

معاد جسمانی نزد ملاصدرا

- دکتر یحیی بوذری نژاد
- استادیار دانشگاه بوعلی سینا

چکیده

معاد جسمانی و حشر اجساد مادی از جمله مسائل دشواری است که اذهان متفکران را از مکاتب فکری متعدد جهان اسلام، به خود مشغول نموده است. برخی آن را انکار نموده و برخی دیگر به صرف اعتقاد وحی آن را پذیرفته‌اند و برخی نیز به حشر تن دیگری غیر از تن جسمانی این جهانی قائلند.

ملاصدرا با توجه به تمام تلاشهای پیش از خود، می‌خواهد بر اساس مبانی فلسفه متعالیه، معاد جسمانی را اثبات عقلی نماید. او یازده مقدمه بر اثبات معاد جسمانی ذکر نموده و بر این باور است: مکاتبی که هر یک از آن مقدمات را پذیرفته باشند از عهده حل معاد جسمانی برنمی‌آیند، از جمله مقدمات پذیرفته‌شده از طرف ملاصدرا حرکت جوهری، تشخص به وجود و تحصیل صورت به ماده است که همراه دیگر اصول، نقش اساسی را در تبیین معاد جسمانی ایفا می‌کند.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، تشخص، عالم خیال، حرکت جوهری، معاد جسمانی.

در کیفیت تبیین متون دینی در جهان اسلام، بطور کلی دو گرایش وجود دارد. گروهی برای تبیین آیات و روایات از حواس ظاهری استفاده می‌کنند. این افراد صفات خداوند را همچون صفات یک موجود جسمانی یا همانند انسان تصور می‌نمودند. گروهی دیگر که به عقل گرایان مشهورند، تلاش می‌نمودند به تبیین عقلانی از آیات و روایات پردازند؛ اینان آیات و روایاتی که به نوعی از لحاظ ظاهر، با حکم صریح عقل در تعارض بود تأویل می‌نمودند، مثلاً بر خلاف گروه اول که عرش و دست خداوند را به صورت محسوس تبیین می‌کردند، آنها چون اثبات می‌نمودند که جسم و صفات جسمانی برای ذات واجب الوجود محال می‌باشد، ظاهر آیات و روایات را که در ظاهر معارض حکم عقل بود، به امور دیگری غیر معنای ظاهر تأویل می‌نمودند. اما در این بین ملاصدرا از جمله افرادی بوده که به تلاش هر ده جریان در نحوه تبیین متون دینی اشراف داشته است. اما طریق هر دوی آنها را به تنهایی برای فهم دین کافی نمی‌دانسته، بلکه تلاش نموده است با دو رویکرد عقلی و حسی و گاهی نیز عرفانی، اصول دینی را تبیین نماید. از جمله این اصول که نقش اساسی را در هر دین الهی ایفا می‌کند معاد، بالآخر معاد جسمانی می‌باشد. این مقاله در صدد روشن نمودن این مطلب است که ملاصدرا چگونه توانسته معاد را با قوانین عقلانی تطبیق دهد. برای این منظور ابتدا معاد جسمانی، نزد متفکران پیش از ملاصدرا بیان شده، سپس مبانی فلسفی ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی مطرح شده است.

۱. تاریخچه نظریه معاد قبل از ملاصدرا

یکی از موضوعات مورد توجه تمام مکاتب فکری اسلامی مسئله معاد می‌باشد. معاد علاوه بر دین اسلام در ادیان دیگر نیز مورد توجه بوده و فقط آنها که گرایش تجربی و طبیعی با رویکرد مادی دارند، از اساس منکر معاد می‌باشند. چون که اینان روح و فعالیت‌های ذهنی را نیز مادی می‌دانند که با فساد تن، آنها نیز فانی می‌شوند. به طور کلی نظریات مختلف در مورد معاد را می‌توان به نحو ذیل تقسیم‌بندی نمود:

معاد } قائلان معاد } صرفاً روحانی است (اهل ظاهر)
 صرفاً روحانی است (برخی فلاسفه) } اثبات روحانیت با عقل و جسمانیت
 به تعبد از شرع (بوعلی، فارابی) }
 هم جسمانی و هم روحانی است } اثبات روحانیت و جسمانیت هر دو
 با عقل (ملاصدرا)

بنابراین منکران معاد چون انسان را فاقد نفس مجرد از ماده می‌دانند، به انکار معاد و محال بودن آن اصرار دارند، از طرفی آنها که معاد را باور دارند، درباره مجرد بودن نفس انسان نیز اختلاف دارند:

طرفداران معاد } نفس، حاصل ترکیب اجزا
 نفس، حاصل ترکیب مزاجهاست که جسمی لطیف است }
 نفس، مجرد از ماده است }

برای کسانی که انسان را موجودی مادی و عنصری می‌دانند و هویتی مجرد از ماده برای انسان قائل نیستند، مانند آنها که نفس را مرکب از اجزای جزئی می‌دانند یا نفس را همانند جسم، لطیف می‌دانند، اگر قائل به وحی و شریعتی باشند، درباره اینکه چه چیزی روز قیامت محشور می‌گردد دچار مشکل می‌گردند.

کسانی که انسان را موجودی مادی و عنصری می‌دانند و از برای او هویتی برتر از ماده و حقیقتی مجزا و حیثیتی مبراً از دایره فعل و انفعالاتی عنصری و مادی و هویت فانی و قابل تلاشی قائل نیستند در صورتی که قائل به شرایع الهیه باشند مکلف به تکالیف همین هیئت متشکل از عناصر متضادند و ناچار باید معاقب یا مثاب همین موجود عنصری باشند (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۹).

تجربه به ما نشان داده است که حرکت و دگرگونی در طبیعت وجود دارد. از طرفی دانش تجربی اثبات نموده است، موجود جسمانی که متحول شد از جهت قوانین علمی از بین رفته است. بنابراین، آن موحدی که معاد را باور دارد و در عین حال برای آدمی نفس مجرد از ماده قائل نیست چگونه می‌تواند حشر را توجیه نماید. اما حکمای مشایی و اشراقی، نفس مجرد از ماده را بر خلاف گروه بالا اثبات نموده‌اند؛ آنها می‌گویند: مخاطب فرامین الهی نفس مجرد می‌باشد، نفس نیز بعد از، از بین رفتن تن باقی خواهد

ماند. نفوسی که به کمال رسیده‌اند دیگر نیازی به تن ندارند و از تن جدا می‌شوند.

بوعلی معاد روحانی را اثبات می‌کند، اما برای معاد جسمانی به شرع پناه می‌برد. لازم است بدانیم که معاد، همان چیزی است که شرع بیان نموده است و راهی برای اثبات آن [معاد جسمانی] جز از طریق شریعت و تصدیق به نبوت نیست (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۲۳).

با توجه به این باور بوعلی که نفس هنگامی که کمال عقل نظری و عملی را طی نمود، دیگر به بدن نیازی ندارد با مبانی عقلی و فکری او، نمی‌توان معاد جسمانی بوعلی را به آسانی اثبات نمود. سهروردی نیز اگرچه با اثبات عالم برزخ (برزخ نزولی که حد فاصل عالم محسوس و معقول است) تلاش کرده که بگوید: آنچه در قیامت از بدن محشور می‌شود تن است و اما آن تن جسم مثالی است نه همان جسم عالم دنیا، نتوانسته است اثبات نماید که همان بدنی که در جهان می‌باشد در روز قیامت محشور می‌شود.^۱ با اندکی دقت در نظریات ذکر شده، روشن می‌گردد که تا زمان ملاصدرا معاد، یعنی معاد جسمانی به همان گونه که همین تن در روز قیامت محشور گردد، پاسخ روشن نیافته است. علت این مسئله را می‌توان در این مسئله دانست که:

پایه و اساس مطلب رد معاد جسمانی و روحانی چند اصل اساسی است که حکمای دوران قبل از ملاصدرا این اصول را یا انکار نموده‌اند و یا آنکه به کنه مطلب نرسیده‌اند و یا اصلاً به اهمیت یا دخالت آن در این مسئله پی نبرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۵).

حال باید به روشن نمودن این مطلب پرداخت که چه اصول و مبانی در تبیین عقلانی معاد جسمانی نقش دارند که ملاصدرا بر آنها واقف گشته و گذشتگان خود را از آنها محروم می‌دانسته است.

این اصول و مبانی در اصل، همان است که ملاصدرا در آثار خویش آنها را برای تبیین معاد جسمانی لازم، بلکه واجب می‌داند. اینک به بررسی آن اصول می‌پردازیم.^۲

۱. جهت مطالعه درباره آرای سهروردی راجع به معاد ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۵۲۴.

۲. ملاصدرا مبانی فلسفی خود را در تبیین عقلانی معاد جسمانی، در هفت و گاهی در یازده مبنا می‌داند. او در آثار خود تقریرهای مختلفی از این اصول ارائه داده است، اما به طور کلی او در کتابهای الاسفار الاربعه، الشواهد الربوبیه، مبدأ و معاد و زاد المسافر به ارائه این اصول پرداخته است. ما در بیان این مبانی در این مقاله به جملگی این آثار توجه داریم.

۲. مبانی فلسفی اثبات معاد جسمانی از نظر ملاصدرا

۲-۱. اصالت وجود

یکی از مبانی نظریه ملاصدرا اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است. آدمیان از موجودات پیرامون خود دو مفهوم در ذهن دارند. ماهیت و وجود، در تعریف ماهیت «آنچه شیء بدان شیء می‌شود» را ذکر نموده‌اند، به عبارتی تصویری را که اگر آن را از شیء حذف کنیم، دیگر شیء، شیء نخواهد بود، ماهیت یک شیء می‌نامند.^۱ در برابر ماهیت، وجود قرار دارد. وجود را نمی‌توان تعریف نمود، چون وجود دارای جنس و فصل نیست که بتوان وجود را با آن تعریف نمود. به علاوه مفهومی عامتر از وجود نداریم که در تعریف وجود قرار گیرد.^۲ اما همین مفهوم وجود در همه اشیا که متصف به وجود می‌شوند دارای معنای مشترکی است. بدین معنا که وجود آب با مفهوم وجود در سنگ تفاوت ندارد. وجود در آن دو به یک معناست.^۳ پرسش ملاصدرا آن است که آنچه در خارج ملاحظه می‌کنیم ما به ازای کدامیک از دو مفهوم وجود و ماهیت است. آیا آنچه منشأ اثر می‌باشد وجود است یا ماهیت. ملاصدرا بنا بر دلایل متعدد ثابت نموده است که آنچه منشأ اثر می‌باشد وجود است و ماهیت اعتباری است. یکی از مهمترین دلایل اصالت وجود، بر اساس تحلیل مفهوم ماهیت است. ماهیت مفهومی است که نسبت به وجود و عدم علی‌السویه است، حال برای آنکه ماهیت در خارج یافت گردد باید وجودی به آن هستی دهد، اگر خود ماهیت منشأ اثر بود، دیگر نیازی به وجود خارج از خود نداشت که هستی یابد. خود این مطلب نشان می‌دهد که آنچه در خارج تحصیل دارد وجود می‌باشد نه ماهیت.^۴

ماهیت اگر بخواهد در خارج منشأ اثر باشد باید وجودی آن را تحقق داده باشد، در این صورت دیگر نمی‌توان بدان ماهیت، عنوان اصیل داد. چون وجود اصالت

۱. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶: ۷۷.

۲. درباره عدم تعریف ناپذیری وجود ر.ک: همان: ۹.

۳. یکی از بحثهای مهم که ملاصدرا مطرح نموده است و در اصالت وجود نقش اساسی دارد بحث مشترک معنوی بودن وجود می‌باشد (جهت اطلاع از براهین این مسئله ر.ک: همان: ۸).

۴. ر.ک: آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰.

دارد ماهیت نیز به تبع او تحقق خواهد یافت، از طرفی ماهیت حدی است که ذهن از وجود خارجی به دست می‌دهد. ملاصدرا در مقدمه اول اشاره گذرا به مبحث اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت می‌نماید:

ماهیت تابع وجود است، همانا حقیقت هر چیزی همان وجود خاص آن چیز است که آن وجود غیر از ماهیت و شئیت آن می‌باشد (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۸).

دیگر از دلایل اصالت وجود آن است که ماهیت مفهوم کلی است که قابل صدق بر کثیرین است و همانند حواس نیست که بر یک چیز صدق نماید. بنابراین اگر ماهیت اصالت داشته باشد دیگر چیز مشخصی نخواهیم داشت در حالی که این گونه نیست از آنجایی که ماهیت به حسب مفهوم خالی از تشخص و هویت خارجی است و به اعتبار نفس مفهوم امری قابل انطباق بر کثرات است، آنچه ملاک تشخص ماهیت است امری خارج از سنخ ماهیت می‌باشد، پس ماهیت تا وجود نپذیرد، یعنی از مبدأ و علت تحقق آن اثری صادر نشود که این ماهیت از آن انتزاع شود... تشخص نپذیرد و ملاک جزئیت که عدم صدق بر متکثرات دوری ظاهر نشود (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۸۷).

بنابراین، اصل اولی بر اثبات معاد جسمانی اصالت وجود است.^۱ عبارت ملاصدرا آنجا که از این اصل برای اثبات معاد جسمانی استفاده می‌کند چنین است:

اصل اول: در هر شیء این وجود است که اصالت دارد و منشأ آثار خارجی آن شیء است. وجود همان طور که اکثر متأخرین پنداشته‌اند نیست. اینان وجود را از معقولات ثانیه و امور انتزاعی که در خارج محاذی ندارد می‌دانند، بلکه همان طور که گفتیم قول حق آن است که بگوییم، وجود از هویات عینی است که محاذی ذهنی برای او یافت نمی‌شود (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۸).

۲-۲. تشخص به وجود است

یکی از اصولی که در مبحث معاد جایگاه ویژه‌ای دارد، تشخص موجودات به

۱. ملاصدرا در کتاب مشاعر، هشت برهان بر اصالت وجود اقامه کرده است و به ایرادات وارد بر هر یک از براهین پاسخ داده است، به همین جهت می‌توان گفت که کتاب مشاعر کامل‌تر از سایر آثار او به این مطلب پرداخته است.

وجود است. این اصل باعث می‌شود که وقتی در قیامت تن محشور می‌شود بگوییم همان تن قبلی است. مسئله از آنجا مطرح می‌گردد که تشخیص موجودات به چه چیزی است؟

مسلم است که تمایز در هستی وجود دارد. در آنجا که ذات وجود دارد تفاوت اشیا، تحت یک ذات به چه چیزی است. آیا همان طور که شایع است به عوارض و ویژگیهای آنهاست یا به چیزی دیگر است. ملاصدرا معتقد است که آنچه شیء را شیء می‌کند وجود است.

اگر هزاران عرض و جنس و فصل کنار هم قرار گیرند چون متعلق به ماهیت هستند و ماهیت نیز کلی است نمی‌توانند تشخیص ایجاد نمایند، اگر تشخیص موجودات به وجود باشد. اگر آن نیز وجود سیال باشد دارای یک تشخیص است اگر چه در نشئه‌های مختلف خود را بروز دهد.

علی از آن جهت که دارای وجود علی است و وجود او سیال است از هنگامی که نطفه است تا وقتی که انسان در حال موتی است دارای یک وجود است اگر چه دارای مراحل متعدد است. این ذهن انسان است که برای هر مرحله‌ای از آن وجود واحد معانی مختلف به دست می‌دهد. بنابراین اصل دوم در معاد جسمانی چنین است.

تشخیص هر موجودی به وجود خاص آن موجود است، در این صورت وجود و تشخیص ذاتاً یکی هستند اگر چه در مفهوم و اسم متغیر می‌باشند. اما آنچه برخی، عوارض مشخصه هر موجود را ملاک تشخیص می‌دانند صحیح نیست، بلکه آنها امارات و هویات مشخصه وجود می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۸۵).

هنگامی که اصالت از آن وجود باشد و وجود نیز دارای معنای مشترک باشد نتیجه‌اش آن است که یک وجود در برابر ماست، اما سؤال این است که پس اختلاف وجودها به چه چیزی است آیا باید تمایز آنها را نفی کرد و گفت وهم و خیال است یا اینکه برعکس بگوییم آنها تمایز دارند؛ از آنجا که وجود، ماهیت نیست و دارای جنس و فصل نخواهد بود بنابراین نمی‌توان گفت که تمایز وجودها به ذات باشد و یا به جزء ذات، از طرفی تمایز به عوارض نیز نیست، چرا که عوارض

نیز مفاهیمی کلی هستند که به ماهیات تعلق دارند.^۱ به طور کلی باید گفت از میان تمایزهای چندگانه که مشهور می‌باشد مانند تمایز به ذات، به جزء ذات و به عوارض، هیچ یک را نمی‌توان برای وجود قائل شد.

تمایز بین مراتب وجودی نه از ناحیه فصل است تا وجود از معانی جنسی ماهوی محسوب شود و نه تمایز بین حقایق وجودی به امور عرضی خارج از حقیقت است تا آنکه وجود داخل حقایق نوعیه گردد و اگر حقیقت قابل تکثر بی‌نیاز از ممیز فصلی و مستغنی از مصنف و شخص خارج از ذات و حقیقت خود بود حتماً منشأ تعدد یا از ناحیه تباین در اصل حقیقت شیء باشد و مراتب وجودی حقایق متباینه محسوب شوند و یا جهت تمایز همان جهت وحدت و جهت اشتراک باشد (همان: ۱۸۷).

از آنجا که مفهوم واحد نمی‌تواند از موجودات متباین به دست آید و وجود نیز مشترک معنوی است، بنابراین آنچه جهت اختلاف است به جهت اشتراک می‌رسد، یعنی وجود مشکک است. آنچه وجودها را به وجود می‌آورد خود وجود است، نه چیزی غیر از وجود.

طبیعت وجود قابل شدت و ضعف است و اختلاف افراد آن به واسطه ممیز ذاتی و یا مشخص زائد بر ذات است، بلکه اختلاف افراد وجود به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و شرف و پستی وجود است (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۶).

اما اگر وجود دارای تشکیک باشد، وضعیت مفاهیم و مقولات چه می‌شود: مفاهیم و ماهیات از حدود وجودات متناهی واقع در سلسله مراتب امکانی اختراع می‌شود، پس هر وجود محدودی دارای ماهیت است (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۸۸).

ماهیت آن گونه که دانستیم حد وجود است، بنابراین وجود در هر درجه و هر مرتبه‌ای به مفهوم و ماهیتی در ذهن ما تبدیل می‌شود و ما با آن مفهوم به آن مرحله از وجود اشاره داریم؛ اما هنگامی که دو کتاب شواهد الربوبیه و مبدأ و معاد را ملاحظه می‌نماییم می‌بینیم که مقدمات یازده گانه اسفار به هفت مقدمه کاهش یافته

۱. تا پیش از ملاصدرا تمایز وجودها را یا به تمایز در ذات خلاصه می‌کردند یا تمایز در عوارض ذات، ولی ملاصدرا با الهام از سهروردی نوع دیگری از تمایز را ارائه داد که به تمایز در تشکیک مشهور گشت. بر اساس این تمایز آنچه وجه اختلاف است خود همان وجه اتحاد است. در این صورت اختلاف وجودها در همان وجود آنهاست چرا که وجود از جمله مفاهیم تشکیکی است.

است علت این کاهش مقدمات یازده گانه به هفت مقدمه را می توان چنین دانست:

حل کثیری از مشکلات معاد و تمامیت برخی از مقدمات دیگر در معاد توقف بر همین اصل اصیل دارند و صدر الحکما در برخی از آثار خود، هر سه مقدمه را در یک مقدمه قرار داده اند که اصالت اختصاص به وجود دارد و ماهیات امور اعتباریه اند، پس صادر از علت وجود است و وجود مفاض از علت منشأً تشخص بل که عین تشخص است و وجود با وجود نیز عینیت دارد و چون علیت و معلولیت در مراتب وجود است قهراً ملاک شدت و ضعف نیز در اصل وجود است (همان).

در اینجا ملاصدرا جهانی را ترسیم می کند که صرف وجود است و از عالی ترین مرتبه وجود که خداوند باشد نزول می یابد تا به هیولا می رسد که قوس نزول هستی را ترسیم می نماید. در اینجا نوعی رابطه وجودی علی برقرار می گردد که موجودات ماسوای خداوند عین ربط و ارتباط با قوی ترین وجود می باشند. اما این نیمه هستی نیمه دیگری را طلب می کند که باید در معاد، چه جسمانی و چه روحانی روشن گردد.^۱

۳-۲. حرکت جوهری

همان طور که گذشت آنچه تحقق دارد وجود است و تشخص اشیا نیز به وجود می باشد. از طرفی وجود شدت و ضعف دارد. حال که دانستیم وجود پذیرای اشتداد و تضعف است، وجود پذیرای حرکت نیز خواهد بود. یکی از مقدمات بسیار مهم در مسئله معاد جسمانی، اصل حرکت در جوهر می باشد. تا پیش از ملاصدرا گمان بر این بود که در میان مقولات ده گانه، تنها «کم، کیف، این و وضع» پذیرای حرکت می شوند، حرکت جوهری را به واسطه مسئله عدم بقای موضوع انکار می نمودند، به دلیل آنکه معتقد بودند که در هر حرکتی وجود چند امر ضروری است، از جمله مبدأ حرکت، منتهای حرکت، موضوع حرکت و مسافت حرکت، اگر امر ثابتی در هر حرکتی وجود نداشته باشد ما دیگر نمی توانیم بگوییم چه چیزی حرکت نموده است. اما ملاصدرا ثابت نموده است که آنچه حرکت می نماید جوهر است، به دلیل آنکه عوارض به آنچه بالذات است باز می گردد. اگر عرضی حرکت

۱. معمولاً عرفا و بزرگان فلسفه به قوس نزولی هستی نام معراج تحلیل می نهند و قوس صعود (معاد) را معراج ترکیب نام می نهند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۹۰).

می‌کند، بر اساس قاعدهٔ «کلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهی إلى ما بالذات»^۱ تا ذات چیزی حرکت ننماید چگونه ممکن است که عوارض آن دگرگون گردد. اگر کمی و کیفی دگرگون می‌شود به واسطهٔ آن است که جوهر آنها تغییر یافته است. موضوع حرکت نیز در حرکت جوهری، ماده‌ای است که پذیرای صورتهٔ مایی می‌باشد. بنابراین در واقع یک جوهر است که در هر مرحله از حرکت به ویژگیهایی خوانده می‌شود. یک وجود انسانی که مراتب دارد. به دلیل آنکه:

ثابت شد که اجزای حرکت واحد متصل و حدودش موجود بالفعل نیست، بلکه موجود به وجود واحد است (همان: ۱۸۹).

آقای آشتیانی در تبیین این مطلب می‌گوید:

اما تحول و حرکت در صورت طبیعی و جزء حیوانی انسان که در بدن واقع است، دائماً دارای سیلان و حرکت ذاتی است تا برسد به مقامی که از ماده بی‌نیاز شود و بدنی گردد قائم به ذات خود، بنابراین بدن انسانی، از باب قبول حرکت و تکامل وقوع در دار حرکت و اشتداد، امری واحد است که مبدأ آن وجود محتاج به رحم مادر و انتهای آن بدن جسمانی متقدّر متکّم محسوس دارای طول و عرض و عمق، ولی بی‌نیاز از ماده و استعداد منشأ تحول و کون و فساد (همان: ۱۹۰).

می‌توان تصویر ملاصدرا را اینگونه توضیح داد. جوهر جسمانی متشکل از هیولا و صورت است؛ هیولا موجودیت صورتش بالقوه است و پذیرای صورت می‌باشد. قوام هیولا نیز به صورت خواهد بود همان طور که در اصل بعدی به آن اشاره خواهیم نمود. حرکت از نقطهٔ بسیار ضعیفی که همان هیولا و صورت جسمیه باشد آغاز می‌گردد، صورت جسمیه عوارض جسمانی به جسم می‌دهد، عوارض آن ماده و صورت جسمیه دگرگون نمی‌شود، همان ترکیب خود قوه‌ای است برای صورت بعدی، یعنی صور نوعیهٔ نباتیه و سپس صور نوعیهٔ حیوانیه خواهد بود. در تمام این مسیر تغییر صورتی به صورت دیگر حمل می‌گردد نه به گونه‌ای خلع بعد لبس که

۱. بر اساس این قاعده، هر موجود بالعرض ناچار به یک موجود بالذات منتهی می‌گردد؛ زیرا عرض همواره تابع است و موجود بالعرض محکوم به احکام عرض است (برای آگاهی از آرای مختلف در این مورد ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۴۸۲). ملاصدرا برای اثبات حرکت در جوهر از این قاعده استفاده کرده است.

صورت قبلی از بین برود و صورت جدید آید، بلکه صورت جدید همانند لباسی است که روی صورت قبلی قرار می‌گیرد. تمام این مراحل حرکت ادامه دارد تا به صورت انسانی می‌رسد که در این مرحله صورت نفس ناطقه پدید می‌آید. در تمام این تغییرات در واقع یک وجود و یک جوهر مشخصی است که حرکت واحدی را برای رسیدن به هدفی طی می‌نماید. مثلاً فرض کنید که علی از مشهد به تهران می‌رود. علی یک هدف دارد و آن رسیدن به تهران است و مبدأ وی نیز مشهد خواهد بود. اما در بین تهران و مشهد شهرهای مختلفی است که با رسیدن علی به آنها مکان علی تغییر خواهد نمود. در مورد حرکت جوهری نیز اینگونه است؛ یک جوهر است که با پذیرفتن صور گوناگون در هر مرحله یک ماهیت از آن به دست می‌آید و ما گمان می‌کنیم که چندین حرکت می‌باشد.

در اینجا ما اشاره به رابطه ماده و صورت نمودیم و ذکر کردیم که صورتها به صورت لبس بعد از لبس در حرکت جوهری تکامل می‌یابند تا به انتهای حرکت برسند: در تغییر استکمالی هر صورت بالفعلی واجد صور قبل و نسبت به صورتهای بعد زمینه و استعداد است تا رسیدن صورت جسمانی بدنی به مرحله‌ای که جمیع جهات قوه آن به فعلیت رسد و صورتی متقدّر و متجسّم و جسمی حیّ و درآک گردد تا صلاحیت حشر و نشر و اتحاد با صورت برزخی در آن حاصل شود (همان: ۱۹۱).

به همین دلیل بحث رابطه ماده و صورت و رابطه صور با یکدیگر مطرح می‌شود که ملاصدرا در مقدمه پنجم بدان اشاره می‌نماید.

۲-۴. تحصیل اشیا به صورت است

ماده از آنجا که قوه می‌باشد فعلیت ندارد مگر اینکه صورّه مایی به او تحصیل دهد، بنابراین آنچه در ترکیب ماده باعث تحصیل اشیا می‌باشد صورت است نه ماده: نسبت ماده به صورت نسبت موجود ناقص به موجود کامل است، بنابراین موجود ناقص نیازمند موجود کامل است ولی نه برعکس (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۷).

اما از میان صور مختلفی که در حرکت جوهری بر ماده حلول می‌یابند آنچه باعث تحقق انسان می‌شود آخرین صورت لاحق بر آن است:

همچنین فصل اخیر در ماهیات مرکب از اجناس و فصول مانند ناقص در انسان، اصل ماهیت نوعیه همین فصل اخیر است و سایر فصول و اجناس از لوازم این فصل اخیر می‌باشند (همان).

از آنجا که ماهیت اشیا خارجی به ذهن انسان می‌آید و ماهیت در ذهن به صورت و فصل تعریف می‌شود جنس و فصل ذهنی در واقع همان ماده و صورت خارجی است. می‌توان تعریف ماهیات را به تمام اجناس و فصول سابق ذکر نمود یا بدون ذکر آنها، در این صورت ماهیت انسان به دو گونه لحاظ می‌شود: «برای آن ماهیت دو اعتبار است، اعتبار کثرت و تفصیل و اعتبار وحدت و اجمال» (همان).

مثلاً در تعریف انسان می‌توان گفت: جوهر جسمانی نامی متحرک با اراده و حساس و ناطق و از طرفی می‌توان صرفاً گفت: حیوان ناطق؛ یعنی جنس قریب و فصل قریب ذکر گردد. آنچه در تعریف انسان، ماهیت انسان را تشکیل می‌دهد، در واقع همان فصل اخیر است و مابقی مفاهیم لوازم تحقق فصل انسان است. در عالم خارجی نیز اینگونه است. هر یک از آن تعاریف در واقع اشاره به صورتهای مختلفی دارد که در طی حرکت جوهری بر انسان عارض شده است. اما آنچه انسان را در خارج انسان نموده است، آخرین صورت است که همانا ناطق می‌باشد:

انسان دارای دو وجود است: وجود اجمالی و وجود تفصیلی؛ وجود تفصیلی آدمی همان ماده جوهری و صورت اتصالی مقداری و صورتی است که مبدأ نمو و رشد و حرکت اختیاری می‌گردد که در تعریف، آن را جوهر جسمانی نامی حساس و متحرک بالاراده و مدرک کلیات گویند. این اجزا در وجود انسان از مرتبه اخس به اشرف مرتب شده‌اند. اما وجود اجمالی، به نفس ناطقه متحقق می‌گردد و در آن تمام این معانی به نحو اعلی وجود دارد (همان: ۱۸۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۳۰).

پس جوهر واحد انسانی از مرتبه ضعیف حرکت خود را آغاز می‌نماید تا به مرتبه اشرف که همان نفس ناطقه انسانی باشد برسد. آنچه در نهایت انسان را انسان می‌نماید نه صورت نباتیه است نه حیوانیه، بلکه صورت ناطقه است که در واقع فصل اخیر می‌باشد:

نفس انسانی نیز در جمیع این مراتب موجود است، در مرتبه‌ای، نفس نباتی و در موطنی، نفس حیوانی و در مشهدی، نفس کلیة البسیطة ملکوتی است و جمیع این مراتب در مراتب دیگر وجود دارد، ولی مناسب با آن مقام و موطن و نیز هر

مرتب‌ای از مراتب وجودی انسان به اعتباری صورت و به اعتباری ماده است، تا برسد به مقام و موطن آخر نفس که مقام فناست، بنابراین صورت بدنی دارای ماده‌ای است و همین صورت بدنی خود ماده و هیولاست برای تحقق صور ادراکی و صورت ادراکی ماده است برای تحقق صورت عقلانی کلی... آنچه ملاک صدق معنای انسان بر فرد خارجی است، نفس ذات انسان و صورت مجرد و زنده اوست که اصل باقی است و بدن دائماً متحول و متحرک است (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۹۴).

ملاصدرا نشان داد که اگرچه انسان در هر مرحله از دگرگونی با پذیرایی صورتی دارای بدنی خاص می‌باشد، آنچه انسان را انسان می‌نماید، نفس انسانی است و همان صورت است نه ماده که تن است، تن اگرچه دگرگون می‌شود، هویت انسان است در هر تغییری باقی می‌باشد؛ به عبارت دیگر نفس، موجودی است که می‌تواند هم در حد نبات و حیوان نزول نماید و هم به گونه‌ای گردد که کلیه علوم متضاد را به صورت وحدت در خود داشته باشد. باید گفت: همانگونه که وجود مراتب قوی و ضعیف دارد، وحدت نیز مراتب دارد و نفس نیز که وجود است دارای مراتب می‌باشد از نفس ضعیف گرفته تا نفس قوی، مثلاً نفس حیوانی انسان به گونه‌ای است که هر یک از احساسها را از مجرای حسی خود به طور مجزا درک می‌کند، ولی نفس انسانی می‌تواند متضادات را یکی در خود گرد آورد؛ اما جوهر نفسانی در عین وحدت صورتهای متقابل در او یافت می‌شود مانند سیاهی و سفیدی، هر چه تجرد آدمی زیاده‌تر شود و جوهر انسانی او قوی‌تر گردد، احاطه او بر اشیا بیشتر می‌شود (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۹).

پس برای نفس انسان نزول و صعودی است:

پس برای نفس آدمی نزولی به مرتبه حواس و ابزارهای طبیعی است و صعودی هم به مرتبه عقل فعال و ما فوق آن در آن واحد (همان: ۱۸۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۹۵).

به واسطه این مقدمه ملاصدرا نشان می‌دهد که جایز است شیء واحد هم متعلق به ماده شود و هم مراحل عالی وجود را طی نماید: «پس از این اصل، روشن می‌گردد که شیء واحد می‌تواند گاهی متعلق به ماده باشد و گاهی مجرد» (همو، ۱۳۷۹: ۱۸۹).

آنچه در تعریف نفس گفته‌اند عبارت است از: موجودی که ذاتاً مجرد از ماده

است و در فعل و عمل به ماده نیاز دارد^۱ حال با این بیان نفس دائماً در عمل به ماده نیاز دارد. از آنجا که هویت من به صورت اخیر بوده و صورت اخیر نیز نفس ناطقه است و نفس نیز اضافه به تن دارد، چرا که باید فعلش را به واسطه آن انجام دهد، ملاصدرا بدین گونه، زمینه را برای مقدمه بعدی آماده می‌نماید.

همان طور که در طول تغییرات بدن نباتی تا انسانی یک نفس است و آن هم باقی است، ولی تن او دگرگون می‌شود می‌تواند جز این تن دارای تن دیگری باشد.

۲-۵. تشخیص نفس در عین دگرگونی تن

موجودی که با حرکت جوهری به سمت غایتی سیر می‌نماید، در طول این حرکت ذاتاً موجودی سیال می‌باشد و این سیال بودن عین ذات جوهر می‌باشد، به عبارتی باید گفت جوهری است ذاتاً سیال در طول این مسیر دارای یک وحدت شخصیت که از حرکت اتصالیه آن به دست آمده است چون قوام تن به نفس است و نفس می‌تواند در طول تغییرات تن یک هویت واحد باشد.

همان طور که در روند تبدیل تن یک طفل به یک جوان یا پیر، یک نفس واحد در جریان تبدلات تن ثابت است چه مانعی دارد که آن تن یک تن مثالی باشد.

هویت بدن و تشخیص او هر دو به نفس خودش موجود هستند نه به جرمش، مثلاً زید به نفس خودش زید است نه به جسمش، به خاطر آن وجود و تشخیص مستمر می‌گردد، مادامی که نفس باقی است و اجزاء و لوازمش از جمله مکان، زمان، وضع، کیف و کمش متحول می‌گردند و پس از آن همین تن به تن مثالی متحول می‌گردد، در حالی که حقیقت او باقی است، بنابراین هویت انسان در تمام این تحولات یکی است (همان: ۱۹۰).

آنچه از عبارت فوق به نظر می‌رسد این است که بر خلاف دیگران که نفس را روحانی الحدوث و روحانی البقا می‌دانند او نفس را جسمانی الحدوث می‌داند که به واسطه حرکت جوهری از نطفه و جسم حرکت را آغاز می‌نماید، تا به یک نفس عالی با یک تن مثالی برسد بنابراین نفس، روحانی البقا می‌گردد.

نفس، از آنجا که صورت تمامیه در انسان در وجود طبیعی است، تدریجاً به

اعضای روحانی مبدل می‌گردد و آنگاه به اعضای عقلی (همان: ۱۹۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۷۵).

نکته دیگر آن که نفس دائماً در هر مرحله از حرکت اشتدادی باشد به تن نیاز دارد، این تن می‌تواند روحانی یا جسمانی باشد به دلیل آنکه نفس اضافه به بدن است: اضافه نفس به بدن ذاتی نفس است و نفس در آخرت نیز دارای بدن است و نفوس اخروی با ابدان و اجساد محشور می‌شوند و از آنجایی که دار آخرت نشئه ماده و حرکت و تغیر و فنا و زوال نیست و بدن در هر نشئه باید احکام همان نشئه و عالم را دارا باشد (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۹۷).

آنچه تا اینجا ملاحظه گردید آن بود که تن آدمی در مسیر حرکت تبدیل به یک ساحت دیگر از وجود و یا یک نوع تن دیگر می‌شود که ملاصدرا آن را تن روحانی یا مثالی می‌داند اینک باید تأمل نمود که آیا این عالم اساساً وجود دارد، به همین دلیل ملاصدرا بلافاصله مقدمه بعدی را که در مقدمه هفتم اسفار می‌باشد مطرح می‌نماید و تلاش می‌کند وجود تن روحانی را اثبات نماید.

۲-۶. عالم خیال

بنا بر اصول گذشته، بدنی که در روز جزا محشور می‌شود عین این بدن است، منتهی بدن مثالی و برزخی است. عالم مثال عالمی است که واسطه بین عالم عقل و عالم حس می‌باشد، یک وجه ارتباط به جهان عقل دارد و آن اینکه مجرد از ماده است و یک وجه ارتباط به عالم ماده دارد و آن اینکه متشکل از شکل و بُعد می‌باشد:

عالم مثال، عالمی است متوسط بین عالم مجرد و عالم مادی حسی به حواس محسوس. عالمی است نورانی و از آن جهت به آن برزخ گویند که حد فاصل بین عالم شهادت صرف و غیب محض است (همان: ۱۹۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۳۵).^۱

۱. عالم مثال حدّ واسط بین عالم حس و عالم معقول است، این عالم نزد حکمای ایران باستان بسیار اهمیت داشته است. بعد از اسلام در عالم فلسفه نخستین بار سهروردی از این عالم نام برد و ملاصدرا نیز به تبع وی این جهان واسط را مورد توجه قرار داد. البته در عرفان اسلامی این جهان مطرح بوده است و محی‌الدین بن عربی بسیار برای این عالم اهمیت قائل است (برای آگاهی از این جهان نزد حکمای ایران باستان، عرفا و حکمت اشراقی و صدرایی ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۳۸۳؛ ضرابی، ۱۳۷۷: ۴۱؛ صانع پور، ۱۳۸۵).

ملاصدرا نیز عالم خیال را چنین توصیف نموده است:

جوهر قائمی که در محلی از بدن نیست و در جهتی نیز در عالم طبیعی نیست. این جوهر مجرد از این عالم است و واسطه‌ای است بین عالم مفارقات عقلی و عالم طبیعیات مادی (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۸۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۳).

بر اساس قاعدهٔ الواحد از خداوند تنها یک موجود صادر می‌شود و آن عقل است. عقل در فعل و ذات مجرد از ماده است، ولی ماده درست در مقابل عقل قرار دارد. همواره این سؤال مطرح بوده که رابطهٔ عقل و ماده چگونه است و چگونه از یک موجود کاملاً مجرد موجود مادی حاصل می‌شود. سهروردی بر اساس قاعدهٔ امکان اشرف^۱ وجود جهان مثال را اثبات نموده است. جهان مثال جهان مُثَل افلاطون نیست، بلکه جهانی است واسطه بین عالم عقل و حس، بنابراین جهان برزخ واسطه بین قوس نزولی هستی می‌باشد، اما انسان باید این قوس نزول را مجدداً طی نماید. پس به واسطهٔ حرکت جوهری هیولا، عالم پذیرای صور مختلف خواهد بود تا به عالم نبات و حیوان و در نهایت عالم خیال می‌رسد، یعنی در برابر هر مرحله از هستی در قوس نزول، قوس صعودی نیز خواهد بود:

نفس جهت ادراک صور جزئی و صور منتزع از مواد خارج از نشئهٔ ادراک جزئی ماده هیولای انسانی بعد از طی درجات نباتی وارد مقام حیوانی می‌شود که به آن نشئهٔ جزئی انسان نیز اطلاق شده است و بعد از طی درجات و موطن به مقام تجرد تام و مرتبهٔ عقلانی نزدیک می‌شود، بنابراین فطرت انسان بما هو انسان، آخر فطرت حیوان بما هو حیوان است (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۲۰۰).

پس نفس آدمی با طی درجات وجود قدم به عالمی می‌نهد که عالم برزخ می‌باشد دیگر آنکه بین برزخ صعودی با نزولی تفاوت است، برزخ صعودی به واسطهٔ اعمال آدمی ساخته می‌شود، ولی برزخ نزولی پیش از این عالم است. بنابراین ملاصدرا بر خلاف سهروردی^۲ در مسئلهٔ معاد به برزخ صعودی عقیده دارد نه برزخ

۱. قاعدهٔ امکان اشرف عبارت است از اینکه در تمام مراحل وجود لازم است ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد، یعنی هرگاه ممکن اخس موجود باشد ناچار باید پیش از آن ممکن اشرفی موجود شده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۱۶).

۲. جهت دانستن آرای سهروردی در مورد معاد ر.ک: همان: ۵۲۴.

نزولی. در واقع قوه خیال یا به صورت متصل است یا به صورت منفصل،^۱ منفصل همان عالم برزخ واسطه دو جهان معقول و محسوس است و متصل خیالی است که در آدمی وجود دارد و به واسطه حرکت جوهری نفس ساخته می شود.

۷-۲. نحوه ادراک آدمی

تن مادی ما به واسطه حواس پنج گانه با جهان حسی ارتباط برقرار می کند، اما تن هنگامی که به عالم برزخ می رسد مرتبه ادراک او نیز با عالم محسوس تفاوت خواهد نمود:

نفس مادامی که متعلق به بدن می باشد احساس او غیر از تخیل اوست، برای اینکه در ابتدا خیال نیازمند ماده و شرایط خارجی است. اما در نشئه ثانی به این شرایط نیازمند نیست در هنگام خروج از این عالم فرق بین تخیل و احساس نیست. قوه احساس او خزانه حس است و هنگامی که قوی گردید از غبار تن خارج می گردد (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۹۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۵۳).

به عبارت دیگر صور خیالیّه و جزئیّه که ما ملاحظه می کنیم قائم به نفس می باشند، لیکن مانند قیام فعل به فاعل یعنی فعل از فاعل صادر می گردد و فاعل انجام دهنده و به وجود آورنده فعل است. در مورد صورت خیالیّه نیز اینگونه است. بر اساس نظر ملاصدرا نفس آدمی به واسطه حواس پنج گانه و روابط مادی با جهان خارج ارتباط برقرار می نماید، این ارتباط علت آن است که صور در آدمی از قوه به فعل برسند:

اینکه ملاصدرا می فرماید قیام صور خیالی به نفس مبدأ این صور به فاعل از قابل شبه است از این باب است که بالاخره نفس جهت ادراک صور خیالی قبل از حصول و فعلیت این صور و همچنین نسبت به صور عقلی دارای جهت قوه خیال هیولایی است و حصول هر صورت عقلی و خیالی ملاک خروج نفس به حسب جوهر ذات از مقام قوه به فعلیت است (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۲۰۳).

یعنی صور خیالی و صور عقلی اینگونه نیست که به واسطه انفعال ما از خارج در

۱. عرفا از عالم خیال منفصل به خیال مطلق و از خیال متصل به خیال مقید یاد می کنند (صانع پور، ۱۳۸۵: ۲۰).

ذهن ما به وجود آمده باشند و در ذهن ما نقش ببندند، بلکه این نفس است که آنها را از قوه به فعل می‌آورد. این مسئله باعث می‌شود که بین صور خیالی و صور عقلی نوعی اتحاد با نفس آدمی وجود داشته باشد، البته اتحادی نه به عنوان جوهر و عرض اگر اینگونه باشد صور اشیای خارجی به عنوان عرض در جوهر ذهن ما قرار دارند و باعث می‌شوند که در روز قیامت از جهت ذاتی بین نفس مؤمن و کافر تفاوتی نباشد، بلکه اتحاد آنها اتحاد موجود بالقوه با بالفعل یا اتحاد ماده با صورت است. نفس آدمی چه در قوه خیال و چه در قوه عقل ماده است که به واسطه صور خیالی و صور عقلی به فعلیت می‌رسد و در آنجا مجدداً مراتب و درجات عالم خیال و عالم عقل را طی می‌نماید:

سعه درجات جنان حاصل از نتایج اعمال است و هر چه نفس ناطقه انسان مبدأ افعال انسانی شود و در مقام عمل، ملکه مبدأ اعمال خوب در او زیادتر شود درجات او در عالم مثال بالاتر و نعمت و لذات حاصل از این ملکات بیشتر و تنزه نفس و روح از تعلق به عالم دنیا و مشتتهای نفسانی تمام‌تر خواهد بود (همان: ۲۱۳).

به عبارت دیگر بهشت و جهنم همان برزخ صعودی هستند که هر یک از انسانها برای خود می‌سازند. چون با افعال خوب و بدی که آدمی انجام می‌دهد درجه وجودی و شدت و ضعف وجودی او بالاتر یا پایین‌تر می‌رود و چون بین صور و اعمال با نفس آدمی اتحاد ماده و صورت می‌باشد. هر چه نفسی اعمال و افکار خوب را در خود گرد آورد درجه وجودی او بالاتر می‌رود و برای خود بهشتی خواهد ساخت. جهنم نیز در نفس آدمی است که به واسطه اعمال بد در او انجام شده است.

نفس آدمی نیز به گونه‌ای است که در عالم خیال هر چه اراده نماید برای او حاضر خواهد بود. مانند جهان محسوس نیست که مانع در ایجاد او باشد. به این صورت که اگر قوه خیال امری را تصور نماید اعضای بدن به سوی او شوق یابند و با مانعها مبارزه می‌نمایند تا چیزی تحقق یابد، بلکه در جهان برزخ به صرف تصور و اراده نفس آن امر برای او حاضر خواهد بود. انسان در ابتدای وجود در مقام ادراک امور خارج از ذات خود احتیاج به مشارکت مواد و صور دارای وضع و محاذات

جسمانی دارد و در مقام رجوع به عالم برزخ و قیامت جمع این ادراکات قائم به جهت غیب نفس و باطن روحند و نفس بعد از خلع جلباب بدن هر چه را ادراک نماید دون مشارکت جهات قابل شهود نماید، لذا در آخرت انسان به آنچه که اشتیاق دارد به صرف تصور برای او حاضر می‌شود و صرف تصور او امری غیر از حضور و شهود متصور نمی‌باشد. آنچه که انسان در آن عالم مشاهده نماید از انواع نعم الهی و نشئه لذات اخروی از حور و قصور آنها و اشجار و فواکه و ظلال و انواع صور مبدأ عذاب و الم روحانی و جسمانی از آتش دوزخ و حیات و عقاب و زقوم، اموری خارج از نفس نیستند لذا عذاب آخرت از عذاب دنیا شدیدتر است.^۱

تا اینجا روشن گردید که ملاصدرا معتقد است در روز قیامت هم نفس آدمی محشور می‌شود و هم تن آدمی. در این صورت باید گفت ملاصدرا اولین کسی است که از وجه عقلی معتقد می‌گردد که عین این جسم روز آخرت محشور می‌شود.

پس انسان واحد از مبدأ طفولیتش طبیعی است و از این حیث بشر است، سپس به تدریج از این وجود پاک‌تر می‌شود و لطیف‌تر می‌گردد تا اینکه به وجود نفسانی برسد و در این حیث انسان نفسانی است و برایش اعضای نفسانی است، سپس از این مرحله به تدریج منتقل می‌گردد تا وجود عقلی برای او متحصّل شود و در این حیث برای او اعضای عقلی خواهد بود (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۹۴).

آنچه تا اینجا بررسی شد قوس صعود آدمی بود که مطابق قوس نزول شکل می‌یافت. اما نکته‌ای که ملاصدرا در آخرین اصل یعنی اصل یازدهم در مورد اثبات معاد جسمانی مطرح می‌نماید، کینونت انسان پیش از این عالم است، یعنی انسان در ابتدای اینکه در جهان محسوس قرار گرفته باشد، دارای وجودی است که آن وجود تنزل یافته در جهان محسوس واقع شده است.

نفس آدمی دارای کینونت و هستی و تحقق و وجود سابق به عالم زمان و مکان و حقیقت مقدم بر صورت انسانی موجود در عالم شهادت می‌باشند که به جهات فاعلی قیام دارند که تعلق آن به بدن همان تنزل از عالم عقل باشد (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۲۱۴).

ملاصدرا در تبیین این مسئله در اسفار می گوید:

ترتیب صعودی این نشئات سه گانه برعکس ترتیب نزولی آنها از خداوند تعالی می باشد، سلسله ابداع به نحو ابداعی و بدون زمان است ولی سلسله صعود با حرکت و دگرگونی است، بنابراین برای انسان وجودهای سابقی مقدم بر حدوث شخصی مادی آنهاست (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۹۵).

اما این نفوس که در عالم عقل می باشند و طینت مؤمنان و کافران از آن اسمای خداوند سرشته می شود، در قوس صعودی مجدداً بازگشت به مرتبه آغازین وجود می نماید. آیات و شواهدی که بر این طینت اولیه اشاره دارند،^۱ اما انسان موافق این طینت خود مراتب صعودی را از مرحله جمادی آغاز می نماید و به مرحله نباتی و حیوانی که هر یک دارای درجاتی دیگر هستند ارتقا می یابد و بعد از آن وارد مرحله انسانی می شود. در این مرحله بعد از مرگ آدمی او وارد عالم برزخ می گردد و در آنجا نیز تا غواشی و علایق جهان مادی از او زدوده نشود نمی تواند به مرحله عالی هستی صعود یابد.

نفس هنگامی که تمام علایق طبیعی و نفسانی اش قطع نگردد نمی تواند به جوار خداوند نزدیک شود، پس موت اولین منزل آخرت و آخرین منزل دنیا است. انسان بعد از خروجش از دنیا در برخی از برازخ متوسط بین دنیا و آخرت محبوس می گردد (همان: ۱۹۷).

نتیجه

پس از آنکه تلاشهای متفکران پیش از ملاصدرا را به طور مختصر ملاحظه و روشن گردید که آنها در توجیه عقلی معاد جسمانی دچار مشکل گردیده بودند. از طرفی با توسل به نفس و استقلال آن از بدن برخی گرفتار تناسخ شدند و برخی به انکار معاد جسمانی پرداختند. ملاصدرا بر اساس اصول فلسفی خود نشان می دهد که نفس آدمی که در قوس نزول وجود داشته چگونه معراج تحلیل را طی نموده و در شب قدری هبوط یافته و در کویر هیولا گرفتار آمده است. او به این وسیله هم وجود

۱. مانند آیه ۱۷۲ سوره اعراف.

نفس آدمی را پیش از این دنیا نشان می‌دهد و تکامل نفس را از آخرین حد وجودی تا به بالاترین حد که انسان باشد، ترسیم نموده است. خارج شدن از قوه به طرف فعل به کمک عقل فعال صورت می‌گیرد و هر چه درجه وجودی انسان افزایش می‌یابد شدت وحدت او و گسترگی وجود او بیشتر می‌شود؛ یک نفس و یک وجود با حرکت جوهری راه تکامل را در پیش می‌گیرند و هر چه آنها در سیر حرکت به تهذیب و انجام دستورات عقل توجه نمایند به کمال خود نزدیک‌تر می‌گردند. اما نفس چون در فعل نیاز به ماده دارد و هیچ وقت از ماده جدا نیست، نفس در جهان مادی و جهان برزخ یکی است، اگرچه در هر مرحله از حرکت دارای بدنهای مختلف می‌باشد. بنابراین به نظر می‌رسد ملاصدرا بر خلاف کسانی که ادعا می‌کنند معاد او معاد منقول در دین اسلام نیست توانسته است عینیت جسم آدمی را در روز محشر بر اساس مبانی فلسفی خویش تنظیم نماید. کل فلسفه او تبیین قوس نزول و صعود وجود می‌باشد. او با تکمیل قوس نزول و اثبات بسیاری از مبانی فکری خود در آغاز تفکر خود تلاش وافر نموده است که قوس صعود هستی را با توجه به مبانی پذیرفته شده‌اش، در قوس نزول اثبات نماید. کاری که به نظر نگارنده گذشتگان قبل از او یا اصلاً انجام نداده‌اند یا به طور ناقص انجام داده‌اند. در پایان امیدوارم که با روشن نمودن ابعاد پنهان تفکر ملاصدرا، با زبان جدید بتوان اندیشه او را به طور شفاف در معرض نقد و بررسی قرار داد تا به این وسیله اذهان بتوانند با تکیه بر گذشته زمینه رشد فلسفه اسلامی را به وجود آورند.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ ش.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۳. همو، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۴. همو، معاد از دیدگاه حکیم زنوزی، تهران، حکمت، ۱۳۶۸ ش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجای من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعی العقلیه، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۹۸۱ م.
۸. همو، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.
۹. صانع‌پور، مریم، محی‌الدین و نقش خیال قدسی در شهود حق، تهران، نشر علم، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. ضرابی، احمد، عالم اسرار آمیز خیال، مشهد، مؤسسه پیوند با امام، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهایی الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.