

بقاء نفس از دیدگاه ملاصدرا

هادی موسوی*

چکیده

کیفیت بقاء نفس در دستگاه فلسفی ملاصدرا شکل منحصر به فردی دارد. به گونه‌ای که تنها برای برهانی کردن اصل معاد به کار نمی‌رود، بلکه افزون بر آن تحلیل قابل قبولی از بقاء هویت بدن و نفس در جهان دیگر - برای تبیین آموزه معاد جسمانی - پیش رو می‌گذارد. او در این راستا بسیاری از اصول فلسفی خود از جمله چگونگی حدوث نفس، ترکیب اتحادی نفس و بدن، حرکت جوهری در وجود انسان و چگونگی رابطه نفس و بدن را در ارائه تبیینی جامع از بقاء نفس به کار می‌گیرد و نه تنها برهانی عقلی بر بقاء نفس ارائه می‌کند، بلکه از چگونگی رابطه سیال نفس و بدن نیز بر بقاء نفس استفاده می‌کند. آن‌چنان که از مجموع اصول و عبارات او برمی‌آید نفسی که او بقاء آن را ثابت می‌کند نه تنها شامل تمامی مراتب نفس، بلکه حتی شامل بدن انسان به عنوان مرتبه نازله نفس نیز می‌شود. از همین رو به نظر می‌رسد او توانسته با استفاده از تحلیل چگونگی بقاء نفس، آموزه معاد جسمانی را برهانی کند.

کلید واژه‌ها

ملاصدرا، بقاء نفس، رابطه نفس و بدن، بقاء بدن، معاد جسمانی.

* mousavihadi3@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۶/۱۷ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۸/۰۹





مقدمه

مسئله بقاء نفس از جمله مسائل فلسفی است که ارتباط تنگاتنگی با باورهای دینی هر معتقد به جهان پس از مرگ دارد؛ زیرا اثبات بقاء نفس راهی برای اثبات «معاد» است. در این راستا هویت نفس تصویر شده است که توانایی بقاء یا عدم بقاء نفس را نشان خواهد داد. در تبیین‌های فلسفی از مسئله نفس، هر فیلسوفی که ادعای اثبات مبانی دینی با عقل را دارد تلاش‌هایی برای اثبات بقاء نفس نیز کرده است. از مهم‌ترین مسائلی که پیش از بیان ادله بقاء نفس مطرح است، اثبات تجرّد نفس است؛ در مورد ماهیت نفس و حتی تجرّد نفس دو نظریه عمده در فلسفه اسلامی وجود دارد. این دو نظریه در قالب حکمت صدرائی از یک سو و فلسفه‌های سینی و اشراقی از سوی دیگر مطرح شده‌اند. ملاصدرا از نظریه خود با نام «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن» نفس یاد می‌کند. در مقابل، عبارتی که با آن از نظریه ابن سینا و شیخ اشراق یاد می‌شود «روحانیة الحدوث و البقاء بودن نفس» است. جدا از این مسئله نظریه‌هایی مانند ترکیب اتحادی ماده و صورت و حرکت جوهری در نظام صدرایی و ترکیب انضمامی ماده و صورت در نظام فلسفی سینی نقش محوری‌ای در نشان دادن هویت نفس در هر یک از این دو فلسفه بازی می‌کنند.

به اعتقاد ملاصدرا، بدن جزء مراتب پایینی نفس است، اما ابن سینا به هیچ وجه نفس مجرد را آلوده به چنین ترکیبی با مادیات نمی‌کند، بلکه تنها ارتباطی تدبیری برای نفس و بدن تصویر می‌کند. بر این اساس به نظر می‌رسد در فلسفه اسلامی کسانی که قائل به بقاء نفس‌اند، دست کم دو تلقی عمده از معنا و هویت مجرد بودن نفس دارند. از این رو، در مسئله بقاء نفس نمی‌توان تنها به بیان ادله تجرّد نفس و به تبع آن ادله بقاء نفس بدون توجه به فضای فلسفی ادله مطرح شده پرداخت. برای مثال، در صورت مطرح شدن این که بدن جزو مراتب پایینی نفس است، مسئله برای ملاصدرا مشکل ساز خواهد شد؛ چرا که آنچه پس از مرگ شخص می‌ماند جسدی است که زمانی بدن بوده است. در این صورت آیا واقعیت مرگ که - بنا بر تصور معمول، جدایی نفس از بدن است - بدین معنا نخواهد بود که بخشی از نفس از میان می‌رود یا با از میان رفتن این بخش از نفس تمامی نفس معدوم خواهد شد؟

یا شاید نفس بخشی از خود را در این دنیا باقی می‌گذارد؟ به هر ترتیب ملاصدرا اگر بخواهد در اثبات آموزه معاد جسمانی عینیت شخص دنیوی و اخروی را چه از نظر بدن و چه از نظر نفس ثابت کند به نظر می‌رسد چاره‌ای جز این نداشته باشد که بدن را بخشی از نفس بداند که با نفس به برزخ منتقل شود. اگر او در کنار اصل بقاء نفس این ادعا را نداشته باشد که بدن نیز منتقل می‌شود و یا نتواند این مسئله را ثابت کند نقطه مشترکی میان نظریه معاد جسمانی ملاصدرا با آموزه دینی معاد جسمانی جز در لفظ معاد جسمانی پیدا نخواهد شد.

آموزه معاد جسمانی در قرآن به اختصار چنین صورتی دارد که نه تنها روح انسان، بلکه جسم و روح با هم در آن جهان باز می‌گردد، و حیاتی نوین از سر می‌گیرند... در بسیاری از آیات مربوط به معاد در قرآن مجید، بر معاد جسمانی تکیه شده است و در برابر تعجب مخالفان که می‌گفتند: چگونه این استخوان‌های پوسیده حیات دوباره می‌یابند، قرآن می‌گوید: «قل یحییها الذی انشاها اول مرة»؛ کسی که روز اول انسان را از خاک آفرید، بر چنین کاری توانا است (سوره یس، آیه ۷۹)، «ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلی قادرین علی ان نسوی بنانه»؛ آیا انسان گمان می‌کند که استخوان‌های (پوسیده) او را جمع (و زنده) نخواهیم کرد؟ آری ما می‌توانیم (حتی خطوط) سر انگشتان او را مرتب کنیم و به حال اول بازگردانیم (سوره قیامه، آیه ۴۳). این آیات و مانند آن همه صراحت در معاد جسمانی دارند. آیاتی که می‌گوید: شما از قبرهایتان برانگیخته می‌شوید، نیز به روشنی معاد جسمانی را بیان می‌کند (سوره یس، آیه ۵۱ و ۵۲؛ سوره قمر، آیه ۷؛ سوره معارج، آیه ۴۳) به واقع، بیشتر آیات معاد در قرآن معاد روحانی و جسمانی را شرح می‌دهد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۶۲-۶۳).

بر همین اساس برای تطابق نظریه ملاصدرا با آموزه معاد جسمانی، افزون بر اثبات بقاء نفس، میزان مراتبی که از نفس به عالم برزخ وارد می‌شود نیز بسیار مهم است؛ زیرا ملاصدرا تنها در صورتی می‌تواند تحلیل کامیابی از آموزه معاد جسمانی ارائه دهد که به عینیت نفس و بدن دنیوی و اخروی قائل شود. تا در مرحله اول به واسطه بقاء نفس بتواند اصل معاد و در مرحله دوم بواسطه همراه با بدن بودن نفس، جسمانی بودن معاد، و در نهایت، با عینیت نفس





و بدن دنیوی و اخروی مطابقت نظریه‌اش با آموزه معاد جسمانی را اثبات کند. گرچه مسائل و اشکالات زیادی در مورد کیفیت معاد جسمانی و تطابق یا عدم تطابق آن با آیات و روایات اسلامی هست، اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین این مسائل در تطابق نظریه نفس با آموزه معاد جسمانی، مسئله بقاء نفس و به تبع آن بقاء هویت بدنی شخص در برزخ است. از همین رو، تمرکز این نوشته بر همین مسئله است.

جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس خصوصیتی جامع از نفس نزد ملاصدراست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱). اما به نظر می‌رسد که این عبارت تا اندازه‌ای مبهم و بحث برانگیز است و در ضمن، برای درک و دریافت درست آن دانستن برخی نظریه‌های دیگر ملاصدرا در باب ترکیب ماده و صورت، نحوه تأثیر نظریه اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری ضروری است؛ زیرا هر یک از این دیدگاه‌ها تأثیر بسیار عمیقی بر نحوه تجرد و کمال نفس دارند.

حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس

به اعتقاد ملاصدرا، نفس در ابتدای پیدایش در عالم ماده صورتی جسمانی بوده و طی حضور در این عالم به واسطه حرکتی که در جوهره‌اش دارد از مراتب معدنی، نباتی و تجرد حیوانی گذر کرده و به مرحله تجرد انسانی می‌رسد. انسان تا هنگامی که در رحم و در مرتبه جنینی است درجه‌اش به لحاظ مراتب مختلف نفس، درجه نفوس نباتی است. این مرتبه پس از گذشتن از مرحله طبیعت و درجات جمادی نفس است. پس نفس در مرتبه جنینی نبات بالفعل و حیوان بالقوه است؛ زیرا هیچ‌گونه حس و حرکتی (ارادی) ندارد. البته، تفاوتی میان این مرتبه از نفس با دیگر نباتات وجود دارد؛ جنین در مرتبه نباتی، بالقوه حیوان است، یعنی فصل ممیز آن از دیگر نباتات، حیوان بالقوه بودن آن است که آن را نوع خاصی مباین با انواع نباتات می‌گرداند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷). این صورت در اولین مرحله از مراحل تجردش به تجرد برزخی می‌رسد.

در این نوع از تجرد - برخلاف تجرد محض - هنوز ویژگی‌های اندکی از موجود جسمانی وجود دارد، ولی باز هم مانند موجود مجرد از ماده عاری است و نمی‌توان آن را جوهری

مادی دانست. ملاصدرا بقای نفس را پس از مرگ حتی اگر به مرحله تجرد عقلی نرسیده باشد به جهت این نوع از تجرد می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷۵). طبیعتاً در صورتی که تجرد نفس برزخی باشد معاد آن نفس نیز به نوعی جسمانی است. بسیاری از ادله تجرد ناظر به تجرد مثالی نفس است. ادله ناظر به تجرد مثالی نفس آنهایی هستند که در آنها از اشباح و مقادیر مدرکی که در صقع نفس نقش می‌بندند، کمک گرفته شده است. بیشتر این ادله از این طریق وارد می‌شوند که این مدرکات بدون ماده هستند. این مدرکات در ذات نفس محقق می‌شوند؛ زیرا قوه خیال که از قوای نفسانی است بر این اساس خلق شده که به معانی شکل بیخشد و آنها را تصویر کند. همچنین این استدلال‌ها از طریق انطباق کبیر در صغیر بهره برده و این نوع از تجرد را ثابت کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۸۷) تجرد مثالی نفس کاملاً به تجرد قوه خیال وابسته است. با این نوع از تجرد است که ملاصدرا توانسته تا تبیینی از معاد جسمانی ارائه دهد. چون در قوه خیال ویژگی‌های جسم برزخی نهفته است، اما کیفیت معاد جسمانی و تطابق کامل نفس و بدن دنیوی و اخروی - افزون بر این نظریه - به ویژگی‌های دیگری نیز در نفس نیازمند است.

نفس در دومین مرتبه تجردش به تجرد عقلی انسانی می‌رسد. به گونه‌ای که نفس به کلی از اوصاف ماده و مادیات بری است. مهم‌ترین برهانی که ملاصدرا بر تجرد عقلانی نفس ارائه کرده در کلام حکمای قبل از ملاصدرا، مانند ابن سینا نیز آمده است، خلاصه این برهان چنین است:

الف) نفس صور کلیات عقلی را درک می‌کند؛

ب) این صور قابل تجزیه و انقسام نیستند؛

ج) بنابراین، در ماده منطبع نمی‌شوند.

د) نتیجه این که نفسی که واجد این صور بسیط و غیر قابل انقسام می‌شود، امری مجرد و

غیر جسمانی است. البته، به تجرد عقلی و نه برزخی (همان، ج ۸، ص ۲۶۰).

نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس سه دوره کلی برای نفس ثابت می‌کند. روش کشف این سه دوره هم به این صورت است که سه گونه افعال نفسانی از نفس صادر می‌شود. در هر دوره‌ای که این افعال از نفس صادر می‌شوند، آشکار می‌شود که نفس





ویژگی‌های جدیدی کسب کرده است. هر یک از این سه دوره نیز شامل ابتدا و انتها و مراتب میانی متعددی است؛ زیرا هر یک از مراتب جسمانیت، تجرّد برزخی و تجرّد عقلی دوره‌های بلندی دارند که نفس این مراتب را با حرکتی که در جوهر خویش دارد طی می‌کند. یعنی در هر یک از این دوره‌ها نیز شدت و ضعف هست. بنابراین، این گونه نیست که نفس یک‌باره از مرتبه جسمانیت به مرتبه تجرّد برزخی جهش کند و یا از مرتبه تجرّد برزخی به تجرّد عقلی جهش کند، بلکه خود مرتبه جسمانیت نفس از مراتب زیادی برخوردار است که سبب شدت وجودی و یا ضعف وجودی همان مراتب جسمانیت می‌شود. پس نفس در ابتدای حدوثش در پایین‌ترین مراتب وجودی جسمانیت است و هنگامی که به مرتبه تجرّد برزخی نزدیک می‌شود در بالاترین مراتب جسمانیت است. در طرف دیگر تجرّد برزخی که نفس در گذر از آخرین مرتبه جسمانیت به آن می‌رسد، ضعیف‌ترین نوع تجرّد برزخی است. جریان تجرّد برزخی تا عقلی نیز به همین ترتیب است.

ترکیب اتحادی ماده و صورت

در موجودات عالم ماده حقایق عینی مشاهده می‌شوند که از پذیرش آنها گریزی نیست، یکی از این حقایق مشاهده تغییر در موجودات است؛ زیرا چه بسیار دیده می‌شود که موجودات تغییرات گوناگونی پیدا می‌کنند و از صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شوند. فیلسوفان مشاء و حکمت متعالیه برای توجیه چنین تغییر و تکامل‌هایی به نظریه ماده و صورت متوسل شده‌اند. بر طبق این نظریه، موجودات عالم از یک جهت قوه (برای توجیه استعدادهای موجود در جسم) و یک جهت فعل (برای توجیه وجوه موجود بالفعل در جسم) تشکیل شده‌اند. به جهت قوه، ماده و به جهت فعل، صورت می‌گویند. در طول این نظریه دو تفسیر از شیوه ترکیب جزء بالقوه و جزء بالفعل شیء ارائه شده است. ترکیب انضمامی - آن‌چنان که مشهور است - از سوی ابن سینا ارائه شده و ترکیب اتحادی ماده و صورت از جانب ملاصدرا تبیین شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۸). بر طبق ترکیب انضمامی ماده و صورت، هر یک از ماده و صورت گرچه به تنهایی در عالم خارج یافت نمی‌شوند، اما واقعیت‌های متکثراند که تنها در ضمن جسم پیدا می‌شوند. پس ترکیب ماده و صورت طبق این نظریه

ترکیبی است که از دو جوهر مغایر در خارج حاصل شده است و یک ترکیب ذهنی نیست و کثرت واقعاً در خارج وجود دارد و واقعاً دو جوهر مختلف به یکدیگر ضمیمه شده‌اند که جسم پدید آمده است. در مقابل، ملاصدرا با رد ترکیب انضمامی ماده و صورت - که حکایت از ترکیب خارجی دو جوهر بالقوه و بالفعل، یعنی ماده و صورت می‌کند - نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت را ارائه می‌کند. طبق این نظریه شرط این که ترکیبی حقیقی باشد این است که اجزاء مرکب در خارج حقیقتاً متحد باشند، به صورتی که در خارج یک واقعیت بسیط باشد که بعینه هم مصداق هر یک از اجزاء و هم مصداق مرکب از این دو جزء است. بنابراین، در خارج وحدت حقیقی در جریان است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۲۸۳).

ملاصدرا با رد ترکیب انضمامی ماده و صورت که حکایت از وجود دو امر شخصی ماده و صورت در خارج می‌کند به اثبات نوع دیگری از ترکیب ماده و صورت می‌پردازد که حکایت از آن دارد که ماده و صورت هر دو در ضمن یک وجود جمعی موجودند؛ چرا که شرط ترکیبی حقیقی این است که اجزاء مرکب در خارج حقیقتاً متحد شوند؛ یعنی در خارج واقعیتی بسیط باشد که بعینه هم مصداق هر یک از اجزاء و هم مصداق مرکب است. تنها در این صورت است که در خارج، وحدت حقیقی حکم فرما می‌شود این نکته در نظریه ترکیب انضمامی ماده و صورت در نظر گرفته نشده است، اما می‌دانیم که قوام اتحاد و ترکیب حقیقی تنها به جهت وحدت نیست، بلکه به جهت کثرت نیز نیاز دارد.^۱ در هر اتحاد و ترکیب حقیقی‌ای ضرورتاً از طرفی وحدت و از طرفی دیگر کثرت وجود دارد. به جهت مشکلاتی که ترکیب انضمامی ماده و صورت در بر دارد،^۲ چنین ترکیبی برای موجودات قابل پذیرش نیست؛ زیرا ممکن نیست جهت کثرت موجودی همانند وحدت در خارج باشد. پس به ناچار ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌پذیرد که این کثرت در ذهن است. در ترکیب اتحادی گرچه هر یک از اجزاء همانند مرکب و کل در خارج حقیقتاً موجودند، اما هیچ‌یک از آنها در خارج مغایر دیگری نیست (همان، ص ۳۰۹) یعنی از موجود خارجی یک مقوله جوهری به نام ماده و مقوله جوهری دیگری با نام صورت اخذ می‌شود، اما این مقولات تنها برای بیان واقعیت‌اند نه خود واقعیت، و تمایز مقولات بر تعدد وجود موجود خارجی دلالت





ندارد. دلایل متعددی برای اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت ارائه می‌شود. یکی از دلایل اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت این گونه تقریر می‌شود:

اجزای متغایر، محال است که بعضی بر بعضی دیگر صدق نماید و اشیایی که در خارج هر کدام به وجودی منحاز از دیگری تحقق دارند، نه میان آنها جهت قوه قابل لحاظ است و نه جهت تحصیل؛ چه آن که اجزا و اشیای متغایر هر کدام در حد خود فعلیت و وجود خاصی دارند که در دیگری وجود ندارد نه جزیی بر جزیی قابل حمل است و نه جزیی بر جزیی صدق نماید و نه مجموع مرکب، حقیقتی غیر از اجزاء است و در چنین حقایقی به هر اعتبار که لحاظ شود، ملاک وحدت، موجود نیست، بر خلاف ماده و صورت که صحت حمل در آنها ملاک اتحاد وجودی است، از این رو گفته می‌شود: الحیوان جسم نام و الجسم جوهر قابل و الحیوان و هکذا (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۲).

و همچنین ادله نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» نیز بر ترکیب اتحادی نفس و بدن دلالت می‌کنند؛ زیرا نفس ناطقه صورت تمامیت بدن و بدن، ماده آن می‌باشد و شکی نیست که نفس، به بسیاری از صفات بدن متصف می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۲۱). بنابراین، در نهایت، در مورد ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌توان گفت:

... ترکیب اتحادی بین دو شیء مقتضی این نیست که یکی [از دو جزء مرکب] موجود نباشد، بلکه [ترکیب اتحادی] اقتضا دارد که هر دو [جز] در حین ترکیب با وجودی واحد موجود باشند نه با دو وجود متعدد (همان، ج ۵، ص ۳۰۷).

این دیدگاه را می‌توان به ترکیب نفس و بدن نیز سرایت داد؛ زیرا که نفس، صورت بدن است و از همین رو، نفس با بدن ترکیبی اتحادی دارد و به تعبیری بدن مرتبه نازله نفس است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷) به این معنا که گرچه هنگام تحقیق در ماهیت انسانی دست کم دو جوهر متمایز از هم به دست می‌آید، اما تمایز شناختی این دو عنوان سبب نمی‌شود تا در خارج به دو وجود موجود باشند؛ یعنی در انسان یک وجود بدن باشد و دیگری وجود نفس و این دو با هم ترکیب شده و انسان را به وجود آورده باشند، بلکه در خارج بیش از یک وجود انسانی موجود نیست که این وجود واحد هم دارای مرتبه جسمانیت و هم دارای مرتبه

تجرّد است، به گونه‌ای که مرتبه تجرّد و جسمانیت در یک وجود انسانی جمع شده است. بنابراین - طبق این اصل - بدن بخشی از نفس است. اگر شخص بخواهد بقاء داشته باشد باید بدن او هم باقی بماند و گرنه تفاوت شخص دنیوی و اخروی را نمی‌توان انکار کرد. و طبیعتاً آموزه معاد جسمانی که بیان می‌کند بدن شخص دنیوی به دنیای دیگر منتقل می‌شود با نظریه معاد جسمانی ملاصدرا در عینیت بدن شخص دنیوی و اخروی تطابق نخواهد کرد.

حرکت جوهری

حرکت جوهری اشتدادی بر اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود مبتنی است؛ زیرا تشکیک در وجود است که [در قالب نظریه اصالت وجود] تجویز می‌کند که واقعیت‌ها نسبت به یک‌دیگر کامل و ناقص باشند، خواه این واقعیت‌ها جدا از هم و مستقل باشند و خواه اجزاء و مقاطع فرضی یک فرد سیال باشند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲۷). حرکت در جوهر یعنی تحقق مصداق و فرد سیالی از جوهر، خواه جوهر سیال، جوهر صوری و طبیعت موجود در جسم باشد و خواه کل جسم باشد با هیولا و صورتش (همان، ص ۳۰۹). پیداست که اگر جوهری سیال باشد، ضرورتاً همه اعراض و صفات آن نیز سیال‌اند، یعنی حرکت در جوهر مستلزم حرکت در کلیه اعراض حال در آن جوهر است. در حرکت ذاتی و اشتداد وجودی، بقا و ثبات موضوع عین تجدد و نفس زوال و فناست، ولی زوالی که با بقای وجود واحد در جمیع اطوار و درجات حرکت قابل جمع است. اگر بقا و ثبات به معنای سکون مطلق باشد، چنین امری در هیچ قسم از اقسام حرکات کمی و کیفی و آینی هم وجود نخواهد داشت. (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۸). در مقام تصویر حرکت در مقوله جوهر که متحرک ذات جوهر است و به طرف اشتداد واقع در ذات جوهر حرکت می‌کند، طبیعت انسان اولاً باعتبار جوهر ذاتش قابل تشکیک است و ثانیاً به اعتبار وجود خارجی، دارای اشتداد ذاتی است. این اشتداد سبب نمی‌شود که انسان در مقام تحول جوهری از جوهر انسان به امری دیگر غیر انسان منتقل شود. چون ماهیت انسان در یک مرتبه می‌تواند موجودی جسمانی و در مرتبه دیگر موجودی مجرد باشد (همان‌طور که در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس گذشت) یعنی در هر دوی این مراتب وجودی تعریف انسان بر آن صدق می‌کند و وجود





خارجی انسان در هر دو مرتبه از وجود، تحت نوع انسان است.

در اشتداد وجودی، چون اشتداد در مراتب وجود واحد واقع می‌شود، وجود ضعیف حد ضعف را رها نمی‌کند تا به وجودی قوی منتقل شود، و این انتقال، از وجود به وجود و انتقال انسان از حد ضعف به حد کمال و شدت است (همان، ص ۲۶۳). بر این اساس، نفسی که در ابتدا موجودی جسمانی بود گرچه ماهیت جسم را رها کرده و به سمت کامل‌تر شدن و تجرد رفته، اما مرتبه وجودی جسمانیت خود را رها نکرده است. یعنی نفسی که حدویش جسمانی است اگر به رتبه روحانیت یا همان تجرد برسد، این رسیدن به تجرد همراه با بقای مرتبه جسمانیت برای اوست. پیشتر در ضمن نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت نیز توضیح داده شد که ترکیب جسمانی و مجرد در ضمن وجود انسانی به چه صورت قابل تبیین است. این اصل در واقع تبیینی دیگر از این مسئله است که چگونه بدن، یعنی مرتبه جسمانی نفس می‌تواند جزئی از نفس شخص باشد.

رابطه نفس و بدن

نفس در طول کمالی که در جریان حرکت جوهری از ابتدای وجود تا رسیدن به دوره تجرد کسب می‌کند، تغییر هویت نمی‌دهد. گرچه بالقوه ماهیات متعددی از آن قابل انتزاع است و مراتب مختلفی از وجود را - که هر کدام با دیگری از جهت شدت و ضعف مختلف است - طی می‌کند. بر اساس این نظریه که حرکت از آنات تشکیل نشده است (عبودیت، همان، ص ۲۷۰) چون جوهره نفس از جسمانیت تا رسیدن به روحانیت در یک حرکت جوهری مستمر بوده است، نمی‌توان به طور مشخص مرحله‌ای را به عنوان وجود یک واسطه برای ارتباط دو امر متباین در نظر گرفت. بلکه وجود نفس وجودی سیال است که میان مرحله جسمانیت و مجرد آن از بی‌نهایت واسطه ذهنی تشکیل شده است. بر این اساس، اگر مرحله‌ای به عنوان واسطه میان مجرد و مادی تصویر می‌شود به این معنا نیست که جوهره متحرک نفس، برای مثال، از مرحله ۱ تا ۱۰۰ را باید طی کند و مرحله ۲ تا ۹۹ یا هر مرحله دیگری به عنوان واسطه این دو مرتبه که کاملاً متمایز از یکدیگرند واقع شده‌اند (یعنی وجود داشتن وسایط متعدد برای ارتباط دو موجود کاملاً متمایز)، بلکه از آن‌رو که در حرکت جوهری، وجودی

سیال و غیر قابل قسمت به آنات متعدد داریم کل وجود نفس از دوره جسمانیت تا تجرد یک واحد است. به جهت ترکیب اتحادی نفس و بدن رابط میان مراتب نفس چیزی جز برخی مراتب نفس نیست.

همان گونه که گفته شد، اساساً در هر حرکت جوهری استکمالی هر واحدی افزون بر داشتن ویژگی های جدید، کمالات مرتبه پایین تر از خویش را نیز به طور ضمنی داراست. این واحد قابل قسمت به بی نهایت جزء بالقوه است، اما در خارج نمی توان آن را تقسیم کرد؛ زیرا همان گونه که حرکت در کم و کیف که نمو و استحاله باشد وجود دارد در جوهر صورت نیز حرکت وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۰۰). بر این اساس، وقتی نفس از مرتبه جسمانیت حرکتش را آغاز می کند هر مرتبه ای را که پشت سر می گذارد وجود آن مرحله را رها نمی کند، بلکه ماهیت آن را رها می کند. یعنی دیگر عنوان ماهیت جسم بر نفسی که آثار موجود مجرد را دارا شده است، صدق نمی کند؛ زیرا نفس مجرد، ماهیت و حدی را که در زمانی داشت رها کرده و اینک واجد ماهیتی از مرتبه ای بالاتر است. اما این بدان معنا نیست که وجود مرتبه جسمانیت را رها کرده باشد. یعنی بدن بودن بر نفس نیز صدق می کند، اما بدن لابل شرط (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۷۱). بنابراین، هنگامی که نفس مجرد می شود تمامی امکانات را برای برقراری با مراتب مختلف خود داراست. به بیان دیگر، ملاصدرا به امری فراتر از رابطه نفس مجرد و بدن یعنی اتحاد نفس مجرد و بدن رسیده است. این اتحاد و ارتباط نفس و بدن به گونه ای است که نفس در مرتبه جسمانیت، بود و نبودش وابسته به بدن است و با از میان رفتن بدن، نفس نیز معدوم می شود. به تعبیر ملاصدرا، در این مرتبه نفس یک وجود تعلقی دارد، اما در مراتب بالاتر یعنی مراتب تجرد برزخی و عقلی، نفس به حدی از کمال می رسد که در رابطه اش با بدن - افزون بر مرتبه تعلق وجودی به بدن - مرتبه تجرد از آن را نیز دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۴).

هویت تجرد نفس

پیشتر گفته شد که نفس انسانی دارای سه دوره کلی جسمانیت، تجرد برزخی و تجرد عقلی است. منظور از سه دوره «کلی» این است که نفس مراتب بی شماری دارد که کل این مراتب





در ضمن این سه دوره جای می‌گیرند. به این معنا که این گونه نیست که میان مرتبه جسمانیت و تجرّد نفس چیزی واسطه نباشد و یا امری با نام روح بخاری یا هر چیزی دیگر واسطه باشد، بلکه از آن رو که نفس دائماً در حرکت است و زمان زیادی لازم دارد تا از مرتبه جسمانیت درآمده و به مرتبه تجرّد برزخی برسد. به همین جهت، مرتبه نهایت جسمانیت ارتباطی بسیار نزدیک به مرتبه تجرّد برزخی نفس دارد. این ارتباط به قدری نزدیک است که مانند اجزای فرضی یک حرکت در کمترین مقدار زمانی قابل فرض در آن است. پس عبور از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر امر غریبی نیست، بلکه همان گونه که یک حرکت دارای اجزای مختلفی است و عبور از یک بخش حرکت به بخش دیگر، امر عجیبی نیست، گذر از دوره جسمانیت به دوره تجرّد نیز چندان بعید نیست. این که نفس دارای سه دوره کلی است که با ادله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس قابل اثبات است.

ادله این نظریه بیان می‌کنند که نفس یا جسمانی است که این دوره همان دوره‌ای است که هیچ نشانه‌ای از تجرّد در انسان یافت نمی‌شود، نفس در دوره‌ای دیگر دارای آثار موجود مجرد برزخی می‌شود و در دوره سوم آثار موجود مجرد عقلی از او ظهور می‌کند، اما نظریه حرکت جوهری که بیان گر یک حرکت دائمی در نفس در عین بقاء هویتش است، بیان می‌کند که در مراتبی که نفس از جسمانیت تا دوره تجرّد برزخی و همچنین از دوره تجرّد برزخی تا تجرّد عقلی طی می‌کند، بی‌شمار مرتبه قابل تصور است. چون وحدت اتصالی میان مراتب این حرکت وجود دارد، نمی‌توان حکم به تعدد این موجود متحرک کرد و گرنه اگر این موجود متحرک را بتوان در هر آنی ثابت کرد از آن لحظه یک ماهیت متفاوت از ماهیت لحظات ما قبل می‌توان اخذ کرد. بر همین اساس، وجود هیچ گونه رابطی به غیر از مراتب خود نفس میان مراتب نفس قابل تصور نیست. بحث روح بخاری نیز که به عنوان واسطه معرفی شده است تنها یک تعیین مصداق جزئی برای تطبیق با علم آن زمان است و هیچ گونه برهانی برای آن در فلسفه ملاصدرا ارائه نشده است. به همین جهت، حذف آن مشکلی در رابطه مراتب نفس ایجاد نمی‌کند.

نفس در هر یک از این سه مرتبه با مرتبه بدن خویش اتحاد وجودی دارد گرچه به نحو

ماهوی میان آنها دوگانگی وجود دارد، اما از آنجا که اصل در واقعیت وجود است و وجود دارای مراتب تشکیکی است آنچه ملاک وحدت و ثنویت است وجود است. گرچه یک موجود به مرتبه‌ای رسیده باشد که ماهیات متعددی از آن اخذ شود. بنابراین، این واقعیت را که وجود فردی در خارج یک وجود است، اطلاق چند مقوله ماهوی بر او عوض نمی‌کند. ملاصدرا قائل شد که نفس یک وجود متحرک است که با طی مراحل جسمانی و روحانی تنها حد مرتبه جسمانی را رها می‌کند تا به مرتبه بالاتری برسد، اما این رها کردن و رفتن به مرتبه دیگر به این معناست که دیگر در آن حدود پیشین نمی‌گنجد و قصد مرتبه‌ای بالاتر را می‌کند. بنابراین، گرچه نفس حدودش به آن محدودی قبل نیست، اما بدین معنا نیست که وجود مرتبه پیشین را نیز نداشته باشد، بلکه در عین دارا بودن وجود مرتبه قبل واجد مرتبه‌ای بالاتر شده است. بر این اساس، نفسی که مجرد می‌شود در عین حال که به مراتب تجرّد رسیده است، مراتب جسمانی را نیز دارد.

۱۳۳



نظر

بقا: نفس از دیدگاه ملاصدرا

همانا تجرید برای مدرک عبارت از اسقاط برخی صفات و ابقاء برخی از صفات دیگر نیست، بلکه بدین معناست که وجود پایین‌تر ناقص‌تر به وجود بالاتر شریف‌تر تبدیل می‌شود. پس همچنان است تجرّد انسان و انتقالش از دنیا به آخرت [که این نیست مگر] تبدیل نشئه ابتدایی به نشئه ثانوی و همچنین نفس وقتی کامل شد و عقل بالفعل گردید، بدین معنا نیست که برخی قوای او مانند حساس بودن از او گرفته شود و برخی دیگر مانند عاقله باقی بماند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۹۹-۱۰۰).

این نحوه از تجرّد دقیقاً مقابل تجرّد نفسی است که ابن سینا تصویر می‌کند. نفسی که ابن سینا تصویر می‌کرد، نفسی بود با ذاتی مجرد به گونه‌ای که در نظر او نفس موجودی بود در آخرین مرتبه عقول که تنها از جهت فعل مادی بود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۰)؛ یعنی از نظر ذات در آخرین مرتبه عقول است. بنابراین، نظریه نفس ملاصدرا اولاً، در اصل حدوث با نظریه نفس ابن سینا متفاوت است و ثانیاً، در مورد نحوه تجرّدش با آن نفس تفاوت بنیادین دارد. یعنی هر دو می‌گویند که نفس مجرد است، اما تجرّد نفسی که ملاصدرا قائل است به این معنا نیست که نفس در طی حرکت جوهری تبدیل به امری مجرد می‌شود.



همانا مجرد شدن نفس عبارت از حدوث وجود امر مجرد برای نفس نیست، بلکه عبارت است از قطع وجود تعلقی نفس و بازگشت نفس به مبدأ اصلی اش (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۸۹).

در نظر ملاصدرا نفس هنگامی که توانایی ارتباط با امر مجرد را پیدا کرد، نام مجرد بر او اطلاق می‌شود.^۴ این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که برخی ویژگی‌های امر مجرد در نفس ظهور پیدا می‌کند. ظهور ویژگی‌های مجرد نیز هیچ منافاتی با این که نفس هم جسمانی باشد و هم مجرد ندارد؛ زیرا آن چنان که گفته شد ملاک در وحدت و تشخیص نفس «وجود» نفس است.

تقریر مسئله

نفسی که ملاصدرا تصویر می‌کند اگر از مرتبه نباتی گذر نکرده باشد - به جهت ارتباط عمیقی که با بدن دارد - نمی‌تواند باقی بماند. به عبارتی رابطه نفس و بدن در دوره ابتدایی نفس به گونه‌ای است که فناء بدن سبب فناء نفس نیز می‌شود، اما اگر نفس از مرتبه نباتی گذر کرد و به اولین مرتبه حیوانی و طبعاً اولین مرتبه تجرد نفس رسید، بقاء آن تضمین شده است. اما ابن سینا و برخی دیگر از فیلسوفان - چون ذات نفس را امری کاملاً مجرد می‌دانند که تنها ارتباط تدبیری با بدن دارد - در نظر بدوی، برای اثبات بقاء نفس به تبع تجرد نفس مشکل چندانی ندارند، اما نظریه ملاصدرا جدا از مزایایی که دارد با مشکل بزرگی روبه‌رو است. مشکل اینست که در نفسی که بخشی از آن جسمانی و بخش دیگرش مجرد است، آیا این واقعیت که نفس از بدن جسمانی خود جدا می‌شود نشان از این نیست که بخشی از نفس از آن جدا می‌شود؟ آیا این موجب نمی‌شود که بگوییم از میان رفتن بخشی از نفس نشان از میان رفتن کل آن است؟ چه نوع رابطه‌ای میان نفس و بدن وجود دارد که در عین اتحاد وجودی موجب فناء نفس نمی‌شود؟ چرا امری مانند بدن که مرجع حدوث نفس و بلکه علت قابلی نفس است مرجع عدم نفس نباشد؟ در واقع، چه امری موجب شده که در یک جا ترکیب اتحادی نفس و بدن و رابطه تعلقی نفس و بدن موجب از میان رفتن بدن شود، اما در مرتبه‌ای دیگر اینچنین نباشد؟ و در نهایت، بر اساس آموزه معاد جسمانی چگونه قابل

توجیه است که بدن شخص دنیوی با شخص اخروی یکی است. در حالی که جسم بدن شخص در دنیا می ماند و پس از مدتی متلاشی می شود؟

بخشی از دلایل بقای نفس ملاصدرا با ادله بقای نفس پیشینیان متفاوت است. از آن جا که ملاصدرا مجرد بودن نفس را به معنایی که ابن سینا و شیخ اشراق قبول دارند، رد می کند باید دلیل تازه ای بر بقاء نفس ارائه کند و یا دست کم تبیین جدیدی از همان دلایل پیشین باشد. اثبات بقاء نفس دو مرحله دارد، در مرحله اول او ثابت می کند که جدایی از بدن نمی تواند سبب از میان رفتن نفس شود. در این بخش او هم به دلایل پیشینیان بر بقاء نفس، ایراداتی وارد می کند و هم تبیین ویژه اش از این مسئله را ارائه می دهد. در واقع، او در این مرحله بیش از همه چیز از گونه های مختلف رابطه نفس و بدن برای اثبات مدعای خویش استفاده می کند. در مرحله دوم او با اثبات بقای علت نفس ثابت می کند که هیچ امر دیگری نیز نمی تواند سبب نابودی نفس شود.

۱۳۵



توضیح

بقا: نفس از دیدگاه ملاصدرا

تبیین بقاء نفس با توجه به ارتباط نفس و بدن

در این بخش، ملاصدرا اثبات می کند که نفس با جدا شدن از بدن مادی نابود نمی شود. او در این راستا نحوه رابطه نفس و بدن را به دو دوره کلی تقسیم می کند؛ دوره ای که نفس تنها وجودی تعلقی به بدن دارد و دوره ای که وجود نفس صرف تعلق به بدن نیست، بلکه نفس به دو عالم برزخ و عقلی وارد می شود. در اولین مرتبه نفس صورتی جمادی و سپس نباتی است که وجودش کاملاً وابسته به وجود بدنش است. پس از این مرتبه نفس از مرتبه وجودی تعلق به بدن فراتر می رود و به عالم برزخ وارد می شود. در این مرتبه نفس هنوز رابطه تعلقی خود با بدن را حفظ کرده، اما چنان نیست که ارتباطش با بدن عین وجودش باشد، بلکه به مرتبه ای بالاتر از آن مرتبه تعلقی اش نیز رفته است. آن مرتبه بالاتر چون اوصاف ماده را ندارد، گفته می شود مجرد از ماده است. یعنی وجودی است که اوصاف ماده را تجرید یا رها کرده است.

در این مرتبه نفس به جهت ترکیب اتحادی ای که با بدن دارد هنوز وجود واحدی با بدن دارد، اما نحوه ارتباطش با جسم تغییر کرده است؛ زیرا همان گونه که هویت نفس سیال است



رابطه نفس و بدن نیز به تبع سیالیت نفس تغییر می‌کند. نفسی که در ابتدا جسمانی بود به جهت ویژگی‌های مادی‌ای که دارا بود نوعی رابطه وجودی عمیق با بدن داشت که با فساد جسم بدن معدوم می‌شد؛ اما همین که نفس از برخی صفات جسم بری می‌شود از آن رابطه‌ای که سبب وابستگی شدید به بدن می‌شد، فراتر می‌رود. این مرتبه همان مرتبه تجرد برزخی نفس است. در مرتبه‌ای پس از این نفس به عالم عقول پا می‌گذارد؛ زیرا ویژگی‌هایی که عقل دارد در او هویدا می‌شود. بر این اساس نفس در دو دوره تجرد برزخی که ویژه همه انسان‌هاست و مرحله تجرد عقلی که نصیب افرادی خاص می‌شود، وجودش تنها وجود تعلقی به بدن نیست، بلکه از مرتبه وجود تعلقی گذر و به مراتب بالایی وجود رسیده است. این نکته که ملاصدرا چگونه از انحاء مختلف ارتباط نفس و بدن در جهت اثبات بقای نفس هنگام فنای بدن استفاده می‌کند، به اشکال پیش رو باز می‌گردد. این اشکال به ادله تجرد نفس در فضای حدوث نفس مجرد وارد است. یکی از اشکالات اصلی ملاصدرا به ادله بقاء نفس ابن سینا و شیخ اشراق این است که چگونه بدن می‌تواند مرجح وجود نفس باشد، اما نمی‌تواند موجب عدم نفس شود. این که نفس شرط حدوث نفس است مطلبی است که ابن سینا به آن اذعان دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۹) به نظر ملاصدرا هر آنچه شرط وجود شیئی باشد شرط بقاء آن نیز هست (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۸۴). بنابراین، اگر بدن می‌تواند شرط حدوث نفس مجرد باشد، شرط وجود نفس نیز هست یعنی وجود و عدم نفس دایر مدار وجود و عدم بدن می‌شود. بر این اساس، آن‌چنان که قائلین به حدوث نفس مجرد می‌گویند که ملاکی برای تغییر بنیادین در رابطه نفس و بدن در ابتدا و انتهای رابطه نفس و بدن وجود ندارد، هر آنچه که بتواند مرجح حدوث نفس باشد می‌تواند مرجح عدم نفس نیز باشد و به تعبیری «شرط حدوث و شرط وجود واحد است پس اگر شرط معدوم شود مشروط نیز معدوم می‌شود» (همان) و دلیل این مطلب به نظر ملاصدرا اینست که:

حدوث شی، چیزی جز وجود خاص آن شی نیست و حدوث وجود، صفتی زاید بر وجود نیست که عارض بر وجود شود تا شرط حدوث غیر از شرط وجود شود (همان).

بنابراین، بدنی که شرط حدوث نفس است باید بتواند شرط وجود نفس نیز باشد. یعنی در فضایی که حدوث نفس مجرد قابل قبول است، وجود و عدم نفس وابسته به وجود و عدم بدن است.

نظریه ملاصدرا درباره بقای نفس و پاسخ او به اشکال پیش گفته کاملاً به هویت نفس و تبعاً به رابطه نفس و بدنی که تصویر می‌کند، وابسته است. در نظر ملاصدرا نه تنها بدن مرجح حدوث نفس است، بلکه وجود نفس حادث کاملاً وابسته به وجود بدن است. یعنی قاعده «شرط حدوث و شرط وجود واحد است» را کاملاً قبول دارد و آن را در مورد نظریه نفس خویش جاری می‌داند. آن‌چنان که گفته شد ملاصدرا دو نوع رابطه را برای نفس و بدن تصویر می‌کند. نوع اول آن در ابتدای حدوث و دوره نباتی نفس است و نوع دوم از رابطه در دوران تجرد برزخی و عقلی نفس تصویر می‌شود. در دوره ابتدایی همان‌گونه که بدن شرط حدوث نفس است شرط وجود نفس نیز هست، اما در دوره دوم دیگر بدن شرط وجود نفس نیست. چون نفسی که بدن شرط حدوث آن بود به واسطه حرکت جوهری اشتدادی تغییر کرده و دیگر نفس نباتی نیست، بلکه در مرتبه تجرد برزخی اش، نفس حیوانی شده است. با تغییر هویت نفس از جسمانیت به تجرد، طبیعتاً رابطه آن با بدن نیز تغییر خواهد کرد؛ زیرا آن نفسی که بدن شرط حدوث و وجودش بود نفسی نباتی بود که اکنون آن نفس تغییر کرده و کامل‌تر شده است. بنابراین، احکام آن نفس نباتی نیز دیگر بر این نفس مجرد جاری نمی‌شود.

۱۳۷



نظر

بقا، نفس از دیدگاه ملاصدرا

پس حدوث و تجدد به برخی نشئات نفس عارض می‌شود پس می‌گوییم از آن‌جا که نفس انسانی از نشئه اولی به نشئه دیگری ترقی می‌کند و [در این مسیر] دارای تحولاتی است همچنان که با قول خداوند متعال به این امر اشاره شده است «لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ»؛ ما شما را آفریدیم؛ سپس صورت‌بندی کردیم؛ سپس به فرشتگان گفتیم: «برای آدم خضوع کنید!» آنها همه سجده کردند (سوره اعراف، آیه ۱۱). پس وقتی نفس ترقی کرد و متحول شد و از عالم خلق به عالم امر برانگیخته شد وجودش وجودی مفارق عقلی می‌شود [که] احتیاجی به بدن و حالات و استعدادهای بدن ندارد،



پس زوال استعداد بدن از نفس به بقاء و ذات نفس ضرری نمی‌رساند، بلکه برای تعلق و تصرف نفس مضر است؛ زیرا وجود حدوثی نفس غیر از وجود بقائی نفس است؛ زیرا آن [وجود حدوثی] مادی است و این [وجود بقائی] مفارق از ماده است، پس، حال نفس هنگام حدوث مانند حال نفس هنگام استکمال و گردیدنش به سوی مبدأ فعال نیست. پس نفس حقیقتاً حدوثش جسمانی و بقائش روحانی است (همان، ۳۹۲-۳۹۳).

در این مرحله پس از پذیرش این که به جهت تغییر رابطه نفس و بدن - در مرحله تجرد - شرط حدوث دیگر شرط وجود نیست، پرسش دیگری پیدا می‌شود که آیا این مطلب که «بدن شرط حدوث مرتبه جسمانی نفس است و از میان رفتن آن سبب فنای نفس مجرد نمی‌شود» دلیل بر این نیست که نفس نباتی هنگام مرگ از میان می‌رود و تنها بخش مجرد آن نفس باقی می‌ماند؟ زیرا ملاصدرا پذیرفت که بدن شرط بخش نباتی نفس است و شرط حدوث و وجود نیز نزد او یکی است. در این صورت، اگر فقط بخش مجرد نفس باقی بماند به صورتی غیر از هویت دنیایی اش وارد برزخ می‌شود. یعنی هویت شخص دنیایی با هویت شخص اخروی تفاوت می‌کند. دست کم هویت بدنی شخص اخروی و دنیوی متفاوت خواهد بود و یا شاید تفاوت دو شخص در این باشد که شخص دنیوی دارای بدن و بخش نباتی نفس بود، اما شخص اخروی بخش نباتی را ندارد و به جای بدن طبیعی، بدنی مثالی دارد (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۰-۲۱۱).

در پاسخ باید گفت که گرچه رابطه نفس نباتی و بدن به گونه‌ای است که با فنای بدن، نفس نباتی نیز از میان می‌رود، اما در مرتبه تجرد نفس، نفس نباتی دیگر آن هویت قبلی خود با عنوان «نفس نباتی» را ندارد که با جدا شدن نفس از ماده بدن معدوم شود، بلکه تحت تدبیر نفس مجرد به عنوان قوای نفس کار می‌کند و دیگر نفسی به نام نفس نباتی وجود ندارد، بلکه تنها قوای نباتی نفس هستند که جزیی از قوای نفس حیوانی و انسانی‌اند. وقتی این گونه شد بخش نباتی نفس به عنوان لوازم و شئون نفس مجرد به عالم برزخ منتقل می‌شوند و فنای بدن موجب از میان رفتن آن مراتب نباتی نیز نمی‌شود.

بقاء علت نفس

در این مرحله ملاصدرا با اثبات بقاء علت نفس ثابت می‌کند که نه تنها بدن نمی‌تواند سبب فناء نفس شود، بلکه هیچ امر دیگری نیز نمی‌تواند موجب فناء نفس شود؛ زیرا که علت نفس موجودی مفارق عقلی است که دائم الوجود است. خلاصه دلیل این است. نفس نه معلول جسم است و نه معلول صورت جسمانی و نه معلول نفس دیگر پس قهراً معلول علت دیگری است. خارج از این سه امر موجود مجرد دائمی است. نفس مستند به امر مجرد دائمی است. هر آنچه که به امر مجرد دائمی مرتبط باشد زوال پیدا نمی‌کند. پس نفس زوال پیدا نمی‌کند. ملاصدرا در این برهان از روش «سیر و تقسیم» بهره گرفته است و پس از طرح چهار احتمال ممکن، سه احتمال را دچار مشکل دانسته و بدین ترتیب علیت نفس منحصر در احتمال آخر می‌شود. احتمال آخر نیز متعین در سه موجود است که دوتای از آنها رد می‌شود و تنها مورد باقی مانده به عنوان دلیل نفس پذیرفته می‌شود.

۱۳۹



تفسیر

بقا: نفس از دیدگاه ملاصدرا

برای اثبات این مطلب چهار نوع احتمال به عنوان علت برای نفس مطرح می‌شود. الف) جسم، ب) صورت جسمانی، ج) نفسی دیگر (که از نظر ذات مجرد و از نظر فعل مادی است)، د) امری که فعلاً و ذاتاً مجرد باشد (عقل، واجب الوجود و یا نفسی که کاملاً از قوه به فعلیت رسیده باشد) (نک: همان، ص ۳۹۶-۳۹۷) همه احتمالات به جز عقل رد شده و علیت متعین در عقل مجرد می‌شود.

شایان ذکر است که ملاصدرا به وحدت نوع انسانی در ابتدای حدوث آن و در کسب ملکات قائل است، اما از طرف دیگر بیان می‌کند که نفس انسان به حسب ملکاتی که در دنیا کسب می‌کند به چهار نوع نفس تقسیم می‌شود، نفس ملکی، نفس شیطانی، نفس سبعی و نفس بهیمی (همان، ج ۹، ص ۲۰). از همین رو، نفس هم در دوره‌ای از تجردش - در عالمی غیر از طبیعت - ذاتاً و فعلاً مجرد می‌شود.

احتمالات علت نفس به این جهت منحصر در این چهار مورد شد که موجودات بالفعل عالم از این چهار حالت خارج نیستند؛ زیرا موجودات در یک تقسیم‌بندی اولیه یا جسم‌اند، یا جسم نیستند. اگر جسم نباشند یا اموری هستند که یا هیچ تعلقی فعلی و ذاتی به جسم



ندارند و یا تعلق فعلی و ذاتی به جسم دارند و اگر هیچ‌گونه تعلق ذاتی و فعلی به ماده نداشته باشد عقل مفارق، واجب تعالی یا نفسی است که پس از خروج از قوه به فعل، یکی از انواع نفس شیطانی، بهیمی، سبعی و یا ملکی شده است و اگر هم تعلق ذاتی و تعلق فعلی به جسم داشته باشد صورت جسمانی است، اما اگر تنها تعلق فعلی به جسم داشته باشد نفس مجرد خواهد بود. احتمال پنجمی نیز در این جا هست و آن این که موجودی تعلق ذاتی به جسم داشته باشد، اما تعلق فعلی نداشته باشد که چنین موجودی وجود ندارد؛ زیرا محال است که موجودی در وجودش وابسته به امری باشد، اما در فعلش به آن وابسته نباشد. بنابراین، جسم، صورت جسمانی، نفس و موجود کاملاً مجرد (عقل، واجب تعالی، و نفوس چهارگانه) تنها احتمالات ممکن در این قسمت‌اند.

اما نفس، معلول جسم نیست چون هیچ معلولی نمی‌تواند قوی‌تر از علت خودش باشد؛ زیرا جسم موجودی است نیازمند مکان و وضع در حالی که نفس به جهت تجرد احتیاج به این موارد ندارد. موجود بی‌نیاز شریف‌تر از موجود نیازمند است، پس ممکن نیست نفس که اشرف است معلول جسم باشد. این شرافت به قوت وجودی بر می‌گردد؛ زیرا اگر معلول اشرف از علت باشد، باعث نفی علیت و معلولیت می‌شود. صورت جسمانی هم چون منطبع در ماده است، محتاج است و با همان تبیین پیشین نمی‌تواند علت برای نفس باشد. نفس دیگر نیز نمی‌تواند چون نفس که کارش را با طبیعت و بدن انجام می‌دهد در هر چه وضع بین آن و بدنش داشته باشد، می‌تواند اثر بگذارد؛ زیرا گرچه نفس مجرد است، اما از نظر فعل وابسته به ماده است^۷ و اگر چیزی نسبت به بدن او ارتباط وضعی نداشته باشد، نمی‌تواند در آن اثر بگذارد؛ زیرا اگر با هر وضعیتی می‌توانست فعلش را انجام دهد، می‌بایست تأثیرش در اشیای دور با اشیای نزدیک یکسان باشد، حال آن که این‌گونه نیست. پس امر طبیعی محال است معدوم محض را بیافریند؛ زیرا نفس در چیزی اثر می‌گذارد که با آن در محاضرات خاص باشد. معدوم (که قرار است موجود مجردی شود) هیچ ارتباط وضعی با بدن نفس ندارد. پس نفس در آن اثر نمی‌گذارد و همچنین در نفس مجرد (به عنوان علت بقائی آن نفس) نیز اثر نمی‌گذارد؛ زیرا آن‌چنان که گفته شد در چیزی اثر می‌گذارد که با بدن آن ارتباط وضعی

داشته باشد پس در موجود مجرد چون در وضع خاصی نیست، نمی‌تواند اثر گذار باشد. تنها احتمال چهارم می‌ماند. پس علت نفس امری است که فعلاً و ذاتاً مجرد است. این امر کاملاً مجرد نمی‌تواند خداوند باشد؛ چون خداوند واحد است در حالی که نفوس کثیراند و موجودات کثیر از موجودی صادر می‌شوند که وجوه کثرت در آن راه داشته باشد و خداوند واحد است. پس به حکم «قاعده الواحد» خداوند متعال نیز علت مباشر نفس نیست. نفوس دیگر که فعلاً و ذاتاً مجرد شده‌اند نیز نمی‌توانند علت نفس مجرد باشند.

سه دلیل بر این مطلب ذکر شده که دو دلیل در کلام شارحین ملاصدرا آمده است. دلیل اول این که به جهت اختلاف نوعی در میان نفوس آنها نمی‌توانند علت یک‌دیگر باشند. و علت افراد نوع واحد بر یک‌دیگر مستلزم ترجیح بلامرجح نفوس یک نوع بر یک‌دیگر است (همان، ج ۸، ص ۳۹۹-۴۰۰). پاسخ دوم می‌گوید نفوس شیطانی، بهیمی و سبعی چون نفس ناطقه از آنها اشرف است نمی‌توانند علت نفس ناطقه باشند. به این دلیل که سبب قوی‌تر بودن معلول از علت می‌شود. نفس ملکی هم نمی‌تواند علت آنها باشد چون گرچه از آنها قوی‌تر است، اما به جهت عدم سنخیت با آنها نمی‌تواند علت آن سه نفس باشد. نفس ملکی و هر یک از نفوس دیگر نیز نمی‌توانند علت برای افراد نوع خود باشند؛ چون ترجیح بلامرجح یک نفس بر نفس دیگر لازم می‌آید^۸ (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۰۸)؛ اما دلیل سوم اینست که علت بودن برخی نفوس برای برخی دیگر مستلزم تسلسل در سلسله علل خواهد بود؛ زیرا همواره می‌توان از علت نفسی پرسید که خود علت است. روشن است که برای گریز از تسلسل لازم است در نهایت نفسی داشته باشیم که خود معلول نفس دیگری نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۴۲-۴۴۳). پس علت نفس عقل است.^۹ عقلی که در سلسله مراتب نزولی وجود در انتهای مرتبه عقول باشد تا وجوه کثرتش به حدی برسد که بتواند نفوس کثیر را ایجاد کند. در مدعای ما که بقاء علت نفس است، تفاوتی ندارد که علتش یک عقل یا چند عقل باشند. چون در هر دو صورت بقاء علت نفس و به تبع آن بقاء نفس ثابت خواهد شد، اما از نظر ملاصدرا - به این جهت که نوع انسانی در ابتدا واحد است - بیش از یک عقل نمی‌تواند علت نفوس باشد. اینچنین موجودی چون دائمی است و از میان نمی‌رود نفس که معلول آن است نیز از میان نمی‌رود. پس نفس در میان علل چهارگانه تنها به علت فاعلی متکی است و





نیازی به علت قابل و صوری نیست. به علت قابل که بیانش در بخش پیش گذشت، علت غایی که در این جا همان علت فاعلی اش است و اما علت صوری که نفس خودش صورت است (ملاصدرا، ج ۸، ص ۳۹۶-۴۰۰)؛ زیرا در تعریف نفس هم گفته شد که نفس کمال اول برای جسم آلی است. کمال اول به معنای امری است که نوعیت نوع به آن است و آن صورت نوعیه انسانی است (همان، ص ۱۶).

روش تمثیلی

تا این جا اصل مسئله بقاء نفس به صورت برهانی بیان شد، اما یکسری مسائل جانبی نیز در ضمن این مسئله باید حل شود. گرچه بر ادعای بقاء نفس برهان فلسفی ارائه شده است، اما آیا می توان با این براهین به اقناع مخاطب نیز امید داشت؟ از آن جا که حل معضلات فلسفی عموماً به واسطه برهان صورت می گیرد، اما گاهی تبیینی غیر برهانی از چگونگی یک واقعه می تواند مسئله را قابل قبول تر کند؛ زیرا مسئله بقاء نفس چیزی نیست که ذهن عادی بشر به آن انس داشته باشد تا در قبول آن برهان عقلی را پس نزند. ملاصدرا خود متوجه این مطلب بوده و برای آمادگی اذهان، مثال هایی را آورده است. یکی از این مثالها این است:

پس نفس حقیقتاً حدوثش جسمانی و بقائش روحانیست و مثال نفس مانند مثال طفل و احتیاجش به رحم در ابتدا و بی نیازیش از رحم در انتها است به جهت این که وجود آن طفل تغییر کرده است^۱ (همان، ص ۳۹۳).

بر این اساس، نفس اگرچه در ابتدا موجودی جسمانی و کاملاً وابسته به بدن است (همانند مراحل ابتدایی جنین در رحم) به طوری که با از میان رفتن بدن از میان می رود (همانند از میان رفتن جنین در مراحل ابتدایی در صورت جدا شدن از رحم)، اما در دوره ای که نفس مجزود می شود (همانند جنین که به حد مناسبی از کمال می رسد) بقائش دیگر به بدن (و در جنین به رحم) وابسته نیست.

روش ارائه شواهد

یکی دیگر از روش هایی که ملاصدرا برای مقبول افتادن بقاء نفس به کار می برد ارائه برخی

شواهد است. شواهدی که او از آنها با عنوان استبصارات یاد می‌کند. استبصارات حاوی شواهدی تجربی، پزشکی و حتی اجماع پیامبران، ائمه، اولیا و فیلسوفان و آیات قرآن بر اصل معاد و وجود ثواب و عقاب اخروی است. یکی از این استبصارات عبارت‌اند از این که:

... هنگام خواب، بدن ضعیف می‌شود و ضعف بدن موجب ضعف نفس نمی‌شود، بلکه نفس هنگام خواب قوی می‌شود، پس [به جهت تقویت نفس] احوال را مشاهده می‌کند و بر امور غیبی مطلع می‌شود، پس هنگامی که ضعف بدن موجب ضعف نفس نمی‌شود، بلکه سبب تقویت آن می‌شود پس این واقعیت ظن را در این [واقعیت] که مرگ بدن، مرگ نفس را به دنبال ندارد تقویت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۱۹-۳۲۰).

ملاصدرا این مطلب را به عنوان برهان بر بقاء نفس ارائه نکرده، بلکه قصدش تقویت گمان مخاطب بر بقاء نفس است. این رویکرد ملاصدرا در ارائه بصیرت در کنار برهان فلسفی راه را باز می‌کند تا اندکی بیش از برهان در مورد باورپذیری بقاء نفس با جدا شدن از بدن کنکاش کرده و به ارائه شواهد و حتی تبیین‌های جدید پردازیم.

بقاء تمام مراتب نفس

یکی از مسائلی که در فلسفه ملاصدرا با ظرافت خاصی مطرح شده مسئله بدن، نقش و جایگاه آن و نگاه خاص او به بدن است. صرف نظر از این که او چه تعریفی از بدن دارد، آنچه مهم است برخی ویژگی‌های نفس است که او به آنها اشاره می‌کند و این ویژگی‌ها مستقیماً مربوط به مسئله بقاء نفس و بدن هستند؛ زیرا به واسطه اثبات این ویژگی‌ها است که او می‌تواند بقاء بدن به همراه بقاء نفس را نیز ثابت کند. برای مثال، او برای بقاء هویت شخص در دنیا - افزون بر مسئله وحدت هویت نفس در طول مراتب وجود، با حرکت جوهری - قائل است که افزون بر نفس، بدن نیز ثابت است و تغییر نمی‌کند.

آیا نمی‌بینی که بدن شخصی انسان در این عالم از اول عمرش تا به آخرش به شخصه باقی است. البته، نه از حیث ماده بدن؛ زیرا ماده‌اش همیشه در حال تحول و انتقال و تبدل و زوال است، بلکه از حیث صورت نفسانی بدن که





بخاطر آن صورت نفسانی هویت بدن و وجود بدن و تشخیص بدن محفوظ می ماند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۳۲).

هرچند عبارات ملاصدرا در باب تلقی او از بدن بسیار است و نمی توان به آسانی در مورد هویت بدن در نظام فلسفی او سخن گفت، اما این عبارت بیش از آن که به طور مستقیم به تعریف بدن پردازد، درصدد ارائه قانونی کلی درباره بدن است. به همین جهت است که این قانون می تواند در این بخش مورد استفاده ما باشد. به ویژه این که صرف اثبات بقاء نفس به هر صورت ممکن برای ملاصدرا کار آیی ندارد؛ زیرا او قصد دارد تا از بقاء نفس در آموزه معاد جسمانی استفاده کند. معاد جسمانی نیز آنچنان که گذشت و از نام آن بر می آید آموزه ای دینی است که به بقاء هویت بدنی و نفسانی شخص در عالم دیگر اشاره می کند.

پس همان بدن به جهت بدن بودنش مستعدی است که عدمش در حالی که نفس وجود دارد ممتنع است - و همین طور وجود بدن با عدم نفس امتناع دارد و مطلقاً آن چیزی که پس از نفس و یا آنچه که جاری مجرای نفس در نوع نفس است، باقی می ماند - اصلاً بدن نیست، بلکه جسمی از نوع دیگر است، بلکه بدن به جهت بدن بودنش مشروط به تعلق نفس است و نفس شریک العلة بدن است (همان، ج ۸، ص ۳۸۲).

بنابراین، بدن تنها گوشت و پوست و استخوان نیست، بلکه این مواد در صورتی عنوان بدن بر آنها صدق می کند که تحت تدبیر نفس باشند. طبیعی است که نفس در دوره کودکی بدنش بسیاری از ویژگی ها که در دوره بزرگسالی به آنها رسیده است را ندارد. این اضافات و نقصان ها که در بدن پیش می آید به این جهت است که نفس در هر دوره ای ماده طبیعی را به واسطه قوای نباتی خود از عالم طبیعت می گیرد و آنها را صورت بندی می کند و به عنوان بدن خویش از آنها استفاده می کند، چه بسا بسیاری از این مواد را در طول اتفاقات مختلف از دست بدهد و چه بسا مواد بیشتری را از طبیعت به کار گیرد. یعنی همه عناصری که در بدن هستند، به شخصه نقشی در هویت بخشی به بدن ندارند. ملاصدرا می گوید بدن بشخصه از ابتدا تا به انتهای عمر باقی است، اما آنچه که از نفس دائماً در حال تغییر است، ماده بدن

است. بنابراین، در نظر او ماده و تغییرات آن نمی‌تواند تغییری در هویت بدن بدهند. همین نفس در برزخ نیز مواد برزخی در اختیارش نهاده می‌شود و به‌واسطه آن بدن برزخی خود را می‌سازد که باز هم در این جا گفته می‌شود مواد برزخی چون تحت سیطره نفس‌اند عنوان بدن بر آنها صدق می‌کند و گرنه این مواد برزخی هم هویت بخش بدن نیستند. به اعتقاد ملاصدرا، نفسی که باقی می‌ماند نه تنها بخش مجرد آن به عالم برزخ می‌رود، بلکه بدن خود را نیز به عالم برزخ می‌برد؛ یعنی نفس با تمامی قوا و اعضایش به عالم دیگر منتقل می‌شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷۷).^{۱۱}

شخص به برزخ منتقل می‌شود در حالی که هیچ تفاوتی هم در صورت بدنش نکرده است. چطور نفس در ابتدا از مواد و اغذیه بسیار متفاوت در ساختن بدن استفاده می‌کرده و دائماً در حال جایگزینی آنها با یک‌دیگر بوده و بدن شخص هویت خویش را حفظ کرده است همین‌طور وقتی نفس به برزخ منتقل می‌شود به‌جای مواد عالم طبیعت از مواد برزخی برای ساختن بدنش استفاده می‌کند و هنوز هم هویت شخصی‌اش حفظ می‌شود. چون همه این تغییرات در مواد بدن بود نه در صورت نفسانی بدن. بر این اساس، وقتی صحبت از بقاء نفس می‌شود منظور بقاء نفس بتمامه است. یعنی پس از مرگ هیچ‌یک از بخش‌های نفس در دنیا باقی نمی‌ماند. آنچه با عنوان بدن از شخص باقی می‌ماند دیگر بدن نیست چون تحت تدبیر نفس نیست. همچنین جسم باقی‌مانده دیگر ماده‌ای شده همانند باقی مواد طبیعت و عناصری که نفس زمانی که به آنها نیازمند بود از آنها استفاده می‌کرد و در زمانی دیگر مواد و عناصر دیگری را جایگزین آنها می‌کرد و مواد قبلی را به نوعی کنار می‌گذاشت.

اگر کسی مدعی شود که نفس مرتبه‌ای از وجودش را هنگام ورود به عالم پس از مرگ از دست می‌دهد (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰) در مرحله اول، خلاف این ادعای ملاصدرا که نفس با تمامی قوا و جوارحش منتقل می‌شود، سخن گفته است؛ زیرا اگر گفته شود نفس به نحو اعلی و اشرف مراتب پایینی خود را دارد، درست است. اما این اعلی و اشرفیت به چه معناست به این معناست که آنها را واگذارد یا همان‌ها را حفظ کرده ولی به گونه‌ای قوی‌تر. برای مثال، گفته می‌شود که قوای نباتی افزون بر این که در نفس نباتی هست در نفس انسانی





به نحو اعلا و اشرف وجود دارد. این بدان معناست که نه تنها انسان حقیقتاً دارای قوای نباتی است، بلکه این قوا به نحو کامل تر و بهتر در نفس انسانی کار می کنند؛ چون تحت تدبیر نفس انسانی اند و تدبیر نفس انسانی بسیار قوی تر از نفس حیوانی و نباتی است. بنابراین، اگر گفته می شود نفس به نحو اعلا و اشرف قوا را دارد اگر بدین معناست که نفس تنها قوای بالاتر از خیال را با خود می برد با ادعای ملاصدرا تطبیق نمی کند، اما اگر منظور این باشد که نفس همه قوایش حتی هاذمه و غاذیه را با خود به جهان دیگر می برد، اما این قوا چنان اند که قوت بیشتری نسبت به دوره دنیایی شان دارند، کلام درستی خواهد بود.

گذشته از این که در صورتی که گفته شود نفس یکسری از قوای خود و حتی بدن خود را در دنیا باقی می گذارد و فقط بخشی از آن به عالم برزخ منتقل می شود، نظریه ملاصدرا در حفظ هویت شخص در دنیا و برزخ را دچار مشکل کرده است؛ زیرا به نظر ملاصدرا «النفس فی وحدتها کل القوی»؛ و نفس واحدی که شامل تمامی قواست اگر به صورت گذاردن بخشی و بردن بخشی دیگر به عالم دیگر منتقل شود، دیگر آن نفس نیست، بلکه نیمی از نفس است. همان طور که ملاصدرا می گوید:

باطل شدن استعداد بدن برای نفس تنها موجب زوال آن وجود بدنی نفس است که مفتقر به ماده بدن است و زوال وجود اولی نفس و تبدل آن وجود اولی مستلزم طریان عدم بر آن [وجود اولی نفس] نیست، بلکه مستلزم طریان وجود اقوی برای نفس است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۹۴).

بنابراین، وقتی بدن استعداد قبول نفس را از دست می دهد تنها وجود بدنی نفس که احتیاج به ماده بدن دنیوی دارد از دست می رود نه این که وجود بدنی نفس از میان برود. و چه بسیار فرق است میان وجود بدنی و وجود بدنی محتاج به ماده بدن؛ چون وجود بدنی نفس پس از مرگ به ماده بدنی دیگری که برزخی باشد، تعلق پیدا می کند. بنابراین، تنها وجود بدنی نفس از جهت تعلقش به ماده بدن از میان می رود نه اصل وجود بدنی نفس. پس نفس در عالم دیگر همه مراتب وجودی خود را همراه دارد. از سویی چون این وجود بدنی از ماده بدنی طبیعی جدا شده و به ماده بدنی دیگری - که اشرف از ماده دنیوی است - پیوسته در آن

وجود تعلقش اش به ماده طبیعی (و نه وجود تعلقش اش به بدن) تحول ایجاد شده است. همان گونه که گذشت، چنین تحولاتی چون تنها در ماده بدن است نمی تواند بقاء هویت بدن را دچار مشکل کند چه رسد به بقاء هویت نفس.

جمع بندی

نفس از آن رو که در حرکتی جوهری از مرتبه حدوث جسمانی آغاز شده و به بقاء روحانی می رسد، همیشه بالاترین مرتبه ای که به آن می رسد، می شود اصل وجود او و باقی مراتب لوازم و شئون نفس اند. نفس ترکیبی اتحادی با بدن^۲ [صورت بدن نه ماده آن] دارد به طوری که از برخی مراتب آن جسمانیت و از برخی مراتب دیگرش تجرد اخذ می شود. همه این مراتب در ضمن یک مرکب اتحادی جمع اند. نفس - بر اساس براهین ارائه شده - با از میان رفتن بدن معدوم نمی شود. تحلیل این مسئله رابطه مستقیمی با دو مرتبه ای بودن ارتباط نفس با بدن دارد. نفس در یک مرتبه از نظر وجود کاملاً وابسته به بدن است که این دوره نباتی نفس است و در دوره ای دیگر چون مجرد می شود وابستگی وجودی به بدن ندارد. به همین دلیل، با از میان رفتن ماده بدن معدوم نمی شود؛ زیرا بدن شرط حدوث مرتبه جسمانی نفس بود نه شرط وجود مرتبه تجرد نفس. از سویی، ملاصدرا با بیان این که علت نفس، موجود کاملاً مجرد است و موجود کاملاً مجرد امری دائم الوجود است قائل شد، که هیچ امر دیگری نیز نمی تواند سبب انعدام نفس شود. ملاصدرا در راستای اثبات بقاء نفس تنها به بیان براهین فلسفی بسنده نکرد و با ارائه شواهدی تجربی، پزشکی و بیان اقوال انبیاء و اولیا و آیات قرآن در صدد روشن تر کردن واقعه بقاء نفس برآمد.

به نظر او نه تنها بخش مجرد نفس پس از مرگ باقی می ماند و به عالم دیگر منتقل می شود، بلکه مراتب پایین تر نفس نیز به عنوان لوازم و شئون نفس به عالم دیگر منتقل می شوند. این مسئله به واسطه اصل سوم از اصول معاد جسمانی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۲۶۲) و لزوم تطابق هویت نفسی - بدنی شخص این دنیایی با شخص اخروی به اثبات رسید. این مسئله افزون بر این بود که عباراتی از ملاصدرا صریح در بقاء تمامی مراتب و قوای نفس و حتی انتقال جوارح شخص به عالم برزخ بود. بنابراین، به نظر ملاصدرا نفس و بدن شخص به همراه تمامی اعضا و قوا به





عالم دیگر منتقل می‌شوند. به این معنا که ملاصدرا نه تنها در مسئله بقاء نفس اصل آموزه معاد را می‌تواند اثبات کند، بلکه معاد جسمانی را نیز می‌تواند با تجرد برزخی نفس اثبات کند. در مرتبه‌ای بالاتر، ملاصدرا نه تنها معاد جسمانی را قابل تبیین می‌داند، بلکه عینیت شخص دنیایی با اخروی را چه از نظر نفس و چه از نظر بدن نیز می‌تواند تبیین کند. بر این اساس او با تبیین بقاء نفس و چگونگی بقاء آن قدم مهمی در تبیین آموزه معاد جسمانی برداشته است؛ زیرا همان‌گونه که آموزه معاد جسمانی بیان می‌کند که شخص اخروی از نظر بدن و نفس همان شخص است، نظریه ملاصدرا در مورد بقاء نفس نیز بیان می‌کند که شخص اخروی همان شخص و بدن او نیز همان بدن است. بنابراین، شخص اخروی در آخرت بعینه همین شخص دنیوی است. چه از نظر نفس مورد توجه قرار بگیرد و چه از لحاظ بدن؛ چرا که تبدیل ویژگی‌های بدنی که عبارتند از مقدار و وضع و غیره در بقاء شخصیت بدن ضروری وارد نمی‌کند؛ زیرا تشخص هر بدنی به بقاء نفس آن بدن همراه با ماده مبهمه است گرچه در این میان ویژگی‌های ماده متحول شود^{۱۳} (همان، ص ۲۶۶-۲۶۷).

پی‌نوشت‌ها

۱. به جهت عنوان ترکیب و همین‌طور به جهت وجود برهان قوه و فعل که حکایت از جنبه‌های مختلف بالفعل و بالقوه یک موجود می‌کند؛ زیرا موجود بالفعل برای کسب کمالات بالاتر احتیاج به جهت قوه نیز دارد.
۲. ترکیب انضمامی، یک ترکیب حقیقی نیست، چون اجزاء این مرکب حقایقی متغایراند و به همین جهت مرکب از آن دو نمی‌تواند به وحدت عددی متصف شود مگر به صورت مجازی چون در خارج حقیقتی بجز اجزاء وجود ندارد. بنابراین به مرکب از اجزاء حقیقتاً عنوان وحدت بر آن صدق نمی‌کند و تا وقتی وحدت حقیقی وجود نداشته باشد شیء حقیقتاً موجود نمی‌شود زیرا که وجود با وحدت مساوق است. ثانیاً ممکن نیست صورت و ماده با هم ترکیب شده باشند چون فعلیت و وجود مساوق‌اند یعنی تا شیء فعلیت نداشته باشد موجود نیست، بنابراین جزء مادی شیء که بالقوه موجود است شیء از اشیاء جهان نیست بلکه بالقوه شیء است نه اینکه شیء از اشیاء باشد. بنابراین شیء از اجزای متعدد بالفعل ترکیب نیافته است در حالی که ترکیب از اشیاء بالفعل متعدد و متکثر که هر کدام مغایر دیگری است حاصل می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ۳۳۹-۳۴۰).
۳. عند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية (طوسی، همان، ج ۳، ۲۶۰).
۴. فبالحقیقة حدوث الأمر المجرد لشيء - عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس و هي

خزانه معقولاتها (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۸۹).

۵. اما احتمال علیت وجود بالقوه یعنی ماده نیز هست که ماده هم چون قابل است نمی تواند علت باشد، یعنی صرفاً علت قابل می تواند باشد و آن هم علت قابل برای نفس در دوره ابتدایی که حتی اگر آن علت مادی بدن باشد که حدی از فعلیت را دارد فنای آن موجب فنای نفس نمی شود.

۶. در عبارات ملاصدرا در اسفار اربعه دلیلی بر انحصار علل در موارد چهارگانه مذکور (نه علل چهارگانه فاعلی، قابل، مادی و صوری) نیافتیم ولی به نظر می رسد ملاک کار بر انحصار علل از طریق روش سبر و تقسیم ارائه شده بوده است که بدان اشاره شد.

۷. البته بجز تفکر که در آن هم به عنوان مقدمه تفکر به ماده احتیاج دارد تا بتواند صور مادی را در ذهن حاضر کند و سپس با تجرید آنها صورت کلی بسازد.

۸. اشکالی که به این پاسخ وارد است اینست که احتمال اینکه یک نفس ملکی برتر از همه نفوس، علت دیگر نفوس باشد، وجود دارد. و چنین احتمالی، مشکل ترجیح بلامرجح را رفع می کند. دلیل دوم، صرفاً با تمسک به دلیل سوم می تواند از این اشکال رها شود.

۹. توجه کنیم که این دلیل ثابت نمی کند علت همه نفوس عقل است بلکه تنها از آن به دست می آید که حداقل علت یکی از نفوس عقل است و آن علت فناپذیر است. و همین برای مقصود ما - که عدم فنای نفس به فنای علتش باشد - کفایت می کند.

۱۰. فهی بالحقیقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء و مثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولاً و استغناؤه عنه أخيراً لتبدل الوجود علیه (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۹۳)

۱۱. اشراق هشتم در این که حکمت اقتضا می کند که انسان با تمامی قوا و اعضایش مبعوث شود.

۱۲. اینکه ماهیت بحث برانگیز بدن از نظر ملاصدرا دقیقاً چیست که نفس با آن ترکیب اتحادی دارد را در کتابی راجع به مسأله نفس و بدن در حکمت صدرایی بررسی کرده ام که انشاء الله در آینده از سوی انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی به چاپ می رسد.

۱۳. آنچه مورد نظر ملاصدرا بود اثبات عینیت نفس و بدن در دنیا و آخرت است که به نظر می رسد در این مسیر کامیاب بوده است اما چنان که از آیات قرآن برمی آید معاد جسمانی مورد نظر قرآن صرفاً در صدد بیان بقاء هویتی که ملاصدرا آن را تبیین کرد نیست، بلکه گویی این آیات صراحت در عنصری بودن معاد جسمانی دارند یعنی همین بدن عنصری دنیایی ما با همین سنخ ماده بدنی. به این معاد جسمانی عنصری در آیات ۲۵۹ و ۲۶۰ سوره مبارکه بقره اشاره شده است.

۱۴۹



نظر

بقا: نفس از دیدگاه ملاصدرا

کتابنامه

۱. قرآن مجید (ترجمه ناصر مکارم شیرازی).
۲. ابن سینا، (۱۳۷۹) التعليقات، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۸۱) شرح بر زاد المسافر، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. جوادی آملی، (۱۳۷۵) رحيق مختوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۲) دروس معرفت نفس، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۶. _____، (۱۳۸۷) شرح العيون في شرح العيون، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۵۴) المبدأ والمعاد، تصحيح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. _____، (۱۹۹۰م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۹. _____، (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحيح و تعليق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۰. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات، قم: نشر البلاغة.
۱۱. عبودیت، عبد الرسول، (۱۳۸۵) درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت).
۱۲. _____، (۱۳۸۹) خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت).
۱۳. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۵) اصول المعارف، تعليق، تصحيح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۵) شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق: محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۵) اعتقاد ما، قم: انتشارات نسل جوان.

