

جاودانگی از منظر افلوپین و سهروردی

بتول احمدی*

فروزان راسخی**

چکیده

جاودانگی اصل مسلم نظام فلسفی افلوپین و سهروردی است که رابطه مستقیمی با چیستی و هویت انسان دارد. افلوپین و سهروردی سرشت انسان را نفس می‌دانند؛ بنابراین دوگانه‌انگار محسوب می‌شوند؛ اما برداشت متفاوتی از دوگانه‌انگاری ارائه داده‌اند. دوگانه‌انگاری نزد افلوپین با ترکیب دوگانه‌ای همراه است. در ترکیب اول ماده و صورت و در ترکیب دوم بدن و روح با هم هویت یگانه‌ای از انسان بدست می‌دهند. در ترکیب دوم روح صورت بدنی حاصل از ترکیب اول را بازآفرینی می‌کند و حیات دوباره‌ای بدان می‌بخشد. در این معنا از دوگانه‌انگار، روح نقش علت را برای بدن دارد و از این رو، آن را به نحوی با خود هم‌سنخ می‌کند. اما نزد سهروردی رابطه علی و معلولی میان نفس و بدن مطرح نیست؛ نور اسفهبید به مزاج معتدل اعطاء می‌شود. از سوی دیگر سهروردی قائل به روح حیوانی است که تضاد آن کمتر از تضاد عنصر طبیعی است و با نفس هم‌سنخ‌تر است.

کلیدواژه‌ها: افلوپین، سهروردی، جاودانگی، دوگانه‌انگاری، نفس، بدن.

۱. مقدمه

جاودانگی و مسائل پیرامون آن از جمله دغدغه‌های همیشگی انسان بوده است. با تولد هر انسانی مرگ وی نیز به عنوان امری حتمی رقم می‌خورد. پرسشی که در این راستا مطرح می‌شود، این است که آیا با از بین رفته بدن، انسان نیز از بین می‌رود یا خیر. رودیکرهای

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)، R.ahmadi5@yahoo.com

** استادیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه الزهرا (س)، F-Rasehki@gmail

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴

مختلفی در باب جاودانگی وجود دارد. از جمله رویکردها، رویکرد فلسفی به مسئله جاودانگی است. نظرات مختلف و بعضاً ضد و نقیضی از سوی فیلسوفان در مورد جاودانگی مطرح شده است. جاودانگی می‌تواند مضامین متنوعی داشته باشد. منظور از جاودانگی در این مقاله، ادامه حیات فردی بعد از مرگ جسمانی است. به عبارتی، آیا انسان جاودانه همان انسان پیش از مرگ است که هویت فردی خود با تمام خاطرات و آگاهی‌هایش را حفظ کرده و از یک حیات آگاهانه برخوردار است یا خیر. لازمه چنین جاودانگی اثبات این‌همانی شخصی است، یعنی ارائه ملاکی که فرد در زمان t_1 همان فرد در زمان t_2 است. جاودانگی به هر شکلی که در نظر گرفته شود به چستی هویت و ذات انسان برمی‌گردد؛ اعم از اینکه انسان را همین جسم فیزیکی بدانیم - فیزیکیسم یا ماده‌باور - یا علاوه بر جسم فیزیکی دارای نفس هم بدانیم - دوگانه‌انگاری. افلوپین و سهروردی قائل به جاودانگی هستند. این دو بر این باورند که نفس جوهره وجودی انسان و ملاک این‌همانی است و نقش اصلی را در جاودانگی ایفاء می‌کند؛ در نتیجه دوگانه‌انگار هستند.

عمده چالش پیش‌رو نزد دوگانه‌انگاران، چگونگی ارتباط نفس با بدن است. نفس و بدن دو جوهر از دو سنخ کاملاً متفاوت از هم چگونه با هم در تعامل هستند؟ این امر به معضل دوگانه‌انگاری معرف است. علاوه بر این، عموماً دوگانه‌انگاران نفس را ملاک این‌همانی می‌دانند و بدن نقشی در این‌همانی ندارد؛ در حالی که عقل متعارف برای بدن نقش اساسی در این‌همانی قائل است و هر فردی دارای آهنگ‌زیستی است که همان مجموعه فعالیت‌های جسمی، حسی و ذهنی می‌باشد. همچنین، اگر قرار است جاودانگی، جاودانگی فردی با حیات آگاهانه همراه باشد، فعالیت جسمی و حسی بخشی از هویت وی محسوب شود، بدن برای چنین جاودانگی لازم است. این نوشتار جاودانگی را از دیدگاه افلوپین و سهروردی مورد تأمل قرار داده است. از آنجایی که جاودانگی مبتنی بر این‌همانی شخصی است و این‌همانی برخاسته از چستی و ذات انسان است، لازم است در ابتدا هویت و ذات انسان از دیدگاه این دو فیلسوف مشخص و متمایز شود و در ادامه ملاک این‌همانی بیان گردد. ارائه تبیین روشن از هویت انسان از دیدگاه این دو متفکر، چگونگی جاودانگی انسان را به همراه دارد.

۲. هویت انسان از نظر افلوپین

افلوپین یا پلوتینیوس (۲۷۰-۲۰۴ ب.م) مهمترین و مشهورترین فیلسوف نوافلاطونی و مؤسس فلسفه نوافلاطونی است. هر چند عناصر فکری ارسطو، رواقیون، اورفهای و فیثاغوری در فلسفه وی وجود دارد، (کاپلستون، ۱۳۸۱، ۵۰۵-۵۰۶) اما دیدگاه فلسفی افلاطون بر سراسر نظام فکری وی غالب است. وی در باب نفس و جاودانگی سخت تحت تأثیر افلاطون بویژه رساله تیمائوس بوده است. (Remes, 2007, p.24) البته وی از دیدگاه ارسطو در باب نفس در طرح رأی مختار خود، بسیار سود جسته است. جاودانگی و کیفیت آن نزد افلوپین ارتباط تنگاتنگی با نفس و سرشت تقدیری آن دارد. برای ارائه تصویر روشن و دقیق از نفس ابتدا باید جایگاه و خاستگاه اصلی آن در نظام افلوپین مشخص شود و ویژگی‌های ذاتی آن برجسته گردد. فلسفه افلوپین نظامی متافیزیکی محوری است که، همانند یک کل منسجم عمل کرده و جاودانگی یکی از نتایج ضروری این نظام فلسفی می‌باشد.

اصولاً فیلسوفان یونانی قائل به پیوند وثیق بین هستی‌شناسی با شناخت‌شناسی بودند و براین باور بودند که هر مرتبه از هستی با مرتبه‌ای از شناخت همبودی دارد. نظام افلوپینی نیز از این قاعده مستثنی نیست. افلوپین یک دوگانه‌انگار است و نفس اصل مسلم و تردیدناپذیر برای انسان است. قبل از پرداختن به هویت و چیستی انسان ابتدا لازم است نفس و ویژگی‌های آن از منظر هستی‌شناسانه و متافیزیکی مورد تأمل قرار گیرد.

نفس در نظام افلوپینی مفهومی متافیزیکی دارد که گستردگی و حوزه عمل آن بسیار زیاد است. نفس دومین مرتبه هستی راستین است و دو جنبه دارد. نفس به اختیار خود گاه به اصل خود نظر دارد و گاه از اصل خود روبرمی‌تابد تا قلمرو محسوسات دامن می‌گستراند. به عبارتی نفس قابلیت عروج تا مرتبه عقل و برتر از عقل را دارد و همچنین می‌تواند تا عالم محسوس گسترش یابد. گسترش نفس تا عالم محسوس در اصل سقوط و تنزل آن محسوب نمی‌شود، بلکه با گسترش خود به عالم محسوس، ماده عالم محسوس را نظم و صورت می‌بخشد و آن را می‌آفریند و بدان حیات و زندگی اعطاء می‌کند و آنچه که بصورت ایده از عقل دریافت کرده است را در عالم محسوسات پیاده می‌کند. از طرفی ورود نفس در عالم محسوس موجب می‌شود آنچه را که نفس بصورت بالقوه دارد یعنی رسیدن به مراتب بالاتر از طریق گسترش خود به عالم محسوس به فعلیت برساند و نفس به کمالات بیشتر دست یابد. نفس همین‌که خواهان گسترش و استقلال شود و از اصل خود

روگرداند، در عالم محسوس ورود می‌کند. این نفس، نفس کلی یا نفس عالم است. اولین مقرر نفس در عالم محسوسات آسمان است (Plotinus, IV,3,15.83-85) نفس عالم که در افلاک و کیهان نفوذ می‌کند، نفس کیهانی نامیده می‌شود. نفس کیهانی عالم افلاک را خلق می‌کند و بدان صورت می‌بخشد. نفس عالم در مرحله بعدی تا زمین گسترش می‌یابد و گیاهان، جانداران و حتی زمین صاحب نفس می‌شود. (Plotinus, IV.4.22.193) اصل کلی افلوپین در باب نفس مندی اشیاء عالم محسوس این است که نفس بدن یا جسم را کسب نمی‌کند تا از طریق آن ادراک کند، بلکه این بدن با جسم است که دارای نفس می‌شود تا بدن شود و زنده بماند. یکی از جایگاه‌های نفس کالبد انسان است. نفسی که در کالبد انسان گسترش یافته باشد، نفس جزئی یا همان نفس فردی است. چون بدن‌ها متفاوت از هم هستند، نفس‌های جزئی نیز به تبع بدن خود متنوع می‌شوند. بنابراین، نفس در اصل خود تقسیم‌ناپذیر است و به اعتبار موطنی که برمی‌گزیند انواع مختلفی می‌یابد. بر این اساس، سه قسم نفس را می‌توان از هم متمایز ساخت: الف) نفس در خود که تقسیم‌ناپذیر و معقول است. ب) نفس عالم ج) نفس جزئی. در اصل نفس یک چیز است با جنبه‌های کثیر. به عبارتی اصل وحدت در کثرت بر آن حاکم است. نفس مادامی که به آنچه آن را آفریده است یعنی عقل نظر کند، از آن آکنده می‌شود. (Plotinus, V.2.159) همین‌که از آن رو برگردد، تصویرگر عالم محسوس می‌شود و آنها را پدید می‌آورد و بدین گونه نفس زندگی و حیات را در همه جا می‌گستراند. نخستین منزل نفس، یعنی آسمان بدنی را می‌پذیرند و از طریق آن بدن وارد بدن‌های خاکی می‌شوند. بدین ترتیب نفس تا حدی که بتواند گسترش یابد، پایین می‌آید. (Plotinus, IV.3.15.83) بدن انسان چون قابلیت بیشتری از سایر موجودات دارد، نفس جزئی را دریافت می‌کند. (Plotinus, VI.4.15.175) بهره‌وری جهان محسوس از نفس بدان معنا نیست که نفس از اصل خود جدا می‌شود، بلکه این موجود فرودین است که وارد آن ذات علوی می‌شود و از آن بهره‌ور می‌شود. بنابراین باید آمدن نفس را به معنای ورود موجود جسمانی در جهان علوی بدانیم. از طرفی منظور از آمدن، آمدن در مکان نیست، بلکه نوعی مصاحبت است و منظور فرود آمدن نفس یعنی اینکه نفس چیزی از خود به تن می‌بخشد بدون آنکه متعلق به تن شود و مراد از بیرون شدن نفس از تن این است که تن دیگر هیچ گونه مصاحبتی و مشارکتی با نفس ندارد. زیرا مشارکت و متابعت تابع نظم و قانون خاصی است.

آنچه بیان شد جنبهٔ متافیزیکی و هستی‌شناسانه نفس است. نفس در نظام افلوپینی در پی کشف خویشتن، به این مراتب و از جمله جایگاه خود آگاه می‌شود. (Plotinus, V.1.2.59) نفس درمی‌یابد که خود موجودات زنده را آفریده، در آنها زندگی دمیده، بدان‌ها نظم بخشیده است و رهبریشان را بر عهده دارد. بنابراین خود چیزی جدا از آنها است. پس باید از محسوس درگذرد و به جایگاه شایسته و مناسب خود رو آورد.

انسان نزد افلوپین نه صرفاً همین بدن و جسم است. -رد ماده‌انگاران اعم از غنوسی‌ها، اپیکوریان و رواقیون- نه صرفاً نفس -رد دیدگاه نفس‌باورانه- نه اتحاد نفس و بدن که تنها بر یک جنبه یعنی نفس یا بدن تأکید می‌شود. آنچه که افلوپین بر آن اصرار دارد ترکیب نفس و بدن است. افلوپین منظور از دوگانه‌انگاری را دوئیت دو بدن یا دو جسم نمی‌داند، زیرا دو جسم از حیث ذات و ماهیت یکی هستند. منظور ذاتی است که می‌خواهد با ذاتی از نوع دیگر بیوندد. (Plotinus, IV.4.18.183-185)

انسان نزد افلوپین، آمیزه‌ای از نفس و بدن است یا به عبارتی نفس در بدن است که با بدن در تعامل است. اینجا است که افلوپین راه خود را از افلاطون جدا می‌کند. افلاطون نفس و بدن را دو عنصر کاملاً جدای از هم می‌داند. بدن در حکم لباسی برای نفس است که نفس بعد از مرگ آن را از تن بدر می‌کند. اگر نفس از بدن متأثر نباشد همانند نفس در خود خواهد بود که هیچ فعلیتی را نمی‌توان بدان نسبت داد. (Plotinus, I.1.2.95-97)

از نظر افلاطین انسان مجموعه‌ای از دو ترکیب است؛ در اولین ترکیب ماده با صورت قرین شده است و موجود زنده شکل می‌یابد. در ترکیب بعدی موجود زنده به دلیل هماهنگی بیشتر خواهان نفس می‌شود و نفس در این بدن گسترش می‌یابد. ابتکار استادانه و ماهرانه افلوپین در ترکیب دوم است. در اینجا نفس به بدن یا همان موجود زنده نمی‌آید، بلکه نفس با گسترش خود موجود زنده یا همان بدن را بازآفرینی می‌کند و بدان نظم دوباره می‌بخشد و در آن گسترش و نفوذ می‌یابد. بنابراین افلوپین نوع خاصی از دوگانه‌انگاری را معرفی می‌کند تا بتواند رابطه دو عنصر نامتجانس را بهتر تبیین کند.

آنچه برای افلوپین مهم است و بر آن اصرار دارد حفظ و تأکید بر دو جنبه نفسی و جسمی انسان است. از این رو در پی معرفی ارتباط است که تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن را بخوبی نشان دهد. وی در ابتدا انواع رابطه‌های احتمالی در باب ارتباط نفس و بدن را مطرح می‌کند و آنها را به دلیل عدم تبیین ارتباط متقابل نفس و بدن رد می‌کند. رابطه‌های نظیر وحدت‌های اعتباری چون ترکیب دو ماده در هم یا در کنار هم، نفس تنها نیروی

حیات بخش باشد و خود متأثر نباشد، رابطه ناخدا و کشتی، صنعتگر با ابزارش همه این رابطه‌ها را به دلیل ارتباط یک‌سویه رد می‌کند و معتقد است در این رابطه‌ها فقط نفس فعال است و منفعل نیست. رابطه‌ای که افلوپین بین بدن و نفس قائل است، بیشتر به جنبه متافیزیکی و هستی‌شناسی نفس برمی‌گردد. جسم نزد افلوپین ترکیبی از ماده و صورت است. (Plotinus, II.4.5) ماده آخرین مرتبه جریان صدور است که از واحد صادر شده است. همانند نور آتشی که در آخرین سطح خود تاریکی و بی‌بهره‌گی از اصل یا منبع نور است. ماده هستی راستین نیست، بلکه بهره‌مند از هستی است و تنها قوه اجسام است. ماده نقش اصلی در ایجاد جسم دارد. از طرفی همان‌طور که در هستی‌شناسی نفس بیان شد، نفس عالم، عالم محسوسات را به نحو کلی می‌آفریند و بدان نظم و صورت می‌بخشد. نفس عالم با روشنایی خود به ماده صورت می‌بخشد و ماده فراخور حال و شأنش برخوردار از نفس حسی همان نفس حیوانی یا نفس گیاهی می‌کند. بنابراین، بدن و کالبد انسان نیز صورت مخصوص به خود را از نفس عالم دریافت می‌کند و آفریده می‌شود و تحت حکومت آن قرار می‌گیرد. (Plotinus, V.2.2.61) از آنجایی که این بدن نظمی برتر و بهتر از دیگر موجودات دارد، خواهان نفس برتر می‌شود. نفس عالم که خواهان گسترش بیشتر هستند به این بدن‌ها انبساط و گسترش می‌یابند. نفس جزئی، جسم مرکب از ماده و صورت را به نحوی بازآفرینی می‌کند. پس نفس جزئی خود به نحوی در خلق موجود مرکب دخیل بوده است و کالبد آدمی را به مرتبه‌ای برتر ارتقا می‌دهد و آن را نفسمند می‌کند. (Plotinus, IV.4.20.189)

با توجه به آنچه که گفته شد انسان افلوپینی از یک ترکیب دوگانه‌ای برخوردار است که مجموعه این دو ترکیب هویت انسان را شکل می‌دهد. در اینجا غلبه با نفس جزئی است که جنبه عقلی و فناپذیری نفس محسوب می‌شود. وی با پذیرش صورت ارسطویی برای بدن، بدن را امری کاملاً ابزاری و منفعل از نفس جزئی نمی‌داند و از طرفی با پذیرش نفس جزئی، فناپذیری نفس را اثبات می‌کند که برگرفته از دیدگاه افلاطون است. مشکل عمده‌ای که دامنگیر دیدگاه افلوپین می‌شود این است که در اینجا دو خود مطرح است؛ خود بدنی و جسمانی تحت حاکمیت صورت و طبیعت که افلوپین آن را نفس حسی - عهدادار ادراک حسی است - و نفس گیاهی - نفسی که عهده‌دار رشد، تغذیه و تولید مثل است - می‌داند و دیگر خود عقلانی. تمایزی که افلوپین بین جنبه عقلی انسان از یک سو و

جنبه مادی از سوی دیگر قائل است وی را به دوگانه‌انگاری دکارتی نزدیک می‌سازد؛ اما از جهتی تمایزی اساسی با دوگانه‌انگاری دکارتی دارد.

همان‌طور که بیان شد وی به صراحت رابطه ناخدا و کشتی را برای ارتباط نفس و بدن رد می‌کند. افلوطین اولاً جدایی واقعی بین نفس و بدن را نمی‌پذیرد و آن را امری مجازی می‌داند که از طریق اندیشه و فلسفه چنین جدایی امکان‌پذیر می‌شود و در اصل آن دو از هم جدا نیستند. (Plotinus, IV.3.9. 63) نفس عالم بدن انسان را در ابتدا با توجه به ایده‌ای که در ذهن دارد، پدید آورد. این بدن آماده و مهیا برای پذیرش نفس جزئی است و از طرفی نفس عالم که خواهان گسترش خود تا زمین هستند، خود را در این بدن‌ها می‌گسترانند. گاه افلوطین نفس جزئی انسانی را پرستار و تیمارگر بدن می‌داند (Plotinus, IV.8.2.401). و زمانی حاکم و فرمانده آن می‌داند. نفس خود را در تمامی نقاط بدن می‌گستراند تا بر آن تسلط کامل داشته باشد. بدن در نفس است نه نفس در بدن؛ بدن همانند تور ماهیگیری در آب است و به فرمان و مدد نفس در حرکت و تکاپو است. نفس محیط بر بدن است نه بدن محیط بر آن. با این تلقی از رابطه نفس و بدن، نفس و بدن از هم جدا نیستند، بدان‌گونه که در دوگانه‌انگاری دکارتی وجود دارد. افلوطین قائل به رابطه دوسویه بین نفس و بدن است. در توضیح باید افزود که در رابطه نفس و بدن که افلوطین آن را ارتباط دوجانبه می‌داند، منظور زمانی است که بدن در حال فعالیت است. بدن هیچ‌گاه خالی از نفس نیست؛ در فعالیت بدنی نقش نفس و تعامل آن با بدن یک رابطه فعل و انفعالی است و افلوطین هر رابطه یک‌سویه را رد می‌کند. نفس در اصل و ذات خود بدون بدن هم فعالیت دارد. نفس در ابتدا یک ارگانیزم کارکردی از بدن که قادر به حمل فرایندهایی که تشکیل دهنده زندگی برای نوع خاصی از موجود زنده باشد، نیست. نفس ویژگی‌های مادی ندارد و در یک سطح برتر است که می‌تواند علت و طلوع بدن باشد. بدن همانند ماده است که در پایین‌ترین سطح سلسله قرار دارد. مراتب پایین هیچ‌گاه علت مراتب فوق نیستند، بلکه مراتب بالا علت وجودی مراتب پایین خود هستند. به تعبیر افلوطین بدن سایه و اثر نفس است. این امر برای کارکردهای شناختی و معرفتی نفس بسیار کارساز است. (Remes, 2007, 29)

۳. این همانی شخصی انسان افلوپینی

سوالی که در ادامه مطرح است این است که خود واقعی انسان کدام است؟ به عبارتی خود راستین انسان کیست؟ در باب ارتباط نفس و بدن، افلوپین بر این باور است که این دو با هم وحدت می‌یابند و ذات فروتر چیزی از ذات برتر دریافت می‌کند؛ ولی نمی‌تواند خود آن ذات برتر را در خود بگنجانند، بلکه تنها اثری از آن می‌پذیرد و بدین ترتیب هم وحدت است و هم دوئی؛ یکی خود او بدان‌گونه که بوده است و دیگری چیزی که نتوانست بچنگ آورد. براین اساس نفس فردی به نوعی سرگردانی گرفتار است. اگر به پایین نظر کند دردمند می‌شود و اگر به مافوق خود نظر کند، تمایل به پیوند به آن دارد. (Plotinus, IV.4.18.183)

با توجه به جایگاه نفس که بین محسوس و معقول در تردد است؛ از طرفی نفس توان به دوش کشیدن مضامینی را دارد که در مراتب عالی یعنی عقل و واحد وجود دارد و از سوی دیگر با هبوط در مراحل پایین‌تر یعنی عالم محسوس با تنزل و گسترش در بدن صورت‌های جدیدی کسب می‌کند. با توجه به این ویژگی‌ها، انسان اولاً موجودی فیزیکی و زمانمند است. ثانیاً دارای عقل است که فرایندهای شناختی و معرفتی را با توجه به این جنبه از نفسش طی می‌کند. ثالثاً با واحد که بسط‌ترین و پرنفوذترین اصل سلسله است نیز مرتبط است؛ اصل هر فرد انسانی در عین اینکه ابعاد مختلف دارد دارای وحدت است که از طریق مشارکت با واحد حاصل می‌شود و همچنین تمایل انسان به خیر نیز به دلیل مشارکت با واحد است. (Remes, 2007, p.27) بنابراین انسان ابعاد مختلفی دارد که تمرکز بر یک بعد نباید موجب غفلت از ابعاد دیگر شود. حال خود واقعی کدام است؟

افلوپین در رساله چهارم از اثنا سوم به صراحت به سه جزئی بودن نفس جزئی اشاره می‌کند: "نفس گاه به صورت نیروی ادراک حسی، گاه به صورت نیروی تعقل و گاه به صورت همین نیروی رویش است" (Plotinus, III.4.2.145) جزء اصلی حاکم است و بقیه حاکم نیستند، اما حاکم نبودن دلیل بر حاضر نبودن و وجود نداشتن نیست. این ارواح نیز در هویت انسان دخیل هستند. انسان فقط موجود متفکر نیست، بلکه ادراک حسی دارد و نیروی رویش. همه این نیروها با هم در وجود آدمی عمل می‌کنند، اما همه این نیروها و ارواح براساس جزء بهتر نامیده می‌شود؛ یعنی انسان. انسانیت انسان از نظر افلاطین جزء عالی‌تر نفس یعنی خرد هست و به واسطه خرد است که انسان، انسان است. انسان باید بکوشد که انسانیت خود را در درون خود حفظ کند تا بعد از جدا شدن از تن دوباره انسان

شود و به اصل خود برگردد. اگر به جزء پست‌تر خود رو آورد در نفس نباتی یا حیوانی جای می‌گیرد و تنزل نفس نه تنها هبوط نفس نخواهد بود، بلکه برای نفس سقوط محسوب می‌شود. بنابراین، از نظر افلوطین نفس انسان سه جزء دارد و جز حاکم که نفس اندیشیدنی است، حاکم است و انسانیت انسان به جزء عقلی وی بر می‌گردد. خود انسان مساوی با اندیشه، تأمل، خردورزی است. خود راستین انسان خرد و خردورزی وی است.

۴. جاودانگی نزد افلوطین

با توجه به آنچه گفته شد از نظر افلاطین جاودانگی و ابدیت تقدیری است که بر تارک جهان معقول و هستی‌های راستین نقش بسته است و به طریق اولی مبدأ این هستی‌های راستین نیز خود ابدی و ازلی است. تغییر، دگرگونی، زمان، تدریج و خروشانگی از حصار اقلیم فراهستی و هستی راستین بدور است. فناپذیری از منظر افلوطین بر چند اصل حاکم است. عبارتند از:

- ۱- ازلی، ابدی است. زمانی نبوده است که چیری نبوده است تا آن را خلق کند تا با از بین رفتن علت آن، خود از بین برود. ازلی آغاز زمانی ندارد و همیشه و همواره هست.
- ۲- بسیط و فناپذیر است، چون فناپذیری و انهدام به دلیل تفرق اجزاء است.
- ۳- هستی راستین همواره هستند و هیچگاه از بین نمی‌روند، چون بسیط هستند.
- ۴- دگرگونی و شدن همان فناپذیری و نابودی است.

انسان که برخوردار از نفس جزئی است، پس مشارک و بهره‌مند از نفس درخود است و همانند نفس درخود جاودان است. نفس جزئی که خود سه جزء دارد، جزء عقلانی آن باقی و جاودان است و آنچه که متعلق به بدن است، از بین می‌رود. افلوطین بر این باور است زمانی که هماهنگی بدن از بین برود، نفس از بدن جدا می‌شود و مرگ فیزیکی و بدنی اتفاق می‌افتد. (Plotinus, I.9.113-114) وی گاهی بدن را که خالی از نفس است به سرگین تشبیه می‌کند که بدون نفس از هیچ حیاتی برخوردار نیست. در بررسی هویت انسان بیان شد که انسان نفسی است که به اختیار برای رسیدن به خودآگاهی به بدن گسترش می‌یابد و محیط بر بدن می‌شود. این بدن یک ارگانسیم هماهنگ است که اجزای آن توسط صورت منسجم و تنظیم شده‌اند. با این تلقی از انسان اصل وی از نفس است و از سوی نفس با توجه جنبه متافیزیکی اش اصل و مبدأ راستینی است که فناپذیری در آن را

ندارد و انسان در اصل سرشتی جاودانه دارد و نفس در خود ازلی و ابدی است و نفس جزئی نیز همانند اصل خود ازلی و ابدی است. اصل راستینی نفس دگرگونی به معنای تغییر در اصل که همان هستی راستین است، ندارد، بلکه نفس این ویژگی خاص را دارد که به کمالات بیشتر دست یابد و این میسر نمی‌شود جز از طریق حرکت ارادی و اختیاری نفس و گسترش آن تا عالم محسوس و سپس درگذشتن از عالم محسوس و عروج تا عالی‌ترین مراتب. این‌ها هدف اصلی برای نفس است؛ اما همه ارواح جزئی به این مراتب عالی و هدف برتر دست نمی‌یابند. سرنوشت ارواح بعد از مرگ فیزیکی به فراخور حالشان متفاوت و متنوع می‌شود. افلوپین در این مورد می‌گوید: "نفس وقتی از تن جدا می‌شود، آن چیزی می‌شود که در او بیشتر از چیزهای دیگر هست". (Plotinus, III.4.2.145-147)

حال باید دید که کیفیت جاودانگی نزد افلوپین چگونه بیان شده است. با باور افلوپین ارواح بعد از مرگ فیزیکی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

الف) ارواح سبک‌بال که توان صعود به مراتب بالاتر را دارند؛ برخی از این ارواح تنها تا مرتبه نفس کیهانی صعود می‌کنند، برخی تا مرتبه عقل و اندکی تا فراتر از عقل و اتحاد با واحد عروج دارند. نکته شایان توجه در نظریه افلوپین این است که نفس تا هر مرتبه‌ای که صعود و عروج می‌کند، با اختیار خود می‌تواند دوباره تنزل را تجربه کند. ارواحی که فراتر از عقل رفته‌اند و در پیوند با اصل اولیه خود قرار گرفته‌اند تا مدامی که مستغرق در واحد هستند با واحد متحد و یگانه‌اند دیگر فردیت مطرح نیست و نفس چنان با واحد یگانه شده است که انگار خودی در میان نیست. اما گویی افلوپین نمی‌تواند بپذیرد که سقراط جزئی دیگر سقراط نیست. (کاپلستون، ۱۳۸۱، ۵۴۰) از رو به خصیصه متافیزیکی نفس متوسل می‌شود و قائل می‌شود که نفس حتی در عالی‌ترین مرتبه خود نیز می‌تواند با اختیار خود به فروتر از خود نظر کند. بنابراین اصل نفس جزئی فردی عروج یافته به محض استقلال و نظر در خود آنچه را از سرگذراننده را به یاد می‌آورد. خاطرات زندگی زمینی و خاطرات پیوند و اتحاد با مراتب مافوق خود. این نفس جزئی دوباره می‌تواند به عالم محسوس فرو آید یا در همان عالم هستی مرتبه عقل یا فراتر از هستی بماند. اگر به عقل و اندیشه دل بسته باشد در مرتبه عقلی ماندگار می‌شود و اگر خواهان صعود به بالاتر باشد عقل دیگر کارساز نیست. شهود و خلسه این توان را به نفس می‌دهد تا واحد را دریابد. افلوپین در اینجا به اصل وحدت در کثرت نیز متوسل می‌شود، نفس جزئی در عین وحدت، کثیر

نیز خواهد بود. همانند عقل که صورت‌های کثیر دارد، اما در عین حال تقسیم‌نشده و بسیط است، نفس جزئی همانند نفس در خود در عین بساطت، کثیر است. (Plotinus, IV.3.5.47)

ب) ارواح گران‌بار که توان پرواز و صعود به مراتب عالی را ندارند. اگر نفس جزئی به جهان محسوس دل ببندد در همین جهان می‌ماند و بدن‌ها مختلف را به فراخور حالش چینش می‌کند و در تعبیر افلوطین این نفس به نفس جزئی به معنای واقعی کلمه بدل شده است، از این رو، بدن دیگر اختیار می‌کنند. پس افلوطین قائل به تناسخ است. این گروه خود بر اساس علایق و دلبستگی‌هایی که دارند در بدن انسانی یا جانوری نفوذ می‌یابند. (Plotinus, III.4.2.145-147)

افلوطین تناسخ را در سه مورد نسخ-انتقال نفس به بدن انسانی-، فسخ-انتقال به بدن گیاه- و مسخ-انتقال نفس به بدن حیوان- را جایز می‌داند. عدل الهی نزد افلوطین تخلّف‌ناپذیر است و مجازات هر عمل و خواست در طبیعت بدان پاسخ داده می‌شود. بنابراین تناسخ لازمه عدل الهی است.

با توجه به آنچه در مورد گفته شده می‌توان گفت جاودانگی نزد افلوطین بیشتر جنبه متافیزیکی دارد. هدف اصلی و تحقیقی افلوطین اتحاد با عالم معقول یا فرامعقول است. حتی وی در زندگی دنیوی نیز به رهایی نفس از بدن سفارش می‌کند و خود به نقل از فروریوس چندین بار خلسه داشته است. (یاسپرس، ۱۳۶۳، ۱۳) اما چون هنوز نفس گرفتار بدن است این خلسه موقتی است و با مرگ فیزیکی این امر محقق می‌شود و نفس که غرق در محسوس نشده است با مراتب برتر اتحاد می‌یابد. در اتحاد چیزی از زندگی دنیوی خود به یاد ندارد. در اینجا دیگر خودی مطرح نیست. جاودانگی‌اش، به جاودانگی مراتب برتر پیوند خورده است. پس جاودانگی به معنای برخورداری از حیات فرد در پرتو آگاهی اصلاً وجود ندارد. آدمی همچون قطره آبی جدا شده از دریا است که با مرگ به اصل خود می‌پیوندد. اما نباید از این نکته غفلت کرد که نفس همواره دو جنبه دارد و از طرفی دارای اختیار است که کدام جنبه را برگزیند؛ اصل و سرشت متافیزیکی که جاودانه، درخود و ساکن است و خواهان استقلال می‌باشد. این امر در مورد ارواح سبک‌بالی که به مرحله اتحاد رسیده‌اند نیز صدق می‌کند. این ارواح به محض استقلال‌طلبی و روگردانی از اصل خود دوباره تا عالم محسوس گسترش می‌یابند. در این مرحله یادآوری نقش عمده‌ای دارد. او دو جهانی را که تجربه کرده است را به یاد می‌آورد؛ اتحاد با مراتب برتر و دیگر زندگی زمینی‌ش. این یادآوری برای انتخاب است. در اینجا فردیت مطرح است. این نفس چون

بدن خاص داشته است، پس فرد دارای تشخص است و از دیگر ارواح متمایز است. اما این نفس با آمدن به عالم محسوس باید در بدن دیگر نفوذ کند، چون بدن قبلی از بین رفته است. اگر در نظر بگیریم که نفس به روند تردد در عالم برتر و فروتر ادامه دهد، خود زمینی وی کدام است و در موقع یادآوری کدام زندگی زمینی را به یاد می‌آورد. به نظر می‌رسد افلوطین آنقدر غرق در خودشناسی برای رسیدن در مراتب برتر است که توجهی به این موارد ندارد. آنچه مهم است بازگشت نفس به اصل خود است و آن هم به نحو اتحادی نه انسان برخوردار از حیات آگاهانه.

افلوطین در باب ارواح گرانبار قائل به تناسخ است. همان‌طور که بیان شد تناسخ با اصل متافیزیکی نفس ناسازگار است، اگر ارواح به کالبد حیوان یا گیاه منتقل شود، خودآگاهی اصلاً معنایی ندارد و نفس انسانی اصلاً وجود ندارد. و اگر نفس به بدن انسانی دیگر منتقل شود، باز هم خودآگاهی وجود ندارد. هیچ فرد در خود چیزی از زندگی با بدن دیگر را به یاد ندارد، مگر اینکه برخی از راه تجربه‌های خاص بدین امر اعتراف کنند و این امر چون عمومیت ندارد و عقل از پذیرش آن ابا دارد، مورد تأیید نیست. پس جاودانگی افلوطینی بیشتر متافیزیکی است تا اینکه حیاتی آگاهانه باشد و فرد دنیوی همان فرد اخروی باشد.

۵. هویت انسان از نظر سهروردی

شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق) معروف به شیخ اشراق، موسس حکمت اشراقی است. سهروردی فیلسوفان نوافلاطونی است. سهروردی برخلاف مشائیان و ابن سینا نه تنها عالم مثل را رد نکرده است، بلکه آن را پذیرفته و در نظام فلسفی خود بدان رفعتی دوباره بخشیده است. سهروردی علاوه بر بدن، انسان را دارای نفس می‌داند. وی در کتاب *حکمه‌الاشراق* با ابتناء بر نظام نوری خود توانسته است بازخوانی تازه‌ای از نفس ارائه دهد.

سهروردی منظومه فکریش را در غالب یک نظام منسجم و سلسله مراتبی طولی و عرضی به نمایش می‌گذارد. در رأس سلسله طولی نورالانوار قرار دارد. بعد از نورالانوار، انوار قاهره مستقر هستند، همان مثل عقلی و رب‌النوع در مرتبه سوم انوار مدبره تدبیر می‌کنند. انور مدبره به نحو عرضی نیز گسترده شده‌اند. انوار عرضی نسبت به هم تقدم و تأخر ندارند. بعد از عالم انوار مدبره، عالم اشباح یا همان مثال و خیال منفصل قرار دارد. در آخرین عالم از نظر رتبه، عالم اجسام و برازخ است.

همان‌طور که بیان شد جاودانگی مبتنی بر مسائلی چون این‌همانی و هویت شخصی است. بنابراین تبیین چیستی انسان و ملاک این‌همانی از لوازم جاودانگی هستند که برای بحث از جاودانگی ضروری هستند. سهروردی انسان را وجود دوگانه می‌داند که با شهود درونی به وجود نفس یا به تعبیر سهروردی به انانیت و خودیت خود دست می‌یابد. (سهروردی، ج ۲، حکمه الاشراف، ۱۱۱) وی برخلاف افلوطین از راه حالات روحی به وجود نفس نمی‌رسد. بلکه نفس تنها یک خصیصه ذاتی دارد و آن ادراک ذات است. نفس برای خود ظهور دارد و ظاهر بالذات است. (همانجا، ۱۱۲) نفس نه بدن است، و نه حتی جوهر و شیء و سایر صفات. این اوصاف برای نفس عرضی است نه ذاتی که در مرحله بعد برای نفس آشکار می‌شود. نفس چون مدرک ذات است، پس نور است، چون نور است، حی است و چون حی است، فعال ذاتی است که همان مظهر للغير است. نفس با تابش و اشراق ذاتی خود چیزهای دیگر را ظهور می‌بخشد. سهروردی وجود بدن را انکار نمی‌کند و بدن به عنوان بخشی از وجود آدمی می‌پذیرد. سهروردی بدن را سایه و مظهر روح می‌داند. (سهروردی، ج ۲، حکمه الاشراف، ۲۲۳) وی بر این باور است، وقتی عناصر با هم در فرایندی موزون آمیزش می‌یابند، موالید پدید می‌آید. موالید در اصل مزاج معتدل هستند. مزاجی که هماهنگی بیشتر داشته باشد، براساس اصل محبت و شوق خواهان چیزی برتر از مرتبه بالاتر می‌شوند. (سهروردی، ج ۲، حکمه الاشراف، ۱۱۸) به عبارتی شوکت، عظمت، قهر و استعلا مرتبه برتر، آنان را محب می‌سازد. به واسطه این تمنا انوار قاهره که صاحب طلسم نوع ناطق هستند، یعنی جبرئیل روان‌بخش، روح‌القدس، بخشنده علم و تصدیق، نور مدبری که در جسم تصرف می‌کند، یعنی اسفهد ناسوت به بدن اعطاء می‌کند. (همانجا، ۲۰۰) با توجه به اینکه سهروردی دوگانه‌انگار است و از طرفی نفس است که نقش اصلی در هویت و سرشت انسان دارد، وی چگونه آهنگ زیستی انسان که مجموعه‌ای از فعالیت جسمی، حسی و ذهنی است را تبیین می‌کند. به عبارتی همان معضل عمده دوگانه‌انگاری چگونه در نظام اشراقی-نوری سهروردی حل می‌شود. نفس مرتبط با بدن در نظام فلسفی سهروردی اسفهد مدبر است. پس نفس در ارتباط با بدن همچون تدبیرگر عمل می‌کند. سهروردی همانند افلوطین نسبت نفس و بدن را از طریق جنبه متافیزیکی و هستی‌شناسی نفس تبیین می‌کند. سهروردی قائل است چون نور فیاض لذاته است و از سوی دیگر براساس اصل قهر و محبت، نسبت به اصل خود محبت دارد و مرتبه بالاتر به مادون خود قهر دارد؛ نور اسفهد مدبر یعنی نفس ناطقه نیز براساس اصل

قهر و محبت بدن را تدبیر می‌کند، چون نسبت بدان قهر دارد. بواسطه قهرش قوه غضبیه در کالبد ظلمانی یعنی بدن پدید می‌آید و به واسطه محبتش، قوای شهوانه در بدن پدید می‌آید. همان‌طور که نور اسفهبید صور جزیی چون زید و عمر را مشاهده می‌کند و از آن دو صور جزیی، صور کلی معقول و مجرد از ماده اخذ می‌کند و همجنس خود می‌سازد تا با موطنش مناسبت داشته باشد، قوای نباتی نیز از طریق نور اسفهبید مدبر هدایت می‌شوند. (سهروردی، ج ۲، حکمه الاشراق، ۲۰۵-۲۰۶)

قوه غاذیه که غذاهای مختلف را به یک امر واحد همان جوهر تغذیه‌کننده که مناسب با آن باشد، درمی‌آورد. جوهر تغذیه‌کننده آن را جزء خود می‌سازد که خود رقیقه آن ویژگی است و در نور اسفهبید وجود داشت؛ تبدیل صور جزیی به کلی و نوری درآورد تا غذای روحش باشد. اگر قوه تغذیه‌کننده نباشد بدن از بین می‌رود و جایگزینی نخواهد داشت و وجودش استمرار نمی‌یابد. همان‌طور که انوار تام و کامل موجب ایجاد انوار دیگر هستند، قوه مولده مظهر این ویژگی انوار تام هستند. بطور کلی سهروردی دو مظهر نفس ناطقه یا همان نور مدبر ناسوت در نظر می‌گیرد که یکی بدن است و دیگر خیال متصل که همان خواب و رویا هستند. اصل نور براساس اصل محبت، خواهان برتری و فرارفتن به مراتب برتر است. براین اساس نور اسفهبید مدبر، قوه نامیه پدید می‌آید که کارش رشد بدن است. همگی این قوا از طریق نور اسفهبید مدبر در تکاپو و فعالیت هستند. این قوا همگی از فروعات نور اسفهبید مدبر هستند و بدن صنم نور اسفهبید است. نور اسفهبید مدبر به دلیل تنوع قوا، متنوع می‌شود، ولی در اصل وحدت دارد. (همانجا، ۲۰۶)

با توجه با آنچه که گفته شد، معضل و دشوار دوگانه‌انگاری همچنان وجود دارد. بهر حال نور اسفهبید مجرد و غیر مادی است، چگونگی در برزخ بدن نفوذ و حکومت دارد. سهروردی خود نیز به این دشواری آگاهی دارد. وی بیان می‌کند که نور اسفهبید در بدن تصرف نمی‌کند، چون بدن برزخ است و از سنخ نور نیست. سهروردی در اینجا برای حل معضل دوگانه‌انگاری به روح حیوانی متوسل می‌شود. روح حیوانی جوهر لطیفی است که از اعتدال برخوردار است و همانند برزخ علوی است که از تضادی و اوصاف طبیعی که در عناصر وجود دارد، به‌دور است. بنابراین از جهت برزخ بودن شبیه به بدن است و از جهت لطافتش به دلیل دوری از تضاد، با نور اسفهبید مدبر مسانخ است. نور اسفهبید مدبر از طریق این روح بر بدن حکومت می‌کند. سهروردی جایگاه آن را سمت چپ قلب می‌داند. (سهروردی، ج ۲، حکمه الاشراق، ۲۰۸)

شایان ذکر است افلوپین رابطه مستحکمی بین نفس و بدن قائل می‌شود. نفس جزئی از یک سو به نحوی علت موجود زنده است و از سوی دیگر روح محیط بر بدن است و کاملاً بر آن مسلط است و آن را زنده نگه می‌دارد، اما در سهروردی رابطه ضعیف‌تر می‌شود و نفس همچون فرمانده عمل می‌کند. نکته‌ای که باید بدان اشاره کرد این است که افلوپین با وجود پذیرش ارتباط تنگاتنگ نفس و بدن، در جاودانگی، بدن کمترین جایگاه را دارد و یا اصلاً دیده نمی‌شود. افلوپین رابطه ابزاری بدن را نمی‌پذیرد، ولی در عمل، بدن همچون ابزاری برای تعالی روح است و هیچ انعکاسی در جاودانگی وی ندارد. اما همانطور که در ادامه خواهد آمد، نزد سهروردی این فرایند بالعکس است. رابطه نفس و بدن ضعیف‌تر است، اما همین رابطه در حیات آخروی فرد انعکاس می‌یابد و بدن کاملاً نادیده گرفته نمی‌شود.

۶. این‌همانی شخصی انسان نزد سهروردی

نور اسفهدی ناسوت یا همان نفس ناطقه است در بدن دخیل و تصرف دارد و بدن همچون حصاری و صیاصی برای نور مدبر محسوب می‌شود (سهروردی، ج ۲، حکمه الاشراق، ۲۰۲-۲۰۱). نفس نقش فرمانده و سپاه را برای بدن و قوای آن دارد. بنابراین چستی و هویت انسان از آن نفس است. پرسش اصلی در اینجا این است که این‌همانی خود نفس چیست و نفسیت نفس به چه چیزی بر می‌گردد؟ مشائیان ملاک تشخیص را به عوارض می‌دانند (بن‌سینا، ۲۰۳، ۱۳۸۹) سهروردی وی تشخیص را در جزئیت خارجی شیء و تحقق عینی شیء می‌داند که شرکت‌پذیر نیست. در تشخیص نفس نیز، این‌همانی نفس به خود نفس است که همان نور دراک حی، بالفعل فیاض است که فعل آن تابش و اشراق نور است. (سهروردی، ج ۱، مطارحات، ۳۳۴)

۷. جاودانگی نزد سهروردی

جاودانگی در نظام نوری- اشراقی سهروردی همانند نظام افلوپینی اصل ضروری است. سهروردی در بحث از جاودانگی علاوه بر دلایل عقلی- شهودی از دلایل نقلی نیز استفاده می‌کند. مرگ در نظام فلسفی وی یعنی از بین رفتن مزاج و در نتیجه فارق شدن روح از بدن است و بدین ترتیب مرگ فیزیکی و جسمانی اتفاق می‌افتد. ارواح مفارق از

بدن، به نسبت تعلقاتی که دارند، سرنوشت متفاوتی در انتظارشان است. معاد سهروردی بلافاصله بعد از مرگ فیزیکی اتفاق می‌افتد. اصل بنیادی در جاودانگی فناپذیری نفس ناطقه یعنی نور اسفهد ناسوت است. زیرا از بین رفتن نفس ناطقه یا از جهت فاعل آن است یا خود نفس ناطقه. از ناحیه فاعل نیست، چون فاعل آن انوار قاهره هستند. اینکه انوار قاهره در زمانی پدید آورند و در زمان دیگر از بین ببرند، لازمه آن تغییر و در نتیجه حرکت است. در حالی که حرکت در انوار قاهره متصور نمی‌باشد، بلکه غیر ارادی و به نحو ضروری است. اگر از جانب خود ذات باشد، اصلاً بوجود نمی‌آید. علت نور مجرد دائمی است، پس نور مجرد هم دائمی است. (سهروردی، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۳۳)

سهروردی سه مقصد کلی را برای ارواح مفارق در نظر می‌گیرد. ارواحی که از هرگونه تعلق برزخی برکنار هستند، این دسته ارواح به عالم قدس و ملکوت راه می‌یابند. به تعبیر قطب‌الدین شیرازی همان مقربان و کاملان هستند. (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ۵۰۸) دومین جایگاه و مقصد، مقصد متوسطین در علم و عمل است. مقصدشان بدن‌های مثالی نورانی است در عالم خیال منفصل وجود دارد و مقصد سوم جایگاه شقاوتمندان در علم و عمل است که با ابدان مثالی واقع در عالم خیال برانگیخته می‌شوند.

انواره مدبره طاهره که مقهور برازخ نشده‌اند، شوق و رغبتشان به عالم نور بیشتر است تا به غواسق و برزخ. این اشتیاق آنها را به عالم انوار سوق می‌دهد، بدون آنکه میل و رغبتی به عالم ظلمانی داشته باشند. برازخ هیچ‌گاه آنها را مقهور خود نمی‌کند و مانع و حجاب برای آنها نخواهد بود، بلکه انوار مدبره عالم جواهر غاسق را مقهور خود می‌گرداند و از سوی دیگر عشق و شوق آن به عالم نور آنان را قوی‌تر می‌سازد و در نتیجه از انوار قاهره کسب نور بیشتر می‌کند و مستضئ می‌شود. پس از آنکه اتصال به عالم انوار از حالت حال به ملکه بدل شد در صورت تباهی بدن، این ارواح جذب بدن دیگر نمی‌شود، بلکه این ارواح بواسطه شوارق پی‌درپی انوار نیرومند می‌شوند و خواهان و عاشق اصل خود که سرچشمه حیات است، می‌شود. این ارواح بلافاصله بعد از مفارقت از بدن در جهان نور محض سکنا می‌گزینند و به انسان قدسی بدل می‌شوند. (سهروردی، ج ۲، حکمه‌الاشراق، ص ۲۲۳-۲۲۲)

سهروردی اتصال و امتزاج را از آن امور مادی و جسمانی می‌داند و در امور مجردات اصلاً اتصال و امتزاج معنایی ندارد. از سوی دیگر مجردات هیچ‌گاه از بین نمی‌روند. پس انوار مجرد بعد از مفارقت از بدن از هم متمایز هستند. تمایز آنها از دیگر ارواح و دیگر

انوار نخست به امتیاز عقلی و درکی که به ذات خود و به انوار و اشراقات خود دارند، برمی‌گردد و دوم به اینکه هر کدام از نفوس ناطقه به نحو خاص در بدن دخل و تصرف داشته‌اند. پس ارواح جاودان جزیت و فردیت خود را حفظ کرده‌اند و به هیچ روی متحد با یکدیگر یا فانی در انوار نیستند. (سهروردی، ج ۲، حکمه‌الاشراق، ص ۲۲۸) ارواح قدسی شبیه به انوار قاهره هستند، از این رو مدبر قاهره محسوب می‌شوند که به قدوسیت نورالانوار خوش و جاوید هستند.

مقصد ارواح متوسطین و شقاوتمندان عالم خیال منفصل است. عالم خیال نقش عمده‌ای در کیفیت جاودانگی این دو گروه دارد. طرح عالم مثال از ابتکارات شیخ اشراق است. سهروردی عالم خیال را به عنوان یک امر واقعی و حقیقی در سلسله مراتب طولی دستگاه فلسفی خود جای داده است. این عالم بسیار گسترده است، سهروردی از آن به اقلیم هشتم نیز یاد می‌کند. شهرهای چون جابلقا، جابرصا و هورقلیا از شهرهای این اقلیم محسوب می‌شوند. عالم خیال دربردارنده اشباح است که قائم بالذات هستند و همانند صوری که در آب، آینه یا اشیاء صیقلی نیستند که قائم به محل هستند، بلکه بدون محل ظهور و بروز دارند. اشباح هم ظلمانی و هم نورانی در عالم خیال وجود دارد. عالم خیال مقصد نهایی متوسطین در علم و عمل هست. متوسطین در علم و عمل به عالم انوار راه نمی‌یابند. تعاملی که سهروردی با این ارواح می‌کند این است که جایگاه آنان را عالم مثال منفصل می‌داند. چون این ارواح کاملاً مقهور برازخ نشده‌اند و از سویی تعلقات به برازخ دارند، و بطور کامل از ظلمات رهایی نیافته‌اند، جذب کالبد مثالی می‌شوند. ارواح مستقر در عالم خیال توان خلق صورت‌های مثالی را دارند و آنچه را که خواهان هستند برای خود خلق می‌کند و بدین طریق ملتذ می‌شوند؛ از انواع خوردنی‌های لذیذ، صورت‌های زیبا و سماع و سرودهای نیکو که بخواهند، می‌آفرینند. این صورت‌ها قائم بالذات‌اند و چون نورانی هستند، پس دراک و حیاتمند هستند. در اینجا روح دیگر مدبر نیست و فقط برای التذاد و بهره‌مندی از آنچه بدان دل بسته است، بدینجا روانه شده است. این ابدان نقش واسطه‌ای برای التذاد است. پس در نتیجه این ارواح توان صعود به مراتب بالاتر یا تنزل ندارند و سرنوشتشان با توجه آنچه در زندگی با بدن مادی کسب کرده‌اند، رقم خورده است و در آنجا جاودان هستند. (سهروردی، ج ۲، حکمه‌الاشراق، ۲۳۴-۲۳۳)

اما ارواح شقاوتمندان نیز به عالم مثال روانه می‌شوند و در کالبد مناسب با احوالشان سکنا می‌گزینند. شقاوتمندان صورهای ظلمانی خلق می‌کند که برای آنها مایع رنج و عذاب

است. اینان گرداگرد دوزخ زانو زده‌اند و از رو بر زمین افتاده‌اند. سهروردی بر این باور است کسانی گاهی ادعا می‌کنند که جن یا شیطان دیده‌اند، همین صور معلقه پدید می‌آید. شقاوتمندان نیز در عذاب خود باقی و جاودان هستند.

بنابراین سهروردی قائل به جاودانگی روح بعد از مرگ فیزیکی است. این اتفاق بلافاصله بعد از مرگ فیزیکی رخ می‌دهد. همان‌طور که بیان شد، وی در باب ارواح پاک و طاهر هرگونه اتحاد را رد می‌کند و مدعی است که ارواح نه تنها تشخیص دارند، بلکه از هم متمایز هم هستند. تشخیص آنها به هویت نوری آنان برمی‌گردد و تمایزشان به بدنی که بدان تعلق داشته و چگونه بر بدن تسلط داشته و در آن تصرف کرده‌اند. بنابراین این ارواح از یک حیات آگاهانه برخوردار هستند که نه تنها خودآگاهی دارند، بلکه به امیال خود چنان آگاه هستند که از آنچه بدن‌ها می‌رسد-اشراق و تابش دیگر انوار-به بهجت میرسند و خرسند هستند و از لذات حسی و ظلمانی رو گردانند. آنها در یک حالت التفات ادراکی و استغراق علمی (دینانی، ۱۳۷۹، ۴۵۰) قرار دارند و هیچ اتحاد با ارواح و انوار دیگر برایشان متصور نیست. اما متوسطین و شقاوتمندان همینکه صورهای که مطابق با طبعشان است، خلق می‌کنند خود حکایت از خودآگاهی و حیات آگاهانه دارد. لذت و الم بر آنان تحمیل نشده است، بلکه خود با خلق صورهای مطابق با سرشت خود می‌آفرینند و با آن ملتذذ یا ملتئم می‌شوند. آنچه که آنها از آن ملتذذ یا ملتئم می‌شوند، ارتباط مستقیمی با حیات دنیوی دارد. فرد آخروی همان فرد دنیوی است که در جایگاهی که خود برگزیده است، منتقل می‌شود. این دو گروه به جای بدن عنصر، بدن مثالی دارند. پس آهنگ زیستی نیز برایشان وجود دارد. از طریق بدنشان می‌توانند فعالیت فیزیکی داشته باشند. توان خلق صور را می‌توان به نوعی فعالیت ذهنی به حساب آورد، هر چند شیخ اشراق بطور مستقیم بدان اشاره نکرده است. پس جاودانگی همراه با حیات آگاهانه به گونه‌ای که فرد دنیوی همان فرد آخروی باشد در میان ارواحی که به عالم خیال منتقل شده‌اند، نیز وجود دارد.

۸. نتیجه‌گیری

دوگانه‌انگاری نزد افلوپین با ترکیب دوگانه‌ای همراه است؛ که توضیح آن گذشت. افلوپین سعی دارد با این برداشت از دوگانه‌انگاری رابطه نفس و بدن را به گونه‌ای تبیین کند که معضل دوگانه‌انگاری را حل کند، یعنی دو جوهر غیر هم‌جنس را با هم الفت دهد. اما نزد سهروردی رابطه علی و معلولی بین نفس و بدن مطرح نیست، نور اسفهد به مزاج معتدل

اعطا می‌شود. وی برای معضل دوگانه‌انگاری قائل به روح حیوانی می‌شود که یک عنصر علوی است که تضاد آن کمتر از تضاد عنصر طبیعی است و از این جهت با نفس هم‌سنگ‌تر است. در هر دو صورت معضل دوگانه‌انگاری همچنان وجود دارد. در دیدگاه افلوپین علی‌رغم موفق عمل کردن ارتباط بین بدن و نفس، گرفتار مشکل دیگری است و آن ترکیب دوگانه و در نتیجه دو خود مطرح است؛ خود بدنی-شامل نفس نباتی و حیوانی- و دیگری خود عقلانی که گاه به سه جزیی بودن نفس نیز از آن یاد می‌شود. در دیدگاه افلوپین ارواح سبکبار خواهان اتحاد و بازگشت به اصل هستند، بدن نقشی در جاودانگی ندارد، مگر ارواح خواهان استقلال باشد که در این صورت بدن تازه و دیگر اختیار می‌کنند و تنها خاطره از آن در ذهن دارند. البته در مواردی وی با توسل به اصل وحدت در عین کثرت، روح متحد با مراتب عالی را داری دو جنبه می‌داند، که هم وحدت و هم با توجه به زندگی زمینی‌اش و تصاویر برگرفته، کثرت دارد. با وجود اینکه افلوپین خواهان حفظ حیات فردی همراه با آگاهی است، ولی در عمل ناموفق است. چون روح به محض روگردانی از اصل خود از آنجا جدا شده و در عالم محسوس گسترش می‌یابد. از طرفی جنبه کثرت روح فقط به نحو خاطره یا تصویر است و با هیچ لذت و الم همراه نیست. همچنین افلوپین با قبول تناسخ برای ارواح گران‌بار عملاً خودآگاهی و نفس جزیی را کنار نهاد، هرچند خود بدان اذعان نمی‌کند. با توجه به آنچه که گذشت، جاودانگی افلاطونیه معنای برخورداری از حیات آگاهانه فردی وجود ندارد و تنها در موارد خاصی به نحو خاطره انعکاس می‌یابد. این صورت این‌همانی فرد نیز چندان مورد توجه نیست، بلکه تنها روح کلی همان هستی راستین است که این ویژگی را نفس جزیی نیز دارد. این همانی‌افلوپین بیش از هر چیزی دل‌مشغول بازگشت و اتحاد با واحد است. از این رو به آموزه‌هایش بیشتر جنبه تعلیمی پیدا می‌کند تا نفس را به اصلش برگرداند. بازگشت به اصل همان جاودانه شدن است. جاودانگی نزد سهروردی معنای متفاوتی پیدا می‌کند. نفس آنچه از بدن کسب کرده است را به همراه می‌آورد. سهروردی سعی دارد از طریق لذت‌ها و الم‌های به نحو روحانی یا فیزیکی همراه با کالبد مثالی جایگزین بدن، نشان دهد که فرد آخروی همان فرد دنیوی است، با این تفاوت که نشئه و سرای آخروی ویژگی‌های خاص خود را دارد. از طرفی تأخر زمانی سهروردی را نمی‌توان نادیده گرفت. طبیعتاً هر نظام متأخرتر، از انسجام و غنای بیشتر برخوردار است. بنابراین سهروردی در بحث جاودانگی به نحوی که فردیت فرد از بین نرود و یک حیات آگاهانه برخوردار باشد و به عبارتی فرد آخروی همان فرد دنیوی باشد، از افلوپین موفق‌تر عمل کرده است.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی (۱۳۷۹)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن‌سینا (۱۳۹۱)، *التعلیقات، مقدمه و تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
- ارسطو (۱۳۸۹)، *متافیزیک*، مترجم محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار*، مترجم: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۴)، *درآمدی به فلسفه افلوپین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱)، *فلسفه تطبیقی چیست؟*، تهران: سخن.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵)، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، مترجم: حمید طالب‌زاده و دیگران، تهران: انتشارات حکمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۴)، *حکمت اشراق*، ترجمه و شرح: سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ۲، ۳، ۴، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سندمل، سموئل (۱۳۹۱)، *سرچشمه‌های تأویل*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: انتشارات نیلوفر.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰)، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین ضیایی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (بی‌تا)، *شرح حکمة الاشراق*، انتشارات بیدار.
- فلوپین (۱۳۶۶)، *دوره آثار*، مترجم: محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، مترجم: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش.
- کرین، هانری (۱۳۷۹)، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران: انتشارات گلبان.
- گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۲)، *فیلمون اسکندرانی*، موسس فلسفه دینی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- مسیحیت و مسئله ذهن و بدن (مجموعه مقالات) (۱۳۶۲)، *جمعی از مترجمان*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *افلوپین*، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

بتول احمدی و فروزان راسخی ۱۲۵

وال، ژال (۱۳۸۰)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

Blumenthal, H. J.(1993), Soul and Intellect, Varlorum.

Emilsson, Eyjólfr Kjalar,(2007)Plotinus on Intellect, Oxford University. Press.

Plotinus (vol (I&II) 1966, (III) 1967,(IV& V) 1984, (VI&VII) 1988), With an English Translation by A.H. Armstrong,London: Cambridge, Massachuse,Harvard University press.

Remes, Paulina.(2007), Plotinus self., cambridge university press.