

مقایسه دیدگاه افلوپین و ملاصدرا درباره ویژگی های نفس

فروغ السادات رحیم پور*

محمد نصر اصفهانی**

چکیده

موارد تشابه بسیاری بین دیدگاه های فلسفی افلوپین و ملاصدرا وجود دارد؛ یکی از این موارد مباحث نفس است. هدف ما در این تحقیق بررسی میزان اشتراک دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ در خصوص احوال نفس در سه مقطع نفس قبل از بدن، با بدن، و بعد از بدن است که با شیوه توصیفی - تحلیلی انجام می شود.

در اولین مقطع هر دو فیلسوف با اختلافی اندک به وجود نفس پیش از بدن قائل اند. در دومین مقطع نظر افلوپین این است که با وجود هم کنشی بین نفس و بدن نفس ماهیتاً با بدن بیگانه است، اما ملاصدرا نفس را در مقاطعی با بدن متحد می داند. با این حال از نظر او به سبب حرکت استکمالی جوهری از بدن فاصله می گیرد و با مرگ آن را کاملاً رها می کند. در سومین مقطع به نظر افلوپین نفس بعد از خروج از بدن به جایگاه اصلی خود بازمی گردد، اما تخیلات و تصورات این دنیایی را در ادامه حیات خود به همراه دارد و به نظر ملاصدرا نفس بدن را رها می کند و به ترتیب در بدن های مثالی و اخروی خود ساخته به حیات خود ادامه می دهد. اختلاف عمده این دو فیلسوف در این مقطع این است که افلوپین برای انسان های رشد نیافته معتقد به تناسخ است، اما ملاصدرا به هیچ وجه تناسخ را نپذیرفته است.

کلیدواژه ها: نفس، بدن، افلوپین، ملاصدرا.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، fr.rahimpoor@gmail.com

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، mohammad.nasresfahany@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۷

۱. مقدمه

مهم‌ترین پرسش بشر پرسش از خویشتن خویش است و این‌که «من» کیستم؟ آیا چنان‌که برخی گفته‌اند: من فقط این بدن مادی هستم؟ یا آن‌گونه که برخی دیگر گفته‌اند: «من» فقط اندیشه‌ام و مابقی جز استخوان و ریشه نیستم؟ آیا «من» ترکیبی از ماده و معنا هستم؟ آیا حقیقت من ثابت است یا من متحول و متغیر هستم؟ اگر حقیقت ثابتی دارم قبل از بدن کجا بوده‌ام؛ در عالم مثال، در عالم ذر، یا در عالم عقل؟ اگر هم‌زمان با بدن یا پس از شکل‌گیری بدن ایجاد شده‌ام، حقیقت «من» ثابت می‌ماند یا تغییر ماهیت می‌دهم؟ اگر متغیر هستم هویت من در تغییر است یا تغییرات من سطحی است؟ اگر متغیر هستم مبدأ و معاد من چیست؟ از کجا آمده‌ام، آمدنم به چه سبب بوده است، و پس از این زندگی به کجا خواهم رفت؟ تأثیر خود «من» در این تغییرات در چه حد است؟ مرگ «من» چگونه است و چه معنایی دارد؟ آیا پس از مرگ باز «من» هستم یا دیگر «من»ی نیست؟ اگر هست چه چیز «من» باقی است و بقای «من» به چه نحو است، موقت است یا دائم، و یا در آن‌جا هم حیات متنوع و متغیری دارم؟ نسبت «من» پس از مرگ با «من» قبل از مرگ چگونه است؛ آیا «من» به گذشته خود مرتبط هستم یا با آن قطع ارتباط خواهم کرد و این ارتباط چگونه است؟

این‌که اولین بار چه کس یا کسانی از نظر عقلی به مبحث نفس پرداخته‌اند و ماحصل اندیشه‌های او/ آنان چه بوده است به‌خوبی روشن نیست، اما نفس یکی از دو مبحث عقلانی و اصلی فلسفه کلاسیک بوده است که بعد از بحث از مبدأ رکن مباحث فلسفی به حساب می‌آمده است. کهن‌ترین متون فلسفی درباره نفس، که در اختیار ماست، اندیشه‌های فیلسوفانی چون فیثاغورث، سقراط، افلاطون، و ارسطو از یونان باستان و نوافلاطونیان از روم باستان است. این اندیشه‌ها به جهان اسلام نیز راه یافت و بخش درخور توجهی از اندیشه‌های عقلانی مربوط به نفس فلاسفه مسلمان را تحت تأثیر خود قرار داد.

قصد ما از این نوشته روشن کردن بیان احوال نفس از دیدگاه دو متخصص و نظریه‌پرداز فلسفی، افلوپین (Plotinus) (د ۲۷۰ م) و ملاصدرا (د ۹۷۹ م)، است. انتخاب این دو فیلسوف برای مقایسه اتفاقی نبوده است، بلکه از اشتراک این دو فیلسوف، با فاصله ۷۰۰ سال، در شش ویژگی اساسی ناشی می‌شود که عبارت‌اند از: ۱. هر یک از آن‌ها را می‌توان عصاره یک نظام فلسفی و به تعبیر دیگر انتهای سیر یک سنت فلسفی دانست. افلوپین بعد از فیلسوفان بزرگی چون سقراط، افلاطون، و ارسطو ظهور کرد و اندیشه‌های خود را در

انثادها یا نه‌گانه‌ها به میراث گذاشت و ملاصدرا بعد از فلاسفه بزرگی چون فارابی، ابن‌سینا، و سهروردی پا به میدان گذاشت و اندیشه‌های خود را عمدتاً در *اسفار اربعه* جمع کرد؛ ۲. نظریات هر دو با شرح و تفسیرهای شاگردان آن‌ها سال‌های سال بر اندیشه جامعه خود سایه افکند و بر آنان تأثیر جدی گذاشته بود، به طوری که فلاسفه بعدی بیش‌تر به شرح آرای ایشان پرداختند و از ابداع و نوآوری اساسی در اندیشه آنان عاجز ماندند؛ ۳. هر دو فیلسوف سعی داشته‌اند که بین فلسفه‌های بعضاً متهاافت پیشین خود نوعی هماهنگی و وحدت ایجاد کنند؛ ۴. در هر دو فیلسوف گرایش به سبک و سیاق عرفانی - اشراقی بر گرایش به مشرب استدلالی و عقلانی صرف غلبه داشت. افلوپین فلسفه یونانی را با عرفان توأم کرد و ملاصدرا اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی و مولوی را با فلسفه مشاء و اشراق تلفیق کرد؛ ۵. هر دو فیلسوف تحت تأثیر اندیشه‌های دینی - عرفانی به شدت وحدت‌گرا بودند. کم‌تر فیلسوف یونانی، هم‌چون افلوپین، به یگانگی هستی توجه داشت و کم‌تر فیلسوف مسلمانانی چون ملاصدرا سعی در توحیدی کردن فلسفه خود داشت؛ ۶. یکی از مباحث کلیدی در نظام فلسفی هر دو فیلسوف بحث «نفس‌شناسی» یا «خودشناسی» بوده است. اهتمام به موضوع نفس دستگاه فکری این دو را از فلسفه ذهنی و نظری محض به فلسفه‌ای هدایت‌گر و کاربردی مبدل کرده است.

صدرالمتألهین ارادت خاصی به نویسنده کتاب *آئولوجیا* داشت و چون در زمان او هنوز مشخص نشده بود که نویسنده این کتاب افلوپین است او تصور می‌کرد که نویسنده آن ارسطو است. صدرالمتألهین در عین ارادت به ابن‌سینا از نقد دیدگاه‌های او ابایی نداشت، اما درباره افلوپین / ارسطو غالباً سعی می‌کرد حتی در موارد نگرش‌های متفاوت با او آن را به نحوی سازگار با دیدگاه‌های خود تفسیر کند. او در هشت جلد از نه جلد کتاب *اسفار* از *آئولوجیای* افلوپین استفاده کرده است و چون این کتاب را از ارسطو می‌دانست در پاسخ به کسانی که از تعارض دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو در باب «مُثل» سخن گفته‌اند می‌گوید: معلم اول در کتاب *آئولوجیا* دیدگاهی مشابه استاد خود افلاطون داشته است، بنابراین در این زمینه اختلافی بین آن‌ها نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ج ۲، ۵۹). جلال آشتیانی در مقدمه *آئولوجیا* می‌نویسد: این اثر عجیب آن‌قدر پر مطلب است که آدمی را حیران می‌کند و ملاصدرا به این رساله بیش از دیگر حکمای اسلامی توجه کرده است و حتی تعلیقات قاضی سعید و ابن‌سینا را برای شرح آن کافی نمی‌دانسته است (افلوپین، ۱۳۵۶: سه).

ملاصدرا بارها از *آتولوجیا* با عناوینی هم چون «کتاب ربوبی» (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ج ۲، ۳۷۸؛ ۱۳۸۳ ب: ج ۳، ۱۱۹) و «معرفه الربوبیه و علم المفارقات» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ج ۸، ۳۶۰) نام برده است و از نویسنده آن با تعبیری چون «الفیلسوف» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۹۳)، «الفیلسوف الاعظم» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ج ۵، ۳۷۱ و ۳۷۶)، «الفیلسوف المعظم» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ج ۸، ۲۱۳)، «الفیلسوف الاکرم» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۴۰)، «معلم الفلاسفه الیونانیه» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ج ۳، ۱۱۹؛ ۱۳۸۱: ج ۶، ۲۶۴)، «معلم الحکمه العتیقه» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ج ۸، ۳۶۰)، و «امام المشائین» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۲۱) یاد می‌کند. او افلوپین/ ارسطو را از جمله پنج اسطوانه حکمت مطلق یونانی می‌داند و درباره آن‌ها می‌گوید: «قدس الله نفوسهم و اشركنا الله فی صالح دعائهم و برکاتهم» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ج ۵، ۳۴۳). صدرالمتألهین در پی بیان سخنان افلوپین/ ارسطو درباره معاد جسمانی، کیفیت درست ارتباط معلول به علت و کیفیت بقای انسان در عین تبدل ذاتی او از جایگاه معنوی خود، از افلوپین/ ارسطو به منزله نمونه انسان کامل این‌گونه تجلیل می‌کند:

درک این مطالب دقیق بدون مکاشفه باطنی و مشاهده اسرار و معاینه وجودی امکان‌پذیر نیست و قواعد بحثی و مفاهیم ذاتی و عرضی کافی برای کشف این‌گونه مطالب نیست. این مکاشفات و مشاهدات بدون ریاضت و جهاد نفس و انزوا و دوری شدید از خلق و قطع علاقه از اغراض دنیوی و شهوات باطل و آرزوهای وهمی و کاذب حاصل نخواهد شد. اکثر کلمات این فیلسوف اعظم دلالت بر مکاشفات نوری باطنی و قرب منزلت او نزد خدا دارد. او از اولیای کامل بوده است و احتمالاً اشتغال به امور دنیوی و تدبیر خلق و اصلاح بندگان و آبادانی شهرها به وسیله او به دنبال این ریاضت‌ها انجام گرفته است. او پس از این‌که نفس خود را کامل ساخت و ذاتش تمام گشت و وجودش به چنان درجه‌ای از کمال رسید که هیچ شأنی از او شأن دیگر را تحت الشعاع قرار نمی‌داد، وی جمع بین دو ریاست مادی و معنوی کرد و به نیت تقرب به رب عباد، به تعلیم و تعلم آدمیان و تهذیب اخلاق و ارشاد مردم به راه رشاد کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۴۶-۱۴۷).

موضوع کنکاش ما در این نوشته مقایسه بین اندیشه‌های این دو فیلسوف و ارزیابی میزان مشابهت دیدگاه صدرالمتألهین و آرای افلوپین در مبحث خودشناسی یا علم‌النفس است. این مطالعه با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. به این منظور ابتدا مختصراً به دستگاه فلسفی هر یک از آن‌ها پرداخته می‌شود، سپس دیدگاه‌های هر یک از آن‌ها را درباره احوال نفس بیان می‌کنیم و در نهایت به مقایسه آرای آن‌ها و نقد و بررسی نظریات هر یک می‌پردازیم تا اولاً نقاط اشتراک و افتراق آن دو مشخص شود و ثانیاً میزان اثرپذیری و نیز نوآوری‌های ملاصدرا در این زمینه برجسته شود.

۲. نظام هستی و جایگاه نفس در منظومه فکری افلوطین

افلوطین یک دستگاه فکری هرمی منسجم و ساده دارد و در نگاهی کلی معتقد است هستی با آن که یکی است، تمام آن در همه جاست (افلوطین، ۱۳۶۶: ج ۲، ۹۱۴). از نظر او وجود و وحدت با یکدیگر مساوق اند، پس یک چیز بودن یعنی وحدت داشتن. این وحدت عین کثرت نیز است و سلسله مراتب وجود خود درجات وحدت اند. در این مراتب، هر چیزی که درجه بالاتری از وحدت داشته باشد وجود قوی تری دارد و به عکس. در هرم افلوطین «واحد» بسیط مطلق است، به همین سبب فوق همه مراتب است. او اصلی است که همه اصول به او متکی است و او در وجود خویش محتاج به هیچ توضیحی نیست، چون فوق او فوقی نیست تا مبین آن باشد. هر مرتبه از سلسله مراتب وجود دارای نوع مشخصی از وحدت با واحد است (امیلسون، ۱۳۹۲: ج ۲، ۶۸۴-۶۸۵).

او هم چون افلاطون جهان را در عین وحدت دوگانه می بیند؛ او در یک تقسیم بندی جهان را به دو بخش کلی «بودن» و «شدن» تقسیم می کند (افلوطین، ۱۳۶۶: ج ۲، ۹۳۶). موجودات ابدی و ازلی از جنس «بودن» و نفس و اجسام از جنس «شدن» هستند. او در تقسیم بندی دیگر عالم را به دو بخش «معقول» و «محسوس» تقسیم می کند. عالم «معقول» شامل سه جوهر «واحد»، «عقل»، و «نفس» می شود (همان: ج ۱، ۲۵۵)؛ از نظر او «احد» مصدر وجود «عقل» و «عقل» مصدر وجود «نفس» است (همان: ج ۱، ۲۱۶). او از جوهر اول با عنوان «واحد»، «احد»، یا «پدر» یاد می کند. سه اکتومی که سه رکن اندیشه فلسفی افلوطین محسوب می شوند یعنی احد، عقل، و نفس، هر یک ویژگی های منحصر به فردی دارند: جوهر اول یا «احد» «برتر از باشنده» یا برتر از هستی است، چراکه هیچ صفت ثبوتی، از آن جا که محدود کننده هستند، بر او قابل اطلاق نیست. «واحد» خود موجود نیست بلکه موجود از اوست، چون هر آفریننده اولاً باید به آفریده خود توجه کند تا او را بیافریند و ثانیاً باید در آفرینش خود هدف و مقصودی را دنبال کند، اما «احد» این گونه نیست، چون اولاً توجه واحد مستلزم تغییر و خروج از وحدت است و ثانیاً هدف و مقصود داشتن مستلزم نیاز است که او از هر دوی آنها منزله است (همان: ج ۲، ۶۶۸). پس آفرینش «احد» را باید به گونه ای توجیه کرد که مستلزم خروج از وحدت یا نیازمندی او نباشد. افلوطین برای رفع این دو مشکل موضوع فیض را مطرح کرده است و می گوید چون واحد کامل و پر است و چیزی نمی جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست تقریباً می توان گفت که لبریز است و از این لبریزی چیزهای دیگر پدید می آید (همان: ۶۸۱). به نظر کاپلستون فیضان نوعی خودپراکنی «احد» است. شبیه خورشید که خود نورانی است و بدون هیچ

فعالیتی در برابر آینه دوبرابر است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱، ۵۳۷-۵۳۸). افلوپین معتقد است این قانون عمومی است که هرچیز که پر شد در خود نمی‌ماند بلکه چیزهایی را پدید می‌آورد. این قانون در موجودات دیگر نیز وجود دارد و آن‌ها این خاصیت ذاتی را از ابدیت وجود و نیکی علت اول تقلید می‌کنند (افلوپین، ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۱۶). این لبریزی چیزی است شبیه هاله‌ای از درخشش که می‌تابد؛ هم‌چون گرمی آتش، سردی برف، و بوی مشک. باید توجه داشت که با لبریزی و فیض چیزی از «احد» کم نمی‌شود گویی در برابر آینه‌ای قرار گرفته است که اگر از برابر آن کنار رود جلوه آن محو می‌شود (همان: ۶۶۹). اولین لبریز تصویر احد «عقل» و دومین تصویر آن «نفس» است. افلوپین از «عقل» با عنوان «پسر» احد و از «نفس» با عنوان «نوه» احد یاد می‌کند. برخلاف احد که به نظر افلوپین «نباشنده» است هر دو جوهر اخیر یعنی عقل و نفس «باشنده»، وجود، یا هستی هستند.

اقتنوم دوم یعنی «عقل» عین وجود و چیزی است که وجود یا ذات را می‌شناسد؛ در او شناسا، شناسنده و موضوع شناخت یا عقل، عاقل و معقول یکی است. اقتنوم سوم، یعنی «نفس» همان عقل است ولی با انقسام و انبساط بیش‌تری است که هنوز امتداد مادی را نپذیرفته است (بریه، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۵۱-۲۵۵).

افلوپین از چیزی با نام «نباشنده»، «ماده» یا «هیولی» نیز نام می‌برد (افلوپین، ۱۳۶۶: ج ۱، ۲۱۶)؛ وی واحد را به نوری تشبیه می‌کند که از مرکز صادر می‌شود و به تدریج تارتر و تارتر می‌شود تا به تاریکی تام می‌رسد و این تاریکی تام که ماده فی‌نفسه است فقدان نور است. ماده یا هیولا به‌نظر او وضعی دقیقاً مقابل واحد دارد. محل صور، مقوم، و از لوازم اشیای مادی است. واحد خیر مطلق و ماده اصل شر است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱، ۵۴۰).

پس به‌اجمال سلسله‌مراتب وجود از نظر افلوپین از بالا به پایین چنین است: ۱. احد (خیر)؛ ۲. وجود - عقل - ایده‌های افلاطونی؛ ۳. نفس (کلی)؛ ۴. نفس جهان (نفوس منفرد و جزئی)؛ ۵. اندام‌واره‌ها (ارگانیسم‌ها)؛ ۶. بدن‌ها و ماده (امیلسون، ۱۳۹۲: ج ۲، ۶۸۲-۶۸۶).

نفس کلی افلوپین را که مولود عقل و نواده احد است نباید با نفس جزئی متعلق به هیولی و مدبر ماده اشتباه گرفت. «نفس جهان»، یعنی نفوس مدبر عالم محسوس، به نظر او شامل «نفوس جزئی» ستارگان و نفوس انسانی است که هر یک تکه‌هایی از آن «نفس کل» محسوب می‌شوند. به نظر بریه افلوپین به پیروی از رواقیون بین درجه وجودی موجودات و وحدت آن‌ها نسبت مستقیمی برقرار می‌کند و می‌گوید بین اجزای یک توده شن یا افراد یک لشکر وحدت انضمامی برقرار است، اما بین اجزای عالم وحدت اتحادی برقرار است. موجودات با ازدیاد درجه اتحاد از جسم به روح می‌رسند. ایجادکننده وحدت موجودات

نفسی است که حاوی آن‌هاست و خود او هم وجود و وحدت خود را از وحدت کامل‌تری دارد که فوق اوست یعنی از «عقل» (بریه، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۴۵-۲۴۶).

۳. نظام هستی و جایگاه نفس در منظومه فکری صدرالمتألهین

در نظر ملاصدرا آن‌چه واقعیت عالم را تشکیل می‌دهد و آن‌چه منشأ اثر است و عینیت دارد فقط و فقط «وجود» یا «هستی» است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، ۴۷). به نظر صدرای «وجود» بما هو وجود» ملازم «وحدت» است و این امر «واحد» وجود صرف و «بسیط» است، یعنی چیزی غیر از وجود با آن مخلوط نشده و مرکب از وجود و غیر وجود نیست، چون غیر وجود جز عدم نیست و عدم تحقق ندارد. ملاصدرا نیز مانند افلوطین قائل به وصف سلبی برای «حقیقت وجود» است و می‌گوید «حقیقت وجود» ضروری است و ضرورت آن ازلی است، چون علت ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ج ۱، ۶۰-۶۳)؛ چراکه در برابر «حقیقت وجود» چیزی جز عدم نیست تا بخواهد علت آن باشد. حقیقت هستی ترکیبی نیست و اجزایی اعم از اجزای ذهنی، خارجی، عقلی، و اعتباری ندارد. «حقیقت وجود» هیچ‌یک از انواع کلی اعم منطقی، طبیعی، و عقلی را هم ندارد. کلیت و جزئیت وصف ماهیات است. «حقیقت وجود» حد و ماهیت هم ندارد.

به نظر صدرای نیز «واحد» «بسیط» است و در عین وحدت در شدت و ضعف وجود یک‌دست نیست، بلکه حقیقتی دارای مراتب کمال و نقص و شدت و ضعف است که اختلاف و اشتراک مراتب آن‌ها به وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ج ۶، ۱۶). شبیه نور که نور قوی، نور متوسط، و نور ضعیف چیز دیگری مثل ظلمت با نور مخلوط نیست، نور ضعیف ترکیب نور و غیرنور یا تاریکی نیست. وجود هم با غیر وجود یعنی عدم آمیخته نشده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ج ۱، ۸۰).

بنابراین به نظر صدرای نیز عالم سلسله‌ای از وجودات است که هر مرتبه از آن قوامش به مرتبه بالاتر خود است تا برسد به مبدأ هستی که از نظر شدت وجود نامتناهی و محیط بر همه مراتب امکانی و مقوم وجود همه آن مراتب مادون است (همان: ۸۳). در ادبیات صدرای به وجودی که مبدأ هر وجود یا جلوه‌های آن است «واجب‌الوجود» یا «خدا» گفته می‌شود که بر «احد» افلوطین قابل انطباق است. افلوطین هم احد را فراباشنده می‌دانست. گویی ملاصدرا می‌گوید اگر منشأ هستی واحد است، چرا باید به خود او وصف باشنده را اطلاق نکنیم.

در ادبیات ملاصدرا هرچه مادون «واجب الوجود» است «ممکن الوجود» نام دارد و نوعی محدودیت دارد (همان: ۱۱۴). ممکنات یا ماهیات برخلاف واجب وجود مستقلی ندارد، بلکه وجود آنان عین ربط به واجب وجود است (همان: ۹۳). واحد از نظر افلوپین از دسترس عقل و فهم بشر خارج است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۶) و امکان شناخت حقیقت و کنه واجب الوجود نیز از نظر صدرا منتفی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ج ۱، ۱۳۳-۱۳۸). ملاصدرا نیز هم‌چون افلوپین سلسله موجودات را به عقل، نفس، و جسم (صورت و هیولی) تقسیم می‌کند که همه از نظر او قابل شناخت هستند (همان: ۳۴۸-۴۵۷).

در تبیین خلقت موجودات ملاصدرا نظریه‌ای شبیه به افلوپین دارد و از مفهوم فیض (لبریزی)، جلوه و تجلی (تصویر)، و جعل استفاده می‌کند، به همین دلیل در بحث حدوث عالم پس از نقل دیدگاه‌های افلوپین/ ارسطو از او این‌گونه تجلیل می‌کند:

بنگرید، ای هم‌راهان اهل یقین و صاحبان بصیرت در حکمت و دین، آیا هیچ حکیم و متکلمی بعد از او توانسته است کلامی محکم و متین‌تر از او در مورد حدوث عالم و ارتباط آن با مبدأ حق، بدون تغییر در ذات، اراده و اضافه‌ای از جانب او، بر زبان آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ج ۵، ۳۷۸).

نزد صدرا اولین جعل یا پرتو واحد «عقل منبسط» یا همان «عالم عقل» افلوپین است و این فیض ادامه می‌یابد تا برسد به «عقل فعال» که افلوپین از آن به «نفس کلی» تعبیر می‌کرد که مدبر هیچ بدنی نیست، اما در عین تجرد فعال است.

چنان‌که ملاحظه شد، بین صدرا و افلوپین در قوس نزول تفاوت جدی وجود ندارد، اما صدرا با وارد کردن حرکت جوهری یا حرکت ذاتی توانست بسیاری از مشکلات قوس صعود را حل کند. در نظام فلسفی او نور وجود، که از شدید به ضعیف در جریان است، هم‌چون بومرنگ عمل می‌کند. وقتی پرتو آن ضعیف و ضعیف‌تر شد و به انتها یعنی به هیولا رسید تازه قوه و انرژی ذخیره‌شده در او آزاد می‌شود و باز به تدریج با پذیرش صورت‌های گوناگون به جایگاه اصلی خود باز می‌گردد.

از نظر ملاصدرا هر صورتی از طبیعت را نفسی است و دارای حیات و نوعی شعور که دائماً جای خود را با نفس بعد عوض می‌کند، نه آن‌چنان که مشهور است و نفس کمال اول جسم طبیعی تلقی شود، بلکه جسم طبیعی هم به نظر او دارای نفس است. به نظر ملاصدرا همه موجودات هوشمندند و در حد سعه وجودی خود دارای همه کمالات وجودند و هشیارانه کمال بالاتر خود را می‌جویند، بنابراین به‌صراحت می‌گوید:

وجود هر چیز عین علم و قدرت و سایر صفات کمالی حقیقت وجود است با این تفاوت که شدت و حد این صفات در او به میزان بهره‌مندی او از وجود است (ملاصدرا، ۱۳۹۱ الف: ۱۱).

این برای صدرا توجیه‌شدنی نیست که موجودی مثل نفس از عالم مجردات و از حقیقت ذاتی خود و مرتبه وجودی برترش که با حرکت، زمان، و مکان نسبتی ندارد، دست بردارد و در کنار امر مادی قرار بگیرد که دارای مرتبه وجود ضعیف، حرکت، زمان، و مکان است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۸، ۲۹۱). به همین دلیل، ملاصدرا هم‌چون فلاسفه پیشین نفس را در ابتدا عارض بر بدن نمی‌داند، بلکه نفس را نحوه وجود خاص یا کمال بدن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۱۳) که در سیر تطور ماده پدیدار می‌شود.

۴. نفس قبل از بدن از نظر افلوطین

به نظر افلوطین مخلوق یا مجعول یا صادر اول از «واحد»، «عقل»، یا «نوس» است؛ به همین دلیل، بسیاری از صفات «احد» در «عقل» منعکس است. عقل نیز به نظر افلوطین براساس قاعده «الواحد لا یصدر عن الا الواحد» ذاتی یگانه دارد که تمامی هستی است (افلوطین، ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۲۴). در اصطلاح افلوطین او هم عقل است و هم «وجود»، یعنی در عین هست بودن عالم است.

چیزی از عقل می‌تابد و در عین حال به عقل پیوسته است که «نفس» نام دارد. این «نفس» چون عقل، که تصویر آینه‌ای واحد است، تصویر آینه‌ای عقل و نمایش‌دهنده اوست. او می‌گوید: نفس من و تو از نفس جهان سرچشمه می‌گیرد و اگر نفس جهان یکی است نفس من و تو هم یکی است. اگر نفس من از کل نفس، که یکی بیش نیست، سرچشمه می‌گیرد پس همه نفوس باید یکی باشند (همان: ج ۱، ۶۵۳). پس در این جا ما با دو نوع نفس روبه‌رویم، یک نفس مجرد کلی که مدبر هیچ بدنی نیست و یک نفس جزئی که به ماده یا بدن مرتبط شده است و در آن حادث می‌شود. گویی وقتی نور نفس به پایان می‌رسد نفس کلی تنی پدید می‌آورد تا بتواند بسط یابد؛ چراکه اگر تن نباشد روح بسط نمی‌یابد. از این رو، نفس صورت مکانی و تنی را می‌آفریند. آنچه تولد یافت طبیعی است زیبا و آراسته که خود را به نفس عرضه می‌کند و تحت تسلط او درمی‌آید و از او نظم می‌گیرد (همان: ج ۱، ۴۹۳).

ماده آخرین جلوه وجود پیش از ظلمت حاصله از عدم محض است. ماده استعداد قبول صورت یا حفظ آن را ندارد، فاقد هر گونه صفت ثبوتی است. شر مطلق و منشأ شرور در

عالم محسوس است (بریه، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۵۸). ماده با این‌که سایه وجود است، اما فاصله‌اش از فاصله سایه با وجود بیش‌تر است؛ چون واقعیت مستقل متشخصی ندارد، صرفاً استعداد و تمایلی از وجود است، و نیاز محض و سیری‌ناپذیر، و فقر کامل است (افلوپین، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۳۵). ماده لاوجود و فقر کامل و شر محض است. ماده فقر معرفت و فضیلت و زیبایی و شکل و صورت و کیفیت است (همان: ۲۱۸). ماده اصل بدی است، بدی اصلی به‌شمار می‌رود و چون بدی آن مُسری است، نفس در پیوند با ماده است که بد می‌شود. ماده روشنایی را که از نفس می‌آید با تاریکی خود می‌آمیزد و آن را کدر، ضعیف، و فاسد می‌کند. این حالت «هبوط» و سقوط نفس است. نفس تا زمانی که بتواند از ماده جدا شود با فساد دست به گریبان خواهد بود (همان: ۱۴۷). پس می‌توان گفت که از نظر افلوپین «احد» «عقل» و «عقل» «نفس» کلی را از خود متجلی می‌سازد و «نفس» کلی دو چیز را ایجاد می‌کند: به کمک عقل «ماده» را و از طریق آن خود یا «نفس» جزئی را.

۵. نفس قبل از بدن از نظر ملاصدرا

درباره وضعیت و احوال نفس پیش از پیوند با بدن در میان اندیشمندان اسلامی چهار احتمال مطرح بوده و هر یک از این چهار احتمال پیروانی داشته است. احتمال اول این است که نفس هنگام پدیدارشدن جسمانی است، همواره هم جسمانی می‌ماند و با نابودی جسم هم نابود می‌شود و به اصطلاح نفس «جسمانیه الحدوث و جسمانیه البقاء» است. ملاصدرا با آوردن یازده دلیل برای اثبات تجرد نفس این دیدگاه را رد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸، ۳۰۹-۳۵۶).

احتمال دوم این است که نفس حقیقتی غیرجسمانی یعنی روحانی است که در بدن حادث می‌شود و همواره باقی است. در این نگرش نفس «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است. از این احتمال، که نظر همه فلاسفه قبل از ملاصدرا است، تفاسیر متفاوتی صورت گرفته است؛ مطابق تفسیر افلاطونی نفس قبل از بدن حقیقتی مجرد، غیرمادی، و قدیم است و در بدن حلول می‌کند و در استکمال خود نیازمند بدن و ماده است (همان: ۳۸۷).

بنا بر قول برخی متکلمین، نفوس قدیم نیستند، بلکه حادث‌اند ولی حدوث همه آنها یک‌جا قبل از بدن در «عالم ذر» یا «میثاق» بوده است و سرنوشت آنها در همان‌جا مشخص و رقم زده شده است، ولی زمانی که بدن جنین در شکم مادر به حدی از رشد رسید نفس مخصوص او به بدن تعلق می‌گیرد (همان: ۳۸۶).

ملاصدرا هر دوی این دیدگاه‌ها را سخیف می‌داند و آن‌ها را به نقد می‌کشد. او می‌گوید وجود نفس قبل از بدن، چه به صورت عقل مجرد و چه به صورت نفس مثالی و چه حدوث در بدن امکان‌پذیر نیست؛ چون اولاً لازمه این سخن این است که امر مجرد، که ذاتاً قابل جابه‌جایی نیست تغییرپذیرد و از جایگاه خود جدا شود و به بدن تعلق بگیرد. ثانیاً نفس مدبر بدن قبل از بدن، از فعل تدبیر، که لازمه ذاتی اوست منسلخ است و تعطیل می‌شود که هر دو لازمه باطل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۳). ثالثاً میان نفس مجرد و بدن مادی، که از دو سنخ وجودند، ترکیب اعتباری یا ترکیب انضمامی حاصل می‌شود، حال آن‌که ترکیب نفس و بدن ترکیبی حقیقی است، شبیه ترکیب دو ماده است که از آن مادهٔ سوم حاصل شود. تعلق تدبیری بین دو چیز، که یکی از عالم ابداع و دیگری از عالم ماده است، امکان ندارد. در آن‌چه از عالم ابداع است تحرک و دگرگونی وجود ندارد. جایی که ماده و مدت نیست حدوث و تعلق هم نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۲۷۲). احتمال سوم این است که نفس در اصل حقیقتی غیرجسمانی یعنی روحانی داشته باشد و به جسم ملحق شود و به مرور چنان تحت تأثیر جسم قرار گیرد که به رنگ جسم درآید و جسمانی شود و در نهایت همراه با نابودی جسم نابود شود. در این نگرش به اصطلاح نفس «روحانیه الحدوث و جسمانیه البقاء» است. آن‌چه در این دیدگاه، که دیدگاه معتقدین به تناسخ است، مسلم فرض شده این است که نفس از عالم مجردات وارد جسم شده و تکامل یافته است، ولی دوباره با تعلق به بدن دیگر تنزل و تناقض پیدا کرده است. در این نگرش تعلق گرفتن به بدن دیگر، یعنی تنزل از مجرد به صورت نوعیهٔ جسمی دیگر، ممکن فرض شده است، این در حالی است که تبدل امر بالقوه به امر بالفعل پذیرفتنی اما تبدل امر بالفعل به امر بالقوه محال است.

احتمال چهارم عکس احتمال سوم است یعنی نفس «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است. در این احتمال نفس امر ابداعی نیست و از بالا نزول نکرده است و قبل از بدن چیزی به منزلهٔ نفس وجود نداشته است. نفس در طبیعت و در بستر ماده ایجاد می‌شود، ولی به تدریج در اثر استکمال از جسمانیت به روحانیت و مجرد تغییر ماهیت می‌دهد. به تعبیر ملاصدرا شبیه ذغالی که در تماس با آتش کم‌کم قرمز می‌شود، حرارت پیدا می‌کند، سپس مبدل به شیء نورانی و درخشان می‌شود و آن‌گاه از او نور ساطع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸، ۱۷۳). بنا بر احتمال چهارم، که نظر مختار ملاصدرا است، وجود نفس از آن نظر که نفس است مجرد و مدبر بدن است، پیش از بدن منتفی است؛ چراکه ۱. اگر نفس قدیم باشد نوع منحصر به فرد و دارای تشخص خواهد بود و موجود متشخصی نمی‌تواند به

ابدان کثیر تعلق گیرد و با عالم انقسام و تکثر متحد شود. کثرت بعد از وحدت از خواص مقدار و عوارض مقدار است؛ ۲. موجود مجرد کامل است و نقص و قصوری ندارد تا به ابزار و آلات نیاز داشته باشد و از طریق آن استکمال پیدا کند؛ ۳. نفس مجرد اگر بخواهد قبل از بدن موجود باشد یا فاعل است و دارای فعل و یا بدون فعل است. اگر فاعل باشد بدنی ندارد که تدبیر کند، اگر بی فعل باشد نفس نیست چون نفس یعنی مدبر بدن و در جهان هستی تعطیلی فعل محال است (ملاصدرا، ۱۳۹۱ الف: ۲۶۴-۲۶۶).

ملاصدرا وجود نفس در «عالم ذر» را نیز به صورتی که به شکل جزئی قبل از بدن باشد با همان ادله یادشده فوق رد می‌کند، اما همگام با افلاطون/ افلوپین/ ارسطو برای نفس، قبل از بدن، قائل به نحوه‌ای از وجود است که از آن به کینونت عقلی تعبیر می‌کند. کینونت عقلی وجود علمی یا علی یا ربوبی نفس در نزد خدای واحد است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸، ۴۰۱). باید توجه داشت که معنای نفس قبل از بدن به این شکل غیر معنای نفس مدبر بدن است، بلکه عین وجود معلول در علت فاعلی خویش است، چون تا معلول در علت نباشد معلول وجود پیدا نمی‌کند، چون قانون سنخیت بین علت و معلول نقض می‌شود.

نفس قبل از بدن، اگر بتوان آن را نفس نامید، به لحاظ وجودی هویت مستقل ندارد. در حقیقت، آنچه در آن جاست عقل است نه نفس (همان: ۴۱۹) و چنین وجودی به نفس انسانی اختصاص ندارد، نفس حیوانی، نباتی، و جمادات نیز در علت فاعلی خود وجود دارند و به این معنا تمام اشیا کینونت عقلی و ربوبی خواهند داشت و آنچه ملاصدرا می‌گوید با آنچه که افلوپین/ ارسطو می‌گوید مطابق نیست.

قبول این سخن که نحوه وجود نفس قبل از بدن در «عالم ذر» مطابق باور متکلمین و قدیم‌بودن نفس مطابق باور امثال افلوپین همان چیزی است که ملاصدرا در خصوص حیات پیشین نفس می‌گوید موجه نیست؛ چراکه ملاصدرا اصرار دارد بگوید که وجود قبل از طبیعت نفس به نظر افلوپین/ ارسطو، همان وجود معلول در علت فاعلی است و از این حیث بین افلاطون با ارسطو/ افلوپین هیچ اختلاف نظری نیست. این اصرار ورزیدن از آنجا ناشی شده که ملاصدرا تصور می‌کرد کتاب *آئولوجیا* از ارسطو است، بنابراین می‌گفت سخنانی را که ارسطو جای دیگر در نفی مثل افلاطونی گفته است یا باید حمل بر رمز کرد و یا حمل بر حب ریاست و چون افلوپین/ ارسطو نزد صدرا مبرا از حب ریاست بوده؛ چنین نوشت که سخنان ارسطو در نفی مثل افلاطونی بیان رمزی و سخن مطابق ذوق عوام بوده است نه نظر واقعی خود وی (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ج ۲، ۵۹-۶۵).

۶. نفس با بدن از نظر افلوطین

۱. نفس قبل از بدن حقیقت واحدی است که به نظر افلوطین مدبر هیچ بدنی نیست، اما زمان تعلق به بدن تکثر می‌یابد و مدبر بدن می‌شود. به اعتقاد وی، همهٔ نفوس در ابتدا از آسمان وارد بدن‌های زمینی می‌شوند. نفوس در آن جهان واحد و نامتقسم هستند، بی‌جسم و با هم هستند و فاصله‌ای میان آن‌ها نیست، ولی در جهان ماده وارد تن‌ها می‌شوند و از این طریق تقسیم می‌شوند؛ زیرا اقتضای ماهیت نفوس این است که تقسیم شوند. تقسیم‌شدن آن‌ها به این نحو است که از خود جدا می‌شوند و در تنی جای می‌گزینند (افلوطین، ۱۳۶۶: ج ۱، ۴۶۸).

۲. به نظر افلوطین آدمی حقیقت بسیطی نیست، بلکه مرکب از دو بخش نفس و کالبد جسمانی است. البته آن‌چه حقیقت اصلی آدمی را تشکیل می‌دهد نفس غیرمادی است و از نفس کلی، که مشابه عقل فعال فلاسفهٔ مشاء است، نشئت گرفته است.

به نظر افلوطین، برخلاف صدرا، فاقد چیزی نمی‌تواند علت همان چیز باشد، بنابراین تن جسمانی نمی‌تواند سبب پیدایش نفس روحانی باشد. پس نفس نه جسم و نه حالتی جسمانی، بلکه فعالیت و آفرینندگی است. شدن اجسام، حرکت اجسام، زندگی اجسام همه از نفس است. این در حالی است که خود نفس ذاتاً عین بودن و جاودانگی است، عین حرکت و حیات است (همان: ۶۱۵-۶۳۰). نفس یگانه ذات معقول متعلق به عالم علوی است که در کنار بدن قرار گرفته است (همان: ۴۷۳)، حلقهٔ ارتباط بین عالم فوق محسوس (نوس) و عالم محسوس (طبیعت) است.

۳. افلوطین با وجود دوگانگی بین نفس و بدن سعی دارد نوعی وحدت بین آن دو را نیز حفظ کند؛ بنابراین می‌گوید به قول افلاطون ذات تقسیم‌ناپذیر با ذاتی که قابل تقسیم در بدن‌هاست به هم آمیخت و از آمیزش آن دو جوهر ذات سوم پدید می‌آید (همان: ۴۷۷). این ذات سوم نفس از جزئی برین و جزئی فرودین تشکیل شده و به عبارتی هم تقسیم شده و هم نشده است (همان: ۴۶۸). نفس علاوه بر تن در هر نقطهٔ کیهان بی‌آن‌که تقسیم شود موجود است (همان: ج ۲، ۹۲۴).

نفس عالم برای هر کدام از نفوس مقری متناسب با ماهیت آن مقرر می‌دارد و هر نفسی در مدتی از زمان که به حکم نظام اشیا معلوم می‌شود مدبر جسمی است که مقرر آن است (بریه، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۵۹-۲۶۰). پس به نظر افلوطین نفس بی‌ضابطه وارد تن نمی‌شود، بلکه یگانه کالبدی که قابلیت اخذ نفس را دارد صاحب نفس می‌شود. تک تک موجودات بنا بر

میزان قابلیت خود نفس خود را از نفس واحد اخذ می‌کنند و کالبدی که با نفس پیوند می‌یابد به میزان ظرفیتش با نفس پیوند می‌یابد (افلوپین، ۱۳۶۶: ج ۲، ۹۲۴).

نظر به این که نفس هم چون خدا نباید در خود بماند بلکه باید آن چه را استعداد دارد آشکار کند و دیگران را از کمال بهره‌مند سازد (همان: ج ۱، ۶۴۶) در بدن به کار می‌پردازد. کارکرد و تأثیر نفس در اجسام سه چیز است: وجود و حیات بخشیدن گیاه، حیوان، یا انسان، نظم بخشیدن، و مدیریت کردن اجسام. نفس عقل نیست، اما هنگامی که بر فراز خود چشم می‌دوزد می‌اندیشد و هنگامی که به خود رو می‌کند خود را زنده نگاه می‌دارد و هنگامی که به پایین تر خود توجه کند آن را منظم می‌کند و می‌آراید (همان: ۶۴۳). انواع نفوس از گیاهان، جانوران، و انسان همه علت حیات زندگی آن موجودات اند. همه از منشأ واحدی برآمده‌اند و حیات و زندگی جزو ذات آن‌هاست.

۴. نفوس در عین این که تقسیم‌ناپذیر (بسیط)، غیر جسمانی (مجرد)، و جوهرند (نه عرض) (همان: ۶۳۴)، در عین وحدت در همه قوای خود منتشرند (همان: ۶۵۳). ملاصدرا این نگرش خود را در قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا» نشان داد. افلوپین بودن نفس در تن را به صورت کل و بتامه می‌داند، یعنی نفس در همه جای تن هست و تقسیم‌ناپذیری و بساطت ذات نفس نیز محفوظ است (همان: ج ۲، ۹۱۴). تقسیم‌پذیری نفس انفعال‌پذیری نفس نیست. تقسیم‌پذیری نفس به این معناست که وقتی در چیزی جای گزید، در همه اجزای آن جایگزین می‌شود. تقسیم‌ناپذیر نفس و به اصطلاح بساطت نفس بدین معناست که در همه اجزای آن چیز تمام نفس قرار می‌گیرد نه جزء نفس. به عبارت دیگر، خود او تقسیم نمی‌شود چون تمام خود در نزد خودش حاضر است و فقط به اعتبار اجسام تقسیم می‌شود؛ از این رو تقسیم‌پذیری انفعال جسم است نه انفعال نفس (همان: ج ۱، ۴۷۵). اصولاً بهره‌وری جهان محسوس از آن ذات علوی بدین معنا نیست که آن ذات از خود جدا شود و به جهان خاکی فرود آید، بلکه در واقع این موجودات فرودست‌اند که وارد آن ذات علوی می‌شوند و از آن بهره می‌برند (همان: ج ۲، ۹۲۸). افلوپین وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را درباره نفس هم جاری می‌داند و می‌گوید: «کل حاوی کثیر است و کثیر در کل حاضر است ... نه واحد که کل است مانع از آن می‌شود که کثیر در او باشد و نه کثیر مانع از وجود واحد است: پس اجزای نفس از هم جدا هستند بی جدایی و با هم‌اند بی آن که از خودی خود چشم‌پوشند» (همان: ۹۱۵). چنان که ملاصدرا نیز می‌گوید این اشتباه است که گفته می‌شود بدن حامل نفس است، بلکه قضیه به عکس و بدن محمول نفس است (ملاصدرا، ۱۳۹۱ ب: ۹۹).

۵. نفس خودآفرین است؛ در جوهر نفسانی نوعی حرکت و آفرینندگی هست. به تعبیر خود افلوطین نفس در حال سکون نمی‌آفریند بلکه طبیعت را که تصویر اوست در حالی می‌آفریند که حرکت می‌کند. نفس در حالی که به آن چه او را آفریده است می‌نگرد از عقل آکنده می‌شود، ولی همین که در جهت مخالف عقل پیش می‌رود به منزله تصویر خود روح حیوان و روح نبات را پدید می‌آورد (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۸۱-۶۸۲).

به نظر افلوطین تقسیم‌شدن نفس به این معنا نیست که تمام نفس از جهان بالا جدا شود، بلکه همواره جزئی از آن در همان جا می‌ماند و به جهان نمی‌آید و تقسیم نمی‌شود؛ فقط بخشی از آن به تن پیوند می‌خورد (همان: ج ۱، ۴۶۸). به همین دلیل، عقلش کاملاً در بند تأثرات و انفعالات ماده قرار نمی‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱، ۵۳۹). به تعبیر بریه، به نظر افلوطین طبیعت می‌کوشد تا به اسوه معقول تأسی کند. حیوان، نبات، یا هر شیء دیگری به همان نسبت که درباره اسوه معقول خود تأمل و تأسی کند و آن کمال مطلوب را در خود منعکس کند به همان اندازه قبول صورت کمالی می‌کند (بریه، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۴۷). نفس از یک سو با عقل و از سوی دیگر با طبیعت و تن سروکار دارد. تن به اقتضای طبیعتش از نفس جداست، ولی در عین حال او می‌تواند تحت تأثیر تن قرار گیرد. افلوطین توصیه می‌کند که نفس باید مراقب باشد مبادا عنان خود را به دست تن سپارد و تابع تصورات آن شود و از عقل بیگانه شود (افلوطین، ۱۳۶۶: ج ۲، ۶۷۴). به نظر او نفس در تن عصمت اولیه خود را از دست می‌دهد و از توانایی فرمانروایی به عالم بالا که هنگام پیوستگی با نفس جهان داشت بی‌نصیب می‌ماند (همان: ج ۱، ۶۴۴). نفس از یک سو خدایی است و از سوی دیگر فروترین مقام را در جهان معقول دارد؛ زیرا با طبیعت محسوس همسایه است. چیزی از ذات خود به این طبیعت می‌بخشد و اگر در اثنای اداره طبیعت محسوس اعتماد به نفس خویش را حفظ نکند و با روح جهان کاملاً پیوستگی خود را حفظ نکند و در درون آنچه فرو می‌راند فرو رود، ناچار از آن طبیعت تأثیر می‌پذیرد؛ و اگر بر اثر تجربه و رنج‌هایی که در جهان کشید به ارج و علو جهان معقول بی‌برد و با مقایسه این جهان و آن جهان نیک حقیقی را شناخته باشد، می‌تواند دوباره راه جهان والا را پیش بگیرد و به آن جا صعود کند (همان: ۶۴۶-۶۴۷).

۶. این که چگونه ممکن است نفس از بدن تأثیر بپذیرد و چگونه می‌تواند از این خطر دوری جوید و اعتلا پیدا کند با نگاه به دستگاه فکری افلوطین پاسخ‌دانی است. به نظر افلوطین انسان کون جامع است، به این معنا که احد عقل و نفس همان‌گونه که در جهان عینی وجود دارد در انسان نیز منعکس است گویی انسان مینیاتوری از عالم کبیر است (همان: ج ۲، ۶۷۴). او به کمک عقل دو فضیلت عقلانی یعنی «معرفت» و «عدالت» را، که

استعداد آن در او به ودیعه نهاده شده است، از قوه به فعل درمی‌آورد. به نظر او نفس آدمی ذاتی الهی و والا دارد و ماهیتش همانند ماهیت «نفس کلی» است. نفسی که به مرتبه کمال می‌رسد عقل را در خود دارد. این نفس برای اندیشیدن نیازی به آلت جسمانی ندارد (همان). عقل به عدالت نمی‌اندیشد، بلکه آن را بالفطره در خود دارد، هم‌چنین علت عقل یعنی خدا، تقریباً چون «او»ی دوم فطری ما و آن که استعداد آن را دارد موجود است. نفس اندیشنده گاه به عدالت و زیبایی می‌اندیشد و گاه نمی‌اندیشد (افلوپین، ۱۳۶۶: ج ۲، ۶۷۵). به نظر افلوپین، نفس انسان دارای سه کشش و تمایل است یکی همیشه نزد عقل می‌ماند، دومی روی در جهان محسوس دارد و با این جهان در ارتباط است، و سومی در میان این دو است (همان: ج ۱، ۲۵۸). موجودی که به دیگری دل ببندد و در او به چشم ستایش بنگرد و سر در پی او بنهد همین اعتراف اوست بر این که خود را کم‌تر از محبوب می‌داند (همان: ۶۶۱). به نظر افلوپین، بسته به این که نفس به حقیقت خویش دل ببندد یا به تمایلات نفسانی خود، با همان مطلوب و محبوب خود یگانه می‌شود و همان می‌شود که به آن دل بسته است. وی می‌گوید: هنگام نگرستن و اندیشیدن با دقت و توجه تمام فرد دیگر متوجه خودش نیست، بلکه همه فعالیتش متوجه موضوع نظاره و اندیشه خودش و همان چیزی است که آن را می‌نگرد و درباره‌اش می‌اندیشد. او خود را در اختیار موضوع نگرشش می‌گذارد تا او به وی شکل دهد. در آن دم او صرفاً بالقوه خود است (همان: ۵۲۹). نفس اگر در تن عنان خود را به دست تمایلات مخالف عقل داد و اسیر شرور این دنیایی شد دیگر قادر به دریافت معرفت و بهره‌وری از فضیلت نیست. او زمانی می‌تواند «معرفت» و «عدالت» را ببیند که به خود خویش بازگردد (همان: ۶۳۱-۶۳۲).

حیات عقلی و شهودی حیات برتر نفس است که او را به عقول مفارق پیوند می‌دهد. گاه حالتی به نفس دست می‌دهد که نه عقل است و نه شهود بلکه اتحادی با مبدأ اول و مجرد است که به ندرت به برخی افراد دست می‌دهد. این حالت قابل بیان نیست و به لفظ در نمی‌آید، حالت بی‌خودی و خلسه است که به گفته فروریوس افلوپین خود چهار بار آن را تجربه کرده بود (همان: ج ۲، ۱۱۲۲).

۷. نفس با بدن از نظر ملاصدرا

به گفته ملاصدرا فلاسفه گذشته تصور می‌کرده‌اند که نفس را کاملاً شناخته‌اند حال آن که دانش گذشتگان از نفس از این فراتر نمی‌رفته است که عوارض ادراکی و تحریکی بدن را دلالت به لزوم وجود نفسی برای بدن بدانند. آنان از احوالات نفس در این حد آشنا

بودند که نفس انسان ادراک و تحریکش از حیوانات افزون‌تر است و نفس لازم است مجرد باشد و امر مجرد بعد از بدن باقی خواهد بود، چون نفس محل علوم است و علم تقسیم‌پذیر نیست و محل غیر قابل تقسیم خود غیر قابل تقسیم است؛ بنابراین نفس امر بسیطی است. امر بسیط فنا ندارد، چون در غیر این صورت لازم می‌آید که مرکب از قوه وجود و عدم و فعلیت وجود و عدم باشد و این خلاف فرض بساطت نفس است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸، ۳۹۹). گذشتگان غالباً معتقد بودند که نفس روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء است. آنان به چالش‌های پیش روی این نظریه خود توجه نداشتند که الف) امر بسیط الذات حادث نمی‌شود؛ ب) امر متعال از مرتبه خود فرود نمی‌آید تا به بدن مرتبط شود؛ ج) بساطت با تکثر در ابدان سازگار نیست؛ د) امر بسیط با صحت و مرض یا لذت و درد متأثر نمی‌شود، حال آن‌که می‌دانیم نفس با تغییرات تن متغیر می‌شود. به نظر ملاصدرا ناتوانی آنان از حل این چالش‌ها باعث شد عده‌ای منکر تجرد نفس، عده‌ای منکر بقای نفس، و بعضی متمایل به تناسخ شوند. ملاصدرا مدعی است با دیدگاه‌های ویژه‌ای که او درباره نفس کشف کرده قادر است همه مشکلات یادشده را حل کند (همان: ۳۹۹-۴۰۱). به نظر ملاصدرا مشکلات فوق بدون مبانی او، یعنی اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، اشتداد وجود، و باور به تحقق مبدأ و غایت، ممکن نیست (همان: ۳۸۶). به نظر ملاصدرا اشتباه عمده گذشتگان این بود که نفس را از ابتدا تا انتها ذات، حقیقت، و جوهر واحد و ثابت می‌پنداشتند (همان: ۳۸۲).

افلاطون و به تبع او افلوپین عالم طبیعت را عالم خروج و شدن و متحرک در جوهر می‌دانستند (افلاطون، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲۴۸). اما از زمان ارسطو تا زمان ملاصدرا بنا بر سنت ارسطویی حرکت صرفاً در سطح موجودات پذیرفته شده بود نه در جوهر؛ زیرا ارسطو می‌گفت: «حرکت از حیث جوهر وجود ندارد» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۱۸). در هر صورت ثبات (being) و نفی حرکت در نهاد عالم طبیعت میراثی پایدار شد و تقریباً همه فیلسوفان جهان، از جمله فیلسوفان مسلمان به آن ایمان آوردند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۱۱۴-۱۱۶). این برای ملاصدرا قابل قبول نبود، چون به نظر او حرکت از سنخ ماهیات نیست، بلکه نحوه‌ای از وجود است و وجود طبیعی عین حرکت و نهادی ناآرام است. حرکت خروج ثبوت است (همان: ۱۱۳) و حقیقت طبیعت عین سیلان و تجدد است (همان: ۸۱-۸۲). ناآرامی، سیلان و تحول، نحوه و حالت خود وجود و ذات موجودات طبیعی است (همان: ۱۰۷). بر این اساس، می‌توان فلسفه را به دو فلسفه «بودن» و «شدن» تقسیم کرد و گفت فلسفه ابن‌سینا و فارابی و دیگران از نوع «فلسفه بودن» و فلسفه ملاصدرا «فلسفه شدن» است.

ملاصدرا مخلوقات را به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست، طبیعت‌های جسمانی که ذات و فعل آن‌ها مادی و جسمانی است؛ دوم، عقول مفارق که ذات و فعل آن‌ها ابداعی و روحانی است؛ موجود سوم یعنی نفس برخلاف این دو که حقیقت ثابتی دارند حقیقت ثابتی ندارد و حالات او متحول و متطور است و حرکت جوهری و اشتدادی در آن جریان دارد. نفس در حدوث و تصرف در اجسام جسمانی است و در ادراک جزئیات از اجسام منفعل استکمال می‌پذیرد، اما در بقا و تعقل خویش و تعقل جاعل خود روحانی عمل می‌کند و از اجسام بی‌نیاز است (همان: ۴۰۲-۴۰۳).

گذشتگان با این که بین نفس و بدن تمایز قائل بودند، اما مجبور بودند که تعلق و ارتباط ضعیف و موقتی بین آن دو را بپذیرند مثل ارتباطی که بین نجار و ابزار کار او وجود دارد. به نظر ملاصدرا، تشبیه نفس به نجار و قوای مادی او به ابزار درست نیست و چنین ارتباطی محال است، چون در این صورت لازم می‌آید هر ملوانی بتواند در هر کشتی وارد شود و آن را تدبیر کند و هر نفسی درون هر بدنی قرار گیرد و در این صورت نفس یک پیامبر بر نفس یک فرد عادی تا انتهای زندگی‌اش هیچ ترجیحی نخواهد داشت (همان: ۲۹۱). از نظر ملاصدرا رابطه نفس و بدن رابطه تنگاتنگی است و این رابطه هم‌کنشی امروزه بدیهی‌تر شده است. دوگانگی نفس و بدن که دکارت بر آن اصرار داشت در عصر روشن‌گری مورد انتقاد شدید قرار گرفت و عده‌ای را بر آن داشت تا دوگانگی نفس و بدن را، با وجود هم‌کنشی آن‌ها، توجیه‌ناپذیر بدانند و حقیقت مجردی چون نفس و روح را نیز منکر شوند. امثال ژولین افره دو لامتری (Jnlien Offray de la Mettrie, 1709-1751) که اظهار می‌کردند که فقط تأثیر تب بسیار شدید بر روی یک بیمار را بنگرید، غالباً هذیان‌شکلی از دیوانگی موقتی است که عارض انسان می‌شود. اگر ذهن به‌راستی وجودی جداگانه و ایمن از تأثیر یک تب جسمانی داشته باشد، چنین اتفاقی رخ نمی‌داد (دان، ۱۳۸۳: ۵۷). به نظر او بدن انسان ماشینی است که فنرهای خودش را خودش کوک می‌کند. تصویر زنده‌ای از حرکت دائمی است. تغذیه حرکت‌هایی را که هیجان برمی‌انگیزد تداوم می‌بخشد. بدون غذا نفس تحلیل می‌رود، دیوانه می‌شود، از توان می‌افتد، و می‌میرد. نفس شمع است که شعله‌اش لحظه‌ای پیش از خاموشی گُر می‌گیرد. اما تغذیه بدن در رگ‌هایش عصاره زندگی‌بخش و مایع نیروبخش می‌ریزد و آن‌گاه نفس نیز مانند آن‌ها نیرومند می‌شود، گویا که خود را به شجاعتی غرورآمیز مسلح می‌کند و چون سربازی که آب به فرار وادارش کرده باشد، بی‌باک می‌شود، و با شور و شوق به صدای طبل‌ها به سوی مرگ می‌رود؛ بنابراین یک نوشیدنی داغ خون را به حرکت تند و امی‌دارد و آب سرد او را آرام می‌کند.

به تعبیر لامتری، گرسنگی لامروت ما را به چه کارهایی که نمی‌کشاند! دیگر ملاحظه اخلاقیات حتی پدر و مادر و فرزندان مان را هم نمی‌کنیم. حریصانه آن‌ها را تکه‌پاره می‌کنیم و ضیافت وحشتناکی با آن‌ها برپا می‌داریم؛ و در بجهوحه خشم، خشونت اختیار را از ما می‌رباید و ضعیف‌تر طعمه قوی‌تر می‌شود (همان: ۵۸).

در هر صورت ملاصدرا هم‌کنشی بین نفس و بدن را در سه دوره کلی یعنی دوران جنینی، دوران بلوغ صوری، و دوران بلوغ معنوی خلاصه می‌کند. نفس در مرحله جنین از درجه «جمادی» به مرتبه «نفس نباتی» می‌رسد. به این «نفس نباتی» صرفاً به اعتبار آینده و بالقوه «نفس حیوانی» می‌گوییم. زمانی که کودک از مادر زاده شد مبدل به «نفس حیوانی» می‌شود. این مرحله تا رسیدن به «بلوغ صوری» ادامه دارد. در این مرحله نفس بالفعل «حیوان بشری» است با وجودی که بالقوه «نفس انسانی» است. اگر نفس از عقل نظری بهره برد و اشیا را درک کرد و اندیشید و همین‌طور عقل عملی را به کار گرفت و کمالات باطنی و اخلاقی خود را استکمال بخشید در حدود ۴۰ سالگی به «بلوغ معنوی» می‌رسد. او در این مرتبه بالفعل «انسان نفسانی» است با این‌که بالقوه یا «ملک» یا «شیطان» است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۸، ۱۵۷-۱۵۸). پس نفس در بدو حدوث، در مرحله جنینی و نباتی، طبیعتی عنصری است و صورت مادی و عنصری دارد و نوع تعلق او به بدن عین تعلق صورت به ماده است. صورتی که چون دیگر پدیده‌های مادی تقسیم‌پذیر، مکان‌دار، و جهت‌دار است. وجود واحدی است که وحدتش عین کثرت، ثبات آن عین تجدد، و قوه او عین فعلیت آن است (همان: ۳۸۳). نفس در اثر حرکت جوهری به تدریج تجرد پیدا می‌کند و به تدریج روحانی می‌شود. در ابتدا تصورات حسی و خیالی پیدا می‌کند و سپس به تدریج از ذات جسمیت به ذات مجرد تغییر ماهیت می‌دهد (همان: ۳۸۲). بعد از بلوغ صوری تعلق نفس به بدن ضعیف‌تر می‌شود ولی بین این دو، تا قبل از مرگ، هیچ‌گاه جدایی حاصل نمی‌شود، نفس تا نفس است ذاتاً نوعی وجود تعلقی به بدن دارد. عقل منفعل به تدریج می‌تواند عقل بالفعل شود و بعد به مرحله عقل فعال و ما فوق آن برسد (همان: ۴۳۱-۴۳۲). در این مرحله، بنا بر تعریفی که ملاصدرا از «نفس ناطقه» دارد، از ماده و لواحق ماده مجرد است، چه نفس به حد عقل بالفعل رسیده باشد یا هنوز در حد نفس متخیله باشد؛ چون نفس متخیله بالفعل هم‌چون عقل در ذات و فعل مجرد از ماده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۵۱۲). با این تفاوت که عقل در دنیا و آخرت مجرد است، اما خیال فقط در عالم آخرت تجرد دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۸، ۳۵۶). بنابراین نفس در هر مرحله اقتضای آثار و فعالیت خاص خود را دارد و شاکله خاصی پیدا می‌کند تا نهایتاً برای مراحل بعد از بدن آماده شود.

خودشناسی ملاصدرا هماهنگ با هستی‌شناسی اوست. از نظر او، عالم طبیعت هم از مراتب وجود است و قوانین وجود بر آن جاری است. وحدت اتصالی آن عین کثرت آن است و حرکت در ذات آن به نحو متصل، اشتدادی، و تکاملی در جریان است. به نظر او نفس هم وجود واحدی است و وحدت او نیز وحدت عددی نیست بلکه وحدت حقه ظلیه و وحدت با چنان طیف وسیعی است که هم شامل ذات و هم شامل صفات او می‌شود. مقامات و مراتبی دارد از ضعیف‌ترین تا قوی‌ترین آن که عقل است. به همین دلیل، هر اتفاقی برای یکی افتاد دیگری هم متأثر می‌شود (همان: ۱۵۴). ملاصدرا نفس را وجود واحد ناآرامی می‌داند که در عین وحدت کثرت دارد. به نظر او این خاصیت افراد دو بین است که حقیقت نفس را به جنبه جسمانی صرف یا جنبه روحانی صرف فرو می‌کاهند. یعنی یا یک‌سره نفس را به جسم تشبیه یا یک‌سره از جسم تنزیه می‌کنند (همان: ۲۸۸-۲۸۹). نفس حقیقتی واحد و یگانه دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۷۳)، و در عین حال دارای شئون متفاوت است و در مسیر تکامل خویش مرحله «حس»، «خیال»، «وهم»، و «عقل» را پشت سر می‌گذارد و همه این‌ها مراتب گوناگون حیات اوست. خلع و لبس نیست که یک مرحله را رها کند و مرحله دیگر را بگیرد، همه در یک مرتبه است؛ به اصطلاح لبس بعد از لبس است، یعنی در عین داشتن مرتبه قبل واجد مرتبه بعد می‌شود و اساساً همواره مرتبه بعد به نحوی است که همه مراتب مادون را با خود دارد. به تعبیر خود صدرا، نفس انسان در ذات خود هم عاقل، هم متخیل، هم حساس، هم رشد و نمو دهنده، هم محرک بدن، و هم طبیعت ساری در جسم است (ملاصدرا، ۱۳۹۱ ب: ۲۷۲). نفس هم جسم است هم روح؛ اما گاهی جسمانیت و گاهی روحانیت او ظهور و بروز می‌کند و در هر حال جسم و عقل مراتب مختلف یک چیزند که عبارت است از نفس. نفس رابط بین بخش جسمانی و روحانی است و بین امور متفاوت خود الفت ایجاد می‌کند. نفس وجود اصیلی است که عین وحدت و تشخیص است؛ در لمس عین لامسه، در خیال عین خیال، و در عقل با عقل متحد است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸، ۱۵۴). البته ملاصدرا می‌پذیرد که در ظرف اعتبار ذهنی و به شرط توجه نکردن به بخش‌های دیگر نفس می‌توان جسم را از نفس نباتی، یا نفس حیوانی، یا نفس ناطقه جدا کرد. پس چنان‌که ملاحظه شد، دیدگاه افلوپین و ملاصدرا از این نظر بسیار به هم شبیه است؛ چون افلوپین هم با وجود دوگانه بین نفس و بدن چنان ارتباط بین نفس و بدن را قوی گرفته است که گویی با یک‌دیگر متحدند.

۸. نفس بعد از بدن از نظر افلوطین

افلوطین، با وجود مجرددانستن نفس، نوعی تغییر در جوهر نفس را از طریق بدن مادی پذیرفته و گفته است که خدا، عقل، و نفس برین یا نفس کلی از دگرگونی مبرایند، اما نفس هم‌راه با تاریکی خاص موجود زنده یعنی هیولا و ماده دگرگونی دارد (افلوطین، ۱۳۶۶: ج ۱، ۵۱۲-۵۱۳). او وحدت در عین کثرت وجود از جمله نفس را این‌گونه توضیح می‌دهد که نفوسی که از آن جهان آمده‌اند و متعلق به آن‌اند معمولاً پدر خود، خدا، را از یاد برده‌اند؛ از این رو نه خود را می‌شناسند نه او را (همان: ۶۶۱) و به اصطلاح امروزی از خود بیگانه شده‌ایم. ما اگر از دانش حقیقی برخوردار باشیم باید دریابیم که ما خود اویم نه بدن نحو که ما در او هستیم؛ اما چون نه تنها ما بلکه چیزهای دیگر نیز ما هستند پس همه ما او هستیم. بنابراین ما همه چیزیم و در نتیجه یکی هستیم (همان: ج ۲، ۹۴۱). نفس اگر بر اثر تجربه و رنج‌هایی که در جهان می‌کشد به ارج و علو جهان معقول پی ببرد و با مقایسه این جهان و آن جهان نیک حقیقی را بشناسد، می‌تواند در اتحاد با واحد، که غایت نهایی نفس است، دوباره راه جهان والا را در پیش گیرد و به آن‌جا صعود کند. اما به نظر او نفوس فردی فقط گاه به گاه، و آن هم به تدریج، به تماشای موجود حقیقی توفیق می‌یابند (همان: ج ۱، ۶۴۷). نفس با رفتن به سوی واحد، که همان خیر و نیک است، مسیر آفرینش را طی می‌کند. همان‌گونه که همه چیز در طلب نیک است و همه چیز در طلب واحد است. چون نیک همان واحد است و همه کوشش‌ها روی در واحد دارد. هر موجودی در طلب خود خویش، که خاصیت اصلی ذات و نهاد و ماهیت خود اوست، سیر می‌کند (همان: ج ۲، ۹۳۶).

افلوطین با طرح و پرداختن به این مسئله که نفس بعد از مرگ، یعنی جداشدن از تن، کجا خواهد رفت، بین آن‌که غایت خیر را پیموده و آن‌که از غایت خیر روی برگردانده است تفاوت می‌گذارد و می‌گوید: بیرون‌شدن نفس از تن به این است که تن دیگر هیچ‌گونه مصاحبت و مشارکتی با نفس نداشته باشد؛ زیرا مصاحبت و مشارکت اجزای کیهان با یک‌دیگر تابع نظم و قانون خاصی است (همان: ۹۲۹). نفوس آدمی بسته به این‌که در دنیا چه فعالیتی داشته‌اند، بعضی در جهان محسوس و بعضی به بیرون از جهان محسوس می‌روند. نفوسی که آزاد می‌شوند به سوی ستارگان می‌روند؛ آن‌ها که در عالم محسوس‌اند یا در سطح خورشید یا در سیارات و ستارگان ثابت قرار دارند. هر نفسی روی ستاره‌ای متناسب با اخلاق و نیرویی که در او فعال بوده است جای می‌گیرد که آن ستارگان یا خدا از آن‌ها محافظت می‌کند (همان: ج ۱، ۳۵۵). چنان‌که افلوطین، به گفته شاگردش

فروریوس، به هنگام مرگ گفته است: «می‌کوشم موجود الهی را که در من است به موجود الهی که در کیهان است بازگردانم» (همان: ج ۲، ۱۱۰۰).

افلوپین معتقد است که هر نفسی باید کیفر اعمال خود را ببیند. هیچ موجودی نمی‌تواند از کیفر اعمال خلاف حقیقتش بگریزد. نفوس پاک و مجرد وقتی از تن جدا می‌شوند همه زوایدی را که هنگام تولد به آن‌ها چسبیده است از خود جدا می‌کنند و پشت سر می‌نهند در حالی که نفوس دیگر زمان درازی آن زواید را با خود نگاه می‌دارند. نفوس بدتر با این‌که زواید را با خود دارند کاملاً تباه نمی‌شوند و تا هنگامی که منشأشان باقی است باقی می‌مانند (همان: ج ۱، ۶۳۴-۶۳۵). سنگین‌باری، فراموشی، و این‌که هنوز مقداری از تن پیشین را با خود دارند مانع صعود نفوس آنهاست و نیروی کافی برای خروج ندارند (همان: ۵۰۱). کیفر چنین افرادی این است که در تنی دیگر جای گیرند و به دنبال آن تن به محلی روند که آن تن به اقتضای ماهیتش روی به آن داشته است. در این صورت میزان کیفر و مدت آن در قانون خلقت معین شده است. زمانی که مدت کیفر به سر آید، نفس از آن جا روی به بالا می‌آید. البته نفوس ناب و پاک، که هیچ جزئی از تن را چون باری بدوش ندارند، در تن دیگری سکونت نمی‌کنند (همان: ۵۱۱).

آیا نفس بعد از جدایی از تن چیزی را به یاد می‌آورد؟ اگر به یاد می‌آورد، آیا همه این‌گونه‌اند یا بعضی؟ آیا همه چیز را به یاد می‌آورند یا برخی چیزها را؟ همیشه به یاد می‌آورند یا بعضی مواقع؟ به نظر افلوپین یادآوری متعلق به نفس مرتبط با تن و کار قوه حافظه است. برخی حافظه‌ها ضعیف و برخی قوی‌اند. یادآوری مربوط به قوه تصور است و به نظر او فقط اندیشه خود را تصور نمی‌کنیم، احساسات و عواطف خود را هم تصور می‌کنیم (همان: ۵۱۲ و ۵۱۸) و این چیزی است که در اندیشه ملاصدرا خود را در قوه خیال نشان می‌دهد.

۹. نفس بعد از بدن از نظر ملاصدرا

صدرا با توجه دادن خوانندگان به اشتراک نظر خود با افلوپین / ارسطو اظهار می‌دارد که اشیا طبیعی ذاتاً رو به سوی کمالات و غایات خویش دارند و انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست و در عین حفظ هویت شخصی خویش همواره از پایین‌ترین مراحل به بالاترین حد ممکن کمال پیش می‌رود. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که در این سیر چه چیز انسان بقا و تداوم می‌یابد و چه چیز در این جهان مانده و فانی می‌شود؟

به نظر فیلسوفان اسکندرانی چون آدمی دوساحتی بود، نفوسی که می‌توانستند به مرتبه عقل بالفعل برسند به نحو روحانی ادامه حیات داشتند و نفوسی که نمی‌توانستند به مرتبه عقل بالفعل برسند پس از مرگ محکوم به ماندن در بدن موجود دیگری بودند. اما بنابر دیدگاه فیلسوفان مشاء، که قائل به تناسخ نبودند، این نفوس بقایی نداشتند و نابود می‌شدند و بنابر قاعده محال‌بودن اعاده معدوم حشری برای آنان متصور نبود. ادیان الهی هر دو دیدگاه مذکور را مردود می‌دانستند و بر این تأکید داشتند که انسان‌ها چه خوشبخت و چه بدبخت، چه کامل و چه ناقص، و چه عالم و چه جاهل باقی خواهند بود.

به نظر ملاصدرا، انسان با حدوث جاودانگی خود را تضمین کرده است، چون وجود هیچ‌گاه عدم نمی‌پذیرد و همواره موجود است؛ بنابراین فنا، عدم، و نیستی در نفس راه ندارد. او مرگ را استمرار همان وجود نفس با بدن می‌داند، با این تفاوت که بدن باقی با بدن فانی متفاوت است. از نظر صدرا نیز اعاده معدوم محال است و اگر نفس بخواهد فانی شود و بار دیگر محشور شود لازم می‌آید که بین شیء و خود شیء عدم واسطه شود و آنچه بعد از آن دوباره خلق می‌شود دیگر خود آن شیء نباشد، بلکه مثل آن شیء باشد؛ حال آن‌که لازمه حشر و معاد وجود خود شیء است نه مثل شیء و اگر عدم در بین باشد برای یک وجود، دو وجود، یا دو عدم لازم می‌آید که قابل قبول نبود.

ملاصدرا آگاهانه به وجود حلقه واسطه خیال توجه کرد و برای تجرد و در نتیجه بقای خیال استدلال آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ج ۳، ۵۲۲-۵۲۳) و به این طریق هم برای همه انسان‌ها و حتی حیوانات نیز به لحاظ عقلی امکان حشر فراهم شد و معاد جسمانی نیز مدلل شد؛ چون او برخلاف ابن‌سینا نفس را قابل انفکاک از نوعی بدن چه برزخی و چه اخروی نمی‌دید. پس به نظر ملاصدرا امکان تفکیک بدن و نفس وجود ندارد، چون نفس کمال اول بدن است، حقیقت نفس بودن با بدن است، و حقیقت بدن با نفس معنا می‌یابد. بدن با نفس بدن است و بدون نفس دیگر بدن نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ج ۸، ۴۳۸-۴۳۹).

برخلاف پیشینیان که می‌گفتند مرگ طبیعی نتیجه فساد بدن دنیوی است، ملاصدرا معتقد است که در مرگ طبیعی بی‌رغبتی و انزجار تدریجی نفس از بدن و اعراض او از حواس و اقبال بر خدا و ملکوت و رسیدن نفس به استقلال ذاتی باعث مرگ و قطع تعلق نفس به بدن دنیوی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۱ الف: ۱۰۰)؛ چون زمانی که نفس تکامل یافت و موجود مفارق و عقلی شد، دیگر نیازی به این بدن ندارد و بود و نبود بدن مادی ضرری به وجود نفس نمی‌زند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ج ۸، ۴۵۰). نفس به سبب میل و شوقی که به کمال دارد، با موجود کامل اتحاد می‌یابد و به سبب او مبدل به وجود دیگری می‌شود. متحول به عقل

محض می‌شود و با عقل فعال متحد می‌شود (همان: ۴۵۲). نابودی هر چیز به نابودی سبب آن است و سبب نفس جوهر عقلی مفارقی است که نابودشدنی نیست (همان: ۴۴۲).

در نگاه صدرا نفوس پس از مرگ نیز باز در بند بدن‌اند اما نه بدن مادی دنیوی، بلکه بدن برزخی. تجرد برزخی یا مثالی هم نوعی تجرد است که در خواب نمایان می‌شود. چنان‌که بدن انسان در خواب هم جسم، طول، عرض، و عمق دارد و حالات خود را بد یا خوب می‌یابد. به نظر ملاصدرا، عالم قبر و برزخ و قیامت از همین سنخ بدن است. بدنی مجرد که دارای بُعد و احساس است (ملاصدرا، ۱۳۹۱ ب: ۳۸۹)؛ بدنی خالی که پس از مرگ به سبب قوه خیال با آدمی همراه است و چون زمان حیات دنیوی سمیع و بصیر است و دارای قوه چشایی و بویایی است، محسوسات غایب را که قبلاً احساس کرده است ادراک می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۱ الف: ۱۰۳).

کسانی که هویت بالفعل عقلانی پیدا کرده‌اند و در اثر تبدیل جوهری و تکامل وجودی خویش به اشرف مقامات دست یافتند، ساکنان عالم عقل می‌شوند. چنان‌که از رسول خدا نقل شده است که «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۱۳). این عقول در دنیای دیگر هم قادرند کلیه حقایق عقلی مجرد را تصور کنند و هرگاه بخواهند در آن تصرف و آنان را هم‌زمان نزد خود حاضر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۹۱ ب: ۳۸۵).

به نظر ملاصدرا، نفس انسانی صورت و سیرت بدن بعد از خود را خود در این دنیا رقم می‌زند. در صورتی که در این دنیا توفیق رفیق راه و صراط توحید مسیر وی شود، عقل خود را کامل کند، و قلب خود را از جسمانیات پاک کند، ملک بالفعل خواهد شد و اگر عکس آن را طی کرد، شیطان بالفعل خواهد شد و یا در زمره حیوانات و حشرات در خواهد آمد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸، ۱۵۷-۱۵۸). مرگ انتقال نفس از مرحله طبیعت دنیوی به مرحله اخروی، به صورت هیئت صوری اخروی، حسنه یا سیئه است که حاصل شده از اعمال و افعال کسب‌شده در دنیاست (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۸) یا خروج نفس از حالت قوه به فعل و خروج از «شدن» به «بودن» است. این فعلیت یا فعلیت سعادت‌مندانه ملککی است یا فعلیت شقاوت‌مندانه شیطانی یا حیوانی درنده یا چرنده (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸، ۱۱۹).

هویت انسان منحصر به این سه یا چهار حالت نیست. به نظر ملاصدرا انسان مستعد یافتن بی‌نهایت هویت است که به دنیای دیگر منتقل می‌شود. گویی انسان جنسی برای انواع متفاوت انسان است که برخی انسان طبیعی، برخی انسان نفسانی، و تعداد اندکی از آن‌ها

انسان عقلی‌اند. در هر یک از این سه هویت یعنی هویت طبیعی، نفسانی، و عقلی نیز بی‌نهایت مرتبه تصورشدنی است که انسان قادر به پیمودن است. تعالی جهش ندارد و از یک موقعیت به موقعیت دیگر به تدریج و به ترتیب انجام می‌شود؛ از این رو، آدمی تا مرتبه اول را طی نکند و مرز آن را نشکند به مرتبه دوم راه نمی‌یابد و تا مرحله دوم را طی نکند به مرحله سوم راه نخواهد داشت. البته برخی افراد این مراحل را سریع‌تر و برخی کندتر طی می‌کنند. او در توصیف دقیق‌تر این مراحل می‌نویسد: آدمی از مبدأ تا رشد صوری انسانی اول یا بشری و طبیعی است، سپس به تدریج وجودش لطیف‌تر می‌شود و برای او وجود اخروی یا نفسانی حاصل می‌شود و به مرحله انسان دوم می‌رسد. در مرحله انسان دوم مراحل حواس پنج‌گانه از یک‌دیگر جدایند و این جدایی این‌گونه است که برخی مثل حس لامسه به ماده نزدیک‌تر و برخی از آن دورتر و به تجرد و روحانیت نزدیک‌ترند. برخی افراد این مرحله را نیز پشت سر می‌گذارند و وجود عقلی پیدا می‌کنند. انسان سوم برخی صفات را رها نمی‌کند و برخی را نگه دارد بلکه وجود ناقص و ضعیف خود را به وجود کامل و شدید مبدل می‌کند. انسان عقلی حواس را رها نمی‌کند و عقل را با خود ببرد، بلکه انسان عقلی حواس و ادراکات حسی خود را تکمیل می‌کند و رفعت می‌بخشد، مجرد و عقلی می‌سازد و با خود متحد می‌کند و همراه خود به دنیای دیگر می‌برد. ملاصدرا تذکر می‌دهد که این تقسیم به لحاظ ترتیب وصول است نه ترتیب ارزشی، وگرنه به لحاظ ارزشی و اخروی اهمیت آن‌ها برعکس است؛ یعنی انسان سوم برتر از انسان دوم و انسان دوم والاتر از انسان اول است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۲۷-۱۳۸).

از نظر ملاصدرا برخلاف دیگر موجودات که ماهیت‌شان بر وجودشان مقدم است وجود انسان بر ماهیتش تقدم دارد؛ چراکه انسان خود ماهیت خود را رقم می‌زند و تصمیم می‌گیرد که چه باشد. انسان از قبل ماهیتش تعیین نشده است. نفس بعد از بدن مادی ورت کمالی آن بدن مجرد و عقلی است که به دست خود فرد تعیین یافته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۸، ۴۴۰). زمانی که نفس به مقام عقل رسید به ملاک تکلیف و تمیز حسن و قبح رسیده است و از اطاعت و عصیان در باطن نفس او اثری وجود دارد. اگر در صراط شهوات واقع شد به تدریج از صورت انسانی خارج می‌شود. شدت و ضعف و دوام و نقص آن بسته به نحوه و میزان رسوخ صور متجسم از اعمال در نفس است. در این صورت نفس بعد از مرگ دفعتاً خود را مستقل از بدن جسمانی شهود می‌کند و خود را در موجی از حیرانی و سرگردانی و محاط به انواع عذاب مشاهده می‌کند و اگر در مسیر طاعت گام برداشته باشد خود را غرق در دریای نعمت می‌یابد. تعیین حقیقی و جاودانه نفس انسان در صورتی قابل

قبول خواهد بود که جوهر و ذات نفس قابل تغییر باشد، اما اگر چنان‌که فیلسوفان مشاء می‌گفتند، نفس از ابتدا تا انتها مجرد بود، میزان پاداش و کیفر و جاودانگی آن قابل توجیه نبود، چون خلیات و مدرکات و اعمال برای نفس عوارض قسری جوهر بودند و به سرعت از میان می‌رفتند؛ به این دلیل که جوهر مجرد تام ذات بر عوارض غالب می‌آید؛ چراکه تأثیر عرض بر جوهر قسری است و حرکت قسری دائمی و اکثری نیست. صورت عذاب زایل و شخص به اصل ذات خود ملحق می‌شود، حال آن‌که به نظر صدرا عذاب یا ثواب و جاودانگی آن به علت عدم تخلف معلول از علت تامه و به منزله عدم جواز انفکاک ذاتیات از ذات است که منافق، کافر، و معاند فاقد چنین ذات پاک‌اند.

چنان‌که قبلاً هم گفته شد، ملاصدرا هر نوع تناسخ را محال و غیر قابل قبول می‌داند، یعنی به نظر او خروج نفس از یک بدن به بدن منفصل دیگر امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۵). مهم‌ترین استدلال او بر محال بودن تناسخ چنین است:

تعلق هر نفس به بدن خودش ذاتی است و ترکیبش با بدن ترکیب طبیعی و اتحادی است. نفس و بدن با یکدیگر در حرکت ذاتی و جوهری تکاملی به صورت هماهنگ از قوه به فعل در جریان هستند و محال است که بار دیگر نفس از فعلیت به قوه بازگردد. علاوه بر این، ترکیب اتحادی بین دو چیز، که یکی بالفعل و دیگری بالقوه باشد، نیز محال است (همان: ۴).

صدرا معتقد است سخن امثال افلوپین / ارسطو و افلاطون درباره تناسخ با نظریه خود در این باره هماهنگ است. به نظر صدرا این فیلسوفان یونانی (مانند خود او) بر این باورند که نفوس کامل یا متوسط، یعنی کامل یا متوسط در علم و عمل، مبدل به عقل فعال می‌شوند (همان: ۱۱). پیش فرض ملاصدرا این است که امکان چنین خبطی از این استوانه‌های حکمت نمی‌رود، بنابراین می‌گوید: تناسخ امثال افلاطون و فیثاغورث تناسخ مشهور نیست و با آنچه در شریعت اسلام آمده نه فقط مخالفتی ندارد، بلکه عین شریعت اسلام است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۰). قابل توجه این‌که احتمالاً ملاصدرا مخالفت ارسطو با تناسخ را در کتب دیگر ارسطو دیده است و آن را با آنچه در *آئولوجیا* آمده قابل جمع نمی‌دانسته است.

۱۰. تطبیق و تحلیل

قصد ما در این نوشتار روشن کردن احوال نفس از دیدگاه دو متخصص و نظریه‌پرداز فلسفی نفس، یعنی افلوپین و ملاصدرا بود که اولی در انتهای تمدن یونانی — رومی و

دیگری در انتهای تمدن اسلامی قرار داشت. برای نظم به این مطالعه حالات نفس را در سه حوزه قبل از بدن، با بدن، و بعد از بدن در نظر گرفتیم. این مقایسه با مطالعه دستگاه‌های فکری هر یک و جایگاه نفس در آن‌ها آغاز شد و به این نتیجه رسید که افلوطین عالم «معقول» را به سه جوهر «احد»، «عقل»، و «نفس» تقسیم می‌کند و ملاصدرا به پیروی از اسلاف خود به جای «احد» از وصف او یعنی «واجب‌الوجود» استفاده می‌کند و به جای «نفس» کلی فعال نام «عقل فعال» را ترجیح می‌دهد. او از مفهوم ابداع، فیض، و لبریز شدن عقل از واجب و لبریز شدن نفس کلی یا عقل فعال از عقل افلوطین استقبال می‌کند.

قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» باور هر دو فیلسوف است و افلوطین آن را این‌گونه مطرح کرده است که هستی با آن که یکی است تمام آن در همه‌جاست. ملاصدرا نیز ارتباط تشکیکی بین سه اقسام با عنوان «وحدت تشکیکی موجود» را تأیید می‌کند. وی مانند افلوطین نظام فلسفی خود را به نوری تشبیه می‌کند که آن قدر تاریک می‌شود تا به هیولا برسد. با این حال، در دستگاه فلسفی افلوطین توضیح روشنی برای این که چرا این هیولایی که عین ظلمت است دوباره به نور بازمی‌گردد وجود ندارد. به نظر افلوطین و پیروان او هم‌چون ابن‌سینا، نفس کلی / عقل فعال هم هیولی و هم صورت آن را ایجاد می‌کند و از ترکیب آن جسم شکل می‌گیرد. نفوس جزئی مخلوق نفس کلی یا عقل فعال، به‌منزله کمال برای جسم در قوس صعود، در پی جسم ایجاد می‌شوند؛ با این تفاوت که از نظر افلوطین نفس به بدن ملحق می‌شود، اما به نظر ملاصدرا نفس مولود جسم است و ترکیب بین نفس و بدن اتحادی است و نفس کلی واحد بسیط ذاتی نمی‌تواند در ابدان متکثر وارد شود و تحت تأثیر تغییرات تن از قبیل صحت و مرض یا لذت و الم بدن قرار گیرد. درباره این که نفس مدبر بدن پیش از بدن کجا بوده است افلوطین معتقد بود که در نفس کلی و ملاصدرا می‌گوید که نفس قبل از بدن کینونت عقلی داشته است و به نظر او منظور افلوطین / ارسطو نیز هم از بودن در نفس کلی همان کینونت عقلی است.

قاعده «النفس فی وحدته کل القوا» را ملاصدرا از افلوطین نقل می‌کند و می‌گوید به نظر او نفس امری مرکب نیست، بلکه حقیقت واحد بسیطی است. ملاصدرا هم‌چون افلوطین می‌گوید: هرچند نفس به جهت ذات مجرد و قابل تقسیم و تجزیه نیست، اما تا زمانی که به بدن متصل است بالعرض و به تبع جسم قابل تجزیه است. جزء متفکر نفس غیر از جزء حیوانی نفس و جزء شهوی نفس غیر از جزء غضبی آن است. حضور نفس در همه اجزای بدن نیز به‌نحو کامل است و مثل خود اجزا تکه‌تکه نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۴۰-۱۴۳).

ملاصدرا به کمک اندیشه‌های افلوپین توانست بسیاری از غوامض اعتقادی را که ابن‌سینا نتوانسته بود توجیه کند حل کند. به نظر افلوپین، یادآوری متعلق به نفس و کار قوه حافظه است. ملاصدرا همین مطلب را از افلوپین نقل کرده است که نفس ادراکات حواس اعضای متغیر بدن را نزد خود نگاه می‌دارد. به نظر ملاصدرا با این نکته هم معاد جسمانی و هم حشر همه اجساد از جمله نبات و جماد را می‌توان اثبات کرد. با این نکته او هم توانست کیفیت ارتباط معلول با علت آن‌ها را و همین‌طور کیفیت بقای انسان در عین تبدل ذات او را در هر لحظه تبیین کند. ملاصدرا می‌افزاید این‌ها اموری بودند که ابن‌سینا با همه ذکاوت و شدت فهم و لطافت طبع نتوانست درک کند (همان: ۱۴۵-۱۴۶).

ملاصدرا مراحل گوناگون انسان یعنی انسان جسمانی، انسان نفسانی، و انسان عقلانی را از کتاب *آئولوجیا* اقتباس کرده است (همان: ۱۲۹-۱۳۰). وی نظریه سه‌مرتب‌ای انسان را، که انعکاس سه جهان افلوپین است، از قول معلم‌الفلاسفه از کتاب *آئولوجیا* چنین نقل می‌کند: انسان ابتدایی و طبیعی از طفولیت آغاز می‌شود که او نام آن را «انسان بشری» نامیده است. این جوهر به تدریج وجود جدیدی می‌پذیرد که «انسان نفسانی» است. صدرا این انسان نفسانی را انسان اخروی می‌داند که قابلیت محشورشده شدن دارد، چون در قیامت دارای اعضای نفسانی است و انسان دوم است. گاهی هم انسان به تدریج وجود عقلی پیدا می‌کند و به انسان سوم مبدل می‌شود (همان: ۲۷۱-۲۷۲) که همه این مراتب در مرتبه عقل بدون این مرزبندی و تفرقه موجود بوده‌اند (همان: ۸۰).

تفاوت کلی فلسفه افلاطون و ارسطو، که اولی دغدغه انسان و دومی دغدغه جهان را داشته، باعث شده است که امثال بریه فلاسفه را به دو گروه تبیین‌کننده سعادت انسان و تبیین‌کننده جهان تقسیم کنند و افلوپین را جزء گروه اول به‌شمار آورند (بریه، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۴۳). اگر این نظریه را بپذیریم می‌توان گفت یکی از نقاط افتراق صدرا و افلوپین همین جاست؛ بدین معنا که ملاصدرا در عین عنایت به نجات انسان در هدف نهایی فلسفه خود بیش از هر چیز دغدغه تبیین جهان را داشته و مباحث خود درباره انسان و نفس را در جهت بیان کرده است که به تبیین معاد جهان پرداخته باشد.

ملاصدرا تلاش کرده است که درباره نفس قبل از بدن و نفس بعد از بدن دیدگاه خود و افلوپین را هماهنگ و مطابق هم جلوه دهد، اما عبارات خود افلوپین چنین دلالتی ندارد؛ چراکه از نظر صدرا نفس قبل از بدن نه مستقلاً بلکه به‌واسطه کمال سبب و علت خود موجود است. به تعبیر دیگر، صدرا می‌گوید چون هر سبب و علتی همواره واجد کمالات معلول و مسبب خود است و چون ذات کامل هر معلول و مسبب بالقوه نزد سبب و علتش موجود است، پس

ذات کامل و دور از نواقص مادی و جسمانی نفس هم (پیش از حیات جسمانی دنیوی آن) در علت و سبب ایجادکننده نفس تحقق داشته و موجود بوده است؛ حال آن‌که مطابق نظر افلوپین نفس قبل از بدن بالفعل و مستقلاً (نه در ضمن علت و سبب خود) موجود است. اشکال سخن افلوپین این است که اگر موجودی بعد از وجود یافتن مجدداً به همان نحو موجود شود، تحصیل حاصل است و ملاصدرا نمی‌تواند بپذیرد که افلوپین چنین اشتباهی کرده است و ناخواسته به تحصیل حاصل قائل شده باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸، ۸۰۱). این برداشت صدرا خلاف دیدگاه افلوپین است که می‌گوید نفس به دلیل اشتیاق، میل، و خواهش آفریدن خود را به جهان محسوس می‌گسترده و به هم‌راهی روح جهان بر فراز آن‌چه به آن نظم می‌بخشد و اداره‌اش می‌کند قرار می‌گیرد. هر جزئی از نفس که می‌خواهد تک‌تک اشیا را منظم کند از روح جهان جدا و وارد کالبد آن جزء می‌شود. در این حال، نفس به کلی متعلق به کالبد نمی‌شود، بلکه چیزی از خود را بیرون از کالبد نگاه می‌دارد. نفوس گیاهان، نفوس جانوران، و انسان همه علت زندگی‌اند و همه آن‌ها از منشأ واحدی برآمده‌اند و زندگی جزء ذاتشان است؛ از این رو همواره تقسیم‌ناپذیر و غیر جسمانی و جوهرند (افلوپین، ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۳۴). این در حالی است که به نظر ملاصدرا حالات نفس همواره به یک صورت نیست، نفس ابتدا مقهور بدن است و به تدریج می‌تواند قاهر بر بدن شود.

به دلیل این‌که متفکران پیشین قائل به تجرد همیشگی نفس انسانی، چه در ناحیه حدود و چه در ناحیه بقا، بودند توان توجیه حدوث امر مجرد و تعلق آن به بدن را نداشتند. این در حالی است که ملاصدرا معتقد بود هنگامی که ماده بدنی به کمال لازم برسد، نفس واقعاً موجود و حادث می‌شود. حدوث به نظر ملاصدرا وجود اختصاصی یک ذات است نه مثل آن‌چه دیگران می‌گفتند حاصل شدن یک صفت زائد بر وجود نفس که عارض بر نفس باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۸، ۴۴۱).

با وجود نظر ملاصدرا، بین دیدگاه ملاصدرا و افلوپین درباره نفس بعد از بدن هم تفاوت وجود دارد. به نظر افلوپین نفس بعد از بدن رابطه‌اش با آن کاملاً قطع می‌شود و به‌سوی نفوس کلی خود می‌رود. با این تفاوت که برخی این سیر را با تأخیر انجام می‌دهند و برخی سریع. افلوپین معتقد بود نفوس آدمی بسته به این‌که چگونه فعالیت داشته‌اند بعضی در جهان محسوس و بعضی به بیرون از جهان محسوس می‌روند. از نظر وی، نفوس بعد از بدن تشخیص و تعیین ندارند، چون باز به وضع جمعی خود بازمی‌گردند، اما آن‌گونه که از عبارات ملاصدرا استفاده می‌شود، بقای نفس بعد از بدن به شکل وجود جمعی نیست، بلکه هر شخصی به نحو متعین و مجزا باقی می‌ماند (همان: ۴۰۱-۴۰۲).

با وجود این که ملاصدرا تناسخ را در نظر افلوپین توجیه می‌کند، باید اختلاف اساسی دیگر ملاصدرا و افلوپین را در همان تناسخ دانست؛ افلوپین نیز معتقد بود که نفوس باید کیفر اعمال خود را ببینند؛ چرا که به نظر او هیچ موجودی نمی‌تواند از کیفر اعمال خلاف حشش بگریزد، اما در نظر وی کیفر نفوس در همین دنیا است؛ به این صورت که در تنی دیگر جای گیرد و به دنبال آن به محلی رود که آن تن به اقتضای ماهیتش روی به آن داشت. در این صورت میزان کیفر و مدت آن در قانون معین شده است، وقتی که مدت کیفر به سر آید نفس از آن جا رو به بالا می‌آورد. از نظر افلوپین نفوس ناب و پاک، که هیچ جزئی از تن را چون باری به دوش ندارند، در تنی سکونت نخواهند داشت (افلوپین، ۱۳۶۶: ج ۱، ۵۱۱)؛ این چیزی است که ملاصدرا به تبع اندیشه اسلامی با ادله بسیار و در بحثی مفصل صریحاً رد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱-۳۸).

۱۱. نتیجه‌گیری

نتیجه بررسی‌های مقاله حاضر این است که مبحث نفس ملاصدرا در موارد عدیده‌ای با نظریات افلوپین تشابه دارد و باید اذعان کرد که در پاره‌ای از مسائل اساسی نفس‌شناسی بین این دو فیلسوف، با وجود هفت قرن فاصله، مشابهت‌های شگفت‌انگیزی وجود دارد. آنچه او خود در این خصوص به آن تصریح کرده است عبارت‌اند از:

۱. تقسیم عالم به عالم عقل، نفس، و طبیعت (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ج ۲، ۳۷۹)؛
۲. حرکت جوهری (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ج ۳، ۱۱۹-۱۲۰)؛
۳. کینونت عقلی نفس قبل از حیات در طبیعت (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ج ۱، ۴۷؛ ۱۳۸۰ الف: ج ۲، ۵۹-۶۵؛ ۱۳۸۱ الف: ج ۵، ۳۵۱؛ ۱۳۸۳ ج: ج ۸، ۳۶۹)؛
۴. هبوط نفس (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ج ۸، ۴۰۹ و ۴۱۲-۴۱۶)؛
۵. بسیط‌الحقیقه بودن نفس (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ج ۸، ۳۳۳)؛
۶. وحدت در عین کثرت نفس (همان: ج ۸، ۱۵۵)؛
۷. کینونت عقلی نفس ناطقه انسانی بعد از استکمال علمی و تجردی (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ج ۳، ۵۲۴)؛
۸. اکوان، نشأت، و مراتب سه‌گانه وجود انسان یعنی وجود طبیعی، نفسانی، و عقلی (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۱۲۹)؛

امور دیگری که او به آن تصریح کرده و به صورت غیر مستقیم با مباحث نفس در ارتباط است از این قرارند:

۹. مثل عقلیه و ارباب انواع مجرد نوری (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ج ۲، ۵۹)؛
 ۱۰. وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت وجود و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ج ۶، ۲۶۵ و ۳۵۶؛ ۱۳۸۰ ب: ج ۷، ۳۵۱)؛
 ۱۱. اتحاد عاقل و معقول (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ج ۳، ۳۶۸ و ۴۶۰)؛
 ۱۲. قاعده امکان اشرف (ملاصدرا، ۱۳۸۰ ب: ج ۷، ۳۲۰ و ۳۳۴)؛
 ۱۳. قوس نزول و صعود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ج ۹، ۲۷۳)؛
- این مشابَهت نشان می‌دهد که ملاصدرا از اندیشه‌های فلسفی افلوطین در زمینه‌های گوناگون بهره برده و لازم است در تحقیق دیگری این موضوع تخصصی‌تر پی‌جویی شود.

کتاب‌نامه

- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۰). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ارسطو (۱۳۸۹). *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون، رساله سوفسطایی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- افلوطین (۱۳۵۶). *آنتولوجیا*، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی، مقدمه و تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
- افلوطین (۱۳۶۶). *دوره آثار افلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- امپلسون، ایولفورکی (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه راتلج*، ج ۲، ترجمه علی معظمی، تهران: نشر چشمه.
- بریه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دان، جان. ام. (۱۳۸۳). *عصر روشن‌گری*، ترجمه مهدی حقیقت، تهران: ققنوس.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، تهران: علمی فرهنگی و سروش.
- ملاصدرا (۱۳۸۰ الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه*، تصحیح مقصود محمدی، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۰ ب). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه*، تصحیح مقصود محمدی، ج ۷، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۱ الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه*، تصحیح رضا محمدزاده، ج ۵، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۱ ب). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه*، تصحیح احمد احمدی، ج ۶، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۵۰ مقایسه دیدگاه افلوپین و ملاصدرا درباره ویژگی‌های نفس

- ملاصدرا (۱۳۸۲). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه*، تصحیح رضا اکبری، ج ۹، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۳ الف). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه*، تصحیح غلامرضا اعوانی، ج ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۳ ب). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه*، تصحیح مقصود محمدی، ج ۳، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۳ ج). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار اربعه*، تصحیح علی اکبر رشاد، ج ۸، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۹۱ الف). *المظاهر الالهیه*، تصحیح محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۹۱ ب). *الشواهد الربوبیه*، تصحیح مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- یاسپرس، کارل (۱۳۳۳). *افلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.