

سیری در حیات برزخی انسان و ویژگی‌های آن با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا

احسان ترکاشوند

چکیده

عالم برزخ، وجه علوی عالم دنیا و همان بقای انس به دنیا است و به همین دلیل برخی از ویژگی‌های این دنیا را دارد. دنیا، برزخ و قیامت از دیدگاه ملاصدرا هر کدام مراتبی از وجود انسان‌اند. در حقیقت انسان موجودی دارای مراتب تشکیکی است؛ به طوری که مرتبه‌ی برزخ او از دنیا قوی‌تر، و مرتبه قیامت او از برزخ شدیدتر است. مراتب تکامل روح انسان با حدوث جسمانی آغاز می‌شود و در ادامه، وجودی مادی - مثالی، مثالی و در نهایت ممکن است در سیر تکامل برزخی خود به موجودی عقلی نیز تبدیل شود. از آنجاکه ملاصدرا آغاز عالم برزخ را به واسطه قوه خیال می‌داند، از نظر ایشان میان قدرت و ادراک عینیت برقرار است. همین‌که انسان قدرت بر تصور و ادراک نعمت‌های بهشتی را دارد، بعینه آنها را نزد خود حاضر می‌کند و با آنها لذت می‌برد یا متألّم می‌شود. البته زمینه این قدرت‌ها و ادراکات را از قبل و در عالم دنیا برای خود فراهم کرده است.

واژگان کلیدی: برزخ، خیال، مثالی، عقلی، تکامل، ملاصدرا.

استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی (مبانی نظری اسلام) دانشگاه ملایر torkashvand110@yahoo.com

مقدمه

ما چه قیامت را از نظر زمانی بعد از زمان عالم برزخ بدانیم و چه از نظر مراتب وجودی، مرتبه بعد از برزخ برشماریم، چنان‌که برخی از اندیشمندان بدان قائل‌اند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۰۱؛ آملی، بی تا، ج ۲، ص ۴۲۰-۴۱۹)، در این امر تردیدی وجود ندارد که هنوز نشانه‌ها و ویژگی‌های قیامت برای انسان‌هایی که در دنیا هستند، تحقق نیافته است. حال که چنین است و عالمی بعد از مرگ و قبل از قیامت وجود دارد، آیا ارتباط روح انسان با بدن مادی خود به صورت کامل قطع می‌شود یا اینکه هر از گاهی روح با بدن ارتباطاتی دارد؟

در این نوشتار به بررسی عالم برزخ و ویژگی‌های آن با تکیه بر مبانی ملاصدرا می‌پردازیم. بی‌گمان تحلیل صدرالمتألهین از این عالم، راهگشای بسیاری از پرسش‌های فلسفی درباره عالم برزخ خواهد بود.

ارتباط نفس در عالم برزخ با بدن دنیوی

حیات برزخ، وجه علوی این عالم مادی و طبیعی است. بر اساس دیدگاه ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، این دو (دنیا و برزخ) مراتب یک وجودند. مرتبه برزخی انسان اگرچه با مرتبه دنیوی آن متفاوت است، ملاصدرا و بسیاری از فیلسوفان و متکلمان مسلمان معتقدند نفس انسان تا وقتی در عالم برزخ است، با عالم دنیا ارتباطاتی (غیر از ارتباط تدبیری) دارد و آن عالم را تتمه عالم دنیا می‌دانند. امام خمینی نیز، این نکته تصریح کرده است که عالم برزخ، همان بقای انس به عالم دنیاست و با تمام شدن انس به دنیا، قیامت کبرا آغاز می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۰۱-۶۰۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق،

ج ۸، ص ۱۰۷-۱۰۶). برای سخن این بزرگان می توان از آیات قرآن نیز شواهدی به دست آورد. در آیه شریفه (قَالَ كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ)؛ (مؤمنون (۲۳)، ۱۱۲) بر اساس دیدگاه بسیاری از مفسران مقصود از «أرض» مجموع دنیا و عالم برزخ یا عالم برزخ به تنهایی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۹، طبرسی؛ ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۹۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۵۲۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۰، ص ۲۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۱۲؛ قمی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۳۳؛ شبیانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۷۷) که در هر دو صورت بر مطلوب ما دلالت می کند؛ زیرا بر توقف در عالم برزخ، توقف بر روی زمین اطلاق شده است. در آیه فوق مجموع دنیا و عالم برزخ در برابر قیامت قرار داده شده است و از کافران می پرسند: بر روی زمین چند سال توقف کردید؟ این پرسش نشانه آن است که انسان ها در عالم برزخ ارتباط بسیار وثیقی با عالم دنیا دارند و از این نظر در قرآن کریم این دو (برزخ و دنیا) مانند هم خطاب شده اند. علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه می فرماید: برخی از آثار دنیوی در عالم برزخ وجود دارد. به همین دلیل، جزای اعمال صالح کافران را در آن عالم می داند و معتقد است روز قیامت دیگر چیزی به آنها نخواهد رسید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۰۷-۱۰۶).

چنان که در روایتی وارد شده انسانی که در برزخ است، با توجه به مراتب و جایگاهش به عالم دنیا رجوع می کند و سپس به برزخ بازمی گردد:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ 8 قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَيِّتِ يَزُورُ أَهْلَهُ قَالَ نَعَمْ فَقُلْتُ فِي كَمْ يَزُورُ قَالَ فِي الْجُمُعَةِ وَفِي الشَّهْرِ وَفِي السَّنَةِ عَلَى قَدْرِ مَنْزِلَتِهِ فَقُلْتُ فِي أَيِّ صُورَةٍ يَأْتِيهِمْ قَالَ فِي صُورَةِ طَائِرٍ لَطِيفٍ يَسْقُطُ عَلَى جُدْرِهِمْ وَيُشْرِفُ عَلَيْهِمْ فَإِنْ رَأَوْهُمْ بِخَيْرٍ فَرِحَ وَإِنْ رَأَوْهُمْ بِشَرٍّ وَحَاجَةٍ حَزَنَ وَاعْتَمَّ.

راوی نقل می کند که از حضرت موسی بن جعفر 7 پرسیدم: آیا میت اهل خود را زیارت می کند؟ حضرت فرمودند: بله. سپس از ایشان پرسیدم: در چه مدتی میت اهل خود را زیارت می کند؟ فرمودند: در روزهای جمعه، و در هر ماه و در هر سال بر اساس منزلت و مقامش به زیارت اهل خود می آید. سپس پرسیدم: [هنگام زیارت، روح او] در چه قالبی قرار می گیرد؟ فرمودند: در قالب و صورت یک پرنده لطیف بر بالای دیوار منازل اهل خود می نشیند و بر آنها اشراف می یابد. پس اگر آنان (اهل خود) را در حال خیر ببیند، خوشحال می شود و اگر در حال ناخوشایند و گرفتاری ببیند،

ناراحت و اندوهناک می‌گردد (کلینی، ۱۴۶۲، ج ۳، ص ۲۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۵۷).

روایات مربوط به زیارت قبور، دعا کنار قبر والدین، طلب حاجت در کنار قبورشان و امثال آن نیز می‌توانند مؤید این مطلب باشند.

ذاتی بودن حیات برای جسم نوری مثالی

از آنجاکه جسم مثالی در عالم برزخ و قیامت، خود بعینه همان نفس است یا به تعبیر دقیق‌تر، مرتبه‌ای از نفس است، پس حیات ذاتی اوست. این حقیقت را ملاصدرا در موارد متعددی از کتاب‌های خود بیان کرده است؛ چنان‌که در اسفار می‌نویسد:

إنما الجسم الذي حياته ذاتية هو جسم آخر أخروي له وجود إدراكي غير مفتقر إلى مادة و موضوع و لا يحتاج إلى مدبر روحاني يدبره و نفس تتعلق به و يخرج منه القوة إلى الفعل و تفيدته الحياة لأنها عين الحياة و عين النفس فلا يحتاج إلى نفس أخرى و... أن ذلك الجسم جسم إدراكي و صورة إدراكية و كل صورة إدراكية وجودها في نفسها عين مدرّكيتها بالفعل فلا يفتقر إلى ما يجعلها مدرّكة بالفعل.

همانا جسمی که حیات، ذاتی آن است، آن جسم دیگری [غیر از جسم دنیوی] است که وجود ادراکی دارد و به ماده و موضوع نیاز ندارد و نیز به مدبر روحانی و نفس دیگری نیاز ندارد که به آن تعلق بگیرد و از قوه به فعل خارج شود و به او حیات افاضه کند؛ زیرا او خودش عین حیات و عین نفس است. پس به نفس دیگری نیاز ندارد و ما مکرر گفتیم که آن جسم، جسم ادراکی و صورت ادراکیه است و هر صورت ادراکیه‌ای وجودش بعینه عین مدرّکیت بالفعل بودنش است؛ پس به چیز دیگری نیازی ندارد تا او را مدرّک بالفعل کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۹، ص ۲۷۱، ج ۸، ص ۲۴۹).

ایشان در موارد دیگری تصریح کرده است:

ان فی باطن کل انسان و فی اهابه حیوان انسانی لجميع اعضائه و حوائسه و قواه، و هو لا يموت بموت هذا البدن، بل هو الذي يحشر في القيامة و يحاسب، و هو الذي يثاب و يعاقب في اكثر الناس، و حياته ليست كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من خارج، بل حياته كحياة النفس ذاتية و هو حيوان متوسط بين النفس الناطقة و

البدن العنصری يحشر فی الآخرة علی صور الاعمال و النيات. (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۱).

همانا در باطن و پوسته هر کدام از انسان‌ها یک حیوان انسانی با تمام اعضاء و حواس و قوایش وجود دارد، و آن انسان باطنی، الآن موجود است و با مردن بدن عنصری گوستی از بین نمی‌رود، بلکه او همان کسی است که در روز قیامت محشور و محاسبه می‌شود، و او همان کسی است که ثواب داده، و عقاب می‌شود، و حیات او مانند حیات این بدن دنیوی، امری عرضی نیست، بلکه حیاتش مانند حیات نفس، ذاتی است و آن عبارت از حیوانی است که متوسط بین حیوان عقلی و حیوان جسمی است که روز قیامت به صورت‌های اعمال و نیاتش محشور می‌شود (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۸؛ ۱۳۷۵، ص ۳۰۱؛ ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

عبارت فوق افزون بر آنکه بیان‌کننده ذاتی بودن حیات برای بدن اخروی است، خود حاوی نکته‌های دیگری نیز هست. از جمله می‌توان جسم مثالی را هم به واسطه این عبارت اثبات که؛ همان‌طور که می‌توان این حقیقت را هم به دست آورد که جسم مثالی، عین نفس و به تعبیر دقیق‌تر، مرتبه‌ای از وجود نفس است؛ چنان‌که از روایات نیز این حقیقت قابل استفاده است. برای مثال، امیر مؤمنان علی 7 در پاسخ حبه عرنی در روایتی که وجود ارواح مؤمنان در وادی السلام را بیان می‌کند، می‌فرماید: «لَوْ كُشِفَ لَكَ لَرَائِيَهُمْ حَلَقًا حَلَقًا مُحْتَبِينَ يَتَحَادَثُونَ فَقُلْتُ أَجْسَامٌ أَمْ أَرْوَاحٌ فَقَالَ أَرْوَاحٌ»؛ «اگر پرده‌ها کنار روند، آنها را می‌بینی که حلقه حلقه ازدحام کرده‌اند و با هم سخن می‌گویند. سپس پرسیدم: آیا آنها ارواح هستند یا اجسام؟ پس حضرت فرمودند: آنها ارواح هستند» (کلینی، ۱۴۶۲ق، ج ۳، ص ۲۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۶۷).

در این عبارت حضرت درباره اجسام عالم برزخ تعبیر ارواح به کار برده است. با توجه به روایت فوق می‌توان گفت اگرچه این اجسام اخروی از انشائات نفس انسان است، اما بعینه خود، مرتبه‌ای از نفس انسان نیز هستند. البته آن مرتبه دیگر محدودیت‌های اجسام دنیوی را ندارد، بلکه اجسامی نوری و مثالی خواهند بود و وجودشان از اجسام دنیوی بسیار قوی‌تر و شدیدتر است.

ارتباط بین بدن دنیوی با بدن عالم قبر و بدن انسان در روز قیامت

اندیشمندان مسلمان در اینکه آیا ماده و صورت بدن دنیوی بعینه همان ماده و صورت بدن در عالم برزخ است یا اینکه ارتباط این ماده و صورت در روز قیامت به صورت دیگری است، دیدگاه یکسانی ندارند. متکلمان معتقدند بدن انسان در عالم قبر و برزخ بدنی مثالی است، ولی این بدن مثالی، بدنی است که خدا به انسان اعطاء کرده و روح او را در آن قرار خواهد داد (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۶۴؛ مجلسی، بی تا، ص ۳۷۹؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۶؛ طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۳۹). براین اساس، ترکیب روح با جسم مثالی ترکیب اتحادی خواهد بود، ولی بدن روز قیامت بعینه همین بدن موجود در دنیا است. تحلیل فلسفی سخن متکلمان این است که صورت جسم مثالی (روح) در عالم برزخ، همان صورت جسم دنیوی و عالم طبیعت است، ولی ماده آن دیگر آن ماده عالم طبیعت نیست؛ برخلاف عالم قیامت که ماده و صورت بدن انسان در روز قیامت، بعینه همان ماده و صورت بدن دنیوی انسان است.

ملاصدرا ضمن نقادی دیدگاه متکلمان معتقد است این دیدگاه (درباره معاد) به تناسخ می‌انجامد (قطب‌الدین شیرازی، بی تا، ص ۵۱۵-۵۱۳، تعلیقه ۲)؛ چون معنای تحلیل بالا این است که در روز قیامت روح انسان به بدن دنیوی (مجموع ماده و صورت دنیوی) بازگردد، که این یکی از اقسام تناسخ محال است. البته ملاصدرا ضمن ارائه تحلیلی دقیق، معاد جسمانی را هم می‌پذیرد. ایشان معتقد است بدن دنیوی، بدن عالم برزخ و بدن عالم قیامت، همه، مراتب مختلف یک بدن هستند؛ به طوری که بدن‌های اخروی (اعم از بدن‌های عالم برزخ و بدن‌های عالم قیامت) از افعال و انشائات نفس انسان شمرده می‌شوند. ایشان تصریح کرده است:

[بقي سؤال وهو أنّ الصّور البرزخيّه و عالمها] هل هو بعينه عالم الجنّه و النّار بحسب الماهيّة، و التّفاوت في تأكّد الوجود و ضعفه ام عالمان مختلفان؟ و الحقّ هو الاوّل فإنّ نسبة الصّور البرزخيّه الي الصّور التي يكون عند البعث نسبة النّقص الي التّمّام في الوجود و نسبة زمان الطّفوليّه الي زمان الرّجوليّه... فالنّفس مادامت في القبر حاله كحال الطّفّل في المهد... و مادامت في البدن [الدّنيوي] كحال التّطفه أو الجنين في قرار مكين.

یک سؤال باقی ماند و آن اینکه [آیا صورت‌های برزخی و عالم این صورت‌ها از نظر ماهیت بعینه همان عالم بهشت و جهنم است و تفاوت این دو در شدت و ضعف وجود است یا اینکه این دو، دو عالم گوناگون هستند؟ حق این است که این دو از نظر ماهیت یک چیزند و تفاوت‌شان فقط در شدت و ضعف وجود است. پس همانا نسبت صورت‌های عالم برزخ به صورت‌های عالم قیامت نسبت نقص به تمام و نسبت زمان کودکی به زمان بزرگی است... پس حال نفس مادام که در قبر است، مانند حال کودک در گهواره است و زمانی که در دنیا [و عالم طبیعت] است، مانند حال نطفه یا جنین در قرارگاه امن است.

درعین حال این بدن، در عالم برزخ و قیامت مثالی است. توجه به این نکته ضروری است که ایشان ماده عالم طبیعت، ماده عالم قبر و برزخ، و ماده عالم قیامت را به حسب خودشان می‌داند. صورت دنیوی، برزخی و قیامتی همه یکی است. برای مثال، صورتی که زید در دنیا، برزخ و قیامت دارد، بعینه یکی و به تعبیر ملاصدرا، مراتب مختلف یک وجود هستند، ولی ماده این سه عالم با هم متفاوت است. طبیعتاً به همین بیان، ملاصدرا معاد جسمانی را هم قبول دارد، ولی با این توضیح که در روز قیامت و معاد، صورت همان موجود طبیعی بازگشت داده می‌شود. هرچند درباره ماده، چنین نیست، بلکه در هر عالمی به حسب خودش، ماده با همین صورت ترکیب می‌شود یا عینیت می‌یابد. اینکه گفته می‌شود بدن در قیامت و برزخ به صورت جسم مثالی تحقق پیدا می‌کند، معنایش این نیست که این دو از همه جهات شبیه یکدیگرند، بلکه اگرچه هر دو مثالی هستند، ولی در جسم مثالی عالم برزخ تکامل وجود دارد؛ برخلاف جسم مثالی عالم قیامت که دیگر تکاملی در کار نیست، بلکه اجسام قیامت تام هستند و هیچ‌گونه تغییری در آنها راه ندارد.

این نکته هم روشن است که چون شیئیت شیء به فصل اخیر یا همان صورت شیء است، اگر صورت شیء در معاد بازگشت داده شد، خود شیء بعینه بازگشت داده شده است. صورت شیء و حافظ وحدت شیء در مراحل گوناگون دنیا، برزخ و آخرت وجود داشته و یکی است؛ هرچند از نظر تمام و نقص، شدت و ضعف، و امثال آن متفاوت‌اند.

تفاوت ذاتی برزخ و قیامت

از دیدگاه صدرالمتهلین قیامت و برزخ در غالب انسان‌ها هر دو توسط قوه خیال انسان حاصل می‌شوند؛ باین تفاوت که صور تخیلی قیامت بسیار قوی‌تر و شدیدتر از صور عالم برزخ‌اند؛ چنان‌که از صورتهای تخیلی دنیا نیز بسیار قوی‌ترند و نباید بین صور خیالی دنیا با برزخ و قیامت خلط شود. به همین دلیل، عذاب‌های قیامت نیز بسیار شدیدتر از عذاب‌های برزخ و لذت‌های قیامت نیز بسیار شدیدتر از لذت‌های عالم برزخ است. عالم قبر و قیامت هر کدام یک مرتبه از یک وجود دارای مراتب‌اند؛ باین تفاوت که نشئه قیامت خیلی شدیدتر، قوی‌تر، لطیف‌تر و نورانی‌تر از نشئه برزخ است. تفاوت مرتبه این دو نشئه وجود انسان را از آیات و روایاتی که درباره برزخ و قیامت وارد شده نیز می‌توان به دست آورد. خداوند درباره عذاب‌های برزخ و قیامت قرآن می‌فرماید: (التَّائِرُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) (غافر (۴۰)، ۴۶).

بخش نخست آیه درباره عذاب عالم برزخ و بخش دوم درباره روز قیامت است. عذاب برزخ تنها صبح و شام بیان شده و عذاب روز قیامت به صورت اشد العذاب (شدیدترین عذاب) بیان گردیده است.

نسبت ثواب‌های برزخی با بهشت قیامت هم در روایات بیان شده است؛ چنان‌که در روایتی چنین آمده است:

عَمْرُو بْنُ الْأَشْعَثِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ 7 يَقُولُ يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِي قَبْرِهِ فَإِذَا أَتَبَتْ فَسِحَ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعَةَ أَذْرُعٍ وَفُتِحَ لَهُ بَابٌ إِلَى الْجَنَّةِ وَقِيلَ لَهُ تَمَّ نَوْمَةَ الْعُرْوَسِ قَرِيرِ الْعَيْنِ.

راوی از امام صادق 7 نقل می‌کند که فرمودند: از انسان در قبرش سؤال می‌شود و اگر جواب [های نکیر و منکر] را درست داد، قبرش به اندازه هفت ذراع گشاد و برایش یک در به بهشت باز می‌شود و به او می‌گویند: مانند خواب عروس با چشمان شاداب بخواب. (کلینی، ۱۴۶۲ق، ج ۳، ص ۲۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۶۲. نیز ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۵؛ کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص ۸۷؛ شاذان قمی، ۱۳۶۳، ص ۹۰).

این روایت نشان‌دهنده آن است که مرتبه وجودی و ثواب عالم قیامت از عالم برزخ

بسیار شدیدتر است؛ به طوری که وقتی فقط یک باب از بهشت به روی او باز می شود، انسان تا قیامت آرام و بانشاط می خوابد.

چنان که بر اساس برخی دیگر از روایات می توان گفت خداوند جایگاه قیامت بهشتیان و دوزخیان را در عالم برزخ به آنها نشان می دهد و به همین دلیل، آنها خوشحال یا محزون می شوند. با توجه به این روایت فوق به راحتی می توان گفت شدت وجودی بهشت و نعمت ها و عذاب های آن در قیامت به مراتب از شدت وجودی عالم برزخ و نعمت ها و عذاب های آن بیشتر است؛ همان طور که شدت وجودی عالم برزخ نیز از شدت وجودی عالم طبیعت و دنیا خیلی بیشتر است؛ چنان که برخی از اندیشمندان و فیلسوفان هم این حقیقت را بیان کرده اند (ر.ک: سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۸۵-۲۷۱). ملاصدرا در برخی از عبارات خود معتقد است: انسان در قیامت وجود جمعی دارد که همه متفرقات او به صورت یک جا در آن موجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۱۰). شاید مقصود از وجود جمعی انسان در روز قیامت، این باشد که وجود انسان در روز قیامت در مقایسه با وجود او در عالم برزخ، بسیار گسترده تر، و حضور او در مقایسه با عالم برزخ بسیار بیشتر است و در مقابل، غیبت او بسیار کمتر از عالم برزخ است. در عین حال، از عبارات ایشان به دست می آید که در عالم قیامت ضرورتاً همه انسان ها به عالم عقلی نمی رسند.

اعلم أنّ في باطن كلّ إنسان وإهابه حيواناً إنسانياً بجميع أعضائه وحواسه وقواه، ... هو الذي يحشر يوم القيامة ويحاسب... هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي و الحيوان الجسمي يحشر في الآخرة على صور أعماله و نياته.

همانا در باطن و پوسته هر کدام از انسان ها، یک حیوان انسانی با تمام اعضاء و حواس و قوایش وجود دارد، و در روز قیامت او محشور و محاسبه می شود... او متوسط بین حیوان عقلی و حیوان جسمی است که در روز قیامت به صورت اعمال و نیاتش ظاهر می شود (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۸؛ ۱۳۷۵، ص ۳۰۱).

از تعبیر «حیواناً انسانياً» و توضیح آن، که می فرماید: متوسط بین حیوان عقلی و حیوان جسمی (اعم از جسم مثالی یا مادی) می توان استفاده کرد که لزوماً انسان در عالم قیامت به عالم عقلی نمی رسد، بلکه ممکن است همچنان خیالی و مثالی باشد، در عین حال که به

عرصه قیامت قدم گذاشته است؛ چنان‌که مفاد برخی عبارات ملاصدرا در حرکت جوهری و تکامل نفس نیز این است که تعدادی از انسان‌ها در قیامت به عالم عقلی می‌رسند. ایشان در برخی از کتاب‌های خود نوشته است:

ولیسست الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل، بل عالم الآخرة عالمان، عالم عقلي نوري، و عالم مثالي، منقسم إلى نعیم نوري، و جحیم ظلمانیما الأول، فهو للکاملین المقربین و أما الثاني، فأوله للمتوسطين من أصحاب اليمين و السعداء، و ثانيه للناقصین من أصحاب الشمال، و هم الأشقياء المردودون.

همانا دار آخرت (روز قیامت) در عالم عقل منحصر نمی‌شود، بلکه عالم آخرت (قیامت) دو عالم است: یکی عالم عقلی نوری و دیگری عالم مثالی، که عالم مثال [خود] به دو قسم [عالم] نعیم نوری و [عالم] جحیم ظلمانی تقسیم می‌شود. اما [عالم] اول [یعنی عالم عقلی نوری] برای کاملان مقرب است و [عالم] دوم [یعنی عالم مثالی]، قسم نخستین، برای متوسطین اصحاب یمین و سعادتمندان است، و قسمت دوم آن برای ناقصان اصحاب شمال؛ یعنی همان شقاوتمندانی که [در امتحان] الهی مردود شده‌اند. (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۳۶؛ ۱۴۲۳ق، ج ۹، ص ۳۰).

از این عبارت به دست می‌آید که در عالم قیامت مردم به دو دسته تقسیم می‌شوند: کاملان، که از صورت‌های حسّی و مثالی (هر دو) مجردند و دیگر، ناقصان و متوسطان، که از صورت‌های حسّی مجرد هستند، ولی از صورت‌های خیالی و مثالی مجرد نیستند (ر.ک: همو، ۱۳۵۴، ص ۳۴۱).

گفتنی است مقصود از موجود عقلی، عالم عقول نیست؛ چراکه عقول موجوداتی کلی هستند، بلکه مقصود مجرد فوق مثالی و فوق برزخی است؛ یعنی از نظر مرتبه وجودی بالاتر از موجودات مثالی هستند، ولی همچنان به صورت شخصی و جزئی باقی می‌مانند؛ چنان‌که برخی از شارحان ملاصدرا نیز این حقیقت را بیان کرده‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۱۹).

ممکن است با به کار بردن واژه خیال چنین تصور شود که امور برزخ و قیامت و به تعبیر ملاصدرا، امور آخروی، اموری موهوم‌اند و هیچ حقیقتی ندارند. ملاصدرا به این شبهه چنین پاسخ داده است که خیال در عالم قبر و قیامت به مراتب از قوای حسّی انسان بالاتر و لذا بزرگ‌تر بوده آن شدیدتر است؛ همان‌طور که عذاب آن نیز شدیدتر است. ایشان تصریح کرده است:

و أمور الآخرة أقوى وجودا و أشد تحصلا و أقوى تأثيرا من موجودات هذا العالم. نعم موجودات هذا العالم غير تصوراتها و تخيلاتها، و لهذا لا يترتب على تصورها و تخيلها ما يترتب على وجودها العيني، بخلاف موجودات الآخرة، فإن وجودها العيني هو تخيلها و وجودها الخيالي، فالتخيل هناك نفس الوجود العيني و عين التحصل الخارجي، فلهذا يترتب على التخيل ما يترتب على الوجود العيني بوجه أقوى و أشد لصفاء الموضوع و القابل، إذ موضوع هذه الصور الجسمانية الدنيوية هي الهیولی العنصرية و هي في غاية الكدورة و النقص و الضعف، و موضوع تلك الصور الجسمانية الأخروية هي النفس الإنسانية بقوتها العلمية الخيالية.

و امور آخرت از نظر وجود قوی تر و از نظر تحصل، شدیدتر، و از نظر اثر از موجودات این عالم قوی ترند. بله، موجودات این عالم مادی و دنیوی غیر از تصورات و تخيلات آنان است و به همین دلیل آثاری که بر وجودات عینی آنها مترتب می شود، غیر از آثاری است که بر تصورات و تخيلاتشان مترتب می شود؛ برخلاف موجودات آخرت، که همانا وجود عینی آنها تخیل و وجود خیالی آنان است. پس در آنجا تخیل، نفس وجودات عینی و تحصلات خارجی است و به همین دلیل آنچه بر وجود عینی مترتب می شود [در آنجا]، به سبب صفای موضوع و صفای قابل به نحو قوی تر و شدیدتری بر تخیل مترتب می شود؛ زیرا موضوع این صورت های جسمانی دنیوی همان هیولای عنصری است که در غایت کدورت و نقص و ضعف است و موضوع صورت های اجسام اخروی [برزخ و قیامت]، همان نفس انسان با تمام قوت علمی خیالی خود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۱۰-۴۰۹، ۴۲۹؛ ۱۳۶۱، ص ۲۵۸؛ ۱۳۶۳، ص ۶۰۷؛ ۱۳۰۲ق، ص ۳۵۹).

عالم قبر و برزخ برای متوسطین، عالم تزکیه است، ولی در قیامت دیگر تکامل و تزکیه ای در کار نیست. ملاصدرا در این باره فراوان گفته است:

فالقبر الحقيقي هذه الهيئات [که موجب عذاب برزخی می شوند]... و البعث عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين- و الفرق بين حالة القبر و حالة البعث كالفرق بين حالتي الإنسان في الرحم و عند الخروج منه فإن حالة القبر أنموذج من أحوال القيامة. (همو، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۵۷)

پس قبر حقیقی این هیئت‌ها هستند [که موجب عذاب برزخی می‌شوند]، و روز قیامت عبارت است از خارج شدن نفس از گرفتاری‌های این هیئت‌ها؛ همان‌گونه که جنین از مکان امن خارج می‌شود. فرق میان حالت قبر و حالت قیامت، مانند حالت انسان در رحم و حالت خارج شدن از رحم است؛ پس همانا حالت قبر نمونه‌ای از حالت‌های قیامت است» (همو، ۱۴۲۳ق، ج ۹، ص ۲۱۹؛ ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۷؛ ۱۳۶۳، ص ۶۳۹؛ ۱۳۶۰، ص ۱۸۰؛ ۱۳۷۵، ص ۲۴۰).

ظاهر عبارات ملاصدرا این است که در قیامت دیگر تکاملی وجود ندارد؛ برخلاف عالم برزخ که دار تکامل و تدریج است. همان‌طور که می‌توان گفت نعمت‌ها و عذاب‌های روز قیامت هم برخلاف عالم برزخ، همیشگی است. خداوند در قرآن کریم نیز به صراحت می‌فرماید: (مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ)؛ مثل بهشتی که به متقین وعده داده شده، مانند باغی است که رودها از زیرش جاری می‌شوند. خوردنی‌های آن و سایه آن همیشگی است. همانا آن عاقبت کسانی است که تقوای الهی پیشه کردند و عاقبت کافران آتش است» (رعد(۱۳)، ۳۵).

چنان‌که پیداست، به دائمی بودن (أَكُلُ) که یکی از جلوه‌های نعمت‌های بهشت قیامت است، و نیز بر عمومیت (نار) که یکی از جلوه‌های عذاب‌های دوزخ قیامت است، تصریح شده است.

از مباحث گذشته روشن می‌شود در عالم برزخ و قیامت، استعداد و هیولا وجود ندارد؛ هرچند نفس انسان خودش هیولای عالم برزخ می‌شود؛ به این معنا که خودش همه انفعالات آن عالم را می‌پذیرد. لیکن در آنجا دیگر استعداد مطرح نیست؛ بلکه انفعال مطرح است. شاید معنای سخن ملاصدرا، حاجی سبزواری و دیگران که می‌گویند در عالم برزخ به حسب خودش هیولا وجود دارد، همین باشد. بر این اساس، نفس انسان در عالم برزخ و قیامت صورت‌های مثالی (ثواب و عقاب) را انشاء و ایجاد می‌کند و در عین حال از آنها لذت می‌برد. خود نفس هم پذیرای آن انفعالات است. بدین ترتیب، هم تغییرات عالم برزخ توجیه عقلانی می‌شوند و هم استعداد و هیولای مادی را از آن عالم نفی کرده‌ایم. روشن است صور ادراکی قیام صدور به نفس دارند و در عین حال خودشان مرتبه نازله‌ای از نفس به‌شمار می‌آیند؛ یعنی نفس انسان در آن مراتب حضور

دارد، بلکه عین آن مرتبه می‌شود؛ نظیر بحثی که درباره «التفس في وحدتها كل القوي» گفته می‌شود نفس در همه مراتب خود حضور دارد، در عین این‌که وحدت خود را حفظ کرده است.

نحوه وجود نفس در عالم برزخ

اندیشمندان مسلمان در این‌که نفس انسان مجرد است یا مادی، اختلاف نظر دارند. همچنین کسانی که نفس را مجرد می‌دانند، در اینکه ابتدا مادی است و به‌مرور مجرد می‌شود یا اینکه از ابتدا تا آخر مجرد است، نظر واحدی ندارند. برخی نفس را، هم در اصل پیدایش و هم در بقاء، مادی می‌دانند و در عین حال به بقای نفس در برزخ و قیامت معتقدند (عضدالدین ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۱۴۱؛ ساعدی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۳؛ مروارید، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۹). فیلسوفان مشاء نفس را، هم در اصل پیدایش و هم در بقاء، مجرد (روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء) و رابطه بین نفس و بدن را اتفاقیه می‌دانند و نفس را مانند صاحب سفینه‌ای که سوار بر کشتی شده برمی‌شمارند. در عین حال بر اساس قول شیخ، وجود بدن در حدوث و بقای نفس، شرط نیست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶-۱۰۰؛ ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۷، ۳۵۵؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۰۸).

صدرالمتألهین نفس انسانی را در ابتدای پیدایش مادی و در بقاء، مجرد (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء) می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۳۴۷؛ ۱۳۶۰ الف، ص ۲۲۱؛ ۱۳۵۴، ص ۳۱۰) که در بدو وجود جسمانی است و با حرکت اشتدادی جوهری به کمال می‌رسد و به تدریج به موجود مجرد مثالی تبدیل می‌شود و حتی ممکن است به مجرد عقلی - به معنایی که گذشت - نیز برسد (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۲۱). برخی از فیلسوفان نیز دیدگاه ملاصدرا را درباره جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسان را پذیرفته‌اند و گاه تفسیرهایی خاص از آن ارائه کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۴؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۶۱، ۲۸۹، ج ۵، ص ۶۱، ۱۱۶، ۱۸۸ و ۲۴۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۶۱۳). لیکن با توجه به اینکه بر مبنای ملاصدرا حرکت در مجردات مشکل می‌نماید و یا دست‌کم اثبات آن زحمت دارد، برخی از محققان اشکال‌هایی بر تفسیر ملاصدرا گرفته‌اند و در مقابل، نفس را همانند مشائیان

روحانیتة الحدوث و البقاء می‌دانند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴). ملاصدرا رابطه نفس و بدن - اعم از بدن مادی، خیالی و عقلی - را علاقه لزومیه ذاتیه می‌داند و می‌گوید محال است بدن و نفس از یکدیگر جدا شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۳۸۲، ج ۹، ص ۳۶۳؛ ۱۳۷۵، ص ۱۴۷؛ ۱۳۰۲ق، ص ۳۵۶). طبعاً اگر چنین رابطه‌ای پذیرفته شود، از بین رفتن نفس با بدن (هر دو) یا بقای نفس و بدن (هر دو) لزوماً همراه خواهند بود. یکی از مواردی که اندیشمندان مسلمان بحث نحوه وجود نفس را مطرح می‌کنند، ذیل این روایت است:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... لَيْسَ مِنَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ إِلَّا يَبْلَى، إِلَّا عَظْمًا وَاجِدًا وَهُوَ عَجْبُ الذَّنْبِ، وَ مِنْهُ يُرَكَّبُ الْخَلْقِيُّ وَ مَا لِقِيَامَةِ

«ابوهریره از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که همه اجزای انسان از بین می‌رود، غیر از یک استخوان که همان استخوان عجب‌الذنب است. همانا در روز قیامت مردم از آن یک استخوان خلق می‌شوند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۶۵؛ مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۷۰؛ نسائی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۱۱؛ ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۲۵؛ ابن خمیر، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۷).

این روایت در جوامع روایی اهل بیت : وجود ندارد و چنان‌که پیداست، راوی آن، ابوهریره، از مشهورترین جاعلان و واضعان حدیث است. تنها مرحوم مجلسی در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری 7 در قصه گاو بنی اسرائیل چنین نقل کرده است:

[تفسیرالإمام 7] قَالَ فِي قِصَّةِ ذَبْحِ الْبَقْرَةِ فَأَخَذُ وَأَقْطَعُ وَ هِيَ عَجْبُ لَذَّنْبِ الَّذِي مِنْهُ خُلِقَ ابْنُ آدَمَ وَ عَلَيْهِ يُرَكَّبُ إِذَا أُرِيدَ خَلْقًا جَدِيدًا فَصَرَّبُوهُ بِهَا... .

مردم یک قطعه از گاو را - که همان عجب‌الذنب است - گرفتند و با آن به مرده بنی اسرائیل زدند [و پس از آن زنده شد]. عجب‌الذنب آن جزئی است که فرزندان آدم از آن خلق شده‌اند و [در روز قیامت] زمانی که بخواهد به آنها خلقت جدید عطا کند، آنها را با آن جزء ترکیب می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۴۳، ج ۵۷، ص ۳۵۸).

به‌رغم ضعف سندی حدیث، این روایت مورد توجه بسیاری از فیلسوفان و متکلمان قرار گرفته و تفسیرهای متفاوتی از عجب‌الذنب به دست داده‌اند. این جزء واقعاً چیست که پس از مرگ باقی است و تنها عضوی است که از بین نمی‌رود. در اینجا برخی از این

تفسیرها را بیان و سپس از آن نتیجه‌گیری می‌کنیم:

۱. عجب الذنب همان استخوان پایان ستون فقرات است که با فنای بدن از بین نمی‌رود، بلکه همچنان پس از فنای بدن باقی است. از این استخوان گاهی به «دمچه» هم تعبیر می‌کنند. بدن برزخی و بدن قیامت از همین استخوان رشد می‌کند. شاید بتوان گفت این دیدگاه، عجب الذنب را عبارت از همان نفس انسان می‌داند. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۲۰).
۲. عجب الذنب همان هیولای عالم ماده است که همچنان در عالم برزخ باقی است و زمینه تکامل برزخی نفس را هم فراهم می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۴). چنان‌که پیداست، این دیدگاه به فرض صحت به‌راحتی می‌تواند تکامل برزخی و حرکت در مجردات را توجیه کند.
۳. عجب الذنب همان اعیان ثابت است که بیشتر در مباحث عرفاء، به‌ویژه ابن عربی مطرح می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۲).
۴. عجب الذنب برخی از اجزای اصلی بدن است که پس از متلاشی‌شدن بدن، از بین نمی‌روند، بلکه همچنان باقی هستند. این اجزاء حتی در بدن هیچ حیوانی هم هضم نمی‌شوند، چنان‌که مورد تغذیه و هضم گیاهان هم قرار نمی‌گیرند. بقای روح انسان به‌واسطه این اجزاء صورت می‌گیرد؛ چنان‌که در معاد و روز قیامت نیز این اجزاء باقی است و معاد جسمانی هم به‌واسطه آنها صورت می‌پذیرد.
۵. عجب الذنب همان قوه خیال انسان است. این دیدگاه را صدر المتألهین مطرح کرده و معتقد است، آنچه از نفس انسان پس از مرگ باقی می‌ماند، همان قوه خیال اوست.
۶. شاید بتوان معنای دیگری برای آن تعریف کرد که با اصطلاح امروزی همخوان‌تر است و آن سلول‌های بنیادین انسان است که پس از ده‌ها یا صدها سال همچنان باقی می‌ماند و اکنون از بقایای همان سلول‌ها، دانشمندان می‌توانند انسان‌ها را شناسایی کنند.

ملاصدرا همراه با پذیرش قول اخیر، تأکید می‌کند که قوه خیال انسان، خودش بعینه،

هیولای صور آخرت (برزخ و قیامت) است. او در توضیح بیشتر دیدگاه خود می‌گوید هر عملی که انسان در این عالم کسب می‌کند، اثری در قوه خیال او می‌گذارد و خیال، متلبس به صوری می‌شود که پس از رفع حجاب، خیال انسان با آن صور یکی می‌شود و حال و مندمج در آنها می‌گردد. به تعبیر فلسفی، نفس انسان با صورت‌های خیالی به‌نحو ترکیب اندماجی، مرکب می‌شود. البته روشن است اگر تنها یک صورت را تصور کند، در این صورت به‌نحو حلولی با آن صورت متحد می‌شود، ولی اگر هم‌زمان چندین صورت خیالی را تصور کند، در اینجا گفته می‌شود نفس انسان ریشه همه‌ی تصورات و علت ایجاد همه صورت‌هاست.

قوه خیال انسان امری جدای از این بدن است و مرز میان دنیا و آخرت به‌شمار می‌آید. زمانی که نفس از بدن طبیعی دنیوی جدا شود، صورت مدرکه انسان به همراه خیال او از انسان جدا می‌شود. سپس نفس انسان در آنجا امور جسمانی محسوس را با حسن باطن خود درک می‌کند. حسن باطن، جامع همه محسوسات یا وجود جمعی همه محسوسات است. آن‌گاه نفس انسان بدن شخصی خود را بر همان صورتی که در دنیا بود و با همان بدنی که از دنیا می‌رود، تصور می‌کند. از آنجاکه انسان در آن زمان با آخرین بدن دنیوی خود نزدیک است، همان بدن را تصور می‌کند و با این کار خود را در همان قالب لیکن به‌صورت مثالی - می‌یابد و مندمج در آن بدن می‌شود. اگر دردها و عقوبات را به همان شکلی که، صورت حسّی آنها را در دنیا درک می‌کرد، درک و تصور کند، این همان عذاب قبر است و اگر اموری ملایم و موافق با نفس خود را تصور کند، این همان ثواب قبر است. ملاصدرا در ادامه می‌افزاید روایت امام زین‌العابدین 7 که فرمود: «إِنَّ الْقَبْرَ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ؛ همانا قبر یکی از باغ‌های بهشت یا یکی از گودال‌های آتش است» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۵؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۱۴؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۷۲) نیز به همین مطلب اشاره دارد. همین روند در برزخ هم ادامه می‌یابد تا این که زمان حشر و معاد در روز قیامت فرارسد. در آن زمان در بدنی دیگر قرار می‌گیرد که آن بدن برای بهشت و دوزخ ابدی متناسب است. پس اگر جزء سعادت‌مندان باشد، در بدنی متناسب با بهشت و در غیر این صورت، در بدن متناسب با دوزخ قرار می‌گیرد. صور اخرویّه نیز یا قائم به ذات و یا قائم به نفس‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۸). این صور

اخرویه، لطیف‌ترین هیولاها هستند و چنان‌که بیان شد، از مراتب نفس انسان‌اند. اگرچه تبیین و تفسیر ملاصدرا از عالم قبر و قیامت، تبیین قابل قبولی است، لزومی ندارد این تفسیر را، تفسیری از عجب الذنب بدانیم. البته با اینکه روایت از نظر سند و دلالت نارساست، آن را به کلی رد نمی‌کنیم و تنها نکته، این است که دلیلی وجود ندارد که ما روایت پیش گفته را بر یکی از تفسیرهای پنج‌گانه بالا حمل کنیم. به نظر می‌رسد تفسیر ملاصدرا را نتوان با ادله عقلی رد کرد، ولی دلیلی نداریم که لزوماً این تفسیر را بر روایت شاذ و ضعیف‌السندی قرار دهیم که اگر مخدوش بود - همان‌طور که قراین هم گویای این حقیقت است - اصل تبیین ما نیز مخدوش شود.

تکامل برزخی از دیدگاه عقل

اندیشمندان علوم عقلی اصل تکامل برزخی را پذیرفته‌اند. شاید نتوان در میان فیلسوفان مسلمان کسی را یافت که هرگونه استکمال نفس را در عالم برزخ با صراحت منکر شده باشد. البته ایشان در خصوص تبیین و توضیح استعداد، دیدگاه یکسانی ندارند. حتی شیخ با اینکه نفس را حدوداً و بقائاً مجرد می‌داند، تکامل نفوس غیرکامل را در عالم قبر و برزخ پذیرفته است و در کنار تشبیه برزخ به عالم خواب، لذت‌های آن عالم را شدیدتر از لذت‌های این عالم و تأثیر و صفای آن را از قوای حسی برتر، و لذت‌ها و سختی‌ها را مربوط به قوه خیال می‌داند (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۳۹؛ ۱۳۸۲، ص ۱۵۳-۱۵۲). ایشان در برخی عبارات خود، تکامل نفس را ممکن برمی‌شمارد؛ هرچند معتقد است از نظر عقلی، برهانی بر وجود حرکت در آن عالم وجود ندارد:

لا برهان علی أن النفوس الغير المستکملة إذا فارقت یكون لها مکملات، ... و
کذلك لا برهان علی أن النفوس الغير المستکملة إذا فارقت لا یكون لها بعد المفارقة
مکملات.

هیچ برهانی بر این نکته که نفوس غیرکامل در [عالم برزخ] استکمال می‌یابند و مکملاتی دارند، وجود ندارد...؛ همان‌گونه که هیچ برهانی بر اینکه نفوس پس از جدایی از بدن تکاملی ندارند نیز وجود ندارد (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۸۷).

درعین حال، ایشان در برخی از کتاب‌های خویش سخن فارابی را مبتنی بر تکامل برزخی را فی‌الجمله پذیرفته یا دست‌کم آن را محتمل دانسته است؛ چنان‌که می‌نویسد: «و

بشبهه أيضا أن يكون ما قاله بعض العلماء (درباره تکامل نفوس) حقا» (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۱؛ ۱۳۷۹، ص ۶۹۶؛ ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۵۲). محقق طوسی معتقد است: مراد از این بعض، فارابی است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۰).

لیکن ایشان بر اساس مبنای خود بر ضرورت وجود هیولای ارسطویی در هر نوع حرکت، در ادامه می‌کوشد برای تغییرات نفس پس از مفارقت از بدن یکسری موضوع و ماده قابل نیز تعریف و آن حرکات را به واسطه هیولای موجود در جرم فلکی توجیه کند. البته عبارات شیخ به نحو ظریفی مستلزم تناسخ است؛ چون در حقیقت بر اساس مبنای ایشان، نفس انسان پس از مرگ به نفس فلکی ملحق می‌شود یا در آن حلول می‌کند. اقرون بر آن، این دیدگاه به فرض صحّت، بر نظریه زمین‌محوری و نفس فلکی مبتنی است که اکنون از اساس باطل شده است.

شیخ اشراق نیز با اینکه از مشهورترین منکران هیولای ارسطویی است، با پذیرش تکامل برزخی، معتقد است: در عالم قبر و برزخ، ارواح کاملان به نفس فلکی می‌پیوندند و ارواح اشقیاء نیز به اجرام زیر کره قمر ملحق می‌شود و به دلیل هیولای لطیف موجود در جسم فلکی یا اجرام زیر کره قمر ثواب داده یا عقاب می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۱-۹۰).

علاوه بر ابن‌سینا و شیخ اشراق، ملاصدرا و برخی از پیروان مکتب او نیز به نحو دیگری وجود نوعی هیولا را در عالم برزخ پذیرفته‌اند. البته این هیولا غیر از هیولای ارسطویی است. ملاصدرا برخلاف برخی از عبارات رایج خود مبنی بر انحصار هیولا در عالم ماده، در برخی موارد نیز در موجودات مجرد و از جمله موجودات عالم برزخ، چیزی شبیه هیولا را می‌پذیرد و همان را مصحح تغییرات اخروی می‌داند: «ثلثك الصور الأخریة أمر بمنزلة المادة لها، يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنیویة؛ همانا در صورت‌های آخرت (عالم برزخ و قیامت) چیزی به منزله ماده وجود دارد که شبیه ماده صورت‌های دنیوی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۳۸). البته ایشان تصریح می‌کند که این امر به منزله هیولاست و به عالم مجردات و به تعبیر ایشان، به موجودات اخروی اختصاص دارد. ایشان در مواردی به همین واسطه ثواب و عقاب اخروی و تکامل و تضعف را توجیه می‌کند (همانجا). در برخی از عبارات محقق سبزواری و دیگران نیز شبیه عبارات ملاصدرا بیان شده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۰۵). شاید مقصود ملاصدرا در برخی از

عبارات خود مبنی بر وجود هیولا در نفس پس از جدایی از بدن عنصری یا هنگام خواب نیز همین چیزی باشد که از آن به «أمرٌ بمنزلة المادّة» یاد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۹۴). چنان‌که ظاهر عبارت برخی دیگر از فیلسوفان اشراق نیز همین است (دوانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۱۸).

براین اساس، اگر وجود هیولا را نیز برای حرکت لازم بدانیم، می‌گوییم در عالم مثال هم هیولا وجود دارد؛ لیکن هیولای آنجا بر حسب خودش است. طبیعی است که هیولای دنیوی به کار تغییرات اخروی نمی‌آید؛ همان‌طور که تغییرات آنجا نیز از سنخ تغییرات دنیوی نیست. تغییرات دنیوی (درباره انسان)، آن دسته از تغییراتی است که انسان آنها را با اختیار خود انجام می‌دهد؛ درحالی‌که در تغییرات عوالم دیگر، اختیاری در کار نیست یا دست‌کم بسیار محدود است. ممکن است افزون بر این تفاوت، تفاوت‌های دیگری نیز بین حرکت در عالم طبیعت و حرکت در مجردات وجود داشته باشد.

صدرالمآلهین اگرچه در مواردی وجود هیولا را پذیرفته (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۱)، شاید به دلیل این اشکال‌ها فوق در بحث حرکت جوهری، حرکت را منحصر در عالم ماده نمی‌داند، بلکه حرکت نفس را در عالم مثال نیز پذیرفته است، با اینکه هیچ‌یک از معتقدان به وجود هیولا، وجود این جوهر را در عالم مثال نپذیرفته‌اند. ایشان معتقد است حرکت جوهری نفس انسان تا مرحله تجرد عقلی ممکن است پیش رود، با اینکه نفس در عالم مثال و برزخ دیگر فاقد هیولا است. او تصریح می‌کند: «فتتحول [النفس الانسانية] و تنتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية إلى القوة العقلية؛ [نفس انسانی] متحول می‌شود و ذاتش در این استحاله [و حرکت جوهری] از قوه خیال (مثال) به قوه عقلی می‌رسد» (همان، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۱).

این عبارت درحالی‌که ایشان در بحث هیولا به این نکته تصریح کرده که هیولا تنها در موجودات جمادی، نباتی و مرتبه نباتی نفس حیوانی وجود دارد (همان، ج ۲، ص ۲۴۱). نیز در برخی از موارد، همراه با بیان مقدمات معاد جسمانی، یکی از آنها را اشتداد جوهری نفس و حفظ وحدت شخصی آن در ضمن اشتداد می‌داند:

الأصل السابع أن هوية البدن و تشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه فزید مثلاً زید بنفسه لا بجسده و لأجل ذلك يستمر وجوده و تشخصه ما دامت النفس باقية فيه و إن تبدلت أجزاؤه و تحولت لوازمه من أینه و كمه و كيفه و وضعه و متاه كما في

طول عمره و کذا القیاس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام و في عالم القبر و البرزخ إلى يوم البعث أو بصورة أخرى كما في الآخرة فإن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات و التقلبات واحدة هي هي بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوجداني التدريجي... و هذه الحركة الجوهرية. (همان، ج ۹، ص ۱۹۰)

اصل هفتم: همانا وجود بدن و تشخص بدن (هر دو)، به نفس انسان است، نه به ماده جسمانی او. پس برای مثال زید، نفس اوست، نه جسدش، و به همین دلیل هم وجود زید و تشخص او تا وقتی نفس باقی است، استمرار دارد. حتی اگر اجزاء و لوازم [مادی] او از این و کم و کیف و وضع و متایش در زمان عمرش تغییر کند و همچنین حقیقت بدن و تشخصش در تبدیل صورت طبیعی [جسمانی] به صورت مثالی به خود انسان است؛ همان گونه که در خواب و عالم برزخ و قبر [تا جایی که این تغییرات وجود دارد]، در حقیقت هویت انسان در همه حالات یکی بیش نیست و این هویت، یک موجود متصل واحد تدریجی است... و این همان حرکت جوهریه است (همان، ج ۹، ص ۱۹۱-۱۹۰).

با پذیرش حرکت جوهری ملاصدرا، می‌توان حرکت نفس را در عالم برزخ و حتی حرکت را در عالم مثال تبیین نمود؛ همان‌طور که برخی از شارحان نیز - چنان‌که خواهد آمد - آن را همین‌گونه تبیین کرده‌اند.

همچنین از کلمات ملاصدرا استفاده می‌شود که نفس در مرحله‌ای از هستی خود، وجودی مادی دارد؛ چنان‌که در مرتبه بعد دارای وجودی مادی-مثالی خواهد بود؛ همان‌طور که به تدریج جنبه مادّیت را از دست می‌دهد و مثالی می‌شود. البته ایشان تصریح کرده است که برخی از نفوس از این مرتبه هم بالاتر می‌روند و به مرتبه مثالی-عقلی می‌رسند؛ چنان‌که اندکی از نفوس نیز به مرتبه عقلی خواهند رسید (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۹۴؛ ۱۳۶۳، ص ۳۶۳-۳۶۲)؛ هرچند در آن مرتبه هم به‌طور کلی از عالم مثال فاصله نگرفته‌اند و بدن مثالی همراه آنان است و جزئی و متشخص هستند که برخی از فلاسفه آن را نیز بیان کرده‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۱۹). ملاصدرا خود نیز به جزئی‌بودن این نفوس تصریح کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۹۴). نیز ممکن است مقصود ملاصدرا این باشد که بر اساس تشکیک در وجود، آن موجود عقلی، کمالات موجود مثالی خود را نیز در مرتبه بالاتری دارند؛ همان‌طور که برخی از شارحان ایشان نیز این حقیقت را بیان کرده‌اند (ر.ک: عبودیت، بی‌تا، ص ۳۷). با توجه به این نکته

بر مبنای ملاصدرا نیز می‌توان گفت نفس که خود موجودی مثالی است، تا به مرحله عقلی نرسیده، می‌تواند در برخی از شئون خود حرکت کند؛ چنان‌که حرکت در کیف نفسانی، خود دلیلی بر حرکت نفس در یکی از شئون خود، یعنی حرکت در کیف نفسانی است. در عین حال برخی از اندیشمندان نیز همراه با انکار هیولای فاقد فعلیت ارسطویی، پا را فراتر گذاشته‌اند و معتقدند: حرکت حتی در مراتب عقلی نفس هم جایز است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۲-۲۸۰). ایشان در جایی دیگر تصریح کرده است: تنها چیزی که می‌توان امکان هرگونه حرکت را به واسطه ادله عقلی از آن نفی کرد، وجود واجب‌تعالی است (همو، بی‌تا، ص ۴).

بنابراین، می‌توان گفت: نفس انسان تا وقتی در این عالم است و به بدن مادی وابسته است، موجودی مادی-مثالی به‌شمار می‌آید؛ چیزی که فیلسوفان معاصر از آن به متعلق به ماده یاد می‌کنند (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۴۳؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۶۹؛ ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۴؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۵) و به همین دلیل در این عالم حرکت می‌کند. لیکن پس از مفارقت از بدن، موجودی مثالی می‌شود و اگر به وجود یا امکان وجود حرکت در عالم مثال قائل شویم، آنگاه به حکم اینکه نفس نیز موجودی مثالی است، می‌توانیم حرکت یا امکان آن را برای نفس اثبات کنیم.

براساس این تبیین، تنها در یک صورت می‌توانیم حرکت را از نفس انسان در عالم برزخ نفی کنیم و آن این است که حرکت نفس را به دلیل همراه داشتن هیولای موجود در ماده بدانیم و طبعاً پس از جدا شدن نفس از بدن، به دلیل فقدان هیولا دیگر حرکت هم در آن ادامه ندارد. آنگاه نه‌تنها نمی‌توانیم نفس بدون بدن جسمانی را دارای حرکت و تغییر و تغیر بدانیم، بلکه اساساً تغییر در موجودات مثالی نیز ناممکن می‌نماید.

با اثبات حرکت در نفس انسان، به‌ویژه حرکت در نفس انسان پس از جدا شدن از بدن و در عالم قبر و قیامت، می‌توان این حقیقت را به ملاصدرا نیز نسبت داد که او حرکت را همواره ملازم با هیولا نمی‌داند؛ چنان‌که برخی از شارحان او نیز این حقیقت را بیان کرده‌اند (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۹-۳۸۷).

برخی از دیگر شارحان ملاصدرا نیز با استفاده از مبانی حکمت متعالیه و عبارات صدرالمتألهین، حرکت و تکامل انسان را در عالم برزخ به‌طور دیگری تبیین نموده‌اند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۵۰-۱۲۲ و ۴۰۶-۳۵۷). بر اساس این تقریر نیز حرکت و

تکامل نفس انسان به عالم ماده و طبیعت اختصاص ندارد، بلکه این سیر در عالم برزخ نیز ادامه دارد و حتی برای برخی از افراد کامل، این تکامل تا رسیدن به عالم عقلی نیز مداوم است. این دیدگاه را ضمن چند مقدمه بیان می‌کنیم:

الف) قوام انسان به نفس ناطقه است که تجرد مثالی دارد. لیکن این نفس همواره به بدن نیازمند است؛ اعم از اینکه بدن با جسم مادی تحقق یافته باشد یا به صورت مثالی باشد. نفسانیت طبیعی نفس انسان با حدوث مرگ و قطع ارتباط نفس با بدن طبیعی از بین می‌رود، ولی نفسانیت مثالی نفس، زایل شدنی نیست. به همین دلیل، بدن مثالی نفس لازمه جدایی‌ناپذیر از نفس انسان است؛ به طوری که حتی برخی از نفوس کاملی که به تجرد عقلی می‌رسند، با اینکه دارای تجرد عقلی هستند، همواره بدن مثالی دارند. بنابراین، انسان از آن نظر که انسان است، به عالم مثال تعلق دارد؛ هر چند در عالم طبیعت باشد یا اینکه به مرتبه عقلی رسیده باشد (همان، ج ۳، ص ۱۵۰-۱۲۲).

ب) بر اساس برخی از عبارات ملاصدرا، نفس که همان صورت انسان در عالم طبیعت است، در آخرین مرحله جسمانی خود به هیولای عالم مثال تبدیل می‌شود و پذیرای صفاتی است که در عالم مثال- و البته عالم برزخ که خود در شمار عالم مثال قرار دارد- به آن متصف می‌گردد. حتی این سیر در این حله هم متوقف نمی‌شود و در آن دسته از نفوسی که به تجرد عقلی می‌رسند نیز ادامه دارد؛ به طوری که همین نفس مثالی، خود هیولای عالم عقل خواهد بود و اتصافات آن عالم را هم پذیرا می‌شود. ملاصدرا در عبارتی چنین می‌گوید: «... و کل صورة في العالم الأدنی [هي بعینها] یكون هیولی فی العالم الأعلى...؛ هر صورتی در عالم پایین‌تر بعینه هیولای عالم بالاتر است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۶۱). به عبارت دیگر، می‌توان گفت با توجه به مبنای ملاصدرا مبنی بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، هر بسیطی که وجود سیال در حال اشتداد دارد، از جمله نفس انسان، وجودش در هر مرحله‌ای از مراحل اشتدادی جوهری، ماده و هیولای وجود آن در مرحله بعد است. و دقیق‌تر آنکه، وجود نفس در آخرین مرحله صوری، خودش بعینه هیولای نباتی است؛ چنان‌که همان وجود در آخرین مرحله نباتی، خودش بعینه هیولای مثالی است؛ همان‌طور که وجودش در آخرین مرحله مثالی، خودش بعینه هیولای عقلی است (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۲-۳۹۰). حتی بر اساس حرکت اشتدادی جوهری ملاصدرا، اگر فرض شود نفس انسان می‌تواند از عالم

طبیعت مرتبه ضعیف‌تری هم داشته باشد یا از عالم عقلی مرتبه شدیدتری هم داشته باشد، این روند همچنان در آن مراتب نیز وجود خواهد داشت؛ چنان‌که می‌گوید: «الفنفس الانسانية جسمانية الحدوث، روحانية البقاء... قد تحولت في استكاملاتها و نالت في انتقالاتها جميع الحدود الطبيعية من الأكتف فالأكتف الى الألف فالألف».

نفس انسان جسمانية الحدوث و روحانية البقاء است همانا در کمالات خود متحول شده و همه حدود طبیعی را از پست‌ترین مرتبه، یکی پس از دیگری می‌پیماید و به لطیف‌ترین مرتبه وجود می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

ج) قبول دو معنا دارد: یکی به معنای انفعال و دیگری به معنای اتصاف. (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ق ۳، ص ۱۹۷-۱۹۶).

انفعال مستلزم وجود هیولای مثالی در هر گونه تغییر است؛ برخلاف اتصاف که به هیولای مثالی نیازی ندارد. حرکت در عالم مثال یا حرکت نفس در عالم برزخ به معنای اتصاف است و به هیول نیازی ندارد. روشن است وقتی گفته می‌شود نفس انسان، خود هیولای مراتب بالاتر می‌شود، این هیولا به معنای هیولای مثالی نیست، بلکه مقصود این است که نفس انسان دیگر اوصاف برزخی را به خود می‌گیرد و به آنها متصف می‌شود.

د) با توجه به این مباحث می‌توان گفت آنچه از مبانی ملاصدرا درباره تکامل برزخی به دست می‌آید، تبیین این تکامل به واسطه حرکت اشتدادی جوهری است؛ به این بیان که تکامل نفس انسانی فقط از راه حرکت جوهری اشتدادی امکان‌پذیر است و در این تکامل میان خروج از مادیت به تجرد و تکامل حاصل از درجات تجرد فرقی نمی‌کند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۰۶-۳۹۴).

ارتباط میان قدرت و ادراک و نحوه عذاب و ثواب در عالم برزخ

ادراک و قدرت از نظر مفهوم با هم مغایرند. این دو از نظر وجود، در عالم حس نیز با هم مغایر هستند؛ یعنی نفس وجود صور ادراکی برای موجود شدن متعلق صورت در عالم عین کافی نیست؛ زیرا ما بسیاری از موجودات را تصور و ادراک می‌کنیم و حتی گاه مشتاق به ایجاد آن مشتاقیم، ولی بر ایجاد آن قدرت نداریم (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۴۱۴). اما در عالم برزخ و قیامت این‌گونه نیست؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر گفتیم، انشائات اخروی انسان، همان تصورات و تخیلات نفوس اوست، ولی آن تصورات مانند تصورات دنیوی ضعیف نیستند، بلکه شدیدتر و قوی‌ترند. تعلق روح به بدن بعد از مرگ،

همان توجه نفس به خود است. این توجه به خود در وقت سكرات موت رخ می‌دهد و ادامه پیدا می‌کند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۴۰). وقتی انسان تعلقاتش را از دنیا رها کرد و متوجه خود و افعال خود شد، انشائات نفس او قوی می‌شود؛ به طوری که آن انشاء شده‌ها عینیت می‌یابند. چون وجود نفس در عالم برزخ قوی‌تر از وجود نفسی است که به دنیا تعلق دارد، هر چه در آنجا ایجاد و انشاء می‌کند، وجودش قوی است (همان، ج ۳، ص ۲۵۲). انسان در طول عمر دنیوی خود به مرور و به صورت تدریجی تعلقش را از قوای مادی و جسمانی خود قطع می‌کند و به وجود نفس مجرد خود متوجه می‌شود. حتی ناتوانی‌های جسمانی ناشی از این است که نفس، دیگر به آن اندام‌های حسی و مادی توجه نمی‌کند یا کمتر توجه می‌کند. در این صورت، توجه نفس انسان به خودش کامل می‌شود. اینکه انسان در اواخر عمر به صورت تدریجی قوای خود را از دست می‌دهد، گوشش سنگین می‌شود، بدنش به ارتعاش می‌افتد و قوایش او از کار می‌افتند، از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که توجه نفس به آنها کم شده و نفس به خودش متوجه می‌شود، تا آرام آرام به خودش توجه کامل پیدا کند و بدن دنیوی جسمانی را به طور کامل کنار بگذارد (رحیم‌پور، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴-۲۳۲). با توجه به این نکته می‌توان نتیجه گرفت اگر نفس انسانی از نظر علم و عمل کامل شده باشد، هر چیزی را ادراک کند، برایش بعینه ایجاد می‌شود. همین که تمنای چیزی کند، به صورت دفعی برایش حاضر می‌شود؛ زیرا اختراعات اخروی انسان به واسطه قوه خیال او صورت می‌گیرد. لیکن آن صورت‌ها در عالم دنیا وجود بسیار ضعیفی دارند و به همین دلیل انسان از آنها لذت نمی‌برد، ولی قوه خیال انسان در عالم برزخ و قیامت بسیار قوی است و از ایجاد صور تخیلی لذت می‌برد. بلکه آن صور بعینه خود مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان می‌شوند و انسان از آنها لذت می‌برد و این عین همان قوت و قدرت نفس انسان بر تصویر صور خیالی است؛ چنان که خداوند در قرآن کریم درباره افراد کامل می‌فرماید: (وَفِيهَا مَا تُشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ)؛ در آنجا هر چه افراد اشتها داشته باشند و چشم‌ها از آن لذت برند، وجود دارد. (زخرف (۴۳)، ۷۱) بر خلاف دنیا که همت انسان در غرق شدن در شواغل مادی است و تصور امور، وجود خیالی بسیار ضعیفی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۹، ص ۳۸۰-۳۷۸). و درباره اهل شقاوت نیز امر از این قرار است. در این افراد هم ادراک چیزی، عین قدرت به آن چیز است، لیکن از آنجاکه باید این قدرت بر ادراک را از دنیا

کسب کرده باشد، بر ادراک هر چیزی قدرت ندارد و چون نمی‌تواند بسیاری از امور را ادراک کند، پس قدرت بر ایجاد آنها هم ندارد. خلاصه آنکه، ادراک و قدرت در امور اخروی (برزخی و قیامتی) عین یکدیگرند. همه موجودات آن عالم فعل نفس انسان‌اند. عذاب‌ها، درد و رنج‌ها و در مقابل، نشاط‌ها و نعمت‌های بهشتی همه فعل نفس انسان هستند و هر چه نفس انسان قوت بیشتری داشته باشد، می‌تواند امور بیشتر و قوی‌تری را به دست آورد.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7 إِنَّ نَارَكُمْ هَذِهِ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءِ امِنْ نَارِ جَهَنَّمَ وَقَدْ أُطِفَّتْ سَبْعِينَ مَرَّةً بِالْمَاءِ ثُمَّ التَّهَبَّتْ وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا اسْتَطَاعَ آدَمِيُّ أَنْ يُطِيفَهَا [يُطِيفُهَا] وَإِنَّهُ لِيُؤْتِي بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى تُوَضَعَ عَلَى النَّارِ فَتُصْرَخَ صَرْخَةً لَا يَبْقَى مَلَكٌ مُقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ إِلَّا جَثَّ أَعْلَى رُكْبَتَيْهِ فَرَعَاً مِنْ صَوَّحَتَيْهَا.

امام صادق 7 فرمودند: همانا آتش دنیای شما یک دوزخ از هفتاد جزء آتش جهنم است که هفتاد مرتبه با آب خاموش، و سپس روشن شده است؛ و اگر چنین نبود، هیچ انسانی طاقت آن را نداشت. هرآینه روز قیامت آن آتش دوزخ برای عذاب آورده می‌شود، پس زبانه‌ای می‌کشد که هیچ فرشته‌ی مقرب و نبی مرسل نیست، مگر اینکه از ترس زبانه‌ی آن آتش دو زانو بر زمین می‌نشیند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۸۸؛ کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۱).

ملاصدرا پس از آنکه این روایت را برای مقایسه عذاب‌های اخروی (برزخ و قیامت) با دنیا بیان می‌کند، می‌نویسد: «و قس النور [ثواب و پاداش] علی النار حتی تعلم أن نعیم الدنيا بالنسبة إلى نعیم الآخرة شیء حقیر؛ و نور [ثواب و پاداش] را با آتش مقایسه کن تا بدانی نعمت‌های دنیوی در مقایسه با نعمت‌های آخرت چیز حقیر [و پستی] هستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۹، ص ۴۴).

ممکن است چنین برداشت شود که انسان چون دوست ندارد عذاب شود، هرگز عذاب را تصور و ادراک نمی‌کند تا آن را نچشد، و در مقابل همواره خوبی‌ها و لذت‌ها را ادراک و ایجاد می‌کند و به همین سبب، هیچ‌گاه انسان معاند و مشرک هم عذاب نمی‌شود. امام خمینی 1 در این خصوص به موارد نقضی اشاره می‌کند و می‌فرماید: انسان در این دنیا با اینکه دوست ندارد عصبانی شود، ولی با اختیار خود عصبانی می‌شود. گاه از شدت غضب، با اختیار خود به صورت خود سیلی می‌زند. این نشانه آن است که انسان

می‌تواند چیزهایی را که دوست ندارد -از جمله عذاب- ادراک و ایجاد کند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۵۴).

بر مبنای ملاصدرا می‌توان گفت انسان زمینه این قدرت‌ها و ادراکات را از دنیا باید فراهم کرده باشد. او تصریح می‌کند:

و هذا القسم من النفوس أقوى قوة من النفوس المنفعلة عن الأبدان وإن كانت العصاة والفسقة والكفرة، منها معذبة بأنواع من العذاب الجسماني [جسم مثالی] لأجل اكتسابها الملكات الرديئة والاعتقادات الفاسدة والآراء الرديئة في الله أو في صفاته أو في أفعاله وأحكامه مولمة لنفوس معتقديها ومعذبة لقلوبهم فإنها بالحقيقة نيرانات ملتهبة و حرقات مشتعلة ظهرت لهم من قلوبهم يوم القيامة.

و این قسم نفوس (نفوس عالم برزخ و مثال) از نفوسی که وابسته و منفعل به بدن‌های دنیوی هستند، قوی‌ترند؛ حتی اگر اهل عصیان و فاسقان و کافران باشند. برخی از آنها به انواع مختلف عذاب جسمانی (جسم مثالی) عذاب می‌شوند، به سبب اینکه ملکات پست و اعتقادات فاسده و آرای فرومایه درباره خدا یا صفات یا افعال و احکامش داشته‌اند. این اعتقادات نفوس معتقدان به آن را آزار و قلوب آنها را عذاب می‌دهند؛ پس همانا این اعتقادات و اعمال و افعال، آتش‌هایی ملتهب و زبانه‌های مشتعلی هستند که روز قیامت از دل‌های آنها ظاهر می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۹۴).

برخی از شارحان ملاصدرا معتقدند علت ادراک شدید در برزخ این است که مرتبه‌ای از نفس انسان از مراتب دیگرش متأثر می‌شود و فعل مرتبه‌ای از نفس انسان با مراتب دیگر نفس ملایمت ندارد. معلول غضب با خود غضب (علت آن) ملایمت دارد، ولی با بدن ملایمت ندارد. هیچ مانعی ندارد که معلول چیزی در مرتبه‌ای از مراتب دیگر آن اثر بگذارد (ر.ک: اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۵۵-۲۳۶). بر اساس این مبنا، مرتبه مثالی و برزخی نفس انسان به دلیل اعمال مرتبه مادی و دنیوی نفس انسان متأثر می‌شود و عذاب می‌کشد.

خلاصه آنکه، معنای تصور ذهنی، خلاقیت نفس است و چون نفس انسان مجرد است، بر عالم احاطه دارد و تصورات نفس، وجودات عینی دارند. لیکن نفس تا وقتی در مرتبه مادی-مثالی یا دقیق‌تر در این عالم خاکی تعلق دارد، تصورات نفس، ضعیف‌اند. اما اگر تعلق نفس از ماده قطع شود، قدرتش به اندازه‌ای است که توجه خود را از تصورات و مخلوقات و انشئات خود کم نمی‌کند و در آن دنیا، غفلتش از این دنیای خاکی و مادی

کمتر است. به تصاویر نفسانی خود همواره توجه دارد؛ برخلاف این دنیا که به دلیل متوجه شدن نفس به دنیای مادی، توجه انسان به صور نفسانی خود کمتر است. به همین سبب ما می‌توانیم در آنجا اجسام مثالی نامتناهی داشته باشیم، در عین اینکه هیچ تراحمی در آنجا وجود ندارد.

نیز صدرالمآلهین درباره انسان‌های غیرکاملی که در برزخ عذاب و بدین سبب تزکیه می‌شوند، معتقد است: آنها انشائات نفسانی متعددی دارند که آن انشائات به صورت‌های زیبا و قبیح تجسم می‌یابند. به همین دلیل، انسان به واسطه یکی از آن صورت‌ها متنعم و به واسطه دیگری عذاب می‌شود. دو جهت در فعل انسان وجود دارد: انسان از جهتی فاعل و از جهتی منفعل است. این دو جهت در نفس انسان تا وقتی به عقل محض نرسد و در شمار کاملان قرار نگیرد، وجود دارد. پس نفس انسان، هم فعال است و هم دراک، و در این صورت نیز فعل انسان عین ادراک اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۹، ص ۴۴-۴۳).

نتیجه‌گیری

۱. عالم دنیا، برزخ و قیامت، مراتب یک وجود هستند؛ لیکن وجود برزخ از عالم دنیا شدیدتر است؛ چنان‌که وجود انسان در قیامت از وجود برزخی او کامل‌تر است.
۲. انسان در برزخ با جسم مثالی حضور می‌یابد و به همین دلیل حیات ذاتی دارد.
۳. انسان در آغاز پیدایش وجودی مادی دارد؛ در ادامه مادی - مثالی می‌شود و در عالم برزخ موجودی مثالی می‌گردد و در سیر تکامل برزخی خود ممکن است به درجه مثالی - عقلی نیز برسد.
۴. قدرت و ادراک در برزخ عینیت دارند؛ به طوری که قدرت بر ادراک و تخیل نعمت و عذاب، خود بعینه همان نعمت و عذاب خواهد بود.

منابع

قرآن

۱. آملی، محمدتقی (بی تا). درر الفوائد تعلیقه علی شرح المنظومه (ج ۲). تهران: مرکز نشر الكتاب.
۲. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۶۲). الامالی. تهران: کتابخانه اسلامی.
۳. ابن خمیر، علی بن احمد (۱۴۱۱ق). تنزیه الانبیاء عمّا نسب الیهم حثاله الاغیاء (ج ۱). لبنان: دارالفکر المعاصر.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الاضحویه فی المعاد. تهران: شمس تبریزی.
۵. _____ (۱۳۷۹). النجاه فی بحر الضلالات. با مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۶. _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
۷. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۸. _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۹. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء (الالهیات). تحقیق سعید زاید، الاب قنواتی. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۰. _____ (۱۴۰۴ق الف). الشفاء (الطبیعیات). تحقیق سعید زاید، الاب قنواتی. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۱. _____ (۱۴۰۰ق). رسائل (ج ۲). قم: بیدار.
۱۲. _____ (۲۰۰۷م). رساله احوال النفس. با مقدمه و تحقیق فواد الاهوانی. پاریس: داربیلیون.
۱۳. ابن عربی، محمدبن علی (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
۱۴. ابن ماجه، محمدبن یزید (بی تا). سنن ابن ماجه (ج ۲). [بی جا]: دار احیاء الکتب العربیه فیصل عیسی البابی الحلبي.
۱۵. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی (ره) (ج ۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). الجامع المسند الصحيح المختصر من امور رسول الله ﷺ و سننه و ايامه (صحيح بخارى) (ج ۶). دار طوق النجاة.
۱۷. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل في تفسير القرآن (ج ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ق). سنن الترمذی. الطبعة الثانية. قاهره: مكتبه و مطبعه مصطفى البابی الحلبي و اولاده بمصر.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه (ج ۲). تهیه و تنظیم حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۲۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). دروس معرفت نفس. قم: الف لام میم.
۲۲. خرازی، سید محسن (۱۴۱۷ق). بدایه المعارف الالهیه في شرح عقاید الامامیه (ج ۲). چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. رحیم پور، فروغ السادات (۱۳۷۸). معاد از دیدگاه امام خمینی (ره). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۴. دوانی، محمد بن اسعد (۱۴۱۱ق). ثلاث رسائل (و بذیله رساله هیاکل النور). تحقیق سید احمد تویسرکانی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۵. ساعدی، شاکر عطیه (۱۴۲۶ق). المعاد الجسماني. قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامیه.
۲۶. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). اسرار الحكم. قم: مطبوعات دینی.
۲۷. _____ (۱۴۲۲ق). شرح المنظومه (ج ۵). با تصحیح حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۲۸. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱). چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل (۱۳۶۳). الفضائل. قم: رضی.
۳۰. شیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق). نهج البیان عن كشف معاني القرآن (ج ۴). تهران: بنیاد دایره المعارف الاسلامیه.

۳۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی. چاپ سوم. با مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. _____ (۱۳۸۷). المظاهر الالهيه في اسرار العلوم الكمالیه. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۳۳. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت.
۳۴. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. با مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۵. _____ (۱۳۶۱). العرشیه. تهران: مولی.
۳۶. _____ (۱۳۶۰). اسرار الایات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۳۷. _____ (۱۳۶۰ الف). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۸. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۹. _____ (۱۴۲۳ ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱، ۲، ۴، ۶، ۸، ۹). بیروت: اعلمی.
۴۰. _____ (۱۳۰۲ ق). مجموعه الرسائل التسعة. تهران: [بی نا].
۴۱. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن (ج ۲۰). چاپ دوم. قم: فرهنگ اسلامی.
۴۲. طالقانی، محمد نعیم (۱۴۱۱ ق). منهج الرشاد فی معرفه المعاد (ج ۳). مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲). نهاییه الحکمه (ج ۲). با تعلیقه غلامرضا فیاضی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۴. _____ (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۴، ۵، ۸). چاپ پنجم. قم: مکتبه النشر الاسلامی.
۴۵. _____ (بی تا). بدایه الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی.

۴۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۷). چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دار الثقافة.
۴۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۳). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ تهران: سمت.
۴۹. _____ (بی تا). عالم مثال (فیش ها و یادداشت ها). قم: [بی نا].
۵۰. عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (ج ۱). با شرح میرسیدشریف جرجانی. قم: انتشارات الشریف الرضی.
۵۱. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی (ج ۲). تهران: انتشارات علمیه.
۵۲. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶ق). مجموعه الرسائل الامام الغزالی. بیروت: دار الفکر.
۵۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات (ج ۲). چاپ دوم. قم: بیدار.
۵۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج ۳). با تحقیق حسین اعلمی. چاپ دوم. تهران: انتشارات الصدر.
۵۵. فیاضی، غلامرضا (بی تا). حرکت در مجردات. [بی جا: بی نا].
۵۶. _____ (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین محمد تقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۷. قطب الدین شیرازی، مسعود بن عمر (بی تا). شرح حکمه الاشراق. با تعلیقات صدر المتألهین (نسخه خطی). [بی جا: بی نا].
۵۸. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح (ج ۱). قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
۵۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی (ج ۱، ۲). قم: موسسه دارالکتب.
۶۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب (ج ۹). تهران: وزارت ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۸ق). الکافی (ج ۳). چاپ دوم. تهران: اسلامیه.
۶۲. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق). الزهد. تهران: انتشارات سید ابوالفضل حسینیان.

۶۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق). بحار الانوار (ج ۱، ۶، ۷، ۸، ۵۷). بیروت: مؤسسة الوفاء.
۶۴. _____ (بی تا). حق الیقین. قم: انتشارات اسلامیة.
۶۵. مروارید، حسنعلی (۱۴۲۸ق). تنبیها ت حول المبدأ و المعاد. چاپ دوم. مشهد: آستان قدس رضوی.
۶۶. مسلم بن حجاج (بی تا). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل الى رسول الله (صحيح مسلم) (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه. تحقیق و ویرایش محمد سعیدی مهر. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶۸. معلمی، حسن (۱۳۸۷). حکمت متعالیه. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه خواهران، نشر هاجر.
۶۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الامالی. قم: کنگره شیخ مفید.
۷۰. _____ (۱۴۱۳ق الف). المسائل السرویة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۷۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل (ج ۱). قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب 7.
۷۲. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۶۷). القبسات. به اهتمام مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، ابراهیم دینانی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۷۳. نسائی، احمد بن علی (۱۴۲۱ق). السنن الكبرى (ج ۴). بیروت: مؤسسة الرساله.
۷۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۹). شرح الاشارات و التنبیها ت. قم: نشر البلاغة.
۷۵. _____ (۱۳۷۴). آغاز و انجام. با مقدمه و شرح و تعلیقات حسن زاده آملی. چاپ چهارم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.