

بررسی مسأله بقای نفس و معاد نزد سه فیلسوف مسلمان ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا [۱]

وحیده عامری

پژوهشگر

چکیده

آنچه نفس، این موجود بی‌همتای الهی را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد، صفت بقا و جاودانگی آن است. مقاله حاضر سعی دارد مسأله بقای نفس را از دیدگاه فلاسفه بزرگی مانند ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا مورد بررسی قرار دهد. همچنین به دلیل رابطه تنگاتنگ میان بقای نفس و مسأله معاد، بحث از معاد نیز به دنبال آن خواهد آمد. در آغاز پس از تگاهی گذرا به معنای بقا و مراد فلاسفه از آن، به بیان ادله هر کدام از فلاسفه در باب آن خواهیم پرداخت که حاصل آن اثبات صفت جاودانگی برای نفس خواهد بود. سپس به معنای معاد و تفاوت آن با بقا پرداخته و دیدگاه هر کدام از فلاسفه مذکور در باب کیفیت و چگونگی معاد، مورد بحث قرار خواهد گرفت. نتیجه بدست آمده این است که ابن سینا معاد روحانی را با دلایل عقلی اثبات نموده و معاد جسمانی را به شرع ارجاع داده است. شیخ اشراق سعی نموده تا با تکیه بر اصول اشراقی معاد جسمانی را اثبات نماید اما او نیز از اثبات عینیت جسم دنیوی و اخروی بر نیامده است. صدر المتألهین با بنیان نهادن یازده اصل مستحکم، به تبیین و اثبات معاد جسمانی همت گمارده است.

واژگان کلیدی

نفس ناطقه، بقا، فساد، معاد روحانی، معاد جسمانی، ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا
روح آدمی یا به تعبیر فلاسفه، نفس ناطقه انسانی از مخلوقات شگفت خداوند است که از صفات و ویژگی‌های خاصی برخوردار می‌باشد. از جمله این صفات، ویژگی «تجرد» است [۲]. اما اصل تجرد نفس لوازم بسیاری در پی دارد که مهم‌ترین آنها بقا و جاودانگی است. اثبات بقا در واقع اساس و زیر بنای اثبات معاد و زندگی ابدی را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، برای اثبات معاد باید ابتدا تجرد و سپس بقای نفس را اثبات نماییم.

بر این اساس، در این مقاله برآنیم تا دلایل و آراء سه فیلسوف بزرگ مسلمان (ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا) که مؤسس سه مشرب فلسفی بزرگ مشاء، اشراق و حکمت متعالیه هستند را نقل و نقد نماییم. پس از اثبات بقای نفس به بحث پیرامون معاد و دیدگاه این متفکران مسلمان پرداخته و در مورد چگونگی آن بحث خواهیم نمود.

مراد از بقا نزد فلاسفه اسلامی

قبل از پرداختن به دلایل فلاسفه مبنی بر بقای نفس، باید بدانیم بقا نزد فلاسفه به چه معناست؟ به عبارت دیگر،

مراد ایشان از بقا، آن هنگام که در صدد اثبات این صفت برای نفس آدمی اند، چیست؟

اولین معنایی که از واژه بقا به ذهن آدمی تبادر می کند، معدوم نشدن و فانی نگردیدن است. به عبارت ساده تر، فنا

ضد کلمه بقا و باقی متضاد فانی به شمار می آید. با این حساب «نفس، باقی و جاودانه است» یعنی نفس فنا نمی پذیرد

و معدوم نمی گردد. اما آیا فلاسفه در صدد اثبات فناپذیری نفس می باشند؟

اندک تأملی در معنای کلمه فنا ما را به پاسخ این سؤال رهنمون می سازد. فنا به معنای معدوم شدن یا ازاله وجود

است. به عبارت دقیق تر، فلان امر فانی شد یعنی عدم بر وجودش چیره شد. روشن است که غلبه عدم بر وجود، امری

محال است، لذا نه در مورد مادیات و نه مجردات رخ نمی دهد. ما در اطراف خود مشاهده می کنیم که فلان چیز از

بین رفته و جای خود را به امر دیگری می دهد. مثلاً آب به بخار تبدیل می شود یا هسته خرما تبدیل به درخت

می گردد یا اینکه مواد به اجزاء تشکیل دهنده خود منحل می شوند مثلاً اجساد حیوانات با گذشت زمان تجزیه

می گردد. در همه این موارد، فنا رخ نداده و وجودی معدوم نگردیده، بلکه صورتی از بین رفته و صورت جدیدی

جای آن را گرفته است نه آنکه وجود جوهری یک امر معدوم شده باشد. فلاسفه از این امر (ازاله یک صورت) به

فساد تعبیر کرده و در تعریف آن گفته اند «فساد عبارت است از زایل شدن صورت از ماده، بعد از حصول آن در

ماده» (جرجانی، ۱۴۰۷هـ ص ۲۱۴) یا در تعریف دیگری آورده اند «فساد انحلال یا چیزی شبیه انحلال است، همچنین

به انحلال صورت جوهری از ماده، فساد می گویند» (آل یاسین، ۱۴۰۵هـ ص ۴۰۷).

لذا، تنها اموری فاسد می شوند که قابلیت انحلال یا قوه فساد داشته باشند و اگر موجودی این قابلیت را نداشته

باشد، باقی و جاودانه خواهد بود. فلاسفه نیز در براهین خود بر آنند که اثبات نمایند نفس ناطقه، قوه فساد ندارد یعنی

چنین نیست که صورت نفسیه از آن زائل شود و صورت جدیدی جای آن را بگیرد، بلکه بشخصها موجود است. همچنین نفس، منحل به اجزاء نمی‌شود چرا که اصلاً جزء ندارد و بسیط است. بهترین شاهد این مدعا آن است که ایشان از تمام براهین دال بر بقای نفس، فسادناپذیری آن را نتیجه گرفته‌اند. همچنین در عناوینی که برای این فصول در نظر گرفته‌اند، به این مطلب تصریح نموده‌اند که: «ان النفس لا تفسد بفساد البدن» (ابن سینا، ۱۳۹۵ هـ ص ۲۰۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۸، ص ۳۸۰) و از «جاودانگی نفس» به فسادناپذیری تعبیر کرده‌اند.

رابطه تجرد و بقا

از این بحث می‌توان نتیجه گرفت هر امر مجردی بسیط است و انحلال و افتراق در ذات آن راه ندارد و تنها امور مادی هستند که در معرض تجزیه و ترکیب قرار می‌گیرند. همچنین هر امر باقی، مجرد است زیرا تنها در صورتی یک موجود می‌تواند باقی و جاودانه باشد و انحلال نیابد که فاقد قوه فساد باشد و منحل به اجزاء نشود، یعنی مجرد باشد. پس در واقع، تجرد و بقا (به معنای فسادناپذیری) ملازم یکدیگرند. چرا که هر امر مجردی، باقی و هر امر باقی، مجرد از جسم و عوارض جسمانی است، لذا از تجرد یک موجود به جاودانه بودن آن و از بقای یک امر به تجرد آن می‌توان پی برد. شاید این سؤال به ذهن آید که بدین ترتیب، با اثبات تجرد نفس نیازی به ارائه دلایل مبنی بر بقای آن نیست. چرا که تجرد و بقا ملازم یکدیگرند و با اثبات یکی، دیگری نیز اثبات می‌شود. در پاسخ باید گفت فلاسفه در دلایلی که بر بقای نفس آورده‌اند در واقع به تبیین تلازم میان تجرد و بقا پرداخته‌اند. روشن است که با تبیین این ملازمه، بقای نفس اثبات می‌شود. به طور مثال، ابن سینا در یکی از براهین خود می‌گوید «نفس انسانی اگر صورت مفارق و غیرمادی باشد، پس جاودان و فسادناپذیر است» و از آن جا که نزد وی نفس انسان مجرد است بقای آن ضروری می‌باشد (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۰۹).

دلایل فلاسفه بر بقا و جاودانگی نفس

حکمای الهی نوعاً قائل به تجرد و بقای روح هستند، اما عده‌ای آن را حادث و گروهی آن را قدیم می‌دانند. آنها که قائل به حدوث نفس‌اند، برای اثبات جاودانگی آن دو مطلب را مورد بحث قرار می‌دهند اول آنکه فساد بدن باعث فساد نفس نمی‌شود. دوم آنکه نفس اصلاً فسادپذیر نیست. اما آنها که معتقد به قدم نفس‌اند، صرفاً به اثبات

فسادناپذیر بودن آن می‌پردازند، چرا که در نظر ایشان نفس قبل از تعلق به بدن، موجود بوده و لذا فساد بدن تأثیری در فساد نفس نخواهد داشت.

دیدگاه ابن سینا

شیخ الرئیس، ابن سینا از آن جا که قائل به حدوث نفس است باید دو مطلب را ثابت نماید:

۱- عدم تأثیر فساد بدن در فساد نفس.

۲- فسادناپذیری نفس به طور کلی (هیچ عاملی نمی‌تواند باعث فساد نفس شود).

برهان وی بر عدم تأثیر فساد بدن در فساد نفس چنین است اگر نفس با زوال بدن از بین برود، حتماً باید نفس و بدن با هم رابطه‌ای داشته باشند. وی سپس از بطلان تالی، بطلان مقدم را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید «میان نفس و بدن یا رابطه و پیوندی برقرار است یا نه. اگر پیوندی نباشد، مرگ یکی از آن دو باعث مرگ دیگری نمی‌شود. در صورت اول (اگر پیوندی باشد) این رابطه و پیوند یا به حسب ماهیت آن دو است یا رابطه آنها در وجود است. اگر رابطه نفس و بدن ماهوی باشد، در آن صورت ماهیت نفس تعقل نمی‌شود مگر به واسطه تعقل بدن و بالعکس. پس لازم می‌آید نفس و بدن متضایفان باشند، زیرا رابطه ماهوی تنها در متضایفان، قابل تصور است و این به معنای داخل شدن نفس و بدن تحت مقوله اضافه است، حال آنکه هر دو جوهرند. اگر پیوند این دو وجودی باشد، از آن جا که رابطه وجودی تنها در مدار علیت فرض صحیح دارد، باید بگوییم یا نفس علت بدن است یا بدن علت نفس است (ابن سینا، ۱۳۹۵ هـ، ص ۲۰۲). اما چرا نفس نمی‌تواند علت بدن باشد. وی در ادامه چنین استدلال می‌کند نفس نمی‌تواند علت بدن باشد زیرا نفس و بدن با هم حادث شده‌اند و نفس بر بدن تقدم زمانی ندارد. تقدم ذاتی هم ندارد به این دلیل که، اگر نفس علت بدن باشد و بدن معلول آن، آن گاه تنها علت عدم بدن، عدم نفس است. حال آنکه در بسیاری از اوقات نفس موجود است، اما بدن از بین می‌رود. پس نفس علت بدن نیست. اگر بدن علت نفس باشد باید ببینیم کدام یک از انواع چهارگانه علت می‌تواند باشد:

بدن علت فاعلی نفس نیست، زیرا جسم بماهو جسم، نمی‌تواند چیزی را به وجود آورد یا فاعل کاری باشد.

بدن علت مادی نفس نیست زیرا نفس مجرد بوده و منطبق در ماده نیست. پس نفس اساساً فاقد علت مادی است. این احتمال می‌رود که بدن، علت غایی یا صوری نفس باشد، ولی روشن است که اگر چنین رابطه‌ای بین این دو برقرار باشد، شایسته آن است که نفس را علت صوری آن بدانیم، زیرا نفس مجرد است و نسبت به بدن از شرافت وجودی برخوردار است. بنابراین بدن علت صوری یا غایی نفس نیست (ابن سینا، ۱۳۹۵ هـ، ص ۲۰۲).

وی در پایان چنین نتیجه می‌گیرد «روشن شد که بین نفس و بدن، هیچ رابطه ضروری ناشی از علت یکی برای دیگری برقرار نیست. از این رو عدم هیچ کدام، مستلزم عدم دیگری نخواهد بود و این همان مطلوب ماست که نفس در اثر فساد بدن نابود نمی‌گردد» (همو، ص ۲۰۵).

بوعلی در اشارات با بیان ساده‌تری به اثبات این مطلب می‌پردازد «ثابت شد که نفس ناطقه موضوع صور معقول و مجرد است، پس خود نفس هم مجرد است. همین طور رابطه نفس و بدن، رابطه وجودی نیست، بلکه بدن آلت و ابزار نفس است. بنابراین، مرگ بدن ضروری به این جوهر نمی‌رساند» (همو، ۱۴۰۳ هـ، ج ۲، ص ۲۶۴).

برهان بر فسادناپذیری نفس به طور کلی

نفس اگر فاسد شود باید قوه فساد داشته باشد. نفس قوه فساد ندارد، پس فاسد نمی‌شود. بیان تالی بدین شرح است، هر امر فسادپذیری که الان موجود است، فعلیت بقا دارد. روشن است که قوه فساد و فعلیت بقا دو امر مغایر هم‌اند. پس یا در اشیا مرکب یافت می‌شوند یا در امور بسیطی که حال در مرکبند. زیرا چیزی که هم قوه فساد دارد و هم فعلیت بقا، باید دو جهت داشته باشد؛ یعنی مرکب باشد. نفس از آن جا که بسیط است یا قوه فساد دارد یا فعلیت بقا. امری که فقط قوه فساد داشته باشد، اصلاً موجود نمی‌شود. پس نفس قوه فساد ندارد و هرگز فاسد نمی‌شود» (همو، ۱۳۹۵ هـ، ص ۲۰۵).

دلایل شیخ اشراق

شیخ اشراق دلایل متعددی مبنی بر بقای نفس در کتب مختلف آورده، که تمامی آنها قابل تبدیل به سه برهان

است:

۱- برهان اول آنکه «رابطه نفس و بدن، رابطه شوقی است که داخل در مقوله اضافه است. و اضافه ضعیف‌ترین اعراض است. حال اگر بطلان بدن باعث بطلان نفس شود، لازمه‌اش آن است که ضعیف‌ترین اعراض، مقوم وجود جوهر باشد و این محال است. پس نفس با بطلان تن، فانی نمی‌شود» (سهروردی، ۱۳۴۸ الف، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۳۸۰ ج، ص ۴۹۶).

۲- برهان دوم آنکه «بطلان نفس یا باید به ذات خود باشد و یا به واسطه حصول چیزی که عدمش دخالتی در بقای نفس دارد و یا به جهت بطلان امری که وجودش در وجود نفس دخیل است. هر سه صورت ناممکن است، چرا که شیء نمی‌تواند مقتضی عدم خود باشد، زیرا در آن صورت اصلاً پدید نمی‌آید. و نفس نه ضدی دارد و نه مانعی که مزاحم آن باشد. چه اینکه نفس، مجرد از محل و مکان است و شرطی هم برای تحقق خود ندارد، نه از جواهر و نه از اعراض. پس نفس باقی است» (همو، ۱۳۸۰ الف، ص ۷۹). سهروردی همین برهان را با بیان اشراقی در «حکمه الاشراق» نیز آورده است (همو، ۱۳۸۰ ب، ص ۲۲۲).

۳- برهان دیگر بر بقای نفس آنکه «نفس بالفعل موجود است و هر چیزی که نابود می‌شود و از بین می‌رود حتماً دارای قوه فنا است و چون نفس واحد است و «من حیث هی» بالفعل است و در شیء واحد بقا و فنا بالفعل وجود ندارد، پس نفس باقی است» (همو، ۱۳۸۰ الف، ص ۸۰).

ملاحظه شد که ابن سینا برای اثبات جاودانگی نفس در دو مقام بحث نموده است. عدم تأثیر فساد بدن در فساد نفس؛ فسادناپذیری نفس به طور کلی. اما شیخ اشراق این دو مقام را در آراء خویش از هم جدا ننموده، هر چند که به هر دو نیز اشاره نموده است. مثلاً برهان اول را می‌توان ناظر به اثبات مقام اول و دو برهان دیگر را ناظر به مقام دوم دانست.

دلایل صدرالمتألهین بر بقای نفس

ملاصدرا نیز از آن جا که قائل به حدوث نفس بوده، دو دسته برهان برای اثبات بقای آن آورده است.

الف - نفس با فساد بدن فاسد نمی‌شود

ملاصدرا پس از نقل دلایل حکما مبنی بر عدم تأثیر فساد بدن در فساد نفس (که در دلایل ابن سینا شرح آن گذشت) به موارد خطا و ضعف آن اشاره می‌کند. پیش از ذکر این موارد، ملاصدرا بار دیگر، دیدگاه خود را در باب رابطه نفس و بدن بیان می‌دارد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که «قول به اینکه رابطه نفس و بدن صرفاً اتفاقی است و هیچ ارتباط لزومی بین آنها برقرار نیست، سخنی باطل و اعتقادی سخیف است. حال آنکه خود ایشان (حکمای مشاء) نفس را به کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف نمودند و به وجود نوعی طبیعی که دارای جنس و فصل است، حکم داده‌اند. چنین ترکیبی، محال است از دو امری حاصل شده باشد که بین آنها هیچ رابطه علی وجود ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹هـ، ج ۱، ص ۳۸۱).

صدرالمتألهین سپس به بیان کیفیت این رابطه و تعلق به طور مبسوط می‌پردازد. حاصل بحث آن است که رابطه میان نفس و بدن رابطه‌ای لزومی و ضروری است. این رابطه نه همانند رابطه متضایفان است که ناشی از عروض مقوله بر طرفین است و نه نظیر رابطه دو معلول علت واحد که مستقیماً با هم ارتباطی ندارند. همچنین رابطه نفس و بدن، رابطه علت تامه با معلول خویش نیست، بلکه رابطه دو شیء متلازم با یکدیگر است که هر کدام از حیث خاصی به دیگری نیاز دارد و در وجود با هم متلازمند. بدن در تحقق خود نیازمند پیوند با نفس (البته نه نفسی مشخص بلکه مطلق نفس) است. بدین معنا که هر یک از افراد نفوس، به صورت علی البدل، برای تحقق بخشیدن به آن کفایت می‌کند. همچنین نفس، هر چند به لحاظ حقیقت و وجود عقلی خود نیاز به بدن ندارد، اما برای حدوث خود نیازمند بدن مستعدی است که در آن حدوث یابد و به آن تعلق پذیرد (همو، ص ۳۸۲). لازم به ذکر است از آن جا که ملاصدرا نفس را در ابتدای امر، مادی می‌داند نه مجرد، لذا اشکال چگونگی ارتباط امر مادی و مجرد پیش نمی‌آید.

پس از روشن شدن رابطه نفس و بدن، صدرالمتألهین به ذکر اشکالات بیان حکما می‌پردازد. در بخشی از استدلال حکما آمده بود که تقدم نفس بر بدن یا زمانی است یا ذاتی. ملاصدرا شق دوم را انتخاب نموده و تقدم نفس را بر بدن، ذاتی می‌داند. در این جا حکما خواهند گفت اگر چنین است پس باید فساد بدن ناشی از فساد نفس باشد. حال آنکه چنین نیست و بدن در اثر عوامل دیگری نابود می‌شود. صدرا در پاسخ به این مطلب می‌گوید «ما به چنین

ملازمه‌ای میان نفس و بدن معتقدیم یعنی بدن تا زمانی بدن است که با نفس در ارتباط باشد و پس از مفارقت نفس، بدن دیگر بدن نیست بلکه جسمی است که صورت نوعیه دیگری یافته است. هر چند ممکن است در ظاهر مشابه همان بدن قبلی باشد. بنابراین وجود بدن، مشروط به وجود نفس است و پس از انتقال نفس از نشئه طبیعت به نشئه دیگر، بدن بما هو بدن منعدم خواهد شد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۱، ص ۳۸۱).

توضیح بیشتر آنکه طبق نظر ملاصدرا نفس از بستر ماده بر می‌خیزد و پس از طی مسیر کمال به مرحله تجرد رسیده، از ماده و بدن رها می‌شود. محال است که با وجود نفس، بدن از بین برود. هر جا بدن از بین رفته ابتدا نفس از تدبیر آن منصرف شده است. و عکس این مطلب صحیح نیست.

ب - فساد نفس محال است

دومین مطلبی که ملاصدرا برای تبیین جاودانگی نفس به آن می‌پردازد، فسادناپذیری نفس به طور کلی است. زیرا اثبات این مدعا که نابودی بدن، سبب نابودی نفس نمی‌شود بدین معنا نیست که نفس به هیچ وجه قابل فساد و نابودی نیست، چرا که ممکن است سبب یا اسباب دیگری موجب نابودی نفس گردد. حکمای اسلامی دو برهان مبنی بر عدم فسادپذیری نفس ارائه کرده‌اند. صدرا پس از نقل این دو، به نقد و ارزیابی آنها پرداخته و سپس نظر نهایی خود را بیان می‌دارد. خلاصه برهان اول چنین است:

نفس ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی در وجود خویش به علت نیاز دارد. پس نفس دارای علت است و مادام که علت تامه شیء به تمامیت خود باقی است و تمام شروط دخیل در تمامیت آن علت فراهم است، معلول (نفس) نیز ضرورتاً باقی خواهد بود. بنابراین اگر نفس معدوم گردد، باید به علت معدوم شدن علتش یا چیزی از اجزاء علت تامه‌اش باشد. علل چهار قسم می‌باشند. زوال نفس به علت زوال علت فاعلی‌اش محال است زیرا علت فاعلی نفس، جوهر عقلی مفارق از ماده است که هیچ گاه نابود نمی‌شود و از آن جا که نفس مجرد است، نمی‌توان برای آن علت مادی در نظر گرفت و محال است که زوال نفس به دلیل عدم علت صوری باشد زیرا نفس، خود صورت است و اگر نفس علت صوری دیگری داشته باشد و فقدان آن علت نابودی نفس باشد، تسلسل پیش می‌آید. به همین دلیل محال است که عدم علت غایی سبب نابودی نفس شود. از آن جایی که زوال هر کدام از علل

چهارگانه محال است، نتیجه می‌شود که انعدام نفس به صورت مطلق امکان ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸۵-۳۸۶).

برهان دوم- اگر نفس را زوال‌پذیر بدانیم، زوال یا فساد به عنوان یک پدیده حادث مطرح است و هر حادثی مسبوق به استعداد است. پس باید در نفس، استعداد از بین رفتن باشد. این استعداد، نیازمند ماده حامل است. این ماده حامل استعداد، یا خود نفس است یا ماده دیگری غیر از نفس. خود نفس نمی‌تواند باشد، زیرا حامل امکان فساد یک شیء، باید پس از فساد آن شیء باقی باشد. حال آنکه نفس پس از انعدام، خود باقی نخواهد بود. پس باید ماده دیگری حامل این قوه باشد. حال اگر این ماده هم قابل زوال باشد، اشکال قبل می‌آید. ناچار باید به ماده‌ای برسیم که زوال‌پذیر نباشد. این امر از آن جا که جزئی از نفس است، نمی‌تواند امری مادی باشد. پس می‌باید امری مجرد و غیر قابل زوال باشد. و این امر همان نفس است، چرا که مراد ما از نفس چیزی جز جوهر مجردی که قابل صور باشد، نیست. پس نفس زوال نمی‌پذیرد و باقی و جاودانه است (همو، ص ۳۸۸).

صدرالمتألهین در مقام ارزیابی براهین ارایه شده توسط حکمای دیگر بر تجرد نفس اظهار می‌دارد «این دلایل اگر دلایل تامی باشند، بیش از این را ثابت نمی‌کنند که جوهر بسیط و مجردی که هیچ گونه تعلق به ماده ندارد و از احکام و خواص ماده مبرا است، از بین نمی‌رود و منعدم نمی‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸۸).

بنابراین، از این دلایل نمی‌توان امتناع فساد نفس را نتیجه گرفت. زیرا نفس، مجرد تام نیست. بلکه نحوه وجود نفس، وجود تعلق و مرتبط با ماده است. به عبارت دیگر از آن جا که حکما توجهی به ذاتی بودن و وجودی بودن تعلق نفس به بدن نداشته و آن را موجودی کاملاً مجرد می‌پنداشته‌اند، چنین دلایلی را در مورد نفس جاری می‌دانسته‌اند. اما با تصویری که صدرالمتألهین در مورد نفس ارائه می‌دهد، این دلایل با بحث نفس بیگانه خواهند بود.

ملاصدرا اعتراض دیگر خود را چنین مطرح می‌کند «این موجودی که حکما بقای آن را ثابت کرده‌اند، نباید با

حدوث بدن حادث شده باشد و اصلاً قابل حدوث نخواهد بود. زیرا طبق قاعده «کل کائنات فاسد و کل ما لا

فساد له لا کون له»، محال است موجودی مفارق از ماده باشد و در عین حال حادث نیز باشد مگر به واسطه

حرکت جوهری و اشتداد وجود؛ که در این صورت امر مادی، پس از طی مراحل تکاملی مجرد می‌شود، نه اینکه از ابتدا مجرد باشد» (همو، ص ۳۱۹).

اما باید از صدرالمآلهین پرسید که چه فرقی می‌کند یک موجود از ابتدا مجرد حادث شود یا پس از طی مراحل تکامل مجرد گردد؟ به عبارت دیگر هنوز اشکال سابق مبنی بر اینکه «امر مجردی که هیچ تعلقی به ماده ندارد، نمی‌تواند حادث شود» به قوت خود باقی است.

ملاصدرا در مقام پاسخ می‌گوید منظور از مجرد شدن نفس این نیست که وجود مجردی برای آن حادث می‌شود، تا آنکه اشکال شود حدوث مجرد، ممکن نیست. بلکه حقیقت این تحول و دگرگونی چیزی جز این نیست که ارتباط نفس با عالم ماده منقطع می‌گردد و مرتبه وجود تعلقی آن منعدم می‌شود و بار دیگر با عالم عقول که مبدأ اصلی نفس است، ارتباط پیدا می‌کند. بنابراین آنچه که حادث می‌شود، ارتباط نفس با عالم عقل است، نه آنکه موجود مجردی به وجود آید (همو).

طرح اشکال

مسئله بقای نفس مسأله‌ای بسیار پیچیده است، به طوری که خواجه نصیرالدین طوسی - که به جهت نبوغ و تبحرش در علوم عقلی او را عقل حادی عشر خوانده‌اند - برای یافتن پاسخ این مشکل، در زمان حیاتش به یکی از حکمای زمان خویش به نام شمس‌الدین خسرو شاهی نامه‌ای ارسال داشته و حل این مسئله را جویا می‌شود. صدرالمآلهین در «اسفار» پس از نقل این سؤال مهم، دو پاسخ به آن داده است و در واقع نظر نهایی خود را در باب چگونگی بقای نفس تشریح نموده است.

خلاصه اشکال خواجه این است آنچه مادی نبوده و دارای امکان استعدادی نیست، ممکن نیست مسبوق به عدم زمانی باشد و در صورت وجود، عدم چنین موجودی نیز امکان ندارد به دیگر سخن چنین موجودی نه حادث می‌گردد و نه فاسد، و اساساً کون و فساد آن محال است. نتیجه آنکه اگر زوال نفس محال است، باید حدوث آن هم محال باشد و همان طور که محال است نفس منقطع الاخر باشد، محال است منقطع الاول باشد. نفس مجرد و بسیط

است و چنین موجودی باید از هر دو طرف، دوام داشته باشد. پس چگونه نفس آدمی را حادث به حدوث بدن و مسبوق به عدم زمانی دانسته، ولی عدم آن را محال شمرده‌اند؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۹۰).

در واقع اساس اشکال خواجه این است که چگونه می‌توان بین حدوث نفس و بقای آن را جمع نمود، چرا که هر تبیینی برای حدوث ارائه شود، می‌تواند فنای نفس را نیز تبیین کند و هر دلیلی بر بقای نفس اقامه شود، مستلزم ازلی بودن و عدم حدوث آن خواهد بود.

صدرالمتألهین به این اشکال دو پاسخ می‌دهد؛ پاسخ اول متناسب با مبانی مورد قبول حکماست، اما پاسخ دوم بر اصول و مبانی خاص حکمت متعالیه، هم چون حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس استوار است. از این رو آن را می‌توان جواب اصلی و نهایی ملاصدرا در این باره دانست.

پاسخ اول - ماده بدن انسان هنگامی که مراحل از رشد را سپری می‌کند، به مرحله‌ای می‌رسد که استعداد تام برای قبول صورتی که امور آن را تدبیر کند، می‌یابد. بنابراین لازم است صورتی از مبدأ فیاض که به تدبیر امور انسانی بپردازد و منشأ انجام اعمال و حافظ نوع انسانی باشد، صادر شود. وجود چنین صورتی با این ویژگی‌ها امکان ندارد، مگر با قوه‌ای مجرد که دارای ادراک و عقل و تمییز باشد. از این رو از مبدأ فیاض که هیچ گونه بخل و منعی در او راه ندارد ناگزیر جوهر نفس افاضه می‌شود، زیرا وجود بدن با امکان استعدادی خویش استعدادی صورتی را دارد که مقرون با آن و متصرف در آن باشد و این استعداد از جهت قابل است و وجود مبدأ فیاض که خیر محض است، موجب افاضه چنین صورتی است که در آن تصرف کند و این صورت یا خود، جوهر مجرد است یا دارای مبدی مجرد می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۹۱).

این پاسخ صدرا بر پایه مبانی مشهور حکماست که نفس در مقام ذات مجرد و باقی و در مقام فعل مادی و فانی است. لذا نفس به لحاظ مقام فعل، هم حادث است و هم فانی؛ و به لحاظ مقام ذات، نه حادث است و نه فانی، و وجود آن مسبوق به استعداد بدن نیست. پس حدوث و زوال نفس به اعتبار حیثیت مادی آن است و بقای آن به اعتبار حیثیت تجردی آن.

پاسخ دوم (بر اساس مبانی حکمت متعالیه) - تمام پاسخ صدرا به سؤال خواجه در واقع بیان نظریه خود او در مسأله بقای نفس و کیفیت تجرد آن است. شایان توجه است که این پاسخ مبتنی بر نظریه «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» می‌باشد.

پاسخ آن است که نفس بر خلاف مجردات تام و نیز بر خلاف اجسام، محصور در عالم واحدی نیست، بلکه دارای نشئه‌ها و عوالم وجودی مختلف است از یک سو دارای نشئه تجردی و عقلانی است و از سوی دیگر وجودی در عالم طبیعت دارد که بر حسب آن حادث است و حدوث این نشئه از نشآت نفس، مسبوق به استعداد بدن می‌باشد. اما نفس در حرکت استکمالی خود به عالم تجرد وارد می‌شود و در پی این تبدل از عالم طبیعت می‌میرد و در عالم تجرد مبعوث می‌گردد. بدیهی است که این مرتبه از وجود نفس نیازی به بدن و احوال مادی آن ندارد.

بنابراین زوال بدن به نشئه عقلی نفس ضرری وارد نمی‌سازد، بلکه صرفاً موجب انعدام و فساد مرتبه تعلقی و طبیعی وجود نفس است و همین مرتبه، فانی نیز هست و پس از زوال بدن زایل می‌گردد. اما در کنار این مرتبه، نفس به مرتبه‌ای از وجود تجردی نایل می‌شود که به لحاظ همان مرتبه باقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۹۲).

همان گونه که ملاحظه شد، تفاوت پاسخ اول و دوم در این است که بر اساس پاسخ نخست، نفس ذاتاً مجرد و در مقام فعل مادی است و به بدن تعلق دارد. از این رو به لحاظ ذات، ازلی و ابدی است و به لحاظ فعل، حادث و فانی. اما پاسخ اخیر، بر این مبنا استوار است که نفس در آغاز موجودی جسمانی است و چون سایر اشیا مادی، حادث است ولی به تدریج به مقام تجرد دست می‌یابد و در این مرحله، هر چند نشئه طبیعی آن پایان می‌پذیرد و منعدم می‌شود، ولی حقیقت تجردی آن باقی می‌ماند.

معاد و زندگی پس از مرگ

یکی از اصول اعتقادی ما مسلمانان، اصل معاد و زندگی پس از مرگ است. این اصل در دین اسلام از چنان جایگاهی برخوردار است که عدم اعتقاد بدان، موجب کفر و خروج از اسلام می‌گردد. اثبات تجرد نفس و بقای آن زیر بنای معاد را تشکیل می‌دهد. از این رو در این جا به تبیین این اصل و آراء فلاسفه در باب آن می‌پردازیم. اولین

سؤالی که در بدو ورود به بحث معاد به ذهن خطور می‌کند، این است که ملاک تسمیه زندگی پس از مرگ به معاد چیست؟ به چه اعتبار به حیات جاویدان، معاد اطلاق می‌شود؟ همچنین، بقای نفس به معنی استمرار زندگی پس از مرگ بدن است. با این وصف تفاوت بقا با معاد چیست؟

معنای معاد

معاد از ریشه عود به معنای بازگشت و رجوع به اصل یا حالتی که از آن خارج شده است (مصطفوی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۵۱). «بازگشت» مفهومی اضافی است که همانند هر مفهوم اضافی، قائم به اطرافش می‌باشد و برای فهم معنای آن باید طرفین اضافه را شناخت. لذا باید ببینیم مراد از معاد بازگشت چه امری به چه چیزی است؟ در جواب این سؤال می‌توان به سه نظر عمده اشاره کرد:

۱- غالب متکلمین بر این باورند که معاد، بازگشت ارواح و نفوس انسانی به ابدان عنصری است [۳].
۲- عده‌ای دیگر معاد را بازگشت ارواح به سوی پروردگار دانسته‌اند. این افراد بازگشت جسم عنصری و بدن دنیوی را به سوی خدا بی‌معنی تلقی نموده و قائلند این روح است که می‌تواند درجات و مراتب را طی کند و بر حسب آن به نشئه ربوبی نزدیک‌تر شود. بنابراین معاد عبارت است از بازگشت نفوس به سوی خداوند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۳)، این گروه، آیاتی را شاهد بر مدعای خویش آورده‌اند [۴] چنین معادی نزد فلاسفه به معاد روحانی شهرت دارد چرا که در آن از جسم و بدن دنیوی خبری نیست.

۳- عده‌ای دیگر در عین اینکه معاد را رجوع ارواح به سوی پروردگار دانسته‌اند، اما کیفیت آن را جسمانی معرفی نموده‌اند. قائلین این سخن (که شاخص‌ترین آنها صدرالمتألهین است) معاد جسمانی را به گونه‌ای تبیین کرده‌اند که مشکلات ویژه اعاده معدوم لازم نمی‌آید و در عین حال عینیت یا این همانی بدن دنیوی و اخروی محفوظ می‌باشد.

تفاوت معاد و بقا

اما در مورد تفاوت میان معاد و بقا باید گفت اگر میان موت بدن و زندگی اخروی فاصله‌ای ندانیم هر دو به استمرار زندگی پس از مرگ اشاره دارند. تنها تفاوت در نحوه اعتبار است. بر همین اساس، فلاسفه اسلامی برای اثبات معاد همان دلایل بقای نفس را کافی دانسته و تنها به بیان نحوه و چگونگی معاد موجودات پرداخته‌اند.

توضیح بیشتر آنکه، فلاسفه عموماً در این مورد که «نفس ناطقه» باقی است و معدوم نمی‌شود و به نشئه دیگر منتقل می‌گردد، اتفاق نظر دارند. همچنین جسم آدمی، پس از قطع تعلق از نفس، فاسد می‌گردد؛ به این معنا که تجزیه شده و به چرخه مواد باز می‌گردد. اختلاف نظر فلاسفه در این است که آیا برای جسم آدمی نیز معاد متصور است؟ اگر این طور است چگونه امکان دارد که بدن انسان پس از فاسد شدن، دوباره به صورت اولیه خویش بازگردد؟

دیدگاه ابن سینا

شیخ الرئیس ابن سینا معاد روحانی را به وسیله دلایل عقلی اثبات نموده، معتقد است براهین عقلی دلالت می‌کنند بر اینکه ارواح باقی می‌مانند و به سوی پروردگار باز می‌گردند و سعادت و شقاوت آنها سعادت و شقاوت معنوی و عقلانی خواهد بود. به عبارت دیگر، از نظر وی نعمات بهشتی چیزی جز ادراک معقولات و ابتهاج حاصل از آن، و عذاب جهنم چیزی جز رذایل اخلاقی به ویژه جهل مرکب و عذاب ناشی از آن نمی‌باشد.

وی سپس از اثبات معاد جسمانی اظهار عجز نموده و آن را به شریعت ارجاع داده، می‌گوید عقل آدمی از درک چگونگی و کیفیت معاد ناتوان است ولی از آن جا که مخبر صادق از وجود چنین معادی خبر داده و ما به شریعت و نبی اعتماد داریم، معاد جسمانی را می‌پذیریم، هر چند که برهان عقلی بر اثبات وجود آن نداریم (ابن سینا، ۱۳۹۵هـ، ص ۴۲۳).

دیدگاه شیخ اشراق

از نظر این فیلسوف اشراقی، نفس انسانی یا به تعبیر او «نور اسفهدی» جوهری مجرد و باقی است که فناء صیصیه (بدن) در فساد آن تأثیری ندارد. وی در آثار مختلف خود، نحوه رهایی و خلاص انوار مدبره اسفهدیه (نفوس انسانی) را به سوی عالم نور شرح داده است. در دیدگاه سهروردی، به طور کلی سه دسته نفوس (کامل، متوسط و ناقص) قابل تمایز است که هر کدام معاد خاصی دارند:

الف - دسته اول گروهی هستند که در علم و عمل به کمال دست یافته و تحت تأثیر شواغل برزخی قرار نگرفته‌اند و اشتیاق آنها به سوی عالم نور قدسی بیشتر از عالم غواصق جسمانی است. هر چه نورانیت این نفوس بیشتر باشد اشتیاق آنان به عالم مجردات بیشتر و تقرب آنها به نورالانوار افزون‌تر خواهد بود. چنین نفوسی بعد از فناء بدن و

صیصیه، جذب بدن دیگری نشده بلکه وارد عالم نور محض می گردند و با انوار قاهره متحد می شوند (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ص ۲۳۳).

با این وصف برای این دسته از نفوس معاد جسمانی فرض ندارد، لذا معاد افراد کامل در علم و عمل صرفاً روحانی است.

ب - دسته دوم را نفوسی تشکیل می دهند که در علم یا عمل به کمال نرسیده اند. این نفوس به عالم مثل معلقه که مظهر آن بعضی از اجرام علوی است، منتقل می گردند. در آن جا هر نور مدبری بر اساس هیأت و ملکاتی که کسب نموده به صور معلقه تعلق می یابد. این دسته از نفوس به دلیل بقای رابطه اشان با برازخ و ظلمات و عدم فساد برازخ، تا ابد در این عالم (عالم صور معلقه) باقی خواهند ماند (همو، ص ۲۲۹-۲۳۰).

بنابراین، نفوس متوسطین بعد از موت به ابدان سماوی یا علوی تعلق می گیرند، یعنی معادشان جسمانی است.

ج - گروه سومی هستند که ناقص در علم و عملند. از جنبه علم، نور مدبر آنها شوقی به انوار قاهره و نورالانوار ندارد، بلکه شواغل غاسق و برزخی این نفوس را به خویشتن مشغول داشته و جهل مرکب و بسیط تمام وجود آنها را فرا گرفته است.

سهروردی از این نفوس به اصحاب شقاوت تعبیر نموده، می گوید و اما اصحاب شقاوت - کسانی که خدا در مورد آنها فرموده: «**حول جهنم جثیاً**» و «**اصبحوا فی دیارهم جائمین**»، بعد از رهایی از بدن مادی بر حسب اخلاقیات خود به مثل معلقه تعلق پیدا می کنند (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ص ۲۳۰). شارح «حکمه الاشراف» در توضیح این عبارت تأکید می کند که نفوس ناقص در علم و عمل که در بند حسیات و خیالات و وهمیات اند و همه توجه ایشان به اسباب است و از مسبب الاسباب به کلی غافلند، بعد از رهایی از ابدان انسانی - اگر تناسخ باطل باشد - به عالم مثال منتقل می شوند و در جو فلک به صورت مثالی ظهور می کنند (ابن هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۷). در این نفوس، جهل و عناد تبدیل به عذاب الیم می شود و عذاب دوری و حجاب از انوار عالیه سراسر وجود آنها را فرا می گیرد؛ همین حجاب و دوری از حق تعالی سبب حرمان و عذاب الیم آنها خواهد شد [۵] (سهروردی، ۱۳۴۸ ب، ص ۷۱).

نتیجه بحث این است که شیخ اشراق نفوس را به سه دسته تقسیم نموده که از این میان، دسته اول در لذات عقلی، در عالم انوار محض غوطه‌ورند و فاقد بدن‌های مثالی می‌باشند. اما دو دسته دیگر در عالم مثل معلقه که برازخ و افلاک مظهر آنها هستند با بدن‌های مثالی یا در سعادت و لذتند و یا در شقاوت و تألم. بنابراین بدن‌های عنصری دنیوی بعد از مفارقت نفس، فانی و متلاشی می‌شوند. اما نفوس با ایجاد صور ملتهب یا قبیح جاودانه‌اند.

دیدگاه صدرالمتألهین

از نظر ملاصدرا، قائلین به معاد جسمانی نتوانسته‌اند دلیل و برهان قاطعی بر اثبات این مدعا ارائه دهند. وی مدعی است که مطالب مربوط به معاد جسمانی در اثر تزکیه و تصفیه نفس برای ضمیر او حاصل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۹). این حکیم الهی در اسفار پس از ذکر یازده اصل معاد را در نظریه خود چنین به تصویر می‌کشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۱۸۵-۱۹۷).

اصل اول - اصالت وجود

ملاصدرا در اصل نخست، به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت حکم می‌کند و بیان می‌دارد که حقیقت هر چیزی، همان نحوه وجود خاص آن است نه ماهیت آن. وی در این اصل، با دیدگاه کسانی که وجود را امری اعتباری قلمداد می‌کنند - همانند شیخ اشراق - مخالفت می‌کند.

اصل دوم - عینیت تشخص و وجود

دومین اصلی که صدرای بیان می‌کند، ناشی از اصل اول است. اگر اصالت با وجود است و ماهیت امری اعتباری است، تشخص هر موجودی نیز به وجود آن است. بر این اساس، وجود و تشخص از نظر ذات و مصداق متحدند، اما از نظر مفهوم و لفظ متفاوت می‌باشند. این اصل در مقابل دیدگاه کسانی قرار می‌گیرد که تشخص هر موجودی را بر آمده از عوارض دانسته‌اند و به همین جهت آنها را «عوارض مشخصه» نامیده‌اند.

به نظر می‌آید ملاصدرا با بیان این اصل می‌خواهد نشان دهد تغییرات ظاهری بدن، این همانی شخصیت یک انسان را در قیامت مخدوش نخواهد کرد.

اصل سوم - تشکیک وجود

وجود حقیقتی مشکک است که دارای شدت و ضعف می‌باشد. شدت و ضعف وجود «امری ذاتی» است و نه عارض بر حقیقت وجود. باید دقت کرد که ذاتی را در این جا، با ذاتی به معنای ماهوی خلط نکنیم. ذاتی بودن شدت و ضعف برای وجود، بدان معناست که وجود شدید، ترکیبی از وجود و شدت نیست و نیز وجود ضعیف را نباید مخلوطی از وجود و ضعف بدانیم، بلکه شدت و ضعف، عین وجود در هر مرتبه وجودی است.

اصل چهارم - حرکت جوهری

وجود دارای حرکت اشتدادی است و از مراتب ضعیف به مراتب قوی در حال تکامل می‌باشد. از آن جا که حرکت، امری متصل است و اجزاء بالفعل ندارد و نیز ماهیت، منتزع از حد وجود است، ماهیت‌های منتزعی که به اجزاء مراتب وجود، در حال حرکت هستند نیز تحقق بالفعل ندارند. در واقع صدرالمألهین با بیان این اصل، در صدد آن است که توضیح دهد نفس از مراتب ضعیف و با حدودی برآمده از جسم، در مسیری استکمالی قرار می‌گیرد و در طول زمان کامل و کاملتر می‌گردد و زمان مرگ طبیعی، زمان استکمال نفس و استغنا کامل آن از بدن است. بنابراین از نظر صدر اعلت مرگ، اشتداد وجودی نفس در سیر تکامل و استقلال تدریجی آن از بدن است، نه مختل شدن کار بدن و ضعف مزاج؛ آن چنان که پزشکان معتقدند.

اصل پنجم - شیئیت شیء به صورت است نه به ماده

اصل دیگری که از ارکان معاد می‌باشد، این است که شیئیت هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است، وابسته به صورت آن است و تمام حقیقت شیء، فصل اخیر اوست. به عنوان مثال، آنچه شمشیر را شمشیر می‌کند، تیزی آن است نه فلز موجود در آن و آنچه حیوان را حیوان می‌کند، نفسش است نه جسدش. علت این مسأله آن است که رابطه ماده و صورت از نظر ملاصدرا رابطه کمال و نقص است. ماده ناقص است و صورت، تام. از این رو، ماده محتاج صورت است، اما صورت از نظر وجودی نیازمند ماده نیست. پس اگر بتوان صورت یک شیء را بدون ماده آن، موجود دانست خللی به شیئیت آن وارد نمی‌شود.

ملاصدرا با بیان این اصل توضیح می‌دهد تغییر بدن از بدن عنصری به بدن مثالی موجودیت و هویت بدن را به خطر نمی‌اندازد، زیرا آنچه در این جا اهمیت دارد صورت است نه ماده. لذا صورت جسمانی یعنی صورتی که مبدأ

امتداد در ابعاد سه گانه است، می‌تواند در عالمی دیگر، بدون ماده عنصری تحقق داشته

باشد و در عین حال، همان بدن سابق تلقی شود.

اصل ششم - هویت انسان به نفس است نه بدن

این اصل نیز در واقع تبیینی دیگر برای این حقیقت است که انسان در دنیا و آخرت، همان انسان است و تبدیل عالم ضرری به هویت و این همانی او وارد نمی‌سازد.

اصل هفتم - تشخیص به نفس است

این اصل را باید تکمیل کننده اصل دوم بدانیم. ملاصدرا در این اصل، هویت و تشخیص بدن را ناشی از نفس معرفی می‌کند و توضیح می‌دهد که مثلاً زید به واسطه نفسش زید است نه جسدش. به همین خاطر وجود زید مادامی که نفسش باقی است، استمرار دارد هر چند که اجزایش تغییر و تبدل یابند و لوازمش عوض شود. همچنین اگر صورت طبیعی زید به صورت مثالی (که در عالم خواب اتفاق می‌افتد) مبدل شود یا به صورت اخروی (که در آخرت اتفاق می‌افتد)؛ زید باز همان زید است.

ملاصدرا با ذکر این مطلب، در صدد پاسخ به این اشکال مقدر است که اگر انسان با مرگ، بدن خود را از دست می‌دهد و بدن مثالی می‌یابد، چگونه می‌توان عینیت بدن دنیوی و اخروی را تبیین نمود؟ صدرا در پاسخ می‌گوید بدن برای انسان در حکم ماده است و ماده نیز به نحو جنسیت و ابهام مد نظر است و لذا بر بدن مثالی نیز عنوان بدن صدق می‌کند.

اصل هشتم - تجرد خیال

این اصل از مهمترین اصولی است که صدرالمتألهین با کمک آن، دیدگاه خود را در باب معاد جسمانی تبیین و تشریح می‌نماید. وی بیان می‌دارد که قوه خیال، جوهری قائم به ذات است و بدن یا اعضای بدن محل آن نمی‌باشد و در هیچ کدام از جهات این عالم طبیعی جای ندارد، بلکه از این عالم، مجرد است و در عالمی میان عالم مفارقات عقلی (عقول) و عالم طبیعت قرار دارد. لذا هنگام متلاشی شدن بدن به حال خود باقی است و هیچ گونه فساد و اختلالی در آن راه ندارد.

اصل نهم - قیام صور خیالی و ادراکی به نفس در تمام مراتب

در این اصل بیان می‌شود که صور ادراکی قائم به نفس اند چنان که فعل، قائم به فاعلش است البته نه آن طور که قابل، قائم به مقبول است. این بدان معناست که تمام صور ادراکی، ساخته خود نفس است و لذا پس از مرگ نیز که نفس از بدن قطع تعلق می‌کند، نفس به کار صورت آفرینی خود ادامه می‌دهد.

اصل دهم - چگونگی خلاقیت نفس پس از خروج از طبیعت

در این اصل، صدرالمتألهین صور مقداری را به دو دسته تقسیم می‌کند. دسته اول با مشارکت ماده حاصل می‌آیند. اما دسته دوم نیازمند ماده نبوده بلکه صرف تصور آنها در نزد عقول، سبب پیدایش آنها شده است. وی سپس مثال می‌زند که افلاک و کواکب همین گونه از مبادی عقلی صادر شده‌اند. همین طور صور خیالی که از نفس انسان صادر می‌شوند، وابسته به ماده نیستند هر چند که دارای مقدار (امتداد در ابعاد سه گانه) هستند. صدرا در ادامه توضیح می‌دهد که نفس هنگام تعلق به بدن جز تخیل و تعقل، به تدبیر بدن نیز اشتغال دارد و لذا قوه خیال نسبت به حس آن گاه که نفس از بدن مفارقت می‌کند، بسیار ضعیف تر است. اما وقتی تعلق نفس از بدن قطع شود، نفس صور خیالی می‌آفریند که مرتبه وجودی بالاتری نسبت به ماده دنیوی دارند. آنچه از عبارات ملاصدرا، در این اصل بر می‌آید، آنست که نفس در آخرت یعنی پس از مفارقت از بدن، به وسیله قوه خیال، بدن مثالی را می‌آفریند و بدن اخروی معلول نفس است.

اصل یازدهم - انسان، جامع اکوان سه گانه طبیعی، مثالی و عقلی

در این اصل، ملاصدرا به تثلیث عوالم حکم کرده، بیان می‌دارد که عوالم وجود در عین کثرت بی‌شمار خود، از لحاظ نوع منحصر در سه عالم است. او میان این عوالم رابطه وجودی برقرار می‌کند. به عبارت دیگر هر یک از عوالم پایین تر، سایه و تجلی مرتبه بالاتر از خود می‌باشند. بر این اساس، او عالم طبیعت را پایین ترین مرتبه وجود می‌داند که سایه عالم صور خیالی است و در بالاترین مرتبه، عالم صورتهای عقلی یا مثل الهی قرار دارد که میان این دو عالم را عالم صور ادراکی مجرد از ماده تشکیل داده است.

سپس ملاصدرا این مطلب را درباره انسان به کار می‌گیرد. وی توضیح می‌دهد که در میان موجودات عالم تنها موجودی که دارای هر سه نوع وجود در هر سه عالم است، انسان است و در عین حال وحدت شخصیه او به قوت خود باقی است. بر این اساس، انسان در عالم طبیعت انسانی طبیعی است و آن گاه با حرکت جوهری به عالم دوم

وارد شده و انسانی، نفسانی و اخروی می‌شود که واجد اعضای نفسانی است و سپس با طی حرکت جوهری به سمت کمال پیش رفته، وجودی عقلانی می‌یابد و انسانی عقلی می‌شود که دارای اعضای عقلی است.

بنابراین هر انسانی سه مرتبه وجودی در سه عالم مختلف داراست و در عین حال یک شخص است و نحوه‌های وجود، وحدت شخصیت او را تحت الشعاع قرار نمی‌دهند.

نتیجه اصول یازده‌گانه

صدرالمتألهین با مقدمه قرار دادن اصول فوق، تصویری از معاد ارائه می‌دهد که در آن قوه خیال نقش اساسی را ایفا می‌کند. همچنین حرکت جوهری و تشکیک وجود و ترتب عوالم وجود از اهمیت بسیاری برخوردار می‌باشند. از نظر وی مرگ، ناشی از تقویت نفس و شدت وجودی آن است. به عبارت دیگر بر خلاف دیدگاه پزشکان که مرگ را ناشی از ضعف بدن می‌دانند، سبب مرگ تقویت نفس و تضعیف تعلق آن به بدن است. با ضعیف شدن این تعلق، بدن به ضعف می‌گراید و قطع تعلق کامل نفس از بدن همان مرگ است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۵۱). حداقل چیزی که هر انسانی هنگام مرگ با خود به همراه دارد، قوه خیال است. نیروی خیال پس از مرگ، ذات خود را آن گونه که در این جهان بوده، می‌یابد (همو، ۱۳۶۱ هـ، ص ۷۴). با ورود انسان به عالم نفوس، قوه خیال به دلیل عدم توجه نفس به بدن عنصری تقویت می‌شود و این قدرت وجودی قوه خیال سبب می‌شود که صور ادراکی را ایجاد کند که در عین برخورداری از مقدار، فاقد ماده عنصری است.

ملاصدرا در «شواهد الربوبیه» توضیح می‌دهد این قدرت که برای اصحاب کرامات در این دنیا است، برای عامه مردم در آخرت خواهد بود، چه سعدا و چه اشقیاء. تنها تفاوت این است که سعدا به جهت صفای درونشان و نیکی اخلاقشان قرین انواع نعمات و کرامتهای خدای تبارک و تعالی خواهند بود. اما جلیس اشقیاء به جهت خباثت درونشان و فساد اخلاقشان، عذاب جهنم و مارها و عقرب‌ها خواهد بود، چرا که همه این امور نتیجه اعمال و رفتار انسان در این دنیا است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶ هـ، ص ۲۶۱). صدرالمتألهین در خاتمه نتیجه می‌گیرد که معاد در روز قیامت، همین موجود محسوس عالم طبیعت خواهد بود [۶] وی در ادامه تأکید می‌کند که منکر این امر، منکر

شریعت است و منکر شریعت کافر می‌باشد و آنکه قائل به بازگشت مثل بدن اول است نه عین آن، در حقیقت معاد را انکار کرده است (همو، ص ۲۶۱).

جمع بندی

دانستیم که بقا نزد فلاسفه اسلامی به معنای فسادناپذیری است و هر سه فیلسوف مورد بحث، نفس را باقی و فسادناپذیر دانسته‌اند.

ابن سینا نفس را جوهری مستقل می‌داند که تنها در مقام فعل به بدن محتاج است، لذا نزد وی، فساد بدن مانند شکستن کشتی است که هیچ ضرری به ناخدا (نفس) وارد نمی‌سازد. وی در ادامه اضافه می‌کند که نه تنها فساد بدن، بلکه هیچ عامل دیگری هم نمی‌تواند موجب نابودی نفس گردد چرا که نفس بسیط است و اجزاء ندارد. پس تضاد در او نیست، لذا فاسد نمی‌شود و باقی است.

روشن است که در صورت بقای نفس، نفوس از معاد برخوردارند. ابن سینا معاد روحانی را با براهین عقلی اثبات کرده و از اثبات معاد جسمانی اظهار عجز نموده، تأکید می‌کند که عقل انسانی با براهین عقلی قادر به اثبات و تبیین آن نمی‌باشد، لذا تنها از طریق دلایل نقلی قابل پذیرش است.

اما اشکالی که به نظر می‌رسد بر ابن سینا وارد است، این است که وی از یک سو نفس را حادث دانسته و از سوی دیگر استدلال می‌کند که چون نفس از بدو حدوثش مجرد بوده، لذا فساد در آن راه ندارد به عبارت دیگر، نفس را به حدوث و عدم فساد متصف می‌داند. حال آنکه اجتماع این دو ممکن نیست. چرا که هر کائنی (حادثی)، زمانی فاسد خواهد شد. عکس نقیض این اصل آن است که هر موجودی که فساد نمی‌پذیرد، حادث نیست.

شیخ اشراق نفس را نور اسفهبندی و مدبر بدن معرفی نموده و آن را امری کاملاً متمایز با بدن مادی می‌شمرد. از نظر وی نفس با بدن رابطه شوقی و تدبیری دارد و از بدن در جهت دستیابی به کمالاتش استفاده می‌کند. از آن جا

که چنین رابطه‌ای، داخل در مقوله اضافه و عرض است، پس با قطع شدن این رابطه و از بین رفتن بدن، طبعاً

موجودیت نفس مورد خدشه واقع نمی‌شود، چنان که با کند شدن تیشه نجار نمی‌میرد.

وی سپس با تکیه بر اصول اشراقی به اثبات معاد جسمانی می‌پردازد. لیکن نزد وی جسم اخروی مثل جسم دنیوی است نه عین آن.

صدرالمتألهین پس از اثبات فسادناپذیری نفس، به تبیین معاد جسمانی همت گمارده است. وی با تکیه بر اصولی مانند «اصالت وجود»، «عینیت تشخص و وجود»، «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری» و «تجرد خیال» تصویری از معاد ارائه می‌دهد که طبق آن نفس در آخرت یعنی پس از مفارقت از بدن، به وسیله قوه خیال بدن مثالی را می‌آفریند و در عین حال وحدت شخصیه او خدشه‌دار نمی‌گردد.

توضیح مطلب فوق چنین است که در حکمت متعالیه نفس از بستر ماده بر می‌خیزد و با حرکت جوهری مراتب تجرد را یکی پس از دیگری پیموده، کامل و کامل‌تر می‌گردد و زمان مرگ طبیعی، زمان استکمال نفس و استغنای کامل آن از بدن است.

پس از مفارقت نفس از بدن، قوه خیال (که مجرد است) قوت یافته و بدن مثالی را به وجود می‌آورد و این امر عینیت بدن دنیوی و اخروی را مخدوش نمی‌سازد، چرا که بدن برای انسان در حکم ماده است و ماده نیز به نحو جنسیت و ابهام مد نظر است و لذا بر بدن مثالی نیز عنوان بدن صدق می‌کند.

امام خمینی (ره) در «شرح اسفار» این توضیح را اضافه می‌کنند یک شخصیت و نحوه وجودی به نام انسان است که مجموعه عالم کبیر است و در بقای هویت و شخصیت او، اصلاً جسم مدخلیت ندارد زیرا پاداش و کیفر اعمال برای آن دستی که دراز شده و آلت زدن واقع شده، نیست و بالوجدان آن را درک می‌کنیم. زیرا که اگر بر فرض،

آن دست قطع شده باشد، باز کیفر عمل را همان شخص می‌بیند، چرا که مجرم او بوده است (اردبیلی، ۱۳۸۱،

ص ۵۱۷).

منابع و مأخذ

القرآن الکریم

ابن سینا، حسین بن علی، *رساله الاضحویه فی امر المعاد*، ضبطها و حققها: سلیمان دنیا، بیروت، دارالفکر

العربی، بی تا

همو، *الاشارات و التنبيهات*، تهران، دفتر نشر الكتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ هـ

همو، *الشفای الطبیعیات*، تحقیق: جورج قنوتی و سعید زاید، القاهره، المكتبة العربیه، ۱۳۹۵ هـ

ابن هروی، محمد شریف، *انواریه*، ترجمه و شرح مقدمه: حسین ضیائی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳

اردبیلی، سید عبدالغنی، *تقریرات اسفار امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول،

۱۳۸۱

آل یاسین، جعفر، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت، نشر مزرعه بنایه الایمان، چاپ اول، ۱۴۰۵ هـ

جرجانی حنفی، سید شریف، *التعريفات*، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، نشر مزرعه بنایه الایمان،

چاپ اول، ۱۴۰۷ هـ

الحلی، حسن بن یوسف، *الباب الحادی عشر*، صححه و حققه و علق علیه: محمود رضا الافتخارزاده، مکتبه

العلامه، چاپ اول، ۱۴۱۳

سهروردی، شهاب الدین، *الواحد عمادی*، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، انستیتوی پژوهشهای علمی در

ایران، ۱۳۴۸ الف

همو، *التلویحات*، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم،

۱۳۸۰ الف

همو، *پرتوناوه*، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، تهران، انستیتوی پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳۴۸ ب

همو، *حکمه الاشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ

سوم، ۱۳۸۰ ب

همو، **المشارع**، تصحيح و مقدمه: هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ج

صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة**، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹

همو، **الشواهد الربویة فی مناهج السلوکیة**، تصحيح: جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،

چاپ اول، ۱۳۴۶

همو، **عشریة**، تصحيح و ترجمه: غلامحسین آهني، تهران، انتشارات مولي، ۱۳۶۱

همو، **المبدأ و المعاد**، مقدمه و تصحيح: جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ

سوم، ۱۳۸۰

عامری، وحیده، «**بررسی تحلیلی مسأله تجرد نفس نزد سه فیلسوف بزرگ مسلمان (ابن سینا، شیخ**

اشراق، ملاصدرا)»، تهران، فصلنامه مشکوة النور، دانشگاه امام صادق (ع) واحد خواهران، بهار و تابستان ۱۳۸۴

مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بی جا، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

چاپ اول، ۱۳۶۸

مطهری، مرتضی، **معاد**، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۷۷

^[۱] کار ارزایی مقاله در تاریخ ۸۴/۹/۱۹ آغاز و در تاریخ ۸۴/۱۰/۱۳ به اتمام رسید.

^[۲] ر.ک به: (عامری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱-۱۲۴).

^[۳] «المعاد زمان العود او مکانه والمراد به هنا: الوجود الثانی للاجسام و اعادتها بعد موتها و تفرقتها، و هو حق واقع

خلافاً للحکماء» (حلی، ۱۴۱۳ هـ، ص ۱۰۵).

^[۴] انا لله و انا الیه راجعون (بقره، ۱۵۶)؛ و ان الی ربک الرجعی (علق، ۸)؛ و ترجعون فی الیه الله (بقره، ۲۸۱).

^[۵] «کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون» (مطففین، ۱۵).

^[۶] «الحق ان المعاد فی المعاد هو بعینه بدن الانسان المشخص الذی مات باجزائه بعینها، لا مثله، بحيث لو رآه احد یقول

انه بعینه فلان الذی کان فی الدنیا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۰).