

نظریه محقق اصفهانی (کمپانی) درباره معاد جسمانی و ابهامات آن

سیدرضا اسحاق‌نیا*

چکیده

مسئله معاد و کیفیت حیات پس از مرگ، همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است و متکلمان و حکیمان مسلمان نیز آرای متعددی در این زمینه ارائه کرده‌اند. عده‌ای معاد را منحصر به روح و نفس آدمی می‌دانند و گروهی به جسمانی‌بودن آن قائل‌اند و اهل تحقیق معاد را جسمانی و روحانی می‌دانند. در موضوع معاد جسمانی، درباره اینکه روح با کدام بدن محشور می‌شود، اختلاف است. محققان از متکلمان، نظریه بازگشت مجدد روح به بدن طبیعی و عنصری را مطرح کرده‌اند و در مقابل، دیدگاه برخی حکیمان بر حشر روح با بدن مثالی است و رأی حکمت متعالیه بر بعث روح با بدن مثالی برخاسته از سوی نفس استقرار یافته است. در این میان، حکیم آقاعلی مدرس زنوزی دیدگاهی ابتکاری براساس مبانی حکمت متعالیه دارد که بزرگانی همچون میرزا محمدباقر اصطهباناتی که پرورش یافته حوزه درسی ایشان است و نیز شاگرد وی محمدحسین اصفهانی (محقق کمپانی) و دیگرانی مانند رفیعی قزوینی از وی تبعیت کرده‌اند. زنوزی معاد را بازگشت روح به بدن نمی‌داند، بلکه به باور وی این بدن است که به سراغ نفس و روح در عالم آخرت می‌رود. کمپانی در رساله کوتاهی که به تازگی انتشار یافته به تبیین این نظریه براساس پنج اصل و مقدمه پرداخته است. در این نوشتار به تفصیل ابتدا به شرح و توضیح دیدگاه خاص ایشان درباره معاد جسمانی و سپس به بیان برخی ابهامات آن پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها

معاد جسمانی، معاد روحانی، برزخ، روح، نفس و بدن.



مقدمه

باور به معاد از اصول دین و اعتقاد مشترک میان تمام ادیان و حیانی است و اهمیتی بسزا در باور اهل ایمان دارد؛ هرچند در برخی کتاب‌های مقدس مانند تورات کمتر بدان پرداخته شده و در برخی دیگر مانند قرآن فراوان بازگو شده است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۱-۱۸۲). از این رو، در اعتقاد به اصل آن میان پیروان ادیان ابراهیمی اختلافی نیست، اما جسمانی یا روحانی بودن معاد بر فهم این مسئله بستگی دارد که آیا انسان موجودی تک‌بعدی است و یا اینکه ساحت‌های وجودی متعدد دارد؟ (نک: صدرالمتالهین، ۱۳۵۴: ۳۷۳-۳۷۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۳۰۶-۳۰۷).

در مسئله معاد، دیدگاه‌های گوناگونی میان متفکران مسلمان وجود دارد. حکیمان مشاء معاد را در معاد روحانی منحصر می‌دانند و فکرشان به مسئله معاد جسمانی راه نبرده است، اگرچه معاد جسمانی را نیز انکار نکرده‌اند و آن را از قول شارع پذیرفته‌اند. از سوی دیگر، مشهور متکلمان و توده مسلمانان بر این باورند که همین جسم طبیعی با اعضا، جوارح، اعراض، کیفیات و صورت و شکل مخصوص پس از مرگ، دوباره در قیامت و آخرت اعاده می‌گردد؛ هرچند به اعتقاد محققان از متکلمان، روح و نفس مجرد است و هنگام مرگ روح از بدن خارج می‌شود و دیگر بار در قیامت به آن بازمی‌گردد. معاد در دیدگاه حکیمان ورزیده، با عمل و اهل ریاضت، مانند شیخ الاشراق و صدر المتالهین، هم روحانی و هم جسمانی است. البته نه با این جسم مادی، بلکه با جسم مجرد برزخی و مثالی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۸۱-۱۸۴).

در میان پیروان حکمت متعالیه، حکیم نامدار آقاعلی مدرس زنوزی در باب معاد جسمانی، نظری ابتکاری دارند که در مقابل نظریه محققان از متکلمان است. مدرس زنوزی و به تبع ایشان میرزا محمدباقر اصطهباناتی شیرازی و نیز شاگرد ایشان محمدحسین غروی اصفهانی مشهور به محقق کمپانی و همچنین آیت‌الله رفیعی قزوینی بر این باورند که در معاد جسمانی این بدن است که به سراغ نفس می‌رود؛ با این توضیح که بدن پس از مرگ و جدایی نفس از آن با حرکت جوهری ذاتی ترقی کرده تا مجرد





گشته و به نفس در عالم تجرد باز گردد. حکیم بزرگ محقق کمپانی در رساله کوتاهی با عنوان «المعاد الجسمانی» تقریری از این نظریه بیان داشته‌اند که به توضیح آن در این مقاله و بررسی و نقد آن می‌پردازیم.

محقق کمپانی برای اثبات و تبیین نظریه خود در باب معاد جسمانی، آن را در پنج اصل و مقدمه تقریر کرده است. وی در آغاز رساله المعاد جسمانی می‌گوید: «اثبات معاد جسمانی - که فرقه مُحقه جملگی بر آن اتفاق و اجماع دارند و همه شرایع و ادیان حقه ناطق به آن می‌باشند، بر مقدماتی توقف دارد» (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۵).

۱. مقصود از بدن

مقدمه نخست: مراد از بدن، جسم بما هو جسم و مطلق جسم یا جسم مطلق نیست، بلکه مراد از بدن روح بخاری است که ماده و جنس برای نفس است. روح بخاری، اصطلاح طب قدیم است که امروزه در علوم تجربی پذیرفته نمی‌شود. البته نادیده گرفتن آن در اینجا لطمه‌ای به اصل بحث وارد نمی‌کند. به باور حکیمان قدیم از گردش خون در بدن بخار لطیفی متصاعد می‌گردد که در تمام اعضا و جوارح و منافذ بدن نفوذ می‌یابد که در طب قدیم به آن «روح بخاری» اطلاق می‌شود (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴، مقدمه، ج ۳: ۱۷؛ صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۵۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴: ۴۴۱). توضیح آنکه بدن مبدأ و منشأ انتزاع برای جنس طبیعت انسان و ماده برای نفس است؛ زیرا جنس از ماده انتزاع می‌شود؛ همان‌طور که فصل از صورت انتزاع می‌گردد و طبیعت نوعی انسان که به حیوان ناطق تعریف می‌شود، حیوان جنس آن است و از بدن انتزاع می‌شود و ناطق، فصل آن است و از صورت انتزاع می‌گردد. مراد از بدن، جسم بما هو جسم نیست؛ یعنی جسم مطلقاً و مطلق جسم نیست، بلکه مراد روح بخاری است؛ زیرا در تعریف انسان، حیوان ناطق گفته می‌شود، نه جسم ناطق و آنچه مبدأ و علت و فاعل حیات ساری در اعضای بدن است، روح بخاری است. بنابراین، این جنسی که در طبیعت نوعی انسان مأخوذ است، یعنی حیوان، همان روح بخاری است (نک: غروی اصفهانی، همان: ۵).

وی در آغاز تقریر نظریه خویش، مراد از بدن را روح بخاری می‌داند که ماده نفس و مبدأ برای جنس طبیعت انسان است، اما در پایان می‌گوید که جنس در طبیعت انسان، همان روح بخاری است. در اینجا تهافتی وجود ندارد؛ زیرا جنس از ماده انتزاع می‌شود و تفاوت میان جنس و ماده به اعتبار است و در حقیقت میان ماده و جنس تفاوتی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵: ۳۰۷، نک: سزواری، همان، ج ۲: ۱۷۶).

البته مراد از بدن، روح بخاری‌ایی است که جنس برای نفس است؛ یعنی روح بخاری که نفس در او ظهور کرده و سریان و جریان دارد و متعلق نفس و حامل آن است و از مراتب و درجات نفس است؛ همان‌طور که روح بخاری در اعضا سریان و جریان دارد، با این تفاوت که تعلق نفس به روح بخاری، اولاً و بالذات است و در اعضا ثانیاً و بالعرض و به واسطه روح بخاری است. اعضا و روح بخاری هر کدام برای خود صورت و مادهٔ عنصری دارند؛ دست و چشم و ابرو و گوش و... دارند؛ یعنی هر کدام ماده و صورتی دارند. روح بخاری هم صورت و ماده‌ای دارد، اعضا با ماده و صورتی که دارند، ماده اعدادیه برای روح بخاری‌اند و این به سبب علیت اعدادی اعضا نسبت به روح بخاری است که این مطلب در مقدمه دوم بیان می‌شود و روح بخاری نیز با ماده و صورتی که دارد، ماده برای نفس است. این اعضا و روح بخاری و همچنین نفس از این جهت، هیچ کدام با دیگری ارتباط و کاری ندارند؛ یعنی فعلیت‌های مستقل هستند و گویا جزایری پراکنده‌اند، اما از آن جهت که اعضا با ماده و صورتی که دارند، ماده برای روح بخاری‌اند و روح بخاری هم با ماده و صورتی که دارد، ماده برای نفس است. از این جهت نفس با روح بخاری و به واسطهٔ روح بخاری با اعضا اتحاد دارند و روح بخاری و اعضا از مراتب، ظهورات، مظاهر و تجلیات نفس به شمار می‌روند؛ همان‌طور که روح بخاری با اعضا اتحاد دارند؛ زیرا اعضا ماده برای روح بخاری‌اند.

وی در پایان این مقدمه می‌گوید کسانی که ترکیب بدن و نفس و یا ماده و صورت را اتحادی دانسته و وحدت ماده و صورت و نفس و بدن را وحدت حقیقی گرفته‌اند، از



۱۰۱

نظریه محقق اصفهانی (کمیانی) درباره معاد جسمانی و انبساط آن

نظریه محقق اصفهانی (کمیانی) درباره معاد جسمانی و انبساط آن



این نظر که بدن، اعضا و روح بخاری، ماده نفس است، این سخن را گفته‌اند و کسانی که ترکیب میان ماده و صورت و بدن و نفس را انضمامی دانسته و وحدت آنها را اعتباری گرفته‌اند، از آن جهت است که بدن برای خود ماده و صورتی و نیز فعلیت مستقلی دارد (نک: غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۵-۶؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۷۱).

علیت متقابل نفس و بدن

مقدمه دوم: علیت بدن برای نفس اعدادی و علیت نفس برای بدن، ایجاد و فاعلی است. علیت اعدادی به این معناست که اگر بدن نباشد، نفس افاضه نمی‌شود. شرط افاضه نفس، تحقق بدن است و نفس در زمینه و در ارض وجود بدن وجود می‌یابد و از ناحیه مبادی عالی و مبدأ اول افاضه می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۶-۷).

اگر این معنا را لحاظ کنیم که بدن خود مشتمل بر اعضایی است و روح بخاری در اعضاست، باید بگوییم روح بخاری علیت اعدادی برای نفس دارد و تا روح بخاری نباشد، نفس از عالم بالا افاضه نمی‌شود؛ همان‌طور که اعضا علیت اعدادی برای روح بخاری دارند و باید اعضا و جوارح و بدنی باشد و با ترکیب و نسبت مخصوصی با هم ترکیب شوند تا از گردش خون در بدن بخار لطیفی به نام روح بخاری متصاعد شود، اما نفس، علیت ایجاد و فاعلی برای بدن دارد و این بدین معنا نیست که نفس بدن را ایجاد کند، بلکه بدین معناست که نفس ممر وجود بدن است؛ یعنی وجود بدن باید از مجرای وجود نفس عبور کند تا تحقق یابد. البته نفس علت ایجاد برای روح بخاری است و آن هم علیت برای اعضا دارد؛ یعنی باید فیض وجود نخست از ممر نفس بگذرد و به روح بخاری برسد و سپس از روح بخاری بگذرد و به اعضا برسد (همان: ۶).

سپس کمپانی برای علیت ایجاد و فاعلی نفس نسبت بدن برهان زیر را اقامه می‌کند و می‌گوید: با توجه به اتحاد حقیقی که میان نفس و بدن است (مقدمه نخست)، باید یکی از این دو متحد حقیقی، یعنی نفس بالفعل باشد و دیگری که بدن است بالقوه باشد، و گرنه امکان ندارد که هر دو بالفعل باشند و میان‌شان نیز اتحاد حقیقی برقرار

باشد؛ زیرا اگر هر دو بالفعل باشند و فعلیت داشته باشند، اتحاد حقیقی میان دو موجود بالفعل محال است؛ زیرا پس از اتحاد اگر دو چیزند که اتحاد ندارند و اگر یکی هستند، پس دو چیز اتحاد پیدا نکرده‌اند و به یک موجود تبدیل نشده‌اند (حلی، ۱۳۹۹ق: ۳۱۸). پس یکی باید بالقوه و دیگری بالفعل باشد. بدن باید قوه وجود نفس و نفس فعلیت وجود بدن باشد.

از این رو، بنابر مقدمه نخست، اتحاد از آن نظر است که بدن ماده و جنس برای وجود نفس است؛ یعنی قوه وجود نفس است. حال در این صورت، برهان این گونه خواهد بود که یک جعل و ایجاد از عالم بالا و از سوی مبادی عالی و حق تعالی به هر دو تعلق می‌یابد و هر دو با یک جعل وجود خواهند یافت، ولی آن که در جعل اصالت با اوست و اولاً و بالذات مورد جعل و ایجاد قرار می‌گیرد، همان است که بالفعل است، یعنی نفس؛ و بدن که بالقوه است، ثانیاً و بالعرض مورد جعل و ایجاد قرار می‌گیرد. آنکه متأصل در مجعولیت است و در موجودیت اصالت دارد، همان نفس است که فعلیت دارد؛ بدن هم که بالقوه است، ثانیاً و بالعرض مورد جعل قرار می‌گیرد. حال اگر نفس، اولاً و بالذات مجعول شد، به این معناست که فیض وجود هنگام ایجاد از طرف مبادی عالی و حق تعالی اول به نفس می‌رسد و سپس از گذرگاه وجود نفس به بدن می‌رسد؛ این بدان معناست که نفس نسبت به بدن فاعلیت ایجاد دارد. نتیجه‌ای که از این دو مقدمه، یعنی اتحاد حقیقی بدن و نفس و علیت ایجاد نفس برای بدن و علیت اعدادی بدن برای نفس استنتاج می‌شود، علقه مستحکم ذاتی و پیوند وجودی ناگسستنی میان بدن و نفس است، و گرنه میان آنها رابطه علیت متقابل نخواهد بود و این رابطه بدون مجوز و مرجح و ملزم خواهد بود (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۶-۷).

۲. حرکت موجودات به سوی کمال مطلوب

مقدمه سوم: وجود هر موجودی از حق تعالی صادر می‌شود و هر موجودی طالب کمال متناسب با ذات و وجود خودش است. انسان شقی در پی کمال در شقاوت است که





انحطاط نام دارد و انسان سعید در پی کمال سعادت خویش است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷-۹). این مقدمه طولانی‌ترین مقدمه از میان پنج مقدمه است و برای تبیین آن یادآوری مطالب ذیل لازم است:

مطلب نخست: کمپانی قاعده الواحد را که بنابر آن علت واحد، معلول واحد دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴: ۶۴)، بدیهی می‌داند. وی در مورد موضوع این قاعده دو پیش‌فرض دارد و از این‌رو، دو بار هم بحث حُلف را مطرح می‌کند.

مفروض نخست: موضوع این قاعده علتی است که علت بالذات باشد؛ یعنی ذاتش علت باشد و وجودش به تنهایی علت باشد و با قطع نظر از هر امری غیرخودش، به تنهایی علت باشد؛ مثل حق تعالی که ذاتش و وجودش به تنهایی علت وجود هر چیزی است، با قطع نظر از هر چه غیر از ذات اوست.

مفروض دوم: موضوع این قاعده علت بالذاتی است که واحد حقیقی و بسیط بالذات باشد؛ یعنی یک وجود باشد و بیش از یک حقیقت نباشد و بسیط بالذات باشد و ترکیب در ذاتش نباشد؛ مثل حق تعالی که واحد الذات و احدی الذات است؛ نه دوگانه است و نه ترکیب در ذاتش دارد، بلکه یگانه و یکتاست.

در بیان اثبات قاعده می‌توان گفت که در علت باید خصوصیتی باشد که ویژه آن علت و معلول است و به سبب آن معلول از علت صادر گردد، و گرنه باید هر چیزی علت هر چیزی و معلول هر چیزی باشد که خلاف عقل است. بنابراین، هنگامی که معلولی از حق تعالی که واحد بسیط الذات است، صادر می‌شود، باید خصوصیتی در خدا باشد تا بدان جهت معلول از او صادر گردد و این خصوصیت باید ذاتی علت و عین ذات علت باشد؛ زیرا علتی که حق تعالی است، بالذات می‌خواهد علت برای معلول باشد. در این صورت، اگر قرار باشد دو معلول از خدا صادر گردد، باید دو خصوصیت عین ذات و ذاتی، در جانب علتی که حق تعالی است موجود باشد تا دو معلول از او صادر گردد. در این صورت، دیگر علت واحد حقیقی نمی‌شود و دو ذات خواهد بود و یا در ذاتش ترکیب لازم می‌آید و بساطت نخواهد داشت و این هر دو خلاف فرض است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷).

مطلب دوم: مطابق بیان عارفان، معلول واحدی که از حق تعالی صادر شده، وجود منبسط است؛ یعنی وجود واحد امکانی که تمام ماهیت‌های ممکن واجد آن‌اند و همه ماهیت‌ها به برکت همین وجود واحد امکانی تحقق می‌یابند (نک: همو، ۱۳۹۲: ۷). منظور از وجود امکانی از این جهت که امکان را به وجود نسبت می‌دهیم، امکان فقری است، نه امکان ذاتی ماهوی؛ یعنی یک وجود وابسته و امکانی که معلول است و از حق تعالی صادر شده است (نک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۷۶؛ ج ۳: ۵۰۵). وجود منبسط فعل اطلاق حق است و معلول اوست؛ یعنی وجود منبسط، وجود مطلق امکانی است یا وجود امکانی مطلق و وجود لایشرط قسمی است. وجود منبسط قید لایشرطیت دارد، لایشرط قسمی است و لایشرطیت که معنای اطلاق باشد، قید آن است؛ یعنی وجود مطلق با قید اطلاق است و القاب و عنوان‌های دیگری هم دارد؛ مانند رحمت واسعه، سعه فعلیه، مشیت فعلیه در مقابل مشیت ذاتیه و فیض مقدس؛ یعنی تجلی حق تعالی به واسطه اسما و صفات در مقام فعل و خارج یا همان کُن وجودیه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ وقتی ایجاد چیزی را بخواهد جز این نیست که به آن می‌گوید باش، پس آن موجود می‌شود» (یس: ۸۲) و ماء حقیقی: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا؛ خداوند از آسمان آبی خالص فرو فرستاده است و رودها هر کدام به اندازه گنجایش خود آب گرفته و جاری شده‌اند» (رعد: ۱۷).

مطلب سوم: تمام ماهیت‌های ممکن بالذات به برکت وجود منبسط وجود می‌یابند و همه به منصف ظهور وجود خارجی می‌رسند. هر موجود ممکن بالذاتی به واسطه همین وجود منبسط، وجودش واجب بالغیر می‌شود و ضرورت وجود می‌یابد؛ زیرا فاعل که حق تعالی است، تام الفاعلیه است، قابل هم که ممکن و ماهیت است، در صورت امکان ذاتی قابلیت تمام دارد؛ یعنی نه در ناحیه فاعل نقصان و کاستی و حالت انتظاری هست و نه در ناحیه قابل. در این صورت، باید ممکن باشد و قابل وجود قطعی و حتمی یابد و ضروری بالغیر شود؛ و گرنه بخل و امساک در فیض حق تعالی لازم می‌آید (نک: غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷). فقط یک استثنا دارد و در یک صورت، یک ماهیت ممکن





بالذات به واسطه وجود منبسط وجود نمی‌یابد و وجودش قطعی و ضروری نمی‌شود و آن وقتی است که وجود ممکن بالذات به ممتنع بالذات بینجامد که در اصطلاح گفته می‌شود این ماهیت و ممکن بالذات امتناع وقوعی دارد؛ یعنی «ما یلزم من فرض وقوعه محال». در مقابل، ممکن به امکان وقوعی، یعنی «ما لا یلزم من فرض وقوعه محال» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۹۶؛ سزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۷۹)؛ زیرا امتناع وقوعی، امتناع عرضی است و مربوط به ذات ماهیت و ممکن بالذات نمی‌شود، بلکه از خارج از ذاتش بر او عارض می‌شود و بنابر قاعده «کلّ ما بالعرض لابدّ وأن ینتهی الی ما بالذات» امتناع عرضی باید به امتناع ذاتی ختم شود. بنابراین، تمام ماهیت‌های ممکن به برکت وجود منبسط که فیض حق تعالی و سایه بلندپایه او و مظهر اوست، به وجود می‌آیند و وجود منبسط هم غیر محدود است و همه ممکنات از این سفره ارتزاق می‌کنند (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷-۸).

ادیم جهان سفره عام اوست نشسته بر این خوان چه دشمن چه دوست
 مطلب چهارم: طبق برهان امکان اشرف، فیض حق تعالی که وجود منبسط است، نخست باید به مجردات و پس از آن با ترتیب خاصی به مادیات برسد (همان: ۸). بنابراین، نخست مجردات که ماده و مدّت ندارند و شرط امکان استعدادی برای تحققشان لازم نیست، وجود می‌یابند:

ز عشقت سرفرازان کامیاب‌اند که خور اول به کهساران برآید
 و سپس وجود از معبر و کانال وجودی مجردات گذشته و به مادیات می‌رسد:
 قاهرٌ اعلیٰ مُثَلُّ ذی شارقه فنفس کلّ مُثَلُّ معلقه
 فاطبع فالصوره فالهیولی واختم القوس بها نزولا

(سزواری، ۱۳۷۹، ج ۳: ۶۶۴-۶۶۶).

مطلب پنجم: این سیر نزولی وجود مستلزم یک سیر صعودی است؛ یعنی تمام موجودات، همان‌گونه که و آغاز وجودشان از حق تعالی است، خاتمه و عود وجودشان

هم به حق تعالی است. کمپانی این مطلب را به دو دلیل مستند می کند (نک: غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۸).

دلیل نخست: اگر سیر نزولی مستلزم سیر صعودی نباشد؛ یعنی موجودات، فقط از حق تعالی صادر شوند و به حق بازگشت نکنند، غایتی در کار نخواهد بود و صدورشان عبث و بیهوده می شود. بنابراین، بازگشت به حق تعالی، غایت وجودی و منتهای وجودی همه موجودات است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؟ آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده ایم و شما به سوی ما بازگردانده نمی شوید؟ (مؤمنون: ۱۱۵) و «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ؛ ما آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است بیهوده نیافریده ایم. این پندار کسانی است که کافر شده اند. پس وای بر کافران از آتش دوزخ» (ص: ۲۷).

دلیل دوم: احتراز از طلب عالی در سافل است؛ یعنی اگر ایجاد موجودات با هدف بازگشت به خود حق تعالی نباشد، لازم می آید موجود عالی، یعنی حق تعالی و مبادی عالی و مجردات، در موجودات سافل و مادی در پی غایت و نتیجه باشند و حال آنکه «العالی من حیث هو عالی لا ینظر الی السافل من حیث هو سافل؛ موجود عالی از آن جهت که عالی است، به موجود سافل از آن جهت که سافل است نظر نمی کند». از این رو، باید بازگشت همه موجودات به حق تعالی باشد. ترتیب در قوس نزول برعکس قوس صعود است. ترتیب در قوس صعودی، از اخس به اشرف است؛ یعنی هیولی شروع به ترقی کرده و با حرکت ذاتی جوهری تکامل پیدا می کند و این مراتب به ترتیب به وجود می آید. جسمیت، نامیت، حیوانیت و انسانیت که خود درجاتی دارد و حکیمان با مراتب چهارگانه عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (نک: استرآبادی، ۱۳۵۸: ۱۲۶؛ صدرالدین شیرازی، همان، ج ۳: ۴۲۰-۴۲۱) و عارفان با مراتب هفتگانه طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی از آنها یاد کرده اند (آملی، بی تا، ج ۲: ۳۸۰).

مطلب ششم: اگر غایت ایجاد همه موجودات بازگشت به حق تعالی است، همه موجودات از عقول و نفوس که جبروت است تا موجودات مثالی که ملکوت است و تا





موجودات طبیعی که ناسوت است، همه این موجودات باید متحرک بالذات باشند؛ یعنی وجودشان ناآرام باشد و مدام در سیر و حرکت بوده و در پی کمال وجودی‌شان باشند. در اینجا تجدد امثال عرفانی مطرح می‌شود که فراگیرتر از حرکت جوهری صدراپی است، بلکه حرکت جوهری شعبه‌ای از تجدد امثال است؛ زیرا حرکت جوهری، به عالم اجسام و اولاً و بالذات به جواهر و ثانیاً و بالعرض به اعراض مربوط می‌شود، ولی تجدد امثال هم مجردات و هم عالم اجسام و در آن هم جواهر و هم اعراض آن را دربرمی‌گیرد (نک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴: حاشیه ۲۸۷-۲۸۸، ۳۰۰).

قرآن می‌فرماید: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ * فَيَأْتِي آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ؛ هر که در آسمان‌ها و زمین است، همواره حاجت خود را از او می‌طلبید؛ زیرا از هر جهت به وی نیازمند است. پس کدام یک از نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟» (الرحمن: ۲۹-۳۰). همه موجودات هر آن و هر لحظه درخواست وجود دارند و خداوند نیز هر آن در کار یک ایجاد جدید است:

همیشه خلق در خلق جدید است	و گرچه مدت عمرش مدید است
جهان کلّ است و در یک طرفه العین	عدم گردد و لایقی زمانین
دگرباره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن ساعت که می‌میرد بزاید

(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۰).

مجردات هم با اینکه وجود دایمی دارند، در عین حال هر لحظه وجود تازه‌ای می‌گیرند. همه در پی آن‌اند که وجودشان ابقا شود و تمدید وجودی‌شان را از خدا می‌خواهند و وجودشان که نو می‌شود، در پی کمال ذاتی خود هستند که بازگشت به حق تعالی است. وجود هر لحظه از سوی حق تعالی بر ماهیت‌های امکانی تجدید می‌شود و چون وجود جدید مثل وجود قبلی است، تجددش ادراک نمی‌شود و آگاهی به این تجدد حاصل نمی‌شود؛ هر چند هر لحظه، حکم وجود مجرد و مادی از سوی حق تعالی ابقا می‌شود.

مطلب هفتم: گرچه کمپانی در رساله المعاد جسمانی متعرض این مطلب نمی‌شود، ولی یادآوری این نکته لازم است که درست است که وجود موجودات مجرد هر لحظه تجدید می‌شود و اینها با آن وجود در پی کمال ذاتی خودند که رجوع به حق تعالی است، ولی موجودات مجرد برخلاف موجودات مادی برای رسیدن به کمال ذاتی و غایت وجودی‌شان به حرکت اصطلاحی و در واقع به طیّ مسیر نیازی ندارند. حرکت اصطلاحی در محدوده عالم طبیعت است که به «خروج الشئ من القوة الی الفعل تدریجاً» تعریف می‌شود. البته عارفان تعبیر حرکت را در مورد مجردات نیز به کار می‌برند و در این رساله نیز آمده است که همه اجزای عالم متحرک بالذات‌اند. حتی عارفان حرکت را در مورد حق تعالی نیز به کار می‌برند و از ایجاد خلقت از سوی حق تعالی به «حرکت حیّی» تعبیر می‌کنند و می‌گویند: ایجاد برپایه محبت ذات به ذات است: «کنْتُ کتراً مخفياً فأحببتُ أن أعرِف فخلقتُ الخلق لکی أعرِف» (حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۴۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۲۸، ۱۱۱۳-۱۱۲۹).

چو هر جا هست حُسن اینش تقاضاست	نخست این جنبش از حسن ازل خاست
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد بر آفاق و انفس
زهر آینه‌ای بنمود رویی	به هر جا خاست از وی گفت و گویی

(جامی، ۱۳۶۱: ۵۹۲).

ولی مراد ایشان در اینجا حرکت اصطلاحی در محدوده عالم طبیعت نیست؛ زیرا حرکت، قوه می‌خواهد و قوه مستلزم ماده است. مجردات اگرچه بنا بر تجدد امثال، وجودشان هر لحظه نو می‌شود، این وجود نو از طرف حق تعالی به غایت رسیده ایجاد می‌شود؛ یعنی وصول به کمال در موجودات مجرد با ایجادشان توأم است و نیاز به طی طریق ندارند تا به حق تعالی رجوع یابند؛ برخلاف موجودات مادی و اجسام که البته باید با حرکت اصطلاحی و با حرکت جوهری ذاتی در اصل وجود به حرکت در آیند تا به کمال وجودی‌شان برسند و بازگشت به حق تعالی یابند. البته بازگشت جماد، گیاه و حیوان هر کدام به حسب خود است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۸-۹).





مطلب هشتم: اجسام در یک تقسیم‌بندی کلی بر دو دسته‌اند:

الف) اجسام غیرانسان: مانند جماد، نبات و حیوان که اینها در یکی از مراتب صعودی (هیولی تا آخرین درجات نفس انسانی)، میان هیولی و انسانیت، نوعیت آنها تمام می‌شود و فعلیت می‌یابند؛ جماد در مرحله جسمیت، یک نوع تام و کامل و محقق می‌شود. نبات هم در مرحله نمو و نامیت، فعلیتش تمام می‌شود. حیوان مثل اسب مرحله جسمیت و نامیت را پشت سر گذاشته و در مرتبه حیوانیت، فعلیت می‌یابد. اینها به این گونه‌اند که نه از نوع خود خارج می‌شوند و نه از مرتبه‌ای که نوعشان از آن مرتبه است. حیوان مراتبی دارد، از کرم گرفته تا شتر همه حیوان به شمار می‌روند. نبات در هر مرتبه‌ای که هست، از شمعدانی تا یک درخت تنومند، هرگز حیوان نمی‌شود و در حد و مرز درختی ثابت می‌ماند. اسب هم هرگز انسان نمی‌شود. کرم نه انسان می‌شود و نه اسب و شتر. اینها با حرکت جوهری ذاتی به رب النوع خویش اتصال می‌یابند. افراد طبیعی و مادی هر نوعی باذن الله تعالی تحت تربیت یک فرشته‌اند که آن رب النوع است (نک: صدرالمطالین، همان، ج ۲: ۵۶-۵۷). بر آن رب النوع، اسمی حاکم است که بازگشت افراد طبیعی به حق تعالی به واسطه آن اسم است.

بینی نشسته بر فراز هر گیاهی افرشته‌ای^۱ تا پروراند آن گیارا

(الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۶: ۲۶۸).

ب) جسم انسان: این جسم از هیولی که قوه محض است، حرکت را آغاز کرده و به مرتبه نمو می‌رسد، اما نوعیتش در این مرتبه تمام نمی‌شود، بلکه نمو برای انسان جنس است و از این مرتبه می‌گذرد. از حیوان هم که جنس برای انسان است، عبور کرده تا به مرتبه انسانیت می‌رسد و در این مرتبه، نوعیت محقق شده و یک نوزاد انسانی متولد می‌شود و تا در عالم طبیعت است و براساس حرکت جوهری، در اصل ذات و نهادش حرکت هست، همان‌طور که نبات و حیوان از نوعیت خود خارج نمی‌شدند، انسان هم از

۱. فرشته‌ای

نوعیت خود خارج نمی‌شود و همواره انسان است. البته انسانیت مراتب و درجات دارد و انسان در این درجات سیر می‌کند و از مرتبه‌های پایین مانند عقل بالقوه تا عقل بالفعل یا در مراتبی که عارفان بیان داشته‌اند از قبیل طبع، نفس، عقل، روح، سرّ، خفی و اخفی حرکت کرده تا به نفس کلّی یا نفس فلک یا ولیّ (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۵۶) و عقل کلی یا عقل اول (نک: سبزواری، همان، ج ۳: ۵۲۵-۵۲۶) که از شئون حق تعالی هستند، متصل می‌شود (نک: غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۸-۹).

مطلب نهم: براساس حرکت اصطلاحی که در بستر اجسام و مادیات مطرح است، اجسام متحرک بالذات و بالوجودند و بنا بر حرکت جوهری و تجدد ذاتی که رو به فعلیت و کمال است و وجودشان از نقص به کمال می‌رود، باید انسان از مادی بودن و تجدد به تجرد و ثبات برسد؛ زیرا مادیت و تجدد نقص است و تجرد و ثبات کمال است. بنابراین، نفوس انسانی باید از نفس به عقل، از دنیا به آخرت و از مرحله انفصال از غایت به مرحله اتصال به غایت، از تفرق به جمعیت، از کثرت به وحدت و از بسط به قبض برسند. اینها اکنون بسط، انتشار و کثرت و پراکندگی دارند و باید به وحدت و اتفاق برسند و از موت به حیات جاوید برسند و خلاصه باید از نقص و مادیت و تجدد و دنیویت و انفصال از غایت و موت، به کمالات مقابل آنها برسند (همان: ۹).

مطلب دهم: کمال هر نفسی به حسب خودش است. کمال نفس سعید به پیمودن درجات بهشت است و کمال نفس شقی به پیمودن درجات جهنم و سقوط در قعر دوزخ است (همان).

۳. اتحاد نفس و بدن

مقدمه چهارم: در نظریه محقق کمپانی درباره معاد جسمانی، نفس و بدن اتحاد و ارتباط وجودی با یکدیگر دارند و در این بخش، سه دلیل و شاهد بر این اتحاد ارائه می‌شود:

دلیل نخست: نفس با تغذیه و نمو تدبیرهای طبیعی و نباتی در بدن دارد؛ زیرا بدن با حرارت‌های چهارگانه پیوسته رو به تحلیل دارد. حرارت غریزی (حرارت ۳۷ درجه





طبیعی بدن) و حرارت اسطوقسی (عنصر آتش) و حرارت کوبی (خورشید، ماه و ...) و حرارت حرکت‌های نفسانی (فکری) و بدنی باعث تحلل و نابودی بدن است و بدن جایگزین می‌خواهد که تغذیه، بدل ما یتحلل را تأمین می‌کند. همچنین نفس نمو را در بدن را انجام می‌دهد. افعال طبیعی قوای نفس نباتی (نامیه، غاذیه و مولده) در بدن، دلیل بر اتحاد نفس و بدن است؛ زیرا اگر نفس و بدن، تباین وجودی داشته باشند؛ یعنی دو وجود جدا و مستقل از هم باشند، نفس نمی‌تواند فعل طبیعی نباتی را در بدن انجام دهد. بنابراین، نفس و بدن، اتحاد و ارتباط وجودی دارند.

دلیل دوم: حالات نفس در بدن تأثیر می‌گذارد؛ نفس خجالت می‌کشد، ولی صورت سرخ می‌شود؛ نفس می‌ترسد و رنگ چهره زرد می‌شود؛ خشم از حالات نفس و روح است، ولی انسان خشمگین، خونسش به جوش می‌آید. در خشم شدید بدن می‌سوزد و صورت سیاه می‌شود و در نهایت می‌میرد، نمی‌شود که کسی عصبانی شود یا بترسد و شرم کند و اثر آن در چیز دیگری ظاهر شود.

دلیل سوم: قوه متخیله نفس با قوای بدنی شهوی متحد است. نفس یک صحنه شهوت‌انگیزی را تخیل می‌کند، بدن محتلم می‌شود. نمی‌شود کسی تخیل کند و دیگری محتلم گردد. اتحاد نفس و بدن سبب می‌شود تکرار اعمال بدنی اختیاری، به حصول ملکات در نفس بینجامد. رسوخ ملکات و تمکن آنها در نفس، باعث تسهیل و تسریع صدور فعل از بدن می‌شود؛ یعنی هم فعل آسان‌تر توسط بدن انجام می‌شود و هم سریع‌تر، بلکه باعث صدور عمل و فعل از بدن بدون به کارگیری رویه و فکر می‌شود و فعل به‌طور خودکار از بدن صادر می‌شود و این به سبب اتحاد وجودی نفس و بدن است.

اکنون اگر با نگاه دقیق عرفانی نگریسته شود، یعنی اگر به دیدگاه تحقیقی عارفان درباره علیت نظر شود که علیت را به تشآن و تجلی می‌دانند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۴۳)، یعنی معلول و اثر را مظهر علت و مؤثر و مرتبه نازله و رقیقه آن می‌دانند؛ یعنی معلول را همان وجود علت می‌دانند که در مرتبه پایین‌تر ظهور یافته است و وجود معلول، در مرتبه وجود علت به وجودی که شایسته علت است موجود است، باتوجه به اینکه ملکه

نفس مؤثر و علت برای عمل بدن است، نتیجه این می‌شود که عمل بدنی، مرتبه نازلۀ ملکه نفس و رقیقه آن و تجلی و مظهر نفس می‌شود. بنابراین، ملکه نفس همان عمل بدنی در مرتبه مادی است و عمل مادی بدن، همان ملکه مجرد نفس در مرتبه بالاتر است که تجرد می‌باشد؛ زیرا ملکه صفت نفس است و نفس مجرد است، پس ملکه مجرد است.

بر این اساس، نفس پس از مرگ یک مناسبات وجودی، آثار و ودایع وجودی در بدن به‌عنوان خلیفه خودش، باقی می‌گذارد و ارتباطش از بدن به‌طور کلی قطع نمی‌شود؛ زیرا عمل مادی بدن، همان ملکه مجرد نفس است که پایین آمده است. اگر این عمل مادی بالا برود، همان ملکه مجرد می‌شود. بنابراین، پس از مفارقت نفس از بدن و با مرگ انسان یک‌سری ارتباطات وجودی و آثار و ودایع از ناحیه نفس در این بدن باقی می‌ماند و پیوند به‌طور کلی گسسته نمی‌شود؛ بدنی که نفس و ملکه مجردة نفس در آن ظهور می‌کرد و فعل مادی بدن می‌شد و اگر این فعل مادی ارتقا می‌یافت، همان ویژگی نفس و صفت مجرد نفس بود. این رابطه این‌گونه نیست که پس از مرگ هیچ اثری از آن باقی نماند. آثار اعمال خوب و بدی که نفس با تنزل در این بدن انجام داده، به‌طور کلی از صفحه بدن محو نمی‌شود و به‌عنوان جانشین نفس و خلیفه آن در بدن باقی می‌ماند. ارتباط نفس با بدن پس از مرگ به‌گونه‌ای باقی می‌ماند که هرچند بدن خاک شود، از بدن‌های دیگر مشخص و ممتاز است و اگر کسی اهل مکاشفه قوی و مشاهده باشد، اگر خاک بدنی را ببیند، می‌فهمد که از بدن چه کسی است؟ بنابراین، نه بدن کسی به نفس دیگری متصل می‌شود و نه نفس احدی به بدن دیگری ملحق می‌شود. هر نفسی به بدن خود و هر بدنی به نفس خود تعلق دارد و در معاد و قیامت هم اشتباهی رخ نمی‌دهد، بلکه خاک هر بدنی به سراغ نفس مربوط به همان بدن خواهد رفت؛ نفسی هم که از این بدن جدا شده است، ارتباط وجودی‌اش با همین بدن است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۹-۱۰).





۴. حرکت جوهری و ذاتی بدن پس از مرگ برای اتصال به نفس در معاد و قیامت

مقدمه پنجم: نفس در حدوث و آغاز پیدایش و وجودش جسمانی است و تا ماده مستعد بدن نباشد، نفس افاضه نمی‌شود. بنابراین انسان در اول خلقت و ایجاد خود انسان طبیعی و مادی است. پس از این مرحله، انسان نفسانی و مثالی می‌شود و هنگامی که مرحله نفسانی و مثالی را پشت سر گذاشت، انسان عقلی می‌شود و در این صورت که به مرتبه عقل بالفعل رسید، امکان تجرد و استقلال وجود از ماده برایش فراهم می‌شود و مجرد می‌گردد. از این رو، نفس روحانیه البقاء خواهد بود و در ادامه وجودش روحانی و مجرد می‌شود و در این حال امکان فنا و نابودی در آن از میان می‌رود و برای همیشه و ابدیت باقی خواهد بود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «ماخلقتم للفنا بل خلقتم للبقا وانما تنتقلون من دار الی دار؛ برای فنا آفریده نشده‌اید، بلکه برای بقا آفریده شده‌اید و همانا از خانه‌ای به خانه‌ای منتقل می‌شوید» (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷).

النفس فی الحدوث جسمانیة و فی البقاء تکون روحانیة

(سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۱۳).

هنگام تعلق نفس به بدن و مرتبه حدوث نفس که نفس جسمانی است، بدن علیت اعدادی برای نفس دارد و تا ماده مستعدی نباشد، نفس افاضه نمی‌شود. از طرفی هم نفس علیت ایجابی و ایجادی برای بدن دارد؛ زیرا ممر وجود بدن است؛ چنان که در مقدمه دوم گذشت، ولی هنگام مرگ و مفارقت نفس از بدن حیثیت اعدادی بدن برای نفس از میان می‌رود؛ زیرا نفس در وجود از ماده استقلال یافته و مجرد شده است. بنابراین علیت اعدادی بدن برای نفس ساقط می‌شود، اما علیت فاعلی و ایجابی نفس نسبت به بدن از میان نمی‌رود؛ زیرا ارتباط وجودی نفس و بدن پس از مرگ برقرار است و نفس پس از مرگ مناسبات وجودی و یک‌سری آثار و ودایع وجودی به‌عنوان خلیفه و جانشین خود در بدن به جای می‌گذارد؛ زیرا اعمال بدنی مرتبه نازل ملکات نفس و اوصاف نفس است و از این رو، جهت علیت و فاعلیت نفس برای بدن باقی است

و از میان نمی‌رود و با همان هم، بدن و خاک بدن را حفظ می‌کند؛ حتی اگر بدن پوسیده شود و آن خاک را باد به هر جایی ببرد، نفس آن خاک را حفظ می‌کند و اگر نفس قوی باشد، خود بدن را حفظ می‌کند. از این‌رو، برخی بدنشان از میان نمی‌رود و سالم می‌ماند (نک: مهدی‌پور، ۱۳۹۳).

مدرس زنوزی که مُبدع این نظریه است در سبیل‌الرشاد گفته است: مدتی که در تهران تدریس می‌کردم، سالی باران آمد و قبر شیخ صدوق ویران شد و جنازه ایشان ظاهر گشت، درحالی که سالم بود و تا چند روزی اهالی محترم تهران برای دیدن آن می‌رفتند. وقتی خلوت شد، من هم رفتم و دیدم. برخی گفته‌اند پس از این جریان است که وی این نظریه را درباره معاد جسمانی ابداع کرده‌اند. با آنکه میان ایشان و صدوق بیش از هشت قرن فاصله زمانی است، مدرس زنوزی می‌گوید: شیخ صدوق از مَقربین است (کدیور، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۸).

همین فاعلیتی که نفس برای بدن پس از مفارقت دارد، باعث حرکت جوهری ذاتی بدن یا خاک آن می‌شود و بدن حرکت جوهری خود را آغاز کرده تا به مرتبه کمال تجرد برسد؛ به تعبیری از کثافت مادیت به لطافت تجرد برسد و به نفس متصل شود و عود به نفس در آخرت بیابد؛ نفسی که انسان عقلی شده و تجرد یافته و باقی است و فناپذیر است. البته میان فاعلیت و علیت نفس نسبت به بدن در وقتی که نفس به بدن تعلق دارد، با زمانی که مفارقت از بدن می‌یابد تفاوتی هست و آن اینکه در زمان تعلق در دنیا و زنده‌بودن فاعلیت نفس، به نحو بسط و فرق و پس از مفارقت به نحو قبض و جمع است. در دنیا فاعلیت نفس به بدن به این نحو است که چتر بدن را باز می‌کند؛ بدنی که جدای از نفس است و با نفس کثرت دارد، ولی پس از مرگ با حرکت جوهری بدن به قبض و جمع آن می‌پردازد.

بنابراین، با حرکت جوهری ذاتی بدن که فاعل و محرکش نفسی است که مفارقت از بدن یافته است، مرحله مادیت به طرف مرحله تجرد سیر می‌کند و بدن از دنیا به طرف آخرت، معاد و قیامت حرکت می‌کند تا بدن‌ها به قافله نفس‌ها پیوندند و هر بدنی به نفس





خود برسد و نفس بدن را اخذ و قبض کرده و در خود جمع کند. در این صورت، نفس در معاد و قیامت با حضوری که خود برای خودش دارد، تمام ویژگی‌های جوهری، عرضی، بدنی و نفسانی خود را در خود جمع می‌بیند؛ یعنی نفس با علم حضوری به خودش، تمام خصوصیات خود را به نحو کثرت در وحدت، در خود جمع می‌بیند؛ چنان که آیات قرآن به این معنا ناطق است: «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوءَ بَنَاتِهِۦٓ بِبَلَىٰ! اِنَّ كَارَآءَ مَا عَلَّمْنَا مَا لِهٰذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً اِلَّا اَحْصَاہَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ اَحَدًا؛ و می‌گویند ای وای بر ما این چه نامه عملی است که هیچ خرد و کلانی فروگذار نکرده مگر اینکه آن را به شمار آورده است و آنچه انجام داده‌اند، حاضر یافته‌اند و پروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند» (کهف: ۴۹). همان‌گونه که تمام موجودات در مرتبه ذات احدیت، به نحو کثرت در وحدت جمع‌اند.

گفتنی است این حرکت بدن به سوی نفس برای اتصال به نفس در نشئه آخرت و قیامت منافاتی با این ندارد که بدن برخی از مراتب و مقامات و لوازم و آثار دنیوی و مادی خود را از دست بدهد؛ زیرا این از دست‌دادن مراتب و لوازم مادی، لازمه ناگزیر توجه از مرحله فرق و کثرت به جمع و از مرتبه مادیت به مجرد است؛ زیرا بدن نمی‌تواند با حفظ مراتب و لوازم دنیوی مادی به عالم مجرد برود؛ بدنی که می‌خواهد در نفس جمع گردد و نفس آن را قبض و دریافت کند، باید رخت و لباس مادیت را از تن برون آورد و آثار مادیت را رها کند؛ یعنی با تحفظ بر لوازم ماده نمی‌تواند نزد نفس برود و مراتب طولی را طی کرده و از عالم ماده به عالم مجرد ارتقا یابد. همان‌گونه که در قوس نزول که بدن در مراتب سابق مجرد کینونت داشت و در مراتب وجود علل خود و مبادی عالی مثل نفس کلی و عقل کلی موجود بود، با لوازم مادیت و بدنی موجود نبود.

نظیر حرکت یادشده این است که نطفه و منی با حرکت جوهری ذاتی به سوی صورت انسانی و فعلیت انسان به جایی می‌رسد که با صورت انسان اتحاد وجودی

می‌یابد، با اینکه لوازم منویت، دمویت، جسمانیت و حیوانیت در این میان ملغی می‌شود. حال وقتی که در حرکت جوهری نطفه به سوی صورت انسانی، وضع از این قرار است و برخی مراتب و لوازم از میان می‌رود، در حرکت به سوی نفس در معاد نیز به طریق اولی بدن باید لوازم مادی و دنیوی را از دست بدهد؛ زیرا حرکت نطفه به طرف صورت انسانی در عالم ماده و طبیعت است، اما در حرکت بدن به سوی نفس در معاد، حرکت از مادیت به نشئه تجرد و به عالم دیگر است و بی‌گمان نمی‌تواند با اقتضاهای این عالم باشد. در مرحله اتصال بدن به نفس در معاد و قیامت، از اولین مرتبه پیدایش انسان در طبیعت که نطفه است تا آن موقعی که بدن به نفس در معاد متصل گردد، همه در آن مرحله هست؛ همان‌طور که نوزاد انسان که در دنیا متولد می‌شود، جامع و واجد مرتبه نطفه، مضغه، علقه و ... است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۰-۱۲).



۵. دیدگاه کمپانی در معاد جسمانی

براساس مقدمات پنج‌گانه پیش‌گفته، آن تقریری از معاد جسمانی که سزاوار است انسان بدان اعتقاد یابد و ظاهر کتاب و سنت نیز مؤید آن است، نه معاد مورد نظر متکلمان و نه معاد معتقد حکیمان اشراقی و نه معاد ملاصدراست، بلکه همان معادی است که مدرس زنوزی آن را صورت‌بندی کرده است. توضیح اینکه معاد جسمانی نه به معنای عود روح به بدن خاکی است که متکلمان گویند؛ زیرا این دنیای مجدد است، درحالی‌که آخرت یک نشئه و مرتبه دیگر است. افزون بر دیگر اشکال‌های وارد بر معاد ایشان، مثل تناسخ و مطالبه مکان و ماده برای بهشت و جهنم جسمانی که گستره آن به اندازه آسمان‌ها و زمین است و حال آنکه جرم زمین محدود است. معاد به معنای تعلق نفس به بدن مثالی هم نیست؛ حال چه نفس بدن مثالی را انشاء کند که ملاصدرا می‌گوید و چه بدون انشای نفس که اشراقیان بدان باور دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۷-۱۹۸)؛ زیرا این، برزخ خواهد بود نه قیامت و آخرت: «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ»؛ و فراروی آدمیان پس از مرگ جهانی است میان دنیا و آخرت تا روزی که برانگیخته شوند» (مؤمنون: ۱۰۰). بدن



مثالی، نه مانند موجود عقلی است که مجرد از صورت امتدادی و ماده است که از شکل، مقدار و از ماده تجرد دارد و نه مانند بدن دنیوی است که منغمز در ماده است و ماده و عوارض ماده را داراست، بلکه فقط مجرد از ماده است، ولی صورت، مقدار و شکل دارد. معاد حقیقی، همان است که مدرس زنوزی می‌گوید که با مرگ حرکت نفس متوقف می‌شود و پس از آن بدن حرکت کمالی خود را آغاز می‌کند و از نقص مادی بودن رها شده و رهسپار کمال تجرد در قیامت می‌شود و با نفس مجرد اتحاد وجودی می‌یابد. پس ایشان می‌گویند: بنابراین نظر بدن اخروی و محشور در معاد جسمانی و در قیامت، عین بدن دنیوی است، ولی نه با لوازم دنیوی که متکلمان می‌گویند، یعنی با حفظ مرتبه مادیت و نه با بدن برزخی تنها که صورت امتدادی است و از آن به بدن «هور قلیایی» تعبیر می‌کنند.

عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی به خود بدن دنیوی است. این سخن پذیرفتنی نیست که بگویند در این عینیت وجود بدن دنیوی و اصل هویتش کافی است و خصوصیات بدن دنیوی لازم نیست و اصل وجود بدن به حضور نفس است؛ زیرا بدن دنیوی، ماده است و نفس صورت آن است و شیئیت شیء به صورت اوست؛ پس بودن نفس کفایت می‌کند؛ زیرا پاسخ این سخن آن است که بدن دنیوی با همه ویژگی‌ها، مقومات و قیودی که دارد، باید باشد. البته نه با حفظ مرتبه مادیت و دنیویت؛ زیرا لازمه حرکت طولی و لازمه توجه از مرتبه مادیت به مرتبه تجرد این است که لوازم مادی و دنیوی را رها کند. بنابراین، معاد جسمانی به عین خود همین بدن خواهد بود؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «وَصَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ؛ او از آن روی که آفرینش خود را فراموش کرده بود، استخوان‌های پوسیده را برای ما مثل آورد تا ناممکن بودن رستاخیز را به اثبات رساند. گفت چه کسی این استخوان‌ها را درحالی که پوسیده‌اند، حیاتی دوباره خواهد بخشید؟ بگو همان کسی که نخستین بار آنها را پدید آورد، دوباره آنها را زنده می‌کند و او به هر آفرینشی داناست» (یس: ۱۲-۱۳) (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۳).

۶. نقد و بررسی نظریه کمپانی

بنا بر مبانی صدرایی پذیرفته شده در اندیشه محقق اصفهانی، ابهام‌هایی در نظریه وی درباره معاد جسمانی وجود دارد که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. در اصولی که کمپانی بیان داشت، ادعای انسان عقلی شدن و رسیدن به مرتبه تعقل مطرح شد، در حالی که چنین ادعایی درباره همه نفوس پذیرفتنی نیست؛ زیرا تعقل اگر به معنای انتزاع کلی از محسوسات و جزئیات باشد، شاید بتوان گفت چنین ادعایی پذیرفتنی باشد، ولی اگر تعقل به «رؤیت ارباب انواع عن بعد»، دیدن فرشته و به اتحاد نفس با عقل فعال باشد، چنان که ملاصدرا معتقد است، در این صورت همه انسان‌ها انسان عقلی نمی‌شوند و به مرتبه تعقل نمی‌رسند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۲۸).

۲. با توجه به این دیدگاه درباره معاد جسمانی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا نفس برزخ دارد یا خیر؟ پس از مرگ و پیش از برپاشدن قیامت و آخرت، در این فاصله آیا برزخی وجود دارد یا خیر؟ بنا بر مطرح شدن برزخ در کلام ایشان، نفوس برزخ دارند؛ یعنی پس از مرگ با بدن برزخی ادامه وجود می‌دهند، حال قیامت که برپا می‌شود، در کدام مرحله است؟ آیا در همین مرحله برزخ و حد فاصل عالم طبیعت و عقل است؟ یا نفس باید جهش دیگری به عالم عقل انجام دهد تا در آن مرحله آخرت تحقق بیابد و بدن به نفس متصل گردد؟ اگر تحقق آخرت در همان مرحله برزخ و بدون جهش و انتقال نفس به مرحله بالاتر، یعنی عالم عقل است، در این فرض بدن دنیوی به نفسی که با بدن برزخی است ملحق می‌شود و در این صورت، نیازی به این الحاق نیست؛ زیرا بدن برزخی جامع بدن دنیوی است و آن را با خود دارد، بلکه صافی، صفوه و زبده بدن دنیوی است و بدن دنیوی رقیقه آن و بدن برزخی حقیقت و اصل بدن دنیوی است و از این جهت، نفس کمبودی ندارد تا بخواهد بدن دنیوی به آن ملحق گردد و اگر بنا باشد جهش و حرکتی برای نفس صورت بگیرد، یعنی نفس به عالم عقل منتقل شود و بدن دنیوی که در دنیا حرکت جوهری خود را آغاز کرده به آن متصل شود، خود ایشان در استنتاج از مقدمات، اذعان داشت با مرگ حرکت نفس تمام می‌شود و دیگر انتقال و حرکتی برای آن در کار نخواهد بود (غروی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۲).





۳. ابهام دیگر این است که نفس اگر به سوی کمال عقلی می‌رود، با توجه به اینکه معاد برای همه نفوس اعم از مقربین و اصحاب یمین و اصحاب شمال و برای نفس سعید و شقی و برای همگان است، چگونه نفوس شقی و متوسط به عالم عقل راه می‌یابند؟! (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۷۱-۲۹۰).

۴. اگر اشکال ایشان به ملاصدرا این است که معاد ایشان در برزخ است نه آخرت، این ایراد وارد نیست؛ زیرا در حکمت متعالیه وی فرق میان بدن برزخی و بدن اخروی بیان شده است که براساس آن تفاوت آن دو به شدت و ضعف بوده و نسبت بدن اخروی به برزخی مانند نسبت بدن برزخی به بدن دنیوی، نسبت بیداری به خواب است و انسان مادامی که در برزخ است، مانند مسافری است که از منزل خود کوچ کرده، ولی نگاهش به پشت سر است و به آنچه در میانه راه و منازل بین راهی برای او رخ می‌دهد، توجه تام ندارد و هنگامی که چشمش تیزبین گردد و بر مشاهده قلبی وی تأکید شود، وجود برزخی‌اش به وجود اخروی تبدیل می‌گردد (صدرالمطالین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۲۹).

نتیجه‌گیری

میان اندیشمندان درباره کیفیت معاد جسمانی، دو رویکرد عمده وجود دارد: در یک‌سو حکیمان اشراقی قرار دارند که معاد جسمانی را به بدن مثالی‌ای که مباین با بدن طبیعی است می‌دانند؛ و ملاصدرا و پیروان متفکر و متعمق ایشان نیز که معاد را با بدن مثالی‌ای که با بدن طبیعی عینیت دارد و صورت تکامل یافته آن است دانسته‌اند، در همین سو جای می‌گیرند. در سوی دیگر، بزرگانی مانند مدرس زنوزی، اصطهباناتی، کمپانی و رفیعی قزوینی هستند که اینان نیز شخصیت‌های زبده علمی و فلسفی هستند و به راحتی نمی‌توان کلامشان را نادیده گرفت. نظریه ایشان یعنی بازگشت بدن دنیوی به نفس در قیامت، قابل توجه است و نقطه قوت آن هم این است که در این نظریه تلاش می‌شود معاد جسمانی مطابق با ذهنیت توده مسلمانان که طی قرن‌ها با انس به آیات و روایت‌ها شکل گرفته است و مطابق با ظاهر بسیاری از آیات و روایت‌هاست، تبیینی فلسفی ارائه گردد

و در عین حال از بسیاری اشکال‌ها که به دیدگاه متکلمان مبنی بر بازگشت روح به بدن دنیوی در معاد وارد می‌شود، مصون ماند؛ مانند شبهه تناسخ، مطالبه مکان و ماده برای بهشت و جهنم جسمانی که گستره آن به اندازه آسمان‌ها و زمین است با توجه به محدود بودن جرم زمین و نیز اشکال لزوم دنیای مجدد بر طبق دیدگاه مذکور. با این حال، اگرچه این نظریه به دلایل پیش گفته دارای قوت است، ولی ابهاماتی نیز دارد که چگونگی رسیدن همه انسان‌ها به مرتبه تعقل و ادراک کلی، نقش عالم برزخ در این نظریه و نیز راه یافتن نفوس شقی به عالم عقل از جمله آنهاست.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. آملی، شیخ محمد تقی (بی تا)، درر الفوائد، قم: اسماعیلیان.
۲. ابن سینا، علی بن الحسین (۱۴۰۴)، الشفاء (طبیعیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. الهی قمشه‌ای، محی الدین مهدی (۱۳۶۶)، مجموعه دیوان الهی، تهران: کتاب فروشی علمی.
۴. جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۱)، هفت اورنگ جامی، تصحیح: مرتضی مدرس گیلانی، تهران: کتاب فروشی سعدی.
۵. حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲)، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، بیروت: اعلمی.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۶)، شرح المنظومه، قم: دارالعلم.
۷. _____ (۱۳۷۹)، شرح منظومه، تهران: نشر ناب.
۸. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲)، گلشن راز، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۹. شیخ اشراق، شهاب الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. صدرالمتهلین، صدرالدین محمد (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث.
۱۱. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴)، اعتقادات الامامیه، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۹۹ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۱۴. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین (۱۳۹۲)، المعاد الجسمانی، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
۱۵. قیصری، محمداود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس، تحقیق: محسن کدیور، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۱۷. مهدی پور، علی اکبر (۱۳۹۳)، اجساد جاویدان، قم: رسالت.

