



سال نهم، دوره چهارم، شماره ۵، صفحه ۴۱-۵۷

بررسی تطبیقی کیفیت بقاء نفوس متوسطین از نظر صدرالمتهین و ابن سینا

فهیمة شریعتی^۱

چکیده

ابن سینا نفوس انسان را به چند دسته تقسیم می‌کند و بسته به اینکه هر نفس در چه مرتبه‌ای قرار گرفته است، کیفیت جداگانه‌ای برای بقای او ترسیم می‌نماید. در واقع، وی مواضعی را تحت تأثیر عدم اعتقادش به تجرد قوه خیال و عالم برزخ بیان می‌کند که مورد انتقاد صدرالمتهین قرار می‌گیرد. ملاصدرا بقای نفوس را ناشی از التفات ذاتی نفس در جریان حرکت جلی خویشتن به سمت مبادی عالی می‌داند. طرح مسئله بقای نفوس متوسطین در حکمت متعالیه به تبیین معاد جسمانی منجر می‌شود. ملاصدرا در این باره توانسته است به نحو سازگار با اصول دیگر فلسفه خویشتن به تبیین و حل مسئله بپردازد. اگرچه برخی ایرادها در طرح مباحث به شیوه بیان ملاصدرا وارد است، اما به طور کلی نقدهای که به ملاصدرا ایراد می‌گردد، به دلیل خلط میان مفاهیم، عدم درک درست برخی اصول موضوعه، عدم توجه به همه مطالب ارائه شده در آثار ملاصدرا و عدم توجه به شروح معتبر در این خصوص می‌باشد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، ملاصدرا، نفوس، بقا، معاد جسمانی، معاد روحانی.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۶

shariati-f@um.ac.ir

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد



یکی از مهمترین مباحث نفس‌شناسی، فرجام نفوس است که در قالب عالم برزخ، قیامت، عذاب و نعمات تبیین شده است. ابن سینا معتقد است بخشی از مباحث معاد، مقبول شرع است، اما برای اثبات آنها هیچ راهی جز دین و تصدیق خبر نبوت وجود ندارد. این بخش، همان قسمت از معاد است که حال سعادت و شقاوت بدن را بیان کرده است. بخشی دیگر از معاد نیز توسط عقل، قیاس و برهان، قابل درک است. افزون بر این که خبر نبی هم ناظر به صدق آن است. بخش اول، معاد جسمانی و سعادت و شقاوت بدن و بخش دوم سعادت و شقاوت انفس و ارواح است؛ معاد جسمانی نسبت به معاد روحانی اهمیت کمتری دارد. (ابن سینا، ۱۹۳۸م، ص ۲۹۱) ابن سینا با وجود تمرکز بر بخش روحانی معاد، در بیان چگونگی بقای نفوس متوسط و ناقص به نوع خاصی از فرجام نفوس گریز زده است که جسم در آن دخیل می‌باشد. این گونه مسئله اصلی مقاله که کیفیت بقای نفوس متوسط و ناقص است، به معاد جسمانی پیوند می‌خورد. درباره معاد جسمانی طرح شده در آثار ملاصدرا، تبیین‌های متفاوت و گاه ضدونقیضی دیده می‌شود. در ابتدا به طور فشرده آرای ابن سینا و صدرالمتألهین را بیان می‌کنیم و سپس قرابت‌ها و شکاف‌های میان آرای ملاصدرا با ابن سینا را در این خصوص تبیین می‌نماییم.

تاکنون آثاری درباره بقای نفوس از دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا و دیگران نوشته شده است مانند پایان نامه بررسی کیفیت حیات پس از مرگ و نحوه بقای نفس انسان از منظر بوعلی سینا، غزالی و ابن رشد. و نیز مقالات بقاء نفس از دیدگاه ملاصدرا در مجله نقد و نظر، فرجام نفوس انسانی پس از مرگ بدن در اندیشه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا در مجله انسان پژوهی دینی. مقایسه‌ی میان ادله‌ی بقا و خلود نفس نزد افلاطون و متفکران مسلمان در فصلنامه اندیشه دینی شیراز.

در این آثاریا به تنهایی نظرات یک فیلسوف مورد بررسی قرار گرفته یا به مقایسه آرای فلاسفه دیگر پرداخته است تفاوت این مقاله در مقایسه آرای ابن سینا و ملاصدرا بر اساس اصول اولیه منظومه فکری و تدقیق و تحلیل انتقادی مبانی آنان و پاسخ به برخی

ابهامات در این خصوص بوده است؛ از سویی دیگر تمرکز بر نفوس متوسط بطور خاص صورت گرفته است.

۱. کیفیت بقای نفوس از نظر ابن سینا

چنان که معروف است فلسفه مشاء تنها به عوالم دوگانه عقلانی و جسمانی معتقد است، به طوری که عالمی تحت عنوان عالم مثال در اندیشه ایشان جایگاهی ندارد. این در حالی است که بیان سرنوشت نفوس بعد از مفارقت از بدن، به خوبی مؤید مرتبه‌ای در میانه عالم جسم و عقل است که اگرچه تحت نام جداگانه‌ای قرار نگرفته، اما تا حدودی ویژگی‌های برزخ را در خود گنجانیده است

شرایطی را که ابن سینا برای برخی نفوس لحاظ کرده، از طرفی، ویژگی جسمانی دارد و از طرفی، متفاوت و مفارق از عالم جسمانی است. این وضعیت نمی‌تواند به عالم عقلی مربوط باشد؛ زیرا هنوز علقه میان نفس و بدن قطع نشده است، همچنین نمی‌تواند به عالم جسمانی مربوط باشد، چون مرگ، جداکننده نفس از عالم ماده است. چنین نفوسی توسط قوه خیال، نعمات یا عذاب‌های وعده داده شده در شرع رامی بینند و از آن متألّم یا متنعم می‌شوند. از ویژگی‌های خیال خلاقه صور در نظر ابن سینا این است که تأثیرات ناشی از قوه خیال، عظیم‌تر از تأثیرات ناشی از اجسام است؛ زیرا خیال، فاقد موانع تأثیری است که اجسام با آن مواجه هستند. از سویی پذیرنده آن از صفای بیشتری برخوردار است؛ وی برای تفهیم مطلب مثال عالم خواب و رؤیا را مطرح می‌کند که تأثیرات، درد و لذت ناشی از صور رؤیت شده در آن به مراتب بیشتر است. (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص ۱۵۲)

توضیح این که از نظر ابن سینا، کمال نفس ناطقه آن است که عالم عقلی شود که کل نظام معقول از مبدأ تا جواهر شریف روحانی مطلق و جواهر روحانیه دارای نوعی تعلق به بدن و اجسام علوی و قوای آن و کل وجود را در خود بنمایاند؛ تا جایی که عالم معقول موازی با عالم موجود شود. هیچ وجه نسبتی میان کمال نفس ناطقه و کمال سایر قوا نیست. انسان در این عالم و با این بدن نمی‌تواند لذت نفس ناطقه را درک کند، مگر

اینکه از شهوت و غضب خالی شود و خیال ضعیفی از آن داشته باشد.

ابن سینا نفوس انسان‌ها را به چند دسته تقسیم می‌کند و بسته به اینکه هر نفس در چه مرتبه‌ای قرار گرفته است، کیفیت جداگانه‌ای برای او ترسیم می‌نماید:

۱. نفس کاملان، (کسانی که در علم و عمل کامل هستند): وقتی نفس از بدن مفارقت کند، به لذتی می‌رسد که به هیچ وجه از جنس لذت‌های حیوانی حسی نیست و حال او مانند کسی است که به دلیل مانعی نمی‌توانسته لذت طعم‌های مختلف را بچشد و سپس آن مانع برداشته شده و انسان کامل می‌تواند حقیقت لذات را دریابد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹) از نظری این همان سعادت نقطه‌مقابل شقاوت است. اما شقاوت نیز درجاتی دارد.

۲. نفوس غیرکامل: نفوسی که با وجود اینکه ناقص هستند، اما شوق به کمال دارند، یعنی به واسطه برهان دریافته‌اند که برای نفوس، سعادت‌های دیگری جز لذات قوای جسمانی وجود دارد و از این طریق به آن سعادت شوق یافته‌اند. این شوق، تابع علم و کاملاً اکتسابی است و ملکه علمی محرک آن در ابتدا توسط بدن به دست می‌آید. (ابن سینا، ۱۹۳۸ م، ص ۲۹۵)^۱

ابن سینا در پاسخ به این پرسش که چطور و با چه میزان علم می‌توان خود را از گروه اشقیانجات داد، گمان خویش را این گونه بیان می‌کند که انسان وقتی به واسطه برهان به مبادی مفارق، تصور و تصدیق درستی به دست آورد و علل غائیه امور واقع را شناخت و به نظام عالم از مبدأ اعلی تا پایین‌ترین مراتب وجود آگاه شد، به مقدار ضروری این آگاهی دست یافته و هرچه آگاهی و علم او بیشتر شود، استعداد سعادت بیشتری می‌یابد. (ابن سینا ۱۹۳۸ م، ص ۲۹۶) گروه دوم یعنی کسانی که از عالم عقل محجوب هستند، اگرچه هیأت رذیله را کسب کرده‌اند، اما این هیأت عارضی بوده و زایل می‌شوند. اینان چون با دانش، به عالم عقلی شوق یافته‌اند، کم‌کم تزکیه شده و به سعادت لایق خویش می‌رسند.

اما نفوس ابلهان که از طرفی شوقی به کمال عقلی ندارند، اما در عمل هیئات پست

رانیز کسب نکرده‌اند به نوعی رحمت و راحت دست می‌یابند. اگر از یک سو شوق به کمالات نداشتند و از یک طرف هیئات رذیله رانیز کسب کرده بودند با از دست دادن بدن و مقتضیات بدنی به دلیل علاقه به بدن و شهوات جسمانی در عذاب شدیدی به سر می‌برند؛ زیرا شوق آنها به امور جسمانی است، اما آلت کسب آن لذات جسمانی را از دست داده‌اند. ابن سینا در مورد نفوسی که شوقی به عالم کمال ندارند، ظاهراً قول بعضی علما را بیان کرده که این نفوس همان اعتقاداتی را که درباره آخرت داشته‌اند، تخیل می‌کنند و به واسطه آن تخیل، همه احوالاتی را که در دنیا درباره احوال قبر، بعث، خیرات اخروی و عقاب‌های مربوطه شنیده بودند، دریافت می‌کنند.

ابن سینا معتقد است نفوس متوسطین به دلیل اینکه هنوز دلبستگی و علائق خود به بدن را از بین نداده‌اند به همان اندازه از سرچشمه سعادت محجوب می‌مانند و توان سیر به عالم عقل را ندارند و به علت وجود شوق به بدن و فقدان آلات بدنی و مقتضیات مادی دچار عذاب شدیدی می‌شوند.

چنانچه پیش از این نیز اشاره شد از نظر او علت احتجاب از عالم عقل و آلام وارده، ذاتی نفس نیست، بلکه عرضی و معلل است و هر عرضی زایل شدنی است؛ از این رو وضع همیشگی نخواهد بود و کم‌کم هیئات زشت از بین می‌روند تا جایی که نفس پاکیزه می‌شود و به سعادت مختص به خویش می‌رسد. نفوسی که علقه آنها به ابدان به واسطه اندیشه یا کردار نامناسب قطع نشده است، توسط قوه خیال خویش نعمات یا عذاب‌هایی را می‌بینند. (ابن سینا، ۱۹۵۲، ص ۱۹۱)

از آنجا که در نظر ابن سینا قوه خیال، مجرد نیست، بنابراین لازم است قوه خیال در فعل خود آلات مادی داشته باشد و چون با مرگ نفس از بدن جدا شده، پس به طور طبیعی کار قوه خیال با معاونت جسم دیگری صورت می‌گیرد؛ از این رو ابن سینا محتمل دانسته که نفوس و افلاک و اجرام آسمانی حامل تخیلات و موضوعی برای آنها باشد. (همان) البته رابطه میان نفس و اجرام سماوی، همکاری برای تحقق خیال است، مانند ظهور صور در آینه که وقوع آن به دلیل خاصیت صیقلی بودن آینه می‌باشد.

نکته مهم آن است که ابن سینا تعلق خاطر نفوس به ابدان را امری عارضی و زایل شدنی دانسته و معتقد است نفوس محروم از صعود به عالم عقلی می‌توانند به واسطه قوه خیال و معاونت اجرام آسمانی به عالم علوی و مجردات عقلی ارتقا یابند، لازمه این کلام، اعتقاد به نوعی تکامل برزخی است؛ گذشته از آن، وی در برخی آثارش به صراح یاد آور شده است که چه بسا برای نفوس این اتفاق بیفتد. (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۶، ص ۴۷۱)

۲. کیفیت بقای نفوس از نظر ملاصدرا

پیش از ورود به تبیین مسئله باید توجه داشت که مسئله بقای نفوس در آثار ملاصدرا، زیرمجموعه‌ای از دیگر اصول موضوعه اوست. توجه و التفات ذاتی نفس به مبدأ عالی، سرمنشاء گذر و سیر او در عوالم دیگر است. (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ص ۹۰) مبانی فلسفی مورد اعتقاد ملاصدرا همچون وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری موجب شده تا نگاه وی به مسئله معاد آسان‌تر و روان‌تر از نگاه حکمای پیشین به این مسئله باشد و سختی‌های موجود در بیان کیفیت بقای نفوس در فلسفه وی به حداقل برسد.

ملاصدرا با بیان این اصل که صورت انسان، نفس ناطقه اوست و شیئیت شیء نیز به صورت وی می‌باشد، چگونگی بقای نفوس را تبیین کرده است. وی با بیان مراتب گوناگون برای جسم، توانسته بر معضلات موجود در تبیین کیفیت معاد با توان بیشتری فائق آید. به نظر او اساس گفتارهای پیشین، مبتنی بر این اعتقاد است که تنها دو نشئه حسی و عقلی وجود دارد، حال آنکه جسم و عوارض آن، وسیله حس ظاهر، و نفس و عوارض آن از عالم برزخ، و ادراک نفس و عوارض آن توسط حس باطن، و عقل و معقولات آن از عالم آخرت و امر است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۳۳۵)

ملاصدرا معتقد است بعد از جدا شدن نفس انسان از بدن (خواه شقی و خواه سعید) چیزی به نام قوه خیال باقی می‌ماند که قادر به انشاء و ایجاد است. این قوه در وجود، مستقل از بدن است. انسان پس از مرگ، ذاتش را مفارق از دنیا تخیل می‌کند و بدنش را در قبر می‌یابد و دردها و شکنجه‌هایی را که به صورت کیفی‌های حسی وارد می‌شود،

ادراک می‌کند و مواعید شرعی را به صورت ملائم و سازگار با طبعش می‌یابد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱)

دنیا و آخرت دو حالت مختلف برای نفس هستند و نشئه ثانوی و حالت دوم نفس، خروج نفس و رهایی آن از اوصاف بدن مانند خروج جنین از شکم مادر است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۳۹۴) پس از قیامت صغری یا برزخ، قیامت کبری یا قیامت برپا می‌شود. البته صوری که انسان در قیامت صغری و کبری مشاهده می‌کند، در شدت و ضعف و نقص و کمال با یکدیگر متفاوت هستند و رابطه‌ای مشابه نسبت کودک یا جنین به مرد بالغ و کامل را دارند.

نکته قابل ملاحظه در این خصوص، تعریف بدن از نظر ملاصدراست. جدا شدن نفس از بدن، جدا شدن نفس از پایین‌ترین مراتب جسم بودن و ارتقاء صورت جسمیه به مرتبه‌ای بالاتر است. به بیان دیگر آنچه نفس، آن را با مرگ رها می‌کند، بدن نیست، بلکه ضعف، قوه و استعدادی است که هیچ یک دخلی در واقعیت صورت جسمیه ندارد. ظهور جسم در عوالم دیگر به انحاء دیگرست. از نظر ملاصدرا نفس انسان پس از مرگ و قطع علاقه از بدن طبیعی، باقی خواهد بود و افراد متوسط و ناقص در علم و عمل، نه درجه ارتقا به عالم مفارقات دارند و نه به ابدان عنصری به صورت تناسخ تعلق می‌گیرند و نه امکان تعلق به اجرام فلکی را - آن گونه که حکمای قبل می‌گفتند - دارا هستند و نه تعطیل مطلق و رهایی از هر گونه تعلقی خواهند داشت. وجود این نفوس، وجودی نه در عالم جسمانی و نه در عالم مجردات عقلی است، بلکه در عالمی متوسط میان تجسم مادی و تجرد عقلی حضور دارند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰)

ملاصدرا برای تبیین نظریه خویش از بنیادی‌ترین اصول حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، اشتداد و حرکت جوهری وجود، قاعده «شیئیت الشیء بصورته» و تجرد عالم خیال کمک گرفته و بر اساس آنها بیان کرده است که با مرگ، نفس از بدن مفارقت می‌کند، اما آنچه هنگام مرگ واگذار می‌شود، ضعیف‌ترین جهات جسمانیّت و ادون مراتب بدن است، بنابراین بدن به شکلی قوی‌تر در عالم برزخ همراه با نفس است. آن بدن همان قالب مثالی و بسیار لطیف‌تر و نورانی‌تر از بدن دنیایی است، اما باز صورت

جسمیه در آن عالم به کمال خویش نرسیده؛ زیرا در عالم مثال نیز حجب وجود دارد، در حالی که در قیامت که تمام حجاب‌ها مرتفع شود، واقعیت جسم که همان بدن اخروی است، بروز و ظهور می‌یابد. به این ترتیب معاد روحانی و معاد جسمانی در فلسفه ملاصدرا کاملاً از یکدیگر متمایز شده‌اند. این بدن همان بدن دنیایی است، اما در ادراک بسیار قوی‌تر و شدیدتر می‌باشد.

روش ملاصدرا در بیان معاد جسمانی در همه آثارش که به این موضوع پرداخته، چنین بوده است که ابتدا مقدمات را بیان کرده و سپس به عنوان نتیجه آن مقدمات، کیفیت معاد جسمانی را طرح می‌کند. نکته قابل توجه این است که وی اگرچه در تبیین مسئله به مقدار کافی و با اندکی تفاوت در کتب متعددش مقدمات را بیان کرده است، به قدر وافی به تبیین نتیجه حاصل از مقدمات پرداخته، به طوری که متعلم آشنا به مباحث، پس از مطالعه مطلب دچار سردرگمی شده و نمی‌تواند تصویری واضح از معاد جسمانی مدنظر ملاصدرا به دست آورد، مگر آنکه تمام مباحث پس از آن از جمله تبیین مواقف قبر، صراط و میزان را نیز مطالعه نماید تا شاید کلماتی از نظریه وی برایش حاصل گردد. همین شیوه صدرا المتألهین در طرح و تبیین مسئله موجب شده نوعی بسط‌دید در تفسیر معاد جسمانی از نظر ملاصدرا حاصل شود، به گونه‌ای که شارحین در تبیین مسئله مطالبی گفته‌اند که گاه به نظر می‌رسد عقیده خودشان است و چنین چیزی در عبارات ملاصدرا دیده نمی‌شوند، هر چند همین شروح مانند تقریرات امام در دروس اسفار، تصویر قابل قبول‌تری از معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا ارائه می‌دهند.

اشکالات متعددی که تاکنون بر نظریه معاد جسمانی ملاصدرا وارد شده است، در دو دسته جای می‌گیرند. اشکالات دسته اول به مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت وجود یا حرکت جوهری باز می‌گردد، اما اشکالات دسته دوم به نتایج حاصل در بحث معاد جسمانی ناظر است. با بررسی اشکالات مزبور، شاید بتوان مهمترین محور نقدها وارده را این دانست که معاد ترسیم شده در حکمت متعالیه، در نهایت معاد مثالی است، نه معاد عنصری جسمانی، و از این رو بهشت و جهنم تبیین شده در آن، خیالی و موهوم است. علت اصلی بروز چنین ایرادهایی عدم توجه به تفاوت‌های موجود میان عبارات

مشابه است؛ مانند مساوی گرفتن مفهوم بدن مادی با جسمانیت یا خلط مفهوم خیالی با موهوم.^۲ حال آن که عینیت بدن مثالی یا اخروی با بدن دنیوی از این جهت است که بدن مثالی همان بدن دنیایی است که تکامل یافته و از آن جهت که خصوصیات آن متناسب با عالم خاص خود در مرتبه برزخ و قیامت می باشد، برخی حجاب ها و تراکم ها از آن برداشته شده است، چنان که در آیه ۵۶ سوره نساء نیز آمده است «... کَلِمَا نَضَحَتْ جَلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جَلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». جسم همان جسم است اما دارای خواص ماده متراکم دنیایی نیست و خواص جدیدی می یابد که موجب می شود با سوختن از بین نرود و ادراکش مختل نگردد، بلکه دوباره به حال اول بازگشته و بسوزد. ادراک این جسم که همان جسم دنیایی با ویژگی های برتر است، لطیف تر و بسیار قوی تر می باشد، چون موانع مادی را ندارد. این مسئله به اصل دوم معاد جسمانی حکمت متعالیه باز می گردد که براساس آن تشخص هر چیز همان وجود مخصوص به اوست، اما اعراض همگی از لوازم تشخص و نه از مقومات تشخص هستند. تعین و تشخص بدن از آن حیث که بدن این نفس است، به همین نفس می باشد، هر چند ترکیب آن تبدیل شود یا تغییر کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۳۷۸)

۳. تطبیق و مقایسه نظرات ملاصدرا و ابن سینا در مسئله بقای نفوس

از نظر ملاصدرا نفس در مرتبه ذات، حساس، متخیل و عاقل است و با وحدت و بساطت خویش در جمیع مراتب و شئون جسمانی و روحانی تجلی می کند. همین نفس با ادراک معقولات می تواند به عالم علوی و نشئه عقلانی صعود کند و به مرتبه عقل فعال برسد. این مرتبه نفس کاملان است که پیش تر، در اعتقادات ابن سینا از آنها یاد شد و ملاصدرا در این خصوص جهت اختلافی میان حکمای بیان نکرده است؛ اما به صراحت بیانات مربوط به چگونگی بقای متوسطین و ابلهان از دیدگاه ابن سینا را نقد نموده است و علت آن اعتقادات را عدم باور به نشئه متوسط میان عوالم مادی و عقلی دانسته است. از نظر او چگونه می توان برای بیان حال متوسطین و اشقیایا به معاونت اجرام فلکی جهت تخیل نعمت یا عذاب قائل شد، در حالی که هیچ علاقه طبیعی میان جوهر روحانی و جرم ابداعی وجود ندارد تا موجب اختصاص نفس به جرم و انجذاب آن گردد؛ از سوی دیگر، اجرام

سماوی نزد حکما مطیع و منقاد چیزی جز مبادی اولیه یعنی ملائکه نیستند.^۳

اما تفاوت دیگر صدرالمتألهین با ابن سینا این است که وی کیفیت بقای نفوس و به ویژه مسئله معاد جسمانی را به نحوی بیان کرد که در سیستم فلسفی حکمت متعالیه، بدون چالش و درگیری و تعارض با اصول دیگر، جایگاه خود را پیدا کرد، به بیان دیگر، هماهنگی کامل این تبیین با قواعد موجود در حکمت متعالیه موجب اتصاف آن به اولین توجیه عقلی معاد جسمانی گردید، حال آنکه تبیین های ارائه شده توسط حکمای پیشین مانند ابن سینا و شیخ اشراق در برخی مواضع کلیدی دچار تعارض های مشهود با سیستم فلسفی آنها بوده است. نکته دیگر این است که ملاصدرا به طور گسترده و بسیار شفاف تر از حکمای پیش از خود به طرح مسئله پرداخت و این امر نیز مرهون سازگاری این نظریه با دیگر اصول حکمت متعالیه بود.

آنچه از بررسی آراء متکلمین، حکمای پیش از صدرا و ملاصدرا به دست می آید این است که متکلمین بر معاد جسمانی، حکمای پیش از ملاصدرا بر معاد روحانی و ملاصدرا بر معاد جسمانی و روحانی هم گام بایکدیگر، تأکید کرده و در صدد اثبات و تبیین آن بوده اند.

عدم توجه به نظریه ملاصدرا یا عدم توانایی درک آن که تنها پس از شروح حکیم سبزواری و شروح اسفار امام خمینی به خوبی دریافت می گردد، موجب شده عده ای نظر ملاصدرا درباره بقای نفوس متوسطین و اشقیاء را مشابه و در حد نظرات دیگر فلاسفه مانند ابن سینا در این حوزه بدانند. حال آنکه آنچه در آثار ابن سینا درباره حضور بُعد مادی گفته شده تنها برای برخی نفوسی است که توان نیل به عالم عقلی را ندارند، به این معنی که ابن سینا طبق بیان خویش، تنها قادر به اثبات عقلی معاد روحانی بوده و از آنجا که نتوانسته است معاد روحانی برخی نفوس را تبیین عقلی کند، ناچار و به طور ضمنی به درجه ای پایین تر برای آنها قائل شده و از آنجا که به مجرد قوه خیال معتقد نبوده است، حضور بُعد مادی در رسیدن عذاب و نعمت به برخی نفوس را ضروری دانسته است.^۴ اما هیچ یک از عقاید اخیر مبتنی بر اصول پیشین برای اثبات مسئله نبوده و تنها برای حل معضل بیان شده است.

این نحوه بیان با آنچه ملاصدرا به شکل نو و براساس اصول هماهنگ با حکمت متعالیه بیان کرده، متفاوت است و چیزی از ارزش نوآوری و تازگی فکر او نمی‌کاهد. از طرفی همواره آثار و افکار بزرگان به نوعی مرهون زمینه‌سازی‌های پیش از آنها بوده است. ملاصدرا نیز در برخی آثارش به قُرب و بُعدهای تبیین‌های ارائه شده توسط ابن‌سینا در این خصوص با آنچه مدنظر وی بوده، اشاره کرده است.

به بیان دیگر، تفاوتی عمده میان ملاصدرا و ابن‌سینا، هم در طرح و هم در تبیین مسئله وجود دارد. اول این که گذار ابن‌سینا به طرح مسئله‌ای که شبیه به طرح تکامل برزخی است، از سرناچاری و برای پاسخگویی به چگونگی بقای نفوس متوسطین بوده است.

همچنین میان انواع بقای نفوس جسمی و روحی در تبیین ابن‌سینا تفاوت ذاتی وجود دارد. در نگاه ابن‌سینا، معاد روحانی اهمیت دارد و همین اهمیت موجب شده که بیشتر حکما تنها به طرح معاد روحانی بپردازند، یعنی از نظر ایشان یکی مکمل و مرتبط با دیگری و در راستای دیگری نیست، چنان که ملاصدرا به معاد جسمانی و روحانی به این شکل نگاه کرده است. توصیف ملاصدرا از معاد، پیوستاری بوده و مسئله را به گونه سلسله‌مراتبی تبیین می‌کند که یکی مرتبط و مکمل دیگری است. این توصیف پیوستاری مبتنی بر یک ضرورت ذاتی برای نفوس می‌باشد که ملاصدرا بارها و بارها تحت عنوان التفات ذاتی نفس از آن سخن گفته است:

فإنّ الإنسان مثلاً إنما يعرض له الموت فإذا ارتحلت من هذه النشأة إلى نشأة أخرى حتى صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة الاستعدادية أمسكت عن تحريك البدن فيعرض الموت للبدن فهذا معنى الموت الطبيعي هذه الفعلية لا ينافي الشقاوة الأخروية إذ ربما يصير شيطاننا بالفعل أو على شاكلة ما غلبت عليه صفاته الردية. (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ص ۹۰)

یعنی طرح مسئله بقای نفوس اعم از کامل، متوسط و ناقص زیر مجموعه مسئله‌ای بسیار مهم‌تر در هستی‌شناسی ملاصدرا است که ابتدای اصلی آن بر وحدت وجود می‌باشد، اما طرح مسئله معاد، به ویژه درباره متوسطین و اشقیای نزد ابن‌سینا مبتنی بر

ضرورت وجود عذاب و نعمت برای نفوس و به عبارتی زیرمجموعه‌ای از مسئله ادراک است. در همین راستا نیز تفاوت دیگر آن است که برزخ در نگاه ابن سینا گذرگاه کاملان نیست و در حقیقت زندگی برزخی که در نظر او به معاونت اجرام آسمانی واقع می‌شود، تنها برای نفوس غیرکامل ترسیم می‌شود.

نتیجه‌گیری

ابن سینا و ملاصدرا، هر دو دربارهٔ معاد روحانی و چگونگی بقای کاملان، به بقای روحانی قائل می‌باشند، یعنی معاد روحانی برای نفوس کاملان محقق است و آیاتی مانند «فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر/۵۵) در بیان آن احوال است. اما در کیفیت بقای نفوس متوسط و ناقص و تبیین عقلانی آن توسط ابن سینا ناهماهنگی‌هایی دیده می‌شود که با سیستم فلسفی حکمت مشاء سازگار نیست. ضرورت رخ داده در تبیین کیفیت رسیدن عذاب یا نعمات نفس متوسط و شقی در آراء ابن سینا به طرح اثرآفرینی قوهٔ خیال نفس در تحقق نعمات و عذاب‌ها منجر شده است که با عقیدهٔ عدم اتحاد عاقل با معقول ناسازگار است. از طرفی اعتقاد به عدم تجرّد قوهٔ خیال توسط ابن سینا، پای اجرام فلکی و معاونت آنها در اصابهٔ نعمت و عذاب را باز کرده که مورد نقد ملاصدرا قرار گرفته و با نگاهی اجمالی نیز ناهماهنگی خود را نشان می‌دهد. در عین حال، او در ترسیم نوعی تکامل برزخی با ملاصدرا هماهنگ است.

ابن سینا دربارهٔ نفوس غیرکامل دیدگاهی مشابه با ملاصدرا دارد، اما تفاوت عمدهٔ او با ملاصدرا در کیفیت عالم برزخ است. در دیدگاه ملاصدرا این عالم، دیگر به عالم ماده مرتبط نیست، حال آن که ابن سینا آن را با معاونت نفوس فلکی و اجرام آسمانی محقق می‌داند و این بزرگترین شکاف در نظریهٔ دو فیلسوف است که برآیندی از عدم تجرّد قوهٔ خیال و عدم اعتقاد به وجود عالمی متوسط به نام مثال می‌باشد. نظریهٔ بقای نفوس ملاصدرا که بیشترین تفاوت را در نوع جسمانی آن با ابن سینا به همراه دارد، مبتنی بر اصول موضوعهٔ حکمت متعالیه است و پس از شرح و تبیین مهمترین شارحان ملاصدرا در این مسئله، کاملاً با حکمت متعالیه سازگار می‌باشد. این سازگاری با آیات قرآن نیز کاملاً تبیین پذیر است. طرح نحوهٔ بقای نفوس در آثار ابن سینا مبتنی بر اصل ضرورت اصابهٔ لذات و آلام است، اما طرح مسئله نزد ملاصدرا یک ضرورت تکاملی مبتنی بر وحدت وجود می‌باشد.

❖ پی نوشت

۱. اگر کسی از فرصت زندگی اش استفاده نکرد و مُرد، جزء اشقیاء است، البته این گروه نیز خود دو دسته هستند: یا مقصر بوده و برای کسب کمال اهمال کرده اند و یا اینکه معاند و لجوج و متعصب در آراء فاسد و غی حقیقت بوده اند، گروه اخیر بدترین حالات را دارند؛ زیرا هیئات متضاد کمال را کسب کرده اند.

۲. اشکال رایجی که معمولاً بر عقیده صدرالمتألهین گرفته می شود آن است که پنداشته می شود از نظر ملاصدرا، بدن اخروی بدنی متفاوت با بدن مادی و محصول قوه تخیل انسان است. (خردنامه صدر، ۱۳۸۱، شماره ۲۷، ص ۷۹) این در حالی است که ملاصدرا به صراحت در برخی از آثار خویش بیان کرده که «آنچه بازگردانده می شود عین همین شخص و عین همین صورت و دست و اعضا است.» (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۸۰) هر کس معتقد باشد بدنی مثل بدن اول و نه عین آن بازمی گردد، در حقیقت، معاد را انکار کرده و هر کس معاد را انکار کند، شریعت را انکار کرده و هر کس شریعت را انکار کند، عقلاً و شرعاً کافر بوده و سخن او مستلزم انکار بسیاری از نصوص قرآن است. (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص ۳۴) این تأکیدهای شدید و غلیظ را می توان نوعی تأکید از جانب ملاصدرا برای دور کردن خلط های مفهومی احتمالی از سمت ناقدان و شارحان نظریه دانست. در حالی که از نظر ملاصدرا، بدن مثالی همان بدن دنیایی است. صدرالمتألهین در اثبات معاد نیز به عنوان یکی از زیرساخت های نظریه خود به وحدت تشکیکی وجود تمسک جسته و پیش از بیان اصل نظریه، به طور ضمنی مراتب مختلف نفس را نشان داده است، بنابراین با وجود چنین اصل فلسفی و اهتمام شدید ملاصدرا به معارف دینی، به نظر می رسد علت چنین قضاوت هایی، عدم توجه به اصول مقدماتی معاد جسمانی و مساوی پنداشتن مفهوم ماده با جسمانیّت و عدم توجه به مراتب تحقق صورت جسمیه است، موضوعی که در آثار هیچ یک از متکلمین و حکمای اسلامی پیشین به آن اشاره نشده است. بدن، حقیقتی واحد و دارای درجاتی است که در پایین ترین مراتب به شکل جسم مادی دنیوی و در مراتب بعدی به گونه های دیگر جسمانی ظهور می یابد، اما این اختلاف مراتب، به وحدت آن صدمه ای نمی زند. بنابراین

اگر بحث متکلمان ناظر به بدن عنصری مادّی است و بدن اخروی از نظر ملاصدرا چنین ویژگی را ندارد، این به معنای اشتراک لفظی بین آنها نیست، بلکه اتفاقاً ناظر به اشتراک معنوی در مفهوم بدن و تشکیک مراتب در حقیقت آن است که ملاصدرا آن را دریافته، لیکن متکلمان و حکمای پیش از وی از آن غفلت کرده اند. ناگفته پیداست که این مطلب از آن جهت مورد نقض و ابرام متکلمان نبوده که به آن متفطن نشده بودند. ایرادهای وارد شده بر معاد جسمانی مانند شبههٔ آکل و مأکول و تفرق اجزاء نیز ناظر بر آن است که مستشکلین مفهوم بدن و جسم را فقط بر جسم و بدن دنیایی با ویژگی‌های مادّی آن اطلاق می‌کرده‌اند، اگرچه به واسطهٔ برخی آیات از قبیل آیهٔ شریفهٔ «... کلمان نضحت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیدوقوا العذاب» (نساء/ ۵۶) آنان نیز به نحو اجمالی به تفاوت شرایط و ویژگی‌های بدن دنیایی با بدن اخروی اعتقاد داشته‌اند.

۳. ر.ک: شواهد الربوبیه ملاصدرا، مشهد سوم، شاهد سوم، اشراق دهم، ص ۳۷۴.
۴. از نظر ابن سینا نفوسی که علاقه به بدن در آنها وجود دارد، توسط قوهٔ خیال خویش نعمات یا عذاب‌ها را درک می‌کنند. فرق صورت‌ها در بیداری و صور در خواب این است که یکی سرمنشاء خارجی و دیگری سرمنشاء باطنی دارد و هرچه که از نفس، نشأت گرفته همان کاری را می‌کند که صور سرمنشأ خارجی داشت؛ زیرا در اصل این صور ذهنی سبب ذاتی تأثیرات اشیاء هستند و موجودات خارجی سبب سبب یا سبب بالعرض می‌باشند. (ابن سینا، ۱۹۳۸م، ص ۲۹۸) اینجا همان نطقه‌ای است که ابن سینا نهایت تقریب را با عالم مثال و برزخ تبیین شده در عقاید ملاصدرا می‌یابد و تا حد زیادی از نظریهٔ عدم اتحاد عاقل با معقول دور می‌شود، با این تفاوت که وی دلایل متعددی بر عدم تجرّد این قوه می‌آورد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸)، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲م)، احوال النفس (رساله فی النفس و بقاءها و معادها)، بی‌جا، دارالاحیاء الکتب العربیه.

۳. _____، (۱۳۸۲)، اشارات و تنبیهاً، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.

۴. _____، (۱۹۳۸م)، النجاه فی الحکمه الالهیه، مصر، مکتبه المرتضویه.

۵. _____، (۱۳۷۰)، الهیات نجات، ترجمه یحیی یثربی، تهران، فکرروز.

۶. _____، (۱۹۵۳م)، رسائل، ترجمه ابراهیم خروز، استانبول، بی‌نا.

۷. _____، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه اسلامی دانشگاه مک‌گیل.

۸. جلالی کوهیخیلی، رضا (۱۳۷۵)، سیر تکاملی نفس انسانی در قوس صعود، مشهد، دانشگاه فردوسی.

۹. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۶۶)، آغاز و انجام، مقدمه و شرح و تعلیقات حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۰. دانش شهرکی (۱۳۷۴)، حبیب‌الله، حقیقت عقل در فلسفه اسلامی و حدیث، مشهد، دانشگاه فردوسی.

۱۱. داوودی علی‌مراد (۱۳۴۹)، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا، تهران، دهخدا.

۱۲. شیرازی صدرالدین، محمد بن ابراهیم، (بی‌تا)، اسفار اربعه، ترجمه خواجه‌جوی، تهران، نشر مولی.

۱۳. _____، (۱۴۱۷)، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

۱۴. _____، (بی‌تا)، تفسیر القرآن‌الکریم، قم، انتشارات بیدار.

۱۵. _____، (۱۴۲۲ق)، شرح هدایه ی اثیریہ، بی جا، مؤسسه تاریخ الادبی.
۱۶. _____، (۱۳۸۳)، شواهد الربویہ، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
۱۷. _____، (۱۳۶۲)، مبدأ و معاد، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. _____، (۱۳۴۱)، عرشیه، ترجمه آهنی، بی نا، بی جا.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۹)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقه لاریجانی، تهران، الزهرا.
۲۰. غفاری محمد خالد (۱۳۸۰)، فرهنگ آثار و اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. محمد علی ابوریان (۱۳۷۲)، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمد علی شیخ، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۲۲. یثربی یحیی (۱۳۸۳)، عیار نقد، قم: بوستان کتاب.