

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 به دست می‌دهند. در ترکیب دوم روح صورت بدنی حاصل از ترکیب اول را بازآفرینی می‌کند و حیات دوباره‌ای بدان می‌بخشد. در این معنا از دوگانه‌انگاری، روح نقش علت را برای بدن دارد و از این رو آن را به نحوی با خود هم‌ساخت می‌کند. اما نزد سهروردی رابطه علی و معلولی میان نفس و بدن مطرح نیست، نور اسفهد به مزاج معتدل اعطا می‌شود. از سوی دیگر سهروردی قائل به روح حیوانی است که تضاد آن کم‌تر از تضاد عنصر طبیعی است و با نفس هم‌ساخت است.

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

۱. مقدمه

جاودانگی و مسائل پیرامون آن از دغدغه‌های همیشگی انسان بوده است. با تولد هر انسانی مرگ او نیز به مثابه فرجام محتوم رقم می‌خورد. پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود این

* 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

است که آیا، با ازین رفتن بدن، انسان نیز از بین می‌رود یا خیر. رویکردهای مختلفی به جاودانگی وجود دارد. از جمله رویکردها رویکرد فلسفی به مسئله جاودانگی است. فیلسوفان درمورد جاودانگی اندیشه‌های مختلف و گاه ضدونقیضی را مطرح کرده‌اند. 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 را، با تمام خاطرات و آگاهی‌هایش، حفظ کرده است و از حیاتی آگاهانه برخوردار است یا خیر. لازمه چنین جاودانگی‌ای 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 (فیزیکیالیسم یا ماده‌باوری) یا علاوه بر جسم فیزیکی دارای نفس هم بدانیم (دوگانه‌نگاری). افلوپین و سهروردی قائل به جاودانگی‌اند. این دو بر آن‌اند که نفس جوهره وجودی انسان و ملاک این‌همانی است و نقش اصلی را در جاودانگی ایفا می‌کند، در نتیجه دوگانه‌انگارند.

عمده چالش پیش روی دوگانه‌انگاران چگونگی ارتباط نفس با بدن است. نفس و بدن، دو جوهر از دو سنخ کاملاً متفاوت از هم، چگونه با هم در تعامل‌اند؟ این مسئله به معضل دوگانه‌نگاری معروف است. علاوه بر این، عموماً دوگانه‌انگاران نفس را ملاک این‌همانی می‌دانند و برای بدن نقشی در این‌همانی قائل نیستند، در حالی‌که عقل متعارف برای بدن نقش اساسی در این‌همانی قائل است و هر فردی دارای آهنگ زیستی است که همان مجموعه فعالیت‌های جسمی، حسی، و ذهنی اوست. هم‌چنین اگر قرار است جاودانگی جاودانگی فردی با حیات آگاهانه باشد، فعالیت جسمی و حسی بخشی از هویت او محسوب می‌شود و بدن برای چنین جاودانگی‌ای لازم است. در این نوشتار بر جاودانگی ازدیدگاه افلوپین و سهروردی تأمل می‌شود. از آن‌جاکه جاودانگی مبتنی بر این‌همانی شخصی است و این‌همانی برخاسته از چستی و ذات انسان است، لازم است ابتدا هویت و ذات انسان ازدیدگاه این دو فیلسوف مشخص و متمایز شود و در ادامه ملاک این‌همانی بیان شود. ارائه تبیین روشن از هویت انسان ازدیدگاه این دو متفکر چگونگی جاودانگی انسان را به‌هم‌راه دارد.

۲. هویت انسان از نظر افلوپین

افلوپین یا پلوتینیوس (۲۰۴-۲۷۰ م) مهم‌ترین و مشهورترین فیلسوف نوافلاطونی و مؤسس فلسفه نوافلاطونی است. هرچند عناصر فکری ارسطو، رواقیون، اورفه‌ای، و

فیثاغوری در فلسفه او وجود دارد (کاپلستون ۱۳۸۸: ۵۰۴-۵۰۵)، دیدگاه فلسفی افلاطون بر سراسر نظام فکری او غالب است. او درباره نفس و جاودانگی سخت متأثر از افلاطون، به‌ویژه رساله تیمائوس، بوده است (Remes 2007: 24). البته او از دیدگاه ارسطو درباره نفس، در اندیشه رأی مختار خود، بسیار سود جستته 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 شود. فلسفه افلوپین نظامی متافیزیکی‌محور است که همانند یک کل منسجم عمل می‌کند و جاودانگی یکی از نتایج ضروری این نظام فلسفی است.

اصولاً فیلسوفان یونانی قائل به پیوند وثیق بین هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی بودند و بر آن بودند که هر مرتبه از هستی با مرتبه‌ای از شناخت هم‌بودی دارد. نظام افلوپینی نیز از این قاعده مستثنا نیست. افلوپین دوگانه‌انگار است و نفس را اصل مسلم و تردیدناپذیر برای انسان می‌داند. پیش از پرداختن به هویت و چیستی انسان لازم است بر نفس و ویژگی‌های آن از منظر هستی‌شناسانه و متافیزیکی تأمل شود.

نفس در نظام افلوپینی مفهومی متافیزیکی دارد و حوزه عمل آن بسیار گسترده است. نفس دومین مرتبه هستی راستین است و دو جنبه دارد. نفس، به‌اختیار خود، گاه به اصل خود نظر دارد و گاه از اصل خود روی برمی‌تابد و تا قلمرو محسوسات دامن می‌گستراند. به‌عبارتی 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 دراصل سقوط و تنزل آن محسوب نمی‌شود، بلکه نفس با گسترش خود به عالم محسوس ماده عالم محسوس را نظم و صورت می‌بخشد و آن را می‌آفریند و بدان حیات و زندگی اعطا می‌کند و آنچه را به‌صورت ایده از عقل دریافت کرده است در عالم محسوسات پیاده می‌کند. از طرفی ورود نفس به عالم محسوس موجب می‌شود آنچه نفس به‌صورت بالقوه دارد، یعنی رسیدن به مراتب بالاتر، از طریق گسترش آن به عالم محسوس، به‌فعلیت برسد و نفس به کمالات بیش‌تر دست یابد. نفس، همین‌که خواهان گسترش و استقلال شود و از اصل خود روی گرداند، به عالم محسوس وارد می‌شود. این نفس کلی یا نفس عالم است. اولین مقرّر نفس عالم محسوسات آسمان است (Plotinus 1984: vol. IV, 3, 15, 83-85). نفس عالم، وقتی در افلاک و کیهان نفوذ کند، 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 بدین ترتیب گیاهان، جان‌داران، و حتی زمین صاحب نفس می‌شود (ibid.: 4, 22, 193).

اصل کلی افلوطین دربارهٔ نفس مندی اشیای 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 با هم متفاوت‌اند، 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. برای این اساس، سه قسم نفس را می‌توان از هم متمایز کرد: 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 مادامی‌که به آن چه آفریده است، یعنی عقل، نظر کند، از آن آکنده می‌شود (ibid.: V, 2, 159). همین‌که از آن روی برگیرد، تصویرگر عالم محسوس می‌شود و آن را پدید می‌آورد و بدین‌گونه نفس زندگی و حیات را در همه جا می‌گستراند. نخستین منزل نفس یعنی بدن آسمانی را می‌پذیرد و از طریق آن بدن وارد بدن‌های خاکی می‌شود. بدین ترتیب نفس، تا حدی که بتواند گسترش یابد، پایین می‌آید (ibid.: IV, 3, 15, 83). بدن انسان، چون قابلیت بیش‌تری از سایر موجودات دارد، نفس جزئی را دریافت می‌کند (Plotinus 1988: vol. 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 و از آن بهره‌ور می‌شود. بنابراین باید آمدن نفس به عالم محسوسات را به معنای ورود موجود جسمانی به جهان علوی بدانیم. از طرفی در این جا منظور از آمدن آمدن به مکان نیست، بلکه نوعی مصاحبت است و فرود آمدن نفس یعنی این‌که نفس چیزی از خود به تن می‌بخشد، بدون آن‌که متعلق به تن شود، و مراد از بیرون‌شدن نفس از تن این است که تن دیگر هیچ‌گونه مصاحبت و مشارکتی با نفس ندارد. زیرا مشارکت و متابعت تابع نظم و قانون خاصی است.

آنچه بیان شد جنبهٔ متافیزیکی و هستی‌شناسانهٔ نفس است. نفس در نظام افلوطینی در پی کشف خویشتن به این مراتب و از جمله جایگاه خود آگاه می‌شود (Plotinus 1984: vol. V, 1, 2, 59). نفس درمی‌یابد که خود موجودات زنده را آفریده است، در آن‌ها زندگی دمیده است، بدان‌ها نظم بخشیده است، و رهبری‌شان را بر عهده دارد. بنابراین خود چیزی جدا از آن‌هاست. پس باید از محسوس درگذرد و به جایگاه شایسته و مناسب خود روی آورد.

انسان نزد افلوطین نه صرفاً همین بدن و جسم است (رد ماده‌انگاران اعم از غنوسی‌ها، اپیکوریان، و رواقیون)، نه صرفاً نفس (رد دیدگاه نفس‌باورانه)، و نه اتحاد نفس و بدنی که

تنها بر یک جنبه آن، یعنی یا نفس یا بدن، تأکید شود. آنچه افلوپین بر آن اصرار دارد ترکیب نفس و بدن است. منظور افلوپین از دوگانه‌انگاری دوئیت دو بدن یا دو جسم نیست، زیرا دو جسم از حیث ذات و ماهیت یکی‌اند، بلکه منظور ذاتی است که می‌خواهد با ذاتی از نوع دیگر بیوندد (ibid.: 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. این جاست که افلوپین راه خود را از افلاطون جدا می‌کند. افلاطون نفس و بدن را دو عنصر کاملاً جدا از هم می‌داند. بدن در حکم لباسی برای نفس است که نفس بعد از مرگ آن را از تن به در می‌آورد. اگر نفس از بدن متأثر نباشد، همانند نفس در خود خواهد بود که هیچ فعالیتی را نمی‌توان بدان نسبت داد (Plotinus 1966: vol. I, 1, 2, 95-97).

از نظر افلوپین انسان مجموعه‌ای از دو ترکیب است. در اولین ترکیب ماده با صورت قرین می‌شود 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 دو جنبه نفسی و جسمی انسان است. از این‌رو در پی معرفی ارتباطی است که تأثیر و تأثر نفس و بدن را به خوبی نشان دهد. او ابتدا انواع رابطه‌های احتمالی نفس و بدن را مطرح می‌کند و سپس آن‌ها را به دلیل تبیین نکردن ارتباط متقابل نفس و بدن رد می‌کند. او رابطه‌هایی نظیر وحدت‌های اعتباری چون ترکیب دو ماده در هم یا در کنار هم، ارتباطی که نفس تنها نیروی حیات‌بخش باشد و خود متأثر نباشد، و رابطه‌ای مانند رابطه ناخدا با کشتی یا صنعت‌گر با ابزارش را به دلیل یک‌سویه بودن رد می‌کند و بر آن است که 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 (ibid.: 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 بی‌بهرگی از اصل یا منبع نور است. ماده هستی‌راستین نیست، بلکه بهره‌مند از هستی است و تنها قوه اجسام است. ماده نقش اصلی را در ایجاد

جسم دارد. از طرفی، همان‌طور که در هستی‌شناسی نفس بیان شد، نفس عالم عالم محسوسات را به‌نحو کلی می‌آفریند و بدان نظم و صورت می‌بخشد. نفس عالم با روشنائی خود به ماده صورت می‌بخشد و ماده را، به‌فراخور حال و شأنش، برخوردار از نفس حسی یعنی 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 1984: vol. V, 2, 61). از آن‌جاکه این بدن نظمی برتر و بهتر از دیگر موجودات دارد، خواهان نفس برتر می‌شود. نفس عالم که خواهان گسترش بیش‌تر است به این بدن‌ها انبساط و گسترش می‌یابد. نفس جزئی جسم مرکب از ماده و صورت را به‌نحوی بازآفرینی می‌کند. پس نفس جزئی خود به‌نحوی در خلق موجود مرکب دخیل است و کالبد آدمی را به مرتبه‌ای برتر ارتقا می‌دهد و آن را نفس مند می‌کند (ibid.: IV, 4, 20, 189).

باتوجه به آنچه گفته شد، انسان افلوپینی از ترکیبی دوگانه برخوردار است که مجموعه این دو ترکیب هویت انسان را شکل می‌دهد. در این‌جا غلبه با نفس جزئی است که جنبه عقلی و فناپذیر نفس محسوب می‌شود. افلوپین، با پذیرش صورت ارسطویی برای بدن، بدن را موجودی 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: یکی خود بدنی یا جسمانی تحت حاکمیت صورت و طبیعت، که افلوپین این صورت را نفس حسی عهده‌دار ادراک حسی و نفس گیاهی عهده‌دار رشد، تغذیه، و تولیدمثل، می‌داند؛ و دیگری خود عقلانی. تمایزی که افلوپین بین جنبه عقلی انسان از یک سو و جنبه مادی از سوی دیگر قائل است او را به دوگانه‌انگاری دکارتی نزدیک می‌کند، اما از حیث دیگری تمایزی اساسی با دوگانه‌انگاری دکارتی دارد.

همان‌طور که بیان شد، افلوپین به‌صراحت مشابهت رابطه ناخدا و کشتی را با ارتباط نفس و بدن رد می‌کند. او جدایی واقعی بین نفس و بدن را نمی‌پذیرد و آن را امری مجازی می‌داند که از طریق اندیشه و فلسفه امکان‌پذیر می‌شود و دراصل آن دو را از هم جدا نمی‌داند (ibid.: IV, 3, 9, 63). نفس عالم بدن انسان را ابتدا باتوجه 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 است، خود را در این بدن‌ها می‌گستراند. افلوپین گاه نفس جزئی انسانی را پرستار و تیمارگر بدن می‌داند (ibid.: IV, 8, 2, 401) و زمانی حاکم و

فرمانده آن می‌داند. نفس خود را در تمام 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 تکاپوست. نفس محیط بر بدن است، نه بدن محیط بر نفس. با این تلقی از رابطه نفس و بدن، نفس و بدن از هم جدا نیستند، بدان‌گونه که در دوگانه‌انگاری دکارتی هستند. افلوپین قائل به رابطه دوسویه بین نفس و بدن است. در توضیح باید افزود که رابطه نفس و بدن، که افلوپین آن را ارتباط دوجانبه می‌داند، زمانی برقرار است که بدن در حال فعالیت است. بدن هیچ‌گاه خالی از نفس نیست. هنگام فعالیت بدنی، رابطه نفس و تعامل آن با بدن فعل و انفعالی است و افلوپین هر رابطه یک‌سویه را رد می‌کند. نفس در اصل و ذات خود بدون بدن هم فعالیت دارد. نفس ارگانیسم کارکردی از بدن نیست که قادر به حمل فرایندهای تشکیل‌دهنده زندگی برای نوع خاصی از موجود زنده باشد. نفس ویژگی‌های مادی ندارد و در سطحی 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 بالا نیستند، بلکه مراتب بالا علت وجودی مراتب پایین خودند. به تعبیر افلوپین 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

پرسشی که در ادامه مطرح است این است که خود واقعی انسان کدام است؟ به عبارتی خود راستین انسان کیست؟ درباره ارتباط نفس و بدن، افلوپین بر آن 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 دویی: یکی خود او بدان‌گونه که بوده است و دیگری چیزی که نتوانست به‌چنگ آورد. بر این اساس نفس فردی به‌نوعی سرگردانی گرفتار است. اگر به پایین نظر کند، دردمند می‌شود و اگر به مافوق خود نظر کند، تمایل به پیوند با آن دارد (Plotinus 1984: vol. IV, 4, 18, 183).

باتوجه به این‌که نفس بین محسوس و معقول در تردد است، از طرفی توان به‌دوش 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 می‌تواند با تنزل و گسترش در

بدن صورت‌های جدیدی کسب کند. باتوجه‌به این ویژگی‌ها، انسان، نخست، موجودی فیزیکی و زمان‌مند است؛ دوم، دارای عقل است که فرایندهای شناختی و معرفتی را باتوجه‌به این جنبه از نفسش طی می‌کند؛ سوم، با واحد که بسیط‌ترین و پرنفوذترین اصل سلسله است نیز مرتبط است. اصل هر فرد انسانی درعین‌این‌که ابعاد مختلف دارد دارای وحدت است که از طریق مشارکت با واحد حاصل می‌شود و هم‌چنین تمایل انسان به خیر نیز به علت مشارکت با واحد است (Remes 2007: 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 اثناذ سوم به‌صراحت به سه‌جزئی بودن نفس جزئی اشاره می‌کند: «نفس گاه به‌صورت نیروی ادراک حسی، گاه به‌صورت نیروی تعقل، و گاه به‌صورت همین نیروی رویش است» (Plotinus 1967: vol. III, 4, 2, 145). جزء اصلی حاکم است و بقیه حاکم نیستند، اما حاکم نبودن دلیل بر حاضر نبودن و وجودنداشتن نیست. این ارواح نیز در هویت انسان دخیل‌اند. انسان فقط موجود متفکر نیست، بلکه ادراک حسی و نیروی رویش دارد. 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 افلوپین به جزء برتر نفس یعنی خرد است و به خرد است که انسان انسان است. انسان باید بکوشد که انسانیت را در خود حفظ کند تا بعد از جداشدن از تن دوباره انسان شود و به اصل خود برگردد. اگر به جزء پست‌تر خود روی 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 افلوپین نفس انسان سه جزء دارد و جزء حاکم، که نفس اندیشیدنی است، حاکم است و انسانیت انسان به جزء عقلی او برمی‌گردد. خود انسان مساوی با اندیشه، تأمل، و خردورزی است. خود راستین انسان خرد و خردورزی اوست.

۴. جاودانگی نزد افلوپین

باتوجه‌به آنچه گفته شد از نظر افلوپین جاودانگی و ابدیت تقدیری است که بر تارک جهان معقول و هستی‌های راستین نقش بسته است و به‌طریق اولی مبدأ این هستی‌های راستین نیز خود ابدی و ازلی است. تغییر، دگرگونی، زمان، تدریج، و خروشانگی از حصار اقلیم فراهستی و هستی راستین به‌دور است. فناپذیری از منظر افلوپین بر چند اصل مبتنی است که عبارت‌اند از:

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

انسان برخوردار از نفس جزئی است، پس مشارک و بهره‌مند از نفس درخود است و همانند نفس درخود جاودان است. نفس جزئی خود سه جزء دارد و جزء عقلانی آن باقی و جاودان است و آنچه متعلق به بدن است از بین می‌رود. به‌زعم افلوپین زمانی که هماهنگی بدن از بین برود نفس از بدن جدا می‌شود و مرگ فیزیکی و بدنی اتفاق می‌افتد (Plotinus 1966: vol. I, 9, 113-114). او گاهی بدن خالی از نفس را که بدون نفس از هیچ حیاتی برخوردار نیست به سرگین تشبیه می‌کند. در بررسی هویت انسان بیان شد که انسان نفسی است که به‌اختیار برای رسیدن به خودآگاهی به بدن گسترش می‌یابد و محیط بر بدن می‌شود. این بدن ارگانیسمی هماهنگ است که اجزای آن را صورت منسجم و تنظیم کرده است. با این تلقی از انسان اصل او از نفس است و نفس، با توجه به جنبه متافیزیکی‌اش، اصل و مبدأ راستینی است که فناپذیری در آن راه ندارد. انسان دراصل سرشتی جاودانه دارد و نفس درخود ازلی و ابدی است و نفس جزئی نیز همانند اصل خود ازلی و ابدی است. دگرگونی، به‌معنای تغییر در اصل، در هستی راستین ندارد، بلکه نفس این ویژگی خاص را دارد که می‌تواند به کمالات بیش‌تری 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 بعداز مرگ فیزیکی به‌فراخور 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 1967: vol. III, 4, 2, 145-147).

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

الف) یک دسته ارواح سبک‌بال‌اند 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 عروج می‌کند و به اتحاد با واحد می‌رسند. 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، مادامی که مستغرق در واحدند، 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 ۱۳۸۸: ۵۴۰) از این 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 سر گذرانده است به یاد می‌آورد. خاطرات زندگی زمینی و خاطرات پیوند و اتحاد با مراتب مافوق خود. این نفس جزئی دوباره می‌تواند به عالم محسوس فرود آید یا در همان عالم هستی مرتبه عقل یا فراتر از هستی بماند. اگر به عقل و اندیشه دل‌بسته 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 این جا به اصل وحدت در کثرت نیز متوسل می‌شود. نفس جزئی، درعین وحدت، کثیر نیز خواهد بود. همانند عقل که صورت‌های کثیر دارد، اما درعین حال تقسیم‌نشده و بسیط است، نفس جزئی همانند نفس درخود، درعین بساطت، کثیر است (Plotinus 1984: vol. IV, 3, 5, 47).

ب) دسته دوم ارواح گران‌بارند که توان پرواز و صعود به مراتب عالی را ندارند. اگر نفس جزئی به جهان محسوس دل‌بندد، در همین جهان می‌ماند و بدن‌های مختلف را به فراخور حالش گزینش می‌کند و در تعبیر افلوپین این نفس به نفس جزئی به معنای واقعی کلمه بدل شده است، از این رو، بدن دیگر اختیار می‌کنند. پس افلوپین قائل به تناسخ است. این گروه، بر اساس علائق و دل‌بستگی‌هایی که دارند، در بدن انسانی یا جانوری نفوذ می‌یابند (Plotinus 1967: vol. III, 4, 2, 145-147).

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

باتوجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت جاودانگی نزد افلوپین بیش‌تر جنبه متافیزیکی دارد. هدف اصلی و تحقیقی افلوپین اتحاد با عالم معقول یا فرامعقول است. حتی او در

زندگی دنیوی نیز به رهایی نفس از بدن سفارش می‌کند و خود، به نقل از فروریوس، چندبار خلسه داشته است (یاسپرس ۱۳۶۳: ۱۳). اما چون هنوز نفس گرفتار بدن است، خلسه رهایی موقت است و رهایی با مرگ فیزیکی محقق می‌شود و نفسی 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 فردی در پرتو آگاهی، اصلاً وجود ندارد. آدمی هم چون قطره‌آبی جداشده از دریاست 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 متافیزیکی‌اش جاودانه، در خود، ساکن، و خواهان استقلال است. 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 به یاد می‌آورد: اتحاد با مراتب برتر و زندگی زمینی‌اش. این یادآوری برای انتخاب است. در این‌جا فردیت مطرح است. این نفس چون بدن خاص داشته است، فرد دارای تشخیص است و از دیگر ارواح متمایز است. اما این نفس با آمدن به عالم محسوس باید در بدنی 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 او کدام است و در موقع یادآوری کدام زندگی زمینی را به یاد می‌آورد؟ به نظر می‌رسد افلوپین آن قدر غرق در خودشناسی برای رسیدن به مراتب برتر است که توجهی به این پرسش ندارد. آنچه مهم است بازگشت نفس به اصل خود است و آن هم به نحو اتحادی، نه مانند انسان برخورداری از حیات آگاهانه.

افلوپین درباره 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 فردی در خود چیزی از زندگی با بدن دیگر را به یاد ندارد، مگر این‌که برخی از راه تجربه‌های خاص به چنین چیزی اعتراف کنند و چون این عمومیت ندارد و عقل از پذیرش آن ابا دارد، پذیرفتنی نیست. پس جاودانگی افلوپینی بیش‌تر متافیزیکی است تا این‌که حیاتی آگاهانه باشد و فرد دنیوی همان فرد اخروی باشد.

۵. هویت انسان از نظر سهروردی

شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق)، معروف به شیخ اشراق، مؤسس حکمت اشراقی است. سهروردی از فیلسوفان نوافلاطونی است. او، برخلاف مشائیان و ابن‌سینا، نه تنها عالم مثل را رد نکرده است، بلکه آن را پذیرفته است و در نظام فلسفی خود بدان رفعتی دوباره بخشیده است. سهروردی انسان را علاوه بر بدن دارای نفس می‌داند. او در *حکمة الاشراق* با ابتنا بر نظام نوری خود توانسته است بازخوانی تازه‌ای از نفس ارائه دهد.

سهروردی منظومه فکری‌اش را در غالب یک نظام منسجم و سلسله‌مراتب طولی و عرضی به‌نمایش می‌گذارد. در رأس سلسله طولی نورالانوار قرار دارد. بعد از نورالانوار، انوار قاهره مستقرند، همان مثل عقلی و رب النوع. در مرتبه سوم، انوار مدبره تدبیر می‌کنند. انور مدبره به‌نحو عرضی نیز گسترده شده‌اند و بر هم تقدم و تأخر ندارند. بعد از عالم انوار مدبره، عالم اشباح یا همان مثال و خیال منفصل قرار دارد. 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 است و برای بحث از جاودانگی ضروری است. سهروردی انسان را وجودی دوگانه می‌داند که با شهود درونی به وجود نفس یا به تعبیر سهروردی به انانیت خود دست می‌یابد (سهروردی ۱۳۸۴: ج ۲، ۱۱۱). او، برخلاف افلوپین، 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 (همان: ۱۱۲). نفس نه بدن است و نه حتی جوهر و شیء و سایر صفات. این اوصاف برای نفس عرضی است، نه ذاتی و 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 را به‌منزله بخشی از وجود آدمی می‌پذیرد، اما بدن را سایه و *مظهر روح* می‌داند (همان: ۲۲۳). او بر آن است که وقتی عناصر با هم در فرایندی موزون آمیزش می‌یابند مولید پدید می‌آید. مولید دراصل مزاج معتدل‌اند. مزاجی که هماهنگی بیش‌تر داشته باشد، براساس اصل محبت و شوق، خواهان چیزی برتر از مرتبه بالاتر می‌شود (همان: ۱۱۸). به عبارتی شوکت،

عظمت، قهر، و استعلای مرتبه برتر آنان را محب می‌کند. به‌علت این تمنا انوار قاهره، که صاحب طلسم نوع ناطق‌اند، یعنی جبرئیل روان‌بخش، روح‌القدس، و بخشنده علم و تصدیق، نور مدبری را که در جسم تصرف می‌کند، یعنی اسفهد ناسوت، به بدن اعطا می‌کند (همان: ۲۰۰). با توجه به این‌که سهروردی دوگانه‌انگار است و از طرفی نزد او نفس است که نقش اصلی را در هویت و سرشت انسان دارد، او چگونه آهنگ زیستی انسان را، که مجموعه‌ای از فعالیت جسمی، حسی، و ذهنی است، تبیین می‌کند؟ به عبارتی معضل عمده دوگانه‌انگاری در نظام اشراقی - نوری سهروردی چگونه 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، 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 بدان قهر دارد. به‌علت قهرش، قوه غضبیه در کالبد ظلمانی یعنی بدن پدید می‌آید و به‌علت محبتش، قوای شهوانی در بدن پدید می‌آید. همان‌طور که نور اسفهد صور جزئی، چون زید و عمر، را مشاهده می‌کند و از آن دو صورت جزئی صور کلی معقول و مجرد از ماده اخذ می‌کند و هم‌جنس خود می‌کند تا با موطنش مناسبت داشته باشد، قوای نباتی نیز از طریق نور اسفهد مدبر هدایت می‌شوند (همان: ۲۰۴-۲۰۵). قوه غذایی غذاهای مختلف را به یک چیز، یعنی جوهر تغذیه‌کننده مناسب با خود، تبدیل می‌کند و جوهر تغذیه‌کننده را جزء خود می‌کند، که این رقیقه آن ویژگی‌ای است که در نور اسفهد وجود دارد. نور اسفهد صور جزئی را به صور کلی و نوری تبدیل می‌کند تا غذای روحش باشد. اگر قوه تغذیه‌کننده نباشد، بدن از بین می‌رود و جانشینی نخواهد داشت و وجودش استمرار نمی‌یابد. همان‌طور که انوار تام و کامل انوار دیگر را ایجاد می‌کنند، قوه مولده مظهر این ویژگی انوار تام است. به‌طور کلی سهروردی دو مظهر نفس ناطقه یا همان نور مدبر ناسوت را در نظر می‌گیرد که یکی بدن است و دیگری خیال متصل که همان خواب و رؤیاست. اصل نور، براساس اصل محبت، خواهان برتری و فرارفتن به مراتب برتر است. براین اساس نور اسفهد مدبر قوه نامیه را پدید می‌آورد که کارش رشد بدن است. همگی این قوا از طریق نور اسفهد مدبر در تکاپو و فعالیت‌اند. این قوا همگی از فروع نور اسفهد مدبرند و بدن صنم نور اسفهد است. نور اسفهد مدبر به دلیل تنوع قوا متنوع می‌شود، ولی در اصل وحدت دارد (همان: ۲۰۶).

باتوجه به آنچه گفته شد، معضل دوگانه‌انگاری هم‌چنان وجود دارد. به‌هرحال نور اسفهد، که مجرد و غیرمادی است، چگونه در برزخ بدن نفوذ و حکومت دارد؟ سهروردی خود نیز به این دشواری آگاهی دارد. او بیان می‌کند که نور اسفهد 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 تضاد و اوصاف طبیعی موجود در عناصر به‌دور است. بنابراین از حیث برزخ بودن شبیه به بدن است و از حیث لطافتش، به‌دلیل دوری از تضاد، با نور اسفهد مدبر مسانخ است. نور اسفهد مدبر از طریق این روح بر بدن حکومت می‌کند. سهروردی جایگاه آن را سمت چپ قلب می‌داند (همان: ۲۰۸). شایان ذکر است افلوطین رابطه مستحکمی بین نفس و بدن قائل می‌شود، به‌طوری‌که نفس جزئی از یک سو به‌نحوی 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 نزد سهروردی رابطه ضعیف‌تر می‌شود و نفس هم‌چون فرمانده عمل می‌کند. نکته‌ای که باید بدان اشاره کرد این است که افلوطین، باوجود پذیرش ارتباط تنگاتنگ نفس و بدن، برای بدن کم‌ترین جایگاه را در جاودانگی قائل است یا می‌توان گفت اصلاً جایگاهی قائل نیست. افلوطین، با آن‌که رابطه ابزاری بدن را نمی‌پذیرد، درعمل بدن را هم‌چون ابزاری برای تعالی روح می‌داند که البته هیچ انعکاسی در جاودانگی او ندارد. اما درادامه خواهد آمد که نزد سهروردی این فرایند برعکس است، یعنی رابطه نفس و بدن ضعیف‌تر است؛ اما همین رابطه در حیات اخروی فرد انعکاس می‌یابد و بدن کاملاً نادیده گرفته نمی‌شود.

۶. این‌همانی شخصی انسان نزد سهروردی

نور اسفهدی ناسوت یا همان نفس ناطقه است که در بدن دخل و تصرف دارد و بدن هم‌چون حصار و صیاصی برای نور مدبر محسوب می‌شود (همان: ۲۰۱-۲۰۲). نفس نقش فرمانده و سپاه را برای بدن و قوای آن دارد. بنابراین چیستی و هویت انسان از آن نفس است. پرسش اصلی در این‌جا این است که این‌همانی خود نفس چیست و نفسیت نفس به چه چیزی برمی‌گردد. مشائیان ملاک تشخیص را عوارض می‌دانند (ابن‌سینا ۱۳۸۹: ۲۰۳). سهروردی 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 ۱۳۸۴: ج ۱، ۳۳۴).

۷. جاودانگی نزد سهروردی

جاودانگی در نظام نوری - اشراقی سهروردی، همانند نظام افلوپینی، اصلی ضروری است. سهروردی در بحث از جاودانگی علاوه بر دلایل عقلی - شهودی از دلایل نقلی نیز استفاده می‌کند. مرگ در نظام فلسفی او 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 تناسب تعلقاتی که دارند، سرنوشت‌های 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 جانب فاعل آن است یا خود نفس ناطقه. از ناحیه فاعل نیست، چون فاعل آن انوار قاهره‌اند. لازمه این‌که انوار قاهره در زمانی پدید آورند و در زمان دیگر از بین برند تغییر و در نتیجه حرکت است، در حالی که حرکت در انوار قاهره متصور نیست، بلکه غیرارادی و به نحو ضروری است. اگر از جانب خود ذات باشد، اصلاً به وجود نمی‌آید. علت نور مجرد دائمی است، پس نور مجرد هم دائمی است (سهروردی ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۳۳).

سهروردی سه مقصد کلی را برای ارواح مفارق در نظر می‌گیرد: مقصد نخست جایگاه ارواحی است که از هرگونه تعلق برزخی برکنارند و به عالم قدس و ملکوت راه می‌یابند و به تعبیر قطب‌الدین شیرازی آنان همان مقربان و کاملان‌اند (شیرازی بی تا: ۵۰۸)؛ دومین مقصد مقصد متوسطان در علم و عمل است. مقصد آنان بدن‌های مثالی نورانی است که 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.

انوار مدبره طاهره که مقهور برازخ نشده‌اند شوق و رغبتشان به عالم نور بیش‌تر است تا به غواستق 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 می‌کند و در نتیجه از انوار قاهره کسب نور بیش‌تر می‌کند و مستثنی 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 با شوارق پی‌درپی انوار نیرومند می‌شوند و خواهان و عاشق اصل خود می‌شوند که سرچشمه حیات است. این ارواح بلافاصله بعد از مفارقت از بدن در جهان نور محض سکنا می‌گزینند و به انسان قدسی بدل می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۲۲-۲۲۳).

سهروردی اتصال و امتزاج را از آن امور مادی و جسمانی می‌داند و از نظر او در 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 متمایزند. تمایز آن‌ها از دیگر ارواح و دیگر انوار، نخست، به امتیاز عقلی و درکشان به ذات خود و به انوار و اشراقات خود برمی‌گردد، و دوم، به این‌که هر کدام از نفوس ناطقه به نحو خاص در بدن دخل و تصرف داشته‌اند. پس ارواح جاودان جزئیت و فردیت خود را حفظ کرده‌اند و به هیچ‌روی متحد با یک‌دیگر یا فانی در انوار نیستند (همان: ۲۲۸). ارواح قدسی شبیه به انوار قاهره‌اند، از این رو مدبر قاهره محسوب می‌شوند که به قدوسیت نورالانوار خوش و جاویدند.

مقصد ارواح متوسطان و شقاوت‌مندان عالم خیال منفصل است. عالم خیال نقش عمده‌ای در کیفیت جاودانگی این دو گروه دارد. طرح عالم مثال ابتکار شیخ اشراق است. سهروردی عالم خیال را به منزله امری واقعی و حقیقی در سلسله مراتب طولی دستگاه فلسفی خود جای داده است. این عالم بسیار گسترده است و سهروردی از آن به اقلیم هشتم نیز یاد می‌کند. شهرهایی چون جابلقا، جابرسا، و هورقلیا از شهرهای این اقلیم محسوب می‌شوند. عالم خیال در بردارنده اشباح است که قائم بالذات‌اند. آن‌ها همانند صوری نیستند که قائم به محل‌اند، مانند آنچه در آب، آینه، یا اشیا صیقلی دیده می‌شود، بلکه بدون محل ظهور و بروز دارند. هم اشباح ظلمانی و هم اشباح نورانی در عالم خیال وجود دارد. عالم خیال مقصد نهایی متوسطان در علم و عمل است. متوسطان در علم و عمل به عالم انوار راه نمی‌یابند. سهروردی جایگاه این ارواح را عالم مثال منفصل می‌داند. از آن‌جا که این ارواح کاملاً مقهور برازخ نشده‌اند و از سویی تعلقاتی به برازخ دارند و به‌طور کامل از ظلمات رهایی نیافته‌اند، جذب کالبد مثالی می‌شوند. ارواح مستقر در عالم خیال توان خلق صورت‌های مثالی را دارند و آنچه را که می‌خواهند برای خود خلق می‌کند و بدین طریق ملتذذ می‌شوند. هرچه، از انواع خوردنی‌های لذیذ، صورت‌های زیبا، و سماع و سرودهای نیکو، که بخواهند می‌آفرینند. این صورت‌ها قائم بالذات‌اند، و چون نورانی‌اند پس دراک و حیات‌مندند. در این‌جا روح دیگر مدبر نیست و فقط برای التذاد و بهره‌مندی از آنچه بدن دل بسته است بدین‌جا روانه شده است. این ابدان نقش واسطه برای التذاد را دارد. پس این ارواح توان صعود به مراتب بالاتر یا تنزل ندارند و سرنوشتشان، باتوجه‌به آنچه در زندگی با بدن مادی کسب کرده‌اند، رقم خورده است و در آن‌جا جاودان‌اند (همان: ۲۳۳-۲۳۴).

اما ارواح شقاوت‌مندان نیز به عالم مثال روانه می‌شوند و در کالبد مناسب با احوالشان سکنا می‌گزینند. شقاوت‌مندان صوری ظلمانی خلق می‌کند که برای آن‌ها مایه رنج و عذاب است. اینان گرداگرد دوزخ زانو زده‌اند و به‌رو بر زمین افتاده‌اند. سهروردی بر آن است که برای کسانی که گاهی ادعا می‌کنند که جن یا شیطان دیده‌اند نیز همین صور معلقه پدید می‌آید. شقاوت‌مندان نیز در عذاب خود باقی و جاودان‌اند.

بنابراین سهروردی قائل به جاودانگی روح بعد از مرگ فیزیکی است. این اتفاق بلافاصله بعد از مرگ فیزیکی رخ می‌دهد. همان‌طور که بیان شد، او درباره ارواح پاک و طاهر هرگونه اتحاد را رد می‌کند و مدعی است که ارواح نه‌تنها تشخیص دارند، بلکه از هم متمایز هم هستند. تشخیص آن‌ها به هویت نوری آنان برمی‌گردد و تمایزشان به بدنی که بدان تعلق داشته‌اند و این‌که چگونه بر بدن تسلط داشته‌اند و در آن تصرف کرده‌اند. بنابراین این ارواح از حیاتی آگاهانه برخوردارند و نه‌تنها خودآگاهی دارند، بلکه به امیال خود چنان آگاه‌اند که از آن‌چه بدان‌ها می‌رسد، اشراق و تابش دیگر انوار، به بهجت می‌رسند و خرسند می‌شوند و از لذات حسی و ظلمانی روگردان‌اند. آن‌ها در یک حالت التفات ادراکی و استغراق علمی (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۹: ۴۵۰) قرار دارند و هیچ اتحادی با ارواح و انوار دیگر برایشان متصور نیست. اما همین‌که متوسطان و شقاوت‌مندان صوری را خلق می‌کنند که مطابق با طبعشان است خود حکایت از خودآگاهی و حیات آگاهانه دارد. لذت و الم بر آنان تحمیل نشده است، بلکه خود با خلق صوری مطابق با سرشت خود آن را می‌آفرینند و با آن ملتذذ یا ملتئم می‌شوند. آن‌چه آن‌ها را ملتذذ یا ملتئم می‌کند ارتباط مستقیمی با حیات دنیوی دارد. فرد اخروی همان فرد دنیوی است که به جایگاهی که خود برگزیده است منتقل می‌شود. این دو گروه به‌جای بدن عنصری بدن مثالی دارند. پس آهنگ زیستی نیز برایشان وجود دارد. از طریق بدنشان می‌توانند فعالیت فیزیکی داشته باشند. توان خلق صور را می‌توان به‌نوعی فعالیت ذهنی به‌حساب آورد، هرچند شیخ اشراق بدان اشاره مستقیم نکرده است. پس جاودانگی همراه با حیات آگاهانه، به‌گونه‌ای که فرد دنیوی همان فرد اخروی 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 به‌گونه‌ای تبیین کند که

معضل دوگانه‌انگاری را حل کند، یعنی دو جوهر غیرهم‌جنس را با هم الفت دهد. اما نزد سهروردی رابطه‌ی علی و معلولی بین نفس و بدن مطرح نیست. نور اسفهد به مزاج معتدل اعطا می‌شود. او برای حل معضل دوگانه‌انگاری قائل به روح حیوانی می‌شود که یک عنصر علوی است که تضاد آن کم‌تر از تضاد عنصر طبیعی است و از این رو با نفس هم‌سنخ‌تر است. در هر دو صورت، معضل دوگانه‌انگاری هم‌چنان وجود دارد. دیدگاه افلوپین، با وجود تبیین خوب ارتباط بین بدن و نفس، گرفتار مشکل دیگری است و آن این است که ترکیب دوگانه و در نتیجه دو خود را مطرح می‌کند: یکی خود بدنی، شامل نفس نباتی و حیوانی، و دیگری خود عقلانی، که گاه به سه‌جزئی بودن نفس نیز از آن یاد می‌شود. دردیدگاه افلوپین ارواح سبک بار خواهان اتحاد و بازگشت به اصل اند. بدن نقشی در جاودانگی ندارد، مگر آن‌که روح خواهان استقلال باشد، که در این صورت بدن تازه دیگری اختیار می‌کنند و تنها خاطره‌ای از آن در ذهن او می‌ماند. البته افلوپین در مواردی، با توسل به اصل وحدت در عین کثرت، روح متحد با مراتب عالی را داری دو جنبه می‌داند، که هم وحدت و هم، باتوجه به زندگی زمینی‌اش و تصاویر برگرفته، کثرت دارد. باوجود این‌که افلوپین خواهان حفظ حیات فردی هم‌راه با آگاهی است، در تبیین آن ناموفق است؛ چون روح به‌محض روگردانی از اصل خود از آن‌جا جدا می‌شود و در عالم محسوس گسترش می‌یابد. ازطرفی جنبه کثرت روح فقط به‌صورت خاطره یا تصویر است و با هیچ لذت و المی هم‌راه نیست. هم‌چنین افلوپین با قبول تناسخ برای ارواح گران‌بار عملاً خودآگاهی و نفس جزئی را کنار نهاده است، هرچند خود بدان اذعان نمی‌کند. باتوجه به آنچه گذشت، جاودانگی افلاطونی به‌معنای برخورداری از حیات آگاهانه فردی نیست و آگاهی فردی تنها در موارد خاصی به‌صورت خاطره انعکاس می‌یابد. این صورت از این‌همانی فرد نیز چندان موردتوجه نیست، بلکه تنها ویژگی روح کلی همان هستی راستین است که این ویژگی را نفس جزئی نیز دارد. افلوپین بیش از هر چیزی دل‌مشغول بازگشت و اتحاد با واحد است؛ از این رو 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. از نظر سهروردی، نفس آن‌چه را از بدن کسب کرده است به‌هم‌راه می‌آورد. سهروردی سعی دارد، از طریق لذت‌ها و الم‌های روحانی یا فیزیکی هم‌راه با کالبد مثالی جانشین بدن، نشان دهد که فرد اخروی همان فرد دنیوی است، با این تفاوت که نشئه و سرای اخروی ویژگی‌های خاص خود را دارد. البته تأخر زمانی سهروردی را نمی‌توان نادیده گرفت. طبیعتاً هر نظام متأخرتر از

انسجام و غنای بیش‌تری برخوردار است. بنابراین سهروردی در بحث جاودانگی، به‌نحوی‌که فردیت فرد از بین نرود و از حیاتی آگاهانه برخوردار باشد و به‌عبارتی فرد اخروی همان فرد دنیوی باشد، از افلوپین موفق‌تر عمل کرده است.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی (۱۳۹۱)، *التعلیقات*، مقدمه، تحقیق، و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ارسطو (۱۳۸۹)، *مناظریک*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: خوارزمی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۴)، *حکمت اشراق*، ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ۲، ۳، و ۴، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (بی‌تا)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران: بیدار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *افلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: خوارزمی.
- Plotinus* (1966), with an English Translation by A. H. Armstrong, vol. I and II, London, Cambridge, Massachuse: Harvard University Press.
- Plotinus* (1967), with an English Translation by A. H. Armstrong, vol. III, London, Cambridge, Massachuse: Harvard University Press.
- Plotinus* (1984), with an English Translation by A. H. Armstrong, vol. IV and V, London, Cambridge, Massachuse: Harvard University Press.
- Plotinus* (1988), with an English Translation by A. H. Armstrong, vol. VI and VII, London, Cambridge, Massachuse: Harvard University Press.
- Remes, Paulina (2007), *Plotinus Self*, Cambridge University Press.