



معاد بدن پویا به سوی روح

محمد رضا ارشادی نیا^۱

چکیده

فکر ثاقب و نافذ فلسفی پس از کشمکش‌های علمی، سرانجام اشاعره را در قلمرو اندیشه حکیمان امامی به انقراض کشاند و آنها را از خودنمایی باز نشانید. در عصر ما درعین حال که بر اثر میراث فاخر حکمت صدرایی، و متانت اخلاقی و وقار علمی حکمای متعالی، جایی برای اشعری‌گری و هم‌سنگ آن، اخباری‌گری یا اخبار‌گرایی باقی نمانده است، اما رسوب فکری موجب‌گزینش محتویات فکر اشعری از سوی برخی صاحب‌عنوان‌ها شده است. از مواضع مورد سوءاستفاده این طیف برای شبهه‌افکنی، نظریه معاد جسمانی است و در بین حکمای متعالی، حکیم مؤسس نیز هدف تحریف است. توهمی که به شبهه‌انگیزی دامن زده این است که چون حکیم مؤسس درصدد درانداختن طرح نو در کیفیت معاد جسمانی، با نظریه صدرا به تقریر متفاوت برآمده، پس زمینه‌عنادورزی با حکمت اسلامی، فراهم است؛ و در این صدد حکیم معاصر جناب استاد آشتیانی نیز بر اثر نقد نظریه حکیم مؤسس مورد تعرض قرار گرفته است. بازنگری مواضع و مبانی زیربنایی حکیم مؤسس و بازخوانی رثوس نقد استاد آشتیانی بر رهیافت حکیم مؤسس، زلال حقیقت را در اختیار ما خواهد گذاشت، و ادعاهای ناصواب و بی‌پشتوانه مدعیان فلسفه‌ستیز را به مصدر احاله خواهد داد.

واژگان کلیدی: صدرالدین شیرازی، حکیم مؤسس زنوزی، حکیم آشتیانی، معاد جسمانی

مقدمه

معاد جسمانی سویه‌های مختلفی دارد که ابیحات فلسفی و کلامی را معطوف به این سویه‌ها نموده است. حکمای الهی با توجه ژرف به این سویه‌ها به تبیین و تحکیم مبادی گوناگون آن پرداخته‌اند. این مبادی خود به دستگاه توان‌مند و ژرف‌نگر فلسفی نیاز دارد و همه نظام فلسفی را به کمک می‌طلبند. مبادی روشی و معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، جهان‌شناختی و نگرش به مبادی الهی، می‌توانند مددکار باشد تا نظریه‌ای ثاقب و به دور از چالش‌های اساسی ابراز گردد. در این راه مهم است که مبادی خود دچار چالش و ابهام نباشند. به‌طور کلی در مسئله معاد، اشاعره در یک قطب و حکما در قطب دیگر قرار دارند. اشاعره از پیشگامان معاد جسمانی عنصری هستند که با مبادی نفس‌شناسی مادیت نفوس و انکار تجرد آن و با اتکا بر اراده جزافیه الهی و گسیخته از حکمت و انکار نظام علی به ابراز نظریه پرداخته‌اند، و در بین ظاهرگرایان امامیه همین نظر - چه در مبانی و چه در رهیافت‌ها - بی‌کم و کاست دنبال و ظاهر برخی از روایات با ادعای «نص» به کمک گرفته شده است. در قطب مخالف حکمای الهی با طیف گسترده وجود دارند که از باب استحاله تناسخ و استحاله رجوع بالفعل به مابالقومه، تفاوت ذاتی دنیا و آخرت، و دیگر مطالب عقلانی و دینی، معاد بدن عنصری را با حفظ هویت دنیایی، محال دانسته و آن را ادامه دنیا برشمرده‌اند، نه انتقال به آخرت. در این میان، سعی علمی صدرای متمایز است. وی در اصل معاد جسمانی هیچ جای چون و چرا نمی‌بیند، ولی تصویر کیفیت آن را نیازمند دستگاهی عقلانی و نظامی فلسفی می‌داند که با نگرش به نفس انسان بتواند کیفیت سیر صعود تکاملی انسان را موجه سازد. او در این صدد به‌کارگیری نظام حکمت

متعالیه را برای طرح خود گزیرناپذیر اعلام کرده است. پس از وی حکمای متعالی نیز هر کدام به سهم خود هشدار داده‌اند که کمترین تردید درباره معاد جسمانی را برنمی‌تابند. اصول هفت یا یازده‌گانه صدر را درباره معاد جسمانی، برای بیان این است که چنانچه نفس به وجود اخروی هستی می‌یابد، بدن همسان همه جسمانیات با وجود اخروی وجود می‌گیرد، نه با وجود دنیوی و خواص عنصری و ویژگی‌های مادی، و سیر عروجی و تکاملی همه موجودات اقتضای چنین وجودی را دارد. حکیم مؤسس قصد دارد با تحفظ بر اصول و نظام فلسفی صدرایی، بدن را با خواص دنیوی در آخرت مبعوث بداند؛ به گونه‌ای که هم بدن خواص فیزیکی و طبیعی‌اش محفوظ باشد و هم با نفس منتقل شده به جهان آخرت تناسب داشته باشد. حکیم مؤسس سعی فراوانی دارد تا نظریه خود را موجه نشان دهد؛ درحالی که در صدر ورود به ابراز نظر خود، به سختی نظریه متکلمان اشعری را دچار مشکل روشی، یعنی ظاهرگرایی افراطی می‌بیند و آن را نفی می‌کند، تا توهم نشود او دنباله‌رو معاد عنصری آنهاست، بلکه او در فضای حکمت متعالیه تنفس می‌کند و نظریه خود را بر این نظام استوار می‌بیند. مهم‌ترین مشکل فراروی او همین است که بتواند از شاخ و برگ چنین نظامی، چنان میوه‌ای بچیند. این معضل است که هم پیروان حکمت متعالی را به اعراض از نظر حکیم واداشته و هم فلسفه‌سستیزان و دشمنان حکمت متعالیه را به طمع انداخته تا با شبهه‌افکنی به سودجویی پردازند و به ترویج نظر اشاعره درباره معاد جسمانی اشتغال یابند. در نظر حکیم معاصر متعالی، استاد آشتیانی نیز چنین امری نامقبول و از جنبه‌های گوناگون دچار مشکلات اساسی است. از این رو، در آثار مختلف به زوایای چالش‌های آن پرداخته است و کسی چونان او سراغ نداریم که مفصل و موجه، این رهیافت را بر رسیده و درباره ناکامی آن داد سخن داده باشد. از سوی دیگر، برخی از مدعیان درصدد تحکیم مدعاهای خود، با تحریف صریح و برخی خودپنداری‌ها، نظریه حکیم مؤسس را گسیخته از نظام فلسفی صدرایی توهم کرده و به ستایش معاد عنصری اشعری پرداخته و در موازات آن به استاد آشتیانی تاخته‌اند که چرا به نقد منطقی و روش‌مند نظر حکیم مؤسس پرداخته است. با محک قرار دادن انصاف اخلاقی و اهلیت علمی، و کنار گذاشتن شائبه‌های ذهنی و پیش‌داوری‌های پیش‌ساخته، با سه گام این مطالب را بازخوانی خواهیم کرد. گام نخست با غبارزدایی از موضع حکیم مؤسس، مروری است بر مهم‌ترین مبانی محوری وی در نظریه معاد جسمانی. گام دوم

مروری است گذرا بر ارزیابی و نقد استاد آشتیانی. گام سوم هم فرصتی است برای محک زدن شبهه‌های القایی در پرتو دو گام پیشین.

گام نخست: محورهای دیدگاه حکیم مؤسس

۱. روش تحلیل و پردازش

روش پردازش حکیم مؤسس به نظریه معاد بر سه نکته اساسی مبتنی است. الف) گذر از ظاهرگرایی اشعری و همگنانشان در دیگر فرق مذهبی حتی اخباریان و برخی محدثان بنام شیعه او از نظریه اهل ظاهر انتقاد و ابراز انزجار می‌کند؛ زیرا معاد آنان نوعی بازگشت به دنیا است که یا رجعت است یا تناسخ. انس با محسوسات و بیگانگی با امور نامحسوس، معاد را در نظر آنان به عود نفس از برزخ به عالم دنیا و برگشت به عالم دنیوی تبدیل کرده است. این نظر با عقل، ناسازگار و مخالف صریح نقل است.

ظاهر سخنان کسانی اشعری‌نام و پیروان روش آنان در جمود بر ظواهر که بر اثر انس به دنیا و الفت با محسوسات و شیفتگی به لذایذ، از ظاهر متون دینی مطالب حسی به ذهنشان سبقت می‌جوید، این پندار است که معاد بعینه همان دنیا است. و عود یعنی برگشت دوباره روح از برزخ به عالم دنیا و تعلق دوباره‌اش به بدن دنیوی؛ همان تعلق پیش از جدا شدن از آن بدون فرق قابل توجه. نتیجه این نظر آن است که آخرت نزد آنها همان دنیا است. این نظر هم به جهات عقلی باطل است و هم با بداهت نقل، مخالف است. هر کس به مطالب ارتکازی از دین در نفسش مراجعه کند و شبهات و تعصب و مأنوسات خود را کنار بگذارد و به آیات قرآنی بنگرد، بطلان این موضع اشاعره و مخالف بودن آخرت با دنیا برایش معلوم می‌شود (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲).

تأکید بر همین نکته است که دیگر حکمای متعالی را از پذیرش نظر حکیم مؤسس درباره معاد جسمانی منع می‌کند و یکی از محورهای نقد استاد آشتیانی، عنایت به همین موضع حکیم است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۷۰).

ب) تحلیل مسئله معاد با زبان فلسفی و عرفانی

وی هدف خود را از رساله سبیل الرشاد اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی مبتنی بر قواعد حکمای محقق الهی اعلام می‌کند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸). استفاده از آموزه‌های مختلف عرفانی او را در تأسیس نظر یاری می‌کند. مهم‌ترین این آموزه‌ها عبارت‌اند از: آموزه حقیقت و رقیقت، (همان، ج ۲، ص ۱۰۳)، ظاهر و مظهر، ظهور اسماء و صفات حق

در مظاهر؛ معاد و قیامت مظهر اسم واحد و قهار است (همان، ج ۲، ص ۱۱۵). برای حکیم استفاده از این آموزه در دیگر مواضع نیز اصل اساسی است. وی کیفیت خلود را بر اساس مظهرطلبی اسمای الهی از حیث قبول و فعل تبیین و توجیه می‌کند. (همان، ج ۳، ص ۷۱۳). مواضع دیگری نیز هست که حکیم بیان عرفانی را برای تبیین برمی‌گزیند؛ همچون بیان تسبیح موجودات که از اصطلاحات عرفانی استفاده می‌کند و آن را ناشی از تجلی خداوند و انگیزش محبت ثناخیز آنان برای حق می‌داند (همان، ج ۲، ص ۱۳۷). افزون بر این، استناد و نقل سخنان عرفا همراه القاب و تعظیم از شخصیت آنان، گرایش و اعتقاد وی را به عرفان و عرفا به‌طور کلی در پهنه اندیشه متعالی‌اش، و به‌طور ویژه در مسئله معاد جسمانی آشکار می‌سازد. این عناوین تمجیدآمیز در صدر استنادهای او به سخنان عرفا مشهود است: «قال العارف البارع الشيخ عبدالرزاق القاساني» (همان، ج ۲، ص ۱۳۱) یا «قال الشيخ المتأله العارف في الفصوص؛ قال الفاضل العارف القيصري» (همان، ج ۲، ص ۱۳۷).

ج) تمجید از صدرا

بی‌گمان حکیم مؤسس در سبک و سیاق، و روش و نطق حکمت متعالیه، به فلسفه‌ورزی می‌پردازد و بدون تردید مبانی حکمت متعالیه به او پر و بال می‌دهد تا در فضای این حکمت طرح نو موجه و مقبول یا مردود، دراندازد. مضاف بر این که اهتمام او به تدریس آثار صدرا و تعلیق بر آن، گویای این مطلب است تا به آن حد که او را چیره‌دست‌ترین شارح آرای صدرا دانسته‌اند. تعبیر فخیم او درباره صدرا، گویای عظمت صدرا در نگاه او و توقیر وی در زبانش است: «قال صدراعظم الفلاسفة» (همان، ج ۲، ص ۱۴۶)، «قال صدر اعظم الالهيين» (همان، ج ۲، ص ۲۵۵)، «قال صدراالحکماء المتألهين» (همان، ج ۲، ص ۱۴۱) و «صدراالحکماء و المتألهين» (همان، ج ۲، ص ۸۷).

د) گرایش به نظر متکلمان در مسئله معاد

با همه تلاش برای فاصله گرفتن از نظر اشاعره و بیان آفت‌های نظر آنان و نکوهش روششان، اما خود چرخش می‌کند و استنتاجاتی را ارائه می‌دهد که تفاوت چندانی با نظر اشاعره ندارد؛ اگرچه می‌کوشد با مبانی حکمت متعالیه همان نظر آنان را موجه سازد و درعین‌حال بهره‌های حکمت متعالیه را در این مجال نیز به جای خود حق و مطابق قواعد حکمت الهی می‌داند (همان، ج ۳، ص ۶۸۴). دلیل او همان چیزی است که بر اشاعره به

عنوان نقد ارائه می‌دهد؛ یعنی تکیه بر ارتکاز ذهنی به این مطلب که روح به بدن در قبر محسوس به حواس ظاهری رجوع می‌کند (همان، ج ۳، ص ۶۸۳)، ولی سعی دارد تنها با تفاوت رابطه روح و بدن در نظر خود با نظر اشاعره، دو نظر را متفاوت ببیند. زیرا در نظر او رابطه از سنخ اقتضای ایجابی از جانب نفس به بدن است و همین مصحح تعلق دوباره نفس به بدن دنیوی است اما با حرکت بدن به سوی آخرت (همان، ج ۳، ص ۶۸۵).

۲. رابطه نفس و بدن

حکیم مؤسس ناگزیر است برای تبیین نظر خاص خود درباره معاد جسمانی، به رابطه و چگونگی تعلق نفس به بدن پردازد؛ مسئله‌ای که در معرفت نفس از بغرنج‌ترین‌هاست، و برای بسیاری مشکل‌ساز و نفس‌گیر است، به‌ویژه بر مبنای مجرد تام نفس قبل از تعلق بدن. نظر صدرا از بسیاری از مشکلات فارغ است؛ زیرا همسازی نفس و بدن بر مبنای «جسمانیت الحدوث» در اول تعلق دچار مشکلی از این دست نیست، اما در فرجام حرکت جوهری و «روحانیت البقا» شدن، بقاء بر این حالت و حفظ تعلق توجیه‌پذیر نیست. در این صدد، حکیم مؤسس به موازات آموزه‌های صدرایی، می‌کوشد رابطه نفس و بدن را بر اساس رابطه ایجاب از طرف نفس و اعداد از طرف بدن تصویر کند. این رابطه با تفاوتی اندک حتی پس از مرگ باقی است، و آن تفاوت این است که رابطه بعد از نفس به استکفای درونی مبدل می‌شود، و به محرک خارجی نیازی نیست.

یکی از مبانی مهم صدرایی در این راستا گونه ترکیب بین صورت و ماده، و از جمله نفس و بدن است. این ترکیب از مصادیق ترکیب حقیقی، یعنی ترکیب اتحادی بین ماده و صورت است، نه از قبیل حال و محل، ظرف و مظروف، طایر و قفس، سجن و مسجون، و ناخدا و کشتی. در این ترکیب باید بین اجزاء، نیازمندی و علیت و اتحاد وجودی منظور کرد تا وحدت حقیقی قابل تصویر باشد، و بین نفس و بدن چنین امری متحقق است (همان، ج ۲، ص ۸۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۴). وی با لحاظ اینکه اتحاد حقیقی و ترکیب اتحادی فقط بین مبهم و متحصل، و بین بالقوه و بالفعل قابل حصول است، به این اتحاد بین نفس و بدن معتقد می‌شود و خود را بر مشکلات چیره می‌بیند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۹). اکنون باید دید این رابطه پس از جدایی نفس از بدن به چه وضعیتی درمی‌آید؛ آیا رابطه قوه و فعل بر آن حاکم است تا شرایط ترکیب حقیقی و اتحادی بر آن صدق کند؟ پاسخ مثبت است؛ زیرا تصرفات نفس در بدن از دو

حالت خارج نیست: یا نفس در بدن تصرف ایجابی دارد یا زمینه تصرف در بدن را خود بدن به استعداد برای نفس فراهم می‌آورد که این استعداد را نیز مُعدّات خارجی برای بدن مهیا می‌سازند، ولی بدن اخروی خودکفاست و به مُعدّات بیرونی نیازی ندارد و از درون خود زمینه تصرف نفس را در خود فراهم می‌سازد. زمینه‌سازی بدن برای تصرف نفس به این شکل است که بدن به مرتبه‌ای برای نفس رسیده که نفس، بدن را برای مرتبه دیگر بدنی مهیا می‌سازد و این دور ادامه می‌یابد تا هرگاه خداوند بخواهد. این تصرف - چه اعدادی یا ایجابی - تصرفی وجودی است که جز با علاقه ذاتی بین آن دو شکل نمی‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۱۰۷). حکیم مؤسس سعی دارد با گام‌های استوار بر مبانی صدرایی، از جمله تنزل نفس به مقام قوا و اعضاء، عینیت نفس و بدن را برای اتحاد اخروی آنها تبیین سازد و همان اتحاد وجودی دنیوی را دوباره برقرار ببیند. به نظر وی، این نفس است که بدن را با جاذبه خویش فرامی‌خواند (همانجا). اما مهم‌ترین چالش نظریه حکیم، به تبیین درست همین نکته برمی‌گردد و با احساس همین اهمیت، حکیم می‌کوشد در این نقطه امعان نظر نماید. او برای تصویر جذابیت بدن برای نفس، مجبور است به تغییر بدن عنصری و تبدیل آن از صفات لخت و زمخت مادی به صفت شبه‌تجردی به نام «لطفات» معتقد شود، شاید بتواند برای توجیه مرگ و سبب رخداد آن در حکمت الهی سازگاری برقرار سازد. از این رو، برای بدن به درجات تشکیکی قایل می‌شود تا با کسب لطافت، مناسبت بدن را با آخرت توجیه کند؛ لطافتی که در مسیر آخرت از مجرای نفس برای بدن حاصل می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۱۰۸). اگرچه مشکلات بسیاری فراسوی این مطلب است که نظریه حکیم را دچار چالش جدی می‌کند و ناقدان همین ابهام‌ها را سبب ناکامی می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۶۱). برای کسی که در فضای حکمت متعالیه به ارائه نظر می‌پردازد، برای موفقیت نظریه، پاسخ به پرسش‌هایی که با توجه به همان مبانی صدرایی بر نظریه وارد می‌شود، قطعی و ضروری است: آیا بدن لطیف، همان جسم لطیف است یا به درجه روحانیت و تجرد نفس می‌رسد؟ بدیهی است نفس هم به مراتبی بیشتری از لطافت رسیده باشد؛ حد این لطافت کجاست؟ آیا این لطافت تعبیر دیگری از همان «جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا» نیست؟ آیا این مطلب، برای تصویر و توجیه اینکه تصرف نفس در بدن ایجابی و تصرف بدن در نفس اعدادی است و نفس با علاقه ایجابی بدن را به سوی خود جذب می‌کند، و بدن نیز به سوی نفس، حرکت ذاتی جوهری خود را

ادامه می‌دهد و به نفس متصل و متحد می‌شود، کافی است؟

۳. حرکت جوهری

بی‌گمان حکیم مؤسس از معتقدان به حرکت جوهری در سراسر موجودات هیولانی است. او در فلسفه‌ورزی خود از این مبنای زرین استفاده می‌کند، تبیین‌های او در دیگر مسائل فلسفی و منطقی و حتی در رساله‌حمله، بر حرکت جوهری مبتنی است (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۵۳). در سراسر نظریه‌پردازی و مواضع گوناگون مشهود است که حکیم به حرکت ذاتی و جوهری نفس هیولانی و بدن مادی اعتقاد راسخ دارد. به نظر وی نطفه انسانی، مسیر حرکت از جمادی به حیوانی و از حیوانی به انسانی را می‌پیماید؛ اگرچه از نوع انسانی به نوع اعلیٰ خارج نمی‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۰۲). در همه مراحل مبنای زرین او همان مبانی صدرایی در حرکت جوهری است و حرکات عرضی نیز تابع و نشأت یافته از حرکات جوهری بوده، محرک حرکات جوهری و ذاتی، همان ذات‌آفرین آنهاست. (همان، ج ۲، ص ۱۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۴۸). وی نه یک‌بار، که به تکرار اعلام می‌کند همه موجودات دنیا را - چه نفوس و چه طبایع، چه زمینی و چه آسمانی - متحرک به حرکت ذاتی در مسیر استکمال می‌بیند و منطبق بر آموزه قرآنی، غایت همه را، در نهایت این پویایی «مقبوض و مطوی به یمین الهی» معرفی می‌کند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۴).

از آنجاکه وی جود و افاضه حق را انقطاع‌ناشدنی می‌داند، فعل الهی را در هیچ درجه‌ای از افاضه و ایجاد متوقف نمی‌بیند و این فیض را بر اساس قاعده امکان اشرف از مراتب «اشرف فالاشرف به اخس فالاخس» تا هیولای صرف منتهی می‌بیند، ولی هنوز هم به حکم صرافت واجب، فیض اینجا متوقف نمی‌شود و ایجاب می‌کند افاضه و نزول به سیر برگشتی و صعود ادامه دهد. آنچه عود و صعود را میسر می‌سازد، حرکت ذاتی و استعداد جوهری است که چاشنی آن شوق فطری و جذبه ربوبی و عنایت الهی است. براین اساس، دنیا و جمیع موجوداتش از ابدان تا نفوس، و از زمینی تا آسمانی، به آخرت تبدیل می‌شوند که غایت وجود آنهاست. و با این تصویر، همه موجودات دنیا با جوهر خود در جنبش دائم بوده، با ذات خود به معاد نایل می‌گردند (همان، ج ۲، ص ۱۲۳). حکیم مؤسس در عبارات گوناگون آشکارا به سیر تکاملی نطفه مادی تا مرحله عقل تصریح می‌کند و این، ذره‌ای تردید در اعتقاد حکیم به حرکت جوهری در نفس انسانی از

مرحله «جسمانیت الحدوث» تا «روحانیت البقاء» باقی نمی‌گذارد. همین خط سیر جوهری درباره بدن به تأکید دنبال می‌شود و بدن نیز جز با حرکت جوهری نمی‌تواند به غایت نهایی خود برسد (همان، ج ۲، ص ۹۱). تحول اساسی که در بدن رخ می‌دهد، سبب اتحادی بسیار قوی در آخرت و به مراتب از اتحاد دنیوی قوی‌تر می‌شود؛ زیرا سه ویژگی در بدن دنیوی روی می‌دهد و آن را به بدن اخروی تبدیل می‌کند. حرکت ذاتی بدن را دستخوش انقلاب می‌کند، پراکندگی و تفرق بدن را به جمعیت، و کثرتش را به وحدت، و دنیایش را به آخرت مبدل می‌گرداند (همان، ج ۲، ص ۱۰۱).

۴. ویژگی‌های آخرت

نگرش کلامی و فلسفی در نگاه به هستی دنیا و آخرت، در دو موضع متقابل است. متکلمان دنیا و آخرت را از یک سنخ، و تنها در برخی از عوارض متغایر می‌بینند، ولی عموم حکما، به‌ویژه حکمای متعالیه که مستند به متون دینی به ارائه نظر می‌پردازند، ویژگی‌های آخرت را ذاتاً متغایر با دنیا برمی‌شمارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۲۱ و ۳۴). بی‌گمان حکیم مؤسس به مبانی صدرا در این باره وفادار است و می‌کوشد با همین فضا بدن دنیوی را با حفظ شخصیت دنیوی، در آخرت با نفس قرین سازد. او دار آخرت را دار «استکفاء به خود و ذات مبدأ» می‌نامد، و ذره‌ای اعداد و استعداد در آن روا نمی‌داند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۵). هم چنین تفرق و تشتت دنیوی در آخرت به جمعیت، و کثرت به وحدت و در یک کلام دنیا به تمامه به آخرت تبدیل و از ویژگی‌های دنیوی عاری می‌شود. باین لحاظ بدن با نفس متحد می‌گردد، ولی اتحادی تمام‌تر از اتحاد دنیوی. همچنین از آن رو که هر شیء به اصل خود برمی‌گردد، اصل جویبی نفس و بدن آن دو را به هم پیوند می‌دهد؛ زیرا از جهتی نفس، اصل بدن، و از جهتی بدن، اصل نفس است؛ پس هر دو به اصل خود راجع می‌باشند. بدن به اصل خود؛ یعنی نفس رجوع می‌کند و متقابل آن، نفس هم به اصل خود، یعنی بدن رجوع می‌کند. این رجوع طرفینی و اتحاد با یکدیگر کافی است تا تمام حقیقت معاد جسمانی را به نمایش بگذارد (همان، ج ۲، ص ۹۲). حکیم مؤسس با اینکه اعتقاد دارد بدن به اصل خود رجوع نموده، ولی هنوز به جسمانیت دنیوی آن اصرار می‌ورزد و با همه ویژگی‌های اخروی مانند عدم کثرت و تفرق و تشتت، ولی هنوز آن را جسم و بدن دنیوی می‌داند. همچنین اتحاد ذاتی و حقیقی، و نه انضمامی با نفس اخروی و مناسب خویش دارد، ولی هنوز

نعت دنیوی بر آن صدق می‌کند. مهم‌ترین چالش این است که پس از انقلاب بدن به وجود اخروی، آیا برای آن امکان استحاله و تبدل هست یا نیست؟ وی نظر صدرا را به همین دلیل نارضا اعلام می‌کند که بدن دنیوی را در آخرت معزول می‌بیند، با اینکه نظر اشاعره را نیز که بدن دنیوی همه‌کاره می‌بینند، به شدت رد می‌کند (همان، ج ۲، ص ۹۳).

از ویژگی‌های دیگر آخرت این است که آخرت، غایت دنیاست و غایت از جهت وجودی باید اعلی باشد. در نظر حکیم مؤسس، ثبات از تجدد و حرکت، تجرد از مادیت، اتحاد از انفصال، و بالاخره وجود عقلی از وجود نفس برتر است (همان، ج ۲، ص ۱۰۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۶۲). با عنایت به این ویژگی‌ها، این پرسش فراروی حکیم روی می‌نماید که اگر بدن با ویژگی‌های دنیوی به آخرت منتقل می‌شود، به چه برتری وجودی دست یافته است؟ و اگر غایت بدن آخرت است، پس به ویژگی‌های اعلی، مانند ثبات و تجرد و عقل و اتحاد نایل شده و این همان نظر صدرا درباره بدن است. در تأکید حکیم مؤسس بر ویژگی‌های متغایر دنیا و آخرت است که باید امور دنیوی، شرایط ورود به عالم آخرت را بیابند و کسب این شایستگی جز با حرکت جوهری ممکن نیست (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۲). براین اساس، نفس به بدن تعلق می‌گیرد؛ البته نه با رجوع نفس به دنیا و به بدن دنیوی، بلکه با رجوع بدن به آخرت و به سوی نفس (همان، ج ۲، ص ۹۳). با لحاظ این مطالب، رجوع را چنین معنا کرده است.

افاضه و نزول به وسیله عود و صعود برمی‌گردد، و این جز با حرکت ذاتی و استعداد جوهری و شوق فطری و جذبه ربوبی با عنایت الهی ممکن نیست؛ و از آنجاکه برای هر حرکت، غایتی است و جایگاه غایت از جایگاه دارنده غایت باشرافت‌تر است، پس نطفه به علقه دگرگون می‌شود تا به بدن تبدیل گردد و بدن به نشئه نفس و نفس به نشئه عقل وارد شود و دنیا و هر چه در آن است، چه ابدان و چه نفوس و چه زمینی و آسمانی به آخرت تبدیل می‌گردند؛ زیرا همه به جوهر خود پویا و به ذات خود در حال برگشت‌اند (همان، ج ۲، ص ۱۲۳).

پرسش این است که: اگر تبدیل دنیا به آخرت و با حرکت جوهری، بدن را به نفس و نفس را به عقل تبدیل می‌کند، پس چگونه بدن هنوز بدن دنیوی است؟

گام دوم: دیدگاه استاد آشتیانی

با آشنایی با رئوس نظریه حکیم مؤسس، ارزیابی حکیم آشتیانی را در موفقیت این نظریه مشاهده می‌کنیم. ورود استاد به نقد و بررسی با آهنگ تجلیل و تعظیم از حکیم مؤسس است.

حکیم دانا و فیلسوف محقق، آقاعلی مدرس، معروف به آقاعلی حکیم، دارای طریقه خاصی در معاد است. ... حواشی آقاعلی بر قسمت *نفس/سفر* مفصل است؛ و شاید تمام آن حواشی بیش از مطالب کتاب *نفس* است و متضمن عالی‌ترین تحقیقات در علم *النفس* است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵۷).

استاد پس از شرح مقصود حکیم، به نقد خواهد پرداخت.

این رساله [سبیل الرشاد] چون مختصر است و در عین اختصار مشتمل است بر تحقیقات عالی، نگارنده به شرح آن پرداخته (همانجا).

استاد هرکجا نام حکیم زنوزی را می‌برد، با وصف «حکیم دانا» یا «فیلسوف محقق» او را می‌ستاید.

نگارنده به نحو اختصار مطالبی را که حکیم محقق مرحوم آقاعلی (قده) در مطاوی کلمات نقل شده از *سبیل الرشاد* به آنها اشارت فرموده‌اند، با توضیح کافی تقریر خواهد کرد؛ و بعد می‌پردازد به نقل سایر مطالب مربوط به معاد جسمانی و بیان وجوه خلل در کلمات این فیلسوف اعظم. فنقول مستمداً من قدس روح القائل، رضی الله عنه. (همان، ص ۶۲). آقاعلی از اکابر فلاسفه و از اعظم شارحان کلمات صدرالمتألهین است. بسیار شخصی محقق و در احاطه به کلمات مشایخ کم‌نظیر و اهل تصرف در مبانی بوده است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱).

حواشی آقاعلی بر مباحث مختلف *سفر* به طور متفرقه و در حواشی *سفر نفس* مبسوط و مفصل است و از حیث دقت و متانت، هم‌سنگ اصل کتاب است، به انضمام دقایقی که آن مرحوم از خود داشته است و در مباحث مربوط به نشأت بعد از موت، نکات دقیق و عالی و از آیات و اخبار مربوط به احوال *نفس* مطالبی لطیف و دقیق به سلک تحریر آورده است (همو، ۱۳۵۰، ص ۵۵).

با همه عظمتی که استاد برای حکیم مؤسس قایل است، این سبب نمی‌شود در بحث علمی از ایراد چشم‌پوشی کند. استاد در بخش‌های گوناگون سخنان حکیم ایرادهای

اساسی را یادآوری می‌کند که به نمونه‌هایی از آن بسنده می‌کنیم.

۱. حکیم مؤسس تصور نموده که پس از موت، ودیعه‌هایی از سوی نفس نزد بدن باقی می‌ماند، و همین ودیعه‌ها حلقه ارتباطی نفس و بدن پس از موت است، ولی اشکال‌های مهمی بر این رابطه وارد می‌آید؛ زیرا بنا بر قوانین فلسفی حرکت، در طبایع ماده و صورت ثابت وجود ندارد تا بعد از موت این صور باقی بمانند، بلکه به مجرد جدایی نفس، بدن می‌میرد و فاسد می‌گردد، و ودایع عرضی قائم به مواد، مثل اصل صور و مواد، زایل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۶).

۲. تصویر اجزای اصلی و بقای آنها پس از مفارقت نفس که متکلمان به آن اصرار دارند، بر اساس قانون حرکت جوهری و عدم جواز تعطیل در وجود، مبنای قابل قبولی ندارد؛ زیرا مواد و اجزای عناصر اصلی، صور و فعلیات دیگر را می‌پذیرند. گذشته از اینکه کسانی که به اجزای اصلی برای بدن معتقدند، نه از باب این است که ودایع نفس در این اجزاء محفوظ می‌ماند، بلکه از باب آن است که تصور کرده‌اند برخی اجزاء از قبول اختلاط و امتزاج و قبول صور عناصر دیگر ابا دارند. البته این نیز از اوهام و اغلاط است (همانجا؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۸). چگونه حکیم محقق که بدن را مقدمه حصول فعلیات و صور می‌داند، به اجزای اصلی ثابت می‌تواند قایل باشد؟

۳. بقای این رابطه منشأ بروز مرگ را در نظر حکیم الهی دگرگون می‌کند. در حکمت متعالیه این مطلب به تفصیل واکاوی و مبرهن شده که در دید حکمت الهی، مرگ به معنای فعلیت و استغنائی وجودی نفس از جسم و لوازم جسد است. قول به بقای علاقه به بدن در نفس و بقای مناسبات در بدن، به این امر باطل برمی‌گردد که در نفس بعد از موت نیز جهات استعداد و حیثیت ماده قابل باقی است، و نفس به واسطه عروض موت از تصرف در بدن محروم است، و در صدد است که دوباره تعلق ایجابی و اعدادی بین خود و بدن برقرار کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۶). حکیم مؤسس اصرار دارد نفس بعد از موت به اصل خود برمی‌گردد و رجوع هر شیء به اصل خود ضروری نظام وجود است، و در مقام حصول موت و زوال تعلق و مفارقت نفس از بدن، نفس و بدن هریک به اصل خود رجوع می‌نمایند. اصل نفس در برخی از نفوس، عالم برزخ، و در برخی، عالم عقل و برخی، حق اول و مقام احدیت یا احدیت وجود است، و اصل بدن و اجزای آن، عناصر مبدأ حصول مرکبات است. شگفت آنکه حکیم محقق می‌فرماید به

و جهی بدن اصل نفس است، و به اعتباری نفس اصل بدن است؛ پس لازم است رجوع بدن به نفس و تعلق دوباره به بدن تا آنکه «کل شیء یرجع الی اصله» صادق آید (همان، ص ۶۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹).

۴. از دیگر مطالب شگفت حکیم مؤسس این است که بدن بدون نفس را دارای حرکت جوهری می‌داند؛ به گونه‌ای که بدن بدون معطلی نفس ناطقه را دنبال می‌کند، و از طریق حرکت جوهری و تحول ذاتی. پس از طی منازل و قطع مراحل بالاخره به نفس می‌پیوندد. این مطلب خود اشکال‌های عدیده‌ای دارد:

الف) بدن پس از موت و بعد از آنکه در نفس مطلقاً جهت ماده و استعداد و قبول انفعالات حاصل از طریق ماده و استعداد و حرکت نماند و به فعلیت صرف بدل شد، منتظر چه چیز خواهد بود؟

ب) از طرفی، این بدن متحرک که بعد از نفس فاسد می‌شود و اجزای آن منفصل می‌گردد، دیگر بدن آن نفس شمرده نمی‌شود و هر ماده مستعد از آن به طرف فعلیت دیگری می‌رود؛ اکنون آیا هر جزء از اجزای منفصل جداگانه به طرف نفس متحرک است؟ و آیا دوباره حرکت از ماده اصلی و حالت قبل، از صورت معدنی آغاز می‌کند و بار دیگر پس از طی درجات به مقام نفس می‌پیوندد و یا آنکه حرکت طولی ندارد و در یک جا و یک حالت باقی می‌ماند؟ این هم امکان ندارد که ماده‌ای به طرف منازل آخرت متحرک باشد و به صورت معین باقی بماند، مگر اینکه کسی معتقد شود از باب اتفاق همان اجزای اصلی روزی یکدیگر را پیدا می‌کنند و شروع به تکامل ذاتی و جوهری می‌نمایند تا بتوانند به نفس اولی مفارق متصل شوند، یا آنکه اجزا بالفعلی و دست‌نخورده در گوشه و کنار پراکنده باقی می‌مانند و در مقام نفخ صور به امر حق جمع شده، متعلق نفس می‌شوند. اما این به حرکت جوهری و سیر صعودی و کسب صلاحیت جهت تعلق نفس هیچ ارتباطی ندارد، بلکه این همان نظر «متکلمان» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹)؛ در حالی که حکیم مؤسس موضع متکلمان را به شدت نفی می‌کند. و در مقابل، درصدد ارائه نظریه‌ای جدا از نظریه صدراست که به این تنگناها گرفتار می‌شود. بر اساس بروز چنین مشکلاتی است که حکمای متعالی، نظریه حکیم را به رغم ارج‌گذاری در صحنه نظریه‌ورزی قابل تقدیر و تحسین دانستن آن، در واقع چون مشکلی از کیفیت مسئله معاد جسمانی نه تنها نگشوده، که به مشکلات فراوان

دچار ساخته، عموماً از آن اعراض کرده‌اند؛ مگر به ندرت که سر بسته بدون ورود به حوزه تبیین و حل اشکال‌های جدی، به آن تمایل نشان داده‌اند. در نظر بسیاری از بزرگان و ناظران محقق، حکیم مؤسس چیزی فراتر از مواضع متکلمان ابراز نکرده و گرایش و تمایل فراوان به مطالب آنان دارد. او با اینکه از اصول و مبانی صدرا بهره فراوان برده، ملاحظات کلامی را رها نکرده و روش آنان را حفظ نموده، و جای هیچ‌گونه تردید نیست که نظر وی، نظریه‌ای نیست که بدون چون و چرا بتوان آن را پذیرفت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸، ص ۸۵).

گام سوم: تحریفات شبهه‌زا

اکنون پس از این می‌توان اتهام‌ها و شبهه‌های آقای حکیمی را بر نظریه حکیم مؤسس، به زعم پشتیبانی و استمداد از مواضع وی به نفع خود، در این مجال آشکار دید. واکاوی گام به گام این شبهه‌ها، ناکامی و ارون‌نمایی مواضع حکیم مؤسس، را نمایان خواهد ساخت؛ به‌ویژه با مقاصدی که صریحاً و بدون کمترین ملازمه، به آن تعلیق می‌شود تا با القای این شبهه‌ها، انهدام نظریه معاد جسمانی صدرا و به دنبال آن، کوبیدن و محکومیت کلیت فکر فلسفی و عرفانی، به‌ویژه ویرانی حکمت متعالیه، ثمره‌ای روشن باشد. جالب است که هیچ استنادی به نقل مستقیم سخنان حکیم مؤسس، یا تحلیل منطقی از آنان ارائه نمی‌شود، فقط تکیه بر مسند افتا مجوز و مبرر همه ادعاهاست.

نظر فیلسوفی به عظمت آقا علی حکیم، کاملاً با نظر جناب ملا صدرا مخالف است، و معاد ایشان را معاد قرآنی نمی‌داند! (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۵۳۷)

بار معنایی و جدی این کلمات چیست؟ «نظر فیلسوف با نظر صدرا کاملاً مخالف است»، آنچه در مصدر تراش این شبهه موجود است، همه چیز به‌شمار می‌آید، جز استناد و دلیل. آیا برداشت تحریفی و خودپندار از شنیده‌ها بدون مراجعه مستقیم به متن و محتوا برای اثبات مقصود کافی است؛ به‌ویژه چنین با حدت و شدت در مقام معارضه، از درون‌مایه دینی هزینه نمود و افتراق معاد صدرا را از معاد قرآنی به حکیم متعالی منتسب کرد؛ درحالی‌که حکیم مؤسس بسیاری از مبانی صدرا را در مسئله معاد با مفاد آیات قرآنی تطبیق می‌کند یا نتیجه استظهار از متن آیات و روایات می‌داند و به آنها استشهاد می‌نماید.

حال آنکه کمترین مراجعه به رساله سبیل الرشاد این زعم را بر باد خواهد دید. اگر این ادعا جدی باشد، نه مجاز و تعمیه! باید حکیم مؤسس از هیچ مبنای صدرایی در نظریه خود استفاده نبرده باشد؛ حال آنکه مبانی تماماً همان مبنای صدرایی است، و روش هم بعینه همان. اما اگر این سخن مجازی گفته شده باشد و فقط ناظر به استنتاج حکیم مؤسس از مبانی متعالی باشد، باز هم ناکام از وجاهت مطلوب است؛ زیرا حتی در استنتاج هم این مبانی کاملاً ملحوظ حکیم است. بنابراین، کاربرد عبارت «کاملاً مخالف» برای احساس تفاوت مبتنی بر برخی گفته شنیده‌ها، بدون مراجعه به سند و استناد به آن، خود «کاملاً مخالف» با مرام پژوهش نامغرضانه است. این واقعیت با نگرش تحقیق محور، نه کلی گویی و شخص محور، مشهود و ملموس است، مگر اینکه مخاطبانی نه از این سنخ هدف باشند.

چگونه می توان گفت نظر حکیم مؤسس در نظریه معاد روحانی و جسمانی، با نظر صدرا کاملاً مخالف است؛ درحالی که مبانی معرفت نفس صدرایی، کاملاً مورد پذیرش حکیم مؤسس است و بر اساس کیفیت معاد نفوس، می توان به تصویر کیفیت معاد بدن دست یافت؟

چگونه می توان گفت نظر حکیم مؤسس با نظر صدرا کاملاً مخالف است؛ درحالی که مبانی هستی شناختی صدرا را از اصالت وجود گرفته تا حرکت جوهری و ترکیب اتحادی بین هیولا و صورت و بدن و نفس و ... نکته به نکته به استخدام می گیرد و از آنها دفاع می کند و با این فضا در فراز و فرود است؟

چگونه می توان گفت نظر حکیم مؤسس با نظر صدرا کاملاً مخالف است؛ درحالی که آیات و روایات معاد را با مبانی صدرا تبیین می کند و جلوه ای متعالی و زیبا از کارآیی این مبانی در فهم متون دینی به نمایش می گذارد و به این طریق به تشیید بنیان حکمت صدرایی می پردازد؟

پس از این مدعا، جدل آمیز به ترجیح دادن نظر حکیم مؤسس بر نظر صدرا برخاسته تا نظریه معاد وی را با قطعیت تمام نظر قرآن و دین برشمارد! و در پی آن روش ظاهرگرایان را با کمترین تشبث به برخی ادعاها حاکم گرداند.

با این حساب، آقاعلی مدرس بر خود ملا صدرا نیز ترجیح می یابد. و این نظر را کسانی دیگر ابراز داشته اند. و می نگریم که چنین فیلسوفی مسلم و استادی صاحب مینا، اعتقاد

کلی به محتوای فلسفه و عرفان ندارد (همان، ص ۵۳۰).

اینکه از کجا و کدام سخن یا موضع حکیم مؤسس، چنین افتراایی بر او رواست؟ و چگونه حکیم راسخ در مبانی و آموزه‌های متعالی، و فیلسوفی تأسیسی و اثرگذار را می‌توان «فلسوفی مسلم» عنوان داد و بلافاصله او را به «بی‌اعتقادی کامل به محتوای فلسفه و عرفان» متهم پنداشت، ناگزیر برای موجه بودن این ادعا و مشابه آن بدون هیچ ارجاع و استناد، باید از خزانه بی‌پایان اوهام و خوداثباتی استمداد شده باشد.

اگر حکیم مؤسس صاحب مبناست، مبانی او کدام است؟ اندکی تأمل و حوصله، حتی اندک مرور بر سرخط دیدگاه‌های حکیم دست‌کم در رساله سبیل‌الرشاد، نمایان می‌سازد که این مبانی چیزی جز مبانی صدرایی نیست؛ دامنه‌ای گسترده و شامل از مبانی جامع و کامل در حوزه‌های معرفت‌شناختی و روشی، همچون نفی ظاهرگرایی اشعری و طرد عوام‌فهمی اخباری، و مبانی عقلی و شهودی تفسیر متون قرآنی و روایی در قلمرو الهیات و باورهای مبدئی و معادی، و مبانی هستی‌شناختی از قبیل حرکت جوهری، مجرد نفس، ترکیب اتحادی نفس و بدن، آموزه حقیقت و رقیقت، و تغایر سنخی دنیا و آخرت و موجودات آن دو، و ... با این سبک و سیاق چگونه می‌توان ذایقه فلسفه‌ستیزی و عرفان‌گریزی خود را با پوشاندن جامه فلسفه‌ستیزی به حکیم متعالی کامیاب دید و احساس اطمینان کرد که با این تحریفات می‌توان حس خصومت‌ورزی ناآشنایان را برضد حکمت متعالیه به سرحلاً اشتعال و فروزش بی‌پایان رساند؟ با همین توهمات و اتهامات است که حکیم مؤسس به‌آسانی در صف هم‌گنان مدعی درمی‌آید و جزو معتقدان جدایی مطلق دین و فلسفه؟!

اگر کسی معتقد به جدایی وحی و فلسفه نباشد، نباید میان داده‌های فلسفی و عرفانی و داده‌های وحیانی، فرقی قابل باشد (همان، ص ۵۳۱).

اگر بر مصدر این سخن، اغراض غیرعلمی، به‌ویژه شبهه‌زایی حاکم نباشد، دست‌کم ملاحظه بخش پایانی رساله سبیل‌الرشاد می‌تواند مانند خورشید نشان دهد چگونه استخدام اصول صدرایی در تفسیر آیات و روایات معادی، شکوه و توانایی حکیم مؤسس را در تفسیر به اوج می‌رساند. اما هنگامی که انباشت توهمات و ذهنیات، خصومت کسی را شعله‌ور می‌سازد، جز افزودن شماره بر شماره، با آهنگ رسیدن به نقطه از پیش تعیین

شده، چه انتظاری جز گفته‌های ظاهرگرایان و اخبارگرایان، و نوشتن نسخه تقلید، و اتکا به منبع، بدون اعمال فکر فقاهتی و اجتهادی می‌توان انتظار داشت.

عدم اعتماد و اطمینان به محتوای مفاهیم و اصطلاحات فلسفی و عرفانی و نتایج بحث‌ها و تدقیق‌ها، در مقام شناخت حقایق و عقاید. عدم یقین به این‌همانی محتوای فلسفی و عرفانی با محتوای قرآنی و عقاید معصومان 7، تاجایی که انسان باید - در مقام عقیده و قلب - از آنها چشم ببوشد، و به آنچه از اخبار معصومین به دست می‌آید، معتقد باشد (همان، ص ۵۳۲).

بی‌گمان چنان‌که عامی و نامتخصص نمی‌تواند به اصول اجتهادی فقه اعتماد کند، چون سالبه به انتفای موضوع است و به همین دلیل، نباید از او توقع اجتهاد داشت، جز اینکه برای او فقط نسخه تقلید پیچید، همچنین است عامی و نامتخصص در مبانی حکمی و عرفانی که او را هم نباید مکلف به فهم اصول عقلانی و فلسفی و عرفانی نمود، ولی از این تعبیر به «عدم اعتماد و اطمینان کردن» و ریشه‌زنی «تدقیق» در عقاید برای همگان را پیشه‌کردن، همان اقتفای ظاهرگرایان و اخباریان است و چیز بدیعی نیست.

جالب‌تر از همه این است که مدعی روش خود را در همین کوتاه‌سخن رو می‌کند و می‌پندارد فهم اخبار معصومان : آنقدر نازل و سطحی است که هر کس می‌تواند تا اعماق آن را دریابد و روایات در بخش الهیات فقط و فقط برای عامیان و در سطح آنها وارد است و به کمترین تخصص و تمحض نیاز ندارد! و مضاف بر همه، چنان‌با جزم‌اندیشی این جملات مجمل و فتواگونه صادر شده که گویا آیات و روایات به‌کلی از اصطلاحات و مفاهیم و ادله و معارف عقلانی و عرفانی که با عنوان فلسفه و عرفان نام‌بردار می‌شود، خالی است. کسی که از هر دو جانب آگاهی نسبی داشته باشد، مبهوت هم‌گرایی حکمت متعالیه و عرفان اسلامی با درون‌مایه‌های قرآنی و روایی خواهد شد. البته وجود برخی ناهمواری‌ها بر ذهن استادندیده، طبیعی و دور از انتظار نیست. بنابراین، بسی جای اسف است که این‌گونه جزم‌گرایانه بدون هیچ سند و مستند، کسی به مسند افتا برمی‌آید و اعلام می‌کند نتایج عقلانی را باید رها کرد و یک‌سره به روش نقلی باید رفت و سراغ از اخبار معصومان گرفت. مگر رسالت معصومان خردپرووری است یا مقلدپرووری؟ اگر کسی با اصول عقلانی مسلح نباشد، مراجعه بدون مبنا و سطحی به روایات جز اخباری‌گری با طیف وسیعش مگر نتیجه‌ای دارد؟ مگر هر تراوش ظنی و

تخیلی را باید برگرفته از اخبار معصومان نامید و با کمال شهامت، عقیده‌ای نامید که از «تدقیق» و بحث علمی برنمی‌آید، تا رجوع عامی و عامیانه به الفاظ اخبار تنها چاره‌ساز میدان «عقیده و قلب» باشد! افراط در ذهنیات کار را به آنجا می‌کشد که حکیم مؤسس در کاسه چشم مدعی، ظاهرگرایی تمام‌عیار می‌شود:

از بیانات آقا علی حکیم به‌خوبی استفاده می‌شود، حجیت «ظواهر اخبار» حتی در اصول اعتقادی است؛ زیرا عقد قلبی بر آنچه عقیده ائمه معصومین : بوده است، مستلزم فراگیری این عقیده از اخبار ایشان است، آن هم از ظواهر کلام نه از معانی تأویلی (همان، ص ۵۳۳).

کسی که مدخل سخنان حکیم مؤسس و به تعبیر مدعی، «بیانات» وی را برای ورود به نظریه خاصش درباره معاد جسمانی می‌بیند، در شگفتی فرومی‌ماند که با آن همه صراحت و تأکید حکیم در نکوهش و محکومیت ظاهرگرایی، اتهام «حجیت ظواهر اخبار حتی در اصول اعتقادی» را به آستان وی، با چه لطایف‌الحیلی باید باور کرد! و به‌ویژه ترجیح آن را بر داده‌های عقلی و قلبی چگونه باید جبراً پذیرفت! چگونه کسی می‌تواند خردمحور و عقل‌گرا در هر کمّ و کیف باشد و به موازات آن ظواهر اخبار را در اصول اعتقادی، چنین بی‌ضابطه حجت بداند. اگرچه حجیت اخبار، فقط حجیت سندی دارد، اگر انتسابش با ملاک‌های حجیت سندی به معصوم معلوم باشد، ولی به حجیت مفاد آن ربطی ندارد! آیا باید از صرف انتساب سند - اگرچه قطعی - به مفهوم آن پل زد و مفهوم آن را قطعی دانست؟ همان مغالطه‌ای که ظاهرگرایان همیشه گرفتار آن هستند!

این نکته را نباید فراموش کرد که ظاهرگرایان مفاد احادیث را قصر در معنای ظاهری می‌پندارند و برای تعمیم و رهنمی، آن همه تأکید معصومان را بر ذوب‌توبون بودن اخبار انکار می‌کنند، و ارجاع مفاد ظاهر را به باطن و بطون نفی می‌نمایند و آن را تأویل می‌نامند که در پندارشان تأویل، مطلقاً مساوی تفسیر به رأی است و ممنوع! اگر ظاهر متون تمام مقصود باشد، باید پاسخ دهند چرا ائمه معصوم 7 این‌قدر بر ذوب‌توبون بودن روایات، هم‌پای عدل آن یعنی قرآن تأکید کرده‌اند. آیا هنوز هم باید ظواهر اخبار تجسیمی در الهیات را برگرفت و تأویل معیارمحور برای رسیدن به اعتقاد مبتنی بر هنجارهای توحیدی ممنوع است؟!

عقلیات، حجیت ذاتی دارد، پرسش این است که کیفیت رجوع و روش مراجعه چگونه باید باشد؛ همان روش اخباریان اخبارگرا و فرومانده در قالب الفاظ یا رجوع با نهاد عقلانی و روش تحقیقی؟ آیا روش تحقیقی و خردمحور یا تقلیدی و ظاهرگرا؟ آیا رجوع خردبنیاد و ژرف بین یا سمع محور و اشعری پسند؟ قیاس کردن حکیم مؤسس با قدم راسخ در حکمت متعالیه با مذاق و سیاق خود شاید یادآور هیچ شائبه سودجویی و تحریف نباشد. تنها بسنده کردن بر این تفاوت واژه‌ای اخباری و اخبارگرایی، آیا کافی است تا روش مراجعه را تغییر دهد و مرز حایل میان روش خردمحور و نقل محور شود؟

هرگونه رجوع و ارجاعی به اخبار، اخباری‌گری نیست؛ چنان‌که فیلسوفان اسلامی، فراوان در فراوان به اخبار استناد کرده و ارجاع داده‌اند، و حتی بر اخبار شرح نوشته‌اند (همان، ص ۵۳۳).

البته روش فیلسوفان در رجوع و ارجاع به روایات الهیات - که مصداق اتم، بلکه انحصاری آن حکمای متعالی هستند - نه اخباری‌گری است و نه ذره‌ای شبیه آن چیزی است که این مدعی «اخبارگرایی» می‌نامد، تا با اعمال تعبد در حوزه روایات از سوی او و همگنانش قابل مقایسه باشد. بلکه نگاه به اخبار و فهم آنها بر نظام ژرف فلسفی و خردورزی‌های معیارمحور مبتنی است. این افضل دانایان با عقل مسلح به اصول و مبانی حکمی، و هنجارهای اصیل منطقی، به سراغ فهم روایات الهیات و اخبار مبدأ و معاد و خطبه‌های شریف علوی 7 می‌روند، و گوهرهای ناب را فراچنگ می‌آورند. شرح اصول کافی صدرالمتألهین و ده‌ها نمونه بس ارزشمند شرح حدیث و تفسیر قرآنی از سوی حکمای متعالی، هر کدام نمونه‌های منحصربه‌فرد در این زمینه‌اند. در این ساحت حکیم مؤسس نیز ید طولی دارد و در همین رساله سبیل الرشاد مشهود است که چگونه مبانی مستحکم حکمت متعالیه، به آن عظیم، توانایی می‌بخشد تا متون وارد در مسئله معاد را به زیبایی تفسیر کند؛ کاری که از کمتر کسی برمی‌آید، بلکه از ناآشنا به مبانی و اصول صدرایی محال است. میراث فاخر مکتوب بزرگان حکمت متعالیه و تهی‌دستی رقیبان، گواه صدق برای هر دو طرف این حقیقت انکار ناپذیر است. اگرچه قاصران در خودخواهی همیشگی غرقه‌اند و در حسرت تنگ‌فهمی از سرازیر نمودن سیل اتهام به این افضل دانایان در هر عصری از هیچ کوششی دریغ نکرده‌اند.

اگر مدعی در سخن فوق مجاز نمی‌گوید و در ادعایش صادق و جدی است، باید

همان روش عملی و محقق فیلسوفان متعالی را در مراجعه به اخبار وجهه همت خود قرار دهد، نه اینکه با زایش توهم برای فیلسوفان چارچوب بتراشد و روش آنها را تأویل به خواست مزعوم خود کند که چون شرح حدیث نوشته‌اند، پس تعبداً مفاد خودساخته و سطحی را تمام مقصود از حدیث می‌دانند، و حدیث بماهو حدیث، در برابر عقل حجیت تام دارد.

مدعی به تعجب هم دچار می‌شود که چرا اهل فن به نقد نظریه حکیم مؤسس پرداخته‌اند؛ زیرا با توجیهی که نظر حکیم را همساز با نظر اشاعره و اخبارگرایان دیده، جای شگفت هم هست. اما این تعجب در آن حد است که مسوغ اتهام و افترای دور از موازین علمی هم بدون ارائه کمترین سند می‌شود:

جای تعجب است که مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی، به دلیل شیفتگی بیش از حد و دور از موازین علمی! نسبت به جناب ملاصدرا، در مقدمه *المبدأ و المعاد* ملاصدرا، با جدیت درصدد ردّ طرح آقاعلی حکیم درباره معاد جسمانی برآمده است (همان، ص ۵۳۷).

اتهام بر بزرگان حکمت، همچون استاد آشتیانی که نزد اهل خرد به «صدرای زمان» ملقب می‌گردد، بسی رسا برای برملا ساختن موضع شیفتگان و تشنگان ظاهرگرایی است. نه استاد آشتیانی از باب شیفتگی به صدرالمتألهین به نقد پرداخته، و نه اندکی انحراف از موازین علمی در نقد او دیده می‌شود. کسی اگر اندکی از این موازین را استشمام کرده باشد، از ابهت نقد علمی، وزین و آمیخته به کرنش و تعظیم استاد آشتیانی در ساحت حضرت حکیم مؤسس سرشار از تحسین می‌گردد. همه شرح مستند به نقل طولانی متن، و نقد گام به گام استاد آشتیانی، متمرکز بر این است که اگر حکیم مؤسس قصد دارد با همان مبانی صدرایی به نتیجه دلخواه برسد، باید نشان دهد چگونه حاصل آن مبانی نه آن است که صدرا به آن رسیده، ولی برای «صدرای زمان» استنتاج حکیم مؤسس مشکلات اساسی دارد، و به بیان ایرادهای آن در ظرف نقد علمی و فلسفی می‌پردازد، و مفصل و با حوصله وصف‌ناپذیر بیان شیرین و بنان زرین خود را، هم در شرح نظر و هم در نقد آن به کار می‌گیرد، تا کسی از قبیل این مدعی بر اساس پندارهای گونه‌گون در اینجا و آنجا و به اقتضای توهم، پیدا نشود و حکمای متعالی را به تقلید کورکورانه از یکدیگر متهم بنماید (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۷؛ ۱۳۸۲، ص ۱۰۵؛ ۱۳۸۶، ص ۳۰۶).

اکنون اگر کسی نقد متین و متکی بر متنِ استاد را «به دلیل شیفتگی بیش از حد و دور از موازین علمی نسبت به پندارهای خود» برنمی‌تابد، باید بر خود خرده بگیرد، نه اینکه بزرگان حکمت و دانش را به زیر دندان اتهام خرد کند؛ آن هم تنها به این توهم که نظریه معاد جسمانی حکیم مؤسس، در مبانی و مقاصد بی‌هیچ تفاوت، همان نظریه مقبول او، یعنی معاد عنصری اشاعره است.

«موازین علمی» مورد ادعای این مدعی چیست که متخصصان فن را به خلاف آن متهم می‌کند؛ آن هم کسی که هیچ بهره‌ای از فلسفه به‌طور کلی، و از حکمت متعالیه به‌طور خاص، جز کتاب‌خوانی و خودآموزی ندارد و هیچ استادی متخصص را در این حوزه درک نکرده، چگونگی به خود اجازه می‌دهد. متخصص‌ترین حکیم معاصر و متوغل‌ترین دانای فلسفه متعالیه را در دوره حاضر «به دور از موازین علمی» متهم نماید. ریشه این دشمنی در آن است که حکیم آشتیانی در کتاب گران‌سنگ نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی بنیاد فکری ظاهرگرایان را با نقد وزین به باد داده و او خود را ناچار می‌بیند برای ارضای حس انتقام، در هر فرصت بدون کمترین مناسبت، و بدون ارائه دلیل موجه بر معظم له بتازد. طبیعی است کسی که فاهمه‌اش متمرکز بر منطبق‌سازی دیگران بر پندارهای خودساخته باشد، نه حاضر است بگوید طرح حکیم مؤسس در معاد جسمانی چیست و نه از مبانی صدرایی آن سخنی به میان آورد، و فوری دچار تعجب و حیرت شود و همان تعجب خود را وثیق‌ترین سند برای اتهام بر بزرگان حکمت متعالیه قرار دهد؛ آن هم به بهانه دفاع از حکیم راسخ در تدریس و تبیین آموزه‌های متعالی و متضلع در مبانی آن.

نگاه پژوهش‌محور لازم است تا به دور از شوائب ذهنی، ببیند استاد آشتیانی، آن طرح را چگونه به چالش می‌کشد و پرسش‌های اساسی را برای گشودن باب گفت‌وگو با حکیم مؤسس در میان می‌گذارد، و پس از تقریر شرح و نظر - چنان‌که خود اعلام نموده - ابهام‌ها و متناقضات بین مبانی و نتایج و ناکامی بین ادله و مدالیل را نقطه به نقطه یادآور می‌شود و با ارزیابی خردورزانه و حکیمانه طرح را نارسا اعلام می‌کند. اکنون باید اگر کسی مدعی هم‌افق بودن با این مواضع است، بدون حب و بغض، به منصب ارزیابی صعود کند و کرسی تحکیم تشکیل دهد و با بررسی مبانی، ادله و نتایج سهم هر یک از دو طرف را در آینه اخلاص مشاهده کند تا صاحب‌نظران هم بتوانند میزان توفیق او را در محک نقد و سنجه ارزیابی خود ببینند؛ نه اینکه از اهرم بیان احساس و عواطف، مانند

تعجب و... در ساحت بحث علمی سودجویی کند.

تنها و تنها دلیل مدعی، بلکه شاید خنده‌دارترین دلیل او این است که معاد جسمانی صدرا - که با غیظ آن را معاد جسمانی صوری می‌نامد - بر حرکت جوهری مبتنی است و این ایده‌ای سست است؛ چون بنیاد یونانی دارد و یونانیان هرچه گفته‌اند از «کشف» برگرفته‌اند! و استاد آشتیانی با محوریت حرکت جوهری، معاد حکیم زنوزی را - که به زعم او نامبتنی بر حرکت جوهری است - مردود اعلام کرده‌است! این زرنگار چنین در حمله به استاد آشتیانی می‌تازد:

در دفاع از معاد جسمانی صوری، به ایده سست بنیاد یونانی حرکت جوهری تمسک جسته و آن را مسلم انگاشته است؛ ایده‌ای که بر شالوده‌های لرزان کشفانی بنا گردیده و با موازین عقل و دین و فلسفه عقلی در تعارض آشکار است (همو، ۱۳۸۸، ص ۵۳۸).

ایهام شبهه‌برانگیز مدعی آن است که به معاد جسمانی در حکمت متعالیه پسوند «صوری» را بچسباند تا به مخاطبان خود اعلام کند از «صوری»، همان معنای عامیانه آن، یعنی متضاد با واقعی را اراده کرده، نه معنای فلسفی‌اش را! اگرچه در قاموس حکمت متعالیه صورت به معنای فعلیت و «الشیء شیء بصورته لا بمادته» مطلبی مبرهن و مسلم باشد، مگر برای کسانی که با صدر و ساقه مباحث عقلانی خصومت تمام‌ناشدنی دارند. از آن متین‌تر اینکه «حرکت جوهری» چون یونانی است، بنیاد سستی دارد و سستی بنیاد آن ناشی از آن است که محصول خالص کشف است، و کشف به دلایلی پسندیده، فقط نزد برون‌ماندگان از قلمرو عرفان، «شالوده‌ای لرزان» دارد؛ به‌ویژه که نه با عقل آنان قابل فهم است و نه با دینشان سازگاری دارد!

این ادعاهای بغرنج هر چه باشد، چیزی نیست که از بدیهیات باشد تا کسی بدون ارائه کمترین سند و دلیل بر مدعای خویش تاریخ فلسفه و عرفان را وارون بنگارد و حکمای اسلامی و عرفای محقق را به توهمات خویش بیالاید و آنها را به اتهام فریفتگی به مکاتب خارج از دین متهم کند و عقل خود را در هر درجه از فهم باشد، ملاک انحصاری برای تعقل و تدین جلوه دهد، و با افتخار به همه میراث علمی و حکمی دانشمندان محقق خط بطلان بکشد و آن بزرگان را مسئولیت‌شناس در قبال دین بینگارد؛ آن‌هم به بهانه تقریر موضع فرید عصر و فقیه جامع دهر خود، حکیم مؤسس، حضرت آقاعلی مدرس.

اندکی تأمل، نه در همه آثار حکیم مؤسس، بلکه حتی در همین رساله سبیل الرشاد آشکار می‌سازد که همه دیدگاه‌های معظم^{له} در مسائل مختلف فلسفی و عقلانی دین، استوار بر بنیاد آموزه‌های حکمت متعالیه، به‌ویژه حرکت جوهری است. تا چه رسد به مسئله معرفت نفس که اگر کسی به حرکت جوهری نفس در اطوار و شئون مختلف و نشئه‌های متعدد معتقد نباشد، انتساب وی به حکمت متعالیه و اندیشه عقلانی دین، افسانه‌ای بیش نیست.

از همه آشکارتر، استنادهای حکیم به آموزه‌های مختلف عرفانی در سراسر فلسفه‌ورزی است که اگر با خوش‌باوری کسی بپذیرد حکیم مؤسس حرکت جوهری را از عرفان اقتباس کرده، این خود سبب وثاقت مستندات حکیم است، نه وهن آن، و جز بیگانگان با حکمت متعالیه از روش صدرایی غافل نیستند. بر محققان آشکار است که کاربرد روش سرزنده میان‌رشته‌ای چنان دوام و متانت به فلسفه صدرایی بخشیده، تا بتواند برای حل مسئله از جوانب مختلف اقدام کند و از گوهرهای ناب رشته‌های همگن، نتایج بدیع و ماندگار بچیند؛ اگرچه نزد مدعیان ناآشنا به روش حکمت متعالیه، به التقاط نیز متهم شود (حکیمی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵؛ ۱۳۸۶، ص ۲۷۵؛ ۱۳۸۸، ص ۳۵۸).

نتیجه

نظریه حکیم مؤسس در کیفیت معاد جسمانی، رهاوردی نوین در ساحت حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید که اگرچه در صحنه نظریه‌ورزی و تبیین مبانی، قابل تحسین است، و مشهود است که با تلاش بر تحفظ بر مبانی صدرایی ارائه شده، ولی توفیق چندانی کسب نکرده و حکمای محقق متعالی از آن اعراض کرده، نتوانسته‌اند مبانی و بنا را هماهنگ ببینند و تناقض‌ها و اشکال‌های وارد بر آن را قابل توجیه بدانند. استاد آشتیانی در این راستا واکنش جدی نشان داده و تک‌تاز میدان شرح نظر و نقد آن است. اگرچه برخی مدعیان، نقد «صدرای زمان» را سرمایه‌جدل و اعمال خصومت برضد وی ساخته، خود هیچ پشتوانه‌ای برای ادعای خود ارائه نداده‌اند.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر ملاصدرا. ویراست ۲. قم: بوستان کتاب قم.
۲. _____ (۱۳۸۰). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. ویراست ۲. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۳. _____ (۱۳۵۰). تعلیق و تصحیح و مقدمه بر رسائل فلسفی. شیرازی صدرالمتألهین، مشهد: دانشگاه مشهد.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۸). معاد از دیدگاه حکیم زنوزی. تهران: حکمت.
۵. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸). الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها). قم: دلیل ما.
۶. _____ (۱۳۸۶). الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل). قم: دلیل ما.
۷. _____ (۱۳۸۲). مرام جاودانه. قم: دلیل ما.
۸. _____ (۱۳۸۱). معاد جسمانی در حکمت متعالیه. چاپ دوم. قم: دلیل ما.
۹. زنوزی، علی‌بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس طهرانی (ج ۲ و ۳). مقدمه، تصحیح و تحقیق محسن کدیور. تهران: اطلاعات.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰). المبداء و المعاد. قدمه و صححه جلال‌الدین آشتیانی. ویراست ۲. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۱. _____ (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۸ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.