

:: تبیین فلسفی جاودانگی نفس ::

منیرالسادات پورطولمی¹

نرگس عرب زاده نژادی²

تاریخ وصول: 90/5/7

تاریخ پذیرش: 90/6/29

چکیده

میل فطری ابناء بشر و تلاش پیگیر آنها در جهت نیل به بقا و جاودانگی، نزد فلاسفه و متکلمین مسلمان، دلیلی منطقی برای اثبات جاودانگی انسان محسوب شده است. عدم پایداری حیات مادی و فساد و تباهی کالبد جسمانی حاکی از آن است که بقا و ماندگاری در زندگی دنیوی برای انسان ها امکان پذیر نمی باشد. فیلسوفان مسلمان باتکیه بر دو محور زیر جاودانگی انسان را به اثبات رسانده اند: نخست آنکه موجود معدوم نمی شود و دیگری با تکیه بر تجرد نفس. مقاله حاضر پس از توضیح هر دو مبنا به این نتیجه می رسد که مبنای اول نمی تواند مصحح معنای جاودانگی شخصی باشد و تنها از طریق تجرد نفس می توان فساد ناپذیری آن را به اثبات رساند. همچنین فساد و تباهی کالبد مادی هیچ تاثیری در فساد نفس مجرد آدمی ندارد. سپس تبیین های گوناگون جاودانگی از طریق نفس مجرد و چگونگی ارتباط نفس و بدن در حیات پس از مرگ توضیح داده می شود.

کلید واژه ها: جاودانگی، نفس، بقا، فنا، فساد، تجرد

1. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

2. دانش آموزانه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج



مقدمه

تاریخ تفکر و اندیشه بشر در همه ادوار تاریخی و نزد همه ملل و اقوام، شاهد تلاش پی گیر انسانها در جهت یافتن راهی برای جاودانگی و بقا بوده است. نگاهی گذرا به تاریخ تفکر بشری نشان می دهد که انسانها از دیرباز در ذهن خود سودای جاودانه بودن را داشته اند. عده ای به جاودانگی در همین حیات مادی و با بدن جسمانی می اندیشیدند و جماعتی دیگر اعتقاد به حیات دیگر را مبنای نظریه جاودانگی خود قرار داده اند.

رفتارهایی که پیشینیان همواره از خود بروز داده اند دال بر این باور در میان آنها بوده است. دفن کردن مواد غذایی، ابزار آلات جنگی، زیورآلات و گاهی همسران اموات در کنار آنها از جمله شواهدی است که بر اعتقاد آنها به ادامه حیات پس از مرگ دلالت می کند.

مقابر با شکوه مصریان متمکن باستان نشانگر باور ایشان به استمرار حیات پس از مرگ است آنها با مومیایی کردن بدن مردگان در صنعت حفظ جسد از انهدام و فساد، ترقی کردند (ناس، صص: 58 و 57) یونانیان برای خشنودی مردگان، در زیر زمین، مواد خوردنی و وسایل نظافت و همچنین مجسمه های گلین کوچکی از زنان را با ایشان دفن می کردند، تا در سرای ابدیت از مراقبت و تسلی آنان محروم نمانند (دورانت، ج ۲، ص: 18)

اعتقاد به حیات پس از مرگ به عنوان استوارترین و کهن ترین اعتقاد دینی رایج در اساطیر و افسانه های آفریقائیان خود را نشان داده است آنها به دو گروه از نیاکان معتقد بودند، گروه اول را جاودانه می دانستند و گروه دوم کسانی بودند که پس از مرگ جاودانه می شدند (پایندر، صص: 100 و 99)



اعتقاد به تناسخ در آیین هندویی و بودایی مبنای باور جاودانگی در هند باستان بوده است در این تفکر مرگ انسان مقدمه تولدی دوباره در بدنی دیگر است و روح قبل از آنکه منشاء حرکت و حیات در جسم هر انسانی باشد در انواع موجودات دیگر حلول داشته و پس از مرگ وی نیز به ابدان و هیاکل دیگر منتقل می شود (زرین کوب، ص: 110)

اندیشه برانگیختگی مجدد مردگان از زمین در آیین زرتشت نیز وجود داشته است بر اساس این آیین مردگان به دست «سوشیت» برانگیخته می شوند و او جاودانگی را به انسان عطا می کند و مردگان را در همان جایی که مرده اند، برخواهد انگیخت (هیلنز، صص: 107 و 106)

بدون شک اعتقاد به عالم پس از مرگ در آموزه های ادیان ابراهیمی نیز وجود داشته و در کتب عهد عتیق و عهد جدید به چشم می خورد. در میان مفاهیم موجود در کلام یهود و مسیحیت اصلی ترین پایه اعتقادی، اعتقاد به زندگی پس از مرگ است مسیحیت پیروان خود را از دل بستگی به مادیات بر حذر داشته و بیشتر آنها را به حیات پایدار اخروی نوید می دهد.

همچنین اعتقاد به معاد و بقاء انسان در حیات پس از مرگ یکی از اصول زیربنایی اسلام است. قرآن کریم پیرامون جاودانگی در زمینه های زیر سخن گفته است:

1- استمرار زندگی آگاهانه انسان در عالم برزخ، قبل از برپایی صحنه قیامت (غافر / 11 و 46)

2- برخاستن ابدان از قبرها در روز قیامت (زمر / 42)

3- ساخته شدن بدن اخروی متناسب با حیات اخروی

شاید به جرأت بتوان گفت در قرآن و احادیث، مباحث کلامی و استدلالی زیادی



پیرامون بقاء انسان، زندگی پس از مرگ و نحوه زنده شدن دوباره مردگان به میان آمده است و ساده ترین دلیل اثبات جاودانگی بر وجود میل و عشق فطری انسان به بقاء مبتنی بوده است. به این ترتیب که عشق و علاقه فطری نوع انسان به بقا و جاودانگی، در کنار واقعیت ناپایدار حیات فعلیش او را واداشت که در جستجوی اکسیر حیات و کیمیای بقا و پایداری تلاش کند. اما ناکامیش حتی در عصر غلبه علم و صنعت و تکنیک او را با این واقعیت مواجه نمود که ارضای تمایل ابدیت خواهی بشر در حیات دنیوی غیرممکن است، ناگزیر یا باید ادامه زندگی در نشئه ای غیر از جهان مادی را بپذیریم و یا این میل ریشه دار و فطری بشر را بیهوده بشماریم. در صورتیکه اگر تمایل و گرایشی در همه دوره های تاریخی و در میان تمام ملل و اقوام وجود داشته خود حاکی از آن است که این تمایل به اقتضای فطرت و آفرینش نوع بشر می باشد و حتماً گراف و بیهوده نبوده و پاسخی در جهان خارج برای آن تدارک دیده شده زیرا فعل عبث و بی حکمت در هیچ جای جهان مشهود نیست. و از آنجایی که هیچ انسانی نتوانسته و نخواهد توانست حیات دنیوی پایداری داشته باشد پس باید جهان ابدی و زندگی زوال ناپذیر را در حیات پس از مرگ جستجو نمود.

اصطلاح جاودانگی در چهارچوب مباحث فلسفی کلامی

کلمه جاودانگی در زبان فارسی، معادل کلمه «خلود» و «بقاء» در عربی و به معنای بی مرگی است.

آنچه از این کلمه در معنای اصطلاحی آن به دست می آید، استمرار جاویدان زندگی بشر، پس از مرگ می باشد. نظرات فراوانی که پیرامون حیات جاودانی مطرح شده است، ارائه ی تعریفی مانع و جامع، از معنای اصطلاحی جاودانگی را مشکل می کند. به عنوان



نمونه، اگر جاودانگی را به معنای استمرار ادراک انسان بدانیم، این تعریف شامل نظرات آیین بودا و هندو که معتقد به استمرار حیات انسان به نحو غیرشخصی هستند، نمی شود. همچنین اگر جاودانگی را به استمرار روح انسان، تعریف کنیم، نظر کسانی که جاودانگی را پذیرفته اند، اما اعتقادی به وجود روح ندارند، را شامل نمی شود.

آنچه در این پژوهش در نظر داریم جاودانگی در حوزه ی مطالعات فلسفی - کلامی است، در اینجا جاودانگی به معنای «ابدیت» و «فناپذیری» به کار رفته است. با کمی تأمل عقلی و فلسفی، روشن می گردد که ابدیت و بقاء، جزء لازم ذاتی این مفهوم است و از آن قابل تفکیک نمی باشد، زیرا ماندگاری تا بی نهایت، شرط لازم جاودانگی است. در قرآن این مفهوم با لفظ «خلود» به کار رفته که دقیقاً به معنای ابدیت است.

«ادخلوها بسلام، ذلک یوم الخلود» (ق/34) در قرآن مشتقات لفظ «خلد» در قالب مفرد، جمع، اسم فاعل، اضافه به ضمیر، مضارع و..... زیاد به کار رفته است. (عبدالباقی، محمدفؤاد، ماده خلد)

خلود در عربی به دو معنای بقاء طویل، که سرانجام نهایی دارد و بقاء بی نهایت (خالدین فیها ابداً) می باشد، این دو معنا رابطه ی عموم و خصوص مطلق دارند یعنی یکی اعم از دیگری است، هر خلودی مستلزم بقاء است، اما هر بقائی مستلزم خلود نیست. همین امر موجب شده که هر کس در این راه گام برداشته، ابتدا به اثبات بقاء و سپس به اثبات خلود می پردازد.

لفظ جاودانگی در دو مفهوم، جاودانگی شخصی و جاودانگی غیرشخصی کاربرد دارد.

1- جاودانگی شخصی: جاودانگی شخصی به این معناست که هر فرد انسانی پس از

مرگ بدن، به زندگی خود، به عنوان یک موجود آگاه، ادامه خواهد داد.

2- جاودانگی غیرشخصی: این نوع جاودانگی، در ارتباط با آثار و بقایای شخصی



است و هیچ ارتباطی به ماندگاری و بقاء خود شخص ندارد و شامل موارد زیر است:

الف) جاودانگی از طریق ذرّیه و نوادگان (اعقاب) تشکیل خانواده و حفظ بقای نسل، تمایل به داشتن فرزند پسر، میل به جاودانگی را از این طریق می نمایاند.

ب) جاودانگی در حافظه انسانها: طبق این معنا، انسان ها در آثاری که از خود باقی می گذارند، پس از مرگ باقی می مانند، مانند آثار هنرمندان، یا انجام تحولات تاریخی - سیاسی، یا اکتشافات علمی، کتب مفیده و شراکت در کارهای ماندگار... بحثی که ما در مورد جاودانگی مطرح کرده ایم، جاودانگی شخصی است.

مبانی حکمی و فلسفی جاودانگی نفس

اثبات جاودانگی انسان بر دلایل عقلی و حکمی استواری در اندیشه فیلسوفان مسلمان تکیه دارد. نخست آنکه بر طبق براهین متقن فلسفی هیچ موجودی معلوم نمی شود و این قاعده کلی نفس انسان را نیز شامل می شود. دومین مبنا بر باور وجود انسان به عنوان حقیقی مجرد و نابود نشدنی استوار است که هر یک را به تفصیل بیان می داریم.

مسئله بقای موجودات در فلسفه اسلامی

بنابراین دلایل محکم فلسفی هر چیزی که از مرحله امکان خارج شده و موجود شود دیگر معدوم نمی شود. اگر موجودی در عالم لباس هستی پوشید عدم به آن راه نمی یابد به عبارت دیگر واقعیت هستی مقابل خود یعنی نیستی را با لذات نپذیرفته، هرگز به عدم متصف نمی شود. زیرا اگرچه اشیاء واقعیت دار (ماهیات موجوده) با نظر به ذاتشان غیر از واقعیت هستی هستند و نسبتشان به وجود و عدم مساوی است



و می توانند به هر یک از دو صفت هستی و نیستی متصف شوند، اما خود واقعیت هستی مقابل خود را با لذات نمی پذیرد. حوادث و پدیده های عالم در ظرف زمانی خویش موجود هستند و تنها از نظر ما که موجودات زمانمندی هستیم گذشته و پنهان گردیده اند. بر مبنای دو اصل «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» در حکمت متعالیه می توان نتیجه گرفت که مرتبه هر موجودی مقوم ذات آن وجود است و حتی مراتب زمانی نیز خارج از هویت و تشخیص واقعی موجودات نیست. هر موجودی مرتبه ای از مراتب طولی علی و معلولی یا مراتب طولی زمانی را اشغال کرده است. هر حادثه ای که در زمانی واقع شود در همان مرتبه وجودی خودش موجود می باشد و ما با ندیدن آن موجود در ظرف زمان خودمان حکم به عدمش می کنیم در حالیکه همه افعال و وقایع مربوط به گذشته در صحیفه وجود و در ظرف زمانی خویش موجود هستند. اگر زمان هر موجود مقوم آن است پس اگر وجودی یک مرتبه از مراتب زمان را اشغال کرده و در مرتبه زمانی دیگر حضور ندارد به این معنی نیست که عدم بر او طاری شده است زیرا هویت آن موجود بسته به همان زمانی است که آنرا اشغال کرده است و در زمان خودش همواره به وصف وجود متصف است و اگر به عدم متصف شود مستلزم اجتماع نقیضین است.

(طباطبایی، بی تا، مقاله هفتم، ص: 385 الی 403؛ مطهری، مرتضی، مقدمه مقاله هشتم اصول فلسفه و روش رئالیسم، صص: 428 الی 433)

این مطلب که موجود معدوم نمی شود یکی از مبانی حکمت متعالیه است که صبغه عرفانی آن را در آثار عرفا مشاهده می کنیم به این مضمون که وجود تبدیل به عدم نمی شود و با عدم اجتماع نمی کند بلکه رجوع به حق می کند و در صفحه مشیت باقی می ماند تا با جمیع صور بازگشت به پروردگار نماید. وجود از عالم غیب در



عالم شهادت ظاهر شده و از آنجا به غیب راجع می شود و همین است معنای قوس نزول و صعود (شاه آبادی، صص: 112 و 111) هر موجودی که از صقع ربوبی و از مجرای مراتب به عرصه وجود و هستی گام می نهد هرگز از بین نمی رود بلکه مجدداً به عالم غیب یا باطن عالم رجوع می کند و متناسب با مرتبه و نشئه ای که در آن حضور دارد ظهور می یابد و انسان نیز پس از مرگ و رجوع به عالم ملکوت می تواند همه حقایق را با صورتی متناسب با مرتبه و نشئه جدید خویش ببیند. این مطلب مؤید بحث تجسم اعمال در حکمت متعالیه نیز بوده است چنانکه ملاصدرا می گوید هر یک از صفات راسخه یا ملکات نفسانی ما ظهوری خاص در موطن و نشئه دیگر دارند بطوریکه یک صورت واحد می تواند در موطن های مختلف آثار متفاوتی داشته باشد. (شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیه، ص: 386)

حقیقت این است، که هرچه در هستی ایجاد شود، یعنی ممتنع الوجود نباشد و از مرحله ی امکان خارج شود به محض ایجاد، امکان معدوم شدن از آن منتفی می گردد، چرا که هر معلولی تابع علت خودش است و علت العلل که واجب الوجود است معدوم شدنی نیست و چون علت همیشگی است و موجود، پس معلولش نیز معدوم شدنی نیست، بلکه تنها ممکن است از صورتی به صورت دیگر درآید. و یا از نشئه ای به نشئه دیگر منتقل شود اگر آن چه روزی موجود شده است، معدوم و نابود گردد، لازمه اش آن است که از حوزه ی علم خداوند بیرون رفته باشد و آنچه که معلوم حق سبحانه و تعالی بوده است، اکنون دیگر معلول او نباشد، در حالیکه خود در سوره ی یونس، آیه ی 61 می فرماید:

«... و ما یعزب عن ربک من مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء...»

«...بر پروردگار تو حتی به مقدار ذره ای در زمین و آسمانها پوشیده نیست...»



اصولاً جواز انعدام شیئی از اشیای موجود، بنابر قواعد عقلی از ممتنعات محسوب می‌شود؛ چه آنچه از مناسبت و سنخیت بین علت و معلول و خالق و مخلوق لازم می‌آید، این است که علت عنایی حق، مقتضی آن است که فیاض علی الاطلاق، هر ممکنی را به کمالات لایقه ی آن برساند. بنابراین امکان تحقق معلول و ملائمت ذاتی وجود نسبت به ذوات امکانی و حقایق وجودی هر معلولی که، تحقق آن، ممتنع نباشد، اقتضا می‌کند که تحقق و وجود آن به واسطه علتش واجب و عدم آن، ممتنع باشد. (آشتیانی، سید جلال الدین، ص: 57)

ملاصدرا، در تفسیر سوره ی سجده، هر یک از موجودات را معلوم حق سبحانه و تعالی دانسته است، و معتقد است، معلوم خداوند، از آن جهت که معلوم اوست، همواره معلوم است و هرگز مبدل به غیر معلوم نمی‌شود. با توجه به اینکه عالم و معلوم نسبت به یکدیگر متضایف بوده و دو امر متضایف همواره در وجود و عدم و قوه و فعل متکافی می‌باشند، می‌توان گفت: معلوم حق، موجود است و اگر فرض شود که چیزی معلوم حق نیست، موجود نیز نخواهد بود. (شیرازی صدرالدین، 1379، ج 6، ص: 79)

با توجه به نظر صدرالمتهلین مبنی بر اینکه موجود هرگز معدوم نمی‌گردد می‌توان گفت: مرگ چیزی است که همواره به اوصاف تعلق می‌گیرد و ذوات، مورد تعلق مرگ نخواهند بود، زیرا مرگ نوعی قطع و تفریق است، نه اعدام و رفع. به عبارتی: مرگ نابودشدن ذات شیء نیست، بلکه نوعی تحول است که در اوصاف و حالات شیء واقع می‌شود. عین عبارت ملاصدرا، در این باب چنین است:

«فتبت ما ادعیناه ان الموت وارد علی الاوصاف، لا علی الذوات، لانه تفریق و قطع،

لا اعدام و رفع» (همان، ص 81)



«پس این ادعا را ثابت کردیم، همانا مرگ بر اوصاف و حالات [شیء] واقع می شود، نه بر ذوات، برای اینکه همانا آن تفریق و قطع است نه اعدام و رفع» بنابراین صدرالمتألهین مرگ را چیزی می داند که تنها بر اوصاف وارد می شود و امور بهم پیوسته را از هم جدا می کند.

وقتی مرگ فرا می رسد، ترکیب جسم منحل گشته، هیئت و عوارض آن نابود می گردد. و در این رویداد، جوهرهای تشکیل دهنده ی جسم، باقی می ماند. در عالم آخرت که نشئه دیگری است، از این جواهر، جسمی که مناسب آن عالم است، تشکیل می گردد. صدرالمتألهین موت را انحلال یک مرکب دانسته که در این انحلال اعراض و هیئت‌ها متلاشی و نابود گشته و جواهر باقی می ماند. این جواهر در عالم آخرت از طریق جهات فاعلی به صورت جسم اخروی محشور می گردد. (همان، الاسفار صص: 84 و 83).

آشتیانی در شرحی که بر زاد المسافر دارد، می نویسد:

«.... اگر شیء، استعداد تحول از عالمی به عالم دیگر را واجد باشد، از ناحیه ی حرکت استعدادی و ترقیات و تحولات جوهری، بعد از طی درجات حدوث و فنا، به مقام بقا و دوام می رسد و وجود بقایی و جهت تجردی و تحوّل وی که منشاء حشر و معاد آن می باشد، به واسطه ی تجاوز از دار غرور و کسب جهت تجرد بعد از نیل به غایت ذاتی خود، باقی به بقای علت اصلی خود می گردد و از ماده به حَسَبِ جوهر ذات مستغنی می شود.» (آشتیانی، سید جلال الدین، ص: 173)

به حسب نصوص کتاب و متواترات از احادیث، حق تعالی به حسب تجلیات مختلف با اسماء مبارکه، مبداء و منتهای همه ی اشیاء است و به واسطه ی احاطه ی قیومی به حسب ذات و احاطه ی سریانی به اعتبار فعل، مرجع و مبداء همه ی اشیاء است. (همان)



پس چون مبدء و مرجع و متتهای همه ی اشیاء، که علت العلل آنان است، هرگز معدوم نمی شود، می توان گفت: هر چیزی که پا به عرصه ی هستی گذارد، معدوم نمی شود. و این همان حقیقتی است که مصحح اندیشه جاودانگی و مبنای حکمی فلسفی آن در هستی شناسی فیلسوفان مسلمان است و جاودانگی انسان نیز با همین مبنا قابل تبیین است.

جاودانگی انسان به واسطه ی نفس

بحث درباره ی بقا و جاودانگی انسان، بر نگرش فلسفی که حقیقت انسان را تعریف می کند مبتنی است، از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، نفس ناطقه ی انسانی از مخلوقات شگفت انگیز خداوند است که از صفات و ویژگی های خاصی برخوردار است. از جمله صفت تجرد، این صفت لوازم بسیاری در پی دارد که مهمترین آن بقاء و جاودانگی است. اثبات وجود نفس و بقای آن در واقع اساس و زیربنای اثبات معاد و زندگی ابدی است، به عبارتی برای اثبات جاودانگی انسان باید وجود نفس و تجرد و بقای آن را بررسی و اثبات کرد. زیرا اگر به انسان نگاهی ماتریالیستی داشته و او را موجودی صرفاً مادی بدانیم، در این صورت عدم بقای جسم و کالبد مادی انسان امری واضح و غیرقابل تردید است، به همین دلیل است که مباحث مربوط به بقاء و جاودانگی انسان بر مباحث مربوط به نفس و تجرد آن مبتنی است.

فیلسوفان مسلمان کوشیده اند برای اثبات وجود نفس استدلال کنند از نظر آنها نفس جوهری است مجرد و بسیط الذات و نابودناشدنی که از سنخ ماده و مادیات نیست. به بدن حیات می بخشد تا بتواند از آن همچون ابزاری برای ادراکات و افعال خویش بهره گیرد. ابن سینا نفس را مربی و سازنده و گرداننده بدن و مبدء حرکات می داند



(ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج ۲، ص: 475) از نظر شیخ اشراق نفس نور اسفهبدی است که پس از آنکه بدن به مزاجی اتم رسید و قابلیت دریافت نور مجرد نفس را پیدا کرد از جانب جبرئیل که رب النوع نفس ناطقه است به کالبد مادی افاضه می شود (سهروردی، مجموعه معتقات، ج ۲، صص: 217 و 216)

ملاصدرا در تعریف نفس می گوید: «کمال الأول لجسم طبیعی آلی» (ملاصدرا، الاسفار، ج ۸، ص: 7)

کمال اول در مقابل کمال ثانی است و کمالی است که نوعیت نوع با آن تکمیل می شود که همان صورت نوعیه است. و جسم طبیعی در مقابل جسم صناعی است که ساخته دست بشر است. اما توصیف کامل ماهیت نفس از نظر ملاصدرا وقتی به دست می آید که نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس را در آثار ملاصدرا به تفصیل بررسی کنیم.

مراد از بقاء نفس در فلسفه اسلامی

قبل از پرداختن به دلایل فلاسفه مبنی بر بقاء نفس، باید بدانیم بقاء نزد فلاسفه به چه معناست؟ به عبارت دیگر، مراد ایشان از بقاء، آن هنگام که درصدد اثبات این صفت برای نفس آدمی اند، چیست؟

اولین معنایی که از واژه بقاء به ذهن آدمی تبادر می کند، معدوم نشدن و فانی نگردیدن است. به عبارت ساده تر، فنا ضد کلمه ی بقا و باقی متضاد فانی به شمار می آید. با این وصف «نفس، باقی و جاودانه است»، یعنی نفس فنا نمی پذیرد و معدوم نمی گردد. اما آیا فلاسفه درصدد اثبات فناپذیری نفس می باشند؟

اندک تأملی در معنای کلمه ی فنا، پاسخ این سؤال را روشن می سازد. فنا به معنای



معدوم شدن یا ازاله ی وجود است. به عبارت دقیق تر، فلان امر فانی شد، یعنی عدم بر وجودش چیره شد. روشن است که غلبه عدم بر وجود، امری محال است، لذا نه در مورد مادیات و نه مجردات رخ نمی دهد. ما در اطراف خود مشاهده می کنیم که فلان چیز از بین رفته و جای خود را به امر دیگری می دهد. مثلاً آب به بخار تبدیل می شود یا هسته ی خرما تبدیل به درخت می گردد، یا اینکه مواد به اجزاء تشکیل دهنده ی خود منحل می شود. در همه ی این موارد، فنا رخ نداده و وجودی معدوم نشده، بلکه صورتی از بین رفته و صورت جدیدی جای آن را گرفته است، نه آنکه وجود جوهری یک امر، معدوم شده باشد. فلاسفه از این امر (ازاله ی یک صورت) به فساد تعبیر کرده و در تعریف آن گفته اند: «فساد عبارت است از زایل شدن صورت از ماده، بعد از حصول آن در ماده» (جرجانی، ص: 214)

تعریف دیگری آورده اند «فساد انحلال یا چیزی شبیه انحلال است، همچنین به انحلال صورت جوهری از ماده، فساد می گویند» (آل یاسین، ص: 407)

لذا، تنها اموری فاسد می شوند که قابلیت انحلال یا قوه ی فساد داشته باشند، و اگر موجودی این قابلیت را نداشته باشد، باقی و جاودانه خواهد بود. فلاسفه نیز در براهین خود سعی کرده اند، اثبات نمایند نفس ناطقه، قوه ی فساد ندارد، یعنی چنین نیست که صورت نفسیه از آن زائل شود و صورت جدیدی جای آن را بگیرد، بلکه به شخصه موجود است. همچنین نفس، منحل به اجزاء نمی شود چرا که اصلاً جزء ندارد و بسیط است.

رابطه ی تجرد و بقا

از آنچه بیان شد می توان نتیجه گرفت، هر امر مجردی بسیط است و انحلال و افتراق در ذات آن راه ندارد و تنها امور مادی هستند که در معرض تجزیه و ترکیب



قرار می گیرند. همچنین هر امر باقی، مجرد است زیرا تنها در صورتی یک موجود می تواند باقی و جاودانه باشد و انحلال نیابد که فاقد قوه ی فساد باشد و منحل به اجزا نشود، یعنی مجرد باشد. پس در واقع، تجرد و بقاء به معنای فساد ناپذیری، ملازم یکدیگرند. چرا که هر امر مجردی، باقی و هر امر باقی، مجرد از جسم و عوارض جسمانی است، لذا از تجرد یک موجود به جاودانه بودن آن و از بقای یک امر به تجرد آن می توان پی برد. به نظر می آید، با اثبات تجرد نفس نیازی به ارائه ی دلیل برای بقاء نفس نیست، چرا که تجرد و بقاء ملازم یکدیگرند و با اثبات یکی، دیگری نیز اثبات می شود فلاسفه در دلایلی که بر بقای نفس آورده اند، در واقع به تبیین تلازم میان تجرد و بقا پرداخته اند. روشن است که با تبیین این ملازمه، بقای نفس اثبات می شود. به طور مثال ابن سینا در یکی از براهین خود می گوید «نفس انسانی اگر صورت مفارق و غیرمادی باشد پس جاودان و فسادناپذیر است» و از آن جا که نزد وی نفس انسان مجرد است، بقای آن ضروری می باشد. (ابن سینا، رسالة الضحویه، ص: 109)

دلایل فلاسفه بر بقا و جاودانگی نفس

حکمای الهی نوعاً قائل به تجرد و بقای نفس هستند، اما عده ای آن را حادث و گروهی آن را قدیم می دانند. آنها که قائل به حدوث نفس اند، برای اثبات جاودانگی آن دو مطلب را مورد بحث قرار می دهند، اول آنکه فساد بدن باعث فساد نفس نمی شود. دوم آنکه نفس اصلاً فسادپذیر نیست. اما آنان که معتقد به قدم نفس اند، صرفاً به اثبات فسادناپذیری بودن آن می پردازند، چرا که در نظر ایشان نفس قبل از تعلق به بدن موجود بود و لذا فساد بدن تأثیری در فساد نفس نخواهد داشت.

شیخ الرئیس، ابن سینا از آن جا که قائل به حدوث نفس است، می بایست دو مطلب



را ثابت نماید:

1- عدم تأثیر فساد بدن در فساد نفس.

2- فسادناپذیری نفس به طور کلی (هیچ عاملی نمی تواند باعث فساد نفس شود).

وی بر عدم تأثیر فساد بدن در فساد نفس چنین استدلال می کند: اگر نفس با زوال بدن از بین برود، حتماً باید نفس و بدن با هم رابطه ای داشته باشند. وی سپس از بطلان تالی، بطلان مقدم را نتیجه می گیرد و می گوید: میان نفس و بدن یا رابطه و پیوندی برقرار است یا نه. اگر پیوندی نباشد، مرگ یکی از آن دو باعث مرگ دیگری نمی شود. در صورت اول (اگر پیوندی باشد) این رابطه و پیوند یا به حسب ماهیت آن دو است یا رابطه آنها در وجود است. اگر رابطه نفس و بدن ماهوی باشد، در آن صورت ماهیت نفس تعقل نمی شود، مگر به واسطه ی تعقل بدن و بالعکس. پس لازم می آید، نفس و بدن متضایفان باشند، زیرا رابطه ی ماهوی تنها در متضایفان، قابل تصور است و این به معنای داخل شدن نفس و بدن تحت مقوله ی اضافه است، حال آنکه هر دو جوهرند. اگر پیوند این دو وجودی باشد، از آن جا که رابطه وجودی تنها در مدار علیت فرض صحیح دارد، باید بگوییم یا نفس علت بدن است یا بدن علت نفس است. (ابن سینا، طبیعیات شفا، ص: 202) اما چرا نفس نمی تواند علت بدن باشد. وی در ادامه چنین استدلال می کند، نفس نمی تواند علت بدن باشد، زیرا نفس و بدن با هم حادث شده اند و نفس بر بدن تقدم زمانی ندارد. تقدم ذاتی هم ندارد به این دلیل که، اگر نفس علت بدن باشد و بدن معلول آن، آنگاه تنها عدم بدن، عدم نفس است. حال آنکه در بسیاری از اوقات نفس موجود است، اما بدن از بین می رود. پس نفس علت بدن نیست.



بوعلی در اشارات با بیان ساده تری به اثبات این مطلب می پردازد: «ثابت شد که نفس ناطقه، موضوع صور معقول و مجرد است، پس خود نفس هم مجرد است. همین طور رابطه ی نفس و بدن وجودی نیست، بلکه بد آلت و ابزار نفس است. بنابراین مرگ بدن ضرری به این جوهر نمی رساند.» (همو، اشارات و التنبیها، ج ۲، ص: 264)

وی درباره فساد ناپذیری نفس بطور کلی چنین استدلال می کند نفس اگر فاسد شود، باید قوه ی فساد داشته باشد، نفس قوه ی فساد ندارد، پس فاسد نمی شود. بیان تالی بدین شرح است، هر امر فسادپذیری که الان موجود است، فعلیت بقا دارد. روشن است که قوه ی فساد و فعلیت بقا دو امر مغایر هم اند. پس یا در اشیاء مرکب یافت می شوند، یا در امور بسیطی که حال در مرکبند. زیرا چیزی که هم قوه ی فساد را دارد و هم فعلیت بقا، باید دو جهت داشته باشد، یعنی مرکب باشد. نفس از آنجا که بسیط است، یا قوه فساد دارد یا فعلیت بقا. امری که فقط قوه ی فساد داشته باشد، اصلاً موجودی نمی شود. پس نفس قوه ی فساد ندارد و هرگز فاسد نمی شود.» (همو، طبیعیات شفا، ص: 205)

سهروردی آشکارا استقلال و موجود بودن نفس را پیش از بدن مورد انکار قرار داده و نفس را حادث با بدن دانسته است؛ «وی درباره ی بقای نفس و سرانجام آن بر این عقیده است که نفوس ناطقه، پس از این که در پرتو علم و عمل به مرحله ی کمال رسیدند، در عالم صورت و جهان ظلمت رهایی یافت و از لذت انوار عقلیه برخوردار می گردند. وی بر این عقیده است که نفس ناطقه چون عشق به اصل و محبت به مبداء خود دارد، پس از رهایی یافتن از پراکندگی ها به عالم نور - که سرچشمه حیات جاودانی است - واصل می شود.» (ابراهیمی دینانی، ص: 519)

شیخ اشراق در این مورد در هیکل ششم از کتاب هیاکل النوار می گوید:



«بدان که مردمی باطل نشود به بطلان تن، زیرا که تن محل وی نمی باشد و او ضد ندارد و مزاحم ندارد و آنچه مبدأ اوست، دائم است، او نیز دائم باشد به دوام او. و این علاقه ای که میان نفس و تن است، علاقه ای است شوقی عرضی که از بطلان این لازم نیاید باطل شدن جوهر مباین را» (سهروردی هیاکل النور، ج ۳، ص: 105)

در نتیجه از نظر شیخ اشراق نفس باقی است و فنا برای او قابل تصور نیست، زیرا علت نفس، نور قاهری است که مجرد است و امر مجرد دائمی است، پس معلول به دوام او هم دائمی است. به علاوه، چون نفس محل ندارد و جوهری مباین با اجسام دارد، از بطلان جسم - که مباین اوست - عدم او لازم نمی آید و فی الجمله مرگ، فقط علاقه بین جسم و نفس را قطع می کند و این علاقه نیز به نظر شیخ اشراق، عرضی و اضافی است و از بطلان اضافات بطلان نفس حاصل نمی شود.

شیخ اشراق دلایل متعددی مبنی بر بقای نفس در آثار خود ارائه نموده است که هر چند به مانند ابن سینا دو موضوع عدم تأثیر فساد بدن در فساد نفس، و فسادناپذیری نفس بطور کلی را از هم جدا نکرده اما به هر دو اشاره نموده است. (رک، سهروردی، الواح عمادی، ص: 168؛ همو، التلویحات، صص: 80 و 79)

ملاصدرا نیز از آن جا که قائل به حدوث نفس بوده، دو دسته برهان برای اثبات بقای آن آورده است:

الف) نفس با فساد بدن فاسد نمی شود.

ب) فساد نفس محال است.

الف - نفس با فساد بدن فاسد نمی شود.

از نظر ملاصدرا رابطه میان نفس بدن رابطه ای لزومی و ضروری است. این رابطه نه همانند رابطه ی متضایقان است که ناشی از عروض مقوله بر طرفین است و نه



نظیر رابطه دو معلول علت واحد که مستقیماً با هم ارتباطی ندارند. همچنین رابطه نفس و بدن، رابطه علت تامه با معلول خودش نیست، بلکه رابطه‌ی دو شیء متلازم با یکدیگر است که هر کدام از حیث خاصی به دیگری نیاز دارد و در وجود با هم متلازمند. همچنین نفس، هرچند به لحاظ حقیقت و وجود عقلی خود نیاز به بدن ندارد، اما برای حدوث خود نیازمند بدن مستعدی است که در آن حدوث یابد و به آن تعلق پذیرد. لازم به ذکر است، از آن جا که ملاصدرا نفس را در ابتدای امر، مادی می‌داند نه مجرد، لذا اشکال چگونگی ارتباط امر مادی با مجرد پیش نمی‌آید.

ب- فساد نفس محال است

تبیین ملاصدرا درباره فسادناپذیری نفس بر نظریه «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» مبتنی است از نظر صدرا نفس بر خلاف مجردات تام و نیز برخلاف اجسام، در عالم واحدی محصور نیست، بلکه دارای نشئه‌ها و عوالم وجودی مختلف است، از یک سو دارای نشئه تجردی و عقلانی است و از سوی دیگر وجودی در عالم طبیعت دارد که برحسب آن حادث است و حدوث این نشئه از نشئات نفس، مسبوق به استعداد بدن است. نفس در حرکت استکمالی خود به عالم تجرد وارد می‌شود و در پی این تبدل از عالم طبیعت خارج شده و در عالم تجرد مبعوث می‌گردد. بدیهی است که این مرتبه از وجود نفس نیازی به بدن و احوال مادی آن ندارد. (عامری، وحیده، 1384) نفس در ابتدای پیدایش خود جوهری است جسمانی، اما در خلال حرکت جوهری، سیر تکاملی خود را ادامه می‌دهد و با حفظ وحدت شخصی خود، در نهایت به مرتبه تجرد راه می‌یابد. برای نفس به اعتبار تعلق وی به دو طرف متخالف، یعنی عقل و هیولا، دو جهت متخالف است: یکی جهت استمرار و ثبات



به اعتبار تعلق به عقل و دیگری جهت مجرد به اعتبار تعلق به هیولا، حفظ و بقای حقیقت نفس به سبب تعلق او به عقل و امر مجرد است و صیورت او به علت تعلق به هیولا و مادهٔ اولی است (امید، ص: 232) بنابراین زوال بدن به نشئه عقلی نفس ضرری وارد نمی‌سازد، بلکه صرفاً موجب فساد مرتبه مادی و طبیعی وجود نفس است و این مرتبه نفس فانی است و پس از زوال بدنی، زائل می‌گردد. اما در کنار این مرتبه، نفس به مرتبه ای از وجود تجرّدی نائل می‌شود که به لحاظ همان مرتبه باقی است. (شیرازی، صدرالدین، الاسفار، ج ۸، ص: 391)

جاودانگی انسان و تبیین های گوناگون آن

بعد از اثبات وجود و بقاء نفس، این مسئله مطرح است که بقاء و جاودانگی نفس با بدن است یا بدون بدن، اگر بقاء انسان با بدن است، آیا نظر به تناسخ است، یا معاد جسمانی؟ و اگر جاودانگی انسان در معاد جسمانی است این بدن، بدن مادی اوست، یا بدن مثالی؟ یا اینکه بقاء بدون بدن میسر است (معاد روحانی)؟

در حوزه ی مطالعات فلسفی و کلامی در بین اندیشمندان مسلمان می‌توان پنج تبیین در این باره، مشاهده کرد:

- 1- جاودانگی از طریق اعاده ی معدوم.
- 2- جاودانگی از طریق بدن مثالی.
- 3- جاودانگی از طریق اعتقاد به تناسخ.
- 4- جاودانگی به واسطه ی بازگشت ارواح به ابدانشان.
- 5- جاودانگی از طریق بازگشت ارواح به عالم مفارقات.



جاودانگی از طریق اعاده ی معدوم

راه حلّ متکلمان اسلامی در اثبات خلود نفس و مسئله ی معاد جسمانی، مبتنی بر جواز اعاده ی معدوم بوده است، زیرا آنان از طرفی این همانی انسان را در همین بدن مادی می دانستند. و از طرفی بنابر ضرورت کتاب و سنت، به معاد جسمانی اعتقاد داشتند. برای رفع مشکل، برخی متکلمان، نظریه «بقاء اجزاء اصلیه» را مطرح نمودند. (بحرانی، صص: 140، 139) طبق این نظریه بدن انسان که حقیقت آدمی به آن است نابود می شود. اما در برهه ای از آینده خداوند آن بدن خاک شده را از زمین می گیرد و به عنوان یک شخص انسانی در بدنی مشابه بدن دنیوی او، اما بدنی باقی و برقرار، بازسازی و زنده می کند و عده ای دیگر مسئله ی «جواز اعاده ی معدوم» را مبنای حل مسئله دانستند.

این جماعت، در جواز اعاده ی جواهر معدومه و امکان آن، بلکه لزوم آن از ناحیه ی حشر جسمانی، متحدند و در اعاده ی اعراض، اختلاف دارند. برخی به طور مطلق به امتناع عود اعراض قائم به جواهر قائلند. برخی، اعراض را که قابلیت بقا در آن ها نیست، ممتنع العود می دانند، مثل اصوات و ادوار. برخی از این جماعت اوصافی را که مقدور عبد می باشند، ممتنع العود می دانند. این دسته از اهل کلام آراء عجیبی از خود ظاهر ساخته اند که در کتب قدما نقل شده است (آشتیانی، میرزامهدی، صص: 282 و 281)

مخالفان این نظریه اشکالات متعددی بر آن وارد می دانند، مهمترین اشکال، همان اصل پذیرش اعاده ی معدوم است. شیخ الرئیس بوعلی سینا، محال بودن اعاده ی معدوم را امری بدیهی می داند. و فخررازی نیز بر این ادعا صحّه می نهد. سخن فخررازی آنست که اگر کسی به فطرت سلیم خود بازگردد و از عصیبت دور شود،



عقل آشکار او گواهی خواهد داد که اعاده ی معدوم محال است. (رازی، ج 1، ص: 138)

فخررازی در جایی دیگر می آورد، اگر کسی در این مسأله تأمل نماید و نحوه ی وجود مبتدا و مُعاد را در صورت عود معدوم به تمام ذات و جهات، تعقل نماید، به بدهات امتناع اعاده ی معدوم حکم خواهد نمود. (همان، ج ۲، ص: 290)

جاودانگی از طریق بدن مثالی

تبیین جاودانگی از طریق بدن مثالی یا لطیف، راه حل دیگری است که برخی از اندیشمندان مسلمان مطرح کرده اند. براساس این دیدگاه، انسان علاوه بر بدن مادی دارای بدن مثالی نیز می باشد که از قوانین لطیف تری برخوردار است. این بدن با بدن مادی یک سلسله ویژگی های مشترک مانند رنگ، شکل، ... دارد، اما از آن جهت که بدن مثالی است، تفاوت هایی نیز با آن دارد. به دلیل این که این بدن همانند مثال از ماده پیراسته است.

نظریه ی همراهی روح با بدن مثالی مربوط به ملاصدرا است. اما او به گونه ای متفاوت از شیخ اشراق به همراهی با بدن مثالی معتقد است. انسان از حیث جسمانی - روحانی دو مرحله از زندگی را تجربه می کند. در مرحله زندگی کنونی و مرحله ی اول، روح همراه بدن خاکی و همدم یک بدن مثالی است. پس از مرگ بدن خاکی، روح با بدن مثالی که حاصل شده از اعمال نیک اخلاقی و یا صفات نفسانی است، وارد عالم مثال می شود. بدن مثالی در حالیکه، جدای از بدن خاکی و روح نیست، بدن مادی نیست. در این نظریه بدنی که وارد عالم مثال می شود، اکنون نیز با روح ارتباط دارد.



طبق این اصول مقصد انسان در حرکت وجودیش، تحوّل از وجود مادی کنونی به وجود صوری نهایی است و نسبت آن زندگی به این زندگی نسبت نقص به کمال است. بدن آن جهان عین بدن این جهان است نه غیر از آن و نه مثل آن. فقط با ضعیف یا قوی بودن از هم متمایز می شوند. همانگونه که در زندگی دنیایی، بدن دوران طفولیت از بدن دوران پیری و جوانی متمایز است، اما همه مراتب یک بدن محسوب می شوند.

جاودانگی از طریق اعتقاد به تناسخ

از جمله مسائلی که در تاریخ اندیشه بشر رشد داشته و بسیاری از فیلسوفان دوران باستان آن را مورد بررسی قرار داده اند، مسئله ی تناسخ است. تناسخ بدین معناست که: پس از مرگ، بدن ما برای همیشه از بین می رود ولی گوهر غیرمادی ما یعنی روح به بدنهای زمینی (انسانی یا حیوانی) در عالم طبیعت دوباره باز می گردد و این تولدی است که برای بارها می تواند اتفاق بیفتد بدین ترتیب بقاء انسان با تکرار تولدهای مکرر است. طبق این نظریه حقیقت انسان، فقط روح و جوهر غیر مادی است. و هویت شخصی انسان را نیز نفس و حالت‌های روحی یا نفسانی عهده دار می باشد.

در تقسیم بندی تناسخ، تقسیمات گوناگونی، بر مبنای مختلف ذکر شده است: تناسخ یک معنای عام دارد و یک معنای خاص. اگر تناسخ در مقابل رسخ و مسخ و فسخ استعمال شود، مقصود، انتقال روح یا نفس از بدن انسانی است به بدن انسانی دیگر و اگر در مقابل آنها استعمال نشود، مراد از تناسخ معنای اعم آن است که عبارتست از انتقال نفس از بدن انسان به بدن دیگر، خواه بدن انسان دیگر باشد، یا



بدن حیوان یا جمادی یا نباتی.

فسخ عبارتست از انتقال نفس از بدن انسان به بدن انسانی دیگر که این بدن دوم بی جان است و با این انتقال جان دار می شود، مثل اینکه روح بوعلی سینا بعد از مرگش، به جنین انسانی در رحم منتقل شود.

مسخ عبارتست از انتقال نفس انسانی از بدن انسان به بدن حیوان. در اینجا هم نفس به بدن بی جان حیوان منتقل می شود.

رسخ عبارتست از انتقال نفس انسانی از بدن انسان به جماد مثلاً به سنگ و کلوخ و امثال اینها.

فسخ عبارتست از انتقال نفس انسانی از بدن انسان به گیاه و نبات، اینها اقسامی است که در انتقال نفس انسانی از بدن خود به سایر ابدان گفته شده است. (شیرازی، سیدرضی، ج ۲، صص: 1930 و 1929)

حکما کاربرد اصطلاح تناسخ را در موارد زیر بیان کرده اند:

- 1- تناسخ نزولی. سیر نفس از انسان به حیوان، از حیوان به گیاه و از گیاه به جماد.
- 2- تناسخ صعودی. بالعکس تناسخ نزولی.
- 3- تناسخ اتصالی. ترقیاتی که در انسان از مراتب پایین به مرتبه ی بالا صورت می گیرد.
- 4- تناسخ انفصالی. نفس از بدن خارج و منفصل شود و در بدن دیگر قرار گیرد.
- 5- تناسخ مُلکی. به تناسخ انفصالی، از آن جهت که انتقال مربوط به این عالم و در ظاهر است، مُلکی می گویند.
- 6- تناسخ ملکوتی. در باطن است و باطن انسان متحول می شود، انسانیت انسان به حیوانیت متحول می شود.
- 7- تناسخ بر سیل نقل. یعنی نفس بعد از مفارقت از بدن به مواد مستعد، مانند



نطفه‌ها و تخم‌ها تعلق گیرد.

8- تناسخ بر سبیل بروز. اینکه ارواحی در بدن انسان زنده بروز کند، برخی عرفا آن را جایز دانسته‌اند.

9- تناسخ بر سبیل تمثّل. عبارتست از تمثّل روح به یک صورتی، مانند تمثّل جبرئیل به صورت دحیه ی کلبی به طوری که پیامبر (ص) او را با چشم می‌دید و سخنش را می‌شنید. البته تمثّل غیر از تجسّم است و این دو نباید خلط شود، تمثّل از ناحیه ی ادراک بیننده است، و تجسّم در ناحیه ی مدرک و آن چیزی است که انسان مشاهده می‌کند. تجسّم مجرد، محال است، ولی تمثّل آن اشکالی ندارد.

اقسام تناسخ، بعضی متداخل با بعضی دیگر است، مثلاً: تناسخ ملکی، همان نقل است. و تناسخ ملکی همان تناسخ انفصالی است. همچنین تناسخ ملکی همان تناسخ نزولی است. و تناسخ انفصالی نیز همان تناسخ نزولی و صعودی است، و مقصود از بیان این تقسیمات، این است که تناسخ مطلق، گاهی منقسم به چنین و چنان قسم است. و آن تناسخی که محال است و رأی تناسخیه است تناسخ ملکی و انفصالی و تناسخ بر سبیل نقل است. (همان، صص: 1934 و 1932)

اعتقاد به تناسخ مور مخالفت اکثر اندیشمندان مسلمان واقع شده است. از نظر ابن سینا نفس در ذات خود موجودی مجرد است که با رسیدن بدن به میزانی از استعداد و مزاج و حالت مناسب از طرف مبادی عالی حادث می‌شود و به بدن مادی تعلق می‌گیرد. لذا اگر نفس دیگری که در اثر مرگ، بدن خود را رها کرده است، بخواهد به آن بدن جدید تعلق گیرد لازمه اش آن است که دو نفس به یک بدن تعلق گیرند که این محال است. (ابن سینا، طبیعیات شفا، ص: 432)

شیخ اشراق نیز از آنجایی که وجود ارواح قبل از ابدان را نمی‌پذیرد، لذا نمی‌تواند



نظریه تناسخ را قبول کند زیرا نظریه تناسخ تنها هنگامی پذیرفته می‌شود که قبول کنیم نفس ناطقه پیش از بدن و مستقل از آن موجود باشد. به این ترتیب، اگر کسی حدوث نفس را به حدوث بدن دانسته و آن را قبل از بدن موجود نداند، تناسخ در نظر وی ناقص و باطل می‌باشد و شیخ اشراق از جمله کسانی است که آشکارا استقلال و موجود بودن نفس پیش از بدن را انکار می‌کند. (سهروردی، هیاکل النور، ص: 105؛ ابراهیمی دینانی، ص: 513).

صدر المتألهین و ابطال تناسخ

ملاصدرا با تکیه بر اصل حرکت جوهری و حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس درباره ی تناسخ و ابطال آن بر این عقیده است که: تعلق نفس به بدن یک تعلق ذاتی و ترکیب آن دو ترکیب اتحادی و طبیعی است، نه صناعی یا انضمامی از سوی دیگر، هر یک از جوهر نفس و بدن با یکدیگر در سیلان و حرکتند، یعنی هر دو در ابتدای پیدایش نسبت به کمالات خود بالقوه اند و رو به سوی فعلیت دارند. بنابراین تا هنگامی که نفس به بدن عنصری تعلق دارد، درجات قوه و فعلیت او متناسب با درجات قوه و فعلیت بدن خاص اوست. حال می‌گوییم: هر نفسی در مدت حیات دنیویش با افعال و اعمال خود به فعلیت می‌رسد. به همین خاطر سقوط او به حد قوه ی محض، محال است، همان طور که بدن یک حیوان پس از کامل شدن، دیگر به حد نطفه بودن باز نمی‌گردد. زیرا حرکت همان اشتداد و خروج از قوه به فعلیت است و حرکت معکوس امری بالعرض است. بنابراین اگر نفس پس از مفارقت از بدن بخواهد به بدن دیگری در مرتبه ی جنینی و مثل آن تعلق گیرد، ناگزیر بدن در مرتبه ی قوه و نفس در مرتبه ی فعلیت خواهد بود و چون ترکیب این دو طبیعی و اتحادی



است یعنی هر دو به یک وجود موجودند ترکیب بین دو موجود بالقوه و بالفعل محال است. (شیرازی، صدرالدین، الاسفار، ج 9، ص: 12 و 5 و 4 و 2؛ شیرازی سیدرضی، صص: 1925 و 1923).

جاودانگی از طریق بازگشت ارواح به عالم مفارقات. (معاد روحانی)

بیان دیگری که از ابدیت آدمی ارائه شده است، مبتنی بر معاد روحانی است. بدین معنا که روح بعد از کسب کمالات و مفارقت از بدن مادی، برای همیشه از بدن جدا می شود و به دلیل جوهر تجردش به ابدیت می پیوندد. پس نوع پاداش و کیفر آن همانند لذائذ و آلام عالم خواب، روحانی و عقلی صرف خواهد بود. این نظریه خود دو قسم است:

(1) حقیقت روحی و جنبه ی غیرمادی انسان معاد دارد.

(2) بعد مادی انسان و پیکر او دارای معاد نیست.

در اینکه چرا جنبه ی غیرمادی و روح انسان معاد دارد، به دو دلیل می توان استناد کرد: حقیقت انسان روح اوست و جسم تنها ابزاری برای آن است، بنابراین حضور جسم و پیکر مادی در جهان آخرت لغو و بی فایده است. ملاعبدالرزاق لاهیجی، در این باره چنین می گوید: «پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد... در علم و عمل هر دو، چون مفارقت کند از بدن، او را هیچگونه حاجتی به بدن باقی نماند، چه احتیاج به بدن بنابر آن است که بدن آلتی است مر نفس را در تحصیل کمالین و چون کمالین مطلوب حاصل شد، حاجت به آلت نباشد. (لاهیجی، ص: 621)

شیخ الرئیس، ابوعلی سینا پاداش و جزای اخروی را امری عقلانی می داند و می گوید: «... یک قسم از معاد آن است که از ناحیه ی شرع مورد قبول ما واقع شده



است، بر سبیل مقبول (تقلید، چون لفظ مقبول بر اعتقاد تقلیدی دلالت می کند) جهت اثبات این قبیل از معاد راهی وجود ندارد و عقلی نمی تواند آن را اثبات نماید و از طریق شریعت و تصدیق خبر انبیاء و به آن اذعان می نماییم و آن معادی است مخصوص ابدان در روز قیامت....

و قسم دیگر از معاد آن است که به عقل و قیاس برهانی ادراک شود و حال آنکه انبیاء نیز آن را تصدیق نموده اند و آن آیات و احادیث دال بر تجرد و بقای نفوس ناطقه و بقای آن بعد از پوار بدن و التذاذ نفوس باقیه بعد از ابدان به لذت باقی دائم است و این سعادت و شقاوتی است که با برهان عقلی ثابت می شود و به نفوس مجرد از ابدان، اختصاص دارد...» (ابن سینا، طبیعیات شفا، ص: 423)

جاودانگی ارواح با ابدانشان در حیات اخروی

این تصوّر از جاودانگی، بر این اساس مبتنی است که ارواح بعد از رهایی از بدنها و بعد از سپری کردن مدّتی در عالم برزخ، در قیامت به بدنهایشان باز می گردند و از این طریق به ابدیت می پیوندند. از این رو، طرفداران این نظریه، به اتفاق معاد را هم جسمانی و هم روحانی می دانند.

این نظریه، مختار اکثر اندیشمندان مسلمان و به خصوص عالمان شیعه، همچون شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی است.

صدرالمتألهین با پذیرش این نظریه و انتساب آن به اکثر اندیشمندان مسلمان، بحثی درباره خصوصیات و ویژگی های بدن اخروی مطرح کرده و به این نتیجه می رسد که بدن اخروی، واجد همه ی خصوصیات و ویژگی های بدن دنیوی می باشد، به طوری که اگر کسی آنرا مشاهده کند، خواهد گفت: این همان بدن دنیوی است. و معتقد است



کسی که منکر این واقعیت باشد از شریعت الهی خارج گشته و کفر او عقلاً و شرعاً ثابت می شود. (شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیه، ص: 376)

طبق این نظریه انسان سه زندگی اولیه، میانی و نهایی را طی می کند. در زندگی اولی و نهایی، روح انسان با بدنش همراه است و در زندگی میانی موقتاً روح بدون بدن به سر می برد. زندگی نهایی پاینده و بدون نابودی و مرگ است و همراهی روح با بدن خاکی برخلاف زندگی اولیه، موقتی نیست. هویت شخصی در هر سه زندگی فقط به عهده ی روح است و بدن هیچ گونه دخالتی ندارد.

اما درباره حقیقت بدن اخروی و عینیت و یا مثلثیت آن با بدن دنیوی و اینکه آیا بدن با همان وصف مادی در آخرت حاضر می شود یا خیر نظرات مختلفی از جانب پیروان حکمت متعالیه مطرح شده که تفصیل آن تحقیق دیگری را می طلبد.

نتیجه گیری:

باور فطری به جاودانگی و میل طبیعی انسانها به بقا و خلود، در کنار اخبار مسلمی که از طریق شرایع آسمانی درباره حیات پس از مرگ و ادامه زندگی در نشئه دیگر بیان می شد، حکما و فلاسفه را بر آن داشت تا تبیینی عقلانی و منطقی درباره بقاء و جاودانگی انسان در هستی شناسی خویش ارائه دهند. در نگاه فیلسوفان مسلمان انسان به عنوان یکی از موجودات هستی هرگز معدوم نمی شود زیرا هرآنچه به لباس وجود و هستی آراسته گردد هرگز مقابل خود یعنی عدم را نمی پذیرد بلکه ممکن است از نشئه ای به نشئه ای دیگر منتقل شود و یا صورتی متناسب با آن نشئه ظهور نماید. این قانون کلی حاکم بر هستی شامل حال انسان نیز می شود و به نوعی جاودانگی درباره او را نیز به تصویر می کشد. اما برای تحقق معنای جاودانگی به طور خاص و



پاسخ به میل بقا درباره نوع انسان کافی نیست زیرا فساد و تباهی کالبد مادی انسان و پایان یافتن حیات دنیوی او، تمایل طبیعی هر انسانی را بر ادامه زندگی شخصی به مخاطره می اندازد، لذا فیلسوفان مسلمان جاودانگی انسان را بطور خاص بر وجود نفس ناطقه به عنوان حقیقتی مجرد و فناپذیر مبتنی نمودند. آنها با اثبات وجود نفس به عنوان نیرویی غیر از حقیقت جسمانی انسان و عاری از ماده که مبداء آثاری متفاوت با آثار مادی اجسام است، پایه اصلی جاودانگی انسان را بنا نهادند. زیرا اگرچه فنا به معنای معدوم شدن و ازاله وجود نه در مورد مادیات و نه در مورد مجردات و نه بطور کلی هیچ موجودی، رخ نمی دهد اما فساد و تباهی و خرق و انحلال که ویژگی اجتناب ناپذیر عالم ماده است هرگز نمی تواند مصحح معنای جاودانگی شخصی باشد بنابراین بقاء و جاودانگی انسان تنها با اثبات تجرد نفس قابل تبیین است. لذا فیلسوفان مسلمان پس از ارائه براهین متقن در اثبات تجرد نفس فساد ناپذیری آنرا به اثبات می رسانند. بنابراین باور جاودانگی در تفکر فلسفی از پشتوانه عقلی و منطقی لازم و کافی برخوردار است و می توان با اتکا به آن حیات زودگذر دنیوی را به حیات ابدی پیوند داد و برای هر یک از اعمال و رفتارهای ناپایدار زندگی دنیوی معنا و مفهومی جاودانه، فراهم نمود و بر این اساس، تغییری مثبت و در جهت کمال در روند زندگی انسانها ایجاد کرد.



فهرست منابع

- قران کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بوعلی، الاشارات و التنبیهات مع شرحه الخواجه نصیرالدین طوسی و المحاکمات لقطب الدین رازی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، 1383.
- -----، -----، الاشارات و التنبیهات، تهران، دفتر نشر کتاب، 1403 ه.ق.
- -----، -----، الشفا الطبیعیات، تحقیق جورج قنوتی و سعید زاید، القاهره، المکتبه العربیه، 1395 ه.ق.
- -----، -----، رساله الاضحویه، مترجم نامعلوم، تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم، تهران، اطلاعات، 1364.
- ابراهیمی دنیایی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، 1386.
- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب، 1381.
- آشتیانی، میرزامهدی مدرس، تعلیقه بر شرح منظومه حکیم سبزواری، به اهتمام عبدالجواد فاطوری و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1367.
- آل یاسین، جعفر، الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت، نشر مزرعه نبایه الایمان، 1405 ه.ق.
- امید، مسعود، سه فیلسوف مسلمان ایرانی، شیخ اشراق، ملاصدرا، علامه طباطبایی، تهران، بنیاد حکمت صدر، 1384.
- بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی العلم الکلام، با تحقیق احمد حسینی و به



- اهتمام سید محمود مرعشی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، 1406 ه.ق.
- پایندر، جنوفری، اساطیر آفریقا، ترجمه باجلان فرّخی، تهران انتشارات اساطیر، 1374.
- جرجانی حنفی، سیدشریف، التعریفات، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، نشر مزرعه بنایه الایمان، 1407 ه.ق.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، 1370.
- الرازی، فخرالدین محمدبن عمر، المباحث المشرقیّه فی علم الالهیات و طبیعیات، تحقیق و تعلیق محمدالمعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی، 1410 ه.ق.
- زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، بی جا، انتشارات علمی، 1369.
- سهروردی، شهاب الدین، التلویحات، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1380.
- ، -----، هیاکل النور، مصر، المكتبة التجاریه الكبرى، 1377 ه.ق.
- ، -----، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمه الاشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی 1373.
- ، -----، الواح عمادی، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران، انستیتوی پژوهش های علمی در ایران، 1348.
- شاه آبادی، میرزامحمدعلی، رشحات البحار، تهران، نهضت زنان مسلمان، 1360.
- شیرازی، سیدرضی، درسهای شرح منظومه حکیم سبزواری، ویرایش و تنظیم ف فنا، تهران، انتشارات حکمت، 1387.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران، دار



- المعارف الاسلاميه، 1379 ه.ق.
- - - - -، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران، بنياد حکمت اسلامي صدرأ، 1383.
- - - - -، الشواهد الربويه، فی المناهج السلوكيه، تصحيح و مقدمه سيد مصطفى محقق داماد، تهران، بنياد حکمت اسلامي صدرأ، 1382.
- - - - -، تفسير القرآن الكريم، قم، انتشارات بيدار، 1379.
- طباطبائي، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مقدمه و پاورقی مرتضى مطهری، چاپ و صحافی افست، بی جا، بی تا.
- عبدالباقي، محمدفؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم، قاهره دارالکتب مصريه، 1364.
- لاهیجی، عبدالرزاق، گزیده گوهر مراد، به اهتمام صمد موحد، تهران، چاپ گلشن، 1364.
- عامری، وحیده، بررسی تحلیلی مسأله تجرد نفس نزد سه فیلسوف بزرگ مسلمان (ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرأ)، تهران فصلنامه مشکوه النور، دانشگاه امام صادق (ع)، 1384.