

رابطه نفس و بدن از دیدگاه شیخ اشراق

سمیه کامرانی*

چکیده

از موضوعات مهم و مناقشه‌برانگیز علم‌النفس، بحث از چگونگی رابطه نفس و بدن است. این مسئله از دیرباز اذهان فلاسفه بزرگ را به چالش کشیده است و هر یک به سهم و بضاعت خویش گامی در جهت پاسخگویی به نحوه ارتباط موجود مجرد (نفس) با موجود مادی (بدن) برداشته‌اند. نگارنده در مقاله حاضر به واکاوی این مسئله از دیدگاه سهروردی پرداخته، همچنین نظر دارد به اینکه سهروردی با توجه به نظام نوری خویش چگونه به حل این مسئله پرداخته است و اساساً تناسخ در نظر وی چه جایگاهی دارد.

واژگان کلیدی: نفس، نور مدبر، بدن، برزخ، ارتباط نفس و بدن، تناسخ، شیخ اشراق.

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه باقرالعلوم (ع).

تاریخ تایید: ۸۸/۱۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۶

در بدو ورود به حوزه نفس شناسی اشراقی تفاوت چیدمان هستی و نحوه ورود به مباحث با فلاسفه پیشین آشکار می‌شود. شاکله نظام هستی‌شناسی ایشان را نور و ظلمت^۱ تشکیل می‌دهد که امر سومی را نمی‌شناسد و آنچه آغاز سنگ‌بنای نظام نوری ایشان در بحث تعلیمی می‌باشد، نفسی است که نور است و اصالت هم با نور است؛ یعنی شروع شناخت و علم به خود از نفس که نور است آغاز شده و به قاعده اولویت، نوریت نفس و مافوق‌ها اثبات می‌شود.

نکته اساسی این است که نفس با هویت نوری با بدن و هویت ظلمانی چگونه می‌تواند ارتباط داشته باشد؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤال باید طرفین این رابطه یعنی نفس (نور مدبر) و بدن (برزخ) در مرئی و منظر سهروردی واکاوی شود تا روشن شود که از این دو واژه در نظام فلسفی اشراقی به چه معنایی استفاده می‌شود و پس از آن به تبیین ارتباط این دو پرداخته خواهد شد.

انوار مدبره (هویت نفس)

عالی‌ترین نوع حیوان، انسان است که دارای نفس ناطقه است. در حکمت سهروردی، نفس ناطقه دارای هویتی نوری جوهری است و نوری از انوار به‌شمار می‌آید. حد وسطی که شیخ اشراق برای اثبات نورانی بودن نفس از آن بهره می‌گیرد، هویت ادراکی و علم به خود است. چنان‌که شیخ اشراق می‌گوید:

فکلُّ مَنْ أَدْرَكَ ذَاتَهُ، فَهُوَ نَوْرٌ مَحْضٌ، وَ كَلُّ نَوْرٍ مَحْضٍ ظَاهِرٌ لذَاتِهِ وَ مَدْرَكٌ لذَاتِهِ.^۲

(سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۴)

در این عبارت حکیم سهروردی اثبات می‌کند که تمام حقیقت انسان، هویت ادراکی و ظهور است و ظهور هم نور است، پس هویت نفس نوری است. نفس سراسر نور و ادراک و شعور است، نه شیئی که دارای ادراک باشد و نه چیزی که دارای نور است، لهذا ظهور برای خود دارد، خود پیدا است، سراسر چشم است. ظاهر بذاته و مظهر لغیره است. از این روست که سهروردی در آثار خود از آن با عنوان جوهر روحانی (سهروردی، ۱۳۸۰، ب:

۴۲۴) و ملکوتی (همان: ۱۰۷) یاد می‌کند. به بیانی دیگر تمام حقیقت نفس هم مدرک است و هم مدرک و هم ادراک؛ یعنی یک حقیقت وجودی است که به یک حیث عالمأ و به یک حیث معلوماً می‌باشد. همین هویت نوری است که در سلسله انوار اولین نور مجرد به‌شمار می‌آید و براساس تشکیک ضعیف‌ترین نور است. نقطه آغازگر ترسیم هستی براساس نور، در نفس رقم می‌خورد، چون هم‌سنخ با عوالم بالا بوده و مادون آن نوری نیست؛ ازاین‌رو حلقه واسطه میان طبیعیات و عالم ماوراست.

در مقابل مادون نفس که فاقد ادراک و شعورند، خود‌پیدایی ندارند؛ ازاین‌رو عالم ماده ظلمت انگاشته شده است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج، ج ۲: ۱۱۴-۱۱۱)

شایان ذکر است شیخ اشراق از نفس با تعبیری چون نور مدبر، نور متصرف و نور اسفهد یاد می‌کند.

برازخ غاسقه (بدن)

باید دید که اساساً در حکمت سهروردی برزخ و برازخ به چه معناست. برزخ در لغت چیزی است حائل میان دو شیء. (الفراهیدی، ۱۳۱۵: ۳۳۸). به نظر سهروردی **برزخ** یا جسم، جوهری است قابل اشاره حسی (سهروردی، ۱۳۸۰ ج، ج ۲: ۱۰۷) و وجه تسمیه جسم به برزخ از آن حیث است که جسم حائل میان دو شیء می‌باشد؛ همه اجسام کثیف حائل هستند. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸۸؛ ملاصدرا، بی‌تا: ۲۸۵)

در بیان سهروردی هر آنچه نسبت به خود ادراک نداشته باشد ظلمت و برزخ و جوهر غاسق به‌شمار می‌آید و عالم ماده و از جمله بدن هم به‌عنوان یکی از طرفین ترابط نفس و بدن، از آن جهت که ادراک ذات نمی‌کند و از خود غائب است، جوهر غاسق به‌شمار می‌آید.

بنابراین رابطه نفس و بدن تبیین و توجیهی معقول می‌طلبد. جواهر غاسقه چون ظلمت بر آنها غلبه دارد و امید نمی‌رود که به منبع فیض و عالم نور محض راه یابند، ولی در مورد نور مدبر — که پایین‌ترین انوار مجرد است — امید است تا با ریاضت و توجه به عالم نور به آن موطن نوری که از آن به دور افتاده، بازگردد.

رابطه انوار مدبره (نفس) و برازخ (بدن)

در حقیقت چه ارتباطی میان پیکره انسان و نفس یا روح او وجود دارد؟ یا اینکه چه عاملی توانایی این را دارد که میان این دو وجود بیگانه ارتباط برقرار کند؟ برخی از صاحب نظران همچون افلاطون، ارتباط روح و بدن را فقط در حد یک نوع مجاورت و با هم بودن موقتی تلقی کرده، بدن را جامه‌ای دانسته‌اند که نفس مدتی آن را پوشیده و پس از آن به دور می‌افکند، بنابراین نزد وی رابطه نفس و بدن رابطه ظرف و مظهر است و بدن فقط ابزاری برای نفس معرفی می‌شود، (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۷۲-۶۱۷) عده‌ای دیگر مانند ارسطو فراتر رفته، در کتاب «درباره نفس» علاقه موجود میان روح و بدن را همانند رابطه ماده و صورت دانسته است، گروهی هم رابطه و تعلق میان نفس و بدن را بسی عمیق‌تر از این دانسته و معتقدند که تعلق نفس و بدن بر حسب وجود و تشخیص است؛ یعنی روح و بدن حقیقتاً در عرض هم نیستند، بلکه حقیقتی از مراتب وجودند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۲ و ۱۴۱۰؛ ج ۵: ۳۰۰-۲۹۳) ابن سینا نیز رابطه موجود میان نفس و بدن را از نوع اشتغال نفس به بدن می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۸۹) در هر صورت هر کدام از این نظریات می‌تواند پاسخگوی این سؤال باشد که چگونه یک موجود مجرد با موجود مادی متحد شده، یک نوع جسمانی را تشکیل داده است؟

سهروردی در کتاب گران سنگ «حکمة الاشراق» به شیوه‌ای متفاوت به تقریر خاصی از رابطه نور اسفهد و بدن پرداخته، و نیاز بدن به نفس و نیاز (رابطه) نفس به بدن را مطرح می‌کند که در زیر این مطلب را بررسی می‌کنیم.

الف) نیاز بدن به نفس

نفس و بدن دو عنصر کاملاً مستقل و رودرروی هم قرار گرفته نیستند که بتوانند در مسیر خود طی طریق نمایند، بلکه مجموع این دو، شخص واحدی را ساخته و یک حقیقت و هویت جمعی را به نمایش می‌گذارد؛ این ویژگی بیانگر نیاز و ارتباط دوسویه این دو به هم است.

غاسقیت و فقر ذاتی بدن

در نظر سهروردی، اجسام یا برازخ، تاریک بوده و هویت ظلمانی و غسقی دارند و جسم از نظر او نمایانگر ظلمت، غیبت یا نبود نور است. بدن هم به عنوان یک جسم و برزخ، از این احکام مستثنا نیست؛ از این رو بدن هم جوهر غاسق و دارای هویت ظلمانی است که سهروردی از آن با تعبیری همچون، هیکل، (سهروردی، ۱۳۸۰ ج، ج ۲: ۲۱۴) صیصیه، (همان: ۲۰۵) صنم، (همان: ۱۴۴ و ۱۴۶) طلسم، (همان: ۱۴۳ و ۱۴۶) مظهر (همان: ۲۲۸) و برزخ (همان: ۱۲۹ و ۱۴۵) یاد می‌کند. مع ذلک دیدگاه سهروردی درباره بدن همان نبود نور است که این پایین‌ترین سطح در سلسله مراتب وجودی به‌شمار می‌آید؛ بنابراین رابطه موجود میان بدن و نفس رابطه‌ای است بین فقدان نور و نور؛ چرا که گفته شد که ایشان نفس را نور می‌داند و بدن را همان نبود نور؛ یعنی ظلمت و غسق که این دو از درجات وجودی متفاوتی بهره‌مندند با این تفاوت که نفس در شدت و بدن در ضعف به سر می‌برد و بدن را به مرتبه نور (نفس) بار نیست؛ بلکه محاط وی (نفس) است.

سهروردی بدن را حجابی می‌داند که انسان را از دیدن معقولات بازمی‌دارد و ایشان در این فکر از طرح نوافلاطونی تبعیت می‌کند:

دانستی که ماده است که مانع تعقل است، زیرا تا چیزی را از ماده و از چیزهایی که در ماده‌اند مجرد نکنی، معقول نشود. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۳۹)

به عقیده فلوپین (یکی از نوافلاطونیان):

همین که آدمی جان خود را به جای هستی‌های مادی و محسوس جای دهد، نخواهد توانست هستی‌های برکنار از ماده را دریابد و همین که جان خود را برکنار از ماده گرداند، همه هستی‌های برکنار از ماده را به‌درستی در خواهد یافت. (فلوپین، ۱۳۷۸: ۲۴۴)

بدن به خلاف نفس، میل به عالم سفلی دارد و چون متکی به ادراک حسّی است از خوشی‌های متعالی‌تر احتراز داشته، طالب اعلی درجه لذات قابل حصول هر حس است. به عقیده سهروردی نفس از جایگاه و حقیقت شناختی بالاتری نسبت به بدن برخوردار است و بدن چون خود را متنزل از نفس می‌یابد، شوقی طبیعی برای وصل به او دارد و به همین دلیل است که در آثار سهروردی همه موجودات ذاتاً و فطرتاً شوق به سوی نور دارند تا

گرویدن به ظلمت.

شوق طبیعی بدن به نفس

همه موجودات طبعاً طالب کمالند، هستی به‌گونه‌ای سامان یافته که طبعاً کشش هر موجودی به موجود برتر و والاتر از خود است: از این رو عالم جواهر و اجسام و برازخ بالعموم، و بدن بالاختصاص به‌عنوان موجود ظلمانی و فاقد نور وقتی نفس را موجودی نورانی و با کمال و اصیل می‌یابد، کشش و جذبه و میل و شوق به وصل او دارند و این است دلیل «میل حیوانات به نور». (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۸۲) از جمله ویژگی‌هایی که سهروردی برای انوار مجرد برمی‌شمرد این است که در هر مرتبه، نور سافل به نور عالی شوق و عشق و محبت دارد و مقهور نور عالی است، همچنین نور عالی بر نور سافل قهاریت و احاطه دارد. همین سبک و شیوه هم در بدن قابل تطبیق است؛ یعنی آنچه در سلسله انوار سریان و جریان دارد در بدن هم — که به حکم تشکیک (در جسم)، شدیدترین برازخ و نزدیک‌ترین آن به پایین‌ترین نور از سلسله انوار است — قابل بررسی است. بدین‌سان که بدن به‌عنوان موجودی غاسق ظلمانی و دانی فاقد نور، به نفس به‌عنوان موجود عالی و متور، شوق وصال دارد و مقهور و محاط اوست و نور مدبر هم بر وی غلبه و قهر دارد و سپهد و سلطان بدن و قوا و حسّ بنیادی همه حواس است، پس غواسق جملگی محکوم به شوق و مایل به انوار عالی می‌باشند.

از آن‌جاکه سهروردی بدن را تماماً ظلمت و فاقد نور می‌داند، آن‌چنان‌که در جرگه تاریکی و مادیت فرو رفته، متأسفانه به وصال نور مدبر راه نمی‌یابد، زیرا ظلمت را در بارگاه نور بار نیست، زیرا اگر بار یابد دیگر ظلمت نیست، در صورتی که در نظر وی، این دو تقابل، تناقض دارند.

استدعای بدن (اتم المزاج)

پس یک مسئله مهم در باب نیازمندی بدن به نفس (نور مدبر)، همان استدعای خود بدن است. عین عبارت سهروردی در این باب به این شرح است:

و المزاج الاتم ما للإنسان، فاستدعی من الواهب کمالاً...^۳ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۰)

و در عبارتی دیگر می‌گوید:

النور الاسفهد استدعاء المزاج البرزخی باستعداده المستدعی لوجوده، فله الف مع صیصیته
لأنها استدعت وجوده. ^۴ (همان: ۲۱۶)

از این دو عبارت می‌توان برداشت کرد که کامل‌ترین مزاج و استعداد بدنی برای قبول نفس از آن بدن انسانی است. این مسئله به ذهن خطور می‌نماید که نیاز نفس به بدن و استعدادی او تنها و همیشه به دلیل ضعف جوهری و ظلمت و غاسقیت آن نیست؛ بلکه آمادگی و استعداد و قابلیت که در بدن مرکوز و مکنون است، می‌تواند دلیلی مُجزاً برای این طلب باشد، نیاز همیشه از سر ظلمت و ضعف برنمی‌خیزد و گاه از سر قوه و قابلیت به منصه ظهور می‌رسد.

علی‌ای حال چون کالبد انسانی واجد کامل‌ترین مزاج است و عناصر متشکل آن بالاترین کیفیت تعادلی را برای خود رقم زده‌اند، از واهب‌الصور (عقل مفارق - رب‌النوع) طلب نور می‌نماید. در این نشئه مادی هر قدر اعتدال بیشتر باشد صورت بالاتری بر آن افاضه می‌شود و در بین موجودات، کالبد و جسد جماد، به دلیل اعتدال کمتر، مزاج ناقص‌تر و در نتیجه صورت جمادی بر آنها افاضه می‌شود و کالبد نبات با مزاجی همراه با اعتدال کمی بیشتر، صورت نباتی را از آن خود نموده و کالبد حیوان با مزاج کامل‌تر، صورت حیوانی را دریافت می‌نماید و بالأخره، کالبد و جسد انسان، معتدل‌ترین مزاج و خواهان انوار اسفهدیه گشته است.

سهروردی می‌گوید که تصور نشود افاضه و اعطای صور به مزاج، به معنای تغییر در واهب‌الصور است؛ چرا که تغییر در آن محال است و لامحاله فاعل در فاعلیت تام و بلکه تغییر در قابلیت قابل است که به محض حدوث استعداد، نفس بر آن فائض می‌گردد. (همان: ۲۰۰)

متناهی‌القوه بودن بدن

وجهی دیگر در نیاز بدن به نفس، به دلیل وجود مناسبت موجود میان این دو است؛ یعنی چون بدن متناهی‌القوه است، می‌تواند نفس متناهی‌القوه را بپذیرد؛ بنابراین مستدعی و خواهان آن است و از آن‌رو که نفس قوی بود به مثل انوار قاهره، چشم داشتی به بدن

نمی‌داشت تا بدن هم طالب او باشد (شیرازی، بی‌تا: ۴۱۵) و البته بی‌مناسبت با حدوث نفس با حدوث بدن نیست، همگام با بدن حادث شده، نفس خاص آن حادث شده و این بدن و مزاج خاص برای تدبیر خود، به حس جاذبه‌اش، نور مدبر را به خویشتن خویش می‌کشاند. (همان: ۴۷۸)

انجذاب قوای ظلمانی

بدن و قوای ظلمانی این کالبد، شیفته و شیدا و سرگشته نور مدبرند و به چیزی جز تشبث عاشقانه بدو، نمی‌اندیشند و هر آن، درصددند که نور مدبر را از عالم نور محض به جهان دنیای مادی خویش، بکشانند و غرق و ذوب در ظلمت دنیوی کنند. چنان‌که عبارت این فیلسوف اشراقی حاکی از این سخن است.

و القوی الظلمانیة لما عشقته تشبث به تشبثاً عشقیاً، و جذبته الی عالمها عن عالم النور
البحث...^۵ (همان: ۲۱۶)

بدن غاسق به دو نوع نور نیازمند است. که سهروردی بدان تصریح می‌کند:

و لما كان الجوهر الغاسق مشتاقاً بطبعه الی نور عارض لیظهره و نور مجرد لیدبیره و یحیی
به...^۶ (همان: ۲۱۷)

از عبارت فوق چنین برداشت می‌شود که بدن به حکم طبع و فطرت، مشتاق به نور عارضی (آفتاب) است تا او را ظاهر و روشن گرداند و از طرفی دیگر مشتاق نور مجردی است که تدبیر وی کند تا به وسیله آن زنده گردد؛ چون بدن، عدم‌النور و ظلمت و فاقد حیات است و از جهت فقر موجود در قواهر عرضیه، ناشی شده، پس غواسق و برازخ می‌ته همه به دنبال نورند و این نور مایه عشق و حرکت و حیات و پویایی است.

احتیاج بدن به نفس در اکتساب جاذبه و جمال

احتیاج بدن به نور مدبر به قدری شدید است که حتی تمام جمال و جاذبه آن هم معلول نور اسفهبید است. چنان‌چه، جناب اشراق حتی لذات شهوانی را نیز از رشحات و آثار لذات روحانی دانسته، برای اثبات آن به استدلال پرداخته است.

وکلّ لذة برزخیة انما حصلت بأمر نوری رش علی البرازخ حتّی أن لذة الوقاع رشع عن

اللذات الحقة فان الذی یواقع لایشهی اتیان المیت. ^۷ (همان: ۲۲۷)

جاذبه و جمال موجود در انسان، ناشی از نور اسفهد بوده و از آثار وی است. سهروردی هرگونه لذت جسمانی را نازل منزله لذات روحانی قلمداد نموده، حتی لذت شهوانی را هم از این قاعده مستثنا نموده است، با توجه که پیکر بی روح انسان به رغم برخوردار از زیبایی های فراوان، هرگز مورد علاقه و اشتیاق و تعاشق اشخاص واقع نمی شود؛ بنابراین هرگونه جمال و جاذبیت کالبد انسانی مرهون نور مدبر آن است.

ب) نیاز نفس به بدن

عدم علیت نفس برای بدن

تنها بدن مظلّم نیست که محتاج نفس است و این نیاز بدن به نور مدبر به معنای علیّت نفس برای بدن محسوب نمی شود؛ زیرا اولاً رابطه علت با معلول رابطه قهر است و ثانیاً علت با معلول استکمال نمی پذیرد — درحالی که به وضوح می توان یافت که گاه نفس مقهور بدن است، به نفس همین علاقه (همان: ۱۴۷) و از سویی نفس با بدن استکمال می پذیرد. نفس آنّا فناً از بدن برای وصول به هدف والای خود و وصول به عالم انوار برین بهره می جوید و به صرف علاقه تحت شعاع بدن قرار گرفته است، در صورتی که علت هیچ گاه تحت شعاع معلول خویش واقع نمی شود.

کثرت تنزل نفس

در رأس هرم نوری ^۸ شیخ اشراق، نورالانوار در غایت نوریت و شدت کمال قرار گرفته و تنها نور اصیل هموست و تمامی انوار همگی از تجلیات اویند و بین آنها رابطه شدت و ضعف و قهر و محبت و عزّ و ذلّ برقرار است. از نور اقرب گرفته تا نور مدبر. ذکر شد که جایگاه نور مدبر کجاست؟ پائین ترین و ضعیف ترین نور و دورترین نور از نورالانوار، نور مدبر است که به دلیل کثرت تنزل از شدت نوریت و تقرّب به نورالانوار کاسته شده است و از این رو خود را در ورطه مرز نور و ظلمت می یابد، آن قدر که توانایی تعلق به ماده (بدن) را یافته و چه بسا که بدنی را به عنوان بدن خاص تحت تدبیر گرفته است. واقعیت این است که کثرت تنزل در سلسله انوار و نهایت دوری از حق سبحانه و فرو افتادن در قاعده

هرم، ضعف و فقر جوهری را برای او همراه آورده و از این رو اسیر دنیای ظلمانی و پراطوار ماده گشته است.

متناهی القوه بودن نفس

شایان تاکید مجدد است که به دلیل اوصاف مذکور، نور مدبر، اول و آخر نوری است که به دلیل ضعف نوریت در دل عالم ماده پدیدار می‌گردد و چون متناهی القوه است می‌تواند با بدن غاسق رابطه برقرار نماید. به خلاف انوار قاهره که هم به حسب ذات و هم به حسب تصرف و انطباع مجردند.

در نظر سهروردی، بدن، ظلمانی و عدم‌النور است، نفس هم ضعیف‌ترین انوار است، پس به ظاهر یک وجه تناسب و قرابتی بین این دو یافت شد که باعث می‌گردد به نوعی به مقابل خود گرایش یابند. اکنون نفس چون از موطن انوار برین و قدسی و از سنخ نور است و انگیزه‌های میل او به بالا نیرومندتر از میل او به پایین است، پس طالب گرایش به عالم قدسی و بازگشت و رجعت به موطن خویش است، حتی آن قدر استعداد دارد که یکی پس از دیگری کسب علو درجات نموده تا خود از عقول گردیده و فانی در قدسیان گردد.

ضعف جوهری نفس

نور مدبر به حکم ضعف و دوری‌اش، پذیرای نزول اشراقات و شروق نامتناهی از انوار عالیه می‌باشد، البته این فزونی اشراقات فرودآمده جبران‌کننده فقر جوهری ناشی تنزل نمی‌باشد؛ این نور به دلیل تخته‌بند شدنش در امیال و شهوات ظلمانی، از قانون حاکم بر انوار (عدم حجاب) پا فراتر می‌نهد، از این رو از شهود انوار عالیه و کسب فیض و لذت معنوی و بارقه‌های به دست آمده از این رؤیت هم در حرمان مانده است. توضیح مطلب در خصوص دلیل جبران نشدن ضعف جوهری نفس از این قرار است که نورالانوار به نحو اضافه اشراقی جوهری، معلول خود را (نور مادون) ایجاد می‌کند و اساساً در نظر سهروردی ایجاد عالم انوار به نحو اضافه اشراقی جوهری است و نه عالم ماده به خلاف ملاصدرا که ایجاد به نحو اضافه اشراقی را در کل وجود (انوار و عالم ماده) می‌داند؛ از این رو سهروردی از ایجاد عالم ماده تعبیر به ظل می‌کند؛ یعنی ناشی از فقر موجود در

قواهر و انوار عالیه است و پس از آن حق سبحانه با اضافه اشراقی عرضی، کمالات ثانویه را — که مضاف بر اصل ذات است — به معلول خود می‌دهد که البته همان شروق و سوانح نوری‌های است که با واسطه و بی‌واسطه بر معالیل می‌تابد و این سیر فیضان شروق ادامه دارد تا اینکه به عرض عریض هرم که نفس (نور مدبّر) است می‌رسیم، نور مدبّر علی‌القاعده چون دورترین انوار به حق سبحانه است، فیوضات نوریه و سوانح نوریه در او به نهایت می‌رسد. چون از نورالانوار بی‌واسطه بر او اشراقات می‌بارد و از هر یک از قواهر طولیه و عرضیه هم به شکل باواسطه و بی‌واسطه این سوانح بر او اشراق دارد؛ از این رو بیشترین دریافت اشراقات عرضی از آن نور مدبّر است و این فزونی پرتوها از انوار عالیه به دلیل قابلیت قابل (نور مدبّر) است که آن هم به سبب کثرت تنزل و دوری از نورالانوار ضعف جوهری در او ایجاد شده است و چون ایجاد اصل ذات (جوهریت آن) براساس اضافه اشراقی جوهری است (یعنی حق سبحانه به صرف توجه، ذات معلول را که هیچ وجودی ندارد، ایجاد می‌کند) و افاضه کمالات ثانویه (سوانح و اشراقات نوریه) براساس اضافه اشراقی عرضی است (یعنی افاضه کمالات ثانویه به دلیل قابلیت معلول و تقاضای اوست)؛ بنابراین سوانح و اشراقات عرضی نوری هر قدر هم نامتناهی، اما به دلیل عرضی بودن، جبران‌کننده ضعف جوهری نفس نیستند.

البته این مطلب منافاتی با استکمال نفس با بدن ندارد؛ چون مطلب بالا ناظر به افق نوری و تنزل نفس از انوار عالیه است و این مطلب (استکمال نفس با بدن) ناظر به رویکرد دیگری است و آن اینکه:

۱. بدن (صنم) کامل‌ترین مزاج را به خود اختصاص داده، و از این رو خواهان نور مدبّر است به حکم عشق و شوقی که بدو دارد؛

۲. نور مدبّر (نفس) به حکم ضعف جوهری‌اش فرو افتاده در مرز نور و ظلمت است و از این رو تنها اوست که می‌تواند مورد تعاشق و مطلوب بدن واقع شود و او را به سوی خود بکشاند؛

۳. ظلمت و تاریکی اجسام (بدن) سببی است مرکوز در بدن که او را به سوی نور و طلب نور می‌کشاند.

۴. گفته شد که نزول اشراقات عرضیه جبران کننده ضعف نفس نمی‌شود، پس از آنجا که نفس (نور مدبر) هم تنها کانال و بستر جهش و رهش است، و خود را در کانون قدسیان دیدن را تنها از طریق استکمال و تعلق به بدن می‌داند، بدو علاقه‌مند است و از طریق او هنرنمایی نموده، تمام استعدادهای بالقوه خود را به فعلیت می‌رساند و اگر در مدت تعلقش و همراهی‌اش با بدن در این دنیا در طلب کمالات و هیئات حسنه باشد، پس از رهایی از بدن به عقول مفارقات می‌پیوندد و فانی در قدسیان می‌گردد؛

۵. اگر نور مدبر (نفس) ضعف نمی‌داشت، از آنجا که انوار قاهره می‌بود در این صورت تعلقش به بدن امری باطل و غیر معقول انگاشته می‌شد و این حرکت قهقرایی و بازگشت از فعل به قوه است که بالوضوح نزد فلاسفه مخدوش است؛ از این رو همین حیث تعلقی نور مدبر (نفس) به بدن حاکی از ضعف جوهری نفس است؛

۶. از برخی عبارات شیخ اشراق می‌توان حرکت جوهری نفس را فهمید، گرچه خود شیخ اذعان نکرده و آن را به صورت یک قاعده مدون فلسفی پایه‌گذاری ننموده است که عبارت از این قبیل است:

كما ان من سنخ النور ان يزداد بالانوار السانحة و يستكمل بالهيئات النورية و يخرج من القوة الى الفعل. (همان: ۲۰۵)

از عبارت فوق می‌توان موارد ذیل را برداشت نمود:

۱. سنخ نور به وسیله انوار سانحه و اشراقات نوریه ازدیاد کمالی پیدا می‌کند؛
۲. نفس به عنوان نور مدبر از انوار عالیه و قواهر باواسطه و بی‌واسطه اشراقات و سوانح نوریه را دریافت می‌دارد؛

۳. اثبات شده که نفس از سنخ نور و بلکه نور مجرد محض جوهری است؛

۴. ازدیاد کمال در نفس که یک امر مجرد جوهری است و خبر از ازدیاد کمال و حرکت در ذات و جوهر نفس می‌دهد؛ بنابراین نفس دارای حرکت جوهری است و هر لحظه که از قوه به فعل خارج می‌شود و استعدادهای خود را به فعلیت رسانده، در نفس و ذات خود کامل‌تر می‌شود.

البته گرچه به ظاهر آنچه مدنظر سهروردی است همان استکمال در اعراض است نه در

جوهر (یعنی نفس در اعراض از قوه به فعل خارج می‌شود، درست همان نظر مشاء مبنی بر کامل شدن در اعراض و نه جوهر)؛ اما در صورتی که این متن جدی انگاشته شود و با منظور داشتن مقارنتش با برخی قرائن دیگر، می‌توان گفت خبر از حرکت جوهری نفس می‌دهد؛ البته این در حالی است که حکیم سهروردی بدان ملتفت نبوده و قطعاً این‌گونه است و آلاً نتایج فلسفی‌اش بر آن بنا می‌شد.

استکمال نفس با بدن

مع ذلک نفس می‌تواند از طریق تعلق به بدن و عهده‌دار شدن تدبیر وی، تمام آنچه را که بالقوه دارد از قوت به درآورده، به فعلیت رساند و بدین‌سان است که بدو علاقه‌مند است.

... و کان علاقه مع البدن لفقره فی نفسه و نظره الی ما فوقه لنوریه...^۹ (همان: ۲۱۶)

فقر فی نفسه یعنی جنبه استعداد محض و توجه او به انوار، موجب می‌شود آنچه در قوه محض است با استمداد از انوار مجرد و تابش آنها به فعلیت درآید و چون نفس مدبّر، نوریت دارد مناسب دارد که جنبه توجه به انوار مجرده را هم داشته باشد. شارح حکمت‌الاشراق در زیر این قسمت می‌نویسد: چون نفس حادث به حدوث بدن است به ناچار مزاج کالبدی به سبب استعداد خاصی که پیدا می‌کند، مستدعی نفس می‌شود که به او تعلق یابد و تدبیر او کند. (همان: ۴۷۸)

ظهور آثار نفس در بدن

شیخ در ادامه می‌گوید:

... و هی مظهر لأفعال و حقیبة لانواره و وعاء لآثاره و معسکر لقواه...^{۱۰} (سهروردی، ۱۳۸۰

ج، ج ۲: ۲۱۶)

نور مدبّر به بدن و صیصیه انسانی تعلق می‌گیرد و بدان احساس نیاز و تعلق می‌کند، چون اتم‌المزاج است و هم مظهر افعال اوست. هم صندوقچه روح حیوانی نفسانی است که واسطه‌گری می‌کند، هم ظرف برای آثار روحانی و جسمانی است و هم مرکز تجمع قوای اسفهد ناسوت است. نور مدبّر به تمامه می‌تواند در این صنم، طلسم و هیکل، جلوه‌گری کند و هر آنچه را که می‌خواهد، انجام دهد؛ چون نور مدبّر، خصیصه سمع، بصر، خیال و...

دارد و به وزان هر یک در صیصیه هم گوش، چشم، قوه متخیله و... تعبیه شده است؛ از این رو حکمای مشرق (همان: ۲۱۷) اولین منزل نور اسفهد را کالبد انسانی می‌دانند. به واقع، فرو افتادن نفس در حیطة سلطه‌گری قوا و ظلمات، با ذات و فطرت نور مدبّر که آن سویی و ماورایی است، منافات دارد و برای او مایه رنج و عذاب است. سهروردی می‌گوید:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم نور بازداشته است. و هرگه که نفس قوی گردد به فضائل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف گردد، به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۰۷)

شوق و محبت نفس

همچنان که از فحوای متن وی مشهود است، نور مدبر باید با قهر و سلطه از جانب انوار قاهره و عشق و محبت خویش به آنها از دل طبیعت مظلّم ظلمانی عبور کند و موانع و شواغل را باید یکی پس از دیگری از سر راهش بردارد. سهروردی بیشترین تلاش خویش را به کار می‌گیرد تا در همه آثارش بشریت را از این موانع و شواغل و عواقب حاصل از آن، مطلع سازد و آنها را در قالب‌های گوناگونی همچون داستان و تمثیل، برای سالک راهرو عالم نور آشکار کند و با زبان رمزی بازگو نماید، در نهایت رعایت چهار اصل زیر را تأکید می‌کند:

۱. مقهور شواغل برزخی ظلمانی از قبیل شهوات جسمانی و انواع غضب و تخیلات و متوهمات وهمیه نشود؛
 ۲. به علوم حقیقیه اعم از علمی و خلقی روی آورد؛
 ۳. نور اسفهدی قاهر به جوهر غاسق باشد؛
 ۴. به ریاضات متصوفه مداومت داشته باشد.
- اتصاف مداوم به چهار اصل فوق، عشق نور مدبر را به قرب عقلی نورالانوار می‌افزاید و او را متصل به نور محض می‌کند. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۹-۵۳۸ و شیرازی، بی‌تا: ۷-۴۹۶)

احتیاج نفس به واسطه‌ای برای تعلق به بدن

نفس ناطقه — که مجرد و در نهایت لطافت است — نمی‌تواند در بدن — که ماده و از سنخ عالم عنصری است — تصرف کند و به ناچار تأثیر هر موجودی در مادون خود باید براساس مناسبتی باشد؛ از این رو به واسطه‌ای نیازمند است که شیخ اشراق آن را روح حیوانی نامیده که جسمی است لطیف و گرم. نفس ناطقه که مجرد است تدبیر و تصرفش در بدن وابسته به روح بخاری است که مستقیماً در روح بخاری اثر می‌گذارد و به واسطه آن اثر خود را به بدن منتقل می‌کند. هرگاه روح از بدن منقطع گردد، نفس ناطقه هم نمی‌تواند در بدن تصرف کند. سهروردی از جمله کسانی است که این مسئله را مطرح ساخته و فصلی از کتاب *حکمة الاشراق* خود را به آن اختصاص داده است. این فیلسوف اشراقی بر این عقیده است که روح، چون از دو طرف تضاد دور بوده و در حد وسط میان افراط و تفریط کیفیات قرار گرفته، با اجرام فلکی و برازخ علوی شباهت داشته و ارتباط میان نفس و بدن را برقرار می‌سازد (۱۳۸۰ ج، ج ۲: ۲۰۶) و این روح حامل قنای نوریّه است. (همان: ۲۰۷)

باید به این نکته اشاره کنیم که شیخ اشراق در بحث روح بخاری، آن را براساس نظام نوری تقریر نمود؛ به این معنا که نور مدبر یک امر مجرد جوهری محض و نورانی است و دم به دم از انوار قاهره عالیه، سوانح و اشراقات نوریّه را دریافت داشته، از طریق روح بخاری — که در لطافت شبیه اجرام فلکی است — این فیوضات را به بدن (تاریکی) منتقل می‌کند و نوعاً اصل بحث همان مباحث مشائی است. شیخ در این خصوص می‌گوید:

و هذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، و هو متبدد في جميع البدن، يتصرف النور الاسفهد في البدن بتوسطه و يعطيه النور — و ما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح.^{۱۱} (سهروردی، ۱۳۸۰ ج، ج ۲: ۲۰۷)

وی چندان از مشاء فاصله نگرفت و البته صدرالمتألهین با پذیرش این سخن سهروردی، واسطه دیگری بین جسم و نور اسفهد را قائل شده است. وی معتقد است که بین جسم و نور اسفهد دو واسطه وجود دارد: واسطه اولی مثالی است که دارای صورت و مقدار بوده و واسطه دوم، همان روح حیوانی است که در همه اجزای بدن ساری می‌باشد.

در نظر وی، نخستین منزل نور اسفهد، صورت مثالی انسان است. روح حیوانی و بدن جسمانی مراحل بعد از این منزل را تشکیل می‌دهند. عبارت ملاصدرا چنین است:
 لما يتصرف فيه بتوسط تصرفه في الانسان المثالي الصوري المقداري فأول منزل النور الاسفهد. هو الصورة المثالية ثم هذا الجوهر الهوائي المسمى روحاً.^{۱۲} (بی‌تا: ۲۸۳)
 شدت ارتباط نفس و بدن به گونه‌ای است که احوال هر یک در دیگری اثر داشته و این تأثیر به صورت صعود یا نزول از طریق وسایط انجام می‌پذیرد.

ج) تعامل و ترابط دوسویه نفس و بدن

روابطی که میان نفس و بدن می‌توان فرض کرد چهار قسم است:

۱. **رابطه استکمالی:** وجود این رابطه میان نفس و بدن قابل تصور است، چون فلسفه و اساس تعلق نفس به بدن، برای استکمال و به فعلیت رساندن استعداد بالقوه است تا در پرتو و سایه‌سار آن، نور مدبر بتواند به عالم انوار قدسی متصل شود.

۲. **رابطه تکمیلی:** این نوع رابطه بین انوار قاهره عرضی و افراد مادی برقرار است که آنها هم بر حسب ذات و هم بر حسب تصرف مجردند و به همه افراد نوع خود به صورت برابر عنایت داشته، سبب تکمیل آنها می‌شوند.

۳. **رابطه حلولی:** این نوع رابطه میان نفس و بدن، محلی از اعراب ندارد، چون اگر رابطه این دو از نوع حلول و انطباق باشد، ملتزم شدن به مادیت نفس و حلول نفس در بدن — که بی‌راهه‌ای را در پیش روی ما می‌نهد — محال است.

۴. **رابطه شوقی:** سهروردی، دیدگاه افلاطون را مبنی بر قدم نفس (یعنی وجود نفس پیش از بدن است) مردود و دیدگاه ارسطو را هم که قائل به اتحاد ذاتی (جوهری) نفس با جسم است و همچنین تبیین وی از اینکه ارتباط نفس و بدن ارتباطی است تدبیری، عقیم می‌داند. او اساساً منکر وقوع هرگونه اتحاد جوهری میان نفس و بدن شده است، چون در مذهب او ماده (بدن) ظلمت محض و (عدم‌النور) است و به حکم عقل اتحاد دو جوهر کاملاً متعارض، یکی بدن به‌عنوان عدم‌النور و یکی نفس به‌عنوان نور، امری مخدوش و غیر قابل تصور است؛ از این رو ایشان قائل به ارتباط و علاقه صرفاً شوقی میان این دو گردیده و

در آثارش، سعادت انسان را در گرو، رهایی نفس از تن می‌داند. چنان‌که بدان تصریح کرده و می‌گوید:

... و ليس له مع البدن الا علاقة شوقية، و العلاقة اضافية، و من أضعف الأعراض الاضافة.

فاذا بطل البدن ينقطع تلك العلاقة.^{۱۳} (۱۳۸۰ ج، ج ۱: ۴۹۶)

تمايلات وی در این باب نوعاً تمايلات افلاطونی است که ماده را شر می‌داند؛ از این رو بدن هم شرّی برای نفس محسوب می‌شود که باید از آن رهایی یابد.

رابطه شوقی، میل فیزیکی بسیطی را از نفس خاص به بدنی مخصوص به او را متضمن می‌باشد و این علاقه بسیط همان است که نفس را به بدن از ناحیه طبیعت محض مرتبط می‌سازد، اما از جهت متافیزیکی، مذهب اشراق چنین ارتباطی را از میان برمی‌دارد، چون نور را به ظلمت شوقی نیست (ابوریان، ۱۳۷۲: ۲۷۹) و از نوع علاقه علت به معلول یا عرض به محل نیست؛ یعنی علاقه جوهری نمی‌باشد. (همان: ۲۶۹)

نظریه شیخ اشراق از جهات زیر درخور تأمل است:

۱ شیخ اشراق به این معنی روح را جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء دانسته که روح پیش از پیدایش بدن وجود ندارد و هیچ گونه فعلیتی برای او نیست؛ بلکه وقتی بدن آماده پذیرش روح شد، روح بر آن افاضه می‌شود؛ بنابراین در اصل پیدایش و در آغاز هستی، ارتباط آنها، ارتباط دو موجود مجرد و مادی است و هیچ‌کدام به واسطه دیگری تکوین نیافته است. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲-۴۶۱) به نظر ملاصدرا هم، نفس جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء می‌باشد. بدین معنا که نفس در آغاز، نه در ماده و نه با ماده بلکه از ماده و از عناصر آن حاصل شده و خود دارای یک وجود و صورت مادی و قائم به بدن می‌باشد، لیکن از استعداد ارتقای جوهری برخوردار است و می‌تواند در اثر حرکت جوهری تکامل یافته و در نهایت به مرحله تجرد عقلی برسد، به بیان دیگر نفس در حدوث و پیدایش خود متکی به جسم بوده و یک موجود جسمانی است؛ لیکن به تدریج به تکامل می‌رسد و از اتکای به جسم رهایی یافته، قائم به ذات می‌شود و در بقای خود (و نه استکمال خود) بی‌نیاز از بدن می‌گردد. (شیرازی، بی‌تا، ج ۸: ۱۳؛ ج ۱: ۳۷۹ و ج ۵: ۲۸۹)؛

۲. بدن و روح در کمال و نقص، عکس هم هستند؛ قلت هر چه بیشتر شواغل مادی،

قرب به حیات واقعی را به دنبال می‌آورد و بالعکس؛

۳. در دیدگاه او، روح بخاری کارکرد واسطه و کانال ارتباطی این دو موجود نامسانخ است؛

۴. رابطه روح و بدن براساس ارتباط شوقی توجیه شده است، نه براساس ماده و صورت. گرچه این رویکردی جدید به ماهیت روح و بدن است؛ اما خالی از مناقشه و بی‌نقض و ابرام نیست؛

۵. این علاقه شوقی یک امر اضافی و نسبی است و اضافه هم از اضعف اعراض محسوب می‌شود؛ از این رو بدن نسبت به نفس اضافه است و اگر غیر از این بود، نفس ناطقه با فنای بدن فانی می‌شد؛

۶. به نظر نمی‌رسد وجه تفاوت و اختلاف ارتباط شوقی و تدبیری آنقدر زیاد باشد که این دو نوع رابطه، دو رابطه متباین و متمایز به‌شمار آیند؛ چون تدبیر یعنی تعلق به بدن و روی آوردن به آن، به‌منظور تصرف در آن.

گفتنی است این شوق و علاقه عاشقانه از جانب هر دوی نفس و بدن می‌باشد. شوق نفس به بدن و شوق بدن به نفس: هم بدن به علت غاسقیت و ظلمت خواهان نور عالی است و قوای ظلمانی دائماً او را طلب می‌کنند و هم نور مدبر مشتاق بدن است تا از طریق آن در پرتو استمداد انوار مجرده، استعدادهای بالقوه خود را به فعلیت برساند، همان‌طور که نفس بر بدن قوا را افزایه می‌کند. بدن هم در نفس، قوای متعلق به خود را قرار می‌دهد؛ مثل غذایی، مولده، نامیه.

در این ترابط طرفینی، عشق و علقه و احتیاج سافل (بدن) به عالی (نفس) قوی‌تر است از تعاشق عالی به سافل، چون اساس و مبنای عشق سافل به عالی از این حیث است که موجودیت سافل موقوف به عالی است؛ اما اساس عشق عالی به سافل، ظهور آثار و احکام اوست که موقوف بر سافل است.

از مجموع بیانات سهروردی، به‌ویژه رسایل عرفانی‌اش، این‌گونه برداشت می‌شود که شوق نور مدبر به مادون (بدن) برای همیشه و به نحوی بی‌حدّ و مرز شایسته و بایسته وی نیست؛ چون نفس ذاتاً از سنخ نور و آن‌سویی و ماورایی است و اگر غرق در شهوت و

مطلوبات قوا شود، آرام آرام، او را از عالم و موطن اصیل خود بازداشته و در این صورت برای همیشه در بند ظلمات گرفتار شده و روی سعادت را نخواهد دید تا جایی که در زمره اسفل السافلین گمارده می‌شود.

به نظر می‌رسد که تبیین سهروردی از رابطه نفس و بدن آن گونه که شایسته و بایسته است به دور از مناقشه نیست و بی‌راهه نرفته‌ایم اگر بگوییم وی اصلاً در بیان رابطه این دو و اظهار آن به رابطه شوقی، اصلاً تبیینی ارائه ننموده و به دور از دقایق ظریفانه و مذاقه فلسفی است، اگر علقه این دو را صرفاً یک امر عرضی (شوقی) بدانیم که این دو جوهر کاملاً متمایز را به هم گره زده؛ باید به دنبال رابطه‌ای مستحکم‌تر و اصیل‌تر باشیم. رابطه این دو آن قدر قوی است که دوگانگی افلاطونی در آن به چشم نمی‌آید و حتی خود ایشان کاملاً تصریح کرده‌اند که بدن مظهر نفس است. (سهروردی، همان، ج ۲: ۲۲۸)

با دیدی جانبدارانه و با دو دید هستی‌شناختی به نظریه سهروردی می‌توان اظهار داشت که وقتی زاویه دید از پایین باشد، نفس و بدن دو حقیقت متفاوتند، زیرا در دو مرتبه وجودی‌اند و اگر زاویه دید از بالا باشد، از دوگانگی و تغایر کاسته می‌شود، زیرا بدن محاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است.^{۱۴}

د) تناسخ

هر جا که سخن از رابطه نفس و بدن باشد رد پای تناسخ هم در آن یافت می‌شود، چون یکی از ساحات بحث از رابطه نفس و بدن در تناسخ به چشم می‌آید و در احوال نفس پس از مفارقت از بدن این سخن به میان می‌آید که آیا نفس (نور مدبّر) به عالم عقول و عالم اعلی می‌پیوندد یا در این جهان و نشئه از این بدن به بدن دیگر رفته و تدبیر آن را به عهده می‌گیرد و اساساً فرق معاد و تناسخ چیست؟ و چه ضابطه و ملاکی این دو را از هم متمایز می‌نماید و اصلاً سهروردی قول به تناسخ را می‌پذیرد یا انکار می‌کند؟! در ذیل این مطلب را بررسی می‌کنیم.

معنای تناسخ

تناسخ به معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر است. (جرجانی، ۱۴۰۷: ۱۲۶۵) و در این

نقل و انتقال حدّ یقف و نقطه پایانی تصور نمی‌شود. این باور از عهد باستان در میان مردم هند، مصر و یونان وجود داشته است. این فکر نخستین بار در کجا پیدا شده است، چندان روشن نیست؛ اگرچه هندیان با این عقیده شهرت دارند. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۴۷؛ ابوریحانی بیرونی، ۱۳۶۲: ۳۸)

فرق معاد و تناسخ

چون بعضاً مشاهده می‌شود که بین این دو واژه خلط صورت می‌گیرد، ضرورت مقتضی است که به وجه تمایز این دو پرداخته شود و معیار و ضابطه هر یک مشخص گردد. در معاد، معیار و ضابطه اصلی، در انتقال روح از عالم شهادت به غیب است. در حالی که در تناسخ، انتقال روح در ابدان گوناگون در همین جهان، مورد توجه و ارزیابی دانشمندان قرار گرفته است. موجودات عالم شهادت از طریق حواس ظاهر قابل ادراک است؛ اما عالم غیب، تنها از طریق حواس باطن ادراک می‌شود. بنابراین در معاد، انتقال از یک عالم به عالم دیگر و از یک نشئه به نشئه دیگر مطرح است، اما در تناسخ تعدد عوالم و نشئات مطرح نبوده، بلکه انتقال روح از یک بدن مادی به بدن مادی دیگر است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۵۲۸-۵۲۹)

اقسام تناسخ

درباره انتقال روح و تردد آن ضمن ابدان و کالبدهای مختلف، اصطلاحاتی در آثار حکما آمده که بسته به نوع انتقال و کالبدی است که روح به آن انتقال می‌یابد. نسخ: اگر روح انسان از یک کالبد انسانی به کالبد دیگر که دارای صورت انسانی است، منتقل شود، نسخ نامیده می‌شود. (هروی، ۱۳۶۳: ۴۶)

مسخ: اگر روح انسان از یک کالبد انسانی به کالبد دیگر که صورت حیوانی دارد منتقل شود، مسخ نامیده می‌شود. (همان: ۴۶)

فسخ: اگر روح انسان از یک کالبد انسانی به جسم نباتی، انتقال یابد، فسخ نامیده می‌شود. (همان: ۴۶)

رسخ: اگر روح انسان از یک کالبد انسانی به جسم جمادی انتقال یابد رسخ نامیده

می‌شود. (شهرزوری، همان: ۵۲۰-۵۱۹)

این اسامی، حاکی از صورت‌های گوناگونی است که تناسخ در آن رخ می‌نماید و به اذعان صدرالمتألهین، آنچه سهروردی از یوزاسف و حکمای مشرق قبل از وی نقل کرده تنها به تناسخ نزولی ناظر می‌باشد.

سهروردی در بعضی آثار خود به تبع حکمای مشاء، تناسخ را محال می‌داند. او

می‌گوید:

وقتی مزاج برای بدن کامل شود، مستحق داشتن نفسی از واهب‌الصور می‌شود. اگر نفس مسخ شده، مقارن با بدن گردد برای یک بدن، دو نفس حاصل می‌شود. درحالی‌که هر کس در خویش جز یک نفس نمی‌یابد و خود را بیش از یک ذات نمی‌داند. پس حلول دو نفس در یک بدن، ممتنع بوده و تناسخ محال است. (سهروردی، همان، ج ۱: ۸۱ و ۴۹۹-۵۰۰؛ همو، ج ۳: ۷۴)

و اگر نفس متصرف، به بدن دیگری منتقل شود باید در آن بدن تصرف کند و نیز همان بدن از واهب‌الصور یا عقل فعال نیز نفس متصرف دیگری دریافت می‌کند. در نتیجه برای یک بدن باید دو نفس باشد که یکی فائض و دیگری مستنسخ است و این نیز محال است. (سهروردی، همان، ج ۳: ۱۷۰)

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* ابتدا به رابطه نور اسفهد و بدن پرداخته، به این صورت که مزاج برزخی به سبب استعداد خاص خود، طالب نور اسفهد است. به همین دلیل نور اسفهد با بدن خویش انس دارد. از طرف دیگر با فقر ذاتی نور اسفهد که با حدوث بدن، حادث می‌شود و در عمل نیازمند بدن است، علاقه‌مند به بدن می‌باشد و سپس به بحث از رابطه شوقی این دو می‌پردازد. پس از آن نظر برخی از حکیمان مشرق را درباره تناسخ و اقسام و کیفیت آن بیان می‌دارد. (سهروردی، همان، ج ۲: ۲۲۱-۲۱۷)

نفوس در مدتی که در دنیا مقارن با بدن هستند، ملکات و هیئاتی کسب می‌کنند که براساس آن ملکات خوب یا بد، محشور می‌شوند و چون کامل‌ترین مزاج از آن صیصیه انسانی است، نور اسفهد را از واهب‌الصور استدعا می‌کند، و به گفته حکمای مشرق باب‌الابواب حیات همه کالدهای عنصری، کالبد انسانی است.

نفوس ناطقه و کالبدها کسب صفات و احوال و اخلاق می‌کنند. برخی از این نفوس در پی کسب کمالات معنوی بوده و برخی هم پیشروی در اوصاف و اخلاق ذمیمه را سرلوحه کار خود قرار داده‌اند، و پاره‌ای هم می‌خواهند با کسب کمال روحانی مجدداً به عالم اصل و نور بازگردند، و برخی هم گرفتار و اسیر لذائذ مادی و غرق در اوصاف ذمیمه می‌شوند. سهروردی نفوسی را که با ریاضت کشیدن و بریدن علائق خود از لذائذ مادی به مقام تجرد و کمال رسیده‌اند، «نفوس طاهره» (شیرازی، بی‌تا: ۴۹۶) و نفوسی که گرفتار ظلمات ماده و لذائذ مادی شده‌اند، «نفوس دنسه» نامیده است.

سهروردی از طریق قاعده «محال بودن وجود دو نفس در یک بدن» (سهروردی، همان، ج ۱: ۸۲-۸۱) و «عدم تطابق اعداد و اوقات فاسدات با کائنات» (همان، ج ۱، ۵۰۰؛ ج ۳: ۱۷۰) که عموماً سبک مشائی دارد به ابطال آن پرداخته است و براساس نظام نوری خود دلیلی ارائه می‌کند که مبطل تناسخ و ادله تناسخ باشد و در کتاب حکمة‌الاشراق، ادله مثبتان و منکران تناسخ را جدلی و اقناعی می‌داند. (همان، ج ۲: ۲۳)

وی با توجه به نظام اشراقی خود که مبتنی بر اصالت نور و تمام مباحثی است که در بحث مبانی بدان پرداخته شد. درباره سرنوشت نفس انسانی چنین می‌گوید که نور مدبر پس از مفارقت از بدن نمی‌تواند مدبر دیگر موجودات از نوع یا دیگر انواع شود. از این رو براساس اقتضای سیر صعودی هستی و اینکه هر موجودی مستدعی کمال بایسته و شایسته خود است. از این عالم ناسوت به عالم مثال، منتقل می‌شود و بر حسب اکتساب علمی و عملی خود به عوالم بالاتر راه می‌یابد. بنابراین از دید او همه نفوس پس از مرگ، از این دنیا خلاص می‌شوند.

شقاوتمندان که نتوانستند کمال عقلانی و تجرد لازم را به دست آورند، کسانی‌اند که گرداگرد دوزخ به زانو درآمده^{۱۵} و کسانی که [باصیحه] در خانه‌های خویش به روی افتادند و مردند.^{۱۶}

وی می‌گوید: موقعی که این‌گونه از بدن جدا شوند، برحسب اخلاقیات کسب شده خود به ظلال و سایه‌هایی از صور معلقه می‌پیوندند. یعنی ظلال مثالی که عبارت از صور خیالی روحانی و معلق است، زیرا آنان را شایستگی اتصال به عالم

انوار یا مثل معلقه نیست. و توضیح می‌دهد که این صور معلقه غیر از مثل افلاطونی است؛ که مجرد و نور محض‌اند، لکن مثل معلقه در عالم اشباح مجرّده‌اند، بخشی از آنها مستنیر و بخشی ظلمانی است. (شیرازی، بی‌تا: ۵۱۱) وی می‌افزاید که بازگشت گناهکاران در لوح قضا و قدر حرام شده است و آنها در طبقات پایین عالم مثال، سایه‌هایی از صورت‌های معلق یا اشباح مثالی خواهند داشت و با همین بدن‌های دارای جرم، عذاب و رنج می‌بینند. (سهروردی، همان، ج ۲: ۲۵۱-۲۴۸)

انوار مدبّر متوسطان، متزهان، در عالم مثال و براساس مراتب علم و عمل خود، خواهند بود. این نفوس به دلیل ارتباطشان با عالم ملک، به اجرام سماوی علوی که مظهر این عالم یا صور آن می‌باشند، تعلق می‌گیرند. ادراکات اخروی اینان در خیال منفصل تحقق می‌یابد و قادر بر ایجاد و انشای مثل روحانی و صور معلق خواهند بود.

این صور مثالی، صوری عینی، حسی و برآمده از نور اسفهبند و از پدیده‌های عالم ملک کامل‌ترند. بدین‌گونه، نور اسفهبندی به لذتی درخور شأن خود — آن‌چنان‌که در شرع آمده است — می‌رسد. (سهروردی، همان، ج ۲: ۲۲۹-۲۳۰؛ همو، ج ۳: ۷۳-۷۲)

نفوس کامل عقلانی، در عالم نور قرار می‌گیرند، و اشراق‌هایی غیرمتناهی از نورالانوار، انوار قاهره و انوار اسفهبندی، با واسطه یا بی‌واسطه به آنها منعکس می‌شود. به طوری که از لذت‌های ملکوتی نامتناهی بهره می‌جویند و به سبب تقدس نورالانوار و قواهر قدسیه، قدسی می‌شوند. (همان، ۲۲۶؛ همو، ج ۳: ۷۱-۷۰)

با توجه به آنچه گفته شد و با توجه به سرنوشتی که سهروردی برای هر سه دسته نفوس کاملین، اشقیاء و سعداء ترسیم نمود، به نظر نمی‌رسد که ایشان قائل به تناسخ باشد. بلکه تناسخ را باطل می‌داند، گرچه رگه‌هایی از تناسخ در اندیشه او دیده می‌شود، اما نه تناسخ اصطلاحی بلکه تناسخ، به معنای تعلق نفوس ناقص به مثل معلقه و این هم به معنای جواز نسبت دادن تناسخ به ایشان نیست.

شیخ اشراق می‌گوید:

و النور المتقوی بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه ینجذب الی ینبوع الحیاة و النور و لا

ینجذب الی مثل هذه الصیاصی و لایکون له نزوع الیها...^{۱۷} (شیرازی، همان: ۴۹۷)

سهروردی در این عبارت تناسخ را مردود دانسته و انتقال نفس را از یک بدن به بدن دیگر جایز ندانسته است و می‌گوید چون نفس ناطقه عشق به اصل، و محبت به مبدأ خود دارد پس از رهایی به سرچشمه حیات و نور و بقا باز می‌گردد.

جمع‌بندی از مسئله رابطه نفس و بدن در نظام فلسفی شیخ اشراق

از مجموع آنچه در خصوص نفس و بدن و نوع علقه آن دو گفته شد، نگارنده به این نتیجه می‌رسد از آن‌جا که سهروردی برای عالم برازخ و اجسام و من جمله بدن هیچ نحو نور و شعوری قائل نیست و آن را عسق و ظلمت محض می‌داند در نحوه نیاز و تعامل و ترابط نفس و بدن — به دور از هرگونه تسامح — به یک تبیین تمام عیار، از سوی وی، دست نمی‌یازیم، چون بین دو موجود کاملاً نامساخ یکی در نوریت محض و دیگری در ظلمت محض، چه نحو تعامل و ترابطی می‌توان یافت؟!

اینکه جناب شیخ اشراق مدام بیان می‌دارد که بدن و قوای ظلمانی، شیفته و شیدای نورند و نور مدبر را به سوی خویش جذب می‌کنند، خود کنه و فحوای این عبارت، یک نحو نور و شعور و حیات ولو اندکی را، برای برزخ (بدن) به ارمغان می‌آورد، چون شیفتگی و عشق و شوق و درک این شیفته شدن، متعلق به یک موجود ذی‌شعور است، که از نگاه نافذوی مغفول مانده است. با مرور و گذر از تقریرات سهروردی که بدان پرداخته شد، نقب می‌زنیم به بیانی که، ذکر آن خالی از لطف نیست.

برای وصول به تبیین بنیادی‌تر در باب ربط و علقه نفس و بدن با رویکرد اشراقی می‌توان بیان داشت که: آنچه در دار هستی اصالت دارد، تنها یک چیز است و آن نور است، نه نور و ظلمت. ظلمت هم عدم نور محض نیست — کما ذهب الیه الاشراق — بلکه نبود نور قوی‌تر است، هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر و این سلسله ادامه می‌یابد تا اینکه می‌رسیم به نور مدبر که نسبت به مافوق خود تنزل یافته و از بُعدش به نورالانوار افزوده شده و مادون نور مدبر که اجسام و برازخ هستند که شاخص‌ترین آنها، بدن انسانی است و

تا حدی بهره نوری دارد — درحالی که سهروردی برآزخ و بدن را تماماً ظلمت و عدم نور می‌داند — متنها به دلیل کثرت تنزل از حق سبحانه و انوار عالیه، آن جهت نور به حاشیه رانده شده و جهت ظلمت و تاریکی، غلبه یافته است، نه اینکه چون شیخ بگوییم تاریکی محض‌اند، بلکه هویت نوری و یک نحوه شعور دارند و ازاین‌رو یک جهت مشابهت و مسانخت میان این دو یافت می‌شود و در پی این مشابهت، شوق هم هویدا می‌شود. شاید بتوان گفت یک نور است که از عرش تا فرش را پوشش داده که یک سر آن نهایت نوریت یعنی نورالانوار که کامل‌تر از آن بی‌فرض است و یک سر آن هم اضعف نوریت که از شدت ضعف، بی‌نوریتی و ظلمت هویدا می‌شود (غلبه می‌یابد). با این دید، می‌توان مدعی شد که این مکتب، مکتب وحدت وجود است.

بیان دیگر از این قرار است که: حکیم سهروردی علاوه بر عالم مثل افلاطونی و عالم ماده به عالم مثل معلقه هم معتقد است و بلکه از شاخصه‌های فلسفه اشراقی وی به حساب می‌آید. به وزان این سه عالم مقبول نزد وی، سه انسان جسمانی، نفسانی، عقلانی هم نزد وی متصور است که همان رابطه‌ای که بین عوالم سه گانه قابل تصور است بین این سه انسان هم متحقق است که روابط موجود بین این سه انسان از نوع رابطه ظلّ و ذی ظلّ است. انسان جسمانی ظلّ انسان نفسانی و او هم ظلّ انسان عقلانی است. به دنبال آن، قوای متعددی که مندرک در این کالبد انسان هستند، سایه و مثال قوای برزخی بوده و ازاین‌رو قوای موجود در انسان برزخی هم سایه و مثال جهات و اعتبارات مختلف در انسان عقلی می‌باشد. گزاف نیست اینکه بگوییم قوای حسی و جسمانی سایه‌های سایه‌ها به‌شمار می‌آیند. اگر همین سیر تنزل را یک مرتبه دیگر ادامه دهیم، روشن می‌شود که بدن هم متنزل از نفس (نور مدبر) است و هر آنچه در پایین (بدن) است اشباه و نظایر آن در بالا به نحو اعلی (نفس) موجود می‌باشد. و به تعبیری دیگر آنچه در بدن است رشحات نور مدبر است که خودش را پایین ریخته و به صورت بدن و قوای بدنی به ظهور رسیده و قطعاً از لطافت و اندکاک و حالت جمع‌الجمعی در نفس، تنزل یافته در پایین و در ماده که بود و نمود پیدا می‌کند به نحو بدن ظلمانی و مظهر، و در قوای کثیره، متجلی می‌شود. بنابراین به دور از بایستگی نیست اگر بگوییم علقه این دو، علاقه شوقی است، البته نه

صرفاً شوقی که جناب شیخ اشراق مدعی است؛ بلکه بدین معنا که بدن طالب نور است تا او را تدبیر کند و از ظلمت برهاند و نور مدبر (نفس) هم مشتاق او، تا از طریق بدن، گام به گام به فعلیت شایسته و محض برسد. چون هر موجودی بنا به فطرت به آثار و تجلیات و رشحات خود شوق دارد و نور مدبر هم به بدن و قوای بدنی از آن حیث که متنزلات و رشحات و تجلیات مندک در خودش می‌باشند که اکنون به صورت ظاهراً مستقل از خود در آمده‌اند شوق دارد، نه از آن حیث که مادون او هستند، چرا که عالی را به مادون محبت و عشقی نیست. شاید بدین خاطر باشد که سهروردی وقتی به بحث از تبیین قوای ادراکی و غیرادراکی می‌رسد، تمام قوا را خصیصه‌هایی، موجود در نفس می‌داند که بنا به مناسبتی در بدن ظاهر شده‌اند، (سهروردی، همان، ج ۲: ۲۰۶-۲۰۴) که چون بحثی دیگر می‌طلبید از بیان آن خودداری نموده و اذهان را معطوف می‌داریم به بیان رابطه تنگاتنگی که بین نفس و بدن نهفته است، که به نوعی، رابطه قهر و محبت است. قهر نور مدبر بر بدن و قوا، چرا که اینها رشحات پایین ریخته نفس‌اند؛ از این رو نفس به عنوان نور عالی بر آنها قهر دارد و این بدن و قوا هم چون از این نفس حی، مترشح شده‌اند بدو محبت دارند و اصلاً هویت وجودی خود را از او می‌بینند که اگر او فانی شود آنها هم فانی به فانی اویند.

بنابراین هر یک از نفس و بدن که علاقه‌ای عاشقانه به هم دارند، در طلب کمال بخشیدن به استیفای سعادت دیگری است. آن دو در زندگی زمینی از هم جدا نیستند، تن مادی طالب نور روحانی است که با همه خصلت‌ها و خصوصیاتش، طراز نفس و صفات آن بوده، و معجز قنطره‌ای است که به سوی حقیقت کشیده شده است؛ اما به اقتضای تکالیف مادی و تضاعف جسمانی خود توان آن را ندارد که به مبدأ نور بپیوندد و نور مدبر است که این وظیفه را به عهده می‌گیرد. در خصوص تناسخ هم موضع این فیلسوف اشراقی روشن است، چرا که با توجه به اقناعی قلمداد کردن ادله مثبتان تناسخ و ترسیم بقا و رهایی نفوس سه گانه از این دنیا، وجهی برای تناسخی دانستن وی نمی‌ماند.

پی‌نوشت‌ها:

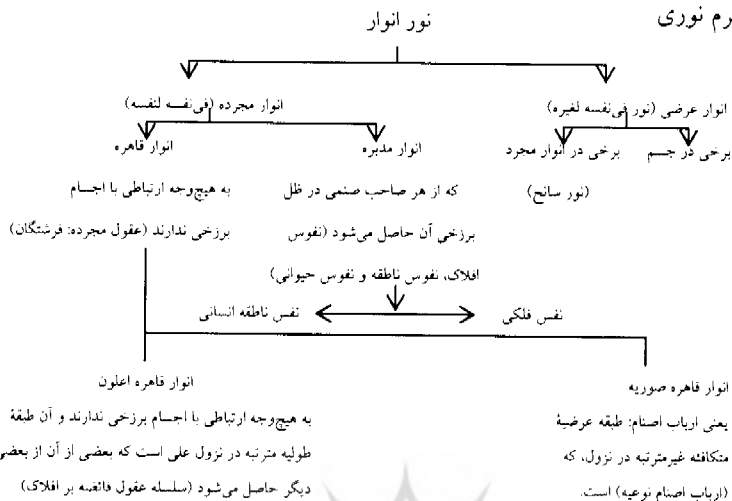
۱. نمودار تقسیمات نور و ظلمت:



بی‌نیاز از محل نور: نور از آن زایل می‌شود (سنگ) نور از آن زایل نمی‌شود (آفتاب)

۲. پس هر آن کس که ذات خود را ادراک کند، نور محض بود و هر نور محضی ظاهر لذاته و مدرک لذاته بود.
۳. مزاج اتم آن چیزی است که برای انسان است، پس مزاج استدعا می‌کند از واهب (عقد مفارق) کمال را.
۴. مزاج برزخی به واسطه استعداد خاص خود که مستدعی وجود نور اسفهبیدی است، نور اسفهبیدی را خواستار و طالب است، بدان جهت با کالبد خود الفتی تمام دارد.
۵. و چون قوای ظلمانی کالبد شیفته نور مدبر شوند بدو تشبیه کنند، نوعی تشبیه عاشقانه وی را از عالم نور محض به جهان خود آورند و به خود جذب کنند.
۶. و چون جوهر غاسق به طبع خود مشتاق نوری عارضی است که او را ظاهر و روشن گرداند و از طرفی دیگر مشتاق نور مجردی است که تدبیر وی کند و به وسیله آن زنده شود.
۷. هر نوع لذت برزخی که هست نیز از ناحیه انوار و به واسطه امری نوری است که بر برزخ فیضان و ریزش می‌کند تا آنجا که لذت جماع نیز رشحه از لذت‌های حقه نوریه است؛ زیرا آن کس که خواهد جماع کند هیچ‌گاه میل به مجامعت با مرده نکند.

۸. نمودار هرم نوری



۹. و علاقه نور مدبر به بدن از جهت فقر فی نفسه و ذاتی وی است و نظر او به مافوقش به سبب مناسبت نوریتش است.

۱۰. کالبد مظهر افعال و صندوقچه انوار و ظرف آثار و لشکرگاه قوای نور اسفهد است.

۱۱. در این روح مناسباتی بسیار است و در تمام بدن پراکنده است و حامل قوای نوریه است و نور اسفهد به میانجی وی در کالبد انسان تصرف می کند و بدان نور می بخشد و آنچه نور اسفهد از انوار سانحه برمی گیرد و از قواهر بر او می تابد، بر این روح حیوانی نیز منعکس می شود.

۱۲. چون نور اسفهد تصرف می کند در جسم به واسطه تصرفش در انسان مثالی صورتی مقداری، پس اولین منزل نور اسفهد، صورت مثالی است سپس این جوهر هوایی که روح بخاری نامیده می شود.

۱۳. و نیست برای نور اسفهد با بدن مگر علاقه شوقیه و علاقه اضافیه، و از ضعیف ترین اعراض اضافه است، پس زمانی که بدن باطل شود آن علاقه نیز قطع می گردد.

۱۴. نظر سهروردی را درباره وجود نفس، که در آثار فارسی وی از آن سخن رفته، می توان در این نوشته های وی مطالعه کرد: *هیاکل النور*: ۹۴-۹۲؛ *الواح عمادی*: ۱۶۵-۱۱۶؛ *بستان القلوب*: ۳۸۷-۳۴۲؛ و *یزدان شناخت*: ۴۴۴-۴۱۲. در آثار عربی، *تلویحات*: ۶۸-۸۱-۸۲.

۱۵. بخشی از آیه ۶۸ سوره مریم «حول جهنم جثیاً».

۱۶. بخشی از آیه ۶۷ و ۹۴ سوره هود «فأصبحوا في ديارهم جاثمين».

۱۷. نوری که به واسطه شوارق عظیمه قوت یافته، عاشق اصل خود است و به سرچشمه حیات جذب گردد و این چنین نور به امثال این گونه کالبدها جذب نمی شود.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران: انتشارات مرتضوی.
۳. ابوریان، محمدعلی، ۱۳۷۲، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۴. ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، ۱۳۶۲، *تحقیق ماللهند*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ۱۳۶۷، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. الفراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۱۵ق، *کتاب العین*، ج ۴، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی. قم: دارالهجرة.
۷. جرجانی، میر سید شریف، ۱۴۰۷ق، *التعريفات*، بیروت: بی نا.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰ الف، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰ ب، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰ ج، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ و ۱، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۲. شیرازی، قطب‌الدین محمد، بی‌تا، شرح حکمة الاشراق، (چاپ سنگی)، بی‌جا: انتشارات بیدار.
۱۳. فلوپین، ۱۳۷۸، *اثولوجیا*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش.
۱۴. گمپرتس، تنودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، بی‌جا: انتشارات خوارزمی.
۱۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ۵ و ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد، بی‌تا، *تعلیقہ بر شرح حکمة الاشراق*، چاپ سنگی، بی‌جا: انتشارات بیدار.
۱۸. هروی، محمدشریف نظام‌الدین احمد، ۱۳۶۳، *انواریه*، مقدمه و تصحیح حسین ضیائی، تهران: انتشارات امیرکبیر.



شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی