

فرجام نفوس انسانی پس از مرگ بدن در اندیشه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا

فروغ‌السادات رحیم‌پور*

فاطمه زارع**

چکیده

مسئله سرانجام انسان پس از مرگ بدن (با توجه به گرایش به جاودانگی) و بقای نفوس انسانی یا پذیرش فنا و بطلان آنها با فانی بدن، یکی از مسائل مورد توجه در فلسفه است. فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا در تبیین این مهم، مراتب و اقسام نفوس بعد از مرگ را ترسیم، و سرانجام هریک را تبیین نموده‌اند. شیخ‌الرئیس پس از فارابی و مقدم بر سایر حکیمان مسلمان به تقسیم نفوس انسانی پس از مرگ اهتمام ورزید. تحلیل سهروردی و ملاصدرا در این مسئله - با وجود اختلاف تعبیر جزئی- مشابه تحلیل سینیوی است. تکیه بر بقا و جاودانگی نفوس کامل در علم و عمل و نقش بی‌واسطه یا باواسطه عقول به‌ویژه عقل فعال در آنها، مورد وفاق هر سه فیلسوف است؛ اما در مورد نفوس ناقص، ابن‌سینا تعلق به اجرام فلکی، سهروردی حضور در عالم صور معلقه و ملاصدرا حضور در عالم خیال را مطرح می‌کند.

واژگان کلیدی: اقسام نفوس، کمال نفس، بقا، جاودانگی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

مقدمه

وضعیت نفوس در سرای جاویدان، یکی از مسائل فلسفی و کلامی است که در طول تاریخ مورد موشکافی قرار گرفته است. انسان متشکل از دو بعد روحانی و مادی (نفس و بدن) است و به جهت بُعد روحانی‌اش، استعداد ارتباط با عالم عقول و مفارقات را دارد. از نظر فلاسفه، عقول واسطه‌های فیض خداوند به مادیات هستند و این وساطت در افاضه، تا عقل فعال که نقطه توقف صدور عقل است، ادامه دارد. عقول مفارق، به خصوص عقل فعال در تمام مراحل حیات آدمی از حدوث نفس تا مفارقت آن از ماده و حتی پس از آن، نقش بی‌واسطه و باواسطه دارند. بقا و جاودانگی نفوس کامل پس از مرگ در سایه ارتباط با عقل فعال مورد توجه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا قرار گرفته و هریک در برخی آثار خود بدان پرداخته‌اند.

با توجه به اینکه سرگذشت و وضعیت نفوس بعد از مفارقت از بدن یکسان نیست و ارتباط هر دسته از نفوس با عالم انوار عقلی متفاوت است، در این مقاله نخست به بررسی و تبیین نظر هریک از این سه فیلسوف در مورد بقا و جاودانگی نفوس پس از مرگ می‌پردازیم؛ سپس به تشریح حقیقت کمال نفس ناطقه می‌پردازیم تا روشن گردد نفوسی که به کمال حقیقی رسیده‌اند، در جوار انوار عقلی جاودانه ادامه حیات می‌دهند، درحالی‌که حشر و جاودانگی نفوس ناقص به‌نحوی دیگر است. در ادامه به ذکر تفصیلی مراتب نفوس پس از مرگ و سرانجام هریک از آنها می‌پردازیم.

بقای نفس ناطقه پس از مرگ بدن

این مسئله که نفوس چه انسان‌هایی بعد از مرگ باقی‌اند، همواره مورد توجه فلاسفه اسلامی بوده است. ذکر این عنوان به این دلیل است که فلاسفه‌ای همچون فارابی، نفوس برخی انسان‌ها را فانی می‌دانند، اما سه حکیم دیگر نفوس تمام انسان‌ها را باقی می‌دانند. فارابی نفس انسانی را تا زمانی که کمالات ثانیه آن بروز نکرده و هنوز به حالت قوه تعیین‌یافته باقی است، صورت بدن می‌داند و معتقد است که چون صورت، حال در ماده است و با فناى ماده نمی‌تواند باقی باشد، از این رو تا زمانی که نفس در این مرحله است، با فناى بدن که ماده آن است، فانی می‌شود؛ اما به محض اینکه کمالات ثانیه فعلیت یافت، یعنی وقتی انسان بالفعل امری را تعقل کرد و مفهومی کلی را بالفعل درک نمود، نفس انسانی مجرد می‌شود و می‌تواند بعد از فساد بدن باقی بماند. از

نظر فارابی نفس انسانی به‌وسیله عقل فعال از قوه خارج شده و بالفعل اموری را تعقل می‌کند؛ عقل فعال نیز مبدأ واحدی است که نسبت آن به همه نفس‌ها یکسان است؛ یعنی معقولات به‌طور یکسان از آن به عقل‌های بالقوه تمام انسان‌ها افزوده می‌شود، اما همه انسان‌ها در قبول این فیض یکسان نیستند: برخی هیچ بهره‌ای از این فیض نمی‌برند و برخی مانند دیوانگان آن را در غیر جهت خود می‌پذیرند. این نفوس با فنای بدن فانی می‌گردند، اما نفوسی که با قبول معقولات، عقل خود را به فعلیت رسانده‌اند، اعم از اینکه به فضیلت عمل کرده باشند یا نه، بعد از فنای بدن باقی‌اند (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۵). فارابی تمام نفوس انسانی را به نحو یکسان باقی نمی‌داند، بلکه آنها را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. انسان‌هایی که باقی‌اند و به سعادت خواهند رسید؛ تنها کسانی به سعادت خواهند رسید که اهل مدینه فاضله باشند؛ یعنی معقولات را به‌طور واضح درک و به فضیلت عمل کرده باشند. آنها کسانی‌اند که از فطرت انسانی سلیمی برخوردارند.

۲. گروهی که باقی‌اند، اما در عذاب به‌سر خواهند برد؛ این گروه شامل اهل مدینه فاسقه می‌شوند که معقولات را درک کرده، اما به فضیلت عمل نکرده‌اند؛ یعنی آرای آنها آرای اهل مدینه فاضله است و به آنچه باید اعتقاد داشته باشند، اعتقاد دارند، اما افعال آنها افعال اهل مدینه جاهلیه است (همو، ۱۹۸۶، ص ۱۳۳). این نفوس از آنجاکه آرا و عقاید اهل مدینه فاضله را دارند، مجردند و به فنای بدن فانی نمی‌شوند، اما از طرف دیگر اعمال ناشایست‌شان موجب هیئت‌های ناشایسته‌ای برای آنها شده است. از این‌رو بعد از مرگ در عذاب و کشمکش بین هیئت‌های متضاد واقع خواهند شد (همان، ص ۱۴۳).

۳. نفوسی که با مرگ نابود می‌شوند؛ این گروه شامل سه دسته می‌شود:

الف) اهل مدینه جاهلیه؛ کسانی که نه آرا و عقاید اهل مدینه فاضله را دارند و نه اعمال آنها را و به عبارت دیگر، نه شناختی درباره سعادت دارند و نه به فضیلت عمل کرده‌اند؛ اگر به سعادت ارشاد شوند، نمی‌فهمند و از خوبی‌ها فقط سلامت بدن، راحتی و بهره بردن از لذات را می‌شناسند و دوست دارند محترم و معظم باشند و هر کاری خواستند، انجام دهند (همان، ص ۱۳۱). نفوس این دسته در مرحله قوه باقی می‌ماند و به کمال و فعلیت نمی‌رسد؛ از این‌رو از ماده مجرد نمی‌شوند یا فنا می‌گردند، همان‌طور که حیوانات و درندگان و مارها فانی می‌شوند (همان، ۱۴۳-۱۴۲).

ب) اهل مدینه ضاله؛ کسانی که دارای عقاید صحیح بوده، ولی مرتد شده‌اند و آرای فاسدی در عقایدشان راه یافته است. از نظر فارابی فقط کسانی که با انگیزه‌های جاهلی این گروه را به گمراهی کشانده‌اند، درحالی که سعادت را می‌شناختند، بعد از مرگ باقی و معدّبند، ولی بقیه که از آنها پیروی کرده‌اند، بعد از مرگ نابود می‌شوند.

ج) اهل مدینه مبدله؛ کسانی که اهل مدینه فاضله بوده‌اند و سپس در عقاید و افعال آنها تبدیل رخ داده است. از نظر فارابی فقط رئیس آنها اگر عمداً چنین عملی را انجام داده باشد، بعد از مرگ معذب خواهد بود، ولی پیروان او همه با مرگ فانی می‌شوند (همان، ص ۱۳۳ و ۱۴۴).
ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا به‌خلاف فارابی که قائل به بقای برخی نفوس انسانی است، تمام نفوس انسانی را باقی می‌دانند و بر بقای آنها دلایلی را ارائه می‌دهند؛ بدین بیان که:

ابن‌سینا بر این باور است که نفس انسانی بعد از مرگ به بقای علت مفارق خود باقی می‌ماند و فساد بدن موجب فساد نفس نمی‌گردد. او دلایلی برای بقای نفس می‌آورد. خلاصه یکی از ادله او چنین است که علت مباشر نفس انسانی، جوهری است مجرد به‌نام عقل فعال که همواره باقی است. از این رو نفس انسانی هم به‌دلیل بقای علتش همواره باقی خواهد بود؛ زیرا با وجود علت، محال است معلول معدوم شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵). ابن‌سینا در رساله هدیه‌الرئیس للأمیر در تأیید استدلال فوق می‌نویسد: نفس بعد از مفارقت از بدن باقی است و به عقل فعال تعلق می‌گیرد: «إذ النفس بعد الموت تبقى دائماً غير مائلة متعلقه بهذا الجوهر الشريف و هو مسمى بالعقل الكلّي و عند أرباب الشرايع بالعلم الإلهي» (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۱۷).

سهروردی هم مانند ابن‌سینا معتقد است نفس پس از مرگ به بقای علتش باقی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۶). در اندیشه وی، نفس انسانی یا به تعبیر او «نور اسفهبندی» جوهری مجرد و باقی است که فنای صیصیه (بدن) در فساد آن تأثیری ندارد. وی برای اثبات این مدعا دلایلی ذکر کرده است: «نفس جوهری است مباین بدن و غیر منقطع در آن که رابطه‌اش با بدن فقط «رابطه شوقی» است و «رابطه»، امری اضافی است و اضافه از ضعیف‌ترین اعراض به‌شمار می‌رود. با مرگ بدن، این رابطه و علقه میان نفس و بدن منقطع می‌شود و مرگ عبارت است از بطلان رابطه میان نفس و بدن (که حاصل زوال بدن است)، نه از بین رفتن و بطلان نفس. اگر بپذیریم که نفس با از بین رفتن این رابطه نابود می‌شود، پذیرفته‌ایم که وجود یک جوهر (در اینجا

نفوس) متقوم به ضعیف‌ترین اعراض، یعنی اضافه (در اینجا رابطه نفس و بدن) بوده است و این امری است محال. از سوی دیگر، علت افاضه‌کننده نفس، یعنی عقل فعال امری است دائمی و باقی و فناپذیر، و خود نفس نیز موجودی است که جسم و جسمانی نیست و لذا محل و مکان ندارد تا بتوان برای آن ضدی فرض کرد و آن ضد را عامل زوال و بطلان نفس شمرد. بنابراین نفس به‌عنوان موجودی مجرد، ضد ندارد تا به سبب آن از بین برود، بلکه باقی به بقای علت مفارق خود - که امری مجرد تام و ثابت و زوال‌ناپذیر است - می‌باشد و میان زوال بدن که جوهری مابین نفس است و فاعلیتی نسبت به آن ندارد، با زوال نفس هیچ نوع تلازمی وجود ندارد» (همان، ج ۳، ص ۱۶۹).

اما صدرالمتألهین بقای نفس را براساس حرکت جوهری چنین تبیین می‌کند: نفس انسانی در حرکت جوهری خود از مراحل متعددی عبور می‌کند؛ برخی از این مراحل در عالم مادی است و برخی در عالم مجرد. در مراحل مادی، حدوث و تجدد راه دارد و وقتی بدن فاسد شد، در واقع نفس انسانی از مرحله تعلق به ماده وارد مرحله تجرد کامل شده است. از این‌رو زوال بدن فقط به مرحله تعلق به ماده ضرر می‌زند، نه به اصل وجود نفس. از آنجاکه حرکت جوهری، حرکتی فراگیر است و شامل تمام نفوس انسانی می‌شود، بنابراین تمام نفوس انسانی بعد از مرگ باقی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۹-۲۳۸؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۵۸۱) و مرگ و فنای بدن، آغاز اتحاد نفس با عقل فعال است (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۹۷-۲۹۶).

با توجه به آنچه بیان گردید، روشن می‌شود که هر سه حکیم مسلمان به‌خلاف فارابی، به اینکه تمام نفوس ناطقه به سبب موجود مجرد بودن، پس از مرگ به بقای عقل فعال به‌عنوان علت مفارق آن باقی‌اند و انعدام بدن هیچ تأثیری در انعدام آنها ندارد، اتفاق نظر دارند.

جاودانگی نفس

پس از قبول بقای نفس بعد از مرگ بدن، بحث جاودانگی نفس مطرح می‌شود. دلایلی که مضمون آنها بقای نفس به‌تبع بقای علت موجد آن، یعنی عقل مفارق (عقل فعال) بوده، علاوه بر بقای نفس، جاودانگی آن را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا نفس اکنون مجرد است و مانعی برای بقا ندارد و علت موجدش نیز جاودانه است؛ لذا نفس جاودانه است. اما سؤالی که بعد از قبول جاودانگی نفس به ذهن متبادر می‌شود، کیفیت جاودانگی نفس است؛ آیا نفس همراه بدن و جسم به زندگی

جاوید خود ادامه می‌دهد یا بدون آن؟ به بیانی دیگر، آیا جاودانگی نفوس روحانی است یا روحانی - جسمانی؟

ابن‌سینا قائل به جاودانگی نفوس است و سعادت و شقاوت آنها را به تصویر می‌کشد. معاد و زندگی پس از مرگ نزد وی به دو بخش روحانی و جسمانی قابل تقسیم است. او در شفا بر روحانی بودن معاد برهان اقامه می‌کند، ولی خود را قادر بر اقامه برهان بر معاد جسمانی نمی‌داند و آن را به دلیل آنکه رسول صادق مصدق خبر داده و نیز از جهت تأیید شریعت، مسلم می‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۲۳). با توجه به ادله‌ای که ابن‌سینا بر مجرد نفس از ابتدای حدوث اقامه می‌کند، بدن شرط حدوث نفس است؛ به تعبیر دیگر، نفس پیش از بدن موجود نیست، بلکه هنگامی که ماده بدن مستعد دریافت نفس شد، مبدأ مفارق، نفس را به بدن اضافه می‌کند و این نفس از ابتدای حدوث، موجودی مجرد از ماده جسمانی است. بدن در حیطه تصرف نفس در عالم مادی عمل می‌کند و شرط بقای نفس پس از حدوث آن نیست؛ زیرا نفس به بقای علت موجود خود، یعنی موجود مفارق، باقی است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸-۱۰۴). بدین ترتیب، بدن فقط شرط حدوث نفس است، نه شرط وجود آن؛ اما در ناحیه بقا، حتی شرط بقا هم نیست.

ابن‌سینا برای همه قوای ادراکی انسان به جز قوه عاقله، قائل به ابزار بدنی است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰-۱۳۹) و بر مادی بودن قوه خیال و وهم هم به‌طور خاص استدلال می‌کند (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۱-۱۰)؛ برخلاف ملاصدرا که معتقد است پس از مرگ همه افراد محشورشده حداقل در مرتبه خیال هستند و جاودانگی از طریق این قوه، همه انسان‌ها را دربر می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۶۸). از نظر ابن‌سینا، بدن و این قوای بدنی دارای ابزار جسمانی به‌هیچ‌وجه سهمی از بقا ندارند تا بتوانند در مراحل بعد از حیات دنیوی هم با نفس باشند؛ لذا در فاصله مرگ بدن تا رستاخیز، نفس بدون بدن به‌سر می‌برد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، مقاله ۶، فصل ۴، ص ۶).

سهروردی برخلاف شیخ‌الرئیس هم به اثبات معاد جسمانی و هم به اثبات معاد روحانی پرداخته است. او درباره معاد جسمانی در قالب بدن مثالی چنین می‌نویسد که بعث و حشر اجساد با اشباح مجرد تحقق می‌پذیرد. تمام آیات و روایاتی که از بهره‌مندی بهشتیان و در عذاب بودن جهنمیان سخن گفته، به همین نوع بدن اشاره دارد؛ زیرا نفس در این بدن مثالی تصرف می‌کند و در نتیجه، این بدن همانند بدن عنصری می‌شود؛ تمام حواس ظاهری و باطنی را دارد و نفس

ناطقه در آن دارای نقش ادراک‌کنندگی است (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۱۷). نظر وی در باب جاودانگی نفوس پس از مرگ تا حد زیادی مرهون اثبات عالم مثال در فلسفه اشراقی اوست. عالم مثال، عالمی است روحانی و ساخته‌شده از جوهری که از جهتی به جوهر جسمانی و از جهت دیگر به جوهر عقلی شباهت دارد. وجه اشتراک این جوهر با جوهر جسمانی در بُعد و امتداد داشتن است و وجه اشتراکش با جوهر عقلی در این است که منزه از ماده می‌باشد. به نظر وی، نفس پس از خلع بدن مادی خاکی، در عالم مثال به قالبی مثالی می‌پیوندد که همچون صورت حاصل‌شده در آیینه است؛ ولی صورتی است جوهری و قائم به ذات که برخلاف بدن خاکی، حیات او ذاتی است. نفوسی که به فلک اعلی رسیده باشند، پس از آنکه متناسب با هیئات خود مدتی در آن باقی ماندند و وابستگی آنان به این عالم از بین رفت، به عالم مثل نورانی وابستگی پیدا می‌کنند؛ سپس به سبب این وابستگی، از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر سیر می‌کنند تا به فلک اعلی و عالم مثال برسند؛ سپس به عالم نور محض منتقل می‌شوند و در آن عالم برای همیشه باقی خواهند ماند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۴).

صدرالمتألهین نیز بدن و قالب مثالی را در عالم مثال پذیرفته، اما خود ملاصدرا در اسفار می‌گوید قول من در این باب متفاوت با دیگران است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۲-۱۹۱) محقق لاهیجی در همین راستا می‌نویسد: «واضح اقوال در بدن مثالی بر تقدیر صحت وجود مثال، قولی است که ملاصدرا پذیرفته است: تجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۲).

ملاصدرا براساس اصولی چون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، وحدت نفس با قوای خود و اتحاد عاقل و معقول، به اثبات جاودانگی نفس می‌پردازد. وی برای اثبات جاودانگی نفس علاوه بر بیان ادله عقلی، به ادله نقلی نیز تمسک جسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵). به نظر او اولاً نفس با فساد بدن، فاسد نمی‌گردد؛ ثانیاً اساساً نابودی نفس محال است و نفس تا ابد باقی می‌ماند. او براساس اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» معتقد است که نفس برخلاف مجردات تام و نیز برخلاف اجسام، محصور در عالم واحدی نیست، بلکه دارای مراتب و عوالم وجودی مختلف است. از یک سو نفس دارای یک مرتبه طبیعی است که برحسب آن حادث و متعلق به بدن است؛ اما همین نفس با حرکت جوهری خود به کمالاتی دست می‌یابد که از طریق

آن به عالم تجرد و عقلانی وارد می‌شود. بدیهی است نفس در این مرتبه نیاز به بدن و احوال مادی آن ندارد. بنابراین با نابودی بدن، نفس از بین نمی‌رود، بلکه نفس در این مرتبه تجردی، قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات جسمانی است که همواره باقی خواهد ماند.

به گفته او، نفس مادامی که به ماده تعلق دارد، عاقل بالقوه و معقول بالقوه است، اما با این وجود می‌تواند با عمل تعقل که براساس حرکت جوهری انجام می‌شود، به مرتبه‌ای از وجود عقلانی برسد که عاقل بالفعل و معقول بالفعل گردد (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵؛ ۱۳۶۲، ص ۵۸۰-۵۷۸). به عبارت دیگر، نفس فطرتاً به‌سوی عالم مجردات (عالم قدس) در حرکت است و غایت این حرکت، وصول به مقام عقول مجرد و اتحاد با عقل فعال است و در این مرتبه به بقای خداوند متعال باقی می‌ماند. در حکمت متعالیه، انجا و مراتبی از تجرد مطرح است: تجرد ناقص یا برزخی؛ تجرد تام یا عقلی؛ تجرد اتم یا فوق عقلی، و به باور صدرالمتألهین تجرد حداقلی، یعنی تجرد برزخی یا مثالی برای بقا و جاودانگی نفس کافی است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۶).

کمال حقیقی نفس ناطقه

چنان‌که گذشت، این سه فیلسوف قائل به بقا و جاودانگی همه نفوس بعد از حیات دنیوی هستند. حال می‌گوییم غایت و هدف آفرینش انسان از نظر فلاسفه، رسیدن به سرحد کمال انسانی است. اما سؤال این است که کمال حقیقی نفوس چیست و آیا همه نفوس به این کمال نائل می‌گردند یا تنها قسمی از نفوسی که باقی‌اند، به آن می‌رسند؟ پاسخ به سؤال نخست در این بخش و سؤال دوم در بحث اقسام نفوس بررسی می‌گردد.

ابن‌سینا کمال هر موجودی را منوط به خواص و آثار ویژه او می‌داند. از نظر وی سعادت نفس در آن است که صفات و استعدادهای خاص انسانی‌اش به حد کمال برسد. او کمال خاص نفس ناطقه را در آن می‌داند که تبدیل به جهان عقلی شود و صورت معقول همه هستی و خیراتی که به آن افزوده می‌شود، در او نقش بندد: «إن النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان یصیر عالماً عقلياً فیها صور الكل و النظام المعقول فی الكل و الخیر الفاضل فی الكل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۳۵).

این کمالات که با تجرد از ماده و لواحق آن و نیز اتصال به عقل فعال میسر می‌گردد، در طول حیات به‌طور کامل برای انسان حاصل نمی‌شود؛ زیرا اشتغال نفس به بدن و احزان و

اشواق و افکار مربوط به آن، مانع اتصال نفس به عقل فعال است و نفس جز با رد و تخلیه این اشتغال نمی‌تواند اتصال را درک نماید. اما بعد از فناى بدن و زوال موانع جسمانی، اتصال تام فراهم می‌گردد. به گفته شیخ‌الرئیس، بدن تنها مانع دوام اتصال به عقل فعال است و نفس در صورت مفارقت از بدن می‌تواند اتصال دائمی با مکملش (عقل فعال) داشته باشد و هر شیئی که به مکملش متصل و به آن تعلق داشته باشد، از فساد و نابودی در امان است (همان، ص ۲۱۶).

شیخ اشراق نیز با استفاده از اصطلاحات فلسفی خود، مشاهده عالم نوری محض، رهایی از حجاب تن و تابش اشراق‌های بی‌پایان از سوی نورالانوار را که بی‌واسطه و باواسطه انجام می‌گیرد، کمال و سعادت حقیقی انوار اسپهبدی (نفوس) می‌داند که پس از آگاهی از حقایق، مزین شدن به سرچشمه‌های نور و حیات و پاک شدن از پلیدی اجسام قابل حصول است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۶). این سعادت و کمال تنها پس از مفارقت و جدایی از تاریکی بدن صورت می‌گیرد. وی با استناد به آیات «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت، ۶۴) و «فَمَا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ فِرْعَوْنَ وَ رِیحَانَ وَ جَنَّةَ نَعِيمٍ» (واقعه، ۸۹-۸۸)، کمال و سعادت سرمدی و ابدی انسان را همان «آب حیات معارف قدسی» و مشاهده عقلی می‌داند^۱ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۸۴-۸۳).

از نظر سهروردی، حرکت از ظلمت طبیعت و وصول به منبع نور، مستلزم رهایی نفس از تعلقات عالم مادی و عشق و علاقه به کانون نور و روشنایی است. وی اندیشه خود را چنین به نگارش درمی‌آورد:

روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. سهروردی در داستان «غربت غریبه» در مورد انسانی سخن می‌گوید که از شرق جهان و عالم متعالی و نور حرکت می‌کند و راه عالم غرب و تاریکی را در پیش می‌گیرد و در چاه ظلمانی و تنگ طبیعت گرفتار می‌شود و سرانجام پس از تحمل مشقتها و رنج‌های فراوان، از قله کوه بالا می‌رود و با شخص نورانی‌ای که «پدر» او بوده است، مواجه می‌شود و با دریافت بشارت‌هایی از او، سرانجام به منبع و سرچشمه نور واصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۶). تعبیر «پدر» در عبارت مذکور اشاره به عقل فعال دارد. این فیلسوف اشراقی در آثار خود با تعابیر مختلفی چون پدر، رب طلسم نوع انسانی، مکمل انسان و روح‌القدس به مسئله عقل فعال می‌پردازد و می‌نویسد: «از جمله نورهای قاهر، یعنی عقل‌ها، یکی آن است که نسبت وی با ما همچون پدر است و او رب طلسم نوع انسانی و بخشنده نفوس ماست و مکمل انسان می‌باشد. شارع او را روح‌القدس گوید و اهل حکمت او را عقل فعال گویند» (همان، ج ۳، ص ۹۷-۹۶).

و لا خلاص لمن یکن اکثر همّه الآخرة و اکثر فکره فی عالم النور فاذا تجلی النور الاسفهدی بالاطلاع علی الحقایق و عشق ینوع النور و الحیاة تطهر من رجس البرازخ، فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلّص عن الصّیبه و انعکست علیه اشراقات لا تنهای من نور الأنوار من غیر واسطه و مع الواسطه... (همان، ج ۲، ص ۳۲).

نظر سهروردی در این بخش همچون نظر شیخ‌الرئیس بیانگر این مطلب است که ارتباط با عقل فعال به‌عنوان واسطه فیض الهی، کمال حقیقی برخی نفوس ناطقه است. در این بین تنها اختلاف تعبیری چون نورالانوار، انوار اسپهبدی و... به چشم می‌خورد که این تعبیر از ویژگی‌های فلسفه اشراقی سهروردی است.

ملاصدرا نیز کمال نفس انسان و تمامیت آن را آنگاه محقق می‌یابد که نفس در مسیر تکاملی خود با عقل فعال متحد گردد؛ زیرا اگر وصول نفس انسانی به عقل فعال امکان‌پذیر نباشد، غایت بودن عقل فعال برای نفس بی‌معناست. در صورت حصول این مرحله، نفس در ذات خویش به عالم عقلی‌ای تبدیل می‌گردد که در آن ماهیت و صورت کل هستی و همه موجودات و نظام آنم و اکمل شکل می‌گیرد. او در این مورد چنین می‌نویسد: «حکما بر این عقیده‌اند که خیر هر شیء، امری ملائم و موافق طبع اوست و شر آن، امری است که ضد طبیعت او باشد. بدین ترتیب، کمال نفس یعنی آنچه که نفس آن را می‌طلبد، این است که با عقل کلی و صور علمیه همه موجودات متحد شود؛ همه صور فلکی، عنصری، عقلی و نفسانی در ذات او نقش بندد و در نتیجه اتحاد با عقل فعال، عالمی عقلی شود»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۵).

از نظر صدرالماتلّهین، ارتباط نفس با عقل فعال در حیات دنیوی نیز حاصل می‌شود، اما تا زمانی که مرگ حادث نشود، اتصال کامل برقرار نخواهد شد و بعد از مرگ این اتحاد و اتصال دوام می‌یابد. صدرا درباره اینکه چرا انسان وقتی در عالم ماده زندگی می‌کند، تمایلی به کمال حقیقی و واقعی خود ندارد و اتصالی کامل بین نفس او و عقل فعال حاصل نمی‌شود، می‌نویسد: علت آن است که ما در این عالم به‌علت وابستگی به بدن و تعلق خاطر به امیال و مقاصد دنیوی، تمایلی به آن کمال عالی و جاودانی از خود نشان نمی‌دهیم. تا زمانی که نفس انسان در

۱. ملاصدرا در اسفار به اتحاد نفس با نفس رحمانی و فنا در واحدیت - که مرتبه‌ای بالاتر از اتحاد با عقل فعال است - نیز اشاره می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۲-۸۱).

این بدن عنصری است، اعضای حسی او مانع اتصال نفس به عالم مجردات است؛ لذا نمی‌تواند ارتباط تام و کامل با عالم مجردات برقرار کند. اگر انسان بخواهد به کمال مطلوب خویش نائل گردد، لازم است دو نوع حجاب را از خود دور کند: حجاب داخلی و حجاب خارجی. حجاب داخلی همان قصور نفس است که باید در اثر قوه تفکر و اندیشه از حالت عقل هیولانی بیرون آید، در شناخت اشیای عالم به کمال برسد و به عقل فعال مرتبط شود. اما حجاب خارجی، اشتغال نفس به امر بدن و گرفتار شدن به قوای حسی است. اگر انسان از این دو حجاب بیرون آید، همه‌چیز برایش منکشف و ظاهر می‌شود.

بدن و حواس ظاهری اگرچه در ابتدای سیر انسان به سوی کمال برای او ضرورت دارد و امری لازم است، اما در نهایت وقتی انسان به کمال لایق خود برسد، دیگر نیازی به این بدن و ابزار و آلات حواس خود ندارد، بلکه تمام اینها موانعی هستند برای کشف حقایق او؛ در حقیقت مانند شبکه‌ای هستند برای صید (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۶-۱۲۵).

حال با توجه به اینکه هدف نهایی هر موجودی وصول به غایت‌الغایات هستی است، هر نفسی با اعمال و افعال اختیاری خود تلاش می‌کند به کمالی که خداوند در فطرت و ذات او قرار داده، برسد؛ لکن میزان تلاش نفوس در اکتساب فضایل و رفع کدورات دنیوی جهت تحقق کمال حقیقی یکسان نیست. از این جهت هر سه فیلسوف، مراتب نفوس پس از مرگ را تبیین و سرانجام هر یک را بررسی کرده‌اند.

مراتب نفوس پس از مرگ و سرانجام هر یک

یک. ابن سینا

ابن سینا در آثاری مانند **مبدأ و معاد و الهیات شفا** به مراتب نفوس اشاره‌ای دارد، اما تفصیل این بحث را در کتاب‌هایی چون **اشارات و رساله اضحویه** مطرح نموده است. وی در یک تقسیم‌بندی، انسان‌ها را در دو دسته کلی قرار می‌دهد:

۱. گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق‌اند؛ در این دسته شاهد تقسیم‌بندی‌های

زیر هستیم:

۱-۱. گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق‌اند، ولی این کمال را اکتساب نکرده‌اند؛ این گروه کسانی هستند که بالطبع به تحقق کمال خود شایق‌اند، ولی به دلیل اشتغال به بدن نتوانسته‌اند این کمال را در خود محقق سازند. اینان در دنیا همچون کسانی هستند که به دلیل بیماری، میل به خوردن غذا را از دست داده‌اند، یا میل به شیرینی که لذت‌آور است ندارند، یا میل به خوردن چیزهایی دارند که نفس در حالت سلامت نسبت به آنها کراهت دارد. با تحقق مرگ و جدایی نفس از بدن، اشتغال به بدن که مانع کمال بوده است، مرتفع می‌شود و نفس این گروه به دلیل آگاهی از کمال لایق نفس خود و عدم تحقق آن، گرفتار رنج بزرگی می‌شود. ابن‌سینا مثال مناسب برای این گروه را انسانی می‌داند که به دلیل تخدیر، درد ناشی از قطع عضو یا گذاشتن آتش بر عضوی از بدن را درک نمی‌کند، ولی هنگامی که آثار تخدیر از بین رود، آن درد جانکاه را احساس می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۲۷؛ ۱۳۶۴، ص ۶۸۹؛ ۱۳۶۳، ص ۱۱۳ و ۱۲۴).

این نفوس خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) **جاحدان**؛ آنان کسانی هستند که ضد کمالات را در جان خود پدید آورده‌اند و از جهت تحصیل ضد آن کمالات، دسترسی به کمال برایشان میسر نیست.

ب) **معرضان**؛ کسانی که به علت مواردی چون دل‌مشغولی‌های دنیوی، نه خود کمال و نه ضد آن را اکتساب نموده‌اند. اشتغال به امور دنیوی به هیچ‌وجه ضد کمالات نیست.

ج) **مهملان**؛ کسانی که به امور بازدارنده اشتغال ندارند، بلکه از سر تنبلی و اهمال، از تحصیل و اکتساب کمال محروم مانده‌اند (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰).

۱-۲. گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق‌اند و این کمال را کسب کرده‌اند؛ این گروه «عارفان» نامیده می‌شوند که با مفارقت نفس از بدن، به سعادت کامل می‌رسند. اگر اشتغال به بدن در دنیا سبب می‌شد این افراد به ذات نفس توجه نداشته باشند، بعد از مفارقت نفس از بدن، کمال خود را درک می‌کنند و به لذت بسیار بالایی می‌رسند. وضعیت چنین افرادی همچون کسی است که در حال تخدیر، غذای خوشمزه‌ای به او خورانده شود و وقتی تخدیر زایل شود، ناگاه لذت غذای خوش‌طعم را احساس کند؛ با این تفاوت که لذت نفس ناطقه قابل قیاس با لذت خوردن و سایر لذات حیوانی نیست، بلکه لذتی شبیه حال ابتهاج عقول است (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۲۸؛ ۱۳۶۴، ص ۶۹۰). چنین نفوسی با جدایی از بدن در لذاتی غرق می‌شوند که حد و حصری برای آن متصور

نیست. این نفوس، نفوس کاملی هستند که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند؛ ابن سینا آنها را «نفوس زکیه» می‌نامد و می‌نویسد: «نفوس زکیه هنگامی که (از ماده) مفارقت می‌جوید، عقول مفارق، کمالی را بر آن افزایند که ادراک معقولات از لوازم آن کمال است. پس اشیا دفعتاً برای نفوس زکیه آشکار می‌گردد و نیاز به وجود مخصصات نیست» (همو، ۱۳۶۲، ص ۸۴).

۲. گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق نیستند؛ این دسته، نفوس بله یا ساده هستند که شوقی جهت حصول کمال نفس ناطقه ندارند (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۲۸ و ۴۳۱). مطابق سخن ابن سینا، این گروه در رحمت خداوند وارد می‌شوند: «صارت الی سعة من رحمة الله و نوع من الراحة» (همان، ص ۴۳۱؛ ۱۳۶۴، ص ۶۹۵). عبارت ابن سینا به‌طور ضمنی بیانگر این مطلب است که هرچند نمی‌توان در خصوص این عده به‌صراحت اظهار نظر کرد، به‌دلیل شمول رحمت الهی، خداوند این عده را آن‌گونه که اقتضا می‌کند در رحمت خود وارد می‌سازد، هرچند کیفیت آن از دید ما پنهان است. به همین جهت در اشارات در مورد این دسته می‌نویسد: «و البله بجنبه من هذا العذاب» (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰).

از گروه‌های نام برده شده، سه دسته جاهدان، معرضان و مهملان به‌دلیل نداشتن کمال از یک سو و شوق به کمال از دیگر سو، پس از مرگ در رنج و عذاب خواهند بود، ولی رنج و عذاب آنان متفاوت از یکدیگر است: عذاب «جاحدان» که از سر جهل مرکب به عقایدی خلاف حق روی آورده‌اند، عذابی دائمی است (همان)، اما دو دسته دیگر هرچند به کمال حقیقی که اتصال به انوار عقلی است، نائل نمی‌گردند، لکن عذابشان زوال‌پذیر است و سرانجام نجات می‌یابند. این سه دسته را ابن سینا صاحبان «فطانت بترء» (= زیرکی ناتمام) می‌نامد و ابلهی و بلاهت را از فطانت بترء، به نجات و رستگاری نزدیک‌تر می‌داند: «فالبلاهة أدنی إلى الخلاص من فطانة بترء» (همان).

اما دو گروه نفوس ساده و عارفان چنانچه از آلودگی‌های عملی و اخلاق پست منزّه باشند، از عذاب و رنج مصون بوده، برخوردار از سعادت خواهند بود. البته عارفان کامل از سعادت عقلی بهره‌مندند و به انوار عقلی که غایت قصوای نفوس است، متصل می‌گردند (همان، ص ۱۴۳).

ابن‌سینا تقسیم‌بندی دیگری هم در مورد نفوس انسانی دارد. البته اساس تقسیم‌بندی‌های او واحد و بر مبنای «علم» و «عمل» است. در این تقسیم‌بندی، نفوس پس از مرگ در سه دسته جای می‌گیرند:

۱. کاملین در علم و عمل (سابقون)

این گروه عالمان پارسی هستند که بعد از مفارقت نفس از بدن، به عالم عقول ملحق می‌شوند و از هرگونه مقارنت با اجسام و نفوس فلکی منزّه و مبرا هستند و از خوشی و لذت علیا برخوردارند. (همان، ص ۱۴۰). این نفوس بر حسب ذات و سرشت، پاکیزه و منزّه‌اند و در دار دنیا، آلوده به معاصی نشده‌اند؛ لذا هنگام مفارقت از بدن به فیض الهی متصل و به مقام قرب و سدره المنتهی می‌رسند. در این هنگام جمیع حقایق بر این نفوس منکشف می‌شود و ذاتشان به جوهر الهی منقلب می‌گردد و به ریاست عالم و سلطنت حق نائل می‌شوند (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۷۶-۲۷۵). این دسته معادل همان «عارفان» در تقسیم‌بندی نخست است که به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق‌اند و این کمال را کسب کرده‌اند. ابن‌سینا در *اضحویه* این دسته را نفوسی می‌داند که علوم و معارف را حاصل کرده و از اخلاق و هیئات بدنی منزّه و مجردند و بعد از مفارقت، در سعادت و راحت مطلق‌اند (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸-۱۶۷).

۲. متوسطین در علم و عمل (اصحاب یمین)

متوسطین یا اصحاب یمین، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱-۲. کاملین در عمل، نه علم که مدتی از عالم علوی دور نگه داشته می‌شوند تا از هیئات ظلمانی‌ای که به واسطه اعمال بد در حیات دنیایی دچار آن شده‌اند، رهایی یابند. او در *اضحویه* علت رهایی این دسته از هیئات ظلمانی پس از تحمل اندکی عذاب را چنین توضیح می‌دهد که هیئات و ملکات برخاسته از اعمال بدنی - که مانع سعادت است - نسبت به جوهر نفس، اموری عرضی‌اند که به تدریج بعد از مدتی عذاب، زوال می‌پذیرند (همان، ص ۱۶۸). ابن‌سینا بعید نمی‌داند که روایت «إن المؤمن الفاسق لا یخلد فی العذاب» ناظر به همین معنا باشد (همو، ۱۴۰۰، ص ۱۱۳). می‌توان «معرضان» و «مهملان» را ذیل این گروه قرار داد؛ زیرا عذاب این دو گروه، گسستگی و منقطع توصیف شده که احتمال نجات آنها وجود دارد. این دسته نیز مدتی گرفتار در عذاب‌اند و سرانجام رهایی پیدا می‌کنند.

۲-۲. کاملین در علم، نه عمل که هرگاه از ابدانشان رهایی یابند، به نفوس فلکی تعلق می‌گیرند و با عروج به آسمان، اوصاف و احوال بهشت را مشاهده و تخیل می‌کنند تا به عالم عقلی ارتقا یابند. در **اضحویه** این دسته از نفوس به نفوسی که نه در سعادت مطلق و نه در شقاوت مطلق‌اند، توصیف شده‌اند (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸). وضعیت این دسته از نفوس از جهت پیوستن به افلاک پس از مرگ تا حدی شبیه وضعیت نفوس ساده و بله در دسته‌بندی نخست است؛ چراکه در فلسفه ابن سینا، عامل محشور شدن هر انسان این است که قوه عاقله‌اش قبل از مفارقت از بدن، به فعلیت رسیده باشد؛ اما نفوس ساده‌لوحان، اطفال و مجانین که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده و در مرحله عقل هیولانی گرفتار مرگ شده‌اند، باید به جسمی دیگر تعلق گیرند و آن، جسم فلکی است که به‌مثابه جسم این نفوس قرار می‌گیرد و به‌واسطه آن، مراحل از تکامل را طی می‌کنند و واجد معقولانی می‌شوند و تا حدی می‌توانند در عالم آخرت محشور شوند. به اعتقاد ابن سینا، چنین نفوسی باقی‌اند و محشور می‌شوند، اما از طریقی غیر از طریق بقای نفوس کامل. صاحب کتاب **ارسطو عند العرب** به نقل از ابن سینا می‌نویسد: «همه نفوس بعد از ممات به عقل فعال اتصال نمی‌یابند؛ زیرا همه این استعداد را ندارند؛ اما اینکه بتوان مقیاسی به‌دست داد که چه نفوسی چنین نصیبی دارند و چه نفوسی ندارند، کار دشواری است» (بدوی، ۱۹۷۸، ص ۲۲۸). ابن سینا در رساله السعادة، نفوس اطفال و مجانین را که هنوز به مقام عقل بالفعل نرسیده و استعداد اتصال به عقل فعال را نیافته‌اند، نفوس ناقص می‌نامد و می‌نویسد: حکما و علما در بقای این نفوس دچار اختلاف شده‌اند. آنچه از قول ارسطو به روایت اسکندر افرودیسی در این کتاب نقل شده، این است که نفوس پس از قطع علاقه از بدن، فاسد و تباه خواهند شد؛ اما ثامسطیوس برخلاف اسکندر از قول ارسطو نقل کرده است که آن نفوس نیز پس از مرگ باقی خواهند بود. ابن سینا معتقد است حق با ثامسطیوس است؛ از این‌رو مبنای سخن خود را روی کلام او استوار می‌نماید و چنین می‌نگارد که این نفوس بعد از جدایی از بدن، مستعد و مهیای قبول معقولات اولیه از فیض الهی هستند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۷۳).

نفوس ناقص باید کامل شوند تا به حدی برسند که بتوانند در عالم آخرت جایی داشته باشند و محشور شوند. نیز از آنجاکه کمال نفس تنها از طریق افعال بدنی میسر می‌شود، این نفوس هنوز به جسم و بدن احتیاج دارند؛ از این‌رو بعد از مفارقت از ابدان مادی باید به جسمی

دیگر تعلق گیرند. این جسم، جسم فلکی است که به واسطه آن، نفوس ناقص مراحل از تکامل را طی می‌کنند و واجد معقولاتی می‌شوند. این کار ممکن است سرانجام باعث آمادگی نفوس آنان گردد تا از جهت پیوستگی و اتصال، به همان سعادت که مخصوص عارفان است، دست یابند. گویی افلاک و اجرام سماوی، آینه‌ای است که تخیلات عارف را به او می‌نمایاند. بنابراین ابن‌سینا برای تخیل صورت‌های جزئی و لذا یذ و آلام حسی، نفس انسان را متعلق به اجسام آسمانی فرض کرده تا این اجسام و اجرام وسیله تخیل وی باشند (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱). البته در این عبارات شیخ، واژگانی نظیر «ممکن است» و «ممتنع نیست» به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد او این الگو برای تکامل نفس ناقص و در نتیجه محشور شدن آن را یک طرح می‌داند، نه یک امر قطعی و به اثبات رسیده.

۳. ناقصین در علم و عمل (اصحاب شمال)

ابن‌سینا در **احضویه** این دسته نفوس را به نفوسی که علم به کمال دارند، ولی آن را طلب نکرده و یا منکر آن شده‌اند، توصیف می‌کند و می‌نویسد: این گروه همیشه در عذاب‌اند و رنج و عذاب آنها منقطع نمی‌شود و به مرتبه سفلی تنزل می‌یابند (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸-۱۶۷؛ ۱۳۷۱، ص ۱۹۲-۱۸۷). اینها همان گروهی هستند که ابن‌سینا در تقسیم‌بندی نخست از آنها تحت عنوان «جاحدان» یاد می‌کند که ضد کمالات را کسب کرده‌اند.

دو. سهروردی

دسته‌بندی نفوس انسانی در دو اثر ارزشمند ابن‌فلسوف، یعنی **حکمة الاشراق** و **یزدان‌شناخت** بیش از دیگر آثارش مشهود است. تفاوت قابل مشاهده در این دو اثر آن است که در **حکمة الاشراق**، نفوس را به پنج دسته و در **یزدان‌شناخت** به شش دسته تقسیم کرده است. مبنای تقسیم‌بندی در **حکمة الاشراق**، برخورداری یا عدم برخورداری نفوس از «علم» و «عمل» است؛ کاملان در هر دو، ناقصان در هر دو، متوسطان در هر دو و کاملان در یکی و فاقدان از دیگری، ملاک رتبه‌بندی و تقسیم وی بوده است (شهرزوری، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶-۲۲۳). رتبه‌بندی نفوس در سرای جاودان از نگاه وی چنین است:

۱. نفوس کامل در علم و عمل (سعادت‌مندان کامل)؛

۲. نفوس متوسط (متوسطان در علم و عمل)؛

۳. نفوس کامل در عمل و ناقص در علم (زاهدان پارسا)؛

۴. نفوس کامل در علم و ناقص در عمل (فاسقان)؛

۵. نفوس ناقص در علم و عمل.

اما تقسیم‌بندی وی در **یزدان‌شناخت** به این صورت است که نفوس را به ساده پاک، ساده ناپاک، غیر ساده کامل پاک، غیر ساده کامل ناپاک، غیر ساده غیر کامل پاک و نفوس غیر ساده غیر کامل ناپاک تقسیم کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۳۸-۴۳۷). با دقت نظر به این نکته پی می‌بریم که به احتمال قوی مقصود از عنوان نفوس «ساده»، انسان‌های بدون علم و معرفت‌اند؛ نفوسی که برای همیشه با همان سادگی و ویژگی‌های بدو تولد و بدون هیچ‌گونه توسعه و ترکیب فکری و معرفتی می‌زیسته‌اند. همچنین مقصود از قید «غیر ساده» در مقابل ساده، برخورداری نفوس از معرفت و آگاهی است.

۱. نفوس ساده پاک

این دسته شامل اطفال و ابلهان می‌شود. وقتی نفس آنان از بدن مفارقت می‌کند، دارای هیچ نوع ادراکی نیست؛ زیرا علتی برای سعادت یا شقاوت آنها وجود ندارد. آنان نه به عالم دنیوی دلبستگی دارند و نه به سرای اخروی. سهروردی در توضیح افراد این دسته به دو حدیث نبوی اشاره می‌کند: الف) بیشتر اهل بهشت نادانان و کودکان هستند؛ ب) نفوس کودکان میان بهشت و دوزخ است (همان، ص ۴۳۸).

۲. نفوس ساده ناپاک

اگر نفس از عالم روحانی غافل و اشتیاقی به معشوق اعلی نداشته و مجذوب علایق بدنی دنیوی شده باشد، هنگام مفارقت از این عالم و این بدن جسمانی، همچنان مشتاق بدن خواهد ماند. در نتیجه آنگاه که میان نفس و معشوق دنیوی (بدن) حجاب می‌افتد، نفس دچار شقاوت و عذاب خواهد شد (همان، ص ۴۳۹-۴۳۸). شیخ اشراق طی تقسیم شش‌گانه خود، نام و مصداق مشخصی برای دسته فوق ذکر ننموده است؛ از این رو می‌توان به این نتیجه رسید که سایر اقسام شش‌گانه با افراد و مصداق تقسیم پنج‌گانه شیخ اشراق در حکمة‌الاشراق قابل تطبیق هستند، جز این دسته.

۳. نفوس غیر ساده کامل پاک (خوشبختان کامل)

هرگاه این دسته نفوس از بدن مفارقت نمایند، به عالم عقل و جواهر عقلی روحانی خواهند پیوست. اینان نفوسی هستند که دارای علم یقینی و عمل صالح بوده‌اند. آنان تا ابد در مشاهده حضرت حق از چنان لذت و سعادت بهره‌مند می‌شوند که حتی یک لحظه هم از آن منفصل نمی‌شوند (همان، ص ۴۴۰-۴۳۹). کاملاً آشکار است که این دسته از نفوس همان نفوس رتبه اول در تقسیم حکمة‌الاشراق است که تحت عنوان «کاملان در علم و عمل» از آنها یاد شده بود. این نفوس هنگامی که صاحب شرف و جلال شدند و به واسطه تقدس الهی، تآله و عظمت پیدا کردند، به «پدر مقدس» خواهند پیوست. این سعادت تنها بعد از مفارقت و جدایی نفس از بدن صورت می‌گیرد (همان، ج ۴، ص ۸۳).

سهروردی در **هیاکل النور** این دسته نفوس را «الصالحات الفاضلات» می‌نامد و دو خصلت فضل و عمل صالح را مختص این دسته می‌شمرد. این نفوس به مشاهده انوار الهی می‌پردازند و غرق در دریای نورالانوارند (همان، ج ۳، ص ۳۷۴). این نفوس که در اکتساب معرفت و انجام عمل شایسته اهتمام تام داشته‌اند، خوشبختان و سعادتمندان حقیقی محسوب می‌شوند که مقام آنان از ملائک مقرب نیز برتر خواهد بود؛ آن گونه که با سایر نفوس انسانی قابل قیاس نیستند (همان، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۴). سعادت اینان از جنس سعادت نوریه و اتصال به نورالانوار است؛ درحالی که خوشبختی سایر نفوس از جنس سعادت جسمانی است (همان، ص ۲۳۵).

۴. نفوس غیر ساده کامل ناپاک

این دسته نفوسی هستند که هنگام مفارقت از بدن دچار المی سخت می‌شوند. اینان با وجود برخوردار بودن از علم و معرفت، علاوه بر انجام اعمال نیک، مرتکب فسق نیز شده‌اند. این دسته همان متوسطین در علم و عمل‌اند که در تقسیم حکمة‌الاشراق بیان شد. این دسته نفوس به سمت عالم «مثل معلقه» که در قالب برازخ علوی ظهور پیدا می‌کند، رها می‌شوند (همان، ص ۲۳۰-۲۲۹). طبق این دیدگاه، نفوس متوسط و پارسا توانایی آن را دارند که صورت‌ها، مثل روحانی معلق بی‌مکان را ایجاد نمایند. توضیح اینکه، صورت‌های ایجادشده توسط این دسته از نفوس، از صورت‌های موجود در این عالم کامل‌تر است، زیرا مظاهر و حوامل صورت‌های حامل ماده، هیولاست، اما مظاهر صور ایجادشده توسط این دسته از نفوس، «اجرام فلکی»‌اند. از نظر ایشان هرچند متوسطان و زاهدان

در افلاک مخلد و جاویدانند اما خوشی و سعادت آنها جسمانی است؛ زیرا علاقه آنها به اجسام و ظلمات و اجرام فلکی، تباهی‌ناپذیر و همیشگی است. به اعتقاد سهروردی این نفوس، غذاهای لذیذ، صورت‌های ملیح و آوازهای خوشی را برای خود ایجاد می‌کنند (همان، ص ۲۳۰). شهرزوری، بزرگ‌ترین شارح آثار سهروردی نیز بر این نکته تأکید نموده و ارتقای این دسته نفوس را به سمت مثل معلق - که اجسام سماوی مظهر آن است - تأیید می‌نماید (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۰۱).

شیخ اشراق در **پرتونامه** در توصیف این نفوس می‌نویسد: نفوس ابلهان و صالحان که به عصیان و جهل مضار آلوده نشده باشند، خلاصی پیدا کرده و علایقشان به اجسام سماوی خواهد پیوست و به حکم تناسب و الفت آنان با اجسام و غفلتشان از مفارقات، در آنجا صورت‌های خوب را مشاهده خواهند نمود و هرچه آرزو نمایند، برایشان حاصل می‌شود. صور محسوسی که آنان می‌بینند، از آنچه در عالم دنیوی مشاهده می‌کنیم شریف‌تر است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۳-۷۲). در اندیشه سهروردی، این دسته از نفوس اولاً به این دلیل که در معرفت و آگاهی به کمال لازم نرسیده‌اند و ثانیاً از آنجاکه بعد از مرگ، دیگر به بدن دنیوی دسترسی پیدا نخواهند کرد، دچار المی دردناک خواهند شد. اما این وضعیت عذاب‌آور به تدریج زایل می‌شود و آنها به سعادت روحانی واصل می‌شوند (همان، ص ۴۴۲-۴۴۱).

۵. نفوس غیر ساده غیر کامل پاک

این دسته نفوسی هستند که شوقی به اکتساب کمال حاصل کرده‌اند، اما به آن نرسیده‌اند؛ لذا هنگام مفارقت از بدن، آن شوق و اشتیاق در آنها باقی خواهد ماند. از سویی اینان به معشوق اصلی خود نیز نرسیده‌اند؛ بدین ترتیب، رنج و درد بزرگی آنها را فراخواهد گرفت که به تعبیر سهروردی، ابدالهر در آن خواهند ماند. این نفوس اگرچه به دلیل پاک‌ی‌شان وضعیت بسیار بدی ندارند، ولی شیخ اشراق از حالت رنج و عذاب آنها به خدا پناه می‌برد (همان، ص ۴۴۲). اینان نفوسی هستند که با وجود دوری از اعمال ناصواب، از علم و آگاهی برخوردار نبوده‌اند. از این رو می‌توان این دسته را همان نفوس رتبه سوم از دسته‌بندی حکمة‌الاشراق به حساب آورد.

۶. نفوس غیر ساده غیر کامل ناپاک

این دسته اگرچه از اندک دانایی و معرفتی برخوردار بوده‌اند، اما اشتیاق شدیدی به بدن جسمانی دنیوی و لذاپذ آن داشته‌اند. حال این دسته نفوس همانند وضعیت دسته قبل است، با

این تفاوت که عذاب این دسته، از گروه قبل سخت‌تر خواهد بود؛ زیرا علاوه بر رنج حاصل از عوامل دسته قبل، درد دیگری نیز دارند و آن، اشتیاق شدیدشان به بدن است. البته رنجی که به واسطه بدن به وجود آمده، از بین می‌رود، اما عذابی که به واسطه نقصان در کمال معرفت به نفس رسیده، هرگز از بین نخواهد رفت (همان، ص ۴۴۳-۴۴۲).

این دسته از نفوس با رتبه پنجم تقسیم‌بندی حکمة‌الاشراق قابل تطبیق است؛ نفوسی که دارای معرفت اندکی بوده و از عمل نیز بی‌بهره بوده‌اند (ناقص در هردو). سهروردی در آثار خود توصیف چندانی از این دسته به عمل نیاورده و فقط به اختصار در پرتونامه به آن اشاراتی نموده است. شاید دلیل آن، مشابهت حال این گروه با دسته قبل باشد.

با ملاحظه اقسام دسته‌بندی‌های شیخ اشراق می‌توان نتیجه گرفت که در حیات جاویدان اخروی، سعدا و خوشبختان از اکثریت برخوردارند؛ زیرا غیر از نفوس غیر ساده کامل پاک که در سعادت حقیقی به سر می‌برند، نفوس غیر ساده کامل ناپاک نیز که مرتکب فسق شده‌اند، به تدریج به سعادت روحانی واصل می‌شوند (همان، ص ۴۴۲). نفوس ساده پاک و ناپاک نیز به استناد حدیث نبوی که شامل اطفال و بله‌ها می‌شد، به علت عدم معرفت و آگاهی و نداشتن شوق اکتساب آن، دچار شقاوت ابدی نمی‌شوند. سهروردی متأثر از ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱) معتقد است طبق رحمت واسعة الهی، نفوس فوق‌الذکر از خلود در عذاب ابدی دور می‌مانند. از نفوس باقی‌مانده فقط نفوس غیر ساده غیر کامل ناپاک یا همان ناقصان در علم و عمل (هردو) باقی می‌مانند که مستحق خلود در عذاب خواهند بود. اینان به دلیل گرفتار شدن در جهل مرکب و انکار حقیقت به اسفل‌السافلین سقوط می‌کنند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۷). بدین ترتیب از نظر شیخ اشراق، جز قسم اخیر، همه نفوس انسانی سرانجام به عالم عقول مجرد واصل خواهند شد.

سه. ملاصدرا

به نظر ملاصدرا، نفوس بعد از مرگ در دو دسته جای می‌گیرند: نفوس کامل و نفوس ناقص.

۱. **نفوس کامل:** نفوسی هستند که از حد قوه خارج و به فعلیت رسیده‌اند. این نفوس با عقلی که کمال آنهاست - یعنی عقل فعال - متحد شده و محسوس به حشر عقول‌اند. قسمی از این نفوس که در سلک انبیای مقرب الهی قرار می‌گیرند، کاملان در علم و عمل‌اند که با عقل فعال متحد شده و از لذات روحانی و جسمانی بهره‌مند می‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲،

ص ۲۷۱). قسمی از آنها نیز به تأیید نفوس ناقص می‌پردازند تا آنها از حالت نقص به سوی کمال ترقی یابند. این قسم از نفوس کامل نظیر پدران و استادان دلسوز و شفیقی هستند که فرزندان و شاگردان خود را در جهت خروج از ظلمات جهل به سوی تعلیم علوم و معارف سوق می‌دهند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۴-۱۰۳).

صدرالمآلهین نیز همچون ابن سینا و سهروردی معتقد است نفوس کامل، نفوسی هستند که عقل هیولانی‌شان به عقل بالفعل تبدیل شده است و شکی در بقای آنها بعد از نابودی بدن نیست؛ زیرا آنها در واقع عقل گشته‌اند و در حشر حکم عقل را دارند (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۸).

ملاصدرا در **الشواهد الربوبیه** استدلالی بر بقای نفوس کامل ذکر می‌کند که همان استدلال را با کمی تفاوت در جلد هشتم **اسفار** نیز آورده است. او توضیح می‌دهد که فساد و تباهی هر چیزی یا به واسطه ورود ضد او بر اوست - مانند ورود سیاهی بر سفیدی - که این فرض در مورد نفسی که به مرتبه عقلانی رسیده است، صادق نمی‌باشد؛ زیرا ضدی برای جوهر عقلی وجود ندارد؛ یا به علت زوال یکی از اسباب و علل چهارگانه او، یعنی علل فاعلی، غایی، مادی یا صوری است. این فرض نیز مانند فرض قبلی درباره نفس قابل تصور نیست؛ زیرا از طرفی نفس، ماده نداشته و صورت آن، ذات و حقیقت آن می‌باشد و به عبارتی نفس صورتی زاید بر ذات و حقیقت خود ندارد. از طرف دیگر، فاعل و غایت نفس، هردو عبارت است از ذات مقدس واجب‌الوجود که فرض زوال و نابودی آن محال است. پس ذات و حقیقت نفس، باقی به بقای ذات واجب‌الوجود - که قیوم و مقوم اوست - می‌باشد. این سخن در واقع برهانی از صدرا برای اثبات محال بودن زوال و فناى جوهر عقلی است (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷).

۲. نفوس ناقص: این نفوس بر دو دسته‌اند: یا مشتاق کمال عقلی هستند، یا نیستند. آنهایی که این اشتیاق را ندارند - خواه به جهت اصل فطرت یا به جهت امر عارضی - به‌هرصورت به‌سوی عالم متوسط محشور می‌شوند که بین عالم عقل و عالم ماده قرار دارد و عبارت است از عالم صور محسوسه مقداریه. کیفیت حشر این نفوس همچون حشر سایر نفوس حیوانی است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۷-۲۴۸). بقا و پایداری نفوس حیوانی نیز به‌واسطه عقل است و به‌سوی عالم عقول نازله، یعنی «عقول عرضیه» محشور می‌شوند (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۸). اما نفوس ناقصی که مشتاق کمال

عقلی‌اند، بدون آنکه بدان دست یافته باشند، مدتی در عذاب الیم جهنم مقیم‌اند، ولی سرانجام از آن رهایی می‌یابند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۸-۲۴۷).

در اندیشه صدرالمتألهین اکثر نفوس، نفوس ناقصی هستند که نتوانسته‌اند از حالت قوه خارج و به مرتبه عقل بالفعل برسند و تعداد کمی از نفوس آدمیان، در باب عقل و معقول از قوه به فعلیت می‌رسند (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳). حکما در مورد بقا و نابودی این نفوس اختلاف نظر دارند. ملاصدرا اختلاف نظر ایشان را ناشی از عدم باور آنها به مقامات نفس و نشئات و عوالم آن می‌داند و می‌نویسد: عوالم وجود بر سه گونه‌اند و از طرف دیگر، نشئه‌ها و مراتب ادراک نیز در سه مقام حس، تخیل و تعقل منحصرند. هریک از این مقامات سه‌گانه به تناسب عوالم سه‌گانه هستی، عالمی دارد که با آن متناسب است؛ به این صورت که عالم محسوسات، متناسب با مقام و مرتبه حس، عالم مثال متناسب با مقام و مرتبه تخیل، و عالم مجردات و مفارقات عقلیه متناسب با مقام و مرتبه تعقل است (همو، ۱۳۶۲، ص ۵۵۲). بنابراین عدم باور حکما به وجود عالم نیمه‌مجردی به نام عالم خیال منفصل یا عالم برزخ، اساس و مبنای اختلاف ایشان است. او بعد از بیان نظر ابن‌سینا در مورد نفوس ناقص، به ابطال آن می‌پردازد (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۰۳).

صدرا در پاره‌ای از تألیفاتش به صراحت تمام نفوس ناقصه ساده‌ای را که هیچ بهره علمی نداشته و حتی اولیات را نیز واجد نشده‌اند (مثل اطفال)، از نفوس انسان‌های عامی، یعنی انسان‌هایی که تنها احکام عقلی اولی را تصور کرده‌اند، اما اشتیاقی به حقایق نظری ندارند، تفکیک می‌کند (همان؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۵۹۰) و با این تفکیک، معنای «نفوس الاطفال بین الجنة و النار» و «اکثر اهل الجنة البله» را روشن می‌سازد. او تصریح می‌کند که شقاوت روحانی در مورد نفوس حیوانی، نفوس ساده و نفوس انسان‌های عامی مطرح نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۱). وی مبتلایان به شقاوت عقلی را دو دسته می‌داند: ۱. «کفار» و مطرودین که به‌طور دائمی اهل ظلمت بوده و به‌طور جبلی بر دل‌های آنها مهر خورده است؛ ۲. «منافقان» که هرچند استعداد سلوک بر مسیر فطرت را داشته‌اند، به سبب اموری چون برتری‌طلبی، راه گم کرده‌اند و در اثر رذایل برخاسته از گناهان، دلشان زنگار گرفته است. وی وضعیت منافقان را بدتر از دسته اول دانسته و گروه اول را «اهل حجاب» و گروه دوم را «اهل عقاب» می‌خواند (همو، ۱۳۶۱ الف، ج ۱، ص ۳۷۸).

صدرالمتألهین در دسته‌بندی دیگری، نفوس انسانی را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. نفس جاهل که به کدورت‌ها آلوده گشته است؛

۲. نفس جاهل که از کدورت‌ها پاک مانده است؛

۳. نفس عالم که به گناه و کدورت آلوده گشته است؛

۴. نفس عالم که از گناه و کدورت پاک می‌باشد.

او بر این عقیده است که نفوس ناطقه اگر از علوم الهی و معارف ربانی برخوردار باشند، اعم از اینکه آلوده به کدورت باشند یا نه، دیر یا زود به عالم انوار قدسی و عقول کلی واصل خواهند شد. وی با چنین نگرشی، به رهایی قسم دوم از اقسام نفوس انسانی قائل نبوده و آنها را اهل هلاکت به‌شمار می‌آورد. ملاصدرا در این مسئله با ابن‌سینا و سهروردی مخالفت کرده و قسم دوم از نفوس ناطقه را نیز همانند قسم اول، از وصول به عقول مجرد بی‌بهره دانسته است. در نظر وی کسی که از علوم حقیقی در این جهان بی‌بهره باشد، از اتصال به انوار قدسی در عالم دیگر نیز محروم خواهد بود (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۰۲-۳۰۰).

اختلاف نظر ابن‌سینا با صدرا در این عبارات برجسته می‌شود که ابن‌سینا تأکید می‌کند هرچند استکمال علمی، شریف‌ترین نوع سعادت را به همراه دارد، لکن مپندارید که وصول به سعادت صرفاً در گرو تکامل علمی است؛ به‌علاوه، گمان نکنید که گناهان پراکنده، رشته رستگاری و نجات را پاره خواهد کرد^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵-۱۳۴). به‌نظر ابن‌سینا و سهروردی، آنچه موجب هلاکت دائمی می‌شود و با نجات اخروی منافات دارد، جهل مرکب راسخ در نفس است و دیگر نفوس که از رداییلی برخوردارند و به گونه‌ای جهل بسیط گرفتارند، تنها به عذابی محدود مبتلا خواهند بود؛ لکن ملاصدرا بر علوم حقیقی تکیه فراوانی می‌کند و به‌دست آوردن این رشته از دانش را مقدمه وصول به انوار قدسی و عقول کلی به‌شمار می‌آورد. وی علت تهی بودن نفس و محرومیتش از علوم و معارف عقلی را تعلق او به بدن و علایق جسمانی دانسته و سعادت حقیقی نفس را حصول این معارف عالی برای انسان می‌داند، نه جمع‌آوری و حفظ و ضبط آنها؛ زیرا آنچه از طریق حفظ و ضبط علوم عاید نفس می‌گردد، فقط مرتبه ضعیف وجود علوم است. معرفت در

۱. و لا یقعن عندک ان السعادة لا تتالاً أصلاً إلا بالاستکمال فی العلم و ان کان ذلک یجعل نوعها نوعاً اشرف، و لا یقعن عندک أن تفاریق الخطایا باتکه لعصمة النجاة (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵-۱۳۴).

این جهان، بذر مشاهده در عالم آخرت است و لذت کامل موقوف بر مشاهده است، نه صرف شناسایی؛ زیرا وجود، لذیذ است و کمال وجود، لذیذتر. پس لذت کامل در مشاهده مراتب عالی وجود است که آتم و اکمل از سایر مراتب می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۹).

نتیجه

از بررسی آرا و نظرات ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا پیرامون فرجام نفوس انسانی پس از مرگ روشن شد که هر سه فیلسوف، اتصال به عقل فعال را کمال حقیقی نفوس می‌دانند و معتقدند وصول به عالم انوار عقلی برای انسان‌ها در گرو ارتباط نفوس آنها با عقل فعال است. در اندیشه ایشان، مبنای تقسیم‌بندی نفوس در سرای جاویدان اخروی، «علم و عمل» است. وجوه اشتراک و اختلاف این سه متفکر در سرانجام نفوس در موارد ذیل برجسته می‌گردد:

۱. هر سه فیلسوف متفق‌القول‌اند که نفوسی که حیات معقول دارند و توانسته‌اند در زندگی خود از بند امور مادی رهایی یافته و ادراکات عقلانی داشته باشند، پس از مرگ نیز به جهان معقول می‌روند و از فیوضات انوار الهی متنعم و به کمال حقیقی نائل می‌گردند. «عارفان» به تعبیر ابن‌سینا، «نفوس غیر ساده کامل پاک» به تعبیر سهروردی و «نفوس عالم‌مبرای از گناه و کدورت» به نظر ملاصدرا در این گروه قرار دارند.

۲. سرانجام نفوس متوسط در علم و عمل در اندیشه سه فیلسوف متفاوت است؛ ابن‌سینا با اعتقاد به تعلق این نفوس به اجرام فلکی و مشاهده و تخیل اوصاف بهشتی سعی دارد به تبیین سرانجام آنان بپردازد. وی لازمه ارتقای آنها به عالم عقول را این می‌داند که مدتی گرفتار در عذاب باشند تا هیئات ظلمانی از آنان زائل گردد. این دسته هرچند به عذاب ابدی گرفتار نمی‌شوند، لکن به کمال حقیقی و تقرب الهی نیز واصل نمی‌گردند. جایگاه این نفوس در فلسفه سهروردی، در عالم مثل معلقه است و به عالم مفارقات وارد نمی‌شوند و با افلاک علوی که مظهر عالم مثال است، مرتبط خواهند بود و این مظهر، محل بروز و جلوه آنهاست. ملاصدرا نیز با باور به عالم نیمه‌مجردی به نام عالم خیال، به تبیین جایگاه این نفوس در عالم خیال می‌پردازد.

۳. ابن‌سینا سرنوشت نفوس اطفال و ابلهان را با این عبارت که «این گروه وارد وسعتی از رحمت خداوند می‌شوند» به خداوند محول می‌کند. سهروردی آنان را نه دلبسته به عالم دنیوی

می‌داند و نه دل‌بسته به سرای اخروی. به نظر ملاصدرا نیز هرچند این نفوس بی‌نصیب از انوار عقول کلی هستند، لکن گرفتار شقاوت روحانی نمی‌گردند.

۴) سرانجام «جاحدان» به تعبیر ابن‌سینا، «نفوس غیر ساده غیر کامل ناپاک» به تعبیر شیخ اشراق و «کفار» به تعبیر ملاصدرا، علاوه بر عدم برخوردارگی از وصول به عالم انوار عقلی، خلود در عذاب و شقاوت ابدی است؛ زیرا اینان از سرِ چهل مرکب به عقایدی خلاف حق روی آورده‌اند. از نظر ابن‌سینا و شیخ اشراق، جز ناقصین در علم و عمل، و نفوس اطفال - که با نوعی اغماض مورد بحث واقع شده - تمام نفوس انسانی سرانجام به عالم عقول مجرد واصل خواهند شد. مطابق نظر ملاصدرا، نفوس برخوردار از علوم و معارف ربانی، اعم از اینکه آلوده به کدورت باشند یا نه، دیر یا زود به عالم انوار قدسی و عقول کلی واصل خواهند شد. به همین دلیل او قائل به ارتباط «نفوس جاهلی که از کدورت‌ها پاک مانده‌اند» با انوار قدسی و عقول کلی نیست و در این مورد نظری خلاف ابن‌سینا و سهروردی دارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، الاضحویه فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- _____، التعليقات، حقه و قدم له عبد الرحمن البدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، ۱۳۶۲.
- _____، الشفاء (الالهيات)، قم: مکتبه آيةالله المرعشی، ۱۴۰۴ ق الف.
- _____، الشفاء (الطبیعیات)، قم: مکتبه آيةالله المرعشی، ۱۴۰۴ ق ب.
- _____، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نوری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

- _____ ، رسالة في معرفة النفس و احوالها (مندرج در احوال النفس)، حقه و قدم له احمد فؤاد الاهواني، بی جا: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱.
- _____ ، رسائل، قم: بیدار، ۱۴۰۰ق.
- بدوی، عبدالرحمن، **ارسطو عند العرب**، الکویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸م.
- سهروردی، شهاب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، قم: بیدار، بی تا.
- _____ ، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه دکتر حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____ ، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران: حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۲.
- _____ ، **تفسیر القرآن الکریم**، ج ۱، قم: بیدار، ۱۳۶۱ الف.
- _____ ، **العرشیه**، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی، ۱۳۶۱ ب.
- _____ ، رسالة الحشر، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی، ۱۳۶۳.
- _____ ، **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- فارابی، ابونصر محمد، **السیاسة المدینیه**، تهران: الزهراء، ۱۳۶۶.
- _____ ، **آراء اهل المدینة الفاضله**، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
- لاهیجی، عبدالرزاق، **گوهر مراد**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.