

بررسی عقلی آموزه تعارف الارواح از دیدگاه ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲

محمدحسین روانبخش*

چکیده

عالم ارواح و عوالم غیر دنیایی به صورت کلی دارای ابهاماتی هستند که برای اثبات آن‌ها علاوه بر مسائل نقلی، به تبیین عقلی نیز نیاز می‌باشد تا پذیرش آن بر همگان سهل و آسان شود. یکی از مسائل مهمی که در زمینه عالم ارواح وجود دارد و فقط بعد نقلی آن سنگینی می‌کند و طرف تبیین عقلی آن سبک است، موضوع تعارف الارواح است که در روایات بدان اشاره شده است ولی از جهت بعد عقلی در این زمینه، حرکتی صورت نگرفته است. تنها شخصی که مقداری به این مساله پرداخته است، شیخ طوسی است. آنچه که در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت این است که در ابتدا ماهیت تعارف الارواح بررسی شود و سپس روایاتی که در این زمینه در کتب روایی موجود است نیز تبیین و تحلیل شود و در ادامه با بررسی مساله این همانی شخصیت در مساله وجودی انسان این موضوع نقلی، تبیین عقلی شود.

واژه‌های کلیدی: این همانی شخصیت، تعارف، روح، حدوث نفس، ملاصدرا.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

مقدمه

یکی از تجلیات عقل، تبیین‌ها و تحلیل‌هایی است که دانشمندان اسلامی در زمینه موضوعات مختلفی مانند احکام کلی وجود و انسان‌شناسی ارائه کرده‌اند. این تبیین‌ها و تحلیل‌ها ظرفیت مناسبی را برای تبیین عقلانی بسیاری از آموزه‌های دینی فراهم می‌سازند. یکی از آموزه‌های دینی که در متون مختلف دینی به کرات به آن اشاره شده است، مسئله «تعارف ارواح» است. تعارف ارواح اشاره به موقعی‌تی است که در آن موقعیت مؤمنان پیش یا پس از زندگی دنیوی، با یکدیگر مواجه می‌شوند و قادر به شناسایی و تشخیص یکدیگر (: تعارف) هستند.

البته با توجه به مباحثی که اخیراً درباره معیار و ملاک «تشخص فرد انسانی» مطرح شده است، تبیین عقلانی این آموزه کار چندان ساده‌ای نیست. با توجه به مسئله تشخیص فرد انسانی، این پرسش مطرح می‌گردد که آن چه که به شخص انسانی، تشخیص می‌بخشد، چیست؟ آیا تشخیص انسان بر اساس «بدن» اوست، در این صورت چگونه می‌توان از تعارف ارواح آن هم پیش از تعلق روح به بدن سخن به میان آورد؟ آیا تشخیص انسان بر اساس امری غیر از بدن اوست؟ در این صورت معیار دقیق و ملاک روشن تشخیص فرد انسانی چیست؟ بنابراین پرسشی که در این تحقیق در صدد بررسی آن هستیم این است که از منظر حکمت اسلامی آموزه «تعارف الارواح» چگونه قابل تبیین و توجیه است؟

ماهیت تعارف الارواح

ماهیت یک مساله یعنی چیستی آن؛ لذا وقتی گفته می‌شود ماهیت تعارف الارواح، یعنی چیستی تعارف الارواح؟ پس سوالی که در این قسمت با آن روبه رو

هستیم این است که تعارف الارواح به چه معناست و موضوعی که در آن بررسی می‌شود چه می‌باشد؟

در پاسخ به این سوال باید بگوییم که آنچه مسلم و مورد تواتر قرار دارد این است که در روایات متعدد به موضوعی اشاره شده است که ارواح در عالم ذر با هم ائتلاف داشته‌اند که این ائتلاف، همان ائتلافی است که در دنیا خواهند داشت و همچنین کسانی که در عالم ذر با هم اختلاف داشتند نیز در این دنیا با هم اختلاف خواهند داشت. اما این مجموعه از روایات، نقطه‌ی پایان روایات مربوط به موضوع تعارف الارواح نیست و نکته جالب توجه این است که در روایات متعدد دیگری، به تعارف و ائتلاف در عوالم بعد از دنیا نیز اشاره شده است که با توجه به این روایات، ارواح در عالم برزخ و قیامت نیز همدیگر را می‌شناسند.

حال برای شناخت بهتر و دقیق تر نسبت به ماهیت تعارف الارواح، به بررسی روایاتی که در این باب آمده است می‌پردازیم.

مستندات روایی تعارف الارواح

بر اساس معارف دینی، ترکیب انسان از روح و بدن، امری مسلم و پذیرفته شده است. ترکیب میان آن دو، ترکیب صناعی و انضمامی است؛ یعنی به گونه‌ای نیست که نتوان بین آنها جدایی انداخت و هر کدام بدون دیگری، بقا و ثبات نداشته باشند. هم روح بدون بدن می‌تواند پایداری و ثبات داشته باشد و هم بدن بدون روح. همچنین هیچ کدام از آن دو، در حدوث خود به همدیگر نیاز ندارند؛ یعنی نه بدن از روح و نه واسطه روح ایجاد شده است و نه روح به واسطه بدن و از بدن؛ بلکه روح و بدن دو موجود جداگانه‌اند که خداوند متعال به تقدیر علمی دقیق خویش، تا مدتی میان آن دو، رابطه حقیقی برقرار کرده و آن دو را در افعال و کردار و تکامل، به همدیگر نیازمند ساخته است و هر گاه بخواهد، آن دو را از هم جدا می‌کند.

به اتفاق همه علمای مسلمان، این جدایی در برزخ که فاصله زمانی از هنگام مرگ تا قیامت و بعث بدن است تحقق می‌یابد. بنابراین ارواح انسانها در برزخ، همچون زمان قبل از ترکیب با بدن، جدا و مستقل از بدن‌های خویش خواهند بود تا اینکه خداوند متعال، دوباره بدنها را گرد آورد و روح هر کدام را به آنها بازگرداند. در خصوص خلقت ارواح پیش از ابدان و وجود عالم ارواح مستقل از ابدان، روایات فراوانی از امامان اهل بیت علیهم السلام رسیده است که به نظر برخی از حدیث شناسان و عالمان دینی تواتر مضمونی دارند و گاه ادعای تواتر لفظی نیز شده است. در اینجا با دسته بندی روایات مزبور، به بحث و بررسی آنها می‌پردازیم.

روایاتی که درباره موضوع تعارف الارواح آمده است عمدتاً با تعبیر «الأرواح جنود مجنّدة» آمده است که این تعبیر دلالت دارد که ارواح به صورت «لشکریان جمع شده» اجتماع داشتند. از ائتلاف و اختلافی که این ارواح به صورت لشکر جمع شده داشتند، استفاده می‌شود که آنان گروه گروه بودند: گروهی با گروه دیگر ائتلاف داشتند و میان برخی از آن گروهها ائتلاف و آشنایی برقرار بوده است. چنان که گفتیم، منشأ این ائتلاف، ایمان و کفر بوده است. گروه منکران در انکار، با همدیگر ائتلاف داشتند و با گروه مؤمنان، در اختلاف و دشمنی بودند و بالعکس. در ادامه، شماری از روایات این باب را مطرح و بررسی می‌کنیم.

الف) امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

الأرواح جنودٌ مجنّدةٌ؛ فما تعارفَ منها عندَ الله، ائتلفَ في الأرض؛ و ما تناكرَ عندَ الله، اختلفَ في الأرض. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۱۳۵)

روح‌ها لشکریان جمع شده‌اند. آن روحهایی که نزد خدا با هم محبت و انس داشتند، در زمین نیز با هم ائتلاف دارند؛ و آن روحهایی که نزد خدا نفرت و دوری داشتند، در زمین نیز با هم اختلاف دارند.

ب) امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنَّ الْأَرْوَاحَ جُنُودَ مُجَنَّدَةٍ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا فِي الْمِيثَاقِ، ائْتَلَفَ هَاهُنَا؛ وَ مَا تَتَاكَرَّ مِنْهَا فِي الْمِيثَاقِ اِخْتَلَفَ هَاهُنَا. وَ الْمِيثَاقُ هُوَ فِي هَذَا الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۱۳۹؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۱۵)

ارواح، لشکریان جمع شده‌اند. ارواحی که به هنگام میثاق با هم آشنایی و انس داشتند، در اینجا با هم ائتلاف دارند. ارواحی که در میثاق با هم تناکر و نفرت داشتند، در اینجا با هم اختلاف دارند. و میثاق در این حجر اسود نهاده شده است.

پ) امام صادق علیه السلام از شخصی پرسید:

مَا تَقُولُ فِي الْأَرْوَاحِ أَنَّهَا جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَ مَا تَتَاكَرَّ مِنْهَا اِخْتَلَفَ؟ قَالَ: فَقُلْتُ: إِنَّا نَقُولُ ذَلِكَ. قَالَ: فَإِنَّهُ كَذَلِكَ. إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَخَذَ عَلَى الْعِبَادِ مِيثَاقَهُمْ وَ هُمْ أَظَلَّةٌ قَبْلَ الْمِيلَادِ. وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ» إِلَى آخِرِ الْآيَةِ. قَالَ: فَمَنْ أَقْرَبَ لَهُ يَوْمَئِذٍ، جَاءَتْ أَلْفَتُهُ هَاهُنَا. وَ مَنْ أَنْكَرَهُ يَوْمَئِذٍ، جَاءَ خِلَافُهُ هَاهُنَا. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۱۴۰؛ شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۸۴)

نظرت چیست در مورد اینکه ارواح، لشکریان جمع شده‌اند و ارواحی که با یکدیگر آشنایی داشتند با هم ائتلاف دارند و ارواحی که از همدیگر نفرت داشتند، با هم اختلاف دارند؟

عرض کردم: ما به این امر اعتقاد داریم.

فرمود: حق هم همین است. خداوند متعال، پیش از میلاد، از بندگان خویش عهد و پیمان گرفت، در حالی که روح بودند. و این است کلام الاهی: «و به یاد آور آن زمانی را که پروردگارت از صلب فرزندان آدم، ذریه آنان را گرفت و آنها را بر خودشان گواه گرفت» تا آخر آیه. سپس فرمود: کسی که در آن روز به ربوبیت اقرار کرد، الفت و

پیوند او در اینجا هم برقرار گردید؛ و کسی که آن روز انکار کرد، مخالفت او در اینجا نیز پیدا شد.

ت) امام باقر علیه السلام فرمود:

لَمَّا احْتَضِرَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَمَعَ بَيْنَهُ فَأَوْصَاهُمْ، ثُمَّ قَالَ: يَا بَنِيَّ! إِنَّ الْقُلُوبَ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ تَتَلَا حَظَّ بِالْمَوَدَّةِ وَتَتَنَاجَى بِهَا وَكَذَلِكَ هِيَ فِي الْبُغْضِ. فَإِذَا أَحْبَبْتُمُ الرَّجُلَ مِنْ غَيْرِ خَيْرٍ سَبَقَ مِنْهُ إِلَيْكُمْ، فَازْجُوه؛ وَإِذَا أَبْغَضْتُمُ الرَّجُلَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ سَبَقَ مِنْهُ إِلَيْكُمْ، فَاحْذَرُوهُ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۱۴۹)

امیرالمؤمنین علیه السلام به هنگام احتضار، فرزندان خویش را گرد آورد و به آنها وصیت کرد و فرمود: فرزندانم! ارواح لشکریان جمع شده‌اند که از سر دوستی به یکدیگر می‌نگرند و نجوا می‌کنند و در دشمنی نیز همین سان‌اند. پس اگر کسی را دوست داشتید بدون اینکه از ناحیه او خیری به شما رسیده باشد به او امیدوار باشید. و اگر کسی را دشمن داشتید بدون اینکه از ناحیه او بدی به شما رسیده باشد از او پرهیز کنید.

ث) امام باقر علیه السلام فرمود:

إِنَّ الْعِبَادَ إِذَا نَامُوا، خَرَجَتْ أَرْوَاحُهُمْ إِلَى السَّمَاءِ؛ فَمَا رَأَتْ الرُّوحَ فِي السَّمَاءِ فَهُوَ الْحَقُّ، وَمَا رَأَتْ فِي الْهَوَاءِ فَهُوَ الْأَضْغَاثُ. أَلَا! وَإِنَّ الْأَرْوَاحَ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَآكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ. فَإِذَا كَانَتْ الرُّوحُ فِي السَّمَاءِ، تَعَارَفَتْ وَتَبَاغَضَتْ. فَإِذَا تَعَارَفَتْ فِي السَّمَاءِ تَعَارَفَتْ فِي الْأَرْضِ، وَإِذَا تَبَاغَضَتْ فِي السَّمَاءِ تَبَاغَضَتْ فِي الْأَرْضِ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۳۱؛ نیشابوری، روضه الواعظین، ص ۴۹۲)

به راستی زمانی که بندگان می‌خوابند، ارواحشان به سوی آسمان بالا می‌رود. رؤیایی که روح در آسمان می‌بیند، حق است و رؤیایی که در هوا می‌بیند، خواب‌های پریشان است. بدان که ارواح، لشکریان جمع شده‌اند. ارواحی که با هم آشنایی داشته

باشند، با یکدیگر ائتلاف می‌کنند؛ و ارواحی که از همدیگر نفرت داشته باشند، با هم اختلاف می‌کنند. اگر ارواح در آسمان آشنایی یا بغض و نفرت دارند، آشنایی آنها در آسمان، آشنایی آنها در زمین است و بغض و نفرت آنها در آسمان، بغض و نفرت آنها در زمین است.

ج) امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ تَلْتَفِي، فَتَشَامُ كَمَا تَشَامُ الْخَيْلُ. فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَ مَا تَتَاكَرَمَتْ مِنْهَا اُخْتَلَفَ. وَ لَوْ أَنَّ مُوءَ مِنْهَا جَاءَ إِلَى مَسْجِدٍ فِيهِ أَنَاثٌ كَثِيرٌ لَيْسَ فِيهِمْ إِلَّا مُوءٌ مِنْ وَاحِدٍ لَمَالَتْ رُوحُهُ إِلَى ذَلِكَ الْمُوءِ مِنْ حَتَّى يَجْلِسَ إِلَيْهِ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۲۷۳؛ دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۴۰)

ارواح لشکریان جمع شده‌اند، با هم ملاقات می‌کنند و همدیگر را بو می‌کنند، همان سان که اسب‌ها همدیگر را می‌بویند. پس ارواحی که با همدیگر آشنا باشند، ائتلاف می‌کنند و ارواحی که از همدیگر نفرت داشته باشند، اختلاف می‌کنند. اگر مؤمنی به مسجدی وارد شود که در آن مردمان زیادی باشند و در میان آنها تنها یک مؤمن باشد، روح این مؤمن تازه وارد به سوی او تمایل پیدا می‌کند، تا اینکه می‌رود و در کنار او می‌نشیند.

ح) وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ فِي شَجَرٍ فِي الْجَنَّةِ تَعَارَفُ وَ تَسَاءَلُ. (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۵۰)

در این روایت اشاره می‌شود که ارواح مانند اجساد هستند و در زیر درختی در بهشت همدیگر را می‌شناسند و با هم صحبت می‌کنند.

خ) عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ذَكَرَ الْأَرْوَاحَ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ يَلْتَقُونَ فَقُلْتُ يَلْتَقُونَ قَالَ يَلْتَقُونَ وَ يَتَسَاءَلُونَ وَ يَتَعَارَفُونَ حَتَّى إِذَا رَأَيْتَهُ قُلْتَ فَلَانَ. (همان، ص ۵۱)

در این روایت نیز بدان اشاره دارد که مومنین همدیگر را ملاقات می‌کنند و از هم سوال می‌کنند و همدیگر را می‌شناسند.

مفهوم (جنود مجنده)

این تعبیر در مورد ارواح، می‌رساند که ارواح به صورت دسته جمعی و در کنار هم در صفوفی خاص بودند. در هنگام خواب نیز ارواح به سوی همدیگر کشیده می‌شوند. در روایات برزخ نیز آمده است که ارواح مؤمنان بعد از مرگ در محلی خاص گرد هم می‌آیند. امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد ارواح مؤمنان پس از مرگ به یکی از اصحابشان می‌فرماید:

وَلَوْ كُشِفَ لَكِ، لَرَأَيْتَهُمْ حَلَقًا حَلَقًا مُحْتَبِينَ يَتَحَادَثُونَ. فَقُلْتُ: أَجْسَامُ أَمْ أَرْوَاحُ؟
فَقَالَ: أَرْوَاحُ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۵۱)

اگر پرده از جلو چشمت کنار رود، خواهی دید آنها حلقه حلقه چمباتمه زده و با همدیگر سخن می‌گویند. [راوی می‌گوید] پرسیدم: جسم‌ها [چنین‌اند] یا روح‌ها؟ فرمود: روح‌ها.

امیرالمؤمنین علیه السلام آشنایی ارواح مؤمنان و ملاقات آنها با همدیگر را در همین دنیا، علت دروغ بودن ادعای دوستی فردی شمرد که وارد شد و سلام کرد و گفت:

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! إِنِّي وَاللَّهِ لِأَجْبُكَ فِي اللَّهِ وَأَجْبُكَ فِي السَّرِّ كَمَا أُجْبُكَ فِي لَعَلَانِيَةِ... فَقَالَ: ... إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ تَلْتَقِي فِي الْهَوَاءِ، فَتَسْمُ وَتَتَعَارَفُ. فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اتَّخَلَفَ وَ مَا تَتَاكَرَمِنْهَا اخْتَلَفَ. بِحَقِّ اللَّهِ لَقَدْ كَذَّبْتَ. فَمَا أَعْرِفُ فِي الْوُجُوهِ وَجْهَكَ وَلَا اسْمَكَ فِي الْأَسْمَاءِ. (همان، ص ۱۳۴)

ای امیرمؤمنان! سوگند به خدا، تو را به خاطر خدا دوست دارم و این دوستی من با تو در پنهان و آشکار یکسان است... حضرت فرمود: ... ارواح مؤمنان در هوا همدیگر را ملاقات می‌کنند و می‌بویند و با همدیگر آشنایی دارند. ارواحی که با هم آشنا

باشند، ائتلاف دارند و ارواحی که از همدیگر نفرت داشته باشند، با هم اختلاف دارند. به حقّ خدا سوگند، به یقین، دروغ می‌گویی. من نه صورت تو را در میان صورت مؤمنان دیدم و نه نامت را در میان نام‌های آنها دیدم.

در این حدیث، امیرالمؤمنین علیه السلام ملاقات ارواح مؤمنان، بلکه همه انسان‌ها با همدیگر در هوا و آشنایی و عدم آشنایی آنها با همدیگر را بیان می‌کند. بر این اساس، ارواح در این دنیا و به هنگام خواب، با همدیگر ملاقات می‌کنند. امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث ظاهراً به ارتباط خود با ارواح مؤمنان در هوا تذکر می‌دهند.

پس معلوم می‌شود که مراد از «جنود مجنّده» در روایات و ائتلاف آنها، اختصاص به عالم ارواح که دو هزار سال قبل از خلقت ابدان بوده است ندارد. بلکه خصوصیت و ویژگی ارواح، آن است که اگر لباس بدن را رها کنند، به ملاقات همدیگر می‌روند، کنار هم جمع می‌شوند و با همدیگر به صحبت می‌پردازند.

نکات استفاده شده از روایات

- ۱- ارواح در عالم ارواح، در صفوفی جمع شده بودند.
- ۲- در آنجا میان ارواح، آشنایی یا عدم آشنایی و حبّ و بغض وجود داشته است. منشأ برخی از حبّ و بغض‌ها و ائتلاف و اختلاف‌ها در این دنیا، حبّ و بغض در عالم ارواح است.
- ۳- در عالم ارواح، از همه ارواح، بر ربوبیت، میثاق و عهد و پیمان گرفته شده است.
- ۴- ارواحی که با هم ائتلاف دارند، وقتی کنار هم قرار می‌گیرند، با همدیگر صحبت و نجوا می‌کنند.

۵- گروه گروه بودن ارواح، اختصاص به عالم ارواح ندارد؛ بلکه در این دنیا و در برزخ نیز ارواح با همدیگر ملاقات دارند و ملاقات آنها به هنگام خواب در آسمان و هوا تحقق می‌یابد.

۶- ارواح در عالم ارواح، به اسم و صورت، از همدیگر ممتاز بودند.

هویت و تشخیص نفس انسان

هویت نفس انسان

دو نوع تعریف برای نفس قابل تصور است: یکی تعریف مفهومی و اسمی و دیگری تعریف ماهوی و حقیقی. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۴۲). در تعریف براساس ذات نفس، فقط مفهوم مورد توجه قرار گرفته که به طور خلاصه چنین است: «ان النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی». (همان، ص ۱۷)

بنابراین در نظر ملاصدرا هر نیرویی که در جسم طبیعی موجود بوده و از طریق استخدام قوای دیگر، شأنیت ایجاد فعل در طبیعت را داشته باشد، «نفس» نامیده می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۸۳) این تعریف برای نفس ناطق انسانی جنبه دیگری نیز دارد که عبارت است از: بیان ادراکات کلی و افعال فکری؛ زیرا عقل و فکر از قوای زنده نفس آدمی هستند؛ بنابراین در تأکید این تعریف برای انسان می‌گوید: «فهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الامور الکلیة و المعجرات و تفعل الافعال الفکرية». (همان، ص ۵۳) او سپس به تعریف ماهوی نفس می‌پردازد و می‌نویسد: نفس، جوهری است که در فعلیت یافتنش به ماده نیازمند است: «فالنفس الانسانية مجردة ذاتاً مادية فعلاً فهی من حيث الفعل من التدبیر و التحریک مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به، و اما من حيث الذات و الحقیقة فمنشأ وجودها وجود المبدأ الوهاب لا غیر»؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۳) پس نفس انسانی ذاتاً مجرد است و از نظر فعل مادی است؛ پس نفس از جهت فعل

که عبارت از تدبیر و تحریک باشد، مسبوق و مقترن به استعداد بدن است؛ اما از حیث ذات و حقیقت منشأ وجودش وجود مبدأ وهاب است، نه امری دیگر.

از طرفی نکته‌ای که باید بدان توجه شود این است که فعلیت نفس نیز مراتبی دارد و در نظر ملاصدرا دارای سه مرحله‌ی مهم است که سایر مراتب آن، در ذیل این سه مرتبه ظهور و نمود دارند:

۱. علیت قبل از تعلق به بدن؛ ۲. فعلیت هنگام تعلق به بدن؛ ۳. فعلیت پس از مفارقت از بدن. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۷۸).

ملاصدرا عدم تباین این مراتب و اتصال آنها به یکدیگر را فقط با تعبیر «علیت» و معلولیت بیان کرده است؛ (همان). البته وی نکته دیگری را در تمایز مراتب فعلیت ذکر کرده است که به تفاوت حیثیت‌ها و ابعاد وابستگی نفس مربوط می‌شوند؛ با این توضیح که از یک حیث به مبدأ فعال مستند و وابسته‌اند که از همان جهت بالفعل می‌شوند. از حیثی دیگر به ماده تعلق می‌گیرند که از آن جهت بالقوه می‌شوند و از حیثی دیگر به عقل فعال متصل می‌شوند و قابلیت‌های فراوانی کسب می‌کنند که از این جهت به فعلیت محض می‌رسند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۶۱)

وحدت نفس و قوا

انسان یک نفس دارد که عین همه‌ی قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۲۱ و ۲۲۶). قوا همان نفس‌اند و نفس عین همه‌ی قواست. قوای نباتی، حیوانی و انسانی، همه خود نفس‌اند و به بیان دقیق‌تر مراتب و شئون نفس‌اند؛ به گونه‌ای که نفس در مرتبه‌ی قوه‌ای نباتی مانند مغذیه، مغذیه و در مرتبه‌ی قوه‌ی حاسه‌ای مانند باصره، باصره و در مرتبه‌ی قوای انسانی‌ای مانند عاقله، عاقله است. پس قوه مغذیه، تغذی نمی‌کند؛ بلکه نفس است که در مرتبه‌ی قوه‌ی باصره می‌بیند؛ و قوه‌ی عاقله نمی‌اندیشد، نفس است که در مرتبه‌ی

قوه‌ی عاقله می‌اندیشد. بنابراین موجودات جدایی غیر از نفس به نام قوه‌ی مغذیه، باصره و عاقله نداریم که کار تغذیه، دیدن و اندیشیدن را انجام دهند و به نفس گزارش کنند. قوا عین خود نفس اند و با وجود تکثر در مفهوم و معنا، به وجود واحد بسیط نفس موجودند.

این نظریه به دیدگاه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیز مشهور است؛ زیرا نفس با اینکه یک وجود است، هم سامع است، هم بصیر، هم قادر و... این حقایق، مختلف‌اند، ولی همه به وجودی واحد موجودند. پس نفس واحد است در عین کثرت، و کثیر است در عین وحدت.

ملاصدرا برخلاف ابن سینا بر آن است که مفاهیم گوناگون می‌توانند مصداق واحد داشته باشند؛ و بلکه امکان ندارد موجودی بیاید که تنها مصداق یک مفهوم باشد و نه بیشتر؛ زیرا با تحلیلی ساده روشن می‌شود که هر شیء به سبب موجود بودن، مصداق مفهوم «موجود» است و به لحاظ‌های دیگر نیز مصداق عناوینی دیگر؛ برای مثال مصداق غنی است یا فقیر؛ مصداق ثابت است یا سیال؛ مصداق علت است یا معلول و یا مصداق هر دوی آنهاست.

از سوی دیگر، افزون بر مفاهیم، حقایق گوناگون نیز می‌توانند به وجود واحد موجود باشند؛ چه، مفهوم غیر از معناست؛ زیرا مفهوم در ذهن است، ولی معنا حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت دارد و لفظ برای آن وضع شده است. در برابر این دو نیز مصداق قرار دارد، و مصداق چیزی است که حقایق و معانی مفاهیم گوناگون به آن موجودند. برای نمونه مصداق آب همان چیزی است که در لیوان می‌بینیم و حقیقت آب، تنها آب بودن آن است؛ حقیقت هست بودن آن، همان موجود بودن آن است، و حقیقت سیال همان سیلانی و روانی آن است، و همچنین اند دیگر مفاهیم و معانی‌ای که درباره‌ی آب به کار می‌روند. بر این اساس این آب در لیوان، مجموع معانی‌ای است که در یک شیء گرد آمده‌اند. بنابراین حقایق پرشمار و

گوناگونی در این مصداق هست که مفاهیم مختلف از آنها حکایت می‌کنند؛ چون حکایت مفهوم از مصداق قراردادی نیست. فهم آب، فهم آب است و نه چیز دیگر. بنابراین تعدد مفاهیم بر تعدد حقایق دلالت می‌کند؛ هرچند حقایق گوناگونی می‌توانند به وجود واحد موجود بوده، مصداق واحد داشته باشند.

بنا بر آنچه گذشت هرکدام از مفاهیم باصره، سامعه، شامه و مانند آنها حاکی از حقایق گوناگون اند که در وجود انسان موجودند؛ به گونه‌ای که نفس به رغم بساطتش همه آنها را در خود دارد و همه‌ی آن حقایق به وجود واحد نفس موجودند.

ادله‌ی ملاصدرا

ملاصدرا پیش از اقامه برهان بر مدعای خویش، وحدت نفس و قوا را بدیهی و وجدانی می‌شمارد که پیروان مشاء به آن توجه نکرده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۵۶)

وی می‌گوید هر یک از ما در خود می‌یابیم که می‌بینیم، نه اینکه قوه‌ی باصره ببیند و ما بفهمیم قوه‌ی باصره می‌بیند. دیدن، شنیدن، چشیدن و... گزارش دادن قوا برای نفس نیست. بر این اساس در همه‌ی موارد نفس است که در پرتو وحدت با قوا می‌فهمد؛ هرچند برای انجام کارهای خویش به ابزار بدنی نیاز دارد. البته ابزار غیر از قوه است؛ برای نمونه چشم ابزار دیدن است و باصره قوه‌ای است که به عین وجود نفس موجود است.

ملاصدرا در صدد برمی‌آید که مسئله را با برهان نیز مستدل کند؛ از این رو به سه برهان اشاره می‌کند که یکی از ناحیه معلوم دیگری از ناحیه عالم و سومی از ناحیه علم است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۲۶)

برهان اول: حکم، ترکیب و تحریک اختیاری

مقدمه‌ی ۱. اگر نفس با وحدتش همه‌ی قوا نبود امکان نداشت درباره‌ی معلوم برخی از قوا با معلوم قوه‌ی دیگر حکم کند. برای نمونه نمی‌توانست بفهمد «این

شیرینی زرد است» یا «این زرد، شیرین است». زردی را قوه‌ی باصره و شیرینی را قوه‌ی ذائقه می‌فهمد، و اگر قاضی واحدی در کار نباشد، حکمی نیز در کار نخواهد بود؛ زیرا هنگام قضاوت دو طرف باید نزد قاضی حاضر باشند تا وی حکم کند. پس باید نفس عین قوا باشد که هر دو ادراک را داشته باشد تا بتواند حکم کند. همچنین اگر نفس عین قوا نباشد، نمی‌تواند مدرک یک قوه را با مدرک قوه‌ی دیگر ترکیب کند؛ زیرا باید دو طرف ترکیب، نزد او حاضر باشند؛ در حالی که با جدایی قوا از نفس، هر دو طرف نزد او حاضر نیستند. همچنین اگر نفس واحد نباشد، نباید تحریک اختیاری به چیزی که برای حس، خیال، وهم و یا عقل لذیذ است، تحقق یابد؛ چون قوه‌ی مدرکه جدا از قوه‌ی محرکه، و قوه‌ی محرکه نیز جدا از مدرکه است؛

مقدمه‌ی ۲. تالی باطل است؛ زیرا بالوجدان هم حکم می‌کنیم و هم ترکیب می‌کنیم و هم تحریک اختیاری به مدرک حسی، خیالی، وهمی و یا عقلی صورت می‌گیرد؛

نتیجه: نفس به همان وحدتش همه‌ی قواست.

برهان دوم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۲۴)

مقدمه‌ی ۱. اگر چیزی از وجود شما که معقولات را درک می‌کند غیر از مدرکی باشد که محسوسات را درک می‌کند، شما باید دو موجود باشید؛ زیرا بی‌تردید شما هم محسوسات را درک می‌کنید و هم معقولات را درمی‌یابید؛

مقدمه‌ی ۲. تالی باطل است؛ زیرا شما در اینکه یک ذات واحدید، بالوجدان شک ندارید؛

نتیجه: مدرک معقولات همان مدرک محسوسات است و این دو از هم جدا نیستند.

برهان سوم: ادراک وحدت

مقدمه‌ی ۱. نفس انسانی یک موجود متشخص است؛ زیرا هر موجودی متشخص است؛

مقدمه‌ی ۲. بدن، تحت تدبیر همین موجود متشخص، یعنی روح است. این نفس یا روح مدبر بدن است، و رابطه‌ی آن با بدن به گونه ربوبیت تکوینی است؛ به این معنا که بدن تحت اختیار و ربوبیت تکوینی نفس است؛

مقدمه‌ی ۳. بدن جزئی. تحت تدبیر نفس است نه بدن کلی؛ چه، در غیر این صورت باید نسبت نفس با همه‌ی افراد ابدان کلی یکسان باشد (برای نمونه روح من اراده کند و دست دیگری بالا برود)، درحالی که چنین نیست؛

مقدمه‌ی ۴. این تدبیر اختیاری است؛ زیرا بالوجدان برای هرکس روشن است که تدبیرش درباره‌ی بدن به اختیار خودش انجام می‌شود؛

مقدمه‌ی ۵. نفس اگر از بدن خبر نداشته باشد نمی‌تواند با اختیار مدبر آن باشد؛ زیرا علم، جزو مبادی فعل اختیاری است؛

مقدمه‌ی ۶. پس نفس انسانی مدرک بدن شخصی خود است؛

مقدمه‌ی ۷. از سوی دیگر شکی نیست که نفس انسانی عاقل و مدرک کلیات است و تعریف نفس ناطقه همین است که ادراک کلی دارد؛

نتیجه: نفس انسانی با همان وحدتش جزئیات و کلیات را درک می‌کند؛ چون ادراک کلیات مفروغ عنه بود و با درک بدن، ادراک جزئی هم اثبات شد، پس نفس عین قواست.

ملاصدرا همچنین چهار وجه دیگر برای اثبات نظریه‌ی وحدت نفس و قوا ارائه می‌کند (همان، صص ۲۲۶-۲۳۰) که به جهت اختصار از بیان آنها چشم پوشی می‌کنیم.

تبیین عقلی تعارف الارواح در مرحله قبل از تعلق نفس به بدن

یکی از اقسام تعارف الارواح، در مرحله قبل از تعلق نفس به بدن است که اثبات و تبیین عقلی این مورد، نیاز به بررسی مساله حدوث نفس انسان دارد که در این قسمت به آن خواهیم پرداخت.

حدوث نفس انسانی

ملاصدرا نفس انسانی را حادث می‌داند و به اعتقاد او نفس، حادث به حدوث بدن است نه حادث با حدوث بدن تا معنای همراهی و تقارن فهمیده شود. از نظر صدرا این معنا که ابتدا بدن حادث می‌شود و وقتی به حد اعلای اعتدال در مزاج رسید، نفس انسانی حادث می‌شود و به آن ضمیمه و متقارن خواهد شد، تصویر درستی نیست. زیرا ممکن نیست که ماده‌ای مستعد جوهری مجرد و شرط وجود آن و در نتیجه مرجع حدوث آن باشد؛ جوهری که وجودش مستقل از مواد و اجسام و از همه احوال و عوارض آن هاست و هیچ نوع وابستگی به این امور ندارد. (همان، صص ۳۸۴ و ۳۸۵)

علاوه بر آنکه اگر نفس از ابتدای حدوثش مجرد و روحانی باشد، لازم می‌آید که نفسیت نفس یعنی تدبیر نفس و تصرف آن در بدن امری عارضی و لاحق باشد، از این رو تعلق و حاجت نفس به بدن، مانند نیازمندی و تعلق نجار به آلت و کشتی‌بان به کشتی است. (زکوی، تحلیلی از دیدگاه این سینا و ملاصدرا در مساله حدوث نفس: صص ۱۲۹ و ۱۳۰).

صدرا حل این اشکال را ممکن نمی‌داند، مگر آنکه نفس را جسمانیة الحدوث و برآمده از صورتی مادی بدانیم و بپذیریم نفس طی حرکت جوهری اشتدایی از صورت ماده تکون یافته و از آن برآمده است؛

(صدر الدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۶۱) زیرا صورت امری مفارق و مابین‌الذات از ماده نیست تا اختصاص آن به ماده ای از مواد، ترجیح بلامرجح باشد. (عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۹۱ تا ۳۰۷)

بنابراین نفس از ابتدای حدوث يك امر مجرد بالفعل و مستقل از بدن نیست و حدوث نفس به همان حدوث بدن است، بلکه می‌توان گفت حدوث نفس همان حدوث بدن است. (زکوی، تحلیلی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مساله حدوث نفس: ۱۳۰)

اما به هر روی صدر المتألهین نیز همچون غالب فلاسفة اسلامی به عدم امکان عقلی حدوث نفس پیش از بدن اعتقاد دارد. ملاصدرا فصل دوم، از باب هفتم جلد هشتم اسفار را به تحقیق درباره حدوث نفس اختصاص داده و براهین عقلی و دلایل نقلی مختلفی را برای اثبات آن اقامه می‌کند.

دلایل عقلی

دلایل اول؛ بطلان تکثر و وحدت نفوس مجرد در صورت تعلق به بدن لاحق

این دلیل نخستین بار از جانب ابن سینا مطرح شده و توسط ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۳۴) و بسطیاری از فلاسفة دیگر نیز پذیرفته شده (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۲۰۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ص ۳۹۰) و به این صورت تقریر شدنی است:

اگر نفس بخواهد قبل از بدن وجود داشته باشد، به حصر عقلی، از دو حال، خارج نیست: یکی اینکه در وجود مجرد سابق خود، «واحد» باشد، و دیگر آنکه «کثیر» باشد؛ اما هر دو حالت، باطل و نامعقول است و با بطلان

تالی، مقدم نیز باطل خواهد بود؛ در نتیجه نفس، وجود مجرد سابق بر بدن ندارد و حادث است. اینک به بررسی و بطلان حالت‌های فوق می‌پردازیم:

الف) اینکه نفس، قبل از تعلق به بدن «کثیر» باشد، درست نخواهد بود، زیرا مغایرت و کثرت نفوس از یکدیگر، از سه حال بیرون نیست:

۱. عامل تکثر آنها، و تمایزشان از یکدیگر، ذات و ماهیت نفوس است (یعنی تمایز نفوس به ذات و ذاتیات آنهاست).

۲. عامل تکثر آنها عوارض لازم آنهاست.

۳. عامل تکثر آنها عوارض مفارق و اعراض غریبه آنهاست.

ب) یا اینکه نفس قبل از تعلق به بدن، «واحد» باشد.

به نظر ابن‌سینا، هم حالت الف با سه فرض آن، و هم حالت ب، باطل و نامعقول هستند.

اما ۱ باطل است، زیرا نفوس قبل از تعلق به بدن، از جهت ماهیت و صورت، هیچ نوع مغایرتی ندارند، چرا که صورت آن یکی است و امر مشترک هرگز مایه تمایز و تکثر نیست.

در ضمن، فرض ۲ هم باطل است؛ چون نوع واحد، لوازم واحد دارد.

اما مورد ۳ هم باطل محسوب می‌شود، زیرا تکثر نفوس به واسطه عوارض لاحق هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا حدوث عوارض لاحق و تکثر آنها، به وسیله ماده و آنچه در ماده است، امکان دارد؛ چرا که عروض عرضی مفارق، متوقف بر استعداد معروض است و مجردات فاقد چنین استعدادی هستند.

مورد ب، نیز محال است، زیرا اگر حالتی را در نظر بگیریم که حداقل دو بدن حادث شده، و قرار است که آن نفس واحد (طبق حالت ب که نفس قبل از

وجود بدن، وجود داشته باشد، ولی واحد باشد)، به این دو بدن تعلق بگیرند، از دو حال بیرون نیست:

۱. یا همان نفس واحد تقسیم می‌شود و هر قسم آن، به یکی از بدن‌ها می‌پیوندد، این حالت مستلزم این قول است که نفس واحد مجرد، که دارای حجم و بزرگی نیست، بالقوه تقسیم‌پذیر باشد و این باطل است، چون انقسام و تجزیه، مخصوص امور مادی هستند.

۲. یا اینکه نفس واحد، در هر دو بدن قرار گیرد که به نظر ابن‌سینا، بطلان این قول چنان آشکار است که ابطال آن به زحمت اضافی نیاز ندارد. (ابن سینا ، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۶-۳۱۰)

افزون بر این اگر همه بدن‌ها یک نفس داشته باشند، زمانی که یک انسان به چیزی علم پیدا کند، همه انسان‌ها عالم به آن خواهند شد و هر وقت جاهل به چیزی باشد، همه باید جاهل به آن باشند، و همین‌طور در مورد سایر صفات. به این ترتیب ثابت شد که نفس، همراه بدن، حادث می‌شود و قول به وجود نفس، قبل از بدن باطل است.

دلیل دوم؛ تعطیلی قوای نفس از افعال خود

ملاصدرا در تبیین احادیث «الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف» و «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» که بر خلقت ارواح، دو هزار سال قبل از ابدان دلالت دارد، بر این باور است که ارواح و نفوس انسان‌ها نمی‌تواند قبل از بدنهایشان به صورت متعین وجود داشته باشد، چون چنین امری مستلزم محالات فراوانی از جمله تعطیل نفس و قوای آن از هر فعل (و انفعالی) خواهد بود. از این رو باید این احادیث را بر وجود مبادی نفوس در عالم علم خداوند تأویل کرد.

«و لعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعيينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن وإلا لزم المحالات المذكورة و تعطيل قواها عن الأفعال إذ ليس النفس بما هي نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوي و مدارك بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أن لها كينونة أخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية» (صدرالدين شيرازی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۳۲)

استدلال صدرارا می توان به بیان زیر صورت بندی کرد:

مقدمه ۱: نفس اگرچه به دلایل فراوان، ذاتا مجرد است، از نظر فعل، به نوعی به ماده تعلق دارد؛ یعنی افعالش را به کمک ماده (بدن) انجام می دهد.

مقدمه ۲: موجودی که کارهای خود را به کمک ماده انجام می دهد، محال است کاری را بدون ماده انجام دهد.

مقدمه ۳: اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، چون تناسخ محال است، هیچ تعلق به ماده و در نتیجه هیچ فعلی نخواهد داشت.

مقدمه ۴: پس اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، تعطیل نفس و قوای آن از هر فعل (و انفعالی) لازم خواهد بود، آن هم به مدت زمانی نامتناهی.

مقدمه ۵: اما تعطیل محال است، زیرا مبادی عالییه حکیم هستند و موجود معطل و عبث ایجاد نمی کنند.

نتیجه: نفس پیش از بدن موجود نبوده و حادث است.

در توضیح این استدلال باید گفت که صدرا اضافه نفس به بدن را همچون اضافه ماده و صورت از اضافات حقیقیه می داند، نه اضافه عارضی مانند اضافه پدر و فرزند (ابوت و بنوت). از این رو در صورت وجود نفس پیش از بدن، برای نفس تعطیل از تصرف در بدن و تدبیر آن لازم می آید و این تعطیل مستلزم

عارضی بودن اضافه نفس به بدن خواهد بود که نادرست است. بنابراین باید از همان ابتدای حدوث نفس، بدن هم موجود باشد تا نه تعطیل قوای نفس لازم آید و نه عارضی بودن اضافه نفس به بدن که هر دو باطل هستند. (همان، ص ۳۷۳)

صدرالمتألهین دو برهان بر حدوث نفس اقامه کرده است: برهان اول، همان برهان اول ابن سیناست. صدرا برهان دوم را در قالب «طریقه اخری» مطرح می کند که این برهان نیز به دلیل چهارم نزدیک است. وی اعتقاد دارد که نفس اگر قبل از بدن موجود باشد، از دو حال خارج نیست: یا باید موجودی عقلانی باشد یا موجود جسمانی (و نیازمند به بدن)، تالی به هر دو قسمش باطل است، عقلانی محض نمی تواند باشد، زیرا لازمه اش «تعطیل» است، در حالی که تعطیل و عبث، در این جهان باطل است. جسمانی هم نمی تواند باشد؛ زیرا فرض ما این است که قبل از بدن جسمانی وجود دارد. آنگاه در قالب «حکمت عرشیه» جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس را معنا می کند.

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۳)

تبیین عقلی تعارف الارواح در مرحله بعد از تعلق نفس به بدن

برای بررسی این قسمت از مقاله، ابتدا باید مساله این همانی شخصیت را مورد ارزیابی قرار داده تا بدین طریق بتوانیم مساله تعارف الارواح را از طریق عقل اثبات کنیم. به بیان اوضح یعنی تا این همانی شخصیت انسان اثبات نشود، نمی توان تعارف الارواح را اثبات نمود. مفهوم «تعارف» مشیر به نحوه ای از بقا (این همانی) از آغاز هستی شخص انسانی تا پایان آن است، حال مسئله این است که «تعارف» ارواح نسبت به هم که مبتنی بر «شناخت و معرفت شخصی و جزئی» نسبت به هم است، چگونه تبیین فلسفی می شود؟

یکی از مباحثی که از قدیم الایام تاکنون در مباحث گوناگون فلسفه مطرح بوده است، بحث این همانی شخصیت یک شیء اعم از جماد، نبات و حیوان است. صورت سؤال این است که با توجه به تغییراتی که در اشیاء، اعم از جماد، نبات و خصوصاً حیوانات و انسان رخ میدهد، به چه ملاک و معیاری باید این مجموعه متغیر را، موجود واحدی به حساب آورد، با اینکه ممکن است اجزای تشکیل دهنده هر شیء در طول سالیان دراز، چندین بار تغییر کند؟ این مسئله مخصوصاً در بحث معاد اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. زیرا تحقیق هر نوع جاودانگی مستلزم آن است که شخص پس از مرگ، استمرار شخص پیش از مرگ باشد.

طبق دیدگاه صدرالمتألهین که قائل به حرکت جوهری و اصالت وجود است، واقعیت جوهری همه اجسام و جسمانیات مادی، اعم از فلکی و عنصری، نفس یا بدن، ذاتاً متجدد و وجوداً متصرم است و هر لحظه از طریق حرکت جوهری اشتدادی به واقعیت جوهری کاملتری تبدیل می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۸)

به اعتقاد ملاصدرا، صورت شیئی که مرکب از ماده و صورت است، در حقیقت همان خود شیء است و بالعکس خود آن شیء چیزی جز همان صورتش نیست. معنای این سخن این است که ماده در خارج با وجود صورت موجود است نه بالعکس. علاوه بر این، با تفسیری که ملاصدرا از ترکیب اتحادی بر اساس فرد سیال جوهر ارائه میدهد می‌توان دریافت که اساساً ماده چیزی جز جهت نقص شیئی دارای ماده و بالتبع جز جهت نقص صورت نیست. زیرا بنا بر خصلت ذاتی فرد سیال، شیئی مثل نطفه شخصاً در فرآیند حرکت جوهری اشتدادی، باقی نیست تا با افزودن مرتبه بعدی به آن تکامل یافته و شیء دیگر حاصل شود، بلکه مقطع نطفه از فرد سیال (در حرکت اشتدادی نطفه به مضغه و علقه و انسان) معدوم میشود به جای آن مقطع بعدی که مثلاً مضغه باشد و کاملتر از آن است، موجود می‌شود.

معنای این سخن این است که اساساً نطفه، شخصاً قابل تبدیل به مضغه نیست. در نتیجه نمی توان گفت نطفه بالقوه مضغه است، به این معنا که فاقد برخی فعلیات است، اما می تواند خود، با واجد شدن آنها، مضغه شود. آری میتوان گفت نطفه بالقوه مضغه است به این معنا که در مقایسه با جایگزینی همانند مضغه، فاقد برخی فعلیات است، یعنی ناقص است. پس طبق این تفسیر، واژه بالقوه صرفاً به جهت نقص مقطعی از فرد سیال نسبت به مقطع دیگری که جایگزین آن است، اشاره دارد، نه به اینکه مقطع مذکور شخصاً میتواند کمالاتی را که ندارد، دارا شود.

به همین جهت صدرالمتألهین فرموده است: «فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة». (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۴۴)

اینک این سؤال مطرح می شود که اگر حقیقت شیء همان صورت آن است و از طرف دیگر مطابق حرکت جوهری، عالم و موجودات جسمانی عالم از طریق حرکت جوهری اشتدادی به واقعیات جوهری کامل تری تبدیل می شوند، به چه ملاکی شیء A در زمان t1 همان A در زمان t2 است؟

مطابق دیدگاه حکمای مشاء که به چیزی به نام حرکت جوهری قائل نیستند پاسخ این سؤال روشن است: ملاک این همانی اشیاء در زمان های مختلف، صورت نوعیة آن است. به نظر آنها مادامی که صورت ثابت است، هو هویت شیء محفوظ است و مادامیکه صورت از بین برود، هو هویت شیء هم به هم می خورد. اما مطابق دیدگاه صدرالمتألهین که جوهر اشیاء دم به دم در حال تغییر و حرکت تکاملی است، ملاک وحدت و این همانی اشیاء چیست؟

پاسخ این است که: مطابق دیدگاه ملاصدرا، اساساً در حرکت جوهری، موضوع ثابتی نداریم. بر اساس حرکت جوهری، متحرك به موازات حرکت، در ذات خود متحرك است. البته ممکن است گفته شود که لازمة این دیدگاه قبول امکان انقلاب ذات است که حکما از قدیم آن را محال می دانسته اند؛ اما پاسخ ملاصدرا این است

که اینکه حکما گفته‌اند انقلاب ذات محال است و شیء واحد در عین اینکه واحد است نمی‌تواند در دو آن، دو ذات داشته باشد، بنابر اصالت ماهیت است، ولی بنا بر اصالت وجود محال نیست. بنابر اصالت وجود، تبدیل ذات به ذات دیگر و تبدیل نوع به نوع دیگر و در حرکات اشتدادی تبدیل نوع به نوع کاملتر نه تنها محال نیست بلکه در واقع وجود دارد. زیرا مطابق دیدگاه آنها که قائل به اصالت ماهیت هستند، تبدیل ذات به این معناست که يك ذات، معدوم شود و ذات دیگری از نو موجود شود و معنای این حرف این است که چیزی نیست که ذات آن تبدیل به ذات دیگری شود و به عبارت دیگر بنا بر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، وقتی يك ذات به ذات دیگری تبدیل می‌شود نمی‌توانیم بگوییم چیزی در آن قبل دارای يك ذات بود و اکنون همان چیز، دارای ذات دیگری شده است. بلکه می‌توانیم بگوییم که این ذات به طور کلی معدوم و ذات دیگری موجود شده است، اما بنا بر اصالت وجود، این ذاتها همه ماهیات منتزع از حقیقت وجود هستند و وجود در يك مرحله از مراحل حرکت اشتدادی، مصداق يك ماهیت از ماهیات است و در مرحله بعد ماهیت دیگری از آن انتزاع می‌شود. یعنی در مرحله قبل تحت يك جنس و فصل و ماهیت است و در مرحله بعد جنس و فصل و ماهیت دیگری دارد. بنابراین، بر مبنای اصالت وجود در حرکت جوهری اشتدادی، آنچه که ملاك وحدت يك شیء در زمان t1 و همان شیء در زمان t2 است، حقیقت وجود است که در مراحل اشتداد در يك مرحله دارای ذاتیات خاصی است و در مرحله دیگر، دارای ذاتیات دیگری است.

به عبارت دیگر، يك وجود واحد، سیال است که از مقاطع مختلف آن ماهیات متعددی انتزاع می‌شود. ملاصدرا این مطلب را در پاسخ به اشکالی که حکمای مشاء بر حرکت جوهری ایراد کرده‌اند به وضوح بیان کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۸۵) بنابراین، در حرکت اشتدادی اشیاء، تبدل ذات صورت می‌گیرد و این تبدل ذات، موجب انقلاب در ذات که محال است، نمی‌شود. زیرا در حرکت

جوهری، يك شیء واحد است که از ابتدا تا انتهای حرکت باقی است و همین يك شیء، ملائک وحدت شیء در زمانهای مختلف است. یعنی هم تبدیل ذات صورت میگیرد و هم آن شیء در زمانهای مختلف باقی است. به عبارت دیگر اگر به وجود نظر کنیم، يك وجود واحد متصل ممتد است و اگر به ماهیت نظر کنیم، هیچ وحدتی محفوظ نیست.

نتیجه گیری

مسئله این همانی شخصیت هم از منظر معرفت شناسی قابل بررسی است و هم از منظر هستی شناسی. در هر دو بحث، پرسش این است که ملاک وحدت شیء الف در زمان اول با الف در زمان دوم چیست؟ در بررسی هستی شناختی، این نتیجه مورد تأیید و تأکید قرار گرفت که بر مبنای اصالت وجود، در حرکت جوهری، آنچه که ملاک وحدت يك شیء در زمان t1 و همان شیء در زمان t2 است، حقیقت وجود است که در مراحل حرکت جوهری در يك مرحله دارای ذاتیات خاصی است و در مرحله دیگر، دارای ذاتیات دیگری است. به عبارت دیگر، يك وجود واحد سیال است که از مقاطع مختلف آن، ماهیات متعددی انتزاع می شود. از نظر معرفت شناسی هم پاسخ این سؤال که اگر ما در هر لحظه با شیء جدیدی روبرو هستیم پس چرا به وحدت آن در دو زمان مختلف حکم می کنیم، این است که: موجودات مادی که در حرکت مستمر جوهری هستند، هر چند از جهت حرکت قطعی و سیلانی ای که دارند موجب می شوند ما در هر لحظه با مقطعی از آن جسم سیال مواجه باشیم ولی از جهت حرکت متوسطی، این مقاطع، وجود جمعی دارند و همین وجود جمعی، باعث حضور و شهود و علم و معرفت ثابت به آنها می شود.

آنچه که از مطالب گذشته به دست می آید این است که با توجه به بررسی مفهوم هویت و نفس انسان و همچنین بررسی مفهوم تشخص انسان و از طرفی مساله حدوث نفس انسان و مساله این همانی شخصیت، نتیجه به دست آمده برای تبیین عقلی مساله تعارف الارواح به شرح ذیل خواهد بود:

آنچه در روایات بدان اشاره شده است که انسانها در عوالم بعد از دنیا همدیگر را می شناسند و نسبت به یکدیگر الفت و محبت دارند، برگرفته از این است که وجود انسان با تغییر و تحول های دنیوی و به بیان دیگر حرکت جوهری، عوض نمی شود و

ملاك وحدت يك شىء در زمان‌های مختلف، حقیقت وجود است و این مساله وجود انسانی یک امری است ثابت و غیر قابل تغییر.

لذا این حقیقت و ثبات وجود حتی در زمان بعد از دنیا نیز ادامه دار خواهد بود و با توجه به ادامه یافتن آن، مساله تعارف الارواح امری محال نخواهد بود. بنابراین همانطور که انسان‌ها در این دنیا همدیگر را می‌شناختند و نسبت به هم الفت و محبت داشتند، در عوالم بعد از دنیا نیز شناخت خواهند داشت. چراکه اتحاد وجودی انسان‌ها در عوالم مختلف، تغییر نخواهد کرد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء. قم: مکتبه آیه الله المرعشی. ۱۴۰۴ق.
۲. دیلمی، حسن بن ابی الحسن. اعلام الدین. قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
۳. زکوی، علی اصغر. «تحلیلی از دیدگاه ابن سینا و ملا صدرا در مسئله حدوث نفس، فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران، س ۱، ش ۲.
۴. سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۱ و ۲. تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم. ۱۳۷۵.
۵. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، قم، المصطفوی، ۱۳۷۹.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. اسرار الآیات، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱. ۱۳۶۰.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیه-التعلیقات، بتصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحاشیه علی الالهیات، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۹.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الأسفار الأربعة ج ۱، ۲ و ۴ و ۶ بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم. ۱۴۱۰ق.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المشاعر، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، چاپ اول. ۱۴۲۰.
۱۱. صدوق، محمد بن علی. علل الشرایع. نجف: المکتبه الحیدریه. ۱۳۸۵ق.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول. درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. تهران، قم. سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۵.
۱۳. فخر رازی، محمد بن عمر. المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات ج ۱. قم: بیدار، چاپ دوم. ۱۴۱۱ق.
۱۴. مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. تهران: دارالکتب الاسلامیه. ۱۴۰۳ق.
۱۵. نمازی شاهرودی، علی. مستدرک سفینه البحار. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۶. نیشابوری، محمد بن قتال. روضه الواعظین. تحقیق: سید محمد مهدی سید حسن خراسان. قم: منشورات الرضی.