



معاد جسمانی و تناسخ از دیدگاه آقاعلی حکیم

محمد تقی یوسفی

چکیده

آقاعلی حکیم با دغدغه کلامی ویژه‌ای مسئله معاد جسمانی را به لحاظ فلسفی بررسی می‌کند و با توجه به اصول صدرایی تقریری تازه و متفاوت از تقریر ملاصدرا از معاد جسمانی ارائه می‌کند؛ بر اساس دیدگاه ملاصدرا معاد جسمانی به تناسخ ملکی نمی‌انجامد؛ زیرا خبری از ماده و جسم عنصری نیست تا روح و نفس به آن تعلق گیرد و تناسخ روی دهد؛ ولی بر اساس نظر حکیم مؤسس جسم عنصری در سیر تکاملی خویش خود را به نفس می‌رساند و فرض تحقق تناسخ فرضی معقول به نظر می‌رسد؛ ولی با این حال حکیم مؤسس چنین لازمه‌ای را بر نمی‌تابد؛ زیرا بدن دنیوی انسان عنصری است؛ ولی با حرکت جوهری استکمالی، اشتداد می‌یابد و به مرتبه‌ای می‌رسد که نفس انسان به آن تعلق می‌گیرد و چنین پدیده‌ای تناسخ به حساب نمی‌آید؛ براین اساس فقط زمانی تناسخ روی می‌دهد که نفس به جسم عنصری دنیوی برگردد؛ در حالی که در معاد جسمانی چنین حادثه‌ای رخ نمی‌دهد.

واژگان کلیدی: معاد جسمانی، تناسخ، تناسخ ملکی، تناسخ متشابه، مدرس زنوزی.

مقدمه

بحث معاد جسمانی از مسلمات و ضروریات ادیان توحیدی و مباحث دیرینی است که در سنت فلسفی و کلامی ادیان ابراهیمی، به‌ویژه در فضای اسلامی همواره مورد بحث بوده است. اندیشمندان از سویی با نصوص بسیاری از متون کتاب مقدس، قرآن کریم و روایات پیامبر و اهل بیت : روبه‌رو هستند که بر معاد جسمانی تأکید می‌ورزند و از سوی دیگر، با پذیرش آن با شبهه‌ها و مشکلاتی روبه‌رو می‌شوند. ایشان برای دوری از این مشکلات، برآنند تا معاد جسمانی را با تفسیری خاص ارائه کنند. از جمله آن شبهات، شبهه وقوع تناسخ ملکی است؛ شبهه‌ای که ابن‌سینا را به انکار معاد جسمانی وادار کرد؛ هرچند او با توجه به مفاد کتاب و سنت، تعبداً آن را پذیرفت. صدرالمآلهین نیز برای فرار از تناسخ، تفسیر دیگری از معاد جسمانی ارائه کرد. در این میان، آقاعلی حکیم زنوزی تنها اندیشمندی است که معاد جسمانی را به همان معنای متخذ از متون دینی می‌پذیرد، ولی با این حال آن را از اقسام تناسخ نمی‌داند. ما در این مقال برآنیم تا این دیدگاه را به‌صورت دقیق‌تر بررسی و تبیین کنیم.

تناسخ

تناسخ موضوعی است که در طول تاریخ فکر بشر را به خود معطوف داشته است؛ به‌گونه‌ای که اعتقاد به تناسخ در میان ملل و اقوام بسیاری از مسلمات شمرده می‌شود. این مسئله در مغرب‌زمین جزو باورهای مردم و دانشمندان یونان باستان بود و امروزه در مشرق‌زمین نیز نحله‌های فراوانی، از جمله هندوها و بودایی‌ها و برخی نحله‌های دیگر بدان اعتقاد راسخ دارند.

هرچند گروهی بر امکان و بلکه ضرورت تناسخ پای می‌فشرند، رویکرد اندیشمندان مسلمان ابطال تناسخ با براهین عقلی است. آقاعلی حکیم نیز به‌عنوان یک فیلسوف نمی‌تواند از کنار آن به‌راحتی بگذرد؛ از این‌رو در تعلیقات خویش بر آثار ملاصدرا، در مقام حامی تمام‌عیار او از امتناع تناسخ جانبداری می‌کند (ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱ ص ۶۴۹ - ۶۵۴).
پیش از تبیین ایشان از این مسئله، ابتدا باید ماهیت تناسخ و انواع آن را بشناسیم و به‌اختصار از تبیین آقاعلی حکیم از نظریه معاد جسمانی سخن بگوییم تا در نهایت به مقایسه آن با تناسخ بپردازیم.

تناسخ در لغت

تناسخ از مادهٔ نسخ است که در معنای زدودن، از بین بردن، از میان برداشتن، باطل کردن، تحول و انتقال به‌کار رفته است؛ چنان‌که در کتب لغت آمده است: «نسخ، زدودن چیزی و جایگزینی چیز دیگر به جای آن است... (ر.ک: مصطفی و دیگران، بی‌تا، مادهٔ نسخ، ص ۹۱۷؛ خلیل‌بن‌احمد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، مادهٔ نسخ، ص ۱۷۸۴؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، مادهٔ نسخ، ص ۶۱). نسخ، انتقال چیزی از جایی به جای دیگر است... تناسخ اشیا به معنای جابه‌جایی آنهاست؛ به‌گونه‌ای که در جای همدیگر قرار گیرند» (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، مادهٔ نسخ، ص ۶۱).^۱ «نسخَ الشيء، یعنی آن چیز را از بین برد؛ چنان‌که گفته می‌شود: باد آثار دیار را از بین برد و آفتاب سایه را از میان برداشت و پیری جوانی را زدود. پس وقتی آن را به کتاب نسبت دهند، به این معناست که نوشته‌های آن کتاب را نسخه‌برداری کرد؛ یعنی [آن را] با همهٔ حروف، کلمات و فرازهایش منتقل کرد... و تناسخ ارواح به این معناست که ارواح از برخی اجسام به جسم‌های دیگر انتقال یابند» (مصطفی و دیگران، بی‌تا، مادهٔ نسخ، ص ۹۱۷).^۲

تناسخ در اصطلاح

تناسخ دو اصطلاح ملکی و ملکوتی دارد که به‌اختصار به تعریف آن می‌پردازیم و سپس اقسام تناسخ ملکی را بیان می‌کنیم.

۱. النسخ: ابطال شيء واقامة آخر مقامه... والنسخ: نقل الشيء من مكان الي مكان وهو... والاشياء تناسخ: تداول فيكون بعضها مكان بعض.

۲. نسخ الشيء ينسخ نسخاً: ازاله. يقال: نسخت الريح آثار الديار، ونسخت الشمس الظل ونسخ الشيب الشباب، ويقال: نسخ الكتاب: نقله وكتبه حرفاً بحرف... وتناسخت الارواح: انتقلت من اجسام الى اخرى.

۱. تناسخ ملکی: از تناسخ ملکی که بدان تناسخ منفصل، انفصالی، ظاهری و انتقالی می‌گویند و در زبان انگلیسی با واژه‌های transmigration، reincarnation و metempsychosis شناخته می‌شود، تعریف‌های متفاوتی شده است که جامع همه آنها به‌اجمال این است که روح پس از جدا شدن از بدنی به بدن دیگر برگردد. از این رو، می‌توان تعریف ذیل را با اندکی مسامحه، قدر جامع تعریف‌های متفاوت دانست: «انتقال روح انسان از یک بدن به بدن دیگر» (بستانی، بی تا، ج ۶، ص ۲۲۴؛ دل فیوجو، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۰۴).

۲. تناسخ ملکوتی: در تعریف تناسخ ملکوتی که به آن تناسخ متصل، اتصالی، باطنی و کونی (صدرالدین شیرازی، بی تا، تعلیقه ملاحادی سبزواری، ص ۶۹۹) نیز می‌گویند، آورده‌اند: «تناسخ ملکوتی آن است که ملکات نفس به صورت‌های مثالی مناسب با آن ملکات در نزد نفس و بلکه در ذات نفس ظهور یابند» (رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، عین ۵۴ ص ۸۱۱).^۳ آنچه در دیدگاه حکیم زنوزی موردنظر است، همین تناسخ ملکی است؛ هرچند ملاصدرا بر تناسخ ملکوتی اصرار دارد.

انواع تناسخ ملکی

تناسخ ملکی در یک تقسیم به سه نوع تنوع می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹ ص ۴ و ۸):

۱. **تناسخ نزولی:** انتقال روح از بدن اشرف به بدنی اخس؛ مانند اینکه روحی که در بدن انسان است، وارد بدن حیوان، نبات یا جماد شود.
۲. **تناسخ صعودی:** انتقال روح از بدنی اخس به بدنی اشرف؛ مانند اینکه روح حیوانی وارد بدن انسان شود.
۳. **تناسخ متشابه:** انتقال روح از بدنی به بدن هم‌عرض دیگر؛ مانند اینکه روح از بدن انسانی به بدن انسان دیگری وارد شود یا از بدن حیوانی به بدن حیوان دیگر انتقال یابد. تناسخ صعودی و نزولی در اینجا مورد بحث نیست، بلکه تنها تناسخ متشابه در بحث رابطه معاد جسمانی و تناسخ موردنظر است.

۱ . انتقال النفس الانسانیة من جسم الی جسد آخر

۲ . الروح تبقي بعد الموت ثم تحل في جسد شخص آخر أو أي شيء .

۳ . ملاصدرا معتقد است فلاسفه یونان به همین معنا اعتقاد داشتند.

تناسخ در تقسیم دیگری داری اقسام چهارگانه ذیل است:

۱. **نسخ/تناسخ:** انتقال روح انسان از بدن انسانی به بدن انسان دیگر؛ مانند اعتقاد بودایی‌ها و برخی از اقوام که روح بزرگ معبدشان را پس از مرگ در بدن نوزادی جست‌وجو می‌کردند.

۲. **مسخ/تماسخ:** انتقال روح انسان از بدن انسانی به بدن حیوان. این معنا زمانی روی می‌دهد که انسان کارهایی غیرانسانی و مناسب با حیوان انجام دهد.

۳. **فسخ/تفاسخ:** انتقال روح انسان از بدن انسانی به بدنه گیاه. این معنا زمانی رخ می‌دهد که انسان تنها هم‌تش ارضای شکم و شهوتش باشد.

۴. **رسخ/تراسخ:** انتقال روح انسان از بدنش به بدنه جماد.^۱

ناگفته پیداست که در بحث معاد جسمانی از اقسام چهارگانه تنها با نوع اول روبه‌رو هستیم. بدین ترتیب، با توجه به این دو تقسیم اگر به معاد جسمانی با ظاهری که در کتاب و سنت وجود دارد نظر کنیم، نسخ یا تناسخ متشابه شکل می‌گیرند. از این‌رو، ابتدا باید تفسیرهای گوناگون از معاد جسمانی را ارائه کنیم و سپس به تبیین عناصر مشترک معاد جسمانی و تناسخ ملکی بپردازیم تا در نهایت نظر حکیم مؤسس روشن شود.

معاد جسمانی و تفسیرهای آن

از معاد جسمانی دست‌کم سه تفسیر وجود دارد که دو تفسیر، مشهور و تفسیر سوم از آن حکیم مؤسس است. چنان‌که اشاره کردیم، تا زمانی که تفسیر حکیم زنوزی از معاد جسمانی روشن نشود، رابطه آن با تناسخ نیز روشن نخواهد شد:

تفسیر اول: انسان با بدن و جسم عنصری محشور می‌شود؛ خواه اصلاً نفس مجردی وجود نداشته باشد یا وجود داشته باشد، و پس از مفارقت از بدن دوباره در حیاتی مجدد با بدن عنصری که از قبر برمی‌خیزد، حیاتی جسمانی یابد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت این شخص همان شخصی است که در دنیا زندگی می‌کرده است. البته ناگفته پیداست که این اعتقاد به معنای نفی معاد روحانی نیست، بلکه بدین معناست که افزون بر نفس، بدن

۱. در اکثر منابع بحث تناسخ به انواع چهارگانه اشاره شده که در اینجا تنها به ذکر چند منبع بسنده می‌کنیم:

صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۴؛ بی‌تا، ص ۲۲۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۸۱۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، مقاله ۱، ص ۲، ۷ و ۱۷۲.

عنصری هم وجود دارد و نفس در ضمن بدن محشور می‌شود.^۱ این آموزه دقیقاً در برابر معاد روحانی است که تنها به بقای روحانی نفس باور دارد.

تفسیر دوم: انسان در ادامه حیات دنیوی خود در حیاتی برتر با همان بدن محشور می‌شود، ولی این‌همانی بدن دنیوی و اخروی از این باب است که بدن اخروی به لحاظ وجودی، مرتبه برتر همین بدن مادی است و در واقع بدن جسمانی مثالی است، نه جسمانی عنصری.

ملاصدرا با ارائه اصولی چند، چنین تصویری را از معاد جسمانی ارائه می‌کند که کم‌وبیش مورد پذیرش حکیم مؤسس است؛ هرچند تفاوت‌هایی با هم دارند که در ادامه به آن می‌پردازیم. در اینجا به اصول یادشده اشاره می‌کنیم تا در نهایت به تفاوت دو دیدگاه برسیم.

اصل اول: قوام و شیئیت هر چیزی به صورت نوعیه اخیر آن است.

اصل دوم: تشخیص به وجود است، نه به اعراض؛ زیرا عوارض، لوازم تشخیص در عالم ثبوت‌اند، نه مقوم تشخیص. براین اساس، وجود انسان در دنیا و آخرت با یک تشخیص موجود است؛ چون استمرار وجود انسان (در دنیا)، در آخرت هم هست.

اصل سوم: نفس انسانی یک حرکت جوهری اشتدادی دارد. در این تغییر تدریجی جوهری، مراتب پیشین از دست نمی‌روند، بلکه مرتبه بالاتر، مرتبه مادون را با اشتداد داراست؛ به گونه‌ای که حد بعدی مشتمل بر حد پیشین است. پس یک شخص واحد است که حرکت اشتدادی دارد. بدین ترتیب، شخص انسان در آخرت ادامه حیات می‌دهد و اشتداد می‌یابد.

اصل چهارم: قوه خیال ما می‌تواند موجود جسمانی را بدون مشارکت ماده هم خلق کند. نفس بدون مشارکت ماده می‌تواند در مرتبه خیال، صور جسمانی را بسازد و چون در عالم آخرت توجه به امور مادی نیست، تأثیر آنها قوی‌تر است؛ خواه به صورت لذت و ثواب باشد یا درد و عذاب.

۱. البته ابن‌سینا و مشائیان این معنا را برای معاد روحانی ذکر کرده و معاد جسمانی را در موردی اصطلاح می‌کنند که تنها جسم عنصری و بدن اعاده شود و نه روح. این معنا بر نفی تجرد نفس مبتنی است که مشهور متکلمان به آن باور دارند؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید: «فالجسمانی هو أن یبعث الله تعالی بدن الموتی من القبور و الروحانی هو إعادة الأرواح إلى أبدانها» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۵).

اصل پنجم: قوه خیال مجرد است و پس از فساد بدن باقی است.

اصل ششم: صوری که در مرتبه خیال نفس پدید می‌آیند، وجود لغیره دارند. از این رو، عین وجود نفس، و قائم به وجود نفس و با او متحدند.

بر اساس این اصل، اشیایی که در ما اثر می‌گذارند، در معاد جسمانی، تجسم اعمال خودمان هستند که یا سبب لذت ما می‌شوند یا مایه درد. همه آنچه در خیال ماست، با ما هستند؛ به گونه‌ای که هر چه در این دنیا ابداع کرده‌ایم، در قوه خیال ما قرار می‌گیرد و با قوه خیال می‌ماند و تجسم اخروی می‌یابد. پس همه اعمال ادراکی و تحریکی صورت خیالی دارند و در حافظه خیال ما محفوظ می‌مانند و مجسم می‌شوند.

اصل هفتم: حوایج دنیایی به ماده نیازمندند، ولی حوادث اخروی به ماده نیاز ندارند. این ماده دنیایی در آخرت نیست؛ پس آثار و نتایجش مانند تغییر و حرکت نیز در آخرت نخواهد بود. ماده را برای حوادث کون و فساد می‌خواهیم. پس ماده در حقیقت شیء دخالتی ندارد؛ نه تمام حقیقت و نه جزء حقیقت آن. بر این اساس، اگر در آخرت ماده گرفته شود، به حقیقت انسان آسیبی وارد نمی‌شود.

البته به این اصول باید نظریه ترکیب اتحادی نفس و بدن، و وحدت نفس و قوا را نیز ضمیمه کرد. بر این اساس، قوای نفس به عین نفس موجودند و به اصطلاح ملاصدرا، نفس عین همه قواست و قوا هم همان نفس‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۲۱). قوای نباتی، حیوانی و انسانی، همه خود نفس‌اند و به بیان دقیق‌تر، مراتب و شئون نفس‌اند؛ به گونه‌ای که نفس در مرتبه قوه‌ای نباتی مانند مغذیه، مغذیه، در مرتبه قوه حاسه‌ای مانند باصره، باصره، و در مرتبه قوای انسانی‌ای مانند عاقله، عاقله است. پس قوه مغذیه، تغذی نمی‌کند؛ نفس است که در مرتبه قوه مغذیه تغذی می‌کند. قوه باصره نمی‌بیند؛ نفس است که در مرتبه قوه باصره می‌بیند. قوه عاقله نمی‌اندیشد؛ نفس است که در مرتبه قوه عاقله می‌اندیشد. بدین ترتیب، موجودات جدایی غیر از نفس به نام قوه مغذیه، باصره و عاقله نداریم که کار تغذی، دیدن و اندیشه را انجام دهند و به نفس گزارش کنند. قوا عین خود نفس‌اند و با وجود تکثر در مفهوم و معنا، به وجود واحد بسیط نفس موجودند (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۲۱ و ۵۱، ج ۹، ص ۵۶).

این نظریه به دیدگاه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیز مشهور است؛ زیرا نفس یک وجود است، ولی حقایق متکثرند. این حقایق، مختلف‌اند، ولی همه به وجود

واحد موجودند. پس واحد است در عین کثرت، و کثیر است در عین وحدت. براین اساس، در ترسیم معاد جسمانی از نگاه ملاصدرا می توان گفت نفس و بدن اخروی انسان، با نفس و بدن دنیوی اش تفاوتی ندارند؛ زیرا تشخیص نفس و بدن به وجود متشخص آنهاست؛ هر چند ویژگی های آنها تغییر می کند. براین اساس، همچنان که وحدت فردی و تشخیص انسان در حیات دنیوی به لحاظ نفس و بدن، قوای نفسانی و بدنی و حتی اعضای بدن با وجود تغییر در ماده آنها باقی است، در حیات اخروی نیز این گونه است. نفس انسان همان نفس است و قوای نفسانی، همان قوای نفسانی هستند. بدن، قوای مادی بدنی و حتی اعضای بدن محشور هم همان بدن، قوا و اعضای اند که در حیات دنیوی از آن بهره مند بوده است؛ البته ماده اش تغییر کرده است، ولی این بدن اخروی تبدیل یافته همان بدن دنیوی است. در نتیجه، می توان گفت انسان در دنیا و آخرت جوهری واحد و متشخص است نفساً و بدنأ (همو، بی تا، ص ۲۶۱-۲۶۷).^۱

تفسیر سوم: تفسیر حکیم مؤسس با نظر ملاصدرا اشتراکات فراوانی دارد؛ زیرا همه این اصول با اندکی تفاوت در برخی از آنها مورد قبول ملاعلی زنوزی هستند، ولی وی با اصول دیگری که در حرکت استکمالی بدن و ماده بدنی حتی پس از مرگ قائل می شود، به نتایج دیگری می رسد که تبیین آن ضرورت دارد.

۱. الأصل الأول: أن تقوم كل شيء طبيعي بصورته ومبدأ فصله الأخير... الثاني: أن تشخص كل شيء عبارة عن وجوده الخاص به مجردا كان أو ماديا وأما الأعراض فهي من لوازم الشخصية لا من مقوماتها... الثالث: أن الشخص الواحد الجوهري مما يجوز فيه الاشتداد الاتصالي من حد نوعي إلى حد آخر... الرابع: ... أن ما يتصورها النفس بقوتها المصورة ويشاهدها ببصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم... الخامس: أنك قد علمت أن القوة الخيالية والجزء الحيواني من الإنسان جوهر مجرد عن هذا البدن الحسي... باقية غير دائرة ولا يتطرق إليها فساد ولا اختلال أصلا... السادس: أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث لها اقتدار على إبداع الصور الغائبة عن الحواس بلا مشاركة المواد وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها في نفسها عين حصولها لفاعلها... و ما يحصل في المعاد من الصور تأثيرها للعباد إيلا ما وإلذا أشد بكثير من هذه المحسوسات المؤذبة الملمذة هاهنا... السابع: أن المادة التي أثبتوها لأجل وجود الحوادث والحركات وتجدد الصور والطبائع الجسمانيات ليست حقيقتها إلا القوة والاستعداد وأصلها ومنبعها الإمكان الذاتي ومنشأ الإمكان ذاتيا كان أو استعداديا هو نقص الوجود أو فقره فما دام للشيء نقص في الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص والفعالية بعد القوة... فإذا تمهدت هذه الأصول انكشف أن المعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفسا و بدنا وإن تبدل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصية البدن فإن تشخص كل بدن إنما هو ببقاء نفسه مع مادة ما وإن تبدلت خصوصيات المادة... بل الحال كذلك في تشخص كل عضو منه ولو كان إصبعا واحدا... فبعد حشر النفوس... [يمكن أن] أن يقول... جوهرية هذا العبد واحدة في الدنيا والآخرة وروحه باق مع تبدل الصور عليه.

اصولی که از آثار ایشان قابل اصطیاد است تا تصویر او از معاد جسمانی ارائه شود، چنین است:

۱. ترکیب حقیقی نفس و بدن: مدرس زنوزی نیز همچون ملاصدرا، یکی از مصادیق ترکیب حقیقی را ترکیب نفس و بدن می‌داند. او مرکب حقیقی را مرکبی می‌داند که وحدت حقیقی داشته باشد و به این لحاظ تحت یک نوع متحصل حقیقی قرار گیرد؛ هرچند به لحاظ دیگری، دارای وحدت اعتباری باشد؛ وحدتی که در سایر انضمام اجزا به یکدیگر حاصل می‌شود.

[المرکب الحقیقی] ما له وحدة حقیقیة یصیر بها واحدا حقیقیا مندرجا تحت واحد من الانواع المتحصلة الحقیقیة من جهة تلك الوحدة و ان كانت له ایضا بوجه وحدة اعتباریة من جهة الهیة الانضمامیة من انضمام بعض الاجزاء إلى بعض (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸).

وی ملاک و معیار چنین ترکیبی را، وجود علیت و نیاز بین اعضا می‌داند؛ علیتی که در سایه دو امر به دست می‌آید: از سویی کثرتی بین اعضا وجود دارد و از سوی دیگر به لحاظ وحدت حقیقی جاری در آن، داری اتحادی وجودی است.

و هذا المركب لا یحصل الا اذا كان بین الاجزاء افتقار و علیة بحسب کثرة ما و اتحاد وجودی بحسب وحدة حقیقیة ساریة فی الكل. مثال المركب الحقیقی الانسان المركب من النفس و البدن ... [فانه] مرکب من مادة و صورة متحدین فی الوجود ... (همانجا).

البته نباید از این نکته غفلت کرد که حکیم زنوزی هرچند ترکیب نفس و بدن را طبیعی بالذات و حقیقی برمی‌شمارد، اتحاد نفس را با قوه‌ای می‌داند که در بدن وجود دارد و می‌توان آن را ترکیب طبیعی بالذات دانست. این در حالی است که نفس با صور اعضای موجود در بدن اتحاد طبیعی بالذات ندارد، بلکه اتحادش با آنها هرچند طبیعی است، بالعرض است. از این رو، تغییراتی که در آنها صورت می‌پذیرد، وحدت شخصی انسان را در هم نمی‌شکند.

فالترکیب الاتحادي انما هو بین النفس و القوة التي فی البدن و ترکیبها ترکیب طبیعی بالذات و اما الترکیب بین صور الاعضاء فهو اعتباری بالذات و بینها و بین

النفس طبيعى بالعرض و من أجل ذلك لا يصادم التغييرات الحادثة فيها وحدة الشخص الانساني (همان، ج ۲، ص ۸۹).

این بیان با آنچه ملاصدرا درباره اتحاد نفس و بدن قائل است، هم شباهت دارد، هم تفاوت. شباهتش در این است که وی همانند ملاصدرا حقیقت انسان را به صورت او، یعنی نفس انسانی می‌داند و تشخیص صورت انسانی را نیز به وجود همان نفس برمی‌شمارد. از این رو، تغییراتی که در اعضا اتفاق می‌افتد، وحدت و تشخیصش را درهم نمی‌شکند، ولی تفاوت در این است که ملاصدرا نفس را عین بدن و اعضای آن می‌داند صورتاً و مادناً، ولی حکیم مؤسس آن را ترکیبی طبیعی، ولی بالعرض می‌داند و به این لحاظ معاد جسمانی ارائه شده از سوی صدرا مورد رضایت او قرار نمی‌گیرد.

البته این سخن بدین معنا نیست که نفس تنها در دنیا ملازم با بدن باشد، بلکه نه تنها در دنیا، که در آخرت هم با آن خواهد بود. توضیح اینکه، در این نوع از مرکب‌ها، بین دو جزء آن، که دو امر جوهری‌اند؛ ترکیب خاصی تحقق دارد که می‌توان آن را ترکیب متحصل و نامتحصل دانست؛ جزئی نامتحصل و بالقوه که قائم به جزء متحصل و بالفعل است. بدیهی است ترکیب جوهر متحصل و نامتحصل و فعل و قوه، ترکیبی اتحادی است و نه انضمامی؛ از این روی نفس و بدن متحد و به هويت واحد موجوداند و چون چنین است، نفس و بدن همواره و در نشئات گوناگون با هم و ملازم هم‌اند.

۲. وحدت نفس و قوا: با توجه به مطالبی که در بند پیشین ارائه شد، بین نفس و قوا اتحاد وجودی برقرار است. بر این اساس، نفس انسان مرکب از قوای گوناگون است که دارای مراتب متفاوت‌اند؛ به گونه‌ای که همه قوا به وجود واحد نفس موجودند که در همه درجات سریان دارند.

مثال المركب الحقيقي الانسان المركب من النفس و البدن و نفسه المركبة من درجات القوي ... [فانه] مركب من درجات نفسانية وجودية متحدة في اصل الوجود النفساني الساري في تلك الدرجات (همان، ج ۲، ص ۹۰).

و كذلك التركيب بين مراتب النفس و قواها تركيب حقيقي بالذات (همان، ج ۲، ص ۸۹-۹۰).

این عبارت نیز به خوبی نوع نگاه حکیم مدرس را به نظریه وحدت نفس و قوا نشان

می‌دهد؛ زیرا وی همچون ملاصدرا نفس را عین قوا می‌داند.

۳. حرکت اشتدادی نفس: آقاعلی مدرس نیز همانند ملاصدرا به حرکت جوهری نفس باور دارد؛ حرکت ذاتی واحدی که از درون نطفه آغاز می‌شود تا به مرحله کمال نفس انسانی و تکامل برسد و همه صور و مواد اعضای بدن را به مرور زمان در پر خویش بگیرد.

و الحركة الذاتية للنطفة استكمالاً الى ان تصير نفساً، حركة واحدة متصلة بلا تخلل
سكون، يعطى اليقين باتحاد النفس مع صور الاعضاء ايضاً كما انها متحدة مع
موادها فاذا الكل من مراتب النفس (همان، ج ۲، ص ۹۰).

۴. رابطه تعاکسی نفس و بدن: حکیم مؤسس بر آن است که بین نفس و بدن، تعاکس ایجابی و اعدادی وجود دارد. چنین تفاعلی در حیات دنیوی به گونه‌ای است که بدن ودایعی از نفس می‌گیرد و سنخیتی با آن پیدا می‌کند که پس از جدایی از آن، دوباره به دنبالش روان می‌شود تا در قیامت به او بپیوندد. توضیح اینکه، حکیم مؤسس بر آن است که بین نفس و بدن، تعاکس ایجابی و اعدادی وجود دارد؛ به گونه‌ای که نفس برای بدن حالت ایجابی دارد و برای نفس حالت اعدادی؛ زیرا نفس تأثیرهای گوناگونی در بدن دارد که نشان از اتحاد آن با بدن و اعضای اوست. این تأثیرات را می‌توان در چند دسته قرار داد:

الف) تأثیر تدبیری نفس در بدن؛ مانند رشد و نمو، تغذیه، تولید مثل و حرکت ذاتی نطفه به سوی نفس شدن.

ب) تغییر حالت‌های بدنی به دلیل تغییرات نفسانی؛ مانند سرخی گونه به گاه شرم، زردی چهره هنگام ترس، ترشح غدد بزاقی در دهان زمان تصور ترشی‌ها.

ج) تأثیر احاطی بر بدن؛ مانند تشخیص جای درد و خارش. توضیح اینکه، نفس به گونه‌ای بر بدن احاطه دارد که جای درد و خارش را کاملاً می‌داند. حتی در شب تاریک نیز می‌تواند با انگشتش موضع درد و خارش را بیابد و آن را بخاراند، و مانند تخیل صور خیالی در حالت خواب که سبب احتلام می‌شود.

براین اساس، همه قوای مادی و مجرد و اعضای بدن، مراتب نفس به شمار می‌آیند؛ به گونه‌ای که می‌توان نفس را به صورت مخروطی تصویر کرد که رأس آن قوه عاقله است

و قاعده و پایه آن، صورت‌ها و موارد اعضای بدن قرار دارد. در این نگاه هر مرتبه بالاتر، علت ایجابی مرتبه پایین‌تر است و هر مرتبه پایین‌تر برای مرتبه بالاتر علت اعدادی است. بنابراین، نفس علت موجه بدن و بدن علت اعدادی و زمینه‌ساز حرکت جوهری استکمالی نفس است.

ان التدابير الذاتية الطبيعية التي للنفس في البدن كالنمو والتغذية وغيرهما و تغيير حالاته بسنوح الحالات النفسانية فيها كحمة الخجل و صفة الوجع و ظهور الرطوبة في جرم اللسان بتخيل شيء حامض و... يعطي اليقين باتحاد النفس مع صور الاعضاء ايضا كما انها متحدة مع موادها فاذا الكل من مراتب النفس فهي علي شكل المخروط نقطة رأسها القوة العاقلة و قاعدتها صور الاعضاء مع موادها و كل مرتبة عالية من مراتبها بالنسبة الي مادونها علة ايجابية و كل مرتبة سافلة بالنسبة الي مافوقها علة اعدادية ... (همانجا).

از سوی دیگر، معلول چون برخاسته از علت است، باید ویژگی‌های علت موجه خود را به نحو ضعیف‌تر داشته باشد؛ همچنان‌که علت موجه باید ویژگی‌های معلول را به نحو برتر داشته باشد. به بیان دیگر، رابطه نفس و بدن به صورت علت و معلول یا مستعد و مستعدله است. مستعد از آن نظر که مستعد است، پیوسته با مستعدله خود مطابق است؛ زیرا مستعد بالذات متوجه مستعدله خود است. چنین رابطه‌ای حاکی از نوعی اتحاد است؛ به گونه‌ای که بدن مرتبه نازل‌تر نفس، و نفس مرتبه عالی‌تر بدن است. براین اساس، علت موجه، حالت‌ها و ویژگی‌های خود را در مرتبه ضعیف‌تری در معلول به امانت می‌گذارد. شاهد آن، کار صنعت‌گران حرفه‌ای است که کارشان را بی‌درنگ و بدون تفکر و اندیشه به بهترین شکل انجام می‌دهند، با اینکه گاه حواس‌شان معطوف به امر دیگری است. این در حالی است که پیش از ملکه‌شدن حرفه موردنظر، بدون تفکر و دقت لازم نمی‌توانند چنین کاری را انجام دهند. این مثال به خوبی روشن می‌کند که اعمال بدنی، زمینه‌ساز پیدایش ملکه است و ملکه نفس نیز علت موجه اعمالی است که بی‌درنگ انجام می‌شوند.

و خصوصية المعلول تطابق خصوصية العلة المقتضية لها لانها منها كما أن خصوصية المستعد بماهو مستعد تطابق خصوصية المستعدله لانه متوجه بذاته اليه ... و النفس بعد وجودها يوجب صوراً في الاعضاء في كل حين تناسبها

مناسبة ذاتية حسب جهاتها الذاتية النفسانية التي اذا نزلت صارت بعينها صوراً خاصة في الاعضاء و من اجل ذلك قالت الفلاسفة الالهية ان النفس و البدن يتعاكسان ايجاباً و اعداداً ألا ترى صدور اعمال الصنائع في اربابها على احسن وجه و اكمل من القوة الفاعلة من دون تدبر و روية ... فباعمال البدن بالقوة المحركة تحصل ملكة تلك الاعمال في النفس اعداداً ثم من تلك الملكة تحصل في القوة المحركة حالة و مبدئية لتلك: الاعمال ايجاباً ... (همان، ج ۲، ص ۹۰-۹۱).

با توجه به اصول یادشده، پاسخ این پرسش که چگونه بدن عنصری و اعضای آن دوباره به همان نفس انسانی در آخرت می‌رسند و به همان نفسی تعلق می‌گیرند که در دنیا بدان تعلق داشته‌اند، و اینکه آقاعلی مدرس چه راهکاری برای آن ارائه می‌کند، کاملاً روشن می‌شود؛ راهکاری که طرحی بی‌بدیل در فضای فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. براین اساس، بدن و اعضای آن در سایه اتحاد و همراهی با نفس، ویژگی‌های آن را به خود می‌گیرند؛ ویژگی‌ای که با نفوس دیگران همگونی ندارد. از این رو، تنها با همان نفس متحد با خود همگونی دارد و به او ملحق می‌شود. بدن به دلیل ودایعی که از نفس گرفته، پس از مرگ نیز همچنان بدن بودنش را از دست نمی‌دهد، بلکه به عنوان اجزای بدن همان شخصی که در حیات دنیوی‌اش با او بوده، به حرکت خویش ادامه می‌دهد تا دوباره به نفس همین شخص بپیوندد. هر چند رابطه اعدادی بین نفس و بدن از بین رفته است، در نهایت به دلیل سنخیت بین او و نفس که در سایه امور فراوانی شکل گرفته است، دوباره به نفس خاص خود برمی‌گردد.

این اصل دقیقاً برخلاف نظر ملاصدراست؛ زیرا صدرا اعتقادی به حرکت استکمالی بدن عنصری پس از جدایی از بدن و نیل آن به نفس در حیات اخروی ندارد، بلکه بر این باور است که نفس متحد با بدن، در مراتب برتر همه کمالات وجودی مراتب پایین‌تر، مانند مرتبه مادی را با خود دارد؛ مرتبه‌ای که می‌توان آن را مرتبه جسم مثالی، بدن برزخی یا بدن اخروی دانست. اما حکیم مؤسس افزون بر پذیرش چنین سیر تکاملی‌ای در نفس، به سیر تکاملی بدن عنصری هم قائل است؛ بدنی که در سایه حرکت جوهری ذاتی، شایستگی پیدا می‌کند بدن برای نفس تکامل یافته اخروی شود. براین اساس، تفاوت دیدگاه حکیم زنوزی با صدرا روشن می‌شود.

مبانی و عناصر مشترک معاد جسمانی و تناسخ

مصادق بودن معاد جسمانی برای تناسخ، در صورتی فرض معقول دارد که مبانی و عناصر مشترکی بین آن دو وجود داشته باشد؛ درغیراین صورت، حتی طرح این بحث که آیا معاد جسمانی ملازم با تحقق تناسخ است، نامعقول خواهد بود. از مبانی مشترک می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. **جوهریت و وجود لئفسه بودن نفس:** اگر نفس وجود لغیره داشته باشد، نه امکان بقای آن هست و نه امکان انتقال آن به بدن دیگر؛ خواه صورت نوعیه بدن باشد یا عرضی برای بدن. در هر صورت، تصور بقای آن بدون بدن یا انتقال آن، به معنای انقلاب در ذات آن خواهد بود؛ انقلاب از «وجود لغیره» به «وجود لئفسه» که امتناع آن بدیهی است. براین اساس، نفس تنها زمانی می‌تواند باقی بماند یا دچار تناسخ شود که جوهری باشد که دارای وجود لئفسه است.

۲. **بقای نفس:** زوال نفس با اعتقاد به معاد یا تناسخ ناسازگار است؛ زیرا پذیرش زوال نفس و اعتقاد به معاد، به اعاده معدوم می‌انجامد؛ همچنان‌که زوال نفس با اعتقاد به تناسخ، به معنای پذیرش هم‌زمان وجود و عدم نفس است که تناقضی آشکار است. از این رو، تنها با این دیدگاه که نفس پس از مرگ حیاتش را از دست نمی‌دهد، آموزه معاد و نیز تناسخ معنای معقولی پیدا می‌کند.

۳. **اعتقاد به ثواب و عقاب:** بی‌تردید امکان اینکه درستکاران و نادرستکاران در این حیات به ثواب و عقاب برسند، وجود ندارد؛ امری که ضرورت معاد یا تناسخ را در پی دارد. حتی می‌توان مهم‌ترین انگیزه تناسخیان را در اعتقاد به تناسخ، توجه به ضرورت ثواب و عقاب دانست؛ چیزی که در زندگی نخست امکان آن وجود ندارد. از این رو، نفوس صالحان و طالحان با حلول در بدن‌های مادی، در زندگی یا زندگی‌های بعدی قرار می‌گیرد تا به سنت ضروری پاداش و مکافات جامه عمل پوشانده شود.^۱ البته فعلاً ما با

۱. ر.ک: توفیقی، ۱۳۷۹، ص ۴۰: «بر اساس قانون کارما که به معنای کردار است، آدمی نتیجه اعمال خود را در دوره‌های بازگشت مجدد خود در این جهان می‌بیند. کسانی که کار نیک انجام داده‌اند، در مرحله بعد به بدن انسان متنعمی منتقل شده، زندگی مرفه و خوشی دارند (نسخ) و آنان که کار بد می‌کنند، در بازگشت با بنوایی و بدبختی دست به گریبان خواهند بود و چه بسا به شکل حیوان (مسخ) یا نبات (فسخ) یا جماد (رسخ) بازگشت کنند». همچنین ر.ک: دل فیوجو، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۰۴. برای توضیح بیشتر راجع به کارما و مراحل

این نوع از تناسخ کاری نداریم و تنها بر این بحث تمرکز می‌کنیم که: آیا معاد جسمانی که در قیامت اتفاق می‌افتد، مصداق تناسخ است؟

۴. **ارتباط دوباره نفس با بدن عنصری:** اگر نفس پس از جدایی از بدن به هیچ‌رو با بدن عنصری ارتباط پیدا نکند یا با بدنی غیرعنصری ادامه حیات دهد، دیگر نه معاد جسمانی به جسم عنصری روی خواهد داد و نه تناسخی خواهد بود، ولی در صورتی که پای بدن عنصری در میان باشد و نفس به آن تعلق یابد یا بدن به نفس ملحق شود، قطعاً معاد جسمانی شکل می‌گیرد و فرض تناسخ نیز معقول خواهد بود.

رابطه تناسخ و معاد جسمانی

اکنون این پرسش به صورت جدی مطرح می‌شود که: آیا معاد جسمانی، مصداقی از تناسخ است یا خیر؟

پاسخ به این پرسش بر اساس تفسیرهای سه‌گانه از معاد جسمانی متفاوت خواهد بود.

الف) رابطه تناسخ و تفسیر اول از معاد جسمانی

در تفسیر اول اعتقاد بر این بود که در قیامت حیاتی دوباره برای انسان شکل می‌گیرد که همراه با بدن عنصری است؛ بدنی که از قبر برمی‌خیزد و حیاتی جسمانی می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت این شخص همان شخصی است که در دنیا زندگی می‌کرده است.

این معنا همچنان که ملاصدرا بدان تصریح کرده،^۱ با تناسخ هماهنگ است؛ چون در تناسخ ملکی، نفس به بدنی عنصری تعلق می‌گیرد؛ خواه از مواد همان بدن دنیوی درست شود که در این صورت، هر چند به لحاظ عرفی همان بدن است، به لحاظ تشخیص بدنی جدید است، یا از مواد دیگری ساخته شود که شبیه به همان بدن دنیوی است.

چهارگانه کارما نک: سینگ، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹-۱۱۸؛ شایگان، ۱۳۶۲، ص ۴۷۴.

۱. ملاصدرا در نقد کلام غزالی که معاد جسمانی را به معنای آماده‌شدن بدن عنصری و تعلق روح به آن می‌داند، تأکید می‌کند که بر این اساس، فرقی بین حشر و تناسخ ملکی نخواهد بود. رک: صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۷۴: «إن زيدا الشيخ هو بعينه الذي كان شابا و هو بعينه الذي كان طفلا و جنينا و صغيرا في بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء ففي الحشر أيضا كذلك و المتلزمون عود الأجزاء مقلدون بلا دراية. أقول: هذا كلام في غاية الإجمال و لم يظهر منه الفرق بين التناسخ و الحشر».

ب) رابطه تناسخ و تفسیر ملاصدرا از معاد جسمانی

تفسیر دوم این بود که انسان در ادامه حیات دنیوی خود، در حیاتی برتر با همان بدن محشور می‌شود، ولی این‌همانی بدن دنیوی و اخروی از این باب است که بدن اخروی به لحاظ وجودی، مرتبه برتر همین بدن مادی است و در واقع بدن جسمانی مثالی است، نه جسمانی عنصری.

بر اساس این تفسیر، هیچ‌گونه تناسخی روی نمی‌دهد؛ چون از بدن عنصری دنیوی خبری نیست؛ درحالی‌که رکن اصلی تناسخ، وجود بدن عنصری است. از این رو، ملاصدرا با نفی تناسخ در معاد جسمانی، تفاوت آن دو را این‌گونه بیان می‌کند: در معاد جسمانی بدنی که وجود دارد، به تبعیت نفس و با قدرت او پدیدار می‌گردد؛ درحالی‌که در تناسخ ماده‌ای به نام بدن وجود دارد که نفس که صورت آن به شمار می‌آید، بر آن افزوده می‌شود.

أن البدن الأخروي موجود في القيامة بتبعية النفس لا أنها مادة مستعدة يفيض عليها صورتها وقد مر الفرق بين الوجهين و لا تناسخ إلا في الوجه الأخير.^۱

ج) رابطه تناسخ و تفسیر حکیم مؤسس از معاد جسمانی

تفسیر حکیم مؤسس از معاد جسمانی این بود که بدن به دلیل ودایعی که از نفس گرفته، پس از مرگ نیز همچنان بدن بودنش را از دست نمی‌دهد، بلکه به‌عنوان اجزای بدن همان شخصی که در حیات دنیوی‌اش با او بوده، به حرکت خویش ادامه می‌دهد، تا دوباره به نفس همین شخص بپیوندد. هرچند رابطه اعدادی بین نفس و بدن، از بین رفته است، در نهایت به دلیل سنخیت بین او و نفس که در سایه امور فراوانی شکل گرفته است، دوباره به نفس خاص خود برمی‌گردد.

با وجود بدن عنصری و ایجاد ارتباط میان نفس و بدن، یعنی با تحقق رکن چهارم از عناصر مشترک بین معاد جسمانی و تناسخ، به نظر می‌رسد تحقق تناسخ ملکی با چنین تفسیری از معاد جسمانی ضروری است، ولی باین حال حکیم مؤسس آن را نمی‌پذیرد و ماهیت معاد جسمانی را غیر از تناسخ می‌داند.

توضیح اینکه، حکیم مؤسس در آثار خویش ابتدا برای بطلان تناسخ شاهد می‌آورد و

۱. صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۷۰ - ۲۷۱.

سپس با عنایت به تفسیر خود از معاد جسمانی، آن را تبیین می‌کند. وی در در تعلیقات جلد دوم اسفار به این حقیقت تصریح می‌کند که نپوسیدن بدن برخی از بزرگان که به تجربه ثابت می‌شود، خود دلیل بر بطلان تناسخ است.

و الشاهد علی ذلك [أي علی ان هذا البدن يصير متعلقا لنفسه و روحه في الآخرة تعلق ايجابيا بعد ما كان في الدنيا اعداديا] عدم تلاشي ابدانهم كالانبياء و الاوصياء و الاولياء و قد رأي جمع الفضلاء الثقات جسد ابن بابويه اعلى الله مقامه كما مات من غير تغيير و تبدد و كذا ما ينقل من جسد الكليني قدس سره و هذا أيضا شاهد قوی علی بطلان التناسخ... (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴).

زیرا حاکی از آن است که بین این نفس و بدن مخصوص آن، رابطه‌ای ایجابی برقرار است؛ رابطه‌ای که در حیات دنیوی از سوی نفس ایجابی، ولی از سوی بدن اعدادی بود که با مرگ رابطه اعدادی از بین می‌رود، ولی رابطه ایجابی برقرار است؛ رابطه‌ای که نمی‌توان بین آن و بدن دیگر یا بین بدن دیگر و این نفس قائل شد.

اعتقادنا ان هذا البدن يصير متعلقا لنفسه و روحه في الآخرة تعلق ايجابيا بعد ما كان في الدنيا اعداديا و لذا قالوا: ان النفس و البدن متعاكسان أي يتأثر كل واحد من الآخر و لذا يمكن [لا يمكن] الانفكاك بينهما و لذا اذا بلغ النفس الى مقام لا تتأثر من البدن و صارت موجبة له كالعقول لا تنفك عن البدن (همان، ج ۲ ص ۲۹۳ - ۲۹۴)

حکیم مؤسس پس از بیان این شاهد و ارائه توضیحی درباره آن، با استفاده از سه مقدمه معاد جسمانی را ترسیم می‌کند و آن را غیر از تناسخ ملکی می‌داند. سه مقدمه یادشده از این قرار است:

مقدمه اول: در قوس نزول هر مرتبه عالی، اقتضای مرتبه دانی را دارد. مثلاً عقول مقتضی نفوس، نفوس مقتضی طبایع (صورت‌های نوعیه معدنی و عنصری) و در نهایت طبایع مقتضی هیولای اولی خواهند بود.

إن في قوس النزول كل مرتبة عالية مقتضية لمرتبة دانية فالعقول للنفوس و هي للطبائع و هي للهيوليات (همان، ج ۲ ص ۲۹۴).

مقدمه دوم: قوس صعود، به لحاظ ذات و تأثیر با قوس نزول مطابقت دارد؛ به گونه‌ای که طفره بین مراتب محال است. به دیگر بیان، ترتیب در قوس صعود و ترتیب

در قوس نزول به صورت متعکس بر یکدیگر تطابق دارند.

ان قوس الصعود و النهايات مطابق لقوس النزول و البدايات ذاتا و تأثيرا و الطفرة
محال (همان، ج ۲ ص ۲۹۴ - ۲۹۵).

مقدمه سوم: عالم ماده با همه آسمانها و زمینهایش و همه انواع جسمانی، اعم از طبایع و نفوسی که در آن هستند، از نقص به سوی کمال در حرکت اند و به دیگر بیان، دارای حرکت جوهری اشتدادی اند؛ زیرا اینکه عشق فطری و غریزی به سوی کمال در هر چیزی وجود دارد، قریب به بدیهی است. براین اساس، در قوس نزول، اشیا ق عالی به سافل، از نوع تأثیر و اقتضاست؛ همچنانکه اشتیاق سافل به عالی از نوع تشبه به مبدأ است و در قوس صعود سافل به دلیل اشتدادی که برای صعود دارد، همیشه مشتاق عالی است. براین اساس، هیولی اشتداد جسم شدن دارد و به تبع مشتاق آن است، جسم اشتداد نبات شدن دارد و مشتاق آن است، نبات اشتداد حیوان شدن دارد و مشتاق آن است و در نهایت حیوان اشتداد انسان شدن دارد و مشتاق آن است. براین اساس، عقلاً حرکت نزولی امکان تحقق ندارد؛ زیرا اولاً فعلیت نمی تواند حامل قوه خویش باشد و ثانیاً نمی شود چیزی نابودکننده خویش باشد.

ان عالم الكون أي المواد و الحركات من السموات و الارضين و ما فيها و طبائعها و نفوسها كلها متحركة من نقص الی کمال كما قالوا «الكل شيء جبلي و عشق غریزي الی الکمال» و ما قالوا قریب من البدیهی فان قوس النزول لاحظة فکل عال بالنسبة الی سافله مشتاق الی التأثير و الاقتضاء و التشبه بالمبدأ و فی قوس الصعود فکل سافل مشتاق دائما و تستعد للصعود فالهیولی للجسمية و الجسم للنباتية و هو للحيوانية و هو للانسانية فهل رأیت شيئا يستعد للنزول و هو محال عقلا اذ الفعل لا یصیر بنفسه قوة و لا یكون الشيء معدما لنفسه (همان، ج ۲، ص ۲۹۵).

براین اساس، وقتی زمین و آسمانها به کمال لایق خویش برسند و «به زمین و آسمان دیگری تبدیل شوند» و از سوی دیگر، نفوس نیز در سعادت و شقاوت به سعادت برزخی خویش برسند، ابدان رشدا یافته اشتداد می یابند نفوس به آنها تعلق گیرد. البته تکاملی که برای نفوس در دنیا حاصل شده، به دلیل تبعیت و همراهی طبایع و بدنهای مخصوصی بود که در دنیا همراه آنها بودند؛ زیرا بین آنها رابطه علیت برقرار بود؛ رابطه ای که وجود مناسب

تام بین معلول علت را ضروری می‌کند؛ مناسبتی که بین معلول و چیزی غیر از علت خاصش وجود ندارد؛ زیرا اگر چنین باشد؛ ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. براین اساس، تناسخ و امثال آن محال است و معاد جسمانی نوعی از تناسخ یا شبیه به آن نیست.

فاذا کملت الارض (یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات) و کملت کمالات لایقا بها و کملت النفوس فی البرازخ سعاده و شقاوة علی درجاتها استعدادت الابدان لتعلق النفوس و استکملت النفوس لاقتفاتها طبائعها و ابدانها الخاصة بها فی الدنیا از المعلول یجب ان یکون مناسبة تامة لایکون بینه و بین غیرها و الالزم الترحیح بلامرجح فبطل التناسخ و اشباهه (همان، ج ۲ ص ۲۹۵).

از این بیان به دست می‌آید که برای تحقق تناسخ، باید عنصر دیگری نیز قائل شویم و آن اینکه، اگر فرض کنیم X نفس بدن خاصی به نام p باشد، برای تحقق تناسخ X نباید به P تعلق گیرد، بلکه حتماً باید به O یا هر بدن دیگری غیر از P تعلق گیرد. براین اساس، اگر X به P تعلق گیرد، به دلیل مناسبتی که پیش از آن در حیات دنیوی با آن داشته، تناسخ روی نمی‌دهد و هیچ لازمه محال عقلی نیز بر آن بار نمی‌شود.

بدین ترتیب، بدن دنیوی پس از مرگ و جدایی از نفس خاص خود با همه مناسبت و سنخیتی که با آن داشته، به حرکت جوهری اشتدادی خود ادامه می‌دهد تا به ترازوی از رشد برسد که نفس تکامل یافته‌اش در حیات دنیوی، در حیات اخروی نیز به آن تعلق گیرد.

جمع بندی

حکیم زنوزی همچون دیگر اندیشمندان مسلمان، تناسخ را با همه اقسامش باطل می‌داند و همانند ملاصدرا از امتناع تناسخ جانب‌داری می‌کند. وی از سوی دیگر، طرفدار معاد جسمانی است؛ آن هم با تفسیر ویژه‌ای که ارائه می‌دهد. وی با تکیه بر اصولی مانند حرکت اشتدادی جوهری در نفس و بدن - حتی پس از جدایی نفس از بدن - بر این باور است که بدن و اعضای آن در سایه اتحاد و همراهی با نفس، ویژگی‌های آن را به خود می‌گیرند؛ ویژگی‌هایی که با نفوس دیگران همگونی ندارد. از این رو، تنها با همان نفس متحد با خود همگونی دارد و به او ملحق می‌شود. بدن به دلیل ودایعی که از نفس گرفته، پس از مرگ نیز همچنان بدن بودنش را از دست نمی‌دهد، بلکه به عنوان اجزای بدن همان شخصی که در حیات دنیوی‌اش با او بوده، به حرکت خویش ادامه می‌دهد تا

دوباره به نفس همین شخص بپیوندد. هرچند رابطه اعدادی بین نفس و بدن، از بین رفته است، در نهایت به دلیل سنخیت بین او و نفس که در سایه امور فراوانی شکل گرفته است، دوباره به نفس خاص خود برمی‌گردد. باین‌حال، چنین رویدادی از مصادیق تناسخ نیست و ماهیت معاد جسمانی غیر از تناسخ است.

حکیم مؤسس معاد جسمانی را با استفاده از سه مقدمه ترسیم می‌کند و آن را غیر از تناسخ ملکی می‌داند. سه مقدمه پیش گفته از این قرارند:

مقدمه اول: در قوس نزول هر مرتبه عالی، مرتبه دانی را اقتضا دارد. مثلاً عقول مقتضی نفوس، نفوس مقتضی طبایع (صورت‌های نوعیه معدنی و عنصری) و در نهایت طبایع مقتضی هیولای اولی خواهند بود.

مقدمه دوم: قوس صعود، به لحاظ ذات و تأثیر با قوس نزول مطابقت دارد؛ به‌گونه‌ای که طفره بین مراتب محال است. به دیگر بیان، ترتیب در قوس صعود و ترتیب در قوس نزول به صورت متعکس بر یکدیگر تطابق دارند.

مقدمه سوم: عالم ماده با همه آسمان‌ها و زمین‌هایش و همه انواع جسمانی، اعم از طبایع و نفوسی که در آن هستند، از نقص به سوی کمال در حرکت‌اند؛ یعنی حرکت جوهری اشتدادی دارند.

براین‌اساس، وقتی زمین و آسمان‌ها به کمال لایق خویش برسند و از سوی دیگر، نفوس نیز در سعادت و شقاوت به سعادت برزخی خویش دست یابند، بدن‌های رشدیافته استعداد می‌یابند نفوس به آنها تعلق گیرد. البته تکاملی که برای نفوس در دنیا حاصل شده، به دلیل تبعیت و همراهی طبایع و بدن‌های مخصوصی بود که در دنیا همراه آنها بودند؛ زیرا بین آنها رابطه علیت برقرار بود؛ رابطه‌ای که وجود مناسبت تام بین معلول علت را ضروری می‌کند؛ مناسبتی که بین معلول و چیزی غیر از علت خاصش وجود ندارد؛ زیرا اگر چنین باشد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. براین‌اساس، تناسخ و امثال آن محال است و معاد جسمانی نوعی از تناسخ یا شبیه به آن نیست.

بدین ترتیب، بدن دنیوی پس از مرگ و جدایی از نفس خاص خود با همه مناسبت و سنخیتی که با آن داشته، به حرکت جوهری اشتدادی خود ادامه می‌دهد تا به ترازوی از رشد برسد که نفس تکامل‌یافته‌اش در حیات دنیوی، در حیات اخروی نیز به آن تعلق گیرد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). الاضحویة فی المعاد. [بی جا: بی نا].
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب (ج ۳). بیروت: دار صادر.
۳. بستانی، بطرس (بی تا). دائرة المعارف. قاموس عام لكل فن و مطلب (ج ۶). بیروت: دارالمعرفة.
۴. توفیقی، حسین (۱۳۷۹). آشنایی با ادیان بزرگ. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)؛ قم: مؤسسه فرهنگی طه؛ مرکز جهانی علوم اسلامی.
۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). شرح العیون فی شرح العیون. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۶. خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). ترتیب کتاب العین (ج ۳). تحقیق المهدی المخزومی، ابراهیم سامری؛ تصحیح اسعد الطیب. قم: اسوه.
۷. دل فیوجو، تییرا (۱۴۱۹ق). الموسوعة العربية العالمية. التعریب، ج ۷، ط. ۲. الرياض: مؤسسة اعمال الموسوعة للنشر و التوزیع.
۸. نزوی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات آقا علی مدرس طهرانی (ج ۱-۲). مقدمه، تصحیح و تنظیم محسن کدیور. تهران: اطلاعات.
۹. سینگ، دارام ویر (۱۳۸۱). آشنایی با هندوئیسم. ترجمه سیدمرتضی موسوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. شایگان، داریوش (۱۳۶۲). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. چاپ سوم. تهران: امیر کبیر.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹). الاسفار الاربعة (ج ۸-۹). چاپ دوم. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۲. _____ (بی تا). الشواهد الربوبية. تعلیقه ملاهادی سبزواری. چاپ دوم. قم: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۷۲). گوهر مراد. با تصحیح و تحقیق و مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۴. مصطفی، ابراهیم و دیگران (بی تا). المعجم الوسیط. استانبول: دار دعوة.