

تحلیل اشارات قرآنی معاد در آثار شیخ اشراق سهروردی

رضا اسد پور*

شهرزاد مرادی**

چکیده

معاد یکی از مهم ترین اصول اعتقادی اسلام به شمار می آید. فیلسوفان مسلمان در باره ابعاد این موضوع مباحث فراوانی را مطرح کرده اند. هدف این مقاله بررسی معادشناسی اشراقی در آثار شهاب الدین سهروردی با تکیه بر اشارات قرآنی است. سوال تحقیق این است که: شیخ اشراق در تبیین مساله معاد چگونه از آیات قرآنی بهره برده است؟ وی به عنوان یک فیلسوف متأله، در نظام اشراقی خویش با نقد حکمت مشاء و با محوریت نور در حکمت اشراق و هستی شناسی تشکیکی، تبیین های متنوعی را در باره مسائل حکمی به نمایش گزارده است.

از نظر این فیلسوف اشراقی، نفس انسانی یا به تعبیر او «نور اسفهبدی» جوهری مجرد و باقی است که فناء جسم در فساد آن تأثیری ندارد. این نور مدبر با حدوث بدن از جانب واهب الصور به بدن افاضه می شود. نفس با بدن رابطه شوقیه تدبیریه دارد و از بدن به منزله ابزار برای تشدید انوارش استعانت می جوید و در عین حال همراه با فناء بدن فانی نمی شود. در دیدگاه سهروردی، به طور کلی سه دسته نفوس (کامل، متوسط و ناقص) قابل تمایز اند که هر کدام معاد خاصی دارند و برای اثبات آن ها علاوه بر براهین فلسفی، به آیاتی از قرآن استناد کرده است که در این مقاله مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته اند.

واژه های کلیدی: سهروردی، قرآن، معاد، نفس، اشراق، نور اسفهبدی.

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائم شهر. Asadpour110@gmail.com

** دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری.

مقدمه

حکیم متأله شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق)، به مسئله معاد از منظر حکمت ذوقی و اشراقی نگریسته است. وی برخلاف متکلمان، نفس انسانی را در زمره جسم لطیف به حساب نیاورده است تا با طرح علم و قدرت مطلق خداوند و اعاده معدوم و بقای اجزاء اصلیه، به بازسازی معاد بپردازد؛ گر چه هر یک از اینها در نزد متکلمان عین حقیقت و حیانی و سنت نبوی به حساب می‌آید.

در حکمت اشراقی باید به درون نگری و تأمل در وجود درونی روی آورد و با تأویل هستی آدمی به حل این مسئله پرداخت. هرآن چه که در معاد وعده و وعید خدا بدان تعلق گرفته، صوری است که نفس با ابزار ملکات مکتسبه آن را مهیا می‌کند. در نزد سهروردی «نفس جوهری است که ادراک معقولات کند و در جسم تصرف کند و نوری است از انوار حق تعالی». (سهروردی، ۱۳۷۲-الف: ۴۱۵) وی نفس را «نور مدبر» تعبیر می‌کند. نور مدبر نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد، با حدوث بدن از جانب واهب الصور به بدن افزوده می‌شود و مجموعه اعراض بدنی و نفسانی سبب تمیز نفوس از همدیگر می‌شود. نور مدبر با بدن رابطه شوقیه تدبیریه دارد و از بدن به منزله ابزار برای تشدید انوارش استعانت می‌جوید اما در عین حال همراه با فنای بدن فانی نمی‌شود. در اینجا سهروردی با دلایل مختلف عقلی و نقلی و در آثار مختلف درصدد اثبات تجرد و بقای نور مدبر بر می‌آید که مه مترین آن‌ها مبتنی بر تجرد صور معقوله و تقسیم ناپذیری و میرا بودن از مقدار و آیین و وضع و کیف است. از نظر سهروردی تجرد صور معقوله به اعتبار محل آن‌هاست که نفس ناطقه باشد. (سهروردی، ۱۳۷۲-الف: ۴۱۵)

به دلیل اهمیتی که اثبات فلسفی معاد روحانی در نظر سهروردی داشته است، وی از فیلسوفان اسلامی دیگر که به این بحث نپرداخته یا آن را به صورتی مناسب مطرح نکرده و انواع نعمت‌های بهشتی را به درک لذت‌های عقلی تأویل کرده‌اند، خرده می‌گیرد. از نظر این فیلسوف اشراقی، نفس انسانی یا به تعبیر او «نور اسفهبدی» جوهری مجرد و باقی است که فنای صیصیه (بدن) در فساد آن تأثیری ندارد. وی در آثار مختلف خود، نحوه رهایی و خلاص انوار مدبره اسفهبديه (نفوس انسانی) را به سوی عالم نور شرح داده است. در دیدگاه سهروردی، به طور کلی سه

دسته نفوس (کامل، متوسط و ناقص) قابل تمایز است که هر کدام معاد خاص خود را دارا هستند:

الف - دسته اول گروهی هستند که در علم و عمل به کمال دست یافته و تحت تأثیر شواعل برزخی قرار نگرفته‌اند و اشتیاق آن‌ها به سوی عالم نور قدسی بیشتر از عالم غواسق جسمانی است. هر چه نورانیت این نفوس بیشتر باشد اشتیاق آنان به عالم مجردات بیشتر و تقرب آن‌ها به نورالانوار (خداوند) افزون تر خواهد بود. چنین نفوسی بعد از فتنای بدن و صیصیه، جذب بدن دیگری نشده بلکه وارد عالم نور محض می‌گردند و با انوار قاهره متحد می‌شوند. با این وصف برای این دسته از نفوس معاد جسمانی فرض ندارد، لذا معاد افراد کامل در علم و عمل صرفاً روحانی است.

ب - دسته دوم را نفوسی تشکیل می‌دهند که در علم یا عمل به کمال نرسیده‌اند. این نفوس به عالم مثل معلقه که مظهر آن بعضی از اجرام علوی است، منتقل می‌گردند. در آن جا هر نور مدبری بر اساس هیأت و ملکاتی که کسب نموده به صور معلقه تعلق می‌یابد. این دسته از نفوس به دلیل بقای رابطه‌شان با برآزخ و ظلمات و عدم فساد برآزخ، تا ابد در این عالم (عالم صور معلقه) باقی خواهند ماند. بنابراین، نفوس متوسطین بعد از موت به ابدان سماوی یا علوی تعلق می‌گیرند.

ج - گروه سومی هستند که ناقص در علم و عملند. از جنبه علم، نور مدبر آن‌ها شوقی به انوار قاهره و نورالانوار ندارد، بلکه شواعل غاسق و برزخی این نفوس را به خویشتن مشغول داشته و جهل مرکب و بسیط تمام وجود آن‌ها را فرا گرفته است. (سهروردی، ۱۳۷۲-الف: ۳۹۱)

سهروردی از این نفوس به اصحاب شقاوت تعبیر نموده، می‌گوید: و اما اصحاب شقاوت - کسانی که خدا در مورد آن‌ها فرموده: «حول جهنم جثیاً» و «اصبحوا فی دیارهم جائمین»، بعد از رهایی از بدن مادی بر حسب اخلاقیات خود به مثل معلقه تعلق پیدا می‌کنند. (سهروردی، ۱۳۷۶: ۴۳۷ و ۴۳۸)

شارح «حکمه الاشراق» در توضیح این عبارت تأکید می‌کند که نفوس ناقص در علم و عمل، که در بند حسیات و خیالات و وهمیات‌اند و همه توجه ایشان به اسباب است و از مسبب الاسباب به کلی غافلند، بعد از رهایی از ابدان انسانی - اگر تناسخ باطل باشد - به عالم مثال منتقل می‌شوند و در جو فلک به صورت مثالی ظهور می‌کنند. در این

نفوس، جهل و عناد تبدیل به عذاب الیم می‌شود و عذاب دوری و حجاب از انوار عالیه سراسر وجود آن‌ها را فرا می‌گیرد؛ همین حجاب و دوری از حق تعالی سبب حرمان و عذاب الیم آن‌ها خواهد شد. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۳۸).

بنابراین شیخ اشراق نفوس را به سه دسته تقسیم نموده که از این میان، دسته اول در لذات عقلی، در عالم انوار محض غوطه‌ورند و فاقد بدن‌های مثالی می‌باشند. اما دو دسته دیگر در عالم مثل معلقه که برازخ و افلاک مظهر آن‌ها هستند با بدن‌های مثالی یا در سعادت و لذتند و یا در شقاوت و تألم. بنابراین بدن‌های عنصری دنیوی بعد از مفارقت نفس، فانی و متلاشی می‌شوند. اما نفوس با ایجاد صور ملتذ یا قبیح جاودانه‌اند. از آن جا که وی در اثبات این مفاهیم از آیات قرآن بهره می‌جوید فرضیه‌های زیر مبنای این مقاله اند که عبارتند از:

۱- شیخ اشراق در آثار خود از آیات قرآنی برای اثبات معاد و حیات نفوس پس از مرگ بدن بهره گرفته است.

۲- آیات قرآنی با هدف قوام بخشیدن بیشتر به برهان‌های فلسفی مورد استناد واقع شده‌اند.

۳- معاد اشراقی با آیات قرآنی منافاتی نداشته بلکه مورد تأیید قرار می‌گیرد.

۱. مفهوم شناسی معاد

۱-۱. مفهوم لغوی واژه معاد: برای ورود به بحث اصطلاحی، لازم است واژه معاد را از منظر لغویون مورد بررسی قرار دهیم: طریحی (از علمای بزرگ صرف، نحو و لغت، صاحب کتاب «العین» و از پیشگامان علم لغت و ابداع کننده علم مفردات لغت) در این زمینه می‌گوید: «العود: یعنی تکرار دوباره کاری بعد از شروع آن. مثلاً می‌گویند: بدا ثم عاد، یعنی شروع کرد سپس بازگشت و تکرار کرد». (طریحی، ۱۳۶۷: ۵۸۲) ابن منظور در «لسان العرب» می‌گوید: «واژه‌ی معاد از ریشه‌ی عود است. عود به معنای رجوع و بازگشتن است». (ابن منظور، ۱۴۰۵: ق: ۱۴) راغب: «آن را بازگشتن بعد از انصراف می‌دانند». (راغب الاصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶۵)

آیات قرآن نیز مؤید این معنا است، زیرا محل استعمال آن در قرآن نوعاً در بازگشت به شیء اول است. (شحاته، ۱۳۶۹: ۱۰۹).

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامٍ مَّسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ غَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ» (مائده/۹۵): «ای مؤمنان، در حال احرام صید را نکشید و هر کس آن را عمدتاً کشت مثل آن صید را از جنس چهارپایان، که به مثلیت آن دو مؤمن عادل حکم کنند، به عنوان هدی به کعبه رساند یا چند مسکین را طعام دهد یا معادل آن روزه بدارد، تا بچشد عقوبت مخالفتش را. و خدا از گذشته درگذشت، ولی هر که دیگر بار (به مخالفت) باز گردد خدا از وی انتقام می‌کشد، و خدا مقتدر و انتقام‌کننده است.»

در باب واژه معاد، مشتقات دیگری نیز در قرآن به کار رفته است مانند :

الف - عید: «قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (مائده/۹۵): «عیسی پسر مریم گفت: بارخدا یا، پروردگار ما، خوانی از آسمان بر ما فرو فرست تا ما را، پیشینان و پسینان ما را- یعنی ما را و آنان را که از پس ما آیند، عیدی باشد و نشانی از تو، و ما را روزی ده و تو بهترین روزی‌دهندگان.»

«عید را از آن جهت عید گویند که هر سال عود می‌کند و تکرار می‌شود. علت این تسمیه

آن است که در هر سال با فرح جدید عود می‌کند.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۱۶)

ب : عاود. «معاودة وعوداً {عود} الرجل: به کار نخستین باز گشت. ریشه‌ی عود در همه‌ی مشتقاتش به یک معنا استعمال شده است و آن رجوع و بازگشتن است. هم چنین واژه‌ی معاد در قرآن به معنی محل بازگشت آورده شده است.» (قریشی، ۱۴۱۲: ۵۱) آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (قصص: ۸۵) «در حقیقت، همان کسی که این قرآن را بر تو فرض کرد، یقیناً تو را به سوی وعده گاه باز می‌گرداند. بگو: «پروردگارم بهتر می‌داند چه کس هدایت آورده و چه کس در گمراهی آشکاری است؟».

دهخدا معتقد است: «کلمه معاد که یک کلمه عربی است از ماده «عود» مشتق شده، این سه حرف در لغت به دو صورت استفاده شده، یکی «عود» که نوعی چوب است و جمع آن عیدان می‌شود و عود که یک ماده خوشبو می‌باشد هم از اشتقاق است و افراد همین لفظ است و دیگری «عود» با فتحه «عین» و سکون «واو» که به معنای بازگشتن می‌باشد و ریشه کلمه معاد همین معنای دوم است». (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲۹۹)

۱-۲. مفهوم اصطلاحی معاد: معاد بیانگر یک باور دینی است، باوری که جزء جدا نشدنی هر دین آسمانی بوده و در کنار توحید (: ایمان به مبداء و پروردگار واحد برای هستی) و نبوت (:ایمان به فرستادگان الهی) رکن سوم ادیان توحیدی می‌باشد. معاد در عرف دینی به معنای ایمان به حیات جاویدان و پاداش و جزای اعمال پس از مرگ است و اهمیت آن به حدی است که مشکل بتوان دینی توحیدی را فرض کرد که این گزاره از آن حذف شده باشد. (واعظ زاده خراسانی، ۱۴۱۹: ۱۳)

اسلام جهان‌بینی و رسالت خود را بر سه پایه اساسی: مبداء، معاد و نبوت بنا گذاشته، انکار هر یک از آن‌ها را مانند نفی دو اصل دیگر می‌داند. از طرف دیگر پایگاه تعلیم و تربیت اسلامی بر زنده کردن فطرت استوار شده است؛ بنابراین اسلام ایمان به معاد را از ارکان حیاتی انسان می‌داند که بدون آن، زندگی برای بشر مفهوم درستی ندارد. مقررات دینی، یک سلسله قوانین خشک و بی روح نیست که صرفاً به خاطر تقلید و تشریفات در حاشیه زندگی تنظیم شده باشد، بلکه مجموعه‌ای از احکام، اخلاقیات و اعتقادات است که هماهنگ با طبیعت و سرشت انسان ترتیب یافته است. در واقع دستورهای مذهب بازتابی از واقعیات طبیعت و آفرینش است. بدون شک انگیزه فعالیت، میل به بقا و عشق به حیات است و انسان برای تأمین لوازم و نیازهای زندگی همچون خوراک، پوشاک و مسکن به تلاش برمی‌خیزد. آیین بشری، زندگی محدود و منحصر در حیات چند روزه دنیاست. قوانین بشری که بازتاب نیازها و خواسته‌های بسیاری از مردم است، برای همین دنیا وضع گردیده، اما در قوانین الهی، زندگی انسان، یک زندگی ابدی و بی‌نهایت است، و خوشبختی و بدبختی او در گرو سعادت و شقاوت زندگی دنیوی اوست؛ از این رو باید یک خط مشی معقول و منطقی برای بشر ترسیم کرد، نه یک استراتژی عاطفی. باید مصلحت واقعی افراد تأمین گردد، نه هوی و هوس آن‌ها. انسان باشعور فطری و وجدانی خود، معاد را باور می‌کند و بدین وسیله حیات ابدی را

می‌فهمد، که او باید حیات معقولی داشته باشد و یک لحظه از نیازهای آن غفلت نرزد. ولی یک فرد مادی، که منطقی جز تأمین خواسته‌های حیوانی، و آرمانی جز دستیابی به هواهای نفسانی ندارد، اگر خیلی مترقی باشد، آرزو دارد همه تمایلات حیوانی انسان‌ها تأمین گردد، و معتقد است نیازی به اخلاق و انسانیت نیست. (حاج سید جوادی و خرمشاهی، ۱۳۸۳: ۱۴۳)

«يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور/۲۴): «روزی که زبان‌ها و دست‌ها و پاهایشان به زبان آنها بر آنچه (در دنیا) مرتکب می‌شدند شهادت خواهند داد»

این آیه چگونگی حال این گروه ز تهمت زندگان را در دادگاه بزرگ خدا مشخص کرده، می‌گوید: آن‌ها عذاب عظیمی دارند «در آن روز که زبان‌های آن‌ها و دست‌ها و پاهایشان بر ضد آنان به اعمالی که مرتکب شدند گواهی می‌دهند».

زبان آن‌ها بی‌آنکه خودشان مایل باشند به گردش در می‌آید و حقایق را باز گو می‌کند. دست و پای آنها نیز به سخن در می‌آید و حتی طبق آیات قرآن پوست تن آن‌ها سخن می‌گوید. آری! در آن‌جا که روز آشکار شدن همه پنهانی‌هاست ظاهر می‌شوند.

آیا نباید بعد از این جهان، جهان دیگری باشد تا به کارهای خوب و بد مردم رسیدگی شود، نیکوکاران پاداش خوب بگیرند و بدکاران به کیفر اعمال بدشان برسند؟ آیا اگر حساب و کتاب و جوابگویی در برابر اعمال دنیایی در آن دنیا نباشد، خلقت انسان کار عبث و بر خلاف حکمت پروردگار توانا نیست؟ آیا عقل می‌پذیرد که افراد خیرخواه و نیکوکار، با افراد بدکار و تبه‌کار یکسان باشند و به حساب اعمال شان رسیدگی نشود؟ اگر حساب و کتاب و جوابگویی به اعمال نباشد، مردم در این دنیا از دستورات خدا و پیامبران اطاعت نخواهند کرد؟ (مصطفوی، ۱۳۶۵: ۷۴)

نکته قابل توجه این که معاد به عنوان یک اعتقاد اصیل دینی مورد توجه اندیشمندان فعال در حوزه فلسفه دین نیز قرار گرفته است. این اندیشمندان در صدد هستند صرف نظر از اعتقادات مذهبی شخصی خود که می‌تواند حتی منکر هر دینی هم باشد به بررسی عقلی و خردگرایانه گزاره‌های دینی پرداخته و آن‌ها را بررسی کنند.

۲. ادله عقلی معاد در فلسفه اشراق با تکیه بر اشارات قرآنی

شیخ اشراق به عنوان یک فیلسوف، آگاهانه در صدد ارائه تبیین‌های علی معاد بوده و با بهره‌برداری از منابع مختلف، تبیین‌های متنوعی را در آثارش به نمایش گزارده است. در نگاه روش‌شناختی به منظومه فکری او پنج دسته تبیین را می‌توان مشاهده کرد: تبیین‌های هستی‌شناختی، تبیین‌های معرفت‌شناختی، تبیین‌های علمی - تجربی، تبیین‌های کشفی - شهودی و تبیین‌های قرآنی - کلامی. با توجه به محوریت نور و نوع هستی‌شناسی تشکیکی شیخ اشراق، تبیین‌های او نیز یکسان نیست؛ برخی از آنها مراتب طولی، برخی دیگر تبیین‌های عرضی‌اند. در واقع، الگوی شیخ اشراق در روش‌شناسی تبیین یک الگوی میان‌رشته‌ای است که هم او را از دام مغالطه تحویلی‌نگری نجات می‌دهد و هم او را از تناقض‌گویی مبرا می‌کند و هم به تبیین‌های او خاصیت کارآمدی بیشتری می‌بخشد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۰۱).

شیخ اشراق در کتاب معروف خود «الواح عمادی» می‌نویسد:

«خدای سبحان نوع بشر را هنگام خلقت از دو جزء ترکیب و از دو جوهر تالیف کرد یکی ماده بدنی و دیگری گوهر روح مجرد، این دو با هم متلازم و همراه بوده تا دوران زندگی مادی سپری شود. سپس بدن می‌میرد و روح همچنان باقی و پاینده خواهد بود تا زمانی که به فرمان خداوند به بدن برگردد، از این رو وقتی منکران معاد می‌گفتند آیا وقتی ذرات ما در خاک پراکنده و نابود شوند باز خواهیم گشت؟! خداوند پاسخ داد شما نابود نمی‌شوید بلکه فرشته مرگ تمام وجود شما را می‌گیرد، گرچه ابدان و مواد شما در زمین پراکنده شوند، سپس بار دیگر به جانب پروردگارتان باز خواهید گشت.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۱)

وی در همین کتاب، به آیاتی از سوره سجده، استناد می‌کند: «وَقَالُوا أُذُنًا ضَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أُنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ - قُلْ يَتَوَقَّأَكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده/۱۱-۱۰): «و گفتند آیا وقتی در دل زمین گم شدیم آیا باز ما در خلقت جدیدی خواهیم بود نه، بلکه آن‌ها به لقای پروردگارشان و حضور او کافرند - بگو فرشته مرگی که بر شما گمارده شده جانتان را می‌ستاند آنگاه به سوی پروردگارتان بازگردانیده می‌شوید.» «حقیقت انسان همان چیزی است که از او به

«من» خبر می‌دهیم و این همان چیزی است که گویای انسانیت انسان است، درک دارد، اراده می‌کند، کارهای انسانی را به وسیله بدن انجام می‌دهد، اعضا، قوا و جوارح مادی را به کار و خدمت می‌گیرد، و بدن شانی ندارد جز این که آلت و ابزار دست روح است». (سهروردی، ۱۳۷۲-الف: ۳۵)

از نظر ایشان اگر قرآن خطاب به فرعون می‌فرماید: «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ» (یونس/۹۲): «پس امروز تو را با زره زرین خودت به ساحل می‌افکنیم تا برای کسانی که از پی تو می‌آیند عبرتی باشد و بی‌گمان بسیاری از مردم از نشانه‌های ما غافلند» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۵) این آیه نشان دهنده‌ی آن است که فراسوی بدن چیز دیگری وجود دارد، و بدن او غیر از خود او است، چنان که عذاب الهی متوجه همان نفس و روح او است». (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۸۲)

از این رو: «انسان اجمالاً می‌داند که حقیقت او را نفس و روح او تشکیل می‌دهد گرچه گاهی در مقام شرح و تفصیل چنین باوری ندارد». (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۴)

شیخ اشراق در «المشارع و المطارحات» به این نتیجه می‌رسد که: «پس قوام نفس بدن نیست و در نتیجه، نفس با از بین رفتن بدن باقی می‌ماند». (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۲۹) استدلال شیخ آن است که در این دنیا با وجود تحولات بدن، نفس ما ثابت باقی می‌ماند؛ اگر نفس بخواهد با از بین رفتن بدن از بین برود، باید از همان نخست و در اثر تحولات بدن در همین دنیا از بین می‌رفت. به عبارت دیگر، نفس در حیات همراه با بدن متأثر از تغییرات بدن نیست و همین امر دالّ بر این است که قوام نفس به همراهی با بدن نیست؛ زیرا اگر قوام نفس به همراهی با بدن باشد، باید در صورت هر تغییری در بدن، نفس نیز متأثر گردد.

این آیه استدلال شیخ اشراق را تایید می‌کند: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَ مَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ». (جاثیه / ۲۳) «و (کافران) گفتند: جز این زندگی دنیا حیاتی نیست که می‌میریم و زندگی می‌کنیم و جز روزگار، چیزی ما را نابود نمی‌کند (در صورتی که) به این مطلب، علمی ندارد و تنها گمانی می‌برند».

در نتیجه می‌توان گفت که نفس بدون بدن نیز می‌تواند به حیات خویش ادامه دهد. البته برای کامل بودن این استدلال نیازی به ادعای مطلق تأثیرناپذیری نفس از

تغییرات بدن نیست، بلکه پذیرش این تأثیرناپذیری در برخی موارد کفایت می‌کند؛ زیرا اگر نفس در برخی موارد نیز با تغییرات بدن تغییر نیابد، خود دالّ بر این امر است که می‌توان نفس را علی‌رغم تغییرات بدن نیز ثابت دانست. به عبارت دیگر می‌توان استدلال را به این صورت تقریر کرد که اگر نفس با فساد بدن لزوماً از بین برود، می‌بایست در همه موارد تغییرات بدن در دنیا، نفس نیز متأثر می‌شد، در حالی که مواردی وجود دارد که در این دنیا بدن تغییر می‌کند، ولی این تغییر تأثیری در نفس ندارد. بنابراین، حتی اگر در مواردی نفس با تغییرات بدن در این دنیا تحت تأثیر واقع شود، استدلال به امکان بقای نفس کامل است. (سهروردی، ۱۳۷۲-ج: ۸۸)

شیخ اشراق در «مصنفات» آورده است:

این استدلال مبتنی بر این نکته است که از سویی، با توجه به مکان مند نبودن و محل نداشتن نفس، هیچ زمینه‌ای وجود ندارد تا با تغییرات بدن نفس نیز از بین برود؛ به عبارت دیگر، چون نفس دارای محلّ و مکان نیست، مزاحم و ضدّی در محلّ وجود ندارد تا موجب از بین رفتن نفس گردد. و از سویی دیگر، علت وجودبخش نفس از موجودات مفارق است که وجود آن دایمی است؛ از این رو، همواره به نفس وجود می‌بخشد. بنابراین، نفس، که دارای محلّی نیست، و علت آن دایم وجود دارد، با از بین رفتن بدن باقی خواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۵۰).

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ» (آل عمران/۱۶۹): «و هرگز مپندار آنان که در راه خدا کشته شدند مرده اند بلکه زنده اند و نزد پروردگارش از عطای او برخوردارند».

این استدلال شیخ اشراق در مصنفات، در نهایت می‌تواند مدعای ما (امکان بقای نفس پس از فساد بدن) را اثبات کند، نه مدعای جاودانگی نفس را؛ زیرا حق این است که بقای علت مختار مستلزم بقای معلول نیست و چه بسا علت نخواهد وجود معلولش استمرار داشته باشد. بنابراین، عبارت «فتبقی ببقائه» قابل پذیرش نبوده و به جای آن باید بگوییم:

«یمكن أن یبقی ببقائه.» البته این استدلال بر مبنای جمهور حکما، که به ضرورت وجود معلول در ظرف وجود علت تامه قایلند، تامّ است. ولی باید توجه داشت که در علت تامه‌هایی که فاعل مختار بخشی از این علت تامه یا تمام آن علت به حساب می‌آید، اراده فاعل امری

تعیین کننده در تحقق معلول است. این مبنا با قاعده مشهور فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیز منافاتی ندارد؛ زیرا ما بر اساس این مبنا، تا زمانی که فاعل مختار اراده نکند، اساساً فعل به مرحله ضرورت نمی رسد تا به وجود آید. برخی از فلاسفه تلاش کرده اند تا از راه تجرد نفس، جاودانگی آن را نیز اثبات کنند. اما استدلال از راه تجرد، نمی تواند ضرورت جاودانگی نفس را اثبات کند، ولی دست کم قابلیت اثبات امکان بقای نفس را دارد. شیخ اشراق از راه تجرد به اثبات جاودانگی می پردازد.

از نظر شیخ اشراق در الواح عمادی، بر اساس این آیات، انسان‌هایی پس از مرگ دارای حیات برزخی بوده و لازمه این حیات نیز بقای روح است. وقتی بقای روح پس از مرگ واقع شده است، به طریق اولی ممکن نیز خواهد بود. «وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ یَقْتُلُ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ بَلْ اَحْیَاءٌ وَ لَکِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره/۱۵۴): «و به آنها که در راه خدا کشته می شوند، مرده نگوئید، بلکه آنان زنده اند، ولی شما نمی فهمید.» در این استدلال، از راه اعتقاد به تجرد نفس، انعدام ناپذیری آن نتیجه گرفته شده است که تقریر این استدلال بدین صورت است:

مقدمه اول: نفس بر اساس ادله تجرد نفس، مجرد از ماده است.

مقدمه دوم: امر مجرد، فاقد هرگونه قوه و استعداد است، و در قبال هیچ چیز حالت پذیرش و قوه ندارد؛ زیرا قوه و استعداد از ویژگی‌های امور مادی است.

مقدمه سوم: امور زوال پذیر، قوه و استعداد انعدام و زوال دارند؛ زیرا در غیر این صورت، قابلیت نابودی هم نخواهند داشت (زیرا امور زوال پذیر باید قوه و استعداد انعدام در خود آنها یا در قابل آنها موجود باشد و نفس چون بسیط است، قوه و استعداد انعدام در خود آن نیست و چون مجرد است، قابلی مادی که انعدام آن قابل موجب انعدام نفس گردد، نیز ندارد. و بدن هم که قابل نفس است قابل برای ذاتش نیست، بلکه قابل در مقابل فعل و تدبیر است) (سهروردی، ۱۳۸۵: ۸۰ و ۸۱).

در نتیجه نفس نابود نمی شود و موجودی جاودانه خواهد بود. (همان: ۱۰۵)

آمدی نیز برای اثبات بقای نفس مشابه همین استدلال را بیان می کند: «الهیکل السّادس اعلم أنّ النفس لا تبطل ببطلان البدن لأنّها لیست ذات محلّ فلا ضدّ لها و لا مزاحم و مبدؤها دائم فتدوم به» (آمدی، ۱۴۰۹ق: ۱۲۵).

این استدلال نمی تواند جاودانگی نفس را اثبات کند؛ زیرا اولاً، در موجودات مجرد ممکن نیز استعداد وجود دارد؛ و ثانیاً، برای زوال و انعدام چیزی نیازی به برخورداری آن از استعداد و قوه نیست، بلکه ملاک زوال و انعدام «امکان» است که نفس مجرد نیز همین گونه است. (آمدی، ۱۴۰۹ ق: ۱۲۹)

ولی استدلال از راه تجرد می تواند برای اثبات امکان بقای نفس پس از مفارقت از بدن اقامه گردد؛ زیرا اولاً، بقای نفس مبتنی بر بالفعل بودن و قوه ای نبودن نفس نیست، بلکه با اعتقاد به اینکه نفس دارای استعداد و قوه است، نیز می توانیم قایل به بقای نفس باشیم. از این رو، اشکال نخست بر این استدلال وارد نمی شود. ثانیاً، مدعای ما «امکان» بقای نفس پس از مفارقت از بدن است، نه زوال ناپذیری آن، تا اشکال دوم پیش آید.

علامه جوادی آملی نیز بر آنند که از طریق تجرد نفس بقای آن و همچنین زندگی ابدی آن را نتیجه بگیرند:

«چون اساس این برهان تجرد روح است و وجود شیء مجرد به اتکای قدرت لایزال الهی از بین نمی رود؛ زیرا موجود مجرد به غیر از مبدأ فاعلی که همانا موجود مجرد دائمی است نیازی به مبدأ دیگر یعنی مبدأ مادی ندارد تا در نتیجه تغییر آن مبدأ مادی، دگرگون گردد، بنابراین، زندگی انسان پس از رهایی از دنیا برای او قطعی خواهد بود، نه تنها به عنوان یک آینده احتمالی و ممکن، بلکه به عنوان یک آینده حتمی و ضروری، و این همان تعبیر عمیق قرآنی است که از قیامت و آینده انسان به عنوان «لا ریب فیه» نام می برد؛ یعنی هیچ شکی در قیامت نیست، چنان که در برهان‌های گذشته هم معاد به عنوان یک امر قطعی ثابت شد». (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۰۶)

این دلیل صرفاً «امکان» بقای روح را اثبات می کند، نه ضرورت بقای آن را. هم چنین این استدلال نمی تواند وجود عالمی دیگر را اثبات کند؛ زیرا ممکن است اراده خدای متعال بر آن باشد که پس از جدایی روح از بدن، آن را نابود کند و صرف تجرد نمی تواند مانع از نابودی روح به اراده خدای متعال باشد؛ زیرا از نابودی امر مجرد هیچ استحاله ای لازم نمی آید.

این برهان قابل اثبات نیست. البته دلالت این برهان بر امکان بقای نفس روشن است؛ زیرا بر اساس اشکال فوق، در نهایت، ضرورت بقای نفس منتفی می شود، ولی قادر بر نفی امکان بقای نفس نخواهد بود. حتی قول به اینکه جوهر دارای ضد هست (که قول به آن یکی از اشکالات وارد بر دلالت این برهان بر ضرورت بقا و دوام نفس است) نیز نمی تواند مانع از دلالت این برهان بر امکان بقای نفس باشد؛ زیرا در نهایت، این امر ثابت می کند که ضد نفس می تواند نفس را از بین ببرد، و این امر با امکان بقای نفس سازگار است. (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۳۹)

شیخ اشراق در این استدلال به نوع رابطه میان نفس و بدن، یعنی رابطه شوقیه و اضافه، توجه داده و براساس آن، می گوید:

«این نوع از رابطه به گونه ای نیست که با تغییری در بدن، نفس نیز متغیر شود: «و لیس بینها و بین البدن إلاً علاقة شوقیه و هی إضافة، و الإضافة أضعف الأعراس، فإنه ينتقل ما علی یمینک الی یسارک و تتبدل إضاتک إلیه دون تغیر فی ذاتک؛ فلو کانت النفس تبطل ببطلان البدن لکان أضعف الأعراس مقوماً لوجود الجوهر، و هو محال. فلما کان المفارق الذی هو علتها دائماً و لیست ذات محل فتبقى ببقائه.» (سهروردی، ۱۳۷۲-الف: ۹۲)

گرچه در آیات شریف قرآن کریم نمی توان آیه ای را یافت که مدلول مطابقی آن بقای روح باشد، ولی برخی آیات به دلالت التزامی بر امکان بقای روح دلالت می کنند. این آیات را می توان به صورت ذیل دسته بندی کرد:

«فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (آل عمران/۱۷۰): «آن‌ها به خاطر نعمت‌های فراوانی که خداوند از فضل خود به ایشان بخشیده است، خوشحالند و به خاطر کسانی که هنوز به آن‌ها ملحق نشده اند [مجاهدان و شهیدان آینده]، خوشوقتند (زیرا مقامات برجسته آن‌ها را در آن جهان می بینند و می دانند) که نه ترسی بر آن‌هاست، و نه غمی خواهند داشت.»

شیخ اشراق در هیاکل النور، با توجه به این که بدن مادی بدون روح هیچ حرکت و ادراکی ندارد، نتیجه می گیرد که قهراً متعلق این آیات ارواح خواهند بود. بنابراین، مفاد این آیات وقوع بقای نفس خواهد بود و در نتیجه، به مراتب امکان آن ثابت می شود.

ایشان به این آیه اشاره می‌کند: «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ اِذْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل / ۳۲): همان‌ها که فرشتگان (مرگ) روحشان را می‌گیرند در حالی که پاک و پاکیزه اند به آن‌ها می‌گویند: «سلام بر شما! وارد بهشت شوید به خاطر اعمالی که انجام می‌دادید!»

هم چنین می‌توان به گفت و گوی انسان با خداوند پس از مرگ اشاره کرد: «قَالُوا رَبَّنَا اٰمَنَّا اٰنْتَيْنِ وَاٰخِيَتِنَا اٰنْتَيْنِ فَاغْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوجٍ مِّنْ سَبِيْلٍ» (غافر / ۱۱): «آن‌ها می‌گویند: «پروردگارا! ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی. اکنون به گناهان خود معترفیم. آیا راهی برای خارج شدن (از دوزخ) وجود دارد؟». «قِيلَ اَدْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ - بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس / ۲۶-۲۷) «(سرانجام او را شهید کردند و) به او گفته شد: «وارد بهشت شو!» گفت: «ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم مرا آمرزیده و از گرامی داشتگان قرار داده است!»

هم چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله با کشته شدگان مشرکان مکه در جنگ بدر، که در چاهی ریخته شده بودند، سخن گفت و فرمود: ای اهل چاه! ما آنچه را که پروردگارمان وعده داده بود، به حق یافتیم. آیا شما نیز وعده پروردگار را به حق یافتید؟ منافقان گفتند: رسول الله با مردگان سخن می‌گوید! حضرت به ایشان رو کرده و فرمودند: اگر به ایشان اجازه تکلم داده شود، در پاسخ به سؤال من می‌گویند: بله و بهترین توشه تقواست.

البته، همچنان که ذیل تحلیل استدلال شیخ اشراق از راه تجرد نفس گفته شد، این استدلال در نهایت می‌تواند مدعای ما (امکان بقای نفس پس از فساد بدن) را اثبات کند، نه مدعای جاودانگی نفس را؛ زیرا بقای علت مستلزم بقای معلول نیست و چه بسا علت بخواهد معلول خویش را از بین ببرد.

از نظر شیخ اشراق در پرتو نامه، لازمه احیای مجدد انسان‌ها، بقای روح آن‌ها پس از مرگ است. در غیر این صورت، نمی‌توان گفت احیای همان انسان‌ها بوده است. و با توجه به قاعده معروفی که بیان شد (ادلّ دلیل علی امکان شیء و وقوعه)، وقوع این امر به طریق اولی دالّ بر امکان آن است.

«وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره / ۵۵-۵۶): «و (نیز به یاد آورید) هنگامی را که گفتید: ای موسی! ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد مگر این که خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم! پس صاعقه شما را گرفت در حالی که تماشا می کردید. سپس شما را پس از مرگتان، حیات بخشیدیم شاید شکر (نعمت او را) به جا آورید.»

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (بقره / ۲۴۳): «آیا ندیدی جمعیتی را که از ترس مرگ، از خانه‌های خود فرار کردند؟ و آنان، هزارها نفر بودند (که به بهانه بیماری طاعون، از شرکت در میدان جهاد خودداری نمودند). خداوند به آن‌ها گفت: بمیرید! (و به همان بیماری، که آن را بهانه قرار داده بودند، مردند). سپس خدا آن‌ها را زنده کرد (و ماجرای زندگی آن‌ها را درس عبرتی برای آیندگان قرار داد). خداوند نسبت به بندگان خود احسان می کند، ولی بیشتر مردم، شکر (او را) به جا نمی آورند.»

شیخ اشراق در هیاکل النور، می گوید: «برخی ادله عقلی برای اثبات عدم امکان بقای روح پس از مفارقت از بدن مطرح شده است»

در یک دلیل با تکیه بر وجود نداشتن نفس قبل از وجود بدن، به این نتیجه رسیده است که پس از مفارقت از بدن نیز امکان بقا برای نفس وجود ندارد؛ زیرا وجود بدن شرط تحقق نفس در حدوث است، پس شرط بقای نفس نیز خواهد بود. این استدلال را می توان به صورت ذیل تقریر کرد:

مقدمه اول: حدوث نفس متوقف بر وجود اولیه بدن است.

مقدمه دوم: موجودی که در حدوث خویش متوقف بر تحقق موجودی دیگر است، در بقای خویش متوقف بر وجود آن است.

نتیجه: بقای نفس متوقف بر بقای بدن است. از این رو، با فساد بدن، نفس نیز از بین می رود و امکان بقا برای آن وجود ندارد.

در نقد این استدلال چند نکته قابل توجه است:

اولاً، این استدلال مبتنی بر قول به حدوث نفس پس از حدوث بدن است؛ همانند شیخ اشراق که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند. ولی بر مبنای قول حق، که حدوث نفس را پیش از حدوث بدن می‌داند، نمی‌توان چنین استدلالی را مطرح کرد. ثانیاً، کسانی، مانند شیخ اشراق، که نفس را جسمانیة الحدوث می‌دانند نیز قایل به امکان بقای نفس و حتی ضرورت بقای نفس هستند.

ثالثاً، جسمانیة الحدوث بودن نفس نمی‌تواند لزوماً دالّ بر ضرورت انعدام نفس پس از مفارقت از بدن باشد. به عبارت دیگر، عدم وجود نفس پیش از وجود بدن به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر امتناع وجود نفس پس از مفارقت از بدن باشد؛ زیرا در صورت پذیرش قول به جسمانیة الحدوث بودن نفس، از طرفی، می‌توان حدوث جسم را علت مُعدّه برای حدوث نفس قلمداد کرد و روشن است که علت مُعدّه لزوماً علل مُبقیه نیستند و می‌توان فرض کرد که پس از حدوث معلول، علت مُعدّه از بین رفته، ولی معلول به حیات خویش ادامه دهد. همچنان که شعله کبریت علت مُعدّه برای روشن شدن شمع است و پس از خاموش شدن شعله کبریت روشنایی شمع از بین نمی‌رود و همچنین پدر و مادر علل مُعدّه تولّد بچه هستند، ولی پس از وفات آنها فرزند به حیات خویش ادامه می‌دهد. و از طرفی نیز می‌توان گفت که نقش بدن نسبت به نفس به منزله مرکبی برای حیات دنیوی است، ولی محلّ بحث ما بر سر حیات پس از این دنیا است. به تعبیر دیگر، اگر ضرورت معیت جسم را برای بقای نفس بپذیریم، در نهایت، برای ادامه حیات در این دنیا ضروری است، نه برای حیاتی دیگر که مربوط به زمان پس از سپری شدن این دنیا است.

رابعاً، بر اساس برخی روایات، ارواح در عالم برزخ به بدن مثالی تعلق می‌گیرند و همین امر در بقای آن کافی است. به عبارت دیگر، بر فرض که تعلق به بدن در بقای نفس ضروری باشد، بدن مثالی برای این امر کافی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۴۶).

سهروردی در کتاب الواح عمادی به این آیه استشهد کرده است که:

«قال رب ارجعون* لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰى يَوْمٍ يُبْعَثُوْنَ» (مومنون/۹۹-۱۰۰) «گناهکاران گویند پروردگارا ما را به دنیا برگردان تا شاید به تدارک و جبران گذشته کردار نیک انجام دهیم و به آنان خطاب شود که هرگز

چنین نخواهد شد و گناهکاران کلمه «ارجعونی» را که از سر حسرت بر زبان رانند و نتیجه ای نگیرند که از عقب آن‌ها عالم برزخ است تا روزی برانگیخته شوند».

در دلیل دیگری، در انکار حیات نفس بعد از بدن، بر اساس فعل و انفعال نداشتن نفس پس از مفارقت از بدن، به این نتیجه رسیده اند که عدم فعل و انفعال نفس موجب تعطیلی آن می شود، در حالی که در موجودات طبیعی وجود معطل نداریم.

استدلال فوق را به صورت ذیل تقریر می کنیم:

مقدمه اول: نفس پس از مفارقت از بدن هیچ فعل و انفعالی ندارد.

مقدمه دوم: وجود هر چیزی که فعل و انفعال ندارد، معطل خواهد بود.

مقدمه سوم: در موجودات طبیعی وجود معطل نداریم.

نتیجه: نفس نمی تواند پس از مفارقت از بدن باقی باشد.

در نقد این استدلال می گوییم:

اولاً، مراد از وجود معطل و همچنین مراد از وجود طبیعی موردنظر استدلال کننده روشن نیست. معلوم نیست که وجود طبیعی در مقابل چه وجودی است؟ البته در مورد این که مراد از «وجود معطل» چیست، احتمالات گوناگونی وجود دارد. از جمله این که مراد از وجود معطل آن باشد که امکان تصرف و تدبیر در آن وجود ندارد، هم چنان که شیخ اشراق در مجموعه مصتفات و شهرزوری در شرح حکمه الاشراق این معنا را بیان کرده است. یا این که مراد از آن وجودی باشد که فایده ای در آن نباشد. همچنان که از عبارات ابن سینا چنین مرادی استفاده می شود. (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۳۹)

ثانیاً، مقدمه اول اثبات شده نیست. از کجا گفته می شود که نفس پس از مفارقت از بدن فعل و انفعالی ندارد؟ بر اساس ادله قرآنی و روایی، نفس پس از مفارقت بدن دارای فعل و انفعالات وسیعی است که قابل مقایسه با فعل و انفعالات دنیوی نیست. آیات و روایات مربوط به حیات برزخی به روشنی گویای وجود فعل و انفعالات گوناگونی در نفس است. لذت و درد برزخی، ارتباط ارواح با یکدیگر و با انسان‌های زنده، سؤال قبر، برخورداری شهدا از حیات ویژه برزخی، پشیمانی از گناهان، لزوم دعا و خیرات مؤمنان به نیت ارواح از دنیا رفته و تأکید بر اقامه نماز شب اول قبر و تأثیر این امور در نجات

ارواح از سختی‌های برزخی، و، با علم به این امر که بدن بدون نفس هیچ حرکتی و ادراکی ندارد، گوشه‌ای از فعل و انفعالات نفس پس از مفارقت از بدن به حساب می‌آید. (سهروردی، ۱۳۷۲-الف: ۱۰۲)

سهروردی در آثار مختلفش به آیات قرآنی در رابطه با معاد استناد می‌کند که به دلیل طولانی شدن از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس نظریه سهروردی، جایگاه نفوس در معاد، یا به حشر با صفات و افعال الهی است که در این صورت، متنعم به نعمات روحانی و لقای ربانی‌اند و یا در مثل معلقه جای دارند که اجرام آسمانی نورانی و ظلمانی مظهر آنها می‌باشند. جایگاه اول مخصوص نفوس کاملان و مقربان و یک معاد روحانی است. اما جایگاه دوم مخصوص نفوسی است که نتوانسته‌اند به کمال دست یابند.

شیخ اشراق بر این باور می‌رسد که نفس انسانی، اعم از این که از سعدا باشد یا از اشقیا، هنگامی که به مرحله معینی از کمال طبیعی برسد از بدن عنصری بی‌نیاز می‌گردد و آن را رها می‌کند. در این هنگام، به کمک نیروی تخیل که موقعیتی ممتاز در روان آدمی دارد، توانایی پیدا می‌کند تا بدن جدیدی برای خود بسازد و این بدن در عین حال که جسم است، جسم اخروی است و برخلاف بدن دنیوی (که با ویژگی‌هایی از قبیل بیماری، تزاحم حجمی، رشد، فرسودگی و مرگ شناخته می‌شود)، از خصوصیات متقابلی برخوردار است و منشأ کلیه اسبابی است که در متون دینی آمده و مایه رنج و یا آسایش اخروی و برزخی قلمداد شده‌اند. در عین حال، به جهت این که از یک‌سو، نفس در بدن دنیوی و اخروی یکی است و حقیقت انسان نیز به نفس است با هر بدنی که باشد، بنابراین، ماده هرچه که باشد، خواه بزرگ یا کوچک باشد، شکل آن تغییر بکند یا نکند، در این همانی شخص فرقی ایجاد نمی‌کند. شیخ اشراق این نظر و لوازم آن را مستلزم اعاده عین بدن و مطابق متون دینی و آیات قرآنی دانسته و کوشیده است تا نظریه خود را با استناد به قرآن طی مقدماتی تقریر کند که عبارتند از:

- مراد از معاد روحانی عود ارواح است. این عود ارواح تنها در سایه بقای نفس یا روح، علی رغم فساد بدن، قابل فرض است.
- یکی از لوازم امکان معاد روحانی، وجود روح مغایر با بدن در انسان است. اگر، به لحاظ هستی شناختی، انسان از روحی جدای از بدن مادی برخوردار نباشد، بحث از امکان معاد روحانی لغو خواهد بود.
- لازمه دیگر امکان معاد روحانی، امکان بقای روح پس از فساد بدن است. در واقع، محل نزاع در بحث از امکان معاد روحانی این است که آیا علی رغم فساد بدن پس از مرگ، روح باقی می ماند یا این که روح نیز به تبع فساد بدن از بین می رود؟ از این رو، با کمک ادله عقلی و نقلی بیان شده، امکان بقای نفس پس از فساد بدن را اثبات نموده و به شبهات منکران امکان بقای نفس پاسخ داده است.
- ضرورت معاد روحانی متوقف بر سه امر است: وجود روح مغایر با بدن، اصالت روح، و ضرورت بقای روح پس از فساد نفس. لزوم اثبات اصالت روح برای اثبات معاد روحانی از آن جهت است که اگر اصالت با روح نباشد و بدن انسان ساحت اصیل وی باشد، دیگر نیازی به اثبات معاد روحانی نیست و می توان معاد جسمانی را برای رسیدن انسان به کمالات حقیقی اش کافی دانست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم

۲. آمدی، سیف الدین (۱۴۰۹ق)، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، دارالطبع، دمشق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، نشر أدب الحورّة، الطبعة الاولى، قم.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، نشر قیام، قم.
۵. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات راغب*، به کوشش صفوان عدنان داوود، دار القلم، چاپ اول، دمشق.
۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، *لغت نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه انتشارات چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول از دوره جدید، تهران

۷. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۹)، **مجموعه مصنّفات، الواح عمادی**، به کوشش نجفقلی حبیبی، نشر میزان، تهران.
۸. -----، ----- (۱۳۷۲-الف)، **یزدان شناخت**، تحقیق و تصحیح و مقدمه حسین ضیایی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران.
۹. -----، ----- (۱۳۸۵)، **المشارع و المطارحات**، تصحیح مقصود محمدی، نشر حق یاوران، تهران.
۱۰. -----، ----- (۱۳۷۲-ب)، **پرتو نامه**، به اهتمام سید حسین نصر، حق یاوران، تهران.
۱۱. -----، ----- (۱۳۷۲-ج)، **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق**، تصحیح: سیدحسین نصر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تهران.
۱۲. -----، ----- (۱۳۸۰)، **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۳. شحاته، عبدالله محمود (۱۳۶۹)، **اهداف و مقاصد کل سوره‌ها**، ترجمه سید محمد باقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، تهران.
۱۴. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، **شرح حکمة الاشراق شهرزوری**، تصحیح و مقدمه حسین ضیایی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران.
۱۵. صدر حاج سید جوادی، احمد و بهاء‌الدین خرمشاهی (۱۳۸۳)، **دایرة المعارف تشیع**، تهران، مقاله سعید محبی (معادشناسی حکیم سهروردی)، تهران.
۱۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷)، **مجمع البحرين**، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۱۷. قریشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق)، **قاموس قرآن**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)، **معارف قرآن**، نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم.
۱۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۵)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۲۰. واعظ زاده خراسانی، محمد (۱۴۱۹ق)، **المعجم فی فقه لغه القرآن و سرّ بلاغته**، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، مشهد.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی