

```

<!-- /x Font Definitions x/ @font-face {font-family:Helvetica; panose-1:2 11 5 4 2 2 2 2
2 4; mso-font-charset:0; mso-generic-font-family:swiss; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:3 0 0 0 1 0;} @font-face {font-family:Courier;
panose-1:2 7 4 9 2 2 5 2 4 4; mso-font-charset:0; mso-generic-font-family:modern;
mso-font-format:other; mso-font-pitch:fixed; mso-font-signature:3 0 0 0 1 0;} @font-face
{font-family:"Tms Rmn"; panose-1:2 2 6 3 4 5 5 2 3 4; mso-font-charset:0;
mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable;
mso-font-signature:3 0 0 0 1 0;} @font-face {font-family:Helv; panose-1:2 11 6 4 2 2 2 3 2 4;
mso-font-charset:0; mso-generic-font-family:swiss; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:3 0 0 0 1 0;} @font-face {font-family:"New York";
panose-1:2 4 5 3 6 5 6 2 3 4; mso-font-charset:0; mso-generic-font-family:roman;
mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:3 0 0 0 1 0;} @font-face
{font-family:System; panose-1:0 0 0 0 0 0 0 0 0 0; mso-font-charset:0;
mso-generic-font-family:swiss; mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable;
mso-font-signature:3 0 0 0 1 0;} @font-face {font-family:Wingdings; panose-1:5 0 0 0 0 0 0 0 0 0;
mso-font-charset:2; mso-generic-font-family:auto; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:0 268435456 0 0 -2147483648 0;} @font-face
{font-family:"MS Mincho"; panose-1:2 2 6 9 4 2 5 8 3 4; mso-font-charset:128;
mso-generic-font-family:modern; mso-font-pitch:fixed;
mso-font-signature:-1610612033 1757936891 16 0 131231 0;} @font-face {font-family:Batang;
panose-1:2 3 6 0 0 1 1 1 1 1; mso-font-charset:129;
mso-generic-font-family:auto; mso-font-format:other; mso-font-pitch:fixed; mso-font-signature:1
151388160 16 0 524288 0;} @font-face {font-family:SimSun; panose-1:2 1 6 0 3 1 1 1 1 1;
mso-font-charset:134; mso-generic-font-family:auto; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:1 135135232 16 0 262144 0;} @font-face
{font-family:PMingLiU; panose-1:2 2 5 0 0 0 0 0 0 0; mso-font-charset:136;
mso-generic-font-family:auto; mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable;
mso-font-signature:1 134742016 16 0 1048576 0;} @font-face {font-family:"MS Gothic";
panose-1:2 11 6 9 7 2 5 8 2 4; mso-font-charset:128;
mso-generic-font-family:modern; mso-font-format:other; mso-font-pitch:fixed;
mso-font-signature:1 134676480 16 0 131072 0;} @font-face {font-family:Dotum; panose-1:2 11
6 0 0 1 1 1 1 1 1; mso-font-charset:129; mso-generic-font-family:modern;
mso-font-format:other; mso-font-pitch:fixed; mso-font-signature:1 151388160 16 0 524288 0;}
@font-face {font-family:SimHei; panose-1:2 1 6 9 6 1 1 1 1 1; mso-font-charset:134;
mso-generic-font-family:modern; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:fixed; mso-font-signature:1 135135232 16 0 262144 0;} @font-face
{font-family:MingLiU; panose-1:2 2 5 9 0 0 0 0 0 0; mso-font-charset:136;
mso-generic-font-family:modern; mso-font-format:other; mso-font-pitch:fixed;
mso-font-signature:1 134742016 16 0 1048576 0;} @font-face {font-family:Mincho; panose-1:2
2 6 9 4 3 5 8 3 5; mso-font-charset:128; mso-generic-font-family:roman;
mso-font-format:other; mso-font-pitch:fixed; mso-font-signature:1 134676480 16 0 131072 0;}
@font-face {font-family:Gulim; panose-1:2 11 6 0 0 1 1 1 1 1; mso-font-charset:129;
mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:fixed; mso-font-signature:1 151388160 16 0 524288 0;} @font-face
{font-family:Century; panose-1:2 4 6 4 5 5 5 2 3 4; mso-font-charset:0;
mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable;

```

mso-font-signature:3 0 0 0 1 0;} @font-face {font-family:"Angsana New"; panose-1:2 2 6 3 5 4 5 2
3 4; mso-font-charset:222; mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:16777217 0 0 0 65536 0;} @font-face
{font-family:"Cordia New"; panose-1:2 11 3 4 2 2 2 2 4; mso-font-charset:222;
mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable;
mso-font-signature:16777217 0 0 0 65536 0;} @font-face {font-family:Mangal; panose-1:2 4 5 3
5 2 3 3 2 2; mso-font-charset:1; mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:8192 0 0 0 0 0;} @font-face {font-family:Latha;
panose-1:2 11 6 4 2 2 2 2 4; mso-font-charset:1; mso-generic-font-family:roman;
mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:262144 0 0 0 0 0;}
@font-face {font-family:Sylfaen; panose-1:1 10 5 2 5 3 6 3 3 3; mso-font-charset:0;
mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable;
mso-font-signature:12583555 0 0 0 13 0;} @font-face {font-family:Vrinda; panose-1:2 11 5 2 4 2
4 2 2 3; mso-font-charset:1; mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:0 0 0 0 0 0;} @font-face {font-family:Raavi;
panose-1:2 11 5 2 4 2 4 2 2 3; mso-font-charset:1; mso-generic-font-family:roman;
mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:0 0 0 0 0 0;} @font-face
{font-family:Shruti; panose-1:2 11 5 2 4 2 4 2 2 3; mso-font-charset:1;
mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable;
mso-font-signature:0 0 0 0 0 0;} @font-face {font-family:Sendnya; panose-1:0 0 4 0 0 0 0 0 0 0;
mso-font-charset:1; mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:0 0 0 0 0 0;} @font-face {font-family:Gautami;
panose-1:2 11 5 2 4 2 4 2 2 3; mso-font-charset:1; mso-generic-font-family:roman;
mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:0 0 0 0 0 0;} @font-face
{font-family:Tunga; panose-1:2 11 5 2 4 2 4 2 2 3; mso-font-charset:1;
mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable;
mso-font-signature:0 0 0 0 0 0;} @font-face {font-family:"Estrangelo Edessa"; panose-1:3 8 6 0 0 0
0 0 0 0; mso-font-charset:1; mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:0 0 0 0 0 0;} @font-face {font-family:"Cambria Math";
panose-1:2 4 5 3 5 4 6 3 2 4; mso-font-charset:1; mso-generic-font-family:roman;
mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:0 0 0 0 0 0;} @font-face
{font-family:"Arial Unicode MS"; panose-1:2 11 6 4 2 2 2 2 2 4; mso-font-charset:0;
mso-generic-font-family:roman; mso-font-format:other; mso-font-pitch:variable;
mso-font-signature:3 0 0 0 1 0;} @font-face {font-family:Calibri; panose-1:2 4 5 3 5 4 6 3 2 4;
mso-font-charset:0; mso-generic-font-family:roman; mso-font-pitch:variable;
mso-font-signature:-1610611985 1073741899 0 0 415 0;} @font-face {font-family:Calibri;
panose-1:2 15 5 2 2 2 4 3 2 4; mso-font-charset:0; mso-generic-font-family:swiss;
mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:-1610611985 1073750139 0 0 415 0;} @font-face
{font-family:Tahoma; panose-1:2 11 6 4 3 5 4 4 2 4; mso-font-charset:0;
mso-generic-font-family:swiss; mso-font-pitch:variable; mso-font-signature:-520081665
-1073717157 41 0 66047 0;} /x Style Definitions x/ p.MsoNormal, li.MsoNormal, div.MsoNormal
{mso-style-unhide:no; mso-style-qformat:yes; mso-style-parent:""; margin-top:0cm;
margin-right:0cm; margin-bottom:10.0pt; margin-left:0cm; text-align:right; line-height:115%;
mso-pagination:widow-orphan; direction:rtl; unicode-bidi:embed; font-size:11.0pt;
font-family:"Calibri","sans-serif"; mso-ascii-font-family:Calibri; mso-ascii-theme-font:minor-latin;
mso-fareast-font-family:"Times New Roman"; mso-fareast-theme-font:minor-fareast;

mso-hansi-font-family:Calibri; mso-hansi-theme-font:minor-latin; mso-bidi-font-family:Arial; mso-bidi-theme-font:minor-bidi; span.msoIns {mso-style-type:export-only; mso-style-name:""; text-decoration:underline; text-underline:single; color:teal;} span.msoDel {mso-style-type:export-only; mso-style-name:""; text-decoration:line-through; color:red;} MsoChpDefault {mso-style-type:export-only; mso-default-props:yes; mso-ascii-font-family:Calibri; mso-ascii-theme-font:minor-latin; mso-fareast-font-family:"Times New Roman"; mso-fareast-theme-font:minor-fareast; mso-hansi-font-family:Calibri; mso-hansi-theme-font:minor-latin; mso-bidi-font-family:Arial; mso-bidi-theme-font:minor-bidi;} MsoPapDefault {mso-style-type:export-only; margin-bottom:10.0pt; line-height:115%;} @page Section1 {size:595.3pt 841.9pt; margin:72.0pt 72.0pt 72.0pt 72.0pt; mso-header-margin:35.4pt; mso-footer-margin:35.4pt; mso-paper-source:0;} div.Section1 {page:Section1;} -->

آیت الله محمد تقی مصباح یزدی در سال 1313 هجری شمسی در شهر یزد دیده به جهان گشود. وی تحصیلات مقدماتی حوزوی را در یزد به پایان رساند و برای ادامه



تحصیل عازم نجف شد، اما به علت مشکلات فراوان مالی، بعد از یکسال برای ادامه تحصیل به قم هجرت کرد. از سال 1331 تا سال 9331 ه.ش در دروس امام راجل (قدس سره) شرکت و در همین زمان، در درس تفسیر قرآن، شفای ابن سینا و اسفار ملاصدرا علامه طباطبایی (رحمة الله) شرکت کرد. آیت الله مصباح حدود پانزده سال از درس فقه آیت الله بهجت (ره) بهره برد. بعد از آن که دوره درسی ایشان با حضرت امام به علت تبعید حضرت امام قطع شد، استاد به تحقیق در مباحث اجتماعی اسلام، از جمله بحث جهاد، قضا و حکومت اسلامی، پرداخت. وی در مقابله با رژیم پهلوی نیز حضوری فعال داشت که از آن جمله، همکاری با شهید دکتر بهشتی، شهید باهنر و حجة الاسلام و المسلمین هاشمیرفسنجانی است و در این بین، در انتشار دو نشریه با نامهای "بعثت" و "انتقام" نقش داشت که تمام امور انتشاراتی اثر دوم نیز به عهده ایشان بود.

ایشان همچنین در اداره مدرسه حق آینی به همراه آیت الله جنتی، شهید بهشتی و شهید قدوسی فعالیت داشت و حدود ده سال در این مدرسه به تدریس فلسفه و علوم قرآنی پرداخت. از آن پس، قبل و بعد از انقلاب اسلامی با حمایت و ترغیب امام خمینی (ره)، چندین دانشگاه، مدرسه و مؤسسه را راه اندازی کرد که از مهم ترین آنها می توان از بخش آموزش در مؤسسه در راه حق، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و بنیاد فرهنگی باقرالمعلوم نام برد.

آیت الله مصباح هم اکنون ریاست مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) را برعهده دارد. وی در سال 9631 به عنوان نماینده مجلس خبرگان از استان خوزستان و اخیراً نیز از تهران به نمایندگی مجلس خبرگان برگزیده شده است. ایشان دارای تألیفات و آثار متعددی در زمینه های فلسفه اسلامی، الهیات، اخلاق و عقاید می باشد.

اشاره

آنچه در زیر از نظر گرامیتان میگذرد تقریر درسی از حضرت آیت الله مصباح یزدی است که طی آن به نقد و بررسی نظریه ملا صدرا در موضوع معاد پرداخته است. ایشان در ابتدا به دو نقطه مثبت نظریه ملا صدرا در مورد معاد اشاره کرده و سپس به ده اشکال اساسی ای که در مجموع به این نظریه وارد است، میپردازند. این متن از سوی یکی از حاضران در درس در اختیار سمات قرار داده شده است.

در این جلسه می خواهیم به ارزیابی نظریه مرحوم ملا صدرا درباره «معاد جسمانی» بپردازیم. می دانید که نظریه ایشان درباره معاد جسمانی، در مقابل اتباع مشائیین قرار دارد که آنها معاد را مطلقاً روحانی می دانستند و معتقد بودند که اگر نفس انسانی به ماده و بدن مادی ع نصری تعلّق نداشته باشد نمی تواند ادراکات جزئی داشته باشد و تنها می تواند مفاهیم کلی را درک کند. لازمه این حرف، این است که آن چه در انسان باقی می ماند «نفس» است که فقط معانی کلی را درک می کند. آن وقت اگر این معانی و قضایایی را که درک می کند، قضایای حقی باشد، یک ابتهاج نفسانی برای او باقی می ماند و از این ادراکات عقلی خود لذت روحانی می برد. و اگر اعتقادش فاسد باشد و مخصوصاً جهل مرکب داشته باشد، به این ادراکات فاسد خود مُعذّب است و آلم روحانی همیشگی بر او عارض می شود. سعادت و شقاوت، و ثواب و عقاب اخروی را به همین ابتهاج یا تالّم روحانی از ادراکات معانی کلی عقلی توجیه می کردند.

المبتّه مثل شیخ المرئیس و برخی دیگر از دانشمندان اجمالاً می گفتند: آنچه در شرح آمده ما قبول داریم، ولی با برهان عقلی نمی توانیم آن را ثابت کنیم. آنچه بحث فلسفی به آن نائل می شود، همین است و عمده اشکالشان همین بوده که ادراکات جزئی را برای نفس نمی توانستند ثابت کنند.

در مقابل این نظریه، دیدگاه مرحوم صدرالمتألهین نقطه مثبت بسیار قوی دارد که ایشان با اثبات مرتبه مثالی و برزخی برای نفس اثبات کردند که نفس بدون بدن مادی دنیوی نیز می تواند ادراکات جزئی و طبعاً آلام و لذت های نفسانی داشته باشد؛ مخصوصاً که در این عالم هم (بر خلاف تصور مشائیین که ادراکات حسی و خیالی را مربوط به بدن یا دخالت آن می دانستند)، ایشان اثبات کردند که ادراک، مطلقاً مجرد است و مال بدن نیست. در همین عالم هم مرتبه مثال نفس است که صورت حسی و خیالی را درک می کند و تالّمات یا لذت های که برای نفس حاصل می شود مال جسم نیست، بلکه مال روح است در مرتبه تجرد مثالی و این مرتبه برای نفس باقی است. بنابراین، همه ادراکات برای او باقی است بلکه این ادراکات در آن عالم قوی تر از ادراکات نفس در این عالم است زیرا که در آنجا نفس دیگر مشغول تدبیر بدن است و تعلّق مادی ندارد و می شود این را نقطه مثبتی برای نظریه صدرالمتألهین نسبت به نظریه اتباع مشائیین تلقی کرد؛ زیرا مشائیین مجبور بودند برای پافشاری در نظر خود، همه بیانات کتاب و سنّت را به معانی عقلی تأویل کنند؛ کما این که خیلی ها چنین کرده اند و این، کار بسیار دشواری است. امّا ایشان در آیات و روایاتی که مربوط به لذات و آلام اخروی است، هیچ اجباری به این تأویلات ندارند و می گویند ادراکات و لذات جزئی در آن عالم هم موجود است و این یک نقطه مثبت است.

نقطه مثبت دیگری هم که می توان برای این نظریه قائل شد، این است که در آیات و روایاتی که مربوط به عالم آخرت است، چیزهایی هست که جمع آن با این دیدی که ما به این عالم می نگرییم، خیلی مشکل است. مثلاً درباره این که بهشت در وادی المس لام تحقق پیدا می کند و جهنم در نقطه دیگری مثلاً ح ضرعوت یا باطن زمین و روایاتی هست که مثلاً اهل بهشت در وادی المس لام محشور می شوند. از طرف دیگر، از ظاهر بعضی آیات و روایات برمی آید که بهشت در آسمان است آن وقت این را چگونه می توان جمع کرد که بهشت هم در آسمان است و هم در نقطه خاصی از زمین. اشکال بزرگ تر این است که این نقطه زمینی که به عنوان بهشت زمین معرفی می شود، جای محدودی است این همه نعمتها ی که در بهشت وجود دارد و گاهی ممکن است یک نفر بهشتی هفتاد هزار قصر از در و یا قوت داشته باشد. این نقطه خاص زمین، شاید برای یک نفر بهشتی هم کافی نباشد. آن وقت این همه مردمی که محشور می شوند، در این نقطه زمین چگونه می توانند زندگی کنند؟

به علاوه، حصول نعمت ها ی که در آیات و روایات ذکر شده، با این نظامی که در این عالم برقرار است، وفق نمی دهد؛ مثلاً میوه ای که طعمهای مختلف داشته باشد یا نهرها ی از شیر و عسل، اینها با نظام کنونی عالم جور در نمی آید؛ مخصوصاً این که هر کس هر چه بخواد، فوراً برایش فراهم می شود. یک قطعه زمین محدود حتی به اندازه کره زمین هم که باشد، اگر مؤمنی بیش از این خواست آیا برایش فراهم می شود؟ آن وقت چگونه تراجمی که بین اینها حاصل می شود، قابل حل است؟ و چیزهای بسیار دیگری که چون جزئیات روایات را بررسی کنیم، درمی یابیم که با نظام دنیوی توافق ندارد. مثلاً کسی حوری ه ای دارد که سرش در مشرق و پایش در مغرب است اگر بدن شخص، همین بدن دنیوی باشد، این حوری ه با این حجم عظیم، چگونه موجب لذت آدمی می شود؟ و بسیاری از مطالب دیگر که در آیات و روایات هست و با وضع این عالم جور در نمی آید. ام ا ایشان با این نظریه ای که ابراز کرده اند، می توانند این مشکلات را حل کنند و می گویند اینها همه مربوط به جسم مثالی است و بین اجسام مثالی تراجمی نیست و هر انسانی می تواند جن تی داشته باشد که: «عرضها المس موات و المارض 1 (پهنایش به قدر آسمانها و زمین است)» و هیچ تراجمی هم با انسانهای دیگر نداشته باشد؛ این را هم می شود نقطه مثبتی برای نظریه ایشان تلقی کرد که این گونه مشکلاتی که در آیات و روایات هست، با این نظریه قابل حل است.

در مقابل این دو نقطه مثبت که می شود برای نظریه ایشان در نظر گرفت، نقطه های ضعیفی هست که نمی توان آنها را نادیده گرفت که بخشی از آنها، مربوط به تطبیق این نظریه با ظواهر کتاب و سن ت است. یکی از مهمترین مخالفت های این نظریه با ظواهر کتاب و سن ت، این است که ایشان «إحیاء بعدالموت» را به همان انتقال نفس از «عالم ماده» به «عالم مثال» و بعد به «عالم عقلی» و خروج انسانها از قیود را به خروج از عالم طبیعت تفسیر کرده اند و گاهی استشهاد کرده اند به این که موت انتقال است از نشئه ای به نشئه دیگر. ما می گوییم: در این که موت انتقال است، بحثی نیست و صحیح است و مستندات روایی فراوان دارد؛ ام ا لازمه این نظریه این است که موت عین إحیای اُخروی باشد؛ یعنی وقتی انسان از عالم طبیعت جدا شد، تعلقش از این طبیعت قطع شد و وارد عالم مثال گردید، این همان إحیای اوست و چیز دیگری نیست. اساساً «إحیاء» را به همین معنا تفسیر کرده اند؛ یعنی: قطع تعلق از ماده. پس موت یعنی انتقال از این عالم قطع تعلق از این عالم و «إحیاء» هم همین است. إحیاء چیز دیگری غیر از موت نمی شود. همین که نفس از این عالم قطع تعلق کرد، یعنی حیات پیدا کرده به حیات برزخی و حیات اُخروی در صورتی که ظواهر آیات و روایات این نیست. ظواهر آیات این است که انسان می میرد و وارد عالم برزخ می شود و این «عالم موت» است و سپس در روز قیامت زنده می شود. اگر همین انتقال به عالم دیگر «إحیاء» است، دیگر «ثم یُمیتکم» و «ثم یُحییکم» جایی ندارد؛ مگر این که بفرمایند: «ی حییکم» یعنی انتقال از «عالم برزخ» به «عالم عقلی». ایشان لا اقل در بسیاری از کلماتشان چنین انتقالی را برای همه قائل نیستند و می گویند بسیاری از نفوس به «عالم عقلی» نمی رسند؛ پس اینها نفوسی هستند که إحیاء نخواهند داشت و ترتیبی که در آیات و روایات ذکر شده، ظاهرش این نیست و إحیاء در عالم قیامت، حقیقت دیگری است و ظواهر بسیاری از آیات این است که «إحیاء» بازگشت روح است به بدن و این را نمی توان انکار کرد و تطبیق مطالب م لاص در ا با آن سازگار نیست.

مشکل دیگر در این است که طبق آیات و روایات، عالم برزخ غیر از عالم قیامت است. نفوس تدریجاً و پس از مرگ وارد عالم برزخ می‌شوند و ورود به آن یک باره نیست و طبعاً هنوز نفوسی هستند که وارد عالم برزخ نشده‌اند؛ اما عالم قیامت طبق نصوص قرآنی و روایات، عالمی است که دفعتاً حاصل می‌شود و همه با هم و یک جا وارد عالم قیامت می‌شوند: «یومَ مَجْموعٍ لَهِ الْمَنَاسِ»². ظاهر آیات و روایات این است که همه مردم یک جا از قبور بلند می‌شوند و وارد عالم محشر می‌شوند. ایشان چگونه می‌توانند فرق بگذارند بین عالم برزخ و عالم قیامت؟ عالم قیامت را به آن معنا و مرتبه عقلی که می‌گیرند، اولاً طبق نظریه خود ایشان، مال همه نیست از طرف دیگر، آن کسانی که نفوسشان کامل شده و به مرحله عقلانی رسیده‌اند، یعنی وارد عالم قیامت شده‌اند (زیرا تطبیق می‌کنند عالم قیامت را بر آن مرحله عقلی، که باید آن هم تدریجی باشد) یعنی هرکس به مرحله عقلی رسید، این وارد عالم قیامت کبری شده؛ این خلاف ظاهر آیات و روایات است (بلی تأویلی می‌شود کرد که اصلاً آن عالم، عالم زمان نیست و نه می‌شود گفت تدریجی است و نه می‌شود گفت دفعی است ولی در مقام تطبیق بر ظواهر آیات و روایات، این را می‌شود نقطه ضعفی برای این نظریه دانست). ورود در عالم برزخ تدریجی و ورود در عالم قیامت دفعی است؛ اما به نظر ایشان فرقی بین این دو نیست و اساساً ایشان نمی‌توانند برای متوسطینی که به مرحله تجرد عقلانی رسیده‌اند، عالم قیامتی و عالم برزخ اثبات کنند؛ چون متوسطین طبق نظر ایشان فقط به تجرد برزخی می‌رسند و همیشه در همان عالم برزخی خواهند بود؛ پس قیامتشان کدام است؟ چه فرقی است بین عالم برزخ و عالم قیامت برای متوسطین طبق نظر ایشان؟! این سؤالی است که پاسخش طبق نظریه ایشان آسان نیست.

بنابراین، در مقام تطبیق با آیات و روایات می‌توان این را نقطه ضعفی به شمار آورد. حال از تطبیق که بگذریم و صرف نظر از آیات و روایات و به عنوان بحث در یک نظریه فلسفی، باز مشاهده می‌شود که این نظریه فی حد نفسه و به خودی خود قصورهائی دارد و چون بر یک سری اصول و مبانی فلسفی مبتنی است، با توجه به آن اصول هم اگر مناقشه کنیم، آنها هم مناقشات و نقاط طرح دیگری خواهد داشت.

چهار نقطه ضعف در خود این نظریه به عنوان یک نظریه فلسفی - و صرف نظر از تطبیق آیات و روایات - می‌شود در نظر گرفت. و چهار مورد هم مربوط به اصول و مبانی این نظریه است. نخست این که خود ایشان مکرراً در طول بیان نظریه خویش گفته‌اند که: نفوسی هستند که اعتقادات صالحی داشته‌اند ولی اعمالشان نادرست بوده است. اینها را می‌فرمایند برای مدتی در عالم برزخ معذب هستند و بعد از تصفیه، به عالم عقلی راه پیدا می‌کنند. یا اینکه در همان عالم برزخ ابتدا برای مدتی معذب می‌شوند و بعد گناهان از آنان برداشته می‌شود و اهل سعادت و جنت می‌شوند. بنابراین، مسأله این که کسانی در عالم برزخ مدتی در حالی باشند و سپس به حال دیگری برسند، یا این که شقاوت و عذابی داشته باشند و بعد به سعادت و راحتی برسند، در کلمات ایشان هست. خود این، یک حرکتی است از حالی به حالی؛ یک سیر تدریجی است که خود ایشان هم تأکید دارند که سیر واحد تدریجی در همه این مراحل هست. پس ایشان، حرکت و زمان را بدون ماده هم پذیرفته‌اند. ایشان از یک طرف تصریح می‌کنند که نفس دیگر تعلق به ماده، عالم هویلا و جسمانی آت ندارد. چه در عالم برزخ و چه در عالم قیامت. از طرف دیگر هم تحول و زمان را پذیرفته‌اند؛ پس ایشان هم حرکت را پذیرفته‌اند و هم زمان را؛ در صورتی که مبانی ایشان چنین مواردی را اقتضا نمی‌کند. ایشان حرکت را از خواص اجسام و زمان را بعد چهارمی از ابعاد جسم عنصری هیولایی می‌دانند و می‌گویند زمان از حرکت جوهری اجسام انتزاع می‌شود و حال آنکه بعد از قطع تعلق نفس از بدن، دیگر جسمی در کار نیست که زمانی از آن انتزاع شود و تحول و حرکتی به آن نسبت داده شود. جسم برزخی مجرد از ماده است و طبق نظر ایشان نباید زمان برایش مطرح باشد و نباید حرکت و تحول داشته باشد. چطور است که نفوسی در عالم برزخ ابتدا معذب هستند و بعد اهل ثواب، رحمت و سعادت می‌شوند؟! این تحول که تقدم و تأخری در کار است، زمان است. ایشان در کلماتشان تصریح دارند که مدتی معذب اند و بعد اهل نعمت می‌شوند. این مدت را با توجه به این که خود ایشان زمان و تحول را خاص به حرکت اجسام می‌دانند، چگونه توجیه می‌کنند؟! ایشان این سؤال را باید به عنوان یک نکته و بحث فلسفی و صرف نظر از آیات و روایات پاسخ دهند که زمان و حرکت را چگونه در آن عالم تصور می‌کنند؟

دوم اینکه ایشان مکرراً در کلماتشان به این نکته اشاره کرده اند که اعتقادات حق در عالم آخرت منشأ نعمتها می شود؛ حال اگر به حد درک عقلی باشد، مربوط به عالم مجرد است و اگر مشوب به صور خیالی و ادراکات جزئی باشد، در عالم برزخ و همین طور گناهان و اعتقادات فاسد، منشأ عذاب می شود. ما در مورد خودش گفته ایم که این یک تبیین روشن فلسفی ندارد؛ مثلاً اگر کسی قیاس تشکیل داد و به این نتیجه رسید که المعیاذ باللله عالم دو مبدأ دارد، مثلاً یکی مبدأ خیرات و دیگری مبدأ شرور، این قیاس مغالطی است و اعتقادی که از آن حاصل می آید، جهل مرکب است. حال چرا و چگونه این جهل مرکب منشأ عذاب می شود؟ اعتقادی است که در نفس حاصل شده، چرا باید منشأ عذاب شود؟! چه رابطه ای هست میان این ادراک و عذاب مخصوصاً در عالم برزخ که عذاب در آن جسمانی و جزئی است؟ مثلاً اعتقاد به این که عالم دو مبدأ دارد، آن هم برای کسی که هنوز به عالم عقلی راه پیدا نکرده (و طبعاً ایشان اعتقادات کاذب را مربوط به عالم عقلی نمی دانند) چه رابطه ای هست بین این اعتقاد، با این که مُعذَّب بشود به نار و عقرب و مارها و گزندگانه؟ چگونه از دیدگاه فلسفی می توانیم رابطه ایجاد کنیم بین اعتقادات و اعمال با آلام، رحمت ها و نعمت ها؟

طبق نظر مشائیین - که آنها نفس را اصلاً و ذاتاً مجرد می دانند - می توانند بگویند که اینها چون یک اعراض غریبه ای است برای نفس و سختی ندارد، موجب منافرت است؛ از این جهت نفس از آنها نال ندارد (منتها در این عالم توجه به این منافرت ندارد؛ پس از قطع علائق است که در آن سرا منافرت برایش حاصل می شود. برای آنها این توجیه دارد؛ امّا شما که نفس را ذاتاً مجرد نمی دانید، و می گویند امر مادی است، تدریجاً تکامل پیدا می کند؛ اول مرحله جسمانی ت دارد، بعد تجرد برزخی پیدا می کند و بعد تجرد عقلانی. هر کس هر کمالی که دارد، همان است و چیز دیگری نیست. حال کسی چنین اعتقادی پیدا کرد، می فرماید این درواقع کمال نیست؛ خوب نباشد؛ این چرا موجب عذاب شود؟ چه چیزی این جا هست که این اعتقادات منشأ عذاب جزئی و برزخی، نار و عقارب و حیّات و غسلین و زقوم بشود؟ چگونه می شود از دیدگاه فلسفی این را تبیین کرد؟

گاهی ایشان اشاراتی به رابطه حقایق با هم کرده اند ولی به نظر من قانع کننده نیست. برای شخصی که آزادانه می خواهد در این زمینه بحث کند، حق دارد از ایشان بپرسد شما چه برهان فلسفی دارید بر این که این اعمال و اعتقادات فاسد موجب عذاب می شود؟ و بلکه بالاتر که می شود این را اشکال و سؤال سوئی تلقی کرد که اختصاص دارد به نظریه ایشان (روی نظر مشائیین این اشکال پیش نمی آید) و آن این است: شما می گویند نفس در ابتدا جسمانی و فاقد کمالات تجردی است؛ وقتی کمالات تجردی را پیدا کرد، اینها صورت می شوند برای نفس. کمال جدیدی است که برای نفس حاصل می شود و شما در کمال بودن همه اینها به معنای عام آن اقرار دارید؛ خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد. صور ادراکی یک کمالی است و ایشان تصریح کرده بودند که: این که می گوئیم کمال است، یعنی قوه ای است که به فعلیّت رسیده؛ حال این فعلیّت، گاه ممکن است موجب عذاب بشود. خوب این نفسی که مَل کالت المعیاذ باللله خوک را کسب کرده و نفس شهوی خوک صفت شده است، این نفس ابتدا جسمانی و فاقد صفت خوکی و فاقد صفت الهی و ملایک بود؛ حالاً این صفت را پیدا کرده است مثل خوک شده است. خب خوک یک لوازمی دارد. اشیاء گندیده را دوست دارد و می خورد. اگر انسان باشد و مجبور شود که این اشیاء گندیده را بخورد، معذب است. امّا اگر فعلیّت نفس آدمی فعلیّت نفس خوک شد، چه ناراحتی دارد از خوردن اشیاء گندیده؟ مگر خوک های عالم متأذی هستند از این اشیاء گندیده ای که می خورند؟! به عکس، خیلی خوششان هم می آید؛ جَعَل³ از بوی کثافت خوشش می آید؛ انسانی هم که المعیاذ باللله شد جَعَل، صفات این حشره را پیدا می کند. چه دلیلی دارد به جَعَل بودن معذب باشد؟! چیز دیگر و نفس دیگری که مرتبه عقلانی داشته باشد و غیر از این مرتبه خنزیری⁴ یا جَعَلی که

در کار نیست همین فعلیّتی است که برایش پیدا شده است. ابتدا نه مرتبه ملکوتی داشته و نه مرتبه بهیمی؛⁵ حال آمده و مرتبه بهیمیّت را کسب کرده است. صورت بهیمی، حکم بهائم را دارد. در آن عالم هم این آثار و لوازمش ظاهر می شود. هر کار که بهائم می کنند او هم می کند؛ منتها دیگر نیازی به فعل و انفعالات مادی و استعداد ماده ندارد، بلکه از خودش تراوش می کند و از لوازم وجود اوست. بسیار خوب می شود یک خوکی که اشیاء گندیده می خورد و در جاهای کثیف زندگی می کند؛ در آن عالم هم صورتش به صورت خوک مسخ شده است؛ حالاً چرا از این حالت معذب و ناراحت باشد؟!

فعلیّتی پیدا کرده و اینها هم از لوازم وجودی او هستند. آن چه ملائم با ذات اوست، برای او مطبوع است. وقتی خوک شد، همان خوردن اشیای گندیده ملائمت با ذاتش دارند و او از همان‌ها لذت می‌برد. پس، دیگر عذابی درکار نیست. چگونه می‌توانیم طبق این نظریه عذاب را توجیه کنیم؟ با فرض اینکه این اصول را پذیرفته باشیم که این ملکات صوری هستند برای نفس و وقتی نفس این ملکات را کسب کرد، فعلیّتش می‌شود همان فعلیّت. اکنون جای این سؤال باقی است که چرا به اینها معذب باشند؟ مش‌آئین باز می‌توانند جواب بدهند. آنها می‌گویند: نفس ذاتاً جوهر عقلانی است. آنها فعلیّت نفس را از اول مجرد می‌دانند.

آنها می‌توانند بگویند هیأت خنزیری با نفس انسانی سخت‌ت ندارد. وقتی این هیأت در اثر ملکات عارض وی می‌شود، این یک عارض غریبی است و با آن منافرت دارد؛ لذا از آن متأذی است اما ایشان که فعلیّتی برای نفس غیر از همان صوری که خودش کسب می‌کند و آن ملکات و ادراکات چیز دیگری قائل نیستند. حرکت جوهری است از ماده شروع شده و خنزیر گردیده؛ بفرمایید معقولاتی هم کسب کرده که اینها هم به هر حال لازمه انسانیّت اوست، هر دو باشد. اینها بینشان تضادی نیست. مسأله حرکت جوهری این را حل کرده، اما یک نفس بهیمی خوکی هم دارد و صورت خوک است. در آنجا هم معقولتش را دارد و از آن لذت می‌برد و هم صورت خوک را دارد و از کارهای خوکی لذت می‌برد. این مناسبت با این صورت دارد و آن دیگری مناسبت با آن صورت دارد، چرا معذب بشود؟ این سؤال هم بر این نظریه وارد است.

اشکال چهارم که بر متن این نظریه وارد است، این است که آن جایی که ایشان در باب نفوس قبل از تعلق به ماده با نظر افلاطون و نظر آن کسانی که می‌گفتند نفوس علی نعت المکثره موجودند مخالف می‌کردند و می‌گفتند که چون نفس قبلاً و در عالم عقلی و عالم مجرد هست، مجردات کثرت ندارند و محال است که یک نوع مجردی دارای کثرت افرادی باشد؛ پس وجودی که برای نفس قبل از این عالم می‌شود اثبات کرد یک وجود بسیط عقلانی است و به این صورت جمع می‌کردند بین قول افلاطونیان و نظریه خودشان که می‌گفتند ما نفس را جسمانی المحدوث می‌دانیم و ابتدای پیدایش در همین عالم است منتها علی نعت المکثره، یعنی منافات ندارد که یک وجود جمعی در عالم عقلی قبل از این عالم برایش قائل باشیم. آن وقت به ایشان اشکال می‌شد که در قوس صعودی چه می‌فرمایید؟ شما می‌فرمایید در قوس صعودی نفس مجرد می‌شود؛ وقتی مجرد شد، منشأ کثرت نفس در قوس صعودی چیست؟ اگر ملائک کثرت همیشه ماده است، و شما نفس را می‌گویید نهایتاً به مجرد می‌رسد، و در عالم مجرد کثرتی نیست پس چگونه در آنجا کثرت را برای نفوس اثبات می‌کنید؟

ایشان از مجموع کلماتشان این طور بر می‌آید که آن نفوسی که در عالم برزخ باشند، کثرت دارند ولی آن نفوسی که به عالم عقلی می‌رسند، آنها با عقل امت‌حاد پیدا می‌کنند و با یک وجود موجود خواهند بود؛ اگر استنباط ما از نظریه ایشان صحیح باشد، جای این سؤال هست که اولاً در عالم برزخ که عالم مجرد است، چرا کثرت باشد؟ اگر ملائک تعدد فقط ماده است، و آنجا ماده نیست، شما در عالم برزخ چگونه کثرت را اثبات می‌کنید؟ چرا صور برزخی تعدد داشته باشند؟ آن‌ها هم مجردند؛ اگر ملائک تجرد تنها ماده است و بدون ماده تعددی و کثرتی معنا ندارد، در عالم برزخ چرا کثرت باشد؟ ممکن است ایشان جواب بدهند که در آنجا صور برزخی هر کدام نوع منحصر در فردند؛ آن وقت لازمه اش این است که بگویند نفوس انسانی از این عالم که می‌روند، هر نفسی یک نوعی است. دو نفسی که یک نوع باشند وجود ندارند و این خیلی چیز عجیبی است.

المبته فی المجرمله ایشان این را تصریح دارند که نفوس از این عالم که می‌روند، انواع متعدّد هستند. خوب فرض کنید چهار یا پنج نوع انسان در عالم قیامت داشته باشیم؛ آن طور که گاهی خود ایشان اشاره کرده اند: نفوس بهیمی، نفوس سب‌عی، نفوس ملکی، نفوس شیطانی و بالآخره نفوس رحمانی که به عالم عقلی می‌رسند. خوب این تا حدی قابل

قبول است، امّا این که هر نفسی بشود یک نوع خاصّ، این چیز عجیبی است که بگوییم هر نفسی در عالم برزخ یک نوع منحصر به فرد است. اگر بگویند لااقل دو نفس پیدا می‌شود که یک نوع باشند، آن وقت باز این پرسش مطرح می‌شود که این دو نفس که مجردند، منشأ کثرتشان چیست؟ شما منشأ کثرت را فقط ماده می‌دانید؟ البته در کلمات ایشان گاهی پیدا می‌شود و بعضی از بزرگان اساتید هم تصریح فرموده اند که وقتی نفوس در این عالم کثرت پیدا کردند، پس از رفتن از این عالم، این کثرت را هم با خودشان می‌برند. این استعدادهایی مختلفی که نفوس در اثر تعلق به ماده پیدا کرده اند و این کثرت حاصل شد از این عالم هم که می‌روند، این کثرت باقی است؛ اینها به وحدت بر نمی‌گردند. ولی این جواب اشکال را نمی‌دهد زیرا شما ملائک کثرت را ماده می‌دانید. وقتی ماده نبود، چرا کثرت باشد؟ مگر می‌شود لوازم عالم جسمانی را به یک عالم دیگری منتقل کرد؟ اگر کثرت منحصر به عالم جسمانی است، به چه دلیل کثرت را از این عالم با خودشان می‌برند؟ با خودشان می‌برند یعنی چه؟ این هم یک سؤالی است که راجع به این نظریه مطرح است.

ایشان درباره این که نفوس لااقل در عالم برزخ کثرت دارند، بحث مفصّلی کرده اند و این را تصریح می‌کنند که بعضی هاگفته اند: نفوس از این عالم که می‌روند، مثل آبهای جزئی که به هم متصل بشود و تشکیل نهر را بدهد، در عالم بعد این طور است. ایشان با این نظر مخالف اند و تصریح می‌کنند که این طور نیست ولی جای این سؤال هست که اگر شما ملائک کثرت را ماده می‌دانید، در عالم می‌که ماده نیست، کثرت را چگونه می‌پذیرید؟ همه حُکمها تصریح کرده اند به این که در نوع واحد در مجردات کمیت منفصل وجود ندارد.

این چهار سؤال و اشکالی بود که بر خود این نظریه و تبیین آن وارد است. چهار اشکال هم روی مبانی فلسفی این نظریه هست؛ زیرا این نظریه بر اساس یک سلسله اصولی - یازده اصل - مبتنی شده است. البته مبنای واقعی این نظریه، سه یا چهار اصل بیشتر نیست و بقیه برای توضیح آنها می‌باشد. خود ایشان هم فرموده اند که این اصول برای تبیین نظریه ضرورت دارد؛ گفته اند یا ضرورت دارد و یا نافع است. در واقع این نظریه بر سه، چهار اصل مبتنی است. می‌شود که حتی همین تعداد اصل را هم به کمتر از این برگردانند. و همین سه چهار اصل است که ایشان در موارد مختلف ذکر کرده اند. البته مبنا اصالت الموجود است، ولی آن برای بیان این نظریه خصوصیّتی ندارد؛ بلکه اصالت الموجود مبنای همه نظریه است فلسفی ایشان است. عمده چیزی که دخالت دارد در این نظریه؛ اولاً جسمانی المحدوث بودن نفس است که این مبنای اول بحث است که ایشان می‌فرمایند نفس در ابتدا جسمانی است بعد تکامل پیدا می‌کند به تجرد برزخی و بعد تجرد عقلائی دارد. هنری که ایشان به خرج داده اند این است که همه اینها را مراتب وجود واحد حساب می‌کنند. به این صورت، وحدت شخصی این موجود را حفظ می‌کنند و ما که می‌گوییم همین بدن محسوس می‌شود، این همین بودنش به این است که بین مرتبه جسمانی و مرتبه برزخی اش وحدت شخصی برقرار است. به هر حال، اولین مبنای این نظریه، جسمانی المحدوث بودن نفس است و جسم تبدیل به موجود مجرد می‌شود و اصولاً تبدیل شدن ماده به مجرد را نمی‌توانیم بپذیریم. و نیز اشکالاتی بود که در جای خودش توضیح داده ایم و تقصیلاً به آن نمی‌پردازیم.

این مبنای اول را هنوز ما نتوانستیم باور کنیم و قبول نداریم که نفس جسمانی باشد. «نفس» در ابتدای آفرینش خود، آن وقتی نفس است که اندک ادراکی باشد و اما «نفس» نیست و همین جسم است. آن وقتی که پیدا می‌شود، چیزی بیش از جسم اینجا پیدا شده و «نفس» همان است و در همان ابتدای پیدایشش مجرد است. این یک مبنا است که مورد مناقشه قرار گرفته و ما شک داریم که این مسأله صحیح باشد که جسم به روح تبدیل شود و اصل امکان این کار برای ما محل بحث است که آیا می‌شود جسم به غیرجسم تبدیل شود؟ این، اشکال اول است.

اشکال دوم این است که حالاً به فرض این که چنین تبدیلی امکان داشته باشد، حفظ وحدت شخصی بین این موجود در این مراحل محل حرف است؛ اگر مثلاً خاک تبدیل شد به نبات، و نبات به حیوان، و حیوان به انسان و انسان مجرد شد و شد

عقل فعّال، اتّحاد با عقل فعّال پیدا کرد، آیا می‌شود گفت که این خاک با عقل فعّال اتّحاد دارد؟ آیا می‌شود گفت که هر دو یک شخص هستند؟ آری، به یک معنا که گاهی خود ایشان هم اشاره فرمودند، همه عوالم وجود یک نحو وحدتی با هم دارند؛ از این جهت که مراتب نازل و وجود شعاعی از مرتبه عالیتر است. خوب این نحو وحدت که میان همه چیز برقرار است در جملگی عالم طبیعت نسبت به عالم بالائتزی که شعاعی از آن حساب می‌شود، وجود دارد. اتّحاد حقیقه و رقیقه است. امّا این که بشود او، این شیء جسمانی تبدیل به مجرد و روح بشود، - البته به فرض این که چنین تبدیلی امکان پذیر باشد - و بعد بگوییم این اوست، به عنوان یک واحد شخصی، یک موجود است اثبات این مشکل است. ایشان بر این اساس به بیان این مطالب می‌پردازد که یک حرکت است از آن وقتی که از ماده شروع می‌شود تا که می‌رسد به عالم مثال و سپس به عالم عقلی؛ همه اینها یک حرکت است. پس وجود واحد شخصی است. ما گفته ایم که این یک حرکت نمی‌تواند باشد. وحدت حرکت در جایی است که مقطع شخصی نداشته باشیم و ما بین این سه عالم سه مقطع می‌بینیم. آنجا ما می‌توانیم بگوییم یک حرکت است امّا اگر یک نقطه ای را بتوانیم در طول حرکت نشان دهیم، که مرز مشخصی در جدا ی نقاط است در آنجا نمی‌توانیم بگویم یک حرکت است و چون بین عالم ماده، عالم برزخ و عالم عقلی چنین مرز مشخصی وجود دارد، و هر کدام برای خود آثار و لوازم خاصی دارند، در عالم تجرّد ادراک و اراده هست، در عالم ماده اصلاً چنین چیزی نیست نه این که مرتبه ضعیف است. ما باور نداریم که در جسم شعور و حیات و اراده هست. منتها مرتبه ضعیف و کم‌رنگ چنین چیزی قابل اثبات نیست و بحث‌های خود ایشان هم در اکثر موارد مبتنی بر این مطلب است مخصوصاً در مورد آکّل و مأکول. ایشان تأکید شدید دارند بر این مطلب که ادراک با تجرّد مساوق است و در طبیعت ادراکی نیست.

البته جاهای دیگری هم ذوق عرفانی ایشان گفّال کرده است و فرموده اند که ادراک در همه وجود هست. ولی این ادعا با مبنای فلسفی شان تطابق ندارد. به هر حال بین عالم ماده و عالم برزخ هر چند یک نوع ارتباط و اتصال هست، ولی مرز مشخص دارد. تا یک جا طبیعت است و از آنجا که ادراک پیدا می‌شود، عالم خیال و برزخ است و از آنجایی که - طبق نظر ایشان - ادراک عقلی خالص ادراک کلیات پیدا می‌شود (ما که ادراک کلیّات را از این قبیل نمی‌دانیم) ایشان ادراک را ملاک تجرّد عقلانی می‌دانند، از آنجایی که این ادراک پیدا می‌شود که آن هم یک نقطه مشخصی است که ادراک خیالی از ادراک عقلی جدا می‌شود. تا این جا ادراک خیالی است و عقلی نیست؛ از این به بعد ادراک عقلی است و دیگر خیالی نیست و چون مرز مشخصی دارد، نمی‌توان گفت که حرکت واهی است و وقتی حرکت واهی نبود، موجود واحد نخواهد بود. این هم اشکال دوم.

مطلب سوم این است که ایشان در بیاناتشان - خصوصاً در اواخر جلد هشتم اسفار - تصریح کرده بودند که اصلاً معنای تجرّد، قطع تعلق از ماده و بدن است. ما در آن جا عرض کردیم که لازمه این حرف این است که نفسی که متعلق به بدن بوده، هیچ ادراکی نداشته باشد. چون تعلقش از بدن قطع نشده پس مجرد نیست و شیئی که مجرد نیست، ادراک نمی‌تواند داشته باشد. حال روی چه وجهی ایشان این تفسیر را فرموده اند؟ آیا سهواً مقلّم بوده، معنای دیگری را در نظر داشته، یا اینکه منظورشان تجرّد کامل بوده، مشخص نیست. به هر حال، ایشان تجرّد را به این معنای قطع تعلق از بدن گرفته اند...

(در پاسخ سؤال نامفهوم یکی از شاگردان: اساساً معنای لغوی تجرّد، یعنی بی ماده بودن؛ ولی این معنا که در فلسفه مطرح نیست. هم مشائیین و هم خود ایشان معتقدند که نفس و یا لااقل برخی از نفوس در این عالم مرتبه ای از تجرّد را دارا هستند. ایشان تجرّد برزخی را برای همه نفوس حتی نفوس حیوانی قائل اند: تا چه برسد به نفوس انسانی. اگر تجرّد، به معنای قطع تعلق از ماده است یعنی به همین اندازه ادراکی که برایش حاصل شده آیا دیگر تعلق به ماده ندارد؟ آیا تزاحمی است بین این که یک نفس مرتبه ای از تجرّد را پیدا کرده باشد و تعلق به ماده هم داشته باشد؟ چه برهان عقلی بر این مطلب داریم که اگر نفس به مرحله تجرّد رسید، دیگر تعلق به ماده محال است؟ حال بفرمایید تجرّد کامل، اگر مرحله عالی تجرّد را پیدا کرد، دیگر محال است تعلق به بدن داشته باشد. روی این مبنای، که اینها مراتب مندرج وجود هستند به مرتبه عالی تر نمی‌رسد مگر مرتبه گذشته را پشت سر بگذارد. باید از این مرتبه بگذرد تا به آن مرتبه برسد، همه را در طول

یک خط فرض می کنند....)

همین طور که هر شیء متحرکی تا مرتبه قبلی را پشت سر نگذارد به مرحله بعدی نمی رسد. استنباط می کنند که پس این نفس از تکامل در این عالم جسمانی وقتی به عالم برزخی می رسد که مرتبه جسمانی را پشت سر بگذارد و هنگامی به عالم عقلی می رسد که عالم برزخی را پشت سر بگذارد. ولی عملاً این پرسش وجود دارد که آیا شما باور نمی کنید انسانی در این عالم باشد. و- به همان معنای مشاهده عقلیات که شما می گوئید - ادراکات عقلی داشته باشد؟ پس معنایش این است که این نفس در عین تعلق به ماده به مرتبه تجرد عقلی رسیده است. ما نمی توانیم تباین و تعاندی بین این دو از نظر عقلی ثابت کنیم. همان طور که تجرد مثالی که به قول شما همه انسان ها و حیوانات دارند، این مرتبه تجرد مثالی چگونه با تعلق به ماده می سازد؟ اگر چیزی است در طول ماده و تا از ماده نگذرد به آن نمی رسد تا متعلق به ماده است نباید ادراک داشته باشد پس وجود ادراکات خیالی و عقلی در این عالم دلیل بر این است که نفس به این مرتبه از تجرد رسیده است و منافاتی با تعلق به بدن هم نداشته است. پس این تبیین که شما می فرمایید که اینها سه مرحله از وجود مترتب هستند و جمعشان ممکن نیست باید از این مرحله گذشت تا به مرحله بعدی برسد، ما برهانی بر این مطلب نیافتیم و در فرمایشات ایشان نیز جوابی بر این مطلب نیست که چگونه تعلق به ماده در این عالم با ادراکات خیالی و عقلی می سازد؟ پس منافات ندارد که نفس به اعلی درجه کمال انسانی برسد و تعلق به ماده هم داشته باشد. چنان که اعتقاد ما درباره وجود مقدس پیغمبر اکرم و ائمه اطهار (ص لوات الله علیهم اجمعین) همین است که نفوسشان به اعلی درجه کمال رسیده بوده و این منافاتی هم با تعلق به ماده ندارد و این را ممکن است با یک بیان دیگری بگوییم که این نوع مقام جمع است. بهتر است با اصطلاحات عرفانی بگوییم که منافاتی ندارد که در عین حالی که به آن مقام عالی رسیده، «لا یسْخُ له شَأْنُ عَن شَأْنٍ» باشد. این مرتبه خیلی عالیتری است که هم ادراکات عقلی را به طور کامل داشته باشد و هم بتواند تدبیر بدن بکند. این، مظهر خدای متعال است که خدای متعال: «لا یسْخُ له شَأْنُ عَن شَأْنٍ» در مرتبه وجودی و بی نهایت شدت وجود. این در یک مرتبه نازل تری است. نفس در نهایت قوت و کمال است اما تعلق به ماده هم دارد و هیچ مزاحمتی با آن مراتب ندارد. آری، برای نفوس ضعیف ما این تراجم هست. ما نمی توانیم در آن واحد به دو چیز توجه داشته باشیم و از انجام بسیاری امور دیگر نیز ناتوانیم؛ ولی در همین عالم نفوسی هستند که با انجام تمرین هایی به تکامل هایی نایل می شوند. ممکن است نفوسی که کامل می شوند، آن قدر قدرت پیدا بکنند که تدبیر بدن هیچ مزاحمتی برای ایشان نداشته باشد. اگر ما نمونه اش را در خودمان نمی بینیم؛ این دلیل بر بطلان نمی شود. شاید نفوس کامل این طور باشند. پس این که اگر نفسی به مرتبه کمال عقلانی رسید حتماً باید بدن را خلع کند و از آن جدا شود و موت طبیعی برای آن حاصل شود، برهانی برایش نداریم.

اشکال چهارم که مبنای برخی از بیانات ایشان در باب معاد است و بعداً به صورت برهانی مستقل مطرح شده، این است که موجودات این عالم یک حرکت تکوینی به سوی غایاتشان دارند و حرکت جوهری ماده هم غایتی خواهد داشت و آن غایت، امری مادی نمی تواند باشد؛ زیرا در متن حرکت هست. پس باید ماورای این حرکت عالم مجردات باشد. به این ترتیب، ایشان اثبات کرده اند که موجودات این عالم به واسطه حرکت جوهری خود، متوجه به عالم فوق طبیعت هستند و یک میل جبلی و فطری به سوی آن عالم دارند و آن غایت است و باید به آن غایت برسند. ایشان روی دلیل غایات در چند جا تأکید کرده اند و گفته اند که اگر چنین نباشد، اصلاً تعطیل حکمت می شود که لازمه آن تعطیل در وجود است و لازمه آن نیز این است که چیزهایی که استعداد رسیدن به غایتی را دارند، به غایت خودشان نرسند و این از نظر اصول عقلی باطل است. ما در این مبنا هم شک داریم و بلکه بیش از شک و این که حرکت جوهری ماده متوجه به عالم مجرد باشد و عالم مجرد غایت طبیعی برای حرکت جوهری ماده باشد، برهانی برایش نداریم. آن چه می شود گفت این است که هر حرکت محدودی یک منتهی الیه خواهد داشت و منتهی الیه طرف المحرکه است و یک امر عدمی است یعنی یک جایی تمام می شود اما اگر حرکت نامتناهی باشد، مثل حرکاتی که برای افلاک قائل هستند (کلاً حرکت افلاک را نامتناهی، ازلی و ابدی می دانند) این حرکت وضعی که افلاک دارند، باید منتهی الیه داشته باشد و حتماً تمام شود؟ این را که خودشان نامتناهی می دانند. حرکت ذاتاً اقتضای نهایت ندارد. اگر یک حرکت بی نهایتی فرض شود، اصلاً منتهی الیه نمی خواهد، اگر حرکت محدود باشد، منتهی الیه می خواهد و آن لازمه محدودیت آن است. اما این که حتماً باید یک شیء کامل تر و وجود برتری باشد که به آن برسد دلیلی ندارد و آن وقت از کجا باید آن مرتبه کامل فوق طبیعت باشد؟

شاید هر موجود طبیعی که حرکت جوهری^۵ اشتدادی دارد، به حسب نوع خاص خودش یک حدّ اعلایی در وجود طبیعی دارد که تنها به همین کمال طبیعی می تواند برسد. از کجا اثبات کنیم که حرکت جوهری^۵ حتماً باید غایتی ماورای طبیعت داشته باشد؟ این مسأله برهانی نیست. صرف این که حرکت نهایت می خواهد، اولاً: در مبانی آن بحث است و هر حرکتی نهایت نمی خواهد. به چه دلیل باید کمال عالمیتری باشد که این باید به آن کمال نایل آید؟ شاید مرتبه کمالش از سنخ همین کمالات طبیعی است. هر درختی یک حدّ رشدی دارد و دیگر بیش از آن نمی تواند رشد کند و به همانجا که رسید، حرکتش متوقف می شود. به چه دلیل بگوییم که حرکت جوهری^۵ طبیعت باید غایتی ماورای طبیعت داشته باشد؟ این هم یکی از مبانی ایشان است که روی آن تأکید کرده اند، ولی به نظر ما تمام نیست. در بحث حرکت و در بحث قوه و فعل مفصل بحث کردیم و این جا فقط بدان اشاره می کنیم. از این اشکالات، چهار اشکال مربوط به متن نظری^۵ بود، چهار اشکال مربوط به مبانی آن بود و دو اشکال هم مربوط به عدم تطبیق آن با آیات و روایات بود و صلی الله علی محمد و آله المطاهرین.

پی نوشت‌ها:

1. آل عمران / 133

2. هود / 103

3 - سوسک

4 - خوک