

مطالعات علوم اسلامی انسانی

مقاله پژوهشی، سال نهم، شماره ۳۵، پاییز ۱۴۰۲ (ص ۳۱ - ۴۳)
دریافت: شهریور ماه ۱۴۰۲ پذیرش: آبان ماه ۱۴۰۲

اثبات وجود معاد بر اساس تحلیل و تبیین نظام نفس شناسی ابن سینا و سهروردی

The proof of resurrection according to analyses and explanation of Avicenna and Suhrawardi's psychological system

محمد مهدی داور / کارشناس فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
قاسمعلی کوچنانی / دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

Mohamad Mahdi Davar/ BA in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran

mohamadmahdidavar@ut.ac.ir

Ghasem Ali Kouchnani/ Associate Professor and Head of the Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran.

Abstract

The problem of resurrection, one of the most important issues in the philosophy and theology. Some of Muslim philosophers and the vast majority of theologians always discussed about this topic. Some of Muslim philosophers accepted this problem and prove it, but, in quality of occurrence of them, they have differ believe from each other. However, some of Muslim theologians except those who believe in transmogrification, they consider the resurrection to be one of the principle of religion, beside monotheism and prophecy. Moreover, they proved the principle of resurrection through reasons, and explanations them elaborates through the Holy Quran and Prophetic saying (Traditions- Hadith). Avicenna and Suhrawardi have been proving resurrection. Of course, for prove of this problem, they adopted of different manner from Muslim Theologians. Both of philosophers according to codify of ordinary psychological system, have proved and explanation this issue. Thus, for understand of

چکیده

مسئله معاد از جمله مسائل بسیار مهم و بحث برانگیزی است که همواره مورد بحث در میان بسیاری از فلاسفه و بخش بزرگی از متکلمان و الهی دانان بوده است. اغلب حکمای مسلمان معاد را پذیرفته و آن را اثبات کرده‌اند و فقط در مورد کیفیت آن با یکدیگر اختلاف دارند. بسیاری از متکلمان مسلمان جز متکلمان فرقه‌ای که به تناسخ قائل می‌باشند، معاد را از اصول دین دانسته و اصل آن را به صورت عقلی اثبات، و جزئیات آن را به صورت سمعی تبیین کرده‌اند. شیخ الرئیس ابوعلی سینا و شیخ اشراق نیز از حکمایی هستند که معاد را اثبات کرده‌اند و البته برای اثبات و تبیین معاد راهی متفاوت از متکلمان پیموده‌اند. هر دو حکیم بر اساس تدوین یک نظام منسجم نفس‌شناسی به اثبات و تبیین معاد پرداخته و آن را بر اساس نظام نفس‌شناسی خود هماهنگ کرده‌اند. بنابراین برای فهم معادشناسی ابن سینا و سهروردی ابتدا باید نظام نفس‌شناسی دو فیلسوف شناخته گردد. ابوعلی و سهروردی مسائل مختلفی را در نظام نفس‌شناسی خود مطرح کرده‌اند، ولی آنچه که در این مقاله به آن پرداخته شده است، مسئله بقای نفس بر اساس تجرد نفس و بحث استکمال نفس به مثابه دو مقدمه برای اثبات وجود معاد می‌باشد.

Avicenna and Suhrawardi's eschatology. First of all, we must understand of their psychological system. Furthermore, in this paper, we will discuss about survival of the soul according to immaterial soul and perfecting of soul as two premises for prove of resurrection.

Keyword: Resurrection, Psychology, Survival of the soul, Perfecting of soul, Human rational soul, Avicenna, Suhrawardi.

کلیدواژه‌ها: معاد، نفس شناسی، بقای نفس، استکمال نفس، نفس ناطقه انسانی، ابن سینا، سهروردی.

مقدمه

ابن سینا و سهروردی هر دو در مورد معاد بحث و نظریه پردازی کرده‌اند. هر چند که در بسیاری از آثار خود به صورت پراکنده در مورد معاد سخن رانده ولی می‌توان با بررسی همه نظریات آن‌ها، آراء منسجم و یکپارچه‌ای را استخراج کرد. علاوه بر این شیخ الرئیس در برخی از کتب و رساله‌های خود چون *مبدأ و معاد*، *رساله اضحویه* و *رساله فی نفس و بقائها و معادها* (نک: ابن سینا، ۱۳۶۳؛ همو، رساله اضحویه؛ همو، ۱۹۵۳م). به صورت منسجم و نظام‌مند از معاد بحث کرده است. شیخ اشراق نیز در انتهای حکمه الاشراق فصلی را به معادشناسی اختصاص داده و به صورت نظام‌مند از آن بحث کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۱۶).

ابن سینا و شیخ اشراق برخلاف بسیاری از متکلمان، معاد را از راه امکان خلق جهان دیگر، یا قدرت مطلقه حق تبارک و تعالی اثبات نکرده‌اند (برای مثال نک: طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۹-۳۰۰؛ حلی، کشف المراد: ۳۷۶ و ۳۷۹)، بلکه ابتدا دست به تدوین یک نظام نفس شناسی زده و بر اساس تبیین دقیق ماهیت نفس ناطقه انسانی، اثبات وجود آن، تجرد و جاودانگی آن و استکمال آن به اثبات معاد و تبیین کیفیت معاد پرداخته‌اند. بر این اساس باید چنین ادعا کرد که فهم معادشناسی سینوی و اشراقی سهروردی بدون تبیین دقیق نفس شناسی سینوی و نفس شناسی اشراقی ممکن نمی‌باشد.

ابن سینا به دلیل سیر و تحول زیاد فکری که در حیات علمی خود داشته، نظرات گوناگونی را در باب نفس مطرح کرده است که بسیاری از آن بر اساس الگوی ارسطویی- مشائی بوده است و بسیاری دیگر نیز پس از تحول فکری و فلسفی وی بوده که نمونه بارز آن در *اشارات و تنبیهات و تعلیقات* دیده می‌شود (برای مثال نک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۰ و ۸۱ و ۸۲ و ۸۵ و ۸۶ و ۸۸ و ۹۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۱۰ و ۲۱۱ و ۲۱۲ و ۲۱۶ و ۲۱۸ و ۲۱۹ و ۲۲۰ و ۲۲۱). به همین علت می‌توان قدر مشترک آراء ابن سینا در باب نفس را، نفس شناسی سینوی نامید. همچنین آراء سهروردی نیز در باب نفس یا بر اساس الگوی سینوی است (برای مثال نک: سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۹۶-۴۹۸؛ همو، ۱۳۹۳: ۳۱۳ و ۳۱۷ و ۳۷۹ و ۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۶۱-۱۶۵)، و یا بر اساس الگوی اشراقی می‌باشد (برای مثال نک: همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۰۴ و ۲۰۶ و ۲۱۶ و ۲۲۹). بنابراین می‌توان نفس شناسی سهروردی بر اساس الگوی سینوی را با همان نام سینوی، و نفس شناسی اشراقی او را به نام نفس شناسی اشراقی خواند. البته باید خاطر نشان کرد که سهروردی در بسیاری از مواضع که تابع نفس شناسی سینوی بوده نیز ابتکارات اشراقی به خرج داده (برای مثال نک: همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵ و ۱۷۱)، که می‌توان از آن به نام نفس شناسی اشراقی- سینوی یاد کرد.

بنابراین همانطور که ادعا شد، معادشناسی ابن سینا و سهروردی بر اساس نفس شناسی این دو حکیم می‌باشد و در این مقاله مسأله بقای نفس بر اساس تجرد نفس به عنوان مقدمه اول و مسأله استکمال نفس به عنوان مقدمه دوم از نظام نفس شناسی شیخ الرئیس و شیخ اشراق استخراج و تبیین و تحلیل شده، و در نهایت وجوب معاد نتیجه گرفته شده است. همچنین برای فهم تفاوت میان انگاره‌ای که در ذهن جمهور متکلمان از معاد و انگاره‌ای که در ذهن ابن سینا و سهروردی از معاد وجود دارد، پیش از آغاز بحث در نفس به معنای لغوی و اصطلاحی معاد پرداخته شده است

معنای معاد

خلیل در *العین* معاد را مشتق از *عود*، و آن را به معنای بازگشت می‌داند (فراهیدی، *العین*، ج ۲: ۲۲۰). ابن منظور نیز معاد را بازگشت و رجوع معنا کرده است (ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۳: ۳۱۷). شیخ الرئیس بوعلی سینا در *رساله اضحویه*، پیش از اینکه وارد بحث در

معاد شود، به معنای آن اشاره می‌کند و چنین می‌گوید: «معاد را در لغت عرب از عود برگرفته‌اند، و عود باز آمدن باشد. و معنی معاد جای باشد، یا حالتی که چیزی در او بود، و از آن جدا شود، و باز بدو باز آید». (ابن سینا، رساله اضحویه: ۳۳).
 درباره معانی اصطلاحی معاد نیز اقوال مختلفی بیان شده است. تفتازانی معاد را وجود بعد از فنا، حیات پس از مرگ، بازگشت روح به بدن و جمع شدن اجزاء بدن، پس از پراکندگی آن معنا کرده است (تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۵: ۸۲). ایچی در مقاصد نیز معاد را بازگشت اجزای متفرق معنا کرده است (ایچی، موافق: ۲۸۹). و جرجانی در شرح مقاصد معاد را رجوع وجود پس از فنا و اجتماع اجزاء بدن پس از پراکندگی معنا کرده است (جرجانی، شرح موافق: ۲۸۹-۲۹۰). فیاض لاهیجی معاد را بازگشت روح به جسم در رستاخیز می‌داند (لاهیجی، گوهر مراد: ۵۹۵). ابن سینا نیز معاد را در اصطلاح، حالتی پس از مرگ جسمانی معنا می‌کند (ابن سینا، رساله اضحویه: ۳۳).

معادشناسی ابن سینا

بقای نفس پس از مرگ

اولین مقدمه ای که در نظام معادشناسی ابن سینا مطرح است مسأله بقای نفس انسانی پس از مرگ می‌باشد. شیخ الرئیس دلایل متعددی را در آثار مختلف خویش برای اثبات بقای نفس انسانی پس از مرگ اقامه کرده است که می‌توان گفت همه آن دلایل بر مبنای فسادناپذیری نفس استوار شده است (برای نمونه نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۹۲).

دلیل نخست شیخ الرئیس بر اثبات بقای نفس انسانی پس از مرگ در طبیعات *شفاء* اقامه شده است. برهان شیخ به صورت قیاس شرطی چنین است که اگر با نابودی بدن، نفس نیز نابود شود؛ آنگاه باید میان نفس و بدن ارتباط علی و معلولی جاری باشد. هیچ گونه ارتباط علی میان نفس و بدن برقرار نمی‌باشد، بنابراین معنا ندارد که با نابودی بدن، نفس نیز نابود شود (همو، ۱۴۰۴ ب: ۲۰۲).
 دلیل دوم ابن سینا در طبیعات *شفاء* به صورت قیاس حملی شکل دوم، ضرب اول چنین است:

❖ مقدمه نخست: هر نفسی بسیط است.

❖ مقدمه دوم: هیچ بسیطی فناپذیر نیست.

❖ نتیجه: نفس فناپذیر نیست.

استدلال ابن سینا در ضرب دوم همین صورت نیز قابل اقامه است.

❖ مقدمه نخست: هیچ نفسی مرکب نیست.

❖ مقدمه دوم: هر مرکبی فناپذیر است.

❖ نتیجه: هیچ نفسی فناپذیر نیست.

برهان شیخ الرئیس را نیز می‌توان به صورت قیاس شرطی بیان کرد: اگر نفس فناپذیر باشد؛ آنگاه باید مرکب باشد. تالی باطل است، زیرا هیچ نفسی مرکب نیست، بنابراین مقدم نیز که فناپذیری نفس است باطل می‌باشد.

دلیل ملازمه:

موجودات فناپذیر باید بالفعل موجود و بالقوه فانی باشند، و این یک نوع ترکیب است، حال آنکه نفس فعلیت محض است و ترکیبی در آن نیست.^۱

بنابراین می‌توان چنین ادعا کرد که شیخ الرئیس با این استدلال به تجرد نفس نیز اشاره کرده است. در واقع چون نفس مجرد می‌باشد بسیط است.

استدلال سوم شیخ الرئیس در اثبات بقای نفس انسانی پس از مرگ در کتاب *المبدأ و المعاد* اقامه شده است. بوعلی سینا در این کتاب چنین اذعان دارد که چون علت نفس ناطقه انسانی عقل فعال است و عقل فعال به صورت دائم باقی است، بنابراین با وجود علت معلول باید حاضر باشد. چون عقل فعال همیشه حاضر است، بنابراین معلول او که نفس ناطقه انسانی است، باید همیشه باقی باشد (ابن سینا، *المبدأ و المعاد*: ۱۰۷).

^۱ البته مراد ما این نیست که نفس از نظر وجود و ماهیت دارای ترکیب نمی‌باشد، و مرکب بودن در وجود و ماهیت، خللی در این بحث وارد نمی‌کند.

ابن سینا در نمط سوم/اشارات و تشبیهات نیز برهانی را در اثبات تجرد نفس و نفی جسمانی بودن آن اقامه کرده است. عین عبارت شیخ الرئیس چنین است:

إن اشتبهت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم و لا في ذی وضع، فاسمع إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسماً في الوضع؛ وذلك إذا لم يكن كثرتها كثيرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفه الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم و في المعقولات معان غير منقسمة لا محالة و إلا لكانت المعقولات إنما تلتم من مباد لها غير متناهية بالفعل و مع ذلك فإنه لا بد في كل كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل، و إذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل و يعقل من حيث هو واحد فإنما يعقل من حيث هو لا ينقسم. فإذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع. و كل جسم و كل قوة في الجسم منقسم (همو، اشارات و تشبیهات: ۸۸-۸۹).^۲

همچنین ابن سینا در تفسیر سوره فلقی، در مورد بقای نفس ناطقه انسانی پس از زوال جسم، نکته ای را گفته است که جنبه اشرافی نیز دارد و می‌توان آن را به منزله دلیل قلمداد کرد. عین عبارت شیخ الرئیس چنین است: «و نفس ناطقه فی حد ذاتها لطافت و انواری که دارد به معرض زوال و فنا نمی‌رسد، مگر بدنی که در وی قوای حیوانیه مسطور آید و صور تخیلیه و وهمیه و امثال آن‌ها از شهوت و غضب در آن مکتوب گردد» (همو، پنج رساله: ۵۵).

کمال نفس

مقدمه بعدی که ابن سینا برای اثبات معاد، از آن استفاده می‌کند، مسئله کمال نفس انسانی است. ابن سینا از جمله فلاسفه‌ای است که قائل به استکمال نفس می‌باشد. دلیل وی بر کمال نفس ناطقه انسانی در الهیات شفاء چنین می‌باشد که چون کمال خاص نفس ناطقه انسانی تبدیل آن به جهانی عقلی است، بنابراین نفس ناطقه انسانی برای نیل به غایت خود باید به کمال برسد (همو، ۱۴۰۴ الف: ۴۳۵).

ممکن است اشکال شود که ادعا و استدلال ابن سینا دارای تناقض است، زیرا اولاً وی به تجرد نفس قائل است و هر چیز مجردی کامل است، بنابراین نفس نیز کامل است و نیاز به کمال ندارد و ثانیاً بنا بر نظر شیخ الرئیس حرکت در جوهر روی نمی‌دهد (همو، ۱۴۰۴ ب: ۹۸)؛ نفس جوهر است، بنابراین در نفس حرکتی روی نخواهد داد. از جهتی دیگر ابن سینا به روحانیه الحدوث بودن نفس باور دارد (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۷)، یعنی هرگاه که جنین استعداد دریافت نفس مجرد را پیدا کند، آنگاه نفس مجرد حادث خواهد شد و البته نفس مجرد به این دلیل که جوهر است و در جوهر تغییری رخ نمی‌دهد، بنابراین هیچ‌گونه تغییر، حرکت، کمال و فسادی در نفس روی نخواهد داد (اسعدی و معلمی، ۱۳۹۱: ۷۱). در نتیجه، براساس فلسفه ابن سینا، استدلال وی در باب استکمال نفس انسانی دارای تناقض می‌باشد.

باید خاطر نشان کرد که ابن سینا در طبیعیات شفاء قائل به حرکت در کیف و شکل و این می‌باشد و بر این اساس وی استکمال نفس را نه در جوهر نفس، بلکه در اعراض می‌داند (همو، ۱۴۰۴ ب: ۷۱). بنابراین عوامل استکمال نفس عرضی است (اسعدی و معلمی، ۱۳۹۱: ۷۱).

راه حل دیگر برای اثبات صحت استدلال ابن سینا در استکمال نفس بر اساس نظر وی در نمط سوم/اشارات و تشبیهات است. وی در نمط سوم به اکتساب ثانویه قائل است. بر این اساس باید گفت که شیخ الرئیس قائل به کامل بودن موجودات مجرد می‌باشد، ولی میان اکمل و کامل نیز تفاوت قائل می‌شود و چنین اذعان دارد که نفس ناطقه انسانی می‌تواند چیزهای دیگری را نیز کسب کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۵). همچنین نکته دیگری نیز از عبارات ابن سینا برداشت می‌شود و آن نکته چنین است که ما می‌توانیم از اختلاف و شدت قوه حدس بسیاری از افراد که دارای نفس ناطقه قوی هستند، کامل و اکمل بودن نفوس ناطقه انسانی را دریابیم (همان: ۸۵). همچنین باید خاطر نشان کرد که شیخ الرئیس در اشارات و تشبیهات، حرکت در نفس را پذیرفته است و تفکر را دلیل بر حرکت نفس دانسته و چنین گفته است که فکر حرکت نفس به سوی معانی می‌باشد (همو، ۱۳۷۵: ۸۶). در این تعریف ابن سینا از فکر نیز تجرد اکمل و کامل دریافته می‌شود، زیرا از نظر خود بوعلی سینا، معنا مجرد است و از همین مطلب در ابتدای نمط چهارم

^۲ باید اشاره کرد که فخر رازی انتقاداتی به ابن سینا وارد کرده است (نک: فخر رازی، شرح اشارات و تشبیهات، ج ۲: ۲۸۲). و خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح اشارات به قول فخر اشاره کرده و پاسخ داده است (نک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۸-۳۷۰).

برای امکان وجود مجردات استفاده می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۹۵) بر این اساس هر چیزی دارای معنا می‌باشد، حتی عالی‌ترین مجردات نیز دارای معنا می‌باشد، در نتیجه چون فکر حرکت نفس به سوی معانی می‌باشد، بنابراین حرکت در نفس وجود دارد و استكمال نفس دلیل بر عدم تجرد نفس نمی‌باشد. بر اساس همین نظر وی، می‌توان چنین مدعی شد که وی در *اشارات و تنبیهات* به نوعی حرکت جوهری قائل شده است.

دلیل دیگر ابن سینا در *نمط هفتم اشارات و تنبیهات* بیان شده است و آن چنین می‌باشد که اتصال نفس به عقل فعال، خود نوعی کمال نفس است و این اتصال به هیچ وجه دلالت بر عدم تجرد و عدم بقای نفس نمی‌باشد (همو، ۱۳۷۵: ۱۲۶).

ابن سینا تبیینی را در *نمط هشتم* بیان می‌کند و آن تبیین چنین است که ماهیت نفس به گونه‌ای می‌باشد که مستعد کمال باشد (همان: ۱۴۱). افزون بر این مطلب ارتباط نفس برای مدتی با بدن، موجب این شده است که نفس خالی از کمالات باشد و آن کمالات را کسب کند، بنابراین وقتی انسان می‌تواند در دوران حیات مادی خود، معلوماتی را کسب کند، این دلیل بر استكمال نفس است (همان).

از سوی دیگر این تناقض مطرح شده در استدلال ابن سینا را می‌توان بر اساس یک تبیین دیگر و بر اساس مبانی خود ابن سینا در *نمط پنجم و هشتم* رفع کرد. ما قبول داریم که مجردات کامل هستند ولی کثرت و اختلاف میان مجردات را نیز قبول داریم، بنابراین می‌توان تمامی مجردات را از نظر رتبی دسته بندی کرد (همو، ۱۳۷۵: ۱۱۴).

ابن سینا در *نمط هشتم* قائل به ادراک لذات توسط جواهر عاقله می‌باشد (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۱). بنابراین میان درک لذت جوهر عقلی A که در رتبه بالاتری قرار دارد و جوهر عقلی B که در مرتبه پایین‌تر قرار دارد تفاوت می‌باشد. پس می‌توان چنین استنباط کرد که مجرد و کامل بودن عقول و نفوس دال بر همانندی و هم رتبیگی هم نمی‌باشد، بلکه برخی از مجردات اکمل، و بعضی دیگر کامل هستند.

همچنین ابن سینا در تفسیر سوره فلق اذعان دارد که نفس ناطقه انسانی به دلیل لطایف و انواری که دارد به فنا و زوال نمی‌رسد، مگر اینکه آن بدنی که با این نفس ناطقه مرتبط است، مغلوب قوای شهوانیه و غضبیه شود، در این صورت است که نفس ناطقه به زوال می‌رسد (همو، ۱۳۸۳: ۵۵). از این جهت نیز می‌توان نوعی حرکت در نفس قائل شد و حرکت از نقص به کمال را برای نفس ناطقه انسانی قائل شد.

همچنین ابوعلی سینا اذعان دارد که نفس ناطقه انسانی باید از ماده رها شود و در مرتبه‌ای بالاتر با عقل فعال ارتباط برقرار کند، ارتباط دائم و کامل با عقل فعال در صورتی است که نفس ناطقه به صورت کامل از بدن رها شود (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۱۶؛ همو، ۱۳۵: ۸۸). البته این مطلب شیخ الرئیس به این معنا نمی‌باشد که انسان در طول زندگی دنیوی و جسمی خود توانایی ارتباط با عقل فعال را ندارد، انسان در طول حیات خود نیز می‌تواند ارتباطی را با عقل فعال به دست بیاورد ولی آن ارتباطی تام نمی‌باشد. سیر و سلوک معنوی برای رساندن نفس به درجات عالی به خوبی در آثار شیخ الرئیس دریافت می‌شود. برای مثال احتمالاً خطاب وی در *نمط نهم اشارات و تنبیهات*، سالکان حقیقی است که می‌خواهند به مراتب عالیه نفسانی برسند و توانایی ارتباط با عقل فعال را پیدا کنند (همان: ۱۴۶). شیخ به خوبی این مطلب را در رساله‌های تمثیلی و رمزی خود بیان و تصویرسازی کرده است (رک: همو، رساله الطیر؛ همو، حی بن یقظان).

بر همین اساس، با پذیرش استكمال نفس، می‌توان آن را به عنوان مقدمه‌ای دیگر برای اثبات معاد قرار داد.

اثبات معاد از نظر ابن سینا

از نظام نفس‌شناسی ابن سینا و از قرارگیری دو مقدمه بقا و استكمال نفس در کنار یکدیگر به خوبی و وجوب معاد ثابت می‌شود، به همین علت است که ابن سینا در برخی از آثار خود معاد را به صورت صریح اثبات نمی‌کند و به ذکر نفس‌شناسی و در کنار آن رد تناسخ بسنده می‌کند (برای مثال نک: همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۶۵). رد تناسخ نیز در نظام معادشناسی ابن سینا حائز اهمیت می‌باشد، زیرا ممکن است سوال شود که این نفسی که شما قائل هستید مجرد و جاویدان است و در عین می‌تواند به تکامل برسد، چرا به صورت تناسخ از یک بدن به بدن دیگر نباشد. از کجا معلوم که این نفس مجرد و جاویدان که قرار است کامل‌تر شود، مانند بسته‌های انرژی از بدن شخص مرده خارج نشود و به جنین دیگری منتقل شود؟ بنابراین نظام فلسفی سینوی که یک نظام منسجم نفس‌شناسی را ارائه داده است، برای رسیدن به نتیجه مطلوب خود، یعنی معاد ابتدا باید تناسخ را باطل کند.

شیخ در رساله *اضحویه* به صورت مفصل به ابطال تناسخ پرداخته است. وی فرض‌های مختلفی را بیان می‌کند و چنین استدلال می‌کند که اگر قرار باشد نفس به صورت تناسخی به بدن‌های گوناگون منتقل شود، به چندین تالی فاسد و محذور برخورد می‌کند. ابتدا شیخ الرئیس استدلال تناسخ باوران را بیان می‌کند، استدلال تناسخ باوران چنین است که آن نفسی که از بدن جدا است و می‌خواهد در بدن دیگر وارد شود، یا متهای و یا نامتهای است، اگر نامتهای باشد، آنگاه لازم می‌آید که اعداد نامتهای موجود باشند، حال آنکه ذهن برای اعداد اعتباری وضع می‌کند، یعنی تسلسل در اعتباریات محال است، بنابراین تالی باطل است و مقدم نیز باطل می‌باشد. اگر نیز نفوس متهای، و کالبدها نامتهای باشند، آنگاه تناسخ لازم می‌آید و ایجاب می‌کند که نفس پیش از حدوث بدن موجود باشد (همو، رساله *اضحویه*: ۵۱). این فرض متعین از استدلال تناسخ باوران است. ابن سینا برای ابطال تناسخ چنین می‌گوید که تناسخ از چند نظر محال است:

۱. اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، آنگاه لازم می‌آید که نفوس مردم به حقیقت و نوع چندگانه باشند، حال آنکه اینطور نیست و نفوس مردم در نوع یگانه هستند. بنابراین نفس پیش از بدن موجود نمی‌باشد (همان: ۵۷).
۲. اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، آنگاه باید یا همه نفوس یکی باشند و یا چندگانه باشند، اگر کثیر باشند، آنگاه باید در معنی یکی باشند، و اگر یکی باشند، آنگاه باید مواد مختلفی داشته باشند. آن مواد یا روحانی هستند و یا جسمانی، اگر روحانی باشد که اجتماع روحانی و جسمانی رخ می‌دهد و باطل است و اگر جسمانی باشد، لازم می‌آید که نفوس در اجسام باشند، حال آنکه ما فرض کردیم، نفوس جسمانی نیستند. بنابراین هر دو شق تالی باطل است، بنابراین نفس پیش از بدن موجود نیست که بخواهد تناسخ کند (همان: ۵۷-۵۸).

همچنین در ادامه شیخ الرئیس به دلیل دیگری برای ابطال تناسخ اشاره می‌کند و در این دلیل محال بودن حضور نفس در دو بدن مختلف را نتیجه می‌گیرد:

و اگر نفسی دیگر، که پیش از این بدنی دیگر را بود، نیز نفس آن بدن شود، لازم آید که: یک بدن را دو نفس باشد؛ یکی آن نفس که با بدن حادث شد، و یکی آن نفس دیگر که، پیش از این بدن، با دیگری پیوند داشت، و دیگر باره به تناسخ با این بدن پیوند گرفت. و هر یکی از این هر دو، نفسی کامل باشند، و به نوع یکی باشند. و این محال است؛ که یک جانور را بیش از یک نفس نیست (همان: ۶۰).

بوعلی سینا در *تعلیقات* نیز مطلبی را در ابطال تناسخ بیان می‌کند. وی در آن کتاب اذعان دارد که نفس انسانی چون جوهر است و هر جوهری قائم بالذات می‌باشد، بنابراین از بدنی به بدن دیگر منتقل نمی‌شود و در واقع هر نفسی مختص به بدنی خاص است و هر بدنی مختص به یک نفس است و مختص به نفس دیگری نمی‌باشد (همو، ۱۳۹۱: ۱۶۵).

شیخ الرئیس در رساله *اضحویه* که به صورت منسجم در باب معاد بحث کرده است، پس از ابطال نظریات خصم نسبت به معاد (همو، رساله *اضحویه*: ۳۹ و ۵۱)، مقدمات خود که حاصل نظام نفس‌شناسی سینوی از آثار گوناگون خود می‌باشد را مرتب، و وجوب معاد را اثبات می‌کند. اثبات وجود معاد چنین است:

- ❖ مقدمه نخست: نفس ناطقه انسانی مجرد و باقی است.
- ❖ مقدمه دوم: نفس ناطقه انسانی که مجرد و باقی است، دارای استکمال نفس می‌باشد که از نوع لذت و الم است و این استکمال بعد از جدایی نفس از بدن نیز ادامه دارد.
- ❖ نتیجه: بنابراین لازم است که نفس بعد از جدایی از بدن یا نیکبخت و یا بدبخت باشد و این معاد است (همان: ۷۶).

معادشناسی سهروردی

بقای نفس پس از مرگ

سهروردی نیز مانند ابن سینا مسأله بقای نفس انسانی بعد از فنای بدن را مقدمه نظام معادشناسی خود قرار داده است. ادعا می‌شود که نفس انسانی جاویدان است و بنابراین نفس پس از مرگ و فنای بدن نیز باقی است. سهروردی در مواضع مختلف به این مطلب اشاره کرده است و براساس مبانی خود آن را اثبات کرده است. وی در *حکمه/الاشراق* چنین گفته است که به این دلیل که نور مجرد نابودی خودش را اقتضا نمی‌کند، بنابراین نور مجرد مدبر پس از فنای بدن نابود نخواهد شد، و گرنه از آغاز موجودیت پیدا نمی‌کرد و

همچنین موجب آن که نور قاهر است نیز آن را معدوم نمی‌کند، زیرا در نور قاهر تغییر رخ نمی‌دهد. شیء لازم ذات خود را باطل نمی‌سازد، همانگونه که نور، شعاع خود را باطل نمی‌کند، در نتیجه نفس باقی است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۲۲). شیخ عین این استدلال را در پرتو نامه نیز اقامه کرده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۶۶). وی در جای دیگری از حکمه الاشراق که همزمان هم وجود نفس و هم تجرد آن را اثبات می‌کند چنین نگاشته است: «و من البرهان علی وجود النفس و أنها غیر جسمانیة أنها قد یکون مظهرها البرزخ، و قد یکون مظهرها المثال المعلق، و هی تدرک ذاتها فی الحالین، فلیست أحدهما» (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۴۴). بنابراین اینکه نفس می‌تواند هم با بدن مادی در ارتباط باشد و هم گاهی شبح مجرد باشد دلیلی بر وجود و تجرد نفس خودآگاه است.

شیخ اشراق در الهیات المشارع و المطارحات نیز دلیل دیگری بر بقای نفس پس از مرگ اقامه کرده است: و النفس باقیة بعد البدن، و من اقرب ما یحتج به، إن النفس جوهر غیر منقطع مابین عن البدن، و علّة الفیاضة باقیة، و لیس له مع البدن الا علاقة شوقیة، و العلاقة اضافیة، و من اضعف الاعراض الاضافة. فإذا بطل البدن ینقطع تلك العلاقة، فلو بطلت النفس بیطلان الاضافة لکان الجوهر یتقوم وجوده باضعف الاعراض التي هی الاضافة، و هو محال». (همو، ۱۳۸۰ الف: ۴۹۶).

سهروردی عین این برهان را در رساله‌های پرتو نامه و الواح عمادی نیز اقامه کرده است (همو، ۱۳۸۰ ج: ۶۶ و ۱۶۹). ادعای برهان چنین است که نفس انسانی پس از مرگ باقی است. می‌توان این ادعا را با یک قیاس شرطی تنظیم کرد: اگر نفس پس از فنای بدن از بین برود؛ آنگاه باعث می‌شود که جوهر به عرض وابسته شود. تالی باطل است و مقدم نیز باطل می‌گردد. نفس جوهر است، بدن نیز به عنوان جسم جوهر است. بین نفس و بدن ارتباط است و ارتباط نفس و بدن واضح است. یعنی اگر ما بپذیریم که نفس وجود دارد و مادی نیست و مجرد است یا لاقط جسمی لطیف است، آن را به عنوان یک جوهر قبول کرده‌ایم. ارتباط نفس با بدن از طریق اضافه است و اضافه بنا به اشاره شیخ اشراق ضعیف‌ترین اعراض است. فرض این است که بدن نابود شده است، بدن با نفس ارتباط دارد، اگر بگوییم که نفس با فنای بدن نابود می‌گردد، آنگاه باید بپذیریم که نفس به عنوان یک جوهر وابسته به عرض است، یعنی باید بگوییم که جوهر متکی به عرض است، و واضح است که این مطلب باطل می‌باشد، زیرا جوهر متکی به خود است و این عرض است که متکی به جوهر است. در نتیجه به طریق اولی این مطلب نیز رد می‌شود که جوهر متکی به اضافه باشد، زیرا اضافه ضعیف‌ترین اعراض است. بنابراین باید گفت که نفس و بدن دو جوهری جدا از هم هستند و رابطه این دو با یکدیگر یک رابطه اضافی است. در نتیجه باید گفت که اولاً با فنای بدن، نفس فانی نمی‌شود، ثانیاً تنها چیزی که از میان م رود ارتباط فی ما بین است. اینکه این دو جوهر از طریق اضافه با یکدیگر ارتباط دارند نیز دال بر متکی بودن جوهر بر عرض نمی‌باشد. ملاحظه انتقادی

صحت دلیل سهروردی منوط بر قبول و یا عدم قبول دلیل وی در بحث رابطه نفس و بدن می‌باشد و اگر دلیل ایشان در آن مسأله رد شود، طبعاً این دلیل نیز رد خواهد شد (عارفی، ۱۳۸۴: ۶۵).

شیخ اشراق بر همین چندگانه‌ای را نیز در کتاب تلویحات اقامه کرده است:

برهان اول:

انسان معانی کلی را مانند انسانیت و جسمیت درک می‌کند، و این معانی کلی را بر مصادیق آن حمل می‌کند. این معانی کلی مجرد می‌باشد، زیرا کلیت مجرد است. یک موجود مادی نمی‌تواند مجرد را فهم کند تا بتواند آن را بر مصادیق حمل کند. نفس این معانی را حمل می‌کند. اگر نفس مجرد نباشد، آنگاه نمی‌تواند معانی مجرد را بر مصادیق حمل کند. بنابراین نفس ناطقه انسانی مجرد است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۶۳).

برهان دوم:

تجرد صور مجرد به اعتبار صور کلی است یا به اعتبار شیئی است که صور مجرد از آن اخذ شده‌اند و یا به اعتبار شیئی است که این صور ذهنی که مجرد هستند در آن جای دارند. فرض اول و دوم محال می‌باشد. دلیل بر بطلان فرض اول این است که افرادی که در ذیل آن جای می‌گیرند نیز مجرد خواهند بود، به این دلیل که حقیقت یا ماهیت صور مجرد با حقیقت یا ماهیت اشخاص آنها یکی می‌باشد و این محال است که مصادیق، کلی یا مجرد باشند (همان: ۱۶۳؛ همچنین نک: عباس زاده، ۱۳۹۵: ۱۲). دلیل بطلان فرض دوم این است که مصادیق نمی‌توانند عامل تجرد صور مجرد باشند. بنابراین فرض سوم متعین می‌شود (همان: ۱۶۴؛ نک: عباس زاده، ۱۳۹۵: ۱۳).

برهان سوم:

اگر نفس جسم، جسمانی و یا مادی باشد، آنگاه باید قسمت پذیر باشد و یا در امور قسمت پذیر جای گیرد، حال آنکه نفس نه قسمت پذیر است و نه در امور قسمت پذیر جای می گیرد. بنابراین نفس جسم، جسمانی و مادی نیست و چیزی که جسمانی و مادی نباشد مجرد است، در نتیجه نفس مجرد است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۶۴).

دلیل بر عدم جسمانی بودن نفس این است که برای نفس چهار حالت متصور است: فرض اول: نفس یا شیئیت است که در این صورت اگر هر جزئی از شیئیت، شیئیت باشد، آنگاه جزء با کل مساوی می شود و این محال است. فرض دوم: نفس شیئیت است به همراه امری زائد، در این صورت نیز امری جزئی زائد بر کل خواهد بود و این محال می باشد. همچنین در این فرض کل به تنهایی مجرد نخواهد بود و به اعتبار امری زائد مجرد محسوب می گردد، حال آنکه کل به تنهایی مجرد است و بنابراین این فرض باطل می گردد. فرض سوم: نفس شیئیت نیست، که در این حالت نیز اگر هر جزئی از شیئیت، شیئیت باشد، در این صورت امر جزئی می گردد که لا شئی است، بنابراین نفس که محل معقولات است قسمت پذیر نمی باشد و چیزی که قسمت پذیر نباشد جسمانی و مادی نیست، بنابراین نفس جسمانی و مادی نیست (همان: ۱۶۴؛ عباس زاده، ۱۳۹۵: ۱۳).

برهان چهارم

اگر نفس مجرد از عدد و مقدار در امری متناهی باشد، هرگاه آن امر منقسم شود، نفس نیز منقسم می گردد، زیرا در این حالت نفس عارض بر معروض شده است و به واسطه انقسام محل، تقسیم می گردد. بنابراین نفس که در فرض ما امری معقول است منقسم خواهد شد. بر این اساس دو حالت متصور می شود:

فرض نخست: اگر هر جزئی از آن نفس مانند جزء دیگر باشد، هر جزء از نظر حقیقت با کل مشارکت خواهد داشت و این اجزاء مگر به واسطه مقدار با کل مخالفتی نخواهند داشت. در حالیکه طبق فرض ما، نفس فاقد مقدار است. در نتیجه در این حالت لازم می آید که جزء به واسطه هیچ چیزی با کل مخالفتی نداشته باشد و این محال می باشد و اینکه لازم می آید که نفس تا بی نهایت قسمت پذیر باشد و این نیز محال است.

فرض دوم: اگر نفس به دو جزء مختلف تقسیم شود، این دو جزء مقوم های کل می گردد و دو امر ذاتی یک ماهیت هستند و در این صورت نیز جسم تا بی نهایت تقسیم می گردد، پس اگر نفس نیز تا بی نهایت تقسیم شود، مقوم های نامتناهی برای ماهیت پس از قسمت یافتن محل حاصل می شود و بر این اساس هر مقومی، مقوم دیگری تا بی نهایت خواهد داشت و البته این محال است. بنابراین نفس قسمت پذیر نیست و هر چیزی هم که قسمت پذیر نباشد، جسم نیست. در نتیجه نفس جسم نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۶۴؛ همچنین نک: عباس زاده، ۱۳۹۵: ۱۴).

ملاحظه انتقادی:

جزء لا یتجزا (اتم) ثابت شده است، در نتیجه این دلیل محل خدشه است.

برهان پنجم

اگر نفس جسمی باشد، آنگاه نمی تواند عدد و مقدار را درک کند. تالی باطل است، زیرا مشخص است که نفس قادر به درک عدد و مقدار است، بنابراین مقدم نیز باطل می باشد.

در ادامه این برهان، قائلی به شیخ اشراق اشکال می کند که اگر آن امر، عدمی باشد، این دلیل شما رد می شود.

پاسخ شیخ اشراق: نهایت عدمی است و سلب امر عدمی در همه مواضع نفی محض نیست. اگر در محلی که شأن آن وجودی باشد نفی محض است. همچنین هر جسم و هر عرضی متناهی می باشد، حال اگر هر نامتناه در متناهی مطابق شود، دیگر بر نامتناهی انطباق ندارد. بر این اساس نفس مجرد است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۶۵).

برهان ششم

اگر نفس آلی باشد، آنگاه نمی تواند خودش و آلتش را تعقل کند، زیرا دیگر آلت بر خود برتری ندارد. تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل می باشد (همان: ۱۶۵).

سهروردی در ادامه این برهان چنین اشاره می کند که تکرر فاعل هایی از قبیل حواس که ضعیف می شوند، نمی توانند مدرک ضعیف را پس از مدرک قوی مانند ورود به خانه کم نور پس از آمدن از جایی نورانی یا استشمام رایحه های ضعیف پس از استشمام روایح

قوی ادراک کند. حال آنکه نفس اینگونه نیست و اگر اینطور باشد دیگر امور متضاد را مانند سیاهی و سفیدی را درک نخواهد کرد (همان: ۱۶۵؛ عباس زاده، ۱۳۹۵: ۱۵).

برهان هفتم

اگر نفس منطبع در عضوی از جسم باشد، و اگر در تعقل خود، صورت خود کافی باشد، پیوسته خودش را تعقل خواهد کرد و اگر در تعقل خود به صورت دیگر نیاز داشته باشد، برایش صورت دیگری حاصل خواهد شد. آنگاه لازم می‌آید که در یک ماده واحد، دو صورت نوعیه وجود داشته باشد، یعنی صورت خود و صورت دیگری و این محال می‌باشد. همچنین این باعث می‌شود که نفس خودش را تعقل نکند و این نیز محال است. بنابراین نفس در عضوی نیست، پس جسمانی هم نمی‌باشد. (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۶۵-۱۶۶؛ همچنین نک: عباس زاده، ۱۳۹۵: ۱۵).

ملاحظه انتقادی

به این دلیل که نظریه ماده و صورت رد شده است، پس این برهان قابل خدشه است. البته باید خاطر نشان کرد که در مورد سازگاری نظریه ماده و صورت و اتمیسم تلاش‌هایی توسط علامه طباطبائی صورت گرفته است که در صورت پذیرش نظر علامه طباطبائی این برهان سهروردی قابل پذیرش، یا لااقل اصلاح می‌گردد (رک: طباطبائی، بدایه الحکمه: ۹۳؛ همو، نهاییه الحکمه: ۹۸-۹۹). شیخ اشراق دلیل دیگری را نیز در الهیات‌المشارع و المطارحات در بقای نفس انسانی پس از مرگ اقامه می‌کند که مشابه و از جهتی مطابق با دلیل دوم شیخ الرئیس است. در حقیقت این دلیل شیخ اشراق موقوف بر تجرد نفس می‌باشد.

سهروردی نفس را مجرد و بسیط می‌داند و اذعان دارد، چون نفس مجرد و بسیط است، بنابراین فعلیت محض است و در فعلیت محض هیچ وجه ترکیبی نیست و چیزی که مرکب نیست، زوال پذیر نمی‌باشد، بنابراین نفس به عنوان موجودی مجرد و بسیط زوال‌پذیر نیست (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۹۶-۴۹۷). در واقع دلیل شیخ اشراق به صورت یک قیاس استثنایی به این صورت اقامه می‌شود: اگر نفس زوال پذیر باشد؛ آنگاه مرکب می‌باشد. تالی باطل است، بنابراین مقدم نیز که زوال‌پذیری نفس است، باطل می‌باشد، در نتیجه نفس زوال‌پذیر نمی‌باشد. بطالان تالی با دو قیاس حملی قابل اقامه است.

قیاس اول:

❖ مقدمه نخست: نفس مجرد است.

❖ مقدمه دوم: هر مجردی بسیط است.

❖ نتیجه: نفس بسیط است.

مقدمه دوم نیاز به اثبات جداگانه دارد، هر مجردی به این دلیل که فعلیت محض است، فاقد هرگونه قوه‌ای است. بنابراین فعلیت محض است و چیزی که فعلیت محض باشد، مرکب نیست و بسیط است.

قیاس دوم:

❖ مقدمه نخست: نفس فعلیت محض است.

❖ مقدمه دوم: چیزی که فعلیت محض باشد بسیط است.

❖ نتیجه: نفس بسیط است.

تبیین مقدمه اول و دوم این است که نفس از این جهت که فاقد هرگونه قوه‌ای می‌باشد، فعلیت محض است، بنابراین ترکیب قوه و فعل در آن نیست.

باید خاطر نشان کرد که سهروردی در طبیعیات‌المشارع و المطارحات، در جایی که بحث از حرکت می‌کند نیز به این مطلب اشاره کرده است (سهروردی، ۱۳۹۳: ۲۲۹). همچنین وی فصلی را در طبیعیات‌المشارع و مطارحات درباره نفس اختصاص داده است و در آن فصل نیز به بساطت نفس اشاره کرده است. افزون بر این مطلب وی بر این رأی است که ارتباط نفس با بدن، دال بر ترکیب حقیقی آن نیست. در واقع قیاس نفس با بدن، به هیچ وجه به معنای ترکیب نفس نمی‌باشد (همو، ۱۳۹۳: ۳۱۷). شیخ اشراق در همان فصل برهانی را برای اثبات تجرد نفس اقامه می‌کند (همان: ۳۱۷). این برهان به صورت قیاس حملی چنین است:

❖ مقدمه نخست: نفس جوهر است.

❖ مقدمه دوم: هر جوهری بسیط است.

❖ نتیجه: نفس بسیط است.

افزون بر این مطلب سهروردی در حکمه الاشراف بساطت نفس را به نحو اشرافی بیان و ثابت می‌کند. سهروردی چنین اذعان دارد که وحدت بین انوار مجرد وجود دارد، و این وحدت یک وحدت عقلی می‌باشد و جسمانی نیست. نور اسپهبدی که همان نفس است، ارتباطی با بدن دارد و در این صورت بدن مظهر نفس می‌باشد، با اینکه نفس در بدن نیست، ولی توهم و گمان می‌شود که در بدن است. همچنین پس از آنکه نفس از بدن جدا می‌شود، به سبب قربی که با انوار قاهر عالی و نورالانوار دارد، توهم می‌شود که نفس همان انوار قاهر است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۲۸).

بنابراین چنین استنباط می‌شود که نفس به عنوان موجودی مجرد و بسیط باقی و جاودانه است. دلیل به صورت قیاس اقتراعی چنین می‌باشد:

❖ مقدمه نخست: نفس ناطقه انسانی مجرد و بسیط است.

❖ مقدمه دوم: موجودات مجرد و بسیط زوال ناپذیر و باقی‌اند.

❖ نتیجه: نفس ناطقه انسانی زوال ناپذیر و باقی است.

بر این اساس می‌توان گفت که جاودانگی نفس بر اساس تجرد و بساطت آن، اولین مقدمه اثبات معاد از نظر شیخ اشراق می‌باشد.

کمال نفس

سهروردی نیز مانند ابن سینا به استکمال نفس ناطقه انسانی قائل است. شیخ اشراق در الهیات تلویحات، مانند شیخ الرئیس بوعلی سینا می‌گوید که کمال جوهر مدرک این است که تبدیل به عالمی عقلی شود و همانند عقول و نفوس عالیه با عنایت حق تبارک و تعالی به نظام هستی و معاد آگاه گردد (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۸۷). از این بیان سهروردی چنین دریافت می‌شود که وی با اینکه به تجرد نفوس قائل است، ولی از همان ابتدا بین نفس ناطقه انسانی و نفوس عالیه و عقول تمایز قائل می‌شود و چنین می‌گوید که نفس به عنوان جوهر مدرک می‌تواند آگاه شود، بنابراین نوعی حرکت جوهری از این سخن شیخ اشراق دریافت می‌شود و اشکالی که بر ابن سینا وارد گشت و نیاز به توجیه آن شد، بر سهروردی وارد نمی‌گردد. بر این اساس سهروردی در تلویحات ادعای این مطلب را نکرده است که نفس ناطقه انسانی در زمان ارتباط با بدن دارای فعلیت محض می‌باشد. ولی همان طور که سابق بر این بیان شد، وی در المشارع و المطارحات ادعای فعلیت محض بودن نفس را مدعی شده است (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۹۶-۴۹۷)، بنابراین ممکن است که ادعای تناقض شود. باید پاسخ داد که نفس از این جهت که بسیط است و هیچ وجه ترکیبی ندارد، بالفعل است، ولی فعلیت محض او دلیل بر عدم تحرک و تکامل به سوی کمال نیست، بلکه حرکت از قوه به فعل برای نفس ناطقه انسانی محال است.

سهروردی در هیکل ششم هیاکل الانوار نیز عبارتی شبیه به تلویحات را ذکر می‌کند و چنین می‌گوید: «و حال جوهر عاقل آن است که منتقش شود به معارف از معرفت حق و عالم‌ها و نظام و مبدا و معاد و منزّه بودن از قوای بدنی» (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۵). وی همین عبارت را با اندکی تغییر در فصل مربوط به بقای نفس رساله الواح عمادی نیز بیان می‌کند (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۱). وی در صفیر سیمرغ نیز به کمال نفس ناطقه انسانی، و ذو مراتب بودن کمالات نیز اشاره کرده است که از آن حرکت جوهری نیز استنباط می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳۲۶ و ۳۲۸).

وی در حکمه الاشراف چنین اذعان دارد که اگر برزخ (جسم) نور مدبر (نفس) را در تنگنا قرار ندهد، شوق نفس به عالم نور قدسی افزایش می‌یابد و قرب و نزدیکی آن به نورالانوار بیشتر خواهد شد (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۲۳). پس در نتیجه می‌توان چنین گفت که سهروردی با اینکه به تجرد نفس قائل است، ولی کمال نفس ناطقه را برای نفسی که با بدن در ارتباط است انکار نمی‌کند. همچنین شیخ در ادامه چنین گفته است که هر یک از حواس، لذت و رنج مخصوص به خود دارد که حاسه دیگر آن را ندارد و این به حسب ادراکات و کمالات آن‌ها می‌باشد و چنان که شهوت و غضب، هر یک لذت‌های خود را دارند، بنابراین کمال نور اسفهد ادای حق دو قوه قهر و محبت خویش است (همان: ۲۲۵). سهروردی در ادامه همین مطلب نیز مطالبی مانند گفتار خویش در تلویحات، الواح عمادی و هیاکل الانوار ذکر می‌کند. عین عبارت شیخ اشراق چنین است: «و اَمَّا یقع محبته الی عالم النور کما ینبغی، اذا عرف ذاته و عرف عالم النور و ترتیب الوجود و المعاد و نحوها علی حسب الطاقه» (همان: ۲۲۵-۲۲۶).

شیخ اشراق در ادامه راهکاری را برای کمال نفس ناطقه انسانی ارائه می‌دهد و آن همان رعایت اخلاق اعتدال است که در آثار افلاطون (نک: افلاطون، لاکس؛ همو، پروتاگوراس)، و اوج آن در اخلاق ارسطو (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس) یافت می‌شود.

افزون بر این مطلب، سهروردی نیل به نورالانوار را عالی‌ترین مرتبه کمال نفس ناطقه انسانی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۲۵) و در مراتب پایین تر از آن، ارتباط با عقل اول (همو، عقل سرخ)؛ ارتباط با عقل فعال (همو، آواز پر جبرئیل؛ همو، صغیر سیمرخ؛ همو، قصه غربت غریبه؛ همو، لغت موران؛ همو، فی حالة الطفولیه)، و همچنین رسیدن به عالم مثال (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۳۲) را از مراتب دیگر عالی‌تر نفس ناطقه انسانی می‌داند. بنابراین از آراء شیخ اشراق چنین بر می‌آید که وی در عین حال که قائل به تجرد نفس ناطقه انسانی می‌باشد، ولی استکمال نفس را به دلیل وجود حرکت جوهری و نیل به سعادت لازم ذات نفس ناطقه یا همان نور اسفهبید می‌داند. همچنین مراحل سلوک نفسانی از زمان حیات بدنی شروع می‌شود. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که استکمال نفس در کنار تجرد نفس، دو مقدمه‌ای هستند که شیخ اشراق برای اثبات تناسخ به کار می‌گیرد.

اثبات معاد

شیخ اشراق قبل از اینکه معاد را تبیین کند، به ابطال مذهب تناسخیان می‌پردازد و با طرح نظام نفس‌شناسی خود و ابطال تناسخ، معاد را متعین می‌کند. شیخ در *الواحد عمادی* در ابطال تناسخ چنین می‌گوید که اگر تناسخ جاری باشد، آنگاه لازم می‌آید که یک تن دو نفس داشته باشد. یعنی یک نفس فائض و یک نفس مستنسخ، تالی باطل است، بنابراین مقدم نیز که جاری بودن تناسخ است باطل است. در نتیجه تناسخ محال می‌باشد (همو، ۱۳۸۰ ج: ۱۷۰). همچنین سهروردی در حکمه *الاشراق* نیز این دلیل را اقامه می‌کند (همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۱۸).

سهروردی در حکمه *الاشراق* نیز براهین دیگری را در ابطال تناسخ اقامه می‌کند، ابتدا وی از راه ابطال عدم وجود نفوس ناطقه قبل از حدوث بدن، به ابطال تناسخ می‌پردازد و پنج برهان را در ابطال آن اقامه می‌کند.

برهان اول: اگر نفوس پیش از بدن‌ها موجود بودند، آنگاه باید چیزهایی که یک نفر می‌داند را بقیه نیز بدانند. حال آنکه تالی باطل است، به این دلیل که هرکسی ذاتی دارد و چیزهایی می‌داند که دیگران نمی‌دانند. بنابراین مقدم نیز باطل است (همان: ۲۰۱).

برهان دوم: اگر نفوس ناطقه قبل از بدن‌ها وجود داشته باشند، آنگاه هیچ مانعی و هیچ سرگرم‌کننده‌ای آنها را از عالم نور محض باز نمی‌دارد. در عالم نور اتفاق و تغییر نیست، در نتیجه نفوس ناطقه کامل‌اند و تصرفشان در بدن بیهوده می‌گردد. تالی باطل است، پس مقدم هم که وجود نفوس ناطقه پیش از بدن‌ها می‌باشد نیز باطل می‌گردد (همان: ۲۰۲).

برهان سوم: اگر نفوس پیش از بدن‌ها موجود باشند، آنگاه ترجیح بلامرجح رخ خواهد داد، زیرا هیچ ترجیحی وجود ندارد که نفسی در کدام بدن فرود آید، ترجیح بلامرجح باطل است، بنابراین وجود نفوس قبل از حدوث نفس محال است (همان: ۲۰۲).

برهان چهارم: اگر قبل از بدن انوار مدبر موجود باشند، آنگاه یا باید در هیچ بدنی تصرف نکنند که در این صورت وجودش عبث است و یا باید همه انوار مدبر در بدن‌ها تصرف کنند، یعنی وقوع یک وقت که در آن کل انوار مدبر در بدن‌ها تصرف کنند و هیچ نفسی باقی نماند. آن وقت نیز باید در طی دوام گذشته رخ داده باشد و در این صورت در عالم هیچ نور مدبری نخواهد ماند. هر دو قسم تالی باطل است، بنابراین مقدم نیز باطل می‌گردد (همان: ۲۰۲).

برهان پنجم: اگر نفوس ناطقه حادث نباشند، آنگاه باید نامتناهی باشند که مقتضی جهات نامتناهی در مجردات خواهد بود. تالی باطل است، بنابراین حادث نبودن نفوس ناطقه نیز باطل می‌گردد (همان: ۲۰۳).

شیخ اشراق بعد از اینکه تناسخ را ابطال کرد، در باب معاد بحث می‌کند و بر اساس نظام نفس‌شناسی خود معاد را اثبات می‌کند: و لا خلاص لمن لم یکن أكثر همّة الآخرة و أكثر فکرة فی عالم النور. و اذا تجلّی النور الاسفهبیدی بالاطّلاع علی الحقائق و عشق ینبوع النور و الحیاء، و تطهّر من رجس البرازخ، فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلّص عن الصبویة؛ و انعکست علیه اشراقات لا تتناهی من نور الانوار من غیر واسطه و مع الواسطه علی ما سبقت الاشارة الیه، و من القواهر ایضا کذا، و من الاسفهبیدیة الطاهره الغیر المتناهیة فی الأزال - من کل واحد واحد نوره و ما أشرق علیه من کل واحد مرارا لا تتناهی، - فیلتذ لذّة لا تتناهی. و کلّ لاحق یلتذ بالسوابق، و یلتذ به السوابق، و یقع منه علی غیره و من غیره علیه أنوار لا تتناهی، و هی اشراقات و دوائر عقلیة نوریة یزید فی رونقها اشراق جلال نور الانوار و مشاهدته (همان: ۲۲۶).

شیخ با پذیرفتن تجرد، جاودانگی نفس و همچنین استکمال نفس ناطقه، این کمال نفسانی را در مشاهده انوار می‌داند و چنین اذعان دارد که لذت مشاهده انوار برای نفس همان معاد است و در واقع اگر معاد برای نفوس ناطقه نباشد، آنگاه کمال نفس ناطقه ناقص می‌ماند و این خلف فرض است، بنابراین معاد ثابت است.

نتایج

۱. برای فهم دقیق معادشناسی ابن سینا و سهروردی، لازم است که به نفس‌شناسی این دو فیلسوف مراجعه، و نظام نفس‌شناسی سینوی و اشراقی را تبیین و تحلیل کرد.
۲. با بررسی نظام نفس‌شناسی سینوی در می‌یابیم که ابن سینا قائل به تجرد و بساطت نفس می‌باشد و از طریق تجرد نفس، با استدلال‌های مختلف جاودانگی نفس را اثبات می‌کند. همچنین جاودانگی و بقای نفس مقدمه اول برای اثبات معاد می‌باشد.
۳. استکمال نفس مقدمه دوم ابن سینا برای اثبات معاد است. از نظر شیخ الرئیس نفس ناطقه انسانی باید به کمال برسد. همچنین احتمال وجود تناقض در ادعا و استدلال شیخ وجود دارد، زیرا وی نفس را مجرد می‌داند و قائل به کمال مجردات است، و حرکت جوهری را نیز نفی می‌کند. بنابراین فرض کمال نفس به عنوان موجودی مجرد با کمال مجرد بودن او ناسازگار است. با این اوصاف می‌توان ادعا و استدلال شیخ الرئیس را با سخنان دیگری که خود وی در مواضع گوناگون آورده است توجیه کرد. برای مثال وی در موضعی گفته است که مراد از حرکت کمالی برای نفس، حرکت در اعراض است. همچنین در موضعی، حرکت جوهری نیز در آراء ابن سینا به چشم می‌خورد.
۴. ابن سینا با قرار دادن دو مقدمه جاودانگی نفس ناطقه و استکمال نفس و همچنین ابطال تناسخ، معاد را اثبات می‌کند.
۵. شیخ اشراق نیز از جمله فلاسفه‌ای است که برای معادشناسی راه ابن سینا را پیموده است، و از طریق نفس‌شناسی وارد معادشناسی شده است. استدلال‌های سهروردی در بسیاری از مواضع بسیار نزدیک به ابن سینا است و در برخی از موارد نیز از استدلال‌های شیخ الرئیس استفاده کرده است. هر چند که در بسیاری از موارد هم براهین مستقل اقامه کرده است. ولی از جهت صوری وی راه ابن سینا در اثبات معاد اتخاذ کرده است.
۶. سهروردی در بسیاری از کتب و رساله‌های خود تجرد و بساطت نفس را اثبات کرده است و از طریق آن جاودانگی نفس ناطقه انسانی را به اثبات رسانده است و مانند ابن سینا این مطلب را اولین مقدمه برای اثبات معاد قرار داده است.
۷. شیخ اشراق به استکمال نفس ناطقه انسانی باور دارد و در موضعی که وی استکمال نفس را به اثبات می‌رساند، حرکت جوهری نیز در آراء او برداشت می‌شود. مراد سهروردی از حرکت نفس به سوی کمال به هیچ وجه حرکت از سوی قوه و فعل نمی‌باشد، چرا که وی قائل به بساطت نفس به عنوان موجود مجرد می‌باشد، و مراد او از کامل شدن نفس، رهایی از بدن مادی و حرکت از سوی کامل به کامل و مشاهده نورالانوار است.
۸. سهروردی قبل از بحث از معاد، دلایل متعددی را در آثار مختلف خود بر رد تناسخ اقامه می‌کند و با حفظ دو مقدمه بقای نفس و استکمال نفس ناطقه انسانی و در عین حال ابطال تناسخ، معاد را متعین می‌کند.

منابع

- [۱] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- [۲] همو (۱۳۸۳). *پنج رساله*، با مقدمه و حواشی و تصحیح احسان یارشاطر، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- [۳] همو (بی‌تا). *ترجمه رساله اضحویه*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- [۴] همو (۱۳۷۰). *رساله الطیر*، تهران: انتشارات الزهراء.
- [۵] همو (۱۳۹۱). *التعليقات*، مقدمه، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۶] همو (۱۹۵۳ م). *رساله فی نفس و بقائها و معادها*، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- [۷] همو (۱۴۰۴ ق الف). *الهیات شفاء*، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- [۸] همو (۱۴۰۴ ق ب). *طبیعیات شفاء*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- [۹] همو (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل - دانشگاه تهران.
- [۱۰] ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- [۱۱] ارسطو (بی‌تا). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- [۱۲] اسعدی، علیرضا و حسن معلمی (۱۳۹۱). «فرایند استکمال نفس از دیدگاه ابن سینا»، انسان پژوهی دینی، سال نهم، شماره ۲۷، بهار و تابستان، ۵۷ - ۸۰.
- [۱۳] افلاطون (۱۳۹۳). «پروتاگوراس»، *پنج رساله*، ترجمه محمود صناعی، چاپ هشتم، تهران: هرمس.
- [۱۴] همو (۱۳۹۳). «شجاعت»، *پنج رساله*، ترجمه محمود صناعی، چاپ هشتم، تهران: هرمس.
- [۱۵] ایچی، عضالدین (بی‌تا). *مواقف*، نک: جرجانی.
- [۱۶] تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق). *شرح مقاصد*، ملاحظات و مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبد الرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- [۱۷] جرجانی، سیدشرف علی بن محمد (بی‌تا). *شرح مواقف*، جلد هشتم، قم: منشورات شریف رضی.
- [۱۸] حلی، جمال‌الدین حسین بن یوسف (بی‌تا). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- [۱۹] رازی، فخرالدین محمد بن عمر (بی‌تا). *شرح الاشارات و التنبيهات*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۲۰] سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). *التلویحات اللوحیه والعرشیه*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۲۱] همو (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد اول (الهیات): کتاب التلویحات، کتاب المقامات و کتاب المشاعر و المطارحات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۲] همو (۱۳۸۰ ب). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد دوم (حکمه الاشراق)، قصه الغربه الغربیه، رساله فی اعتقاد الحکما، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۳] همو (۱۳۸۰ ج). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد سوم (مجموعه آثار فارسی)، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲۴] همو (۱۳۹۳). *المشارع و المطارحات (الطبیعیات)*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- [۲۵] طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۴۰). *بدایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، چاپ بیست و سوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۲۶] همو (بی‌تا). *نهایه الحکمه*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۲۷] طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۷ ق) *تجرید الاعتقاد*، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- [۲۸] همو (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبيهات*، جلد دوم، قم: نشر البلاغه.
- [۲۹] عارفی، محمداسحاق (۱۳۸۴). «مرگ و بقای نفس، نقد و بررسی دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا»، *الهیات و حقوق*، شماره ۱۸، زمستان، ۵۱ - ۷۱.
- [۳۰] عباس‌زاده، مهدی (۱۳۹۵). «بررسی و نقد نظریه اشراقی نفس»، *فصلنامه علمی پژوهشی ذهن*، دوره ۱۷، شماره ۳۴، تابستان، ۳۴ - ۵.