

نقدی بر گزارشی انتقادی از رسالة «حشر الأشياء» ملاصدرا

مقصود محمدی *

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

چکیده

معاد [جسمانی] یکی از اصول و ضروریات دین اسلام است و همه مسلمانان طبق نص صریح آیاتی که در کتاب آسمانی آمده^۱ به روز رستاخیز ایمان دارند. از این میان حکمای اسلامی کوشش کرده‌اند این اصل اعتقادی را با دلایل فلسفی نیز اثبات کنند. گرچه برخی از آنان مانند ابن‌سینا از اثبات جسمانیت معاد اظهار ناتوانی کرده‌اند ولی ملاصدرا با استفاده از مبانی و اصول فلسفی حکمت متعالیه – مانند اصالت وجود، حرکت جوهری و تجرد خیال و ... – آنرا مدلل نموده است. ملاصدرا نظریه خود درباره معاد جسمانی را علاوه بر اینکه در آثار مبسوط خود بیان کرده، یک رساله تک‌نگاره‌یی نیز تحت عنوان «حشر الأشياء»^۲ در اینباره تألیف نموده است. مصحح محترم این رساله برخی از اظهارات ملاصدرا را مورد مناقشه قرار داده که بنظر بنده بدور از تحقیق است و این مناقشات، در مقاله حاضر مورد نقد قرار گرفته است.

مقدمه

چندی پیش (سال ۱۳۸۹) یکی از استادان پژوهنده – که رساله حشر الأشياء اثر حکیم صدرالمتهین را تصحیح کرده – در مقدمه تصحیح، نقد محققانه‌یی تحت عنوان «گزارش انتقادی از مطالب کتاب» نوشته بود. ایشان در این گزارش انتقادی، محتوای مطالب رساله را به نقد کشیده و برخی از نظریات ملاصدرا درباره معاد را مورد مناقشه قرار داده و آنها را غیرمنطقی و نامعقول دانسته بود. بنده در آن موقع نقد کوتاهی تحت عنوان یادداشت ویراستار بر این گزارش انتقادی نوشتم. اکنون بنظرم رسید - هم بعلت اهمیت موضوع (معاد) و هم بجهت اهمیت و ضرورت نقد اثر که هنوز با عیار مناسب در تحقیقات ما جا نیفتاده است – آن یادداشت را تکمیل و منتشر نمایم به امید آنکه مقوله نقد مورد توجه پژوهشگران قرار گیرد.

هنگام ویرایش مقدمه انتقادی مصحح محترم

*.Email:mmohammadi@kiaua.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۳ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۱۸

۱. «کیف تکفرون بالله وکنتم أمواتاً فأحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم إلیه ترجعون» (بقره، آیه ۲۸).

۲. ملاصدرا، حشر الأشياء در مجموعه رسایل فلسفی، ج ۲، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

کلیدواژگان

معاد جسمانی

حشر عقول

حشر

امکان اشرف

حشر نفوس

جناب آقای دکتر سعید نظری توکلی بر رساله «حشر الأشیاء» به مواردی برخوردیم که بنظر غیرمنصفانه آمد. مصحح محترم، ملاصدرا را در برخی موارد به گزافه‌گویی یا اظهار نظر متناقض متهم کرده بود، از اینرو لازم دیدم طی یادداشتی نظر خود را در عدم توافق با منتقد محترم یادآور شوم. اما ابتدا به چند نکته اشاره میکنم:

نکته نخست: نقد آثار مکتوب - بویژه آثار فلسفی - یکی از مهمترین ضرورت‌های تحقیق در پیشرفت علم و دانش است. ارزش یک نقد تحلیلی معتبر کمتر از ارزش نظریه‌پردازی نیست، زیرا که نظریات جدید همواره از دل نقد آثار و نظریات گذشتگان بیرون می‌آید. اما توجه به این نکته ضروری است که نقد آثار علمی و فلسفی، مانند هر پژوهش علمی معتبر، قواعد و ملزوماتی دارد که باید مدنظر قرار بگیرد و در غیر اینصورت از اعتبار علمی ساقط خواهد بود. منتقد باید مطالب اثر را بدقت و فارغ از هر نوع تعصب و پیشداوری مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار دهد و محاسن و معایب آنرا با استناد به دلایل معتبر بیان کند تا قوت و ضعف آن نمایان گردد و با اصلاح و تکمیل آن، نظریات جدید و کاملتری ارائه شود.

از اینرو، باید تحقیق انتقادی آقای دکتر نظری توکلی را ارج نهاد و قدر دانست. ایشان با استفاده از منابع ذیربط کوشش کرده‌اند تا طی یک تحقیق جامع و تحلیل مطالب متن رساله، بر نقاط ضعف آن انگشت بگذارند. ما گرچه با دیدگاه ایشان موافق نیستیم و آنرا مردود میدانیم، اما این عدم موافقت ما با ایشان بهیچ وجه از ارزش تحقیق وی نمیکاهد، همچنانکه مخالفت ایشان با دیدگاه ملاصدرا از ارزش فلسفی آن کم نمیکند.

نکته دوم: اولاً باید توجه داشت که انتقاد از اثر با عیبجویی از آن کاملاً متفاوت است. نقد و انتقاد - چنانکه اشاره شد - عبارتست از بیان محاسن و معایب اثر؛ یعنی منتقد با محک منطق، سره را از ناسره متمایز میکند، هم نقاط قوت و هم نقاط ضعف را بیان میکند. اما عیبجو در لابلای فرازها فقط بدنبال نقاط ضعف می‌گردد و کوشش میکند آنها را برجسته نموده، بزرگتر از آنچه که هستند نشان دهد. ثانیاً باید مراقب بود - احیاناً - انتقاد از اثر با انتقاد از صاحب اثر اشتباه نشود. گاهی هنگام نقد اثر، صاحب اثر به محاکمه کشیده میشود و در مواردی صاحب اثر با عباراتی تحقیرآمیز - که دور از شأن یک پژوهشگر و منتقد فرهیخته است - مورد سرزنش قرار میگیرد، در صورتیکه میدانیم هیچ انسانی - جز معصوم - از خطا و اشتباه مصون نیست. انسان نه تنها جایز الخطا که لازم الخطا است. بنابراین هیچکس را نباید بدلیل خطا در نظریه‌پردازی مورد سرزنش و بیحرمتی قرار داد؛ بویژه اینکه احتمال استنباط اشتباهی منتقد از عبارات متن یا خطا در قضاوت او نیز منتفی نیست.

نکته سوم: معاد بعنوان یکی از اصول دین، مهمترین مسئله کلامی بعد از اصل توحید است که در فلسفه اسلامی (بخش الهیات بالمعنی الأخص) تحت عنوان وجودشناسی مطرح شده است. اما توجیه و تبیین فلسفی چگونگی آن، آنگونه که در آیات و احادیث آمده، همواره برای فلاسفه مسئله‌ساز بوده است، چراکه ذهن انسانی هر چیزی را در بستر زمان و مکان میفهمد؛ از اینرو ترسیم جهان دیگری - با ویژگیهای جهان مادی - در فراسوی این عالم مادی و در عین حال فرا زمانی و فرا مکانی، با دلایل فلسفی بگونه‌یی که

قابل فهم و قابل قبول باورمندان عامه باشد، آسان نیست. بهمین دلیل فلاسفه بزرگی مانند فارابی و ابن سینا وارد بحث از جزئیات معاد شرعی نشده‌اند و باکلی گویی از آن عبور کرده‌اند، ولی با اینحال باز هم مورد تکفیر قرار گرفته‌اند. غزل حافظ ز بانحالی است از مخاطرات ورود در اینگونه مباحث:

در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا

سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود

از گوشه‌یی برون آی ای کوكب هدایت

از هر طرف که رفته‌ام جز دهشتم نیفزود

زینهار از ای-ن بیابان وین راه بی نهایت

این راه را نهایت صورت نمیتوان بست

کش صد هزار منزل بیش است در بدایت

عشقت رسد به فریاد گر خود بسان حافظ

قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت^۳

ولیکن حکیم صدرالمآلهین از ورود در این وادی

پر مخاطره نهراسیده و کوشش نموده با استفاده از

آیات قرآن کریم و با استمداد از مکتب عشق و

عرفان، چگونگی حیات اخروی را تبیین کند. البته

طبیعی است از میان علمای دینی و سایر باورمندان،

کسانی باشند که این نظریه را با آموزه‌های قرآنی

سازگار ندانند و آنرا نپذیرند؛ اما حقیقت اینست که

آنها نیز از توجیه عقلانی قابل قبول عاجزند.

به هر روی، بحث ما در اینجا این نیست که آیا

این نگرش با آموزه‌های دینی سازگار است یا خیر؛

چراکه تشخیص این مسئله با علمای دینی است.

بحث ما درباره مناقشاتی است که از طرف منتقد

محترم بر شیوه تحقیق و نحوه استدلال و نتیجه‌گیری

مؤلف وارد شده است. ما این مناقشات را از یک

زاویه دیگر نگاه میکنیم و قضاوت را به خوانندگان

■ نقد آثار علمی و فلسفی، مانند هر

پژوهش علمی معتبر، قواعد و

ملزوماتی دارد که باید مدنظر قرار

بگیرد و در غیر اینصورت از اعتبار

علمی ساقط خواهد بود. منتقد

باید مطالب اثر را بدقت و فارغ از هر

نوع تعصب و پیشداوری مورد

بررسی و تجزیه و تحلیل قرار دهد.

محترم و امیدواریم.

۱. حشر الأشياء یا معاد الأشياء^۴

اشکال: منتقدار جمند پس از ذکر معانی لغوی واژه

«حشر» و تعیین اصل و پایه معانی متفاوت آن،

مینویسد:

با ملاحظه همین دقت است که میتوان گفت

که «حشر» در کاربرد دینی عبارتست از

بیرون آوردن مردگان از قبور و روانه ساختن

آنها به محضر الهی برای حسابرسی.^۵

سپس با ذکر تعداد کاربرد واژه «حشر» و

مشتقات آن در قرآن کریم که چهل و سه بار ذکر

شده - ده مورد بمعنای حشر انسانها بسوی

خداوند و دو مورد بمعنای حشر حیوانها بسوی

خداوند - افزوده‌اند:

دقت در این موارد نیز این مطلب را تأیید

میکند که «حشر» بمفهوم اخراج از مکانی

و گسیل داشتن به جایی دیگر است... بدین

۳. دیوان حافظ

۴. ملاصدرا، حشر الأشياء، در مجموعه رسایل فلسفی،

ص ۲۱-۲۰.

۵. همان، ص ۲۰.

ترتیب بنظر میرسد اگر صدر المتألهین عنوان رساله را بجای «حشر الأشیاء»، «معاد الأشیاء» می‌گذاشت، درست‌تر بود.^۶

جواب: اولاً بحث لفظی، دأب محصلین نیست. ثانیاً از برشمردن معانی لغوی یک واژه و تعیین اصل و پایه آن در لغت، چگونه میتوان کاربرد اصطلاحی دینی آن را مشخص نمود؟ ثالثاً اگر کاربرد واژه «حشر» برای بیرون آوردن مردگان از قبور و روانه ساختن آنها به محضر الهی برای حسابرسی باشد، حشر حیوانات که در قرآن کریم آمده «إذا الوحوش حشرت»^۷ چگونه قابل توجیه خواهد بود؟ حیوانات که حسابرسی ندارند؛ بخصوص از دیدگاه ملاصدرا حشر حیوانات، بازگشت به مدبر عقلی و رب النوع خودشان است. افزون بر این – چنانکه خود منتقد نقل کرده است – در قرآن کریم در ده مورد بمعنای حشر انسانها و در دو مورد بمعنای حشر حیوانات بسوی خداوند بکار رفته است.

۲. حشر عقول و براهین آن^۸

بعقیده منتقد محترم – علاوه بر مخدوش بودن براهین اثبات حشر عقول – اساساً حشر عقول با توجه بمعنای «حشر» در کاربرد دینی که اخراج از قبور و گرد آوردن در محضر الهی برای حسابرسی است، بی‌معناست.

اما از دیدگاه صدر المتألهین معنی اصلی واژه «حشر» در کاربرد دینی بمعنی «اخراج از قبور...» نیست، بلکه عبارتست از بازگشت به عالم آخرت و در نهایت، بازگشت بسوی خداوند؛ در غیر اینصورت، حشر حیوانات که در برخی آیات و احادیث آمده، قابل توجیه نخواهد بود.

۱- ۲. برهان اول: عقول از شئون ذات الهی هستند^۹ خلاصه استدلال ملاصدرا برای اثبات حشر عقول چنین است: مقدمه اول؛ عقول، وجود محض بوده و فاقد هر نوع ماهیت مغایر با وجود هستند. مقدمه دوم؛ هر موجودی که وجود محض بوده و هیچ عدمی – از جمله نقص محدودیت وجود داشتن ماهیت – در آن راه نداشته باشد، هویتی جدا از وجود الهی ندارد. نتیجه اینکه؛ عقول، وجودی مستقل و جدای از وجود الهی ندارند. بعبارت دیگر، تمامیت حقیقت عقول – بدون در نظر گرفتن نقص محدودیت وجود که یک امر عدمی است – با نورالأنوار است، زیرا نورالأنوار مقوم وجود عقول است و فرض وجود یک شیء بدون وجود مقوم مانند فرض ماهیت بدون مقوم است. پس بازگشت عقول – بارتفع محدودیت وجود به نورالأنوار است.

اشکال: با توجه به این استدلال تفاوت میان وجود الهی با عقول، اعتباری است و دو موجود مستقل و منحاز از هم نیستند، پس حشر یکی بر دیگری بی‌معنی است، زیرا برگشت شیء به خودش معقول نیست.

جواب: اتفاقاً، بعکس بیان مستشکل، اگر عقول و وجود الهی دو موجود مستقل و منحاز از یکدیگر بودند، برگشت عقول به وجود الهی صحیح نبود، زیرا برگشت یک موجود مستقل به موجود مستقل دیگر نامعقول است. در واقع، بازگشت عقول به وجود الهی بمعنای رفع تفاوت

۶. همان، ص ۲۱.

۷. تکویر، آیه ۵.

۸. همان، ص ۲۶ به بعد.

۹. همان، ص ۳۸ - ۲۷.

اعتباری، یعنی محدودیت وجودی است.

اساساً از منظر حکمت متعالیه، هیچ موجودی در جهان هستی وجود مستقل و منحاز از وجود الهی ندارد بلکه همه موجودات رقیقه‌بی هستند از حقیقت حق و روابطی هستند وابسته به آن، که با برداشته شدن محدودیتهای وجودی که امر عدمی هستند، بسوی وی باز میگردند.

۲-۲. برهان دوم: قاعده امکان اشرف^{۱۰}

ملاصدرا درباره قاعده امکان اشرف در رد اشکال لزوم حصر نامتناهی بین حاصرین مینویسد: قاعده امکان اشرف ایجاب میکند بین مبدأ اول و نزدیکترین موجود نسبت به وی اتصال معنوی باشد، و همچنین بین موجود اقرب و موجود بعدی تا آخرین موجودات و انبیا محض و انوار صرف نیز اتصال معنوی برقرار باشد. بنابراین همه عقول و انوار بمنزله ذات واحدی هستند که بین آنها پیوستگی معنوی هست و تفاوت آنها در مراتب شدت اشراق و کمال وجودی است^{۱۱}. وی ضمن تنظیم پیوستگی و وحدت عقول با ذات الهی، به وحدت جمعی نفس انسانی، میگوید: میدانیم که نفس انسانی دارای درجات و مراتبی است (از حد عقل تا حس و طبیعت) و هر یک از این مراتب نیز از لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص، دارای مراتب متفاوت و بالقوه نامحدود است ولیکن بعلت بساطت و وحدت جمعی که دارد، بین قوا یا مراتب مختلف آن «محصور نامتناهی بین حاصرین» لازم نمی آید. پس بین دو عقل یا عقل نخست و ذات باری که از وحدت جمعی و بساطت قویتر و شدیدتر برخوردارند، لزوم «حصر نامتناهی بین حاصرین» قطعاً و بطریق اولی منتفی است.

ضمناً ملاصدرا این جوابیه را الهام غیبی و کشف معنوی می‌شمارد^{۱۲}.

اشکال: اولاً این الهامات غیبی چه ارتباطی با آن اشکال دارد؟ ثانیاً این کشف معنوی که تنها به صدرالدین شیرازی اختصاص دارد چقدر با قواعد مسلم فلسفی انطباق دارد؟ ثالثاً نفس انسانی نامحدود نیست... رابعاً همانند بودن عقول با نفس انسانی در بساطت و دارای مراتب و درجات نامتناهی بودن چه ارتباطی با مسئله حصر نامتناهی بین حاصرین در مسئله ذات باری تعالی و عقل اول دارد؟

جواب: اولاً، ارتباط، کاملاً روشن است؛ ملاصدرا معتقد است که بین دو عقل و نیز بین عقل نخست و ذات باری اتصال معنوی وجود دارد بگونه‌یی که بالاترین مرتبه وجودی هر یک از آنها با پایینترین مرتبه ما فوق خود یکی است و در واقع یک وجود واحدی را تشکیل میدهند که دارای مراتب بهم پیوسته است. بنابراین حصر نامتناهی بین حاصرین در این سلسله نامعقول است.

ثانیاً، انطباق یا عدم انطباق این ادعا با قواعد و قوانین مسلم عقلی - فلسفی بستگی دارد به اینکه منظور از قواعد مسلم عقلی - فلسفی چه باشد. با توجه به اصول و مبانی حکمت متعالیه این نظریه با قواعد فلسفی منطبق است.

ثالثاً، وجود نفس محدود است اما مراتب قوای نفس انسانی بالقوه نامحدود.

رابعاً، در این مورد نیز ارتباط روشن است، زیرا از دیدگاه صدرالمتألهین، عقول از شئون ذات الهی

۱۰. همان، ص ۴۴ - ۳۸.

۱۱. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۳۴۲.

۱۲. همانجا.

■ از منظر حکمت متعالیه، هیچ موجودی در جهان هستی وجود مستقل و منحاز از وجود الهی ندارد بلکه همه موجودات رقیقه‌یی هستند از حقیقت حق و روابطی هستند وابسته به آن، که با برداشته شدن محدودیت‌های وجودی که امر عدمی هستند، بسوی وی بازمیگردند.

خواهد آمد. اما حصر نامتناهی بین حاصرین باطل است؛ پس بین آنها اتصال معنوی برقرار است. یعنی عقول از مراتب الهی و درجات ربوبی هستند و بازگشت (حشر) آنها به ذات الهی است. البته که حشر عقول بمعنای اخراج از قبور و گردآوری در یک محل برای حسابرسی نیست، بلکه بمعنای بازگشت اوصاف به ذات و بازگشت رابطها و رقیقه‌ها به حقیقت مستقل خویش است.

هستند و جدای از وی نیستند. او میگوید: ذات باری و عقول، وجود واحدی هستند مانند نفس انسانی، با این تفاوت که وحدت و بساطت در وجود ذات باری و عقول قویتر و شدیدتر است، پس اگر بین قوای نفس حصر نامتناهی بین حاصرین وجود نداشته باشد، بین عقل نخست و ذات باری نیز چنین اشکالی لازم نمی‌آید.

۳-۲. برهان سوم: وحدت تجلی و متجلی^{۱۳}
خلاصه برهان سوم ملاصدرا: عقول تجلیات حقدند. از سوی دیگر، تجلی در واقع همان متجلی است و تفاوت بین آنها اعتباری است. پس برگشت عقول به ذات الهی است.

اشکال دیگر: قاعده امکان اشرف مقتضی اتصال معنوی بین مبدأ اول و عقل نخست نیست، بلکه مفاد این قاعده، وجود ممکن اشرف پیش از ممکن اخس است. اما پذیرش وجود اتصال معنوی بین آنها - بر فرض صحت - برای رفع اشکال حصر نامتناهی بین حاصرین است و حشر عقول را اثبات نمیکند.

اشکال: چگونگی ارتباط این مسئله با حشر عقول قابل تأمل است بویژه که از عبارات بوعلی چنین بدست می‌آید که عقل موجودی غیر از حق است و به همین جهت او خود از واژه «مثال» و نه «مثل» برای توصیف عقل استفاده میکند. همچنانکه توصیف عقل به «هویت مبدعه» در کلام افلوطین نیز ناظر به همین مطلب است و این با آنچه که صدر المتألهین در پی اثبات آنست یعنی عدم تفاوت حق تعالی با عقل جز به اعتبار، کاملاً مغایر است.

جواب: البته مفاد این قاعده، وجود ممکن اشرف پیش از وجود اخس است؛ اما در عین حال - بدلیل خلف - مقتضی اتصال معنوی بین ذات باری و عقول هم هست، بدین بیان: قاعده امکان اشرف در صورتی میتواند در سلسله علل مفارق حاکم باشد که بین ذات باری و عقل نخست و نیز بین دو عقل، اتصال معنوی برقرار باشد؛ در غیر اینصورت، حصر نامتناهی بین حاصرین لازم

جواب: چگونگی ارتباط این مسئله با حشر عقول را میتوان از توضیحات پیشین فهمید و نیاز به توضیح بیشتر نیست. اما توصیف عقل با واژه «مثال» اختصاص به ابن سینا ندارد. همه فلاسفه^{۱۴} همو، حشر الأشیاء در مجموعه رسایل فلسفی، ص ۴۴ - ۴۵.

اسلامی — از جمله ملاصدرا — درباره عقول و نفوس، واژه «مثال» را بکار برده‌اند نه «مثل»، زیرا قائل شدن به وجود «مثل» برای خداوند شرک است. بنابراین توصیف عقل با «مثال» دلیل بر مغایرت حقیقی عقل — قطع نظر از محدودیت آن — با حق تعالی نمی‌شود؛ همچنانکه تعبیر افلوطین از عقول به «هویت مبدعه» نیز چنین معنایی را افاده نمی‌کند.

۴ — ۲. برهان چهارم: اتحاد عاقل و معقول^{۱۴}

ملاصدرا در کتاب اسفار می‌گوید: مفارقات عقلی عیناً علوم تفصیلی خداوند بر اشیاء هستند. بدون صورت ذهنی زاید. و چون ذات حق عین علم بر موجودات است، پس برگشت عقول به ذات الهی است.^{۱۵}

اشکال: بنظر نمی‌رسد بتوان با کمک اصل اتحاد عاقل و معقول اثبات کرد که عقل در وجود، عین واجب تعالی است... اتحاد عاقل و معقول بالعرض، دلیل بر اتحاد عاقل و معقول بالذات در وجود خارجی نمی‌باشد... و اگر عقل اول از مراتب الهیه باشد... دیگر حشر و معاد مفهوم نخواهد داشت.

جواب: ملاصدرا می‌گوید: مفارقات عقلی عیناً علوم تفصیلی خداوند بر اشیاء هستند، بدون صورت ذهنی. عبارت دیگر، وجود خارجی اشیاء معلوم بالذات خداوند است. این حکم درباره همه مفارقات صادق است، یعنی علم مجرد به مجرد، علم حضوری است و در علم حضوری معلوم بالعرض وجود ندارد و حشر و معاد عقول بسوی خداوند نیز بمعنای نادیده گرفتن تفاوت اعتباری

و بازگرداندن مراتب الهی به ذات الهی است. در ضمن باید توجه داشت که در بیان اشکال اشتباهی رخ داده و آن اینکه گفته شده: «اتحاد عاقل و معقول بالعرض دلیل بر اتحاد عاقل و معقول بالذات در وجود خارجی نمی‌باشد»، در صورتیکه عاقل با معقول بالعرض اتحاد ندارد بلکه با معقول بالذات متحد است.

۳. حشر نفوس حیوانی^{۱۶}

صدر المتألهین معتقد است نفوس حیوانات بعد از مرگ با ملحق شدن به رب النوع خود بسوی خداوند برمیگردند. او می‌گوید: همچنانکه قوای نفس انسانی پس از مرگ به نفس برمیگردند، نفوس حیوانات نیز به رب النوع خود که مدبّر عقلی آنهاست، بر میگردند و این عقول به عقل اول، و عقل اول بسوی خدا باز می‌گردد.

اشکال: رب النوع در قوس نزول وجود قرار دارد و حشر نفوس پس از مرگ آنها در قوس صعود؛ همچنانکه نسبت رب النوع به افراد نوع خود نظیر نسبت کلی طبیعی به افرادش نیست. بنابراین چگونه ممکن است نفوس حیوانی امتیازات خود را از دست داده، وجود واحد پیدا کرده به مدبّر عقلی خود برگردند؟ و سرانجام اینکه وحدت قوای نفس بر فرض درستی، چه ارتباطی با وحدت نفوس انسانی دارد؟

جواب: از نظر ملاصدرا نسبت رب النوع به افراد خود مانند نسبت نفس انسانی به قوای خویش^{۱۴} همان، ص ۴۶ — ۴۵.
^{۱۵} همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۳۴۳.
^{۱۶} همو، حشر الأشیاء در مجموعه رسائل فلسفی، ص ۶۴ — ۶۹.

است. همانگونه که قوای نفس هنگام حیات، جدای از یکدیگر تحت تدبیر و فرماندهی نفس عمل میکنند و پس از مرگ با از دست دادن مشخصات مادی به مدبّر خود یعنی نفس برمیگردند و عین او میشوند، افراد نفوس حیوانی نیز هنگام حیات بمانند قوای رب النوع تحت تدبیر وی هستند و پس از جدایی از امتیازات مادی به رب النوع ملحق میشوند. این توجیه به این دلیل است که از دیدگاه صدر المتألهین عالم آخرت، عالم مجردات است موجودات مادی و اجسام خاکی به آن عالم راه ندارند. بنابراین اگر قرار باشد حیوانات به عالم آخرت برگردند باید بصورت موجود مجرد در آیند.

در جواب اشکال قوس نزول و صعود نیز میتوان گفت: آغاز قوس نزول و پایان قوس صعود در حیوانات یکیست و آن هم رب النوع است.

۴. حشر نفوس نباتی^{۱۷}

۵. حشر جمادات^{۱۸}

با دقت در تبیین ملاصدرا مبتنی بر اصول و مبانی حکمت متعالیه و بازخوانی توضیحات وی این دو مورد نیز قابل توجیه هستند.

۶. معاد هیولای اولی و اجسام مادی^{۱۹}

بعقیده صدر المتألهین هیولای اولی و اجسام مادی و حرکت، معاد و حشر ندارند. او میگوید: همه موجودات جهان هستی بحسب فطرت اصلی خود متوجه غایتی هستند که با رسیدن به آن به سکون و آرامش میرسند. این غایت همان خیر مطلق و علت اولی است. بر این اساس، بهره‌برخی موجودات از

وجود تنها استعداد پذیرش صورت و کمال وجودی است؛ مانند هیولا، حرکت و جسم مادی که در مسیر اضمحلال و فروپاشی قدم برمیدارند. از اینرو نمیتوانند به عالم آخرت منتقل شوند. همچنانکه مبدأ وجود این اشیاء امور عدمی است - زیرا منبع هیولا امکان، و منبع حرکت قوه استعدادی است - معاد و مرجع آنها نیز زوال و بطلان است.

اشکال: ۱. هیولای اولی قوه محض و فاقد هرگونه فعلیت و تحصیل است. چنین شیئی در جهان وجود ندارد... بهمین جهت بحث از معاد هیولا بدون داشتن صورت... بیمعنی است.

۲. بنابراین در معاد جسمانی با معاد جسم، ماده اولی او نیز معاد خواهد داشت.

۳. مفهوم حرکت از معقولات ثانی فلسفی است که از سیلان وجود جوهر و عرض انتزاع میشود و اگر در خارج نیز وجود داشته باشد، وجود عرضی و بتبع مقوله است. حال چگونه میتوان برای حرکت، وجودی قائل شد که استعداد است برای چیز دیگر.

۴. آیا امکان و قوه میتوانند منبع وجود و ایجاد کننده چیزی باشند؟ و اگر امکان امر عدمی باشد، چگونه میتواند خاصیت وجوددهندگی داشته باشد؟

۵. امکان ذاتی وجه مشترک ماسوی الله است، بنابراین اگر امکان ذاتی دلیل عدم معاد هیولا باشد، پس هیچ موجودی

۱۷. همان، ص ۷۱ - ۶۹.

۱۸. همان، ص ۷۴ - ۷۲.

۱۹. همان، ص ۸۱ - ۷۶.

نمی‌تواند معاد داشته باشد.

جواب: ۱- بحث ملاصدرا این نیست که آیا هیولای بدون صورت معاد دارد یا ندارد، بلکه منظور وی اینست که تنها صورتهای جسمانی و مادی اینجهانی، همراه هیولا هستند ولی صورتهای جسمانی اخروی، بسیط و بدون هیولا هستند.

۲- در اندیشه صدر المتألهین معاد جسمانی با جسم مادی نیست و ماده اولی ندارد.

۳- اولاً معقولات ثانی فلسفی عروضشان در ذهن ولی اتصافشان در خارج است. ثانیاً علت و معلول، وجوب و امکان، واحد و کثیر که از معقولات ثانی فلسفی هستند بتبع عروضشان در خارج وجود دارند. ثالثاً حرکت طبق تعریف ارسطو عبارتست از: «کمال اول برای شیء بالقوه از آنجهت که بالقوه است» پس حرکت از آنجهت که کمال است، امر وجودی است و از آنجهت که کمال برای شیء بالقوه است استعداد است.

۴- امکان و قوه - اگرچه امر عدمی باشند - میتوانند منبع وجود چیزی باشند، اما نه بمعنای ایجاد کننده. ملاصدرا میگوید: معنای علل و اسباب بودن استعدادها و امکانات و اعدام اینست که قوایل و مواد را برای پذیرش صورتهای جدید آماده میکنند؛ زیرا که هر پدیده‌یی که در این جهان بوجود می‌آید، بناچار مسبوق به عدم است و عدم را جزو علل و اسباب قرار دادن، معنایش عاری نمودن ماده از صورت سابق است تا بتواند صورت لاحق را بپذیرد. به هر روی، استعدادها، امکانات، اعدام و همچنین حرکت و زمان، علل معدّه هستند و بهیچ وجه در وجود چیزی مؤثر نیستند.^{۲۰}

۵- دلیل عدم معاد هیولا، امکان ذاتی نیست تا به ما سوی الله تعمیم داده شود بلکه امکان

■ حشر عقول بمعنای اخراج از قبور و

گردآوری در یک محل برای حسابرسی نیست، بلکه بمعنای بازگشت اوصاف به ذات و بازگشت رابطها و رقیقه‌ها به حقیقت مستقل خویش است. همه موجودات جهان هستی بحسب فطرت اصلی خود متوجه غایتی هستند که با رسیدن به آن به سکون و آرامش میرسند. این غایت همان خیر مطلق و علت اولی است.

استعدادی یا همان استعداد است.

۷. معاد جسمانی^{۲۱}

ابتکار صدر المتألهین درباره معاد اینست که کوشش کرده معاد جسمانی را بدون قائل شدن به تناسخ، با دلایل فلسفی به اثبات برساند. وی در آثار فلسفی خود ابتدا اصولی را بعنوان قاعده فلسفی بیان میکند و سپس از مفاد مجموع آنها نتیجه میگیرد که شخص معاد با همین جسم محشور خواهد شد، بگونه‌یی که هر کس او را ببیند، خواهد گفت که این همان شخص است. اما ملاصدرا در عین حال معتقد است نحوه وجود جسم اخروی با نحوه وجود جسم دنیوی متفاوت است؛ همچنانکه جهان آخرت با این جهان متفاوت است. او در اینباره مینویسد: «و بالجمله، فنحو وجود الآخرة غیر نحو وجود الدنيا، ولو كانت الآخرة من جوهر الدنيا، لم یصح أن یقال: إن الدنيا یخرب والآخرة دار القرآن، لأن الدنيا إنما هی دنیا بالجواهر والوجود، لا بالعوارض الشخصية والمخصّصات الخارجیة،

۲۰. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۹۶.

۲۱. همو، حشر الاشیاء، در مجموعه رسایل فلسفی، ص ۱۰۰.

و إلا لكان كل سنة - بل كل يوم - دنیا آخری، لتبدل الأشكال و الهیئات و التشخصات، و لكان القول بالآخرة تناسخاً و لكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها؛ و إجماع العلماء علی أنّ الدنيا تضمحل و تفنی، ثم لا تعود و لا تعمر أبداً»^{۲۳}.

اشکال: اولاً این نوع معاد با معادی که در نصوص دینی آمده، سازگار نیست و به همین دلیل برخی از علمای دینی با آن مخالفت کرده‌اند. بعنوان مثال استاد شهید مطهری اظهار داشته‌اند: «این مطلب هم، مشکل را حل نکرده است، یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمیتوانیم تطبیق کنیم. با اینکه حرف خیلی خوبی است و آن را با دلایل علمی میتوان تأیید کرد، ولی معاد قرآن را با این مطلب نمیشود توجیه کرد»^{۲۳}.

ثانیاً، وجود بدن غیرمادی برای روح انسان ... از نظر مشاء هم که به معاد روحانی معتقدند، از آن جهت که تخیل نفس در جهان آخرت نیازمند به موضوعی برای آنست، وجود نوعی بدن که حدی ماهوی برای روح انسان دارد و مایه امتیاز نفس انسانی از یکدیگر است، امری مسلم بوده است. نقل قولهای قطب‌الدین شیرازی، محقق لاهیجی و حاجی سبزواری از ابن‌سینا نیز این مدعا را ثابت میکند.^{۲۴}

ثالثاً، معاد روحانی به این معنا که روح عریان و مجرد از هر بدن - حتی بدن مثالی - در جهان آخرت محسوس شود، هیچ طرفداری ندارد تا معاد جسمانی صدرالمتألهین در برابر آن قرار گیرد.^{۲۵}

از آنچه گذشت میتوان چنین نتیجه گرفت

که میان معاد در حکمت متعالیه و معاد در حکمت مشاء یک نقطه مشترک وجود دارد و آن حضور ارواح انسانی با پیکر و قالب غیرمادی در جهان آخرت است؛ چه این پیکر از منشآت نفس باشد (بنابر قول به تجرد خیال) و چه محصول عمل دنیوی (بنابر قول به عدم تجرد خیال).^{۲۶}

جواب: ۱- صاحب‌نظران و عالمان دینی، در نحوه معاد از لحاظ انطباق و عدم انطباق آن با آیات قرآن کریم اختلاف نظر دارند. بنابراین، طبیعی است که برخی از عالمان دینی استنباط متفاوتی از معاد قرآنی داشته باشند؛ اما آنچه مهم است اینست که باید دید کدامیک از این نظریه‌ها توالی فاسد ندارند و به شبهات وارده پاسخ منطقی و قانع‌کننده میدهند.

۲- این ادعا که «وجود بدن غیرمادی برای روح انسان از نظر مشاء امری مسلم بوده است» بصورت قضیه کلیه درست نیست؛ یعنی فلاسفه مشاء وجود بدن را - تنها - برای نفوس ردیه که به تجرد کامل نرسیده‌اند، لازم میدانند، زیرا تنها این نفوس هستند که به بدن بعنوان موضوع تخیل نیاز دارند. اما نفوس زکیه و کامل در علم و عمل به عقل صرف تبدیل میشوند و تخیل ندارند تا احتیاج به موضوع جسمانی داشته باشند.

بنظر ابن‌سینا، معاد بر دو گونه است:

یک، معاد منقول که شرع از آن خبر داده و هیچ راهی برای اثبات آن جز شرع وجود ندارد و آن معاد بدن است. در اینگونه معاد، خیر و شر و سعادت و

۲۲. همان، ج ۹، ص ۲۸۵.

۲۳. همو، حشر الاشیاء در مجموعه رسایل فلسفی، ص ۱۰۷.

۲۴. همان، ص ۱۰۸.

۲۵. همان، ص ۱۰۹.

۲۶. همان، ص ۱۱۰.

شقاوت انسان از جنبه بدن مورد نظر است. شریعت حقّه — که پیامبر و سرور ما محمد (ص) آنرا برای ما آورده — بتفصیل آنرا بیان نموده است.

دو، معادی است که با عقل و قیاس برهانی فهمیده میشود و البته نبوت نیز آنرا تأیید کرده است. این معاد عبارتست از سعادت و شقاوت مختص به نفوس انسانی که با قیاس برهانی اثبات شده است، گرچه اوهام، هم اکنون — بعلمی که توضیح خواهیم داد — از تصور و فهم آن عاجزند، اما علاقه و رغبت حکمای الهی به نیل به این سعادت بمراتب بیشتر از رسیدن به سعادت بدنی است. گویی که آنان هیچ توجهی به سعادت بدنی ندارند، گرچه آنرا نیز پذیرفته‌اند، ولی آنرا در برابر این سعادت که تقرّب به حق اول است بی‌اهمیت و ناچیز شمرده‌اند.^{۳۲}

ابن سینا پس از بیان سعادت و شقاوت نفوس کامل، درباره نفوس ناقص میگوید:

«اما نفوس ساده لوحان که شوق بر نیل به قرب الهی را بدست نیاورده‌اند ولی از بدن جدا میشوند... بنظر میرسد آنچه که برخی علما گفته‌اند درست باشد و آن اینکه ممکن است بعضی اجرام آسمانی موضوع باشند برای فعل آن نفوس».^{۲۸}

آنچه که قطب‌الدین شیرازی، محقق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نیز درباره احتیاج نفس به بدن از ابن سینا نقل کرده‌اند، همگی مربوط به نفوس ناقص و کم‌مایه است.

۳ — این ادعا که «معاد روحانی به این معنا که روح عریان و مجرد از هر بدن — حتی بدن مثالی — در جهان آخرت محشور شود هیچ طرفداری ندارد...»، بهیچوجه با واقعیت مطابقت ندارد،

زیرا که تحقیق در آثار و آراء گذشتگان، خلاف آنرا ثابت میکند.

ابن سینا در الهیات شفاء پس از ذکر سرنوشت نفوس ناقص بعد از مرگ میگوید:

«فهذه هي السعادة و الشقاوة الخسیستان بالقیاس إلى الأنفس الخسیسة. و أما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال و تتصل بكمالاتها بالذات، و تنغمس فی اللذة الحقیقیة و تتبرأ عن النظر إلى ما خلفها و إلى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ...».^{۲۹}

شهرزوری نیز نقل میکند که درباره چگونگی احوال نفس بعد از مفارقات از بدن، میان محققان و دانشمندان متقدم و متأخر سه نظریه وجود دارد:

۱. همه نفوس بعد از مرگ مجرد از ماده باقی میمانند که این نظریه مربوط به معلّم اول و همه پیروان مشائی وی میباشد. ۲. برخی از نفوس مجرد از ماده و برخی دیگر وابسته به مواد جسمانی باقی خواهند ماند. این نظریه مربوط به افاضل حکمای امته و برجستگان علمای اهل ملل و نحل میباشد.
۳. همه نفوس وابسته به مواد جسمانی خواهند بود، و این نظریه مربوط به کسانی است که معروف به «تناسخی» هستند. اینان معتقدند نفوس انسانی بصورت جرم هستند و دائماً به کالبدهای حیوانات مختلف منتقل میشوند.^{۳۰}

همو میگوید: «جميع الحكماء المتألهين متفقون على أن الأنفس الطاهرة متخلص إلى عالم

۲۷. ابن سینا، الشفاء — الهیات، ص ۴۲۳.

۲۸. همان، ص ۴۳۱.

۲۹. همان، ص ۴۳۲.

۳۰. شهرزوری، الشجرة الإلهية، ج ۲، ص ۵۴۸ — ۵۴۷.

■ ابتکار صدر المتألهین درباره معاد اینست که کوشش کرده معاد جسمانی را بدون قائل شدن به تناسخ، با دلایل فلسفی به اثبات برساند. وی در آثار فلسفی خود ابتدا اصولی را بعنوان قاعده فلسفی بیان میکند و سپس از مفاد مجموع آنها نتیجه میگیرد که شخص معاد با همین جسم محشور خواهد شد، بگونه‌یی که هرکس او را ببیند، خواهد گفت که این همان شخص است. اما ملاصدرا در عین حال معتقد است نحوه وجود جسم اخروی با نحوه وجود جسم دنیوی متفاوت است؛ همچنانکه جهان آخرت با این جهان متفاوت است.

نگارنده، این مخالفتها یا ناشی از عدم پذیرش اصول و مبانی فلسفی ملاصدراست یا ناشی از عدم دقت و ژرفنگری در تبیین او که هردو مورد قابل بحث و تحقیق منصفانه و در عین حال دامنه‌داری است که باید مورد توجه پژوهشگران دینی و فلسفی قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم.

دیوان حافظ.

ابن سینا، الشفاء - الهیات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

شهرزوری، محمدبن محمود، الشجرة الإلهیه فی علوم الحقائق الربانیه، ج ۲، تحقیق و تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق دکتر مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق دکتر رضا اکبریان، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

حشر الاشیاء، تصحیح و تحقیق دکتر سعید نظری توکلی در مجموعه رسایل فلسفی، ج ۲، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.

۳۱. همان، ص ۵۹۶.

النور المحض دون النقل»^{۳۱}. یعنی همه حکمای الهی اتفاق نظر دارند بر اینکه نفوس پاک از بدن خلاص میشوند و بدون اینکه بر بدن دیگر منتقل شوند، به نور محض میپیوندند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در مسئله معاد به معاد جسمانی نفوس انسانی معتقد است، بدین معنی که همه انسانها در جهان آخرت با مشخصات همین بدن محشور خواهند شد بگونه‌یی که هرکس آنها را ببیند میفهمد این همانست که در حیات دنیوی بوده، البته با این تفاوت که بدن اخروی عین بدن خاکی که این جهانیست نمیباشد بلکه بدنی متناسب با عالم آخرت است. همچنین بعقیده ملاصدرا همه موجودات - از نفس نباتی گرفته تا عقول - حشر دارند، یعنی بازگشت به عالم دیگر. این نظریه در مواردی با ظاهر آیات و احادیث ناسازگار مینماید، از اینرو از طرف برخی پژوهشگران دینی مورد نقد قرار گرفته است اما ملاصدرا نظریه خود را با استناد بر آیات و براساس اصول فلسفی حکمت متعالیه با ذکر چند مقدمه مدلل و ثابت میکند. بنظر