



## ● علی حقی<sup>۱</sup> | برداشتی نوین از تناسخ افلاطونی زهرا محمدی محمدیه<sup>۲</sup> | و رویکرد ملاصدرا نسبت به آن

### چکیده

افلاطون براساس اعتقاد به قدم نفس و هیبوط آن به عالم طبیعت و نیز باور به جاودانگی نفس، دیدگاهی خاص دربارهٔ سرنوشت نفوس پس از مرگ دارد. باور به تناسخ ملکی، دیدگاه رایج منتسب به وی است، که ادله‌ای فراوان بر ابطال آن اقامه گردیده است. هرچند ملاصدرا یکی از متقن‌ترین ادله را با ابتنا بر نحوهٔ پیدایش جسمانی نفس و تکامل جوهری آن و پیدایش بدن مثالی در بطن و کتم نفس ارائه می‌دهد، که نه تنها این نحو تناسخ را ابطال می‌کند، بلکه آن را غیرقابل تصور می‌سازد؛ اما وی تناسخ مورد نظر افلاطون را از نوع تناسخ ملکوتی می‌داند. با تدقیق در آثار افلاطون نیز می‌توان برخی از عبارات وی را مؤید قول به تناسخ ملکوتی یافت. در این مقاله احتمالات تناسخ مورد نظر افلاطون به وجهی مبسوط مورد تدقیق قرار می‌گیرد و بر مبنای دیدگاه نوآورانهٔ ملاصدرا در ابطال تناسخ، تناسخ افلاطونی، واکاوی می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** نفس، بدن، تناسخ ملکی، تناسخ ملکوتی، مرگ.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۵

۱- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

۲- دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (مدرس جامعه المصطفی العالمیه) (نویسندهٔ مسئول) Mohamadizahra93@yahoo.com



## مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل مورد توجه فلاسفه و متفکرین، پرداختن به مسئله وضعیت وجود انسان پس از رخداد مرگ است. برخی از فلاسفه که هویت وجودی انسان را، حقیقی صرفاً مادی می‌دانند، قائل به پایان زندگی انسان با رویداد مرگ هستند. اما برخی دیگر بر اساس باور به هویت دو سویه روح و بدن برای انسان، به بقای وجود انسان پس از مرگ معتقد هستند. اما در این میان بقای روح، خود به دو صورت متصور می‌گردد. برخی به تناسخ، یعنی بازگشت روح به بدن عنصری متمایز با بدن اولیه و تولد دوباره در جهان طبیعت برای روح انسانی اعتقاد دارند و برخی دیگر از فلاسفه قائل به انتقال روح به عالمی متفاوت با عالم طبیعت هستند و در این راستا به نقد ادله قائلین به تناسخ می‌پردازند.

افلاطون، یکی از فلاسفه یونان باستان است که بر اساس باور به تجرد نفس و نحوه ارتباط نفس و بدن، قائل به بقای نفس انسان پس از مرگ می‌باشد. اما وی بر اساس آثار و مستنداتش، برای اکثر نفوس انسانی قائل به تناسخ می‌گردد.<sup>۱</sup> هرچند متفکرانی زیاد و به ویژه اکثر فلاسفه اسلامی دلایلی فراوان بر ابطال تناسخ بیان کرده‌اند اما ملاصدرا ضمن این که تناسخ مورد نظر افلاطون را تناسخ ملکوتی و غیر باطل می‌داند، بر اساس حرکت جوهری و اتحاد نفس و بدن، دلیلی متقن را بر ابطال تناسخ بیان می‌کند که علاوه بر آن که همه انحاء تناسخ ملکی (انتقال نفس به بدن عنصری)، را ابطال می‌کند، مبنای اولیه استدلال و برهانی کردن معاد جسمانی است. این مقاله بر آن است تا به بررسی تحلیلی و واکاوی مبانی و کیفیت تناسخ در اندیشه افلاطون و بیان دیدگاه ملاصدرا در این زمینه بپردازد.

### ۱- دیدگاه افلاطون در رابطه با چگونگی تعلق نفس به بدن

از عوامل اثرگذار در نگاه افلاطون به کیفیت طرح سرنوشت نفوس پس از مرگ و به طور خاص مسئله تناسخ، نوع تعلق وی از نفس و نحوه ارتباط نفس و بدن و اهمیت مسئله یادآوری در نظام فلسفی وی می‌باشد. افلاطون نفس را دارای بعدی مجرد می‌داند و بر این باور است که نفس در آغاز پیدایش، ابتدا در جهان ایده‌ها و حقایق مجرد بوده است. وی چگونگی پیدایش انسان در جهان مادی را در قالب تمثیل بیان کرده است؛ آن چنان که نفس را به اربابه‌ای تشبیه کرده است که متشکل از سه جزء اربابه‌بان، یک اسب راهوار و یک اسب چموش است. (افلاطون، ۱۳۸۷، الف، ۱۱۰) این تشبیه حاکی از سه جزء نفس یعنی قوه عاقله و شهوت و غضب می‌باشد (افلاطون، ۱۳۹۰، ۲۵۴). به تصریح وی در میان این سه جزء، «خرد، راهبر نفس است» (Plato, 1924, 1, 453)، بنابراین در میان قوای نفس،



قوه عاقله ریاست و حکومت بر سایر قوا را برعهده دارد (افلاطون، ۲۴۵، ۱۳۹۰). نفس به تبعیت از خدایان در پی مشاهده ایده‌ها و حقایق جهان مجردات می‌باشد و در این میان، نفوسی که اسب‌های آن‌ها چموش هستند، موفق به مشاهده حقایق نمی‌گردند و در غوغا و هرج و مرج نفوسی که همه قصد سبقت بر یکدیگر در مشاهده حقایق را دارند، لگدمال می‌شوند و گروهی دیگر نیز به سبب آشفتنگی اسب‌ها، برای لحظه‌ای جلوه‌ای از حقیقت را می‌بینند (افلاطون، ۱۳۸۷ الف، ۱۰۳).

از نظری عدم شهود کامل حقایق موجب هبوط نفس در جهان محسوسات و قرار گرفتن در قالب تن می‌گردد، به نحوی که اگر نفسی اصلاً موفق به شهود حقایق نشود، هرگز به قالب تن انسانی هبوط نمی‌کند و اگر بهره‌ای از شهود حقایق یافت، در قالب تن انسانی در می‌آید (همان، ۱۰۴) و بر این اساس که تا چه حد موفق به شهود حقایق گردیده باشد در بدن انسانی خاص قرار می‌گیرد. افلاطون در اینجا تقسیم‌بندی نه‌گانه‌ای از انسان‌ها ارائه داده است و آن‌ها را فطرتاً از یکدیگر متمایز کرده است. (همان) در این تقسیم‌بندی نفسی که بالاترین شهود از حقایق را داشته و جلوه‌ای بیشتر از حقیقت را مشاهده کرده باشد در بالاترین مرتبه نفوس انسانی یعنی نفس فیلسوف قرار می‌گیرد و نفسی که کم‌ترین بهره از شهود را داشته باشد در مرتبه نهم یعنی در قالب حاکم ستمگر جای می‌یابد. (همان)؛ بنابراین از نظری در جهان ایده‌ها و پیش از تولد جسمانی تفاوتی در نوعیت میان نفوس نیست و این تمایز با هبوط در جهان محسوسات و براساس میزان مشاهده از حقایق حاصل می‌آید. تا آن‌جا که وی قائل به وجود نفوسی است که حقایق را به طور کامل شهود می‌کنند و در قالب جسم هبوط نمی‌کنند و اگر برای بار دوم این نفوس قادر به مشاهده تام گردند، هیچ‌گاه در جهان محسوسات هبوط نمی‌کنند و در ائمتی از هبوط باقی خواهند ماند. (همان، ۱۰۳)

افلاطون در عباراتی دیگر نیز تصریح به قدیم بودن نفس می‌کند. (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۲۹) به بیان او: «نفس پیش از آن‌که به قالب تن بییوندد هم چون ذوات حقیقی، وجودی اصیل و مستقل داشت» (Plato, 1924, 2: 495). وی در ارتباط نفس و بدن قائل به دوئیت آن‌ها است و در عباراتی بدن را هم چون زندان یا قبری برای نفس در نظر می‌گیرد که برای ادامه حیات و زندگی در جهان محسوسات تا زمان مرگ نیازمند آن است. (افلاطون، ۱۳۸۷ الف، ۱۰۶) افلاطون در شرح دوگانگی نفس و بدن می‌گوید: «نفوس انسان به تن پیوسته و در زندان تن است و ناگزیر باید وجود را از پشت میله‌های زندان تن بنگرد و آن را آن‌گونه که هست نمی‌بیند.» (Plato, 1924, 2: 484). وی در عبارتی دیگر اختلافی قابل توجه میان نفس و بدن در نظر می‌گیرد و نفس را به آن‌چه ملکوتی، باقی، معقول، بسیط، انحلال‌ناپذیر، لایتغیر و یکسان است، مانند می‌کند و تن را نیز به آن‌چه بشری، فانی، محسوس، مرکب، قابل



انحلال و دائم‌التغییر است و هیچ وقت به یک حال باقی نمی‌ماند، مانند می‌کند. (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۱۲-۲۱۳).

## ۲- ملاک افلاطون در تمایز سرنوشت نفوس پس از مرگ

افلاطون هویت انسان را در بدن او در نظر نمی‌گیرد، بلکه چنانچه اشاره شد از نظریه بدن انسان هم چون زندانی است که انسان برای ادامه حیات در جهان محسوسات به آن نیازمند است و از این رو نقشی ابزاری دارد. وی هویت اصلی انسان را منحصر در نفس می‌داند، که با مرگ و نابودی بدن نابود نمی‌گردد و ضمن اشاره مصداقی از زبان سقراط تأکید می‌کند «در تشییع جنازه من نگویید سقراط را می‌آورم و سقراط را می‌برم و سقراط را به خاک می‌سپارم ... بدان که این‌گونه سخن گفتن خطا است و برای نفوس زیان دارد. باید دلیر باشید و بگویید این که زیر خاک می‌کنم تن سقراط است نه خود او.» (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۵۴).

افلاطون از سویی قائل به جاودانگی نفس است (همان، ۲۴۴)، و از سوی دیگر استناد به قدم نفس می‌کند و بر این اساس، علم را تذکر می‌داند. (همان، ۲۲۹). تذکر بودن علم، عنصری اساسی در معرفت‌شناسی افلاطون است چنانچه در عباراتی مختلف بر این مطلب تصریح کرده است (همان، ۲۰۱؛ افلاطون، ۱۳۸۰، ۱: ۳۶۵)، زیرا از نظریه هرآنچه انسان به آن آگاه می‌گردد به سبب یادآوری شهود اولیه می‌باشد که پیش از حدوث بدن و در جهان ایده‌ها برایش حاصل گردیده بود. (همان، ۳۸۷؛ افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۰۱ و ۲۲۹).

وی در نظریه معرفت، ادراکات حسی و علم به مبصرات را علم حقیقی نمی‌داند، بلکه آن را در حد گمان و عقیده در نظر می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۹۰، ۳۸۹؛ همو، ۱۳۸۷ ج، ۳۳۵؛ همو، ۱۳۳۶ الف، ۱۴۴۱) و معرفت را پنداری درست که همراه با تعریف و توضیح باشد نیز نمی‌داند. (افلاطون، ۱۳۳۶ الف، ۱۴۶۶) در این راستا در تمثیل خط، مراحل شناخت را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند و بالاترین مرتبه شناخت را علم حقیقی و مشاهده حقایق و در رأس آن مشاهده اصل خیر در نظر می‌گیرد که در حقیقت این شهود، یادآوری شهود اولیه است و با وجود زندگی در جهان جسمانی، این شهود، به وجه کامل محقق نخواهد شد.

به تصریح وی «تصویر عدالت، اعتدال، و هرایده متعالی دیگر در این جهان با وضوح متجلی نمی‌گردند و گویا از پشت شیشه‌ای تاریک دیده می‌شوند و تنها عده‌ای معدود با مشقت و زحمت زیاد می‌توانند از تماشای این تصاویر به حقایق پی برند» (Plato, 1924, 1: 456). بنابراین رسیدن به مقام علم حقیقی تنها برای فیلسوف حکیم رخ می‌دهد (افلاطون، ۱۳۸۷ الف، ۳۲۰-۳۲۲) که افلاطون در بالاترین سطح از آن به عاشق حقیقی نیز تعبیر می‌کند؛ کسی که به مقام ادراک اصل خیر و زیبایی مطلق نایل می‌گردد. (افلاطون، ۱۳۸۶ ج، ۲۵۰-۲۵۱) از نظریه رسیدن به



چنین مقامی حکمت است و به بیان او «اگر نفس به طور مستقل و بدون واسطه تن بنگرد، به اموری که مجرد، پاک، جاودان و فناپذیر می‌باشند، آگاه می‌گردد و از آن‌جا که خود نیز از همان جنس است به اندازه‌توان و اختیار خویش آن‌ها را درک می‌کند و در آن هنگام سرگردانی‌اش پایان می‌یابد و به سبب یگانگی با اموری که دریافته است، خود نیز همواره به یک حال باقی می‌ماند. این حالت نفس، حکمت نام دارد.» (Plato, 1924, 2: 481).

بر اساس نگاه متعالی افلاطون به علم حقیقی و حکمت، وی در عبارات مختلفی، فضیلت را با معرفت برابر گرفته است (افلاطون، ۱۳۸۶، ب، ۴۰؛ افلاطون، ۱۳۸۶، الف، ۱۸۶)؛ چنان‌که تأکید دارد: «فضیلت تنها با مقارنت دانش و حکمت، راستین است... اگر فضایل همراه با حکمت نباشند، صرفاً شبیحی از فضیلت و نوعی اسارت، خواهند بود که هیچ‌گونه حقیقتی ندارند.» (Plato, Phaedo, 466)؛ از این‌رو وی سرنوشتی مطلوب را برای فیلسوف حقیقی که از حکمت برخوردار است، قائل می‌گردد و از نگاه وی کسانی که خرد راهنمای‌شان باشد و حکمت را برگزینند و فضیلت و پرهیزکاری را پرورش دهند، آن‌گاه که زمان مرگشان فرارسد سبکبار و سبکبال آماده پرواز می‌گردند و این موهبت و برکتی است که نه نظام تربیت بشری و نه الهام خدایی فراتر از این موهبت را برای کسی فراهم نمی‌آورد (افلاطون، ۱۳۸۷، الف، ۱۱۳). بنابراین وی بر مبنای اهمیت شهود حقایق و علم حقیقی در نظام فلسفی‌اش، میان سرنوشت افراد در جهان پس از مرگ تفاوت قائل می‌گردد و سرنوشت نفوس افراد برخوردار از حکمت را از نفوس انسان‌های دیگر متمایز می‌داند.

## ۲-۱: تجرد نفوس پس از مرگ

افلاطون سرنوشت فیلسوفان را پس از مرگ به نحوی خاص و متمایز از دیگر افراد می‌داند. وی در شرح حال این نفوس بر این عقیده است که چنین نفوسی در وقت مرگ و انتقال از بدن پاک و مجرد است و از تن چیزی همراه خود نمی‌برد، چنین نفوسی هنگام زندگی دنیایی خود از روی اختیار علاقه و پیوندی با تن خود و امور مادی ندارند و همواره سعی می‌کنند تا از آن امور پرهیز کنند و به خود فرو می‌روند و تفکر می‌کنند و به عبارت دیگر در عالم فلسفه به سر می‌برند و واقعاً مشق مردن می‌کنند، چنین نفوسی کاملاً پاک و مجرد از تن شده‌اند و به عبارت دیگر فیلسوف حقیقی هستند و از میل‌های جسمانی سرپیچی و خودداری می‌کنند و پیرو هوی و هوس خویش نمی‌شوند.

(افلاطون، ۱۳۸۷، ب، ۲۱۳-۲۱۵ و ۲۱۶) به تصریح وی «اگر نفس در این حال انتقال یابد، به سوی وجودی می‌رود که مانند خود او ملکوتی و باقی و حکیم است و در نزد او به سعادت می‌رسد.» (افلاطون، ۱۳۸۷، ب، ۲۱۴) و در عبارتی دیگر می‌گوید: «نفس که دیدنی و محسوس نیست، پس از رهایی از تن به سرایی می‌رود که هم‌چون خود



او، نادیدنی، ملکوتی، پاک و ممتاز است؛ یعنی نزد خداوندی که بزرگ و دانا است.» (Plato, 1924, 2: 482) بنابراین این نفوس به سبب برخورداری از علم حقیقی و حکمت پس از مرگ به تجرد کامل می‌رسند و وارد جهان مجردات و حقایق می‌گردند و به نحو اتم قادر به شهود حقایق می‌شوند، و این بالاترین سعادت است که برای یک فرد محقق می‌گردد. در عبارتی دیگر تصریح دارد «کسانی که عمر خود را به پاکی گذرانیده‌اند از این اماکن خاکی که مانند زندان است رها شده و در آن سرزمین پاکی که منزل دارند، پذیرفته می‌شوند. کسانی که حکمت آن‌ها را یکسره مهذب نموده است از بند تن رهایی می‌یابند و به مساکن شریفی می‌روند که وصف آن ممکن نیست» (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۵۲ و ۲۵۳). به نظر می‌رسد این عبارت بیان‌گر این است که از نظر افلاطون معاد برای این نفوس در جهان حقایق لایتغیر ملکوتی و مجرد تام حاصل می‌آید و برخوردار از لذات عقلی و مجرد می‌گردند.

### ۳- تناسخ از منظر افلاطون

از نظر افلاطون وابستگی به جهان مادیات و لذات دنیوی و مشتملیات نفسانی آلودگی‌هایی هستند که نفس را گرفتار خود می‌کنند و مانع حصول حکمت برای نفس می‌گردند، و گویی لذات دنیوی دارای میخی هستند که به واسطه آن نفس به تن کوبیده می‌شود. (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۱۴ و ۲۱۷). به تصریح او این لذات «نفس را چنان مادی می‌سازند که می‌پندارد چیزی در عالم حقیقت ندارد و... این کیفیت نمی‌گذارد در حالت تجرد به سرایی دیگر برود، بلکه چون هنگام بیرون رفتن از این زندگی هنوز به آلودگی‌های تنی که از او جدا شده است، گرفتار است، به زودی به تن دیگر می‌رود و چنان ریشه می‌بندد که گویی در آن کاشته شده است و به این واسطه پیوند او با حقیقت مجرد بسیط ملکوت بریده می‌شود» (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۱۷). از این رو وی با توجه به وجود تعلقات مادی برای برخی افراد، بر این باور است که چنین نفوسی نمی‌توانند به تجرد کامل برسند و به سبب علقه‌ای که با لذات مادی و جهان مادیات یافته‌اند، پس از مرگ نیز وارد بدنی دیگر می‌گردند و به جهان مجردات و به سعادت حقیقی نایل نمی‌گردند. وی در این عبارت بر قطع ارتباط کامل چنین نفوسی با مرتبه تجرد تصریح می‌گردد و به عبارت دیگر، چنین نفوسی دیگر قادر به بازگشت به مرتبه شهود ایده‌ها نخواهند گشت.

در واقع افلاطون چنین سرنوشتی را برای کسانی مرقوم می‌داند که در زمان زندگی دنیوی قادر به شهود حقایق نگشته‌اند (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۱۹۶ و ۲۴۵) و با یادآوری محسوسات، متوجه حقایق نشده‌اند که محسوسات از آن‌ها بهره‌مند هستند. (افلاطون، ۱۳۸۶ ج، ۲۵۰-۲۵۱) بنابراین لذات مادی و دنیوی و امور شهوانی به خودی خود مانع از تجرد نفس پس از مرگ و انتقال آن به جهان مجردات نمی‌گردند بلکه این امور باعث می‌شوند غبار فساد





بر یادآوری نفوس پرده کشد و مانع از ادراک حقایق گردد (افلاطون، ۱۳۸۷ الف، ۱۰۶) به عقیده افلاطون چنین نفوسی به واسطه دلبستگی به لذات دنیوی می‌پندارند چیزی در دنیا حقیقت ندارد. (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۱۷). در حقیقت عوامل مادی و شهوانی منجر به عدم درک حقایق (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۱۹۳) و عدم درک حقایق باعث عدم انتقال نفس به جهان مجردات می‌گردد. بر این اساس افلاطون سرنوشت نفوس پس از مرگ را با نوع شناخت انسان مرتبط می‌کند و گذر از معرفت‌شناسی به معاد در تفکر فلسفی وی جایگاهی خاص دارد.

افلاطون سرنوشت نفوسی که بهره‌ای از ادراک حقایق نبرده‌اند، را تناسخ می‌داند و انتقال چنین نفوسی که به درجه حکمت نرسیدند، را به بدن دیگری پس از مرگ، با بیان ویژگی‌هایی تشریح می‌کند. وی معتقد است چنین نفوسی پس از مرگ به واسطه پوششی که از آلودگی‌ها دارند امکان انتقال به سرای دیگر را نداشته و از این رو برای مدتی سرگردان هستند و در این حال کيفر اعمال دنیوی خویش را می‌بینند و سپس به واسطه دلبستگی به امور جسمانی به ابدانی متناسب با تمایلات شهوانی و مادی خود منتقل می‌گردند. (همان، ۲۱۴-۲۱۵)

افلاطون نمونه‌هایی از تناسخ را به حسب اعمالی که افراد در زندگی دنیایی مرتکب می‌شوند، متذکر می‌گردد، که این افراد بدن‌هایی متناسب با امیال دنیایی خود برمی‌گزینند. از نظری سرانجام شکم‌پرستانی که جزاستیفای شهوات هدفی دیگر ندارند، انتقال به بدن چهارپایانی نظیر الاغ می‌باشد. نفوسی که همواره در پی ستم و اجحاف در حق دیگران بوده‌اند، در تن دزدگانی هم چون گرگ و باز و شاهین می‌روند. وی بهترین حالت را در مراحل تناسخ برای افرادی متصور می‌سازد که در زندگی دنیایی به دادگری و پرهیزکاری پرداخته‌اند لکن از فلسفه و تفکر بهره نگرفته‌اند. این‌گونه افراد، یا بر حسب قاعده در تن موجودات بی‌آزار همچون مگس انگبین و مورچه داخل می‌شوند و یا دوباره صورت انسانی اختیار می‌نمایند، اما رسیدن به مقام فرشتگان و خداوندان میسر نیست مگر برای کسانی که همه عمر خود را به فلسفه گذرانیده‌اند. (همان، ۲۱۵). این سخن افلاطون در اینجا همراه با ابهام است، زیرا به نظر می‌رسد وی در این عبارت و عبارت دیگری از رساله فایدون برای نفوسی که گرفتار تناسخ می‌گردند، به انقطاع از تجرد و عدم رسیدن به سرای ملکوتی قایل است و این امر را به سبب عدم ادراک آن‌ها از حقایق، در زندگی دنیوی می‌داند (همان، ۲۱۷)، از سوی دیگر در این عبارت درباره نفوسی که پاک زندگی می‌کنند ولی به فلسفه و حکمت و شهود حقایق نمی‌پردازند، معتقد به انتقال آن‌ها به بدن انسانی و در عین حال ملکوتی نشدن آن‌ها است. (همان، ۲۱۵) چنین نفوسی به سبب عدم تجرد، وارد بدن انسانی می‌گردند و حال آن‌که ممکن است در تولد دوباره خود به فلسفه و حکمت روی آورند که در آن صورت خواهند توانست به جهان مجردات و مراتب عالی و ملکوتی سیر کنند؛

لکن این تعبیر با ظاهر کلام افلاطون که انقطاع آنان از عالم مجردات است، سازگار نمی‌باشد. از سویی دیگر از نظر وی تنها نفوسی فیلسوف خواهند بود که در جهان ایده‌ها و پیش از خلقت جسمانی بیشترین جلوه از حقایق را مشاهده کرده باشند (افلاطون، ۱۳۸۷ الف، ۱۰۴) در صورتی که این‌گونه نفوس از پاکان، پیش از تولد جسمانی خود در وهله اول، از لحاظ شهود حقایق همچون نفوس فلاسفه نبوده‌اند.

### ۳-۱: بررسی کیفیت تناسخ افلاطونی

هرچند ظاهر عبارات افلاطون بر انتقال نفوس انسان‌های غیرحکیم به ابدان دنیوی پس از مرگ اشاره دارد آن‌چنان که اغلب شارحان فلسفه وی نیز بر این امر تأکید دارند؛<sup>۳</sup> اما ملاصدرا تصریح دارد که مراد افلاطون از قول به تناسخ، تناسخ باطل و ملکی نیست بلکه مراد وی تناسخ ملکوتی است<sup>۳</sup> که در آثارش با زبان رمز و کنایه بیان کرده است. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۵) لازم به ذکر است، هرچند افلاطون به وجود عالم مثل که جهانی مجرد است، آشکارا تصریح دارد، اما در هیچ یک از عبارات خود و در بیان مراتب هستی به صورت آشکار و مبین اشاره‌ای به عالم مثال در جهان هستی نکرده است. با وجود این می‌توان از مجموعه عبارات افلاطون درباره تناسخ، به وجهی تناسخ ملکوتی را نیز برداشت کرد، به این صورت که مراد وی از انتقال به بدن دیگر، انتقال به بدن مادی نبوده است، بلکه چنان که خود او متذکر می‌گردد علاقه به مادیات و عدم شهود حقایق مجرد باعث می‌گردد تا نفس نتواند به درجه تجرد عقلی برسد (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۱۷)؛ از این رو بدن مورد نظری ممکن است بدنی با ویژگی‌های مثالی باشد که نفس پس از مرگ به آن وارد می‌گردد؛ زیرا وی اولاً نحوه پیدایش حیوانات را بر این اساس می‌داند که آن‌ها نفوسی هستند که در جهان ایده‌ها و پیش از خلقت جسمانی هیچ بهره‌ای از شهود حقایق نداشته‌اند (افلاطون، ۱۳۸۷ الف، ۱۰۴-۱۰۵) و حال آن‌که نفوس انسانی تا حدی قادر به شهود گردیده‌اند (همان، ۱۰۴) و ثانیاً خود وی نیز جایگاه‌های افراد را از یکدیگر متمایز می‌کند و برای نفوس، مراتبی خاص در نظری می‌گیرد که نفوس پس از مرگ به آن‌جا می‌روند (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۵۲-۲۵۳). توضیح آن‌که وی مراتبی از تجرد را برای همه نفوس انسانی پس از مرگ قائل است، زیرا در عبارتی به طور مطلق تصریح می‌کند «پس چون مرگ به انسان می‌رسد آن‌چه مردنی و فناپذیر است، می‌میرد و آن‌چه باقی و جاوید است بدون کم و کاست به جای دیگری می‌رود و جای خود را به مرگ می‌دهد. پس اگر چیزی در جهان باقی و جاوید باشد آن نفس است و نفوس در سرائی دیگر موجود هستند.» (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۴۵) بنابراین او به صورت مطلق بر این عقیده است که نفوس به سرای دیگر و جهان غیرمادی می‌روند اما سرای دیگر، خود مراتبی دارد. هرچند وی در عبارتی متذکر می‌شود که نفوس پاک





غیر حکیم پس از مرگ وارد بدن انسانی می‌شوند (افلاطون، ۱۳۸۷، ب، ۲۱۵)، اما در عبارت دیگر تأکید می‌کند «کسانی که عمر خود را به پاکی گذرانیده‌اند از اماکن خاکی که مانند زندان است، رها می‌شوند و در سرزمین پاکی که منزل دارند پذیرفته می‌شوند و کسانی که حکمت، آن‌ها را یکسره مهذب نموده است، جاویدان از بند تن رهایی می‌یابند و به مسکن شریفی می‌روند که وصف آن ممکن نیست» (افلاطون، همان، ۲۵۳). این عبارات بیان‌گر این است که وی میان نفوس پاکان و فیلسوفان تمایز در نظر می‌گیرد، لکن هر دو گروه را پس از مرگ، رها از دنیای مادی می‌داند؛ اما پاکان به سرزمین پاک و فیلسوفان به جایگاهی برتر از آن‌ها نایل می‌گردند. ضمن این‌که اشاره می‌کند که فیلسوفان و اهل حکمت از بند تن رهایی می‌یابند که این عبارت بیان‌گر تجرد عقلی آن‌ها است؛ اما برای پاکان متذکر می‌شود که از اماکن خاکی هم چون زندان رها می‌شوند لکن اشاره‌ای به رهایی آن‌ها از بند تن نمی‌کند، بنابراین به نظر می‌رسد این قسمت به ضمیمه سخن دیگری مبنی بر انتقال آن‌ها به تن انسانی اشاره به بدن مثالی برای آن‌ها دارد؛ آن‌چنان‌که ملاصدرا نیز به فرضیه ملکوتی بودن تناسخ افلاطونی تصریح کرده است.

هرچند افلاطون از اماکنی زمینی هم چون اخیرون، تارتاروس، کوکوتس و... که نفوس ناپاکان پس از مرگ به آن‌جا می‌روند، نام می‌برد (افلاطون، ۱۳۸۷، ب، ۲۵۲) اما به نظر می‌رسد که مراد وی از زمین این زمین مادی که ما در آن قرار داریم، نیست و در توصیف آن اماکن مخصوص نفوس مردگان تصریح می‌کند: «وصف آن آسان است، اما اثبات حقیقت آن دشوار و از قوه من خارج است و عمر من نیز وفا نمی‌کند که به این کار بپردازم.» (افلاطون، ۱۳۸۷، ب، ۲۴۷)، بنابراین وصفی که وی از آن اماکن ارائه می‌دهد مطابق با تصورات خیالی انسان‌ها و تمثیل‌گونه است، از این رو به اثبات و بیان حقیقت جایگاه مردگان نمی‌پردازد. وی اشاره می‌کند که زمین بسیار بزرگ است و ما در قسمتی از آن زندگی می‌کنیم. او به صورت تمثیلی زمین را دارای گودال‌هایی می‌داند و در شرح مقصود خود چنین می‌گوید: «ما در این گودال‌ها فرو رفته‌ایم ولی غافل هستیم و می‌پنداریم که بالای خاک قرار گرفته‌ایم، هم چون کسی که در ته دریا ساکن باشد و چنین پندارد که بالای آن است و دریا را آسمان بداند؛ حال ما نیز به درستی همان است، چنان‌که در یکی از گودال‌های زمین گرفتار هستیم و می‌پنداریم که بالای آن سکنی داریم و هوا را به جای آسمان می‌گیریم» (افلاطون، ۱۳۸۷، ب، ۲۴۸)، بنابراین مقصود وی از زمین چیزی دیگر است، چنان‌که خود او با تشبیه زمین فعلی به عمق دریا و به کار بردن اصطلاح گودال برای تشریح جایگاه فعلی ما و تشبیه زمین حقیقی به امری ورای سطح دریا، تعالی مکان مورد نظر خود را نسبت به زمین مادی کنونی تبیین می‌کند. هم چنین مکان مورد نظری را نمی‌توان به طور مطلق مادی در نظر گرفت، زیرا وی اثبات وجود و درک آن را از طریق ادراک حسی ممکن



نی داند، بلکه اشاره می‌کند که «اگر کسی قوهٔ سیر و تفکر داشته باشد آسمان و روشنایی و زمین حقیق را درمی‌یابد، زیرا این سنگ و خاکی که ما بر آن قدم می‌گذاریم و اماکنی که در آن مسکن داریم همه فاسد و دچار تباهی است» (همان) بنابراین وی با اشاره به فسادناپذیری مکان مورد نظر خود نسبت به زمین فعلی ما و نیز توانایی ادراک آن از طریق قوهٔ تفکر که اشاره به بالاترین مرتبهٔ علم و شهود حقایق دارد، (افلاطون، ۱۳۹۰، ۳۸۹) غیرمادی بودن آن را متذکر می‌گردد. وی در توصیف زمین حقیق، معتقد است اموری که در این زمین کنونی وجود دارد، در آن جا با کمال بیشتر محقق است و با تشبیه لطافت بیشتر هوا نسبت به آب، برتری و لطافت قوای ادراکی ظاهری و باطنی انسان در قیاس با قوای ادراکی او در این جهان را نتیجه می‌گیرد و آن جا را محل نزول وحی<sup>۴</sup> و اخبار از مغیبات می‌داند. (افلاطون، ۱۳۸۷، ب، ۲۴۹)

افلاطون جایگاه نفوس گنهکاران و انسان‌های پست را در عمیق‌ترین و دورترین جای زمین حقیق واقع می‌داند و در عبارتی تصریح می‌کند که نفوس گناهکاران نیز به سرای دیگری رود که این اشاره به رتبهٔ پایین نفوس اشقیان نسبت به پاکان دارد؛ به بیان او «بزرگواران عالی‌مقدار به وسیلهٔ رموز خواسته‌اند به ما بفهمانند که هر کس تطهیر نشده و به رازها آشنا نگردیده در سرای دیگر گام گذارده است و به گل و لای فرو خواهد رفت» (همان، ۱۹۶). این عبارت نیز می‌تواند مؤیدی بر عدم انتقال نفوس به ابدان مادی و به عبارتی فرضیهٔ عدم اعتقاد افلاطون به تناسخ ملکی باشد. بنابراین آن جا که افلاطون معتقد به انقطاع نفوس غیر فیلسوف و آلوده به لذات دنیوی از حقیقت مجرد بسیط ملکوت می‌شود (همان، ۲۱۷)، مقصود وی این است که این نفوس به مرتبهٔ مجرد محض و بسیط عقلی نمی‌رسند لکن از مراتبی از مجرد و به عبارتی دیگر از مجرد مثالی برخوردار هستند، زیرا وی در عبارتی دیگر به طور مطلق بر شباهت کلیهٔ نفوس انسانی با ایده‌ها از حیث مجرد آن‌ها تصریح می‌کند: «نفس مانند است به آن چه ملکوتی، باقی، معقول، بسیط، انحلال‌ناپذیر، لایتغیر و یکسان می‌باشد» (همان، ۲۱۲) و در عبارت دیگر نیز بر این نظر است که نفس از حیث مجرد و جاودانگی و ثبات از جنس حقایق و ایده‌ها است (همان).

البته باید توجه داشت افلاطون در رسالهٔ تیمائوس عبارتی را متذکر می‌گردد که به طور صریح بر تناسخ ملکی و انتقال به بدن دیگر مادی پس از مرگ دلالت دارد، به بیان او «نفسی که در زندگی اش به وجودهای متعالی توجه نداشته باشد، هنگام تولد دوم، صورت زن را خواهد پذیرفت و اگر در زندگی دوم از بدی کناره‌گیری نکند هر بار در کالبدی حیوانی که از لحاظ خلیات، به آن شباهت دارد، قرار خواهد گرفت و پیوسته از بدنی به بدن دیگر خواهد رفت و زنج و عذابش به پایان نخواهد رسید مگر این که از حرکتی یکنواخت که درون خود دارد تبعیت کند



و به وسیله خرد خویش، خرد به توده آشفته و عاری از خردی که از آمیزش آتش، آب، هوا و خاک به وجود آمده است، پیروز گردد تا دوباره به صورت والای نخستین خود بازگردد.» (Plato, 1924, 3: 461). وی در عبارتی دیگر از این رساله نحوه پیدایش موجودات دیگر نظیر همه پرنندگان، چهارپایان و حیوانات خشکی و نیز حیوانات دریایی را به مسخ انسان‌های گنهار و براساس نوع اعمالی که مرتکب شده‌اند، منسوب می‌کند. (افلاطون، ۱۳۳۶، ۱۹۱۹-۱۹۲۰). لکن چنین به نظر می‌رسد که این عبارات با عبارات دیگر در سایر رساله‌های وی نظیر فایدون و فایدروس در تعارض می‌باشد؛ زیرا:

۱- تبدیل شدن مرد به زن در تناسخ اول و تبدیل شدن زن به سایر حیوانات در تناسخات و مرگ‌های بعدی، مؤید ترتیب بندی‌ای که وی در رساله فایدون برای گناهان افراد قائل شده است، نمی‌باشد، زیرا افلاطون در رساله فایدون تناسخ و انتقال به ابدان دیگر را براساس اعمالی می‌داند که فرد در طول حیاتش مرتکب می‌گردد، چنان‌که صرفاً اگر بهترین اعمال را بدون تفکر و حکمت داشته باشد یا به بدن انسانی دیگر - بدون در نظر گرفتن جنسیت - و یا به بدن موجودات بی‌آزار منتقل می‌گردد و در صورتی که نفسی، اعمالی پست‌تر را مرتکب گردد، به بدن حیوانات دیگر انتقال خواهد یافت. (افلاطون، ۱۳۸۷، ۲۱۵). بنابراین در رساله فایدون تعداد تناسخات به تعداد تولدها در انتقال به بدنی خاص و تعیین نوع آن، دخیل نیست.

۲- برطبق عبارات رساله تیمائوس، نفوس خطاکار قابلیت خروج از چرخه تناسخ و «بازگشت به صورت والای نخستین خود» (Plato, 1924, 3: 461) و رسیدن به مقام تجرد را دارند اما افلاطون در رساله فایدون اذعان می‌کند نفوسی که گرفتار چرخه تناسخ شده‌اند، پیوندشان با حقیقت مجرد بسیط ملکوت قطع می‌گردد (افلاطون، ۱۳۸۷، ۲۱۷) هرچند بار دیگر بتوانند در کالبد انسانی قرار بگیرند و صرفاً خروج از چرخه تناسخ منوط به فیلسوف بودن است و فیلسوف نیز به طور فطری با افراد دیگر متمایز است و کسی است که پیش از تولد و هبوط در عالم محسوسات بیشترین جلوه از حقایق را دیده است (افلاطون، ۱۳۸۷، الف، ۱۰۴) هرچند که طبیعت والا و طلاگونه او باید با تربیت درست نیز همراه باشد تا حکمت در او از قوه به فعلیت درآید. (افلاطون، ۱۳۹۰، ۴۰۳، ۲۰۵)

۳- افلاطون در رساله تیمائوس خلقت همه جانداران را براساس تناسخ توجیه کرده است، حال آن‌که وی در رساله فایدروس تصریح می‌کند که برخی جانداران، نفوسی هستند که گرفتار تناسخ شده‌اند و برخی نفوس، که پیش از هبوط در جهان طبیعت در جهان ایده‌ها هیچ جلوه‌ای از شهود حقایق را ندیده‌اند، بدو در قالب جسم حیوانی قرار می‌گیرند. سپس وی بین افرادی که در اثر تناسخ به جسم حیوانی منتقل می‌شوند و نفوسی که از



همان ابتدا حیوان بوده‌اند، تمایز قائل می‌گردد و تنها نفوسی را قابل برگشت به کالبد انسانی می‌داند که دچار مسخ شده‌اند. (افلاطون، ۱۳۸۷ الف، ۱۰۴).

در هر حال هرچند ظاهر برخی عبارات افلاطون نشان از اعتقاد وی به تناسخ ملکی دارد، لکن این اعتقاد با مبانی فلسفی وی و سایر مستنداتش سازگاری ندارد. از جمله با در نظر گرفتن تجرد تام برای نفس انسانی (افلاطون، ۱۳۸۷ ب، ۲۱۲ و ۲۱۴) و نیز قول به سایه بودن جهان محسوسات نسبت به جهان ایده‌ها (افلاطون، ۱۳۹۰، ۳۸۵-۳۸۴)، و بازگشت دوباره نفس مجرد جدا شده از بدن، به جهان مادی و سرگردانی آن در جهان محسوسات و سایه‌ها - با وجود آن‌که خود حقیقتی مجرد و هم چون ایده‌ها و متعالی است - و انتقال آن به بدن مادی سایه‌وار و پست‌تر از حقیقت مجرد نفس، اعتقاد به تناسخ ملکی معقول و موجه به نظر نمی‌آید. ضمن آن‌که قول به اعتقاد افلاطون به تناسخ ملکوتی با مبانی فلسفی وی سازگاری بیشتری دارد و این احتمال را نیز می‌توان در نظر گرفت که وی با زبان رمزی و اشاره‌ای به این دیدگاه دوم اشاره داشته است، آن‌چنان‌که وی درباره عدم بیان آشکار عقاید خویش تصریح دارد: «اگر من خود صلاح را در آن می‌دیدم که این اندیشه‌ها و عقاید نوشته شود و بدون هیچ رمز و حجابی به دست خواص و عوام بیفتد در آن صورت کاری زیباتر از آن نخواهد بود... که در عین حال اساسی‌ترین اسرار و رموز جهان را روشن گردانم، لکن من بر این باور هستم که انتشار این اسرار مایه نیک بختی هیچ‌کس نمی‌تواند باشد به استثنای عده‌ای کم از انسان‌های برگزیده که همه آن‌ها با اشاره‌ای می‌توانند این اسرار را دریابند.» (افلاطون، ۱۳۳۶ ج، ۱۹۸۹).

#### ۴- تناسخ از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در عبارات مختلف تعاریفی متعدد از تناسخ بیان داشته است. به عنوان نمونه، وی در عبارتی تصریح دارد «تناسخ، انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر چه بدن عنصری، یا فلکی یا برزخی باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ۱۴۸) در این تعریف وی تناسخ را به معنایی اعم از انتقال نفس به بدن عنصری و دنیوی و یا برزخی در نظر می‌گیرد و سپس به تفکیک، آن را به دو نوع تناسخ ملکی و ملکوتی تقسیم می‌کند و درباره هر یک حکم مورد نظر خود را بیان می‌کند.

#### ۴-۱: تناسخ ملکی

ملاصدرا گاه معنایی خاص از تناسخ را در آثار خود مطرح می‌کند و تناسخ را انتقال نفس از بدن عنصری به بدن عنصری مبین با بدن اول عنوان می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۹). وی در عبارتی دیگر تناسخ را «بازگشت نفوس



به پیکره‌های گوناگون مباین با بدن نخستین در نشئه دنیا» تعریف می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۳: ۴۱۶). وی این نحوه از تناسخ را به دو دسته نزولی و صعودی تقسیم می‌کند. تناسخ صعودی این است که نفس نباتی به حیوان و از حیوان به انسان منتقل گردد، به این صورت که از نظر قائلین به تناسخ صعودی، از میان موجودات صرفاً گیاه برای قبول فیض جدید سزاوار است و چون مزاج انسانی، طالب نفس اشرف و برتر است، نفس باید از درجات نباتی و حیوانی بگذرد تا به مرتبه انسانی برسد. بنابراین نفسی که به نبات عرضه می‌شود به تدریج به انواع مختلف آن منتقل می‌شود، تا این‌که به پایین‌ترین مرتبه از انواع حیوانی می‌رسد سپس به تدریج به ترتیب از نقص به کمال، انواع مختلف حیوانی را نیز طی می‌کند تا این‌که به رتبه انسانی منتقل گردد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۱۰-۱۱؛ سبزواری، ۱۳۵۱، ۲۹۴). ملاصدرا تناسخ نزولی را به آن معنا می‌داند که نفوس افراد غیرکامل اعم از متوسطین و اشقیاء، پس از مرگ و مفارقت از بدن به ابدانی نازل‌تر از بدن خود، اعم از بدن انسان، حیوان و نبات، در دنیا انتقال یابند (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۱۰)، وی این تناسخ را چهار صورت می‌داند: ۱- انتقال به بدن انسانی، که نسخ است؛ ۲- انتقال به بدن حیوانی که مسخ است؛ ۳- انتقال به بدن نباتی که فسخ می‌باشد؛ ۴- انتقال به بدن جمادی که رسخ است. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۷؛ همو، ۱۳۶۳، ۵۵۲). وی تمام اقسام تناسخ ملکی را باطل و نادرست می‌داند. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۷).

#### ۴-۲: تناسخ ملکوتی

ملاصدرا علاوه بر تناسخ ملکی از نوعی دیگر از تناسخ نیز یاد می‌کند که تناسخ ملکوتی می‌باشد و آن، تمثّل انسان به صورت نیات و صفات درونی او است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۲۳۲). به بیان او «انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی، متناسب با اوصاف و اخلاقی است که در دنیا کسب کرده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده، ظاهر می‌شود. این امری است که نزد بزرگان اهل کشف و شهود مسلم است و از صاحبان شرایع و ادیان و ملل نیز نقل شده است.» (همان).

صدرا المتألهین بر خلاف تناسخ ملکی، چنین تناسخی را تناسخ محقق می‌داند. وی در این باره چنین تأکید می‌کند «تناسخی که حق است و باطل نیست همین است که باطن در دنیا مسوخ و مبدل می‌گردد و خوی اصلی دگرگون می‌شود و در روز قیامت و رستاخیز به صورتی مناسب آن خلق و از گور برمی‌خیزد، زیرا در قیامت اجساد به منزله زلال ارواح هستند و هر روحی را بدنی مکتسب لازم می‌باشد که هرگز از وی منفک نمی‌گردد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۳۶، ۷۵)



تناسخ ملکوتی و انتقال به بدن اخروی به نحو انفصالی نیست بلکه این انتقال، به وجهی اتصالی صورت می‌گیرد، چنان‌که حکیم سبزواری از این تناسخ به تناسخ اتصالی تعبیر کرده است، که نفس از بدن انسانی جدا می‌شود و به بدن مثالی اتصال می‌یابد. (سبزواری، ۱۳۵۱، ۲۹۱). از سوی دیگر در اندیشه صدرالمتهلین بدن مثالی در زمان حیات دنیوی نیز، امری جدای از نفس نیست که صرفاً با مرگ، این انتقال حاصل آید، بلکه نفس براساس اعمال و رفتار و افکار و حالات خویش بدن مثالی را می‌سازد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۲۹-۳۰) و لذا بدن مثالی هر فردی همراه او است و صرفاً به سبب وجود حجاب‌های ظاهری، قابل مشاهده نمی‌باشد، با این حال برخی از اهل کشف و شهود، توانایی مشاهده بدن مثالی افراد را در زمان حیات دنیوی شان دارند. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۲۳۲-۲۳۳؛ همو، ۱۳۶۰، ۷۴)

تناسخ ملکوتی مصداق تناسخ به معنای انتقال نیست، بلکه حشر و در ادامه حرکت استکمالی نفس است. از نظر ملاصدرا «حمل سخنان انبیا و حکما بر تناسخ ملکی ناشی از آمیختن معنای حشر و نسخ و از غفلت و جهل به تحقق و وجود عالمی دیگر است که متوسط بین عالم طبیعت و عقل است و در آن عالم، مردم بر هیئت‌های مناسب اخلاق و خوی‌های خود ظاهر می‌شوند.» (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۲۹).

در واقع نفس انسان با مرگ به هیچ بدنی منتقل نمی‌یابد و وجود بدن اخروی، وجود استعدادی نیست، بلکه از لوازم نفس است و لزوم و معیت آن برای نفس هم چون لزوم و معیت سایه برای صاحب سایه است؛ بنابراین برای هر جوهر نفسانی، بدنی مثالی ملازم است که براساس فاعلیت نفس، به حسب ملکات و خوی‌ها و هیئت‌های نفسانی و بدون مداخله استعدادها و حرکات مواد، به تدریج حاصل می‌آید و تقدّم بر وجود نفس ندارد؛ بلکه در وجود، بدون رسوخ جعل بین آن دو، هر دو با هم هستند. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۳۰). وی در ادامه تصریح دارد که بدن اخروی انسان به عینه بدن دنیوی او است (همان) و از این طریق هرگونه دوئیت و کثرتی را بین آن دو مرتفع می‌داند. بنابراین برای هر فرد در نشئه طبیعت و حشر اخروی دو بدن در کار نیست، بلکه یک بدن است و این دیدگاه مبنای بحث معاد جسمانی ملاصدرا است، و عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی براساس ملاک‌های ملاصدرا در این باب امری قابل اثبات است. از نظری هویت و تمامیت هر چیزی به صورتش و نه به ماده‌اش؛ به تعبیر دیگر هویت بدن و تشخیصش به نفس است و به جرم و حیث جسمانی‌اش نمی‌باشد. هم‌چنان‌که بدن است شخصی انسان از آغاز تا پایان عمرش به شخص خودش باقی است ولی این بقا از حیث ماده نمی‌باشد، زیرا حیث مادی در تحول و انتقال و تبدل و زوال است. از این رو این بقا از حیث صورت نفسانی بدن است که به واسطه آن





وجود و تشخیص بدن حفظ می‌گردد. بنابراین ملاک حشر بدن انسان نیز بقای او از حیث صورت و ذاتش است و همان‌گونه که جهت وحدت و تشخیص در بدن یک شخص از کودکی تا مرز کهنسالی، نفس است، جهت وحدت در بدن دنیوی و بدن اخروی نیز همین‌طور است. (همان، ۳۰-۳۱ و ۱۶۵)

صدرالمتألهین عینیت بدن اخروی و دنیوی را در عبارتی دیگر چنین تقریر می‌کند که تشخیص هر بدن بسته به بقای نفس همراه با ماده آن نفس است، هرچند خصوصیات ماده دگرگون شود. بنابراین دگرگون شدن ماده بدنی پس از محفوظ ماندن صورت نفسانی، امری اعجاب‌آور نخواهد بود؛ چنان‌که بسیاری از لوازم این بدن‌ها در ابدان اخروی وجود ندارد و بدن اخروی هم‌چون سایه‌ای ملازم روح، یا همانند عکسی است که در آینه دیده می‌شود، همان‌طور که روح در این بدن هم‌چون نوری است که بر روی دیوار افتاده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۱۲۶)؛ بنابراین با توجه به عینیت بدن اخروی و دنیوی، بحث انتقال از یک بدن به بدن دیگر در تناسخ ملکوتی منتفی می‌گردد.

اعتقاد ملاصدرا به تناسخ ملکوتی بر مبنای نگاه خاص وی به رابطه نفس و بدن و حرکت جوهری استکمالی نفس می‌باشد، در حقیقت بر مبنای حرکت جوهری مرگ نحوه‌ای استکمال<sup>۵</sup> است. نفس در زندگی دنیوی به مرحله‌ای می‌رسد که در وعاء دنیا نمی‌تواند استمرار یابد و لذا بدن را رها می‌کند و به افق بالاتر می‌رسد و به تعبیر ملاصدرا نفس به واسطه ترقی و استعلا مراتب تجردی خویش برتر از آن است که بدن را در وجودش دنبال کند و به واسطه استقلال وجودی‌اش به تدریج از نشئه طبیعی به نشئه اخروی منتقل می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۴۷)

بر مبنای اتحاد نفس و بدن و این‌که نفس در ابتدای پیدایش، حدوثی جسمانی دارد و بر مبنای حرکت استکمالی وجود نفس و ذومراتب و ذوشئون بودن آن، رفته رفته از مراتب جسمانی بودن آن کاسته و بر مراتب تجردش افزوده می‌شود. در واقع بدن، مرتبه نازل نفس است و از این رو بدن یک هویت نفسانی دارد و جسم محض نیست. بر این اساس بدن نیز بر مبنای حرکت جوهری تکامل و ترقی می‌یابد و در بدن مثالی تلطیف یافته بدن دنیوی است و در بطن و کتم بدن عنصری و بر اساس اعمال و رفتار انسان تگون می‌یابد و به عبارتی حیث نفسانی بدن انسان، تروح و تبدیل به بدن مثالی می‌یابد و حیث جسمانی بدن رابطه تعاکسی با نفس دارد و با شدت یافتن وجودی نفس و افزایش یافتن بعد تجردی آن، حیث جسمانی بدن ضعیف می‌شود و به جسمانیت محض نزدیک‌تری می‌گردد و با مرگ هم‌چون زائده‌ای جدا می‌گردد. بنابراین دیدگاه وی در مورد مرگ طبیعی با دیدگاه مشائیان متفاوت است. از نظر وی نفس در ذاتش از طوری به طور دیگر و از گونه و مرتبه‌ای به گونه و مرتبه دیگر متحول می‌گردد و در تجوهرش از ضعف به قوه اشتداد می‌یابد. با تکامل وجودی نفس و شدت یافتن مرتبه‌ی تجردی‌اش، بر ضعف حیث جسمانی



بدن افزوده می‌گردد و ضعف و سستی بر بدن غالب می‌گردد، تا زمانی که نفس به درجه‌ای می‌رسد که آمادگی ورود به جهان پس از مرگ را می‌یابد و بدن نیز آمادگی فساد را می‌یابد و در اثر صیوروت در ناحیه نفس، حیث طبیعی نفس به ضعف گرفتار می‌شود و در نتیجه متارکه طبیعی اتفاق می‌افتد. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۴۷). در حقیقت از نظر ملاصدرا نفس، حامل بدن است و بدن حامل نفس نمی‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ۳۵۳) وی با تعبیری زیبا و با تشبیه حیث جسمانی بدن به خانه، بر این رأی است که «ارتحال و سفر نفس موجب ویرانی خانه می‌شود، نه این‌که خرابی خانه سبب ارتحال نفس گردد.» (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۴۷)

#### ۳-۴: استدلال ملاصدرا بر ابطال تناسخ ملکی بر اساس مبانی فلسفی خود

ملاصدرا در ابطال تناسخ ادله‌ای فراوان بیان کرده است که به وجهی در آرای متفکران پیش از او نیز بیان شده بود (همان، ۹-۲۱)، لکن در این میان وی دلیلی منحصر به فرد را ارائه کرده است که بر مبنای دو اصل اساسی نظام فلسفی وی، که عبارتند از حرکت استکمالی جوهری و ترکیب اتحادی نفس و بدن، استوار می‌باشد. از نظر حکیم سبزواری این استدلال صدر المتألهین، متقن‌ترین و محکم‌ترین برهان در ابطال تناسخ است (سبزواری، ۱۳۵۱، ۲۹۵). ملاصدرا در شرح کیفیت استدلال تأکید دارد «ما به فضل خدا و الهام او به برهانی قوی علم یافتیم که هرگونه تناسخ را چه صعودی و چه نزولی به طور مطلق نفی می‌کند.» (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۵).

بر مبنای اتحاد نفس و بدن، هر نفسی با یک بدن خاص، امکان تحقق دارد و جز با بدنی که در ابتدای حدوث در آن پیدا گردیده است، امکان استمرار حیات ندارد. زیرا از نظری نفس جسمانی الحدوث و روحانیه البقاء است و در آغاز تکون، از همین عناصر موجود در این عالم پدید می‌آید و در این هنگام صورتی قائم به بدن است، اما پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و پیمودن مراحل کمال، موجودی روحانیه البقاء می‌گردد و در بقای ذات خویش به بدن نیازی ندارد، بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۲۲۱). بر این اساس، ارتباط نفس و بدن، ارتباطی طبیعی و ذاتی است و نفس تعلق ذاتی به بدن دارد و ترکیب بین‌شان، ترکیب طبیعی اتحادی است. بنابراین هر بدنی نفسی دارد که مختص او است و این نفس، دنباله حرکت مادی آن بدن می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۵). ملاصدرا در مبحث تحدید نفس، با وجود این‌که هم‌چون مشائیان نفس را کمال اول جسم طبیعی آلی معرفی می‌کند، اما در شرح این عبارت دیدگاهی متمایز با مشائیان دارد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۸: ۱۷-۱۸) و بر این اساس استکمال حقیقت انسان در هویت و ذاتش را جایز می‌داند (همان، ۱۳). از نظری نفسیت نفس در آغاز پیدایش آن، از عوارض لاحق به ذاتش نیست، بلکه نفس تمام بدن است و اقتران



نفس با بدن و تصرف نفس در بدن، ذاتی نفس است و اضافه و نسبت نفسیت آن به بدن، مقوم نفس می‌باشد (همان، ۱۳-۱۴).

از سوی دیگر نفس و بدن، هردو حرکت ذاتی جوهری دارند و هردو با هم از قوه به فعلیت خارج می‌شوند و درجات قوه و فعل هر نفس معینی به ازای درجات قوه و فعل بدن، خاص او است. برای نفس به حسب اعمال و افعال نیک یا بد نوعی از فعلیت حاصل می‌گردد و از این رو بازگشت آن به حد قوه محض و آغاز تکونش و همراهی آن با بدن بالقوه که در آغاز پیدایش است، محال و ممتنع می‌باشد؛ زیرا برعکس شدن حرکت ذاتی جوهری ممکن نیست و اگر بنا بر قول تناسخ نفسی که پس از مرگ از بدن خود مفارقت کرده است، به بدنی دیگر منتقل گردد، لازم می‌آید که نفس بالفعل به بدن بالقوه تعلق گیرد و چون ارتباط نفس و بدن، ارتباط اتحادی طبیعی است و ترکیب اتحادی بین دو امری که یکی بالقوه و دیگری بالفعل است، محال می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۹: ۵-۶؛ همان، ۸: ۲۸۶-۲۸۷). وی در عبارتی دیگر تصریح دارد «اگر انتقال نفس پس از مرگ را به بدن عنصری جایز بدانیم، لازم می‌آید که شیء واحد در مرتبه واحد، هم بالقوه و هم بالفعل باشد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۶: ۹۳؛ همو، ۱۳۸۰، ۳۴۴). وی در رساله شواهد الربوبیه همین برهان را با شرحی دیگر بیان می‌کند «درجه نفس در آغاز حدوث، درجه طبیعت ساری در اجسام است. سپس به تدریج بر حسب استکمالات ماده به وسیله حرکت جوهری ارتقا می‌یابد تا آن جا که مرتبه نفس نباتی و حیوانی را نیز احراز می‌کند، بنابراین هنگامی که برای نفس، فعلیتی در یکی از درجات حاصل می‌گردد، دیگر ممکن نیست با انتقال به بدن دیگر از فعلیت به قوه و استعداد محض بازگردد و مراحل و درجاتی را که بر اثر استکمال ذاتی احراز نموده است، از دست دهد» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۲۳۴). ملاصدرا در این تقریر نیز با تکیه بر دو مبنای حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری، هرگونه تناسخی را ابطال می‌کند. وی بر همین اساس در کتاب مفاتیح الغیب نیز دیدگاه تناسخ را مردود می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۵۵۸-۵۵۹). بنابراین با توجه به این استدلال مبتنی بر حرکت جوهری و نیز نحوه پیدایش بدن مثالی در بطن و کتم بدن دنیوی، هیچ جایگاهی برای اعتقاد به تناسخ ملکی باقی نمی‌ماند و با توجه به مبانی نفس‌شناسی ملاصدرا و نگاه ویژه وی به مسئله مرگ و حشر، همه انواع تناسخ ملکی باطل می‌گردد.

## ۵- بررسی آرای دو فیلسوف

افلاطون، فیلسوف بزرگ یونان باستان، در آثار مختلف خویش، برای نفس جایگاهی متعالی و ویژه را متصور می‌گردد. وی بر اساس هستی‌شناسی خاص نظام فلسفی‌اش، جهان ایده‌ها را جهان حقایق و اصل در نظر می‌گیرد



که احاطه بر جهان مادی دارد و محسوسات واقع در جهان مادی، سایه‌ای از حقایق جهان ایده‌ها و بهره‌مند از آن‌ها هستند. وی با تمرکز بر بنیان هستی‌شناختی خویش و اهمیت شهود ایده‌ها به عنوان اصلی در معرفت‌شناسی، نفس را موجودی قدیم و موجود در جهان ایده‌ها می‌انگارد که هدف متعالی آن پیش از تولد جسمانی، شهود ایده‌ها است. اما بر پایه سرنوشت مرقوم و جبر، برخی نفوس موفق به شهود تام حقایق نمی‌گردند و به این سبب در قالب جسم و در جهان طبیعت هبوط می‌کنند و با توجه به رتبه شهودشان به بدن خاص در جهان مادیات تعلق می‌گیرند. بنابراین نحوه ارتباط و تعلق به بدن در اندیشه افلاطون ارتباطی انضمامی است که موجود مجرد محض (نفس) در کنار موجود مادی محض (بدن) قرار می‌گیرد تا شرایط لازم برای یادآوری مجدد شهود اولیه فراهم آید.

افلاطون با توجه به نحوه ارتباط نفس و بدن و هدف و الای زندگی دنیوی انسان در جهان طبیعت که یادآوری و تداعی شهود اولیه حقایق است، سرنوشت نفس انسانی را پس از مرگ بیان می‌کند. به این ترتیب که اگر کسی به درجه حکمت و علم حقیقی برسد، به سعادت حقیقی دست می‌یابد و پس از مرگ به جهان ایده‌ها باز می‌گردد؛ در غیر این صورت به واسطه کثرت گناه و عدم توجه به حقایق، فراموشی بروی غالب می‌شود و به زندگی در جهان مادی علاقه‌مند می‌گردد. از این رو با مرگ، قدرت رسیدن به مقام تجرد عقلی را نخواهد داشت و نفسش گرفتار تناسخ خواهد شد و به تناسب اعمال و خوی‌های اخلاقی خویش به بدن دیگر - اعم از انسانی و حیوانی - منتقل می‌گردد. به این ترتیب چرخه تناسخ ادامه می‌یابد مگر این که شرایط لازم ارتقای عقلی و حاکمیت قوه عاقله در وی فراهم گردد.

ملاصدرا اندیشمند بزرگ فلسفه اسلامی، با تبیین تناسخ، تناسخ به معنای انتقال نفس پس از مرگ به بدن عنصری دیگر را، تناسخ ملکی و حکم آن را باطل و غیرقابل تحقق می‌داند. نحوه استدلال ملاصدرا بر بطلان، متمایز و یقینی‌تر از حکمای پیشین است. وی بر اساس مبانی فلسفی خویش و نحوه پیدایش نفس و ارتباط خاص آن با بدن و نیز حرکت استکمالی وجودی نفس بر ابطال تناسخ استدلال می‌کند و با تشریح بدن مثالی که در بطن و کتم نفس انسان، به تدریج و بر اساس فاعلیت نفس ایجاد می‌گردد و عدم دوئیت بدن مثالی و دنیوی با تکیه به ملاک تشخیص بدن که نفس است هرگونه انتقال را پس از مرگ به بدن دیگری نفی می‌کند. وی در واقع مرگ را نشان از تلطیف نفس و خروجش از افق مادیت به سمت تجرد می‌داند که به واسطه استکمال نفس محقق می‌گردد. با این تعبیر علاوه بر آن که تناسخ ملکی ابطال می‌گردد، تصور این گونه تناسخ برای نفس با این ویژگی‌های ذاتی غیرقابل تصور خواهد بود. در حقیقت او در آثار خود به گونه‌ای از تناسخ اعتقاد می‌یابد که تناسخ ملکوتی و ارتقای نفس



به نشئه اخروی و همراهی آن با بدن مثالی‌ای است که ظل نفس و از منشئات آن و همراه آن است. نفس با مرگ به نحو اتصالی و بدون هیچ انتقالی، وارد مرحله‌ای از مراحل و اطوار وجودی‌اش می‌گردد و در قالب بدن مثالی‌اش که پیش از مرگ نیز همراه بدن بود اما به سبب وجود حجاب‌ها ظاهر نبود، ظهور می‌کند.

ملاصدرا تناسخ مورد نظر افلاطون را نیز تناسخ ملکوتی می‌داند که وی با زبان اشاره‌ای و رمزی آن را در آثار خویش بیان کرده است. با تدقیق در مستندات افلاطون می‌توان تعبیری دال بر تناسخ ملکوتی را یافت اما با عباراتی دیگر در آثار او نیز می‌توان مواجه شد که بیان‌گر تناسخ ملکوتی است. افزون بر آن می‌توان تصریح وی مبنی بر استفاده از رمز و اشاره و عدم آشکار کردن عقاید خود در آثارش را مؤیدی بر قول ملاصدرا در رابطه با دیدگاه وی از تناسخ در نظر گرفت. در هر صورت تناسخ ملکوتی با مبانی فلسفی افلاطون و نیز نگاه ویژه وی به هستی‌شناسی تا حدی ناسازگاری دارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## نتیجه‌گیری

افلاطون، متفکر بزرگ یونان باستان در نظام فلسفی خود بحث سرنوشت نفوس پس از مرگ را به صورت مبسوطی پی می‌گیرد و آن را با دیدگاه معرفت‌شناسی خود به وجهی تنگاتنگ پیوند می‌دهد. در راستای تبیین بحث معاد افلاطونی، نظریه ایده‌نیزبه عنوان مبنای این بحث نقشی اساسی دارد. ظاهر برخی عبارات افلاطون نشان‌گر اعتقاد وی به تناسخ ملکی برای گروهی از نفوس انسانی است چنان‌که اکثر شارحان فلسفه وی نیز بر این رأی هستند؛ لکن احتمالی دیگر نیز مبنای مبنای فکری و برخی عبارات دیگر در آثار وی قابل فرض است و آن باور به تناسخ ملکوتی در بحث سرنوشت نفوس پس از مرگ می‌باشد، آن چنان‌که ملاصدرا، فیلسوف بزرگ اسلامی نیز این احتمال را که رأی افلاطون، تناسخ ملکوتی است، موجه و مقبول می‌داند. ملاصدرا هر چند تصریح به ملکوتی بودن تناسخ افلاطونی دارد، لکن دلیلی را بر پایه مبنای فلسفی خود ارائه می‌دهد که هرگونه تناسخی را ابطال می‌کند، به طوری که با طرح دیدگاه خاص خود در رابطه با معاد جسمانی و با تکیه بر نگرش خاص خود به بدن مثالی بر اساس جسمانیة‌الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری تکاملی آن و ترکیب اتحادی نفس و بدن اساساً نظریه تناسخ نه تنها مردود بلکه غیر قابل طرح خواهد بود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





## پی‌نوشت‌ها

- ۱- به عقیده گستون مر، افلاطون اعتقاد به حلول ارواح در ابدان دیگر را از اصحاب فیثاغورس و یا شاید از ادیان مشرق زمین به میراث برده است (مر، ۱۳۸۳، ۱۰۳).
- ۲- کاپلستون دربارهٔ باور افلاطون به تناسخ موضع متفاوتی را در پیش می‌گیرد. وی بر این نظر است که به صراحت نمی‌توان اعتقاد به تناسخ را به افلاطون نسبت داد. به بیان او «این‌که افلاطون نظریهٔ تجسدهای متوالی را که در اساطیر مطرح شده، تا کجا به طور جدی در نظر داشته است، نامعلوم می‌باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ۱: ۲۴۸).
- ۳- توضیحات تناسخ ملکی و ملکوتی در صفحات بعد در قسمت مربوط به مباحث ملاصدرا بیان گردیده است.
- ۴- بر مبنای نوع نگرش افلاطون به هستی و نظریهٔ ایده و اهمیت شهود ایده‌ها و نوع علم به برخی امور غیبی از طریق «هاتف غیبی»، به نظر می‌رسد مراد افلاطون از وحی در این عبارت همان اخبار غیبی و ارتباط با مراتب عالی‌هستی و نوعی شهود حقایق باشد.
- ۵- از نگاه حکیم سبزواری طلب مرگ، طلب غنا و کمال است لکن این امر به سبب طلب ذاتی و عقلی می‌باشد و این امر منافاتی با کراهت وهم و خیال از مرگ بدن ندارد. (سبزواری، ۱۴۳۰، ۹: ۴۷)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## منابع و مآخذ

۱. افلاطون (۱۳۳۶ الف)، ته‌تتوس، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۳، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۳۶ ب)، تیمائوس، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۳، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۳۶ ج)، نامه‌ها، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۳، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۰)، منون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۱، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۵. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۶ الف)، پروتاگوراس؛ پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۶. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۶ ب)، لاکس، پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۷. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۶ ج)، مهمانی، پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۸. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۷ الف)، فایدروس، چهار رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۹. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۷ ب)، فایدون، شش رساله، ترجمه محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۷ ج)، گرگیاس، شش رساله، ترجمه محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
۱۱. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۹۰)، جمهور، فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۵۱)، اسرارالحکم، مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، تهران: چاپ اسلامی.
۱۳. \_\_\_\_\_؛ (۱۴۳۰ ق)، حاشیه برالحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۹، قم: طلیعة النور.
۱۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، جلد ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۱۵. مر، گستون (۱۳۸۳)، افلاطون، ترجمه فاطمه خونساری، تهران: نشر ثریا.
۱۶. ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۳۶۰ الف)، اسرار الایات، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۶۰ ب)، رساله سه اصل، تصحیح حسین نصر، تهران: مولی.



۱۸. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۶۶)، تفسیرالقرآن الکریم، جلد ۶ و ۳، قم: بیدار.
۲۰. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۰)، المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: مطبوعات دینی.
۲۲. \_\_\_\_\_؛ (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۳. \_\_\_\_\_؛ (۱۴۳۰ق)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۸ و ۹، قم: طلیعة النور.

24. Plato (1924), **Phaedrus**, Translated by Benjamin Jowett in the Dialogues of Plato,V1, New York: Oxford.
25. Plato (1924), **Phaedo**, Translated by Benjamin Jowett in the Dialogues of Plato,V2, New York: Oxford.
26. Plato (1924), **Timaeus** ,Translated by Benjamin Jowett in the Dialogues of Plato,V3, New York: Oxford.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی