

بررسی و تحلیل تطبیقی جاودانگی نفس در اندیشه سهروردی و ملاصدرا

محمد گودرزی^۱

چکیده

پرسش از چیستی نفس و مباحث نفس از دیرباز فلاسفه را به خود مشغول داشته است. از این روی هرکدام بر اساس مبانی فکری خویش و با توجه به یافته‌های علوم رایج زمان خود تلاش نموده‌اند تا پاسخی در خور و شایسته به آن پرسش‌ها بدهند. سهروردی و ملاصدرا نیز از این امر مستثنی نیستند از این جهت بخش قابل توجهی از آثار این دو فیلسوف به بررسی، تبیین و تحلیل نفس و مسائل آن اختصاص یافته است. این دو حکیم هرکدام به نحوی تلاش نموده‌اند تا بر اساس نظام فکری فلسفی خویش به پرسش‌های اساسی‌ای که پیرامون نفس مطرح بوده، پاسخ دهند و دیدگاه خویش را بیان نمایند.

این مقاله تحت عنوان «بررسی و تحلیل تطبیقی جاودانگی نفس در اندیشه سهروردی و ملاصدرا» تلاشی است جهت بیان و تبیین و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های این دو حکیم درباره ادله اثبات جاودانگی نفس، سرنوشت نفوس بعد از خلع بدن، چگونگی استمرار حیات بعد از مرگ، تناسخ و ذکر تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های این دو فیلسوف می‌باشد.

کلید واژه‌ها:

سهروردی، ملاصدرا، نفس ناطقه، جاودانگی نفس، تناسخ.

^۱ - استادیار گروه الهیات، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران. Dr.md.goodarzi@gmail.com

پیشگفتار

از اکتشافات باستان شناسی چنین به دست می آید که اعتقاد به جاودانگی ریشه در عمق تاریخ حیات بشری دارد. انسان‌های اولیه به همراه مردگان، مواد غذایی و ابزار جنگی را دفن می کردند. این خود نشانی از آن بود که این اقوام به گونه‌ای خاص به جاودانگی بعد از مرگ باور داشته‌اند. « در میان انسان‌های اولیه، نوعی اعتقاد به زندگی پس از مرگ به چشم می خورد. در قبرهای به دست آمده از انسان نئاندرتال، مواد غذایی و ابزارآلات جنگی دفن شده در کنار مرده مشاهده شده است. در نزد انسان اورینیایی، انسان سولوتره‌ای و انسان ماگرنلی که هر سه مربوط به انسان کرومانیون هستند نیز چنین اعتقادی مشهود است.» (اکبری، ۱۳۹۰: ۲۳). اعتقاد به جاودانگی در میان اقوام باستانی همچون ایرانیان، مصریان، یونانیان، هندیان و... امری رایج و شایع بوده است. این اعتقاد در میان ادیان به خاطر رسیدن به ثواب یا عقاب بسیار تأکید شده است. به گونه‌ای که می توان سه دیدگاه را از آن به دست آورد:

« ۱- دریافت ثواب از طریق جلب نعمت‌ها و عقاب از طریق سلب نعمت‌ها در این دنیا؛ این دیدگاه در باب سفر تثبیه تورات که (بعد از مزمور ۱۱۹) طولانی ترین فصل کتاب مقدس است ... و نیز در باب ۲۶ سفر لاویان یافت می شود ... ۲- دریافت ثواب و عقاب پس از مرگ و رستاخیز مردگان در جهانی دیگر. این دیدگاه در آیین زردشت، یهودیت، مسیحیت و اسلام وجود دارد... ۳- دریافت ثواب و عقاب پس از مردن، اما در همین دنیا. این دیدگاه که تصادفاً ترکیبی از دو دیدگاه قبلی است تناسخ (reincarnation) نامیده می شود. همان طور که قبلاً گفته شد این اعتقاد نزد هندوان وجود دارد و آن را سمسارا (samsara) می نامند و گونه‌هایی از آن به بودیسم، جینیسم، سیکسیم و برخی از فرقه‌های یهودیت، مسیحیت و اسلام سرایت کرده است.» (توفیقی، ۱۳۸۹: ۲۹۶، ۲۹۵)

جاودانگی یا عدم جاودانگی از نگاه ژرف اندیش فلاسفه نیز به دور نمانده است. برخی معتقد به جاودانگی نفس‌اند و برخی دیگر باورمند به فنای آن. از این روی فلاسفه برای اثبات جاودانگی نفس دلایلی را عرضه داشته‌اند که شاید بشود استدلال افلاطون در رساله‌ی فایدون را قدیمی‌ترین استدلال برای اثبات جاودانگی نفس دانست. دیگر فلاسفه بزرگ همچون ارسطو، فارابی و فخر رازی به نحوی خاص به جاودانگی نفس نظر داشته‌اند اما ابن سینا در میان فلاسفه پیش از خود، تصویر دقیق تری را از جاودانگی در اختیار ما می نهد. وی دیدگاه خود را درباره نحوه جاودانگی

نفس در دو کتاب شفاء و نجاه به شکل مبسوطی بیان داشته است. (ابن سینا، (الشفاء)، ۱۴۰۶، ۴۳۲ - ۴۲۳ و النجاه، ۱۳۴۶: ۲۹۸ - ۲۹۱). حال نوبت آن رسیده که به تبیین و تحلیل دیدگاه سهروردی و ملاصدرا درباره جاودانگی نفس بپردازیم.

پرسش های تحقیق:

- ۱- دیدگاه سهروردی درباره بقا و جاودانگی نفس چیست؟ دلایل اثبات آن کدامند؟
- ۲- دیدگاه ملاصدرا درباره بقا و جاودانگی نفس چیست؟ ادله اثبات آن چگونه می باشند؟
- ۳- دیدگاه سهروردی و ملاصدرا درباره تناسخ چیست؟
- ۴- شباهت ها و تفاوت های دیدگاه سهروردی و ملاصدرا درباره جاودانگی نفس چیست؟

سهروردی و جاودانگی نفس

نفس، در اندیشه اشراقی سهروردی، به مانند پرنده‌ای است سبکبال که در قفس تن گرفتار آمده است. زندانی در بند غاریِ ظلمانی است، که غل و زنجیر تعلقات دنیوی و هیئات ظلمانی او را از روی کردن به نور الأنوار بازداشته‌اند. سالکی است که در خواب غفلت در چراگاه کثرت شاد خواره می‌چرد و نیازمند حی بن یقظانی است تا او را به خود آورد. کودکی است از اهل مشرق که در دیار مغرب در چاه طبیعت غاسق قیروان به بند کشیده شده است و سر در هوای دیدار پدر دارد. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲ (قصه الغریبه الغریبه): ۲۹۷ - ۲۷۴).

چنین حقیقت نورانی مجردی، که از عالم مشرق به قصد تدبیر صیاصی انسیه به عالم مغرب آمده در بند این عالم غاسق ظلمانی شده است اما این حقیقت نورانی در نهایت در بند این عالم نباید بلکه دام بگسلد و رخت سفر به سوی عوالم دیگر بر بندد. این حقیقت که از جانب انوار قاهره و رب النوع آن؛ یعنی: واهب العلم به مزاج اتم انسانی اعطا شده دوباره روی به اصل خویش کند و همچون رب النوع خود گرد فنا و نابودی بر آن ننشیند و باقی به بقای او گردد. «از نظرگاه سهروردی، نفس ناطقه انسانی پس از نابودی بدن به عدم و نابودی نمی‌گراید زیرا عدم و نابودی نفس یا باید به سبب خود نفس ناطقه و نور مجرد باشد یا به سبب علت و موجبش؛ یعنی نور قاهر، که هیچ یک از این دو صورت، فرض معقول و مقبولی نیست اما خود نفس و نور مجرد باعث نابودی خویش نخواهد شد؛ چرا که لازم می‌آید چیزی مقتضی عدم خود شود که این امر شدنی نیست و اگر چنین بود اصلاً به وجود نمی‌آید اما علت و پدید آورنده نفس هم باعث عدم آن نخواهد شد چون پدید آمدن این نور مجرد بدون خواست و اراده آن نبوده است» (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۵۲).

سهروردی در پرتونامه و مطارحات همین برهان را با اصطلاحات خاص فلسفه مشائی در اثبات

جاودانگی نفس، اقامه نموده است. وی در پرتونامه می‌گوید: «بدانکه نفس باقیست، بروفنا متصور نشود زیرا که علت او که عقل فعال است دائم است پس معلوم به دوام او دائم ماند.» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۶۵).

سرنوشت نفوس در دیدگاه سهروردی

سهروردی برای سرنوشت نفوس مدبره بعد از مفارقت از بدن، دو نوع بیان دارد: یک نوع آن را در کتاب حکمة الاشراق بیان نموده؛ وی در این کتاب نفوس مدبره را از جهت عاقبت و سرنوشت بعد از مرگ به سه دسته تقسیم می‌نماید که به طور مفصل بدان خواهیم پرداخت. نوع دیگر بیان سهروردی در کتاب یزدان شناخت است. وی در این کتاب عاقبت نفوس مدبره را در شش دسته تقسیم می‌نماید و به تبیین حالات هر یک می‌پردازد: «نفوس آدمی بعد از مفارقت از کالبد مادی یا هیچ کمال و نقصانی اعم از علمی و عملی را کسب نکرده‌اند و یا کسب کرده‌اند نفسی که هیچ گونه کمال و نقصانی را تحصیل نکرده باشد نفس ساده و نفسی که متصف به کمال و یا نقصانی شده باشد نفس غیر ساده نامیده می‌شود.

نفس غیره ساده یا تمام مدارج علمی و عملی را کسب کرده یا نکرده است، شق اول نفس کامل است و شق دوم نفس ناقص، هر یک از نفوس کامل و ناقص یا پاک و مهذب‌اند و یا ناپاک و عاصی، این فرق معلوم می‌شود که نفوس آدمی در معاد به شش قسم تقسیم می‌شوند.» (رحمانی، ۱۳۹۰: ۶۲۸).

سهروردی در کتاب یزدان شناخت این شش دسته نفوس را اینگونه نام می‌نهد: «هر نفسی که به معاد رسید یا ساده باشد یا غیر ساده، و ساده یا پاک باشد یا ناپاک، و غیره ساده یا تمام بود یا ناتمام و هر یک از ایشان یا پاک بود یا ناپاک.» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۴۳۸ و ۴۳۷). سپس سهروردی درباره سرنوشت و عاقبت هر یک از این شش دسته به تفصیل سخن می‌گوید.

حال به بیان نوع نگاه دیگر سهروردی درباره سرنوشت و عاقبت نفوس، بر اساس کتاب حکمة الاشراق می‌پردازیم. سهروردی در این کتاب دیدگاه دیگری را مطرح می‌کند. وی نفوس مدبره انسانی را با الهام از آیات قرآنی به سه دسته اصلی تقسیم می‌نماید:

- ۱- نفوس کامل و پاک که در دنیا پاک زندگی کرده‌اند و در علم و عمل قوی و کاملند.
- ۲- نفوس متوسط سعادت‌مند زهدپیشه پارسا سرشت، که در علم و عمل متوسط‌اند ولی به کمال دسته نخست نرسیده‌اند.

۳- نفوس شقی و شقاوتمند که گرفتار در دوزخ‌اند.

هر چند سهروردی به صراحت این سه دسته را با آیات قرآنی تطبیق نمی‌دهد اما شارح حکمة

الاشراق قطب الدین شیرازی، هر کدام از این سه دسته را که برخی از آنها نیز دارای اقسامی است با آیات قرآنی سوره واقعه مطابقت می‌دهد. وی نفوس طاهر کامل را «مقربان»، نفوس سعادت‌مند متوسط را «اصحاب یمین» و نفوس شقی را «اصحاب شمال» نام می‌نهد: «و هی لا تخلو عن أقسام خمس، لأنَّ النور الإسفهدی إما أن یكون كاملاً فی الحكمتین العلمیة و العملیة أو متوسطاً فیهما أو كاملاً فی العلمیة دون العملیة أو فی العملیة دون العلمیة أو ناقصاً فیهما. و الأول هو الكامل فی السعادة و من السابقین المقربین . و الثانی و الثالث من المتوسطین فی السعادة و الرابع من أصحاب الیمین و الخامس هو الكامل فی الشقاوة و من أصحاب الشمال المقيمين فی الهاویة » و ما أدرك ماهیه» (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۵۰۹). حال با تفصیل به بررسی سرنوشت نفوس سه گانه، بعد از مفارقت از کالبد انسانی، بنابر دیدگاه سهروردی در نظام نوری وی می‌پردازیم:

۱- دسته اول، نفوس کامل و پاک: اگر نفس ناطقه انسانی به مرتبه‌ای برسد که برارخ ظلمانی و شواغل مادی بر آن غلبه نداشته باشند و چیره نشوند. شوق و اشتیاقی که به عالم نور و پاکی از خود نشان می‌دهد به مراتب بیشتر از اشتیاقی است که به عوالم برزخی و ظلمانی دارد. چنین اشتیاق به عالم نوری، فطری نفس ناطقه انسانی است. آنچه این فطرت را از روی نهادن به اصلش باز می‌دارد آلوده شدن آن به تعلقات و هیأت ظلمانی عالم مادی است. از این جهت هرچه نور معرفت در درون نفس افزون شود، شور و شوق و عشق و اشتیاق به نور قاهر و رب النوعش افزون می‌شود. پس اگر نفس ناطقه انسانی با نور معرفت پرده‌های جهل را بدرد و با تیغ ریاضت تعلقات تن را ببرد و بر بدن خود قاهر شود و عشق و اشتیاقش به موطن اصلی اش، عالم نور، قوت گیرد. نور انوار قاهر بر او تابیدن گیرد و بر شدت نورانیتش می‌افزاید. در این هنگام اگر مرگ بر او عارض گردد و بدن عنصریش را از میان بردارد چنین نفسی نه جذب دیگر بدن‌ها می‌شود (در صورت صحت تناسخ) و نه در عالم مثال مقیم می‌گردد بلکه به یکباره به سمت سرچشمه‌های نور اوج می‌گیرد. به عالم نور محض بار می‌یابد و در بهشت عقلی نوری در جوار انوار قاهره از انوار نامتناهی متلذذ می‌شود. سهروردی حال این دسته را اینگونه بیان می‌کند: «آن نور [نفس کامل] به سوی عالم نور محض رها می‌شود و قدسی می‌گردد از نوع تقدس نور الأنوار و قدیسین قاهر. [اما] مقرب شدن (قرب) به درگاه مبادی [عالی] مکانی نیست بلکه به حسب صفات است. لذا هرکس از ظلمات رهاتر و مجردتر باشد به مبادی نزدیکتر است.» (سهروردی (اکبری)، ۱۳۸۸: ۲۵۳) و (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲ (حکمه‌الاشراق): ۲۲۴ - ۲۲۳).

۲- دسته دوم، نفوس متوسط سعادت‌مند یا نفوس زهد پیشه پارسا سرشت: در نظر سهروردی این گروه خود بر دو دسته‌اند: یکی نفوس متوسطی که در علم و عمل به کمال مقربان نمی‌رسند و

دیگری نفوس زاهد پیشه‌ای که در علم و معرفت ضعیف‌اند ولی در عمل به کمال‌اند. این دو دسته هرچند به پای مقربان نمی‌رسند اما اهل نجاتند. وی معتقد است که: این جماعت بعد از مفارقت از بدن انسانی، به عالم مُثُل معلقه و عالم مثال منفصل راه می‌یابند اما هیچ‌گاه به عالم عقول مفارق بار نمی‌یابند زیرا این دسته به کمال از تعلقات مادی طاهر و مجرد نشده‌اند. از این روی در عالم مثال مقیم می‌شوند و مأوی می‌گیرند. این نفوس «با افلاک علوی به حسب درجات علم و عمل خود ارتباط برقرار می‌کنند که در حقیقت این افلاک و اجسام علوی، مظهر عالم مثال محسوب می‌گردند و به ازاء صور مثالی که از آنها برخوردارند با افلاک خاصی به عنوان مظهر مرتبط خواهند بود. در اینجا مراد از مظهر، موطن و محلی که در او منطبق شوند نیست. مظهر شیء مثالی، محل بروز و جلوه اوست بدون آن که شیء مثالی در آن منطبق باشد زیرا اگر منطبق می‌بود مادی و مکانمند می‌شد. حال آنکه شیء مثالی مکان ندارد.» (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۸۵ - ۴۸۶).

آنچه از بیان سهروردی به دست می‌آید: آن است که این نفوس در عالم مثال منفصل یا همان عالم برزخ، جاودانه می‌مانند. این اظهار نظر سهروردی، شارحان وی را به واکنش و داشته و بر دیدگاه سهروردی ایراداتی وارد نموده‌اند. آنان ضمن پذیرش عالم مثال منفصل، یا به تعبیر شریعت، عالم برزخ، جاودانه ماندن این نفوس را در آن عالم نمی‌پذیرند و آن را بر خلاف سنت الهی و شریعت محمدی (ص) می‌دانند. شهرزوری در این باره می‌گوید: «والحق ان النفوس المرتقیة إلى الفلك الأعلى اذا مكثت فيه المكث اللائق تنتقل علاقتها عن هذا الفلك إلى عالم المثل النورانية و ترتقی فيه من مرتبة إلى مرتبة حتى تصل إلى الفلك الأعلى من عالم المثل و هو القریب من العالم العقلی النوری المحض، و منه تنتقل إلى عالم الأنوار المحض و يدوم فيه ابداً من غیر تغییر و لا تبدیل و لا ملالة» (شهرزوری، ۱۳۸۰، ۵۵۰).

شارح دیگر حکمه‌الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، عین این عبارات شهرزوری را گرفته و با اندکی تغییر و تفصیل هم صدا با شهرزوری به نقد دیدگاه سهروردی پرداخته است. (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۵۱۸).

۳- دسته سوم، اصحاب شقاوت: این دسته، از دیدگاه سهروردی نفوسی‌اند که در این دنیا دل به هیأت ظلمانی بسته‌اند و از نور الأنوار روی گردانده‌اند. در علم و معرفت به عقاید فاسد، همچون کفر و الحاد و شرک گرویده‌اند و در عمل به گناه و اعمال زشت آلوده گشته‌اند. این گروه بنا بر نظر سهروردی بعد از مفارقت از ابدان انسانی، در نهایت به عالم برزخ و مثال وارد می‌شوند و معذب می‌گردند اما در نوع ورود این گروه به عالم مثال برزخی، بنابر عقیده سهروردی، دو احتمال وجود دارد: یک احتمال آن است که اگر تناسخ صحیح باشد این جماعت بعد از مفارقت از صیاصی انسیه

به ابدان دیگر حیوانات که با خلق و خوی آنان سنخیت دارند وارد می‌شوند. این انتقال از حیوانی به حیوانی دیگر استمرار می‌یابد. در این استمرار موتی بعد از موت دیگر را می‌چشند و در نهایت به عالم مثال برزخی دوزخی ظلمانی ورود می‌یابند و در آن معذب می‌شوند. احتمال دیگر آن است که در صورت عدم صحت تناسخ، این نفوس بعد از مفارقت از بدن مستقیماً وارد عالم مثال برزخی دوزخی می‌گردند و در آن معذب به انواع عذاب می‌شوند. «اما بدبختان (اصحاب الشقاوه) - که حول جهنم به زانو درآمده‌اند (حول جهنم جثیاً) و در سرزمین خود بی‌جان شده‌اند (فاصبحوا فی دیارهم جا ثمین) خواه نقل (یعنی تناسخ) حق باشد یا باطل. چون که حجت‌های دو طرف نقیض [اثبات و ابطال] در این باره، ضعیف‌اند - این بدبختان پس از رهایی از بدن، برخوردار از سایه‌هایی از صورت‌های معلق [ظلمانی، سیاه و کبود] بر حسب اخلاق خویش خواهند بود.» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۶۰ - ۲۵۹) و (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲ (حکمة الاشراف) : ۲۳۰).

بنابراین سهروردی منزلگاه‌هایی دو گروه اخیر؛ یعنی متوسطان سعادتمند و نفوس شقاوت‌مند را عالم مثال می‌داند. با این تفاوت که دسته دوم از انوار الهی و صور نورانی آن عالم، در لذتی وصف ناشدنی فرو می‌روند و دسته سوم گرفتار صور معلق ظلمانی جانگاهی می‌شوند که امان از آنان می‌گیرند.

در نهایت آنچه از بیان سهروردی در خصوص تناسخ درباره گروه اخیر به دست می‌آید آن است که وی نه با قاطعیت تناسخ را رد می‌کند و نه با قاطعیت می‌پذیرد بلکه بیان وی و دیدگاه نهایی وی درباره تناسخ، همراه با «تردید و شک» است. «... آنچه باعث شگفتی است این است که وی درباره تناسخ و نقل اقوال حکما در این باب به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی خود نیز در این مسأله با آنان هماهنگ می‌باشد. صدرالمتهلین در اینجا ابراز تعجب کرده و می‌گوید: با این که سهروردی به عالم هورقلیا و اشباح مثالی سخت معتقد می‌باشد از عهده توجیه و تفسیر سخن قدما درباره تناسخ به خوبی بر نیامده است.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۵۰۲).

ملاصدرا و جاودانگی نفس

فلاسفه‌ای که قائل به تجرد نفس‌اند - چه افلاطونی و چه ارسطوئی - قائل به بقای نفس نیز می‌باشند. از این روی استدلالشان برای اثبات بقای نفس، مبتنی بر تجرد آن است: آنان به شکل‌های مختلفی این ملازمه را بیان نموده‌اند. به این معنی که انسان مدرک کلیات است و هر موجودی مدرک کلیات باشد، دارای نفس مجرد است و هر چیزی که مجرد باشد دارای بقاست. به بیانی دیگر نفس آدمی علوم و معلومات را درک می‌کند. پس محل ادراک است و از آنجا که علم و ادراک تقسیم‌پذیر نیستند، محل آنها نیز تقسیم‌پذیر نمی‌باشد و هر چیزی که قابل قسمت نباشد، مجرد

است. پس نتیجه می‌گیرند که نفس مجرد است و از این جهت بر این باورند که موجود مجرد فناپذیر است. خلاصه سخن آن است که فلاسفه طرفدار تجرد نفس از راه تجرد و بساطت آن، به بقا و فناپذیری نفس حکم می‌کنند. ملاصدرا این دیدگاه رایج فلاسفه الهی را در اثبات بقای نفس، ناتوان می‌داند زیرا بر این باور است که صرف تجرد و بسیط بودن چیزی مانع فناپذیری آن نمی‌شود. «ملاصدرا بر این استدلال ایراد می‌گیرد زیرا معتقد است که بسیاری از بسایط حادث‌اند و در عین حال فنا هم پیدا می‌کنند. این مطلب درست نیست که بگوییم هر چیزی که بسیط است غیر قابل فناست.» (نصری، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

از این جهت ملاصدرا، طبق سنت رایج خود، ابتدا به ذکر دلایلی که فلاسفه پیشین برای اثبات بقای نفس اقامه نموده‌اند می‌پردازد. سپس ناکارآمدی آن دلایل را در اثبات مدعای آنها آشکار می‌کند و در نهایت دیدگاه نهایی خود را عرضه می‌دارد. وی در فصل چهارم جلد هشتم اسفار تحت عنوان «فی أن النفس لا تفسد بفساد البدن»، برهانی را از ابن سینا ذکر می‌کند با این ادعای که نفس باقی است زیرا فساد و نابودی بدن باعث فساد و نابودی نفس نمی‌گردد. این برهان را فخر رازی نیز در کتاب المباحث المشرقیه به گونه‌ای دیگر ذکر کرده است. ملاصدرا تقریر فخر رازی را اخذ نموده و با ایجاد تغییراتی آن را تقریر نموده است. از آنجا که این دلیل بسیار طولانی و دارای شقوق متعددی است لذا از ذکر آن در این مقاله می‌گذریم و خواننده را به کتاب اسفار اربعه ارجاع می‌دهیم. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱/۴: ۳۶۳ - ۳۶۲ - ۳۶۱ - ۳۶۰). ملاصدرا بر این برهان ایراداتی وارد می‌نماید یکی از ایرادات ملاصدرا آن است که: نفس دارای تجرد تام نیست بلکه در نشأه طبیعت به ماده تعلق دارد. «ایرادی که در دلیل حکما بر فرض علیت مادی بدن برای نفس وارد شد آن بود که نفس مجرد است و موجود مجرد فاقد علت مادی است. بر اساس مطالب گذشته، سستی این ایراد آشکار می‌شود زیرا نفس بما هی نفس مفارق تام نیست بلکه در نشأه طبیعت، ذاتاً به ماده تعلق دارد و به لحاظ همین تعلق می‌توان آن را موجودی مادی به شمار آورد. بنابراین اگر مقصود حکما از مجرد در این سخن که «مجرد بی نیاز از ماده است» عقول باشد کلام آنان درست است زیرا موجود عقلی هیچ گونه تعلق و ارتباطی به اجسام ندارد. لیکن در این صورت، دلیل آنان بیش از این ثابت نمی‌کند که چنین موجود مجردی که هیچ گونه تعلق به اجسام ندارد. با فساد بدن منهدم نمی‌گردد در حالی که بحث ما درباره عدم فساد «نفس» در اثر فساد بدن است و می‌دانیم که نفس، بما هی نفس، عقل نیست. عقل هیچ گونه تعلق و ارتباطی با اجسام و بدن مادی ندارد اما تمام حقیقت نفس همان تعلق آن به بدن خاص است و همین تعلق است که موجب می‌شود نفس از پاره‌ای حالات جسمانی بدن منفعل گردد و از رهگذر تدبیر بدن استکمال یابد ... از آنچه گذشت

آشکار می‌شود که دلیل منقول از حکما از اثبات این مدعا که نفس، به عنوان نفس، پس از مفارقت بدن باقی می‌ماند ناتوان است و حداکثر چیزی که ثابت می‌کند آن است که موجود مفارقی همچون عقل در اثر فساد بدن فاسد نمی‌گردد بلکه پس از آن نیز باقی است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۸ جزء ۲: ۳۸۱ و ۳۸۰ و صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۲، ج ۸: ۴۶۹). ملاصدرا در فصل پنجم دو دلیل دیگر حکمای پیشین را تحت عنوان «فی أن الفساد علی النفس محال»، بیان می‌کند. سپس به نقد آنها می‌پردازد. وی این دلایل را که از ابن سینا و به تبع آن از فخر رازی اخذ نموده است اینگونه تقریر می‌کند: «در بیان آن دو دلیل آورده‌اند: یکی آنکه: نفس، از حیث وجود ممکن است و هر ممکنی را در وجودش سببی است پس نفس را سببی است و مادام که سبب - با تمام جهاتی که به اعتبار آن جهات سبب است - موجود باشد انعدام مسبب محال است چنانکه بیانش در مباحث علت و معلول گفته آمد. پس نفس اگر انعدام پذیرد انعدامش به سبب آن و یا چیزی از اجزای سبب تام آن می‌باشد و سبب‌ها چهاراند:

محال است که انعدامش به سبب انعدام سبب فاعلیش باشد چون سبب فاعلیش ... جوهری عقلی است که از حیث ذات از تمام وجوه از ماده مفارقت است پس عدمش ممتنع است.

محال است انعدامش به سبب انعدام سبب مادی باشد چون ما بیان داشتیم که نفس، مادی نیست بلکه مجرد است محال است که به سبب عدم سبب صوری باشد چون صورت نفس به عینه ذاتش می‌باشد و سخن در عدم این سبب صوری مانند سخن در عدم نفس است پس اگر عدم را صورت دیگری باشد تسلسل لازم می‌آید.

محال است که به سبب عدم سبب تمامی (غایی) برای این وجه باشد پس عدم نفس مطلقاً ممتنع است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۲، ج ۸: ۴۷۰) و (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱ / ۴: ۳۶۶).

بقاء نفس از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا بعد از اینکه ناکارآمدی ادله حکمای پیشین در اثبات بقای نفس را آشکار می‌کند براساس نظام فکری صدرائی به ارائه دلیل برای اثبات بقای نفس می‌پردازد. آنچه حائز اهمیت است آن می‌باشد که کیفیت تبیین بقای نفس در نظام فکری ملاصدرا شکل منحصر به فردی به خود می‌گیرد. به گونه‌ای که اقامه برهان از جانب ملاصدرا نه تنها برای برهانی کردن اصل معاد به کار می‌رود بلکه تحلیل قابل اقتناعی از بقای هویت بدن و نفس در جهان دیگر برای تبیین آموزه معاد جسمانی به دست می‌دهد. صدرا در این راستا بسیاری از اصول فلسفی خود را همچون حدوث نفس، ترکیب اتحادی نفس و بدن، حرکت جوهری، رابطه نفس و بدن و دیگر اصول فلسفی

صدرائی را در ارائه تبیینی روشن و جامع از بقای نفس به کار می‌گیرد. آنچه از این اصول و به تبع آن برهان صدرائی بیرون می‌آید نه تنها بقای نفس را اثبات می‌کند بلکه این بقاء شامل همه مراتب نفس، از ذات آن تا نازل‌ترین مرتبه آن، که همان بدن جسمانی است می‌شود. از این روی صدرا هم قائل به بقای بعد روحانی نفس است، در موطن خاص خود و هم قائل به بقای بعد جسمانی نفس است با حفظ موطن و جایگاه خود. حال برای تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره بقای نفس به ذکر اجمالی این اصول می‌پردازیم.

۱- حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس

بنا بر باور ملاصدرا، نفس در ابتدای پیدایشش در عالم طبیعت، جسمانی است. سپس به واسطه حرکت جوهری از مراتب معدنی و نباتی به مرتبه تجرد حیوانی می‌رسد. سپس از آن گذر کرده به مرحله تجرد انسانی راه می‌یابد. انسان تا زمانی که در رحم در مرحله جنینی است نفسی نباتی است. البته از جهاتی با دیگر نباتات فرق دارد زیرا جنین در مرتبه نباتی بالقوه حیوان است. پس این صورت از نفس در اولین مراحل از مراحل تجردش به تجرد برزخی حیوانی می‌رسد. در این تجرد، بر خلاف تجرد محض، هنوز ویژگی‌هایی از جسمانیت در آن وجود دارد. نفس در این مرحله میان برزخیت جسمانیت محض مادی و روحانیت محض واقع شده است. با وجود این، می‌توان آن را موجودی مادی دانست. ملاصدرا بقای نفس را پس از مرگ در این مرحله، حتی اگر به تجرد عقلی محض نیز راه نیابد از این نوع تجرد می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۷۷ - ۲۷۶ - ۲۷۵). پس شکی نیست در صورتی که تجرد نفس برزخی باشد معاد آن نفس نیز به نوعی جسمانی است. این نوع تجرد که به آن تجرد مثالی نفس می‌گویند کاملاً به تجرد خیال وابسته است و بر اساس این نوع تجرد است که ملاصدرا توانسته است تبیینی نوین و برهانی از معاد جسمانی ارائه دهد:

نفس بعد از گذر از تجرد حیوانی به تجرد عقلانی دست می‌یابد. این به گونه‌ای است که نفس به کلی از اوصاف ماده و مادیات مبرا می‌شود. بنابراین نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، سه دوره کلی برای نفس ثابت می‌کند.

۱- مرحله جسمانی محض که نفس نباتی است.

۲- مرحله تجرد برزخی که نفس حیوانی است.

۳- مرحله تجرد عقلانی که نفس ناطقه انسانی است.

بر اساس این اصل، زمینه برای طرح معاد جسمانی بر اساس تجرد برزخی مهیا می‌شود. به گونه‌ای که: «این اصل بسیار مهم یکی از ارکان اثبات معاد جسمانی صدرالمثلهین است». (پویان،

. (۱۳۸۸: ۱۱۴)

۲- ترکیب اتحادی ماده و صورت

موجودات عالم ماده، تغییرات گوناگونی را می‌پذیرند به گونه‌ای که از صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شوند. فلاسفه مشاء و حکمای صدرائی برای توجیه چنین تغییراتی به نظریه ماده و صورت متوسل شده‌اند. البته با دو رویکرد کاملاً متفاوت. بر اساس این نظریه موجودات عالم طبیعت از یک جهت، قوه و از یک جهت فعل تشکیل شده‌اند. به جهت قوه، ماده و به جهت فعل، صورت می‌گویند. اختلاف نظر حکمای مشائی و صدرائی در چگونگی تفسیر ترکیب جزء بالقوه با جزء بالفعل است. ابن سینا و فلاسفه مشاء قائل به ترکیب انضمامی هستند، این ترکیبی است که از دو جوهر مغایر در خارج حاصل شده است. از این روی یک ترکیب ذهنی نیست بلکه واقعاً دو جوهر مختلف به یک دیگر ضمیمه شده و باعث پیدایش جسم شده‌اند. در مقابل ملاصدرا و پیروان وی با رد ترکیب انضمامی، ترکیب اتحادی ماده و صورت را مطرح می‌کنند «ترکیب اتحادی بین دو شیء مقتضی این نیست که یکی [از دو جزء مرکب] موجود نباشد بلکه [ترکیب اتحادی] اقتضا دارد که هر دو [جزء] در حین ترکیب با وجودی واحد موجود باشند نه با دو وجود متعدد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۵: ۳۰۷).

۳- حرکت جوهری

اصل و پایه دیگری، که اساس اقامه برهان ملاصدرا در اثبات بقای نفس می‌باشد حرکت جوهری است. حرکت جوهری، خود بر اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود مبتنی است زیرا تشکیک در وجود است که در قالب نظریه اصالت وجود، این امر را مجاز می‌شمارد که واقعیت‌ها نسبت به همدیگر کامل یا ناقصند. از این روست که طبیعت انسانی از یک سوی به اعتبار جوهر ذاتش قابل تشکیک است و از سویی دیگر به اعتبار وجود خارجی اش، دارای اشتداد ذاتی است. با وجود این، این اشتداد باعث نمی‌شود که انسان در مقام تحول جوهری؛ از جوهر انسان به امری غیر انسان منتقل شود. چون ماهیت انسان در یک مرتبه می‌تواند موجودی جسمانی و در مرتبه‌ای دیگر موجودی مجرد باشد. بر این اساس، نفسی که در ابتدا موجودی جسمانی بود گرچه ماهیت جسم را رها کرده و به سمت کامل تر شدن و تجرد رفته، اما مرتبه وجودی جسمانیت خود را رها نکرده است. به این معنی نفسی که حدودش جسمانی است اگر به مرتبه روحانیت یا همان تجرد برسد این رسیدن به تجرد همراه با بقای مرتبه جسمانیت اوست. پس آنچه که از این اصل به دست می‌آید آن است که چگونه بدن؛ یعنی مرتبه جسمانی نفس می‌تواند جزئی از نفس شخص باشد. (موسوی،

۱۳۹۰: ۱۳۰). ناگفته نماند به اصول دیگری همانند رابطه نفس و بدن می توان پرداخت اما چون موجب اطاله کلام می شود به همین چند اصل بسنده می کنیم.

علت بقای نفس

فلاسفه، بقای نفس را وابسته به بقای علت آن می دانند. حکمای مشاء علت بقای نفس را عقل مفارق می دانند. حکمای اشراق روانبخش می خوانند یا همان ربّ النوع انسانی. ملاصدرا با این نوع نگاه مخالفتی ندارد. وی در بسیاری از آثار خود به علت مباشر وجود نفس اشارت می کند و آن را عقل مفارق می نامد. (صدرالدین الشیرازی، ۱۴۳۲، ج ۸: ۴۷۷).

صدرادر کتاب الشواهد الربوبیه، علت وجود و بقا و دوام نفس را مستقیماً مستند می کند به حضرت واجب الوجود با لذات. ابتدا برهانی را که ملاصدرا با دیگر فلاسفه در علت وجود و بقای نفس هم داستان است ذکر می کنیم. سپس به برهان اختصاصی وی در کتاب الشواهد الربوبیه می پردازیم. تقریر برهان اثبات بقای نفس از نگاه ملاصدرا و دیگر حکماء اینگونه می باشد: «م ۱» نفس انسان بی تردید از ممکنات است؛ م ۲) هر ممکن الوجودی یا به سبب امکانش و یا به سبب فقر وجودی اش معلول است. م ۳) اگر علت تامه موجود باشد وجود معلول ضروری خواهد بود. م ۴) انعدام و زوال نفس تنها در این صورت ممکن است که علت تامه آن زوال یابد. زوال علت تامه یا با نابودی بعضی از اجزا حاصل می شود و یا با نابودی همه اجزاء. م ۵) انعدام اجزای علت تامه نفس محال است زیرا علت یا فاعلی است یا غایی. یا مادی و یا صوری. در حالی که هیچ یک از این فرض ها درباره علت تامه نفس معنا ندارد:

«علت فاعلی نفس» یا عقل مجردی است که با واسطه یا بی واسطه به خدا می رسد [بر مبنای حکمت مشاء و اشراق] و یا واجب تعالی است [بر مبنای حکمت متعالیه] که در هر دو صورت زوال درباره آن معنا ندارد.

«علت غایی» نیز انعدام پذیر نیست زیرا غایت در فاعل مجرد همان حبّ به ذات است که حبّ به فعل و اثر او را نیز در پی دارد و حبّ ذات عین ذات است و هرگز از فاعل مجرد جدا شدنی نیست و چون علت فاعلی مجرد نابود شدنی نیست. علت غایی نیز اینگونه است.

انعدام «علت مادی و صوری» نیز سالبه به انتفای موضوع است زیرا در معلول مجرد علت مادی و صوری معنا ندارد زیرا مجرد از ماده و صورت است. (فیاضی، ۱۳۹۰: ۵۳۳ و ۵۳۲).

حال به تقریر برهان اختصاصی ملاصدرا می پردازیم. وی علت بقای نفس را مستقیماً به واجب الوجود با لذات مستند می کند. او این برهان را اینگونه اقامه می کند: «اما نفوسی که عقل هیولانی آنها عقل بالفعل شده است، هیچ شک و شبهه ای در بقای آنها بعد از فنای بدن نیست زیرا

پس از نیل به این مرتبه، قوام و تحقق آنها (به نفس ذات و هویت آنهاست) نه به بدن بلکه بدن (در این هنگام) حجاب و مانع اوست از تحصیل کمالات عقلیه و وجود نورانی عقلانی که شایسته و زینده اوست. و نیز فساد و تباهی هر چیزی که در معرض فساد و تباهی قرار می‌گیرد یا به واسطه ورود ضد اوست بر او (مانند ورود سیاهی بر سفیدی) ولی این فرضیه در مورد نفسی که به مرتبه عقلانی رسیده است درست نیست زیرا ضدی برای جوهر عقلی نیست و یا علت زوال یکی از اسباب و علل چهارگانه اوست به نام فاعل و غایت و ماده و صورت و این فرضیه نیز درباره نفس، متصور نیست زیرا نفس، ماده ندارد و صورت او ذات و حقیقت اوست و صورتی زاید بر ذات و حقیقت ندارد و فاعل نفس و غایت او، هر دو عبارتند از ذات مقدس واجب الوجود که زوال و فنا بروی محال است. پس ذات و حقیقت نفس باقی است به بقای ذات واجب الوجود که قیوم و مقوم اوست. پس با این دلیل زوال و عدم بر جوهر عقلی محال است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱ (الشواهد الربوبیة): ۲۲۴) و (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۳۳ و ۳۳۲).

سرنوشت نفوس در دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا برای نفوس انسانی، با توجه به نقص و کمال وجودی آنها و بر اساس مبنای حکمت متعالیه، سرنوشت مختلفی را برمی‌شمارد. اصل مهمی را که ملاصدرا در تبیین و تفسیر سرنوشت مختلف نفوس از آن بهره می‌برد مسأله لذت و الم نفس می‌باشد. وی در این باره می‌گوید: «کلیه حکما متفقند بر اینکه لذت و خیر و بهجت و سرور هر قوه‌ای از قوای نفسانیه در ادراک امری است که ملایم با طبع اوست و الم و شر و ناخشنودی او در ادراک امری است که نامطلوب و ضد طبیعت اوست.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱ (الشواهد الربوبیة): ۲۴۹ و ۲۵۰) و (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۶۵). از این جهت هر یک از قوای نفسانی، لذتی متناسب و ملائم با ذات وجودی شان دارند. سپس ملاصدرا بیان می‌دارد که: همه لذات هم رتبه و هم مرتبت نیستند بلکه برخی از لذات بر برخی دیگر برتری و شرافت دارند. «ضمناً باید دانست که هر چند کلیه قوای نفسانیه در این جهت مشترکند لکن درجات و مراتب آنها مختلف و متفاوتند و لذا هر قوه‌ای از قوای نفسانیه که وجودش قوی‌تر و کمال ملایم با وی برتر و لزوم و دوامش بیشتر باشد لذا او در ادراک امر ملایم با او شدیدتر است. پس نباید هر لذتی را در عالم همانند و یا منحصر در لذت خران از خوردن آب و علف و مقاربت آنان با جفت خویش دانست تا گفت عقول قدسیه و مبادی عالیه وجود و مقربان حضرت الوهیت که مجرد از ماده و آلات جسمانی‌اند فاقد لذت و سعادت اند.» (همان).

ملاصدرا لذات را بر اساس قوای نفسانی به لذات عقلی، خیالی، وهمی و حسی تقسیم می‌کند. در میان این لذات، برترین لذت را لذت عقلی می‌شمارد: «وقتی لذت عقلی با لذات سایر قوای

حیوانی سنجیده می شود دانسته می شود که لذت عقلی بر سایر لذات برتری و شرافت دارد. شرافت و برتری لذت عقلی بر سایر لذایذ از دو جهت است: کمیت و کیفیت، شرافت لذت عقلی از جهت کمیت آن است که عدد تفصیل معقولات بیشتر از سایر قواست و از جهت کیفیت آن است که عقل به کنه وجود معقول می رسد.» (رحمانی، ۱۳۸۹: ۳۴۳). اوج این لذت عقلی، زمانی اتفاق می افتد که نفس ناطقه انسانی با عقل فعال متحد گردد. حال که این مطلب معلوم گردید می گوئیم: کمال مختص به نفس ناطقه این است که متحد گردد به عقل کلی (یعنی عقل فعال) و صور علمیه کلیه موجودات و نظام اتم و خیر صادر از مبدأ عالم، که ساری در عقول و نفوس و طبایع اجرام فلکیه و عنصریه تا آخرین مراتب وجود است. همگی در ذات او نقش بندد و ذات او در نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلیه موجودات در وی، خود عالمی عقلی و جهانی علمی گردد که ماهیات و حقایق علمیه کلیه اشیا در وی متحقق گشته و به سرای ابدیت و مقر اصلی خویش بازگردد. اگر این کمال با سایر کمالاتی که مطلوب و معشوق سایر قوای نفسانیه اند مقایسه گردد نسبت وی در عظمت و شدت و دوام و لزوم، با کمالات سایر قوا مانند نسبت عقل است با قوای حسیه بهیمیه و غضبیه.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱ (الشواهد الربوبیه): ۲۵۰) و (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۶۶). بر این اساس ملاصدرا همچون سهروردی، عاقبت نفوس را بر سه دسته می داند:

۱- نفوس مقربان

ملاصدرا این مرتبه و مقام را خاص مقربان و کاملان می داند که با گذر از حجاب های ظلمانی و نورانی به ساحت وصال عالم ملکوت اعلی ارتقا یافته اند: «حال چه گمان خواهی نمود درباره خویش که نفس تو بدن را رها کند و علاقه او نسبت به بدن مرتفع گردد و حجاب و پرده ما بین تو و هویت عقلیه و انوار ملکوتیه برداشته شود و با فکر و درایت خویش به عالم ملکوت اعلی ارتقا یابی و بدان عالم برای همیشه متصل گردی زیرا همانطور که قبلاً گفتیم نفس موجودی است جاوید و عقل فعال نیز همواره جاوید و باقی است و فیوضات از ناحیه او بر جوهر نفس علی الدوام نازل و اصل خواهد بود ... و اما آن بهشت مشهود و لقاء و وصال به حق و حقیقت، بهشت مقربان درگاه و کاملان است.» (همان: ۲۵۲ - ۲۵۱) و (همان ۳۶۸ و ۳۶۷ و ۳۶۶).

۲- نفوس متوسط سعادت مند

ملاصدرا این نفوس را نیز اهل نجات می داند. این دسته کسانی اند که نفس شان از علوم حقیقی بی بهره است ولی از رذایل اخلاقی پاک و میرا هستند. وی درباره سرنوشت این نفوس و لذتی که می برند می گوید: «و اگر نفس از علوم حقیقی خالی و تهی باشد ولی از رذایل اخلاق عاری و بری

باشد و هم خویش را مصروف تخیلات ناشی از تقلید کند (مانند عوام الناس که خود را مطیع و منقاد جمعی از رهبران صوری قرار داده و خویشتن را از طریق تقلید به ظواهر شرع آراسته) بعید نیست که این چنین شخص در زمان حیات، صوری لذت بخش را (طبق آنچه از ظواهر گفتار رهبران صوری شنیده است) تخیل کند و سپس تخیل آنها منجر به مشاهده آنها پس از مرگ او گردد. همان طور که صور خیالی‌ای را در عالم خواب که خود نوعی از مرگ است مشاهده می‌کند و بالتیجه پس از مرگ آنچه را که از ظواهر شرع از حور و قصور و سایر محسوسات موعود در بهشت برای او توصیف کرده اند مشاهده می‌کند (مشاهده‌ای نظیر مشاهده در عالم خواب). پس این بهشت بدین گونه که گفتیم بهشت متوسطین و نیکوکاران از عوام و مقلدین و رهبران آنها است به شرط آنکه رهبران، خود نیز صالح و نیکوکار باشند.» (همان).

۳- نفوس شقی شقاوت‌مند

ملاصدرا پس از اینکه به دو دسته سعادت‌مند؛ یعنی مقربان کامل و متوسطان نیکوکردار پرداخت به سرنوشت دسته سوم که گنهکاران شقی می‌باشند می‌پردازد. وی پیش از اینکه به بیان سرنوشت این نفوس و آلام و درد و رنجی که گرفتار آن می‌شوند بپردازد ابتدا به بیان شقاوت حقیقی که در مقابل سعادت حقیقی است می‌پردازد و با ذکر علل آن، این شقاوت را بر سه نوع می‌داند و می‌گوید: «شقاوت حقیقی یا به علت نقصان و قصور غریزه و فطرت شخص از ادراک مراتب عالیه وجود است و یا به علت طغیان و غلبه اوصاف و احوال متعلق به بدن از نوع معاصی و نافرمانی‌های صادر از ناحیه حواس ظاهری است مانند فسق و فجور و ارتکاب مظالم و یا به علت انکار حق و حقیقت به وسیله آراء و عقاید باطل و نادرست و انکار حکم عقلی به واسطه داشتن عقاید سفسطی و جدلی و ترجیح دادن بعضی از مذاهب بر بعض دیگر به وسیله جدل و تقلید، برای کسب شهرت و ریاست بر عوام و کسب افتخار به آنچه که در نظر جمهور مستحسن و مورد قبول است و برای شوق و علاقه به تحصیل کمال موهوم از طریق حفظ خبری منقول (خواه درست و یا نادرست) با حرمان از وصول به حق، همان طور که سجنیه اهل ظاهر و شعار عوام فریبان قشری مذهب و روش اهل تقلید و محجوبان از درک علوم و معارف عقلیه و علوم الهیه است.» (همان: ۲۵۲ و همان: ۳۶۸). سپس به آلام و درد و رنجی که هرکدام از این سه دسته بدان مبتلا می‌شوند می‌پردازد و درباره حالات دسته اول می‌گوید: «شقاوت در قسم اول (که ناشی از نقصان غریزه است) امری است عدمی نظیر موت برای بدن و یا زمینگیری و فلج در اعضا بدون شعور و احساس درد و این شقاوت چون امر عدمی و ناشی از نقصان غریزه و استعداد درک علوم و معارف است موجب استحقاق عذاب و عقاب در حد تبه کاران نیست.» (همان).

درباره عاقبت دسته دوم و درد و رنجی که می‌کشند نیز می‌گوید: « و اما شقاوت در قسم دوم توأم با ادراک امری دردناک است نظیر عضوی که در وی درد شدیدی است. زیرا اوصاف و ملکاتی که در نتیجه مقهور گشتن نفس تحت امیال و کشش‌های بدن و قوای حیوانی پدید آمده‌اند موجب رنج و الم جوهر نفس و مضاد و منافی با حقیقت اولیه‌اند (همان ۲۵۳ و ۲۵۲ و همان: ۳۶۹ و ۳۶۸) وی سپس به آلام و درد و رنجی که دسته سوم از اهل شقاوت بدان گرفتارند می‌پردازد و می‌گوید: « و اما قسم سوم از شقاوت یک نوع نقصان ذاتی فطری است برای نفسی که در دار دنیا شعور و آگاهی نسبت به علوم و معارف عقلی و یا احیاناً شوق و علاقه‌ای به اکتساب آنها داشته ولی جهد و کوشش در راه تحصیل و طلب آنها نکرده و بالتیجه قوه و استعداد درک و فهم آنها از بین رفته و به جای آن فعلیت شیطنت و اعوجاج و انحراف در وی پدید گشته و در قوه و اهمه او آراء و عقاید باطلی رسوخ نموده است و این دردی است بسیار سخت و آزاردهنده که اطبای نفوس از معالجه آن عاجز مانده‌اند و این درد و تألم ناشی از این مرض نفسانی به ازای لذت و راحتی است ناشی از صحت و سلامتی که مقابل آن درد بی‌درمان است.» (همان و همان)

تناسخ در دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا، تناسخ را به انتقال نفس از بدن عنصری یا طبیعی به بدنی دیگر، به گونه‌ای که از بدن اول کاملاً جدا گردد تعریف نموده است. سپس با اقامه ادله‌ای، آن را باطل و محال دانسته است. وی ابتدا تناسخ را بر اساس تقسیم اولیه، سه نوع می‌داند: یک نوع آن انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن دنیوی دیگر. نوع دوم انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی و نوع سوم آن مسخ و تغییر باطن و ظاهر موجود مسخ شده است بدون اینکه انتقالی صورت گیرد. وی این سه نوع تناسخ را اینگونه بیان می‌کند: «تناسخ (یعنی انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر) در نزد ما به سه قسم تصور می‌شود. قسم اول عبارت است از انتقال نفسی در این عالم از بدنی به بدن دیگر مابین و جدا از او بدین نحو که حیوانی بمیرد و نفس او به بدن حیوان دیگری و یا به بدنی غیر از حیوان منتقل گردد خواه (انتقال نفس از بدنی به بدن دیگری) انتقال از موجود اخس به موجود اشرف باشد (مانند انتقال نفس اسب مثلاً به بدن انسان) و یا بالعکس (مانند انتقال نفس انسان به بدن اسب مثلاً) و یا به جسم نباتی و یا جسم جمادی) و این قسم از تناسخ با برهانی که به زودی بیان خواهیم کرد محال و ممتنع است.

قسم دوم عبارت است از انتقال نفس از این بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دار دنیا کسب نموده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است ظاهر می‌گردد چنانکه صحت این مطلب در مبحث اثبات

معاد جسمانی بر شما مکشوف خواهد شد و این امری است که در نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم گردیده ... و آیات بسیاری از قرآن مجید که در مورد تناسخ وارد شده است همگی بر همین قسم از تناسخ تفسیر و توجیه می‌گردد.

... و اما قسم سوم از اقسام تناسخ (که ما آن را مسخ یا تغییر صورت نامیدیم) آن است که باطن انسان مسخ شود و ظاهر او نیز از صورت اولی انسانی که قبلاً داشت به صورت باطنی وی که بدان صورت مسخ شده است انتقال یابد ... این قسم از تناسخ و مسخ (از نظر علمی و فلسفی) جایز و ممکن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱ (الشواهد الربویة): ۲۳۳ - ۲۳۲ - ۲۳۱) و (ملاصدرا ۱۳۸۳: ۳۴۴ و ۳۴۲ و ۳۴۱). چنانکه بیان شد ملاصدرا از میان سه نوع تناسخ، نوع اول را محال می‌داند و نوع دوم و سوم را جایز می‌شمارد. از این روی برای اثبات محال بودن نوع اول تناسخ براهینی را اقامه می‌نماید. حال به ذکر یکی از براهین ملاصدرا در ابطال تناسخ می‌پردازیم:

ملاصدرا این برهان را بر اساس ترکیب اتحادی نفس و بدن اقامه می‌نماید. به این معنی که نفس ناطقه تعلق ذاتی به بدن دارد زیرا آن دو دارای ترکیب طبیعی اتحادی می‌باشند. نفس و بدن هر دو در آغاز حدوث و پیدایش امری بالقوه می‌باشند. سپس با حرکت ذاتی و جوهری خود از قوه به فعل می‌رسند. پس آن دو پس از خروج از قوه و استعداد محض و رسیدن به تحصیل و فعلیت، دیگر نمی‌توانند به حالت قبل یعنی قوه بودن بازگردند زیرا چنین امری محال است. حال اگر نفسی به بدنی تعلق گیرد به طوری که یکی از آن دو بالقوه و دیگری بالفعل باشد، لازم می‌آید که شیئی از آن جهت که بالقوه است بالفعل گردد. این امر اولاً به دلیل اجتماع نقیضین محال است و ثانیاً بین نفس و بدن ترکیب اتحادی وجود دارد و مسلم و مبرهن است که ترکیب اتحادی میان دو امری که یکی بالقوه باشد و دیگری بالفعل محال است. بنابراین تناسخ نفوس اعم از نزولی و صعودی محال می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۲، ج ۹ (الأسفار الأربعة): ۴۸۳) و (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۲، ج ۱ (الشواهد الربویة): ۲۴۳).

نتیجه‌گیری و تطبیق

شباهت‌ها

۱- هم سهروردی و هم ملاصدرا به بقای نفس باور دارند. به همین خاطر با رویکردهای متفاوتی دلایلی را برای اثبات بقای نفس اقامه نموده‌اند. سهروردی درباره علت بقای نفس بعد از مفارقت از بدن می‌گوید: «باید دانست که نفس (نور مجرد مدبر) پس از مرگ بدنش فنا (عدم) نمی‌پذیرد چونکه نور مجرد ذاتاً نابودی (عدم) خودش را اقتضا نمی‌کند ... و علت آن - که نور قاهر است - نیز آن را معدوم نمی‌سازد زیرا نور قاهر دگرگونی نمی‌پذیرد.» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲

(حکمه الاشراف): ۲۲۲) و (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۵۱). وی همچنین در پرتونامه علت بقای نفس را اینگونه بیان می‌کند: «بدانکه نفس باقیست، برو فنا متصور نشود زیرا که علت او که عقل فعال است دائم است پس معلول به دوام او دائم ماند.» (سهروردی، ج ۳ (پرتونامه): ۶۵).

ملاصدرا نیز هرچند دلایل حکمای مشائی و اشراقی را در اثبات بقای نفس، ناتمام می‌داند اما با اینکه علت وجود نفس را عقل مفارق می‌داند مخالفتی ندارد. (صدرالدین الشیرازی، ۱۴۳۲، ج ۸: ۴۷۷). اما وی در کتاب الشواهد الربوبیه علت وجود و بقای نفس را مستقیماً مستند می‌کند به حضرت واجب الوجود بالذات. (صدرالدین الشیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱ (الشواهد الربوبیه): ۲۲۶)

۲- سهروردی و ملاصدرا عاقبت نفوس را به سه دسته تقسیم می‌نمایند: دو دسته آن را اهل سعادت می‌شمارند و یک دسته را اهل شقاوت. سهروردی دسته اول را کسانی می‌داند که در علم و عمل به کمال اند. وی بر این باور است که این نفوس بعد از مفارقت از بدن به یک باره به عالم نور محض بار می‌یابند و به انوار قاهره می‌پیوندند و خود نوری قاهر می‌شوند و وجودی قدسی می‌یابند: (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲ (حکمه الاشراف) ۲۲۹). ملاصدرا نیز همچون سهروردی، دسته اول را از کاملان و مقربان می‌داند که به وسیله تحصیل علم حقیقی به کمال رسیده‌اند و با عقل فعال متحد گشته مبدل به عالمی عقلی و جهانی علمی شده‌اند. (صدرالدین الشیرازی، ج ۱: ۲۵۰) و (ملاصدرا (مصلح)، ۱۳۸۳: ۳۶۶).

دسته دوم نفس را که اینها نیز اهل سعادتند. سهروردی متوسطان در علم و عمل و یا فاقد علم و کامل در عمل می‌داند. این دسته بعد از مفارقت از بدن به عالم مثال منفصل راه می‌یابند. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۳۰). ملاصدرا نیز این دسته را اهل سعادت می‌داند و آنان را همچون سهروردی متوسطان نیک کردار می‌شمارد. این دسته کسانی‌اند که از علوم حقیقی بی‌بهره‌اند اما از آلودگی‌های اخلاقی پاک و مبرا هستند. به نظر ملاصدرا این نفوس به عالم مثال منفصل راه می‌یابند و در آن متنعم می‌شوند. (صدرالدین الشیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۵۰) و (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۶۶). نکته مهمی که باید در اینجا بدان اشاره نمود آن است که سهروردی با طرح نظریه عالم مثال، افق جدیدی را در برابر ملاصدرا گشود که نقش بسیاری در تبیین معاد جسمانی در نگاه ملاصدرا داشت. دسته سوم که هر دو فیلسوف آنها را اهل شقاوت می‌دانند: سهروردی بر این باور است که این دسته به خاطر اینکه در دنیا گرفتار هیأت ظلمانی شده‌اند و یا اینکه در علم و معرفت به عقاید فاسدی همچون شرک و کفر و الحاد گرویده‌اند گرفتار عذاب می‌شوند. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۲۰) و (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۶۰ و ۲۵۹). ملاصدرا نیز این دسته را اهل شقاوت می‌داند و همچون سهروردی بر این باور است که شقاوت آنان یا به خاطر چیرگی و غلبه ی هواهای نفسانی است و یا به علت

انکار حق و حقیقت و گرفتار شدن در گرداب کفر و الحاد و انکار است. اینان نیز بعد از مرگ دچار عذاب دردناکی می‌شوند. (صدرالدین الشیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۵۲) و (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۶۸).

تفاوت‌ها

۱- یکی از مهم‌ترین تفاوت‌هایی که دیدگاه سهروردی و حکمای پیشین با دیدگاه ملاصدرا دارند به علت بقای نفس برمی‌گردد. سهروردی و حکمای پیشین بقای نفس را مبتنی بر «تجرّد» آن نموده‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲ (حکمة الاشراق): ۲۲۲) و (سهروردی (اکبری)، ۱۳۸۸: ۲۵۱). ملاصدرا این دیدگاه رایج فلاسفه الهی به ویژه سهروردی را نمی‌پذیرد زیرا بر این باور است که صرف تجرّد و بسیط بودن موجودی مانع فناپذیری آن نمی‌شود. «ملاصدرا بر این استدلال ایراد می‌گیرد زیرا معتقد است که بسیاری از بسایط حادث‌اند و در عین حال فنا هم پیدا می‌کنند.» (نصری، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

۲- تفاوت دیگری که در نگاه سهروردی و ملاصدرا درباره دلایل اثبات بقای نفس وجود دارد آن است که ملاصدرا بعد از ذکر دلایل حکمای پیشین، که با دلایل سهروردی همسویی دارند آن دلایل را در اثبات بقای نفس ناتوان و ناکارآمد می‌داند و بر این باور است که: این دلایل بقای جوهری مجرد را به نام عقل که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است اثبات می‌کنند نه نفس را، که از جهت فعل به بدن تعلق دارد. وی در نقد این دلایل می‌گوید: «دلیل منقول از حکما ... حداکثر چیزی که ثابت می‌کند آن است که موجود مفارقی همچون عقل در اثر فساد بدن فاسد نمی‌گردد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۸: ۳۸۰) و (صدرالدین الشیرازی، ۱۴۳۲، ج ۸: ۶۶۹).

۳- تفاوت دیگر دیدگاه ملاصدرا با سهروردی این است که سهروردی به مانند دیگر فلاسفه پیشین، از آنجا که حدوث نفس را مجرد می‌داند بقای آن را نیز مجرد و روحانی می‌داند. در حالی که ملاصدرا بر اساس اصول فکری حکمت صدرائی، اصولی همچون حدوث جسمانی نفس، ترکیب اتحادی نفس و بدن، حرکت جوهری، رابطه نفس و بدن و ... علاوه بر اثبات بقای بعد مجرد نفس، بقای بدن جسمانی نفس را که مرتبه نازله نفس می‌باشد نیز اثبات می‌کند. تا آنجا که این نظر نقش بسیار مهمی در تبیین اثبات معاد جسمانی منطبق با شریعت محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) دارد.

۴- تفاوت مهم دیگری که میان دیدگاه ملاصدرا و سهروردی وجود دارد به بحث تناسخ بر می‌گردد. سهروردی در دیدگاه نهایی خود درباره تناسخ زمانی که انتقال نفوس شقی را به عالم آخرت تبیین می‌کند نگاهی مردد میان اثبات و ابطال دارد زیرا دلایل دو طرف را برای نقض طرف دیگر ضعیف می‌داند. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۳۰). وی نظری قاطع در رد و یا تأیید این نوع از

تناسخ ابراز نمی‌دارد. در حالی که ملاصدرا با ذکر انواع تناسخ مخالفت خود را با تناسخ از سنخ نوع اول - چه صعودی و چه نزولی - با ذکر دلایلی عام و خاص به طور قاطع بیان می‌دارد و آن را محال می‌شمارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱ (الشواهد الربوبیة): ۲۳۳ و ۲۳۲ و ۲۳۱).

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۸)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، چاپ هشتم، تهران.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، الشفاء، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
- ۳- ----، ----، (۱۴۰۵)، کتاب النجاء، منشورات دارالآفاق الجدیدة، الطبعة الأولى، بیروت.
- ۴- افلاطون، (بی تا)، دوره آثار افلاطون «فایدون»، ج ۱، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، خوارزمی، چاپ دوم، تهران.
- ۵- اکبری، رضا، (۱۳۹۰)، جاودانگی، بوستان کتاب، چاپ دوم، قم.
- ۶- امین رضوی، مهدی، (۱۳۸۸)، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، چاپ پنجم، تهران.
- ۷- پویان، مرتضی، (۱۳۸۸)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، بوستان کتاب، چاپ اول، قم.
- ۸- رحمانی، غلامرضا، (۱۳۸۹)، خودشناسی فلسفی، بوستان کتاب، چاپ اول، قم.
- ۹- ----، ----، (۱۳۹۰) آموزش فلسفه مشائی و اشراقی، بوستان کتاب، چاپ اول، قم.
- ۱۰- سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح: هانری کربن، مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، تهران.
- ۱۱- ----، ----، (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح: هانری کربن، مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، تهران.
- ۱۲- ----، ----، (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات، ج ۳، تصحیح: سید حسین نصر، مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، تهران.
- ۱۳- ----، ----، (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات، ج ۴، تصحیح: نجفقلی، مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، تهران.
- ۱۴- شهرزوری، شمس الدین محمد، (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، تصحیح: حسین ضیایی تربتی، مطالعات فرهنگی، دوم، تهران.
- ۱۵- الشیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۳۲)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعه، دارالمحجّة البيضاء، الطبعة الأولى، بیروت، لبنان.
- ۱۶- ----، ----، (۱۳۸۰)، ترجمه اسفار اربعه، مترجم: محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول، تهران.
- ۱۷- ----، ----، (۱۳۸۸)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مطبوعات دینی، چاپ دوم، قم.

Archive of SID

- ۱۸- ----، ----، (۱۳۸۳)، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة، مترجم: جواد مصلح، سروش، چاپ سوم، تهران.
- ۱۹- شیرازی، قطب الدین، (۱۳۹۱)، شرح حکمۃ الاشراف به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، تصحیح: محمد موسوی، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران.
- ۲۰- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۰)، علم النفس فلسفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، دوم، قم.
- ۲۱- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة (جزء اول و جزء دوم)، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، قم.
- ۲۲- موسوی، هادی، (۱۳۹۰)، بقاء نفس از دیدگاه ملاصدرا، فصلنامه نقد و نظر، سال شانزدهم، شماره سوم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- ۲۳- نصری، عبدالله، (۱۳۸۰)، سفر نفس تقریرات استاد مهدی حائری یزدی، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، تهران.
- ۲۴- یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، قم.