

بازخوانی انتقادی نظریه مدرس زنوزی در مسئله معاد جسمانی

فردین جمشیدی مهر*

عباس جوارشکیان**

چکیده

بحث معاد، یکی از مهم‌ترین بحث‌های حوزه فلسفه و کلام اسلامی به شمار می‌رود. اعتقاد به اینکه بعد از مرگ، انسان‌ها مبعوث می‌شوند و به فراخور اعمال و علومی که کسب کرده‌اند، به کمال لایقی خود می‌رسند، از اصول دین اسلام محسوب می‌شود. حکیم آقاعلی مدرس زنوزی، که از صاحب‌نظران حکمت صدرایی به شمار می‌رود، برخلاف مشرب ملاصدرا، به حشر بدن عنصری در مسئله معاد جسمانی قائل شده است. در این مقاله، انتقاداتی بر اساس حکمت صدرایی بر دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی مطرح می‌کنیم و نگاهی به مهم‌ترین استدلال قاتلان به حشر بدن عنصری، که استناد به ظواهر دینی باشد، خواهیم داشت.

کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، بدن عنصری، بدن مثالی، عینیت، ملاصدرا، آقا علی حکیم زنوزی،

طرح مسئله

حکمای اسلامی معاد روحانی را اثبات کرده‌اند اما در بحث معاد جسمانی ابهامات و اختلافاتی وجود داشته است. تبیین عقلانی این مسئله، یکی از دغدغه‌های اصلی فلاسفه مسلمان به شمار می‌آید. بعد از پذیرش و اثبات اصل معاد جسمانی، یکی از مهم‌ترین نقاط اختلافی بین اندیشمندان مسلمان، تفسیر «عینیت» بدن اخروی با بدن دنیوی است که شارع مقدس به آن تصریح کرده است. مبانی عقلی نیز لزوم عینیت را ضروری می‌داند و گرنه لازم می‌آید بین عمل‌کننده و پاداش‌گیرنده تغایر وجود داشته باشد و حتی عده‌ای این مطلب را بدیهی می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۷: ۴/۶۹۰).

ملاصدرا و مسئله‌ی «عینیت»

صدرالدین شیرازی با توجه به مبانی فلسفی خود، به اثبات اصل معاد جسمانی توفیق یافت. او با اثبات تجرد همه‌ی قوای نفس، از جمله حس و خیال، و نیز با اثبات اینکه شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده‌ی آن و با تکیه بر مبانی‌ای چون حرکت جوهری، به این نتیجه رسید که در روز حشر نه تنها روح انسانی بلکه جسم وی نیز محشور می‌شود. اما معاد جسمانی صدرایی، حاوی نکته‌ای بود که برخی اندیشمندان حوزه‌ی صدرایی نیز آن را برتافتند و بر مغایرت آن با تعالیم دینی تأکید کردند. آن نکته این بود که ملاصدرا تصریح کرد که بدن عنصری و مادی هرگز محشور نخواهد شد، و آنچه مبانی فلسفی اثبات می‌کند چیزی جز «بدن مثالی» نیست. تفاوت بدن مثالی با بدن دنیوی، فقط در جنبه‌ی وجدان یا فقدان ماده است. همان‌گونه که فلاسفه مسلمان تصریح کرده‌اند، در دار دنیا، ماده و صورت متلازم یکدیگر هستند و از هم منفک نمی‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۸). بدن دنیوی از این قاعده کلی، مستثنا نیست و دارای دو جزء جوهری ماده و صورت است. ماده، که جنبه‌ی قوه و استعداد شیء به شمار می‌رود، در پرتو صورت، که همان فعلیت شیء است، تحقق می‌یابد. جسم مثالی، که از نظر مرتبت، در رتبه‌ی شریف‌تر و کامل‌تر از جسم عنصری قرار دارد، فاقد ماده است، ولی از جنبه‌ی صوری هیچ تفاوتی با جسم مادی و عنصری ندارد. این بدن مثالی، از نگاه ملاصدرا، بدنی متمایز و مستقل از بدن طبیعی و عنصری نیست که تعلق نفس به آن بعد از عروض مرگ، مستلزم تناسخ باشد، بلکه به عقیده‌ی ملاصدرا در باطن هر انسانی و مکنن جوف او، حیوانی صوری با تمام اعضا و اشکال و قوا و

بازخوانی انتقادی نظریه‌های مدرن زرتوزی در سلسله‌معارف جهانی

حواس موجود است که با مرگ این بدن عنصری، نمی‌میرد^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۷/۹ و ۲۲۸).

رفیعی قزوینی در حاشیه خود بر کتاب *اسرار/الحکم سبزواری* می‌نویسد: «بدن اخروی عین همین بدن مادی است هویت نه مرتبه. چه آنکه بدن اخروی کمال بدن دنیوی و الطف از او خواهد بود قطعاً و الا لبطل الفرق بین النشأتین و لم یکن الدنیا مزرعة للأخرة كما لا یخفی علی المحقق» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶: ۱۹۸). ملاصدرا معتقد بود که در عین حال مسئله «عینیت» بین بدن دنیوی و بدن مُعاد مخدوش نیست، زیرا عینیت وابسته به حفظ صورت شیء است و در مسئله مرگ، بدن انسانی، ارتقا می‌یابد، به این صورت که جنبه نقصانی خود را – که همان ماده باشد – از دست می‌دهد و صورت آن باقی خواهد ماند. پس تفاوت بدن مثالی با بدن عنصری فقط در یک جنبه نقصانی است که هیچ تأثیری در حفظ عینیت ندارد و آنچه ملاک برای عینیت است، باقی می‌ماند. سبزواری در تعلیقه خویش بر *اسفار* به همین مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید:

به درستی که ما اثبات کردیم که وجود [در آخرت] همان وجود [در دنیا] است، و تشخیص، همان تشخیص و نفس، همان نفس و صورت، همان صورت است و اگر تفاوتی هم حاصل شود به شدت و ضعف خواهد بود. پس [وجود] شدید همان [وجود] ضعیف است و بالعکس و این اشتداد و تضعف باعث نمی‌شود که شخص دنیا با شخص آخرت متفاوت شود چه رسد به اینکه دو نوع شوند. بله البته بین شخص دنیوی و اخروی تمایز خواهد بود ولیکن تمایز غیر از تشخیص است و تفنن در شخص به بقای شخصیت شخص و هویت آن لطمه‌ای نمی‌زند [و در واقع] از شخص، در آخرت فقط حدود و نقایص [دنیوی] حذف می‌شود و چیزی از فعلیات و صور نوعیه و جسمیه و شخصیه او کاسته نمی‌شود مگر از امری که در فعلیت شیء مدخلیتی ندارد، چراکه قوه صرف است و آن همان هیولا است. قوه شیء، شیء نیست و از لوازم نشئه دنیوی است. و اگر با شیء [در نشئه آخرت] باقی بماند، در واقع صورت دنیوی خواهد بود نه اخروی و این خلف است^۲ (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱۹۷/۹).

حفظ هویت شخصی، به نفس انسان است، نه به بدن او؛ و بدن به نحو ابهام در انسانیت انسان، اخذ شده است. این سخن به معنای نفی «عینیت» بدن عنصری با بدن مثالی نیست و نباید از آن «مثلیت» را توهم کرد، همان‌طور که برخی به ملاصدرا نسبت داده‌اند که وی قائل به

«مثلیت» است (علوی قزوینی، ۱۳۸۸: ۹)، چراکه مثلیت چه به معنای عرفی و چه اصطلاحی،^۳ خالی از نوعی مغایرت نیست و مستلزم هم‌عرض بودن دو شیء است. بنابراین، تعلق گرفتن نفس انسانی به مثل بدن دنیوی - ولو بدن مثالی - به این معنا که ارتباط نفس با بدن اول منقطع شود و سپس به بدن دیگری - مثل بدن مثالی - تعلق بگیرد، مستلزم تناسخ است، همان‌طور که ابن‌سینا تعلق نفس به دو بدن متفاوت را به هر گونه که باشد، تناسخ می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

دلیل مطلب آن است که ارتباط نفس با بدن، نوعی ارتباط اتحادی است که با قطع ارتباط از یک بدن، هویت نفس، زائل می‌شود و هرگز نمی‌تواند به بدن دیگری تعلق بگیرد. بلکه حقیقت این است که بدن مثالی باطن همین بدن دنیوی است که از ملکات و علوم انسانی تحقق می‌یابد، بنابراین از ابتدای امر نفس بدان تعلق داشته است ولی با وقوع مرگ، پوسته‌ای به نام بدن عنصری، از هویت انسانی کنار گذاشته می‌شود، اما نفس انسانی مانند قبل تعلق خود را با بدن مثالی حفظ می‌کند. از همین‌رو قطع تعلق و ایجاد تعلق جدید معنا ندارد؛ و این نکته‌ای است که قائلان به مثلیت بدن مثالی با بدن دنیوی از آن غفلت کرده‌اند و به همین جهت گمان کرده‌اند که مثلیت، محذور تناسخ را برطرف می‌کند (گرگیان و رودگر، ۱۳۸۹: ۶)، در حالی که این محذور همچنان باقی خواهد بود. در واقع این اصل عینیت بدن دنیوی و بدن مثالی، بر وحدت اصل وجود و لزوم وقوع تشکیک در مراتب آن و انکار تباین و بقا و ثبات حقیقت انسان در جمیع مراتب اشتداد دنیوی و اخروی توقف دارد. مرتبه عالی، همان مرتبه دانی است به حسب ماهیت، و فرق، در نحوه وجود است که این وجود نیز در جمیع مراتب، محفوظ است؛ و وجود متحرک از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و مقام تام‌تر، با حفظ وحدت اصل، دارای عرضی عریض است. حقیقت انسان، ماهیتاً و وجوداً در مراتب استکمال، باقی است؛ و این حرکت اشتدادی، در نفس و بدن هر دو واقع است؛ و بدن، به نحو ابهام، در نشأت دنیا و برزخ و آخرت باقی و به تعیین نفس و تشخیص روح، متعین و مشخص است (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۱۲ و ۱۳).

در اندیشه ملاصدرا، مانند بسیاری دیگر از متفکران اسلامی، حشر بدن عنصری مستلزم محالاتی است که عقل از پذیرش آن ابا دارد؛ چراکه حشر بدن مادی، به معنای تعلق دوباره نفس به آن است. این در حالی است که نفس انسان، هم‌پای تحولات بدن عنصری، متحول می‌شود و جنبه‌های قوه آن به فعلیت تبدیل می‌شود. در صورتی که نفس انسانی مجدداً به بدن عنصری تعلق بگیرد، مستلزم برگشت قهقرايي حالت فعلیت به قوه است که محال است. از طرف

بازخوانی انتقادی نظریه‌ی مدرس زنوزی در سلسله معاد جسمانی

دیگر، از نظر ملاصدرا، محدودیت‌های عالم ماده، امری عارضی و انفکاک‌پذیر نیست و عامل اصلی این محدودیت‌ها چیزی جز ماده نمی‌باشد، در صورت پذیرش بدن عنصری به عنوان بدن «مُعاد»، تمام محدودیت‌ها و لوازم عالم ماده نیز بر آن مترتب می‌شود و در این فرض، فرقی میان عالم دنیا و آخرت نخواهد بود.

موضع‌گیری فلاسفه‌ی بعد از ملاصدرا در قبال نظریه‌ی او

فلاسفه‌ی بعد از ملاصدرا، که غالباً از پیروان و شاگردان بی‌واسطه و باواسطه‌ی وی به شمار می‌روند، در قبال نظریه‌ی ملاصدرا در بحث معاد جسمانی، واکنش‌های متفاوتی از خود بروز داده‌اند. برخی از صاحب‌نظران، مانند حکیم سبزواری، نظر ملاصدرا را پسندیده‌اند و آن را در کتاب‌های خویش تقریر و تشریح کرده‌اند. برخی دیگر از بزرگان حکمت اسلامی، با وجود اذعان به عظمت علمی و فلسفی صدرا، در بحث معاد، با وی مخالفت کردند و شهودی را اقامه کردند تا بر این امر شهادت دهند که آنها به همان تعالیم شریعت در این مسئله معتقدند و خلاف ظواهر قرآن کریم و روایات ائمه‌ی هدی (ع) را گردن نمی‌نهند:

به جان خودم سوگند که این سخن (نظریه‌ی ملاصدرا) با آنچه که شرع مقدس بیان فرموده است، مطابقت ندارد و من در این ساعت، یعنی ساعت ۳ از روز یکشنبه چهاردهم شعبان‌المعظم سال ۱۳۶۸، خدا، ملائکه‌ی او و انبیا و رسولانش را به گواهی می‌گیرم که در مسئله‌ی معاد جسمانی به آنچه که قرآن کریم فرموده است و حضرت محمد صلی الله و علیه و آله و ائمه‌ی معصومین علیهم السلام بدان معتقد بوده‌اند، باور دارم^۴ (آملی، ۱۳۷۴: ۴۶۰/۲).

عده‌ای دیگر از حکمای متأخر، از طرفی سخن ملاصدرا را نپذیرفتند و از طرف دیگر اعتقاد تقلیدی را هم نپسندیدند و کوشیدند با اجتهادی کلامی - فلسفی به گونه‌ای عقلانی ظواهر شریعت مقدس را تبیین کنند. ملاعلی مدرس زنوزی در زمره‌ی این دسته از حکما جای می‌گیرد. او در بحث معاد، طریقه‌ای مختص به خود و ابتکاری دارد.

تبیین نظریه‌ی مدرس زنوزی در مسئله

حکیم زنوزی تعلق مجدد نفس به بدن، بعد از مفارقت از آن را، در صورتی که مستلزم تنزل نفس باشد، محال می‌داند و معتقد است این امر مستلزم بالقوه شدن فعلیات نفس است که استحاله‌ی آن

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

روشن است. آقای آشتیانی از حاشیه میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی بر رساله سبیل الترشاد نقل می‌کند که وی چنین نگاشته است:

و حاصل اینکه نفس ناطقه بعد از اینکه به کمالاتی که مسانخ با ذات و جوهر حقیقتش هستند، نائل آمد و با وجودش آنها را تحصیل کرد، به مرتبه‌ای که پشت سر گذاشته است، تنزل نمی‌کند. نفس از جهت اکتساب کمالاتی که هم‌سنخ با جوهر حقیقت او هستند، به بدن تعلق گرفته است و بعد از اکتساب این کمالات ... از ابزار و آلاتی که در جهت تبدیل قوه به فعلیت از آنها بهره می‌برد، بی‌نیاز می‌شود. و همین استغنا معنای مرگ و مفارقت نفس از بدن است. [و در این صورت] به مقامی که قبل از تحصیل این کمالات داشت، بر نمی‌گردد چراکه در غیر این صورت لازم می‌آید فعلیاتی [که کسب کرده است] به قوه تبدیل شوند^۶ (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۲۵۱).

از نظر اقالی حکیم، این بدان معنا نخواهد بود که بدن عنصری و مادی را در مسئله معاد از درجه اعتبار ساقط کنیم. او چنین اشکالی را بر نظریه ملاصدرا روا می‌داند: «و بعض عزلوا البدن الدنیوی عن درجه الاعتبار فی العود و المعاد كما هو ظاهر ما یتراى من کلامه قدس سرّه فی التوفیق هیهنا» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۳/۲).

مدرس زنوزی معتقد است تنها محذور بحث حشر ابدان عنصری، لزوم سیر قهقرایی فعلیات به قوه است و در صورتی که بتوان به گونه‌ای آن را تبیین کرد که مستلزم تنزل نفس نباشد، عقلاً اشکالی متوجه بحث ابدان عنصری و تعلق دوباره نفس به آنها نخواهد بود. از این‌رو ایشان سعی وافر کرده تا بتواند به گونه‌ای این مسئله را مطرح و آن را تبیین عقلانی کند. بر اساس نظریه ایشان، به جای اینکه از تنزل نفس سخن بگوییم، باید از ارتقای بدن مادی صحبت کرد. به عبارت دیگر، به جای اینکه گفته شود نفس تنزل می‌کند و به بدن عنصری دوباره تعلق می‌گیرد، باید گفت که بدون اینکه نفس از مقام والای خود، نزول کند، این بدن است که در اثر حرکت جوهری به افقی از شایستگی وجودی می‌رسد که با نفس مرتبط می‌شود:

و نظریه حق [در مسئله معاد جسمانی] آن است که ما بیان نمودیم که نفس دوباره به بدن دنیوی تعلق می‌گیرد ولی با رجوع بدن به [افق وجودی] آخرت و حیث وجودی نفس، نه با بازگشت نفس به دنیا و حیث وجودی بدن بدین‌گونه که بدن متوقف باشد و نفس به سوی او حرکت کند^۷ (همان: ۹۳/۲).

بازخوانی انتقادی نظریه‌ی مدرس زنوزی در سلسله‌ی معاد جسمانی

رفیعی قزوینی هم در حواشی خود بر کتاب *سبیل الترشاد فی اثبات المعاد* ضمن تأیید نظر آقاعلی حکیم، می‌نویسد: «نتیجه اینکه تعلق نفس [به بدن] از جهت رجوع نفس به بدن، بعد از آنکه نفس امری بالفعل شده است، محال می‌باشد و تنها از جهت حرکت بدن به سوی روح ممکن است»^۷ (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۲۵۱). استدلال زنوزی دائر مدار رابطه و نسبت نفس با بدن است. از آنجایی که ارتباط نفس با بدن، نوعی ارتباط ذاتی است، معنا ندارد که با عروض موت، این رابطه از بین برود. او برای اثبات ذاتی بودن رابطه نفس با بدن، به تعریفی از ترکیب حقیقی اشاره می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که این ترکیب بین نفس و بدن محقق است، لذا ارتباط ذاتی نفس و بدن هم، که اثر این ترکیب حقیقی است، اثبات خواهد شد. وی بعد از تقسیم ترکیب به حقیقی و اعتباری، ملاک حقیقی بودن یک ترکیب را چنین تصویر می‌کند:

و بدان که مرکب بر دو قسم است؛ حقیقی و اعتباری. مرکب حقیقی آن است که دارای وحدت حقیقی است که در اثر این وحدت، یک واحد حقیقی و مندرج در تحت یکی از انواع متحصلة حقیقیه قرار می‌گیرد، هرچند به وجهی نیز دارای وحدت اعتباری می‌باشد و آن از جهت هیئت انضمامیه‌ای است که از انضمام بعضی از اجزا به بعضی دیگر حاصل می‌گردد. و این مرکب حقیقی تنها در جایی که بین اجزاء افتقار و علیت از جهت کثرت، و دارای اتحاد وجودی از جهت وحدت حقیقیه‌ای که ساری در کل است، باشد. انسان مرکب از نفس و بدن مثالی است برای مرکب حقیقی^۸ (مدرس زنوزی، بی تا: ۸۸).

وی معتقد است در یک ترکیب حقیقی بین اجزای ترکیب‌شونده، باید احتیاج متقابل و تأثیر و تأثرات دوجانبه وجود داشته باشد. سبزواری هم افتقار دوطرفه و نیز ترتب اثری غیر از اثر اجزا را شرط ترکیب حقیقی می‌داند.

فی واحد حقیقة ترکیبا	الفقر فیما بین الأجزاء وجبا
لوحدة حقیقة معیار	أن كان فی موصوفها آثار
سوی الذی الأجزاء عری من أثر	کأثر الیاقوت لا کالعسکر

(سبزواری، ۱۳۸۶: ۳۶۷/۲)

زنوزی بر پایه ترکیب اتحادی ماده و صورت و اینکه رابطه بدن با نفس، رابطه ماده و صورت است، نتیجه می‌گیرد که بین بدن و نفس ترکیب اتحادی و حقیقی وجود دارد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۸۸/۲).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۳ (زمستان ۱۳۹۳)

و از این رو احتیاج دوطرفه بین نفس و بدن، از نظر وی بدین گونه تبیین می‌شود که نفس سیمت علیت ایجابی برای بدن دارد و بدن نیز سیمت معد و علت اعدادی برای نفس. بعد از عروض موت، فقط، نقش معد بودن بدن برای نفس زائل می‌شود، اما نقش علیت نفس برای بدن به صورت کامل منقطع نمی‌گردد و این ارتباط، به صورت همیشگی برقرار خواهد بود. البته این ارتباط در نفوس متفاوت، تفاوت می‌کند و دارای شدت و ضعف است. زنوزی به خوبی می‌داند که عدم قطع تعلق کامل نفس به بدن و اجزای تشکیل دهنده آن، زمینه ارتباط دوباره آنها را به دلیل محذور تناسخ از بین می‌برد. در نتیجه، چنانچه بدن اخروی بخواهد همین بدن دنیایی باشد، ناگزیر باید رابطه نفس با اجزای بدن، حتی پس از مرگ، به شکلی برقرار باشد (کیاشمشکی، ۱۳۹۲: ۵). به مقتضای ترکیب اتحادی نفس با بدن، در پرتو علیت دوسویه اعدادی و ایجابی بین نفس و بدن، نفس، ودایع و ویژگی‌هایی متناسب با ملکات و نیات و خصوصیات نفسانی خویش را در اجزای بدن به جای می‌گذارد؛ به گونه‌ای که حتی پس از مرگ، ذرات بدن به واسطه اشتغال بر همین ودایع و ارتباط مستمر نفس و بدن، و با توجه به حرکت جوهری، شدت وجودی بدن به اندازه‌ای ارتقا می‌یابد که شایستگی لازم برای ارتباط دوباره با نفس را پیدا کند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۱/۲).

استاد آشتیانی این مسئله را این گونه روایت می‌کند:

فیلسوف دانا آقاعلی حکیم درصدد اثبات ترکیب اتحادی بین نفس و بدن متعلق آن می‌باشد و می‌خواهد از طریق اتحاد نفس و بدن مادی جسمانی، و وحدت حاصل از ترکیب نفس با بدن، تلازم این دو را در جمیع نشأت وجود و مراحل هستی، اعم از دنیا و آخرت اثبات کند. اعتقاد او این است که اضافه نفس به بدن مادی که اضافه ذاتی است و از حرکات جوهریه و تحولات ذاتیه، بین نفس و بدن ترکیب طبیعی و اتحاد حاصل شده است، هرگز منقطع نشود و بعد از عروض موت نیز اضافه به اعتباری باقی است و بدن به سوی نفس متحرک و این ماده وجود دنیوی نفس، بعد از استکمالات ذاتی نفس و استغنای آن از ماده و بدن بعد از تحصیل ذاتی و استقلال طبیعی حاصل از ناحیه حرکات جوهری و رسیدن نفس به غایت وجودی و اتحاد آن با فاعل منشأ وجود نفس باقی است، این ارتباط قطع نشود و بدن متعلق هر نفسی حامل آثار ودایعی از نفس متعلق به آن به تعلق تدبیری می‌باشد که بعد از موت نیز باقی و ثابت است. همین ودایع حاصل از زمان تعلق طبیعی و اضافه تدبیری نفس است که هر بدنی بعد از موت نیز متمایز از سایر ابدان است (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۲۱۸ و ۲۱۹).

رفیعی قزوینی این مطلب را این‌گونه شرح می‌کند:

روح بعد از موت تعلق می‌گیرد به جسد مثالی برزخی تا زمانی که ماده عنصریه قابل و مستعد بشود برای زندگی ابدی، پس از آنکه خاک عنصری در تحت تکامل طولانی طبیعی به حدی واصل شود که لیاقت ساختمان بدنی اخروی را دارا گردد که معاد جسمانی ظهور یابد، آن وقت با همان بدن برزخی مثالی تعلق گیرد به بدن خاکی، و نایست اشکال نمود که لازم می‌آید در آخرت روح دارای دو بدن باشد؛ زیرا که این دو بدن در عرض هم نیستند بلکه در طول هم هستند به این معنا که بدن برزخی مطابق ملکات و اخلاق روح است و بدن خاکی مطابق شکل و هیئت بدن برزخی است. و این سخن مذهب حق است و مطابق شرع انور و هم مخالف با قواعد عقلیه نیست و پیدایش بدن اخروی از ماده‌ی ترابی بدن دنیوی بعینه، نظیر تولد حبه‌ی گندم است که از بذر تولید می‌شود. چنان‌که معلوم است که دانه‌ی گندم مثلاً در زمین فاسد می‌شود و صورت نوعیه‌ی خود را از دست می‌دهد ولی از همان ماده‌ی فاسدشده در زمین، شاخه‌ی سبز شده و گندم تکون می‌کند (علوی قزوینی، ۱۳۸۸: ۱۳).

همین نظریه، حداقل در حد یک احتمال ممکن، در نظر استاد مطهری هم اشکالی ندارد، اگرچه وی به نحو قاطع و قطعی آن را تأیید نمی‌کند ولی به عنوان راهی که می‌تواند مسئله‌ی حشر ابدان عنصری را حل کند، پذیرفته می‌شود:

ممکن است ما یک حرفی بزنییم که بنا بر آن، هم آن مطلب که از قرآن گرفته‌ایم درست باشد و هم این مطلب،^۹ و هیچ نیازی هم نداشته باشیم قائل به «عود ارواح به اجساد» شویم. آیا نمی‌شود این‌طور گفت که از نظر قرآن، لاقلاً انسان‌ها که می‌میرند، قبض می‌شوند و توقی می‌شوند و آن که ملاک شخصیت واقعی‌شان است (همان که قرآن «روح» و «از امر خود» نامیده و یک حقیقت خودآگاه است) باقی است و بدن متلاشی می‌شود، ولی دنیا در سیر عمومی و تکاملی خودش، بعد از میلیون‌ها سال، بعد از میلیارد‌ها سال یا بعد از میلیارد‌ها میلیارد سال - که ما نمی‌دانیم - به جایی می‌رسد که طبیعت و ماده به سوی روح بالا می‌رود، نه اینکه روح می‌آید در اینجا؛ این به سوی آن بالا می‌رود و با آن یکی می‌شود، نه اینکه آن می‌آید در قالب این؛ چون بنای معاد قرآن، بازگشت به سوی خداست و یک حرکت صعودی است نه یک حرکت نزولی که روح دومرتبه بیاید اینجا. اگر بگویند روح می‌آید اینجا، باز دنیا تکرار شده است ... و این همان تناسخ است و به حرف تناسخی‌ها شبیه‌تر است (مطهری، ۱۳۷۷: ۴/۶۳۸).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۲ (زمستان ۱۳۹۳)

پس در واقع اختلاف اساسی زنوزی با ملاصدرا به نحوه ترکیب اتحادی نفس و بدن برمی‌گردد. به عبارت دیگر، اگرچه هر دو حکیم به ترکیب اتحادی بین نفس و بدن معتقدند و بدان اذعان کرده‌اند، اما در پاسخ به این ابهام که «چگونه با وجود ترکیب اتحادی، در هنگام مرگ یکی دیگری را رها می‌کند؟» پاسخ هر دو حکیم این است که اساساً با مرگ جدایی محقق نمی‌شود. در اینجا حکیم زنوزی معتقد است آنچه بعد از مرگ باقی می‌ماند همین بدن عنصری است و اتحاد نفس با این بدن همچنان مستمر و باقی است با این تفاوت که قبل از مرگ ارتباط و اتحاد این دو قوی و دوطرفه بوده است، اما با وقوع مرگ این اتحاد ضعیف و یک‌طرفه می‌شود. پس به هر حال، اصل اتحاد مانند گذشته پابرجاست، ولی ملاصدرا چون معتقد به تکامل و صیوریت بدن دنیوی به بدن اخروی است، اساساً آنچه را بعد از مرگ باقی مانده است، «بدن» نمی‌داند بلکه تفاله و پوسته و زائده بدن اصلی می‌داند که دیگر ارتباطی با اصل ندارد. لذا ترکیب اتحادی بین نفس و بدن حقیقی و تکامل یافته انسان - که همان جسم مثالی باشد - باقی است.

سابقه‌ی تاریخی نظریه‌ی مدرس زنوزی

اگرچه این نظریه به عنوان رأیی ابتکاری، به مدرس زنوزی منسوب است ولی این نگاه، در بین گذشتگان زنوزی نیز مطرح بوده است. یکی از حکمای اسلامی در نیمه قرن دهم هجری مسئله معاد جسمانی را به گونه‌ای مطرح کرده که با آنچه مدرس زنوزی در این باب آورده تا حدودی قابل مقایسه است. این حکیم غیاث‌الدین منصور فرزند خلف سید سند، صدرالدین شیرازی دشتکی است که در رشد و ادامه حوزه فلسفی شیراز نقش قابل ملاحظه‌ای را ایفا کرده است. غیاث‌الدین منصور رساله‌ای درباره معاد جسمانی تألیف کرده و در آن رساله برای نفس دو نوع تعلق به بدن قائل شده است؛ یکی تعلق اولی و آن تعلق نفس است به روح حیوانی، و دیگری تعلق ثانوی و آن تعلق نفس است به کلیه اعضای جسمانی. وی معتقد است وقتی نفس تعلق اول را از دست داد تعلق ثانوی تشدید و تقویت شده، از این طریق، هم رابطه نفس و بدن محفوظ می‌ماند و هم تعیین اجزای آدمی قابل توجیه خواهد بود (دینانی، ۱۳۸۱: ۶۴).

نقد و بررسی نظریه‌ی مدرس زنوزی

به نظر می‌رسد نظریه آقاعلی مدرس در معرض اشکالات چندی است:

بازخوانی انتقادی نظریه‌ی مدرس زنوزی در سلسله‌ی معاد جسمانی

اول اینکه: با بررسی رابطه‌ی نفس و بدن از نظر ملاصدرا، در نهایت چنین به نظر می‌رسد که وی معتقد است ارتباط نفس با بدن نوعی ارتباط اتحادی است، به این معنا که بدن مادی و عنصری نیز چیزی غیر از نفس انسان نیست، که این مبنا در سخنان ملاعلی مدرس و برخی همفکران وی نیز محل اشاره قرار گرفته است. معنای حرف این است که حقیقت واحدی وجود دارد که گاهی از آن وصف مادیت و محسوس بودن انتزاع می‌شود و گاهی وصف خیالی بودن و گاهی وصف عقلانی بودن. بر این اساس، معنا ندارد که رابطه‌ی نفس و بدن را به صورت یک احتیاج دوطرفه تبیین کنیم به گونه‌ای که از یک جانب علیت حاکم باشد و از جانب دیگر اعداد. زیرا این امور در حقیقت متوقف بر تحقق کثرات است که در حق نفس و بدن صادق نیست.

دوم اینکه: بر اساس نظریه‌ی ملاعلی مدرس روشن می‌شود که ایشان معتقد بودند که تنها مشکل ارتباط مجدد نفس با بدن، در تنزل نفس، و در نتیجه‌ی آن بالقوه شدن همه‌ی فعلیت‌های نفس است. به عبارت دیگر، اصل ارتباط مجدد نفس و بدن مشکل عقلانی ندارد و در صورتی که محذور تنزل نفس حل شود، به راحتی می‌توان قائل به حشر ابدان عنصری شد. در حالی که به نظر می‌رسد مشکل نه تنها در تنزل نفس است – که این امری است روشن – بلکه در اصل ارتباط مجدد نفس با بدن عنصری نیز محذوراتی وجود دارد. توضیح آنکه، بر اساس مبانی ملاصدرا، تفاوت جسم مثالی با جسم عنصری مادی، در یک چیز است و آن اینکه جسم مثالی فاقد ماده – که جنبه‌ی نقص و ضعف به شمار می‌رود – است. بر این اساس، با عروض موت، در واقع جسم انسان، از یک جهت نقصان، فارغ می‌شود و با این امر ارتقای وجودی می‌یابد. حال اگر بپذیریم که بدن مادی انسان، بعد از مرگ نیز حرکت جوهری اشتدادی خود را دارد و به حدی می‌رسد که قابلیت ارتباط مجدد با نفس را پیدا می‌کند، این بدان معنا خواهد بود – با توجه به اینکه جهت ماده هرگز از امور طبیعی منفک نمی‌شود – این جهت نقصان، دوباره برای نفس – بعد از خلاصی از آن – حاصل شود. به بیانی دیگر، نفس انسانی که از یک جنبه‌ی نقصانی که همان ماده بود، تفصی پیدا کرد و در هنگام حشر، دوباره متصف به این جنبه‌ی نقصانی می‌شود و از آنجا که ارتباط نفس با بدن، نوعی ارتباط اتحادی است – همان گونه که خود ایشان می‌پذیرد – لازم می‌آید که این جنبه‌ی نقصان بر خود نفس حقیقتاً بار شود و در این صورت صدق می‌کند که نفس از مقام والای خود تنزل کرده است. پس محذور همچنان پابرجا خواهد بود.

سومین اشکال به نظریه‌ی ملاعلی مدرس این است که چون جسم عنصری و جسم مثالی در صورت، تمایزی با یکدیگر ندارند و تنها جنبه‌ی اختلاف آنها، بودن یا نبودن ماده است، پس قائل

شدن به ارتقای وجودی جسم عنصری از سه حال خارج نیست، یا این ارتقای وجودی به معنای زوال ماده است، که در این صورت، ارتقای جسم عنصری، به معنای تبدیل شدن به جسم مثالی است که همان مدعای مالاصدرا است، یا به معنای تشکیک در ماده است که امری است غیرمعقول. به عبارت دیگر، لازمه نظریه ملاعلی مدرس، تشکیک در ماده است که پذیرفتنی نیست. و البته احتمال سومی هم هست که استبعاد آن نیز واضح است و آن اینکه محدودیت‌ها و نقایصی که به ماده نسبت داده می‌شود، که از نظر مالاصدرا از لوازم ماده شمرده شده است، در نظر آقاعلی حکیم از عوارض مفارق باشد به گونه‌ای که بتوان ماده را هم بدون نقایص لحاظ کرد.

یکی از مستمسکات مخالفان نظریه صدرا در بحث معاد جسمانی، ظواهر قرآنی و روایی است که ظهور در حشر ابدان عنصری دارد و داستان‌هایی از قبیل داستان عزیر نبی (ع) و حضرت ابراهیم (ع) این تصریحات را تقویت می‌کند. طباطبایی در *المیزان* می‌نویسد: «منظور قرآن [از این داستان‌ها] این است که همان طور که صنع و احیای بدن دنیوی جایز و ممکن است، صنع و احیای بدن اخروی نیز ممکن است» (طباطبایی، ۱۳۱۷: ۱۳۴/۱۹)، یعنی این دو بدن، نه از جهت خصوصیات، بلکه از جهت امکان احیای دوباره، مانند یکدیگرند. بدین ترتیب، باید به این نکته توجه داشت که نصوص دینی صراحت در این مسئله ندارند که بدن اخروی عیناً واجد همان خصوصیات بدن دنیوی است (گرجیان و رودگر، ۱۳۸۹: ۲۲).

در اینجا اشکالی لفظی به عبارت «احیای بدن اخروی» و «احیای دوباره [بدن اخروی]» و ... می‌توان گرفت، چراکه در حیات اخروی، مسئله تعلق نفس یا روح به بدن مثالی مطرح نیست، یعنی این گونه نیست که نفس ابتدا تعلق خویش را با بدن دنیوی از دست دهد و در جهانی دیگر به بدنی مثالی تعلق بگیرد، تا لفظ «احیا» صدق کند، بلکه بدن مثالی، باطن همین بدن دنیوی است که از ملکات انسانی حاصل شده است و نفس بدان تعلق دارد. امری که با مرگ اتفاق می‌افتد جدا شدن زائده‌ای به اسم بدن دنیوی از این باطن است و به تعبیری به پروانه‌ای می‌ماند که از پوسته اولیه خود که زمانی بخشی از حقیقت او بود و اکنون چیزی جز یک زائده نیست، جدا می‌شود. بنابراین، عباراتی این چنینی از دقت لازم برخوردار نیستند و نمی‌توانند حقیقت مطلب را بیان کنند.

توضیح مبنای طباطبایی چنین است که وی نیز تعلق دوباره نفس به همان بدن دنیوی خود را از مصادیق تناسخ نمی‌داند، زیرا تنها مشکل تناسخ از نگاه ایشان بازگشت فعلیت به قوه است،

بازخوانی انتقادی نظریه‌پردازان زن‌نویس در سلسله معاد جسمانی

یعنی چون نفس و بدن در دار دنیا هم‌پای یکدیگر از قوه به فعلیت نائل می‌شوند، اگر بعد از مفارقت نفس از بدن، نفس به بدنی غیر از بدن خود که از نظر فعلیت یافتن قوه‌ها هم‌پای نفس نیست، تعلق بگیرد، لازم می‌آید که فعلیات نفس نیز در یک سیر قهقرایی به قوه تبدیل شوند. اما تعلق دوباره نفس به بدن خود چنین محذوری را به دنبال ندارد. بنابراین، در دار دنیا تعلق دوباره نفس به بدن مادی خود نه تنها ممکن است بلکه بر اساس نصوص قرآنی واقع هم شده است. از نگاه ایشان، در عالم بعد از مرگ، چون جسم عنصری و بدن مادی جایگاهی ندارد از این‌رو، امکان تعلق مجدد نفس به ابدان مادی قابل تصور نیست، زیرا شأنیت آخرت به غیرمادی بودن آن است. پس در جهان پس از مرگ، سخن از تعلق نفس به بدن مثالی است. آیات قرآن که برای اثبات معاد جسمانی به داستان زنده شدن مردگان در دنیا پرداخته‌اند، فقط بیانگر اصل امکان زندگی دوباره در سرای دیگر است، یعنی قرآن می‌فرماید همان‌گونه که زنده شدن مردگان در این دنیا ممکن است، در سرای دیگر نیز همین امکان محقق است. اما در بیان ویژگی‌ها و خصوصیات حیات دوباره در دار دنیا با زندگی دوباره در عالم پس از مرگ، عینیتی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۵-۲۰۹).

حال پرسش این است که اگر فعلیت، کمال قوه به شمار می‌آید و مرگ، چیزی جز انفکاک بُعد قوه و استعداد از انسان نیست که همان جنبه مادی وجود انسان است، آیا با مرگ، فعلیت تام برای انسان حاصل می‌شود یا خیر. اگر پاسخ منفی باشد، پس موطن دنیا و موطن بعد از آن فرقی با یکدیگر ندارند و اگر پاسخ مثبت است و انسان با مرگ جهت قوه و استعداد خود را رها می‌کند و به فعلیت محض تبدیل می‌شود، در این صورت تعلق دوباره نفس به بدن مادی و دنیوی به معنای برگشت از حالت کمال به نقصان خواهد بود که تعبیری دیگر از رجوع فعلیت به قوه است. اشکال دیگر بر مبنای طباطبایی در باب زنده شدن مردگان در دنیا، همان اشکال عینیتِ نفس و بدن است. به این بیان که اگر نفس و بدن متحد هستند و نفسانیتِ نفس به تعلق به بدن است، با قطع این تعلق، نسبت بین بدن و نفس از بین می‌رود و این جوهر مجرد از شأن نفسانیت، فارغ می‌شود و به فرضی تعلق دوباره به همان بدن، چون هویت این تعلق با آنچه در قبل بود متفاوت است، پس هویت این نفس با نفس قبل متفاوت خواهد بود. دلیل مطلب این است که چون تشخیص به وجود است، و تعلق نفس به بدن امری وجودی است، بنابراین از بین رفتن این تعلق، و ایجاد مجدد آن، دو وجود و دارای دو هویت متفاوت خواهد بود. از همین‌رو،

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره دوم، شماره پیاپی ۶۳ (زمستان ۱۳۹۳)

گرچه در نگاه عرفی این شخص همان شخص است ولی از نگاه دقیق فلسفی هرگز نمی‌توان به عینیت آنها قائل شد.

نتیجه

تعلق دوباره نفس به بدن دنیوی، چه به سبب نزول نفس و چه عروج بدن باشد، محذوراتی دارد که از مهم‌ترین آنها – با توجه به عدم جواز تشکیک در هیولا – مصاحبت با لوازم هیولانی و مادی است که در صورت قائل شدن به آن، فرق نشئه دنیا و آخرت محل تردید قرار می‌گیرد. بر این اساس، بهترین توجیه، تا به امروز نظریه ملاصدرا در این باب است که در ضمن اثبات عینیت بدن عنصری و مثالی، شوائب مادی را هم منتفی می‌داند. مهم‌ترین اصرار مخالفان ملاصدرا، ظواهر آیات و روایات دینی است که با وجود احتمالات مختلف تفسیری، استدلال به دلالت آنها بر حشر بدن عنصری، باطل می‌شود.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۴). شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران: چاپ دوم، امیرکبیر.
۲. آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). درر الفوائد، قم: چاپ سوم، مؤسسه دارالتفسیر.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱). معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران: چاپ پنجم، انتشارات حکمت.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الأضحویة فی المعاد، تحقیق از: حسن عاصی، تهران: چاپ اول، شمس تبریزی.
۵. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۸۶). مجموعه حواشی، تصحیح: غلامحسین رضائزاد، تهران: چاپ اول، انجمن حکمت و فلسفه.
۶. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۶). شرح المنظومة فی المنطق والحکمة، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار، چاپ اول.
۷. سبزواری، ملاحادی (۱۹۸۱). تعلیقه بر اسفار اربعه، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة (منتشر شده در ضمن کتاب اسفار ملاصدرا).
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.

بازخوانی انتقادی نظریه‌ی مدرس زنوزی در سلسله‌ی معاد جسمانی

۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). *نهایة الحکمة، تصحیح و تحقیق: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)*، چاپ سوم.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۱. علوی قزوینی، سید علی (۱۳۸۸). «معاد جسمانی از منظر دو حکیم آقاعلی مدرس زنوزی و آیت‌الله رفیعی قزوینی»، در: *جاویدان خرد*، ش ۲، ص ۷۱-۹۲.
۱۲. کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۲). «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی»، در: *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، ش ۲۱، ص ۵-۲۴.
۱۳. گرجیان، محمدمهدی؛ رودگر، نرجس (۱۳۸۹). «سه اقلیم بدن؛ بررسی مقایسه‌ای معاد جسمانی از منظر صدرالمتألهین و آقاعلی حکیم (مدرس زنوزی)»، در: *قبسات*، ش ۵۸، ص ۸۵-۱۱۴.
۱۴. مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس، تحقیق و تصحیح: محسن کدیور، تهران: اطلاعات، چاپ اول*.
۱۵. مدرس زنوزی، آقاعلی (بی‌تا). *سبیل الرشاد فی اثبات المعاد*، چاپ سنگی.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*، قم: انتشارات صدرا، چاپ چهارم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. إن فی داخل بدن کل إنسان و مکمن جوفه حیوانا صوريا بجمیع أعضائه و أشكاله و قواه و حواسه هو موجود قائم بالفعل لا یموت بموت هذا البدن.
۲. فقد أثبتنا أن الوجود الوجود و التشخص التشخص و النفس النفس و الصورة الصورة و إن حصل تفاوت بالأشد و الأضعف و وقع الاشتداد مثلاً فالأشد هو الأضعف و بالعکس و لا یصیره شخصین فضلا عن تصییره نوعین نعم یتیمز تلك المرتبة عن هذه المرتبة لكن التمیز غیر التشخص و التفنن فی التشخص لا یقدح فی بقاء شخصيته الشخص و هویته و لم یحذف من الشخص فی الآخرة إلا الحدود و النقائص و لم یسقط من فعلياته و صورة النوعية و الجسمية و الشخصية إلا ما ليس له مدخل فی فعليته لكونه قوة صرفة و هو الهیولی و قوة الشیء لیست بشیء و هذه من لوازم هذه النشأة الدنیویة و لو بقیت مع كونها غیر داخله فی شئیته و هویته كانت الصورة دنیویة لا آخرویة هذا خلف.
۳. مراد از مثلث اصطلاحی، سخن منطبق‌دانان است که مثلاًن را دو فرد در تحت یک نوع مشترک، تعریف کرده‌اند. بر این اساس، دو شیء مثل هم، در نوع مشترک‌اند ولی در عوارض و اجانب مغایر. و مراد از مثلث عرفی، این است که دو شیء از جنبه ظاهر کاملاً شبیه به یکدیگر باشند. روشن است که این نوع از مثلث نیز

- با نحوه‌ای از مغایرت همراه است. اما بر دو شیء دارای عینیت نیز، می‌توان مثلثیت عرفی را اطلاق کرد. مثلاً ملاصدرا در پاره‌ای از سخنان خود، بدن عنصری و بدن مثالی را - که به عینیت آنها تصریح کرده است - مثل هم می‌خواند و مراد او چیزی جز مثلثیت عرفی نیست.
۴. «و لعمری أنّ هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدس على صاعده السلام و التّحيّة و أنا أشهد الله و ملائكته و أنبيائه و رسله أنّي أعتقد في هذه الساعة و هي ساعة الثلاث من يوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ۱۳۶۸ في أمر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم و أعتقد به محمد صلى الله عليه و آله و الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين».
۵. و الحاصل أنّ النفس الناطقة بعد بلوغها إلى الكمالات الحاصلة في سنخ ذاتها و جوهر حقيقتها، و بعد تحصيلها الكمالات اللاتقة بجوهر وجودها لم يتنزل إلى مرتبة ارتفعت عنها، و إنّ النفس إنّما تعلقت بالبدن لأجل تحصيل الكمالات و الاكتساب الكمالات الحاصلة في سنخ ذاتها و جوهر حقيقتها، و بعد تحصيلها الكمالات اللاتقة بجوهر وجودها ... يستغنى عن الآلة لتبديل قوتها فعلية و هو المراد من الموت و مفارقة النفس عن البدن، لانهود إلى المقام الذي كان لها قبل التحصل لأنّها لو تنزلت إلى ما ارتفعت عنه و تعلقت بالبدن الدنيوي لزم أن تكون فعلياتها قوّة.
۶. و الحق ما ذكرناه من تعلق النفس ثانياً بالبدن الدنيوي لكن برجوع البدن إلى الآخرة و إلى حيث النفس، لا يعود النفس إلى الدنيا و إلى حيث البدن، فيكون البدن واقفاً و النفس متحركة إليه.
۷. و الحاصل أنّ التعلق النفس من جهة رجوع النفس إلى البدن بعد صيرورتها أمراً بالفعل محال و لا يمكن إلا من جهة حركة البدن إلى حيث الزوح.
۸. و اعلم أنّ المركب منه حقيقي و منه اعتباري، و الأول ما له وحدة حقيقيّة يصير بها واحداً حقيقياً مندرجاً تحت واحد من الأنواع المتحصلة الحقيقيّة من جهة تلك الوحدة و إن كانت له أيضاً بوجهٍ وحدة اعتبارية من جهة الهيئة الإنضمامية من إنضمام بعض الأجزاء إلى بعض، و هذا المركب لا يحصل إلا إذا كان بين الأجزاء إفتقار و عليّة بحسب كثرة ما و اتحاد وجودي بحسب وحدة حقيقيّة سارية في الكل. مثاله الإنسان المركب من النفس و البدن.
۹. يعني هم مسئله بقای روح بعد از مرگ، و هم حشر ابدان عنصری و مادی.