

نقد و بررسی معادشناسی سهروردی

در پرتو حکمت متعالیه

منیره سیدمظهری*

چکیده

سهروردی در تبیین خود از مسئله معاد، به این باور می‌رسد که نفوس سعادتمندان و کمال یافتگان بعد از مرگ، منجذب در عالم انوار قدسی شده و از اشتغالات برزخی برکنار می‌مانند. اما متوسطان از اهل سعادت بعد از مرگ با حفظ درجات در عالم صور معلقه یا اشباح مجردة مستقر می‌شوند. وی متذکر می‌شود که بعث اجساد و اشباح ربانی و کلیه وعده‌های پیامبران بدین‌گونه تحقق می‌یابد، اما در مورد نفوس اهل شقاوت، اظهاراتی دارد که مظنه تمایل به تناسخ است. ملاحظاً ضمن انتقاد از رویکرد سهروردی به مسئله معاد، بخصوص در اینکه او صورت‌های غیرجسمانی را که باعث نقوشی در خیال هستند، منشأ آثار ملائم و غیرملائم شمرده است، تبیین وی را متضمن مخالفت با ظواهر متون دینی دانسته و معتقد است: صرف اثبات استمرار بقای روح به هیچ وجه اثبات معاد قرآنی - یعنی حشر انسان‌ها با همین شکل و صورتی که در دنیا دارند - نیست. وی خود، با ابتناء بر مبانی حکمت متعالیه، ثابت می‌کند که آنچه در قیامت برانگیخته می‌شود همین بدن خاص مشهود است. مهم نیست که این بدن اخروی چه خصوصیتی داشته باشد، بلکه مهم این است که «این همان است» محفوظ باشد.

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، حکمت متعالیه، معادشناسی، معاد جسمانی، معاد روحانی.

مقدمه

یکی از مسائل مهم فلسفی و کلامی، مسئله معاد است که به طور اجمال مورد پذیرش فلاسفه و پیروان ادیان است. در میان حکما دو عقیده مهم درباره معاد مطرح است: یکی، اعتقاد به معاد روحانی که مبتنی بر تجرد نفس ناطقه و ادراکات نفسانی است و دیگری، اعتقاد به معاد روحانی - جسمانی؛ یعنی زنده شدن آدمی پس از مرگ با بدنی مشابه همان بدنی که در دنیا داشته است. به تعبیر دیگر، بازگشت روح به جسم عنصری دنیوی برای مجازات یا پاداش اعمالی که در دنیا به جا آورده است.

تا پیش از مآصدرا آنچه به نام فلسفه درباره معاد مطرح گشته بود، چه در فلسفه مشاء و چه در فلسفه اشراق، هیچ کدام معاد جسمانی عنصری را که معاد کامل است مورد بحث و اثبات فلسفی قرار نداده بودند. چنان که ابن سینا در **الهیات نجات** گفته است: ما از دین و شریعت، نوعی از معاد را می‌پذیریم، اما برای اثبات آن راهی جز شریعت و تصدیق خبر پیامبران نداریم. این همان معاد جسمانی است: «يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث»^(۱)

بعد از او، شیخ اشراق هم که خواسته است نظر خود را درباره معاد با شریعت وفق دهد می‌نویسد: اشقیاء مخلد در عناصر جسمانی و حجب ظلمانی می‌باشند و در آنجا معذب به عذاب دردناکند و سعادت و اولیاء الله در حضرت ربوبی و عالم عقول متنع به لذات روحانی‌اند و نفوس متوسطان به مثل معلقه بازگشت می‌کند و معاد آنها همین است.^(۲)

این مسئله، مآصدرا را واداشت تا به موضوع معاد جسمانی که مورد تصدیق و تأکید شریعت هم بود، بیندیشد و در این باره طرحی نو دراندازد. او شرط علمی موفقیت خود را در این کوشش، مطالعه آثار فلاسفه متقدم

به ویژه ابن سینا و شیخ اشراق دانست و برای شناخت کامل نفس و چگونگی تعلق آن به بدن و ماندگاری بعد از مرگ تن نیز اهمیت ویژه قائل شد. در عین حال، وی معتقد است: گذشتگان از فلاسفه اسلامی بدین علت که از توجه به متون دینی، به ویژه آیات قرآن، در این باب غفلت ورزیده و یا درصدد تأویل و برگرداندن آن متون از ظواهر خود برآمده‌اند، به رغم اینکه در شناخت مبدأ و صفات او و ماهیت نفس انسانی موفقیت‌هایی داشته‌اند، اما در مسئله معاد فقط نیمی از راه را با درک مشکلات پیموده و از نیمه دوم بازمانده‌اند و به مقصود نرسیده‌اند.^(۳)

چنان‌که از عنوان بحث برمی‌آید، پرسش اصلی این است که چرا مآصدرا معاد اثبات شده از جانب سهروردی را معاد قرآنی نمی‌دانست؟ اما اینکه تبیین خود او از معاد چه بوده و تا چه حد توانسته به اثبات معاد مطابق آموزه‌های شریعت بپردازد، سؤالی است که باید در جای دیگری به دقت مورد بررسی قرار گیرد. از این رو، در این مقاله تنها به حسب ضرورت بدان اشاره شده است.

پیش از شروع بحث، سه نکته مهم را نباید از نظر دور داشت:

۱. هنگامی که می‌گوییم معاد جسمانی، مقصود بازگشت انسان دنیوی است به جهان اخروی با همین ویژگی‌های اصلی و تعیین دنیوی و عنصری.
۲. در این دیدگاه، تعبیر معاد جسمانی برای تأکید بر حضور بدن اسطقیسی است در معاد نه حذف ابعاد روحی و لذات عقلی.
۳. هنگامی که می‌گوییم اثبات معاد جسمانی در حوزه فکر و فرهنگ و اندیشه و ایمان اسلامی، مقصود معادی است که قرآن کریم بیان داشته و بر آن تأکید کرده است و

معادشناسی سهروردی

حکیم متأله شیخ شهاب‌الدین سهروردی در مسئله معاد، از منظر حکمت ذوقی و اشراقی نگریسته و نفس انسانی را در زمره جسم لطیف به حساب نیاورده است تا با طرح علم و قدرت مطلق خداوند و اعاده معدوم و بقای اجزای اصلیه به بازسازی معاد پردازد؛ که هر یک از اینها نزد متکلمان عین حقیقت و حیانی و سنت نبوی در مسئله معاد به شمار می‌آید.

در حکمت اشراقی باید به درون‌نگری و تأمل در وجود درونی روی آورد و با تأویل هستی آدمی به حل این مسئله پرداخت. هر آنچه که در معاد، وعده و وعید خدا بدان تعلق گرفته، صور ملتذ و مؤلمه‌ای است که نفس با ابزار ملکات مکتسبه آن را مهیا می‌کند. در نزد سهروردی «نفس جوهری است که می‌تواند ادراک معقولات نماید و در جسم تصرف کند و نوری است از انوار حق تعالی»^(۸)

نور مدبر نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد، بلکه با حدوث بدن از جانب واهب‌الصور به بدن افاضه می‌شود و مجموعه اعراض بدنی و نفسانی سبب تمیز نفوس از همدیگر می‌شود.^(۹) نفس با بدن رابطه شوقیه تدبیریه دارد و از بدن به منزله ابزار برای تشدید انوارش استعانت می‌جوید و در عین حال، همراه با فنا شدن، فانی نمی‌شود. سهروردی با دلایل مختلف عقلی و نقلی درصدد

اثبات تجرد و بقای نور مدبر برمی‌آید. مهم‌ترین این دلایل مبتنی بر تجرد صور معقوله و تقسیم‌ناپذیری و مبرا بودن آن از مقدار و آیین و وضع و کیف است و تجرد صور معقوله به اعتبار محل آنهاست که نفس ناطقه باشد.^(۱۰) دلایل نقلی او برگرفته از آیات و حیانی است. قرآن کریم می‌فرماید: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) (اسراء: ۸۵) و ﴿كُلَّمَا سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ﴾ (سجده: ۹) سهروردی تأکید

این معاد به ضرورت دین برای جسم عنصری است نه فقط برای جسم مثالی.

بنابراین - چنان‌که خواهیم دید - ملاصدرا خوب توجه دارد که اثبات استمرار بقای روح که در فلسفه اقدمین بر آن تأکید گشته است، به هیچ روی اثبات معاد جسمانی به شمار نمی‌آید، بلکه باید حشر روح توأم با بدن اثبات گردد تا معاد جسمانی صدق کند و معاد قرآنی تبیین فلسفی یابد. اینجاست که ملاصدرا حرکت متفاوت خویش را برای اثبات معاد جسمانی آغاز می‌کند تا حتی اگر یک گام هم که شده این حرکت را به پیش برد و تا اندازه ممکن با زبان فلسفه و منطق عقل فلسفی، به آستانه معاد جسمانی قرآنی نزدیک گردد.

در نقد و بررسی معادشناسی اشراقی بر اساس حکمت متعالیه، ابتدا معادشناسی سهروردی با استناد به آثار او تبیین شده و سپس موضع اصلی انتقاد ملاصدرا از معادشناسی سهروردی مورد تحلیل قرار گرفته است.

این نوشتار نشان می‌دهد که با توجه به اعتقادی که شیخ اشراق به عالم مثال دارد، معاد جسمانی اثبات شده به وسیله او تا حد این عالم توجیه است، اما این نظریه در ارتقاء جسم به عالم عقول هیچ‌گونه توجیه منطقی را بر نمی‌تابد و این بنیادی‌ترین انتقاد ملاصدرا به معاد جسمانی شیخ اشراق است.

درباره پیشینه بحث می‌توان به کتاب‌های معادشناسی، اثر حسینی طهرانی و ابداعات و نوآوری‌های صدر المتألهین، اثر زهرا مصطفوی اشاره نمود. همچنین می‌توان به مقاله‌های «مبانی نظری معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا»^(۴)، «گزارش و نقد معاد جسمانی در تفاسیر و آراء فلسفی ملاصدرا»^(۵) «معادشناسی صدر المتألهین»^(۶) و «معاد از دیدگاه ملاصدرا»^(۷) اشاره نمود.

می‌کند و به عالم انوار قاهره راه می‌یابد و از لذات بی‌انتهای کزوبیان ملتذ می‌شود، هرچند این استعانت از بدن و قوای بدنی مستقیم صورت نمی‌پذیرد و روح واسطه آن با بدن است.^(۱۵)

در حکمت اشراق، نور مدبّر برای رهایی از غواصق ظلمانی و صیصیه، باید با انوار قاهره بر اساس دو اصل «قهر» و «محبت» رابطه برقرار کند؛ قهر و سلطه از جانب انوار قاهره، عشق و محبت از طرف انوار مدبّره و همین محبت است که او را به طرف عالم انوار قاهره رهنمون می‌شود. اما باید از دل طبیعت مظلم ظلمانی عبور کند و موانع و شواغل را یکی پس از دیگری از سرراهش بردارد.^(۱۶) سهروردی بیشترین تلاش خویش را به کار می‌گیرد تا در همه آثارش انسان را از این موانع و شواغل و عواقب حاصل از آن مطلع سازد و آنها را در قالب‌های مختلف، حتی در قالب داستان، برای سالک رهرو عالم نور آشکار کند و با زبان رمز و نماد، حیات معنوی انسان را بازگوید و در نهایت، رعایت چهار اصل را تأکید می‌کند: ۱. مقهور شواغل برزخی ظلمانی از قبیل شهوات جسمانی و انواع غضب جرمانی 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 متداوم به چهار اصل فوق، عشق نور مدبّر را به قرب عقلی نورالانوار می‌افزاید و او را متصل به نور محض می‌کند^(۱۷) و این اصلاح علمی و عملی سعادت تامّ نور مدبّر را تشکیل می‌دهد. اصلاح علمی که کمال عقل نظری می‌باشد، تبدیل شدن به عالمی مشابه عالم عین است، به نحوی که هر آنچه در عالم عین موجود است به همان نظم در عالم عقل نیز منقش شده باشد از نورالانوار، عالم انوار قاهره و اسفهدیه فلکیه و انسانیه تا

می‌کند که مقصود از روح، جسم لطیف و روح طبیعی نیست، بلکه مراد از روح در آیات، نفس ناطقه است.^(۱۱) سهروردی برای بقای نفس نیز دلایل مختلف اقامه کرده تا ثابت کند نور مدبّر با فنای صیصیه (بدن مادی) فانی نمی‌شود. صیصیه مقوم نفس نیست تا با فنای آن، فنای نور مدبّر لازم آید: «علاقه آن دو، علاقه اضافیه است و این نوع علاقه ضعیف‌ترین اعراض است. لذا انقطاع اضافه، بطلان آن نور مدبّر را سبب نمی‌شود.»^(۱۲)

نور مجرد نه از جهت فاعل، اقتضای عدم را دارد و نه از جهت قابل؛ زیرا مبدأ و فاعل نور مجرد مدبّر، انوار قاهره است و این انوار قاهره فنای نور مدبّر را مقدر نمی‌کند تا تغییر در خودشان و در نهایت در نورالانوار لازم نیاید. به علاوه، انوار مدبّره، اشعه و لازمه انوار قاهره ازلیه ابدیه ثابت هستند. وقتی که وجود انوار قاهره استمرار داشته باشد، وجود انوار مدبّره نیز مستمر به استمرار آنها خواهد بود. انوار مدبّره به خاطر تنزه‌شان از تزاخم در زمان و مکان و عدم حالیت در غواصق، بطلان‌شان یا باید ذاتیشان باشد و یا از جانب انوار قاهره. از آن‌رو که هیچ شیئی اقتضای عدم خود را ندارد، نور مدبّر نیز این‌گونه خواهد بود. انوار قاهره هم که نمی‌تواند مبدأ فنای انوار مدبّره باشند. پس انوار مدبّر فناپذیرند.^(۱۳)

به علاوه، سهروردی در بساطت نور مدبّر تأکید دارد. عدم در جایی معنا و مفهوم می‌یابد که مرکب باشد و قوه بطلان در او یافت شود، آنچنان‌که قوه وجود در او یافت می‌شود. قابل تصور نیست که شیء واحد ذاتاً از قبل ذاتش هم بالفعل باشد و هم بالقوه. قوه بطلان نه در ذاتش یافت می‌شود و نه در دیگری.^(۱۴)

در نظریه سهروردی نفس ناطقه از جمله موجودات نور و ضوء است که از نردبان بدن و قوای بدنی از مرتبه هیولانی تا مستفاد را با استعانت از انوار قاهره طی طریق

می‌آورد و در آنجا بر اساس ملکات و هیئات مکتسبه یا در لذت روحانی سیر می‌کند و یا در عالم روحانی و در همان حال، مخلد خواهد بود. سهروردی بنا بر ضرورت، از لذت و الم، تبیینی به عمل می‌آورد: «اللذة وصول ملائم الشيء و ادراکه لوصول ذلك و الألم ادراک حصول ما هو غیر ملائم لشيء من حيث کذا»^(۲۰)

در **تلویحات** نیز همین تعریف با اندک تغییری آورده شده است.^(۲۱) بر اساس آنچه سهروردی در بیان ماهیت لذت آورده، شرط تحقق لذت برای نفس آن است که آن امر، هم کمال برای نفس باشد، هم نفس آن را ادراک کرده باشد و هم بدان واصل شده باشد و در عین حال، علم به وصولش هم داشته باشد و در نهایت، خیر و کمال برای مدرک باشد.^(۲۲) لذت به سه عامل مختلف و متفاوت مدرک و مدرک وابسته است، همچنانکه مدرکات می‌تواند حواس ظاهری یا باطنی و یا جوهر عاقل باشد، مدرکات نیز می‌تواند سطوح و اعراض اجسام و یا می‌تواند معانی باطنی و ذات اشیاء بوده و ادراک نیز به تبع آنها ناقص یا تام یا حسی و یا عقلی باشد. هرچه مدرک قوی‌تر و مدرک ملایم‌تر باشد، ادراک کامل‌تر و لذت آن بیشتر خواهد بود.

در بین مدرکات بی‌شک، جوهر عاقل هم از حیث کم و هم از حیث کیف از بقیه قوی‌تر و کامل‌تر است و در نتیجه، لذت عقلی نیز از لذت حسی کامل‌تر و تام‌تر خواهد بود. لذت تابع ادراک است. لذت حسی هم محدود است و هم متناهی؛ چون حواس ظاهری همین‌گونه هستند. ادراک عقل نامحدود و نامتناهی است و لذتش نیز این‌گونه است. بر همین اساس است که ابتهاج حق تعالی را اتم ابتهاجات و پس از آن، ابتهاج عقول قدسیه و در مرتبه سوم عشاق مشتاقان را که مرتبه نفوس فلکیه و انسان‌های کامل باشند یاد می‌کنند.^(۲۳) سهروردی

اجرام اثیری و عنصری و مرکبات آنها. و کمال جزء عملی، خلق است و خلق ملکه نفسانیه‌ای است که با وجود آن، افعال به آسانی از نفس صادر می‌شود بدون آنکه نیازی به تفکر و رؤیت باشد.

به مناسبت یاد کردن جزء عملی و نقش آن در شکل‌گیری سعادت اخروی و ابدی برای نور مدبّر، سهروردی مسائل حکمت عملی را نیز به صورت موجز یاد می‌کند و کمال هر قوه را در اعتدال آنها باز می‌گوید: «وقتی هم جزء علمی و هم جزء عملی اصلاح شود، کلیه آثار و افعال نفس بر منهج صواب خواهد بود و بعد از خرابی صیصیه مستقیماً بدون درنگ وارد عالم نور محض شده و از اشراقات انوار مجرد محضه و انوار مدبّره لذت لایتناهی خواهد برد.»^(۱۸)

جایگاه ابدی نفوس

در نظام هستی‌شناسی سهروردی مبتنی بر نور و ظلمت و بر اساس تجربیات شخصی و ریاضات صیصیه و اعتبارات صادق علمی، چهار عالم را می‌تون سراغ یافت:

۱. عالم انوار مجردة عقلیه که هیچ تعلق به جسم ندارد و در سلک حضرت الهیه جای دارند که فرشتگان مقرب و بندگان مخلص او باشند؛

۲. عالم انوار اسفهدیه فلکیه و انسانیه؛

۳. عالم حس که عالم افلاک و کواکب و مرکبات آنها هستند؛

۴. عالم مثل و خیال که صور معلقه مستیره و ظلمانیه در آن جای دارد و این جایگاه نعمات رستگاران و عذاب تیره‌بختان است.^(۱۹)

بر اساس نظریه حکمت اشراق، وقتی که موت در رسد، صیصیه بالکل فانی می‌شود، اما نور مدبّر با رها کردن صیصیه روی به جانب عالم عقل و عالم صور معلقه

نفوس دسته اول

نفوس این گروه تحت شواغل حسی و ظلمانی قرار نگرفته و همواره اشتیاق آنان به سوی عالم نور قدسی است و با افزایش تدریجی علم و عمل، نور و ضوء آنان نیز شدیدتر و نور مدبّرشان در سلک قدسیان درآمده و در چرخه حیات غاسقی گرفتار نمی‌آیند و نور شدیدشان مانع می‌شود تا به چرخه تناسخ گرفتار آیند. حشر و نشر آنان با صفات و افعال الهی است. معاد آنان، همان اتحادشان با انوار قاهره و قرب شدیدشان به نورالانوار است و در آنجا لذت لایتناهی خواهند برد. هم خودشان نورند و هم طالب اتصال به نور. آرامش آنان در همین اتصال به نور اقهر است که اتم لذات را برایشان به ارمغان می‌آورد. تا زمانی که گرفتار بدن و قوای بدنی بودند، لذت تام برایشان حاصل نمی‌شد؛ چراکه آنها خود از جمله شواغل دست‌یابی به لذت تام به شمار می‌آیند. اما با خرابی و تلاشی صیصیه، مانع اتصال برطرف شده و وارد عالم انوار قاهره می‌شوند و اشراقات مالایتناهی مستقیماً از جانب نورالانوار یا به واسطه دیگر انوار قاهره، بر او تأیید خواهد گرفت و حتی از دیگر انوار اسفهبديه موجود در عالم انوار قاهره بر او اشراقاتی خواهد شد. لذات تام روحانی در آنجا برای انوار اسفهبديه کامل در هر دو حکمت تحقق می‌یابد و وقتی که اتحاد در عالم انوار بین انوار اسفهبديه و قاهره حاصل آید و به نورالانوار به شدت نزدیک شود، چه بسا توهم کند که از جمله انوار قاهره شده و با تقدس آنان قدسی شده است. (۲۹)

اتحادی را که سهروردی در اینجا یاد می‌کند، اتحاد حقیقی نیست که در نظر فیلسوفان محال است، بلکه مقصود اتحاد عقلی بین انوار مدبّره با انوار قاهره است نه اتحاد جرمی. وقتی که نور مدبّر به شدت به نور قاهر یا نورالانوار نزدیک گردد، از آن تعبیر به «اتحاد عقلی» شده

در بیان مراتب ابتهاجات از ابن‌سینا تبعیت می‌کند (۲۴) و در ترتیب لذت عقلی و حسی با مقایسه عقل و حس، قایل می‌شود به اینکه لذت عقلی قابل قیاس با لذت حسی نیست. (۲۵) در حکمت اشراقی، نور منشأ لذت است. غیر نور، چه جوهر غاسق ظلمانیه باشد و چه برزخیه، نمی‌توانند لذتی را مهیا کنند، حتی لذات جسمانی و شهوانیه نیز منشأیت نور دارند. (۲۶)

با وجود اینکه لذت عقلی قابل قیاس با لذت حسی نیست، اما ساده‌لوحان و عوام و به قول سهروردی، بدن‌پرستان، لذت عقلی را من حیث لا یسعر منکرند و لذات را منحصر در لذات حسی می‌دانند و این به خاطر تعلق و تمرکز آنان در شواغل و موانع بدن و قوای بدنی است. (۲۷)

لذت عقلی نفس در وصول به معقولات و اشتیاق به آن است و طبعاً ألم در عدم وصول به معقولات و نفرت از آنهاست و از طرف دیگر، ملتذها برای نفس ملایم و مؤلم‌ها برای او منافر است؛ نتیجه آنکه نفس باید همواره مشتاق به معقولات باشد که عملاً چنین نیست. در نظر سهروردی، شواغل بدنی و ظلمانی و برزخی و انفعالات در نفس، موجب می‌شوند تا نفس از مشاهده ملکوت و اشراق انوار حقّه باز داشته شود. (۲۸)

انواع نفوس در معاد

با در نظر گرفتن دو جزء عملی و علمی و مراتب هریک به «کامل»، «متوسط» و «ناقص» در نظریه سهروردی، نفوس هنگام مفارقت از بدن به پنج قسم تقسیم می‌شوند: الف) نفوس کامل در علم و عمل؛ ب) نفوس ناقص در علم و عمل؛ ج) نفوس متوسط در علم و عمل؛ د) نفوس کامل در علم و غیرکامل در عمل؛ ه) نفوس کامل در علم و غیرکامل در علم.

می‌تواند ظلمانیه و یا مستنیره باشد. صور معلقه ظلمانیه جایگاه شقاوت‌مندان است که بر حسب ملکات سیئه عذاب عقلی می‌چشند و صور معلقه مستنیره محل لذت بردن مبتنی بر خیال سعادت‌مندان است. دلیل سهروردی بر وجود چنین عالمی، تجربه‌های شخصی اوست. (۳۳) این دسته از نفوس در عالم مثل معلقه برای چشیدن لذت یا الم نیاز به جسم مثالی دارند که با از بین رفتن جسم مادی برای آنها خلق می‌شود.

نفوس دسته سوم، چهارم و پنجم

این نفوس که متوسط در علم و عمل یا کامل در عمل و غیرکامل در علم باشند، بعد از مفارقت از بدن وارد عالم مثل معلقه مستنیره می‌شوند. مظهر آنها از برازخ علویه هستند که از حیث نورانیت متفاوتند؛ بعضی اعلی و اصفی و برخی ادنی و اخس می‌باشند و هر نور مدبری به میزان هیئات و ملکات مکتسبه، به آن صور معلقه تعلق می‌یابند و با ایجاد صور ملتذ، لذت خواهند برد. حامل این صور، اجرام فلکی هستند که منزله از تغییر و تحولند. کون و فساد در آنها راه ندارد و جایگاه ابدی نفوس سعادت‌مندان و زهاد متزهین است. چنین نفوسی اشتیاق تام به سوی عالم انوار محضه پیدا نکردند. بدنیونی هستند که هنوز شوق به جسم و جسمانیات در وجودشان یافت می‌شود. همین رسوخ شدن علاقه به مادیات بعد از مفارقت، در قالب علاقه به اجرام ظهور پیدا می‌کند و در برازخ علویه جاودانه باقی خواهد ماند. نفوس دسته پنجم همانند دو دسته سابق در مثل معلقه در لذت جاودانه باقی خواهد ماند. (۳۴)

سهروردی در رساله «یزدان شناخت» علاوه بر آنچه ذکر شد، از نفوس ساده پاک و ناپاک سخن به میان می‌آورد و در خصوص جایگاه نفوس ساده پاک، قایل می‌شود به اینکه: چون نه علت لذت در آنها یافت شده و

و این اتحاد عقلی سبب عدم تمیز انوار نمی‌شود. (۳۰)

سهروردی از بیان نفوس قسم اول نتیجه می‌گیرد که سابقین مقرین جامع هر دو حکمت عملی و نظری، هرگز معاد جسمانی ندارند و فقط معاد روحانی دارند و به آیات قرآنی نیز استشهاد می‌کند؛ از جمله: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ (قیامت: ۲۲) یا ﴿تُورُّهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ (حدید: ۱۲) یا ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَتُورُّهُمْ﴾ (حدید: ۱۹) (۳۱)

نفوس دسته دوم

نفوس دسته دوم نفوسی هستند که ناقص در علم و عملند. از جنبه نظری، شوقی به سوی عالم انوار قاهره و نورالانوار کسب نکرده‌اند، بلکه مشغول به شواغل غاسقه و برزخیه شده‌اند و میل جاودانه آنان به سوی امور ظلمانی است. جهل بسیط و مرکب تمام وجود آنها را فرا گرفته است. چنین نفوسی در این دنیا از شناخت معارف حقیقی کور و قاصرند و بر اسرار عالم ملک و ملکوت اطلاعی ندارند و در آخرت نیز این‌گونه خواهند بود. ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى﴾ (اسراء: ۷۲)

چنین نفوسی با مفارقت از بدن به عذاب الیم گرفتار می‌آیند. عذاب دوری و حجاب از انوار عالیه، سراسر وجودشان را فرا می‌گیرد. قلوب چنین نفوسی را «غشاوه و ختم» (بقره: ۷) فرا گرفته و در نهایت، به حجاب اکبر، که محروم شدن از رؤیت انوار عالیه باشد، ختم خواهد شد. از جنبه عمل نیز ناقص مانده و به خاطر شوقشان به غواسق برزخیه و ظلمانیه، ملکات سیئه در قلوب آنان راسخ گشته و با مفارقت از بدن، همین ملکات در قالب صور قبیحه و مؤلمه بر او ظاهر خواهند شد و در قالب عفاریت و حیات و شیاطین او را عذاب خواهند نمود. (۳۲)

در نظر سهروردی، این دسته از نفوس وارد عالم مثل معلقه (عالمی غیر از مثل افلاطونی) می‌شوند. صور معلقه

که خداوند آن را مقدر کرده و هیچ کس بر آن مصلحت، علم ندارد.

۲. مرتبه دوم، فهم کسانی است که همه لذت‌ها و الم‌های اخروی را از باب وجود ذهنی می‌دانند نه وجود عینی. مثل آنها مثل خواب را می‌ماند که چه بسا انسان در خواب صور ملتذه و مؤلمه را بباید که از لذات و الم عینی و خارجی شدیدتر باشد و اما در عین حال، موجودیت عینی ندارد.

۳. در مرتبه سوم، صور محسوسه در شریعت را اشاره به صور عقلیه می‌داند که در عالم عقول محض وجود دارد و چه بسا این صور محسوسه اخروی را از باب کنایه می‌دانند که در قالب حور، قصور، اشجار و انهار و دیگر چیزها بیان شده است.

۴. آخرین مرتبه ادراک، مرتبه‌ای است که صور اخروی را عین صور دنیوی، یعنی صور عینی حقیقی و موجودات ثابت می‌دانند.^(۳۸) بنابراین، به رغم آنکه معاد رکن عظیم در دین و اصل عظیم در حکمت و عرفان می‌باشد، با همه منزلت و اهمیت و رفعتش و دقت متفکران مسلمان در تبیین آن، برداشت‌های متفاوت و مختلفی از آن ارائه شده که رویکرد اشراقی سهروردی نمونه‌ای از آن است. ملاًصدرا قایل است که این رویکرد با شریعت اسلام مطابقت ندارد و فقط تعداد اندک‌شماری از اکابر حکمای سابقین و لاحقین توانستند با استعانت از نور الهی، مهتدی به معاد شوند، اما قریب به اتفاق آنان هرچند سعی بلیغ و جهد وافر داشتند، ولی از درک منازل معاد قاصرند.^(۳۹)

بر حسب نظریه سهروردی، جایگاه نفوس در معاد، یا به حشر با صفات و افعال الهی است که در این صورت، نفوس متنعم به نعمات روحانی و لقای ربانی‌اند، یا در مثل معلقه جای دارند که اجرام آسمانی ظلمانی و نورانی مظهر

نه علت الم، نه لذت خواهند داشت و نه الم؛ بعد از مفارقت در همان بساطتشان باقی خواهند ماند و مصداق کلام رسول اکرم صلی الله علیه و آله هستند که فرمود «أكثر اهل الجنة البله و الصبیان» و یا فرمود: «نفوس الاطفال بین الجنة والنار»^(۳۵) لیکن در «پرتونامه» نفوس ابلهان را ملحق به نفوس صالحان دانسته و قایل می‌شود به اینکه: نفوس آنان به اجرام سماوی تعلق گرفته و تخیل صور ملتذه محسوسه را خواهند کرد و لذت جاودانه خواهند داشت،^(۳۶) اما نفوس ساده ناپاک به لحاظ آنکه شوق به نورالانوار و انوار قاهره در آنان پیدا نشده، بلکه شوق و جذبۀ آنان به بدن است، بعد از مفارقت نفوس از بدن همین اشتیاق، سبب الم عظیم میان او و معشوقش می‌شود؛ ولی در زمان طولانی، این الم به تدریج زایل شده و نفس به بساطت برمی‌گردد و در حال بساطت نه لذتی خواهند داشت و نه المی.^(۳۷)

نقد معادشناسی سهروردی در حکمت متعالیه

ملاًصدرا در اکثر تألیفاتش با طرح مسئله معاد، به نقص‌ها و قصورهای نظریه اشراقی و دیگر متفکران مسلمان اشاره کرده و یادآور شده است که متفکران مسلمان با رویکردهای متفاوت به این مسئله پرداخته‌اند. وی علت اختلاف رویکردها را در ادراک متفاوت معاد دانسته، انواع ادراک‌ها را در چهار دسته طبقه‌بندی کرده است:

۱. مرتبه نخست، پایین‌ترین مرتبه است که همان ادراک عوام مسلمان در مسئله معاد می‌باشد که در عین حال، سالم‌ترین مرتبه در دوری از آفات است. در نظر اینان، هر آنچه وعده و وعید خدا بدان تعلق گرفته، امری محسوس و جسمانی است؛ یعنی امور اخروی را همچون امور دنیوی می‌نگرند که از حواس بدنی غایب است و این محسوس واقع نشدن را به اقتضای مصلحتی می‌دانند

خیر و سعادت است. این لذت در حقیقت، همان وجود و ادراک وجود است، بخصوص وجود عقلی و علی‌الخصوص معشوق حقیقی و کمال اتم واجبی که حقیقت وجود و اشد مراتب وجود مالایتناهی است. از این رو، چنین لذتی برترین و بالاترین لذت‌هاست. زمانی چنین لذت و سعادت برای نفس تحقق می‌یابد که نفس به عقلیات محض دست یافته و موضوع برای صور الهی و نظام وجود از شدیدترین تا ضعیف‌ترین مرتبه آن بشود: «فسعادة النفس و کمالها هو الوجود الاستقلالی المجرد، و التصور للمعقولات، والعلم بحقائق الاشياء علی ما هی علیها، و مشاهده الامور العقلیه و الذوات النورانیه و لا تقاس هذه اللذات الی مایناله الحس من اللذات المکدره.»^(۴۱)

نفس تا زمانی که متحد با بدن است، وجود ضعیف ذهنی از معلومات عقلیه دارد، اما زمانی که مفارقت در رسد، همین وجود ضعیف، قوی و شدید می‌شود و مقربان را مشاهده می‌کند و با قدیسان هم‌نشین می‌شود و بالاتر از مشاهده، اینچنین سعادت برای نفس نخواهد بود. لذت عقلی اینچنینی در همین دنیا با دست‌یابی به علوم و معارف یقینی از مبدأ اول با همه اوصاف و وجود مخصوص به آن و عقول فعال یا کلمات الله و نفوس کلیه یا کتب و ملائکه عملی و ترتیب نظام وجود کامل می‌شود و یک‌چنین نفسی با کسب معقولات از مرتبه هیولانی به مرتبه بالفعل و بالمستفاد تعالی یافته و این مسیر صعودی نفس به همان غایتی منتهی می‌شود که از آنجا آغاز کرده بود و با راه‌یابی نفس به عالم عقول، حشر او با خدا و صفات و افعال ابداعی خداوند خواهد بود که این همان بهشت دیدار یا معاد روحانی نفوس کامل است.^(۴۲)

اما برای نفوسی که نتوانستند به کمال علم دست یابند، هرچند از مرتبه نقص‌رهایی یافته‌اند، مطابق نظر شیخ اشراقی، به مثل معلقه تعلق می‌گیرند که مظهر آنان بعضی از

آنها می‌باشند. در خصوص بخش نخست، ملاًصدرا با سهروردی موافقت دارد و قایل به معاد روحانی است.^(۴۰)

در نظریه ملاًصدرا، وجود خود سعادت است و ادراک وجود نیز سعادت دیگر. وجود درجات شدت و ضعف از نقص به کمال دارد؛ هر قدر وجود شدیدتر و کامل‌تر باشد، خلوص آن بیشتر و سعادتش برتر خواهد بود. بر این اساس، وجود حق تعالی کامل‌ترین وجودات است و پس از آن، مفارقات عقلیه و نفوس جای دارند. اما حرکت و هیولی و زمان پایین‌ترین رتبه را خواهند داشت. در بین قوای عقلیه و غضبیه و شهویه و حیوانیه نیز همین سلسله مراتب جاری است. وجود قوه عقلیه شدیدتر، در نتیجه، عشق و لذت و سعادت آن نیز کامل‌تر خواهد بود و نفس عقلانی با مفارقت از بدن، به حقیقت ذات خویش و ذات مبدعش برمی‌گردد و در نتیجه، بهجت غیرقابل وصف و غیرقابل قیاس خواهد داشت؛ چراکه سبب این نوع لذت و بهجت، قوی‌تر و کامل‌تر و ضروری‌تر است. اسباب لذت که مدرک و مدرک و ادراک باشند نیز چنین است. هم قوه عقلیه که مدرک باشد قوی‌تر از دیگر قواست و هم مدرکاتش که معقولات باشند. چه بسا محسوسات و متخیلات برای حس و خیال منافرت داشته باشد و لذتی را به ارمغان نیاورد، اما معقولات همواره ملایم با عقلند و اسباب لذت و بهجت را فراهم می‌آورند. معقولات در دنیا اسباب حضور در عالم آخرت خواهد بود و معرفت بذر مشاهده است. اما تا زمانی که نفس در عالم دنیا حضور دارد، به خاطر موانعی از قبیل جهل و مشغول شدن به غیر خود، از درک معقولات محروم است. زمانی که این موانع در اثر مرگ از بین برود و نفس از بدن و قوای بدنی مفارقت یابد، معقولات مورد مشاهده قرار می‌گیرد و ادراک معقولات حضوری و عینی خواهد شد و لذتی که از حیات عقلی نصیب نفوس می‌شود کامل‌تر و برتر از هر

داشته باشد؟ از سوی دیگر، حیث کمیت شمار نفوس نزد آنان بی‌نهایت است، چگونه جرم محدود موضوع تصرفات و تصورات ادراکی بی‌پایان آنان می‌گردد؟^(۴۵)

شاید گفته شود: در برابر هر تعلق و تصویری قوه و استعدادی هست غیر از آنچه که برای دیگری است. از این‌رو، در یک جرم استعدادهای بی‌نهایت برای شکل‌های بی‌نهایت تحقق می‌یابد. فساد این سخن هم روشن است. بر فرض اینکه این‌گونه نفوس به اجرام فلکی تعلق یافته باشند و از آن به منزله آئینه و موضوع تخیلاتشان استفاده کرده باشند، اما صور تمثیل یافته در افلاک فقط می‌توانند تخیلات افلاک باشند نه تخیلات نفوس انسانی. محال است که در اجرام فلکی هیئت‌های شر و رنج و دردآور و اوهام تاریک و وحشتناک یافت شوند تا اسباب برای عذاب تیره‌بختان به حساب آیند و با فرض پذیرش این نظریه، آنچه سبب عذاب این نفوس می‌شود ملکات و هیئات پست و تخیلات دروغین و عقاید باطل و آراء و نظریه‌های بی‌ارزش آنان می‌باشد نه صور مطابق با واقع.^(۴۶)

ملاصدرا در ادامه نقد نظریه سهروردی آورده: حق آن است که صورت لذت‌آور برای سعادت‌مندان، یا دردآور برای تیره‌بختان در عالم آخرت آنچنان‌که صاحب شریعت وعده داده قائم به اجرام فلکی نیستند، بلکه قائم به ذات هستند که مظاهرشان همان نفوس سعادت‌مندان و تیره‌بختان هستند که از یک جهت از نفوس صادر می‌شوند و از جهت دیگر، بر نفوس تأثیر می‌گذارند و از صور نیک لذت می‌یابند و از صور زشت‌الم را می‌چشند. ملاصدرا پس از نقل و نقد نظریه شیخ اشراق، کلام محی‌الدین عربی را در تأیید قول خویش آورده مبنی بر آنکه صور اخروی که بهشت سعادت‌مندان و جهنم تیره‌بختان را تشکیل می‌دهد، در هیچ جرمی از اجرام

بrazخ علویه و سفلیه یا اجرام فلکیه هستند. هر نور مدبری بر اساس هیئات و ملکات مکتسبه به آن صور تعلق می‌یابد و در آنجا صور ملتذ و بهیه یا مؤلمه را ایجاد و از آن لذت یا الم خواهد برد. نور مدبری که کمالات علمی و عملی را فعلیتی بخشیده باشد، به مثل مستنیره تعلق می‌یابد و اما نفوسی که تعلق به بدن، آنان را مانع شده تا شوق به نورالانوار قاهره داشته باشند در مثل ظلمانیه باقی خواهند ماند.

ملاصدرا تعجب می‌کند که چگونه سهروردی با اینکه تفقه در معارف الهیه و اشراق بر انوار ملکوتیه دارد و به رغم شدت توغل که در ریاضات حکمیه و فهم اسرار و توجه خاص به وجود عالمی غیر از معقول و محسوس دارد، این قول را بیان می‌دارد.^(۴۳) ملاصدرا در این بحث در مخالفت با شیخ اشراق، بر اساس اصول و مبانی حکمت متعالیه قایل به عینیت صور محسوسه اخروی و دنیوی شده است که در بحث بعد به تفصیل خواهد آمد.

اما در خصوص نفوس غیرکاملان در علم و عمل، قایل است: نظریه اشراقی سهروردی با اشکالات عدیده‌ای مواجه است که عملاً نمی‌توان آن را پذیرفت. یکی از مهم‌ترین اشکال‌ها، نبود علاقه علی یا وضعی یا علاقه پیوستگی طبیعی بین اجرام فلکی و نفوس بشری است. زمانی نفس می‌تواند از آنها به عنوان موضوع تخیلاتش در ایجاد صور ملتذ و مؤلمه استفاده کند که سنخیتی بینشان باشد. وقتی که هیچ نوع سنخیتی نیست، نفس چگونه می‌تواند آنها را به کار گیرد؟^(۴۴) به علاوه، چه نسبتی بین نفس با جرمی خاص از اجرام فلکی وجود دارد تا لازم آید نفس فقط به آن تعلق گیرد و نه به دیگر اجرام؟ وقتی که مطابق نظر همین متفکران، ذات اجرام فلکی از عنصر نیست، چگونه جوهر نفسانی صوری می‌تواند با جرمی که دارای صورت تام و کامل است علاقه طبیعی

به منزله سایه بودن است. وجود از معقولات ثانیه و از امور انتزاعی ذهنی نیست تا هویت عینی نداشته باشد، بلکه امری واقعی است که هرگز به ذهن نمی آید و وجود ذهنی ندارد و حتی قابل اشاره و حس هم نیست. علاوه بر این اصل بنیادین، نظریه معاد جسمانی بر اصول دیگری نیز ابتناء دارد:

اصل اول: تحصیل هر ماهیت نوعی و حقیقت ترکیبی، به فصل اخیر آن است و بقیه فصول و اجناس قریب و بعید به منزله لوازم و توابع به حساب می آیند؛ یعنی همه آنها در حد بما هو حد، داخلند نه در محدود؛ از این رو، چه بسا در حد چیزهایی ممکن باشد که در محدود نباشد؛ چراکه حد مجموعه ای از مفهومی های عقلیه است که بر نفس ذات آن صدق می کند. در مرکبات طبیعی صورت منوعه، فصل اخیر و حقیقت آن است و تقوم و تحصیل آن به صورت مقومش است، اما نیاز آن به ماده از باب نقص وجودی است، چنانکه اگر نقص وجودی اش برطرف گردد، نیازی به ماده نخواهد داشت. در واقع، حقیقت نوعیه به صورت آن است نه به ماده؛ ماده حامل حقیقت آن ذات است و اگر هم ماده حضور دارد از باب ضعف وجودی آن حقیقت است نه از باب آنکه جزئی از حقیقت را تشکیل داده باشد. از این رو، شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده. (۴۹)

اصل دوم: تشخیص هر بدن به نفس اوست که نحوه وجودی و صورت مقوم او را دربردارد و تشخیص بدن و اعضای بدنی نیز به نفس جاری در آنهاست. از این رو، فرقی بین بدن و اعضای دنیوی با بدن و اعضای اخروی نیست. ملاک وحدت در دنیا و آخرت، نفس و شخصیت اوست. آنچه در شخصیت و حقیقت انسان معتبر است، نفس اوست نه بدن. نفس به هر ماده ای تعلق یابد، چه ماده صغیر باشد و چه عظیم همچنان خودش، خودش است. از این رو، اگر رسول خدا ﷺ فرمود: «ضرس الکافر

فلکی یا غیر اجرام منطبع نیست، بلکه صوری معلق از خود نفس و موجود در نفس هستند. ابن عربی هم در قوس نزول و هم در قوس صعود قایل به برزخ است و این دو برزخ غیر همند. برزخی که ارواح پس از مفارقت از بدن بدان وارد می شوند برزخ صعودی در قوس صعود وجود است و این برزخ غیر از برزخی است که اجسام و اجرام مجرده در آن یافت می شوند. هرچند هر دو برزخ عالم روحانی و جوهر نورانی غیرمادی هستند. (۴۷)

قصور در بیان معاد جسمانی

آنچه تا اینجا بیان شد، نقد ملاًصدرا از نظریه سهروردی در خصوص معاد روحانی بود. اما به نظر ملاًصدرا، این نظریه از تبیین معاد آنچنانکه در شریعت حقه آمده هم قاصر است. در معارف الهیه، به صراحت از معاد جسمانی و عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی سخن به میان آمده است. ملاًصدرا تصریح و تأکید می کند که مُعاد در معاد انسان همراه با نفس و بدن است و همین بدن معین شخصی در آخرت همراه با نفس برانگیخته می شود نه بدن دیگری، چه آن بدن عنصری باشد و چه مثالی. اعتقاد مطابق با نص صریح شریعت و عقل صحیح، همین قول است و هرگونه قصور ورزیدن از آن حد، مستلزم راه یابی خلل در ارکان اعتقادی است. (۴۸)

ملاًصدرا برای اثبات عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی در مسئله معاد جسمانی، از اصول و مبانی حکمت متعالیه استمداد می جوید. مهم ترین مبانی این حکمت، وجود و اصالت وجود است و طرح و حل همه مسائل با محوریت وجود مطرح می شود. چیزی که سبب تحقق آثار برای موجودات می شود و واقعیت خارجی را تحقق می بخشد همان وجود است و ماهیت به تبع وجود، وجود می یابد، اما تبع به معنای عینیت داشتن در مرتبه ثانی نیست، بلکه

عوارض و اعضای جسمانی دنیوی. (۵۲)

اصل پنجم: صور مقادیر، هم به اعتبار قابل و جهات انفعالی از فاعل و مبدأ فیاض صادر می‌شوند و برای ایجاد شدن، نیاز به حرکت و استعداد و انفعال دارند و هم به اعتبار فاعل و صرف جهات فعلیت و تصورات فاعل و حیثیات فاعلیه بدون آنکه نیازی به ماده و حرکت و استعداد و مشارکت آنها باشد؛ مثل صور افلاک و اجرام از مبادی عقلیه.

صور خیالی صادر از نفس همین‌گونه است. این صور که با قوه خیال صادر می‌شوند، در این عالم یا در عالم مثال موجود نیستند و قائم به جرم دماغی هم نیستند، بلکه موجود در عالم نفس است و نفس آنها را با بصیرت قلبی می‌یابد و به رغم بسته ماندن چشم، نفس آنها را بهتر از جزئیات مادی و حسی می‌بیند. لیکن به خاطر ضعف وجودی آن صور، آثار بر آنها مترتب نمی‌شود. اما زمانی که این موانع برطرف شود و همه قوای نفسانی متمرکز در قوه خیال شود، همان صور خیالی دارای آثار عینی خارجی می‌شوند و حتی از محسوسات قوی‌تر می‌گردند.

رابطه نفس با صور به منزله رابطه واجب‌الوجود با علم در نزد اشراقیین است؛ به این معنا که صرف مشاهده صور، قدرت بر آن صور و ایجاد صور در عالم عین است. (۵۳)

اصل ششم: حق تعالی توانایی لازم برای ایجاد صور باطنی را به نفس انسانی داده است و هر صورتی که از فاعل صادر می‌شود برای فاعل حاصل است. در واقع، حصول فی‌نفسه آن صور، عین حصول برای فاعلش است و از باب حلول و اتصاف نیست، به عبارت دیگر، رابطه این صور با نفس صدور است. رابطه حلولی شایسته صوری است که در قابل، تحصیل می‌یابند و قابل به خاطر وجود ضعیفش از صور منفعل شده و آنها را می‌پذیرد تا کامل‌تر گردد و وجودش با فعلیت بخشیدن به قوه‌هایش

کالجبل الاحد یا اهل الجنه جرد مُرد؛» به معنای تغییر هویت شخصی انسانی نیست. ملاک وحدت حقیقت بعینه باقی است و همین سبب عینیت اعضای اخروی با اعضای دنیوی می‌شود. تبدیل و تغییر و تجدد جسم در طول حیات شخص سبب غیریت شخصیت و هویت انسانی نمی‌شود. (۵۰)

اصل سوم: تشخیص هر شیء، چه مجرد و چه مادی، به نحوی وجود خاص آن است. اما ماده و عوارض ماده، بخصوص کم و کیف و این و وضع، از نشانه‌های تشخیص و از لوازم وجود طبیعی و نشانه‌های وجود دنیوی است و اگر جوهری در اثر تبدلات و تحولات از قوه به فعل آید و از نقص به کمال تا به حدی از قوت برسد، دیگر نیازی به این لوازم و نشانه‌ها ندارد و می‌توان فرض کرد که چنین هویتی بدون این امارات و فقط با اتکا به علت فیاضه، وجود داشته باشد. چنان‌که در بیان نظریه سهروردی و ملاًصدرا آورده‌ایم که کاملان در علم و عمل نیازی به این مقارنات ندارند و حشرشان با حق تعالی است. (۵۱)

اصل چهارم: وحدت شخصیه در همه اشیا به یک سبک و سیاق نیست؛ در جوهر مجرد با جوهر ماده متفاوت است. جوهر مادی به خاطر ضیق وجود، اوصاف متضاد و اعراض متقابل در آن جمع نمی‌شوند، اما در جوهر مجرد به خاطر سعه وجودی قابل جمع است. با توجه به این اصل، جوهر ناطق انسانی در عین وحدت شخصی با تجسم و تجرد، سعادت و شقاوت، دنیا و آخرت، و با حس و خیال و عقل که هر یک به منزله روزنه‌ای است به عالمی و از عوالم دنیا و برزخ و آخرت از باب اتحاد مدرک با مدرک جمع می‌شود. و از همین اصل دریافته می‌شود که یک موجود در یک وقت می‌تواند مادی باشد و نیازمند به عوارض و اعضای جسمانی دنیوی و در وقت دیگر، مجرد و مستقل و متفرد به ذات و بی‌نیاز از

و انفعال و تغییر حالت باشد، فقط از جهت فاعلیت نفس و حیثیت امکان و قصورشان صادر می‌شوند. این نفوس از حس، مجردند اما متصف به خیال می‌شوند. (۵۵)

ملاصدرا با توجه به این اصول و مبانی و به شرط داشتن طبع سلیم و نظر دقیق و فهم نافذ و سلامت از مرض حسد و عناد و عصبیت، نتیجه می‌گیرد که بدون شک، انسان با نفس و بدن محشور می‌شود و یقیناً حکم می‌کند که همین بدن عیناً در روز قیامت به صورت جسد محشور می‌شود نه بدن دیگری و متفاوت با آن، (۵۶) خواه عنصری باشد، خواه مثالی؛ هرچه باشد به صورت همین بدن دیده می‌شود. از بیان ملاصدرا آشکارا پیداست که از نظر او، این مهم نیست که بدن اخروی چه خصوصیتی داشته باشد، بلکه آنچه مهم است این است که «این همان است» محفوظ باشد؛ زیرا «تشخص کل انسان یکون بنفسه لا بیدنه و أن البدن المعتبر فیه مبهم لا تحصل له الا بنفسه و لیس له من هذه الحیثیه تعین ولا ذات ثابتة... کما یتعلق به نفسه بدنه الذی کان.» (۵۷) و این همان چیزی است که به نظر ملاصدرا، فلاسفه پیشین از توجه بدان غافل بودند. چنان‌که از این عبارت پیداست، بنا بر یکی از اصول مهم حکمت متعالیه، تشخیص هر بدن به نفس اوست که نحوه وجودی و صورت مقوم او را دربر دارد و تشخیص بدن و اعضای بدنی نیز به نفس جاری در آنهاست. از این روست که ملاصدرا فرقی بین بدن و اعضای دنیوی با بدن و اعضای اخروی نمی‌بیند. ملاک وحدت در دنیا و آخرت نزد او، نفس و شخصیت انسان است. آنچه در شخصیت و حقیقت انسان معتبر است نفس اوست نه بدن. نفس به هر ماده‌ای تعلق یابد، چه ماده صغیر باشد و چه عظیم همچنان خودش، خودش است.

حاصل آنکه ملاصدرا ابدان اخروی را از لوازم نفوس اخروی دانسته که رابطه آنها با نفس مانند رابطه سایه و

گسترده‌تر شود، اما فاعل به واسطه افعالش کامل نمی‌گردد و از آنها منفعل و به آنها متصف نمی‌شود.

نفس انسانی در ذات خویش عالمی است متشکل از جوهر و عرض، مادی و مجرد، و افلاک متحرک و ساکن و دیگر مخلوقات که همه آنها را به نفس تحصیلشان مشاهده می‌کند. و علم نفس به آنها عین قدرت بر آنهاست. انسان مثال خداست و مبدع آنها در عالم خودش و مادامی که نفس از بدن مفارقت نیافته، همه آنها در عالم نفس ایجاد می‌شوند، اما با مفارقت همه آنها را در خارج از عالم خویش می‌تواند خلق کند، همچنان‌که صاحبان کرامات در این جهان چنین می‌کنند. در عالم آخرت همه نفوس چنین قدرتی خواهند داشت، چه سعادت‌مندان و چه تیره‌بختان و از صور ایجادشده لذت یا الم می‌چشند. تفاوت آنها در نوع صور ایجادشده است که به واسطه نوع ملکات و هیئات نفسانی آنهاست. (۵۴)

اصل هفتم: ماده برای تجرد یافتن، به خاطر ضیق وجودی نیاز به استعداد دارد، اما این به معنای نیازمندی به ماده جسمانیه برای هر نوع حدوث نیست. همچنان‌که عقول در نزد حکما و راسخان در عرفان دو نوع است: یکی، عقول طولیه یا ملائکه اعلون که فقط نسبت با مبدأالمبدا دارند و از این مبدأ تنها همین عقول صادر می‌شوند، لیکن اجرم و اجسام به لحاظ نقص و جهت امکان از آنها صادر نمی‌شوند و دیگری، عقول عرضیه یا ملائکه ادنی یا ارباب اصنام که قرب به عالم اجسام دارند و اصنام و اجسام از آنها صادر می‌شوند. نفوس نیز دو قسمند: قسمی تعلق به بدن‌های مادی و استعدادی دارند و از هیئات و عوارض مادی منفعل می‌شوند؛ قسم دیگر، تعلقی به بدن‌های مادی ندارند، بلکه فقط به بدن‌های اخروی تعلق می‌یابند و در حقیقت، بدن‌های اخروی از نفوس به وجود می‌آیند بدون آنکه نیازی به استعداد مادی

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، تراحم 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 اینکه از یک سو، 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 نکند یا نکند، در این همانی شخص فرقی ایجاد نمی‌کند. ملاًصدرا این نظر و لوازم آن را مستلزم اعاده عین بدن و مطابق متون دینی دانسته و کوشیده است تا نظریه خود را طی مقدماتی تقریر کند.

و این همان حقیقتی است که نظریه سهروردی از تبیین آن قاصر ماند.

صاحب سایه است و به اعتبار جهات فاعلی و با اراده و تصور نفس تحقق پیدا می‌کنند و ماده قابل و جهات استعدادی در تحقق آنها نقش ندارد. بنابراین، هر جوهر نفسانی مفارقی مستلزم یک شبح مثالی است که به حسب ملکات و اخلاق و عوارض نفسانی از او ناشی می‌شود، بدون مداخله استعدادها و حرکات مواد. از این رو، بدن اخروی و نفس معیت وجودی دارند؛ مانند معیت لازم و ملزوم.^(۵۸)

نتیجه‌گیری

بر حسب نظریه سهروردی، جایگاه نفوس در معاد، یا به حشر با صفات و افعال الهی است که در این صورت، نفوس متنعم به نعمات روحانی و لقای ربانی‌اند و یا در مثل معلقه جای دارند که اجرام آسمانی نورانی و ظلمانی مظهر آنها می‌باشند. درباره بخش نخست که مخصوص نفوس کاملان و مقربان است، ملاًصدرا با سهروردی موافقت دارد و قایل به معاد روحانی است. اما درباره بخش دوم که مخصوص نفوسی است که نتوانسته‌اند به کمال دست یابند، رأی ملاًصدرا با سهروردی موافق نیست. او نبود علاقه علی یا وصفی یا علاقه پیوستگی طبیعی بین اجرام ملکی و نفوس بشری را از جدی‌ترین و مهم‌ترین اشکالات وارد بر عقیده سهروردی دانسته و نتیجه می‌گیرد که این نظریه متضمن مخالفت با ظواهر متون دینی است؛ چون صورت‌های غیرجسمانی را که باعث نقوشی در خیال هستند، منشأ آثار ملائم و غیرملائم شمرده است.

ملاًصدرا خود به این باور می‌رسد که نفس انسانی، اعم از اینکه از سعدا باشد یا از اشقیاء، هنگامی که به مرحله معینی از کمال طبیعی می‌رسد 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

- ۲۸- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۴۸۹.
- ۲۹- شهاب‌الدین سهروردی، **مجموعه مصنفات**، ج ۲ (هیاکل‌النور)، تصحیح سیدحسین نصر، ص ۱۰۶-۱۰۷.
- ۳۰- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۵۰۶.
- ۳۱- همان.
- ۳۲- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲ (یزدان شناخت)، ص ۵۴۲.
- ۳۳- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۵۱۱-۵۱۷.
- ۳۴- همان، ص ۵۰۸.
- ۳۵- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲ (یزدان شناخت)، ص ۴۴۰.
- ۳۶- همو، ج ۲ (پرتونامه)، ص ۷۲.
- ۳۷- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۵۱۲.
- ۳۸- مآصدرا، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه**، ج ۹، ص ۱۷۱.
- ۳۹- همان، ص ۱۷۹.
- ۴۰- همان، ص ۱۷۲.
- ۴۱- همان، ص ۱۷۳.
- ۴۲- همو، **مفاتیح‌الغیب**، تصحیح محمد خواجوی، ص ۹۵۱-۹۵۴.
- ۴۳- همو، **الحکمة المتعالیة**، ج ۲، ص ۴۰.
- ۴۴- همو، **المبدأ و المعاد**، تصحیح سید جلال‌الدین شیرازی، ص ۴۳۰.
- ۴۵- همو، **الحکمة المتعالیة**، ج ۹، ص ۴۴.
- ۴۶- همان، ص ۴۵.
- ۴۷- همان، ص ۴۶.
- ۴۸- همو، **تفسیر القرآن‌الکریم**، تصحیح محمد خواجوی، ج ۵، ص ۳۷۰.
- ۴۹- همو، **المبدأ و المعاد**، ص ۴۴۴.
- ۵۰- همان، ص ۴۴۵.
- ۵۱- همو، **تفسیر القرآن‌الکریم**، ج ۵، ص ۳۷۰.
- ۵۲- همان، ص ۳۷۱.
- ۵۳- همو، **الحکمة المتعالیة**، ج ۹، ص ۱۸۷.
- ۵۴- همان، ص ۱۸۸.
- ۵۵- همو، **مفاتیح‌الغیب**، ص ۹۵۴.
- ۵۶- همو، **المبدأ و المعاد**، ص ۴۵۸.
- ۵۷- همان، ص ۲۰۰.
- ۵۸- همو، **الحکمة المتعالیة**، ج ۹، ص ۴۱.
- پی‌نوشت‌ها**
- ۱- ابن‌سینا، **النجاة**، تحقیق محی‌الدین صبری‌الکردی، ص ۲۹۱.
- ۲- شهاب‌الدین سهروردی، **مجموعه مصنفات**، ج ۳ (حکمة‌الاشراق)، تصحیح هانری کرین، ص ۲۲۹.
- ۳- مآصدرا، **المبدأ و المعاد**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۸۲.
- ۴- فؤاد کرمانی، «مبانی نظری معاد جسمانی از دیدگاه مآصدرا»، **خردنامه صدر**، ش ۳۸.
- ۵- سید صدرالدین طاهری، «گزارش و نقد معاد جسمانی در تقاسیر و آراء فلسفی مآصدرا»، **مجموعه مقالات همایش جهانی مآصدرا**، ۱۳۷۸.
- ۶- علی‌زمان قمش‌ای، «معادشناسی صدرالمثلهین»، **مجموعه مقالات همایش جهانی مآصدرا**، ۱۳۷۸.
- ۷- مصطفی‌خلیلی، «معاد از دیدگاه مآصدرا»، **مجموعه مقالات همایش جهانی مآصدرا**، ۱۳۷۸.
- ۸- شهاب‌الدین سهروردی، **مجموعه مصنفات**، ج ۳ (الواح عمادی)، به کوشش نجفقلی حبیبی، ص ۱۳۴.
- ۹- همو، **مجموعه مصنفات**، ج ۲ (پرتونامه)، تصحیح سیدحسین نصر، ص ۲۵ و ۲۶.
- ۱۰- همو، **مجموعه مصنفات**، ج ۲ (یزدان شناخت)، تصحیح سیدحسین نصر، ص ۴۱۲.
- ۱۱- همو، **المشارع و المطارحات**، تصحیح مقصود محمدی، ص ۲۱۶.
- ۱۲- همو، **مجموعه مصنفات**، ج ۱ (التلویحات)، تصحیح هانری کرین، ص ۸۰.
- ۱۳- قطب‌الدین شیرازی، **شرح حکمة‌الاشراق**، به اهتمام مهدی محقق، ص ۴۹۳-۴۹۶.
- ۱۴- شهاب‌الدین سهروردی، **المشارع و المطارحات**، ص ۴۹۶.
- ۱۵- همو، ج ۳ (الواح عمادی)، ص ۱۸۹.
- ۱۶- شمس‌الدین محمد شهرزوری، **شرح حکمة‌الاشراق**، تصحیح حسین ضیائی‌تربتی، ص ۵۳۸.
- ۱۷- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۴۹۶ و ۴۹۷.
- ۱۸- همان، ص ۴۹۸.
- ۱۹- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۵۵۳.
- ۲۰- شهاب‌الدین سهروردی، **پرتونامه**، ص ۶۷.
- ۲۱- همو، **التلویحات**، ص ۸۶.
- ۲۲- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۵۴۰.
- ۲۳- ابن‌سینا، **الاشارات و التنبیها**، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، ص ۲۵۹.
- ۲۴- شهاب‌الدین سهروردی، ج ۲ (پرتونامه)، ص ۷۳ و ۷۴.
- ۲۵- همو، ج ۳ (الواح عمادی)، ص ۱۷۹.
- ۲۶- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۵۴۴.
- ۲۷- شهاب‌الدین سهروردی، ج ۳ (الواح عمادی)، ص ۱۷۲.

منابع

- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.

---، *النجاة*، تحقیق محی‌الدین صبری الکردی، مصر، السعادة، ۱۳۵۷ق.

- سه‌روردی، شهاب‌الدین، *المشارع و المطارحات*، تصحیح مقصود محمدی، تهران، حق یاوران، ۱۳۸۵.

---، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ (*التلویحات*) تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰ش

---، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (*پرتونامه، یزدان شناخت، هیاکل النور*)، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

---، *مجموعه مصنفات*، ج ۳ (*الواح عمادی*)، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۵۶.

---، *مجموعه مصنفات*، ج ۳ (*حکمة الاشراق*)، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰.

- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

---، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ق.

---، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌ای، قم، بیدار، ۱۳۶۱.

---، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.