

اصول صدرایی در معاد جسمانی

علیرضا کرمانی*

چکیده

می‌توان ملاصدرا را پیشرو در طریقی دانست که با روشی مبتنی بر عقل و شریعت و شهود به بررسی فلسفی آموزه‌های دینی و از جمله معاد جسمانی پرداخته است. مدعای اصلی ملاصدرا در زمینه معاد جسمانی آن است که انسان موجود در این دنیا همان انسان محشور در آخرت است. او برای اثبات این ادعا اصول چندگانه‌ای ارائه کرده است. پرسش اصلی پیش روی ملاصدرا این‌همانی نفس و بدن است. در نظر او، انسان به بدنی وابسته به نفس که قیام صدور به نفس دارد در آخرت محشور خواهد شد و از آن‌جا که این بدن و نفس در طی حرکتی واحد از حقیقت مادی خود به مجرد سیر کرده‌اند، وحدت آنها در تمامی اطوار حفظ شده است و بدن محشور در آخرت با بدن دنیوی نه مثلیت، بلکه عینیت دارد. در این مقاله به بررسی اصول و مبانی فلسفه صدرایی در باب تبیین معاد جسمانی پرداخته می‌شود.

کلید واژه‌ها

معاد، معاد جسمانی، نفس، بدن مثالی.

۳۲



فصلنامه

سال شانزدهم / شماره سوم

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) alirezakermani54@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۸/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۹/۲۶

مقدمه

ملاصدرا در آثار خود هر کجا قصد بیان تفصیلی معاد جسمانی را دارد به تفصیل به ذکر مقدمات اثبات معاد جسمانی می‌پردازد و ما در این جا سعی کرده‌ایم تمامی اصول و مقدماتی را که ملاصدرا در آثار خود برای اثبات معاد جسمانی بیان کرده است، برشماریم، چه از اصولی باشد که به فهم و تبیین درست معاد جسمانی کمک می‌کند و بیان آنها ضرورتی منطقی ندارد و چه اصولی که ملاصدرا آنها را در تبیین معاد جسمانی لازم می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵). همچنین به برخی اصول و مقدمات پنهان اثبات معاد جسمانی که ملاصدرا به طور مستقیم به آنها اشاره نکرده است - به جهت نقش آنها در وضوح هر چه بیشتر دیدگاه فلسفی ملاصدرا - خواهیم پرداخت. این اصول و قواعد در دو بخش کلی تحت عناوین «اصول هستی‌شناختی» و «اصول انسان‌شناختی» ارائه می‌شوند.

۱. اصول هستی‌شناختی

۱.۱. اصالت وجود

معاد جسمانی ملاصدرا و اثبات برهانی آن همچون دیگر مباحث هستی‌شناسانه او بر جهان‌بینی مبتنی بر اصالت وجود بنا شده است. نگاه وجودی به جهان و اعتقاد به تحقق بالذات وجود و بالعرض ماهیت در خارج همچون روحی در کالبد تمامی مباحث ملاصدرای ملحوظ است. نقطه شروع بحث اصالت وجود یا ماهیت از این جاست که وقتی فیلسوف با متن واقع روبه‌رو می‌شود، آن امر واقع در ذهن او به دو امر منحل می‌شود. یکی چستی، که موجب امتیاز آن از دیگر واقعیتهاست و از آن به «ماهیت» تعبیر می‌شود و دیگری هم «هستی» که وجه مشترک آن واقعیت با دیگر واقعیتهاست. حال، با توجه به این که تنها یک متن واقع داریم و دو حیثیت، پرسش این است که این دو حیثیت را چگونه می‌توان در یک متن واحد خارجی جمع کرد؟ نظریه اصالت وجود بر آن است که متن خارج چون یکی بیش نیست به یقین ما بازاء یکی از این حیثیات، یعنی حیثیت وجود، است. به عبارت دیگر، یکی از این حیثیات و آن هم حیثیت وجود است که متن واقع را پر کرده





است و حیثیت «ماهیت» خاصیت موجود در متن است. بنابراین، آن شیء خارجی، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت، اما مصداق بودن آن برای وجود ذاتی و برای ماهیت تبعی است. بر این اساس ماهیت چیزی در کنار وجود نیست که به وجود ضمیمه شود چرا که اگر ضمیمه وجود باشد از وجود کنار خواهد افتاد و هر آنچه که از وجود کنار بیافتد، معدوم است. پس ماهیت نه ورای وجود که ویژگی و خصیصه متن وجود است؛ درست همان طور که وحدت و فعلیت چیزی بر متن وجود اضافه نمی کنند و در درون متن وجود معنا می شوند.

این منظر وجودی ملاصدرا - چنان که خواهیم دید - در نظریه او در باب تعریف نفس، حدود جسمانی نفس، رابطه نفس و بدن و همچنین در اثبات حرکت جوهری و اشتداد وجودی نفس تأثیر مستقیم دارد.

۲.۱. تشخیص به وجود

از دیدگاه ملاصدرا، ماهیت امری است اعتباری و از حیث ذاتش خالی از وجود و عدم. چنین امری به حسب مفهوم خالی از تشخیص و هویت خارجی است و به همین دلیل، قابل انطباق بر کثرات است. ماهیت نه شخص است و نه مشخص و ضم ماهیت به ماهیت، هرگز موجب تشخیص نیست؛ چرا که هر ماهیتی خود امری کلی و بی تشخیص است و امر بدون تشخیص عامل تشخیص نخواهد بود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۱۴-۱۱۵). از این رو، ماهیت نمی تواند ملاک تشخیص باشد و تشخیص منوط به امری خارج از ماهیات یعنی «وجود» است. ماهیت نیز به مناط وجود است که دارای تشخیص است. حال اگر تشخیص، صفت وجود است و هر چه غیر از وجود است در صف معدومات قرار دارد، پس تشخیص، چیزی غیر از وجود نمی تواند باشد. از این رو، جزئیت و تشخیص نحوه وجود شیء اند و وجود است که عینیت دارد و اصولاً وجود و تشخیص تنها از جهت مفهومی و اسمی متغایرنند، و از نظر مصداق با یک دیگر متحدند.

بنابراین، هیچ یک از امور ماهوی و عوارضی که «عوارض مشخصه» نامیده می شوند، همچون زمان و مکان داشتن و یا کمیت و کیفیت، ملاک تشخیص نیستند، هر چند که

اتصاف به زمانی نامعین (زمان ما) یا مکان نامشخص (مکان ما) و یا کم ما و کیف ما از نشانه‌های تشخیص‌اند، اما در تشخیص انسان اثری ندارند و تشخیص تنها به وجود است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۸۶). از این رو، حتی اگر زمان و مکان و یا هر یک از امور مربوط به ماهیت انسان تغییر کنند، تشخیص او - مادام که وجود او باقی باشد - به حال خود باقی است. بنابراین، فیلسوف قائل به اصالت وجود، موضعی معین در هویت شخصی انسان و یا هر موجود دیگر دارد و هویت شخصی و تشخیص را نحوه وجود شیء می‌داند، نه ویژگی امور ماهوی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶۲).

۳.۱. تشکیک وجود

همان‌طور که وجود واقعیت امری وجدانی و غیرقابل انکار است، وجود کثرات نیز قابل انکار نیست. از سویی، بر اساس هستی‌شناسی مبتنی بر اصالت وجود، آنچه که متن هستی را پر کرده جز وجود نیست و هر امری که در کنار وجود مطرح باشد به دامنۀ عدم ملحق است. از این رو، وجود امری بسیط است و چیزی غیر از وجود تحقق ندارد تا بتوان گفت با ترکیب آن، وجود محقق می‌شود. حال، پرسش این است که با وجود بساطت وجود، این کثرات چه توجیهی دارند؟ چه امری باعث بروز تمایز میان کثرات شده است؟ اصولاً آیا کثرت با بساطت و اصالت وجود سازگار است؟

فیلسوفان صدرایی در این مقام دو نوع کثرت را از یک‌دیگر تمییز می‌دهند: (۱) کثرتی که به وحدت برنمی‌گردد (کثرت ماهوی)، و کثرتی که بازگشت آن به وحدت است (کثرت تشکیکی). در کثرت ماهوی تنها تمییز ضروری است و اشتراک ضرورتی ندارد. آنها تمییز در این نوع کثرت را عقلاً در سه قسم منحصر می‌دانند. از این دیدگاه امتیاز در میان کثرات یا به امری ذاتی است و یا خارج از ذات، مثل تمایز افراد یک نوع به عوارض با وجود اشتراک در ذاتیات. و آن‌جا هم که تمایز به امری ذاتی است یا در تمام ذات است (همانند تمایز اجناس عالیه) و یا به جزء ذات است (همچون تمایز انواع مندرج در تحت جنس). در تمایز به تمام ذات اگر چه ما به‌التمایز میان کثرات وجود دارد، اما امری مشترک ذاتی میان آنها یافت نمی‌شود.





در کثرت وجودی یا تشکیکی هم وجود مابه‌الاشتراک، ضروری است و هم وجود مابه‌الامتیاز. ویژگی کثرت تشکیکی آن است که مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است. امور کثیر واقعاً از یک‌دیگر ممتازند، اما امتیاز آنها عین امری است که در آن اشتراک دارند. این ویژگی کثرت تشکیکی، هم در تشکیک عرضی و هم در تشکیک طولی یافت می‌شود. برای مثال، در تشکیک طولی و در تمایز میان علت و معلول، فیلسوف معتقد است علت و معلول در اصل وجود مشترک‌اند و این امر مابه‌الاشتراک این دو را تشکیل می‌دهد؛ اما امتیاز علت و معلول به چیست و چه امری سبب بروز تعدد شده است؟ به واقع، بازگشت امتیاز علت و معلول نیز به وجود است. وجود علت، شدت وجودی دارد و وجود معلول، ضعف وجودی. شدت و ضعف در وجود است که باعث تحقق مغایرت میان علت و معلول است و شدت و ضعف هم صفت وجودند و امری خارج از وجود به‌شمار نمی‌روند. نتیجه آن که ذات وجود بسیط، حقیقتی مشکک دارد و اختلاف مراتب آن به شدت و ضعف است. هر علتی مرتبه‌اعلای معلول و هر معلولی مرتبه‌نازله‌علت به‌شمار می‌رود. بنابراین، در سلسله‌طولی، هستی دارای شدت و ضعف است؛ در موطنی ضعیف و در موطنی شدید است و در مرتبه‌ای متناهی و در مرتبه‌ای دیگر نامتناهی است و مفاهیم و ماهیات از حدود وجودات متناهی واقع در سلسله مراتب امکانی انتزاع می‌شوند. اصل تشکیک وجود که خود بر پذیرش اصالت وجود متوقف است، مقدمه‌ای است برای پذیرش اشتداد و تضعف در وجود. وجود چون مراتب ضعیف و شدید دارد این امکان فراهم می‌شود تا امری وجودی با حفظ وحدت اتصالی خود و بی آن‌که در تشخص او خدشه‌ای وارد شود از ضعف به شدت میل کند و در تمامی این مراحل هویت‌اش باقی باشد.

۴.۱. اشتداد در وجود و حرکت جوهری

اصل سابق بیان‌گر شدت و ضعف وجود بود. در این جا مبتنی بر اصل پیشین بیان می‌شود که وجود ضعیف می‌تواند سیر وجودی داشته باشد و به وجودی شدید و سپس به وجودی شدیدتر، تحول ذاتی یابد. این امر که از آن به «اشتداد در وجود» تعبیر می‌شود، مبین حرکت جواهر و تحول در ذات آنهاست. بر این اساس، جوهر در سیری واحد و متصل در حرکت

است و در واقع، یک وجود جوهری است که با حفظ تشخیص خود با حرکتی واحد که هیچ‌یک از اجزای آن، وجودی بالفعل و ممتاز ندارند متحرک است.

این تبدل در جوهر و ذات شیء که از آن به «حرکت جوهری» تعبیر می‌شود، توجیه‌کننده آن است که با وجود صیوروت وجود جوهری از ضعف به شدت دو شیء مختلف نخواهد بود، بلکه امری واحد است که مراتب متعدد دارد. از این رو، نفس انسانی نیز در طی مراتب وجودی خود اگر از مرتبه‌ای جسمانی که در ابتدای حدوثش در آن واقع است به مرتبه تجرد محض برسد همان نفسی است که تبدلی در شخصیت آن به وجود نمی‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۶ پاورقی سبزواری). حرکت جوهری به حرکت در جوهر طبیعی ناظر است. دیدگاه ملاصدرا در مقابل دیدگاه مشائین مطرح شده که صرفاً حرکت در اعراض چهارگانه کم، کیف، این و وضع را می‌پذیرند (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳-۱۴۶). بنابراین، آنچه ملاصدرا در حرکت جوهری مورد توجه قرار می‌دهد حرکتی است به معنای انتقال از قوه به فعل که موضوع آن جوهر طبیعی مادی است (نک: همان، ص ۲۱۸ و ۲۲۶ و ۲۰۰ و ۲۰۹). از آن جا که نفس در مراتبی از وجود خود، جوهری با نحوه وجود مادی است و در برخی مراتب - مادام که در عالم دنیا است - اضافه به بدن مادی طبیعی در ذات آن ملحوظ است در همه این احوال حرکت از قوه به فعل در جهت طبیعی نفس ملحوظ است و حرکت جوهری در آن معنا دارد.

اما اگر کاربرد حرکت را در مورد تکامل وجودی نفس در مراتب بالای وجود و بعد از خروج نفس از مرتبه طبیعی و همچنین در مورد امور ماورائی و غیرمادی - که فعلیت محض‌اند و در آن قوه و امکان استعدادی راه ندارد - بپذیریم، در واقع، در معنای حرکت و حرکت جوهری توسّعی قائل شده‌ایم تا موجودات غیرمادی را نیز در بر می‌گیرد (همان، ص ۲۲۹).

۵.۱. شبیئت شیء به فصل اخیر

ملاصدرا از آثار خود بارها به تبیین این اصل پرداخته که شبیئت شیء به صورت و فصل آن است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶۱-۲۶۲ و ۵۶۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۲-۳۸۴).

بر این اساس ماده، صرفاً حامل صورت است، اما این سخن که ماده، حامل صورت است





بدان معنا نیست که در کنار صورت در ساختن شیء نقش دارد و از این رو، نتوان تمام حقیقت شیء را به صورت استناد داد؛ چرا که «ماده» امر مبهمی است که هیچ تحصیلی برای آن متصور نیست، جز آن که می‌تواند تحصیل را به دست آورد. بنابراین، اگر در تعریف انسان گفته می‌شود «جسم نامی متحرک بالارادة حساس ناطق» این مبدأ اشتقاق فصل ناطقیت است که تمامی ماهیت انسان را تشکیل می‌دهد و دیگر اجناس و فصولی که در حد آن ذکر می‌شود با زوال تعینشان در کمال فصل اخیر حضور دارند و آن مرتبه نهایی جامع تمامی مراتب مادون خود است. بنابراین، می‌توان گفت که وجود خاص ماهیت وجود خاص مفهوم فصل اخیر هست، اما وجود خاص دیگر اجناس و فصولی که در حد آن ذکر می‌شود نیست، بلکه وجود جمعی آنهاست (نک: آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۱۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۴). بنا بر اصل حرکت جوهری، تک تک موجودات جهان مادی، وجوداتی واحد و گسترده‌اند که دائماً در سیلانند و ذهن از مقاطع مفروض و مختلف آن، ماهیت انتزاع می‌کند (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش اول از ج ۲، ص ۱۴۹؛ ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۲۵). مقطعی از این حقیقت که در ناحیه تحقق مبهم باشد و وجود آن که دایر میان انواع مختلفی است و با انضمام فصول و صور گوناگون حاصل شود، جنس یا ماده خواهد بود و آن مقطعی که فعلیت شیء به آن است فصل یا صورت آن شیء می‌باشد. از این رو، «امتیاز فصل از جنس تنها در تعین و ابهام است و از نظر وجودی هیچ گونه مغایرتی ندارند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش اول از ج ۲، ص ۱۷۱).

بنابراین، ماده، حامل پذیرش و انفعال است و شیء آنگاه نیاز به پذیرش دارد که به کمال وجودی خود نرسیده است و استعداد رسیدن به کمال در او هست. از این رو، احتیاج به ماده به جهت نقصی است که در شیء است و اگر شیء به کمال مطلوب خود برسد، دیگر انفعالی نخواهد داشت و به حامل انفعال یعنی ماده هم نیازی نخواهد داشت. با این وصف اگر ماده و بدن انسان دم‌به‌دم در تغییر باشد و یا اگر تنها صورت شیء مرکب محقق باشد و ماده آن کاملاً از میان برود، هویت و شیئیت آن امر مرکب باقی است. و همچنین اگر شیء متحرک به جایی رسید که ماده را رها کرد، باز هم آن شیء همان شیء است و هویت او تغییر نکرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۸۳-۳۸۴).

۲. اصول انسان‌شناختی

۱.۲. تعریف نفس

حکما عمدتاً نفس را به «کمال اول لجسم طبیعی آلی» تعریف می‌کنند. و بر آنند که تمامی آثار حیاتی که از موجودات جاندار یعنی گیاه و حیوان و انسان صادر می‌شود به فاعلیت نفس انجام می‌گیرد. بنابراین، همان‌گونه که صورت منشأ خواص موجود در جمادات است، نفس نیز که شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود منشأ رفتارهای صادر از موجودات جاندار است. از دیدگاه فیلسوفان مشاء، نفس جوهری ذاتاً مجرد است. مجرد بودن نفس به این معناست که بر خلاف ماده یا هیولا، انواع اجسام و انواع صور که از جواهر مادی به حساب می‌آیند و به اقتضای آن که ضرورتاً با صورت جسمیه همراهند، ذاتاً سه بعدی هستند، نفس و به‌طور کلی جواهر مجرد دارای سه بعد و شاغل فضا، وضع‌دار و مکان‌دار نیستند و از این جهت با عقول تفاوتی ندارند و در دسته‌بندی ماهوی در زمرة عقول طبقه‌بندی می‌شوند.

اما ویژگی متمایزکننده نفس از عقل آن است که نفس در برخی از مراتب وجودی خود و - یا به تعبیر فیلسوفان مشاء - در مقام فعل مادی است. بر خلاف دیگر جواهر مجرد که با اجسام ارتباطی ندارند، نفس آدمی با جسم خاصی که بدن او به شمار می‌رود مرتبط است. این ارتباط یقیناً ارتباطی حلولی نیست؛ آنچنان که صورت در محل خود حلول کرده است تا موجب مادیت نفس شود، بلکه صرفاً اضافه‌ایست تدبیری به بدن، اما در تبیین این اضافه میان دیدگاه حکمای مشاء و ملاصدرا اختلاف نظر وجود دارد.

بر اساس دیدگاه مشاء، نفس مفهومی اضافی است که در تعریف آن جسم یا بدن ذکر می‌شود، از این رو، تعریف نفس، تعریف به حسب اسم است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱).

به این ترتیب، بنا بر مبنای فیلسوفان پیش از ملاصدرا، که وجود فی نفسه جوهر نفسانی را غیر از وجود لغیره و مضاف آن به بدن می‌دانستند، می‌توان تعریف اسمی برای نفس آورد. بالطبع، این تعریف دربردارنده ماهیت و حقیقت جوهر نفسانی نخواهد بود. بر این اساس ما در مبحث نفس با پنج امر مواجه هستیم: (۱) جوهر عقلی که از آن به جوهر نفس یا ذات





نفس یاد می‌کنند؛ ۲) جوهر من حیث الاضافه به بدن که مشائین از آن به نفس یاد می‌کنند؛ ۳) نفسیت نفس یا اضافه نفسیت که از مقوله اضافه به شمار می‌رود؛ ۴) جسم و ۵) جسم از آن جهت که نفس به آن تعلق گرفته است که از آن به بدن تعبیر می‌شود. بر این اساس، اضافه جوهر مجرد، یعنی همان ذات نفس، به بدن ذاتی آن نیست، بلکه امری است عرضی که بر آن عارض می‌شود.^۱

بنابراین، از دیدگاه مشاء، نفس همچون اعراض یا صور نیست تا وجود فی نفسه آن عین ارتباط با جوهری باشد که موضوع یا محل آنست. به عبارت دیگر نفس نسبت به بدن وجودی رابطی ندارد. وجود رابطی داشتن صورت یا عرض نسبت به جوهر، به عنوان محل یا موضوع خود مستلزم آن است که با از میان رفتن جوهر، صورت یا عرض نیز معدوم شود، اما لزوم بقاء نفوس با وجود از میان رفتن ابدان، فیلسوفان مشاء را به این دیدگاه سوق داد که نفسیت نفس اضافه‌ای عرضی است که بدان عارض شده است و از آنجا که این اضافه ذاتی نفس نیست، از آن قابل انفکاک است و از این رو، مستلزم آن نیست که نفس بدون بدن امکان بقا نداشته باشد.

اما ملاصدرا دیدگاه حکمای مشاء در باب حقیقت نفس را نمی‌پذیرد. به اعتقاد او این چنین نیست که نفس دارای وجودی مستقل لِنفسه باشد و سپس وجودی عرضی نیز به آن ضمیمه شود، بلکه نفس وجودی واحد دارد که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۰۷)، اما این اضافه از سنخ اضافه مقولی نیست تا حاکی از نوعی عرض باشد که بر ذات جوهری نفس عارض شده است. از این رو، بر خلاف تعریف بنّاء که تعریفی اسمی است و از اضافه میان ذات بتنا و بنا انتزاع شده است، تعریف نفس از جهت تعلق آن به بدن صرفاً یک تعریف اسمی نیست، بلکه بیان‌کننده حقیقت نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱-۱۳). بر اساس این دیدگاه، همان‌طور که وجود فی نفسه عرض عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است و وجود فی نفسه صورت عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است، نیز وجود فی نفسه نفس، عین ارتباط با بدن است. و از این رو، نفس هم همانند اعراض و صور نسبت به جسمی که با آن مرتبط است وجود رابطی دارد. اما مشاء تنها تفاوتی که

میان صورت و نفس می گذاشت آن بود که نفس بر خلاف صورت نسبت به بدن وجود رابطی ندارد. لیکن ملاصدرا با این دیدگاه خود عملاً این تفاوت نفس و صورت را نادیده می گیرد و از این رو، خود نتیجه می گیرد که نفس هم نوعی صورت است (همان، ص ۳۷۵).

۲.۲. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

در باب حدوث یا قدم نفس در میان متفکران اختلاف نظر وجود دارد. بنا به آنچه که افلاطون و پیروان او منسوب است، نفس موجودی است قدیم. از منظر حکمای مشاء نیز نفس امری مجرد است که همراه با حدوث بدن حادث شده و به منظور تدبیر بدن، به بدن تعلق گرفته است، اما ملاصدرا بر آن است که اگر مراد از قدم نفس، حضور نفس همچون هر امر دیگری در مرتبه علت خود که عقلی مفارق است باشد می توان به این معنا به قدم نفس، معتقد شد، اما قدم نفس به معنایی غیر از این محذوراتی عقلی در پی دارد.

ملاصدرا، دیدگاه مشاء را نیز نمی پذیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲ و ص: ۳۸۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶) و به حدوث جسمانی نفس قائل است. از دیدگاه او نفس اگر چه همچون هر معلول دیگری به نحو اندماجی در مرتبه علت خود موجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹)، اما تحقق آن در عالم ماده به نحو جسمانی است. به این معنا که نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است. از این رو، نفس، در مراتب اولیه وجود خود همان صورت جسمیه لا بشرطی است که در سیر تکاملی خود به صورت نباتی - که صورتی مادی و جسمانی است - تبدیل می شود و در سیر این حرکت به صورت یا نفسی حیوانی و در نهایت انسانی متکامل شده و به مرتبه تجرد ناقص خیالی یا تجرد تام عقلی ارتقا می یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۵ رساله الشواهد الربوبیه) ص ۲۹۰).

این صورت مجرد، همانند صورت مادی، تمامی کمالات ماده خود را در بر دارد. از این رو، هویت حقیقی هر انسانی به صورت نفسی اوست و اگر بر اساس اشتداد وجودی و حرکت جوهری در این امر مجرد، نیاز به ارتباط با ماده از او برداشته شود و نفس بدون ارتباط با بدن مادی باقی بماند (روحانیة البقا بودن نفس) در این صورت نفس انسانی، تمام هویت انسانی خواهد بود و بقای این صورت نفسی به معنای بقای تمامی هویت انسانی است.





۳.۲. رابطه نفس و بدن

چنان که اشاره شد به اعتقاد ملاصدرا، نفس، صورت بدن است و از این رو، رابطه بدن و نفس از نظر او رابطه ماده و صورت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳). ماده، حیثیت عدم تحصیل و قوه شیء و صورت، حیث فعلیت و تحصیل شیء است و این دو دارای ترکیبی اتحادی و از یک دیگر انفکاک ناپذیرند (همان).

با این وصف صورت نفسی جزء بالفعل امری مرکب است که جزء دیگر آن را ماده بدنی تشکیل داده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۶-۲۸۷). اینک این پرسش مطرح می شود که با وجود این که در ترکیب اتحادی صورت و ماده از یک دیگر انفکاک ناپذیرند، پس چگونه است که نفس به هنگام مرگ از بدن جدا می شود؟ در این جا یا باید معتقد شد که ترکیب ماده و صورت ترکیبی اتحادی نیست و این دو قابلیت انفکاک را دارند و یا بپذیریم که دست کم در دسته ای از صور، صورت امکان انفکاک از ماده خود را دارد؟ به عقیده ملاصدرا از میان این دو، گزینه دوم قابل قبول است. او سر این انفکاک را در حرکت جوهری نفس می داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸-۲۳۹)، و بر آن است که نفسی که در ابتدا صورتی مادی بود، در سیری جوهری به امری مجرد تکامل یافت و این امر مجرد در نهایت می تواند از بدن مادی جدا شود و به عنوان صورتی مجرد از ماده که همچون هر صورتی کمالات ماده خود را داراست ادامه حیات دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۵ و ۴). با این وصف می توان گفت هر چند ماده قابلی، که قبل از جدایی «بدن» نامیده می شد، از صورت جدا شده است، اما کمال آن ماده همواره همراه آن صورت است و ماده و بدن به وجود جمعی نفس موجوداند. ماده حقیقی آن جهت لا بشرطی است که با وجود استقلال صورت نفسی همراه اوست و رابطه آن با نفس همچون رابطه هر ماده ای با صورت خود رابطه امر ناقص با امر کامل است، اما نه امر ناقصی که هویتی فعلی داشته باشد و در عرض امر کامل مطرح باشد، بلکه امر ناقصی که به تمامیت امر تام قوام می یابد (همان، ج ۹، ص ۳).

به اعتقاد ملاصدرا، نفس، صورت بدن مادی است و تدبیر بدن و انجام افعال آن به واسطه وسایطی است که میان نفس و این بدن مادی قرار دارد. نفس در این اعضاء کثیف مادی

عنصری مستقیماً تصرفی ندارد، بلکه به واسطه جسمی لطیف که به تعبیر طیبیان همان «روح بخاری» است در بدن تصرف می‌کند (همان، ج ۹، ص ۷۴)، اما خود این روح بخاری هم با وجود این که در مقایسه با بدن مادی از لطافت بیشتری برخوردار است، امری مادی است و باز اشکال چگونگی رابطه امر مادی و مجرد باقی است. از این رو، لازم است میان این امر لطیف مادی از یک سو و نفس مجرد از سوی دیگر، واسطه دیگری در کار باشد و باز به همین دلیل میان آن واسطه و نفس مجرد واسطه دیگری موجود باشد (همان، ص ۷۵-۷۶)، اما آیا این بدان معنا نیست که میان نفس و بدن مادی وسایط غیرمتناهی واسطه بیافتد و غیرمتناهی محصور میان حاضرین شود؟ پاسخ به این پرسش سرّ رابطه نفس و بدن را نمایان می‌کند. حقیقت انسان یک حقیقت واحد اتصالی است که از تجرد عقلی تا مادی عنصری امتداد یافته است (همان، ص ۱۰۴). این حقیقت انسانی امری واحد است و به اجزاء و عناصری بالفعل و متمایز از هم تقسیم نمی‌شود تا اشکال لایتنهایی لازم آید هر چند که می‌توان مقاطعی فرضی را تا بی‌نهایت در هر یک از اکوان طبیعی، نفسانی و عقلی آن لحاظ کرد (همان، ص ۷۶ و ۹۷). بنابراین، انسان دارای حقیقت واحد متصل است که در یک طرف این وجود واحد، نفسی است مجرد و در طرف دیگر بدنی است مادی (همان، ص ۹۸).

بر این اساس بدن اصلی که مورد تدبیر نفس واقع می‌شود، این بدن مادی عنصری که در پایین‌ترین تنزلات نفس قرار دارد نیست، بلکه بدنی لطیف است که نسبت به ابدان مادون خود تمامی کمالات را داراست و نسبت به ابدان مادون لابشرط خواهد بود و با کمال نفس لطافت بیشتری می‌یابد. این بدن است که واسطه تدبیر نفس و ابدان مادون خود است. رابطه این بدن با ابدان مادون خود رابطه ناقص و کامل است چنان که رابطه هر یک از ابدان نسبت به بدن مادون، چنین رابطه‌ای است و چنان که رابطه نفس نسبت به بدنی که آن را تدبیر می‌کند رابطه کمال و نقص است. از این رو، انعدام بدن مادی که همچون مو و ناخن آدمی از زوایا بدن انسان است و همچون پوستی است که برخی از حیوانات در فصولی خاص آن را به کناری می‌نهند، ضربه‌ای به ترکیب حقیقت انسان از نفس و بدن نمی‌زند (همان، ص ۹۹). با این بیان، اشکال دیگری که شاید در باب ارتباط نفس و بدن به ذهن خطور کند دفع می‌شود و آن این که اگر رابطه نفس و بدن رابطه صورت و ماده است و اگر صورت که خود تمامی





کمالات ماده خود را داراست در شرایطی بر اساس حرکت جوهری از ماده مجرد شده و فارغ از ماده به حیات خود ادامه می‌دهد، آیا لازمه منطقی این دو گزاره آن نیست که نفس به هنگام تجرد از ماده، بدون بدن باشد؟ و آیا بدون بدن بودن نفس با اصل معاد جسمانی که ملاصدرا در صدد اثبات عقلی آن است در تنافی نیست؟

پاسخ ملاصدرا آن است که اگر چه نفس بعد از مفارقت از بدن دیگر همراه با ماده نخواهد بود، اما با این حال همراه با بدن خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۳۲). لازمه این سخن آن است که رابطه صورت و ماده به معنای استعدادی و قابلی آن تنها میان نفس و بدن مادی دنیوی مطرح است، اما پس از مفارقت از دنیا نه نفس به جهت انفعالی و مادی بدن نیازی دارد و نه نشئه بعد از دنیا تحمل ویژگی‌ها و خواص دنیا از جمله نیاز به استعداد و ماده را دارد. از این رو، بدن اخروی ماده نفس نیست، بلکه سایه نفس است و به عنوان یکی از خواص نفس همواره در کنار آن موجود خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸). با این توضیح، تفاوت انسان اخروی با انسان دنیوی در بود و نبود ماده به معنای محل انفعال و استعدادی ندارد تا محل و قابل آن واقع شود انسانی اخروی است^۱ و اگر نفسی تعلق به ماده داشته باشد انسانی دنیوی است. بر همین اساس، ملاصدرا در ادامه مباحث، عود نفس به همین بدن مادی را چه به عنوان معاد جسمانی از آن یاد شود و یا هر عنوان دیگری نادرست می‌داند و آن را در واقع دنیایی دیگر تلقی می‌کند. لازمه وقوع چنین امری افزون بر این که بازگشت به دنیاست و نه آخرت، بالقوه شدن امر بالفعل را به دنبال دارد که غیر معقول و محال است. از این رو، در عالم آخرت اثری از این جثه مادی نیست و بدن اخروی مناسب با منزل اخروی خود است (همان، ص ۴۸).

۴.۲. تشخیص بدن به نفس

در اصول هستی‌شناختی بیان شد که شیئیت شیء به صورت و فصل اخیر آن است و این صورت است که هویت شخص را تأمین می‌کند. از طرفی در بحث رابطه نفس و بدن هم گذشت که نفس، صورت بدن است. بر اساس این دو مقدمه، نفس ناطقه انسانی است که

مشخص هویت انسانی است. حقیقت و هویت انسانی، طیفی گسترده است که از نحوه وجود مادی تا مرتبه مثالی و عقلی را در بر می‌گیرد، این صورت اخیر یعنی نفس ناطقه انسانی است که مشخص مراتب مادون مادی هویت انسان است. از این رو، نفس افزون بر این که مشخص هویت انسان است، مشخص بدن انسان نیز هست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۸۴).

بر این اساس اگر دست و پای انسانی خاص هویت و تشخیصی دارد این مادامی است که نفس در این اعضاء سریان دارد و هویت آنها را تامین می‌کند هر چند که تمامی اجزاء این اعضاء تبدیل یابند و ویژگی‌های مواد آنها تغییر یابد، اما بر عکس اگر تمامی ویژگی‌های مواد آن باقی باشد، اما سریان نفس در آنها منقطع شود، دیگر آن اعضاء، اعضاء آن شخص نخواهند بود. از این رو، تحولات بدن، آسیبی به وحدت انسان وارد نمی‌کند. چه این که هویت انسانی در تمامی این تحولات و تقلبات واحد است و با وحدتی اتصالی به تدریج در حرکت است و در مسیر خود از حدود وجودی‌ای که در مسیر او قرار دارد عبور می‌کند و هیچ‌یک از این مقاطع و حدود وجودی خللی در وحدت آن ایجاد نمی‌کند (همان، ص ۳۸۴). وجدان هر انسانی این وحدت هویت را با وجود تحولات واقع در بدن مادی تأیید می‌کند. هر انسانی از کودکی تا سالمندی، خود را موجودی واحد می‌یابد با قطع به این که همه یا بسیاری از مواد و عناصر تشکیل دهنده بدن او از میان رفته و جایگزین شده‌اند.

همچنین چنان که گذشت اگر چه در برخی از نشأت وجودی، بدن مادی عنصری همراه نفس انسانی نیست، اما با این همه، هویت او به بقاء نفس او باقی است. شاهد این امر، وجود تمام هویت انسان در برزخ صعودی است. ارواح انسان‌ها پس از مرگ و فساد بدن به یقین، معدوم محض نمی‌شوند، بلکه به نص صریح شریعت، در عالم برزخ حیات خواهند داشت. انسان در این عالم، هویت اصیل خود را از دست نمی‌دهد هر چند بدن مادی عنصری همراه او نباشد.

۵.۲. تجرد خیال و صور خیالی

یکی دیگر از مقدمات مربوط به مسائل نفس که در تصویر و تبیین معاد جسمانی ملاصدرا نقشی مهم دارد، تجرد خیال و صور خیالی است. انکار تجرد خیال از سوی فیلسوفان مشاء و





از جمله ابن سینا، سبب شده تا نتوانند تبیینی عقلانی از معاد جسمانی ارائه دهند. از نظر آنها تمامی قوای انسان غیر از قوه عقل مادی اند و با فساد بدن از میان می‌روند. از این رو، تنها آنان که به مرتبه مجرد عقلی راه یافته‌اند به بقاء نفس خود باقی‌اند. در این تصویر از معاد، افزون بر این که معاد جسمانی توجیهی عقلی نمی‌یابد، تبیین معاد متوسطینی هم که به مرتبه مجرد عقلی نرسیده‌اند با دشواری روبه‌روست. چه این که به اعتقاد ابن سینا - در برخی از آثارش همچون مجالس سبعه- انسان‌هایی که به مرتبه مجرد عقلی نرسیده‌اند، معادی نفسانی هم ندارند و با مرگ معدوم می‌شوند (به نقل ملاحظه‌ای، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۵). او در جای دیگر این نفوس را صرفاً به جهت ادراکی که از بعضی از اولیات و قضایای بدیهی داشته‌اند، باقی می‌داند. چنان که در مواردی هم به پیروی از فارابی و البته، به تبع این دو شیخ اشراق در کتاب تلویحات^۳ و برخی دیگر از فیلسوفان، اجرام فلکی را محل تخیل این نفوس دانسته‌اند و بر آن شده‌اند که نفوس این دسته از انسان‌ها که هنوز به مجرد عقلی دست نیافته‌اند، به جرم فلکی تعلق می‌یابند و از آن جا که قوه خیال آنها مادی بوده و با فساد بدن مادی از میان رفته است، این جرم فلکی محلی می‌شود که این نفس تخیل خود را به مدد قوه خیال آن جرم فلکی انجام دهد و با این صور خیالی حاصل از جرم فلکی تألم یا التذاذ یابد. ملاحظه‌ای علت عمده این سردرگمی را عدم توفیق آنها در اثبات مجرد قوه خیال می‌داند (ملاحظه‌ای، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۵).

شایان ذکر است که فیلسوفان مسلمان، حواس را به حواس ظاهری - بینایی، شنوایی، لامسه، چشایی و بویایی - و حواس باطنی تقسیم می‌کنند. مقصود از حواس باطنی حواسی است که نیازمند به اندام‌های ظاهری نیستند اگر چه ممکن است ابزارهایی در درون انسان مانند مغز داشته باشد. و از این رو، جمهور حکما بر این اعتقادند که محل حواس باطنی مغز است و ادراکات این حواس در قسمت‌های مختلف مغز انجام می‌شود. این حواس باطنی عبارتند از: متخیله، واهمه، ذاکره، حس مشترک و قوه خیال. اما خیال، قوه‌ای است حافظ صور ادراکی جزئی. به این معنا که مدرکات حسی را پس از آن که ارتباط حواس با شیء خارجی قطع شد نگهداری می‌کند. ملاحظه‌ای در تعریف قوه خیال می‌گوید: «قوة الخيال و يقال لها المصورة هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن» (همان، ص ۲۱۱).^۴

تفاوت حس مشترک با خیال آن است که حیثیت حس مشترک حیثیت قبول و پذیرش صور ادراکی است؛ یعنی حس مشترک وظیفه درک صور محسوسات به علاوه حکم و قضاوت میان آنها را بر عهده دارد، اما خیال صرفاً این صور را نگهداری می‌کند (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲). بر این اساس، کارکرد حس مشترک آنجاست که صور محسوسات خارجی را مشاهده کنیم که نیازمند حصول ارتباط با شیء خارجی است و کارکرد خیال آگاهی از همان صور است، بی آن که ارتباط با شیء خارجی برقرار شود. از این رو، از دیدگاه ملاصدرا خیال در عین حفظ، هویتی ادراکی نیز دارد (همان، ص ۲۱۲-۲۱۳) آنچه در بحث معاد جسمانی مطرح است نه صرفاً قوه خیال در معنای حافظ صور محسوسه است، بلکه شامل حس مشترک هم می‌شود. به بیانی دیگر، ملاصدرا در این جا قوه مرتبط با صور جزئی و مقداری را مد نظر قرار داده، خواه قوه خیال به معنای حافظ صور محسوسه باشد و خواه حس مشترک.

۴۷



به عبارت دیگر، آنچه ملاصدرا در صدد اثبات تجرد مثالی آن است و با اثبات این نحو تجرد، بر آن است تا بر خلاف قایلان به مادیت خیال، بقاء آن پس از فساد بدن را نتیجه بگیرد، صرفاً قوه‌ای نیست که حافظ صور محسوسات است، بلکه وظیفه ادراک صور محسوسات آخروی را نیز بر عهده دارد. از این رو، یا باید گفت که با وجود تفاوت حس مشترک و خیال که بر امتیاز این دو قوه دلالت دارد، اثبات تجرد خیال به عنوان حافظ صور ادراکی در مقدمات اثبات معاد جسمانی دلالتی بر انحصار مقدمه بودن تجرد خیال ندارد، بلکه تجرد حس مشترک هم با همین ادله اثبات می‌شود و اثبات این امر نیز جزء مقدمات اثبات معاد جسمانی است. چنان که ملاهادی سبزواری در تعلیقات خود بر بخش معاد اسفار ذیل این عبارت ملاصدرا در مقدمات اثبات معاد «الأصل الثامن أن القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن و أعضائه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱). اذعان دارد که در کنار اثبات تجرد خیال نیازمند اثبات تجرد حس مشترک به عنوان مدرک صور جزئی نیز هستیم. از این رو، می‌گوید: بلکه نفس با حس مشترک [مجردند]؛ زیرا حس مشترک ادراک کننده و خیال حافظ است و یا آن چنان که ملاصدرا خود بدان اشاره دارد می‌توان حس مشترک و خیال را نه دو قوه که مراتب قوت و ضعف یک قوه به شمار آورد. به این معنا که یک قوه بیشتر



نداریم که به تدریج کامل می‌شود؛ به گونه‌ای که در مرتبه ضعف و نقص صرفاً می‌تواند صور محسوسات را درک کند، ولی پس از کمال، افزون بر درک صورت‌های جدید، قادر بر احضار صور پیشین نیز می‌شود (همان، ج ۸، ص ۲۱۴). اصل آن که مراد از قوه خیال که تجرد آن در مقدمات اثبات معاد ذکر شده است آن قوه‌ای است که میان قوه عاقله و میان حس ظاهر قرار دارد و مرتبط است با صور جزئیة مقداری که در این صورت شامل قوه مدرک و حافظ صور جزئیة می‌شود.

۶.۲. قیام صدوری صور ادراکی به نفس

یکی دیگر از اصول و مقدمات بحث معاد ملاحظه‌ها، قیام صدوری صور ادراکی به ویژه صور خیالی به نفس است. به اعتقاد حکماء مشاء، ادراک نفس نسبت به صور خیالی مستلزم انطباع و حلول این صور در نفس است و از آن‌جا که نفس مجرد است، ممکن نیست صورتی مادی و دارای وضع مانند صور خیالی در آن حلول کند. از این‌رو، معتقدند که صور خیالی در روح بخاری که جسمی است لطیف حلول می‌کنند، اما به اعتقاد ملاحظه‌ها این تصویر از رابطه نفس با مدرکاتش تصویر درستی نیست. نفس مانند ماده‌ای نیست که صورتی را قبول کند و محل انطباع صور ادراکی باشد تا سخن از تطابق منطبع و محل انطباع به میان آید و با تجرد نفس ناسازگار باشد، بلکه افزون بر این که صور ادراکی خود اموری مجردند، قیام این صور ادراکی به نفس از قبیل قیام عرض حال در محل مادی نیست، بلکه قیامی صدوری و ایجاد است و نفس فاعل مدرکات خود است نه قابل آنها.^۵

از این‌رو، از آن‌جا که قوه خیال از مراتب نفس و مجرد است و صور خیالی هم دارای تجردند قیام آنها به نفس نه قیامی حلولی، بلکه قیامی صدوری است. به این معنا که تمامی آنچه که از سوی قوه خیال درک می‌شود صورتی هستند که توسط جهات فاعلی نفس ایجاد و انشاء می‌گردد. این صور صورتی غیرمادی‌اند که توسط نفس مجرد و بدون نیاز به تقدم ماده قابل، ابداع می‌گردند (ملاحظه‌ها، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۶). بر این اساس، هنگامی که اشکال خارجی در معرض احساس ما قرار می‌گیرند و صورت محسوسی از آن ادراک می‌شود قوه خیال می‌تواند صورتی خیالی را مماثل با آن (در صورتی که تصرفی در صورت محسوس انجام

ندهد) و یا متفاوت با آن در عالم خیال ایجاد کند. ایجاد این صورت خیالی به جعل بسیط محقق می‌شود نه آن که ابتدا ماده مجعولی وجود داشته باشد و سپس به واسطه جعل جدیدی ماده مزبور واجد شکل خاصی شود. بر این اساس، تبدیل یک صورت خیالی به صورتی دیگر (مانند تبدیل مربع راست به مربع چپ) یا ایجاد تغییر در مقدار یک صورت خیالی (مانند تبدیل یک پاره خط یک متری به یک پاره خط دو متری) و یا تقسیم آن به معنای واقعی کلمه تبدیل و تغییر نیست؛ چرا که صور خیالی از صورت و ماده ترکیب نشده‌اند تا با فرض ثبات ماده، صورت آن تغییر یابد. صورت خیالی امر صوری بسیطی است که عین تصور و تخیل نفس می‌باشد و به مجرد اراده و خواست نفس مجعول می‌شود، بلکه عین اراده و مشیت نفس است. به همین دلیل سخن از تصرف در صورت خیالی و تبدیل آن به صورتی دیگر مسامحه‌آمیز است؛ چرا که در این جا، به واقع، حرکت و تغییری در کار نیست، بلکه با اراده نفس صورت جدیدی در صقع خیال ابداع می‌شود (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۱۴).

۴۹



۷.۲. عینیت قدرت و ادراک در عالم آخرت

چنان که بیان شد از دیدگاه ملاصدرا ایجاد صور بصری و خیالی به انشاء نفس است و قیام این صور به نفس قیام صدوری است. قوای ادراکی بصری و خیالی در عالم دنیا که تفرق و تکثر حاکم است، بر خلاف عالم آخرت، غیر یک‌دیگرند و این دو قوه ادراکی، غیر از قدرت بر انجام فعل‌اند، اما در عالم آخرت امر به گونه‌ای دیگر است. در عالم آخرت به صرف تصور و ادراک، فعل محقق می‌شود و همین که نفس آدمی میل به امری نمود با ادراک آن، شیء ایجاد می‌شود. تبیین این ویژگی - که در متون دینی نیز مورد تأکید قرار گرفته - در فهم، تبیین و توجیه چگونگی معاد جسمانی تأثیری بسزا دارد. اگر چه ملاصدرا در اصول چندگانه خود که عمدتاً پیش از شروع مبحث معاد جسمانی به بیان آنها می‌پردازد، از این اصل نامی نبرده است. اما بارها از آن یاد کرده و در تبیین معاد جسمانی از آن بهره گرفته است. از این رو، هر چند به اختصار، به بررسی این اصل از دیدگاه ملاصدرا می‌پردازیم.

انسان دارای قوای فعلی و ادراکی است و قوای ادراکی او نیز متعددند. در عالم دنیا به



جهت حجب مواد، اوضاع، ازمنه و... هر یک از این قوا غیر دیگری است و عملکرد هر یک جدای از دیگری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۶۴). اما در عوالم بالاتر مثالی و عقلی که این حجاب‌ها مرتفع‌اند اگر چه به جهت تطابق عوالم همه این قوا به تعدد خود موجودند، اما هر یک با دیگر قوا متحد است و همان‌گونه که در واحد به وحدت حقه حقیقه تمامی صفات عین ذات و عین یک‌دیگرند در مورد واحد به وحدت حقه ظلیه نیز همین امر تطبیق می‌کند (همان، ج ۹، ص ۶۲-۶۳ و ص ۳۸). بر این اساس، از دیدگاه ملاصدرا تمامی این جهات و حیثیات در ذات نفس به وجود جمعی تحقق دارند و صرفاً به جهت طبیعت متعدد و متکثر دنیا در ماده بدنی به صورت متکثر موجود شدند و هر عضوی به انجام وظیفه‌ای ویژه گمارده شده است، ولی خود نفس در ذات خود هم چشم بیننده است و هم گوش شنونده و هم قوه فعلیه است و هم شأن ادراکی دارد (همان، ص ۳۸). به همین دلیل آنگاه که انسان از عالم تکثر بیرون شد، از حجاب تکثر شئون ناشی از حضور نفس در بدن مادی و عالم دنیا هم بیرون رود و تعددی در قوای او وجود نداشته باشد به گونه‌ای که توان ادراکی او عین قدرت او بر انجام افعال شود (همان، ص ۲۹۵). بنابراین، میل و تصور امری برای بهشتیان و همچنین جهنمیان مساوی است با تحقق آن (همان، ص ۳۸۲). اما چیستی و چگونگی این میل توقف دارد بر علم و عمل کسب شده در دنیا.

۸.۲. اتحاد علم و عمل با نفس

اصل اتحاد عاقل با معقول یا مدرک با مدرک از اصول غامضی است که ملاصدرا معرفت‌بدان را حاصل فتحی الاهی و توجهی ربانی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳). مدعای ملاصدرا در بحث اتحاد آن است که وجود نفس به جهت اتحاد وجودی با حقایق کلیه و صور علمیه، اشتدادی وجودی می‌یابد و استکمال ذاتی تحصیل می‌کند. از این‌رو، نزاع در اتحاد عاقل و معقول در جایی است که موجود خارجی به حرکت جوهری و اشتداد در وجودش از نقص به کمال رود و در هر مرحله از تطورات وجودش در استکمال، مصداق معانی و مفاهیم جدید و گوناگون شود (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۱). بنابراین، هر اندازه که انسان معقولات و مدرکات بیشتری کسب کند، نفسش وسعت بیشتری می‌یابد و وجودش

شدیدتر می‌شود. این شدت در کمال اول انسان نیست، چه این که این معنا در همه افراد و اصناف انسانی واحد است و تشکیک در آن راه ندارد، بلکه این کمالات ثانوی به استکمال وجودی مربوط است که به سبب اتحاد وجود نفس با صور علم و معارف و ملکات اعمال اشتداد و تکامل می‌یابد (همان). حکمای معتقد به اتحاد، دلایل گوناگونی بر اثبات اتحاد مدرک و مدرک اقامه کرده‌اند که از آن جمله‌اند «برهان تضاعف» (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۴-۳۱۵؛ مطهری، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۵۲) «برهان مبتنی بر ترکیب اتحادی ماده و صورت»، «برهان نور و ظلمت»، «برهان استکمال نفس» و «برهان مبتنی بر رابطه علیت میان عالم و معلوم». همه این ادله سعی در اثبات این معنا دارند که عاقل و معقول در یک مرتبه وجودی واقع‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۹) و در حقیقت این یک وجود نفسی است که دارای شدت و ضعف است و شدت آن به اتحاد با صور علمیه و کمالات عملیه‌ای حاصل می‌شود که انسان کسب می‌کند. اگر چه عمدتاً اهل حکمت از دیرباز از این مسئله به عنوان اتحاد عقل و عاقل و معقول نام

برده‌اند و قائلان به اتحاد آن را گوئی تنها در ادراک کلیات پذیرفته‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۸).

اما ملاصدرا و شارحان او این اتحاد را نه صرفاً در صور معقوله که به دیگر صور ادراکی - اعم از حسی، وهمی و خیالی - تعمیم می‌دهند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۱). از آن جا که بر اساس مبانی ملاصدرا همه فعالیت‌های وجودی انسان از لحاظ فاعلی به نفس باز می‌گردد و «نفس در وحدتش همه قواست» و با توجه به این که محور اتحاد در مسئله اتحاد عاقل به معقول، وجود نفس و اشتداد وجودی آن است، نباید تفاوتی میان فعالیت‌های ادراکی مختلف نفس همچون حس، خیال و عقل و فعالیت‌های غیر ادراکی نفس باشد. از این رو، همه فعالیت‌های انسان به لحاظ فاعلی به نفس بازمی‌گردند و آنچه حقیقت وجودی انسان را تشکیل می‌دهد همین فعالیت‌های ادراکی و غیر ادراکی نفس است (احسانی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۱۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، عین ۶۱). اما هر یک از علوم و ملکات افعال در حقیقت انسان چه نقشی دارند؟ از دیدگاه ملاصدرا، علوم، نقش مستقیم در حقیقت انسان دارند و سبب وسعت حقیقت انسان و کمال وجودی او می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۶) و سعادت حقیقی نفس از جهت همین جزء نظری و علمی نفس و به مدد علوم حقیقی که اصل ذات انسان را تشکیل می‌دهند حاصل می‌شود.





... سپس دانستی که شرف و سعادت حقیقتاً از جهت جزء نظری نفس که اصل ذاتش است برای او حاصل می‌شود (همان، ج ۹، ص ۱۳۱).

البته، عمل بر خلاف علم نفس ساز نیست و مستقیماً باعث کمال وجودی نفس نمی‌شود. عمل، اگر عمل صالح باشد، صرفاً موجب تصفیه قلب و تطهیر نفس است (همان، ص ۱۴۰). در حرکت تکاملی، انگاه که انسان از مرتبه حسی به مرتبه خیالی صعود می‌کند، عقلی بالقوه است و هنوز به فعلیت در عقل نرسیده است و حتی مفاهیم به ظاهر کلی که به ادراک نفس در می‌آیند، در واقع، مفاهیمی نه کلی که به مدد قوه خیال، منتشرند. در حقیقت این خیال منتشر است که مفهومی کلی پنداشته می‌شود و بسیار اندک‌اند افرادی که به مرتبه تعقل راه یافته باشند، اما اعمال و افعال صالح، با صفا و جلایی که در قلب ایجاد می‌کنند، در واقع، مقدمات به فعلیت در آمدن قوه خیال (عقل بالقوه) را به عقل بالفعل فراهم می‌آورند (همان، ج ۹، ص ۱۴۳) انگاه که عقل بالقوه به مدد کسب معارف و برآوردن شروط تزکیه و تصفیه به فعلیت رسید و انسان از مرتبه تخیل به مرتبه تعقل و یقین رسید، به عالم ملائک راه می‌یابد و در جنت معنا از قرب و رضوان الاهی بهره می‌برد، اما اگر در انجام عمل صالح همراه با کسب معارف و انتقال به مرتبه عقل کوتاهی ورزد، از مشاهده حق و لذت از جنت معنا که خود نتیجه بذر معرفت است محروم خواهد بود و در آخرت با صورت‌گری قوه خیال خود که البته، هنوز به مرتبه عقل نرسیده است، در جنات صوری متنعم خواهد بود (همان، ج ۹، ص ۱۴۸-۱۴۷).

۹.۲. نفس مدرک و لذت‌برنده از صور مثالی

با توجه به قیام صدوری صور خیالی و مثالی به نفس سؤال این است که اگر نفس، مدرک و فاعل این صور مثالی است و همه این صور در صقع نفس وجود می‌یابند، تلذذ و تألم نفس از این صور چه توجیهی دارد؟ آیا مگر نه این است که لذت از مقوله انفعال است و نفس با تأثیرپذیری از امری خارجی است که متلذذ یا متألم می‌شود. و اگر این‌گونه است تأثیرپذیری نفس از خودش چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در پاسخ به این پرسش، ملاصدرا بر آن است که اگر چه لذات دنیوی از قبیل دفع آلام و از مقوله انفعال‌اند و به همین دلیل نیازمند تأثر از امری خارجی‌اند؛ اما ابتهاج نفس در آخرت نه لذتی انفعالی که

لذتی فعلی است. بر این اساس در عالم آخرت، ابتهاج نفس نه از امری خارجی است، بلکه این ابتهاج به ذات نفس و لوازم و افعال آن است و همین بی‌نیازی از انفعال نسبت به امر خارجی است که عامل شدت و کمال آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۲-۲۱۳).

اما حتی اگر لذات أخروی را هم از سنخ لذات انفعالی بدانیم باز اشکالی وارد نیست؛ چرا که هیچ منافاتی ندارد که از جهتی نفس، فاعل فعلی و از جهت دیگر منفعل از همان فعل باشد. چنان که بیماری و سلامت دو امری هستند که علت صدور آنها در این دنیا نفس انسان است و بعد از حصول باز همین نفس است که از آنها به لذت یا ألم منفعل می‌شود. و یا چنان که نفس انسان در خواب صوری را انشاء می‌کند و بعد از همین صور منفعل شده لذت می‌برد و یا متألم می‌شود. بر این اساس، هیچ مانعی ندارد که نفس از جهتی صادر کننده صور مثالی باشد و آن صور را در صقع خود ایجاد کند و از جهتی دیگر از آن صور متلذذ یا متألم شود و اصولاً شاید بتوان گفت که تمامی لذات و آلام در دار دنیا نیز از همین سنخ‌اند (همان، ص ۴۳-۴۵).

۵۳



صدر

اصول صدرایی در معاد جسمانی

۱۰.۲. قوت لذت در عالم آخرت

تعریف لذت به ادراک ملایم از سوی فیلسوفان مسلمان ناظر به این امر است که آنها لذت را از مقوله ادراک دانسته‌اند و برآنند که امر خارجی مادام که در حیطه ادراک انسان قرار نگرفته است، ملذ نخواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۳۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۵۱). از این رو، می‌توان گفت که قوت لذت از یک سو به نوع ادراک و از سوی دیگر به قوت مدرک بستگی تام دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۲). بنابراین، ادراک اموری که در مراتب بالای وجود قرار دارد به جهت لطافت وجودی آنها، مراتب لذت بیشتری به همراه دارد تا ادراک امور محسوس مادی که در مراتب ضعیف وجود واقع‌اند (همان، ص ۱۲۱). موجودات عالم عنصری که در نازل‌ترین مراتب وجود واقع‌اند، به جهت ضعف مرتبه وجودیشان و وجود تضاد و تنافر در مراتب مادون، به طور مطلق ملایم با طبع و لذید نیست و به همین دلیل، بر خلاف امور عالیه که تماماً ملائم با نفس‌اند، لذتی قوی را موجب نمی‌شوند (همان، ص ۱۲۲). این نقص در التذاذ معلول عواملی چند است: ۱. لذات عاجل دنیوی، آمیخته به امور ناخوش آیندند (ملاصدرا، ۱۳۶۶،



ج ۷، ص ۳۹۵) و همین که مشمول مرور زمان و انقطاع می‌شوند، دغدغه اکتساب و حفظ آنها موجب ملال و زحمت است (همان، ص ۳۹۵). ۲. از آن‌جا که فوق هر لذت دنیوی همواره لذتی موجود و قابل تصور است، التذاذ از امری به همراه قناعت از آن نیست، بلکه اشتها و میل به لذت بالاتری که گاه دست‌یابی به آن استحاله دارد، لذت حاصله را نیز مخدوش می‌کند (همان، ص ۳۹۶) این نقص در التذاذ دنیوی مورد توافق تمامی انسان‌ها نیز هست. همه انسان‌ها اذعان دارند که لذتی که مشترک میان فرشتگان و افاضل مردمان همچون انبیاء و اولیاست به مراتب بالاتر از لذت مشترک میان انسان و بهائم و دیگر حیوانات است و از همین روست که هر چند شخص در لذات دنیوی اکل و شرب و... غوطه‌ور شود از دید خود مردم مذموم است و افراد به‌ازاء دوری از این لذات، مورد مدح بیشتر قرار می‌گیرند (همان، ص ۳۹۶).

از این‌رو، انسان مادام که در عالم عناصر است و اشتغال به بدن دارد به قدر اشتغال به بدن از این لذایذ عالی‌ه محروم است و آنگاه که این تعلق و اشتغال با مرگ قطع شود، لذتی وصف‌ناپذیر را تجربه می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۵-۱۲۴). از طرفی، ادراک حضوری که در آن مدرک ارتباطی بی‌واسطه با مدرک دارد به نسبت به علم حصولی کامل‌تر و لذت حاصل از آن قوت بیشتری خواهد داشت و ادراک حضوری تفصیلی به نسبت ادراک حضوری اجمالی، کمالی بیشتر و لذتی به مراتب قوی‌تر به همراه دارد (همان، ج ۹، ص ۱۲۱). بر این اساس، شدت لذات آخری را می‌توان با توجه به این دو جهت تبیین کرد: لطافت عالم آخرت و نوع ادراک و لذتی که انسان در دار آخرت دارد. ۱) از آن‌جا که عالم آخرت به جهت وقوع در مراتب بالای وجود از صفا و لطافت بیش‌تری برخوردار است و به تعبیر قرآنی دار حیوان و عین حیات است، ادراک آن نیز از لطافت و شدت بیشتری برخوردار می‌باشد (همان، ج ۹، ص ۱۶۲). از دیدگاه ملاصدرا آخریت و ثانویت که به دار آخرت اطلاق می‌شود در ملاحظه نسبت آن با حدوث انسان‌هاست و گرنه نشأه آخرت در واقع ذاتاً اقدم و اسبق بر نشأه طبیعت است (همان؛ ۲) همچنین بر اساس آنچه که در بحث اتحاد قوای تحریکی و ادراکی نفس گذشت، از دیدگاه ملاصدرا هر آنچه که در عالم آخرت برای انسان رخ می‌دهد در صقع نفس معنا می‌یابد. از این‌رو، هم فاعل صور ادراکی و خیالی نفس است و هم مدرک آن و به

تبع لذت‌برنده از آن هم خود نفس است و لذت‌آخروی نه انفعال از امری خارجی که لذتی است ناشی شده از نفس و لوازم و افعال آن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۳۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۵۰)، اما آیا در مورد شدت و قوت آلام هم این سخن صادق است؟ آیا اگر قوت لذت به شدت وجودی امر ادراک شده بستگی دارد، شدت و قوت عذاب جهنم به معنای آن نیست که جهنم در پایین‌ترین مراتب وجود قرار داشته باشد؟ آیا اگر نوع ادراک در شدت لذت تأثیر دارد و علوم حضوری که مدرک و مدرک اتحاد وجودی دارند، لذتی به مراتب بیشتر از ادراک به علم حصولی دارند، شدت ألم و عذاب نیز به معنای حضوری بودن ادراک آنهاست؟ و اگر این‌گونه است علم حضوری به آلام که از سنخ شرور و از قبیله اعدام‌اند چه توجیهی دارد؟

در مورد امر اول، ملاصدرا ملازمه میان شدت عذاب‌آخروی با وقوع جهنم در پایین‌ترین مراتب وجود را نمی‌پذیرد^۷ و بر آن است که دار جهیم نیز همچون دار نعیم، در عالمی دیگر و نه عالم دنیا واقع است؛ عالمی که ویژگی ذاتی آن حیات است و بخلاف دنیا که بسیاری از اجسام آن حیات نداشته و یا حیاتی عرضی دارند، عالم آخرت - چه بهشت و چه جهنم - عالمی زنده است و از این‌رو، از لطافتی به مراتب بیش از عالم دنیا برخوردار است و همین لطافت جهیم است که شدت عذاب را در مقایسه با عالم دنیا موجب می‌شود (همان، ج ۹، ص ۴۴).^۸

در باب پرسش دوم باید گفت که از دیدگاه ملاصدرا ادراک آلام‌آخروی نیز از سنخ ادراکات حضوری است که در عالم آخرت به جهت عدم تعلق نفس به بدن و اشتغال به آن از لطافت و شدت به مراتب بیش‌تری برخوردار است (همان، ص ۳۵)، اما ألم و شرّ نه عدمی که امری وجودی‌اند. از این‌رو، در علم حضوری به آلام، اتحاد مدرک با امری وجودی است؛ نفس انسان آنگاه که با امر وجودی که همراه با محدودیت و نقص است روبه‌رو می‌شود از آن امر وجودی توأم با محدودیت، ادراکی وجودی حاصل می‌کند. در این فرآیند هم آن امر خارجی محدود، امری وجودی است - که از حیث وجودی بودن آن و نه از جهت محدودیت و نقص وجودی آن، همراه با خیر است - و هم آن ادراک امری وجودی است که متحد با نفس است. این ادراک از آن حیث که ادراک جهت‌نقصی آن امر وجودی خارجی است موجبی است برای عذاب و ألم. بر این اساس، ظنون و افعال نادرست از آن‌جا





که موجب نقصان در نفس آدمی اند، به هنگام رهایی انسان از غواشی بدن، مورد توجه مستقیم و حضوری نفس قرار می‌گیرند و ادراک جنبه نقص موجب ألم و عذابی شدید خواهد شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۶۲-۳۶۴).

۳. ریشه‌یابی اشکالات نظریه‌های غیرصدرایی

نظریه ملاصدرا در تقابل است با الف) دیدگاه‌های متکلمین قائل به مادی بودن نفس، ب) مشاء که نفس را صرفاً مجرد می‌دانند و ج) متکلمینی است که انسان را مرکب از روح و بدن می‌دانند و بر همین اساس، معاد را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که شبهات متعددی را به همراه دارد. تمامی این دیدگاه‌ها در نداشتن انسجام درونی، ناتوانی در تبیین عقلی و عدم تطابق کامل با شریعت، اشتراک دارند (نک: همان، ج ۹، ص ۵۰۵).

در پس دیدگاهی که حقیقت انسان را مادی می‌انگارد و در تصحیح معاد جسمانی به اعاده معدوم متوسل می‌شود، اصالت ماهیتی که قائل به تقرر ماهیت بدون وجود است نهفته است (نک: آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۲۷۶). این نگاه هر چند که در معتزله قائل به ثبوت «اعیان معدومه» کاملاً برجسته است، اما به نظر می‌رسد دیگر متکلمین معتقد به اعاده معدوم در تقرر ماهیت بدون وجود، با معتزله همراه‌اند (طوسی، ۱۹۸۵، ص ۳۹۱-۳۹۰). بر این اساس، اعیان موجودات و از جمله انسان، فارغ از وجود هم دارای تقرر و ثبوت خواهند بود. بر اساس این رأی ملاک شخصیت انسان هم، ماهیت او خواهد بود و می‌توان گفت که در برهه‌ای این ماهیت وجود پیدا می‌کند، در وقتی معدوم و در زمانی دیگر دوباره اعاده می‌شود و در تمامی این حالات، آن ماهیت ثبوت دارد (نک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵۰۴-۵۱۲). اما در نگاهی مبتنی بر اصالت وجود، هر ماهیت و ذات واحد، وجودی واحد دارد. و هر وجود واحد محدودی، دارای حد و ماهیت واحد است. از این دیدگاه وجود هر شیء و هستی هر ماهیت، همان نفس تحقق شیء است. بنابراین، ذات واحد هرگز دارای دو وجود، و هویت واحد هرگز دارای دو عدم نیست، و عدم نیز دارای حقیقتی - غیر رفع وجود و عدم تحقق ماهیت به حسب نحو خاصی از وجود - نیست. از این رو، بنابر فرض در اعاده معدوم، باید هویت و حقیقت متشخص به وجود خاص و ماهیت خاص شیء معاد بعینه همان هویت مبتدأ باشد که در این صورت، تعدد و تکثر،

وجود نخواهد داشت. و از آن جا که مبدأ و معاد متحدند تخلل العدم بین الشیء و خودش را در پی دارد.

نظر فیلسوفان مشاء نیز در مورد انحصار هویت انسان به امری مجرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴) و ناتوانی آنان در تبیین معاد جسمانی به علاوه بیان نادرست رابطه نفس و بدن، نفی حرکت جوهری نفس انسانی و عدم ارائه تبیینی کامل از چگونگی تکامل نفس با ضمیمه شدن اعراض و کمالات ثانوی نتیجه غلبه نگاهی ذهنی به واقعیت انسان است که خود ریشه در نگاه ماهوی به انسان دارد. این گونه نگاهی حتی سبب شده تا در دل آرای مشاء تعارض و ناسازگاری وجود داشته باشد (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴-۳۴۵).

۱.۳ نقش هستی‌شناسی اصالت وجودی در نظریه ملاصدرا

ملاصدرا تلاش دارد تا با تصحیح نگرش به انسان و محور قرار دادن هویت وجودی انسان هم جنبه جسمانی نفس را تبیین کند و هم رابطه نفس با بدن مادی و تأثیرپذیری آن از بدن مادی را؛ هم توضیحی برای مرتبه تجردی نفس پس از مرگ داشته باشد و هم حدوث نفس را آن هم به صورت جسمانی با تحلیلی از قدم نفس که کمال آن را در مرتبه علت مندمج می‌داند، جمع کند. هم اعتقاد خود را به تبدیل نفس در هر یک از نشأت وجودی و تناسب صورت بدنی در هر یک از این نشأت حفظ کند و هم به وحدت هویت انسان در تمامی این نشأت باور داشته باشد. هم بر جسمانیت انسان در معاد صحه بگذارد و هم تجرد و بقاء آن را منتفی نداند و در کنار آن به تفاوت‌های دنیا و آخرت هم ملتزم باشد. و در نهایت می‌کوشد تا هم جانب عقل را رعایت کند و هم مطابقت کامل با شریعت را حفظ نماید.

نگاه وجودی به ملاصدرا، این امکان را داده است تا حقیقت انسان را یک حقیقت از فرش تا عرش و گسترده بیند؛ حقیقتی که وحدت و تشخص آن به وجود اوست و به اقتضای وحدت این وجود، از حدود آن، ماهیتی واحد انتزاع می‌شود. این وجود دارای نشأت و اطوار گوناگون مادی، مثالی و عقلی است، اما این تنوع اطوار و نشأت در وحدت آن خدش‌های وارد نمی‌کند. این امر وجودی واحد، امری حادث است و به حدوث بدن به عنوان صورت جسمیه ماده بدن حادث شده است. هر چند که حدوث آن با حضور کمال





آن در ناحیه علل وجودی آن منافاتی ندارد. و در ادامه با حرکت جوهری به مراتب مجرد برزخی و عقلی نایل می‌شود. از این رو، در نگاه ذهنی و ماهوی یک موجود هرگز نمی‌تواند مجرد و مادی باشد؛ چه این که انقلاب مجرد به مادی و اصولاً ماهیتی به ماهیت دیگر امتناع عقلی دارد، اما در نگاهی وجودی انسان می‌تواند با حفظ وحدت اتصالی خود، مراتب شدت و ضعف فراوانی را طی کند. از این رو، اگر چه فیلسوفان عمدتاً تشکیک در ماهیت را روا نمی‌دانند و از این رو، تشکیک در حقیقت انسان را جایز نمی‌شمرند، اما معترفان به اصالت وجود که وجود را دارای حقایق عینی می‌دانند با اعتقاد به تشکیک در وجود راه را برای تحقق مراتب ضعیف مادی و شدید تجردی در یک حقیقت واحد باز کرده‌اند و با پذیرش این دو اصل یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود راه اثبات اشتداد در جوهر اشیاء گشوده می‌شود.

همچنین بر اساس این نگاه، انسان، مراتب کمال خود را از جسمانیت آغاز و در حرکتی جوهری به مراتب بالاتر صعود می‌کند. این انسان، در هر آن، فعلیتی دارد که همان صورت نفسی اوست و تمامی مراتب مادون را - هرچند نه به نحو محدود و همراه با تعیین، که با وجودی جمعی - در خود دارد. این معنا را که ملاصدرا در اصل «شیئیت شیء به صورت اخیر آن است» بیان می‌کند، در واقع، هم تبیینی است برای چگونگی حفظ جسمانیت در نفس مجرد و هم پاسخی است به دیدگاهی که هویت انسان را ترکیبی از نفس و بدن می‌داند و مراد از بدن را همان امر مادی محدود به حد و تعیین بدنی می‌شمرد.

۲.۳. نظریه قائل به بدن مثالی اُخروی و جهت‌گیری ملاصدرا

اعتقاد به عالم آخرت فارغ از مادیت، اما توأم با جسمانیت و مقدار، منحصر در ملاصدرا نیست؛ بلکه حکیمانی چون سهروردی نیز معاد متوسطین را با عالم مثال یا عالم اشباح مجرد تصحیح می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۷۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۶-۲۳۷)، اما این دیدگاه با اشکالاتی عمده روبه‌رو است (ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص ۱۳۳):

(۱) حشر مثالی انسان آن‌گونه که شیخ اشراق و پیروان او می‌گویند، با اعتقاد به جسمانی بودن قوه خیال آدمی که شیخ اشراق بر آن اصرار دارد ناسازگار است. به واقع،

چگونه انسانی که تمامی قوای مادی او و از جمله قوه خیالش - به زعم شیخ اشراق - با مرگ از میان رفته و فاسد شده است، توان ادراک عالم صور مقداری و لذات و آلام را دارد؟
 ۲) اگر عالم مثالی که در قوس نزول قرار دارد، مصحح حشر جسمانی برخی از انسان‌ها باشد، نقش علم و عمل انسان در این دنیا چه می‌شود؟ به نظر می‌رسد که بدن مثالی موجود در نزول وجود، یعنی بدن موجود قبل از نشأه و جودی نفس، نمی‌تواند ملاک حشر قرار گیرد؛ چرا که «بهشت وعده داده شده به متقین، نتیجه اعمال و ثمره افعال است که بعد از این نشأه قرار گرفته است. از این رو، حشر و معاد، در قوس صعودی قرار دارد، نه در نزول وجود و رجوع به ما قبل وجود خود» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

۳) مترتب بر اشکال دوم، شیخ اشراق از تبیین چگونگی تشکیل انسان آخروی و ابدان مثالی با توجه به علوم و ملکات مکتسبه آدمی در این دنیا، کیفیت تحقق صور مُلذذ و مُولمه در عالم آخرت و به‌طور کلی نحوه ادراک در عالم آخرت ساکت است.

۵۹



بر این اساس، ملاصدرا به اثبات سه اصل از اصول خود می‌پردازد تا تبیینی منسجم و نزدیک به واقع از معاد جسمانی ارائه دهد. نخست آن که تجرد قوه خیال را با براهین عقلی ثابت می‌کند تا راه برای تبیین چگونگی ادراک لذات و آلام صوری باز شود و حضور انسان آخروی در عالمی غیر مادی، اما جسمانی و مقداری موجه شود. افزون بر این که با اثبات تجرد قوه خیال، تصحیح معاد متوسطینی که به مرتبه کمال عقلی نرسیده‌اند، نیازمند توسل به اجرام افلاک و یا توده‌های دخیانی و... برای یافتن موضوعی برای تخیل آدمی نیست، بلکه قوه خیال آدمی همواره و در تمامی اطوار همراه همه انسان‌ها و از جمله متوسطین خواهد بود.

دوم آن که ملاصدرا می‌کوشد تا با تبیین نقش علم و عمل در ساختن حقیقت انسان، بر تفاوت - هر چند اعتباری - برزخ صعودی و نزولی صحه بگذارد. طبق دیدگاه مثبتین عالم مثال، آن عالم، برزخی است میان عالم ماده و عالم مجردات عقلی که در آن صور معلقة مستتیره یا ظلمانیة (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۳) وجود دارد. این عالم، اول مثال صوری از حضرت علم خداوند در قوس نزول هستی است. اشراقیونی که قصد تصحیح معاد را با ابدان مثالی و در عالم مثال دارند، عالم مثال در قوس نزول یا مثال نزولی را قصد می‌کنند (همان، ص ۵۹۴) و



همان‌طور که گفته شد، این عالم نمی‌تواند ملاک حشر باشد. از همین رو، ملاصدرا در تفکیک میان این دو برزخ، عالمی را ملاک حشر می‌داند که حقیقت انسان در آن ساخته شده علم و عمل آدمی باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴۵-۴۶؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۷۲ و ۱۹۵) ضمن آن که ملاصدرا با تبیین قیام صدوری صور ادراکی و از جمله صور خیالی به نفس، می‌کوشد تا کیفیت وجود و تحقق صور خیالی و مثالی در عالم آخرت را هم تبیین کند. در نهایت، ملاصدرا خیالی و موهوم بودن صور آخروی را نفی می‌کند و در بیانی نسبتاً تفصیلی عینی بودن صور آخروی و این‌همانی خیال و حس را در عالم آخرت تبیین می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، همان، ج ۹، ص ۱۷۷).

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر نک: (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۰-۶۶).
۲. لأنها تصیر عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة و فعلا بلا قوه سواء كانت سعيدة أو شقية (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸).
۳. شیخ اشراق اگر چه در کتاب تلویحات با این سخن همراهی می‌کند، اما در کتاب حکمت اشراق این نظر را بیان نکرده است.
۴. در الشواهد الربوبیه نیز پس از بیان حس مشترک می‌گوید: «ثم يحدث بعد ذلك قوة أخرى تجمع عندها مثل المحسوسات و يحفظ بها ما ارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۴۷).
۵. اصولاً انطباع و حلول از احکام امور مادی‌اند نه مجرد. «الصور العلمية الجزئية غير مادية بل مجردة تجرداً مثاليا فيه آثار المادة من الأبعاد والألوان والأشكال دون نفس المادة والانطباع من أحكام المادة ولا انطباع في المجرد» (طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۳۸-۳۹).
۶. برای مطالعه این براهین نک: (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۰-۲۶۰؛ دیا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳-۲۱۷).
۷. أن اختصاص التعذيب التام و العقاب الشديد في نشأة لا يستلزم كونها أحسن النشئات (همان، ج ۹، ص ۳۴).
۸. ملاصدرا می‌گوید: «پس همانا نشئه‌ای که در آن برای اشقیاء عذاب دائمی و برای سعادت‌مندان ثواب بزرگی واقع می‌شود نشئه ادراکیه‌ای است که با صفاتر و لطیف‌تر از این نشئه کثیف است و آن عالم آخرتی است که عالم زندگی واقعی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۳۴).

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی. (نسخه نرم افزار نور)
۲. _____، (۱۳۷۶) الالهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن حسن زاده، قم: مکتب الاعلام.
۳. _____، (۱۳۸۳)، رساله نفس، تصحيح: موسى عميد، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم. (نسخه نرم افزار نور)
۴. _____، (۱۴۰۴ هـ.ق)، الشفاء، تصحيح: سعيد زايد، قم: مکتب آية الله المرعشي.
۵. احسايي، احمد بن زين الدين، (۱۳۶۱) شرح العرشية، انتشارات سعادت.
۶. آشتياني، سيد جلال الدين، (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ سوم. (نسخه نرم افزار نور)
۷. آشتياني، ميرزا مهدي، (۱۳۵۲) تعليقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدي محقق، تهران: دانشگاه مک گیل و موسسه مطالعات اسلامي.
۸. آملی، محمدتقی، (۱۳۷۴) درر الفوائد، قم: مؤسسه دار التفسير.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵) رحيق مختوم، تنظيم: حميد پارسانيا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۲) دروس اتحاد عاقل به معقول، تهران: حکمت.
۱۱. _____، (۱۳۷۹) سرح العيون في شرح العيون، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
۱۲. _____، (۱۳۷۵)، گشتی در حرکت، تهران: مرکز نشر فرهنگي رجاء.
۱۳. الحمصي الرازي، سيد الدين محمود، (۱۴۱۲ هـ.ق) المنقذ من التقليد، قم: مؤسسه نشر اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علميه قم.
۱۴. ديبا، حسين، (۱۳۸۲) نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول، قم: مؤسسه امام خميني (ره).
۱۵. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۰) التعليقات على الشواهد الربوبية، در الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مشهد: المركز الجامعي للنشر، چاپ دوم. (نسخه نرم افزار نور)
۱۶. _____، (۱۳۶۹) شرح المنظومة، تصحيح: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۷. _____، (۱۳۷۰) رسائل حکيم سبزواری، تصحيح: جلال الدين آشتياني، تهران: انتشارات اسوه.





۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۹. شهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تحقیق: حسین ضیائی تربتی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. (نسخه نرم‌افزار نور)
۲۰. شیرازی، رضی، (۱۳۸۳) درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، تهران: حکمت.
۲۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران. (نسخه نرم‌افزار نور)
۲۲. _____، (۱۳۶۰) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: المرکز الجامعی للنشر. (نسخه نرم‌افزار نور)
۲۳. _____، (۱۳۶۱) العرشية، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۲۴. _____، (۱۳۶۳) المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ سوم. (نسخه نرم‌افزار نور)
۲۵. _____، (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.
۲۶. _____، (۱۳۷۵) مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت. (نسخه نرم‌افزار نور)
۲۷. _____، (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم. (نسخه نرم‌افزار نور)
۲۸. _____، (بی تا) الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار. (نسخه نرم‌افزار نور)
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۰۴ق) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. طوسی، نصیرالدین، (۱۹۸۵م) تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الضواء، چاپ دوم.
۳۱. لاهیجی، عبد الرزاق، (۱۳۷۲) گوهر مراد، تصحیح: زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۹) شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة، تحقیق و تگارش: محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸) مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا