

نگاهی نو به نوآوری مدرس زنوزی در معاد جسمانی و رفع اشکالات صدرا در جسم عنصری

چکیده:

معاد از اصول عقاید اسلامی است. شاید کمتر صفحه‌ای از قرآن مجید باشد که در آن ذکری از این حقیقت خطیر نباشد؛ اما در نحوه وقوع و چگونگی رخداد آن بحث‌های گوناگونی خصوصاً از قرن دهم به بعد در میان فلاسفه اتفاق افتاده است. به نظر مرحوم زنوزی معاد جسمانی صعودهمین بدن عنصری در اثر حرکات جوهری و استکمالات ذاتی به سوی نفس مفارق است و این که این بدن تناسبی پیدا کند با نفس اخروی که بتواند همراه آن باشد. با توجه به این که ایشان یکی از مفسران برجسته فلسفه صدرایی است، بررسی و ارزیابی دقیق دیدگاه ایشان اهمیت دارد. علت اصلی دست برداشتن ایشان از نظریه جسم مثالی صدرا در بحث قیامت این است که آن را مطابق با نظر شرع نمی‌یابد و در عین حال معاد شرع را قابل بیان با ادبیات فلسفی می‌داند. در نظریه ایشان بیشتر مبانی فلسفی حکمت متعالیه مانند (اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری) حفظ شده است. به عقیده او، نفوس انسانی که هنگام تعلق نفس به بدن تحت تدبیر نفس کل است، پس از مرگ به نفس کل متصل می‌شود و از قوا و اعضای آن به شمار می‌آید و از آن طریق می‌توانند همچنان بدن خویش را تدبیر کنند. به نظر وی، بدن که شامل ودایع و آثاری از نفس است، در مسیر حرکت جوهری خود به سوی نفس کلی که در حقیقت مبدأ فاعلی او بوده است، به بدنی تبدیل می‌شود که شایستگی ملحق شدن به روح در قیامت را داشته باشد.

در این رساله، نظریه ایشان در باب معاد را واکاوی کرده، تبیین و تقریری صحیح و روان از آن ارائه کرده‌ایم و سوالات و اشکالات صدرالمتالهین در امتناع معاد با جسم عنصری را بر اساس تبیین جسم عنصری مدرس زنوزی جواب داده‌ایم.

کلید واژه‌ها: معاد، جسمانی، آقاعلی مدرس، عالم مثال.

بیان مسئله

معاد از اصول عقاید اسلامی است. شاید کمتر صفحه‌ای از قرآن مجید باشد که در آن ذکری از این حقیقت خطیر نباشد، اما در نحوه وقوع و چگونگی رخداد آن بحث‌های گوناگونی خصوصاً از قرن دهم به بعد در میان فلاسفه اتفاق افتاده است. پرچم‌دار تبیین و تفسیر جدید کیفیت تحقق معاد، فیلسوف کبیر قرن یازدهم هجری صدرالمتألهین شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ ق) است. نظریه او از بعضی جهات موردنقد برخی فیلسوفان بعدی، از جمله مرحوم آقا علی مدرس زنوزی تهرانی (ره) معروف به حکیم تهران (م ۱۳۰۷ ق) قرار گرفت. وی با نقد نظریه صدرالمتألهین به طرح نظریه ابتکاری خود در این موضوع پرداخت. شاید آقا علی مدرس تنها کسی باشد که نظریه جدیدی بعد از ملاصدرا در مورد کیفیت جسمانی بودن معاد ارائه کرده باشد. بعدها نظر ایشان مورد پذیرش برخی از بزرگان فلاسفه اسلامی، از جمله حکیم متأله مرحوم آیت الله میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (م ۱۳۹۵ ق) و مرحوم آیت محمدحسین غروی اصفهانی (کمپانی) (م ۱۳۶۱ ق) قرار گرفت.

به عقیده آقا علی مدرس (ره) برخلاف تصور رایج و مشهور، معاد جسمانی، تنزل دوباره نفس پس از مفارقت از بدن به همان بدن عنصری دنیوی با حفظ همان مرتبه دنیوی آن نیست؛ زیرا این امر از مستحیلات عقلیه است. همچنین معاد جسمانی صدراپی هم با این مشکل مواجه است که تطابق با ظاهر شریعت ندارد، یعنی بدن مثالی‌ای که صدرا تصویر کرده با شریعت لااقل در مرتبه ظاهر، مخالف است؛ چراکه مطابق ظاهر آیات و روایات، معاد با همین بدن عنصری است:

«أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.» (بقره، ۲۵۹)

«وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَ اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.» (بقره، ۲۶۰)

حکیم مدرس تهرانی نکات و راه‌حل‌های تازه‌ای برای برخی مسائل فلسفی عرضه کرده که مهم‌ترین آن‌ها در بحث معاد و راه‌حل متفاوت او در توجیه فلسفی معاد جسمانی است.

به نظر مرحوم زنوزی معاد جسمانی صعودهمین بدن عنصری در اثر حرکات جوهری و استکمالات ذاتی به‌سوی نفس مفارق است و این‌که این بدن تناسبی پیدا کند با نفس اخروی که بتواند همراه آن باشد. با توجه به این‌که ایشان یکی از مفسران برجسته فلسفه صدرایی است، بررسی و ارزیابی دقیق دیدگاه ایشان اهمیت دارد.

ایشان نظر ملاصدرا را مطابق با نظر شرع نمی‌یابد و درعین‌حال معاد شرع را قابل‌بیان با ادبیات فلسفی می‌داند و نظریه‌ای ابتکاری در باب معاد جسمانی ارائه می‌کند. در نظریه ایشان بیشتر مبانی فلسفی حکمت متعالیه مانند (اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری) حفظ شده است. به عقیده او، نفوس کونیه جزئی (نفوس انسانی) که هنگام تعلق نفس به بدن تحت تدبیر نفس کل یا نفوس کلیه (نفوس ملائکه) است، پس از مرگ به نفس کل متصل می‌شود و از قوا و اعضای آن به شمار می‌آید و از آن طریق می‌توانند همچنان بدن خویش را تدبیر کنند.

به نظر وی، بدن که شامل ودایع و آثاری از نفس است، در مسیر حرکت جوهری خود به‌سوی نفس کلی که در حقیقت مبدأ فاعلی او بوده است، به بدنی تبدیل می‌شود که شایستگی ملحق شدن به روح را در قیامت داشته باشد. (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۷، ۱۰۳، ۱۰۲، ۹۱)

ضرورت تحقیق

معاد، یکی از حوزه‌هایی است که فلاسفه به آن کمتر پرداخته‌اند. از این رو بسیاری از ابعاد آن هنوز ناشناخته مانده است.

از سوی دیگر یکی از اختلاف‌های اصلی متکلمان و فلاسفه در تبیین جسمانی بودن معاد است. مدرس زنوزی مدعی است، نظریه‌ای مطرح کرده که اگرچه برگرفته از اصول صدرایی است با ظاهر شریعت هم سازگارتر است. روشن است که موفقیت این دیدگاه در تبیین معاد جسمانی، یکی از اختلاف‌های جدی بین متکلمان و فلاسفه را رفع خواهد کرد و ارتباط و قرابت کلامی شیعی با فلسفه افزون‌تر خواهد شد.

مبانی اختصاصی مرحوم زنوزی در بحث معاد

۱) وحدت فعل

وحدت فعل حق و اتصال مراتب وجود:

وجود منبسط و فعل اطلاقی خداوند متعال (اصفهان، ۱۳۷۳، ص ۲۷۶) که از جهتی می‌توان آن را هویت الهیه هم نامید (زنوزی، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۸)، امر واحدی است که ساری و جاری در تمام کائنات است؛ و علت این نام‌گذاری به هویت الهی هم به دلیل داخل بودن آن در اسم الله است که جامع جمیع صفات ذاتی و فعلی است و از طرفی تمامی صفت‌های فعلی به یک صفت واحد برمی‌گردند که قیومیت مطلقه است که عین فعل خداوند است و به همین جهت است که شناخت ظهور عیناً همان شناخت حقیقتی است که ظهور نموده اما به صورتی که برای ما بروز می‌کند و نه اجتهت باطنش (بوجه الوجه و نه بوجه الکنه). آن حقیقت ظاهر در حقیقت تمامی صفات کمالی را به شکل بساطت و وحدت داراست و ظهور آن هم از آنجاکه ظهور آن حقیقت است جامع تمام آن صفات است اما در مرتبه پایین‌تر و به شکل تنزل یافته و ضعیف شده آن و همین‌نزول باعث به وجود آمدن اولین محدودیتو تعیین حاصل در مرتبه فعل حق تعالی می‌شود. از جمله صفات کمالی نازل از مرتبه اسماء و صفات حق صفت کمالی مبدئیه است که در مرتبه اول ظهور محدود، عکسی از آن بروز می‌کند و اثر آن ظاهر می‌شود و این مبدئیتی که در مرتبه اول ظهور آشکار شد در مراتب پایین نیز تنزل می‌یابد تا به پایین‌ترین مراتب برسد و این سیر ادامه دارد تا این که به مرتبه‌ای برسد که دیگر وجودی ضعیف‌تر و ناقص‌تر از آن وجود ندارد (همان).

در اندیشه حکیم زنوزی اقتضای مناسبت ذاتی تامه‌ای که بین هر مرتبه و مرتبه دیگری که متصل به آن است اتحاد بین آنهاست و نمی‌توان مرتبه‌ای را بین آنها تصور کرد که مناسب‌تر از خود دو طرف با آنها باشد؛ بنابراین همگی مراتب متحد در وجود می‌باشند (همان).

مرحوم زنوزی این اتحاد را همان فعل خداوند متعال می‌داند. از نظر ایشان این مراتب چیزی غیر از مراتب فعل خداوند نیست. (همان)

ایشان کلام خود را با نقل هم همراه می‌کند و مراد از ملکوت در آیه (سبحان الذی بیده ملکوت کل شیء) (یس، ۸۳) را به وجه اطلاق با توجه به توضیحات سابق همان ید بسط یافته خدا، قدرت نافذ او و فعل ساری او در موجودات می‌داند. (زنوزی، پیشین، ۱۳۹)

طبق قاعده امکان اشرف در نزول مراتب وجودی از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین آن هیچ طفره‌ای وجود ندارد وجود از بالاترین مرحله به حکم عنایت ازلی الهی از مبدأ اول نزول پیدا می‌کند و به حکم صرافت و عدم تناهی، این عنایت در هیچ مرحله امکانی متوقف نمی‌شود تا به پایین‌ترین مرحله و آخرین آن برسد که هیولای اولی و قوه صرف باشد (زنوزی، پیشین، ص ۹۹).

و از آنجاکه فعلی الهی فعلی صرف و بدون شائبه است و از طرفی خداوند از فعل لغو بری است، (همان و اصفهان، پیشین، ص ۲۶۷) نمی‌توان وصل فیض به این مرتبه پایین را که در مرحله قوه

است هدف نهایی خلقت دانست. پایین ترین مرتبه قوه لابشرط است و در ذات خود ابایی ندارد که با صورتی متحد شود و فعلیت یابد، اقتضای عنایت حق به مخلوقش این است که مناسب با این مرتبه تنزل یافته، صورت‌هایی را که موجب فعلیت یافتن آن‌ها شوند افاضه کند. تفاوت این دو در این است که این بار در مرتبه صعود و به حکم امکان اخص این صور بر ماده قابل به صورت دائم افاضه می‌شوند (زنوزی، پیشین).

در یک نظام وجودی واحد همان‌طور که موجودات از عالم بالا در قوس نزول تنزل می‌یابند و پایین می‌آیند، از طرف دیگر با افاضه صور متناسب هر مرحله در قوس صعود، فعلیات هر مرتبه بر آن افاضه می‌شود؛ البته این افاضه بر حسب استعداد وجودی متناسب با هر مرحله است (همان، ص ۱۰۰). ایشان با طرح این مقدمه راه را برای نظر اختصاصی خویش در معاد جسمانی هموار می‌کنند.

نکته حائز اهمیت در اینجا آن است که قبول صورت از ناحیه ماده به نحو حالیت و محلّیت نیست چراکه حال و محل دو امر متساوی در وجود می‌باشند و به بیان دیگر هر دو بالفعل هستند و دو امر بالفعل، متحصّل و متباین در وجودند و نمی‌توان از کنار هم قرار دادن دو امر بالفعل حقیقت واحدی به وجود آورد بلکه صرفاً مرکبی انضمامی تحقق می‌یابد نه ماهیت واحد به وحدت نوعی؛ و از آنجاکه ماده چیزی نیست مگر قوه بودن و عدم تحصل و تنها زمانی تحصل می‌یابد که صورتی به آن افاضه شود و با آن اتحاد یابد، ترکیب بین این دو انضمامی اعتباری نخواهد بود بلکه ترکیبی است حقیقی و اتحادی از قبیل اتحاد متحصّل و نامتحصّل (همان).

بنابراین حصول اتحاد بین ماده و صورت، معنای خاصی پیدا می‌کند که به نوعی تغییر وضعیت ماده از حالت قبلی و شروع به حرکت صعودی کردن است. از آنجاکه ماده، قوه محض است، حرکت که نوعی فعلیت است به واسطه صورت به آن افاضه می‌شود و در واقع حرکت ماده در سایه حرکت صورت و به بیان دقیق‌تر به عرض صورت می‌باشد و این صورت است که متحرک بالذات می‌باشد و حرکت را اولاً و بالذات داراست (همان).

از نگاه مرحوم زنوزی همه ماسوی الله متحرک بالذات هستند و هر متحرکی به سمت غایت خودش حرکت می‌کند و هر غایت حرکتی لزوماً باید از متحرک و آن حرکت کامل‌تر باشد چراکه این شیء متحرک با حرکتش به سمت او تکامل پیدا می‌کند و اگر کامل‌تر نبود که حرکت و تکامل معنی نداشت. به بیان دیگر اگر قوس صعود و نزول را در کنار هم قرار دهیم خواهیم دید که همان فاعلی که در قوس نزول این صورت پایین را ایجاد کرده است خودش در قوس نزول به عنوان غایت برای همان صورت و ماده و موجود پایین قرار می‌گیرد و این است معنی قول کسانی که می‌گویند غایت و

فاعل یک‌چیز هستند و فاعل همان غایت است و بالعکس و هر متحرکی در حقیقت به‌سوی فاعل خودش حرکت می‌کند (همان، ص ۱۰۱).

از این رو، قابل‌متناسب با استعداد و قوه‌ی پذیرش خود شعاعی از نور وجود را در نزول خود، جذب و در صعود خود، انعکاس می‌دهد. این نور وجودی منتشی شده از مرتبه‌ی اشرف تا ماده‌ی قابلی، از مراتبی گذر می‌کند که هر یک نسبت به مادون، فاعل -به معنای ما به- به شمار می‌روند و لذا هر مرتبه‌ی فوقانی با مرتبه‌ای که بلافصل نازل‌تر از آن واقع است متحد است و فیض وجودی که مرتبه‌ی مادون بالعرض طلب کرده است از مجرای مافوق دریافت می‌کند (کرمانی، ۱۳۹۴، ص ۶).

با این بیان از آنجا که هرکدام از مراتب طولی تشکیکی در قوس صعود و نزول باهمدیگر اتحاد و مکافئت دارند، مرتبه بالاتر تأثیر ایجابی در جنبه‌ی قابلی و مرتبه‌ی قابلی نیز تأثیر اعدادی در مراتب فوقانی خواهد داشت. نکته مهم این است که همین تأثیر اعدادی مرتبه پایین است که سبب تخصص علت و مانع محذور صدور کثیر از واحد می‌شود (زنوزی، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۰ و اصفهانی، پیشین، ص ۲۷۵)؛ همچنان که تأثیری که مرتبه مافوق دارد حقیقت وجودی مرتبه پایین‌تر را به وجود می‌آورد و بقای وجود آن را در پی دارد. حکیم مؤسس از یک‌سو به جهت پرهیز از نسبت کثیر به واحد که مستلزم تشبیه است، فاعلیت -به معنای ما به- را به نفوس کلی ملکی و سپس به نفوس جزئی نسبت می‌دهد (زنوزی، پیشین، ص ۱۱۷ و ۱۲۶) و از سوی دیگر متعین و متصور شدن این نفوس را در صعود صور اعمال بدنی می‌داند (همان، ص ۱۱۸).

پس از تبیین مراتب نزولی و صعودی به نحو تشکیکی طولی در مراتب حقیقت امر الهی و با توجه به قاعده امکان اشرف و اخس، می‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم که هیچ‌طرفه و فاصله‌ای بین این مراتب وجود ندارد، حرکتی دائمی از عالم پایین به سمت بالا تحقق می‌یابد که انسان با تمام حقیقت خودش (جنبه مادیت و تجرد) یا به‌بیان‌دیگر نفس و بدنش به سمت مراتب بالا و اشرف هستی در حرکت است که از آن تعبیر به رجعت الی الله می‌شود، نکته این است که آن شعاع از حقیقت امر الهی که در قوس نزول باعث به وجود آمدن حصه خاصی از وجود و تعیین یافتن آن شد، این تعیین در قوس صعود این‌گونه نیست که تخصّص و تخصّص خود را در حرکت صعودی به سمت بالا از دست بدهد؛ یعنی همان‌طور که فرد انسانی مثلاً در مرتبه وجودی خودش با جنبه‌های مادی بروز پیدا کرده است در ادامه مسیر خودش هم با همین خصوصیات مادی که خاص خودش است و متمایز از هیولای کل است ادامه سیر صعودی خود را خواهد داشت. (کرمانی، ۱۳۹۴، ص ۵۶)

۲) عدم بقای صور عناصر در مرکبات

حکیم تهران، این مبنای مشهور را که صور عناصر در مرکبات باقی می‌باشند را نمی‌پذیرد و به توضیح مبنای خود می‌پردازد. از نظر ایشان، صور عناصر سابق به عنوان نمونه، نبات و حیوان ... بعد از لحوق صورت انسانی به حال خود باقی نیستند. لازمه کلام مشهور که صور نباتی و حیوانی را حتی بعد از لحوق صورت اخیر باقی می‌دانند از نظر آقا علی این است که چنین تصویری از صور عناصر داشته باشیم که آن‌ها در کنار انسان همچون سنگی باشند که فقط با ما چسبیده‌اند. در حالی که چنین نیست، چراکه فعلیت ابای از قبول فعلیت جدید دارد و مادامی که عنصر بسیط که قابل صورت است به فعلیت خود باقی باشد نمی‌تواند فعلیت جدید بپذیرد و در عرض فعلیت دیگر قرار دارد لذا باید ترکیبی از عناصر به وجود آید که جهت قوه و ماده حامل فعلیت ایجاد شود تا صورت نوعی واحدی که از حیث مبدئیت اثر، کامل‌تر و جامع‌تر است به منزله صورت برای شیء مرکب تحقق یابد. (زنوزی، پیشین، ص ۱۰۰ و ۱۰۱)

بنابراین در حرکت جوهری اشتدادی صورت بالفعلی که بشرط لا است نمی‌تواند ماده برای صورت لاحق واقع شود بلکه آنچه می‌تواند ماده باشد صورت لا بشرط است که قوه قبول صورت جدید را داراست و می‌تواند تحصیل جدید پیدا کند، برای نمونه، نباتی که در مرحله جنینی است می‌تواند و قابلیت این را دارد که صورت حیوانی را بپذیرد چراکه نسبت به این صورت جدید حالت لا بشرط دارد و نه نباتی که در درخت است و به فعلیتی بشرط لا رسیده است که از قبول صورت جدید ابا دارد. (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۴)

نکته دیگر اینکه، ماده به علت این که قوه محض است و به بیان دیگر قوه تحقق وجود یافتن است و نه وجود بالفعل؛ لذا نمی‌تواند منضم به امری بالفعل که متحقق است بشود و بین آن‌ها ترکیب انضمامی وجود داشته باشد بلکه ماده و جهت قوه در ضمن امر بالفعل وجود صورت است که تحقق می‌یابد و به بیان دیگر این دو به وجودی واحد در خارج موجودند که یکی امر متحصّل و دیگری لا متحصّل است و ترکیبی اتحادی بین آن‌ها حکم فرماست. (همان، ص ۳۰۵ و ۳۰۶)

۳) برجای ماندن ودایع نفس در بدن

حکیم مؤسس ترکیب اتحادی و تعاکس ایجابی و اعدادی نفس با بدن را مقدمه‌ای برای نظر ابتکاری خود در باب معاد جسمانی قرار داده است. وی معتقد است که به علت وجود این اتحاد و مناسبت، آثار و ودایعی از جهات ذاتی و ملکات جوهری نفس در بدن و همچنین در عناصر تشکیل دهنده‌ی آن باقی می‌ماند که ناشی از تدبیر ذاتی نفس در بدن و امری تبعی است، بنابراین از روی قصد و شعور و اختیار نیست، بلکه حصول آن طبیعی و تکوینی است. به اعتقاد آقا علی، این مناسبت چنان قوی است که با مرگ از بین نمی‌رود و همین ودایع و آثار به‌جامانده از نفس‌موجب تمایز بدن و عناصر آن از دیگر ابدان و عناصر آن‌ها می‌شود این اتصال به گونه‌ای است که اگر نفس قویی بتواند این بدن را به‌صورت مکاشفه‌ای و باطنی ملاحظه کند این صفت استخلاف ودایع نفس را در او ملاحظه می‌کند و می‌تواند به‌راحتی حکم کند که این بدن، بدنی است که فلان نفس که چنین و چنان خصوصیتی داشته از او مفارقت کرده است (زنوزی، پیشین، ص ۹۱). طبق نظر آقا علی مدرس، نفس جزئی پس از جدا شدن از بدن، به‌جایگاه اصلی خود برمی‌گردد و به نفس کلی، که مربی آن و مناسب ذات و ملکاتش است، متصل می‌شود. بدن نیز همانند سایر چیزهایی که به‌نوعی متحرک هستند به‌طرف‌هدف و غایت ذاتی خود سیر می‌کند. محرک بدن در این حرکت ذاتی، همان نفس کلی است ولی از مجرای نفس جزئی. نفس به وجهی اصل بدن و بدن به وجهی اصل نفس است و اصل هرکدام از آن‌ها نفس کلی متناسب با آن‌ها است. (همان، ص ۹۱ و ۹۲)

قبل از تبیین بحث از دیدگاه مدرس زنوزی خوب است نظری به کلام صدرالمتالهین در بحث معاد بیندازیم تا دغدغه و نوآوری مرحوم زنوزی در این مساله روش شود.

نظریه آقا علی مدرس زنوزی

شکی نیست که ظاهر متون دینی‌خصوصاً قرآن مجید بر جسمانی بودن معاد دلالت دارند و به بیان مرحوم زنوزی نمی‌توان از متفکرین مسلمان کسی را پیدا کرد که منکر معاد جسمانی باشد و اگر هم باشد در حقیقت منکر تقریر خاصی از جسمانی بودن آن است و نه اصل آن؛ و حتی ابن‌سینا هم که در برخی از عباراتش منکر جسمانی بودن معاد می‌شود از حیث عقلی آن را منکر است و فلسفه‌اش اجازه اثبات جسمانی بودن معاد را نمی‌دهد و با توجه به مبنای فکری خودش ظاهر عبارات شریعت را از حجیت می‌اندازد و گرنه نمی‌تواند این همه آیات و روایات را در باب معاد با جسم عنصری را

منکر شود، بلکه به نظر او این ادبیات معاد جسمانی ادبیاتی است که ظاهر شریعت برای عوام الناس به کار برده است (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۸).

در این صورت نمی توان استدلال بر معاد جسمانی را برای متدینین به دین حق از نظر ایشان سودمند دانست و باید آن را صرفاً حجتی برای غیر متدینین به این دین دانست. (زنوزی، پیشین، ص ۱۳۹)

ولی از آنجا که تفسیرهای متعددی بر جسمانیت معاد به نحو خاص آن یعنی با جسم عنصری شده است به نظر نگارنده، اثبات و استدلال در این زمینه باعث یاری دادن عقل به نقل و کنار هم قرار دادن این دو گوهر است و این حتی برای متدینین به این دین خاص هم مفید است و ثمره بحث آنجا معلوم می شود که اگر حکیمی فی المثل به این نتیجه رسید که معاد جسمانی با جسم عنصری محال است، قطعاً دست از ظاهر عبارات شریعت با آن حجت عقلی بر خواهد داشت ولی اگر دلیل عقلانی، ظاهر شریعت را بی کم و کاستی تأیید نمود، اجازه برداشت های دیگر را از آیات و روایات منتفی می کند.

به نظر اینحکیم فرزانه جسمی که در معاد است به هیچ وجه نمی تواند همین جسم عنصری با همین حالت فعلی او باشد زیرا چه فرض را بر این بگذاریم که نفس مجردی داریم و چه فرض کنیم که نفس مجرد نیست در هر دو صورت محذور عقلی در معاد با همین جسم عنصری فعلی وجود دارد. چرا که در صورت عدم وجود نفس مجرد، معاد چیزی جز اعاده معدوم نیست و در صورت دیگر بازگشت روح مجرد به همین جسم در زیر خاک؛ تکرار همین نشئه دنیا است و این در حالی است که هم اعاده معدوم محال است و هم بازگشت نفس به همین بدن که لازمه اش بازگشت فعلیت به قوه است و لازمه این حرف این است که نشئه ای داشته باشیم شبیه همین نشئه دنیا و به بیان دیگر همین دنیا است ولی شروع دوباره پیدا کرده است و این هم خلاف عقل است چنان که بیان شد و هم خلاف نقل صریح چراکه نشئه دنیا در نص صریح قرآن غیر از آخرت است (همان، ص ۹۲ و ۹۳).

کلام صدرا که عبارات ایشان در همین فصل بیان شد، صریح در جسمانی بودن اما با جسمی مثالی بود که با توجه به محذوریت هایی که صدرا در جسم عنصری می دید به این نظریه روی آورد که نفس، بدنی مثالی را در عالم مثال برای خود جعل می کند که قیامی صدور به نفس دارد که مجرد از عروض حالات و صور و کمالات و تجدد حرکات است. (همان)

نظر ایشان قطعاً مورد رضایت حکیم زنوزی نیست و دلیل عمده اش همان بیان اولی است که از ایشان نقل کردیم که جسمانیت معاد با جسم عنصری از مسائل بلاشک دینی است. (همان ۹۳)

مرحوم زنوزی از طرفی دنیوی بودن نشئه آخرت را منکر است و از طرفی مرتبه حس و مادی بودن آن را قبول دارد، ایشان بر این باور است که بدنی که در این دنیا پذیرای نفس بود در آخرت، بعد از مراحل پذیرای نفس خواهد بود. بر این اساس نمی توان مرتبه ای از وجود انسان را که با توجه به

ترکیب اتحادی بیان شد و در حقیقت انسان دخیل است، حتی در معاد و پس از مرگ هم از هویت انسانی که حقیقتی مادی، روحانی است حذف نمود.

ایشان در مرتبه صعودی و نزولی عالم بیان فرمود که نفوس آدمیان مراتبی دارند. آن مرتبه بالاتر که از آن به نفوس کلی عاقل تعبیر می‌شود، مسخر حق‌اند، (همان، ص ۱۲۶) این نفوس کلی با نفوس جزئی که از حرکت جوهری در مراتب پایین ماده به وجود آمده‌اند اتحاد دارند و نسبت آن نفوس جزئی به نفوس کلیه مانند قوای مدرکه و محرکه انسان به نفس خودش می‌باشد. (همان، ص ۱۱۷ و ۱۳۰).

با توجه به بحث‌های گذشته بدن به جهت خصوصیتی که از جانب نفس دریافت کرده است به سمت همان نفس حرکت می‌کند، چراکه او همان نفس است ولی در وجه نزول و با هیچ نفس دیگری مناسبت ندارد، بنابراین این نفس به سمت بدنی که صورت فعلی او بود در حرکت است چراکه اتحاد زمانی معنی دارد که یکی موجود بالذات و دیگری موجود بالعرض باشد و اگر هر دو موجود بالذات می‌بودند اتحاد معنی نداشت چراکه دو موجود اصیل نمی‌توانند باهم متحد شوند (همان، ص ۱۰۷).

حال اگر نفس بعد از اینکه از بدن مفارقت کرد، به گونه‌ای اتحاد و رابطه با بدن نداشته باشد و به صورت امری مابین از او در آید دیگر اتحاد وجودی بین این دو معنی ندارد و این دو در حقیقت به دو امر مستقل تبدیل شده‌اند، پس باید بین این دو جهت مادی و مجرد، اتحادی وجود داشته باشد، همان‌طور که قبل از مفارقت رابطه‌ای وجود داشت و این جهت اتحاد در مجرای همان نظام کلی در صقع نفس کلی الهی حفظ می‌شود (همان، ص ۱۰۸).

از نگاه این حکیم بدن مراتب و درجات وجودی خود را بعد از مفارقت از طریق وساطت قرار دادن این نفس جزئی، با حرکت جوهری‌اش که انجام می‌دهد طی می‌کند تا وجودی لطیف و مناسب با نشئه آخرت پیدا کند. (همان)

از نگاه ایشان مرتبه حس 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 تعبیر به حس می‌شود و نه خیال. حتی صعود حس و صور حسی به مرتبه خیال، متفاوت از صور خیالی در مرتبه خیال است. لذا 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 متفاوت‌اند از صور حسی مفصلی که به تفصیل خود به هنگام غیبت امر

محسوس از مرتبه‌ی حس در موطن خیال به نحو مفصل قرار دارند و این هر دو متفاوت‌اند از صور حسی تفصیلی در هنگام ارتباط با امر حسی در مرتبه‌ی حس اگرچه هر سه، صوری مقداری و مجرد در موطن نفس انسان هستند. (همان، ص ۱۰۹)

ایشان برای مدعای خود از آیات قرآنی در این مرحله کمک می‌گیرند که اگر جسم در مرحله حس تحمل شهادت کرده است در همین دنیا، حتماً باید همان اجزاء هم در آخرت ادای شهادت کنند وگرنه شهادتی صحیح نخواهد بود؛ یعنی باید همان پوست و همان سمع و همان بصر و ید باشد که چون در مرحله ارتکاب فعل حضور داشته است و خودش انجام داده آن وقت است که شهادت صحیح است. لذا خداوند متعال در قرآن می‌فرماید «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (فصلت ۲۰) و (زنوزی، پیشین)

درنهایت بعد از این بیانات مفصل و مقدمات، مدرس زنوزی معاد خود را این گونه بیان می‌کند که معاد همان بازگشت بدن است به مرتبه و حیث نفس و نه عود نفس به دنیا که بدن ثابت بوده باشد و روح به سمت او بیاید. (زنوزی، پیشین، ص ۹۴)

برای توضیح معاد اختصاصی که موردنظر این حکیم است باید چرایی و چگونگی حرکت بدن به سمت نفس، علت نیازمندی به همین بدن در مرتبه حس در آخرت، نحوه حفظ تشخص بدن برای بازگشت به جایگاه نفس، تفاوت اساسی و بنیادی نفس و بدن دنیوی و اخروی، چرایی جدایی و مفارقت نفس از بدن، نهایت عروج نفس و بدن و... تبیین گردد. اگرچه شاید نتوان به صورت جزئی تمامی موارد فوق‌الذکر را در کلام مرحوم زنوزی و به صورت منسجم یافت ولی تلاش بر این است که این امور را به بهترین وجه بر اساس مبانی و نظام فکری ایشان تبیین کنیم.

منظومه فکری مدرس زنوزی در معاد جسمانی

در منظومه فکری این حکیم آن‌چنان‌که قبلاً هم بیان شد، نظام عالم به این شکل است که حقایق از عالم بالا با اتصال مراتب وجودی از شریف‌ترین مراتب بدون هیچ طفره‌ای به نازل‌ترین آن نزول پیدا می‌کنند تا به مرتبه قوه محض یا همان هیولای اولی می‌رسند. به بیان دیگر هیولای اولی همان وجود ضعیف شده عقول قدسی می‌باشد که شوق و قوه تمام کمالات را در وجود خود به نحو صعودی دارا است. با وجود این شوق به سمت صورتی که با آن مناسبت دارد حرکت می‌کند (البته در مبانی گفته شد که این حرکت ماده به تبع صورت است) و با آن اتحاد وجودی می‌یابد و این صورت که به بیانی همان فاعل است که در مرتبه نزولی موجد او بود در مرتبه صعود غایت او می‌شود و اتحاد غایت و فاعل در اینجا تحقق می‌یابد (زنوزی، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۹).

نکته مهم این است که چون ذات مواد موجودات باهم متفاوت است از سیر تکاملی متفاوتی همه برخوردار هستند؛ ماده قابل‌ی که نهایت سیرش انسان شدن است از طریق طی مراتب جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی، غیر از ماده‌ای است که نهایت سیرش اسب و بقر و شجر شدن است. ماده قابل‌ی انسان از ابتدای سیر خود تحت تدبیر فاعل خود که همان نفس کلیه است خواهد بود تا آنجا که در ضمن یک حرکت صعودی به کمالات عالی انسانی خود نائل شود؛ و با توجه با اتحاد مراتبی که بیان شد این نفس انسانی جزئی با آن نفس کلی متحد می‌باشد (همو، ج ۲، ص ۱۳۸).

از آنجا که این قوا و اعضای مسخر انسانی به نوعی و در مرتبه بالاتر حقیقتاً مسخر مرتبه نفوس کلیه می‌باشند یعنی این قوا و اعضا مسخر نفس هستند و در مرتبه بالاتر خود نفس مسخر آن نفس کلی مدبر است، در واقع نفس کلیه در حقیقت انبساطی خود در همین مرتبه پایین‌تر هم حضور داد، حال که چنین اتحادی در بین این قوا و بدن و نفس کلی وجود دارد این نفس ارتباط وجودی خاصی از حیث تأثیر پذیرفتن و قبول ودایع از آن حقیقت نفس کلی مدبر خود خواهد داشت (همان).

با توجه به ترکیب اتحادی نفس و بدن ظهور این ترکیب در تمامی حقیقت وجودی انسانو اتحاد حقیقت انسان با آن نفس کلی فوق این‌ها، این بدن دارای ودایعی می‌شود که حاصل از اتحاد خاص با این نفس در طول آن نفس کلیه است، نکته این است که حکیم مدرس مدعی است که این ودایع نفس در حقیقت بدن که قبل از مفارقت به وسیله حالت انبساطی نفس کلی تدبیر می‌شد، بعد از مرگ به صورت انقباضی از مجرای همان نفس جزئی تدبیر می‌شود. از این رو این اجزاء از تدبیر آن نفس کلی خارج نمی‌شوند و علت این تدبیر همان اتحاد سابق است که حتی بعد از مرگ و مفارقت نفس از بدن هم باقی است، چنین تدبیری است که باعث می‌شود بدن حتی بعد از مفارقت، سیر صعودی خود را به مرتبه نفس حفظ کند و خود را به مرتبه نفس برساند و به بدنی تبدیل شود که لایق نشئه دیگر باشد، همان‌طور که مراتب دنیوی جمادی، نباتی، حیوانی را طی کرد تا لایق این نفس انسانی شود. (همان)

این همراهی نفس و بدن و سیر صعودی به سمت حقیقت نفس کلی که فاعل و غایت آن‌ها بود ادامه دارد تا زمانی که مرگ بین این دو در این سیر تفرقه بیندازد.

چیستی مرگ از دیدگاه مرحوم زنوزی

اگرچه در عبارات مرحوم زنوزی به صراحت چیزی در مورد حقیقت موت نیامده است و حتی برخی سکوت ایشان را در حاشیه اسفار در قسمت تعریف مرگ، دلیل بر تأیید نظر صدرا در این زمینه دانسته‌اند و بعد اشکال کرده‌اند که اگر شما بر این تعریف از مرگ موافقت دارید که مرگ همان

استکمال روح است از بدن پس چرا بعد از مرگ علاقه نفس و بدن را باقی می‌داند. (پویان، ۱۳۸۸، ص ۶۷۸ و ۶۷۹)

اینکه تعریف صدرا از موت به «استغناى از کمالات دنیوی و غناى نفس از این بدن» (همان، ۶۷۸) صحیح است یا خیر، بحثی خارج از موضوع است. ولی شاید بتوان با توجه به مبانی و روح کلام حکیم تهران، به این نتیجه رهنمون شد که تعریف صدرا از مرگ مورد رضایت ایشان نیست؛ و نمی‌توان سکوت ایشان در حاشیه اسفار را دلیل رضایت ایشان به تعریف صدرا دانست؛ ممکن است آن التفاتی که در بحث معاد به موت پیدا کرده در آنجا نداشته‌اند بلکه اگر حاشیه بر تائید داشتند شاید می‌توانستیم آن را دلیل بر تائید بگیریم که البته اگر هم‌چنین بود باز اشکالی نداشت چراکه ممکن است حکیمی در سیر تحقیق خودش به نظری غیر از آنچه داشته است برسد.

مرگ در کلام ایشان، یعنی این‌که تا جایی که امکان داشت این سیر تکاملی نفس و بدن همراه هم باشد، این سیر باهمدیگر ادامه پیدا کرد ولی بعد از عدم امکان این همراهی در طی طریق، مرگ اتفاق می‌افتد. علت مرگ ظاهراً ناتوانی همراهی جسم است با روح یعنی دیگر آن شرایط مطلوبی که بدن برای همراهی با روح و لیاقت اتصال با آن را داشت از دست می‌دهد چه به خاطر فرتوت شدن باشد و یا ناقص شدن ناگهانی عضوهای حیاتی. از این رو ادامه سیر تکاملی این دو به صورت جدا از هم تحقق می‌یابد.

این سیر نفس و بدن همان‌طور که بیان شد تا زمانی خاص با یکدیگر انجام می‌پذیرد؛ اما پس از مفارقت، بدن خصوصیتی را که از نفس در مرحله قابل دریافت کرده است را از دست نمی‌دهد و همچنان تدبیر بدن به وسیله نفس جزئی یا به بیان دقیق‌تر به وسیله نفس کلی از مجرای نفس جزئی ادامه می‌یابد، همچنان که قبل از مرگ هم‌چنین بود. از این رو طبق فرمایش ایشان این تدبیر حتی بعد از مفارقت نفس از بدن هم ادامه دارد. (زنوزی، پیشین، ج ۲، ص ۹۱).

تفاوت تدبیر بدن توسط نفس قبل از مرگ و بعد از آن

ایشان برای رابطه نفس و بدن و نحوه تدبیر بدن به وسیله نفس به قوای حسی ظاهری و خیالی مثال می‌آورند که وقتی قوه حسی ظاهری در حالت خواب قبض می‌شود بلافاصله به قوه بالاتر یعنی قوه خیالی اتصال پیدا می‌کند و این اتصال از نوع اتصال معلول به علت است، چراکه قوه خیال اصل قوه حس است در مرتبه بالاتر و این رجوع به نوعی رجوع فرع به اصل خود است.

نفس هم وقتی که از بدن جدا می‌شود 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 تعینی خاص برای خود دارد، حتی بعد از قبضو تنها یک حقیقت رقیقه صرف که

داخل در صقع نفس کلیه باشد نیست، بلکه به همین دلیل یک نوع فاعلیت و مدبریت هم بعد از مفارقت از بدن، نسبت به آن دارد.

و هی فاعله له متصرفه فیه بعد المفارقه عنه ایضا لان النفوس الکوئیه الجزئیة من قوی النفس الکلیه الالهیه، فاذا قبضت، اتصلت بالقوه الخیالیة اتصال المعلوم بعلمته بنحو الجمع و رجعت الیها رجوع الفرع الی اصله فدخلت فیها دخول الرقیقه فی حقیقتها، لکن الفرق ثابت بین النفوس الجزئیة و تلك القوی، فان النفس لقوه تجردها صارت حقیقه من الحقایق و لها وجود فی مرتبتها و تعین خاص بها بعد انقباضها ایضا، فلا تكون رقیه صرفه داخله فی صقع النفس الکلیه التی لها عنایه خاصه بها فتكون جهه فالیه خارجیه لتربیه النفس الکلیه المدبره للبدن لعد المفارقه كما كانت کذلک قبلها. (زنوزی، همان، ص ۱۰۳)

از بیان گذشته این حکیم به این نتیجه رهنمون می‌شود که تفاوت تدبیر قبل و بعد از مفارقت روح از بدن آن است که قبل از مفارقت، نفس در نظام جزئی بسط یافته در بدن است. بعد از مفارقت از آنجا که نفس کلی از عالم بالا بسط تا عالم پایین دارد و نفس جزئی در مسیر تدبیر اوست، این تدبیر بدن بعد از مفارقت هم از طریق همین نفس جزئی اتفاق می‌افتد.

و الفرق بینهما انهما قبل المفارقه ببسطها فیه فی النظام الجزئی الشخصی الکوئی و بعدها تدبیره بانقباضها الی النفس الکلیه و اتصالها بها و کونها جهه فاعلیة له من مجری بسط تلك النفس الکلیه فی النظام الکلی الی ان يتصل البسط بالبدن او التراب الباقی بعد المفارقه و قد علمت ان غایة کل شی فاعله فغایة حركة البدن بعد المفارقه و صوله الی النفس التی فارقت عنه كما ان حرکتہ فی البدو بحسب استعدادات خاصة اکتسبها انما الی تلك النفس بعینها. (همان)

مرحوم زنوزی معتقد است که نفس حتی بعد از مفارقت از بدن از حرکت باز نمی‌ایستد و این حرکت تا مقام فنای فی الله و رسیدن به اصل حقیقت وجود، ادامه می‌یابد، ایشان این حقیقت فناء را تنها به ظهور مطلق حق سبحانه و تعالی به صفت ملک می‌دانند، ظهوری که در آن صفت وحدت و قهر بروز دارد و حدود و قیود با این ظهور از بین می‌رود. (همان، ج ۱ ص ۲۲۹)

آنچه حائز اهمیت در کلام مرحوم زنوزی است، تأکید ایشان بر صعود نفس جزئی به سمت نفس کلی است البته با حفظ جزئیات و خصوصیات مراتب و صور اعمالی که در مرتبه قابل کسب کرده

است. کما اینکه صعود ماده هم به سمت اصل خودش با حفظ خصوصیات و ملکاتی است که از طریق صورت به خاطر اتحاد با او در آن به ودیعه گذارده شده است و اگر رجوع نفس با حفظ جزئیت و خصوصیات نفسانی به اصل خود ممکن است، حفظ خصوصیت بدنی هم در مرتبه قابلی ممکن است.

معنای رجوع ماده خاکی به اصل خود چیست

آن چنان که قبلاً اشاره شد از دیدگاه مدرس زنوزی اصل و خزانه هر چیزی در عالم بالا قرار دارد همان طور که قرآن کریم اشاره فرموده *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ* (حجر، ۲۱) و ماده قابلی هم 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 پایینتر نیست جای می گیرد و چون این حقیقت هم حقیقتی از حقایق است از قاعده صعود به سمت اصل خود که همان عقول قدسی باشند معاف نیست و در یک سیر تکاملی همانند نفس به سمت اصل خود ادامه سیر می دهد. (مدرس زنوزی، پیشین)

در این عالم، نفس کلی الهی که در تمامی مراتب سریان دارد جهت فاعلی می باشد و جسم کلی که از هر خصوصیت ویژه ایخالی است جهت قابلی. به بیان ایشان مراتب پایین که همان جسمیت باشند اگر به صورت لابشرط لحاظ شوند جسم همان انسان کبیر در مرحله بالاتر هستند، کما این که این حکم در مورد بدن عنصری ما به نسبت با نفس هم صادق است. (همان، ج ۲ ص ۱۳۴)

بعد از نزول آن حقایق کلی و نزول آن ها به عالم پایین تر که دیگر عالمی از آن پایین تر نمی شود، سیر صعودی، شروع می شود و این شروع از قوه محض و با شوق هیولا به ترکیب با صور آغاز می شود (همان، ج ۱ ص ۲۲۸) تا آرام آرام مراحل وجودی را طی کند تا آنجا که انسان به مرتبه تجرد وجودی هم نائل می شود. نکته حائز اهمیت این است که این وصول به مرتبه تجرد، هرگز به معنای انقطاع از مرتبه حس و ماده نیست، بلکه به این معنی است که این حقیقت وجودی به مرتبه ای رسیده که می تواند محل ظهور و بروز حقیقتی مجرد باشد و این همراه با حفظ مرتبه و جنبه مادیت در شیء است. (همان، ج ۲ ص ۱۳۵) همان طور که ذکر شد مرحوم زنوزی بر آن است که باینکه سیر صعود و نزول با هم برابر می باشد، اما این دو به صورت یکسان اتفاق نمی افتد بلکه صعود مرتبه وجودی و عروج هیولی به مرتبه بالا و اشرف عالم به صورت جزئی و مفصل است و این در حالی است که نزول حقایق به صورت مجمل و مندمج است. در مرحله صعود، نفس جزئی حاصل و حادث از حرکت جوهری ماده قابلی با حفظ جزئیت خودش به سمت مرتبه نفس کلی قبض می شود. این جریان به

نظر مرحوم زنوزی باید در مرتبه قابلی هم به عینه تکرار شود و خصوصیات این نفس و بدن معدوم نمی‌شود و بعد از مرگ هم باقی می‌ماند، لذاست که این بدن با ویژگی‌های خاص خود در موطن بدنی خودش صعود می‌کند تا به حیث روح و جایگاه وجودی او در روز قیامت بپیوندد (همان). چنین بدنی است که می‌تواند آنچنان باشد که در شریعت مقدس بیان شده است که حیات دارد و قوه نطق^۱ و همچنین زمانی که بسوزد می‌تواند برای عذاب کشیدن^۲ سریعاً ترمیم شود و گرنه این بدن عنصری با این خصوصیتی که الان در اختیار ما است؛ هرگز نمی‌تواند قابل صدق بر بدنی باشد که قرآن توصیف کرده است (همان، ج ۲ ص ۱۳۳ و ۱۳۴).

نقدهای صدرالمتألهین به معاد جسمانی عنصری

صدرا حدود هشت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۵۵) دلیل آورده که معاد جسمانی عنصری را محال می‌داند و به همین دلیل است که به بدن دیگری در آخرت غیر از بدن عنصری قائل می‌شود که ما در اینجا به شش تا از آن‌ها که به نظر ما از اهمیت بیشتری برخوردار است به صورت مختصر اشاره می‌کنیم و جوابهایی را بر اساس مبنای مدرس زنوزی ذکر می‌کنیم.

دلیل اول

این بدن و ماده عنصری طاقت عذاب اخروی آن‌گونه که توصیف شده است را ندارد. چراکه پیامبر فرموده آتش آخرت به هفتاد آب شسته شده است که تبدیل به آتش دنیوی شده است. همان‌گونه که صدرا فرموده و در روایات هم آمده است این بدن دنیوی تحمل ذره‌ای از آن عذاب را ندارد. این در حالی است که بدن در آخرت به شکلی است که «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (نساء، ۵۶) از این رو باید آن بدن، بدنی باشد که توانایی تبدیل سریع پوست خود را به پوست دیگر برای چشیدن عذاب را داشته باشد. در چنین فضایی باید ماده و جسم خاص دیگری باشد؛ یعنی همان‌طور که آن آتش دوزخ تنزل یافته اش در این دنیا است و مناسب برای این دنیا مناسب آن آتش هم بدنی باشد که سنخیت با آن داشته باشد نه این بدن عنصری مادی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۳ و پویان، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴).

^۱ وَ قَالُوا لِيُجْلِدَهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. فصلت، ۲۱.

^۲ كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا. نساء، ۵۶.

بررسی

مدرس زنوزی هم معتقد می باشد که این دنیا با آخرت متفاوت است اما برای تشکیل بدنی جدید که متناسب با آن آتش اخروی باشد نیاز نیست که به جسم مثالی صدرا معتقد باشیم بلکه ایشان معتقد است که همین بدن عنصری با حرکت خویش به بدنی متکامل تبدیل می شود که با جسمانی و عنصری بودن همانطور که ظاهر شریعت بر آن دلالت دارد در عین حال قابلیت هایی خواهد داشت که هرگز در این بدن دنیوی نخواهد بود. در نتیجه برای اینکه جسمی متکامل تر داشته باشیم نیاز به جسم مثالی نیست.

دلیل دوم

به فرموده قرآن کریم قیامت «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (ابراهیم، ۴۸) است. این یعنی تمام خصوصیات و عوارض، حتی ذات زمین و آسمان هم عوض شود؛ بنابراین، دیگر زمینی نیست که جسمی عنصری از آن بروز کند و بیرون بیاید، بلکه در رجعت جای چنین محلی وجود دارد چراکه هنوز قیامت اتفاق نیفتاده است و زمین، همان زمین است، لذا چون قیامت مقدم بر حشر و بعد از دنیا است، وجهی برای حشر این ابدان دنیوی باقی نمی ماند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۱، ص ۲۵۵).

بررسی

ظاهر آیه شریفه این نیست که زمین نیست می شود و دیگر زمینی باقی نمی ماند بلکه منظور این است که این زمین تغییر می کند و به وضع فعلی نمی ماند، مانند «وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» (تکویر ۶) و إِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (انفطار ۴) وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ وَ أَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ (انشقاق ۳-۵)»

وزمانی که در قیامت زمین از بین نرود ظهور دیگر آیات قرآن هم در برخاستن مردگان از قبر برجای خودش باقی است و جسم عنصری در معاد بی اشکال است.

دلیل سوم

اگر این بدن عنصری بخواهد محل حشر روح در قیامت باشد جمع غیر محصور در محصور پیش می آید زیرا انسانها غیر محصور هستند و کره زمین محصور است (صدرالمتالهین، پیشین).

بررسی

این نقد را نمی توان حقیقتاً نقد نامید چرا که چیزی جز استبعاد نیست، بلکه اگر واقعا زمین به وسعتش در نظر گرفته شود چند برابر کل انسانهای از اول تا قیامت را با آن ساخته شود.

دلیل چهارم

اگر این بدن عنصری بخواهد محل حشر روح در قیامت باشد آخرت که توصیف به باطن عالم شده است دیگر باطن این عالم نمی شود چراکه ماده این عالم عین غیبت است و نمی تواند ملکوت و باطن خودش باشد (همان).

بررسی

اگر به فرض بپذیریم که قیامت باطن این عالم باشد بعدی ندارد که با همین عنصریت بتواند باطن عالم باشد و حقیقتی فراتر از حقیقت فعلی خود در آخرت داشته باشد چرا که مرحوم زنوزی نمی فرماید که همین خاک با همین خصوصیات فعلی در قیامت ظهور پیدا می کند بلکه فرمایش ایشان این است که اجزاء بدن خاک آنها حرکت جوهری می کند و به بدنی متکامل تبدیل می شود همانطور که بدن در شکم مادر ابتدا یک نطفه ضعیف است که با اندک مزاحمتی از بین می رود ولی در آخر به جسمی قوی هیکل تبدیل می شود که در مقابل خیلی از بیماری ها مقاومت می کند و به بدن جنگ آوری دلیر تبدیل می شود.

دلیل پنجم

قرآن می فرماید «وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (الواقعه، ۶۱) یعنی در عالم دیگری شما را خلق می کنیم که هیچ چیز از آن نمی دانید و اگر در نشئه قیامت با همین ماده عنصری بودیم و آگاه به این مطلب بودیم با صریح آیه مخالف بود؛ اما اگر عقلا ثابت شود که در قیامت ماده دنیوی نیست بلکه بدنی اخروی است، آنگاه بدن عنصری به هیچ وجه نمی تواند همراه ما در قیامت باشد. نتیجه آنکه بدن دنیوی در قیامت نخواهد بود بلکه بدن دیگر در آخرت خواهیم داشت. (صدرالمতالهین، پیشین، ص ۲۵۴).

بررسی

اتفاقاً مرحوم زنوزی به آیه شریفه «لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (الواقعه ۶۲) در نقد اشاعره که اعتقاد به حشر همین جسم عنصری فعلی دارند استناد می کنند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ص ۹۲-۹۳) و می فرماید قطعاً معاد با چنین جسم عنصری که فعلاً با روح متحد است نمی باشد، ولی این

آیه بدین معنا نیست که اصلاً در معاد جسم عنصری وجود ندارد، بلکه اگر این جسم ها در زیر خاک به تبیینی که بیان شد حرکت جوهری کنند و به جسمی متعالی که لایق اتصال به روح باشد تبدیل شوند، هم نشئه دیگر تحقق خواهد یافت و هم اینکه جسمانیت معاد محفوظ مانده است.

دلیل ششم

اگر در قیامت این بدن دنیوی و عنصری محشور باشد پس در واقع این آخرت است که به دنبال دنیا است در صورتی که آخرت نشئه‌ای است که بالاتر و برتر از این دنیا است و دنیا باید به دنبال آن باشد و نه به عکس و در حقیقت اگر جسم عنصری در معاد باشد این به معنی سیر نزولی به دنیا است و نه سیر طولی و صعودی دنیا به آخرت و آخرت تنزل دنیا می‌شود و نه تصعد آن و این در حالی است که خزانه و اصل هر آنچه در پایین است تنزل یافته عالم بالاست همان‌طور که خداوند متعال می‌فرماید (صدرالمتالهین، پیشین) «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر، ۲۱)

بررسی

با توجه به تبیینی که در معاد جسمانی عنصری مدرس زنوزی بیان کردیم، این‌طور نیست که آخرت به دنبال دنیا باشد بلکه به عکس دنیا و اعضاء عنصری آن باید مراحل را طی کنند تا لایق عبور از نشئه دنیا به آخرت شوند و در حقیقت سیر صعودی موجودات باعث می‌شود که همه چیز به سمت بالا و اصل خویش در حرکت باشد و در حقیقت آخرت ظهور و تجلی حرکت جوهری این دنیا و تغییر آن به حقیقت دیگری است که موجب پدید آمدن نشئه دیگری می‌شود همان‌طور که حرکت جوهری نفس در مرحله جسمانیت آنرا لایق ظهور مرتبه جوهریتش می‌کرد حرکت جوهری این عالم هم به ظهور حقیقتی بالاتر می‌انجامد؛ و این هرگز به معنی تنزل آخرت نیست بلکه به معنی صعود موجودات در قوس صعود به حقیقت خود است.

نتیجه گیری:

در این مقاله ما درصددبرآمدیم که معاد را از دیدگاه مدرس زنوزی تقریر نماییم و مراحل را طی نمودیم.

۱. مبانی و اصول اختصاصی ایشان را تشریح کردیم. اگر چه ایشان مبانی مشترکی با صدرا داشت ولی از آن صرف نظر نمودیم. از مبانی مشترک ایشان با صدرا می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: نحوه وجود نفس، بساطت نفس، عدم تقدم وجود نفس بر بدن، جسمانی

الحدوث و روحانی البقاء بدون نفس، حرکت جوهری نفس و بدن، ترکیب اتحادی نفس و بدن؛ و مبانی اختصاصی ایشان در بحث معاد را، وحدت فعل، عدم بقای صور عناصر در مرکبات، برجای ماندن ودایع نفس در بدن، دانستیم.

۲. به تبیین نظر ایشان پرداختیم که گزارش اجمالی آن به این شرح است:

از نظر آقا علی مدرس، بدنی که در شریعت در بحث معاد تصویر شده است شبیه‌تر به بدن عنصری مادی است نه مثالی بلکه صراحت آیات و روایت بیشتر از آن است که بتوان از عنصریت جسم در معاد دست برداشت. به بیان دیگر بدن در معاد از حیث هویت همان بدن عنصری تکامل یافته به وسیله حرکت جوهری می‌باشد. به نظر ایشان بدن با حرکت جوهری خود در سیر تکاملی به این لیاقت می‌رسد که در آخرت به روح پیوندد؛ و رابطه نفس و بدن در عالم برزخ و قبر هم به نوعی برقرار است و به همین بیان است که جواب اشکال تناسخ و چگونگی اتحاد نفس و بدن در قیامت را می‌دهند. البته این غیر از نظر اشاعره است که معاد را عود روح از عالم برزخ به عالم دنیا می‌دانستند و مرحوم زنوزی این تبیین از معاد را محال عقلی و نقلی می‌داند و این فکر را چیزی جز تبیین رجعتی دیگر نمی‌داند در حالی که بحث روی معاد است و معاد غیر از رجعت است چراکه رجعت مربوط به همین نشئه دنیا و معاد بنا بر برخی آیات مربوط به نشئه دیگر است.

۳. در آخر به اشکالاتی که برای صدرالمتلهین در این زمینه داشت اشاره کردیم و بر اساس مبانی مرحوم زنوزی به جواب آن‌ها پرداختیم.

۴. با توجه به آنچه بیان شد نظر مرحوم زنوزی در باب معاد، بدیع و درعین حال با توجه به مبانی صدرایی، کارآمدتر و جدیدتر است.

۵. با اینکه ما شش اشکال از اشکالات را که در این زمینه مطرح شده بود جواب دادیم ولی به هیچ وجه مدعی تمامیت کلام خود در این زمینه نیستیم و جای تأمل بیشتر در این زمینه را برای محققین باز می‌دانیم.

منابع

۱. اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۳)، الرسائل الاربعه عشره، تحقیق رضا استادی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، موسسه نشر اسلامی.
۲. ابراهیمی دینانی غلامحسین، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۸ ش.
۳. پویان، مرتضی، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۴. مدرس طهرانی، آقا علی، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، تحقیق: محسن کدیور، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاضحویه فی المعاد، تحقیق دکتر حسن عاص، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲. (نسخه نرم افزار نور)
- ۶.
۷. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م. (نسخه نرم افزار نور)
۸. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش. (نسخه نرم افزار نور)
۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، العرشیه، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱ ش
۱۰. علیرضا، کرمانی، (۱۳۹۴) «نظر ابداعی آقا علی مدرس درباره معاد جسمانی». فصلنامه حکمت اسلامی، ۲ (۳).
۱۱. آشتیانی، جلال الدین، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۱ ش. (نسخه نرم افزار نور)

Abstract

Resurrection is from the basic Islamic teachings. Perhaps fewer pages of the Holy Quran in which there is no mention of this important fact. But how it will happen is something that has raised various discussions among philosophers, especially from the tenth century onwards. According to the late Zonouzi, the bodily resurrection is ascendance of the body by substantial movements and Inherent perfection of its elements toward immaterial soul and that this body, fit with divine soul in a way that could be associated with in the resurrection. Given that he is one of the leading commentators of Sadra philosophy, review and detailed assessment of his view is important. The main cause to put the theory of Mulla Sadra's (Purgatorial body) in the Resurrection is that it is not in accordance with the Islamic law and at the same time he sees the religious resurrection is expressible by the philosophical literature. In his theory most of philosophical foundations of transcendental theosophy (such as originality of existence, the gradation of existence and substantial movement) is retained. In his view, human soul that are belonged to the body which are under-control of total spirit after the death is connected to the total spirit and it becomes of its forces and parts and through it can also devise his body. In his view, the body which contains the remains and works of the soul on the path of his substantial movement toward total spirit which is in fact, he has been the subject of its origin it becomes the body which is competent to join the soul in the hereafter. In this thesis, his idea of resurrection has been explored, explained and stated in a true way and criticism that faced the theory are analyzed and reviewed and showed that his philosophical theory in explaining the bodily resurrection has sufficient stability and able to answer the criticisms.

Keywords: Resurrection- Corporeal- Agha Ali Modares - Imaginal world

الخلاصه :

المعاد من اصول العقائد الاسلاميه. و قلّ ان يوجد صفحهُ من القرآن الكريم ليس فيه ذكر من هذه المهمه؛ و اما فى نحو تحقّقه و كيفيهُ و وقوعه وقعت أبحاث مختلفهُ بين الفلاسفه، بالاختص بين الفلاسفه القرن العاشر و بعده. باعتقاد المدرس الزنوزى، المعاد الجسمانى هو صعود هذا البدن العنصرى بالحركات الجوهرية الذاتية الاستكمالية الى النفس المفارق و ان تتناسب هذا البدن مع البدن الاخرى لكى يكون لائقاً لمجاورته. نظرا الى انه من كبراء مفسرى فلسفه الصدرائيه، للتفحص و التدقيق فى كلامه شأن هامّ. الدليل الاصلى لرفض رأى صدرالمتالهيّن فى الجسم المثالى هو عدم وجدانه اياه مطابقه للعشريه الاسلاميه و مع ذلك كان يعتقد ان المعاد الذى جاء به الشرع يمكن تبينه باللسان الفلسفيه. اكثر مبانى حكمهُ الصدرائيه ك(اصاله الوجود، التشكيك فى الوجود، و الحركة الجوهرية) محفوظ فى رأيه. كان يرى ان النفوس الانسانية المتعلقه بالبدن و هو تحت تدبير النفس الكلى، بعد الموت يتصل بالنفس الكلى و يعد من قواه و أعضائه و من هذه الطريقه يمكن له تدبير البدن ايضا. البدن الشامل للودائع و الاثار من النفس فى حركته الجوهرية الى النفس الكلى الذى هو فى الحقيقى مبدئه الفاعلى، يتبدل الى البدن اللائق لللاحق بالروح فى القيامة.

نحن فى هذه الرساله نناقش رأيه فى المعاد و نقوم بإرائهُ تبين صحيح سلس و الإجابة بأسئله طرحها صدرالمتالهيّن فى امتناع المعاد مع الجسم العنصرى على منهج المدرس الزنوزى فى المعاد الجسمانى.