

امکان‌سنجی استکمال برزخی نفس در آرای صدرالدین شیرازی

فاطمه رازی‌زاده*

محمد محمدرضایی**

منصور نصیری***

چکیده

ملاصدرا با مبانی جدیدی که در حکمت متعالیه تدوین کرد، دریچه‌ای نو به مباحث نفس‌شناسی گشود. او تفسیر جدیدی از نحوه آفرینش و حیات نفس پیش کشید و با توسعه حیات نفس در مرتبه مثالی و تعمیم حرکت جوهری به جوهر نفس، بستر مناسبی برای تصویر حرکت استکمالی در حیات برزخی ایجاد کرد. اما آیا می‌توان تحلیلی از مسئله استکمال و ماهیت نفس عرضه کرد که تبیین فلسفی استکمال برزخی نفس را ممکن کند؟ این مقاله، این پرسش را در اندیشه ملاصدرا می‌کاود و به این نتیجه می‌رسد که هرچند در آثار وی مواضع دوگانه‌ای راجع به استکمال برزخی نفس دیده می‌شود و او از پذیرفتن صریح موانع تبیین استکمال برزخی سرباز می‌زند، اما علاوه بر اینکه مبادی فلسفی حکمت متعالیه، ظرفیت مناسبی برای عرضه تبیین‌های عقلی مختلف در این باب دارد، خود وی نیز به برخی از این طرق اشاره کرده و پاسخ مثبتش به مسئله استکمال برزخی نفس، در آرای فلسفی، کلامی و تفسیری‌اش دیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین شیرازی، استکمال نفس، عالم برزخ، تجرد نفس.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران: پردیس فارابی (F.razizade@ut.ac.ir)

** استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تهران: پردیس فارابی (mmrezai@ut.ac.ir)

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تهران: پردیس فارابی (nasirimansour@ut.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۶

مقدمه

وجود برزخ و انتقال نفس انسان پس از مرگ به عالم برزخ و استكمال آن در عالم پسین، از آموزه‌های دینی پایه شمرده می‌شود که تقریباً بدون هیچ اختلافی بخشی از دین تلقی می‌گردد. دیدگاه شناختاری راجع به آموزه‌های دینی، که بر اساس امر قرآن بر تدبر و عقلانی کردن اصول عقاید شکل گرفته، همواره کوشیده است آموزه‌های دینی، از جمله گزاره‌های مربوط به برزخ و معاد، را اموری ببیند که به واقعیت‌های امور دلالت می‌کنند و در نتیجه پذیرای صدق و کذب‌اند. این پژوهش از همین منظر آموزه استكمال برزخی نفس را می‌کاود.

استكمال برزخی نفس، اگرچه بر اساس صریح نقل، مسلم است و آیات قرآن و روایات معصومان (علیهم‌السلام)، صراحتاً گونه‌ای از استكمال و تعالی احوال در حیات پس از مرگ را تصویر کرده‌اند، اما مبانی و مقدمات فلسفی برای تبیین این اصل، پرسش‌ها و اشکالاتی را پیش رو دارد. ناسازگاری نحوه تحلیل ماهیت نفس پس از مرگ، به عنوان امری مجرد، با استكمال که مشروط به استعداد و خروج تدریجی از قوه به فعل معنا می‌شود، از آن جمله است.

پژوهش حاضر، مواجهه نفس‌شناسی صدرایی با مسئله استكمال برزخی را با نظر به آرای ملاصدرا دنبال خواهد کرد.

۱. مواجهه نفس‌شناسی صدرایی با مسئله حرکت در بعد مجرد نفس

ظواهر آرای صدرالدین شیرازی نشان‌دهنده حکایت دوگانه‌ای از اثبات و انکار حرکت در بعد مجرد نفس است. از سویی می‌توان شواهد محکمی در باب عقیده به استكمال در عالم پس از مرگ در آثار او یافت و از سوی دیگر نمی‌توان از ظواهر بسیاری از نوشته‌ها و آثار او مبنی بر انکار استكمال در عالم برزخ، به‌راحتی گذر کرد. حتی می‌توان گفت غالب عباراتش حاکی از نپذیرفتن استكمال در عالم واپسین است؛ یکی از این عبارات چنین است: «نفس، مادام که با بدن و در بدنش است، به واسطه جوهرش ارتقا می‌یابد و به فعلیتش افزوده می‌شود، دائماً از نظر وجودی شیئی قوی‌تر و متحصل‌تر می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۷). همین تعبیر ملاصدرا نشان می‌دهد که، از دید او، گستره تغییرات نفس تا زمان مفارقت از بدن است و مرگ پایان حرکت جوهری است.

در واقع، مهم‌ترین شاهد انکار حرکت در نفس مفارق و در نتیجه انکار استکمال برزخی در حکمت متعالیه، براهین حرکت جوهری است که به انحصار حرکت جوهری در عالم ماده منتج می‌شود و در نتیجه مجردات، از جمله نفس پس از مفارقت از بدن را خالی از این حرکت می‌بیند؛ زیرا به عقیده او حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است، حالتی سیال بین قوه محض و فعل محض، که امر متصل تدریجی را در پی دارد. بنابراین، محال است که موضوع حرکت از هر جهت بالفعل باشد؛ چراکه در این صورت خروجش از قوه به فعل، فاقد معنا خواهد بود. در نتیجه حرکت در نفس پس از ترک بدن وجود نخواهد داشت. بنابراین، هر چیز که متحرک است، لاجرم از جهتی قوه و استعداد دارد و حرکت آن در جهت مطالبه چیزی است که فاقد آن است. از طرفی قوه به حامل نیاز دارد، یعنی همان ماده، و حکایت قوه از فقدان با فعلیت و وجدان جمع نمی‌شود؛ در نتیجه امر مجرد از ماده که حالت بالقوه در او نیست، نمی‌تواند حرکت داشته باشد. صریح اینکه موضوع حرکت باید جوهری مرکب از قوه و فعل باشد، یعنی جسم؛ پس نفس ناطقه با رهاکردن بدن، محملی برای قوه ندارد تا با خروج تدریجی از آن، به استکمال خود پردازد.

از سوی دیگر، وقتی ملاصدرا در تعریف مرگ طبیعی، تعبیر «به فعلیت رسیدن همه استعدادها و پُردن پیمانۀ و ختم پروندۀ شخص» را مطرح می‌کند، سخن از استکمال، که به معنای حرکت از قوه به فعل است، نمی‌تواند برای عالم پس از مرگ معنا داشته باشد. خصوصاً اینکه خود ملاصدرا هم خود را در باب حیات پس از مرگ، متوجه حشر نفوس متوسط یا تکامل‌نیافته دانسته که فلاسفه پیشین، از جمله فارابی، معضلات عقلی‌ای را متوجه این موضوع دانسته‌اند. بنابراین، از مسئله استکمال و توجیه متون نقلی ناظر به استکمال برزخی غافل مانده و در این باب کوششی نکرده است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۰۲).

در ضمن، با وجود اینکه صدرای شیرازی به تفصیل از تجدد احوال بهشتیان و جهنمیان سخن گفته و در باب تجدد احوال اخروی تصریح کرده، اما در عین حال نافی ابتدای تغییر و تحول بر قوه و قابلیت نیست و بنابراین تحولات پس از مرگ را مستلزم حرکتی به مانند حرکات دنیوی نمی‌داند و در نتیجه جنس این تغییرات را متمایز تعبیر و تفسیر می‌کند. از سوی دیگر، بر اساس عقیده ملاصدرا، پروندۀ هر فرد در دنیا مختوم و مهور می‌شود و هر آنچه پس از مرگ اتفاق می‌افتد، بروز و ظهور احوالات دنیوی شخص است. بنابراین، پس از ترک بدن، شخصی که در مرتبه خیالی و

مثالی است، فقط به جهات اعلا می‌تواند متحول شود؛ یعنی تمثلات و تخیلاتی بی‌پایان و متناسب با ملکات فاضله و رذیله خود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج: ۱؛ ۱۹۷؛ همان، ج: ۱؛ ۲۱۶). بر همین مبنا است که او حیات دنیایی را تنها سرمایه حرکت انسان می‌داند و بنابراین نافی حرکت پس از مرگ است و سرمایه‌های علمی و اکتسابی انسان را که حاصل حیات دنیایی و سرمایه غیر اکتسابی او است، توشه سفر به سوی معاد نه سفر در معاد تصویر می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹؛ ۳۲).

با وجود اینکه کلیت نظریه حرکت جوهری نفس را باید محدود به دنیا و زمان همراهی نفس با بدن دانست و لاجرم رأی به توقف حرکت در جوهر پس از مرگ، در نظام حکمت صدرایی داد، پاره‌ای عبارات ملاصدرا، شواهدی بر پذیرش استکمال نفوس در برزخ و پس از مرگ را نیز عرضه می‌کند. این شواهد، در کنار اصلاتی که نصوص دینی نزد ملاصدرا دارد و ملاحظه تلاش دائمی او بر جمع عرفان، برهان و قرآن در حکمت متعالیه، مانع از آن است که در عین صراحت نقل در بیان استکمال در حیات برزخی، او به عنوان نافی حرکت و استکمال نفس پس از مرگ معرفی شود، به‌خصوص که شواهد پرشماری را نیز می‌توان از آثار او در تأیید این مطلب مطرح کرد. مثلاً استدلال معروف حرکت جوهری که حرکات عرضی را نمایاننده حرکت در ذات و جوهر اشیا تصویر می‌کند، می‌تواند در عالم واپسین نیز کاربرد داشته باشد. به تصریح ملاصدرا، نفس در برزخ گاه هیئت‌هایی را کسب می‌کند و گاه نیز هیئت‌هایی را وامی‌نهد تا با پذیرفتن این تحولات، شایستگی ورود به قیامت را پیدا کند. استناد به استدلال پیش‌گفته در برزخ، ملازم با پذیرش تغییر و تحول جوهری در عالم واپسین است، اگرچه ملاصدرا از پذیرش صریح آن سر باز زده است (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۸۳).

ضمن اینکه ملاصدرا در عبارت‌های مختلفی منازل متعددی را برای نفس برشمرده و نشئات نفس را عموماً به اطوار وجودی و منازل تدریجی نفس در حال اشتداد، تعبیر و تفسیر کرده است. او منازل، اطوار و مراتب گوناگونی را نیز برای نفس پس از مفارقت از عالم ماده، تصویر کرده است. این نکته که نفس پس از مرگ هم اطوار مختلفی دارد و در منازل پس از مرگ نیز مراتبی وجود دارد، نشان‌دهنده حالات و مراتب مختلف نفس پس از مرگ است و می‌تواند ناظر به استحاله وجودی و جوهری نفس پس از حیات مادی ملاحظه شود (همان: ۱۸۳-۱۸۴). وی در تفسیر آیه دوازدهم سوره حدید می‌گوید در قیامت راه بهشت را عالمان ربانی و سعادت‌طلبی می‌کنند (همو،

۱۳۶۶، ج: ۶، ۱۹۵) و در ادامه آشکارا از حرکت در روز واپسین سخن می‌گوید. او در توصیف حال نفوس در قبر می‌گوید همچون حال نطفه در رحم یا بذر در زمین است که رشد می‌کنند و سرانجام به ثمر می‌رسند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۳۲۳). معنای چنین عباراتی آن است که در عالم برزخ نیز نفس آدمی رشد می‌یابد و نشئات و اطوار گوناگون آن عالم را می‌پیماید تا به قیامت برسد. علاوه بر این، شواهدی نیز در آرای ملاصدرا وجود دارد که نشان از عقیده او به حرکت در مجردات دارد؛ مثلاً مسئله استکمال عقل از مرتبه عقل هیولانی به مستفاد، کمترین ناقض نظریه استحاله حرکت در مجردات است که در آرای ملاصدرا به تفصیل تبیین شده است (همو، ۱۹۸۱، ج: ۳، ۴۲۰-۴۲۱). همچنین، نظریه فقر وجودی ملاصدرا، که همه ماسوی‌الله را در بر می‌گیرد، مجردات را نیز زیر چتر تجدد و تعالی‌خواهی قرار می‌دهد (همان، ج: ۹، ۲۵۸) و نیز دیدگاه خاص حب و عشق به کمال که حرکت جبلی و غریزی‌ای در همه موجودات عالم، به سوی کمال را تصویر می‌کند و تلاش و تکاپوی عالم برای رهایی از ضعف و نقصان را نشان می‌دهد (همان، ج: ۷، ۱۴۸)، شواهد دیگری از این مدعا است.

پرسش مهم آنکه، با وجود این شواهد دوگانه در آثار ملاصدرا، چگونه می‌توان درباره موضع واقعی او قضاوت کرد. در واقع، موضع ملاصدرا در باب حرکت نفس پس از مرگ چیست؟ آیا او حرکت را فقط منحصر در بعد و مرتبه مادی نفس، یعنی بدن، می‌داند و مراتب مجرد نفس را خالی از حرکت و سیلان لحاظ می‌کند، یا اینکه حرکت و تجدد را به شئون و ساحات مجرد نفس نیز راه می‌دهد؟

مهم‌ترین مواجهه ملاصدرا و همه فیلسوفانی که نفس را مجرد می‌دانند، با استکمال پس از مرگ، مسئله فقدان ماده و حامل استعداد پس از مرگ است؛ چراکه روشن‌ترین معیار تمایز مادی و مجرد در اندیشه فلسفی، وجود «قوه و استعداد» در ماده است؛ به این معنا که «هر آنچه قوه و استعداد دارد، ماده نیز دارد». گزاره مذکور به عنوان اصلی بنیادین، در فلسفه محل توجه است و گزاره ملازم آن، یعنی «هر آنچه ماده ندارد، بنابراین قوه و استعداد ندارد» نیز حاصل شده است. لذا با نظر به تعریف عام حرکت، به خروج از قوه به فعل، نتیجه چنین خواهد بود که چون هر چه استعداد و قوه ندارد، حرکت ندارد، پس مجردات که فاقد ماده و قابلیت‌اند، حرکت و استکمالی

نمی‌پذیرند. نفس نیز که حداقل پس از مرگ، مفارق از ماده و از جمله مجردات تعبیر و تعریف می‌شود، نمی‌تواند پذیرای استکمال و حرکت باشد.

مسئله دیگری که متوجه استکمال پس از مرگ است، افعال استکمالی نفس را در بر می‌گیرد. بنا به صریح آیات و روایات، فقط دنیا است که محل کسب و عمل است و پس از مرگ امکان انجام دادن عمل و کسب جدیدی که موجب استکمال و تعالی وجودی شود نیست؛ بنابراین، چگونه زمینه استکمال پس از مرگ و ترک عالم دنیا فراهم شود؟

جدا از دو محذور فوق، مبانی حکمی فلسفه صدرایی خود، موانعی در تبیین حرکت استکمالی نفس پس از مرگ به دنبال دارد که مسئله ثبات هویت و محدودیت‌های نظریه حرکت جوهری در تعمیم به عالم واپسین از آن جمله است. از همین‌رو است که برخی شارحان، نفی عقیده به حرکت پس از مرگ را به ملاصدرا نسبت می‌دهند (اردبیلی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۵۷۵؛ همان، ج ۳: ۴۰۶-۴۰۷). به هر روی، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، ملاصدرا برای پذیرش حرکت در بُعد مجرد نفس، که ناظر به حیات پسامادی و مستدل به استدلال‌های نقلی صریح است، با محذورات جدی ذیل مواجه است:

اول مسئله تجرد و حرکت به معنای خاص در نفس؛ عقیده به حرکت به معنای تغییر تدریجی، در نفس مجرد، با تنافی و تعارض حرکت و تجرد مواجه می‌شود. لازمه تجرد نفی وجود قوه و در نتیجه هیولا است که با انتظارات از حرکت، به عنوان خروج تدریجی از قوه به فعل، تعارض دارد؛ به‌ویژه آنکه ملاصدرا ادله مشائیان بر استحاله حرکت در مجردات را پذیرفته و از همین‌رو است که برخی عباراتش ناظر به انکار حرکت در نفس مجرد تعبیر می‌شود.

دیگر مسئله افعالی است که زمینه استکمال را فراهم می‌کند، در حالی که عالم پسین بری و متعالی از هر گونه فعل و عمل تعبیر و تفسیر شده است.

ضمن اینکه، نتیجه تفسیری که ملاصدرا از حرکت اشتدادی نفس به دست می‌دهد، انکار حرکت در ساحت مجرد آن است. ملاصدرا به استکمال نفس قائل است و آن را بر اساس حرکت جوهری اشتدادی تفسیر می‌کند. این نگرش، با ثبات و بقای نفس ناسازگار است؛ یعنی همان مسئله‌ای که او در بحث از ثبات موضوع در حرکت جوهری با آن مواجه است. در حالی که ثبات و وحدت هویت علاوه بر آنکه به تجربه درونی روشن است، لازمه مبدأ و معادشناسی است.

بنا بر شواهد پیش‌گفته، با وجود اینکه ملاصدرا به استکمال و حرکت جوهری نفس قائل است، اما در تسری این حرکت و استکمال به مراتب مجرد نفس با معضلات جدی و محذورات عقلی در خور تأملی مواجه است که بدون تبیین عقلی و توجیه صریح آنها، لاجرم محکوم به عقیده حصر حرکت در مادیات خواهد بود.

ملاحظه آثار وی نشان می‌دهد که او از تعارضات یادشده، آگاهی داشته و برای حل آنها تلاش‌هایی صورت داده است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲. برون‌رفت ملاصدرا از تعارض

۲.۱. مسئله تعارض حرکت و مجرد

اصلی‌ترین مشکل بر سر راه فلسفه در تبیین استکمال برزخی، مسئله تعارض میان حرکت نفس و مجرد آن است و البته نیازمندی حرکت به ماده قابل. بر اساس این اشکال، حرکت با معنای تغییر تدریجی قوه به فعل، فقط در عالم ماده و با وجود هیولا مقدور و ممکن است و امر مجرد قابلیت حرکت ندارد، در نتیجه، جمع بین حرکت و مجرد دور از دسترس و پیچیده است.

برای خروج از این تعارض دو شیوه عمومی میان دانشمندان علوم عقلی کاربرد دارد؛ هر دوی این راه‌ها در آثار ملاصدرا نیز دیده می‌شود. این دو شیوه عبارت‌اند از:

۲.۱.۱. انکار نیازمندی حرکت به هیولا

اندیشمندان عقلی با مناقشه در برهان قوه و فعل و نیز برهان فصل و وصل، که به منظور اثبات جوهر هیولا به کار می‌رود، انکار وجود جوهری به نام هیولا و ماده را رقم زده‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۰-۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۷۰: ج ۶، ۷۳۲-۷۳۸). از جنبه‌ای دیگر نیز مسئله نیازمندی استکمال برزخی به هیولا به عنوان محمل قوه به پرسش کشیده شده و آن نه با انکار هیولا که با توسعه در معنای قوه و به دنبال آن، فروکاستن وجود هیولا به قوه است. واژه‌شناسی «قوه» نشان می‌دهد پس از اینکه «قوه» به معنای «در برابر عجز» و سپس «لانافعال» به کار رفت، عمومیت یافت و شامل هر مبدئی برای تغییر شد و در نهایت معنای «امکان» پذیرفت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۰-۱۷۱).

بنا بر این معنای نهایی واژه «قوه»، ضرورتی برای فرض معنای امکان، به امکان استکمالی، وجود ندارد تا تلازمی با ماده در پی داشته باشد. پس ضرورتاً معنای استعداد مادی در قوه ندارد

و معنای مطلق قابلیت بر آن صدق می‌کند. قابلیت لازمه فقدان و محدودیت، و محدودیت لازمه امکان ذاتی است؛ در نتیجه هر جا امکان ذاتی باشد، قوه و قابلیت و جهت فقدان و در نتیجه حرکت به معنای خروج از قوه به فعل نیز می‌تواند باشد. ملاصدرا در بیان معنای «قبول» به این مطلب بار یافته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۳، ۳۳۰-۳۳۱).

این نحو ملاحظه معنای «قوه» می‌تواند به طور کلی به جهت محدودیت و نقص موجودات که آماده پذیرش کمال وجودی برترند، اطلاق شود. ملاصدرا در بحث از معاد جسمانی، وقتی ادعا می‌کند نفس در همه عوالم و مواطن، حتی در عالم عقل، همراه با بدنی در خور و متناسب با آن نشئه است، مرحله سابق وجودی نفس را ماده برای مرحله لاحق می‌خواند و واژه «ماده» را نه صرفاً به معنای امری که حامل امکان استعدادی است، بلکه به عنوان حامل جهت قبول و استکمال به کار می‌برد (همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۶۲-۳۶۳).

علاوه بر این، وقتی در بیانات فلسفی، مجردات به دو دسته مجرد تام و مجرد ناقص تقسیم می‌شوند و آنگاه، مجرد تام خود به دو دسته دیگر (آنچه همه کمالات را دارد، که مصداقش واجب‌الوجود است و آنچه همه کمالاتی را که باید داشته باشد، دارد و گرچه کمال بی‌نهایت نیست، حالت منتظره‌ای ندارد)، وصف «نداشتن کمال منتظره» ناظر به آن است که مجردات ناقص باید مجرداتی باشند که تمام کمالاتی را که باید داشته باشند و در خور آنها است، هنوز ندارند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۹۴)؛ و به تعبیر دیگر، امکان کامل‌ترشدن دارند، یعنی جنبه قابلیت برای این موجودات مفروض است.

۲.۱.۲. فرض وجود گونه‌ای از ماده^۱ یا علقه مادی در عالم برزخ

نفس‌شناسی حکمت صدرایی، نفس را دارای نشئاتی می‌داند و هر یک از نشئات نفس را دارای مراتب گوناگون تصویر می‌کند. بر همین مبنا، نشئه مادی نفس، خود واجد چندین مرتبه است که یکی از این مراتب، بدن اصلی و حقیقی فرد است که البته غیر از بدن عنصری است. این

۱. روشن است که انتظار نمی‌رود موجود پسامادی یا برزخی، هیولا و ماده داشته باشد. منظور ملاصدرا از ماده و علقه مادی، چنان‌که در متن مقاله نیز نظر خواهد شد، استفاده از واژه به گونه اشتراک لفظی برای به دست دادن تصویری است که امر مشترک مبهم میان عوالم نظر دارد.

مرتبه از مادیت نفس، که پذیرای حرکات بدن است، با مرگ از میان نمی‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۸؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۹۸-۱۰۰).

بدنی که ملاصدرا از آن سخن می‌گوید، بدنی تلطیف‌شده و کامل‌شده است که قیام صدور به نفس دارد (همو، ۱۳۵۴: ۳۳۷)، بدنی با قابلیت و استعداد تغییر و تغیر، همراه با نفس به عالم پسین منتقل می‌شود که به تعبیری ساخته خود نفس است؛ همان که ملاصدرا آن را بدن مثالی خوانده است (همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۹۸). او مایل است نشان دهد بدن مثالی برای استكمال نفس کفایت می‌کند. از این منظر مرتبه مجرد مثالی، که نازل‌ترین مراتب مجرد نفس است، ملاکی برای تحرک مراتب تجردی عالی‌تر آن شمرده می‌شود. این موضع، در تصویر حامل قوه و استعداد برای نفس مفارق از ماده، بسیار راه‌گشا است و می‌تواند معضل حرکت در بعد مجرد نفس را با تدبیر تجردی نازل یا ماده‌ای عالی توجیه کند.

در عین حال، تمایل ملاصدرا به وجود ماده‌ای مبهم و مشترک میان بدن دنیوی و بدن برزخی نیز در عبارات او مشهود است و البته به تأیید عقیده مذکور یاری می‌رساند. وی مدعی است بدن و ماده‌ای دنیوی وجود دارد و نیز، بدن و ماده‌ای اخروی (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۸۸-۱۸۹) و نفس پس از مرگ با بدن اخروی محشور می‌شود. او بر آن است که بدن دنیوی و اخروی به یک معنا عین هم‌اند (همو، ۱۹۸۱: ج ۹، ۳۱-۳۲) و ملاک این‌همانی ابدان مذکور، افزون بر خود نفس، به عنوان صورت نوعیه اخیر، نوعی ماده مبهم است؛ یعنی در فرآیند تبدیل بدن دنیوی و مادی به بدن اخروی و مثالی، نوعی از ماده، مشترک و محفوظ باقی می‌ماند (همان: ج ۹، ۳۲).

در واقع، ملاصدرا مایل است، با فرض همراهی نفس با گونه‌ای از ماده، در دنیا و آخرت، وظایف حمل قوه و موضوعیت حرکت را به این ماده مبهم مشترک، محول کند. البته این ماده مبهم، از جایگاه روشنی در مبانی حکمت صدرایی برخوردار نیست و خود به‌راستی موضوع و محل ابهام است؛ اما اگر تصویری روشن و هماهنگ با مبانی فلسفی حکمت متعالیه، از این ماده مبهم به دست داده شود، این نظریه می‌تواند راه‌گشای مسئله استكمال برزخی و حتی تبیین حرکت و تغییر در عوالم عقلی باشد.

از منظری دیگر، برخی عبارات ملاصدرا نیز نوعی علاقه مادی نفس پس از مرگ را دامن زده است. وی در شرح اصول کافی، ذیل یکی از احادیث، با استناد به نصوصی که مرگ را مانند خواب

تعبیر می‌کنند (نک: زمر: ۴۲)، انتقال نفس به برزخ را مشابه فراغت نسبی نفس از بدن در هنگام خواب تعبیر کرده و سخنی از انصراف کامل از بدن به میان نیاورده است (همو، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۴۹). این عبارات، مرگ را نوعی فراغت نسبی نفس از ماده و عالم مادی تصویر می‌کند، بدون آنکه سخنی از قطع تعلق به میان آید. از این منظر، با مرگ صرفاً درک انسان از عالم دنیا کمتر و از عالم برزخ، بهتر و شدیدتر می‌شود و مرگ مشابه خواب، صرفاً کم‌شدن علاقه نفس به بدن و فراغتی نسبی معنا می‌شود. بنا بر این دیدگاه، در عالم برزخ به واسطه قطع نبودن رابطه نفس و بدن و ارتباط ضعیفی که با آن دارد، نفس، تدبیر ناخودآگاه و کمرنگی راجع به بدن خود دارد و اگرچه التفات و توجهش به عالم برزخ و حقایق پس از مرگ است، اما به سبب همین رابطه نسبی‌ای که با بدن، به عنوان حامل قوه و استعداد دارد، می‌تواند مراتب استکمال را طی کند (همان).

۲.۱.۳. فرض وجود نوعی هیولا^۱

گاه در برخی عبارات ملاصدرا به نظر می‌رسد که او وجود نوعی هیولا را در عالم برزخ پذیرفته است، البته این هیولا غیر از هیولای ارسطویی است. وی به خلاف عبارات رایج خود، مبنی بر انحصار هیولا در عالم ماده، گاه چیزی شبیه هیولا را به موجودات مجرد، از جمله موجودات عالم برزخ، نسبت می‌دهد و همان را مصحح استکمال و تغییر در حیات پس از مرگ می‌داند؛ مثلاً می‌گوید: «صورت‌های اخروی (برزخ و قیامت) چیزی به منزله ماده دارند که شبیه ماده صورت‌های دنیوی است» (همو، ۱۳۵۴: ۴۳۸). البته وی تصریح می‌کند که این امر به منزله هیولا است، نه خود هیولا و به عالم مجردات اختصاص دارد. او گاه ثواب و عقاب اخروی و استکمال و تغییر پس از مرگ را به واسطه همین امر توجیه می‌کند (همان). به نظر می‌رسد مقصود ملاصدرا در برخی عبارات که ناظر به وجود هیولا در نفس پس از جدایی از بدن عنصری یا هنگام خواب است، همان چیزی باشد که با عنوان «امر بمنزلة المادة» یاد می‌کند (همان: ۳۹۴).

بر این اساس، حتی اگر وجود هیولا برای حرکت ضروری دانسته شود، این تعبیر ملاصدرا در پذیرفتن نوعی هیولا در عالم پس از مرگ راه‌گشا است. وی این توجه را نیز می‌دهد که هیولای

۱. چنان‌که درباره ماده در عالم پسین در منظر ملاصدرا نیز توضیح داده شد، منظور از «هیولا»، هیولای مادی

عالم پسین به حسب خودش است و هیولای دنیوی به کار تغییرات اخروی نمی‌آید (همان: ۴۳۸). ملاصدرا در بیان تفاوت میان هیولای صور دنیوی و هیولای صور اخروی چند نکته بیان می‌کند، از جمله اینکه آنچه بر هیولای صور دنیوی وارد می‌شود، متوقف بر حرکت استعدادی، زمان، جهات قابلیت و اسباب خارجی است، در حالی که هیولا یا ماده اخروی چنین نیست؛ چراکه صوری که بر هیولای اخروی افزه می‌شوند، همه از جانب مبدأ فیاض و از جهت مقدمات و اسباب داخلی است به مانند ملکات و جهات فاعلی. بر همین اساس، تسری حرکت جوهری به عالم پسین و توجیه حرکت و استکمال پس از مرگ تبیین‌پذیر است (همو، ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۴۱-۲۴۲).

۲.۲. مسئله محدودیت‌های نظریه حرکت جوهری

صراحت لهجه ملاصدرا در انحصار حرکت جوهری در عالم ماده باید برخاسته از تعریفی ملاحظه شود که او از حرکت به دست می‌دهد. از نظر او، حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است، سیالیتی بین استعداد و کمال، که امری متصل و تدریجی را شکل می‌دهد؛ بنابراین، متحرک لاجرم از جهتی قوه و استعداد دارد و حرکتش در جهت مطالبه چیزی است که فاقد آن است.

با گذر از مسئله قوه و استعداد، خصوصاً با ملاحظه توضیحاتی که در تعارض حرکت و تجرد گذشت، موضوع حرکت در جوهر نفس باقی می‌ماند.

اگرچه در منظر فلسفی نفس انسان بعد از مرگ، از ماده و بدن دنیوی فارق می‌شود و به خصوص در اندیشه صدرایی، در زمان مرگ از لحاظ مادی فعلیت یافته است؛ اما هنوز، نسبت به حالت اصلی خود، یعنی تجرد محض، در حجاب قرار دارد. از همین روست که به نوعی می‌توان گفت نفس نسبت به حالت‌های بعدی خود که حجاب‌های کمتری برایش متصور است، بالقوه بوده، امکان تعالی دارد و می‌تواند به تجرد محض و فعلیت تام نائل شود. این جاست که ظرفیت‌های نفس در پذیرش حرکت جوهری رخ می‌نماید، امری که بسیاری اندیشمندان عقلی از آن، به استکمالی با تعبیر القای حجب و غرائب و کدورات یا ازدیاد حب و مانند این‌ها یاد کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۰۶: ۱۷۰ و رخشاد، ۱۳۸۱: ۱۶۰)، که با غیرمادی‌بودن برزخ منافاتی ندارد و در عین حال ذیل حرکت جوهری قرار می‌گیرد. بنابراین، در استکمال برزخی، خود نفس در عین رهاکردن بدن مادی، دارای حالت بالقوه‌ای است که حاصل محبوب‌بودن او است. این حجاب‌ها طی حرکت جوهری و با تکمیل نواقص و کناررفتن حجاب‌های حاصل از اقامت در حیات دنیوی، با مرگ و

پس از آن به‌خصوص از طریق ارتباط با عقل فعال، به نحو اتحاد عاقل و معقول، در نهایت به فعلیت تام خواهد رسید.

روشن است که این برزخ و نیاز به استکمال برزخی برای همه نفوس یکسان نیست، چراکه در ربط و نسبت با حیات مادی هر فرد شکل و طریق کلی خویش را یافته و چه بسا افراد کاملی که حجاب‌های ظلمانی و نورانی را در همین دنیا کنار زده‌اند و توقف کمتری در برزخ دارند. این نحوه ملاحظه حرکت، تنها موضع ملاصدرا نیست، او در تصویر دیگری که از حرکت به دست داده، موضعی دیگر اتخاذ کرده است. بر اساس دیدگاه دوم، حرکت یکی از اعراض خارجی نیست تا به اقتضای عرض‌بودنش نیازمند موضوع جوهری و محل باشد؛ بلکه عرضی تحلیلی است و از انحاء وجود سیال شمرده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۱؛ همان، ج ۳: ۷۴)، که فقط در ظرف تحلیل غیر از معروض خود، یعنی متحرک است (همان، ج ۸: ۳۴۵). به عبارت دیگر، حرکت خارجاً عین متحرک است. بنابراین، اگر حرکت در عرضی از اعراض خارجی باشد، عین آن عرض است و به تبع آن عرض حال در محلی مستغنی و واحد است و اگر حرکت در یکی از جواهر باشد، عین آن جوهر و مستغنی از موضوع واحد یا ثابت است. با این بیان، فقط عروض عرض مفارق است که نیازمند استعداد قبلی و ماده حامل شناخته می‌شود و عوارض لازم یا به تعبیری اعراض تحلیلی و انحاء وجودی اشیا فارغ از جعل و بی‌نیاز از استعداد قبلی و ماده حامل‌اند. در واقع، اعراض تحلیلی، فقط در ظرف ذهن از معروض قابل تفکیک‌اند، وگرنه در خارج به وجود واحد موجودند (همان، ج ۸: ۳۴۵).

با این وصف، حرکات جوهری نه‌تنها نیازمند موضوع به معنای «جوهر حامل عرض» نیستند، بلکه نیازمند موضوع به معنای «ماده حامل استعداد» هم نخواهند بود. بنابراین، مناقشه حامل در بحث از حرکت جوهری در حیات پسین منتفی خواهد بود.

از سوی دیگر، ملاصدرا در تفسیر حرکت جوهری نفس، مراحل را تصویر می‌کند که نفس بدون ماده منفعل به حرکت جوهری‌اش ادامه می‌دهد و پاره‌ای از مبانی حکمت متعالیه را نیز می‌توان ناظر به همین مراحل دانست. توضیح اینکه، چنان‌که پیش‌تر بارها گفته شد، نفس صدراپی از مرحله جسمانیت آغاز وجود می‌کند، طی حرکت جوهری در عالم ماده، حرکت وجودی‌اش بر ماده جسمانی متوقف است. به‌تدریج مراتب نباتی و حیوانی را حائز می‌گردد و به

مقام نفس ناطقه نائل می‌شود. در ادامه طریق و با تعالی وجودی و حرکت استکمالی می‌تواند وارد وادی تعقل شود، چنان‌که برخی نفوس در حال حیات مادی به این مرتبه می‌رسند. نفس، اگرچه مراتب پیش‌گفته را گذرانده، اما با توجه به وجود جمعی‌اش، در هر مرحله، مراحل گذشته‌اش را همراه دارد. یعنی وقتی به مرحله حیوانیت می‌رسد، تمام مراتب نباتی و جسمانی را همراه دارد. بنابراین، وقتی به عالم عقل بار می‌یابد، همه مراتب پیشین نزد او حاضر است و در همه نشئه‌های نازل نیز حضور فعال دارد. وجود جمعی نفس برای رسیدگی به امور حیات مادی خود نیازمند بدن و مراتب مادی خویش است، اما برای تعقل کاملاً بی‌نیاز از عالم ماده و ابزار جسمانی است. عبارت ملاصدرا چنین است: «نفس انسانی با وجود اینکه ذات واحد و وجود یگانه‌ای دارد، واجد اطوار متفاوتی است که نفس به سبب بعضی از آنها به بدن و به واسطه برخی به عقل متصل و وابسته است» (همان، ج: ۵، ۳۰۷).

در جای دیگر، ملاصدرا عقیده ابن‌سینا مبنی بر استغنائی عقل نظری از بدن در برخی مراحل را، مطرح کرده، پذیرفته و دلیلی بر حرکت جوهری دانسته است (همان، ج: ۹، ۸۲-۸۵). این بیان ملاصدرا با توجه به عباراتی که در ادامه بحث در باب معراج حضرت رسول ﷺ و سیر ابراهیم خلیل علیه السلام در ملکوت بیان کرده، شاهد باور او به استکمال، تغییر و تحرک جوهری برخی مراتب نفس بدون نیاز به بدن مادی است (همان، ج: ۹، ۸۵). شاید بتوان گفت اصل سخن ملاصدرا آن است که نفس با ورود به عالم عقل، بدون نیاز به بدن تعقل می‌کند و با توجه به اینکه جوهر نفسانی در مراتب مجردش به واسطه اتحاد با صور عقلی، یعنی در فرآیند اتحاد عالم و معلوم، طی طریق استکمال می‌کند، نفسی که به مرتبه عقل رسیده، بدون نیاز به بدن به استکمال جوهری ادامه می‌دهد و به مراتب بالاتر عالم عقل دست می‌یابد.

با این حال، مواجهه ملاصدرا با عبارات بوعلی سینا، همواره به همین صراحتی که گفته شد، نیست؛ زیرا همان‌گونه که گاه سخن ابن‌سینا را تقریباً با همان الفاظ به منزله نظر خود آورده (همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۰۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱۶)، بعضاً عباراتش چنان است که می‌توان آنها را حاکی از مخالفت صریحش با چنین برداشتی دانست (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۶۴-۶۵). بنابراین، عبارات او در این بحث نیز دوپهلوی است؛ یعنی همان‌طور که می‌توان آنها را شاهدی بر استغنائی نفس از

بدن در مراحل از استکمال دانست، می‌توان دلیلی بر توقف حرکت نفس به بدن نیز ملاحظه کرد (همو، ۱۳۵۴: ۴۴۳).

۲.۳. مسئله ثبات هویت

در بحث از حرکت و استکمال نفس، یکی از مسائل مهم، حفظ وحدت و ثبات متحرک در طول حرکت است؛ مسئله‌ای که به نظر ملاصدرا غالب حکما را به انکار نظریه حرکت جوهری کشانده است. ملاصدرا معتقد است باید میان موضوع ثابت و موضوع واحد، برای حرکت تفاوت قائل شد. از منظر او، حرکت از آن جهت که حرکت است، نیازمند موضوع ثابت نیست و اساساً موضوع ثابت برای امر سیال، بی‌معنا است و گرچه حرکت به واسطه وجودی‌بودنش مساوق وحدت است، اما این به معنای داشتن موضوع ثابت یا واحد نیست. از سوی دیگر، چنان‌که در بحث پیشین گذشت، باور وی آن است که اساساً حرکت عرضی تحلیلی است و از انحای وجود شیء شمرده می‌شود و فقط در ظرف ذهن غیر از معروض خود، یعنی امر متحرک، قابل ملاحظه است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۵). بنابراین، حرکت جوهری علاوه بر اینکه نیازمند موضوعی به معنای جوهر حامل عرض نیست، از ماده حامل استعداد نیز بی‌نیاز است؛ ملاصدرا به نحوی دیگر دست‌اندر کار حل مسئله چگونگی ثبات هویت نفس، خصوصاً در بعد مجردش، شده است.

در آرای صدرایی، سه دیدگاه عام برای حل مسئله ثبات در حرکت جوهری دیده می‌شود. همین مواضع می‌تواند راه‌گشای حل مسئله ثبات هویت در جریان استکمال نفس پس از مرگ باشد، مخصوصاً با این ملاحظه که از منظری، حرکت استکمالی در حیات پسامادی، ادامه استکمال جوهری نفس در حیات مادی است.

در نخستین دیدگاه، ملاصدرا، ملاک وحدت در امر متحرک را اتصال دانسته، به این معنا که با ملاحظه حرکت به نحو قطعیه، حرکت، زمان و جوهر سیال را بر هم منطبق، و برخوردار از وحدت اتصالی ملاحظه می‌کند (برای مطالعه بیشتر نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۷). در منظر دوم، بر آن است که در جریان حرکات، کل متحرک یا بخشی از آن، عیناً در هر لحظه محفوظ است و پیوسته بر کمالاتش افزوده می‌شود. ملاصدرا برای این مسئله مثال بچه‌ای را ذکر می‌کند که بزرگ می‌شود، و بر آن است که صورت لاحق در وجودات همان صورت سابق است که بر اثر گسترش و سعه وجودی، حدود و نقایص عدمی و قبلی خود را رها کرده است، نه اینکه صورت

سابق زایل و صورت لاحقی کامل‌تر جایگزین آن شده باشد. طبق منظر سوم، هر نوع، مدبری از سنخ عقول دارد که ضامن وحدت و ثبات آن نوع است. این مدبر متعالی وحدت مستمر امور را در عین سیالیت حفظ می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۹۵).

ثبات در مرتبه مجرد و در حال استکمال و حرکت نفس، از طریق منظر دوم، بهتر تبیین می‌شود. از این منظر، در حین استکمال، نفس مجرد، سعه وجودی پیدا می‌کند. نفس، حدود و نقایص عدمی‌اش را رها می‌کند و بدون آنکه صورت سابق زایل و صورت لاحق کامل‌تر جایگزینش شود، به گونه لبس بعد لبس، گسترش می‌یابد.

این تفسیر اگرچه مسئله ثبات نفس در عین تحول را به‌خصوص در محدوده مجرد، به‌خوبی مرتفع می‌کند، اما با همه تعابیر ملاصدرا هماهنگ نیست و از مسائل اختلافی حکمت صدرایی شمرده می‌شود. عبارات ملاصدرا، گاه صراحت در تبیین وحدت اتصالی به سبب ثبات مدبر، یعنی بنا بر نظریه سوم، دارد (همان، ج ۹: ۹۶) و دیدگاه دوم را بررسی نکرده است. در حالی که بهترین برداشت از برخی عبارات نیز همین تعبیر و دقت را برجسته کرده است. به هر روی، توجیه ثبات توأم با سیلان ساحت مجرد نفس از این طریق بهتر تصویر می‌شود و از آن به «لبس بعد لبس» یا «وجدان بعد از وجدان» یا «ریح بعد ریح» تعبیر شده است (همان، ج ۹: ۳۲؛ همان، ج ۹: ۹۸-۱۰۰). ملاصدرا از تعبیر ابن‌سینا در تبیین این مطلب بهره برده است. وی می‌گوید حرکت گاه به صورت تفاسدی است و سلوک در سلسله عرضی؛ و گاه به صورت استکمالی و در سلسله طولی است. در قسم اخیر، حدود ذهنی موجود سابق از بین می‌رود و به این معنا موجود سابق انعدامی فرضی می‌یابد، که با نظر به متن وجود خارجی، به این معنا است که چیزی به آن افزوده شده است. بنابراین، سیالیت نفس در عین ثباتش به نحو لبس بعد لبس جریان دارد و به همین دلیل است که انسان هم احساس ثبات می‌کند و هم تحول دائمی را در خود می‌یابد (همان، ج ۸: ۲۴۷).

۴.۲. مسئله حصر عمل در عالم ماده

مطابق صریح نقل، استکمال ارواح انسانی به واسطه انجام‌دادن اعمال و افعال عبادی و تکالیف شرعی در صراط مستقیم الهی صورت می‌گیرد. کسب ملکات نفسانی و مقامات عالی انسانی همه در سایه انجام‌دادن اعمال عبادی و تکالیف شرعی تحقق می‌یابد و در این عالم، یعنی عالم کسب، ممکن است؛ کسبی که هم بستر استکمال در عالم دنیا را مهیا می‌کند و هم در عالم پسین مؤثر

است، چراکه پس از عالم ماده جایگاهی برای عمل و کسب وجود ندارد. در عالم پسین جایگاهی برای تکلیف و عمل نیست تا انسان با انجام‌دادنش مقرب درگاه حق تعالی شود و نفس انسانی کمال پیدا کند. تکالیف فقط منحصر به عالم ماده است. بنابراین، عوامل مؤثر در استکمال نفس انسان در عالم برزخ یا پس از آن وجود ندارد و در نتیجه لاجرم نفس باید به داشته‌ها و اندوخته‌هایش در عالم ماده و طبیعت اکتفا کند (شجاعی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۴۴)؛ اما مسئله این است که: اعمال و افعال دنیوی چگونه در عالم پسین مؤثر می‌افتد؟

واقع آن است که با توجه به اصل وحدت نفس و ثبات هویت، مسیری که نفس در عالم برزخ طی می‌کند جدا از طریقتش در عالم ماده نیست. بر همین مبنا است که گفته می‌شود عالم برزخ، تتمه عالم دنیا است. بنا به عقیده برخی شارحان حکمت متعالیه، مؤمنانی که از خانه نفس خود بیرون آمده و به تعبیری در مسیر هجرت پای نهاده‌اند، ولی هنوز به مقام کمال خود، که وصول به حقیقت الاهی و اندکاک در اسماء و صفات و فنای مطلق در ذات مقدّس است، نرسیده‌اند، در عالم برزخ کامل می‌شوند و در هنگام قیامت با کمال واقعی‌شان محشور می‌گردند، چراکه عالم برزخی در طول عالم دنیا و تتمه آن است و هر آنچه نفس در عالم ماده در پی آن بوده است در حیات پسین نیز پیش رو قرار می‌دهد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳، ج ۳: ۱۰۷).

این استکمال مبتنی بر اعمال فرد است، اعم از اعمالی که در عالم دنیا به طور کامل محقق شده و نتیجه و تأثیرش متوجه نفس شده و اعمالی که آثار و نتایج جاری دارد. به تعبیری باقیات‌الصالحات یا سنت و بدعت‌های بد، همه و همه ادامه و تتمه حرکت نفس او در عالم ماده است که دوام و جریانش برای نفس باقی مانده است. چنان‌که در تفسیر قرآن کریم، آنجا که در باب نفی بازگشت ظالمان به دنیا با وجود درخواست ایشان سخن رانده می‌شود، گفته شده که ظالمان، بر فرض که به دنیا بازگردند، به همان اعمال سابقشان بازگشت می‌کنند. به بیان دیگر، اگر خدا آنها را به دنیا عودت دهد، نفوسشان با همان فعلیت‌های نفسانی که در دنیا به دست آورده‌اند، به دنیا بازمی‌گردند. بازگشت آنها با همان نفوس خود، موجب تشخیص‌شان نیز هست. به واسطه هجوم امیال و غرائز و به علّت ظهور و بروز همان خواسته‌های طبعی و طبیعی و به

سبب عودت و بازگشت همان موجود با همان داشته‌ها و ظرفیت‌ها، بار دیگر به همان کرداری که سابقاً در دنیا انجام می‌داده‌اند، دست می‌زنند (همان، ج ۳: ۳۰-۳۱). حتی تأثیر اعمال دیگران در حالات انسان در عالم برزخ، مربوط به عمل او است، یعنی از آثار و نتایج عمل دنیوی و رفتار و کردار او در عالم دنیا است. دنیا و نظام دنیا و هر چه در آن هست، و نظام پس از دنیا و هر چه در آن هست، همه اجزای یک واحدند و چنین نیست که مرگ حد فاصل و منقطع‌کننده امور نفسانی فرد باشد. چه بسا فرد عملی در دنیا انجام دهد که ثمره آن پی‌گیری و جبران آن عمل، سال‌ها پس از ممات فرد، باشد. این موضوع نشان از حالت کشسانی و تتالی وجودی نفسانیت انسان دارد که حتی پس از مرگ با مراتب وجود دنیوی خود مرتبط است؛ چنان‌که محمدحسین طباطبایی، ارتقای درجات حب در امر استکمال برزخی را به مثابه بذری که در حیات دنیوی کاشته شده، به تصویر کشیده است (رخ‌شاد، ۱۳۸۱: ۱۶۰).

نتیجه‌گیری و ارزیابی

با توجه به اینکه رأی ملاصدرا و پاسخ‌های او به مسئله استکمال برزخی نفس مجمل و مبهم است، میان شارحان او در نسبت انکار یا اثبات استکمال برزخی نفس اختلاف نظر وجود دارد. برخی عبارات ملاصدرا صراحتاً ناظر به آن است که حرکت و استکمال نفس فقط در ساحت مادی و غیرمجرد آن ممکن است. لازمه این سخن رأی به ثبات در ساحت مجرد نفس و در نتیجه نفی استکمال در عالم پس از مرگ است. اما در عین حال برخی عبارات نیز نشان می‌دهد که وی بُعد مجرد نفس را نیز متحرک و مستکمل می‌بیند و تلاش متوجه توجیه تجرد نفس در کنار حرکت و استکمال آن است.

این پژوهش نقاط مواجهه و تقابل میان پذیرش استکمال برزخی نفس و ملاحظه نفس مفارق به عنوان امری مجرد را با توجه به موضع نظام حکمت صدرایی ارزیابی کرده است. حاصل آنکه، ملاصدرا دشواری‌های بسیاری در تصویرکردن استکمال برزخی نفس، پیش رو دارد که برخی از اساس زائده حکمت متعالیه او است. با این حال در بیان موضع کلامی، صراحت لهجه نشان داده

۱. «وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (انعام: ۲۸).

است. ملاحظه تلاش او در جمع برهان، عرفان و قرآن و به تعبیری برهانی کردن آموزه‌های دین مبین اسلام، مانع از انتساب انکار استکمال برزخی به موضوع او می‌شود. البته نمی‌توان از بسترسازی او برای رفع مشکلات مبنایی حکمت صدرایی در تبیین استکمال برزخی نفس چشم پوشید. بنابراین، اگرچه به‌جد نمی‌توان صراحت بیانی در پذیرش فلسفی استکمال برزخی و استدلالی کردن مبادی آن در آرای وی مشاهده کرد، اما می‌توان این را از آرای او استنتاج کرد و تصویر، بلکه تصویرهایی فلسفی در باب استکمال برزخی به او نسبت داد.

به نظر نگارنده، ظرفیت‌های بسیار نظام حکمت صدرایی از جمله اصل «الوجود مما یقبل الاشتداد» مشروط به آنکه نفس مفارق مطلقاً ایستا و ثابت تصویر نشود، می‌تواند راه‌گشای استکمال برزخی باشد؛ یا همین که ملاصدرا نفس را ذومراتب دانسته و مرتبه‌ای از مادیت برای نفس ترسیم کرده می‌تواند مسئله حامل قوه را در نفس مجرد حل کند. از سوی دیگر، اصل اتحاد عالم و معلوم، تخصیص‌بردار نیست و می‌تواند متوجه نفس پس از مفارقت از بدن نیز باشد، مخصوصاً با ملاحظه حرکت جوهری که برخلاف صراحت ملاصدرا در تخصیص آن به عالم ماده، ظرفیت آن را دارد که متمیم شود و متوجه همه عوالم وجودی گردد. همچنین، ملاحظه جسم نوری مثالی به عنوان حامل قوه برای نفس مجرد می‌تواند راه‌گشای خوبی در این مسئله باشد.

بنابراین، ملاصدرا نشان داده است که با مبانی حکمت متعالیه می‌تواند منظری نو به مسئله استکمال برزخی نفس بگشاید و تعارضات قبلی را کم‌رنگ کند؛ اما با این حال، پذیرش تبیین صدرایی نیز آسان نیست و دشواری‌هایی دارد. در واقع، ادله وی بر اثبات حرکت در نفس ناتمام است و اساساً جمع میان مواضع او در مواجهه با مسئله استکمال برزخی نفس پیچیده است و همین یافتن دیدگاه نهایی او را به‌جد دشوار می‌کند، جدا از اینکه گاه به نظر می‌رسد مبانی او در این مسئله هماهنگ نیست؛ چنان‌که گاه، نفس را در مرتبه عقل، جوهر ثابت عقلی تصویر می‌کند و استکمال را فقط تا رسیدن به مرتبه عقلانیت جاری می‌بیند، در حالی که در تأکید بر اتحاد عاقل و معقول، این اتحاد را علی‌الدوام موجب استکمال نفس دانسته است، به نحوی که استثناکردن مرتبه عقلانیت از آن را غیرممکن می‌کند. جدا از اینکه حتی گاه صراحتاً می‌گوید نفس تا در این عالم است از تعقل بهره‌ای ندارد؛ بنابراین با انتقال به عالم پسین و تحقق مرگ، کلیه تعلقات دنیوی‌اش بریده می‌شود و به تعقل تام دست می‌یابد. اگر چنین شود اساساً او

نمی‌تواند استكمالی برای نفس پس از مرگ و در حیات برزخی به دست دهد و ناسازگاری مبانی و نتایجی که مایل است استخراج کند ظهور می‌یابد.

توجه به آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که او به ضعف دیدگاه خود در این مسئله متفطن بوده و تلاش‌هایی برای رفع این مشکلات انجام داده است، اما در هماهنگی و پوشش همه آنها موفق نبوده و بنابراین تصویر او در تبیین نقلی استكمال برزخی، برجسته‌ترین و قوی‌ترین موضع صریح او از جانب شارحان حکمت صدرایی ملاحظه شده است (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۵۲). با این حال، با توسعه در مبانی حکمت متعالیه ظرفیت‌های بسیاری برای توجیه این دست مسائل نقلی فلسفی گشوده شده است، مسیری که پس از ملاصدرا در پیش گرفته شده و در مواضع بزرگانی چون مدرس زنوزی و دیگران ظهور یافته است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء*، تحقیق: سعید زاید و ...، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۰)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر آثار امام خمینی، ج ۳.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *شناخت‌شناسی در قرآن*، ویراستار: حمید پارسانیا، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۳)، *معادشناسی*، مشهد: نور ملکوت قرآن، چاپ اول.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۴۰۶)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، بی‌جا: موسسه پاسدار اسلام، چاپ اول.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان - سوریه: دارالعلم - دارالشامیه، چاپ اول.
- رخ‌شاد، محمدحسین (۱۳۸۱)، *در محضر علامه طباطبایی*، قم: آل علی، چاپ اول.
- شجاعی، محمد (۱۳۹۴)، *معاد یا بازگشت به سوی خدا*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰ الف)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

- (۱۳۶۰ ب)، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تصحيح و تعليق: سيد جلال الدين آشتیانی، مشهد: المركز الجامعى للنشر.
- (۱۳۶۱)، التفسیر القرآن الکریم، مصحح: محمد خواجوى، قم: بيدار.
- (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، مقدمه و تصحيح: محمد خواجوى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- (۱۳۶۶)، شرح اصول الكافي، تصحيح: محمد خواجوى، تحقيق: على عابدى شاهرودى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، بيروت: دار احياء التراث العربى، الطبعة الثالثة.
- طباطبايى، سيد محمدحسين (۱۳۶۲)، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
- مصباح يزدى، محمد تقى (۱۴۰۵)، تعليقة على نهاية الحكمة، قم: مؤسسة فى طريق الحق.
- مطهرى، مرتضى (۱۳۷۰)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.