

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدیم به

سامت مقدس نقطه اتصال زمین و آسمان، بارش هرچه فویی است
از ملکوت عشق و ایمان بر فواهنش و تشنگی خاک‌نشینان، روح زمین
و زمان، هستی کون و مکان، صامب عصر، مضرت مهدی صامب‌الزمان
رومی لترات مقدمه فدا؛

و هر آن کسی که عارفانه در طریق هدایت او ره می‌پوید و عاشقانه
رشته دلش را به تار زلف آن عزیز غایب از نظر گره زده است.

ممد و سپاس فدای را عزوجل که جز او شایسته ثنا و ستایش نیست و چه کسی می‌تواند به جا آورد ممد و ثنای او را که برترین فلایق فرمود: «آنچنان که باید ترا نشناختم و آنچنان که سزد ترا پرستش ننمودم».

درد و سلام و تمیت خداوند بر بندگان برگزیده او، انبیاء، اولیاء و اوصیاء به ویژه سرور پیامبران و افضل رسولان حضرت محمد مصطفی، فاطمه الانبیاء(ص) و خاندان پاک و طاهرش.

تقدیر فالصانه و تشکر صمیمانه از همه اساتیدی که خداوند توفیق تلمذ و درس آموزی از مفضل پربرکتشان را به من عنایت فرمود و چگونه می‌توان پاس داشت حق معلم و مقیقت معلمی را که سیدالاصیاء علی مرتضی(ع) فرمود: «هر کس مرا معرفی آموزد، هر آینه مرا بنده فویش سافته است.»

سپاس و قدردانی ویژه از اساتید ارجمندی که علی‌رغم سستی و کاستی مقیر، بزرگوارانه صبوری کرده و مرا در تدارک این پایان‌نامه متواضعانه راهنمایی کرده و اندیشمندانه یاری رساندند؛ استاد راهنما جناب محبت الاسلام و المسلمین دکتر گرمیان و استاد مشاور جناب محبت الاسلام والمسلمین دکتر شیروانی که خداوند در هر حال یار و نگهدارشان باد. ان شاء الله

چکیده:

این پایان‌نامه به بررسی مسأله ارتباط نفس با بدن و یافتن دیدگاه ملاصدرا در تبیین چگونگی این ارتباط می‌پردازد. این واکاوی طی سه فصل که هر کدام از بخش‌های متعددی تشکیل یافته، صورت گرفته است. در فصل اول مروری اجمالی به دیدگاه‌های مطرح و شاخص در بیان حقیقت نفس دارد. در این فصل پس از بیان حقیقت نفس از دیدگاه افلاطون، ارسطو، فلوطین، ابن سینا و شیخ اشراق، دیدگاه ملاصدرا پیرامون نفس، حدوث و قدم آن، قوای نفسانی، مراتب و سیر استکمالی نفس و کمال نهایی آن، مطرح می‌شود.

فصل دوم به طرح مسأله ارتباط نفس با بدن، تبیین آن و طرح دیدگاه‌های فلاسفه تأثیرگذار در سیر اندیشه بشری از قدیم تا جدید می‌پردازد. در این فصل پاسخ‌های افلاطون، ارسطو و فلوطین از حکمای یونان باستان، ابن سینا و شیخ اشراق از فلاسفه مسلمان و هم‌چنین دیدگاه دکارت، دوگانه‌انگاران، رفتارگرایان، پیروان نظریه این‌همانی و کارکردگرایان از فلسفه جدید غرب در جواب چگونگی این ارتباط ارایه می‌شود.

در فصل سوم سؤال اصلی پژوهش یعنی تبیین ملاصدرا از چگونگی رابطه نفس و بدن محور قرار گرفته است. در این فصل ضمن تشریح تعلق و ارتباط‌های شش‌گانه‌ای که ملاصدرا تحت عنوان انواع ارتباط طرح می‌کند، به این نتیجه می‌رسیم که بنابر دیدگاه صدرالمتألهین، نفس در ابتدای حدوث به ماده جسمانی نیاز دارد. چه اینکه حدوث آن جسمانی است و بعد از آن، طبق مبنای حرکت جوهری، نفس، تدریجاً مراتب و مراحل استکمالی خود را با تعلق به بدن، تدبیر آن و تصرف در قوا و اعضای آن طی می‌کند.

لذا نفس در طی مسیر رشد و کمال نیز محتاج به بدن است. به بیان ملاصدرا بدن علت مادی نفس بوده و نفس علت صوری و در واقع صورت و اصل هویت انسان است. البته ارتباط بین نفس و بدن، مستقیم و با واسطه نبوده و روح بخاری که جوهری لطیف و شفاف بوده و هم دارای بعد جسمانی و هم دارای بعد تجردی است واسطه می‌باشد.

نفس بعد از کمال، به مرحله‌ای می‌رسد که نیازی به بدن ندارد چه اینکه نفس ذاتاً مستغنی و مستقل از بدن می‌باشد. لذا علاقه آن به بدن، به تدریج کم شده تا اینکه بدن را رها می‌کند و این همان مرگ

طبیعی است. ملاصدرا با توجه به جهت استقلالی که در ذات نفس وجود دارد، آن را بعد از بدن باقی می‌داند که به بدنی برزخی یا آخرتی تعلق می‌گیرد. لازم به ذکر است که تبیین ملاصدرا از حرکت جوهری نفس و کمال آن، تناسخ را به کلی باطل می‌کند.

کلمات کلیدی: نفس، بدن، حدود نفس، استکمال نفس، بقا نفس.

فهرست اجمالی

1 کلیات پژوهش

فصل اول: کلیاتی پیرامون نفس

1-1- حقیقت نفس

2-1- نفس در اندیشه فلاسفه اولیه

3-1- نفس از نظر افلاطون

4-1- نفس از نظر ارسطو

5-1- نفس از نظر فلوطین

6-1- نفس از نظر ابن سینا

7-1- نفس از نظر شیخ اشراق

8-1- نفس از نظر ملاصدرا

9-1- حدوث و قدم نفس

10-1- مراتب و سیر استکمالی نفس

11-1- کمال نهایی نفس

فصل دوم: رابطه نفس و بدن

1-2- مقدمه

2-2- رابطه نفس و بدن از نظر افلاطون

3-2- رابطه نفس و بدن از نظر ارسطو

4-2- رابطه نفس و بدن از نظر فلوطین

5-2- رابطه نفس و بدن در فلسفه جدید غرب

فصل سوم: رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا

1-3- مقدمه

98	2-3- انواع تعلق
106	3-3- دو نوع تعلق نفس به بدن
108	4-3- بدن و استدعای نفس
110	5-3- نقل دیدگاه ارسطو
112	6-3- تعلق ذاتی نفس به بدن
114	7-3- نفسیت نفس و تعلق به بدن
119	8-3- نیاز متقابل نفس و بدن
133	9-3- رابطه اتحادی نفس و بدن
136	10-3- اشکال و پاسخ
137	11-3- حرکت جوهری
141	12-3- دو بعد مجرد و مادی نفس
143	13-3- انفعال نفس و بدن
145	14-3- روح بخاری
152	15-3- علت کلال بدن در پیری و موت
156	16-3- نفس بعد از مرگ
167	17-3- ملاصدرا و مسأله تناسخ
175	جمع بندی و نتیجه گیری
180	منابع و مأخذ

فهرست تفصیلی

1	کلیات پژوهش
1	<u>مقدمه</u>
2	<u>بیان مسأله</u>
3	<u>سابقه پژوهش</u>
3	<u>سؤالات پژوهش</u>
4	<u>پیش فرض‌ها و فرضیه‌های پژوهش</u>
5	<u>اهداف پژوهش</u>
5	<u>روش پژوهش</u>

فصل اول: کلیاتی پیرامون نفس

7	<u>1-1- حقیقت نفس</u>
8	<u>2-1- نفس در اندیشه فلاسفه اولیه</u>
12	<u>3-1- نفس از نظر افلاطون</u>
12	<u>4-1- نفس از نظر ارسطو</u>
15	<u>5-1- نفس از نظر فلوطین</u>
19	<u>6-1- نفس از نظر ابن سینا</u>
22	<u>7-1- نفس از نظر شیخ اشراق</u>
24	<u>8-1- نفس از نظر ملاصدرا</u>
25	<u>8-1-1- حقیقت نفس از نظر ملاصدرا</u>
30	<u>8-1-2- تعدد نفس از دیدگاه ملاصدرا</u>
34	<u>8-1-3- قوای نفس از نظر ملاصدرا</u>
39	<u>8-1-4- اتحاد نفس با قوای نفسانی</u>
40	<u>8-1-5- اثبات افعال ادراکی و تحریکی نفس</u>

43	9-1- حدوث و قدم نفس
43	1-9-1- برهان قول به قدم نفس
44	2-9-1- نظر ملاصدرا پیرامون حدوث و قدم نفس
47	3-9-1- ملاصدرا و دیدگاه افلاطون
51	4-9-1- توجیه آیت‌الله مصباح یزدی
51	10-1- مراتب و سیر استکمالی نفس
55	11-1- کمال نهایی انسان

فصل دوم: رابطه نفس و بدن

62	1-2- مقدمه
65	2-2- رابطه نفس و بدن از نظر افلاطون
66	3-2- رابطه نفس و بدن از نظر ارسطو
69	4-2- رابطه نفس و بدن از نظر فلوطین
71	5-2- رابطه نفس و بدن در فلسفه اسلامی
77	6-2- رابطه نفس و بدن در فلسفه جدید غرب
81	1-6-2- دوگانه‌انگاری
82	1-1-6-2- نظریه مالبرانش
83	2-1-6-2- نظریه لایب نیتز
83	3-1-6-2- نظریه اسپینوزا
84	2-6-2- رفتارگرایی
85	1-2-6-2- رفتارگرایی علمی
86	2-2-6-2- رفتارگرایی فلسفی
87	3-6-2- نظریه این همانی
90	1-3-6-2- نظریه این همانی نوعی

91	2-3-6-2 نظریه این همانی مصداقی
92	4-6-2 کارکردگرایی
93	1-4-6-2 کارکردگرایی ماشینی
93	2-4-6-2 کارکردگرایی غایت‌گرایانه یا نظری - علی

فصل سوم: رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا

96	1-3 مقدمه
98	2-3 انواع تعلق
98	1-2-3 تعلق به حسب ماهیت و معنی از حیث ذهنی و خارجی
99	2-2-3 تعلق ذات شیء به ذات شیء دیگر (متعلق به)
100	3-2-3 تعلق یک شیء به شیء دیگر به حسب ذات و نوعیت
101	4-2-3 تعلق به حسب وجود و تشخیص در حدوث و بقاء
103	5-2-3 تعلق به حسب وجود و تشخیص، تنها در حدوث (و نه بقاء)
105	6-2-3 تعلق به حسب استکمال و کسب فضایل
106	3-3 دو نوع تعلق نفس به بدن
108	4-3 بدن و استدعای نفس
110	5-3 نقل دیدگاه ارسطو
112	6-3 تعلق ذاتی نفس به بدن
114	7-3 نفسیت نفس و تعلق به بدن
119	8-3 نیاز متقابل نفس و بدن
120	1-8-3 نفس اصل هویت انسان
122	2-8-3 بدن، علت مادی نفس
124	3-8-3 نفس، علت صوری بدن
126	4-8-3 نیاز نفس به بدن در ادراک

129	<u>5-8-3- وابستگی نفس به بدن در کسب کمال</u>
133	<u>9-3- رابطه اتحادی نفس و بدن</u>
136	<u>10-3- اشکال و پاسخ:</u>
137	<u>11-3- حرکت جوهری</u>
138	<u>1-11-3- دیدگاه ملاصدرا</u>
139	<u>2-11-3- حرکت جوهری نفس</u>
141	<u>12-3- دو بعد مجرد و مادی نفس</u>
143	<u>13-3- انفعال نفس و بدن</u>
145	<u>14-3- روح بخاری</u>
146	<u>1-14-3- روح بخاری، آری یا نه؟! </u>
147	<u>2-14-3- ویژگی‌های روح بخاری</u>
150	<u>3-14-3- روح بخاری، بدن اول برای نفس</u>
151	<u>4-14-3- اشکال</u>
152	<u>15-3- علت کلال بدن در پیری و موت</u>
156	<u>16-3- نفس بعد از مرگ</u>
156	<u>1-16-3- بقاء نفس بعد از فساد بدن</u>
159	<u>2-16-3- نفوس کامل و ناقص</u>
163	<u>3-16-3- جزء بدن همراه نفس بعد از مرگ</u>
165	<u>4-16-3- بدن اخروی</u>
157	<u>17-3- ملاصدرا و مسأله تناسخ</u>
167	<u>1-17-3- انواع تناسخ</u>
167	<u>1-1-17-3- انتقال نفس در این دنیا از بدنی به بدن دیگر</u>
168	<u>2-1-17-3- انتقال نفس از بدن دنیوی به بدن اخروی مناسب با صفات</u>
170	<u>3-1-17-3- مسخ باطن و به تبع آن، ظاهر</u>

171 2-17-3_ دلیل ملاصدرا بر رد قسم اول تناسخ

175 جمع بندی و نتیجه گیری

180 منابع و مأخذ

مقدمه

مبحث نفس، بخش وسیع و گسترده‌ای از واکاوی و جستارهای فلسفی حکما و اندیشمندان را در طول تاریخ فلسفی بشریت، به خود اختصاص داده است. اندیشه‌ورزان و متفکران عرصه حکمت و فلسفه از صدر تا ذیل و از شرق تا غرب، همه به نوعی به این ساحت گام نهاده و قلم‌فرسایی و نظریه‌پردازی کرده‌اند. چه این‌که همواره شناخت خود، توانایی‌ها و استعدادها و ظرفیت‌ها و محدودیت‌های نفس، به عنوان نقطه کانونی معرفت و دانایی و محور اساسی دیگر شناخت‌ها برای انسانِ جویای دانش و طالب آگاهی مطرح بوده است.

با اندیشه‌ورزی در این حوزه، مسائل متعددی در افق تفکر آدمی، خود می‌نمایاند؛ مسائلی مثل حقیقت نفس، ابعاد وجودی نفس، قوا و توانایی‌های نفس و... به جرأت می‌توان ادعا کرد که یکی از جدی‌ترین و بنیادی‌ترین آن مسائل، مسئله رابطه نفس با بدن می‌باشد. مسأله‌ای که در فلسفه جدید غرب با عنوان *Mind – body problem*، از آن یاد می‌شود؛ البته با پذیرش مسامحه در تعبیر *Mind* که اولین بار دکارت آن را معادل نفس قرار داد. طیف گسترده‌ای از نظریات مختلف در پاسخ به این پرسش که نفس چگونه با بدن ارتباط برقرار می‌کند؟ مطرح شده است؛ نظریاتی که تعداد آن به هفده نظریه می‌رسد. این نظریات شامل دیدگاه‌های اکثریت ثنوی‌گرا و دوگانه‌انگار و اقلیت وحدت‌انگار می‌شود؛ چه وحدت‌انگاران که نفس را به عنوان بخش وجودی اصیل انسان پذیرفته و تن و بدن را

در پرتو آن معنا می‌کنند و چه آن دسته دیگر که وجود فیزیکی و طبیعی بدن را تنها قبول داشته و برای نفس، وجودی مستقل و ممتاز از بدن قایل نیستند.

طبق نقل تاریخ مکتوب، افلاطون، اولین فیلسوفی بود که ضمن اعتقاد ثنوی و پذیرش دو جوهر مستقل و جدا از هم برای انسان، به نام نفس و بدن، قایل به تجرد نفس شده و برای آن ویژگی‌های غیرمادی و خصایص غیر جسمانی مطرح کرد. این دیدگاه در فلسفه جدید غرب، در دست اندیشه فلسفی دکارت ورز داده شد و بار دیگر توسط وی مطرح شد. دکارت با کشیدن دیواری بلند بین نفس و بدن و ایجاد سدّی محکم میان آن دو، مسأله ارتباط نفس و بدن را با چالش جدّی مواجه کرد.

بیان مسأله

با مرور تمام نظریاتی که برای حل مسأله ارتباط نفس و بدن از سوی حکما و اندیشمندان مطرح شده است، از دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو و سایر فلاسفه یونانی گرفته تا بوعلی سینا و سهروردی و دیگر حکمای مسلمان و حتی اندیشه‌ورزان عرصه فلسفه جدید غرب، به روشنی درمی‌یابیم که کامل‌ترین و بهترین پاسخ، از آن حکیم متألّه، ملاصدرای شیرازی می‌باشد. او با توجه به تعریفی که از نفس دارد و بیانی که نسبت به حقیقت و ویژگی‌های نفس مطرح می‌کند و با توجه به ابتکارات بدیع فلسفی خود مثل نظریه متری حرکت جوهری، ارتباط ارگانیک و طبیعی نفس و بدن را آن‌گونه ترسیم می‌کند؛ که نه تنها بسیاری از اشکالات وارد شده به دیگر نظریه‌ها را، خود به خود پاسخ می‌دهد، بلکه ابعاد تاریک و گوشه‌های ناپیدا و بعضاً مبهم این مسأله را روشن می‌سازد.

اهمیت دیدگاه ملاصدرای، زمانی بیشتر آشکار می‌شود که درمی‌یابیم زیر ساخت و مبنای بسیاری از مسایل مورد تنازع فلسفی مثل بقاء نفس و معاد جسمانی و تناسخ است که در آن موارد نیز با ابتکارات و نظریات بدیع او برخورد می‌کنیم. در واقع با شناخت تبیین ملاصدرای پیرامون رابطه نفس و بدن و آگاهی نسبت به مبانی و نتایج این راه‌حل در جغرافیای فکری این حکیم بزرگ، می‌توان به چهار چوب فکری و ساختمان فلسفی صدرایی پی برد.

آیا ملاصدرای، حقیقت انسان را یک چیز می‌داند، یا اینکه، خیر. دیدگاهی ثنوی گرا و دوگانه‌انگار دارد؟ اگر دیدگاه دوم را دارد و برای نفس و بدن دو حقیقت مجزا قایل است، نوع رابطه و علاقه این دو را چگونه ترسیم می‌کند؟ آیا بدن را ابزاری در خدمت نفس و تن را آلت او می‌پندارد یا اینکه نسبت

نفس با بدن را مثل رابطه ناخدا با کشتی یا پادشاه با مملکت و یا حتی فرع زندانی در نفس تن می‌داند؟

این نوشتار، حاصل پژوهشی پیرامون مسأله رابطه و علاقه نفس و بدن و بازاندیشی و واکاوی پاسخ به آن در اندیشه ملاصدرا است، که صد البته نباید نسبت به اندیشه سترگ و فراز افق فکری صاحب نظریه سنجیده شود؛ که دست ما، کوتاه و خرما بر نخیل؛ بلکه معیار سنجش و داوری محدودیت ظرف اندیشه نگارنده و حضيض توانایی‌های او باید باشد.

سابقه پژوهش

بنا بر جست‌وجویی که توسط نگارنده صورت گرفت، پژوهشی مستقل در آثار تألیفی و پژوهشی موجود، که به طور مستقیم و در عین حال محض به مسأله مورد اشاره پردازد، یافت نشد. البته وجود دارند مقالات و پایان‌نامه‌هایی که بعضاً در عنوان بسیار شبیه به مسأله مورد نظر یعنی رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا می‌باشند؛ اما برخی از این آثار موضوع را بسیار سطحی و گذرا مورد کنکاش قرار داده و جمع‌بندی جامع و در عین حال روشنگری از دیدگاه صدرالمتألهین ارائه نکرده‌اند و برخی دیگر نیز بیش از پرداختن به اصل موضوع، به بیان تاریخچه و نظرات متعدد و متفرق فلاسفه شرق و غرب پرداخته‌اند.

لازم به ذکر است که در ضمن پژوهش‌هایی که در حوزه‌های مرتبط و بعضاً متداخل با این مسأله، صورت گرفته، مثل مباحث حقیقت نفس، حدود و بقای نفس، جاودانگی، معاد جسمانی و حرکت جوهری، به طور فرعی، به مسأله علاقه و ارتباط نفس و بدن نیز پرداخته شده است و به طور کلی هر جا که سخن از نفس در اندیشه فلسفی ملاصدرا می‌باشد. رد پای این مسأله هم پیدا بوده و مورد اشاره قرار گرفته است.

سؤالات پژوهش

در این پژوهش یافتن پاسخ به سؤالات اصلی و فرعی زیر پی گرفته شده است.

سؤال اصلی:

در اندیشه صدر المتألهین، تعلق نفس به بدن، چه نوع تعلقی بوده و نوع رابطه این دو چگونه تبیین می‌شود؟

سوالات فرعی:

- 1— حقیقت ابعاد، منشأهای مختلف نفس و مراحل را که در سیر استکمالی خود طی می کند در اندیشه ملاصدرا کدامست؟
- 2— نفسیت نفس، به نظر ملاصدرا، به چیست؟
- 3— دیدگاه ملاصدرا، پیرامون قوای ادراکی و تحریکی نفس و ارتباط با قوای جسمانی چیست؟
- 4— ارتباط نظریه حرکت جوهری ملاصدرا با دیدگاه وی پیرامون رابطه نفس و بدن به چه صورت است؟
- 5— ملاصدرا، پیرامون روح بخاری به عنوان واسطه نفس و بدن چه دیدگاهی دارد؟
- 6— دیدگاه ملاصدرا درباره بی نیازی نفس از بدن، بعد از مرگ و بقاء نفس چیست؟

پیش فرض ها

پیش فرض ها

- 1— ملاصدرا ضمن اصالت دادن به وجود در مقابل ماهیت قایل به تشکیک در مراتب وجود است.
- 2— ملاصدرا، قایل به ثنویت و دوگانگی نفس و بدن می باشد.
- 3— ملاصدرا، نفس را واحد دانسته و تعدد نفوس را نمی پذیرد.

فرضیه های پژوهش

فرضیه اصلی: بنابر بیان ملاصدرا، نفس هم در حدوث و هم در سیر استکمالی خود حاجتمند تعلق به بدن بوده و رابطه آن دو از نوع تأثیر و تأثر متقابل می باشد.

فرضیه های فرعی:

1. نفس به نظر ملاصدرا، جوهری است که در آغاز حدوث، جسمانی بوده و پس از طی مراحل کمال خود به مرز تجرد می رسد.
2. ملاصدرا، نفسیت نفس مادامی که نفس باشد را در تعلق به بدن می داند.
3. نفس در عین وحدت و بساطت، تمام قوای ادراکی و تحریکی را داراست.
4. نفس طی حرکت جوهری خود مراتب مختلف کمالی را از جوهر مادی تا جوهر مجرد می پیماید.

5. ملاصدرا، روح بخاری را جوهری لطیف و واسطه تعامل بین نفس و بدن می‌داند.

6. ملاصدرا ضمن رد نظریه تناسخ، نفس را در ذات خود بی‌نیاز از بدن دانسته و لذا است که پس از مفارقت از بدن، باقیست.

اهداف پژوهش

1. تبیین مسأله رابطه نفس با بدن در اندیشه حکما و فلاسفه
2. تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره حقیقت نفس، قوا و نشأت و مراحل استکمالی آن
3. تشریح دیدگاه ملاصدرا پیرامون رابطه نفس با بدن

روش پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی صورت گرفته است. اطلاعات و داده‌ها به روش مطالعات کتابخانه‌ای گردآوری شده و به روش عقلی، تجزیه و تحلیل شده است.

فصل اول

کلیاتی پیرامون نفس

1-1- حقیقت نفس

از دیرباز و شاید از روزی که انسان — این مسکن گزیده در این کره خاکی — دانست که می تواند بداند و فکر و اندیشه بخشی از وجود و هستی اوست، خود را در مقابل دهها، صدها و بلکه هزارها علامت سؤال و مجهول دید که رازگشایی از هر سؤال شاخه نوری بود که نقاط تاریک بسیاری را در گوشه و کنار زندگی اش به او می نمایاند و معلوم گشتن هر مجهولی پنجره ای بود که افقی پر از مجهول و ناشناخته جدید را پیش روی او می نهاد. او می خواست بداند و باید می دانست و خواهش علم را که از ژرفای وجودش برمی خواست بی پاسخ نمی نهاد.

کشف مجهول، درک و شناخت حقایق زندگی و یک گام فرا نهادن از آنجا که بود شیرینی وصف ناپذیر و حس لذت بخش و ستودنی به انسان عطا می کرد. ماه، خورشید، زمین، آب، باد، آتش و ... هر کدام کانون توجه او برای کشفی تازه و درکی جدید از هستی بود. اما از این میان، هیچ شناختی برای او مهم تر و حیاتی تر از شناخت خود نبود. وقتی که انسان خود را به درستی نمی شناخت چگونه می توانست به شناخت محیط اطراف و اجزاء هستی که او را احاطه کرده اند بیانید. چه کسی یا چه چیزی از خود او به او نزدیک تر بود که بتواند در دایره شناخت و معرفت او قرار گیرد. انسان شناخت خود را آغاز مسیری می دانست که پیمودن و طی آن راه، گشت و گذار اندیشمندانه در دیگر اجزاء زندگی اش بود. شناخت حقیقت انسان پایه و اساسی بود که سایر معلومات او براساس آن بنیان نهاده می شد.

این که «من کیستم؟»، «حقیقت من چیست؟»، «ابتدا و آغاز من چه بود و از کجا بود و انجام و فرجامش چه خواهد بود و به کجا؟»، «نیروها و توانایی های من چیست؟» و پرسش هایی از این دست، سؤالاتی بود که فکر و اندیشه بشر را در طول تاریخ زندگی اش به خود مشغول کرده و

خواهد کرد و هر انسانی به حسب گنجایش ظرف اندیشه و فکر خود و توانایی اندیشه‌ورزی‌اش، در پی یافتن پاسخی آرامش‌بخش و اقناع‌کننده به این پرسش‌ها بوده، هست و خواهد بود. اگر به گذشته برگردیم و گذاری کوتاه و مروری مختصر به آثار مکتوب به جا مانده از حکما و فیلسوفان داشته باشیم به درستی در خواهیم یافت که شناخت نفس و حقیقت انسان، بخش مهمی از تلاش علمی آنها را فرا گرفته است. و لذا اگر عزم گردآوری نظرات اندیشمندانی که در این ساحت قلم زده‌اند را داشته باشیم به مجموعه‌ای مفصل خواهیم رسید. شاید اولین گردآوری این دیدگاه‌ها توسط ارسطو اتفاق افتاده است. آنجا که در مقاله اول از کتاب نفس، برخی از آراء متفکرین ماقبل خود مثل طالس، ذیمقراطیس، افلاطون و... را برشمرده و سپس در صدد نقد و نقض آنها بوده است. برخی تعداد نظریات بیان شده در تعریف نفس را چهارده، بعضی چهل و برخی دیگر حتی تا صد مورد نیز بیان کرده‌اند.¹ آنچه از این پس می‌آید نقل پاره‌ای از اهم این نظریات و در پایان نقل دیدگاه ملاصدرا می‌باشد.

1-2- نفس در اندیشه فلاسفه اولیه

بنابر نوشته‌هایی که در دست ماست، حکما و فلاسفه ایونی که مردمانی از اهالی ایونیا² زادگاه فلسفه یونانی بودند، پس از مشاهده تغییرات فراوان و دگرگونی‌های بسیاری که آنها را احاطه کرده و تضادها و کنش‌ها و واکنش‌هایی که زندگی آنها را فرا گرفته بود، در پی یافتن عنصری ثابت بودند که در ورای این تغییرات و تحولات، عنصر اصلی و اولی یا ماده³ المود³ باشد که در ذیل آن به طور طبیعی بحث از ماده³ المود انسان و عنصر اولی هستی او نیز مطرح می‌شده است. لازم به ذکر است که این اندیشمندان بیش از آنکه به معنای مصطلح فیلسوف باشند، دانشمند بودند؛ چه این که تا آن زمان و حتی مدت‌ها بعد، تمایز مورد نظر بین علم و فلسفه مطرح نبود.⁴

1. حسن حسن‌زاده آملی، *عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1371، ص 193 - 115.

2. Ionia.

3. urstoff.

4. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج 1، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، 1375، ص 29.

دانشمندان ایونی، در این که مادهٔ المواد و عنصر اولی هستی چیست؟ اختلاف بسیار داشتند؛ اما می توان در بین همهٔ آن اختلاف نظرها، نقطهٔ مشترکی را یافت و آن نقطهٔ اشتراک این بود که همگی مادهٔ المواد را به نوعی مادی می انگاشتند. چه این که تا آن زمان هنوز تمایز بین روح و ماده و اصل وجود مجرد توسط بشر درک نشده بود و البته این عدم درک را نمی توان به معنای انکار روح و عنصری مجرد و غیرمادی پنداشت.^۱ به هر حال، این اندیشمندان هر کدام به عنصری مادی به عنوان عامل حیات انسان و آنچه که جدا شدن آن از بدن منجر به مرگ او می شود اشاره کرده اند. «امپدوکس»^۲ خون اطراف قلب را به عنوان نفس و عامل حیات بیان می کند. او اعتقاد دارد:

«(قلب) ساکن در دریای خون، که در دو سوی مخالف در جهش است، درست جایگاه چیزی است که آدمیان آن را اندیشه می نامند؛ زیرا خون پیرامون قلب اندیشه ایشان است.»

«اناکسیمنس»^۳ نفس انسان را هوا می داند؛^۴ بلکه نفس جهان را نیز هوا بیان می کند.

«درست همان طور که نفس ما، که هواست ما را نگه می دارد، همین طور هم نفس و هوا بر تمام جهان احاطه دارد.»^۵

شاید او از آن جهت هوا را، نفس و عامل حیات می داند، که توجهش به تنفس انسان بوده است؛ چرا که بشر تا زمانی که نفس می کشد، زنده است و عدم تنفس برای انسان به معنای مرگ است. «هراکلیتوس»^۶ ذات و حقیقت همه چیز را آتش می داند. به گمان او آتش از درون خود بر می جهد. همهٔ اشیاء دیگر را به کام خود می کشد و می سوزاند. آتش به خودش زنده است، می ستیزد، می سوزاند و بدون اشیاء دیگری که آنها را به خود تبدیل می کند، می میرد. هستی همه، تغییر و تحول است و منشأ همهٔ این دگرگونی ها آتش است. «هراکلیتوس» برای تغییرات، یک فراز و یک نشیب معرفی می کند. راه نشیب این است که آتش در اثر انقباض مرطوب شده و تحت فشار به آب

1. همان، ص 28.

2. Empedocles.

3. Anaximenes.

4. دبلو. وی. کی. س. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، 1375، ج 2، ص 102.

5. فردریک کایلمستون، پیشین، ج 1، ص 36.

6. Heraclitus.

تبدیل می‌شود و آب آن‌گاه که منجمد شد، صورت خاک به خود می‌گیرد. و راه فراز عکس آن است؛ خاک مایع شده و تبدیل به آب می‌شود. همه چیز به نوعی ناشی از تبخیر است.

«تبخیر روشن وقتی در دایره خورشید افروخته و مشتعل شود، روز به وجود می‌آید و غلبه تبخیر مخالف شب را پدید می‌آورد. افزایش گرما که از تبخیر درخشان ناشی می‌شود، تابستان را ایجاد می‌کند و فزونی و غلبه رطوبت ناشی از تبخیر تاریک، زمستان را به وجود می‌آورد».¹

به استناد هراکلیتوس مرگ انسان، همان خاموش شدن آتش نفس اوست. آتش، گرم و خشک بوده و لذت نفس، مرطوب است، و هر کس خود را به دست لذات بسپارد، آتش نفس او به رطوبت و خاموشی می‌گراید.² «آناکسا گوراس»³ از فیلسوفانی است که در تبیین دیدگاه خود راجع به نفس از دیدگاه ماده‌گرایانه قبل از خود اندکی فاصله گرفت. او نوس یا عقل را به عنوان ماده‌المواد و نفس جهان و انسان معرفی کرد. به بیان او نوس، نامتناهی و خودمختار و قائم به نفس است که با چیزی آمیخته نیست؛ اما بر همه موجودات و همه حرکات و تغییرات از حرکات کوچک تا چرخش ماه و خورشید و ستارگان تواناست. نوس خالق و ایجادکننده ماده نیست؛ بلکه در تمام اشیاء زنده از انسان گرفته، تا حیوان و گیاه حضور دارد و در همه به یک صورت؛ و تفاوت بین موجودات، ناشی از تفاوت بین نفوس آنها نیست؛ بلکه علت آن، اختلاف در بدن آنهاست.⁴

آناکساگوراس تصریح می‌کند:

«نوس، نامحدود و به خود فرمانرواست و با هیچ چیز آمیخته نیست. ... او لطیف‌ترین و پاک‌ترین چیزهاست. دارای آگاهی کامل بر همه چیزها و بزرگ‌ترین نیروست. بر همه چیزهایی که جان دارند، هم بزرگ‌تر و هم کوچک‌تر، نوس فرمان‌رواست ... نوس همه، همانند است؛ چه بزرگ‌تر و چه کوچک‌تر آن...»⁵

1. فردریک کاپلستون، پیشین، ص 54-53.

2. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داوودی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات حکمت، 1378، مقدمه ص یب و ص یج.

3. Anaxagoras.

4. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، پیشین، ص 83 تا 86 و ارسطو، پیشین، مقدمه ص یز و ص یح.

5. شرف‌الدین خراسانی، پیشین، ص 400 و 399، قطعه 12.

دیدگاه آخری که در این بخش به آن اشاره می‌شود، اعتقاد «فیثاغورث»^۱ و پیروان وی است. ایشان اعتقاد داشتند که نفس، چیزی متمایز و مجزا از بدن و اجزاء آن نیست. زمانی که اجزاء مادی بدن در کنار یکدیگر قرار گرفته و هماهنگ شدند، این هماهنگی و هم‌آوایی اجزاء با یکدیگر همان نفس است.

«فیثاغورث و پیروانش بر آن بودند که روح چیزی است هم‌چون هماهنگی چنگ. هم‌چنان که با موزون شدن سیم‌های چنگ، چیزی پدید می‌آید که هماهنگی نامیده می‌شود؛ در تن ما نیز وقتی عناصر مختلف به نحو خاص به هم می‌آمیزند این آمیزش سبب پیدایی زندگی و روح می‌گردد و بنابراین روح چیزی دیگر نیست، جز حالت ناشی از آن آمیزش.»^۲

1-3- نفس از نظر افلاطون

بنابر آنچه از آثار مکتوب فلسفه در دست است، افلاطون، نخستین فیلسوفی است که علاوه بر تمایز قایل شدن بین نفس و بدن و تصریح بر ثنویت این دو از عنصری غیر مادی و مجرد به عنوان روح یا نفس، سخن به میان می‌آورد؛ عنصری که خود از سه بخش تشکیل شده است؛ جزء عقلانی یا «کوگستیکون» که از آن دانش و داوری برمی‌آید؛ در پی شناخت محیط پیرامونی و حقایق هستی پیوند خورده با زندگی‌اش بوده و ادراک‌های حاصل از راه حواس را با معیارهای خود سنجیده و می‌آزماید و به داوری می‌رسد.^۳ که این بخش شریف‌ترین و والاترین جزء روح بوده که فناپذیر است و بعد از مرگ انسان نیز می‌ماند.

1 . Phthagoras .

2 . فلوطین، دوره آثار فلوطین، ج 1، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 1366، رساله هفتم از انناد چهارم، ص 627.

3 . افلاطون، دوره کامل آثار، جمهوری، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 1380، کتاب دهم، ص 1177 (603).

جزء شهوت یا «ابی ثومه نیکون» که سراسر میل به لذت و تمنای خوشی است؛ میل به نوشیدن، هنگام تشنگی و خوردن، هنگام گرسنگی و آرزوی راحتی و فراهم بودن هر آنچه می‌خواهی، همه از این جزء ناشی می‌شود.^۱

و جزء آخر، غضب یا «ثیموایدس» که می‌رزد و ستیزه می‌جوید؛ گاهی با شهوت و میل و گاهی با عقل و خرد. گاه می‌شود آنچه را که میل می‌طلبد، برخلاف خرد می‌داند و با آن می‌جنگد و گاهی خواسته و امر خرد را سرکوب کننده میل و شهوت می‌پندارد و از آن رو با آن سر ناسازگاری دارد.^۲ «پس حق داریم آن دو نیرو را دو جزء مختلف روح بدانیم. جزئی را که روح با آن می‌اندیشد و داوری می‌کند، جزو خردمند روح بدانیم و جزئی را که روح به واسطه آن دوست می‌دارد یا گرسنه یا تشنه می‌شود یا دست‌خوش میل‌های دیگر می‌گردد، جزء بی‌خرد و میل‌کننده نام نهیم که دست‌نشانده هوس‌ها و آرزوها و خواهان ارضاء و لذت است... بی‌گمان خشم جزء سوم روح است.»^۳

افلاطون جایگاه جزء عقلانی را در سر و مغز می‌داند، برای اینکه به خدایان نزدیک‌تر باشد؛ چه این‌که جایگاه ایشان در آسمان است و جایگاه میل را در قلب و غضب را در کبد بیان می‌کند.

1-4- نفس از نظر ارسطو

ارسطو، ظاهراً مانند افلاطون قایل به دوگانگی و ثنویت نفس و بدن می‌باشد؛ اما ثنویتی که ارسطو بیان می‌کند با آنچه افلاطون اعتقاد دارد، تفاوت بسیار دارد. در نگاه ارسطو، ثنویت بین نفس و بدن، واقعی و ناظر به عالم خارج نیست؛ بلکه در عالم خارج تنها و تنها یک شیء واحد وجود دارد و این دوگانگی و تمایز بین نفس و بدن، ذهنی و انتزاعی می‌باشد و در واقع در عالم ذهن و دنیای تحلیل نفس متمایز و جدای از بدن لحاظ می‌شود.

ارسطو با اتکاء بر معنای قوه و فعل — آنچه که هست و آنچه که می‌تواند باشد — ماده و صورت را توضیح می‌دهد. او در بیان اقسام جوهر می‌گوید:

1 . همان، کتاب چهارم، ص 958 (438).

2 . همان، ص 961 (440).

3 . همان، ص 963 تا 961 (440 و 442)

«جوهر^۱ به معنای اول، ماده است؛ یعنی چیزی که بنفسه شیء معینی نیست و به معنای دوم، شکل و صورت است؛ که ماده را بر حسب آن، شیء معینی می خوانیم و به معنی سوم، شیء مرکب از ماده و صورت است. اما ماده، قوه است و صورت کمال و کمال به دو معنی می آید؛ یا مثل علم یا مثل به کار بردن علم.»^۲

ارسطو با یک تحلیل ذهنی، دوگانگی نفس و بدن را این گونه توضیح می دهد که نفس، صورت بدن و بدن، ماده نفس می باشد و طبق تعریف او نفس، عبارتست از «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است یعنی برای جسم آلی».^۳ ارسطو نفس را ماهیت و حقیقت یک شیء می داند که بدون آن شیء مورد نظر دیگر تعیین و تشخیصی ندارد؛ مانند تبر بدون برنگی و چشم بدون بینایی.

فلوطین آنگاه که به تبیین و نقد دیدگاه های گذشتگان و سابقین بر خود درباره نفس می پردازد در توضیح اعتقاد ارسطو برای نفس از کلمه «انپلاشیا»^۴ بهره می گیرد. این کلمه یونانی به معنای آن چیزی است که هدف و غایت خود را در خود دارد. او می نویسد:

«اکنون عقیده کسانی را بررسی می کنیم که روح را «انپلاشیا» می دانند. اینان می گویند نسبت روح به موجود مرکبی که ما آن را آدمی می خوانیم مانند نسبت صورت به ماده است ولی روح، صورت هر جسمی از آن حیث که جسم است، نیست؛ بلکه صورت جسمی است که به حکم طبیعت از اعضای مختلف تشکیل یافته است و بالقوه دارای زندگی است.»^۵

پر واضح است که مراد فلوطین از صاحب این دیدگاه ارسطو است.

1 . ousia

2 . ارسطو، پیشین، دفتر دوم، 412 - الف ص 75.

3 . همان، ص 78.

4 . Entelachia.

5 . فلوطین، پیشین، رساله هفتم از اناد چهارم، ص 638.

ارسطو نفس را سه نوع می‌داند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی، که هر کدام قوای خاص و ویژگی‌های خود را دارا هستند و با مرگ، نفس نابود شده و از بین می‌رود مگر آن‌که به مرتبه عقل فعال رسیده باشد.¹

1-5- نفس از نظر فلوطین

فلوطین «احد» را مبدأ و مصدر همه هستی می‌داند. و آن حقیقتی والا و گنجی پنهان است که با کلمات و عبارات نه می‌توان درباره ذات او سخن گفت و نه اوصافش را به بند الفاظ درآورد. نام نهادن بر او خطاست، چه این‌که هر اسمی با خود تعین و تقیدی می‌آورد و او از هر حد و قید برتر است. او در دایره عقل و ادراک ما نمی‌گنجد و بر همه هستی احاطه دارد.²

«پس او چیست؟ امکان همه چیز. اگر او نبود نه همه چیز وجود داشت و نه عقل زندگی نخستین و فراگیر بود. آنچه برتر از زندگیست، علت زندگیست... و «احد» به هیچ روی هیچ یک از چیزهایی نیست که خود اصل آنهاست... هیچ سخنی درباره‌اش نمی‌توان گفت: نه او را هستی می‌توان نامید، نه ماهیت، نه زندگی؛ زیرا برتر از همه آنهاست...»³

«عقل کلی» یا «خرد» اولین نشأی است که از «احد» ناشی می‌شود. «خرد» تجلی، پیکر و صورت مرآت‌ی احد است که مبدأ کثرت و آغاز هستی و حیات در جهان می‌باشد.⁴ فلوطین، «خرد» را مثال «احد» می‌داند، که بسیاری از صفات احد را داراست. همانند اوست و رابطه آن دو مانند تابش خورشید و خورشید است. او می‌نویسد:

«همانا در خرد نخستین، همه حقیقت‌ها خواهد بود و پیدا و آشکار ساختن این واقعیت، چنان است که آفریدگار نخست، نخستین پدیده‌ای که پدید آورد همان

1. ارسطو، پیشین، دفتر دوم، 417 و الف ص 98 و 97.

2. نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفه افلوطین، چاپ سوم، انتشارات انجمن فلسفه ایران، 1378، ص 18 و 17.

3. فلوطین، پیشین، ص 451 و 450.

4. نصرالله پورجوادی، پیشین، ص 24.

حقیقت خرد است و همان پدید آورنده نخست، خرد را دارای صورت‌های بسیاری

گرداند.^۱

و در جای دیگر تأکید می‌کند که:

«نخستین چهره، نیکو گشت؛ زیرا که همه حقیقت‌ها، در نخستین چهره، جلوه‌گر

است. بدان سبب همین که تو درباره جوهر دانش یا همانند آن کندو کاو کنی، همه آن

حقیقت‌ها را در نخستین صورت در خواهی یافت.»^۲

فلوطین همان‌گونه که عقل را صادر از احد می‌دانت، نفس انسان را صادر از عقل می‌داند و آن را

به عنوان تجلی و مرآت فرد، معرفی می‌کند. آن‌گاه که عقل تاب مستوری از کف بدهد و به بام

تجلی در آید، نفس پای بر عرصه وجود می‌نهد.

«خرد همین که میل به جهان پست و فرومایه را پذیرا شد، به صورت نفس در خواهد

آمد. پس نفس همان خرد است که اندیشه شوق و میل و رغبت (به جهان ماده) در آن

پدید آمده است.»^۳

دیدگاه فلوطین پیرامون نفس، بسیار به دیدگاه افلاطون و رواقیون نزدیک است. چه این که به اعتقاد

او نفس نه جسم است و نه هماهنگی در اجسام و نه کمال ساختمان جسمانی، بلکه «روح ذاتی

معقول و متعلق به عالم علوی است.»^۴ وی همچنین اعتقاد به وجود دو روح و نفس دارد؛ یکی

نفس عالم و دیگر نفوس جزئی افراد که هر دو در نفس کلی مندرج است و لذا این نفس کلی از

یک جهت واحد است و از یک نظر کثیر.^۵

«وجود حقیقی در جهان معقول است، عقل بهترین موجودات است و پس از آن

ارواحند. این‌ها همه در آن جا هستند و به جهان مانیز از آن جا می‌آیند... عقل، همیشه

1. فلوطین، *اتولوجیا*، مترجم و شارح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، 1378، ص 306.

2. همان، ص 308.

3. همان، ص 40.

4. فلوطین، *دوره آثار فلوطین*، پیشین، ج 1، رساله دوم از انناد چهارم، ص 473.

5. نصرالله، پور جوادی، *پیشین*، ص 37.

واحد و نا منقسم است؛ ولی اقتضای ماهیتش این است، که تقسیم شدنش بدین نحو است که از خود جدا گردد و در تن جای گزیند.^۱

فلوطین اعتقاد دارد که روح حقیقتی مجرد و غیر مادی است که از عالمی دیگر نزول کرده و وارد تن گردیده است.^۲ ولی چنین نیست که بدن مکان روح باشد که نفس در آن محل، حلول کرده باشد چه این که:

«مکان، محیط بر جسم است و هر جزیی از جسم مکان خاص خود را دارد. ولی روح جسم نیست و بیش از آن که محاط باشد، محیط است... بودن روح در تن مانند جزء در کل نیز نمی باشد؛ زیرا روح جزء تن نیست... بودن روح در تن مانند بودن کل در جزء نیز نمی باشد، زیرا خنده آور خواهد بود، اگر روح را کل بدانیم و تن را جز آن»^۳

روح در تن به تعبیری مانند ناخدا در کشتی است و به تعبیری بهتر و دقیق تر مانند روشنایی در هوا می باشد. آن گونه که روشنی، هم در هوا هست؛ چرا که در همه آن راه می یابد و هم در هوا نیست؛ زیرا هیچ کدام از ذرات آن با هوا نمی آمیزد. لذا تن در پرتو نور روح روشن می شود^۴ و به گفته افلاطون تن در روح است و نه روح در تن.

فلوطین برای نفس سه جزء قایل است: نباتی، حیوانی و ناطقه که جزء نباتی و حیوانی بعد از تعلق به بدن در سر تا سر بدن تقسیم می شوند و جز ناطقه و عقلانی برتر و حاکم بر تمام اجزا است.^۵

1-6 - نفس از نظر ابن سینا

بوعلی سینا در موارد مختلف و در جاهای متعدد از نوشته ها و تصانیفش پیرامون نفس سخن گفته است «کتاب النفس» از «شفا» (فن ششم از طبیعیات)، نمط سوم از جزء اول کتاب «الاشارات و التنبیها»، مقاله سوم از قسم دوم و مقاله دوم از قسم سوم کتاب «النجاة» بخشی از این موارد است.

1. فلوطین، دوره آثار فلوطین، پیشین، ج 1، رساله اول از انناد چهارم، ص 467.

2. همان.

3. همان، رساله سوم از انناد چهارم، ص 507.

4. همان، ص 509.

5. همان، ص 505 - 508.

ابن سینا نفس را جوهر قائم به ذات می‌داند که احتیاجی به جسم ندارد در حالی که جسم کاملاً محتاج به نفس است، او می‌نویسد:

— انها جوهر قائم بذاته، لاعرض من اعراض الجسم.^۱

— [ان النفس] جوهر و صورة في آن واحد: جوهر في حد ذاته و صورة من حيث صلتها بالجسم.^۲

— ان النفس جوهر روحاني قائم بذاته؛ و هو اصل القوى المدركة و المتحركة و المحافظة للمزاج و هذا هو الجوهر الذي متصرف في اجزاء البدن.^۳

ابن سینا بعد از ذکر دلایل متعدد بر اثبات وجود نفس به سراغ تعریف آن می‌رود. آن‌گاه تعریفی را ارائه می‌کند که دقیقاً مانند عبارت ارسطو درباره نفس است؛ او می‌گوید:

«النفس التي نحتها هي كمال اول لجسم طبيعي آلي له ان يفعل افعال الحياة»^۴

فارغ از یکی بودن تعریف ابن سینا و ارسطو در عبارت و لفظ، این سؤال، جای طرح دارد که آیا مراد و منظور بوعلی از این تعریف، همان است که ارسطو در نظر داشته یا چیزی غیر از آن منظور نظر بوعلی بوده است؟ با دقت در معنای مورد نظر از لفظ «کمال» در تعریف ابن سینا، روشن می‌شود که آنچه وی اراده کرده با آنچه ارسطو اعتقاد دارد تفاوت می‌کند. ارسطو، کمال را در تعریف نفس، همان صورت برای ماده (بدن) می‌داند؛ اما بوعلی توضیح می‌دهد که:

«كل صورة كمال و ليس كل كمال صورة فان الملك كمال للمدينة و الربان كمال السفينة

وليس بصورتين للمدينة و السفينة فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة

للمادة و في المادة.»^۵

1. ابن سینا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق آيت الله حسن زاده آملی، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، حوزه علميه قم، 1375، ص 285.

2. همان، ص 279.

3. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، بيروت، مؤسسه النعمان، 1992م، القسم الثاني، ص 324.

4. ابن سینا، النفس من كتاب الشفاء، پیشین، ص 22.

5. همان، ص 16.

پر واضح است که اگر چه ابن سینا از لفظ کمال در تعریف نفس بهره برده است، اما بر این معنا نیز تصریح می‌کند که این کمال با آنچه ارسطو آن را صورت می‌پنداشته، تفاوت دارد. همان‌گونه که پیشتر گذشت، ارسطو، نفس و بدن را همچو صورت و ماده می‌داند، که با هم اتحاد جوهری داشته و تحقق یکی بدون دیگری ممکن نیست. بوعلی نفس را جوهری قائم به ذات و مستقل از بدن می‌داند، که عامل شرف و منشأ کمال برای آن می‌باشد.^۱ به بیانی دیگر، بدن قبل از آن‌که نفس به آن تعلق گیرد، دارای صورت و ماده و طبعاً وجودی مستقل بوده است و آن‌گاه که برای پذیرش نفس به درجه آمادگی و استعداد رسیده، نفس به آن تعلق می‌گیرد. خلاصه آن‌که تعریف بوعلی از نفس، اگر چه در عبارت و لفظ شبیه به تعریف و بیان ارسطو است، اما در معنا تمایل به سمت اعتقاد افلاطون دارد.

ابن سینا نفس را به سه قسم تقسیم می‌کند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی که هر کدام دارای قوای ویژه خود است. چه این که به بیان وی نفس نباتی دارای سه قوه غازیه، منمیه و مولده است و نفس حیوانی دو قوه محرکه و مدرکه دارد و نفس ناطقه یا نفس انسانی را دو قوه عامله و عالمه است.^۲ ظاهر این بیان بوعلی، تعدد نفس است، اما با دقت در عبارات او در می‌یابیم که بر خلاف این ظاهر او به تعدد نفس اعتقاد نداشته و باور او وحدت نفس است. چه این که در عبارتی هر نفس را برای نفس مرتبه بالاتر به عنوان جنس برای آن مطرح می‌کند.

«فا لصواب ان نجعل النباتية جنساً للحيوانية و الحيوانية جنساً للانسانية».^۳

لذا می‌توان گفت، اگر چه ظاهر عبارت ابن سینا، اشاره به تعدد نفس دارد؛ لیک در حقیقت، تعدد نفس، تعدد قوای نفس بوده و تفاوت آن‌ها، تفاوت افعال نفس در جهات مختلف می‌باشد. چه این که قوا، در اختیار نفس بوده و به تحریک و خواست آن انجام وظیفه می‌کنند.

«ان النفس واحدة و ان هذه قوى تنبعث عنها فى الاعضاء و تتأخر فعل بعضها و يتقدم

بحسب استعداد الآلة»^۴

1. جمال رجب سید بی، نظریة النفس بین ابن سینا و الغزالی، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م، ص 35.

2. ابن سینا، النفس فی کتاب الشفاء، ص 55-70.

3. همان، ص 56.

4. همان، ص 45.

1-7- نفس از نظر شیخ اشراق

هستی‌شناسی سهروروی و تصویر او از هر آنچه هست، بر پایه نور و ظلمت و به بیان دقیق‌تر بر اساس مفهوم نور است. چرا که به بیان او هر آنچه را که بخواهیم تعریف کنیم، براساس مفهوم نور است و خود «نور»، بی‌نیاز از تعریف و تحدید است؛ چه این که معرف باید اجلی از معرف باشد و در این هستی چه مفهومی روشن‌تر و بدیهی‌تر از معنا و مفهوم نور است.¹ در یک سر نظام پیشنهادی او نورالانوار قرار دارد که نور محض و حقیقت بحت بوده و هر چه از جمال و کمال در نظر آید، شعاعی از حقیقت آنست:

«انّ ذات النور المطلق الاول، الله، یفیض اشراقاً دائماً به یتجلی و یوجد الاشیاء جمیعاً و بواسطه اشعته یمدها بالحیاء، ان کل شی فی العالم ناشی عن نور ذاته و کل الجمال و الکمال منحة احسانه و الحصول علی هذا الاشراق هو الحیاء»²

اما در سوی دیگر، غواصق قرار دارد؛ همان جواهر و هیئات مادی که به تعبیر او ظلمت و بی‌بهره از نورند. در میان این دو سر نیز مراتبی از نور وجود دارد، که در یک سلسله طولی و عرضی قرار دارند. در بالای سلسله طولی نورالاقرب یا نورالاعظم یا بهمن وجود دارد، که اولین صادر از نورالانوار بوده و نور مرتبه پایین‌تر خود را نیز به وجود می‌آورد و این سلسله، همین طور، ادامه می‌یابد. که هر کدام نسبت به مرتبه بالاتر خود عاشقند و نسبت به نور پایین‌تر، قاهر. لذا هر کدام حجابیست بین قهر و عشق. شیخ اشراق این سلسله طولی را امهات می‌نامد.³

از جنبه مذکور این سلسله که همان حیثیت قهر و غلبه باشد، سلسله عرضی شکل می‌گیرد، که این سلسله همان ارباب‌الانواع یا ارباب طلسمات است. هر چه در عالم زیرین یافت شود طلسم، یا صنم یکی از این ارباب است و این سلسله همان مثل افلاطونی به تعبیر سهروردی است. اما از جنبه مؤنث سلسله طولی که جنبه محبت و عشق است و ثوابت و به واسطه آنها افلاک پدیدار می‌شود.

1. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1380، ج 2، ص 106.

2. همان، ص 215.

3. نصر، سید حسین، سید حکیم سلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ پنجم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، 137، ص 84.

از رشته عرضی فرشتگان که همان سلسله نورانی عرضی باشد، مرتبه‌ای متوسط از انوار شکل می‌گیرد، که بی‌واسطه بر انواع چیره بوده و آن‌ها را تدبیر می‌کنند. این سلسله، انوار مدبره یا انوار اسفهدیه نام دارد.¹ سهروردی هم چون بوعلی سینا و دیگر مشائیان وجود سه نفس بناتی، حیوانی و انسانی را می‌پذیرد. اما نفس ناطقه یا نفس انسانی، همان نور اسفهدیه است که تدبیر کننده بدن است و به بیان دیگر بدن، همانند دژی است و این نور، فرمانده آن دژ.

شیخ اشراق از بدن به صیصیه که می‌توان آن را به دژ ترجمه کرد، تعبیر می‌کند، که این مزاجی برزخی است که از اختلاط عناصر با یکدیگر حاصل شده و به مرتبه‌ای می‌رسد که نفس را می‌طلبد. «النور الاسفهد استدها. المزاج البرزخی باستدها المستدعی لوجوده. فله الف مع صیصيته لانها استدعت وجوده و كانت علاقته مع البدن لفقره فی نفسه، نظره الی ما فوقه

لنوريته و هی مظهر لافعاله و حقیقه لانواره ووعاء لآثاره و معسکر لقواه»²

اگر چه این نفس از جنس نور است و به بند عالم ظلمانی ماده در آمده و لذا شوق و اشتیاق او به سمت دنیای نورانی است، ولیکن این بدن، اولین منزلگاه، اوست. چه این که از میان همه مزاج‌ها، شایسته‌تر و معتدل‌تر بوده و صلاحیت آن را دارد که «اول منزل للنور الاسفهد»³ باشد.⁴

1-8- نفس از نظر ملاصدرا

معرفت نفس از نظر ملاصدرا از شریف‌ترین و گرانبهاترین علوم است که درهای ملکوت آسمان و خزاین آن را به روی آدمی می‌گشاید و این دانش به دست نمی‌آید، مگر با نظر کردن در ذات خود و دریافتن این که نفس انسان، حقیقتی است که نه اعضاء و جوارح در آن داخل شود و نه امور ذهنی و ماهیت عقلی.⁵ در عین حال سخت و طاقت‌فرسا بودن طی این مسیر و نایل شدن به این شناخت شریف را نباید از نظر دور داشت.

1. شیخ اشراق، پیشین، ج 1، ص 216.

2. همان، ص 216.

3. همان، ص 217.

4. علی عبد المنعم طالب، شیخ اشراق، بیروت، دار العلم للطباعة و النشر و التوزیع، 2002 میلادی، ص 145.

5. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج 7، چاپ پنجم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1999 میلادی، ص 255.

«الاکثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص و تفاصيل احوالها و سريان قوتها في آلات البدن و حواسه و اعضائه و كيفية ترتيب الاعضاء و اشكالها و اوضاعها...»¹

صدرالمتألهين در جای دیگر، بعد از بیان دشواری شناخت نفس انسانی و وقوع اختلاف در بین فلاسفه در جایگاه ذکر دلیل وجود اختلاف در مقام تعریف نفس انسان و عدم اختلاف در بین همین متفکران، آن گاه که خواسته‌اند نفس موجودات دیگر را تعریف کنند، این گونه می‌گوید:

«ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية و لالها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كل له مقام معلوم، بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقة و لاحقة و لها في كل مقام و عالم صورة اخرى كما قيل

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان و ديراً لرهبان»²

1-8-1- حقیقت نفس از نظر ملاصدرا

به نظر ملاصدرا آنچه حکماء و فلاسفه درباره حقیقت نفس قلم‌فرسایی نموده‌اند، بیان حقیقت نفس نبوده، بلکه از لوازم وجود آن نسبت به بدن و عوارض ادراکی یا تحریکی آن بوده است. او اعتقاد دارد که نفوس قبل از تعلق به بدن و ظهور در عالم مادی به صورت جزئی و تک تک وجود ندارند، بلکه به وصف بساطت و وحدت در عالم عقول و متحد با مبدأ فاعلی خود موجودند؛³ آن گاه که در عالم طبیعت و دنیای مادی عناصر مختلف به عالی‌ترین قسم و معتدل‌ترین وجه با هم ترکیب شدند، و این ترکیب نسبت به تمام ترکیب‌های نباتی و حیوانی مشابه، مصفا تر و معتدل تر بود، آن گاه این ترکیب مادی استدعای نفس انسانی را داشته و نفوس جزئی‌های از مادی عالی بر او تعلق می‌گیرد، که همه قوای نباتی و حیوانی را به استخدام خواهد گرفت.

1. همان، ص 118 و 119.

2. همان، ج 8، ص 343.

3. محمد تقی مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

«فاذا بلغت المواد غاية الاستعداد و توسطت غاية التوسط الممكن من تضاد الاطراف
 فاعتدلت... استعدت لقبول فيض اكمل و جوهر اعلى فقبلت من التأثير الالهى ما قبله الجرم
 السماوى و العرش الرحمانى من قوة روحانية مدركة للكليات و الجزئيات متصرفة فى
 المعانى و الصور»¹

لذا نفس را بايد از جهت اضافه‌اى كه بر بدن دارد و رابطه و تعلق آن با بدن تعريف كرد؛ البته در
 اين اضافه نيز حيثيات متعددى وجود دارد، كه براساس هر کدام مى‌توان نامى بر نفس نهاد. مى‌توان
 آن را قوه ناميد؛ چرا كه بر فعل و انفعال قدرت دارد؛ فعلى كه همان تحريك باشد و انفعال نسبت
 به محسوسات و معقولات كه همان ادراك باشد. نفس را همچنين مى‌توان صورت ناميد؛ چه اين كه
 نسبت به ماده‌اى كه در آن حلول کرده و در يك تركيب اجتماعى يك جوهر نباتى يا حيوانى به
 وجود مى‌آورد، صورت است و نيز مى‌توان آن را كمال، نام نهاد؛ چرا كه طبيعت جنس، بدون فصلی
 كه از آن نفس، منتزع مى‌شود، ناقص بوده و با آن كامل شده در هيئت نوع ظاهر مى‌شود؛² لذا نفس
 كمال براى آن مى‌باشد.

اما از بين اين سه اسم يعنى صورت، قوه و كمال کدام يك را در تعريف نفس به كار مى‌بريم؟!
 صدرالمتهلين از بين اين سه كمال را بر مى‌گزیند و براى رجحان كمال بر صورت و قوه نيز
 وجوهى ذكر مى‌كند كه از ذكر تفصيل آن در اين جا خود داری مى‌كنيم. لذا ملاصدرا اعتقاد دارد كه
 نفس كمال است. البته بايد توجه داشت كه كمال به دو صورت قابل تصور است، كمالى كه نوع به
 واسطه آن نوع بالفعل مى‌شود، كه كمال اولی مى‌نامند و كمالى كه همان فعل و انفعالاتى است كه
 تابع نوع مى‌باشد و اين كمال ثانى است. مثالى كه ملاصدرا نقل مى‌كند، شكل براى شمشير به
 عنوان كمال اولی و بریدن براى آن به عنوان كمال ثانوى است. از آن جا كه طبيعت جنس با نفس
 تبديل به نوع مى‌گردد، روشن است كه نفس، كمال اولی است و نه كمال ثانى.³ البته اين كه چيزى
 كمال اولی براى يك شىء باشد، منافاتى ندارد، با اين كه كمال ثانى براى شىء ديگرى باشد.

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، چاپ هشتم، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، 1382، ص 291.

2. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پيشين، ج 8، ص 7.

3. همان، ص 14.

نفس کمال اولی برای جسم است. البته مراد از جسم در این جا جسم به معنای مادی که در واقع جسم به شرط لا باشد، نیست؛ بلکه منظور نظر، معنای جنسی جسم، یعنی جسم لابشرط شیء می باشد. لذا این جسم، اعم از جنس طبیعی و صناعی نیست، که نسبت نفس با آن را بتوان به رابطه ناخدا با کشتی یا پادشاه برای شهر، مقایسه کرد، و تنها جسم طبیعی را شامل می شود و البته نه هر جسم طبیعی را مثل آتش و زمین؛ بلکه آن جسم طبیعی که به توسط آلات و با استعانت از آنها کمالات ثانیه از آن صادر می شود کمالاتی که شامل افعال حیات مثل احساسات و حرکت ارادی می باشد.

ملاصدرا برای نفس، سه مرتبه قایل است، نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه یا انسانی که وجه مشترک وحد جامع این سه نفس، «کمال للجسم»^۱ می باشد. او نفس نباتی را این چنین تعریف می کند:

«و هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما يتولد و یربو و یتغذی»^۲

و در تعریف نفس حیوانی می گوید:

«و هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالارادة»^۳

و اما نفس انسانی:

«فهی فی الانسان کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة من جهة ما یدرک الامور

الکلیة و یفعل الاعمال الفکرية»^۴

همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، تعریف و شناخت نفس بما هی نفس امکان پذیر نیست و آنچه در بیان فلاسفه و از آن جمله ملاصدرا آمده است، ناظر به تعریف نفس در نسبتی که با بدن برقرار می کند، می باشد. ملاصدرا در موارد مختلف بر این نکته تأکید می کند که نفسیت نفس در رابطه آن با بدن قابل تصور است.

1. همان، ج 1، ص 287.

2. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، چاپ سوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1380، ص 213.

3. همان، ص 214.

4. همان، ص 215؛ والشواهد الربوبیه، پیشین، ص 292.

«البدن و تدبیره یوخذ فی تحدید النفس لا من حیث ذاتها و حقیقتها بل من حیث نفسیتها

و تحریکها التدبیری.»¹

نکته آخری که در این بخش اجمالاً به آن اشاره می‌شود و در فصول بعدی به تفصیل بیان خواهد شد، آن‌که ملاصدرا اعتقاد دارد، نفس در زمانی که حادث می‌شود، و در عالم طبیعت ظهور پیدا می‌کند، موجودی، جسمانی است و به تعبیر دیگر دارای حدودی جسمانی است؛ اما برخلاف سایر جسمانیات منحصر به عالم طبیعت نمی‌شود و نشأت وجودی متعددی دارد.

«هی فی اول النشأء العقلیة جوهر جسمانی ثم یتدرج شیئاً فشیئاً فی الاشتداد و یتطور

من اطوار الخلقه الی ان تقوم بذاتها و تنفصل عن هذه الدار الی دار الآخرة فترجع الی ربها

فهی جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء.»²

نفس بعد از تعلق به بدن و با تصرف در بدن، به تدریج مراحل کمال را طی کرده و براساس حرکت جوهری و اشتدادی خود به مرحله تجرد می‌رسد، که این تجرد برای پاره‌ای از نفوس تجرد برزخی است و برخی دیگر از نفوس پس از طی مراتب، از نشأء مثالی گذشته و به مرحله تجرد عقلی می‌رسند.³

1-8-2. تعدد نفس از دیدگاه ملاصدرا

افراد معدودی از حکما برخلاف جمهور و اکثریت فلاسفه و اندیشمندان قائل به وجود سه نفس برای انسان بوده‌اند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی.⁴ اصلی‌ترین دلیلی که آنها را به این نظر سوق داده است، مشاهده آثار و افعال مختلف که مربوط به نفوس سه‌گانه است می‌باشد. آنها به درستی دریافته بودند، که نفس انسانی هم دارای قوای نفس نباتی مثل قوه غاذیه و منمیه است و هم قوای نفس حیوانی مثل متحرک بالاراده و مدرک محسوسات بودن را داراست و هم توانایی ادراک کلیات و معقولات که از قوای نفس ناطقه انسانی است، را دارد. لذا برای انسان سه نفس را

1. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 1، ص 442.

2. ملاصدرا، عرشیه، انتشارات مولی، 1341، ص 235.

3. محمد تقی مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، پیشین، ص 423.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص 314؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 133.

پنداشتند و یا به تعبیری نفس انسان را دارای سه جزء نباتی، حیوانی و ناطقه می دانستند؛ گو این که همین معنا به نوعی در برخی از عبارات ملاصدرا نیز آمده و توهم این که او هم چنین رأیی داشته باشد را ایجاد می کند.

«فتنقسم النفس اولاً الى اجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع اخرى: نفس نباتية،

موضعها الكبد و نفس حيوانية، موضعها القلب و نفس الانسانية، سلطانها في الدماغ.»¹

البته با تأمل در بیان ملاصدرا و در نظر گرفتن عبارات او در جاهای دیگر درمی یابیم که وی نیز مانند جمهور، تعدد نفس را برای انسان نمی پذیرد. بلکه به اعتقاد وی انسان دارای نفس واحدی است و آن نفس، نفس ناطقه انسانی است که این نفس جوهری قدسی از سنخ ملکوت می باشد، که به جهت کمال ذاتی و تمامیت وجودی اش دارای قوا و توانایی هایی متعددی است؛ از جمله تمام قوای نفس نباتی و نفس حیوانی را داراست.²

«هي متضمنة ايضاً لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمي و هو

آخر مرتبة الحيوانية في السفالة و هي ايضاً ذات قوة نباتية على مراتبها التي اوفاهها الغاذية

و اعلاها المولدة و هي ايضاً ذات قوة محركة طبيعة قائمة بالبدن»³

نفس انسان واحد است و وحدت او مانند وحدت الهی حضرت حق جل و علا، وحدتی جمعی است. یعنی در عین واحد بودن، دارای کثرتی، درونی است؛ و آن، دارا بودن همه قوا و ویژگی های نفوسی نباتی و حیوانی است. این دارا بودن و اشتغال، مانند آنست، که نور شدید تمام مراتب انوار مادون خود را شامل می شود، در عین حالی که نور شدید وحدت خود را حفظ کرده، و به اجزاء ضعیف تر تجزیه نشده است، آن مراتب ضعیف را دارا است.

«فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة من المراتب فيترتب عليه مع

بساطته جميع ما يترتب على كل ما هو دونه من الوجودات مع زيادة»⁴

1. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 129.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص 314.

3. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج 8، ص 135.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص 315.

البته آن جا که ملاصدرا نفس انسان را دارای سه جزء نباتی، حیوانی و انسانی دانست و موضع و جایگاه هر کدام را مشخص کرد، منظورش آن نبود که این اجزاء در یک زمان، محقق می‌شود و ادامه عبارات او بیان می‌کند که این سه نفس به نحو استقلال، محقق می‌شوند، اما با حفظ یک رابطه طولی و تعاقب از پی هم؛ نه این که با هم و در عرض هم وجود داشته باشند.¹ چه این که نفس حیوانی و نباتی با فساد مزاج و از میان رفتن استعداد و زمینه ایجاد آن معدوم شده و از بین می‌رود؛ اما نفس انسانی، باقی می‌ماند. در جای دیگر تعاقب و از پی هم آمدن نفوس را براساس رشد و پیدایش بدن مادی انسان این گونه توضیح می‌دهد:

«النفس الآدمية مادام كون الجنين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية على مراتبها و كذلك، هي تخطى درجة الطبيعة الجمادية، فالجنين نبات بالفعل و حيوان بالقوة... و اذا خرج الطفل من جوف امه صارت في درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري، ثم تصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر و الروية»²

روشن شد که نفس از نظر ملاصدرا یک حقیقت واحد تام است که نه دارای اجزاء و اعضاء است و نه تجزیه می‌شود، و در عین وحدت دارای قوا و نیروهای متعدد نباتی، حیوانی و انسانی است. لیکن ملاصدرا از جهتی دیگر تقسیم پذیری نفس را می‌پذیرد و آن از جهت سریان آن در جسم می‌باشد.

«ومن حيث لها [النفس] قوة سارية نیز فيه [الجسم] فهي امر منقسم با تقسامه فما اشبه حال النفس با مر مرکب من مادة و صورة او حيوان متآلف من بدن و نفس لانها ذات جهتين احدهما قوة سارية في البدن، حکمها، حکم ساير الصور الطبيعية و الاخرى غير سارية فيه كالمفارقات»³

نفس در بدن سریان و جریان دارد و قوای مختلف نباتی، حیوانی و انسانی نفس ناطقه در اجزاء مختلف بدن و اعضاء متعدد آن جای می‌گیرند. البته باید به این نکته نیک توجه داشت، که سریان

1. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 129

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، پیشین، ص 215 - 216.

3. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 5، ص 190.

نفس و قوای آن در بدن به طور یکسان و مساوی نیست و نباید چنین پنداشت که نفس به طور یکنواخت در تمام اعضای بدن جای می‌گیرد؛ بلکه قوای متعدد مجتمع در نفس و متفرق در جسم، به دنبال عضوی از بدن هستند که با عملکرد آن‌ها تناسب داشته باشد. لذا عضوی مثل چشم که قوه بینایی به آن تعلق می‌گیرد یا گوش که ابزار شنوایی است، به جهت اجزاء کوچک‌تر و خردتر آن و نوع ترکیب و نظام طراحی شده برای آن، قابلیت و استعدادی دارد که عضو دیگری از بدن، چنین ظرفیت و شایستگی را نداشته و در نتیجه نمی‌تواند حامل آن قوه مورد نظر باشد.¹ هم چنین اعضاء مختلف بدن در میزان بهره‌مندی از قوای نفس متفاوت هستند و هر عضوی به میزان توانایی و قابلیت خود حامل بخشی از قوای نفسانی می‌باشد.

«اجزاء البدن متفاوتة فی قبول ذلک [قوی النفس] ففی بعضها تتعلق النفس باکثر قواها

کدماغ و القلب؛ ففیه القوه الادراکیه و التحریکیه الارادیة و النباتیة کلها و فی بعضها يتعلق

ببعض قواها کالطبیعة و شیءٌ ضعیف من النباتیة کالاطفار و الاسنان و العظام»²

گواين که شدت و ضعف تعلق نفس به بدن در شرایط مختلف جسمانی نیز متفاوت است. با یک مقایسه ساده بین نحوه و میزان تعلق نفس به بدن در حالت خواب یا بیماری شدید با تعلق همین نفس در حالت بیداری و سلامت، این شدت و ضعف آشکارا خود می‌نمایاند. لذا سریان قوای نفس در بدن، به این معنا نیست که نفس در همه اعضاء و در همه حالات و شرایط به یک میزان و یک نسبت به بدن تعلق بگیرد.

1-8-3- قوای نفس از نظر ملاصدرا

نفس انسانی دارای قوای متعددی است. که این قوا، نه اجزاء نفس بلکه به منزله اجزاء نفس می‌باشد؛ البته قبل از آن که در بدن منبسط شده و سریان پیدا کند و هر قوه‌ای به موضع مناسب و عضو شایسته تعلق بگیرد. در اولین تقسیم بندی نفس به سه جزء یا سه نفس تقسیم می‌شود: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی، که همان گونه که قبلاً ذکر شده اگر آن‌ها را سه نفس فرض کنیم بنابر تعاقب و پی در پی در آمدن این سه می‌باشد، نه این که در عرض هم و با هم موجود

1. همان، ج 9، ص 105.

2. همان، ج 8، ص 154.

می‌باشند. ملاصدرا همانند فلاسفه پیش از خود قوای مختلف نفس را بر می‌شمرد. او قوای نفس نباتی را سه‌تا می‌داند: غذایی، منمیه و مولده. این نفس نباتی در خدمت نفس حیوانی می‌باشد. اما نفس حیوانی که از سوئی نفس نباتی را به استخدام خود در آورده و از سوئی به نفس انسانی خدمت می‌کند، خود دارای دو قوه محرکه و مدرکه می‌باشد. قوه محرکه یا باعث، برانگیزاننده و داعی است و یا فاعل. قوه باعث که آن را قوه شوقیه نیز می‌نامند، خود، دو شعبه دارد یکی شهوانیه و دیگری غضبیه. اما قوه مدرکه حیوانی به دو قسم منقسم می‌شود؛ قسمی که از خارج درک می‌کند و همان حواس پنج‌گانه می‌باشد و قسمی لطیف‌تر و شریف‌تر که از داخل درک می‌کند و خود به دو دسته مدرک صور و مدرک معانی، تقسیم می‌شود.^۱ البته این حس باطنی و مدرک درونی یا تنها ادراک می‌کند و یا علاوه بر ادراک قدرت تصرف نیز دارد. که اگر تنها مدرک باشد، آن‌گاه که مدرک صور جزئیه باشد آن را حس مشترک می‌نامند و آن‌گاه که مدرک معانی جزئیه باشد نامش وهم ست. که هر کدام از این دو نیز خزانه‌ای دارند که خزانه حس مشترک خیال و خزانه وهم حافظه می‌باشد. اما قوه‌ای که قدرت تصرف در مدرکات مخزون و جمع شده در خیال و حافظه را دارد و آنها را با هم ترکیب کرده، یا از هم جدا می‌سازد اگر قوه وهمیه حیوانی از آن بهره جوید، آن را متخیله می‌نامند و اگر قوه ناطقه به کارش گیرد نامش مفکر است.^۲

ذکر این نکته، لازم به نظر می‌رسد، که به بیان ملاصدرا قوای حیوانی همه یکباره به بدن تعلق نمی‌گیرند. قوای مدرک از خارج اولین نسیمی هستند که از ملکوت بر جسم ذی‌الروح وزیدن می‌گیرد و در آنها نیز ترتیبی رعایت می‌شود. ابتدا قوه لامسه است، پس از آن ذائقه و از پی آن شامه می‌باشد و بعد لطیف‌ترین و شریف‌ترین از حواس پنج‌گانه به بار می‌نشیند و آن سامعه و باصره می‌باشند.^۳

اما نفس انسانی دارای دو قوه می‌باشد. قوه عالمه و قوه عامله. قوه عالمه که نامش به اعتبار این است که در خدمت عقول عالیه مانند عقل فعال می‌باشد و این توانایی و دارایی را از آنجا گرفته و پذیرفته است و قوه عامله که نامش به اعتبار آنست که نفس نباتی و حیوانی و قوای آن را به

1. همان، ص 130.

2. همان، ص 56.

3. ملاصدرا، عرشیه، پیشین، ص 235.

خدمت گرفته و آنها را به کار می‌بندد. قوه عالمه برای درک تصورات و تصدیقات و باور پیدا کردن به حق و باطل و دریافت صدق و کذب و فهم واجب و ممکن است و آن را عقل نظری هم می‌نامند. و قوه عامله برای دریافت و شناخت قبیح و جمیل در فعل و ترک و خیر و شر و برای استنباط صناعات بشری بوده و آن را عقل عملی نیز می‌نامند.^۱

«فلها [النفس الانسانية] باعتبار ما يخصها من القبول عمّا فوقها و الفعل فيما دونها قوتان،

قوة عالمة و قوة عامله. فبا الاولى تدرك التصورات و التصديقات و نسمي بالعقل النظري

و القوة النظرية و بالثانية تستنبط الصناعات الانسانية و تعتقد القبيح و الجميل فيما تفعل و

ترک؛ كما انّ بالنظريه تعتقد الحق و الباطل، فيما تعقل و تدرك و تسمى بالعقل العملي و

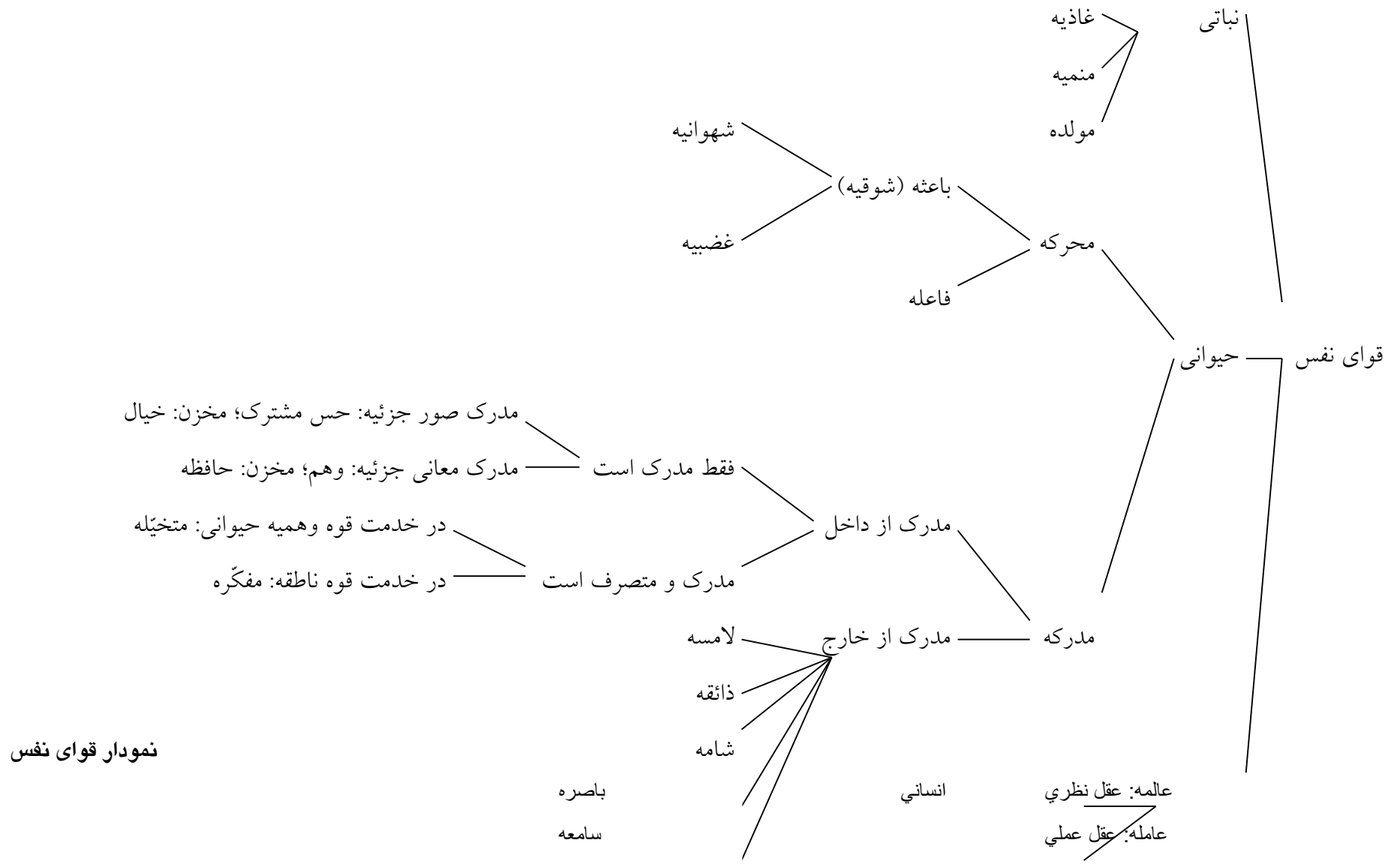
القوة العملية.»^۲

عقل عملی در تمام افعالش به بدن محتاج است، مگر در برخی از افعال مثل چشم زخم که از سوی بعضی از نفوس شریر صادر می‌شود. اما عقل نظری تنها، ابتدائاً و نه دائماً هم به عقل عملی و هم به بدن نیازمند است. اما بعد از طی مراحل می‌تواند به ساحت بی‌نیازی از این دو برسد. نفس انسان، زمانی که در کمال عقلی خود به مرحله بلوغ رسید از حرکات و افکار بی‌نیاز شده و دو قوه عالمه و عامله او به یک قوت واحد تبدیل می‌شود؛ لذا علمش همان عملش می‌گردد و عملش همان علمش. گو اینکه در عقول مجرد و مفارقات نیز قدرت و علم یک چیز است و نه دو نیرو.

نکته آخری که در این بخش ذکرش لازم به نظر می‌رسد اینکه، بنابر دیدگاه ملاصدرا، تعبیر کردن از این قوا به قوای نفس، خیلی دقیق نمی‌باشد چه اینکه همانگونه که به تفصیل خواهد آمد ملاصدرا اعتقاد دارد: «النفس فی وحدتها کل القوی» و این نفس است که هر لحظه به رنگی درمی‌آید. لذا تقسیم‌بندی قوای نفس و شمارش آنها را می‌توان در جدول زیر مشاهده کرد.

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، پیشین، ص 292 و 293.

2. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، پیشین، ص 366.



1-8-4. اتحاد نفس با قوای نفسانی

ملاصدرا در کتاب شریف و گران سنگ اسفار بعد از آن که در فصول متعددی به بیان قوای مختلف نفس و اثبات آنها و تمایز آنها با یکدیگر می پردازد. فصلی را می آورد با این عنوان «فی بیان ان النفس کل القوی» و این مطلبی است که در آثار دیگرش نیز بدان می پردازد. تلاش وی در این فصل اثبات اینست که تمام ادراکات و حرکات انسان از نفس انسانی نشأت می گیرد و نفس فاعل همه آنهاست.

«ان المدرك بجميع الادراکات المنسوبة الى القوی الانسانية هی النفس الناطقة و هی ایضاً المحركة

لجميع التحركات الصادرة عن القوی المحركة الحيوانية و النباتية و الناطقة.»⁸⁶

نفس نه تنها در ذات خودش تمام قوا از جمله قوای حسی مثل سمع، بصر، بویایی، چشایی و لامسه را دارد؛ بلکه مبصر، سامع و... خود نفس می باشد و چشم و گوش و سایر اعضا، آلات و ابزاری هستند در اختیار نفس تا از آنها برای ادراکات مورد نظر بهره بگیرد.⁸⁷

«فالحرارة الملموسة بالذات مثلاً لیست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنار و لا التي فی

العضو المتسخن المسمى باللامس بل صورة اخرى غایبة عن هذا العالم، حاصله فی نشأة النفس تدرکها

بقوتها اللمسية و كذا القیاس فی سایر المحسوسات.»⁸⁸

صدرالمتألهین در واقع هم نفس و هم قوای مدرکه را دارای ادراک می داند: اگرچه اصل ادراک را منسوب به نفس می کند و این دیدگاه با مبنای او در باب تشکیک در مراتب وجود، توجیه پذیر است. وی برای اثبات این مطلب، دلایل و براهین متعددی را قابل طرح می داند که برخی مربوط به افعال ادراکی نفس و برخی دیگر مربوط به افعال تحریکی نفس می باشد. خود او برای اثبات بخش اول سه دلیل ذکر می کند که یک برهان از راه معلوم، دیگری از راه عالم و سومی از راه علم می باشد و متناسب با ذکر هر کدام، برهان مربوط به بخش دوم یعنی قوای تحریکی نفس را نیز بیان می کند.

86. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 221.

87. همان، ج 8، ص 51، 71 و 141 ج 6، ص 157.

88. ملاصدرا، عرشیه، پیشین، ص 236.

1-8-5 اثبات افعال ادراکی و تحریکی نفس

ملاصدرا برای اثبات افعال ادراکی و تحریکی نفس از راه معلوم بیان می کند که نفس در بین مدرکات حسی، وهمی و عقلی حکم می کند. مثلاً حکم می کند که این گل سرخ، خوشبو است؛ که در اینجا محکوم علیه، مرئی و محکوم به، مسموم و در نتیجه هر دو طرف حکم محسوس می باشد و البته اگر صورت شیء را تخیل کنیم نفس نیز آن صورت خیالی را محسوس به حساب می آورد. گاه ما بین معانی وهمی و صور محسوس حکم کرده، یا بین آنها ارتباط برقرار می کنیم. مثل دشمنی زید و دوستی عمر، و گاهی نیز صور خیالی و معانی جزئی را با هم ترکیب یا از هم جدا می کنیم. در برخی مواقع نیز مفاهیم کلی را بر مفاهیم جزئی و محسوس حمل می کنیم. مثل این که می گوئیم زید، انسان است؛ یعنی این انسان جزئی، یکی از مصادیق انسان کلی است. اما از سوی دیگر از آنجا که در مرحله قبل از حکم کردن، قوه حاکم باید دو طرف حکم یعنی محکوم علیه و محکوم به را ادراک کرده باشد، می توان نتیجه گرفت که نفس، مدرک همه صور حسی، وهمی و عقلی است.⁸⁹

بعد از ذکر این برهان ملاصدرا در پی اثبات آن بر می آید که افعال تحریکی نیز همه از نفس می باشد؛ لذا می گوید که انسان، موجودی مختار بوده و دارای حرکات اختیاری متعددی است. راه می رود، کتاب می خواند، غذا می خورد، عبادت می کند و... فاعل مختار این افعال ابتدا برای آنها غایتی را در نظر گرفته و آن گاه انجام می دهد. نباید فراموش کرد که غایات افعال به تبع خود افعال مختلف می باشد. برخی افعال، دارای غایتی عقلی و برخی، غایتی وهمی دارند و طبعاً برخی دیگر مثل غذا خوردن، دارای غایتی حسی هستند. و از آنجا که اثبات شده نفس مدرک همه ادراکات حسی، وهمی و عقلی است، پس این غایات مختلف، توسط نفس، ادراک شده و به تعبیر دیگر قوه محرکه نیز نفس می باشد و اگر اشکال شود که قوای متعدد، وسایل، ادات و وسائط آن ادراکات و تحریکات می باشند؛ لذا در حقیقت آنها فاعل ادراک و تحریک هستند، پاسخ می دهیم که:

«هو [شیء واحد: نفس] المدرك و المحرك بالحقیقة، و القوی، بمنزلة الآلات و قد مرَّ أنَّ نسبة الفعل

الی الآلة، مجاز و الی ذی الآلة، حقیقة.»⁹⁰

89. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج 8، ص 221 و ج 4، ص 137؛ عرشیه، پیشین، ص 238 و 237.

90. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 222 و 221.

ملاصدرا رابطه نفس با قوای مختلف را به مساله توحید افعالی تشبیه می کند. توضیح آن که، حکما از یک سو رابطه علی بین موجودات، مثل علیت آتش برای حرارت و نور برای روشنایی را می پذیرند و از سوی دیگر محققین حکماء با اعتقاد به توحید افعالی، باور دارند که تنها مؤثر حقیقی در عالم وجود، ذات اقدس الهی است «و لا مؤثر فی الوجود الا الله» و این دو هیچ گونه منافاتی با یکدیگر ندارد؛ چه این که مؤثر حقیقی و فاعل مستقل در تمام هستی تنها و تنها خداوند است.⁹¹ و ذات حضرت حق علة العلل می باشد؛ اگر چه برخی از افعال به واسطه اسباب و علل خاصی که از قدرت و حکمت الهی نشأت می گیرد، انجام می شود. در نفس نیز داستان به همین صورت است. چرا که به یک اعتبار افعال ادراکی و تحریکی نفس توسط قوای مختلف نفسانی صورت می گیرد و به یک اعتبار دیگر فاعل همه افعال نفسانی خود نفس می باشد.

«فا لذات الواحدة النفسية مبدأ لجميع الافاعیل الصادرة عن قواها المتفرقة المتشتملة فی مواضع مختلفة

علی نعت الاتحاد و الجمعیه»⁹²

ملاصدرا در ادامه ذکر برهان از راه معلوم به ذکر براهین از راه عالم و علم برای اثبات ادعای خود می پردازد، که برای جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آن خودداری می کنیم.⁹³

ملاصدرا درجایی دیگر با ذکر مثالی، رابطه نفس، قوای آن و بدن را این گونه توضیح می دهد که نفس انسان، پرنده ای را می ماند که از تخمی سر برآورده و در آسمان بال و پر می گشاید، تخمی که نفس آدمی از آن بیرون می آید بدن است و این جوجه تازه به دنیا آمده صبر می کند تا زمان پرواز و پر گشودنش فرا برسد و آن هنگام زمانیست که پر و بال او این توانایی و قدرت را دارا باشند. این پر و بال همان قوای متعدد نفسانی هستند.

«فان النفس بمنزلة طير سماوی له اجنحة و ريش فالجناحان هما القوتان العلمیه و العمليّة و الرياش

لكلّ من الجناحين هي القوى و الفروع لها و البدن بمنزلة البيضة التي يخرج منها الطير فاذا حان وقت

الطيران يطير بجناحه الى السماء و يحمل معه كل ريشة من ريشه.»⁹⁴

91. همان، ص 223.

92. همان، ج 9، ص 64.

93. مراجعه کنید به ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج 8، ص 224 تا 230.

94. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، پیشین، ص 355 و 354.

1-9- حدود و قدم نفس

یکی از معروفترین موارد اختلاف، پیرامون نفس بین افلاطون و ارسطو، مسأله حدود و قدم نفس می باشد. همان گونه که معروف است افلاطون قائل به قدیم بودن نفس است. بدین معنا که نفوس انسانی قبل از حدوث و به وجود آمدن ابدان در عالم دیگر غیر از این عالم مادی موجود بوده است و بعد از حدوث بدن و ایجاد زمینه و استعداد مادی، آن نفس به بدن تعلق گرفته و آن را تدبیر می کند. اما ارسطو و همه مشائین بعد از او نفس را حادث به حدوث بدن می دانند. بدین معنا که نفس که دارای وجودی روحانی و مجرد است آن گاه که بدن به وجود می آید حادث شده و به آن تعلق می گیرد. حکمای اشراق همچو شیخ اشراق، سهروردی نیز مانند فلاسفه مشاء، قول به حدوث نفس را پذیرفته و از طریق افلاطون پیروی نکرده اند.⁹⁵

1-9-1- برهان قول به قدم نفس

قائلین به قدم نفس براهینی را برای اثبات قول خود ذکر کرده اند. مهم ترین و متین ترین برهان آنها به این شرح تقریر می شود: معنای حادث بودن یک شیء آن است که شیء مورد نظر در زمانی وجود نداشته و در زمانی دیگر پدید آمده است. پر واضح است که این که شیء در زمانی دوم به وجود آید نیاز آن را به مخصص برای پدید آمدن، بیان می کند. آن مخصص نیز همان استعدادی است که در ماده وجود دارد؛ استعدادی که قبلاً در ماده، موجود نبود. لذا هر جا که بحث از حادث بودن باشد، پای ماده به عنوان عامل امکان استعدادی نیز به میان کشیده می شود و در نتیجه حدود نفس، مستلزم مادی بودن آن می باشد و با توجه به این که نفس، مادی نیست فرض حادث بودن آن باطل و منتفی است.⁹⁶

بنابر مبنای حکمای مشاء که نفس را روحانیة الحدوث می دانند، پاسخ این برهان روشن است: چه این که براساس این دیدگاه اگر چه نفس در ابتدا روحانی و جوهری مجرد است ولی زمانی حادث می شود که بدن مادی برای

95. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، پیشین، ج 2، ص 201 تا 203.

96. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 333.

حدوث آن، مستعد باشد و همین مقارنت و فراهم شدن استعداد، مخصص برای حدوث نفس و تعلق آن به بدن می باشد. لذا حدوث نفس، «مع المادّة» می باشد و نه فی المادّه،^{۹۷} که قایل به مادی بودن نفس شویم.

1-2-9. نظر ملاصدرا پیرامون حدوث و قدم نفس

ملاصدرا مانند ارسطو، حکمای مشاء و دیگران، نفس را حادث می داند؛ اما نه مانند مشائیان که نفس را از ابتدای حدوث روحانی می دانستند. وی براساس نظریه ابتکاری خود درباره حرکت جوهری پیدایش نفس را جسمانی می داند. با این توضیح که ماده جسمانی طی حرکت جوهری خود، به تدریج مراتب استکمال خود را یکی پس از دیگری می گذراند، تا به مرز ماده و مجرد می رسد. در این مرحله، نفس انسانی، حادث شده و به بدن جسمانی تعلق می گیرد. این نفس با بهره جستن از آلات و وسائط جسمانی، مراحل و مراتب کمال وجودی و عقلی خود را طی کرده و به مجرد مثالی یا عقلی می رسد.

«ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان، اذ قد ظهر انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية

الى اعلاها.»^{۹۸}

ملاصدرا برهان قائلین به قدم نفس را که قبلاً ذکر شد با همین توضیح پاسخ می گوید که نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می باشد و اگر اشکال شود که حدوث نفس، مستلزم مادی بودن آنست، پاسخ داده می شود که بنابر مبنای ملاصدرا، نفس در ابتدای پیدایش و آغاز حدوث، جسمانی بوده و دارای شئون مختلف و اطوار متعدد بوده و با طی این مراحل و مراتب به مرحله مجرد می رسد. البته برای گذر از این مراحل نیز نیازمند بدن، آلات آن و تصرف در آن می باشد. گو این که تفاوت نفس انسانی با عقول مفارقه نیز در همین می باشد، که عقول چه در مقام ذات و چه در مقام فعل، روحانی و مجرد از ماده و بی نیاز از آن می باشند و نفس در حدوث و تصرف (مقام فعل) نیازمند به بستری مادی است. و هم چنین از اجسام و طبایع جدا می شود، چرا که آنها کاملاً و از هر جهت، چه در وجود و چه در فعل، جسمانی و مادی می باشند.^{۹۹}

97. همان، ص 334.

98. همان، ص 330.

99. همان، ص 347.

«فالنفس الانسانية مجردة ذاتاً، مادية فعلاً، فهي من حيث الفعل من التدبير و التحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به و اما من حيث الذات و الحقيقة، فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن و لا يلزمها الاقتران في وجودها به و لا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض»^{۱۰۰}

به اعتقاد ملاصدرا قول به قدم نفس دو لازمه فاسد دارد:

1. قائل شدن به قدم نفس به معنای پذیرفتن این است که نفس در ذات و فطرت خود کامل باشد و هیچ‌گونه نقص و قصوری در آن راه نیابد و در این صورت طبیعتاً نیازی به آلات و وسائط جسمانی و قوای نباتی و حیوانی برای استكمال و طی مراتب کمالی خود نخواهد داشت؛ اما پر واضح است که این مطلب در مورد نفس، صحت ندارد؛ چه این که نفس برای به دست آوردن کمالات، لاجرم از بهره گرفتن از ابزار و آلات مادی و قوایی می باشد که با وساطت آنها صاحب ادراکات و تحریکاتی که قبلاً فاقد آنها بوده می شود.^{۱۰۱}

2. قول به قدم نفس، مستلزم این است که نفس، نوع منحصر به فرد باشد. چرا که لازمه قدیم بودن نفس مجرد از ماده بودن آن است. از سوی دیگر هر مجرد تام از ماده، بنابر قاعده فلسفی نوع منحصر به فرد است. چه این که کثرت افراد، همیشه تابع ماده است و هر جا که پای ماده در میان نباشد، خبری از تکثر فردی و تعدد افراد نیست. اما آنچه ما در عالم واقع با آن مواجه هستیم، افراد متعدد و متکثر برای نوع انسانی است. لذا نه تنها قول به قدیم بودن نفوس، باطل می باشد؛ بلکه فرض حدوث نفوس انسانی قبل از حدوث ابدان، به نوعی که دارای تکثر فردی و وحدت نوعی باشند، نیز باطل است.^{۱۰۲} ملاصدرا در توضیح این مطلب در عبارتی می فرماید که «تکثر افراد با اتحاد نوعی از خواص و ویژگی های اجسام و امور جسمانی مادی می باشد.» از این عبارت دو نکته می توان برداشت کرد؛ نکته اول این که نفوس انسانی پس از موت بدن و خروج نفس از عالم طبیعت بر حسب ملکات اخلاقی مختلفی که کسب کرده است، انواع مختلفی می شود و وحدت نوعی آنها منتفی می گردد و به بیان دیگر انسان ها در این عالم، نوع واحد هستند اگرچه در عین حال تکثر جزئی و فردی را نیز دارند و در

100 . همان، ص 43.

101 . همان، ص 331.

102 . همان، ج 8، ص 331.

نشئه آخرت، انواع متعدد هستند. نکته دوم آن که ملاصدرا، اعتقاد دارد، نفوس پیش از حدوث در این عالم، در عالم عقول به نحو جمعی موجود هستند؛ چه این که هر معلولی در مرتبه علت خود به نحو ابط و در عین حال اکمل وجود دارد. لذا نفوس در مرتبه عقول، دارای وجودی کلی بوده و در عالم طبیعت به لحاظ وجودی، موجوداتی جزئی می باشند.^{۱۰۳}

1-9-3. ملاصدرا و دیدگاه افلاطون

ملاصدرا، قول افلاطون راجع به قدم نفس را با عنوان «آنچه که نقل شده است» بیان کرده و برای آن دو تأیید از روایات می آورد. روایت اول حدیث معروف پیامبر اکرم (ص) است که می فرمایند: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين»^{۱۰۴} که ظاهر این روایت شریف آنست که نفس مقدس حضرت رسول (ص) قبل از حدوث بدن ایشان، وجود داشته است و گرنه چگونه می توانست هزاران سال، قبل از آن یعنی زمان خلقت حضرت آدم (ع)، وجود داشته و از مقام والای نبوت برخوردار باشد. لذا این روایت، حداقل به صورت جزئی وجود برخی از نفوس را قبل از حدوث بدن اثبات می کند و در نتیجه این حکم برای همه نفوس ثابت می شود؛ چرا که «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد».

روایت دوم که باز به نوعی تأیید نظر افلاطون است، حدیثی است که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمودند:

«الارواح جنود مجنّده ماتعارف منها ائتلف و ماتناکر منها اختلف».^{۱۰۵}

ظاهر این روایت آنست که برخی از نفوس پیش از حضور در عالم طبیعت با یکدیگر روابطی داشته و همان روابط، سبب می شود که در این عالم با یکدیگر مانوس بوده و نسبت به هم الفت داشته باشند و در مقابل بین برخی از ارواح نیز قبل از آمدن به این عالم تخالف وجود دارد که در این ساحت هستی نیز آن تخالف و تقابل، ادامه پیدا می کند.

103. محمد تقی، مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، پیشین، جزء دوم، ص 222 و 221.

104. علامه محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، چاپ سوم، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، 1374، ج 65، ص 27 و ج 101، ص 155.

105. همان، ج 8، ص 63.

ملاصدرا در موارد دیگر آیات و روایات دیگری از این دست را که ظاهراً تأییدی بر قول افلاطون است ذکر می‌کند. به عنوان مثال آیه شریفه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»^{۱۰۶} و حدیث شریف امام صادق (ع) که می‌فرماید:

«ان الله خلقنا من نور عظمته و جلاله، ثم صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش، فاسكن ذلك النور

فيه، فكنا نحن بشراً نوراً مبين و خلق ارواح شيعتنا من طينتنا».^{۱۰۷}

ملاصدرا بعد از ذکر روایت و آیات و اذعان به تأیید قول افلاطون با ظاهر آنها، برای توجیه قول افلاطون و تأویل آیات و روایات تلاش می‌کند. او اعتقاد دارد این آیات و روایات بر این که نفوس انسانی به همان شکلی که در این عالم وجود دارد، یعنی با کثرت فردی پیش از حدوث بدن نیز وجود داشته‌اند، دلالت نمی‌کند و گرنه محالاتی لازم می‌آید، که دو نمونه آن قبلاً ذکر شد و هم‌چنین لازم می‌آید که قوای نفس برای مدت زمانی، معطل و بلااستفاده مانده باشد؛ چرا که نفس بالفعل به تدبیر بدن و تصرف در آن جهت استکمال خود اشتغال نداشته است. بلکه مراد از این روایات و مقصود اصلی افلاطون چیز دیگری است.

«للنفس الانسانية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ و لا استيجاب قدم النفس كما اشتهر من

افلاطون...».^{۱۰۸}

ملاصدرا در جای دیگر بیان می‌کند که راسخون در علم از حکماء برای نفس شئون و اطواری قائل هستند و به اعتقاد آنها نفس سه مرحله کلی را پشت سر می‌گذارد. مرحله قبل از عالم طبیعت، که در واقع همان مرحله قبل از تعلق به بدن می‌باشد، مرحله طبیعت، که همان مرحله تعلق نفس به بدن است و مرحله پس از عالم طبیعت یا مفارقت نفس از بدن. اما مرحله قبل از طبیعت را بنابراین اصل فلسفی خود این چنین توضیح می‌دهد که هر معلول در مرتبه علت تامه خود حضور دارد. لذا نفس، قبل از تعلق به بدن به وصف وحدت، بساطت و تجرد در مرتبه عقول مفارق، محقق است.

106 . اعراف، 172.

107 . ملاصدرا، عرشیه، پیشین، ص 239.

108 . همان.

«انّ النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب کمال علّتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها، لانّ سببها کامل الذات تام الافادة و ما هو كذلك لا ينفک عنه سببه.»^{۱۰۹}

ظاهراً مراد ملاصدرا از وجود نفس در مرتبه عقل مفارق، وجودش وجودی جمعی و کلی و به همان وجود علت خود می باشد. اما اگر منظور وی این باشد که نفس پیش از تعلق به بدن در عالم عقول و به عنوان معلول عقل مفارق وجود دارد این مطلب با ادله و اصول فلسفی قابل اثبات نیست.^{۱۱۰}

با بیان این مقدمه، می توان گفت که به نظر ملاصدرا مقصود از روایات ذکر شده اینست که نفوس انسانی، قبل از تعلق به بدن، وجودی جمعی در عالم مفارقات و مجردات تام دارند؛ آن گونه که هر معلولی در مرتبه علت خویش حضور دارد. ممکن است مقصود از خلق ارواح قبل از آفرینش بدن ها این باشد که نفوس قبل از عالم طبیعت در عالم مفارقات خلق شده اند؛ البته نه با وجودهای کثیر و جزئی، بلکه با یک وجود جمعی و عقلانی. در مرحله دوم که نفوس انسانی وارد عالم طبیعت می شوند و حدوث جسمانی می یابند به نحو کثیر و جزئی پدید آمده، ابتدا در مرز تجرد و ماده هستند و سپس پس از طی مراحل استکمالی خود به مرحله تجرد می رسند. «انّ لها [النفوس الانسانية] کینونة اخرى لمبادی وجودها من عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية و هی المثل الالهية التي اثبتها افلاطون و من قبلها، فللنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الکون، بعضها عند الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها مابعد الطبيعة.»^{۱۱۱}

به اعتقاد ملاصدرا منظور افلاطون از مثل نیز همان، مفارقات عقلی است که جمیع کمالات نوع خود را واجد است و تمام افراد طبیعی آن نوع به نحو وجود جمعی و بسیط در مرتبه آنها موجودند.

«فمراده من قدم النفس مبدعها و منشيها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا.»^{۱۱۲}

109 . ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 346.

110 . محمد تقی، مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، پیشین، جزء دوم، ص 282.

111 . ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 332.

112 . همان، ج 3، ص 488.

1-9-4- توجیه آیت‌الله مصباح یزدی

آیت‌الله مصباح یزدی در شرح خود بر اسفار برای توجیه روایاتی که ظاهر آنها با قول به حدوث نفس منافات دارد، این احتمال را ذکر می‌کند که ممکن است منظور از خلقت ارواح قبل از حدوث ابدان، تقدم زمانی نباشد؛ بلکه این روایات به دو مرحله تقدم اشاره می‌کند. یک مورد تقدم عالم عقلی بر عالم برزخ و دیگری تقدم عالم برزخ بر عالم طبیعت.

«نفس قبل از پیدایش بدن (البته قبلت زمانی) وجود دارد و محیط بر بدن است و تقدم آن بر بدن از باب تقدم عالم تجرد بر طبیعت است. در این صورت می‌توان به مدلول روایات بدون نیاز به هیچ گونه تکلف و تأویلی اذعان کرد و در عین حال به نحوی قول به قدم نفس و حدوث آن را جمع نمود.»^{۱۱۳}

قدم نفس با این توضیح به اعتبار مرتبه وجود دهری است که در عالم تجرد دارد، که البته با مثل افلاطونی و وجود جمعی عقلانی متفاوت است. بر طبق این نظر، نفوس در عالم تجرد به نحو متکثر وجود دارند نه به صورت بسیط و واحد.

1-10- مراتب و سیر استکمالی نفس

دنیای اندیشه و فلسفه وجود ملاصدرا، دنیای فلسفه حرکت و صیورورت کامل است. بنابراین فلسفه، دنیایی مهندسی و ترسیم می‌شود که همه اجزاء آن در حال دگرگونی و تغییر است. نه فقط اعراض در معرض حرکت و تغییر قرار دارند، بلکه جوهر نیز پیوسته و دائماً در مسیر صیورورت و شدن می‌باشد. در میان این حرکت گسترده و همواره، نفس، جایگاه خاصی دارد که یک سر آن و مبدأ حرکت او ماده است و سر دیگر و انتهای دگرگونی‌اش، رسیدن به مرحله تجرد، و در یک کلام «النفس جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء». نفس انسانی در ابتدای نشأه این دنیایی خود، جوهری جسمانی است که مراحل کمال و سیر استکمالی خود را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشته و اطوار مختلفی را بر خود می‌پذیرد.^{۱۱۴} برخی از نفوس انسانی با طی این مسیر به

113. محمد تقی، مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، پیشین، جزء دوم، ص 230 و 229.

114. ملاصدرا، عرشیه، پیشین، ص 235.

مرحله تجرد عقلانی می‌رسند و بار دیگر همانند مرحله قبل از تعلق به بدن پای از عالم طبیعت بیرون می‌نهد؛ با این تفاوت که وجود آنها در مرحله قبل از تعلق، وجودی جمعی و کلی است، اما در تجرد بعد از تعلق نفوس به ابدان، کثرت نفوس انسانی کمال یافته، محفوظ ماند.^{۱۱۵}

لذا نفس انسان مراحل و نشأتی را طی می‌کند که برخی سابق بوده و برخی از پی می‌آید. نشأت سابق بر انسانیت مثل نشأه حیوانی، نباتی و جمادی و مراحل لاحق مثل عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل فعال است.^{۱۱۶}

نفس آدمی تا به مرحله ناطقه برسد. مراحل و مدارج مختلفی را طی می‌کند. مرحله عنصری نباتی و حیوانی مرحله‌ای است که طی می‌شود تا به مرحله قبول نفس انسانی برسد و آن زمانی است که عناصر و مواد ترکیب شده و مزاج حاصل در بالاترین سطح قابلیت و اعتدال نسبت به سایر امزجه قرار دارد.^{۱۱۷} در این مرتبه، انسان بالفعل است و نسبت به این که به مرتبه شیطنی یا بهیمی، تنزل کند و یا این که به درجه ملک یا بالاتر از آن برسد، بالقوه می‌باشد.^{۱۱۸}

نفس انسانی در ابتدای شکل‌گیری‌اش در آخر مراحل جسمانی و در آغازین مراحل روحانی و طی مسیر برای دست‌یابی به کمال عقلی قرار دارد. و به تعبیر ملاصدرا، نفس انسانی در این مرحله مجمع البحرین است.

«فمعنی کونها مجمع البحرین ان ذاتها فی مبدأ الفطره نهایه عالم الجسمانیات فی الشرف و غایتها فی

الکمال و بدایه عالم العقلیات فی السفر الی المعبود الحق و التدرج فی الوصول الیه من حال الی حال،

فهی صورۃ الصور فی هذا العالم و ماده المواد فی عالم آخر»^{۱۱۹}

اگر به نفس انسانی از آن جهت که هست، نظر شود و نسبت به ذاتش سنجیده شود، صورت هر قوه‌ای در این عالم و ماده برای پذیرش هر صورتی در عالم دیگر است، که تمام قوای جسمانی را دارا بوده و همه صور قوای جمادی، نباتی و حیوانی را به خدمت گرفته است تا به کمال نهایی‌اش دست یابد. اما اگر نفس انسانی را نسبت به عالم عقلی که منتهای مسیر کمالش است بسنجیم، قوه صرف، بدون هیچ صورت کمالی است. در واقع

115. محمد تقی، مصباح یزدی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، پیشین، جزء 2، ص 227.

116. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 378.

117. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، پیشین، ص 365.

118. ملاصدرا، شواهد الربوبیه، پیشین، ص 315.

119. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، پیشین، ص 374.

نستبش با آن عالم نسبت بذر یک نهال با میوه درخت به بار نشسته است که آن بذر، میوه است؛ اما بالقوه.^{۱۲۰} لذا در نفس در عین بساطت دو حیثیت و جهت وجود دارد، که به تعبیر ملاصدرا نسبت آن دو جهت و حیثیت به نفس مانند نسبت جنس و فصل به نوع بسیط می باشد.

«فمن حیث أنّها صدرت من المبدء الفیاض، هو بالفعل من جمیع الوجوه فهی موجوده بحسب الذات و من حیث وجودها الحدوثی متعلق بالماده فهی قاصره عن رتبة الکمال فی اول نشوها، محتاجة الی الاستکمال یکملها من العوارض الی یفتفز الی ماده یمثل قوه حصولها و تجددها، فجهة الافتقار الی الکمال و حامل قوه الاستعداد له هی الماده الّتی تعلقت به وجهة الوجود و الفعلیه هی نفس ذاتها»^{۱۲۱}

به بیان صدر المتألهین، نفس انسان که در ابتدا در مرز بین ماده و مجرد قرار داشته، با کمک گرفتن از قوای جمادی، نباتی و حیوانی مسیر کمال خود را طی کرده و از قوه خارج شده و به فعلیت می رسد.^{۱۲۲} یکی از این قوا، حواسی است که ابزار دست یابی انسان به علوم می باشد؛ چه این که گفته شده است که «من فقد حساً فقد علماً». حواس برای انسان بمنزله توری برای به دام انداختن صید گریز پای علم و مرکبی رهوار و راهرو برای رسیدن به منزل دانایی و مقصود معرفت است.^{۱۲۳} به نظر ملاصدرا رسیدن انسان به مزر معرفت حقایق موجودات و اعتقاد پیدا کردن با تحقیق و تدقیق و همراه با یقین و نه از روی تقلید و گمانه زنی، کمال نفس انسانی است.^{۱۲۴} چه این که سعادت و کمال هر قوه و استعدادی رسیدن به آن مرحله ای است که مقتضای طبع آن قوه بوده و با آن تناسب دارد. و نفس انسان به سبب ذات عقلی اش، خواهش وصول به عقلیات و تمنای معرفت حقایق هستی را دارد^{۱۲۵} و همین معرفت، کمال اوست.

ملاصدرا حتی دست یابی به معرفت غلط و اعتقاد خطا نسبت به حقایق را نیز به نوعی کمال برای برخی از نفوس که در مراحل ابتدایی و گام های نخستین سیر استکمالی خود هستند، می داند.

120. همان، ص 295 و 296.

121. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، پیشین، ج 5، ص 115.

122. ملاصدرا، *شواهد الربوبیه*، پیشین، ص 309.

123. ملاصدرا، *المبدء و المعاد*، پیشین، ص 473.

124. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، پیشین، ج 1، ص 20.

125. ملاصدرا، *المبدء و المعاد*، پیشین، ص 473.

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

«حصول الاعتقاد الخطأ، نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية و الوجود خیر من العدم، بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم و الحرص و غیر هما کمال لبعض القوى النفسانية و انها یوجب نقصاناً للقوة العالیة علیها و هی العقلیة. فالجهل المركب لكونه صورة عقلیة و صفة وجودیة هی کمال للعقل الهیولانی المصحوب للهیأة النفسانية التخیلیة و الذی لاکمال فیہ اصلاً هو الجهل البسیط و هو لیس بصفة بل عدم صفة.»^{۱۲۶}

1-11- کمال نهایی انسان

نفس انسانی، برزخی است میان ماده و تجرد، و راهی است که بین دو عالم کشیده شده است. نوع واحدی است مرکب از جنس و فصل قریب؛^{۱۲۷} جنس قریب، همان ماده بدنی اوست که به تعبیر ملاصدرا «اصفی الطباع الارضیه» می باشد و فصل قریب او، همان صورت نفسانی است که «اولی مراتب النفوس العالیة»^{۱۲۸} می باشد. نفس انسان در ابتدا در همه افراد بشر، یک صورت واحد دارد و تحت یک حد مندرج است. اما همین نفس واحد این استعداد و قابلیت را دارد که بعد از آن که با طی مسیر استکمالی خود قوای او بالفعل گشت، به انواع متعدد و متکثری تبدیل شده و صور مختلفی را بپذیرد. در توان نفس است که تدریجاً به عالم ملکوت، سلوک کند؛^{۱۲۹} و هم چنین می تواند که به پایین ترین مراتب وجود تنزل کند.

«فالنفس الانسانیة بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثم اذ اخرجت من القوة الانسانیة

و العقل الهیولانی الی الفعل تصیر انواعاً کثیرةً من اجناس الملائکة و الشیاطین و السباع و البهائم.»^{۱۳۰}

ملاصدرا ریشه پذیرفتن صور مختلف از سوی نفس انسانی در نشأه ثانیه را در این می داند که کدام یک از صفات و ملکات محموده یا مذمومه و رذایل و فضایل نفسانی بر او غلبه کند. اگر علم و دانش و پارسایی بر او غلبه کند، صورت ملک را می پذیرد و اگر نیرنگ و فریب و جهل مرکب بر او مسلط شود، نفسش صورت

126. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 2، ص 173.

127. ملاصدرا، عرشیه، پیشین، ص 241.

128. ملاصدرا، شواهد الربوبیه، پیشین، ص 311.

129. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 3، ص 330 و 331.

130. ملاصدرا، شواهد الربوبیه، پیشین، ص 311.

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

شیطانی را پذیرا می شود و اگر شهوت بر او چیره گردد، او در زمره بهایم قرار می گیرد و چنان چه خشم و غضب زندگی او را فرا گیرد، او به عنوان سبع و دد به شمار می آید. ملاصدرا، حتی آیاتی از قرآن مجید را که به مسخ برخی از افراد یا اقوام انسانی به صور حیوانی اشاره دارد، را به همین معنا حمل می کند.

«فحسب ما يغلب على نفس الانسان من الاخلاق و الملكات يقوم يوم القيامة بصورة مناسبة لها فيصير

انواعاً كثيرة في الآخرة... و على ما ذكرنا تحمل آيات المسخ في القرآن»^{۱۳۱}

اما ملاصدرا کمال شایسته و مقصد مورد نظر به عنوان منتهای رشد استکمالی نفس انسان را اتحاد با عقل کلی می داند.^{۱۳۲} و این که اگر نفس انسان در مسیر رشد و ارتقا قرار بگیرد، می تواند به اولین مرتبه موجودات مجرد از ماده که همان مرتبه عقل مستفاد باشد دست یابد؛ که عقل مستفاد، همان عقل فعال است؛ با این تفاوت که عقل مستفاد صورت مجردی است که ابتدا قرین و همراه با ماده شده است و بعد از طی حرکت تکامل و تحول و پذیرفتن اطوار و احوال متعدد از آن ماده، مجرد شده است اما عقل فعال:

«هو صورة لم يكن في مادة اصلاً و لا يمكن ان يكون الا مفارقة»^{۱۳۳}

لذا کمال نفس انسانی و تمامیت آن، آن گاه تحقق می یابد که عقل فعال در نفس، شکل گیرد و نفس در مسیر سیوررت و شدن خود به آن درجه رسیده و با آن متحد گردد. چه این که اگر وصول نفس انسانی به عقل فعال امکان پذیر نباشد، هر آینه، غایت بودن عقل فعال برای نفس، بی معنا است. لذا می توان گفت:

«ان للعقل الفعال وجوداً في نفسه و وجوداً في انفسنا لانفسا»^{۱۳۴}

در صورت حصول این مرحله، نفس در ذات خودش به عالم عقلی تبدیل می گردد، که در آن ماهیت و صورت کل هستی و همه موجودات و نظام اتم و اکمل در آن شکل گرفته و نفس مجرای خیر جاری و ساری از جانب فیض حضرت واجب الوجود می شود، که در همه عقول و نفوس جریان دارد.^{۱۳۵}

131 . ملاصدرا، عرشیه، پیشین، ص 242.

132 . ملاصدرا، شواهد الربوبیه، پیشین، ص 333.

133 . ملاصدرا، الاسفار الربیعه، پیشین، ج 3، ص 461.

134 . ملاصدرا، شواهد الربوبیه، پیشین، ص 329؛ الاسفار الاربعه، پیشین، ج 9، ص 140؛ المبدأ و المعاد، ص 468.

135 . ملاصدرا، شواهد الربوبیه، پیشین، ص 333.

البته دست‌یابی بدن به این سطح در صورتی ممکن است که تعلق و نیاز نفس به بدن از بین برود؛ چه این که تا زمانی که نفس متعلق به بدن است، از وصول به نشأه کامل عقلانی عاجز بوده و تنها می‌تواند در قوای حیوانی، تصرف کند. همان‌گونه که این آمادگی و استعداد برای اتصال به عقل فعال با علم و عمل در او مهیا گشت نیاز و وابستگی اش به بدن از بین می‌رود.^{۱۳۶}

«ان النفس الانسانية اذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال بمزاولة اعمال علمية و حركات

فكرية و رياضات لطيفة شوقية و آنست بالاتصال به والالف معه على الدوام، انقطعت حاجته من النظر

الى بدن و مقتضى الحواس»^{۱۳۷}

به بیان ملاصدرا تا زمانی که مرگ حادث نشده است، اتصال کامل بین نفس و عقل فعال برقرار نخواهد شد. چرا که اگر چه نفس از بدن قطع نظر کرده و روی برگردانده است اما بدن باز نفس را به خود مشغول و مجذوب نموده و مانع اتصال تام است. البته آن اتصال ناقص و معرفت ناتمامی که برای نفس، حاصل شده است نیز تحت تأثیر تربیت نیروی عقل و افاضات آن می‌باشد. چه این که به نظر ملاصدرا همان‌گونه که نفس، طبیعت بدن را با افاضه قوا و آلات و ابزار آن قوا کامل می‌سازد و آن را در مسیر رفع حوائج و نیازها به بالاترین درجه و سطح کمال و بلوغ می‌رساند، عقل نیز به مدد نفس آمده و آن را کامل می‌کند.

«العقل يكمل النفس و يقويها و يهدبها و يطهرها عن الادناس المادية و الارجاس البدنية با — فادتها

العلم و الحكمة و تنويرها بنور المعرفة و الهداية و اخراجها من القوة الى الفعل و من الظلمات الى النور

و تجريدها من الاغشية البدنية...»^{۱۳۸}

صدر المتألهين در سفر چهارم کتاب شریف اسفار در ضمن فصلی با عنوان «من كيفية حصول العقل الفعال في

انفسنا» برای اثبات این مطلب یعنی وجود عقل فعال در نفس برهانی را ذکر می‌کند که چنین تقریر می‌شود:

136. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 8، ص 139 و ج 5، ص 197.

137. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، پیشین، ص 473.

138. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، پیشین، ج 7، ص 118.

نفس انسان در آغاز و ابتدای امر، اگر چه نفس بالفعل می باشد، اما عقل بالقوه است؛ لیکن این نفس می تواند عقل بالفعل شود، چه این که معقولات را تصور می کند و از مبادی معلوم به مجهول دست پیدا می کند و به جایی می رسد که هر گاه اراده کرد، صورت معلومات در نزد او حاضر می شود. لذا برای او ملکه حاضر کردن صور عقلیه در ذهن حاصل شده و در نتیجه ذاتش از عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل پیدا کرده است. از سوی دیگر، هر چه که از حد قوه و استعداد خارج شده و به مرز فعلیت برسد، نیاز به امری دارد که آن را از قوه به فعل رسانده باشد. حال آن چه که نفس را از عقل بالقوه به دایره عقل بالفعل رسانده است از دو حال خارج نیست؛ یا این که آن امر، امری غیر عقلی مانند جسم یا قوه و نیروی جسمانی است و یا این که امری عقلی است. صورت اول محال است؛ چرا که تالی فاسد، لازم می آید و آن این است که آن امری که از حیث درجه وجودی اخص است، علت مفید، اشرف از خود باشد. اما برای حالت دوم نیز دو صورت قابل تصور است یا این که آن امر عقلی، در اصل فطرت و ذات عقلی باشد، که این مطلوب است و ادعا اثبات می شود و یا این که آن امر، در ذات عقلی نیست که باز نیازمند به اثبات امری هستیم که آن را از قوه به فعلیت رسانده و آن را عقل بالفعل قرار داده باشد و همین طور ادامه می یابد تا این که یا دور پیش می آید یا تسلسل، که هر دو باطل است یا به امری می رسیم که در ذات عقلی است و مطلوب ثابت می شود.^{۱۳۹}