

# بررسی جاودانگی انسان از منظر ملاصدرا

دکتر ملیحه صابری

عضو هیئت علمی سازمان سمت

## چکیده:

تمامی حکما مباحث مربوط به نفس را-اعم از تعریف، اثبات و اوصاف (به ویژه جوهریت و تجرد)- مقدمه‌ای برای اثبات بقای آن آورده‌اند. افلاطون نفس را منبعث از عالم مثال و آن را به دلیل تجرد و بساطت، جاودانه می‌داند. از نظر ارسطو نفس صورت منطبع در بدن است و بدین لحاظ بدون بدن باقی نخواهد ماند، مگر قوه‌ای از آن به نام عقل که با پیوند به عقل فعال جاودانه می‌شود. ارسطو در زمینه عقل فعال به گونه‌ای مبهم سخن رانده است. فلوطین نفس را امری مجرد و الهی می‌داند که از مبدأ خویش جدا شده و به عالم مادی سفر کرده و پس از مرگ به صورت روحانی و عقلانی باقی می‌ماند. ابن سینا نفس را در حدوث و بقا روحانی دانسته و برای آن دو مقام قائل شده است: مقام ذات و مقام فعل. او نفس را مبدأ عناصر بدن و موجب تألیف و ترکیب آن می‌داند که با اضمحلال بدن ناپود نمی‌شود و از همین رهگذر معاد روحانی را اثبات می‌کند. شیخ اشراق نیز قائل به بقای نفس (نور اسفهبید) است. او با اثبات عالم مثال گام بلندی برای اثبات معاد جسمانی برداشت، اما به علت مادی دانستن قوه متخیله و قایل شدن به خیال منفصل در قوس صعود از عهده مناقشات برنیامد. ملاصدرا به حدوث جسمانی نفس و ذات پویای آن معتقد است. او با بهره‌برداری از مبانی مکتب خود، معاد جسمانی و روحانی را ثابت کرد. نفس از طریق حرکت جوهری به مرتبه نفسانی - خیالی

می‌رسد و دارای اعضای مثالی است. واسطه ورود انسان به عالم مثال قوه خیال است. افراد معدودی از وجود نفسانی مثالی گذشته به مرتبه وجود عقلانی راه می‌یابند و انسان عقلی می‌شوند و سعادت حقیقی به همین معناست. واسطه ورود انسان به عالم عقل قوه عاقله است. قوای نفس نزد ارسطو و ابن‌سینا در بدن است، اما نزد صدرای نفس عین قواست. تعقل و تخیل ذاتی نفس‌اند و قوای دیگر از طریق جسم نابود می‌شوند.

واژگان کلیدی: انسان، نفس، بدن، معاد روحانی، معاد جسمانی، خیال، عقل، حرکت، وجود، تجرد، جوهر، مثال، مثل معلقه، عقل فعال، خیال متصل، خیال منفصل، بدن اخروی.

\*\*\*

#### درآمد:

در ادیان الهی مفهوم مرگ با اصل معاد که ایمان به زندگی جاوید و حیات اخروی در آن متجلی است پیوندی ناگسستنی دارد. فلسفه حب بقا و میل به جاودانگی (که گاهی از آن به درد جاودانگی تعبیر می‌شود) در انسان نیز همین است. دین با حرمت نهادن بر آن به انسان یادآوری می‌کند که دنیا، محل گذر است نه قرار و عالم پس از مرگ و سرای پیش روی او دار بقا و محل قرار است و «واعلموا انکم خلقتم للبقاء و لاللفناء» (مجلسی، ص ۷۷، ۲۰۷ و ۲۲۶)

شک نیست برای شناخت معاد و حقیقت بعث و قیامت، معرفت حقیقت نفس ضروری است؛ چنانکه متکلمین و فلاسفه، معرفت به حقیقت انسان را مقدمه‌ای بر موضوع معاد دانسته‌اند. ملاصدرا معرفت نفس را کلید و مفتاح باب شناخت معاد می‌داند (ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۲۷۸). عبدالرزاق لاهیجی ریشه اختلافات متکلمین و فلاسفه در معاد روحانی و جسمانی را به تفسیر و تعریف آن‌ها از حقیقت انسان برمی‌گرداند و می‌گوید: «هر کس روح را امری مادی دانست و حقیقت انسان را در بدن وی جستجو کرد، اگر اعتقاد دینی داشته باشد، معاد را جسمانی می‌داند؛ در غیراین صورت، اصل معاد را منکر است و آنکه انسان را مرکب از نفس مجرد و بدن

می‌داند، قائل به معاد روحانی و جسمانی است و آنکه حقیقت انسانی را روحانی صرف بداند قائل به معاد روحانی است و کسی که در این زمینه تردید کند، در قبال مسأله معاد نظری نخواهد داد» (لاهیجی، ص ۶۲۱)؛ بنابراین، برای بررسی بقای انسان، به تحلیل و بررسی حقیقت انسان از دیدگاه متکلمین و حکما نیازمندیم. در کلام اساسی درباره حقیقت انسان، تحت عناوین ماهیت انسان، حقیقت مکلف، ماهیت نفس و ملاک تشخیص انسان، ملاک انانیت و مرجع ضمیر انا، بحثهای مسووی صورت گرفته است و در باب تکلیف، از ماهیت مکلف و متعلق آن سخن گفته شده است و اینکه تکلیف به کدام تعلق دارد - روح یا جسم. حکما و متکلمین در اینکه من چیست، آیا همان بدن متشکل از چندین میلیارد سلول است یا امری است غیرجسمانی و فراتر از بدن، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بسیاری از متکلمین و همه حکمای مادی، نفس را مادی (در یکی از سه نوع آن: جسم، جسمانی و جزء اصلی) می‌دانند و معتقدند با نابودی بدن از میان خواهد رفت؛ و بدین ترتیب مخالف جاودانگی انسانند. در مقابل آنان، حکمای الهی معتقدند نفس جوهری مجرد غیرقائم به جسم اما متعلق به آن است؛ به همین دلیل، با مرگ بدن نابود نمی‌شود. در این نوشتار که هدف آن تبیین و بررسی جاودانگی انسان از منظر ملاصدراست، ثابت شده است که این فیلسوف متأله، جاودانگی انسان را مانند وجود او امری ذومراتب و مشکک می‌داند و همین موضوع رهگشای او در اثبات معاد جسمانی و روحانی شده است. شک نیست او در دستیابی به این امر، علاوه بر بهره‌گیری از مبانی اصلی مکتبش، از آراء حکمای پیشین خود همچون افلاطون، ارسطو، فلوطین، ابن‌سینا و شیخ اشراق نیز بهره‌مند بوده است. به همین دلیل لازم است به آراء این بزرگان پرداخته شود. در ابتدا اشاره‌ای کوتاه به دیدگاه مخالفان بقای انسان داریم، سپس نظر موافقان را مورد تبیین و تحلیل قرار خواهیم داد.

### دیدگاه متکلمین

از دیرباز افرادی در میان فلاسفه و متکلمین اسلامی انسان را جسم و مادی محض تلقی

می‌کردند. از مطالعه تاریخ فلسفه چنین برمی‌آید که منشأ این نظریه به فلاسفه یونان باستان برمی‌گردد. دموکریتوس، شاخصترین فیلسوف پیرو این دیدگاه، معتقد بود تنها موجود، اتمهای مادی است ... و همه پدیده‌های جهان از واکنش متقابل اتمهایی به وجود می‌آیند که در فضا حرکت می‌کند (شهرستانی، ج ۱، ص ۲۰۰ و نیز کاپلستون، ج ۱، ص ۱۴۹). بسیاری از متکلمین اسلامی، حقیقت انسان را بدن محسوس دانسته‌اند و معتقدند نام انسان به اعتبار همان هیكل و پیکر مادی بر او اطلاق می‌شود. بسیاری از معتزله مانند ابوعلی جبایی و گروهی از اشاعره مانند امام الحرمین جوینی و گروهی از امامیه مانند سید مرتضی و شیخ ابواسحق توبختی طرفدار این نظریه‌اند. گروهی نیز معتقدند که حقیقت انسان، اجزاء پیکر اوست. این ذرات که در ساختمان پیکر انسان به کار رفته است، برخلاف ذره‌های غیر اصلی در سراسر زندگی انسان ثابت باقی مانده و قابل تغییر و افزایش و کاهش نیست. بر اساس این اعتقاد، واژه من، تعبیر و بیانی است از این اجزاء. مخاطب شارع نیز همین اجزاء اصلی است. این ذرات، هنگام مرگ از هم جدا می‌شود و هنگام معاد باز می‌گردد. بسیاری از متکلمین اسلامی همچون علامه حلی، میثم بحرانی و مقداد حلی طرفدار این نظریه‌اند. (علامه حلی، ص ۱۴۹ و نیز البحرانی، ص ۱۲۹).

گروهی نیز انسان را عرضی از اعراض جسم دانسته‌اند. جالینوس مزاج معتدل را انسان می‌داند و برخی دیگر، حواس پنجگانه را حقیقت انسان معرفی کرده‌اند (قفطی، ص ۴۱۴ و نیز جمال‌الدین مقداد حلی، لامع ثانی، ص ۳۷۱). ابوبکر باقلانی گفته است: روح عرض است و جز حیات چیز دیگری نیست؛ بنابراین بعد از فنای بدن، آن را بقایی نیست. برخی از متکلمین، نفس را شکل پیکر انسان یا صورت‌پذیری تن آدمی و پیوند اجزاء پیکر او دانسته‌اند که تا پایان حیات باقی است. برطبق این دیدگاه، قاضی شرف‌الدین صاعد، حقیقت انسان را عبارت از شاکله مخصوص انسانی می‌داند (اشعری، ج ۲، ص ۲۶). متکلمین حنبلی نیز از آنجا که مانند کرامیه نمی‌توانستند امور غیر جسمانی و غیر مادی را تصور کنند، به طور کلی نفس را مادی می‌دانند. چنانکه از نظر

ابن تیمیّه حتی خدا به نوعی موجودی مادی است. او می‌گوید: «کسانی که مانند کرامیه و دیگران خدا را جسم می‌دانند در معنی جسم نظر دیگری دارند و آن را موجود قائم به نفس می‌دانند و از اجزای لایتخری و ماده و صورت مرکب نمی‌دانند. اگر کسی خدا را جسم بداند و از جسم موجود قائم به نفس قصد کند، راه صواب را پیموده است» (ابن تیمیّه، ص ۲۳۸)؛ بنابراین، از نظر بیشتر متکلمین، انسان موجودی مادی است که بعد از مرگ نابود شده، در معرض فساد قرار می‌گیرد. از نظر این افراد، اعدام یا افناء تنها پراکنده شدن اجزای موجودات عالم نیست؛ بلکه مراد آن است که موجودات گیتی اعم از جواهر و اعراض یکسره نیست و نابود می‌گردند و حق تعالی در جهان دیگر، آن‌ها را باز می‌آفریند. این متکلمین برای اثبات مدعای خود به آیات شریفه «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص ص ۸۸) و «کل من علیها فان» (الرحمن ص ۲۶) استناد می‌کنند. از نظر طرفداران جزء اصلی، اعدام به معنای تخریب و پراکنده شدن اجزای موجودات است و اعدام انسان مکلف، به منزله نابود شدن عرضهای وابسته به او و پراکنده شدن اجزای پیکر اوست (فخر رازی، ج ۲، ص ۲۷ و نیز علامه حلی ص ۱۴۹ و نیز البحرانی، ص ۱۲۹).

از آنجا که این اجزاء، مادی و مسبوق به ماده و مدت‌اند، کائن و فاسدند؛ زیرا در سبب تام کائنات حرکت و زمان داخل می‌شود و هر حرکتی ناچار انقضاء و پایانی دارد و در صورت انقضاء سبب تام یا انقضاء جزئی از سبب تام، ناچار معلول، منعدم می‌شود. در نتیجه، آنچه کائن باشد، ناچار فاسد و نابود خواهد شد (آشتیانی، ص ۷۸)؛ بنابراین، برای اثبات جاودانگی انسان، باید به دنبال وجود امری غیرمادی در انسان باشیم، امری که خصوصیات مادی ندارد و مانند ماده فاسد شدنی نیست؛ به همین دلیل، حکما برای انسان ساحت دیگری جز بدن فائلد و آن، ساحت روح یا جان و نفس است. مبحث اثبات نفس - که ابن سینا و سهروردی دو قهرمان اصلی آنند - باب اصلی اثبات بقای نفس در فلسفه اسلامی است، هر چند اثبات جوهریت نیز مقدمه دیگری برای ورود به این مبحث است؛ زیرا اگر نفس، امری عرضی و وابسته به بدن باشد، طبیعی است که با فنای

بدن از میان می‌رود. چنانکه شیخ مفید، متکلم بزرگ شیعی، به علت اعتقاد به عرضی بودن نفس، آن را فانی می‌داند و می‌گوید «ان الارواح عندنا هی اعراض لابقاءله...» (شیخ مفید، ج ۷، ص ۵۵).

#### دیدگاه حکمای قبل از اسلام

از نخستین کسانی که در تاریخ فلسفه به حیات مستمر نفس (به صورت امری غیرجسمانی متمایز از بدن) و زندگی پس از مرگ معتقد بود، سقراط بود. افلاطون در رساله فایدون با توصیف آخرین لحظات زندگی سقراط، نشان می‌دهد که بی‌اعتنایی او به زندگی دنیوی و عدم هراسش از مرگ و حتی اشتیاق به آن، ناشی از اعتقاد به حیات جاودانه بوده است. سقراط میان خود و بدنش تمایز قائل است و می‌گوید وقتی بدنش بیجان می‌شود، خودش به زندگی ادامه خواهد داد. او خود واقعی‌اش را امری متمایز از بدن می‌انگارد. (افلاطون، فایدون، ص ۵۵۸)

افلاطون روح را عنصر آدمی معرفی کرده و آن را از هرگونه شائبه مادی مبرا دانسته و با اثبات بساطت و تجرد آن، بقایش را تثبیت کرده است. او منشأ جاودانگی انسان را نفس و حرکت آن - که «حرکتی دایره‌وار» خوانده می‌شود - می‌داند. در رساله فایدون، آنجا که بحث از خلود نفس و اثبات آن است، حرکت دورانی را منشأ بقا و دوام هر موجود زنده و هر آنچه در تغییر است، محسوب می‌کند و می‌گوید: «اگر اتصال دایره‌وار صیورورها نبود، طبیعت متوقف می‌گردید و همان حیات از روی زمین برمی‌افتاد». در تیمائوس، پس از آنکه نحوه سرشت روح عالم مطرح و گفته می‌شود که «صانع، روح را در سرتاسر عالم جسم گسترانیده»، آمده است: «آنگاه روح از خود و در درون خود به حرکت دورانی پرداخت و زندگی جاودانه و خردمندانه‌ای را که هرگز پایان نمی‌گیرد، آغاز کرد» (افلاطون، تیمائوس، ص ۶۹). مهمترین ویژگی حرکت دورانی، وحدت مبدأ و منتهاست؛ چنانکه شیء بعد از طی حرکت به نقطه مبدأ باز می‌گردد. اکنون اگر چنین حرکتی برای عقل مجرد فرض شود، معنای آن بازگشت به خود عقل است. همین مطلب

در خصوص نفس مخلوق نیز صادق است و حرکت دایره‌وار نفس مخلوق، همان حرکت ذاتی و همانی یعنی علم به خود و بازگشت به خود است که در همین بازگشت، ضمن بقاء، منشأ پیدایش و صدور افعال و اعراض می‌شود.

دیدگاه ارسطو دربارهٔ بقای نفس در پردهٔ ابهام منظوی است؛ زیرا او از طرفی نفس را امری منطبع در بدن معرفی می‌کند، چنانکه جداشدن آن از بدن ناممکن است (ارسطو، ص ۷۸) و از طرف دیگر، نفس را دارای مراتب و قوا می‌انگارد که یکی از مراتب آن «عقل فعال» نام دارد (همو، ص ۱۷۵ - ۱۷۹). عقل فعال، امری کلی و مجرد است و با لذات فعل و عاری از اختلاط و از خارج به بدن تعلق می‌گیرد؛ از این رو، تنها قوه‌ای است که در نفس باقی می‌ماند، در حالی که سایر قوا با مرگ بدن نابود می‌شوند. همین ابهام باعث شده است که در تفسیر عقل فعال میان مفسران آراء ارسطو اختلاف ایجاد شود.

برخی مانند تامس‌پیوس و ژاؤ فرسٹس عقل فعال و عقل منفعل را توأم با هم موجب ایجاد عقل انسانی می‌دانند؛ به نحوی که عقل فعال و عقل منفعل، هیچ کدام به تنهایی عقل نیست بلکه هر دو با هم و در یک مقام عقل انسانی را پدیدار می‌سازند. عقل فعال و عقل منفعل، از حیث جوهر، وحدت و از حیث عمل و معرفت، اختلاف دارند. از نظر تامس‌پیوس به یک معنا این دو عقل دو ماهیت دارند و به معنای دیگر ماهیت واحدی بیش نیستند؛ یعنی همان‌طور که جنبه‌های صوری و مادی هر دو در شیء مرکب واقع است و صورت، مفارق از ماده نیست، جنبهٔ صوری و فعلی عقل نیز با جنبهٔ مادی و انفعالی آن مخالف است (تامس‌پیوس، صص ۱۹۰-۱۹۹)؛ اما مخالفان این دیدگاه معتقدند عقل فعال از حیث جوهر غیر از عقل منفعل و برتر از آن است. اسکندر افروڈیسی، عقل فعال را با خدا یکی می‌داند که از آن حیث که معقول اول است، منشأ هرگونه معقولیت برای معقولات دیگر است. خدا آنچه را تصور می‌کند جامهٔ فعلیت می‌بخشد (تامس‌پیوس، ص ۹۴ و نیز راس، ص ۲۱۳ و نیز هاملن، ص XVII).

کاپلستون می‌گوید: شاید ارسطو عقل فعال را اصلی تلقی کرده که در همهٔ آدمیان

یکی است؛ عقلی که در سلسله مراتب فراتر از خود، عقل مفارق دیگری دارد که در انسان وارد می‌شود، در درون او کار می‌کند و بعد از مرگ او باقی می‌ماند. اگر این نظر صحیح باشد، نتیجه آن این خواهد بود که نفس فردی آدمی با ماده‌ای که به آن صورت می‌دهد، از میان می‌رود (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۷۷ و ۳۷۸)؛ براین اساس، نفس فردی باقی نمی‌ماند؛ زیرا خود آگاهی فردی و استمرار شخصیتی این عقل وجود ندارد. پس آنچه می‌توان درباره دیدگاه ارسطو نتیجه گرفت، این است که بر اساس تعریف او نفس صورت بدن است و هر دو در خارج از هم جدانشدنی و تنها در ذهن قابل تفکیک‌اند. پس نفس در خارج، بدون بدن که ماده آن است نمی‌تواند موجودیتی پیدا کند و با مرگ بدن، صورت نیز فانی می‌شود، مگر عقل فعال که او در این باره به گونه‌ای مبهم سخن‌رانده و ماهیت آن را مشخص نکرده است.

فلوطین نفس را حقیقتی مستقل از بدن و غیر قابل تحویل به اجزاء یا خواص بدن می‌داند. به گفته او تن نمی‌تواند مصون از فنا باشد و این مطلب را از طریق اندیشیدن خردمندانه به آسانی می‌توان درک کرد. همچنین انحلال و فناء آن را با چشم می‌توان دید (فلوطین، انشاء، ج ۴، ص ۶۱۵). فلوطین واقعیت اصلی انسان را به روح یا نفس او می‌داند و می‌گوید «پس نسبت اصل حاکم در وجود ما یعنی انسان واقعی به تن یا باید همچون نسبت صورت به ماده باشد [نظام ارسطویی] و یا همچون نسبت کارکرد به ابزار کار [نظام افلاطونی]؛ از هر دو نظر، خود آدمی روح اوست» (فلوطین، ج ۲، ص ۲۲۷). موضوع تجرد روح که «طبیعت خدایی» نامیده شده است، در فلسفه فلوطین اصلی بسیار مهم تلقی شده است. تجرد روح باعث وحدت و ایجاد ماده است. نفس عالم یا نفس کلی از عقل (نوس) صادر می‌شود. نفس کلی یعنی آخرین اقوم با آنکه از نوس پایبتر است، پدید آورنده همه چیز است؛ چنانکه نفوس فردی مانند خورشید و ماه و ستارگان از نفس عالم ناشی می‌شود. نفوس فردی مانند نفس کلی به دو عنصر منقسم است: عنصری عالی‌تر که متعلق به قلمرو نوس است و عنصری فروتر که مستقیماً به بدن مربوط و متصل است. نفس پیش از ارتباط با بدن، موجود بوده و بعد از مرگ تن، باقی خواهد ماند و به



آن علت که دارای طبیعتی خدایی و ابدی است از خصوصیات ماده به دور است که نه رنگ دارد، نه شکل و نه به یاری حس لامسه می‌توان آن را دریافت. او می‌گوید: در این نکته همه توافق داریم که هر چه خدایی و موجود حقیقی است، زندگی خردمندانه دارد. با توجه به این نکته باید در روح خودمان بنگریم؛ نه روحی که در تن عنان خود را به دست تمایلات خُرد و دیگر هیجانها سپرده است، بلکه روحی که خود را از همه آن بدیها تا حد امکان آزاد ساخته است و دیگر اسیر تن نیست؛ بنابراین، بدی عارضه‌ای است که از بیرون به روح روی می‌آورد، در حالی که خود روح دارای همه چیزهای نیک و والا و معرفت و فضایل است. چون روح همینکه خود را از تن و بدیهای آن آزاد می‌سازد چنین است، پس چگونه و چرا آن طبیعتی نباشد که به اعتقاد ما طبیعتی خدایی و ابدی است؟ معرفت و فضیلت که خود دارای طبیعت خدایی اند، نمی‌توانند در موجودی فرومایه و فناپذیر جای بگزینند، بلکه تنها موجود فناپذیر به علت خویشاوندی با طبیعت خدایی از معرفت و فضیلت بهره‌ور می‌گردد. (فلوطین، ج ۴، ص ۴۶۵؛ و ج ۲، ص ۶۷۲). فلوطین بقا و ماندگاری نفس را گونه‌ای حیات روحانی و عقلانی و حکمت را نیز نوعی فعالیت عقلانی می‌داند که نفس را از امور دنیوی دور و به عالم علوی نزدیک می‌کند. روحی که به یاری این فضیلتها پاک گردد، خود ایده و خرد ناب می‌شود، از تن رهایی می‌یابد و از الوهیت که سرچشمه زیبایی است، بهره کامل می‌یابد و به سوی عقل صعود می‌کند. عقل و هر چه از عقل فیضان می‌یابد، زیبایی اصیل روح است، نه زیبایی ناشی از امور بیگانه و بدین علت است که می‌گویند روحی که نیک و زیبا شود همانند خدا می‌گردد؛ زیرا خدا منشأ بهتر و زیباتر هستی و به عبارت دقیقتر، منشأ خود هستی یعنی زیبایی است (فلوطین، اثناد، ج ۱، ص ۱۱۷). فلوطین منشأ نفس را یکی می‌داند و بنابراین ماندگاری پس از مرگ را برای همه موجودات واجب می‌شمارد (فلوطین، اثناد، ج ۴، ص ۶۲۴).

در فلسفه ابن سینا موضوع جاودانگی نفس جایگاهی بسیار مهم دارد. چنانکه تمام مباحث مربوط به نفس را اعم از تعریف و اثبات و اوصاف مقدمه‌ای برای اثبات بقای نفس آورده است. او پس از اینکه تجرد و جوهریت و قوای نفس را ثابت کرد به این نتیجه رسید که نفس ذاتی بسیط و روحانی است که با فساد بدن فاسد نمی‌شود (ابن سینا، الاشارات، ج ۳، ص ۲۶۴ و ۱۶۵). نفس جوهر مستقلی است که به اتکاء علل مجرد خود یعنی عقل فعال باقی می‌ماند. نفس صورت بدن است، اما نه صورت منطبع در بدن؛ زیرا نفس جوهری است که نه جسم است و نه در قوام و وجود خود نیازی به جسم دارد و نه در نگهداشت صورتهای عقلی یا کارهای ویژه خود، بلکه تعلق آن به تن برای این است که تن ابزاری باشد برای دستیابی به هرگونه کمالی که می‌خواهد و چون این کمال دست داد، نفس دیگر به تن نیازی ندارد، به ویژه زمانی که به نیرو و ملکه استواری برای رسیدن به کمالهای عقلانی دست یابد که در آنها اصلاً نیازی به چیزی جسمانی و توجهی به جهان اجسام یافت نمی‌شود.

وی در اشارات می‌گوید: نفس چون محل صور معقوله است و بدن آلت آن است، از جهت آنکه نفس از ماده و عوارض آن برکنار است در ماده منطبع نیست؛ بنابراین، پس از فنای بدن به اتکای علل مجرد از ماده خود که جوهر عقلی است، باقی می‌ماند و دیگر به بدن و آلات آن نیاز نخواهد داشت (ابن سینا، الاشارات، ج ۲، ص ۲۶۳ و ۱۶۵). نفس مبدأ عناصر بدن و موجب تألیف و ترکیب آن است. نفس حافظ بدن است و فقدان بدن موجب زوال صحت و استقامت آن نمی‌شود؛ بنابراین، تابع بدن یا مشترک و متلازم با آن نیست؛ بلکه مبدأ جمع و حفظ آن است و با اضمحلال بدن از میان نخواهد رفت. نفس حقیقتی است که از ماوراء طبیعت هبوط می‌کند و همچنان که در آغاز پیدایش مجرد و روحانی است، در بقای خود نیز در هر عالمی که قرار گیرد، روحانی و مجرد است. با این تفسیر، نفس در حدوث و بقا روحانی است و به همین دلیل است که ابن سینا معاد را به دو بخش جسمانی و روحانی تقسیم می‌کند و درباره معاد جسمانی می‌گوید: این بخش یعنی شقاوت و سعادت جسمانی از سوی شریعت برای ما توضیح داده شده

است و ما راه عقلی برای اثبات آن نداریم. نوع دیگر از معاد آن است که با مدارک عقل و قیاس برهانی فهمیده می‌شود و نبوت نیز آن را تصدیق کرده است و آن عبارت است از سعادت و شقاوتی که با قیاسهای ویژه برای نفس انسان ثابت شده است. اما این فیلسوف بزرگ در رساله‌ی اضحویه به کلی معاد جسمانی را رد کرده، می‌گوید: چون معاد برای بدن به تنهایی باطل گردید و عقیده به معاد برای نفس و بدن با هم باطل شد و همچنین معاد نفس از راه تناسخ مردود گشت، فقط تنها معاد برای روح آدمی باقی می‌ماند (ابن سینا، اضحویه، ص ۵۰). وی دلیل طرح موضوع معاد جسمانی را در متون دینی، مخاطبان این متون بیان می‌کند که دارای افهام ساده و دور از تعقلند (ابن سینا، اضحویه، ص ۵۰).

ابن سینا معتقد است نفوس انسانی پس از مرگ در عین حفظ امتیازات خود به عقل فعال متصل می‌شود. از نظر او عقل فعال، امری خارج از افراد انسانی است که با عقل هیولانی و دیگر مراتب عقل انسانی تفاوت دارد و جزء عقول عشره در مرحله‌ی دهم و مدبر عالم واقع در تحت قمر است. عقل فعال جنبه‌ی کلی دارد؛ یعنی عقل واحدی بیش نیست که نسبت آن به همه‌ی عقول آحاد نوع انسانی یکسان است و موجب افاضه‌ی صور معقول به عقول انسانی و بلکه تمام اشیاء است؛ به عبارت دیگر، عقل فعال و اهب‌الصور است. اتحاد نفس با عقل فعال، موجب از دست رفتن تمایز نفس نمی‌شود، چنانکه تعدد نفوس بعد از زوال بدن باقی خواهد ماند. در این مورد نظر ابن سینا با نظر ارسطو که بقای نفس را امری کلی می‌داند نه فردی و جزئی تفاوت دارد؛ زیرا بنا بر اعتقاد ابن سینا، بعد از آنکه نفوس حادث شدند و اشخاص انسانی را پدید آوردند، هر کدام بر حسب اختلاف موادی که در آنها بوده و ممکن است بر ما معلوم یا مجهول باشد، ذات منفردی را به دست آورده است که بعد از فنای بدن نیز به وجود خود ادامه خواهد داد (ابن سینا، الاشارات، ج ۲، ص ۲۹۵).

ابن سینا با طرح معاد روحانی، بقای قوای غیر روحانی نفس را غیر ممکن می‌داند و می‌گوید «از قوای نفس تنها نفس ناطقه باقی می‌ماند و قوای دیگر از قبیل قوای حیوانی و نباتی که همه افعال آن از طریق بدن صادر می‌شود با مرگ بدن نابود می‌شوند» (ابن سینا،

طبیعیات شفاء، ج ۴، ص ۲۱۲).

از منظر شیخ اشراق، نفس متعلق به عالم انوار است و «نور اسفهبدی» نام دارد. این نور با انوار قاهره تفاوت دارد؛ زیرا با اینکه منطبق در اجسام نیست، مدبّر و متصرف در اجسام است. این تدبیر و تصرف به وساطت جوهر جسمانی لطیفی به نام «روح حیوانی» که منبش جوف چپ قلب است، تحقق می‌یابد (سهروردی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۶۱). این انوار با آنکه موجوداتی قائم به ذاتند، ازلی نیستند؛ بلکه آفریدگار آن‌ها را به حدوث ابدان می‌آفریند؛ زیرا اگر نفس ناطقه قبل از بدن موجود نباشد، هیچ‌گونه حاجب و شاغلی نمی‌تواند آن را از عالم نور محض و روشنایی صرف باز دارد. عالم نور از هرگونه وابستگی و تعلق به بدن مجرد و منزّه است؛ به همین دلیل اتفاق و تغییر در نفس به وقوع نمی‌پیوندد؛ زیرا اتفاق بدون حرکت امکانپذیر نبوده، وقوع تغییر در آن مستلزم تغییر در نور الانوار خواهد بود؛ در حالی که ساحت مقدس نور الانوار از هرگونه تغییر، منزّه و پاک است. به تعبیر دیگر، اگر نفس ناطقه قبل از بدن موجود باشد، ناچار موجودی کامل بوده و در آن صورت، عمل کردن و تصرف آن در بدن، امری مهمل خواهد بود؛ زیرا عمل نفس در بدن فقط به منظور کمال صورت است (سهروردی، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۶۵). سهروردی نیز مانند ابن سینا از طریق تجرد نفس، بقای آن را ثابت کرد. وی در هیاکل النور می‌گوید: مردمی باطل نشود به بطلان تن؛ زیرا که تن محمل وی نیست. او ضد ندارد و آنچه مبدأ اوست، دایم است و او نیز دایم باشد به ادامه او. این علاقه که میان نفس و تن است شوق عرضی است که از بطلان این لازم نیاید جوهر مباین را (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، هیاکل النور، هیکل ششم)؛ به این ترتیب، وی مانند افلاطون، رابطه تن و نفس را عرضی و موقتی می‌داند که با مرگ بدن گسسته می‌شود و نفس از این مسکن نامألوف تن، رهایی جسته، به نشئه مطلوب خود باز می‌گردد.

سهروردی سرنوشت انسان پس از مرگ را تابع میزان معرفتی می‌داند که هر کس در این جهان کسب کرده است. او علاوه بر عالم عقلی که تجرد تام دارد و عالم جسمانی که

از تجرد بی بهره است، عالم سومی را می پذیرد که مشتمل است بر صورتی که از جهتی شبیه جسمانیات است؛ زیرا بعد و شکل و رنگ و سایر خواص جسمانیات را دارد، هر چند فاقد ماده است؛ و از جهتی شبیه عالم عقل است؛ زیرا نیازی به مکان و ابعاد معانی ویژه امور جسمانی ندارد. شیخ از این عالم به «عالم صور معلقه» یا «عالم مثال» تعبیر می کند و عالم خواب و صور مرایا در آینه را مربوط به این عالم می داند. او معتقد است عالم صور معلقه، جایگاه اخروی نفوس فاقد تجرد عقلانی است؛ البته با حفظ وابستگی آنان به اجرام سماوی؛ زیرا مظهر این عالم و صور آن، برخی از برازخ علوی هستند. از منظر او، میزان معرفت و چگونگی ادامه حیات انسانها در سرای آخرت به سه دسته تقسیم می شود:

الف) شقاوتمندان که نفوس آنها با شر و جهل تاریک گشته، لذا در جهان صور معلق می مانند و چون تخیلات اخروی آنها پس از مرگ در خور اتصال به عالم سماوی و مافوق قمر نیستند، می توان جرمی را تحت فلک قمر و فوق کره اثير در نظر گرفت که قابل خرق نبوده و حکم برزخ را دارد و در میان عالم اثيری و عالم عنصری است و نفوس اشقیاء با اتصال به این جرم می توانند بر وفق ملکات و اندوخته های دنیوی خویش، تصوراتی داشته باشند؛

ب) سعادت‌مندان، کسانی که به درجه ای از پاکی رسیده اند. آنها در جهان ارباب انواع به سر برده اند و از لذایذی که لذت زمینی سایه ای از آنها بوده اند، بهره مند می شوند؛

ج) کسانی که به اشواق دسترسی پیدا کرده اند. آنها از جهان فرشتگان، گذشته و مقرب نورالانوار می شوند. اینها افرادی هستند که در زندگی خود عاشق بودند.

او می گوید: هرگاه انوار اسفهبیدی جواهر غاسقه را مقهور خود کند و از طرفی عشق و شوق آنها به عالم نور قوی گردد و به انوار قاهره مستضیء گردند و آنها را ملکه اتصال به عالم نور محض حاصل گردد؛ در این صورت، هرگاه کالیدهای آن گونه انوار اسفهبیدی، تباه گردد، از جهت کمال قوت و شدت انجذاب آنها، سرچشمه زندگی به کالبدهای دیگر منجذب نشود، بلکه به سرچشمه انوار عقلی بپیوندد و نوری که به واسطه شوارق عظیمه قوت یافته، عاشق اصل خود بوده، به سرچشمه حیات، جذب گردد و این چنین نور به امثال اینگونه کالبدها

منجذب نمی‌شود، او را هم بدانها کشی نبود و بنابراین از کالبد انسانی رهایی یافته و به جهان نور محض روند و در آنجا مقام گزیده، در زمره انوار قدسیه درآیند و به سبب تقدس نورالانوار و قواهر قدسیه، قدسی شوند (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۳۶۸ به بعد).

### دیدگاه حکمت متعالیه

ملاصدرا با اتکاء بر مبانی اصلی حکمت متعالیه و با بهره‌برداری از آراء حکمایی چون افلاطون، ارسطو، فلوطین، ابن سینا و شیخ اشراق جاودانگی انسان را تفسیر می‌کند. بر اساس این اعتقاد، نفس جوهر مستقلی است که از طریق حرکت جوهری و کشش ذاتی خویش، مراحل مختلف را یکی از پس از دیگری طی می‌کند، تا آنکه یکسره از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و در عالم عقول مجرد به جاودانگی دست می‌یابد. ملاصدرا علاوه بر قبول جاودانگی عقلانی نفس انسانی برای قوه خیال نیز گونه‌ای جاودانگی قائل می‌شود و معتقد است نفس، همچون موجودات متعلق به عالم برزخ، در مرحله اول پس از مفارقت از بدن و گذراندن رنج و عذاب سرانجام به وصال حق نایل می‌شود. سبب عروض مرگ طبیعی، استکمال نفس و در نتیجه استقلال و بی‌نیازی آن نسبت به بدن است. نفس به واسطه حرکت جوهری و کشش ذاتی خویش به سوی جهان دیگر رو به حرکت است و با به دست آوردن فعالیت‌های جدید متعالی در مراتب وجود از طبیعی (نباتی و حیوانی) تا مثالی و عقلی، اندک اندک از جهان طبیعت کنده می‌شود و در نهایت به تجرد کامل و بی‌نیازی صرف، نسبت به بدن و جهان مادی، نایل می‌گردد؛ بنابراین، ملاصدرا بقای انسان را دارای مراحل و مراتب می‌داند، همان‌گونه که وجود را امری مشکک و ذومراتب فرض می‌کند. شاید به همین دلیل است که شناخت و مباحث وجود را مقدمه‌ای برای اثبات حشر ارواح و اجساد تلقی می‌کند (ملاصدرا، مشاعر، ص ۴).

ملاصدرا در اثبات جاودانگی در مرتبه خیال و برزخ که به معاد جسمانی مربوط است علاوه بر استناد به اصلهای اصالت وجود، تشخیص وجود، تشکیک، حرکت اشتدادی وجود و وحدت نفس با قوای خود از اصول ابتکاری دیگر خود چون مجرد خیال، تعدد نشئات، قیام صدوری صور خیالی و ادراکی نفس و تحقق صور مقداری بهره‌برداری می‌کند. موضوع مجرد قوه خیال در اثبات معاد جسمانی با جاودانگی با بدن مثالی رابطه مستقیم دارد؛ زیرا اعتقاد به لذات و آلام جسمانی پس از مرگ با مادی بودن قوه خیال و نابودی آن پس از مرگ، مغایر است؛ بدین دلیل که ادراک صورتهای جزئی لذتبخش یا دردآور متوقف بر وجود قوه جزئی است تا آن‌ها را در یابد و نسبت به آن‌ها شوق و نفرت داشته باشد. اگر نفس جزئیات را با ابزارهای بدنی خود ادراک کند و به حسب فرض پس از مرگ، ابزارهای بدنی را از دست بدهد، چگونه می‌توان برای او لذت یا آلام جسمانی قائل شد. ملاصدرا با طرح مجرد قوه خیال ثابت کرد جوهر نفس پس از مرگ تنها قوای طبیعی و حواس ظاهری را رها می‌کند و اما قوای مثال و حواس باطنی او را همراهی می‌کنند و او از طریق این قوا، قادر به ادراک جزئیات است (اسفار، ج ۲، ص ۴۷۵ - ۴۸۵).

اثبات عالم مثال در حکمت متعالیه بسیاری از اشکالات موجود در باب معاد جسمانی را مرتفع ساخت. بر اساس این اعتقاد، عوالم و نشئات، علیرغم کثرت غیرمتناهی منحصر به سه قسم است: الف) عالم صور طبیعی مادی که قابل کون و فساد است؛ ب) عالم صور ادراکی حسی مجرد که عالم خیال و مجردات برزخی و مثال نام دارد؛ ج) عالم عقول و مفارقات که مجرد تام دارد. حکمای مشاء بویژه شیخ الرئیس منکر وجود عالم مثالی (لاهیجی، ص ۶۰۵)؛ اما عرفای بزرگ مانند محی‌الدین عربی علاوه بر قبول عالم مثال ویژگیهای آن را نیز ذکر کرده‌اند. از نظر ابن عربی، عالم خیال عالمی نیست که صورتهای دریافتی از عالم حس در آن گنجانیده شده باشد، بلکه عالمی است که صورتهای مجرد از عالم مثال مطلق در آن منعکس است (ابن عربی، فص یوسفی، ص ۳۳۲ - ۳۳۷). همان‌طور که قبلاً اشاره شد شیخ اشراق نیز از طرفداران

عالم مثل است و از آن به عالم صور معلقه یاد می‌کند و می‌گوید: آنچه از جهان غیب برای کاملان و پیامبران و اولیای خدا منکشف است ... مواردی است که کاملان از رؤیت مثل معلقه برخوردارند (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۳۷۴ - ۳۷۵). شیخ اشراق به طور بی‌سابقه به اثبات این عالم پرداخت و با این کار گام بلندی برای تبیین فلسفی معاد جسمانی برداشت؛ زیرا مهمترین مانع پیشروی بوعلی و پیروانش در تبیین معاد جسمانی این بود که رخدادهای و پدیده‌های مربوط به رستاخیز بظاهر امور جسمانی‌اند، ولی در عین حال همچون جهان مادی در تحول زمانمند و مکانمند که زمینه فساد و تباهی و نابودی را فراهم می‌آورد، نیستند. اعتقاد به عالم مثال راه حلی برای این مشکل تلقی شد؛ زیرا این پدیده‌ها در جهانی رخ می‌دهند که از سویی شبیه به مادیاتند و از سویی شبیه به مجردات عقلی. با اثبات عالم مثال در قوس صعودی تبیین رخدادهای اخروی امکانپذیر گشت. سهروردی می‌گوید: «نیکبختان از متوسطان و نیز پارسایان از پرهیزکاران به جهان مثل معلقه که محل ظهور آن‌ها برخی از اجرام آسمانی است، رهایی می‌یابند و اینان قدرت آفرینش صورتهای مثالی را دارند؛ در نتیجه هر چه از خوردنیها و دیدنیها و شنیدنیهای پاک و دلپذیر بخواهند، حاضر سازند» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۲۹). اما شیخ در این زمینه با دو اشکال مواجه است: او از طرفی به مثال منفصل قائل است که بنا بر آن، صور خیالی قائم به ذاتند و در جهان خارج از عالم نفس وجود دارند، و از طرف دیگر تجرد قوه خیال را منکر است. واضح است که مادی بودن قوه خیال که بعد از بوار بدن فانی، معدوم گردد، مناسبت میان مدرک و مدرک را از میان برمی‌دارد و تبیین پاداش و عقاب را ناممکن می‌سازد (آشتیانی، ص ۷۰ و ۷۱)؛ اما ملاصدرا علاوه بر تجرد قوه خیال، وجود و عدم صور خیالی را وابسته به توجه و اعراض نفس از صور می‌داند؛ بنابراین، در قوس نزول، نظر عرفا را در خیال منفصل می‌پذیرد، درحالی که در قوس صعود، برخلاف شیخ اشراق، خیال را متصل می‌داند. بر اساس نظر ملاصدرا، صور خیالی ناشی از نفس است که برای نفس تحقق پذیرفته، به وسیله نفس ادامه می‌یابد و در نفس نیز موجود است (ملاصدرا،



تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۰) جوهر نفس پس از مرگ تنها قوای طبیعی و حواس ظاهری را رها می‌کند، اما قوای مثالی و حواس باطنی، او را همراهی می‌کند. همان قوایی که نفس از طریق آن قادر به درک جزئیات است. وی در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید: «چون روح از بدن عنصری مفارقت نماید، تعلق ضعیفی به بدن برای او باقی می‌ماند، به جهت آنکه صور و هیئات در ذکر او باقی است؛ زیرا هنگامی که نفس از بدن جدا شد، قوه وهمیه را که با لذات مدرک معانی جزئیه است و به استخدام خیال و متخیله، مدرک صور جسمانی است، با خود می‌برد» (ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۴۷۴). نفس که همان صورت انسان اصل و هویت ذات اوست تا زمانی که وجود طبیعی دارد، منبع قوا و آلات و مبدأ اعضا و جوارح انسان و حافظ آن است و بتدریج آن اعضا را به اعضای روحانی تبدیل می‌کند؛ اما چون تشخیص انسان به نفس است و نفس در وجود، به بدن دنیوی و اخروی واحد است، انسان اخروی با بدن و اعضای اخروی، همان انسان دنیوی با بدن و اعضایش است که به بدن اخروی معروف است؛ بنابراین، هر جوهر نفسانی مفارقی را یک بدن مثالی همراهی می‌کند که نشأت گرفته از ملکات و هیأت نفسانی آن جوهر است، بدون اینکه حرکات مواد و تجدد و تحول در آن راه داشته باشد، هر چند خواص ماده تقدر و تجسم و عوارض آن‌ها را داراست (ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۱۸-۲۹). بدن اخروی، بدنی مثالی برآمده از نهاد انسان در سیر صعودی تکامل وجودی اوست و اختلاف ملاصدرا با شیخ اشراق در همین جاست؛ زیرا بر اساس نظر ملاصدرا ابدان برزخی و اخروی از پیش در آن عالم آماده نشده‌اند. بدن اخروی بدنی است مثالی، ولی نه در مثال مطلق و منفصل، بلکه در مثال مقید و متصل با همان قوه خیال. از آنجا که میان نفس و قوای آن به حکم قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا»، عینیت و پایداری و زوال ناپذیری برقرار است، نفس هیچ‌گاه از بدن اخروی خود جدا نیست، بلکه همواره از آغاز تکوین با آن همراه و جاودانه خواهد بود.

## جاودانگی انسان در مرتبه عقل

بر اساس اصل اتحاد عاقل و معقول نفس در فرایند ادراک به گونه‌ای با مدرک خویش اتحاد و اینهمانی پیدا می‌کند؛ در نتیجه مرتبه وجودش بالاتر و فراتر می‌رود و بتدریج به جهان غیرمادی پا می‌نهد که البته مشتمل بر دو مرتبه وجودی است که یکی مرتبه خیال و مثال است و دیگری مرتبه عقل. نفس با ادراک تصاویر حسی و خیالی به جهان مثال پا می‌گذارد و با ادراک معقولات و رشد عقلانی، بخش ثابت و پایداری در وجود او شروع به پیدایی می‌کند که در نهایت دستمایه نفس برای ورود به جهان غیرمادی و به تعبیر متون جهان آخرت است. از نظر ملاصدرا خروج نفس از قوه به فعلیت، همان حصول صور ادراکیه است و معنای اتحاد عاقل و معقول نفس تحول وجود ناقص به کامل است (ملاصدرا، مجموعه رسائل، ص ۱۱۸).

ملاصدرا در مواضع مختلف بر این مطلب پافشاری می‌کند که در مطلق ادراک، نفس با مشیری عقلی و روحانی پیوند می‌خورد. اعتقاد وی به مثل افلاطونی، رهگشای او در مبحث تعقل و ادراک است؛ زیرا این امر زمینه وقوع ادراک را در افق وجود عالم مثل فراهم می‌کند و موجب اتصال نفس با عقل فعال یا رب النوع یا مثل افلاطونی می‌شود؛ بدین دلیل که احساس و ادراک، فقط هنگامی پیش می‌آید که صورتی نوری و ادراکی افاضه گردد و ادراک و شعور، حاصل شود. پس آن صورت نوری و ادراکی مدرک و مدرک بالفعل و وجود صورت در ماده‌ای مخصوص فیضان آن صورت ادراکی است (همو، اسفار، ج ۳، ص ۳۱۷). نفس هنگام ادراک معقولات کلیه، ذوات نوریه و موجودات عقلیه‌ای را که مجردند، مشاهده می‌کند، ولی برخلاف نظر جمهور حکما تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیه آن‌ها از افراد خارجی محسوس نیست، بلکه به واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت است. وی در شواهد می‌گوید:

نسبت نفس به مدرکات حسیه و خیالیه خود شبیه‌تر است از نسبت فاعل مخترع به نسبت قابل

متصف؛ زیرا نفس نسبت به صور حسیه و صور خیالیه نسبت خالقیت و ابداع دارد که پس از

احساس امور خارجی، بی‌درنگ صورتی نظیر آن‌ها، ولی عاری از ماده در ذات خویش ایجاد می‌کند و پس از غیبت امور و با انعدام آن‌ها نظیر آن‌ها را در قوه خیال انشاء و ابداع می‌کند؛ اما حال نفس نسبت به صور عقلیه انواع جوهریه متأصل، تنها به طریق اضافه اشراقیه است که برای نفس نسبت به ذات عقلیه و مثل مجرده نوریه واقع در عالم ابداع و موجود در صقع ربوبی حاصل می‌گردد (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۴۶).

### نتیجه

بررسی حاضر نشان می‌دهد که در حکمت متعالیه، انسان در میان موجودات عالم از جایگاهی رفیع و ویژه برخوردار است. انسان می‌تواند با حفظ هویت شخصی خود از پایین‌ترین تا بالاترین مراتب وجودی را به مدد حرکت جوهری طی کند. مراتب وجودی انسان متعدد است که برخی از آن‌ها طبیعی است و برخی مثالی و برخی عقلی. انسان در مرحله طبیعی دارای اعضای طبیعی است. چنانکه حواس انسان در وجود طبیعی خود از یکدیگر جدا بوده و به مواد و محللهای مختلف نیازمندند، خیال و مثال دارای اعضای مثالی است. ویژگی عضو مثالی این است که از ماده بی‌نیاز است و تمام حواس در آن وجود به حس واحد تبدیل می‌شود. افراد معدودی از وجود نفسانی و مثال می‌گذرند و به مرتبه وجود عقلانی بار می‌یابند و انسان عقلی می‌شوند. نفس بر اثر اتحاد با معقولات خویش به مرتبه وجودی خاصی که واجد تجرد تام است نایل می‌شود. برخی حکما گفته‌اند می‌توان مرتبه وجود نفس را تا بالاترین مرتبه یعنی فنای فی‌الله به تصویر کشید و معنای حد یقف نداشتن نفس نیز همین است. نفسی که در آغاز موجودی کاملاً مادی است بتدریج بر اثر تحول وجودی به مرتبه تجرد نایل می‌شود و بر اثر گونه‌ای اتحاد با موجودات ادراکی و غیرمادی به درون جهان غیب که غیرمادی و جاودانه است، پا می‌نهد. او تنها موجودی است که دایره هستی را در می‌نوردد و در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود جلوه‌ای از خود می‌نمایاند. البته این نکته در عرفان به زیبایی دیگر بازگو شده است؛ آنجا که انسان را جامع مراتب هستی می‌دانند و نام کون جامع را بر وی می‌نهند. و

اینگونه بود که ملاصدرا توانست با استفاده از آراء فلاسفه پیشین و اتکا به اصول ابتکاری حکمت متعالیه، جاودانگی انسان را تبیین سازد. او در اعتقاد به تجرد و روحانیت نفس، از افلاطون و فلوپین و در مبدأ فعلیت داشتن آن از ارسطو و ابن سینا و در اثبات عالم مثال از شیخ اشراق بهره‌ها برد و از رهگذر تلفیق این آراء با نوآوریهای مکتبش، جاودانگی انسان را مبرهن و مبین کرد و دیدگاه عرفا را در این باب با زبان برهان و استدلال مستحکم ساخت.

### منابع و مأخذ:

- آشتیانی، جلال‌الدین. شرح یوزاد المسافر ملاصدرا. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
- ابن تیمیّه، عبدالسلام بن عبدالله. منهاج السنه فی نقض کلام الشیعه القدریه. تحقیق محمد رشاد سالم، قاهره: مکتبه دارالعروبه، ۱۳۸۴.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و الشیبهات. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_ رساله اضحویه. از مترجمی نامعلوم. تصحیح و مقدمه و تعلیقات از حسین خدیو جم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
- \_\_\_\_\_ الشفا. قم: منشورات مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی. ۱۴۰۵ ه.ق.
- ابن عربی. فصوص الحکم. ترجمه محمد تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولا، ۱۳۶۴.
- اشعری، ابوالحسن. مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین. تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید. قاهره: ۱۹۵۰.
- ارسطو. درباره نفس. ترجمه و تحشیه علیمراد داوودی. تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
- افلاطون. مجموعه آثار. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۳۷.
- البحرانی، میثم بن علی بن میثم. قواعد المرام فی علم الکلام. تحقیق سید احمد حسینی به اهتمام سید محمد و مرعشی. قم: مکتبه آیه‌الله... مرعشی، ۱۴۰۶.
- تامسپوس. نفس - شرح. ترجمه عربی. لندن: ۱۹۷۳، ویرایش M.C. Lyons

حلی، جمال‌الدین مقدادبن عبدالله اسدی. اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه. تحقیق و تعلیق محمد علی قاضی طباطبایی. تهران: مطبعه شفق، ۱۲۹۶ ق.

داوودی، علیمراد. عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا. تهران: دهمخدا، ۱۳۴۹.

راس، دیوید. ارسطو، ترجمه. تهران: فکر روز.

سهروردی: یحیی بن حبیب. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه از هانری کربن و سید حسین نصر. تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.

شهرستانی. الملل و النحل. با مقدمه و حواشی محمدرضا جلالی نائینی. ۱۳۶۲، سهامی عام.

..... حکمة الاشراق. ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). الحکمة المستعالیه فی الاسفار العقلیه الأریعه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

..... رسایل فلسفی. تعلیق و تصحیح و مقدمه از جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ ش.

..... الشواهد الربویه فی المناهج السلوکیه. حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تهران: مرکز نشر، ۱۳۶۰.

..... مبدأ و معاد. ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

..... مجموعه رسایل فلسفی صدر المتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده. تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت، ۱۳۷۵.

..... المشاعر. ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عمادالدوله. ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کربن. تهران: طهوری، ۱۳۶۳.

..... علامه حلی، حسن بن یوسف. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت. تصحیح و تحشیه و مقدمه از محمد نجفی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۲۸.

..... فخر رازی، محمدبن عمر. الأربعین فی اصول الدین. تقدیم و تحقیق و تعلیق از احمد حجازی

السقا. قاهره: مكتبة الكليات الازهرية، ۱۹۸۶.

فلوطين. مجموعه آثار. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.

قفطی. تاریخ الحکما. به کوشش بهین دارایی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه. ج ۱. ترجمه جلال‌الدین محتوی، تهران: علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۷.

لاهیجی، عبدالرزاق. گوهر مراد. تصحیح و تحقیق و مقدمه از زین‌العابدین قربانی لاهیجی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.

مجلسی، محمدتقی. بحار الانوار: الجامعة الدر اخبار الأئمة الاطهار. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

مفید، مسحدمین محمد نعمان. تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد او شرح عقاید الصدوق. قم: المكتبة رضی، ۱۳۶۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی