

بررسی نظریه حدوث جسمانی نفس و معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا

محمدجواد پیرمرادی

عضو هیات علمی دانشگاه امام حسین (ع)

گروه علوم اسلامی

چکیده

"انسان موجودی مرکب از جسم و روح است" که بر هم تأثیر و تأثر دارند ولی این دو با هم سنخیتی ندارند زیرا یکی مادی و دیگری مجرد است. حکما روح را حادث می‌دانند، پس چرا آن را فنا ناپذیر می‌دانند و در عین حال، مجرد می‌دانند؟ این تناقض است. ملاصدرا با نظریه "نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقااست" به این سؤالات پاسخ می‌دهد و از آن عقیده رفع تناقض می‌کند.

اما آیا این نظریه می‌تواند معاد جسمانی را که مدعای ادیان است، اثبات کند؟ پاسخ منفی است و همانطور که بوعلی گفته است، این درگه به روی عقل مسدود است و باید دست به دامان نبی صادق (ص) شد.

این مقاله با بررسی استدلال صدرالمتألهین در مورد معاد جسمانی و تعمق در مقدمات آن، صدق این ادعا را نشان خواهد داد.

نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است

بیان این نکته که چه دغدغهای ملاصدرا را به این نظریه کشانده است و این نظریه چه گرهی را می‌گشاید و چه مشکلی را حل می‌کند به ذکر پیشینه‌ای هرچند مختصر و اجمالی نیاز دارد.

همانطور که صدرالمتألهین در اسفار اشاره کرده است، قبل از ایشان در باره نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن و کیفیت حدوث تجردی آن، ابهامات فراوانی وجود داشته به گونه‌ای که می‌توان گفت شناخت پیشینیان از نفس چندان زیاد نبوده است. آخوند می‌گوید آنها فقط می‌دانستند که نفس هست و مجرد است.^۱ البته مسأله حدوث نفس و فناپذیری آن در آن زمان از مباحث فلسفه بوده، منتها مشکلاتی که صدرالمتألهین با فلسفه خویش آنها را بر طرف کرده همچنان خودنمایی می‌کرده است.

قبل از صدرالمتألهین می‌گفتند نفس انسانی حادث است، در عین حال آن را مجرد هم می‌دانستند. در کتابهای فلسفی آن زمان بحثی در این باره بود که هر حادثی مسبوق به ماده و زمان آن است^۲ یا می‌گفتند نفس فناپذیر است و با فساد بدن فاسد نمی‌شود و از سوی دیگر هم قائل بودند که هر پدید آمده‌ای فسادناپذیر است.^۳ همچنین می‌گفتند نفس به واسطه بدن به کمال می‌رسد و از بدن تأثیر می‌پذیرد و بر بدن تأثیر می‌گذارد و به قول معروف "بتعاکسان ایجاباً و اعداداً"، و در عین حال ذاتاً مجرد است و در موجود مجرد جنبه قابلیت (بالقوه بودن) نیست و آنچه را می‌تواند داشته باشد، دارد. طبیعی است که بر این اساس، سؤالات زیر در ذهن تداعی می‌شود:

- ۱- اگر نفس بر اساس این قاعده که هر حادثی مسبوق به ماده و زمان است، حادث باشد پس باید مادی باشد ولی شما آن را مجرد می‌دانید.
- ۲- اگر نفس حادث است پس بنا به "قاعده کل کائن فاسد"، باید فسادپذیر و فناپذیر هم باشد ولی شما می‌گویید "النفس لا تفسد بفساد البدن" و آن را جاودانی می‌دانید.
- ۳- اگر نفس مجرد است چه احتیاجی به بدن مادی دارد که به آن تعلق گیرد؛ مگر موجود مجرد آنچه را برایش ممکن است بالفعل ندارد؟
- ۴- اصلاً ارتباط یک امر مجرد با یک امر عادی چگونه ممکن است؟ علاوه بر اینکه

در اثر ارتباط با ماده و به تبع ماده متکثر هم می‌شود.

۵- اگر نفس مجرد است چگونه در وقت خاص حادث می‌شود با آنکه نسبت مجرد به تمام اوقات یکی است.

۶- انفعال نفس مجرد از بدن مادی در صحت و بیماری، در غم و شادی به چه معناست؟

بعضی برای حل مشکل گفته‌اند که اصلاً نفس، مجرد نیست و مادی است و بعضی هم راه حل را در قول به قِدَم نفس جستجو می‌کردند.

در هر حال، این راه‌ها نادیده گرفتن صورت مسأله است که نه تنها مشکل را حل نمی‌کند بلکه بر آن می‌افزود، اما صدرالمتألهین بر مبنای اصول استوار فلسفه متعالیه به نتایجی رسید که به آسانی از عهده حل این مشکلات بر می‌آمد.

صدرالمتألهین مشکل اساسی را در ناتوانی پاسخگویی به مشکل انکار حرکت جوهری می‌دانست و البته این اصل نیز بر مبنای اصالت وجود و ذومراتب و مشکک بودن حقیقت وجود و قابل اشتداد بودن وجود معنا داشت که این مباحث اساس فلسفه متعالیه را تشکیل می‌دهند.

شیخ‌الرئیس، نفس را هویت ثابتی می‌دانست که فقط عوارضی بر او اضافه شده است و صریحاً حرکت جوهری نفس را رد می‌کرد. وقتی که شاگرد دانشمندش بهمینار دلیل انکار را می‌پرسید، پاسخ می‌شنید که اگر حرکت جوهری ممکن باشد، دیگر من نیستم که به شما پاسخ گویم و شما هم نیستید که پاسخ را می‌شنوید.^۴

در مقابل، صدرالمتألهین، نفس را حقیقتی ذومراتب می‌داند که در حال تحول جوهری از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است. او استدلال می‌کند که اگر نفس انسانی دارای حرکت جوهری نباشد باید دائماً با جسم یکی باشد ولی مخالفان حرکت در جوهر، نفس را حدوثاً و بقاءً مجرد از ماده و جسم می‌دانند و لذا این پیامد نظر خویش را بر نمی‌تابند.

از نظر صدراللزمه انکار حرکت جوهری نفس، عینیت نفس و جسم است و بر این مبنا نفس بر جسم حمل می‌شود زیرا نفس فصل اشتقاقی است و در فصل اشتقاقی جسم

به عنوان جنس بر آن حمل می‌شود (هرچند به عنوان ماده غیر از آن باشد).^۵ لازمه انکار حرکت جوهری این است که نفس پیامبر و یک انسان جاهل فقط در عوارض فرق داشته و ذاتاً یکی باشند و نفس بوعلی سینای فیلسوف با بوعلی طفل فرقی نداشته باشد. از صدرالمتألهین بشنویم که

"چقدر این سخن سخیف است که نفس هنگامی که صورت طفلی و بلکه جنینی دارد و وقتی که عقل بالفعل است و معقولات همه در نزد او حاضر و او در جوار ملاً اعلی است، هیچ تفاوتی ذاتاً ندارد بلکه تفاوت فقط در اضافات و اعراض لاحق است. حتی نفس انسانهای ساده و کودکان و نفوس انبیا علیهم السلام از لحاظ حقیقت و ماهیت یکی است و اختلاف و برتری یکی بر دیگری به خاطر اموری است که از خارج به بعضی ضمیمه می‌شود و به بعضی نمی‌شود. در این صورت برتری افراد انسانی به واسطه چیزی خارج از انسانیت است و لازمه این سخن آن است که فضیلت بالذات از آن امر خارجی است نه از انسان. بنابراین نبی(ص) فضیلت ذاتی بر سایر افراد ندارد! و هذا قبیح فاسد عندنا... فظهر ان للنفس الانسانية تطورات و شوؤناً ذاتیه و استکمالات جوهریه و هی دائماً التحول من حالٍ الی حالٍ".^۶

بنابراین اصل حرکت جوهری از ارکان اصلی نظریه "النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا" است و با این نظریه است که صدرالمتألهین به مشکلات مبتنی بر دیدگاه‌های قوم راجع به چگونگی وجود نفس و رابطه آن با بدن و تناقضات مربوط به آن پاسخ می‌دهد و از آنها گره‌گشایی می‌کند. آخوند، نظریه خویش را به صورت زیر تبیین کرده است که به اختصار دسته‌بندی می‌شود:

- ۱- نفس انسانی دارای مقامها و مراتب و نشته‌های ذاتی است که بعضی از آنها به عالم امر و تدبیر و بعضی به عالم خلق و تصویر مربوط است.
- ۲- نفس انسانی از نشته خلق و تصویر به طرف نشته امر و تدبیر در تحول و حرکت و تکامل است.

۳- حدوث و تجدد عارض بعضی از مراتب نفس می‌شود نه همه مراتب.

۴- هرگاه نفس از عالم خلق به عالم امر متحول شد، وجودش وجود مجرد عقلی

می‌شود و در این صورت به بدن و صفات و استعدادهای بدنی نیاز ندارد.

۵- بنابراین از دست دادن بدن و استعدادهای بدنی از لحاظ ذات و بقا برای نفس هیچ ضرری ندارد، بلکه فقط تعلق بدنی آن، قطع و تصرفش در بدن تعطیل می‌شود.

۶- بر همین اساس، حالات نفس و ویژگیهای آن در هنگام حدوث با حالات نفس و ویژگیهای آن در هنگام استکمال جوهری و حرکت آن به طرف مبدأ فعال یکی نیست.

۷- رابطه نفس در بدن مانند رابطه طفل و رحم است که طفل در آغاز به رحم نیازمند است و پس از آن در اثر تبدیل وجودی و ورودش به نشئه دیگر و تبدیل و ارتقا به عالم بالاتر از رحم بی‌نیاز می‌شود.

۸- پس نفس در حقیقت جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست.^۷

بر مبنای این نظریه بعضی از مراتب نفس حادث است با حدوث بدن و لذا طبق قاعده "کل کائن فاسد" با بطلان بدن هم باطل می‌شود و این یکی از مراتب نفس یعنی مرتبه تعلقی نفس است؛ در این مرتبه وجود نفس عین ارتباط با بدن است. اصلاً نحوه وجود او بدین‌گونه است، اما وقتی که به اعتبار استکمالات جوهری و توجه به غایت ذاتی و مبدأ اعلایش نحوه وجود دیگری پیدا کرد و جودش بعینه وجود لذاته (مستقل) یا وجود برای عقل مفارق می‌شود و در آن مقام دیگر نفس نیست بلکه عقل است و دیگر محتاج به بدن نیست. بنابراین نفس مادام که نفس است وجود تعلقی دارد و حادث به حدوث بدن و فانی به فنای بدن است اما وقتی وجودش متبدل شد و نحوه وجود دیگری پیدا کرد نه حادث است و نه فانی.

بنابراین تناقض محال که نفس هم حادث باشد و هم مجرد، در جایی است که نفس دارای وجود و نشئه واحدی باشد و دارای مراتب و نشئات متبدله و متعدده نباشد، اما نفس قبل از تعلق به بدن به اعتبار علتش یک نحوه وجودی دارد و با تعلق به بدن یک نحوه وجود دیگر و بعد از تعلق و بعد از مفارقت هم نحوه وجودی دیگر، بین این مراتب هم تباین نیست بلکه اختلافشان به شدت و ضعف وجودی و از قبیل رابطه علت و معلول است که تغایرشان به کمال و نقص وجودی است.

حلاصه از نظر صدرالمتألهین، نفس انسانی دارای نشئات و مراتبی است که بعضی

سابق بر مرتبه انسانی و بعضی لاحق بر آن مرتبه‌اند. نشئات سابق بر مرتبه انسانی، نشئه حیوانی و نباتی و جمادی و طبیعی عنصری‌اند و نشئات لاحق بر مرتبه انسانی، عقل منفعل و عقل بالملکه و عقل بالفعل و اتصال به عقل فعال و آنچه اندر وهم ناید.^۸

"فالحق ان النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء"

بدین طریق بود که صدرالمتألهین با تبیین چگونگی وجود نفس و کیفیت حدوث آن بر مبنای اصول اساسی فلسفه خویش، معضلاتی را که بر مبنای فلسفه مشاء حل ناشدنی می‌نمود به آسانی بر طرف، و از آن نظریات رفع تناقض کرد. اما اینکه این نظریه در باب معاد هم مشکل‌گشا خواهد بود یا نه، در آخر این مقاله مشخص خواهد شد.

معاد جسمانی و روحانی از دیدگاه صدرالمتألهین

برای بررسی این نکته که معاد روحانی است یا جسمانی، باید معیاری به دست دهیم تا بر اساس آن معلوم شود که معاد روحانی است یا جسمانی یا هر دو. معاد جسمانی یعنی اینکه التذاذب به لذتهای جسمانی و آلام جسمانی در روز قیامت برای انسان وجود دارد و پاداش و کیفر و سعادت و شقاوت به همین پاداش و کیفر جسمانی منحصر است و در روز قیامت همین انسان با همین جسم محسوس می‌شود و بر اساس اعمالش از لذتهای جسمانی برخوردار یا به الام جسمانی معاقب خواهد شد، اما معاد روحانی یعنی وجود لذتها و رنجهای غیرمادی در آن عالم.

مبنای انسانشناختی مسأله

اگر انسان را موجودی بدانیم که لذت و رنجش به لذت و رنج جسمانی منحصر است و لذت و رنج روحی یا سعادت و شقاوت روحی ندارد، قطعاً معادش هم جسمانی خواهد بود؛ یعنی لذتها و رنجهای آن عالم هم از سنخ لذتها و رنجهای همین دنیا خواهد بود.

اگر انسان را موجودی بدانیم که تمام لذتها و آلامش، غیرمادی و روحانی و عقلانی

است و پس از جدا شدن روح از بدن، بدن متلاشی و نابود می‌شود و اجزای آن از بین می‌رود، و بازگرداندن معدوم هم محال است، ولی روح مجرد است و فناپذیر و جاودانه، بنابراین در آن عالم فقط لذت و الم از آن روح خواهد بود و اصلاً اساس شخصیت انسان را روح تشکیل می‌دهد و لذا هرچند جسم از بین برود حقیقت اصلی انسان باقی و لذت و الم هم به لذات روحی ممکن است، در این صورت فقط معاد، روحانی است.

اما اگر قائل شویم که انسان مرکب از روح و بدن است و آن کس که محشور خواهد شد همین انسان است، همانطور که در این دنیا هم لذت و الم جسمانی دارد و هم لذت و الم روحانی و غیرمادی، در یوم الحشر هم لذت و رنجش هم جسمانی است و هم روحانی؛ در این صورت معاد، جسمانی و روحانی خواهد بود.

دیدگاه حکیم سبزواری

همانطور که حکیم سبزواری در تعلیقات اسفار می‌گوید قول استوار قول سوم است زیرا هر کدام از نظریات گفته شده محدودراتی دارد. قول به معاد روحانی صرف بر خلاف شریعت مقدس است و قول به معاد جسمانی صرف هم بر خلاف حکمت بالغه و رحمت گسترده الهی است که عده‌ای را که به لذات جسمانی توجه ندارند از لذات روحانی محروم گرداند. انسان مجموع نفس و بدن است و همانطور که بدن برای خود کمال و مجازاتی دارد نفس هم کمالات و غایاتی مناسب با خود دارد و چون غایات روحانی با اکثر مردم تناسب ندارد در صورتی که معاد فقط روحانی باشد در حق آنان تعطیل لازم می‌آید و اگر معاد را فقط جسمانی بدانیم همین محدود نسبت به اولیای خاص و اخص که اندکی از مردم هستند، لازم خواهد آمد.^۹

نظریه‌های موجود در کیفیت معاد

صدرالمতألهین ضمن بیان اندیشه‌های مذاهب در باب چگونگی معاد، همین معیار را

به دست می‌دهد. او می‌گوید: محققان از فلاسفه و صاحبان مذاهب بر اصل وجود معاد و جهان باقی اتفاق نظر دارند، اما در چگونگی آن اختلاف کرده‌اند. بیشتر مسلمانان و عموم فقها و محدثان بر این عقیده‌اند که معاد فقط جسمانی است، زیرا روح از نظر آنان، جسمی است که در بدن سریان دارد مانند سریان آتش در ذغال یا سریان آب در گُل و سریان روغن در زیتون، ولی بیشتر فیلسوفان و پیروان حکمت مشاء معتقدند که معاد تنها روحانی یعنی عقلی است زیرا با قطع ارتباط نفس، بدن با صورتها و عوارضش از بین می‌رود و نمی‌توان دوباره آن بدن را اعاده کرد زیرا بازگرداندن معدوم محال است، اما نفس جوهری مجرد است که باقی می‌ماند و نابودی بدن راه ندارد و آنگاه که در اثر مرگ طبیعی تعلقش به بدن قطع شد به عالم مجردات باز خواهد گشت. در برابر این گروه، بسیاری از حکیمان و عارفان بزرگ و گروهی از متکلمان مانند غزالی، کعبی، حلیمی، راغب اصفهانی و نیز بسیاری از بزرگان شیعه، مانند شیخ مفید، ابوجعفر توسی، سیدمرتضی، محقق توسی و علامه حلی هر دو معاد را پذیرفته‌اند و بر آنند که روح مجرد در روز قیامت به بدن باز می‌گردد.^{۱۰}

ملاصدرا خود نیز بر همین رأی سوم است. او می‌گوید: حق این است که آنچه در معاد اعاده می‌شود عیناً همین شخص است با نفس و بدن؛ یعنی نفس همین نفس و بدن هم همین بدن است به گونه‌ای که اگر آن شخص را بینی خواهی گفت همان شخصی است که در دنیا دیدم و هر کس این را انکار کند منکر دین است و در حکمت نقص دارد و لازمه‌اش انکار بسیاری از تصریحات قرآنی است.^{۱۱}

اولین کسی که بر معاد جسمانی برهان اقامه کرده است

صدرالمتألهین اولین کسی است که برای معاد جسمانی برهان آورده است. شیخ‌الرئیس می‌گفت معاد جسمانی را نمی‌توان با برهان اثبات کرد و باید آن را بر اساس آنچه شارع مقدس فرموده است پذیرفت و همین برای اثبات آن کافی است. زیرا معاد جسمانی به لذتها و رنجهای مادی و جسمانی مربوط است و اهل حکمت چندان به این لذتها و آلام اعتنایی ندارند، بلکه در مقابل لذتها و روحانی و عقلی چندان وقعی به

لذتهای مادی نمی‌نهند از اینرو وی بیشتر در صدد اثبات معاد روحانی و اثبات سعادت و شقاوت عقلانی بر آمده است.^{۱۲} البته این بدان معنا نیست که شیخ معاد جسمانی را انکار کرده باشد بلکه مؤمنانه و به تعبیر بعضی متعبدانه آن را پذیرفته و علت اینکه بدان نپرداخته است یکی به دلیل بی‌اهمیت بودن لذتها و رنجهای جسمانی و دوم به خاطر عدم امکان برهان عقلی بر امور جزئی محقق در آن عالم از نظر اوست، لذا جایی برای تهمت بر شیخ باقی نمی‌ماند.

اما صدرالمتألهین بر اساس مشرب خاص فلسفی خویش یازده مقدمه در اسفار و در بعضی کتابهای مختصر مثل شواهد الربوبیه و مبدأ و معاد، هفت مقدمه برای اثبات معاد جسمانی ذکر کرده است که البته این مقدمات بعضاً همان اصول فلسفه او را تشکیل می‌دهد یا بر آن اصول مبتنی است.

مقدمات صدرالمتألهین برای اثبات معاد جسمانی^{۱۳}

- ۱- وجود، اصیل و ماهیت تابع وجود است. وجود از معقولات ثانی و امور انتزاعی که ما به‌ازای خارجی نداشته باشد نیست، بلکه حق این است که آن هویت عینی است که ما به‌ازای ذهنی هم ندارد و جز با عرفان شهودی به آن نمی‌توان اشاره کرد.
- ۲- تشخیص هر شیء و ملاک تمایز آن همان وجود خاص آن است و آنچه را قوم، ملاک تشخیص و تمایز می‌شمارند امارات و لوازم هویت شخصیه وجودند آن هم نه به اعیان و اشخاص، بلکه علی سبیل البدلیه، لذا هر کدام از عوارض عوض می‌شوند ولی شخص همان شخص است. حتی بدون اعراض هم می‌توان شخص را تصور کرد و آن زمانی است که از لحاظ وجودی قوی شود.
- ۳- اختلافات افراد وجود به شدت و ضعف و تقدم و تأخر است و در عین حال حقیقت وجود بسیط است و هیچگونه ترکیب ذهنی و خارجی در آن نیست.
- ۴- وجود، حرکت اشتدادی می‌پذیرد و اجزای حرکت واحد متصل و حدود آن بالفعل و به‌نحو متمایز موجود نیستند بلکه همه یک وجود سیالند.
- ۵- شیئیت هر شیء مرکب به صورت آن است نه به ماده آن (سریر به صورتش سریر

است نه به چوبش) و در ماهیات مرکب، اجناس و فصول به ازای ماده و صورت هستند. فصل اخیر در ماهیات مرکب اصل ماهیت آن نوع است و سایر فصول و اجناس از لوازم ذاتی این اصلند، از همین رو در تعریف حدی گاهی فقط فصل را می آورند. بنابراین به ماهیات مرکب به دو لحاظ می توان نظر کرد: ۱- به لحاظ وجود تفصیلی و کثرت آنها ۲- به لحاظ وجود اجمالی و وحدت آنها. اگر به وجود تفصیلی نظر کردیم و خواستیم آن را تعریف کنیم باید تمام اجزای حدی را در تعریف بیاوریم و اگر به وجود اجمالی نظر کردیم و خواستیم آن را تعریف کنیم دیگر نمی توان اجزای حدی را در تعریف آورد زیرا وجود اجمالی همان صورت است و صورت هم بسیط است بلکه این تعریف، تعریف به لوازم خواهد بود نه تعریف حدی، آن هم نه لوازمی که وجودشان غیر از ملزوم است بلکه لوازمی که از ذات آن صورت بسیط انتزاع می شوند و وجود مستقلی ندارند و در عین حال داخل در ماهیت صورت نیستند زیرا صورت جزء ندارد.

غرض از این مقدمه این بود که انسان دو وجود دارد یکی وجود تفصیلی و دیگر وجود اجمالی. وقتی که به وجود تفصیلی وی نظر می کنیم، می گوئیم جوهری است قابل ابعاد، نامی، حساس و مدرک کلیات، اما وقتی که به وجود اجمالی و وحدتش نظر می کنیم، می گوئیم همان نفس ناطقه است که تمام آن معانی به گونه ای مبسوطتر و عالی تر در آن موجود است.

۶- وحدت شخصیه هر چیزی، - که عین وجود اوست، - در همه اشیا به یک نحو نیست همانطور که وجود در همه اشیا به یک نحو نیست. همینطور حکم وحدت در جواهر مادی با جواهر مجرد یکی نیست لذا جسم واحد نمی تواند موضوع اوصاف متضاد باشد زیرا وجودش ناقص است ولی جوهر نفسانی واحد می تواند موضوع سیاهی و سفیدی و سایر امور متقابل و متخالف شود و هرچه انسان مجردتر و جوهریتش قویتر و دارای کمال بیشتری شود احاطه اش به اشیا بیشتر می شود و بیشتر می تواند جامع اضداد و امور متخالف باشد. نفس هم در طی مراتب کمال به جایی می رسد که تمام ذاتش را وجود فرا می گیرد و همانطور که شیخ الرئیس فرمود به جهانی معقول موازی به کل جهان محسوس تبدیل می شود به گونه ای که پیوسته حسن مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق را

مشاهده می‌کند و همواره با او متحد است و به مثال و هیئت او منتقل و در سلک او منخرط و وجودش به جوهر او تبدیل می‌گردد^{۱۴}؛ توضیح اینکه:

آنچه انسان با تمام ادراکات حسی و خیالی و عقلی درک می‌کند و با تمام افعال طبیعی و حیوانی و انسانی کار می‌کند، نفس مدبر انسانی است که می‌تواند تا مرتبه حواس و ابزارهای طبیعی پایین بیاید و در عین حال تا مرتبه عقل فعال و بالاتر، در همان لحظه صعود نماید و این به واسطه سعه وجود و گسترده‌گی جوهریت و انتشار نورش در اکناف و اطراف و بلکه به جهت تحول ذاتش به شئون و اطوار و مراتب و تجلی‌اش بر ارواح و اعضا و تحلی‌اش به حلیه اجسام و اشباح است، با اینکه ذاتاً از سنخ انوار الهی است. بنابراین وقتی به عرصه مواد و ابدان نزول کرد حکمش حکم قوای ابدان است و وقتی به مرتبه ذات و حاق جوهرش برگشت و کامل الذات گردید، تمام قوا در او یکی می‌شود (النفس فی وحدتها کل القوا).

از این اصل مشخص می‌شود که شیء واحد می‌تواند گاهی متعلق به ماده باشد و بار دیگر مجرد از ماده باشد.

۷- ملائک تشخص انسان وحدت نفس اوست که با وجود تبدل اعضا از وقت طفولیت تا جوانی و از جوانی تا پیری همان نفس است، لذا مادام که نفس باقی است انسان هم باقی است هر چند همه اعضایش متبدل گردد.

چون تشخص انسان به نفس اوست که صورت ذات اوست، تشخص بدن و تشخص اعضایش نیز به نفس است، زیرا قوای نفس ساری در بدن و اعضاست. بنابراین دست و پا و سایر اعضا مادام که قوه نفس خاص در آنها ساری است دست و پا و اعضای آن نفس هستند، هر چند خواص مواد آنها دگرگون شود و تغییر کند.

بنابراین میان اعضایی که نفس در بیداری در آنها تصرف می‌کند و اعضایی که در خواب در آنها تصرف می‌کند فرقی نیست.

همچنین میان اعضا و بدنی که در دنیا دارد و بدن و اعضایی که در آخرت دارد فرقی نیست، زیرا تشخص بدن و اعضا به نفس است و نفس در بدن دنیاوی و اخروی یکی است. بنابراین حقیقت انسان به نفس است با هر بدنی که باشد زیرا ملائک در تعین شخص

و تشخیص او همان نفس اوست که صورت اوست با هر ماده که باشد خواه بزرگ و خواه کوچک، به همان وضع و شکل باشد یا به وضع و شکلی دیگر.

سبب اینکه بدن مؤمن در دنیا و آخرت یک شخص است و با آنکه در دنیا زشت منظر بوده ولی در آخرت زیبا چهره می‌شود، این است که تشخیص بدن به نفس ناطقه است و حقیقت و هویت و تشخیص انسان به نفس اوست و آن بعینه باقی است و با بقای نفس، تشخیص و وحدت شخصیه (همان شخص دنیوی) باقی است.

بدن برای انسان به منزله ماده مطلق است و ابزار از آن حیث که ابزار است تعینش به صاحب ابزار است. ماده فی حد ذاته یک امر مبهم، و تعین و تشخیص آن به صورت است، حتی اگر فرض شود ماده‌ای به ماده دیگر مابین با ماده اول بدل شود ولی صورت همان صورت باشد در هر دو حال یک شخص خواهیم داشت. زیرا ماده در صورتش مستهلک و با آن متحد می‌شود. بنابراین شخصیت فردی مثل تقی و تعینش از اول کودکی تا آخر پیری با اینکه جسم وی متبدل و متغیر است، باقی و مستمر است زیرا تقی به واسطه نفس، تقی است نه به واسطه جسد. به همین دلیل مادام که نفس در جسد باقی است جسد هم دوام دارد هرچند اجزایش دگرگون شود و در طول عمر مکانش، کم و کیف و وضع و زمانش تغییر می‌کند. بر همین قیاس اگر صورت طبیعی به صورت مثالی تبدیل شود (مثل خواب، در قبر، در برزخ تا روز حشر) یا صورت طبیعی به صورت اخروی تبدیل شود (در آخرت) هویت انسانی در تمام تحولات و تغیرات یکی است. ۸- قوه خیال، جوهری مجرد است و منطبع در بدن و اعضای بدنی نیست و واسطه بین عالم مفارقات عقلیه و عالم طبیعیات مادی است.

۹- رابطه صور خیالی و بطور کلی صور ادراکی بانفس، رابطه فعل به فاعل است نه رابطه مقبول به قابل، دیدن و ابصار هم از نظر ما فعل نفس است.

نفس مادام که متعلق به بدن است، دیدن او و بطور کلی احساس او غیر از تخیل اوست زیرا در احساس محتاج به ماده خارجی و شرایط خاص است اما در تخیل به آن چیزها احتیاجی نیست ولی با خروج نفس از بدن دیگر فرقی بین تخیل و احساس نیست زیرا قوه خیال که خزانه حس است با جدا شدن از بدن قوی می‌شود و نفس با قوه خیالی

کار حس را هم می‌کند و با چشم خیال آنچه را با چشم حس می‌دید می‌بیند و قدرت و علم و شهوت نفس یک چیز می‌شود و با تعقل مشتبهات می‌تواند آنها را نزد خود احضار کند. بلکه اصلاً در بهشت جز شهوات و خواسته‌های نفس چیزی نیست، "فیها ما تشتهی انفسکم" ۱۵ و "فیها ما تشتهی الانفس و تلذالاعین" ۱۶.

۱۰- همانطور که صورتهای مقداری و شکلها و هیئتهای جسمانی به واسطه فاعل یا مشارکت ماده و استعدادات آن حاصل می‌شوند، گاهی همین صور بدون مشارکت ماده بلکه فقط با جهات فاعلی و حیثیات ادراکی حاصل می‌شوند؛ نفس می‌تواند صحراها و کوه‌ها و شهرها و درختانی را که مثل آنها در عالم خلق نشده با صرف تصور ایجاد کند و این صور قائم به مغز و حال در قوه خیال هم نیستند و در عالم مثال کلی هم نیستند بلکه در مملکت نفس و در صقع نفس هستند که از این عالم مادی هیولانی خارج است. فرق وجود خیالی با وجود حسی جز در عدم ثبات شیء خیالی و ضعف تجوهرش نیست زیرا اشتغال نفس به امور حسی و تأثیرات خارجی بیشتر است، ولی اگر فرض کنیم نفس از اشتغال به افعال سایر قوای حیوانی و طبیعی دست بردارد و تمام همتش را مبذول به تخیل و تصور کند، صور و اجسامی که تصور می‌کند و با خیال ایجاد می‌کند در نهایت قوام و شدت وجود هستند و تأثیرات آنها قویتر از تأثیر محسوسات مادی خواهد بود؛ همانطور که در مورد اهل کرامات و خوارق عادات نقل می‌شود.

وقتی که نفس در تصویر و تخیل اشیا چنین توانی دارد با آنکه در دنیاست و به بدن تعلق دارد، حال اگر بکلی تعلقش از بدن بریده شود، قوت و توانایی آن زیاد و فعلیتش شدت می‌یابد، زیرا قدرت و توانی که برای اصحاب کرامات در ایجاد صور خارجی در دنیاست برای عامه مردم چه سعدا و چه اشقیا در آخرت هم خواهد بود.

این اصل در کتاب مبدأ و معاد به دو اصل تبدیل شده است. در آنجا یک اصل این است که انسان قادر بر ابداع صور باطنیه غایب از حواس است و حق تعالی انسان را بر مثال خویش آفریده تا نردبان معرفت او باشد و در اصل دیگر می‌گوید دو نوع نفس داریم یکی نفس متعلق به بدن که منفعّل از بدن است و نفس دیگر که مجرد از بدن است و فاعل بدن است و ابدان به تبع او به وجود می‌آید و می‌گوید نفس دوم هرچند مجرد از

حس است ولی مجرد از خیال نیست. اما در قوت، قویتر از نفس منفعل است.^{۱۷}

۱۱- عوالم هستی منحصر به سه عالم است ۱- عالم صورتهای طبیعی کائن فاسد که عالم ادنی است. ۲- عالم صور ادراکی مجرد از ماده که عالم وسطی است. ۳- عالم صور عقلیه و مثل الهیه که عالم اعلی است. نفس انسانی از میان تمام موجودات دارای این ویژگی خاص است که با وجود اینکه نفس یک شخص است می تواند هر سه عالم را داشته باشد. انسان در آغاز طفولیتش هستی طبیعی دارد و سپس به تدریج، این وجود، صاف و لطیف و از شائبه ماده پاک می شود و برای او هستی نفسانی حاصل می شود و به این لحاظ انسانی نفسانی اخروی است که صلاحیت برانگیخته شدن را دارد و بعد به تدریج از این هستی هم منتقل می شود و برای او هستی عقلی حاصل می شود و دارای اعضای عقلی می شود. این انتقالات و تغییر و تحولاتی که شخص واحد در طریق حق به سوی غایت القصوی طی می کند خاص انسان است. این عوالم سه گانه ترتیب آنها در قوس صعود و به طرف باری تعالی بر عکس ترتیب نزولی آنهاست. لذا انسان به اعتبار فطرت اصلی اش به تدریج رو به سوی آخرت دارد و به غایت مقصود خویش بر می گردد و راه به سوی وجود اخروی صورتی اش را با دنیوی مادی اش آغاز می کند. زیرا نسبت دنیا به آخرت مانند نسبت نقص به کمال و نسبت طفل به بالغ است؛ از این رو در وجود دنیوی به مکان و زمان نیاز دارد همانطور که اطفال به گهواره و دایه، و وقتی که جوهرش بالغ شد از وجود دنیوی خارج و به وجود اخروی وارد می شود.

نتیجه گیری از مقدمات

سپس به عنوان نتیجه مقدمات یازده گانه می فرماید هر کس در این اصول تدبر و تأمل کافی کند اگر فطرتش از آفت گمراهی و انحراف و بیماری حسد و عناد و عادت تعصب و تکبر برکنار باشد در مسأله معاد و حشر نفوس و اجساد هیچ شک و ریبی برایش نمی ماند و به یقین خواهد دانست که همین بدن عیناً در روز قیامت به صورت جسد محشور خواهد شد و برایش روشن خواهد شد که آنچه در معاد باز می گردد مجموع نفس و بدن عیناً همان شخص دنیوی خواهد بود و آنچه برانگیخته می شود همین بدن

است نه بدنی مباین با آن، چه عنصری باشد (بر خلاف نظر غزالی) و چه مثالی باشد (بر خلاف شیخ اشراق) و اعتقاد صحیح مطابق شریعت و دین و موافق حکمت و برهان همین است. هر کس این نظر را تصدیق کند و به آن ایمان بیاورد به روز جزا ایمان دارد و مؤمن حقیقی خواهد بود و کمتر از این، خذلان و کوتاهی در معرفت و قول به تعطیل شدن اکثر قوا و طبایع از رسیدن به غایاتشان و کمالاتشان و نتایج شوق و حرکاتشان است و لازمه اش این است که آنچه باری تعالی در غرایز طبایع هستی و فطرتهای آنها گذاشته، از قبیل طلب کمال و میل به مافوق، همه عبث و پوچ و باطل باشد.

بنابراین هر قوه‌ای از قوای نفسانی و غیر نفسانی کمال خاصی و لذت و الم شایسته خود را دارد به اعتبار آنچه انجام داده در طبیعتش جزا و پاداش لازم می‌آید، همانطور که حکما برای تمام مبادی عالی و سافله غایت‌های طبیعی اثبات کردند و اینکه هر جوهر طبیعی دارای حرکت ذاتی است و با نفوس و طبایع به سوی حق تعالی در حرکت است و به طرف او جذب می‌شود. هر کس این برایش محقق شود به لزوم بازگشت همه چیز یقین خواهد کرد. این مسأله مقتضای حکمت باری تعالی و وفای به وعده و وعید الهی و لزوم مکافات و مجازات در طبیعت است.

نقد و بررسی برهان صدرالمتألهین

با اندک مقایسه‌ای بین مقدمات و نتیجه به نظر می‌رسد چندان رابطه منطقی بین آنها برقرار نیست و به نظر نمی‌آید که نتیجه، نتیجه آن مقدمات باشد.

ثانیاً نتیجه، خود از چند استدلال تشکیل شده است یکی غایت‌دار بودن همه چیز در عالم، دوم اقتضای حکمت الهی و وعد و وعید او و لزوم مکافات و مجازات در طبیعت ثالثاً اگر واقعاً نتیجه‌ای، حاصل منطقی یک سری مقدمات باشد به هر حال یا قیاس استثنایی است یا افترنایی، و اگر افترنایی بود به هر حال یکی از اشکال چهارگانه است که بالاخره اگر بدیهی نباشد با برهان خلف یا مستقیم به نتیجه خواهد رسید (در صورتی که عقیم نباشد). حال چه انسان متدین باشد یا نباشد، حسود باشد یا نباشد، خود را تزکیه کرده یا نکرده باشد، نمی‌تواند در نتیجه برهان خدشه کند مگر اینکه به اصول منطقی آن

اعتراض داشته باشد.

رابعاً در این استدلال اگر ما به مقدمات هم نظر نکنیم و یکسره به سراغ نتیجه برویم و با استفاده از نتیجه بخواهیم در مورد مقدمات داوری کنیم، این ما را به تردید می‌اندازد که این مقدمات، شرایط مقدمات یک برهان عقلی را داشته باشد؛ یعنی برهانی که مقدماتش تعیینی باشد.

ما با تأمل بیشتر در مقدمات در می‌یابیم که این مقدمات نه تنها معاد جسمانی را اثبات نمی‌کنند بلکه معاد روحانی را اثبات می‌کنند؛ مثلاً مقدمات اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت اشتدادی وجود که نظریه جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقائ نفس بر آنها مبتنی است فقط معاد روحانی را اثبات می‌کنند و در سایر مقدمات هم مطالبی که اثبات شده به نفس و نحوه وجود آن مربوط است؛ مثلاً "تشخص بدن به نفس است"، "شیئیت و هویت و انسان بودن انسان به نفس است"، "تجرد قوه خیال هم که به نفس مربوط است؛ یعنی اگر نفس بعد از مفارقت بدن را تخیل کند به علت قوت وجودی برایش حاصل است"، این توانایی به نفس مربوط است. ولی ممکن است کسی بگوید این کار برای نفس چه فایده‌ای دارد، نفس مجبور نیست برای خودش مانع خلق کند، لذتی که برای نفس بدون بدن است قابل قیاس با لذت‌های بدنی نیست.

"رابطه نفس با صور و افعال رابطه فاعل با فعل است نه رابطه قایل و مقبول" این مقدمه هم به توانایی نفس مربوط است که صور را ایجاد می‌کند نه اینکه منفعل از آنها باشد. "عوامل سه گانه را نفس داراست" این هم به نفس مربوط است. بنابراین بیشتر این مقدمات خلاف مقصود صدرالمتألهین را اثبات می‌کند.

از مقدمه ششم نتیجه می‌گیرند که شیء واحد می‌تواند گاه متعلق به ماده باشد و گاه مجرد از آن، آیا از این بر می‌آید که نفس مجرد بالفعل دوباره می‌تواند با ماده تعلق گیرد، زیرا می‌گوید آنوقت که ضعف وجودی و جوهری دارد به ماده تعلق می‌گیرد و آنگاه که قوت وجودی دارد مجرد از ماده است.

از مقدمه هفتم این نتیجه بیرون می‌آید که در روز حشر، چون ملاک تشخص بدن نفس است، بدن هرچه باشد ما شخص را عین شخص دنیوی می‌بینیم، اما ممکن است

کسی بگوید بالاخره این بدن است و بدن هم امری مادی است و موجود بالفعل که در اثر حرکت جوهری تمام مراحل بالقوه‌اش به فعلیت رسیده چگونه به آن تعلق می‌گیرد، چون محل نزاع تعلق نفس مجرد بالفعل به بدن است، حال چه همین بدن دنیوی باشد یا هر بدن دیگری، چه ما او را عین شخص دنیوی ببینیم یا نبینیم. شما می‌گویید چون ملاک تشخیص انسان به نفس است با هر بدنی که محسوس شود ما آن را همان شخص دنیوی می‌دانیم، همانطور که در دنیا از اول عمر تا آخر آن ابدان دائماً در حال تغییر و تحولند ولی ما به اعتبار نفس شخص پیر را همان شخص جوان می‌دانیم که پیر شده است با اینکه بدنش تغییر کرده و ای بسا بکلی عوض شده است؛ بلی در دنیا نفس هنوز به مرتبه‌ای نرسیده است که مستغنی از بدن باشد ولی وقتی که در اثر استکمال جوهری با مرگ طبیعی از دنیا می‌رود و نفس از بدن جدا می‌شود، دیگر بازگشت نفس به بدن، بازگشت فعلیت به قوه است و بازگشت شخص بالغ به رحم مادر، و این محال است.

خلاصه کلام اینکه این مقدمات ما را به معاد جسمانی نمی‌رساند و حق با شیخ الرئیس است که فرموده است و لا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبی (ص).^{۱۸} نظریه "النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء" نیز با معاد جسمانی سازگار نیست. اگر واقعاً نفس به مقام عقل فعال می‌رسد که دیگر هیچ حیثیت بالقوه‌ای در او نیست و قوه و امکان از او سلب می‌شود و باقی به بقای حق تعالی می‌شود،^{۱۹} فلسفه تعلق مجدد او به بدن چیست؟

وانگهی بر مبنای فلسفه ملاصدرا در این عالم چنین نیست که بدنی باشد و نفسی باشد و بعد یکی به دیگری تعلق گیرد بلکه همان ماده در اثر حرکت استکمالی ذاتی که دارد به مرحله‌ای می‌رسد که تمام جنبه‌های بالقوه‌اش به فعلیت منقلب می‌شود.

صدرالمتألهین می‌گوید نفس داری تحولات و تغییرات جوهری از مرحله احساس تا مرحله تعقل است، در بعضی مراحل با حس یکی است و آن در اوایل تکون و حدوث نفس است و در مرحله دیگر با تخیل یکی است و وقتی به مقامی رسید که معقولات در نزد او حاضرند و آنها را مشاهده می‌کند، با عقل مفارق متحد است.^{۲۰}

همینطور صدرالمتألهین برای نفس انسانی چهار مرحله عقل هیولانی، عقل بالملکه و

عقل بالفعل و عقل مستفاد قائل است که در مرحله اول نفس تهی از کلیه صور و قوه محض است و در مرتبه بالملکه با استفاده از معقولات اولیه که برای همه افراد وجود دارد مانند اولیات، تجربیات، متواترات، مقبولات، نسبت به محمولات فکر کند و آنها را کشف نماید. در مرحله عقل بالفعل نفس از ماده و امکانات موجود در ماده عاری و بری گشته و برای همیشه باقی و جاودان است. نفس در این مرحله می‌تواند کلیه معقولات اکتسابی خود را هر لحظه بخواهد در ذات خویش مشاهده کند و در مرتبه عقل بالمستفاد کلیه معقولات را به وسیله اتصال به مبدأ فعال در ذات وی مشاهده کند.^{۲۱}

خلاصه آنچه در ابتدا خلق می‌شود ماده بدنی است و آنچه در انتها می‌ماند نفس است و نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء هم معنایش همین است. اگر بگوییم در این عالم هنوز کمالاتی هست که نفس با بدن می‌تواند آنها را تحصیل کند اما در عالم دیگر که عالم حرکت و استکمال نیست و عالم اثبات است، لذا نفس برای چه به بدن تعلق بگیرد. بنابراین نفس کمال یافته و به فعلیت رسیده و عقل فعال شده دیگر مراتب مادون را پشت سر گذاشته و بازگشت کمال به نقض و فعلیت به قوه محال است همانطور بازگشت طفل خارج شده از رحم به رحم محال است.^{۲۲}

صدرالمتألهین می‌گوید "نفس انسانی تا زمانی که چنین است در مرتبه نفس نباتی و نبات بالفعل است و حیوان بالقوه. وقتی که از مادر متولد شد حیوان بالفعل می‌شود و در مرتبه نفس حیوانی قرار می‌گیرد. در این مرحله طفل انسان بالقوه است و حیوان بالفعل. بعد به کارگیری تفکر و ادراک اشیا و استعمال عقل عملی و استحکام ملکات و اخلاق باطنی به مرحله بلوغ و رشد باطنی می‌رسد و این در حدود چهل سالگی است و او در اینجا انسان بالفعل است و ملک یا شیطان بالقوه و در روز قیامت، اگر مسلک حق و صراط توحید را بپیماید و عقلش را با علم تکمیل و با تجرد از اجسام تطهیر کند، در آن روز ملک بالفعل می‌شود و اگر از صراط مستقیم خارج شود و راه ضلالت و جهالت را پی گیرد شیطان بالفعل می‌شود و یا در زمره بهایم و حشرات محسور خواهد شد.^{۲۳}

بر این مبنا اگر موجودی ملک بالفعل شد آیا می‌تواند دوباره انسان شود یا اگر شیطان بالفعل شد دوباره انسان می‌شود؟ اگر کسی بگوید قدرت خداوند مشکل را حل می‌کند،

فیلسوف تعلق قدرت الهی به محال را محال می‌دانند.

تعبیر بازگشت به بهایم و حشرات هم با مبنای صدرایی تناقض دارد زیرا این مرحله برزخ عالم نباتی و عالم انسانی است. همانطور که آخوند در شواهد الربوبیه فرموده است "انسان صراط و معبری است که ما بین دو عالم جسمانی و روحانی کشیده شده است." ۲۴.

یادداشتها

- ۱- اسفار صدرالمتألهین، ط مصطفوی، قم، ج ۸، ص ۳۰۴
- ۲- الهیات نجاة، ابن سینا، ط مرتضوی، تهران، ص ۲۱۹
- ۳- طبیعات نجاة، ابن سینا، ص ۱۸۵
- ۴- اسفار، صدرالمتألهین، ط مصطفوی، قم، ج ۹، ص ۱۰۸
- ۵- اسفار، ج ۸، ص ۳۴۵
- ۶- همان، ص ۲۴۵
- ۷- همان، ص ۳۹۳
- ۸- همان، ص ۳۷۸
- ۹- تعلیقه بر اسفار، سبزواری، ج ۹، ص ۱۶۵
- ۱۰- اسفار، ج ۹، ص ۱۶۵
- ۱۱- همان، ص ۱۶۶
- ۱۲- الهیات شفا، مقاله نهم، فصل هفتم، ص ۴۲۳
- ۱۳- اسفار، ج ۹، از ص ۱۸۲ تا ۱۹۶
- ۱۴- الهیات شفا، مقاله دهم، فصل اول
- ۱۵- سوره فصلت / آیه ۳۱
- ۱۶- سوره زخرف / آیه ۷۱
- ۱۷- صدر المتألهین / مبدأ و معاد / ص ۳۴۸ تا ۳۵۰
- ۱۸- الهیات شفا / شیخ الرئیس / مقاله ۹ / فصل هفتم، ص ۴۲۳
- ۱۹- اسفار، صدرالمتألهین، ج ۸، ص ۳۹۵
- ۲۰- همان، ص ۲۴۵
- ۲۱- شواهد الربوبیه، صدرالمتألهین، مشهد سوم، اشراق نهم
- ۲۲- اسفار، ج ۸، ص ۳۹۳
- ۲۳- همان، ص ۱۳۷
- ۲۴- شواهد الربوبیه، صدرالمتألهین، مشهد سوم، اشراق ششم



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی