



سید محمد خامنه ای

از نظر تاریخ فلسفه، دربارهٔ نفس تا چهار قرن پیش فقط دو نظریهٔ معروف وجود داشته است. افلاطون و عدة بسیاری از فلاسفهٔ باستانی آنرا حقیقتی مجرد از ماده و مستقل از آن می‌دانستند و می‌گفتند که نفس یا روح، پیش از بدن موجود بوده و پس از آماده شدن بدن انسان به آن ملحق می‌گردد و آنرا تا لحظهٔ توانایی همراهی می‌کند و پس از ضعف و مرگ بدن، بجای دیگری بر می‌گردد. در این نظریه نفس در بدن همانند حضور ناخدا در یک کشتی است.

ارسطو و پیروانش نفس را جوهر و پدیده‌ای مادیکونه می‌دانستند که صورت بدن و کمال اول او شمرده می‌شود و بدن برای او جسم طبیعی و ابزاری برای فعلیت بخشیدن به قوای نفس است.<sup>[1]</sup>

ارسطو با تشبیه جسم و بدن به موم، و تشبیه نفس به نقش بر موم، به وحدت آندو ولی به جدایی در جوهر آنها تصریح می‌کرد. در تعریف ارسطو، نفس را فقط با کارکرد و اعمال جسم می‌توان شناخت؛ زیرا که بدن بسبب استعداد خود برای قبول نفس، ماهیت و قوام وجودی، و عبارتی دیگر کمال اول خود را از نفس می‌گیرد و آلتی می‌شود برای اعمال نفس، یعنی نفس به جسم، حیات و فعلیت و صورت می‌دهد و عملاً با آن متصل و پیوند خورده است. هر کاری که بدن انجام دهد در واقع منسوب به نفس است و بدون نفس، بدن

انسان حیات ندارد و انسان نیست. این نظریه بعدها بوسیلهٔ ابن‌سینا و فلاسفهٔ ایرانی تکمیل شد و به اوج خود رسید. اما ملاصدرا نظریهٔ سوم را عرضه کرد. وی معتقد شد که برخلاف گفتهٔ افلاطون و اشراقیون، نفس انسان در حدوث خود، مادی و جسمانی و از مادهٔ بدن تراوش می‌کند و صورت برای خود می‌سازد. و همچنین برخلاف عقیدهٔ مشائین، نفس، جوهری ایستا و بی‌حرکت نیست بلکه جوهری است که در ذات خود مانند زمان، حرکت دارد - بلکه زمان اساساً نتیجهٔ حرکت آن است - وی درعین‌حال تعریف مشائین را دربارهٔ نفس پذیرفت.<sup>[2]</sup> وی معتقد بود که این اشکال بر مشائین وارد است که نفس در نزد آنها با آنکه جوهری مجرد است ولی بدون داشتن سنخیت با تن که مادی است با آن وحدت می‌یابد، و این نوعی تناقض است<sup>[3]</sup> زیرا دو چیز که یکی کاملاً مادی و دیگری کاملاً غیر مادی باشد نمی‌توانند با یکدیگر اتحاد داشته باشند. و نیز آنها نفس را بسیط می‌دانند و حال آنکه هر چه قابل ترکیب نباشد حدوث ندارد زیرا حدوث بسبب بالقوه بودن است و بسیط بمعنای بالفعل بودن و بدون قوه بودن می‌باشد. نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ نفس را می‌توان نوعی سنتز از دو نظریهٔ تاریخی معروف بالا و آشتی میان آندو دانست، کاری که فارابی نتوانست آنرا انجام دهد. فارابی در کتاب الجمع بین الرأیین بسیار کوشید که میان آراء افلاطون و ارسطو آشتی دهد و آن دره عمیق اختلاف را بوجهی پرنماید ولی در این کار توفیقی نیافت اما ملاصدرا در کتاب اسفار تصریح می‌کند که با نظریهٔ خود میان رأی افلاطون و مشائین در مسئلهٔ حدوث و قدم نفس آشتی داده است.<sup>[4]</sup>

ما در اینجا خلاصهٔ نظریهٔ ملاصدرا را در 5 بخش بیان می‌کنیم، اگرچه بیان کامل آن - که خود وی در بیش از هزار صفحه نوشته است - وقت بیشتری می‌خواهد:

بخش 1: در اینکه نفس چیست (ماهیت نفس). بخش 2: اینکه نفس چگونه بوجود می‌آید. بخش 3: چگونگی رابطهٔ نفس با بدن. بخش 4: قوای نفس و انفعالات او کدام است. بخش 5: فرجام نفس چه می‌شود؟

بخش 1: نفس چیست؟

ملاصدرا تعریف ارسطو را دربارهٔ نفس، پذیرفت که می‌گوید نفس کمال اول برای جسم و تن است برای آنکه او را به انجام و فعلیت دادن به امکانات و قوت‌هایش توانا سازد: «کمال اول<sup>[5]</sup> لجسم طبیعی آلی» یا «کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت افعال بالقوه‌اش».

نفس جوهری است مجرد و بسیط الذات و نابود ناشدنی که از سنخ ماده و مادیات نیست. به بدن حیات می‌بخشد تا بتواند از آن همچون ابزاری برای کارهایش (که یا از نوع ادراکات است یا افعال عضلانی و بدنی) بهره بگیرد.

نفس مجرد اگرچه در ماده تن نیست و تن ظرف آن نمی‌باشد ولی همراه تن و بسته و اسیر ماده بدن است. از اینرو ملاصدرا آن را دارای دو جنبه می‌داند که از جهت ذات خود، مجرد و از سنخ مفارقات است و از جهت فعل و رفتار، جسمانی است و از جسم جدایی ندارد؛ زیرا بنظر وی مانعی ندارد که یک چیز دارای دو جنبه مخالف بوده از جهتی مفارق و غیرمادی و از جهتی با ماده همراه باشد. نفس انسانی برخلاف نفوس دیگر ملکوتی و آسمانی، در اصل خلقت خود زمینی است و محتاج و پایبند ماده است. ملاصدرا برخلاف فلاسفه دیگر، نفس انسان را ایستا و دارای فقط یک درجه از وجود نمی‌داند که بی‌حرکت و غیرقابل تغییر باشد بلکه آنرا دارای رشد و حرکتی در جوهر و ذات خود می‌داند که روز بروز کاملتر می‌شود. [6] برویهم برای نفس در نظریه ملاصدرا می‌توان سه مرحله کلی نام برد:

1. نفس پیش از طبیعت.

2. نفس همراه با ماده و طبیعت.

3. نفس پس از ترک ماده و طبیعت.

بخش 2: نفس چگونه بوجود آمد؟

بیشتر اهمیت و تازگی نظریه ملاصدرا در همین موضوع است که محور مقاله ما می‌باشد. ملاصدرا می‌گوید: چون نفس انسانی برای حدوث و موجود شدن خود محتاج به ماده است و از قابلیت و استعدادی که در بدن نهفته است (و می‌تواند نفس را در درون خود بپروراند و آنرا می‌توان به آتشی که در داخل سنگ نهفته است تشبیه کرد)، استفاده می‌کند، همچون یکی از اعضای بدن در کنار آن بوجود می‌آید.

بعبارتی دیگر: بدن انسان بحسب طبع و ذات خود نیازمند به یک نفس عالی - غیر از نفس نباتی و حیوانی - است تا استعدادهای خاص انسانی او را شکوفا کند و بشمر برساند؛ [7] بهمین سبب در آن، استعداد دارا شدن این نفس نهاده شده و باید بگونه‌ای بعرضه وجود آید و بر جایگاه طبیعی خود بنشیند.

ملاصدرا از همینجا در یک بحث و استدلال وجودشناختی (انتولوژیک) ثابت می‌کند که لازم نیست برای نفس وجودی جدایی از وجود بدن اثبات شود؛ زیرا ایندو با یک وجود، موجود هستند و چون مسلم است که بدن وجود دارد پس وجود نفس هم ثابت می‌شود، زیرا نفس، استعدادی در آن بدن است پس در آغاز پدیدار شدن نفس و بدن، وجود نفس، جدایی از وجود بدن نیست همانطور که وجود عرض با وجود جوهری که آن عرض در آن محقق می‌شود یک وجود است نه بیشتر، با این تفاوت که با از بین رفتن جوهر، عرض هم بناچار وجود خود را از دست می‌دهد ولی نفس با فنا شدن فانی نمی‌شود زیرا راه تکامل و رشد نفس از راه رشد و تکامل بدن جداست و اگرچه حدوثاً وجود آنها متحد می‌باشد ولی بقاءً به دو وجود موازی تغییر می‌یابند.

نفس برای بدن در آغاز حیات فقط یک استعداد و «قوه» است که با کمک حرکت جوهری ماده به فعلیت و وجود خارجی می‌رسد ولی وقتی موجود شود خود را از آن جدا می‌کند و بنوعی رشد و تکامل که ویژه اوست (و با رشد و تکامل جسمانی فرق دارد) می‌پردازد تا به رشد و کمال نهائی و متعالی خود برسد.

از نگاه دیگر، بدن انسان ضمن حرکت جوهری خود و بوسیله همین حرکت جوهری می‌تواند دو نوع تکامل داشته باشد: اول، تکامل مادی و جسمانی بدن که به رشد و کمال بدن کمک می‌کند و سرانجام به پیری و مرگ می‌رسد. دوم، تکامل دیگری که غیر مادی است و در درون و همراه بدن انجام می‌گیرد و نفس یا خود انسانی را می‌سازد.

در نظر ملاصدرا، نفس پس از حدوث و ظهور، بعنوان «من» یا «خود انسانی» مالک بدن می‌شود و بدن را همراه با خود به ادامه زندگی وامی‌دارد. ملاصدرا در اینباره تعبیر جالبی دارد و می‌گوید: «جسم حامل نفس نیست [8] بلکه نفس حامل جسم است و آنرا در جاده زندگی همراه خود می‌برد، همانگونه که باد، کشتی را می‌برد نه کشتی، باد را. [9]

سؤال‌ی که می‌توانست در اینجا مطرح شود این بود که بالاخره اگر نفس و بدن دو چیز جدای از همدند، پس اتحاد یا وحدت آنها صحیح نیست و اگر متحد و یکی باشند نفس را نباید بگونه‌ای مستقل از جسم و مخصوصاً نقطه مقابل آن در تجرد از ماده دانست؛ زیرا چگونه ممکن است که یک چیز هم مجرد و هم مادی باشد و تناقض لازم نیابد!

مشائین اگرچه نفس و تن را مانند هر هیولا و صورت دیگر دو جوهر جدا، ولی محتاج بیکدیگر می‌دانستند، ولی باز این اشکال باقی بود که بین هیولا و صورت بایستی نوعی سنخیت در مادی یا غیرمادی (مجرد) بودن وجود داشته باشد و در نظریه مشائین این مسئله حل نمی‌شد، زیرا با وجود آنکه هم هیولا و هم صورت، جنبه مادی داشتند و مفارق نبودند اما بعقیده آنان نفس سنتزی بود که از آندو، جوهر مادی بوجود می‌آید.

در سؤال فیلسوف بزرگ دیگر ایرانی - خواجه نصیر طوسی - از یک فیلسوف معاصرش (خسروشاهی) که تفصیل آن در کتب ملاصدرا ذکر شده، آمده است که اگر نفس از ماده بوجود آمده - و می‌دانیم که هر ماده‌ای فنا و نیستی دارد - پس چرا نفس را مجرد می‌شمرند و برای او فنا قائل نیستند؟ و چگونه یک جسم مادی را «حامل امکان» و وجود جوهری غیرمادی مخالف جسم دانسته‌اند.

و اما ملاصدرا این مسئله را حل کرد. اهمیت نظریه ملاصدرا در حل این مشکل و مسئله، مهم است. وی با تکیه بر اصل دیگری، بنام اصل حرکت جوهری ماده، ثابت کرد که حتی برای یک پدیده مادی که استعداد مجرد شدن را داشته باشد، ممکن است که بکمک حرکت جوهری، ماده (یعنی جسم و تن) بتدریج صورت غیرمادی بخود بگیرد.

ملاصدرا قبل از اثبات بروش خودش، قبلاً ضعف دلایل مشائین (و همچنین اشراقیون) را اثبات کرد. ملاصدرا میان جسمانی بودن نفس با استعداد آن برای روحانی شدن (بوسیله کسب درجات عقلی) منافاتی نمی‌بیند. ممکن است حتی در هنگامیکه جسمانی است او را نفس نامیم، ولی بهرحال نمی‌توانیم منکر شویم که «خود» انسانی و رشد عقلانی آن مستقل و جدای از رشد بدن است. [10]

در ادبیات عرفانی فارسی، خروج نفس انسانی از مرحله جمادی به نباتی و از مرحله نباتی جنینی به حیوانی و دارا شدن حرکت، به مرگ تشبیه شده و همچنین عبور از مرز حیوانیت و ورود به محدوده انسانیت؛ انسان در هر مرحله بین نبات و حیوان و همچنین حیوان و انسان از مرزی می‌گذرد که نسبت به درجه و مرتبه سابق، مرگ و نسبت به موقعیت جدید تولد محسوب می‌شود. مولوی عارف و شاعر ایرانی می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سرزدم

مردم از حیوانی و انسان شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

ملاصدرا می‌گوید تحولات نفس و سیر از جسمیت به نبات و حیوان و انسان، در حکم تحول حرارت در ذغال و آهن است. دمیدن آن در ذغال و آهن مانند مبدء افعال نباتی است و سرخ شدن آهن یا ذغال به مبدء افعال حیوانی شباهت دارد. اشتعال آنها از حرارت مانند قوه ناطقه است. همه این پدیده‌ها فقط یک چیز است ولی صورتهای مختلف تکاملی شیء می‌باشد. [11]

وی تحولات نفس را مدارج نفس [12] نامیده و آنرا بر دو دسته تقسیم می‌کند: اول تحولات و مدارج پیشینی (سابقه) و دوم تحولات و مدارج پسینی (لاحقه). جمادیت و نباتیت و حیوانیت را مدارج پیشینی و تحول نفس را به عقل منفعل و عقل بالفعل و عقل فعال تحولات و مدارج پسینی شیء می‌نامد.

بنظر ملاصدرا تمام مدارج پیشینی و پسینی نفس جزء لاینفک نفس انسانی می‌باشند با این تفاوت که مدارج گذشته او معدّات و مقدمات هستند و کمک می‌کنند تا نفس بتواند تحولات بعدی عقلانی و مجرد (غیر مادی) خود را بگذراند و به کمال خود برسد.

این دو دسته مدارج، درست در مقابل هم قرار دارند و قوت هر یک مساوی با ضعف دیگری است و وقتی که قوه نباتی و حیوانی ضعیف شوند، نفس قوت می‌یابد و همین دلیل بر این است که نفس، مستقل از بدن گردیده و با فناي آن فانی نمی‌شود، بلکه برعکس با پشت کردن به جسم و قوای حیوانی و نباتی - که ما از آن به مردن تعبیر می‌کنیم - نفس رها می‌گردد و مانند کیوتری که از قفس آزاد شده باشد. [13]

\* \* \*

چون نظریه ملاصدرا از راه حرکت جوهری ماده، مقدماتی دارد، ما برای توضیح بیشتر به مقدمات آن نظریه، نگاهی می‌گذرانیم.

مقدمه اول: ماده بهیچوجه ایستا نیست و دارای حرکتی دائمی در جوهر و اعراض خود است. این حرکت، ذاتی ماده است و در سراسر جهان ماده وجود دارد.

مقدمه دوم: در هر موجود مادی، قابلیت و استعدادی نهفته است که هدف غایی آفرینش آنست؛ و در ماده بدن انسان استعداد حدوث «نفس مجرد» نهفته است و این استعداد برای بروز خود به حرکت جوهری ماده نیاز دارد.

مقدمه سوم: اشتراك دو یا چند چیز در يك ماده دليل نمي‌شود که هدف طبیعی و غایی آنان هم مشترک و متحد باشد. از اینروست که می‌بینیم نبات و حیوان هر دو از ماده بوجود می‌آیند و هر دو تنفس و تغذیه و رشد و توالد و تناسل دارند درحالی‌که يك شاخه آن حیوان می‌شود ولی از نبات نفس حیوانی بوجود می‌آید که دارای حرکت و قدرت جابجائی است اما نبات اینطور نیست.

بهمین‌گونه، حیوان و انسان نیز با وجود اشتراك در حرکت و تمام قوای نباتی، دو هدف طبیعی و دو غایت مختلف دارند؛ زیرا در ماده انسان استعداد انسان شدن و ظهور نفس انسانی نهفته است و با حرکت جوهری می‌تواند به این کمال برسد.

با استفاده از این مقدمات ملاصدرا نتیجه گرفت که:

1. ماده یا هیولای نفس همان ماده و هیولای بدن است - برخلاف نظر مشائین که هیولا را مخصوص بدن و نفس را فقط صورت پنداشتند - و از يك ماده مشترك بطور موازی دو موجود بوجود می‌آیند با دو راه جداگانه و دو غایت وجودی جداگانه. بستر و تکامل هر دو موجود - یعنی بدن و نفس - حرکت جوهری ماده است، با این تفاوت که نفس، خوراک و رشد خود را از ادراکات حاصل از حواس خمسسه و احساس جسمانی می‌گیرد و بدن، حیات خود را از بقای نفس. برخلاف نظریه اشراقیون که می‌گفتند نفس حقیقی آسمانی و ملکوتی است که بسوی ماده می‌آید، ملاصدرا می‌گوید که نفس حقیقی مادی است که بسوی ملکوتی شدن می‌رود. [14]

2. نفس اگرچه در آغاز خلقت، در ماده زائیده می‌شود و صورت مادی دارد ولی مادی محض نیست، بلکه در آخین نقطه مرزی ماده و اولین نقطه مرزی مفارقات از ماده قرار دارد. [15] و بتعبیر خود ملاصدرا «نفس در زمان حدوث در آخرین صورت مادیات و آغاز صورتهای ادراکیات است»، یعنی وجود او در آخرین لایه‌های جسمانی و اولین لایه‌های روحانی و معنوی قرار دارد. [16]

3. نفس و بدن نوعی با هم ترکیب شده و انسان را ساخته‌اند ولی این ترکیب غیر از ترکیب ماهیت و وجود و یا ماده و صورت و حتی ترکیب جوهر و عرض است. باید توجه داشت که ترکیب آندو «انضمامی» و ناشی از پیوستن دو جوهر یا يك جوهر و يك عرض نیست، بلکه ترکیب آنها نوعی ترکیب حقیقی است که نام آنرا «ترکیب اتحادی» گذاشته‌اند. [17]

این نوع ترکیب نه فقط در حکمت اشراقی که حتی در فلسفه مشائنی هم وجود نداشت. [18] دلیل تجربی این وحدت یا اتحاد همان رابطه متقابل نفس و بدن است؛ زیرا که در تجربه می‌بینیم که نفس انسان، درد و آسیب جسمانی را درک می‌کند و بدن - در امراض روان‌تنی - آسیبهای روحی یا رنج و غم را در خود نشان می‌دهد. [19]

4. ترکیب بدن و نفس بنوعی است که بین آنها وحدت ایجاد می‌کند، یعنی «من» بدن همان «من» نفس است و این «من» قابل تجزیه یا تقسیم نیست، [20] بلکه انسان يك واحد شخصی است و در تمام طول عمر این وحدت ثابت می‌ماند، نه رشد و تغییرات مادی بدن فردیت و وحدت آن را بهم می‌زند و نه رشد و تغییر درجات صعودی نفس، همانگونه که تغییرات يك درخت، حقیقت آنرا عوض نمی‌کند.

### بخش 3: رابطه نفس با بدن

نفس پس از موجود شدن و استقلال نسبی خود، بسبب وحدت اولیه‌اش با تن، در آن تصرف و با آن همکاری و هماهنگی و یا انفعال یا فعل و دخالت دارد؛ زیرا هر يك از بدن و نفس برای خود قوای دارند و به قوای آن دیگری نیازمندند و برای بقای خود از قوای یکدیگر استفاده می‌کنند. باید افزود که تصرفات و دخالت‌های نفس در بدن، ذاتی و برخاسته از نحوه موجودیت نفس و حتی بدن است [21] و شباهتی به تصرفات عوامل خارج از بدن ندارد و این نکته ظریفی است که درک آن کمی دشوار است.

دخالت نفس در بدن بصورت تصرف در آن و کامل ساختن طبیعت بدن می‌باشد. [22] و نیز بصورت ایجاد حرکات و افعال ارادی انسان می‌باشد که بصورت بحرکت درآوردن عضلات بدن انجام می‌شود، ولی درعین‌حال، نفس نیز انفعالاتی دارد، از قوای بدن بهره می‌گیرد و محصول حواس انسان را در کارگاه ذهن خود بکار می‌برد. [23]

این نیاز متقابل نفس و بدن سبب می‌شود که حواس پنجگانه - که آلاتی جسمانی و جزء بدن هستند - بصورت ابزاری برای تأمین ادراکات کلی عقلی و خیالی نفس بکار بیفتند [24] وگرنه نفس نخواهد توانست بدون این حواس استعداد خود را بروز دهد و علم‌افزوری کند و باصطلاح مشائنی از درجه عقل هیولانی به درجات عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد برسد [25] که در این مرتبه، نفس انسانی با عقل فعال مرتبط می‌گردد. بدن برای رشد و کمال عقل، حکم سکوی پرتاب را دارد.

نفس و بدن هر دو انفعالاتی دارند که نوعی تأثیر متقابل بین نفس و بدن است. [26] مثلاً لذت و غم نفسانی بر جسم نیز اثر می‌گذارد و بیماری و صدمات جسمانی نیز نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهد و این رابطه طرفینی، خود علامتی برای نیاز متقابل نفس و بدن به یکدیگر و وحدت آنهاست. [27]

حرکات ارادی انسان اگرچه در اصل، فعل نفس است ولی آن را می‌توان هم به نفس و هم به بدن نسبت داد ولی نسبت حرکات بدن نسبت به نفس، اختیاری و مانند افعال خداوند از مقوله «صدر» و «تولید» است ولی همین حرکات نسبت به بدن پدیده‌های «قهری» و جبری است، زیرا بدن برای نفس حکم آلت و ابزار را دارد.

پس نفس همانگونه که از نگاهی هم جسمانیة الحدوث است و هم جسمانیة التصرف، ولي از نگاهی دیگر نفس روحانیة البقاء و هم روحانیة التعقل است.[28]

ملاصدرا حتی ادراک را - که بنظر بیشتر فلاسفه نوعی انفعال نفس است - جزء افعال نفس می‌داند و جزء انفعالات بدن و مغز می‌شمارد.

(رجوع شود به مقاله، «ادراک حسی» از نگارنده)

با وجود احتیاج دو جانبه و طرفینی بدن مادی و نفس مجرد، ملاصدرا رابطه آندو را گاهی به رابطه همزیستی و همراهی یا «معیت» [29] تعبیر کرده و می‌گوید گمان نرود که نفس، مطروف و بدن طرف آن است، بلکه فقط احتیاج نفس او را با بدن همراه نگه می‌دارد ولی تا آنجا که دوره تکاملی و انتظار کمال خود را طی کند و همین «انتظار» یا تعبیر فلسفی ملاصدرا «حالت امکان» نفس است که تا مفارق محض» نشده است بایستی از بدن استفاده کند (و در این دوره از حیات خود مانند ماهواره‌ای است که هنوز در مدار خود قرار نگرفته و به حامل و نیروهای آن احتیاج دارد).

بعقیده ملاصدرا، نفس پس از کامل شدن خود حتی می‌تواند بدون احتیاج به چشم بدن، حقایق جهان خارجی را ببیند و بدون حواس دیگر به محسوسات و معقولات دسترسی پیدا کند. ملاصدرا یکی از اشتباهات بزرگ فلاسفه را اعتقاد به یکسان و یکنواخت بودن حالات نفس (از اول تا پایان زندگی) می‌داند و پیداست که عقیده او درباره حرکت جوهری به وی این نظریه را داده است. فلاسفه دیگری که به این اصل فلسفی اعتقاد نداشتند طبعاً نمی‌توانستند اینگونه فکر را داشته باشند و مجبور بودند بپذیرند که نفس - برخلاف رشد و تکامل تدریجی بدن - حالتی یکنواخت و ثابت دارد.

ملاصدرا مرحله‌ای را که انسان متولد شده و بتدریج به کمال جسمانی می‌رسد و بدن او هنوز به ضعف رو نکرده و نفس انسانی هنوز به کمال خود نرسیده انسان اول و انسان طبیعی می‌نامد. مرحله دوم را که نفس بیاری بدن رشد کرده و به کمال رسیده و نیاز او به حواس و ابزارهای جسمانی کمتر می‌شود و حتی در باطن و نفس او حس ششمی بوجود می‌آید که کار همه حواس دیگر را می‌کند، انسان ثانی و انسان نفسانی می‌داند.

بنظر او تعداد اندکی از انسانها می‌توانند از این مرحله فراتر روند و انسان عقلانی شوند و این همان انسان ثالث است. ملاصدرا این تقسیم را از افلوطین و تقسیم او به انسان طبیعی و انسان نفسانی و انسان عقلی گرفته است.[30] و مقصود او از انسان همان مجموعه نفس و بدن است که گفتیم آندو، موجود به وجود واحدند و از اول تولد تا آخر عمر دارای فقط یک هویت می‌باشند.[31]

#### بخش 4: قوای نفس

ابن‌سینا و فلاسفه پس از او - همانگونه که نفس را به سه مرحله نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی تقسیم می‌کردند - برای هر نفس قوایی می‌شناختند و برای قوای هر نفس نیز اقسامی را نام می‌بردند. نفس نباتی دارای سه قوه عمده غذایی - منمیه - مولده (قوه تغذی - قوه رشد - قوه تولید مثل) و نفس حیوانی دارای دو قوه عمده: قوه محرکه (که عهده‌دار حرکت و جابجایی حیوان است) و قوه مَدْرکه (که به حواس او مربوط می‌شود) می‌باشند.[32]

اما نفس انسانی علاوه بر دارا بودن تمام آن قوای نفس نباتی و حیوانی، دارای دو قوه عمده دیگر است: اول، قوه عملساز و عملی (قوه عامله)، دوم، قوه دانایی یا نظری (قوه عالمه).[33]

قوه نظری یا عالمه همان قوه‌ای است که چهار مرحله بنامهای عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد برای آن نام برده‌اند و عامل تکامل نفس و رسیدن به مرحله ارتباط با پدیده‌های غیرمادی (یا مفارقات و مجردات از ماده) می‌باشد.

همانطور که قوای نباتی در انسان، او را از کودکی به رشد و سرحد بلوغ می‌رساند این قوه در نفس، او را از مرحله خامی و اولیه (هیولانی) به بلوغ آن - یعنی انسان ساخته و پرداخته - سوق می‌دهد و او را لایق ارتباط با عالم غیر مادی، و عالم فوق مثال یعنی عقل فعال و عالم عقول می‌سازد.[34]

اما قوه عامله کارش اداره بدن و برپا نگهداشتن و نظم آنست تا بدن بتواند به حیات و ادامه نسل خود توفیق یابد و بتواند نفس را به هدف طبیعییش برساند.[35]

ملاصدرا گاهی قوه عامله را قوه فعلی و قوه ادراکی را قوه انفعالی نامیده است.[36]

قوای مذکور - بحسب تقدم زمانی و اهمیت آن برای انسان - در یک زنجیره قرار دارند که از قوای نباتیه آغاز و به قوه عالمه (و عقل مستفاد) ختم می‌شوند. موضوع مهم در اینجا آنست که اگرچه هر یک از این قوا در هر درجه و در مقام عمل، قابل تفکیک و تجزیه از قوای دیگر می‌باشند ولی در برابر نفس بصورت اجمالی فقط یک قوه محسوب می‌شوند و نفس بسبب بساطت ذاتی خود همه آنها را در بر گرفته است.[37] و در عین وحدت هویت خود، کل آن قواست.

همچنین با وجود آنکه حواس پنجگانه و با قوای دیگر نباتی و حیوانی هر یک وظیفه و نقش و کار مخصوص خود را انجام می‌دهند ولی همه آنها افعال نفس می‌باشند اما نه بصورت مشارکت، بلکه با فاعلیت حقیقی نفس و بصورت فاعلی حقیقی [38] بودن آن.

ملاصدرا از همین راه وجودشناختی، مسئله جبر و اختیار فلسفی را نیز حل می‌کند زیرا با اینکه بشر فاعل مختار و حقیقی تمام افعال خود است، در عین حال انتساب آن افعال به خداوند نیز حقیقی است زیرا هستی هر دو یک منشأ دارد.

در زنجیره قوای نفس و بین درجات برتر و پائینتر آن - که ملاصدرا عدد آنرا 19 می‌داند [39] نوعی سلطه سازمانی وجود دارد مثلاً نفس حیوانی بر نفس نباتی مسلط و حاکم است و نفس انسانی بر هر دوی آن نفوس و قوای زیر مجموعه آنها سلطه دارد و هر چه زمان تحقق و بوجود آمدنش مؤخر باشد رتبتاً و قدرتاً بالاتر و قویتر است. [40]

مطلب دیگری که در مبحث قوای نفس و بدن باید به آن اشاره شود مقوله انفعالات نفس است. مقصود از انفعال در اینجا مقوله انفعال در مقابل فعل است نه بمعنای اعم از هر دو (که دکارت در کتاب خود بکار برده است). [41]

همچنانکه گذشت، ملاصدرا علاوه بر انفعالات مخصوص نفس، [42] تمام انفعالات بدن را انفعالات نفس نیز می‌داند زیرا به اتحاد آندو معتقد است. [43] بهمین سبب است که روح انسان از بیماری و زخم و صدمات جسمانی، اگرچه نه باندازه بدن، متأثر می‌شود.

## بخش 5: فرجام نفس

یکی از مسائل فلسفی که در برخی و یا حتی در بیشتر مکتبها ناتمام می‌ماند مسئله نفس انسانی و فرجام کار آن است.

در مکتب ملاصدرا بسبب اعتقاد او به اصل حرکت جوهری، توجه به فرجام کار نفس انسانی یک ضرورت علمی است و از دیدگاه کلامی

نیز ضرورت دارد که مسئله بعد از مرگ مادی بدن، وضع نفس و لزوم وجود جهانی دیگر اثبات گردد.

ملاصدرا حرکت و سیر تکاملی نفس را نه چیزی جدای از جهان آفرینش و دیگر پدیده‌های فیزیکی، بلکه هماهنگ و همراه با روند عمومی

حرکت جهانی جوهر ماده می‌داند، حرکتی که از ماده آغاز ولی به غیر ماده و فراتر از آن می‌انجامد و بهمین دلیل نه فقط برای روح

انسانی - که از تبار ماده است - معتقد به معاد و قیامت و تجسم (نوعی بازگشت به ماده) است، بلکه حتی برای حیوان و نبات و

جمادات هم قائل به معاد است.

نکته عجیب دیگر در پدیدارشناسی روح انسانی آنکه مراحل بعد از مرگ انسان، حقایقی همچون بهشت و جهنم و لذت و یا عذاب آن،

همگی مخلوق بیواسطه خود نفس انسانی و ناشی از خلاقیت نفس و بتعبیر شرایع، نتیجه «اعمال دنیوی» انسان است درست مانند

آنکه کشاورز، بذری در زمستان بکارد و در تابستان محصول آنرا برداشت کند.

ملاصدرا در برخی کتب خود این پدیده را بهمین گونه که گذشت، از دیدگاه حکمت اشراقی و مکتب سقراطی بیان کرد، ولی درعین حال

آنرا از دیدگاه مکتب مشائی و از طریق حرکت نفس و عقل او نیز مورد بحث قرار داده است.

مسئله فرجام کار نفس در مکتب مشائی می‌تواند بصورت سؤال از کیفیت عبور نفس انسانی از حیوانیت - یعنی نقاط مشترک انسان با

حیوان یا ناسوت - به فضایی برتر طرح شود، فضائی که مخصوص انسان باشد و از آن بتوان به تقدس یا قدسی بودن تعبیر کنیم و حتی

در این سیر معنوی نفس، بتوانیم خط آنرا تا ملکوت - که نزدیک مرتبه الوهیت است - دنبال نماییم.

فلاسفه اسلامی سیر نفس را بطور سنتی (و با اقتباس از ارسطوئیان) - با سیر التفاتی و معرفتی نفس در چهار مرحله عقل هیولانی - عقل بالملکه - عقل بالفعل

- عقل مستفاد بیان می‌کردند که گاهی این چهار مرحله بصورت‌های دیگری نیز بیان گردیده: [44] مثلاً فارابی عقل هیولانی را تقریباً همان عقل بالملکه می‌دانسته یا

اسکندر افرویدیسی عقل سوم را عقل فعال می‌نامیده است.

پیش از ملاصدرا، محرک این سیر و حرکت نفس را روحی مجرد و عقلی مستقل و محیط بر جهان ماده می‌دانستند و به آن عقل فعال نام می‌دادند. عقل فعال مانند

نیروی جاذبه‌ای قوی، نفس را بسور خود می‌کشید، استعداد‌های او را شکوفا می‌ساخت و منبع الهام او بود، و به آن علم و حکمت می‌آموخت. فلاسفه آنرا به نور

تشبیه می‌کردند: [45] زیرا همانگونه که نور تا بر اشیاء رنگین نیاید آنها بالفعل رنگی ندارند و هنگامی رنگ آنها ظاهر می‌شود که نور بر آنها بتابد، [46] تابش نور عقل

فعال بر انسان نیز استعداد نهفته نفس انسان را شکوفا می‌کند تا سبب تکامل روحی آنها شود و آنها را از مرتبه هیولانی (یا استعداد محض) به فعلیت برساند و

سرانجام پس از مردن آنرا ترک و در صورتیکه از تاریکی حیوانیت رهیده باشد و در جهنم یا تارتاروس سقراطی نیفتند، بصورت موجودی ملکوتی درآورد. قدما گاهی از

عقل فعال به «پدر» نیز تعبیر می‌کردند.

ملاصدرا با وجود آنکه دخالت عقل فعال را در سیر معنوی تکاملی نفس و عقل انسانی قبول دارد، ولی محرک طبیعی و مادی این حرکت

نفس را - همانگونه که گفتیم - در خود ماده [47] و همان حرکت جوهری و نهادین ماده می‌داند؛ اگرچه گاهی از این حرکت ذاتی ماده - بروش عرفا - به

عشق نفس به نور و خیر و زیبایی مطلق تعبیر کرده و گاهی شوق و عشق هیولا به صورت گفته است [48] که آنرا می‌توان به حرکت خلاقه نفس نیز تعبیر کرد.

بنابر توجیه ملاصدرا، حرکت جوهری نفس از عقل هیولانی با رسیدن به عقل مستفاد Intellectus sanctus پایان نمی‌یابد، زیرا عقل مستفاد و مرحله چهارم حیات معنوی نفس، همان اتصال و اتحاد با عقل فعال یا همان «روح قدسی» است که فلاسفه ایران باستان به آن «روانبخش» می‌گفتند، [49] و عرفا به آن وجود منبسط و در ادیان الهی به آن جبرئیل و روح القدس [50] و رابطه الهی می‌گویند. روح و نفس انسانی با اتحاد

با این عقل فعال و اقتباس از نور و معرفت آن، به روح قدسی و بتعبیر آقاي کربن (Intelligible sacculum) یا (Aion) تبدیل می‌شود. بگفته ملاصدرا، عقل مستفاد اگر با عقل فعال فرقی داشته باشد فقط در اینستکه نفس بصورت عقل مستفاد گرفتار و محدود به ماده است ولی عقل فعال صورتی بدون ماده می‌باشد، [51] عقل فعال در عین استقلال و تمامیت خود بسبب وجود منبسط و فراگیر و شامل خود می‌تواند با تکتک نفوس متکامل متحد شود و به آنها صورتی ملکوتی بدهد. [52]

برای تکمیل این بحث باید به سراغ عرفان اسلامی برویم که ملاصدرا به آن توجه بسیار داشته و در مباحث مربوط به عشق موجودات، به کمال و زیبایی مطلق آورده است.

یکی از سخنگویان مشهور عرفان اسلامی - یعنی مولوی جلال الدین - در مثنوی معروف خود این مراتب را به مرگ و تولد تعبیر کرد و همانگونه که به آن اشاره کردیم می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان برزدم  
مردم از حیوانی و انسان شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم  
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک پر و سر  
و از ملک هم بایدم جستن زجوی «کلّ شیء هالک إلا وجهه»  
بار دیگر از ملک پران شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم

در نظر عرفای مسلمان حرکت و سیر تکاملی نفس با رسیدن به روح قدسی تمام نمی‌شود و محرکه آن یعنی عشق او به زیبایی مطلق - که اصل آن در خداوند متعال موجود است - آرام نمی‌گیرد؛ بنابراین نفس، پس از آنکه با عقل فعال یا «روانبخش» اتصال و اتحاد بوجود آورد بان مرتبه قناعت نکرده و بانگیزه رسیدن به آستانه الوهیت - که آنرا در ادبیات عرفانی فارسی وصل و فنا می‌نامند - عاشقانه به سیر و تکامل می‌پردازد و همانطور که جلال الدین مولوی گفته است «آنچه در وهم نمی‌آید می‌شود».

در حدیث و نصوص رسیده از حضرت محمد صلی الله علیه و آله و جانشین - امام علی علیه السلام - نیز این مطلب بصورتی شاعرانه بیان شده است و می‌گوید: «خداوند شرابی دارد که برای دوستان اوست که وقتی آنرا بنوشند مست و طربناک می‌شوند و این مستی آنرا (مانند طلا در آتش) ذوب و پاک و خالص می‌سازد و بر اثر خلوص، رو بسوی معشوق خود خداوند می‌آورند و با او مرتبط می‌شوند بگونه‌ای که دیگر فرقی بین عاشق و معشوق باقی نماند». [53]

منظور از شراب و مستی، همان جاذبه حرکت معنوی تکاملی بشر است و معنی خلوص انسان همان غلبه نفس مجرد بر جسمانیّت بدن می‌باشد و مقصود از اتصال هماهنگی با عقل فعال و بالاتر از آن، نظامی الهی است که از آن به «عالم اسماء و صفات الهی» تعبیر می‌شود.

ملاصدرا این رابطه را در چارچوبی فلسفی - عرفانی به چهار سفر معنوی تعبیر کرده است و نام بزرگترین کتاب خود را «حکمت متعالیه در اسفار اربعه» گذاشته است و خود ملاصدرا نیز در تمام عمر سرمست همین شراب و مست جمال ازلی بود و تمام عمر خود را در همان چهار سفر معنوی و روحی گذرانید. و نکته‌ای که در پایان سخن باید گفته شود آنست که چون جمال الهی مطلق و بی‌پایان است جاذبه عشق آن و همچنین سیر نفس، حتی پس از رسیدن به روح قدسی و روح الهی که از آن به «مشاهده جمال الهی» تعبیر شده متوقف نمی‌شود و این رابطه عاشقانه ملکوتی و باشکوه، پایانی ندارد. و بقول حافظ:

\* عنوان اول این مقاله: نفس در حکمت متعالیه ملاصدرا و در اصل برای همایش جهانی پدیدار شناسی (جون 2001) رُم نوشته شده و

\*\*\*

در آنجا خوانده شده است.

1. در نفس، ارسطو، بخش دوم، فصل 1.
2. الشواهد الربوبیه، ص 221؛ اسفار، ج 8، ص 331.
3. همان، ج 5، ص 289.
4. اسفار، ج 8، ص 333.
5. در یونانی Entelechie (انتلخی) و در لاتین Perfectihobia.
6. اسفار، ج 8، ص 346.
7. مبدا و معاد، ص 317.
8. بهمین دلیل وی افعال انسان را که مشترکاً بوسیله بدن و نفس انجام می‌شود، دلیل بر وحدت آندو می‌داند؛ زیرا اگر طبق نظریه دکارت آنها دو چیز باشند، نمی‌توان یک فعل را به دو فاعل مستقل نسبت داد.
9. اسفار، ج 9، صص 47 و 55.
10. بهمین دلیل تمام کسانی که رشد جسمانی دارند دارای کمال روحانی نفس نمی‌شوند و در مرز میان انسان و حیوان می‌مانند.
11. اسفار، ج 8، ص 35.
12. اسفار، ج 8، ص 378.
13. اسفار، ج 8، ص 294.
14. اسفار، ج 7، ص 126: «بل لطف الکثیر».
15. اسفار، ج 8، ص 13؛ شواهد الربوبیه، ص 213؛ مفاتیح الغیب، ص 536. ملاصدرا قاعده‌ای کلی برای این مرزبندی تعریف کرده و می‌گوید انواع جماد و نبات و حیوان در یک زنجیره متصل بهم هستند و آخر هر افقی از یکی از این انواع، اول افق نوع بعدی است»
- اسفار، ج 9، ص 102.
16. اسفار، ج 8، ص 330؛ ج 3، ص 330 «إنّ النفس في أول الفطرة ليست شيئاً من الأشياء الصورية...».
17. اسفار، ج 5، ص 286 و 289 و 190.
18. مؤید از دیدگاه علم منطق آنکه می‌بینیم انسان را حیوان ناطق می‌دانند که جنس آن جسمانی و فصل آن روحانی و عقلانی است و همین ترکیب است که مشائین در فلسفه به آن نام ترکیب ماده و صورت می‌دهند. ملاصدرا برخلاف مشائین قبول ندارد که جوهر آندو در ابتدای خلقت جداست بلکه می‌گوید قوه ناطقه بعینه همان قوه حیوانی است که تکامل یافته است. ر.ک: اسفار، ج 8، ص 150.
19. اسفار، ج 8، ص 134.
20. اسفار، ج 5، ص 289؛ ج 8، ص 10.
21. اسفار، ج 8، ص 276.
22. اسفار، ج 7، ص 118؛ اسفار، ج 8، ص 376.
23. ملاصدرا برای بدن هم دو مصدق قائل است که یکی بدن ظاهری و فناپذیر است ولی دیگری در آن پنهان می‌باشد و حامل حقیقی حیات او و مستقیماً مرتبط با نفس است. اسفار، ج 9، ص 98.
24. اسفار، ج 2، ص 81.
25. همان، ج 8، ص 328.
26. همان، ج 6، ص 109؛ ج 7، صص 67 و 118.
27. اسفار، ج 4، صص 107 و 108.
28. همان، ج 8، ص 347.
29. همان، ج 3، ص 55.
30. اسفار، ج 9، صص 97-99.
31. نفس بلحاظ ذات آن بسیط و دارای یک هویت است ولی بلحاظ ارتباطش با بدن که مادی است به قوای مختلف تجزیه و تقسیم می‌شود (او جمله حواس و قوای شهوانی و غضبی است که بلحاظ تعلق به بدن حتی جای آن مشخص است ولی بلحاظ تعلق به نفس جای معینی ندارد و مطلق است) این تجزیه و تحلیل بالعرض منافاتی با وحدت و بساطت ذاتی ندارد و از اینروست که می‌گویند نفس در عین بساطت و وحدت، همه قواست. (ر.ک: اسفار، ج 9، ص 105).
32. اسفار، ج 8، ص 53.
33. همان، ج 8، ص 130.
34. همان، همانجا.
35. همان، همانجا.
36. همان، ج 8، ص 8.
37. همان، ج 8، ص 129.
38. همان، ج 6، ص 375.
39. همان، ج 9، ص 373 - ملاصدرا باقتباس از آیه «علیها تسعة عشر...» آنرا نوزده عدد می‌داند که سرنوشته بهشت و جهنم انسان با آنهاست.
40. نیز ر.ک: اسفار، ج 8، ص 51، 255، 225.
41. [41] (Traite des Passions des l'ame).
42. اسفار، ج 4، ص 157؛ ج 7، ص 66 و کتب دیگر او.
43. اسفار، ج 7، ص 67.
44. اسفار، ج 3، ص 419 و 413.
45. ملاصدرا آن را به خورشید و چشم و بینی آن تشبیه کرده است. ر.ک: اسفار، ج 3، ص 462.
46. اسفار، ج 3، ص 413 و 462؛ ج 9، ص 143.
47. اسفار، ج 2، ص 176.
48. اسفار، ج 2، ص 233.
49. اسفار، ج 2، ص 176؛ ج 7، ص 24؛ ج 8، ص 398؛ ج 9، ص 142.



50. اسفار، ج 3، ص 127.  
51. اسفار، ج 3، ص 461.  
52. اسفار، ج 9، ص 140.  
53. کلمات مکنونه، فیض، ص 75.