

مقایسه آراء سهروردی و ملاصدرا در موضوع نفس

زری پیشگر^۱

چکیده:

شناخت نفس یا خویششناسی یکی از مهمترین مسائلی است که افکار فلاسفه را در تمام قرون و اعصار به خود مشغول داشته و از ایده‌های بزرگ علمی است که کلیه ملل مختلفه جهان را به بحث و جستجو برانگیخته است. در نوشتار حاضر به بررسی آراء دو فیلسوف الهی در زمینه نفس پرداخته شده است. از این رو نخست آرای شیخ شهید سهروردی در موضوع نفس و مباحث مرتبط با آن همچون «حدوث و قدم نفس» «تعلق نفس به بدن» «چگونگی رویت نفس» نفوس واصل به سعادت، پرداخته شده است، سپس رأی صدرالمতألهمین شیرازی در این موارد و اختلاف آنان بیان شده است.

واژگان کلیدی:

نفس ناطقه، حدوث، قدم، بدن، رویت، سعادت، اشراق.

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی.

بیش از ۲ میلیون مقاله فارسی در این سایت موجود میباشد

و حرکاتی ارادی وجود دارد که ناشی از ماده و جسمانیت آنها نیست چه اجسام بسیاری هستند که این آثار در آنها موجود نمی‌باشد، پس به علت وجود عامل دیگری است که به آن «نفس» می‌گویند. نفس نامی است، مشترک میان معنایی که انسان و حیوان و نبات در آن شریک هستند. آنچه منشأ آثاری همچون تغذیه، نمو و توالد است «نفس نباتی» نامیده می‌شود و آن چه منشأ حرکات و افعال بدنی باشد «نفس حیوانی» و آن چه موجب کمال معنوی و همراه با نفس ناطقه باشد «نفس انسانی» خوانده می‌شود. لغت پژوهان در معنای نفس دیدگاه‌های مختلفی ابراز نموده‌اند، خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب العین می‌گوید: نفس به معنای روح و عین است نیز نفس به معنای خروج نسیم اطلاق می‌شود. «ج ۲، ص ۱۲۲» فیروزآبادی در قاموس المحیط می‌گوید: نفس به معنای روح، خون، عین به کار می‌رود ولی نفس مصدر است از نفس به معنای "فسحت و وسعت ص ۵۲" فلاسفه اسلام از جمله فارابی نفس را این‌گونه تعریف کرده «استکمال اول جسم طبیعی آلی» فارابی اولین قوه نفس را قوه غذایی، سپس قوه حیوانی و بعد از آن مخیله و در نهایت قوه ناطقه می‌داند در نزد فارابی هر یک از قوا همچون ماده برای قوه بعد و قوه ی بعد را همچون صورت برای قوه قبلی می‌داند. «محمد بن عبدالرحمن، خطاب الفلاسفه الاسلامیه، ص ۱۴۲»، حکیم شهید سهروردی ویژگی نفس را اینگونه بیان می‌کند: «ففسک غیر جسم و جسمانیه و لایشار الیها لتبرئها عن الجبهه و هی احدیه صمدیه لایقسمها الاوهام اصلاً فهی لاداخله العالم و لا خارجه و لا متصله و لا منفصله و کل هذه من عوارض الاجسام فالنفس الناطقه جوهر لایتصور أن یقع الیه الاشارة الحسیه من شأنه أن یدبر الجسم و یعقل ذاته و الاشیاء.»

بیش از ۲ میلیون مقاله فارسی در این سایت موجود میباشد

وجود عرضه می‌دارد. آن نفسی که اثر حیات و نشو و نما جسمانی را به ماده می‌بخشد آن را نفس نباتی می‌خوانند و آن دیگری که حس و حرکت را در ماده ایجاد می‌کند «نفس حیوانی» و آن دیگری که «علم و ادراک» را به ماده می‌بخشد آن را نفس انسانی و یا نفس ناطقه نام نهند و بدین جهت، نفس ناطقه اشرف و اکمل از نفس حیوانی و نفس حیوانی اشرف و اکمل است از نفس نباتی و نفس نباتی نازل ترین مراتب نفس است در عالم. «علم‌النفس یا روانشناسی صدر المتألهین. اسفار ج اول ص ۴».

نفس ناطقه:

سهروردی، در تعریف نفس ناطقه، مکرر از نور بودن نفس، سخن به میان آورده و نفس ناطقه را انیت محض و هستی صرف به شمار می‌آورد. وی بر این عقیده است که نفس ناطقه به علت تجرد از ماده در غایت لطافت و نورانیت بوده و از هر گونه تاریکی بر کنار می‌باشد. وی نفس را عاری از اوصاف مادی چون انقسام‌پذیری و زمان، مکان و قابلیت اشاره حسی می‌داند، در این رابطه دلیل خود را اینگونه بیان می‌کند که «نفس ناطقه وجود صرف و انیت محض است، زیرا در هنگام شهود نفس، هیچ فصل یا خصوصیتی غیر از وجود نمی‌یابیم، ضمائم، صفات و فصول ممیزه و هر خصوصیت دیگر را با یافتن نفس نمی‌یابیم، پس ماهیت نفس ناطقه چیزی جز وجود صرف نیست.» مصنفات ج ۳، الواح عمادی ص ۱۹۴.

سهروردی در بیان ارزش و اهمیت نفس ناطقه، حقیقت نفس ناطقه را خلیفه ی خداوند در روی زمین به شمار آورده است. خلیفه عبارت است از موجودی که تدبیر امور را به عهده داشته و در حفظ و اصلاح آن‌ها عمل می‌کند. از آن‌جا که تدبیر امور عالم طبیعت از جانب خداوند، بدون واسطه ممکن نیست، لذا به همین دلیل خداوند

به این بریب خداوند ببارک و تعالی جهت تصرف در حلالی موجودی را به صورت خویش آفرید و او را به جمیع اسماء و صفات خود آراست. این خلیفه به حکم اینکه از حقیقت باطنی برخوردار است، دارای قدرت تصرف در ملکوت و به حکم اینکه دارای صورت ظاهری است، از توانایی تصرف در این جهان برخوردار خواهد بود و موجودی که مظهر اسماء و صفات خداوند بود جز انسان کامل موجود دیگری نمی‌باشد. "ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۶۶۴-۶۶۸"

ویژگی‌های نفس ناطقه:

سهروردی مکرراً در آثار خویش، به بیان ویژگی‌هایی برای نفس ناطقه می‌پردازد و با براهین مختلف آن‌ها را اثبات می‌نماید. در اینجا به برخی از ویژگی‌های نفس از نظر سهروردی اشاره می‌کنیم.

۱. تجرد نفس از ماده

مهمترین ویژگی نفس ناطقه از نظر شیخ اشراق تجرد آن از ماده است. نفس ناطقه هر چند در فعل خود نیازمند بدن است، ذات آن از ماده و اوصاف آن مبرا است. سهروردی، برای اثبات «تجرد نفس از ماده» دلایل بسیاری اعم از دلایل عقلی و نقلی در آثار خود بیان کرده است. از مهمترین براهین شیخ در این رابطه، برهان «خودآگاهی حضوری» است. سهروردی در مواضع متعددی از کتاب‌هایش به علم حضوری نفس به خودش استناد می‌ورزد و نفس را معلوم بالذات برای نفس می‌داند، در پرتونامه چنین می‌نویسد:

«بدان که تو چون خود را دانی. به واسطه صورتی است از تو در خود، زیرا اگر خویشتن را به واسطه صورتی دانی از دو حال بیرون نیست: یا دانی آن صورت مطابق توست، یا ندانی. اگر ندانی که آن صورت مطابق تو است، پس خود را ندانسته‌ای، در حالی که فرض ما آن است که خود را می‌دانی و اگر دانی که آن صورت مطابق توست،

نو دانی هسنی مجرد از ماده که از خود غایب نیستی. «مصنفات ج ۱، پرنونامه ص ۱۱۷» یکی دیگر از ادله مبتنی است بر صور معقوله ای که در نفس حاصل می گردد. از نظر سهروردی، صورت معقوله، کلی است و قابل صدق بر کثیرین و غیر قابل تقسیم است. اگر این صور، تقسیم پذیرد، معلوم می شود، این صور صور معقوله نبوده، بلکه متخیل است، تقسیم پذیری از خصوصیات جسم و جسمانیات است. صورت معقوله، به خاطر آن که جسم و جسمانی نیستند، قابل تقسیم نیستند. نفس ناطقه که قابل (پذیرنده) صور است نیز تقسیم پذیر نیست و جوهر روحانی است. «یزدان شناخت ص ۴۳۱، مجموعه مصنفات ج ۳»

سهروردی علاوه بر دلایل عقلی، دلایل نقلی فراوانی در تجرد نفس بیان می کند از جمله آیاتی که در آن خداوند، نفس را جوهر الهی اضافه به ذات خود کرده هم بر شرف نفس دلالت دارد هم بر تجرد نفس.

فاذا سویته و نفخت فیه من روحی «سوره حجر/ آیه ۲۹» و آیه قل الروح من امر ربی، «اسراء آیه ۸۸» مراد از روح در این آیات نفس ناطقه است یعنی نفس از عالم روحانی است در عالم جسمانی و حق تعالی او را به خود اضافه کرد. «مصنفات ج ۳، الواح عمادی، ص ۱۲۷، همچنین در برخی آیات خداوند تصریح کرده که کسانی بعد از کشته شدن در نزد خداوند، زنده اند و آنان شهدا هستند. «ولاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احياء عند ربهم یرزقون. آل عمران/ ۱۶۹ «عندربهم» بیانگر، مبرا بودن از جهت و مکان و «یرزقون» یعنی ایشان را از انوار الهی روزی دهند. و در ادامه «فرحین بما اتیهم الله من فضله» یعنی آنها به لذات علوی شادند. بنابراین با تجرد نفس است که نفس با قطع علاقه از بدن فانی نمی شود. و به حیاتش ادامه می دهد، ادامه او در عالم سفلی امکان پذیر نیست.

موت انسان تنها ابزار جسمانی خویش، یعنی بدن را از دست می‌دهد و نفس باقی می‌ماند. فناپذیر است. وی برای این امر، دو دلیل اقامه می‌کند: اول آن که نفس ناطقه مجرد است و هر موجود مجردی فناپذیر است نیز نفس در بدن مادی حلول نکرده تا با زوال آن فناپذیرد. دوم: آن که علت فیاضه ی نفس (عقل فعال) جاودانه است، پس معلول او (نفس ناطقه) نیز دائمی است. «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. ج ۲، ص ۸۸»

تعلق نفس به بدن

شهاب‌الدین سهروردی در بسیاری از آثار خود از حقیقت نفس ناطقه تحت عنوان نوراسفهد سخن گفته و در برخی موارد آن را سپهد ناسوت خوانده است. وی بر این عقیده است که نفس ناطقه به علت تجرد از ماده در غایت لطافت و نورانیت بوده و از هر گونه تاریکی بر کنار می‌باشد به همین مناسبت جسم که در اصطلاح این فیلسوف اشراقی برزخ نامیده می‌شود یک موجود تاریک و ظلمانی به شمار می‌آید. شیخ اشراق در کتاب «یزدان شناخت» می‌نویسد.

«بباید دانستن که نفس انسانی را دو روی است، یکی سوی عالم علوی تا تشبه همی کند به نفوس سماوی و از آن جا استمداد کمال همی کند و یک روی دیگر سوی عالم سفلی تا آن جا تدبیر بدن همی کند که آلت اوست و از بهر مشابَهت او به نفوس، آلتی دارد مخصوص بدان عالم و آن قوت نظری است و از بهر احتیاج او به بدن، آلتی دیگر دارد تا به دان آلت به کمال برسد و آن قوت عملی است و مجموع هر دو قوت، قوت عقلی است.» کربن، هانری مجموعه مصنفات سهروردی، ج ۳، یزدان شناخت ص ۴۲۴-۴۲۳. « بنابراین نفس از یک طرف با عالم سفلی و از طرف دیگر با عالم علوی و نور در ارتباط است. طبیعی است که هم با موجودات عالم سفلی، از قبیل حیوان و نبات و هم با ملائکه و موجودات مجرد مشترکاتی داشته باشد. در نظر سهروردی، نفس

وی در همین رابطه در مقاله اول از بخش دوم کتاب حکمه الاشراق که به مسأله نور و اقسام آن می‌پردازد اشاره می‌کند که نفس ناطقه نور است و از نظر وی انوار مجرد به ترتیب عبارتند از: نورالانوار، انوار قاهره و انوار مدبره، انوار مدبره همان نفوس مدبره و متصرفه هستند که به تدبیر جسم می‌پردازند. نفس برای رسیدن به کمالات واقعی و تعالی و رها شدن از ظلمت چاره‌ای جز تدبیر بدن و تصرف در آن ندارد و برای آن که به عالم قدس و نور محض راه یابد باید از نردبان بدن و قوای حسی بگذرد، بی استفاده از این ابزار، راه به جایی نخواهد برد و این زمانی است که نفس بدن و قوای آن رادر اختیار گیرد و تحت فرمان خود در آورد و در غیر این صورت، بدن و قوای آن، نفس ناطقه را اسیر خود ساخته و مانعی برای صعود آن خواهند شد. احمد بن هروی، سخن سهروردی را درباره رابطه نفس و بدن بیان کرده، می‌نویسد: «وکان علا قته مع البدن لفقره فی نفسه» نفس بدان سبب به بدن متعلق شده است که اکتساب کمالات علمیه و عملیه بدون قوا و آلات بدنیه ممکن نیست پس احتیاج او به اکتساب و اخراج چیزی که در او بالقوه و به ودیعت نهاده شده است به فعل و به تدبیر و تصرف بدن جذب نموده است تا آنچه در وی بالقوه است به فعل آید.^۱ «انواریه، ص ۱۵۱»

دکتر دینانی در شرح نظر سهرودی، رابطه بدن با نفس ناطقه را از نوع رابطه ظرف با مظروف خود نمی‌داند. رابطه بدن انسان با نفس ناطقه، نوعی مخصوص از روابط است که با سایر روابطی که در این جهان شناخته شده‌اند، قابل مقایسه نیست. حقیقت انسان همانند معجونی است که از دو عنصر، ترکیب یافته است، ولی رابطه‌ای که بین دو عنصر این معجون عجیب موجود است با اشیاء این جهان همانند نمی‌باشد. انسان، آن چنان موجودی است که هم دارای حیثیت محسوس و جنبه ی جسمانی بوده و هم

^۱. نقل از شعاع اندیشه و شهود

به در بقاء می‌داند، به طوری که نفس به حسب اعمار تکوین و حدودس عاری است و به ماده مبهم الوجود نیاز دارد. زیرا ماده بدنیه مبهمه الوجود دائماً هویتش در حال تبدل و حرکت است پس شخصیت انسانی اگر چه از جهت هویت نفسی اش یک شخص است ولی از جهت جسمانی یک شخص نیست. پس ملاصدرا به این نوع تعلق شدیداً اعتقاد دارد که وجود و تشخص نفس در بدن در هنگام حدوث ظاهر می‌شود و نه در هنگام بقاء « الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۳۸۴ » نوع دیگر تعلق نفس به بدن در موقعیتی است که قوه عقل عملی انسان به فعلیت رسیده ولی عقل نظری هنوز در حد عقل هیولانی است یعنی نوع تعلق به حسب استکمال و کسب فضایل وجودی است. «پیشین، ج ۸، ص ۲۸۵» ملاصدرا معتقد است که نفس نمی‌تواند به خودی خود و بدون ابزار، موجودات و محسوسات را ادراک کند، مگر اینکه به وسیله آلات مختلف بدن یعنی چشم و گوش و ... و چون صدور این افعال از نفس به وسیله آلات جسمانی تکرار شد پس از مدتی در نفس ملکه و قدرتی ایجاد می‌شود که بتواند صورت هر یک از محسوسات را بدون کمک آن آلات جسمانی در ذات خود حاضر کند و به هر نحوی که بخواهد تصرف می‌کند در حالی که این کار در آغاز ممکن نبود. «پیشین، ج ۸، ص ۲۸۵-۲۸۶»

مناسبت بین نفس ناطقه و روح حیوانی

شیخ اشراق در «حکمه الاشراق» بیان می‌کند که: نور اسفهد در برزخ تصرف نمی‌کند مگر به توسط امری مناسب و آن مناسبت همان مناسبتی است که نور اسفهد با جوهر لطیفی که روح نامیده‌اند و منبع آن تجویف چپ دل بوده دارد. دلایل مناسبت را اینگونه بیان می‌کند: زیرا اولاً در آن نوعی از اعتدال و دوری از تضاد بود و مشابه با برازخ علویه بود.

می‌سوند و از طرفی در آن (روح) نوعی از حاجزیت بود که به واسطه آن انوار فایضه عقل و نفس را می‌پذیرد و حفظ می‌کند و نیز از جهت حاجزیتی که در اوست اشکال و صور را نگه می‌دارد. از طرفی دیگر در او یعنی روح لطافت و حرارتی بود مناسب با نور و نیز در او حرکتی بود مناسب با نور و چون به اعتبار لطافت و سرعت تحلل و چیرگی حرارت بر او در اعداد و اشخاص نوع و بی‌ثباتی نبود، بنابراین نوع وی به واسطه ی امدادی که به دو می‌رسد ثابت و پابرجا می‌ماند. پس روح حیوانی که لطف اجسام عنصریه است مناسب و مشابه با همه مناسبات نور آفریده شده است. بنابراین روح حیوانی حد وسط بین روح و عناصر است. «حکمه الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ص ۳۴۳-۳۴۲» وی بر این عقیده است که این روح از جسم لطیف‌تر است و با نفس ناطقه نیز از مناسبت بیشتری برخوردار می‌باشد. آن چه موجب شده که این جوهر از جسم لطیف‌تر باشد چیزی جز این نیست که از تضاد دور می‌باشد. در نظر سهروردی دور بودن روح از تضاد دلیل اعتدال بوده و شباهت آن را با برازخ علوی و اجرام فلکی به اثبات می‌رساند: « شیخ شهید از اجسام به برازخ و از نفوس ناطقه به انوار اسفهد و از عالم ماده به غواسق ظلمانی تعبیر نموده است (شرح برزاد المسافر، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ص ۱۵۶)»

سئوالی که مطرح می‌شود آن که چگونه دور بودن از تضاد و معتدل بودن می‌تواند شباهت یک شی را با برازخ علوی و اجرام فلکی به اثبات رساند؟ در پاسخ گفته می‌شود؛ دور بودن از دو طرف تضاد و قرار گرفتن در حد وسط میان افراط و تفریط به منزله خالی بودن از دو طرف تضاد می‌باشد اکنون اگر چیزی از دو طرف تضاد خالی باشد مانند این است که فاقد کیفیات بوده و در نتیجه از نوعی شباهت با برازخ علوی و اجرام فلکی برخوردار خواهد گشت. باید توجه داشت که برازخ علوی و اجرام فلکی در نظر قدما فاقد کیفیات چهارگانه بوده و از هر گونه افراط و تفریط برکنار می‌باشند.

یکانگی به شمار می‌آید به این ترتیب یک موجود مرکب که از جهت کیفیات مختلف، معتدل باشد مانند این است که از کیفیت واحد برخوردار باشد، به همین جهت است که یک چنین موجود با برازخ علوی و اجرام فلکی شبیه خواهد بود زیرا برازخ علوی و اجرام فلکی نیز از حیث صورت و کیفیت بسیط می‌باشند. «دکتر دنیایی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۷۲» فیلسوف بزرگ اسلامی صدرالمتألهین شیرازی درباره این دو نظریه اظهار نظر کرده و هیچ یک از آنها را درست ندانسته است وی درباره نظریه اول می‌گوید: اگر سلب کیفیات بتواند منشأ مشابهت و علم و فضیلت و کمال واقع شود هر آینه هیولای اولی به داشتن این فضیلت سزاوارتر خواهد بود در حالی که هرگز چنین نمی‌باشد. به علاوه این مسأله که حد متوسط بین کیفیات به منزله خالی بودن از کیفیات است خود، قابل انکار می‌باشد، زیرا اگر عدم صدق طرفین در مورد حد وسط بتواند دلیل خالی بودن آن از کیفیت به شمار آید، عدم صدق حد وسط و هر یک از طرفین در مورد طرف دیگر نیز می‌تواند دلیل خالی بودن آن طرف از کیفیات به شمار آید.

در مورد نظریه دوم نیز وضع به همین منوال است، زیرا وحدت و بساطت در کیفیت اگر بتواند منشأ کمال و مشابهت با برازخ علوی گردد هریک از عناصر بسیط به منشأ کمال بودن و مشابهت داشتن با برازخ علوی سزاوارتر می‌باشند. آن چه این فیلسوف متأله در این باب می‌گوید این است که حد وسط یا جرم معتدل در عین اینکه یک واحد عنصری به شمار می‌آید از همه کیفیاتی که به طور پراکنده در سایر عناصر موجودند برخوردار می‌باشند. اکنون باتوجه به این که وجود از عدم بهتر است می‌توان گفت چیزی که در عین وحدت واجد بسیاری از صفات موجودات است به مراتب افضل است از آن چه فاقد این صفات می‌باشد. همچنین سهروردی براین عقیده است که بین جسم و نور اسپهبدواسطه‌ئی وجود دارد که روح حیوانی نامیده می‌شود وی

که نور اسپهبد بواسطه این روح در بدن بصرف نماید، به این تریب نور اسپهبد به طور مستقیم در روح حیوانی اثر کرده و به توسط آن اثر خود را در بدن نیز آشکار می‌سازد. صدرالمتالهین ضمن این که به این سخن سهروردی به دیده احترام و قبول نگریسته واسطه دیگری نیز بین جسم و نور اسپهبد قائل گشته است وی بر این عقیده است که بین جسم و نور اسپهبد دو واسطه وجود دارد. واسطه نخست یک انسان مثالی است که از صورت و مقدار برخوردار بوده و از ماده و ثقل منزّه می‌باشد واسطه دوم همان روح حیوانی است که در همه ی اجزاء بدن ساری می‌باشد. در نظر صدرالمتالهین نخستین منزل نور اسپهبد، صورت مثالی انسان است، روح حیوانی و بدن جسمانی مراحل بعد از این منزل را تشکیل می‌دهند «پیشین، ص ۵۷۶-۵۷۵» عبارت صدرالمتالهین در این باب چنین است :

کما یتصرف فیہ بتوسط تصرفه فی الانسان المثالی الصوری المقداری فاول منزل النور الاسفهد هو الصوره المثالیه ثم هذا الجوهر الهوائی المسمی روحاً «حاشیه تعلیقات ملاصدرا بر «شرح حکمه الاشراق» چاپ سنگی، ص ۲۶۴

حدوث یا قدم نفس

مساله وجود نفس ناطقه و کیفیت حدوث یا قدم ان یکی از مائل مهم و از عویصات فن حکمت است. اهل تحقیق در این باره بر دو مسلک هستند: معلم ثانی فارابی و شیخ الرئیس و اتباع آنان از محققان مشائی و حکمای اشراق نفس را بر حسب حدوث روحانی و به اعتبار بقا ابدی می‌دانند. صدرالمحققین، ملاصدرای شیرازی و اتباع او نفس را جرمانی الحدوث و جسمانی به اعتبار ابتدای وجود و طلیعه ظهور و به حسب مآل و بقاء روحانی و مجرد می‌دانند. جمعی از حکمای دوران اسلامی بر اساس شبهاتی که برای آنها حاصل شده است و به حسب برخی از روایات، روح را ازلی و

می‌دانند که جهت تکامل و از مقام قدم به مرتبه حدود متنازل شده است. از جمله روایات: «الارواح جنود، مجنده ما تعارف منها التئلف و ما تناكرمنها اختلف» و «ان الله خلق الارواح قبل از الاجسار بالفی عام» «شرح برزاد المسافر، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ص ۱۶۴»

اصولا مساله‌ای که در امر پیدایش روح و نحوه تجرد آن در میدان بحث به میان می‌آید این است که امر مجرد روحانی و حقیقت عقلانی صرف به چه نحو در سلک حقایق مادی دربلده خراب آباد حدوث و شهر دیجور مزاج و در زمره موجودات زمانی و مادی قرار می‌گیرد؟ و از ناحیه ماده و صور متوارد بر ماده دارای تعدد و تکثر نوعی می‌شود؟ حقیقتی که در صمیم ذات مجرد است و نسبت به جمیع ابدان (به اعتبار وقوع در عالم عقل محض) از جهت نسبت، متساوی است، تعلق خاص و جزئی آن به بدن خاص و مقید به چه نحو قابل تصور است؟ و چگونه از ناحیه بدن محل حوادث جزئی زمانی واقع می‌شود؟

حدوث نفس همراه با حدوث بدن

شیخ شهاب الدین، از جمله کسانی است که آشکارا استقلال و موجود بودن نفس را پیش از بدن مورد انکار قرارداده و آن را حادث به حدوث بدن دانسته است. وی در بسیاری از آثار خود در همین رابطه دلایل و براهین مختلفی بیان کرده است، در یکی از براهین خویش در انکار وجود نفس قبل از بدن اظهار می‌دارد که: وجود نفس را قبل از بدن نمی‌توان تصور کرد زیرا، اگر نفس قبل از بدن وجود داشته باشد از دو حالت خارج نیست: یا نفس بسیار است یا یکی است، اگر نفس قبل از بدن بسیار باشد باید ممیزه‌ای باشد که آنها را تمیز دهد و عامل تمیز تنها افعال، حرکات و ادراکاتی است که به واسطه بدن حاصل می‌گردد و این ممیزه قبل از بدن قابل تصور نیست و شق دوم این است که نفس قبل از بدن یکی است و زمانی که بدنها بوجود می‌آید یا آن نفس متعلق

نفس، چون نفس نفسیم‌پذیر نیست و آن چه افسام می‌پذیرد جسم است. «مصنفات ج ۳، الواح عمادی، ص ۱۳۴» شیخ اشراق همین برهان رادرحکمه الاشراق به بیان دیگر آورده است وی می‌گوید: هریک از اشخاص انسانی که در این جهان زندگی می‌کند، حقیقت و ذاتی است که به خویشتن خویش و اموال خود، آگاهی‌دارد، این آگاهی به گونه‌ای است که به ذات شخص اختصاص داشته و ذات شخصی همواره برای سایر مردم پوشیده می‌باشد باتوجه به این مقدمه به آسانی می‌توان گفت نفوس آدمیان واحد به وحدت عددی نبوده و تنها واحد بالنوع را تشکیل می‌دهند. زیرا اگر نفوس ناطقه آدمیان واحد عددی بوده و در عین دارا بودن وحدت عددی می‌توانست درهمه پیکرهای انسانی عمل و تصرف نماید لازمه آن این خواهد بود که ذات خود آگاه انسان که به خویشتن خویش، همواره با عنوان «من» اشاره می‌کند، در همه پیکرها جز واحدشخصی چیز دیگر نباشد. و اگر نفس ناطقه به این صورت در قالب پیکرهای آدمیان متحقق‌باشد، معنی آن این خواهد بود که آن چه برای یک شخص معلوم و واضح است، برای همه مردم جهان نیز معلوم و واضح باشد، در حالی که واقعیت خلاف این سخن را نشان می‌دهد. دلیل این امر آن است که در بسیاری موارد آن چه برای یک شخص معلوم و مشخص است برای سایر مردم پوشیده و پنهان می‌باشد، به این ترتیب می‌توان گفت که نفوس بشری اگرچه از وحدت نوعی برخوردار می‌باشند، ولی از حیث عدد همواره متکثرو متعددند. دکتر دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۳۶-۵۳۵، شیخ‌همچنین با استناد به آیات قرآن بر حدوث نفس همراه با حدوث بدن تاکید می‌کند از جمله‌آیه «فارسلنا الیها روحنا» آیه ۷، و آیه «ثم انشأناه خلقا آخر» مومنون / آیه ۱۴ که این آیات بعداز بیان کیفیت ترکیب بدن ذکر شده است به عبارت دیگر وجود این آیات دلیل بر نفی وجود نفس قبل از بدن است.

تجرد از ماده و مواد است؛ و با این سبب، جمیع نفسانی که در این عالم و حرکت
نفوس ناطقه ذکر کرده‌اند بر طرف می‌شود. تحقیق در این مساله از این قرار است که
نفس ناطقه انسانی، در اول ظهور مانند جمیع صورنوعیه حال در مواد و استعدادات،
مادی و جسمانی است و شرایط هر صورت جسمانی‌ای در آن جمع است، ولی در آن،
استعداد حرکت و استكمال، موجود است و به واسطه‌ی تحول جوهری و حرکت جبلی
و فطری ذاتاً متوجه عالم تجرد است. استعداد بدن و تهیو آن از برای قبول صورت
مصدر افعال بشری، قبل از نیل نفس به مقام تجرد برزخی، شرط وجود دنیوی و مقام
نازل نفس ناطقه است. بعد از تکامل تام و نیل به مقام تجرد عقلانی و رجوع به آخرت
از بدن دنیوی بی‌نیاز می‌شود. و به فساد بدن جهت خلقی نفس، فانی و زایل و جهت
حقی و تجردی آن، بدون حاجت به بدن مادی دنیوی، باقی می‌ماند. بنابراین بر قاعده
مذکور در کتب حکماء که آن چه که حامل امکان وجود چیزی است، زوال و فنا ی آن
نیز مستلزم فنا و زوال این شیء است، تخصیص وارد نشده است، چون دلیل عقلی،
تخصیص بردار نیست و همان وجود حاصل در ماده مستعد حامل امکان نفس ناطقه،
حامل امکان عدم آن نیز می‌باشد و صورت حادث در ماده وجود دنیوی نفس، سبب فنا ی
همان وجود می‌شود و وجود مجرد حاصل از حرکات و انتقالات ذاتی جوهری که مقام
تجرد نفس باشد، همان وجود خلقی حادث در مواد نمی‌باشد و باید خوب درک و تعقل
نمود که حامل قوه شیء غیر از حامل وجود آن شیء است. و وجود عقلانی حاصل از
برای نفس از ناحیه حرکات جوهری عبارت است از اتحاد نفس با عقل فعال به واسطه
رفع موانع و از بین رفتن حجاب واسطه بین عالم ماده و نشأه دنیوی و عالم آخرت و
نشأت ربوبی. موجود حادث مفاض از غیب وجود، نیست مگر اتصال نفس به رب النوع
خود و اتحاد رقیقت با حقیقت اصلی به واسطه عروج با رفر ف الهی و براق کشف و
شهود با نردبان تعقل و معرفت لازم عقل نظری. و اتصال نفوس به عقل فعال

و مطهر به معنای یا اسم حاکم بر این مطهر است. «سرح برزاد المسافر، ملاصدرا شیرازی، ص ۱۸۱-۱۸۰»

باید توجه داشت که وجود عقلانی نفوس غیر از وجود تعلقی و تدبیر آنها است. نفوس مصطلح، مدبران ابدان هستند که گوییم: قبل از ابدان به وجود نفس موجود نمی‌باشند و گرنه لازم می‌آید تعدد فردی در نوع، بدون ماده بلکه عنوان تدبیر و اضافه به نفوس مفاض به ابدان، ذاتی این نفوس است. اگر کسی به وجود عقلی صرف نفس قائل شود و بگوید: نفوس قبل از ابدان به وجود عقلی موجود بوده‌اند و یا آن که بگوید: نفوس قبل از ابدان، دارای کینونت و تحقق هستند، باید وجود جمعی احدی نفوس در وجود رب النوع را اراده‌نماید و این وجود تعلقی نفوس است که اگر به این وجود در عالم عقل، یعنی قبلاً از ابدان موجود باشند لازم می‌آید اولاً تکثر افراد بدون امتزاج با ماده، چه آن که تکثر فردی، از ناحیه ماده حاصل می‌شود و اگر از جهات کثیر در عقل حاصل شود، باید حتماً افراد متکثر، جسم باشند اگرچه جسم، جسم مقداری برزخی باشد.

ثانیاً لازم می‌آید که نفس بماهی نفس متصرف در جسم نباشد، در حالتی که تصرف در ابدان، نحوه وجود تعلقی آن است، لازم می‌آید تعطیل در وجود، چه آن که نفوس، به این اعتبار که اگر وجود تعلقی از آنان منسلخ لحاظ شود، عقل صرفند و عقل، به جسم و تصرف در اجسام به معنای تصرف تدبیری اشتغال ندارد. «پیشین» ص ۱۸۳. بدین ترتیب صدرالمتألهین با این که به حدوث جسمانی نفس سخت معتقد می‌باشد کینونت عقلی آن را پیش از بدن به هیچ وجه مورد انکار قرار نمی‌دهد و می‌گوید: نفس در مقام حدوث جسمانی است ولی پیش از بدن نیز از نوعی کینونت عقلی برخوردار می‌باشد. او این مسأله را از مسأله غامض داشته و اختلاف حکماء را در این باب معلول پیچیدگی و غموض آن بشمار آورده است.

سروری از آنکه بر این عقیده است که صورت سیاه در جسم تسبیح می‌شود سپس صورت از چشم به حس مشترک که آن را بنطاسیا می‌نامند رسیده و نفس ناطقه انسان در آن جا صورت محسوسه را مشاهده می‌کند. گروهی دیگر از حکما و علماء علم مناظر بر این عقیده‌اند که هنگام رویت نوری از چشم خارج می‌شود که به صورت مخروط می‌باشد در نظر این گروه سر آن مخروط در خود چشم است و قاعده آن در روی چیزی است که دیده می‌شود. سهروردی با این دو نظر به مخالفت برخاسته و عقیده آنان را در این باب مردود می‌شمارد. این فیلسوف متاله نظریه‌ایی در این باب ابراز داشته است که پیش از وی هیچ‌یک از حکما به آن قائل نگشته‌اند. وی نظریه نخست را بدین طریق ابطال می‌کند که انطباع صورت‌های بزرگ مانند صورت کوه و دریا در جلیدیه چشم که بسیار کوچک می‌باشند ناروا است. او همچنین نظریه دوم را باطل داشته می‌گوید: نور خارج از چشم یا جوهر است یا عرض اگر این نور عرض باشد قابل انتقال نخواهد بود چنانکه سفیدی و سیاهی یک جسم را بدون حمل و نقل خود جسم نمی‌توان انتقال داد. ولی اگر نور خارج شده از جسم جوهر باشد ناچار آن نور از دو صورت بیرون نخواهد بود یا آن که حرکت آن نور بسته به اراده ماست و یا حرکت طبیعی دارد. اگر حرکت آن نور ارادی ما باشد باید هنگامی که چشم‌های خود را به چیزی تحدیق می‌کنیم و اراده داشته باشیم آن را نبینیم بتوانیم به خواسته خود دست یابیم در حالی که این امر امکان‌پذیر نیست در این هنگام خواه ناخواه موجود خارجی دیده می‌شود. اما اگر حرکت شعاع خارج از چشم ارادی نباشد و یک حرکت طبیعی به شمار آید لازمه آن این است که شعاع همواره به یک سوی حرکت کند زیرا که اجسام طبیعی همواره به یک سو حرکت می‌کنند. به این ترتیب لازمه این فرض آن است که ما باید همیشه یک سوی و یک جهت را مشاهده کنیم. «ابراهیمی دینانی»، شعاع‌اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۵۹» سهروردی پس از اینکه این دو نظریه را باطل می‌شمرد نظریه مخصوص

عبارت از کالبدها و ابدان معلقه هستند (در عالم مثال) که آنها را محلی جسمانی نیست و گاه بود که این ابدان معلقه را مظاهری بود و لکن واقع در آنها نبود، بنابراین مظهر صورت‌هایی که در آینه است آینه بود و آن صورت‌های خیالی اموری هستند معلق که نه در مکان هستند نه در محل و مظهر صورت‌های خیالی تخیل بود و آنها نیز صور متخیله معلقه‌اند (که نه در مکانند و نه در محل و همین طور است حس مشترک و سایر قوی که همه مظهرهای صیقلی شده و آینه و ندند و حالت استعدادی ظهور صورقائمه‌اند) و چون وجود مثال مجردی که او را فقط سطحی امری که او را عمقی و ظهری نبود و ثابت شد که عیناً به مانند مثالهایی بود که در آینه‌ها دیده میشود و در عین حال قائم به خود بود و آن چه این مثال از او حاصل و ظاهر شده است خود عرضی بود. «حکمه‌الاشراف، شیخ شهاب الدین سهروردی، ترجمه و شرح دکتر سیدجعفر سجادی»، ص ۳۵۲-۳۵۳

بدین طریق سهروردی متعلق ادراک بصری را نفس صور خارجی و منطبعات در موادمی‌داند او معتقد است که رویت به این طریق انجام می‌شود که چون انسان با یک موجود خارجی روشن و مستنیر مقابل و روبرو می‌گردد و نفس ناطقه وی به آن موجود خارجی احاطه می‌یابد و احاطه نفس ناطقه به آن موجود خارجی رویت را به منصفه ظهور می‌رساند. به این ترتیب حقیقت رویت جز احاطه و اشراق نفس ناطقه و توجه حضوری آن به یک موجود خارجی چیز دیگری نمی‌باشد. او میان دیدن یک شیء در جهان خارج و دیدن یک شیء در آینه تفاوت قائل شده و ظرف مرئی و مدرک را در این دو مورد دو جهان مختلف به شمار آورده است. وی بر این عقیده است که آن چه انسان در جهان خارج مشاهده می‌کند نتیجه احاطه و اضافه اشراقی نفس به موجود خارجی می‌باشد ولی آن چه انسان در آینه مشاهده می‌کند چیزی است که تنها از طریق اتصال نفس به عالم مثال حاصل می‌گردد. وی شرط دیدن را به عدم حجاب بین باصر و مبصر

دیگر نور مبصر و رویت شخص مقابل مخصوص به ادراک نفس است نه به صورت دیگر بلکه به عین آن شخص است به علم حضوری و رویت شخص به واسطه مرآت به ادراک نفس است در عالم مثال. «نهایه الظهور» شرح فارسی هیا کل النور، ص ۲۸۹

نقد این نظریه

صدرالمتالهین نظریه سهروردی را هم درباره رویت شی خارجی و هم درباره رویت درآئینه مورد اشکال و انتقاد قرار داده است. این فیلسوف بزرگ بر این عقیده است که حصول یک شیء برای شیء دیگر بدون تحقق نوعی علاقه علی و معلولی در میان آنها امکان پذیر نمی باشد، زیرا اگر حصول یک شیء برای شیء دیگر بدون ارتباط و علاقه علی و معلولی امکان پذیر باشد لازمه آن این است که حصول همه اشیاء برای یک شیء امکان پذیر بوده باشد، در حالی که این امر امکان پذیر نبوده و حصول یک شیء برای شیء دیگر جز در موارد محدود و معین تحقق پذیر نمی باشد. حصول یک شیء برای شیء دیگر، هنگامی تحقق می پذیرد که یکی از آن دو شیء نسبت به دیگر یا فاعل باشد یا قابل، این سخن در مورد رابطه و نسبت میان ماده و صورت نیز صادق می باشد، به این ترتیب آن جاکه دو شیء نسبت به یکدیگر از عنوان فاعلیت و قابلیت یا ماده و صورت بودن برخوردار نباشند، حصول یکی از آنها برای دیگری امکان پذیر نخواهد بود. اکنون با توجه به این که نفس ناطقه انسان نسبت به شیء خارجی نه فاعل بوده و نه قابل به شمار می آید، ناچار باید گفت حصول شیء خارجی برای نفس ناطقه در هنگام رویت امکان پذیر نمی باشد. جای هیچگونه تردید نیست که نفس ناطقه انسان به بدن خویش وابسته و متعلق می باشد. ولی این مساله نیز مسلم است که رابطه نفس با بدن از نوع رابطه صورت با ماده به شمار می آید، زیرا نفس ناطقه یا صورت بدن خویش است، یا نسبت به آن مبدأ صورت فعلیه به شمار می آید. به این ترتیب نسبت نفس ناطقه

نفس نسبت به یک موجود مادی خارجی چگونه می‌تواند قابل توجهیه و تفسیر فرار گیرد؟ ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۶۱-۳۶۰ «در گفتار سهروردی مدرک اتحاد که وحدت صورت ادراکی با ملاک خود که نفس باشد موجود است، ولی وحدت بین نفس و اشیایی خارجی تحقق ندارد. ملاک حضور مجرد از ماده و ملاک علم اشراقی، احاطه نفس بر صورت مخلوق و متحد خود، در معلوم با لذات است و در معلوم بالعرض نیست و گرنه احتیاج به انتزاع صورت نبود و محل بحث، علم حصولی تجددی است نه احاطه موجود عالی بر دانی و حضور سافلات عند العالیات، چه آن که در این مقام احتیاج به انتزاع صورت نیست. در این مساله شیخ اشراق اتحاد نفس با مدرک با لذات و صورت علمی را منکر است و آن را اتحاد اثنین می‌داند، تاچه رسد به اتحاد آن با مدرک عرضی و صور خارجی غیر داخل در مملکت نفس، لذا خود شیخ مکاشف این توجیه را قبول ندارد و از التزام به آن فرار می‌کند. دیگر آن که هر نفسی، وجود صرف محیط به عوالم نیست تا همه چیز برای آن حاضر باشد، و الوجود، مابه الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک... و العلم الاشراقی ایضاً یقبل الشده والضعف الاتری ان علم النفس بذاتها و قواها و بدنها کلها اشراقی اذا لکل حاضر لها حضور الشی لنفسه الذی مرجعه الی عدم انفکاک الشیء عن نفسه....»

علم نفس به ذات خود و ذات مبدأ خود و دیگر عوامل عالی حضوری است و ملاک این علم اضافه اشراقی است. اشیاء برای مجردات به اضافه اشراقی معلوم و مدرکند. در حالی که معلوم بالعرض نفس که وجودی مادی دارد برای نفس به علم اشراقی و ادراک حضوری معلوم نیست. «شرح بر زادالمسافر، صدرالمتالهین، سید جلال آشتیانی، صص ۲۳۴-۲۳۳» «اضافه اشراقی نفس» نسبت به مرئی و مدرک هم مورد قبول سهروردی است و هم مورد تأیید صدرالمتالهین. اختلافی که در میان این دو فیلسوف وجود دارد در این باب است که سهروردی از اضافه اشراقیه نفس نسبت به

محصول یک صورت مجرد برای نفس در عالم ادراک چیز دیگری نمی‌داند این فیلسوف بزرگ عقیده دارد که مرئی و مبصر با لذات یک صورت ادراکی مجرد است که نفس ناطقه نسبت به آن دارای اضافه اشراقیه می‌باشد در نظر وی آن چه در جهان خارج به عنوان مرئی و مدرک موجود است مرئی و مدرک بالعرض می‌باشد وقتی گفته می‌شود فلان موجود مرئی و مدرک بالعرض است مقصود این است که مرئی و مدرک با لذات با آن منطبق می‌باشد. با توجه به آن چه تاکنون ذکر شد به آسانی می‌توان گفت صدرالمتألهین رویت در آئینه را نیز همانند رویت امر عینی در خارج جز ادراک یک صورت مجرد در نفس چیز دیگری به شمار نمی‌آورد. او معتقد است که رویت شیء در آینه عبارت است از ادراک یک صورت مقداری که قائم به محل نبوده، و از حوزه احاطه نفس مدرک نیز خارج نمی‌باشد وی قیام و وابستگی صورت ادراکیه را به نفس مدرک را همانند قیام و وابستگی وجود به موجد یا معلول به علت می‌داند. «ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۶۱».

اضافه وضعیه، اضافه اشراقی

ملاصدرا نامیدن اضافه و نسبتی که بواسطه بدن مابین نفس و جسم مرئی است بنام اضافه اشراقیه یا اضافه نوریه را صحیح نمی‌داند. زیرا نسب و اضافاتی که بین اجسام و نفس و جسم و دیگری به توسط جسم (بدن) و عوارض آن متحقق می‌گردد، اضافه وضعیه می‌داند که با وضع مخصوصی بین دو جسم بنام محاذات و مجاورت و تماس، تداخل، تباین و امثال این اوصاف و عناوین متحقق می‌شود. و اینگونه نسب و اضافات نسب و اضافات مادیه ظلمانیه است نه نوریه، چون در محل خود ثابت شده است که نسب وضعیه از جمله موانع علم و ادراک است. زیرا نسب وضعیه از لوازم ماده است و اساس و مدار ادراک بر مجرد صورت است از ماده، مقدار، وضع، علاقه، در

چنانکه ماده و موضوع، مبدأ فوه و امکان اوست و احياناً ماده و موضوع مبدأ عدم و خفاء چیزی خواهد بود. زیرا در ذات ماده و موضوع، قوه قبول ضد شیئی نیز نهفته است. پس باتوجه به مطالب فوق ثابت شد که سزاوار به اسم اضافه اشراقیه همانا نسبتی است که مابین صورت و فاعل صورت است. علم النفس یا روانشناسی صدرالمتالهین، اسفار، ج اول، ترجمه و تحقیق مصلح، ص ۳۲۰»

«نفوس و اصل به سعادت»

سهروردی یک فصل از مقاله پنجم کتاب «حکمه الاشراق» خود را به این مبحث اختصاص داده و درباره بازگشت انسان به سرچشمه روشنایی به تفصیل سخن گفته است. سهروردی براین عقیده است که نفوس ناطقه پس از این که در پرتو علم و عمل به مرحله کمال رسیدند از عالم صورت و جهان ظلمت رهایی یافته و از لذات انوار عقلیه برخوردار می گردند و وی که نفس ناطقه را نور اسپهبد می خواند روی این نکته نیز تاکید می کند که اگر در این عالم بدن آدمی مظهر نور اسپهبد به شمار آید در عالم علوی عقول مجرد مظاهر آن نور را تشکیل می دهند. او می گوید: هرگاه نور مدبر مقهور شواغل برزخیه نشود، شوق وی به عالم نور قدسی بیشتر از شوق او به غواستق بود و هر اندازه نور وضوء وی فزون گردد عشق و محبت او به نور قاهر افزون شود و همچنان بی نیازی و قرب وی به نور الانور افزون می شود و هرگاه انوار متصرفه از جهت قوت تاثیر، غیرمتناهی بودکشش و جذب شواغل برزخیه آنها را از افق نوری محجوب نگرداند. پس هرگاه انوار اسفهبديه جواهر غاسقه را مقهور خود کنند و از طرفی عشق و شوق آنها به عالم نور قوی گردد و با نوار قاهره مستضیئی گردند و آنها را ملکه اتصال به عالم نور محض حاصل گردد در این صورت هرگاه کالبدهای آن گونه انوار اسپهبدیه تباه گردد از جهت کمال قوت و شدت انجذاب آنها به سرچشمه زندگی به کالبدهای

تقسیم نمود به این ترتیب نفوس ناطقه انسانی در این جهان به چهار قسم قابل تقسیم بوده که به ترتیب عبارتند از:

- 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.

سهروردی براین عقیده است که جز قسم اول همه نفوس ناطقه انسانی سرانجام به عالم عقول مجرده و اصل خواهند شد. ولی صدر المتاهلین در این مساله با وی به مخالفت برخاسته و قسم دوم از نفوس ناطقه را نیز همانند قسم اول از وصول به عقول مجرده بی‌بهره دانسته است. صدرالتاهلین براین عقیده است که نفوس ناطقه اگر از علوم الهی و معارف ربانی برخوردار باشند اعم از این که آلوده به کدورت باشند یا نه دیر یا زود به عالم انوار قدسیه و عقول کلیه و اصل خواهند شد. از این جهت ملاصدرا اقل مراتب سعادت عقلیه را برای نفوس در این عالم علم به اول تعالی می‌داند بدین معنا که پایین‌ترین مرتبه سعادت برای نفوس آن است که علم و معرفت به خدا را کسب کند و با افزایش مرتبه وجودی نحو وجود و عنایت و علم و قدرت، اراده و سایر صفات او را بشناسد و عقول فعاله را که ملائکه الله و وسائط فیض وجودی اویند نیز بشناسد. و بر نظام عالم من‌من‌الابتداء الی‌الانتهاء، مطلع گردد یعنی مراتب تنزلات را از باری تا به مواد و اجسام و مراتب ترقیات را از مواد تا عقل مستفاد بشناسد و هر که به این معارف فایز گردید فوز عظیم را درک نموده است. «مبدأ و معاد، ملاصدراى شیرازى، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، ص ۴۲۲»

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در این باره می‌فرماید: اما نفوس عوام الناسی که تا حدودی معقولات اولیه را تصور کرده ولی شوقی به درک حقایق نظریه و علوم عقلیه

در مورد معاد و سرنوشت آنها در احقرت سحنی صحیح و فاطع گفته‌اند زیرا این نفوس به درجه ارتقاء به عالم مفارقات نرسیده‌اند و از طرفی هم حکم به بازگشت آنها به ابدان حیوانات و یابی نیازی آنها از تعلق به ابدان، حکمی باطل و نادرست است. لذا جمعی از حکماء بدین عقیده گردیده‌اند که نفوس مردمان ابله و همچنین نفوس اهل زهد و صلاح پس از مفارقت از بدن در خلال هوا و جو محیط به زمین به جرمی از بخار و دخان که محلی برای تخیلات آنان و وسیله‌ای برای به دست آوردن سعادت وهمیه و یا شقاوت وهمیه ایشان است تعلق می‌گیرند. «شواهد الربوبیه، ملاصدرا ص ۳۷۳» ایشان در ادامه می‌فرمایند: باید پرسید چه‌لدتی است برای نفس در ادراک معلومات اولیه از قبیل ادراک «الکل اعظم من الجزء» و ادراک «الواحد نصف الاثنين» و ادراک «الاشیاء المتساویه لشیء متساویه» تا که ادراک آنها وسیله سعادت صاحبان نفوس ناقصه باشد. بلکه سعادت اگر سعادت عقلی (و در نتیجه ادراکات عقلیه) باشد مسلماً این سعادت در ادراک وجودات عقلیه و نیل به هویات عینیه آنها و شهود آنها است و اگر سعادت سعادت حسیه و مربوط به بدن و قوای بدنیه باشد ناچار به وسیله مشاهده و نیل به مشتهیات حسیه است و هم چنین سعادت هر قوه‌ای (از قوای درونی و برونی، به وسیله تحصیل آنچه که مناسب با اوست خواهد بود. «پیشین، ص ۳۷۴»)

نتیجه گیری:

- سهروردی براین عقیده است که بین جسم (بدن) و نور اسفهد (نفس ناطقه) واسطه‌ای وجود دارد که جوهری است لطیف که آن را روح حیوانی می‌نامد. ملاصدرا نیز قائل به واسطه است لیکن او معتقد است دو واسطه وجود دارد یکی انسان مثالی و واسطه دوم همان روح حیوانی است.

- در نظر سهروردی رویت نفس همان علم حضوری و اضافه اشراقی نفس به شیء خارجی است. همچنین علت رویت نفس در آینه، اتصال نفس به عالم مثال می‌باشد. ملاصدرا معتقد است که نفس هیچگاه به شیء در عالم خارج علم حضوری و اضافه اشراقی پیدا نمی‌کند به دلیل آنکه شیء خارجی مدرک بالعرض برای نفس محسوب می‌شود.

- سهروردی معتقد است که به جز نفس جاهل که به کدورت‌ها آلوده گشته بقیه نفوس به سعادت و اصل می‌شوند حال آن که صدرالمتاهلین معتقد است که نفوس ناطقه اگر از علوم الهی و ربانی برخوردار نباشند اعم از اینکه آلوده به کدورت‌ها باشند یا نباشند به عالم انوار قدسیه واصل نمی‌شوند. لذا ملاصدرا گروه دوم یعنی جاهلانی که از کدورت‌ها پاک مانده‌اند را جزء و اصلین به سعادت محسوب نمی‌کند.

- ۱- آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح برزاد المسافر، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، موسسه انتشارات حکمت، ۱۳۶۴
- ۳- پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ج ۲
- ۴- حیدرآبادی، میرزا قاسم علی اخگر، نهاییه الظهور، شرح فارسی هیاکل النور، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵
- ۵- سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراق، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶
- ۶- سهروردی، مجموعه مصنعات، یزدان شناخت، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، با تصحیح نصراله تقوی
- ۷- سهروردی، مجموعه مصنعات، «الواح عمادی» پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰
- ۸- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، مبدأ و معاد، ترجمه احمدبن محمد الحسینی اردکانی
- ۹- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، علم النفس یا روانشناسی صدرالمتهلین، ترجمه جواد مصلح، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲
- ۱۰- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، شواهد الربوبیه، ترجمه دکتر جواد مصلح، سروش، ۱۳۶۶
- ۱۱- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، الاسفار الاربعه، ج ۸، شرح محمد تقی مصباح یزدی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۵
- ۱۲- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، ج ۹، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۳۷۹،
- ۱۳- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۲، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۴- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحیط، چاپ جدید بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق
- ۱۵- فارابی، خطاب الفلسفه الاسلامیه، موسسه عزالدین، بیروت، ۱۴۱۳ ق