند سنگی باشد که در کنار انسان قرار داده شده است)؛ به گونه‌ای که اگر نفس بدن را به طور کامل رها کند، اشکالی پیش نیاید و اگر در کنار هم باشند نیز ترکیب آنها اعتباری ذهنی باشد و بس، بلکه این دو در واقع یک حقیقت هستند، ولی حقیقتی که دو بعد دارد: بعد مادی و بعد مجرد.

اشکال چهارم: تعارض با آیات و روایات

«عناصر بدن با حفظ دنیویت و مادیت به نفس می‌رسند و انسان اخروی را تشکیل می‌دهند. در این صورت، انسانی خواهیم داشت مشتمل بر ماده که جويا و طالب تحول و حرکت جوهری است برای دستیابی به فعلیت و این با آیات و روایات تناقض دارد؛ زیرا

عالم آخرت نظام قوه و فعل نیست؛ نظام اخروی با نظام حاکم بر جهان مادی دنیوی سازگاری ندارد» (چنگی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷).

بررسی

۱. از سخنان مدرس زرنوزی درباره نحوه شکل‌گیری عالم و قوس‌های نزول و صعودی به دست می‌آید که سیر به سمت فاعل و مبدأ (علت هستی‌بخش) که در عین حال غایت و مقصد و مقصود هم می‌باشد، انتها و حد یقفی ندارد و هرگز متوقف نمی‌شود. از یک سو، علت فاعلی عالم خداوند نامتناهی و نامحدود است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸۱) و از سوی دیگر، غایت در سیر و تکامل عالم در قوس صعود، همان علت فاعلی در قوس نزول است.

۲. هر چند صدرالمتألهین تکامل نفس را پس از مرگ به صراحت پذیرفته است، در چارچوب مبانی او و با استفاده از اشارات او می‌توان چنین حرکتی را تبیین کرد و پذیرفت: «مجردی که از مادیت به تجرد رسیده است و سابقه جسمانیت دارد (مانند نفس) امکان تکامل از طریق اشتداد جوهری را دارا می‌باشد» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۰۴).

۳. نه تنها تکامل نفس پس از مفارقت از بدن مخالف آیات و روایات نیست، بلکه ظاهر برخی آیات و روایات، وجود چنین حرکتی است. برای مثال می‌توان به بحث آثار ماتقدم و ماتأخر و سنت‌های سیئه و حسنه اشاره کرد یا بحث تلقین و ...

اشکال پنجم: خلط میان بدن دنیوی و بدن مبهم

آقاعلی مدرس معتقد است پس از مرگ نیز علاقه میان نفس و بدن - به دلیل وجود ودایع و آثار نفس در بدن - باقی می‌ماند؛ یعنی از آنجاکه نفس و بدن اتحاد ذاتی دارند، همان‌طور که در دنیا قدر جامعی آنها را در یک نظام جزئی به یکدیگر پیوند می‌دهد، پس از مرگ نیز قدر جامع وجودی که از صقع نفس کلی الهی ناشی می‌شود و آنها را در یک نظام کلی به هم متصل می‌کند، وجود دارد. پس از مرگ، نفس به غایت خود، یعنی عقل فعال، متصل می‌شود. نفس به واسطه آثاری که در بدن به جای گذاشته، برای عقل فعال یا همان نفس کلی مجرا می‌شود. بنابراین، نفس کلی از مجرای نفس جزئی، بدن متعلق به آن را به سمت آخرت حرکت می‌دهد. از این رو، بدن حرکت ذاتی

خود را به سوی نفس جزئی متعلق خود ادامه می‌دهد و در روز قیامت به آن می‌پیوندد (ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲ ص ۱۱۰).

اما به نظر می‌رسد ایشان میان بدن متعین دنیوی با بدن مبهمی که مرتبه نازل نفس است (یا به اصطلاح، بدن مآ) خلط کرده است. درست است که نفس با بدن، ذاتاً متحد است و نفس تا وقتی نفس است، به بدن تعلق دارد، ولی منظور از این بدن، بدن ظاهری دنیوی نیست که حتی یک لحظه هم بقا ندارد. بدنی که بالذات تحت تدبیر نفس و شأن و مرتبه‌ای از آن و متحد با آن است، همان بدنی است که به نحو ابهام، در وجود نفس، معتبر است. اگر نفس با همین بدن عنصری دنیوی ذاتاً متحد بود و به عبارت دیگر، اگر بدن متعین عنصری در حقیقت انسان دخیل بود، می‌بایست در عالم برزخ هم این بدن دنیوی همراه نفس می‌بود، حال آنکه چنین نیست (ر.ک: چنگی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۸).

بنابراین، آقاعلی مدرس از یک طرف به ترکیب اتحادی و تلازم ذاتی نفس و بدن معتقد است، ولی از طرف دیگر نمی‌تواند جدایی نفس را از بدن عنصری در عالم برزخ انکار کند. اگر گفته شود در برزخ، اتحاد ذاتی نفس و بدن دنیوی برقرار است، جدایی و انفکاک آنها توجیه‌پذیر نیست و اگر گفته شود در برزخ، اتحاد وجود ندارد، بلکه نفس و بدن دنیوی در قیامت به هم می‌پیوندند و مجدداً اتحاد برقرار می‌کنند، معلوم می‌شود این اتحاد از اول، ذاتی نبوده است؛ زیرا در اتحاد ذاتی، جدایی معنا ندارد و دو جزء ترکیب اتحادی به وجود واحد موجودند (همانجا).

بررسی

۱. مرگ از دیدگاه مدرس زنوزی، قطع کامل ارتباط نفس و بدن نیست، بلکه صرفاً کاهش تدبیر نفس جزئی برای بدن عنصری است.
۲. از نظر مدرس زنوزی، بدنی که در دنیا همراه نفس و تحت تدبیر اوست، همان بدن عنصری است و همین بدن است که پس از مرگ به حرکت جوهری خود (تحت تدبیر نفس کلی از رهگذر نفس جزئی) ادامه می‌دهد؛ زیرا نفس در دنیا با بدن عنصری اتحاد دارد و در همه عناصر آن جاری است. از این رو، در برزخ نیز با بدن عنصری ارتباط دارد و همان را تدبیر می‌کند (همان، ص ۹۰).
۳. این ادعا که مدرس زنوزی بین بدن متحد با نفس (بدن مبهم یا بدن مآ) و بدن عنصری خلط کرده است، صحیح نیست. بله، می‌توان گفت ایشان با ملاصدرا در این زمینه اختلاف مبنا دارد.

برای روشن شدن پاسخ اشکال پنجم لازم است چند نکته را یادآور شویم:

یک - چستی مرگ از دیدگاه ملاصدرا و مدرس زرنوزی: در عبارات مدرس زرنوزی به صراحت چیزی درباره حقیقت مرگ نیامده است و برخی همین سکوت ایشان را در حاشیه اسفار شاهدهی بر پذیرش دیدگاه ملاصدرا در این زمینه دانسته‌اند و بر همین اساس، اشکال کرده‌اند که اگر شما با تبیین صدرایی از مرگ موافقید و می‌پذیرید که دست کم مرگ طبیعی، استكمال روح و استغنائی آن از بدن است، چطور به بقای علاقه نفس به بدن بعد از مرگ معتقد شده‌اید؟ (ر.ک: پویان، ۱۳۸۸، ص ۶۷۸-۶۷۹).

اما مطابق آنچه از مجموع آرای حکیم تهران به دست می‌آید، مرگ زمانی اتفاق می‌افتد که نفس در اثر تکامل جوهری و حرکت اشتدادی وجودی، به بدن کم توجه - نه بی توجه - می‌شود و این کم توجهی، سبب کاهش علاقه نفس به بدن می‌گردد، نه قطع کلی علاقه و رابطه میان نفس و بدن و استغنائی کامل نفس از بدن؛ چنان که ملاصدرا می‌فرماید.

توضیح آنکه، ملاصدرا معتقد است توجه نفس به بدن - در اثر تکامل و حرکت اشتدادی - به تدریج کم می‌شود و این کم توجهی نفس به خانه دنیایی خود، سبب نابودی تدریجی آن می‌گردد تا اینکه سرانجام نفس به بدن بی توجه می‌شود و به صورت کامل از بدن، قطع علاقه و ارتباط می‌کند و مجرد تام (مثالی یا مثالی - عقلی) می‌شود. اما می‌توان - در چارچوب همین اندیشه ملاصدرا - مدعی شد که تکامل نفس، به کاهش توجه نفس به بدن می‌انجامد، نه قطع کامل علاقه نفس به بدن؛ درست مثل حالت خواب. در حالت خواب، روح همچنان بدن را تدبیر می‌کند، ولی به صورت ارتکازی و با کمترین توجه.

چه اشکالی دارد مرگ را نیز نوعی خواب طولانی بدانیم؟

(اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا

الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ...) (زمر (۳۹)، ۴۲)

همان‌طور که در خواب نمی‌توانیم از بدن خود استفاده کنیم، هنگام مرگ هم

نمی‌توانیم.

قَالَ الصَّادِقُ 7: ... اخْتَبِرْ بِهَا [= النوم] نَفْسَكَ مَعْرِفَةً بِأَنَّكَ عَاجِزٌ ضَعِيفٌ لَا تَقْدِرُ عَلَىٰ

شَيْءٍ مِنْ حَرَكَاتِكَ وَ سَكُونِكَ إِلَّا بِحُكْمِ اللَّهِ وَ تَقْدِيرِهِ فَإِنَّ النَّوْمَ أَحْ الْمَوْتِ فَاسْتَدْلِلْ بِهِ

عَلَى الْمَوْتِ الَّذِي لَا تَجِدُ السَّبِيلَ إِلَى الْإِنْتِبَاهِ فِيهِ وَ الرَّجُوعِ إِلَى إِضْلَاحِ مَا فَاتَ عَنْكَ

(مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۳، ص ۱۸۹؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۵، ص ۱۲۰).

براین اساس، همان‌طور که برای خوابیدن، دلایل بدنی - مثل خستگی بدنی - وجود دارد، برای مرگ هم دلایل بدنی - مثل فرسودگی بدنی - وجود دارد و همان‌طور که خواب ترک موقت تدبیر تفصیلی بدن از سوی نفس است، مرگ نیز ترک موقت تدبیر تفصیلی بدن از سوی نفس است. نفس هنگام خواب، تدبیر بدن را به دلیل خستگی بدنی و هنگام مرگ به دلیل فرسودگی بدن موقتاً رها و به کمترین علاقه و ارتباط (ارتباط ارتكازی) با آن بسنده می‌کند و پس از تجدید قوای روحی و بدنی دوباره به تدبیر تفصیلی آن می‌پردازد. بدین ترتیب، چه در خواب و چه در مرگ، سیر تکاملی نفس و بدن موقتاً به صورت جدا از هم تحقق می‌یابد. این سیر موازی تا زمان بیداری از خواب و مرگ ادامه خواهد داشت. حاصل آنکه در حالت مرگ، همچنان تدبیر بدن به وسیله نفس جزئی (به بیان دقیق‌تر به وسیله نفس کلی از مجرای نفس جزئی) ادامه دارد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱).

دو - تدبیر بدن از سوی نفس قبل و بعد از مرگ: مدرس زنوزی برای روشن کردن رابطه نفس و بدن پس از مرگ و نحوه تدبیر بدن از سوی نفس در برزخ، به قوای حسی و خیالی در حالت خواب مثال می‌زند. به اعتقاد ایشان، وقتی حواس ظاهری در حالت خواب قبض می‌شوند، به قوه خیال - که از حواس باطنی است - اتصال پیدا می‌کنند و این رجوع و اتصال از نوع رجوع معلول به علت و فرع به اصل است؛ چراکه قوه خیال اصل قوه حس در مرتبه بالاتر است.

نفس هم وقتی از بدن جدا و قبض می‌شود، به نفس کلیه و اصل خود رجوع می‌کند، ولی فرق رابطه نفس کلی و جزئی و قوه خیال و حس در این است که نفس از آنجاکه موجودی مجرد است، حقیقت و تعیینی خاص برای خود دارد، حتی بعد از قبض و تنها یک حقیقت رقیقه صرف نیست که داخل در صقع نفس کلیه باشد. به همین دلیل نوعی فاعلیت و مدبریت هم بعد از مفارقت از بدن برای آن دارد.

و هي فاعلة له متصرفة فيه بعد المفارقة عنه ايضا لان النفوس الكونية الجزئية من قوى النفس الكلية الالهية، فاذا قبضت، اتصلت بالقوة الخيالية اتصال المعلول بعلة بنحو الجمع و رجعت اليها رجوع الفرع الى اصله... (همان، ج ۲، ص ۱۰۳).

پس تفاوت تدبیر قبل و بعد از مفارقت روح از بدن آن است که قبل از مفارقت، نفس جزئی بسط‌یافته در بدن است. بعد از مفارقت از آنجاکه نفس کلی از عالم بالا تا عالم

پایین بسط دارد و نفس جزئی در مسیر تدبیر اوست، این تدبیر بدن بعد از مفارقت هم از طریق همین نفس جزئی اتفاق می افتد.

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. (همانجا)

مدرس زنوزی معتقد است که نفس حتی پس از مفارقت از بدن از حرکت باز نمی ایستد و این حرکت تا مقام فنا فی الله و رسیدن به اصل حقیقت وجود ادامه می یابد. ایشان حقیقت این فنا را تنها به ظهور مطلق حق سبحانه و تعالی به صفت ملک می داند؛ ظهوری که در آن صفت وحدت و قهر بروز دارد و حدود و قیود با این ظهور از بین می رود (همان، ج ۱، ص ۲۲۹).

مهم تأکید مدرس زنوزی بر صعود نفس جزئی به سمت نفس کلی با حفظ جزئیت و خصوصیات مراتب و صور اعمالی است که در مرتبه قابلی کسب کرده است؛ چنان که صعود ماده هم به سمت اصل خودش با حفظ خصوصیات و ملکاتی است که از طریق صورت به دلیل اتحاد با او در آن به ودیعه گذاشته شده است. پس اگر رجوع نفس با حفظ جزئیت و خصوصیات نفسانی به اصل خود ممکن است، حفظ خصوصیت بدنی هم در مرتبه قابلی ممکن است. نفس کلی الهی که در تمامی مراتب سریان دارد و در این عالم، جهت فاعلی و جسم کلی که از هر خصوصیت ویژه ای خالی است، جهت قابلی می باشد. بنابراین، مرتبه پایین (جسم) اگر به صورت لابلشرط لحاظ شود، همان انسان کبیر در مرحله بالاتر است. این حکم درباره بدن عنصری نسبت به نفس جزئی نیز صادق است (همان، ج ۲، ص ۱۳۴).

سه - معنای رجوع بدن مادی به اصل خود: اصل و خزانه هر چیزی در عالم بالا قرار دارد؛ همان طور که قرآن کریم اشاره فرموده است: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (حجر (۱۵)، ۲۱) و ماده قابلی نیز از این اصل مستثنی نیست. این ماده حقیقت خود را از عالم عقول قدسی دریافت می کند و در مرتبه ای که هیچ مرتبه ای از آن پایین تر نیست، جای می گیرد و چون این حقیقت هم حقیقتی از حقایق است، از قاعده صعود به سمت اصل خود (عقول قدسی) معاف نیست و در سیری تکاملی همانند

نفس به سمت اصل خود ادامه سیر می‌کند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۹).
 بعد از نزول حقایق کلی به پایین‌ترین عالم، سیر صعودی از قوه محض یا همان هیولای اولی که به ترکیب با صور شوق دارد، آغاز می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۲۸). ماده اولی به تدریج مراحل وجودی را طی می‌کند تا آنجا که به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند با حفظ مرتبه و جنبه مادیت خود، محل ظهور و بروز حقیقتی مجرد نیز باشد (همان، ج ۲، ص ۱۳۵).

چهار - حفظ ویژگی‌های مادی بدن در قیامت: گفتیم که به اعتقاد مدرس مدرس زنوزی، قوس‌های صعود و نزول محاذی یکدیگرند، ولی موجودات در سیر صعودی به مراتب عالی وجود، وجودهای شخصی و تفصیلی دارند؛ درحالی‌که همین موجودات در سیر نزولی به عوالم پایین وجود، به صورت اجمالی و اندماجی هستند. براین اساس، در مرحله صعود، نفس جزئی حاصل و حادث از حرکت جوهری ماده قابل با حفظ تشخیص و جزئیت خود به سمت مرتبه نفس کلی و عوالم برتر قبض می‌شود. درباره مرتبه قابل نفس (بدن) نیز نزول و صعود به همین صورت است. بنابراین در قوس صعود، خصوصیات نفس و بدن معدوم نمی‌شوند و بعد از مرگ و ارتقا به عوالم برتر نیز نفس و بدن هستند.

حاصل آنکه، بدن با ویژگی‌های خاص خود و در همان موطن خود صعود می‌کند تا به حیث روح و جایگاه وجودی او در روز قیامت ببیند (همانجا). چنین بدنی است که می‌تواند مطابق با شرع مقدس در آخرت، حیات و نطق داشته باشد (فصلت (۴۱)، ۲۱) و پس از سوختن به سرعت ترمیم شود (نساء (۴)، ۵۶)؛ وگرنه، بدن عنصری که در حال حاضر در اختیار ماست، نمی‌تواند همان بدنی باشد که قرآن توصیف می‌کند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۴).

اشکال ششم: تناقض آمیز بودن دیدگاه مدرس زنوزی

«آقاعلی در ضمن توضیح بخشی از روایت امام صادق ۷ می‌گوید: [...] مقامی که برای روح حاصل می‌شود، همان وجود مجرد از نشئه دنیاست» (همان، ج ۲، ص ۹۵). «چنان‌که مشاهده می‌شود، در این جمله بیان شده که نفس با موت، از نشئه دنیا تجرد پیدا می‌کند. تجرد از نشئه دنیا به معنای جدا شدن از تمام تعلقاتی است که بین نفس و عالم مادی و بدن دنیوی وجود دارد. پس بین این سخن و آن عقیده که پس از مرگ بین نفس و بدن

مادی نوعی علاقه باقی می ماند، تناقض آشکاری وجود دارد.

از یک سو گفته می شود که پس از مرگ، در واقع نفس از ماده و بدن مادی بی نیاز می شود، اما از دیگر سو، به بقای تعلق که ناشی از عدم استغنائی نفس است، اذعان می شود. در این صورت، نفس، هم بی نیاز است و هم بی نیاز نیست. بعد از اینکه نفس از ماده دنیوی بی نیاز شد و به غایت خود رسید، دیگر چه بهانه ای برای ارتباط آنها وجود دارد و چه عاملی می تواند نفس را از حال بالفعل به حال بالقوه برگرداند؟ حکیم مؤسس برای فرار از این محذور عقلی، یعنی بازگشت فعلیت به قوه می گوید که نفس در جایگاه خود ثابت است و بدن به سوی آن حرکت می کند و با آن متحد می شود؛ اما این حرف دو اشکال دارد: اول اینکه، اتحاد ترکیبی امری دوطرفه است، نه یک طرفه که بگویی نفس بر نمی گردد، بلکه بدن به سمت نفس پیش می رود. بنابراین، همین که بدن با نفس اتحاد برقرار کرد، به این معناست که نفس از حال تجرد و بی نیازی از ماده خارج شده و به حالت تدبیر بدن رجوع کرده است. ثانیاً، نفس مکان و چیزی ندارد تا بدن حرکت کمی و آینی به سوی آن داشته باشد؛ به علاوه، بدن بدون نفس، جسدی بیش نیست و نه تنها انتقال کمی، که انتقال کیفی هم نمی تواند داشته باشد» (پویان، ۱۳۸۸، ص ۶۹۶).

بررسی

۱. باید سخن صریح و تفصیلی مدرس زنوزی را که روح در مقام بالا در حال تدبیر بدن است، قرینه ای برای فهم سخنان مجمل و متشابه او قرار داد؛ به ویژه آنکه مدرس زنوزی در ادامه جمله ای که ظاهر آن تجرد نفس از نشئه دنیاست، توضیح داده که روح در برزخ تجرد تام ندارد و حرکت آن نیز ادامه دارد، ولی حرکت آن، ذاتی و به دلیل اعداد و استعدادی است که از درون دارد، نه ارتباط با بدن عنصری:

و دار الاخرة لیست بدار اعداد و استعداد من خارج... فلا یرتفع عنها ما هو کمال ذاتها بل انما یمکن ان یرتفع عنها ما هو نقص لجوهر فطرتها الانسانية، کالهیئات المظلمة و الصور الموزیة المكتسبة التي تؤلمها و تعذبها، لکن لا بمانع خارجي و معد خارج عن ذاتها کما فی الدنيا، فان الاخرة کما علمت لیست بدار اعداد و استعداد من خارج، بل بمانع و رافع داخلي (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۵-۹۶).

۲. با در نظر گرفتن همه سخنان مدرس زنوزی به خوبی روشن می شود که قطعاً مراد ایشان از تجرد نفس، تجرد تام فاعلی و قابلی نیست، بلکه منظور ایشان این است که

نفس، جهت انفعال از عالم ماده را از دست می‌دهد و از این حیث مجرد می‌شود، نه از تمام حیثیات قابلی و فاعلی؛ درست مثل کسی که به دلیل تمرکز بر مطلبی عقلی یا خیالی (یا حتی حسی و بدنی) موقتاً از بدن خود غافل می‌شود و متوجه برخی تحریکات دیداری و شنیداری نمی‌شود با وجود اینکه در همان حال تدبیر ارتکازی بدن را هم رها نکرده است. به قول مدرس زنوزی، بعد از مرگ، تدبیر از آن طرف (از طرف نفس) وجود دارد، ولی ارتباط از این طرف (از طرف بدن) قطع شده است: «والنفس انقطعت علاقة من البدن صعوداً بسبب الموت، اما من حیث النزول لا تنقطع لاجل ایجابها» (همان، ج ۲، ص ۹۲).

گفتیم که منظور مدرس زنوزی از تجرد نفس از بدن این است که نفس به‌گونه‌ای تکامل پیدا می‌کند که دیگر برای حرکت جوهری اشتدادی خود به بدن و عالم ماده نیازی ندارد، ولی در همین حال ممکن است برای درک لذایذ مادی و ... همچنان نیازمند بدن باشد. بنابراین، این مقدار از تجرد و بی‌نیازی نفس از بدن، مستلزم ترک کامل تدبیر بدن در عالم برزخ و قیامت نیست. منظور از تکامل بدن نیز مجرد شدن آن در سیر حرکت جوهری نیست، بلکه منظور آن است که نحوه وجود و رتبه هستی بدن عنصری با حفظ مرتبه مادیت به‌گونه‌ای تکامل می‌یابد که شایسته اتحاد با روح در قیامت می‌شود.

۳. اگر بپذیریم که نفس تدبیر بدن را به‌صورت کامل رها نمی‌کند، بازگشت نفس و بدن را به یکدیگر نمی‌توان بازگشت از فعلیت محض به قوه پنداشت؛ زیرا تدبیر همان تدبیر است، فقط مدتی کاهش پیدا کرده و دوباره افزایش یافته است یا به عبارتی، مدتی ارتکازی و زمانی تفصیلی شده است؛ درست همچون شرایط خواب که نفس برای مدت کوتاهی دست از تدبیر تفصیلی و آگاهانه بدن می‌کشد و به تدبیر ارتکازی آن بسنده می‌کند.

درست است که ترکیب اتحادی دوطرفه است، ولی مدرس زنوزی معتقد نیست که نفس تجرد کلی از ماده پیدا کرده است که بگوییم یک موجود مجرد چگونه دوباره نیازمند ماده شده است، بلکه نفس هرگز جنبه مادیت خود را از دست نداده است تا لازم باشد دوباره آن را به‌دست آورد، بلکه صرفاً رابطه آنها در برزخ ضعیف و در قیامت تقویت می‌شود.

روشن است که منظور از بالا رفتن بدن و انتقال آن به حیث روح، در روایات (و در سخن مدرس زنوزی) حرکت مکانی و مادی نیست؛ همان طور که در قرآن، منظور از (وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) (فجر (۸۹)، ۲۲) آمدن مادی نخواهد بود:

قَالَ الرَّبُّدِيُّ لِلصَّادِقِ 7 أَنِّي لِلرُّوحِ بِالْبُعْثِ وَ الْبَدَنِ قَدْ بَلِي وَ الْأَعْضَاءُ قَدْ تَمَرَّقَتْ فَعَصُو فِي بَلَدَةٍ تَأْكُلُهَا سِبَاعُهَا وَ عُصُو بِأُخْرَى تَمَرِّقُهُ هَوَائِهَا وَ عُصُو قَدْ صَارَ تُرَابًا بُنِي بِهِ مَعَ الطَّيْنِ حَائِطٌ قَالَ إِنَّ الَّذِي أَنْشَأَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ وَ صَوَّرَهُ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَ سَبَقَ إِلَيْهِ قَادِرٌ أَنْ يُعِيدَهُ كَمَا بَدَأَهُ قَالَ أَوْضِحْ لِي ذَلِكَ قَالَ إِنَّ الرُّوحَ مُقِيمَةً فِي مَكَانِهَا رُوحَ الْمُحْسِنِينَ فِي صِيَاءٍ وَ فَسْحَةٍ وَ رُوحَ الْمُسِيءِ فِي ضِيقٍ وَ ظُلْمَةٍ وَ الْبَدَنُ يَصِيرُ تُرَابًا مِنْهُ خُلِقَ وَ مَا تَقْدِيفُ بِهِ السَّبَاعُ وَ الْهَوَامُ مِنْ أَجْوَافِهَا فَمَا أَكَلَتْهُ وَ مَرَّقَتْهُ كُلُّ ذَلِكَ فِي التُّرَابِ مَحْفُوظٌ عِنْدَ مَنْ لَا يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ يَعْلَمُ عَدَدَ الْأَشْيَاءِ وَ وَرَثَتِهَا وَ إِنَّ تُرَابَ الرُّوحَانِيِّينَ بِمَنْزِلَةِ الذَّهَبِ فِي التُّرَابِ فَإِذَا كَانَ حِينُ الْبُعْثِ مَطَّرَتِ الْأَرْضُ فَتَرَبُّو الْأَرْضُ ثُمَّ تَمَخَّضَ مَخْضَ السَّقَاءِ فَيَصِيرُ تُرَابَ الْبَشَرِ كَمَصِيرِ الذَّهَبِ مِنَ التُّرَابِ إِذَا غُسِلَ بِالْمَاءِ وَ الرَّبُّدُ مِنَ اللَّبَنِ إِذَا مُخِضَ فَيَجْتَمِعُ تُرَابٌ كُلُّ قَالِبٍ فَيُنْقَلُ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى حَيْثُ الرُّوحُ فَتَعُودُ الصُّورُ بِإِذْنِ الْمُصَوِّرِ كَهَيْئَتِهَا وَ تَلْجُ الرُّوحُ فِيهَا (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۳۷-۳۸؛ نیز ر. ک: همان، ج ۱۰، ص ۱۸۵-۱۸۶، ج ۵، ص ۳۵؛ ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸۲).

نتیجه گیری

۱. به اعتقاد مدرس زنوزی، بدن عنصری، تحت تدبیر نفس کلی، پس از مرگ نیز به تکامل جوهری خود ادامه می دهد تا اینکه به بدنی تبدیل می شود که صلاحیت صعود به نفس جزئی و اتحاد مجدد با آن را می یابد.
۲. نفس هنگام جدا شدن از بدن، برخی از ویژگی های خود را در بدن به ودیعه می گذارد.
۳. نفس نه تنها با قوای مجرد، بلکه با بدن و قوای مادی و طبیعی و اندام هایی که محل قوای مجرد هستند نیز متحد است.
۴. حتی اگر ترکیب نفس و بدن، اتحادی نباشد، باز هم باقی ماندن آثار نفس در بدن ممکن است.
۵. معاد عنصری مستلزم غیرعادی شدن بدن عنصری نمی شود؛ زیرا معاد عنصری می تواند اختیاریاً یا اجباراً فقط با بدن اخیر باشد یا با ادامه بدن اخیر باشد؛ گذشته از

- آنکه می‌توان گفت حتی با وجود جسم عنصری و مادی، حقیقت آخرت از جهاتی با حقیقت عالم ماده و دنیا متفاوت است و چه‌بسا آنچه مطابق قوانین فعلی غیرعادی به نظر می‌رسد، مطابق قوانین آن عالم، کاملاً عادی باشد.
۶. به اعتقاد مدرس زنوزی، بدن عنصری با حفظ مادیت خود، تکامل می‌یابد و به‌سوی جایگاه نفس جزئی حرکت می‌کند. انسان در دنیا و 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.
۷. نه‌تنها تکامل نفس پس از مفارقت از بدن مخالف آیات و روایات نیست، بلکه ظاهر برخی آیات و روایات، وجود چنین حرکتی است.
۸. مرگ صرفاً کاهش تدبیر نفس جزئی برای بدن عنصری است، نه قطع کامل ارتباط آنها. همان‌طور که خواب ترک موقت تدبیر تفصیلی بدن از سوی نفس است، مرگ نیز ترک موقت تدبیر تفصیلی بدن از سوی نفس جزئی است.
۹. به اعتقاد زنوزی، نفس هنگام مرگ، فقط جهت انفعال از عالم ماده را از دست می‌دهد و از این حیث مجرد می‌شود؛ نه از تمام حیثیات قابل و فاعلی.
۱۰. اگر بپذیریم که نفس تدبیر بدن را به‌صورت کامل رها نمی‌کند، بازگشت نفس و بدن را به یکدیگر نمی‌توان بازگشت از فعلیت محض به قوه پنداشت. نفس هنگام مرگ، جنبه مادیت خود را کامل از دست نمی‌دهد و مجرد تام نمی‌شود تا لازم باشد دوباره آن را به‌دست آورد، بلکه صرفاً رابطه نفس با بدن در برزخ ضعیف و در قیامت، قوی می‌شود.

منابع

قرآن کریم

۱. پویان، مرتضی (۱۳۸۸). معاد جسمانی در حکمت متعالیه. قم: موسسه بوستان کتاب.
۲. چنگی، مه‌ری (۱۳۹۱). «معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۴۳، تابستان ۱۳۹۱، ص ۱۰۳ تا ۱۲۴.
۳. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس زنوزی (ج ۱-۲). تهران: اطلاعات.
۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة. تعلیقه غلامرضا فیاضی. چاپ چهارم. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳). قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.
۶. کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۲). «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۱ (۱)، تابستان ۱۳۹۲، ص ۵-۲۴.
۷. مجلسی، محمدباقرین محمدتقی (۱۳۷۹). احتجاجات (ترجمه بحار الأنوار) (ج ۲). ترجمه موسی خسروی. تهران: اسلامیه.
۸. _____ (۱۳۶۵). آداب و سنن (ترجمه بحار الأنوار). تهران: اسلامیه.
۹. _____ (۱۴۰۴ق). بحار الانوار (ج ۷، ۱۰، ۵۸ و ۷۳). بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). اسرار آیات. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. چاپ دوم. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۱۲. _____ (۱۳۴۶). الحکمة العرشية. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: [بی نا].

۱۳. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهداية الاثيرية. تصحيح محمد مصطفی فولادكار. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۱۴. _____ (۱۳۷۸ق). الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية (ج ۴-۶، ۸-۹). قم: مصطفى.
۱۵. _____ (بی تا). تعلیقه بر حکمة الاشراق. [بی جا: بی نا].
16. Woolfson, M (2000). "The origin and evolution of the solar system". *Astronomy & Geophysics*, 41: p1.12-1.19.