

حرکت جوهری نفس و پیامدهای آن در نفس‌شناسی صدرایی

روح‌الله سوری^(۱)

حامد کمیجانی^(۲)

طبیعی‌یی که در ماده بدن عنصری انشاء میکند، راه تکامل برزخی را برای او باز میگذارد. یکی از مهمترین پیامدهای حرکت جوهری نفس، راهیابی آن به عوالم ربوبی و فنای در توحید افعالی، صفاتی و ذاتی است. جالب آنکه بر پایه حرکت جوهری، این دستاورد مهم حتی هنگام تعلق نفس به بدن عنصری نیز رواست و الزاماً محدود به رخداد مرگ طبیعی نیست.

کلیدواژگان: حرکت جوهری نفس، حدوث نفس، اشتداد، تجربه ذاتی، مرگ طبیعی، بدن مثالی، تکامل برزخی، بطلان تناسخ، مقام فنا، صدرالمتهلین.

مقدمه

حکمت متعالیه بر اساس اصالت وجود، دگرگونی‌هایی جدید در هستی‌شناسی بوجود آورد. یکی از این دگرگونیها تثبیت هویت سیال، تازه شونده و ناآرام صورتهای طبیعی و مادی است که از

چکیده

نفس در بستر وجود سیال خود بترتیب دارای مراحل عنصری، طبیعی، معدنی، نباتی، حیوانی (تجرد مثالی) و نطقی (تجرد عقلانی) می‌گردد؛ از اینرو تعلق نفس به بدن بخشی از هویت اوست و در نتیجه، نفس جوهری مادی – مجرد است. صدرالمتهلین با توجه به سیلان وجودی نفس، ویژگیهای گوناگون آن را بازخوانی کرده است. بر این مبنا، قوای نفس مراتبی از حقیقت ممتد نفسند که در پی یکدیگر شکوفا میشوند. همچنین مرگ طبیعی نتیجه اشتداد وجودی نفس و برداشتن علاقه او از بدن عنصری است. نفس در مراحل از این سیلان وجودی به تجرد دست می‌یابد و بنابراین بقایش پس از مرگ ضروری میشود. از آنجا که اشتداد و در نتیجه دستیابی به تجرد، ذاتی نفس است، تناسخ و بازگشت دوباره او به بدن عنصری نارواست. از اینرو نفس پس از مرگ، با بدن مثالی‌یی که بر پایه ملکات اخلاقی انشاء میکند، زندگی برزخی خود را آغاز کرده و صورت

(۱). استادیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ souri@khu.ac.ir

(۲). دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ hamedkomigani1369@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:20.1001.1.15600874.1401.28.1.5.8

آن به حرکت جوهری یاد میشود. صدرالمتألهین پیدایش نفس مجرد را به حرکت جوهری اشتدادی صُور طبیعی گره میزند و آنرا نتیجه سیلان ذاتی این صور میدانند. بیگمان این دیدگاه دگرگونیها و نوآوریهای فراوانی در نفس شناسی پدید آورده است، که مهمترین سرفصلهای آن عبارتند از: تعریف نفس و نوع وجود آن، نوع ارتباط نفس با بدن و قوا، چگونگی حدوث نفس و بقای آن پس از مرگ، نقد انگاره تناسخ، تبیین تکامل برزخی، چگونگی دستیابی نفس به فناء فی الله هنگام تعلق به بدن. مقاله حاضر بدنبال آنست که تبیینی از حرکت جوهری نفس و پیامدهای نوآورانه آن در نفس شناسی صدرایی بدست دهد.

گرچه صدرالمتألهین و پیروان او نفس شناسی را بر اساس حرکت جوهری سامان داده اند اما تاکنون پژوهشی جداگانه و تفصیلی در اینباره انجام نشده است. آری؛ برخی پژوهشگران، خود حرکت جوهری نفس یا برخی نتایج آن (مانند جسمانی بودن حدوث نفس) را بطور جداگانه موضوع سخن قرار داده اند، اما پیگیری همه پیامدهای مهم و تبیین ارتباط آنها با حرکت جوهری پیشینه چندانی ندارد. افزون بر این، صورتبندی تصویری موشکافانه از حقیقت سیال نفس، کمک بسیاری به فهم بهتر زندگی پس از مرگ خواهد داشت. متون دینی نکته‌هایی عمیق درباره معاد بیان کرده اند که تصور و تصدیق موشکافانه آنها تنها بر پایه حرکت جوهری نفس امکانپذیر است. یکی از مهمترین نکته‌ها دستیابی نفس به مقام فنا هنگام تعلق به بدن است. همچنین، پذیرش حرکت جوهری نفس و پیامدهای آن تأثیری بسزا در علوم تربیتی دارد. نگاه واقع بینانه به هویت سیال نفس باعث

میشود نفسهای انسانهای گوناگون، یا نفس یک فرد در بازه‌های زمانی گوناگون، یکسان قلمداد نشود و برای هر برهه‌یی از سیر او نسخه مناسب همان گام، لحاظ گردد. مقاله حاضر بمنظور پاسخگویی بهمین ضرورتها سامان یافته است.

۱. حرکت جوهری نفس

۱-۱. تبیین حرکت جوهری

واقعیتی که با واژه «من» به آن اشاره میکنیم، جوهر ممتدی است که اجزائی فرضی دارد. این اجزاء فرضی بصورت پیوسته، یکی پس از دیگری حادث میشوند؛ بگونه‌یی که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است، و ثانیاً، همواره جزء حادث، برتر از جزء زائل است و درجه وجودی برتری دارد. در نتیجه اجزاء فرضی و اولیه این واقعیت، تنها آثار و ویژگیهای صور عنصری را دارند. اما با زوال آنها مراحل فرضی دیگری بشکل پیوسته به آنها، حادث میشوند که افزون بر ویژگیهای بیان شده، از ویژگیهای صور معدنی نیز برخوردارند. سپس با زوال آنها مراحل فرضی دیگری بشکل پیوسته به آنها پدید می‌آیند که علاوه بر ویژگیهای عنصری و معدنی، و ویژگیهای گیاهی نیز دارند. مراحل ذکر شده، گرچه همگی مراحل گیاهی نفسند، اما در یک درجه نیستند و همواره هر مرحله پسین، وجودی برتر و فزونتر از مرحله پیشین دارد. واقعیت یادشده (من) در پایان بالندگی گیاهی، گونه‌یی کامل از گیاه است و فصل ممیز آن از دیگر انواع گیاه، آنست که میتواند حیوان گردد.

با زوال آخرین مرحله گیاهی، بگونه پیوسته به آن، مرحله دیگری حادث میشود که افزون بر ویژگیهای عنصری، معدنی و گیاهی، خود آگاه

نیز هست و آگاهی بی حضوری از خویش دارد. البته این خودآگاهی، پایینترین و پستترین اندازه خودآگاهی مفروض است که در مراحل بعدی افزایش می‌یابد. از آنجا که هر گونه ادراک حضوری، در گرو مجرد ادراک‌کننده است، پس واقعیت یادشده (من) در این مرحله، با ابتداییترین نوع مجرد همراه خواهد بود که مجرد مثالی نامیده میشود. با پیدایش این مرحله نشئه حیوانی آغاز میشود. اما حرکت جوهری نفس با حدوث نشئه حیوانی (تجرد مثالی) پایان نمی‌یابد و پیوسته مرحله‌یی از آن زائل و مرحله کاملتری حادث میگردد که افزون بر ویژگیهای مرحله پیش، ویژگیهای دیگری نیز دارد؛ تا جاییکه واجد همه نیروهای ادراکی و تحریکی حیوانی میشود. نفس در این مرحله گونه‌یی کامل از حیوان است که فصل ممیز آن با حیوانات دیگر، قوه انسان شدن است. از دیدگاه صدرالمتألهین انسان در آغاز تولد در این مرحله قرار دارد.

حرکت نفس در مراحل پیشین و گذر از آنها تکوینی و غیرارادی بود. اما اندک‌اندک حرکت پیش‌رونده نفس به اختیار و انتخابهای خود فرد وابسته میشود. با ادامه این حرکت، خودآگاهی و مجرد نفس افزایش یافته و در مرحله‌یی میان مجرد برزخی و عقلی قرار میگیرد. از نگاه ملاصدرا بیشتر افراد انسان در این مرحله هستند و تنها تعداد اندکی به مراحل بالاتر راه می‌یابند. نفسهایی که انتخابهای شایسته انجام میدهند و بسوی دانشها و خلقهای نیکو پیش میروند، خودآگاهی و مجرد فزونتری می‌یابند؛ که مجرد عقلی نام دارد. نفس در این مرحله، علاوه بر همه ویژگیهای پیشین، به پایینترین ادراکهای خالص عقلی دست می‌یابد.

ادامه این روند به فزونی مجرد عقلی می‌انجامد تا جاییکه ادراکهای عقلی محض رخ میدهند و نفس را به آرامش عقلی سزاوار آن، میرسانند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۰۰ و ۳۸۵).

اما این پایان تعالی نفس انسانی نیست و اگر زمینه‌های سلوک فراهم گردد، مراحل بالاتر از واقعیت نفس پیدا میشوند که فراتر از تعینهای عقلی بوده و مقام «لایقفی» نام دارند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۷۱-۲۶۹). نفس در این مرحله به فنای در صقع ربوبی و مظهریت مقامهای واحدیت و احدیت، دست می‌یابد (قیصری، بی‌تا: ۶۵).

۱-۲. اثبات حرکت جوهری نفس

لازم به یادآوری است که برخی برهانهای اثباتگر حرکت جوهری، حرکت جوهری نفس را نیز اثبات میکنند، اما برهانهای ذیل تنها به اثبات خود حرکت جوهری نفس میپردازند.

برهان یکم

این برهان از هشت مقدمه بترتیب زیر، تشکیل شده است:

۱. ماهیت نوعی، جنس و فصل آن در خارج متحدند؛ یعنی همان واقعیت خارجی‌یی که مصداق ماهیت نوعی است، از دیدگاهی دیگر، مصداق ماهیت جنسی است و از نگاه سوم، مصداق ماهیت فصلی است. پس یک واقعیت، بعینه، وجود ماهیت نوعیه، جنس و فصل آن است. زیرا اولاً، ماهیت نوعی، جنس و فصل آن، هر یک بر دیگری حمل میشوند و درستی حمل محمول بر موضوع در گرو اتحاد مصداقی آنها (حمل شایع) در وجود خارجی است. ثانیاً، عروض هر یک از

ماهیت‌های جنسی و فصلی بر یکدیگر، عروض تحلیلی و ذهنی است (نه خارجی). بنابراین همهٔ جنسها و فصلهای یک ماهیت، در خارج به یک وجود موجودند و تنها در جایگاه ذهن، جدا از هم لحاظ میشوند.

۲. وجود خارجی صورت، مصداق و منشأ انتزاع فصل منطقی است.

۳. نفس در مرکبهای طبیعی جاندار، نقش صورت در مرکبهای طبیعی بیجان را دارد.

۴. وجود خارجی نفس انسان، مصداق و منشأ انتزاع فصلی است که در ماهیت نوعیه انسان قرار می‌گردد.

۵. وجود خارجی نفس انسان، از آن حیث که مصداق فصل است، خود بعینه مصداق همه جنسهای نزدیک، میانی و دور انسان نیز میباشد؛ مانند: جوهر، جسم، جسم نامی و حیوان. ملاصدرا میگوید: «الجوهر النفسانی الإنسی متحد الوجود بالجسم النامی الحساس و هو الحيوان» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۹۹).

۶. وجود نفس، واقعیتی جسمانی است.

۷. وجود نفس انسانی (بر پایهٔ برهانهای تجرد نفس) دست‌کم تجرد مثالی دارد.

۸. یک وجود هرگز نمیتواند جسمانیت و تجرد را با هم داشته باشد، مگر آنکه وجودی سیال باشد که در بستر سیلان خود، دارای مراحل جسمانی و سپس تجردی شده باشد.

نتیجه: نفس در آغاز واقعیتی جسمانی است که با حرکت جوهری، مراتب مجرد نیز پیدا میکند (همان: ۴۰۱-۴۰۰).

برهان دوم

این برهان چهار مقدمه دارد که مقدمهٔ اول، خود،

جداگانه اثبات میشود.

۱. نفس، تنها مُدرک حقیقی در همهٔ نیروهای ادراکی (حواس ظاهری، حس مشترک، واهمه و عاقله) و تنها محرک حقیقی در همهٔ نیروهای تحریکی (قوهٔ محرکه، قوای نباتی و طبیعی) است. این خود نفس است که میبیند، میشنود، میچشد، میبوید، لمس میکند، تخیل میکند، توهم میکند، تعقل میکند و... و با کارهایی که انجام میدهد سودی را جلب، یا زیانی را دفع مینماید. این مدعا با توجه به نکته‌های زیر اثبات میشود:

یکم: هر انسانی بگونهٔ وجدانی درمی‌یابد که میتواند حکم کند «چیزی که دارای رنگ الف است، طعم ب دارد» و «چیزی که صوت ج دارد، دارای بوی د است». بیگمان حاکم میان دو چیز باید هر دوی آنها را نزد خود داشته باشد و هر دو را همزمان تصور کند. از اینرو انسان نیرویی (قوه‌بی) دارد که میتواند همهٔ محسوسهای ظاهری را یکجا ادراک کرده و او را بر صدور حکمهای یادشده توانا سازد. دوم: انسان بگونهٔ وجدانی میفهمد که میتواند صورتی خیالی تصور کند، سپس با دیدن فردی در خارج حکم نماید که آن صورت خیالی، صورت این فرد خارجی هست (یا نیست). بهمین دلیل انسان نیرویی دارد که همهٔ صورتهای خیالی و محسوسهای خارجی در آن یکجا حضور پیدا میکنند.

سوم: انسان میتواند در معانی جزئی - مانند «دشمنی زید» که واهمه ادراک میکند - تصرف کند و صورت خیالی موجود در آن (زید) را جداگانه تصور نماید. سپس معنای دومی (بدسرشت بودن) که سازگار با معنای اولی (دشمنی) است را بر آن صورت خیالی (زید) حمل کند. از اینرو انسان

دارای نیرویی است که صور و معناهای جزئی در آن نقش میبندند و از سوی آن ادراک میشوند.

چهارم: آدمی میتواند معنایی کلی مانند انسان را بر صورت محسوس خارجی مانند زید، حمل کرده و بدین ترتیب، محسوس خارجی را به آن معنای کلی متصف سازد. در نتیجه انسان نیرویی دارد که همه محسوسها و معقولها را یکجا ادراک میکند و آنها را بر یکدیگر حمل مینماید.

پنجم: انسان قادر است معنایی کلی، مانند انسان، را بر صورتی خیالی مانند زید، حمل نماید. از اینرو در انسان نیرویی وجود دارد که تمام صور جزئی و معنای کلی در آن نقش میبندند و از سوی آن ادراک میشوند.

ششم: انسان بگونه وجدانی درمی یابد که میتواند معنایی کلی مانند کرامت را بر معنایی جزئی مانند بخشندگی زید حمل کند و آن معنای جزئی را بدان معنای کلی متصف کند. بهمین دلیل در انسان نیرویی هست که همه معنای جزئی و کلی در آن حاضر بوده و از سوی آن ادراک میشوند.

نتیجه نکته‌های ششگانه بالا آنست که انسان نیرویی دارد که همه محسوسهای خارجی، صورتهای خیالی، معنای جزئی و کلی را یکجا ادراک میکند. از آنجا که هیچیک از نیروهای نفس، بتنهایی چنین گستردگی و کارایی بی ندارند، فاعل کارهای فوق، خود حقیقت نفس است که گاه با واژه «من» به آن اشاره میشود.

از سوی دیگر، حرکت‌های انسانی، حرکت‌هایی اختیاری هستند که بسوی هدفی ویژه جریان پیدا میکنند. از اینرو تصور غایت و تصدیق خیر بودن آن، در آغاز آنها لازم است؛ بگونه‌یی که این تصور و تصدیق، مایه شوق، اراده و صدور فعل میگردد و

محرک انسان قلمداد میشود.

اکنون با توجه به نکته پیشین که مدرک حقیقی در همه ساحتهای ادراکی خود نفس است، میتوان نتیجه گرفت که آدمی بر پایه حکم عقل (یا وهم) حرکت‌هایی انجام میدهد که مدرک و محرک همه آنها خود نفس است (همان: ۲۶۳ - ۲۶۲)؛ افزون بر اینکه (بر اساس آنچه در دلیل نخست آمد) وجود خارجی انسان، چنانکه مصداق فصل اخیر آن تلقی میشود، مصداق همه جنسها و فصلهای پیشین آن نیز بشمار میرود. وجود نفس انسانی وجودی جسمانی، نباتی، حیوانی و انسانی است که همه کمالها و پیامدهای ویژه این امور از او نمایان میگردد. بنابراین خاستگاه همه کارکردهای طبیعی و نباتی جاری در بدن، وجود نفس انسانی است. در نتیجه حقیقت یکپارچه نفس خاستگاه هر ادراک و حرکتی در همه ساحتهای ادراکی و تحریکی انسانی بشمار میرود (همان: ۳۹۹).

۲. بنابراین، حقیقت نفس، از یکسو نیرویی طبیعی و نباتی است که پیامدهای طبیعی و مادی را بروز میدهد، و از سوی دیگر، نیرویی تحریکی است که حرکت‌های اختیاری گوناگون را ظاهر میکند. همچنین نیرویی ادراکی و مجرد است و پیامدهایی ادراکی از آن صادر میشود که ادراکهای خیالی و وهمی با مجرد مثالی بخشی از آنهاست (همانجا). نتیجه اینکه:

۳. نفس از یکسو هویتی مادی و طبیعی دارد و از سوی دیگر دارای هویتی تجردی است.

۴. یک وجود هرگز نمیتواند جسمانیت و مجرد را با هم داشته باشد، مگر آنکه وجودی سیال باشد که در بستر سیلان خود، دارای مراحل جسمانی و سپس تجردی شده باشد.

نتیجه: وجود نفس یک حقیقت سیال و ناپایدار است که در بستر حرکت جوهری خویش، افزون بر جنبه مادی و طبیعی، جنبه تجردی نیز می‌یابد و در نتیجه آثار مادی و مجرد را همزمان دارد.

۲. پیامدهای نوآورانه حرکت جوهری در نفس‌شناسی

۲-۱. بازخوانی تعریف نفس

بر اساس حرکت جوهری، نفس وجودی ناپایدار و گذراست که در بستر آن، مراحل عنصری، معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی پیدا میشوند و رفتارهای برخاسته از حیات، از او بروز میکنند.

پذیرش این حقیقت چند پیامد مهم دارد: (۱) نفس (چه نباتی، چه حیوانی و چه انسانی) همواره کمال اول برای جسم طبیعی آلی قلمداد میشود. این همان تعریف ارسطویی است که در حکمت متعالیه نیز پذیرفته شده است. اما صدرالمتهلین بر پایه حرکت جوهری میگوید: پس از پیدایش نفس، جسم طبیعی، هویتی تازه می‌یابد که رفتارهای حیاتی ویژه‌ی از اندامهای خاص آن بروز می‌یابد. در نتیجه: (۲) نفس خاستگاه همه رفتارهای طبیعی، عنصری و معدنی در جسم طبیعی است. (۳) نفس، میوه بالندگی جسم طبیعی است؛ چنانکه وجود جسم طبیعی در بستر حرکت و سیلان ذاتی خویش، افزون بر هویت طبیعی، رفتارهای حیاتی را بروز داده و هویت نفسانی پیدا میکند. (۴) وابستگی نفس به جسم طبیعی، بخشی از هویت اوست. بیان دیگر، نفسیت نفس در گرو وابستگی ذاتی او به جسم طبیعی است (همان: ۱۱). بهمین دلیل کمال اول بودن برای جسم طبیعی آلی، تعریف حقیقی نفس محسوب میشود.

اکنون اگر تعریف ارسطویی نفس، بر اساس حرکت جوهری مکتب ملاصدرا بازخوانی شود، میتوان نفس را اینگونه تعریف کرد: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی است که خاستگاه آثار طبیعی، عنصری، معدنی، نباتی (در گیاهان)، (و افزون بر آن) حیوانی (در افراد حیوان و انسانهایی که در مرز تجرد خیالی ایستاده‌اند) و (افزون بر این) ادراکهای عقلی (در افرادی از انسان که به ادراکهای عقلی ناب دست یافته‌اند) می‌گردد». این تعریف، تعریفی حقیقی است که از هویت مادی - مجرد نفس پرده بر میدارد.

۲-۲. بازخوانی ارتباط نفس و بدن

بر اساس حرکت جوهری نفس، نفس وجودی ممتد با پاره‌هایی فرضی دارد که بگونه پیوسته و یکی پس از دیگری ظاهر میشوند، چنانکه: (۱) حدوث هر یک در گرو زوال پیشین است. (۲) همواره جزء حادث، وجودی برتر و درجه‌ی فزونتر دارد؛ بگونه‌ی که مراحل نخستین این وجود تنها آثار عنصری دارند، اما با زوال آنها، مراحل دیگری پیوسته به آنها، بوجود می‌آیند که علاوه بر ویژگیهای عنصری، آثار معدنی را نیز دارند. ادامه این روند به پیدایش مراحل گیاهی، حیوانی و سپس انسانی می‌انجامد. در واقع وجود سیال در این مرحله دارای خودآگاهی است و میتواند ویژگیهای نطق (ادراک کلیات) را نمایان سازد.

با این بیان، نفس (چه گیاهی، چه حیوانی و چه انسانی) امتداد، نتیجه و برونداد جسم طبیعی (بدن عنصری) است. در نتیجه همان وجودی که صورتی طبیعی و مادی داشت، در فرایند اشتدادی خویش، از صورتی تجردی نیز برخوردار شده است. اگر وجود

جسم طبیعی را به خطی همانند کنیم، این خط در روند اشتداد و فزونی خویش، مراحل پیدایم میکند که میتوان ماهیت و تعین مجردات را از آن استخراج کرد. بنابراین صورت مادی موجود در جسم طبیعی، مرتبه‌یی تقلیل یافته از حقیقت نفس است و ارتباط نفس و بدن، یک ارتباط و تعلق ذاتی است. وجود سیال نفس (دست‌کم پیش از مرگ که متعلق به بدن است) بگونه‌یی است که تعلق به بدن بخشی از هویت او را تشکیل میدهد. نفس و بدن دو وجود انضمام یافته نیستند، بلکه اتحاد وجودی دارند. این دو در یک وجود تحقق یافته‌اند و نفس، تمام ساحت وجودی بدن و اندامها را فراگرفته است. میتوان گفت نفس مرحله‌ی تعالی یافته همان صورت طبیعی است که در بدن حلول کرده بود. از آنجا که ملاصدرا، برخلاف حکمای مشاء، به ترکیب اتحادی ماده و صورت معتقد است، از نگاه او نفس و بدن نیز اتحاد وجودی دارند و تغایر آنها تحلیلی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۲۵۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۵۷۳).

۲-۳. بازخوانی ارتباط نفس و قوا

همانطور که گذشت، نفس در آغاز پیدایش، صورتی طبیعی است که سپس واجد مراحل نباتی، حیوانی و انسانی میشود. ملاصدرا نفس در مرحله نباتی را «انسان طبیعی بشری» مینامد و وقتی نفس، مرتبه حیوانی و اعضای مثالی را دارا شد، آن را «انسان نفسانی مثالی» نام مینهد و بعد از اینکه مرحله عقلانی او شکوفا شد، «انسان عقلی» میخواند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۲۹ - ۱۲۸). از اینرو نفس دارای مرتبه‌های طبیعی، مثالی و عقلی است؛ مراتبی که در بستر حرکت جوهری و تکامل

ذاتی، بر آنها دست یافته است (همان: ۲۷۰). از آنجا که همه این مراحل در یک وجود سیال پدید می‌آیند، نفس در هر مرتبه‌یی که باشد، همه آثار و ویژگیهای مراتب پایینتر خویش را دارد. برای نمونه، انسان طبیعی بشری (مرحله نباتی نفس)، حقیقتی یگانه است که درون هویت خود، سه مرتبه دارد: ماده هیولانی، صورت جمادی و صورت نباتی. همچنین انسان عقلی، در عین یگانگی، پنج مرحله پیشین را دارد که عبارتند از: ماده هیولایی، صورت جسمیه‌یی که با بدن مادی اتحاد وجودی دارد، صورت نباتی که قوای نباتی را نمودار میکند، وجود مثالی‌یی که قوایی با مجرد مثالی را بروز میدهد و وجود عقلانی‌یی که قوای مجرد عقلی را آشکار میکند (همو، ۱۳۸۳: ۴۱۵). بنابراین نفس در هر مرحله از مراحل اشتداد خویش، همه مراحل پیشین را دارد و همواره حقیقتی ذومراتب معرفی میشود.

در نتیجه، همه قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی نفس - اعم از ادراکی و تحریکی - شأنها و مرتبه‌های حقیقتی یگانه بنام نفسند که در بستر حرکت جوهری او، یکی پس از دیگری بوجود می‌آیند. قوا، وجودهایی جدا از نفس ندارند که با ترکیب انضمامی به نفس ملحق شده باشند، بلکه جلوه‌ها و نمودهای وجود یگانه نفس هستند که تغایر آنها با نفس، تحلیلی است نه خارجی (وجودی). بنابراین نفس در هر یک از مراحل طبیعی، مثالی و عقلی، عین همان مرحله و حقیقت همان قوه است؛ چنانکه در مرتبه عقل، مجرد عقلی دارد، در مرحله وهم و خیال، مجرد مثالی دارد و در مرحله قوای طبیعی، حقیقتی کاملاً مادی و طبیعی است.

خلاصه آنکه، قوای گوناگون نفس انواعی ظهور یافته از وجود او هستند که در بستر حرکت جوهری و سیلان ذاتی او آشکار شده‌اند (همان: ۱۵۵-۱۵۴). نتیجه منطقی این سخن آنست که نفس، بتنهایی و در عین یگانگی، فاعل حقیقی و مباشر همه کارهایی است که بظاهر از سوی قوا انجام میشود.

۲-۴. بازخوانی حدوث نفس

بر اساس حرکت جوهری نفس، نفس وجودی سیال دارد که از فرش طبیعت تا عرش عقلانیت را فرا میگیرد. در نتیجه این وجود، هنگامیکه در مرحله حیوانی است، افزون بر جنبه طبیعی، دارای تجرد مثالی است و زمانی که در مرحله انسانی است، علاوه بر جنبه مادی و مثالی، دارای تجرد عقلی است. بنابراین نفس در آغاز (مراحل عنصری، معدنی و نباتی) صورتی مادی بوده که در بستر سیلان وجودی از تجرد مثالی و سپس عقلی نیز برخوردار شده است؛ یعنی حدوث و پیدایش نفس، مادی است و از دل صور مادی ظاهر میشود. این حدوث اصطلاحاً «حدوث نفس بواسطه حدوث بدن» نامیده میشود. این دیدگاه بر خلاف نظر حکمای مشاء است که نفس را در تجرد عقلی محصور میدانند و در نتیجه حدوث جسمانی آن و تعلقش به بدن را در ساحت عوارض غریبه نفس جای میدهند (همان: ۳۸۵). فلاسفه مشائی معتقدند حدوث جسمانی و تعلق به بدن، نقشی در هویت نفس ندارند و چیزی جز عرضهای مفارق نیستند.

۲-۵. بازخوانی مرگ طبیعی

بر اساس حرکت جوهری، نفس دارای وجودی

سیال است که اجزاء مفروض آن پیوسته و پی در پی بفعلیت میرسند؛ چنانکه با پیدایش هر جزء فرضی تازه، جزء پیشین از میان میرود، اما همه کمالهای اجزاء پیشین در جزء تازه موجود است. بنابراین وجود سیال نفس در مراحل نخستین حقیقتی مادی و طبیعی است، اما در مراحل میانی و پایانی به تجرد مثالی و عقلی نیز آراسته میگردد. سرانجام اشتداد وجودی نفس بجایی میرسد که همه استعدادهای درونی خود را به فعل رسانده و از تعلق به ماده بینایز میشود. در این هنگام، بدن طبیعی (جنبه مادی) خود را رها کرده و مرگ طبیعی رخ میدهد. بنابراین علت مرگ طبیعی، افزایش یافتن تجرد نفس و کاهش توجه تدبیری او به بدن عنصری، و در نتیجه بروز اختلالات گوناگون در مزاج جسمانی است.

از نگاه ملاصدرا عروج نفس به وادی تجرد، علت اختلال مزاج و مرگ طبیعی است. درحالی که فیلسوفان مشاء، اختلال مزاج را علت مرگ طبیعی میدانند و بر این باورند که بدن طبیعی در کهنسالی، اعتدال خود را از دست داده و مانند ویرانه‌یی فرو میریزد؛ و نفس که خانه طبیعی خود را ویران میکنند، به زادگاه تجردی خویش باز میگردد. تفسیر نادرست مشائیان از مرگ، نتیجه خوانش نادرست آنهاست که نفس را حقیقتی صرفاً مجرد میدانند (طوسی، ۱۳۸۳: ۱/۵۱۴). اما صدرالمتهلین که به حرکت جوهری نفس معتقد است، آن را حقیقتی یکپارچه - از فرش مادیت تا عرش عقلانیت - میدانند که پس از دستیابی به مراحل از تجرد، بسبب بینایزی از بدن مادی، آن را رها میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۸۲).

در پایان این بحث یادآوری دو نکته ضروری

است: ۱. مراد از فزونی فعلیت و تجرد نفس، استکمال فلسفی است نه اخلاقی. استکمال فلسفی به هرگونه فعلیت یافتن استعدادها گفته میشود؛ چه این فعلیتهای هنجار و ارزشی باشند، چه ناهنجار و ضد ارزشی. اما استکمال اخلاقی تنها به فعلیتهای هنجار و ارزشمند گفته میشود. نفس هر انسانی (چه خوب و چه بد) رفته رفته استکمال فلسفی پیدا کرده و استعدادهای خود را بفعلیت میرساند و در نتیجه اندک اندک از جنبه مادی خود رویگردان میشود. البته تنها خوبان اهل سعادتند و به فعلیتهای نیکو دست می یابند. خواهی نیک آنها در برزخ به صورتهای شیرین و دلنشین تبدیل میشود و بهشت جاوید را به ارمان می آورد.

۲. در برابر مرگ طبیعی، مرگ اخترامی قرار دارد که گاه بر اثر عاملهای خارجی روی میدهد. اینگونه مرگ از موضوع سخن بیرون است و بحث این مقاله درباره مرگ طبیعی است. مراقبتهای پزشکی برای نگهداشت اعتدال مزاج بدن و پیشگیری از مرگ اخترامی است. این تدابیر پزشکی از خوراک ناشایست و... پرهیز میدهد تا مانع گسست مزاج و ترک بدن از سوی نفس گردد.

۲-۶. بازخوانی بقای نفس پس از مرگ

بر اساس حرکت جوهری، نفس در مراحل اشتدادی خویش به تجرد مثالی دست می یابد. در نتیجه هم جنبه مادی دارد که منطبق در بدن عنصری است و هم جنبه تجردی که در نیروی خیال و وهم بروز میکند. اکنون اگر سیلان اشتدادی نفس افزایش یابد به مرحله یی میرسد که از بدن عنصری بینناز شده و تعلق خود را از او بر میدارد؛ در

نتیجه اعتدال مزاج بدن از میان رفته و بدن طبیعی به فساد میگراید. با فساد بدن، جنبه مادی نفس که منطبق در بدن و متحد با آن است، از بین میرود. اما ساحت مجرد او با تعلق به بدن مثالی بی که بر پایه ملکات اخلاقی سامان یافته، باقی میماند و جاودانه به زندگی مثالی خویش ادامه میدهد (همو، ۱۳۸۳: ۴۱۵).

خلاصه اینکه، پذیرش حرکت جوهری نفس، به آسانی جاودانگی آن را اثبات میکند و نشان میدهد با نابودی جنبه مادی نفس، ساحت مجرد آن همچنان پابرجاست و نابود نمیشود.

۲-۷. بازخوانی دلیلهای نادرستی تناسخ

تناسخ بمعنای انتقال نفس از بدن مرده به بدنی تازه در عالم طبیعت است (همو، ۱۳۸۲: ۶۵). از نگاه معتقدان به تناسخ، زندگی پر درد و رنج دنیا، بستری شایسته برای پالایش نفس از وابستگیهای نابجا و بفعلیت رساندن استعدادهاست. کسانی که به این هدف دست یابند، با مرگ از دنیای فانی و گرفتاریهای آن رها میشوند و به عالمهای بالا سفر میکنند. اما افرادی که آلوده به دنیایند، با مرگ بدن طبیعی، هنوز آماده سفر به دیار مجردات نیستند، از اینرو با پیوستن به بدنی تازه، زندگی دیگری را در این دنیا تجربه میکنند تا سرانجام با آراسته شدن به نیکیها و پالایش از پلیدیها، آمادگی پیوستن به عالم بالا را پیدا کنند. نتیجه منطقی چنین دیدگاهی، نفی آموزه دینی معاد است، زیرا لازمه معاد از دیدگاه دین، حسابرسی از رفتارهای انسانها و دادن پاداش شایسته (بهشت یا دوزخ) به آنهاست، که تناسخ چنین پیامدی را برنمیتابد. صدر المتألهین توجه به حرکت جوهری نفس را

برای ابطال تناسخ کافی میدانند، زیرا نفس هویتی سیال دارد که مراحل فرضی آن بدنبال هم، تحقق می‌یابند؛ بگونه‌بی که: (۱) با پیدایش هر جزء تازه، جزء پیشین از میان می‌رود. (۲) همواره هر جزء پسین، آثار و کمال جزء پیشین را دارد. (۳) هویت سیال نفس در آغاز پیدایش حقیقتی مادی و طبیعی دارد اما در ادامه جنبه تجردی نیز پیدا می‌کند. فرض کنیم نفس، پس از فعلیت استعدادهای خویش و تحقق تجرد مثالی، به بدنی تازه باز گردد. در اینصورت باید همه فعلیتها و کمالهایی که دریافت کرده و بر اساس اتحاد عاقل و معقول، عین ذات او گشته را رها کرده و به حالت مادی پیش از تجرد مثالی برگردد. چنین بازگشتی نامعقول است، زیرا مستلزم سلب ذات و ذاتیات از ذات است؛ همه کمالهایی که نفس در دگرگونیهای ذاتی خویش بدست می‌آورد، عین هویت او شده‌اند و از بین بردن آنها از ساحت نفس به نابودی خود نفس می‌انجامد (همان: ۲-۳).

۲-۸. بازخوانی معاد جسمانی

برخی از فیلسوفان مسلمان برهانی عقلی بر معاد جسمانی ارائه نداده‌اند. برای نمونه ابن سینا برهانهایی برای معاد روحانی اقامه کرده اما معاد جسمانی را تنها بتبعیت از متون دینی پذیرفته است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۲۳). گرچه این حکیم بزرگ برای توجیه معاد جسمانی از تعلق نفسهای مردگان به جرمهای فلکی سخن گفته اما این سخنان پختگی لازم برای تبیین معاد جسمانی را ندارد.

اما صدرالمتهالین برای اثبات معاد جسمانی افزون بر متون دینی، از برهانهای عقلی نیز بهره برده و با روش فلسفی به اثبات آن پرداخته است.

بباور ملاصدرا بدن اخروی که ستون معاد جسمانی است، از حیث فعلیتهای بدست آمده، عین بدن عنصری است و در بستر وجود سیال آن، تشکیل شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۵)، اما از سنخ ماده و عنصریات نیست و تجرد مثالی دارد. یگانگی بدن عنصری و اخروی در عین چندگانگی آن دو، تناقض‌نمای شگرفی است که تنها بر اساس حرکت جوهری نفس قابل پاسخ دادن است. چنانکه گذشت، هویت سیال نفس از مراحل مادی و عنصری آغاز شده و در میانه تکامل خود، به مرحله حیوانی می‌رسد. نفس در این مرحله حقیقتی مادی – مجرد است که هم ویژگیهای طبیعی، عنصری و معدنی را دارد و هم به تجرد مثالی دست یافته است. در این مرحله، نفس بدن طبیعی و مثالی را همزمان در درون خویش دارد (همو، ۱۳۸۳: ۲۹۰). بدن مثالی نفس در بستر هویت سیال او و بر پایه کردار، خواها و باورهایش ساخته می‌شود. پس از مرگ طبیعی و رهایی از بدن طبیعی، نفس از بدن مثالی خویش رونمایی می‌کند؛ بدنی که انعکاس رفتارها، خواها و باورهای او در زندگی دنیاست و اکنون در عالم برزخ آشکار شده است. لازم به یادآوری است که بدن برزخی در همان زندگی دنیا نیز موجود بوده اما وابستگی نفس به بدن عنصری، مانع از دیدن و دریافت اوست. در نتیجه مرگ طبیعی و برداشتن وابستگی نفس به بدن عنصری، زمینه دیدار و دریافت بدن برزخی فراهم می‌گردد.

۲-۹. بازخوانی تکامل برزخی

مقصود از تکامل برزخی آنست که نفس پس از قطع وابستگی از بدن عنصری و حضور تام در نشئه برزخ، دگرگونیها و حرکتهایی را تجربه می‌کند که

در بستر آنها از کمالها و فعلیتهای تازه‌بی برخوردار میشود که پیشتر نداشت. اما تکامل نفس پس از جدایی از بدن عنصری و ماده نهفته در آن، مایه شگفتی است؛ بویژه آنگاه که تناسخ نیز باطل شده باشد.

الف) دیدگاه ملاصدرا درباره دگرگونیهای نفس پس از مرگ بدن

صدرالمتألهین هرگونه دگرگونی را مرهون همراهی ماده و استعداد میداند. بنابراین تکامل برزخی نیازمند گونه‌هرچند ضعیفی از ارتباط با ماده است. این درحالیست که بیاور او، عالم برزخ بسبب تجرد از ماده، نشئه‌بی پایدار است که هیچگونه دگرگونی‌بی در آن راه ندارد (همو، ۱۳۸۱: ۳۰۵).

ملاصدرا برای حل این تناقض نما راهکاری پیشنهاد میکند که اندکی دشوار اما پذیرفتنی است. بر اساس این راه‌حل، نفس پس از مرگ طبیعی، یکباره و بطور کامل از عالم طبیعت دست نمیکشد، بلکه صورتی طبیعی را در ماده بدن عنصری برجای مینهد. از آنجا که این صورت، از انشاء نفس و از شتون اوست، ارتباط نفس با ماده را بگونه‌بی ضعیف نگه میدارد؛ ارتباطی که پذیرنده دگرگونیهای نفس در نشئه برزخ خواهد بود (همو، ۱۳۸۳: ۵۰).

دشواری این راهکار در آنست که اگر صورت طبیعی یادشده فعل نفس است، با قطع تعلق نفس از بدن طبیعی، از میان میرود، و اگر فعل نفس نیست و صورت دیگری است که در ماده بدن عنصری پدید آمده، نمیتواند تکامل نفس در برزخ را توجیه کند. در پاسخ میتوان گفت قطع تعلق نفس از بدن عنصری و عالم طبیعت تدریجی است، نه

یکباره. این مدعا شواهدی گوناگون دارد که برخی از آنها عبارتند از: ۱) رشد موها، ناخنها و برخی اندامهای بدن تا اندکی پس از مرگ ادامه دارد. ۲) سفارش ادیان آسمانی به حضور بر سر قبر مردگان و اهدای خیرات در آن مکان. ۳) گزارش ادیان آسمانی از بازگشت ارواح مردگان به مکانهای مورد علاقه و آگاه شدن از احوال بازماندگان خود. ۴) توصیه ادیان آسمانی به زیارت قبر اولیا و انبیا و تأثیر فوق‌العاده آن بر تعالی معنوی زیارت‌کننده.

بهرحال، ارتباط ضعیف نفس با بدن عنصری بکمک صورتی که نفس در آن می‌افکند، تا هنگامیکه بدن کاملاً پوسیده و نابود شود، برجای مانده و امکان تکامل را فراهم میسازد. گسست این ارتباط، یا بسبب نابودی کامل بدن و صورت انشاء شده در آن است، یا بدلیل دستیابی نفس به کمال پایانی خویش و بینبازی از ارتباط یادشده.^۱

ب) تبیین تکامل برزخی بر اساس حرکت جوهری نفس

نفس، هویتی سیلانی دارد و بتدریج از قوه بسوی فعل حرکت میکند؛ چنانکه فعلیتهایی تازه - افزون بر فعلیتهای پیشین - بدست آورده و علاوه بر صورت طبیعی و نباتی، دارای تجرد مثالی میشود. از آنجا که این سیلان و تجدد اشتدادی، گام بگام پیش میرود، توجه نفس به تدبیر بدن نیز اندک‌اندک کاهش می‌یابد، تا جاییکه همه قوای خود را بفعلیت رسانده و از تدبیر بدن دست میکشد. این فعلیتهای بلحاظ اخلاقی گاه ناهنجار و نامعقول هستند و نفس را به دردهای برزخی دچار میکنند. نفس برای رهایی از دردهای برزخی، صورتی طبیعی در ماده بدن ایجاد میکند که زمینه

تکامل و رهایی از دردهای یادشده را فراهم نماید. بنابراین نفس پس از رفتن به عالم برزخ، هنوز ارتباطی اندک با بدن عنصری دارد که در بستر آن میتواند دگرگونی‌هایی سازگار با عالم برزخ پیدا کند و فعلیتهای ناهنجار خویش را به فعلیتهای هنجار مبدل سازد.

۲-۱۰. بازخوانی دستیابی به مقام فنا

تحلیل مسئله فنا در بستر حرکت جوهری نفس، در گرو یادآوری برخی مبانی عرفانی است. از اینرو نخست مبادی و مبانی عرفانی مسئله فنا، باجمال، بررسی میشود، سپس دستیابی به مقام فنا در بستر حرکت جوهری تبیین میگردد.

الف) طبقه‌بندی عوالم وجودی از دیدگاه عرفا

عرفای مسلمان عالمهای وجودی را به دو دسته کلان تقسیم میکنند که یکی صقع ربوبی و دیگری صقع خلقی نام دارد. صقع ربوبی، دسته‌یی از عالمهاست که به ساحت ربوبیت (اسماء و صفات الهی) اختصاص دارد و هنوز هیچ آفرینشی در آن تحقق نیافته است. اما صقع خلقی به گروهی از عالمها گفته میشود که مراحل تجلی، ظهور و آفرینش الهی را نمایان میکنند. صقع ربوبی مقامهای احدیت و واحدیت را در بر میگیرد و صقع خلقی عالمهای عقلی، مثالی و مادی را. البته ذات الهی فرای همه این عالمها و محیط به آنهاست.

۱. مقام ذات: همان وجود شخصی و نامحدود خداوند است که همه متن واقع را پُر کرده و از هر قیدی و تعینی آزاد است. او حتی به اطلاق و سریان نیز مقید نیست و بهمین دلیل «وجود لا بشرط مقسمی» نامیده میشود (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶). از

آنجا که این مقام پیش از همه تجلیها و تعینها قرار گرفته، حتی به اسماء عرفانی (ذاتِ ظهور یافته در قالب صفتی ویژه) نیز آراسته نیست؛ از اینرو بنامهایی همچون «غیب الغیوب» و «مقام لا اسم و لا رسم» خوانده میشود.

۲. مقام احدیت (تعین یکم): علم و آگاهی

ذات از وحدت اطلاقی خویش را احدیت گویند (همان: ۱۳۰). اسماء عرفانی در این مقام بگونه استهلاک یافته در وحدت، و بسیط از تفصیل علمی پیدا میشوند و نخستین تعین از ذات حق، بروز میکند.

۳. مقام واحدیت (تعین ثانی): علم ذات به

کمالهای گوناگون نهفته در خویش را واحدیت مینامند. در این مقام اسماء عرفانی با تفصیل علمی بروز میکنند و گونه‌یی کثرت علمی را در عین بساطت وجودی، پدید می‌آورند. بنابراین خداوند خودش را بگونه حقیقتی که دارای همه اسماء نیکو (کمالها) است، می‌یابد (فناری، ۱۳۷۰: ۱۹۰). ثبوت علمی اسماء در این مقام، واسطه پیدایش تعینهای علمی (اعیان ثابتة) آنها در علم الهی میشود.^۲

لازم به یادآوری است که پیدایش اسماء در مقام واحدیت، چیدمانی ویژه بر ترتیب زیر دارد: ۱) اسماء ذاتی؛ اسمهایی که صفت نهفته در آنها به وحدت اطلاقی و نامحدودی ذات اشاره میکند؛ مانند الله، الصمد، العزیز، المتکبر و العلی. ۲) اسماء صفاتی؛ که صفت نهفته در آنها به ویژگیهای نازلتری از ذات الهی اشاره دارد، مانند الحی، الشکور، القاهر، المقتدر، القادر و القوی. ۳) اسماء فعلی؛ که صفت نهفته در آنها با گونه‌یی از سنجش غیر همراه است که بدون این سنجش

تحقق نمی‌یابد، مانند المبدع، الواسع، الحسیب، الحفیظ، الخالق، الوهاب و الرزاق (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵).

۴. **عالم عقل** (تعینهای عقلی): این نخستین عالم از صقع خلقی است و به آفریده‌هایی گفته میشود که مجرد تام عقلی دارند. برخی عرفا، عالم عقل را به دو ساحت دسته‌بندی کرده‌اند: ساحت عقلهای مفارق که پیوندی با بدن طبیعی ندارند، و ساحت نفسها که با بدن عنصری و ویژه‌ی پیوند خورده‌اند.

۵. **عالم مثال** (تعینهای مثالی): آفریده‌ها و نمودهایی که مجرد مثالی دارند و برزخ میان عالم عقل و عالم ماده هستند (جامی، ۱۳۷۰: ۵۵-۵۴).

۶. **عالم ماده** (تعینهای مادی): آفریده‌ها و نمودهای مادی و جسمانی که تحت تدبیر عقول و نفوس قرار دارند. جسم نیز بنوبه خود به دوگونه فلکی و عنصری تقسیم میشود.

یادآوری: ذات حق، تجلی یگانه، یکپارچه و بیکرانی دارد که از مقام احدیت تا عالم ماده را فرامیگیرد. عرفا ساحتی از این تجلی که متعلق به مقامهای احدیت و واحدیت ویژه است را «صقع ربوبی» یا «فیض اقدس» مینامند، و ساحت نازلتری که ویژه عالمهای عقل، مثال و ماده است را «صقع خلقی» و «فیض مقدس» نام مینهند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱).

ب) چیستی و گونه‌های فنا

سالک با پیمودن تعینهای خلقی به تعینهای گسترده ربوبی دست می‌یابد، آنگاه به نوعی یگانگی با تعینهای ربوبی رسیده و از تنگنای

تعینهای خلقی و جنبه‌های بشری رهایی می‌یابد. سخنان عرفا از سه‌گونه فنای: فعلی، وصفی و ذاتی خبر میدهد. مراتب سه‌گانه فنا در کنار مراتب سه‌گانه تجلی (ذاتی، وصفی و فعلی) و نیز در جوار مراتب سه‌گانه توحید (ذاتی، وصفی و فعلی) معنا میشود.

سالک هنگام فنای در تجلی فعلی، همه فعلها را فعل خدا میبیند. در نتیجه به ساحت اسماء فعلی راه یافته و توحید افعالی را مشاهده میکند. سپس به فنای در تجلی وصفی خداوند بار می‌یابد. آنگاه در اسماء وصفی حق مستهلک شده و توحید صفاتی را شهود میکند. سپس در گام پایانی، در تجلی ذاتی حق فانی شده و همه متن واقع را پراز وجود شخصی و نامحدود الهی می‌یابد. پس در اسماء ذاتی حق ناپدید گشته و توحید ذاتی او را دریافت میکند (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۴۸۰-۴۷۰). البته فنای ذاتی بمعنای یگانگی با ذات غیبی خداوند نیست و سالک در این مقام، تنها با اسماء ذاتی نهفته در مقام احدیت، یگانه میشود. آنچه سالک در فنای ذاتی می‌یابد خود ذات حق نیست، بلکه ذات متعین به تعین اول و متجلی به اسماء ذاتی است.

ج) تبیین اقسام سه‌گانه فنا بر اساس حرکت جوهری نفس

نفس، هویتی سیال، متجدد و گذرا دارد که بتدریج از قوه به فعل و از سستی به فزونی سیر میکند. نفس در بستر این وجود سیال، به مراحل طبیعی، نباتی، حیوانی (تجرد مثالی)، انسانی (تجرد عقلی) دست می‌یابد. حال اگر بسترهای اخلاقی و سلوکی فراهم باشد، وجود سیال نفس، افزون بر

بیمودن همه این مراحل خلقی، به تعینهای ربوبی نیز دست پیدا میکند. همه این روند فزونی بخش مرهون تعلق نفس به بدن طبیعی است که بکمک ماده نهفته در آن، بستر سلوک نفس در تعینهای خلقی و تجلیهای ربوبی فراهم میشود. بخشی از این فرایند فزاینده، ناخودآگاه و ناآگاهانه شکل میگیرد، اما بخش عمده آن مرهون انتخابهای صحیحی است که نفس در زندگی دنیایی خود انجام میدهد؛ اگر علم، فضیلت و تعالی را برگزیند رفته رفته عالمهای خلقی را درمینوردد و به تعینهای ربوبی دست می یابد. آنگاه به فنای در توحید افعالی، صفاتی و ذاتی خواهد رسید. فنای ذاتی، پایان تکامل نفس و آغاز بهره مندی از گنجینه هایی است که در صقع ربوبی نهفته اند. این مقام متعلق به پیامبر خاتم (ص) و خاندان پاک ایشان است. قرآن کریم در اینباره میفرماید: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ * فِي مَقْعَدٍ صَدَقَ عِنْدَ مَلِيكٍ مَقْتَدِرٍ» (قمر / ۵۵ - ۵۴).

جمع بندی و نتیجه گیری

نفس وجودی سیال دارد که از فرش ماده تا عرش عقل و فوق عرش توحید ذاتی را فرامیگیرد. این وجود سیال در آغاز خویش میوه و برون داد جسم طبیعی است و در بستر سیلان آن پدید آمده است. ملاصدرا با توجه به نکته اخیر، به بازخوانی برخی ویژگیهای نفس و نوآوری در آنها میپردازد. برخی از ویژه ترین بازخوانیهای نوآورانه او بشرح زیر است:

۱. تعریف نفس: ملاصدرا بر این باور است که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، اما بگونه ای که ارتباط نفس با جسم طبیعی، ذاتی و گونه وجودی اوست و نفس بدون این ارتباط، نفس

فردا
مصدر

نیست؛ برخلاف نظر فیلسوفان مشاء که نفس را جوهری عقلی و تعلق به بدن را عارض بر او میدانند.

۲. ارتباط نفس و بدن: از نگاه فلاسفه مشاء، نفس حقیقتی مجرد و عقلانی دارد و به ترکیب انضمامی با بدن، مرکب شده است. اما ملاصدرا بر پایه حرکت جوهری، اثبات میکند که ساحت مجرد و مادی نفس (عقل و بدن) مراتب حقیقتی یکپارچه اند که در مراحل حرکت اشتدادی آن بوجود آمده اند. از نگاه ملاصدرا نفس و بدن ترکیب اتحادی دارند؛ بگونه ای که نفس، بدن تروح و بدن، روح متجسد است.

۳. ارتباط نفس و قوا: فیلسوفان مشاء قوای نفس را وجودهایی در خدمت وجود نفس میدانند که همگی تحت تسخیر نفس (فاعل بالتسخیر) کار میکنند. اما ملاصدرا نشان میدهد که قوای نفس، در واقع مراحل و مراتبی از حقیقت مشکک اویند که در بستر حرکت جوهری، یکی پس از دیگری پدیدار میشوند. بنابراین قوا، وجودی جدا از نفس ندارند و همگی دامنه ها و شأنهای وجود ممتد نفسند؛ این نفس است که در متن هر قوه ای، کارکردی ویژه از خود بروز میدهد و فاعل همه کارهای قوا، خود نفس است.

۴. حدوث نفس: مشائیان به حدوث روحانی نفس معتقدند. بباور آنها، نفس در عالم روحانی و مجرد خویش حادث شده، سپس به بدن تعلق میگیرد. اما ملاصدرا حدوث نفس را جسمانی میدانند. از دیدگاه او نفس به حرکت جوهری اشتدادی از دل صورتهای طبیعی مادی بروز میکند و مراتب مجرد خویش را یکی پس از دیگری بفعلیت میرساند.

۵. مرگ طبیعی: نفس با خروج تدریجی از قوه

به فعل، رفته‌رفته استعدادهای خود را فعلیت میبخشد، در نتیجه نیازش به بدن مادی کاهش یافته و تعلق تدبیری خود را از بدن بر میدارد. از اینرو، اعتدال مزاجی بدن طبیعی نابود شده و هر یک از عنصرهای موجود در آن بسوی جایگاه طبیعی خویش حرکت میکنند. این نکته سبب فساد بدن و مرگ اوست؛ برخلاف دیدگاه مشائی که سستی مزاج و نابودی بدن را عامل قطع تعلق نفس و مرگ میداند.

۶. بقای نفس پس از مرگ بدن: وجود سیال نفس در بستر حرکت جوهری خویش، افزون بر مراحل طبیعی، عنصری و معدنی که همگی مادی هستند، به مراتب حیوانی (تجرد مثالی) و انسانی (تجرد عقلی) دست می‌یابد. بهمین دلیل با مرگ بدن، ساحت مادی نفس از بین می‌رود اما ساحت مجرد او برای همیشه باقی میماند.

۷. ابطال تناسخ: اگر نفسی پس از مرگ بدن، به بدن عنصری دیگری تعلق گیرد، تناسخ روی داده است. اما بر پایه حرکت جوهری نفس، همه فعلیتها و کمالهایی که نفس در بستر سیلان اشتدادی خود بدست آورده، هویت او را ساخته‌اند، بهمین دلیل نفس نمیتواند با حفظ هویت شخصی خود، همه فعلیتهای یادشده را از دست داده و به بدن عنصری دیگری تعلق یابد.

۸. معاد جسمانی: از نگاه ملاصدرا بدن اخروی از حیث فعلیتهای بدست آمده عین بدن مادی، و از حیث تجردش، غیر از اوست. این تناقض نما نیز با حرکت جوهری برداشته میشود، زیرا وجود نفس منحصر در تجرد عقلی نیست که غیر از بدن عنصری باشد، بلکه بر اساس حرکت جوهری، نفس وجودی سیال دارد که همزمان جنبه‌های

مادی و مجرد را فرامیگیرد. پس از مرگ بدن طبیعی، همه داراییهای آن به بدن مثالی منتقل شده و بدن مثالی، از حیث کمال و فعلیتهای بدست آمده، بکلی عین بدن عنصری است. از اینرو ملاصدرا بدن مثالی را ستون معاد جسمانی دانسته و با برهانهای عقلی به اثبات معاد جسمانی پرداخته است.

۹. تکامل برزخی: نفس، پس از مرگ بدن و حضور در نشئه برزخ، دارای همه دگرگونیها و فعلیتهای گذشته میشود. اما برای دستیابی به برخی کمالهای تازه، نیازمند ارتباط با ماده است. بباور ملاصدرا، نفس میتواند صورتی طبیعی در بدن مرده خود انشاء کند و ارتباطی اندک با ماده داشته باشد، زیرا برداشتن توجه نفس از بدن عنصری، امری تدریجی است نه دفعی. تا زمانیکه این علاقه بکمک صورت انشاء شده نفس در بدن طبیعی، وجود دارد، بستر تکامل و تعالی برزخی نفس نیز فراهم است.

۱۰. فنا: اگر بسترهای اخلاقی و سلوکی مهیا باشد، نفس میتواند در ادامه حرکت اشتدادی خویش از عالمهای خلقی گذشته و به عالمهای ربوبی دست یابد. بنابراین از تنگنای تعیینهای خلقی رها شده و به تعیینهای گسترده ربوبی وارد میشود؛ بگونه‌یی که در تجلیهای فعلی، وصفی و ذاتی حق تعالی فانی گردد. آنگاه به مقام واحدیت و سپس احدیت بار یافته و با اسماء نیکوی حق یگانه میشود.

پی‌نوشتها

۱. شاید بتوان پذیرفت که دگرگونیهای برزخی نفس دفعی است، زیرا از سویی حرکت و تازه شوندگی از

ویژگیهای عالم ماده و صورتهای طبیعی است و از سوی دیگر، صورت طبیعی بی که نفس در بدن عنصری برجای مینهد، فعل او در خارج از صقع خویش است، نه مرتبه‌یی از مراتب نفس. پیروی از تازه‌شوندگی آن صورت، نفس نیز هویتی سیلانی پیدا میکند.

۲. رابطه اسماء و اعیان ثابت در عرفان را میتوان به رابطه وجودها و ماهیتهای آنها در فلسفه همانند کرد. چنانکه ماهیت، تعین وجود بوده و به حیثیت تقییدیه وجود، در همان جایگاه وجود (نه افزون بر آن) موجود است، عین ثابت نیز تعین اسم عرفانی است و به حیثیت تقییدیه اسم، در همان جایگاه اسم (نه افزون بر آن) تحقق می‌یابد.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۶۳) الالهیات من الشفاء، تهران: ناصرخسرو.

امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۴) آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱) الحجج البالغة علی مجرد النفس الناطقة، قم: بوستان کتاب.

— — — — (۱۳۹۳) شرح العیون فی شرح العیون، قم: بوستان کتاب.

طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۸۳) شرح الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب.

فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۰) مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱) إعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

— — — — (بی تا) شرح فصوص الحکم، چاپ

سنگی.

ملاصدرا (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح و تحقیق رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

— — — — (۱۳۸۲) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

— — — — (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.