

عوالم سه گانه وجود و نقش آن در حشر انسان از دیدگاه ملاصدرا

Mulla Sadra on the Threefold Realms of Being and its Role in Human Beings Resurrection in the Judgment Day

Ali Zamani Kharaei *
Ali Allahbadashti**

علی زمانی خارائی*
علی اله بداشتی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱۸

Abstract

Mulla Sadra's exposition of the resurrection (*hashr*), is a comprehensive and complete one that helped rationalizing many religious teachings and results in affirming many scriptural texts. He applied most of his principles and innovations and used in full capacity his transcendent philosophy in this field. One of his cosmological basics on resurrection of human beings is the threefold realms of being. He pays attention to the ascending movement of soul, by proposing the two realms of Idea and intellect as hereafter, and also by considering the correspondence of human senses with these realms and explains different states of humans resurrection with regard to each realm. In this base, he explains external aspects of religious texts concerning Paradise and Hell and the quality of punishment and reward and answers many questions in this regard.

Keywords: Mulla Sadra, resurrection, threefold realms of being, happiness and misery.

چکیده

تقریر صدرالمتألهین از حشر، تقریری کامل و جامع است که به تبیین عقلانی بسیاری از آموزه‌های دینی کمک کرده و به جمع بسیاری از ظواهر شریعت می‌انجامد. او در این راه اکثر اصول و نوآوری‌های فلسفی خود را به خدمت گرفته و از تمام ظرفیت حکمت متعالیه در این بخش بهره برده است. یکی از مبانی جهان‌شناختی وی در مسئله حشر انسان‌ها، نظریه عوالم سه گانه وجود است. ملاصدرا با طرح دو عالم مثال و عقل به عنوان آخرت، و نیز با توجه به تناظر مشاعر انسانی با این عوالم و کیفیت ادراک انسان، به سیر صعودی نفس توجه کرده و حالات مختلف حشر انسان‌ها را با هر یک از این عوالم توضیح می‌دهد. او با توجه به همین مطالب، به تبیین عقلانی و اثبات ظواهر متون دینی درباره بهشت و جهنم و کیفیت عذاب یا پاداش نفوس همت گماشته و به پرسش‌های مختلفی در این باره پاسخ می‌دهد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، حشر انسان، عوالم سه گانه، سعادت و شقاوت.

* Ph.D Student of Transcendent Philosophy, University of Isfahan. ali.zamaani@gmail.com

** Assistant Professor, University of Qom. alibadashti@gmail.com

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول). ali.zamaani@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم. alibadashti@gmail.com

مقدمه

که عارض مطلق وجود نیز می‌شود. یکی از این تقسیم‌ها، تقسیم وجود به مجرد و مادی است. وجود از حیث تجرد از ماده یا عدم آن، بر دو قسم است: ۱. وجود مجرد که از منزه ماده است و ۲. وجود مادی که به نحوی از أنحاء به ماده تعلق دارد. وجود مجرد نیز از حیث تجرد از آثار ماده، دو قسم خواهد بود: مجرد تام که از تمام آثار ماده مبراست و مجرد مثالی که برخی از آثار ماده همچون شکل، مقدار و وضع را با خود دارد.

پس وجودات امکانی، با تمام گستردگی و کثرتی که دارند، به سه دسته تقسیم می‌شوند: موجودات مادی، موجودات مثالی و موجودات عقلی. این موجودات به ترتیب در سه عالم کلی جای می‌گیرند: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۱۹۴ و ۲۲۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۳۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۱۳).

«عالم» اسم آلت است و بر چیزی دلالت می‌کند که توسط آن امر دیگری شناخته شود. بر این اساس، ماسوی‌الله «عالم» خوانده می‌شود، چون نشانه وجود خدا هستند (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱/۲۱؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۴/۹۵۴). وصف کلیت نیز دال بر احاطه و سعه وجودی هر یک از این عوالم بر وجودات مختلف است که هر نوعی از آنها خود، عالمی جزئی است (همان: ۴/۹۵۴)؛ بنابراین، هر یک از این عوالم سه‌گانه، عالمی کلی خوانده می‌شوند.

خصوصیات هر عالم، متناسب با خصوصیات موجودات آن است. نشئه طبیعت یا دنیا، ضعیف‌ترین مرتبه وجودی را دارا بوده و موجوداتی را در خود جای می‌دهد که به نحوی از أنحاء به ماده تعلق داشته باشند. تمام کمالات موجودات این عالم در ابتدا بالقوه بوده و سپس به تدریج و در اثر حرکت به فعلیت می‌رسند (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۳۲۰). بنابراین می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین خصوصیات موجودات مادی این است که حرکت و تغییر، آنها را در بر گرفته است؛ به بیان دقیق‌تر، هویت آنها عین تجدد و تغییر است (همان‌جا). این موجودات، همگی حادث بوده و

معاد یا باور به زندگی پس از مرگ یکی از عقاید مهم و تعیین کننده در زندگی بشر است. اعتقاد به معاد، تنها یک اعتقاد دینی و مذهبی نیست که انکار آن صرفاً سببی برای خروج از دین باشد بلکه اعتقادی زندگی‌ساز به‌شمار می‌رود؛ از این رو بیشتر مکاتب فکری در نفی و اثبات آن سخن گفته‌اند. متفکران اسلامی نیز با توجه به همین نیاز فطری و نیز تأکید فراوان اسلام بر معاد، تحقیقات گسترده‌ای پیرامون آن انجام داده‌اند.

در این میان، تحقیقات ملاصدرا در سنت اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. او با در اختیار داشتن ثمره تحقیقات محققان پیش از خود و با تسلط بر متون دینی، کوشید نظامی را بنیان نهد که جامع سنت‌های پیشین باشد و البته این کوشش وی قرین به موفقیت بود، به طوری که توانست برخی از پیچیده‌ترین مسائل فکری بشر را حل کند.

یکی از این دقایق فکری، آموزه معاد و رستاخیز انسان است. شاید بتوان ادعا کرد ملاصدرا تمام مبانی حکمت متعالیه را به خدمت گرفته تا نسبت به گذشتگان دیدگاهی دقیق‌تر و پذیرفتنی‌تر که در عین حال بر آموزه اسلامی معاد و حشر موجودات هم مبتنی باشد، ارائه دهد. به نظر او، حشر به معنی رجوع به نهایات است و لذا ارتباطی تنگاتنگ با حرکت جوهری و غایت‌مندی موجودات دارد؛ و به کمک همین مطالب توانست بسیاری از ظواهر دینی را به صورت عقلانی تبیین نماید.

یکی از مبانی جهان‌شناختی ملاصدرا در مسئله حشر انسان، عوالم سه‌گانه وجودی است. این عوالم، حلقه‌های اصلی اندیشه او در تبیین قوس نزول و به تبع آن قوس صعود را تشکیل می‌دهند. این نوشتار می‌کوشد با توضیح عوالم سه‌گانه وجود، جایگاه آن در کیفیت حشر انسان را توضیح دهد.

۱. عوالم سه‌گانه

وجود امکانی به حسب جهات مختلف، به اقسامی متفاوت تقسیم می‌شود، از جمله تقسیم به خارجی و ذهنی، کلی و جزئی، واحد و کثیر و دیگر تقسیماتی

کمالات عوالم مادون خود بوده و نسبت آنها با هم، نسبت تمام با نقص و کمال با ضعف است (همو، ۱۳۶۳: ۶۳۴).

از طرف دیگر، این عوالم از یکدیگر منفک و جدا نیستند بلکه بین آنها رابطه‌ای حقیقی برقرار بوده و نهایت هر عالم، آغاز عالم بالاتر است: «اعلم أن نشأة الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متصلة بعضها ببعض و نهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى» (همو، ۱۹۸۱: ۸/۳۹۶).

با روشن شدن رابطه علیت بین چند امر، تطابق و تناسب آنها نیز روشن خواهد شد، زیرا هر معلول، مناسب و مسانخ با علت خود است و از هر علت، معلولی مناسب و مسانخ با همان صادر می‌شود. بنابراین، عوالم وجود در عین تفاوت‌هایی که با هم دارند، با هم تناسب و تطابق دارند: «أن هذه الأمور الجسمانية و الصور المادية جعلها الله كلها مثالات دالات على الأمور الروحانية القدريّة كما أنها مثالات دالات على الأمور الرحمانية القضائية التي هي عالم الجبروت و حضرة الربوبية دلالة المعلوم على العلة و ذي الغاية على الغاية و دلالة الناقص على كماله و الصورة على حقيقتها و معناها، لأن العوالم كما علمت متطابقة متحاذاة حذو النعل بالنعل» (همان: ۹/۲۳۴ و ۲۳۵).

۲. تناظر عوالم وجودی و مشاعر انسانی

نفس انسانی در مواجهه با حقایق مختلف، ادراکاتی متفاوت دارد. پیش از این گذشت که حقایق امکانی از جهت تجرد از ماده و عوارض آن، سه دسته‌اند و در سه عالم جای می‌گیرند. اکنون باید گفت از دیدگاه صدرالمتألهین، هر ماهیت واحده نیز در عوالم مختلف حضور دارد و به انحای وجودی مختلف، محقق و ملاحظه می‌گردد که برخی مادی، برخی مثالی و برخی عقلی هستند (همان: ۸/۴۹۷؛ همان: ۴/۲۴۵؛ همو، ۱۴۱۷: ۲۴) و از نظر شدت و ضعف متفاوتند.

پس ماهیتی که در طبیعت موجود است انحای وجودی کامل تری نیز دارد که وجودهای برتر همان ماهیت هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۲۰۶ و ۲۰۷) لذا اگر لایشرط اعتبار شود بر تمام آن وجودات برتر نیز قابل حمل است.

به‌نحو تکوین صادر شده‌اند. همچنین تمام آنها، به‌حسب جهت مادی خود، زوال‌پذیر هستند (همو، ۱۹۸۱: ۹/۲۲۹).

در مرتبه‌ای بالاتر از طبیعت، عالم مثال واقع شده است. کثرت موجودات این عالم همچون کثرت موجودات مادی است، با این تفاوت که از ماده مبرا بوده و وجود آنها قوی‌تر و لطیف‌تر از مادیات است (همو، ۱۴۱۷: ۳۲۰). بنابراین، کثرت این موجودات سبب تزامم در زمان و مکان و غیبت برخی از برخی دیگر نمی‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۱/۲۸۰). خصوصیت بارز موجودات مثالی این است که در عین تجرد از ماده، برخی از عوارض موجودات مادی همچون کم، کیف و وضع- را دارا هستند و برخی دیگر همچون حرکت و تغیر- را ندارند. همچنین، برخلاف امور مادی، در بین موجودات مثالی ترتب وجودی نیز دیده می‌شود، یعنی برخی از آنها علت برخی دیگر به حساب می‌آیند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۱۲۰۹).

ورای عالم مثال، عالم عقل قرار دارد که از حیث رتبه، برتر از عالم طبیعت و مثال است. عقول نزدیک‌ترین موجودات به واجب‌الوجود بوده و در بین موجودات امکانی از شدیدترین مرتبه وحدت و جامعیت برخوردارند (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۳۲۰)، به‌گونه‌ای که هر موجود عقلی واجد تمام کمالات مراتب مادون خود است؛ اگرچه نسبت به واجب تعالی، همچنان وجود ظلی، فقیر و غیرمستقلند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۱۲۱۳ و ۱۲۱۴) و مقام معلولیت و وجود امکانی‌شان برقرار است.

به‌عقیده ملاصدرا بین این سه عالم رابطه علیت برقرار است. عالم عقل نزدیک‌ترین عالم به واجب تعالی است و وجودی شدیدتر از دیگر ممکنات دارد. پس از آن، عالم مثال قرار دارد که معلول عقل به‌شمار می‌آید و طبیعت، در انتها قرار می‌گیرد. بنابراین، بین عوالم رابطه‌ای طولی برقرار است. از آنجا که هر علت در بردارنده تمام کمالات معلول‌های خود است و هر معلول به‌نحو اتم و اکمل در علت خود منطوقی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/۲۳۱)، روشن می‌شود که هر عالم واجد

ملاصدرا معتقد است تمام عوالم و موجودات حاضر در آنها حدی دارند که از آن حد فراتر نمی‌روند. تنها موجودی که از این قاعده پیروی نمی‌کند انسان است که به واسطه قوای ادراکیش از تمام نشئات به صورت بالقوه، بهره‌ای دارد (همان: ۳۴۷/۸) و ادراکات او سبب حصول کمال نفس می‌شود. پس حرکت جوهری او صرفاً یک حرکت عرضی در جهان ماده نیست.

ملاصدرا نفس انسانی را امری روحانی دانسته که از سنخ عوالم فوق ماده است، اگرچه در ابتدای حدوثش در عالم طبیعت، حدوث جسمانی دارد (همان‌جا؛ همو، ۱۴۱۷: ۲۲۱).

این نفس، قوای ادراکی مختلفی دارد که از شئون نفس شمرده شده و کمالات آنها نیز به‌عنوان کمال نفس مطرح می‌شوند. قوای ادراکی نفس، همگی در یک رتبه قرار ندارند بلکه آن‌گونه که گذشت هر قوه متناظر با دسته‌ای از موجودات است و همان‌طور که در بین این موجودات، از جهت شدت و ضعف وجودی، مراتبی وجود دارد، در بین قوای ادراک کننده آنها نیز چنین مراتبی هست. به عبارتی، قوه ادراک کننده معقولات قوی‌تر و شریف‌تر از دیگر قواست، پس از آن قوه مدرک حقایق مثالی و در انتها قوه مدرک محسوسات واقع شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۱۲۲). همچنین تمام مدرکات یک قوه نیز لذت یکسان ندارند بلکه لذات و آلام آنها متناسب با شدت وجودی آنهاست.

بنابراین دو مطلب روشن می‌شود: اول آنکه خیر و سعادت و وجود و علم به وجود است که در مقابل آن عدم، جهل و غفلت قرار دارد (همان: ۹/۱۲۱). دوم آنکه بالاترین لذت و سعادت مربوط به قوه‌ای است که به لحاظ ادراک، مدرک و مدرک، قوی‌تر و بادوام‌تر باشد (همان: ۹/۱۲۲).

این مطلب از آن جهت اهمیت دارد که بنا بر اصل «النفس فی وحدتها کل القوا»، قوای نفس از آن جدا نیستند بلکه نفس با تمامی قوای خویش دارای وجودی واحد اما ذومراتب است (همان: ۸/۲۲۳)؛ به این صورت که هر یک از مراتب نفس به

نفس انسان از این حقایق کثیر ادراکاتی دارد که نوع این ادراکات با نوع مدرکات متناسب است. به عبارتی دیگر، نحوه ادراک تابع نحوه وجود معلوم و مدرک است، زیرا بنا بر مبانی حکمت متعالیه، علم حقیقی همان علم حضوری است و حتی در علم حصولی نیز معلوم بالذات با علم حضوری ادراک می‌شود (همو، ۱۳۵۴: ۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴/۱۶۵ و ۱۶۶). از طرفی، چون در علم حضوری، علم و معلوم امری واحد است، پس نحوه ادراک و نحوه وجود مدرک نیز یکسان خواهد بود.

حقایق وجودی‌ای که می‌توانند متعلق ادراک واقع شوند سه نحوه وجود دارند که عبارت است از وجود مادی، مثالی و عقلی. متناظر با این سه، سه نحوه ادراک و سه قوه ادراکی نیز وجود دارد. به بیانی دیگر، انسان متناظر با هر عالم وجودی، قوه‌ای ادراکی دارد: حواس ظاهری او متناظر با عالم طبیعیات، قوه خیال او متناظر با عالم مثال و قوه تعقل او متناظر با عالم عقول است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۴)؛ انسان به مثابه کون جامع، می‌تواند با تمام نشئات در ارتباط باشد (همو، ۱۹۸۱: ۹/۲۲۸ و ۲۲۹).

۳. سعادت و شقاوت نفس

موجودی که کون جامع است اگر به صورت بالفعل خلق شود، به نحوی که از ابتدا تمام فعلیات ممکن را همراه داشته باشد، بر نشئات سه‌گانه محیط خواهد بود اما اگر تدریجی‌الوجود باشد، برای خروج از قوه به فعلیت نیازمند حرکت است. نفس انسانی نیز در ابتدای تکوین و خلقت خود، جسمانی‌الحدوث بوده، نسبت به تمام ادراکات و عوالم متناظر با آنها بالقوه است و هیچ فعلیتی ندارد بلکه در طول زمان فعلیت‌هایی را کسب می‌کند. بنابراین، با توجه به اصل «کل ما کان وجوده أولاً بالقوة فلا بد أن یکون متدرج الحصول فی أصل الوجود و کمالاته» (همان: ۹/۲۲۹). باید گفت نفس وجودی تدریجی دارد و کمالات خود را در طول زمان و با حرکت جوهری به دست می‌آورد.

از آنجا که هر حرکت مبدأ و منتهایی دارد، آغاز و انجام موجود متحرک، واحد نیست.

از حشر اشیاء با پرسش از نحوه وجود آنها برابر است و در فلسفه جای می‌گیرد.

بر اساس مبانی حکمی، موجودات همگی در یک ردیف و در عرض هم قرار نمی‌گیرند بلکه با مقایسه وجود آنها با هم، روشن می‌شود که وجود برخی شدیدتر و وجود برخی ضعیف‌تر است. این اختلاف، در سلسله علل و معالیل توجیه می‌شود چراکه همه از یک علت صادر نشده‌اند و از لحاظ نزدیکی و دوری به واجب‌الوجود، در یک مرتبه قرار ندارند. به اقتضای همین اختلاف، حشر آنها نیز به یک روش و صورت نیست و اولاً کیفیت حشر هر مرتبه با دیگری و ثانیاً غایت و نهایت حشر هر مرتبه با دیگری متفاوت است.

ملاصدرا با تقسیم ممکنات به چند طبقه، درباره هر دسته، به‌طور مجزا بحث می‌کند. یکی از این طبقات، نفوس ناطقه است.

۵. مراتب نفوس ناطقه

بیان شد که حشر به معنی رجوع الی‌الله است و انسان است که چنین حشری دارد. اما به دلیل اختلاف مراتب، حشر انسان‌ها یکسان نیست. نفوس ناطقه، بر خلاف عقول عالیه، از ابتدا فعلیت تام ندارند بلکه باید به تدریج راه کمال را طی کنند. نفس در ابتدای حدوث خود در جهان مادی، استعداد محض بوده و هیچ فعلیتی ندارد اما به سبب حرکت جوهری اشتدادی خود طی زمان، کمالاتی کسب کرده و شدت می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که از جسمانیت به مجرد می‌رسد.

حرکت جوهری به صورت خلع و لبس نیست که یک صورت زائل شود و صورت دیگر جایگزین آن گردد بلکه به صورت لبس بعد از لبس است. بنابراین فرد در طول حرکت جوهری کمالات گذشته را از دست نمی‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۸۹). او با هر صورت جدیدی که کسب می‌کند، کمالات جدیدی دریافت می‌نماید، اگرچه نوع این کمالات به سعی و همت خود او بستگی دارد. روشن است که تمام انسان‌ها تلاشی برابر نداشته و به مرتبه‌ای یکسان نمی‌رسند، پس سیر

قوه خاصی تعلق دارد. بنابراین توجه نفس به لذات هر یک از قوای ادراکی مستلزم استقرار نفس در مرتبه آن قوه است، زیرا مرتبه مدرک و مدرک در هر ادراکی، واحد و یکسان است (همان: ۳۰۳/۵). همچنین بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول، ادراک حقایق هر عالم مستلزم اتحاد نفس با آنهاست. پس توجه انسان به لذات مختلف، تعیین می‌کند که نفس در کدامین مرتبه از مراتب خود قرار گیرد و با کدامین حقایق متحد شود.

۴. حشر به معنی رجوع به نهایات

حشر از جمله واژگانی است که به واسطه کاربرد در متونی دینی اسلامی، در میان متکلمان و مفسران مورد توجه فراوان بوده است. با وجود این، آنچه آنها از این واژه اراده کرده‌اند غالباً مفاهیمی مترادف با معاد، بعث، احیای اموات و اعاده معدوم را افاده می‌کند. در این میان، بررسی آثار صدرالمآلهین نشان می‌دهد که او معانی دیگری از این واژه اراده کرده که گاه با آنچه دیگران مد نظر داشته‌اند، مغایر است.

از برخی سخنان ملاصدرا برمی‌آید که او حشر را به معنای وصول موجودات به غایت و نهایتشان و در نهایت، رجوع به خداوند می‌داند. این معنی مغایر با دیدگاه مشهور متکلمین و مفسرین در مورد حشر است. اگرچه این بحث بی‌سابقه نیست اما پرهانی کردن و تفصیل آن توسط ملاصدرا و بر اساس مبانی حکمت متعالیه صورت گرفته (همان: ۲۷۳-۲۴۳) و از این نظر سابقه ندارد. او این معنا از حشر را برای تمام موجودات عالم اثبات می‌کند.

موجودات عالم، دارای انحای مختلفی از وجود بوده و مراتب گوناگون هستی را شکل می‌دهند. منظور از موجودات در این مقام، تمام ماسوی‌الله است که از عقل اول تا پست‌ترین مرتبه وجود، یعنی هیولای اولی را شامل می‌شود. بنابراین، حکم حشر در این معنا، عام بوده بر همه مراتب اطلاق می‌شود (همان: ۲۴۳/۹). صدرالمآلهین حشر را در فلسفه مطرح می‌کند زیرا بحث از رجوع اشیاء به خدا، بحث از نحوه وجود آنها است، پس پرسش

جوهری نفوس، سبب رشد و اختلافشان می‌شود. از همین رو، نفوسی که در ابتدا یکسان بودند، در انتها انواع مختلفی شده و متناسب با درجه و مرتبه خود محشور می‌شوند.

۵-۱. نفوس کامل

از آنچه پیش از این گذشت روشن شد که نفس انسانی ذومراتب است و در هر مرتبه، قوه‌ای متناظر با یکی از عوالم وجودی دارد. توجه انسان به موجودات هر عالم سبب استقرار نفس در مرتبه قوه متناظر با آن می‌شود زیرا تنها در چنین شرایطی ادراک رخ می‌دهد (همو، ۱۹۸۱: ۵/۳۰۳).

کثرت این توجهات به تدریج سبب الفت نفس با آن عالم شده و منتهای حرکت کمالی او را تعیین می‌کند تا روشن شود نفس به کدامین مقام بار می‌یابد: «فمن غلب علیه واحد من هذه الكمالات الثلاثة أعني الحسي و النفسی و العقلي كان مآله إلى عالمه و أحكام نشأته و لوازمها» (همان: ۹/۲۲۹).

شدیدترین قوه نفس، عقل است که توسط آن معقولات ادراک می‌شوند، از این رو کمال اعلائی نفس ادراک شدیدترین معقولات توسط شدیدترین قوه ادراکی است که در پی آن، انسان با عقل کلی متحد شده و صور تمام موجودات در او مقرر می‌گردد (همو، ۱۴۱۷: ۲۵۰). به عبارت دیگر، نفوس ناطقه می‌توانند در انتهای حرکت خود، به مرتبه کمال عقلی رسیده و عقل بالفعل شوند که در این صورت از آنها با عبارت کاملین و مقربین نام برده می‌شود.

برای اینکه فردی به این مرحله برسد، لازم است تمام کمالات مادون عقل را در خود گرد آورده باشد، زیرا ارتقای وجودی بدون استیغای کمالات مادون ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۱۵۰). این گونه نفوس به دلیل مرتبه وجودی خود، در زمره عقول محشور می‌شوند.

۵-۲. نفوس ناقص

بسیاری از نفوس در طول حرکت اشتدادی خود، به مرتبه کمال عقلی نمی‌رسند و اغلب در مراتب پایین تر متوقف می‌شوند. از این نفوس به نفوس ناقصه یاد می‌شود.

از نظر ملاصدرا، نفوس ناقصه به دو قسم تقسیم می‌شوند: اول آنانی که هیچ اشتیاقی به معرفت و کمال عقلی نداشته‌اند و دوم نفوسی که به کمالات عقلی مشتاق بوده‌اند اما به آن کمالات نائل نشده‌اند. دسته اول، یعنی آنان که به هر دلیل، کشتی به سمت معارف نداشته‌اند به دلیل بی‌خبری باشد یا غفلت، دنیاپرستی و دنباله‌روی از هوی و هوس، در هر صورت- به عالم مثال منتقل شده و در آنجا مطابق اعمال و رفتارشان، عذاب یا پاداش خواهند دید (همو، ۱۳۸۹: ۱۳۴ و ۱۳۵). این عالم فراتر از عالم ماده و پست‌تر از عالم عقل است و قوام و بقای خود را از مراتب نازل‌تر عقول می‌گیرد؛ به عبارتی دیگر، تنزلات موجودات عقلی بوده و از آنها حکایت می‌کنند. پس این عالم نیز به نوبه خود با عقول مرتبط و با آن محشور است (همان‌جا).

دسته دوم از نفوس ناقصه، نفوسی هستند که به کمالات عقلی مشتاق بوده‌اند اما به آنها وصل نشده‌اند. این نفوس، مدتی در عذاب الیم جهنم مقیمند تا این شوق به کمالات از آنها زایل شود. زایل شدن شوق ممکن است از طریق وصول به کمالات باشد که با عنایت الهی و شفاعت شافعان نصیبشان می‌شود و در درجه علیا استقرار می‌یابند یا به سبب گذشت زمان و انس گرفتن به امور پست‌تر، آن شوق فراموش شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۲۴۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

حکمای پیش از صدرالمتهلین در مورد حشر نفوس کاملین اختلاف چندانی نداشتند اما حشر نفوس ناقص در بین آنها محل اختلاف و اشکال بود و نظرات مختلفی درباره آن ارائه شده است. ملاصدرا بعد از نقل آراء گذشتگان، ریشه ناتوانی آنها در حل این موضوع را اعتقاد به انحصار عوالم در دو عالم طبیعت و عقل و انکار عالم مثال صعودی می‌داند: «إن بناء هذا الكلام و نظائره علی انحصار نشآت الإنسان فی النشآت الحسیة و النشأة العقلیة و جمهور الحكماء لما لم یفطنوا بنشأة أخروية غیر النشأة العقلیة اضطروا إلى هذه الأقوال فتارة قالوا بعدم بعض النفوس و اضمحلالها و تارة بتناسخ الأرواح السافلة و المتوسطة» (همو، ۱۴۱۷: ۲۲۶ و ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۵۲).

نباشد، خللی در رفتارشان وارد نمی‌شود. کسانی که به این مرحله برسند با عقول محشور شده و در زمره آنان به‌شمار می‌روند. عقول، شدیدترین درجه وجودی را میان ممکنات دارا بوده و اولین موجوداتی هستند که از حق متعال صادر شده‌اند، بنابراین حشر آنها با واجب تعالی است.

صدرالمتألهین برای اثبات حشر مفارقات عقلی چند دلیل ذکر کرده که برخی تحلیل اصل هستی آنها و برخی تحلیل نحوه علم آنهاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۷-۲۴۴).

عقول وجوداتی محض و صرف بوده که حجابی بین آنها و واجب الوجود نیست؛ تفاوت مجردات تامه با حق متعال به شدت و ضعف و تمام و نقص است. این تفاوت بین مراتب مختلف مجردات تام نیز وجود دارد. این مجردات با حق متعال اتصالی معنوی دارند و از او منقطع و جدا نیستند، بنابراین همواره به لقای حق راه یافته و حشر آنها همان وصول به لقای حق است. همچنین صدور این موجودات منوط به زمان و مکان و حرکت نبوده و در بستر این امور نیز قرار نگرفته‌اند، بنابراین رجوع آنها نیز منوط به این امور نخواهد بود. پس می‌توان گفت صدور و رجوع آنها واحد است. به عبارت دیگر، بساطت آنها ایجاب می‌کند در مقام مصداق، صدور آنها عین رجوعشان باشد و هر لحظه صدور و حشر داشته باشند؛ آن‌گونه که ملاصدرا می‌گوید: «انها عائدة الذوات الی الواحد الحق، مراجعة الیه؛ فعین بدوها منه تعالی عین رجوعها الیه سبحان» (همو، ۱۳۸۹: ۱۲۵). در عین حال، این صدور و رجوع در مقام تحلیل عقلی، دو امر متغایرنند.

وقتی نفس انسانی به مرتبه کمال عقلی نائل آید، مستقیماً با عقول محشور شده و به‌واسطه حشر عقول با واجب الوجود، با واجب تعالی نیز محشورند. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «أما النفوس الكاملة فهي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلاً بالفعل وكل ما صارت النفس عقلاً بالفعل انتقلت عن ذاتها واتحدت بالعقل الذي هو كمالها فحشرت إليه وكل ما

او آخرت را متشکل از دو عالم مثال و عقل دانسته و بر همین اساس، بهشت و جهنم را هم به دو نوع عقلی و محسوس تقسیم می‌کند. بهشت عقلی، در عالم عقل واقع شده و بسیار شریف‌تر از بهشت محسوس مثالی است که در عالم مثال قرار دارد. به‌همین ترتیب، اصحاب این دو بهشت نیز متفاوتند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲۲ و ۳۲۳).

۶. حشر نفوس با عوامل سه‌گانه

اختلاف انسان‌ها در حشر به اختلاف آنها در تعلقات وابسته است. مشاعر انسانی متناسب و متنظر با عوامل وجودی است و انسان توسط مشاعر خود می‌تواند در هر یک از عوامل حضور داشته باشد. توجه به هر دسته از حواس و مشاعر، اشتیاق به عالم متناظر با آن را در پی دارد و همین توجهات سبب انس و الفت و در نهایت حشر انسان با آن عالم خواهد شد. پس می‌توان گفت انسان‌ها می‌توانند با هر یک از عوامل سه‌گانه، محشور شوند.

۶-۱. حشر نفوس با عالم عقل

تعداد کمی از نفوس بشری پس از گذر از ادراکات حسی و خیالی، در قوه عقلی خود به کمال رسیده و به ادراک معقولات محض نائل می‌شوند و حقایق را به‌وسیله برهان دریافته و به یقین می‌رسند. این گروه پس از مرگ به‌سبب ادراکات بلندشان در صف مقربین قرار گرفته و در بهشت عقلی جای می‌گیرند. شرط قرار گرفتن در این دسته، پاک بودن از اغراض نفسانی و خودخواهی‌هاست (همان: ۲۳۱/۹).

حکیم سبزواری می‌گوید بسیاری از سالکین متدین که به این درجه از معرفت عقلانی نرسیده‌اند، به‌نیت به‌دست آوردن نعمت‌های بهشت و رهایی از جهنم عبادت می‌کنند در حالی که وقتی هدف ناسک چنین باشد روشن است که به خود محبت ورزیده و برای رفاه خود اعمال عبادی را انجام می‌دهد (سبزواری، ۱۹۸۱: ۲۳۱/۹). اما عرفا و اهل یقین اگر عبادتی انجام می‌دهند از آن جهت است که معبود حقیقی خود را یافته‌اند و آن را شایسته پرستش می‌دانند و لذا حتی اگر بهشت و جهنمی هم در کار

كان محشوراً إلى العقل كان محشوراً إليه تعالى، لأن المحشور إلى المحشور إلى شيء كان محشوراً إلى ذلك الشيء، فالنفوس الكاملة محشورة إليه تعالى» (همو، ۱۹۸۱: ۹/۲۴۷).

۶-۲. حشر نفوس با عالم مثال

عده‌ای از مردم در طول حیات دنیوی خود اسیر محسوسات نشده و به عالمی ورای دنیا نیز قائلند. این گروه اگر امور غیرمادی را برتر و بالاتر از مادیات بدانند توجه خود را به آنها معطوف کرده و به آنها مشتاق می‌شوند. این امر مستلزم درک حقیقت دنیا و لوازم آن است، چراکه هیچ نفسی مایل نیست به امور مجازی، موقت و بی‌ارزش عشق بورزد. پس اگر کسی به دنیا راغب شده و نتوانسته حقیقت آن را درک یا باور کند، یا نتوانسته حقیقت امور غیرمادی را بشناسد، موقت و فانی را بر باقی ترجیح داده است.

پیروان ادیان حقه از گروهی هستند که زندگی و حیات را در نشئه دنیا منحصر نکرده و به عوالم دیگر نیز اعتقاد دارند. آنها بر اساس آموزه‌های دینی خود، دنیا را محل گذر و وادی توشه‌اندوزی دانسته و میل و رغبت خود را به کسب لذات بهشتی و اجتناب از عذاب‌های جهنمی مصروف می‌دارند. بنابراین، اشتیاق و محبت خاصی به دنیا و لوازم آن نداشته و نه تنها جدایی از آن برایشان دردناک نیست بلکه از مرگ استقبال کرده و قدم در مسیری می‌گذارند که خود را برای آن آماده نموده‌اند و آنها را به محبوبشان می‌رساند.

حشر و نهایت این گروه با لذات و خوشی‌های بهشت مثالی است که محبوب آنها بوده است. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «وإن غلب علیه رجاء يوم الآخرة والميل إلى ما وعده الله ورسوله من الجنة و نعيمها و سرورها و حورها و قصورها و الخوف من عذاب الآخرة و نار جهنم و آلامها و العمل بمقتضى الوعد و الوعيد فمآله الوصول إلى نعيم الجنة و الخلاص من عذاب النار» (همان: ۹/۲۳۰ و ۲۳۱).

۶-۳. حشر با محسوسات

بسیاری از انسان‌ها در زندگی دنیوی خویش با

محسوسات مأنوس بوده و به بیش از آن اعتنایی ندارند. کسی که به عالم طبیعیات بپردازد، به کمالات دنیوی مشتاق شده و از آنها لذت خواهد برد. لذت بردن از محسوسات نیز دائمی نیست چراکه نفس هنگام حدوث آن کمال محسوس، دچار انفعال شده و لذت می‌برد اما می‌دانیم که امور مربوط به نشئه دنیا متغیر و زوال‌پذیر هستند و خاصیت حواس ظاهری نیز چنین است که ادراکاتشان تا زمان مواجهه با معلوم محسوس باقی مانده و با غیبت معلوم، ادراک نیز پایان می‌پذیرد. بنابراین، انفعال و لذت نفس از محسوسات نیز دائمی نیست؛ لذت یک غذای لذیذ تا آن زمان برقرار است که فرد مشغول غذا خوردن است و با اتمام غذا یا سیر شدن فرد، لذت آن نیز پایان می‌پذیرد.

این لذات در عین گذرا بودن، سبب الفت و محبت نفس به محسوسات شده و اشتیاقی در او ایجاد می‌کنند. شوق و محبت، از امور نفسانی و ماندگار است که می‌تواند به هر چیزی تعلق گیرد، اعم از اینکه آن چیز فانی باشد یا باقی، حقیقی باشد یا مجازی و...

کسی که متوجه محسوسات است به تدریج به آنها مشتاق شده و عشق می‌ورزد. این در حالی است که نه تنها محسوسات گذرا هستند بلکه حضور نفس در نشئه مادیات نیز گذراست. پس بهره‌مندی و لذت نفس از این امور روزی به پایان می‌رسد درحالی‌که اشتیاق و عشق به آنها در نفس باقی است. از طرفی، همان‌گونه که وصول به معشوق و محبوب لذت‌بخش است، جدایی از آن نیز رنج‌آور و دردناک خواهد بود، به‌ویژه زمانی که فرد محب بداند دیگر به محبوبش نخواهد رسید. نفسی که در طول حیات دنیوی خود به محسوسات دل‌بسته باشد با فرا رسیدن مرگ، دچار چنین حالتی خواهد شد. او دیگر به محسوسات دسترسی ندارد درحالی‌که حب به محسوسات در او باقی است و همین محبت و عشق او را دچار اندوه شدید و دائم خواهد کرد. پس انتهای حرکت عاشقان دنیا، به باطن دنیاست که از آن عذاب و

بوده و ادراک با اتحاد عاقل با معقول صورت پذیرفته و بر نفس اثر می‌گذارد. از طرفی، نفس ابتدا در تمام امور بالقوه است اما به‌حسب آنچه کسب می‌کند اشتداد یافته و به‌سوی مراتب بالا صعود خواهد کرد. پس اگر به کمال عقلی رسید به عالم عقول رجوع کرده و اگر به این کمال نرسید از نفوس ناقص محسوب شده و در عالم برزخ، متناسب با مکتسبات خود محسور خواهد شد.

آنچه بهشتی یا جهنمی بودن نفوس ناقص را تعیین می‌کند توجه و تعلق آنها به عالم طبیعت و مثال است. اصحاب یمین اگرچه در طول حیات دنیوی خود با ابدان خود در دنیا هستند اما اهل دنیا نبوده و بدان تعلق خاطر ندارند بلکه مشتاق عالمی برتر هستند که پس از مرگ به آن نائل شده و از آن مسرور و بهره‌مند خواهند شد. در مقابل، اصحاب شمال اگرچه پس از مرگ، با ابدان خود در عالم مثال به‌سر می‌برند اما اهل آخرت نبوده و بدان تعلق ندارند بلکه همچنان مشتاق محسوسات و لذات حیوانی هستند و دوری از آنها سبب عذابشان می‌شود.

در این زمینه آموزه‌های دینی بسیاری وارد شده و صدرالمتألهین می‌کوشد با مبانی خود به توجیه و تبیین آنها بپردازد. او با طرح دو عالم مثال و عقل به‌عنوان آخرت، دو جنت موعود و نیز مراتب صالحان و اشتداد در نعم و پاداش‌ها را توجیه کرده، تقرب به حق را به‌صورتی ملموس‌تر تصویر می‌نماید. همچنین با ویژگی‌هایی که برای عالم مثال ذکر می‌کند به تبیین جهنم محسوس و عذاب‌های معقول برای کفار و منافقین می‌پردازد. پس آخرت تنها به عالم عقول یا عالم مثال منحصر نیست بلکه متشکل از هر دو عالم است. عالم عقل مختص کاملین در قوه عقلیه بوده و دیگران را به آن دسترسی نیست. اما عالم مثال به دو بخش تقسیم می‌شود: بخشی از آن خاص نیکوکاران است که در آن از لذات مثالی بهره‌مندند و بخشی دیگر مختص اشقیاء و دنیاپرستان است که در آن معذب خواهند بود.

همچنین با ویژگی‌های مطرح شده در مورد

رنج باقی می‌ماند. به عبارتی دیگر، نهایت سیر این گروه به عذاب است و این همان حشر به‌سوی جهنم است (همان: ۹/ ۲۲۹ و ۲۳۰).

ملاصدرا در مقابل بهشت عقلی و محسوس، عذاب معقول و محسوس را مطرح می‌کند، با این تفاوت که هر دو عذاب در عالم مثال رخ می‌دهد. جهنم محسوس، نشئت گرفته از عالم طبیعت و ثمره انس و الفت به امور فانی و گذرا بوده و مخصوص کفار است - که کیفیت آن گذشت - اما جهنم معقول که از درون می‌سوزاند، مخصوص متکبرین و مکذبین بوده و نشئت گرفته از شوق و شناخت معارف عقلی و عدم دسترسی به آنهاست (همان: ۹/ ۳۲۲ و ۳۲۳). نفس در این حالت به انشای صور مؤذیه پرداخته و عذاب می‌بیند؛ همان‌گونه که بلا و مصیبت در دنیا سبب اندوه و غم می‌شود و این غم بعد از هر یادآوری تکرار خواهد شد، با این تفاوت که در دنیا برخی امور سبب نسیان و غفلت از اندوه می‌شود ولی در آخرت غفلی وجود ندارد و عذاب دائمی است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۱/ ۲۹۲).

روشن است که محسور شدن در بهشت یا جهنم منافاتی با حشر به‌سوی خدا ندارد، زیرا بهشت، صورت رحمت الهی و جهنم، صورت غضب خداوند است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/ ۳۲۲ و ۳۴۵).

بحث و نتیجه‌گیری

ممکنات با تمام کثرتی که دارند، بر اساس خصوصیاتشان، در سه عالم عقل، مثال و طبیعت جای می‌گیرند. این سه عالم حلقه‌های اصلی قوس نزول و صعود را تشکیل می‌دهند. انسان نیز متناظر با هر عالم، مشاعری دارد که توسط آنها با هر سه عالم مرتبط بوده و می‌تواند با هر یک محسور شود. حشر و ارتباط نفوس با عوالم، به‌قدر معرفت آن نفوس است.

ملاصدرا با در نظر گرفتن احکام و خواص عوالم وجود و نیز توجه به کیفیت ادراک انسان از حقایق گوناگون به توضیح سعادت یا شقاوت نفس می‌پردازد، زیرا علم حقیقی همان علم حضوری

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة*. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *تعلیقات نهایة الحکمة* در طباطبایی، ۱۳۸۶.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تحقیق حسین اعلمی. تهران: انتشارات الصدر.
_____ (۱۴۲۸ق). *عین الیقین*. بیروت: دار الحوراء.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار* لدرر الأخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
ملاصدرا (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. با تعلیقات ملاعلی نوری. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*. تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳). *شرح أصول الكافي*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۷). *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية*. مقدمه، تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

_____ (۱۳۸۹). *مجموعه رسائل فلسفی*. ج ۲: تصحیح گروهی از محققان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۴۱۷). *الشواهد الربوبية فی مناهج السلوكية*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

_____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

عوالم روشن می‌شود که عالم برزخ بریده و جدا از حق تعالی نیست بلکه عالمی صوری است که بهشت آن، صورت رحمت خدا و جهنمش، صورت غضب حق تعالی است و آنچه در بهشت و جهنم به او می‌رسد چیزی جز اعمال انسان نیست. لذات و عذاب‌های او همان غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات آن فرد هستند که به او می‌رسند و هر نفس با تمام حور و قصور و میوه‌ها یا آتش و حیوانات موذی و تعفنی که مربوط به اوست، به یک وجود موجودند و به یک حیات زنده‌اند. در عین حال، تمام آنها در عین وحدت شخصیه، صور مختلف دارند؛ پس نفس در عین وحدت، کل آنهاست.

از این بیان معنای آیه «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَىٰ» (نجم: ۳۹ و ۴۰) روشن‌تر خواهد شد. آدمی با ادراکات و افکار و اقوال و اعمالش سازنده خود است و مدرکات او، عین هویت و ذات او می‌گردند و ملکاتش، متن گوهر نفس ناطقه او می‌شوند. بنابراین، جزا، نفس عمل بوده و عمل، عین شخص است؛ همان‌گونه که در روایتی از پیامبر (ص) آمده است: «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/ ۹۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/ ۲۳۷).

تبیین و جمع کامل این مطالب، ممکن نیست مگر با تصویر صحیح حرکت جوهری و کیفیت صعود انسان در عوالم وجود که در حکمت متعالیه مطرح شده‌اند.

منابع

- قرآن کریم.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مختوم*. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
سبزواری، ملاحادی (۱۹۸۱). *تعلیقات اسفار*. در *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۴ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.