

نوع مقاله: پژوهشی

## تجرد و جاودانگی نفس در اندیشه صدرالمتألهین و ارتباط آن با معناداری زندگی

Hasan.karami118@gmail.com

کرمی حسن / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

smm.nabavian@yahoo.com

سیدمحمد مهدی نبویان / دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۵

### چکیده

پرشش از تجرد و خلود نفس انسانی و معنای زندگی، از جمله دغدغه‌های اصلی است که از دیرباز ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. باور به حیات پس از مرگ، اصالت روح، تجرد و جاودانگی نفس انسانی در نوع تفسیر انسان از زندگی و در معناداری یا بی‌معنایی آن نقش مهم و اساسی دارد. صدرالمتألهین با نگاه توحیدی و براساس عناصری از نظام فلسفی خویش همچون نحوه تعلق نفس انسانی به بدن و ترکیب میان آن دو، حرکت جوهری، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس و با ارائه تبیینی متفاوت از پدیده مرگ، ایده‌ای مطرح می‌کند که بر پیوند میان اعتقاد به تجرد و خلود نفس و معناداری زندگی صحنه می‌گذارد. رویکردی که صدرا برای اثبات تجرد و جاودانگی نفس انسان پیش می‌گیرد، فلسفی بوده، ظهوراتش در مسئله معناداری زندگی قابل توجه است. با توجه به ابعاد تجرد و جاودانگی انسان و معناداری زندگی در نظر صدرالمتألهین، انسان ایمانی، انسان عقلانی و انسان اخلاقی ملازم یکدیگرند. در این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی در ابتدا برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تجرد، خلود و معناداری زندگی را بررسی می‌کنیم و سپس با توجه به مبانی حکمت صدرایی، به نقش و جایگاه باور به جاودانگی نفس در معنای زندگی می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: تجرد، خلود، نفس، مرگ، معناداری، صدرالمتألهین.

بی‌شک تکاپوی انسان، از آغاز تا امروز، جست‌وجوی حقیقت و کوشش برای دستیابی به معناداری و هدفمندی زندگی بوده و این مسئله از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های انسان معاصر قرار گرفته است. به‌رغم پیشرفت‌های چشمگیر علم و تکنولوژی در عصر جدید، انسان معاصر با معضل بی‌معنایی زندگی درگیر شده است که عوامل مختلفی در ایجاد آن نقش داشته‌اند. یکی از عوامل مؤثر در این امر، کم‌رنگ شدن نقش برخی مؤلفه‌های مهم و کارساز در زندگی بشر امروزی است.

غالب اندیشمندان به این امر اذعان دارند که انسان معاصر در جهان مدرن، دچار آشفتگی، سرگردانی و پوچی زندگی شده است. سیطره علم‌باوری و ترسیم یک جهان صرفاً مکانیکی و عاری از معنویت، موجب شد تا انسان به نفی غایت‌مندی در جهان هستی گرایش یابد. نتیجه چنین نگرشی، ترسیم جهانی فاقد هدف و آرمان، و حذف یا کنار زدن تعالیم دینی از زندگی بشر بود. در چنین فضایی، روزه‌روز بر احساس بدبینی و پوچی انسان مدرن افزوده شد. از این رو برای جبران این خلأ بزرگ در جست‌وجوی معنای زندگی برآمده و موضوع معنای زندگی، به مسئله‌ای کاملاً جدی بلکه به بحران معنا تبدیل شده است (ر.ک: فری، ۱۳۸۳، ص ۱۸). دین و تصور فلسفی درست با مؤلفه‌هایی چون تجرد و جاودانگی نفس و حیات پس از مرگ بدن، می‌تواند با ارائه تصویری معنادار و هدفمند از خلقت و زندگی انسان، بر این احساس ناشی از پوچ‌انگاری، آشفتگی و بی‌معنایی غلبه کند. رفتار و کردار انسان بر اثر تأثیر از این مؤلفه‌ها، سمت‌وسویی خاص به خود گرفته و روحیه نشاط و امیدواری را به زندگی تزریق کرده و این نشان از معناداری و هدفمندی زندگی انسان است.

تفکر در باب «تجرد و جاودانگی نفس» به‌عنوان مؤلفه اساسی معناداری زندگی، فنا و نیستی را از روح زندگی زدوده و پنجره‌ای رو به حیات ابدی را برای انسان می‌گشاید. سوق یافتن انسان به مسئله تجرد و جاودانگی نفس می‌شود، عوامل گوناگونی دارد که مهم‌ترین آنها، پدیده حیات پس از مرگ است. باور به تجرد و جاودانگی، معنای زندگی را از جهات گوناگون تحت تأثیر قرار داده و تحولی اساسی در مسیر زندگی ایجاد می‌کند. از سویی انسان را به خداباوری رهنمون کرده و حیاتی بهتر و متعالی‌تر از حیات کنونی را به انسان بشارت داده و مسیری هدفمند برای انسان ترسیم کرده و این سبب تحمل مشقت و سختی‌های زندگی می‌گردد. از سویی دیگر، اعتقاد به جاودانگی و حیات پس از مرگ از جنبه اخلاقی نیز اهمیت بسزایی دارد و تبیین صحیح این مسئله نقشی تعیین‌کننده در منش فردی و اجتماعی انسان و در نهایت در معنابخشی به زندگی دارد.

پیش از بررسی مؤلفه‌های تجرد و جاودانگی نفس، ذکر دو نکته لازم و ضروری است: نخست، مراد از معناداری فلسفه وجودی زندگی است که در واقع همان حقیقتی است که گاه از آن به «هدف زندگی» و گاه به «چرایی زندگی» و گاهی نیز از آن به «ارزش زندگی» تعبیر می‌شود. از این رو در تبیین اینکه «معنای زندگی چیست؟» می‌توان گفت که هدف از زندگی چیست؟ چه دلیل و نگاه فلسفی حیات انسان را توجیه کرده و به آن ارزش بخشیده و از پوچی و بی‌معنایی‌های می‌بخشد؟ انسان در زندگی باید در صدد چه هدفی باشد که اگر در راستای آن قدم بردارد، زندگی،

معنادر و اگر در آن راستا نباشد، زندگی بی‌معنا و پوچ می‌شود؟ پوچی زندگی در برابر معناداری زندگی است و نسبت میان آن دو ملکه و عدم ملکه است. اعتقادات و اعمال انسان در زندگی اگر در راستای هدفی ارزشمند سامان یابد، متصف به معناداری و اگر به نحوی سامان یابد که آن هدف ارزشی تأمین نگردد، زندگی متصف به پوچی و بی‌معنایی می‌شود. البته هدف زندگی در صورتی با ارزش و معناداری زندگی همراه است که با فلسفه وجودی و خلقت انسان سازگار باشد که انسان برای چه و چرا خلق شده است. صدرالمتألهین از معناداری زندگی با عناوینی چون سلوک و استکمال انسان، سعادت و رستگاری انسان تعبیر می‌کند، اما در نگاه دقیق صدرایی می‌توان یافت که برای هر انسانی بی‌نهایت لایه‌های معناداری زندگی وجود دارد که از مراتب پایین تا ایده‌آل آن که همان قرب الهی است قابل تحقق است (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۳۰۲).

دوم اینکه بقای پس از مرگ اعم از جاودانگی است؛ زیرا جاودانگی به زندگی نامحدود و ابدی پس از مرگ اطلاق می‌شود، حال آنکه می‌توان به زندگی محدود پس از مرگ نیز قائل بود. صدرالمتألهین در باب نفس انسانی به تجرد و جاودانگی پس از حیات دنیایی معتقد بوده و برای انسان حیات جاودان و ابدی قائل است.

#### ۱. تعریف، چیستی و هویت نفس صدرایی

درباره نفس در کلام فلاسفه دو گونه تعریف می‌توان مشاهده کرد: تعریفی که به نفس از منظر تعلق و علاقه‌اش به بدن می‌نگرد و تعریف دیگر از حیث اینکه جوهری مستقل و قائم به ذات است. در صورت اول نفس صورت جوهری برای جسم آلی است و بالتبع این دو جوهر (نفس و جسم) صورت و هیولا برای جوهر مرکبی هستند که همان موجود زنده است و در حالت دوم هر کدام از نفس و جسم، جوهر مستقلی هستند (بدوی، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۵۰۶). البته این نفس یک چیز بیش نیست، اما گاهی به جنبه متعلق بودن آن به بدن، نظر می‌شود و گاهی به جنبه وجود جوهری آن که امری غیر از وجود تعلق آن به بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۱)؛ اما صدرالمتألهین، برخلاف اغلب فلاسفه، در این خصوص نظریه خاصی دارند و معتقد است که حقیقت نفس، یک حقیقت تعلقی و اضافی است و نمی‌توان گفت جنبه تعلقی نفس یک چیز است و حیثیت ذات نفس چیز دیگری، بلکه حقیقت نفس، صرفاً حقیقت تعلقی است. بنابراین اصلاً نمی‌توان به او نگاه مستقل و بی‌ارتباط با بدن داشت (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۱). براین اساس از منظر صدرالمتألهین، نفس عبارت است از: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» (همان، ص ۱۶). این تعریف عیناً همان تعریف ارسطو و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۱) است که مورد پذیرش صدرالمتألهین نیز قرار گرفته است؛ منتها تفاوت آنان در نحوه تعلق نفس به بدن است. ابن‌سینا تعلق نفس به بدن را عرضی دانسته و منکر هرگونه ارتباط حقیقی و علی و معلولی میان نفس و بدن شده است، ولی صدرالمتألهین با اثبات وجود رابطی نفس نسبت به بدن، تعلق و وابستگی نفس به بدن را ذاتی نفس دانسته و میان آن دو نوعی رابطه علی و معلولی معتقد است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۲-۲۰۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱ و ۳۷۶؛ ج ۵، ص ۲۲۳؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۲۰-۳۳۱).

## نکات تعریف

کمال اول: آنچه نوع را بالفعل می‌کند؛ به این صورت که با اضافه شدن این کمال به جنس (که امری کلی و مبهم است) نوع شکل می‌گیرد؛

هدف از قید «جسم طبیعی» خارج نمودن جسم صناعی از تعریف است. چون جسم صناعی دارای صورت طبیعی که وحدت‌بخش اجزای آن باشد نیست، بلکه به واسطه عامل خارجی دارای صورت و شکل شده است؛ با قید «آلی» آن دسته اجسام طبیعی که کمالات ثانیه بدون واسطه قوا و آلات از آنها صادر می‌شود خارج کرده و اینها دارای نفس نیستند، مانند صورت‌های عنصری (آب، خاک، هوا و آتش) و صورت‌های معدنی (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۱۶)؛

مقصود از «آلی» در تعریف مورد بحث، اعضای جسمانی نیست، بلکه مراد قوایی نظیر قوه غاذیه (قوه تغذیه)، نامیه (قوه رشد) و مولده (قوه تولیدمثل) در نفس نباتی، و قوایی همچون حس و خیال در نفس حیوانی است. بنا بر این تلقی از قید آلت، نفس فلکی هم داخل در تعریف می‌شود؛ زیرا گرچه جسم فلک دارای اعضاء نیست، ولی بنا بر طبیعیات قدیم، نفس فلکی دارای قوای احساس و تحریک هست (همان، ص ۱۷). از این رو با چنین تلقی‌ای از قید آلی، این تعریف نفس، یک تعریف جامعی است که شامل همه نفوس اعم از نفوس زمینی و سماوی یا فلکی می‌شود؛ نفس مجرد تام نیست؛ زیرا اگر مجرد تام و محض بود، ارتباط و تعلق به جسم نداشت، بلکه نفس کمالی است مرتبط و متعلق به جسم نه منفک و مجزا از آن.

با این حال که تعریف فوق از نفس یک تعریف جامع و عام است که نفوس ارضی و سماوی را شامل می‌شود، صدرالمتألهین در خصوص نفس انسانی می‌گوید: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی از این جهت که مدرک کلیات است و با اختیار فکری و استنباط رأی، افعال کائنه را انجام می‌دهد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۳). انسان به دلیل داشتن قوه عقل و عقلانیت، مدرک کلیات بوده و بدین سبب از سایر نفوس متمایز می‌شود.

## ۲. عناصر مؤثر در جاودانگی نفس انسانی از منظر صدرالمتألهین

از آنجاکه فلسفه صدرالمتألهین یک نظام فکری به هم پیوسته است، درک صحیح مسئله معنای زندگی و ارتباط آن با تجرد و جاودانگی نفس به فهم اصول و مبانی وی وابسته است. از این رو در منظومه فکری وی، ارتباط تنگاتنگی میان معناداری زندگی و خلود و بقای پس از مرگ از یک سوی و مباحث هستی‌شناسی از سوی دیگر دیده می‌شود. برای تبیین بهتر جاودانگی و تأثیر آن در معناداری زندگی از نگاه صدرالمتألهین، لازم است مهم‌ترین عناصر مؤثر در جاودانگی نفس را بررسی کنیم.

### ۲-۱. رابطه نفس و بدن و مبانی آن

تبیین رابطه نفس و بدن از مؤلفه‌های مهم در بحث خلود و جاودانگی به‌شمار می‌رود و در این زمینه، دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است. مسئله کیفیت رابطه نفس و بدن، یکی از پیچیده‌ترین مباحث نفس‌شناسی به‌شمار

می‌رود که چگونه میان موجود مجرد (نفس) و موجود مادی (بدن) پیوند و اتحاد برقرار می‌شود. برای حل این مسئله نظریات و مکاتب گوناگون به وجود آمده و افراط و تفریط‌هایی در این زمینه صورت گرفته است؛ تا آنجا که عده‌ای نمودهای روانی و پدیده‌های نفسانی را خاصیت طبیعی و عادی ترکیبات مادی دانسته‌اند و منکر هر نوع «ثبوت» بین روح و بدن شده‌اند و برخی دیگر جسم و ماده را بی‌حقیقت و صرفاً نمایشی برای روح دانسته و از این راه، ثبوت روح و بدن را به‌زعم خود از میان برداشته‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۴۳). در توجیه این واقعیت، از دیرباز نظریاتی مطرح شده است. برخی اندیشمندان، از جمله *افلاطون*، *ارسطو*، *دکارت* و *ابن‌سینا* با پذیرش دو بخش وجودی آدمی یعنی نفس و بدن، ارتباط این دو با یکدیگر را نیز تبیین کرده‌اند. نظریه *افلاطون* و *دکارت* صرفاً بر ثبوت روح و بدن تأکید دارد و درباره پیوند و وحدت میان آنها، مطلبی ترسیم نشده است. *ارسطو* و *ابن‌سینا* علاوه بر دوگانگی میان روح و بدن، بر نوعی وحدت و ارتباط واقعی و جوهری میان آن دو تأکید دارند و یک نوع رابطه «دوگانگی و یگانگی میان روح و بدن» تصور کرده‌اند (همان، ص ۳۴). *صدرالمتالیهین* با تبیین خاص خود، نفس را بخش اصلی، و بدن را در پرتو آن، معنادار می‌داند. وی معتقد است که تعلق نفس به بدن مادی دنیوی فقط از حیث حدوث است نه از حیث بقا؛ زیرا نفس در ابتدای حدوث و تکون، همچون دیگر طبیعت‌های مادی است که نیازمند ماده هستند و برای نفس انسانی، بدن نقش آن ماده را ایفا می‌کند (صدرالمتالیهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۶). نفس صورت بدن است و نفسیت نفس، زاییده تعلق آن به بدن است؛ لذا این تعلق زاید و عارض بر ذات نفس نیست.

تبیین این رابطه در تفکر *صدرالمتالیهین* در پرتو نظریه «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» انجام پذیرفته است. قبل از *صدرالمتالیهین*، در بین فلاسفه، در مورد حدوث، قدم و بقای نفس انسانی دو دیدگاه عمده وجود داشت. برخی فیلسوفان از جمله *افلاطون*، بر این باورند که نفس موجودی قدیم و حادث است (ر.ک: *افلاطون*، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۳۵۷)؛ اما برخی دیگر از فلاسفه از جمله *ابن‌سینا*، معتقدند نفس همانند بدن حادث است و با حدوث بدن حادث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۸). اما به اعتقاد *صدرالمتالیهین*، نفس نه قدیم روحانی است و نه حادث روحانی؛ بلکه حادث جسمانی و روحانی‌البقاست. حادث جسمانی بودن نفس بدین معناست که نفس از جسم حادث می‌شود و مبدأ تکون آن ماده جسمانی است که در سیر تکامل خود تبدیل به نفس می‌شود. بنابراین از نظر *صدرالمتالیهین* نفس در ابتدا یک موجود بالفعل روحانی نیست که در زمان تولد در بدن و جسم وارد شود؛ چنان‌که حکمای چون *افلاطون* و *ابن‌سینا* می‌پنداشتند، بلکه نفوس انسان‌ها در نخستین مرحله وجودشان قوه محض‌اند و چنان ناقص و ناتمام‌اند که نزدیک است از جمله اعدام باشند (صدرالمتالیهین، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳). اما این نفس که در مقام حدوث، شبیه هیولای محض است و از هر گونه کمال صوری (اعم از صورت محسوس یا صورت متخیل و یا معقول) عاری است (صدرالمتالیهین، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷). در بقای خود در اثر حرکت جوهری تکاملی، به مرحله تجرد، روحانیت، بقا و ثبات وجودی می‌رسد که بر اثر اتصال با عقل فعال حاصل می‌گردد. سیر حرکت نفس از ماده به تجرد، به واسطه حرکت استکمالی اشتدادی در وجود است و به سبب این حرکت، نفس، وجود واحد ذومراتبی است

که از ضعیف‌ترین مرتبه جسمانی آغاز شده و به نهایت مرتبه تجرد عقلی می‌رسد. پیمودن مراتب استکمالی و رسیدن به مرتبه تجرد و روحانیت، غایتی برای نفس انسانی محسوب می‌شود: «بدون شک غایت نهایی برای هر موجودی رسیدن به کمال مختص به آن است. برای نوع انسانی کمال مخصوصش اتصال به معقولات و قرب به حق تعالی و تجرد از مادیات است» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲).

البته نفس در طول کمالی که در جریان حرکت جوهری از ابتدای وجود تا رسیدن به مرتبه تجرد کسب می‌کند تغییر هویت نمی‌دهد، گرچه بالقوه ماهیات متعددی از آن قابل انتزاع است و مراتب مختلفی از وجود را که هر کدام با دیگری از جهت شدت و ضعف مختلف است طی می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۰)؛ چراکه جوهره نفس از جسمانیت تا رسیدن به روحانیت در یک حرکت جوهری مستمر بوده که نمی‌توان مرحله‌ای را به‌عنوان واسطه وجودی برای ارتباط دو امر متباین در نظر گرفت؛ بلکه وجود نفس یک وجود واحد سیال است که میان مرحله جسمانیت و تجرد آن از بی‌نهایت واسطه ذهنی تشکیل شده است. اساساً در حرکت جوهری استکمالی، هر واحدی علاوه بر داشتن خصوصیات جدید، کمالات مرتبه پایین‌تر از خویش را نیز به طور ضمنی داراست. براین اساس وقتی نفس حرکتش را از مرتبه جسمانیت آغاز می‌کند، هر مرتبه‌ای را که پشت سر می‌گذارد، وجود آن مرحله را رها نمی‌کند، بلکه ماهیت آن را رها می‌کند؛ یعنی دیگر ماهیت جسم بر نفسی که آثار موجود مجرد را دارا شده است صدق نمی‌کند و در حال حاضر واجد ماهیتی از مرتبه بالاتر شده است؛ اما این بدین معنا نیست که وجود مرتبه جسمیت را رها کرده باشد. نفس در مرتبه جسمانیت یک وجود تعلقی دارد و ارتباط و اتحاد نفس و بدن به گونه‌ای است که بود و نبود نفس در این مرتبه به بدن وابسته است، اما در مراتب بالاتر یعنی مراتب تجرد برزخی و عقلی، نفس به حدی از کمال می‌رسد که در رابطه‌اش با بدن، افزون بر مرتبه تعلق وجودی به بدن، مرتبه تجرد از آن نیز دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۴).

نفس در حرکت تکاملی اشتدادی خویش، مراتب مختلفی را پشت سر گذاشته، از نشئه نفسانی خارج می‌شود و به نشئه عقلانی که غایت حرکت نفس به‌شمار می‌آید وارد می‌شود. نفس در این مرحله، همه کمالات مراحل مادون را به نحو جمعی و یک‌جا در خود داراست (همان، ج ۸، ص ۲۲۳). در نتیجه می‌توان گفت از آنجاکه وضعیت وجود نفس، به خاطر حرکت جوهری نفس، از نظر حدوث و بقا متفاوت است، تعلق نفس به بدن، در مقام حدوث همانند تعلق صورت به ماده است؛ یعنی همان‌گونه که طبیعت‌های مادی، نیازمند ماده مهم‌الوجودی است که در سایه آن تشخیص یابند، نفس نیز در مقام حدوث، نیازمند بدن مهم‌الوجودی است که در سایه آن تشخیص یابد، اما در بقا که نفس مرحله بلوغ صوری را گذرانده و دارای قوه مفکره شده، تعلقش به بدن بر حسب اصل وجود نیست، بلکه برحسب استکمال است (همان، ج ۸، ص ۳۲۶-۳۲۷).

از نظر صدرالمآلهین بقا و جاودانگی نفس به دو صورت قابل تحقق است؛ یکی بقا برای کاملین در مراتب نفس و دیگری بقا برای ناقصین در مراتب نفس. هریک از این دو نوع جاودانگی در گرو ملکات راسخه‌ای است که

انسان در همین دنیا کسب کرده است. هر انسانی گرچه در آغاز پیدایش در همه کمالات و صفات خود بالقوه است، اما با حرکت خود در زندگی دنیوی، اخلاق و ملکات شریف یا پست و عقاید حق یا باطل را کسب می‌کند، و در دو جنبه علم و عمل به فعلیت می‌رسد. پس هر انسانی استعداد تکامل در جهت سعادت و خیر را دارد، ولی در این میان فقط طالبان حکمت و فضیلت، سیر صعودی به سوی خیر و نیکی‌ها دارند و در مقابل، جمعی دیگر (اشقیاء) با اختیار و اراده خویش به سوی اعمال ناشایست و رذیله حرکت می‌کنند. بنابراین انسان موجودی است که در یک حد و مرتبه ثابت نمی‌ماند و با عمل خویش، خود را می‌سازد و در سیر تکاملی خویش، مراحل حسی و خیالی و عقلی را طی می‌کند، تا آنجا که به مرتبه تجرد محض می‌رسد (صدرالمতأللهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۱۲).

مسیری که صدرالمতأللهین از حرکت کمالی نفس ترسیم می‌کند، همان نقطه‌ای است که زندگی انسان را با معناداری پیوند می‌زند؛ یعنی هر چند نفوس انسانی در ابتدا یک نوع واحدند، اما با توجه به نحوه زندگی در این دنیا و ملکات و افعال خود، منزلت وجودی خود را در مراتب دیگر رقم می‌زنند. این روند زندگی که کاملاً آگاهانه و ارادی است، می‌تواند انسان را به وجود اصیل خود نزدیک کرده و خطوط زندگی معنادار وی را ترسیم کند.

## ۲-۲. تجرد رکن اساسی جاودانگی نفس

تجرد نفس انسانی جزو مهم‌ترین مسائل نفس‌شناسی است که در ضمن آن، معادشناسی و حیات پس از مرگ به طور قابل توجهی قابل تبیین است؛ چراکه تنها موجود مجرد است که می‌تواند پس از مرگ باقی بماند و با حفظ این اصل است که جاودانگی نفس و در نهایت معناداری زندگی جهت می‌گیرد. هر کدام از فلاسفه مسلمان به نحوی به آن پرداخته و اثبات کرده و بنا به اصول فلسفی خود، نوعی از معاد را ثابت کرده‌اند.

صدرالمতأللهین با تکیه بر اصول فلسفی خویش به‌ویژه «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری» و «اشتداد وجود» مراتب تجرد نفس و چگونگی نیل به آن را تبیین می‌کند. نفس انسانی به طور کلی دارای سه دوره کلی جسمانیت، تجرد برزخی و تجرد عقلی است که در اثر حرکت جوهری، مراتب نازل وجود را طی کرده و به مراتب عالی‌تر می‌رسد. مطابق اصل «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا»، نفس در بدو امر مادی بوده و هیچ نشانی از تجرد ندارد سپس با حرکت جوهری، ابتدا به مرحله نفس نباتی و پس از آن به مرحله نفس حیوانی می‌رسد. نفس حیوانی واجد مرتبه تجرد مثالی یا برزخی است که نازل‌ترین مرتبه تجرد است و نفس با عبور از این مرحله، وارد مرحله انسانی که مرتبه تجرد عقلی است می‌شود. البته نفس در این مرحله هم متوقف نمی‌شود و می‌تواند به حرکت خود ادامه دهد و به تجرد تام عقلی برسد. به بیانی دیگر، نفس با حرکت جوهری مراتب استکمالی وجودی خود را سپری کرده و وجود ضعیفش به وجود شدید تبدیل می‌شود (صدرالمতأللهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۶).

بنابراین نفس یک حقیقت واحد ذومراتب به‌هم‌پیوسته و متصل است که دفعاً به مقام تجرد نمی‌رسد، بلکه مراتب گسترده تجرد را یکی پس از دیگری می‌پیماید تا به مرتبه تجرد تام عقلی می‌رسد. البته عبور نفس از یک مرتبه به مرتبه دیگر بدین معنا نیست که وجود و خصلت‌های وجودی مرتبه قبل را نداشته باشد، بلکه در عین دارا

بودن وجود مرتبه قبل، واجد مرتبه‌ای بالاتر شده است. از این رو نفسی که مجرد می‌شود، در عین حال که به مراتب تجرد رسیده، مراتب جسمانی را نیز دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۱۰۰).

صدرالمتألهین حرکت جوهری نفس انسانی را یکی از پایه‌های اساسی برای رسیدن به تجرد، بقا و جاودانگی می‌داند. حرکت جوهری نفس دارای ویژگی‌هایی است؛ از جمله اینکه درونی و ذاتی، تدریجی و سرانجام دائمی و مستمر است. البته این حرکت تا مرز تجرد نفس که آغاز بقا و جاودانگی است استمرار دارد؛ چراکه در امر مجرد، حرکت بی‌معناست. از منظر صدرالمتألهین انسان برای اینکه به بقا و جاودانگی برسد، لازم است از مرز حیوانی بگذرد و به مرتبه انسانی وارد شود. نفس ناطقه انسان از طریق کسب علم و معرفت از مرتبه حیوانی جدا می‌شود و طریق این جدایی، فراتر رفتن از مرتبه حس و وهم است. تا زمانی که ادراکات انسان در مرتبه حس و تخیل و توهم متوقف باشند، تکامل تام نفس میسر نمی‌شود؛ زیرا ادراکات حسی به دلیل اینکه نازل‌ترین مرتبه شناخت و آگاهی انسان را تشکیل می‌دهد، فقط نیازهای مادی انسان بر آورده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۳۰۲-۳۰۵). در این مرحله، نه تنها ارتقای روحی به دست نخواهد آمد، بلکه پرسش از معنای زندگی و حقیقت آن برایش مطرح نمی‌شود و دستاورد انسان در این مرتبه کم‌ارزش‌ترین درک از زندگی خواهد بود و پس از گذر از این مرحله است که با استفاده از ادراک خیالی، زمینه برای ترقی نفس ناطقه فراهم می‌شود. به نظر صدرالمتألهین قوه خیال و ادراکات خیالی حتی پس از مرگ نیز باقی می‌مانند. وی در این باره می‌گوید:

هنگامی که روح از بدن عنصری دنیوی مفارقت نمود، تنها یک امر ضعیف‌الوجودی از بدن همراه نفس باقی می‌ماند... برهان ما دلالت دارد بر بقای قوه خیالیه که مقام و مرتبه او آخرین درجات و مراتب نشئه دنیوی و نخستین درجات و مراتب نشئه اخروی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۳۵۳).

صدرالمتألهین با طرح تجرد قوه خیال ثابت می‌کند که جوهر نفس پس از مرگ، فقط قوای طبیعی و حواس ظاهری را رها می‌کند، ولی واجد قوای مثالی و حواس باطنی است. با توجه به این اصل، می‌توان نوعی جاودانگی در مرتبه خیال، برای همه افراد قائل شد؛ یعنی جاودانگی با دارا بودن این مرتبه، شامل حال همه انسان‌ها می‌شود و عالم مثال حداقل مشترک عوالمی است که انسان‌ها پس از مرگ بدان واصل می‌شوند. نفس در این مرتبه با توجه به اعتقادات و اعمال دنیوی‌اش، صورتی مناسب در عالم مثال خواهد یافت و بدنی متناسب با آن صورت انشا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۳۱).

ایشان به درجه بالاتری از جاودانگی نیز قائل بودند که افراد واجد مرتبه تجرد عقلی بدان می‌رسند. صدرالمتألهین تجرد عقلی نفس را با استفاده از اصل «اتحاد عاقل و معقول» تبیین می‌کند: نفس در فرایند ادراک به نحوی با مُدرک خویش اتحاد و این‌همانی پیدا کرده، در نتیجه مرتبه وجودش ترقی می‌یابد و به تدریج به عالم فرامادی که مشتمل بر مرتبه خیال و مثال و مرتبه عقل است، وارد می‌شود. نفس با ادراک تصاویر حسی و خیالی، وارد عالم مثال شده و با ادراک معقولات و رشد عقلانی، بخش ثابت و ماندگاری در وجود او پیدا می‌شود که نهایتاً زمینه‌ای



برای ورود نفس به عالم غیرمادی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸). در عالم مثال، ادراکات با قوه خیال صورت می‌گیرد و به دلیل مرتبه وجودی بالاتر این قوه، صورت‌های ادراکی آن، از درجه و شدت وجودی بالاتری نسبت به صور حسی برخوردار است و همچنین در عالم عقل، صورت‌های ادراک می‌شود که در تناسب با مدرک خود، صورت‌های معقول هستند و از شدت وجودی بیشتری نسبت به صورت‌های متخیل برخوردارند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۱۷۶). براین اساس سعه وجود هر نفسی، به میزان کمیت و کیفیت علم و معرفت او و نیز به نحوه اعمال و رفتارش وابسته است؛ یعنی برای سیر تکاملی نفس به علم و معرفت توأم با عمل نیاز است (همان، ج ۷، ص ۱۴۲). علم وجودی نوری دارد و فعلیت مجرد از ماده است و نفس با یافتن فعلیت‌های وجودی نوری، تدریجاً از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر متناسب با مرتبه مدرک، استکمال می‌یابد و کمالات برتر و شدیدتر را تحصیل می‌کند و فعلیت بر فعلیت خویش می‌افزاید. غایت نهایی انسان در این سیر تکاملی، رسیدن به قرب الهی است که در غایت حقیقی عالم هستی است و برای اینکه زندگی انسان معنادار شود باید غایت حرکت ارادی انسان، سمت‌وسویی الهی که غایت نهایی و حقیقی هر موجودی است، بگیرد.

### ۲-۳. حفظ این‌همانی و شخصیت

تحقق هر نوع جاودانگی و اثبات معاد مستلزم آن است که شخص پس از مرگ، استمرار شخص پیش از مرگ باشد نه شبیه و مثل آن؛ یعنی فقط هنگامی می‌توان از جاودانگی و معاد شخصی سخن گفت که شخص پس از مرگ همان شخص پیش از مرگ باشد و هویت آن شخص پس از مرگ محفوظ بوده، ثبات هویتی داشته باشد. این بحث در دو ساحت معرفت‌شناسی و وجودشناسی مطرح می‌شود. در ساحت معرفت‌شناسی از «ملاک فهم وحدت شخص» و در ساحت وجودشناسی از «ملاک وحدت وجودی» سخن به میان می‌آید. در بحث جاودانگی و خلود نفس، ساحت دوم کاربرد دارد و در این جهت به بحث می‌پردازیم.

دیدگاه‌های گوناگونی میان متفکران در این باره مطرح است. برخی ملاک شخصیت انسان را عوارض جسمانی و برخی جوهر جسمانی (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۵) و برخی هم حافظه و خاطرات دانسته‌اند. عده‌ای آن را مجموع نفس و بدن می‌دانند (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۷۷-۷۹) و نزد برخی دیگر نفس به‌تنهایی (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۵۹) ملاک این‌همانی و وحدت شخصیت انسان به‌شمار می‌آید. نزد بسیاری از اندیشمندان مسلمان از جمله صدرالمتألهین، ملاک ثبات شخصیت و این‌همانی، نفس است. براین اساس وحدت هویت انسان در مراتب گوناگون حیات دنیایی و در گذر زمان، جوهر مجرد نفسانی اوست. صدرالمتألهین با تکیه بر اصول فلسفی خود نظیر اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت اشتدادی وجود، وحدت نفس و قوا، حفظ رابطه وجودی میان عوالم ثلاثه، و تأکید بر اینکه تحصیل و شیئیت هر شیء مرکب به صورت آن است، این‌همانی و وحدت هویت شخص در حیات دنیوی و اخروی را اثبات می‌کند.

## ۳. مؤلفه‌های معناداری زندگی از منظر صدرالمتألهین

با توجه به اصول و مبانی فلسفه صدره، انسان، علت فاعلی و عامل اصلی در عرصه زندگی قلمداد می‌شود؛ لذا بررسی عناصر محوری در حوزه انسان‌شناسی صدرایی، ارتباط مؤثری با حوزه معناداری زندگی انسان دارد. از این رو سزاوار است که برخی از این عناصر و شاخصه‌ها را بررسی کنیم تا بتوانیم جایگاه واقعی انسان و ارتباط آن با معناداری زندگی و هستی را دریابیم.

## ۳-۱. خدامحوری

معناداری زندگی با نظریه‌ها و رویکردهای گوناگونی بیان شده که نظریات طبیعت‌گرا و خدامحوری مهم‌ترین رهیافت‌ها به‌شمار می‌آیند. نظریه خدامحوری معنای زندگی بر آن است که ربط و نسبت خاص با خداوند یکی از شرایط ضروری جهت معناداری زندگی است. در اندیشه فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه صدرالمتألهین، معنای زندگی با رویکرد خدامحوری تبیین می‌شود. وجود خداوند، نقش کلیدی در نظام فکری صدره و همچنین در معناداری زندگی نزد وی دارد. به نظر ایشان شرط معناداری در زندگی وجود خداوند است و برای اینکه زندگی انسان معنادار باشد، باید غایت و هدف حرکت ارادی او خدا باشد. از این رو در نظر صدره علم و معرفت به حق تعالی شریف‌ترین و ارزشمندترین علوم فلسفی است که تکامل حقیقی انسان بدون آن ممکن نیست؛ چراکه کمال حقیقی انسان تنها در سایه قرب الهی محقق می‌شود و تقرب به خدای سبحان بدون معرفت او امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین در تفکر صدرالمتألهین، غایت معرفت و حکمت تشبیه به باری تعالی است و خداوند یگانه منبع معناست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۸).

خداوند کمال مطلق است که هیچ وجه امکانی در او راه ندارد و دارای وجودی حقیقی، مستقل و غنی مطلق است؛ از این رو حکیم مطلق نیز هست. در مقابل، مخلوقات عین ربط و وابسته به خداوند هستند و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارند و وجودشان ظهورات و اضافه‌های اشراقی وجود خداوند حکیم‌اند که به سبب حب خدا به ذات خویش، از او صادر شده‌اند. حب ازلی خداوند به ذات، سرچشمه اراده الهی و سبب آفرینش است. در چنین نگرشی خلقت، حکیمانه و هدفمند و حاصل حب الهی است. براساس اصل هدفمندی خلقت، تمامی موجودات به سوی کمالات وجودی خود در حرکت‌اند. در این میان هر فاعل و متحرکی برای رسیدن به مقصد دو نوع کمال را دنبال می‌کند: کمال اول در نفس خود حرکت است که به سوی غایت در جریان است و کمال دیگر، رسیدن و وصول به غایت است که فهم درست این موضوع در معنادار دیدن عالم بسیار مؤثر است. بنابراین حرکت، غایت متوسط و وسیله‌ای برای وصول به غایت اصلی و مقصد نهایی و حقیقی است. از این رو می‌توان گفت که اگر غایت و مقصدی نباشد اصولاً حرکتی صورت نخواهد گرفت.

از طرفی با توجه به اینکه در نظام فکری صدرالمتألهین، پیوستگی و ارتباط عمیقی میان انسان و خدا و هستی وجود دارد، غایت حقیقی انسان بلکه غایت و مقصد تمامی موجودات و عالم هستی، خداوند سبحان است، اما برای

دستیابی به این غایت و مقصد نهایی و حقیقی، غایات متوسطی از قبیل معرفت به ذات بی‌همتای الهی و عبادت خالصانه او، مطرح هستند که مقدمه‌ای برای رسیدن و قرب به خداوند است (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴، ص ۱۶۵). صدرالمتألهين در این باره می‌گوید: غرض اصلی از این عالم، خلقت انسان است و غرض از خلقت انسان، دست یافتن به مرتبه عقل مستفاد که عبارت است از معرفت خداوند و فناى در حق (صدرالمتألهين، ۱۳۸۸، ص ۲۹۸).

نظر بر اینکه غایت و هدف آفرینش انسان، مشاهده معقولات و اتصال به ملاً اعلاست؛ از این رو حرکت در جهت این هدف، زندگی انسان را معنادار می‌کند. خلاصه اینکه همان طور که انسان، به‌عنوان مخلوق الهی، در تمام امور زندگی خود غایت و هدفی را دنبال می‌کند، قطعاً در پی خلقت او نیز غایتی است که همانا قرب به حق تعالی، غایت نهایی و حقیقی انسان و معرفت و اطاعت از الهی به‌عنوان اهداف متوسطه و نردبانی برای وصول به آن است. بنابراین خدامحوری به زندگی انسان سمت‌وسویی خاص و حقیقی بخشیده و زندگی را در جهت قرب به حق تعالی معنادار می‌کند.

### ۳-۲. ایمان‌مداری

آنچه از معنا و هدف، به‌عنوان حاصل زندگی برای انسان‌ها در پی می‌آید، برخاسته از ویژگی‌های روحی روانی آنهاست. ایمان‌مداری یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های روحی و روانی انسان بر مدار خداواری و روح الهی است که در معنابخشی به زندگی نقش ویژه‌ای دارد. ایمان از نظر صدرالمتألهين شناخت تعالیم و حیانی و اعتقاد قلبی و تصدیق آن است. وی ایمان را از مقوله علم می‌داند و می‌گوید: کیان روح آدمی به اصل ایمان است و ایمان علم است؛ چه اینکه صورت ذات انسان فقط با علم و معرفت تحقق می‌یابد و با علم و معرفت از قوه به فعلیت تبدیل می‌شود (صدرالمتألهين، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۷۴).

البته ایمان از سنخ علم و معرفتی یقینی غیرقابل زوال است و در دنیا و آخرت همراه مؤمن خواهد بود. صدرا میان ایمان و اسلام تفاوت قائل است و جایگاه ایمان را قلب می‌داند. در واقع ایمان دینی، اعتقادات یقینی مخصوص و علوم حقه‌ای است که از راه برهان یا مکاشفه برای فرد حاصل می‌شود و این علوم به نحوی در جان فرد رسوخ یافته که قابل زوال نیست (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۵۴). وی همچنین در جایی دیگر می‌گوید: ایمان نور عقل است که نفس انسان را به وسیله آن از قوه به فعلیت و کمال می‌رساند و از عالم ظلمات و اجسام به عالم انوار و ارواح ترقی می‌دهد و مستعد لقای الهی می‌شود (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ص ۲۸).

صدرالمتألهين در پی تبیین حقیقت و خاستگاه ایمان، به دو نوع ایمان حقیقی و تقلیدی اشاره می‌کند. ایمان حقیقی، کشفی و قلبی است که از شرح صدر و نورانیت دل به نور الهی حاصل می‌شود. به بیانی دیگر، معارف الهی از دو طریق برهان و مکاشفه عینی صورت می‌گیرد، ایمان از جمله معارفی است که با اقتباس از نور مشکات توحید، نبوت و امامت و صیقل دادن جان خویش به وسیله تقوا و عمل صالح، به قلب و دل آدمی افاضه می‌شود (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ص ۲۸۷). در مقابل، ایمان تقلیدی از نظر صدرا، «ایمان عوام است که هر چه می‌شنوند

تصدیق می‌کنند و بر این مرام دائم و باقی‌اند» (همان، ص ۶۴). میان این دو قسم ایمان تفاوت بسیار است. ایشان در حفظ ایمان یادآور می‌شود که: «اصرار و مداومت بر گناه سبب نابودی ایمان و در نتیجه بدی عاقبت می‌شود، مخصوصاً اگر ایمان، تقلیدی باشد» (همان).

در نگاه صدرالمتألهین، نقطه مقابل ایمان، کفر قرار دارد که عبارت است از: «ملکه ظلمانی که در نفس، از بسیاری اشتباهات و انبوهی شبهات و فزونی وهمیات و محکم شدن آنها حاصل می‌شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ص ۳۹۹)؛ چنان که شواهد قرآنی و روایی گواه هستند، ایمان دارای مراتب و درجات مختلفی است و میزان آن در هر یک از مؤمنان، متفاوت است. صدرالمتألهین روشنی‌نشه آخرت و رؤیت آن راه را به میزان معرفت دل و نور یقین وابسته می‌داند؛ فردی که دلش به نور یقین منور شده، همچون آفتاب، بر همه عالم می‌تابد و فرد دیگری تنها پیش پای خود را می‌تواند ببیند، پس حرکت مردم در طریق آخرت نیز به قدر نورشان است از صراط می‌گذرند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۴۱). بنابراین ایمان در نگاه صدرایی از مفاهیم مشکک است که قابلیت شدت و ضعف، کمال و نقص دارد.

مطابق این سخنان، ایمان رمز داشتن حیاتی معنادار به‌شمار می‌آید؛ زیرا فقط ایمان حقیقی، زندگی‌ساز است و در مقابل، کفر موجب تباهی و ناامیدی در زندگی دنیوی و اخروی خواهد بود. انسانی که دارای ایمان است در زندگی از لذت‌های پست برخاسته از بهرمندی قوای غضبی و شهوانی که ناشی از بعد حیوانی است، صرف‌نظر می‌کند و از افکار و اعمالی که زندگی او را به سمت پوچی و ناامیدی سوق می‌دهد، دوری می‌نماید؛ چراکه افکار و اعمال ناشایست و سخیف، آثار نامطلوبی بر سلامت روح و به تبع آن بر جسم بر جای می‌گذارد و در نهایت انسان را به بی‌معنایی زندگی و پوچی می‌کشاند.

### ۳-۳. اخلاقی زیستن

در نگرش وجود‌شناسانه صدرالمتألهین، انسان عقلانی و انسان اخلاقی ملازم یکدیگرند؛ به بیانی دیگر، نفس انسانی با داشتن قوه عاقله، در سیر وجودی خود بر قوه شهویه و غضبیه غلبه می‌کند و نتیجه این امر، اخلاقی شدن افعال و رفتار انسان است. از این‌رو کمال عقل عملی اشراف یافتن بر سایر قوای حیوانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۳۰). انسان هر اندازه عقلانی باشد، به همان میزان سعه وجودی بیشتری دارد و از درجه اخلاقی برتری برخوردار خواهد بود. اعمال و رفتارهای انسان بر اثر تکرار و تداوم بر عمل، به ملکه تبدیل می‌شود و حقیقت اخروی او را رقم می‌زند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۸۷).

نظام اخلاقی صدرا ارتباط تنگاتنگ و عمیقی با انسان‌شناسی و نفس‌شناسی وی دارد. نفس انسان مسافری است که مقصد و غایت نهایی او وصول به خداوند است و در این مسیر منزلتی را سپری می‌کند که از منزل جسم و مادی بودن آغاز می‌شود و با گذر از منازل نباتی و حیوانی به مرتبه انسانی و در نهایت به مرتبه ملکی نایل می‌شود (صدرالمتألهین ۱۳۸۸، ص ۳۶۱). در این مسیر، رسیدن به نفس ناطقه سبب نمود یافتن عقلانیت و بروز حقیقت

انسانی می‌شود. در این مرتبه است که اخلاق معنا می‌یابد و با حرکت در مراتب عقلانی است که رشد اخلاقی حاصل می‌شود. نفس ناطقه در مرتبه عقلانیت، سیر خود را به سوی کسب هرچه بیشتر و کامل‌تر ادراکات عقلی ادامه می‌دهد تا به بالاترین درجه عقلانیت برسد.

صدرالمتألهین برای ادراکات عقلی نظری، درجات متفاوتی قائل است که هر درجه نوعی اتحاد با مرتبه‌ای از مراتب وجود انسان دارد. این درجات به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. عقل بالقوه یا هیولانی؛ ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل بالمستفاد. این درجات به ترتیب از ضعیف‌ترین مرتبه (عقل بالقوه) آغاز می‌شوند تا به کامل‌ترین درجه عقل نظری (عقل مستفاد) می‌رسند. در مرتبه عقل بالقوه، هیچ ادراکی به فعلیت نرسیده است و اکثر نفوس انسانی از مرتبه عقل بالقول بالاتر نمی‌روند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۹۵). پس از آن، انسان بر اثر حرکت تکاملی خود، با کسب برخی آگاهی‌ها از قوه به فعلیت می‌رود. در این مرحله به تصورات و تصدیقات ضروری و بدیهی علم می‌یابد و بدین وسیله نفس مستعد اکتساب نظریات می‌شود. به دنبال آگاهی‌های حاصل از عقل بالملکه، آگاهی‌های عقل بالفعل قرار دارد که اگر انسان در این مرتبه به تهذیب نفس و مراقبه رو کند شایسته سعادت حقیقی و حیات بالفعل می‌شود. در نگاه صدرا اندک افرادی، که عرفا و مؤمنان حقیقی به خدا و ملائکه و کتب آسمانی و رُسل و روز قیامت باشند، به درجه عقل بالفعل می‌رسند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ج ۶۲). از این رو پیوند معناداری میان عقل، دین و اخلاق وجود دارد که ثمره این پیوند وصول به حیاتی معنادار است؛ چراکه «نفسی که در سیر استکمالی خود به عقل بالفعل و وجود نوری محض تبدیل شده است، در آرامشی قرار دارد که هیچ درد و رنجی بدان راه ندارد و به وصالی می‌رسد که هیچ هجرانی ندارد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۶۵).

انسان در مرتبه عقل مستفاد هنگام اتصال به عقل فعال، تمامی معقولات را مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۵۶) و برای ارتقا یافتن از مرتبه عقل بالفعل به عقل مستفاد، نیازمند آن است که در طول حیات خویش و در تمامی مراحل گذشته، عمل شایسته از روی اراده و اختیار انجام دهد. در واقع عملکرد عقل نظری و کسب علم و آگاهی به تنهایی تکامل عقلانی انسان و حیات جاودانه او را تضمین نمی‌کند، بلکه با ضمیمه شدن عمل صالح که از عملکرد عقل عملی است، انسان به حیات طیبه، زندگی اخلاقی و معنادار نزدیک می‌شود. صدرالمتألهین کارکرد عقل عملی را به صورت تشکیکی، در چهار مرتبه بیان می‌کند:

تجلیه یا پاک کردن ظاهر: صدرالمتألهین از این مرتبه عقل عملی به مرتبه «شریعت» یا «تهذیب ظاهر به شرایع و احکام الهی» تعبیر می‌کند. در این مرتبه، عقل عملی با ادراک جزئیات، در نخستین مرتبه حکم به تهذیب ظاهر و رعایت ظاهر دستورهای الهی و تبعیت از امامان معصوم<sup>علیهم‌السلام</sup> و انسان‌های کامل می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ص ۲۲۴)؛

تخلیه یا تهذیب باطن: این مرتبه با تطهیر باطن و روح و قلب از ردایل اخلاقی و دوری از اخلاق زشت و ناپسند و امور ظلمانی است که با «طریقت» انطباق دارد. ثمره آن این است که نفس مانند آینه‌ای صاف محل تجلی حقایق می‌شود؛

تحلیه: در این مرتبه انسان نفس ناطقه خویش را با علوم و معارف قدسی و حقه ایمانی و صفات مورد رضایت حق تعالی آراسته و نورانی می‌کند که از آن به «حقیقت» نیز تعبیر شده است؛ حقیقه الحقیقه یا فنا و تخلق به اخلاق الهی: فنای نفس از ذات خود و باقی شدن به بقای الهی و بجز عظمت کبریای حضرت حق تعالی ندیدن از جمله خصوصیات این مرحله است. صدرالمآلهین طی کردن این مرحله را مشروط به هدایت و ارشاد الهی می‌داند که به صراط مستقیم هدایت شده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳).

در سیر تکاملی انسان و رسیدن به مرتبه عقلانیت و عروج در مراتب آن باید توجه داشت که یک تعامل دو سویه میان عقل یا حکمت نظری و عملی وجود دارد و از این رو صدرا بر ضرورت همگام بودن تفکر و تهذیب نفس تأکید می‌کند و می‌گوید: «اگر تزکیه و تهذیب در کار نباشد، نه تنها تفکر انسان نتیجه بخش نیست، بلکه اعمال عبادی نیز بی‌بهره می‌گردند» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۰ق، ص ۲۸۷). در نگاه صدرا، تزکیه نفس به قدری در رشد و کمال و حیات حقیقی انسان مؤثر است که از آن به «موت ارادی» تعبیر می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۵۲). این تنها راه گذر از درجه حیوانی و عبور از نشئه عالم دنیا و رسیدن به حیات انسانی و اخلاقی است. بنابراین معناداری زندگی در گرو اخلاقی زیستن و انسان اخلاقی در گروه انسان عقلانی بلکه ملازم یکدیگر است.

#### ۳-۴. پیوند زندگی و مرگ

ترکیب زندگی و مرگ یکی از مسائل مهم حیات انسانی است که در طول تاریخ همواره ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. تصور اینکه مرگ پایان زندگی انسانی است یا خیر، یکی از عواملی است که در بحث معناداری زندگی اثر مستقیم می‌گذارد. نوع تلقی انسان از معنای مرگ می‌تواند زندگی را متلاشی و بی‌معنا کند و یا به زندگی روح معناداری و امید تزریق کند. در نگاه صدرالمآلهین، مرگ نکته پایان زندگی نیست، بلکه امتداد حیات دنیوی و ضرورت کمالی برای نفس است که در سایه حرکت جوهری از مرتبه جسمانی به سوی مرتبه عقلانی، حاصل می‌شود. انسان با حرکت جوهری در پی غایت و مقصدی است که با تحصیل آن حرکت پایان می‌یابد. غایت حرکت دنیوی انسان، فعلیت بخشیدن به قوا و استعدادهاست و نکته پایان این حرکت استکمالی نفس در دنیا، مرگ نامیده می‌شود. در واقع مرگ، اعراض نفس از بدن و ترک آن پس از بی‌نیازی از بدن طبیعی و وارد شدن به عالمی دیگر که مقصد و منزل گاه اصلی اوست، می‌باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۰۵-۱۰۷). البته صدرا میان مرگ طبیعی و مرگ اخترامی (ناگهانی) فرق می‌گذارد. در مرگ اخترامی به خاطر یک حادثه، بدن از کار می‌افتد و نفس از آن جدا می‌شود، ولی در مرگ طبیعی چون نفس بر اثر تحصیل کمالات ممکنه قوی شده است، به صورت جبلی و تکوینی توجهش را از این سو برمی‌دارد و بدن به دلیل فرسوده شدن تحمل همراهی نفس را ندارد و نفس به تدریج از آن دور می‌شود و به حیات ابدی می‌رود و بدن می‌ماند (همان، ص ۲۹۴).

انسانی که حقیقت مرگ را رسیدن نفس به بالاترین مرتبه کمال ممکن در حیات دنیوی خویش و ورود به مرتبه بعدی حیات بداند و خود را در فرایند مرگ ببیند، نه تنها آن را فنا و نیستی نمی‌داند، بلکه تلاش می‌کند تا

زندگی دنیوی خویش را به مقتضای آن تنظیم کند و زندگی را در راستای آن معنادار و امیدبخش می‌بیند و در پی تحصیل کمالات برمی‌آید. در این صورت، انسان هیچ هراسی از مرگ ندارد، بلکه عاشقانه از آن استقبال می‌کند؛ چراکه شوق نیل به لقای خداوند، مرگ را برای او شیرین می‌کند و مشتاقانه منتظر آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶ب، ص ۹۶). اما در مقابل، با نگاه منفی و بدبینانه حقیقت مرگ را نیستی دانستن، پوچ‌انگاری و نافرجام‌نگری را به زندگی القا می‌کند و در نتیجه معناداری زندگی را تیره و تار می‌کند و سبب حاکمیت یأس بر روح انسان می‌شود و بی‌هدفی آفرینش هستی و هراس از مرگ را به همراه دارد. بنابراین اگر انسان بداند که برای حیات ابدی خلق شده است، زندگی آغازین و دنیوی خویش را معنادار می‌بیند؛ چراکه نفی حیات جاودانه با معناداری حیات دنیوی منافات دارد.

#### ۴. تأثیر جاودانگی نفس بر معناداری زندگی

با توجه به تبیین صدرالمآلهین از حقیقت مرگ، رشد و تکامل نفس پس از مرگ و همچنین جاودانگی نفس انسانی به‌عنوان حقیقت وجودی انسان، می‌توان تأثیر باور به جاودانگی انسان بر معنابخشی به زندگی را در محورهای ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. غایت مندی زندگی: تبیین صدرا از حیات جاودانه، انسان را در زندگی دنیایی غایت‌مند کرده و تضمینی برای معناداری زندگی است. وصول نفس انسان به مرحله تجرد و جاودانگی به نحو عینی، تأمین‌کننده غایت‌مندی حیات انسانی است که عاملی مهم و ضروری در معنابخشی به زندگی به‌شمار می‌آید. البته تجرد و جاودانگی نفس انسانی غایتی متوسط برای رسیدن به غایت نهایی و کمال مطلق که قرب به خداوند است، می‌باشد. این نگرش، به زندگی جهت داده و انسان را از پوچی و احساس یأس و ناامیدی رهایی بخشیده و انسان را در مسیر الهی که سعادت حقیقی است، قرار می‌دهد؛

۲. رشد فضایل اخلاقی: در انسان‌شناسی صدرایی، حقیقت انسان نفس مجردی است که با حفظ هویت شخصی خود، در اثر حرکت جوهری، مراتب وجودی را طی کرده و به هر اندازه در این سیر تکاملی، نفس را ارتقا دهد شایسته حیات ابدی برتری خواهد شد. نفس هرچه از مرتبه جسمانی فاصله بگیرد و تجرد بیشتری کسب کرده و به مرتبه عقلانیت برسد، زندگی‌اش پرمعناتر خواهد شد، چنان‌که صدرالمآلهین می‌گوید: جسم یک جوهر بی‌جان ظلمانی است و هر چیزی که به جسم تعلق یابد به میزان تعلقش، ظلمانی و غایب از خود است و نفس نیز به میزان خروجش از قوه جسمانی به سوی فعلیت عقلی، دارای حیات عقلی است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸، ص ۳۲۹).

در این نگاه، معناداری زندگی در گرو تکامل عقلانی است و تکامل عقلانی در گرو فعالیت عقل و سیر به سوی عقل مستفاد، که همان مرتبه معرفت الهی است، و همچنین انقطاع از تعلقات دنیایی و پاک شدن از رذایل اخلاقی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷). عقلانیت بنیادی‌ترین خصوصیت انسان و زیربنای نظام اخلاقی صدرا است. در نظر صدرا، انسان با به‌کارگیری عقلی نظری و کسب حکمت، تدریجاً

وجود خود را وسعت می‌بخشد و در نتیجه، اخلاقی‌تر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۱، ص ۱۴۱). عمل به فضایل اخلاقی هموارکننده راه انسان در دستیابی به سعادت ابدی در پرتو قرب الهی است و نفس این سعادت حقیقی را در طول حیات دنیایی، با به‌کارگیری عقل نظری و تهذیب نفس و عمل صالح کسب می‌کند؛ از این رو باور به تجرد و جاودانه بودن سبب می‌شود انسان در پی کسب فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی برآید تا در سایه فیض الهی به سعادت ابدی برسد. البته سعادت انسان‌ها بستگی به میزان استغنائی نفس و تجرد آن از عالم ماده دارد؛

۳. عدالت فراگیر: میل و گرایش به عدالت گسترده که در فطرت همه انسان‌ها وجود دارد، به‌عنوان لازمه خلود و جاودانگی نفس، می‌تواند نقش مهمی در معناداری زندگی داشته باشد. انسان‌ها به طور فطری به دنبال اثر و فایده اندیشه‌ها و اعمال و رفتار خویش هستند و نظر به اینکه ظرف عالم دنیا برای پاسخ‌گویی به کارکردهای گوناگون انسان، محدود است، الزاماً تجرد و جاودانگی نفس و به‌تبع آن وجود عالمی فراتر و گسترده‌تر از عالم دنیا که عدالت به طور دقیق و در حد ایده‌آل تحقق یابد، موضوعیت پیدا می‌کند. عالم ماده با توجه به نواقص و محدودیت‌هایش، ظرفیت و قابلیت تحقق عدالت گسترده در همه جوانب را ندارد و از این رو اگر امید و باور به حیات پس از مرگ وجود نداشته باشد که در آن عدالت واقعی محقق گردد، زندگی بی‌معنا خواهد بود؛

۴. تبیین صحیح مرگ: تبیین درست مرگ یکی از جلوه‌های مهمی است که پیوند و ارتباط میان جاودانگی و معناداری زندگی را روشن‌تر می‌سازد. با نظر به حرکت تکامل نفس انسانی برای وصول به مرتبه تجرد، مرگ تبیینی منطقی می‌یابد و پلی برای ورود به حیات برتر است. فرض نابودی کامل انسان به همراه تمامی آثار زندگی، تأثیر بسیاری در تخریب معنای زندگی انسان دارد و انسان را در گرداب پوچ‌انگاری و ناامیدی فرو می‌برد. از این رو انسان در این اندیشه فرو می‌رود که زندگی در صورتی معنادار خواهد بود که در راستای مقصد و غایتی و سرانجام مشخصی قرار گیرد و این غایت هرچه برتر و متعالی‌تر باشد به همان میزان زندگی ارزشمندتر و معنادارتر خواهد بود. بنابراین اعتقاد به محدودیت عالم ماده و فانی آن از یک‌سو، و بقا و خلود نفس و حیات انسانی از سوی دیگر، انسان را در مسیر غایت و مقصودی باارزش و متعالی قرار می‌دهد و روح معنا را به زندگی تزریق می‌کند.

### نتیجه‌گیری

۱. در نظام صدرایی، معناداری زندگی در گرو مقصد و غایت نهایی و حقیقی یعنی قرب به خداوند سبحان است و این امر در سایه نیل به درجات تجرد حاصل می‌شود. انسان با به‌کارگیری عقل نظری و کسب حکمت و عقل عملی و پیشه کردن تزکیه نفس، از علایق و دلبستگی‌های مادی و دنیایی دور می‌شود و در سیر تکاملی خود، به مقام تجرد می‌رسد. جاودانگی نفس که در پرتو مقام تجرد به دست می‌آید، از مهم‌ترین عوامل دخیل در



معناداری زندگی به‌شمار می‌آید. در پرتو توجه و تفکر درباره جاودانگی و ایمان به معاد، زندگی هدفمند شده و افکار و اعمال انسان به سوی تأمین آن جهت می‌گیرد. بر این مبنا، زندگی در صورتی ارزشمند است که در راستای غایت و مقصدی مشخص قرار بگیرد و هرچه این غایت، متعالی‌تر باشد، به همان میزان زندگی ارزشمندتر و معنادارتر می‌شود؛

۲. در منظومه فکری صدرالمتألهین عناصری چون وجود خدا به‌عنوان مقصد و غایت نهایی انسان، ایمان‌مداری و اخلاقی زیستن از مهم‌ترین عوامل مؤثر در معناداری زندگی انسان به‌شمار می‌آیند که موضوع تجرد و جاودانگی نفس انسانی در جهت‌بخشی به این عوامل تأثیر شگرفی دارد. به عبارت دیگر، وصول نفس انسانی به مرتبه تجرد و جاودانگی به‌عنوان غایتی متوسط برای قرب به خداوند که غایت حقیقی و نهایی است، عنصری کلیدی در معنابخشی به زندگی است. همچنین باور به تجرد و جاودانگی نفس، از بعد معرفتی سبب می‌شود که انسان به دنبال کسب فضایل اخلاقی و اجتناب از ردای اخلاقی برآید و این در معناداری زندگی و زندگی‌سازی نقش حیاتی دارد. در مقابل، بی‌ایمانی و کفر و پیروی از قوای شهوتی و غضبی موجب تباهی و بی‌معنایی در زندگی خواهد بود؛

۳. با توجه به ابعاد تجرد و جاودانه بودن نفس انسانی در نظر صدرا، انسان عقلانی، انسانی ایمانی و انسان اخلاقی ملازم یکدیگرند؛ یعنی انسان برای رسیدن به مرتبه تجرد و رقم زدن حقیقت اخروی خود و رسیدن به سعادت ابدی، علاوه بر عملکرد عقلانی و ایمان به مبدأ و معاد، باید عمل و فعل اخلاقی را نیز به آن ضمیمه کند. درواقع اخلاقی شدن انسان نتیجه عقلانی بودن و ایمان‌مداری اوست؛

۴. در مسیر استکمالی‌ای که صدرالمتألهین برای وصول به مرتبه تجرد و جاودانگی نفس ترسیم می‌کند، پدیده مرگ ضرورت کمال نفس به‌شمار می‌آید؛ کمالی که در سایه حرکت جوهری از مرتبه جسمانی به سوی مرتبه عقلانی حاصل می‌شود. با این نگرش، مرگ به‌مثابه پلی برای گذر از زندگی دنیایی به زندگی ابدی و اخروی است. پس زندگی انسان پایانی ندارد که ترس از نیستی، او را به پوچی و بی‌معنایی سوق دهد؛

۵. نگرش تکامل جوهری نفس انسانی، از سویی سبب جاودانگی نفس است و از سوی دیگر، انسان را به پیروی از عقل و تحصیل فضایل اخلاقی و کمالات حقیقی که در معنادار کردن زندگی نقش بسزایی دارد، سوق می‌دهد. لذا انسان نه‌تنها در زندگی دنیوی و محدود خود از کوشش برای رفع نیازهای مادی غفلت نمی‌ورزد، بلکه در عین حال با توجه به مرگ، خود را برای ساختن حیاتی برتر و جاودانه در سرایی دیگر مهیا می‌کند؛

۶. براساس منظومه فکری صدرا، زندگی معنادار عبارت است از: «زندگی عقلانی و اخلاقی با هدف رسیدن به قرب به خداوند، که در پرتو معرفت و ایمان حاصل می‌شود». در این نگرش، جاودانگی انسان، همان غایت و سرمنزل اصلی زندگی به‌شمار می‌آید و نیل به قرب خداوند و آرامش در جوار حق تعالی، برترین مقام و مرتبه در حیات جاودانه است.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الهیات الشفاء*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۳۸۵، *النفس من کتاب الشفاء*، قم، بوستان کتاب.
- ارسطو، ۱۳۳۹، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، دانشگاه تهران.
- افلاطون، ۱۳۶۷، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی. ج ۴، بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۸۴، *موسوعة الفلسفة مدخل نفس*، بیروت، مؤسسة العربیة الدراسات والنشر.
- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۱، *ایقاظ‌النائمین*، تصحیح محسن مؤیدی، چ دوم، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۴، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار.
- ، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۷، *المظاهر الالهیه*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۱، *الف، مبدأ و معاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۱، *رساله سه اصل*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۸، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۴۲۰ق، *العرشیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- ، ۱۹۹۰م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ج ۱.
- ، ۱۳۹۲، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ج ۳.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة*، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دار الکتاب العربی.
- فری، لوک، ۱۳۸۳، *انسان و خدا یا معنای زندگی*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.