

بررسی فرایند استکمال نفس از دیدگاه مَلَّاصدرا

علیرضا اسعدی*

چکیده

استکمال نفس از دیدگاه دین و فلسفه امری پذیرفته شده است. آنچه در این میان بحث‌انگیز است، چگونگی استکمال نفس مجرد است. در فلسفه، علم و عمل را از عوامل استکمال نفس می‌شمارند؛ اما پرسش این است که این دو چگونه به استکمال نفس می‌انجامند. افزون بر این آیا استکمال نفس پس از مرگ نیز ادامه می‌یابد؟ و اگر آری چگونه؟ این مقاله در پی تبیین فرایند استکمال نفس از دیدگاه مَلَّاصدرا و پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته است. در این مقاله برای پاسخ به این پرسش‌ها ربط و نسبت صور معقول با نفس و نیز کیفیت ارتباط نفس با عقل فعال بررسی شده است. مَلَّاصدرا در نحوه استکمال نفوس پس از مرگ، چگونگی استکمال اقسام نفوس را بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: مَلَّاصدرا، استکمال نفس، استکمال علمی نفس.

مقدمه

استکمال نفس از جمله آموزه‌های پذیرفته شده در دین و فلسفه است. از دیدگاه دینی نفس انسان در دنیا، برزخ و حتی در آخرت از تکامل برخوردار است. فلاسفه نیز برای انسان مراحل از استکمال را تصویر کرده‌اند. ملاًصدرا مراتب اشد و اضعف در جوهر و حرکت اشتدادی جوهر را پذیرفته است (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۲) و نفس را مشمول این حرکت می‌داند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که نفس انسانی چگونه از مراتب ضعیف و جود به مراتب شدید و اشد و جود راه می‌یابد و فرایند استکمال چیست. تبیین این مسئله در هر دستگاه فلسفی بر برخی از مبانی هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی استوار است. در دستگاه فلسفی ملاًصدرا نیز مبانی او همچون تشکیک و جود، حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس در این تبیین مؤثرند. در این نوشتار مجال آن نیست که آن اصول و مبانی را به تفصیل بررسی و تحلیل کنیم؛ از این‌رو از آنها می‌گذریم و به بحث اصلی می‌پردازیم. توجه به این نکته بایسته است که با بررسی فرایند تکامل نفس، پاسخ به یکی از بحث‌انگیزترین مسائل انسان‌شناسی فلسفی روشن می‌شود. آن پرسش این است که با توجه به اینکه فلاسفه از سویی نفس را ذاتاً مجرد می‌دانند و از سوی دیگر مجرد را ثابت می‌شمارند، چگونه نفس مجرد حرکت و تکامل دارد؟ ملاًصدرا با تبیین فرایند حرکت و استکمال نفس این پرسش را نیز پاسخ می‌دهد، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

نکته دیگری که یادآوری آن ضروری است، اینکه برای انسان قوای پرشماری وجود دارد و از آن میان، آنچه او را از دیگر حیوانات جدا می‌سازد و ساحت انسانی انسان را شکل می‌دهد، قوه عاقله است. بعد انسانی انسان از طریق این قوه استکمال می‌یابد. عقل نیز خود دارای دو شاخه است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری مبدأ انفعال است، برخلاف عقل عملی که مبدأ فعل است. عقل نظری، دانش و معرفت را از عالم مافوق دریافت می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که به اسرار عالم آگاه می‌شود. در مقابل، عقل عملی علاوه بر ادراک حسن و قبح، به تدبیر و تصرف در بدن می‌پردازد و کمال آن در تسلط یافتن بر قوای حیوانی و تدبیر آنها بر حسب حکم عقل نظری است (ملاًصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).

از دیدگاه مَلَّاصدرا غایت عقل نظری آن است که عالم عقلی مشابه عالم عینی شود و از همین رو حضرت رسول ﷺ فرمود: «رب ارنا الاشياء كما هي»؛ اما ثمره عقل عملی انجام عمل خیر است تا برای نفس نسبت به بدن، هیئت استعلائییه و برای بدن نسبت به نفس، هیئت انقهاریه حاصل شود (مَلَّاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰-۲۲).

از آنجا که استکمال انسان از این دو طریق تحقق می‌یابد، بررسی فرایند استکمال نفس به بررسی نقش علم و عمل در استکمال و چگونگی آن بازمی‌گردد. علم از طریق عقل نظری و عمل در سایه عقل عملی حاصل می‌شود و هر دو در سعادت و استکمال انسان دخیل‌اند. در ادامه به بررسی این امر می‌پردازیم.

نقش علم و عمل در استکمال نفس

مَلَّاصدرا در موارد پرشماری از آثار خود به نقش علم و عمل در فرایند تکاملی انسان اشاره کرده است. او در جلد نهم *اسفار* می‌نویسد: «ثم إن استكمال الانسان بحسب كلتا قوتيه النظرية والعملية إنما يتم بالحركات البدنية والفكرية» (همان، ج ۹، ص ۳۶۸). از دیدگاه او نفس انسانی وقتی در علم و عمل کامل شد، از حیث قوه علم و ادراک، شجره طیبه‌ای می‌شود که ثمرات علوم حقیقی و میوه‌های معارف یقینی را دارد. اصل آن علوم ثابت، و فرع آن، نتایجی است که همان حقایق عالم ملکوت و معارف عالم لاهوت‌اند؛ اما از حیث قوه عمل و تأثیرگذاری، نفس به گونه‌ای است که هرگاه چیزی را بخواهد و آرزو کند، با قوه عملی قوی خود آن را نزد خود حاضر می‌کند (همان، ص ۳۷۸).

از دیدگاه مَلَّاصدرا سعادت هر قوه، دستیابی آن به چیزی است که مقتضای ذات اوست. سعادت نفس انسانی نیز به حسب ذات عقلی آن، وصول به عقلیات صرف، و به حسب مشارکت بدن و وقوع آن در عالم ماده و خانه تن، حصول عدالت است که با صدور افعالی ویژه که انسان را به سوی آن سوق می‌دهند تحقق می‌یابد (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷).

وی باز در جای دیگر بر نقش علم و عمل تأکید کرده، می‌نویسد:

کسانی که ترس از آخرت و امید به مغفرت و بهشت داشته باشند و در دنیا زهد پیشه کنند و از لذات زودگذر دنیا دل بکنند، سرانجامشان سرای سلامت و ورود به بهشت و امنیت از عذاب آتش است؛ و هر کس که ادراک امور الهی و اشتیاق به احاطه عقلیات و تجرد از جسمانیات بر او غلبه کند، سرانجام در سلسله اهل ملکوت داخل می‌شود و بلکه در صف اعالی مهیمن خواهد ایستاد. البته این در صورتی است که عقاید حقه او به کشف تام منتهی شود و با زهد حقیقی و نیتی همراه باشد که از همه آنچه او را از جانب قدس الهی روی‌گردان می‌کند خالی باشد. این غایت آن چیزی است که بشر به آن می‌تواند دست یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۹۴-۳۹۵).

ملاصدرا در جای دیگر ابراز عقیده می‌کند که سعادت با انجام اعمال و افعالی به دست می‌آید که موجب طهارت نفس‌اند و کدورات آن را از بین می‌برند و زنگارها را از آئینه قلب می‌زدایند، و نیز با انجام حرکات فکری و نظر علمی که موجب حصول صور و ماهیات اشیا می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۵). درباره شقاوت نیز وی معتقد است که شقاوت اخروی یا به حسب هیئات بدنی است که برای نفس به سبب معاصی حسی شهوی و غضبی تحقق می‌یابد و یا به حسب هیئات نفسانی است که برای نفس به سبب اموری همچون حسد و ریا و انکار حق و علوم حقه حقیقی حاصل می‌شود (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶).

بنابراین ملاصدرا نقش علم و عمل، هر دو را در سعادت و شقاوت انسان می‌پذیرد، ولی تأکید می‌کند که شرافت و سعادت حقیقی تنها از جهت جزء نظری برای نفس حاصل می‌شود، چراکه اصل ذات انسان همین جزء است؛ اما آنچه به حسب جزء عملی حاصل می‌شود، چیزی جز سلامت از محنت و بلا، و طهارت از ناپاکی و برطرف شدن رذایل و نیز رهایی از عقوبت و عذاب دردناک نیست و صرف این امور، موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نیست؛ هرچند برای آنها که اهل سلامت‌اند، مانند زاهدان و صالحان، موجب گونه‌ای سعادت متناسب با ایشان می‌شود (همان، ص ۱۳۱).

چگونگی استکمال علمی نفس

وقتی سخن از استکمال علمی نفس به میان می‌آید فلاسفه، چنان‌که گفته شد، بر استکمال عقلی تأکید می‌کنند؛ زیرا ویژگی انسان تعقل است و کمال انسانی در سایه آن تحقق می‌یابد. از این رو می‌بایست با تفصیل بیشتری به فرایند تعقل و ادراک عقلی بپردازیم؛ و از آنجا که در تعقل، مسئله ربط و نسبت صور معقوله با نفس و نیز مسئله ارتباط نفس با عقل فعال به‌منزله افاضه‌کننده صور عقلی، ارتباط وثیقی با استکمال نفس، که موضوع تحقیق حاضر است، دارند. در ادامه به این دو مسئله می‌پردازیم.

۱. ربط و نسبت صور معقول با نفس

به عقیده مَلَّاصدرا تعقل به معنای حلول صورت معقول در جوهر عاقل نیست؛ بلکه صورت‌های عقلی جواهر، جواهری قائم به ذات خود و به مبدع خود هستند. صور عقلی از آن جهت که مخلوق‌اند به مبدأ فاعلی خود قائم‌اند؛ ولی نه از سنخ قیام حلولی، بلکه از سنخ قیام صدور معلول به علت مفیضة خود. بنابراین جواهر معقول از حیث شدت وجودی، نسبت به افراد مادی خود قوی‌ترند؛ زیرا افراد مادی نیازمند ماده‌اند و همواره در حال انفعال و دگرگونی‌اند؛ حال آنکه جوهر معقول از هرگونه انفعال و تحول مصون است و نیازی به ماده ندارد (همان، ج ۸، ص ۲۸۲؛ مصباح، ۱۳۷۵، ص ۹۲-۹۳).

مَلَّاصدرا تعقل را به اتحاد عاقل به معقول تعریف می‌کند (همان، ج ۳، ص ۳۱۲)، و استکمال نفس انسانی را از طریق اتحاد امکان‌پذیر می‌داند. وقتی سخن از اتحاد به میان می‌آید، نخستین پرسش این است که مراد از اتحاد چیست. مَلَّاصدرا با شمارش سه‌گونه اتحاد، مراد خود را از اتحاد در این بحث روشن کرده است:

نوع اول اتحاد این است که دو وجود جداگانه، به وجودی واحد تبدیل شوند. از دیدگاه مَلَّاصدرا بی‌تردید این قسم محال است؛

دوم اینکه یک مفهوم یا یک ماهیت، عین مفهوم یا ماهیت دیگری شود که مغایر با آن است؛ به‌گونه‌ای که آن مفهوم یا ماهیت با مفهوم یا ماهیت دیگر که مغایر آن است، به حمل اولی ذاتی

یکی گردد. ملاًصدرا این قسم را نیز بی‌هیچ تردیدی محال می‌داند؛ زیرا امکان ندارد که دو یا چند مفهوم متغایر، یکی گردند؛ چرا که بالضروره هر معنایی از حیث معنا غیر از معنای دیگر است. برای نمونه محال است مفهوم عاقل، عین مفهوم معقول گردد. البته او می‌پذیرد که ممکن است بر وجودی واحد و بسیط، هم «او عاقل است» صادق باشد و هم «او معقول است»؛

گونه سوم این است که موجودی در طی استکمال و جودی خود، چنان شود که مفهوم عقلی و ماهیتی کلی بر او صدق کند، پس از آنکه هیچ‌یک از آن مفهوم و ماهیت بر آن صادق نبود. این قسم محال نیست و بلکه تحقق دارد؛ زیرا جمیع معانی معقول که به گونه پراکنده در جماد و نبات و حیوان یافت می‌شوند، همگی باهم در انسان، که واحد است، یافت می‌شوند (همان، ص ۳۲۴-۳۲۵).

ملاًصدرا پس از بیان سه گونه اتحاد، اتحاد عاقل به معقول را از نوع سوم می‌داند. او اتحاد عاقل به معقول را به اتحاد ماده و صورت تشبیه کرده و از آن نوع می‌داند. به عقیده وی حصول علم برای نفس، همانند حصول صورت‌های جسمانی منطبق در ماده است که ذات ماده تبدیل می‌یابد و به واسطه آنها استکمال پیدا می‌کند، و همان‌گونه که ماده جز به واسطه صور دارای فعلیت و شیئیت معینی نیست، و همان‌گونه که لحوق صور به ماده از باب لحوق موجودی به موجود دیگر نیست، بلکه ذات ماده از مرتبه نقص به کمال مستحول می‌شود، حصول صورت‌های عقلی، نفس را از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل می‌رساند و لحوق صور عقلی به نفس نیز از قبیل لحوق موجودی به موجود دیگر، نظیر عرض به جوهر نیست؛ زیرا این نوع لحوق در تکامل ذات موضوع جوهری تأثیری ندارد و تنها چیزی زاید بر ذات آن افزوده می‌شود. ملاًصدرا تأکید می‌کند که حصول صور علمی برای جوهر مدرک و نقش آن در تکمیل جوهر مدرک، قوی‌تر از نقش صورت‌های طبیعی در تحصیل بخشیدن به ماده و تنويع آن است (همان، ص ۳۱۹-۳۲۱).

ملاًصدرا در جای دیگر می‌گوید نفس در آغاز که بر بدن مادی افزوده می‌شود صورتی از صورت‌های عالم طبیعت بیش نیست. به عقیده وی اینکه از صورت عقلی و ماده جسمانی، بدون هیچ‌گونه استکمال و تبدیل و تحولی برای آن ماده، نوع جسمانی واحدی مانند انسان شکل بگیرد، محال و بلکه از محال‌ترین محالات است. از این‌رو نفس در آغاز پیدایش، صورت

واحدی از موجودات این عالم است؛ با این تفاوت که قوه سلوک تدریجی به عالم ملکوت را داراست. نفس در آغاز شیئی از موجودات جسمانی، و نیز دارای استعداد پذیرش صور عقلی است؛ از این رو بین آن فعلیت و این قبول استکمالی منافاتی نیست. به عقیده مَلَّاصَدْرَا صورت‌های نفسانی حسی، مانند ماده‌اند برای صورت‌های خیالی و صورت‌های خیالی، مانند ماده‌اند برای صورت‌های عقلی و... (همان، ص ۳۳۰-۳۳۱).

مَلَّاصَدْرَا در تبیین دیدگاه خود مبنی بر اتحاد عاقل با معقول و کیفیت تعقل، سه احتمال را در پیش می‌نهد. به گفته وی، نفس انوار عقلی حاصل نزد خود را یا با ذاتی تاریک و فاقد نور عقلی ادراک می‌کند، یا به وسیله صورت دیگری که در او حاصل شده، و یا با ذاتی نورانی و عقلانی که با صورت عقلیه متحد است. او با ابطال دو قسم اول، دیدگاه خود (قسم سوم) را اثبات می‌کند (مَلَّاصَدْرَا، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷).

وی دیدگاه ابن‌سینا در رد اتحاد عاقل با معقول را سخیف می‌شمارد. به عقیده ابن‌سینا نفس انسانی از آغاز پیدایش و تعلق به بدن تا آخر بقای آن به حسب جوهر و ذات، شیئی واحد است و تفاوت تنها در اضافات و اعراض است. چه بسا علت انکار اتحاد از سوی ابن‌سینا همین نکته بوده باشد که او همچون دیگر منکران، رابطه میان عاقل و معقول را از قبیل رابطه جوهر و عرض می‌دانسته و صورت‌های علمی را اعراض نفسانی به‌شمار می‌آورده است؛ مانند صفحه‌ای که به تدریج صورت‌هایی بر آن نقش ببندند؛ همه تغییرات مربوط به سطح جسم و کیفیات، عارض بر آن است و در ذات جسم تغییری ایجاد نمی‌کند.

به عقیده مَلَّاصَدْرَا لازمه این سخن ابن‌سینا آن است که نفس ابله و کودک، با نفوس پیامبران در حقیقت و ماهیت واحد باشد و اختلاف و تفاضل بین آنها تنها به ضمایم خارج از ذات باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۱۹). اما وی معتقد است نفس انسان با استکمال به مرتبه عقل فعال ارتقا می‌یابد و جوهر نفس پیامبر به لحاظ ماهیت، اشرف جواهر نفسانی است و به لحاظ قوه و کمال برتر و بالاتر است. از دیدگاه او انسان دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالالات جوهری است و همواره در تحول است و این مطلب با مراجعه به وجدان روشن می‌شود (مَلَّاصَدْرَا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ ج ۸، ص ۲۴۵-۲۴۷ و ۳۲۸-۳۲۹).

کیفیت ارتباط نفس با عقل فعال

به نظر مَلَّاصِدْرَا چگونگی اتحاد و ارتباط نفس با عقل فعال و بهره‌گیری از آن، از دشوارترین مسائلی فلسفه اسلامی است. او خود برای فهم آن به ذات باری توسل جسته (همان، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۳۳۶)، و در اسفار با عنوان «چگونگی حصول عقل فعال در نفس‌های ما» به تبیین دیدگاه خود در این زمینه پرداخته است. از دیدگاه وی عقل فعال دارای دو وجود است: وجودی فی‌نفسه و وجودی در نفس ما؛ زیرا کمال و تمام وجود نفس و غایت آن، وجود عقل فعال برای نفس و اتحاد و اتصال نفس با عقل فعال است.

بنابراین چون عقل فعال دو حیثیت دارد، از دو زاویه می‌توان درباره آن بحث کرد: از حیث وجود فی‌نفسه که در فعل الهی بررسی می‌شود؛ و از حیث حصول آن برای نفس و اینکه کمال برای نفس است. مَلَّاصِدْرَا بر حصول عقل فعال در نفس ما دو برهان اقامه کرده است. برهان نخست او چنین است:

نفس در آغاز هرچند از حیث نفس بودنش بالفعل است، دارای عقل بالقوه است؛ زیرا تصور معقولات و ادراک نظریات پس از اولیات در خارج موجب می‌شود انسان به درجه‌ای برسد که بتواند هرگاه می‌خواهد صور معلومات را نزد خود حاضر کند؛ یعنی این ملکه برای او پیدا شود که بدون کسب جدید، صور عقلی را استحضار کند. بنابراین ذات نفس از عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل می‌شود، و خروج از قوه به فعل نیازمند فاعلی است. این فاعل نمی‌تواند جسم یا قوه‌ای جسمانی باشد؛ زیرا این مستلزم آن است که آنچه به لحاظ وجودی ضعیف است، علت امر قوی‌تر باشد. پس فاعل، عقلی است که در اصل آفرینش، عقل است؛ وگرنه خود او نیازمند امری است که او را از قوه به فعل خارج کند، و این به دور یا تسلسل می‌انجامد.

مَلَّاصِدْرَا در ادامه و پس از بیان دیگری درباره حصول عقل فعال برای نفس، یادآوری می‌کند که در بسیاری از آیات تصریح شده است که معارف در پیامبران و در مردم به وساطت فرشته و الهام اوست؛ مانند «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم: ۵)، و «قَالَ نَبِيُّ الْعَلِيمِ الْحَبِيرِ» (تحریم: ۳) (همان، ج ۹، ص ۱۴۰-۱۴۳). چنان‌که سبزواری می‌گوید، درباره نحوه ارتباط عقل نفس با عقل فعال، در مجموع سه دیدگاه مطرح شده که از این قرارند:

۱. افاضه: وقتی نفس با عقل فعال اتصال روحانی برقرار کرد، به اندازه استعدادی که دارد به او افاضه می‌شود؛ چون در عقل فعال، صور همه حقایق هست؛

۲. اشراق: نور عقل فعال بر عقل بالفعل می‌تابد و سپس از عقل بالفعل به سوی عقل فعال منعطف می‌شود و باز می‌گردد و در این صورت، نفس به میزان استعداد و طلب خود، آنچه را که در آن است می‌بیند؛ مانند کیفیت رؤیت بر اساس نظریه خروج شعاع که دیدگاه ریاضی دان‌هاست؛

۳. فنا: نفس پس از فنای ذات خود و مندک شدن و بقای به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی، اشیا را همچنان‌که در خارج هستند، می‌بیند (همان، ج ۲، ص ۳۵۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۶).

بنابراین بر پایه دیدگاه نخست صور اشیا به افاضه حق در نفس مرتسم می‌شوند و بنا بر دیدگاه دوم نفس انسان پس از تجرد و اتصال به مبدأ، اشیا را در ذات مبدأ شهود می‌کند؛ اما در دیدگاه سوم، که دیدگاه مَلَّاصَدْرَاست، نفس با فنا شدن در مبدأ، حقایق را شهود می‌کند. مَلَّاصَدْرَا خود آنجا که به چگونگی عالم شدن عالم و اصل، و ناقص محجوب و تفاوت آن دو می‌پردازد، دیدگاه‌ها را گزارش و بررسی می‌کند. وی علمی را که انسان پس از فنای فی‌الله و وصول الهی نسبت به اشیا به دست می‌آورد، نه به منزله افاضه صورتی از شیء در قلب انسان عالم می‌داند و نه به این عنوان که عالم، شیء را در آینه حق می‌نگرد؛ بلکه عالم حقیقت شیء را در موطن مختص به همان شیء نظاره می‌کند. با این بیان نفس عالم به خدمت معلوم می‌رود و حقیقت معلوم را در آینه آنچنان‌که هست می‌یابد. طریقی را که مَلَّاصَدْرَا پس از اتصال تام نفس به مبدأ اعلا برای شهود هر شیئی ارائه می‌دهد، طریقی مشاهده شیء در موطن آن شیء است. نفس پس از فنای ذات خود و مندک شدن و بقای به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی و هنگام غواصی در دریای شهود، اشیا را همچنان‌که در خارج هستند، می‌بیند (همان، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش پنجم، ج دوم، ص ۲۶۹-۲۷۲).

وی در موارد پرشماری تعبیر اتحاد با عقل فعال را به کار می‌برد. او می‌گوید وقتی نفس در پی استکمالات خود به مقام عقل رسید، عقل محض می‌شود و با عقل فعال اتحاد می‌یابد؛

سپس از ماده جدا می‌گردد و قوه و امکان از آن سلب می‌شود و از آن پس به بقای الهی باقی است (همان، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶). بنابراین نفس برخلاف سایر جسمانیات، نشئه و جودی اش منحصر به عالم طبیعت نیست، بلکه از طریق تصرف در بدن، به تدریج استکمال می‌یابد و بر اساس حرکت جوهری و اشتدادی خود، به مرحله تجرد برزخی می‌رسد. پاره‌ای از نفوس به تجرد برزخی بسنده نمی‌کنند و پس از طی مراتب کمالی نشئه مثالی به نشئه عقلی وارد می‌شوند و اینجاست که نفوس متکثر جزئی با عقل فعال متحد شده، تبدل و جودی می‌یابند و نحوه وجود آنها، جودی تجردی و عقلی می‌شود. بدین ترتیب سرانجام نفس آن است که در قوس صعود با مبدأ فاعلی خود اتحاد می‌یابد و مبدأ و منتهاش یکی می‌گردد (مصباح، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲-۴۲۳).

ملاصدرا در جایی دیگر، از اتحاد و اتصال عارف به حق، به «حالت روحانی متناسب با مفارقات» تعبیر (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۹۸) و سبزواری در پیاورقی اسفار «حالت روحانی» را به فنا تفسیر کرده است. بنابراین درحالی که ابن‌سینا و فارابی به اتصال با عقل فعال معتقد بودند، ملاصدرا و عرفا به اتحاد با عقل فعال و بلکه فناى نفس در عالم قدس و مفارقات باورمندند. حتی برخی معتقدند که از ضیق تعبیر، از فنا سخن گفته می‌شود و مطلب از این بالاتر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۳۶).

البته در جای دیگر ملاصدرا درباره کیفیت وساطت ملک مقرب عقلانی یا عقل فعال در استکمالات علمی ما بیان دیگری دارد که با یکی دیگر از سه احتمال پیش‌گفته سازگار است؛ ولی با توجه به عبارات صریح وی در مواضع دیگر، این بیان نمی‌تواند دیدگاه نهایی او به‌شمار آید. وی می‌نویسد:

متخیلات محسوس وقتی در قوه خیال حاصل می‌شوند، از آنها از جهت مشارکات و مبایناتی که دارند، معانی کلی حاصل می‌شود؛ ولی در اوایل به لحاظ وجودی ضعیف و مبهم‌اند؛ مانند صورت‌هایی که در جای تاریک دیده می‌شوند. وقتی استعداد نفس کامل شد و صلاحیت آن به واسطه تصفیه و طهارت از کدورات تقویت گردید و ادراکات و حرکات فکری تکرار شد نور عقل فعال بر آن و بر مدرکات وهمی و صور خیالی آن اشراق می‌شود. در نتیجه نفس، عقل بالفعل

می‌شود و معقولات و متخیلات آن معقولات بالفعل می‌شوند. تأثیر عقل فعال بر نفس و صور خیالی آن، مانند تأثیر خورشید است بر چشم سالم. خورشید مثال عقل فعال است و قوه ابصار در چشم، مثال قوه بصیرت در نفس؛ و صور خارجی در مقابل آن، مثال صور متخیله‌ای است که نزد نفس واقع‌اند. پس همان‌گونه که پیش از اشراق خورشید و در تاریکی، بینایی بینایی بالقوه است و مبصرات مبصرات بالقوه‌اند و آن‌گاه که خورشید طلوع می‌کند و بر آن اشراق می‌کند قوه بینایی بالفعل می‌بیند و رنگ‌هایی که در مقابل آن است مرئی بالفعل می‌شوند، به همین صورت هرگاه این نور قدسی بر نفس بتابد و نور آن بر مدرکات خیالی آن اشراق شود نفس، عقل و عاقل بالفعل می‌شود و متخیلات، معقولات بالفعل می‌شود و قوه عقلی، ذاتیات حاصل برای نفس را از عرضیات آنها، و حقایق را از لواحق، و اصول را از فروع آن جدا می‌کند و آنها را برهنه و مجرد از اعداد و افراد می‌سازد. پس در این حال تبدیل به انسانی عقلی شده و جزئیت و ضیق وجودی آن با قطع همه تعلقات و قیود باطل می‌شود. وقتی این نور شدت یافت، با روح کلی انسانی که روح القدس نام دارد متحد می‌شود، و این مبدأ فاعلی و عقل فعال سعه وجودی‌اش به گونه‌ای است که همه اشخاص و اعداد بشر را دربرمی‌گیرد و نسبت همه با او واحد است؛ چنان‌که مفهوم کلی چنین است؛ با این تفاوت که مفهوم عنوان برای افراد است، و این مبدأ فاعلی، حقیقت آنهاست (مَلَّاصِدْرَا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۴۰-۱۴۴).

استکمال عملی نفس

چنان‌که گذشت، به لحاظ عملی، کمال نفس به تحقق عدالت است و مراد از عدالت، این است که انسان حد وسط میان اخلاق متضاد قرار گیرد و از افراط و تفریط بپرهیزد. قوای شهوت و غضب که قوای بدنی و حیوانی‌اند، می‌توانند انسان را در مقام عمل به افراط و تفریط وادارند. اگر انسان در مقام عمل، عقل را به کار گیرد و عمل او تابع قوانین عقل شود، همواره در مسیر میانه گام خواهد نهاد که از آن به عدالت تعبیر می‌شود. مَلَّاصِدْرَا تأکید می‌کند که برائت صرف از قوای

شهووت و غضب و خالی شدن صرف از آثار این قوا، تا زمانی که نفس در این دنیا است، ممکن نیست؛ لکن توسط بین آنها به منزله خلوص از آنهاست و در نتیجه نفس از آنها منفعل نمی‌شود، بلکه برای آن هیئت استعلائی بر قوا حاصل می‌شود و قوا به خدمت آن درمی‌آیند. تابعیت نفس از بدن و قوای آن و انفعال نفس از قوای بدن، از موجبات شقاوت نفس و حرمان آن از سعادت است (همان، ص ۱۲۷).

ملاصدرا درباره شقاوت نفس نیز در جای دیگر می‌نویسد:

شقاوت اخروی یا به حسب هیئات بدنی است که برای نفس به سبب معاصی حسی شهوی و غضبی است و یا به حسب هیئات نفسانی است که برای نفس به سبب اموری همچون حسد و ربا و انکار حق و انکار علوم حقه حقیقی حاصل می‌شود. سبب شقاوت نوع نخست این است که این هیئات انقیادی و انفعالات انقیادیه نفس، وقتی تقویت شوند، مانع دستیابی به سعادت اخروی می‌شوند و نفس را از درک نعیم اخروی باز می‌دارند. انسان تا در دنیا است به دلیل اشتغالات بدنی، تضاد آنها را با جوهر نفس نمی‌یابد و به قبح آنها توجه ندارد؛ ولی آن‌گاه که اقبال نفس به بدن از بین می‌رود، درد و رنج حاصل از این هیئات را ادراک، و عذاب شدیدی را تحمل می‌کند.

ملاصدرا بر این باور است که چون این هیئات انقیادی، غریب از جوهر نفس‌اند، بعید نیست که پس از مدتی از بین بروند و جاودان نبودن فاسق در جهنم، که شریعت بر آن تأکید می‌ورزد نیز شاید به همین دلیل باشد (همان، ج ۹، ص ۱۳۵-۱۳۶). بنابراین از دیدگاه ملاصدرا انجام عمل و تکرار آن موجب رسوخ آن در نفس و شکل‌دهی ساختار وجودی نفس می‌شود و از این طریق، به تکامل و اشتداد وجودی نفس می‌انجامد.

استکمال نفس پس از مرگ

تاکنون روشن شد که چگونه انسان در حیات دنیوی خود فرایند استکمال را طی می‌کند و پلکان ترقی و تکامل وجودی را با علم و عمل می‌پیماید. این حرکت تکاملی ادامه دارد تا نفس تن

مادی را رها کند و مرگ، انسان را دریابد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود: آیا نفس انسانی پس از مرگ استکمال دارد؟ و اگر آری، چگونه؟

مَلَّاصِدْرَا در بحث حشر نفوس و نیز در بیان سعادت و شقاوت حسی اخروی به بررسی وضعیت نفوس در حیات پس از مرگ پرداخته است. وی آنها را به لحاظ کمال عقلی به کامل و ناقص تقسیم کرده است. ناقص‌ها نیز دو دسته‌اند: یک دسته آنها که در دنیا به کمال عقلی اشتیاق یافته‌اند و دیگری آنها که دارای چنین اشتیاقی نیستند. عدم اشتیاق دسته‌ اخیر یا بر حسب فطرت است مثل چهارپایان، و یا به حسب امری عارضی، چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (حشر: ۱۹).

مَلَّاصِدْرَا هریک از این گروه‌ها را در آخرت دارای وضعیتی خاص می‌داند. از دیدگاه او آنها که کامل‌اند و از حد عقل بالقوه به عقل بالفعل رسیده‌اند، عقل بالفعل‌اند و با عقل متحد شده‌اند؛ اما نفوس ناقصه‌ای که اشتیاق به کمال پیدا کرده‌اند، ولی به کمال عقلی دست نیافته‌اند برای مدتی طولانی یا کوتاه در عذاب خواهند بود؛ تا آنکه شوق آنها به عقلیات از بین برود و این با دو عامل تحقق می‌یابد: یا به واسطه وصول به عقلیات در صورتی که عنایت الهی با جذب رسانی یا شفاعت ملکی یا انسانی آن نقص را تدارک کند، یا آنکه به سبب طول مکث در برازخ با آن انس گیرند و سرانجام عذاب از آنها زایل شود.

اما نفوسی که اشتیاق به کمالات عقلی برای آنها حاصل نشده است، چه عدم اشتیاق بر حسب فطرت باشد و چه به سبب امر عارض، چنین افرادی در عالم متوسطی بین عوالم عقلی و مادی، یعنی عالم اشباح مقداری و عالم صور محسوس مجرد محسوس می‌شوند که به عقیده مَلَّاصِدْرَا قالب‌ها و حکایات و سایه‌های آن صور عقلی هستند که در عالم عقل موجودند و قوام و دوام آنها به همان صور عقلی است؛ و کیفیت حشر آنها مانند کیفیت حشر سایر نفوس بهیمی و سبعی است (همان، ص ۲۴۷-۲۴۸).

مَلَّاصِدْرَا در جای دیگر دیدگاه‌های پرشماری را درباره نفوسی که مبتلای به جهل بسیط‌اند، بیان و از اسکندر افروزیسی و شاگردان بزرگ معلم مشائیان نقل کرده است که چنین نفوسی فاسد می‌شوند. او یادآور می‌شود که از ابن‌سینا نیز تمایل به این دیدگاه گزارش شده است. به عقیده

ملاصدرا اگر نشئه آخرت منحصر در نشئه عقلی بود، قطعاً چنین نفوسی باطل و فاسد می‌شدند؛ زیرا وجود شیء در هر نشئه به صورت آن است نه به هیولای وی؛ ولی به باور وی پس از عالم دنیا دو نشئه دیگر وجود دارد که باقی‌اند و کهنه و نابود نمی‌شوند: یکی نشئه و دار معقولات و دیگری نشئه و سرای محسوسات صرفه‌ای که ماده ندارند و نفس حافظ آنهاست؛ زیرا وجود آنها وجود ادراکی است و آن خود محسوس بودن آنهاست و محسوس بماهو محسوس وجودش عین وجود آن برای جوهر حاس است که همان نفس باشد. پس نفس، حافظ و مبقی صور حسیه است و ماده‌ای هم در آنجا نیست؛ چنان‌که عقل حافظ و مبقی نفس است، بدون حامل و بدن. بنابراین از دیدگاه ملاصدرا این نفس پس از بدن باقی است و چون هیئات بدنی و رذایل نفسانی هم در آن رسوخ نکرده‌اند تا به سبب آنها در عذاب باشد و از سویی نمی‌تواند موجودی معطل باشد، یعنی به گونه‌ای باشد که هیچ فعل و انفعالی نداشته باشد، بنابراین به قدر حفظ وجودی‌اش از لذت و سعادت بهره می‌برد.

همچنین اگر نفس از قوه و مرتبه هیولانی فراتر رفته باشد، یعنی اولیات و برخی آرای مشهوره برای او حاصل شده باشد ولی شوق به عقلیات و انگیزه کمال علمی عقل برای او تحقق نیافته باشد، در این صورت وقتی از بدن جدا می‌شود اگر خیر باشد برای او سعادت غیرحقیقی از جنس آنچه توهم و تخیل کرده است حاصل می‌شود و از حوریان و قصرها و درختان و سایر اموری که لذت و مسرت‌بخش‌اند و وصفشان را از اهل شرایع شنیده است بهره‌مند می‌شود. ملاصدرا تأکید می‌کند که اثبات چنین لذت و سعادت از نظر او اشکالی ندارد؛ زیرا حصول صور اخروی محسوس نیازی به موضوع و ماده ندارد.

ملاصدرا دیدگاه فارابی و ابن‌سینا را درباره تکامل برزخی رد، و از آن اظهار تعجب می‌کند. وی تأکید می‌کند که این سخن محققانه نیست؛ بلکه فی‌نفسه باطل است (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱). ملاصدرا همچنان‌که در مفاتیح الغیب نیز تصریح کرده است مبنای این دیدگاه‌ها را اطلاع نداشتن از وجود عالم محسوس دیگری می‌داند که معلق و غیرمادی است و معاد این نفوس غیرکامل در آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۹۰-۵۹۱).

حاصل آنکه به باور ملاصدرا نفوسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند استکمالی نخواهند

داشت و نفوسی که اهل خیرند، ولی کمالات عقلی را کسب نکرده و اشتیاقی در دنیا به اکتساب آنها نداشته‌اند، در عالم غیرمادی مثالی به سر می‌برند و استکمال آنها مانعی ندارد.

ارزیابی نهایی دیدگاه مَلَّاصدرا دربارهٔ نفس

تبیین مَلَّاصدرا از فرایند استکمال نفس با نقدهایی روبه‌رو شده است که در ادامه به برخی از آنها می‌پردازیم.

اشکال اول: تبیین مَلَّاصدرا بر مبنای حرکت جوهری است و چنان‌که از سخنان او برمی‌آید، وی به حرکت واحدی از آغاز تا پایان استکمال انسان قایل است. پرسش این است: ملاک وحدت حرکت جوهری چیست؟ به نظر ما وحدت حرکت تا آنجا محفوظ است که نتوان مرز مشخصی را بین مراحل قبلی و بعدی در نظر گرفت. اگر حرکت چنان باشد که مرزبندی مشخصی ایجاد شود، به صورتی که پای آثار جدیدی به میان آید، در اینجا حرکت جدیدی به وجود آمده است. به عبارتی اگر در طول حرکت اشتدادی، شیء متحرک دارای سنخی از کمال شود که پیش‌تر آن را نداشته، درمی‌یابیم که حرکت پیشین پایان یافته و حرکتی جدید آغاز شده است. بر اساس این معیار در حرکت استکمالی نفس، در حقیقت حرکت‌های پرشماری تحقق دارد؛ وقتی جماد است و آثار حیاتی وجود ندارد، آن‌گاه با حرکت به جایی می‌رسد که دارای ویژگی رشد و تغذیه می‌شود؛ سپس ادراک را به دست می‌آورد. روشن است که در هر مرحله حرکتی جدید آغاز و صورتی جدید به صورت پیشین لاحق می‌شود. صورت جدید موجودیتی غیر از صورت قبلی دارد و از این‌رو حرکت آن نیز غیر از حرکت پیشین است. بنابراین ادعای اینکه نفس از ابتدا یک حرکت را آغاز می‌کند و ادامه می‌یابد، پذیرفتنی نیست؛ بلکه چند حرکت در طول یکدیگر تحقق دارند. البته ترتب این حرکات به معنای نابودی حرکت پیشین نیست؛ بلکه این دو در عرض هم ادامه می‌یابند.

حاصل اینکه علاوه بر حرکت‌های عرضی که در اجزای مختلف بدن و نیز نفوس حیوانی پرشمار موجود در بدن در جریان‌اند، نفس انسانی نیز در مراحل نباتی و حیوانی خود دارای حرکات جداگانه است؛ به گونه‌ای که پس از وصول به هر مقطع، آنجا که آثار جدیدی ظهور

می یابند، حرکتی نوین با متحرکی جدید آغاز می شود (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۳-۴۲۵). در این اشکال، از مرزبندی مشخصی در حرکت سخن به میان آمده است که بر اساس آن دیگر یک حرکت نخواهیم داشت؛ ولی این سخن تام و تمام به نظر نمی رسد. بر اساس حرکت جوهری و تحول ذاتی اشیا، نمی توان از دو متحرک سخن به میان آورد. درست است که شیء گاهی جماد و گاهی نبات است؛ ولی اتصال و جودی واقعیت خارجی، مانع از تصویر مرز مشترک میان صورت هاست. ما در لحاظ ذهن از اشیا خارجی، صورت هایی مغایر با هم و ماهیت هایی جمادی، نباتی و... انتزاع می کنیم؛ ولی واقعیت خارجی امری به هم پیوسته و سیال، حقیقتی واحد است، و همین اتصال و جودی ملاک وحدت آن است. به همین دلیل از دیدگاه برخی فلاسفه اصولاً حرکت جوهری موضوع نمی خواهد و ندارد تا با تغییر موضوع، حرکت را دو حرکت به شمار آوریم؛

اشکال دوم: ملاًصدرا بر این باور است که نفس در آغاز جسمانی است و در فرایند حرکت جوهری، به وجود مجرد تبدیل می شود. پذیرش این مدعا دشوار است؛ زیرا تبدیل در جایی است که دست کم بخشی از شیء اول کاسته شود، درحالی که پس از تبدیل ادعا شده، بدن تمام اجزای مادی خود را حفظ می کند و هیچ یک از صور خود را نیز از دست نمی دهد. از این رو چگونه می توان ادعا کرد که موجود مادی به موجودی مجرد تبدیل شده است؟ آنچه نفس با استکمال می یابد صورت و کمالی جدید است؛ درحالی که ماده و صور پیشین محفوظ است (همان، ص ۴۲۵).

در این اشکال، به ملاًصدرا نسبت داده شده است که او از تبدیل وجود مادی به وجود غیرمادی سخن گفته است و پذیرش چنین امری دشوار دانسته شده است. اگر به راستی ملاًصدرا چنین مدعایی داشته باشد، این اشکال بجاست؛ ولی به نظر می رسد که مدعای ملاًصدرا چنین مطلبی نیست. او از تحقق مراتبی مجرد برای موجود مادی سخن گفته است. به عقیده او در فرایند حرکت جوهری، چنین به مراتبی از مجرد بار می یابد و دارای ساختی نوزانی و مجرد می شود، نه آنکه شیء مادی به موجودی مجرد تبدیل شود تا لازمه آن، کاسته شدن از شیء مادی باشد (ملاًصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ ج ۹، ص ۵۱-۵۲).

حرکت جوهری، ساحت جسمانی انسان را به سرحد تجرد و نورانیت می‌رساند و برای نفس، مراتبی از تجرد تحقق می‌یابد. این مراتب، خود نیز سیر تکاملی را می‌پیمایند؛ اما بدین معنا که چون فساد و انعدام در آنها راه ندارد، با افاضه فاعل هستی‌بخش و اعطای کمالات وجودی به آنها، از سعته وجودی بیشتری برخوردار می‌شوند و اشتداد می‌یابند. پس ایجاد پس از ایجاد است، و کاستنی در کار نیست؛

اشکال سوم: ابهام دیگر در نظریه مَلَّاصِدْرَا به مسئله اتحاد نفس با عقل فعال بازمی‌گردد. با توجه به اینکه عقل فعال، علت ایجاد نفس است، آیا وصول معلول به مرتبه علت خود بر اثر استکمال، امری ممکن است؟ به نظر می‌رسد که چنین امری شدنی نیست. همه کمالات معلول پرتوی از وجود و کمالات علت اوست؛ چگونه ممکن است که معلول بر اثر استکمال به مرتبه‌ای از کمال برسد که در رتبه علت قرار گیرد. معنای این سخن این است که علت، تمام کمالات خود را به معلول افاضه کند، و این امری نامعقول است. علت همواره شأنی از شئون خود را به معلول افاضه می‌کند (همان، ص ۴۲۵-۴۲۶). بنابراین ادعای مَلَّاصِدْرَا مبنی بر اینکه نفس در پی استکمال، عقل فعال می‌شود، پذیرفتنی نیست.

این ابهام نیز با توجه به این نکته روشن می‌شود که به عقیده مَلَّاصِدْرَا هر آنچه غیر حضرت حق است، از وجود ربطی برخوردار است و تنها موجود غنی بالذات و مستقل، خداوند است. از این رو خداوند فاعل مؤثر و مباشر همه چیز است و سایر علل، نقش مجرای فیض دارند. به تعبیر دیگر، سایر علل علت اعدادی‌اند و علت معد، علت حقیقی نیست. بنابراین نیل نفس انسانی به مقام عقل، مستلزم نیل معلول به علت ایجاد خود نخواهد بود؛

اشکال چهارم: مَلَّاصِدْرَا در برخی عبارات تصریح کرده است که نفوس جزئی متعدد پس از استکمال و اتحاد با عقل فعال، هویت شخصی خود را از دست می‌دهند و دیگر نفس به معنای حقیقی کلمه نیستند؛ بلکه همگی در عقل فعال مندمک می‌شوند. این ادعا علاوه بر اشکال اتحاد معلول با علت، با اصول ضروری ادیان آسمانی و نیز با مشاهدات و مکاشفات فراوانی که در پی ارتباط با ارواح به دست آمده است مخالفت دارد. از اصول مسلم ادیان است که انسان‌ها پس از مرگ هویت شخصی خود را حفظ می‌کنند و به همین صورت عقاب می‌شوند یا ثواب دریافت می‌کنند.

ارتباط با ارواح نیز حاکی از بقای هویت شخصی است. بدین ترتیب این ادعای مصنف که گروهی از نفوس دانی و متوسط با یک صورت مثالی و نفوس کامل با عقل فعال متحد می‌شوند و تعدد آنها به وحدت تبدیل می‌شود با آموزه‌های اساسی ادیان ناسازگار است (همان، ص ۴۲۶-۴۲۷).

با توجه به مطلبی که در پاسخ اشکال پیشین گفته شد، پاسخ اشکال چهارم نیز تا حدی روشن می‌شود. چنان‌که پیش از این در عبارت حاجی سبزواری نیز تصریح شد، ملاًصدرا در بحث ارتباط نفس با عقل فعال به فناى نفس معتقد است؛ ولی این فنا، به فنا در ذات باری تعالی و مستغرق شدن در او تعبیر شد. به نظر می‌رسد اگر فنا در عقل فعال نیز مطرح می‌شود باید توجه کرد که عقل فعال مجرای فیض و عین ربط به رب است. او از خود هیچ اصالت و استقلال ندارد. فنا در ذات حق، چنان‌که در تعبیر دانشمندان اخلاق و عرفان و... آمده است، به معنای ندیدن ذات خود در عرض واجب تعالی و مشاهده فقر و جودی خویش است. چنین اندیشه‌ای هرگز با آموزه‌های دینی ناسازگار نیست.

آنچه در بررسی اندیشه‌های ملاًصدرا در این بحث مهم به نظر می‌رسد، تبیین معنای اتحاد است. دو احتمال در اشکال مطرح شده‌اند، و هر دو مستلزم امری ناصواب دانسته و سرانجام رد شده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد مراد ملاًصدرا از اتحاد و اندکاک، اتحاد از جانب نفس است نه از جانب عقل فعال. چنان‌که فلاسفه در بحث صدور، از جانب باری تعالی به وحدت معتقدند و تکثر را در جانب معلول می‌پذیرند، در بحث اتحاد نیز نفوس اند که در عقل فعال یا در مبدأ اعلا فانی می‌شوند و این مستلزم آن نیست که واجب تعالی با موجودات و مخلوقات خود یکی شود. از سویی چنان‌که پیش از این از ملاًصدرا نقل شد، وی برای عقل فعال نیز دو حیثیت قایل است: فی نفسه و فی انفسنا. او تصریح می‌کند که بررسی عقل از حیث فی نفسه در بحث فعل باری تعالی قرار می‌گیرد. بنابراین اگر سخن از اتحاد نفس با عقل مطرح می‌شود، اتحاد با حیثیت دوم است. اتحاد مدنظر ملاًصدرا آن نیست که عقل و نفس به موجود واحدی با تشخیص و تعیین واحد تبدیل شوند و به کلی هم از جانب عقل و هم نفس، دوگانگی از میان برخیزد.

این اشکال نیز که همه موجودات عین ربط به واجب تعالی هستند و این اختصاص به نفوس کامل ندارد نیز به نظر می‌رسد با ابهام روبه‌روست؛ زیرا گرچه همه موجودات عین ربط به

واجب تعالی هستند، همه با عقل فعال متحد نیستند. اگر به زبان عرفان سخن بگوییم، هر شخصی مظهر اسمی از اسمای الهی و متحد با آن است. از دیدگاه مَلَّاصدرا انسان‌های کامل اند که با عقل فعال متصل و با او متحد می‌شوند؛

اشکال پنجم: از نظر مَلَّاصدرا، هر موجودی برای رسیدن به غایت خود آفریده شده است و از این رو فلسفه آفرینش نفوس این است که با عقل فعال اتحاد یابند و یا در آن فانی شوند. از سوی دیگر مَلَّاصدرا تأکید می‌کند که بر اثر این اتحاد یا فنا، هیچ امر متعددی در عالم عقول حاصل نمی‌شود و این اتحاد چیزی بر عقل فعال نمی‌افزاید. لازمه این سخن آن است که تفاوتی میان حالت آفریده نشدن نفوس با آفریده شدن آنها و رسیدن آنها به غایت نباشد؛ زیرا عقول از آغاز هر کمالی را که برای آنها ممکن بوده است داشته‌اند و اتحاد یا فنای نفوس در آنها بر کمالات آنها نمی‌افزاید. این به معنای لغویت آفرینش آنهاست.

اگر مَلَّاصدرا معتقد بود که با استکمال نفوس عقول فعال متعددی حاصل می‌شوند، به این معنا که موجودات متعددی به مرتبه کمالی عقل فعال دست می‌یابند، اشکال لغویت مطرح نمی‌شد. البته مَلَّاصدرا چنین مدعایی ندارد و با مبانی فلسفی نیز چنین امری سازگار نیست؛ زیرا عقول مجرد انواع منحصر در فردند و تعدد افراد برای آنها ممتنع است.

ممکن است در دفاع از مَلَّاصدرا گفته شود که مقصود واقعی ایشان از اتحاد نفوس با عقل فعال آن نیست که نفوس، بما هی نفوس، کاملاً از بین بروند و چیزی جز عقل فعال با همان وضعیت پیشین باقی نماند؛ بلکه مقصود او نوعی کثرت در وحدت است؛ یعنی نفوس در عین حفظ کثرت خود، با وجود عقل فعال متحد می‌شوند.

این تفسیر علاوه بر اینکه با عبارات وی نمی‌سازد، از حل اشکال ناتوان است؛ زیرا اگر بتوان برای این نحوه از وحدت در کثرت تصویر پذیرفتنی‌ای یافت، همان تصویری است که مَلَّاصدرا برای نحوه وجود پیشین نفوس در عالم قبلی و پیش از حدوث در عالم طبیعت ارائه داده است، که در این صورت باز اشکال لغویت مطرح می‌شود؛ زیرا فرجام نفوس همان نقطه‌ای است که پیش از حدوث در عالم طبیعت داشته است (همان، ص ۴۲۷-۴۲۸).

اشکال پنجم نیز ناتمام است؛ زیرا این سخن که «با اتحاد نفس با عقل فعال هیچ امر متعددی

در عالم عقول حاصل نمی‌شود، و این امر مستلزم لغویت در خلقت نفوس است، «زمانی صواب است که سخن در استکمال عقل فعال باشد و خلقت انسان به منظور افزودن چیزی به آن باشد؛ درحالی‌که سخن در آفرینش نفس و علت غایی آن است. مدعای مَلَّاصِدْرَا این است که نفس انسان با اتحاد و اندکاک، استکمال می‌یابد. نفس است که با فنا در عقل فعال واجد کمال می‌شود و به مرتبه عقل می‌رسد و بدیهی است که نباید انتظار داشت به عقل چیزی افزوده شود.

چنان‌که گذشت، نفس در پی اتحاد با صور معقول، استکمال می‌یابد و اشتداد وجودی پیدا می‌کند و بر اثر این اشتداد به مقام عقل دست می‌یابد و با آن متحد می‌شود. بنابراین چنین نیست که در پی اتحاد با عقل هیچ تغییری رخ نداده و صرفاً سیر نزولی و صعودی بی‌فایده‌ای تحقق یافته باشد؛

اشکال ششم: در عبارات مَلَّاصِدْرَا این نکته آمده است که مقصود از تجرد نفس، در واقع اتصال نفس به عالم عقول و اتحاد با عقل فعال است و آنچه در این میان حادث است، همان اتصال و اتحاد است، نه آنکه موجود مجردی حادث شده باشد تا آنکه اشکال لزوم امکان استعدادی در موجود مجرد پیش آید. این دیدگاه به نفی وجود نفس به مثابه موجودی مجرد می‌انجامد؛ زیرا بر اساس نظر مَلَّاصِدْرَا پیش از تجرد نفس، صورتی جسمانی وجود دارد که از حیث جسمانی بودن با سایر صور مادی تفاوتی ندارد. تجرد این صورت نیز بنا بر تفسیر مَلَّاصِدْرَا چیزی جز اتصال آن با عقل فعال نیست که سرانجام به فنای آن در عقل منجر می‌شود. بنابراین ما در هیچ مرحله‌ای از مراحل، موجود مجردی به نام نفس نداریم؛ بلکه صورتی جسمانی داریم که پس از مدتی با عقل فعال اتصال می‌یابد و تجرد آن نیز چیزی جز همین اتصال نیست. بدین ترتیب همه تلاش‌ها برای اثبات نفس مجرد بیهوده است و نمی‌توان جوهر مجردی به نام نفس را اثبات کرد (همان، ص ۴۲۸-۴۲۹).

به نظر می‌رسد که هرچند مَلَّاصِدْرَا تجرد را در اتصال نفس به عقل فعال تفسیر کرده است، اولاً فنا در عقل فعال، چنان‌که پیش از این گفته شد، به معنای نیست و نابود شدن نفس نیست، بلکه فنا از ناحیه معلول و نفس است، نه آنکه از ناحیه عقل فعال هم اتحاد و فنا معنا داشته باشد؛ ثانیاً این سخن که صورت جسمانی با مجرد اتصال و اتحاد پیدا کند، بر خلاف مبانی حکمت

صدراایی است. چگونه ممکن است صورت جسمانی با حفظ هویت جسمانی خود، با عقل مجرد تام متصل و متحد، و در آن فانی شود؟ اگر چنین امری امکان پذیر بود، مَلَّاصدرا در بحث رابطه نفس و بدن می بایست دیدگاه مشاء را می پذیرفت؛ درحالی که به شدت با آن مخالفت کرده است. بنابراین از دیدگاه مَلَّاصدرا چنین نیست که صورت جسمانی با حفظ جسمانیتش با عقل فعال متحد شود؛ بلکه در فرایند حرکت جوهری، استکمال می یابد و به مراتبی از تجرد بار می یابد. همان گونه که وجود دارای مراتب است، اتصال و اتحاد و تجرد نیز دارای مراتب اند و هرچه نفس کامل تر می شود، صور معقول بیشتری را ادراک می کند و با آنها اتحاد می یابد و ارتباط و اتصالش با عقل فعال بیشتر می شود. بنابراین مَلَّاصدرا به جوهر مجرد باور دارد و این جوهر را متصل و فانی در عقل فعال می داند؛ ولی فنای نفس به معنای نیست و نابود شدن و از دست دادن هویت و شخصیت آن نیست؛

اشکال هفتم: از دیدگاه مَلَّاصدرا، ادراک معقولات از سوی نفس درگرو تجرد عقلی نفس است؛ و تجرد عقلی نیز بدون قطع رابطه نفس با ماده و اتحاد آن با عقل فعال ممکن نیست. چنان که از عبارات مَلَّاصدرا استفاده می شود، وی تجرد نفس را به انعدام وجود تعلقی نفس تفسیر می کند. لازمه این مطلب، آن است که نفسی که به تدبیر بدن اشتغال دارد، فاقد ادراکات عقلی باشد؛ زیرا رابطه چنین نفسی با عالم طبیعت قطع نشده و نحوه وجود تعلقی خود را از دست نداده است و از این رو بر اساس مبانی مصنف، هنوز به مرحله تجرد عقلی نرسیده است؛ لذا قادر به ادراک معقولات و صور عقلی به معنای حقیقی آن نیست.

به نظر می رسد که نتیجه فوق که لازمه آرای مَلَّاصدرا است، مطلب درستی نیست؛ زیرا حتی اگر در این مسئله با مَلَّاصدرا هم عقیده شویم که عموم مردم از ادراک معقولات و کلیات عاجزند و آنچه را کلی و معقول می پندارند خیال منتشر است، این حقیقت را نمی توانیم انکار کنیم که دست کم گروهی از خواص در همین عالم طبیعت به ادراک کلیات دست می یابند. مَلَّاصدرا به این مسئله اعتراف می کند. ممکن نیست او مدعی باشد که نفس کاملی همچون نفس پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در این جهان قادر به ادراک معقولات نیست. بنابراین دست کم برخی از نفوس انسانی در همان حال که به بدن تعلق دارند و به تدبیر آن مشغول اند، قادر به ادراک معقولات اند که بر طبق مبانی مَلَّاصدرا، به معنای تجرد آنهاست. از این رو باید گفت که بین آرای مَلَّاصدرا در این زمینه نوعی

ناسازگاری دیده می‌شود (همان، ص ۴۲۹).

این اشکال نیز با تأملاتی روبه‌روست. اگر مراد مَلَّاصِدْرَا از قطع رابطه نفس با ماده، قبض روح باشد و مَلَّاصِدْرَا برای ادراک معقول چنین امری را شرط بداند، اشکال بجاست؛ اما چنان‌که گفته شد و در اشکال نیز به آن اشاره شده، مَلَّاصِدْرَا معتقد است برخی در همین دنیا می‌توانند به ادراک معقولات نایل شوند. بنابراین مراد او از قطع رابطه، قطع رابطه از نوع قبض روح نیست. مَلَّاصِدْرَا آنجا که به بحث رابطه نفس و بدن می‌پردازد، نخست شش نوع تعلق را بیان می‌کند و تعلق نفس را به بدن از نوع پنجم (وابستگی در حدوث و نه بقا) و نوع ششم (وابستگی در استکمال) می‌شمارد. بنابراین وقتی از قطع تعلق سخن به میان می‌آورد، به این معناست که نفس در استکمال خود به بدن نیاز ندارد؛ یعنی افعال خود را می‌تواند بدون وساطت بدن انجام دهد که این امر با اشتداد مراتب و جودی نفس حاصل می‌شود. لذا ادراک معقولات در همین دنیا با قطع رابطه تعلقی نفس با بدن ناسازگاری ندارد.

نتیجه‌گیری

مَلَّاصِدْرَا استکمال نفس انسانی را همچون دیگر فلاسفه از دو طریق علم و عمل تصویر کرده است. او استکمال علمی را از طریق اتصال نفس با عقل فعال ممکن می‌شمارد. وی اتحاد نفس با صور معقول را می‌پذیرد و سخن ابن‌سینا را در این زمینه ناتمام می‌داند. او همچنین استکمال عملی نفس را از طریق تأثیر اعمال در تهذیب و پاک ساختن نفس محقق می‌پندارد، و تنزیه و تهذیب حقیقی را به این می‌داند که شخص هیئت‌ها و حالات مادی و جسمی را که ضد اسباب سعادت است از خود دور کند. در هر صورت مَلَّاصِدْرَا بر مبنای اصالت وجود، حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، استکمال نفس را در امور عرضی و خارج از حقیقت نفس نمی‌شمارد؛ بلکه استکمال جوهری نفس را باور دارد. او بر همین اساس به شبهه ناسازگاری مجرد نفس با حرکت آن پاسخ می‌دهد؛ اما چنان‌که گذشت، هرچند مبانی او را بپذیریم، در سخنان او در باب کیفیت استکمال نفس ناسازگاری‌هایی دیده می‌شود و در مواردی دیدگاه او با چالش‌هایی روبه‌روست که به آسانی نمی‌توان از آنها گذشت. از این‌رو دیدگاه او را نمی‌توان دیدگاه نهایی در این مسئله به‌شمار آورد.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم*، گردآورنده حمید پارسائیا، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، *دروس شرح اشارات و تنبیها*، قم، آیت اشراق.
- (۱۳۷۹)، *شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، مآهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۵)، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مآصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبية*، مقدمه و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، ج سوم، قم، بوستان کتاب.
- (۱۳۶۲)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.