

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال هشتم، پاییز ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۹

محاکمات میان صدرالمتألهین و آقاعلی حکیم در باب معاد جسمانی

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۶

محمد مهدی گرجیان *

معاد جسمانی از مهم‌ترین مباحث اعتقادی و فلسفی است که ملاصدرا، ضمن توجه به ادله نقلی، آن را مبرهن به ادله عقلی نیز نمود و معتقد است معاد جسمانی او «طابق النعل بالنعل» همان معادی است که از جانب شرع انور بیان گردید و انکار آن را انکار ایمان و منکر او را کافر می‌انگارد. در مقابل، حکیم مؤسس آقاعلی حکیم، در آثارش، مخالفت خویش را با معاد جسمانی صدرالمتألهین ابراز نموده، کوشید تا معاد جسمانی از منظر خویش را مطابق عقل و نقل معرفی کند. وی با تمسک بر روایتی از امام صادق علیه السلام، منقول از احتجاج طبرسی، ادله عقلی خویش را بنا نهاد. این نوشتار بر آن است که با بازخوانی معاد جسمانی از منظر آقاعلی حکیم، ادله عقلی و نقلی او را مورد ارزیابی قرار دهد و به قضاوت بنشیند.

واژگان کلیدی: ودایع نفس، معاد جسمانی، سبیل الرشاد، ادله عقلی معاد جسمانی، ادله نقلی معاد جسمانی، مدرس زنوزی، صدرالمتألهین.

مقدمه

حکیم آقاعلی مدرس زنوزی را به حق می توان از مفاخر جهان تشیع و مهم ترین شخصیت بعد از صدرالمتألهین در حکمت متعالیه دانست، که نوآوری های مهمی را در عرصه حکمت صدرایی از خود به جا گذاشته است. از جمله نوآوری های وی نظریه بدیع اش درباره معاد جسمانی در تعلیقه بر *اسفار* و هم در *سبیل الرشاد* است. وی مدعی است که این تفسیر از معاد جسمانی متشرعانه تر از نظریه ملاصدرا پایه گذاری گردیده است و اصول عقلی و نقلی پشتوانه آن می باشد.

اما نگارنده بر این باور است که ادله عقلی و نقلی اقامه شده از جانب حکیم مؤسس زنوزی بر مدعای خویش در معاد جسمانی دچار نقصان است و نمی توان آن را بدیل یا مکمل دیدگاه صدرالمتألهین دانست. بر اثبات این سخن، ادله عقلی و نقلی وی به نقد کشیده شده، محاکمه ای میان او و ملاصدرا به انجام رسید و، در نهایت، برتری دیدگاه حکیم شیرازی بر دیدگاه آقاعلی مدرس زنوزی برای مخاطب روشن گردید.

نگاهی اجمالی به دیدگاه ملاصدرا

معاد جسمانی صدرالمتألهین از مسائلی است که نظر بسیاری از بزرگان را به نحو نفی یا اثبات به خود معطوف داشته است. (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۷: ۳۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۷: ۱۳۳ و ج ۳: ۲۲۴-۲۲۵ و ج ۱۹: ۱۵۳ و ج ۱: ۷؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۴۰: ۸۲-۸۳؛ خمینی [امام]، بی تا: ۳۶ و ۳۷؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۴۳؛ همو، الف ۱۳۸۱، ج ۳: ۲۰۴ و ۲۰۹ و ۲۱۰ و ۲۱۱ و ۵۳۹؛ مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴: ۷۹۲-۷۹۳؛ آشتیانی، بی تا، ۱۳۵۷، ج ۲: ۳۹-۴۴؛ آملی، ۱۳۷۷: ۳۹۲-۴۶۰؛ خواجوی، ۱۳۵۷، ج ۴: ۱۵۶ و ۱۹۱ و ۲۰۴؛ حکیمی،

(۲۵۲: ۱۳۸۱)

می شود گفت ملاصدرا، بر اساس تاریخ مکتوب حکما، اولین حکیمی است که معاد جسمانی را، افزون بر آنکه بر ادله نقلی بنا نهاد، بر اساس اصول عقلی تأسیسی خویش نیز تبیین کرد. از اهمّ مسائل معاد جسمانی این است: آیا اثبات معاد جسمانی به نحو عقلی نیز ممکن است یا نه؟ صدرالمتألهین بر ابن سینا و پیشینیان دیگر به سبب دشواری و غموض ارائه مسئله معاد و بی توجهی به اصولی که می شد چید با این بیان خرده می گیرد: «قد احکموا علم المبادی و تبدلت اذهانهم فی علم المعاد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۶) و ابن سینا را در رسیدن به حقیقت امر معاد دچار مشکل می داند، چنان که خود شیخ نیز به آن اذعان نموده است (ابن سینا، بی تا: ۴۲۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۶۱۲). ملاصدرا وصول به این قله رفیع در باور به معاد جسمانی را نصیب خود دانسته، آن را از رازهای بزرگ الهیات می داند، که رازگشایی از آن بهره واصلان به حقیقت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۷۹)

صدرالمتألهین، با تبیین هستی شناختی و انسان شناختی منحصر به خود درباره نفس و بدن و اقالیم وجودی آن دو، معاد و حیانی را با تفسیری بدیع و عقلی ارائه می نماید، که خواننده را شگفت زده می کند، هرچند برخی با این اندیشه در ستیزند تنها به این بهانه که ملاصدرا در توافق نظریه اش با آیات و روایات موفق نبوده است.

ملاصدرا، ضمن رد دیدگاه های حکمای مشایی و اشراقی و بسیاری از صوفیه و متکلمان، بر این باور است که معاد روحانی و جسمانی «متفق علیه» همه است و مبرهن سازی آن با تکیه بر اصول و مبانی دهگانه مبتنی بر آیات و روایات تنها راه اثبات معاد جسمانی به نحو عقلی بر محور نقل است.

گرچه ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه آن اصول را هفت اصل و در زاد

المسافر یازده اصل می داند اما اختلاف در تعداد به اجمال و تفصیل برمی گردد. او اصول و قواعد دهگانه خویش را - که اساس و شالوده معاد جسمانی است - به این نحوه می نگارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۸۵-۱۸۶): ۱. اصالت وجود ۲. تشخیص به وجود ۳. تشکیک در وجود ۴. حرکت جوهری ۵. فعالیت شیء به صورت، نه ماده ۶. ترکیب اتحادی نفس و بدن (النفس فی وحدتها کل القوی) ۷. هویت و تشخیص بدن به نفس، نه به عناصر مادی ۸. وجود عالم خیال منفصل (برزخ نزولی و صعودی) ۹. قیام صدوری صور ادراکی خیالی به نفس ۱۰. ایجاد شیء غیرمادی تنها منوط به علت فاعلی، بدون نیاز به علت قابلی.

او معتقد است: بر اساس اصول یادشده ظهور و حضور وجود در عوالم سه گانه در عالم ماده و برزخ و عالم عقول نه تنها مباین هم نیست بلکه یک وجود با سه نمود در سه عرصه هستی است. لذا، رابطه «این همانی» بین بدن مادی و مثالی مسلم است و منکر آن منکر یافته های عقل و شرع است.

ملاصدرا بر این باور است: از آنجاکه آخرت دار بقاء است، نه دار فنا، اگر عالم دیگر و بدن در آن عالم به همین مواد زایل شدنی باشد، آخرت نیز فناپذیر خواهد بود، درحالی که قرآن کریم آن را دار حیات و بقا نامیده است: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ لَوْ كَانُوا یَعْلَمُونَ».

و نیز معتقد است: به جای توجه به تكثر از جانب قابل و ماده، باید به دنبال تكثر از جانب فاعل بود، که نمونه آن را در صور متخیله می توان جست، که بدون ماده قابلی، تكثر آن از جانب قوه فاعلی است که مخترع و مبدع است.

و نیز او به این همانی انسان محشور با انسان دنیوی باور راسخ دارد: «ان المعاد فی یوم المعاد هو بعینه هذا الشخص الانسانی روحاً و جسداً» (صدرالدین شیرازی،

۱۳۴۶: ۲۷۰) و می‌گوید که تبدل خصوصیات بدن ضرری به بقای شخص بدن نمی‌رساند، چنان‌که در دنیا نیز این‌گونه است [در اتحاد کسی که در کودکی دیده شده با کسی که در میانسالی دیده می‌شود تردیدی نیست و به اختلاف در عوارض، هیئت‌ها و اجزاء فرعی و قعی نهاده نمی‌شود].

ملاصدرا در بحثی با عنوان «تذکره توضیحیه» به بیان مراتب سه‌گانه هستی (مادی، مثالی و عقلی) می‌پردازد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۲۵)

نگاهی اجمالی به دیدگاه حکیم

در میان مخالفان معاد جسمانی صدرایی، حکیم مؤسس زنوزی (م ۱۳۰۷ هـ. ق) - که از پیروان حکمت متعالیه و از منتقدان معاد جسمانی صدرایی است - تقریر متفاوتی دارد و نظر صاحب‌نظران را به خود جلب کرده است، تا آنجا که برخی نظریه او را مرتفع‌کننده اشکالات و نارسایی‌های آن می‌دانند، چنان‌که خود مدعی است که تقریرش از معاد جسمانی انطباق بیشتری با معاد جسمانی قرآنی و روایی دارد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۳).

از سویی دیگر، عده‌ای نظریه وی در نقد ادله عقلی را نسبت به نظریه ملاصدرا نارساتر می‌دانند و مستند روایی وی را نیز دچار ضعف سندی و دلالی می‌شمارند، که نمی‌تواند دلیل محکمی بر اثبات معاد جسمانی از منظر روایت باشد. (ر.ک.)

گرجیان، ۱۳۸۹: ۱۷)

جناب حکیم مؤسس زنوزی، بدون شمارش، به اصولی برای بیان نظر خویش اشاره دارد، که با اندکی دقت، می‌توان آنها را در شش اصل دسته‌بندی نمود (ر.ک. مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۷-۹۲، پویان، ۱۳۸۸: ۶۷۴):

اصل اول. نفس و بدن ترکیب حقیقی دارند، نه اعتباری:

قوله و اعلم أن المركب منه حقیقی و منه اعتباری، و الاول ما له وحدة حقیقیة یصیر بها واحداً حقیقياً مندرجاً تحت نوع واحد من الانواع المتحصلة الحقیقیة من جهة تلك الوحدة ... و الثاني ما ليس له تلك الوحدة الحقیقیة بل تكون وحدته منحصرة فی الوحدة الاعتبارية ... فالاجزاء فی المركبات الحقیقیة كثيرة بوجه متحدة بوجه آخر. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۸)

اصل دوّم. عناصر در مرکبات به صورت حقیقیه خودشان باقی نیستند و بر فرض که به صورتشان باقی باشند، به عنوان اجزاء مرکبات حقیقیه به اعتبار صور عنصریه شان به نحو بشرط لا و متفرق و متباین نیستند، بلکه این عناصر اجزاء مرکبات اند، به اعتبار جسمیت به نحو لا بشرط، آنهم نه به نحو متحصّل و فعلیت بلکه به نحو ابهام:

فاعلم أن العناصر ليست بصورها باقية فی المركبات كما هو الحق، و على تقدير بقائها ليست باجزاء للمركبات الحقیقیة باعتبار صورها العنصرية المتفرقة المتباينة ... بل انما هي اجزاء لها باعتبار الجسمية المأخوذة على وجه الابهام و الا بشرط الحاكية عن القوة، لا المأخوذة، على وجه التحصل الحاكي من الفعلية. (همان، ج ۲: ۸۹)

اصل سوّم. مرکبات حقیقی دو جهت دارند: أ. قوه و ابهام ب. فعلیت و تحصّل، که اولی به ماده و دومی به صورت برمی گردد؛ اجزاء اجزاء برای مرکبات حقیقیه به جهت دوّم نیستند بلکه اجزاء به جهت اوّل شمرده می شوند:

أن فيها (الاجزاء فی المركبات) جهة قوة و ابهام و جهة فعلية و تحصل و ليست هي باجزاء للمركبات الحقیقیة بالجهة الثانية بل انما هي اجزاء لها بالجهة الاولى و ... و من اجل ذلك لا یصادم التغيرات الحادثة فيها وحدة الشخص الانسانی، و كذلك التركيب بين مراتب النفس و قواها تركيب حقیقی بالذات فان

بعضها فوق بعض الی صورة صورها ... (همان، ج ۲: ۸۹-۹۰)

اصل چهارم. رابطه نفس و بدن ایجابی و اعدادی است به نحو تعاکس (دوطرفی)، چراکه نفس علت فاعلی بدن است و بدن علت اعدادی آن: «آن النفس و البدن يتعاكسان ایجاباً و اعداداً» (همان، ج ۲: ۹۰).

اصل پنجم. بعد از مفارقت نفس از بدن آثاری (ودایعی) از نفس در بدن باقی می ماند که سبب تمییز این بدن از بدن های دیگر است:

فاذن اذا فارقت النفس البدن تخلفت فیها آثاراً و ودایع من جهاتها الذاتیه و ملکاتها الجوهریه... فاذن البدن بعد مفارقة نفسه عنه ممتاز فی الواقع عن سایر الابدان المفارقة عنها نفوسها و کذا عناصرها بهذا الاستخلاف، بحيث اذا شاهدته نفس قوية مکاشفة شاهدته علی صفة هذا الاستخلاف و يحکم بانه بدن فارقت عنه نفس کذا و کذا. (همان، ج ۲: ۹۱)

اصل ششم. طبق قاعده «کل شیء یرجع الی أصله»، نفس پس از مفارقت از بدن به عقل و نفس کلیه برمی گردد، چراکه همه موجودات از قوس صعود به سوی عالم اعلا در حرکت اند و نفس هم اصل بدن است و بدن فرع آن و در قیامت همه فروع به اصول خود بازمی گردند:

ثم النفس بعد المفارقة عن البدن يتصل بنفس کلیة مرتبیه لها مناسبة لذاتها و ملکاتها و البدن ایضاً سائر الی الآخرة بحركته الذاتیه الاستکمالیه کسائر المتحركات السائرة الی غاياتها الذاتیه و تمام السرفی ذلک کله لزوم المناسبة التامة بین الفاعل بالذات و مفعوله بالذات ... و النفس اصل البدن بوجه و البدن اصلها بوجه، و اصل کل واحد منها النفس الکلیة التي تناسبها. فافهم حقيقة المعاد الجسمانی و حقیقته علی تلك الحال و لا تنظر الی من قال و لا الی ما قیل او یقال و احمد الله و نلی الفضل و الافضال. (همان، ج ۲: ۹۲)

حاصل سخنان حکیم مؤسس این است:

ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی است و نفس علت فاعلی بدن و بدن علت اعدادی اوست. پس، تأثیر و تأثر نفس و بدن به نحو دوطرفه است، نه یک‌طرفه. نفس در این دنیا به تدبیر بدن پرداخته و موجب آن می‌شود که ودایعی از نفس در بدن باقی بماند و همین ودایع موجب تمییز این بدن از بدن‌های دیگر خواهد بود و افراد با بصیرت، هرگاه این بدن را ببینند، می‌گویند: «این بدن فلانی است.» جدایی ابدان از یکدیگر از جهت خود بدن است، نه از جهت نفس و با آنکه نفس به عوالم بالاتر صعود می‌کند اما بدن هنوز به‌شخصه باقی است؛ سرّ بازگشت این بدن به آن نفس را باید در ودایع باقی مانده جست. بدین سبب، در آخرت، بدن از قبر بیرون آمده، به اذن خداوند، با حرکت ذاتی و جبلی خویش به سوی اصل خود - که نفس باشد - بازمی‌گردد. بدین ترتیب، بازگشت بدن به نفس و بازگشت نفس به عالم عقول و مجردات است. «فافهم حقيقة المعاد الجسمانی» (همان، ج ۲: ۹۲).

در بررسی کلمات مرحوم مدرس زنوزی نکاتی چند به نظر می‌رسد که در ادامه ذکر می‌شود:

۱. عمده اصول یادشده از جانب حکیم مؤسس برگرفته از کلمات خود ملاصدرا است که می‌نویسد: «ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه الاجسام الدنياوية و تلاشی التركيب بقى منه الجواهر المفردة...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۸۶)؛ این اصول از مبانی حکمت متعالیه صدرا گرفته شده است.
۲. گویا دلیل اختصاصی و مهم حکیم مؤسس در بُعد عقلی «ودایع به‌جامانده از نفس در بدن» است.

باید گفت: به جا ماندن ودایع به گونه‌ای که حتی با مرگ و جدایی نفس از بدن موجب اتصال مجدد بدن به نفس شود صرفاً یک ادعای بلاذلیل و دچار چند اشکال است:

اولاً هیچ‌گاه ایشان حقیقت و ماهیت ودایع را روشن نساخت که آیا از امور اعتباری است یا از امور حقیقی و آیا از امور مادی است یا مثالی و یا مجرد. ثانیاً، نمی‌توان ملاک جدایی و تمییز بدنی از بدن دیگر را تنها این ودایع دانست، چراکه ممکن است کسی چون ملاصدرا بگوید: ملاک جدایی ابدان از یکدیگر نفوس خود آنهاست که سابقاً با آن اتحاد داشت و در آینده هم، نفس بدن متناسب با خود را انشاء و ایجاد می‌کند. «و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». ثالثاً، ودایع از دو حال خارج نیستند: اگر این ودایع اعتباری باشند، مثل انتساب شخصی از اشخاص به محل اسکان خود، از آنجاکه بر امر اعتباری هیچ‌گاه آثار حقیقی بار نمی‌شود، حرکت جبلی و تکوینی بدن همراه با ودایع اعتباری به سوی نفس در آخرت بی‌معنا خواهد بود.

و اگر این ودایع از امور حقیقی باشند که آثار خارجی بر آن مترتب شود، در این صورت، نشانه آن است که نفس با بدن در ارتباط است، چراکه حقیقتاً بدن به واسطه امری حقیقی در آن به نام «ودایع» باقی است و ارتباط نفس با بدن باید موجود باشد و نباید دثور و بوار و زوال و اندراسی در کار باشد و باید ودایع مانع پوسیدگی بدن گردند، در حالی که بدن متلاشی می‌شود و «علت محدثه» مبقیه نیز خواهد بود و ذاتی شیء انفکاک‌پذیر نخواهد بود. و موارد نادری که ابدان باقی می‌مانند را نمی‌توان دلیل کلی قرار داد. (پویان، ۱۳۸۱: ۶۱۶)

رابعاً، طبق مبانی عقلی و نقلی، آخرت دار قرار است و دار بوار و کون و فساد

نیست، در حالی که اگر بدن دنیوی با خصوصیات ماده و زوال‌پذیری در قیامت حاضر شود، بین دنیا و آخرت فرقی نخواهد بود. خامساً، بدن اخروی که با ودایع بود عینیت لازم با بدن دنیوی را نخواهد داشت، بلکه غیر خواهد بود. و این همان تناسخ خواهد شد که به نظر جناب حکیم مؤسس باید به آن تن دهد، حال آنکه معتقد به آن نیست. سادساً، حکیم مؤسس، همانند ملاصدرا، ملاک و علت مرگ را قطع ارتباط نفس از بدن می‌داند، چنان‌که صدرالمتألهین بر *اسفار و الشواهد الربوبیه* تعلیقه و حاشیه‌ای بر این سخن نزده و آن را تلقی به قبول نموده است، در حالی که این سخن با نظریه وجود ودایع برای بدن - که موجب تشخیص و تمیز بدن از بدن‌های دیگر و مایه حرکت او به سوی نفس است - کاملاً مغایر به نظر می‌آید، چراکه با وجود ودایع قطع ارتباط نکرده، دوباره هم به سوی همان نفس برمی‌گردد. و صد البته، محاذیر دیگری هست که به علت اطناب از آنها صرف‌نظر می‌شود.

دلیل نقلی نظریه حکیم

نظریه مرحوم مدرس زنوزی متکی بر دلیل نقلی منقول از امام صادق علیه السلام در *الاحتجاج* است، که وجود ودایع و حرکت بدن به سوی نفس را ایشان از آنجا استفاده نمود. این روایت هم از نظر سندی و هم از نظر دلالتی دچار اشکال جدی است، که در اینجا به آن پرداخته می‌شود. این دلیل روایی را - که به مثابه مستند دلیل عقلی مرحوم مؤسس زنوزی است - کثیری از افراد، از جمله جناب فیض کاشانی، در آثارشان ذکر نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۹، ج ۴: ۲۶۱؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۴-۹۵):

آن الروح قیمه فی مکانها، روح المحسن فی ضیاء و فسحة و روح المسیء

فی ضیق و ظلمة، و البدن یصیر تراباً کما منه خُلِقَ و ما تقذف به السباع و الهوام
من اجوافها مما اکلته و مزقته کل ذلك فی التراب محفوظ عند من لا یعزب عن
علمه مثقال ذرة فی ظلمات الارض و یعلم عدد الاشیاء و وزنها، و آن تراب
الروحانیین بمنزلة الذهب فی التراب فاذا کان حین البعث مطر الارض مطر
النشور، فتربوا الارض ثم تمخض مخض السقاء فیصر تراب البشر کمصیر الذهب
من التراب اذا غسل بالماء و الزید من اللبن اذا مخض، فیجمع تراب کل قالب الی
قالب ینتقل باذن الله القادر الی حیث الروح فتعود الصور باذن المصور کهایتها و
تلج الروح فیها، فاذا قد استوی لا ینکر من نفسه شیئاً.

مدرس زنوزی این روایت را با تعبیر «قوله» به دوازده قسمت تقسیم نمود، که
از برخی از فقرات استفاده کرده و مباحثش را بر آن متکی نموده است. (ر.ک.
مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۵-۱۱۰)

بررسی سندی روایت:

سلسله سند این روایت در مجامع روایی ما، از بحار الأنوار، تفسیر صافی و
الإحتجاج، ذکر نشده است، در حالی که اولین ملاک برای بررسی دلالت یک
حدیث و استناد به آن توجه به سند روایت است. بزرگان و فحول حدیث، از
جمله علامه مجلسی (۱۴۰۶، ج ۱۰: ۱۸۸)، آن را مرسل و ضعیف قلمداد نمودند.
ممکن است کسی عمل اصحاب به روایت و شهرت روایی را جبران کننده
ضعف سند بداند و موجب تقویت روایت در مباحث فقهی قلمداد کند، که در
جواب باید گفت:

اولاً: در مباحث اعتقادی نمی توان به این امر معتقد شد.

ثانیاً، شهرت روایی از جانب علما تحقق نیافت؛ هم در تحقق اصل شهرت
روایی و هم در حجیت آن، به ویژه در مباحث اعتقادی، جای تأمل جدی است، که

رأی حق نفی هر دو است.

ثالثاً، جمهور علما قوت در سیاق روایت را سبب جبران ضعف سند نمی دانند و به واسطه قوت سیاق، صدور آن از معصوم را قطعی تلقی نمی کنند و حجیتی برای آن قایل نمی شوند. به بیان دیگر، صرف توجه به سیاق و اینکه این تعبیر از غیرمعصوم صادر نمی شود نمی تواند دلیلی بر صدق روایت و صحت سند آن باشد. علما سیاق روایت را جابر ضعف سند نمی دانند، مگر آیت الله العظمی حکیم (اعلی الله مقامه) که این نکته از ایشان نقل شد. عبارت مرحوم مجلسی هم به گونه ای است که گویا مبنای غیرمشهور و متروک را می پذیرند، چراکه فرمود:

هذا الخبر و ان كان مرسلًا لکن اکثر اجزائه اوردها الكلینی و الصدوق متفرقة

فی المواضع المناسبة لها و سیاقه شاهد صدق علی حقیقته. (همان)

وقتی در مباحث فقهی فرعی ضعف سند موجب رد روایت است، گرچه دلالت قوی باشد، پس، در مباحث اعتقادی به طریق اولی باید روایت ضعیف السند طرد شود، چراکه اصل در امور اعتقادی تبعیت از عقل است، نه تعبد، به ویژه آنکه مفاد روایت دچار اشکالات عقلی متعدد باشد.

بررسی دلایلی روایت:

در بحث دلایلی نیز اشکالاتی بر برداشت های حکیم مؤسس از روایت وارد است:

۱. در روایت آمده است: «ینتقل باذن الله القادر الی حیث الروح...» و مدرس زنوزی از این فراز روایت استفاده کرده است که بدن به سوی نفس به حرکت درمی آید. این سخن، علاوه بر اشکالات فلسفی در باب حرکت که هر حرکتی همراه با تدریج به معنای مصطلح است، دچار این اشکال است که عبارت روایت «انتقال» است، نه تدریج که با دفعی هم سازگار است. لذا، ملا اسماعیل خواجهوی

آن را به گونه‌ای غیر از حرکت آینی و مسافتی معنا نمود:

والمراد بالانتقال، الانتقال الكيفي الاستعدادي لا الاينسي المسافى لان انتقال

البدن بلا روح و ان لم يكن ممتنعاً بالنظر الى قدرة الله التقادر لکنه بعید ...

(خواجوی، ۱۳۵۷، ج ۴: ۲۰۴)

این عبارت از مرحوم ملا اسماعیل خواجوی نشان از برداشت مغایر وی با برداشت جناب مدرس زنوزی است. هرچند سخن خواجوی خود نیز دچار اشکالاتی است، حداقل می‌تواند سخنی در مقابل برداشت حکیم مؤسس باشد، به‌ویژه آنکه وی بدن بدون نفس را ماده مبهمه می‌داند که تحصیل ندارد و پس از جدایی نفس از بدن (مرگ)، وقتی بدن به حالت ابهام برگشت، چطور می‌تواند به سوی نفس شخصی و نفس کلیه یا عقول حرکت کند؛ حکم کلی عقلی این است که با مرگ رابطه تعلقی بدن از نفس گسسته می‌شود و دیگر نمی‌تواند رشد نموده، به سوی نفس در حرکت باشد و این فقره از روایت، با وجود ضعف سندی و دلالتی و با امکان برداشت‌های دیگر از آن، نمی‌تواند این حکم کلی عقلی را تخصیص بزند.

افزون بر این، پس از قطع علاقه نفس از بدن و با مرگ، دیگر، بدن بدن نیست، مگر به نحو تسامحی، چراکه به قول خود محقق زنوزی بدن به حالت ابهام و ماده بودن برمی‌گردد و اگر بعد از استحاله بخواید بدن دیگری بیابد، این همان تناسخ خواهد بود. (پویان، ۱۳۸۱: ۶۹۶)

از طرفی، این روایت در تعارض با روایات دیگر است. برای نمونه، روایتی در *بحار الأنوار* آمده که علامه مجلسی از کتاب *الکافی* نقل فرمود که می‌رساند بدن در تشخص مدخلیتی ندارد و بدن دنیوی دخالتی در بدن اخروی ندارد. (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۶: ۲۲۹) این روایت هم از حیث سندی بر روایت *احتجاج* تقدم دارد و

هم از حیث دلالتی. افزون بر این، اصل عنایت در اعتقادات مؤید روایت *بحار الأنوار* است، نه *الإحتجاج*. از سوی دیگر، روایات باب ترجیح مرتبط با امور تعبدی است، نه تعقلی و اعتقادی، چراکه این امور باید در جای خودش بحث شود.

و از آنجا که جهان آخرت جهان بقا است، نه فنا و زوال و بوار و دثور و تغییر، و حالی به حالی شدن در آن راه ندارد، بدن عنصری زوال‌پذیر، با عوارض و لوازم آن، نمی‌تواند در جهان آخرت حضور یابد. عقل نیز به همین سخن حکم می‌کند و روایت *بحار الأنوار* که فرمود: «فاذا قبض الله الیه، صیر تک الروح الی الجنة فی صورة کصورته» (همان، ج ۶: ۲۲۹) با حکم عقل تأیید می‌شود. شاید بتوان روایت *الإحتجاج* را - در صورتی که بتوان سندش را به نحوی توجیه کرد - به مامشات امام صادق علیه السلام با فرد دهری و مخالف معاد حمل کرد، که حضرت می‌خواست به اندازه فهم او سخن بگوید.

و طبق قاعده، بر فرض که دو روایت با هم تعارض کنند، تساقط می‌نمایند. در آن صورت، از دلیل عقلی در باب اعتقادات پیروی می‌شود و جایی برای تبعیت از اصل عملی - آن‌گونه که در مباحث فقهی فرعی است - باقی نیست. لازم به ذکر است که بر خلاف روایت *الإحتجاج* - که سند آن به دلیل مرسله بودن حجیت ندارد - روایت *بحار الأنوار* با سند معتبر از ابوبصیر نقل شده است. پس، استحکام دلالتی و سندی آن می‌تواند موجب برتری بر روایت *الإحتجاج* باشد، خصوصاً آنکه با برهان عقلی نیز همراه است.

۲. در متن روایت *الإحتجاج* آمده است بدنِ ترابی به جایگاه روح می‌رود: «الی حیث الروح» و در جای دیگر دارد که «الروح مقیمه فی مکانها...».

سؤال اینجاست که چگونه ممکن است بدن دنیوی با حفظ مادیت و جسمانیت خود به جایگاه تجرد و مقام عالی عروج کند، چراکه تجافی لازم می‌آید که بدنی عنصری از همه لوازم مادی جدا شده، در عین مادیت، به نفس ملکوتی آخرتی متصل شود.

باید توجه داشت که این تفسیر با بدن فلسفی صدرایی مناسبت دارد، اما با دیدگاه حکیم مؤسس مناسبت ندارد. (پویان، ۱۳۸۸: ۷۰۰)

دیگر آنکه نفس که پیش از این بی‌نیاز از بدن شد و به فعلیت رسید به چه ملاکی می‌خواهد مجدد به آن متصل شود و چه نیازی به بدن دارد. این سخن بدین معناست که هم نفس از بدن هم مستغنی باشد و هم نباشد. (همان: ۷۰۱)

و اگر بخواهد نفس دوباره به بدن نیاز پیدا کند، رجوع فعلیت به قوه است که محال است.

علامه رفیعی قزوینی (۱۳۷۸، ج ۲: ۹۵) در دفاع از مدرس زنوزی، گرچه تعلق نفس به بدن در آخرت را جایز ندانسته است، عروج بدن و صعود آن و اتصال به نفس و روح را جایز و، به مقتضای «کل شیء یرجع الی اصله»، تعلق بدن به نفس را روا می‌داند.

در حالی که، چه نفس به بدن تعلق گیرد و چه بدن به نفس، در هر دو صورت، حاکی از رابطه تعلق به یکدیگر است و اشکال تعلق فعلیت محض به بدن کماکان باقی است، چراکه تعلق رابطه طرفینی است و نفس بعد از استکمال و رسیدن به فعلیت لایق خودش از بدن مفارقت می‌یابد و علت مفارقت نیز فعلیت آن است.

و علت تعلق نیز در اینجا موجود نیست تا تعلق حاصل آید و در این صورت، از تعلق دوباره نفس به بدن اجتماع استغنا و عدم استغنا لازم آید، که تناقض

خواهد بود، چراکه ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی است، نه انضمامی.
 ۳. برخی از تعابیر به کاررفته در حدیث با مبانی نقلی و عقلی ناسازگار است و با تعابیر عرفی می‌سازد، مثل تعبیر به ولوج برای تعلق روح به بدن، که در روایات به این تعبیر نیامده است.

۴. تذکر این نکته لازم است که طبق مبنای اصالت وجود، صفات وجودی به دو قسم دسته‌بندی می‌شوند: أ. صفات وجودی بماهو وجود، مثل حیات و علم و اراده و قدرت ب. صفات وجودی بماهو ماهیه من الماهیات، مثل انسان و اسب و آسمان و کوه و درخت و مادیت و مجردیت و مثالیت. بر این اساس، اصل بدن به حیث وجودش می‌ماند و وجود بدن به حیث مادیت از آن منسلخ می‌شود.

۵. جای این سؤال از مرحوم مدرس زنوزی باقی است که چطور طبق قاعده «کل شیء یرجع الی اصله» بدن به سوی نفس و روح حرکت می‌کند اما نفس و روح حرکت نمی‌کند و به عوالم بالاتر نرفته، ساکن می‌ماند تا بدن به آن مرتبط گردد.

نتیجه‌گیری

با عنایت به تشکیک در وجود یا تشکیک در مظاهر وجود، هرآینه وجود ضعیف می‌تواند در قوس صعود از عالم مادون و ماده به عالم مثال و مجرد راه یابد و صد البته، نه با عوارض مادی و زوال‌پذیری و حیث مادیت، کما اینکه در قوس نزول هم وجودی می‌تواند از عالم اله و صُقع ربوبی به عالم عقل و سپس به عالم برزخ نزولی و سپس به عالم ماده راه یابد و البته، این راهیابی با حفظ درجه عقلانی رخ نمی‌دهد، بلکه وجود با تجلی و تنزل (نه تجافی) به عالم مادی با اقتضای عالم مادی بدین وادی راه می‌یابد و عالم ماده و بدن نیز به عوالم دیگر به حیث وجودش راه می‌یابد، چراکه «إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ».

پس، اصل وجود به همان وجود سابق باقی است، مگر اینکه رتبه و درجه‌اش ترفع پیدا نموده و اشتداد یافته است و با عنایت به تطابق عوالم وجودی و عینیت تجلی مادونی با مافوقی و عینیت وجود ترفع یافته با وجود در مرتبه نازل و بالعکس، بدن در عالم ماده و فوق ماده عین هم هستند و در قوس صعود، به رتبه اصیل خود متصل شده، همان می‌شود. پس، نه تنها غیریت نیست بلکه عینیت به نحو حقیقه و رقیقه میان بدن دنیوی و اخروی برقرار است. لذا، ملاصدرا در موارد متعددی از آثارش می‌نویسد:

آن المعاد فی يوم المعاد هو بعینه هذا الشخص بعینه روحاً و جسداً بحيث لو يراه احدٌ عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا و من انكر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً و شرعاً و لزمه انكار كثير من النصوص
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۷۰)

همانا بازگشت کننده در روز معاد همین شخص است بعینه از حیث روح و بدن، و کسی که انکارش کند همانا رکن عظیم ایمانی را انکار نمود. پس، او از دیدگاه عقل و شرع کافر است و انکار بسیاری از نصوص (قرآن و حدیث) را به دنبال خواهد داشت.

و با عنایت به اینکه بدن واسطه در ثبوت فعل از جانب نفس است، نه صرف واسطه در عروض، پس، در رتبه علیت افعال قرار می‌گیرد. لذا، بدن نیز مثاب و معاقب خواهد بود، چه در اجرای احکام در دنیا و چه در اجرای احکام در آخرت. و این بدن با ترفع وجودی از حیث وجودی‌اش، نه حیث جرمانی و مادی و عنصری‌اش، در آخرت نیز حضور پیدا می‌کند و به نفس و روح می‌رسد، به گونه رسیدن مرتبه نازله به مرتبه عالیه، البته نه آن‌گونه که جناب محقق زنوزی تبیین نموده است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن ترکه، صائن‌الدین (۲۵۳۵). شرح تمهید، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۹). *التعلیقات*، ج ۴، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (الف ۱۳۶۳). *الشفاء (الالهیات)*، تهران: ناصر خسرو.
- _____ (ب ۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه دانشگاه تهران.
- احسائی، ابن‌ابی‌جمهور (۱۴۰۵). *عوالی الآلی*، تحقیق مجتبی عراقی، قم: سیدالشهداء.
- آشتیانی، مهدی (۱۳۵۲). *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، تهران: دانشگاه تهران.
- آشتیانی، میرزااحمد (بی‌تا). *لوامع الحقایق فی اصول العقاید*، بی‌جا.
- آملی، محمدتقی (۱۳۷۷). *دررالفوائد*، قم: اسماعیلیان.
- پویان، مرتضی (۱۳۸۸). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: بوستان کتاب.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۱). *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: دلیل ما.
- خمینی [امام]، سیدروح‌الله (الف ۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه*، تهران، نشر آثار الامام الخمینی.
- _____ (ب ۱۳۸۱). *تهذیب الاصول*، تقریر آیت‌الله سبحانی، تهران، نشر آثار الامام الخمینی.
- _____ (بی‌تا). *کشف اسرار*، بی‌جا.

- خواجه‌ی، اسماعیل (۱۳۵۷). رساله ثمره القواد [در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴]، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن (۱۳۶۷). مجموعه رسائل فلسفی، تهران: الزهراء.
- مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۶). بدایع الحکم، تهران: الزهراء.
- _____ (۱۳۷۸). بدایع الحکم [در مجموعه مصنفات الحکیم المؤسس]، تهران: اطلاعات.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۱). العرشیه، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۷). المظاهر الالهیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا). الهدایه الاثیریة، قم: بیدار.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۶). المیزان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، ابوعلی (۱۳۸۰). الإحتجاج، قم: اسوه.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۲). تفسیر الصافی، قم: دارالمرتضی.
- گرجیان، محمد مهدی (۱۳۸۹). «سه اقلیم بدن»، قبسات، ش ۵۸، ص ۸۵-۱۱۴.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶). بحار الأنوار، قم: مکتبه اسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار، قم: صدرا.

- همدانی، رضا (بی تا). الطهارة من مصباح الفقیة، قم: مکتبه المصطفوی.
- هیدجی، محمد (۱۳۶۳). تعلیقه علی شرح المنظومه، تهران: مؤسسه الاعلمی.