

جاودانگی نفس از منظر برخی از فلاسفه

فرحانه اظهر^۱، طاهره آل بویه^۲

چکیده

پرسش از تجرد و خلود نفس انسانی و معنای زندگی از جمله دغدغه‌های اصلی است که از دیرباز ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. باور به حیات پس از مرگ، اصالت روح، تجرد و جاودانگی نفس انسانی در نوع تفسیر انسان از زندگی و در معناداری یابی معنایی آن نقش مهم و اساسی دارد. در تحقیق حاضر نظرات برخی از فلاسفه همچون علامه طباطبایی، میرداماد و بزرگان هر سه مکتب فلسفه اسلامی را در رابطه با جاودانگی نفس مورد بررسی قرار گرفته است. در اندیشه علامه طباطبایی جاودانگی انسان امری مسلم و طبیعی است- او انسان را موجودی فناپذیر می‌داند که مرگ هرگز نقطه پایانش نخواهد بود. میرداماد در رابطه نفس با مرگ می‌گوید: «نفس با مرگ تکامل می‌یابد، نه از بین می‌رود و نه چیزی از کمالاتش کم می‌شود همچون خورشیدی که می‌درخشد و آینه تیره فقط خود را از انعکاس نور محروم می‌کند و این ممانعت چیزی از کمال خورشید نمی‌کاهد». در پایان با توجه به دیدگاه حکما این نتیجه به دست آمد که فلاسفه با دلایل و براهین مختلف جاودانگی نفس را به اثبات رسانده و ثابت نموده‌اند که نفس انسان با مرگ جسمانی هرگز نمی‌میرد و بعد از جدا شدن از بدن به مراتب بالا رسیده و در نهایت به لقاء الله می‌رسد.

واژگان کلیدی: جاودانگی نفس، نفس، معاد، تجرد نفس

۱. مقدمه

بحث از جاودانگی نفس یکی از مباحث مهم و بینادی در فلسفه دین به شمار می‌آید این مسئله با رویکردهای فلسفی و کلامی و عرفانی و قرآنی مورد توجه اندیشمندان به‌ویژه عالمان مسلمان واقع شده

۱. دانش پژوه کارشناسی ارشد کلام اسلامی از کشور پاکستان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه، قم، ایران.

۲. استاد همکار گروه علمی. تربیتی کلام و مذاهب اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفیٰ ﷺ العالمیه، قم، ایران.

است. اصلی‌ترین گرایش‌های روانی انسان حب ذات و حب به کمالات ذات است که به دو شعبه اصلی علم و قدرت منشعب می‌شود که یکی حب به بقا و ابدیت است و دیگری هم حب به ذات. حب بقا لازمه طبیعی حب ذات است؛ یعنی وقتی انسان وجود خود را دوست می‌دارد نه از آن جهت است که یک وجود لحظه‌ای است بلکه وجودش را در زمان بعد هم دوست می‌دارد و علاقه دارد که این وجود دوام داشته باشد. می‌توان گفت که طبیعی‌ترین اثری که بر حب ذات مترتب می‌شود حب بقاست و هر انسانی بالفطره این غریزه را دارد. علت علاقه انسان به زندگی دنیا علاقه به جاودانگی است. منتها خیال می‌کند که وجودش همین وجود مادی و زندگی‌اش نیز همین زندگی دنیوی است. بنابراین، می‌خواهد این زندگی ادامه پیدا کند اگر متوجه شود و یقین پیدا کند که حقیقت زندگی برتر از این حیات مادی است دیگر با آن چشمی که قبلاً به زندگی دنیا می‌نگریست، نمی‌نگرد و نظرش تغییر می‌کند. میل فطری ابناء بشر و تلاش پیگیر آنها در جهت نیل به بقا و جاودانگی، نزد فلاسفه و متکلمین مسلمان، دلیلی منطقی برای اثبات جاودانگی انسان محسوب شده است. عدم پایداری حیات مادی و فساد و تباهی کالبد جسمانی حاکی از آن است که بقا و ماندگاری در زندگی دنیوی برای انسان‌ها امکان پذیر نمی‌باشد. فیلسوفان مسلمان با تکیه بر دو محور زیر جاودانگی انسان را به اثبات رسانده‌اند: نخست آنکه موجود معدوم نمی‌شود و دیگری با تکیه بر تجرد نفس.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. جاودانگی در لغت

جاودانگی در لغت به معنای دوام، ثبات و پایداری می‌آید. واژه خلود معادل عربی جاودانگی است کاربرد زیادی دارد از جمله: جاودانگی: خُلد (بضم اول)، همیشه بودن، مکث طویل، همچنین است خلود. (بندر ریگی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹) واژه جاودانگی در انگلیسی «Immortality» است که به معنی بی‌مرگی دارای ریشه سانسکریت است.

۲-۲. جاودانگی در اصطلاح

جاودانگی در اصطلاح یعنی چیزی که دارای ثبات و دوام بوده و از فنا نیستی بدور باشد و جاودانگی نفس نیز بدین معنی است که روح از فنا و نیستی و زوال بدور بوده و به دلیل تجرد از خلق تا دار الخلد دارای جاودانگی و ثبات است و به طور خلاصه استمرار جاویدان زندگی بشر پس از مرگ است. همین طور خلود نفس است که نفس بعد از بدن بطور نامحدود باقی می ماند و صفاتی را که مقوم خصوصیات فردی و شخصی آن است حفظ می کند. (نرم افزار نور الحکمه ۳، فرهنگ اصطلاحات)

۲-۳. بررسی مفهوم جاودانگی در ادیان ابراهیمی غیر ابراهیمی

مفهوم جاودانگی دارای معانی متعدد است. جاودانگی دنیوی و جاودانگی اخروی دو صورت از جاودانگی هستند. کسانی که به جاودانگی دنیوی اعتقاد دارند قائل به استمرار حیات انسان در همین دنیا هستند. برای مثال نظریه تناسخ به دنبال این است که جاودانگی انسان را در همین دنیا تبیین کند. اندیشه تناسخ در آیین هندو و تائو طرفداران بسیار دارد. قائلین به تناسخ معتقدند روح انسان در هنگام مرگ وارد بدن شخص دیگر می شود. اعمالی که شخص در یک دوره از زندگی خود انجام می دهد کارما نامیده می شود. زندگی بعدی هر انسانی به اعمالی بستگی دارد که در این زندگی انجام می دهد. برخی از آنها معتقدند نفس انسان فقط در بدن انسان ها حلول می کند، اما برخی قبول دارند که نفوس انسانی در بدن حیوانات، گیاهان و حتی جمادات نیز حلول می کند. نظریه تناسخ و نظریات مشابه آن به طور کلی برای تبیین حس جاودانگی که انسان ها در وجود خود دارند خود را ملزم به پذیرش وجود عالم دیگر نمی دانند. آنها تلاش می کنند با چرخه های حیاتی در همین دنیا جاودانگی را تبیین نمایند. در مقابل، طرفداران ادیان ابراهیمی معتقدند جاودانگی انسان ها با وجود جهان آخرت تأمین می شود. مراد این عده از جاودانگی یک شخص این است که شخصیت و زندگی او پس از مرگ ادامه زندگی او در دنیا باشد. به عبارت دیگر، بتوان گفت شخص الف پس از مرگ همان شخص الف در طول زندگی دنیایی است. به بیان دیگر، پذیرش جاودانگی مستلزم پذیرش این همانی شخص الف

پیش و پس از مرگ است. برای متدینین به ادیان ابراهیمی جاودانگی انسان‌ها در پرتو جهان دیگر (جهان آخرت) محقق می‌شود. (علیزاده، ۱۳۸۹)

معنای ظاهری اصطلاح جاودانگی «نا. مردن» است و با این واقعیت که همه انسان‌ها می‌میرند سازگار نیست. اگر جاودانگی به معنای ظاهری کلمه ممکن باشد باید پس از مرگ، بخشی از وجود ما بتواند زنده بماند. بسیاری از افراد این بخش را روح می‌نامند. وقتی که بدن می‌میرد، نفس در قلمروی دیگری از وجود به حیات خود ادامه می‌دهد. (پترسون، ۱۳۷۷، ص ۳۲۰) آنچه از بررسی آیات قرآنی فهمیده می‌شود این است که بدن اخروی ویژگی‌های بدن مادی را ندارد و تنها متناسب با نظام اخروی ایجاد می‌شود. بنابراین، نظریات تناسخ و معاد صرفاً روحانی یا صرفاً جسمانی با آن تناسبی ندارد.

۲-۴. جاودانگی و مفهوم آن در مباحث فلسفی

لفظ جاودانگی و مفهوم آن در چارچوب مباحث فلسفی به دو بخش تقسیم می‌شود:

- جاودانگی شخصی: در حوزه مطالعات فلسفی جاودانگی به معنای ابدیت و فناپذیری به کار رفته است. با دقت عقلی و فلسفی روشن می‌شود که ابدیت و ماندگاری جزء لازم ذاتی این مفهوم بوده و از آن قابل تفکیک نیست؛ زیرا ماندگاری تا بی‌نهایت شرط لازم جاودانگی است. باتوجه به این مفهوم، واژه‌ای که در قرآن به کار رفته است لفظ خلود است: «أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ» (ق: ۳۴) که دقیقاً به معنای ابدیت است. به تبع این استعمال قرآنی فلاسفه و متکلمین اسلامی این بحث را تحت عنوان خلود نفس یاد کرده‌اند به این معنی که هر فرد انسانی پس از مرگ بدن به زندگی خود به‌عنوان یک موجود آگاه ادامه خواهد داد.

- جاودانگی غیر شخصی: متعلق این جاودانگی در ارتباط با آثار و بقایای شخصی است و هیچ ارتباطی به ماندگاری خود شخص ندارد. این نوع جاودانگی گاهی از طریق اعقاب و بقای نسل بشر متصور است. به دلیل اینکه انسان به طور فطری و غریزی دوستدار استمرار نسل خویش از طریق فرزندان است. این میل به جاودانگی چنانکه ارسطو خاطر نشان می‌کند، حتی مخصوص انسان نیست بلکه حیوانات و گیاهان نیز از طریق توالد و تناسل و رشد، میل به جاودانگی دارند. (ارسطو، ۱۳۶۹، ص

۱۰۱) نوع دیگر از جاودانگی غیر شخصی از طریق آثار به جا مانده از افراد است. این میل به جاودانگی نیز هیچ ارتباطی به ماندگاری به خود شخص پس از مرگ ندارد بلکه آنچه باقی می ماند آثار متعلق به او است. از این رو، آن نوع ماندگاری را می توان جاودانگی در خاطرها نام داد (پترسون، ۱۳۷۷، ص ۳۲۲).

۳. دیدگاه فلاسفه اسلامی در مورد جاودانگی انسان

مسئله جاودانگی پس از مرگ در آرای متکلمان و فلاسفه اسلامی مرتبط با حوزه های گوناگون معرفتی با جدیت قابل ملاحظه ای مطرح شده است. این مسئله که گاهی با وجوب عقلی و گاهی با وجوب شرعی بر وقوع آن تأکید شده است. بنا به نوع برداشت و تفسیری که از آیات قرآن درباره حشر بدن دنیوی و عقل ستیز دانستن یا ندانستن این برداشت شده با اختلاف نظرهایی بسیار جدی و قابل ملاحظه روبرو شده است. اندیشمندان اسلامی با توجه به آیات قرآنی معاد جسمانی را امری ضروری و از ضروریات دین می دانند زیرا ثواب و عقاب جسمی فقط با وجود بدن امکان پذیر است. در زیر دیدگاه چند تن از فلاسفه اسلامی در مورد جاودانگی انسان ذکر می شود:

۳-۱. دیدگاه ابن سینا (فلسفه مشاء)

فلاسفه مشاء از جمله شیخ الرئیس انسان را یک موجود دو رکنی می دانند که یک رکنش بدن مادی و رکن دیگرش نفس با روح مجرد است. از همین رو سعی می کنند که نفس چیست و چرا نفس غیر از بدن مادی می باشد و وجودی مجرد دارد. در فلسفه ابن سینا موضوع جاودانگی نفس جایگاه بسیار مهمی دارد چنان که تمام مباحث مربوط به نفس را اعم از تعریف و اثبات و اوصاف مقدمه ای برای اثبات بقای نفس آورده است. او پس از اینکه تجرد و جوهریت و قوای نفس را ثابت کرد به این نتیجه رسید که نفس ذات بسیط و روحانی است که با فساد بدن فاسد نمی شود. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۲/۲۶۴) نفس جوهر مستقلی است که به اتقاء علل مجرد خود یعنی، عقل فعال باقی می ماند. نفس صورت بدن است، اما نه صورت منطبع در بدن؛ زیرا نفس جوهری است که نه جسم است و نه در قوام و وجود خود نیازی به جسم دارد و نه در نگهداشت صورت های عقلی یا کارهای ویژه خود، بلکه تعلق آن به تن برای این است که تن ابزاری باشد برای دستیابی به هرگونه کمالی که می خواهد و چون این کمال دست داد،

نفس دیگر به تن نیازی ندارد به‌ویژه زمانی که به نیرو و ملکه استواری برای رسیدن به کمال‌های عقلانی دست یابد که در آنها اصلاً نیازی به چیزی جسمانی و توجهی به جهان اجسام یافت نمی‌شود.

شیخ‌الرئیس در این مورد مباحثی را ارائه داده است و از آنجا که یک فیلسوف مسلمان است در مورد مرگ و معاد نیز بررسی‌های خاصی دارد و به نتایج قابل توجهی دست پیدا کرده است. برخلاف تصویر رایج، ابن‌سینا نه پیرو محض ارسطو است و نه صرفاً شارح آراء وی. ابن‌سینا فیلسوفی مستقل، برجسته و مسلمان ایرانی است. وی در پرتو نقدها به فلسفه یونان و ارسطو، درصدد شکل دهی گسست معرفتی بنیادین و طرح ریزی شالوده‌های حکمت مشرقی است. یکی از موضوعات متنازع فیه، مساله نفس، جوهریت، تجرد و جاودانگی آن است. ابن‌سینا آراء ارسطو در این سه موضوع را ناپسندیده دانسته که دچار کاستی‌ها، اشتباهات و خلط‌هاست. وی می‌کوشد تا با نقد دیدگاه ارسطو، طرحی جدید از مسئله نفس به دست دهد. ابن‌سینا با نقد تعریف ارسطو از نفس آغاز کرده با جرح و رد براهین بقا پیش رفته و سرانجام نظریه بدیع در موضوع جاودانگی نفس تدوین نموده است. این نظریه پشتوانه بنام اجل البراهین ابن‌سینایی دارد. وی در اشارات می‌گوید: «نفس چون محل صور معقوله است و بدن آلت آن است از جهت آنکه نفس از ماده و عوارض آن برکنار است در ماده منطبع نیست. بنابراین، پس از فناى بدن به اتقاء علل مجرد از ماده خود که جواهر عقلی است، باقی می‌ماند و دیگر به بدن و آلات آن نیاز نخواهد داشت» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ۱۶۵/۲).

وی قائل به عدم فساد و نابودی روح است و چنین استدلال می‌کند که: «روح اگر نابود شود باید قوه و قابلیت فساد داشته باشد. (مقدم) روح قوه فساد ندارد. (تالی) در نتیجه نابود نمی‌شود». توضیح تالی برهان این‌گونه است که هر امر فسادپذیری که الان موجود است، فعلیت بقا دارد. روشن است که قوه فساد و فعلیت بقا دو امر مغایر هم هستند. پس یا در اشیا مرکب یافت می‌شوند یا در امور بسیطی که در امور مرکب قرار دارند؛ زیرا چیزی که هم قوه فساد دارد و هم فعلیت بقا، باید دو جهت داشته باشد؛ یعنی مرکب باشد. روح از آنجا که بسیط است یا قوه فساد دارد یا فعلیت بقا. امری که فقط قوه فساد داشته باشد اصلاً موجود نمی‌شود. پس نفس قوه فساد ندارد و هرگز فاسد نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۲۰۵/۳).

بوعلی سینا در اشارات با بیان ساده‌تری به اثبات این مطلب می‌پردازد که جایگاه صور معقول و مجرد روح و نفس انسان است، پس نفس هم مجرد است. همین‌طور رابطه نفس و بدن، رابطه وجودی نیست، بلکه بدن ابزار نفس است. بنابراین، مرگ بدن، ضرری به این جوهر نمی‌رساند. (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۲/۲۶۴) از طرف دیگر باید توجه نمود که بنابر عقیده ابن سینا، تعلق نفس به بدن، تعلقی عرضی است و نه ذاتی. به عبارت دیگر نفسیت نفس (تعلق نفس به بدن) چیزی خارج از ذات و حقیقت نفس می‌باشد. بنابراین، تعریف نفس به کمال بدن نیز مبین حیثیت ذات نفس نخواهد بود بلکه بیان‌کننده حیثیت اضافی و تعلق آن است به همین خاطر بررسی و تحلیل این جوهر مجرد به لحاظ تعلق آن به بدن مربوط می‌شود به علم طبیعیات، درحالی‌که بررسی این جوهر مجرد به ذات مجردش مربوط به علم الهیات. از این سخنان ابن سینا کاملاً روشن است که وی نفس و بدن را در دو جوهر متغایر دانسته و نسبت آن دو را نیز فقط در حد تدبیر و تصرف و تعلق عرضی می‌داند. در مقام تشبیه و ارائه مدل، ابن سینا، در برخی موارد نسبت نفس به بدن را مانند نسبت پادشان به مملکت، و کشتی بان به کشتی، دانسته است و حتی در مواردی نسبت آن دو را نظیر نسبت مرغ به آشیانه می‌داند. «حکمت خداوند را نظاره کن که چگونه به وسیله اصول و پایه‌هایی مزاج‌های مختلفی را ساخته و هر مزاجی را برای پست‌ترین انواع قرار داده و بهترین مزاج را که معتدل‌ترین آن است برای نفس انسانی قرار داده است تا اینکه نفس ناطقه در آشیانه خود قرار گیرد» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۲/۲۸۶).

۳-۲. میرداماد

میرداماد که از فلاسفه مشرب مشاء است، حجم اندکی از نوشته‌های خود را به علم النفس اختصاص داده است و از این حجم اندک می‌توان دیدگاه او را درباره مرگ و جاودانگی استنباط و بازخوانی کرد. سه رویکرد فلسفی، عرفانی و دینی در طول یکدیگرند و با هم مراتب اندیشه میرداماد راجع به مرگ و جاودانگی را تفسیر می‌کنند. بیرونی‌ترین بعد این اندیشه، رویکرد فلسفی میرداماد است. او این رویکرد را از نفس‌شناسی ابن سینا اخذ کرده و پایه‌های فلسفی او را در مفارقت نفس از بدن و جاودانگی پذیرفته است. در رویکرد عرفانی، میرداماد انسان را عالم صغیر و مقصود آفرینش تعبیر کرده و او و جاودانگی اش

را در دو سلسله بدو و عود تبیین کرده است. این دو سلسله هر چند با کمی اختلاف، همان قوس صعود و نزولی است که به ویژه در عرفان نظری استفاده می‌شود. در این نظریه هر چند ریشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی مشهود است، اما میرداماد می‌کوشد آنها را دینی جلوه دهد و به همین دلیل شواهدی از آیات و روایات در تکمیل رویکرد عرفانی خود می‌آورد. این اقدام آگاهانه او نشان‌دهنده هماهنگی کامل این دو رویکرد نزد میرداماد است.

تفسیر میرداماد از انسان تفسیری تو در تو، چندلایه و به تاسی از حکیمان پیشین، آمیخته با اصطلاحات فلسفی و عرفانی است. چنان‌که رسم بوده است، حکیمان مسلمان مباحث مرتبط با انسان را در علم‌النفس جای می‌دادند و از دریچه آن به انسان می‌نگریستند. پرچمدار این شیوه ابن سینا است؛ او این طرح را در انداخت و از آن الگویی برای انسان‌شناسی فلسفی ساخت. میرداماد که بسیار از ابن‌سینا متأثر است به همین شیوه عمل کرد با این تفاوت که ورود و خروجش به مباحث رایج علم‌النفس بسیار سریع و گذرا است و برخلاف ابن‌سینا هیچ‌گاه کتاب‌النفس مستقلی ننوشت. وی نفس‌شناسی خود را با مبانی فلسفی آغاز می‌کند، اما خود را محدود به قالب‌های فلسفی نمی‌کند و از آن می‌گذرد. به همین دلیل، به بیان حداقلی بسنده می‌کند و مسیر خود را به سمت عرفان پیش می‌برد. غایت او گویا تکمیل مباحث فلسفی با آموزه‌های عرفانی و دینی است به همین دلیل بدنه اصلی مباحثش را عرفان تشکیل می‌دهد و به مباحث فلسفی هم، جامه عرفانی می‌پوشاند و آنها را با مضامین دینی و نقلی مزین می‌کند. او حال نفس را بعد از مرگ این‌گونه بیان می‌دارد که هر معقول و عقلی در حیز دهر است نه در حیز زمان. به همین دلیل است که عقل نیاز به یادآوری ندارد. در عالم‌اعلی علم و جوهر مستحیل وجود ندارد، بلکه اشیا آشکار و بین هستند و همیشه بر حال واحد هستند.

پس در این حال برای نفس جداگشته از بدن، احتیاجی به ذکر و یادآوری شیء نیست؛ زیرا اشیا دائماً در حال رؤیت هستند. هر علمی نیز در عالم‌اعلی تحت دهر هر موجود است نه در زمان؛ زیرا اشیایی که در آن عالم هستند به غیر زمان تکون یافته‌اند. پس به همین دلیل نفس بی‌واسطه زمان، ایجاد می‌شود و اشیایی را که در آنجا تفکر می‌کند می‌شناسد. در جایی که زمان نیست، نیازی نیست به اینکه نفس یادآوری کند؛ زیرا اشیا دائماً نزد او حاضر هستند. در عالم‌اعلی عقلی، اشیای فرودست

و بالادست جملگی نزد نفس حاضر هستند. در آنجا انقلاب در شیء و تحول و تغییر صورت نمی پذیرد؛ یعنی شیء از آنجا خارج نمی شود. از حالی به حالی نمی گردد. تبدیل انواع به اشخاص و صورت به اجناس اتفاق نمی افتد. پس این حال در عالم اعلای عقلی باعث می شود همگی در نزد نفس حاضر باشند و نیاز به یادآوری نباشد. پس نفس تکامل می یابد و با مرگ نه از بین می رود و نه چیزی از کمالاتش کم می شود همچون خورشیدی که می درخشد و آینه تیره فقط خود را از انعکاس نور محروم می کند و این ممانعت چیزی از کمال خورشید نمی گاهد یا همچون نجاری که کندی اژه او را از نجار بودن نمی اندازد. (میرداماد الحسینی، ۱۳۶۷، ص ۱۲۴)

پس در نتیجه هندسه معرفتی میرداماد را در مسئله مرگ و جاودانگی در سه ضلع فلسفی، عرفانی و دینی می توان ترسیم کرد. این سه ضلع هرچند در نوشته های خود میرداماد از هم جدا نشده است، اما او بسته به رویکرد کلی کتابی که می نوشته، نمایی از یکی از این رویکردها را در اختیار گذاشته است. بدون آنکه میرداماد را در گذر زمان قرار داده شود و در هر دوره ای برای او رویکردی وضع شود باید اعتراف کرد که نوشته هایش در باب مرگ و جاودانگی با هم متفاوت است. او حتی در یک کتاب هم به نحو تشکیکی از یک رویکرد به رویکرد دیگر می رود و از انتهای فلسفه روزنه ای برای ورود به عرفان و قرآن می گشاید.

۳-۳. دیدگاه شیخ اشراق (فلسفه اشراق)

بنیان گذار حکمت اشراق براساس مبانی فلسفه خود مسئله نفس را تبیین کرده است. سعی شیخ اشراق آن است که هم نفس را از طریق دلایل پیشینیان با نگاهی نو معرفی کند و هم دلیلی تازه برای آن ارائه دهد. در فلسفه او نظریه علم حضوری برای اولین بار مطرح شده از همین رو، در مورد ماهیت نفس نیز از این مبنا سود برده است. وی علم حضوری را ویژگی نفس می داند. نیز در بعضی آثار خود از کلمات و عبارات استعاری و زبان نمادین استفاده کرده و به تبیین ماهیت نفس پرداخته است. بنابراین، شیخ اشراق را نیز می توان از جمله فیلسوفانی دانست که در زمینه معرفی نفس تلاش کرده و صاحب دیدگاه خاصی بوده است. از منظر شیخ اشراق، نفس متعلق به عالم انوار است و نور اسفهبندی نام دارد. این

نور با انوار قاهره تفاوت دارد، زیرا با اینکه منطبق در اجسام نیست، مدبر و متصرف در اجسام است. این تدبیر و تصرف به وساطت جوهر جسمانی لطیفی بنام روح حیوانی که منبعش جوف چپ قلب است، تحقق می‌یابد. (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۴۶۱)

این انوار با اینکه موجوداتی قائم به ذاتند، ازلی نیستند بلکه آفریدگار آنها را به حدوث ابدان می‌آفریند؛ زیرا اگر نفس ناطقه قبل از بدن موجود نباشد، هیچ‌گونه حاجب و شاغلی نمی‌تواند آن را از عالم نور محض و روشنایی صرف باز دارد. عالم نور از هرگونه وابستگی و تعلق به بدن مجرد و منزّه است. به همین دلیل اتفاق و تغییر در نفس به وقوع نمی‌پیوندد؛ زیرا اتفاق بدان حرکت امکان‌پذیر نبوده، وقوع تغییر در آن مستلزم تغییر در نورالانوار خواهد بود. درحالی‌که ساحت مقدس نورالانوار از هرگونه تغییر، منزّه و پاک است. به تعبیر دیگر اگر نفس ناطقه قبل از بدن موجود باشد، ناچار موجودی کامل بوده و در آن صورت، عمل کردن و تصرف آن در بدن امری مهمل خواهد بود؛ زیرا عمل نفس در بدن فقط به منظور کمال صورت است. (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۴۶۵)

سهروردی نیز مانند ابن سینا از طریق تجرد نفس، بقای آنرا ثابت کرد. وی در هیاکل النور می‌گوید: «مردمی باطل نشود به بطلان تن؛ زیرا که تن محمل وی نیست. او ضد ندارد و آنچه مبدا اوست، دایم است و او نیز دایم باشد به ادامه او. این علاقه میان نفس و تن است شوق عرضی است که از بطلان این لازم نیاید جوهر مباین را» (سهروردی، ۱۳۷۳، ۳-). به این ترتیب وی مانند افلاطون، رابطه تن و نفس را عرضی و موقتی می‌داند که با مرگ بدن گسسته می‌شود و نفس از این مسکنه نا مألوف تن، رهایی‌جسته، به نشئه مطلوب خود بازمی‌گردد. همچنین شیخ اشراق دلایل متعددی مبنی بر بقای روح آورده که یک صورت آن را به طور خلاصه بیان می‌شود. نفس بالفعل موجود است و هر چیزی که نابود می‌شود و از بین می‌رود حتماً داری قوه فنا است و چون نفس واحد است و «من حیث هی» بالفعل است و در شیء واحد بقا و فنا بالفعل وجود ندارد، پس نفس باقی است (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۲۲۲)

سهروردی در فصل سوم رساله پرتونامه خود می‌نویسد:

«بدان که هر جزوی از اجزای بدن خود [را] فراموش کنی و بعضی اعضا را ببینی که از نابود شدنش حیات و ادراک مردم را نقصان نمی‌شود، و بعضی چون دماغ [مغز] و دل و جگر به تشریح و مقایست دانی و فی الجمله، هر جسمی و عرضی که هست از او غافل توانی بود [ولی] از خود غافل نباشی و خود را دانی بی نظیر با این همه.» (سهرودی، ۳۷۳، ص ۲۳۳)

این سخن سهرودی مانند برهان انسان معلق در هوا این سینا در شناساندن نفس است با این تفاوت که سهرودی تنها غفلت از بعضی اعضا را عنوان می‌کند در حالی که ابن سینا نداشتن تماس با کل اجزای خود و محیط پیرامون را مفروض می‌داند. آدمی از اعضای بدن خود غافل می‌شود، ولی از خود غافل نمی‌شود. این خود چیزی و رای اعضای بدن است. اگر عضوی از اعضا در هویت خود داخل بود، امکان نداشت که بدون آن، انسان به یاد خود باشد. به همین دلیل ماهیت خود یا همان نفس، چیزی و رای جسم و بدن است.

۴. دیدگاه صدرالمتألهین (حکمت متعالیه)

از دغدغه‌های اصلی صدرالمتألهین شیرازی حکیم شیعی مکتب عصر صفویه، پاسخ به یکی از نقدهای مهم غزالی به فلاسفه در عدم توانایی اثبات معاد جسمانی بود. او سعی کرد با بهره‌گیری از میراث ارزشمند آنها و با استفاده از اصولی جدید که خود وی مبدع آنها بود به اثبات معاد جسمانی و روحانی بپردازد. ملاصدرا با اتکاء بر مبانی اصلی حکمت متعالیه و با بهره‌برداری از آراء حکمای چون افلاطون، ارسطو، فلوطین، ابن سینا و شیخ اشراق جاودانگی انسان را تفسیر می‌کند. براساس این اعتقاد، نفس جوهر مستقلی است که از طریق حرکت جوهری و کشش ذاتی خویش، مراحل مختلف را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آنکه یکسره از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و در عالم عقول مجرد به جاودانگی دست می‌یابد. ملاصدرا علاوه بر قبول جاودانگی عقلانی نفس انسانی برای قوه خیال نیز گونه جاودانگی قایل می‌شود و معتقد است نفس، همچون موجودات متعلق به عالم برزخ، در مرحله اول پس از مفارقت بدن و گذراندن رنج و عذاب سرانجام به وصال حق نایل می‌شود.

سبب عروض مرگ طبیعی، استکمال نفس و در نتیجه استقلال و بی‌نیازی آن به بدن است. نفس به واسطه حرکت جوهری و کشش ذاتی خویش به سوی جهان دیگر رو به حرکت است و با به دست آوردن فعالیت‌های جدید متعالی مراتب وجود از طبیعی (نباتی و حیوانی) تا مثالی و عقلی، اندک اندک از جهان طبیعت کنده می‌شود و در نهایت به تجرد کامل و بی‌نیازی صرف، نسبت به بدن و جهان مادی، نایل می‌گردد. بنابراین، ملاصدرا بقای انسان را دارای مراحل و مراتب می‌داند، همان‌گونه که وجود را امری مشکک و ذومراتب فرض می‌کند. شاید به همین دلیل است که شناخت و مباحث وجود را مقدمه‌ای برای اثبات حشر ارواح و اجساد تلقی می‌کند. (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴) از نگاه صدرا برای انسان دو قیامت است یکی قیامت صغری که همان برزخ است و دیگری قیامت کبری که زمان وقوعش مشخص نیست و آن وعده‌گاه آدمیان در نزد خداست. صراط حلقه وصل قیامت صغری به قیامت کبری است. ملاصدرا در توصیف صراط قیامت می‌نویسد: «این صراط در روز قیامت برای هرکس به میزان نور معرفت برای عبور کردن به سوی آخرت ظاهر می‌شود. صراط برای گناهکاران باریک و برای پرهیزگاران وسیع می‌گردد، اما کفار گذرنامه عبور از صراط ندارند».

برهان وی براساس مبانی حکمت متعالیه و مبتنی بر نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس می‌باشد. برهان چنین است که نفس بر خلاف مجردات تام و نیز بر خلاف اجسام، فقط یک عالم ندارد بلکه دارای نشئه‌ها و عوالم وجودی مختلف است. از یک سو دارای نشئه تجردی و عقلانی است و از سوی دیگر وجودی در عالم طبیعت دارد که بر حسب آن حادث است و حدوث این نشئه از نشآت نفس، مسبوق به استعداد بدن می‌باشد، اما نفس در حرکت استکمالی خود به عالم تجرد وارد می‌شود و در پی این تبدیل از عالم طبیعت می‌میرد و در عالم تجرد برانگیخته می‌شود. بدیهی است که این مرتبه از وجود نفس نیازی به بدن و احوال مادی آن ندارد. بنابراین، نابودی بدن به نشئه عقلی نفس ضرری وارد نمی‌سازد بلکه صرفاً موجب انعدام و فساد مرتبه تعلقی و طبیعی وجود نفس است و همین مرتبه فانی نیز هست و پس از زوال بدن زایل می‌گردد، اما در کنار این مرتبه، نفس به مرتبه‌ای از وجود تجردی نایل می‌شود که به لحاظ همان مرتبه باقی است. (شیرازی، ۱۳۶۳، ۳/۳۹۲)

در نتیجه بررسی در حکمت متعالیه، انسان در میان موجودات عالم از جایگاهی رفیع و ویژه برخوردار است. انسان می‌تواند با حفظ هویت شخصی خود از پایین‌ترین تا بالاترین مراتب وجودی را به‌مدد حرکت جوهری طی کند. مراتب وجودی انسان متعدد است که برخی از آنها طبیعی است و برخی مثالی و برخی عقلی. انسان در مرحله طبیعی دارای اعضاء طبیعی است، چنانچه حواس انسان در وجود طبیعی خود از یکدیگر جدا بوده و به مواد و محل‌های خود نیازمندند خیال و مثال دارای اعضاء مثالی است. ویژگی عضو مثالی این است که از ماده بی‌نیاز است و تمام حواس در آن وجود به حس واحد تبدیل می‌شود. افراد معدودی از وجود نفسانی و مثال می‌گذرند و به مرتبه وجود عقلانی بار می‌یابند و انسان عقلی می‌شوند. نفس بر اثر اتحاد با معقولات خویش به مرتبه وجودی خاصی که واجد تجرد تام است نایل می‌شود. برخی حکما گفته‌اند که می‌توان مرتبه وجود نفس را تا بالاترین مرتبه یعنی، فنای فی‌الله به تصویر کشید و مانع حد یقف نداشتن نفس نیز همین است. نفسی که در آغاز موجودی کاملاً مادی است به تدریج بر اثر تحول وجودی به مرتبه تجرد نایل می‌شود و بر اثر گونه‌ای اتحاد با موجودات ادراکی و غیر مادی به درون جهان غایب که غیر مادی و جاودانه است پا می‌نهد. او تنها موجودی است که دایره هستی را در می‌نورد و در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود جلوه‌ای از خود می‌نماید.

۵. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی شخصیتی چندوجهی است که در ابعاد مختلف دارای اهمیت است، اما در زمینه فلسفه از پیروان فلسفه صدرایی هم فعالیت‌هایی دارند که می‌توان ایشان را فیلسوف صدرایی نامید. با توجه به معاصر بودن ایشان دیدگاه این اندیشمند خالی از اهمیت و بدون فایده نمی‌باشد. از نظر علامه طباطبایی، اعتقاد به جاودانگی یعنی، اعتقاد به ملحق شدن بدن به نفس است در عالم قیامت. نظر علامه در مورد کیفیت و چگونگی خلق مجدد همان نظر امام صادق علیه السلام و نظر صدرا در عالم اسلام دانست و معاد حقیقتی است موافق با قوانین خلقت و نه یک قانون استثنایی. در اندیشه علامه، جاودانگی انسان امری مسلم و طبیعی است. او انسان را موجودی فناپذیر می‌داند که مرگ هرگز نقطه

پایانش نخواهد بود: «چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده و هستی اش وابسته و متعلق به خداست. از ناحیه خدا آغاز شده و بزودی بسوی او بر میگردد و هستیش با مردن ختم نمی شود او یک زندگی ابدی دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۱۷۸/۲).

پس در دیدگاه علامه در مسئله جاودانگی نفس باید این نکته را بیان کرد که علامه معتقد است میل به جاودانگی از ابتدا با حیات بشر عجین شده و هر کس در هر سطحی، حتی منکرین معاد نیز به این مسئله اندیشیده و میل به جاودانگی را انکار نمی کنند. به نظر علامه، جامعه در فرایند تکامل خود باید به مرحله ای برسد که تمامیت انسان باید در آن محقق شود، اما از آنجاکه علامه غرض آفرینش را معاد و حیات جاودانه می داند، پس تمامیت حقیقی انسان فقط با معاد و جاودانگی نفس تحقق می پذیرد. بنابراین، حیات دنیوی انسان در برابر حیات اخروی، زندگی موقت و گذراست و تمامیت حقیقی انسان در حیات پس از مرگ و با جاودانگی متحقق می شود. از نظر علامه، انسان دو چهره دارد: چهره ای ملکی و ملکوتی، بعد ملکی و ملکوتی انسان با هم متحد هستند و جدا از یکدیگر نیستند. جنبه ملکوتی انسان بر جنبه ملکی او مقدم است. بعد ملکوتی انسان باقی، ثابت و واحد است، اما جنبه ملکی انسان یعنی، بدن مادی، مقامات و عناوین اعتباری و قراردادی فانی است. علامه انسان را جاودانه می بیند و معتقد است حیات او از این جهان به جهان دیگر امتداد دارد. جهان آخرت به علت جاودانگی از اصالت برخوردار است.

علامه طباطبایی معتقد است که معاد بازگشت کامل اشیاء است. حال اگر وجود چیزی دارای مراتب باشد مراتبی که به نوعی با هم متحدند در حقیقت در معاد تمام وجود آن بازگشته است. پس الحاق بدن انسان به روحش ضروری است. اگر بدن بعدی با بدن قبلی مقایسه شود، بدن آن جهانی عین بدن دنیوی انسان است. اما اگر خود انسان بعدی (با بدن بعدی) با انسان پیشین (با بدن پیشین) سنجیده شود، عین آن نه مثل آن خواهد بود. چون شخصیت انسان به روح او است که در هر دو بدن یکی است. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۱۱۴/۱۷). علامه طباطبایی می نویسد: «جاودانگی و بقای انسان در آخرت به معنای ابطال وجود او نیست، بلکه ادامه همان وجود دنیوی او در آخرت است»

(طباطبایی، ۱۳۸۶، ۱۱۰/۳). از سوی دیگر، یکی از صفات فعلیه خدا حکمت به معنای هدف مندی خدا در آفرینش است. از این رو همان گونه که آفرینش ابتدایی انسان براساس حکمت الهی قابل تبیین است بازآفرینی و حیات اخروی انسان از آن رو که امتداد زندگی دنیوی است قابل تبیین است. از این رو خداوند در قرآن برپایی قیامت را لازمه هدفمندی خدا در آفرینش دانسته و بر ضرورت حیات اخروی استدلال کرده است. علامه طباطبایی با تفسیر آیاتی که ضرورت معاد را بیان کرده است و بیان رابطه آن با حکمت الهی به روش تفسیر قرآن به قرآن به چرایی و حکمت معاد استدلال کرده است. وی با روش نقلی و عقلی درون دینی مبتنی بر حکمت و دیگر صفات کمالیه خدا، بر غایت مندی عالم آخرت استدلال نموده است. این مفسر عالی قدر با استفاده از دلایل عقلی و با روش اجتهادی مبتنی بر نقل و حیاتی که معتبرترین منبع شناخت حیات اخروی شمرده می شود بر حکمت و فلسفه عالم آخرت استدلال نموده است.

۶. نتیجه گیری

حقیقت هر فرد را روح او تشکیل می دهد و بدن ابزار روح است و این منافات ندارد که انسان در دنیا و برزخ و قیامت بدن داشته باشد. البته همان طور که انسان در دار دنیا بدن دارد و بدن فرع است (نه اصل و نه جزء اصل) در برزخ و قیامت نیز این چنین است. قرآن کریم بدن را که فرع است به طبیعت و خاک و گل نسبت می دهد و روح را که اصل است به خداوند اسناد می دهد که خداوند در آیه ۸۵ سوره اسراء می فرماید: «قل الرُّوحُ من امر ربِّی؛ بگو روح از فرمان پروردگار من است». دنیا چون دار گذر و خاکدان محدودی است (چون جسمانی است و از جمله خواص امور جسمانی محدودیت است) نمی توان جاودانگی را در آن جست و جو نمود و روح چون موجودی ملکوتی و فرازمانی است هم طالب ابدیت است و هم می تواند ابدیت را در عالم آخرت تجربه نماید، پس با توجه به دیدگاه حکما و فلاسفه، این نتیجه به دست می آید که تمام حکما و فلاسفه با دلایل و براهین مختلف جاودانگی انسان را به اثبات رسانده اند و ثابت است که نفس انسان با مرگ جسمانی هرگز نمی میرد و بعد از جدا شدن از بدن به مراتب بالا رسیده و در نهایت به لقاء الله می رسد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳)، الاشارات والتنبیها، تهران: دفتر نشر الكتاب.
۲. ارسطو، درباره نفس (۱۳۶۹)، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمراد داودی، تهران: دانشگاه تهران.
۳. افلاطون (۱۳۶۴)، مجموعه آثار، مترجم: لطفی، محمدحسن، تهران: خوارزمی.
۴. بندر ریگی، محمد (۱۳۹۲)، فرهنگ جدید فارسی - عربی، تهران: اسلامی.
۵. پترسون، مایکل، و دیگران (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، مترجم: سلطانی، ابراهیم و نراقی، احمد، تهران: انتشارات طرح نو.
۶. دکارت، رنه (۱۳۸۴)، تأملات در فلسفه اولی، مترجم: احمدی، احمد، تهران: انتشارات سمت.
۷. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۶۷)، حکمت الاشراف، مترجم: سجادی، سید جعفر، تهران: دانشگاه تهران.
۸. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، مصحح: نصر، سید حسین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد ابراهیم ملاصدرا (۱۳۶۳)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد ابراهیم ملاصدرا (۱۳۶۳)، مشاعر، ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عماد الدوله، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کرین، تهران: طهوری.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۲. علیزاده (۱۳۸۹)، راز جاودانگی در چیست، بخش اعتقادات سایت تبیان.
۱۳. میرداماد الحسینی، محمدباقر (۱۳۶۷)، القبسات، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. میرداماد الحسینی، محمدباقر (۱۳۸۰)، الجذوات والمواقیت، تهران: میراث مکتوب.