

حرکت جوهری و استکمال نفس پس از مفارقت از بدن

عبدالعلی شکر*

چکیده

در حکمت صدرایی با اثبات حرکت جوهری و خروج تدریجی طبیعت شیء از قوه به فعل، غیر از صورت و فعلیت شیء، ماده و هیولایی اثبات شد تا حامل این قوه باشد. معنای این ادعا آن است که نفس ناطقه انسان، پس از مفارقت از بدن، استکمالی نخواهد داشت. از طرفی در متون دینی به سیر استکمالی نفس در عالم برزخ و قیامت، که نفس، بدن را رها کرده، تصریح شده است. از آنجایی که میان عقل و دین خالص از آن حیث که مخلوق خداوند حکیم هستند، تعارضی نمی‌تواند باشد، حکما ریشه این ناسازگاری را در محصول افکار انسانی دانسته‌اند. به همین دلیل فحوای قطعی دین را مسلم گرفته‌اند و در پی حل مشکل کوشیده‌اند. برخی به تجدد امثال گرویده‌اند و برخی دیگر براهین مثبت هیولا را ناکارآمد دانسته‌اند. گروهی نیز تجرد را جز در خصوص ذات حق روا ندانسته‌اند. این نکته را باید افزود که مقصد نفس ناطقه انسان، تقرب و وصول به وجود نامتناهی حق تعالی است. بدین ترتیب سیر استکمالی نفس نمی‌تواند محدود به حدود جسمانی باشد، بلکه پایانی برای آن متصور نیست و باید در عوالم دیگر تداوم یابد. این استکمال، همان‌گونه که از آیات و روایات نیز برمی‌آید، به شکل آنی و غیرتدریجی نخواهد بود. این نوشتار با بررسی برخی دیدگاه‌ها در خصوص امکان حرکت جوهری در نفس مفارق از بدن، مطلب اخیر را به عنوان راه‌حل دیگری در رفع ناسازگاری فوق، پیشنهاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، نفس ناطقه، استکمال، صدرالدین شیرازی.

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

طرح مسئله

مباحث مربوط به نفس ناطقه انسان هم در متون دینی و هم در آثار فلسفی از دیرباز محل بحث واقع شده، به گونه‌ای که علم‌النفس باب جداگانه‌ای در آثار فیلسوفانی چون ابن‌سینا به خود اختصاص داده است. سیر و حرکت استکمالی نفس از بدو پیدایش تا قله نهایی آن، جزء لاینفک آموزه‌های دینی به شمار می‌رود که مرزی برای این سیر ترسیم نشده است، بلکه با توجه به غایت قصوای انسان، که تقرب به ذات لایزال و نامحدود خداوند است، این سیر استکمالی مرزهای دنیا و عقبی را باید درنوردد تا منزل مقصود را به طور نسبی دریابد. در اندیشه حکمای متأله، به‌ویژه صدرالدین شیرازی، این استکمال در قالب حرکت جوهری صورت می‌پذیرد؛ اما براهینی که برای اثبات این حرکت اقامه می‌کند، حرکت نفس را محصور در عالم ماده می‌کند و پس از مفارقت از بدن، خبری از استکمال جوهری آن نیست. اگرچه ایشان در برخی مواضع، نظری متفاوت بیان کرده است، اما شارحان وی تحت تأثیر آموزه‌های دینی، گرایش بیشتری به شکستن حصر مادی حرکت جوهری داشته‌اند تا مانعی برای استکمال نفس پس از عالم ماده وجود نداشته باشد.

پرسش این است: اگر پس از مفارقت نفس از بدن، مطابق آموزه‌های دینی سیر استکمالی نفس ادامه داشته باشد، محمل عقلی آن چیست؟ در خصوص ادله و براهین اقامه‌شده، که فراتر از مرزهای مادی نرفته‌اند، چه باید گفت؟ آیا لزوماً حرکت باید در دل عالم مادی محقق شود؟ در ادامه به تحقیق بیشتر این مباحث خواهیم پرداخت.

تعریف و معنای نفس از نظر فلاسفه

از دیرباز صاحب‌نظران حوزه نفس‌شناسی، دیدگاه‌های متعدد و متفاوتی بیان کرده‌اند. افلاطون و ارسطو هر کدام درباره اینکه آیا نفس انسان قبل از بدن وجود داشته یا به همراه بدن حدوث یافته است اختلاف نظر جدی دارند (نک: کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱/۲۳۹ و ۳۷۳). افلاطون و بسیاری از فلاسفه یونان نفس را جوهر عقلی مجرد و مستقل از ماده می‌دانستند که پیش از بدن موجود بوده و پس از آماده‌شدن بدن انسان، به آن ملحق می‌گردد. اما ارسطو و پیروانش نفس را کمال اول برای جسم طبیعی می‌دانند که بدن ابزاری برای فعلیت‌بخشیدن به قوای او است (ارسطو، بی‌تا: ۱۵۷).

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

حرکت جوهری و اسماح نفس پس از مفارقت از بدن

ابن سینا به تفصیل به بررسی این دو دیدگاه پرداخته است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۱/۲-۳۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۹۴) و در نهایت با رد تعریف ارسطو، نظر افلاطون را تأیید می‌کند. او در تعریف نفس می‌گوید: «فأذن الجوهر الذى يحلّ فيه الصورة العقلية الكلية جوهر روحانى غير موصوف بصفات الاجسام و هو الذى نسميه بالنفس الناطقة و ذلك ما اردنا ان نبين» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۱۰). نفس از نظر ایشان جوهر روحانى و مجرد از ماده و غیرمتصف به اوصاف جسمانیت است. سهروردی نیز نفس را غیرمنطبع در بدن و مابین با آن می‌داند که فقط علاقه شوقیه و اضافیه با آن دارد. از نظر ایشان، نفس بعد از مفارقت از بدن، به واسطه علت فیاضه خود که فنا ندارد، باقی خواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۹۶/۱).

اما صدرالدین شیرازی، برخلاف افلاطون و اشراقیان، تعریف مشائیان را درباره نفس به عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت افعال بالقوه‌اش پذیرفت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۱۶/۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۹۹) و با مطرح کردن دیدگاهی جدید معتقد شد نفس انسان در حدوث خود، مادى و جسمانى است که از ماده بدن تراوش می‌کند و با حرکت جوهری، صورت خود را می‌سازد (همو، ۱۹۹۰: ۳۳۴/۸ و ۳۴۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲۱) و در بقایش مستغنی از بدن است (همو، ۱۳۸۱: ۴۸۹/۲).

اثبات حرکت در جوهر

صدرالدین شیرازی بر مبنای اصالت و تشکیک وجود، حرکت را نه تنها در جوهر به اثبات رساند، بلکه حرکت در چهار مقوله عرضی کم، کیف، وضع و این را، که پیشینیان بدان عقیده داشتند، نشانه حرکت در طبیعت جوهری آن‌ها به شمار آورد. بر این اساس، تغییر و تحول اعراض، ناشی از دگرگونی صورت نوعیه^۱ یا طبیعت اجسام است (همو، ۱۳۸۶: ۶۲۳/۲). عمده‌ترین دلیل بر اثبات حرکت در جوهر این است که حرکت در واقع تجدد و تبدل مستمر است. این تبدلات یا در جوهر رخ می‌دهد یا در اعراض اتفاق می‌افتد؛ در صورت نخست مدعا ثابت است؛ و در حالت دوم، باید ادعان کرد که حرکات عرضی معلول طبایع جوهری خود هستند؛ زیرا قوام این اعراض به طبایع جوهری است. بنابراین، طبیعت جوهری، علت جنبش و تبدل آن‌ها است؛ فاعل مباشر حرکت و تجدد باید متغیر و متجدد باشد. زیرا در غیر این صورت تخلف معلول از علت خویش لازم می‌آید و مستلزم صدور متغیر از ثابت است؛ و این، خلاف قاعده سنخیت میان علت و معلول است. رفع تالی این قیاس، حرکت و تجدد را در طبایع جوهری اثبات می‌کند.^۲ صدرالدین شیرازی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

منشأ این حقیقت متجدده طبیعت جوهری را حد واسط میان ماده‌ای می‌داند که شأنیت آن قوه و زوال است، و فاعلیتی که شأنیت آن افاضه و اکمال است. بدین ترتیب دائماً امری از ناحیه فاعل افاضه و از ناحیه قابل، زایل می‌گردد. استمرار این فعل و انفعال، حقیقت حرکت را در طبیعت سیال شکل می‌دهد (همو، ۱۳۷۸: ۴۹). بنابراین، حرکت جوهری در واقع همان افاضه دائم از طرف فاعل مفیض و استفاضه مستمر از سوی قابل مستفیض است.

جسمانی الحدوث و روحانی البقاء بودن نفس

صدرالدین شیرازی بر اساس حرکت در جوهر و تشکیک در وجود، معتقد است نفس در ابتدای پیدایش، وجودی مادی دارد که در اثر این حرکت تکامل می‌یابد تا به مرحله مجرد عقلی برسد. تمام این مراحل تشکیکی در وجود اتفاق می‌افتد. اعمالی که انسان انجام می‌دهد، ابتدا حال و سپس ملکه و بعد صورت جوهری می‌شود که این صورت جوهری خودش ماده صورت‌های بعدی می‌گردد تا سرانجام به مجرد محض می‌رسد. صدرالدین شیرازی معتقد است نفس آدمی تا زمانی که در جنین است، در درجه نباتی با مراتب فراوان آن قرار دارد و از مرحله جمادی عبور کرده است. پس جنین در رحم مادر، نامی بالفعل و حیوان بالقوه است. بعد از تولد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است، و هنگامی که به بلوغ صوری رسید، انسان بالفعل و فرشته یا شیطان بالقوه می‌گردد (همو، ۱۳۶۰: ۲۲۹). بر این اساس، انسان‌ها به دسته‌هایی تقسیم می‌شوند که در حال حرکت‌اند؛ اما گروهی نزدیک و برخی دور و عده‌ای در راه متوقف‌اند (همان: ۳۶۲).

اگر نفس، روحانی الحدوث و البقاء باشد، این تطوراتی که در آن رخ می‌دهد، هیچ‌گونه توجیهی ندارد، جز اینکه جسمانی الحدوث بودن آن را بپذیریم (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۹۰). از این رو یکی از دلایل حرکت جوهری، رساندن موجود ممکن به غایات است که راز جسمانی الحدوث و روحانی البقاء بودن نفس را بر ملا می‌کند (همان: ۵۹). استدلال صدرالدین شیرازی این است که اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، باید مجرد از ماده باشد و در این صورت هیچ عارض غریبی بر آن عارض نمی‌شود. زیرا هر عارضی که ملازم شیء نباشد و بخواهد عارض بر آن شود، محتاج قوه قابل و استعداد سابق است. جهت قوه راجع است به امری که در ذاتش قوه صرف، یعنی هیولای جرمانی باشد. پس با فرض تقدم نفس بر بدن، همراهی آن با بدن لازم می‌آید. این استدلال مبتنی بر متفق الحقیقه بودن نفس انسان نیست.

حرکت جوهری و اسماح نفس پس از مفارقت از بدن

اما اگر بنا بر متفق الحقیقه بودن نفس انسان گذاشته شود، آنگاه استدلال چنین خواهد بود که اگر نفس انسانی قبل از بدن جسمانی موجود باشد و با حدوث بدن حادث نشده باشد، در آن صورت کثرت و وحدت آن جایز نیست. اما اینکه کثرت آن جایز نیست به این دلیل است که کثرت اشیایی که حد نوعی یا ماهیت نوعی دارند، یا از جهت ماهیت و صورت عقلیه است یا از جهت کثرت موضوع و مواد، یا از جهت فاعل یا غایت. پس علت کثرت هر چیزی، یا صورت یا ماده یا فاعل یا غایت است؛ زیرا علت‌ها منحصر در این چهار تاست. صورت نفوس که ذات و ماهیت آن‌ها است، واحد است. زیرا با نوع متحد است. فاعل آن نیز که عقل فعال است، واحد است. غایت نیز امری واحد است و آن تشبه به باری تعالی و فنای در ذات حق است. بنابراین، کثرت نفوس، ناشی از ماده قابل صورت، یعنی بدن است. پس فرض وجود نفوس قبل از ابدان، مستلزم خلف است. بنابراین، ثابت شد که اگر نفوس بدون ابدان باشند، محال است نفسی با نفس دیگر متفاوت باشد.

اما اینکه جایز نیست واحد باشند به این دلیل است که پدید آمدن کثرت بعد از وحدت محال است، مگر در مقادیر و جسمانیات؛ در حالی که نفس را مجرد از آن فرض کردیم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۵۱۰/۲). باید توجه داشت که مطرح کردن مسئله جسمانی الحدوث بودن نفس از نوآوری‌های صدرالدین شیرازی است که قبل از او سابقه نداشته است.

ممنوعیت حرکت جوهری نفس پس از مفارقت از بدن

اشاره شد که براهین صدرالدین شیرازی او را به این نتیجه می‌رساند که حرکت جوهری اختصاص به عالم ماده دارد و در مجردات از جمله نفس پس از مفارقت از بدن از این حرکت خبری نیست. زیرا به عقیده او حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است (همو، ۱۹۹۰: ۱۰۹/۳). حالت سیال بین قوه محض و فعل محض است که امر متصل تدریجی را در پی دارد. محال است که موضوع حرکت از هر جهت بالفعل باشد. زیرا در این صورت خروج آن از قوه به فعل، فاقد معنا خواهد بود و حرکت در آنجا وجود نخواهد داشت. در نتیجه هر چیزی که دارای حرکت باشد باید از جهتی دارای قوه باشد. زیرا حرکت طلب چیزی است که فاقد آن است. از طرفی قوه به حامل نیاز دارد که همان ماده است. این قوه که حاکی از فقدان است، قابل جمع با فعل و وجدان نخواهد بود. پس مجرد از ماده که حالت بالقوه در او نیست، نمی‌تواند حرکت داشته باشد، یعنی موضوع حرکت باید جوهری مرکب از قوه و فعل باشد که همان جسم است (همان:

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

۶۰). با این بیان، نفس ناطقه با رها کردن بدن، محملی برای قوه نخواهد داشت تا با خروج تدریجی از آن، به استكمال خود بپردازد. این نتیجه‌ای است که با آنچه در منابع دینی به دست می‌آید، سازگار نیست. به همین جهت لازم است اشارات دینی را در این خصوص بررسی کنیم تا اهمیت مسئله روشن شود.

حرکت استکمالی نفس پس از مفارقت از بدن از منظر دین

از منظر دین، به خصوص دین اسلام، نفس انسان هم در دنیا و هم در برزخ و پس از آن در آخرت، حرکت و تکامل دارد. لذا اصل حرکت و تکامل نفس هرچند مسلم و مفروض است، چگونگی این حرکت از منظر فلسفی نیازمند تأمل بیشتر است. آنچه از فحوای متون دینی، همچون آیات و روایات، برمی‌آید نشان‌دهنده تداوم سیر استکمالی نفس انسانی در عوالم مختلف است. این امر به قدری در متون دینی وارد شده که برخی دانشمندان حوزه دینی، به قطعیت و تواتر آن حکم کرده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴: ۳۹۹/۱). آیات و روایات حاکی از شفاعت،^۳ تأثیر اعمال بر احوال نفوس در عالم برزخ،^۴ آمرزش گناهان^۵ و ... نوعی تکامل و تحول نفوس در برزخ و آخرت را بیان می‌کنند. برای مثال، قرآن کریم می‌فرماید: «کسانی که در دنیا به عهد و ایمان خود وفا نکردند و ایمان خود را به بهای اندک فروخته‌اند، از برکات آخرت نصیبی برای آن‌ها نیست و خداوند آن‌ها را تزکیه و پاک نمی‌گرداند»^۶ (آل عمران: ۷۷).

این آیه و مانند آن نشان می‌دهد کسانی که در دنیا به عهد و ایمان خود وفا، و ایمان خود را حفظ کردند، برکات آخرت نصیب آن‌ها خواهد شد و خداوند آن‌ها را تزکیه و پاک می‌گرداند؛ کسانی که چنین نبوده‌اند، از این تطهیر و تزکیه محروم خواهند بود. این نصیب اخروی و تزکیه‌شدن، همان استکمال و تبدل وجودی و جوهری نفس انسان است که در عالم مفارقت از بدن صورت می‌گیرد. به دلیل وجود چنین عباراتی است که باور به استکمال نفس در عالم برزخ و آخرت از ضروریات دین و اجماع مرسَلین به شمار می‌رود (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۰۹-۲۱۰). پرسش مهم در مباحث نفس‌شناسی این است: اگر به باور فیلسوفان، نفس انسانی مجرد است، با توجه به آنکه موجود مجرد، ثبات و فعلیت دارد، چگونه حرکت و تغییر و تحول نفس پس از مفارقت از بدن قابل تبیین است؟ اگر در این دنیا نفس مجرد انسان همراه با بدن مادی است و بدن به نوعی برای تکامل آن نقش اعدادی دارد، در برزخ و آخرت، دیگر سخن از بدن مادی در

حرکت جوهری و اسماح نفس پس از مفارقت از بدن

کار نیست. از این رو، پرسش از چگونگی تبیین حرکت نفس انسانی با قوت بیشتری در خصوص تکامل، تغییر و حرکت در برزخ و آخرت مطرح می‌شود.

پذیرش موضع دین از سوی فلاسفه، عرفا و مفسران

فلاسفه و عرفا به پیروی از وحی به تکامل نفس در عوالم آخرت اذعان دارند و آن را یکی از مراحل و حلقه‌های تکامل انسان می‌دانند. به نظر آن‌ها، ترقی و تکامل در آخرت یکی از حلقه‌های استكمال انسان و رسیدن او به مقام فنا و وصول به اصل خود است.

از نظر ابن‌سینا، حکمت الهی اقتضا دارد هر چیزی به کمال موجود در حد خودش برسد. در این صورت جایز است که از سوی عقل، افاضاتی به نفس صورت پذیرد که موجب کمال آن شود و در قبول این افاضه، نفس نیازی به قوای بدنی ندارد. این مانند زمانی است که بعد از مفارقت از بدن و بدون نیاز به قوای جسمی و بدنی فیض خود را از عقل دریافت می‌کند^۷ (ابن‌سینا، ۱۴۱۱: ۸۸). اگر نفس در حالی که از بدن و جسم فاصله گرفته است استکمالی نداشته باشد، نمی‌تواند به مرتبه دریافت فیض از عقل فعال راه یابد. بنابراین، نفس در تکامل خود، همیشه محتاج بدن نیست، بلکه بعد از تعلق به بدن، مراحل از تکامل را در عالم طبیعت طی می‌کند و پس از مفارقت از بدن، مراحل دیگر کمال را طی خواهد کرد.

برخی عرفا نیز به ترقی و تکامل برزخی و اخروی انسان قائل‌اند و با اشاره به آیه: «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنْتُمْ بِهٖ مُتَشَابِهُونَ» (بقره: ۲۵) معتقدند این ترقی به سبب لطافت و مشابه‌بودن صورت‌ها چندان احساس نمی‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۸۸).

موسوی خمینی با توجه به نظر ابن‌عربی، اصل ترقی نفس در عالم برزخ و آخرت را می‌پذیرد، اما نه به شکل حرکت جوهری که مستلزم قوه و ماده باشد، بلکه معتقد است تکامل و ترقی در آن عالم به صورت رفع حجاب‌ها و ظهور تجلیات صورت می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۱۷۰). این نشان می‌دهد که ایشان علاوه بر پای‌بندی به شریعت، اصول صدرایی را نیز حفظ می‌کند.

برخی دیگر از شارحان حکمت صدرایی معاصر نیز به حرکت جوهری روح تصریح کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۴-۱۶) و برخی دیگر در استدلال‌هایی که هیولا را به اثبات می‌رسانند و مستلزم انحصار حرکت جوهری در ماده هستند، تشکیک کرده و آن‌ها را مخدوش می‌دانند (فیاضی، ۱۳۸۴: ۱۰).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

حتی صدرالدین شیرازی نیز به لازمه سخن خود در بحث حرکت جوهری نفس به شکل جدی پای‌بند نیست و موضع یکسانی ندارد. ایشان در بحث اتصال نفس به عقل فعال بعد از جدایی بدن معتقد است این وصول به شکل تغییر و حرکت نیست، بلکه از طریق اشراق و الهام مشخص می‌شود که ورود و اتصال نفس به عالم عقل به نحو صدور آن از عقل فعال است^۸ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۹۶/۸). مشابه این بیان در کلام ابن‌سینا نیز دیده می‌شود. اما صدرالدین شیرازی در جایی دیگر، در تفسیر آیاتی از قرآن و بیان تحولاتی که در قیامت برای زمین رخ می‌دهد، معتقد است زمین دائماً از مراتب جوهر محسوس تا مراتب جوهر غیرمحسوس در تحول است. این تحول تدریجی همچنان ادامه می‌یابد تا نوبت به سلوک و انتقال جوهر نفسانی به جوهر عقلی برسد.^۹ شواهدی که از آیات قرآنی می‌آورد نشان می‌دهد که این سلوک و انتقال تدریجی است (همو، ۱۳۶۶: ۴۲۰/۷). بنابراین، حکما و عرفای اسلامی از جمله صدرالدین شیرازی، آنجا که پای نصوص دینی در میان است، جانب احتیاط را فرو نهاده‌اند. در این میان برخی نظریه‌پردازان برای حل ناسازگاری دست‌آورد عقلی با متون نقلی، به بررسی نقادانه استدلال‌هایی پرداخته‌اند که فیلسوفانی مانند صدرالدین شیرازی را به سمت و سوی حرکت جوهر نفسانی غیرمادی سوق داده است. در ادامه به نقادی آنان اشاره می‌شود.

اشکال به برهان اثبات انحصار حرکت در ماده

به نظر می‌رسد مانع اساسی در پذیرش استكمال نفس پس از مفارقت از بدن، براهینی است که صدرالدین شیرازی اقامه می‌کند. یکی از این براهین، برهان قوه و فعل است که با توجه به تعریف ارسطویی از حرکت، یعنی خروج تدریجی از قوه به فعل، شکل گرفته است. بر این اساس، گفته می‌شود جسم، فعلیتی دارد که عبارت است از: داشتن ابعاد ثلاثه جوهری، و حیثیت دیگری به نام قوه که بر اساس آن، قابلیت تبدیل شدن به چیز دیگری را پیدا می‌کند. از طرف دیگر، فعلیت مساوق با وجدان و ملکه، و قوه ملازم با فقدان و عدم ملکه است. چون اجتماع این دو متقابل در شیء واحد محال است، پس جسم باید دو جزء خارجی داشته باشد که یک جزء آن فعلیت و جزء دیگر فقدان یا حامل قوه باشد.

اشکال برخی معاصران به این برهان این است که ملکه با عدم خودش متقابل است، نه با هر عدمی. بدین ترتیب وجدان و فعلیتی که در جسم است با عدم خودش در تقابل است نه با قوه و فقدان چیز دیگر (فیاضی، ۱۳۸۴: ۱۰).

حرکت جوهری و اشکال نفس پس از مفارقت از بدن

برهان فصل و وصل^{۱۰} نیز، که به منظور اثبات هیولا در جسم اقامه شده، محل اشکال واقع شده است. زیرا این اتصال و انفصال در خود جسم اتفاق می‌افتد و نیازی به هیولا نیست (همان). در این باره ذکر نکته‌ای معرفت‌شناختی لازم است و آن اینکه گرچه رد دلیل به معنای بطلان مدعا نیست، اما از طرفی در وجود و تحقق خارجی چیزی به نام هیولا به عنوان ماده حامل قوه، تردید جدی وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۰۵/۱). زیرا مطابق تعریف حکما که صدرالدین شیرازی نیز قبول دارد، هیولای نخستین هیچ فعلیتی جز عدم فعلیت ندارد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶۲). اگر بپذیریم که وجود مساوق با فعلیت است، در آن صورت چیزی که هیچ‌گونه فعلیتی نداشته باشد، بهره وجودی آن در چه حدی خواهد بود؟!

بررسی راه‌حل‌های مسئله

در حل ناسازگاری میان ادله عقلی حرکت جوهری، که نتیجه‌اش سلب حرکت جوهری و استکمال تدریجی در مجردات از جمله نفس مفارق از بدن در عالم برزخ و قیامت است، با ظواهر آیات و روایات اسلامی، که حاکی از استکمال برزخی و اخروی نفس ناطقه انسانی است، می‌توان به چند راه حل اشاره کرد.

ابتدا باید پرسید: آیا واقعاً چنین ناسازگاری‌ای وجود دارد؟ به نظر می‌رسد عقل و دین نباید با یکدیگر تعارضی داشته باشند. زیرا عقل خالص و دین ناب، هر دو موهبت الهی هستند و صفات کمالی و مطلق ذات حق نظیر بساطت، حکمت و قدرت، ایجاب می‌کند که چنین تعارضی در آفرینش او وجود نداشته باشد. از این‌رو ریشه اشکال را باید در جایی دیگر جست‌وجو کرد. بنابراین، یا ادله و براهینی که حرکت جوهری را منحصر در ماده می‌کند مخدوش است، که برخی از محققان به آن پرداخته‌اند. البته اشاره کردیم که ابطال دلیل به معنای بطلان مدعا نیست. زیرا مدعا می‌تواند از طریق دیگری به اثبات برسد. اما به نظر می‌رسد دلیل دیگری در تأیید آن وجود ندارد، بلکه قرائن و شواهد دینی، حرکت در نفس مجرد را ثابت می‌کنند. عقل نیز با توجه به اشکال براهین گذشته، منعی در ثبوت آن نمی‌بیند.

راه دیگر این است که حرکت را به تجدد امثال تفسیر کنیم که از نوع تغییر تدریجی نیست. برخی عرفا و حتی شارحان آنان، نظیر موسوی خمینی، این راه حل را عرضه کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵: ۱۷۰).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

در تجدد امثال و حرکت جوهری در حقیقت ایس بعد ایس و لبس بعد لبس است و به یک معنا خلع و لبس است که خلع، به در رفتن از نقص و لبس، به فعلیت رسیدن است. مانند نفس ناطقه انسانی که دم به دم از دو قوه ایمان و عمل، ترقی وجودی می‌کند. ایمان و عمل سازنده نور وجود نفس ناطقه انسانی‌اند و به ترقیات نفس، که در حقیقت تجلیات الهی است، نفس در هر آن از نقص به کمال می‌رسد. حرکت جوهری اختصاص به عالم ماده دارد و تجدد امثال در مطلق عوالم، اعم از عالم امر و خلق جاری است، همچنان که نفس، آثار وجودی‌اش را در بدن پیاده می‌کند و به تبع بدن در حرکت است و به تبع بدن از آن حیث که نفس است، در حرکت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۱۶). شایان ذکر است که اگر تجدد امثال را این‌گونه تفسیر کنیم، آنگاه خروج نفس از نقص و ورود به عرصه کمال، چه به شکل لبس بعد لبس و خواه به صورت خلع و لبس باشد، امری است که نمی‌توان به غیر تدریجی بودن آن حکم کرد. از کدام نص دینی برمی‌آید که نفس انسان به محض مفارقت از بدن در یک آن، از نقص به کمال می‌رسد؟

از اینجا می‌توان حرکت دفعی را نیز به عنوان راه‌حل دیگری مطرح کرد. زیرا این نوع حرکت خروج تدریجی ندارد، بلکه به شکل کون و فساد است. اما علاوه بر اشکال واردشده بر دیدگاه پیشین، ظواهر شواهد نقلی نیز نشان‌دهنده تدریجی بودن این تغییر و تحول در نفس انسانی در عالم آخرت هستند. بنابراین، باید گفت که حرکت جوهری، بالامکان در جوهر مجرد نفس، پس از مفارقت از بدن وجود دارد و باید منتظر ادله عقلی در این زمینه نیز باشیم.

راه‌حل دیگر این است که حقیقت نفس را جسمانی بدانیم که در این صورت، در هر مرحله‌ای که قرار گیرد، می‌تواند استکمال تدریجی داشته باشد. برخی دیدگاه‌ها حکایت از این دارد که جز ذات خداوند، هیچ موجود دیگری مجرد از ماده نیست (میلانی، ۱۳۸۹: ۲۲-۳۵). حتی صدرالدین شیرازی در برخی آثار خود، نفس را جسم لطیف می‌داند: «فهذه النفس الانسانية هي جسم لطيف و روحها القدسی جوهر مفارق من کل الوجوه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۸۹/۶). اما روشن است که ادله عقلی در مجرد نفس، آن اندازه استحکام دارند که این ایده را جدی به شمار نیاورند. علاوه بر این، همان‌گونه که اشاره شد، عبارات صدرا در این خصوص یکسان نیست. آنجا که وارد بحث حرکت جوهری و ادله آن می‌شود، با قاطعیت حرکت تدریجی را در مجردات ناممکن می‌شمرد؛ اما وقتی سخن از چگونگی اتصال نفس به عقل مفارق و فعال به میان می‌آید از افاضه عقل فعال به نفس سخن می‌گوید، و در مواجهه با آیات قرآنی، به نوعی از تدریج در استکمال نفس حکایت می‌کند و گاهی نیز تعبیر جسم لطیف را درباره نفس به کار می‌برد.

حرکت جوهری و اسماحال نفس پس از مفارقت از بدن

استدلالی که بر استکمال جوهری نفس پس از مفارقت از بدن می‌توان اقامه کرد این است که مطابق براهین خداشناسی، خداوند از حیث وجود و صفات نامحدود است. این امر را عقل و نقل تأیید می‌کند (دشتی، ۱۳۸۲: ۲۰). از طرف دیگر، بر اساس آموزه‌های دینی و عرفانی هدف نهایی از خلقت انسان تقرب به خداوند و لقای او است^{۱۱} (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵/۲۲۳). این مقدمه نیز منع عقلی ندارد. وقتی نفس انسان رو به سوی خداوندی دارد که از هر حیث نامحدود است، معنایش این خواهد بود که استکمال انسان، حد و مرز محدود مادی نخواهد داشت و پس از مفارقت از بدن نیز ادامه دارد. همان‌گونه که اشاره شد، شواهد نقلی و عقلی نشان می‌دهند که این سیر استکمالی، به گونه حرکت دفعی نخواهد بود. به عبارت دیگر، خروج نفس ناطقه انسانی از نقص و قوه به سوی کمال و فعلیت، در مراتب مختلف معنا پیدا می‌کند. بدین معنا که در مرحله تعلق به بدن به گونه‌ای است و پس از آن به شکل دیگری خواهد بود. در هر صورت آنچه مسلم است تداوم این سیر استکمالی نفس انسانی است که لزوماً از طریق حرکت به معنای موسوم در عالم ماده نخواهد بود. زیرا هر حرکتی می‌تواند مصداق کمال باشد، اما هر استکمالی مستلزم حرکت به معنایی که گفته شد نیست. این مسئله از این دو مقدمه استنتاج‌شده است و علاوه بر مطابقت با فحوای نقلی، منع عقلی نیز در پی ندارد.

نتیجه

از آنچه گفته شد نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. سیر استکمالی نفس ناطقه انسان پس از مفارقت از بدن دنیوی در عالم برزخ و قیامت، از نظر متون دینی اسلام، امری مسلم است.
۲. ادله اثبات هیولا و لزوم ماده به عنوان حامل قوه، فاقد استحکام لازم‌اند.
۳. وجود امری که فاقد هر گونه فعلیت باشد، توجیه عقلی ندارد.
۴. به دلیل نامتعارض بودن عقل خالص و دین ناب، از نظر عقل فلسفی نیز منعی برای استکمال نفس مجرد از بدن وجود ندارد.
۵. از آنجایی که هدف نهایی نفس ناطقه انسان، تقرب به وجود نامتناهی خداوند است، سیر و پویش استکمالی آن نیز باید فراتر از عالم جسمانی باشد و گرنه خلقت او شائبه عبث‌بودن و بیهودگی پیدا می‌کند.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۶۲). *الخصال*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۱). *التعلیقات*، به کوشش: عبدالرحمن بدوی، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم.
- ارسطو (بی‌تا). *فی النفس*، مقدمه و تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت: دار القلم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، بخش یکم از جلد اول.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۴). *هزار و یک نکته*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا، چاپ اول.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). *ممهّد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۰). *ادله‌ای بر حرکت جوهری*، قم: الف. لام. میم، چاپ اول.
- دشتی، محمد (۱۳۸۲). *ترجمه نهج البلاغه*، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، چاپ اول.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجه‌وی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ج ۷.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *رساله فی الحدوث (حدوث العالم)*، تصحیح و تحقیق: سید حسین موسویان، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

حرکت جوهری و اسما ل نفس پس از مفارقت از بدن

- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *المبدأ والمعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه:* محمد ذبیحی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ج ۲.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه:* نجفقلی حبیبی، به اشراف: سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ج ۱ و ۲.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة،* بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ج ۳ و ۸.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء،* قم: انتشارات بیدار.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۴). «نظریه حرکت در مجردات»، در: *افق حوزه،* س ۴، ش ۱۰۲.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لاحکام القرآن،* تهران: ناصر خسرو، چاپ اول، ج ۵.
- قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم،* به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)،* ترجمه: سید جلال الدین مجتوبی، تهران: علمی فرهنگی و سروش، چاپ دوم، ج ۱.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار،* بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ج ۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). *تعلیقات نهاییة الحکمة،* تهران: الزهراء، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه،* تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ج ۱۵.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۵). *تعلیقه بر فصوص الحکم / ابن عربی،* تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- میلانی، حسن (۱۳۸۹). «افسانه وجود مجردات»، در: *نشریه سمات،* ش ۱.

پی نوشت‌ها:

۱. صدرالدین شیرازی فصول و صور نوعیه را نحوه وجود می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۶).
۲. عبارت صدرالدین شیرازی چنین است: «إن هذه الطبيعة هي مبدأ الحركة و سائر الاحوال الطبيعية؛ والحركة لما كان معناها التجدد والانقضاء، فيجب أن تكون علتها القريبة أمراً غير ثابت الذات، و الأ لم يتصور حدوث اجزائها منه، و لم يجز انعدامها، إذ المعلول و اجزاءه غير منفك عن علتة الموجبة له. والحركة إذا لم تنعدم اجزاءها و لم تتكون شيئاً فشيئاً و لم تنعدم شيئاً فشيئاً، لم تكن الحركة حركة بل سکونا، و لا التجدد تجددا بل قراراً واطمئناناً؛ فالفاعل المباشر للحركة ليس عقلاً محضاً، لعدم تغيره، و لا نفساً من حيث ذاتها العقلية، بل إن كانت

فصلنامه علمی-پژوهشی دانش‌های فلسفی: سال شانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۴ (تابستان ۱۳۹۴)

- النفس مبدأ للحركة، فمن جهة قواها الجسمانية، فمن هذه الحيثية إما طبيعة أو فى حكم طبيعة ... فثبت أن مزاول الحركة مطلقاً لا يكون الا طبيعة ... و كل مزاول للحركة امر متجدد سيال، فالجوهر الصورى المسمى بالطبيعة امر متجدد سيال» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۸۶: ۶۲۳/۲-۶۲۵).
۳. «يَوْمِيذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أِذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه: ۱۰۹)؛ «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ثَلَاثَةٌ يَشْفَعُونَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَيُشَفَّعُونَ الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْعُلَمَاءُ ثُمَّ الشُّهَدَاءُ» (شيخ صدوق، ۱۳۶۲: ۱۵۶/۱).
۴. «إِنَّا نَخُجُّ نَخْجِي الْمَوْتَى وَ نَكْشُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (يس: ۱۲)، «إذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له» (قرطبي، ۱۳۶۴: ۷۵/۵).
۵. «بَغَيْرِ لَيْمَنْ يَشَاءُ وَ يَعْذِبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۱۲۹)؛ «قَالَ النَّبِيُّ قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ مَنْ أَدْنَبَ ذَنْبًا فَعَلِمَ أَنَّ لِي أَنْ أَعْذِبَهُ وَ أَنَّ لِي أَنْ أَعْفُوَ عَنْهُ عَفْوْتُ عَنْهُ» (مجلسي، ۱۴۰۳: ۶/۶).
۶. «إِنَّ الْأَذْيَانَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أَوْلَيْكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْأَجْرَةِ وَ لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا يَزْكِيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آل عمران: ۷۷).
۷. بخشی از عبارات ابن سینا چنین است: «إذا النفس مستعدة فى كلتا الحالتين لقبول ما يفيض عنه. و لا تحتاج فى قبول ذلك الفيض إلى قوة من قوى البدن، إذ هى تقبل ما تقبله عن العقل من غير حاجة إلى وساطة متوسطة. فإذا كان ذلك كذلك فيشبهه أن تكون بعد المفارقة تقبل عن العقل فيضه من غير حاجة إلى قوة من القوى» (ابن سینا، ۱۴۱۱: ۸۸).
۸. «و بالجملة تحقيق هذا المبحث و تنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال و مصير الأشياء فى المبدأ المتعال و ذلك ميسر لما خلق له و اعلم أن نشأة الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متصلة بعضها ببعض و نهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى و آخر درجات هذه النشأة التعلقية أول درجات النشأة التجريدية و عالم التجرد المحض ليس فيه حدوث و تغير و سnoch حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصورها منه كما علمت فى الفصل السابق فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة و تجدد فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كى تدرك ما ذكرناه متتورا بيت قلبك بإشراق نور المعرفة على أرائه من عالم الافاضة و الالهام- و الله يدعو إلى دار السلام» (صدرالدين شيرازى، ۱۹۹۰: ۳۹۶/۸).
۹. عبارت وی چنین است: «قد بزغ الحق وانكشف الأمر فى أن الأرض بما فيه دائمة التحول و الحركة من جوهر محسوس أدنى الى جوهر محسوس أعلى، ثم تتحرك بعد طى مراتب المحسوسات الجوهرية إلى الجواهر الغير المحسوسة، فتتحرك من الأخس منها وجودا والأقل آثارا إلى الأشرف منها وجودا والأكثر آثارا و هكذا تتدرج فى الاستكمال و تسير فى الأطوار السلوكية والأحوال من صورة إلى صورة حتى تنتهى نوبة الانتقال والارتحال من الجواهر النفسانية إلى الجواهر العقلانية» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۶۶: ۴۲۰/۷).
۱۰. بیان این برهان این است که هر جسمی قابل انقسام است. برهان وصل و فصل می گوید جسم که حقیقتش اتصال است، محال است خودش انفصال را بپذیرد، زیرا قبول شیء فرع وجود در حال قبول است. پس باید چیزی در جسم باشد که آن انفصال را بپذیرد که اسم آن هیولا است.
- اشکال این برهان این است که دو جور انفصال و اتصال در جسم است. هر جسمی را که در نظر بگیرید یک اتصال جوهری دارد که مبهم است و یک اتصال عرضی که حجم اسمش به آن متعین است. در جسم بما هو جسم، چقدر، وجود ندارد؛ چقدر، مال حقیقت جسم نیست، بلکه حقیقت کم است که یکی از عوارض جسم است. جسم بما هو جسم در مقدار ابهام دارد؛ در اینکه یکی باشد یا دو تا. همان طور که در عروض عرضی به نام کم متصل ابهام دارد، یعنی هر کم متصلی را داشته باشد جسم است، همین طور در عروض کم منفصل هم ابهام دارد، اگر دو جسم باشد باز هم جسم است. اگر یک جسم باشد باز هم جسم است. جسم در جوهر

حرکت جوهری و اسحاق نفس پس از مفارقت از بدن

جسمیتش، وحدت تعدد و اثینیت نخواهیده است. حقیقت جسم امر مبهمی است و آنچه جسم را متعین می‌کند عرضی به نام حجم است. جسمی که عبارت است از جوهر ذوابعاد ثلاثه دارای ابهام، کاری می‌کند که شما از هیولا می‌خواهید. شما در هیولا می‌خواهید چیزی باشد که میان متصل و منفصل مشترک باشد. اصل مشترک بین این‌ها اصل جسمیت است. پس برهان فصل و وصل هم نمی‌تواند اثبات جوهری به نام هیولا کند که صرف القوه باشد و سمت پذیرش را داشته باشد (فیاضی، ۱۳۸۴: ۱۰).

۱۱. قرآن می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰) و نیز: (روم: ۸).