

## ارتباط نفس با مجردات و مادیات در فلسفه افلوطین و ملاصدرا<sup>۱</sup>

رضا اکبریان\*

طیبه کرمی\*\*

### چکیده

مسئله ارتباط مجرد و مادی یکی از مسائل مهم در فلسفه است. نفس به دلیل هویت دوگانه‌ای که دارد، می‌تواند نقشی واسطه‌ای را میان عالم عقل و طبیعت را ایفا کند. نقش واسطه‌گری نفس، در فلسفه افلوطین و ملاصدرا به دو شکل متفاوت ترسیم شده است. از دیدگاه افلوطین، نفس دارای جنبه‌ای فرودین و جنبه‌ای عالی است. جنبه عالی نفس متصل به عقل است و هرگز تنزل نمی‌کند. اما نفس دارای جنبه فروتری نیز هست که با ماده در ارتباط است. به نظر او، نفس حتی در مرتبه فروتر نیز کاملاً مجرد و انفعال‌ناپذیر است. ارتباط نفس مجرد با ماده از طریق طبیعت انجام می‌شود که خود پرتوی از وجود نفس کل است. اما نزد ملاصدرا، نفس امری است که با حدوث بدن حادث می‌شود و سپس به تدریج مجرد می‌شود. در این دیدگاه، نفس در ابتدا تنها از نوعی تجرد مثالی یا ناقص برخوردار است، اما امکان ترقی به مقام تجرد عقلانی یا تام برای او وجود دارد. ملاصدرا از طریق ترسیم رابطه اتحادی میان نفس و بدن و اصل حرکت جوهری سعی در حل مشکل ارتباط مجرد و مادی کرده است.

**واژگان کلیدی:** افلوطین، ملاصدرا، نفس، عقل، مجردات، ماده.

\*\*\*

\*. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس؛ dr.r.akbarian@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس؛ tayebekrami@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۱۲؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۹/۳/۴]

## مقدمه

با وجود اینکه فلسفه اسلامی از فلسفه نوافلاطونی تأثیرات زیادی پذیرفته است، اما فیلسوفان اسلامی این جریان فکری را به این نام نمی‌شناختند. کتاب مشهور *اثولوجیا* سال‌ها به عنوان اثری از ارسطو شناخته و تفسیر می‌شد. حتی نام افلوپین در کتاب‌های تاریخی به سختی یافت می‌شود و اگر نامی هم از او برده می‌شود، با ابهام و حاکی از عدم شناخت است (برای نمونه ر.ک: قفطی، ۱۹۰۳، ص ۲۵۸). عنوان شیخ یونانی نیز بدون دلالت به افلوپین به کار رفته است. در قرن نوزدهم، محقق آلمانی به نام هاربریکر به هنگام تصحیح *الملل و النحل* شهرستانی کشف کرد که شیخ یونانی باید همان افلوپین باشد. (ر.ک: Rosenthal, 1990, III.462). کلام و تصوف اسلامی نخستین مواجهه را با تفکر نوافلاطونی داشتند و بیش‌ترین نمود تفکر نوافلاطونی نزد اخوان الصفا ملاحظه می‌شود. نزد کندی، که *اثولوجیا* در زمان او به عربی ترجمه شد، فارابی، ابن سینا و سایر فلاسفه اسلامی تا زمان ملاصدرا، ردپاهایی از تفکر نوافلاطونی دیده می‌شود. (پورجوادی، ۱۳۷۸، صص ۱۰۵-۱۰۹) ملاصدرا بیش از فیلسوفان دیگر به *اثولوجیا* توجه نشان می‌دهد، نقل قول‌های فراوانی از آن کرده و از آن در تأیید نظریات خود استفاده‌ها کرده است؛ غافل از اینکه نویسنده *اثولوجیا* ارسطو نیست. اعتماد ملاصدرا به این اثر آنقدر زیاد است که در بسیاری از موارد سخنی به معلم اول نسبت می‌دهد که از *اثولوجیا* اقتباس کرده است. به رغم آثار و تحقیقات فراوانی که فلسفه افلوپین و تطبیق آن با تفکر مسیحی انجام شده، افلوپین همچنان در جهان اسلام ناشناخته است و آثار محدودی در تطبیق و مقایسه دیدگاه او با فیلسوفان اسلامی وجود دارد. این مقاله قصد دارد که یکی از جنبه‌های تفکر افلوپین را با ملاصدرا مقایسه کند و برای این منظور بحث نفس که یکی از مهمترین مباحث در فلسفه هر دو فیلسوف است، انتخاب شده است.

## جایگاه نفس در فلسفه افلوپین

در نظام فلسفی افلوپین، نفس سومین اقنوم (اصل) از اقانیم (اصول) سه‌گانه است و پس از احد و عقل در رتبه سوم قرار دارد. افلوپین نفس را لوگوس عقل نامیده است. به این معنا که نفس تجلی عالم عقل و عالم معقولات در عالم محسوس، زمان‌مند و جسمانی است. همچنین نفس تجلی ضعیفی از احد است و به دلیل دوری‌اش از احد، تکثر بیش‌تری دارد. (Helleman- Elgersma, 1980, p.32)

باید به این نکته توجه کرد که نفس نزد افلوپین تنها به معنای نفس انسانی نیست. مطابق با دیدگاهی که پیش از افلوپین نزد افلاطونیان و رواقیون و پس از او نزد نوافلاطونیان وجود داشته است، کل عالم دارای نفسی است که از آن به نفس عالم (World Soul) تعبیر می‌شود. عالم شامل اجرام سماوی نیز می‌شود؛ این اجرام نیز برخوردار از نفس هستند و نفوس آنها برتر از نفوس انسانی است. نفوس سماوی و انسانی نسبت به نفس عالم، نفس جزئی خوانده می‌شوند. افلوپین گاهی نیز از تعبیر نفس کل (Universal Soul) استفاده کرده است.

یکی از نکات مهم، فهم ارتباط نفس عالم و نفوس جزئی و نیز نسبت آنها با نفس به عنوان اقنوم سوم

## (The Relationship Between the Soul and the Incorporeal and Corporeal Things in Plotinus and Mulla-sadra's philosophy)

است. برخی محققان مانند اینگ (Inge, 1948, pp.200-205, 213-217) و امیل بریه (Bréhier, 1971, pp.55-60) نفس عالم و نفس اقنومی را یکی در نظر گرفته‌اند. به نظر آنان، جنبه‌ای از نفس که همیشه متعالی است و تنزل نمی‌یابد، با نفس کل تطبیق داده می‌شود و جنبه‌ای از نفس که تنزل می‌کند و متکثر می‌شود، همان نفس جزئی است. اما مطابق با تفسیری که مورد قبول بیش‌تر محققان متأخر است (ک: Emilsson, 2005, p.369)، نفس عالم و نفوس جزئی به یک معنا از یک سنخ‌اند و همانند خواهرانی هستند که از میدئی واحد صادر شده‌اند. هر دو نفس منشأ حیات و حرکت بدن‌ها هستند، اما نفس کل که همان نفس اقنومی است، در مرتبه‌ای فراتر از آن دو قرار دارد و در واقع نفسی است که به بدنی تعلق نمی‌گیرد و در مرتبه عالم عقل قرار دارد و هر چه در جهان محسوس است، آفریده او محسوب می‌شود. افلوپتین با تعبیر نفس برتر و نفس فرودین این دو مرتبه را از یکدیگر متمایز کرده است (Plotinus, 1992, IV.3.2,4,6).

در سلسله مراتب واقعیت، مرتبه پس از نفس ماده است. ماده نزد افلوپتین همیشه جنبه زیرین و ظرف‌مانند دارد، محل عوارض و حرکت است و خود بدون تغییر باقی می‌ماند. صور بر ماده وارد شده و از آن زائل می‌شوند و ماده از آنان متأثر نمی‌شود. ماده کاملاً نامتعین و فاقد صورت است. ماده نیازمند صورتی است که به آن حیات و حرکت ببخشد. این صورت معقول، طبیعت نام دارد که آخرین تصویر زنده‌ای است که ممکن است از اصول برتر به وجود آید. با این تفاوت که طبیعت اقنوم چهارم محسوب نمی‌شود، بلکه تنها تصویری ضعیف از نفس کل است که در مرتبه فرودین ظاهر شده است و کم‌ترین بهره را از واقعیت دارد. همانند عقل نسبت به احد و نفس نسبت به عقل، طبیعت نیز به نفس رجوع می‌کند، اما این رجوع ناآگاهانه و رؤیاگونه است. محصول استقلال و جدایی طبیعت از نفس، صور موجود در بدن هاست. این صور بهره‌ای از حیات و واقعیت ندارند تا به نوبه خود تصویری را منعکس کنند، چراکه خود محصول ضعیف‌ترین صورند و در دورترین فاصله از مبدأ واقع شده‌اند. در عین حال این صور، منشأ وحدت در عالم جسمانی می‌شوند و از انفصال و بی‌نظمی در آن جلوگیری می‌کنند (ibid, III.4.1; Armstrong, 1967, p. 254).

## تجرد نفس

نفس از دیدگاه افلوپتین کاملاً مجرد است و تجرد با بقا تلازم دارد. وی ضمن استدلال به نفع بقای نفس، دلایل تجرد و استقلال آن از بدن را آورده است. این دلایل به شرح زیر هستند:

۱. نفس عامل حیات جسم است. چراکه عناصر - یعنی آتش، هوا، آب و خاک - به خودی خود فاقد حیات‌اند و ترکیب تصادفی آنان نیز باعث ایجاد حیات نمی‌شود و ممکن نیست که از ترکیب چند جسم بی‌جان زندگی پدید آید. بنابراین، علت ترکیب باید اصلی منظم‌کننده باشد و این اصل چیزی غیر از نفس نیست.
۲. احساس به معنی درک معنای واحدی از شیء تنها می‌تواند به نفس منتسب باشد، زیرا اجزای بدن تأثرات مختلفی از عوامل بیرونی دارند و آنچه با وجود این تکثر، شیء را به شکل واحد درک می‌کند،

نمی‌تواند چیزی جز نفس مجرد باشد.

۳. جسم در معرض دگرگونی و حرکت قرار دارد و به همین دلیل زود فانی می‌شود. جسم نیازمند اصل سازنده و نظم‌دهنده‌ای است که مانع گسستگی و بی‌نظمی آن شود و این اصل نمی‌تواند نوعی جسم باشد، زیرا اجسام همگی مشمول قاعده زوال‌اند. بنابراین، وجود نفس برای حفظ نظم عالم و بقای آن ضروری است.

۴. هر جسمی کیفیت مخصوص به خود را دارد و همین امر آنها را از یکدیگر متفاوت می‌کند. اما نفس در اجسام مختلف اثر می‌بخشد و حتی باعث بروز کیفیات متضاد در یک جسم می‌شود. اگر نفس جسم یا جسمانی بود، مانند جسم اثری واحد داشت. بنابراین، نفس جسم و جسمانی نیست.

۵. جسم به اقتضای ذاتش تنها حرکت طبیعی دارد، اما نمی‌تواند حرکت از روی قصد و اراده داشته باشد، زیرا جسم ادراکی ندارد تا مفهوم و قصد داشتن درباره او صدق کند. اما در جسم حرکاتی که حاکی از شعور است، مانند رشد کردن دیده می‌شود. اینکه جسم چه موادی را به خود جذب کند و به چه تناسبی رشد کند، نمی‌تواند به ذات جسم منتسب شود. بنابراین، مبدئی لازم است که این امور را تدبیر کند و ثبات شخصی جسم را حفظ کند.

۶. باقی ماندن ادراکات در نفس و عدم مزاحمت ادراکات قبلی برای ادراکات بعدی و نیز یادآوری نشانه آن است که ادراک توسط امری غیر جسمانی انجام و حفظ شده است. زیرا جسم به دلیل تبدل و تغییرش نمی‌تواند امری را حفظ کند.

۷. ادراک امور مجرد مثل دایره مجرد، خط مجرد یا مفاهیمی مانند عدالت و زیبایی نشان‌دهنده آن است که مدرک نیز مجرد است. پس نفس که مدرک همه نوع اقسام ادراک است، مجرد است.

۸. کمیّت امری تقسیم‌پذیر و بنابراین مادی است، اما کیفیت تقسیم‌پذیر نیست و کیفیت به همان نسبت در چیزی که تقسیم می‌شود، وجود دارد. برای مثال، اگر مقداری عسل را در دو ظرف بریزیم، آن دو از جهت کمیّت متفاوت‌اند ولی کیفیت شیرینی در هر دو یکسان باقی می‌ماند. بنابراین کیفیت که منشأ آثار جسم است، امری غیر جسمانی است.

۹. جسم نمی‌تواند در همه نقاط جسم دیگر راه یابد، اما نفس به چنین کاری قادر است و در نتیجه جسم نیست.

۱۰. آنچه وجودش بالفعل است، باید پیش از وجود بالقوه وجود پیدا کرده باشد. زیرا اگر وجود بالفعل وجود نمی‌داشت، امر بالقوه به خودی خود نمی‌توانست بالفعل شود. به طور کلی، امر عالی باید پیش از امر دانی وجود داشته باشد؛ بنابراین، ذات غیر جسمانی بر ذات جسمانی تقدم دارد.

۱۱. هر امر مرکب وابسته به اجزای خویش است، اما نفس که جوهری بسیط است، اجزایی ندارد که به واسطه تلاشی آنها نابود شود. بنابراین، نفس فناپذیر است (Plotinus, 1992, IV.7. 1-8).

### نسبت نفس با بدن

نفس اگرچه مجرد است، اما از جهات متعددی با مادیات و جنبه مادی اشیا نسبت دارد. نخستین و مهم‌ترین نسبت، نسبت آن با بدن است. به نظر افلوپین، این نفس نیست که در بدن است؛ بلکه بدن است که در نفس است. نفس مکان‌مند نیست و بنابراین، در همه جا حضور دارد. در نتیجه، بدن نمی‌تواند بخشی از نفس را در اختیار خود بگیرد و مالک آن شود. چراکه نفس به تصرف چیزی در نمی‌آید. نفس همانند امواج دریا است و بدن همچون تور است. امواج به دام تور نمی‌افتند؛ تور به همراه امواج در دریا حرکت می‌کند و تا آنجا که حرکت کند، گسترش می‌یابد. همچنین افلوپین رابطه نفس و بدن را به نور یا گرما تشبیه کرده است که بر شیئی که در معرض آنها قرار می‌گیرد، تأثیر می‌گذارند، بدون اینکه خود تأثیری بپذیرند (ibid, IV.3.9,22; 4.18,29).

اگرچه نفس هیچ انفعالی از بدن نمی‌پذیرد، اما ادراکات حسی از طریق آن به نفس منتقل می‌شوند. به نظر افلوپین، نفس از آن جهت که با بدن مرتبط است، دارای ادراک حسی است و اگر نفس تنها بود و بدنی با او نبود، تنها می‌توانست امور معقول را دریابد. آلات حسی نقش واسطه و میانجی را میان نفس و امور محسوس خارجی ایفا می‌کنند. نفس می‌تواند از طریق آنها، بدون اینکه خود منفعل شود، انفعالات خارجی را بشناسد (ibid, IV.4.23). نکته دیگر این است که نفس به خاطر تن دارای ادراک حسی است، اما ادراک حسی به ذواتی داده می‌شود که نیروی شناسایی اصلی خود را از دست داده‌اند و بناست که از طریق ادراک حسی آنچه فراموش کرده‌اند را دوباره به یاد بیاورند (ibid, IV.4.24).

اگرچه افلوپین قبلاً تأکید کرده بود که نسبت نفس به بدن همچون موج دریا و تور یا نور و هوا است، به هنگام توضیح درباره ادراک حسی، به نحوی موضع خود را تعدیل می‌کند. او بیان می‌کند که «تن مانند هوای روشن شده نیست، بلکه شبیه به هوای گرم شده است.» چراکه در اثر وجود نفس، بدن تأثیری همچون گرم شدن در خود خواهد داشت و از سوی دیگر، نفس با بدن همچون چیزی که متعلق به آن است، رفتار می‌کند و در صدد مراقبت از آن برمی‌آید. در واقع، بدن چیزی است پیوسته به نفس و آنچه «ما» را تشکیل می‌دهد نه بدن است و نه البته امری فارغ از بدن (ibid, IV.4.18). ادراک حسی نیز به سبب حفظ و مراقبت از بدن در نفس وجود دارد. چراکه جسم ادراکی از خود ندارد و نمی‌تواند خطر و درد را حس کند. همچنین، لذت و شادی و نیز امیال در ارتباط نفس با بدن معنا پیدا می‌کنند.

از آنجا که ارتباط نفس به عنوان امری کاملاً مجرد با بدن که کاملاً مادی است، مشکل‌ساز است، افلوپین از واسطه بودن طبیعت سخن گفته است. یکی از نکات کلیدی و مهم نفس‌شناسی افلوپین آن است که نفس با بدن متحد نمی‌شود و فقط با آن مرتبط می‌گردد. ارتباط نفس با بدن نیز از طریق طبیعت صورت می‌گیرد. همانطور که قبلاً گفته شد، طبیعت، نوعی صورت است که از نفس کل به ماده افاضه می‌شود و آن را از عدم تعین خارج می‌کند. طبیعت بر بدن تقدم دارد و از طریق صورت بخشیدن و شکل دادن، بدن را با کیفیتی خاص پدید آورده است. طبیعت خود نوعی نفس است که با نفس کل پیوند دارد. بنابراین، هنگامی که نفس جزئی به بدن افاضه می‌شود، بدن خود دارای نفس است، نفسی که

طبیعت نامیده می‌شود. طبیعت می‌تواند از امیال بدن متأثر شود، نفس از طریق طبیعت بر آن امیال آگاه می‌شود و می‌تواند تصمیم بگیرد که مطابق آنها عمل کند یا بر خلاف آنها (ر.ک: ibid, IV.4.20; Blumenthal, 1971, pp.8-9).

افلوپین گاهی نیز از واسطه بودن «صورت» سخن می‌گوید (Plotinus, 1992, III.6.4). نفس نقش فعالی نسبت به صور دارد. نفس تصویر تأثرات را که در واسطه صورت نقش بسته است، می‌بیند. هنگام دیدن نیز چیزی به او اضافه نمی‌شود و تغییری در او روی نمی‌دهد. او به سوی آنچه دیده پیش می‌رود و آن را از طریق تشابه با معقولاتی که از قبل با آنها آشنا بوده، می‌شناسد. به این ترتیب، شناسایی از طریق یادآوری - همان آموزه مشهور افلاطونی - صورت می‌گیرد (ibid, III.6.2).

### نسبت نفس با عقل

نفس در مرتبه‌ای میان عالم عقل و طبیعت قرار دارد و نظری به بالا و نظری به پایین دارد. با نظر به پایین باعث پیدایش حیات در ابدان می‌شود و با نگاه به بالا از نور عقل بهره‌مند می‌شود. نفس با توسعه وجود خود به عالم ابدیت و وجود حقیقی می‌تواند به وحدت با نیک دست یابد. نفس نزد افلوپین از جهاتی همانند عقل مجرد است، اما حرکت و زمان مقولاتی هستند که با او آفریده می‌شوند (Armstrong, 1967, p. 251). مرتبه برتر نفس که در افق عقل قرار دارد، در ابدیت ساکن است و حرکتی ندارد، اما مرتبه فروتر آن حرکت دارد. پدید آمدن زمان محصول حرکت نفس است. نفس برای یافتن حیاتی مستقل از عقل، حرکت کرد و با حرکت خود حیاتی یافت که متفاوت از حیات عقل بود و از این طریق نفس شد و به همراه خود زمان را نیز پدید آورد. در زمان، عنصر قبل و بعد وجود دارد و نفس به معنای کامل به این قبلیت و بعدیت معنا و هستی بخشیده است، چراکه در ابتدا وجودی بود آرمیده در ابدیت و سپس وجودی شد غیر آرام و متفاوت از ابدیت.

نفس به نوبه خود، خواست که تصویری از آنچه در عالم برتر از خود دیده است، منتقل کند. اما نتوانست که این تصویر را در تمامیتش منعکس کند. بنابراین، تصویری منتشر از آن پدید آورد و موجب به وجود آمدن عالم و زمان شد. نفس دائماً در حال سیر از یک زندگی به زندگی دیگر است و آنچه در جست‌وجوی آن است غیر از آن چیزی است که داراست و آنچه به دست می‌آورد با آنچه قبلاً داشته متفاوت است. به همین جهت است که «زمان، زندگی نفس» است. نفس به دنبال کمالی است که در عالم عقل است و خود به دلیل استقلال از آن، واجد آن نیست، دائماً در طلب آن است و بنابراین حرکتش خاتمه نمی‌یابد (Plotinus, 1992, III.7.11).

اگرچه نزد افلوپین نفس با حرکت و زمان نسبت دارد، اما در عین حال بر انفعال‌ناپذیری و عدم تعلق نفس به زمان و مکان نیز تأکید دارد. در خصوص رابطه نفس و زمان، وی معتقد است که نفس با حرکت خود زمان را می‌آفریند و البته این نفس، نفس اقلومی نیست، بلکه نفس عالم است که منشأ ایجاد عالم جسمانی است و با حرکت خود منشأ تکثر آن است. باید توجه داشت که زمان نسبت به نفس تأخر دارد و

ارتباط نفس با مجردات و مادیات در فلسفه افلوپتین و ملاصدرا  
(The Relationship Between the Soul and the Incorporeal and  
Corporeal Things in Plotinus and Mulla-sadra's philosophy)

نفس عالم در زمان نیست، بلکه منشأ زمان است. همین طور، نفوس جزئی در زمان نیستند، بلکه برخی از افعال و تأثیراتشان در زمان رخ می‌دهد (ibid, IV.4.15; Smith, 1999, p.212).

از دیدگاه افلوپتین، نفوس جزئی به دلیل ارتباط با ماده و تعلق به بدن، جایگاه اصلی خود در عالم عقل را فراموش کرده‌اند و ادراک حسی طریقی است که به آنها کمک می‌کند که اصل خود را شناخته و به آن رجوع کنند. مقدمه ادراک حسی (sense perception) نوعی انفعال و انطباق در بدن است که می‌توان آن را «احساس» (sensation) نامید. نفس در مرتبه بعدی آن را از طریق مشابهنش با صور معقول می‌شناسد و درباره آنها قضاوت می‌کند. این ادراک امری حقیقی است و هویت اصلی وجود نفس را تشکیل می‌دهد (Plotinus, 1992, I.I.7; Gerson, 1999, pp. 165-166). اعتبار که نفس در این مرتبه درباره ادراکات حسی قضاوت می‌کند، آن را نفس متفکر یا استدلال‌گر (reasoning) نامیده است. همچنین، با توجه به مقایسه ادراکات حسی با آگاهی‌ای که پیش‌تر به دست آمده بوده است، اصطلاح «یادآوری» درباره آن صدق می‌کند (Plotinus, 1992, V.3.2.5-14).

نفس در مرتبه ادراک حسی یا حتی در مرتبه تفکر و عقیده، با امور بیرونی سر و کار دارد و نمی‌تواند شناختی از خود داشته باشد (ibid, V.3. 1.20-23). به نظر افلوپتین، ادراک غیر ذات مانع از ادراک ذات می‌شود و ذاتی که به خود می‌پردازد و خود را ادراک می‌کند، نیازی به غیر ندارد (ibid, V.3.6, pp.36-45). بنابراین، نفس برای شناخت خود باید از مرحله ادراک حسی عبور کند و در مرتبه‌ای بالاتر، یعنی مرتبه تفکر قرار بگیرد. همچنین، باید برای شناخت بهتر از این مرتبه نیز عبور کند و به مرتبه عقل برسد. در مرتبه تفکر نیز تنها در صورتی که ماهیت تفکر را درک کند و بداند که خود تصویری از عقل است، می‌تواند تا اندازه‌ای به ادراک خود دست یابد. اما شناخت کامل هنگامی حاصل می‌شود که خود را متعلق به عقل و عقل را متعلق به خود بداند و دیگر به عنوان نفس و امری جدا از عقل به آن نظر نکند، بلکه همچون جزئی از آن به آن نظر داشته باشد. نفس در این مرتبه، دیگر نفس نخواهد بود و عقل شده است و در عین حال ادراک کامل ذات برای او فراهم می‌شود (ibid, V.3.4).

افلوپتین از مدد عقل به نفس برای رسیدن به این مرتبه به «اشراق» تعبیر کرده و نفسی که به چنین مرتبه‌ای رسیده باشد را عقل‌گونه و خداگونه وصف کرده است (ibid, V.3.8). نفس پس از رسیدن به این مرتبه دیگر به تأمل و استدلال نیاز ندارد، بلکه به نوعی تجربه عرفانی و نوعی تحول درونی دست می‌یابد که از طریق آن می‌تواند حقایق را نه به صورت اموری خارجی و بیرون از خود، بلکه در درون خود احساس کند و با آنها متحد شود. در حقیقت، نفس در این حالت به مرتبه آن حقایق صعود می‌کند و آنها را مشاهده می‌کند (Hadot, 1993, p.48).

### جایگاه نفس نزد ملاصدرا

اگرچه در فلسفه اسلامی، افلاک نیز صاحب نفس دانسته شده و برای آنها نقش‌های معرفتی و وجودی نسبت به عالم ماده تعیین شده است، اما در فلسفه ملاصدرا کارکرد افلاک به حداقل رسیده، اگرچه کاملاً

رد نشده است. عالم مثال - که مورد قبول ملاصدرا است - و نیز سایر مبانی فلسفی مانند دیدگاه ویژه او درباره نفس و قوه خیال، وی را از بحث افلاک و نفوس فلکی بی‌نیاز کرده است. ملاصدرا در بحث از نفس، اگرچه برخی از حیوانات را نیز صاحب نفس و دارای تجرد مثالی دانسته، اما بیش از هر چیز توجه خود را بر نفوس انسانی متمرکز کرده است.

به نظر ملاصدرا، همه جواهر به غیر از نفس انسانی مقامی معلوم دارند. عقول روحانیه الذات و الفعل هستند و طبایع مادی جسمانیه الذات و الفعل؛ اما نفس انسانی مراتب و اطوار گوناگونی از تعلق و عدم تعلق به جسم دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، صص ۳۴۸-۳۴۷). نفس انسانی در ابتدای خلقتش از جهت کمال حسی، نهایت عالم جسمانی است و از جهت کمال عقلی در آستانه عالم روحانی قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۹۴ و ۲۰۴) به عقیده ملاصدرا هیچ نفس انسانی‌ای نیست که در مرحله بالقوه‌ای باقی بماند؛ نفس در حرکت ذاتی خود به هر مرتبه‌ای که برسد و هر فعلیتی که در او حاصل شود، نسبت به مراتب قبل احاطه و شمولش بیش‌تری دارد و در واقع مشتمل بر تمام کمالات مراتب قبل خود می‌گردد. همان‌طور که نوع حیوان مشتمل بر کمالات نوعی نبات است و نبات، مشتمل بر کمالات نوعی معادن و جمادات است، انسان نیز که مرتبه متکامل حیوان است، تمام کمالات حیوانی و نباتی و عنصری را داراست. البته این شمول به معنای دارا بودن مراتب مذکور به نحوی متکثر نیست. چراکه نفس با حرکت جوهری تکامل می‌یابد و هرچه از جهت وجودی و جوهری تکامل یابد، کثرت و تفرقه در آن کم‌تر و ضعیف‌تر می‌شود و وحدت و بساطت در آن قوی‌تر می‌گردد. چراکه نفس انسانی از سنخ عالم ملکوت و ظلّ بسیط حقیقی است و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» با ملاحظه مرتبه، درباره آن صادق است (ملاصدرا ۱۹۹۰، صص ۲۲۸-۲۲۳، ۲۵۳، ۳۴۶؛ ۱۳۸۶، صص ۸۹۲-۸۹۱).

### تجرد نفس

ملاصدرا، نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا دانسته است. طبق این دیدگاه، نفس از آغاز مجرد نیست، بلکه در ابتدا امری بالقوه، هیولانی و صوری از صور مادی است که مستعد استکمال است و با حرکت جوهری، به تدریج مسیر تجرد را می‌پیماید. بنابراین، نفس ابتدا در مرتبه حس واقع است و ادراکات وی از سنخ محسوسات است، سپس، به تدریج وجود و ادراکاتش تحول یافته و به مرتبه ادراک خیالی می‌رسد. بالاترین مرتبه نفس رسیدن به مرتبه ادراکات عقلانی است که طی آن وجودش متکامل شده و تجرد عقلانی می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، صص ۳۶۶-۳۶۳؛ ۳۷۸-۳۷۶). تفاوت نظر ملاصدرا با حکمای پیشین در خصوص نفس در دو مطلب است: نخست آنکه نفس سیری از مادیت به تجرد دارد یعنی از مادیت صرف آغاز شده و امکان وصول به تجرد محض برای او میسر است. دومین تفاوت، وجود نوعی اشتداد در تجرد است. به این معنا که نفس ابتدا در مرتبه حس واقع است و به تبع آن ادراکات او از نوع ادراکات حسی است. سپس، از طریق حرکت جوهری متحول شده و به مرتبه ادراک خیالی می‌رسد و از طریق این مرتبه، نحوه‌ای از تجرد را تجربه می‌کند که زمینه‌ساز ادراک عقلانی می‌شود و در نهایت به



## (The Relationship Between the Soul and the Incorporeal and Corporeal Things in Plotinus and Mulla-sadra's philosophy)

مرتبه تجرد عقلانی دست می‌یابد. ملاصدرا دو نتیجه مهم از این نظریه می‌گیرد؛ نخست آنکه با اثبات تجرد خیالی، امکان جمع مادیت و تجرد در وجود واحد ثابت می‌شود و نتیجه دیگر که بسیار مهم و کاربردی است، استفاده از این مطلب برای تبیین بقای نفوس غیرممتکامل و اثبات معاد جسمانی است. چراکه بسیاری از مردم به مرتبه تجرد عقلانی نمی‌رسند و قدرت تعقل و ادراک کلیات را به دست نمی‌آورند. اما از طریق اثبات تجرد خیالی می‌توان بقای آنها را پس از مرگ اثبات کرد. همچنین، به این دلیل که قوه خیال باقی است و قادر به ایجاد صور و اشکال غیرمقداری است، می‌توان معاد جسمانی را نیز ثابت کرد. چراکه نفس در عوالم مختلف، با قوه خیالش قادر به خلق بدنی متناسب با خود است. بنابراین، نفس در عوالم پس از مرگ و به هنگام حشر دارای نوعی بدن دارد و از طریق آن متنعم یا معذب می‌شود.

با توجه به این رویکرد بدیع به بحث تجرد نفس، اثبات تجرد نفس نیز در دو مقام انجام می‌شود:

## ۱. تجرد ناقص و خیالی

## ۲. تجرد تام و عقلی

ملاصدرا (۱۹۹۰، صص ۴۲-۴۴) برای اثبات تجرد نوع اول که آن را برای حیوانات نیز می‌توان ثابت کرد، به سه برهان اشاره می‌کند. براهین ملاصدرا بر تجرد ناقص نفس، همان دلایلی‌اند که وجود نفس را اثبات می‌کنند. در نخستین برهان، نفس به عنوان محور ثابت وجود انسان یا حیوان اثبات می‌شود که علی‌رغم تغییرات بدن هویت شخصی فرد را تأمین می‌کند. تجرد در این دلیل با ثبات تلازم دارد. برهان دوم و سوم<sup>۲</sup> ملاصدرا به ادراک ذات از طریق نفس اشاره دارد. به نظر ملاصدرا، میل به لذت و گریز از رنج و درد نشانه نوعی شناخت از خود است. این شناخت امری بی‌واسطه است، از طریق حس یا فکر به دست نیامده است و نشانه وجود نفسی مجرد است. پیش‌فرض این برهان آن است که جسم ادراکی از خود و غیر ندارد و ادراک متعلق به وجود مجرد است.

ادراک ذات معیار مهمی برای اثبات تجرد نفس است و تجرد خیالی و مثالی حتی در مورد حیوانات تامه که ادراک وهمی و خیالی دارند، به سبب ادراک جزئی‌ای که از خود دارند، ثابت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۸۱۹). این ادراک جزئی، در حیوانات و با اندکی صرافت بیش‌تر در انسان‌های غیر کامل، به همراه صورت و منضم به برخی عوارض همچون شکل، وضع و حیز خاص است (سبزواری، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰)، اما اگر ادراک ذات کاملاً خالص و بدون عوارض مادی باشد، از این دلیل می‌توان برای اثبات تجرد تام نفس نیز بهره برد. پیش از ملاصدرا، ابن‌سینا و سهروردی از این طریق برای اثبات تجرد تام و عقلانی نفس استفاده کرده‌اند و ملاصدرا در آثار خود از تقریرات مختلف این برهان برای این منظور بهره جسته است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، صص ۲۷۸، ۲۹۵؛ همان، ۱۳۶۰، صص ۲۱۱-۲۱۲؛ ۱۳۸۰، ص ۳۹۷).

بیش‌تر براهینی که به نفع تجرد تام نفس در کتاب‌های *الحکمه المتعالیه، الشواهد الربوبیه، المبدأ و المعاد و مفاتیح الغیب* اقامه شده‌اند، مبتنی بر جنبه ادراکی نفس هستند و برخی نیز که به مقایسه احوال نفس و جسم می‌پردازند، در حکم شاهد و نشانه‌اند؛ به تعبیر ملاصدرا، برخی از براهین «عرشی» و برخی

«مشرقی» هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۸۴۷). در میان آثار ملاصدرا، براهین تجرد تام نفس در المبدأ و المعاد مضبوطتر از آثار دیگر است و ملاصدرا خود در مفاتیح الغیب (همان، ص ۸۵۰) و الشواهد الربوبیه (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۱۵) به این اثر ارجاع داده است.

نخستین دلیل بر تجرد تام نفس، «تعقل امور مجرد» توسط نفس است. اجمال این برهان بنا به تقریر ملاصدرا چنین است: انسان معنایی معقول را ادراک می‌کند که مجرد از مشخصات و عوارض است. اگر محل این معانی جسم باشد، به تبع محلش، مشخصات و اوضاع و احوال خاص می‌یابد و نیز قابل انقسام خواهد بود و این هر دو منافی معقول بودن و کلیت آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص ۳۸۹-۳۹۱).<sup>۳</sup>

دلیل دیگر که نزدیک به برهان اول است، نظر به فعل قوه عاقله دارد. قوه عاقله قادر به تجرید صوری است که مجرد از عوارض مادی مثل کم، این، وضع و غیره هستند. از آنجا که شیء در خارج مکفوف به عوارض است، مجردی لازم است تا آنها را از این عوارض تجرید کند و این تجریدکننده چیزی غیر از نفس نیست که خود نیز مجرد است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص ۳۹۵-۳۹۶).<sup>۴</sup>

ادراک ذات مفاد دلیل بعدی است، بر این اساس که تعقل ذات یا از طریق حصول صورتی مساوی با ذات است یا بدون حصول صورت است. ادراک ذات از طریق حصول صورت مستلزم اجتماع مثلیین است و از آنجا که اجتماع مثلیین محال است، ادراک ذات با ذات متعین می‌شود و هرچه که ذاتش را ادراک کند، قائم به خود و غیرجسمانی است. ملازمه ادراک ذات با تجرد نفس و تغایر آن از بدن در دلیل بعدی توضیح داده می‌شود (همان، ص ۳۹۷).<sup>۵</sup>

انسان در همه اوقات ذات خود را درک می‌کند و حتی به هنگام خواب و بیهوشی از آن غافل نیست، در حالی که در این احوال توجهی به بدن خود ندارد و اگر نفس بخشی از بدن یا تمام آن بود، امکان غفلت از آن وجود می‌داشت؛ در حالی که انسان هیچ گاه از خود غافل نیست (ص ۴۰۳).<sup>۶</sup>

اما علامات و ویژگی‌هایی وجود دارد که قوای جسمانی را از قوای عقلی متمایز می‌کند و از این طریق می‌توان غیر جسمانی بودن قوه عاقله را اثبات کرد. ویژگی‌های قوای جسمانی عبارت‌اند از:

۱. اگر آسیبی به قوای جسمانی وارد شود، در ادراک آنها خلل وارد می‌شود و ممکن است منجر به عدم درک یا بروز اشتباه یا کلاً تعطیل آن قسم از ادراک حسی شود.

۲. این قوا، ادراکی از خود و ابزار خود ندارند.

۳. اگر کیفیتی مدتی در آنها مستقر بماند، آن را ادراک نمی‌کنند.

۴. ادراک قوی مانع از ادراک ضعیفی می‌شود که پس از آن واقع شود. زیرا قوه هنوز از ادراک قبلی متأثر است.<sup>۷</sup>

۵. ادراک حسی اگر شدت زیادی داشته باشد، ممکن است باعث فساد آلت حسی شود.

۶. قوای جسمانی، به مرور زمان و با افزایش سن ضعیف می‌شوند (صص ۴۰۳-۴۰۴).<sup>۸</sup>

قوه عاقله هیچ یک از این ویژگی‌ها را ندارد و قادر بر ادراک ذات و آنچه ابزار آن محسوب می‌شود از قلب و مغز است.<sup>۹</sup> همچنین بر ادراک ضعیف بعد از قوی و ادراک خفی بعد از جلی قدرت دارد و نه تنها با مرور زمان پیر نمی‌شود، بلکه در برخی انسان‌ها قوت نیز می‌یابد.<sup>۱۰</sup> اما شواهدی که قوه عاقله یا نفس را

ارتباط نفس با مجردات و مادیات در فلسفه افلوپین و ملاصدرا  
(The Relationship Between the Soul and the Incorporeal and  
Corporeal Things in Plotinus and Mulla-sadra's philosophy)

- که به مقام مجرد عقلی و تام رسیده از جسم متمایز می‌کنند، عبارت‌اند از:
۱. قوه عاقله، محل امور متقابل است، بدین معنی که امور متضاد مانند سیاهی و سپیدی و امور متخالف مانند وجود و عدم با هم امکان حصول در آن را دارند.<sup>۱۱</sup>
  ۲. قوه عاقله، قادر به تصرف در صور معقوله است، در حالی که جسم منفعل محض است.
  ۳. قوه عاقله برای بازگرداندن صورتی که از آن زائل شده است، احتیاج به کسب جدید ندارد و ذات او برای برگرداندن آن صورت کفایت می‌کند. اما صورت زائل شده از جسم نیازمند سببی دیگر است و ذات جسم برای بازگرداندن صورت کفایت نمی‌کند.<sup>۱۲</sup>
  ۴. قوه عاقله قادر بر ادراک امور نامتناهی است<sup>۱۳</sup>، صور روحانی آن با یکدیگر تزامم ندارند<sup>۱۴</sup> و از صفحه نفس ناپدید نمی‌شوند، اگرچه ممکن است موقتاً سببی مانع رؤیت آنها شود. اما اگر مانع برداشته شود، نفس همه صور را نزد خود حاضر می‌بیند، بر خلاف جسم که امکان تزامم صور و حفظ در آن نیست.
  ۵. نفس قادر بر تصور امور مجردی مانند نامتناهی، وحدت، بسیط عقلی، عدد، زمان و هیولی است. حصول این امور در جسم ممتنع و با وجود آن ناسازگار است (صص ۴۰۶-۴۰۸).<sup>۱۵</sup>

### نسبت نفس با بدن

برای فهم ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ملاصدرا، باید به معنای طبیعت نزد او توجه کنیم. طبیعت هر جسمی امری است که باعث قوام آن و مصدر جمیع آثار و لوازم شیء و از جمله حرکت و سکون آن است و در حقیقت همان صورت نوعیه شیء است، اگرچه بیش‌تر مرسوم است که به مبدأ حرکت و سکون طبیعت گفته شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۹۱۰) طبیعت جوهری غیر قارذات و مادی است، بی‌نهایت امکان و استعداد در آن وجود دارد و حرکت و زمان در حدوث و تجدد تابع وجود آن هستند. نقش طبیعت آن است که از طریق حرکت، کمالات ثانی را برای جسم به وجود می‌آورد و اگر صفت و عرضی متنافر با ذات شیء بر آن عارض شود، بعد از زوال آن عارض، شیء را به حال اولیه برمی‌گرداند و در آن حالت حفظ می‌کند. طبیعت، فاعل مباشر حرکت است، جایگاه آن میان ماده و نفس است و نفس از طریق آن در ماده بدنی تصرف می‌کند. طبیعت در این معنا یکی از قوای نفس است و نسبت آن به نفس همانند نسبت شعاع به خورشید است. لازم به ذکر است که طبیعت به این معنا، با طبیعتی که بر عناصر بدن حاکم است، متفاوت است. طبیعت در معنای مذکور، مسخر نفس است و از آن تعصی نمی‌کند، اما طبیعت عناصر بدن در طاعت نفس نیستند و ممکن است از فرمان نفس تعصی کنند. همانطور که این امر برای مثال در فرد مبتلا به رعشه مشهود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۸۴، ۸۶، ۹۱، ۱۵۹؛ ۱۹۹۰، صص ۴۹، ۹۷-۹۸).

اگرچه طبیعت باعث قوام شیء است، اما از آنجا که خود دائماً در سیلان و تجدد است و همچنین از آنجا که کاملاً مادی است و ادراکی از خود و افعالش ندارد، نیاز به میدئی دارد که این ثبات را برای آن تأمین کند و به حرکت آن جهت بدهد. این مبدأ نفس است که به دلیل داشتن هویت وحدانی و ثابت،

حافظ و مقوم طبیعت به شمار می‌آید. نفس از آنجا که ذووجهین است و به جهت ذات مجرد و به جهت فعل مادی است، می‌تواند ارتباط میان عقل - ثابت محض - و طبیعت - متجدد محض - را فراهم کند (همان، ص ۱۴۹؛ همان، ص ۳۶۱).

از آنجا که ملاصدرا قائل به حرکت جوهری است، برای نفس قائل به دو طبیعت است: طبیعتی که متصل و مستخرّ نفس است و طبیعت عناصر تشکیل‌دهنده بدن. نفس در ابتدای حدوث در افق مادیات و عین طبیعت شیء است، اما تدریجاً صورت و قوه جوهری این طبیعت تکامل می‌یابد و نفس تدریجاً از این طبیعت که به منزله ماده نفس است، پیدا می‌شود و تکامل پیدا می‌کند. این مرتبه از نفس که خود صورت مرتبه طبیعی است، ماده مراتب عالی تر نفس می‌شود. چنین نیست که هنگامی که طبیعت به نفس متحول می‌شود، از امری صرفاً مادی به امری مجرد تحول یابد، بلکه با واقعیتی متصل مواجهیم که به تدریج از مادیت به تجرد می‌رسد. طبیعت به معنای نخست که همواره با نفس است، همان بدن مثالی یا برزخی آن است و مشابه با بدن عنصری است. این طبیعت در عین حال جزء جوهر نفس است و از آن جدا نمی‌شود. اما طبیعتی که نقش ماده را برای تحولات دارد و بدنی که دائماً در حال تحول است، به تدریج به صورت امری عارضی برای بدن درمی‌آید، حکم فضولات را پیدا می‌کند و از نفس جدا می‌شود (مطهری، ۱۳۶۹، صص ۶۳-۶۷).

نفس با طبیعت به معنای نخست که بدن حقیقی محسوب می‌شود، متحد است و هرچه درجه وجودی نفس بالاتر رود، بدنی نیز که همراه آن است، لطیف‌تر شده و اتحادش با نفس بیش‌تر می‌شود؛ تا جایی که وقتی نفس به مرتبه عقل برسد، دیگر تغایری نفس و عقل باقی نمی‌ماند و این دو به وحدت می‌رسند. به نظر ملاصدرا، نسبت بدن حقیقی که حس و حیات بالذات در آن جاری است، نه بالعرض نسبت به نفس همانند نسبت نور به خورشید است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، صص ۹۸-۹۹). قبلاً ملاحظه شد که این مثال درباره نسبت طبیعت و نفس نیز بیان شده است.

ملاصدرا معتقد است که جسمی که بالذات دارای حیات است، همان جسم اخروی است که وجود ادراکی دارد. این جسم به ماده و موضوع و همچنین به مدبر روحانی که آن را از قوه به فعل در آورد و به آن حیات افاضه کند، محتاج نیست. چراکه خود عین حیات و عین نفس است و احتیاج به نفس دیگری ندارد (همان، ص ۲۷۰). اما بدنی که با مرگ از انسان جدا می‌شود، از مراتب نازله نفس است و نقش آن این است که در ابتدای امر، به واسطه ادراکات حسی، زمینه ادراک خیالی را برای نفس فراهم کند تا نفس از این طریق به معنای مجرد متفطن شده و به عالم عقل رجوع کند. اما پس از تکامل نفس، حکم حجاب و غلاف را پیدا می‌کند و باقی ماندن آن مانع نفس است (صص ۴۸-۵۱، ۷۰، ۱۲۵).

### نسبت نفس با عقل

ملاصدرا، عقل را علت نفس و مقدم بر آن دانسته است. نفوس به اعتبار وجودی که معلول نزد علت دارد، وجودی در عالم عقل دارند؛ اما در این مقام دارای کثرت عددی، وجود خاص و ترتیب زمانی و

ارتباط نفس با مجردات و مادیات در فلسفه افلوپین و ملاصدرا  
(The Relationship Between the Soul and the Incorporeal and  
Corporeal Things in Plotinus and Mulla-sadra's philosophy)

وضعی نیستند و تمایزشان تنها به جهات و حیثیات عقلی است (صص ۳۴۹، ۳۶۷، ۳۷۱). البته نباید تصور شود که وجود نفوس نزد عقل، به نحو بالقوه است، زیرا برای مبدأ عقلی، امر بالقوه معنا ندارد و تنها درباره هیولی که مبدأ قابلی اشیاء است می‌توان گفت که بی‌نهایت صور به نحو بالقوه در آن وجود دارند. نفوس در عقل - که مبدأ فاعلی آنهاست - به نحو غیرمنتجزه و غیرمتفرق وجود دارند و وجودشان نزد فاعل از جهت تحصیل و فعلیت اقوی از وجودشان برای خود است. درباره علت هیبوط نفس از عقل به انحاء مختلف سخن گفته شده است؛ گاهی مطرح شده است که نفس به علت ضعف وجودی‌اش تنزل کرده و به ابدان متشبث شده است (صص ۳۶۸-۳۶۹). گاهی نیز از این امر که استکمال نفس از طریق مصاحبت با بدن ممکن می‌شود، سخن گفته شده است (صص ۳۵۳-۳۵۴).

نفس با عقل چند تفاوت اساسی دارد که لازمه مقام نفس است و از آن جدا نمی‌شود. نفس همواره شامل امری بالقوه و امری بالفعل است. امر بالقوه، همان کمال منتظر آن است و امر بالفعل وجود آن. وجه افتراق نفس و عقل همان جنبه بالقوه بودن نفس است. اگر نفس کمال منتظری نداشته باشد، عقل می‌شود (صص ۲۵۸-۲۵۹). تفاوت دیگر عقل و نفس در نحوه فاعلیت آنهاست. عقل برای ایجاد و افاضه نیازمندی امری زائد و خارج از خود نیست و ایجاد، باعث انفعال، تغییر و استکمال آن نمی‌شود. اما نفس نمی‌تواند مستقلاً علت ایجاد باشد و همچنین نمی‌تواند از انفعال و تغییر به دور بماند، مگر در یک صورت و آن هنگامی است که وجودش متحول شده و عقل گردد (ص ۶۴).

غایت و کمال انسان، خارج شدن آن از عقل هیولانی و بالفعل شدن عقل در آن است. نفس انسانی قابلیت رسیدن به مرتبه عقل فعال را دارد. عقل فعال حضوری در خارج و حضوری در نفس ما دارد و کمال نفس انسانی، اتصال و اتحاد با عقل فعال است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۶۸؛ ۱۳۶۰، ص ۲۵۴). موجودی که به مرتبه عقل برسد، به دلیل سعه وجودی، بر موجودات مادون خود احاطه داشته و قوای آن در همه آنها ساری و حاکم است. در چنین موجودی فاصله‌ای میان علم و عمل نیست و علم در آن عین قدرت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۲۰۰، ۲۴۴).

### مقایسه و نتیجه‌گیری

نفس‌شناسی افلوپین و ملاصدرا از آن جهت قابل مقایسه است که در هر دو نظام، نفس که خود امری مجرد است، به عنوان واسطه میان مجردات برتر و مادیات در نظر گرفته می‌شود. نفس در هر دو نظام هیبوطی از جانب عقل دارد و غایت آن صعود به آن است. البته نحوه این نزول و صعود و غایت نفس در این دو نظام تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد. افلوپین به تناسخ باور دارد و ملاصدرا به معاد و بقای شخصی نفوس انسانی پس از مرگ و به همین سبب سرنوشت نفس در این دو نظام متفاوت است. یکی از نکاتی که نفس‌شناسی افلوپین را به ملاصدرا نزدیک می‌کند، قائل شدن به حرکت نفس در هر دو نظام است. در فلسفه افلوپین، نفس در جست‌وجوی عقل حرکت می‌کند و با حرکت خود زمان را نیز خلق می‌کند. نزد ملاصدرا نیز نفس دارای حرکت جوهری است که غایت آن به سوی عقل است.

البته از آنجا که نفس نزد افلوطین، امری کاملاً بالفعل است و جنبه‌ای بالقوه در آن وجود ندارد، حرکت نفس به سوی عقل، صرفاً نوعی حرکت حَبّی خواهد بود. اما برای ملاصدرا که قائل به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است و آن را در مسیر حرکت جوهری از مادیت به سوی تجرد در نظر می‌گیرد، نفس واقعاً حرکت می‌کند و قوایش به فعلیت تبدیل می‌شوند.

نکته دیگر در مقایسه این دو نظام جایگاه نفس کل در فلسفه افلوطین و نفس انسانی در فلسفه ملاصدرا است. در فلسفه افلوطین نفس به عنوان اقنوم سوم یا همان نفس کل نقش مهمی دارد و نفوس انسانی تنها اجزاء آن به شمار می‌آیند. اما در فلسفه ملاصدرا، نفس انسانی جایگاه ویژه‌ای دارد و اگرچه طلیعه وجود آن در ماده است، اما در نهایت به مرتبه عقل می‌رسد و حتی می‌تواند از آن هم برتر شده و به مقام فوق تجرد عقلانی دست یابد.

یکی از ویژگی‌های مهمی که نفس‌شناسی ملاصدرا را از سایرین ممتاز می‌کند، اثبات تجرد نفس در دو مقام است. نفس به محض اینکه از بدن قابل تمایز باشد، برخوردار از نوعی تجرد است که به آن تجرد مثالی گفته می‌شود و ناقص‌تر از تجرد عقلانی است. در این مرتبه نفس ادراکاتی دارد که لازمه تجرد اوست؛ از جمله اینکه ذات خود را درک می‌کند. به نظر ملاصدرا ادراک ذات مراتبی دارد که بالاترین آن در مرتبه تجرد عقلانی وجود دارد. اما در مرتبه تجرد مثالی نیز نوعی ادراک ذات وجود دارد که صرفاً کم‌تری داشته و به همراه عوارض و منضّمات است. این نوع ادراک از طریق حس یا تفکر به دست نمی‌آید، اما در عین حال کامل نیست. این در حالی است که نزد افلوطین این عقل است که به نحو حقیقی نسبت به خود آگاهی دارد، به خود می‌اندیشد و حقیقتاً مالک اندیشه خود است. اما مراتب پایین‌تر همچون نفس و طبیعت با رجوع به عقل و فهم اینکه خود تصویر عقل هستند، می‌توانند به خودآگاهی دست یابند و نفس هنگامی به معنای واقعی دارای خودآگاهی است که با عقل متحد شده باشد. این شناخت در واقع شناخت عقل است و به نحوی فانی شدن در اوست و به این ترتیب اثری از نفس باقی نمی‌ماند.

افلوطین تلاش کرده تا استقلال نفس از بدن را از هر جهت نشان دهد و آن را انفعال‌ناپذیر، غیرزمانی و غیرمکانی معرفی کرده است. به همین سبب، وی در تبیین ارتباط آن با بدن با مشکل مواجه شده است و با مطرح کردن طبیعت و دادن نقش واسطه‌ای به آن سعی در حل مشکل کرده است. اما نزد ملاصدرا، نفس در ابتدای حدوثش عین طبیعت است و به تدریج تکامل یافته و نفس از آن به وجود می‌آید. طبیعت در این معنا مسخر نفس و امری خارج از آن نیست. همچنین طبیعت در این معنا همان بدن مثالی یا برزخی است که همواره همراه نفس است؛ حتی زمانی که نفس از بدن عنصری قطع تعلق کند، این بدن همراه نفس است و به موازات تکامل نفس لطیف‌تر شده و اتحاد آن با نفس بیش‌تر می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «احکام مجردات در فلسفه افلوطین و ملاصدرا» است.

ارتباط نفس با مجردات و مادیات در فلسفه افلوپین و ملاصدرا  
(The Relationship Between the Soul and the Incorporeal and  
Corporeal Things in Plotinus and Mulla-sadra's philosophy)

۲. این دلیل با این تقریر، از آن ابن سینا است (ر.ک: ابن سینا، الفه ۲۶-۳۷: ابن سینا، ۱۳۷۵ ب، ۲/ ۲۹۲-۲۹۵) و جملات مشابهی نیز در *اثولوجیا* (۱۹۷۷: ص ۲۲) وجود دارد: «انی ربما خلوت نفسی و خلعتُ بدنی جانباً و صرت کأنی جوهر مجرد بلا بدن، فأکون داخلاً فی ذاتی راجعاً إليها خارجاً من سائر الاشیاء.» ملاصدرا (۱۹۹۰: ۳۰۷/۸-۳۰۸) ضمن نقل تعبیر *اثولوجیا*، آن را از شواهد سمعی بر تجرد نفس دانسته است.
۳. این دلیل مفاد برهان اول و سوم ملاصدرا در *اسفار* است. ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲۶۰/۸-۲۶۴: ۲۷۹-۲۸۰.
۴. نیز ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۲/ ۸۴۷-۸۴۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۰۸-۲۱۰.
۵. این دلیل مفاد برهان دوم ملاصدرا در *اسفار* است. ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲۷۰/۸ و برهان هشتم ملاصدرا در *الحکمه المتعالیه*، همان، ۲۹۵-۲۹۶.
۶. نیز ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۲.
۷. این دلیل مفاد برهان نهم ملاصدرا در *اسفار* است. ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲۹۷/۸-۲۹۸.
۸. این دلیل مفاد برهان هفتم ملاصدرا در *اسفار* است. ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲۹۵/۸؛ نیز ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۶.
۹. این دلیل مفاد دلیل هشتم ملاصدرا در *اسفار* است. ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲۹۵/۸-۲۹۶.
۱۰. این دلیل مفاد برهان ششم ملاصدرا در *اسفار* است. ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲۹۳/۸-۲۹۴.
۱۱. ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ص ۸۴۸.
۱۲. این دلیل مفاد برهان یازدهم ملاصدرا در *اسفار* است. ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳۰۲/۸؛ نیز ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۴-۲۱۵.
۱۳. این دلیل مفاد برهان چهارم ملاصدرا در *اسفار* است.
۱۴. ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۲/ ۸۴۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۱۴.
۱۵. نیز ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۴۸.

### منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۱). *شرح بر زاد المسافر صدر الدین محمد بن ابراهیم سیرازی*، قم: بوستان کتاب.
- افلوپین. (۱۹۷۷). *اثولوجیا (افلوپین عند العرب)*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۸). *درآمدی به فلسفه افلوپین*، چ ۳، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قفطی، جمال الدین ابی الحسن علی بن یوسف. (۱۹۰۳). *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک.

- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۸۰). *اسرار الحکم*، مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیة. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم [ملاصدرا]. (۱۹۹۰/۱۴۱۰). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- (۱۳۸۰). *المبدأ و المعاد*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. مطهری، سیدمرتضی. (۱۳۶۹). *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت.
- Armstrong, A.H. (1967). "Plotinus", in *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge.
- Bréhier, E'mile. (1971). *The Philosophy of Plotinus*, translated by Joseph Thomas, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Blumenthal, H.J. "Nous and soul in Plotinus", in *Soul and Intellect* (Studies in Plotinus and late Neo-Platonism), Great Britain: Variorum.
- (1993). "Plotius' Psychology: Aristotle in service of Platonism", in *Soul and Intellect*, (Studies in Plotinus and late Neo-Platonism), Great Britain: Variorum.
- (1971). *Plotius' Psychology (His Doctrine of the Embodie Soul)*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands.
- Emilsson, E.K. (2005). "Neo-Platonism" in *Routledge History of Philosophy*, vol. 11, edited by David Furley, London & New York: Routledge.
- Gerson, Lioyad P. (1999). *Plotinus*, London & New York: Routledge.
- Helleman & Elgersma. (1980). *Soul-Sisters, (A Commentary on Enneads Iv3.(27),-8 of Plotinus*, Amsterdam.
- Hadot, Pierre. (1993). *Plotinus or The Simplicity of Vision*, trans. by Michael Chase, Chicago: Chicago University Press.
- Inge, William Ralph. (1948). *The Philosophy of Plotinus*, London.
- Pistorius Philippus Villiers. (1952). *Plotinus and Neoplatonism*, Oxford: Cambridge.
- Plotinus. (1992). *The Enneads*, trans. by Stephen Mackenna, New York: Larson.
- Rosenthal, Franz. (1990). "Ash-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus source", in *Greek Philosophy in the Arab World*, Great Britain: Variorum.
- Smith, Andrew. (1999). "Eternity and Time", in *The Cambridge companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gerson, Cambridge.
- Giannis Stamatellos. (2007). *Plotinus and Presocratics*, New York: Sunny.