

الف. امتناع تناسخ

صرف نظر از افراد نادری چون قطب الدین شیرازی، فلاسفه مسلمان نظریه تناسخ یا انتقال نفس را رد کرده اند. ملاصدرا برهانهای عام مشائیان، در مثل ابن سینا را در ردّ تناسخ توصیف و از آن حمایت می کند. برابر این ادله عام رابطه نفس با بدن از گونه رابطه صورت و ماده و ارتباط عمیقی است. در شیئی مرکب از یک ماده و صورت، اگر صورت یا ماده از میان رود، کامل کننده آن (ماده یا صورت) هم از بین خواهد رفت و گفتن این که یا صورت به ماده دیگری منتقل شده است، یا ماده به صورت دیگری انتقال یافته، قول نامعقولی است. کلّ آن (ماده و صورت) از بین می رود و به جای آن، کلّ به طور کامل جدیدی پدیدار می شود. در مواردی مانند نفس انسان که جوهری تباهی ناپذیر است و بویژه در مورد نفوس انسانی به فعلیت رسیده و رشد یافته که به مرحله عقل محض رسیده اند، قول به تناسخ نابخردانه است، چون چنین نفسهایی دیگر نیازی به بدن ندارند. 1

اما غیر از این، ملاصدرا برهان ویژه خودش را که بر تصوّر او از (حرکت جوهری) استوار است برای ردّ تناسخ به کار می گیرد. برابر این نظریه، هم نفس و هم بدن در آغاز بالقوه اند. وقتی این بالقوگیها کم کم به فعلیت می رسند، نفس و بدن به عنوان یک کلّ مرکب با یک جریان تکاملی به حرکت صعودی درمی آیند.

این چنین نیست که نفس به تنهایی حرکت کند و بدن ساکن باقی بماند، یا به عکس، بلکه مجموع آن دو از رهگذر کمال تدریجی به مرتبه وجودی جدیدی می رسند. وقتی نطفه بدل به جنین می شود، نه تنها حیات به وجود می آید، بلکه تغییری جسمانی هم ایجاد می شود.

و این رشد دوجانبه در طول عمر ادامه می یابد. از آن جاکه این حرکت غیرقابل برگشت است، نامعقول خواهد بود که نفس رشد یافته پس از ترک بدن خودش، بخواهد وارد بدن رشد نیافته جدیدی شود و از نو شروع به رشد کند. به عبارت دیگر، آن سیر قهقرایی که لازمه اعتقاد به تناسخ است، امری است محال. 2

با این همه، انکار تناسخ اشکالهای جدی خاصی را به همراه دارد که پاره ای از آنها ناشی از متون دینی است و پاره دیگر ناشی از دیدگاههای خاص فلسفی درباره سرنوشت انسانهای رشدنیافته دیدگاههایی که مقبول صدرا هم هست.

ازجمله مشکلات دینی، فرازاها و آیه هایی از قرآن و فرازاها و جمله هایی از روایات است که [برابر آنها] خداوند گروهی از آدمیان را به دلیل کردار بدشان، به شکل میمون و خوک درمی آورد. 3 به طور کلی نظریه های مشهور معاد جسمانی که به اتحاد دوباره نفسها با بدنهای جدید نظر دارند، ناگزیر بر تناسخ استوارند. براساس آرای فلسفی مربوط به آخرت [نیز] نفوس رشد نیافته، چون برهنه از بدن نمی توانند بود و بدن خاکی هم باقی نیست، باید با بدنی از نوع دیگر اتحاد یابند و تناسخ هم، به طور دقیق به معنای همین اتحاد نفس با بدنی دیگر است.

ملاصدرا می گوید: به دلیل این اشکالهاست که گفته اند: همه اقوال مربوط به معاد جسمانی ناگزیر مبتنی بر تناسخند. 4 ملاصدرا به همه این اشکالها براساس دیدگاههای خود در باب (حرکت جوهری) و (عالم مثال) پاسخ

می دهد.

همه نفوس رشد نایافته یا نفوسی که در این زندگی کردارهای زشتی انجام داده اند، چون نمی توانند برهنه از بدن باشند و چون این بدن مادی نمی تواند پس از نابودی دوباده زنده شود، با تجسم اعمال و حالات روانی ذاتی که در این زندگی تحصیل کرده اند، بدنی از خود به صورت بدن عالم مثال خلق می کنند که در آن همه حالتها و طبایع روانی به صور عینی دگر می شوند، که هنگام بحث از مسأله معاد به آن خواهیم پرداخت. بدین سان نفسی که به آر بسیار دچار است، خودش را به صورت یک خوک واقعی خواهد دید. نفس لجوج خیره سر، به شکل درازگوش درخواهد آمد. از راه مجسم ساختن خلق و خوی خویشتن در خارج به صورت بدنی واقعی.

هنگامی که قرآن مجید می فرماید شماری از مردم تبدیل به میمون می شوند، از حادثه ای سخن می گوید که نه در این دنیا، بلکه در عالم مثال رخ داده است، جایی که... در عالم مثال همه رخدادهای مربوط به معاد جسمانی در آن رخ می دهد.

ملاصدرا در کتاب (شواهد الربوبیه) خود بر این نظر است: چنین افرادی حتی در این زندگی نیز، می توانند به جایی برسند که در ظاهر همانند حیواناتی باشند که ویژگیهای درونی آنان همانند آنهاست. (صفحه 233 سطر 9 به بعد)

برابر نظر صدرا، این نظریه دو فرق مهم با تناسخ دارد که این دو را به روشنی از یکدیگر جدا می کند.

1. تناسخ درباره حیات اخروی؛ یعنی جهان دیگری سخن نمی گوید، بلکه از این جا، یعنی همین جهان صحبت می کند. اما زندگی در این دنیا، برابر نظر ملاصدرا، تنها یک بار است و تکرار نمی تواند شد. این بدان جهت است که مجال عمل و پیشرفت، جوهره این زندگی است و این فرصت تنها یک بار به دست می آید هرچند تغییر و تحول در جهان دیگر هم رخ تواند داد و رخ هم می دهد، اما نه براساس فعلیت استعدادها، کار و موفقیت، بلکه از راه علل دیگر. کارکردن و کسب خیر و شر تنها از ویژگیهای این زندگی است. 5

2. باورمند به تناسخ از تغییر مکانی و شخصی سخن می گوید. در حالی که لازمه نظریه ما، تغییر تکاملی یا تغییر در شؤون موجود است، تنها زمانی که شخصی یکسان باقی بماند. از این روی، در حالی که برابر نظر ما، یک شخص است که از مرحله جنین تا مرحله انسان رشد می کند و پس از مرگ هم هویت خود را حفظ می کند، برابر نظر قائلان به تناسخ، در هنگام مرگ، نفس به بدن دیگری در جای دیگر سفر می کند و در نتیجه هویت خود را از دست می دهد. 6

اگر حرکت، تکاملی و مستمر باشد و بی وقفه، به گونه ای که هر فردی هویت خود را حفظ کند و به علاوه، اگر این جریان یک سویه و غیرقابل برگشت باشد، در آن صورت به یک تعبیر، بنا به تعریف، همه نفوس در جهان دیگر باید سعادتمند باشند و کسی نباید از شقاوت و عذاب پاره ای نفسها سخن بگوید.

ملاصدرا به این اشکال پاسخ می دهد: شقاوت نفسهای شر و ناقص خودش هم در نتیجه تکامل آنهاست. چون چنین نفسهایی در حالی که در این زندگی با شر آفرینی، احساس درد نمی کنند، بعد از مرگ که گامی است به جلو، احساس درد خواهند کرد، [یعنی احساس درد خود پیشرفتی است که پس از مرگ حاصل می شود]. از آن جاکه نفسهای بدکار عادت به لذتهای جسمانی را در خویش راسخ ساخته اند و چون بدن مادی با مرگ از میان می رود، این نفسها از تنها منشأ لذتی که می شناخته اند، یعنی بدن محروم خواهند شد. 7

3. همه انسانها افراد نوع همانندی هستند و از ماهیت یکسانی برخوردارند؛ اما در زندگی اخروی، تا آن جا تفاوتهای ماهوی می یابند که برخی عقول، غیرجسمانی می شوند. در حالی که برخی دیگر دارای نوعی بدن هستند

و در عالم مثال واقعند، نه در قلمرو عقل محض و این یک امر متناقض است. ملاصدرا براساس نظریه اش در باب تکامل وجود، یک بار دیگر هم با این اشکال رو به رو می شود. ویژگی تکامل وجود عبارت است از: حرکت از تمایز کم تر به سوی تمایز بیش تر، از حالت بالقوه محض و عام ماده اولی از طریق سلسله صعودی اجناس، فصول و انواع تا این که به انسان برسد. نوع انسانی به نوبه خود در زندگی اخروی همانند جنسی واقع می شود که به تناسب تحصیل صور معقول بیش تر متمایز خواهد شد. 8

در نهایت ما به نقطه ای خواهیم رسید که هر فرد انسانی فی حد نفسه، یک نوع می شود. همانند عقلهای مفارق که هر یک به تنهایی یک نوع است.

باری، باورمند به تناسخ، به این باور دینی که در جهان آخرت نفس با بدن متحد می شود. استدلال می کند و می پرسد که آیا این اعتقاد مستلزم نوعی تناسخ نیست؟ چه این که به اعتراف خود فلاسفه، این بدن همان بدنی نیست که نفس در وجود زمینی خود با آن در پیوند بود.

ملاصدرا پاسخ می دهد: این بدن بیانی نمادین از حالتهای ذاتی نفس است و مانند بدن زمینی استعدادها و وجود جداگانه و مستقل ندارد. این بدن تنها نمادی از نفس است و پیوند آن با روح، همانند پیوند تصویر یا سایه با صاحب تصویر و یا پیوند تالی با مقدم است و مرتبه مستقل یا ماهیت جداگانه و مستقلی از خود ندارد. سپس اشکال کننده در جواب می گوید: عبارات قرآن به روشنی حاکی از این است که بدن در جهان آخرت همان بدن زمینی است، نه این که تنها بدنی نمادین باشد. ملاصدرا این را می پذیرد؛ اما اضافه می کند: این بدن تنها صورتی شبیه با بدن زمینی دارد؛ اما ماده بدن زمینی را ندارد. حتی هویت بدن زمینی هم با صورت آن حفظ می شود، نه با ماده اش که همیشه در حال تغییر است. بدن انسان در لحظه معینی از این زندگی، عبارت است از همان صورت به همراه یک ماده نامعین (مبهم). در جهان آخرت. این بدن صورت جسمانی محض بدون ماده خواهد بود؛ اما این صورت جسمانی، هویت این بدن را حفظ خواهد کرد. 9

فلاسفه ای مانند ابن سینا بر این باورند که نفسهای شر و رشدنیافته بعد از مرگ نیاز به بدن دارند. چون برابر نظر آنان همه نفوس انسانی از جمله نفوس رشد نیافته، به دلیل تباهی ناپذیریشان باقی می مانند. اما کسانی که در عین حال نه به تناسخ اعتقاد دارند و نه عالم مثال (یا نمادها) را می پذیرند، با اشکالهای جدی رو به رویند.

ابن سینا دیدگاهی را به شماری از دانشمندان (مانند فارابی) نسبت می دهد، بدون این که خودش را متعهد به آن نشان دهد که چنین نفوس رشدنیافته یا شروری پس از مرگ خودشان را به نوعی بدن آسمانی می پیوندانند.

به نظر می رسد که ابن سینا معتقد است که چنین نفوسی پس از مرگ، همراه با قدرت و قوت تخیلی خود که جای ادراک حسی را می گیرد، باقی می مانند و در نتیجه نوعی لذت و درد جسمانی را احساس می کنند. 10

روشن است که این نظریه در نتیجه با تفسیر و تفصیل نظریه عالم مثال کامل، که پس از اشارات مبهم غزالی، سهروردی نخستین فیلسوفی بود که به روشنی آن را اثبات کرد، سازگار است. 11 اما سهروردی با نظریه پیوند این نفوس با یک بدن آسمانی، یا فلک سماوی موافق است همچنان که در رو در رویی ما با مسأله رابطه بدن و نفس اشاره شد، سازگار است. صدرا دیدگاه بالا را نقد می کند، به این دلیل که این واقعیت در آن نادیده گرفته می شود که میان نفس و بدن آن پیوند قوی و منحصربه فردی وجود دارد که نمی تواند میان نفس ازبین رفته و بدنی

آسمانی حاصل شود. به هر حال، بدن بهشتی، نفس سازوار با خود را دارد و وقتی که دیگر نفسهای از بین رفته انسانی به آن پیوست شوند، دربردارنده به حقیقت پیوستن چند نفس در یک بدن است، یا اتهامی که فلاسفه به باورمندان به تناسخ نسبت داده اند. 12 که پیش از این اشاره شد و به شرح در بخش ج این فصل هم خواهد

آمد. دردها و لذت‌های جسمانی با پیوستن نفس به بدن مثالی نه در این جهان، بلکه در عالم مثال، بر نفس عارض خواهد شد.

ب. براهانهای اثبات حیات اخروی

قبل از اثبات حیات اخروی، هم برای نفس و هم برای بدن، ضروری است شرح ملاصدرا را در مورد اشکالهای وارد بر حیات اخروی و نیز دیدگاههایی که در زمینه این موضوع مهم ابراز شده، ارائه کنیم. برخی از طبیعت‌گرایان و پزشکان امکان وجود حیات اخروی را به دلیل انکار وجود مجزای نفس از بدن رد کرده‌اند و می‌گویند: که پس از آن که بدن نابود شد، نمی‌تواند از نو خلق شود. درباره گالین گزارش شده است که او نسبت به جهان دیگر نفس تردید داشت. چون به وجود مجزای آن اطمینان نداشت. اما دلیلهای ما تا به حال به روشنی ثابت کرده است که نفس آدمی وقتی کار خود را به عنوان صورت بدن شروع می‌کند، می‌تواند به نقطه‌ای از رشد عقلانی برسد که با عقل فعال، متحد گردد. وجود عقل فعال نه باوجود دادن خداوند به آن، بلکه با خود وجود خداوند است و در نتیجه به یک معنای خاص، بخشی از خداوند است. 13

برخی از فلاسفه، مانند اسکندر افرویدیسی، به این نظر که مورد قبول ابن سینا هم در برخی آثار مختصر ترش مانند المجالس السبعه قرار گرفته است، معتقدند: نفوسی که به نقطه عقل بالفعل رسیده‌اند، بدون بدن باقی می‌مانند، نفوس رشد نیافته با مرگ جسمانی از بین می‌روند و در نتیجه حیات اخروی ندارند. 14

ردّ این نظریه در همین بخش خواهد آمد. شماری دیگر از فلاسفه، از جمله ابن سینا، در بیش‌تر آثار خود، بقای فردی برای همه نفوس انسانی را قبول می‌کنند، چون آنها نفس همه افراد را جوهری فناپذیر می‌دانند. هرچند وجود حیات اخروی بدن را قبول ندارند. به این دلیل که آنچه نابود شود نمی‌تواند دوباره با همان هویت قبلی اش خلق شود. 15 این گروه از فلاسفه، به منظور اطمینان از بقای نفوس رشدنیافته، همان‌طور که پیش از این اشاره شد، پیوند این نفوس جدا شده را به نوعی بدن آسمانی یا خیر آسمانی در فراز زمین مسلّم می‌گیرند. ما این نظریه‌ها را پیش از این رد کرده ایم. 16

اشاعره که ماده‌گرا بودند، خصیصه روحانی نفس را رد می‌کردند، ولی دیگر متکلمان قدری اسلام به معاد جسمانی معتقد شدند. آنها برای دفاع از این عقیده، گاهی اوقات به این دلیل متوسّل می‌شدند که بازگشت بدن نیست شده امر محالی نیست و گاه می‌گفتند که تمام بدن پس از مرگ از بین نمی‌رود، بلکه اجزای جوهری اصلی آن باقی می‌ماند.

متکلمان قائل به جزء لایتجزّأ، همانند اشاعره معتقدند: برای بدن صورتی جز بقاء و استمرار نیست که حتّی هنگام تجزیه بدن به ذرات، این صورت باقی است و از این روی، خداوند می‌تواند بار دیگر با کنار هم گذاردن ذرات، بدن را بازگرداند. دیگر متکلمان می‌گویند که حتّی اگر بدن، صورتی از خود داشته باشد، وقتی خداوند بار دیگر اجزاء را کنار هم بنهد صورتی شبیه با صورت اصلی پدیدار می‌شود، هرچند صورت اصلی نیست. این دیدگاهها در دید چندین اشکال قرار دارد:

1. لازمه آنها این است که حیات امری است اعتباری نه واقعی و تنها عبارت از ارتباط اجزاء جسمانی است.
2. اگر این اجزاء جسمانی متلاشی شده همچنان استعداد آن را داشته باشند که بار دیگر به آن بدن مبدّل شوند و این اجتماع، از روی اتفاق، واقع هم شود، در آن صورت شخص مرده در حالی که مرده است، زنده خواهد شد.
3. این نظریه در آخر منجر به پذیرش تناسخ می‌شود. چون اگر استعداد اجزاء جسمانی، برای این که بار دیگر به

همان بدن اصلی مبدّل شوند، به همان صورت باقی بماند، همان طور که هم اینک گفتیم شخص مرده در حالی که مرده است، زنده خواهد شد و اگر این اجزاء، استعداد برگشت را به دلیل عاملی جدید از دست داده باشند، در آن صورت عامل جدید نیاز به نفس جدید خواهد داشت و با فرض این که نفس قبلی هم به بدن برمی گردد، در آن صورت در یک بدن به طور همزمان دو نفس خواهیم داشت. 17

4. از آن جاکه برابر آن نظریات، با نابودی بدن، حتّی حافظه هم از بین می رود، چگونه نفس، بدن خود را می شناسد؟ و حتّی اگر فرض کنیم که حافظه برمی گردد، وجود حافظه صرف، ملاک مطمئنی از هویت بالفعل نیست (همان طور که از دست دادن حافظه ناگزیر به معنای ازدست رفتن هویت بالفعل نیست) دلیل آن این است که برای این همانی یک چیز با یک چیز، ارتباط باید نه تنها از طرف نفس با این بدن، بلکه از جانب بدن با این نفس هم باشد. 18

5. اساسی ترین اشکال این است که متکلمان در جهان اخروی در جست و جوی یک بدن جسمانی عنصری هستند، برخی که استعداد کمال و رشد را داراست. امّا همان طور که پیش از این گفته شد و باز هم می آید، در حیات اخروی این گونه نیست. چون در آن جا این بدن یک باره توسط نفس یا خدا و از راه نفس ایجاد می شود و در دید تغییر و رشد نیست. آن بیش تر شبیه بدن جهان به صورت یک کل است. 19 از میان متکلمان، فخرالدین رازی، بیش ترین تلاش خویش را به کار بست تا نشان دهد که بدن از جمع آوری دوباره اجزای عنصری تحقّق می یابد و او تصوّر می کرد که لازمه تعالیم قرآن همین است. امّا این ادّعا، از حقیقت به دور است، چون قرآن بارها به ما می گوید: جهان آخرت، خلقتی جدید و مرحله جدیدی از وجود است. (خلق جدید، نشأه جدید) و این مطلب آشکارا بدان معناست که ما نمی توانیم در جست و جوی ظهور دوباره بدنهای عنصری زمینی در آن جا باشیم. 20

در حقیقت ساده اندیشی متکلمان در این است که سعی دارند جهان اخروی را در یک نقطه زمانی و یک نقطه مکانی قرار دهند در حالی که قرآن با نظریه (صورت جدیدی از وجود) آشکارا آن را نوعی دیگر از وجود می داند که از اصل و ریشه باوجود زمینی متفاوت است، آن (وجود) باطن این وجود خارجی و ماوراء زمان و مکان است. به جای جعل این دیدگاههای سطحی، بهتر است متکلمان اعتقاد به حیات اخروی را همانند پیره زنان تنها براساس حجّت بپذیرند. 21

قرآن برای اثبات حیات اخروی، هم برای نفس و هم بدن، دو نوع استدلال به کار می گیرد که این دلیلهای در این زمینه از قوّت استدلالی کامل برخوردارند. 22 (مانند دلیلهای ریاضی در زمینه خودشان) لکن این دلیلهای کم ترین تمایلی به معاد جسمانی در شکل عنصری و زمینی آن ندارند یکی از این دو نوع دلیلهای بر جنبه بالندگی و غایت مند بودن وجود انسانی تأکید دارد: این دلیل اشاره دارد بر این که چگونه انسان از حالت نطفه بودن شروع می کند و به سمت جنین شدن رشد کرده، سپس کودک و بعد جوان و در پایان به انسانی بالغ بدل می شود. این نشانگر آن است که قرآن می خواهد به ما بگوید: انسان حتّی در این زندگی، همیشه از مراحل جدید و نو ظهور وجود عبور می کند و در جهان آخرت در مجموع شکل جدیدی از حیات به دور از دنیای مکان مند و زمان دار خواهد داشت، تا این که در نهایت برخی انسانها ممکن است به طور کامل با عقل فعّال یا خداوند متحد شوند. در نوع دوّم استدلال، آن جاکه قرآن مثالهایی از آفرینش آسمانها و زمین را مطرح می کند، مهم ترین ایده این است که خداوند می تواند اشیاء با فعل بسیط خلقت بیافریند، بی آن که نیاز به ماده قبلی و استعدادی باشد. درست همان طور که آسمانها و کلّ عالم، نه از راه مادّه اولیه، بلکه یک باره خلق شده اند. چنانکه نفس هم صور

خودش را بدون ماده قبلی بلکه با فعل بسیط ایجاد می کند. چون در ذات خویش، مرتبط با قلمرو الهی است و علت این که قرآن خلقت آنی و یک باره جهان دیگر را همانند به یک چشم برهم زدن می کند، همین است. 23

تصوّر متکلمان از معاد جسمانی در حقیقت، تصوّر عامی است که برابر آن حوادث و تجارب حیات اخروی برابر بدن مادی، جسمانی هستند. تصوّر اصلاح شده تر از آن تصویری از حیات اخروی است که براساس الگوی خواب ساخته شده است.

همان طور که در رؤیا ما اشیاء و حتی لذت و درد شدید را حس می کنیم، در مثل خودمان را در حال سوختن در آتش یا لذت بردن از اشیاء لذت بخش می یابیم، بدون این که رؤیای ما برابری در جهان خارج داشته باشد، در مورد حیات اخروی هم همین طور است. در حقیقت در حیات اخروی چنین تجاربی شدیدترند. چنانکه استمرار هم دارند. علتش آن است که در مقایسه با حیات اخروی، زندگی فعلی به یک رؤیا می ماند. همان طور که مضمون حدیثی نبوی است [ظاهراً اشاره به الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا] تفاوت اساسی دیگر این است که در حالی که خوابهای ما در این زندگی خارج از تسلط ماست، تجارب جهان دیگر تسلط آگاهانه شخص است. این نظریه مربوط به حیات اخروی را، چنانکه [خواجه نصیرالدین] طوسی گفته است، ابن سینا از فارابی (شاید با تأییدی ضمنی) نقل کرده، غزالی آن را پذیرفته است.

تصوّر سوّم از جهان آخرت، تصویری فلسفی است. برابر این دیدگاه که غزالی نیز آن را شرح کرده است، شخص یا صور معقول واقعی را که تصوّرات کلی هستند می بیند و یا حالت‌های نفسانی را تجربه می کند. گویا کلیّات واقعی را ادراک کرده است.

این دیدگاه در مورد نفوسی که به رشد فلسفی کامل و به مرتبه عقول رسیده اند، کاربرد دارد. پس از نقل قول همه این دیدگاه‌ها، غزالی می گوید:

(از آن جاکه همه این نظریات ممکن اند، همه آنها را می توان (به درجات متفاوت) معتبر دانست. بدین ترتیب هر کس سهمی که مناسب اوست از جهان دیگر خواهد داشت. در آن صورت کسی که دلبسته صورت بیرونی است (از این صورت بیش از همه لذت می برد) از ادراک طبایع کلی واقعی (از اشیاء) محروم خواهند شد. چون تعریف بهشت این است که به هرکس آنچه می خواهد می دهد.) 24

حال پس از توصیف این دیدگاه سه درجه ای از حیات اخروی، ملاّصدرا نظر خود را بیان می کند و آن این است: همه صوری که توسط انسانها در حیات اخروی تجربه خواهد شد، واقعیت‌های وجودی اند هرچند که مادی نخواهند بود. اشتباه متکلمان که نظریه مشهور را طرح کرده اند این است که واقعیت‌های مادی را در آن جهان اثبات کرده اند. خطای شخص قائل به رؤیا این است که حیات اخروی را با صور، نه واقعیت‌های عینی پر می سازد. حتی اشراقیونی مانند سهروردی برای صور و مثل وجود بالفعل معتقد نیستند، بلکه آنها را مشکوک می دانند جهان مثل و آنچه در آن است واقعی است. در آن جا بدن واقعی وجود دارد. بهشت واقعی با آنچه در آن است، جهنّم واقعی با آتش آن، اما هیچ یک از اینها مادی نیست. نظریه عقل گرایانه فلاسفه هم نادرست است. بهشت عقلانی نمی تواند محلّ مسکونی کلیّات صرف باشد آنچه در آن جاست باید وجود واقعی داشته باشد.

این سخن آخر نتیجه ناب این نظریه ملاّصدراست که معرفت، جریان صیوریت یا وجود است و انسان هنگامی که به بالاترین مرحله عقل محض می رسد موقعیت‌های عقلانی جدیدی از وجود را به دست می آورد و بدل به عقل یا به یک معنی خدا می شود. در تعالیم صدرایی معرفت بدون تغییر و تحوّل در مراتب وجودی غیرقابل تصوّر است.

سپس ملاصدرا دلیل خودش را برای اثبات حیات اخروی، که مبتنی بر اصل معرفت و معادل دانستن آن با وجود است، اقامه می کند که در عمل در مورد معرفت عقلانی یا فراعقلانی به کار می رود. اما او به یازده اصل دیگر نیز استناد می کند که از آنها در مورد بقاء جسمانی عالم مثال استفاده می کند. اصل معرفت درحقیقت می گوید که لذت واقعی، در ذات مرتبط با معرفت است. در این زندگانی ما لذت واقعی را از راه احساس به دست می آوریم و لذت بخش بودن برای ما معادل بامحسوس بودن است. دلیلش آن است که معرفت معقول و عقلانی ما در این زندگی تنها به گونه غیرمستقیم باوجود واقعی مرتبط است و بیش تر متوجه ذواتی است که فی الواقع موجودات واقعی نیستند. هنگامی که از راه رشد عقلانی مستمر در این زندگی و بویژه بعد از مرگ، رابطه ما با بدن مادی و درنتیجه با جهان مادی پایان می یابد و ما وجود محض را به طور مستقیم درک می کنیم، یعنی با آن متحد می شویم، آن جاست که به بالاترین مرتبه لذت می رسیم.

اما این تصوّر اشتباه است که متعلق معرفت، در آن مرحله صور معقول کلی خواهد بود، بلکه این صور باوجود بالفعل متحد خواهند بود و درنتیجه واقعیتهای عینی هستند. تنها در این زندگی است که وجود واقعی را از راه صور کلی (ذوات) یعنی غیرمستقیم و با واسطه می شناسیم و به همین دلیل است که هرچند در این زندگی، دارای برخی انواع معرفت از قلمرو عقلانی هستیم. اما لذتهای که ناشی از تجربه حسی مستقیم است، احساس نمی کنیم و درنتیجه، به جز موارد اندکی به اندازه کافی جذب قلمرو عقلانی نمی شویم. اما در حیات اخروی قلمرو عقلانی به متعلق تجربه زنده بدل می شود و صور برای فیلسوف محض وجودات واقعی می شوند. 26 برابر نظر ملاصدرا، به پیروی از نو افلاطونیان (یعنی اثولوجیای ارسطو) در آن جا هم بدن در قلمرو عقلانی همراه با نفس معقول خواهد بود. با این وجود، به صورتی کاملاً درونی شده و خلاصه شده به وسیله نفس، همان گونه که در این زندگی، نفس به یک معنی درونی شده و معروض بدن است. این نظریه حاصل آشتی دادن ملاصدرا میان نظریه ارسطو با تفسیر اسکندر [افرویدیسی] و توجه به ابن سینا به بقای عقل از یک سو و احکام روشن شریعت در باب بقای جسمانی از طرف دیگر است. 27 برای ملاصدرا، این نتیجه ضروری یک اصل است که صور بالاتر وجود صور پایین تر را استثنا نمی کند و رد نمی کنند، بلکه صور پایین تر را دربر می گیرند. این است علت این که او نظریه شناختاری تجرید را رد کرده است. همان طور که در نظریه معرفتی وی دیده ایم. و اما نکته های ده گانه ای که دلیل ملاصدرا را، بویژه برای اثبات معاد جسمانی تشکیل می دهد در اساس، خلاصه اصول اصلی فلسفه و نتایج آن است. ملاصدرا آنها را به این ترتیب بیان می کند:

1. عامل (علت) اصلی واقعیّت، وجود است، نه ماهیّت و یا صور انتزاعی.
2. تمایز هر شیئی از دیگر اشیاء به عنوان یک جوهر خاص از راه وجود آن است که موجودبودنش را قوام می بخشد، همان طور که آنچه ما کیفیات و عوارض مشخصه می نامیم، تنها نشانه های وجود خاص و در معرض تغییر است (در حالی که جوهر خام مستمر و در حال رشد است).
3. وجود که جوهر و ذات بسیط شیئی را مقام می بخشد، فی حدّ نفسه در حال تغییر و رشد است و این تغییر از شدّت کم تر به سوی بیش تر است. یعنی کمی و زیادی وجود از وجود است. در طول این تغییر و حرکت، اجزاء حرکت، دقایق یا دوره های حرکت وجود واقعی ندارند، بلکه وجودشان بالقوه است (یعنی مانند ماهیات صرف، وجودشان فقط در ذهن است) حرکت به عنوان یک کل وجود دارد و این وجود، وجود کل است که جوهر یگانه شیئی را تشکیل می دهد.
- 4 و 5. و چون ذات یک شیئی کلّ حرکت است و چون حرکت، رشدی است (یعنی از شدّت کم تر به شدّت بیش تر)

نتیجه می شود که ذات شیئی با صورت نهایی آن به عنوان غایت متحد است و اصطلاحات قبلی مانند حرکت، بالقوه بودن، و ماده هویت آن را تشکیل نمی دهد. از این روی، در چیزهایی که ترکیبی از جنس و فصل هستند، فصل نهایی آن صورت واقعی است که ذات واقعی شیئی را تشکیل می دهد. همان طور که در فصل 2 بخش 1 در مورد ماهیت دیدیم. برابر چنین اشیا، جنس و فصل هنگامی ذکر می شوند که به دنبال تعریفی منطقی باشیم، اما از دیدگاه چنین تعریفی قابل ارائه نیست، بلکه شیئی تنها با صفات و نتایج ضروری اش می تواند توصیف شود. وجودات بسیط یعنی موجودات متعالی و در حقیقت خود وجود تعریفی مرکب از اجزاء منطقی ندارند، بلکه تنها به روش سوّم قابل توصیف هستند.

6. جوهر واحد اشیاء نظم واحدی ندارند. به همراه رشد مراتب وجود، امکانات جدیدی فراهم می شود. به عنوان مثال، در سطح مادی اجزاء متقابل، قابل جمع نیستند. از این روی، در یک شیئی مادی، سیاه و سفید با هم جمع نمی شوند.

با ارتقاء وجود در صور بالاتر آن امکان وجود متناقضات و ترکیب آنها به روشی ساده فراهم می شود، تا این که کم تر انسانی در سطح کاملاً عقلانی به آخرین مرتبه واقعیت، رسد که (بسیط الحقیقة کلّ الاشياء)

7. برابر توضیح قبلی از حرکت جوهری، روشن است که هویت بدن مرهون نفس است که صورت نهایی اوست. باوجود حرکت مداومی که بدن دارد، در ذات خود همان بدن باقی می ماند. حتی هنگامی که در خواب بدن بدل به صورت می شود، باز همان بدن قبلی است. در حیات اخروی هم با آن که از اساس تغییر کرده و دیگر آن بدن مادی نیست، در عین حال هویتش را حفظ می کند. اگر درباره بدن A سؤال شود که آیا این بدن در جوانی و پیری یکسان است، در آن صورت اگر بدن را همان ماده در نظر بگیریم، قطعاً این بدن همان بدن قبلی نیست، اما اگر بدن را جنس بینگاریم، آشکارا همان بدن است. اما اگر سؤال درباره شخص A باشد که آیا او در کودکی، جوانی و پیری شخص واحدی است، پاسخ مثبت است.

حیات اخروی همانند این زندگی و طول عمر، به طور دقیق یکسان است.

8، 9، 10. قدرت تخیل که در نظریه شناخت اثبات شده است، استعدادی ذاتی برای بدن یعنی مغز نیست. در حقیقت در این عالم مکانی، وجودی غیر از وجود متعلقاتش ندارد. از این روی، همان طور که پیش از این اثبات شده است، تصوّرات در حقیقت صور معرفتی به طور کلی به این معنی ذاتی نفس نیستند که به وسیله نفس دریافت می شوند، بلکه آفریده نفس اند. همه این صور یک باره خلق می شوند، نه کم کم، آنچنان که در مورد صور مادی در دنیای جسمانی است. حیات اخروی این صور شدید و مستدام اند، چون نفس رهای از بدن مادی است، در نتیجه بهشت و جهنّم ذوات مستمر خواهند بود. 28

در نتیجه، ملاًصدرا می گوید: از آن جاکه بدن دوباره زنده می شود (یعنی به وسیله نفس خلق می شود) با این بدن متحد و همسان خواهند بود، مگر این که آن بدن مادی نیست. ملاًصدرا در این نکته توجه زیادی به غزالی می

کند و از نظریه او درباره معاد جسمانی به عنوان شکلی از تناسخ انتقاد می کند. 29

این انتقاد به نظر نمی رسد منصفانه باشد و یکی از موارد بسیار آن در اسفار ملاًصدرا آمده است که او آگاهانه و تا حدّی فریب آمیز اهدافی خارج از مخالفان واقعی یا خیالی ایجاد می کند.

غزالی آن طور که ملاًصدرا خودش از او نقل می کند، گفته است: چون اجزاء بدن مادی ثبات و استمرار ندارند، نمی توان ملتزم شد که در حیات اخروی، به طور دقیق همین بدن برگردانده شود و این به معنای تناسخ نیست چون در تناسخ، شخص جدیدی از نو ایجاد می شود. البته اگر کسی بخواهد نظریه او را (غزالی) تناسخ بنامد، مانعی

ندارد چون ما در اصطلاح محّاجه نمی کنیم. البته غزالی ادامه می دهد که فلاسفه معاد جسمانی را با عنوان پرهیز از تناسخ ردّ کرده اند و او خودش دلیل اصلی در ردّ تناسخ را تضعیف می کند. هرچند غزالی تناسخ را نادرست می داند، اما در نظر او نادرست تر از این، رد کردن معاد جسمانی است. به نظر ما چنین می رسد که غزالی و ملاّصدرا در سؤال از حیات اخروی جسمانی بسیار به هم نزدیکند. در حقیقت در شواهد الربوبیه (232/ سطر 4 به بعد) صدرا از حیات اخروی به عنوان (انتقال نفس از این بدن به بدنی آخرتی) یاد می کند، دقیقاً همانند غزالی که نظر او را در باب (لذات و آلام) پس از مرگ در همان کتاب (286/ سطر 10 به بعد) نقل می کند و می پسندد. تنها تفاوت - و بدون تردید، تفاوت بزرگ - این است که نظریه ملاّصدرا مبتنی بر اصل حرکت جوهری او و نظریه اش در باب عالم مثال است. هرچند تصریح به عالم مثال مربوط به رشد پس از غزالی است. با این همه، ریشه های آن هم در غزالی و هم در ابن سینا وجود دارد و ملاّصدرا با همه نوآوری هایی که دارد، در این زمینه، مرهون آنهاست. البته اصل حرکت جوهری مختص خود صدراست.

ج. ماهیت حیات اخروی

برابر نظر ملاصدرا، حیات اخروی مفهومی نسبی است. 30 عقل و نفس قبل از این دنیا وجود متعالی داشته اند؛ اما آنها عقل و نفس انسانی نیستند. بنابراین هنگامی که نفس انسانی پا به وجود در این جهان می گذارد، در واقع یک شیئی مخلوق است که دوره اولیه وجود خود را در ماده سپری می کند و کسی نمی تواند از وجود قبلی آن سخن بگوید. چون آنچه دارای وجود قبلی است، نفس انسانی نیست، بلکه نفس کلی است، از این روی، هرچند نفوس آدمی در اصل خلقت ارتباط متافیزیکی با اصول متعالی دارند، چیزی به عنوان تقدّر یا جدایی از نفس کلی در مورد افراد انسانی وجود ندارد. چون هرچند نفوس انسانی ابتدا در ماده به وجود می آیند و از ماده خلق نشده اند.

از آن جاکه هر چیزی در این جهان، از جمله نفوس انسانی در حال حرکت و رشد است و جهت همه چیز به سمت خداست، حیات اخروی اصطلاحی نسبی است: گیاه، حیات اخروی ماده غیرزنده است، حیوان حیات اخروی گیاه و انسان حیات اخروی حیوان است.

اما میان انسان و موجودات پست تر از او تفاوتی وجود دارد، درحالی که موجودات پست تر وقتی به سمت انواع برتر وجود رشد می کنند باید انواعشان تغییر یابد. یعنی افراد انواع پست تر نمی توانند به نوع بالاتر تغییر یابند، بلکه فقط نوع به طور کل می تواند تغییر پیدا کند.

(مثلاً یک میمون نمی تواند بدل به انسان شود، بلکه نوع میمون می تواند. اسفار ج 4/ 25، سطر 1 تا 3) فقط انسان است که در وجود فردیش (یعنی جدای از تغییر در نوع - از نوع پایین تر به انسان) در حرکت است و همه سطوح وجود را از جنین تا عقل بالغ، تجربه می کند. افراد در نوع پایین تر هم حرکت و رشد دارند؛ اما هر یک در نوع خودش. 31 این درست نیست، چون انسان در مرحله جنینی اش همانند یک گیاه است. در نتیجه، در مورد جنین حیوان هم این چنین خواهد بود. البته نهایت انسان، رسیدن به عقل است در حالی که حیوان به عنوان یک فرد نمی تواند از نوع خودش فراتر برود.

ویژگی اصلی دیگری وجود دارد که فرآیند تکاملی این حیات و حیات اخروی توصیف می کند. در حالی که در درجات پایین تر وجود اختلافات نوعی مهم نیستند و همه افراد یک نوع تقریباً از جهت ارزش یعنی روند تکامل به بالا یکسانند. این اختلافات نوعی بیش تر و بیش تر می شوند. این، بویژه در مورد انسان درست است. دلیل آن این

است که در حالی که در سطح پایین شکاف میان قوا و فعلیّتها خیلی کم و در پایین تر هم مرتبه هیچ است، این شکاف هرچه بالاتر می رویم آرایش می یابد. هنگامی که به سطح نوع انسانی می رسیم، شکاف آن قدر گسترده می شود که می توان در حقیقت از برخی انسانها، به عنوان موجودی پایین تر از انسان و برتر از حیوانات سخن گفت. درحالی که انسانهای دیگری هستند که برتر از انسانند، یعنی عقل آنان به طور کامل، فعلیّت یافته است. این دیدگاه تعریف انسان به حیوان عاقل را که همه افراد انسان به یک اندازه در آن شراکت، بهره مندند نقض نمی کند. چون تعریف تنها به استعدادها (قوا) اشاره دارد نه فعلیّتها. 32

گویا در آغاز زندگی روح انسان، در بدن او قرار دارد. اما کم کم که روح (نفس) خودش فعلیّت پیدا می کند. بدن روبرو تحلیل می رود، تا این که در سطح عقلانی صرف، در حقیقت این بدن است که در روح واقع شده است. 33 این نظریه ممکن است موجب تعجب فرد مسلمان باشد به دلیل ماهیّت مساوات طلبانه اسلام، اما این تساوی اشاره به ارزش ذاتی افراد ندارد و به طور قطع قرآن و حدیث، بیش تر از درجات نامحدود ساکنان بهشت و جهنّم سخن می گوید و صدرا از این مطالب بهره برداری می کند. در واقع حتّی در این جهان قرآن از کسانی که مخالف حقیقت اند به عنوان حیوانات و حتّی بدتر از حیوانات نام می برد. (179 - 7) البته متون مقدّس نه از چنین ارزش عقلانی، بلکه ارزش اخلاقی سخن می گویند. اما در نزد صدرا ارزش و فضیلت اخلاقی، در نهایت، وابسته به ارزش عقلانی است.

از آن جاکه روند رشد و تحوّل از عام به خاص، از نامعین و غیرمجزّأ به معین و مجزّأ، وجود کم تر به وجود محض است، می باید به نقطه ای ختم شود که همه افراد بشر، بویژه آنان که مانند عقول متعالی به عقول بالفعل مبدّل شده اند، انواع خودشان باشند. این روند ریشه پس از مرگ متوقّف نمی شود. چون هرچند در این جا صیوروت و انتقال از بالقوگیها به فعلیّتها وجود ندارد (چون بالقوگیها همان طور که در این جا دانستیم، تنها در مادّه وجود دارد) با این همه تغییرات فوری و دفعی در جهان آخرت (یعنی پس از مرگ جسمانی) رخ می دهد. نفوس رشدنیافته می توانند هنوز در آن جا تغییر یابند، به برکت عذابی که در جهان دیگر، در مقابل رشدنیافتگی در این عالم متحمّل شده اند.

بنابراین، ملاّصدرا دیدگاهی را که بقای فرد را نمی پذیرد، رد می کند. در نظر او عوامل تجزیه کننده خیال و عقل، بویژه عقل است.

این نظریه ناسازگار و ضد با نظریات یونانیان: افلاطونی ها، ارسطویی ها و نو افلاطونی هاست که برابر نظر آنها تفرد حاصل کار مادّه است و با از بین رفتن مادّه فرد باقی نمی ماند. درمقابل، ملاّصدرا معتقد است تفرد کارکرد و روند تکاملی خود وجود است. بالاترین مرتبه تکامل که همان وجود محض است، به معنای فرد مطلق، درنتیجه خداوند فرد برترین است.

نخستین مرحله پس از مرگ، مرحله قبر است، یعنی مرحله حدّوسط میان مرگ جسمانی و معاد. در نظر ملاّصدرا، قبر به منزله پوشش نفس در استعدادهای جسمانی یا خیالی است. چون در مسیر (سفر) عادی نوع بشر، عقل به طور کامل فعلیّت پیدا نمی کند و درنتیجه تخیل و حتّی گرایشهای خاص جسمانی، باقی می ماند هرچند جسم مادّی از بین رفته باشد. برای کسانی که عقلشان فعلیّت پیدا کرده است مرحله قبر یا نادیده گرفته می شود یا از آن خیلی سریع گذر می شود. مرحله معاد، به معنای کنارگذاشتن همه امور جسمانی از بخشی از روح به وسیله گرایشها یا حافظه است.

ملاّصدرا، تفسیرهای بسیاری از سنّت را نقل می کند که برابر آن در انسان بیخ دم (عجب الذنب) باقی می ماند که

از راه آن خداوند همه بشر را دوباره خلق خواهد کرد. برخی فلاسفه این اصطلاح را به معنای (نفس) می گیرند. متکلمان این را به معنای جزء اولیه بدن انسان می دانند در حالی که ابن عربی می گوید که به معنای ذات و ماهیت انسان است. مطابق نظر ملاصدرا این اصطلاح به معنای قدرت تخیل است، چون این بیخ دم (عجب الذنب) است که انسان را با جهان طبیعت یعنی ماده مرتبط می سازد. همین تخیل است که جای ماده را در جهان آینده می گیرد. به همین دلیل است که حیات اخروی جریان سیوررت یا گذر از بالقوگی به فعلیت نیست. بلکه خلق آتی است؛ زیرا تخیل متعلقات خودش را یک باره ایجاد می کند.

انسانهایی که به وجود عقلانی محض در این جهان دست می یابند، آنان که در این جا به فعلیت رسیده و پس از مرگ، عقول محض می شوند، موجودات عالی، مانند پیامبران اند. یا افرادی از وجود مطلق که عقولشان به طور کامل به حیات الهی نزدیک است.

هرچند اینها به عنوان افراد جدای از یکدیگرند، اما تفاوتی میان آنها نیست. مگر در حدّی که وجود محض شایستگی کم و زیاد شدن داشته باشد؛ یعنی در قلمرو وجود محض، چیستی یا کیفیت و چرایی آن یعنی علل صوری و غایی، با هم متحد می شوند. این سلسله مراتب پیش رونده از موجودات محض فی حدّ نفسه یک واحد است، همان طور که اجزاء متصل یک جسم ممتد تشکیل واحد می دهند. هدف این حرکت تکاملی مقام ربوبی است که هم از جهت زمان و هم از جهت شدّت و شمار افعال، نامتناهی است. بقیه از جهت زمان نامتناهی اند، ولی در شدّت یا افعال این طور نیستند، چون آنها حدّ وسط میان وجود و جهان ممکن اند. اما مشکل این است که چگونه این عقول محض که در نظر ملاصدرا هم جدای از خداوندند و هم فی حدّ نفسه از جهت قلّت و کثرت وجود متفاوتند، می توانند به عنوان وجود محض و موجود مطلق توصیف شوند و چگونه ملاصدرا از آنها به عنوان جزئی از خدا یاد می کند، چراکه روشن است که به هر جهت اینها فی حدّ نفسه موجودات ممکن اند.

به نظر می رسد که جایگاه آنها شبیه جایگاه صفات الهی است که در نزد ملاصدرا حدّ وسط میان وجود مطلق ذات الهی و عالم امکان است. ملاصدرا به روشنی اظهار می کند: ضروری است پیوستگی عقل با وجود الهی را بپذیریم، تا از قبول نامتناهی محدود از هر دو طرف پرهیز کنیم؛ یعنی از آن جا که هر موجود عقلانی که بنابه فرض مجاور خداوند است، همواره می تواند به کمک موجود برتری که در نتیجه به خدا نزدیک تر شود و همین طور تا بی نهایت (این ادامه دارد) این پسرفت نامتناهی در بالاترین مرتبه تنها با مفهوم پیوستگی مستقیم خاتمه می یابد. برای خدا، نقطه اوج پیوستگی همان نفس بی نهایت اوست. همان طور که پیش از این اشاره کرده ایم، عقول و وجود، هم شأن یا شبیه با صفات الهی، ظهوری از خدا را نشان می دهد. آینه ای که این تجلّی و بروز در آن رخ می دهد، چیزی جز وجود خدا نیست. بنابراین، خداوند از راه این ظهور در خودش تأمل می کند. این نزدیکی و حضور عقول در نزد خدا، معاد و حیات اخروی را تشکیل می دهد. از این روی، از این دیدگاه عقول، اشکال یا تصاویر الهی هستند. از نظرگاه تئوری شناختی که مستلزم اتحاد عقل و متعلقاتش است، به نتیجه مشابهی دست می یابیم، خدا در این مورد فاعل و عقول متعلّق متعلّق هستند. این برخلاف اصلی است که هیچ امر برتری در مرتبه پایین تر از خود تأمل نمی کند. اما عقول بخشی از خود خدا هستند (به عنوان اجزاء نازل ترند و به عنوان وجود خدا، خود خدا هستند) این عقول هم در خدا تأمل می کنند، اما به روشی نارسا از راه تأملشان در خود به عنوان آثار خداوند، چون در غیر این صورت آنها به طور کامل با خدا یکی خواهند شد.

از آن جاکه ملاصدرا معتقد است: تخیل، حفظ هم می کند، معتقد است که همه حیوانات برتری که تخیل و حافظه آنها پیشرفته است، بقاء ضروری دارند. این حیوانات به طور همیشگی در مرحله قبر یا عالم مثال (قلمرو

صور یا ایده ها) باقی می مانند، چون اینها بالقوگیهای عقلانی ندارند.

گویا انسانهای معمولی که اکثریت افراد را تشکیل می دهند - عامه مردم، زنان، بچه ها - برای مدّت طولانی در عالم مثال باقی می مانند که بستگی به میزان غوطه وری آنها در گرایشهای جسمانی دارد. همه این نفوس بی درنگ بدنهای خیالی؛ یعنی واقعی اما غیرمادی ایجاد می کنند این بدنها که همانند سایه ها یا انعکاسات وابسته به نفوس هستند، چون دیگر ابزاری برای روح نیستند، تا خودشان را به وسیله آن تکامل بخشند، آن گونه که بدنهای زمینی چنین بودند، گرایشهای بد یا خوبی که نفوس در زمین تحصیل کرده اند، منعکس می کنند. از آن جاکه این بدنها مکانی را اشغال نمی کنند، مزاحمتی برای یکدیگر ندارند و بی نهایت از آنها می توانند در کنار هم وجود داشته باشند.

ملاّصدرا در مورد رابطه علیّ میان تأثیر گرایشهای روحی بر بدنهای خیالی، خیلی قاطع نیست. او گاه می گوید که آنها تحت تأثیر نفس که خود از اوضاع خاصّی در زمین تحصیل کرده است، به وجود می آیند، ولی گاه اظهار می کند که این صور خوب و بد که در عالم مثال موجودند، پس از مرگ در نفس آشکار می شوند و توسط نفس بر بدن تأثیر می گذارند و سپس نفس لذّت یا درد را به طور دقیق مانند سلامتی و مریضی جسمانی در این عالمی که از نفس سرچشمه می گیرد، درک می کند و پس از آن خود نفس لذّت و راحتی یا درد و رنج را احساس می کند. دلیل این ابهام به نظر می رسد این باشد که ملاّصدرا به دو نوع عالم مثال معتقد است، یک عالم هستی شناختی مطلق که مستقل از نفس است و عالم محدودی که توسط خود نفس ایجاد شده است. به نظر می رسد که او هیچ گاه در مورد رابطه میان این دو مطمئن نیست به آن بدن حیات و قدرت شناخت دمیده شده، چون او انعکاسی از نفس است، در حالی که این بدن زمینی فی حدّنفسه مرده است و حیات قوای ادراکی اش را فقط غیرمستقیم دریافت می کند.

در این میان نفوس خوب اگر طعم حیات عقلانی را در این جهان چشیده باشند، پس از منتبّه شدن با آتش تصفیه، به سرعت یا با تأخیر به قلمرو عقلانی می پیوندند. در غیر این صورت، صرفاً از لذتهای حسّی - خیالی بهره مند خواهند شد. اما نفوس بد، تصاویر احساسی ترسناک و وحشتناک منعکس خواهند ساخت. آنان همچنان که آزمند، ستیزه جو، شهوتران و... هستند، به صورت خوک، ببر و گرگ درمی آیند. این بدان معنا نیست که آنان در واقع حیوانات مادی می شوند، چون نه رجعت و نه تناسخ هیچ یک ممکن نیست.

این بدان معناست که چون نوع انسانی، همان طور که پیش از این گفته شد، در رشته تفاوتهای درون نوعی اش ظاهر می شوند، همه طیف اشکال پست تر وجود، یعنی نمونه های بد، هرچند دارای بدنهای انسانی هستند، خودشان را به صورت حیوانات از انواع مختلف خواهند یافت. این افراد، پس از این که مدّتی طولانی در آتش حیوانیت بسوزند، عموماً رها خواهند شد، به جز شمار اندکی که به شرّ علاج ناپذیر دچار هستند. این گروه آخری هم ممکن است برابر اتفاق انتقال یابند و یا تمایل برای عقلانیت را از دست بدهند.

حیوانات و طبایع پست تر نیز احیاً می شوند، نه به صورت موجودات خاص، یا فردی، بلکه به صورت نوع. آنها بالا برده می شوند و رجعت می کنند، به جایی که افلاطون آن را عالم مثال می خواند و خردمندان قدیمی فارس (ارباب الاصنام) .

1. اسفار، ج 4/2، 3، 4.

2. در مورد تغییر ناپذیری حرکت جوهری، همان /16، در مورد کاربرد، بویژه در مورد نفس، همان / 21. برای رشد همزمان نفس و بدن، همان مرجع قبلی.

3. سوره نساء، آیه 60؛ سوره بقره، آیه 65؛ اسفار جلد 4 / 5.

4. اسفار، ج 4 / 6.

5. همان / 7، 26، 28، 33، 34، 153. ملاًصدرا در این جا اشاره می کند که بدن زمینی باید بالقوگیهای نفس و خودش را محقق سازد. وقتی این بالقوگیها، چه خوب چه بد، چه عقلانی چه خیالی، محقق شوند، بدنی رقیق جای این بدن خاکی را می گیرد که دیگر قوایی برای به فعلیت رسیدن ندارد، نفس هم به کمالاتش می رسد و نیازی به حرکت و کار ندارد. ملاًصدرا نظریه پزشکانی همچون ابن سینا را رد می کند، که نظریه آنها به نظر ارسطو برمی گردد (کسی که می گفت در سنّ پیری قوای آدمی روبه تحلیل می رود. اما نه به خودی خود، بلکه به دلیل این که اعضای که توسط آنها این قوا کار می کنند فرسوده و ازکارافتاده می شوند از این روی، اگر شخص مستی بتواند چشم جوانی داشته باشد، بینایی او شبیه همان شخص جوان خواهد بود) که جدایی نفس از بدن به دلیل ضعف بدن است نه نفس. ملاًصدرا معتقد است: جدایی نفس از بدن مادی به دلیل این است که نفس از راه کمال به آنچه می توانسته رسیده است و دیگر نیازی به بدن ندارد. (اسفار ج 1/50-55) برابر نظر ملاًصدرا، ذهن به قیمت بدن مادی مدام در حال رشد است (همان / 52)

6. همان / 4، 12، 165. برای صدرا برجسته ترین نمونه تکامل جوهری در تکامل جنین آدمی به مرحله بلوغ و بویژه به انسان کامل است. (همان / 53).

7. همان / 17.

8. همان / 20، 225، 235.

9. همان / 31، 43.

10. همان / 150، 151.

11. ببینید قسمت ب از فصل چهارم، بخش 3.

12. اسفار، ج 4 / 40، 43، 148، 150. (در این عبارت حمله متوجه ابن سینا، فارابی و غزالی است. ملاًصدرا همچنین می گوید: این نظریه هم نوعی تناسخ است، چون نفس انسانی ازدست رفته بنا به فرض خودش را به بدنی آسمانی متصل می کند که به عنوان حیوان توصیف شده است. ملاًصدرا بر این نکته تأکید می کند که حتی اگر نفس ازدست رفته خودش را به چنین بدنی متصل سازد، این نمی تواند بدن خودش باشد. (همان / 42).

13. همان / 140، 163، 164.

14. همان / 147.

15. همان / 115.

16. مرجع پی نوشت 12 را ببینید.

17. همان / 164، 165، 168، 169، 170.

18. همان / 171.

19. همان / 203.

20. همان / 153، 163، 180.

21. همان/180.
22. همان/159.
23. همان/159-161.
24. همان/171.
25. همان/174-175.
26. همان/21، 123، 125، 224، 244، 247.
27. همان، ج 4/ 97، 47، 98، 99، 100، 197.
28. اصل یازدهم کما بیش بی اهمیّت است و بیان می کند که واقعیّت اساساً سه مرتبه است: طبیعت جسمانی، تخیّل و عقل. همان/ 185، 197.
29. همان/ 197، 207.
30. همان/ 22، 162، 159 و نقل قولهای متعدّد از قرآن که در پی نوشت قبلی درباره خلق دوّم یا خلق جدید به آن اشاره شد. (نشأة، خلق جدید و جدیدة) که با خلق اول یا نخستین خلق مقایسه شده است.
31. همان / 24.
32. مرجع پی نوشت 8 را ببینید. همین طور همه عبارت مهم مآخذ قبلی /19، 20.
33. مرجع پی نوشت 27 و پی نوشت قبلی را ببینید.