



The Gradational Relationship between Awakening, Sleep and Death in Šadrīan Philosophy

Dr. Ali Babaei (corresponding author)

Associate Professor, University of Tabriz

Email: Hekmat468@yahoo.com

Dr. Mahdi Saadatmand

Assistant Professor, Yazd University

Abdullah Hosseini Skandian

PhD student at University of Tabriz

Abstract

Gradation of existence is one of the most important philosophical principles in the transcendent philosophy of Mullā Šadrā, based on which we can answer this question, "what is the relationship between the three phenomena of awaking, sleep and death". This article shows that this relationship is longitudinal and gradational. Therefore, the difference between these states comes back to their commonality, which is: intensity and weakness in the concentration of the human faculties on the outer or inner aspects of the soul and the worlds corresponding to them. Awakening is the result of maximum attention of the soul's forces to the material world and external senses. When this attention weakens and the soul pays attention to the imaginal world, sleep occurs. Finally, with the complete disconnection of the soul from the material world, death—in its common use—occurs. In another sense, however, due to the substantial movement of the soul, death is a constant state that dominates other states. In a deeper view and based on the personal unity of the soul, awakening, sleep, and death are manifestations of the soul, and while maintaining a gradational relationship, they are unified with the soul and with each other.

Keywords: soul, awakening, sleep, death, gradation, unity.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under
[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



رابطه تشکیکی بیداری، خواب و مرگ در حکمت صدرایی

علی بابایی

دانشیار دانشگاه تبریز، گروه فلسفه و کلام اسلامی

Email: Hekmat468@yahoo.com

مهدی سعادت‌مند

استادیار دانشگاه یزد، گروه معارف اسلامی

عبدالله حسینی اسکندیان

دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی، دانشگاه تبریز

چکیده

اصل تشکیک از مهم‌ترین اصول فلسفی در حکمت متعالیه صدرایی است که با آن سؤال از چیستی رابطه بین سه پدیده بیداری، خواب و مرگ پاسخ داده می‌شود. این نوشتار، رابطه مورد بحث را طولی و تشکیکی می‌داند. براین اساس، اختلاف این حالت‌ها به اشتراک آن‌ها باز می‌گردد که عبارت است از: شدت و ضعف در معطوف شدن نیروهای انسان به ظاهر یا باطن نفس و عوالم متناسب با آن‌ها. بیداری، حاصل توجه حداکثری قوای نفس به عالم مادی و حواس ظاهری است. با ضعیف شدن این توجه و التفات بیشتر نفس به عالم مثال، خواب اتفاق می‌افتد. در نهایت، با قطع ارتباط کامل نفس از جهان مادی، مرگ اصطلاحی فرا می‌رسد. البته در معنایی دیگر، به واسطه حرکت جوهری نفس، آنچه اصطلاحاً مرگ خوانده می‌شود، همراه همیشگی انسان و محیط بر سایر حالات اوست. در نگاهی عمیق‌تر و بر مبنای وحدت شخصیه نفس، بیداری و خواب و مرگ از ظهورات نفس است و ضمن حفظ رابطه تشکیکی، با نفس و با یکدیگر عینیت دارند.

واژگان کلیدی: نفس، خواب، بیداری، مرگ، تشکیک، وحدت.

مقدمه

در برداشت اولیه، مرگ در برابر زندگی این جهانی است. طبعاً مجموع بیداری و خواب که تشکیل دهنده حیات اند نیز در برابر مرگ قرار می گیرند. این پدیده ها جزء جدایی ناپذیر زندگی هستند که سؤال از چیستی و رابطه آن ها را پیش روی هر انسانی قرار می دهد و از این جهت ضرورت دارد که رابطه آن ها ارزیابی قرار شود. هرچند خود مرگ تا پیش از وقوع تجربه شدنی نیست، اما از پدیده خواب که پیوسته تجربه می شود به عنوان مثالی از مرگ و برادر آن یاد شده است. سؤال مطرح این است که این امور چه رابطه ای با یکدیگر دارند؟ و باتوجه به قرابت خواب با دو پدیده بیداری و مرگ، آیا می توان بین این سه حالت، نوعی عینیت یا حداقل همراهی جست و جو کرد؟ پاسخ این سؤال وابسته به دیدگاه انسان شناسانه هر نظام فکری می تواند متفاوت و حتی در تضاد با هم باشد. این نوشتار می کوشد با مراجعه مستقیم به آثار ملاصدرا و با نظر داشت مبانی فلسفی مؤثر در این بحث، نهایی ترین نظر ملاصدرا درباره نفس و شناخت حقیقت انسان را بداند تا در سایه آن، تصویر صحیحی از رابطه سه وضعیت بیداری، خواب و مرگ در انسان براساس حکمت متعالیه صدرایی ارائه شود. پیش از این تحقیقاتی در زمینه های یاد شده صورت گرفته است،¹ اما هیچ یک هر سه را در نگاهی واحد در نظام فلسفی واحدی مد نظر قرار نداده اند. از نظر صدرا آنچه وجود است اصالتاً و بنفسه در خارج تحقق دارد² که حقیقتی واحد و مشترک بین مراتب گوناگون هستی است و به حسب هر مرتبه، از تقدم و تأخر و شدت و ضعف برخوردار است.³ این تفاوت، به معنای بازگشت «ماهه الامتیاز به ماهه الإشتراک در امر واحد»؛ یعنی وجود و به عبارتی، همان تشکیک در وجود است.⁴ از سویی دیگر، ملاصدرا تحول و تکامل در سلسله وجودات از جمله نفس را ممکن دانسته و

1. در زمینه خواب و مرگ در حکمت متعالیه پژوهش های متعددی انجام شده است، اما هیچ یک با رویکرد این نوشتار رابطه سه حالت خواب و بیداری را بررسی نکرده اند. در این رابطه نگاه شود به:

أ. اسدی، محمد رضا. «مرگ از منظر ملاصدرا». فصلنامه قیاس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دوره 12، ش 46 (1386).

http://qabasat.iict.ac.ir/article_174

ب. توکلی، نجمه السادات، محمد رضا حسینی شاهرودی، (1397)، «ذو مراتب بودن مرگ و تأثیر آن در تکامل نفس در حکمت متعالیه». فصلنامه آیین حکمت دانشگاه باقر العلوم، دوره 10، ش 37 (1397): 35-60. http://pqw.bou.ac.ir/article_66112.html

ج. خادمی، عین الله و دیگران. «مواجهه فلسفی و عرفانی ملاصدرا با مسئله مرگ». فصلنامه حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره 9، ش 1 (1397): 47-62. https://wisdom.ihs.ac.ir/article_3261.html

د. شایسته، ربیحه، محمد کاظم علمی سولا، سید مرتضی حسینی شاهرودی. «تأویل روان شناسانه اندیشه ملاصدرا در مسئله خواب و بررسی مبانی فلسفی». دو فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، دوره 47، ش 2 (1398): 75-87. https://jop.ut.ac.ir/article_75973.html

ه. ناجی اصفهانی، حامد، وحیده حداد. (1394)، «خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا». فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی دانشگاه قم، دوره 17، ش 65 (1394): http://pfk.qom.ac.ir/article_611.html

2. صدرالدین شیرازی، المشاعر، 11.

3. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، 35/3.

4. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، 60/6.

قائل به حرکت در جوهر است. وی وجودهای مادی (وگره‌خورده با ماده، مثل نفس) را دارای حرکت تدریجی و سیلان دائمی می‌داند که در هر لحظه در حال تازه‌شدن هستند.^۱ این حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه اینکه به‌عنوان وصفی خارجی به آن ضمیمه شده باشد.^۲ مبانی یادشده، براساس اصالت وجود تشکیکی است، اما محققان باور دارند که ملاصدرا با عبور از این مرحله، به وحدت شخصیه وجود رسیده است^۳ که مطابق آن، کثرت واقعیت و تشکیک در وجود، جای خود را به وحدت واقعیت و تشکیک در ظهور می‌دهد.^۴ در این صورت، رابطه سه حالت خواب و بیداری و مرگ نیز همانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر دستخوش تحول می‌شود و فرضیه طولی و تشکیکی بودن این رابطه به وحدت و عینیت آن‌ها ارتقا می‌یابد که نوآوری این مقاله نیز معطوف به همین موضوع است.

۱. مهم‌ترین مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی بحث

۱.۱. ۱. نفس و وحدت آن از نظر ملاصدرا

به نظر صدرا، اضافه نفس به بدن طبیعی، از نوع مقولات عرضی نیست که بعد از تمامیت وجود و هویت نفس بر آن عارض شود، مانند نسبت‌هایی چون ریاست یا پدربودن که بعد از تمامیت ذات بر آن عارض می‌شود؛ بلکه تعلق نفس به بدن، نحوه وجود خاص نفس است که اضافه به بدن طبیعی لازمه آن است، به‌طوری‌که با زائل شدن این اضافه، ذات مضافه (اضافه‌شده) نیز از بین می‌رود.^۵ در این رویکرد وجودی به نفس، انسان صراطی کشیده‌شده بین دو عالم ماده و معناست که به روحش بسیط و به جسمش مرکب است.^۶ در نظر ملاصدرا، نفس انسان جوهری جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقااست که این به معنای خاصیت استکمال و خروج آن از قوه به‌سوی فعلیت است.^۷

بنابراین، نفس در حال سیلانی پیوسته است که این سیر تکاملی از کثرت و ترکیب به سمت وحدت و بساطت اتفاق می‌افتد. هرچند نفس با رهاکردن قوه‌ها یکی پس از دیگری، فعلیت جدیدی می‌یابد تا به آن وحدت و بساطت حاصل از تجرد نهایی برسد؛ اما در این مسیر با مراتب و قوای متکثر خود نیز وحدت و

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 68/6.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 74/6.

۳. در این باره نگاه شود به: بابایی، سه‌گانه‌های عالم معرفت، 57؛ سوزنجی، «امکان وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دانشگاه امام صادق، دوره 3، ش 2 (1384): 67-87. https://prj.journals.isu.ac.ir/article_1198.html

۴. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، 241.

۵. صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات و انوار البینات، 145-146.

۶. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 223.

۷. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 221 و 223.

بساطتی دارد که با عبارت «النفس فی وحدتها کل القوی»¹ از آن یاد شده و با دیدگاه تشکیکی صدرایی و در نگاهی عمیق‌تر با وحدت شخصیه توضیح‌دادنی است، زیرا نفس‌شناسی ملاصدرا تابعی از هستی‌شناسی وی است. از این نظر، قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» که بیانگر وحدت نفس با قوا و مراتبش است برگرفته از قاعده «بسیط الحقیقه» (بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها) است که نمایانگر نظر نهایی صدرالمتألهین در هستی‌شناسی است² که این بساطت هرچند در نگاه اولیه و تعلیمی ملاصدرا اعتقاد به وحدت تشکیکی را به ذهن می‌آورد، اما در نهایت وی معتقد به وحدت شخصی هستی شده است.³ نفس انسانی چون از سنخ ملکوت است دارای وحدتی جمعی است که ظلّ وحدت الهی است. نفس به ذات خود هم عاقله است و هم متخیله و حساسه (و سایر قوا)، که به‌هنگام ادراک محسوسات به مرتبه حواس تنزل می‌یابد و به‌هنگام ادراک معقولات به درجه عقل فعال ترقی می‌کند و با آن متحد می‌شود.⁴

وحدت نفس مانند وحدت نقطه و امثال آن نیست که نتواند با اشیای متکثر جمع شود، بلکه وحدتی دارد که جامع مقامات گوناگون است⁵ و در ذات خود، مراتب سه‌گانه طبیعت و مثال و عقل را در برگرفته که هریک از این مقامات سه‌گانه نیز از درجات و قوای گوناگون، به‌لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص برخوردارند.⁶ نتیجه ظهور آثار ادراکی و تحریکی هریک از این عوالم سه‌گانه در نفس، شکل‌گیری مرتبه‌ای از نفس است که پایین‌ترین آن، نفس نباتی است. در مرتبه میانی، نفس حیوانی قرار دارد و در مرتبه بالاتر و شریف‌تر، نفس ناطقه انسانی؛ البته همه در یک معنای جامع ذاتی (معنای جنسی نفس) اشتراک دارند.⁷

1. 2. تشخیص نفس در ارتباط با حالت‌های آن

تشخیص هرچیز چه مادی باشد و چه مجرد، عبارت است از نحوه وجود خاص آن⁸ و براین اساس، تشخیص انسان نیز به نفس ناطقه‌ایست که حقیقت انسان، هویت و شخصیت آن است که بعینه باقی می‌ماند و به واسطه بقایش، تشخیص و وحدت شخصیه‌اش نیز حفظ می‌شود.⁹ عامل تعیین‌کننده در

1. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 221/8؛ سبزواری، شرح المنظومه، 180/5.

2. سعادت‌مند، بابایی، «نسبت قاعده «بسیط الحقیقه» و «کل القوی» بودن نفس در حکمت صدرایی»، 57.

3. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 71/1.

4. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، 227-228.

5. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 304/5.

6. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 255/7.

7. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 5/8.

8. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 386.

9. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 385.

تشخیص انسان، وحدت نفس اوست که علی‌رغم تغییر اعضای بدن‌اش از جوانی تا کهنسالی در او واحد است؛ تا زمانی که نفس باقی باشد انسان نیز باقی است، هر چند که همه اعضای بدن دگرگون شوند. همان گونه که تشخیص انسان به نفس اوست، تشخیص بدن او و تشخیص اعضای بدن او نیز به نفسی است که نیروهایش در بدن ساری است. بنابراین، دست و پا و دیگر اعضای بدن تا زمانی که نیروی نفس در آن‌ها جریان دارد دست و پا و اعضای اوست، گرچه خصوصیات مادیشان تغییر یابد. در این حکم، فرقی میان اعضای که نفس در بیداری در آن‌ها تصرف می‌کند با اعضای که در خواب تصرف می‌کند وجود ندارد. به همین نسبت، هیچ فرقی میان بدن و اعضای که در دنیا دارد با اعضای که در آخرت دارد در این نکته که واحد شخصی به وحدت نفس و شخصیت آن باشد وجود ندارد.^۱

۱. ۳. تناظر مراتب سه‌گانه انسان با عوالم سه‌گانه و ارتباط آن با انواع ادراکات

عوالم این جهان، سه عالم (ماده و مثال و عقل) است و مشاعر ادراکی انسان نیز متناظر با آن بر سه نوع حسی، تخیلی و تعقلی است.^۲ در شرایطی که حس و عوارض آن، از عالم دنیا و ادراک آن، از حس ظاهر است، نفس و عوارض آن، از برزخ (مثال) و ادراکات آن، از حس باطن است. عقل و معقولات آن نیز از آخرت یا همان عالم امر است که ادراکات آن به عقل قدسی است.^۳ به موجب همگونی مذکور، همان‌طور که مجموع عالم که به آن انسان کبیر گفته می‌شود، مظهر اسمای الهی به نحو تفصیلی است، انسان کامل نیز مظهر اسمای الهی است و همان‌طور که مراتب عالم همانند سلسله واحدی است که آثار و هیئات گوناگون آن از عالی به سافل و برعکس در تنازل و تصاعد است، هیئت نفس و بدن نیز پیوسته از موطنی به موطن دیگر در تصاعد و تنازل است و هریک از دیگری منفعل می‌شود. هر صفت بدنی چه فعلی باشد یا ادراکی، با صعود به عالم نفس، عقلی می‌شود و هر ملکه نفسانی نیز به همین صورت با نزول به عالم بدن، حسی می‌شود.^۴ تفاوت ادراکی نفس نسبت به ادراکات سه‌گانه متناسب با هر عالم نیز چنین است که آنچه برای بندگان از درد و لذت در معاد اتفاق می‌افتد شدیدتر از محسوسات این عالم است، چنان‌که گاهی آنچه در خواب اتفاق می‌افتد آثار قوی‌تری نسبت به چیزی دارد که در بیداری واقع می‌شود،^۵ زیرا صفای قلب و عدم عوامل مزاحم، شخص را در تأثیرپذیری بیشتری قرار می‌دهد. از این‌روست که صور اخروی نیز

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۸۴.

۲. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۲۵؛ نک: بابایی، سه‌گانه‌های عالم معرفت، ۳۸۸ و ۲۴۷ و ۲۸۶.

۳. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۲۶.

۴. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۹۶-۴۹۷.

۵. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۶۵.

تأثیر بیشتری نسبت به صور منامیه دارند، همان‌طور که صور منامیه قوی‌تر از صور دنیاویه هستند.¹ دلیل آن هم این است که هر ادراکی به‌واسطه اتحاد بین مدرک و مدرک صورت می‌گیرد.² اساساً صدرالمتألهین برخلاف ابن‌سینا قائل به اتحاد علم و عالم و معلوم و به تعبیری، اتحاد عقل و عاقل و معقول است؛³ با این توضیح که، همه ارکان معرفت (علم، عالم و معلوم) از حیث وجودی و تحقق عینی، وجودی متحد و یگانه دارند و تنها در مقام تحلیل عقلی و انتزاعی است که میان آن‌ها تفاوت و تمایز ایجاد می‌شود.⁴

طبعاً با رقیق‌شدن حجاب‌های مادی و جسمانی به‌واسطه خواب یا ظهور نشئه اخروی، این اتحاد اوج می‌گیرد و لذت و الم ادراکی حاصل از آن نیز به نهایت خود می‌رسد. البته این ویژگی می‌تواند اختیاری هم باشد و نفس این قابلیت را دارد که باوجود حضور در حالتی مثل بیداری، قوه متخیله را مسلط بر حواس بگرداند و در اثر آن، صور مثالی غیبی را مشاهده کند و صداها را حسی ملکوتی را بشنود.⁵ آنچه انسان در خواب یا بعد از مرگ می‌بیند با چیزهایی که در بیداری و در این دنیا می‌بیند این تفاوت را دارد که چیزی مزاحم چیزی دیگری نیست و جای دیگری را تنگ نمی‌کند.⁶ اثر خارجی مترتب بر این ویژگی، تحقق عینی نظام جزا و پاداش خواهد بود؛ به این صورت که، هر نفس انسانی فارغ از اینکه سعید یا شقی باشد به‌هنگام قطع تعلق از بدن، در شدت ادراکی به‌وسیله حواس باطنی خویش قرار می‌گیرد. این شهود در حدی است که امور مناسب با نتایج اعمال و افعال بر او منکشف می‌شود و در نتیجه، برای او اموری متناسب با اخلاق و ملکاتش حاصل می‌شود.⁷

2. خواب و بیداری از منظر صدرایی

درحالی‌که برخی معنای خواب در زبان عربی (نوم) را به‌وضوح مفهومی آن واگذار کرده یا به ذکر معادل‌هایی، چون «نعاس» و «رقد» اکتفا کرده‌اند،⁸ برخی دیگر آن را برخلاف «نعاس» و «سنة»، بیهوشی سنگینی دانسته‌اند که بر قلب مستولی می‌شود و حواس ظاهری را به‌طور کامل از کار می‌اندازد.⁹ در توضیحی کامل‌تر، خواب به وجوه گوناگون و صحیحی تفسیر شده است، از جمله آرامش اعصاب مغز

1. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 392.

2. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 244.

3. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 321/3-324.

4. خسروپناه، پناهی آزاد، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، 171.

5. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 342.

6. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 427.

7. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 429.

8. فراهیدی، کتاب العین، 385/8؛ ابن‌منظور، لسان العرب، 595/12.

9. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، 334/12.

به واسطه رطوبت بخاراتی که به آن متصاعد می‌شود و همچنین همان قبض روحی که از طرف خدا اتفاق می‌افتد بدون اینکه به حد مردن برسد که به تعبیری، مرگ خفیف است.^۱ این نشان می‌دهد که حتی در کاربرد اولیهٔ زبانی نیز به مسائلی چون دو وجهی بودن خواب از جنبهٔ جسمانی و روحانی، شدت و ضعف آن به واسطه میزان کارکرد حواس و همچنین شباهت آن به مرگ توجه شده است. ملاصدرا به پیروی از قدمای خویش،^۲ خواب را به «حبس روح از ظاهر به باطن» تعریف کرده است که به معنای فاصله گرفتن روح از قوای ظاهری و میل به قوای باطنی است.^۳

البته منظور از روح در این بحث، همان روح بخاری است که مرکب قوای نفسانی و حیوانی است و به واسطهٔ آن، حیات در کل بدن منتشر می‌شود و قوای ادراکی و تحریکی به اعضا و جوارح متصل می‌شود.^۴ در حالت خواب، نفس، مجرد از بدن است اما به واسطهٔ برخی از قوای خود همچنان آن را تدبیر می‌کند.^۵ منشأ خواب نیز خستگی و رنجی است که بر بدن عارض می‌شود و از آنجاکه نفس محکوم به همراهی با بدن و قوای آن است، به دلیل تفاوتی که در ذات و طبیعت خود با بدن دارد او نیز در اثر خواب دچار ملال می‌شود.^۶ از آنچه گذشت، حالت مقابل خواب، یعنی بیداری (یقظه) نیز شناخته می‌شود. ملاصدرا تعریف مشخص و مجزایی برای بیداری ذکر نکرده است، اما می‌توان او را در این زمینه هم‌رأی حکمایی دانست که معتقدند بیداری عبارت است از حالتی که در آن نفس، حواس ظاهری و قوای محرکه خود را به صورت ارادی به کار می‌گیرد،^۷ در برابر خواب که به معنای اعراض طبیعی نفس از استعمال حواس ظاهری به سوی حواس باطنی است.^۸

۳. پدیدهٔ رؤیا

در اثر حبس روح (بخاری) در باطن، حواس که پیوسته نفس را به خود مشغول داشته‌اند دچار رکود می‌شوند و نفس از توجه به آن‌ها فراغت می‌یابد. در این هنگام و با رفع مانع یادشده، نفس مستعد اتصال به

۱. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۸۳۰.

۲. نک: غزالی، مقاصد الفلاسفه، ۳۷۶؛ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۰۰/۱.

۳. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۶۷؛ صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۲۷۶/۶.

۴. صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۴۳۵/۲.

۵. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۰۴/۵.

۶. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۳/۴.

۷. شهرزوری، الشجرة الالهية، ۴۱۴.

۸. شهرزوری، الشجرة الالهية، ۴۱۵. به واسطهٔ این قید، یعنی «طبیعی» حالت بیهوشی و اغما از تعریف خواب خارج می‌شوند (شهرزوری، الشجرة الالهية، ۴۱۵).

جواهر روحانی عقلی و مثالی و همچنین مشاهده و پذیرش صورت‌هایی از آن‌ها می‌شود.¹ این موضوع همان وقوع رؤیا و دیدن خواب است که در آن قوایی چون حافظه و گاه متخیله ایفای نقش می‌کنند و در اثر آن، انواع گوناگونی از خواب، مانند رؤیاهای صادقه و اضغاث احلام شکل می‌گیرد؛² با این تفاوت که، اضغاث احلام چنان‌که خواهد آمد برخلاف رؤیای صادقه جنبه متعالی ندارد و امری گزاف و متأثر از بُعد مادی نفس است.³ اما درباره سایر خواب‌ها این چنین است که حاصل انطباع صور عالیّه در نفس، از باب تشبیه همانند انطباع تصویر آینه‌ای در آینه دیگر، مقابل خود است، مشروط به حصول اسباب و رفع حجاب بین آن دو. در اینجا هم حجاب مانع نفس، به واقع همان اشتغال نفس به واردات حسی است که عوامل گوناگونی می‌تواند سبب رفع آن شود، از جمله: صفای فطری نفس، ریاضات علمی و عملی، موت ارادی در اولیای الهی، مرگ طبیعی که برای همه اتفاق می‌افتد و همچنین پدیده خواب که به سبب ترک فی الجمله استعمال حواس برادر مرگ نامیده شده است.⁴

در این نوشتار خود پدیده خواب مدّ نظر است، نه آنچه در خواب دیده می‌شود که از آن به رؤیا تعبیر می‌کنیم. با این حال، شناخت انواع رؤیا از این نظر اهمیت دارد که جنس متفاوت رؤیاها از سویی شناسنده خود پدیده خواب است و از سوی دیگر، بیانگر مراتب نفوس در حالت خواب (نوم) است و شاید به سبب همین سنخیت نزدیک است که خود ملاصدرا نیز گاهی از پدیده خواب به رؤیا تعبیر کرده است.⁵

4. تشکیک در خود بیداری و خواب

نفس انسان، دو وجهی است که جهتی از آن متوجه عالم غیب و آخرت و جهتی از آن متوجه عالم شهادت و دنیا است. هنگامی که جهت قدسی آن غلبه یابد، حقیقت ملکوتی اشیا که در مقابل عالم ملک و شهادت است را رؤیت می‌کند.⁶ جهتی از نفس که رو به عالم غیب است، مدخل وحی و الهام است و جهتی که رو به عالم شهادت است، جز ظهور تصاویر مورد تخیل چیزی نیست.⁷ بر این اساس، میزان اعتنای نفس به جهان مادی و محسوس که کانون ورودی آن بدن و قوای ظاهری (حواس ظاهری) است، سبب ایجاد تفاوت در مراتب یک نفس در حالات مختلف می‌شود، همان‌طور که تعیین‌کننده مراتب و

1. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 467؛ صدرالدین شیرازی؛ المظاهر الإلهیه، 148-149.

2. صدرالدین شیرازی، المظاهر الإلهیه، 149.

3. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 471؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، 437/2.

4. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 468.

5. صدرالدین شیرازی، المظاهر الإلهیه، 148.

6. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 470.

7. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 470.

مقامات نفوس گوناگون در مقایسه با یکدیگر نیز است. به واقع، این تفاوت مراتب براساس رابطه‌ای تشکیکی است که به طور مجزا در هریک از دو حالت خواب و بیداری توضیح‌دادنی است.

4. 1. تأثیر مراتب گوناگون نفوس در وقوع انواع مختلف رؤیا

کیفیت خواب، وابسته به کیفیت شخصیت است که ملکات آن است.¹ نفسی که از مرتبه‌یعالیه برخوردار است، توان اتصال به عالم عقلی را دارد و بنابراین، آنچه در عالم خواب می‌بیند غالباً خود معقول یا مثالی حقیقی از آن است. اما نفسی که گرفتار تعلقات دنیایی است، اکثر آنچه در خواب می‌بیند صورت‌های خیالی بی‌معناست.²

رؤیاهای صادقه نیز خود دو گونه‌اند؛ گاهی صور مشاهده‌شده بدون دست‌برد متخیله در حافظه باقی می‌مانند که در این صورت واقع‌نمایی دارند و نیازمند تعبیر نیستند، اما اگر نفس در ادراک صور مورد مشاهده ضعیف عمل کند یا اینکه در تصرف متخیله باشد، در این صورت قوه متخیله به طبیعت خود، مشاهدات نفس را به صورت‌های مثالی آن تبدیل می‌کند که در این صورت، خواب نیازمند تعبیر است؛ مثل اینکه دشمن را به مار، علم را به شیر یا ملک را به دریا و کوه بدل می‌کند؛ با این بیان که، به واسطه تطابق عوالم هر معنای عقلی در عالم ابداع، صورتی متناظر خود در عالم خلق (کون) دارد.³ البته ممکن است گاهی متخیله، معانی مورد مشاهده را به جای معانی مشابه و متناسب به ضد آن تبدیل کند.⁴

اما کار متخیله به تصرف و تبدیل معانی مشاهده‌شده محدود نمی‌شود و گاهی نیز با شیطنت خویش یا به سبب تأثر از احوال بدن و مزاج جسمانی، اقدام به ساخت صورت‌های گزاف و بیهوده در خود می‌کند که هیچ اصل و ریشه‌ای در سایر عوالم ندارد و رؤیاهایی را شکل می‌دهد که اصطلاحاً اضغاث احلام نامیده می‌شود.⁵ نتیجه اینکه، کیفیت رؤیا از سویی متأثر از قوای درونی و ملکات نفسانی است و از سویی دیگر، وابسته به میزان دخالت ادراکات حسی یا حالات مزاجی عنصری است. تفاوت این موضوعات، سبب اختلاف در خیال متصل افراد و به همین ترتیب، تفاوت در برقراری ارتباط با خیال متصل و مراتب گوناگون آن می‌شود، امری که سبب تفاوت رؤیاها می‌شود.

4. 2. مراتب گوناگون نفوس در بیداری

غلبه نشئه مادی و حواس ظاهری در حالت بیداری، موضوعی روشن و بی‌نیاز از توضیح است؛ ازاین

1. بابایی، سه‌گانه‌های عالم معرفت، 208.

2. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 470.

3. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 468.

4. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 468-469؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، 437/2-436.

5. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 471؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، 437/3.

رو، تیرگی شهوات و اشتغال به قالب ظلمانی بدن، حجابی از مشاهده کامل حقایق است.¹ آنچه مورد پرسش قرار می‌گیرد این است که آیا ممکن است با وجود حالت بیداری، نفس به مشاهده امور غیبی فراتر از ماده دسترسی داشته باشد؟ ملاصدرا ضمن پاسخ مثبت به این سؤال، دو سبب را برای این امر بر شمرده است: 1. وجود قوتی در نفس به صورت فطری یا اکتسابی که او را قادر می‌سازد تا هم زمان به هر دو جانب علوی و سفلی توجه کند. نفس در بعضی از احوال خود، چون برقی گذرا از حواس جدا و از غیب مطلع می‌شود که به واقع همان وحی و الهام است. این دریافت اگر در حال ضعف متخیله باشد وحی صریحی است که نیاز به تأویل ندارد؛ در غیر این صورت، همچون رؤیا نیازمند تعبیر و تأویل است؛ 2. برهم خوردن مزاج بدن و غلبه یبوست و حرارت (سودا) که سبب آزادی عمل نفس از بدن و علم به مغیبات می‌شود.²

5. برتری خواب نسبت به بیداری

حالت خواب وجوداً برتر از بیداری است، زیرا بیداری به معنای غلبه حواس ظاهری مادی؛ یعنی بعد عنصری در وجود انسان است که هم‌نوا با عالم مادی و فانی است، درحالی‌که خواب (پدیده خواب، نه رؤیا) دریچه‌ای به جهان غیب و اولین منزل آخرت است.³ از سوی دیگر، ملاصدرا به تبعیت از بیانات روایی⁴ معتقد است که عالم ملک (دنیا) در مقایسه با ملکوت و به تعبیری آخرت، همچون خواب نسبت به بیداری است. موجودات در این دنیا مثالی از آن چیزی هستند که (حقیقتاً) در آخرت وجود دارد، همان‌طور که چیزهایی که در خواب دیده می‌شوند مثالی از چیزهایی است که در این دنیا وجود دارد.⁵ از این بیان، تشبیهی در نگاه اولیه به نظر می‌رسد که حالت بیداری (دنیوی) از اصالت و برتری نسبت به خواب برخوردار باشد، در صورتی‌که به واقع، امر بالعکس است.

در حل این دوگانگی می‌توانیم بگوییم که گفتار یادشده در مقام ارزش‌گذاری خواب و بیداری، آن هم از همه جهات نیست؛ بلکه صرفاً از ویژگی خاصی؛ یعنی «برتری ادراک حسی» در حالت بیداری نسبت به حالت خواب به عنوان وجه شبهی برای توضیح «برتری ادراکی مطلق» در آخرت نسبت به دنیا استفاده شده است. با در نظر داشتن این نکته که گاهی ممکن است در تشبیه، به جای وجه شبه حقیقی، لازمه آن ذکر

1. صدرالدین شیرازی، شرح الهدایة الأثریة، 443.

2. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 472-473؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، 438/2.

3. صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، 435/2.

4. مجلسی، بحار الأنوار، 134/50؛ صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، 606 و 608 و 628. «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا؛ مردم خوابند، پس چون بمیروند بیدار شوند» (مجلسی، بحار الأنوار، 134/50).

5. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، 325/1.

شود؛ مثل اینکه، کلام فصیح در حلاوت به عسل تشبیه شود، درحالی که وجه شبه حقیقی «میل طبع» است که بین عسل و کلام فصیح مشترک است.^۱ به نظر می‌رسد در اینجا هم وجه شبه حقیقی، موضوعی چون «مطلق انکشاف و ظهور» است که بین ادراک حسی ظاهری (البته در سطح نازل و در این دنیا) و ادراک فراتر از حجاب‌های ظلمانی مادی (در سطح عالی و در جهان دیگر) مشترک است.

مرگ و آخرت را تجربه نکرده‌ایم، اما خواب را تجربه کرده‌ایم و می‌توانیم از وجود تفاوتی بین خواب و بیداری (یعنی همان ادراک حسی)، تفاوت همه‌جانبه ادراک دنیایی و آخرتی را تاحدی نشان دهیم. در نتیجه، شکل دقیق تشبیه با در نظر گرفتن نقش واسطه‌ای خواب چنین خواهد شد که: «تفاوت ملکوت نسبت به ملک» (مشبه) در انکشاف و ظهور (وجه شبه) همانند «تفاوت بیداری نسبت به خواب» (مشبه به) در ادراک حسی (لازمه وجه شبه) است.

6. مرگ در نگاه ملاصدرا

در کلام صدرالمتألهین، مرگ انصراف از عالم طبیعت است که با فساد بدن و عدم قابلیت تعلق مجدد نفس به آن اتفاق می‌افتد.^۲ انصرافی تام و همه‌جانبه که به معنای اعراض نفس از عالم حواس و اقبال آن به سوی خدا و ملکوت خویش است و بنابراین، سبب معدوم شدن انسان نیست؛ بلکه فقط بین انسان و غیر او فاصله می‌اندازد،^۳ همان‌طور که چنین از بطن مادر خارج می‌شود.^۴ به بیانی دیگر، مرگ، بالذات بر ابدان و بالعرض، بر نفوس عارض می‌شود.^۵

مهم‌ترین نکات مکمل و متفرع بر نظر صدرا از این قرارند:

۱. برخلاف ابن‌سینا که قطع تعلق نفس از بدن را تابع اختلال بنیه و فساد مزاج بدن می‌داند،^۶ ملاصدرا شأن نفس انسانی را بالاتر از این می‌داند که در هستی و هلاکت، کون و فساد، قوت و ضعف و همچنین کمال و نقص تابع بدن باشد و معتقد است که برعکس، این بدن است که در حرکت ذبولی خود، تابع فعلیت و کمال نفس است؛^۷ «کلما كانت النفوس أشرف وأقوى كانت الأبدان المتصرفه فيها أضعف قوة وأقل إنانية وأنقص وجودا و كلما أضعفت النفس في القوة والحياة والكمال أضعف البدن في الضعف والموت

۱. تفتازانی، مختصر المعانی، ۲۰۸.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۰۴/۵.

۳. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۲۸۱.

۴. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۲۷۷.

۵. آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ۲۵۰.

۶. ابن‌سینا، الشفاء، ۷۳/۱.

۷. صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ۳۵۴.

و الزوال حتی إذا بلغت غايتها من الإستقلال - انعدم البدن بالکلیة¹ و به تعبیر سبزواری:

بس بزرگان گفته‌اند نی از گزاف جسم پاکان عین جان افتاد صاف²

نفس و بدن از نظر قوت و ضعف و نیز کمال و نقص، رابطه‌ای معکوس دارند. بنابراین، بعد از چهل سالگی نفس تکامل می‌یابد و بدن رو به ضعف می‌رود. مرگ بدن هم به سبب انصراف نفس از این نشئه به نشئه دیگر است؛ از این رو، منشأ اضمحلال بدن، فعلیت نفس برای تفرد یافتن آن است³ که نتیجه‌اش تجرد نفس از بدن و قطع همراهی کامل آن از هیئات بدنی است، به طوری که در این حال، آگاه در خصوص این مفارقت نیز است.⁴

2. انقطاع قهری نفس از بدن به واسطه افزایش سن و ضعف بدنی، نشان‌دهنده توجه فطری انسان به جهان دیگر است. نفس به حسب غریزه خود قبل از تکمیل خلقت خویش به بدن علاقه و توجه دارد، اما با استکمال صورت جسمانی و تمامیت خلقت آن، به حسب فطرت خویش متوجه جهان دیگر می‌شود و به تدریج، بدن و جسم را رها می‌کند.⁵ علاوه بر اینکه، انقطاع نفس از بدن می‌تواند اختیاری هم باشد که با اموری مثل تعقل و تفکر و توجه به عوالم غیرمادی حاصل می‌شود⁶ که موت اختیاری نیز با همین مبنا تبیین شدنی است. در هر صورت، حقیقت نشئه اخروی، خروج نفس انسانی از غبار هیئات بدنی است⁷ و حاصل این انقطاع، چه اضطراری باشد یا اختیاری، انکشاف اموری مناسب با نیات و افعال شخص است.⁸

3. در نظر صدرای، سبب مرگ و حکمت، امری واحد است که عبارت است از حرکت نفس به سوی کمال، زیرا برای نفس در طبیعت غایتی است و حرکت هر صاحب غایتی تا رسیدن به هدف خود ادامه می‌یابد و پس از آن متوقف می‌شود. سپس حرکت دیگری برای جبران نقصان احتمالی باقی مانده تا رسیدن به غایت بعدی آغاز می‌شود. این سیر همچنان ادامه می‌یابد تا به فعلیت محض و عقل صرف منتهی شود: «سبب الموت و حکمته هی حرکات النفوس نحو الکمال إذ لها فی الطبیعة غایات کما برهن علیه و کل ذی

1. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 239/9.

2. صدرالدین شیرازی، تعلیقه سبزواری.

3. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، 216.

4. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، 286. البته این تحلیل در توضیح مرگ طبیعی است، نه مرگ اخترامی که در اثر وقوع حادثه‌ای غیرطبیعی بدن تخریب می‌شود و قابلیت مرکب بودن برای نفس را از دست می‌دهد (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 354).

5. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 321.

6. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 319.

7. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، 277.

8. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، 179/9.

غاية في حركاته إذا بلغ غايته وقف عن الحركة وأخذ في حركة أخرى إن بقي له نقصان ينجر بالحركة إلى أن ينقلب فعلاً محضاً و عقلاً صرفاً.¹

7. نسبت خواب و مرگ

خواب گونه‌ای از مرگ است؛ چراکه عبارت است از: ترک استعمال برخی از قوای محرکه و حساسه.² وجه تشابه یادشده؛ یعنی قطع ارتباط با قوای ظاهری حسی، ویژگی مشترکی است که به واسطه شدت و ضعفش در دو پدیده خواب و مرگ ایجاد تمایز می‌کند. در یکی صرفاً ترک استعمال نسبت به برخی قوا و در دیگری، مرتبه شدیدتر؛ یعنی قطع ارتباط کامل با همه قوا واقع می‌شود؛ یعنی مابه‌الإشتراک هردو، با مابه‌الإمتیازشان یکی است که این به معنای تشکیک دو پدیده است. توضیح اینکه، هرگاه فعالیت حواس ظاهری بدن به واسطه خواب و بیهوشی یا توجه به جنبه عالیه (که این مورد اخیر می‌تواند فطری یا اکتسابی باشد) تعطیل شود، نفس از این فرصت برای رجوع ناقص به خود بهره می‌گیرد، درحالی‌که هنوز قوای طبیعی و نباتی برقرارند و چنان‌که این امور نیز از کار بیفتند مرگ اصطلاحی اتفاق می‌افتد.

از آثار رجوع نفس به خود در حالت‌های یادشده (خواب و بیهوشی) این است که صوری را اختراع می‌کند و در ذات خود بدون مشارکت بدن آن‌ها را مشاهده می‌کند. دلیل ادراکات بصری، سمعی، بویایی، شنوایی و لمسی در این حالت‌ها و علی‌رغم تعطیلی حواس ظاهری این است که ادراکات این حواس پنج‌گانه در واقع مستند به حسی باطنی به نام حس مشترک است که همه حواس نفس و قوای مدرکه و محرکه به آن بر می‌گردند.³ از آنجاکه در چنین وضعیت‌هایی تزامن و تضایقی بین صور از حیث عدد و زمان و مکان وجود ندارد، شخص در یک گسترده‌ی ادراکی نسبت به حالت بیداری قرار می‌گیرد، به طریق اولی در حالت مرگ و نشئه آخرتی که ارتباط نفس با حواس ظاهری محدودکننده به‌طور کامل قطع می‌شود، این توانایی به اوج خود می‌رسد. صور واقعه در عالم دیگر چنان در جوهره خود قوی و شدیدند که حتی شخص را به اذن الهی قادر بر خلق و آفرینش می‌گرداند.⁴

از آنچه گذشت دانسته می‌شود که تشکیک مورد بحث، ذاتی است؛ نه وصفی. بر این مبنا که تشکیک به وصفی زائد بر ذات نفس باشد، حالت‌های آن؛ یعنی خواب و بیداری و مرگ نیز واحد بالوصف خواهند بود، اما بر مبنای صدرا در کل القوی دانستن نفس، تشکیک وجودی، ذاتی و منطبق با مبانی وجودی

1. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 89.

2. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، 129/9.

3. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، 178-179.

4. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، 176.

8. جایگاه عالم مثال در رابطه خواب و مرگ و قابلیت دوگانه خیال

جست‌وجو در سخنان ملاصدرا نشان می‌دهد آن قوه باطنی که روح (بخاری) در خواب به آن متوجه می‌شود، قوه متخیله است. بنابراین، هنگامی که نفس از بدن عنصری به واسطه مرگ یا خواب جدا می‌شود، با قوه خیال و بدن مثالی همراه می‌شود¹ که به معنای تناسب خواب و مرگ با عالم مثال است. این در حالی است که نفس، نه تنها در بیداری به تعقل می‌پردازد؛ بلکه در حالت خواب نیز امکان اتصال به جواهر عقلانی را دارد و همچنین برخی از نفوس بعد از مرگ ممکن است به جوهری عقلی ارتقا یابند.² بنابراین، پیش‌فرض بحث حاضر در تشکیکی دانستن نسبت نشئه‌های سه‌گانه نفس (حس و خیال و عقل) به تبعیت از عوالم سه‌گانه متناظر با آن در عالم خارج (ماده و مثال و عقل) برای نتیجه‌گرفتن رابطه تشکیکی بین سه حالت بیداری و خواب و مرگ، متوقف بر این است که متخیله را واسطه و حلقه وصل حس و عقل بدانیم، موضوعی که از نگاه تیزبین صدرا هم پنهان نمانده است. به نظر وی، خیال دو گونه است؛ یک‌بار با نظر به ظاهر عالم شهادت، محلی برای ارتقای صور محسوس خارجی قرار می‌گیرد و در باری دیگر، با نظر به باطن غیب، محلی برای نزول صور معقول داخلی واقع می‌شود.³ جایگاه عقل فعال و نسبت آن با نفس به عنوان نزدیک‌ترین مرتبه از مفارقات به انسان نیز چنین تبیین می‌شود که: عقل فعال همان‌طور که یک وجود فی‌نفسه (خارج و مستقل از انسان) دارد، وجودی هم در نفس و برای نفس (للفس) دارد.⁴ صدرالمتألهین هشدار می‌دهد که نفی این اتصال و اتحاد، به معنای نفی غایت‌بودن عقل فعال برای نفس است، درحالی‌که کمال نفس و تمامیت وجود و صورت آن و همچنین غایت نفس، وجود عقل فعال و اتصال و اتحاد با آن عقل فعالی است که برای اوست.⁵ نتیجه اینکه، اتصال و اتحاد نفس با عقل فعال به عنوان کمال نهایی نفس، نسبتی معکوس با التفات به حواس مادی ظاهری دارد. این اتصال گاهی در خواب که واسطه بین

1. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 394.

2. از نظر ملاصدرا، هر چند نفوس انسانی بعد از موت بدن طبیعی باقی می‌مانند، اما متوسطان و ناقصان توان ارتقا به عالم مفارقات (عقلی) را نخواهند داشت (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 267؛ مفاتیح الغیب، 600).

3. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 470. مشروط به اینکه، «خیال» در موضع انفعال نسبت به شواغل حسی و مزاحمت آن‌ها قرار نگیرد. در این صورت، آنچه در بیداری درک کند، تخیل نامیده می‌شود و آنچه در خواب ببیند چون تحت تأثیر مزاحمت کمتری است رؤیا نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، 606).

4. برخلاف نظر قوم که وجود عقل فعال را تنها «فی‌النفس» (در نفس) می‌دانند، ملاصدرا آن را «للفس» (برای نفس) هم می‌داند؛ زیرا عقل فعال، غایت برای نفس است و وصول به این غایت، به نحوی از تحول و دگرگونی است (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 709، تعلیقه سیزواری) که به معنای للفس‌بودن عقل فعال است.

5. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 141/9؛ صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 357-356.

حس و عقل است، به صورتی گذرا و ضعیف واقع می شود که حاصل آن رؤیای صادقه و شهود حقایق عقلانی است و با مرگ به نهایت خود می رسد که همان اتحاد تام با عقل فعال است.

9. جایگاه بدن عنصری در تمایز بیداری از خواب و مرگ

نفس با بدن عنصری^۱ و حواس و جوارح ظاهری آن به هم پیوسته است، اما فی نفسه جوهری غیرمادی است. بنابراین، به طور کلی حالت های نفس در تضاد با حالت های بدن به شمار می آیند^۲ و آنچه سبب کمال نفس است سبب نقصان در بدن و نابودی آن است؛ برای مثال، تفکر در معارف الهیه که کمال غایی نفس به شمار می آید سبب جفاف و خشکی مغز است که این خشکی زمینه ساز فساد بدن و مرگ آن است.^۳ متقابلاً اوج گیری قوای بدنی به ضعف نفس و کمالات نفسانی می انجامد.

10. توقی و حالات سه گانه بیداری، خواب و مرگ

از مؤیداتی که یکی بودن سه حالت بیداری و خواب و مرگ را تأیید می کند این است که در قرآن کریم تعبیر «توقی» که از ماده «وفا» به معنای گرفتن همه جانبه و کامل است،^۴ با سه حالت انسان تناسب معناداری دارد و در سه مورد مرگ، خواب و رفع یا همان عروج که در بیداری واقع می شود به کار رفته است: أ. مرگ اصطلاحی: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛^۵ ب. خواب: «وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا»^۶ و نیز «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ»؛^۷ ج. رفع: که درباره حضرت عیسی (ع) اتفاق افتاده است: «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ».^۸ پس وجه اشتراک هر سه بازگشت به سوی حق تعالی است؛ یکی در حالت مرگ اصطلاحی، یکی در حالت خواب و دیگری در حالت زنده با وصف عروج و رفع. در عین حال که این بازگشت به واسطه تفاوت در شدت و ضعفی که دارد، مابه الامتیاز سه مورد یادشده هم است و در آن ها ایجاد تفاوت می کند که این به معنای تشکیک است.

1. به اعتقاد ملاصدرا، انسان فراتر از بدن مادی و عنصری از بدنی مثالی نیز برخوردار است و این همان بدنی است که انسان در رؤیا با آن سروکار دارد و ادراکات مثالی مستند به آن است (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، 249/8؛ 18/9-19).

2. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 320.

3. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 319.

4. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، 878.

5. زمر: 42.

6. زمر: 42.

7. انعام: 60.

8. آل عمران: 25.

نتیجه‌گیری

1. در اندیشه صدرایی، انسان از جسمانیت آغازیدن می‌گیرد تا به روحانیت عقلی برسد که در این میانه، مراتب مجرد مثالی را هم تجربه می‌کند. به‌واقع، مراتب نیروهای انسان سه مرتبه است، بسان مراتب عالم. بیداری، خواب و مرگ نیز حاصل تناسب و تعامل نیروهای انسان با عوالم سه‌گانه هستی؛ یعنی ماده و مثال و عقل است و همان‌طور که عوالم خارجی در عین کثرت از وحدت برخوردارند، نشئه‌های سه‌گانه درونی نیز از وحدتی در عین کثرت برخوردارند.

2. در سیر تکاملی نفس، طی هر مرحله، به‌معنای مفارقت از آن مرحله و نوعی مرگ است. ازاین‌رو، معنای مرگ را باید چیزی فراتر از مرگ بدنی و قطع ارتباط کامل نفس از عالم ماده بدانیم. در این معنا، مرگ حقیقتی وجودی دارد که امتداد حیات و حرکتی رو به جلو با حفظ مراتب قبلی است و با استمداد از دو نظریه تشکیک و حرکت جوهری تبیین می‌شود؛ یعنی حقیقت مرگ برای انسان بیش از ترک ظاهری دنیاست و هر لحظه، حتی در حال بیداری و خواب نیز در حال وقوع است که به‌معنای حضور دائمی مرگ ضمن خواب و بیداری است؛ بلکه مرگ، محیط بر دو حالت دیگر و برتر از آن‌هاست، همان‌طور که خواب برتر از بیداری است.

3. بر مبنای اصالت وجود تشکیکی، مرگ و خواب و بیداری در طول یکدیگرند و هر سه، مراتب مستند به حقیقتی واحد؛ یعنی همان نفس‌اند، ولی براساس نظر نهایی ملاصدرا در باور به وحدت شخصیه وجود، همچنین تناسب وحدت نفس با وحدت شخصیه، این سه حالت عینیت دارند و یک چیزند. در واقع، آنچه وجود دارد نفس است که احوال گوناگونی دارد. نسبت حالت‌های سه‌گانه مذکور با نفس، همانند رابطه عالم با حق تعالی است. همان‌طور که ماسوی‌الله مظاهر خداست و مراتب گوناگون عالم چیزی جز تجلی و ظهور حق تعالی به‌نحو مشکک نیست، در خصوص نفس نیز آنچه حقیقتاً وجود دارد خود نفس است. خواب و مرگ و بیداری، ظهورات آن هستند و از این نظر با نفس عینیت دارند و نمایان‌گر مرتبه آن هستند اما از نظری دیگر، بین خودشان رابطه‌ای تشکیکی دارند و آنچه در عین اشتراک، آن‌ها را از هم متمایز می‌سازد شدت و ضعف نفس در میزان توجه به نیروهای مختلف خود و عوالم متناسب با آن‌هاست.

توجه عمیق‌تر نفس به عالم ماده به‌معنای غلبه مرتبه مادی نفس یا همان بیداری است و زمانی که این توجه کاهش یابد و به عالم مثال معطوف شود خواب اتفاق می‌افتد. درنهایت، زمانی که ارتباط مادی کاملاً قطع می‌شود، مرگ واقع می‌شود که با رهاشدن کالبد مادی و پیوستن به عالم مثال و احیاناً عالم عقلی همراه است.

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، جلال‌الدین. شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. الشفاء؛ الطبیعیات. به تصحیح ابراهیم مدکور و تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی. ۱۴۰۵ق.
- ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر، ۱۳۷۵ق.
- اسدی، محمدرضا. «مرگ از منظر ملاصدرا». فصلنامه قبسات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دوره ۱۲، ش ۴۶ (۱۳۸۶) ۲۵-۴۸. http://qabasat.iict.ac.ir/article_174.
- بابایی، علی. سه‌گانه‌های عالم معرفت. اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی، ۱۳۹۸.
- تفتازانی، مسعودبن‌عمر. مختصر المعانی. قم: دار الفکر، بی‌تا.
- توکلی، نجمه‌السادات، محمدرضا حسینی شاهرودی. «ذو مراتب بودن مرگ و تأثیر آن در تکامل نفس در حکمت متعالیه». فصلنامه آیین حکمت دانشگاه باقر العلوم، دوره ۱۰، ش ۳۷ (۱۳۹۷): ۳۵-۶۰. http://pwq.bou.ac.ir/article_66112.html
- خادمی، عین‌الله و دیگران. «مواجهه فلسفی و عرفانی ملاصدرا با مسئله مرگ». فصلنامه حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۹، ش ۱ (۱۳۹۷): ۶۲-۴۷. https://wisdom.iics.ac.ir/article_3261.html
- خسروپناه، عبدالحسین، حسن پناهی آزاد. نظام معرفت‌شناسی صدرایی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. المفردات فی غریب القرآن. به تصحیح صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار الشامیه. ۱۹۹۲م.
- سبزواری، هادی‌بن‌مهدی، شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: ناب. ۱۳۶۹.
- سعادت‌مند، مهدی، علی بابایی. «نسبت قاعده «بسیط الحقیقه» و «کل القوی» بودن نفس در حکمت صدرایی». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۷۲ (پاییز ۱۳۹۸): ۴۳-۶۰. https://jrt.shirazu.ac.ir/article_5446.html
- سهروردی، یحیی‌بن‌حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ کتاب التلویحات. به تصحیح و مقدمه هانری کرین، سیدحسین نصر، نجف‌قلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- سوزنچی، حسین. «امکان وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

دانشگاه امام صادق، دوره 3، ش 2 (1384): 67-87. https://prj.journals.isu.ac.ir/article_1198.html

شایسته، ریحانه، محمدکاظم علمی سولا، سیدمرتضی حسینی شاهرودی. «تأویل روان‌شناسانه اندیشه ملاصدرا در مسئله خواب و بررسی مبانی فلسفی آن»، دو فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، دوره 47، ش 2 (1398): 75-87.

https://jop.ut.ac.ir/article_75973.html

شهرزوری، محمدبن محمود. الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية. به تصحیح نجف‌قلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1383.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. اسرار الآیات و انوار البینات. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌وی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، 1360. الف.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار، چاپ دوم، 1366. الف.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. به تعلیق علامه طباطبایی. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، 1981م.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. شرح اصول الکافی. به تصحیح محمد خواجه‌وی، تحشیه علی بن جمشید نوری. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1366. ب.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، 1422ق.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. با حواشی هادی بن مهدی سبزواری، به تعلیق و تصحیح و مقدمه از سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، 1360. ب.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران. 1354.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المشاعر. ترجمه و شرح امام قلی بن محمد علی عمادالدوله. تهران: طهوری. چاپ دوم، 1363. الف.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المظاهر الإلهیة فی اسرار العلوم الکمالیة. به تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مفاتیح الغیب. به همراه تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌وی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1363. ب.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت، 1390.

غزالی، محمدبن محمد. مقاصد الفلاسفه. به تحقیق دنیا سلیمان. قاهره: دار المعارف. 1961م.

فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. به تحقیق مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی. قم: دار الهجرة. 1409ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. تهران: اسلامیة. بی تا.

Transliterated Bibliography

Asadī, Muḥammad Riḍā. “Marg az Manẓar Mulāṣadrā”. *Faṣlnāmih-yi Qabasāt Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī*, Durīh-yi 12, no. 46 (2008/1386): 25-48.

Āshtīyānī, Jalāl al-Dīn. *Sharḥ bar Zād al-Musāfir*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2003/1381.

Bābā’ī, ‘Alī. *Ṣigānīh-hā-yi ‘Ālam Ma’rifāt*. Ardabil: Mohaghegh Ardabili University, 2020/1398.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. researched by Maḥdī Makhzūmī va Ibrāhīm Sāmarrā’ī. Qum: Dār al-Hijrat, 1989/1409.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Maqāṣid al-Falāsifah*. researched by Dunyā Sulaymān. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1961/1380.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1956/1375.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’; al-Ṭabī‘iyāt*. Ed. Ibrāhīm Madkūr va researched by Sa‘īd Zāyid. Qum: Kitābkhānah-yi ‘Umumī Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1985/1405.

Khādīmī, ‘Ayn Allāh et al. “Muvājījah-yi Falsafī va ‘Irfānī Mulāṣadrā bā Mas’alah-yi Marg”. *Faṣlnāmih-yi Ḥikmat Mu‘āṣir Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī*, Durīh-yi 9, no. 1 (2019/1397): 47-62.

Khusrūpanāh, ‘Abd al-Ḥusayn, Ḥasan Panāhī Āzād. *Niẓām Ma’rifatshināsī Ṣadrā’ī*. Tehran: Sāzimān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, Chāp-i Awwal, 2010/1388.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār al-A‘imma al-Aṭhār*. Tehran: Ialāmīyya, s.d.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Āsār al-‘Allāmah al-Muṣṭafavī, 2007/1385.

Qurān-i Karīm.

ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Shāmīyih. 1992/1412.

Sa‘ādatmand, Maḥdī, ‘Alī Bābā’ī. “Nisbar Qā‘idih-yi “Basīṭ al-Ḥaqīqah” va “Kul al-Quvā” Būdan Nafs dar

Ḥikmat Šadrā ī”. *Faṣlnāmih-yi Andīshih-yi Dīnī Shiraz university*, no. 72 (autumn 2020/1398): 43-60.

Sabzavārī, Hādī ibn Mahdī. *Sharḥ al-Manẓūmah*. Taṣḥīḥ va Ta’līq az Āyat Allāh Ḥasanẓādih Āmulī va researched by Mas’ūd Ṭālibī, Tehran: Nāb, 1991/1369.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashā’ir*. Tarjamah va Sharḥ Imām Qulī ibn Muḥammad ‘Alī ‘Imād al-Dawlah. Tehran: Ṭahūrī. Chāp Duwum, 1984/1363.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta’āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba’a*. bi Ta’līq ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Sivum, 1981/1401.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma’ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mazāhir al-Ilāhiyah fi Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyah*. Bi Taṣḥīḥ va Ta’līq Sayyid Muḥammad Khāminah-i. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Šadrā, 2000/1378 .

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkiyah*. Bā Ḥawāshī Hādī ibn Mahdī Sabzavārī, Ta’līq va Taṣḥīḥ va Muqaddamah az Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, Chāp Duwum, 1982/1360.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt wa Anwār al-Bayyināt*. Muqaddamah va Taṣḥīḥ Muḥammad Khvājavi. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Ialāmī, 1982/1360.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Mafātiḥ al-Ghayb*. Bi Hamrah Ta’liqāt Mūlā ‘Alī Nūrī, Taṣḥīḥ va Muqaddamah-yi Muḥammad Khvājavi. Tehran: Mū’assisah-yi Muṭālī’āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1984/1363.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Arabī, 2001/1422.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Ed. Muḥammad Khvājavi, Taḥshīyih ‘Alī ibn Jamshīd Nūrī. Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish ‘Ālī Mū’assisah-yi Muṭālī’āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1988/1366.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Bīdār, Chāp Duwum, 1988/1366.

Shahrāzūrī, Muḥammad ibn Maḥmūd. *al-Shajarah al-Ilāhiya fi ‘Ulūm al-Ḥaqā’iq al-Rabbāniya*. Ed. Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Mū’assisah-yi Pazhūhishī Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 2005/1383.

Shāyistih, Riyḥānih, Muḥammad Kāzim ‘Ilmī Sūlā, Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī. “Ta’wīl

Ravānshināsānīh-yi Andīshih-yi Mulāṣadrā dar Mas'alah-yi Khvāb va Barrisī Mabānī Falsafī ān", *Dūfāshnānah-yi Falsafah University of Tehran*, Durīh-yi 47, no. 2 (1978/1398): 75-87.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *Majmū'ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq; Kitāb al-Talwīḥāt*. Ed. Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1994/1372.

Sūzanchī, Ḥusayn. "Imkān Vahdat Shakhshīyih-yi Vujūd dar Ḥikmat Muta'āliyah". *Pazhūhishnāmah-yi Falsafah-yi Dīn (Nāmah-yi Ḥikmat)* Imam Sadiq University, Durīh-yi 3, no. 2 (2006/1384): 67-87.

Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar. *Mukhtaṣar al-Ma'ānī*. Qum: Dar al-Fikr, s.d.

Tavakulī, Najmah al-Sādāt, Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Shāhrūdī. "Zū Marātib Būdan Marg va Ta'thīr-i ān dar Takāmul Nafs dar Ḥikmat Muta'āliyah". *Faṣlnāmih-yi Āyīn Ḥikmat Bāqir al-'Ulum University*, Durīh-yi 10, no. 37 (2019/1397): 35-60.

'Ubūdiyat, 'Abd al-Rasūl. *Dar Āmadī bi Nizām Ḥikmat Šadrā'i*. Tehran: Samt, 2012/1390.