

حشر موجودات از منظر ملاصدرا

هادی واسعی*، فهیمه مرادی زاده**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۲۰)

چکیده

حشر موجودات و چگونگی آن، از مسائل کلامی - فلسفی است که متکلمان و فلاسفه مسلمان بدان می‌پردازند و بیان می‌کنند که خداوند در قیامت کبری، انسان‌ها را زنده می‌سازد و جزای هر کس را می‌دهد. جریان شناختی حشر موجودات و زندگی پس از مرگ آن چنان پیچیده و دشوار است که آراء متفکران در باره آن، بیش از آن‌چه که در باره آغاز جهان و مبدأ عالم دچار دشواری باشد، به ابهام، نابسامانی و پریشانی برخورد کرده است؛ زیرا نه تنها مادیون و منکران مبدأ عالم، پایانی برای جهان قائل نبوده و منکر معادند، بلکه برخی از معتقدان به مبدأ عالم و مؤمنان به آفریدگار جهان نیز، درباره «حشر» در قیامت تردید داشته و آن را نامقبول قلمداد کرده‌اند. ملاصدرا فیلسوف مسلمان، از جمله اندیشمندانی است که در این عرصه قلم زده و بر اساس مشرب فلسفی خویش به تبیین و تحلیل حشر موجودات پرداخته‌است. پژوهش حاضر در صدد بررسی حشر موجودات از دیدگاه ملاصدرا می‌باشد. به همین منظور بعد از بیان چارچوب مفهومی موضوع تحقیق، هستی‌شناسی، چیستی و حقیقت نفس، تناسخ و اقسام آن از دیدگاه ملاصدرا و همچنین اصول هفت‌گانه ایشان برای اثبات معاد روحانی - جسمانی، مورد جستجو قرار گرفته است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که ملاصدرا معتقد بوده است نفوسی که حیات معقول دارند و توانسته‌اند در زندگی خود از بند امور مادی رهایی یافته و ادراکات عقلانی داشته باشند، پس از مرگ نیز به جهان معقول می‌روند و از فیوضات انوار الهی متنعم و به کمال حقیقی نائل می‌گردند. «نفوس عالم مبرای از گناه و کدورت» به نظر ملاصدرا در این گروه قرار دارند. در باره حشر موجودات دیگر غیر از انسان ملاصدرا از حشر همه موجودات در قیامت، با تکیه به آیات و روایات دفاع و جانب‌داری می‌نماید و معتقد است که همه موجودات اعم از ملائکه، انسان، جن و اعم از نباتات و جمادات، معاد و حشر دارند. ایشان، تاکید دارد که حکمت و اتقان صنع الهی اقتضا دارد که انسان با جمیع قوا و جوارح خویش محشور گردد؛ زیرا برای نفس بر حسب هر حالت و صفتی که در دار دنیا اکتساب نموده است، پاداش و یا کیفری است لازم و حتمی.

کلیدواژگان

حشر، معاد، ملاصدرا. موجودات، نفس.

* استادیار گروه فلسفه، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

** نویسنده مسئول: دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

رایانامه: K.moradzadeh@gmail.com

• این مقاله برگرفته از پایان‌نامه ای برای دریافت درجه کارشناسی ارشد با عنوان «حشر موجودات از منظر ابن سینا، شیخ اشراق و ملا صدرا» می باشد.

مقدمه و بیان مسأله

آموزه‌های دینی و تعلیمات الهی بسیار فراتر از فهم و دانش بشری و درعین‌حال از حقانیت کامل برخوردار است؛ اگر چنین نبود لزوم وحی و ارسال رسل منتفی می‌گردید. اما انسان به فراخور عقل و دستاوردهای دانش بشری به برخی از رازها و لایه‌های باطنی این تعالیم دست یافته است. در این میان فلسفه که یک دانش کاملاً عقلی و برهانی است، در تبیین علوم الهی و ارائه دلایل عقلی جایگاه ویژه‌ای دارد. آن چه در این مقاله مورد بحث قرار گرفته است موضوع حشر و معاد می‌باشد که یکی از مباحث مهم فلسفی است که مورد بررسی و قابل توجه فیلسوفان می‌باشد. حشر و معاد در دین مبین اسلام یکی از اصول دین به حساب می‌آید که اکثریت قریب به اتفاق، منکر آن را کافر می‌داند. عمده‌ترین بحث در مورد معاد، معاد انسان است که آیا به نحو جسمانی است یا روحانی و یا هر دو؟ حال بحث در این است که بقیه موجودات زنده و غیره زنده که جمادات می‌باشند، چگونه محشور می‌شوند؟ حشر حیوانات به چه نحو است؟ آیا مانند انسان حشرونشر می‌شوند یا نه با انسان تفاوت دارد یا اصلاً حشرونشر ندارد؟ و آیا حشرونشر فقط مخصوص انسان است؟ در این رابطه، می‌خواهیم این مسأله را در این پژوهش از دیدگاه فیلسوف بزرگ اسلامی «ملاصدرا»، مورد بررسی قرار دهیم. بنابراین، در کنار سؤال اصلی تحقیق، که عبارت است از «حشر موجودات از دیدگاه صدرالمتألهین چگونه است؟» سؤالات فرعی به شرح زیر مطرح می‌باشد:

- حقیقت و اقسام حشر چیست؟
 - آیا از دیدگاه ملاصدرا حشر موجودات غیر از انسان ممکن است؟
- بنابراین هدف از این تحقیق، تبیین دیدگاه ملاصدرا در مورد حشر موجودات می‌باشد تا روشن گردد که آیا حشر موجودات امر ممکن است یا خیر؟

مفهوم‌شناسی

حشر

حشر، در لغت به معنای جمع کردن مردم در روز قیامت آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۱۹۰).^۱ حشر، یکی از نام‌های قیامت است که در قرآن یک بار آمده، و کلمات هم‌خانواده حشر، حدود سی بار به کار رفته‌اند. پس، حشر، در لغت، به معنای برانگیختن، زنده کردن، گردآوردن و راندن است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۳).

مرحوم طبرسی، در مجمع‌البیان ذیل آیه «وَ اذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْدُوٰدَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقٰى وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اعْلَمُوْا اَنَّكُمْ اِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ» (بقره/۲۰۳) گفته: «والحشر: جمع القوم من كل ناحية إلى مكان. والحشر: المكان الذي يحشرون فيه» (الشيخ الطبرسي، ۱۴۱۵: ۵۲)؛ حشر، گرد آوردن قوم است در یک مکان و محشر: مکانی که در آن موجودات محشور می‌شوند (الطريحي، ۱۴۱۶: ۲۶۸). بنابراین، واژه «حشر»، جز در باره جماعت و گروه بکار نمی‌رود. خدای تعالی می‌فرماید: «وَ اَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِيْنَ» (شعراء/۳۶)، «وَ الطَّيْرَ مَحْشُوْرَةً» (ص/۱۹)، «وَ اِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ» (تکویر/۵)، «لِاَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ اَنْ يَّحْشُرُوْا» (حشر/۲)، «وَ حُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُوْدُهُ مِنَ الْجِيْنِ وَ الْاِنْسِ وَ الطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُوْنَ» (نمل/۱۷)، و در وصف قیامت نیز، گوید: «وَ اِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوْا لَهُمْ اَعْدَاءُ» (احقاف/۶)، «فَسَيَحْشُرُهُمْ اِلَيْهِ جَمِيْعًا» (نساء/۱۷۲)، «وَ حَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ اَحَدًا» (کهف/۴۷) و قیامت هم - یوم الحشر و یوم البعث - نامیده شده است (اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۱۹).

مسأله حشر موجودات در اصطلاح و بحث از چگونگی آن، یکی از مسائل کلامی و مذهبی است که فلاسفه اسلام آن را مورد بحث قرار داده و مراد از حشر، در کاربست اندیشمندان، این است که: در قیامت کبری، مجدداً بندگان خدا (انسان‌ها) زنده شوند و به زندگی جاوید خود ادامه

۱. ابن منظور در لسان العرب می‌نویسد: «الحشر: جمع الناس يوم القيامة. و الحشر: حشر يوم القيامة. و المحشر: المجمع الذي يحشر إليه القوم، وكذلك إذا حشروا إلى بلد أو معسكر أو نحوه» ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر ادب الحوزة، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۹۰.

دهند، آنان، که گناهکارند همیشه معذب باشند و آنان که سعیدند، منعم باشند. صاحبان ادیان و متکلمان، مسأله حشر را به همین طریق بیان می‌کنند و براهین و دلایل آن‌ها همه مثبت حشر انسان است (سجادی، ۱۳۶۶: ۷۳۶).

ابن رشد، می‌گوید: اولین کس یا کسانی که قائل به حشر اجساد شدند انبیاء بنی‌اسرائیل بودند (ابن رشد، ۲۰۰۶: ۵۸۰). ابن‌سینا، می‌نویسد: از نظر تهانوی، «معاد» زیر ماده حشر ذکر می‌شود. حشر، به معنای گردآمدن مردم در روز قیامت است. «حشر»، با فتح و سکون شین معجمه در صرف، به معنای بعث و معاد است. بعث و حشر و معاد، الفاظ مترادف هستند. با اشتراک لفظی، بر معاد جسمانی و روحانی اطلاق می‌گردد. قائلین به معاد جسمانی باهم اختلاف دارند در این‌که خداوند اجزای اصلی بدن را از بین می‌برد و دوباره آن را. تفاوت حشرونشر در این است که حشر در لغت به معنای اخراجی جماعتی از مقرشان است و سوق دادن آنان برای مبارزه و واژه حشر، در عرف شرع اختصاص یافته است به اخراج مردگان از قبرهایشان و سوق دادن آنان برای حساب و کتاب. اما نشر به معنای زنده شدن مردگان بعد از مرگ آمده است برمی‌گرداند (تبریزی، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۵).

معاد

معاد در لغت، به معنای: سر منزل، مقصود، رستاخیز، بازگشت به جهان دیگر، جای بازگشت، حج، مکه، بهشت آمده است (سیاه، ۱۳۷۷: ۳۶۴). در قاموس آمده است: «المعاد الآخرة والمرجع والمصیر» (فیروزآبادی، ۱۴۰۷: ۳۸۶)، معاد آخرت، بازگشت و هنگام و جایگاه آن است. در مختارالصحاح در باب معاد گفته شده: «المعاد بالفتح المرجع والمصیر، والآخرة معاد الخلق» (رازی، بی تا: ۳۶۰)، معاد با فتح به معنای بازگشت زمان و مکان است، و آخرت معاد خلق است.

در اصطلاح فلسفه و کلام مراد از معاد، در کلمات متکلمان و فلاسفه، بازگشت انسان است بعد از مرگ و رجوع است به حیات اخروی، تا پاداش و یا کیفر اعمالی را که در این دنیا انجام داده، ببیند (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۳۱). ابن‌سینا، در الاضحویة می‌نویسد: معاد، به معنای مصیر، مرجع و آخرت است. در معاجم عربی مترادفات معاد عبارت است: بعث، نشور، حشر، قیامت، حساب و

آخرت (تیریزی، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۳). لاهیجی می‌گوید «مراد از معاد در شرع، بازگشت انسان است بعد از موت به حیات و به جهت دیدن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۸).

ملاصدرا در تعریف معاد می‌گوید: معاد، به معنای عود و رجوع چیزی به حالتی که از آن خارج شده بود همان طور که گفته می‌شود: هر شی به اصل خودش برمی‌گردد. این از معانی اضافیه است که تحت مقوله مضاف واقع شده است، و از این جهت معرفت معاد به سه چیز متوقف است: کسی که برای او معاد است، و موجودی که از طرف او معاد است، و چیزی که به طرف او معاد است (شیرازی، بی تا: ۲۹۸). بنابراین، ملاصدرا از معاد یک تعریف متفاوت با ابن‌سینا ارائه داده که به معاد جسمانی نزدیک است.

موجود

واژه موجود که جمع آن موجودات است، در کاربست اندیشمندان از معانی اولی و بدیهی شمرده شده و تعریف آن دشوار قلمداد گردیده است. ابن‌سینا می‌گوید: موجود را نمی‌توان توسط چیزی غیر از اسم شرح داد؛ زیرا موجود، خود اصل اول هرگونه شرحی است، پس خود آن را نمی‌توان شرح داد، بلکه صورت آن بدون واسطه داخل ذهن می‌شود. اما علی‌رغم دشواری تعریف واژه موجود، در زبان اندیشمندان به معانی مختلف به کار می‌رود که به نمونه‌های از آن اشاره می‌گردد (صانعی، ۱۳۶۶: ۶۲۱):

الف. یعنی صادق و آن چیزی است که در ذهن به همان صورت باشد که در خارج باشد؛

ب. موجود به چیزی اطلاق می‌شود که دارای ذات و ماهیت خارج از ذهن باشد؛

ج. به هر یک از مقولات ده‌گانه موجود گفته می‌شود؛

د. موجود بر نسبت اطلاق می‌شود که محمول را در ذهن به موضوع ربط دهد؛

ه. موجود به معانی گفته می‌شود که قائم به ذهن است و در اشیاء خارجی مصداق برای آن

نیست؛ و

ی. موجود، مترادف هویت است.

ابن‌رشد می‌گوید: هویت، بر اساس مترادف بر معنای اطلاق می‌شود که موجود به آن معنا به کار گرفته می‌شود و نیز، ابن‌رشد و ابن‌سینا، موجود را مترادف واحد نیز، خوانده‌اند. ابن‌رشد می‌گوید: هر چه موجود است، واحد است و هر چه واحد است موجود است. ابن‌سینا نیز، در این مورد تاکید می‌کند که: هر چیزی که بتوان عنوان موجود را بر آن اطلاق کرد، می‌توان عنوان واحد را نیز بر آن اطلاق کرد (المکتبۃ المرتضویه، ۱۳۶۴: ۲۳). بنابراین، حاصل سخنان فیلسوفان در معنای موجود این است که موجود عبارت است از: آنچه که در ذهن یا در خارج ثابت باشد و شامل همه‌ای موجودات از قبیل انسان، حیوانات، نباتات و جمادات می‌گردد.

نفس

نفس در دانش لغت، به معنای روح، و یا حقیقت شیء به‌کاررفته است (ابن‌احمد، بی تا: ۲۷۰). راغب، در مفردات نیز، می‌نویسد: نفس، همان جان و روح است. واژه «نفس»، در حقیقت مشترک معنوی است و به معانی متعدد به کار گرفته می‌شود؛ از جمله: جسد، خون، شخص انسان، ذات شیء، عظمت، عزت، همت، عزت نفس و اراده. بیان حقیقت چیستی نفس، به اعتراف اکثر اندیشمندان مشکل و دشوار است. به همین دلیل است که فیلسوفان از نفس تعریف‌های متفاوت و مختلف ارائه نموده‌اند:

الف. افلاطون گفته است: نفس، جسم نیست، بلکه جوهر بسیط است و محرک بدن است؛

ب. ارسطو گفته است: نفس، عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی؛

ج. ابن‌سینا، با قرین سازی نظر افلاطون و ارسطو در تعریف نفس می‌گوید: نفس جوهر روحانی؛ (نظر افلاطون) و کمال اول برای جسم طبیعی است از این جهت که تولد و رشد و تغذیه دارد (نظر ارسطو) (این نفس نباتی است) یا از این جهت که مدرک جزئیات است، (نفس حیوانی) یا از این جهت که افعال خود را با ادراک و اختیار انجام می‌دهد.

د. شیخ اشراق در تعریف نفس می‌گوید: نفس، حقیقت ادراکی و هویتی نوری دارد و چنین هویتی اساساً بسیط بوده و از هرگونه ترکیب مبراست. بنابراین، سراسر وجود نفس، جزء ادراک و نور چیزی نیست (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۴).

ه. ملاصدرا، هر یک از اقوال گفته شده را حمل بر معنای خاصی می نماید و خود در مقام بیان و تحلیل ماهیت نفس می گوید: نفس، در اصطلاح فلسفه، تحت عنوان کلمه جوهر و مقولات بیان شده و نفس، جوهری است که ذاتاً مستقل بوده و فعلاً متعلق به اجساد و اجسام است. و خداوند متعال موجودات را به ترتیب و نظام احسن از اشرف به احس آفریده است و عنایت او ایجاب می کند که همواره به موجودات فیض برساند و فیض او دائم باشد و موجودات به واسطه استفاضه از ذات مفیض همواره در تکامل و سیر الی الکمال باشند، و این فیض، به ترتیب از اشرف به احس نزول و افاضه می شود و واسطه ایصال فیض به اجسام و صور طبیعی، اجرام فلکی می باشند (سجادی: ۴۹۹-۴۹۸).

بنابراین، نفس، هر چند در نزد کاربرانش معانی متفاوت دارد و برخی آن را مادی دانسته و گروهی آن را مجرد و برخی دیگر، مجرد- مادی، می توان گفت: نفس، اگرچه متصل به بدن است، اما حقیقتی متمایز از آن است؛ زیرا نفس مادی نیست، چون جوهر آن فکر است و دارای امتداد نیست و نیز دارای خواص مادی که بدن مرکب از آنهاست نیز، نمی باشد.

مراتب نفس

اصل و بنیاد جهان «وحدت» و «حرکت» است. همان طور که نفس ما جهان بدن ما را تدبیر می کند، نفس جهان نیز، جسم جهان را مدیریت می نماید. جان جهان، مترادف نفس کل است و نفس کل در مقایسه با عقل کل، مجموع جوهرهای غیر جسمانی است که این جواهر، بر اساس اختیار عقلی اجسام آسمانی را تدبیر می کنند و به حرکت در می آورند؛ زیرا دیده می شود که در این عالم اجسامی است که منشأ صدور آثاری خاص می باشند و آن آثار، یکسان و واحد نیستند؛ مانند: تغذیه، رشد، تولید، حس و حرکت که آثار ماده اولی نیستند؛ چون آن ماده، قابلیت محض است، و محصول صورت جسمیه، نیز نمی باشد؛ چون آن آثار، مشترک در بین همه اجسام است و اجسام در آثارش یکسان نمی باشند. در نتیجه، باید در اجسام مبادی دیگری غیر از جسم و صورت باشد که در هر یک، منشأ آثار خاص به آن است و آن مبادی و منشأ آثار، تنها نفس است نه چیزی دیگر.

از این رو است که ملاصدرا می‌گوید: نفس را حیثیات متعدد است که بر حسب آن حیثیات به اسامی مختلف نامیده می‌شود؛ مانند: «قوت»، «کمال» و «صورت». نفس، قوت نامیده می‌شود از آن جهت که «تقوی علی الفعل الذی هو التحریک و علی الانفعال من الصور المحسوسات و المعقولات» که ادراک باشد. و صورت نامیده می‌شود نسبت به ماده‌ای که حال در آن است که از مجموع صورت‌های نباتی و یا حیوانی پدید می‌آید و کمال نامیده می‌شود، از آن جهت که موجب کمال نوع است.

بنابراین، نفس واحد است و دارای مراتب مختلف که ذیلاً به آن مراتب اشاره می‌گردد: الف) نفس نباتی: نفس نباتی، در کاربست اندیشمندان و فلاسفه قدیم عبارت است از: کمال اول برای جسم طبیعی آلی از این جهت که دارای تولد، رشد و تغذیه است. بنابراین، نفس نباتی دارای سه قوه‌ای: غاذیه، نامیه، و قوه مولده است.

ب) نفس حیوانی: نفس حیوانی عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی، از این جهت که چنین مدرک جزئیات و متحرک به اراده است و دارای دو قوه: محرکه و قوه مدرکه می‌باشد که قوه محرکه خود بر دو قسم: فاعله و باعته است که قوه باعته دارای دو بخش: شهوانی و عضبی است. قوه فاعله، قوه‌ای است که در اعصاب و عضلات پراکنده‌اند و می‌تواند عضلات را به حرکت در آورد.

قوه مدرکه نیز بر دو قسم تقسیم می‌شود: قوه‌ای که از داخل درک می‌کند و قوه‌ای از خارج درک می‌نماید. مدرکه‌ای خارجی عبارت است از: حواس پنج‌گانه‌ای ظاهری و قوه‌ای مدرک باطنی عبارت است از: حواس باطنی. بنابراین، نفس حیوانی مترادف است با نفس حاسه یا حس کننده (المکتبۃ المرتضویه، ۱۳۶۴: ۶۴).

ج) نفس انسانی: ملاصدرا، نفس انسانی را چنین تعریف می‌کند: «و هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهت ما یدرک الامور الکلیه و یفعل الافاعیل الکائنه بالاختیار الفکری و الاستنباط بالرأی» (شیرازی: ۲۱۵-۲۱۳). نفس، کمال است برای جسم، لکن برای آن، دو کمال است: کمال اول نفس، آن چیزی است که نوع به واسطه آن، نوع می‌شود؛ مانند شکل برای شمشیر. و کمال دوم نفس، آن چیزی است که تابع نوعیت چیزی است از آثار آن؛ مانند برندگی برای

شمشیر و تمیز و احساس و حرکت بالاراده برای انسان، که این نوع کمالات ثانوی‌اند. پس، نفس، کمال اول است برای جسم و این جسم اعم از جسم طبیعی و صناعی نیست، بلکه مراد جسم طبیعی است که «یصدر عنه کمالاته الثانویه» به واسطه ابزار که کمک کننده بر صدور افعال‌اند (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۰۰).

روح

روح در نزد کاربران اهل لغت به بنیاد و مایه‌ای زندگی و اسم جان(نفس) به کار گرفته شده است؛ زیرا به اعتقاد آنان نفس، بخشی از روح است و آغاز زندگی اندام‌وار و انفعالی است. روح، در قرآن به چند معنا به کاربرده شده است که عبارت‌اند از: موجب زندگی جسم و بدن، امر، وحی، قرآن، رحمت، و جبرئیل، اما در اصطلاح نیز، روح، به چند معنا به کاربرد دارد که عبارت‌اند از: الف. روح؛ یعنی هوای که در لابلای اعضای بدن موجود جان‌دار و منافذ آن، در رفت و آمد است؛

ب. روح، آغاز زندگی در بدن است؛

ج. روح، مترادف نفس فردی است؛

د. روح، جوهر عاقل است که ذات خود را درک می‌کند؛ از آن جهت که مبدأ تصورات است؛

و. روح، عبارت است از قوه تعقل و تفکر در مقابل احساس؛

ه. روح؛ یعنی جوهر و ماهیت هر چیز؛

ی. روح، مظهر ذات خداوند است.

فیلسوفان نیز، در معنای روح، اختلاف نظر دارند. برخی، گفته‌اند: روح و نفس باهم متفاوت‌اند؛ زیرا اولاً، نفس به معنای جوهر فرد است و ثانیاً، مفهوم نفس بی‌نیاز از مفهوم روح است و ثالثاً، قلمرو نفس گسترده‌تر از قلمرو روح است و رابعاً، نفس جزء روح است و در مقابل، گروهی دیگری گفته‌اند: این دو، یک چیزند؛ چون ما نفس و روح را به جای یک‌دیگر استعمال می‌نماییم (صانعی، ۱۳۸۱: ۶۳۸-۶۳۷).

مسئله روح است هم از لحاظ ماهوی و هم وجودی مورد بحث و تحقیق فلاسفه قرار گرفته

است. در مسأله اول که بحث در مورد روح از لحاظ ماهوی باشد اقوال و آرای پراکنده و مختلفی اظهار شده و تقریباً هیچ‌کدام مسأله را به طور تحقیق و قطع حل نکرده‌اند. شرایع نیز در مورد چگونگی ماهیت روح ساکت شده‌اند چنان که در قرآن مجید است: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». آن‌چه برای اهل نظر مسلم شده است، آن که غیر از اعضا و جوارح و ابدان مادی امر دیگری هست که منشأ احساسات و ادراکات و تعقلات و حرکات و سکانات و فعل و انفعالات ارادی و غیره است. و این امر مسلم است که منشأ ادراک و تعقلات و احساسات و آثار و خواص دیگر در تمام موجودات یکسان نیست. و این امر نیز مسلم است که هر یک از موجودات را آثار خاصی است که موجب امتیاز آن‌ها از یکدیگر است. از این جهت برای روح و نفس اقسام و انواعی قائل شده‌اند (نفس جمادی، نباتی و حیوانی) فلاسفه عموماً قائل به سه امرند قلب- روح بخاری، نفس یا روح مجرد و گویند قلب عبارت از جسم لطیف صنوبریه الشكل است و مرکب روح بخاری است که روح حیوانی است و منشأ حیات و حس و حرکت است و در تمام حیوانات هست و ساری در تمام اعضای بدن است و روح بخاری مرکب نفس است که منشأ ادراکات کلیه و تعقلات بوده و ذاتاً مجرد است. به این ترتیب روح حیوانی برزخ میان قلب و نفس ناطقه و واسطه در تعلق نفس ناطقه است یا بدان و در مقام تعریف آن‌ها گفته‌اند که روح حیوانی عبارت از بخار لطیف شفافی است که منبع آن تجویف چپ قلب است و واسطه تدبیر نفس است و روح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت و مدرکیت انسان است و راکب و متعلق به روح حیوانی است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

بنابراین، روح، تعریف روشن ندارد و هر کس بر اساس مشرب فکری خویش به تعریف از آن همت نموده‌اند؛ اما واقعیت این است که در کاربرد بیشتر اهل دانش، رو و نفس به جای یکدیگر استفاده شده و گفته شده است که: روح، چیزی است که در مقابل ماده قرار دارد و یا روح چیزی است که در مقابل طبیعت و بدن قرار دارد؛ زیرا روح نمایانگر قوه عاقله، و بدن نمایانگر تمایلاتی حیوانی است. از این رو گفته‌اند: که بدن دارای تمایلاتی است در مقابل و ضد تمایلاتی روح.

تناسخ

تناسخ، در لغت به معنای انتقال روح آدمی از بدنی به بدنی دیگر پس از مرگ است که نام دیگر آن (التَّمْصُّص) است و به معنای باطل کردن، متداول کردن و پی در پی آمدن نیز، آمده است. اخیراً این لغت را به این معنا نیز به کار برده‌اند که: حادثه‌ای نیست که تناسخ نیابد؛ یعنی از حالی به حال دیگر متحول نشود (صانعی، ۱۳۸۱: ۲۵۸).

معنای تناسخ در اصطلاح با معنای لغوی آن، چندان تفاوتی ندارد و به این معنا است که نفس، نظر به علاقه و عشقی که بین جسم و روح وجود دارد، از بدنی، بدون فاصله زمانی، وارد بدن دیگر شود. باور به تناسخ بین هندی‌ها و ملت‌های دیگر قدیم، رواج یافت. بدین معنا که یک نفس می‌تواند وارد بدن‌های متعددی؛ مانند: بدن انسان، حیوان، و گیاه، شود. غرض از تناسخ این است که نفس رنج ببیند و آزموده شود تا بدین وسیله نقص آن به کمال مبدل گردد و از تعلق به بدن‌ها مجرد شود. معتقدان به «تناسخ» بین «نسخ»، «مسخ»، «رسخ» و «فسخ» فرق گذاشته‌اند. به این ترتیب که نسخ، عبارت است از انتقال روح از بدن انسان به بدن انسانی دیگر؛ مسخ، عبارت است از انتقال روح از بدن انسان به بدن حیوان؛ رسخ، عبارت است از انتقال به جسم نباتی؛ و فسخ، عبارت است از انتقال به جسم معدنی.

ادراک

ادراک، در لغت به معنای پیوستن و رسیدن است. چنانکه: ادراک الشیء: وقت آن رسید. ادراک الثمر: رسیده شد. ادراک الولد: بالغ شد. ادراک الشیء: به آن پیوست. ادراک المسألة: آن را دانست. ادراک الشیء بصره: آن را دید. کسی که چیزی را ببیند و اطراف آن را مشاهده کند، گویند آن را ادراک کرد.

در اصطلاح فلسفه اسلامی ادراک به چند معنا به کار رفته است:

الف. به معنای حصول صورت شیء در عقل، خواه شیء مذکور مجرد باشد یا مادی، جزئی باشد یا کلی، حاضر باشد یا غایب، یا این که در ذات مدرک حضور یابد یا در ابزار حس

او.

ب. برخی، از فیلسوفان معنای ادراک را محدود کرده و آن را فقط به احساس اطلاق می‌کند. در این صورت، ادراک اخص از علم و قسمی از آن است.

ج. برخی دیگر، معنای ادراک را گسترش داده و آن را به معنای حضور صورت ذهنی به‌کاربرده و یا آن را به معنای کمالی که در نتیجه کشف صور ذهنی در عقل توسط برهان به دست می‌آید، به‌کاربرده است. این کمال، افزایشی است بر آنچه از مجموعه حواس در ذهن حاصل می‌آید که ادراک نامیده می‌شود.

در این باور، ادراک، چنان‌که شامل حس، خیال، وهم و عقل است، معرفتی بالاتر از معرفت عقلی را نیز، شامل می‌شود و آن معرفتی است که نتیجه کشف باطنی است و ادراک ذوقی و حدسی (شهودی) نامیده می‌شود.

د. در اصطلاح صوفیان، ادراک، دو نوع کاربست دارد: گاهی مراد از ادراک، ادراک بسیط می‌باشد که عبارت است از ادراک وجود حق تعالی با غفلت از خود عمل ادراک و از این‌که شیء مدرک، وجود حق است. و یا مقصود از ادراک، ادراک مرکب می‌باشد که عبارت است از ادراک وجود حق تعالی با علم به خود ادراک و آگاهی به این‌که شیء مدرک، وجود حق است (صلیبا: ۱۲۳).

هستی‌شناسی و معانی آن نزد ملاصدرا

بحث وجودشناسی^۱ یکی از عمیق‌ترین مباحث در حوزه مابعدالطبیعه است. این بحث که از آغاز عصر تفکر فلسفی یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی شناخته می‌شد، از شروع دوره جدید در حوزه فکری غرب رفته‌رفته با بی‌مهری و بی‌توجهی متفکران فلسفی مواجه شد، به طوری که در دوره معاصر کاملاً به دست فراموشی سپرده شد و ما امروزه تنها در تعالیم برخی از نحله‌های فلسفی جدید، یعنی در حوزه فلسفه اگزیستانسیالیسم، کم و بیش شاهد ظهور و بروز مباحثی درباره مسئله

1. Ontology

وجود هستیم. اما در قلمرو فلسفه اسلامی عکس این جریان روی داده است؛ یعنی نه تنها بحث وجودشناسی در سیر تاریخ فلسفه کم‌رنگ نشده و اصالت خود را از دست نداده است، بلکه بر عکس هر اندازه این بحث در بستر تفکر فلسفی به پیش‌رفته و جلوتر آمده، پخته‌تر شده و اصالت خود را بیش از پیش باز یافته است، به طوری که از حد تلقی مفهومی در حوزه تفکر فلسفه مشائی پا را فراتر گذاشته و با آغاز تفکر حکمت متعالیه در فلسفه ملاصدرا به اوج خود رسید و به عرصه مصداق و عینیت تعالی یافت.

هستی‌شناسی ملاصدرا، در واقع، شکل تکامل یافته فلسفه مشاء و اشراق است. در فلسفه صدرا، وجود و حقیقت و نسبت آن دو با انسان، قوام‌بخش واقعیتی به نام حکمت متعالیه است. در فلسفه صدرا، هستی‌شناسی، دست‌خوش حکمت تعالی جویانه شده است: ملاصدرا در ابتدا از طرفداران و شارحان اصالت ماهیت بود؛ ولی در نتیجه تعالی فلسفی خود، حکمت متعالیه را بر مبنای اصالت وجود بنا کرد. در فلسفه ملاصدرا، مفهوم «وجود» مفهومی بنیادی است که تمام مفاهیم دیگر، در نهایت، به وسیله آن قابل تحویل است. از دیدگاه ملاصدرا، کسی که از وجود و معنای آن غافل شود، از درک معارف الهی و حقایق مربوط به نبوت و مبدأ و معاد هستی و همچنین معرفت نفس آدمی و کیفیت بازگشت انسان به مبادی عالی ناتوان خواهد ماند. وی وجود را حقیقت و اصلی ثابت می‌داند که بدون توجه به آن، نمی‌توان از موجودات سخن گفت. ملاصدرا در الشواهد الربوبیه، جهل به وجود را موجب جهل به همه اصول و معارف تلقی می‌کند و معرفت همه امور را وابسته به معرفت وجود دانسته است. ملاصدرا بحث وجود و هستی‌شناسی را اساس مسائل حکمت، و مدار علم به مبدأ و معاد، و پایه‌ای آرای ابداعی خود دانسته است (صدرالدین محمد شیرازی، بی تا: ۴).

مفهوم اساسی مابعدالطبیعی ملاصدرا مفهوم وجود است. از نظر ملاصدرا، وجود واقعیتی عینی و منشأ هر قدرت و فعلی است و لذا اصیل است، اما ماهیت، حد وجود، و تنها انتزاع ذهن است، بدون این که دارای واقعیتی مستقل از وجود باشد و لذا عرضی و مبهم است (طباطبایی، ج ۷: ۲۲۷). وجود از همه‌ی مقولات منطقی، از قبیل جنس، نوع و فصل برتر است؛ زیرا هیچ‌گونه

تعریفی ندارد و آنچه تعریف ندارد، برهان منطقی نیز ندارد. وجود نه علتی دارد، نه ماده‌ای و نه مکانی، بلکه علت همه علل (علت‌العلل) صورت همه‌ی صور (صورة‌الصور) و واقعیت نهایی همه‌ی چیزهاست (ملاصدرا، ج ۱: ۲۰-۲۲).

ملاصدرا می‌کوشد با نظریه‌ی تشکیک خود، نظریه‌ای که در فلسفه‌ی اسلامی، کاملاً بدیع و نوظهور است، سلسله‌ی کامل موجودات را تبیین کند. این نظریه به این معنی است که:

الف) مراتب وجود، ثابت و معین نیستند، بلکه به سوی صورت‌های عالی‌تر در حرکت‌اند؛

ب) وجود تنها مبدائی است که در عین این‌که بسیط و واحد است، موجد کثرت است؛

ج) این حرکت جهان‌جهتی واحد دارد که به انسان کامل که بهره‌مند از صفات الهی است، ختم می‌شود؛

د) هر مرحله‌ی عالی وجود شامل مراحل پایین‌تر است و از آن‌ها برتر است؛

ه) شیء هر چه بیشتر بهره‌مند از وجود باشد، واقع‌تر، انضمامی‌تر، موجب‌تر (متعین‌تر)، جزئی‌تر و درخشان‌تر است. ماهیت، درست، در مقابل وجود است و بر اثر تأثیر واقعیت بر ذهن، در ذهن پدید می‌آید.

خلاصه، همین نظریه‌ی تشکیک که بر طبق آن، وجود دائماً بسط پیدا می‌کند، نقطه‌ی مرکزی فلسفه‌ی صدرا را تشکیل می‌دهد؛ مرکزی که همه‌ی مسائل حول آن می‌چرخند و از طریق آن حل می‌شود.

یکی دیگر از مباحث مربوط به وجودشناسی مسئله اصالت وجود و تقدّم آن بر ماهیت است که در آثار و اندیشه‌ای ملاصدرا چشم‌نواز است. در فلسفه ملاصدرا، همان‌طور که بیان شد، ادعا بر این است که وجود نه فقط از حیث مفهومی کلیت و عمومیت دارد و بر همه موجودات قابل حمل است، بلکه واقعیت انضمامی وجود نیز در عین بساطت و صرافت خود شامل همه موجودات شده و در همه آن‌ها موجب تشخیص، عینیت و جزئیت است؛ یعنی نه تنها وجود موجود است، بلکه موجودیت هر وجودی وابسته به وجود بوده و از آن فیض می‌گیرد و قوام می‌یابد. همین جامعیت وجود است که جهت وحدت عالم را در عین کثرت موجودات فراهم می‌کند، وحدتی که فقط

مختص وجود است نه وحدت عددی یا نوعی یا جنسی و...، بلکه وحدت حقه حقیقه‌ای که نه دومی دارد و نه تکرارپذیر است.

همان‌طور که ملاحظه شد، ملاصدرا از دریچه وجود به عالم هستی و جهان می‌نگرد و همه نظام فلسفی خویش را در پرتو نور وجود تشکیل می‌دهد و از بالاترین افق و منظر، همه جهان را به تصویر می‌کشد و نظم علی و معلولی را حاکم بر آن می‌یابد. در جهان ملاصدرا و نظام حاکم بر آن از عالی‌ترین مرتبه تا نازل‌ترین مرتبه، وجود نقش‌آفرین است و بر همه چیز تقدم دارد، حتی شناخت و معرفت وجود نیز از طریق وجود حاصل می‌شود، زیرا بر اساس مبانی اصالت وجود، علم و ادراک نحوه‌ای از وجود تلقی می‌شود و وجود موجودات نیز چیزی جز شئونات و مظاهر حقیقت وجود نبوده، بلکه عین ربط و تعلق به وجود الهی است و در واقع، ادراک هر چیزی حاصل نمی‌شود، مگر از جهت ارتباطی که با حقیقت و ذات وجود دارد و این فقط با ادراک ذات وجود ممکن می‌شود، چرا که وجود غایت و منتهای سلسله ممکنات و موجودات است. در نتیجه، ادراک هر شیئی ادراک و معرفت باری و حقیقت وجود است، هر چند اولیای الهی از چنین ادراکی مطلع و آگاه هستند (ملاصدرا، ج ۸، ۱۱۹-۱۱۶).

ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری معتقد است که انسان ماهیت ثابتی ندارد و همواره در حال شدن و تغییر و تحول است. تغییر در وجود انسان به دو نحو جریان می‌یابد یک تغییر و تحول که به اصل نظام طبیعت مربوط است و هر موجود طبیعی از جمله انسان را به سوی غایت و کمال وجود خویش هدایت می‌کند. نوع دوم، تغییر و تحولی است که انسان با اراده و اختیار خود و به شکل اعمال و رفتار فردی و اجتماعی در وجودش ایجاد می‌کند. تغییرات نوع اول که در اصل وجود طبیعت است و از سیلان و ناآرامی نظام خلقت و تکوین حاصل می‌شود، در حیطه اراده و انتخاب انسان نبوده، بلکه این تغییرات از حرکتی که در جواهر مادی رخ می‌دهد، حاصل می‌شود، مانند سیر تغییر و تحولات طبیعی که در موجودات جهان مشاهده می‌کنیم و یا به طور اخص در سیر خلقت و آفرینش انسان از دوره جنینی تا ولادت و از دوران کودکی تا کهن‌سالی و مرگ شاهد آن هستیم (ملاصدرا، ج ۹: ۲۸۴).

ملاصدرا سه مرحله برای انسان در این سیر وجودی بیان می‌کند: مرحله انسان طبیعی، انسان نفسانی و انسان عقلی. انسان از آغاز طفولیت تا زمانی که تخیلات در او شکل می‌گیرد، انسانی طبیعی یا به بیان دیگر، انسان اول است. در این مرحله قوای ادراکی او در حد محسوسات فعال است تا این‌که رفته‌رفته ادراکات خیالی در او شکل می‌گیرد و وارد مرحله انسان نفسانی یا انسان دوم می‌شود و قوای حسی او که به صورت متفرق و محتاج به مواضع مختلف بود، به صورت قوایی واحد و مشترک، وحدت و اجتماع می‌یابد تا این‌که به مرحله ادراک معقولات رسیده و کم‌کم عقل بالفعل یا انسان عقلی می‌شود، البته انسان‌های کمی به این مرحله می‌رسند. ملاصدرا انسان را در این مرحله انسان سوم می‌نامد (ملاصدرا، ج ۹: ۹۴-۱۰۰). همه این مراحل به واسطه حرکت جوهری و در متن حقیقت وجودی انسان حاصل می‌شود.

دسته دوم تغییراتی هستند که به دست خود انسان و یا دخالت اراده و تصمیم‌گیری و خلق اعمال و رفتارهای خیر و شر در وجود انسان ایجاد می‌شود، به طوری که عقاید و رفتار و اعمالی که انسان در طول زندگی انجام می‌دهد، ماهیت او را شکل می‌دهد و شخصیت وجودی‌اش را کامل می‌کند. ملاصدرا در تبیین شکل‌گیری ماهیت انسان در دو حوزه نظر و عمل از آیات و روایات اسلامی استفاده می‌کند و حرکت انسان را از مبدأ تا معاد توضیح می‌دهد و می‌گوید: «هر موجودی حرکتی جبلی و فطری به سوی وجود مطلق و علّه العلل دارد. انسان نیز به علاوه این حرکت جوهری عام که برای همه موجودات است، حرکت ذاتی دیگری دارد که منشأ آن حرکتی عرضی در کیفیت نفسانی اوست و از انگیزه‌های دینی ایجاد می‌شود. این حرکت در مسیر توحید و مسلک موحدین که انبیا و اولیای دین و پیروان آنها هستند، است و در آیات قرآنی از آن به «صراط مستقیم» و راه راست تعبیر شده است. این همان راه و طریقی است که خداوند حرکت در آن و استقامت بر آن را بر همه بندگان واجب گردانید و هر راه و مسیری غیر از آن که موجودات دیگر و غیر اهل حق می‌روند، به غایت دیگری غیر از لقای حقیقت مطلق و منزل دیگری غیر از رضوان و جوار حق می‌انجامد، مانند طبقات جهنم و درکات نیران (ملاصدرا، ج ۹: ۲۸۴-۲۹۰).

در جهان‌شناسی ملاصدرا، جهان مجموعه‌ای از اشیا و موجودات نیست، بلکه اساساً شیئی به عنوان مجموعه، به غیر از خود موجودات وجود ندارد و جهان، یعنی آحاد موجودات. در آموزه حکمت متعالیه جهان و عالم، مظاهر و اطوار وجود هستند که در عالی‌ترین مرتبه آن «وجود لابشرط قسمی» یا فیض منبسط قرار گرفته است. این مرتبه از وجود که حقیقتی بسیط و بدون تعین و تقید است، گرچه از حیثیت تعلیلیه برخوردار است، مظهر قیومیت حق است؛ یعنی قوام تمام موجودات بر او وابسته است. در فلسفه و عرفان اسلامی با اسامی و عناوین مختلفی همچون عقل اول، فیض منبسط، صادر نخستین، حق مخلوق به، قلم، رِق منشور، نفس الرحمان، و فیض مقدّس به آن اشاره شده است. در عین حال که این مرتبه از وجود حقیقتی بسیط دارد، لکن تمام اشیا را در بر می‌گیرد و هیچ موجودی از حاکمیت و سلطه آن خارج نیست و با این‌که در عالی‌ترین مرتبه عالم است با همه اشیا همراه و قرین است. هم‌چنین واسطه رسیدن فیض وجودی از منبع وجود و خیر مطلق به ممکنات است و در عرفان نظری حقیقت وجودی انسان کامل به شمار می‌رود اما در پایین‌ترین مرتبه وجودی جهان، قوه و هیولای محض که مرز وجود و عدم است، قرار دارد، کما این‌که وجود «لابشرط قسمی» در عالی‌ترین مرتبه و فعلیت محض قرار دارد و مبدأ و منتهای هر حرکت و سیری در عالم وجود و نظام ممکنات است. جهان و عالم هستی در تفکر صدرایی که به ماسوای واجب‌الوجود اطلاق می‌شود، دارای لایه‌ها و طبقات متعددی در طول هم است. در بالاترین مرتبه بعد از وجود منبسط، عالم جبروت است که عالم عقول و مجردات تام است و در مرتبه بعد، عالم نفوس و ملکوت قرار دارد و عالم طبیعت آخرین مرتبه نظام هستی است. انسان نیز که نمونه مختصری از عالم کبیر است، از همه این مراتب و عوالم برخوردار است، به این صورت که بدن مادی او جزئی از عالم طبیعت است و نفس و روحش از سنخ عالم مثال و قوای عقلی او از سنخ عالم عقول است، به طوری که با ادراک حقایق اشیا و موجودات عالم، قوه عقلی او با عقل فعال متحد شده و عالمی عقلی و مشابه با عالم عینی می‌شود، کما این‌که در تعریف فلسفه بیان شد (ملاصدرا، ج ۱: ۲۰).

ملاصدرا می‌گوید: «وجود منبسط آن‌چنان گسترده است که شامل همه ماهیات و اعیان می‌شود

و اصل عالم و حیات و نور آن است و در همه آسمان‌ها و زمین ساری است، به طوری که در عقل عین عقل، در نفس عین نفس، در طبیعت عین طبیعت، در جسم عین جسم، در جوهر عین جوهر و در عرض عین عرض است و نسبت آن به واجب‌الوجود مانند نسبت نور و پرتوی خورشید به خورشید است (لاهیجی، ۱۳۷۶: ۱۷۴-۱۷۶).

حقیقت نفس از نظر ملاصدرا

صدرالمتألهین، همانند ابن‌سینا نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۲). زیرا که نوعیت انواعی که دارای نفس‌اند؛ (یعنی نبات، حیوان و انسان) به نفس آن‌هاست؛ به گونه‌ای که بدون نفس نباتی نوع گیاه قوام نمی‌یابد و بدون نفس حیوانی نوع حیوان حاصل نمی‌شود و بدون نفس ناطقه، انسانی وجود نخواهد داشت. اما ممکن است گفته شود نفس نسبت به جسم، کمال اول نیست؛ این صورت جسمیه است که کمال اول جسم را تشکیل می‌دهد. پس، درست نیست که نفس را به «کمال اول جسم» تعریف کنیم. ملاصدرا در پاسخ می‌گوید نفس برای جسم لایشرط، کمال اول است نه برای جسم بشرط. جسم لایشرط همان طبیعت جنسی جسم است، حال آنکه جسم بشرط امری متحصّل است که در قوام خود نیاز به فصل دیگری ندارد. همان طور که در مباحث ماهیت گذشت، جنس و فصل مفاهیمی «لایشرط» هستند و ماده و صورت مفاهیمی «بشرط». لذا می‌توان جنس را بر نوع حمل کرد ولی ماده قابل حمل نیست. در بحث ما نیز اگر مقصود از جسم، جسم بشرط لا، یا ماده باشد، اشکال مذکور وارد خواهد بود؛ زیرا جسم بشرط لا نه انسان است نه حیوان و نه نبات. روشن است که در این صورت نفس نمی‌تواند کمال اول آن باشد؛ اما اگر منظور از جسم اعتبار لایشرطی آن باشد، چنین طبیعتی در ضمن انسان و حیوان و نبات موجود است و نفس (ناطقه یا حیوانی یا نباتی) کمال اول آن خواهد بود. پس، نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. به عبارت دیگر، جسم، باید به گونه‌ای باشد که کمالات ثانی به وسیله آلات از او صادر شوند. با افزودن قید «آلی» اجسامی که کمالات ثانی بی‌واسطه از آن‌ها حاصل می‌شوند (مانند آتش و زمین) از تعریف خارج می‌گردند (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۶). توجه به این نکته ضروری است که مقصود از آلت در تعریف نفس اعضای جسمانی

نیست، بلکه مراد قوایی نظیر غاذیه، نامیه و مولده در نفس نباتی و قوایی هم چون حس و خیال در نفس حیوانی است. با این وصف، این تعریف بر نفس فلکی هم منطبق است؛ زیرا که نفس فلکی نیز، دارای قوای متعددی مانند ادراک، احساس و تحریک می‌باشد.

تفاوت اساسی ملاصدرا و دیگر فلاسفه در تعریف نفس

نکته بسیار مهمی که ملاصدرا را از فلاسفه پیش از خود متمایز می‌کند، آن است که تعریف نفس در نظر دیگر فلاسفه به ذات نفس مربوط نیست، بلکه به نفسیت نفس مربوط است؛ درحالی‌که از نظر ملاصدرا تفاوتی میان ذات نفس و نفسیت نفس، وجود ندارد. جمهور فلاسفه می‌گویند: «وقتی ما نفس را به کمال تعریف می‌کنیم در واقع، نفس را «من حیث هی» تعریف نکرده‌ایم، بلکه آن را از حیث تعلقش به بدن تعریف کرده‌ایم. چنان‌که وقتی در تعریف بنا، بنا به کار می‌رود از حیث انسان بودن آن نیست. توضیح آن‌که در مورد نفس، جوهری جسمانی (بدن) در یک سو و جوهری مجرد در سوی دیگر و اضافه‌ای میان آن دو داریم. بنابراین، اضافه ذات نفس (جوهر مجرد) به بدن، ذاتی آن نیست، بلکه امری است عرضی که بر آن عارض می‌شود» (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۷).

حاصل مبنای حکما این است که نفس دارای یک ذات جوهری و وجود لئفسه است که از آن در الهیات بحث می‌شود و دارای یک ماهیت عرضی است که داخل در مقوله اضافه بوده، وجود لغیره دارد و بحث از آن در زمره علوم طبیعی خواهد بود. صدرالمتألهین انتقاد خود را تحت عنوان «حکمة مشرقیة» چنین بیان می‌کند:

«بنا بودن بنا و پدر بودن پدر با نفس بودن نفس متفاوت است. در آن جا دو ماهیت و دو وجود است. یک ماهیت جوهری که به ذات بنا و پدر (یعنی انسان) مربوط است و ماهیت دیگر که عرض است؛ یعنی بنا بودن و پدر بودن. وقتی بنا و پدر را تعریف می‌کنیم به ذات نظر نداریم، بلکه به مفاهیم عرضی توجه کرده‌ایم حال آن‌که نفس بودن این چنین نیست. نفس دو ماهیت و دو وجود ندارد، بلکه یک وجود و یک ماهیت است و نفس بودن عین ذات نفس است و حقیقت نفس چیزی جدا از سرپرستی و تدبیر نیست» (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۱).

تناسخ از نظر ملاصدرا

ملاصدرا، جهت روشن‌شدن مسأله «معاد»، نخست، بحث تناسخ را به گونه‌ای مختصر در آثار پرشمارش مطرح نموده و بعد به بیان حقیقت معاد بر بنیاد مذهب اهل عرفان و تقریر مسلک حق در معاد و اثبات معاد جسمانی برای جمیع نفوس، پرداخته است. وی، ضمن تفکیک اقسام تناسخ، براهینی را نیز، در ابطال آن اقامه نموده است. در اینجا به دو برهان از مهم‌ترین براهین وی پرداخته شده است: یکی برهان قوه و فعل است که جمیع اقسام تناسخ اعم از نزولی و صعودی را ابطال می‌کند و دیگری، برهانی است که بر مبنای حرکت جوهری اقامه شده است که تناسخ نزولی را باطل می‌کند و در پایان، به اشکالات انکار تناسخ و پاسخ به آن‌ها از دیدگاه وی پرداخته شده است.

اقسام تناسخ از نظر ملاصدرا

ملاصدرا، در «الشواهد الربوبیه» می‌گوید: تناسخ در نزد ما به سه گونه قابل تصور است:

۱. قسم اول: آن که نفس، در این عالم از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌گردد خواه این انتقال از بدن موجودات اشرف به اخص باشد یا بالعکس، که این نوع از تناسخ محال و ممتنع است.
۲. قسم دوم؛ عبارت‌اند از: انتقال از بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دار دنیا کسب نموده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است، ظاهر می‌شود و این مسأله‌ای است که در میان اهل کشف و شهود مسلم گردیده و آیات قرآن کریم نیز، همگی بر این قسم از تناسخ تفسیر می‌گردد.
۳. قسم سوم از تناسخ، مسخ است که خود بر دو نوع است یکی مسخ باطنی، که بدون تغییر صورت و دیگر، مسخ باطنی که با تغییر صورت است. ملاصدرا می‌گوید: این قسم از تناسخ، جایز و ممکن است، بلکه در مورد گروهی از کفار و فجار و فساق که شقاوت نفس در آن‌ها غلبه پیدا کرده و نیروی عقل ضعیف شده، به وقوع پیوسته است. لذا، بر اساس نظر ملاصدرا تنها قسم اول، از اقسام تناسخ محال و ممتنع است و دو قسم دیگر غیر از تناسخ به معنای مشهور است.

اقوال درباره معاد و دیدگاه ملاصدرا

در مورد معاد سه دیدگاه وجود دارد:

الف. معاد روحانی: عموم فلاسفه و پیروان حکمت مشاء هستند که فقط قائل به معاد روحانی اند. از نظر آنان پس از مرگ، صورت و اعراض بدن انسان نابود می‌شود و آنچه باقی می‌ماند نفس و روح انسان است که به عالم مفارقات و مجردات بازمی‌گردد و در آن جهان یا بهره‌مند از لذت‌های معنوی می‌گردد یا دچار عذاب‌های روحانی.

ب. معاد جسمانی: عموم مسلمین و متکلمین و فقها و اهل حدیث‌اند که معاد را فقط جسمانی می‌دانند زیرا روح در نظر آنان همچون جسم لطیفی است که در بدن جریان دارد مانند جریان آب در گل یا جریان آتش در زغال و روغن در زیت و زیتون.

ج. معاد جسمانی - روحانی: از جمله بزرگان حکما و مشایخ عرفا و جمعی از متکلمین مثل غزالی و کعبی، حلیمی، راغب اصفهانی، قاضی ابو زید اسد بوسی و بسیاری از علمای شیعه مثل شیخ مفید و شیخ طوسی، سید مرتضی و علامه حلی قائل به معادی روحانی - جسمانی هستند و معتقدند که نفس مجرد آدمی در روز رستاخیز به بدن خاکی وی بازمی‌گردد (شیرازی، ج ۲: ۱۲۴-۱۲۳؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ج: ۴۵۴).

اصول هفت‌گانه ملاصدرا برای اثبات معاد روحانی - جسمانی

ملاصدرا قائل به معاد روحانی - جسمانی می‌باشد. برای اثبات ادعای خود چند اصل را ذکر می‌کند:

اصل اول: قوام هر چیز به صورت نوعیه او

ملاصدرا می‌فرماید: قوام و بقای هر موجود طبیعی در این عالم، به صورت نوعیه او است که مبدأ فصل اخیر او است نه به اجناس و فصول عالی و یا متوسط، اگر اجناس و یا فصول عالی و متوسطی داشته باشد. زیرا اجناس و فصول مذکور، همگی لوازم ذات و حقیقت اولیه‌اند نه مقوم ذات و حقیقت (الشواهد الربوبیه: ۲۶۱؛ المبدأ والمعاد: ۳۸۶؛ العرشیه: ۲۴۵؛ اسفار، ج ۹: ۱۸۸-۱۸۷؛ شرح بر زادالمسافر: ۱۶۵).

اصل دوم: تشخیص هر چیز به وجود خاص او

تشخیص هر چیزی همان وجود مخصوص به او است، چه مجرد باشد و چه مادی، اما همهٔ اعراض از لوازم تشخیص‌اند نه از مقومات تشخیص لذا جایز است که کمیات و کیفیات و اوضاع شخص خاصی، مانند یک انسان یا یک حیوان از صنفی به صنف دیگر و یا از نوعی به نوع دیگری تبدیل یابد و شخص مزبور بعینه باقی بماند (الشواهد الربوبیه: ۲۶۲؛ المبدأ والمعاد: ۳۸۶؛ العرشیه: ۲۴۶؛ اسفار، ج ۹: ۱۸۵؛ شرح بر زادالمسافر: ۱۶۱)؛ پس، وجود و تشخیص ذاتاً متحدند و متغایرند از جهت عنوان و اعتبار.

اصل سوم: حرکت جوهری (استحاله در ذاتیات)

حرکت جوهری است که اشیاء در ذات خود یک نوع حرکت تدریجی دارند که پیوسته و همواره رو به تکامل است و در نتیجه به تبدلات نوعی منجر می‌گردد؛ مانند تبدیل تدریجی خاک در پرتو فعل وانفعالات به گیاه و یا تخم مرغ به جوجه. همین طور تبدلاتی که در نفس و روح انسان انجام می‌گیرد یعنی نفس از ساده‌ترین مرتبه به نفس اماره یا لوآمه و اگر مسیر درستی را بپیماید به نفس مطمئنه تغییر هویت می‌دهد و رنه در پرتگاه انحطاط سقوط می‌کند.

ملاصدرا یکی از اصول معاد جسمانی را حرکت جوهری می‌داند و چنین می‌فرماید: «إنَّ الشخص الواحد الجوهری ممَّا يجوز فیہ الاشتداد الاتصالی من حدّ نوعیّ إلی حدّ آخر...» (الشواهد الربوبیه: ۲۶۲؛ المبدأ والمعاد: ۳۸۶؛ العرشیه: ۲۴۶؛ اسفار، ج ۹: ۱۸۶؛ شرح بر زادالمسافر: ۱۶۳)؛ شخص واحد جوهری شایسته و آمادهٔ آن است که در مسیر اشتداد اتصالی و تحرک جوهری قرار گیرد و هر لحظه از حدی به حد دیگر ارتقاء یابد و در هر لحظه به درجهٔ عالی‌تری از وجود نائل گردد آن درجه، اصل و حقیقت او است و ماسوای آن همگی از آثار و لوازم آن درجه‌اند، بلکه وجود هر چه قوی‌تر باشد احاطهٔ او به مراتب ماقبل بیشتر و جامعیت او نسبت به درجات کامل‌تر خواهد بود.

اصل چهارم: تحقق صور و مقادیر بدون نیاز به ماده

ملاصدرا می‌فرماید: «إِنَّ الصُّورَ وَالْمَقَادِيرَ كَمَا يَحْصُلُ مِنَ الْفَاعِلِ بِحَسَبِ الْأَسْتِعْدَادِ الْمَادَّةِ كَذَا لَكَ قَدْ يَحْصُلُ مِنْهُ بَدُونِ مَشَارَكَتِهَا كَوْجُودِ الْأَفْلَاقِ وَالْكَوَاكِبِ...» (الشواهد الربوبية: ۲۶۲؛ المبدأ والمعاد: ۳۸۸؛ العرشية: ۲۴۷؛ اسفار، ج ۹: ۱۹۲). صور و مقادیر همان طور که از ناحیه فاعل، بر حسب استعداد ماده قابل و با مشارکت و دخالت آن حاصل گردد، همچنین از ناحیه فاعل بدون مشارکت ماده و قابل حاصل گردد مانند وجود افلاک و کواکب و حصول آنها از ناحیه مبادی فعاله، زیرا صور و مقادیر جرمانیه اجرام سماوی، از ناحیه مبادی عالیه بر سبیل ابداع به وجود آمده‌اند بدین گونه که تصورات مبادی عالیه، بدون مشارکت هیولی و سبق استعداد و تهیاً، موجب آنها گردیده است. زیرا ماده‌ای قبل از وجود اجرام سماوی نبوده است. و از این قبیل است صور خیالیه صادر از نفس به وسیله صور خیالیه، از قبیل اشکال و مقادیر بزرگ و اجرامی نظیر افلاک با تعدادی بسیار، از نوع صور جسمیه، زیرا این صور خیالیه نه قایم به جرم دماغی‌اند و نه موجود در عالم مثال کلی، بلکه در عالم نفس و ناحیه‌ای از نواحی نفس‌اند، خارج اجرام و اجسام این هیولی.

اصل پنجم: تجرد قوه خیالی

ملاصدرا درباره این اصل می‌فرماید: «إِنَّ الْقُوَّةَ الْخَيَالِيَّةَ وَالْجِزءَ الْحَيَوَانِيَّ مِنَ الْإِنْسَانِ جَوْهَرٌ مَجْرَدٌ عَنْ هَذَا الْبَدَنِ الْحَسِّيِّ وَالْهَيْكَلِ الْمَحْسُوسِ...» (الشواهد الربوبية: ۲۶۴؛ المبدأ والمعاد: ۳۸۸؛ العرشية: ۲۴۸؛ اسفار، ج ۹: ۱۹۱؛ شرح بر زاد المسافر: ۱۷۰). قوه خیالیه و جزء حیوانی انسان که منبع حیات او است، جوهری است مجرد از بدن و از این هیکل محسوس. پس این قوه خیالیه و جزء حیوانی، هنگام متلاشی شدن این قالب مرکب از عناصر و اضمحلال و اعضاء و آلات، وی به حال خود باقی است و هیچ‌گونه فساد و اختلالی در آن راه ندارد.

اصل ششم: تشخیص بدن به نفس

ملاصدرا در این مورد می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ خَلَقَ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ بِحَيْثُ لَهَا اقْتِدَارٌ عَلَيَّ اِبْدَاعِ الصُّورِ الْغَايَةِ عَنِ الْخَوَاسِ بِمَشَارَكَةِ الْمَادَّةِ...» (الشواهد الربوبية: ۲۶۳؛ المبدأ والمعاد: ۳۹۰؛ العرشية: ۲۴۸؛ اسفار،

ج ۹: ۱۹۰؛ شرح بر زادالمسافر: ۱۶۷). خدای متعال، نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که دارای قدرت ابداع صوری، غایب از حواس است بودن مشارکت ماده. و هر صورتی که از هر فاعلی، بدون وساطت ماده صادر می‌گردد، حصول آن صورت، در ذات خویش عین حصول او است برای فاعل خویش، و حصول چیزی برای چیزی مشروط به حلول وی در آن چیز نیست چنانکه دانستی: صور کلیه موجودات، حاصل برای واجب‌الوجود و قائم به اویند بدون اینکه در وی حلول کنند و یا آنکه ذات او به آن صور متصف گردد، و حصول صورت برای فاعل، اشد از حصول او برای قابل است. بنابراین برای نفس در ذاتش، عالمی است مخصوص به وی که عبارت است از جواهر، اعراض، اجسام فلکیه و عنصریه و انواع جسمانی و اشخاص و افراد آنها.

اصل هفتم: حقیقت ماده فقط قوه بودن و امکان استعدادی است

صدرالمتألهین می‌فرماید: «إِنَّ الْمَادَّةَ الَّتِي أَتْبَعَهَا لِأَجْلِ وَجُودِ الْحَوَادِثِ وَالْحَرَكَاتِ وَتَجَدُّدِ الصُّوَرِ وَالطَّبَائِعِ الْجِسْمَانِيَّاتِ لَيْسَتْ حَقِيقَتُهَا إِلَّا الْقُوَّةُ وَالِاسْتِعْدَادُ وَاصْلُهَا وَمَنْبِعُهَا الْإِمْكَانُ الذَّائِقِي.» (الشواهد الربوبية: ۲۶۵؛ المبدأ والمعاد، اصل هفتم: ۳۹۳؛ اسفار، ج ۹، : ۱۸۸-۱۸۶؛ شرح بر زادالمسافر: ۱۶۵). ماده‌ای را که حکماء برای وجود حوادث و حرکات صور و طبایع جسمانیات ثابت کرده‌اند، حقیقت آن جز قوه و استعداد نیست. اصل و منشأ قوه و استعداد، امکان ذاتی است و منشأ امکان، چه امکان ذاتی و چه استعدادی، نقص وجود یا فقر و احتیاج او است. پس تا زمانی که نقص و قصور در وجود چیزی مشهود است، دائماً در صدد تحصیل کمال، بعد از نقص و فعلیت بعد از قوه است تا اینکه نقص به کلی مرتفع گردد و قوه به فعلیت تبدیل شود.

ملاصدرا از اصولی که در مطالب خود به صورت متفاوت ذکر کرده است، دو نتیجه می‌گیرد:

نتیجه اول: ملاصدرا از اصول در الشواهد الربوبية چنین نتیجه‌گیری می‌کند: شخص مُعاد در روز قیامت هم از حیث نفس و هم از حیث بدن عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته و تبدل در خصوصیات بدن، ضرری به بقای شخصی بدن نمی‌رساند، زیرا تشخص و تعین هر بدنی فقط مرهون بقای نفس او با ماده عام و نامعلومی است که در ضمن هر ماده خاص معینی تحقق می‌پذیرد. از این عبارت دو نکته به دست می‌آید:

۱. تشخیص انسان به نفس او است و نه به بدنش. ملاصدرا یکی از مسایل مهمی که مطرح کرد بحث در مورد نفس است که ایشان نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند بر خلاف دیگران که نفس را روحانیة الحدوث و البقاء می‌دانند. ملاصدرا معرفت نفس را در شناخت معاد مهم می‌داند که بدون استمداد نفس، آشنایی با معاد مقدور نخواهد بود، می‌گوید «و مفتاح العلم بیوم‌القیامة و معاد الخلاق هو معرفة النفس» (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۵۴-۵۳).
 ۲. بدن اُخروی نظیر بدن دنیوی، امری است مادی: این مطلب از آنجا به دست می‌آید که ایشان اصل وجود ماده عام را نسبت به دو بدن دنیوی و اُخروی، مسلّم فرض کرده و تفاوت آن‌ها را در پاره‌ای از خصوصیات می‌داند.
- نتیجه دوم:** صدرالمتألهین در سایر تألیفات خود، از اصول مذکور نتیجه‌ای می‌گیرد که حاصل آن این می‌شود: بدن اُخروی امری است مثالی متأثر از قوه خیالیه.

حشر موجودات از منظر ملاصدرا

حشر انسان

ملاصدرا، باور مردم در باره «معاد» را چنین گزارش نموده و می‌گوید: گروهی از ملاحده و دهریه و جمعی از اندیشمندان طبیعی و دسته‌ای از پزشکان و... به نفی معاد اعتقاد دارند و می‌گویند: حشر نفوس و اجساد به گمان این‌که انسان پس از مرگ به کلی معدوم می‌گردد و اثری از وی باقی نمی‌ماند، برای او معادی نیست، همان‌طور که برای حیوانات و نباتات معادی نیست؛ گروهی از انکارکنندگان معاد کسانی هستند که افزون بر انکار معاد برای تحکیم و تثبیت عقیده خود به قاعده «المعدوم لاتعاد» متکی شده و گفته‌اند: حشر اموات محال و ممتنع است؛ ولی متکلمین سخنان آنان را مردود شمرده‌اند. اما در مقابل انکارکنندگان معاد، اندیشمندان از حکما، فلاسفه، متکلمان، فقها و اهل شریعت در اثبات معاد وحدت نظر دارند، اما در کیفیت معاد، میان آنان تفاوت نظر وجود دارد. برخی، مثل متکلمان و فقها برآنند که معاد، فقط جسمانی است؛ زیرا روح در نزد آنان، جرم لطیفی است جاری و ساری در بدن؛ نه جوهری مجرد و مغایر با بدن تا برای او معادی

جداگانه باشد، و جمهور فلاسفه بر این باورند که معاد فقط روحانی. اما جمعی زیادی از حکمای متألهین و مشایخ عرفان به هردو معاد معتقدند. ولی من تا به حال در کلمات و آثار آنان دلیل و برهانی عقلی قاطعی بر اثبات این مدعا نیافته‌ام، ولی ما با توجه به اصول هفتگانه مذکور برهانی عرشی برای اثبات این مدعا اقامه نمودیم و ثابت کردیم که شخص معاد در روز قیامت هم از حیث روح و هم از حیث جسد عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته به طوری که هرکسی او را ببیند می‌گوید: این همان شخصی است که در دنیا دیدیم. این است اعتقاد ما در باره معاد و هر کس آن را انکار کند، رکن بزرگی از ایمان را انکار کرده، و عقلاً و شرعاً کافر و زندیق است و باید بسیاری از نصوص و احکام کتاب و سنت را نیز انکار کند. ملاصدرا، دلیل تفاوت دیدگاه‌ها در باره اثبات و عدم اثبات معاد جسمانی را در دشواری فهم و درک این مسأله و دقت و لطافت آن، می‌داند و می‌نویسد: بسیاری از حکما مانند شیخ‌الرئیس و آنان که در مرتبه‌ای علم اویند علوم کلی و مبادی فلسفی را به نیکی فراگرفته، و پایه و اساس آن‌ها را محکم ساخته، ولی ذهن آنان در کیفیت معاد به کندی گراییده، تا بدان جا که نفس آنان در این مسأله مهم، به علت پیچیدگی و دشواری آن، با توجه به آیات روشن که کتب آسمانی در بیان این مسأله دارند، به تقلید راضی شده است. ایشان، تاکید دارد که حکمت و اتقان صنع الهی اقتضا دارد که انسان با جمیع قوا و جوارح خویش محشور گردد؛ زیرا برای نفس بر حسب هر حالت و صفتی که در دار دنیا اکتساب نموده است، پاداش و یا کیفری است لازم و حتمی؛ چنان‌چه حکما معتقدند به این که در طبیعت، مکافات و مجازات است و این که هیچ موجودی در عالم خلقت، ساکن و راکد نیست و هیچ امری، در طبیعت مهمل و معطل و بدون قصد و غرض و غایت نخواهد بود و کلیه موجودات متوجه به جانب غایت و مطلوب خویش‌اند و بدان‌چه که مناسب ذات و فطرت و مقتضای طبیعت آنهاست، محشور خواهند شد. همان‌گونه که در آیه شریفه «وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیْهَا» (بقره/۱۴۸). بدین نکته اشاره، بلکه تصریح شده است و هر کس بدین حقیقت واقف گردیده و به لزوم بازگشت همگان به سرای آخرت یقین حاصل می‌کند و برای او در این مورد شبهه‌ای باقی نمی‌ماند. ملاصدرا، با بیان این‌گونه مطالب، سرانجام در باره حشر نفوس انسان می‌گوید: نفوس

کامله‌ای که ذات آن‌ها از مرتبه عقل بالقوه خارج شده و به سوی عالم فعلیت رفته است و عقل بالفعل شده است، ناگزیر با خداوند تعالی محشور می‌شود؛ زیرا این نفوس، با عقل محشور هستند و عقل نیز، با خدا محشور است. پس، این نفوس، محشور با خداوند هستند (شیرازی: ۳۴۷).

ایشان می‌گویند: تفاوت ندارد در این که نفس، عقلانی باشد و اعضایش نیز عقلانی و یا آن که نفس، حیوانی و اعضایش مثالی باشند؛ زیرا این مطلب را معلّم فلسفه به اثبات رسانیده است که: در انسان حسّی، یک انسان نفسانی و یک انسان عقلانی موجود است؛ و هم‌چنین روشن ساخته است که: تمام اعضاء و حواسّی که در انسان حسّی وجود دارد، به طور لطیف‌تر و دقیق‌تر در انسان نفسی نیز، موجود است و جمیع اعضاء و حواس انسان نفسی به طور اعلی و اشرف در انسان عقلی وجود دارد. بنابراین، از آنچه گفته شد به دست می‌آید که: تمام قوای طبیعی و حواسّی که در بدن طبیعی پراکنده‌اند، همگی به نفس متخیله متصل‌اند و به سوی او محشورند، و آن نفس متخیله، با جمیع قوای خود و حواسّ مثالی خود متصل به عقل فعال است که در ما وجود دارد و از آن تعبیر می‌کنیم به انسان عقلی که همان روح است و نسبتش به خداست.

قرآن کریم در آیات متعدد در باره حشر انسان‌ها می‌فرماید:

«يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفِدَاءً وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًّا» (مریم/۸۶-۸۵)؛ (روز قیامت روزی است که ما مردمان متقی و پرهیزکار را به سوی خداوند رحمان مجتمعاً می‌بریم، و مردمان مجرم و گناهکار را به سوی جهنّم روانه می‌سازیم)؛ «و نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (الحجر/۲۹)، (من از روح خودم در آدم دمیدم)؛ «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ». (فاطر/۱۰)، (کلام طیب بسوی خدا بالا می‌رود)؛ «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/۸۵)، (بگو که روح از امر پروردگار من است).

بنابراین، حاصل مطالب گفته‌شده این است که از برای هر موجودی حشری است و بازگشتی به جهان دیگری و حشر هر چیزی و بازگشت آن، همان‌جایی است که از آنجا آمده است. پس، هر کس دانست از کجا آمده، خواهد دانست که به کجا خواهد رفت. پس، حشر اجساد به سوی اجساد است و حشر نفوس به سوی نفوس.

حشر حیوانات

حقیقت فهم حشر حیوانات، نیازمند نگاهی دقیق به حقیقت ادراک حیوانی، و اثبات تجرد خیال و تجرد نفوس حیوانی است، تا با بهره‌گیری از رابطه تجرد و بقا بتوان بستر مناسب برای حشر حیوانات به دست داد.

ادراک

ادراک، در کاربست اهل لغت به معنای پیوستن، رسیدن و یافتن شیء آمده است (طریحی، ۱۴۱۶: ۲۶۵). در نتیجه، این که مراد از ادراک همان علم، در اصطلاح فلاسفه و اهل دانش است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۴۶۶ و ۲۷۸)؛ (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۲۸).

طبق این بیان، ادراک نفس، به این است که صورتی مطابق با صورت موجود خارجی به کمک آلتی از آلات پنج‌گانه در قوه‌ای از قوای نفس منطبع گردد، سپس نفس، به سبب آن قوه، صورت مذکور را ادراک کند. البته روشن است که در ادراکات کلی، نفس نیازمند به آلات نیست، بلکه صورت‌های کلیه عقلیه در ذات نفس حاصل و در وی منطبع می‌گردد؛ مانند انطباق صورت شیء در آینه. در مقابل، ملاصدرا معتقد است که صورت‌های محسوسه به هیچ‌وجه قابل ادراک نفس نیستند، بلکه نفس، پس از آن که به مدد آلات و ابزار بر محسوسات اشراف یافت و محسوسات در قوه‌ای از قوای ظاهره حاضر شد، صورت مجرد از آن را درک می‌کند. در تقسیم‌بندی ادراک، فیلسوفان توافق نظر ندارند. ملاصدرا، ادراک را به چهار نوع تقسیم می‌کند: «احساس»، «تخیل»، «توهم» و «تعقل». آن گاه به تعریف هر کدام می‌پردازد^۱ (شیرازی، ۱۴۰۱: ۳۶۱-۳۶۰).

الف) احساس؛ ادراک چیزی که در ماده معین با هیئت مخصوص و عوارض محسوس نزد درک کننده حاضر باشد.

۱. البته قابل توجه است که ملاصدرا در آغاز سخن ادراک را براساس روش مشاء طبقه‌بندی می‌کند، تفاوت ادراک وهمی و عقلی را عرضی می‌داند و معتقد است که وهم، عقل سقوط کرده از مرتبه خویش بوده، و ادراک وهمی، مرتبه نازل از ادراک عقلی است. در نتیجه، ایشان نیز، مانند ابن‌سینا و دیگران در واقع ادراک را همان سه قسم می‌داند. حس، خیال و عقل. اما در مرحله دوم نظر خویش را در مستقل بودن وهم از عقل بیان می‌کند.

ب) خیال؛ دریافت صورت‌های جزئی محسوس از حس مشترک، چه ماده آن حاضر باشد چه غایب باشد.

ج) توهم؛ ادراک معانی جزئی نامحسوس؛ مانند: ادراک محبت مادر نسبت به فرزندش.

د) تعقل؛ دریافت مفاهیم کلی و مجرد از ماده؛ مانند ادراک انسان کلی.

ملاصدرا می‌گوید: از آن‌جا که یکی از معیارهای حشر، داشتن «شعور»، «عقل» «تکلیف» و «مسئولیت» است؛ این ملاک، (شعور) در حیوانات نیز، وجود دارد؛ زیرا ژرف‌نگری در زندگی حیواناتی که ما در بسیاری از شئون حیاتی خود، با آن‌ها سر و کار داریم، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که حیوانات نیز، مانند انسان دارای آراء و عقاید فردی و اجتماعی هستند، و حرکات و سکناتی که در راه بقاء و جلوگیری از نابود شدن از خود نشان می‌دهند، همه بر مبنای آن عقاید است. یک حیوان، در راه رسیدن به هدف‌های زندگی و به منظور تأمین حوائج خود از سیر کردن شکم و قانع ساختن شهوت و تحصیل مسکن، حرکات و سکناتی از خود نشان می‌دهد، که برای انسان، شکی باقی نمی‌ماند در این‌که این حیوان نسبت به حوائجش و این‌که چگونه می‌تواند آن را برآورده سازد، دارای شعور و آراء و عقایدی است که همان آراء و عقاید، او را مانند انسان به جلب منافع و دفع ضرر، وامی‌دارد. (طباطبایی، ۱۳۵۱: ۱۰۶). بنابراین، حیوانات قادرند تا به رتبه‌ای پایین‌ترین سطح انسان برسند و در نتیجه، سطح پایین‌ترین برزخ اخروی را به خود اختصاص دهند.

تجرد قوه خیال

فیلسوفان مشایی منکر تجرد خیال‌اند. ابن‌سینا، با این‌که تجرد را دارای مراتب می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۴)، اما نتوانسته از چالش شبهه وجود عوارض مادی در «خیال» رها گردد؛ در نتیجه، حکم به مادی بودن خیال داده (رازی، ۱۴۱۱: ۳۳۶-۳۳۵) و در طبیعیات شفا، سه دلیل بر نفی تجرد خیال ارائه نموده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۷-۱۶۷).

ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا و سهروردی، قول به تجرد خیال را اصل بنیادین از اصول حکمت متعالیه قرار داده که به مناسبت‌های مختلف آن را بیان داشته است. ملاصدرا می‌نویسد: اصل پنجم آن است که بدانی قوه خیال، این جزء حیوانی در وجود انسان، جوهری است مجرد از بدن حسی

و جثه‌ای محسوس. این قوه مجرد به هنگامی از بین رفتن قالب بدنی مرکب از عناصر و از بین رفتن اعضا و آلات آن، باقی می‌ماند و به هیچ‌وجه فساد و نابودی، بدان راه ندارد. ایشان، باب مستقل را در بحث تجرد خیال گشوده و با روشنی هشدار می‌دهد که انکار و حتی تردید در تجرد خیال مستلزم ابطال بقای نفوسی است که به مرتبه عقل نرسیده‌اند و نیز سبب انکار معاد جسمانی و حشر اجساد است (شیرازی: ۴۸۷-۴۸۶).

ملاصدرا می‌نویسد: «الاصل الثامن: ان القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن و اعضائه و لا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي...»، یعنی قوه خیال جوهر مادی نیست تا در یک جای از بدن اعضای دماغی قائم باشد و چون مادی نیست در هیچ گوشه‌ای از گوشه‌های عالم طبیعت مکان ندارد، بلکه او یک قوه مجرد از این عالم است که در عالم جوهری که واسطه میان عالم مفارقات عقلی و عالم طبیعیات مادی است، وجود دارد.

بنابراین، صورت‌های خیالی و ادراکی که همان مدرکات و متخیلات باشد، مادی نیستند، بلکه مجرد است. پس، آن صورت‌ها، عرض نیست تا نفس موضوع و آن‌ها عارض و حال بر نفس باشد، بلکه قیام آن‌ها به واسطه نفس است از باب قیام فعل به فاعل نه قیام صورت مقبول به محل قابل. پس، حصول صورت خیالی برای قوه جسمانی و مادی به هیچ‌وجه ممکن نیست. در نتیجه، صورت خیالی حال بر نفس نیست و در مکان دیگری مثل مغز و سلول‌های مغزی هم حلول نکرده است. بنابراین، در هندسه معرفتی ملاصدرا، قوه خیال که جزء حیوانی انسان است، با متلاشی شدن این قالب مرکب از عناصر و اضمحلال اجزاء و آلات وی به حال خود باقی است و هیچ‌گونه فساد در او راه ندارد. و نیز، ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا (ابن‌سینا: ۲۵۹-۲۵۸). صحت و سلامت قوه خیال را، در هنگام پیری و ضعف بدن دلیل دیگر بر تجرد آن می‌داند (شیرازی: ۲۹۴-۲۹۳). در نتیجه، از نظر ملاصدرا قوه خیال، مجرد است و ایشان، توجیهاات تکلف‌آمیز طرفداران عدم تجرد خیال را بر خواسته از ناآگاهی آنان از حقیقت نظریه تجرد خیال قلمداد می‌نماید.

تجرد نفس حیوانی

ملاصدرا با مددگیری از تجرد قوه خیال، به عنوان سامانه قدرتمندی در حیوان، به تجرد نفس

حیوانی رهنمون می‌گردد؛ اما حقیقت این است که ملاصدرا را در این یافته‌ها، دیگر اندیشمندان همراهی و همیاری نمی‌نمایند. فارابی، براساس این که معیار مجرد نفوس را «عقلانیت» می‌داند، و نفوس حیوانی را به همین دلیل غیر مجرد قلمداد می‌نماید. در بارگاه بلند معرفتی فارابی، نفوس حیوانی امر محسوس و متخیل را توسط آلات درک می‌کنند، درحالی که امور کلی و عقلی را ذات نفس بدون واسطه درک می‌کند؛ از این رو، ایشان، حکم می‌کند که: نفس انسانی، مدرک کلی و مجرد است به خلاف نفس حیوانی (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۷).

ملاصدرا در شواهد ربوبیه نیز، می‌نویسد: حکما در باره حشر نفوس حیوانات در عالم آخرت اختلاف دارند. احادیث و روایات صادر در این باب نیز، مختلف و متفاوت‌اند. به عقیده ما حق این در این مطلب این است که قائل به تفصیل بشویم. بدین معنا که اگر در بعضی از حیوانات درجه و مرتبه‌ای ما فوق درجه نفوس حساسه وجود داشته باشد؛ یعنی نفسی که می‌تواند متصورات خویش را به خاطر بیاورد، بعید نیست که در باره این نفوس معتقد بشویم به این که آن‌ها به سوی برخی از برزخ‌ها، حشر و ارتقاء یابند و اما، حشر نفوس حساسه؛ یعنی نفوسی که تنها دارای مرتبه‌ای احساس باشد نه مرتبه تخیل، مانند حشر قوای نفسانیه است؛ زیرا حشر آن قوا در سرای آخرت به سوی رب‌النوع خویش و فرمان‌فرمای لشکریان خویش است که مقصود نفس است (شیرازی: ۴۶۱). بنابراین، از نظر ملاصدرا حشر حیوانات بلامانع است و برای حشر آنان، هیچ گونه منعی در آیات و روایات و کلام بزرگان از حکما الهی و عرفانی وجود ندارد و حشر حیوانات بر اساس آیات و روایات، امکان دارد.

حشر نباتات

در باب حشر گیاهان و نباتات در میان اندیشمندان دو نظریه است. برخی از اندیشمندان معتقدند که: به غیر از موجودات زنده؛ یعنی انسان و حیوان، موجودات دیگر؛ مانند: جمادات و نباتات حشری ندارند؛ زیرا گیاه و یا سنگ حشر ندارد، چون همه تجهیزاتش برای همین دنیا است؛ همان مقدار هستی که می‌تواند قبول کند به آن، همان مقدار را داده‌اند و پایانش هم همین جا بوده است، اما اگر انسان قیامتی نداشته باشد، معنایش این است که در قدم اول خلقت، نابود شود درحالی که

کمال او در این دنیا بروز نکرده و لازم می‌آید این تجهیزات از آن جهت که انسان دارد، همه بیهوده باشد (مطهری، ۱۳۶۸: ۷۶). در مقابل، عده‌ای معتقدند: گیاهان، جمادات و نباتات هم حشر دارند و برای تأیید مدعیان به چند آیه از قرآن استشهاد نموده‌اند. البته، در این‌که همه موجودات عالم هستی دارای درک و شعور و ادراک هستند و به تسبیح و ذکر پروردگار مشغول می‌باشند جای تردید نیست.

ملاصدرا درباره حشر نباتات چنین استدلال می‌کند: نباتات؛ چون دارای حیات و شعور هستند، همان‌طور که از بعضی از افعال و آثار آن‌ها روشن می‌گردد، از جمادات، از نقطه نظر تقسیم‌بندی مراتب وجودیه، بالاتر و قوی‌تر هستند. و به همین مناسبت در سه مرتبه‌ای کارشان که «تغذیه»، «نمیه» و «تولیدمثل» باشد، به آن‌ها اسم نفس اطلاق شده است. بنابراین، حشر آن‌ها نیز، نزدیک به حشر حیوانات پایین مرتبه است، و نباتات، در همین وجود طبیعی خود مراحلی از کمال را طی می‌کنند و به همان مبدأ فعلی که در وجود آنان، حکم قوه محرکه و مدبّر را دارد نزدیک می‌گردند. بعضی از نباتات که در نطفه‌ها ساری و جاری می‌شوند، در مراحل ترقی و استکمال به مقام حیوان نزدیک می‌شوند، و بعضی از آن‌ها که از اینجا قدمی فراتر نهاده و در نطفه انسان می‌روند به مقام انسان نزدیک می‌گردند. در نتیجه، حشر آن‌ها، اتم و قیامشان در پیشگاه خداوند در روز قیامت اقرب خواهد بود. و اما غیر از این‌ها، از انواع نباتات، برای این‌که در سعی و حرکت و پویایی خود به خدا برسند نیاز به کمال نباتی خود دارند، چون وجود غذائی و ائیت نمو و تولید در آن‌ها شدید است و این شدتی که در این مرتبه سیفی دارند، آن‌ها را از صعود و ترقی به عالم اکمل بازمی‌دارد. بنابراین، معاد و حشرشان عندالله در مقام نازل‌تر و پست‌تری خواهد بود. پس، چون درخت را از ریشه بپزند یا اگر خشک شود، قوه آن درخت به مدبّر نوعی آن و به ملکوت اخروی آن بازگشت می‌کند.

ملاصدرا می‌نویسد: فیلسوف اول، در کتاب «ربوبیت» گفته است: اگر کسی بگوید: اگر قوه نفسانی درخت در هنگام بریدن از درخت جدا شود، آن قوه یا آن نفس کجا می‌رود؟ می‌گوییم: به جایی می‌رود که از آنجا مفارقت نکرده و آن عالم عقلی آن نبات است. (شیرازی: ۳۵۱)

ملاصدرا تأکید دارد که بر اساس همین حرکت و پویائی نبات، و سیر آن، به سوی حشر و معاد است که قرآن کریم نیز، می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (الاسراء/ ۴۴) (و هیچ‌یک از موجودات نیستند مگر اینکه به حمد خداوند تسبیح می‌کنند، ولیکن شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید)؛ «وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ». (الرحمن/ ۶۷) (و گیاه و درخت، سجده خدا را می‌نمایند)؛ «وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً» (حج/ ۵)؛ «فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بَهِيحٍ» «وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (الحج/ ۷-۵)، (و می‌بینی تو زمین را که به صورت خشک و بدون گیاه درآمده است، و ما چون آب را بر آن فرود آوریم به حال اهتزاز و حرکت درآید و نمو کند و از هر نوع با طراوت و زیبا در آن بروید... و بدرستی که خداوند افرادی را که در قبرها هستند مبعوث می‌کند)؛ «يَسْبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ» (جمعه/ ۱) (آنچه در آسمان‌ها و بین آنچه در زمین است همواره تسبیح خدا می‌گویند).

ما می‌پنداریم که «گیاهان»، «جمادات» و «نباتات» از شعور و ادراک خالی هستند و حال آن‌که چنین نیستند و حقیقت آن است که آن‌ها هم دارای شعور و ادراک می‌باشند؛ چنان‌که این آیه شریفه می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) (و هر موجودی تسبیح و حمد او می‌گوید ولی شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید).

آیاتی که مورد استدلال ملاصدرا قرار گرفته است زیاد است از آن جمله، این آیات است: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُسَمًّى» (روم/ ۸)، (آیا آنان با خود نیندیشیدند که خداوند، آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دو است جز به حق و برای زمان معینی نیافریده است؟) و آیه دیگر که می‌فرماید: «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (ص/ ۲۷)، (ما آسمان و زمین و آنچه را میان آن‌ها است بیهوده نیافریدیم).

این آیات، فرقی بین موجودات زنده و موجودات غیر زنده نمی‌گذارد و برای همه آن‌ها به طور عموم، معاد و حشر را در نظر می‌گیرد و می‌فرماید: حشر اختصاص به انسان‌ها و جنیان ندارد، بلکه فرشتگان، حیوانات، نباتات و جمادات نیز، حشر دارند، به طور کلی می‌توان گفت: هر چه زمینی و یا آسمانی یا موجود بین آن دو شمرده می‌شود، دارای حشر خواهند بود.

حشر جمادات

در حکمت صدرا به پیروی از تعلیمات قرآن مجید همه اجزاء طبیعت در نجات و رستگاری با انسان سهیم‌اند. بنابراین، موجودات طبیعی، اعم از نباتات و اجسام؛ همانند انسان «حشر»؛ یعنی بازگشت به جهان دیگر دارند. صدرا می‌گوید: «ان لكل موجود حشرا، وحشر كل شيء الي ما بدا منه. فمن علم من أين مجئته، علم الي اين ذهابه. فحشر الاجساد الي الاجساد، و حشر النفوس الي النفوس» (شیرازی: ۳۸۹).

از برای هر موجودی حشری است، و حشر و بازگشت هر چیز به همان جایی است که از آنجا آمده است. و هر که بداند از کجا آمده است خواهد دانست به کجا می‌رود. پس حشر اجساد به سوی اجساد است و حشر نفوس به سوی نفوس.

صدرا، در مورد حشر اجسام معتقد است که بعضی اجسام مانند اجسام فلکیه نوریه که موضوع تصرف و تدبیر ارواح هستند، از جنس اجسام اخروی هستند و با نفوس محشور می‌گردند، آن‌ها با نفوس متحدند و با آن‌ها باقی خواهند ماند. ایشان می‌نویسد: تمام جمادات حقیقی ماده اولیه و هیولای بحت و صرف دارای حشر هستند؛ زیرا آن‌ها نیز، در عالم وجود، عبث و بیهوده نیستند و برای غرضی و هدفی خلق شده‌اند و خودشان با وجودشان و با حرکت‌های خود، چه جوهریه و چه غیر جوهریه به دنبال آن مقصود می‌روند و می‌خواهند نقص خود را با وصول به آن تمام کنند و حرکت آنان به سکون و آرامش مبدل شود.

صدرالمتألهین می‌گوید: صورت ناقصی ممکن نیست در عالم، وجود پیدا کند، مگر به صورت دیگری که آن را تجدید کند و متمیم نماید و بر آن محیط باشد و آن را از قوه و استعداد به فعلیت درآورد، و اگر آن نباشد، این صورت ناقص وجود پیدا نمی‌کند؛ زیرا که ناقص به ذات خود نمی‌تواند قائم باشد، مگر به واسطه وجود کامل، و قوه و امکان نمی‌توانند بوده باشند، مگر به فعلیت و وجوب. پس، کمال، پیوسته قبل از نقص، و وجوب همواره قبل از امکان، و بالفعل، همیشه قبل از بالقوه است. بنابراین، برای هر یک از صورت‌های عنصری و صورت‌های جمادی، صورت دیگر و کاملی است که در ذات صورت‌ها بوده و از چشم ما مخفی و پنهان است و به آن

صورت‌ها نزدیک است، و البته، آن صورت پنهان کامل، نمی‌تواند بدون واسطه، خودِ عقلِ فعّال بوده باشد، چون ما اشاره کرده‌ایم که چیزِ اَدنی از چیزِ اعلی نمی‌تواند صادر شود، مگر به واسطه شیءِ متوسطی که متناسب با هر دو جانب بوده باشد. در نتیجه، با هر یک از این صورت‌های خارجی یک صورت غیبی هست که صورت خارجی، شهادت و حضور اوست، و آخرتی هست که این صورت خارجی، دنیای اوست؛ مگر آن‌که منزل‌های آخرت، مانند منزل‌های دنیا از نقطه‌نظر لطافت و کثافت متفاوت است و از نقطه‌نظر قرب به سوی خدا و بُعد از خدا نیز دارای رتبه‌های مختلفی است، و میعاد خلائق در آخرت بر حسب مراتب مختلف آن‌ها در دنیاست؛ پس، موجوداتی که اشرف هستند به اشرف و موجوداتِ اُخس، به اخس بازگشت می‌نمایند.

در حکمت متعالیه، هیچ موجودی از موجودات طبیعیّه مادیّه نیست، مگر این‌که برای آن موجود یک صورت مثالی در آخرت هست، و از برای آن صورت مثالی، یک صورت عقلی در عالمی بالاتر از آن هست که آن، دارالمقربین است. بنابراین، برای هر صورت حسّیّه‌ای، یک صورت نفسانیّه در عالم غیب هست که آن صورت، معاد این صورت و مرجع این صورت است که بعد از زوال از این عالم، که عالم حسّ و شهادت است، به سوی آن محشور خواهد شد و زمانی که صورت مادی آن صورت نفسانیّه، از هم بپاشد و از این حجاب‌های جسمانی که در حقیقت مقبره آنچه در علم خداست می‌باشد، رها گردد، در آن عالم ظهور و بروز می‌کند و به سوی خانه آخرت حشر می‌شود (شیرازی: ۳۵۸-۳۵۵). ملاصدرا معتقد است که در قرآن مجید سرنوشت انسان و طبیعت کاملاً به هم آمیخته شده و خداوند فساد و صلاح هر یک را با فساد و صلاح دیگری مرتبط دانسته است. «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس» (روم/۴۱)، (فساد در دریا و خشکی در اثر عملکرد انسان‌ها ظاهر می‌گردد).

اما آیاتی که دلالت بر حشر «جمادات» دارند از آن جمله این آیه شریفه است که می‌فرماید: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رُؤْيُكُمْ لَهُ الْمَلَكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَ لَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَ لَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ» (فاطر/۱۳)، (این است خداوند، پروردگار شما که حاکمیت در سراسر عالم از آن اوست و کسانی را که جز او می‌خوانید (و

می‌پرستید حتی به اندازه پوست نازک هسته خرما حاکمیت و مالکیت ندارند اگر آن‌ها را بخوانید صدای شما را نمی‌شنوند و اگر بشنوند به شما پاسخ نمی‌گویند و روز قیامت شرک (و پرستش) شما را کافر می‌شوند و هیچ کس مانند خداوند آگاه و خبیر، تو را (از حقایق) باخبر نمی‌سازد.

این آیه شریفه می‌فرماید: این بت‌هایی که شما می‌پرستید چون قطعاتی از سنگ و چوب بیش نیستند، جمادند و بی‌شعور و بر فرض که ناله و اصرار شما را بشنوند هرگز توانایی پاسخگویی به نیازهای شما را ندارند (و لو سمعوا ما استجابوا لکم) و حتی به اندازه پوست نازک هسته‌ی خرما، مالک سود و زیان در جهان هستی نیستند، با این حال چگونه انتظار دارید که برای شما کاری صورت دهند یا گرهی را بگشایند. از این بالاتر، روز قیامت که می‌شود آن‌ها پرستش و شرک شما را منکر می‌شوند (و یوم القیامه یکفرون بشرکم) و می‌گویند: خداوند این‌ها ما را پرستش نمی‌کردند، بلکه در حقیقت، هوای نفس خویش را می‌پرستیدند، این شهادت یا به زبان حال است که هر کس به بت‌ها بنگرد با گوش دل، این سخن را از آنان می‌شنود و یا این‌که همان خداوندی که در آن روز اعضاء و جوارح و پوست بدن انسان را به سخن درمی‌آورد به آن‌ها فرمان سخن گفتن می‌دهد، تا شهادت دهند که این بت‌پرستان منحرف، اوهام و شهوات خود را در حقیقت پرستش می‌کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۲، ۱۵).

نظیر این آیه شریفه، سوره یونس است که می‌فرماید: «و یوم نحشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَ شُرَكَائِكُمْ فَرَلْنَا بِیْنَهُمْ وَ قَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَاعِبُونَ» (یونس / ۲۸). به خاطر بیاورید روزی را که همه آن‌ها را جمع می‌کنیم سپس به مشرکان می‌گوییم شما و معبودهایتان در جای خود باشید (تا به حسابتان رسیدگی شود) سپس آن‌ها را از همدیگر جدا می‌کنیم (تا از هر یک جداگانه سؤال شود) در اینجا معبودهایشان به آن‌ها می‌گویند شما هرگز ما را عبادت نمی‌کردید؛ این آیات، دلالت بر حشر جمادات مانند سنگ‌ها و جماداتی دیگر؛ مانند بت‌ها دارند.

علامه طباطبایی می‌نویسد: از آیات استفاده می‌شود که نه تنها انسان و حیوانات محشور می‌شوند، بلکه آسمان‌ها، زمین، آفتاب، ماه، ستارگان، جن، سنگ‌ها، بت‌ها و سایر شرکایی که مردم آن‌ها را پرستش می‌کنند و حتی «طلا» و «نقره‌ای» که اندوخته شده و در راه خدا انفاق نگردیده، همه

محشور خواهند شد و با آن «طلا» و «نقره» پیشانی و پهلوی صاحبانشان داغ می‌شود (طباطبایی، ۱۹۷۳ ج ۷: ۱۰۷).

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین، مانند دیگر فلاسفه از جمله ابن‌سینا، نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند. نکته‌ای که ملاصدرا را از فلاسفه پیش از خودش متمایز می‌کند، آن است که تعریف نفس در نظر دیگر فلاسفه به ذات نفس مربوط نیست، بلکه به نفسیت نفس مربوط است؛ درحالی‌که از نظر ملاصدرا تفاوتی میان ذات نفس و نفسیت نفس، وجود ندارد. ملاصدرا در باره چگونگی نفس و ارتباط آن با ماده می‌گوید: نفس، در آغاز پیدایش مادی است، ولی در این مرتبه باقی نمی‌ماند و به مرحله تجرد نائل می‌گردد. ایشان با تکیه بر چهار اصل: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اشتداد وجود، به تبیین چگونگی حصول تجرد در نفس، استدلال می‌کند. ایشان معتقد است، نفس، در آغاز پیدایش، مادی است؛ سپس از بستر ماده بر می‌خیزد و با حرکت جوهری به صورت نباتی نائل می‌گردد که هنوز فاقد درک و فهم است و تنها کارهای هماهنگ انجام می‌دهد. بعد از آن، به مرحله‌ای می‌رسد که افزون بر کارهای هماهنگ، ادراک هم می‌کند. این مرحله، مرحله نفس حیوانی است که در واقع نازل‌ترین مرتبه تجرد است و «تجرد مثالی یا برزخی» نام دارد؛ سپس به حرکت خود ادامه داده به درک کلیات عقلی نائل می‌گردد که این مرحله، مرحله نفس انسانی است. نفس، با صعود به این مرتبه، به مرتبه تجرد عقلی نائل می‌آید، اما در این مرحله نیز، متوقف نمی‌ماند و می‌تواند به حرکت خود ادامه داده به تجرد تام عقلی نائل شود. حاصل آن‌که، نفس، از نظر ملاصدرا یک حقیقت دو مراتب است که ما از هر مرتبه‌ای از آن نامی انتزاع می‌کنیم و از آن جا که میان این مراتب گسیختگی و انقطاع وجود ندارد، لذا هر مرتبه به مرتبه دیگر متصل است و نفس، یک وجود واحد متصل را تشکیل می‌دهد. پس، این‌گونه نیست که نفس دفعتاً مجرد شود، بلکه مراتب گسترده تجرد را یکی پس از دیگری می‌پیماید تا به مرتبه تجرد تام عقلی می‌رسد.

صدرالمتألهین در آثار متعددش از جمله در اسفار، مهم‌ترین برهان‌های گذشتگان، مبنی بر

تجرد نفس را نقل کرده و سپس نظر خود را راجع به آن‌ها بیان می‌دارد و می‌گوید: برهان تجرد نفس بسیار است و ما تعدادی از آن براهین را در کتاب مبدأ و معاد بیان کرده‌ایم که باید به آنجا مراجعه نمود. اما حکما در آثار متعددشان بحث نفس را مطرح کردند، ولی با این وجود، حقیقت نفس، پشت پرده ابهام قرار دارد و کسی نتوانسته آن گونه که سزاوار است حقیقت آن را بیابد؛ جز اولیاء الهی که به عالم مجردات راه یافته‌اند. ملاصدرا، افزون بر دلایل عقلی - فلسفی در اثبات تجرد نفس ناطقه از آیات قرآن کریم و روایات نیز، بهره گرفته و می‌نویسد: آیات بسیاری است که شاهد بر تجرد نفس‌اند و از آن جمله، سخن خداوند است در باره آدم و اولاد آدم که می‌فرماید: و در او از روح خود دمیدم.

بنابراین، نفس در هندسه معرفتی ملاصدرا موجودی است «جسمانی الحدوث و روحانی البقاء»؛ یعنی در آغاز امر از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدیدار می‌گردد و در این هنگام صورتی است قائم به بدن، ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال، موجودی است روحانی البقاء که در بقا و جاودانگی خویش نیازی به بدن ندارد، بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است. پس، زوال، فناپذیری و فساد نفس، که جوهر عقلی است محال می‌باشد. از آنجا که مسأله تناسخ به انکار معاد منجر می‌شود؛ چون طرفداران تناسخ بر این باورند که نفوس، به صورت تام و تمام از ماده مجرد نمی‌شوند و به فعلیت تمام نمی‌رسند و بعد از مرگ به بدن دیگر منتقل می‌شوند. طرفداران ادیان و حیانی به این مسأله پرداخته و آن را مورد نقد قرار داده‌اند. از جمله کسانی که در این باره به بحث پرداخته و براهینی را در رد آن اقامه نموده، صدرالمتهلین شیرازی می‌باشد. وی، در کتاب‌های خویش ضمن تعریف تناسخ و بیان اقسام آن، براهین را در رد تناسخ بیان کرده است.

ملاصدرا تناسخ را انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر می‌داند و می‌گوید: تناسخ، در نزد ما به سه گونه قابل تصور است: اول، آن‌که نفس، در این عالم از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌گردد؛ که این نوع از تناسخ محال و ممتنع است. قسم دوم، عبارت‌اند از: انتقال از بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دار دنیا کسب نموده است و چنین نفسی در آخرت به

صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است، ظاهر می‌شود و این مسأله‌ای است که در میان اهل کشف و شهود مسلم گردیده و آیات قران کریم نیز، بر این قسم از تناسخ تفسیر می‌گردد. سومین قسم از تناسخ، مسخ است که خود بر دو نوع است یکی مسخ باطنی، که بدون تغییر صورت و دیگر، مسخ باطنی که با تغییر صورت است. ملاصدرا می‌گوید: این قسم از تناسخ، جایز و ممکن است. لذا بر اساس نظر ملاصدرا تنها قسم اول، از اقسام تناسخ محال و ممتنع است و دو قسم دیگر، غیر از تناسخ به معنای مشهور است. در باور ملاصدرا نظریه معاد جسمانی متفاوت از نظریه تناسخ است؛ زیرا اولاً، تناسخ درباره زندگی اخروی سخن نمی‌گوید، بلکه مربوط به همین جهان است و زندگی در این دنیا تنها یک‌بار رخ می‌دهد و دیگر تکرار نمی‌شود و مجال و فرصت عمل و پیشرفت مربوط به این دنیا است و این فرصت تنها یک‌بار به دست می‌آید هر چند تحول در جهان دیگر هم می‌تواند باشد و ثانیاً، بنا بر نظریه تناسخ، نفس، پس از مرگ به بدن دیگری در جای دیگر سفر می‌کند و در نتیجه، هویت خود را از دست می‌دهد؛ درحالی‌که بر اساس نظریه معاد جسمانی، تغییر تکاملی یا تغییر در شئون موجودات، تنها زمانی است که شخص یکسان باقی بماند؛ یعنی یک شخص (وجود) است که از مرحله جنین تا مرحله انسان رشد می‌کند و پس از مرگ نیز، همه هویت خود را حفظ می‌نماید. ملاصدرا بر بنیاد مبانی فلسفی خود مسأله «تناسخ» را از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار داده و براهین در ابطال تناسخ ارائه کرده است که برخی از این براهین باطل کننده همه اقسام تناسخ است؛ مانند برهان قوه و فعل که بر اساس آن، لازمه قبول تناسخ، قبول اتحاد امر بالفعل، با امر بالقوه، می‌باشد که بطلان این امر واضح و روشن است. ملاصدرا، با استفاده از حرکت جوهری، تناسخ نزولی را نیز، ابطال می‌کند؛ زیرا پذیرش تناسخ نزولی، مستلزم پذیرش حرکت ارتجاعی در وجود، می‌باشد و این امر، با سنت حاکم بر جهان آفرینش؛ یعنی سیر استکمالی موجودات از نقص به کمال، بر مبنای حرکت جوهری منافات دارد.

ملاصدرا، در تبیین «معاد» و «حشر»، می‌گوید: گروهی از ملاحظه و دهریه و جمعی از اندیشمندان طبیعی و دسته‌ای از پزشکان و... به نفی معاد اعتقاد دارند و گروهی دیگر، از

انکارکنندگان معاد، به قاعده «المعدوم لاتعاد» متکی شده و گفته‌اند: حشر اموات محال و ممتنع است؛ ولی در مقابل طرفداران معاد، سخنان آنان را مردود شمرده‌اند. طرفداران معاد، از حکما، فلاسفه، متکلمان، فقها و اهل شریعت در اثبات و مقبولیت معاد وحدت نظر دارند، اما در کیفیت معاد، دیدگاه‌هایشان با یکدیگر ناسازگارند. برخی، معاد را، فقط جسمانی می‌دانند و گروهی بر این باورند که معاد، فقط روحانی؛ اما جمعی زیادی از حکما و متألهان و عرفا، به هردو نوع از معاد (معاد روحانی - جسمانی)، معتقدند. ولی من، تا به حال در کلمات و آثار آنان، دلیل و برهانی عقلی قاطعی بر اثبات این مدعا نیافته‌ام، اما ما ثابت کردیم که شخص محشور شده در روز قیامت، هم از حیث روح و هم از حیث جسد عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته به طوری که هرکسی او را ببیند می‌گوید: این همان شخصی است که در دنیا دیدیم. این است اعتقاد ما در باره معاد.

بنابراین، ملاصدرا «معاد» و «حشر» همه‌ی موجودات را ممکن می‌داند و ایشان معتقد است که همه موجودات جهان هستی، اعم از جماد، نبات، و شیاطین باید به هدف غایی، بلکه به غایه‌ی الغایات نائل آیند و نزد او محشور گردند. وی، در رساله «حشریه» و «اسفار»، می‌نویسد: همه موجودات اعم از ملائکه، انسان، جن و اعم از نباتات و جمادات، معاد و حشر دارند. ایشان، تاکید دارد که حکمت و اتقان صنع الهی اقتضا دارد که انسان با جمیع قوا و جوارح خویش محشور گردد؛ زیرا برای نفس بر حسب هر حالت و صفتی که در دار دنیا اکتساب نموده است، پاداش و یا کیفری است لازم و حتمی؛ چنان چه حکما معتقدند به این‌که: در طبیعت، مکافات و مجازات است و این‌که هیچ موجودی در عالم خلقت، ساکن و راکد نیست و هیچ امری، در طبیعت مهمل و معطل و بدون قصد و غرض و غایت نخواهد بود و کلیه موجودات متوجه به جانب غایت و مطلوب خویش‌اند و بدان‌چه که مناسب ذات و فطرت و مقتضای طبیعت آن‌هاست، محشور خواهند شد.

حاصل سخن ملاصدرا در باره حشر موجودات این است که از برای هر موجودی حشری است و بازگشتی به جهان دیگر، و حشر هر چیزی و بازگشت آن، همان جایی است که از آنجا

آمده است. در نتیجه، هر کس دانست از کجا آمده، خواهد دانست که به کجا خواهد رفت. پس، حشر اجساد به سوی اجساد است و حشر نفوس به سوی نفوس است. ملاصدرا در «رساله حشریه» در باره حشر حیوانات می‌نویسد: افراد هر نوع از این نفوس در وقت مرگ و فساد اجسادشان، رجوع می‌کنند به همان مدبّر عقلی خودشان، که ربّ النوع قالب و طلسم‌شان و مصور جسد و هیكل‌شان و صورت عقل و معقول آن‌ها هستند. ملاصدرا در باره حشر نباتات چنین استدلال می‌کند: نباتات؛ چون دارای حیات و شعور هستند، از جمادات، از نظر تقسیم‌بندی مراتب وجودیه، بالاتر و قویتر هستند. و به همین مناسبت در سه مرتبه‌ای کارشان که «تغذیه»، «تنمیه» و «تولیدمثل» باشد، به آن‌ها، اسم نفس اطلاق شده است. بنابراین، حشر آن‌ها نیز، نزدیک به حشر حیوانات پایین مرتبه است، و نباتات، در همین وجود طبیعی خود مرحله‌ای از کمال را طی می‌کنند و به همان مبدأ فعلی که در وجود آنان، حکم قوه محرکه و مدبره را دارد نزدیک می‌گردند و ... در نتیجه، حشر آن‌ها، اتمّ و قیام‌شان در پیشگاه خداوند در روز قیامت اقرب خواهد بود. در حکمت صدرا به پیروی از تعلیمات قرآن مجید همه اجزاء طبیعت در نجات و رستگاری با انسان سهیم‌اند. بنابراین، موجودات طبیعی، اعم از نباتات و اجسام؛ همانند انسان و حیوان، «حشر»؛ یعنی بازگشت به جهان دیگر دارند. ملاصدرا، در مورد حشر اجسام معتقد است که بعضی اجسام؛ مانند اجسام فلکیه نوریه که موضوع تصرف و تدبیر ارواح هستند، از جنس اجسام اخروی هستند و با نفوس محشور می‌گردند، آن‌ها با نفوس متحدند و با آن‌ها باقی خواهند ماند. ایشان می‌نویسد: تمام جمادات حتی ماده اولیه و هیولای بحت و صیرف دارای حشر هستند؛ زیرا آن‌ها نیز، در عالم وجود، عبث و بیهوده نیستند و برای غرضی و هدفی خلق شده‌اند و خودشان با وجودشان و با حرکت‌های خود، چه جوهریه و چه غیر جوهریه به دنبال آن مقصود می‌روند و می‌خواهند نقص خود را با وصول به آن تمام کنند و حرکت آنان به سکون و آرامش مبدل شود.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. _____ الاضحویة فی المعاد، ترجمه شمس‌الدین تبریزی، تهران: چاپ اول، ۱۳۸۲ هـ ش.
۲. _____ الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۸ هـ ش و ۱۳۷۹ هـ ش.
۳. _____ الشفاء، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاءب قنواتی وسعید زاید، بی‌جا، بی‌تا.
۴. _____ الشواهد الربوبیة، تعلیقه: ملاهادی سبزواری، قم: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ هـ ش.
۵. _____ المبدأ و المعاد، تهران، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ هـ ش.
۶. _____ النجاة، تهران، المكتبة المرتضویة، ۱۳۶۴ هـ ش.
۷. _____ حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ هـ ش.
۸. _____ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹ هـ ش.
۹. ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد، تهافت التهافت، با مقدمه صلاح‌الدین الهواری، صیدا، بیروت، المكتبة العصریة، ۲۰۰۶ م.
۱۰. ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر ادب الحوزة، قم، ۱۴۰۵ هـ ق.
۱۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح بر زادالمسافر ملاصدرا (معاد جسمانی)، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۹ هـ ش.
۱۲. اصفهانی، راغب، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ هـ ق.
۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح‌الاشارات و التنبیها، نمط سوم، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۹ هـ ش.

۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، بی تا.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابرهیم، اسرار الآیات، مصحح خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ه ش.
۱۶. صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۶ه ش.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۳/۱۹۷۳.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، تحقیق و تعلیق: لجنة من العلماء و المحققین الأخصائین، بیروت- لبنان، تحقیق و تعلیق: لجنة من العلماء و المحققین الأخصائین، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۵ه ق- ۱۹۹۵م.
۱۹. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، بی جا: مکتب النشر الثقافه الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ه ق/ ۱۹۸۸م.
۲۰. فارابی، ابونصر، التعليقات فی الاعمال الفلسفیه، جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳ه ق.
۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق فیاض، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق و مقدمه: زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ه ش.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد ششم اسفار، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۲۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ه ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۶۸ه ش.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ه ش.
۲۶. یزدان پناه، یدالله، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۸۹.