

ارزیابی توجیه روایی کیفیت معاد جسمانی در دیدگاه حکیم آقاعلی مدرس

Evaluation of Narrational Justification of Quality of Bodily Resurrection According to Hakim Aqa Ali Modarres

Mohammadreza Ershadinia*

محمدرضا ارشادینیا*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۱/۳۱

Abstract

Hakim Aqa-Ali Modarres has a salient innovativeness among transcendental wises. He inspires his innovative approach in challenging theory of physical resurrection from an anecdote which influenced his whole attitude and he uses transcendent rational rules to explain this anecdote for further use in proving physical resurrection. Uniting rational-philosophical fundamentals and anecdotal context is prevalent in transcendent wisdom. Sadr-al-Motaa'llihin first used this approach and manifested his expertise in elaborating and interpreting anecdotal context in both short or long philosophical works as well as interpretational works. Hakim Aqa-Ali Modarres by enjoying this legacy put a remarkable focus on a specific anecdote in order to explain modality of physical resurrection. His efforts in elaborating revelations are much valuable and also enlightening for researchers in this difficult field, whether his approaches match explicit intent of anecdote or not. Analyzing his understandings by rational criteria and critical analysis can lead to better way to comprehend religious texts.

Keywords: Hakim Aqa-Ali Modarres, understanding and interpreting text, Bodily resurrection, elemental resurrection.

چکیده

حکیم آقاعلی مدرس در بین حکمای متعالی از جهت برخوردار بودن از حس نوآوری، جایگاهی ویژه دارد. او رویکرد نوآوری را در نظریه چالش برانگیز معاد جسمانی، با الهام از روایتی پی می‌گیرد که همه فضای نظریه پردازی او را به خود اختصاص داده و قواعد عقلی نظام متعالی را برای شرح این روایت و بهره‌های اثباتی معاد جسمانی به کار می‌گیرد. همگرایی و هم‌سازی مبانی عقلی-فلسفی با مفاد روایات، در حکمت متعالیه مطلبی رایج و پرکاربرد است. به کارگیری این سبک را صدرالمتألهین خود به یادگار گذاشته و توانایی و مهارت فنی خود را در شرح و تفسیرنگاری بر متون روایی -چه در آثار مفصل و مختصر فلسفی و چه در آثار تفسیری- نشان داده است. حکیم آقاعلی مدرس با بهره‌مندی از چنین میراثی، در بیان کیفیت معاد جسمانی، به روایتی خاص توجه آکید و اهتمام چشمگیر نشان داده است. سعی او در واکاوی متون وحی ارزش مستقل دارد و درس‌آموز برای پژوهندگان این راه دشوار است، چه رهیافت‌هایش منطبق بر مفاد صریح روایت مورد استناد باشد یا خیر. با عرضه برداشت‌های او بر معیارهای عقلی و تحلیل نقدی می‌توان ادامه مسیر را برای فهم متون دینی هموارتر نمود.

واژگان کلیدی: حکیم آقاعلی مدرس، فهم و تفسیر متن، معاد جسمانی، معاد عنصری.

* Associate Professor, Hakim Sabzevari University.
mr.ershadinia@hsu.ac.ir

* دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری.
mr.ershadinia@hsu.ac.ir

مقدمه

استناد باورها به متون خردافروز دینی، روشی کاملاً عقلی و مطلوب در حکمت متعالیه است. صرفداران این مکتب در برهه‌های مختلف، سهمی وافر در این عرصه داشته‌اند و همراه قرآن به عدل آن، یعنی عترت نیز عنایت ویژه دارند. در قلمرو جزئیات معاد جسمانی که مشکل ورود با توسن عقل مضاعف است، یقیناً عقل مؤید به نقل و نقل منطبق بر موازین عقلی، تنها راه رسیدن به درجاتی از یقین مطلوب در ساحت باورها است. اما باید به معیارهای روشی در فهم و برداشت از متون توجه کامل داشت و با ساده‌انگاری و یک‌جانبه‌گرایی، خود را نائل به مقصود ندید. در آثار عموم ظاهرگرایان در فرقه‌های مختلف، در قلمرو باورهای اصلی سهل‌انگاری روشمند مشهود است. استناد به برخی روایات یا آیات، بدون توجه به سایر متون معارض یا موازی یا بدون توجه به مبانی عقلی، شیوه ویژه این ظاهرگرایان است، اگر چه با جنجال وسیع خود را در مرکز فهم مقاصد وحی و در اوج تفسیرنگاری مستقر می‌بینند. اما حکمای متعالی با تمام تواضع در آستانه آیات و روایات، بهترین و مستدل‌ترین شروح و تفاسیر را به ارمغان گذاشته‌اند.

تفسیر روایی حکیم آقاعلی مدرس، اگر چه از جهاتی مورد نقد بوده یا ایراداتی بر آن وارد باشد، از این نظر اهمیت دارد که ادامه همان روش رو به تعالی در سیره حکمت متعالیه است. درست برعکس ظاهربینان که مفاد حق به جانبی بر متون تحمیل می‌کنند و در قصرانگاری و جزم‌پنداری، اوهام خود را تمام مقصود می‌دانند، این متون ژرف‌ترین مبانی و دستگاہ فکری را برای فهم خود به کمک می‌طلبند. عرصه نگارش تفسیری حکیم بر روایت مورد نظرش، این نیاز و پردازش مفصل و زیبا و استمداد دوطرفه مبانی عقلی از متون و برعکس را در پیشگاه خردورزان پر وزن

و ارج نشان می‌دهد. با این فضا، برای درک دیدگاه معطر به وحی و مصدر به خرد، درباره کیفیت معاد جسمانی به دیدگاه این حکیم عالی‌مقام می‌پردازیم.

۱. روش مطالعه و فهم متون

تاریخ علم کلام و فلسفه تمام سرگذشت نظریه‌پردازی داعیه‌داران درباره باورها را به خوبی نمایان می‌سازد که با معیارهای حکمت متعالیه، می‌توان به طور کلی آنان را در سه گروه طبقه‌بندی کرد: افراطی، میانه‌رو و تفریطی. شاخصه هر گروه با دیگری متفاوت و معیار تمایز در این تقسیم‌بندی است. ظاهربینی و جمود بر مادیت و جسمانیت از سوی برخی، رسوخ به باطن هستی و لایه‌های پنهان آن و قصر هستی حقیقی در معنا و روحانیت از سوی گروه دیگر، و نگرش همگرا به آن دو، قطب‌های مختلف در این قلمرو هستند؛ «در امر معاد حکمای مشا، اشراق و علمای کلام بلکه جمهور از علمای ظاهر، راه افراط و تفریط را پیموده‌اند» (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۴۶).

با اینکه در حوزه اندیشه اسلامی سه گروه نام‌برده، هم به استدلال اعتنا دارند و هم به نقل، اما این اختلاف‌های عجیب هیچگاه فروکش نکرده است. به ویژه در قلمرو استناد به نقل که به توهّم برخی اکسیر قلم و قمع اختلافات است، آتش این اختلافات فروزان‌تر و شکاف بسیار عمیق‌تر است. شاید بتوان یکی از علل را روش استناد این گروه‌ها به متون قلمداد کرد. از آنجا که «آیات و اخبار وارده در حشر اجساد و ابدان اخروی متشابهند» (همان‌جا)، استناد تقطیعی به برخی از این متون یا بخشی از یک آیه یا روایت، زاویه آفت را صدچندان وسعت داده است. «باید توجه داشت که آیات کریمه قرآنی و روایات مأثور از ائمه شیعه (ع) در مسئله معاد به حسب ظاهر متناقض و به اعتبار مفهوم، متخالف و به اعتبار معنی و حقیقت متوافقتند و از موارد عمده

خبرگان فن متعالی است. مرحوم آشتیانی می‌نویسد: «حکیم محقق، آقاعلی مدرس زنوزی تهرانی، در روایات وارد پیرامون مباحث معاد، خیلی دقت نموده و در حواشی اسفار، مسائل عالی‌ای را در این باب به رشته تحریر آورده است» (همان‌جا).

روایتی که حکیم با اهتمام ویژه، آن را محور نظریه خود قرار داده، قسمتی از روایت مفصلی است که بدون سلسله سند، در کتاب الاحتجاج از حضرت صادق (ع) نقل شده (الطبرسی، ۱۴۰۱: ۲/۳۵۰) و حکیم بدون اعتنا به موازین لازم برای استدلال به حدیث و عدم توجه به اعتبار سندی آن، اهتمام خود را مصروف تبیین و توجیه دلالتی آن نموده است. این فقره از عبارت چنین است: «إن الروح مقيمة فی مکانها، روح المحسن فی ضیاء و فسحة و روح المسیء فی ضیق و ظلمة، و البدن یصر تراباً كما خلق منه. و ماتقذف به السباع و الهوام من أجوافها، ممّا أكلته و مرّفته، کل ذلك فی التراب محفوظ عند من لا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی ظلمات الأرض، و یعلم عدد الأشياء و وزنها و إن تراب الروحانیین بمنزلة الذهب فی التراب، فإذا كان حین البعث مطر الأرض مطر النشور فتربوا الأرض، ثم تمخض مخض السقاء، فیصیر تراب البشر كمصیر الذهب من التراب إذا غسل بالماء و الزبد من اللبن إذا مخض، فیجمع تراب کل قالب إلى قالب ینتقل بإذن الله القادر إلى حین الروح، فتعود الصور بإذن الله المصور کهیئاتها و تلج الروح فیها، فإذا قد استوی لاینکر من نفسه شیئاً».

این قسمت از روایت، محور توجه حکیم برای ابراز نظریه خاصش قرار گرفته است. شرح فقره به فقره و استناد نظر به آن، خط سیر وی را ترسیم می‌کند. او بعد از آنکه مبانی متعالی را بازگو می‌کند، نظریه خود را با پشتیبانی فقره‌ای از روایت، منطبق بر آن مبانی می‌داند.

۲. معرفت نفس

در پرسش و پاسخ‌هایی که در طول این روایت در

متشابهات در کتاب و سنت، آیات و روایات در باب معادند. نقل آیات و ذکر روایات و نحوه دلالات آنها بر مقصود، محتاج به بحثی مبسوط و مفصل است» (همو، ۱۳۸۱: ۳۳۴؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۱۸۲/۹).

از سوی دیگر، غموض و پیچیدگی مضمّن و آشکار در این متون، علت اصلی اعراض این گروه‌ها از نگاه جمعی به همه متون مربوط به مسئله و سبب کنار گذاشتن متون ژرف و دخالت ندادن آنها در فهم منظور وحی و ارائه نظر بر وفاق آنها است. «جمیع دقایقی که در کلمات از متألهان در مبحث معاد و نشأت و حالات و کیفیات بعد از موت، موجود است، از آیات و اخبار مأخوذ است... ولی فهم این روایات خیلی مشکل و غامض است» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۵۳).

راه حل معمول و سیره رایج حکمت متعالیه، دخالت دادن همه عناصر دخیل در ارائه نظریه است، از فضا و زمینه مسئله گرفته تا محتوای آیات و روایات و مبانی عقلانی آن؛ از نگرش استقلالی و عمقی به تک‌تک فرازهای نقلی تا چینش نظام‌مند عناصر دیگر در پیکره جمعی و نگرش سامان‌مند به آنها. اما «امر مهمی که می‌باید انجام شده باشد و با کمال تأسف جامه عمل نپوشیده، آن است که شخص محقق راسخ در عقلیات و نقلیات که در عرفان نظری نیز متدرّب باشد، باید آیات و روایات مربوط به معاد و عوالم بعد از موت و مقامات و مراتب بعد از بعث و نشر را جمع‌آوری نموده و با کمال صبر و حوصله و دقت، همه را بررسی نموده و محصول و حاصل مطالعات خود را به رشته تحریر دریاورد و راه را برای تحقیق کامل در این بحث هموار نماید» (همان‌جا).

با احساس این امر خطیر، حکیم مدرس زنوزی به طرح نظریه معاد جسمانی در چارچوب جامع‌نگر به مبانی عقلی و نقلی پرداخته و تلاش فقهاتی او بدون نگاه به نتیجه، مورد تحسین

معاد جسمانی و تفسیر روایت پیش‌گفته، از چند منظر قابل تبیین است.

الف) کاربرد مبانی

همه مواضع صدرایی در این سخنان متبلور است. معلوم است که حکیم جمود بر الفاظ ندارد و «مقیم بودن روح در مکانش» را نه به معنای مکان جسمانی بلکه به معنای مقام معنوی و درجه وجودی برآمده از تغییر و تحول ذاتی می‌داند. حرکت جوهری نفس در دنیا، وجود رو به مجرد نفس بلکه روانه به سوی قلۀ تجرد، نقش اعمال اختیاری در جوهر تکاملی نفس، توجه به عدم امکان رجوع مابالفعل به مابالقوه در تفسیر رستاخیز، تفاوت سنخ دنیا و آخرت و موجودات آن، تفاوت فاعل‌های دنیوی و اخروی که در دنیا متحرک بر اثر رفع نقص و نیاز و به فعلیت رساندن قوه اعمالی انجام می‌دهد اما در آخرت بر اثر خودکفایی و فعلیت اعمال ایجابی و ضرورت‌بخش از او صادر می‌شود، برخی از مبانی مصرح و مضمّر در سخنان حکیم زنوزی است. آشتیانی می‌نویسد: «مرحوم آقاعلی از کلام امام که فرمود: «روح در مکان خود مقیم است» و این بدن است که به تبع نفس محشور می‌شود، استنباط نموده که کلام امام دلالت می‌کند بر بطلان تنزل نفس از مقام شامخ خود جهت تعلق به بدن، چون تنزل نفس از مقام تجرد و قبول تعلق تدبیری، امری غیر از تبدیل فعلیت به قوه و انقلاب وجود به نقیض خود نیست. و نفس، بعد از قطع علاقه، امری بالفعل می‌شود و از ماده، مجرد می‌گردد و شئی بالفعل و مجرد، به ماده و جهت قوه و استعداد رجوع نماید. و سر بطلان تناسخ از همین بیان ظاهر می‌شود» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۴۰).

ب) تکامل اخروی و مسئله نجات

از سخنان حکیم مشهود است که به رغم اعتقاد به ثبات روح در مکان خودش نسبت به درجات

جریان است، پرسش‌گر از وضعیت روح و بدن قبل از این پرسیده و گویا پاسخ امام درباره عمومیت فرسایش بدن برای حکیم چندان خوشایند نبوده و فقط‌گزینشی از این قسمت به بعد را برای خود مناسب دیده است: «إنّ الروح مقیمة فی مکانها».

۱-۲. مبانی

مبانی صدرایی در علم‌النفس حکیم، سنجیده و سرزنده حضور دارد؛ از جمله مبانی هستی‌شناختی علم‌النفس، مانند حرکت جوهری، رابطه ترکیب اتحادی نفس و بدن، و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس. در پرتو این مبانی، این فقره از روایت برای توجیه ثبات و پایداری روح در جایگاه اخروی خود، قابل استناد می‌شود.

۲-۲. رهیافت

روح با حرکت جوهری ذاتی به مقام عالی و غایت حرکت خود رسیده، زیرا حرکت ذاتی فقط به سوی کمال ذات و جوهر فطرت و صلاح شأن شئی روان است و چیزی با جوهر ذات و با حرکت ذاتی، به سوی بطلان ذات یا بطلان کمالات ذاتی حرکت نمی‌کند. پس از بروز مرگ، مقامی که برای روح حاصل شده، وجود مجرد از نشئه دنیا و حصول کمالات لایق به جوهر انسانی است که از طریق حرکات ذاتی با افعال و اعمال اختیاری کسب کرده است. تنزل از این مقام جوهری جز با موانع و اضداد ممکن نیست و این کار در آخرت واقع نمی‌گردد، زیرا آخرت خانه اعداد و استعداد از خارج نیست بلکه خانه «استکفا» است. بنابراین، روح در آخرت خودکفا به ذات خویش است و کمال ذاتی‌اش که همان وجود اخروی است، از او مرتفع نمی‌گردد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۵/۲).

۳-۲. تحلیل و ارزیابی

بر اساس این مبانی، دیدگاه حکیم زنوزی درباره

خود نفس و غایت آن مطامع و مقاصد نفسانی است جز چرخش دورانی نفس مبدأ و مقصد دیگری ندارد و خروج از آن و لوازمش رخ نمی‌دهد، مگر اینکه ذات از دایره وجود خود خارج شود و تغییر جوهری به خود پذیرد. اما فرض آن است که متحرک مستکفی به ذات و از جانب ذات مانع و رافعی برای این حرکت نیست، بلکه بر عکس، ذات مبدأ حرکت است و از دایره این وجود خارج نمی‌شود، پس حرکت دائمی است.

حکیم با اصول مستحکم هستی‌شناختی و شناخت حقیقی از جهان‌ها، دلیل مطلب را بیان می‌کند: از آنجا که این گونه افراد طبیعتی غیر از جهان مادی و طبیعی برای وجود خویش کسب نکرده‌اند و طبیعت مادی بالذات متحرک است، افاق وجودی آنها باقی ماندن در سطح جهان طبیعی است و تجدد و تبدل به این اعتبار، همیشه بر آنها رخ می‌دهد. از این منظر، معلوم است که چرا تبدیل پیوسته، وصف پوست فروزان آنها است: «کَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» (نساء: ۵۶). غلیانی هم که در طعام بزهکار از خورش زقوم روی می‌دهد «کالمهل یغلی فی البطون کغلی الحمیم» (دخان: ۴۶)، در هر صعود و نزولش، نشانه صعود عذاب برای اعداد ملکات نفسانی و نزولش نشانه ایجاب نفس بر بدن است. بنابراین، از عذاب و دار عذاب خارج نمی‌شوند، زیرا برایشان امکان صعود به نشئه بالاتر که نشئه رحمت است، وجود ندارد. همچنین از آنجا که برایشان مبدأ حرکت خارجی و داخلی برای حرکت صعودی نیست، پس حرکت مستقیم طولی که بیرون‌برنده از عذاب باشد وجود ندارد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۲۶؛ مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۶/۲).

دو گروه کفار و منکران حق، چون به این حرکت متحرک هستند، به عذاب دائم دچارند و غایت نهایی حرکت آنها همان چشیدن عذاب سرمدی به شیوه تجدیدپذیر است و گذر از غایت

نزولی و امتناع برگشت به دنیا، ترفیع و تکامل نفس بیه معنای کاستی‌زدایی از آن- و جوهر فطری انسان را ممکن می‌داند. بر این اساس، هیئت‌های تیره و صور آزاردهنده اکتسابی نفس قابل زدایش است، اما نه با عامل و زمینه‌ساز خارج از ذات که در دنیا این عوامل و اسباب خارجی کارساز بود. فقط یک چیز آنجا مؤثر است و آن کمالات درونی حاصل‌شده از نور توحید و لوازم آن از قبیل نبوت، امامت و معاد می‌باشد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۶/۲).

این مبانی نگرش را نسبت به انگاره نجات دگرگون می‌سازد. آیا همه مردم اهل نجاتند؟ مبانی مستحکم معرفت نفس و آموزه‌های عقلانی-دینی، چنین فرضی را ناصواب می‌بیند. حکیم راز مطلب را با همین اختصار بیان کرده، اما تفصیل مبتنی بر حرکت جوهری و کاربست آن را در معرفت نفس پی می‌گیرد. فرض مسئله آنجا است که اگر نور توحید به هیچ وجه و به هیچ میزان بر متن و حواشی وجود کسی نتاییده باشد، آیا همای سعادت و نجات بر سر او بال خواهد گشود؟

پاسخ رهگشا و قابل تأمل حکیم زنوزی بر مبادی قویم الهیات متعالی استوار است. کسانی که از این مبانی بی‌خبر و به اراده جزافی و رحمت گسیخته از حکمت مغرور باشند، هیچ منع و محظوری احساس نمی‌کنند تا پاسخ مثبت دهند. اما حکیم به معنای واقعی در حکمت متعالیه قدم راسخ دارد و بر اساس آموزه‌های آن، اقدام به کاربست مبانی در تحلیل مستدل خود می‌نماید.

کسانی که برایشان این نور نیست، رافع داخلی ندارند، چنانکه رافع و مانع خارجی هم ندارند. از این کسان نه آلام رفع می‌شود و نه عذاب تخفیف پیدا می‌کند. حرکت آنها بر گرد نفس دوری است و هیچگاه به جایی نمی‌رسد و عذاب نیز بر همین دوران دایر است (همان: ۹۶/۲). حرکتی که مبدأ، منشأ و محرک آن خواهش‌های نفس و متحرک

می‌شود و بالاخره صاحبان این نفوس به اهل سعادت می‌پیوندند» (همو، ۱۳۸۲: ۳۱۹؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۹/۳۱۶).

برخی دیگر که نتوانسته‌اند در برابر تأکيدات وحی اصل شفاعت را انکار کنند، به تحریف مفهوم آن دست زده و پنداشته‌اند شفاعت گزاف و بر اثر عوامل خارجی بروز می‌کند و موجب نجات می‌شود، در حالی که چنین نیست و شفاعت از درونمایه انسان سرچشمه می‌گیرد و هر کسی مشمول آن قرار نمی‌گیرد: «موجبات رحمت و شفاعت، در باطن ذات انسان اخروی موجود است و نور توحید و لوازم آن از نبوت و ولایت از آن جهت مبدأ واقع می‌شود که انسان معتقد به توحید و نبوت و ولایت، در باطن ذات خود دارای نورانیت خاص حاصل از اعتقاد به توحید و لوازم آن می‌باشد که رافع منشأ عذاب است و این در صورتی است که صورت منشأ عذاب در باطن، دارای اساس و بنیان محکم نباشد و به مرحله صورت و حقیقتی ذاتی و جوهری نگردیده باشد... شفاعت منفی در آیات و روایات، عبارت است از شفاعت حاصل از اسباب و علل اتفاقی موجود در سلسله عرضیه و عالم دنیا و عقل صریح نیز چنین شفاعتی را از محالات اولیه می‌داند و شفاعت ثابت مسلم که امت اسلامی آن را تلقی به قبول نموده‌اند و عقل نیز حاکم بر وجوب وجود آن است، شفاعت حاصل از اسباب و علل ذاتی و داخل در وجود شخص شفاعت شده است ... موجب رحمت و نعمت اخروی در پایه اول اعتقاد است و اساس کار، علم و عمل متفرع بر آن می‌باشد و اعتقاد به توحید حق، اصل و اساس رحمت رحیمیه است (نه رحمانیه) و ولایت کلیه هیکل توحید است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۴۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۵۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۱۷).

۳. سرنوشت بدن؛ بدن خاکی

چند فقره روایت مربوط به بدن پس از جدایی

نهایی که به دست خود کسب کرده‌اند، معنا ندارد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۹/۳۲۰؛ مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲/۹۶).

حکیم این مطلب را غامض و همراه برهان عقلی می‌بیند و شبهات رایج را قابل اعتنا و توجه نمی‌داند. دلیلی که در روایت «روح بزهکار را در ضیق و ظلمت» معرفی می‌کند نیز همین است که آنها به تعبیر قرآن کریم (سجده: ۱۲) سر به زیر شده‌اند؛ منظور رأس معنوی آنها یعنی عقولشان است که نگون در نفوس اماره ظلمانی و طبایع تنگ و تاریکشان می‌باشد. منشأ این تاریکی‌ها برخوردار از طبایع از اضداد و تمناع و فشار است (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲/۹۷). دیگر حکمای متعالیه نیز بر این انگاره اتفاق نظر دارند؛ «از آنجا که آخرت دار قوه، استعداد و عالم اتفاق نیست، هر موجودی به ذات خود مستکفی است، ناچار مبادی ثواب و عقاب در نفس محشور در یوم نشور است و معذب و مبدأ تنعم، امری داخلی است نه خارجی» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۴۱).

ج) شفاعت

آموزه شفاعت از تعالیم اصلی قرآن کریم است، اما مانند بسیاری از اصول باورها، دچار تحریف مفهومی شده و سبب انکار آن شده است. منکران این اصل متعالی دین مبین اسلام، در مبادی امکان و وقوع شفاعت که همان رسوخ نور توحید در نهاد انسان است، دقت نکرده‌اند. «جمیع حکما از مشایی و اشراقی و کافه اهل تحقیق از فلاسفه یونان و متألهان دوره اسلامی (و جمیع متکلمان عامه و خاصه) معتقدند که نفوس منکران مبدأ و معاد و ارواح منغمران در شرک معاصی، در آخرت معذبند و آلام تابع عقاید و ملکات و صور و نیات حاصل از تکرر معصیت از مستحقان عقوبت الهی قطع نمی‌شود و جمیع آنها تصریح نموده‌اند که مبدأ عذاب اگر از عوارض غریبه روح و نفس معذب و متألم محسوب شود و جوهری نفس نباشد زائل

کند از خاک آفریده شد به خاک برگشت می‌کند (همان: ۹۷).

واژه «محفوظ» هم برای حکیم مخاطره‌آمیز است و احتمال می‌دهد همان برداشت او را تأیید کند! منظور از محفوظ بودن با صفت تمیز باشد که از ناحیه نهفته‌های نفس در وی از سایر خاک‌ها متمایز است. نفس مدبر وی قبل از مفارقت چون فاعل قریب بدن بود، آثاری را در او به ودیعه گذاشته و همین ودایع سبب تمایز او می‌شود. همچنین اتکا به علم الهی، همه ابهامات را برطرف می‌سازد تا وی مضمون را دارای دلالت صریح بر مطلوب خود به شمار می‌آورد: «فراز «عدد اشیا و وزن آن را می‌داند» ایماز نزدیک به تصریح به مطلب ما دارد. منظور از اشیا همه اشیا و منظور از وزن چیزی است که اجسام و غیر آن را شامل می‌شود و وزن مقام اشیا به حسب وجدان و فقدان وجود و عوارض آن است (همان‌جا).

۳-۳. تحلیل و ارزیابی

از نظر دستور زبانی مشکلی که متن روایت را به اضطراب کشانده، مورد توجه قرار نگرفته و بر مستدل لازم بود بیان می‌کرد ظرف حفظ، تراب طبیعی است یا نزد خداوند؟ به عبارت دیگر، اجزای ماکول یا اجزای خاکی بدن - که محفوظ می‌ماند- اجزای عینی است یا صور علمی آنها؟ و ظرف علم، جهان عینی است یا جهان علم الهی؟ از سوی دیگر، آیا این اجزا با اشاره «کل ذلک»، همه اجزای بدن است یا اجزای اصلی؟ بدیهی است هر کدام مواجه با مشکلاتی اساسی است.

ایهام در الفاظ عبارت می‌تواند دال بر این باشد که منظور از ظرف نگهداری ظرف علمی است، زیرا در آن تأکید بر علم الهی شامل بر ذرات، شماره و وزن اشیا شده است. اما اگر ظرف حفظ و نگهداری، همان صحنه طبیعت عینی و موجودات جسمانی باشد، باید فرایند طبیعی و سنت جاریه الهی درباره موجودات طبیعی، وافی

نفس است که حکیم آنها را هم جداجدا و هم با همدیگر، دال بر مطلوب خویش یعنی روان شدن بدن به سوی نفس در رستاخیز می‌بیند: «و البدن یصیر تراباً كما خلق منه. و ماتقذف به السباع و الهوام من أجوافها، مما أكلته و مزقته، کل ذلک فی التراب محفوظ عند من لا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی ظلمات الأرض، و یعلم عدد الأشياء و وزنها» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۲/ ۹۷).

۳-۱. مبانی

حکیم در این رهگذر به هیچ مبناهی اشاره نمی‌کند و صرفاً با اتکا به ظاهر نقل پیش می‌رود تا مدعا را از روایت استنتاج کند. ظاهر الفاظ بدون عرضه بر مبانی عقلی دینی یا سایر متون قرآنی و روایی، این است که بدن پس از جدایی نفس، تبدیل به خاک می‌شود و اگر درندگان و حشرات از بدن کسی تغذیه کنند، همه در خاک محفوظ می‌ماند و جزو بدن تغذیه‌کنندگان نمی‌شود. پشتوانه این مدعا علم بی‌انتهای الهی است که ذره‌ای در تاریکی‌های زمین از احاطه دانش او برکنار نیست و شماره و وزن اشیا را می‌داند.

۳-۲. رهیافت

حکیم برای بدن، قائل به ظاهر و باطن می‌شود، ظاهر بدن تبدیل به خاک می‌گردد اما باطن حکم دیگری دارد و حافظ ودایع نفسانی در خود است. در عین حال، این ظاهر و باطن چندان مرز مشخصی ندارند و آنچه در درون باطن بدن است به ظاهر آن سرایت می‌کند و سبب تمایز ذرات خاکی بدن از سایر ذرات خاک می‌شود: «بدن خاک می‌شود چنانکه از خاک برآمده بود. این تشبیه شاید به حسب صورت خاکی که ظاهر انسان است باشد نه به اعتبار باطن که اموری از نفس در آن کامن است و ودیعه‌دار نفس می‌باشد. با این ودایع خاک بدن از سایر خاک‌ها ممتاز است. این احتمال هم روا است که از همان طریق

فقط این پاکان ذرات بدنشان مانند ذرات طلا در خاک می‌ماند و با آن ممزوج نمی‌گردد، نه نفوس شقی که اصحاب شمال می‌باشند. اما وضعیت مقربان هم معلوم است که پیکرشان نمی‌پوسد و سالم باقی می‌ماند. وی این ادعا را مستند به مشاهده خود از پیکر منسوب به شیخ صدوق در سرداب آرامگاه ری، پس از وقوع سیل و آشکار شدن جسد می‌داند.

احتمال دیگر که حکیم را به تردید وامی‌دارد، عبارت بعدی است که صریحاً خاک بدن کل بشر را به سان جدا ماندن طلا از خاک، اعلام می‌نماید: «فیصیر تراب البشر کمصیر الذهب من التراب اذا غسل بالماء» (همان: ۹۴).

۴-۱. مبانی

حکیم چند اصل در حکمت الهی را بر پشتوانه نظر خود می‌افزاید. اصل اول استحاله تناسخ است. چنانکه استحاله تناسخ ایجاب می‌کند نفس خاص جدا شده از بدن به بدن دیگری تعلق نگیرد، همچنین اقتضا می‌کند اجزای بدن محفوظ باشد تا نفس دیگری به آن تعلق نگیرد. آن هم اجزایی که تخصص به ودایع و آثار نفس خاصی دارد، ممکن نیست ماده متحرک به سوی نفس دیگری باشد. دومین اصل، یعنی بطلان تعلق دو صورت عرضی متباین به ماده خاص، مانع قابلیت تعلق نفس دیگر به بدن به عنوان ماده متخصص به صور ودایع و آثار باقی‌مانده است. سومین اصل بر محوریت بینش غایت‌گرایانه متمرکز است و اقتضا می‌کند هر غایت‌مند در نظام کلی وجود به غایت خاص خود نائل شود و اگر بدن به نفس خود در آخرت نپیوندد و جذب نفس دیگری شود، از غایت خود بازمانده، پس لازم است در طبیعت حفظ شود و سپس به غایت برسد (همان: ۹۸).

۴-۲. رهیافت

حکیم در این دو فقره، حق به جانب، استدلال را

به تبیین و توجیه حفظ آن باشد و اتکا بر علم واجب یا سایر مبادی الهی بدون توجه به سنن و اسمای الهی در افاضه وجود، همان پذیرش مبادی ظاهرگرایان اشعری و از ساحت حکمت و فلسفه الهی به دور است.

اینکه حکیم ادعا دارد «عدد اشیا و وزن آن را می‌داند» در این فقره از روایت ایمای نزدیک و صریح بر مطلوب او دارد، هیچ نشانه واضح لفظی یا قرینه حالی، مقالی، مقامی و اُبی مؤید آن را تأیید نمی‌کند. اگر منظور از محفوظ ماندن خاک بدن همان انگاره متکلمان باشد، در قاموس آنها استناد به اراده جزافی کافی است و آنان منتظر توجیه تعلقش نمی‌مانند. بنابراین، لازم نیست حکیم برای هموار کردن دشواری‌های توجیه حفظ تراب بدن، دست به سوی «نهفتن ودایع نفس در خاک» ببرد. اما اگر چنانکه مشهود است که بر اثر باطل دانستن استناد به اراده جزافی، در صدد جدا نمودن راه خود از آنان است و به تحلیل سنت الهی در سیر طبیعی بدن قائل به چنین نظری شده است، این کار جز تحمیل ذهنیت بر روایت چیزی را افاده نمی‌کند و صرف همین اختلاف برداشت متکلمان با وی، دلیل واضح بر عدم دلالت الفاظ روایت بر هیچ کدام از دو طرف است. جالب‌تر اینکه در همین موضع، تفسیر و تطبیق «وزن» بر «وجدان و فقدان وجود»، تأیید دیگری بر این مطلب است که حکیم ذهنیت خود را بر مفاد روایت تحمیل می‌کند.

۴-۳. سرنوشت بدن؛ بدن طلایی

«و إنّ تراب الروحانیین بمنزلة الذهب فی التراب»: حکیم با حساب احتمالات، مردد به بیان این فقره می‌پردازد: از سویی شاید مراد از روحانیین نفوس عادل مقدس باشد که همان اصحاب یمین هستند.

نظریه‌پردازی، کامل دید.

استحاله تناسخ درباره تعلق نفس به بدن دیگری، به دلیل رجوع مابالفعل به مابالقوه است اما در صورت به فعلیت رسیدن دوباره و چندباره بدن، این مشکل پیش نمی‌آید، زیرا ماده بدن بالقوه است نسبت به صورت‌هایی که یکی پس از دیگری کسب می‌کند، بنابراین قیاس بدن با نفس، قیاس مع الفارق است. اینکه ودایعی در بدن باقی بماند و او را به حد فعلیت دائم رسانده باشد و به تعبیر وی «طلایی» شده باشد، مضاف بر اینکه صرف ادعا و تکرار مدعا است، مصادره به مطلوب نیز هست، زیرا پیش از آنکه اثبات شود آیا نفس چنین است تا به وقوع تناسخ بینجامد، با تکیه بر امتناع تناسخ، استنتاج شده که چنین است! گذشته از این، اگر بدن به فعلیت کامل رسیده و ودایع باقی‌مانده صوربالفعل برای او هستند و مانع قابلیت برای نفس ثانوی و مکرر می‌شوند، معنا ندارد دوباره با فراهم‌سازی شرایط حرکت، مثل باران و... بدن شروع به حرکت کند، زیرا حرکت از بالقوه نشأت می‌گیرد نه از بالفعل. پس باید حشر آنها دفعی به سوی بدن باشد نه از طریق تدریج و تحریک. از همه مهم‌تر، تعطیل در افاضه و امساک جود در ساحت الهی راه ندارد و بدنی که قابلیت تصور به صور دیگر را دارد چرا با تبدیل قابلیت‌هایش به فعلیت‌های مکرر از طریق نفوس مختلف، به غایت نرسد؟

تشبیه تعلق نفسی دیگر به بدن خاکی به تعلق دو صورت موازی و در عرض یکدیگر به ماده نیز چندان مستقیم نیست. بر فرض که نفس از بدن جدا شده و به آخرت منتقل گشته و به معنای واقعی مرگ رخ داده باشد، بقای تعلق نفس به این بدن دنیوی چه معنا دارد تا بتوان آن را مانع تعلق نفس دیگر به بدن خاک‌شده دانست؟

مبنای غایت‌گروی نیز در اینجا دچار ابهام است، زیرا بدن به غایت خود از طریق نفس رسیده و معنا ندارد هنوز در حالت انتظار دوباره

به استنتاج نزدیک می‌بیند: «این مانند صریح در آن چیزی است که ما گفتیم، که در بدن بعد از مفارقت نفس، ودایعی از آثار نفس به حسب ذات و ملکات اصلی و مکتسب از اعمال و افعال وجود دارد. با همین ودایع بدن، از سایر بدن‌ها تمایز دارد و خاکش از سایر خاک‌ها متفاوت است. این آثار اختصاص‌زا می‌باشد، همانند صور جزئی خاص برای ماده که با آن صور تصور یافته است. پس در اینها اموری زاید بر ترابی بودن هست. چنانکه در طلا صورت خاص زاید بر مرتبه صور عنصری وجود دارد که آن را نوع خاصی کامل‌تر و متمایز از سایر انواع ساخته است. بنابراین بدن خاص اختصاص‌یافته به ودایع و آثار، از سوی نفس مخصوص، ممکن نیست ماده متحرک به سوی نفس دیگر بشود، همان‌طور که نفس جزئی جداشده از بدن به بدن جزئی دیگر تعلق نمی‌گیرد و در مباحث تناسخ این مطلب معلوم است، زیرا ماده خاص، دو صورت متباین عرضی را قبول نمی‌کند. این تراب نزد کسی که از علم او مثقال ذره‌ای پنهان نمی‌ماند، به حسب نظام کلی وجود که هر غایتمند را به غایت می‌رساند، محفوظ است» (همان‌جا).

۳-۴. تحلیل و ارزیابی

به حسب «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، تردید در مفاد روایت آن را از افاده مقصود اثبات منظور بازمی‌دارد. به حسب جمله «تراب الروحانیین...» فقط برخی ابدان از خاصیت طلایی برخوردار هستند که اگر هم فرسوده شوند، حفظ می‌شوند اما درباره سایر ابدان هیچ اشاره‌ای به آن نشده و مستدل با زعم خود به یاری روایت پرداخته است. اما به حسب جمله «تراب البشر...» همه ابدان، بدون استثنا از خاصیت طلایی برخوردارند. اگر هم از راه جمع دلالتی، اعم بر اخص حمل شود، روایت وافی به بیان وضعیت حشر سایر ابدان نیست و نمی‌توان آن را در مسیر

بماند. حکیم خود بهترین تصویر از مراتب طولی بدن را برای رسیدن به غایت عقلی تصویر کرده است. این مراتب بر اساس مبنای «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا»، بدن را از خاک تا افلاک و از فرش تا عرش، از طریق نفس به غایت اعلاهی عقلی رسانده است: «صور نفسانی، معاد صور طبیعی و صور عقلی، معاد صور طبیعی است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۱/۹، ۲۶۲)، و معلوم نیست چرا کسی که حرکت جوهری را برای سیورورت تمام اجزای جهان طبیعی ضروری می‌داند، قائل به توقف این حرکت برای بدن به عنوان اجزای «طلایی» می‌شود؟

نتیجه اینکه، با همه تعمق و ژرف‌کاوی حکیم طهران در متون دینی، دلیل اعراض او از اصولی که به آن معتقد است روشن نیست، به ویژه با همه ابهامی که در این فقره از روایت وجود دارد. آیا این تمثیل مجازی می‌تواند همه بار معنایی مقصود او را نشان دهد؟ چرا سنت الهی بر جامد نگه داشتن اجزای بدن و توقف فیض مستقر شده، با اینکه اجزای بدن همان عناصر طبیعی است و در طبیعت استعداد و قوه مستمر برای تکامل مستمر و استفاضه از جواد مطلق فراهم است؟ چرا اجزای بدن نسبت به سایر اجزای عنصری مانند طلا، ثابت است؟

به هر صورت، مبانی حکمت الهی با مطلوب زنوزی و مفادی که از این روایت، به ویژه این فقرات قصد می‌کند، ناسازگار است، مگر کمک از خزانه ظاهرگرایان و استمداد از اراده جزافی در قلمرو ساحت منزله افعال الهی باب چاره‌ای بگشاید؛ «امکان ندارد اجزای بدنی، مثل عنصر طلا، خود عنصری مستقل و متمایز از دیگر اجزای ترابی و خاکی باشد، چه آنکه مجموع اجزای بدنی در مقام تعلق صورت انسانی، ماده و هیولا و هر ماده متعلق صورت، خود به خود امری لامتحصل و مبهم و متحد با صورت است و خود در نظام وجود، امری جدا و مقوله‌ای مستقل

از صورت نمی‌باشد و بعد از به هم خوردن صورت بدنی و تفرق اجزاء، مطلقاً ماده نفس محسوب نمی‌شود، چون تحول ماده به صورت انسانی امری اختیاری نیست بلکه تحول ماده به صورت انسانی، امری طبیعی و از ضعف وجودی نفس و بالقوه بودن آن به حسب وجود ابتدایی ناشی است و عروض موت نیز معلول قطع علاقه اختیاری نفس نمی‌باشد، بلکه موت چیزی غیر از حصول کمال و رسیدن نفس به غایت وجودی خود نیست و از بی‌نیازی نفس از ماده حکایت دارد. لذا نفس متقوم به بدن نیست و هیچ ماده‌ای دخیل در حقیقت صورت نیست و نوعیت نوع، به صورت تمامی آن می‌باشد و نفس، در کسب فعلیات و نیل به غایت وجودی خود از ناحیه تحولات جوهری و استکمالات ذاتی و طبیعی و اتحاد با علت تمامی و غایت وجودی، از بدن بی‌نیاز می‌شود، آن هم بی‌نیازی طبیعی و قهری و اگر ماده بدنی باقی باشد، باید متحدالوجود با صورت نفسانی باشد، اگر چه این صورت مبدأ تحصیل بدن، مرتبه نازل نفس باشد و از آنجا که هیئت بدنی، از ناحیه قطع علاقه نفس منحل می‌شود و هر جزیی در محلی جدا از جزء دیگر قرار می‌گیرد، تفرق اجزاء، دلیل بر بطلان ماده است و بقای هر جزء با حفظ ماده بودن آن جهت نفس، باید دارای صورتی مجزا از جزء دیگر باشد» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۳۹).

همه الزاماتی که در سخنان فوق بر حکیم وارد است، طبق مبانی‌ای است که در رابطه نفس و بدن پذیرفته و در معرفت‌النفس از آن دفاع می‌کند. ترکیب اتحادی نفس و بدن و شرایط لازم برای پیدایش این گونه ترکیب، حکمت موت و کیفیت بروز آن، حرکت جوهری و استمرار آن بر جزء جزء اجزای عالم مادی و استثنای پذیر بودن هیچ موجودی در عالم طبیعت از آن، اهم مبانی متعالی است که وی با نظریه‌پردازی در چنین چارچوبی، از حکمای راسخ در حکمت متعالیه

محسوب می‌شود.

- تجدد افاضه اما نه تجدد دوری،

- نفی ترکیب اعتباری و انضمامی و رابطه‌ی حال و محل در رابطه‌ی نفس و بدن و تأکید بر ترکیب اتحادی حاصل از طریق حرکت جوهری،
- بساطت جعل در وجود حرکت ذاتی و متحرک بالذات نه جعل ترکیبی،

- رو به ضعف گذاشتن حرکت در سلسله‌ی صعودی و قوت گرفتن ثبات برای ورود به عالم امر دارای ثبات مطلق،

- شمول حرکت بالذات بر تمام دنیا با کلیت وجودش، چه موجودات آسمانی‌اش و چه زمینی‌اش (همان: ۱۰۰)،

- غایت‌مندی هر متحرک بالذات به سوی غایت بالذات و تمامیت غایت نسبت به غایت‌مند، به دلیل بروز حرکت برای حصول استکمال وحدت غایت و فاعل برای هر متحرک،

- تعیین غایت نهایی بر اساس تقسیم متحرک‌ها به عدم خروج از نوع خود و خروج به نشئه‌ی اعلی، به دلیل لابلشروط یا بشرط لا بودن از اتحاد با فعلیت مافوق (همان: ۱۰۱)،

- تعیین غایت اعلی برای حرکت طولی و متحرک‌ها با این معیارها: اعلی از دنیا، آخرت؛ از حرکت طولی، ثبات به حسب طول؛ از متجدد، ثابت؛ از ماده، تجرد؛ از نفس، عقل؛ از انفصال، اتحاد؛ از بسط، قبض؛ از موت، حیات و از جهل، علم
- تعیین آخرت به عنوان غایت حرکت کلیت دنیا

- تناسب وجود اخروی هر موجود با وجود خاص خویش (همان: ۱۰۲).

۲-۵. رهیافت

از همه‌ی مبانی در تطبیق نتایج بر حرکت نفس و بدن این بیانات نتیجه می‌شود:

۱) بدن یا خاکی که بدن نهایتاً به آن تبدیل شده، امری شخصی است که به وسیله‌ی ودایع و آثار

۵. فرایند جمع و انتقال

«فیصیر تراب البشر کمصیر الذهب من التراب إذا غسل بالماء و الزبد من اللبن إذا مخض، فیجمع تراب کل قالب إلى قالب ینتقل بإذن الله القادر إلى حیث الروح». پس از آنکه وضعیت پیش از بعث این گونه ترسیم شد که ذرات خاکی و عناصر بدن انسان بر اثر ودایع نهفته در آن مانند ذرات زرین نسبت به خاک هستند و مستند به علم و قدرت الهی محفوظ می‌باشند، برای گردآوری دوباره آنها مجرای طبیعی و مستند به علل و تدریجی ترسیم گشته است؛ به این کیفیت که باران نشور بر زمین می‌بارد و زمین مانند بهار برمی‌دمد و مانند مشک ماست برای گرفتن کره تکان می‌خورد و با این شیوه خاک طلائی بدن از ذرات خاک، مانند کره از ماست تصفیه می‌شود و این ذرات گردآمده در قالبی گرد می‌آید و به اذن خداوند قادر به سوی روح روان می‌شود.

۱-۵. مبانی

حکیم خود از روند حیرت‌آمیز این روایت برای اثبات مطلوب کمک می‌طلبد اما تلاش می‌کند رازگشایی کند و در این راستا مبادی متعالی نزول رحمت وجود و افاضه جود و غایت آن را با تفصیل نسبی خاطر نشان می‌سازد. تلخیصی هدفمند به اثبات مطلوب از کاربرد مبانی متعالی به شرح ذیل است.

- به‌کارگیری قاعده «امکان اشرف» در ترتیب فیض از مبدأ اول تا هیولی اولی بدون بروز طفره در وجود،

- رعایت تناسب علت و معلول در سلسله وجود در واجدیت موجودات بر کمالات،

- تداوم افاضه تدریجی و تجددی بر قوه صرف، بدون توقف در حد خاص و با رعایت ترتیب منطبق بر قاعده امکان احسن (همان: ۹۹)،

۴) تعلق نفس به بدن بعد از مرگ باقی است اما این تعلق فقط یک طرفه و ایجابی است و بدن برخلاف قبل از مرگ، برای نفس هیچ اعدادی را فراهم نمی‌آورد. همین علاقه ایجابی مصحح بقای بدن مقربان به همان صورت اولیه در قبر است و رجوع نفس به بدن در قبر دنیوی برای سؤال و برگشت آن از قبر به برزخ، نزع و توفی نامیده نمی‌شود، زیرا بین بدن و نفس اتحاد اعدادی در قبر دنیوی انجام می‌گیرد از مقامات آخرت و منازل آن به شمار می‌آید. گزارش‌های بسیاری وجود دارد که از قبور نفوس شقی اشتعال مشاهده شده و مردگان زنده شده‌اند (همان: ۱۰۴).

۵) زنوزی در فقره «فینقل باذن الله القادر»، فرایند انتقال را صریح بر مدعای خود می‌بیند و معتقد است بدن در نشئه آخرت به سوی اتصال به روح در حرکت است (همان: ۱۰۵).

۳-۵. تحلیل و ارزیابی

مبادی مورد استناد حکیم در این بخش، همه از مبادی مستدل در حکمت متعالیه است و جای شک و شبهه در آن نیست. مهم آن است که چگونه می‌توان از نتایج منطقی و توابع مترتب بر این مبانی به عنوان مقدمات استدلال، راه دگردیسی را هموار دید. توفیق حکیم در این چرخش، معطوف به آراستن و استحکام‌نمایی نظریات کلامی با این مبانی است، نه نوآوری در فضای حکمت متعالیه یا تأسیس نتایج بدیع بر مقدمات و مبنای مشترک.

با همه تأکید بر فراگیر بودن حرکت بر جزء جزء عالم دنیا و شمول این قانون بر بدن بعد از جدایی نفس، تهافت آشکاری در سخنان بروز نموده است، به گونه‌ای که بدن را از سوئی متحرک می‌داند و از سوئی با استناد به وقایع شخصی مانند کالبد شیخ صدوق، آن را بعد از چند قرن ثابت و دست‌نخورده اعلام می‌کند. اگر

به‌جامانده از نفس به حسب ذات و ملکاتش، از سایر اشیا ممتاز است. این بدن نیز به سوی نفس به عنوان غایت اعلی و نزدیک‌ترین غایت به دلیل فاعلیت (مابه الوجود) نفس برایش، در حرکت است تا اینکه به او متصل شود و شخصش تمامیت‌پذیر شود و موجودی آخرتی شود، بعد از اینکه دنیوی بود و زنده شود بعد از اینکه مرده بود: «به راستی که دار آخرت همان دار زنده است» (العنکبوت: ۶۴)، و عالم و ناطق گردد بعد از اینکه جاهل و صامت بود: «انطقنا الله الذی انطق کل شیء» (فصلت: ۲۱؛ یس: ۶۵) (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۰۲).

۲) نقش نفس نسبت به بدن بعد از مرگ نیز تغییر نمی‌کند، نفس بعد از مفارقت نیز فاعل بدن و متصرف در آن است. ایفای این نقش فقط با اندک تفاوتی برقرار است. از آنجا که نفوس کونی جزئی از قوای نفس کلی الهی است، پس وقتی قبض می‌گردد به همان نفس کلی متصل می‌شود و به عالم او می‌پیوندد، به گونه پیوست معلول به علت و جمع با آن، و به معلول رجوع می‌کند، رجوع فرع به اصل و ورود رقیقت در حقیقت خویش اما نه رقیقه‌ای صرف که داخل در نفس کلی باشد و بس. از این رو، جهت فاعلی خارجی برای تربیت نفس کلی، مدبر بدن به شمار می‌آید، همان طور که قبل از مفارقت چنین بود، تنها با تفاوت قبض بعد از مرگ و بسط قبل از آن (همان: ۱۰۳).

۳) غایت هر شیء همان فاعل آن است. غایت حرکت بدن بعد از جدایی نفس، وصول به همان نفس است، چنانکه حرکت آن در ابتدای استعدادها اکتسابی همان نفس بود. بنابراین، خاک هر جزء بدن به سوی صورت همان جزئی که از آن به خاک تنزل کرده بود، حرکت می‌کند، زیرا شخص صورت‌های آنها باقی است؛ پس از اتمام دوباره صورت اعضا، بدن به حرکت درمی‌آید تا به نفس متصل شود.

دنیوی است و تفاوت در کم و کیف این رابطه به قبض و بسط، چندان مؤثر نیست، زیرا این قبض و بسط در دنیا نیز بر اثر ضعف و قوت نفس کاهش و افزایش دارد.

غایت هر شیء اگر هم فاعل باشد، فاعل مامنه‌الحركة است نه مابه‌الحركة. زنوزی نفس را واسطهٔ مرور فیض از نفس کلی به بدن به شمار می‌آورد، بنابراین، اگر غایت باشد غایت میانی است نه نهایی. پس باید برای رسیدن به غایت نهایی به حرکت خود ادامه دهد و از طریق نفس جزئی به نفس کلی متصل شود و این نیاز به تبدیل جوهر و حرکت ذاتی دارد که در آخرت چنین حرکتی معنا ندارد. تشبیه به حرکت‌های ابتدایی پس از حصول استعداد خروج از مبنای جسمانی‌الحدوث است. نفس با تنزل در مقام بدن در هر رتبه حضور دارد و معنای ترکیب اتحادی و آموزهٔ «النفس کل القوی» همین است. اما بعد از مرگ این تنزل وجه صحیحی ندارد و به معنای رجوع بالفعل به مابالقوه است. صورت هر جز باقی است یعنی چه؟ کجا و چگونه؟ اگر باقی است چرا تبدیل به خاک می‌شود؟ چرا با ترکیبات دیگر شرکت می‌کند و از آنها صورت می‌پذیرد؟...

هیچ مستندی برای تعلق نفس به بدن دنیوی و رجوع آن به قبر دنیوی برای پرسش و پاسخ از روح ارائه نشده است، جز استناد صرف به مشاهدهٔ اشتعال از برخی قبور یا زنده شدن برخی مردگان. اما در کیفیت رخ دادن این وقایع، گونه‌های دیگری هم ممکن است و دلیل برگشت روح به دنیا نیست بلکه ممکن است از باب تمثیل ارواح در دنیا باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۸/۳۱۷) یا از باب ارتقای دید بینندگان و دیدن برزخ، نه تنزل روح و ورودش به دنیا و تعلق به بدن خاکی.

آیا این ادعاها می‌تواند اشاعره و ظاهرگرایان را از گرفتاری به معضلاتی رها سازد که در رأی به

چه در تقسیم‌بندی خود بدن مقربان را استثنا فرموده، اما آیا قواعد عقلی تخصیص‌بردار است؟ وانگهی در انتساب بدن به شیخ صدوق نیز تردیدهایی وجود دارد و احتمال تدفین شخصی دیگر نزدیک به زمان وقوع حادثه، در آن مکان عمومی وجود دارد (همو، ۱۳۷۹: ۲۶۰).

نقش غایت‌انگارانه نفس برای بدن و به وحدت رسیدن فاعل و غایت از این منظر، با توجیهاات عقلی به جای خود محفوظ، اما آیا نفس غایت نهایی بدن است یا غایت میانی؟ گویا حکیم بین این دو تفاوتی نهاده و آخرت را با دنیا بدل کرده است. چنانکه در مبانی تصریح فرمود، غایت بدن نفس و غایت نفس عقل است و عقل نیز به غایت الوهی اسمایی یا ذاتی مجذوب است. اکنون اگر نفس غایت حرکت بدن به سوی رستاخیز است، با تحقق این وصل، آیا هنوز بدن به غایت میانه رسیده و چه هنگام به غایت نهایی خواهد رسید؟ وانگهی، با همهٔ تأکید بر اتحاد وجودی نفس و بدن در دنیا و آخرت، با این تصویر او از پیوست غایت‌مند و غایت، این ترکیب اتحادی در دنیا جای خود را به ترکیب انضمامی اعتباری بعد از مرگ داده است.

در متن روایت چنین پیچیدگی‌هایی برای غایت‌مندی بدن وجود ندارد و این ذهنیت‌ها و پیش‌فرض‌ها یا مبانی پیشین است که از عباراتی استمداد می‌جوید که قابلیت و انعطاف چنین بهره‌برداری‌هایی را ندارد.

در دیدگاه زنوزی به حکمت بروز مرگ توجیهی نشده است. ترفع نفس از ماده و رسیدن به حد کمال، خود منجر به ترک بدن می‌شود و از این انقطاع قهری به مرگ تعبیر می‌شود، چنانکه دربارهٔ نفوس تعبیر شده: «من مات فقد قامت قیامته». تداوم رابطهٔ نفس و بدن بعد از مرگ و نزول از عالم برزخ به دنیا ولو با استمداد از صقع نفس کلی، به معنای عدم بروز موت و ادامهٔ حیات

مسئله معاد، امری مطلوب بلکه ضروری است، منوط به اینکه برداشت از آن با قواعد عقلی هماهنگ باشد. حکیم آقاعلی مدرس، علی‌رغم تضلع در مبانی عقلی، در نهایت به سوی ظاهرگرایان طی مسیر نموده و از هنجارهای برداشت از ظاهر متون دینی و اصول حاکم بر باورهای اصلی دین اغماض نموده است. برداشت او از روایت، برای تأیید نظرش درباره معاد بدن، دچار نارسایی‌های فراوان، ابهامات متعدد و متناقضات مکرر است. برخی از اینها کافی است که اعراض حکیمان و صاحب‌نظران از نظریه او را توجیه سازد. اگر چه سعی اجتهادی او راه تکاپو را برای رسیدن به نظر مرغوب‌تر هموار و سبب صیقل دادن استدلال‌ها و جلای روش پردازش به باورهای اصلی دین می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۹). شرح بر زاد المسافر.

تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر ملاحظه. قم:

بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۲). «مقدمه». در صدرالمتألهین، الشواهد

الربوبية. قم: بوستان کتاب.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). اسرار

الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية. تصحیح و تعلیق

سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة.

بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الطبرسی، احمد (۱۴۰۱ق). الاحتجاج. بیروت: مؤسسه

الاعلمی.

مدرس طهرانی، آقاعلی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات.

تهران: مؤسسه اطلاعات.

رجوع روح به بدن دنیوی در آن گرفتارند؟ اگر چه ظاهر برخی اخبار این است که روح به قبر دنیوی برگردانده می‌شود، اما این همان بیان متشابه در اخبار است که حکیم متضلع نباید با شیوه ظاهرگرایان در این دام واقع شود و این گونه تناقض‌آمیز، هم رجوع را به دنیا بداند و هم آن را از منازل اخروی به شمار آورد.

حکیم فرایند انتقال را مشخص نکرده و به تبع متن روایت که به نوعی حرکت تدریجی و فراهم شدن استعداد تصریح شده، اعتماد کرده است، گرچه عبارات روایت از آشفتگی بی‌بهره نیست و با تکیه بر اذن و قدرت الهی، کفه به نفع اراده دفعی بدون دخالت عوامل و اسباب تدریجی طبیعی، سنگینی می‌کند که در آن از حرکت جوهری بدن به منظور آماده شدن برای اتحاد وجودی با نفس خبری نیست و حکیم مکرر در مکرر به حرکت جوهری بدن بدون نفس تصریح می‌کند.

بنا به فرض که مفاد روایت بسیار واضح، بدون ابهام و از حیث سند و دلالت، قطعی‌الصدور و قطعی‌الدلالة باشد و میرا از این همه چون و چرا، اما اگر شائبه تناقض با عقل داشته باشد، نزد ارباب علوم ظاهری و نقلی از حیز انتفاع خارج است، چه رسد به صحنه باورها که در آنها باور قطعی مطلوب است؛ با چه اعتمادی می‌توان این گونه به نقل استناد جست؟ «حکم و قانون حرکت قابل تخصیص نمی‌باشد. گویا مرحوم آقاعلی می‌خواهند با دلیل نقلی به دلیل عقلی تخصیص بزند، آن هم خبر واحد و آن هم خبر و حدیث ظاهر در مطلوب او نه نص» (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۴۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۵۵).

بحث و نتیجه‌گیری

استناد به روایت برای پشتیبانی نظریه، به ویژه در