

Mûllā Şâdrâ's Four Innovative Principles in Al-Shâwâhîd al-Rûbûbîyyâh for rejecting Mûtâkâllîmûn's theory of the mere spiritual perfectibility in the world of Purgatory

ûâleh Hâssânzâdeh

Full Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, ÂllâmeH Tâbâtâbâ'î University, Tehran, Iran,

Âli Kârbâlâyî Pâzoukî

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, ÂllâmeH Tâbâtâbâ'î University, Tehran, Iran.

Jâmâl Bâbâliyân (corresponding author),

PhD Student of the Islamic Studies, Department of Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Theology and Islamic Studies, ÂllâmeH Tâbâtâbâ'î University, Tehran, Iran,

Abstract

Using a descriptive and analytic method, the present paper has analyzed the rejection of Mûtâkâllîmûn's theory of the mere spiritual perfectibility of man in the world of Purgatory, based on the innovative principles of Mûllâ Şâdrâ's Transcendent Philosophy in Al-Shâwâhîd al-Rûbûbîyyâh. In this paper, we have tried to examine and explain the concept of purgatory perfectibility and to emphasize on the realization of purgatory perfectibility from the perspective of the Qur'an and the Islamic traditions, based on the certain religious doctrines. Then, we have considered "the true perfection of the Soul", which is an inner journey "from welf to the ûelf", and on this basis, we have examined the conflict between the views of Mûtâkâllîmûn and the Şâdræan Transcendent Philosophy about the definition of the true reality of man and its degrees. Finally, we have discussed on the rejection of Mûtâkâllîmûn's restricting the perfectibility to "the intellectual and spiritual perfectibility", based on Mûllâ Şâdrâ's four ontological and epistemological principles about the possibility of practical and bodily purgatory perfectibility, which include "the agency of the rational soul and its essential sufficiency", "the place of the souls in having the most subtle substantiality and the most intense spirituality", "the perfections and the sovereignty of the faculty of imagination in the world of Purgatory", and "the subtlety and lightness of the rational soul".

Keywords: Mûllâ Şâdrâ, Al-Shâwâhîd al-Rûbûbîyyâh, Perfectibility, Spiritual, Bodily, Mûtâkâllîmûn.

Extended Abstract

Introduction

The desire for movement and perfection is deposited in the nature of every being, and no man is exception from this judgment. By reflecting on his nature, every man finds that the innate desire for gaining the psychological perfections is among his inner wants at every moment. This existential process of perfection begins from the coagulation of the sperm in the natural world, and by going through the various bodily and spiritual stages, finally, leads to the corruption of body and the death, and a man, with what he has acquired in this world, sets out to hereafter. Now, it can be asked whether after death and the corruption of human body and the interruption of action and obligation, the process of human perfection continues in hereafter both in the form of seeking the bodily (practical) perfection and in the form of seeking the spiritual (intellectual) perfection? If the answer is positive, what are the Şadrāean foundations for the justification of seeking these perfections, especially seeking the practical and bodily perfections??

Discussion

Many Mûtākāllîmûn believe that according to Islamic traditions, this world is the world of “action” and the hereafter is the world of “judgment”. This means that the obligation is confined in this world and there is no obligation in the hereafter. From these two premises it follows that, firstly, in the Purgatory and the Resurrection, there are no ritual obligations are for human beings, and so there are no practical perfections, and the possible perfectibility in the hereafter is an intellectual and spiritual perfectibility, and, secondly, the actions in this world are some “mortal accidents”, not some substances creating the spiritual habits, and the worlds of Purgatory and Resurrection are only the worlds of “divine punishment and reward”. But Ibn Sînâ, in justifying the purgatory perfectibility, believes that the soul in this world needs the body, but - after separating from the body - the soul doesn't need the body for its survival, So, he concludes that the soul, without the help of body, can receive some diffusions. Also, Sûhrâwârdî believes that the soul, after separating from the body and connecting to the good souls, such as the rational soul of the heavens, reaches some higher perfections, but the evil souls touch the pain and punishment.

Using a descriptive and analytic method, the present paper has analyzed the rejection of Mûtākāllîmûn's theory of the mere spiritual perfectibility of man in the world of Purgatory, based on the innovative principles of Mûllâ Şadrâ's Transcendent Philosophy in Al-Shâwâhîd al-Rûbûbîyyâh. In

this paper, we have tried to examine and explain the concept of purgatory perfectibility and to emphasize on the realization of purgatory perfectibility from the perspective of the Qur'an and the Islamic traditions, based on the certain religious doctrines. Then, we have considered "the true perfection of the Soul", which is an inner journey "from Self to the Self", and on this basis, we have examined the conflict between the views of Mûtâkâllîmûn and the Şâdrâean Transcendent Philosophy about the definition of the true reality of man and its degrees. Finally, we have discussed on the rejection of Mûtâkâllîmûn's restricting the perfectibility to "the intellectual and spiritual perfectibility", based on Mûllâ Şâdrâ's four ontological and epistemological principles about the possibility of practical and bodily purgatory perfectibility, which include "the agency of the rational soul and its essential sufficiency", "the place of the souls in having the most subtle substantiality and the most intense spirituality", "the perfections and the sovereignty of the faculty of imagination in the world of Purgatory", and "the subtlety and lightness of the rational soul". It is worthy to mention that Mûllâ Şâdrâ's four principles, which are based on his Science of the Soul and the system of Şâdrâean Transcendent Philosophy, have stated the perfectibility of the soul, which has been explicitly mentioned in the Qur'anic verses and Islamic traditions, in a decisive and demonstrative way, and have explained and interpreted it rationally. Hence, they have promoted and corrected Mûtâkâllîmûn's theory of the mere spiritual perfectibility, and have revealed the fact that the demonstration and the Qur'an are inseparable from each other.

Conclusion

Moreover, by explaining the mentioned principles, we can conclude that "the rational soul" is a true traveler who immigrates to God and begins its infinite and eternal journey in the world of Purgatory with this existential stock, and is eternal based on the religious teachings. By the correct explanation of the intellectual and spiritual perfectibility of the rational soul in the Purgatory, we can gain a correct understanding of "the man's immortality and eternity" and "the states of those who are in Heaven and Hell in the Purgatory and the Resurrection". Finally, in the light of the mentioned principles, we can free ourselves from the complexities of the objections to "the bodily resurrection", which have occupied the minds of many scholars, especially Mûtâkâllîmûn and some philosophers, over the centuries, and this is a finding which deserves a lot of attention and reflection.

References

Holy Quran

Nahj al-Balagha

Ahsaei, Ibn Abi Jumuri. (1400). *Awali Al-Lali*. Qom: Dar Seyyed Al-Shahda.

Alam al-Hoda, M. (1325). *Al-Amali*. Seyyed Mohammad Badr al-Din Nasani Halabi (ed). Qom: Manshurat Marashi.

Ashtiani, J. (1380). description of Qaysari's introduction. Qom: Bostan Kitab. (In Persian)

Hor Amili, M. (1358). *Vasal al-Shia*. Tehran: Islamia. (In Persian)

Daghim, S. (2004). *Sadr al-Din Shirazi's Encyclopedia of Terms*, Beirut: Lebanese School, Nashrun.

Faiz Kashani, M. (1375). *Usul al-Maarif*. Qom: Publishing Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary

Faiz Kashani, M. (1385). *Ilm al-Iqin fi Asul al-Din*. Qom: Bidary

Hassanzadeh Amoli, H. (1375). *One Thousand and One Points*. Qom: Islamic Propaganda Office. (In Persian)

Hasanzadeh Amoli, H. (1387). *Sharh al-Ayoun fi Sharh al-Ayoun*, Qom: Bostan Kitab Institute.

Hasanzadeh Amoli, H. (2016). *Unity of Reasonable to Reasonable*. Qom: Bostan Kitab. (In Persian)

Hilli, Y. *Kashf al-Murad describes the abstraction of belief*. Qom: Jamiat al-Madrasina

Homsy Razi, S. (1412). *al-Mongad min al-Taqlid*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute..

Ibn Faris, Abul al-Hossein. (1404). *Mo'jam Maqaiis al-Loghah*. Qom: Office of Islamic Propaganda.

- Ibn Sina, H. (1421). *Al-Taliqat*. Qom: Islamic School Publishing Center in the Islamic School.
- Javadi Amoli, A. (1386). *Resurrection in the Qur'an*. Qom: Asra Publishing Center, fifth edition. (In Persian)
- Johri, I. (1407). *al-Sihah Taj al-Loghah*. Ahmad bin al-Ghafoor Attari (ed). Beirut: Dar al-Alam for the Muslims.
- Majlesi, M.B. (1368). *Bihar al-Anwar*, second edition. Tehran: Islamia.
- Motahari, M. (1371). *collection of works*. Tehran: Sadra Publishing House. (In Persian)
- Qadi Abd al-Jabbar. (1962-1965). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawheed wa al-Adl*. George Qanwati and others (ed). Cairo: Al-Dar al-Masriya.
- Qardran Qaramalki, M.H. (1375). *An exploration of the visualization of actions*. Tehran: Keihan Andisheh magazine. (In Persian)
- Qutbuddin Shirazi, M. (1392). *Hikma al-Ishraq (Taliqi Mullah Sadra)*. Tehran: Islamic Hikmat Foundation of Sadra.
- Reza Nejad, G.H. (1387). *Al-Mukhtar al-Lohiyah*. Qom: Ayat Ashraq. (In Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1981). *Al-Hikma al-Mutaaliyyah in Al-Asfar al-Uqliyyah al-Arbaeh*, vol. 1, 8, and 9. Beirut: Dar Ihya al-Tarath, third edition.
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1360). *Al-Shawahed Al-Rubabiyya*. Mashhad: Al-Jamei Publishing Center.
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1366). *Commentary on the Principles of Kafi*, corrected by Muhammad Khajawi (ed). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education.
- Sadr al-Din Shirazi, M. (1388). *al-Shawahid al-Rubabiyyah fi al-Manahaj al-Salukiyya*. Mollahadi Sabzevari's footnotes and the introduction, correction, and suspension of Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Qom: Bostan Kitab.

Sadr al-Din Shirazi, M. (1390). Origin and Resurrection, translated and explained by Javad Shanzari., Qom: University Press, first edition. (In Persian)

Sobhani, J. (1372). Lectures on theology. Qom: Islamic Publishing Institute.

Tabatabaei, M.H. Al-Mizan. Qom: the charters of the Jama'ah al-Madrasin in Al-Hawza Al-Alamiya.

Tabatabai, M.H. (1417). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Jamia Madrasin.

Tousi, N. (1366). Beginning and Ending, researcher. Hasan Hassanzadeh Amoli. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.

Tousi, N. (1374). Beginning and Ending. Tehran: Department of Islamic Culture and Guidance__

Tousi, N. (1406). the Economy Belongs to the Faith, Beirut: Dar al-Awat..

Zenuzi, A. (1378). Collection of Works. Tehran: information, founder of Agha Ali Modarres Tehrani.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۴۰۲
Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۱۴۲۲
صفحات: ۱۱۲-۸۵

<https://doi.org/10.48308/jipt.2023.231908.1422>

اصول چهارگانه ابتکاری صدرالمتألهین در الشواهد الربوبیه

در رد نظریه متکلمان مبنی بر وجود تکامل روحانی صرف، در عالم برزخ

- صالح حسن زاده*
- علی کربلانی بازوکی**
- جمال بابالیان***

چکیده

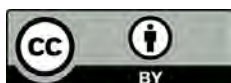
پژوهش حاضر به تحلیل چگونگی رد نظریه متکلمان مبنی بر وجود صرف تکامل روحانی و نه جسمانی انسان در عالم برزخ براساس اصول ابتکاری مبدع حکمت متعالیه صدرالمتألهین شیرازی در کتاب الشواهد الربوبیه به روش تحلیلی، توصیفی پرداخته است. در این نوشتار سعی شده ضمن بررسی مفهوم تکامل برزخی ابتدا عوالم نظام هستی تبیین گردد و سپس براساس آموزه‌های دینی مسلم بودن تحقق تکامل برزخی از دیدگاه قرآن و روایات ماثوره تاکید شود. در ادامه «کمال حقیقی نفس» که همانا سیر باطنی از «خود به خود» است مورد توجه قرار گرفته و براین مبنا تعارض دو دیدگاه محققان یعنی متکلمان و حکمت متعالیه صدرایی در تعریف حقیقت انسان و مراتب حاکم بر آن تشریح شده و در نهایت در رد

* استاد تمام دانشگاه علامه طباطبایی(ره)، گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی(ره)، تهران، ایران
Hasanzadeh@atu.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی(ره)، تهران، ایران
karbalaieipazoki@atu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی(ره)، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
ja_babaliyan@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۸/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۱۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

انحصار متکلمان در تکامل به «تکامل علمی و روحانی»، اصول چهارگانه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا در امکان تکامل عملی و جسمانی برزخی که شامل «فاعلیت نفس ناطقه و کفایت ذاتی آن»، جایگاه نفوس در دارا بودن بر لطیف‌ترین جوهریت و شدیدترین روحانیت، «کمالات و سلطنت قوه خیال در عالم برزخ» و نیز «لطافت و نورانیت نفس ناطقه» است، با ابتنا به حکمت متعالیه وی، مورد بحث و مذاقه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: تکامل، روحانی، جسمانی، صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، متکلمان.

مقدمه

نیل به حرکت و تکامل در سرشت هر موجودی به ودیعه گذاشته شده است و هر انسانی نیز از این قاعده مستثنی نیست و با تأمل در فطر و نهاد خویش این معنا برایش هویدا می‌شود که به صورت ذاتی و حبی میل به تکاپو و کسب کمالات نفسانی در هر لحظه از خواست‌های درونی وی است و این سیر تکاملی تکوینی در نشئه طبیعت از انعقاد نطفه آغاز می‌شود و با طی مراحل گوناگون از لحاظ روحی و بدنی در نهایت به فساد بدن و مرگ منجر می‌گردد و انسان با سرمایه و حقیقتی که از عالم دنیا اندوخته است رهسپار عالم برزخ و قیامت می‌شود. حال این پرسش اساسی مطرح می‌شود که با بروز مرگ و متلاشی شدن پیکره ظاهری انسان و قطع عمل و تکلیف بر اساس نظر متکلمان، آیا همچنان حیات تکاملی بشر در عوالم مافوق دنیا که اعمال عبادی و تکالیف شرعی برای تعالی انسان، در این عوالم راه ندارد هم به صورت تکامل جسمانی (عملی) و هم تکامل روحانی (علمی) استمرار می‌یابد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، اصول صدرایی بر توجیه این تکاملات و بویژه استکاملات عملی و جسمانی چیست؟

آنچه از آیات و روایات ماثوره به عیان مشاهده می‌شود گویای این حقیقت است که تکامل برزخی از لحاظ نقلی، امری محقق و مسلم است (طوسی، ۱۳۶۶: ۱۶۹) ولی از لحاظ عقلی چگونگی این تکامل در نشئه‌ای که مافوق زمان و مکان است و خالی از هیولا و ماده، محل تضارب پژوهشگران قرار گرفته هر چند که آرا و نظریات بزرگان حکمت یونان همچون سقراط و افلاطون گویای تکامل برزخی نفوس است (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۷۱ و ۱۸۰).

بسیاری از متکلمان نیز معتقدند که بر اساس روایات، دنیا عالم «عمل» و آخرت عالم «حساب» است (نهج البلاغه، خ ۴۲). بدین معنا که انحصار تکلیف فقط در دنیاست و در آخرت تکلیفی

نیست (محقق حلی، بی تا: ۳۲۳). از این سخن دو مطلب عاید می‌شود نخست اینکه در برزخ و قیامت اعمال عبادی و تکالیف شرعی مقرر نشده، و استکمالات عملی وجود ندارد، و تکامل قابل تحقق در آن نشئه، علمی و روحانی است و ثانیاً اعمال و کردار در دنیا از سنخ «اعراض و فناپذیر» بوده و جواهر ملکات آفرین نیستند و عالم برزخ و قیامت صرفاً ظرف «تحقق کیفر و پاداش الهی» است؛ لیکن حکمای اسلامی همچون ابن‌سینا در توجیه تکامل برزخی معتقد است که جسم و بدن در وجودِ نفس شرط است ولی در مقام بقا، نفس - پس از مفارقت از بدن - نیازی به جسم و بدن ندارد و نتیجه می‌گیرد که نفس، بدون کمک گرفتن از بدن می‌تواند فیض‌هایی دریافت کند (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ق: ۸۱ و ۸۸) و از طرفی دیگر هم در دیدگاه سهروردی، نفس با جدایی از بدن و اتصالی که نفوس نیک با مجردات نظیر نفس ناطقه افلاک برقرار می‌کنند به تکاملات بالاتری دست می‌یابد و نفوس شرّ بر اثر اتصال، چشاندۀ درد و عذاب است (حسن زاده، ۱۳۷۵: ۸۹).

صدرالمتهلین شیرازی نیز بر مبنای حرکت جوهری و اشتداد وجودی و قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» در چهار اصل «فاعلیت نفس ناطقه و استغنائی ذاتی آن»، «جایگاه نفوس در دارا بودن بر لطیف‌ترین جوهریت و شدیدترین روحانیت»، «کمالات و سلطنت قوه خیال در عالم برزخ» و «نورانیت و لطافت نفس ناطقه» به تبیین تکامل علمی و عملی در نشئه دنیوی و برزخی آیات و روایات از منظر عقلی در کتب خود به‌ویژه در *اسفار اربعه* و *الشواهد الربوبیه* پرداخته است.

اهمیت بحث در این نکته نهفته است که اصول اساسی چهارگانه ملاصدرا که مبتنی بر علم النفس و نظام حکمت صدرایی وی است ترقیات و تکاملی که به صورت صریح از ظاهر آیات و روایاتی در موضوعاتی همچون شفاعت شافعان (طه/۱۰۹)، غفران الهی مذنبین (آل عمران/۱۲۹)، عدم خلود همیشگی در آتش دوزخ برای مؤمنان و گناهکار (اعراف/۳۶)، تربیت نفوس ناقصه در برزخ و آثار اعمال دنیوی در عالم مثال (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۲۹ و حرّ عاملی، ۱۳۵۸، ج ۴: ۸۴۲) و ... ذکر شده، با برهانی قاطع و مستدل بیان داشته و پرده از تفسیر و تبیین عقلی این مقولات زدوده و سبب ارتقا و اصلاح نظریه متکلمان را مبنی بر تکامل صرف

روحانی فراهم ساخته و در عرضه مجامع علمی و افهام عمومی قرارداد و این حقیقت را نمایان ساخته که برهان و قرآن صامت و ناطق از هم جدایی ناپذیرند.

پیشینه و نوآوری بحث

از آثار معتبر در زمینه حرکت جوهری و تکامل جسمانی و روحانی در عالم برزخ و آخرت می‌توان به حرکت جوهری و تحولات ذاتیه علامه رفیعی قزوینی، شرح اشارت ابن سینا (نمط سوم) توسط علامه حسن‌زاده آملی، درس‌هایی از اسفار (مبحث حرکت) از استاد شهید مرتضی مطهری، تجدد امثال و حرکت جوهری از جلال‌الدین همایی، هزار و یک نکته و عیون مسائل النفس از علامه حسن‌زاده آملی، اشاره کرد که هر کدام از کتاب‌های مزبور به بحث براهین مختلف حرکت و تکامل، بالاخص حرکت جوهری از نگاه ملاصدرا و سایر عارفان و فلاسفه و متکلمان پرداخته‌اند.

از مقالات قابل تأمل نیز «حیات برزخی از منظر حکمت متعالیه، قرآن و سنت» از علی محمد قاسمی و «بررسی عالم برزخ از نگاه معارف عقلی و کلامی» از اکبر اسد علیزاده و «خلق مُدام از نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری ملاصدرا» از عزیزالله سالاری را می‌توان نام برد که درخور توجه است؛ لیکن در آثار یاد شده و سایر پژوهش‌های بررسی شده اثری که از منظر کتاب الشواهد البرویه ملاصدرا به صورت مستقل امکان تکامل توأمان علمی و عملی برزخی را به لحاظ میناشناختی و اصول حاکم صدرایی بررسی نماید و تکامل برزخی مورد اتفاق علمای کلام را رد نماید یافت نشد.

مفهوم کمال و تکامل برزخی

«تکامل» از ماده «کمال» گرفته شده و در تعریف کمال گفته شده، به چیزی اطلاق می‌شود که به لحاظ کیفیت، به تعالی و ترقی رسیده است هر چند که گاهی مفهوم «کمال» با مفهوم واژه «تمام» که به لحاظ کمیت شیء دارای اجزای کامل است در کاربرد دو مفهوم، مغالطه صورت گرفته و برابر تلقی شده است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵: ۱۸۱۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۳۹) لیکن در هر حال ما به الاشتراک دو مفهوم در برطرف شدن نواقصات است؛ در تمام، شمارش به اوج خود می‌رسد و در کمال، مراحل پیشرفت و ترقی طی می‌شود. یکی از پژوهشگران معاصر ضمن

تشریح تفاوت دو واژه مزبور، به لحاظ معنا شناختی برای درک بیشتر موضوع مثال خوبی بیان داشته است؛ وی، نوزادی که فاقد یکی از اعضاست را به لحاظ تعداد اعضا به اتمام نرسیده شمرده و تامّ الخلقه نمی‌داند و از این لحاظ که نوزاد در آینده توانایی راه رفتن، سخن گفتن و دانا شدن را به دست خواهد آورد؛ یک انسان ناقص به شمار می‌آورد، انسانی که به کمال مطلوب خود نرسیده و متکامل نشده است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶: ۷۷۰؛ ج ۸: ۷۷۶). بنابراین «کمال» همان «کیفیت یک شیء» است که با طی مراحل گوناگون ظهور و بروز می‌یابد.

صدرالمتهلین نیز از دو جهت به مسئله تکامل در آثار خود پرداخته است از جهتی عوالمی که نوع انسان در آن حضور دارد و دیگر از جهت قوای حیوانی و انسانی، صدرا در خصوص جهت اول می‌نگارد:

سعادت و تکامل دارای دو قسم است: دنیوی و اخروی

تکامل در دنیا نیز خود به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول، بدنی که شامل صحت و سلامتی و زیبایی و توانایی بدنی و شهامت و جرأت است و قسم دوم، خارج از بدن شامل اهل و عیال و اموال و فراهم بودن اسباب معیشت است.

تکامل اخروی نیز از دو حال خارج نیست یا در قوه علمیه (روحانی) است مانند علم به حقایق اشیا که از آن به عنوان «ایمان حقیقی» تعبیر می‌شود و یا در قوه عملیه (جسمانی) است همچون طاعات و خیرات (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۶۶).

ملاصدرا از جهت دیگر هم قوای حیوانی و انسانی را مد نظر قرار داده و با تبیین این مطلب که سعادت «رسیدن هر قوه به کمال وجودی مطلوب خود» است بدین نحو تقریر کرده است که: کمال قوه «شهو» در بکار بستن اعضا در آنچه مورد اقبال این قوه قرار گرفته و کمال قوه «غضب» در غلبه نفس است به آنچه مورد خشم قرار گرفته است و کمال قوه «وهم» در بکارگماردن این قوه به گونه‌ای که معنایی یادآوری یا امید رود. و کمال قوه «عقل» در نقش بستن حقایق معقولات از جمله تمثّل و شهود باری تعالی و حقیقت «وجود» آنگونه که هست و تمثّل جواهر عقلیه از عقول انبیا و اولیا و ملائکه مقربین و تمثّل روحانیت سموات و عقول مدبر آسمان هاست.

در ادامه ملاصدرا بیان می‌دارد که آنچه مختص به نوع انسان از کمال و سعادت است همین کمال عقلی انسان است و الا در سایر کمالات انسان با حیوانات اشتراک دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۲۵۲). به عبارت واضح‌تر آنچه از کمالات دنیوی و قوای حیوانی از شهوت و غضب و وهم متذکر شد همه علل معدّه و خدمتگزاران کمالی برای نوع انسان است و علت تامه به‌شمار نمی‌رود.

بدین ترتیب، با بیانی که گذشت مفهوم تکامل جسمانی و روحانی برزخی نیز روشن می‌شود. تکامل در عالم برزخ شکوفایی و ظهورات استعدادات هر موجودی از سعید و شقی براساس استکمالات علمی و عملی حاصل از عقل نظری و عقل عملی است. نهایت استکمالات علمی با عقل نظری، موجب کشف و تمثیل حقایق موجودات از باری تعالی گرفته تا ملائکه الله می‌شود چنانکه رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «اللهم ارنا الاشياء كما هي» و استکمالات عملی با عقل عملی، حاصل اعمال و افعال شرعی و انجام و یا ترک تکالیف الهی در عالم طبیعت بوده که ملکات راسخ نفسانی را در نفس ناطقه رقم می‌زند. ظهور این ملکات در برزخ، کمالات یا درکات بهشتیان و دوزخیان را به لحاظ جسمانی نمایان می‌سازد.

عوامل نظام هستی

انسان برای شناخت و معرفت به نظام امکان دارای حواس و قوای ظاهری و باطنی است که قابلیت علم و ادراک هر حقیقتی در مراتب مختلف وجودی به لحاظ معرفت‌شناسی را برای وی فراهم می‌سازند، لذا حکما علم و ادراکات انسانی را شامل سه مرتبه وجودی «حسی» و «خیالی» و «عقلی» شمرده و متناظر با این حقیقت نیز عوامل نظام هستی در سه نشئه قابل تقسیم است که به نشئه «اولی» دار طبیعت و مادیات و فاسدات اطلاق می‌شود. به نشئه «وسطی» عالم محسوسات و مقادیر بدون ماده و استعدادات و نشئه «آخری» عالم عقلیات و مجردات نامگذاری شده است (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۹۵۲).

خصوصیات وجودی عالم اولی یا همان طبیعت به این نحو است که این عالم همواره در حال حرکت و تبدیل بوده و هر آنچه در این عالم وجود دارد به ناچار دارای تجدد و تغیر وجودی است و آخرش به اولش ملحق نمی‌شود و اولش به آخرش نمی‌پیوندد در مورد عالم وسطی یا

همان عالم برزخ نیز به خاطر برخورداری این عالم از لطافت و قوت وجودی بیشتر از عالم طبیعت، ضمن آنکه برزخ دارای حقیقت تمامی اشیا عالم اولی بوده بلکه درک لذت و الم نیز به مراتب از عالم طبیعت بیشتر است و عالم عقل یا آخرت نیز، دارای تجرد تام و لطافت و قوت اتم نسبت به عوالم مذکور - عالم وحدت و جمعیت است و به دلیل همین وحدت هر چیزی از کثرت به این عالم برسد نابود می شود و هر سایه ای از وجود به علت درخشش و نورانیت آخرت، متلاشی می شود (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۱).

بنابراین عالم برزخ از جهتی شبیه عالم محسوسات و کون و فساد است و از نظری شباهت به عالم مجردات تامه و آخرت دارد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۴۸۴). برخی هم عالم قبر و عذاب و فشار قبر را متناظر با عالم برزخ دانسته اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۲۱) عالم آخرت نیز به لحاظ خصوصیات در اوج لطافت و قوت وجودی نسبت به سایر عوالم از برزخ و طبیعت قرار دارد و به هر میزان در سیر نزولی، موجودات نظام هستی به عالم کثرات و مادیات نزدیک تر می شوند غبار کدورات و ظلمات دامنگیر آنان و اسیر محدودیت و قیودات نظام متزاحم طبیعت شده جهت تکامل نیازمند دریدن زنجیرهای تعلق و تعیین برای پر کشیدن به عالم قدس و ملکوتند.

تکامل برزخی در آیات و روایات

همان گونه که بیان شد عالم وسطی یا برزخ به لحاظ رتبه وجودی حائل بین عالم طبیعت و عالم آخرت است دارای لطافت و قوت وجودی بیشتر از عالم مادیات و دارای تجرد ناقص نسبت به عالم عقول، اکنون این پرسش مطرح می شود که منطق وحی و صاحبان شریعت، در لسان کدام آیات و روایات متکفل بیان تکامل برزخی و سرای آخرت شده اند؟ و چگونه به تبیین نقلی تکامل برزخی پرداخته اند؟

آیات و روایات متعددی ناظر بر تکامل برزخی و عهده دار تبیین و تشریح زوایای حیات برتر و ترقیات اموات در نشئه برزخ است که از جمله می توان به آیه شریفه «کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم الیه ترجعون» (بقره/ ۲۸) و آیه مبارکه «ربنا امتنا اثنتین و احيیتنا اثنتین» (غافر/ ۱۱) و نیز آیاتی که در شأن شهدا نازل شده و در بردارنده حیات مافوق و ترقی به مقام «عندالرب» و متنعم به رزق الهی، کشتگان فی سبیل الله است، نظیر «و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله امواتا بل احياء

ولکن لا تشعرون» (بقره/۱۵۴) و آیه «لا تحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل الله اموات بل احياء عند ربهم یرزقون» (آل عمران/۱۶۹) اشاره کرد، آیات مذکور و کمالاتی که در آن ذکر شده در حالی است که هنوز قیامتی برپا نشده و شهدا به چنین منزلت والای دست یافته‌اند که همه گویای این مطلب است که نشئه‌ای بنام «برزخ» ظرف ظهور کمالات انسانی در ماورای عالم ماده و استعداد است.

علامه طباطبایی (ره) با اشاره به دلالت آیات مذکور بر حیات برزخی، تبیین دیگری را برمی‌شمارد که در صورت انعدام انسان پس از مرگ- و نبود حیات برزخی- زنده ماندن شهدا یا باید معجزه تلقی گردد یا محال دانسته شود که هر دو باطل هستند زیرا که معجزه به امر محال تعلق نمی‌گیرد و خداوند هم مرتکب محال نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۴۸).

روایات ماثوره نیز در تعبیر از عالم وسطی، انسان را در برزخ دارای ادراک و علم برتر نسبت به عالم طبیعت و ماده شمرده‌اند و بیداری حقیقی از خواب دنیوی از ثمره‌های دخول به عالم مثال و تجرد یادآوری شده است چنانکه حضرت علی (ع) می‌فرماید: «الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا» (احسایی، ۱۴۰۰، ج ۴: ۷۳ / ح ۴۷) پرده غفلت و اشتغال به محسوسات عالم ماده چنان انسان را غوطه ور در عالم طبیعت می‌گرداند که به محض کنار رفتن حجب و طلوع برزخ حقیقت اعمال و کردار انسان برایش منکشف شده و فرجام نیک و بد برای انسان مسجل می‌شود از همین روست که اهل بیت عصمت و طهارت (ع) از ظهور چنین حقیقتی و پیامدهای آن ابراز نگرانی کرده‌اند. حضرت امام جعفر صادق (ع) در این مورد می‌فرمایند «والله ما أخاف علیکم إلی البرزخ» سوگند به خدا بر شما جز از عالم برزخ بیم ندارم (فیض کاشانی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۰۶۹).

در روایتی دیگر، در خصوص فرجام دوزخیان برزخی و ارائه آتش به آنان از حضرت امام جعفر صادق (ع) در باره آیه «النار یرضون...» سؤال شد فرمود: «إنّ هذا فی نار البرزخ قبل القیامه؛ إذ لا غدو ولا عشی فی القیامه» منظور از عرضه نار همان آتشی است که در عالم برزخ پیش از قیامت برای مردگان عرضه می‌گردد؛ زیرا در عالم قیامت شب و روز معنا ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۰۶۶).

از مجموع آیات و روایات استفاده می‌شود که تبیین تکامل و درکات برزخی حاصل «ظهور علم و ادراک برتر انسان» در اثر فاصله گرفتن از «ظلمات عالم هیولا و ماده» رخ می‌دهد و این

حقیقت، به محض ظهور مرگ و ورود به عالم برزخ در قالب سیر صعودی، به کمالات و نعیم و چه بسا مقام «عند ربهم» شکل می‌گیرد و یا سیر نزولی به درکات و عرضة جهنم برزخی نمایان می‌شود. آنچه ما به الاشتراک بهشتیان و دوزخیان برزخی است «زدودن غبارهای تعلق به عالم طبیعت و کثرات» و قرار گرفتن در «حیات برتر عالم مثال»، به علت نزدیکی این عالم، به عالم «عقول و انوار» است.

کمال حقیقی نفس در عالم برزخ

در عالم طبیعت تکامل روح انسانی منوط به انجام اعمال عبادی و تکالیفی است که شارع مقدس مقرر کرده است. کسب ملکات عالیة نفسانی و عروج به مقام والای انسانیت از این رهگذر میسور است و انسان، بدون انجام واجبات و ترک محرمات الهی، در عالم کسب نمی‌تواند به کمالات لایق و سزاوار خود برسد. براین اساس، با از بین رفتن بدن جسمانی و ارتحال نفس ناطقه به عالم برزخ، «عمل و تکلیفی» قابل تصور نیست؛ چنانکه اجماع متکلمان هم بر انقطاع تکلیف در برزخ دلالت دارد؛ زیرا که انقطاع تکلیف یا با زوال عقل است یا مرگ و یا فنا و نیستی (طوسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۲۷؛ سید مرتضی، ۱۳۲۵، ج ۱: ۵۲۷؛ عبدالجبار، ۱۹۲۶، ج ۱۳: ۴۳۷؛ حمصی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۸۲). دلیل دیگری را نیز محقق طوسی و علامه حلی برشمرده‌اند که اگر تکالیف الهی همیشگی بود و تا بی نهایت ادامه داشت لازمه اش این است که هرگز وصول پاداش، به مطیع و کیفر و عقاب، به گناهکار امکان نداشته باشد (حلی، بی تا: ۳۲۳). به همین جهت، انحصار کمالات نفس ناطقه در برزخ در آرای متکلمان بر «استکمال علمی و روحانی» متمرکز شده است و اعمال دنیوی اعراض فناپذیر تلقی شده و نه جواهر انسان ساز و برزخ آفرین، بنابراین خبری از «استکمالات عملی و جسمانی» نیست.

صدر المتألهین شیرازی در تقابل با این دیدگاه، مقدماتاً در ضمن تبیینی که از آیه شریفه «فیها و ما تشتهیه الانفس و تلذذ الاعین» (زخروف/ ۷۱) در اسفار ارائه می‌دهد، چنین تقریر می‌کند که نفس ناطقه مادامی که به بدن تعلق دارد قوای حسی، مطلقاً غیر از قوه خیال است و اما در هنگامه خروج از عالم دنیوی، فرقی بین تخیل و قوای حسیه باقی نمی‌ماند و علت این امر را اینگونه بیان می‌دارند که قوه خیال که خزانه دار حس است به سبب خروج از غبار بدن و از بین رفتن ضعف

و نقص، قوت می‌یابد و با قوای انسان متحد شده و به سوی مبدای مشترک بازگشت می‌یابد، در ادامه با اتحادی که بین حس و قوه خیال شکل می‌پذیرد؛ نتیجه می‌گیرد که نفس با قوت خیال هر آنچه بخواهد انجام می‌دهد و به چشم خیال می‌بیند هر آنچه که با حس می‌دید و قدرت و علم و شهوت در نفس - به سبب خیال - چیزی واحد و یگانه می‌گردند (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۸۵۸). حاصل آنکه، با بروز مرگ و زدوده شدن محدودیت و ظلمات عالم طبیعت و از بین رفتن پراکندگی که حاصل قوای احساسی است؛ دریافت حقایق منحصر در قوه متخیله شده، با اتحاد حواس با قوه خیال و اشتداد وجودی آن، ادراک لذت و آلم قوت و شدت می‌یابد. پس چیزی به ذهن در بهشت خطور نمی‌کند و نفس به آن تمایل نمی‌یابد مگر اینکه، فی الحال به اذن خداوند نفس آن را می‌یابد و با حسی قوی که از آن قوی‌تر نیست آن را درک می‌کند و به این حقیقت اشاره دارد روایت نبوی که «ان فی الجنة سوقاً یباع فیها الصور» و «سوق» عبارت است از لطف الهی که منبع قدرت بر اختراع صور و اشکال بر اساس خواست و نیل نفس، بواسطه حس است (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۸۵۹).

با مقدمه‌ای که ذکر شد به خوبی تمایز تبیین صدرالمتالهین در وجود استکمالات عملی با عاملیت خود نفس ناطقه و به صورت جسمانی، با دیدگاه متکلمان در رد این استکمالات مشخص می‌شود. از منظر صدرایی صور و اشکال ادراکی در بهشت جسمانی، از آنچه نفس می‌طلبد و لذت می‌برد؛ قائم به «نفس خیالی» بوده، و ماده و مظهری جز «نفس» برای «نفس» نیست، سپس ملاصدرا به منشأ علم به اشکال مثالی پرداخته، کمال حقیقی نفس در برزخ را در این نکته متذکر می‌شود که نفس ناطقه، «فاعل و علت ایجاد کننده قریب این صور برزخی» است به عبارت دیگر بیان می‌دارد که هر آنچه از درختان و رُودها و ابنیه و غرفات در عالم برزخ ایجاد می‌شود، دارای حیات ذاتی، و حیات همگی از حیات واحدی که همان «حیات نفس ناطقه» است؛ سرچشمه می‌گیرد، نفسی که «ادراک گر» و «ایجادگر» همه حقایق عالم برزخ است (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۸۶۱).

با این بیان و تفسیری که از آیه شریفه مذکور انجام شد؛ در حقیقت، انسان در عالم برزخ هر آنچه که می‌یابد و می‌بیند از «ذات نفس ناطقه» نشأت گرفته و کیفر و پاداش، چیزی جز

«ظهورات نفس ناطقه خود بهشتیان و دوزخیان بر خود» نیست؛ لذا کمال نفس ناطقه؛ به لحاظ عملی، در سیر باطنی است که ره آورد آن، ظهور «خود» برای «خود» است.

حقیقت انسان و مراتب حاکم بر آن

بسیاری از متکلمان در بیان حقیقت انسان «روح» را جسم لطیف به عنوان «روح بخاری» تلقی کرده‌اند که در بدن ساری و جاری است و نه موجودی مجرد و روحانی، به همین لحاظ، «حقیقت هر شیء را در ماده آن» منحصر کرده‌اند و معتقدند که انسان در معاد با همین بدن دنیوی و روح بخاری ملازم با آن حشر و نشر می‌شود. گروه دیگری نیز از پا را فراتر نهاده و قایل به این قول شده‌اند که حقیقت انسان را همان اجزای اصلی - که از اول تا آخر عمر در بدن باقی است - تشکیل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۲۷۱). اجزای اصلی پس از مرگ باقی خواهد ماند و در معاد اجزای دیگری که زاید هستند به آن ضمیمه می‌شوند. آنچه در معاد جسمانی معتبر است اعاده اجزای زاید به اجزای اصلی هر بدن خواهد بود (سبحانی، ۱۳۷۲: ۳۷۸).

با این ملاحظه، از نظر متکلمان، به طور کلی «مُحال بودن اعاده چیزی که از بین رفته بعینه» طرح شده توسط جمهور فلاسفه، تبدیل به «جواز و امکان شده»، و حقیقت انسان همان بدن جسمانی است که در دنیا و برزخ پابرجاست هر چند که در برزخ عمل و تکلیفی برای استکمال عملی نیست. حال این پرسش مطرح می‌شود که فاعلیت حقیقی بر این اساس در برزخ برعهده کیست؟ و نوع پاداش و کیفر چگونه است؟ از دیدگاه اکثر قدمای متکلمان فاعلیت برعهده ذات باری تعالی است و نوع مجازات اعتباری و قراردادی است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۱۱۷). بنا بر این دیدگاه، خداوند خالق بهشت و دوزخ است و انسان بر اساس اعتقاد و تکالیف شرعی و قراردادی که خداوند با بندگان در مورد جزای کردار نیک و بد، اعتبار کرده، به پاداش و کیفر الهی نایل می‌گردد. هر آنچه از پاداش و کیفر در آیات کریمه قرآن کریم از قبیل کاخ‌ها و نارها، نهرها و زقوم‌ها و... یاد شده حاکی از فاعلیت خود خداوند و فعل اوست. پس پاداش و کیفر چیزی غیر از وصول به این حقایق، به تناسب اعمال صالحه و قبیحه که از طرف شارع مقدس وضع و اعتبار شده، نیست.

در حکمت متعالیه صدرایی تبیینی برخلاف نظر متکلمان ایراد شده و «حقیقت هر شیء را در صورت آن» دانسته شده به همین جهت، شناخت حقیقت انسان متوقف بر شناخت مراتب اعلی و اسفل «نفس ناطقه» یعنی صورت حقیقی انسان است که در مرحله اعلی و لطافت تعبیر به «روح» و در مرتبه اسفل و مکدر تعبیر به «بدن و مواد جسمانی» می شود و «بدن» به منزله مرحله نازلۀ نفس ناطقه است و «روح و بدن» مراتب گوناگون «یک حقیقت واحده» هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۴؛ ۱۳۶۶: ۴۳ - ۳۹). در بیان مراتب «خود بدن» ملاصدرا به تبیین حواس ظاهری بدن از لطافت و کدورات در نشئه طبیعت و کثرات می پردازد.

به نظر صدرایی، حواس پنج گانه ظاهری - لامسه، چشایی، بویایی، بینایی، شنوایی - دارای مراتب متفاوت از لطافت و نوریت و ظلمت و تاریکی لحاظ می شوند. در پایین ترین رتبه حیوانی و کدورت حس، لامسه قرار گرفته و بالاترین رتبه لطافت به «حس بینایی» تعلق دارد که این حس بدون مماس شدن با چیزی یا دخالت شیء دیگر با وزن کم، در اثر لطافت ابزاری که از آن برخوردارند، دارای علم و ادراک، با شدت زیادی نسبت به اشیای همراه است و این نشان دهنده «قوت قوه بینایی» و «افق تجردی و استقلال وجودی» این حس است (قطب الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۴۳۵).

در خصوص فاعلیت ظهور کمالات و درکات در برزخ، اشکال عمده متوجه متکلمان از آن جهت است که قایل شده اند اعمال در دنیا از نوع اعراض و فناپذیر است لذا به دنبال بهشت و دوزخ آفرین «خارج از ذات نفس ناطقه» رفته اند غافل از آنکه اعمال و کردار انسانی در اثر تکرار و مداومت تبدیل به جوهر و ملکات نفسانی راسخی شده که ظهور این ملکات در برزخ، با فاعلیت «خود نفس ناطقه» نوع استکمالات عملی و علمی را رقم می زند. به همین دلیل صدرالمتهین جزاء را «فعل نفس ناطقه» دانسته و همین ملکات در روز جزاء، به صورت کيفر و پاداش تجسم و تمثل می یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۲۹).

تبیین اصول صدرایی در رد نظریه متکلمان

صدرالمتهین شیرازی در تبیین کیفیت تکامل جسمانی و روحانی در عالم برزخ در مشهد چهارم کتاب الشواهد الربوبیه با عنوان «فی اثبات الحشر الجسمانی و ما وعده الشارع...» و در ضمن

اشراق ششم از این فصل با طرح پرسشی با این مضمون که در عالم آخرت (اعمّ از برزخ و قیامت) که فاقد ماده است حوادث چگونه ایجاد می‌شود، به سراغ این بحث رفته است. وی با الهام‌گیری از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نفس ناطقه، چهار اصل اساسی را برای حل این مسئله و رد نظریات متکلمان که عالم برزخ را عالم فاقد استکمالات عملی شمرده‌اند و تکامل را منحصر در تکامل علمی و روحانی می‌دانند بیان می‌دارد که در ادامه به تشریح و بررسی هر یک می‌پردازیم:

اصل اول (فاعلیت نفس ناطقه و کفایت ذاتی آن)

حکما بر این نظرند که در عالم محسوسات، نفس ناطقه بر دو قسم است. قسم اول «نفس مستکفیه» نامگذاری شده است از آن جهت که برای استکمال به علت معده (زمینه ساز) خارجی نیازی ندارد همانند نفوس فلکیه و قسم دوم «نفوس غیر مستکفیه» از آن تعبیر می‌شود که جهت استکمال محتاج به زمینه‌های خارجی و معلم بشری و افعال دیگر است تا بتواند ترقی و کمالات لازم را کسب نماید (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۹۵). دلیل احتیاج به علل معده و فاعل مستقیم و بدون واسطه در این نفوس به ضعف وجودی عالم دنیوی به لحاظ عدم ثبات و پایداری هر جزء به صورت ذاتی برمی‌گردد. در مقابل عالم آخرت دارای قوت و استقلال وجودی و ذاتاً بی‌نیاز از هر زمان و مواد منفصله متصرم است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۰۱).

صدرالمتهلین برای تبیین نخستین اصل تکامل عملی و جسمانی در برزخ و رد نظریه متکلمان که عالم برزخ را فاقد استکمالات عملی دانسته‌اند، با بیان وجه تمایز عالم دنیوی با عالم آخرت، بدین نحو تقریر می‌کند که عالم طبیعت عالم حرکات و اتفاقات دنیوی است، صور و اشکال علاوه بر ماده، نیازمند «فاعل غیر» و مباحثی هستند که به تدریج به تربیت و تکامل این صور پردازند و مثال روشنی در این زمینه متذکر می‌شوند که اگر رنگ سیاهی از محلی زایل شد نیاز به علت متباین از ذاتش به عنوان فاعل مباشر (مثلاً انسانی) نیاز دارد تا دوباره سیاهی در محل اولش ایجاد شود. از این جهت وی تمامی پدیده‌ها و حوادث عالم دنیوی را از این سنخ و محتاج به فاعل مباشر و ماده برمی‌شمارد، لیکن در مورد تکامل صور اخروی، بر خلاف شرایط حاکم بر عالم طبیعت که متکی بر تأثیرات «فاعل مباشر و انفعال» است تکامل را حاصل تجرد نفس ناطقه

به عنوان امری می‌داند که «نفسانی» بوده و دارای کفایت ذاتی است یعنی ذاتی که «خودش برای خودش» کافی است و به امر دیگری نیاز ندارد.

با این تقریر؛ نفس ناطقه، از نیازمندی به فاعل مباشر و اثر پذیر به «فاعل ایجاد کننده و اثر گذار» ارتقا یافته در صورتی که حقیقتی از نفس زایل شود؛ بدون کمک گرفتن از علتی دیگر، خودش متذکر و ایجاد کننده صور و حقایق می‌شود. لذا با تبیین چنین تجرد و استکفای ذاتی، خود نفس ناطقه ماده اخروی برای ظهور صور و حقایق نشئه آخرت قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۶). بنابراین با این تفاسیر میرهن می‌شود که سیر استکمالی در عالم دنیوی از لذات و آلام از مقوله «انفعال و اثر پذیری از غیر» بوده و در عالم آخرت از مقوله «فعل و اثر گذاری بدون اتکا به غیر» است.

صدرالمآلهین به این حقیقت در نفس اسفار اشاره کرده بیان می‌دارد که لذات و آلام اخروی همانند لذات و آلام دنیوی نیست که با دفع رنج‌ها و دردها، لذایذ حاصل می‌شود بلکه لذایذ اخروی ناشی از ابتهاجات و شادکامی است که به سبب ذات نفس و لوازم و افعال «خود نفس ناطقه»، برای نفس ناطقه به وقوع می‌پیوندد (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۹۶۸).

اصل دوم (جایگاه نفس در دارا بودن بر لطیف ترین جوهریت و شدیدترین روحانیت)

مبتکر حکمت متعالیه در ضمن اشراق سوم در بخشی جداگانه با عنوان «حکمه عرشیه» دومین اصل تکامل برزخی را در پاسخ به نظریه متکلمان مبنی بر أعراض و فناپذیر بودن اعمال دنیوی، با مثالی از عالم طبیعت، چنین تقریر می‌کند که از آن جهت که جوهر «آب» لطیف تر از جوهر «خاک» است «آب» این قابلیت را دارد که غذاها و رنگ‌ها و اشکال را سریع تر از خاک قبول می‌کند. از اینها لطیف تر جوهری بنام «هوا» است که اصوات و اشکال و روایح را سریع تر از آب و خاک می‌پذیرد.

از موارد یاد شده بالاتر به لحاظ لطافت و قبول صور، «ارواح حیوانیه و انوار حسیه» هستند که صور محسوسه را به یکباره و بدون آنکه فاصله زمانی ایجاد شود قبول می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۶). ملاهادی سبزواری در حاشیه خود بر کتاب الشواهد الربوبیه مراد از ارواح حیوانیه را همان «روح بخاری» که لطیف ترین شیء عالم طبیعت به شمار می‌رود تلقی کرده و

«انوار حسیه» را تشبیهی برای «روح بخاری» از جهت صفاء و لطافت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۷۸۳). با این تقریرات آشکار می‌شود که جوهر در عالم ادنی از خاک گرفته تا روح بخاری هر چه قدر لطیف‌تر می‌شوند قابلیت و استعداد پذیرش صور و حقایق در آنها فزونی می‌گیرد. از همین جا حساب عالم اعلی و نفس ناطقه به خوبی روشن می‌شود که در عالم برزخ که نفوس خالی از تعلقات و کدورات عالم طبیعت هستند و به اوج صفاء و لطافت و روحانیت رسیده‌اند چگونه اعمال و نیت انسان در دنیا که محفوظ به نفس ناطقه شده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶: ۳۷۳) در روزی که از آن تعبیر به «یوم تبلی السرائر» شده است ظهور و بروز می‌یابد و همین امر احوالات و کمالات و چرایی گفتگوهای بهشتیان و دوزخیان را نمایان می‌سازد. لذا ملاصدرا با این تبیین به اصل کلی دومی در تکامل برزخی در جوهر بودن علم و اعمال انسانی در نفس ناطقه و انسان ساز بودن آن برخلاف بسیاری از متکلمان که «عمل را امری عارضی و زوال پذیر» توصیف کرده‌اند پرداخته و تصریح می‌نماید که هر هیولا و ماده‌ای، به هر میزان که متصف به «لطافت وجودی به لحاظ جوهر» باشد و «تجرد آن از ماده شدیدتر» گردد و روحانیت آن تقویت شود به همان میزان دارای «شرافت حقیقت» و «تسریع در پذیرش حقایق» گشته و از فاعل خود به راحتی اثر پذیری خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۶).

با این اصل درجات کمالی و درکات هبوطی نفس ناطقه در عالم آخرت نیز بدین نحو عیان می‌گردد که «نفوس اشرف» لطیف‌ترین و متعادل‌ترین جوهر و دورترین جوهر از تضاد عالم کون و فساد هستند و «نفوس اخس و پست» مکدرترین و نامتعادل‌ترین جوهر به شمار می‌روند (دغیم، ۲۰۰۴: ۲۱۱).

اصل سوم (کمالات و سلطنت قوه خیال در عالم برزخ)

همان‌طور که بیان شد بسیاری از متکلمان در بیان حقیقت انسان معتقدند که انسان با همین بدن جسمانی محشور در برزخ و قیامت است و منعم و معذبی خارج از «خود نفس ناطقه انسان» یعنی «باری تعالی» به پاداش و کیفر انسان به صورت اعتباری و قراردادی مبادرت می‌کند. صدرالمتهالین شیرازی ضمن آنکه تبیین می‌دارد نفس ناطقه، با بدن «حقیقت واحدی» را تشکیل می‌دهند و به مرتبه اعلای این حقیقت که دارای لطافت است «روح» و به مرتبه ادنی این حقیقت که دارای ظلمت و کدورات است «بدن و جسم» اطلاق می‌شود در تقابل با آرای متکلمان، جزاء

در عالم برزخ و قیامت را حاصل « فعل خود نفس ناطقه» می‌داند و بالاخص در برزخ که عالمی دارای تجرد ناقص بوده و محل ظهورسلطنت قوه خیال است، این فاعلیت در استکمالات علمی و عملی در این ساحت وجودی یعنی قوه خیال از ساحت‌های سه گانه (حس و خیال و عقل) نفس ناطقه، ظهور می‌یابد. بنابراین، صدرا به دنبال این قوه رفته و کمالات این قوه را در ترقی و تکامل جسمانی و روحانی انسان بررسی می‌کند و مقدمتاً یادآور می‌شود که انسان این توانایی را در «قوه متخیله» دارد آنچه را که از ممکنات نمی‌تواند در قوه حس ظاهر سازد در قوه خیال حاضر نماید.

همچنین مبدع حکمت متعالیه تصورات و استحضار علوم را در قوه خیال بر خلاف حواس ظاهری که از مواد جسمانی و خارج از نفس ناطقه محقق می‌گردد از «خود نفس ناطقه» و «عالم غیب» که گسترده تر و فراخ تر از عالم شهادت است بر می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۷). افزون بر اینکه باین بیان از قدرت و قابلیت حاکم بر قوه خیال به لحاظ معرفت شناختی و لطافتی که از اتصال به عالم غیب حایز می‌شود پرده برداری کرده در ضمن، اصلی ترین مانع برای رشد و تعالی این قوه به لحاظ علمی و روحانی و مشاهده صور موجودات عالم باطن از جمله «ملائکة الله» را اشتغال این قوه و نفس ناطقه را به حدودات و قیودات عالم طبیعت، با بکارگیری حواس ظاهری و قوای محرکه (از شهوت و غضب) می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۷).

بر این اساس و با طلوع مرگ و رفع مشغولیت حواس ظاهری و به تبع آن ظهور سلطنتی که بر قوه خیال در عالم برزخ ایجاد می‌شود، هر آنچه انسان در روز قیامت می‌بیند به سبب «قوه خیال» است و این قوه در دار آخرت «معتبر و باقی است» چرا که موطن آخرت، موطن صورت‌هاست (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۸۶۰) و از این مطلب والاتر این سخن است که هر نفسی از کدورت و پلیدی عالم حس (عالم طبیعت) پاک شد و از بدن گوشتی خالی گشت، به هر میزان این نفس ارتقا یابد وجودش لطیف تر و رتبه اش اعلی تر می‌شود. لذا برای چنین نفسی به لحاظ استکمالات عملی و جسمانی، اقتداری برای آفرینش آنچه تخیل و توهم می‌کند فراهم می‌شود. پس با خطورات الهی قوه خیال، نوعی از ملائکه و حور و غیر از اینها آنگونه که در شریعت ذکر شده «توسط قوه خیال نفس ناطقه» ایجاد می‌شود (قطب الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۴۵۰).

اصل چهارم (لطافت و نورانیت نفس ناطقه)

چنانکه گفته شد بسیاری از متکلمان بر این دیدگاهند که اعمال انسان از سنخ اعراض اند و چون عَرَض، قائم به غیر است، در نتیجه این اعمال، پس از تحقق از بین می‌روند و چیزی برای اعاده و پاداش و کیفر باقی نمی‌ماند. با این ادله، امکان تمثل و تجسم اعمال انسانی نیز در برزخ منتفی خواهد شد و بحث اعتباری بودن مجازات اخروی پیش خواهد آمد. فلاسفه و به‌ویژه صدرالمتهلین مشی متفاوتی در این خصوص برگزیده‌اند و معتقدند که بین اعمال و نفس ناطقه «تأثیر و تأثر متقابل» وجود دارد. کردار نیک و بد انسان در اثر مداومت و تکرار به عنوان «جوهر» و نه عَرَض، موجب پیدایش ملکات نفسانی در نفس ناطقه شده و در نتیجه «لطافت و نورانیت» و یا «کدورت و ظلمات» را برای نفس ناطقه به ارمغان خواهند آورد و ثانیاً بین علم و ادراک هر شیء، با مراتب «نورانیت و ظلمت عالم جسمانی و روحانی اشیاء» رابطه مستقیم و تنگاتنگی وجود دارد.

توضیح این مطلب بدین تقریر است که هر موجودی که نورانیت در آن شدید باشد، به همان تناسب علم و ادراکات آن شیء نیز آشکارتر و کامل‌تر خواهد بود چنانکه رؤیت در قوه چشم و علم، به مبصرات چشمی، به دلیل بهره‌مندی از نورانیتی که هر یک حایز هستند، ادراکی کامل و روشن است. همچنین انکشاف و ادراک حقایق در عالم غیب هم برای اشیاء به «میزان نورانیت خود اشیاء» بستگی دارد. اگر ادراک کننده و ادراک شونده در نهایت نورانیت باشند ادراک آنان نیز در غایت روشنایی و کشف خواهد بود (رضانژاد، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۵۰۳).

با این مقدمه به تحلیل آخرین اصل مبتکرانه ملاصدرا می‌رویم. وی در قسمت پایانی اشراق ششم بخش «حکمه عرشیه» اصل دیگری را بر امکان تکامل برزخی به این شرح بیان می‌دارد که حقایق عالم برزخ، قوت و ظهور وجودی بیشتری نسبت به عالم محسوسات دارند که در مواد پلید و ظلمانی هستند، ولی از آنجای که نفس ناطقه مشغول به بکارگیری قوای ظاهری گشته، از این حقایق آشکار غفلت می‌کند. سپس در تبیین مراحل امکان تکاملی عملی و علمی، با توجه به مبانی خود در حرکت جوهری و برخلاف نظریه بسیاری از متکلمان در عَرَض بودن اعمال انسانی، برای کشف این حقایق نورانی و مجرده، متذکر می‌شود که اگر عقل «منفعل و بالقوه» انسان، عقل «بالفعل» گردد؛ می‌تواند افزون بر تصور ذوات عقلیه مجرده (فرشتگان)، هر وقت اراده

کند به استحضر آنان نیز مبادرت نماید، ولی مهم‌ترین مانع در ایصال به این حقایق و کمالات برزخی را، بدن و بکارگیری قوای حسی و پراکندگی روحی که از این راه حاصل می‌شود، تلقی می‌کند که امکان هرگونه مشاهده «عینی» بلکه «ذهنی ملائکه» را مرتفع می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۷).

با این تقریر این اصل روشن می‌شود که انکشاف و ادراک حقایق برزخی متوقف بر «لطف و نورانیت نفس ناطقه» است و نورایت نفوس نیز جز به اعمال و تکالیف شرعی و عدم اشتغال و فرو رفتن به کدورات بدن و حواس ظاهری حاصل نمی‌شود. سپس صدر المتالهین استثنایی بر این اصل وارد می‌سازد و این استثناء شامل انبیاء و اولیاء و صدیقین و به‌ویژه رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که جامع بین «ظاهر و باطن» و «غیب و شهود» هستند و چون این اشخاص مظهر اسم «لا یشغله شان عن شان» هستند؛ جایگاه و حق عالم محسوسات و عالم مجردات را به دلیل برخورداری از «قوت تعقل و وسعت وجودی» در عوالم مختلف، توأمان رعایت کرده و از هیچ شأنی و مشاهده‌ای، چه در عالم اسفل و چه در عالم علیا غافل نمی‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۹۷).

نتیجه

ابتکارات ملاصدرا که حاصل ابتنای حکمت متعالیه وی بر «علم النفس» است حقیقتاً راه حل بسیاری از مسائل پیچیده و دشوار مبدأ و معاد را بر مبنای «حرکت جوهری» و «تطورات نفس ناطقه» میسر ساخته است. در این میان، ارائه مبانی و اصولی عقلی صدرایی، توانسته توجیهی برای تکامل جسمانی و روحانی در عالم برزخ فراهم سازد و به صورت مستدل اعتقاد متکلمان مبنی بر وجود صرف تکامل علمی و روحانی در عالم برزخ را به چالش بکشانند. صدر المتالهین براساس حرکت اشتداد وجودی و نظریه خود به نام «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، مسافر حقیقی این سیر استکمالی را «نفس ناطقه» تلقی کرده و کمال حقیقی آن را «ظهور خود مسافر با اندوخته‌هایش بر خود» می‌داند. به تعبیر دیگر این مسافر به نام «روح و بدن» دارای حقیقت واحده، به لحاظ «قوس صعود و نزول» و «لطف و کدورت» بوده و شؤونات مختلف علم و ادراک را از حس تا خیال و عقل شامل می‌شود. اصولی که سبب می‌شود این مسافر الی الله به تنهایی به

کمالات و تطورات ذاتی و استکمالات عملی خود برسد؛ می‌توان در نقش نفس ناطقه، به عنوان «فاعل ایجاد کننده و دارای کفایت ذاتی»، «شمولیت بر لطیف ترین جوهریت و شدیدترین تجرد و روحانیت»، «کمالات و سلطنت قوه خیال در عالم برزخ»، «لطف و نورانیت نفس ناطقه» در اثر انجام اعمال عبادی و تکالیف الهی و خالی شدن از غبار عالم ماده و کثرات شمرد. حال با این اصول و اوصاف، این مسافر و مهاجر الی الله، سیر بی نهایت و ابدی را در عالم برزخ با همین سرمایه وجودی آغاز می‌نماید و از خلود جاودانه‌ای هم براساس آموزه‌های دینی برخوردار است که با تبیین درست تکامل علمی و عملی در برزخ و تطورات نفس ناطقه، راه بر فهم و درک حقیقی «خلود و ابدیت انسان» و «احوالاتی که بهشتیان و دوزخیان در برزخ و قیامت» دارند نیز باز می‌شود و از پیچیدگی‌های اشکالات وارده بر «معاد جسمانی» که سده‌های متمادی اذهان محققان به‌ویژه متکلمان و برخی از فلاسفه را به خود مشغول ساخته به طور کلی کاسته می‌شود که این ره آورد، جای بسی تأمل و درنگ است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی کمک مالی دریافت نشده است.

منابع

القرآن الکریم

نهج البلاغه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۲۱ق). *التعلیقات*. قم: مرکز نشر مکتب الاسلامی فی حوزه العلمیه. احسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۰ق). *عوالی الالکی*، قم: دار سید الشهداء. آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۰). *شرح مقدمه قیصری*، قم: بوستان کتاب. ابن فارس، ابوالحسین. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *معاد در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). *الصحاح تاج اللغه*. تحقیق: احمد بن الغفور عطاری. بیروت: دار العلم للملایین.

- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۵۸ق). وسائل الشیعه. تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). هزار و یک نکته. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). شرح العیون فی شرح العیون. قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
حلی، یوسف بن مطهر. (بی تا). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: جامعه مدرسین.
حمصی رازی، سدید الدین. (۱۴۱۲ق). المنقذ من التقليد. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
دغیم، سمیح. (۲۰۰۴). موسوعه مصطلحات صدر الدین شیرازی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
رضا نژاد، غلام حسین. (۱۳۸۷). المشاهد الالوهیه. قم: آیت اشراق.
زنوزی، علی بن عبدالله. (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس تهرانی، تهران: اطلاعات.
سبحانی، جعفر. (۱۳۷۲). محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
صدرالدین شیرازی. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ج ۱ و ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. مصحح محمد خواجوی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
ملاصدرا، محمد. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
صدرالدین شیرازی. (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. با حواشی ملاهادی سبزواری و مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
صدرالدین شیرازی. (۱۳۹۰). مبدأ و معاد. ترجمه و شرح جواد شانظری، قم: انتشارات دانشگاه قم.
طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). المیزان. قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین.
طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۴). آغاز و انجام. تهران: اداره فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- طوسی، نصیر الدین. (۱۳۶۶). آغاز و انجام. محقق: حسن حسن زاده آملی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی
- طوسی، محمد بن حسن بن علی. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد. دار الأضواء: بیروت.
- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۳۲۵). الامالی. تحقیق: سید محمد بدر الدین نعسانی حلبی، قم: منشورات مرعشی.
- قاضی عبد الجبار. (۱۹۲۶). المغنی فی ابواب التوحید و العدل. تحقیق: جورج قنواتی و دیگران، قاهره: الدار المصریه.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۸۵). علم الیقین فی أصول الدین. قم: بیدار.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۵). اصول المعارف. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود. (۱۳۹۲). حکمة الاشراف (تعليقه ملا صدرا). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۷۵). «کاوشی در تجسم اعمال»، مجله کیهان اندیشه. تهران: مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۸). بحار الانوار. تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

