



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال سیزدهم - شماره دوم (پیاپی ۲۶)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سردبیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

مدیر اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتچی استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
محسن جهانگیری استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران
نجفقلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
بیوک علیزاده استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرز قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
محمدکاظم فرقانی استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهشنامه فلسفه دین دارای نمایه ISC همراه با ضریب تأثیر می‌باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس isc-gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به آدرس sid.ir نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دو فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۴۶ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱، شماره: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

تلفن و شماره: ۸۸۵۷۵۰۲۵، داخلی ۲۴۵

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
 ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
 - ۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
 - ۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین ... (Ibid) خودداری شود.
- چنانچه از نویسندگانی در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
 ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۲) باشد).
 ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتاب‌نامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد. مثال: هارتناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
- Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
- مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه. مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله». در نام مجموعه، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: بینا مطلق، محمود (۱۳۸۲)، «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972), "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌های حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژه‌های کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
 ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
 ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۱۰، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتاب‌نامه BLotus12 (لاتین TimesNewRoman10) حروفچینی شود.
 ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 ۱۰. مقاله‌ای ارسال نمی‌تواند در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۱. مقاله‌ای ارسال نمی‌تواند همزمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم همزمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
 ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نام‌ها، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
 ۱۳. «پژوهشنامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
 ۱۴. مقاله‌ای ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.
- مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

- چالش‌های اساسی نظریه آفاغلی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه سید جلال‌الدین آشتیانی..... ۱
محمدرضا ارشادی‌نیا
- گستره عصمت انبیا از دیدگاه فخر رازی..... ۲۷
علیرضا پارسا / علی پیریمی
- بررسی و نقد نظریه بسامدی شر؛ بر اساس تقریر وسلی سمن..... ۵۳
قاسم پورحسن / علی حاتمیان
- نقش خوش‌بینی کیهانی و فرهنگ در معناداری زندگی از نظر جان هیک..... ۷۳
احمد پورقاسم شادهی / ریحانه سادات عظیمی / امیرعباس علیزمانی
- باور دینی و خودآئینی عقلانی..... ۹۱
امیرحسین خداپرست
- بازسازی و تحلیل چهار الگوی خداباوری در اندیشه غزالی..... ۱۱۳
خالد زندسلیمی / حسین هوشنگی
- جایگاه نظریه عروض وجود بر ماهیت در الهیات بالمعنی الاخص ابن‌سینا..... ۱۳۵
محمد مهدی سیار / محمد سعیدی‌مهر
- نگاه نقادانه ویلیام جی. وینرایت به نقش داروهای شیمیایی در تحقق تجربه دینی..... ۱۵۵
حسین طوسی
- گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین: «دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین»..... ۱۷۷
جهانگیر مسعودی
- زبان دینی از منظر استیسی با تأکید بر مبانی معرفت‌شناختی آن..... ۱۹۹
محمدحسین مهدوی‌نژاد / معصومه سالاری راد
- نمایه..... ۲۲۱
- برگه درخواست اشتراک مجله..... ۲۳۳
- چکیده انگلیسی مقالات..... ۲۳۵

چالش‌های اساسی نظریه آقاعلی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه

سید جلال‌الدین آشتیانی

محمد رضا ارشادی نیا*

دریافت: ۱۳۹۳/۵/۳۱

پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۱۰

چکیده

آقاعلی مدرس طهرانی، با اعتقاد عمیق به کارآیی مبانی حکمت متعالیه در بازآفرینی اندیشه دینی، به ویژگی برجسته و معمول روش صدرا، یعنی «مماشات با قوم در بدایات و افتراق در نهایات»، عنایت ویژه نشان داده تا در بیان کیفیت معاد جسمانی طرحی نو دراندازد. طرح وی بر اساس اتخاذ مبانی صدرایی بدون کمترین بازسازی آنهاست، اما برنهاده‌های او بر مبانی نهادی صدرا کاربست افتراق در نهایات را در سعی علمی به نمایش می‌گذارد. وی در نظر دارد با مبانی هستی‌شناخت، از قبیل حرکت جوهری و مبانی معرفت نفس، معاد جسمانی را با تصویر رجوع بدن دنیوی به روح در هنگامه رستاخیز تبیین کند. بر این اساس، او نه بدن دنیوی را با همان ساختار دنیوی مقصد عود روح می‌داند و نه مانند صدرا بدن اخروی را تنها قائم به نفس مبعوث می‌داند. مهم‌ترین مواضع نقدی آشتیانی به برنهاده‌های حکیم بر مبانی نهادی صدرایی متوجه است، همانند بقای رابطه نفس و بدن بعد از موت، ادامه حرکت جوهری بدن پس از جدایی نفس، گرایش به نظرات متکلمان اشعری، و همان ایراداتی که بر نظریه معاد عنصری متکلمان اشعری مشترک‌الورود است. بازخوانی مبانی صدرایی و استنتاج‌های حکیم مؤسس در آینه پژوهش نقادانه آشتیانی نمایانگر تعالی و پویایی اندیشه و روش صدرایی در برهه‌های متوالی است.

کلیدواژه‌ها

صدرالمتألهین، آقاعلی مدرس، سید جلال‌الدین آشتیانی، معاد جسمانی، معرفت نفس

مقدمه

پردازش خردورزانه و مبتنی بر اصول حکمت و دیانت از کیفیت معاد جسمانی از یادگارهای ارزشمند صدرالمتألهین است. این تبیین از کیفیت معاد و سایر تبیین‌های کلامی رقیب هر کدام برخاسته از گونه‌ای نگرش در فهم و تفسیر متون دینی است. اشعری‌ها با مبانی کلامی خود، مانند جسم‌انگاری موجودات دنیوی و اخروی و نفی تجرد از نفوس انسانی، در تبیین معاد عود بدن را اصل پنداشته و آخرت را ادامه دنیا دانسته‌اند. در قطب مخالف، حکما با مبانی فلسفی، و به ویژه مبانی حکمت متعالیه، این برداشت را برنمی‌تابند و مستند به بسیاری از متون دینی به تجرد طبقات عوالم هستی می‌اندیشند و در عود نفس هم از این زاویه به مسئله می‌نگرند. در این میان، نظر صدرا درباره بدن اخروی ویژه است و بدن را، بدون وابستگی به علت مادی ترابی، به نفس به عنوان علت فاعلی قائم می‌داند. مهم‌تر از همه به چالش کشیدن استناد ظاهرگرایان به برخی متون دینی است که به بهانه «نص‌گرایی» برای تأمین مقاصد خود ادعا کرده‌اند، اما از کنار بسیاری متون عمیق به بهانه غموض متن عبور کرده و ژرف‌اندیشان را از تعمق بر حذر داشته‌اند. بسیاری از ظاهرگرایان که به این حوزه وارد شده‌اند از داشتن امکانات حداقلی منطقی و روشی، تا چه رسد به دستگاه فکری متقن، محروم بوده و این خلأ آنها را در حوزه الهیات دچار لغزش‌هایی از قبیل صدور رأی به برگشت دوباره روح به دنیا و معاد جسمانی عنصری با مبادی نفس‌شناسی مادی‌گرا و انکار تجرد آن، توهم «اراده جزافیه» در ساحت قدس افعال الهی، و انکار نظام علی در آفرینش کرده است. حکمت متعالیه در همه پهنه جولان حق به جانب آنان به میدان می‌آید، هم روش مواجهه و برداشت آنان از متون و هم استنتاج‌های ناستوار بر مبانی را با چالش منطقی و ژرف‌فرومی‌گیرد. برآورد کلی حکمای متعالی از رهیافت‌های رقیب درباره معاد جسمانی دچار شدن آنان به تجویز تناسخ، رجوع بالفعل به مابالقوم، نادیده گرفتن تفاوت ذاتی دنیا و آخرت، پندار باطل تداوم دنیا در آخرت، توهم برپایی رستاخیز در جهان دنیا و تجویز سایر استحاله‌های عقلانی و دینی است؛ در حالی که تأکید آموزه‌های وحیانی متمرکز بر سیر عروجی و تکاملی همه موجودات است و هیچ‌مجاللی برای توهم ورود عنصر مادی به جهان آخرت به جا نمی‌گذارد. حکیم مؤسس قصد دارد، با تحفظ بر اصول و نظام فلسفی صدرایی، بدن مادی را با خواص دنیوی در آخرت

مبعوث بداند، به گونه‌ای که هم خواص جسمانی بدن محفوظ باشد و هم تناسب با نفس منتقل شده به جهان آخرت داشته باشد. وی در تعلیقات بر اسفار، که سپس آن را به صورت مستقل به نام رساله سبیل الرشاد درآورده است، مفصل به بیان مبانی و استوارسازی نظر خود بر این مبانی پرداخته است.

حکیم معاصر استاد آشتیانی، با آگاهی ژرف از پیشینه نظریه‌پردازی در امر معاد جسمانی در دو ساحت کلامی و صدراتی، پس از تحلیل دیدگاه حکیم مؤسس به نقادی جدی می‌پردازد و برآیند نهایی آن را همسو با نتایج مطلوب متکلمان ظاهرگرا می‌داند، نه استوار بر مبانی صدراتی. مهم‌ترین مشکل فراروی حکیم مؤسس همین است که بتواند از شاخ و برگ نظام صدراتی میوه‌ای دیگر بچیند تا یکی از نظریات رقیب برای دیدگاه صدرا در تبیین کیفیت معاد جسمانی به شمار آید. در نظر حکیم معاصر، جناب استاد آشتیانی، چنین امری نامقبول و از جنبه‌های مختلف دچار مشکلات اساسی روشی، فلسفی و دینی است. از این رو، در شرح رساله زاد المسافر و مقدمه بر المبدأ و المعاد، به زوایای ناسازگاری پرداخته و نقد و ارزیابی او تک‌نگاره است و کسی به سان او سراغ نداریم که مفصل و موجه این رهیافت را به دقت مورد کنکاش قرار داده باشد. نقد و تحلیل استاد سایه به سایه با مواضع زیربنایی حکیم مؤسس پیش می‌رود و مواضع خلل و نارسایی آن با زبان و فهم مشترک و براساس همان مبانی که حکیم مؤسس خود در رساله سبیل الرشاد آورده و تقریر کرده به سامان می‌رسد. بازخوانی پژوهش نقادانه استاد آشتیانی از این نظر نیز حائز اهمیت است که برخی از طرفداران معاد عنصری بدن دست به تحریف نظریه حکیم مؤسس برده و آن را نه تنها گسیخته از نظام فلسفی صدراتی بلکه در تقابل تام حتی با مبانی متعالی آن پنداشته و حکیم مؤسس را در شمار قائلان به معاد عنصری قلمداد کرده و به تمجید از معاد عنصری اشعری پرداخته‌اند (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۵۳۷-۵۳۸). از سوی دیگر، فرصت را مغتنم شمرده و نقد منطقی و روشمند استاد آشتیانی را برنتابیده و وی را نیز متهم به غرض‌ورزی نموده و به وی تاخته‌اند (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۵۳۰، ۵۳۷). در این نگاه، مسبوق به نظر حکیم و معطوف به مبانی مقبول صدرا در نظر وی، با منطقی‌گفتگو و پرسش علمی، به بیان ایرادات اساسی استاد آشتیانی بر نظریه حکیم در محورهای اساسی آن خواهیم پرداخت. این گفتگو می‌تواند فتح بابی باشد تا سه نظریه

کلامی اشعری، صدرایی و حکیم مؤسس، به عنوان نظریات رقیب یا موازی برای بیان کیفیت معاد جسمانی مطلوب وحی، بار دیگر در کنار یکدیگر سنجیده شوند و با پژوهش علمی و پردازش‌های جدید صاحب نظران، واقع‌نمایی و برجستگی‌های هر کدام به منصفه ظهور برسد.

۱. معاد جسمانی بدن پویا به سوی روح

حکیم مؤسس تمام اهتمام خود را مصروف نموده تا بدن را بعد از جدایی نفس برای الحاق به نفس در آخرت روان بداند. محورهای اساسی‌ای که وی مبنای نظریه خویش قرار می‌دهد عبارت‌اند از تبیین رابطه نفس و بدن بر اساس رابطه ترکیب اتحادی، رابطه علت ایجابی و اعدادی، رابطه غایت و غایت‌مند و حرکت جوهری. حکیم در سراسر جنب و جوش علمی و فلسفی خود متکی بر مبادی هستی‌شناخت، به معرفت نفس می‌پردازد و با توشه از مبادی نفس‌شناخت به تحلیل معاد جسمانی همت می‌گمارد.

از این مبادی است: فصل‌الفصول بودن نفس ناطقه و نوع‌الانواع بودن انسان بر این اساس؛ جامعیت نفس کلی انسانی در قوس صعود بر جمیع صور و فعلیات و همه فصول انواع و اجناس؛ تحول ذاتی و حرکت جوهری نفس؛ حصول کلیه حدود حرکت فطری و تمام فعلیات حاصل از سیر معنوی و عروج ترکیبی در نفس به وجود جمعی احدی؛ و شمول نفس بر کل الدرجات و الفعلیات به نظام تشکیکی و طولی و شمول‌اعلی بر ادنی به ترتیب علی و معلولی نه عرضی، و ارتباط نفس با قوای ظاهری و باطنی از همین منظر (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۸). در این راستا به اهم مبادی می‌پردازیم که حضور پررنگ و پراستناد در فرازونشیب تبیین و توجیحات حکیم درباره کیفیت معاد جسمانی دارد.

۱-۱ رابطه ترکیب اتحادی نفس و بدن

حکیم مؤسس از مدخل ترکیب اتحادی ماده و صورت به بیان رابطه نفس و بدن و استوارسازی رهیافت خود بر این آموزه فلسفی متعالی در معرفت نفس مبادرت می‌ورزد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۷؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۰۷). بدن چون نقش ماده را برای نفس دارد، و نفس به منزله صورت برای بدن به شمار می‌آید، برخلاف برخی نظریات کلامی، ترکیب

بین این دو اعتباری و انضمامی نیست، بلکه ترکیب حقیقی اتحادی بین آن دو برقرار است. اتحاد حقیقی هنگامی قابل تحقق است که بین اجزای مرکب رابطه نیاز علی و معلولی یعنی نیاز وجودی برقرار باشد، و بین بدن و نفس این نیاز نه تنها در دنیا برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۸۸)، بلکه این اتحاد پس از مرگ نیز ادامه دارد، و نفس سبب اتحاد بدن با خود در رتبه وجود اخروی می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۰۹). حکیم مؤسس برقرار بودن دوباره اتحاد را، حتی بعد از جدایی نفس، منوط به پابرجا بودن همان شرایط دنیوی می‌داند، و تنها تفاوت اتحاد در دنیا و آخرت این است که اتحاد در دنیا به حسب نظام جزئی است و در آخرت به حسب نظام کلی، که نفس بعد از پیوستن به نفس کلی از صقع نظام کلی و از این مجرا علاقه ایجابی با بدن برقرار می‌سازد و او را به سوی خود جذب و وارد عالم خویش می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۰۸).

۲-۱ رابطه ایجابی و اعدادی نفس و بدن

این رابطه، بنا به نظر حکیم، در میان حکما مشهور بوده و بنا به رواج تاریخی مکتب مشائیان، این تعبیرات موروث از آنان است که نفس علت ایجابی برای بدن و بدن علت اعدادی برای نفس است، البته برای کمالات وجودی یکدیگر، نه در اصل وجود و پیدایش (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۱۲). البته این رابطه با هر دو انگاره ثنویت‌گرایی و یگانه‌گرایی نفس و بدن سازگار است. براساس دوانگاری، رابطه علیت و معلولیت دوطرفه بین آن دو برقرار است. اما حکیم مؤسس، به ذائقه متعالی خویش، با انگاره یگانه‌انگاری نفس و بدن و با توجه به سایر مبادی معرفت نفس صدرایی به مسئله نزدیک می‌شود. از آنجا که در این دیدگاه هر مرتبه عالی نفس نسبت به مرتبه سافل صورت تمامی و علت ایجابی آن است؛ و هر مرتبه دانی نسبت به عالی علت اعدادی و ماده قابلی است اما همه با یک وجود موجودند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۰؛ سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۶۴۳)، همین اتحاد نفس با بدن مادی موجب می‌شود آثاری از نفس به بدن و آثاری از بدن به نفس سرایت کند. ملکات و صور نیات حاصل در نفس، که مبدأ ثواب و عذاب اخروی است، به وساطت اعمال بدنی حاصل می‌شود. این ملکات با غیب وجود نفس اتحاد دارد، و اعمال حاصل از قوای محرکه بدنی، مرتبه نازله این ملکات و همین

ملکات مقام اعلی و مرتبه صعود این اعمال است. ملکات به وجه نزول همین اعمال، و این اعمال به وجه صعود ملکات نفسانیه اند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱).

اتحاد نفس با بدن و رابطه تعاکس ایجابی و اعدادی بین آن دو سبب می‌شود تا نفس جهات ذاتی و ملکات جوهری از خود در بدن به ودیعه بسپارد، و چنان که نفوس با ملکات و صور نیات از یکدیگر تمایز وجودی دارند، ابدان که مجاری تنزلات نفوس بوده‌اند، پس از جدایی نفوس، با همین ودایع از یکدیگر متمایز می‌شوند. حکیم از این فرآیند به رابطه «استخلاف» تعبیر می‌کند. در تبعیت بدن از نفس در این تأثیرپذیری قصد و شعور در کار نیست و صرفاً رابطه طبیعی و تکوینی بر آن حاکم است. امتیاز بدن‌ها از این طریق تک تک عناصرشان را نیز از یکدیگر تمایز می‌بخشد و موجب می‌شود عناصر هر بدن، پس از مفارقت نفوس، متمایز از عناصر سایر ابدان باقی بماند تا در معاد جسمانی عنصری عود کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ص ۹۱).

۳-۱ رابطه غایتمند با غایت

حکیم مؤسس از سوبیه دیگری نیز برای بقای ارتباط نفس با بدن اقدام می‌کند. او هم نفس را غایت پویایی بدن و هم بدن را غایت اتحاد نفس با آن اعلام می‌کند. به نظر او، هر دو از جهتی متفاوت اصل یکدیگر به شمار می‌آیند. مبتنی بر این انگاره است که ارجوع بدن را به سوی نفس رجوع به غایت خود اعلام می‌کند، تا بر اساس نیازمندی حرکت به غایت رهیافتی هماهنگ از معاد بدن پویا و پیوست آن به نفس ارائه داده باشد.

۴-۱ تداوم حرکت جوهری بدن پس از مفارقت نفس

همه اهتمام حکیم مؤسس رساندن مطلب به نقطه آشتی قائلان به معاد عنصری با قطب مخالف است. او در امر معاد، از آنها محوریت بدن را و از رقیب عدم رجوع نفس به دنیا را گزینش می‌کند. به این تدبیر، بدن دنیوی، با حفظ سیمای دنیوی، با اندک تفاوت، برای پیوستن به نفس به سوی آخرت روانه است.

نفس دوباره به بدن دنیوی تعلق می‌گیرد، اما با برگشت بدن به آخرت و به حیثیت و

جایگاه نفس، نه به عود نفس به دنیا و به جایگاه بدن، تا بدن ایستا باشد و نفس پویا.
(مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳)

براین اساس مناسبت ذاتی بین نفوس و ابدان مانع قطع ارتباط تدبیری بین آنها به سبب مرگ می‌گردد، اما سبب نمی‌شود بدن به تمام هویت زایل شود، بلکه با حرکت به سوی نفس روانه است.

مشهود است که مبانی حکیم مؤسس در تعیین مسیر حرکت بدن و سرنوشت آن بعد از مرگ همه از حکمت متعالیه سقایت می‌شود. شمول فرآیند حرکت جوهری بر همه موجودات سماوی و زمینی، بدن بدون نفس را نیز راکد و ساکن رها نخواهد کرد و نه تنها به حرکات عارضی بلکه به جنبش ذاتی و تحول حقیقی وامی‌دارد، تا اجزای عنصری بدن در حرکت جوهری، از غایت مطلوب صور فعلی آنها، به پیوستن به نفس یعنی همان غایت پیشین تغییر مسیر دهد، و تغییر نظر حکیم را به رأی منتخب نشان دهد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۲، ۱۲۳).

۲. شاخصه‌های تحلیل و نقد استاد آشتیانی

۱-۲ بازشناسی جایگاه حکیم مؤسس

برخی نقد استاد آشتیانی را بر حکیم مؤسس معلل به اغراض پنداشته‌اند و صریحاً وی را متهم به «شیفتگی بیش از حد و دور از موازین علمی! به صدرا» (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۵۳۷-۵۳۸) نموده تا هم نقد وی را ناموجه جلوه دهند، بدون این که از جهت محتوا کمترین ایراد علمی بر استاد متوجه ساخته باشند، و هم حکیم مؤسس را بی هیچ ملازمه از طرف داران معاد عنصری اشاعره و از صدراستیزها قلمداد کنند! (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۵۳۰، ۵۳۷). از این جهت، ضروری است تا جایگاه حکیم در نظر استاد آشتیانی مورد توجه قرار گیرد. ورود استاد به پردازش و نقد و بررسی با آهنگ تجلیل و تعظیم است. وی در جای جای مباحث با القاب و اوصاف تمجیدآمیز از حکیم نام می‌برد و وی را «حکیم دانا و فیلسوف محقق» (آشتیانی، ۱۳۸۰

ب، ص ۵۷) و «فلسوف اعظم» (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۶۲) می‌شناسد و عظمت و تبحر او را در حکمت متعالیه می‌ستاید و حواشی او را «متضمن عالی‌ترین تحقیقات در علم النفس» معرفی می‌کند (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۵۷). عناوین «اکابر فلاسفه و از اعظم شارحان کلمات صدرالمتألهین، بسیار شخصی محقق و در احاطه به کلمات مشایخ کم‌نظیر و اهل تصرف در مبانی» از اوصاف مندرج پس از نام وی در آثار استاد است (آشتیانی، ۱۳۸۰-الف، ص ۱۲۱). استاد آشتیانی، با چنین نگاهی، به عنوان خبره فن به صراف‌های می‌پردازد و معیارهای سیمای حکیم متعالی را بر ناصیه حکیم مؤسس برانزده می‌بیند، و اگرچه در حاشیه قلم زده باشد، او را همسنگ متن بهره‌مند از متانت و دقت معرفی می‌کند، و تحریر وی را در مباحث مربوط به نشأت بعد از موت، دارای نکات دقیق و عالی، و بهره‌مندی نظراتش از آیات و اخبار را با وصف لطیف و دقیق می‌ستاید (آشتیانی، ۱۳۵۰، ص ۵۵). در عین حال همین ارزش علمی و دقت فلسفی، استاد را وادار به توجه جدی و در نهایت صراف‌های مواضع و آرای وی می‌کند.

۲-۲ نقد پس از تحلیل و تبیین

استاد آشتیانی روش پردازش خود را مسبوق به شرح مقصود و توضیح کافی نکات مندرج در رساله سبیل الرشاد اعلام می‌کند و پس از آن به قلمرو نقد وارد می‌شود، تا نقادی فنی و مؤثری را ارائه داده باشد، اما از استمداد از روان قدسی حکیم هم غافل نمی‌ماند (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۵۷، ۶۲). اهمیت نقد استاد آنگاه بارزتر می‌گردد که معلوم باشد از همان نقطه عزیمت حکیم مؤسس به نقد وی می‌پردازد، یعنی می‌توان با اصول و مبادی مشترک و زیر نهاد پذیرش شده شریک خود در مکتب فلسفی را با روش نقد درونی نقادی کرد. مضاف بر این که حریت نظرو پویایی فکر حکمای متعالی برای وصول به حقیقت در مکتب متعالیه و ابهت کار صدرا را نیز نمایان می‌سازد، به گونه‌ای که بنای نظریات صدرا بر پایه‌های لرزان نهاده نشده که بتوان آن را با جرح و خدش‌های سقایت شده از مکتب اشعری و روش ظاهرگرایی و برداشت‌های عامیانه از متون دینی فروریخت. همچنین اثبات می‌گردد که نه تنها تعرضات ناشیانه از سوی مغرضان کارآیی ندارد، بلکه ماهرترین استاد فن هم نمی‌تواند در دگردیسی روبنایی توفیقی کسب کند،

مگر این که مبنا را دگرگون سازد، آن هم مبنایی که بر اثر تمحص در الهیات تحقیقی و پژوهش تفسیری و حدیثی از جانب صدرا به پیشگاه علم و حکمت تقدیم شده است.

آنچه نگارنده حقیق در این مقالات نوشته است شرح عقیده و نظر صدرا المتألهین در معاد جسمانی و روحانی است، مطابق آنچه که این حکیم محقق و مفسر و محدث عظیم الشان در کتب و مسفورات خود تقریر فرموده است. و قسمتی از مطالب، جهت دفع اشکالات کسانی است که بر مبنای او در اصل حدوث نفس ناطقه انسانی و نحوه وجود و کیفیت رجوع آن به غایت وجودی و صورت تمامی خود متوجه ساخته‌اند. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۸۶)

این عبارات استاد به خوبی پیشینه نقد را به شرح و تقریر نظریه برای دفع اشکالات پیروان حکمت متعالیه همانند حکیم مؤسس بر صدرا بر اساس مبنای مشترک نشان می‌دهد. استاد یادآوری فرموده که حکیم مؤسس با این که در این رهگذر در نظریه حدوث نفس در جسمانیت الحدوث بودن آن و در مراتب استکمال و کیفیت رجوع نفس به آخرت بر مبنای حرکت جوهری و نیل به فعلیت تام با صدرا موافق است، اما در کیفیت معاد جسمانی نظری متفاوت ابراز کرده که دچار چالش‌های جدی می‌باشد و در صدد است این ناهمواری‌ها را به نقد بگذارد.

۲-۳ جایگاه مسئله معاد

توجه نقدی و تحلیلی استاد آشتیانی به رأی حکیم مؤسس این یادآوری را می‌طلبد که مسئله معاد از پرسش برانگیزترین مسائل در حوزه اندیشه دینی است. آثار مکتوب درباره آن، به ویژه درباره معاد جسمانی، نشان از میزان تبحر نظریه پردازان برای درک دشوار منازل آخرت و در حقیقت منازل نفس انسان به دست می‌دهد. به ویژه پردازش کیفیت معاد جسمانی و رابطه نفس و بدن در قوس نزول و صعود جایی برای عرض اندام سطحی اندیشان باقی نگذاشته است. استاد آشتیانی، با توجه به این مهم و هشدار از سطحی نگری به مسئله معاد، ضروری می‌داند خاطر نشان سازد که صلاحیت علمی و عملی برای نیل به مطلب از اهم اسباب است، به گونه‌ای که ورود در مسئله معاد «متضلع در عقلیات را متحیر می‌سازد، تا چه رسد به صاحبان اوهام و خیالات و اوایل العقول از منغمران در حسیات و غوطه‌وران در خرافات» (آشتیانی،

۱۳۸۰-ب، ص ۵۵). از سوی دیگر، اگرچه مسئله نفس و علت پیدایش و نحوه رجوع آن به آخرت و حالات و نشأت نفس در عالم آخرت یکی از عالی‌ترین و نفیس‌ترین مباحث فلسفی و عرفانی است، اما فهم آن به طور کلی مشکل بلکه از مشکل‌ترین مسائل الهی و دینی محسوب می‌شود. از این رو، درک کیفیت معاد نفوس بدون رجوع به آیات و روایات امکان‌پذیر نیست. و آنچه صدرا و برخی از اهل معرفت در این باره بیان کرده‌اند اجمالاً و تفصیلاً مأخوذ از قرآن کریم و بیانات عترت و اهل بیت (ع) است (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۸۶). بنابراین، نمی‌توان به زودی از نظریات صدرا در این باب روی برتافت و به نظر رقیب تسلیم شد.

۳. نقد و ارزیابی

۳-۱- ارزیابی رابطه متعکس ایجابی و اعدادی نفس و بدن

استاد آشتیانی، بر اساس معیارهای حکمت متعالیه، مفاد این جمله حکما که «النفس و البدن یتعاکسان ایجاباً و اعداداً» را چنین به تصویر می‌کشد که بدن و قوای بدنی علل اعدادی جهت تکامل نفس، و نفس صورت تمامی بدن و قوای آن است. حرکت ذاتی جوهری صورت اعضا را به نقطه کمال خود یعنی قابلیت پذیرش نفس می‌رساند. بنابراین نفس علت موجب بدن و بدن علت معده و زمینه برای تکامل ذاتی و جوهری نفس است (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۴؛ ۱۳۷۹، ص ۲۴۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۹۴). حکیم مؤسس نیز بنا بر این مفاد نقش بدن نسبت به نفس را ترسیم می‌کند و بدن را با حرکت جوهری مهیا برای رسیدن به نقطه کمال خود یعنی تبدیل شدن به نفس می‌داند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲). با این تصویر، حکیم نمی‌تواند به نفع نظر خویش این انگاره را برای بقای رابطه نفس و بدن بعد از مرگ برقرار ببیند، زیرا بدن نقش اعدادی خود را از دست داده و از طرف مقابل نفس نیز رابطه تدبیری خود را نسبت به بدن قطع کرده است. اگر هرگونه رابطه بین نفس و بدن را بتوان اثبات کرد، اما معلوم است که این رابطه ایجابی و اعدادی را نمی‌توان برقرار دانست و این قاعده را به بعد از مرگ تسری داد.

۲-۳ ارزیابی رابطه ترکیب اتحادی نفس و بدن

استاد آشتیانی استفاده حکیم مؤسس را از این مبنای مقبول در معرفت نفس صدرایی برای بقای ارتباط نفس و بدن بعد از موت دچار چالش جدی می‌بیند، زیرا در ترکیب اتحادی صور عناصر به نحو فعلیت و مبدئیت آثار خاص باقی نمی‌مانند تا در عین بقای صور عناصر نفس هم به عنوان صورت نقش فعلیت بخشی را ایفا کند (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۵۸). شرط اساسی حصول مرکب از اجزای متغایر به وجود واحد آن است که برخی از اجزای مرکب منفعل و بعضی مبدأ فعل و برخی از اجزا مؤثر و برخی متأثر باشند. ائتلاف خاص بین اجزای مرکبات منشأ تحصل مرکب حقیقی است. صرف معلولیت بعضی اجزا و علیت برخی از اجزا، بدون ائتلاف و وحدت طبیعی، ملاک ترکیب حقیقی نیست (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۵۹). اکنون با توجه به این شرط، چگونه می‌توان ترکیب اتحادی را پس از جدایی نفس از بدن، که عناصر صور بالفعل دیگری را در طبیعت واجد می‌شوند، برقرار دانست. استاد آشتیانی، با توجه به این نکته، رهیافت حکیم مؤسس را از انگاره ترکیب اتحادی بین نفس و بدن مخدوش می‌داند، زیرا نمی‌توان از طریق اتحاد نفس و بدن مادی جسمانی تلازم این دورا در جمیع نشأت وجود و مراحل هستی اعم از دنیا و آخرت اثبات کرد (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۱). حکیم با توجه به این مشکل، به نکته کلیدی اضافه نفس به بدن مادی می‌اندیشد که در بقای رابطه نفس و بدن نقش ایفا می‌کند. اضافه‌ای ذاتی که از حرکت جوهری و تحول ذاتی نفس و بدن به صورت ترکیب طبیعی اتحادی حاصل شده و دایمی است و حتی بعد از عروض موت باقی بوده و سبب می‌شود بدن به سوی نفس روان باشد. آنچه دوام رابطه را تضمین می‌کند بقای آثار و ودایع نفس در بدن است، اما آیا با پذیرش ترکیب اتحادی نفس و بدن، در هنگام تعلق تدبیری نفس نسبت به بدن، می‌توان بقای ودایع را سبب تلازم حتی پس از جدایی آن دو دانست؟ مطلبی که از نظر استاد در اثبات مقصود نارسا است (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۱). بدیهی است که هرگونه رابطه نفس و بدن در حال تعلق تدبیری نمی‌تواند پس از جدایی نفس از بدن برقرار باشد، زیرا پس از تکامل نفس و جدایی از بدن و قطع علاقه تدبیری چگونه همان رابطه عیناً باقی است؟ این مشکل حکیم را وادار می‌کند تا پاسخ دیگری ارائه دهد و از راه بقای ودایع نفس در بدن تداوم ارتباط را محفوظ بداند.

این رهیافت، مضاف بر ابهامات، مواجه با دو ایراد عمده است: اول این که موضوع این ودایع چیست؟ و دوم این که مانع فساد آنها چیست؟ بنا به فرض این که نفس هیچ تدبیری نسبت به بدن ندارد و از آن جدا شده است.

باید سؤال کرد کدام بدن؟ آیا بعد از انفصال و تفرق اجزا و زوال صورت خاص بدن و هیئت خاص هر جزئی از اجزا و هر عضوی از اعضا، آن ودایع حاصل از صورت، در ماده به چه موضوعی قائم است تا باقی بماند؟ (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۱)

این پرسش آنگاه اهمیت خود را بیشتر نمایان می‌سازد که حرکت جوهری به عنوان اصل مبنا مد نظر باشد، آن هم مبنایی ترین مبنا که حکیم مؤسس به شدت به آن تأکید می‌ورزد و در تحکیم نظریه‌اش در مراحل مختلف مکرر به آن استناد می‌کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۹؛ ج ۳، ص ۱۲۰). از این رو، استاد با استناد به این مبنا، هر دو ایراد را بر موضع حکیم بدون پاسخ می‌یابد.

بنا بر حرکت جوهری حاکم بر ذوات مادیه، ودایع و هیئات خاص هر بدنی به چه موضوعی قائم است و چه امری مانع فساد آن خواهد شد؟ و چه حقیقتی این ودایع را به رسم امانت حفظ خواهد کرد؟ (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۱)

حکیم مؤسس از پرداختن به جنبه وجودشناختی این ودایع و ملکات خودداری، و به عنوان ارسال مسلمات، مدعای خود را طرح و از آن به نفع نظر خود استفاده برده است. اگر از منظر هستی‌شناسی به این ودایع نگاه شود، حکیم باید توجیه خود را درباره گونه وجود آنها ارائه می‌داد، تا پاسخ مطلوب برای این پرسش‌ها ارائه داده باشد. این ودایع آیا جوهر هستند یا عرض؟ فرض بطلان جوهریت آنها از سخنان حکیم قابل استحصال است، زیرا اگر دارای وجود مستقل و در اصل هستی و بقای خود به بدن بی‌نیاز باشند، فرض ودیعه‌سپاری به بدن معنا ندارد. مگر این که تصور عامیانه از ودیعه در جنبه هستی آنان مورد نظر باشد که به ترکیب انضمامی جواهر منجر می‌شود و پرسش‌های دیگری را به میان می‌کشد که سبب این ترکیب مادی و حفظ اجزای مرکب در کنار هم و حکمت و فایده آن چیست؟ زیرا این جواهر مستقل خود می‌توانند در طبیعت باقی بمانند و چه نیازی سبب شده به بدن ضمیمه گردند.

در فرض عرضیت نیز باید سنخ وجودی و مقوله ماهوی این اعراض تعیین گردد و به این پرسش‌ها پاسخ داده شود. آیا از اعراض محسوس و کیفیات عارض بر حواس بدنی مانند رنگ پوست، دمای بدنی و تناسب اندام، و... هستند؟ در این فرض با متلاشی شدن بدن، و پذیرش صور جدید، بقای این اعراض معنا ندارد. مضاف بر این که در طول حیات، با تغییر مکرر بدن، بارها و بارها این اعراض تغییر می‌کنند، و وحدت هویت بدن به تدبیر و تعلق نفس مرهون است. اکنون چگونه موضوع عرض تغییر کرده و خود عرض باقی مانده باشد؟ اما چنان که تحقیق حکم می‌کند، که این اعراض از کیفیات نفسانی هستند، آنها همراه تبدیل جوهری نفس به حاق حقیقت نفس تبدیل شده‌اند و باقی ماندن آنها در بدن توجیهی نمی‌پذیرد. به ویژه با توجه به قوانین فلسفی حرکت، که ماده و صورت ثابت در طبایع، وجود ندارد، و به مجرد عروض موت بدن می‌میرد، و بعد از فساد بدن، ودایع عرضی قائم به مواد، مثل اصل صور و مواد، زایل می‌شوند و هیچ هیئتی از هیأت و هیچ صورتی از صور عرضی و جوهری در عالم ماده بقا ندارد. اکنون چگونه چیزی که خود باقی نیست سبب بقای رابطه نفس با بدن می‌گردد؟! (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۶۶، ۸۲). به نظر استاد، تأکید مکرر حکیم نمی‌تواند زدودن ابهام‌های به‌جامانده را جبران کند، اگرچه وی مناسبات حاصل از نفوس در ابدان را چنان قوی و پابرجا می‌انگارد که بعد از مفارقت نفس از بدن و ترک تعلق تدبیری این مناسبات باقی می‌ماند؛ تا هم مجموع بدن از دیگر ابدان ممتاز باشد؛ و هم اجزای اصلیه و عناصر بدن از سایر عناصر پراکنده در طبیعت متمایز باقی بماند (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۵؛ ۱۳۷۹، ص ۲۴۲). وجوه تفصیلی خلل در این تحلیل حکیم به این قرار است:

یک. حکیم مؤسس چنان در نظر خود افراط کرده که حتی عناصر را هم جداگانه امانت‌دار انگاشته است. اما برای وصول به مقصود لازم بود پیشاپیش این ایراد را پاسخ دهد که چگونه مناسبات قائم به مجموع بدن، بعد از موت و تلاشی بدن و تفرق اجزا، هنوز به وسیله عناصر پراکنده باقی است؟ در این صورت هر عنصر به‌جامانده از بدن حافظ ودایع نفسانی است، به گونه‌ای که اگر کسی بدن را تجزیه کند حتی اجزای رطوبت بدن او هم باید از این ویژگی برخوردار باشد، نه تنها کل بدن در حالت تجمع کل عناصر یا اجزای خاکی آن! (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۵؛ ۱۳۷۹، ص ۲۴۲). اما معلوم نیست چرا حکیم تنها بر کل اجزای

بدن یا اجزای خاکی آن برای ورود به رستاخیز تأکید می‌ورزد و از دخالت سایر عناصر در این خصیصه مشترک اعراض می‌کند؟

دو. اگر امکان بقای ودایع نفس در بدن و به تعبیر حکیم «استخلاف» وجود داشته باشد، هنگامی است که ترکیب اتحادی بین نفس و بدن برقرار باشد، تا بدن تمام الاعضا و مرکب تام‌الوجود صلاحیت مظهریت افاعیل نفس را واجد باشد. اما طبق قواعد مبرهن درباره حرکت، ماده و صورت ثابت در طبایع وجود ندارد، و به مجرد عروض موت بدن می‌میرد. و بعد از فساد بدن، ودایع عرضی قائم به مواد متشکل بدن، مثل اصل صور مواد، زایل می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۶؛ ۱۳۷۹، ص ۲۴۳). از این رو، به نظر می‌رسد باید مطلب را برعکس آنچه حکیم تصویر کرده ترسیم کرد. مادامی که نفس به بدن تعلق دارد، چون بین این دو اتحاد حقیقی برقرار است و بدن ظل نفس است و روح مجرای حصول فعلیات در بدن است، آثار و ودایع حاصل از افعال نفس در خود نفس موجود است؛ و صورت تمامی بدن، که نفس باشد، حافظ این ودایع در بدن است. بعد از موت و قطع تام تعلق نفس از بدن، کمترین حالت تعلق در نفس باقی نمی‌ماند، تا نفس از این ودایع در بدن محافظت کند، وگرنه لازم می‌آید در نفس جهت مادی وجود داشته باشد و نفس بسیط نباشد (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۸۶؛ ۱۳۷۹، ص ۲۶۴).

سه. استفاده از فرض بقای «عناصر اصلی» برای سپردن ودایع به آنها استفاده از رأی متکلمان اشعری برای مطلوب دیگری است. قائلان به اجزای اصلی در امر معاد جسمانی، از باب آن که برخی اجزا از قبول اختلاط و امتزاج و پذیرش صور عناصر دیگر امتناع می‌نمایند، به این وهم دچار شده‌اند، نه از باب آن که ودایع نفس در این اجزا محفوظ می‌ماند. و چنان که آموزه‌های متعالی دینی ادعای اشاعره را بر نمی‌تابد، با این مطلوب هم بیگانه است (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۶؛ ۱۳۷۹، ص ۲۴۳).

چهار. رأی به اجزای اصلی زیننده کسان است که به حرکت جوهری راه نیافته و به تبع وهمیات خود جهان طبیعی را ثابت و ساکن تصویر می‌کنند و حقایق را پیرو وهم خود می‌پندارند. چگونه حکیم محقق می‌تواند به اجزای اصلی ثابت قائل باشد حال آن که بدن را با بهره‌مندی از حرکت جوهری مقدمه حصول فعلیات و صور می‌داند و با تعطیل در وجود و

فیض الهی مخالف است (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۲۲). از این رو، باید حکیم به این پرسش پاسخ دهد که به چه دلیل اجزای عناصر و مرکب حاصل از مواد، با ملاحظه سریان حکم حرکت ذاتی در کلیه اجسام و جسمانیات، در تراب و خاک محفوظ می‌ماند؟ در حالی که حکم و قانون حرکت قابل تخصیص نیست (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۵).

پنج. بالقوه با فعلیت باطل می‌شود. بدن حیثیت قوه برای نفس است، و نفس مانند هر امر بالقوه، پس از به فعلیت رسیدن، حالت استعداد و قوه از او زایل می‌گردد و بقای رابطه قوه و فعل و علاقه با بدن مادی پس از این معنا ندارد (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۶۶؛ ۱۳۷۹، ص ۲۴۳؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۹۳).

شش. بینش غایت‌گرایانه، که حکیم به آن به شدت پای‌بند است، اقتضای دیگری غیر از این ادعا دارد. لزوم غایت در حرکت توجیهی برای ارتباط نفس و بدن بعد از مرگ باقی نمی‌گذارد، تا لازم باشد از طریق ودایع به جامانده این ارتباط محفوظ بماند. به ویژه که «صور حاصل در ماده بعد از تکامل و بعد از اتحاد با اصل و غایت وجودی خود بالذات از ماده مستغنی می‌شود» (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۶۶؛ ۱۳۷۹، ص ۲۴۳).

حکمت متعالیه، طبق آموزه‌های وحیانی، حکمت بروز مرگ را فعلیت و استغنی وجودی نفس از جسم و لوازم جسد بعد از وصول به غایت کمالی خود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۹۵؛ ج ۹، ۱۹۶). از این رو، برای نفس حالت منتظره‌ای باقی نمی‌ماند که برای ودایع به جامانده چشم به راه پیوستن دوباره بدن بماند. با این وصف، معنای بقای علاقه به بدن در نفس و بقای مناسبات در بدن به این امر باطل برمی‌گردد که در نفس بعد از موت نیز جهات استعداد و حیثیت ماده قابل باقی است؛ و نفس به واسطه عروض موت از تصرف در بدن محروم است و در صدد است که دوباره تعلق ایجابی و اعدادی بین خود و بدن برقرار کند! (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۶۶؛ ۱۳۷۹، ص ۲۴۳).

چالش این مطلب با حکمت بروز مرگ در بینش متعالی جدی است، و پذیرش هردو ناهمساز است. مرگ نشانه پایان گذر از نشئه ظاهر هستی و آغاز سفر انتقالی و رجوع به باطن وجود است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۱۸)، و چنان که حکیم مؤسس خود نیز تأکید

دارد، موث نفس را به خودکفایی و استقلال از بدن می‌رساند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۵؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۲). براین اساس، استاد ضروری می‌بیند با موضع مشترک برتنافی رأی حکیم با حکمت موت در حکمت الهی بیشتر تأکید کند. زیرا نفس، به علت رجوع به مقام باطن خود، به ذات خود قائم و در وجود و افعال خود مستقل می‌شود؛ حتی در مقام درک لذات و آلام جسمانی به بدن مادی محتاج نمی‌باشد و با موت به مقام استقلال و استغنا و جودی از جسم و لوازم جسد می‌رسد، تا چه رسد به لذات و آلام عقلانی (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۶؛ ۱۳۷۹، ص ۲۴۳). به ویژه باید توجه داشت که عروض موت معلول قطع علاقه اختیاری نفس نیست، بلکه موت چیزی غیر از حصول کمال و رسیدن نفس به غایت و جودی خود پس از تحولات جوهری و استکمالات ذاتی و طبیعی و اتحاد با علت تمامی و غایت و جودی نمی‌باشد و در این حال به طور طبیعی و قهری بی‌نیاز از بدن می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۷۳، ۷۶؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۹۶).

هفت. تالی فاسدهای علاقه نفس به بدن بعد از مرگ و حفظ ارتباط برای تکامل بخشی به بدن و برکشیدن آن به «حیث نفس» بسیار است، از آن جمله است:

۱. باید نفس مفارق جهت تعلق دوباره یا جهت اتصال بدن به خود اجزای جمع‌آوری کند و گردآورنده آنها باشد (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۷۷)، و این یعنی مفارق نامفارق، و مجرد نامجرد، و مخالف فرض رویداد مرگ پس از استغنا از استعداد مادی و ترفع از قوه بدنی.

۲. بنا به پذیرش نقش گردآورندگی نفس برای اجزا، چه به تدریج و چه دفعی، باید سوانحی در نفس منتقل شده به آخرت روی دهد تا بتواند در بدن تأثیرگذار باشد (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۷۷) و فرض بروز سوانح مبتنی بر وجود حالت بالقوه در نفس است.

۳. اگر بدن به اراده و تأثیر نفس به صورت اخروی متحول شود، باید از ماده مجرد گردد، وگرنه تناسخ پیش می‌آید. زیرا سبب می‌شود نفس از مقام شامخ خود به مقام تعلق تدبیری تنزل کند و به اداره بدنی پردازد که جسمانی است (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۷۷).

۴. اگر حکیم مؤسس بنا دارد، مانند متکلمان ظاهرگرا، همه نقش بدن را به «اجزای اصلی» بسپارد، باید پاسخ دهد، بدون آن که این اجزا تحت پوشش فعلیت صورت‌های گوناگون قرار گیرند، با حفظ حالت استغراق در قوه و ماده، به چه نحو به آخرت منتقل می‌شوند و به نفس متصل می‌گردند. در حالی که نسبت نفس مجرد به تمام عناصر مادی متساوی است، مگر آن که تعلق تدبیری نسبت به بدنی داشته باشد که با اجزای آن بدن از حالت تساوی و بی‌طرفی خارج شود و با آن علاقه برقرار کند (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۵).

۳-۳ ارزیابی رابطه غایتمند با غایت

حکیم مؤسس از سویه دیگری برای بقای ارتباط نفس با بدن نیز اقدام می‌کند. او هم نفس را غایت پویایی بدن و هم بدن را غایت اتحاد نفس با آن اعلام می‌کند. به نظر او، هر دو از جهتی متفاوت اصل یکدیگر به شمار می‌آیند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲). به نظر استاد این سخن تعجب‌برانگیز است.

عجب آن که این حکیم محقق می‌فرماید به وجهی بدن اصل نفس است، و به اعتباری نفس اصل است نسبت به بدن؛ پس لازم است رجوع بدن به نفس و تعلق دوباره به بدن تا آن که «کل شیء یرجع الی اصله» صادق آید؟! (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۶۷)

بر اساس آموزه‌های متعالی، وجود غایت برای هر موجود بالقوه و متحرک، از جمله نفس در حیات دنیوی، برای پیوست به کمال و رسیدن به فعلیت، امری ضروری است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۸؛ ج ۹، ص ۲۴۴، ۲۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۴). اما چگونه توجیه‌پذیر است که بدن مادی غایت نفس بالفعل به شمار آید؟ آن هم در فرضی که نفس مدارج خود را به حسب کمال وجودی طی کرده و با موت به واپسین درجات وجودی اش نائل شده است. اگرچه رجوع هر شیئی به اصل خود در نظام وجود ضروری است، و به هنگام و مفارقت نفس از بدن و نابودی تعلق، نفس به اصل خود رجوع می‌نماید، اما اصل نفس برای برخی نفوس عالم برزخ، و برای برخی دیگر عالم عقل است، و اصل برای برخی نفوس دیگر حق

اول و مقام واحدیت و یا احدیت وجود است. در حالی که اصل بدن و اجزایش عناصری است که مبدأ حصول مرکبات می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۶۷). بنابراین بین غایت نفس و بدن اختلاف اساسی وجود دارد و نمی‌توان ربط بین دو شیئی روان به دو غایت متخالف را به این آسانی برقرار دانست. «اصل نفس عقل است، و اصل بدن عناصر اصلیه» (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص ۶۷).

البته ممکن است منظور حکیم از اصل شمردن هر یک برای دیگری معنای لفظی واژه «اصل» باشد که به اشتراک لفظی بر غایت و مبدأ اطلاق می‌شود. به این معنا، بر مبنای جسمانی‌الحدوث بودن نفس، بدن را می‌توان مبدأ مادی نفس و به تعبیری اصل به شمار آورد، اما آیا این می‌تواند توجیه بدن طلبی نفس را تأمین کند؟ آیا این به معنای رجوع قهقراپی نفس به بدن نیست؟

۴. ارزیابی کاربست حرکت جوهری

مبانی حکیم مؤسس در تعیین مسیر حرکت بدن و سرنوشت آن بعد از مرگ همه از حکمت متعالیه سقایت می‌شود. شمول فرآیند حرکت جوهری بر همه موجودات سماوی و زمینی بدن بدون نفس را نیز راکد و ساکن رها نخواهد کرد و نه تنها به حرکات عارضی بلکه به جنبش ذاتی و تحول حقیقی وامی‌دارد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۲، ۱۲۳). اکنون حکیم می‌خواهد، با تغییر مسیر حرکت اجزای عنصری بدن از غایت مطلوب صور فعلی آنها به پیوستن به نفس یعنی همان غایت پیشین، تغییر نظر خود را به سوی رأی منتخب نشان دهد. در نظری، چنان که نفس بعد از خلع بدن به ملکوت اعلی می‌پیوندد، بدن نیز معطل نمی‌ماند و نفس ناطقه را دنبال می‌کند و، از طریق حرکت جوهری و تحول ذاتی، بعد از طی منازل و قطع مراحل بالاخره به نفس می‌پیوندد. به عبارت دیگر، در ستاخیز، ابدان دوباره برای قبول نفوس و اتصال به ارواح مجرد مستعد می‌شوند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۵). این رهیافت حکیم دارای مشکلات جدی است. استاد تأکید دارد که مدلول روایات و تحقیقات ژرف حکمای محقق، همچنان که بر عدم فنای نفس ناطقه انسانی متمرکز است بر فنا و زوال مواد و صور مستقر در مواد و استعدادها نیز حاکم است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ب، ص

۷۱). همچنین «همان طور که تعلق نفس به بدن طبیعی و غیراختیاری است، صورت‌های واقع بر ماده سابقه نفس نیز امری طبیعی و لازم لاینفک حرکات جوهری است. و امکان ندارد ماده و اجزای بدن متعلق سابق نفس به طرف آخرت منعطف شود مگر آن که بر احکام لازم و مترتب بر طبیعت و منبعث از نوامیس دائمی و لایتغیر کردن نهد» (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۷۶؛ ۱۳۷۹، ص ۲۵۴؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۳۸). با این نگرش، حکیم باید انگاره خود را، دایر بر بقای بدن بدون نفس، مدلل و موجه می‌ساخت و ابهام‌های عدیده را می‌زدود. شکی نیست که عناصر تشکیل‌دهنده بدن همان عناصر طبیعی است که مثل سایر عناصر طبیعی ذاتاً بالقوه است و فعلیت خود را از صور وارده بازمی‌یابد و با جدا شدن از صور پیشین، اگر صورت دیگری بر آن وارد نشود، نابود می‌گردد. با این وصف، معنا ندارد بالقوه محض باقی بمانند، یا در ضمن صورتی برای پیوست به صورت پیشین از قبول صور دیگر امتناع کنند. نه مبادی طبیعی حرکت با این انگاره سازگار است و نه مبادی الهی. البته برای متکلمان ظاهرگرا گذر از هر دو آسان است، چنان که هم از قانون علیت رفع ید کرده و هم از سنت الهی، تفسیر انحرافی ارائه داده، و سخن از اراده گسیخته از نظام در ساحت قدس الهی رانده‌اند. اما برای حکیم مؤسس به عنوان حکیم متعالی، که از انگاره‌های اشاعره ظاهرگرا در الهیات ابراز انزجار می‌کند و اعلام می‌دارد هرگز با انگاره‌های اشاعره موافق نیست و تحلیل‌های آنها را برای تبیین باورهای دینی و به ویژه بیان کیفیت معاد بر نمی‌تابد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲)، ایرادات اساسی وارد می‌آید که چگونه در این موضع به رأی آنان نزدیک می‌گردد. این نارسایی‌های نه چندان کم‌تراز ناسازگاری مبنا و بنا، در سخن استاد آشتیانی چنین بازگوشده است.

یک. بعد از موت و بعد از آن که در نفس مطلقاً جهت ماده و استعداد و قبول انفعالات حاصل از طریق ماده و استعداد و حرکت نماند و بدل به فعلیت صرف شد، بدن منتظر چه چیز خواهد ماند؟ (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۷).

دو. بعد از جدایی نفس از بدن، بر اثربقای حرکت و تغییر، بدن متحرک فاسد می‌شود و اجزای آن منفصل می‌گردد، و دیگر بدن آن نفس محسوب نمی‌شود، هر ماده مستعد از آن به طرف فعلیت جدید می‌رود (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۷، ۷۵).

سه. مجموع اجزای بدنی، در مقام تعلق صورت انسانی، ماده و هیولای آن است؛ هر ماده متعلق صورت خود به خود امری لامتحصل و مبهم و متحد با صورت است، و خود در نظام وجود امری جدا و مقوله‌ای مستقل از صورت نمی‌باشد. بنابراین، اگر ماده بدنی باقی باشد، باید متحدالوجود با صورت نفسانی باشد، وگرنه ماده آن محسوب نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۰- ب، ص ۷۳، ۷۵، ۷۷).

چهار. چون بدن مستعد برای ظهور نفس دارای خواص عناصر اصلی است، و به اعتبار انضمام عناصر به یکدیگر و حصول فعل و انفعال و قبول حالت امتزاج و حصول مزاج و وقوع در عالم موالید و طی درجات نباتی و حیوانی و ورود به عالم انسانی برای افاعیل خاص انسان مظهریت می‌یابد، بعد از عروض مرگ این ترکیب عقلاً و حساً به هم می‌خورد. بنابراین، با حفظ ترکیب و تعلق نفس، بدن انسان محسوب می‌گردد، نه بعد از متلاشی شدن به سبب مرگ (آشتیانی، ۱۳۸۰- ب، ص ۷۵، ۸۶).

پنج. هیئت بدنی، پس از قطع علاقه نفس، از هم می‌پاشد و هر جزئی در محلی جدا از جزء دیگر قرار می‌گیرد، همین تفرق اجزا، خود دلیل بر بطلان ماده نفس به عنوان بدن است، و بقای هر جزء با حفظ ماده بودن آن برای نفس مستلزم آن است که هر جزء دارای صورتی مجزا از جزء دیگر باشد (آشتیانی، ۱۳۸۰- ب، ص ۷۳؛ ۱۳۷۹، ص ۲۵۱).

شش. دلیل مسلم بر این که در نظر ارباب شرایع نیز اجزای بدن باقی نمی‌ماند، اختلاف روایات و نیز اختلاف آرای اهل تحقیق در تعیین جزء باقی بدن در زمین بعد از انفصال و رجوع عناصر پایه مرکبات، به اصل خود می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۸۰- ب، ص ۷۶؛ ۱۳۷۹، ص ۲۵۴).

از سوی دیگر، با نگاه درونی و با مبنای مشترک، ابهام‌های پرسش‌خیزی متوجه موضع حکیم مؤسس است. وی به طور کلی برای موجه‌سازی دو راه بیشتر در پیش ندارد: یا باید از طریق حرکت، بدن را به نفس قابل پیوست بدانند، یا از طریق عدم حرکت، که بر هر کدام ایرادات اساسی وارد است. وی به وضوح طریق عدم حرکت را نفی می‌کند و مصمم است پیوستن بدن به نفس را از مجرای حرکت جوهری برای کسب «لطافت» و شایستگی اتحاد وجودی دوباره با نفس در آخرت توجیه کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۸)؛ زیرا به

تالی فاسدهای آن آگاه و به عنوان حکیم متعالی به آنها تن نمی‌دهد. براین اساس، تنها راه توجیه طریق حرکت است که ایرادات مهم را استاد برمی‌شمارد.

بروفق آموزه‌های فلسفی به نوع حرکت و مقومات آن، هیچ توجهی نشده، و معین نکرده در حرکت جوهری بدن به سوی نفس، این مقومات چیست؟

یک. متحرک و موضوع حرکت چیست؟ «آیا هر جزء از اجزای منفصل جداگانه به طرف نفس متحرک است؟» (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۷). باید حکیم مؤسس که قائل به حرکت جوهری اجزا است تبیین کند «آیا اجزای لاینقطع به حرکت جوهری متحرک‌اند تا آن که به صورت اصلی یا عارضی خود که بدن کامل باشد درآیند و بعد از حصول بدن تام‌العیار به نفس متصل گردند؟ یا آن که هر جزئی مستقلاً به آخرت منتقل می‌شود؟» (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۸۲).

دو. مبدأ حرکت کجاست؟ «آیا دوباره حرکت از ماده اصلی و حالت قبل، از صورت معدنی شروع می‌کند و بار دیگر بعد از طی درجات به مقام نفس می‌پیوندد یا آن که حرکت طولی ندارد و در یک جا و یک حالت درجا می‌زند؟» (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۷) بدون این که به عدم امکان بقای متحرک به منازل آخرت جز با صورت معین توجه شود!

سه. محرک بدن کیست و چیست؟ «آیا حرکت نفسانی و منبعث از شوق و عشق نفسانی است یا حرکت طبیعی و منبعث از حاق طبیعت است؟ حرکت نفسانی که یقیناً نمی‌تواند باشد. اما اگر حرکت طبیعی است، متحمل اشکالات عدیده‌ای خواهد بود؛ چه باید از طریق تبدیل به صور معدنی و نباتی و حیوانی در نهایت در صورت صیصیه انسانی وارد آید» (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۸۱).

صورت دیگری هم قابل فرض است که هیچ کدام از گزینه‌های پیشین محرک نمی‌باشند، زیرا این حرکت نیازمند محرک نمی‌باشد و از شمول دایره حرکات طبیعی خارج است! و «از باب اتفاق همان اجزای اصلی روزی یکدیگر را پیدا می‌کنند! و شروع به تکامل ذاتی و جوهری می‌نمایند تا بتوانند به نفس اولیه جداشده متصل شوند! و صورتی دیگر هم باقی می‌ماند که اجزا بالفعل و دست‌نخورده، بدون نیاز به حرکت و تحول ذاتی، در گوشه‌وکنار پراکنده باقی می‌مانند، و در مقام نفخ صور به امر حق جمع شده، متعلق نفس می‌شوند و

درحقیقت محرک آنها برای پیوستن به نفس همان امردفعی الهی است؟» (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۷) اما حکیم به این فرض، که رأی اشاعره است، قائل نیست.

چهار. غایت حرکت چیست؟ بدن، بعد از قطع تعلق تدبیری نفس، ماده قابل و علت اعدادی برای تکامل نفس نیست، نفس به مجرد از ماده دست یافته و نسبتش با تمام ابدان متساوی است. اگر اجزای بدنی پیشین در طریق حرکت واقع شوند، مانند سایر متحرکات به سوی آخرت متحرک هستند، نه به سوی نفس پیشین (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۷۱، ۷۷).

پنج. حرکت اجزا برای تشکیل ترکیب شایسته تعلق نفس نیز باید مراتب وجودی را به مرور طی کند. و منع اجزای خاکی از پذیرش صور طولی بر اثر ودایع مفروض، دچار محال عقلی است.

اجزای واقع در تراب، اگر از ناحیه حرکت جوهری و تحول طبیعی لایتغیر حاکم بر نظام وجود، بخواهد به مرتبه بدن تام العیار صالح از برای تعلق یا اتصال نفس برسد، محال است که بدون مرور از مراتب ترکیب معدنی و نباتی و حیوانی وارد در باب انسانی شود. و از قول به این که ودایع موجود در ذرات ترابی مانع از قبول صور طولی از نباتی و حیوانی است، ظفره در حرکت طولی و جوهری لازم آید. (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۸۳)

شش. مبانی حاکم بر این مطلب چیست؟ مبانی متعالی معرفت نفس است یا مبانی کلامی؟ طریق تکامل بدن و پیوستن آن به بدن مبتنی بر حرکت جوهری است یا اراده جزافیه در ساحت قدس الهی، بدون این که «ارتباط به حرکت جوهری و صعود و سیراز برای کسب صلاحیت جهت تعلق نفس» داشته باشد، و این فرض حکیم مؤسس را از مقام حکیم متعالی به سطح «متکلم» اشعری تنزل می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۶۷). حکیم بر سر این دوراهی ناگزیر باید یکی از دو طرف را برگزیند:

[یا باید] قائل گردد که اجزای ترابی به حرکت جوهری متحرک‌اند و نهایت حرکت آن به برخورد اتفاقی و جزافی آنان منجر شده به صورت بدنی کامل به نفس متصل می‌شوند، و چون در نشئه حرکت، قبل از حصول مزاج تام الاعتدال، بدن حاصل نمی‌شود، و بعد از حصول مزاج نیز نفس با حفظ مرتبه و مقام ملکوتی به بدن تعلق نمی‌گیرد، ناچار

نفس باید از مقام خود تنزل کند، و این همان چیزی است که حکیم از آن فراری است. (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۸۲)

یا باید بگوید:

آنچه به ملکوت منتقل می‌شود انسان تام‌الاعضا و الجوارح و تام‌العیاری است که در باطن این بدن قرار دارد، که این همان مسلک ملاصدرا است. (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۸۳؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۹۹)

بنابراین، دو گزینه، بدون داشتن طرف سوم، در برابر حکیم مؤسس وجود دارد و ایشان باید یکی را هدف بگیرد. نگاه به مبانی و سابقه و ذائقه حکیم متعالی چه اقتضایی دارد؟

اگر بدین که ماده نفس است با حفظ مادیت به آخرت رجوع نماید، این قول اشاعره و دیگر ظاهرین است که مؤلف آن را نفی نموده. و اگر جهت ماده را رها نماید و به صورت جسمانی غیرمادی محسوس شود، این همان قول ملاصدرا است. (آشتیانی، ۱۳۸۰-ب، ص ۷۱)

در حالی که حکیم موضع متکلمان را به شدت نفی می‌کند و نظر صدرا را نیز نمی‌پذیرد و، برای احداث راه سوم، خود را به ایرادهای پیش‌گفته گرفتار می‌سازد.

۵. ارزیابی نهایی

ناظران و صاحب‌نظران نه تنها در موفقیت نظر حکیم مؤسس تردید کرده، بلکه بر این باورند که این نظریه نتوانسته با غلبه بر اشکال به اثبات مطلوب نائل شود (دینانی، ۱۳۶۸، ص ۸۵؛ کیاشمشکی، ۱۳۹۲، ص ۵). اگر از نگاه درونی بگذریم و با معیارهای حکمت متعالی به نقد حکیم نپردازیم، از نگاه بیرونی هم خدشه‌های اساسی بر نظریه وارد است، که پذیرش آن را دشوار، و رجوعی نامبتنی بر اصول روشنی، از مبانی متعالی به نتایج کلامی به ویژه اشعری به شمار می‌آید، و نمی‌توان آن را نظریه تأسیسی و نوین برآمده از افق ناب آموزه‌های وحیانی و مبانی مستحکم متعالی نامید. هرچند ذهن وقاد و فکر نقاد حکیم در سراسر پردازش‌های هوشمندانه‌اش مشهود و فرازونشیب‌های متبحرانه‌اش درس آموز و نکته‌پرداز است.

طریقه حکیم مؤسس همان طریق متکلمین است که «إِنَّ المحشور هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمرالى يوم المعاد من غیران یصیر جزء شیئ. هذا هو القول بالارادة الجزافية». از آن جهت آن بزرگ را مؤسس می‌دانند که به اراده جزافیه تسلیم شده است. (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۶)

نتیجه‌گیری

پردازش باورهای دینی، در نگاه حکمای متعالی، از مسائل محوری فلسفی به شمار می‌آید. حکیم مؤسس با این نگرش به اتخاذ مبانی مستحکم فلسفی اقدام کرد تا در ارائه نظر بدیع خود از کیفیت معاد جسمانی گام‌های مؤثری بردارد. او با مد نظر داشتن انگاره «استنتاج رهاورد جدید از مبانی مشترک»، سعی بلیغ در احیای رویکرد صدرایی در مواجهه با میراث پیشینیان به انجام رساند. استاد آشتیانی، با توجه به جایگاه فرازمنند حکیم مؤسس در حکمت متعالیه، اهتمام به بررسی نظر بدیع وی نمود، و با نگاه درون‌دستگاهی نظام متعالیه، از جوانب مختلف نظر حکیم را نارسا و مواجه با مواضع ابهام‌خیز و پرسش‌برانگیز اعلام کرد، و به معنای واقعی تقرب به رهیافت‌های اشعری و کناره‌گیری از نتایج مبتنی بر مبادی متعالی دانست. مجموع نظریه‌پردازی حکیم مؤسس و نقد و بررسی آن در سخنان استاد آشتیانی، افق‌های جدید روشی و محتوایی به روی پژوهشگران می‌گشاید.

کتاب‌نامه

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۹)، شرح بر زاد المسافر، تهران: امیرکبیر.
آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۰-الف)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۰-ب)، مقدمه بر المبدأ و المعاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۰)، مقدمه بر رسائل فلسفی صدرالمآلهین، مشهد: دانشگاه فردوسی.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۸)، معاد از دیدگاه حکیم زنوزی، تهران: حکمت.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸)، الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)، قم: دلیل ما.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۲)، تعلیقات بر الشواهد الربوبیة، قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ۸، ۹، بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۷)، نهاية الحکمة، ج ۲، تهران: الزهرا.
- کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۲)، «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرّس زنوزی درباره معاد جسمانی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، س ۱۱، ش ۱، ص ۵-۲۴.
- مدرس طهرانی، آقاعلی (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات، ج ۲، تهران: مؤسسه اطلاعات.

Ashtiani's Objections to Mudarres's Theory of "Bodily Resurrection"

*Mohammadreza Ershadinia*¹

Reception Date: 22/08/2014

Acceptance Date: 01/11/2014

Relying on the applicability of principles of Transcendent Philosophy for reconstructing religious beliefs, Aqa Ali Mudarres has tried to give a new explanation of "bodily resurrection". He does this by appealing to the purely Sadraian philosophical principles as well as his method in which he begins by agreeing with popular beliefs and ends with a departure from them. Appealing to some Sadraian ontological principles as "substantial motion" as well as his principles of self-knowledge, Mudarres explains bodily resurrection to be the return of the mundane body to the soul in resurrection. Thus, neither does he assume that the mundane body is the destination of the soul, nor he asserts, as Sadra does, that the soul itself is subject to resurrection. Ashtiani have raised many objections against Mudarres's theory, which include the continuance of the relation between body and soul after death, the continuance of substantial motion after detachment of the soul, tendency to the Ash'arite theories and the very objections which can be raised against the Ash'arite theory of bodily resurrection. Reviewing the Sadraian principles and the dispute between Mudarres and Ashtiani represents the dynamism of Sadraian philosophy during the centuries.

Keywords: Aqa Ali Mudarres, Sayyed Jalal Al-Din Ashtiani, bodily resurrection, self-knowledge

1. Assistant Professor, Hakim Sabzevari University
(m.r.ershadinia@gmail.com)

Contents

Ashtiani's Objections to Mudarres's Theory of "Bodily Resurrection"	1
<i>Mohammadreza Ershadinia</i>	
Fakhr al-Din al-Razi on the Extent of Prophets' Innocence	27
<i>Ali-Reza Parsa, Ali Parimi</i>	
The Frequentist Problem of Evil (Based on Wesley Salmon's Interpretation).....	53
<i>Ghasem Purhasan, Ali Hatamiyan</i>	
John Hick on the Role of Cosmic Optimism and Culture in the Meaning of Life	73
<i>Ahmad Pourghasem Shadehi, Reyhane Sadat Azimi, Amir Abbas Alizamani</i>	
Religious Belief and Intellectual Autonomy	91
<i>Amirhossein Khodaparast</i>	
Four Models of Believe in God in Al-Gazali's Thought.....	113
<i>Khaled Zandsalimi, Hosein Hooshangi</i>	
"Attribution of Existence to Essence": Its Role in Avicennian Theology ..	135
<i>Mohammad Mahdi Sayyar, Mohammad Saeedimehr</i>	
Wainwright on Drug-induced Religious Experience	155
<i>Hossein Tousi</i>	
The Hermeneutical Dialectic between Reason and Religion: A New Approach to Their Relation	177
<i>Jahangir Masoudi</i>	
Stace on Religious Language: The Epistemological Foundations	199
<i>Mohammad Hosein Mahdavinejad, Masome Salari Rad</i>	
Index of Volume 13.....	221
Subscription Form	223
Abstracts (in English)	235

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 13, No. 2, (Serial 26), Autumn 2015 & Winter 2016

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University
Director: Hoseinali Sa'adi
Editor in Chief: Reza Akbari
Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset
Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

The Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)
Reza Akbari (professor)
Ahmad Pakatchi (assistant professor)
Mohsen Javadi (professor)
Mohsen Jahangiri (professor)
Najafqoli Habibi (associate professor)
Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)
Mohammad Sa'idi Mehr (professor)
Boyook Alizadeh (assistant professor)
Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)
Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)
Reza Mohammadzadeh (associate professor)
Zia Movahhed (professor)
Abdollah Nasri (professor)
Hosein Hooshangi (associate professor)

246 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

Subscription & Distribution: Office of Magazines
P.O. Box: 14655-159
Fax: 88575025