

معاد جسمانی از منظر دو حکیم

آقا علی مدرس زنوزی و آیت الله رفیعی قزوینی

سید علی علوی قزوینی^۱

چکیده

معاد جسمانی از اصول عقائد اسلامی است که خداوند متعال در قرآن کریم به صراحت از آن یاد کرده است، تا قرن دهم هجری حکیمان اسلامی تنها راه اثبات آن را تعبد به وحی می دانستند، ولی در قرن یازدهم هجری صدر المتألهین شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ ه.ق) افزون بر آن به برهانی کردن آن نیز همت گماشت. نظریه او مورد نقد فیلسوفان بعدی، از جمله مرحوم آقا علی مدرس زنوزی طهرانی (ره) (متوفی ۱۳۰۷ ه.ق) قرار گرفت. وی با نقد صدر المتألهین به طرح نظریه ابتکاری خود در این موضوع پرداخت که بعدها مورد پذیرش برخی از اعظم و اکابر فلاسفه اسلامی، از جمله حکیم متأله مرحوم آیه الله میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی ره (متوفی ۱۳۹۵ ه.ق) قرار گرفت. به عقیده آقا علی مدرس (ره) بر خلاف تصور رایج میان عوام متشرعه، معاد جسمانی، نزول دوباره نفس پس از مفارقت از بدن به همان بدن عنصری دنیوی با حفظ مرتبه دنیویت آن نیست، زیرا این امر از مستحیلات عقلیه است، بلکه معاد جسمانی صعود بدن در اثر حرکات جوهریه و استکمالات ذاتیه به سوی نفس مفارق است.

ما در این نوشتار با استفاده از کلمات حکیم مؤسس مرحوم آقا علی مدرس (ره) به شرح و توضیح نظریه علامه رفیعی (ره) در باب معاد جسمانی می پردازیم. کلید واژه‌ها: معاد جسمانی، ابوالحسن رفیعی قزوینی، آقا علی زنوزی، سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، بدن مثالی، حرکت جوهری.

۱. عضو هیأت علمی پردیس قم دانشگاه تهران E-mail: saalavi@ut.ac.ir

مرحوم آیت‌الله علامه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، قدس‌الله نفسه الزکیه، از اعظم و اکابر فلاسفه اسلامی و از شارحان برجسته مبانی حکمت متعالیه در قرن اخیر به شمار می‌رود. حدت ذكاء و قوت حافظه و لطف تقریر و سلاست بیان ایشان، مورد اتفاق جمله خواص و معاصرین وی بوده، و به فرموده برخی اساتید: «آن جناب در تفسیر آراء و افکار صدر المتألهین و حلّ معضلات کتاب شریف / سفار از تبحر و تمهر اعجاب‌انگیزی برخوردار بوده» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ص ۲).

از ویژگی‌های آن حکیم فرزانه، جمع میان ایجاز و اتقان در نوشتار است، به گونه‌ای که برخی او را در این جهت به معلم‌ثانی فارابی تشبیه کرده‌اند (همان، ص ۲). لقاء مطالب عرشی حکمی و عرفانی در قالب عبارات موجز و دقیق سبب شده است تا درک صحیح و عمیق آراء و انظار این حکیم متآله جز با احاطه کامل به اندیشه‌های متقدّمان و پیشگامان حکمت متعالیه میسر نگردد.

از آراء و نظریات ویژه این فیلسوف الهی، نظریه وی در باب «معاد جسمانی» است که به طور کلی با رأی صدر المتألهین شیرازی (ره) (متوفی ۱۰۵۰ ه. ق) متفاوت و کاملاً متأثر از مکتب فلسفی حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی (متوفی ۱۳۰۷ ه. ق) است.

مرحوم آقاعلی مدرس طهرانی، فرزند ملا عبدالله زنوزی طهرانی (متوفی ۱۲۵۷ ه. ق)، یکی از چیره‌دست‌ترین شارحان آراء صدر المتألهین و مبانی حکمت متعالیه در قرن گذشته است. وی دارای تألیفات متعددی در موضوعات مختلف فلسفی است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان از کتاب *سبیل الرشاد فی اثبات المعاد* و نیز *بدایع الحکم* نام برد، کتاب اخیر از مهم‌ترین کتب فلسفی به زبان فارسی است و در واقع این کتاب اولین کتاب در موضوع فلسفه تطبیقی میان تفکر فلسفی غرب و شرق به شمار می‌رود.

آقاعلی مدرس دارای نظریات ابتکاری فراوانی در مسائل گوناگون فلسفی است؛ چنانچه استاد فقید مرحوم آقا سید جلال‌الدین آشتیانی (ره) درباره او گوید: «آقاعلی

از اکابر فلاسفه و از اعظام ستارگان مکتب صدرالمتألهین است، بسیار شخص محقق و در احاطه به کلمات مشایخ، کم نظیر و اهل تصرف در مبانی بوده» (آشتیانی، ۱۳۶۰، پاورقی ص ۹۱). مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی نیز در این خصوص گوید: «آقاعلی مدرس زنوزی که از پیشروان کاروان خرد در قرن پیش بوده بیش از حکیم سبزواری از قریحه نقادی و ابتکاری بهره داشته است. او در کتاب *بدایع الحکم* و سایر رسالات خود پیوسته در جستجوی راه‌حل‌های تازه‌ای برای مشکلات فلسفه می‌باشد و چندان به تقریر و تحریر فلسفه صدرالمتألهین نمی‌پردازد.

برخی از آراء فیلسوفانه این مدرس عالی‌مقام حکمت در محافل علمی مشهور است که از جمله آنها تقسیمات او در اعتبارات ماهیت و نیز نظریه ابتکاری او در معاد جسمانی و در حمل هو هویت و بسیاری از مسائل معضله فلسفه است...» (حائری یزدی، ۱۳۶۲، مقدمه، ص ۲۱)

از جمله نظریات ابتکاری مرحوم آقاعلی مدرس طهرانی، نظریه وی در باب معاد جسمانی است که وی مبانی آن را در کتاب *سبیل الرشاد فی اثبات المعاد* به‌طور مفصل تحریر و تنقیح نموده است. نخستین فیلسوفی که در مسأله معاد جسمانی بر مبنا و ممشای آقاعلی مدرس سلوک کرده، فقیه و اصولی نامدار، مرحوم آیت ا... شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی (متوفی ۱۳۶۱ هـ.ق) است. وی در رساله تألیفی خود به‌نام *رساله فی اثبات المعاد الجسمانی*، بدون اشاره به نام مرحوم آقاعلی مدرس، مبانی عقلی نظریه او را در باب معاد جسمانی تحریر و تقریر کرده و حتی در برخی مواضع کتاب، عین عبارات مرحوم حکیم مدرس در کتاب *سبیل الرشاد فی اثبات المعاد* را به‌کار گرفته است.

مسئله مرحوم علامه رفیعی قزوینی (ره) نیز در باب معاد جسمانی کاملاً متأثر از نظریه حکیم مؤسس است. شاهد این امر حواشی محققانه ایشان بر کتاب *سبیل الرشاد فی اثبات المعاد حکیم آقاعلی مدرس* است. این امر گویای آن است که ایشان نظریات حکیم مؤسس را به دقت مورد مطالعه و امعان نظر قرار داده و آن را تلقی به قبول نموده و در آراء و انظار خود در باب معاد جسمانی بر همان ممشای مشی کرده است، ولی از آنجایی که دأب این حکیم فرزانه بر ایجاز و اختصار در

عبارات بوده، لذا در کلمات وی مبانی این نظریه به طور مشروح و مفصل مطرح نشده و تنها به بیان نظریه در قالب عباراتی کوتاه بسنده شده است. از این رو ما در این نوشتار تلاش کرده‌ایم تا با استفاده از کلمات حکیم مرحوم مرحوم آقا علی مدرس طهرانی (ره) به توضیح و تبیین نظریه مرحوم علامه رفیعی (ره) در باب معاد جسمانی بپردازیم. ان شاء الله.

طرح بحث

مسأله معاد جسمانی یکی از اصول و امهات عقائد اسلامی است که صریح آیات قرآن کریم، و روایات منقوله از ائمه طاهرين سلام الله عليهم اجمعين، به آن ناطق است. چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: «قال من يحيى العظام و هي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل شيء عليم» (سوره يس، آیه ۷۸)، و نیز می‌فرماید: «أيحسب الإنسان أن لن نجتمع عظامه، بلى قادرين على أن نسوي بنانه» (سوره قیامة، آیه ۳)

معاد جسمانی از ضروریات دین مبین اسلام است و اعتقاد به آن شرط اسلام و ایمان است؛ به گونه‌ای که انکار یا تردید در آن مساوق با تکذیب رسالت و موجب کفر و الحاد است؛ لذا در هیچ دوره‌ای از ادوار تاریخ اسلام، از هیچ حکیم یا متکلم مسلمانی قول به انکار معاد جسمانی حکایت نشده است و به فرموده حکیم مؤسس در کتاب *سبیل الرشاد*، هر کس سراغی از آن دارد آن را عرضه نماید: «و من يدعی أنه وقف على ذلك من واحد منهم مع كونه عالماً بلسانهم و مصطلحاتهم و متبّعاً فی کلماتهم و کتبهم فنلتمس منه أن یرینا لنطلع علیه». (کدیور، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰). تا قرن دهم هجری، رأی حکیمان اسلامی بر این استوار بود که تنها راه اثبات معاد جسمانی، طریق نقلی است، زیرا اصولاً بحث معاد امری فراتر از طور عقل و ادراک است. چنانچه رئیس‌الحکماء ابوعلی سینا در مقاله نهم از الهیات شفا در فصل معاد در این خصوص گوید:

«و بالحرى أن نحقق هیهنا احوال الأنفس الانسانية إذا فارقت أبدانها و أنّها إلى آية حالة تصير، نقول: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع و لا سبيل

إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذى للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلوم لا تحتاج إلى أن تعلم، و قد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها سيّدنا و نبينا و مولينا محمّد بن عبدالله (ص) حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن ...» (ابن سينا، ۱۴۰۶، فصل هفتم، مقاله نهم، ص ۴۲۳). در قرن دهم در حوزه عقلی شیراز اولین گام در زمینه بحث عقلی معاد جسمانی، توسط غیاث الدین منصور دشتکی (متوفی، ۹۰۳ هـ ق) برداشته شد، هر چند که نظریه وی توسط حکیم معاصرش جلال الدین دوانی (متوفی، ۹۰۸ هـ ق) مورد انتقاد و ایراد قرار گرفت، ولی پس از چندی صدرالمتألّهین شیرازی با تمسک به اصول و مبانی خود در حکمت متعالیه به اقامه برهان عقلی بر معاد جسمانی همّت نهاد.

اولین نزاع میان حکماء اسلامی در بحث معاد — پس از اذعان به حشر ابدان در قیامت کبری — آن است که آیا بدن محشور در قیامت از نوع بدن عنصری است، یا جسمی اثیری، و یا بدن مثالی، و یا حتی بدنی هور قلبیائی است؟ برخی از حکماء به دلائلی، حشر ابدان دنیوی را در قیامت کبری امری محال دانسته و از سوی دیگر به ملاحظه تعبّد به نصوص دینی دالّ بر ثبوت معاد جسمانی، تنها راه حلّ مسأله را در حشر ابدان مثالی (نظریه شیخ شهاب الدین سهروردی)، یا بدن هور قلبیائی (نظریه شیخ احمد احسائی)، و یا اتحاد نفس با اجسام فلکی و اثیری (نظریه منسوب به معلم ثانی، فارابی) دانسته‌اند، ولی هیچ یک از نظریات یاد شده با ظاهر متون دینی سازگار نیست، و نیز فاقد دلیل عقلی معتبر می‌باشند. از این رو رأی غالب حکماء اسلامی در مسأله معاد جسمانی بر حشر ابدان عنصری دنیوی در قیامت است.

نزاع دیگری که میان فلاسفه اسلامی مطرح است، آن است که آیا بدن عنصری محشور شده در رستاخیز کبری، عین همان بدن دنیوی است یا خیر؟ و بر فرض مثبت بودن پاسخ، اصولاً ملاک و معیار «عینیت» چیست؟ غالب متکلمان اسلامی معتقدند همین بدن عنصری دنیوی بعینه با جمیع خصوصیات و مشخصات دنیویه محشور خواهد شد، چرا که در غیر این صورت باید در قیامت، فرد دیگری غیر از فرد نیکوکار یا گناهکار دنیوی پاداش یا کیفر داده شوند و این صحیح نیست. لذا در عقیده ایشان معنای «عینیت» همان معنای مطابقی و تحت‌اللفظی آن است (تفتازانی،

۱۴۰۶، ج ۵، المقصد السادس، الفصل الثانی، ص ۸۲-۱۰۰؛ قوشچی، بی تا، ص ۳۷۷-۳۸۰).

در مقابل، فیلسوفان و حکماء اسلامی معتقدند حشر بدن عنصری دنیوی بعینه با وصف و مرتبه دنیویت آن بدون هیچ تغییر و تحولی در آن، استحاله عقلی دارد؛ زیرا لازمه آن اعاده معدوم و یا سیر قهقهرائی و نزولی نفس از مرتبه تجرد به عالم ماده است که خود از مستحیلات عقلیه است. حکیم نحریر و فیلسوف دانا آقاعلی مدرس طهرانی هم در این رابطه گوید: «و اعلم ان الظاهر بین المسلمین بالاشاعره و من یحذو حذوهم فی الجمود علی الظواهر و المتبادرات التی منشأ تبادرها أنسهم بالدنیا و الفهم بالمحسوسات التی فیها و محبتهم بمستلذاتها و وحشتهم عن دار غیرها و محسوسات ینغیر محسوساتها و مستلذات ینخالف مستلذاتها زعموا ان المعاد هو الدنیا بعینها و ان العود انما هو عود النفس من البرزخ الی الدنیا و تعلّقها ببدنها الدنیوی ثانیاً کتعلّقها به قبل مفارقتها عنه بلا فرق یعتقد به، فالدار الآخرة عندهم هی الدنیا بعینها و العود هو رجوع النفس الیها فتتحرك النفس من البرزخ الی البدن الدنیوی الذی بقى فی الدنیا متفرقة الأجزاء بعد اجتماع أجزائها المتفرقة ثانیاً و صیورتها قابلة لتعلّق النفس بها. و هذا القول مع انه باطل بوجوه عقلیة. مخالف لضرورة النقل أيضاً، و ذلك معلوم لمن راجع الی ما ارتکز فی نفسه من الدین فی بدو أمره قبل ورود الشبهات و العصبیة و المأنوسات علیه، و لبعض الآیات القرآنیة کقوله سبحانه «و لقد علمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون» فانه صریح بمخالفة نشأة الدنیا لنشأة الآخرة» (مدرس طهرانی، بی تا، ص ۹۳)

مرحوم علامه رفیعی قزوینی (ره) نیز در برخی حواشی خود بر کتاب شریف *اسرارالحکم* مرحوم حکیم سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ ه.ق) به این نکته تنبیه فرموده و مطابق ممشای آقاعلی مدرس (ره) در پاسخ به یکی از شبهات منکرین معاد که به شبهه «آکل و مآکول» معروف است، فرموده است:

«بر عارف بصیر و نقاد خبیر هویدا است که ورود این شبهه و اعضاء آن مبنی بر این است که معاد در معاد بدن دنیوی مادی با وصف دنیویت و مادیت باشد و این خود به موجب براهین صحیح نیست ... و إلا لبطل الفرق بین النشأتین و لم یکن الدنیا مزرعة للآخرة كما لا یخفی علی المحقق». (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶، ص ۹۸). همان

گونه که در کلام آیتین علمین مذکور گردید، عود نفس به بدن دنیوی بعینه با حفظ تمام آثار و لوازم نشأه مادی مستلزم تجدید دار دنیا و بطلان فرق بین نشأه اولی و آخرت است که این امر علاوه بر مخالفت با ظواهر قرآن کریم، مخالف با براهین عقلیه است. زیرا اولاً آیه شریفه «ولقد علمتم النشأه الأولى فلولا تذکرون» (سوره واقعه، آیه ۶۲) صریح در آن است که نشأه آخرت با نشأه اولی و دار دنیا متفاوت است، و اگر عود نفس به عین بدن دنیوی با حفظ مرتبه دنیوی و رتبه مادی صورت گیرد، تفاوت بین دار دنیا و آخرت از میان می‌رود و دنیا مزرعه آخرت نخواهد بود.

ثانیاً این عقیده با براهین عقلیه نیز مخالف است؛ زیرا لازمه آن یا اعاده معدوم است بعینه که خود از مستحیلات عقلیه است، و یا تنزل وجود پس از رسیدن به مرتبه کمال و فعلیت به مقام قوه و استعداد که این نیز امری محال و ممتنع است، و اما بیان ملازمه بدین قرار است که اصولاً بنابر مبانی حکمت متعالیه، که متخذ از نصوص قرآن کریم و متون دینی است، حقیقت مرگ عبارت از رجوع نفس به عالم خود و استکمال و غناء او از عالم ماده و خروج از قوه به فعلیت و استکمال ذاتی است، و بدیهی است که رجوع نفس از عالم مجرد به بدن دنیوی عنصری به معنای نزول از مقام فعلیت به مقام قوه و استعداد خواهد بود که این امر از مستحیلات عقلیه است؛ زیرا سیر قهقرائی و نزولی در دار هستی محال و ممتنع است. از اینجا روشن می‌شود سر کلام الهی که در پاسخ کسانی که در قیامت گویند: «رب ارجعون لعلی أعمل صالحاً فیما ترکت»

می‌فرمایند: «کلاً إنها کلمه هو قائلها» (سوره المؤمنون، آیه ۱۰)

مرحوم علامه رفیعی قزوینی (ره) در حواشی حکیمانه خود بر سبیل الرشاد فی اثبات المعاد مرحوم آقاعلی مدرس طهرانی به این نکته اشاره فرموده است. از آنجایی که این حاشیه ارزشمند در مجموعه حواشی ایشان درج نشده است، لذا ما به مناسبت بحث، آن را به عین عبارات ذیلاً نقل می‌کنیم، ایشان در ارتباط با بحث فوق می‌فرمایند: «و الحاصل إن النفس الناطقه بعد بلوغها الی الکمالات الحاصلة فی سنخ ذاتها و جوهر حقیقتها، و بعد تحصيلها الکمالات اللاتقه بجوهر وجودها لم ینزل الی مرتبه ارتفعت عنها، و إن النفس انما تعلقت بالبدن لأجل تحصيل الکمالات و

لاکتساب الكمالات فی سنخ ذاتها و جوهر حقیقتها، و بعد تحصیلها الكمالات اللائقة بجوهر وجودها و حصلت لها الكمالات اللائقة بذاتها و وصلت إلى الغایة التي تتحرك لأجلها و صارت الغایة صورة ذاتها و اتحدت بأصلها و فارقت الآلات البدنية تستغنى عن الآلة لتبديل قوتها فعلية، و هو المراد من الموت و مفارقة النفس عن البدن، لا تعود الى المقام الذي كان لها قبل التحصل لأنها لو تنزلت إلى ما ارتفعت عنه و تعلقت بالبدن الدنيوي لزم أن تكون فعليتها قوة، لأن تعلقها به كاشف عن احتياجها إلى الآلة لتحصيل الكمالات التي بها تصير بالفعل و قد فرض إنها صارت بالفعل، و تعلقها بالبدن ينافي استغنائها عنه، و تعلقها ثانياً بالبدن عين صيرورة الفعلية قوة، و عين اقتضاء الشئ بطلان ذاته، و لذا قال عز من قائل في جواب من يقول: «رب رجعون لعلی اعمل صالحاً، کلاً انما هو كلمة هو قائلها» كناية عن امتناع رجوع الشئ إلى القوة بعد ما صار بالفعل و إن لكل شئ قسطاً في الوجود و حظاً من التحصيل لا يتغير عما كان، و الحاصل إن تعلق النفس من جهة رجوع النفس الى البدن بعد صيرورتها امراً بالفعل محال و لا يمكن الا من جهة حركة البدن إلى حيث الروح، فليكن هذا في ذكرک فإنه دليل على بطلان التناسخ، ابوالحسن الرفيعی الفزوينی» (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۱؛ مدرس طهرانی، بی تا، ج ۲، ص ۹۵).

باری امتناع عقلی عود نفس به بدن دنیوی بعینه، در نظر حکیمان الهی قرینه‌ای بر تصرف در ظواهر آیات و روایات مربوط به معاد جسمانی شده و لذا برخی گفته‌اند که مقصود از عینیت بدن محشور با بدن دنیوی، مثلثیت است، بدین معنا که اگر در قیامت «زید» را مشاهده کنند گویند: این همان «زید» دنیوی است، از سوی دیگر به عقیده ایشان ملاک وحدت و عینیت هر شئ به صورت او است نه به ماده آن، پس صورت و هویت واقعی هر فردی نفس ناطقه او است نه بدن عنصری دنیوی، چرا که بدن انسان در طول حیات دنیوی نیز دچار تغییر و زیاده و نقصان می‌گردد و از کودکی به جوانی و از جوانی به میان‌سالی و سپس به کهنسالی تغییر حالت می‌یابد ولی در عین حال هویت واحد انسانی او تغییر نمی‌کند؛ زیرا ملاک «عینیت» که همان نفس ناطقه است در جمیع حالات، ثابت و لایتغیر است. پس اگر نفس در قالب هر بدن، هر چند بدنی مثالی محشور شود، این بدن همان بدن دنیوی است. این

مذهب محصل عقیده صدرالمتألهین شیرازی است که وی آن را با تمسک به اصول فلسفی خود به اثبات رسانده است. وی در بحث معاد جسمانی از کتاب الاسفار الاربعه گوید: «إنَّ هویةَ البدن و تشخّصه أنّما یکونان بنفسه لا بجرمه، فزید مثلاً زید بنفسه لا بجسده، و لأجل ذلك یستمرّ وجوده و تشخّصه ما دامت النفس باقیة فیہ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۹۰) وی همچنین در موضع دیگری از اسفار اربعه تصریح می‌کند: «فلاعتقاد بحشر الابدان یوم القيامة هو أن یبعث ابدان من القبور إذا رأى أحد کلّ واحدٍ منها یقول هذا فلان بعینه، و هذا بهمان بعینه أو هذا بدن فلان و هذا بدن بهمان علی ما مرّ تحقیقه و لا یلزم من ذلك أن یکون غیر مبدل الوجود و الهویة ...، لا عبرة بخصوصیة البدن و أن تشخّصه المعتبر فی الشخص المحشور جسمیة ما آیه جسمیة كانت و أنّ البدن الاخری ینشأ بحسب صفاتها ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۲۲۲-۲۲۴)

مرحوم آقاعلی مدرس (ره) این عقیده صدرالمتألهین را مورد اشکال قرار داده و فرموده است: این سخن به معنای اسقاط بدن دنیوی از درجه اعتبار و قائل شدن به بدن برزخی مثالی در معاد است؛ زیرا به عقیده صدرالمتألهین ملاک عینیت همان صورت و نفس ناطقه است هر چند بدن محشور بدنی برزخی و مثالی و مجرد از ماده دنیویه باشد. در حالی که این مخالف ظواهر شرعیه است، وی در ایراد به این نظریه صدرالمتألهین گوید: «و بعض عزلوا البدن الدنیوی عن درجة الاعتبار فی العود و المعاد، كما هو ظاهر ما یتراى من کلامه قدس سره فی التوفیق هیئنا، فإنّ ما یتراى من ظاهره إنّ الابدان الأخریة مجردة عن المادة الدنیویة القابلة للاستحالات و سوانح الحالات و ورود الصور و الکمالات و تجدد الحركات و الاستکمالات و الوجود و الفساد غیر مجردة عن الصور الامتدادیة، فلیست هی فی التجرد بمثابة العقل و لا فی المقارنّة كالصور الدنیویة، بل أنّما هی مجردة عن المادة فقط بخلاف العقل فإنّه مجرد عن الصور الامتدادیة أيضاً، فالبدن الأخری كما یتراى من ظاهر کلامه قدس سره هیئنا و من بعض کلماته الاخری فی سایر المواضع هو بعینه البدن البرزخی، و أمّا البدن الدنیوی فیفسد الی عناصره فیصیر حکمه حکم العناصر كما کان

قبل صیورته بدأً فلا يتعلق النفس به بعد مفارقتها عنه اصلاً» (کدیور، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳).

مسلك آیتین علمین آقاعلی مدرس (ره) و مرحوم علامه رفیعی (ره):

مرحوم حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی قدس الله نفسه الزکیة پس از ردّ نظریه صدرالمتألهین شیرازی (ره) در مسأله معاد جسمانی، نظریه ابتکاری خود را در این موضوع این گونه مطرح ساخته است: نفس پس از مفارقت از بدن و رسیدن به مقام فعلیت و استکمال ذاتی از مقام خود به مرتبه مادون — یعنی بدن عنصری — تنزل پیدا نمی‌کند، بلکه بدن پس از مفارقت نفس، در اثر تدبیر نفس کلی همچنان به حرکت استکمالی خود ادامه داده و به سوی آخرت در حرکت و تکاپو خواهد بود تا صلاحیت لحوق به نفس مجرد را پیدا کند. پس بر خلاف تصور رایج در معاد، نفس به سوی بدن دنیوی تنزل نمی‌کند، بلکه بدن با حرکت ذاتی و استکمالی خود به سوی نفس عروج و صعود پیدا می‌کند. وی در *سبیل الرشاد* گوید:

«و الحق ما ذکرناه من تعلق النفس ثانیاً بالبدن الدنیوی لکن برجوع البدن الی الآخرة و الی حیث النفس، لا يعود النفس الی الدنیا و الی حیث البدن، فیکون البدن واقفاً و النفس متحرکة الیه...» (همان، ص ۹۳)

الهام‌بخش حکیم مؤسس در ابداع این نظریه، حدیثی از امام صادق (ع) است که در تفسیر صافی نیز نقل شده است (تفسیر صافی، ج ۴، ص ۲۶۱). مرحوم علامه رفیعی قزوینی قدس سره نیز در مواضع مختلف از کلمات خود، این عقیده را اظهار کرده و آن را مطابق با ظواهر ادله شرعیّه دانسته است، ایشان در حاشیه سابق الذکر خود بر کتاب *اسرارالحکم* مرحوم سبزواری (ره) در مقام دفع شبهه آکل و ماکول گوید: «... بلی بدن اُخروی عین همین بدن مادی است هویت نه مرتبه. چه آنکه بدن اُخروی کمال بدن دنیوی و اُطف از او خواهد بود قطعاً و الا لبطل الفرق بین النشأتین و لم یکن الدنیا مزرعة للآخرة کما لا یخفی علی المحقق. و این مذکور منافی با هیچ وضعی از اوضاع شرعیّه و نوامیس الهیه نخواهد بود» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸) مراد ایشان از عینیت بدن اُخروی با بدن دنیوی هویت لا مرتبه، همان معنایی است

که در کلام حکیم مؤسس (ره) در خصوص وصول بدن دنیوی پس از استکمالات ذاتیه به نفس مجرد آمده است؛ زیرا بنا بر اصل اصیل حرکت جوهریه که یکی از مبانی نظریه حکیم مؤسس است، بدن در اثر سیر استکمالی خود به سوی آخرت، تغییر هویت و ماهیت نمی‌دهد زیرا حرکت نوعی اشتداد در وجود و تحلی به کمالات وجودیه یکی پس از دیگری است و به تعبیر حکماء حرکت لبس بعد اللبس است نه لبس بعد الخلع؛ چنانچه حاجی سبزواری (ره) می‌فرماید:

فصورة سیالة منقرضة واحدة علی الهیولی فائضة
تصرم فی کل جزء کون لآخر ور لیس فیها بون

(سبزواری، ۱۲۹۸، ج ۴، ص ۳۰۱)

از این رو هویت متحرک در جمیع مراتب سیر تکاملی خود باقی است، هر چند که مرتبه وجودی او از حدّ نقص به کمال و از مرتبه دنیویّه به مرتبه اُخرویّه متغیر است. مرحوم علامه رفیعی (ره) در عبارت اخیر خود در حاشیه بر سبیل الرشاد نیز با عبارتی موجز به این مطلب اشاره کرده است:

«و الحاصل إنّ تعلق النفس من جهة رجوع النفس الی البدن بعد صیوررتها أمراً بالفعل محال، و لا یمكن إلا من جهة حركة البدن الی حیث الروح، فلیکن هذا فی ذکرک فأنّه دلیل علی بطلان التناسخ...» (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۱، پاورقی). مقصود ایشان از حرکت بدن به حیثیت روح، اشاره به همان عقیده ابتکاری آفعلی مدرس است که سابقاً مذکور شد. مرحوم علامه رفیعی قزوینی (ره) در رساله فارسی خود که در باب معاد نگاشته شده این عقیده را با تقریری جالب و دلنشین اینگونه تحریر فرموده است:

«روح بعد از موت تعلق می‌گیرد به جسد مثالی برزخی تا زمانی که ماده عنصریه قابل و مستعد بشود برای زندگی ابدی، پس از آنکه خاک عنصری در تحت تکامل طولانی طبیعی به حدّی واصل شود که لیاقت ساختمان بدنی اخروی را دارا گردد که معاد جسمانی ظهور یابد، آن وقت با همان بدن برزخی مثالی تعلق گیرد به بدن خاکی، و نبایست اشکال نمود که لازم آید در آخرت روح دارای دو بدن باشد؛ زیرا که این دو بدن در عرض هم نیستند بلکه در طول هم هستند به این معنا که بدن

برزخی مطابق ملکات و اخلاق روح است و بدن خاکی اخروی مطابق شکل و هیئت بدن برزخی است.

و این سخن مذهب حق است و مطابق شرع انور و هم مخالف با قواعد عقلیه نیست و پیدایش بدن اخروی از ماده ترابی بدن دنیوی بعینه، نظیر تولد حبه گندم است که از بذر تولید می‌شود. چنانکه معلوم است که دانه گندم مثلاً در زمین فاسد می‌شود و صورت نوعیه خود را از دست می‌دهد ولی از همان ماده فاسد شده در زمین، شاخه سبز شده و گندم تکون می‌کند (رفیعی قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۶)

و فیلسوف فقید مرحوم آقا سید جلال‌الدین آشتیانی (ره) در شرح عالمانه خود بر کتاب *زاد‌المسافر* مرحوم ملاصدرا نیز از مجلس درس حکیم متأله مرحوم علامه رفیعی - قدس سره - نقل می‌نماید که ایشان در مقام تقریر مسلک آقاعلی حکیم - قدس سره - می‌فرموده است که: «آخرین مرحله سیر بدن با اولین مقام اتصال آن به نفس و روح مفارق مطابق است» (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۶۹، پاورقی و ۱۵۹).

باری در کلمات مرحوم علامه رفیعی (ره) مبانی عقلی و نقلی این نظریه منقح و مبرهن نشده، ولی مبتکر این مرام یعنی مرحوم حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی (ره) در کتاب *سبیل‌الرشاد فی اثبات‌المعاد* به تفصیل از مبانی عقلی و نقلی این نظریه بحث نموده است. وی نظریه خود را بر سه اصل عقلی پایه‌گذاری کرده است:

اصل اول: ابتدا وی مرکبات را به دو نوع حقیقی و اعتباری تقسیم کرده و در تعریف مرکبات حقیقی آورده است: «والأول ماله وحدة حقیقیه یصیر بها واحداً حقیقیاً مندرجاً تحت واحد من الأنواع المتحصلة الحقیقیة من جهة تلك الوحدة و إن كانت له أيضاً بوجه وحدة اعتباریة من جهة الهيئة الانضمامیة من انضمام بعض الاجزاء الی بعض، و هذا المركب لا یحصل الا إذا كان بین الاجزاء إفتقار و علیة بحسب كثرة ما و اتحاد وجودی بحسب وحدة حقیقیة ساریة فی الكل ...» (مدرس طهرانی، بی تا، ص ۸۸).

همان گونه که از عبارات فوق آشکار می‌گردد به نظر آقاعلی حکیم (ره) مرکب حقیقی باید دارای دو جزء جوهری باشد که جزئی قوه و استعداد و جزء دیگر صورت و مبدأ تحصل و منشأ فعلیت و سبب وقوع جزء لامتحصل بالقوة در سلک

یکی از انواع متحصل حقیقی گردد. به عقیده وی در مرکبات حقیقیه صور عناصر باقی نمی ماند و همچنین ملاک تحقق مرکب حقیقی و شرط اساسی حصول ترکیب حقیقی از اجزاء متغایر، آن است که برخی از اجزاء، مرکب منفعل و بعضی مبدأ فعل (فاعل)، برخی مؤثر و برخی متأثر باشند و اجزاء مرکب به وجود واحد موجود باشند، بنابراین صرف اتحاد خارجی میان اجزاء بدون این تأثیر و تأثر موجب تحقق ترکیب طبیعی و حقیقی نمی باشد و الا باید مجموع مرکب از جوهر و عرض تحت مقوله ای از مقولات قرار گیرند.

اصل دوم: حکیم مؤسس (ره) پس از تعریف مرکب حقیقی و بیان این نکته که افتقار و علیت بین اجزاء شرط لازم برای حصول ترکیب حقیقی است به ذکر مثال پرداخته و ترکیب نفس و بدن را از نوع ترکیب حقیقی اتحادی دانسته، و در این رابطه گوید:

«مثاله الإنسان المركب من النفس و البدن، و نفسه المركبة من درجات القوى، و ماهيته المركبة من الجنس و الفصل، فإن بعض هذه مركب من مادة و صورة متحدتين في الوجود و بعضها مركب من درجات نفسانية وجودية متحدة في اصل الوجود النفساني الساري في تلك الدرجات، و بعضها مركب من مفهوم مأخوذ على وجه الابهام و مفهوم آخر مأخوذ على وجه التحصل بحيث يكون الأخذ و الاعتبار مطابقين للواقع» (مدرس طهرانی، بی تا، ص ۸۸).

همان گونه که ملاحظه می شود حکیم مؤسس سه نوع ترکیب: ۱- نفس و بدن، ۲- ترکیب نفس ناطقه از درجات متفاوت قوی، و ۳- ترکیب ماهیت انسان از جنس و فصل، را از انواع ترکیبات حقیقیه دانسته است. به عقیده وی، علاوه بر تحقق ترکیب حقیقی میان نفس و بدن، میان نفس و مراتب و قوای آن نیز نوعی ترکیب حقیقی برقرار است؛ زیرا مراتب نفس به گونه ای است که برخی مراتب آن فوق مرتبه دیگر است و هکذا تا جایی که از جهت صعود به صورت صورت های نفس و از جهت نزول نیز به ماده المواد منتهی گردد. در عین حال همه مراتب مختلف نفس با اصل حقیقت نفس که در همه مراتب ساری و جاری است متحد و یگانه است. چنان که گوید: «و كذلك التركيب بين مراتب النفس و قواها تركيب حقيقي بالذات فان

بعضها فوق بعض إلى صورة صورها، و بعضها دون بعض إلى مادة موادها مع كون الكلّ متحدّة في الوجود النفساني الساری فيها» (همان، ص ۸۹)

به عقیده این حکیم متألّه، تمام بدن و اجزاء آن از مراتب نفس بوده و می توان آن را به شکل مخروطی تشبیه کرد که نقطه رأس آن قوه عاقله و قاعده آن صور اعضاء و جوارح همراه با مواد خود می باشد. در این تصویر هر مرتبه عالی نسبت به مادون خود علت ایجابی و هر مرتبه مادون نسبت به مرتبه مافوق خود علیت اعدادی خواهد بود. چنان چه گوید: «فاذن الكلّ من مراتب النفس فهی علی شکل المخروط نقطة رأسها القوة العاقلة و قاعدتها صور الاعضاء مع موادها، و كلّ مرتبة عالية من مراتبها بالنسبة إلى مادونها علّة ایجابیة و كل مرتبة سالفة منها بالنسبة إلى مافوقها علی اعدادیة فالتركيب بينها تركيب طبعی بالذات بملاحظه العلیة و الافتقار من جهة الايجاب و الاعداد و القوة و الفعل و اتحاد الكل في الوجود النفساني ...» (همان، ص ۹۰).

لذا از باب همین مسانخت ذاتی بین نفس و بدن است که آثاری از نفس به بدن و بالعکس سرایت می کند.

در نتیجه این ترکیب اتحادی میان نفس و بدن و رابطه متعکس آثار میان نفس و بدن، در حقیقت می توان گفت نزول نفس در مرتبه بدن، چیزی جز بدن نیست؛ همان گونه که صعود بدن در مرتبه نفس چیزی جز نفس نیست؛ و به این ملاحظه است که حکماء الهی گفته اند: «ان النفس و البدن يتعاكسان ایجاباً و اعداداً» (همان، ص ۹۱). آنگاه وی برای توضیح بیشتر این مطلب به ملکه راسخه در نفوس ارباب صنایع و حرف اشاره کرده و می فرماید: «الأ تری صدور اعمال الصنایع فی اربابها علی أحسن وجه و اكمل من القوة المحركة من دون تدبّر و رؤیة لنفوسهم فیها حال صدورها عنهم مع التفاتهم و اشتغالهم بامر آخر و عدم صدورها عنها علی ذلك الوجه قبل حصول تلك الملكات فیهم مع كمال التفات نفوسهم بها و تدبّرها فیها، و ما حصلت تلك الملكات إلا بمواظبة تلك الاعمال، فبأعمال البدن بالقوة المحركة تحصل ملكة تلك الاعمال فی النفس إعداداً ثم من تلك الملكة تحصل فی القوة المحركة حالة و مبدئیة تلك الاعمال ایجاباً، و لیست تلك المبدئیة إلا اثرأ مناسباً تلك الملكة مناسبة ذاتیة كما هو

قضیه کل اثر بالذات مع مؤثره بالذات، فهو بعینه تلك الملكة بوجه الصعود و هی بعینها ذلك الأثر بوجه النزول» (همان، ص ۹۱).

همان گونه که از عبارات فوق ملاحظه می‌شود اتحاد و مناسبت ذاتی میان نفس و بدن به‌گونه‌ای است که اهل حرف و صنایع که در کار خود مهارت تامه داشته و دارای ملکه راسخه در نفس می‌باشند دقیق‌ترین اعمال و ظریف‌ترین هنرها را بدون هیچ گونه تأمل و رویه به بهترین وجه و نیکوترین صورت انجام می‌دهند، و حتی ممکن است در حین انجام عمل به امر دیگری نیز اشتغال یابند، ولی جای هیچ تردیدی نیست که این ملکه راسخه برای این اشخاص به‌طور دفعی ایجاد نشده بلکه بر اثر مواظبت تامه بر اعمال و انجام مکرر آن تدریجاً چنین ملکه‌ای در نفوس آنها ایجاد شده است.

حکیم مؤسس رابطه میان اعمال بدنی و ملکه نفسانی را چیزی جز رابطه متعکس ایجابی و اعدادی میان نفس و بدن نمی‌داند. بدین معنا که تکرار اعمال بدنی به‌طور اعدادی وسیله حصول ملکات نفسانی است و ملکه نفسانی نیز به‌طور ایجابی سبب انجام اعمال بدنی است. و به عبارت دیگر می‌توان گفت:

انجام اعمال بدنی از علل اعدادی حصول ملکه است و حصول ملکه نفسانی علت ایجابی تحقق حالتی در قوه محرکه است که خود مبدأ اعمال و صدور افعال خواهد شد. بنابراین می‌توان گفت که اعمال بدنی با ملکه نفسانی مناسبت و سنخیت ذاتی دارد، بطوری که اگر اعمال بدنی به مراتب بالاتر صعود نماید چیزی جز ملکه راسخه در نفس نیست، همان گونه که اگر ملکه نفسانی به مراتب پایین‌تر نزول کند، چیزی جز اعمال بدنی خارجی نیست، سپس ایشان از این مطلب نتیجه می‌گیرد که:

« فاذا فارقت النفس البدن تخلّفت فیها آثاراً و ودایع من جهاتها الذاتية و ملکاتها الجوهرية، و هذا الاستخلاف یترتّب علی تدبیرها الذاتی للبدن و ایجابها له بضرب من التبعية و لیس فیها قصد و شعور، بل انما هو امر طبیعی تکوینی، فإذن البدن بعد مفارقة نفسه عنه ممتاز فی الواقع عن سائر الابدان المفارقة عنها نفوسها، و کذا عناصره عن عناصرها بهذا الاستخلاف، بحيث إذا شاهدته نفس قویة مکاشفة شاهدته

علی صفة هذا الاستخلاف و يحكم بأنه بدن فارقت عنه نفس كذا و كذا...» (همان، ص ۹۱)

یعنی: هر گاه نفس ناطقه از بدن خود مفارقت نموده، آثار و ودایعی را که از ناحیه صفات ذاتی و ملکات نفسانی خود ناشی شده بر بدن به جای می‌گذارد که این آثار و ودایع در حقیقت، خلیفه ملکات نفسانی در بدن است، این استخلاف را می‌توان بقاء اثر نفس نیز نامید که خود نتیجه تدبیر ذاتی نفس نسبت به بدن و امری طبیعی و تکوینی است. از این رو است که پس از مفارقت نفس از بدن، هر بدنی به وسیله این آثار و ودایع از سایر ابدان، در واقع و نفس الامر ممتاز و مجزا خواهد بود، به گونه‌ای که اگر فردی که صاحب نفس قوی و دارای مقامات شهود و مکاشفه و صاحب بصیرت باطنی است آن را مشاهده کند، می‌تواند بگوید که این بدن دارای نفس ناطقه‌ای با فلان خصوصیات و صفات و ملکات بوده است.

به عقیده مرحوم آقا علی مدرس طهرانی (ره) مناسبت ذاتیه میان نفس و بدن مانع از آن است که به عروض موت ارتباط میان نفوس و ابدان به طور کلی زائل گردد، آری تأثیر و علیّت اعدادی ابدان بر نفوس به سبب عروض موت و صعود نفس به عالم تجرّد منقطع می‌شود ولی تأثیر و علیّت ایجادی نفس نسبت به بدن باقی است و هر اندازه که نفس و علیّت ایجادی آن نسبت به بدن قوی‌تر باشد، بدن و آثار و ودایع نفس در آن نیز پس از موت محفوظ‌تر و ماندگارتر خواهد بود. در حاشیه سبیل الرشاد نیز می‌فرماید:

«والنفس انقطعت علاقته من البدن صعوداً بسبب الموت، أمّا من حيث النزول لا تنقطع لأجل ایجابها» (همان، ص ۹۲). فقیه و اصولی و فیلسوف متأله مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) در رساله خود با عنوان «ثبات المعاد الجسمانی» همین معنا را با عبارتی گویاتر چنین بیان کرده است:

«وبعدالمفارقة سقطت المادة البدنية عن الجهة العلية الاعدادية، لكن ما تسقط النفس بواسطة الارتباط و المناسبة الذاتية مع البدن و استخلاف الآثار و الودائع عن جهة العلية بحفظ البدن و ترابه، غاية الأمر إنه كلما قوى مقام النفس و علیته قوی البدن و لذا لا تفسد أبدان المقربین علی حسب درجاتهم...» (استادی، ۱۴۱۵، ص ۲۷۸).

مرحوم آقاعلی مدرس (ره) در تأیید مبنای خود مبنی بر بقاء علیت ایجادی نفس نسبت به بدن پس از موت و عدم فساد ابدان مقربین، قضیه‌ای را که خود از نزدیک شاهد آن بوده است نقل می‌کند و می‌فرماید: هنگامی که قبر شیخ اجل محمد بن علی بن بابویه قمی (ره) معروف به شیخ صدوق در ری به سبب سیل شدید و سرایت آب به داخل قبر، خراب شده بود، به اتفاق جماعتی داخل سرداب و مدفن شیخ صدوق شدم و بدن او را پس از سالیان طولانی از رحلت او تازه و تام الاعضاء و بدون هیچ نقص و یا پوسیدگی مشاهده کردم، گویی که انسان زنده‌ای است که به خواب فرو رفته است، وی گوید:

«أما المقربون فلا يبلى اجسادهم، كما شاهدت ذلك في جسد الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي رضي الله عنهما المدفون في أرض ري في سرداب، دخلت السرداب بعد مضي سنوات قريبة من عشرة من ظهور جسده الطيب الطاهر فشاهدته كإنسان حي تام الأعضاء بلا نقص و فساد و بلاء، نام مستلقياً» (همان، ص ۹۸)

اصل سوّم: نفس پس از مفارقت از بدن به کمال ذاتی و غایت وجودی خود رسیده و با نفس کلی‌ای که مربی او بوده و با ذات نفس و ملکات آن نیز سنخیت و مناسبت ذاتی دارد متصل می‌گردد. بدن نیز همانند سایر امور که همواره به سوی غایات ذاتیّه خود در حرکت و تکاپو به سوی آخرت‌اند، در حرکت است. و محرک بدن در این حرکت استکمالی به سوی آخرت همان نفس کلیه است که مدبّر نفس جزئی آن بدن بوده، به این ترتیب نفس کلی از مجرای نفس جزئی در یک نظام کلی محرک غائی بدن به سوی آخرت خواهد بود. نفس جزئی پس از مفارقت از بدن تنها جهت فاعلی نفس کلی از حیث قبض است در حالی که قبل از مفارقت از بدن جهت فاعلی نفس کلی از حیث بسط بود، چنانچه می‌فرماید:

« ثم النفس بعد المفارقة عن البدن يتصل بنفس كلية مربيه لها مناسبة لذاتها و ملكاتها و البدن ايضاً سائر إلى الآخرة بحركته الذاتية الاستكمالية كسائر المتحركات السائرة إلى غاياتها الذاتية، و ليس محرّكه إلا تلك النفس الكلية المربية لنفسه الجزئية من مجرى تلك النفس الجزئية أيضاً لكن بحسب النظام الكلي لا النظام الجزئي كما هو قبل مفارقتها عنه، فان النفس الجزئية تكون بعد المفارقة جهة فاعلية للنفس الكلية

التي لها قبضاً كما أنّها قبل المفارقة كانت جهة فاعلية لها بسطاً.» (همان، ص ۹۱). پس از حصول استکمالات ذاتیة بدن و صعود به عالم آخرت و حصول وحدت پس از کثرت، و حصول جمع بعد از فرق، و تبدیل دنیا به آخرت، و به علت سنخیت و مناسبت ذاتی میان فاعل بالذات و مفعول بالذات بدن عروج یافته و متکامل با نفس اتحاد پیدا می‌کند و این اتحاد به مراتب قوی‌تر از اتحاد نفس و بدن در دنیا است. معنای سخن حکماء که فرموده‌اند: «کل شیء يرجع الی اصله» همین است؛ چرا که نفس از جهت ایجابی اصل بدن است و بدن از جهت اعدادی اصل نفس است و اصل هر دو نیز نفس کلیه است که متناسب با هر دو است. لذا حقیقت معاد جسمانی، صعود بدن مادی به دار آخرت و اتحاد بانفس است نه نزول نفس به بدن دنیوی،

مرحوم آقاعلی مدرس (ره) در این زمینه چنین آورده است: «و تمام السرفی ذلك كله لزوم المناسبة التامة بين الفاعل بالذات و مفعوله بالذات، فإذا انقلب فرق البدن بحركة الذاتية إلى الجمع و كثرته إلى الوحدة و دنياه إلى الآخرة - ألتی هی دار تحقق الكثرة بصورة الوحدة مع كونها كثرة - اتحد مع النفس المناسبة له ذاتاً و جهاتاً فی مقام تلك النفس الكلية المناسبة لهما اتحاداً أتم من الاتحاد التي كان بينهما فی الدنيا التي هی دار تصور الوحدة بصورة الكثرة مع كونها وحدة. و هذا معنی قولهم: «كل شیء يرجع إلى اصله»، و النفس اصل البدن بوجه و البدن اصلها بوجه و اصل كل واحد منها النفس الكلية التي تناسبها فافهم حقیقته المعاد الجسمانی و حقیقته علی تلك الحال، و لا تنظر إلى من قال و لا إلى ما قيل أو يقال و أحمد الله ولی الفضل و الافضال.» (همان، ص ۹۲)

نکته مهمی که در کلام آقاعلی مدرس (ره) به صراحت بیان نشده و شاید به وضوح آن در نزد ارباب معرفت، واگذار شده است، آن است که بدون شک صعود نفس به عالم آخرت مستلزم الغاء مقامات و مراتب و آثار لازمة مرتبة دنیویه و مادیه است، زیرا لازمة توجه و سیر به عالم وحدت رفض آثاری است که لازمة دار کثرت و دنیا است. ولی این امر منافاتی با عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی به لحاظ هویت و ماهیت ندارد، چنان که در عالم طبیعت، نطفه به سوی صورت انسانی در حرکت ذاتیه است و پس از تکامل با نفس انسانی متحد خواهد شد، ولی لوازم منویه و دمیویه و

جسمیه و حیوانیت را رها می‌سازد. پس بدنی که با نفس انسانی اتحاد می‌یابد و موجود می‌گردد، همان نطفه است ولی به شکل لطیف‌تر و کامل‌تر که جامع تمام کمالات مراتب قبلی است بدون اینکه آثار و لوازم خاصه مراتب قبلی را واجد باشد. مرحوم آیتین علمین آیه الله علامه میرزا ابوالحسن رفیعی قدس (ره) و آیه الله فقیه و حکیم الهی آیه الله شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) در کلمات خود بدین دقیقه تنبه داده‌اند، مرحوم کمپانی می‌فرماید: «فلا بأس بفقد بعض مقامات البدن اللازمة للدنیویة و المادیة فانه لازم التوجه إلى عالم الجمع و الوحدة كما كان كذلك قبل عالم الطبیعة فی مرحلة الوجود بوجود العقل الكلی او النفس الكلية، و نظیرة توجه النطفة المنویة الی الصورة الانسانیة فانها متحدة الوجود مع الصورة الانسانیة مع أن لوازم المنویة و الدمویة و الجسمیة و حیوانیة و غیرها ملغاة و انما الموجود رقائقها بوجه الطف لا حقائقها، بل البدن المتحرك نحو النفس اولی فی هذه المرحلة من النطفة فی تلك المرحلة فتدبر جيداً» (استادی، ۱۴۱۵، ص ۲۷۹).

مرحوم علامه رفیعی (ره) نیز می‌فرماید: «بلی بدن اخروی عین همین بدن مادی است هویة نه مرتبه چه آنکه بدن اخروی کمال بدن دنیوی و اطف از او خواهد بود قطعاً...» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۶).

در تأیید این نکته می‌توان به آیه شریفه «یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات...» (سوره ابراهیم، آیه ۴۸) نیز استشهاد نمود، چرا که از مجموع روایات وارده در تفسیر این آیه شریف استفاده می‌شود که در آخرت زمین همان زمین دنیوی است هویة و وجوداً و لکن نظام جاری در آن غیر از نظام دنیوی است، و به عبارت دیگر آثار و احکام و لوازم دنیوی در آن نیست و بلکه آثار و احکام دیگری که متناسب با عالم آخرت است بر آن حاکم است چنانچه مرحوم علامه طباطبائی (ره) در تفسیر المیزان می‌فرماید: «و اختلاف الروایات فی تفسیر التبدیل لا یخلو عن دلالة علی انها امثال مضروبة للتقريب، و المسلم من معنی التبدل أن حقیقة الأرض و السماء و ما فیهما یومئذ غیر النظام جاری فیهما فی الدنيا...» (طباطبائی، ج ۱۲، ص ۹۳).

باری مرحوم آقاعلی مدرس (ره) پس از اقامه برهان عقلی بر نظریه ابتکاری خود در باب معاد جسمانی، به برخی از روایات نیز استشهاد می‌کند، که مهم‌ترین

مستند روایی وی، حدیثی است از امام صادق (ع) که در احتجاج طبرسی نقل شده و در تفسیر صافی نیز آمده است، مرحوم آقاعلی مدرس (ره) تمام فقرات این حدیث را شرح کرده و آنرا مستند نقلی نظریه خویش قرار داده است، ما در این مقاله به منظور رعایت اختصار و به جهت حسن ختام و تبرک به حدیث امام صادق (ع)، آنرا ذیلاً نقل کرده و به مهم‌ترین فقره استشهادی مرحوم آقاعلی مدرس (ره) اشاره کرده و خوانندگان محترم را جهت شرح تفصیلی حدیث به کتاب *سبیل الرشاد فی اثبات المعاد* ارجاع می‌دهیم.

و عن الصادق (ع): «ان الروح مقيمة فی مکانها، روح المحسن فی ضیاء و فسحة و روح المسیء فی ضیق و ظلمة، و البدن یصیر تراباً کما منه خلق و ما تقذف به السباع و الهوام من اجوافها ممّا اکلته و مزقته، کلّ ذلك فی التراب محفوظ عند من لا یعزب عن علمه مثقال ذرّة فی ظلمات الارض و یعلم عدد الأشياء او وزنها، انّ تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فی التراب فإذا کان حین البعث مطرا الارش مطر النشور، فتربوا الأرض ثمّ تمخض مخض السقاء 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، فتعود الصور بإذن المصور کھیأتها، و تلج الروح فیها، فاذا قد استوی لا ینکر من نفسه شیئاً» (فیض‌کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۲۶۱).

مرحوم آقاعلی مدرس (ره) به فقره: «انّ الروح مقيمة فی مکانها» استشهاد نموده و آنرا تأییدی بر نظریه خود قرار داده و فرموده: این فقره دلالت دارد که بدن به تبع نفس محشور می‌شود و تنزل نفس از مقام شامخ خود جهت تعلق به بدن باطل است چرا که تنزل نفس از مقام تجرد و فعلیت و قبول تعلق تدبیری چیزی جز تبدیل فعلیت به قوه و انقلاب وجود به نقیض خود (عدم) نیست، پس بدن به مقام نفس صعود می‌کند، نه نفس به بدن نزول نماید، إلى آخر کلامه، و العلم عند الله، و لا یعلم الغیب الا هو، و الراسخون فی العلم یقولون آمناً به کلّ من عند ربّنا، و آخر دعوانا انّ الحمد لله رب العالمین.

منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، انتشارات نهضت زنان مسلمان، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۰.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد‌المسافر، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۹.
- استادی، رضا، الرسائل الاربعه عشره، رساله فی اثبات المعاد الجسمانی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۵ هـ. ق.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الشفاء الالهیات، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۶ هـ. ق.
- تفتنازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، تصحیح عبدالرحمن عمیره، بیروت، ۱۴۰۶ هـ. ق.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل نظری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲.
- حسن زاده آملی، حسن، رساله اتحاد عاقل به معقول، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن؛ مجموعه حواشی، به تصحیح غلامحسین رضائزاد، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۸۶.
- رفیعی قزوینی (ره)، سید ابوالحسن، غوصی در بحر معرفت، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۶ هـ. ش.
- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، چاپ سنگی، تهران ۱۲۹۸ ق.
- صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، قم، ۱۳۷۸ هـ. ق.
- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
- فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر صافی، انتشارات اعلی، بیروت، ۱۴۰۲.
- قوشچی، ملأعلی، شرح تجرید الاعتقاد، چاپ سنگی، بی تا.
- کدیور، محسن؛ مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، انتشارات مؤسسه اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.
- مدرس طهرانی (ره)، آقاعلی، سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، چاپ سنگی، بی تا.