

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۱۴۹ - ۱۲۵

پیامدهای فلسفی حرکت جوهری در مسایل نفس و تکامل آن*

فاطمه عابدینی^۱

کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی

Email: abedini.fateme364@gmail.com

دکتر عباس جوارشکیان

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareskhi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

یکی از مهم‌ترین نظریه‌های فلسفی که تأثیر شگرف در برخی مسائل فلسفی بر جای نهاده است نظریه حرکت جوهری است. این نظریه، نظریه جامعی است که منظری جدید بر بسیاری از مسایل فلسفی می‌گشاید، از جمله این مسائل، مسئله حرکت نفس است که صدرا بر خلاف فلاسفه پیشین، آن را از نوع حرکت جوهری (ذاتی) دانست. حرکت جوهری نفس از آن روی مهم است که دارای نتایجی است که اکثر آن‌ها تبیین عقلانی مسائل قبر و قیامت است. آن چه در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است استخراج نتایج مهم این حرکت از قبیل: جسمانیت نفس در ابتدای حدوث، اجتماع حدوث و ابدیت نفس، حل مشکل ثنویت نفس و بدن، تکون تدریجی نفس، اختلاف نوعی انسان‌ها به حسب باطن، اتحاد نفس با عقل فعال، مرگ طبیعی و حق بودن آن، محال بودن تناسخ، انواع تجرد برزخی و عقلانی نفس، بقای نفوس بعد از مرگ، معاد جسمانی، حشر، صراط و خلود کفار در عذاب است.

کلید واژه‌ها: حرکت جوهری نفس، حدوث جسمانی، تجرد برزخی، تجرد عقلانی

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۱۲/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۱۲/۱۷.
۱ - نویسنده مسئول.

نظریه حرکت جوهری در زمره مباحثی است که نقش عمده و تعیین کننده ای در بسیاری از مسائل فلسفی حوزه طبیعت شناسی و فلسفه نفس ایفا می کند. این نظریه نزد اکثر فلاسفه پیش از صدرا مورد پذیرش واقع نشد تا این که صدرا حرکت در جوهر را اثبات کرد و اشکالات وارد بر آن را پاسخ گفت. از نظر وی جوهر و نهاد شیء ذاتاً همراه و متحد با حرکت است زیرا وی برخلاف فلاسفه پیشین حرکت را در زمره مقولات ماهوی نمی دانست بلکه حرکت را از عوارض تحلیلی وجود بشمار می آورد، در این صورت حیثیت حرکت از حیثیت وجود شیء انفکاک عینی ندارد بلکه آنچه در خارج محقق است فقط وجودی بی قرار و ذاتی نا آرام است. بنا بر این نظریه، اشیاء متحرک هیچ نوع آرام و قرار ندارند بلکه عین حرکتند.

به اعتقاد صدرا و پیروان وی حرکت، مساوی با اشتداد است و حرکت غیر اشتدادی وجود ندارد. دلیلی که بر اشتدادی بودن حرکت جوهری اقامه می شود این است که اصل حرکت یعنی خروج شیء از قوه به فعل، حال چون نسبت فعلیت به قوه، نسبت کمال به نقص و نسبت شدت به ضعف است، پس هر حرکتی اشتدادی است. (رک طباطبائی، نهاییه/الحکمه، ۲۰۹) و اما این که اشتدادی بودن حرکت جوهری به چه صورت است، علامه در این زمینه بیان می دارد که چون حرکت کمال اول برای جسم که بالقوه نسبت به غایت است می باشد به ناچار ذاتش متقوم به دو حیثیت قوه و فعل است. با توجه به این معنی، عین همین فعلیت یعنی متحرک به این حرکت، خود قوه برای فعلیت دیگری می شود. در این صورت حد حرکت بین ماده اولی و صورتش باطل و غیر منطبق است و بالطبع انطباق آن بر ماده ثانیه و صورت ثانیه اش منتقل می شود و فعلیت در این مرتبه فعلیت صورت ثانیه است که واجد آثار ویژه خویش و آثار فعلیت سابق است پس ماده اولی اگر چه که برای صورت اولی ماده است ولی حیثیت ماده بودن برای صورت ثانیه را ندارد بلکه از مقارنات است اگر چه که موضوع در هر حدی از حدود تغییر می یابد اما تغییر آن به معنی بطلان موضوع نیست بلکه تغییر آن به طریق استکمال است. بنابراین حرکت جوهری حرکتی است اشتدادی مشکک؛ به این معنی که جملگی ماده و صورتش، ماده برای صورت لاحق است و از این به لبس بعد از لبس در مقابل خلع و لبس تعبیر می شود. (رک طباطبائی، خلق جدید پایان ناپذیر، ۳۷-۳۸) صدرا حرکت نفس را نیز از نوع حرکت جوهری می داند مطابق این اصل، نفس انسانی در ابتدا جوهر جسمانی است که توسط حرکت جوهر به تدریج شیء دیگری می شود یعنی صورت جوهری نطفه حرکت تکاملی کرده، هر آن تبدل می یابد ابتدا یک صورت طبیعی و معدنی است سپس تبدل به مرتبه

کامل‌تری که واجد مرتبه نباتی است می‌شود و بالاخره با تحولات بعدی مراتبی از آن موجود می‌شود که واجد کمالات حیوانی و انسانی است و این حرکت استکمالی برای وصول به مراتب بالاتری همچون مراتب عقول ادامه می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، *سفار*، ۸/ ۳۸)

نتایج حرکت جوهری نفس

حرکت جوهری ذاتی نفس از آن روی مهم است که دارای نتایجی است که اکثر آن‌ها تبیین عقلانی مسائل قبر و قیامت است. در یک تقسیم بندی کلی می‌توان این نتایج را به دو قسم تقسیم کرد؛ بخشی از آن‌ها از حرکت ذاتی و جوهری نفس به دست می‌آید و بخشی دیگر از مراتبی که نفس در این حرکت ذاتی یکی پس از دیگری طی می‌کند، قابل استخراج است. در اینجا به این نتایج به ترتیب تکون نفس اشاره می‌شود.

۱- جسمانیت نفس در ابتدای حدوث

تعریفی که صدرا از نفس ارائه می‌دهد، همان تعریف ارسطویی است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی ذی حیات بالقوه یعنی جسم آلی است.» (رک صدرالدین شیرازی، *سفار*، ۷/ ۱۷-۱۸) این تعریف، تعریف نفس از جهت اضافه آن به بدن است.

تفاوت مشاء با صدرا در این است که از نظر مشاء این اضافه، لاحق به وجود نفس است نه عین آن، حال آن که از نظر صدرا این اضافه، عین وجود نفس است. از آن جایی که در نظر فلاسفه مشاء، نفس، جوهری عقلی مفارق از بدن و قائم به ذاتی است که با حدوث بدن حادث می‌شود (روحانیه الحدوث) (رک ابن سینا، *رساله نفس*، ۵۱)، نفس ذاتی دارد و نفسیت نفس از عوارض لاحق به ذات آن است. (رک صدرالدین شیرازی، *سفار*، ۸/ ۱۲) و بنا بر هر یک، تعریف ما از نفس با تعریف دیگر تفاوت می‌یابد. اما از نظر صدرا نفس جسمانیه الحدوث است؛ یعنی در ابتدا جوهری مادی و جسمانی است که به تدریج به وسیله حرکت جوهری استکمال می‌یابد، تا این که وجود مفارق عقلی می‌گردد. (همان، ۳۹۳) بنابراین این که در بیانات مشائیان گفته شده که حقیقت نفس با این تعریف دانسته نمی‌شود، از نظر صدرا باطل است زیرا نفس در ابتدای حدوثش همین اضافه است و این اضافه مرتبه‌ای از ذاتش است. (همان، *تعلیقه سبزواری*، ۱۱) و به عبارتی، نفسیت نفس نحوه وجود خاص آن است و برای نفس وجودی دیگر که به حسب آن نفس نباشد، قابل فرض نیست مگر بعد از تحولات جوهری که در ذاتش اتفاق می‌افتد و تبدیل به عقل مفارق می‌گردد. (رک همان، ۱۱-۱۲)

۲- حل مشکل اجتماع حدود و ابدیت نفس

حکمای پیش از صدرا در باب نفس اعتقاد دارند که نفس حادث است به حدود بدن و از سوی دیگر، معتقدند که از ابتدای حدوثش موجودی مجرد است و لذا فساد و انعدام آن ممتنع است، حال آن که اجتماع این دو ممکن نیست زیرا هر موجودی که کائن (حادث) باشد قطعاً زمانی فاسد خواهد شد^۱ و عکس نقیض آن این اصل است که هر موجودی که فساد نمی‌پذیرد حادث نیست. بنابراین اگر کسی قائل شد که نفس فساد نمی‌پذیرد باید در ابتدا قائل به قدم نفس شود نه حدود آن. بدین ترتیب بر اساس مبانی حکمای پیش از صدرا نمی‌توان نفس را از یک سو حادث دانست و از سوی دیگر آن را از ابتدا موجودی مجرد و مفارق به شمار آورد که فساد نمی‌پذیرد.

تنها راهی که برای جمع بین حدود و بقای نفس وجود دارد، پذیرفتن حرکت اشتدادی و جوهری نفس است که بر اساس آن، نفس در دو مرتبه وجود دارد بر اساس مرتبه جسمانی طبیعی خود، موجودی حادث است و به لحاظ همین مرتبه فساد می‌پذیرد. به عبارت دیگر، تلازم حدود و فساد به لحاظ مرتبه طبیعی نفس محفوظ است و خدش‌های بر این قاعده وارد نمی‌شود اما نفس مرتبه عقلانی و مجردی نیز دارد که بر اثر استکمالاتی که در نشئه طبیعت می‌یابد بدان نایل می‌شود و به لحاظ آن مرتبه، همواره باقی بوده، فساد و انعدام آن ممتنع است. بنابراین، فرض اجتماع حدود و ابدیت یک شیء واحد تنها در صورتی امکان دارد که بر اساس حرکت جوهری بتوانیم برای آن شیء دو مرتبه وجودی قائل شویم. (رک صدرالدین شیرازی، اسفار، ۳۸۸/۸-۳۸۹؛ مصباح یزدی، شرح اسفار (بخش نفس) جزء دوم، ۳۹۷-۳۹۹)

۳- حل مشکل ثنویت نفس و بدن

از مسئله حرکت جوهری نفس یک مسئله مهم دیگر حل می‌شود و آن مسئله دوگانگی و یگانگی جوهر وجود انسان است یعنی مسئله تن و روان. نفس در نزد فلاسفه، موجودی مجرد است چنان که فلاسفه بر تجرد آن براهینی را اقامه کرده‌اند و بدن یک موجود مادی است. از طرفی هر یک از ما به طور وجدانی می‌یابد که ذات و حقیقت او یکی است و نه امور کثیر، و در عین حال می‌داند که خود می‌اندیشد، درک

۱. هر کائنی از آن جهت فاسد است که علت تامه آن امری است که در آن حرکت و زمان وجود دارد و هر حرکتی منقضی می‌شود و هنگام انقضاء سبب یا جزء سبب معلول هم منعدم می‌شود پس به‌ناچار هر کائنی فاسد است. (ملاصدرا، اسفار، ۱۰۵/۸)

می‌کند، دارای حرکت و سکون است و ...، از این رو این سؤال مطرح می‌شود که چگونه دو موجود (نفس و بدن) از دو سنخ متفاوت (مجرد و مادی) با هم یک موجود را تشکیل می‌دهند؟ چطور ممکن است بین جوهر مجرد و مادی چنین وحدتی ایجاد شود؟ در این جا لازم است ببینیم این مشکل با مبانی فیلسوفان چگونه قابل حل است.

از نظر ابن سینا، نفس جوهری مجرد است که به محض این که بدن آمادگی پذیرش آن را یافت، از سوی عقل مفارق افاضه می‌شود. به نظر وی، رابطه نفس و بدن، رابطه ماده و صورت نیست. وی در تعریف نفس، کمال را بر صورت ترجیح می‌دهد. (رک ابن سینا، رساله نفس، ۹-۱۰) از نظر ابن سینا ارتباط و علاقه نفس و بدن، ارتباط اشتغال است تا این که نفس به واسطه بدن درک می‌کند و بدن از آن منفعل می‌شود. (ابن سینا، الشفا الطبیعیات (الفن الرابع)، (۲۰۷) از این سخنان ابن سینا کاملاً مشخص می‌شود که وی نفس و بدن را دو جوهر کاملاً متغایر دانسته و نسبت آن دو را نیز فقط در حد تدبیر و تصرف و تعلق عرضی می‌داند.

تفسیری که وی از نفس ارائه می‌دهد تا حد زیادی به نظریه افلاطون مبنی بر ثنویت نفس و بدن، نزدیک است بنابراین این مشکل عمده یعنی مشکل اتحاد موجود مجرد و مادی در فلسفه او به جای خود باقی است. این مشکل هم چنان ادامه داشت تا این که در فلسفه صدرا به واسطه حرکت جوهری نفس حل گشت. شکل نهایی آن این است که چون حرکت، تکاملی و جوهری است و اصالت هم از آن وجود است و ماهیت چیزی نیست، پس این بدن است که در سیر تکاملی خود تبدیل به نفس می‌شود نه این که تصور کنیم نفس چیز دیگری است که هم‌زمان با بدن به وجود می‌آید، بلکه یک چیز است که در حرکات خویش از دنیای چهار بعدی عبور می‌کند و به دنیای بی بعدی یعنی دنیایی که طول، عرض، عمق و زمان ندارد، می‌رسد. (مطهری، مقالات فلسفی، ۱۱۶/۳-۱۱۸) به عبارتی دیگر نفس ناطقه انسانی به حسب وجود، حکم صور و مواد جسمانی را دارد و بعد از طی مراحل، نیل به قوای ظاهری و رسیدن به مقام احساس، تخیل و تعقل از ماده مرتفع می‌شود و به مقام تجرد می‌رسد. (آشتیانی، سید جلال الدین، شرح بر زاد المسافر ملاحظه، ۶) پس نه دوگانگی است و نه یگانگی به معنای یک سطحی و تک ساحتی بودن است، بلکه به معنای حقیقت واحد ذو مرتبه (تشکیکی) است که هر مرتبه آن حکمی دارد. مراتبی از آن مادی است، احکام مادی بر آن حاکم است و مراتبی از آن مجرد است که احکام غیر مادی بر آن حاکم است.

۴- تکوّن تدریجی نفس با علم و عمل

از نظر فلاسفه پیشین، هر انسانی دارای نفسی است که از ابتدای عمر حادث می‌شود و تا پایان عمر همراه اوست بدون این که کوچک‌ترین تغییری از نظر ذات داشته باشد و اگر تفاوت و تکاملی برای نفس است این تفاوت و تکامل صرفاً از نظر اضافات و امور عرضی است. بر این اساس حقیقت و جوهر ذات یک کودک با انسان بالغ و عاقل و کاملی چون یک دانشمند بزرگ تفاوتی ندارد مگر در اموری که عارض بر ذات و بیرون از آن است. (رک صدرالدین شیرازی، اسفار، ۸/ ۲۴۵) اما از نظر صدرا با اثبات حرکت جوهری نفس و نظریه اتحاد عاقل و معقول، انسان همان چیزی است که می‌داند و عمل می‌کند. بنابراین هر قدر دانش و عمل فرد بالاتر رود به همان میزان به حقیقت نفسانی و جوهر ذاتی نفس او افزوده می‌شود، البته این افزایش نفس به معنای کمی و مادی نیست بلکه از نوع اشتداد و استکمال وجودی است. به عبارت دیگر نفس امر ثابتی نیست که از اول عمر تا پایان آن هیچ‌گونه تغییری نکرده باشد بلکه نفس از نظر صدرا به تدریج به واسطه دو گوهر علم و عمل ساخته می‌شود. در ابتدای ایجاد چیزی نیست و در هنگام استکمالش تبدیل به عقل فعال می‌گردد. (رک صدرالدین شیرازی، اسفار، ۸/ ۳۲۸-۳۲۹)

۵- تعدد و اختلاف نوعی انسان‌ها به حسب باطن

در حرکت ذاتی نفس که از سوی صدرا مطرح شد نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است و نتیجه مهمی که از این مسئله به دست می‌آید این است که افراد انسان بعد از این که در ابتدای خلقت متفق الماهیه می‌باشند، در آخر امر به حسب باطن مختلف الماهیه هستند. توضیح آن که: از آن جایی که نفس انسانی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است، آخرین صور جسمانی و اولین معانی روحانی است. به عبارتی دیگر نفس انسانی به سبب استعداد بدن حادث می‌گردد اما به سبب ملکات نفسانی راسخی که صورت ذاتش می‌شود و به واسطه آن‌ها از قوه به فعل خارج می‌شود، باقی می‌ماند و این بدین خاطر است که نفس در اول حدوث امری بالفعل در این نشأ طبیعی است در حالی که همان عیناً امر بالقوه در نشأ آخرت است، بنابراین نفس، صورت در این عالم و هیولی در عالم آخرت است. پس لازم است که ذاتش به واسطه حرکات و استحالات نفسانی از قوه به فعل خارج شود و به واسطه حرکات برای صورتی از صورت‌های اخروی آماده شود و با آن متحد شود. همان‌طور که خداوند در این

عالم از ماده جسمانی انواع مختلف از حیوانات را خلق کرده است در آخرت نیز از ماده نفسانی انسان، انواع مختلفی از فرشته، شیطان و حیوانات را خلق می‌کند. (صدرالدین شیرازی، اسرارالایات، ۱۴۲-۱۴۳؛ رک همو، العرشیه، ۴۱؛ یز همو، الشواهد الربوبیه، ۹۵؛ و نیز همو، تفسیرالقرآن الکریم، ۶/ ۱۱۳)

۶- تبیین فلسفی اتحاد نفس با عقل فعال

یکی دیگر از نتایج حرکت جوهری نفس اثبات اتحاد نفس با عقل فعال است. می‌توان اتحاد نفس با عقل فعال را با توجه به سخنان صدر، این‌گونه توضیح داد:

عقل، همه اشیاء معقول است، معنی این سخن این نیست که اشیا به حسب انحاء وجودات متکثره خارجی خودشان، وحدت داشته و یک چیز هستند؛ زیرا بدیهی است که این نحو اتحاد امری محال است بلکه معنی این سخن این است که همه موجودات متکثره به وجود واحد عقلی موجودند یعنی چون وحدت عقل فعال، وحدت عددی نیست بلکه وحدت حقیقیه حقه ظلیه است این عقل با وحدت خود، جامع جمیع معقولات و معانی متکثره اشیاء است.

و معلوم شده است که نفس چیزی را که تعقل کرده است به حسب وجود عین صورت عقلیه آن می‌گردد. پس نفس ناطقه و عقل فعال در این معنی موافقت که هر دوی آن‌ها عین صور معقوله خود هستند، پس چون نفس ناطقه با ادراک هر صورت معقول با آن اتحاد پیدا می‌کند، در این صورت اتحادش با عقل فعال که در او هر صورت معقولی موجود است لازم می‌آید. نتیجه این که هر نفسی که صورت عقلی را ادراک کند با عقل فعال اتحاد پیدا کرده است. (رک صدرالدین شیرازی، اسفار، ۳ / ۳۳۷-۳۳۹)

این نتیجه بر اساس حرکت جوهری است؛ زیرا بر اساس حرکت جوهری است که قوا و استعدادها موجود جسمانی آن به آن به فعلیت رسیده تا آنجا که همه قوا و نیروهای بالقوه در جسم به واسطه پذیرش صورت‌های متعدد به طریق وحدت اتصالی به فعلیت رسیده و به تجرد نایل می‌گردند. این تحول جوهری و ذاتی در جوهر نفسانی، بدون این که هیچ‌گونه انفصالی بین صور متوارده ایجاد گردد، ادامه پیدا می‌کند تا این که نفس پس از طی مرحله تجرد برزخی و نیل به مرتبه تجرد عقلی از طریق اتحاد با صور معقوله با عقل فعال متحد می‌گردد. صدر در این زمینه بیان می‌دارد: «چنان که بارها گذشت حکمای الهی برای طبایع، حرکت جبلی به سوی غایات ذاتی اثبات کرده‌اند و نیز برای هر ناقصی میل یا شوق غریزی به

سوی کمالش را اثبات کرده‌اند؛ و هر ناقصی هنگامی که به کمال یا انیتش رسید با او متحد می‌شود و وجودش وجود دیگری می‌گردد. این حرکت در طبیعت نوع انسانی به سوی جانب قدس، معلوم و مورد مشاهده هر صاحب بصیرتی است. پس زمانی که نفس در استکمالات و توجهاتش به مقام عقل رسید و عقل محض گردید، با عقل فعال متحد شده و عقل فعال می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، اسفار، ۸/ ۳۹۵)

صدرا برای اثبات اتحاد نفس با عقل فعال سخن ابن سینا را در مورد محال بودن این اتحاد نقل و جواب می‌گوید، وی در بخشی از جواب، علت انکار این اتحاد از سوی شیخ را قایل نبودن به حرکت جوهری برای نفس ذکر کرده است.^۱

به طور کلی در مورد نقش حرکت جوهری در نظریه شناخت می‌توان بیان کرد که نظریه ارسطویی - ابن سینایی عقل تأکید می‌کند که در تجربه عقلانی، عقل بالقوه، عقل بالفعل می‌گردد و این رویداد به واسطه تأثیر و نقش عقل فعال در عقل بشری است. این نظریه اگر چه که یک نظریه فلسفی شناخت به شمار می‌رود ولی از انتقال نفس به مرتبه جدید از هستی نشان ندارد. اما از نظر صدرا خود نفس از نخستین مرتبه مادی خود در معرض تحول قرار می‌گیرد و در مرتبه عقلانی است که به موجودی از موجودات عالم عقلانی تبدیل می‌شود. (رک همان، ۳/ ۳۶۶)

اصولاً ابداع و هنر ملاحظه در این راستا این است که بر اساس حرکت جوهری خود اتحاد نفس با عقل فعال را تبیین عقلانی کرد.

۷- تبیین عقلانی مرگ طبیعی

پیش از ملاحظه، پزشکان و علمای طبیعی درباره علت مرگ طبیعی نظرات گوناگونی را ابراز داشته‌اند در بعضی موارد گفته‌اند که قوه غاذیه بدن یک قوه جسمانی بوده، افعال قوای جسمانی متناهی است و بدن بدون قوه غاذیه توان ادامه حیات ندارد یا این که گفته‌اند که رطوبت بدن رو به خشکی می‌گراید و بدن فاسد می‌شود در بعضی از موارد هم علت مرگ طبیعی را این گونه بیان کرده‌اند که اجزایی که باید به مرور جایگزین اجزای بدن شوند از نظر کمیت مشکلی ندارند ولی از نظر کیفیت نمی‌توانند جایگزین مناسبی برای اجزای از دست

۲. حکیم سبزواری در پاورقی اسفار راجع به این مطلب چنین می‌گوید: اذ لا یقول بالحركة الجوهرية و التبدل الذاتية (ملاحظه، اسفار، ۳/ ۴۴۲).

رفته باشند. بنابراین بدون آن که از کمیت بدن کم شود، کیفیت آن برای تحمل نفس و ادامه حیات تحلیل می‌رود و این‌گونه است که مرگ اتفاق می‌افتد. (همان، ۸/ ۹۸-۱۰۳)

در تمامی این نظرات علت مرگ طبیعی، انحلال بدن و قوای آن معرفی شده است اما صدرالمتألهین با توجه به حرکت نفس از آن جهت که حرکتی است جوهری، تبیین جدیدی از مرگ طبیعی ارائه می‌دهد. می‌توان نظر صدرا را در قالب چند مقدمه این‌گونه بیان کرد که: ۱- نفس ذاتاً دارای حرکت است؛ ۲- هر حرکتی دارای غایتی است؛ ۳- هر صاحب غایتی در حرکاتش، زمانی که به غایت خویش می‌رسد از حرکت باز می‌ایستد.

نتیجه این که نفس نیز به واسطه حرکت جوهری، به سوی غایت در حرکت است و زمانی که کاملاً از قوه به فعل رسید و استعداد در او باطل شد مرگ اتفاق می‌افتد. (رک همو، الشواهد الریوییه، ۸۸-۸۹)

صدرا در این زمینه که مرگ تنها و تنها نتیجه حرکت جوهری و ذاتی انسان است می‌گوید: انسان به حسب کمال خلقت بدنی، برترین انواع حیوانی است، زیرا که دارای حواس تام است و علاوه بر این حواس از دو نیروی دیگر به نام عقل نظری و عملی نیز برخوردار است، مسلم است که طبیعت انسان از تمام حدود مقرر شده‌ای که در دیگر حیوانات است گذر کرده است یعنی از تمامی درجات شیئیت عام، جوهریت مطلق، جمادی و نباتی گذر کرده و اکنون نیز بعد از این مراحل در حرکت معنوی است و از صور و انواع ممکن در جهان طبیعت و نشأه دنیوی چیزی باقی نمی‌ماند جز از آن نیز گذر کرده و به سوی غیر آن روان است و ناگزیر به جهان آخرت توجه می‌کند خواه شقی باشد یا سعید، چون این حرکت از نفس اختیاری نیست بلکه اضطراری و ذاتی است. بنابراین مرگ طبیعی عبارت است از گذر کردن طبیعت انسانی از مراتب کمالات حیوانی که شایسته و مناسب او در این جهان است تا نخستین نشأه هستی یافتن او در جهان آخرت و عالم غیب. (همو، تفسیر سوره جمعه: ۲۵۸)

۸- حق بودن مرگ

از آنچه در بخش مرگ طبیعی توضیح داده شد، مشخص شد که مرگ امری طبیعی برای نفس است که منشأ آن اعراض نفس از عالم حواس است و اقبال آن به سوی خدا و ملکوتش است. هر امر طبیعی برای شیئی، خیر و تمام برای آن شیء است.

هر چه خیر و تمام برای شیئی باشد برای آن شیء حق است.

نتیجه این که مرگ برای انسان حق است.^۱ (رک همو، اسفار، ۲۳۸/۹؛ رک همو، الشواهد الربوبیه، ۲۸۱؛ العرشیه، ۶۵)

۹- محال بودن تناسخ

تناسخ محال تناسخی است که در آن نفس از بدنی به سوی بدن دیگری انتقال یابد به این صورت که حیوان بمیرد و نفسش به سوی حیوان دیگر یا غیر حیوان خواه اخس و خواه اشرف انتقال یابد. (همو، الشواهد الربوبیه، ۲۳۱-۲۳۲؛ همو، مفاتیح الغیب، ۵۵۷) فلاسفه برای ابطال تناسخ دلایلی را اقامه کرده‌اند، به گفته صدرا (رک همو، الشواهد الربوبیه، ۲۳۵) دلیل مشهور برای اثبات استحاله تناسخ، دلیلی است که ابن سینا آن را بیان کرده است و مضمون آن این گونه است: لازمه تناسخ، اجتماع دو نفس در بدن واحد است؛ زیرا به مجرد این که بدن قابلیت و استعداد پذیرش نفس را واجد شود، از طرف عقل مفارق، نفس افزای می‌شود. حال اگر فرض کنیم که به واسطه تناسخ یک نفس دیگر نیز به آن بدن تعلق گیرد، لازمه آن این است که بدن واحد دارای دو نفس باشد، از طرفی ارتباط نفس و بدن ارتباط تدبیری است تا این که نفس از طریق آن بدن ادراک کند و بدن نیز از آن نفس منفعل شود و هر حیوانی نفس خود را که مدبر و متصرف در بدن اوست را به صورت واحد شعور می‌کند اگر در این جا نفس دیگری می‌بود حیوان آن را هم احساس می‌کرد. پس معلوم است که نفس دومی، اشتغال به بدن و علاقه به آن ندارد. (رک ابن سینا، النجاه، ۳۸۶-۳۸۷ و نیز همو، الشفا الطبیعیات (الفن الرابع)، ۲۰۷)

صدرا پس از بیان این برهان شیخ در اسفار، بیان می‌دارد که این برهان بر اساس مبانی ما قابل دفاع‌تر است؛ زیرا در طریقه ماست که هر نفسی نحوه وجود و تشخیص بدن خویش است و امکان ندارد که برای یک وجود، دو ذات و وجود باشد (صدرالدین شیرازی، اسفار، ۱۰/۹) اما این برهان از جهتی دیگر نیز قابل نقد و بررسی است و آن این که این برهان هرچند از سوی ابن سینا اقامه شده است اما تنها بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول یا نظریه حرکت جوهری نفس از جسم تا مجرد تام، دلیل صحیح و کافی است. در صورت انکار این دو نظریه این دلیل نیز باطل خواهد بود. بنا بر نظریه اتحاد عاقل و معقول نفسی که مدت زیادی به بدن

۳. «إنَّ الموت امر طبعی للنفس و کل امر طبعی لشی یكون خیراً و تماماً له، و کل ما هو خیر و تمام لشیء فهو حق له؛ فثبت إنَّ الموت حق للنفس» (ملاصدرا، اسفار، ۲۳۸/۹)

تعلق داشته و در این مدت علوم و ملکات بسیاری را کسب کرده است از نظر ماهیت نوعی و صورت جوهری غیر از آن نفسی است که در ابتدای حدوث به بدن تعلق گرفته است. بنابراین نفسی که سال‌ها به بدنی تعلق داشته است، پس از مرگ آن شخص معقول نیست که به بدنی تعلق بگیرد که تازه دارای استعداد پذیرش نفس شده است. به عبارتی بهتر وقتی بدن آمادگی پذیرش نفس را یافت از سوی واهب الصور نفسی به وی افزوده می‌شود که هیچ علمی نداشته باشد، در این صورت اگر نفس دیگری که از نظر ماهیت نوعی غیر از آن نفس است، در اثر تناسخ به این بدن تعلق گیرد، آن بدن باید دارای دو نفس باشد. همچنین بر اساس نظریه حرکت جوهری معقول نیست نفسی که مراتبی از تجرد را طی کرده و نسبت به کمالاتی به فعلیت رسیده است به قوه بازگردد و بار دیگر به بدن طفل چهار ماهه تعلق بگیرد. جسم در اثر حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که نفس انسانی می‌شود و بعد از آن به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد و مراتبی از تجرد را واجد می‌شود. چنین نفسی اگر بخواهد پس از مرگ بار دیگر به بدن طفل چهار ماهه تعلق بگیرد باید فعلیت‌هایی که بدست آورده است، از دست بدهد و سیر قهقرایی کند. بنابراین محال است نفسی که بر اثر مرگ از بدنی جدا گشته است همان نفسی شود که به بدن طفل چهار ماهه تعلق داشته است، زیرا چنین امری مستلزم خروج شیء از فعلیت به قوه است. اکنون که واضح شد که نفس طفل چهار ماهه غیر از نفسی است که پس از مرگ از بدن جدا شده است، معلوم می‌شود که نفس دوم اگر در اثر تناسخ به بدن طفل تعلق بگیرد مستلزم این است که یک بدن دارای دو نفس باشد. در صورت انکار هر دو نظریه (چنان که ابن سینا هر دو را رد کرده است) محذوری ندارد که نفس جدا شده از بدن (در اثر مرگ) همان نفسی شود که در ابتدا به بدن طفل تعلق داشته است؛ زیرا این تبدیل و تحول تنها مستلزم این است که نفس علوم و ملکات خود را که عوارضی بیش نیستند از دست بدهد و از دست دادن عوارض در اثر مرگ، هیچ مانعی ندارد. بدن چون آماده پذیرش نفس شد واهب الصور بالضروره به آن بدن باید نفس انسانی عطا کند. واهب الصور همان‌طور که می‌تواند نفس جدیدی ایجاد کند، می‌تواند از نفسی که قبلاً در بدن دیگری بوده است، استفاده کند و چنین امری محال نیست. (رک. ارشد ریاحی، «استحاله تناسخ در فلسفه اسلامی و اعتقاد به رجعت»، مقالات و بررسیها، دفتر ۸۳، ۹-۲۷)

صدرالمتألهین نیز با استفاده از مبانی خود به ابطال تناسخ می‌پردازد به عبارتی ابطال تناسخ نتیجه‌ای است که از حرکت ذاتی نفس، از آن جهت که حرکت نفس از نوع حرکت جوهری

است، بدست می‌آید؛ زیرا یکی از نتایجی که از حرکت جوهری به دست می‌آید این است که حرکت از مرتبه شدت به ضعف بی معنی و غیر معقول است زیرا این یک سیر نزولی است و سیر نزولی در حرکت تشکیکی این است که فعلیت ثانیه با حیثیت فعلیت، قوه جهت قوه خویش شود. (رک. طباطبائی، خلق جدید پایان ناپذیر (رساله قوه و فعل)، ۱۹ و ۳۸) صدرا با استفاده از این نتیجه به ابطال تناسخ می‌پردازد.

دلیل صدرا در ابطال تناسخ این گونه است: از آنجا که بین نفس و بدن ترکیبی اتحادی است و برای هر کدام از آن‌ها حرکت جوهری ذاتی است، نفس و بدن با هم از قوه به فعل خارج می‌شوند، نفس در ابتدای حدوث قوه محض است و در مدت حیات جسمانی اش به حسب افعال و اعمال حسنه یا سیئه نحوه‌ای از فعلیت و تحصیل در وجود پیدا می‌کند خواه در طرف سعادت یا شقاوت. پس زمانی که بالفعل گردید محال است که به حد قوه محض برگردد زیرا حرکت جوهری ذاتی امکان ندارد که سیر نزولی داشته باشد یعنی از فعل به قوه برگردد. پس اگر نفس جدا شده به بدن دیگری که در مرحله جنینی یا غیر آن است تعلق بگیرد لازم می‌آید که یکی از آن دو بالقوه (بدن) و دیگری بالفعل (نفس) باشد و شیء بالفعل، بالقوه باشد و این محال است زیرا ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی طبیعی است و ترکیب طبیعی بین دو امر که یکی بالفعل و دیگری بالقوه باشد، محال است. بنابراین تناسخ محال است. (رک. همو، اسفار، ۲/۹-۳؛ رک. همو، الشواهد الربوبیه، ۲۳۴؛ همو، مفاتیح الغیب، ۸۵۵-۵۵۹)

ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر نفس جدا شده، به بدنی بالفعل تعلق گیرد، در این صورت هر دو بالفعل بوده در این صورت ترکیب آن‌ها ممکن می‌شود و مشکلی پیش نخواهد آمد. این اشکال در صورتی مطرح خواهد بود که بر اساس تفکر فلاسفه پیش از صدرا، نفس، جوهری مستقل از بدن باشد. اما بر اساس نظر صدرا نفس جسمانیه الحدوث است؛ یعنی این بدن است که در سیر تکاملی خود، تبدیل به نفس می‌شود. بنابراین نظر، هر نفسی رابطه تنگاتنگی با بدن خود دارد که این رابطه را با هیچ بدن دیگری نمی‌تواند داشته باشد بنابراین امکان ندارد که نفس در حال فعلیت به بدن دیگری که آن نیز در حال فعلیت است تعلق گیرد.

۱۰- تجرد برزخی نفس

ابن سینا عالم مثال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است. شیخ اشراق نیز

اگرچه که عالم مثال منفصل را پذیرفته و برای اثبات آن برهان اقامه کرده است اما از اثبات عالم مثال متصل (قوه خیال) عاجز مانده و به پیروی از رئیس مشائیان به انکار آن پرداخته است. (رک. سهروردی، سه رساله از شیخ اشراق، ۲۱)

اما صدرا در برابر این فلاسفه قائل به تجرد قوه خیال شد. (صدرالدین شیرازی، اسفار، ۱۹۱/۹) وی برای انسان سه منزل برمی شمارد منزل اول محسوسات منزل دوم متخیلات و منزل سوم معقولات است که انسان پیوسته از یکی وارد منزل بعدی می شود و این انتقالات عیناً همان انتقالات فکری است که برای نفس از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول اتفاق می افتد. از طرفی نیز بیان شد که قوه خیال از نظر صدرا مجرد است. بنابراین انسان با ورود به مرحله خیال و تثبیت صور خیالی در نفس، از جهت اتحاد مدرک و مدرک، دارای تجرد برزخی می شود. (رک. همان، ۴۶۰/۳-۴۶۱؛ همو، تفسیرالقرآن الکریم، ۳۰۴)

اثبات تجرد برزخی نفس، مسائلی که پیش از صدرا قابل حل نبود را حل کرد و نتایج مهم دیگری از این نتیجه به دست می آید که عبارتند از:

- ۱- نفی طفره در نظام عالم
 - ۲- بقای نفوس انسان‌های ناقص، بله و حیوانات بعد از مرگ
 - ۳- معاد جسمانی
- توضیح موارد یاد شده در سه بند بعدی خواهد آمد.

۱۱- نفی طفره در نظام عالم

یکی از قواعد فلسفی این است که طفره مطلقاً چه در عقلیات و چه در غیر آن باطل است. بر همین اساس طبیعت تا جمیع درجات نوع اخس را استیفا نکرده است از آن به نوع اشرف تجاوز نمی کند. (حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ۱۴۲-۱۴۳) این قاعده در صورتی در طبیعت صادق خواهد بود که بنا بر مشرب صدرالمتألهین، در قوس نزول قائل به خیال منفصل و در قوس صعود نیز قائل به خیال متصل شویم به عبارت دیگر فیض وجود باید از وجود برزخی که عالم بین العالمین است مرور نموده و به مرتبه بعد که در قوس نزول ماده و در قوس صعود، عالم عقلانی است، برسد در غیر این صورت، طفره در نظام وجود لازم می آید. بنابراین، بنا بر مشرب ابن سینا که تجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است، در نظام عالم طفره لازم می آید. (رک. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم،

پاورقی، ۳۳۱؛ همو، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، پاورقی، ۹۷)

۱۲- بقای نفوس انسان‌های ناقص، بله و حیوانات بعد از مرگ

چنان که بیان شد نفوس در حرکت ذاتی خود می‌توانند به عقل بالفعل برسند اما عده کثیری از مردم در نظر صدرا در مرحله تجرد برزخی مانده و عقل هیولانی آن‌ها به عقل بالفعل تبدیل نمی‌شود (رک. صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ۵۱۸-۵۱۹) اما نفوسی که عقل هیولانی آن‌ها تبدیل به عقل بالفعل شده است، بدون شک بعد از مرگ باقی می‌مانند زیرا چنان که صدرا بیان می‌دارد این نفوس قوامشان به بدن نیست بلکه بدن حجاب این نفوس از جهت تحقق کمال عقلی و وجود نوری آن‌هاست و دلیل دیگر این که فساد هر فاسد یا با ورود ضدش بر آن است و حال آن که هیچ ضدی برای جوهر عقلی وجود ندارد و یا به زوال یکی از علل اربعه (فاعل، ماده، صورت و غایت) است که این نیز برای جوهر عقلی متصور نیست زیرا نفس ماده ندارد و صورتش ذات و حقیقت اوست و فاعل و غایت آن، هر دو خداوند است که زوال در آن راه ندارد پس ذات و حقیقتش باقی است به بقای خداوند تعالی بنابراین عدم و زوال جوهر عقلی محال است. (رک. صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ۲۲۴)

حال سؤال این است که آن عده کثیر از نفوس که به مرحله تجرد عقلانی نمی‌رسند و عقل هیولانی آن‌ها به عقل بالفعل تبدیل نمی‌شود- انسان‌های ضعیف، متوسط و بله در این قسمت قرار می‌گیرند- بعد از مرگ چه وضعیتی پیدا می‌کنند؟ آیا آن‌ها نیز بعد از مرگ باقی می‌مانند یا این که با فساد بدن معدوم و هلاک می‌شوند؟ نظر فلاسفه در این زمینه متفاوت است کسانی همچون اسکندر افریدوسی معتقدند که نفس این دسته از افراد با فساد بدن، هلاک می‌شود. ابن سینا اگر چه در بعضی از رسائل خویش این نظر را برگزیده اما در اکثر رسائلش، بنا بر این استدلال که هیچ انسانی از ادراک بعضی اولیات مانند یک نصف دو است و کل بزرگ‌تر از جز است، خالی نیست بنابراین برای این انسان‌ها نیز حیات عقلی و سعادت ضعیفی وجود دارد، این نظر را رد کرده است. (رک. همان) از جمله نظراتی که ابن سینا مطرح کرده و آن را از یکی از بزرگان فلسفه نقل کرده،^۴ چنین است: انسانی که کمالات عقلی ندارد و جهان عقلانی او را به سوی خود جذب نمی‌کند اگر چه که محال است از بدن خود به بدن دیگری منتقل شود

۴. وی تعبیر می‌کند: کسی که بیهوده گو نیست، این نظر را ارائه فرموده (مبدأ و معاد، ۱۱۴) خواجه نصیر آن را بر فارابی تطبیق نموده است (شرح اشارات، ۳/ ۳۵۵)

(زیرا تناسخ محال است) اما مانعی ندارد که احوال قبر و قیامت خود را در اجرام سماوی تخیل کند و افلاک موضع تخیلات او باشد. پس به واسطه تخیلات خود عذاب ببیند و ثواب ببرد و به این صورت برای او ثواب و عقاب جسمانی تحقق پیدا کند گویی افلاک و اجرام سماوی آینه‌ای است که تخیلات او را به او باز می‌نمایاند. (رک. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ۹/ ۴۰-۴۱؛ ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، ۱۱۴-۱۱۵؛ صدرالدین شیرازی، *العرشیه*، ۴۴-۴۵)

چنان که دیدیم بعضی برای این نفوس، بعد از مرگ قائل به بقا نبودند و بعضی که حیات بعد از مرگ برای این نفوس قائل شدند یا حیات آن‌ها را به نحو عقلانی توجیه کرده و یا از طریق اتصال به اجرام سماوی، دانستند. ملاصدرا در نقد این نظریه بیانات مختلفی ارائه فرموده است. (رک. *همو*، *اسفار*، ۹/ ۴۲-۴۷)

ملاصدرا بیان می‌دارد این نوع برداشت از انسان‌ها و ثواب و عقاب حسی آن‌ها به چند دلیل برمی‌گردد. اولاً نشأت انسان را فقط در دنیای حسی و آخرت عقلی محدود دانسته و توجه به عالم مثال یا برزخ نداشته‌اند و نمی‌دانسته‌اند که جهان دارای سه نشئه است و در برزخ، صورت‌های مثالی که از ماده مجرد است ولی از عوارض ماده مجرد نیست وجود دارد. ثانیاً نتوانسته‌اند قوه خیال انسان را امری مجرد از ماده بدانند بلکه آن را امری مادی دانسته‌اند و به همین جهت گمان برده‌اند انسان‌هایی که صورت‌های خیالی دارند و از صورت‌های عقلانی بی‌بهره‌اند نمی‌توانند حیات اخروی داشته باشند. (رک. *همو*، *اسفار*، ۹/ ۱۱۵ و ۱۴۷؛ *همو*، *الشواهد الربوبیه*، ۲۲۵)

صدرا با اثبات تجرد قوه خیال حیاتی اخروی از نوع حیات برزخی برای آن‌ها قائل شد. به اعتقاد او در جهان مثال موجودات مثالی یا خیالی مجرد از ماده‌اند ولی از عوارض آن‌ها مجرد نیستند. انسان‌ها پس از تولد دارای قوه خیالند و قوه خیال آن‌ها مجرد از ماده است و همین قوه سبب می‌شود که پس از مرگ در جهان مثال موجود باشند. همه حیواناتی که قوه خیال دارند مانند انسان در جهان مثال تحقق پیدا می‌کنند و محسوس می‌شوند. (رک. *همو*، *اسفار*، ۹/ ۲۴۸)

۱۳- معاد جسمانی

اکثر فلاسفه پیشین به معاد روحانی معتقدند. از نظر آن‌ها باقی، نفس است و بدن، فانی و معدوم می‌شود. بنا بر اعتقاد این حکما که به تجرد نفس ناطقه در ابتدای حدوث قائلند، حقیقت انسان عبارت است از همان نفس ناطقه و بدن صرفاً حکم یک آلت و وسیله‌ای را دارد

که واسطه‌ای است برای تصرفات نفس و تکامل آن، لذا از حقیقت انسان خارج است. بر طبق این مسلک، خطابات و اوامر و نواهی و تکالیف متوجه نفس است. در نظر این دسته از حکما که به مجرد برزخی نفس علاوه بر مجرد عقلانی آن اعتقاد ندارند، مثاب و معاقب، همان نفس ناطقه است که با ملکات ناشی از صدور اعمال محشور خواهد شد و جهت مادی و جزء بدنی او به واسطه مرگ زایل و معدوم می‌شود بنا بر این نظر حکما معاد نمی‌تواند جسمانی باشد. (آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، ۱۱) اما صدرالمتألهین در این میان قائل به معاد جسمانی شده و اصولی برای پذیرش آن ذکر می‌کند که از جمله آن اصول، اعتقاد به مجرد خیال است. این اصل جزء مهم‌ترین اصول معاد جسمانی است تا جایی که مرحوم آشتیانی علت انکار معاد جسمانی از سوی فلاسفه را تنها و تنها غفلت از این اصل یعنی مجرد خیال می‌داند. (رک. همو، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ۱۱۵)

با توجه به اصول صدرا می‌توان این‌گونه معاد جسمانی را شرح داد: زمانی که مرگ اتفاق می‌افتد اگر چه که بدن عنصری انسان متلاشی می‌شود اما قوه خیال باقی است و هیچ‌گاه دچار فساد نمی‌شود، نفس به واسطه قوه خیال خویش دارای بدنی است که این بدن، بدنی مثالی است و خواص جهان مثال و برزخ را دارد، یعنی تنها عوارض ماده را دارد. این بدن جدید، تابع قوه خیال است یعنی اگر انسان از ملکات خوب نفسانی برخوردار باشد، بدنی خوش سیما و اگر مفاسد اخلاقی داشته باشد، بدنی مناسب با اخلاقیات خود می‌سازد. اگر چه که این بدن به ظاهر غیر از بدن عنصری است و با آن تفاوت دارد اما از آن‌جا که نفس انسانی در دو حالت واحد بوده، بدن جدید او همان بدن سابق به حساب می‌آید زیرا ملاک در وحدت اشیاء، وحدت وجود و اتصال وجودی سابق و لاحق است و از آن‌جا که حقیقت وجودی انسان را نفس او تشکیل می‌دهد پس حقیقت انسان قبل و بعد از مرگ یکی است همان‌طور که اجزای مادی جدیدی که به بدن اضافه می‌شود و سبب نمی‌شود که ما بدن دوران کودکی و جوانی یک انسان را متفاوت بدانیم. طبق این بیان، انسان در برزخ با همان بدن خود عذاب می‌شود یا نعمت می‌برد و با همان نیز محشور می‌شود. (رک صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، ۲۶۱-۲۶۷؛ همو، سفار، ۱۸۵-۱۹۸)

بنابراین انسان همیشه دارای بدن و دائماً به صورت جسمی متصور می‌باشد و این تقيید انسان به بدن و جسم اعم است از ظهور او به صورت جسم مادی و مثالی و بدنی دنیوی و اخروی. خلاصه کلام این که حقیقت و هویت او به نحو تشکیکی مرکب است از روح و بدن

و هویت او قائم به این دو است لذا معاد نیز باید مرکب از این دو جزء باشد.

۱۴- کسب تجرد عقلانی بعد از تجرد برزخی

در نزد فلاسفه پیشین که نفس را روحانیه الحدوث می دانستند، نفس از همان ابتدا در مرحله تجرد عقلانی بود، اما بر اساس حرکت ذاتی نفس که از سوی صدرای مطرح شد، تجرد عقلانی بعد از کسب تجرد برزخی و رسیدن نفس به مرحله عقل بالفعل است.

۱۵- عدم عمومیت تجرد عقلانی

چون تجرد عقلانی با رسیدن انسان به عقل بالفعل تحقق پیدا می کند و اکثر انسانها از نظر صدرای به این مرحله نمی رسند بنابراین اکثر انسانها به مرحله تجرد عقلانی نمی رسند بلکه در مرحله تجرد برزخی باقی می مانند. (رک. صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ۵۱۸-۵۱۹)

۱۶- عدم عمومیت تجرد برزخی

از دیگر نتایج مهم باور به حرکت جوهری نفس این است که همه انسانها بعد از مرگ تجرد برزخی ندارند؛ زیرا انسانی که به تجرد عقلانی رسیده در همین نشأه حیات دنیوی از عالم مثال عبور کرده است و خود را از بند جسم و جسمانیات و عوارض و لواحق مادی رها کرده است بنابراین بعد از ترک بدن مستقیماً به نشأه سوم یعنی عالم صور عقلی و مجردات محضه منتقل می شود. چنان که صدرای بیان می دارد: «هر کس که یکی از کمالات حسی و نفسی و عقلی بر او غلبه کرده باشد سرانجام او (پس از مرگ) به عالمی مناسب آن کمال و احکام و لوازم آن عالم خواهد بود... اگر بر او قوه عقلیه غلبه کرده و با عقلیات محضه و علم به یقینات حقیقی که از طریق براهین و ادله دایمی عقلی حاصل آمده است به استكمال رسیده باشد، سرانجام او، عالم صور الهی و ممثل نوری بوده و متوطن در مسیر مقربین و بر پا ایستاده در صف ملائکه علیین خواهد بود» (همو، *سفار*، ۹/ ۲۲۹-۲۳۱) یا در جایی دیگر گفته است: «... نفوس اگر عقلی باشند بمانند نفوس فلکی و کاملان در علم از نفوس انسانی، ایشان حشرشان به سوی خداوند والا مرتبه در عالم مفارقات عقلیه خواهد بود و اگر عقلی نباشند بلکه نفوس خیالی و وهمی باشند، حشر آنها در مرتبه ای از مراتب و طبقات عالم نفوس که از حیث برتری و پستی، سعادت و شقاوت مختلفند، خواهد بود...» (همان، ۲۴۹/۸)

بنابراین نفوس کامله با مجرد عقلانی وارد عالم عقول می‌شوند. نتیجه این که تمام انسان‌ها بعد از مرگ، مجرد برزخی ندارند.

۱۷- انواع مختلف حشر

همان‌گونه که بیان شد، انسان بر حسب فطرت هیولانی و نشأه حسی، نوع واحدی است و اما همین انسان بر حسب آنچه که نفس وی بدان صورت می‌گیرد و جوهر عقل منفعل وی بدان قوام پیدا می‌کند و در علوم و کمالات و ملکات نفسانی از قوه به فعل می‌گراید، به انواع گوناگون منقسم می‌گردد؛ و بدان گونه که نفس وی صورت گرفته است در روز قیامت محشور خواهد شد. پس حشر خلایق بر حسب اعمال و ملکاتشان به اشکال و انواع مختلفی خواهد بود. (رک. همو، الشواهد الربوبیه، ۲۸۷-۲۸۸؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۲۴)

۱۸- تبیین فلسفی حقیقت صراط

از دیگر نتایج حرکت جوهری نفس تبیین حقیقت صراط است. صراط حقیقتی است که در آیات قرآن و روایات از آن یاد شده است. در ابتدا لازم است ببینیم که صراط در زبان روایات چگونه معرفی می‌شود.

امام صادق (ع) در این مورد می‌فرماید: «مردم بر صراط [بر] طبقه‌های [مختلفی] عبور می‌کنند و صراط از مونازک‌تر و از شمشیر برنده‌تر است. پس گروهی از صراط عبور می‌کنند، مانند برق و کسانی از آن عبور می‌کنند، مثل فرار اسب و دسته‌ای از صراط با دست و شکم عبور می‌کنند برخی با پا عبور می‌کنند و گروهی با افت و خیز و گیر و دار عبور می‌کنند؛ گاهی بخشی از آتش او را می‌گیرد و گاهی ترکش می‌کند». (مجلسی، بحارالانوار، ۶۴/۸) این روایت ابعاد حقیقت صراط را با لحن خاصی بیان کرده است. آنچه از این روایت به دست می‌آید: اول این که صراط دارای دو ویژگی باریکی و تیزی است و دوم این است که سرعت عبور افراد از صراط یکسان نیست و مردم در عبور از صراط متفاوتند.

این معنای صراط در زبان روایات بود، صدرا نیز با توجه به اصول خویش به تبیین صراط بر طبق آنچه در زبان روایات آمده است، پرداخت. معنای صراط در بیان صدرا به این نحو آمده است: «... نفس انسانی از ابتدای حدوث تا انتهای عمر دنیوی‌اش دارای انتقالات نفسانی و حرکات جوهری در مرتبه ذات خویش است. پس هر نفسی از حیثی، صراطی به سوی آخرت

است، همچنانکه از حیثی دیگر سالک و رونده این صراط است. پس متحرک و مسافت از نظر ذات واحدند و از نظر اعتبار متفاوت. پس نفوس، صراط‌هایی به سوی آخرتند که بعضی از آن‌ها مستقیم و برخی دیگر منحرف وعده ای واژگونه‌اند. از آن‌ها که مستقیمند برخی واصلند و بعضی ایستاده و برخی معطل؛ و از واصلان برخی سریع و برخی کند و ...» (صدرالدین شیرازی، العرشیه، ۷۱)

آن چه از این بیان صدرا برمی‌آید این است که، صراط هر فردی به واسطه حرکت جوهری او ساخته می‌شود و به قول مرحوم سبزواری، انسان، متحرک است و آن مسیری که در آن حرکت می‌کند همان صراط است. (رک. همو، سفار، شرح حکیم سبزواری، ۲۸۴/۹) و همین حرکت جوهری است که انسان را در عبور از صراط در طبقه‌های گوناگونی قرار می‌دهد که بعضی صراطشان مستقیم و بعضی منحرف هستند، بعضی سریع و بعضی کند و آرام حرکت می‌کنند. بنابراین صراط در آخرت همان صراط در دنیا است.

صراط دنیا و صراط آخرت

در روایات برای صراط مستقیم دو مصداق معرفی شده است که یکی باطن دیگری است؛ مفضل گوید: از امام صادق (ع) درباره صراط پرسیدم فرمود: صراط راه به سوی معرفت خداست و آن دو صراط است. صراطی در دنیا و صراطی در آخرت، صراط در دنیا امامی است که اطاعتش واجب است، هر که او را در دنیا شناخت و از هدایت او پیروی کرد از پل صراطی که در آخرت روی دوزخ کشیده شده است می‌گذرد و هر که در دنیا او را نشناخت قدمش از صراط در آخرت می‌لغزد و در آتش دوزخ سرنگون می‌گردد. (ابن بابویه، معانی الاخبار، ۳۲)

نکاتی از این روایت استفاده می‌شود: اول این که صراط در عالم قیامت ظهور دارد، دوم این که صراط در آخرت همان صراط در دنیا است؛ زیرا در حقیقت انسان‌ها در زندگی دنیایی خود، صراط یا راهی به سوی خدا داشته‌اند یا راهی به سوی غیر خدا. در عالم «قیامت»، باطن صراطی که در اینجا داشته‌ایم و برای خود ساخته‌ایم، برای هر انسانی بروز خواهد کرد.

روایات زیادی است که سخن از صراط مستقیم به میان آورده و آن را همان ائمه معصومین معرفی می‌کند؛ از جمله این روایات، «نحن والله الصراط المستقیم» (مجلسی، بحار الانوار، ۲۴/۱۴) است و بعضی روایات به طور خاص حضرت علی (ع) را صراط مستقیم می‌خوانند «قال امیرالمومنین (ع): أنا صراط الله المستقیم و عروته الوثقی التي لانفصام لها» (همان، ۸/ ۷۰)

در توضیح صراط مستقیم آن چه را که بیانات صدرا به آن دلالت دارد، این است که انسان دارای دو نوع حرکت است یکی حرکت جبلی و ذاتی و دیگری حرکت ارادی: حرکت جبلی و ذاتی، حرکتی است که انسان همچون سایر موجودات، این حرکت به سوی حق تعالی را دارا می‌باشد و پیوسته از صورتی به صورت دیگر و از نشأه‌ای به نشأه دیگر انتقال می‌یابد؛ و حرکت ارادی، حرکتی است که علاوه بر حرکت اصلی و ذاتی که سایر موجودات را نیز در برمی‌گیرد، مخصوص انسان است و حرکتی است که از ناحیه انبیا و دعوت کنندگان به سوی خدا به واسطه جعل احکام شرعی نازل از جانب حق او را به طرف کمال سوق می‌دهد و به این وسیله هم عقل نظری و هم عقل عملی او به تکامل می‌رسد؛ و صراط مستقیم از نظر صدرا همین حرکت ارادی است که آن همان پیروی از روش توحید و مسلک موحدین است و مخصوص اهل الله می‌باشد.^۱

اما این که در روایات صراط مستقیم را ائمه اطهار (علیهم السلام) معرفی کرده است را می‌توان بر اساس بیانات صدرا این گونه تبیین کرد: از آنجایی که صراط هر فرد به واسطه حرکت جوهری وی ساخته می‌شود، متحرک و مسافت بالذات یک چیز است اگر چه که بالاعتبار متغایر است و بنا بر این اصل، هر یک از نفوس، خود صراطی است به سوی آخرت، بعضی مستقیم و بعضی منحرف که ائمه اطهار (علیهم السلام) همان صراط مستقیم هستند. (رک. همو، العرشیه، ۷)

و اما دو ویژگی صراط که از موناژک‌تر و از شمشیر برنده‌تر است را با تکیه بر دو قوه نظری و عملی توضیح می‌دهد و نازکی و باریکی آن را به قوه نظریه از آن جهت که رسیدن به حق در ادراک مسائل نظری، بسیار دقیق و ظریف است، نسبت می‌دهد و تیزی آن را به قوه عملی از آن جهت که برای تحصیل ملکه عدالت، باید حد وسط را در اعمال قوه شهویه، غضبیه و فکریه، انتخاب کند، نسبت می‌دهد. (همو، الشواهد الربوبیه، ۲۹۱)

۱۹- خلود کفار در عذاب

عرفا و متکلمان در مسئله خلود کفار در عذاب اختلاف کرده، آراء مختلفی در این زمینه بیان

۵. «أن لكل موجود حركة جبلية و توجهاً غریزياً إلى مسبب الاسباب و للانسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة، حركة الاخرى ذاتية منشأها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث دینی و هی المشی علی منهج التوحید و مسلک الموحدین من الانبیاء و الاولیاء و اتباعهم و هی المراد بقوله تعالی «اهدنا الصراط المستقیم»... هذا الصراط مختص باهل الله...» (ملاصدرا، سفار، ۲۸۴/۹)

کرده‌اند که صدرا در تألیفات مختلفش آن‌ها را نقل و نقد کرده است. (رک. همو، ۳۴۶/۹-۳۵۳؛ همو، *الشواهد الربوبیه*، ۳۱۳-۳۱۹؛ همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ۳۶۱/۱-۳۷۷) صدرا در اغلب موارد رأی خاصی را بیان نکرده است. وی در خلال این بحث نظریه محی‌الدین عربی را مبنی بر خلود کفار در جهنم و انقطاع عذاب از آن‌ها نقل کرده و آن را نقد نکرده است و حتی در اسفار استدلال ابن عربی بر این مسئله را ضعیف شمرده و خود بر این مسئله استدلال کرده است. (همو، *اسفار*، ۳۵۲/۸)

اگر چه نظر صدرا در بسیاری از تألیفاتش مبنی بر انقطاع عذاب از کفار است اما در رساله عرشیه که از آخرین تألیفات^۱ اوست به عدم قبول انقطاع عذاب، تصریح کرده است. (صدرالدین شیرازی، *العرشیه*، ۹۵) و با توجه به این مطلب می‌توان گفت صدرا از این نظر (انقطاع عذاب از کفار) عدول کرده است.

اما اگر بخواهیم بر اساس اصول صدرا یکی از این دو نظر را به وی نسبت دهیم باید گفت آن‌چه اصول پذیرفته شده صدرا به آن حکم می‌کند، عدم انقطاع عذاب از کفار است که خود یکی از نتایج مهم حرکت جوهری نفس است.

با این توضیح که: بر مبنای حرکت جوهری، نفس به صورت‌های مناسب افعال و اعمالش در این نشئه متصور می‌شود و هنگامی که صور به حدی رسید که داخل در وجود نفس شد و بنیانش در نفس مستحکم شد، به نحوی که منشأ فعلیت نفس گردید، امکان ندارد که این صور زائل شود؛ و آن دسته از مردم که ملکات حیوانی و صور موزی در باطن وجودشان مستحکم شده برای آن‌ها دفع‌کننده خارجی و داخلی وجود ندارد و عذاب از آن‌ها رفع نمی‌شود بلکه دائماً تجدید می‌شود؛ و اما این که سر تجدید عذاب در این دسته از مردم چیست، مرحوم آشتیانی در این زمینه می‌فرماید که تجدید عذاب از آن جهت است که مبدأ عذاب جوهر ذاتشان است و این مبدأ دائمی است و عذاب تابع آن است.

توضیح این که: برای حرکت اهل آتش مبدئی خارجی و داخلی وجود ندارد و از آن‌جایی که خروج ناشی از حرکت مستقیم طولی است، هنگامی که مبدأ حرکت خود ذات متحرک باشد، ناگزیر در حرکت به ذات خویش برمی‌گردد و مادام که ذاتش باقی باشد عذاب نیز باقی است و غایت حرکاتشان تجدید عذاب است. (رک. آشتیانی، *شرح حال و آرای فلسفی صدرالدین شیرازی*، ۱۲۶-۱۲۷؛ صدرالدین شیرازی، *مظاهر الالهیه*، ۱۹۶؛ رک. صدرالدین

ملاصدرا، *شواهد الربوبیه*، تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، ۷۷۸.

شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، پاورقی سید جلال‌الدین آشتیانی، ۳۱۶-۳۱۹) می‌توان مؤید این مطلب را، این سخنان صدرا قرار داد: «آن‌ان اهل تضادند... تعبد آنان به ذوات و هویات کاین و استحاله پذیرشان خواهد بود بگونه‌ای که از خصوصیات هویتی‌شان رها نمی‌شوند. وقتی برای شخص نجاتی از خود و ذاتش نباشد چگونه از لوازم و حالات خودش نجات خواهد داشت؟ هر گاه پوست‌های آنان سوخته گردد پوست‌های دیگری جایگزین آن‌ها می‌سازیم تا عذاب را بچشند و چه عذابی شدیدتر از اینکه شخص از ناحیه خودش در عذاب باشد. پس چگونه خواهد بود عقاب او از معصیتی که همان ذات و وجود اوست؟!... پس بناچار در جحیم بطور ابدی خواهند ماند در میان امور متضادی چون گرمای گزنده و سرمای کشنده ...» (صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین (رساله الحشریه)، ۲۵۵)

نتیجه

از جمله مسائلی که تأثیر بسیار مهمی در زندگی انسان داشته، چنان‌که زندگی انسان را از ابتدای حدوث تا مرگ و حتی بعد از آن را تحت شعاع خود قرار داده است، حرکت جوهری است. حرکت جوهری از ابتدای حدوث همراه انسان است اگر بخواهیم ابدیت را در کنار حدوث به نفس نسبت دهیم تنها به واسطه حرکت جوهری امکان پذیر است. مشکل اتحاد نفس و بدن که دو موجود مجرد و مادی هستند تنها با پذیرش حرکت جوهری قابل حل است. بر اساس حرکت جوهری نفس امر ثابتی نخواهد بود که از اول عمر تا پایان آن هیچ‌گونه تغییری نکرده باشد بلکه به تدریج و به واسطه دو گوهر علم و عمل ساخته می‌شود و مراحل حدوث جسمانی، مجرد برزخی و مجرد عقلانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند و به واسطه همین حرکات و استحالات نفسانی است که از قوه به فعل خارج شده، برای صورتی از صورت‌های اخروی آماده می‌شود. به عبارتی دیگر به واسطه حرکت جوهری است که انسان‌ها به حسب باطن با هم متفاوتند؛ و نتیجه آن می‌شود که حشر خلاق نیز به انواع مختلفی خواهد بود. به واسطه حرکت جوهری است که قوا و استعداد‌های موجود جسمانی آن به آن به فعلیت رسیده تا آن‌جا که پس از طی مرحله مجرد برزخی و نیل به مرتبه مجرد عقلی، از طریق اتحاد با صور معقوله با عقل فعال متحد می‌شود؛ و نیز به واسطه حرکت جوهری است که علت مرگ دیگر انحلال بدن و قوای آن نیست بلکه این نفس است که به سوی غایت در حرکت است و زمانی که کاملاً از قوه به فعل رسید استعداد در او باطل شده مرگ اتفاق می‌افتد و چون یک

امر طبیعی برای نفس است، مرگ حق خواهد بود.

اگر چه نفس به دلیل نداشتن ماده، بعد از مرگ دارای حرکت جوهری نیست اما مسائل بعد از مرگ نیز به واسطه حرکت جوهری نفس در دنیا قابل تبیین است: بعد از مرگ هیچ کدام از نفوس اعم از کودک، دیوانه و سایر نفوس، از بین نخواهد رفت زیرا به واسطه حرکت جوهری اگر چه که این نفوس به مجرد عقلانی نرسیده است، به حداقل تجردی که ممکن است یعنی تجرد برزخی، رسیده است و به همین واسطه باقی خواهد ماند. بعضی بعد از مرگ برای نفس قائل به تناسخند اما این نظریه آن‌ها با پذیرش حرکت جوهری باطل خواهد بود زیرا زمانی که نفس به واسطه حرکت جوهری از قوه به فعل تبدیل گردید محال است که به حد قوه محض برگردد؛ زیرا حرکت جوهری ذاتی امکان ندارد که سیر نزولی داشته باشد و از قوه به فعل برگردد. بر اساس حرکت جوهری نفس و کسب تجرد برزخی، انسان معادی از نوع معاد جسمانی خواهد داشت. بر اساس حرکت جوهری، صراطی که در زبان قرآن و روایات آمده است، صرفاً یک امر اعتباری و تمثیلی نخواهد بود بلکه یک امر حقیقی است که به واسطه حرکت جوهری فرد ساخته شده است؛ انسان متحرک است و صراط مسیری است که در آن حرکت می‌کند. مسئله خلود و یا عدم خلود کفار در عذاب، مسئله‌ای است که از دیر باز محل بحث و گفتگوی فلاسفه قرار گرفته است، آن چه حرکت جوهری آن را به اثبات می‌رساند همان عدم انقطاع عذاب از کفار است که آخرین رأی پذیرفته شده توسط صدرا نیز همین رأی است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹.
- _____، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۸۵.
- ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، موسسه دارالعلم، قم، ۱۳۳۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، تهران،

انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.

_____، *اشارات و تنبیهاات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، قم، موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

_____، *المبدأ و المعاد*، باهتمام عبدالله نوری، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۶۳.

_____، *نجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

_____، *الشفاء الطبیعیات*، تصدیر ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.

ارشدریاحی، علی، «استحاله تناسخ در فلسفه اسلامی و اعتقاد به رجعت»، *مقالات و بررسیها*، دفتر ۸۳، ۹، ۱۳۸۶-۲۷.

حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل به معقول*، ج ۱، بی جا، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴.
سهروردی، شهاب الدین یحیی (۵۴۹-۵۷۸ ه. ق)، سه رساله از شیخ اشراق، بتصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷.

صدرالدین شیرازی، *کتاب العرشیه*، تصحیح فتن محمد خلیل اللبون فولادکار، بیروت، موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰.

_____، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

_____، *اسرارالایات*، مقدمه و تصحیح محمدخواجهی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰.

_____، *اسفار*، بیروت، دار احیا التراث العربی، ۱۴۱۰.

_____، *الشواهد الربوبیه*، با حواشی ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، بیروت، موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۳ ه. ق.

_____، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم، انتشارات بیدار، بی تا.

_____، *مظاهر الالهیه*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

- _____ ، *مفاتیح الغیب*، تعلیفه مولی علی نوری و تصحیح محمد خواجهوی، چ ۱، بی جا، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
- _____ ، *تفسیر سوره جمعه*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، انتشارات مولی، بی جا، ۱۳۶۳.
- طباطبائی، محمدحسین، *خلق جدید پایان ناپذیر (رساله قوه و فعل)*، ترجمه محمدی گیلانی، چ ۱، بی جا، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴.
- _____ ، *نهایه الحکمه*، چ ۱۳، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ه. ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چ ۳، بیروت، دار احیا التراث العربی، ۱۴۰۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح اسفار (بخش نفس)* جزء دوم، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت ۱۳۶۹.