

تبیین دیدگاه صدررا در مسئله ابدان دنیوی و اخروی و همسویی آن با نصوص دینی

محمد رضا کریمی والا*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۵

روح الله نصیری اظهر**

۹۳

پیش

سال بیست و هشتم / شماره ۱۰۸ / تابستان ۱۴۰۲

چکیده

از مسائل اساسی نفس شناسی فلسفی در راستای تبیین چگونگی تعلق نفس به بدن، حشر نفس و حقیقت ابدان دنیوی و اخروی است. ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری استکمالی نفس، نفس را وجودی متسع در مراتب ادراکی معرفی می کند و نفسیت نفس را در تعلق به بدنی می داند که از سنخ ادراک بوده و حائز حیات ذاتی و متغیر با بدن عنصری است که ذاتا میت بوده و با مشارکت ماده تحقق می یابد و با علم حصولی و وساطت موجود مجرد حاضر نزد نفس قابل درک می باشد. از منظر ملاصدرا نفس تا زمانی که برای انجام افعال در حیات دنیوی به بدن مادی اشتغال دارد، آثار مرتبه خیالی نفس، توان ظهور و بروز ندارد؛ اما وقتی این اشتغال تضعیف یا مرتفع شود، بدن اخروی که حاصل تظاهرات قوه خیال و متناسب با ملکات نفسانی است، به صورت متغیر و متبدل، تحقق عینی می یابد. نوشتار پیش رو با شیوه اسنادی-تحلیلی در صدد وانمایی ابدان عنصری و ادراکی بر اساس آرای ملاصدرا و بر مبنای تعبیر آیات و روایات در حالات اخروی نفس انسانی است تا هم راستایی این دو منظر به روشنی نمایان شود و در نتیجه معلوم شود آنچه در شرع راجع به ابدان بیان شده، در واقع مراتب مختلف از یک حقیقت است که از بدن عنصری شروع شده و به مراتب اخروی می رسد و مراتب فرامادی آن بر اساس وجود ادراکی نفس تبیین می گردد.

واژگان کلیدی: آیات و روایات، ملاصدرا، نفس، بدن عنصری، ابدان ادراکی.

* دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم. (نویسنده مسئول) R.karimivala@qom.ac.ir

** دانش آموخته دکتری گروه معارف اسلامی دانشگاه قم. Nasere2@gmail.com

از دیرباز بحث درباره نحوه تعلق نفس به بدن و ابدان مثالی یا اخروی مطرح بوده و پاسخ‌ها به این پرسش که آیا حقیقت ابدان دنیوی و اخروی واحد و همان بدن عنصری است یا متغایر و متفاوت می‌باشد، محل نقض و ابرام بوده است. اهمیت این مسئله بیشتر در تبیین آموزه معاد جسمانی در متون دینی است که در این باره برخی به حشر بدن عنصری معتقد بودند و با اشکالاتی چون مادی و فانی بودن و شبیه آکل و ماکول مواجه شدند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۰۰) و برخی نظر به غیریت بدن اخروی با بدن عنصری دنیوی دادند و با مشکل عادلانه نبودن ثواب و عقاب بدنی غیر از بدن دنیوی مواجه شدند (همان، ۱۶۶). اما ملاصدرا با اصولی چند که در باب معاد جسمانی طرح کرده است (همان، ۱۸۵) اثبات می‌کند که بدن اخروی یا همان قالب مثالی، از حیث صورت، همان بدن دنیوی متکامل است و از حیث ماده غیر آن است و حقیقت شیء به صورت است نه ماده. در واقع نفس که وجودی ادراکی است، دارای مراتب ادراکی حس، خیال و عقل است و چون در مرتبه حس، ضعیف است، وابسته به بدن عنصری است؛ اما در مرتبه خیال با قالبی از سنخ ادراک یا همان بدن مثالی متحد است که همراه نفس ارتقا یافته و بعد از مرگ به برزخ منتقل می‌شود.

بدین ترتیب ملاصدرا با اثبات وجود ادراکی نفس و مراتب آن، بدن اخروی را که از تظاهرات قوه خیال و متناسب با ملکات نفسانی است و در عالم آخرت عینیت می‌یابد، از مراتب ادراکی نفس می‌داند که نفسیت نفس به آن بوده و نحوه وجود و مقوم نفس می‌باشد (همان، ج ۸، ص ۳۸۳). ملاصدرا اساساً عالم آخرت و موجوداتش را بر خلاف موجودات دنیوی، وجودی علمی و ادراکی و ماندگار معرفی می‌کند که ادراکشان، همان اتحاد نفس با آنهاست، بر خلاف موجودات دنیوی که ادراکشان با واسطه صور ذهنی است. با توجه به این یافته‌ها در فلسفه صدرایی می‌توان از طریق تحلیل وجود ادراکی نفس، ابدان نفس در حیات دنیوی و اخروی را بازشناخت.

در مورد پیشینه تحقیق در ابدان دنیوی و اخروی از منظر ملاصدرا نوشتارهایی قابل ملاحظه است؛ مانند «تحلیل چیستی و حقیقت بدن مثالی و نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا» اثر یآوری و زمانیها (۱۳۹۶)؛ «مراتب جسم انسان از نگاه صدرالماتلّهین» اثر رحیم‌پور و

شکری (۱۳۹۶)؛ «نظریه مادی بودن ساحت مثالی انسان و شواهد آن در روایات و علوم تجربی» اثر ملاطری و درستی (۱۳۹۷)؛ «ملاصدرا و تحلیل عقلانی معاد جسمانی» اثر محمدحسین دهقانی و محمودآبادی (۱۳۸۹)؛ «واکاوی کارکرد قوه خیال در معاد جسمانی ملاصدرا» اثر حسین امین پرست (۱۳۹۹)؛ «بازخوانی اصول انسان‌شناختی در نظریه معاد جسمانی ملاصدرا» اثر مجید تقی نژاد (۱۳۹۷)؛ «مبانی نظری معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا» اثر محمدجواد پیرمراد (۱۳۸۳).

لکن در این مقاله با تأکید بر وجود ادراکی نفس و تحقق ابدان اخروی که همان تمثالات اعمال ناشی از ملکات نفسانی و متناسب با آنهاست، به عنوان مراتب ادراکی نفس از منظر ملاصدرا به ویژه اثبات همسویی این دیدگاه با آیات و روایات، به بازنمایی حیات دنیوی و اخروی نیز پرداخته شده است. البته مسئله محوری این نوشتار تبیین نظریه صدرار در خصوص نحوه ابدان ادراکی و عنصری نفس و همسویی آن با مضامین آیات و روایات است و چارچوب نظری این نوشتار نه همسان‌یابی مفهومی، بلکه فهم انطباق ماهوی و محتوایی است؛ لذا تکیه‌ای به صرف هماهنگی مفاهیم و اصطلاحات یا پردازش نظریه‌ای در تبیین و تفسیر آیات و روایات در میان نیست، بلکه با شیوه اسنادی-تحلیلی، هدف استظهار انطباق یافته‌های صدرار با آموزه‌های دینی است. این امر در نمایان‌ساختن اتقان آرای ملاصدرا و نیز فهم روشن‌تر مراد آیات و روایات شایان توجه و در عین حال ضروری است.

وجود ادراکی نفس و مراتب آن

نفس در ابتدا در ضعیف‌ترین مراتب تجرد (همان، ص ۲۴۵) و هم درجه با حس و متحد با آن است و به عبارت دیگر وجود حسی دارد. هرچند پیش از آن صورتی جسمانی بوده و هیچ ادراکی ندارد، با حرکت جوهری همین صورت جسمانی، اولین مراتب ادراکی که در حد ادراک حسی است، حاصل می‌شود؛ بنابراین امر جسمانی بی‌آنکه از بین برود، به امر ادراکی ارتقا می‌یابد و از مرحله جسمانی، تروح یافته، روحانی می‌گردد. پس درحقیقت نفس تکامل یافته مراحل جسمانی است و جسمانیة الحدوث بودن نفس به معنای مراحل تحول جسم است که تبدیل به نفس می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۵۱۷/ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۴).

بنابراین ملاصدرا بر خلاف مشاء نفس را در ابتدا موجود مجردی که علوم بر آن عارض شده باشد، نمی داند؛ بلکه جسمانیة الحدوث می داند که در حرکتی تدریجی به سمت تجرد است؛ منتها حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است و ماهیت بالفعلی در کار نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۱۵)؛ چون در حرکت حد و مرزی میان قوه و فعل نیست. هر حدی در نظر گرفته شود، نسبت به قبل، فعلیت است و نسبت به بعد، قوه است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۲۵۷). شهید مطهری راجع به عدم مرز بین تجرد و مادی در نظریه حدوث جسمانی ملاصدرا می فرماید: «نفس به عقیده ملاصدرا جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. طبیعت آنجا که متحول به نفس می شود، چنین نیست که مثلاً حایلی میان يك امر مادی محض و يك امر مجرد محض پیدا شود. مادی و مجرد با یکدیگر مخلوط اند؛ یعنی مراتب يك شیء تدریجاً از مادیت به تجرد می رسد؛ همان طور که وقتی يك جسم سبز، زرد می شود، چنین نیست که مثلاً تا این زمان سبز باشد و يك مرتبه يك خط زرد در آن پیدا شود. آنجا که طبیعت متحول به نفس می شود، تدریجاً به سوی این مراتب می رود؛ به نحوی که در بعضی مراتب اصلاً نمی شود مرزی تشخیص داد و گفت که در این مرز این مجرد است و آن مادی (همان، ج ۱۱، ص ۴۹۸).

همچنین بر خلاف مشاء که تبدیل ادراکات به خیالی و عقلی را به تجرید ذهنی امر مادی و تحوّل آن به ادراک خیالی و عقلی می دانند، ملاصدرا تجرید ذهنی را محال می داند و معتقد است که ادراک خیالی و عقلی با تحوّلات جوهری نفس رخ می دهد؛ یعنی وجود مثالی یا عقلی (حقیقت علم) ثابت اند و نفس با اتحاد با آنها ارتقا می یابد و وجودی مثالی و عقلی می گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹). بر این اساس نفس که در ابتدا وجودی حسی دارد، با حرکت جوهری ارتقا می یابد و وجودی خیالی می شود و اکثر انسان ها در حد تجرد خیالی باقی مانده، در انتقال به برزخ به تجرد تام نمی رسند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۸). البته برخی انسان ها نیز به مرتبه تجرد عقلی می رسند؛ اما درکل نفس دارای وجود ادراکی است. ملاصدرا بیان می کند که حصول صور جسمانیه برای ماده ای که با آن صور استکمال می یابند، شبیه به حصول صور ادراکی برای نفس است؛ یعنی چنانچه ماده شیئی از اشیا بالفعل نیست، مگر با الحاق صور به آن و الحاق صور به آن نیز به معنای تحول ماده از مرتبه ذات خود به مرتبه کمال است؛ همین طور نفس با کسب صور معقوله متحول شده و از عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل می گردد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۰).

اینکه ملاصدرا گفت ماده در ذات خود به مرتبه کمال متحول می‌گردد، به این دلیل است که در ترکیب اتحادی، تغییر و تحول در ذات شیء صورت می‌گیرد.

تحول نفس از امر جسمانی و ترفیع آن در مراتب ادراکی در آیات و روایات

آیات ۱۶-۱۲ سوره مبارکه مؤمنون گویای تحول نفس از امر جسمانی است؛ چه اینکه بعد از فراز «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» می‌فرماید: «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ»؛ یعنی بعد از تکمیل مراحل جسمانی، وجودی تحقق یافته است که مستعد انتقال به عالمی دیگر است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲). البته این وجود، رفعت مراحل جسمانی به امری غیر جسمانی یا همان نفس است و «أَنْشَأْنَاهُ» به معنای «رَفَعْنَاهُ» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۲۹). این حرکت و تصییر، لُبس بعد لُبس است و با جسمانیة الحدوث بودن و روحانیة البقا بودن روح سازگار است (جوادی آملی، «تفسیر سوره مبارکه مؤمنون»، در: www.portal.esra.ir). قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان: ۲) و در آیه شریفه دیگری می‌فرماید: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۹). در این آیات، سمیع و بصیر بودن مربوط به بدن عنصری نیست که ذاتاً میت است. مربوط به روح مجرد هم نیست که به صورت روحانی افاضه می‌شود؛ چراکه چنین موجودی خود سمیع و بصیر است؛ پس باید گفت منظور، ترفیع همان بدنی عنصری به امری است که پذیرای سمیع و بصیر بودن است و در واقع فراز «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» ملازم با «فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» است و ترفیع به معنای وجودی ادراکی یافتن و تروح امر جسمانی است.

اتحاد نفس با صور ادراکی

بیان شد که نفس در روند استکمالی خود از مرتبه وجود حسی به مراتب ادراکی تخیل و تعقل می‌رسد؛ لکن این فرایند با کسب و اتحاد با مدرکات حضوری مرتبط با هر مرتبه حسی و خیالی و عقلی محقق می‌شود. ملاصدرا در توضیح این مطلب مقدماتی بیان می‌کند: الف) صور مادی

نمی‌توانند معقول و مدرک باشند؛ ولی صور مجرد چون ملاک حضور و ادراک را دارند، مدرک‌اند. حال اگر این صورت‌ها مجرد تام داشته باشند، صور معقوله می‌شوند و اگر مجرد غیر تام داشته باشند، صور محسوسه یا متخیله می‌شوند و صور مجرد چون نزد خود حاضرند، خودآگاه نیز هستند. ب) وجود صور معقوله چیزی جز وجودشان برای عاقل نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۳)؛ یعنی وجود معقول وجودی جدای از معقولیت ندارد؛ بلکه معقولیت عین ذات معقول برای عاقل است. ج) بر اساس قاعده «متضایفین متکافین‌اند»، اولاً عاقل و معقول هیچ موقع از هم جدا نیستند؛ ثانیاً هم‌درجه‌اند؛ یعنی در قوه و فعل تضایف دارند. پس اگر معقولیت با قطع نظر از جمیع اغیار حاصل است لازم است که عاقلیت نیز حاصل باشد؛ زیرا متضایفین انفکاک ناپذیرند. به عبارت دیگر هر امری که معقول بالفعل است، مدرکیت و عاقلیت آن نیز ذاتی است و همان طور که معقولیت، عین وجودش است، عاقلیت نیز عین وجودش است. پس هر مدرک بالفعلی، مدرک خود است. از طرفی نفس نیز مدرک صور ادراکی است؛ یعنی هم صور ادراکی مدرک خودند و هم نفس مدرک آنهاست؛ پس باید گفت نفس با صور ادراکی متحد است (همان، ص ۳۳۴) و این صور در صقع نفس حاضر و متحد با آن می‌باشند.

ظهور عینی آثار ادراکی قوه خیال با رهایی نفس از بدن عنصری

همان‌گونه که بیان شد، نفس با حرکت جوهری استکمالی ارتقای وجودی می‌یابد و در مسیر اتساع و رفعت ادراکی به مرتبه وجود خیالی می‌رسد؛ اما آثار این قوه مجرد در حیات دنیوی به جهت اشتغال نفس با بدن عنصری در انجام افعال، با ضعف یا فقدان مواجه است؛ لذا با رفع این مشغولیت و ازکارافتادن حواس ظاهری، صور خیالی قوی‌تر شده و همت و توان نفس در عینیت بخشیدن به آنها بیشتر می‌شود. در واقع نفس هنگام رجوع از عالم ماده به ذات خود، تخیل و افعالش یکی می‌شود؛ به این معنا که ادراک نفس در مورد اشیا، عین قدرتش بر ایجاد آنها می‌گردد. ملاصدرا می‌فرماید: «واعلم ان النفس مادامت متعلقه بالبدن کان ابصاره بل احساسه مطلقاً غیر تخیله» (همان، ج ۹، ص ۱۹۲). دلیل غیریت احساسات و افعال با علم و تخیل در دنیا این است که در دنیا احساسات به ماده خارجی و شرایط مخصوص نیاز دارد؛ مثلاً در ابصار برای اینکه انسان

موجود خارجی را ببیند باید در مقابل او قرار گیرد یا اگر بخواهد لمس کند، باید بین دست او و موجود تماس برقرار گردد؛ ولی در مورد تخیل این گونه نیست؛ یعنی برای تخیل، به شرایط مادی و ماده خارجی نیاز نیست؛ لذا هنگام مرگ بین تخیل و احساس فرقی نیست؛ چه اینکه قوه خیال که خزینه حس است، قوی شده و از بند تعلق و غبار بدن خلاصی می‌یابد و قوای نفس متحد شده و نفس با قدرت خیال آنچه را که با آلات و ابزار انجام می‌داد، بی‌واسطه انجام می‌دهد؛ یعنی تمام کارهایی که با حواس ظاهری انجام می‌داد، یک‌جا انجام می‌دهد. با عین خیال می‌بیند آنچه را که در دنیا با دیده حسی می‌دید و قدرت و علم و شهوتش شیء واحدی می‌گردد. پس ادراک نفس نسبت به مشتهیات، قدرت نفس بر احضار آنها نزد خود می‌گردد (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳۲).

تصویرسازی عینی قوه خیال بعد از مرگ در آیات قرآن کریم

همان گونه که بیان شد، بعد از مرگ و با از بین رفتن اشتغال نفس با بدن عنصری، همت و توان نفس در عینیت بخشیدن به صور خیالی قوی‌تر می‌شود. آیات قرآن کریم ناظر بر همین توان مندی است. قرآن کریم می‌فرماید: «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق: ۳۵) و در روایتی از امام باقر (ع) در مورد خواسته مؤمن در بهشت آمده است: «فَإِذَا دَعَا وَلِيَّ اللَّهِ بِغَدَائِهِ أَتَى بِمَا تَشْتَهَى نَفْسُهُ عِنْدَ طَلَبِهِ الْغَدَاءَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْمَى شَهْوَتَهُ؛ هر گاه دوست خدا خوراکی طلب کند، آنچه را در دلش اراده می‌کند، آماده می‌شود، بی‌آنکه دلخواهش را به زبان آورد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۹).

از جمله آیاتی که می‌توان فعلی بودن لذات بهشتی را استظهار کرد، این آیه شریفه است: «نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ؛ ما میم اولیای شما هم در دنیا و هم در آخرت و برای شماست در بهشت هر چه دلتان بخواهد و بلکه هر چه طلب کنید» (فصلت: ۳۱). علامه طباطبایی (ره) در ذیل آیه شریفه می‌فرماید: «ضمیر در "فیها" در هر دو مورد به آخرت برمی‌گردد و شهوت به معنای کننده شدن نفس با یکی از قوایش به سوی آن چیزی است که آن قوه می‌خواهد و از آن لذت می‌برد مانند شهوت طعام و شراب و نکاح و ادعا به معنای طلب و خواستن است. پس جمله "وَلكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ" دامنه اش وسیع تر است؛ از جمله "وَلكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ"؛ زیرا شهوت، طلب خاص است و مطلق طلب "یدعون" اعم است

از آن. پس آیه شریفه بشارت می دهد به اینکه برای اولیای الله در آخرت آنچه که شهواتشان بخواهد و غیر آن که وسیع تر و برتر است، برایشان هست» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۳۹۱).

ملاصدرا می فرماید: هنگامی که انسان در علم و عمل کامل شد... از جهت قوه عملی، به جایی می رسد که هر آنچه نفسش اراده کند و اشتها داشته باشد، با قوه باطنی آن را حاضر می کند؛ زیرا باطن انسان در دنیا، ظاهر اوست در آخرت و همان طور که در دنیا با قوه خیال خود تمایلات و خواسته هایش را تصور می کرد، در آخرت نیز که باطن او ظاهر شده و علم او عین شده و ذهن خارج شده است، لذت هایش حاضر و موجود می گردند و هر آنچه انسان سعید بخواهد، نزدش حاضر می گردد؛ چنان که خداوند متعال فرمود: «فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۷).

همچنین از آیات قرآن کریم استفاده می شود که حیات اخروی انسان بهشتی، محیط بر نعمت های بهشتی است؛ چنان که خداوند متعال می فرماید: «أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا» و نیز می فرماید: «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۹۵)؛ اما انسان جهنمی محاط عذاب ها و موجودات دوزخی است. ملاصدرا می گوید: «راز احاطه انسان بهشتی بر نعمت ها در رفعت و والایی مقام وجود ادراکی اخروی آنهاست؛ چه اینکه علوم مقربان در بهشت، فعلی است؛ لذا مشتتهیات و اراده آنها نعمت ها را ایجاد می کند و هر آنچه برای آنان موجود است، از اراده و خواست شان موجود است. بر خلاف انسان های جهنمی که چون هم درجه عالم حس و طبیعت اند، در افعالشان در آخرت، مجبور محض اند؛ زیرا مرتبه آنها مرتبه طبیعت بوده و انفعال از ویژگی های ماده و طبیعت است» (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۵۰).

توضیح مطلب این است که نفس انسان در دنیا با حرکت جوهری رو به تجرد رفته و درنهایت به مرحله ای از تجرد می رسد که بدن عنصری را رها کرده، به عالم برزخ منتقل می شود و مرگ طبیعی در واقع همان تبدل وجود دنیوی به اخروی است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۶). انسان هایی که در دنیا اهل مقاصد، زخارف، آمال و آرزوهای دنیوی بوده اند، هم درجه این مقاصد به تجرد رسیده اند؛ یعنی هم درجه حس و عالم طبیعت؛ لکن به صورت مجرد و دائمی؛ یعنی تجرد مثالی آنها با رسوخ هیئات جسمانی و خلق و خوی هایی در سطح حس و حیوانات است. بنابراین ویژگی عالم طبیعت که همان انفعال است، لازمه وجودی انسان های اهل دنیا شده است؛ لذا جهنم که باطن شهوات

دنیوی است، بر آنها احاطه دارد و اهل دوزخ همان طور که در دنیا تسلیم شهوات نفس بودند، در آخرت نیز تسلیم اقتضانات آن خواهند بود. اما کسانی که اهل آخرت و مقاصد الهی بوده‌اند، به مراتب عقلی و مقامات والای اخروی دست می‌یابند و متناسب با درجات وجودی بهره‌مند می‌گردند.

نفسیت نفس در تعلق به بدن ادراکی

از منظر صدرالمتألهین نفس حیثیت تعلقی به بدن داشته، این حیثیت، نحوه وجود نفس و منتزعی از آن است؛ لذا چنین نیست که نفس ابتدا موجودی متحصّل و مفارق بوده و سپس تعلق به بدن عارض بر آن شده باشد؛ بلکه نفسیت نفس ذاتی نفس و نحوه وجود و مقوم آن است (همان، ج ۸، ص ۳۸۳) و تا نفس، نفس است وجودی تعلقی دارد و چنین تعلقی باعث استکمال و اشتداد ذاتی و جوهری نفس می‌شود تا اینکه بعد از استکمالات و تحولات ذاتی، وجودی عقلی یابد (همان، ص ۱۲). حال با توجه به اینکه نفس، وجود ادراکی دارد، باید بدنی که نفس ذاتاً به او تعلق دارد، هم‌سنخ نفس باشد؛ در غیر این صورت تعلق ذاتی نفس به آن ممکن نیست.

حیات ذاتی ابدان اخروی

در بحث ادراک معلوم شد که مدرک و مدرک هم درجه و متحد با هم اند؛ یعنی صور ادراکی عین نفس درآک و عین حیات است (همو، ۱۳۰۲، ص ۳۶۲) و وقتی حیات، ذاتی شد، همیشگی و دائمی است.

موجودات عالم آخرت از جمله بدن اخروی همگی صور ادراکی اند که وجودشان عین معلومیت و مدرکیتشان است و از آنجا که وجودشان فی نفسه همان وجودشان برای نفس است، پس حیاتشان نیز ذاتی است؛ همان گونه که حیات نفس ذاتی است. بر خلاف موجودات مادی دنیوی که جوهری ظلمانی و میّت اند که ادراکشان به واسطه صورتی زاید بر آنها رخ داده و حیاتشان نیز عارضی و از خارج بر آنها وارد می‌گردد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸۳). از آنجا که موجودات این

عالم دائماً در حرکت و تبدیل از صورتی به صورت دیگرند، در لسان قرآن کریم دنیا لهو و لعب خوانده می شود (حدید: ۲۰)؛ چه اینکه شأن متحرک این است که با حرکت به وجودی دیگر تبدیل گردد؛ پس اگر به متحرک صرف نظر از آنچه به سوی او در حرکت است (غایت)، نگاه کنیم، می شود لهو و لعب؛ اما دار آخرت چون دارای وجود علمی است و هرچه در آن است، صور ادراکی است و هر صورت ادراکی بالفعل عین حیات است؛ لذا هرچه در آخرت است، حیوان محض و حیاتش نیز عین ذاتش است و مانند ابدان این عالم نیست که حیات عارضی و از خارج بر آنها وارد شده باشد؛ لذا ذاتاً میت بوده؛ حیات را از ارواح متعلق به آنها می گیرند؛ اما اجساد اخروی و اشکال آنها بعینه همان نفوس متصوّر به آن صورتند؛ یعنی نفوس و اجساد، شیء واحدی هستند و نفوس به شکل اجساد موجود بوده و اجساد نیز به حسب ملکات و خلق های مکتسبه شکل می گیرند (همو، ۱۳۶۰، ص ۹۸).

اتحاد قوه خیال و بدن اخروی

روشن شد که اقتضای نفسیت نفس در تعلق نفس به بدنی از سنخ ادراک است و پیش از آن نفسیتی در کار نیست و صرفاً مرتبه حسی محقق است. از نظر ملاصدرا این بدن همان قوه خیال و از مراتب نفس و متحد با اوست؛ لذا ملاصدرا قوای نفس و از آن جمله قوه خیال را از مراتب نفس و مجرد دانسته، بدن مثالی یا همان بدن اخروی را متحد با قوه خیال معرفی می کند (همان، ص ۱۴۵) و سخن او بر اتحاد نفس با بدن اخروی بر همین مبنا استوار است: «فان البدن الاخروی کظلم لازم لروح و کحکایة و مثال له بل هما متحدان فی الوجود» (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۳). وی متذکر می شود: «القوة الخيالية آخر هذه النشأة الاولى و اول نشأة الثانية فالنفس اذا فارقت هذه العالم حملت معها القوة الخيالية المدركة لصور الجسمانية: قوه خیال آخرین مرتبه از وجود دنیوی و اولین مرتبه از وجود اخروی است لذا نفس هنگام جدایی از دنیا قوه خیال را که مدرک صور جسمانی است به همراه خود می برد» (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۵)؛ لذا ملاعلی نوری شارح صدرایی تأکید می کند که بدن مثالی، جز قوه خیال نیست (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۸۱) و نمود این قالب مثالی یا همان بدنی که نفس تعقل ذاتی بدان دارد، بعد از مرگ و رهایی نفس از اشتغال به بدن عنصری است.

ابدان اخروی متناسب با ملکات نفسانی

همان گونه که بیان شد، بدن اخروی همان قوه خیال و از مراتب نفس و وجودی ادراکی است؛ لذا نیاز به ماده و موضوع و مدبر روحانی ندارند که آن را از قوه به فعل درآورد؛ چون مدرک بالفعل بوده و هیچ استعداد و حالت بالقوه‌ای ندارند؛ چه اینکه قبلاً بیان شد شرط ادراک، وجود بالفعل (مجرد) است و اگر بالفعل نمی‌بود، اساساً ادراک نمی‌شد؛ در حالی که گفتیم وجودش ادراکی و متحد با نفس است و چنین وجودی برای ادراک نیاز به صورتی زاید ندارد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۷۱).

اساساً موجودات اخروی، از جمله بدن اخروی، محسوسات صرف بدون ماده دنیوی اند و حافظی جز نفس ندارند؛ چه اینکه وجودی ادراکی دارند که بعینه همان وجودشان برای نفس است. پس نفس حافظ و مبقی آنهاست بدون نیاز به ماده و بدون نیاز به حامل یا بدن طبیعی (همان، ص ۱۴۸) و به صرف جهات فاعلی نفس و بر اساس ملکات نفسانی به وجود می‌آید. این مطلب را صدرالمآلهین در شواهد این گونه بیان می‌کند: «ابدان عنصری دنیوی قابل اند برای نفوس در دنیا، و بدن در آخرت، فعل نفس بوده و توسط آن ایجاد می‌گردد» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۸).

بنابراین بر خلاف بدن عنصری که متشکل از عناصر مادی و در همه انسان‌ها به یک هیئت است، ابدان اخروی متناسب با ملکات نفسانی، متغییر و متبدل صادر می‌شوند، در همه یکسان نیستند. همان گونه که بیان شد، نفوس انسان‌ها بعد از مرگ وجودی مستقل و ماندگار دارند که به حسب افعال و اعمال و خلقیات به فعلیت رسیده‌اند و فرقی نمی‌کند که این هیئات از نوع اوصاف فرشته باشند یا از اوصاف شیاطین یا حیوانات (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۴۹). به عبارت دیگر نفس که وجودی ادراکی است درابتدا وجودی بالقوه بوده، با کسب علوم و افعال به فعلیت می‌رسد و بر اساس همین فعلیت، ابدان اخروی ایجاد می‌گردد. به همین دلیل امکان تخلف بدن عنصری از خواسته نفس ست؛ مثلاً اعیان و رعشه ممکن است رخ دهد؛ زیرا اعیان هنگامی رخ می‌دهد که فاعل، فعلش را با حرکت و به کمک جهات تغییر و انفعال (بدن عنصری) انجام دهد. در این هنگام تعارض بین دو جهت قوه فاعلی و قابلی باعث اعیان می‌گردد (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۶۷)؛ لکن چنین چیزی در مورد بدن اخروی یا ادراکی ممکن نیست؛ زیرا چنین بدنی به صرف تظاهرات قوه خیال نفس و با اراده و خواست آن ایجاد می‌گردد و جهت قابلی و مادی در آن وجود ندارد.

۱۰۳

تقی

بین دیدگاه صدرار در مسئله ابدان دنیوی و اخروی و همسویی آن با نصوص دینی

اتحاد نفس و ابدان متبدل مرتبط با ملکات نفسانی در قرآن کریم و روایات

روشن شد که ابدان متغیر و متبدل متناسب با ملکات نفسانی در نتیجه تظاهرات قوه خیال صادر می‌شود. این یافته صدرا همسو با آیات قرآن کریم و روایات است. در قرآن کریم از طرفی مرگ به نفوس نسبت داده شده است، «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» و از طرفی در آیات سوره واقعه، سخن از تبدل امثال در حین مرگ است: «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقعه: ۶۰-۶۱). علامه طباطبایی می‌فرماید: «مراد از "امثال" در آیه شریفه، اصطلاح رایج در علوم عقلی یعنی اتحاد نوعی و اختلاف شخصی نیست که در این صورت مثل شیء، غیر از خود شیء است و در نتیجه نمی‌توان با استدلال‌هایی نظیر آیه شریفه «أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱) حجت را بر منکران حشر تمام کرد؛ چون خلق کردن مثل آنان معنایش برگرداندن خود آنان نیست. بنابراین مراد از «خلق مثل» یا «تبدیل امثال» تبدلاتی است که در آنها انجام می‌پذیرد؛ به طوری که از خود آنان خارج نمی‌گردد؛ همان گونه که خداوند در چنین سیاقی مثل را به عین تبدیل فرموده است: «أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لَمْ يَعْى بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (احقاف: ۳۳). بنابراین مراد از مثل شیء، خود همان شیء است» (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۳) و دلیل اینکه خداوند در جواب منکران معاد در آیه شریفه «أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (یس: ۸۱) از تعبیر مثل استفاده کرد، این است که سؤال منکران معاد در مورد بدن بود نه در مورد جان و نفس انسان که حقیقت انسان هم در دنیا و هم در آخرت است؛ چراکه در آیه شریفه سوره سجده فرمود: «وَ قَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱-۱۰) بدان رو که فرمود «يَتَوَفَّاكُمْ بَعْضُكُمْ»، پس حقیقت انسان جز نفس که فرشته مرگ می‌گیرد، نیست.

ملاحظه می‌شود که از منظر قرآن کریم در حین مرگ که پدیده‌ای واحد است، از توفی نفس و تبدل امثال سخن می‌گوید؛ لذا توفی نفس و تبدل امثال دو پدیده مفارق نخواهند بود و این گواه بر وحدت نفس و امثال یا همان ابدان متبدل است. بنابراین از منظر قرآن کریم، اولاً ابدان متبدلی در

کار است و بین نفس و ابدان دوگانگی نیست؛ ثانیاً ملاک عینیت و وحدت ابدان نفس است. در روایات ادراک بعد از مرگ با تعبیر تمثیل بیان شده است. حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «هنگام مرگ مال و فرزند و اعمال انسان برای او تمثیل یافته و با او گفت و گو می کنند...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۲۵) و تمثیل، ظهور شیء در وعای ادراک انسانی است که به صورت و اندام روحانی درآید و تجرد برزخی داشته باشد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۷)؛ به عبارت دیگر بروز و ظهور ملکات نفسانی را به صورت های روحانی برزخی که در وعای ادراک و صقع نفس صورت می گیرد، تمثیل یا تجسد گویند و این صور همان ابدان برزخی است که قائم به نفس و ملازم با آن است.

از مباحث مطرح شده روشن شد که آنچه انسان بعد از مرگ با آن مواجه می شود، از سنخ علم و ادراک است و ادراکات جزئی و از جمله ابدان، صورت سازی قوه خیال متناسب با ملکات راسخه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۹۲). نمونه دیگر از ایجاد بدن و صورت مثالی متناسب با ملکات نفسانی ظهور سرور به صورت مثال در احادیث است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۹۰).

این مطلب را بر اساس آیات شریف می توان این گونه بیان کرد که قرآن کریم از طرفی از حضور اعمال انسان در قیامت خبر می دهد: «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف: ۴۹) و نیز به صورت اسم مفعول فرمود: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا: روزی که هر نفسی آنچه را در دنیا کرده، چه خیر و چه شر، برابر خود حاضر می بیند، در آن روز آرزو می کند ای کاش بین او و آنچه کرده، زمانی طولانی فاصله بود» (آل عمران: ۳۰).

از طرفی این حضور را به نفس نسبت می دهد: «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ: نفس به آنچه حاضر می کند علم می یابد» (تکویر: ۱۴) و این آیات می تواند ناظر به کار قوه خیال در قیامت باشد. علم نفس به آنچه حاضر می کند، «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ» بدین معناست که اولاً این حضور اعمال توسط نفس انجام می شود؛ یعنی قیام صدوری نسبت به نفس دارند: «ما أَحْضَرَتْ». ثانیاً همین حضور، علم به آنهاست و اساساً علم همان حضور شیئی برای شیء دیگر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۷) و در نهایت تصویر و ترسیم شاکله ابدان اخروی نتیجه این احضارهاست که -همان گونه که روشن شد- متناسب با ملکات نفسانی صورت می گیرد.

ملاصدرا در مورد فراز «عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أَحْصَرْتُ» (تکویر: ۱۴) می‌فرماید: صور و موجوداتی که خداوند برای بهشتیان ایجاد می‌کند و به آنها توان ایجاد آن صور را می‌دهد، آنها را به زحمت نمی‌اندازد؛ زیرا ایجاد و حفظ آن صور با ابزار مادی نیست تا باعث زحمت و خستگی گردد، بلکه به مجرد قصد و شهوت آن صور ایجاد می‌گردد. همان طور که در دنیا صور ذهنی به مجرد اراده ایجاد می‌گردند و این مطلب نشان می‌دهد قوه خیال مادی نیست، بلکه نفسانی است و دنیوی نیست، بلکه اخروی است و تا هنگامی که به بدن عنصری تعلق دارد، ضعیف است؛ لکن بعد از جدایی از بدن قوی شده، قادر بر ایجاد صور عینی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۲).

نحوه علم حصولی به امور مادی در حیات دنیوی

معلوم شد که اتحاد نفس با صور ادراکی حسی و خیالی و عقلی، ادراکات حضوری نفس را شکل می‌دهند؛ اما سخن در معلومات حصولی متعلق به امور مادی و جسمانی در حیات دنیوی است. ملاصدرا بر خلاف نظر حکما که در علم حصولی، معلوم بالذات را صورت ذهنی برگرفته از موجودی بیرونی می‌دانند، معتقد است بر اساس اصالت وجود و تبعیت ماهیت، صورت ذهنی متحد با نفس از وجود مجرد حاضر در نفس مأخوذ است. درحقیقت معلوم بالذات همان موجود مجرد یا عقلی است که نزد نفس حاضر است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۷) و ذهن از آن موجود مجرد صورتی ذهنی می‌گیرد و این صورت ذهنی معلوم بالعرض است و موجود خارجی که این صورت ذهنی با آن تطبیق داده می‌شود، معلوم بالعرض دوم است.

بنابراین از منظر ملاصدرا صورت ذهنی در ادراک حصولی برگرفته از موجود خارجی نیست، بلکه به تبع موجود مجرد حاضر در نفس است و کار ذهن، تطبیق این صورت با موجود مادی است و نتیجه این تطبیق و قیاس، علم حصولی است؛ به عبارت دیگر ادراک علمی نفس تا قبل از تطبیق ذهنی، حضوری است؛ زیرا با حضور علم نزد عالم، صورت علمی نیز بالتبع و بالعرض حاضر می‌شود و وقتی نوبت به قیاس صورت علمی با وجود خارجی می‌رسد، علم چهره حصولی پیدا می‌کند. پس در هر علم حصولی یک دانش حضوری نهفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۱۶۵-۱۶۷).

در تبیین بیشتر این امر لازم است توجه شود که اجسام مادی دائماً در سیلان و تغییر و تبدیل

جوهری‌ند؛ لذا در یک زمان دو جزء جسم مادی با هم موجود نیستند و دائماً جزئی از بین رفته و جزئی دیگر موجود می‌شود و صورتی تبدیل به صورتی دیگر می‌شود. پس حضور به معنای وجود بالفعل برای آنها بی معناست؛ از طرفی حتی اگر سیلان موجود مادی را در نظر نگیریم و تنها امتداد ثابت آنها را بررسی کنیم، باید بگوییم که اجزای موجود مادی از حیث مکانی نیز از یکدیگر غایب‌اند؛ به این معنا که هر جزء از جسم در مکانی غیر از مکان جزء دیگر قرار دارد. پس اجزای جسم مادی از یکدیگر غایب و بی‌خبرند؛ لذا نمی‌توانند به خود آگاه باشند؛ زیرا در یک مکان حضور ندارند و بلکه وجود ندارند. پس جسم به دلیل اینکه وجودش آمیخته با عدم و غیبت است، به خود علم ندارد. بر همین اساس مورد علم دیگران نیز واقع نمی‌گردد؛ زیرا وجودی بالفعل و مجرد ندارد و به گفته ملاصدرا «وجود مادیات برای یکدیگر چیزی جز نسبت وضعی بین آنها نیست و چنین نسبتی حظی از وجود ندارد و نیز جسم برای جسم دیگر حضور ندارد و حتی اجزای جسم واحد نزد یکدیگر حاضر نیستند؛ پس تمام اجزا از یکدیگر جدا و نسبت به هم معدوم‌اند و جسم، جوهری‌ست و وجودی ظلمانی دارد و هر آنچه به جسم تعلق دارد، به قدر تعلقش به جسم از خود غایب است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۸۴).

لذا علم به امور مادی و جسمانی در حیات دنیوی به تبع موجود مجرد حاضر نزد نفس و با تطبیق ذهنی این صورت با موجود مادی است. بر این اساس ادراک بدن عنصری که وجود مادی دارد، با وساطت صورتی زاید بر آن رخ می‌دهد؛ چراکه موجودات دنیوی از جمله بدن عنصری، مجرد نیستند؛ پس نزد خود حضور ندارند؛ یعنی نه علمی به خود دارند و نه دیگران علم به آنها پیدا می‌کنند. این حقیقت کاشف از تعابیری است که در قرآن کریم راجع به حیات دنیوی آمده است. اینکه بدن عنصری به واسطه صورت ذهنی درک می‌گردد و تا انسان با بدن عنصری است، هر آنچه را از موجودات مادی است، با واسطه درک می‌کند، خود دلیل است بر اینکه در معاد جسمانی بدن عنصری مطرح نیست؛ چه اینکه در آنجا اساساً علم حصولی مطرح نیست و هر آنچه هست، علم حضوری و از سنخ احضار است و آن علمی که خود از سنخ وجود خارجی بوده و به عبارت دیگر علم فعلی است، علم حضوری است و بس: «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ».

ارتباط توصیف‌های قرآنی در مورد حیات دنیوی با نحوه علم به آنها

ملاصدرا در توضیح آیاتی نظیر «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ: دنیا چیزی جز فریب نیست» (آل عمران: ۱۸۵) به حصولی بودن علم به موجودات دنیوی اشاره کرده، می‌فرماید: «موجودات دنیوی هر جزئشان از جزء دیگر غایب و وجودشان آمیخته با انفصال و غیبت است؛ لذا تنها به تبع صورتی علمی قابل درک‌اند و حیاتشان ذاتی نبوده، با امری خارج از آنها دارای حیات شده‌اند، بر خلاف موجودات مجرد اخروی که وجودی حضوری و ادراکی داشته و وجودشان عین ادراکشان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۳). درحقیقت تفاوت موجودات دنیوی و اخروی در این است که موجودات دنیوی با مشارکت ماده ایجاد شده‌اند، بر خلاف موجودات اخروی که به صرف جهات فاعلی و بدون مشارکت ماده به وجود می‌آیند و از آنجا که نفس وجودی ادراکی است، موجودات مادی را تنها به واسطه صورت ذهنی درک می‌کند؛ بر خلاف موجودات اخروی که خود از سنخ ادراک بوده و نزد نفس حاضرند؛ لذا حیات دنیوی در مقابل حیات حقیقی اخروی به مثابه لعب و لهو است.

بدین روی در قرآن کریم از حیات دنیوی با تعبیراتی چون لهو و لعب و زینت و تفاخر و تکاثر و عرض و... یاد شده است: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ: بدانید که دنیا چیزی جز لهو و بازیچه و تفاخر و تکاثر در مال و اولاد نیست» (حدید: ۲۰). ملاصدرا در پاسخ به اینکه چرا حیات دنیوی، لهو و لعب یعنی باطل و موهوم خوانده شده است، دو جهت را مطرح می‌کند. نخست آنکه حقیقت انسان روح اوست که محل معرفت الله بوده و حیاتی علمی و اخروی دارد و حیات دنیوی که حیاتی حسی است و حیوانات نیز از آن برخوردارند، مربوط به جسد حیوانی بوده و نسبت به روح انسانی حیاتی موهوم می‌باشد. دوم اینکه ملاحظه می‌کنیم که لذت یا الم انسان نسبت به امور دنیوی، لذت و الم ذهنی است؛ بدین معنا که وجود ذهنی امور دنیوی، صرف نظر از وجود خارجی آنها، موجب لذت و الم انسان است؛ برای مثال انسان با تصور اینکه معشوقش در فلان مکان است، خوشحال و شاد است، اگرچه درواقع معشوقش سال‌ها قبل مرده باشد. پس وجود خارجی مهم نیست، بلکه صرف وجود ذهنی امور دنیوی مهم است و معلوم می‌شود که تمام محبوب‌ها و معشوق‌های دنیوی اوهام محضاند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۴۰).

عدم ارتباط نفسیت نفس با بدن عنصری

از اینکه صورت ذهنی در ادراک حصولی برگرفته از موجود جسمانی خارجی نیست، بلکه به تبع موجود مجرد حاضر در نفس است و کار ذهن، تطبیق این صورت با موجود مادی است و ادراک بدن عنصری مانند سایر موجودات مادی به علم حصولی است، روشن می شود که نظریه ملاصدرا که نفسیت نفس یا وجود تعلقی نفس به بدن و ترکیب اتحادی نفس و بدن و اینکه نفس صورت بدن و مشخص آن است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۷)، ارتباطی با بدن عنصری ندارد؛ چه اینکه بدن عنصری ذاتاً میّت بوده و متشکل از عناصر و طبایع است و چون متشکل از عناصر مادی است، در ایجاد، علاوه بر جهات فاعلی به جهات قابل و مواد و عناصر مادی نیز محتاج است و با علم حصولی و وساطت موجود مجرد حاضر نزد نفس قابل درک است. بنابراین علاوه بر بدن عنصری باید طبیعت دیگری در کار باشد که مسانخ با نفس، وجودی ادراکی داشته، به صرف جهات فاعلی (نفس) ایجاد گردد و وجودش چون سایه برای نفس (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹) و متحد با نفس و باقی به بقای نفس بوده، همراه نفس محسوس شود (همو، ۱۴۱۷م، ج ۱، ص ۳۳۵).

بر این اساس ملاصدرا دو طبیعت برای بدن قایل است: اول طبیعتی که قوه ای از قوای نفس و معلول آن است. دوم طبیعتی که همان بدن عنصری است و قوامش به عناصر و ترکیبات می باشد و تا هنگامی که نفس در دنیا هست، تحت تأثیر نفس کار می کند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۹۰-۴۹۱).

ملاصدرا می گوید: اشکال اصلی در مورد امر معاد، استحاله بازگشت روح به بدن عنصری بعد از اضمحلال و خاک شدن است؛ چه اینکه تعلق روح به خاک - مانند آنچه در دنیا اتفاق افتاده - نیاز به استعدادی دارد که این استعداد به تدریج در بدن رخ می دهد و این تدریج با حدوث دفعی ابدان در آخرت منافات دارد؛ لذا خداوند متعال ابدان اخروی و بلکه تمام موجودات اخروی را از سنخ ملکوت و عالم امر معرفی کرده که به صرف امر و اراده الهی و بدون نیاز به استعدادها و انفعالات مادی ایجاد می گردند. تعبیر ملاصدرا چنین است که نفس در دنیا از بدن نشئت می گیرد، مانند ایجاد شعله از فتیله؛ ولی در حیات آخرت بدن از نفس ایجاد می شود به حسب نیت و اعتقادات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۰۰). این مطلب نیز تأکیدی بر هم سنخ بودن بدن اخروی با نفس است؛ چه اینکه هر دو از سنخ عالم امر و ملکوت می باشند که عالم ادراک می باشد؛ اما حقیقت بدن ادراکی که نفسیت نفس به آن است، نهفته در آثار ادراکی قوه خیال است.

نتیجه گیری

از مباحث ملاصدرا و آیات و روایات استفاده شد که نفس با حرکت جوهری استکمالی از حد ادراک حسی که ضعیف‌ترین مراتب ادراکی است، به وجودی متمسک ارتقا می‌یابد. این فرایند با کسب و اتحاد با صور و مدزکات حضوری در هر یک از مراتب تخیل و تعقل محقق می‌شود؛ لکن رفعت نفس در اغلب انسان‌ها تا مرتبه قوه خیال است و آثار این قوه مجرد در حیات دنیوی به جهت اشتغال نفس با بدن عنصری در انجام افعال، با ضعف یا فقدان مواجه است و هر گاه این اشتغال تضعیف شود یا پایان پذیرد و حواس ظاهری از کار افتد، صور خیالی قوی‌تر شده و تخیل و افعال نفس یکی می‌شود؛ به این معنا که ادراک نفس، عین قدرتش بر ایجاد مدزک می‌گردد. آیات قرآن کریم مبنی بر توانایی انسان بهشتی در تحقق آرزوهایش نیز به همین توان مندی قوه خیال، قابل تفسیر است.

مطلب مهم حیثیت تعلقی نفس به بدن است که نحوه وجود نفس و منتزاع از آن است و چنین نیست که نفس، ابتدا موجودی متحصل و مفارق بوده و سپس تعلق به بدن عارض بر آن شده باشد، بلکه نفسیت نفس، ذاتی نفس و مقوم آن است و با توجه به اینکه نفس در مراتب ادراکی، صیر استکمالی دارد؛ بدنی که ذاتاً به او تعلق دارد نیز باید ادراکی و هم سنخ نفس از حیات ذاتی برخوردار باشد.

از نظر ملاصدرا این بدن همان قوه خیال و از مراتب نفس و متحد با اوست و بر خلاف بدن عنصری که متشکل از عناصر مادی و در همه انسان‌ها به یک هیئت است، متناسب با تظاهرات قوه خیال و ملکات نفسانی، متغیر و متبدل خواهد بود. آیات قرآن کریم نیز که در حین مرگ، از تبدل امثال و توفی نفس سخن می‌گویند، شاهد صحت همین نظریه است که اولاً ابدان مثالی تبدلی در کار است؛ ثانیاً میان نفس و این ابدان عینیت برقرار است؛ ثالثاً صدور این ابدان متناسب با ملکات، متبدل و متغیر می‌باشد.

بر اساس نظریه ملاصدرا در ادراک حصولی که صورت ذهنی، نه برگرفته از موجود جسمانی خارجی بلکه با تطبیق و قیاس صورت موجود مجرد حاضر در نفس با موجود مادی است و نتیجه این تطبیق و قیاس، علم حصولی است، روشن می‌شود که ادراک موجودات دنیوی از جمله بدن

عنصری با وساطت صورتی زاید بر آنها رخ می‌دهد و این حقیقت اولاً کاشف از تعبیری است که در قرآن کریم راجع به حیات دنیوی است؛ ثانیاً بیانگر این حقیقت است که نفسیت نفس، ارتباطی با بدن عنصری ندارد که ذاتاً میّت بوده، متشکل از عناصر و طبایع است و لذا نه نزد خود و نه نزد دیگری حضور ندارد؛ بلکه با علم حصولی و وساطت موجود مجرد حاضر نزد نفس قابل درک می‌باشد. بنابراین علاوه بر بدن عنصری باید طبیعت دیگری در کار باشد که مسانخ با نفس، وجودی ادراکی داشته، متحد با نفس و باقی به بقای نفس باشد و همراه نفس محشور شود و بر این اساس مشکل استحاله بازگشت روح به بدن عنصری بعد از اضمحلال و خاک شدن رفع می‌شود؛ چه اینکه بدن اخروی یا همان قالب مثالی از حیث صورت، همان بدن دنیوی متکامل است که از حیث ماده غیر آن است و حقیقت شیء به صورت است نه ماده.



منابع

۱. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاييس اللغة؛ قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
۲. جوادى آملی، عبدالله؛ تسنيم؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۳. جوادى آملی، عبدالله؛ رحيق مختوم؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۴. جوادى آملی، عبدالله؛ «تفسير سورة مبارکه مؤمنون»، در: www.portal.esra.ir
۵. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، قم، الف لام ميم، ۱۳۸۵
۶. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ اسرار الآيات؛ تهران: انجمن اسلامى حکمت و فلسفه اسلامى، ۱۳۶۰.
۷. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ مفاتيح الغيب؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامى حکمت و فلسفه ايران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۳.
۸. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية؛ بيروت: مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۱۷ق.
۹. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۹۸۱م.
۱۰. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ مجموعة الرسائل التسعة؛ قم: مكتبة المصطفوى، ۱۳۰۲ق.
۱۱. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴.
۱۲. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ تفسير القرآن الكريم؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۱۳. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين؛ تهران: حکمت، ۱۴۲۰ق.
۱۴. طباطبايى، محمدحسين؛ الانسان و العقيدة؛ قم: باقيات، ۱۳۶۰.
۱۵. طباطبايى، محمدحسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ قم: اسماعيليان، ۱۳۷۱.
۱۶. كلينى، محمد بن يعقوب؛ الكافي؛ تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۵.

۱۷. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ لبنان: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.

۱۸. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ قم: صدرا، ۱۳۷۷.





پرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی