

مرگ و جاودانگی در اندیشه میرداماد

ریحانه داوودی کهکی*

سید عباس ذهبی**

چکیده

میرداماد حجم اندکی از نوشته‌های خود را به علم‌النفس اختصاص داده است و از این حجم اندک می‌توان دیدگاه او را درباره مرگ و جاودانگی استنباط و بازخوانی کرد. در این بازخوانی سه رویکرد فلسفی، عرفانی و دینی را می‌توان به تصویر کشید. این سه رویکرد در طول یکدیگرند و با هم مراتب اندیشه میرداماد راجع به مرگ و جاودانگی را تفسیر می‌کنند. بیرونی‌ترین بعد این اندیشه، رویکرد فلسفی میرداماد است. او این رویکرد را از نفس‌شناسی ابن‌سینا اخذ کرده و پایه‌های فلسفی او را در مفارقت نفس از بدن و جاودانگی پذیرفته است. در رویکرد عرفانی، میرداماد انسان را عالم صغیر و مقصود آفرینش تعبیر کرده و او و جاودانگی‌اش را در دو سلسله «بدو» و «عود» تبیین کرده است. این دو سلسله، هرچند با کمی اختلاف، همان قوس صعود و نزولی است که به‌ویژه در عرفان نظری استفاده می‌شود. در این نظریه، هرچند ریشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی مشهود است، اما میرداماد می‌کوشد آنها را کاملاً دینی جلوه دهد و به همین دلیل شواهدی از آیات و روایات در تکمیل رویکرد عرفانی خود می‌آورد. این اقدام آگاهانه او نشان‌دهنده هماهنگی کامل این دو رویکرد نزد میرداماد است.

کلیدواژه‌ها: میرداماد، مرگ، جاودانگی، نفس‌شناسی، قوس نزول و صعود، عالم صغیر.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول): reihaneh.davoodi65@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۹/۲۸

مقدمه

تفسیر میرداماد از انسان تفسیری تودرتو، چندلایه و به تاسی از حکیمان پیشین، آمیخته با اصطلاحات فلسفی و عرفانی است. چنان‌که رسم بوده است، حکیمان مسلمان مباحث مرتبط با انسان را در علم‌النفس جای می‌دادند و از دریچه آن به انسان می‌نگریستند. پرچمدار این شیوه ابن‌سینا است. او این طرح را درانداخت و از آن‌الگویی برای انسان‌شناسی فلسفی ساخت. میرداماد، که بسیار از ابن‌سینا متأثر است، به همین شیوه عمل کرد؛ با این تفاوت که ورود و خروجش به مباحث رایج علم‌النفس بسیار سریع و گذرا است و برخلاف ابن‌سینا هیچ‌گاه کتاب‌النفس مستقلی ننوشت.^۱ وی نفس‌شناسی خود را با مبانی فلسفی آغاز می‌کند؛ اما خود را محدود به قالب‌های فلسفی نمی‌کند و از آن می‌گذرد. به همین دلیل، به بیان حداقلی بسنده می‌کند و مسیر خود را به سمت عرفان پیش می‌برد. غایت او، گویا تکمیل مباحث فلسفی با آموزه‌های عرفانی و دینی است؛ به همین دلیل بدنه اصلی مباحثش را عرفان تشکیل می‌دهد و به مباحث فلسفی هم، جامه عرفانی می‌پوشاند و آنها را با مضامین دینی و نقلی، مزین می‌کند.

ادبیات میرداماد بیش از آنکه فلسفی باشد عرفانی است و این ویژگی در موضوعات مربوط به نفس‌شناسی، به اوج خود می‌رسد؛ البته او خود، جاعل اصطلاحات جدید است و از تعبیر غامض و وحشی، فراوان استفاده می‌کند. این ادبیات پیچیده، به همراه عبور سریع او به مباحث انسان‌شناسی و زیرشاخه‌هایش، می‌تواند زاینده مسئله‌ای پژوهشی باشد و این مسئله، همان است که بر تارک این نوشتار نقش بسته است؛ یعنی «مسئله مرگ و جاودانگی». او هرچند از واژه «موت» استفاده کرده، اما به رسم معمول، بیشتر از تعبیر «مفارقت نفس از بدن» سخن گفته و در پی آن «بقای نفس» را بهانه گفتار خود قرار داده است. این دو بحث در نوشته‌های او کاملاً در هم تنیده‌اند و سایه‌وار، همدیگر را دنبال می‌کنند. به همین دلیل، در این نوشتار بی‌آنکه این دو مقوله تفکیک شوند، سه نوع رویکرد گزارش و تحلیل شده است. این سه عبارت‌اند از: رویکرد فلسفی، رویکرد عرفانی و رویکرد دینی. مسئله اصلی این نوشتار، پیدا کردن این سه وجه، در آثار میرداماد است. او هرچند خود، به این سه رویکرد و تفکیک آنها اشاره نکرده است، اما دقیقاً بر همین روال

۱. این قضاوت بر پایه همه آثار موجود از میرداماد است.

حرکت کرده و در تبیین مرگ و جاودانگی، ابتدا از الگوی فلسفی ابن‌سینا آغاز و سپس به سمت عرفان عزیزمت کرده و آیات قرآن را هم مکمل این دو رویکرد خوانده است.

پایه‌های عقلی اندیشه میرداماد در آموزه‌های فلسفی او نهفته است و مرگ و جاودانگی، بر این پایه‌ها استوار می‌شوند؛ سپس قالب عرفانی به خود می‌گیرند و نهایتاً مزین به آموزه‌های نقلی می‌شوند. این سه رویکرد، الگوی میرداماد درباره مرگ و جاودانگی را در چشم‌انداز ما قرار می‌دهد.

۱. رویکرد فلسفی

نگاه فلسفی میرداماد به مرگ و جاودانگی، ضلعی از دیگر اضلاع فلسفی او است. وی آنچه را در رویکرد کلان فلسفی‌اش دارد به حوزه مرگ و جاودانگی تعمیم می‌دهد و از آن الگو در تبیین این مسئله بهره می‌جوید. چنان‌که اشاره شد، حجم علم‌النفس فلسفی میرداماد محدود است و در این حجم اندک هم از الگوی نفس‌شناسی ابن‌سینا، به‌ویژه در دو کتاب *شفا و اشارات و تنبیهات*، پیروی می‌کند. بنابراین، مبانی رویکرد فلسفی او را همان مبانی سینوی باید دانست؛ با این قید توضیحی که او شیوه ابن‌سینا در علم‌النفس را شیوه‌ای ترکیبی می‌داند و این شیوه ترکیبی را الگوی خود قرار می‌دهد. بدین معنا که به انسان، هم از چشم‌انداز طبیعی می‌توان نگریست و هم از چشم‌انداز مافوق طبیعی. به همین دلیل، انسان از مسائل دو علم می‌تواند باشد؛ یکی علم طبیعی و دیگری علم الهی:

مبحث نفس مشترک است بین‌العلمین؛ در علم طبیعی، جوهر مجرد نفس را - من حیث النزول والهبوط - حال بدن جسمانی گیرند. و در علم الهی، جسد هیولانی را - من حیث العروج والصعود - حال جوهر مجرد نفس (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

بدین ترتیب وی نفس را ذووجهین می‌داند که تا در این عالم با بدن همراه و ملازم است از خواص ماده و لواحق آن بهره‌مند است و زمانی که از عالم ماده جدا می‌شود دارای خواص موجودات مجرد می‌شود و این همان الگویی است که ابن‌سینا هم، به زعم میرداماد، دنبال کرده است: «در کتاب نفس از علم طبیعی و در طبقات علم مافوق‌الطبیعه به منصف تبیین و میقات تقریر رسیده» (همان: ۱۲۲).

این دوگانگی در رویکرد، کاملاً به ساختار وجودی انسان و دوگانگی ساخت‌های وجودی او مرتبط است؛ ساختی مادی و ساختی غیرمادی. اولی به بدن وابسته است و دومی به نفس. اولی

میرا و غیر جاویدان، و دومی نامیرا و جاوید. این دوگانگی، دو پرسش فلسفی را برای میرداماد ایجاد می‌کند؛ یکی چگونگی پیدایش نفس است و دومی چند و چون ارتباط آن با بدن. پاسخ این حکیم استرآبادی به این دو پرسش و نحوه تبیین آنها، مبنای رویکرد فلسفی او به مسئله مرگ و جاودانگی را شکل می‌دهد. او از یک طرف، نفس را جوهری روحانی و البته حادث و باقی می‌شمرد^۱ و از طرفی آن را در این جهان، وابسته و متعلق به بدن می‌داند. پیش‌فرض نخست، تأمین‌کننده نیاز او در بحث جاودانگی است و پیش‌فرض دوم، تبیین‌کننده مسئله مرگ. به همین دلیل در رویکرد فلسفی کوشیده است هر دو را، البته کمی بی‌نظم و درهم آمیخته، بحث کند.

نحوه پیدایش و تعلق نفس به بدن

نحوه پیدایش بدن، که قابلیت پذیرش نفس را از مرحله اسفل نباتی تا مرحله نفس ناطقه انسانی دارد، چیزی نیست جز ترکیب و ترکیب عناصر اربعه و فعل و انفعالات حاصل از آن. این عناصر در امتزاج اولیه و اعتدال نسبی، قابلیت پذیرش روح نباتی را واجدند. پس در اینجا نفس چون صورت نوعیه برای جسم نباتی است که با ایجاد آن نفس نباتی حادث می‌شود، در مرحله افزایش اعتدال امزجه، جسم شایسته پذیرش نفس حیوانی می‌شود و پس از گذشت این دو مرحله، اعتدال مزاج به حد اعلی می‌رسد و نفس ناطقه انسانی حادث می‌شود.

در مرحله جنینی، تا جسم جنینی «غذای صالح اخذ نکند و مزاج تام جسدانی نیابد» (همان، جزء ۱: ۷۵) قابلیت پذیرش نفس ناطقه را نخواهد یافت. این نفس ناطقه نیز با اعتدال در مزاج، شایستگی پذیرش فعلیت‌های دیگر را پیدا خواهد کرد. پس نفس در جریان استکمال جسم، حادث می‌شود: «إذا ثبت أنّ النفس الناطقة غير منطبقة في الجسم، بل هي ذات آله به، و أنّما الشبكة المزاجية والشركة الهولانية، لان يصطاد بها حدوثها» (همو، ۱۳۶۷: ۳۹۴).

۱. چنان‌که ابن‌سینا هم، نفس را حادث و در عین حال مجرد دانسته است: «پس نفس، پیش از بدن نبودست، که بودن وی پیش از بدن معطل بود» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۲-۱۲۳؛ و نیز نک: همو، ۱۳۳۹: ۸۹-۹۱).

این عبارت کاملاً نشان می‌دهد که میرداماد به حدوث نفس توسط بدن معتقد است و عبارت «یصطاد بها» به همین مطلب اشاره دارد. بعد از استکمال مزاج، جسم حدی از اعتدال را پیدا می‌کند که قابلیت پذیرش نفس را می‌یابد. به همین دلیل، میرداماد از آن به «شکار حدوث نفس» تعبیر می‌کند. پس از استکمال جسم، نفس در آن جسم حادث می‌شود. پس وی علت حدوث نفس را استکمال بدن می‌داند. در عین حال، حقیقت نفس انسانی، چیزی ورای عالم ماده است. به دیگر سخن، میرداماد، در عین قول به حدوث نفس، آن را روحانی و مجرد هم می‌داند:

چه حقیقت انسان بالحقیقه، جوهر نفس مجرده است که در اصل فطرت از صقع قدس و وطن اصلی‌اش عالم سماوی است، روزی چند در دار غربت و عالم غرور در قفس بدنش داشته‌اند تا ذخیره حیات ابدی اندوزد (همو، ۱۳۸۰: ۲۳).

این عبارت، هرچند شاهد محکمی است بر رویکرد افلاطونی میرداماد، اما همچنان با مبانی ابن‌سینایی او قابل جمع است. ابن‌سینا هم در قصیده عینییه، نفس را به کبوتری تشبیه کرده که از موطن اصلی خود دور شده و در خرابه بدن جا گرفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: کب-کج).

صرف نظر از تعارض یا دست‌کم تفاوت این دیدگاه با دیدگاه غالب حکیمان مشایی، توجه به این نکته مهم است که انسان‌شناسی میرداماد و ابن‌سینا، کاملاً با مبانی عرفانی آنها پیوند خورده و ناگسستنی است. به‌ویژه در اندیشه میرداماد، که گویا رویکرد عرفانی برای او بسیار مهم‌تر است و رویکرد فلسفی جنبه حاشیه‌ای دارد. به هر شکل، او نفس را در حقیقت خود، مجرد می‌داند و مرگ را صرفاً انسلاخ این امر غیرمادی از بدن مادی می‌شمرد. یعنی نفس را جوهری ملکوتی لحاظ می‌کند که با مرگ و جدایی از آن باقی است به بقای مبدأ ذاتش و در عالم غیرمادی به حیات خود ادامه می‌دهد تا دوباره به امر اله در موعد مقرر به بدن رجوع کند: زمانی که نفس از دایره عالم محسوس مهاجرت کند، از خواص نفسانیت منسلخ شده و استحقاق آن را پیدا می‌کند که اسم عقل خالص را بپذیرد. یعنی با موت طبیعی و انقضای اجل موعود نفس به گذشته و آینده و سابق و لاحق توأماً محیط می‌گردد (میرداماد، ۱۳۸۰: ۷۵).

تا وقتی نفس به بدن تعلق دارد در تصادم و تزاحم آن شریک است و پا فراتر از آن نمی‌توان نهاد. همین که از زندان تن رهایی جست این موانع برطرف می‌شود و هم‌تراز عقول مجرده می‌گردد. در این حال زنجیر زمان و مکان از وی گسسته می‌شود و قابلیت‌های درک و احساس و تعقل او به نهایت فعلیت می‌رسد.

در موت طبیعی، نفس از عالم ظلمات جسمانی خارج می‌شود. زیرا جسم خود حجابی است در مقابل نفس مجرد و هنگامی که از تاریکی تن رهایی یافت از این حجاب خلاصی می‌یابد و پرده‌ها کنار می‌رود و نور در مقابلش هویدا می‌شود. در نظر وی، این دنیا دهکده خراب‌آباد هیولا است. دنیا هیولا است. چون ماده و مادیات در آن ادغام است و پارادوکسی از خراب و آباد است؛ زیرا در قیاس با عالم باقی مجرد این دنیا خراب است و برای ساختن دنیای باقی این دنیا آباد است (نک: همان).

او در ادامه، حال نفس را بعد از مرگ این‌گونه بیان می‌دارد که هر معقول و عقلی در حیز دهر است نه در حیز زمان. به همین دلیل است که عقل نیاز به یادآوری ندارد. در عالم اعلی علم و جوهر مستحیل وجود ندارد، بلکه اشیا آشکار و بین‌اند و همیشه بر حال واحد هستند. پس در این حال برای نفس جداگشته از بدن، احتیاجی به ذکر و یادآوری شیء نیست؛ برای آنکه اشیا دائماً در حال رؤیت‌اند. هر علمی نیز در عالم اعلی تحت دهر هر موجود است نه در زمان؛ زیرا اشیایی که در آن عالم‌اند به غیرزمان تکون یافته‌اند. پس به همین دلیل نفس بی‌واسطه زمان، ایجاد می‌شود و اشیایی را که در آنجا تفکر می‌کند می‌شناسد. در جایی که زمان نیست، نیازی نیست به اینکه نفس یادآوری کند؛ چراکه اشیا دائماً نزد او حاضرند. در عالم اعلی عقلی، اشیای فرودست و بالادست جملگی نزد نفس حاضرند. در آنجا انقلاب در شیء و تحول و تغییر، صورت نمی‌پذیرد. یعنی شیء از آنجا خارج نمی‌شود. از حالی به حالی نمی‌گردد. تبدیل انواع به اشخاص و صورت به اجناس اتفاق نمی‌افتد. پس این حال در عالم اعلی عقلی باعث می‌شود همگی در نزد نفس حاضر باشند و نیاز به یادآوری نباشد. پس نفس تکامل می‌یابد و با مرگ نه از بین می‌رود و نه چیزی از کمالاتش کم می‌شود؛ همچون خورشیدی که می‌درخشد و آینه تیره فقط خود را از انعکاس نور محروم می‌کند و این ممانعت چیزی از کمال خورشید نمی‌کاهد. یا همچون نجاری که کندی آره او را از نجار بودن نمی‌اندازد:

فلا یضّرّ خروجه عن ذلک جوهر ذاتها الملکوتیة، كما لا یضّرّ ذات الشمس خروج المرأة بالتصدية عن قبول نور الشمس و انعکاسه منها، و لا ذات التجّار خروج المنشار عن صلوح کونه آلة له، بل لا تزال باقیة ... و کذالک یمتنع انعدام النفس بیوار البدن (همو، ۱۳۶۷: ۳۹۴-۳۹۵).

در پاسخ به اشکال افرادی که گفته‌اند نفس در عالم اعلی نمی‌تواند عالم به همه اشیا باشد، زیرا که اشیا با هم نمی‌توانند در نفس بالفعل حاضر شوند بلکه شیء بعد از شیء است، میرداماد توضیح می‌دهد که آنچه نفس را اگر در عالم اعلی باشد، باز می‌دارد از اینکه شیء معلومی را یکی یکی درک کند این است که نفس بسیط است و شیء دارای علم بسیط، شیء واحد را می‌شناسد، خواه بسیط باشد یا مرکب و این شناخت ناگهانی است. آن را به دیده شدن صورت به وسیله چشم مثال می‌زند که چشم، صورت را که دارای اجزا است در قالب شیئی واحد می‌بیند. همه‌اش را به یک‌باره رؤیت می‌کند. نفس هم این‌گونه اشیا را واحد می‌شناسد؛ زیرا آنها را بدون زمان می‌شناسد؛ چون فوق زمان است و علت زمان. پس نفس بعد از مرگ در عالم مجردات و عقول قرار می‌گیرد و طبعاً دارای خواص و آثار همان عالم است (نک: همو، ۱۳۸۰: ۷۵).

این «عقل خالص شدن نفس»، و احاطه علمی پیدا کردن بر همه چیز ناشی از تبعیت میرداماد از اندیشه‌های نوافلاطونی است. او به پیروی از ائولوجیا، که البته آن را از ارسطو می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۰: ۷۵)، مرگ را انتقال از عالم ظلمت تعبیر کرده، برای آن انکشاف نوری توأم با علم تفسیر می‌کند (همان)؛ و از قول ارسطو نقل می‌کند که: «النفس لیست فی البدن، بل البدن فی النفس، لانها أوسع منه» (همو، ۱۳۸۵، جزء ۱: ۳۳۴).

این عبارت را، وقتی با عبارت زیر از ابن‌سینا مقایسه کنیم در خواهیم یافت که میرداماد تا حدی از بوعلی فاصله گرفته است: «فهذا الجوهر فیک واحد بل هو أنت عند التحقیق» (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۹۱). این نحوه انسان‌شناسی باید راهکاری هم در چند و چون ارتباط نفس و بدن داشته باشد و این راهکار همان است که وی در دو حوزه، آن را به تصویر می‌کشد: تعلق در مرتبه افعال و تعلق در مرتبه ذات:

جوهر قدسی نفس ناطقه به ذرات عالم بدن محیط، و بر کافه حواس و مشاعر و قوا و ارواح و مبادی ادراکات و تحریکات قهرمان است؛ و تعلق و تدبیر و حکومت و سلطنتش را قیاس به ملک بدن دو اعتبار است: نظر به حال بدن و به این اعتبار از مباحث علم طبیعی و از احوال موضوعات طبیعی است و نظر به حال جوهر ذات او و به این اعتبار از مباحث علم الهی و از احوال جواهر مفارقه است (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

به نظر میرداماد، نفس حقیقتی مجرد است که تعلق تدبیری و تصرفی به بدن دارد. یعنی نفس به عنوان حقیقتی مجرد، برای اینکه به استکمال علمی و عملی برسد به بدن نیاز دارد. به

عبارت دیگر، نفس برای اینکه کارهای ادراکی و تحریکی انجام دهد به بدن احتیاج دارد. نفس و بدن جنبه‌های دوگانه وجود انسان هستند که در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، به نحوی که نفس مصدر حیات و مدبر و تنظیم‌کننده افعال بدن است و بدن و آمادگی‌اش شرط وجود و مبدأ وحدت و استقلال نفس است. نفس برای انجام‌دادن کارهای خود بدن را به خدمت می‌گیرد و بدان متکی می‌شود.

بنابراین، به عقیده میرداماد، رابطه نفس و بدن رابطه تدبیری است. یعنی از سویی بدن ابزار نفس است و نفس بدون این ابزار نمی‌تواند به استكمال علمی و عملی نائل شود و از سوی دیگر، بدن موجب هستی، تعیین و تشخیص نفس است. نکته مهم در اینجا اهمیتی است که میرداماد برای بدن، حالات و سلامت آن و تأثیرش در تکامل نفس قائل است. وی معتقد است جمیع آنچه تحت حکم نفس مجرد است، از اصول و فروع و ارواح و قوا همگی در نیل انسان به سوی هدف والای اطاعت و عبادت حق جل جلاله است.

میرداماد تحت عنوان «آثار تعلق نفس به بدن و انقطاع از آن و حقیقت موت» می‌گوید:

نفس را تا تعلق طبیعی به تدبیر بدن، و علاقه ضروری به عالم زمان و مکان، و اعتلاق احساسی به اقلیم هیولا باقی است، هرچند قطع تعلق ارادی کرده، صاحب ملکه خلع بدن شده و از تخلق به خلق اسم مقدّس «محیط» و اسم مکرم «جامع» نصیبی وافر گرفته باشد، احساسات و ادراکاتش بر سبیل تدریج و تعاقب، و محسوسات و مدرکاتش متصادم و متزاحم خواهد بود (همان: ۸۳).

از منظر میرداماد، این تعلق نفس، تعلق طبیعی است که ضرورتاً نفس را به عالم زمان و مکان محدود می‌کند؛ چراکه هرچند بر تمامی بدن محیط بوده و جامع ادراکات و احساسات بدن است به گونه‌ای که فعلی از افعال و حسی از احساسات و درکی از ادراکات، ممکن و میسر نیست، مگر به درک و حس و تعقل نفس؛ ولی این ادراک و افعال به علت خاصیت عالم زمان و مکان، تدریجی و تعاقبی خواهد بود و ادراکات و احساسات به علت تصادم و تزاحم عالم مادی درست و کامل نخواهد بود.

بنا بر این تعبیر، علت درک ناقص و احساس نادرست در دیدگاه میرداماد ویژگی این دنیا است. تصادم و تزاحمی که زمان و مکان دارند و تعلقی که نفس در این عالم با بدن دارد و به ناچار در این وضعیت گرفتار است، اجازه فرار به وی نمی‌دهد. اما با مرگ و جاودانگی نفس از این

حصارها خارج می‌شود و در جاودانگی خود همه چیز را نزد خود حاضر می‌یابد: «فالأشياء العلویة والسلفية حاضرة عند النفس، لا تغیب عنها إذا كانت فی العالم الأعلى العقلی» (همان: ۷۶).

او برای نفس، دو گونه ارتباط با بدن ترسیم می‌کند؛ یکی رابطه نفس با بدن در مرتبه افعال، و دیگری رابطه نفس با بدن در مرتبه ذات.

میرداماد در ارتباط ذات نفس انسانی با بدن مادی نیز همچون گذشتگان خود قائل به روح بخاری است. او قائل به سه روح بخاری است؛ یکی در کبد، یکی در قلب و یکی در دماغ (مغز). وابستگی نفس ناطقه، که مجرد است، به بدن از طریق این سه روح بخاری است. هرگاه روح بخاری از بدن منقطع شود، نفس ناطقه هم نمی‌تواند در بدن تصرف کند. در نتیجه، از بدن منقطع می‌شود و بدن فاسد و باطل می‌گردد.

۲. رویکرد عرفانی

میرداماد جریان انسان‌شناسی خود را با رویکرد فلسفی آغاز می‌کند و بی‌درنگ به سمت و سوی عرفان می‌رود. این جهت‌گیری خاص، ادبیات فلسفی‌اش را هم تحت تأثیر قرار داده و بدان رنگ و بوی عرفانی داده است. معمای مرگ و نامیرایی نفس انسان، گویا در اندیشه او حل نمی‌شود، مگر آنکه به انسان از پنجره عرفان نگریسته شود. شاید به همین دلیل است که حجم مباحث عرفانی او در این حوزه، بیشتر و پررنگ‌تر از مباحث فلسفی او است. رویکرد عرفانی او را در چند قالب زیر می‌توان جای داد:

الف. انسان در قوس صعود و نزول

در این تلقی، مرگ و جاودانگی، کاملاً تصویری دگرگون پیدا می‌کنند. دایره هستی از دو قوس نزول و صعود تشکیل شده است و حرکت انسان و بقیه موجودات، خطی نیست. او درباره جایگاه نفس و انسان در قوس صعود و نزول تحت عنوان «مقارنت کمال و شرف در دو سلسله آغاز و بازگشت» چنین می‌گوید:

هرگاه از آن جهت که دو سلسله، دو سلسله آغاز و بازگشت هستند، از جهت خودشان ملاحظه گردند، هر یک از آنها اشرف و افضل از دیگری خواهد بود. اما سلسله آغاز، به این اعتبار اشرف و اعلی است که سلسله بسایط در رساندن فیض فیاض حق جل سلطانه است، به همه آنچه در سلسله بازگشت است، و اما سلسله عود بدین جهت اشرف و اکرم است که با نزول از بدن و

انصراف از ماده و لواحقش، در توجه و حرکت به الله سبحانه است، پس به این اعتبار اخیر گفته می‌شود عالم صغیر اشرف اعضای انسان کبیر است و اینکه انسان غایت ایجاد عالم اکبر است و اینکه نفوس انبیا در درجه عقل مستفاد بر حسب استکمال نیروی عقلی و شعله‌ور شدن شعاع نیروی قدسی، برتر از طبقات انوار ملائکه روحانی و عقول نوری قرار می‌گیرند (همو، ۱۳۶۷: ۳۹۹).

همچنین، میرداماد در کتاب *جنود موافیت* (همو، ۱۳۸۰: ۱۰-۱۱)، نظام جملی وجود را به حسب تسلسل و ترتب طولی، محصور در دو سلسله بدو از جناب متعالی حق - جلّ سلطانه - متنازل تا به هیولا، و سلسله عود از هیولا متساعد تا به جناب متعالی وجوبی ربوبی می‌داند. هر یک از سلسلتین مشتمل است بر دو سلسله: طولی و عرضی. در سلسله طولی سلسله بدو، هر متقدم اشرف از متأخر است و در سلسله طولی سلسله عود، بر عکس آن، هر متأخر اشرف است. تفاوت شدت و ضعف درجات شرف و خست و کمال و نقص علی‌الاطلاق، بر حسب اختلاف درجه قرب و بعد از جناب حق است. مراتب طول سلسله بدو بسایط عینیه‌اند که نه جنس و فصل دارند و نه قابلیت کون و فساد. همچنین، مرهون امکان استعدادی و حرکت ماده در کیفیات استعدادیه نیستند؛ بلکه مجعول جاعل حق‌اند. سلسله طولی نظام بدو یا تجلی (وجود) دارای پنج مرتبه اساسی است:

۱. مرتبه عقول محض، انوار قاهره که نخستین مرتبه آن عقل کل، یا به عبارت دیگر نخستین پرتو ساطع از نور الانوار است.

۲. مرتبه نفوس فلکیه، انوار مدبّره، که نخستین مرتبه آن مدبر فلک اول است، نفس کل نامیده می‌شود.

۳. مرتبه نفوس منطبقه و صور نوعیه افلاک، سیارات، طبایع اربعه، بسایط کلیات و اسطقسات عناصر.

۴. مرتبه صورت جسمیه، که همان صورت ارسطویی است و جوهر ممتد و نوعی واحد است.

۵. مرتبه هیولیات، از هیولای فلک‌الافلاک تا هیولای عالم کون و فساد.

و ترتیب طولی سلسله عود به ذات الهی نیز شامل پنج مرتبه است:

۱. مرتبه جسم مطلق و اجسام (نوعیه بسیط) که شامل فلکیات و بسایط کلیات است.

۲. مرتبه اجسام مرکبه که از ترکیب بسایط کلیه حاصل آیند و صورت‌های نوعیه خود را

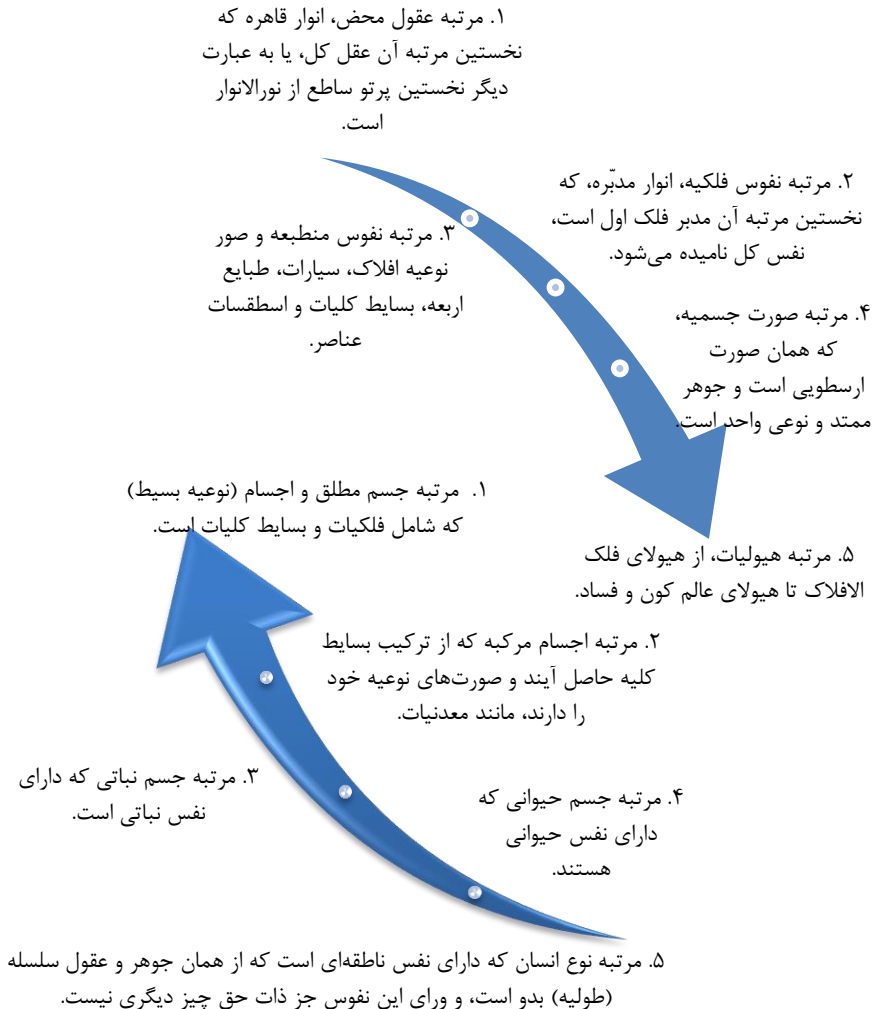
دارند، مانند معدنیات.

۳. مرتبه جسم نباتی که دارای نفس نباتی است.

۴. مرتبه جسم حیوانی که دارای نفس حیوانی است.

۵. مرتبه نوع انسان که دارای نفس ناطقه‌ای است که از همان جوهر و عقول سلسله بدو است، و ورای این نفوس جز ذات حق چیز دیگری نیست.

نمودار این دو قوس صعود و نزول را این گونه می‌توان ترسیم کرد:



هر یک از این مراتب، چه در سلسله بدو و چه در سلسله عود، اعراض متعدد خود را دارند که امتدادهای عرضی هر مرتبه را تشکیل می‌دهند.

جوهر ذات انسان (نفس) از هر دو عالم چنان به هم تنیده شده است که او عالم صغیر و جهان عالم کبیر است؛ به نحوی که انسان هسته میانی سلسله بدو و عود قرار می‌گیرد. عقل آدمی بسان خورشید، نفس او چون ماه و جسم او مانند خاک است؛ و همان‌طور که افلاک را خسوف و کسوف دست می‌دهد، انسان هم می‌تواند کسوف و خسوف عقلی داشته باشد. به این معنا که زمین جسم او می‌تواند مانع پرتو خورشید عقل او در تابش به ماه او باشد. مراد از دو سلسله بدو و عود، پدیدآمدن انسان است که هر دو سلسله را در خود دارد و از این‌رو می‌تواند تا به (اوج) افلاک عروج کند. همان‌طوری که می‌تواند به سافل‌ترین اعماق وجود نیز تنزل کند، این تنزل را مرگ انسان و آن عروج را جاودانگی انسان باید نامید.

ب. نفس جوهری ملکوتی

میرداماد در دیدگاه فلسفی خود به نفس، قائل به حدوث نفس با بدن است، اما در جایی دیگر درباره نفس اظهار می‌کند که نفس جوهری ملکوتی است که از صقع ربوبی گرفته شده است. میرداماد بخشی را به این موضوع اختصاص می‌دهد و در کتاب *قبسات* (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۹۴)، تحت عنوان «انَّ النفس من الجواهر الملكوتية» نفس را از جواهر ملکوتیه می‌داند. به‌علاوه، معتقد است نفس ناطقه جوهر است، آن را از عالم «ملکوت» می‌خواند و نفس ناطقه را نفس «قدسی» معرفی می‌کند. در این تفسیر جسم تن، نفس را از بازتاب نور ذات اقدس اله باز می‌دارد.

ذات نفس برای تبدیل به عالم عقلی و جوهر قدسی باید از دو نشئه به ذات پروردگارش رجوع کند و با تکمیل این دو نیرو در دو نشئه به جوهر ذاتش بازگردد. مراد از دو نیرو، استفاده از عقل عملی و نظری است و دو نشئه، بازگشت در وهله اول به عالم عقول و در مرحله بعد به ذات اقدس اله است. پس بقای تن به بقای نفس نیست؛ چراکه آن ذاتش ملکوتی است و مبدأ ذاتش ممتنع‌العدم است و نفس پیوسته به بقای فاعل ذاتش باقی خواهد ماند. با این توصیف، دیگر نمی‌توان دیدگاه حدوث نفس را از میرداماد به‌راحتی پذیرفت؛ چراکه هرچه در صقع ربوبی حاضر باشد قدیم است. تفاوت نگاه میرداماد در رویکرد فلسفی با عرفانی‌اش تحول فکری او را نشان می‌دهد.

ج. عالم صغیر و عالم کبیر

میرداماد در کتاب *جدوات* و *مواقیت*، عالم کبیر را موجود ذی‌شعوری می‌داند که سر آن افلاک برین، قلب آن خورشید و سایر اندام‌های آن متناظر با اندام‌های انسان است. به رسم تمثیل می‌توان عالم کبیر را به انسانی مانند کرد که سر او به طرف قطب شمال، سمت راستش به سوی غرب، صورتش به جانب افلاک، پاهایش به طرف جنوب و قسمت چپ او به سمت شرق کشیده شده است (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۲).

در عرفان میرداماد، انسان عالم صغیر است و در سیر مراتب تجلی ذات، در مرحله آخر که تجلی حضرت جامع است قرار دارد. انسان کبیر نماینده نظام جملی عالم معرفی شده است که این انسان کبیر، تفسیر تفصیلی انسان صغیر است؛ از این‌رو نه به دام مرگ می‌افتد و نه غبار نابودی بر چهره او می‌نشیند. او تا جهان باقی است، باقی است و شاهد جاودانگی را در مسیر رفت و برگشت وجود، از سرچشمه هستی می‌چشد.

این جهان‌انگاری انسان، از اصول اساسی انسان‌شناسی میرداماد در رویکرد عرفانی به شمار می‌آید.

د. مرگ ارادی

با توصیفی که میرداماد از اصل جایگاه نفس بیان می‌کند و بیان غایت آن، مرگ را به دو گونه معرفی می‌کند؛ طبیعی و ارادی. مرگ ارادی مرگی است نزد خود انسان که با طی مراتب، نفس بدان نائل می‌شود. میرداماد در همان کتاب *جدوات* و *مواقیت* می‌گوید مرگ را از آن جهت می‌توان شناخت که کیفیت مخالف جوهر نفس است: «الشیء لا یتأثر عن مثله بل عن ضده».

«بدان که عالم جسمانی ضد عالم روحانی است؛ چنان‌که دنیا ضد آخرت است». افلاطون در *طب روحانی* گفته است: «مت بالإرادة تحي بالطبیعة».

اقتلونى اقتلونى یا ثقات إن فی قتلی حیوة فی حیوة

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پایندگی است

(افلاطون، ۱۳۶۴: ۸۰-۸۱).

به باور اهل عرفان، مهار نفس سرکش و کشتن غرایز آن، بزرگ‌ترین مجاهدتی است که سالک باید به عمل آورد که اگر این مجاهده با اصول و شرایط لازم انجام پذیرد، سبب دگرگونی

در هویت انسان می‌شود و او وجودی معنوی و روحانی می‌یابد و هر که از لذات و شهوات و آرزوهای نفسانی اجتناب کرد، البته نفس خود را کشته است. در این طریق موت نیز، عارف به تجرید خویش از «صفات نفسانی» می‌پردازد.

مرگ عارف زمانی اتفاق می‌افتد که از تنگنای رحم دنیا و پوسته جسد رهایی یابد و وسعت عالم قدس و فضای هوای ملکوت را ببیند؛ یکباره به عقول قدسی ملحق و به انوار ملکوتیه متصل شود، و به سبب انقلاب در نحوه ادراکش در عالم عقول، از عالم ماده و هیولا، و عالم دهر توأمأ مطلع شود. همین جا است که میرداماد در افق عرفانی خود، نفس را «مافوق تجرد» توصیف کرده و رفیع‌ترین مرتبه در مراتب قرب به حق تعالی خوانده است.

نفس در این مرتبه، مقام معلومی ندارد؛ زیرا از ماهیت و هویت خود و نیز از انانیت متعین و مفروضش رهایی می‌یابد و به وجودی صرف تبدیل می‌شود که در ذات حق اضمحلال می‌یابد و به فوق مقام خلافت راه می‌یابد؛ تا بدان جا که حتی نتوان اشاره عقلی به آن کرد. به بیان دیگر، مقامات نفس از مقام طبیعت که بدن و مرتبه نازل نفس است آغاز می‌شود و سپس به مقام تجرد برزخی و تجرد عقلی راه می‌یابد. اما بعد از آن، نفس را مقام فوق تجرد و فوق کمال است. بنابراین، فوق تجرد، تجرد نفس است از ماهیت؛ علاوه بر تجرد آن از ماده و لواحقش. نفس تا بدان جا که مجرد از ماده است، در حکم و معنا با سایر مجردات (عقول) شریک است؛ اما آنجا که به سبب برخورداری از ظرفیت بی‌مانند و گسترش سعی، تجردش را حد و قوف نیست، سخن در فوق تجرد است؛ زیرا احدی از عقول را در آن راه نیست. البته ماهیت، حکایت از ضیق و حد چیزی است و نفس در این مرتبه، به سبب اشتداد وجودی، به حدود ماهیت گرفتار نیست. پس همچون باری خود، قابل تعریف به حد یا رسم نخواهد بود؛ زیرا نفس در این مقام، جنس و فصل‌بردار نیست. بنابراین، نفس در این مرتبه گوهری بسیط، ظل وجود، وجود بحث و صرف و نیز فوق مقوله است که نه جوهر است و نه عرض و جنس و فصل.

این تبیین از انسان، صرف نظر از تلقی‌های عرفانی‌اش، واجد دو نکته اساسی است: یکی رویکرد اصالت وجودی میرداماد در جایگاه وجودشناختی انسان، و دیگری نفی مفارقت انسان از خداوند. اهمیت نکته نخست تعارض این دیدگاه با مبنای اصالت ماهیت میرداماد است و اهمیت نکته دوم در نزدیکی او به «نظریه وحدت وجود».

میرداماد در دیگر نوشته‌هایش به «تأصل ماهیت» تن داده و آن را رأی مقبول شمرده است (برای نمونه نک: میرداماد، ۱۳۸۵، ایماضات: ۱۱۰؛ تقدیسات: ۱۳۲؛ تقویم الایمان: ۵۰۴). و اینجا چشم‌انداز خود را به سوی اصالت وجود تغییر داده است؛ و در تکمیل آن، وحدت وجود را هم پیش کشیده و تأثیر مستقیم خود در صدرالدین شیرازی را نمایان کرده است. صدرا در مفتاح یازدهم و سیزدهم از کتاب *مفاتیح الغیب*، همین رویکرد عرفانی را بیان کرده و تلویحاً مقام حقیقی انسان را در شأن خداوند دانسته و آن را ماسوی‌الله تصور نکرده است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۷۵-۳۸۷، ۴۳۹ به بعد).

۳. رویکرد نقلی

مکمل رویکرد فلسفی و عرفانی میرداماد به انسان و جاودانگی‌اش آیات قرآن و روایات معصومان است. میرداماد، بی هیچ کنایه‌ای خود را کاملاً وامدار متون دینی می‌داند و از این متون، هم در پایه‌ریزی دیدگاه‌های خودش استفاده می‌کند و هم آنها را به عنوان متمم و مکمل نظراتش می‌آورد. تشخیص اینکه کدام دسته از آیات و روایات، پایه هستند و کدام شاهد، کاری دشوار و بلکه نزدیک به محال است. از این رو بی‌آنکه بخواهیم تفکیکی در این دو نوع بهره‌مندی داشته باشیم، نمونه‌هایی از این رویکرد نقلی را پیش رو قرار می‌دهیم:

الف. حدوث و جاودانگی نفس

به نظر میرداماد، نفس جوهری است ملکوتی. او این سخن را با اشاره به این آیه از قرآن کریم تکمیل می‌کند: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۵۳۸). او اشاره نمی‌کند که آیا مراد از روح در آیه همان نفس فلاسفه است یا چیزی دیگر. همچنین، او آیه «إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقَعُ لُونُهَا تَسْرُّ النَّظِيرِينَ» را در اشاره به جوهر نفس ناطقه می‌داند و آن را کنایه‌ای از نفس ناطقه و تجرد و نورانیت جوهر ذات آن می‌شمرد. آیه «إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةً لَا شَيْءَ فِيهَا» را نیز چنین تفسیر می‌کند که این ذات در اصل از جسم و جسمانیت بری است (همو، ۱۳۸۰: ۸۰).

ب. طریقت برای رسیدن به انسان کامل

عارف پس از مشاهده خالق متکبر می‌شود و بر جمیع ماسوی‌الله با دیده تحقیر می‌نگرد، چنان‌که حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «عظم الخالق عندک یصغر المخلوق فی عینک» (همان: ۸۴-۸۵). میرداماد آنچه را در آیه «فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا» آمده است کفرورزیدن به طاغوت می‌داند و آن را از متعلقات عالم امکانی بقضه و قضیضه، و صغیره و کبیره که جمله ماسوی‌الله است، محسوب می‌کند (همان).

به سبب اشراق نور قدسی و انعکاس انوار عقلی بر جوهر ذات نفس مجرد، تمامی اعضا و جوارح بدنش از اعصاب و عضلات، ارواح و مشاعر و کلیه اجزای جسمانی به سمت جناب حق متوجه می‌شود. حرکتی که شخص در مناسک عبادات با بدن خود انجام می‌دهد باعث صقالت نفس و اشراق مجدد می‌شود و آن شروق و اشراق باز موجب نشاط طاعت و آن طاعت باز وسیله‌ای برای استعداد اشراق می‌گردد و بر این مسیر همواره در حرکت است. میرداماد تمامی طاعات و عباداتی را که در شریعت آمده است به جهت افزایش و شدت یافتن استعداد نفس برای درک علوم حقیقیه، معارف ربوبیه، اشراقات قدسیه، بارقه‌های الهیه و سیر منازل راه سیر و سلوک و فناء فی‌الله می‌داند و اینها را از لوازم جاودانگی انسان می‌شمرد. او می‌گوید:

قوه قدسیه نفس انسان متألّه، مانند کبریت است که در کنار نور واهب‌الصور که به مثابه آتش است شعله می‌گیرد. هرگاه از عالم تاریک جسمانی خود را رها کنید و به عالم نور وارد گشت قوه قدسیه حدس از نور عقل فعال شعله می‌گیرد و مورد مثال آیه شریفه: «يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَّ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَيَّ نُورٌ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (همو، ۱۳۶۷: ۳۹۴).

ج. انسان در هستی

اولین مرحله بعد از آستانه کبریای جناب مقدس‌اعلی در سیر نزول، به گفته میرداماد «نور وجهه الکریم» است: «اول انوار عالم ابداع و عتبه‌بوس آستان کمال مطلق و اسبق اشعه، نور وجهه الکریم، است» (همو، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۴). او با ارجاعی به حدیثی از پیامبر (ص) بر «أول ما خلق الله نوری» و در حدیثی دیگر که فرموده: «أول ما خلق الله العقل»، عقل اول را بر حضرت رسول (ص) اطلاق می‌کند. بنا بر اصل «أول البغیة آخر الدرک و أول الدرک آخر البغیة»، این مرحله را همچنان

که ذات اقدس بر همه صور مشتمل است «اشتمالا فعليا»، بر جمیع صور مشتمل می‌داند: «اشتمالا انفعالیا».

فوق تجردی بودن نفس را میرداماد با اشاره به این آیه مدعی می‌شود که: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا، وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ، إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ يَنْبِئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ» (همان: ۸۰). همچنین، با اشاره به همین آیه حرکت نفس در دو نشئه و ادراک فوق عقلی را متذکر می‌شود.

برای بیان چگونگی ادراک نفس، میرداماد در کتاب *صراط مستقیم* (همو، ۱۳۸۱: ۳۳۷) با بیان حدیثی قدسی از حضرت احدیت به حضرت رسول اکرم (ص) که فرموده‌اند: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»، تنها راه نائل آمدن به ادراک معقولات را رهانیدن نفس از بند هیولای تاریک می‌داند که در آن پیچیده شده است.

د. مقام عقل و نفس در شناخت

میرداماد در بیان مقام عقل و نفس به حدیثی از پیامبر (ص) در کتاب *صراط مستقیم* اشاره می‌کند که فرموده‌اند: «لو صور العقل لأظلمت عنده الشمس، و لو صور الجهل لأضاءت عنده الظلمة». برای معرفی عقل نیز با ارجاع به حدیث حضرت علی (ع) که می‌فرمایند: «إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر تقرب إليه بأنواع العقل تسبقهم» تقرب الهی را از مسیر عقل می‌داند (همان: ۳۳۴).

بهترین و قوی‌ترین راه برای سفر عقلانی و بازگشت به مبدأ «نور علم» است. هر کس بخواهد نفس مجرده‌اش را بشناسد باید در مقابل نفس خود آینه‌ای از حکمت قرار دهد. برای دریافت حکمت ابتدا باید از طریق کسب انواع نیکی‌ها به سوی خدا نزدیک شد و سپس با ادراک معقولات که همان کسب علم است بر همه می‌توان پیشی گرفت. در این مرحله بود که حضرت علی (ع) فرمودند: «اگر پرده کنار رود بر یقین من افزوده نمی‌شود» (همان).

در آنچه از شواهد قرآنی‌روایی نقل شد می‌بینیم که میرداماد نظمی منطقی و معقول به این جملات نداده است و در نوشته‌های مختلف خود بدون آنکه اشاره‌ای به رویکرد نقلی کند و آن را رویکردی تعریف‌شده بشمارد، نصوصی را که به بحث نزدیک‌ترند انتخاب کرده و آنها را ذکر کرده

است. در این مواجهه به‌سختی می‌توان تعیین کرد که کدام دسته از آیات، حکم شاهد را دارند و کدام‌ها حکم مبنا را. آنچه مسلم است همسانی و هماهنگی رویکرد نقلی با رویکرد قرآنی او است.

نتیجه

هندسۀ معرفتی میرداماد را در مسئله مرگ و جاودانگی در سه ضلع فلسفی، عرفانی و دینی می‌توان ترسیم کرد. این سه ضلع هرچند در نوشته‌های خود میرداماد از هم جدا نشده است، اما او، بسته به رویکرد کلی کتابی که می‌نوشته، نمایی از یکی از این رویکردها را در اختیار ما گذاشته است. بدون آنکه بخواهیم میرداماد را در گذر زمان قرار دهیم و در هر دوره‌ای برای او رویکردی وضع کنیم باید اعتراف کنیم که نوشته‌هایش در باب مرگ و جاودانگی با هم متفاوت است. او حتی در یک کتاب هم، به نحو تشکیکی از یک رویکرد به رویکرد دیگر می‌رود و از انتهای فلسفه روزنه‌ای برای ورود به عرفان و قرآن می‌گشاید.

در رویکرد فلسفی، میرداماد، ابن‌سینا را الگوی خودش قرار می‌دهد و از نوشته‌هایش بهره می‌گیرد. این الگو بیش از همه در آثار فلسفی میرداماد، مثل *قبسات* و نیز در قسمت‌هایی از کتاب *جدوات* و *مواقیت* به چشم می‌خورد. وی همچون ابن‌سینا، مرگ را مفارقت نفس از بدن می‌داند و جاودانگی را به بُعد روحانی نفس ارجاع می‌دهد. انسان در این تفسیر، هویتی دولایه دارد؛ لایه‌ای که هویت جسمانی او را تأمین می‌کند و بدن نام دارد، و لایه‌ای که هویت روحانی او را تأمین می‌کند و نفس نامیده می‌شود. این هویت روحانی با هویت جسمانی پدیدار می‌شود و تا پیش از مرگ با او همراه است. اما با مرگ، آن را رها کرده، جاودانگی را سهم خود می‌کند. این همراهی و تعلق هم در دو ساحت شکل می‌گیرد؛ یکی تعلق در مقام ذات و یکی تعلق در مقام افعال؛ اما هر دو با مرگ به پایان می‌رسد و ساکن اقلیم وجود، فقط جوهری است مجرد و روحانی که نفس نام دارد.

در رویکرد عرفانی، مرگ و جاودانگی معنایی متفاوت پیدا می‌کند. میرداماد با توسل به نوعی جهان‌شناسی عرفانی خاص و پایه قراردادن آن می‌کوشد از قوس صعود و نزول به تفسیر انسان و جهان بپردازد. این شیوه بیش از همه در کتاب *جدوات* و *مواقیت* به چشم می‌خورد. در این تفسیر، جهان نمودی گسترده از انسان است و انسان گویی عصاره آفرینش است. در این گردونه،

دو مسیر نزولی و صعودی، دایره آفرینش و تفسیر عرفانی آن را تکمیل می‌کنند. مسیر نزولی، از عالم عقول آغاز می‌شود و به هیولای عالم ماده می‌رسد و در ادامه به نقطه نهایی بازگشت می‌کند. این نقطه نهایی همان انسان است. پس گویی انسان مقصود و غایت هستی است. این دو سلسله را میرداماد سلسله «بدو» و «عود» نامیده و آدمی را همچون گل سرسبد هستی خوانده است. بی‌شک انسان مادی مقصود نهایی نیست بلکه حقیقت انسان، که همان مرتبه نامیرایی و مجرد او است، مطلوب آفرینش است.

در این تفسیر، مرگ صرفاً حرکت از نشئه‌ای به نشئه دیگر است و انسان هویتی دایره‌ای دارد نه خطی. پس چون مرگ عبور از ظاهر به باطن است، ما می‌توانیم مرگ ارادی هم داشته باشیم و این مرگ ارادی در واقع انتقال از ظلمت به نور است. یعنی مردن از یک مرتبه و زندگی در مرتبه‌ای دیگر و این همان چیزی است که عرفا بر آن تأکید داشته‌اند. همین نکته را گویی میرداماد استرآبادی دستاویز قرار می‌دهد تا شواهد دینی درباره آن ذکر کند. رویکرد دینی میرداماد مجموعه استنادهایی است که او، عمدتاً در نوشته‌های کوچک‌تر خود، از آیات و روایات می‌آورد تا مدعایش را تکمیل کند و زینت ببخشد. این سه رویکرد، چشم‌انداز میرداماد را درباره مرگ و جاودانگی پیش روی ما قرار می‌دهد.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۳۹)، *الاشارات والتنبیهاات*، به کوشش: محمود شهبابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۳)، *دانش‌نامه علایی (طبیعیات)*، به کوشش: سید محمد مشکوة، بی‌جا: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۴۰۵)، *منطق‌المشرقیین*، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- افلاطون (۱۳۶۴)، *مجموعه آثار*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح‌الغیب*، به کوشش: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.

- میرداماد الحسینی، محمدباقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، به کوشش: مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۰)، *الجدوات والمواقیت*، به کوشش: علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۸۱-۱۳۸۵)، *مصنّفات میرداماد (الصراط المستقیم، سدرۃ المنتهی، الایماضات، التقدیسات، تقویم الایمان)*، به کوشش: عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.