

تکامل برزخی در حکمت متعالیه و کتاب و سنت

احمد سعیدی*

چکیده

بر اساس بسیاری از آموزه‌های شریعت مقدس اسلام، حرکت جوهری انسان پس از مرگ نیز ادامه دارد. ملاًصدرا نیز در پاره‌ای موارد چنان سخن گفته که گویی حرکت روح در عوالم غیرمادی را پذیرفته است. با این وجود، وی غالباً ترک بدن را رهایی از تحول دانسته و مرگ را پایان حرکت نفس اعلام کرده است. به هر حال، جدا از رأی نهایی و عقیده شخصی ملاًصدرا، از بسیاری عبارات و مبانی حکمت متعالیه می‌توان استفاده کرد و تصویری عقلی از تداوم حرکت نفس پس از بدن ارائه داد. مقاله حاضر، تلاشی است برای تبیین خردپسند حرکت مزبور در چارچوب مبانی حکمت صدرایی.

کلیدواژه‌ها: تکامل، حرکت، نفس، برزخ، حکمت متعالیه.

مقدمه

ملاصدرا حرکت جوهری نفس را در قلمروی ویژه طرح کرده است. از نظر او نفس از جسمانیت می‌آغازد و تا زمانی که جسمانی و همراه بدن است، متحرک است.^(۱) بی‌شک ظاهر برخی از متون نقلی، تأییدکننده نظر اویند: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (مریم: ۳۹)؛ «إِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ بِلَا حِسَابٍ وَغَدًا حِسَابٌ بِلَا عَمَلٍ»^(۲) «إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ مَّجَازٍ وَالْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ فَخُذُوا مِنْ مَمَرِّكُمْ لِمَقَرِّكُمْ»^(۳) با این حال، ظاهر متون نقلی بسیاری نیز منافی رأی اویند. بسیاری از متون نقلی از سویی، پیشینه طولانی‌تری برای نفوس قایل‌اند و از سوی دیگر حرکت جوهری نفس را طولانی‌تر از مدت همراهی نفس با بدن طبیعی تصویر می‌کنند. پس بحث نقلی حاضر، به ظاهر دو چهره دارد: ۱. ایرادات نقلی به پیشینه حرکت جوهری نفس؛ ۲. ایرادات نقلی به ادامه حرکت جوهری نفس.

البته تعارض روایات و آیات در بحث اول، ناظر به اصل حدوث نفس پیش از بدن‌اند، نه حرکت به معنای خاص پیش از بدن. از این رو چون شاهی بر حرکت جوهری نفس پیش از بدن نیافتیم، بحث خود را بر آیات و روایات دسته دوم متمرکز می‌کنیم و آن را با عنوان تکامل برزخی پی می‌گیریم.

تکامل برزخی

عنوان تکامل برزخی را به خاطر معروف و مشهور بودن آن برگزیدیم؛ اما این عنوان چندان گویای منظور ما نیست. از این رو نخست مقصد و مقصود خود را از تکامل برزخی روشن می‌کنیم، و سپس به سراغ برخی ادله نقلی که دلالت نسبتاً روشن‌تری بر تکامل برزخی دارند، می‌رویم. آن‌گاه نظر حکمت متعالیه را درباره آن جوایا می‌شویم و سرانجام به تبیین عقلی حرکت نفس پس از بدن می‌پردازیم.

گفتار اول: تحریر محل نزاع

برای رفع ابهام از عنوان بحث و تشریح محل نزاع باید به چند نکته توجه کرد:

۱. منظور از «تکامل»، مطلق تحولات نفس است، نه خصوص استکمال مؤمنان. آری، اگر همه حرکات را استکمالی و اشتدادی بپنداریم، تحول و تکامل به یک معنا خواهند بود. در فرض اخیر، اشتدادی بودن حرکت جوهری نفس کفار به معنای سیر جوهر نفسانی آنها در درکات است و منافی ادامه، بلکه افزایش عذاب آنان نخواهد بود؛

۲. به کار بردن لفظ «برزخ»، برای نفی حرکت احتمالی نفس در قیامت و بهشت و جهنم نیست؛ بلکه بیشتر از آن روست که تکامل در برزخ در حد مسلمات فرقه ناجیه است؛^(۴) اما به ظاهر کسی تحول جوهری در قیامت را جزو مسلمات شریعت حق ندانسته است؛

۳. سخن در حرکت مصطلح (تغییر تدریجی) است نه حرکت به معنای عام که به اعتقاد مآصدرا در همه ماسوی الله ساری و جاری است؛^(۵)

۴. کاربرد واژه «نفس» برای عوالم پس از دنیا، صرفاً برای سهولت در تعبیر است؛ وگرنه اطلاق «نفس» به حمل شایع، برای دوره خاصی از سرگذشت آن، حقیقی، و قبل و بعد از آن دوره، مجازی است. توجه به این نکته برای پرهیز از مناقشات لفظی، ضروری است؛^(۶)

۵. نزاع بر سر تکاملی است که پس از مرگ روی می دهد، نه تجسم تکاملی که در دنیا و در زمان حیات شخص اتفاق افتاده است. پس اگر در حدیثی گفته شده که پیامد عملی، فلان نعمت یا نعمت یا کسب فلان درجه یا درکه است، روایت مزبور دلالتی بر آنچه ما قصد کرده ایم نخواهد داشت، مگر آنکه چنین استظهار شود که در اثر فلان عمل، تحولاتی پس از مرگ روی می دهد. به عبارت دیگر آیات و روایاتی درخور بحث مابین که حاکی از تحولاتی باشند که ظرف وقوع آنها پس از مرگ باشد؛ نه اینکه تحولاتی را حکایت کنند که تنها ظرف کشف آنها پس از مرگ است؛

۶. تکامل برزخی، بر حرکت اختیاری نفس به همان صورتی که در دنیا برای نفس

متصور است - که نفس بر سر دوراهی ها گرفتار می شود و در کشاکش امیال و گرایش ها، با انتخاب عالمانه و عامدانه یکی از اطراف، سیر جوهری می کند - متوقف نیست. به عبارت دیگر با فرض ارتفاع این گونه از اختیار، و امتناع این نحو انتخاب پس از مرگ، باز هم تکامل برزخی ممکن است؛ به این صورت که انسان ها در برزخ همچنان بر سر سفره اعمال گذشته خود باشند و متناسب با سنت های حسنه و سیئه ای که جاری کرده اند و به خاطر باقیات صالحاتی^(۷) که بر جای گذاشته اند یا اعمال صالحی که در دنیا مرتکب شده اند، درجات یا درکاتی را کسب کنند که پیش از این فاقد بودند. البته این تکامل نیز از باب اینکه «الامتناع بالاخيار لا ینافی الاختیار»، حرکتی اختیاری به شمار می آید.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.»^(۸)

قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ وَعِلْمٍ يَنْتَفِعُ بِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ وَصَدَقَةٍ جَارِيَةٍ.»^(۹)

یادآوری نکته اخیر از آنرو ضرورت دارد که براساس برخی نصوص دینی، برخی از انسان ها پس از مرگ، امتحان می شوند و مطابق نتیجه امتحان با آنها رفتار می شود^(۱۰) و برخی از افراد که در دنیا فرصت عمل نیافته اند، در برزخ تحت تربیت قرار می گیرند و احیاناً فرصت عمل می یابند؛^(۱۱) در حالی که براساس پاره ای دیگر از متون شرعی، پس از مرگ - بلکه از لحظاتی که سكرات موت ظاهر می شوند - ایمان پذیرفته نمی شود و عمل رخت می بندد: «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا.» (انعام: ۱۵۸)^(۱۲)

جمع بندی گفتار اول

حاصل گفتار اول این است که بحث کنونی ما در تکامل برزخی، از هر جهت موجب جزئی است؛ یعنی در مقابل ادعای کلی «امتناع حرکت نفوس پس از ترک بدن»، به دنبال

بررسی «امکان عقلی حرکت جوهری بعضی از نفوس بعد از مرگ» هستیم. نه کلیت و دوام و ضرورت آن را قصد کرده‌ایم، نه کمیت و لمیت آن را و نه حتی وقوع عقلی آن را؛ یعنی تنها به برداشتن مانع عقلی از سر راه حرکت نفس پس از بدن، و باز کردن راه بر متون بی‌شمار نقلی حاکی از چنین حرکتی می‌اندیشیم. پس:

۱. به دنبال این نیستیم که آیا حرکت نفس در برزخ دایمی است یا خیر؛ یعنی ادعای «دوام» حرکت نفس پس از مرگ را نداریم؛

۲. به سراغ این ادعا نمی‌رویم که آیا در قیامت هم حرکتی برای نفس متصور است یا خیر؛ یعنی با «کمیت» و حد و حدود حرکت نفس پس از بدن کاری نداریم؛

۳. نمی‌خواهیم از چرایی وقوع حرکت در برزخ بحث کنیم، که مثلاً بر اثر اعمال دنیایی است یا به علل دیگری است که پس از مرگ برای شخص در برزخ روی می‌دهد یا...؛ یعنی «لمیت» وقوع حرکت نفس پس از بدن مورد نظر ما نیست؛

۴. در پی بررسی تداوم سیر جوهری همه نفوس پس از بدن نیستیم؛ یعنی کلیت افرادی هم از بحث ما بیگانه است؛

۵. ضرورت حرکت همه یا بعضی از نفوس را نیز قصد نکرده‌ایم؛ یعنی به بررسی امکان حرکت بسنده کرده‌ایم؛

۶. تلاشی برای اقامه دلیل عقلی بر «وقوع» حرکت در برزخ نمی‌کنیم؛ یعنی با تثبیت امکان عقلی تکامل برزخی، اثبات وقوع آن را به مستندات نقلی وامی‌گذاریم.

إذا أزلنا ظاهرة عن الإحالة و الامتناع و أوقعنا المخبر به موقع الجواز و الإمكان...،
قام التنزيل و الأخبار النبوية فيه مقام البراهين في المعاني الهندسية، و مقام الأدلة
الواضحة في المعاني الطبيعية و الإلهية. (۱۳)

گفتار دوم: ادله نقلی تکامل برزخی

شمار آیات و روایات دال بر حرکت جوهری نفس پس از ترک ظاهری بدن، بیش از آن

است که بتوان در این مجال همه را بیان کرد. از این رو، به گونه گذرا، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم و تفصیل مطلب را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.

دسته اول

آیات و روایات فراوانی که در زمینه سنت‌های حسنه (عدل)^(۱۴) و سیئه وارد شده‌اند، به روشنی دلالت بر حرکت جوهری نفس در برزخ می‌کنند.^(۱۵) همان‌گونه که در دنیا، نفسی که همراه بدن است با عمران یک مسجد یا ساخت یک میزده به منزله عملی اختیاری متحول می‌شود، در برزخ نیز با هر انتفاع و اضراری که از ناحیه مسجد و میزده مزبور به افراد یا جوامع می‌رسد، شخص تحولی جوهری به معنای متعارف و مصطلح آن می‌یابد. از سوی دیگر، پاره‌ای از اعمال، جدا از اینکه منشأ تحقق سنت حسنه‌ای شوند، پیامدهای طولانی و نیکویی دارند که پس از مرگ نیز به انسان سود می‌رسانند.^(۱۶)

دسته دوم

اگر عذاب و ثواب را قراردادی و اعتباری نمی‌دانیم و به تجسم اعمال و مسخ ملکوتی نفوس معتقدیم،^(۱۷) و اگر ارتقای رتبه و تنزل آن را با تحول جوهر نفس مرتبط می‌دانیم و آن را از باب کم و بیش شدن اضافات و امور عارضی و خارج از ذات و هویت نمی‌پنداریم، دیگر نمی‌توانیم حرکت جوهری نفس پس از ترک بدن را نپذیریم و این آموزه‌های مسلم شریعت را توجیه کنیم:

۱. تلقین میت؛

۲. نماز میت؛

۳. نماز وحشت یا نماز شب اول قبر برای میت؛

۴. قضای تکالیف فوت شده میت تبرعاً یا تکلیفاً، از قبیل خواندن نماز و روزه قضای

میت، به جای آوردن حج و عمره و طواف برای او یا به جای او؛

۵. پرداخت تبرعی حقوق و دیون میت (اگر پرداخت دیون از میراث میت راحکمی در جهت انتفاع طلبکاران بپنداریم؛ اما بی تردید پرداخت تبرعی حقوق میت، سودی دوچندان دارد؛
۶. دعا و صدقه و نذر و وقف و... برای اموات و تقاضای آمرزش همه مؤمنان در گذشته؛
۷. هدیه ثواب نماز و زیارت و... برای میت یا شریک کردن آنها در ثواب اعمال مستحبی؛
۸. استحباب حضور بر سر مزار درگذشتگان^(۱۸) و قرائت قرآن برای شادی روح ایشان، خواندن دعاهایی مانند یا اهل لا اله الا الله... و غیره برای کل مؤمنان مدفون یک قبرستان؛
۹. صلوات بر رسول اکرم ﷺ و خاندان مطهرش و طلب حرکت استکمالی ایشان در مظاهر بی شمار حق تعالی و لعن دشمنان ایشان و طلب افزایش عذاب آنان. البته ظاهر زیارت جامعه کبیره حاکی از آن است که صلوات انسان‌های حاکی بر اهل بیت عصمت و طهارت (درودها و نمازهایی که به پیشگاه ایشان هدیه می‌کنیم) مایه طهارت خودشان است نه ارتقای ذوات نورانی و افلاکی کامل‌ترین مخلوقات خدا؛^(۱۹) اما درباره صلوات خداوند سبحان و فرشتگان بر حضرت رسول ﷺ^(۲۰) نمی‌توان این احتمال را مطرح کرد؛ یعنی بعید است کسی معتقد باشد که صلوات خداوند سبحان و فرشتگان، پس از وفات رسول الله ﷺ قطع شده یا لغو است و ثمره‌ای برای حضرت ندارد. نیز تبری از دشمنان اهل بیت ﷺ، بی تردید سبب ارتقای درجه مؤمنان است؛ ولی بعید است کسی مدعی باشد که طلب افزایش عذاب آنها تأثیری در افزایش درکات و شدت عذاب آنان ندارد؛
۱۰. شفاعت و آمرزش خطایا بر اثر آن؛
۱۱. رفع پاره‌ای از ملکات ذمیمه مؤمنان در آخرت.^(۲۱)

دسته سوم

از بعضی اخبار چنین به دست می‌آید که برزخ هر کس به اندازه علاقه او به دنیا است. احیاناً از این روایات می‌توان استنباط کرد که برزخ هر نفس، هنگامی به پایان می‌رسد که علقه و علاقه او از عالم ماده بر اثر حرکتی جوهری بریده شود.^(۲۲)

دسته چهارم

متونی که از تغذیه و تربیت و اتمام شیردهی کودکان و... پس از مرگ حکایت می‌کنند. (۲۳)

دسته پنجم

روایاتی که بر نوعی امتحان، اختبار، اطاعت و عصیان کودکان و دیگر قاصران در روز قیامت دلالت می‌کنند. (۲۴) بر پایه برخی روایات «باب الاطفال» کتاب قیم کافی، و «باب حال من یموت من اطفال المشرکین و الکفار» کتاب شریف من لایحضره الفقیه، فرزندان مشرکان به مشرکان ملحق می‌شوند و فرزندان مؤمنان به مؤمنان. (۲۵) با در نظر گرفتن اینکه عذاب و ثواب، قراردادی و اعتباری نیستند و هر کس جهنم خود را خود روشن می‌کند (۲۶) و خود زمینه‌ساز بهشت خود می‌شود (۲۷) دلالت روایات این دسته بر حرکت اختیاری نفس کودکان و قاصران پس از مرگ، روشن است.

با این حال تکیه بر ظواهر این دسته از روایات و جمع آنها با دیگر مبانی عقلی و نقلی دشوار است. البته درباره کودکان مؤمنان سخنی نیست؛ ولی آیا واقعاً می‌توان ملتزم به تعذیب فرزندان مشرکان شد؟ به نظر می‌رسد حتی محدثین بزرگواری که اغلب از ظواهر، پاسداری و در برابر تأویل، مقاومت می‌کنند، در اینجا گریزی از توجیه و تأویل و حمل روایات بر تقیه ندیده‌اند. (۲۸)

دسته ششم

متونی که بر عدم تزکیه عده‌ای (و بالتبع، تزکیه شماری دیگر) در روز قیامت دلالت می‌کنند (۲۹) و نیز اخبار دال بر ارتقای درجه اهالی بهشت در هر جمعه. (۳۰)

موارد دیگری را نیز می‌توان بیان کرد که دلالت آنها بر تکامل برزخی به روشنی موارد مزبور نیست و دلالتشان توضیح، تفصیل و نمونه‌ای بیشتر می‌طلبد. برای نمونه، برخی روایات دلالت بر توسعه قبر (برزخ) مؤمنان دارند. (۳۱) حال می‌توان افزایش و فسحت قبر

و برزخ مؤمن را - با توجه به تجرد برزخی قبر و اینکه قبر هر مؤمنی مد بصر اوست - شاهدهی بر تحول جوهری نفس و حالات آن در عالم برزخ به شمار آورد و می‌توان آن را تجسم همان اعمال دنیایی او دانست. روشن است که در فرض اخیر، روایات یادشده شاهدهی بر حرکت جوهر نفس مؤمن در همین دنیا خواهند بود؛ حرکتی که پس از مرگ مشاهده می‌شود، نه حرکتی که پس از ترک دنیا روی می‌دهد. از اتفاق بعضی روایات با فرض اخیر متناسب‌ترند. (۳۲)

گفتار سوم: نظر حکمت متعالیه درباره تکامل برزخی

باورکردنی نیست که ملاًصدرا، که در سراسر حکمت متعالیه به دنبال نشان دادن توافق و تطابق عقل و نقل و شهود است، در این مسئله از نقل و شهود فاصله بگیرد و در حالی که شرع مقدس مشحون از آموزه‌هایی است که حاکی از حرکت و تکامل نفس پس از مرگ‌اند، با صراحت یا به تلویح با آن مخالفت کرده باشد. هرچند اشتباه بزرگان بزرگ است، به آسانی نمی‌توان به ملاًصدرا نسبت مخالفت با ظواهر کتاب و سنت را داد؛ چه رسد مخالفت با مسلمات شرع مقدس را. بی‌تردید ملاًصدرا تلاش خود را برای تبیین حرکت نفس پس از بدن انجام داده است. از این رو چنان‌که عباراتی حاکی از پایان «حرکت نفس با ترک بدن»، در کتب او دیده می‌شوند، عباراتی هم شاهد بر پذیرش و توجیه و تبیین آن در آثار او مشهودند.

شواهد پذیرش تکامل برزخی در حکمت متعالیه

هرچند ملاًصدرا در نگاه سطحی و بدوی، حرکت جوهری نفس را به دنیا، و زمان همراهی نفس با بدن محدود کرده است، با دقت در بعضی عبارات او، شواهدی بر پذیرش تکامل برزخی نفوس می‌توان یافت:

۱. یکی از ادله معروف حرکت جوهری، تحول اعراض است. هر حرکت عرضی،

نشانی از حرکت جوهری است. پس اگر در برزخ، نفس هیئات و اعراضی را وامی‌نهد یا کسب می‌کند تا شایستگی ورود به قیامت را بیابد، تحولی جوهری را در برزخ تجربه می‌کند: «أما البعث فهو خروج النفس عن غبار الهيئات البدنية المحيطة بها.»^(۳۳)

۲. ملاًصدرا از سوی نشئات نفس را به اطوار وجودی و منازل تدریجی نفس در حال اشتداد تفسیر می‌کند و از سوی دیگر منازل را برای نفس پس از مرگ تصویر می‌کند. حال اگر تفاوت دنیا با آخرت و اختلاف منازل دنیا و مراحل آخرت، به اطوار وجودی نفس است و نفس پس از دنیا منازل و اطواری دارد، پس می‌توان گفت نفس پس از دنیا نیز استحاله وجودی و جوهری دارد: «الموت هو آخر منزل من منازل الدنيا و أول منزل من منازل العقبى... فإن للإنسان نشئات بعد هذه النشأة الطبيعية.»^(۳۴)

شواهد انکار تکامل برزخی در حکمت متعالیه

از اینکه اغلب ملاًصدرا را منکر تکامل برزخی به شمار می‌آورند می‌توان پی برد که در آثار او عبارات حاکی از عدم پذیرش تکامل برزخی، بیش از شواهد گویای پذیرش آن هستند. پاره‌ای از این شواهد بدین قرارند:

۱. بنابر منطوق پاره‌ای از عبارت ملاًصدرا، حیات دنیایی تنها سرمایه حرکت انسان است. پس بر اساس مفهوم این عبارات، حرکتی پس از مرگ متصور نیست. لذا فنیه و سرمایه علمی و اکتسابی انسان که حاصل حیات دنیایی و سرمایه غیراکتسابی اوست، توشه‌ای برای سفر «به سوی» معاد به شمار می‌آید، نه سفر «در» معاد؛^(۳۵)

۲. ملاًصدرا معمولاً گستره تغییرات برزخی را تا زمان مفارقت از بدن تصویر می‌کند؛ یعنی او اغلب مرگ را پایان حرکت جوهری اعلام می‌کند: «النفس ما دامت فی بدنها یزید بجوهرها و فعليتها فیصیر شیئا فشیئاً أقوى وجوداً و أشد تحصلاً»؛^(۳۶)

۳. مرگ طبیعی از دیدگاه حکمت متعالیه، به فعلیت رسیدن همه استعدادها و پر شدن پیمان‌ها و ختم پرونده شخص است. آیا صاحب این مبنا می‌تواند به حرکت پس از

مرگ (به ویژه برای کسانی که به مرگ طبیعی از دنیا رفته‌اند) قایل باشد؟^(۳۷)

۴. از بعضی عبارات مَلَّاصِدْرَا می‌توان چنین برداشت کرد که وی مشکل قایلان به تکامل برزخی را حشر کودکان و سفها و مجانین و انسان‌های متوسط می‌داند، نه تکامل آنها؛ یعنی او بر آن است که حکمای پیشین، مانند فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق، از سویی با تأکید شریعت بر حشر عمومی انسان‌ها روبه‌رو بودند و از سوی دیگر با مبانی‌ای که در علم‌النفوس در پیش گرفته بودند، نمی‌توانستند حشر انسان‌های متوسط را توجیه کنند؛ لذا از سر ناچاری و به دنبال یافتن جایی برای حشر نفوس متوسط در علم و عمل یا در پی جستن راهی برای ارتقای آنها به مراتب عالی‌تر، نظراتی سخیف ارائه کرده بودند. مَلَّاصِدْرَا با این تلقی، به تصحیح حشر انسان‌های متوسط و برطرف کردن معضلات عقلی پیش روی حشر آنها بسنده می‌کند و به ظاهر تلاشی برای توجیه متون حاکی از تکامل آنها در برزخ به عمل نمی‌آورد؛^(۳۸)

۵. مَلَّاصِدْرَا در بعضی عبارات خود به تفصیل از تجدد احوال بهشتیان و جهنمیان سخن گفته و تصریح کرده که تجدد احوال اخروی حق است؛ اما در عین حال مدعی شده است که چنین تحولی نیازمند قوه و قابلیت تغییر، و مستلزم حرکتی مانند حرکات دنیوی نیست. بر این اساس پرونده هر انسانی در دنیا مختوم و مهور می‌شود و هر آنچه پس از مرگ هست، بروز و ظهوری از احوالات دنیایی شخص است. با ترک بدن، شخصی که در مرتبه مثالی و خیالی است، تنها به جهات فاعلی متحول است؛ یعنی تمثلات و تخیلاتی بی‌پایان و متناسب با ملکات فاضله و رذیله خود دارد.^(۳۹)

جمع‌بندی گفتار سوم

۱. اینکه مَلَّاصِدْرَا در بیشتر موارد بر نظری پافشاری کند و سپس در عبارات کم‌شماری مخالف آن نظر را ابراز کند، امری بی‌مانند یا کم‌نظیر در سیره علمی او نیست. برای مثال او در بحث «وحدت شخصی وجود» و در مسئله «علم مادیات و علم به مادیات» نیز به همین

شیوه رفتار کرده است. لذا اگر تداوم حرکت جوهری نفس پس از مرگ، سخن نهایی مَلَّاصِدْرَا باشد به سادگی می‌توان شواهد مخالف را، که کم هم نیستند، نظر ابتدایی او دانست؛

۲. اگر رأی نهایی مَلَّاصِدْرَا انکار تکامل برزخی باشد و او حقیقتاً تحول نفس پس از ترک بدن را برنتابد، معدود عبارات او که به ظاهر تحولی را برای نفس پس از دنیا و ترک بدن حکایت می‌کنند، می‌توانند نوعی تبیین عقلی برای تکامل برزخی، و به گونه‌ای تأویل و توجیه برای ظواهر نقلی از سوی مؤسس حکمت متعالیه شمرده شوند؛ به این صورت که بگوییم عبارات یادشده گویای تحولاتی‌اند که در دنیا روی می‌دهند و پس از مرگ کشف می‌شوند؛ نه تحولاتی که پس از مرگ واقع می‌شوند: «ان دنیاک و آخراک لیست إلا حالتاک قبل الموت.»^(۴۰)

به عبارت دیگر با توجه به رابطه‌ای که بین دنیا و آخرت به منزله ظاهر و باطن برقرار است،^(۴۱) نفسی که با بدن، منازل را پیموده و مقاماتی را کسب کرده و گام‌هایی را به سوی مهر یا قهر الهی برداشته و صاحب درجات یا درکاتی شده است، پس از مرگ نه تنها نتیجه حرکت خود را به عیان می‌بیند، سیر و سفر خود را هم ملاحظه می‌کند؛ چنان‌که «گویی» پس از مرگ در حال پیمودن این مراحل است:^(۴۲) ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ (کهف: ۴۹)؛

۳. چه مَلَّاصِدْرَا تکامل برزخی را تصویر و تبیین کرده باشد و چه از آن غفلت ورزیده باشد، بنابر متونی که از شرع مقدس گذشت، تکامل برزخی حق است و اعتقاد به آن، ضروری. اگر نتوانیم تکامل برزخی را به گونه مستقل با عقل اثبات کنیم، دست‌کم باید بتوانیم نشان دهیم که این آموزه نقلی، منافاتی با آموزه‌های عقلی ندارد و پذیرای تبیین عقلانی است تا پس از رفع اضطراب عقل، دل و جان را در اختیار شرع مقدس قرار دهیم.^(۴۳) لذا از آنجا که نه می‌توان از تکامل برزخی دست‌شست و نه می‌توان از تبیین فلسفی و تثبیت عقلی امکان آن‌شانه خالی کرد و به امید روزی نشست که حکیمی چون

ملاً صدرا به امت اسلامی عنایت شود و راه حلی ارائه کند که در عین حفاظت و صیانت از همه مبانی فلسفی و آموزه‌های مسلم دینی، دل آدمی را آرام و قلب او را مطمئن، و عقل او را راضی و قانع کند، بایسته است بکوشیم و گامی هرچند کوتاه در این راه برداریم. در گفتار چهارم راه‌های گوناگونی را که پیش یا پس از حکمت متعالیه برای تبیین عقلی تکامل برزخی پیموده شده‌اند، و نیز راه‌هایی را که می‌توان پیمود، به اجمال ارزیابی می‌کنیم.

گفتار چهارم: تبیین عقلی حرکت نفس پس از ترک بدن

اصلی‌ترین مشکل بر سر راه تبیین تکامل برزخی، نیاز تغیر و حرکت به ماده قابل است. به عبارت دیگر اشکال بنیادین در این بحث آن است که به اعتقاد بیشتر حکما، حرکت به معنای مورد نظر، تنها در عالم ماده تصویرپذیر است و جمع حرکت و مجرد، فرض روشنی ندارد. مجردات نه مصحح حرکت را واجدند و نه دارای قابلیت حرکت‌اند. به این ترتیب هر طریقی که در تبیین حرکت پس از مرگ پیموده شود، پاسخی به این معضل است؛ یعنی ترفندی است برای جمع حرکت و مراتبی از مجرد. حکمایی که دغدغه توجیه تکامل برزخی داشته‌اند، در رویارویی با این معضل، یا صورت مسئله را پاک کرده و به گونه‌ای نیاز همه حرکات به هیولا را منکر شده‌اند یا گونه‌ای ماده برای روح تصویر کرده‌اند که پس از ترک بدن، وظیفه ماده معهود و مألوف را انجام دهد. به عبارت دیگر تلاش‌های انجام شده برای توجیه حرکت برزخی، از دو شیوه عمومی بهره می‌برند: ۱. انکار نیاز هر حرکتی به هیولا؛ ۲. تصویر نوعی ماده در برزخ.

۱. تصحیح تکامل برزخی از راه انکار نیاز همه حرکات به هیولا

درباره پیروان این شیوه، سه احتمال مطرح است:

- الف) وجود هیولا را به گونه کلی انکار، و از این طریق نیاز حرکت به هیولا را رد کنند؛
ب) تنها نیاز حرکت به هیولا را انکار کنند، اما منکر اصل وجود هیولا نباشند؛

ج) وجود هیولا را شرط پاره‌ای از حرکات بدانند و نیاز همه حرکات به هیولا را انکار کنند. الف) انکار اصل وجود هیولا؛ ممکن است برخی با نقد ادله اثبات هیولا و تناقضی که در مفهوم فعلیتی که فعلیت ندارد و عین قوه است، هیولای اولی را انکار و امکان حرکت در مجردات ناقص را ثابت کنند. روشن است که مجرد تام به دلیل تمامیت خود، نه الزاماً به خاطر تجردش، نمی‌تواند پذیرای حرکت باشد.

بررسی:

۱. از انکار هیولای اولی، نتیجه نمی‌شود که حرکت به ماده قابل نیاز ندارد؛ چراکه ممکن است کسی وظیفه هیولای بی فعلیت (ماده اولای مشایی) را بر عهده هیولای فعلیت‌دار (ماده ثانیه مشایی) قرار دهد. از این رو الزاماً همه منکران هیولا را نمی‌توان در شمار قایلان به حرکت در مجردات شمرد؛

۲. اگر به این اندازه از بیان بسنده کنیم، بین حرکت نفس در دنیا، و حرکت نفس در برزخ تفاوتی ماهوی باقی نمی‌ماند؛ در حالی که این راه حل در صورتی سودمند است که مرز میان عالم ماده و عوالم مجرد را بر ندارد. اگر برزخ را هم عالمی مادی در نظر بگیریم، اصلاً مشکلی به نام حرکت موجود مجرد وجود نخواهد داشت! فرض این است که پیروان این راه، قصد دارند حرکت را در مجردات تصویر کنند. به عبارت دیگر باید مراقب بود از حرکت در مجردات، به عدم تمایز میان مجردات و مادیات نرسیم و به هر صورت که ممکن است، میان عوالم مادی و مجرد و صفات موجودات این مواطن تفاوتی هرچند اندک تصویر کنیم؛ یعنی باید حرکت در ماده را متفاوت با حرکت در مجرد تبیین کنیم. البته چنان‌که در تحریر محل نزاع گفتیم، بحث در حرکت به معنای مصطلح آن است. پس منظور این نیست که حرکت در این دو ساحت به دو معنا تصویر، و به صورت مشترک لفظی در نظر گرفته شود. بر اساس تشکیک وجود، می‌توان یک معنا را با درجاتی متفاوت، در مراتبی گوناگون از وجود یافت؛

۳. در مجموع با این شیوه، مانع از سر راه حرکت در مجردات برداشته می‌شود. لذا

اگر این راه حل پرداخته شود و جوانب آن با سایر مبانی فلسفی هماهنگ آید، راهی پذیرفتنی است.

ب) پذیرفتن هیولا و انکار نیاز حرکت به هیولا: این احتمال قایلی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا کارکرد اصلی هیولا پذیرش تغییرات است و حد وسط در همهٔ براهینی که برای اثبات هیولا اقامه شده، تحولات اجسام است. لذا پذیرش هیولا و انکار نیاز حرکت به آن، فرض صحیحی ندارد.

ج) انکار نیاز همهٔ حرکات به هیولا: ملاً صدرا به ظاهر در این زمینه نیز راه را بر آیندگان باز کرده است و اشاراتی گویا و تلویحاتی رهگشا برای رهپویان فلسفه ارائه کرده است؛ زیرا با کمک بعضی از مبانی حکمت متعالیه می‌توان معتقد شد که متحرک در بعضی مراحل، بدون نیاز به مادهٔ منفعل، به سیر خود ادامه می‌دهد. بر این اساس نفسی که از مرحلهٔ جسمانیت می‌آغازد، تحت ربوبیت حضرت حق تعالی و با وساطت مدبرات امرش، رفته‌رفته مراحل نباتی و حیوانی را حایز می‌شود و به مرحلهٔ نفس ناطقه می‌رسد و حیثاً در ادامهٔ مسیر، وارد وادی تعقل می‌شود؛ اما نفس وجودی جمعی دارد و در هر مرحله‌ای تاریخ خود را نیز به دوش می‌کشد. لذا وقتی به عالم عقل راه می‌یابد، همهٔ مراتب پیشین را نیز استیفا می‌کند و در همهٔ نشئات نازل نیز حضوری فعال دارد. وجود جمعی یادشده گرچه برای سرکشی به عوالم پایین‌تر و انجام کارهای متناسب با آنها، نیازمند و مدیون بدن و مراتب مادون و مادی خود است، برای تعقل مطلقاً نیازی به عالم مُلک و مافیها احساس نمی‌کند: «للنفس الإنسانية أطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة بالبدن و بحسب بعضها متصلة بالعقل»^(۴۴)

ملاً صدرا در اسفار از ابن‌سینا نقل می‌کند که عقل نظری همواره نیازمند بدن نیست و گاهی از آن بی‌نیاز می‌شود.^(۴۵) سپس در مقام نقد، به جای رد مفاد سخنی که مورد بحث است، آن را دلیل حرکت جوهری نفس، که با مبانی ابن‌سینا ناهماهنگ است، معرفی

می‌کند. خلاصه اینکه ملاًصدرا در واقع رأی ابن‌سینا - در استغنائی عقل نظری از بدن در بعضی از مراحل - قبول دارد و سخنی دیگر از ابن‌سینا را باطل می‌داند. (۴۶)

ممکن است کسی مدعی شود که منظور هر دو فیلسوف، بی‌نیازی قوه عقل نظری از بدن، پس از مرگ است؛ یعنی زمانی که نفس از حرکت ایستاده و آرامشی فارغ از زمان یافته است؛ پس نمی‌توان این‌گونه عبارات را شاهدهی بر تحرک بعضی از مراتب نفس بدون نیاز به بدن دانست؛ اما ملاًصدرا، ذیل عبارت اسفار، معراج رسول‌الله ﷺ و سیر خلیل‌الله را در ملکوت، برای استحاله جوهری بدون نیاز به بدن شاهد می‌آورد. (۴۷)

حاصل آنکه نفس از هنگامی که به عالم عقل راه می‌یابد، بدون نیاز به بدن تعقل می‌کند و با توجه به اینکه سیر جوهر نفسانی در مراحل تجردی آن به خاطر اتحاد با صور عقلی، یعنی در فرایند اتحاد عالم با علم، تأمین می‌شود، نفسی که به مرتبه عقلی رسیده است، بدون نیاز به بدن به تحول جوهری خود ادامه می‌دهد و به مراتب بالاتر عالم عقل دست می‌یابد یا اساساً از عالم عقل نیز فراتر می‌رود. (۴۸)

ملاًصدرا در بعضی کتاب‌های خود سخن ابن‌سینا را تقریباً با همان الفاظ به منزله نظر خود آورده است. (۴۹) با این حال، بعضی عبارات او نیز دووجهی‌اند؛ یعنی می‌توان آنها را شاهدهی بر استغنائی نفس از بدن در مراحل از استکمال گرفت و یا دلیلی بر اینکه نفس برای حرکت الزاماً به بدن نیاز دارد. (۵۰) برخی دیگر هم حاکی از مخالفت صریح ملاًصدرا با این برداشت از سخنان اویند. (۵۱) روشن است که اگر این عبارات را اصل قرار دهیم و آنها را قرینه‌ای برای رفع اجمال دیگر عبارات‌ها یا منصرف کردن ظهور بدوی آنها در نظر بگیریم، حرکات نفس در ساحت تجردی نفس بر اثر افعالی که بدون بدن انجام می‌دهد، به معنای حرکت مصطلحی که مورد نظر ماست نخواهند بود؛ چنان‌که ملاًصدرا پاره‌ای از افعال و استحالات را در برزخ و قیامت می‌پذیرد، بدون اینکه قایل به تکامل نفوس در این موطن باشد.

بررسی:

۱. جدا از پذیرش یا عدم پذیرش مَلَّاصِدْرَا، این راه حل فی نفسه راهی هموار و سودمند است؛ ولی حرکتی که از این راه اثبات می شود، برای مقصود ما کافی و وافی نیست. اگر این راه حل تثبیت شود، تکامل برزخی برای نفوسی که مراتبی از تجرد و منازل از کمال را پیموده اند، تأمین می شود؛ ولی معضل تبیین تکامل برزخی قاصران (نفوس متوسطه، بُلّه، سفها، مجانین، و اطفال) همچنان باقی می ماند؛

۲. حرکتی که از این طریق ثابت می شود، تنها نیاز به جهات فاعلی دارد و در دنیا و برزخ و قیامت، به یک صورت متصور است؛ یعنی در همه نشئات از درون ذات فاعل می جوشد؛ در حالی که حرکات برزخی مورد نظر روایات، عموماً انفعالی اند؛ انفعالی از اعمال سابق یا دوستان و دل بستگان یا حتی سایر مؤمنان؛ بلکه اساساً پاره ای از نصوص - چنان که گذشت - تصریح می کنند که پس از مرگ ایمان و عمل پذیرفته نمی شوند.

۲. تبیین تکامل برزخی از راه تصویر نوعی ماده و علقه مادی در عالم برزخ

برای باز کردن پای حرکت به عالم برزخ، می توان به نوعی ماده را نیز به برزخ برد. برای رسیدن به این مقصد، یا باید ماده را تلطیف کرده، بالا برد و یا برزخ را تضعیف کرد و به زیر کشید؛ یعنی می توان با حفظ حرمت برزخ و تجرد مثالی آن، ماده ای ویژه برای آن تعریف، و با حفظ شأن ماده، برزخی ویژه تصویر کرد. در این میان، شاید اعتقاد به اینکه اصل وجود ماده در دنیا و عالم طبیعت باقی می ماند و در عالم برزخ، تعلق به ماده، جانشینی شایسته برای وظایف و کار ویژه های آن می شود، شیوه سومی به شمار آید. پس دست کم سه نظریه یا سه دسته نظریه - که الزاماً متباین و جمع ناپذیر نیستند - امکان طرح دارد:

الف) وجود ماده متعارف در برزخ؛ ب) وجود ماده ای ویژه در برزخ؛ ج) وجود علاقه به ماده در برزخ.

الف) وجود ماده متعارف در برزخ (انتقال بدن حقیقی به برزخ): اگر بتوان ثابت کرد نفس دارای چند مرتبه مادی است و یکی از آنها با مرگ از بین نمی‌رود و به برزخ منتقل می‌شود، می‌توان به سادگی مشکل تبیین تکامل برزخی را حل کرد. خوشبختانه ملاًصدرا گام اول را برداشته است. وی معتقد است بدن اصلی و حقیقی - که پذیرای حقیقی حرکت و ملاک تحرک است - غیر از بدن عنصری است. (۵۲) بعضی از عبارات‌های او نیز برای برداشتن گام‌های بعدی، راهگشا و الهام‌بخش‌اند. بر اساس یکی از عبارات‌های او بدن طبیعی و حقیقی با مرگ ترک نمی‌شود، بلکه تنها لطیف‌تر و کامل‌تر می‌شود. (۵۳) با کمک این عبارات، دست‌کم از دو راه می‌توان «امکان» تکامل برزخی را تثبیت کرد:

نخست اینکه ثابت کنیم در عالم مثال، بدن حقیقی و طبیعی به همان صورت مادی، نه به صورت کامل‌تر و لطیف‌تر (مجرد مثالی)، نفس را همراهی می‌کند؛ چنان‌که در مسئله معراج اعتقاد بر این است که جسمانی بوده است. به این ترتیب در روند انتقال انسان به آخرت، در مرحله اول، و به هنگام انتقال نفس به برزخ، تنها جسم عنصری رها می‌شود و در مرحله دوم، و هنگام انتقال نفس به قیامت، بدن حقیقی رهایی می‌یابد؛ دوم اینکه امکان فرض پیشین را ثابت کنیم؛ یعنی ثابت کنیم که وجود بدن مادی مزبور در برزخ محال نیست. در این شیوه اثبات نمی‌کنیم که الزاماً بدن حقیقی و همراه نفس، در برزخ هم مادی است؛ بلکه تنها ثابت می‌کنیم که اگر مادی باشد، تالی فاسدی پیش نمی‌آید و امر محالی روی نمی‌دهد. با این راه - برخلاف راه پیشین - تنها استحاله تکامل برزخی برطرف می‌شود، و امکان آن ثابت می‌گردد، نه وقوع آن.

بررسی: حتی اگر از عبارات ملاًصدرا نتوان استفاده کرد که بدن اصلی با حفظ قابلیت و استعداد تغییر و تغیر به برزخ منتقل می‌شود، در کلمات ایشان دلیلی بر استحاله انتقال آن به صورت مزبور نیز دیده نمی‌شود؛ لذا ترفند مزبور فی نفسه محذوری ندارد و نوعی تبیین برای امکان حرکت برزخی به شمار می‌آید، ولی:

اولاً این راه با این مقدار از بیان، بی‌دلیل است و سخن بی‌دلیل را نمی‌توان پذیرفت.

آری، راه مزبور اگر واقعاً هیچ راه حلی برای اثبات امکان و وقوع تکامل برزخی نداشته باشیم، به منزله احتمالی که استحاله حرکت برزخی را به چالش می‌کشد، می‌تواند سودمند باشد؛

ثانیاً این راه حل برزخ را به گونه‌ای دنیای دیگر تبدیل می‌کند و سطح برزخ را از عوالم تجردی پایین می‌آورد. البته شیخ اشراق و ملاًصدرا با کشف تجرد برزخی، به نوعی سطح برزخ را از تجرد عقلی تنزل دادند و تغییر تصور عمومی به خودی خود درخور اشکال نیست. مشکل این است که آیا دیگر ویژگی‌هایی که در روایات برای برزخ بیان شده‌اند، با این نگاه توجیه‌پذیرند؟ مثلاً آیا برزخ مادی را می‌توان به گونه‌ای تصویر کرد که قبر هر انسان بهشتی، به اندازه مد بصرش باشد؟

ثالثاً افزون بر دو راهی که گذشت، راه سومی نیز برای اثبات امکان عقلی تکامل برزخی متصور است: اینکه از ملاًصدرا بپذیریم بدنی که به برزخ منتقل می‌شود، بدن تلطیف شده یا کامل شده است که قیام صدوری به فاعل دارد^(۵۴) و ساخته و پرداخته خود نفس است و بدن مثالی خوانده می‌شود؛^(۵۵) ولی به نحوی ثابت کنیم که امکان دارد چنین بدنی برای استکمال نفس بسنده باشد. بر اساس راه سوم، ماده‌ای به برزخ منتقل نشده؛ بلکه مرتبه تجردی نازل نفس، ملاکی برای تحرک مراتب تجردی عالی‌تر آن به شمار آمده است. این شیوه همان است که در مباحث پیش آن را ذیل عنوان «انکار نیاز همه حرکات به هیولا» مطرح کردیم.

ب) وجود ماده‌ای ویژه در برزخ (ماده مبهم و مشترک میان بدن دنیوی و بدن برزخی): ملاًصدرا مدعی است که اولاً بدن و ماده‌ای دنیوی داریم و بدن و ماده‌ای اخروی؛^(۵۶) ثانیاً نفس پس از مرگ با بدن اخروی محشور می‌شود؛^(۵۷) ثالثاً بدن دنیوی و اخروی به یک معنا عین هم‌اند؛^(۵۸) رابعاً ملاک و معیار این همانی بدن‌های دنیوی و اخروی، خود نفس (به منزله صورت نوعیه اخیر) به اضافه نوعی ماده مبهم است؛ یعنی در فرایند تبدیل بدن دنیوی و مادی به بدن اخروی و مثالی، نوعی ماده مشترک محفوظ است: «جهة الوحده فی البدن

الدنیوی والبدن الآخری هی النفس وضرب من الماده المبهمة»^(۵۹)

با این حساب، نوعی از ماده، نفس را در دنیا و آخرت رها نمی‌کند و همراه و ملازم دایمی اوست. آیا با این مبنا نمی‌توان ادعا کرد که ماده مبهم و مشترک مزبور وظایف دنیوی خود را در برزخ هم متحمل و متقبل می‌شود؟

بررسی: ماده مبهمی که ملاًصدراً میان بدن دنیوی و بدن اخروی تصویر می‌کند، جایگاهی روشن میان مبانی و آرای نهایی ایشان ندارد. شاید به همین دلیل مرحوم سیزواری در توجیه مبنای آن به زحمت افتاده است.^(۶۰) با این همه، اگر بتوان آن را به صورتی هماهنگ با مبانی فلسفی حکمت متعالیه توجیه کرد و نشان داد که در جریان تبدیل بدن مادی به بدنی مثالی، نوعی مبهم از ماده به منزله فصل مشترک آنها محفوظ می‌ماند، نه تنها امکان و وقوع تکامل برزخی، که امکان و وقوع حرکت در قیامت هم به آسانی استنتاج و تبیین می‌شود.

ج) وجود علاقه به ماده در برزخ (بقای تعلق و علاقه به ماده به جای اصل ماده): شاید بتوان علقه مادی را جایگزین خود ماده، و وظایف ماده را به او محول کرد. برخی از نظراتی را که درباره حشر نفوس متوسطین و ضعفا مطرح شده است، شاید بتوان در این رده جای داد. ۱) نظر فارابی و بوعلی و پیروان ایشان: ابن‌سینا از فارابی^(۶۱) درباره حشر نفوس متوسط سخنی نقل می‌کند که در واقع تنها گامی است که حکمای بنام برای تبیین تکامل برزخی برداشته‌اند.^(۶۲) بر این اساس نفس انسان خالی از کمال، پس از مرگ و ترک بدن عنصری، گونه‌ای تعلق به بعضی از اجسام و اجرام خواهد داشت و به این وسیله از تعطیل و فساد محفوظ می‌ماند و چه بسا تکاملی را نیز تجربه کند و به مراتب بالاتری از بهشت راه یابد.^(۶۳) شیخ اشراق نیز با اندک تفاوتی همین نظر را پذیرفته است: «صاحب التلویحات صوبه واستحسنه فی غیر الأشقیاء»^(۶۴)

بررسی: اینکه آیا فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق در صدد توجیه تکامل برزخی بوده‌اند یا آن‌گونه که ملاًصدراً مدعی است از سر ناچاری به دنبال جایی برای حشر نفوس متوسط

می‌گشتند که هم حرمت شریعت را نگاه دارند و هم حریم مبانی فلسفی باطل خود را حفظ کنند، کاملاً مشخص نیست؛ ولی به هر حال اگر این نظر درست باشد، تکامل برزخی را می‌توان از آن استنباط کرد؛ به ویژه که ابن‌سینا تصریح می‌کند شاید سرانجام نفوس خالی از کمال نیز به جایی برسند که عارفان و کاملان می‌رسند؛^(۶۵) اما:

اولاً با توجه به بطلان ظاهری نظریه افلاک در علوم تجربی معاصر، نمی‌توان به تبیینی که از این راه ارائه شده است، امید چندانی بست؛

ثانیاً نظر فارابی و اتباعش، دست‌کم از دیدگاه ملاًصدرا مستلزم محذوراتی چند از قبیل تناسخ باطل بوده، جداً فاسد است.^(۶۶) به اعتقاد او، ابن‌سینا نیز در صحت این نظر تردید داشته است.^(۶۷) البته گفتنی است که محقق سبزواری، انتقادات ملاًصدرا را به قرائت شیخ اشراق از نظر فارابی نپذیرفته و کوشیده است آنها را پاسخ دهد.^(۶۸)

۲) تعلقی مانند خواب (و بیهوشی): بر اساس بعضی نصوص، مرگ مانند خواب است.^(۶۹) شاید با الهام از نصوص مزبور و با کمک بعضی از مبانی صدراپی بتوان راه‌حلی‌هایی نسبتاً متفاوت با آنچه گذشت، ارائه کرد که کم‌وبیش شواهدی نیز از شریعت و حکمت دارند؛ مثلاً به این صورت که انتقال به برزخ را مانند خواب به معنای فراغت نسبی از ماده و عالم ماده گرفت، نه انصراف کلی: «ان الانسان عند النوم وهو اخ الموت يتجرد نفسه عن بدنه لا بجميع القوى والا لفسد البدن فی زمان قریب، بل ببعضها.»^(۷۰) بر این اساس اینکه نفس در برزخ، وارد روضه‌ای از ریاض جنت یا حفره‌ای از حفر نیران می‌شود و تا روز قیامت متنعم یا معذب می‌گردد، مانند این است که گاهی در خواب وارد جنت یا نار می‌شود و سرور و وجد یا ناراحتی و عذاب را به گونه موقت ولی واقعی تجربه می‌کند؛ و چنان‌که در همین دنیا، مراتب نازل نفس در عالم ماده و مراتب عالی و مجرد آن، در عالم مثال (و احیاناً عقل) قرار دارند و با خواب صرفاً توجه انسان از عالم ماده به عوالم دیگر معطوف می‌شود، با مرگ نیز همچنان مراتبی از نفس در ماده و مراتبی دیگر در عالم مثال‌اند و تنها فراغت از عالم ماده و توجه به عالم مثال، بیش از حالت‌های بیداری و

خواب می‌شود؛ لذا پس از مرگ، درک انسان نسبت به دنیا کمتر و نسبت به عالم مثال، بهتر و شدیدتر و عمیق‌تر از قبل مرگ می‌شود: امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «وَأَنْتَ بِنَوْمِكَ تَخْفِيفَ مَوْتِكَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَاعْتِزَالَ النَّفْسِ مِنْ شَهَوَاتِهَا وَاخْتَبَرَ بِهَا نَفْسَكَ مَعْرِفَةً بِأَنَّكَ عَاجِزٌ ضَعِيفٌ لَا تَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ مِنْ حَرَكَاتِكَ وَسُكُونِكَ إِلَّا بِحُكْمِ اللَّهِ وَتَقْدِيرِهِ فَإِنَّ النَّوْمَ أَخُ الْمَوْتِ فَاسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى الْمَوْتِ.»^(۷۱)

در این راه حل:

۱. هر نفسی دو مرتبه مادی یا به تعبیری، دو بدن مادی دارد: یکی حقیقی و دیگری عنصری که در حکم قشر و غلاف بدن حقیقی است؛
 ۲. مرگ به معنای انتقال از یک نشئه به نشئه بعدی، مراحل و مراتبی دارد؛ انتقال از دنیا به برزخ مرتبه اول آن است و انتقال از برزخ به قیامت کبرا، مرتبه دوم آن؛^(۷۲)
 ۳. دست‌کم مرگ اول، مانند خواب، کم‌شدن علاقه نفس به بدن است، نه قطع کامل آن؛ فراغت نسبی است نه فراغت کامل؛
 ۴. تفاوت خواب با مرگ اول (انتقال به برزخ) و مرگ دوم (انتقال به قیامت کبرا) در میزان فراغت از بدن‌های اصلی و عنصری است؛
 ۵. فراغت نسبی از دو بدن حقیقی و عنصری را، بسته به دلالت دلیل، به صورت‌های متفاوتی می‌توان تصویر کرد:
- صورت اول: می‌توان تصور کرد که در خواب، التفات روح از هر دو بدن حقیقی و مجازی کمی برداشته می‌شود؛ یعنی فراغت از هر دو بدن نسبتاً ضعیف است و روح همچنان به تدبیر ناخودآگاه هر دو بدن مشغول است و اتفاقاً همین مشغولیت، از سویی مانع خراب بدن و از سوی دیگر مانع التفات تام روح به عوالم برتر و بهره‌وری از لذت عمیق یا تحمل رنج شدید می‌شود؛
- در برزخ، روح از بدن حقیقی فراغت ضعیف و از بدن عنصری فراغت بیشتری دارد. به تعبیر دیگر، التفات نفس به بدن عنصری بسیار کم و به بدن حقیقی تا حدی کم

می شود؛ لذا نفس در عین تدبیر ناخودآگاه بدن حقیقی و نیم‌نگاهی که به بدن عنصری خود دارد، بیشتر التفاتش به عالم مثال و حقایق مثالی است؛ دقیقاً به همین دلیل از سویی بدن عنصری احیاناً رو به خراب می‌گذارد و بدن حقیقی رفته‌رفته رنگ می‌بازد و از سوی دیگر، عذاب یا رنجی که از صور مثالی متقبل می‌شود، بیش از آن است که در خواب متحمل می‌شود؛ هرچند به خاطر شواغل مادی، نه لذت برزخ به پای لذت قیامت می‌رسد، و نه رنج آن در حد رنج قیامت است؛

در قیامت کبرا، روح از هر دو بدن فراغت بسیاری دارد و التفات آن به هر دو بدن کاملاً ضعیف است. لذا تقریباً هیچ شاغل مادی‌ای او را از رنج و گنج اخروی باز نمی‌دارد؛ صورت دوم: ممکن است نسبت نفس با بدن‌های حقیقی و عنصری چنین باشد که در خواب، از هر دو بدن نسبتاً فارغ می‌شود؛

در برزخ، از بدن عنصری کاملاً قطع علاقه می‌کند و از بدن حقیقی نسبتاً فارغ می‌شود؛ در قیامت کبرا، نفس از هر دو بدن کاملاً قطع ارتباط، و به بدن مجرد و مثالی و لطیف بسنده می‌کند (در نگاه ملاحظه‌کننده نفس بی‌درنگ پس از مرگ، با بدن مثالی به حیات خود ادامه می‌دهد؛^(۷۳) در حالی که در این فرضیه، اکتفا به بدن مثالی، دست‌کم یک مرحله جلوتر می‌رود)؛

۶. منظور این نیست که بدن طبیعی و مادی را که حامل قوه و استعداد تحول است، به عالم بعدی ببریم تا برزخ را به دنیای مادی دیگری تبدیل، و در برزخی مادی حرکت را تصویر کنیم. جای ماده به گونه‌ی ازلی و ابدی عالم ماده است و برزخ، بر اساس ویژگی‌هایی که در روایات برای آن تصویر شده است، مجرد از ماده است؛ چراکه برزخ از منازل آخرت است نه دنیا.^(۷۴) همان‌گونه که در حالت خواب بدن در عالم ماده است؛ خداوند سبحان روح را استیفا کرده و به عوالم برتر برده است؛ نفس به هر دو بدن حقیقی و مجازی علقه و علاقه و ارتباط دارد و نفس در عین ارتباط با هر دو بدن از دسترس کامل به هر دو قاصر است؛ پس از مرگ یا به عبارتی هنگامی که نفس در برزخ

است نیز باز بدن طبیعی و حقیقی در دنیای مادی است؛ خداوند سبحان روح (یا مرتبه بالای نفس) را توفی کرده و به عالم مثال برده است؛ نفس همچنان به بدن حقیقی (و شاید کمی به بدن عنصری خود) علاقه و ارتباط دارد و با وجود علاقه و ارتباط با بدن حقیقی (و احياناً بدن عنصری) از تصرف در بدن (چه حقیقی و چه عنصری) مهجور است. روشن است که مطیع بودن بدن حقیقی منافاتی با عدم امکان تصرف نفس در آن بر اثر بی‌توجهی نسبی در بعضی از مراحل و منازل ندارد.

۷. نمی‌توان اشکال کرد که اگر بدن حقیقی در مدت حیات برزخی باقی است، باید همه انسان‌ها بتوانند پس از مرگ در دنیا تصرف کنند؛ زیرا بدن حقیقی، ملاکی تامی برای تصرف در عالم ماده نیست. در همین دنیا نیز انسان‌های متوسط فقط در بدن عنصری می‌توانند به صورت مستقیم تصرف کنند؛ و نیز همه ما اگر خود تجربه نکرده باشیم، دست‌کم از دیگران شنیده‌ایم که گاه شخص در عین هوشیاری نسبی و ارتباط محدود با عالم ماده، امکان تصرف در اعضا و جوارح خود را نیز ندارد؛ چه رسد به تصرف در عالم ماده را. نکته درخور توجه این است که بنا بر مبانی ملاًصدرا بدن حقیقی، بدنی فرمان‌بر است و هرگز نافرمانی نمی‌کند. با این حساب آیا نمی‌توان حالت یادشده را به کاهش ارتباط نفس با بدن عنصری در عین ارتباط تام و تمام با بدن حقیقی تفسیر کرد و آن را شاهدهی بر نظریه مورد بحث دانست؟

۸. ممکن است علقه و علاقه نفس به بدن حقیقی نیز جاودانه نباشد و رفته‌رفته نفس به دلیل اشتغال به نعمت یا نعمت مثالی و اخروی، و بر اثر کم‌توجهی به بدن طبیعی و حقیقی، به آرامی علقه و علاقه محدود باقی مانده را نیز از ماده برگیرد.

خلاصه اینکه در این راه‌حل، نفس ذومراتب دست‌کم در حیات برزخی نیز تدبیر خودآگاه یا ناخودآگاه بدن حقیقی را به منزله یکی از مراتب خود حفظ می‌کند و لذا قابلیت تغییر و تحول را همچنان خواهد داشت. البته از آنجا که نفس تنها با داشتن بدن حقیقی (بدون در اختیار داشتن بدن عنصری) نمی‌تواند ارتباطی دوسویه و فعال و کامل

با عالم طبیعت داشته باشد، تحولاتی که در برزخ برای نفس متصورند، عموماً از ناحیه عمل اختیاری و انتخابی در خود برزخ نیستند.

بررسی: این نظر یا به عبارتی این پیشنهاد، از سویی مزایایی در بحث تکامل برزخی و نیز دیگر مباحث مربوط به آخرت دارد و از سوی دیگر مشکلات و معضلاتی. از مزایای این نظریه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. با این تفسیر، روشن می‌شود که چرا نفس با اینکه نمی‌تواند در عالم ماده تصرف کند، ولی بی‌ارتباط با عالم ماده نیست و کم‌وبیش ادراکات و انفعالات محدودی از عالم ماده دارد؛

۲. ملاحظه‌ای بر آن است که بدن اخروی هم‌دربرزخ و هم در قیامت کبریا، مجرد مثالی است؛ اما اگر ثابت کنیم که بدن دنیایی و بدن برزخی و بدن اخروی متفاوت‌اند و متناسب با هر کدام مرگی متصور است، یعنی اگر نشان‌دهیم برای مرگ، مراتب و درجاتی هست، دو مرحله‌ای بودن آخرت و تفاوت برزخ و قیامت، حکمت درخور فهم‌تر و روشن‌تری خواهد یافت؛

۳. اگر برای برزخ هم بدنی قایل باشیم که ترک آن شرط ورود در قیامت است، تفاوت مدت اقامت نفوس مختلف در برزخ به تناسب میزان تعلقاتشان، تبیین روشن‌تری می‌یابد؛ نفسی که علاقه بیشتری به بدن مادی دارد، مدت طولانی‌تری در برزخ از نعمت یا نعمت مثالی متنعم یا معذب می‌گردد تا رفته‌رفته بدن حقیقی را فراموش کند و بر اثر استفاده نکردن و بی‌توجهی نسبت به بدن مزبور، ملکه اتصال و ارتباط و علاقه و تدبیر خودآگاه و ناخودآگاه او نیز ضعیف شود و واپسین خوان و خانه مادی را ترک کند. این نتیجه، متناظر با سخنی است که ملاحظه‌ای در تبیین مرگ طبیعی بر اثر بی‌توجهی نفس به تدبیر بدن مطرح می‌کند؛^(۷۵)

۴. اگر انسان در عوالم متعددی است^(۷۶) و جایگاه او در عوالم را توجه و التفات نفس و غلبه احکام آن عالم بر باطن نفس تعیین می‌کند،^(۷۷) می‌توان معاد جسمانی با جسم عنصری را هم به نوعی دیگر تفسیر کرد؛ مثلاً بگوییم جسم به عوالم دیگر منتقل

نمی‌شود در جای خود هست و با برپاشدن قیامت، نفسی که متوجه عوالم برتر شده است، دوباره توجهی به بدن مادی می‌کند و باز در کنار اشتغال به قوای برتر، به تدبیر قوای مادون هم مشغول می‌شود. ضمن اینکه داشتن مرتبه جسمانی به این معنا و تدبیر آن به این صورت، با ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ (ابراهیم: ۴۸) نیز می‌سازد؛ یعنی این فرض، وابسته به این نیست که زمین و آسمان به صورت کنونی باشند. نیز این اشکال که «معاد جسمانی با جسم عنصری، دنیای دیگر است نه آخرت» وارد نخواهد بود؛ چراکه در این مرحله، نفس به دنیا و عالم ماده بازمی‌گردد، بلکه بدون بازگشت، جسم را تدبیر می‌کند. به عبارت دیگر در قیامت و پس از برزخ و قطع علقه و علاقه به ماده، هر نفسی چه خوب و چه بد، آن قدر شدید و قوی شده که در اظهار خوبی یا بدی مظهري از خدایی که لا یشغله شأن عن شأن باشد و در عین حضور در مراتب عالی، مراتب دانی را هم تدبیر کند:

ولا يلزم أن يكون نحو التعلق واحدا في البدو والإعادة، بل يجوز أن يكون التعلق الأخرى إلى البدن على وجه لا يكون مانعاً من حصول الأفعال الغريبة والآثار العجيبة و مشاهدة أمور غيبية لم يكن من شأن النفس مشاهدتها إياها في النشأة الدنياوية. (۷۸)

شاید اینکه بدن به جایی می‌رود که روح هست (۷۹) نیز شاهدهی بر این ادعا باشد. شاهد دیگر اینکه دست‌کم اهل بیت علیهم‌السلام هنگامی که در دنیا هستند قلوبشان در بهشت است؛ (۸۰) و در عین همراهی بدن‌های دنیایی، ارواحشان با محلی برتر ارتباط دارد؛ (۸۱) و زمانی که در برزخ‌اند همچنان قادر به تصرف در عالم ماده‌اند و منشأ برکات و مبدأ آثار و خیرات و مبرات‌اند؛ (۸۲)

۵. با این تفسیر از مرگ می‌توان به سادگی و بدون تکلف، احیای مردگان در رجعت و در موارد دیگر مانند معجزات حضرت عیسی علیه‌السلام و داستان حضرت عزیر علیه‌السلام و قصه اصحاب کهف را توجیه کرد؛ زیرا بر پایه این تفسیر چنان‌که از خواب می‌توان بازگشت، از

مرگ نیز می‌توان. تنها مشکل بر سر راه این بازگشت، خرابی بدن است؛ اما آیا دلیل قاطعی هست که بدن‌های افرادی که دوباره زنده شدند فاسد شده بوده یا بدن‌های افرادی که قرار است زنده شوند فاسد خواهند شد؟ گذشتگانی که نام بردیم، همگی بدن‌هایی سالم داشتند و زنده شدند. درباره آیندگان نیز چه بسا مداومت بر دعای عهد - علاوه بر توفیق بازگشت و شهادت در رکاب صاحب عصر و زمان ارواحنا و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء - در جلوگیری از فساد بدن هم مؤثر باشد؛ یعنی اثری همانند تکرار غسل جمعه نیز داشته باشد. نیز قادر سبحان می‌تواند بدون هیچ محذوری دوباره بدن عنصری را از نو بسازد و روحی که بدن حقیقی را همراه دارد، بدون محذور تناسخ و یا رجوع از فعلیت به قوه و... می‌تواند به بدنی عنصری بازگردد. بی‌تردید بازگشت به بدن مزبور، تناسخ و رجوع از فعلیت به قوه نخواهد بود؛ زیرا اساساً بدن عنصری، بدنی حقیقی نیست و تنها قشر و غلافی برای بدن حقیقی حامل قوه و استعداد تکامل انسان است. هم‌اکنون بیشتر اعضای انسان را جایگزین می‌کنند و بعید نیست روزی هم همه اعضا را عوض کنند و شخص همان باشد که بود؛

۶. اگر (متناسب با ظاهر بعضی از قواعد شرعی و متون نقلی) قطع ارتباط نفس با بدن عنصری را به گونه کامل تلقی نکنیم،^(۸۳) یا قطع کامل ارتباط نفس با بدن عنصری را عمومی ندانیم و بعضی از نفوس را استثنا کنیم، یا قطع کلی علاقه را از همان آغاز مرگ ندانیم و قدری آن را با تأخیر بینداریم، می‌توانیم پاره‌ای از احکام مربوط به بدن اموات را به سادگی توجیه و تبیین کنیم. اگر واقعاً ارتباط نفس با عالم ماده به گونه کامل قطع شده است، دفن بدن میت در محل‌های ویژه، حضور بر سر قبر مؤمنان و دعا نزد قبر آنان و زیارت مزار اولیا و سالم ماندن بدن بزرگان و... چه توجیهی می‌تواند داشته باشد؟^(۸۴)

معضلات و مشکلات این نظریه نیز کم نیستند. این نظریه با ظاهر بعضی از روایات و صریح بعضی از قواعد فلسفی هماهنگ نیست. برای نمونه:

اولاً در بعضی از روایات تصریح شده که فرق مرگ با خواب این است که روح به کلی

از جسد خارج می‌شود.^(۸۵) شاید بتوان این محذور را به این صورت رفع کرد که در خواب، روح انفصالی ناقص از بدن عنصری دارد و در مرگ انفصالی کامل، اما در هر دو حال، روح با بدن حقیقی خود ارتباطی تام و تمام دارد؛

ثانیاً فرق گذاشتن میان مرگ و خواب به این صورت که در اولی نفس از هر دو بدن حقیقی و غیرحقیقی فراغت نسبی می‌یابد و در دومی، تنها از جسم عنصری، با ظاهر آیه شریفه چهل و دوم سوره مبارکه «زمر» هماهنگ نیست. بنابر شریفه مزبور، هم در زمان مرگ و هم در خواب، نفس استیفای کامل می‌شود و از این جهت تفاوتی میان خواب و مرگ نیست. تنها کسانی که اجلشان نرسیده است، مرگ موقت دارند و روح آنها باز می‌گردد؛ اما کسی که مهلتش به سرآمده، نزد الله تعالی باقی می‌ماند. البته ظاهراً این ایراد چندان جدی نیست؛ زیرا ظاهر نصوصی که مرگ و خواب را یکسان بیان می‌کنند، با ظاهر نصوصی که میان خواب و مرگ تمایز قایل می‌شوند و خواب را فراغت نسبی و مرگ را فراغتی کامل از بدن تفسیر می‌کنند، توجیه می‌شود؛

ثالثاً رابطه‌ای که در این نظریه میان نفس و بدن‌های حقیقی و عنصری تصویر می‌شود، نوعی رابطه قراردادی است که با رابطه ذاتی‌ای که ملاًصداً میان نفس و جسم تصویر و تشبیت می‌کند، نمی‌سازد. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، چنین نیست که نفس بتواند با هر بدنی ارتباط بگیرد. نفس جسمانیة الحدوث است و از بدنی ویژه برمی‌خیزد؛ همان بدن را به منزله مرتبه‌ای از مراتب خود تا زمان مرگ حفظ می‌کند و زمانی که از آن مستقل و بی‌نیاز می‌شود، دیگر نمی‌تواند دوباره با بدنی دیگر ارتباط بگیرد.

به تعبیر دیگر وقتی نفس با سیر جوهری از بدن خود مستقل می‌شود و آن را رها می‌کند، بر فرض که به مرتبه‌ای رسیده باشد که بتواند در جسم دیگری تصرف کند و آن را تحت تدبیر و تسخیر خود درآورد، جسم یادشده، بدن جدید و مرتبه نازل آن نفس به شمار نمی‌رود. نفسی که از بدن مستقل شده، مانند سایر مجردات تام خواهد بود؛ یعنی با همه اجسام نسبتی یکسان دارد؛ هم تصرف مستقیم و مباشر آن در عالم ماده محال

است، و هم از تغییرات و تبدلات عالم ماده مصون است؛ یعنی از طبیعت مطلقاً متأثر و منفعل و متحول نمی‌شود.

بی‌تردید هزینه پذیرش تکامل برزخی، تجدیدنظر یا تصرف در برخی مبانی حکمت متعالیه است؛ اما به نظر نمی‌رسد اشکال اخیر وارد باشد؛ چراکه بعید است ملاًصدرا تعویض اعضای بدن عنصری را تناسخ محال دانسته باشد. به هر حال اگر هم چنین باشد، تحولات کنونی علم طب و تعویض بسیاری از اعضای بدن، تردیدی در امکان تعویض بدن عنصری نمی‌گذارد.

نتیجه‌گیری

۱. تردیدی نیست که از دیدگاه شریعت، تکامل برزخی حق است. بنابراین با توجه به تطابق و توافق کلی شریعت حق و حکمت راستین، باید بکوشیم تا دست‌کم استحاله عقلی حرکت یادشده را منتفی کنیم و حتی الامکان تصویری خردپسند از آن ارائه دهیم؛
۲. هرچند ملاًصدرا تکلیف این معضل را یکسره نکرده و نوعی تزلزل در سخنان او دیده می‌شود، مبانی او سرمایه‌ذی‌قیمت و کمک درخور توجهی در مسیر تسهیل خردپسند آموزه تکامل برزخی به شمار می‌آیند.

۳. برای توجیه عقلی حرکت در برزخ، راه‌های گوناگونی هست؛ اما شاید بهترین راه که مبانی حکمت متعالیه را نیز چندان مخدوش نکند و با حل معضل کنونی، مشکلات دیگری نیافریند، این باشد که مرگ را -مانند خواب- کم‌شدن علاقه به طبیعت بدانیم، نه انصراف کلی از آن.

۴. در نظریه اخیر، در عین حال که جایگاه برزخ به عنوان نشئه‌ای مجرد حفظ می‌شود، نفس دارای مرتبه مادی نیز خواهد بود. به این ترتیب نفس پس از مرگ نیز همچنان دارای مراتب مادی و مجرد است و تنها اشتغال به عوالم برتر، سبب کم‌توجهی یا بی‌توجهی آن نسبت به عالم ماده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

- ۱-ر.ک: مآخذ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۶؛ همو، كسر الاصنام الجاهلية، ص ۲۴۲ و ۲۴۴.
- ۲-حسن بن محمد ديلمی، ارشاد القلوب الى الصواب، ج ۱، ص ۱۹۲.
- ۳-نهج البلاغه، ص ۳۲۰.
- ۴-از جمله، ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، هزار و يك نکته، ص ۳۹۶ و ۴۰۲-۴۰۳.
- ۵-ر.ک: مآخذ، اسرار الآيات، ص ۱۶۴ و ۱۹۱.
- ۶-ر.ک: همو، الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۳۷۶-۳۷۷.
- ۷-ر.ک: كهف: ۴۶؛ مريم: ۷۶.
- ۸-محمد بن يعقوب كليني، كافي، ج ۹، ص ۳۷۲.
- ۹-محمد بن زين الدين بن ابي جمهور، عوالي اللئالي، تصحيح مجتبی عراقی، ج ۳، ص ۲۶۰.
- ۱۰-محمد بن يعقوب كليني، همان، ج ۵، ص ۶۰۹-۶۱۰.
- ۱۱-همان، ج ۱۰، ص ۵۹۵.
- ۱۲-نيز، ر.ک: بونس: ۹۰-۹۱؛ بقره: ۲۵۴؛ ابراهيم: ۳۱؛ حسن بن محمد ديلمی، همان، ج ۱، ص ۱۹۲.
- ۱۳-مآخذ، شرح الهداية الاثيرية، تصحيح محمد مصطفي فولادكار، ص ۴۳۹.
- ۱۴-ر.ک: محمد بن محمد نعمان مفيد، الامالي، تصحيح حسين استادولي و علي اكبر غفاري، ص ۱۹۱.
- ۱۵-همو، الفصول المختارة، تصحيح علي ميرشريفی، ص ۱۳۶.
- ۱۶-ر.ک: محمد بن حسن حرّ عاملی، وسائل الشيعه، ج ۲۵، ص ۲۶۳.
- ۱۷-ر.ک: مآخذ، المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية، مقدمه، تصحيح و تعليق سيد محمد خامنه‌ای، ص ۱۱۷.
- ۱۸-ر.ک: نهج البلاغه، ص ۳۱۹-۳۲۰.
- ۱۹-ر.ک: محمد بن علي صدوق، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تصحيح مهدي لاجوردی، ج ۲، ص ۲۷۵.
- ۲۰-احزاب: ۵۶.
- ۲۱-ر.ک: اعراف: ۴۳؛ حجر: ۴۷.
- ۲۲-سيد روح الله موسوي خميني، چهل حديث، حديث ششم، ص ۱۲۴.
- ۲۳-ر.ک: محمد بن علي صدوق، من لا يحضره الفقيه، تصحيح علي اكبر غفاري، ج ۳، ص ۴۹۰-۴۹۱.
- ۲۴-ر.ک: محمد بن يعقوب كليني، همان، ج ۵، ص ۶۰۹-۶۱۴.
- ۲۵-ر.ک: همان، ص ۶۱۱؛ محمد بن علي صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۹۱.
- ۲۶-ر.ک: محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۵۰.
- ۲۷-نجم: ۳۹.

تکامل برزخی در حکمت متعالیه و کتاب و سنت □ ۴۱

- ۲۸- ر.ک: محمدبن یعقوب کلینی، همان، ج ۵، ص ۶۱۱.
- ۲۹- بقره: ۱۷۴؛ آل عمران: ۷۷.
- ۳۰- ر.ک: علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، تصحیح طیب موسوی جزائری، ج ۲، ص ۱۶۸-۱۶۹.
- ۳۱- ر.ک: محمدباقر مجلسی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، ج ۱۴، ص ۲۰۱؛ میرزا حبیب‌الله هاشمی خوئی و دیگران، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تصحیح ابراهیم میانجی، ج ۱۹، ص ۶۵-۶۶.
- ۳۲- ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۱۸.
- ۳۳- مآخذ، اسرار الآیات، ص ۱۸۳؛ ر.ک: همو، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ص ۶۳۸-۶۳۹؛ همو، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۳۶-۳۳۷.
- ۳۴- همو، اسرار الآیات، ص ۱۸۵؛ ص ۱۸۳-۱۸۴ و ۱۸۶-۱۸۷.
- ۳۵- همان، ص ۲۱۲.
- ۳۶- همو، الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۱۶ و ۲۱-۲۲؛ ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ همو، مفاتیح الغیب، ص ۵۵۴-۵۵۵؛ همو، کسر الاصنام الجاهلیة، ص ۲۴۲ و ۲۴۴.
- ۳۷- ر.ک: مآخذ، الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۴۹-۵۲.
- ۳۸- ر.ک: همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۵۷؛ همو، مفاتیح الغیب، ص ۵۵۲.
- ۳۹- ر.ک: همو، اسرار الآیات، ص ۲۳۰-۲۳۲.
- ۴۰- همو، مفاتیح الغیب، ص ۶۳۹.
- ۴۱- ر.ک: روم: ۷؛ مآخذ، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۳۳۶.
- ۴۲- ر.ک: مآخذ، مفاتیح الغیب، ص ۶۳۸.
- ۴۳- ر.ک: همو، شرح الهدایة الاثیریة، ص ۴۳۹.
- ۴۴- همو، الحکمة المتعالیه، ج ۵، ص ۳۰۷؛ ج ۸، ص ۳۴۷-۳۴۸.
- ۴۵- ر.ک: همان، ج ۹، ص ۸۲-۸۴.
- ۴۶- ر.ک: همان، ص ۸۴-۸۵.
- ۴۷- ر.ک: همان، ص ۸۵.
- ۴۸- عالم عقل منتهای سیر انسان نیست (ر.ک: مآخذ، الشواهد الربوبیه، ص ۲۹۸) چنان‌که قوه عاقله بالاترین مرتبه انسان کامل نیست (ر.ک: همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۰۸-۳۰۷؛ همو، ایقاظ النائمین، مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، ص ۴۳) گرچه گاهی مآخذ مراتب انسان و عوالم متناسب با آنها را در سه جنس کلی حصر می‌کند (ر.ک: همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۲۰).
- ۴۹- ر.ک: همو، مفاتیح الغیب، ص ۵۱۶؛ همو، الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۱؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۲۶۱.

٤٢ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۱

- ۵۰- همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۴۳.
- ۵۱- ر.ک: همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۶۴-۶۵.
- ۵۲- همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۰۸.
- ۵۳- ر.ک: همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۹۸-۱۰۰.
- ۵۴- ر.ک: همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۳۷.
- ۵۵- ر.ک: همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۹۸.
- ۵۶- ر.ک: همو، شرح الهداية الاثريّة، ص ۴۳۸-۴۳۹؛ همو، اسرار الآيات، ص ۱۸۸-۱۸۹.
- ۵۷- همو، شرح الهداية الاثريّة، ص ۴۴۴.
- ۵۸- همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۳۱-۳۲.
- ۵۹- همان، ص ۳۲؛ ر.ک: همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۳۷-۳۳۸.
- ۶۰- ر.ک: همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۳۲، تعليقه مرحوم سبزواری.
- ۶۱- ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۵۵.
- ۶۲- حسن حسن زاده آملی، همان، ص ۴۰۷.
- ۶۳- ر.ک: ابن سینا، همان؛ مآخذ، مفاتيح الغيب، ص ۵۵۲.
- ۶۴- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۲۵۷.
- ۶۵- ر.ک: ابن سینا، همان.
- ۶۶- ر.ک: مآخذ، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، ص ۱۵۶، ۱۵۷ و ۳۲۳؛ همو، اسرار الآيات، ص ۱۵۰؛ همو، الشواهد الربوبية، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۷۲-۳۷۳.
- ۶۷- ر.ک: همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۲۰۸-۲۰۹.
- ۶۸- ر.ک: همان، ص ۴۰-۴۱.
- ۶۹- ر.ک: زممر: ۴۲؛ محمد بن علی صدوق، الامالی، ص ۱۴۵؛ میرزا حبیب الله هاشمی خوئی و دیگران، همان، ج ۱۹، ص ۳۰۲؛ مآخذ، اسرار الآيات، ص ۱۵۲.
- ۷۰- مآخذ، شرح اصول الكافي، تصحيح محمد خواجه، ج ۱، ص ۵۴۹.
- ۷۱- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۱۸۹.
- ۷۲- غافر: ۱۱؛ بقره: ۲۸.
- ۷۳- ر.ک: مآخذ، اسرار الآيات، ص ۱۷۹-۱۸۰.
- ۷۴- ر.ک: همو، المظاهر الالهية، ص ۱۱۳.
- ۷۵- ر.ک: همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۵۰-۵۲.
- ۷۶- ر.ک: همو، شرح اصول الكافي، ج ۳، ص ۲۰۶.
- ۷۷- ر.ک: همو، المظاهر الالهية، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، ص ۳۳۶-۳۳۷.

تکامل یرزخی در حکمت متعالیه و کتاب و سنت □ ۴۳

۷۸- همو، شرح الهدایة الاثیریة، ص ۴۴۴-۴۴۵.

۷۹- ر.ک: احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۲، ص ۳۵۰.

۸۰- ر.ک: نهج البلاغه، ص ۳۰۲.

۸۱- ر.ک: همان، ص ۴۹۷.

۸۲- ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۹۷، ص ۳۴۵.

۸۳- ر.ک: همان، ج ۵۸، ص ۱۱۸.

۸۴- ر.ک: میر محمدباقر داماد، القیسات، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، ص ۴۵۵-۴۵۶.

۸۵- محمدبن علی صدوق، الامالی، ص ۱۴۵.

منابع

- نهج البلاغه، صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی اللئالی*، تصحیح مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
- حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک نکته*، چ دوم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
- داماد، میر محمدباقر، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- صدوق، محمد بن علی، *الامالی*، چ پنجم، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.
- ---، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان، ۱۳۷۸ق.
- ---، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تصحیح طیب موسوی جزائری، چ سوم، قم، دارالکتب، ۱۴۰۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، قم، دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ---، *مرآة العقول*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
- مفید، محمد بن محمد نعمان، *الفصول المختارة*، تصحیح علی میرشریفی، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ---، *الامالی*، تصحیح حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ملّاصدرا (صدرالذین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ---، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- ---، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- ---، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ---، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
- ---، *ایفاظ النائین*، مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
- ---، *شرح الهدایة الاثریه*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- ---، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ---، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ---، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- ---، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *شرح چهل حدیث*، چ هفتم، بی جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله و دیگران، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، تصحیح ابراهیم میانجی، چ چهارم، تهران، مکتبه الإسلامیه، ۱۴۰۰ق.