

دستاوردهای نظریه حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی

احمد سعیدی*

چکیده

با پذیرش حرکت در جوهر و ذات نفس می‌توان برای بسیاری از مشکلات عقلی و نقلی راه‌حل‌های دقیق‌تر یا آسان‌تری یافت. نحوه حدوث نفس مجرد، کثرت نفوس مجرد، بقای نفس پس از ترک بدن، و مرگ طبیعی تنها برخی از مواردی هستند که با این نگاه ویژه به نفس، تحلیل و تبیین بهتری می‌یابند. در این مقاله کوشیده‌ایم برخی از نقاط ابهام در موارد مزبور را با بهره‌گیری از تصریحات و تلویحات صدرالمتألهین برطرف سازیم و به این ترتیب بخشی از دستاوردهای آموزه حرکت جوهری نفس را در حوزه‌های عقلی و نقلی برجسته کنیم.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، دستاوردهای عقلی و نقلی، نفوس مجرد.

مقدمه

حرکت جوهری نفس، رهاورد بسیاری برای فلسفه داشته است. برخی از ثمرات و برکات این آموزه به اجمال عبارت‌اند از:

۱. رفع برخی از ناسازگاری‌های بدوی و ظاهری از عالم فلسفه و مباحث عقلی: فلاسفه از سوئی، تجرد را منافی حدوث و نیز کثرت افراد می‌دیدند و از سوی دیگر، نفس انسانی را مجرد و حادث و دارای افراد کثیر می‌دانستند. ایشان برای جمع تجرد و حدوث و کثرت افراد نوع واحد، راه‌هایی را پیموده و پاسخ‌هایی نیز ارائه کرده بودند؛ اما با حرکت جوهری نفس راه ساده‌تری برای جمع تجرد و حدوث و کثرت افرادی پیدا می‌شود. با پذیرش حرکت در جوهر نفسانی، جوهری که حادث می‌شود و نوع واحد دارای افراد کثیر است به یک معنا متفاوت است با ذات و جوهری که مجرد است و جنس برای انواع کثیر است. بر اساس آموزه یادشده، نفس انسان زمانی که متصف به حدوث می‌گردد و نوع واحدی برای افراد کثیر به‌شمار می‌آید، متصف به تجرد نمی‌شود. تصور کنید که فردی در زمانی متصف به صفتی شود و در زمانی دیگر متصف به صفتی مقابل صفت مزبور. آیا می‌توان اتصاف این فرد را به این دو صفت مقابل، تناقض‌آمیز و محال دانست؟

۲. گشودن بسیاری از گره‌های کور فلسفه در زمینه معاد و تداوم زندگی روح پس از بدن: نفس، هنگام مرگ و مفارقت از بدن، از حالت نفسی به در می‌آید و به اصطلاح عقل می‌شود. بر این مطلب در حکمت‌های پیشین نیز تصریح و تأکید شده است (ر.ک. صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۶)؛ اما:

اولاً نفس چطور بدون بدن به زندگی خود ادامه می‌دهد؟ مگر نفس صورت بدن و نیازمند به آن نیست؟ آیا نفس بدون ابزار مادی، معطل و فاقد فعل و انفعال نمی‌شود؟ مگر نفس جوهر ذاتاً مجرد و فعلاً مادی نیست؟

ثانیاً حشر نفوسی که به مرحله تجرد عقلی نرسیده‌اند، چه می‌شود؟

ثالثاً در مرگ‌های طبیعی چرا نفس بدن را رها می‌کند؟ و به چه دلیل در یک زمان خاص بدن

دستاورد‌های نظریه حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی □ ۱۳

را ترک می‌کند؟ چرا نفس کمی زودتر یا دیرتر ترک بدن نمی‌کند؟ اساساً آیا می‌توان نحوه مجرد شدن نفس و رها کردن بدن را به لحاظ فلسفی توجیه کرد؟ و آیا می‌توان اجل و زمان مر طبیعی را تحلیل عقلی کرد؟

رابعاً آیا تکثیر نفوس مجرد تام پس از مر با قانون انحصار نوع مجرد تام در فرد سازگار است؟ خامساً آیا نفس دوباره به بدن بازمی‌گردد؟ اگر بازمی‌گردد، آیا تناسخ روی نمی‌دهد؟ و اگر بازمی‌گردد، جسمانی بودن معاد را چگونه باید توجیه کرد؟

سادساً آیا نفس پس از بدن، یک مرحله دارد یا دو مرحله (برزخ و قیامت)؟ آیا حرکت و تکامل در برزخ قابل تصویر است؟ اگر هست، چگونه می‌توان مجرد را با حرکت جمع کرد؟ و اگر نیست، ادله نقلی مربوط به سنت‌های حسنه و سیئه را چه باید کرد؟ و...

طبیعتاً حکمای پیشین نیز هم برای ناسازگاری‌هایی که در مبانی فلسفی برشمردیم و هم برای پرسش‌ها و ابهاماتی که در اینجا بیان کردیم، پاسخ‌هایی داشته‌اند؛ ولی همه سخن در این است که با آموزه حرکت جوهری نفس و اندیشه تحول جوهری نفس، پاسخ‌های عقلی و فلسفی این پرسش‌ها، اولاً روشن‌تر و قانع‌کننده‌تر و ثانیاً با پاسخ‌های شرعی آنها سازگارترند. برای اثبات این ادعا، بایسته است برخی از دستاورد‌های عقلی حرکت جوهری نفس را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم.

حدوث نفس مجرد

حکمای مسلمان عموماً نفس را هم مجرد می‌دانند و هم حادث به حدوث بدن؛ اما چگونه یک موجود مجرد و فاقد استعداد تغییر و تغیر می‌تواند حادث، و مشروط به امری مادی (بدن) باشد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان هم متصف به حدوث کرد و هم متصف به مجرد؟ به اعتقاد صدرالمتألهین، تنها با پذیرش حرکت جوهری اشتدادی می‌توان هم مجرد و هم حدوث نفس را پذیرفت (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۸۹).

با پذیرفتن آموزه مزبور می‌توان گفت: نفس در آغاز حدوث، موجودی جسمانی و صورتی مادی است و به سان هر جسمانی دیگری، قوه و استعداد حدوث را دارد؛ منتهی جسمانی‌ای

است که استعداد مجرد شدن را نیز دارد یا به تعبیری، جسمانی‌ای است که در مسیر تجرد قرار گرفته است و با سیر استکمالی، به تدریج سر از عالم تجرد برمی‌آورد (ر.ک. همان، ص ۳۷۷؛ نیز، همان، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱).

کثرت نفوس مجرد

نفوس انسان‌ها در عین فراوانی، در آغاز پیدایش از یک نوع‌اند (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۳۹)؛ اما اگر نفس از آغاز پیدایش مجرد عقلی باشد، بر اساس قاعده «انحصار نوع مجرد در فرد»، باید نوعش منحصر در فرد باشد. حال با توجه به اینکه تجرد نفس قطعی است و نمی‌توان از آن دست‌شست و قانون «انحصار نوع مجرد در فرد» نیز نزد حکما مشهور و مقبول است، کثرت نفوس را چگونه باید توجیه کرد؟

طبیعی است حکمای سابق پاسخ دهند که نفس از آغاز، مجرد ناقص است و قانون مزبور به مجردات تام (عقول) اختصاص دارد و نفوس را دربر نمی‌گیرد؛ اما حقیقت این است که این پاسخ با دیگر مبانی ایشان هماهنگ نیست. مجرد ناقصی که تحول ندارد و زمانی هم با ترک بدن، جزء عقول می‌شود، از ابتدا عقل و یک مجرد تام است نه نفس و یک مجرد ناقص. به عبارت دیگر، هرچند ایشان به زبان، نفس را جوهری در قبال عقل معرفی، و احکامی متفاوت بر آن بار می‌کردند، با توجه به اینکه حرکت اشتدادی نفس را نمی‌پذیرفتند، نفس را در ذهن خود جوهری عقلی می‌پنداشتند (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۱۱۲ و ۱۱۶-۱۱۷).

به هر حال با پذیرش حرکت جوهری نفس این معضل نیز راه‌حلی درخور می‌یابد. بر این اساس، انسان از ماده آغاز می‌کند و سرانجام حیاتی روحانی می‌یابد. حاصل آنکه با حفظ تجرد نفس که دارای ادله‌ی یقینی فراوان است، کثرت نفوس انسانی به این طریق توجیه می‌شود:

صغرا: نفس انسان در ابتدای پیدایش نوع واحد کاین و فاسد (جسمانی) است؛

کبرا: هر نوع کاین و فاسدی (هر صورت نوعی جسمانی) حتماً افراد کثیر (بالقوه) دارد (ر.ک.

همان، ج ۸، ص ۳۳۹).

نتیجه: نفس انسانی در ابتدای پیدایش و حدوث، نوع واحد دارای افراد کثیر است. گفتنی است که نفوس انسانی بقاء (زمانی که با تحول جوهری، متناسب با آرا و عقاید و اعمال و ملکات خود، متصور به صورت‌های جدیدی می‌شوند) نوع واحد به شمار نمی‌آیند؛ لذا موضوعاً از کبرای کلی که «هر نوع مجردی منحصر در فرد است» خارج‌اند.

بقای نفس پس از ترک بدن

بسیاری از فلاسفه اسلامی، به تبع ارسطو، بدن را شرط حدوث نفس می‌پنداشتند؛ اما چطور می‌شود بدن شرط حدوث نفس باشد و شرط بقای آن نباشد، درحالی‌که نفس همان نفس است؟ مگر نه آن است که «هر کاینی فاسد است» (ر.ک. همان، ص ۱۰۵) و «هر چه فاسد نیست، کاین هم نیست» (ر.ک. همان، ص ۳۸۹)؟

هرچند حکمای پیشین پاسخ‌هایی به این اشکال داده‌اند (از جمله ر.ک. همان، ص ۳۸۸)، اما (چنان‌که از نامه محقق طوسی به شمس‌الدین خسروشاهی نیز برمی‌آید) (ر.ک. همان، ص ۳۹۰) پاسخ‌های ایشان چندان قانع‌کننده نیستند. با این حال با اثبات حرکت جوهری نفس می‌توان پاسخی روشن به این معضل داد: نفس به جهت اینکه در آغاز حدوث، جسمانی است، حدوث آن، به سان هر جسمانی دیگری، مشروط به قوه و استعداد سابق و ماده حامل استعداد است و نیز مادام که از نظر وجودی، ضعیف و ناقص بوده، در مسیر تکامل قرار داشته باشد، برای جبران نقص وجودی خود، محتاج بدن و نیازمند ماده خواهد بود؛ اما زمانی که همه استعدادهای خود را شکوفا کند، از ماده و بدن مادی بی‌نیاز می‌شود (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۱۱۶).

حاصل آنکه نیاز نفس به بدن و به تعبیر دیگر، نفسیت نفس، موقت است و تنها تا زمان مر می‌پاید (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۸۵). لذا نفسیت نفس و نوع کامل طبیعی و مادی که از نفس و بدن تشکیل شده، پس از مر طبیعی یا غیرطبیعی (اخترامی)، یعنی پس از جدا شدن نفس از بدن، از بین می‌رود و با باطل شدن حالت نفسیت نفس، موجودی مفارق (جوهری عقلانی - مثالی یا مثالی محض) (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۶۵) باقی می‌ماند؛ زیرا به هر حال، نفس هویتی

تجردی دارد و هر مجردی باقی به بقای الهی است.

به لحاظ نقلی نیز از سویی قرآن کریم می‌فرماید آنچه نزد خداست باقی است (به بقای الهی):
﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل: ۹۶)؛ و از سوی دیگر، می‌فرماید ارواح (چه در هنگام خواب و چه در زمان مرگ) نزد خدا می‌روند:

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (زمر: ۴۲)؛ خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی بازمی‌ستاند، و [نیز] روحی را که در [موقع] خوابش نمرده است [قبض می‌کند]؛ پس آن [نفسی] را که مرگ را بر او واجب کرده نگاه می‌دارد، و آن دیگر [نفس‌ها] را تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] باز پس می‌فرستد. قطعاً در این [امر] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی [از قدرت خدا] است.

البته چون روح شهدا حیات و روزی ویژه نزد خداوند سبحان دارند، به صورت خاص نیز درباره‌شان آیه نازل شده است: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ۱۶۹).

حاصل آنکه از نگاه حکمت متعالیه، هر مرحله‌ای از حرکت و تبدل جوهری (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۹-۱۰۰) و استکمال (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۹۴) نفس است. البته باید توجه کرد که تعابیری همچون «تکامل جوهری» و «اشتداد وجودی» منافاتی با کسب رذایل توسط بسیاری از انسان‌ها ندارند؛ چه این عده نیز به هر حال، در ابعاد شیطانی و سبعی و بهیمی قوی‌تر شده‌اند. به عبارت دیگر، این عده که زمانی بالقوه شیطان یا حیوان بودند، با استفاده ناصواب از واهمه و غضب و شهوت خود، به شیاطین و درندگان و چارپایانی بالفعل تبدیل شده‌اند (از جمله ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۳۲۸-۳۲۹).

به هر حال، نفس در طی تکامل جوهری خویش به تدریج توجهش را از بدن برمی‌دارد و حقیقتی که زمانی مادی بود، به این دلیل که به هویت تجردی برزخی یا عقلی رسیده و کامل‌تر شده است، از مادیت خود دست می‌کشد (ر.ک. صدرالمتألهین، ۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۵-۳۷۷). در حقیقت،

دستاوردهای نظریه حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی □ ۱۷

نفس تا وقتی که در بدن است به یک معنا مادی است و زمانی که وجود تعلقی را رها کند، مجرد (تام) می شود (ر.ک. همان، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱). البته نه به این صورت که وجودی جدید ایجاد شود، بلکه جهت تجردی‌ای که از قبل در نفس بود، رابطه و علقه مادی‌اش قطع می شود. به تعبیر دیگر، نحوه وجود نفس با حرکت جوهری تغییر می کند (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۸۹).

مرگ طبیعی

منظور از مرگ طبیعی، همان مرگ عادی است که به ظاهر بر اثر پیری و پایان استعداد و قوه و قابلیت بدن پیش می آید. در مقابل، مرگ اخترامی مرگی است که نابهنگام و بر اثر قتل، تصادف، بیماری، و به اصطلاح، قواطع اتفاقی روی می دهد. البته مرگ اخترامی نیز در چارچوب نظام کلی عالم، طبیعی است (ر.ک. سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۲).

به هر حال یکی از رهاوردهای حکمت متعالیه این است که تنها مرگ اخترامی است که بر اثر ناکارآمدی بدن رخ می دهد و مرگ طبیعی بر اثر حرکت جوهری اشتدادی نفس اتفاق می افتد؛ یعنی مرگ طبیعی به اشتداد نفس مربوط می شود نه به ضعف بدن. بر این اساس، مرگ طبیعی مرحله‌ای از حرکت استکمالی و جبلی و در عین حال، ارادی نفس است. به عبارت دیگر، چنین مرگی نتیجه بی‌نیازی و بی‌میلی نفس نسبت به بدن است. نفس، که فطرتاً روی به سوی آخرت و قرب الهی دارد (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۳۳۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۵۹ و ۵۳)، با سیر جوهری اشتدادی به تدریج از بدن بی‌نیاز می شود؛ به این صورت که از سر اراده و اختیار و با میل ذاتی و جبلی خود و نه از سر اکراه و اضطرار، توجه خود را از بدن و به طور کلی عالم طبیعت و ماده برمی دارد و آن را معطوف عوالم و نشئات بالاتر می کند و به دلیل اینکه در بعضی از عوالم یادشده، امکان همراه بردن بدن ظلمانی را ندارد، به بدن نوری و اخروی بسنده می کند و بدن دنیایی را در نشئه خود رها می سازد (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴۷-۴۸).

به این ترتیب میان قوت و ضعف نفس و بدن و میان مراتب استکمالی آنها، نسبت معکوس

برقرار است (ر.ک. همان، ص ۵۲)؛ یعنی هرچه نفس قوی‌تر شود، توجه آن نسبت به بدن و عوالم پست‌تر کمتر می‌شود و بدن، بر اثر کم‌توجهی و بی‌توجهی نفس، رو به سستی می‌گذارد. به دلیل اینکه هر نفسی، چه سعید و چه شقی، در حرکت جوهری دایمی و اشتدادی است، لذا به‌طور عادی هر بدنی به تدریج، روی به سوی ضعف و سستی و کلال دارد (پس: ۶۸)؛ تا جایی که مر بالضروره عارض می‌شود (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۴۹-۵۳ و ۱۵۹).

باید توجه کرد که قوت نفس به معنای این نیست که همه پیران و انسان‌هایی که به مر طبیعی از دنیا می‌روند، به مجرد عقلی نایل می‌شوند یا به مرحله‌ای می‌رسند که بدون بدن می‌توانند در عالم ماده تصرف کنند یا ...؛ چنان‌که کامل‌تر و شدیدتر شدن نیز در بحث «حرکت جوهری اشتدادی» الزاماً به معنای افزونی فضیلت شخص نیست؛ بلکه همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، کامل‌تر یا شدیدتر شدن نفس ممکن است به لحاظ یکی از قوای واهمه یا شهویه یا غضبیه باشد؛ به این معنا که شخص همه استعدادهای خود را در خدمت بالفعل شدن یکی از قوای مزبور قرار دهد و تبدیل به شیطان یا بهیمه یا درنده بالفعل از جنس و نژادی برتر شود. به این ترتیب این شخص (در حد استعداد خود) قدرت اختراع صور مثالی بسیار شدید را یافته است و دیگر به همراهی بدن در این خصوص نیاز ندارد و می‌تواند در عالمی برتر از عالم ماده (عالم مثال منفصل) به اختراع صور عینی و خارجی اقدام کند.

در ضمن باید توجه کرد که ارادی بودن انتقال از دنیا و اختیاری بودن خلق موجودات و صور مثالی نامناسب، منافاتی با معذب بودن این اشخاص (به‌ویژه پس از آنکه جوانب و تبعات ملکات و آرا و اعمال و عادات آنها برایشان روشن می‌شود) ندارد؛ اینان به سان معتادانی هستند که به هرزگی عادت کرده‌اند و بر اثر عادات زشت خود، رنج فراوان را اختیاراً به جان می‌خرند و عذر می‌تراشند و وانمود می‌کنند که کار دیگری نمی‌توانستند و نمی‌توانند انجام دهند. طبعاً حتی اگر از چنین افرادی بپذیریم که اکنون انتخاب دیگری ندارند، به آنها خواهیم گفت: «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار.»

تبدیل نفس به مجرد تام عقلی یا مثالی پس از ترک بدن

پیش از این گذشت که قبل از صدرالمتألهین اعتقاد بر این بود که نفس انسان از آغاز مجرد است و به دلیل اینکه پیشینیان با مجرد مثالی آشنا نبودند، نفس را از همان ابتدا مجرد عقلی و در واقع، یکی از عقول می دانستند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۲). تفاوتی که آنان میان نفس و دیگر عقول قایل بودند، این بود که ارتباط با بدن عارض نفس شده و او را در دامگه دنیا گرفتار کرده است. لذا به اعتقاد ایشان نفس با ترک بدن دوباره یکی از عقول می شود و حشر عقلی و حیات جاودانه عقل گونه می یابد؛ اما چگونه می توان حدوث امر مفارق و عقل مجرد را پذیرفت؟ چطور می توان پذیرفت که مجردی تام، ذاتی خود را رها کند و امری عرضی به نام ارتباط با بدن را پذیرا شود (ر.ک. همان، ص ۱۱۶-۱۱۷)؟

آیا می توان انسان را از بدو تولد (یا حتی از چهار ماهگی) عاقل بالفعل دانست؟ آیا می توان برای نوزادان درک عقلی (ادراک کلیات) قایل شد؟ از سویی، اگر نوزاد عاقل بالفعل باشد و درک عقلی نداشته باشد، تعطیل لازم می آید؛ از سوی دیگر، اگر عاقل بالقوه باشد (چنانکه اعتقاد بر این بوده است) چطور می توان بدون حرکت جوهری نفس، بالفعل شدن آن را توجیه کرد؟ آیا وقتی نفس جاهل بالفعل، عالم و عاقل بالفعل می شود، صرفاً امری عرضی و خارج از ذات و جوهر نفس عالم، فعلیت می یابد و نفس به حال پیشین خود باقی می ماند؟ و... باید توجه کرد که اگر عقل را در معنایی گسترده در نظر بگیریم که در مباحث اتحاد عاقل و معقول کاربرد دارد و حس و خیال و علم حضوری به خود را نیز دربر می گیرد، نفس نوزاد نیز عاقل بالفعل به معنای عالم به خود خواهد بود؛ اما چنانکه از عبارات صدرالمتألهین نیز برمی آید، در اینجا مراد از عقل، در مقابل حس و خیال است. به این ترتیب اشکال در اینجا این است که نفس انسان، در آغاز، تنها استعداد تعقل را دارد و در آینده و به تدریج عاقل بالفعل می شود و گذر از این عقل هیولانی به عقل بالفعل که وجدانی بوده، و مورد پذیرش مشائین نیز هست، مستلزم حرکت ذاتی و جوهری نفس است (ر.ک. همان، ص ۱۱۲-۱۱۳).

از ابهامات و اشکالات مزبور که بگذریم و تصور کنیم که حکما به همه آنها پاسخ های صحیح

و قانع‌کننده‌ای داده باشند، نادیده گرفتن حرکت جوهری نفس و غفلت از تجرد مثالی مراتبی از نفس، در مباحث مربوط به معاد پیامدها و نتایجی دارد که از دیدگاه نقلی نامطلوب و ناپذیرفتنی‌اند؛ از جمله اینکه حشر و نظام پاداش و جزای صبیان و مجانین و دیگر نفوس ساده انسانی که در حد عقل هیولانی باقی مانده‌اند و به مراحل عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد بار نیافته‌اند، ناممکن می‌شود. گذشته از اینکه در این مبنا، پاداش و جزایی که برای انسان‌های عاقل بالفعل نیز تصویر می‌شود، صرفاً روحانی است و با نصوصی که در آنها از حشر جسمانی و پاداش و جزای جسمانی سخن رفته مطابق نیست (ر.ک. همان، ص ۱۰۹-۱۱۶).

اما با تثبیت حرکت جوهری نفس و دیگر مبانی حکمت متعالیه، تقریباً همه مشکلات مزبور برطرف می‌شوند. از سویی، نفس در آغاز، مجرد تام نیست تا نتوان آن را حادث دانست. از سوی دیگر، ارتباط با بدن، عارض نفس مجرد تام عقلی نشده است تا اشکال عرض‌پذیری موجود فاقد استعداد پذیرش خودنمایی کند. از طرفی تجرد منحصر به تجرد عقلی نیست (ر.ک. همان، ص ۱۱۱) و تجرد مثالی و خیالی هم چه در عالم مثال منفصل و چه در مثال متصل متصور است و از طرف دیگر، نفس در ضمن حرکت جوهری اشتدادی، به تدریج مراتب مختلف مثال و عقل را حیازت می‌کند و از نقص به درمی‌آید و مجرد تام می‌شود، نه اینکه ناگهان و با امر طبیعی یا اخترامی، پوست اندازد و مجرد تام شود.

پس با مبانی حکمت متعالیه می‌توان گفت که نفس هنگام مرگ، مجرد تام می‌شود (ر.ک. همان، ۱۱۶ و ۶۵). اگر در دنیا و همراه بدن، به مرتبه عقل راه یافته باشد و علاوه بر تجرد از نشئه دنیا و ماده، از نشئه مثال و مقدار نیز منزّه شده باشد، یعنی وجودی «مادی مثالی - عقلی» یافته باشد، با ترک بدن، حیاتی «مثالی - عقلی» می‌یابد؛ و اگر تنها از دنیا سر برآورده باشد، یعنی تجرد مثالی (که البته خود درجاتی دارد) یافته باشد، با رهایی از بدن، حیاتی مثالی می‌یابد (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۷۶).

طبعاً در عالم عقل سخنی از شقاوت و اثری از عذاب نیست؛ اما ساکنان نشئه مثالی و کسانانی که در مرتبه خیال‌اند، یا متنعم‌اند یا معذب. به این ترتیب کاملان از مؤمنین، در عین حال که از

دستاورد‌های نظریه حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی □ ۲۱

بهشت مثالی و پاداش جسمانی متنعم می‌شوند، به تناسب حیات عقل‌گونه و سرای برتر خود، از لذایذ روحانی نیز بهره‌مندند؛ اما کافران و مؤمنان متوسط، صرفاً حشر مثالی دارند و از درک ملکوت اعلا و احیاناً ملکوت متوسط، عاجز و محروم‌اند و متناسب با عقاید و ملکات اخلاقی و اعمال خود در مراتب و درجات و درکات عالم مثال و لذایذ و آلام جسمانی و مثالی خود جاودانه‌اند (ر.ک. انبیاء: ۱۰۲).

در ضمن این نکته را نیز باید دانست که گرچه صدرالمتألهین معمولاً مطابق فهم مشائین می‌گوید نفس با حرکت جوهری از حالت نفسی به حالت عقلی می‌رسد (از جمله، ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱-۱۲)، از مجموع سخنان او، به‌ویژه در بحث مجرد نفس، روشن می‌شود که از نظر ایشان، تنها کسانی که کامل شوند و به مرحله مجرد عقلی برسند، پس از ترک بدن عقل مفارق می‌شوند و دیگران (بیشتر انسان‌ها) حشر مثالی خواهند داشت (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۶۵).

تکثر نوع انسان پس از مرگ

مشائین معتقدند:

۱. به دلیل امتناع حرکت جوهری، بدو و ختم هر انسانی یکسان است؛
۲. انسان‌ها از آغاز تا پایان، نوع واحدند؛
۳. نفوس انسانی، از ابتدای حدوث، مجرد عقلی هستند؛
۴. البته بدواً مجرد ناقص‌اند و با ترک بدن مجرد تام عقلی می‌شوند؛
۵. درحالی‌که نوع هر مجرد تامی منحصر در فرد است، انسان‌ها پس از مرگ در عین تکثر و مجرد تام عقلی، نوعی واحدند.

روشن است که این مبانی ناسازگارند و چنان‌که حدوث نفس پیش از بدن به استناد قاعده «انحصار نوع مجرد تام در فرد» ابطال می‌شود، معاد را نیز می‌توان به همین دلیل انکار کرد یا اینکه می‌توان گفت هر پاسخی درباره معاد و تکثر نفوس پس از ترک بدن داده می‌شود، درباره تکثر

نفوس قبل از ابدان نیز قابل ارائه است. در پاسخ به این اشکال بر مبنای مشاء می‌توان گفت: اعمال و اخلاق و اعتقاداتی که در دنیا و به همراه بدن کسب می‌شوند، پس از ترک بدن نیز نفوس را رها نمی‌کنند و منشأ تمیز نفوس می‌شوند؛ اما حتی اگر این پاسخ درباره برخی از انسان‌ها صحیح باشد، همچنان اشکال درباره کودکان ساقط شده و جنین‌های سقط شده و به‌طور کلی، نفوس هیولانی که به مرتبه علم و عمل و اعتقاد نرسیده‌اند، باقی می‌ماند (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۳۶-۳۳۷).

به هر حال از تلاش ناموفق مشائین برای رفع تعارض که بگذریم، با کمک اندیشه حرکت جوهری نفوس و دیگر مبانی حکمت متعالیه می‌توان مبانی مزبور را به صورت زیر اصلاح و سازگار کرد:

۱. انسان به طور ذاتی و جبلی در حرکت استکمالی جوهری است. از این رو محال است بدو و ختم یک انسان یکسان باشد؛ یعنی هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که بدون تحولی جوهری و به همان صورت که وارد دنیا شده، از آن بیرون رود؛

۲. انسان‌ها در آغاز پیدایش نوع واحدند، اما به واسطه حرکت اشتدادی جوهری، به انواع پرشماری تبدیل می‌شوند که جنس همه آنها یکی است. به عبارت دیگر، اگرچه «انسان» در آغاز حدوث افراد خود، نوع حقیقی برای آنهاست، پس از اشتداد وجودی آنها، نوع اضافی یا جنس متوسط برای آنها خواهد بود.

آشکار است که منظور این نیست که یک ماهیت نوعی با حرکت جوهری تبدیل به ماهیت جنسی می‌شود؛ زیرا اساساً تحول در ماهیت نیست بلکه حرکت و تحول همواره در وجود است. منظور این است که وجودهایی که در آغاز از همه آنها مفهوم واحد انسان (حیوان ناطق) انتزاع می‌شد و این مفهوم، تمام حقیقت آنها را تشکیل می‌داد و به اصطلاح، نوع برای آنها به‌شمار می‌آمد، پس از تحول به وجودهایی تبدیل می‌شوند که از آنها علاوه بر مفهوم انسان، اموری دیگر نیز (به‌منزله فصل اخیر) انتزاع می‌شود. «بجز ان یکون تمام حقیقه شیء بعض حقیقه شیء آخر» (ر.ک. همان، ج ۶، ص ۲۶۸-۲۶۹).

۳. نفوس، حدوث جسمانی دارد و بقای روحانی؛ یعنی بدواً صورتی مادی است که در مسیر

تجرد قرار گرفته است و در ادامه زندگی، حیاتی روحانی - مثالی می‌یابد و اگر از توفیق الهی بهره گیرد، از ملکوت سافل و متوسط می‌گذرد و به تجرد عقلی و عالم ملکوت اعلا نیز راه می‌یابد؛
۴. نفس هر انسانی، در دنیا، مجرد ناقص مثالی یا مجرد ناقص مثالی - عقلی است و زمانی که نقص خود را با اراده و اختیار خود و به کمک فیض و عنایت الهی برطرف کند، مجرد تام مثالی یا مجرد تام مثالی - عقلی می‌شود؛

۵. گرچه قانون «انحصار نوع مجرد تام در فرد» مورد تأیید و تأکید صدرالمتألهین نیز هست، اما با مبانی حکمت متعالیه، کثرت افراد انسان چه در دنیا و چه در آخرت بلامانع است؛ زیرا در دنیا، انسان‌ها مجرد تام نیستند و در آخرت، نوع واحد نیستند. ضمن آنکه گفتیم نفوس انسان‌ها با عقول متفاوت‌اند. برخی انسان‌ها صرفاً مجرد مثالی دارند و اساساً از تجرد عقلی محروم‌اند و برخی دیگر که به عالم عقل راه برده‌اند نیز وجود مثالی - عقلی دارند نه وجود عقلی صرف. به عبارت دیگر، حیوان ناطق ملک هستند نه ملک؛ انسان فرشته‌گونه‌اند نه فرشته.

به این ترتیب گرچه در قوس نزول، استحاله تکثر نفس مجرد پیش از بدن با استناد به قاعده «انحصار نوع مجرد در فرد» ثابت می‌شود و حدوث نفوس پیش از ابدان انکار می‌گردد، در قوس صعود نمی‌توان با استناد به همین قاعده، تکثر انسان‌ها یا وجود نفوس متکثر بعد از مر (معاد) را انکار کرد؛ زیرا بدو و ختم نفوس یکسان نیست و در قوس صعود، «انسان» نسبت به افراد خود نوع اضافی است نه نوع حقیقی (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۴۰).

انسان، جنس واحد برای انواع کثیر

در نگاه اول، همه انسان‌ها از آغاز تا پایان نوع واحدند؛ یعنی یک جنس قریب و یک فصل اخیر دارند و تمایز آنها به عوارض و امور خارج از ذات است. فلاسفه نیز کم‌وبیش بر همین عقیده رفته‌اند؛ اما صدرالمتألهین با ملاحظه بسیاری از ظواهر نقلی و ادله برهانی (و احیاناً مکاشفات عرفانی خود و دیگران) بر آن شد که انسان‌ها هرچند با سرمایه یکسان آغاز می‌کنند، با قدم اختیار به نتایج متفاوتی می‌رسند (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۲۰).

به این ترتیب «انسان» که زمانی نوع اخیر بود، به تدریج متنوع می‌شود (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۱۹) و انواعی کثیر می‌یابد که رئوس آنها، چهار نوع اضافی ملکی، شیطانی، بهیمی، و سبعی هستند؛ با رسوخ نیات و عقاید و ملکات اخلاقی و اعمال، صورت اخیر انسان تغییر می‌کند و آنچه پیش از این حیوان ناطق بود به تدریج متصور به یکی از صور ملکی یا شیطانی یا بهیمی یا سبعی شده و نوعی از انواع «حیوان ناطق ملک» یا «حیوان ناطق شیطان» یا «حیوان ناطق بهیمه» یا «حیوان ناطق سبع» می‌شود (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۳۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰). در واقع، اگر داستان را از کمی جلوتر پی بگیریم، بر اساس آموزه حرکت جوهری، موجودی که به سوی انسان شدن می‌رود، درحالی که در یک مقطع زمانی تنها جنس و فصل جماد از آن قابل انتزاع و بر آن صادق است، به مرحله‌ای می‌رسد که علاوه بر جنس و فصل لابشرط جماد (کمالات جماد)، فصل نبات نیز از آن انتزاع و بر آن حمل می‌شود. در مرحله بعدی علاوه بر مفاهیم سابق، صورت حیوانی هم از آن فهمیده و به آن نسبت داده می‌شود. همین موجود در ادامه سیر و سلوک خود اگر مسیرش سد نشود و به مرحله انسانی بار یابد، ناطق هم می‌شود. پس از ناطق شدن نیز به گونه‌ای در تلاش و حرکت است؛ لحظه‌ای از پای نمی‌نشیند و به مقتضای حرکت، لحظه به لحظه به سوی یکی از انواع جدید و به سمت تحصیل کمالی تازه‌تر که منشأ انتزاع فصول نوین و صور جدیدی خواهد شد، روان می‌شود و با تثبیت در یک مسیر به تدریج متصور به صورت جدید می‌شود.

تفاوت حرکت اخیر یا مرحله اخیر از حرکت موجود مزبور با مراحل پیشین، اختیاری بودن آن است؛ یعنی انتخاب سمت و سوی حرکت انسان، تا پیش از اینکه متصور به صورت جدید شود، در اختیار خود اوست؛ حتی تندی و کندی و سریع و بطیء بودن حرکت نیز تابع عزم و اراده و همت اوست. البته اصل حرکت، اختیاری نیست؛ انسان باید برود. انسان تنها می‌تواند انتخاب کند که به سمت کدام صورت برود؛ یعنی می‌تواند سیرت و صورت خود را قبل از پذیرش، برگزیند. او حتی می‌تواند در میانه راه، اگر هنوز ملکات او صورت او نگردیده و پرونده او ختم به خیر یا شر نشده و مهر تأیید و تصدیق یا ابطال و تکذیب بر آن ننشسته، انتخاب خود را

عوض و اشتباه احتمالی خود را تصحیح کند و سرنوشت خود را از سر بنویسد؛ اما نمی‌تواند حرکت نکند. نمی‌شود در دنیا بود و ساکن و ساکت ماند. دوست و رفیق ماده ناپایدار نمی‌تواند ثابت و پایدار باشد. هم‌نشین ماده الزاماً همپا و همراه آن هم خواهد شد و همراهی ماده، یعنی حرکت و سیلان دایمی؛ همان‌گونه که جدایی از ماده یعنی آرامش و قرار جاودانه (ر.ک. صدرالمتهلین، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲ و ۲۴۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱).

باید توجه کرد که منظور از تغییرپذیر نبودن ملکاتی که صورت برای نفس شده‌اند، این نیست که انسان صاحب آن صورت در همان دنیا از حرکت می‌ایستد؛ بلکه منظور این است که صورتی یافته که اولاً از بین رفتنی نیست؛ ثانیاً منافی برخی از صورت‌های دیگر است؛ صورت‌هایی که با وجود صورت مزبور حرکت به سمت آنها ممکن نیست؛ اما به هر حال، حرکت اشتدادی به سمت مراتب بالاتر صورت مزبور و همچنین تحصیل صورت‌های دیگری که در طول آن هستند نه در عرض و مقابل آن، تا زمانی که همراه بدن باشد، ممکن است. آری، اگر انسانی همه استعدادهای خود را شکوفا کرده و کمال منتظری نداشته و به اصطلاح پرونده او در همه زمینه‌ها بسته شده باشد، اجل او فرا می‌رسد و بدن را ترک خواهد کرد.

تناسخ ملکی

یکی از راه‌های اثبات معاد، توجه به عدالت الهی و لزوم نظام پاداش و جزا برای نیکان و بدان است؛ یعنی برای اثبات آخرت، می‌توان «عدل الهی» را حد وسط قرار داد و چنین استدلال کرد که دنیا ظرفیت پاداش نیکوکاران و جزای بدکرداران را ندارد؛ بنابراین عدل الهی اقتضا می‌کند جای دیگر و عالم دیگری باشد که عدالت میان موجودات مختار برقرار شود؛ اما این استدلال گرچه زندگی پس از مرگ را ثابت می‌کند، در صورتی می‌تواند آخرت و معاد مورد نظر ادیان توحیدی و ابراهیمی را اثبات کند که پیش از آن تناسخ مصطلح (تناسخ ملکی)؛ انتقال نفس از یک بدن عنصری یا طبیعی به بدن دیگری که از آن جداست) باطل شده باشد؛ وگرنه ممکن است گفته شود که با زندگی‌های متعدد و پیاپی در دنیا می‌توان پاداش و جزای هر عمل صالح و طالحی

را تمام و کمال ادا کرد. مشابه این شبهه را به برهان اثبات معاد از طریق حکمت نیز می‌توان وارد کرد. از این‌رو متکلمان و بسیاری از فیلسوفان در کنار ادله اثباتی برای معاد، ادله‌ای نیز بر ابطال تناسخ اقامه کرده‌اند که البته بعضاً عاری از کاستی و خالی از نقص و ایراد نیستند (ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰).

به هر حال تردیدی نیست که معاد حق است و تناسخ ملکی با همه اقسامش محال است (ر.ک. صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴)؛ اما سخن در این است که یکی از دستاوردهای حرکت جوهری نفس، ارائه دلیلی تازه و استوار و بی‌نقص بر ابطال و استحاله همه اقسام تناسخ ملکی است (ر.ک. همان، ص ۱۹). بر اساس حرکت جوهری نفس و جسمانی بودن حدوث آن، بدن و نفس پیشینه تقریباً یکسانی دارند؛ زیرا نفس در آغاز صورتی جسمانی برای ماده است. پس نفس و بدن سرنوشت خود را با هم آغاز، و پایه پای یکدیگر حرکت می‌کنند. البته حرکت بدن همواره تابع حرکت اشتدادی نفس است و سمت و سوی حرکت آن به امر نفس است؛ چه اینکه هر ماده‌ای تابع صورت و در خدمت صورت بوده، هر صورتی تمام و کمال و فعلیت ماده خود است. حاصل آنکه هر نفسی از جسمانیت آغاز می‌کند و به اصطلاح فنی، هر نفسی تعلق ذاتی به بدن خود دارد و با آن متحد است. از این‌رو وقتی انسان بر اثر حرکت جوهری به فعلیتی برسد، دیگر ممکن نیست بازگردد و با جسم بالقوه دیگری متحد شود. به تعبیر دیگر، رابطه نفس و بدن بر اساس حکمت متعالیه، رابطه کشتی و کشتیبان نیست؛ رابطه دو مرتبه از موجود واحد است (ر.ک. همان، ص ۲-۳). صدرالمتهلین همین برهان را با مبانی قوم نیز تقریر کرده است (ر.ک. همان، ص ۳-۴).

به طریقی دیگر نیز می‌توان با کمک اندیشه حرکت جوهری نفس، بطلان همه اقسام تناسخ را ثابت کرد. پیش از این گفتیم که اجل طبیعی بر اثر حرکت جوهری اشتدادی نفس و صرف توجه فطری و ارادی آن به آخرت روی می‌دهد؛ زیرا کمال نفس و کمال بدن رابطه معکوس دارند؛ یعنی کمال بدن مستلزم ضعف بدن است؛ به گونه‌ای که اگر نفس به نهایت کمال خود برسد، بدن را کاملاً رها می‌کند. بنابراین نفس پس از ترک اختیاری و یا حتی اجباری (در مرهای اخترامی) معنا

ندارد دوباره به نطفه یا جنین (به بدنی جدید و رو به سوی کمال) بپیوندد (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۹-۵۵۸)؛ چراکه در این صورت، نفس و بدن هر دو در حال استکمال خواهند بود و نسبت معکوس نخواهند داشت (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۳).

گفتنی است که در مرهای اخترامی نیز گرچه هنوز نفس به اوج کمال خود و بدن به نهایت سستی نرسیده است ولی به هر میزان که از عمر شخص گذشته باشد، نفس کمی قوی‌تر شده و بدن کمی ضعیف‌تر. از این رو بازگشت نفس هرانسانی حتی به یک روز پیش از آن، نسبت معکوس تکامل نفس و بدن را به اندازه استکمال یک‌روزه نفس و سستی یک‌روزه بدن مخدوش خواهد کرد.

تناسخ ملکوتی یا معنوی

گرچه تناسخ ملکوی با همه اقسامش محال است، تناسخ معنوی اخروی یا به اصطلاح، تناسخ ملکوتی به معنای تحول نفس از نشئه طبیعی دنیوی به نشئه اخروی، ممکن و مبرهن و مؤید به ادله نقلی فراوان و مکاشفات عرفا، و مقتضای حرکت جوهری نفس است (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۵-۴). حتی صدرالمتألهین سخنان فلاسفه‌ای را که به ظاهر قائل به نوعی تناسخ شده‌اند، ناظر به تناسخ ملکوتی می‌داند (ر.ک. همان، ج ۹، ص ۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۷).

به هر حال، پیش از این گفتیم که بر اثر حرکت جوهری نفس، انسان‌ها متنوع و متصور به صورت‌های جدیدی می‌شوند؛ یعنی صورت‌هایی متناسب با عقاید و اخلاق و اعمال خود می‌یابند. طبیعتاً صورت‌های جدید اگر مثالی باشند، شکل و مقدار هم خواهند داشت. به این ترتیب چه بسا انسانی صورت برزخی و مثالی‌اش شبیه میمون یا خوک یا سگ یا مورچه باشد. صدرالمتألهین در بسیاری از آثار خود این مطلب را تکرار، و آیات و روایاتی نیز در تأیید و تثبیت آن بیان کرده است (از جمله ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۹۰ و ۱۶۳؛ همو، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۴۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵، ۴، ۲۷ و ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۸ و ۶۴۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳۳ و ۲۸۸؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۲۷؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۵۱، ۱۵۲ و ۱۸۹؛ همو، ۱۳۰۲ ق، ص ۱۴۵ و ۱۴۶، ۲۴۲، ۳۲۸ و ۵۱۳؛ همو، ۱۴۲۲ ق، ص ۴۴۵).

ومما يدل على التناسخ المعنوى الأخرى ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله من قوله: يحشر الناس على صور نياتهم، وقوله صلى الله عليه وآله: يحشر الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۵۲).

اما تبديل شدن يك حيوان ناطق به حيوان ناطق ميمون، از نوع تناسخ ملكى و محال نيست؛ يعنى منظور اين نيست كه روح انسان پس از مر در قالب بدن يك ميمون دوباره به دنيا بازمى‌گردد. در تناسخ ملكوتى، سخنى از بازگشت به دنيا نيست. اساساً تناسخ ملكوتى پس از مر روى نمى‌دهد. آخرت ظرف ظهور صورت‌هاى باطنى است نه زمان شكل‌گيرى آنها (ر.ك. صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ص ۵۵۹). از اين رو صاحبان بصيرت كه در همين دنيا چشم دل باز کرده و شاهد ملكوت شده‌اند (ر.ك. صدرالمتألهين، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۳-۴۴۴)، گاهى در همين نشئه، باطن‌هاى مى‌بينند كه ميمون و خوك از آنها نيكوترند (ر.ك. صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ص ۶۴۰-۶۴۱؛ نيز ر.ك. طوسى، ۱۳۷۴، ص ۲۳-۲۴).

مسخ ظاهر و باطن

برای تناسخ، قسم سومى نيز متصور است و آن اينكه علاوه بر باطن، ظاهر شخص نيز متحول شود و هيئتى متفاوت با هيئت ديگر انسان‌ها به خود بگيرد. بر اساس برخى از ادله نقلى، اين قسم از تناسخ براى عده‌اى از اقوام گذشته روى داده است. حرکت جوهرى نفس علاوه بر اثبات امكان چنين تناسخى، تبين عقلانى آن را نيز به عهده مى‌گيرد (ر.ك. صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ص ۵۸۸-۵۵۷).

درجات دنيوى و اخروى نفوس متناظر با درجات النفات نفوس

با درك دقيق ابعاد حرکت جوهرى نفس، مى‌توان بسيارى از نصوص دينى را توجيه و تحليل عقلانى كرد. براى اثبات اين ادعا، برخى آموزه‌هاى نقلى را به عنوان نمونه با متون صدرالمتألهين همراه مى‌كنيم.

در برخى از روايات، مشاهده مى‌كنيم كه عده‌اى در عين حال كه در دنيا هستند، در عوالم

دیگری نیز حضور دارند: «... قُلُوبُهُمْ فِي الْجَنَانِ وَ أَجْسَادُهُمْ فِي الْعَمَلِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۲). بر اساس مبانی صدرالمتألهین در بحث حرکت جوهری نفس، انسان در همان حال که در دنیا است، در عوالم برتر نیز هست؛ فقط بعضی از انسان‌ها چنان‌که از جایگاه فعلی خود غافل‌اند، از عوالم برتر خویش، یا با تسامح از پیشینه و آینده خود، نیز بی‌خبرند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۳۸).

نفس انسان، چه در مسیر نزول از عوالم بالا به عالم طبیعت و چه در رجوع از طبیعت به آخرت، از هیچ مقام و منزلی تجافی نمی‌کند و در هر مرحله‌ای، تمام گذشته خود را به دوش می‌کشد. به عبارت دیگر، نفس که قبلاً در عوالم برتر از طبیعت بوده است هنوز هم در آن عوالم هست و نزول آن به عالم ماده سبب ایجاد جوف و حفره‌ای در آن عوالم نشده است (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۷)؛ چنان‌که با رجوع به عوالم یادشده (تقریباً همه) مراتب پیشین را برای خود حفظ می‌کند و بالا می‌رود. پس حرکت جوهری نفس، چه در صعود و چه در نزول، در هیچ عالمی، جوف ایجاد نمی‌کند.

نفسی که از عالم عقل افاضه شده و پس از طی عالم مثال به عالم ماده رسیده است، هم‌اکنون، هم در عالم عقل و مثال است و هم در عالم ماده. همین‌طور، موجودی که از مراتب نازل عالم عقل آمده است و به عالم مثال منتهی می‌شود، اکنون، هم در عالم ماده است و هم در عالم مثال و هم در مراتب نازل عالم عقل؛ یعنی نفس وجودی ذومراتب دارد که هر مرتبه آن در عالمی است و این تصور که نفس قبلاً در عالم عقل و مثال بوده و اکنون دیگر نیست، تصویری خام و نادرست است. با تمثل موجود عقلی در عالم مثال و تنزل آن در عالم ماده، هیچ چیزی از عوالم بالا کم نمی‌شود؛ چراکه چنین عوالمی از کمیت و کم‌وبیش شدن مبرا هستند. مجردات نفاد ندارند (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۶۷) و باقی به ابقای الهی بلکه باقی به بقای الهی‌اند و مادیات هستند که نفاد و حد و محدوده و پایان دارند (ر.ک. نحل: ۹۶). در قوس صعود نیز با ترقی نفس، چیزی به عوالم یادشده افزوده نمی‌شود. لذا در بحث علم گفته شده است که اگر همه نفوس انسانی با عقل فعال متحد شوند، عقل فعال تغییری نمی‌کند (ر.ک. همان، ص ۳۹۵-۳۹۶).

پس مطابق این دیدگاه، آفرینشِ نفس و نیز جسمانی بودنِ حدوثِ آن، به این معناست: ماده‌ای که تحت تدبیرِ مدبراتِ امر و به اذن الهی، به درجه‌ای از کمال و شدت وجودی می‌رسد که می‌تواند امانت الهی را بپذیرد و مظه‌ری برای مدبراتِ بالاتر و برتر واقع شود و متصور به صورتی برتر باشد، از مقامی برتر، پرنده‌ای بلندآشیان و با عزت به سوی او هبوط می‌کند و همچون همای بخت بر شانه او قرار می‌گیرد (هبطت إلیک من المحل الأرفع؛ ورفاء ذات تعزز و تمنع) (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴؛ نیز ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۷). با پایان قوس نزول، موجود مزبور که پایی در زمین و سری در آسمان دارد، یاد وطن اصلی خود می‌کند و سیر ذاتی و جبلی خود را به سمت موطن اصلی خود آغاز می‌کند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۵)؛ و چون بخلی در عالم علوی نیست، هرچه استعداد صنم مادی بیشتر شود، بهره بیشتری از رحمت و اسعۀ حق می‌برد و فیض برتری را از مدبری عقلی که خدا بر او نهاده، می‌پذیرد تا آنکه با عنایت الهی و به قدم اختیار، استعداد دریافت کمال و پذیرش فیض وجود را کم‌کم به جایی می‌رساند که در زمره موجودات عوالم برتر قرار می‌گیرد و متحقق به حقایقِ علوی می‌شود و به تعبیری از موطن برتر، و به تعبیر دقیق‌تر، عین موطن بالاتر و متحد با آنها می‌گردد (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۹۵). سرانجام متناسب با استعداد اختیاری‌اش احیاناً به درجه‌ای می‌رسد که از عالم عقل هم می‌گذرد و گام به مرتبه‌ای می‌گذارد که ملک پر بریزد (ر.ک. همان، ج ۳، ص ۲۴۲؛ همو، ۱۳۶۰الف، ص ۱۲۷).

بنابراین نفس پس از آنکه به زمین می‌رسد و وجودی سعی می‌یابد، همواره در عوالم متعددی وجود دارد و توجه و التفات و دل‌مشغولیِ نفس به یک عالم یا محبت و الفت او یا انس و مؤانست او با یک عالم، یا ظهور و غلبه سلطان یک عالم بر باطن اوست که تعیین می‌کند ادراکات فعلی او و موقعیت و جایگاه کنونی او کجا باشد و مشخص می‌کند که احکام کدام یک از عوالم هم‌اکنون بر او ساری و جاری باشد و از کدام یک از عوالم ممنوع و مهجور و محجوب باشد (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۳۶۰ب، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۳۵). لذا مانع بر سر خروج از دنیا محبت و توجه افراطی به دنیاست؛ چنان‌که حجاب آخرت،

توجه به خود نازل و من سفلی (خودخواهی مذموم) و دل مشغولی به دنیاست و اگر کسی بتواند از تحصیل دنیا دل برکند و فارغ شود، می‌تواند قبل از اجل مسمما بمیرد و وارد عالم برزخ شود. طبعاً اگر از برزخ نیز فارغ‌البال شود، از همین جا وارد بهشت و عوالم برتر می‌شود و با فنای از خود، باقی بالله می‌گردد.

«أَخْرَجُوا مِنَ الدُّنْيَا قُلُوبَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا أَبْدَانُكُمْ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۰).
«الانسان... اذا فنى عن نفسه بالموت الارادى قبل الموت الطبيعى - لقوله صلى الله عليه وآله: موتوا قبل ان تموتوا - يكون باقيا بالله» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹).

پس اگر نفس گرفتار کثرت بوده، تکاثر او را غافل کرده باشد و حیات دنیوی را برگزیده باشد - هرچند هم اکنون از اصحاب جحیم است (ر.ک. نازعات: ۳۷-۳۹) - تا زمان مر از مشاهده جحیم و نعیم محروم خواهد بود؛ درحالی که اگر آخرت بر باطن او غلبه می‌یافت و علم‌الیقین می‌دانست و عین‌الیقین می‌داشت، مسلماً در همین دنیا جحیم و اهل جحیم را همچون نعیم و اهل آن می‌دید (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۲۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۴۰-۶۴۱ و ۶۸۳).

«الْهَيْكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تكاثر: ۶-۱). «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ الدُّنْيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۵۲).

«فعند غلبة سلطان الآخرة على باطن الإنسان ينقلب العلم في حقه عينا والغيب شهادة والسر معاينة والخبر علانية ويرى الأشياء كما هي...» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ص ۶۵۰).

براین اساس اگر بزرگترین و بیشترین همت کسی دنیا باشد (ر.ک. مصباح‌الشریعة، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۸؛ ورام‌بن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۲۱۱؛ کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۴۵) و به حیات دنیوی رضایت دهد و دست‌ها را به سمت آسمان بالا نبرد و سر را به سوی بالا نگیرد و از چشم بصیرت بهره نبرد و گوش دل به حق نسیارد و با قلب خود فهم نکند (ر.ک. اعراف: ۱۷۹) و به زمین بچسبد (ر.ک. توبه: ۳۸)، طبعاً در طبیعت و مراتب پایین عالم مثال خالد خواهد بود و راهی به سماوات نمی‌برد و به جای سفر در ملکوت

آسمان‌ها و زمین (ر.ک. انعام: ۷۵) و پیروی از رضوان الهی و کسب درجات (ر.ک. آل‌عمران: ۱۶۲-۱۶۳)، دچار خشم و سخط الهی خواهد شد و سیر او در درکات خواهد بود و همچون چارپایان، وارونه و منکوسه‌الرأس محسور می‌شود (ر.ک. سجده: ۱۲). ایشان کسانی‌اند که خود و خدای خود را فراموش کرده‌اند (ر.ک. اعراف: ۵۱؛ توبه: ۶۷؛ حشر: ۱۹)؛ به فتنه شیطان دچار، و از بهشت خارج شده‌اند (ر.ک. اعراف: ۲۷)؛ به یاد ندارند که مرغ باغ ملکوت هستند نه از عالم خاک؛ نمی‌دانند از کجا آمده و در کجا قرار دارند و به کجا باید بروند (ر.ک. فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶). دنیا می‌خواهند و بس (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۱۶-۱۱۷)؛ لذا ایشان را از آخرت نصیبی نیست (ر.ک. بقره: ۲۰۰). ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف: ۱۷۹)!

چنین اشخاصی اگر همت آخرت کنند و التفاتشان به عوالم برتر و تجلیات عالی‌تر الهی کمی بیشتر باشد و عبادت تجار و عبید را پیشه سازند (ر.ک. نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱۰) و به سوی مغفرت پروردگارشان و بهشتی که عرض آن (برابر) آسمان‌ها و زمین است، سرعت بگیرند (ر.ک. آل‌عمران: ۱۳۳) و شوق غلمان و حور و قصور و جنات تجری من تحتها الانهار و ازواج مطهره در سر بپرورانند، حشری مثالی - جسمانی خواهند داشت و تا ابد (ر.ک. نساء: ۵۷ و ۱۲۲) در مشتیهات خود غرقه خواهند بود (ر.ک. انبیاء: ۱۰۲).

اما اگر ندای «و رضوان من الله اکبر» را آویزه گوش کنند و در آرزوی آن به سر برند و خدا را اهل عبادت یافته، شکراً لله به عبادت او قیام کنند و به درجه نفس مطمئنه بار یابند، علاوه بر جنات تجری من تحتها الانهار (ر.ک. قمر: ۵۴-۵۵؛ مائده: ۱۱۹)، درحالی‌که راضی از پروردگار خود و مرضی او هستند، به امر الهی به سوی پروردگار خود رجوع می‌کنند و اجازه ورود به جمع بندگان خاص و خالص او و داخل شدن به بهشت ویژه او را به دست می‌آورند (ر.ک. فجر: ۲۷-۳۰). ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحَسَنُ مَا أَجَبَ﴾ (رعد: ۲۹)؛ ﴿وَ فِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (مطففین: ۲۶)!

با این نگاه، می‌توان درجات انسان‌ها را متناسب و متناظر با درجات التفات و توجه و حضور قلب و همت ایشان نسبت به عوالم و غلبه سلطان عوالم دانست (ر.ک. صدرالمتألهین،

دستاورد‌های نظریه حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی □ ۳۳

۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۸) و می‌توان در یک تقسیم کلی، از میان درجات بی‌شماری که برای انسان‌های پرشمار متصور است، آنها را در سه طبقه (ر.ک. واقعه: ۷) جای داد (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۳۵-۴۳۶):

طبقه اول: کسانی که همچون حیوانات، همشان علفشان است (ر.ک. ورام‌بن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۸؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹۶-۴۹۷) و مجرد نازل مثالی و ابتدایی خود را حفظ کرده‌اند و نوزادانی پنجاه و شصت ساله شده‌اند یا چه‌بسا سیر جوهری اشتدادی در درکات داشته‌اند و از حیوانات و گیاهان و جمادات هم به یک معنا پست‌تر شده‌اند. شاید اصحاب شمال و مشمت یا اصحاب نار، نامی برای این عده باشد؛ ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (یوسف: ۱۰۳)؛

طبقه دوم: عابدان و زاهدانی که درجاتی از کمال را کسب کرده و به عوالم برتر مثالی یا حتی شاید دامنه عالم عقل راه یافته‌اند. احياناً اصحاب یمین و میمنت نام مناسبی برای ایشان باشد؛ ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (یوسف: ۱۰۶)؛

طبقه سوم: اهل الله که به عالم عقل و بالاتر از آن راه برده‌اند و مخلص و مخلص شده‌اند. احتمالاً عنوان مقربان برزنده ایشان باشد. ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ثُلَّةٌ مِّنَ الْأُولَئِينَ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾ (واقعه: ۱۰-۱۴).

حاصل آنکه انسان‌ها همگی اصل و اساسی از بالا دارند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۳۷-۴۳۸) و ارباب انواع و مدبرات امر همه آنها دست‌کم از مراتب نازل عالم عقل است؛ ولی غفلت از اصل و نسب و خود برتر، آنها را از اصل می‌اندازد. از این رو بیشتر مردم از کمال لایق بازمی‌مانند ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (یوسف: ۱۰۳) و به حسرت روز قیامت دچار می‌شوند (ر.ک. مریم: ۳۹). پس گرچه تفاوت انسان‌ها در قوس نزول به این است که از یک مرتبه نازل نشده‌اند و بین مدبرات امر ایشان رابطه‌ای تشکیکی برقرار است، در قوس صعود تفاوت ایشان به میزان همت و عزم و تلاش و توجه خود ایشان بازمی‌گردد (ر.ک. دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۲)؛ در قوس صعود، هر کسی حداکثر به اسمی که از آن نازل شده

رجوع می‌کند: «وقد قيل: النهاية هي الرجوع الى البداية» (صدرالمتألهين، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲).

البته باید توجه کرد که:

۱. وقتی گفته می‌شود توجه شخص، تعیین‌کننده جایگاه اوست، منظور توجهی است که با فکر و ذکر و عمل صالح و طالح، ملکه و وجود شخص شده باشد، نه صرف التفات لحظه‌ای. چه بسا تعبیر «غلبه سلطان یک عالم بر باطن»، «انقطاع از یک عالم و اتصال (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۴) و معلق شدن به عالمی دیگر» (ر.ک. ابن طاوس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۹)، «عزم» (ر.ک. طه: ۱۱۵) و... در متون عقلی و نقلی برای افاده این معنا باشد. لذا:
۲. سرکشی به یک عالم با متحقق شدن به آن، دو درجه متفاوت از سیر هستند. اگر علم حصولی به یک مرتبه از وجود را علم‌الیقین بنامیم، علم حضوری و شهودی نسبت به هر نشئه‌ای، دو مرتبه عین‌الیقین و حق‌الیقین را واجد است؛
۳. بعضی از کسانی که به درجات عالی کمال می‌رسند و متحقق به اسمای حسنی حق، و به تعبیری حقانی می‌شوند و به حد تمکن می‌رسند و در این راه قوت می‌یابند؛ صفت «لايشغله شأن عن شأن» حضرت حق را نیز بروز و ظهور می‌دهند و بر اثر غلبه سلطان یک عالم، از عوالم دیگر به طور کامل غافل نمی‌شوند و در عین اینکه محور جمال بی‌مثال حق تعالی هستند، از تدبیر آگاهانه یا نیمه آگاهانه امور خلق باز نمی‌مانند و به اصطلاح، حق حق و حق خلق را ادا می‌کنند؛ هرچند که اشتغال به خلق موجب نشست غباری بر آینه پاک و زلال وجود مطهر و مقدس ایشان شود و اتصال به عز قدس الهی، سبب انصراف نسبی از طبیعت (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۳۳)؛
۴. به دلیل اینکه هم در قوس نزول و هم در قوس صعود طفره محال است، فیض الهی در هر دو قوس، از همه مواطن و مراتب میانی می‌گذرد (ر.ک. همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۷) و چون نفس انسان وجودی ذومراتب دارد و حرکت او به نحو لبس بعد از لبس است و هیچ مرتبه‌ای را پس از وجدان وانمی‌نهد، همه مراحل را که در هر دو قوس حیات می‌کند همیشه واجد است به استثنای مرتبه مادی که به اعتقاد صدرالمتألهین، سرانجام آن را پس از اشتداد وجودی مانند ناخنی بلند و مزاحم رها می‌کند (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶) و با جسمی لطیف‌تر که قیام

صدوری به نفس دارد، هستی خود را پی می‌گیرد. از این رو:

۵. یکی از فرق‌های میان نفس با جواهر عقلی (و مثالی) و مادی همین است که نفس موجودی است که وجودی جمعی و ذومراتب و گسترده دارد؛ هم جهت حقی دارد و هم جهت خلقی؛ هم جلیس مُلک است و هم انیس مُلک؛ هم پاره‌ای از احکام عقل را دارد و هم پاره‌ای از احکام ماده را؛ هم برخی احکام عقل را ندارد و هم برخی از احکام ماده را.

شاید بتوان از سرنوشت شیطان شاهدهی بر این ادعا آورد که جن و انس، با سیر صعودی، عین عوالم برتر و محکوم به برخی از احکام آن عوالم می‌شوند و در عین حال، شماری از احکام عوالم مادون را نیز حفظ می‌کنند. شیطان، از سویی، به عالم فرشتگان راه می‌یابد و مشمول خطابی می‌شود که به فرشتگان متوجه شده است (ر.ک. بقره: ۳۴) و از سوی دیگر، در عالمی که جای تکبر نیست (ر.ک. اعراف: ۱۳) برخلاف اهل آن عالم که عصیان نمی‌کنند (تحریم: ۶) و بر کلام خداوند سبحان سبقت نمی‌گیرند و دستورهای او را به کار می‌بندند (ر.ک. انبیاء: ۲۷) و هر کدام جایگاهی معلوم دارند و سقوط و صعودی ندارند (ر.ک. صافات: ۱۶۴)، تمرّد می‌کند و با ابای از اطاعت حق تعالی، از درگاه او رانده می‌شود و سقوط می‌کند (ر.ک. حجر: ۲۸-۳۴)؛

۶. نفس در عالم عقل وجودی جمعی و غیر متمیز دارد (کثرت در وحدت یا مفصل در مجمل)؛ اما هنگامی که به عالم ماده می‌رسد، وجود مبسوط و تفصیلی دارد و کمالات عقل را به تفصیل نمایان می‌کند (وحدت در کثرت یا مجمل در مفصل) (ر.ک. همان، ج ۸، ص ۳۶۸-۳۶۹). در آموزه‌های دینی نیز گفته شده است: رسول الله ﷺ و امیر مؤمنان علیؑ نوری واحد بودند که وقتی به آدم ﷺ (و عالم ماده) رسید دو شعبه گردید (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۹۸)؛ یا از طریق اصلاب شامخه و ارحام مطهره به عبدالمطلب ﷺ منتهی شد و سپس دو شعبه یافت (ر.ک. طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۶۳۱)؛

۷. افاضه حق تعالی و تجلی او به قلوب مؤمنین، عین صعود آنهاست. چنین نیست که فقط در قوس نزول فیض از حضرت حق و مدبرات امر او نازل شود و انسان به قدم اختیار و بدون دریافت فیض از واهب الصور صعود کند. مخلوقی که حق تعالی با دو دست جمال و جلال خود

ساخته و پرداخته است (ر.ک. ص: ۷۵) پس از آفرینش نیز در تدبیر دو دست همیشه باز الهی است (ر.ک. مائده: ۶۴).

به زبان فلاسفه، حرکت به هر صورتی تصویر شود نیازمند محرک است. براین اساس فیضی که به عالم ماده می‌رسد و به شکل ماده ظهور می‌یابد، در مرحله بعد، اگر ماده را قابل بداند، اکرام را در حق آن اتمام می‌کند و آن را در صراط انسانیت قرار می‌دهد و پس از نفخ روح، در صورت بروز استعداد اختیاری، آن را تحت ربوبیت و تدبیر خود می‌گیرد تا به کمال لایقش برساند (ر.ک. طه: ۵۰)؛ ۸. با توجه به اینکه نه در قوس نزول از نشئات تجردی کاسته، و نه در قوس صعود به آنها افزوده می‌شود، نفس متشخص، هنگامی که احساس می‌کند من او در زمین قرار دارد باید توجه داشته باشد آنچه در زمین است شأنی از موجودی است در عالم مثال که او خود شأنی ست از موجودی که در عالم عقل است (عقل الشیء... غیر مباین عنه) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۶) و او نیز شأنی از موجودی است که تنها موجود اصیل و مستقل است.

«ان الموجودات الفائضة عن الحق كونها فی أنفسها هو نفس كونها من الحق بلا اختلاف» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵).

این هیچ منافاتی با احساس تشخص ندارد؛ چنان‌که قوای انسان اگر شاعر باشند، خود را هم به منزله موجودی متشخص می‌یابند و هم به منزله شأنی از موجودی برتر؛ و اگر خود را به کنه وجود خود بیابند، مبادی عالی خود را در حد یکی از جلوات درمی‌یابند.

... لو تیسر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأیت هویات متعددة متخالفة الوجود

كل منها تمام هویتك لا یعوزها شیء منك تشیر إلى كل واحدة منها بأنا وهذا كما فی المثل المشهور أنت أنا فمن أنا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۰).

طبعاً اگر انسانی بتواند از عالم عقل نیز بگذرد و به عالم اله راه برد، همه ماسوی الله و از جمله عقول عالیه، در حکم شئون و قوای او خواهند شد (ر.ک. همان، ج ۷، ص ۲۵۶) و به یک معنا او در عالم کبیر، حکم قوه عاقله را نسبت به دیگر قوای نفس و مغز یا قلب را نسبت به دیگر اعضای بدن خواهد داشت. عرفا به‌طور ویژه بر این مطلب تصریح و تأکید کرده‌اند (ر.ک. جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۹).

نتیجه‌گیری

اگر نفس را موجودی ثابت در نظر بگیریم که از آغاز پیدایش تا زمان مرگ و پس از آن، در ذات و جوهر خود هیچ تغییری نمی‌کند، مشکلات متعددی در توجیه بسیاری از آموزه‌ها و مبانی عقلی و نقلی خواهیم داشت. بالطبع با تصویر صحیح حرکت جوهری نفس و اثبات عقلانی آن می‌توان تبیین و تحلیلی درست از موارد مزبور ارائه کرد و هر کدام از این تبیین‌ها را دستاوردی برای آموزهٔ حرکت جوهری نفس در نظر گرفت. در این مقاله برخی از مشکلاتی را که با نداشتن تصویر صحیح از حرکت در جوهر نفس یا پذیرفتن آن پیش می‌آید بررسی کردیم و نشان دادیم که چطور با پذیرفتن آنها به نحو صحیح می‌توان برخی از جنبه‌های مبهم و پیچیدهٔ مباحث عقلی و نقلی مرتبط با حدوث و بقا و برزخ و قیامت نفس را تبیین و تحلیل عقلانی کرد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح فیض الاسلام، قم، هجرت.
- مصباح الشریعة، ۱۴۰۰ق، بیروت، اعلمی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، القصیفة المزدوجة فی المنطق (در: کتاب منطق المشرفین)، ج دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن طاوس، علی بن موسی، ۱۳۷۶، الإقبال بالأعمال الحسنة، تصحیح جواد قیومی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۶، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ج دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، شریف الرضی.
- سبزواری، ملّهادی، ۱۴۲۲ق، شرح المنظومة، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات، مقدمه و تصحیح هانری کرین و دیگران، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۶۱، العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۶۰، الف، اسرار الآیات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۸۷، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۶۰، ب، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، ج دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۴۰، رساله سه اصل، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
- ، ۱۳۸۳، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۴۲۲ق، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ، ۱۳۰۲ق، مجموعه الرسائل التسعة، تهران، بی نا.
- ، ۱۳۸۱، کسر الاصنام الجاهلیة، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طبری آملی کبیر، محمدبن جریر، ۱۴۱۵ق، المستترشد فی إمامة علی بن أبی طالب علیه السلام، تصحیح احمد محمودی، قم، کوشان پور.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، آغاز و انجام، مقدمه و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، ج چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فیض کاشانی، ملّاحسن، ۱۴۰۶ق، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- کراچکی، محمدبن علی، ۱۴۱۰ق، کنز الفوائد، تصحیح عبدالله نعمة، قم، دارالذخائر.
- مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۸۲ق، شرح الکافی؛ الأصول والروضه، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، تصحیح جمعی از محققان، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، ۱۴۱۰ق، مجموعه ورام، قم، مکتبه الفقیه.