

بررسی ارتباط وجود ذهنی با معاد جسمانی و روحانی از دیدگاه ملاصدرا

فاطمه اسدی*، عین‌الله خادمی**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۰۹)

چکیده

مسئله نفس و اهمیت آن در باب معاد از دیر باز مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. به ویژه توجه صدرالمتهالین به این امر از زاویه وجود، صبغه نوینی به این موضوع در فضای فلسفه بخشیده است. وی با پذیرش وجود ذهنی در کنار وجود عینی، می‌خواهد وجودی را در فلسفه عرضه کند که مخلوق نفس انسانی و فاقد اثر و منشأ خارجی است؛ مسأله وجود ذهنی در فلسفه ملاصدرا کارکردهای متفاوتی دارد که یکی از جدی‌ترین آنها، پیوند آن با مسأله معاد است. وی با پذیرش دو نحوه معاد روحانی و جسمانی، تحقق آن را به عملکرد نفس در دنیا نسبت می‌دهد؛ به این بیان که متناسب با اعمال نفس، لذات و آلام جسمانی و روحانی در آخرت با خلأقیّت نفس در ساحت قوه خیال صورت می‌گیرد. صدرالمتهالین با استناد به قدرت خیال بر این اعتقاد اصرار دارد هر کس کیفیت قدرت الهی را در خیال خویش بپذیرد، باور می‌کند که نجات صورت خارجی می‌یابد. گر چه ملاصدرا با عدم بیان مسائل وجود ذهنی می‌تواند قائل به پذیرش خلأقیّت نفس شود اما کار برجسته وی استفاده از راهکاری به نام تجرّد خیال است و مهمتر از همه بیان اصول متمایز در معاد جسمانی کمک شایانی به اثبات ارتباط وجود ذهنی با معاد داشته. آنچه کار وی را از سایر فلاسفه چون بوعلی ممتاز می‌کند پذیرش تجرّد خیال به معنی ارتقای صورت و خروج از نقص به سوی کمال است نه تقشیر صورت از ماده.

کلیدواژگان

وجود ذهنی، معاد، خلأقیّت، خیال.

* نویسنده مسئول: کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران

رایانامه: fateme.asadi68@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران و عضو هیئت علمی نیمه‌وقت، واحد

قم دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

مقدمه

یکی از مسائلی که در طول تاریخ بشر دغدغه همیشگی انسان بوده است مسأله مرگ و معاد است و هیچ دینی به اندازه دین مبین اسلام به این امر اهتمام نورزیده است. فیلسوفان اسلامی نیز به پیروی از قرآن کریم به مباحثه فلسفی در رابطه با مسأله معاد پرداخته اند. از جمله این فلاسفه، حکیم متألّهی چون صدرالدین شیرازی است که در این زمینه صاحب نظر بوده است. گرچه در آثار حکمای پیشین این مسأله نمود و بروز ظاهری داشته اما اندک افرادی از حکیمان بزرگ به کنه آن نائل آمده اند. در اهمیت این موضوع همین بس که صدرالمতألّهین در اثر جاوید خویش، اسفار اینگونه می‌نویسد: اعلم أن هذه المسألة بما فيها من أحوال القبر و البعث و الحشر و النشر و الحساب- و الكتاب و الميزان و مواقف العرض و الصراط و الجنة و طبقاتها و أبوابها و النار و أبوابها و درکاتها هی رکن عظیم فی الإیمان و أصل کبیر فی الحکمة و العرفان و هی من أغمض العلوم و أطفها و أشرفها مرتبه و أرفعها منزلة و أسناها قدرا و أعلاها شأنًا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۷۹).

بحث از عودت و بازگشت دائمی انسانها، ما را به اساسی ترین اصل فلسفه صدرایی که همان وجود است رهنمون می‌کند. بحث و مناظره پیرامون مسأله وجود از دیر باز مورد توجه فراوان بوده است. به طوری که اندیشمندان صاحب نظر علاوه بر اثبات وجود عینی و محقق در خارج، به اثبات وجود ذهنی همّت گماشته اند. بررسی های انجام شده بیانگر این است که وجود ذهنی نخستین بار در آثار سهروردی و پس از آن در آثار سایر دانشمندان همچون بوعلی و شیخ طوسی نمود یافته است اما به استقلال فلسفی نرسید، بلکه با ورود فخر رازی به این بحث به شکل مستقل و متمایز مطرح شده است. گرچه این موضوع نخستین بار از سوی ملاصدرا مطرح نشده است، لیکن وی در آثار گرانبهای خویش به صراحت از این مسأله سخن گفته و از آن در اثبات ستون مستحکم اعتقادی مسلمانان، معاد، استمداد جسته است.

صدرالدین در بیان ارتباط این مسأله با معاد از توانایی های نفس سخن به میان می‌آورد. صدرا در بیان مراتب قوای نفس، به مرتبه ای می‌رسد که آنرا خیال خوانده است. وی در آثار خویش به

صراحت تمام از تجرد این قوه سخن رانده است و از عدم پذیرش این گونه از تجرد، در آثار بوعلی خبر داده است. عملکرد صدرالمتألهین در مسأله معاد، بی نظیر بوده است. زیرا اولین کسی بوده که دو قسم از معاد را در کنار هم پذیرفته و به اقامه برهان بر وجود معاد جسمانی همت گماشته است. صدرالدین شیرازی، با طرح تجرد خیال و بقای آن در سرای عقبی، همه آیات را با ظواهر الفاظ آن به رسمیت شناخت. وی در حکمت متعالیه بر آن بود تا با طرح مباحثی پیرامون توانمندی و خلاقیت نفس در عالم دنیا و عقبی، طرح نوینی از مباحث معاد مطرح کند.

ما در این نگارش مختصر در پی آنیم تا شناختی اجمالی از معاد شناسی وی ارائه نمائیم و با آرای این حکیم متأله راجع به مباحث وجود ذهنی و ارتباط آن با مباحث نفس شناسی و خلاقیت آن آشنا شویم. این مقاله متکفل پاسخ به سوالات زیر است:

۱. وجود ذهنی در حکمت متعالیه متضمن چه معنایی است؟
۲. چگونه نفس ناطقه در حصول صور ذهنی مدخلیت دارد؟
۳. تجرد خیال چگونه در تحقق معاد جسمانی نقش آفرینی می‌کند؟
۴. چگونه ملاصدرا میان وجود ذهنی و معاد جسمانی و روحانی ارتباط برقرار می‌کند؟

وجود ذهنی و دیدگاه های مرتبط با آن

مسئله وجود ذهنی در فلسفه اسلامی با اشاراتی از جانب خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد آغاز شده و به تدریج به دایره مباحث متکلمان و فیلسوفان راه پیدا کرد. (حلی، ۱۴۱۹، ص ۳۹). گرچه نخستین کسی که وجود ذهنی را به عنوان مسئله ای مستقل در فلسفه مطرح می‌کند، فخر رازی است که با بیان مطالبی در "المباحث المشرقیه" مباحثی را به اثبات وجود ذهنی اختصاص داده است. (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۱). هم چنین بعدها، مرحوم صدرا، در منهج ثالث الاسفار الاربعه در ارتباط با این مسأله به تفضیل سخن رانده است. وی با پرداختن به مسائلی چون اثبات و ادله وجود ذهنی، اقتدار نفس بر انشاء و اموری از این دست، به بسط مفاهیم وارده در وجود ذهنی پرداخته است. وی در ارتباط با اینکه حکما و فلاسفه به سمت گونه ای از وجود که ظهور آن به نحو ظلی است، روی آورده اند، به نگارش امور مرتبط با وجود ذهنی در الاسفار الاربعه

می‌پردازد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۳). گرچه دور از انصاف است که بیانات ملاصدرا را در کتب دیگری چون الشواهد الربوبیه نادیده انگاریم (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۳). در میان مباحث فلسفی مطرح شده، و بر طبق نظر و دیدگاه حکیم متأله مکتب متعالیه، آنچه که در خارج تحقق می‌یابد و از اصالت برخوردار می‌شود، وجود است و ماهیت در زمره امور اعتباری به شمار می‌رود. به همین منظور در طرح مسائل وجود، اقسامی را برای آن بیان نموده‌اند که وجود ذهنی و عینی از تقسیمات وجودی اعتبار شده‌اند. وجود عینی، در واقع همان نحوه‌ای از وجود است که در خارج منشأ اثر واقع شده و آثاری بر آن مترتب می‌گردد درحالیکه وجود ذهنی، بخشی از وجود است که در خارج منشأ اثر نیست. صدرالمتألهین برای این نحوه از وجود ماهیتی در خارج قائل نشده است و دلیل آن را نه بی‌نیازی از جعل و تحصیل و تکمیل و فعلیت یافتن و نه به جهت وجوب در وجود و شدت فعلیتش، بلکه به خاطر افراط نقص و ضعف آن دانسته است و این، همان وجودی است که مظهر مدارک عقلی و مشاعر حسی قرار گرفته است. و هر چه وجود از درجه اکملیت بیشتری برخوردار گردد یقیناً آثاری بر آن مترتب می‌شود و در نتیجه قویتر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۳).

در ارتباط با این نحوه از وجود، نظرات گوناگونی بیان گردیده است. نظریه نخست مختص گروهی از حکما است که منکر وجود ذهنی و حصول اشیاء در ذهن شده‌اند و صرفاً علم نفس به اشیاء خارجی را اشراف و احاطه نفس بر اشیاء در خارج دانسته‌اند و برای آن صورتی در ذهن لحاظ نکرده‌اند. گروه دوم نیز در رد این دیدگاه، به نظریه شیخ روی آورده‌اند و حقیقت و ماهیت اشیاء را در ذهن نپذیرفته‌اند. در حالیکه گروه سوم برای ذات اشیاء در جانب وجود محقق در خارج، وجود دیگری در ذهن هم اثبات نموده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

نفس ناطقه و حصول صور ذهنی

مبحث نفس در حکمت متعالیه در زمره امّ الحکمه و اصل الفضائل به شمار رفته است و شناخت آن پس از معرفت شناسی، جزء اشرف علوم است (ملاصدرا، بی تا، ص ۷). این مسئله جزء مسائل مهمی است که در فلسفه اسلامی فراوان بدان اشاره شده است خصوصاً در حکمت متعالیه، که از

آن به عنوان مفتاح و کلید حقایق آخرت و معاد نام برده اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۸ - ۳۱۸).

چه بسا اهمیت نفس ناطقه، بدان دلیل است که خداوند متعال آنرا به نحوی آفریده است که دارای قدرت و توانایی هایی است تا بتواند صور اشیاء را در ذات خویش ایجاد کند زیرا این نفس ناطق، از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوه است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۵). و ملکوتیان از قدرتی برخوردارند که در جوار آن نه تنها می توانند صور عقلی قائم به ذاتشان را خلق کنند بلکه قادر بر آفرینش همه صورتهایی که از فاعل صادر می شوند، هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵). صدرالمتألهین بر این باور است که با حذف موانع غلبه یافته بر قدرت محفوظ در نفس، می توان این توانایی و توانمندی را به عرصه ظهور رساند زیرا موانعی که بر اثر تضاعف و تراشد جهات امکانی و حیثیات اعدامی و ملکاتی که از ناحیه مصاحبت با علایق مادی حاصل شده اند جز با هموار ساختن نفس روحانی مرتفع نمی گردند. وی به جهت تقریب مفاهیم به ذهن از تمثیل بنا و نجار مدد می جوید و معتقد است که بنا و نجار از آن جهت که دو موجود جسمانی اند در امورات خویش به قابل بیش از فاعل شباهت دارند زیرا عمل آنها چیزی جز آمادگی و قابلیت در ماده نیست و فاعلیت آنها زمانی معنی ایجاد و افاضه می دهد که به انشاء و ایجاد اثری به نام تصویر خانه یا تصویر شکل سریر و ... در باطن خویش پردازند. یعنی صورت این عمل قبل از انجام آن در خارج، در ذات نفس به انشاء و خلّاقیت نفس پدید می آید. و شاید به همین سبب است که در توصیف نفس آدمی بر این باور مصرّ است که نفس آدمی در ذات خویش عالمی خاصّ و مملکتی شبیه به مملکت خالق و آفریننده دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۵). زیرا نفس او مثالی برای ذات، صفات و افعال باری تعالی است. لذا هر آنچه می خواهد و اراده می کند، تحقّق می یابد. لیکن از آن جهت که میان ذات او و باری تعالی واسطه های مادی و جسمانی در کار است، افعال و آثار خارجی که به عرصه بروز می رسند، در نهایت ضعف است زیرا آن اموری که در ذاتش از صورتهای عقلی و خیالی محصّل شده است، سایه ها و اظلال موجودات خارجی اند که به وجود ذهنی و ظلّی نام گرفته اند. گر چه برای بعضی از متجردان از جلایب بشری و

صاحبان معارج، به جهت شدت اتصالی که به عالم قدس ربوبی یافته اند، کمال قدرت ازلی در آنها، ایشان را قادر بر خلق امور در خارج می‌کند که منشأ اثر است و این اثر بخشی در قالب معجزات و کرامات و ارائه خبرهایی از غیب و ... نمود یافته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵ - ۲۶۶). اینجاست که آیه «من عرف نفسه فقد عرف ربه» معنی و مصداق نهایی و واقعی خویش را می‌یابد. و بنا به گفته عبدالرزاق کاشانی این آیه، آینه تمام نمای انسانیت است که هر یک از موجودات حامل وصفی از این اوصاف عظیم گشته‌اند (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۵).

و این بیانات همان تعبیری است که قرآن کریم از زبان عیسی روح الله مطرح نموده است: «انی اخلق لكم من الطین کهیئة الطیر فانفخ فیہ فیکون طیراً باذن الله». آگاهی از این امور، راهگشاست تا بهره مندی از ربوبیت الهی میسر و ممکن گردد و درجه کامل آن نصیب و بهرمندی، مختص انسان کامل است. (حسن زاده، ۱۴۲۹، ص ۴۱ - ۴۲). و این توانایی تا مرزی پیش می‌رود که نفس، توان ساختن صوری از امور معدوم را داراست و پس از ابداع، آنها را حمل می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳). ملاصدرا، به این مرحله از توانمندی نفس هم با رویکردی معرفت شناسانه و هم هستی شناسانه می‌نگرد؛ زیرا با تعمق در چنین مباحثی، به این باور معترف می‌شویم که وی هم بحث خلاقیت صور ادراکی حسی و خیالی را مطرح می‌کند هم بحث خلق در جهان های دیگر را بررسی می‌نماید. چرا که وی، برای نفس در فرایند ادراک، انفعال و تأثر صرف را نپذیرفته است. و به همین منظور است که نفس آدمی در ابتدای تکون و در مرحله عقل هیولانی صرفاً مبدأ قابلی صور ادراکی عقل است اما هنگامی که به مرتبه وصول به عقل فعال دست یافت، هم فاعل و هم حافظ آن صور معقوله می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۹). و تحقق این مهم با تمرکز نیروهای باطنی است که در اینصورت خواست و اراده او نافذ و مؤثر خواهد بود و آنچه را که اراده کرده توانایی ایجاد آن را دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۰).

بحث از قوای انسان و انحصاری بودن آنها برای وی، به قدرت ابداع و ایجاد انسان در عالم خویش نیز محدود نمی‌شود، بلکه در انسان نیرویی هست که حتی می‌تواند مخلوقات ذهنی خود را که در خیال اوست در جهان خارج عینیت ببخشد و به آنها وجود خارجی بدهد. و بنا به گفته

صدرالمتألهین؛ هر گاه نفس خود را به اخلاق الهی بیاراید و به عقول و نفوس شباهت یابد، توان انجام کاری را که از عهده دیگران خارج است، بدست می‌آورد، آنچنان که آهن گداخته کار آتش را می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۷۴). و بی ارتباط نیست که قادر مطلق، دیده‌ها را در آخرت تیز بین معرفی نموده و برای آنها قدرتی در خلق صور حقایق در نظر گرفته است و می‌فرماید: فکشفنا عنک غطاء وک فبصرک الیوم حدید. (سوره ۵۱ / ۲۲). و بر این اساس اعجاز پیامبران نوعی از بروز همین قدرت الهی در بشر بوده که خداوند اجازه اعمال آنرا به آنها داده است و حتی عارفان واقعی توانایی اینگونه ابداعات غیر عادی را که مظهر کامل خلاقیت است، داشته‌اند و در اصطلاح اسلامی به آن "تصرف" و "کرامت" می‌گویند. و عارف کامل، همان کسی است که منزل به منزل طی طریق می‌کند تا به منزلگاه حقیقی دست یابد و با مشاهده احوال اوصاف انسان و توانمندی‌های باطنی او، به چگونگی احوال انسان در قیامت پی می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۴-۴۵).

گرچه نفس بیشتر انسان‌ها با وجود داشتن این قابلیت، به جهت حضور در مراتب ادنی نزول و واسطه شدن اموری بین آنها و خالقشان، دچار ضعف است فلذا صور خیالی و عقلی محقق توسط آنها سایه و شبیح موجوداتی است که از خالقشان به وجود می‌آیند که به این موجودات سایه مانند، موجودات ذهنی می‌گویند. در این مرحله، نسبت نفس به مدرکات حسیه و خیالیه، نسبت فاعل مخترع است نه نسبت فاعل متصف. زیرا نفس نسبت به صور حسیه و صور خیالیه، سمت خالقیت و فاعلیت و ابداع دارد که پس از احساس امور خارجی بی‌درنگ صورتی نظیر آنها ولی عاری از ماده را در ذات خویش ایجاد می‌کند و پس از غیبت یا انعدام امور، نظیر آنها را در قوه خیال، انشاء و ابداع می‌کند و شاید صور محسوسات پس از احساس برای مدت طولانی در ذات نفس و یا در قوه خیال باقی می‌ماند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۲). و به همین منظور صدرالمتألهین از قوه خیال مدد می‌جوید و از آن به عنوان پلی در اثبات معاد جسمانی و روحانی بهره می‌گیرد و در اثبات همین امور قائل به تجرد نفس در مرتبه خیال است. گرچه با وجود تردیدهایی که شیخ الرئیس در بیان تجرید قوه خیال اعلام می‌دارد، وی با ادله مستحکمی از این نظریه دفاع می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۴۵-۳۵۰). با وجود استدلال قاطع ملاصدرا در پذیرش توانایی نفس

در انشاء صور ذهنی و خلق آنها به نحو موجودات ذهنی، مشائیان در نحوه تحصیل صور ذهنی، نظریه انتزاع و تقشیر و تجرید را می‌پذیرند و قائل به انشاء و ایجاد صور موجود در ذهن نیستند. گر چه در بخشی از آثار تردیدهایی در این دیدگاه ابن سینا صورت گرفته است؛ با این بیان که وی در کنار پذیرش و استقبال از نظریه تقشیر و انتزاع با صدرا هم عقیده است که صور پنداری در انسان، قوت ایجاد رنج ها و لذات را داراست. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳).

از ویژگی هایی که می‌توان برای صور ذهنی صادر شده از نفس بیان نمود، این نیست که در آن حلول کند و حال در آن باشد بلکه قیام صورذهنی به نفس، قیام صدوری و معلول به علت است زیرا همانگونه که صور همه موجودات برای ذات باری تعالی به نحو اشدّ و اتمّ و اکمل حاصل است، بی درنگ صور ذهنیه حاصل از منشئات نفس نیز در ذات ما حلول نمی‌کند و صرفاً وصفی برای ما نیست بلکه نسبت معلولی به علت نفس دارد؛ زیرا همانگونه که بیان گشت، نفس آدمی از قدرت ابداع صوری غایب از حواس برخوردار است و قادر است به ایجاد هر صورتی بدون وساطت و مشارکت ماده، و حصول آن صور عین حصول است برای فاعل خویش که نفس باشد و نیازمندی برای آن به حلول نیست. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۴). و مؤید این مفاهیم آن مطالبی است که شیخ جلیل محی الدین عربی اندلسی در کتاب فصوص الحکم بیان داشته است: "بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیالیه ما لا وجود له إلا فیها" و این مرحله برای هر انسان عارفی با همت خلق می‌شود و این امر زمانی به وقوع می‌پیوندد که این همت پیوسته حفظ شده و عارف کامل از آن غفلت نرزد. ((ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۷). به همین منظور در کتب عرفانی نیز در خصوص این مقام مطالب در خور توجهی آمده است: "فیمكن الاسائر حينئذ من التلبس بأی لباس شاء فی أی مظهر أَرَادَ و یتَمَكَّن من معرفه معروفه فی أی صوره تجلّی حقّاً و خلقاً و هذا هو مقام التلبس" (ابن حمزه فناری، ۱۳۶۳، ص ۲۵).

تجرد خیال و تحقق معاد جسمانی

یکی از مباحث مهمی که در علم النفس مطرح می‌شود، بحث از قوه خیال و تجرّد آن است. این مطلب، در حواشی تجرّد نفس، معنا و مفهوم روشن تری می‌یابد. قوه خیال، همان قوه ای است که

صور همه محسوسات را حفظ می‌کند و پس از غیبت از حواس، آنها را تمثیل نموده و به عبارتی خزانة حس مشترک است. (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۴۶۰).

با تتبع در آثار حکیم به نامی چون ملاصدرا، به جرأت می‌توان گفت وی با پذیرش تجرد خیال، آنرا از ابتکارات فلسفی خود و الهامات الهی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۷۵). به گونه ای که در آثار خویش، نقش آنرا در حل معضلات فلسفی مؤثر و موید دانسته است به نحوی که با اقبال از تجرد صور خیالی و بیان توانمندی نفس در این قوه، می‌توان به تحقق ارتباط وجود حاصل از نفس در ذهن با معادین، حکم محکمی صادر نمود. وی در این باره به حکمت عرشى اشاره دارد: "هنگامی که قوه خیال از غبار بدن خارج شد و ضعف و سستی از آن زائل گشت، قوت می‌یابد و نفس به کمک قوه خیال آن اموری که خارج از توان این قوه بود را انجام می‌دهد. در این هنگام دیدگانش، چون چشم ظاهر، از قوت دیدار بهره مند می‌شود و در آن حال مشتیهات نفس را ادراک می‌کند و تمام این امور به توان نفس است. آنگونه که در آیه شریفه بدان اشاره شده است: فیها ما تشتهی انفسکم و لکم فیها ما تدعون" (فصلت، آیه ۳۱). و برای رسیدن به این مرتبه از تجرد، رهایی از لوازم جسمانی و تولد از این عالم، برای نفس لازم است. "لن یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرتین". (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰-۲۶۱).

با این وجود، معاد باوران در کیفیت و چگونگی معاد به اتحاد نظر نرسیده اند و به عبارتی توافق نظر ندارند و در چگونگی آن اختلاف کرده اند. بیشتر فقها و متکلمان بر این عقیده اند که معاد صرفاً جسمانی است زیرا بر طبق مبنای آنها روح، چون جسمی است که در بدن سریان دارد همچون سریان آتش در زغال یا سریان آب در گل. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۴۳۴). لیکن بیشتر فیلسوفان و پیروان حکمت مشاء، معتقدند که معاد فقط روحانی است زیرا از دیدگاه آنها بازگرداندن معدوم محال است گرچه شخص ابن سینا در برخی آثار، پذیرش معاد جسمانی را بر عهده شریعت گذاشته است. عده کثیری از حکمای متأله و عرفای اسلامی، معاد جسمانی را به گونه ای تبیین کرده اند که مشکلات ویژه اعاده معدوم لازم نمی‌آید اگر چه تناسخیه و نصاری هم بر این رای هستند تنها با این تفاوت که اینها بازگشت روح را به بدن در این دنیا دانسته اند.

ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۴-۱۶۵). مرحوم صدرا مدعی است که تا کنون کسی نتوانسته دلایل عقلی قاطعی در اثبات ادعایش وارد سازد، ولی وی با بیان براهین عرشی در آثار مختلف خویش بدین مسئله پرداخته که این اصول در آثار مختلف در ترتیب ذکر، متفاوتند و برخی در اثبات معاد جسمانی نقش مستقیم و تأسیسی و برخی نقش غیر مستقیم و تأییدی دارند. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۱۱-۲۰) و (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۳۷۱-۳۸۲).

در میان این اصول محکم و قاطع، اصولی به چشم می‌خورد که چه بسا با بیان رساتری در صدد است تا به تفهیم ارتباط میان دو عنصر معاد و مخلوقات قوه خیال پردازد. از جمله این اصول، اصل هشتم و دهم معاد جسمانی در الاسفار الاربعه است که بحث تجرید قوه خیال و خلّاقیت نفس پس از خروج از طبیعت است. گرچه سایر اصول، تمهیداتی است که برای رسیدن به این اصول اندیشیده شده است.

اصل تجرد خیال، گذشته از اینکه جزء نوآوریهای حکمت صدرایی است، در بحث جاودانگی نفس، نقش مهمی ایفا می‌کند. لذا صدرالمتألهین در تحلیل آن در بحث معاد می‌گوید: با رها ساختن بدن، برای نفس امر ضعیف الوجودی از او باقی می‌ماند که در احادیث نبوی از آن به عجب الذنب تعبیر شده است. لذا صدرالمتألهین از آن به قوه خیال تعبیر کرده است. که پس از متلاشی شدن بدن باقی است، و صلاحیت دارد که نشئه آخرت بر آن استوار گردد، زیرا آن قوه صورت صور دنیوی و کمال اخیر این کمالات پی در پی است و شأن این قوه در آن است که عرش دنیا و فرش آخرت باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۱ - ۲۲۲).

در این میان، هر آنچه را که نفس با یاری قوه مصوره در ذات خویش تصور می‌کند و با چشم خیال مشاهده می‌کند در این عالم موجود نیست، و الا هر صاحب دیده سالمی آن را مشاهده و یا لمس می‌نمود و ضعف وجودی این صور خیالی و عدم ثبات و استقرار آنها در ذهن و قلت تأثیر آنها در خارج تنها به علت اشتغال نفس و توجه و التفات اوست و تا زمانی است که ما در این جهان حضور داریم لیکن در صورتیکه عزمی قوی و همتی عالی در نفس پدید آید و کلیه قوای نفس به انحصار قوه مخیله در آید، صور خیالی قویتر از سایر صور خواهد بود و در این هنگام،

قوه به فعل و علم به شهود و خیال به دید و معاینه ظاهری بدل می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۳).

هم چنین مرحوم صدرا از اصل دیگری در تبیین معاد جسمانی مدد می‌جوید و نام آنرا "کیفیت خلاقیت نفس پس از خروج از طبیعت" می‌نامد. از دیدگاه وی، نفس هنگام تعلق به بدن جز تخیل و تعقل، به تدبیر بدن نیز اشتغال دارد و لذا قوه خیال نسبت به حس، آنگاه که نفس از بدن مفارقت می‌کند، بسیار ضعیف تر است. اما وقتی تعلق نفس از بدن قطع شود، نفس صور خیالی می‌آفریند، که مرتبه بالاتری نسبت به ماده دنیوی دارند. به عبارت دیگر، آنچه از عبارت صدرا برمی‌آید، آنست که نفس در آخرت و پس از مفارقت از بدن به وسیله قوه خیال، بدن مثالی را می‌آفریند و بدن اخروی معلول نفس است. پس حیظه توانایی نفس تا حدی است که هر چه بخواهد و اراده کند در اختیارش قرار می‌گیرد و این مرحله، پایین ترین مراتب از مراتب اهل سعادت است و گر نه هر یک از آنها جتتی دارند که به اندازه آسمانها وسیع است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۴). و همانطور که در نشئه دنیا بر ایجاد صورت و اجرام بزرگی در صقع خود و قوه خیالش قدرت دارد، در نشئه آخرت بر ایجاد موجودات و اجرام و مقادیر جرمی تواناست و قادر بر ایجاد بهشتی است که عرضش از مشرق تا مغرب باشد. (عبدالغنی اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۵۸۵).

نتیجه گیری ملاصدرا از اصول معاد جسمانی

صدرالمتألهین با مقدمه قرار دادن اصولی که در باب معاد جسمانی مطرح می‌کند، تصویری از معاد ارائه می‌دهد که در آن قوه خیال نقش اساسی را ایفا می‌کند. از دیدگاه وی، تحصیل مرگ برای بدن، ناشی از تقویت نفس و شدت وجودی آن و تضعیف تعلق آن به بدن است برخلاف دیدگاهی که پزشکان دارند و با ضعف این تعلق، بدن به ضعف گرائیده و قطع تعلق کامل از بدن همان مرگ است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۱-۵۲). و با ورود انسان به عالم نفوس، قوه خیال به دلیل عدم توجه به بدن عنصری تقویت می‌شود. مرحوم آخوند، این قوا و توانمندی را در عالم طبیعت برای اصحاب کرامت و در آخرت برای عامه مردم، اعم از سعدا و اشقیا، محقق می‌داند. و

تنها تفاوت را در این دانسته که سعدا به جهت صفای باطن و صافی درون و تعادل اخلاق، قرین نعم و کرم متعالی چون حور و قصور و حوض و شراب طهور خواهند بود. اما جلیس اشقیاء به جهت خبث و فساد درون و کجی و ناپسندی عادات، آلامی همچون جحیم و زقوم و عقارب و حیات خواهد بود زیرا طبق فرمایش الهی، مشمول آیه "فمن يعمل مثقال ذره خیراً یره - فمن يعمل مثقال ذره شراً یره" (زلزال، آیه ۷-۸) خواهند بود. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۵ - ۳۱۶).

صدرالمتألهین معاد محقق در یوم القیامه را همین موجود محسوس عالم طبیعت می‌داند: "الحقّ انّ المعاد هو بعینه بدن الانسان المشخص الذی مات باجزائه بعینها، لامثله، بحیث لو رآه احد یقول بعینه فلان الذی کان فی الدنیا". (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۴۹۰) و (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۴ - ۲۷۵).

وی پس از بیان اصول یازده گانه در اسفار و یا هفت گانه در شواهد الربوبیه، نتیجه می‌گیرد که با فرض بقای نفس، اختلاف ماده در نحوه وجود و سایر خصوصیات مذکور، خللی در بقای شخص مُعاد و تشخیص او وارد نمی‌گردد و شخص مُعاد در قیامت عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته. پس جوهر و ذات انسان مومن یا کافر در دنیا و آخرت یکی است و با شکل گیری پیکر متفاوت، روح آن تحول نمی‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۱-۳۱۶).

ارتباط وجود ذهنی با معاد جسمانی و روحانی

واضع حکمت متعالیه، پس از بیان اوصافی در اهمیت صور ذهنی که به آنها وجودی در غالب ذهن بخشیده و آنها را مخلوق نفس ناطقه آدمی دانسته و برای آن در صورت قوت و شدت نفس، تحقّق عینی هم لحاظ نموده است، به ذکر بیاناتی در خصوص قوه خیال که یکی از قوای مخلّقه نفس آدمی است پرداخته و در اثبات آن، مطالب در خور توجهی عرضه نموده است.

وی با بیان اصولی که در باب تجرّد خیال عرضه نموده است، بر این مقصود بوده که به اثبات توانمندی قوه خیال نائل شود. وی به این نتیجه نهایی دست یافت که قوه خیال پس از مرگ بدن، نیز به صورت مستقلی باقی است و به ادراک صور جزئیّه و مادیات می‌پردازد، همانگونه که در دنیا به ادراک می‌پرداخت. وی با استناد به قدرت خارق العاده خیال خلّاق، به این باور دست یافت که

هر کس کیفیت سطوت و هیبت ملکوتی را در قوه خیال پذیرفت، باور می‌کند که نیات و خواسته‌ها، صورت خارجی می‌یابند. و به منظور تحکیم اعتقاد خویش، از برخی معجزات اولیای الهی استفاده می‌کند و آن دسته امور را به واسطه همت فعال آن اعظم، و توسط قوه خیال ایشان در عالم خارج می‌داند و این فرایند، همان خلاقیت خیال در آخرت است چرا که نفس به وسیله قوه خیال، صور جزئی و جسمانی را در دنیا ادراک کرده و حتی مدرکات آنها را بعد از مرگ با خود می‌برد، و با تحرک در حیات دنیوی، ملکات روحانی و اوصاف شیطانی را کسب می‌کند. و با اکتساب این اوصاف، تحوّل جوهری می‌یابد و سپس به صور نفسانی و باطنی مصوّر خواهد گشت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۶۶).

هم چنین وی خواب و اغماء را دلیلی بر تجرد برزخی نفس دانسته است؛ لذا در عالم طبیعت به واسطه اشتغالات طبیعی بابِ عالم دیگر گشوده نیست و تنها در خواب است که با بسته شدن ابواب مشغله‌های طبیعی، روزنه‌های ورود به عالم دیگر باز می‌گردد. (عبدالغنی اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۸). هر چه طهارت نفس، پاک تر و مراقبه آن شدیدتر و سخنش راست تر و فعلش صادق تر باشد، منامات و مکاشفاتش تمام تر است و روزی واسعتری خواهد داشت. آنگونه که نفس پاک یوسف پیامبر، قوت خوابهای صادق را به او بخشید و این توانایی به نحوی است که تمثّل آن به کمک قوه خیال است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۶۳-۳۶۸). وی حتی در بیان منشأ لذت و الم اخروی، تأثیر کمال قوه نظری و عملی را در صقع درونی نفس شرح داده و منشأ صور الیم اخروی را نفوس اشقیاء دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۱۷۱).

با همه توانمندی‌هایی که می‌توان برای نفس ذکر نمود، لیکن قوه مخلّقه نفس در این دنیا تنها قادر به ایجاد صور ذهنی که از وجود ذهنی نیز برخوردارند، می‌باشد؛ گر چه نفوس طیب، همانگونه که اشاره گشت از این امور مستثنی هستند. ولی با تحقق معادین و بازگشت نفس به اصل خویش، آن هیبت و قدرت ملکوتی او که موخّد حقیقی عالم در او به ودیعه نهاده است تمام و کمال به او بازگردانده می‌شود و دیگر همچون صور ذهنیه دنیایی که از وجود عینی و خارجی بهره‌ای نداشته، نیست؛ بلکه نه تنها وجود آن موجودات، عینی است، لیکن عین صور است به

طوری‌که اگر در این عالم انشاء می‌شد همان صور ذهنیه ای است که در حال حاضر در کمال ضعف است و به جهت نقصان، آن را گاهی موجود به حساب نمی‌آوریم و این از ضعف عالم صغیر و به تعبیری، خود نفس است. (عبدالغنی اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۹).

تحقق قوه خلّاقه در معاد جسمانی، همان بازگشت مجدد نفس آدمی است، آنگاه که ندای صور اسرافیل از منزلگاه جسمانی خویش برمی‌خیزد و متحیر و متعجب، به خویش می‌نگرد و بدن تجزیه شده خویش را، عیناً حاضر می‌یابد. (یس، ۵۳).

و پس از برگزاری دادگاه عدل الهی، آلام و لذات واصله را که نفس خلّاقه در شکل‌گیری آن نقش اساسی داشته، ادراک می‌کند. گرچه تحقق این توانایی‌ها در معاد روحانی، به صورت عقلی و باطنی است و آلام آن نیز همان دست نیافتن به عمق معاد روحانی و عدم ادراک آن است که این تنها برای نفوس ناطقه ناقصه حاصل می‌گردد.

نتیجه

همانطور که بیان گردید خدای متعال، نفس انسان را بدان گونه آفریده که دارای قدرت بر ابداع صوری است غایب از حواس، و از نمونه‌های این صور، صور خیالیه ای است که صادر از نفس است به واسطه قوه خیالیه، فلذا برای این صور وجودی عینی نمی‌توان در نظر گرفت و تنها موجودیت صور حاصل از نفس، وجود ذهنی است و الا هر صاحب دیده سالمی آن را مشاهده و یا لمس می‌نمود. و ضعف وجودی این صور خیالیه و قلت تاثیر آنها در خارج، تا زمانی است که نفوس ناطقه در این عالم حضور دارد و اشتغال به امور مادی در آن هویداست. لیکن تنها زمانی که شرایط مناسبی فراهم گردد و در نفس عزمی قوی و همّتی عالی پدید آید و کلیه قوای نفس در قوه مخیله منحصر گردد، به مراتب صوری قوی تر از صور محسوساتی است که در این جهان آن را احساس می‌کنیم و در اینصورت نفس به قدرت واقعی خویش دست می‌یابد. گرچه با تحقق معادین و حضور در پیشگاه معبود یگانه، این توانمندی بدون هیچ کم و کاستی برای همه محصل گشته و بدن اخروی خویش را به قدرت الهی زنده و حی خواهیم یافت و این تنها برای توانایی‌هایی است که رب الارباب در نهاد نفوس ناطقه نهاده و ایشان را مثالی برای ذاتش قرار داده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابن سینا، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
۲. ابن سینا، (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
۳. اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفی امام خمینی (اسفار)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۹)، عیون مسائل النفس و شرح آن، ترجمه ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی، چاپ دوم، ج ۱ و ۲، انتشارات بکا.
۵. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (۱۴۱۹)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح آیه الله حسن زاده آملی، قم، موسسه النشر اسلامی.
۶. رازی، فخر الدین محمد بن عمر، (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیه، چاپ دوم، ج ۱، قم، انتشارات بیدار.
۷. فناری، ابن حمزه، (۱۳۶۳)، مصباح الانس، تهران، انتشارات فجر.
۸. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، چاپ دوم، میراث مکتوب.
۹. ملاصدرا، (۱۳۶۱)، تفسیر سوره یس، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
۱۰. ملاصدرا، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. ملاصدرا، (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، ترجمه احمد بن محمد حسینی، تهران، مرکز دانشگاهی.
۱۲. ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، ج ۱-۳-۸-۹، بیروت، دار احیاء التراث.

۱۳. ملاصدرا، (بی تا)، شرح هدایه اثیریّه، تهران، چاپ سنگی.
۱۴. ملاصدرا، شرح بر زاد المسافر، تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۱۵. ملاصدرا، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح محقق داماد، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. همو، (۱۴۲۹)، النور المتجلی فی الظهور الظلی، چاپ سوم، قم، موسسه بوستان کتاب.