

معاد جسمانی از نظر آقا علی مدرس زنوزی و آیت الله جوادی آملی

محمد ابراهیم نتاج*

چکیده

اعتقاد به معاد از اصول دین اسلام و جسمانیت آن از مسلمات دین است. بحث از معاد جسمانی، در حقیقت بحث از جسمیت یافتن عقاید و اعمال انسان در قیامت است. این مسئله از زمان پیدایش و نزول اسلام مطرح بوده است و علاوه بر قرآن کریم، بزرگان دین از پیامبر ﷺ گرفته تا امامان، عالمان دینی و حتی برخی از فیلسوفان اسلامی در این خصوص تأکید کرده اند. در بین حکمای اسلامی، حکیم مدرس زنوزی و آیت الله جوادی آملی با توجه به اینکه اصل معاد جسمانی را بر اساس قرآن و روایات و نیز اصول حکمت متعالیه می‌پذیرند اما دیدگاه مختص به خود را در این مسئله دارند. حکیم زنوزی معتقد است که بدن هر انسانی بعد از مرگ به سوی نفس خویش راجع است و در معاد بدن به نفس خواهد رسید و به همراه او باقی خواهد ماند، اما استاد جوادی آملی معتقد است اعمال انسان در مراتب بالاتر هستی باطنی دارند که به همراه نفس و با تناسب با آن عالم باقی می‌ماند و نه آنکه بدن به سوی نفس رجوع کند.

کلید واژه‌ها: معاد جسمانی، نفس، اعمال، بدن، تجسم اعمال، مدرس زنوزی، جوادی آملی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور؛ ایران، تهران. (Mohamad.nataj@pnu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰)

مقدمه

مسئله معاد از نظری‌ترین مسائل اعتقادی، کلامی و فلسفی است. البته مسئله‌ای که تصدیق آن در دین از اصول و از نظر مباحث عقلی، نظری و استدلالی است، اما کیفیت و چگونگی آن، بدون شک از ضروریات دین نیست. در قیامت بدن انسان، در حقیقت انسان دخیل است، همان گونه که در دنیا دخیل است. نفس در هر موطن که باشد بدن خود را در تسخیر خود به همراه دارد، در قبر، در برزخ و در قیامت. حقیقت انسان به فصل اخیر و به صورت اوست و صورت او بدون بدن نیست. ترکیب صورت با بدن ترکیبی حقیقی است و در این ترکیب صورت و بدن سهم مساوی و یکسان ندارند؛ بلکه نفس اصل، و بدن فرع آن است و اصل و فرع بودن نفس و بدن، مختص به دنیا نیست. (جوادی آملی ۱۳۹۸ش، جلد ۱۳: ۲۰۹) همراه بودن بدن و نفس در قیامت اصل مهمی به نام معاد جسمانی را شکل می‌دهد که در آیات و روایات و حتی در تورات و انجیل (جوادی آملی ۱۴۰۱، جلد ۳۳: ۵۲۲) و دیدگاه برخی فلاسفه یونان (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۸۴) هم بدان تأکید شده است. اعتقاد به معاد جسمانی در تحقق اصل ایمان، تکمیل آن و رهایی از عذاب و رسیدن به اصل ثواب تأثیر بسزایی دارد؛ البته مقام جسمانیت معاد بالاترین مرتبه معاد نیست، بلکه جزای بالاتر از بهشت محسوس و لذت‌های حسی و مادی، مقام رضوان الهی است: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده / ۱۱۹). هر چند «بهشت محسوس» فوز است، اما مقام رضوان «فوز عظیم» است و اینکه مقام رضوان فوز عظیم باشد نشانه اهمیت بسیار آن است. گرچه در قرآن کریم و احادیث شریفه بر اصل معاد جسمانی صحه گذاشته شده است، اما اثبات عقلی آن از دوره فلسفی ملاصدرا بر اساس اصول حکمت متعالیه آغاز شده است.

در مورد موضوع معاد جسمانی، بویژه تبیین آن از دیدگاه صاحب نظران و به خصوص آقا علی مدرس زنوزی و مقایسه دیدگاه وی با برخی از حکماء کتب، پایان نامه و مقالات فراوانی نگاشته شده است که به برخی از آن اشاره می‌کنیم:

۱- کتاب «بررسی و تحلیل معاد جسمانی از دیدگاه مرحوم آقا علی مدرس زنوزی و حکیم رفیعی قزوینی» از عبدالحسین رحیمی ترکی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۸۹؛

۲- کتاب «بررسی اشکالات وارد شده بر نظریه آقا علی مدرس زنوزی در باره معاد عنصری» دکتر حمید امامی فر، نشر دانشگاه اراک، سال ۱۴۰۲؛

۳- پایان نامه «بررسی معاد جسمانی از دیدگاه مرحوم آقا علی مدرس زنوزی» از دکتر علیرضا کرمانی، نشر موسسه امام خمینی (ره)، سال ۱۳۹۵؛

۴- مقاله «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی» از ابوالفضل کیشمشکی، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، دروه ۱۱، سال ۱۳۹۲ و برخی دیگر از پایان نامه‌ها و مقالات که ذکر همه آنها در مجال این مقدمه نیست.

اما مقاله حاضر دارای اهمیت مخصوص به خود است، زیرا اهمیت نوشتار حاضر به این است که به مقایسه بین دیدگاه دو حکیم یعنی آقا علی مدرس زنوزی و آیت الله جوادی آملی می‌پردازد، بدین سبب که دیدگاه آیت الله جوادی آملی با دیدگاه حکمای ذیل که مورد بررسی پژوهشی قرار گرفتند متمایز است؛ علامه طباطبایی ره دیدگاه مدرس را می‌پذیرد (ر.ک: اکبریان، شماره ۹: زمستان ۱۳۸۹) و ملاصدرای شیرازی گرچه مخالف دیدگاه مدرس است، اما معاد جسمانی را از طریق خلاقیت خیال تبیین می‌کند (ر.ک: ملاصدرای، ۱۳۹۰: ۲۸۵) و علامه رفیعی قزوینی همان دیدگاه مدرس زنوزی را می‌پذیرد (ر.ک: قزوینی، شماره دوم، بهار ۱۳۸۸) اما آیت الله جوادی

از طریق باطن بدن مادی انسان که در عوالم و مراتب بالاتر از عالم طبیعت است معاد جسمانی را تبیین می‌کند و اشتداد وجودی بدن عنصری را از طریق حرکت جوهری و استکمال بدن و با تدبیر نفس می‌پذیرد و نه از طریق خلاقیت خیال و یا لحوق ابدان به نفوس و در حقیقت استاد بدن معادی را باطن حقیقی و مثالی بدن عنصری دنیوی می‌داند. از این رو دیدگاه استاد جوادی آملی هم با دیدگاه علامه طباطبایی ره و هم با نظر علامه رفیعی قزوینی و تا حدودی با اندیشه ملاصدرا مخالف است. ازین رو تلاش می‌شود تا در این نوشتار دیدگاه دو حکیم (آقا علی زנוزی و آیت الله جوادی آملی) را در مبحث معاد جسمانی، ویژگی‌ها و آثار آن به تبیین و تحلیل بگذاریم.

۱. معاد جسمانی از نظر مدرس زنوزی

۱-۱. مقدمه

حکیم آقا علی مدرس زنوزی مانند پیروان دیگر حکمت متعالیه معتقد به معاد جسمانی است، وی اصول حکمت متعالیه صدار را پذیرفته، ولی نتیجه آن اصول را در بحث معاد جسمانی نپذیرفته است و دیدگاه جدیدی ارائه داده است. میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (ره) در حاشیه رساله سبیل الرشاد (آشتیانی، ۱۳۸۴: ص. ۲۵۱) نیز مانند مدرس زنوزی اصول فلسفی حکمت متعالیه را پذیرفته ولی نتایج آن را نپذیرفته است. همچنین آیت الله محمد تقی آملی (ره) از پیروان حکمت متعالیه در کتاب درالفوائد خود، گرچه اساس این حکمت را می‌پذیرد، اما معاد جسمانی مورد تأیید و تأکید صدرالمتألهین شیرازی را قبول ندارد و آن را مباین با معارف قرآن و روایات در بحث معاد جسمانی می‌داند. استاد شهید مطهری دیدگاه مدرس زنوزی را می‌پذیرد. (مطهری، ج. ۴: ص. ۶۳۸) و به نظر می‌رسد شیخ محمد حسین غروی

اصفهانی نیز با دیدگاه مدرس در بحث معاد جسمانی هم نظر باشد. (اصفهانی، ۱۴۲۳: ص. ۲۷۳-۲۹۰)

مرحوم آقا علی نوری مدرس در پی آن است که تبیینی از معاد جسمانی به دست دهد که علاوه بر حفظ اصول فلسفی خود که بدان باور دارد، معارف نقلی رسیده از منابع دین اسلام را نیز در این مورد محترم شمارد تا بتواند این دو مأخذ معرفتی را در کنار هم داشته باشد و میان آن دو سازگاری ایجاد نماید تا میان اندیشه و ایمان او تضادی رخ ننماید. مرحوم زنوزی به عنوان حکیم متأله، اصول فلسفه صدر را می‌پذیرد؛ اصولی مانند؛ اصالت وجود، وجود تشکیکی، حرکت جوهری، جسمانیه الحدوث بودن نفس، ترکیب اتحادی نفس و بدن و مراتب هستی وجود. همه این اصول در حکمت متعالیه صدرالمآلهین شیرازی به اثبات رسیده است و وی همه این موارد را می‌پذیرد اما نتایج این اصول را در برخی از مباحث مانند معاد جسمانی نمی‌پذیرد. به طور خلاصه دیدگاه مدرس این است که بر اساس اتحاد نفس و بدن، بدن مادی عنصری دنیوی بعد از مفارقت نفس از بدن، به سوی نفس خود حرکت می‌کند و با آن متحد و همراه می‌شود، اما نفس به سوی بدن حرکتی ندارد؛ زیرا حرکت نفس به سوی بدن در معاد موجب نزول نفس از مقام مجرد ذاتی و فعلی به ماده و تبدیل به قوه و انقلاب در ذات نفس می‌شود که باطل و محال است. زیرا اینکه بر اساس اصل استکمال، نفس در دنیا به بدن تعلق می‌گیرد به دلیل بدست آوردن کمالات مناسب خود از طریق بدن و تبدیل قوه به فعلیت است. و آنگاه که نفس به کمال خود که مجرد محض باشد رسید و پس از مقام مجرد دوباره تنزل کرد و به بدن مادی تعلق گرفت به معنای تبدیل ذات مجرد به مادی است و تحول یک امر فعلیت

یافته به قوه است و این امر عقلا امکان وقوعی ندارد؛ بنابراین این بدن است که بر اساس حرکت جوهری صعود می‌کند و به نفس خود می‌رسد و فعلیت می‌یابد بدین جهت بدن دنیوی وقتی به نفس رسید عین نفس می‌گردد و دیگر قوه، استعداد، تأثیر و تأثیری در آن راه ندارد.

۱-۲. ادله اثبات معاد جسمانی

۱-۲-۱. عقلی

۱-۲-۱-۱. رابطه نفس و بدن

ترکیب نفس و بدن و نیز ترکیب ماده و صورت ترکیبی اتحادی و حقیقی بوده و هر دو به وجود واحد موجودند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲: ص. ۱۰۹) و نه به ترکیب اعتباری و مجازی. مدرس در «مجموعه مصنفات» حداقل چهار دلیل برای اتحاد نفس و بدن می‌آورد. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۱: ص. ۱۰۹) در ترکیب اتحادی، ماده و صورت مانند قوه و فعل به وجود واحد موجودند و دارای رابطه تکوینی هستند، بنابراین نفس با جهت «ابهام و حیثیت قوه بدن» متحد است و نه با جهت «فعلیت و تحصیل» آن. (همان: ص. ۸۹) ازین رو بدن دارای دو جهت فعلیت و قوه است و نفس تنها با جهت قوه بدن متحد است به اتحاد حقیقی و بستر استکمال نفس را فراهم می‌آورند، اما از سوی دیگر نفس علت موجه بدن است و صور اعضای آن را پدید می‌آورد. (همان: ص. ۹۰) زیرا بدن به همراه نفس تکون می‌یابد و بدن علت مادی نفس و نفس علت موجه بدن است، ازین رو نفس جنبه فعلیت و صورت بدن است و صورت علت موجه بدن در بقاء آن خواهد بود؛ بر این مبنا تنزل نفس در مرتبه بدن چیزی جز [قوه] بدن نیست و صعود [قوه] بدن در مرتبه نفس چیزی جز

نفس نخواهد بود. (همان) شالوه اصلی دیدگاه مدرس بر این نکته استوار است که نفس هویت واحد مشخص شده و حد و مرز مشخصی ندارد و تک مرتبه نیست، بلکه یک هویت تشکیکی دارای مراتب متعدد است که هر مرتبه از آن برای مرتبه پایین تر علت ایجابی و برای مرتبه بالاتر علت مادی می‌باشد.

نفس دارای مراتب طولی است. بالاترین مرتبه آن مرتبه عقلی است به طوری که نفس در آن مرتبه مجرد تام عقلی به شمار می‌رود و مرتبه متوسط آن مرتبه مثالی است که با توجه به این دو مرتبه نفس را ذاتا مجرد گویند، اما مرتبه نازله نفس همان صورت مادی انسان است که در بدن مادی انسان ظهور کرده است، زیرا نفس به همراه بدن تکون می‌یابد و جنبه فعلیت بدن خود است، پس بدن جنبه مادی و نیز قوه نفس و متحد با آن و پایین ترین مرحله نفس خواهد بود و تا نفس تدبیر بدن می‌کند این بدن از مراتب وجودی و نازله نفس می‌باشد تا آنکه بدن با سیر صعودی خود به نفس رسیده و با اتحاد با مراتب بالای نفس به مجرد کامل برسد.

بر این اساس بدن پایین ترین مرتبه نفس است که از وجود مادی برخوردار است و نفس به تدریج با حرکت جوهری استکمال می‌یابد و با طی مراتب در نهایت به فعلیت تام می‌رسد؛ ازین رو بین بدن و نفس رابطه اتحادی است و اتحاد به معنی وحدت در وجود علت و معلول در نسبت و مراتب طولی. بدین سبب هم نفس در بدن تأثیر می‌گذارد مانند؛ قرمز شدن صورت در اثر شرمندگی و هم آثار فعل و انفعال بدن در نفس ظاهر می‌گردد مانند؛ وارد شدن ضربه شدید به بدن که در این صورت در ادراک انسان اختلال ایجاد می‌کند.

در دنیا نفس نسبت به بدن تأثیر ایجابی دارد و این تأثیر سبب حصول آثار و ودایع

از جانب نفس در بدن می‌شود به واسطه همین آثار هر بدنی از بدن دیگر و عناصر آن از عناصر ابدان دیگر متمایز می‌شود (همان: ص. ۹۱)

۲-۱-۲-۱. حرکت استکمالی موجودات

هر موجودی که در جهان ماده و عالم طبیعت واقع می‌شود به سوی هدفی در حرکت است و تا به غایت خود نرسد و از قوه به فعلیت تام نرسد از حرکت باز نمی‌ایستد این حرکت در درون موجودات به ودیعه نهاده شده و با شرائط و معدّات خارج از وجود محقق می‌گردد، بنابراین حرکت استکمالی موجودات حرکت در جوهر است که سبب حرکت در اعراض نیز می‌گردد. در عالم طبیعت بدن نیز چون در جهان حرکت قرار دارد به سوی هدفی رهسپار است و تا به آن نرسد آرام نمی‌گیرد. (همان: ص. ۹۲) ازین رو نفس پس از مفارقت از بدن مادی ارتباط آن از بدن خود (از حیث معدّ بودن و نه از جهت علت مادی بودن بدن برای نفس) به کلی گسسته می‌شود. (همان: ص. ۱۰۴) و چون نفس و بدن اتحاد وجودی دارند و استکمال نفس به جنبه قوای بدنی انسان است و نفس فاعلیت ایجابی نسبت به بدن دارد و همواره تصرف خود را نسبت به بدن (که علت مادی است) حفظ می‌کند و چون نفس متصرف است و بدن تصرف شده، پس نفس بدن را به سوی خود جذب می‌کند هر چه نفس قوی تر باشد این ارتباط و تصرف شدیدتر است و هرچه ارتباط شدیدتر باشد بدن سالم تر می‌ماند. بدین سبب است که ابدان انبیاء بزرگان دین پس از موت سالها محفوظ و سالم مانده است. (همان: ص. ۹۸)

۳-۱-۲-۱. رجوع بدن به نفس بعد از مرگ

۱- همانطور که گفته شد جهان هستی دارای مراتب طولی و به هم پیوسته هستند که هر مرتبه علت برای مراتب پایین تر از خود می‌باشد از سوی دیگر نفس بر اساس

حرکت جوهری شدت می‌یابد و بر فعلیت آن افزوده می‌گردد و این حرکت طولی نفس ادامه می‌یابد تا به عقل فعال و تام که مفیض، جامع و واهب الصور نفس و غایت و کمال نهایی آن است برسد و با آن عقل تام اتحاد و جودی و حقیقی پیدا کند و نه اتحاد عددی و مادی. اصولاً نفس و عقل فعال و تام دو موجود بی ربط به هم نیستند تا به هم ملحق و متصل گردند، بلکه از یک وجود دارای مراتب هستند که معلول(نفس) با از دست دادن جنبه قوه، نقصان و ضعف خود و شدت یافتن وجودش با علت خود یعنی عقل فعال و نفس کلی متحد می‌گردد؛ بنابراین این حقیقت زمانی اتفاق می‌افتد که نفس آدمی پس از موت بدن و مفارقت از آن، به نفس کلی و مدبر جهان هستی می‌پیوندد(مدرس، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۱۷)، البته متناسب با ذات و ملکات خود و از همین مجرا، نفس کلی به وسیله علاقه ایجابی نفس را به سوی خود جذب می‌کند و بدن نیز به سوی نفس حرکت ذاتی خود را ادامه می‌دهد(مدرس، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۰۷ و ۱۰۸) تا به نفس خود برسد. و اساساً یک قاعده کلی وجد دارد و آن اینکه همه انواع موجود در عالم حرکت و جهان ماده به مقصد و غایت متناسب با خودش در حرکت است و تا وصول به هدف از حرکت باز نمی‌ایستد. و گرچه این نوع از انواع تبدیل به نوع دیگری شود؛ مثلاً بدن انسان به خاک تبدیل گردد باز هم این بدن خاکی بعد از موت، و هنگام برپایی قیامت به سوی نفس خود که مناسب‌ترین مقصد برای بدن است حرکت می‌کند.

۲- با عنایت به اینکه بدن که مرتبه‌ای از وجود نفس و متحد با او است و دارای حرکت جوهری و استکمالی است و غایت بدن هم در این حرکت، نفس خویش می‌باشد؛ بعد از مرگ که تبدیل به خاک شده، اجزاء خاک رفته رفته با هم جمع

می‌گردند و به وحدت می‌رسند و آنگاه بدن واحد به نفس خود که متحد با مقام نفس کلی (مدبر جهان) است می‌رسد و با نفس خود متحد می‌گردد و چون تناسب بین بدن و نفس وجود دارد، بدن این همانی و شخصیت اصلی خود را از دست نمی‌دهد، بلکه بدن انسان پس از رسیدن به غایت مناسب خود شخصیت خویش را به کمال رسانده و پس از تکمیل هویت خود، آخرت را بعد از دنیا و حیات را پس از ممات می‌یابد؛ (همان: ص. ۱۰۲) بنابراین اگر گفته شود نفس بعد از مفارقت از بدن دوباره به بدن تعلق می‌گیرد و به مقام بدن تنزل می‌یابد و به مرتبه قوه باز می‌گردد، درست نیست، زیرا تعلق نفس به بدن بدان خاطر است که نفس بتواند در مقام فعل و با تعلق به بدن خود، کمالاتش را از طریق به فعلیت در آمدن قوه‌ها بدست آورد و به مقام مجرد محض برسد در این صورت دیگر به مقام قوه تنزل نمی‌کند و دوباره به بدن مادی تعلق نمی‌گیرد، زیرا در غیر این صورت «مجرد به ماده» و «فعل به قوه» تبدیل می‌شود و این محال است.

۱-۲-۱-۴. نقلی

آقا علی در کتاب سبیل الرشاد از امام صادق علیه السلام حدیثی را نقل می‌کند و دیدگاه رجوع بدن به نفس در معاد جسمانی را از این حدیث بدست می‌آورد: «همانا روح در جایگاه خویش قرار دارد. روح شخص نیکو کار در نور و آسایش و روح شخص زشت کار در تنگی و تاریکی است، اما بدن به صورت همان خاکی در آید که از آن آفریده شده بود و ابدانی که توسط درندگان و کرم‌ها خورده و پاره پاره شده و آنها را دفع نموده همه در خاک نزد کسی محفوظ است که از علم او ذره ای از تاریکی‌ها پوشیده نیست و عدد و وزن اشیاء را می‌داند. خاک موجودات ذی روح در میان خاک‌های دیگر

همچون طلائی است که در خاک نهاده شده باشد، پس هنگامی که زمان برانگیختن فرا رسد آسمان باریدن خواهد گرفت، پس خاک هر بدنی به اذن خداوند صورت دهنده، مانند همان هیئت‌های اولیه بر می‌گردند و روح در آنها وارد می‌شود و چنان کامل بازساخته می‌شوند که کسی از خود چیزی را انکار نمی‌کند و هیچ شیء غریبی را نمی‌یابد» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۵۴) بر اساس این روایت هم معاد جسمانی قابل اثبات است و هم ویژگی‌های معاد جسمانی و هم عدم تساوی نفوس شقی و سعید.

یکی دیگر از روایاتی که مرحوم مدرس زنوزی از آن در جهت تأیید دیدگاه خود در مسأله معاد جسمانی استفاده می‌کند روایت «الروح مقیمه فی مکانها» (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج. ۴، ص. ۲۶۱) است، زیرا این روایت تأکید می‌کند که روح در مقام خود ثابت است و حرکتی ندارد تا به بدن برسد، پس اگر اتحاد و اتصالی بین نفس و بدن باشد تنها بدن است که از طریق حرکت ذاتی خود به سوی نفس، با آن متحد می‌شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۹۵). بدن اخروی دو جهت دارد؛ جهتی عین بدن دنیوی و جهتی غیر آن، بدین ترتیب که اجزاء بدن دنیوی با حرکت جوهری خود به بدن اخروی و تکامل یافته مانند بدن مثالی تبدیل می‌شود، زیرا صعود و جودی و شدت یافتن ماده قبل از فعلیت یافتن محض، به فعلیت مثالی مبدل می‌گردد که بر اساس مراتب و جودی اوست، پس این بدن همان بدن است به طوری که بر مبنای آقا علی مدرس زنوزی این بدن قوه تأثیر و تأثر و تغییر و تحول خود را از دست داده و به بدنی کاملاً فعلیت یافته رسیده است. این مسأله از آیه ۲۱ سوره مبارکه حجر «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بمقام معلوم»؛ اصل و خزانه هر چیزی در عالم بالا

قرار دارد، بدست می‌آید. در این بین ماده نیز از این اصل جدا نیست، زیرا این ماده حقیقت خود را از عالم عقول قدسی دریافت می‌کند و مانند اشیاء دیگر به اصل خود که همان عقول قدسی هستند صعود و رجوع می‌کند و در مسیر تکاملی همانند نفس به سمت اصل خود سیر می‌کند. (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۲۲۹)

۲. معاد جسمانی از نظر آیت الله جوادی آملی

بی تردید استاد جوادی آملی از اندک صاحب نظران در زمینه علوم و معارف دینی و معاد جسمانی است که دیدگاه عمیق، قابل توجه و متقنی دارد، ازین رو در این بخش تلاش می‌کنیم به نظرات این استاد بپردازیم و در بخش پایانی تفاوت‌ها و اشتراکات دیدگاه وی با مدرس زنوزی را بررسی و تبیین نماییم.

انسان در هر عالمی بدنی متناسب با آن دارد؛ به گونه ای که هر کس در هر یک از عوالم دنیا، برزخ و قیامت، وی را ببیند به خوبی می‌شناسد. بدن در عالم آخرت همین بدن دنیوی است و همه قیود نیز برای آن ثابت است، ولی بی شک نظام مادی دنیا بر آن حاکم نیست و با این سیستم (پیر شدن، مردن، متلاشی شدن و مریض شدن) اداره نمی‌شود به طوری که مثلاً پس از گذشت چند سال، بدن پیر و فرتوت شود و پس از چندی بمیرد و متلاشی شود؛ یا بر اثر تغذیه ناسالم مریض یا نیازمند به دفع فضولات گردد. بی تردید، غذا در آخرت فضولات ندارد؛ یا نکاح در بهشت تولید مثل و فرزند ندارد. (تسنیم، ج. ۲۵، ص. ۴۹۹) در قیامت بی هیچ شکی، انسان با جسم، گوشت و پوست، بی هیچ کم و کاستی در خصوصیات که وی را عین جسم دنیایی اش می‌نمایاند و می‌شناساند، محشور می‌شود؛ به گونه ای که در روایات آمده: «لو رأیته لقلت فلان» (تسنیم، ج. ۳۹، ص. ۴۵۱)

بهشتیان در معاد جسمانی، در غیب و شهود قدرت و اختیار دارند. با توجه به جسمانی بودن معاد و ممزوج بودن نعمت‌های مادی و معنوی، هر یک از بهشتیان، حور و قصور و خلوتی دارد که دیگران شاهد آن نیستند، زیرا غیب و شهود آنان به اختیار خود آن‌هاست. (تسنیم، ج. ۴۵، ص. ۱۱۴) شهیدان در برزخ و در بهشت جاویدان، هم از رزق جسمانی بهره‌مندند و هم از روزی معنوی؛ مانند معرفت، شهود و لذت حضور. (تسنیم، ج. ۱۶، ص. ۲۷۷) پیامبر ﷺ می‌فرماید که امروز روزی است که صداقت راستگویان در دنیا سود می‌بخشد: «هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» (مائده/۱۱۹). نفع و جزای الهی ایشان، باغ‌هایی است که نهرهای آب از زیر درختان آن جاری است و آنان در آنجا جاودان‌اند: «لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (همان). این جزا از گونه لذت‌های جسمانی و حسی است که در این مرحله بسیاری از افراد سهیم‌اند. (تسنیم، ج. ۲۴، ص. ۳۱۱) بنابراین معاد جسمانی در واقع بازتاب اخروی افکار، اندیشه‌ها، رفتار و اعتقادات دنیوی انسان‌هاست به نحوی که بین عمل و جزای آن رابطه‌ای تکوینی، وجودی، و ضروری وجود دارد. و این محقق نمی‌شود مگر با تداوم، تکرار و در نهایت ملکه شدن آن اندیشه‌ها، رفتار و عقاید برای انسان و در این صورت شئون وجودی نفس انسان متحد با آن خواهد بود.

۲-۱. اثبات معاد جسمانی

۲-۱-۱. عقلی

استاد جوادی آملی معتقد است رابطه بین اعمال انسان و نفس او رابطه‌ای جعلی و همانند نسبت عرض به جوهر نیست، همانطور که برخی از علمای قدیم مانند مرحوم

طبرسی پنداشتند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۴، ص. ۳۴؛ رازی، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۱۹۶)، بلکه به دلیل آنکه اعمال انسان از آثار نفس اوست، پس حقیقت عمل با نفس انسان ارتباطی حقیقی و تکوینی دارد. اما علمای گذشته صرفاً به صدور فعل از فاعل توجه کردند و به ذات و باطن فعل توجهی نکردند؛ بدین جهت حکم به عرض بودن اعمال آدمی کردند و پنداشتند با مرگ عامل اعراض، آنها نیز از بین می‌روند؛ بنابراین نتیجه گرفتند که عذاب و پاداش اخروی مانند عذاب و پاداش دنیوی جعلی و قراردادی است و عذاب‌ها و پاداش‌ها اموری خارج از نفس انسانی و جدای از اعمال انسان‌ها و حقیقتی بیرونی و دارای ذاتی مستقل از انسان‌ها هستند.

استاد در تحلیل عقلی این مسئله اعتقاد دارد؛ اندیشه‌ها، عقاید و افعال انسان‌ها از حد اعراض فراتر است و نفس انسان با تمام وجود با افعالش در ارتباط وجودی است و در نفس انسان به گونه‌ای نقش می‌بندد که زایل شدنی نیست و ملکه انسان می‌شود و در قیامت انسان با همه ملکات خود ظهور می‌یابد، بنابراین نفس انسان جوهری قابل تغییر و تحول است که بوسیله اعمال خود، ماهیت و حقیقت آینده خود را می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۹۵) و این حقیقت ساخته شده در قیامت ظهور می‌یابد. استاد جوادی آملی در مورد سر جاودانگی انسان می‌گوید: راز مهم جسمانیت عمل و معاد، این است که عقیده، اخلاق و عمل در روح انسان راه پیدا می‌کند و در پرتو تحول جوهری از حال به ملکه و از آنجا به صورت نوعی و فصل مقوم راه یافته و در متن هویت وی، سهم تقویمی می‌یابد و از این رهگذر بهره‌ای از دوام یافته در نشأه معاد با تصویر الهی به صورت‌های متناسب تجلی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۲، ص. ۵۰۰)، ازین رو بدیهی است اگر انسان سایر قوای خویش را متعادل نموده باشد در

قیامت نیز با صورت انسانی محشور می‌شود، اما اگر قوه عاقله خود را تحت فرمان قوای دیگر ببرد در معاد به صورت بهیمی و سبعی ظاهر می‌گردد. حاصل آنکه اعمال انسان چهره دنیوی و اخروی دارد، یعنی صورتی در ملک و صورتی در ملکوت و ظاهر و باطنی دارد. چهره دنیایی اعمال انسان از بین رفتی و زایل شدنی است، ولی چهره اخروی آن ثابت و باقی خواهد ماند. بر اساس آنچه گفته شد اگر هویت انسان عمیقاً بررسی شود و معنای نفس انسان و فرق آن با عقل که ذاتاً و فعلاً مجرد است روشن گردد، دانسته می‌شود که اعاده انسان از آن جهت که انسان است با اعاده روح و بدن با هم است و هرگز به اعاده روح به تنهایی، معاد انسان از آن جهت که دارای نفس است حاصل نخواهد شد. (تسنیم، ج. ۱۹، ص. ۲۰۱) حاصل آنچه که گفته شد این است که:

- ۱- معاد جسمانی دلیل عقلی دارد. ۲- وجود معاد بدون معاد جسمانی محال است ۳- نفس در هر مرتبه همراه با بدن است و جدایی از آن ممکن نیست. ۴- اعاده بدن ضروری است. ۵- چون اعاده معدوم محال است، پس بدن معدوم نمی‌شود که اعاده شود. ۶- معاد ظهور و حشر تمام حقیقت انسان است و نه صرفاً روح او که ذاتاً و فعلاً مجرد است که به عقل تعبیر می‌شود؛ بنابراین در معاد انسان اگر انسان است و هویت انسانی دارد، هم نفس و هم بدن دارد. ۷- نفس در قیامت تعذیب و تکریم نمی‌گردد مگر با آلت و ابزار بدن ۸- بنابراین گر چه بین انکار معاد جسمانی و بین عدم احتیاج به معاد جسمانی فرق است، ولی هر دو باطل اند، زیرا ادله نقلی و عقلی بر ضرورت معاد جسمانی دلالت دارد.

۲-۱-۱-۲. موطن نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن

موطن نفس، ملکوت جهان و ملکوت اعلی (ادب فنای مقربان، ج. ۸، ص. ۲۰۶) و

مقام فعلیت محض است (آشتیانی، ۱۳۸۹: ص. ۱۲۴) نفس برای رسیدن به مقام تجرد بحت، تعالی می‌یابد و این تعالی به صورت اشتدادی است و حقیقت اشتداد، پی در پی در آمدن صور و فعلیات است، اما نه به صورت کون و فساد، بلکه به دلیل اتحاد نفس و ملکات، به نحو لبس بعد از لبس و این سیر تکاملی برای نفس ادامه دارد تا نقص‌ها یکی پس از دیگری زدوده شود و کمال برجای بنشیند، در این صورت نفس از قوه به فعل می‌رسد و افعال و اعمال مادی انسان نیز با حرکت اشتدادی و جوهری نفس به کمال می‌رسد و وجودی قوی تر و شدید تر می‌یابد. مجرد کلی یک موجود و حقیقتی لا بشرط و غیر از نفس آدمی بلکه یک نفس کلی است. انسان با توجه به اینکه نفس جزئی دارد با تکامل و حرکت جوهری، می‌تواند با آن اتحاد تشکیل دهد. در صورت ایجاد اتحاد با وجود مجرد، نفس نیز به سبب این اتحاد مجرد می‌شود؛ چرا که در حقیقت یک وجود را تشکیل داده و دارای وصف واحدی می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص. ۱۸۵) بنابراین انسان نیز با رسیدن به نشئه آخرت، به جایی می‌رسد که خستگی در آن راه ندارد، چون ابدان جسمانی آنان تابع خصوصیت ارواح جاودانی آن‌هاست، از این رو بهشتیان از ماندن و زندگی دراز و بی پایان در بهشت، خسته نمی‌شوند: «لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (تسنیم، ج. ۴۵، ص. ۱۱۴)

۲-۱-۳. اثبات معاد جسمانی با اصل علیت

استاد جوادی آملی معتقد است کل جهان هستی بر اساس نظام علی و معلولی ایجاد شده و هر معلولی با علت ویژه خود در ارتباط است به طوری که از علت خاص، معلول خاص پدید می‌آید. عمل انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست، بنابراین هیچ عملی از عامل خود جدا نمی‌شود و به غیر عامل خود نمی‌پیوندد. (جوادی

آملی، ۱۳۸۷ الف، ص. ۴۹) در همین راستا علامه طباطبایی (ره) تبیین دقیقی از وابستگی عمل به عامل خود دارد. وی می‌گوید: هر عملی مرتبه نازله از نفس انسانی است که آن عمل از او سر زده، ازین رو بین نفس انسان که منشأ و علت اعمال است با اعمال تناسب، سنخیت و رابطه ذاتی برقرار است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۳، ص. ۱۹۴) این پیوند ناگسستنی سبب می‌شود تا عمل همیشه همراه عامل بماند و از او جدا نگردد و این همبستگی و هم سنخی امری حقیقی و تکوینی است. چه عمل نیک یا بد باشد، فرقی ندارد، همانطور که قرآن کریم می‌فرماید «کل امرء بما کسبت رهینه» هر کس در گرو اعمال خویش است (طور/۲۱) بدین سبب در دنیا اعمال در اختیار انسان‌ها هستند، اما در آخرت انسان در اختیار اعمال خود است، پس نه عامل، عمل را رها می‌کند و نه عمل عامل را. حفظ این رابطه وجودی محصول نظام علی و معلولی است. بر این اساس آیات و روایاتی که رابطه عمل و عامل را اعتباری می‌دانند ناظر به فهم عموم مردم است که امکان و توان فهمیدن معاد جسمانی را ندارند، بنابراین با وجود دلایل عقلی و نقلی اثبات جسمانیت عمل و معاد، جوازی برای توجیه آیات و روایات دال بر اعتباری بودن اعمال وجود ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۶، ص. ۱۷۷) زیرا اعمال انسان با وجودش رابطه تکوینی دارد و هر عملی ملکه نفس و عین نفس انسان می‌گردد و در قیامت انسان با همین ملکات محشور می‌شود؛ ملکاتی که تجسد یافته اند و معاد جسمانی را برای انسان محقق می‌سازند، پس نفس با رفتارهای خود در دنیا حرکت استکمالی می‌یابد و برای حشر آماده می‌گردد به طوری که اعمال انسان در قیامت متحد با صورت فعلیه نفس می‌گردد و به صورت جسمی قابل رؤیت می‌شود. یعنی چهره اخروی باقی می‌ماند ولی چهره دنیوی آن از بین می‌رود.

۲-۱-۱-۴. تکون جسم و استکمال نفس

بر اساس حرکت جوهری، نفس از حدوث جسمانی تا رسیدن به مقام مجرد محض بر مدار حرکت در جوهر خود تکامل می‌یابد. و این از نوآوری‌های ملاصدرا است که حدوث نفس را با اشتداد و نفس همراه کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۹، ص. ۸۸) در گونه‌های زندگانی آدمی، در دنیا، برزخ یا قیامت، روح همراه بدن است؛ ولی بدنی همسان با نشئه خود؛ یعنی انسان پیوسته با تمام حقیقتش زنده است که آمیزه‌ای از روح و بدن است. روح اصل و ثابت است و بدن ابزار کار، سیال و متغیر. پس معاد و عذاب هم روحانی است و هم جسمانی. (تسنیم، ج. ۳۲، ص. ۵۷۱) وجود الهی انسان که بالاتر از مرتبه عقلی است، همان خود نهانی و نهایی اوست که روح نام دارد و امانتی ویژه در دست اوست و بالاترین رتبه آدمی است، زیرا انسانیت انسان و اصالت وجودی اش وابسته به روح اوست و این روح از روح الهی و فطرت خدا خواهی نشأت گرفته و در این سیر صعودی انسان به سوی الله، قوای روحی که فطرت و طبیعت باشند به او مدد می‌رسانند، همانطور که در طبیعت رزق از آسمان به زمین نازل می‌شود، فطرت نیز بر زمین طبیعت بشر می‌بارد و بر این اساس روح انسان می‌تواند همسو با روح الهی و وجود الهی خود حرکت کند و هم می‌تواند پشت به این وجه الهی داشته و روند سقوطی و ادباری را برگزیند. (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، ص. ۱۶۹) بدین خاطر است که در استعداد نفس مرحوم سبزواری می‌گوید: نفس در ابتدای حدوثش چیز قابل‌ذکری نیست، ولی در نهایت می‌تواند تبدیل به عقل بسیط بالفعل و عقل فعال شود. (سبزواری، ۱۹۸۶، ص. ۱۸۶)

تازه ترین خبر در عصر بعثت پیامبر اکرم ﷺ بعد از توحید ربوبی، معاد جسمانی بود: « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مَزَقْتُمْ كُلَّ مُمَزَقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ » (سبا/۷)؛ این پیامبر می گوید: پس از آنکه ذرات بدن شما تمزیق و تجزیه و پراکنده شد، دوباره به شکل اول بازگشته، زندگی تازه ای را شروع می کنید. (تسنیم بهار، ۱۳۹۸، ج. ۱۲، ص. ۳۰۷) استاد جوادی آملی تعدادی از آیاتی را که بر معاد جسمانی تاکید دارد، اشاره و آنها را تفسیر می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، الف، ج. ۸، ص. ۷۶). وی معتقد است بر اساس این آیات انسان در قیامت «نفس اعمال» را حاضر می بیند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۸، ص. ۳۶۵)؛ بنابراین حضور اعمال و رویت آنها امری حقیقی و تکوینی است و نه تدوینی، بدین معنی که حضور وجودی دارند و نه ذهنی و یا اعتباری. در واقع اعمال انسانها همان کیفر و پاداش انسانهاست که به خودشان بر می گردد. اما با توجه به مراتب طولی عالم هستی و تشکیک در وجود، جزا و پاداش به این معنی است که عمل انسان با حفظ اصل وجود و هویت با سیر طولی و تکاملی به صورت پاداش و کیفر اخروی در آمده (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۶، ص. ۱۷۷) و صاحب جزا و پاداش یعنی عامل کردار دنیوی، اعمال و رفتار خودش را به صورت موجودات عینی و دارای آثار می بیند که خود این حقیقت جزا یا پاداش صاحب عمل است. بر اساس آیاتی از قرآن (آل عمران/۱۸۰؛ نساء/۱۰؛ بقره/۲۵) طوق عذاب، طعام متعفن و آتش جهنم در حقیقت، باطن اعمال، عقاید و رفتار نادرست انسانهاست که از همان ابتدای صدور اعمال و عقاید با فاعل آن همراه بوده و بهشتیان در می یابند که نعمت بهشتی همان کردار درست او بوده و جهنمیان در می یابند که

عذاب وارده بر آنها همان اعمال زشت شان بوده است. این حقیقت عینی عذاب و ثواب تا آنجاست که خود انسان آتشگیره و هیزم جهنم می شود (جن/۱۵) و عذاب از درون و باطن انسان بر می خیزد و از اعماق جان او را می سوزاند. بنابر آنچه گفته شد انسان در قیامت متناسب با اعمال و رفتار و عقاید خود هماهنگ می شود، همانطور که در روایات متعدد هم بیان شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۹۰؛ شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص. ۴۷۰) که اعمال انسان بعد از مرگ قابل رویت است و کردار خوب با صادر عمل انس می گیرد و کردار زشت او را به وحشت می اندازد. در همین راستاست که خداوند در قرآن کریم فرمود: عمل هر کس همانند پرنده ای از مخزن و آشیانه غیب است و نفس او به صورتی جسمانی و مناسب با نشئه آخرت ظاهر شده و گردن گیر او می شود: «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا» (اسراء/۱۳) از اینجا معنای «تطایر کتب» نیز معلوم می شود و آن اینکه عمل هر کسی به آن حقیقت و صورتی که توضیح داده شد در می آید و از مخزن غیب به بارگاه شهود می رسد؛ نه اینکه عملکرد چندین ساله شخص را در نوشته ای مکتوب با ادبیات خاص به او نشان دهند و او و دیگران بتوانند بخوانند، بلکه نوشتن عمل در معاد به معنای ایجاد اعمال انسانها به صورت تجسیم و تثبیت متن عمل و ظهور وجودی و تکوینی اعمال، رفتار و اندیشه های انسان است البته متناسب با ظرف وجودی عالم قیامت. از باب نمونه در ذیل آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا» (نبا/۱۸) عامه و خاصه از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده اند که در صحنه قیامت برخی به صورت میمون و خوک درمی آیند (مجمع البیان، ج. ۱۰، ص. ۶۴۲، الکشاف، ج. ۴، ص. ۶۸۸-۶۸۷) یعنی بدن به گونه ای است که قیافه میمون و خوک

را دارد و همه آشنایان دنیایی، او را به خوبی می‌شناسند، بنابراین انسان در عالم آخرت نیز بدن دارد؛ ولی بدنی که با سیستم تغذیه و بهداشت آن عالم مناسب است. (جوادی آملی، ۱۳۹۷ بهار، ج. ۲۵، ص. ۴۹۹) روایت فوق از بهترین روایات اثبات معاد جسمانی برای عموم مختلف مردم است که بدن مثالی متناسب با اعمال انسان را اثبات می‌کند.

۳. بررسی و نقد

بر اساس آنچه که در گذشته بدان اشاره کردیم مدرس زنوزی تعلق مجدد نفس به بدن را بعد از مفارقت از بدن که مستلزم تنزل نفس است، نمی‌پذیرد و آن را محال می‌داند و اعتقاد دارد این امر مستلزم بالقوه شدن فعلیت نفس می‌شود که استحاله آن روشن است. وی معتقد است جسمانیت اعمال و اندیشه‌های انسان در معاد نباید چگونه ای تبیین گردد که لازمه آن برگشت فعلیات به قوه باشد، زیرا کسانی که اعتقاد دارند بعد از مفارقت نفس از بدن، در قیامت، نفس فعلیت یافته به بدن رجوع می‌کند باید لازمه اعتقادشان را نیز بپذیرند که معنای آن رجوع نفس فعلیت یافته به قوه است و این امکان ندارد و عقلاً باطل است. اما از نظر وی راه عقلی تبیین معاد جسمانی بر جای خود باقی است و می‌توان نفس را در فعلیت خود محفوظ داشت و بدن را از قوه به نفس دارای فعلیت و متناسب با آن رساند.

از نظر مدرس نفس انسان علت ایجابی بدن است و بدن علت مادی اوست و بعد از آنکه مرگ حاصل شد به دلیل اینکه بدن مرتبه ای از نفس است و نفس با بدن اتحاد در شدت و ضعف دارد، نفس علیت خود را نسبت به بدن از دست نمی‌دهد. چنین ارتباطی بین نفس و بدن دارای شدت و ضعف است. اما اگر نفس از بدن قطع

ارتباط کامل کند دوباره نمی‌تواند به بدن خود تعلق گیرد، زیرا محذور تناسخ پیش می‌آید و محال است.

بدن مرتبه قابل نفیس است و قبل و حتی بعد از مرگ بر قابلیت خود باقی می‌ماند تا آنجا که این بدن به نفیس فعلیت یافته برسد. و نفیس و بدن قبل از مرگ وقتی به کمال متوقع خود رسیدند نفیس با بدن مفارقت می‌کند ولی قطع ارتباط و اتحاد نمی‌کند و «پس از آن سیر صعودی خود را ادامه می‌دهد» (جندی، ۱۳۸۱، ص. ۵۹۵) بدین صورت که با حفظ ارتباط و اتحاد نفیس و بدن حتی پس از مرگ، بدن شدت وجودی می‌یابد و با ارتقاء وجودی به متعلق خود در قیامت که همان نفیس است می‌پیوندد. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۹۱)

اما آیت الله جوادی آملی نه معتقد به رجوع نفیس به بدن در معاد است و نه اعتقادی به رجوع بدن به نفیس دارد. بلکه برای بدن صورت قائل است، یعنی تبدیل بدن دنیوی به صورت بدن اخروی با حفظ تعلق نفیس به بدن و با محفوظ ماندن اتحاد نفیس و بدن. ایشان بدن دنیوی عنصری را همان بدن اخروی نمی‌دانند، بلکه بدن مادی را تقاله ای می‌دانند که نفیس، پوسته زائد بی مصرف خود (بدن) را می‌اندازد و عروج می‌کند.

۱-۴) اشکالات دیدگاه مدرس زنوزی بر اساس نظریات آیت الله جوادی آملی

۱- اگر از نظر مدرس، بین نفیس و بدن اتحاد برقرار باشد به گونه ای که «بدن مادی مرتبه ای از نفیس» باشد و نفیس علت ایجابی بدن و بدن علت مادی نفیس، و همین بدن مادی مرکب و متکثر، بنخواهد صعود کند و در معاد به نفیس مجرد واحد ملحق شود و با آن متحد گردد، پس کثرت بدن به نفیس سرایت کرده و در نفیس متکثر می‌شود و در این وحدت نفیس در عین کثرت، نوعی تضاد رخ می‌دهد و باطل است.

بنابراین به نظر می‌رسد دیدگاه آیت الله جوادی آملی درست است که اتحاد نفس در معاد جسمانی را با بدن مادی نمی‌داند بلکه اتحاد را با باطن مثالی این بدن و صورت آن می‌داند و این دیدگاه کاملاً مطابق با مراتب عالم هستی، استکمال بدن، حرکت جوهری و اصول حکمت متعالیه است.

۲- از دیدگاه مدرس زنوزی نفس و بدن با هم ارتباط حقیقی دارند و این ارتباط از تکون در دنیا شروع می‌شود و تا قیامت ادامه دارد و هرگز منقطع نمی‌شود گرچه بدن زمانی که بر اثر حرکت جوهری و استکمال نفس ابزار بودن و قابلیت خود را برای نفس از دست داد و مرگ اتفاق افتاد و در این هنگام نفس ارتباط خود را با حیث قوه و استعداد خود کم کرد نفس از بدن مفارقت می‌کند و ارتباط خود را با بدن به حداقل می‌رساند، البته در دنیا نفس به واسطه بدن به سوی تعالی و فعلیت حرکت جوهری دارد تا آنکه بعد از مفارقت از بدن به فعلیت تام می‌رسد؛ ازین رو دیگر نفس نمی‌تواند دوباره به بدن رجوع کند، زیرا در این صورت نفس فعلیت یافته دوباره باید بالقوه شود و این ناشدنی است. البته استاد جوادی آملی این محذور را می‌پذیرد و معتقد است که نفس دوباره به قوه بر نمی‌گردد، اما دیدگاه مدرس زنوزی را هم نمی‌پذیرد که «بدن مادی عنصری در معاد با حرکت جوهری و با حفظ عنصری بودن خود و بدون عوارض مادی» محشور گردد. چون مادی بودن و عنصری بودن دو جنبه نقص در بدن عنصری است پس این جنبه نقصان در معاد با اتحاد نفس و بدن، به نفس سرایت می‌کند؛ بلکه صحیح آن است که بگوییم بدن بر اساس حرکت جوهری و اتحاد با نفس و با علیت نفس عنصریت و لوازم عنصری خود را از دست می‌دهد و با ارتقاء به جایگاه بدن مثالی و تبدیل شدن به صورت مثالی با نفس متحد می‌گردد و معاد جسمانی را محقق می‌سازد.

۳- جسم عنصری و جسم مثالی بدن، از حیث «صورت» مشترکند، ولی نه در ماده، زیرا جسم عنصری، ماده دارد، ولی جسم مثالی «ماده و عنصر» ندارد و اساسا عالم مثال عالم ماده نیست. پس اینکه جسم عنصری اشتداد پیدا می‌کند و به جسم معادی تبدیل می‌شود به سه صورت امکان تصور دارد:

الف) بدن عنصری با ارتقاء و اشتداد وجودی خود تبدیل به جسم مثالی می‌شود و جنبه مادیت خود را از دست می‌دهد و بدن معادی به همین جسم اطلاق می‌گردد. این همان دیدگاه آیت الله جوادی آملی است. بر این اساس هم استاد جوادی آملی و هم استاد مدرس زنوزی اشتداد بدن مرتبط با نفس را می‌پذیرند، اما از دیدگاه استاد جوادی بدن مادی و عنصری با اشتداد و رسیدن به عالم مثال، مادیت خود را از دست می‌دهد و صرفا دارای صورت مثالی می‌گردد؛ بدین ترتیب این همانی جسم معادی (مثالی) با جسم دنیوی از بین می‌رود و این بر خلاف دیدگاه استاد زنوزی است که اعتقاد دارد بدن معادی، همان بدن عنصری است، چون وی معتقد است همان بدن عنصری در معاد عینا به نفس رجوع می‌کند. (زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۹۳) با توجه به مطالب فوق تبیین استاد جوادی آملی درست و مطابق با ادله عقلی و اصول حکمت متعالیه است.

ب) ماده قوه و استعداد و قابلیت محض است (مدرس، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۰۰) و چون وجود خارجی ندارد، مراتب، شدت و ضعف و تأثیر هم ندارد و به دلیل عدم موجودیت جنبه نقصان شیء به شمار می‌آید. لازمه دیدگاه مدرس زنوزی در معاد جسمانی این است که ماده دارای تشکیک وجودی می‌باشد در حالی که در آثار خود مدرس «تشکیک ماده» و نیز در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه هم پذیرفته نشده

است. و استاد جوادی آملی نیز آن را نمی‌پذیرد و درست هم هست.

ج) محدودیت‌ها و آثار ماده در بدن عنصری از عوارض مفارق است که در معاد با وجود عنصری بودن بدن از دیدگاه آقا علی مدرس، از آن جدا می‌شوند و دیگر بدن دارای چنین محدودیت‌هایی نیست؛ در حالی که استاد جوادی آملی به درستی محدودیت‌ها و آثار ماده و بدن عنصری را از لوازم آن می‌داند که هرگز جدا نخواهد شد، مگر با از دست دادن عنصریت و مادیت بدن و ارتقاء به بدن مثالی غیر عنصری در معاد که خود استاد جوادی بدین معتقد است.

اما همانطور که مرحوم زنوزی معتقد است نتایج بدست آمده از مبانی حکمت متعالیه در بحث معاد جسمانی باطل است، زیرا این مبانی به طور کامل عود بدن مادی را در رجوع به معاد منتفی کرده است، زیرا بر اساس نظریه معاد جسمانی حکمت متعالیه (که نظرات استاد جوادی آملی بر آن استوار است) بدن‌های اخروی عینا و شخصا «غیر از بدن‌های مادی و دنیوی» هستند و ابدان اخروی دارای ماهیت تجردی می‌باشند، ماده ندارند و صرفا دارای صورت‌های امتدادی و تشخیص مثالی می‌باشند علاوه بر آنکه این دیدگاه آقا علی با ظاهر شرع مبتنی بر عینیت تشخیص بدن دنیوی و معادی نیز سازگار نیست. اما آقا علی مدرس زنوزی بر اساس پذیرش عینیت عنصری بدن دنیوی و اخروی لاجرم باید لازمه این دیدگاه را بپذیرد که این ویژگی‌های تشخیص بدن عنصری دنیوی مانند زمانمند و مکانمند بودن، تغییر پذیری و مادیت بدن هم باید به همراه بدن اخروی باشد که این لازمه را خود مدرس قبول ندارد.

حکمت متعالیه در بحث معاد جسمانی این همان بدن مادی و دنیوی را بر اساس اشتراک در صورت رد نکرده، بلکه بدن اخروی را حقیقت بدن دنیوی و ویژگی‌ها و

خصوصیات آن دو را عین هم و بلکه تکامل یافته بدن مادی می‌داند، اما صرفاً قائل است که بدن دنیوی ماده دارد، ولی بدن اخروی مُبرّای از ماده، تغییر، تحول، تأثیر و تأثر است، زیرا همانطور که خود مرحوم مدرس زنوزی اعتقاد دارد؛ نشأه دنیا با نشأه آخرت متفاوت است. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۹۲)

۴- اینکه استاد جوادی آملی قائل است بدن مثالی در معاد به نفس خودش تعلق می‌گیرد به معنای این نیست که در ابتدا بعد از مرگ نفس تعلق خود را به بدن دنیوی از دست بدهد و در معاد دوباره به نفس تعلق گیرد که محذور تناسخ لازم آید، بلکه بدن مثالی متعلق به نفس در معاد، باطن مثالی همین بدن عنصری دنیوی است و نفس با مرگ بدن، این بدن مادی را که پوسته‌ای برای نفس است رها می‌کند و به بدن مثالی که حقیقت باطنی بدن عنصری است تعلق می‌گیرد و این تبیین، محذور تناسخ و بازگشت فعلیت نفس به قوه را در بر نمی‌گیرد؛ یعنی نفس در نشئات مختلف بدن مخصوص و متناسب با خود را دارد. زیرا شأنیت عالم مثال و عالم قیامت به غیر مادی بودن آن است، پس نفس در قیامت بدن غیر مادی دارد. به قول مرحوم علامه رفیعی قزوینی «بدن اخروی عین همین بدن مادی است به لحاظ هویت و نه به لحاظ مرتبه، چه آنکه بدن اخروی کمال بدن دنیوی و اَلطف از او خواهد بود» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶: ۲۰۶) همانطور که آیت الله علامه میرزا ابوالحسن رفیعی و آیت الله شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) بر این مسئله تأکید کردند که بدن اخروی همان بدن دنیوی است، ولی به شکل لطیف تر و کامل تر که جامع تمام کمالات مراتب قبلی است بدون اینکه آثار و لوازم خاصه مراتب قبلی را دارا باشد (استادی، ۱۴۱۵ق، ص. ۲۷۹) و این تبیین با ظواهر آیات و روایات درباره معاد جسمانی منافاتی ندارد.

البته آقا علی زنوزی بر خلاف دیدگاه استاد جوادی آملی، معتقد است در قیامت بدن متحد با نفس، بدن مثالی نمی‌باشد، چون بدن در سیر حرکتی خود «حد یقف» ندارد تا به مجرد کامل که اتحاد با نفس مجرد باشد برسد و این حرکت صعودی بدن برای متحد شدن با نفس، معاد جسمانی را شکل می‌دهد و محقق می‌کند. بنابراین بر اساس اعتقاد زنوزی این تصور هم درست نیست که نفوس آدمیان بر اساس ملکاتی که در جهان عنصری کسب کرده اند در معاد، بدن متناسب با آن را در روز قیامت ایجاد می‌کند و با آن در معاد به صورت جسمانیت ظهور می‌یابد، زیرا نفس زمانی متعلقات و ملزومات بدن را می‌آفریند که همراه با قوه و استعداد باشد. اما بخشی از ادله مدرس زنوزی بر اساس ظواهر آیات قرآن و روایات است که ظهور در محشور شدن بدن عنصری دارد. مدرس بر اساس آن استدلال کرده است که در معاد بدنی که به نفس رجوع می‌کند همان بدن «مادی» عنصری است. اما از نظر آیت الله جوادی آملی باید دانست منظور قرآن و روایات فی الجمله حشر ابدان مثالی است نه به معنای عینیت ابدان اخروی یا ابدان دنیوی بلکه این همانی وجودی است و وجود هر موجود به صورت آن است. بنابراین نصوص دینی تصریح نمی‌کنند که ابدان اخروی عین ابدان دنیوی با همه خصوصیات آن می‌باشد. پس اگر در آیات معاد جسمانی قرآن به داستان زنده شدن مردگان می‌پردازد صرفاً امکان اصل زنده شدن و زندگی در جهان آخرت را بیان می‌کند، اما عینیت زندگی مادی دنیا با زندگی اخروی را تایید نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

معاد جسمانی که همان تجسم نیات و رفتار انسانهاست از مسلمات دین اسلام می‌باشد. اهمیت این مسئله تا آنجاست که در قرآن کریم، احادیث و در بیان مفسرین، فلاسفه و حکما آمده است. مرحوم آقا علی مدرس زنوزی و آیت الله جوادی آملی دو حکیمی هستند که در آثار خود به اثبات اصل معاد جسمانی و ویژگی‌ها و ملحقات آن پرداختند. حکیم زنوزی پس از پذیرفتن اصل رابطه تکوینی و حقیقی نفس و بدن در دنیا و نیز در قیامت معتقد است پس از مفارقت نفس از بدن در عالم طبیعت، بدن به سوی نفس انسان رجوع و بازگشت می‌کند و در معاد بدن به نفس خواهد رسید و به همراه او باقی خواهد ماند، اما استاد جوادی آملی دیدگاه درستی نسبت به دیدگاه اشتباه آقا علی مدرس دارد چون معاد جسمانی از نظر وی بر مبنای اصالت تشکیکی بودن وجود، نظام علی و معلولی مراتب طولی وجود و اصل سنخیت علت و معلول که از اصول مسلم حکمت متعالیه است اثبات می‌شود و نیز معتقد است عقاید و اعمال انسان در مراتب بالاتر هستی باطنی دارند که به همراه نفس و با تناسب با آن عالم باقی می‌ماند و خود حقیقت این اعمال، نعمت و عذاب برای نفس خواهد شد و این همان بدن معادی انسان در قیامت است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱)، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزسی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، امالی آل صدوق، تهران: انتشارات کتابچی.
۳. استادی، رضا (۱۴۱۵ق)، الرسائل الاربعه عشره، رساله فی اثبات المعاد الجسمانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۳ق)، رساله فی اثبات معاد جسمانی، تصحیح: رضا استادی، چاپ شده در ضمن الرساله الریبه العشره، چاپ دوم، قم: موسسه نشر اسلامی.
۵. اکبریان، رضا، معاد جسمانی از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی، زمستان، نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۹، زمستان ۱۳۸۹ش.
۶. امین اصفهانی، بانو نصرت (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۷. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۴ش)، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۸. _____ (۱۳۸۹)، شرح زاد المسافر ملاصدرا (معاد جسمانی)، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۹. جندی، مؤید الدین محمود (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، موسسه بوستان کتاب: قم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۵، تحقیق غلامعلی امین دین، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، تفسیر قرآن، توحید در قرآن، تنظیم حیدر علی ایوبی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۷ الف)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۵، تحقیق: علی زمانی قمشه ای، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۷ الف)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۸، تحقیق حسن واعظی محمدی، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۵. _____ (۱۳۸۸ج)، *ادب فنای و مقربان*، تحقیق: محمد صفایی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۹)، *تفسیر انسان به انسان*، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، جلد ۶، تحقیق: حسن واعظی محمدی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۸۹)، *رحیق مختوم*، جلد ۱۳، شرح بر حکمت متعالیه، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۹۵)، *تفسیر موضوعی قرآن*، ج ۵ و ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۹۸ بهار)، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، جلد ۲۵، تنظیم: روح الله رزقی و حیدر علی ایوبی، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۱. _____ (۱۳۹۸ بهار)، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، جلد ۱۲، تنظیم: محمد حسین الهی زاده، چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۲. _____ (۱۴۰۱)، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، جلد ۳۳، تنظیم: محمد فرهانی و حسین اشرفی، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
۲۴. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۹ش، *لغت نامه*، جلد ۳۳، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، ۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی،
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: انتشارات دار العلم الدار الشامیه.
۲۷. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۸۶ش)، *مجموعه حواشی*، به تصحیح غلامحسین رضا نژاد، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
۲۸. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱)، *تعلیق بر اسفار اربعه*، الطبعة الثالثة، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۹. _____ (۱۳۷۹)، *حاشیه اسفار*، جلد ۹، قم: نشر مصطفوی.
۳۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۵)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۵، تهران: ناصر خسرو.

۳۲. _____ (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۴، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۳. طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۵)، نقدالمحصل، لبنان، بیروت: انتشارات دار الاضواء.
۳۴. عاملی، بهاء الدین، ۱۳۸۲، الاربعین، مترجم: عبد الرحیم عقیقی بخشایشی، تهران: کنگره بین المللی بزرگداشت شیخ بهایی.
۳۵. علوی قزوینی، السید علی، معاد جسمانی از منظر دو حکیم آقا علی مدرس زنوزی و علامه رفیعی قزوینی، نشریه جاویدان خرد، دوره جدید، شماره دوم، بهار ۱۳۸۸ش.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۷)، علم الیقین فی اصول الدین، محقق: محسن بیدارفر، قم: نشر بیدار.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۷ش)، الصافی فی تفسیر القرآن، ج ۴، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه
۳۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. مدرس زنوزی، آقا علی (۱۳۷۸ش)، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران: نشر اطلاعات.
۴۰. مدرس زنوزی، آقا علی (بی تا)، سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، چاپ سنگی.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ش)، مجموعه آثار، چاپ چهارم، قم: انتشارات صدرا.
۴۲. ملاصدرا، صدرالمآلهین شیرازی (۱۳۸۲الف)، ج ۵ و ۹، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، لبنان، بیروت: دار الحکمه.
۴۳. _____ (۱۳۹۰الف)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، بوستان کتاب: قم.