



Research Paper

A Study of the Relationship Between the Soul and the Body from the Perspectives of MullaSadra and Plotinus

Mostafa Amoozegarnia*¹ , Rouhollah Souri² 

¹ MA in Islamic Philosophy and Theology, Khwarazmi University, Tehran, Iran. Email: aliamoozegarniya@gmail.com

² Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Khwarazmi University, Tehran, Iran. Email: souri@khu.ac.ir



[10.22080/jep.2025.28275.1241](https://doi.org/10.22080/jep.2025.28275.1241)

Received:

December 24, 2024

Accepted:

February 5, 2025

Available online:

February 15, 2025

Keywords:

Relationship Between Soul and Body, Corporeal Origination of the Soul, Levels of the Soul, MullaSadra, Plotinus

Abstract

The soul is one of the most important philosophical topics in the works of Mulla Sadra and Plotinus. In this article, we conduct a comparative study of these two philosophers' views on the relationship between the soul and the body, using a descriptive-analytical method. Both thinkers believe in the corporeal origination of the soul and consider the body the final part of the total cause. Regarding the corporeal origination of the soul, the unity of the soul and body, the levels of the soul and body, and the instrumentality of the body for the soul, they share similarities in some aspects and differ in others. Moreover, traces of intensified substantial motion can be found in Plotinus's thought, as he considers form to be a substance and views the accumulation of the perfections of forms in the natural world as essential for living beings. On the other hand, both Plotinus and Mulla Sadra affirm the unity of souls in the arc of descent—within the intellect (in MullaSadra's view) and the Universal Soul (in Plotinus's view)—and uphold the natural unity of soul and body. They argue that the body is merely an instrument for the soul and is not the true source of perception and stimulation. The soul is the actual perceiver, using the body as a means to engage with the natural world.

***Corresponding Author:** Mostafa Amoozegarnia

Address: No. 15, Unit 2, Salehi Street, Ostad Hassan Bana Street, North Majidieh, Tehran, Iran (Next to Imam Ali Mosque)

Email: aliamoozegarniya@gmail.com

Tel: 09127023497



Extended Abstract

1. Introduction

The first thing we recognize about ourselves is that we have a body. However, upon further reflection, we realize that we possess an immaterial essence beyond our physical body. This leads to the fundamental question: How does this immaterial essence relate to the material body? Since the study of the soul is the central issue in Plotinus' philosophy, this article explores his response to the aforementioned question. Additionally, it examines Mulla Sadra's responses as a philosopher who dominated the Iranian-Islamic intellectual tradition and is considered the pinnacle of Muslim philosophy. The study aims to identify the commonalities and distinctions between their perspectives. In this article, we aim to conduct a descriptive-analytical examination of Mulla Sadra's and Plotinus' perspectives on the relationship between the soul and the body, focusing on four main topics:

- **The corporeal origination of the soul:** Is the soul eternal or temporal? If it is temporal, does it come into existence with the body and within it, or does the body merely receive a soul that has been created in the realm of intellect?
- **The union of the soul and the body:** How can an immaterial entity be combined with a material one?
- **The hierarchy of the soul and the body:** How are their levels structured?
- **The soul as an instrument for the body:** How does the soul influence the body?

2. Methods

This research employs a descriptive-analytical method, utilizing primary sources from Mulla Sadra's *al-Asfar al-Arba'a*, *Al-Shawahid al-Rububiyyah*, and Plotinus' *Enneads*, as well as secondary sources and scholarly interpretations. The study systematically compares key concepts in their philosophies, including the ontological status of the soul, the nature of its unity with the body, and its transformation across different existential stages.

3. Results

From both Plotinus' and Mulla Sadra's perspectives, the individual soul is a created temporal entity, and the body is the material cause and the last part of the complete cause that helps it to emerge. However, Mulla Sadra asserts that the soul emerges from within matter through intensified substantial motion, whereas Plotinus maintains that the soul, upon coming into proximity with a living body, takes its governance. Plotinus and Mulla Sadra, despite some differences, both believe in the unity of souls in the arc of descent. Plotinus holds that souls are united through their connection to the universal soul. However, Mulla Sadra maintains that souls, in the arc of descent, only have a collective realization within the intellect and possess an epistemic existence in that realm rather than an individual. From Mulla Sadra's and Plotinus's perspectives, souls in the nature realm are multiple. What generates multiple souls, according to Mulla Sadra, is the bodies themselves. In contrast, Plotinus acknowledges the body's role in that but attributes the primary distinction to the limited forms that bodies receive. Both philosophers assert the natural unity of the soul and body. Additionally, both Mulla Sadra and Plotinus concur on the dual nature of the soul, acknowledging its rational dimension and its attachment to matter.



Plotinus and Mulla Sadra both consider the body as an instrument of the soul. It is the soul that is fundamentally active.

4. Conclusion

Plotinus, has a thought close to Mulla Sadra's theory of intensified substantial motion, according to which the elemental body first receives a form from nature and ultimately reaches perfection in its stages in the presence of the universal soul, and the individual soul is created. In this process, the forms granted to matter are not being generated and corrupted, but each is a subsequent perfection for it. However, Plotinus does not present this theory as a separate theory and does not emphasize it within a structured theory.

The views of both philosophers on the union of the soul and body are closely similar. Both philosophers agree on the unity of souls in the intellect realm and their multiplicity in the world of bodies. However, Mulla Sadra considers this unity to be a collective and intellectual unity within the intellect realm, without individuation (intellectual existence), while Plotinus regards the higher aspect of the soul, which is inherently intellectual, as common among all the actualized souls in nature. Nevertheless, both believe in the natural unity of the soul and body in the material world. Both philosophers regard the soul as immaterial and attribute to it two aspects: the intellectual aspect and the aspect of its connection to matter. Both philosophers consider the body an

instrument for the soul in its actions and perceptions, and they regard authentic perception as belonging to the soul.

Despite the similarities between the theories of these two philosophers on the relationship between the soul and body, it seems that Mulla Sadra's theory has superiority over Plotinus' in at least two respects: First, Mulla Sadra has effectively applied intensified substantial motion in the creation of the soul, and soul connection to matter, and his innovation better justifies the process of various upward and downward movements of humans toward good and evil. In addition, using his view, the identity of the human soul is ultimately aligned well with humans' free will. In contrast, in Plotinus' view, it seems that a part of the individual human soul is never affected by the soul's owner. Second, the realization of souls in multiple periods in the material world, according to Sadra, is not limited to something fixed, meaning the increase or decrease in bodies and souls does not disrupt this. However, in Plotinus' view, a limit is set, and the number of souls in each era is tied to the number of forms.

Funding

There is no funding support.

Authors' Contribution

The first author conducted the research, analysis, and writing, while the second author provided supervision, conceptual guidance, and critical revisions.

Conflict of Interest

Authors declared no conflict of interest.



References

- Aristotle. (2012). *On the Soul* (A. Davoodi, Trans.; 2nd ed.). Tehran: University of Tehran Publishing Institute. [In Persian] (1391 SH).
- Copleston, F. C. (2001). *A History of Philosophy* (Vol. 1, S. J. Mojtabavi, Trans.; 4th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian] (1380 SH).
- Ibn Sina, H. b. A. (1996). *Al-Nafs from Kitab al-Shifa* (H. H. Amoli, Ed.). Qom: Maktab al-'Ilam al-Islami, Markaz al-Nashr. [In Arabic] (1375 SH).
- Jaspers, K. (1984). *Plotinus* (M. H. Lotfi, Trans.; 1st ed.). Tehran: Khwarazmi Publishing. [In Persian] (1363 SH).
- Mulla Sadra. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'a* (Vol. 8 & 9, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (2021). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah* (S. J. Ashtiani, Ed.; 11th ed.). Qom: Bustan al-Kitab Publishing Institute. [In Arabic] (1400 SH).
- Plato. (1987). *The Collected Works of Plato* (Vol. 1, M. H. Lotfi & R. Kavyani, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Khwarazmi Publishing. [In Persian] (1366 SH).
- Plato. (1988). *The Collected Works of Plato* (Vol. 3, M. H. Lotfi, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Khwarazmi Publishing. [In Persian] (1367 SH).
- Plotinus. (1987). *The Collected Works of Plotinus* (Vol. 1 & 2, M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Khwarazmi Publishing. [In Persian] (1366 SH).
- Plotinus. (1989). *Plotinus, Ennead I* (A. H. Armstrong, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.



علمی

بررسی رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و فلوطین

سیدمصطفی آموزگارنیا*^۱ ID، روح‌الله سوری^۲ ID

^۱ کارشناسی‌ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

aliamoozegarniya@gmail.com

^۲ استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

souri@khu.ac.ir



[10.22080/jepr.2025.28275.1241](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.28275.1241)

چکیده

نفس از مهم‌ترین مباحث فلسفی ملاصدرا و فلوطین است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های این دو فیلسوف در باب رابطه نفس و بدن پرداخته‌ایم. این دو به حدوث جسمانی نفس معتقد بوده و بدن را جزء اخیر علت تامه می‌دانند. از طرفی در باب حدوث جسمانی نفس، وحدت نفس و بدن، مراتب نفس و بدن و ابزاروار بودن بدن برای نفس، در فرازهایی به یکدیگر نزدیک شده و از جهاتی نیز تفاوت‌هایی دارند. همچنین می‌توان رگه‌هایی از دیدگاه حرکت جوهری اشتدادی را در اندیشه‌های فلوطین مشاهده کرد؛ زیرا صورت را جوهر دانسته و به نظر می‌رسد به تزیاید کمالات صور در جهان طبیعت برای موجود زنده قائل است. با این حال بیان کاملاً نظام‌مندی از آن ارائه نمی‌دهد. از سوی دیگر فلوطین و ملاصدرا هر دو به وحدت نفوس در قوس نزول و در ضمن عقل (در نزد ملاصدرا) و نفس عالم (در نزد فلوطین) معتقد بوده و به وحدت طبعی نفس و بدن در عالم طبیعت رأی می‌دهند. همچنین هر دو بدن را ابزاری در دست نفس دانسته و آن را خاستگاه واقعی ادراک و تحریک نمی‌دانند. این نفس است که ادراک می‌کند و بدن را برای تصرف در عالم طبیعت به کار می‌برد.

تاریخ دریافت:

۴ دی ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۱۷ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۷ بهمن ۱۴۰۳

کلیدواژه‌ها:

رابطه نفس و بدن، حدوث جسمانی نفس، مراتب نفس، ملاصدرا، فلوطین

* نویسنده مسئول: سیدمصطفی آموزگارنیا

آدرس: تهران، مجیدیه شمالی، خیابان استاد حسن بنا، خیابان

صالحی، جنب مسجد امام علی (ع)، پلاک ۱۵، واحد ۲

ایمیل: aliamoozegarniya@gmail.com

تلفن: ۰۹۱۲۷۰۲۳۴۹۷



۱ مقدمه

یکی از چالشی‌ترین بحث‌های مربوط به نفس، رابطه نفس و بدن است؛ زیرا نخستین چیزی که ما از خود می‌شناسیم این است که بدنی داریم، اما با تامل‌های بعدی می‌یابیم که ما فراتر از بدن خویش، حقیقتی مجرد داریم. سپس با این پرسش روبرو می‌گردیم که آن حقیقت مجرد چگونه با این بدن مادی ارتباط دارد؟ این پرسشی بنیادی است که پاسخ‌های گوناگونی دریافت کرده است.

از آن‌جا که نفس‌شناسی مسأله کانونی فلسفه فلوطین است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۹۰)، مقاله پیش‌رو به واکاوی پاسخ فلوطین، به پرسش یادشده می‌پردازد. از سوی دیگر پاسخ‌های ملاصدرا را نیز به عنوان فیلسوف مسلط بر فرهنگ ایرانی-اسلامی که نقطه اوج سنت مسلمانان در فلسفه تلقی می‌شود، بررسی کرده و نقاط اشتراک و امتیاز این دو پاسخ را به دست می‌آورد. بد نیست برای ورود به بحث مرور کوتاهی بر دیدگاه‌های مختلف در باب رابطه نفس و بدن در تاریخ فلسفه داشته باشیم. در فراز و فرودهای تاریخ فلسفه، دیدگاه‌های مختلفی در این رابطه عرضه شده است.

از دیدگاه افلاطون، نفس از بدن برتر است. او به تمایز ذاتی نفس و بدن قائل است (افلاطون، ۱۳۶۶: ۴۹۱/۱-۴۹۶). افلاطون تاثیر بدن در نفس را انکار نمی‌کند (افلاطون، ۱۳۶۶: ۵۱۴/۱-۵۱۱). همچنین معتقد است که نفس به خلاف بدن، ازلی و قدیم است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۳۱۵/۳-۱۳۱۳). ارسطو ترکیب نفس و بدن را ترکیبی از جنس ماده و صورت دانسته و نفس را صورت بدن می‌داند (ارسطو، ۱۳۹۱: ۷۷). جسم طبیعی دارای حیات بالقوه است و نفس کمال اول برای جسم طبیعی است (همان: ۷۸). نفس از بدن جدایی‌پذیر نیست (همان: ۸۲).

ابن‌سینا اولاً نفس را غیر از جسم می‌داند (طوسی، ۱۳۸۶: ۲/۳۸۴). رابطه نفس و بدن را از جنس انطباق و فرورفتن نفس در بدن ندانسته بلکه آن را از جنس علاقه اشتغال به بدن می‌داند (ابن

سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۹). نفس در دیدگاه ابن‌سینا به محض آمادگی بدن از سوی واهب‌الصور (عقل فعال) به جسم افاضه می‌شود. بنابراین نفس قدیم نیست و حدوث آن مع حدوث الجسم است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۱۰-۱۱۱). سهروردی نیز به حدوث نفس معتقد بوده و همچون ابن‌سینا قائل است که با حصول استعداد و اعتدال مورد نیاز دریافت نفس در بدن، واهب‌الصور، نور مدبر نفس را به او افاضه می‌کند. او معتقد است فی الواقع این انوار مدبره مختلف هستند و الا می‌بایست اگر یکی از آن‌ها به چیزی علم می‌داشت، همه آن‌ها به آن علم می‌داشتند (سهروردی، ۱۳۹۷ق: ۲/۲۰۰-۲۰۱).

در مقاله حاضر ما در پی آن هستیم که به روش توصیفی تحلیلی دیدگاه‌های ملاصدرا و فلوطین را در باب چهار موضوع اصلی ذیل در زمینه رابطه نفس و بدن بسنجیم:

- **حدوث جسمانی نفس:** آیا نفس قدیم است یا حادث؟ اگر حادث است آیا با جسم و در ظرف آن حادث می‌شود یا این‌که جسم تنها نفس حادث شده در عالم عقل را أخذ می‌کند؟
- **رابطه اتحادی نفس و بدن:** ترکیب نفس و بدن مسأله‌ای غامض است. یک امر مجرد چطور در کنار امری مادی جمع می‌شود؟ این رابطه به چه ترتیبی است؟
- **مراتب نفس و بدن:** این مراتب به چه ترتیبی است؟ نفس مافوق یا هم‌تراز با بدن است؟
- **آلی بودن نفس برای بدن:** تأثیر نفس بر بدن به چه ترتیب است؟ از میان نفس و بدن اصالت با کدام است؟



۲ حدوث جسمانی نفس

۲٫۱ حدوث جسمانی نفس از دیدگاه فلوطین

فلوطین درجات مختلفی از نفس را قائل است که به ترتیب عبارتند از: نفس عالم عالی (نزدیک به عقل) که تماس مستقیمی با عالم ماده ندارد، نفس عالم دانی (طبیعت یا فوزیس)، نفس فردی یا جزئی. نفس فردی که در واقع تلالو نفس عالم عالی است، به دو بخش تقسیم می‌شود. یکی بخش عالی که متعلق به قلمرو نوس (عقل) است و دیگری مرتبط با بدن (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱ / ۵۳۹، فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۴۳/۲-۷۴۲، همو: ۴۳-۴۶/۱).

فلوطین قائل است که نفوس فردی حادث هستند. حوادثی که در کنار بدن به عنوان علت مادی خود به عرصه هستی مادی گام می‌نهند. در دیدگاه فلوطین بدن جزء اخیر علت تاّمه است. آنچه سبب می‌شود یکی انسان شود و دیگری نبات یا حیوان، استعداد آن بدن است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۳۶۶/۲).

به عبارت دیگر تفاوت در میان موجودات زنده، ناشی از آن چیزی است که در عالم طبیعت انتظار می‌کشد تا طبیعت از خزانه ایده‌ها، صورت مورد نیازش را اعطا کند (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۷-۲۰) و موجب تعالی آن شود. در واقع تفاوت در استعدادها است که یکی ایده گیاه را از طبیعت در می‌یابد و گیاه می‌شود و دیگری ایده حیوان و دیگری انسان. باید توجه داشت که آن چیزی که انتظار روح را می‌کشد تا موجودی زنده شود ماده صرف نیست، بلکه صورتی را در خود داشته است. به عبارتی پیش از آن نیز در هستی وجود داشته است و دارای تنی بوده است چرا که بخشی از کیهان بوده و از این رهگذر صورتی یافته است. به نظر می‌رسد که فلوطین به کون و فساد صور معتقد نیست. یعنی نیازی نمی‌بیند که صورتی در هم کوبیده شود تا صورتی دیگر جایگزین شود، بلکه چیزی که به نام بدن می‌شناسیم پیش از این، خود در مجاورت نفس عالم، صورتی دریافته و حالا صورتی دیگر می‌یابد که

موجب کمال صورت قبل است. بعلاوه از دیدگاه فلوطین، نفس جزئی در وحدت با نفس عالم است و نابودی نمی‌پذیرد (فلوطین، ۱۳۶۶: ۲ / ۹۲۸-۹۳۱). به عبارتی بدن که استعداد اخذ نفس را یافته است ایده آدم را از مخزن ایده‌ها به وساطت نفس عالم در می‌یابد و آدمی می‌شود که در جهان طبیعت گام نهاده است (همان: ۹۲۷). با این طرز تلقی از فلوطین، وی به حرکت جوهری اشتدادی ملاصدرا نزدیک می‌شود اما به تمامه به تفسیر و توضیح آن نمی‌پردازد.

“و تنی هم دارد که تهی و بی‌بهره از روح نیست، زیرا پیش‌تر هم فاقد روح نبود، ولی اکنون به علت قابلیتش، به اصطلاح به روح نزدیک‌تر شده است و دیگر تن صرف نیست بلکه تن زنده است که، به اصطلاح، از طریق همسایگی‌اش با روح، توانسته است پرتویی از روح اخذ کند.” (همان: ۹۲۸)

همچنین فلوطین بحث می‌کند که چه چیزی است که منشأ تفاوت انسان‌ها از یکدیگر می‌شود؟ یک سر این بحث می‌تواند ماده باشد؛ اما تمام آن در ماده نهفته نیست، بلکه صورت‌های متفاوت انسانی که در عالم ایده‌ها وجود دارد، قسمتی مهم از علت این تفاوت‌ها است. لازم به ذکر است که این صورت‌ها در عالم عقل مأمّن دارند. (همان: ۷۵۱-۷۵۲).

“یکایک آدمیان تنها از حیث ماده با یکدیگر فرق ندارند بلکه از لحاظ ویژگی‌های صوری هم با هم اختلاف دارند... اختلاف‌های متعددی که میان آدمیان هست بنحوی است که باید منشأ آن اختلاف‌ها را صورت‌های اصلی مختلف دانست.” (همان: ۷۵۲).

فلوطین معتقد است که در روح فردی همه صور معقولی که در طبیعت (روح کیهان) وجود دارد موجود است. بنابراین حتی پدر و مادر می‌توانند به مولود خود صورت‌بخشی کنند و با استفاده از خزانه صوری که در نزد عقل است، صورتی را به ماده بخشند. با این حال در هر تولید یکی از آن صور در اختیارشان قرار می‌گیرد. بنابراین در دیدگاه فلوطین،



سینا، فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی، بیان می‌دارد که چگونه بدن در فرایند شکل‌گیری، ابتدا صورت معدنی، سپس نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه را یکی پس از دیگری دریافت می‌کند. این نحوه حرکت در مسیر کمال مطلوب هر یک از این نفوس (مراحل) است و هر فعلی که از آن‌ها سر می‌زند متوجه به کمال غایی آن‌ها است. چرا که اساساً حرکت‌های عالم رو به سوی کمال مطلوب است نه به سمت اضمحلال (همان : ۳۵-۳۸).

حرکت جوهری اشتدادی که ملاصدرا برای توصیف تطورات نفس به کار می‌بندد با بیان ابن‌سینا که قائل به کون و فساد است تطابق ندارد. یعنی این‌گونه نیست که مثلاً صورت معدنی ماده اولیه بدن، نابود شده و سپس نفس نباتی جایگزین شود. حال آن‌که در دیدگاه ابن‌سینا برای چنین حرکتی (تطور نفس از معدن به نفس نباتی و از آن به نفس حیوانی و در نهایت ناطقیّت) باید یک صورت یا نفس پیشین (که از اقسام جواهر است) منهدم شده و صورتی دیگر جایگزین آن شود (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۱۲۳-۱۲۴).

همچنین چنین حرکتی چیزی شبیه دست به دست کردن دارایی نیست. فخر رازی می‌گفت که این نفوس پدر و مادر هستند که اجزای اولیه بدن مولود را در کنار هم جمع کرده و نفس مادر است که این اجزا را تا مدتی معلوم در کنار هم حفظ می‌کند و قوه مصوره مادر دست در کار بدن مولود است تا آن‌که بدن مولود آماده دریافت نفس می‌شود و آن را به نفس می‌سپارد (طوسی، ۱۳۸۶: ۲/ ۳۹۲-۳۹۳).

حرکت جوهری اشتدادی در اصل جواهر رخ می‌دهد و همواره بر دارایی جوهر در مسیر کمالش چیزی افزوده می‌شود. این صورت معدنی که در رحم مادر نفس نباتی می‌یابد، حقیقتاً آن را می‌یابد و کمالی به کمالات او افزوده می‌شود. نه اینکه صورت معدنی نابود شده و صورت دیگری جایگزین آن شود. به همین ترتیب نفس نباتی در حرکت جوهری اشتدادی خود به نفس حیوانی می‌رسد و به همین

عملاً نفس مولود در ابتدا مصنوع والدین است. وی حتی معتقد است که آنچه سبب تفاوت فرزندان یک والدین می‌شود اختلاف در غلبه صورت‌های مورد ارائه از سوی هر یک است. اگرچه هر یک از پدر و مادر در صورت‌بخشی فعال هستند و هر یک صورت را به تمامه به ماده می‌بخشند، گاه صورت مورد ارائه از سوی یکی بر ماده غلبه می‌یابد. گاهی هم سهم هر دو به ماده چیره می‌شود (همان).

نکته مهم دیگری که باید در این بخش به آن توجه شود این است که فلوطین اگرچه معتقد است که ایده‌های افراد هر نوع ذی‌حیات متفاوت است اما این صورت‌ها ثابت بوده و در هر دوره از زمان این صورت‌ها در تولید مثل‌ها تکرار می‌شوند. به عبارتی منشأ اختلاف افراد هر نوع از موجودات ذی‌حیات صورت‌های متکثری هستند که در نزد نفس هر تولید مثل کننده موجود است. با این حال صور در عین اینکه متکثر هستند، اما از نظر عده بی‌نهایت نیستند؛ بلکه در دروه‌های مختلف به تولید می‌پردازند. به این صورت که در هر دوره، زمانی که تا آخرین صورت وظیفه تولید را تا آخر به انجام رساندند، آغاز دیگری شروع شده و این صورت‌ها از نو دست به کار تولید می‌شوند (همان : ۷۵۱-۷۵۴). پس اگر انسان‌های مختلف داریم نه تنها به دلیل تفاوت در ماده و استعداد، بلکه به دلیل تفاوت در صوری است که در مجاورت نفس عالم یا نفس فردی والدین دریافت می‌کنند.

۲،۲ حدوث جسمانی نفس از دیدگاه ملاصدرا

از دیدگاه ملاصدرا نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸/ ۳۹۲-۳۹۳). بدن که در یک حرکت جوهری اشتدادی صور مختلفی را پذیرا شده است و هر بار بر کمالات او افزوده شده، تا جایی پیش می‌رود که آماده پذیرش نفس ناطقه انسانی می‌شود (همان : ۱۴۵) و به عبارتی نفس ناطقه که حاصل الطاف واهب الصور است در این بدن است که خودنمایی می‌کند (همان : ۲۹۲). ملاصدرا در اسفار پس از نقد نظریات ابن



ب) آنچه در نفوس تعدد آفرین است، از دیدگاه صدرا خود بدن‌ها است. بدنی که در یک عصر و جغرافیا حادث می‌شود نفسی را پذیرا است و بدنی که در جغرافیا و عصری دیگر حادث می‌شود، نفسی دیگر را. حال آن‌که از دیدگاه فلوطین، بدن اگرچه در این تعدد و تفاوت صاحب اثر است اما تفاوت مهم به صوری باز می‌گردد که بدن اخذ می‌کند. صور تعدد مشخصی دارند و در هر دوره تکرار می‌شوند. از دیدگاه صدرا ما می‌توانیم در دوره‌ای تعدادی بیشتر و در دوره‌ای تعدادی کمتر از نفوس را داشته باشیم. حال آن‌که از دیدگاه فلوطین تعدد نفوس ثابت خواهد بود.

ج) فلوطین و ملاصدرا هر دو به تشدید صور معتقد هستند. هر دو قائل هستند حدوث نفس حاصل یک تکامل است. فلوطین قائل است که نفس با حصول قوه حیات در بدن با آن مجاور می‌شود و آن را تعالی می‌دهد. نفس ثابت است و حضور بدن با کیفیتی خاص است که بدن را به درون آن سریان می‌دهد. اما از دیدگاه صدرا بدن در سیر خود تعالی می‌یابد تا نفس ناطقه از آن سر می‌زند.

این دو دیدگاه در این زمینه شدیداً به یکدیگر نزدیک هستند با این تفاوت که از دیدگاه فلوطین، نفس فردی اگرچه حادث است اما ریشه در عالم نفس عالی دارد. به عبارتی یک نفس است که در عالم عالی نشسته و با حضور بدن‌های متعدد در مجاورت آن، نفوس جزئی متعدد برای تدبیر بدن‌ها از آن نشأت می‌گیرد و در دیدگاه صدرا این بدن‌های متعدد هستند که در سیر صعوی خویش ویژگی‌های نفسانی را واجد می‌شوند.

د) فلوطین قائل به مدخلیت نفوس والدین در تکوین مولود از طریق ارائه صور است اما صدرا مدخلیتی برای والدین از این حیث قائل نیست.

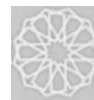
ترتیب مسیر کمال خویش را طی می‌کند تا از نفس ناطقه سر می‌زند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸/ ۳۸)

لازم به ذکر است که ملاصدرا به قدیم بودن نفس به این معنا که نفسی در افق مجردات قدیماً حاضر است و با مهیا شدن بدن نزول می‌کند یا این معنا که نفس پیش از حدوث بدن در مجردات عقلی حادث می‌شود و سپس بر بدن فرود می‌آید، منتقد است و پذیرای این نظریات نیست.

با نگاهی دقیق به نحوه حدوث نفس در دیدگاه ملاصدرا، به خوبی این نتیجه روشن می‌شود که هر مرتبه از استعداد ماده، حصول صورتی کمالی را در پی دارد. هرچه در حرکت استکمالی نفس، ماده شدت بیشتری پیدا می‌کند، نفس بالاتری دریافت می‌کند تا به مرحله نفس ناطقه انسانی برسد. بنابراین در نگاه صدرا، بدن جزء اخیر علت تامه در حدوث نفس است و نقش علت مادی را در این میان بازی می‌کند. با وجود بدن کار فاعلیت عقل فعال در مورد هر نفسی به نهایت می‌رسد. بنابراین نفوس به تعداد ابدان تحقق می‌یابند نه کمتر و نه بیشتر. هرگاه که هر بدنی آماده دریافت نفس مرتبط با خود باشد، علت تامه حاصل شده و نفس آن حادث می‌شود. به این ترتیب همواره فیضان امر ثابت برقرار است و این حرکت عالم ماده است که باعث می‌شود یکی در این عصر زمانی پا به عرصه حیات گذارد و دیگری در زمانی دیگر. یکی در این نقطه جغرافیایی و دیگری در جغرافیایی دیگر و به این ترتیب ربط حادث به قدیم (که ثابت است) نیز حل می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳/ ۲۷۵-۲۷۶).

۲/۳ مقایسه

الف) هم از دیدگاه فلوطین و هم از دیدگاه صدرا، نفس جزئی حادث است و بدن نقش علت مادی و جزء اخیر علت تامه را بازی می‌کند. با این حال، نفس از دیدگاه صدرا از بطن ماده و در حرکت جوهری سر بر می‌آورد ولی از دیدگاه فلوطین، نفس در مجاورت بدن زنده، تدبیر آن را به دست گرفته و با این‌که از قبل بوده است در بدن‌ها تقسیم می‌شود.



۳ رابطه اتحادی نفس و بدن

۳،۱ رابطه اتحادی نفس و بدن از

دیدگاه فلوپین

فلوپین برای نفس فردی دو جزء قائل است. عالی‌ترین این‌ها نآلوده با ماده است و ریشه‌اش در عالم عقلانی باقی می‌ماند (فلوپین، ۱۳۶۶: ۶۴۳/۱، همو: ۶۴۸، کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۵۴۱) و جزء دوم آن رو به سوی ماده کرده است و به تدبیر بدن می‌پردازد (فلوپین، ۱۳۶۶: ۶۳۴/۱، همو: ۶۴۳-۶۴۴). با این حال نفس فردی گرفتار در دنیای ماده است و به واسطه ترکیب شدن با ماده، در مسیر «شدن» قرار می‌گیرد (فلوپین، ۱۳۶۶: ۶۴۳-۶۴۴/۱، یاسپرس، ۱۳۶۳: ۹۸-۹۹). باید در نظر داشت که جزء را به معنی قسمت‌های یک شیء نباید فهمید بلکه منظور از جزء در اینجا بیشتر جنبه و حیثیت است. جزئی از نفس رو در عالم عقل دارد و جزئی مسحور عالم حس و طبیعت است.

«نفس فردی انسانی از «نفس عالم» ناشی و صادر می‌شوند. و مانند «نفس عالم» باز به دو عنصر منقسم‌اند... یک عنصر عالی‌تر که متعلق به قلمرو نوس (عقل) است و یک عنصر فروتر که مستقیماً با بدن مرتبط و متصل است. نفس پیش از اتحادش با بدن که به عنوان یک سقوط معرفی شده است، موجود بوده است و بعد از مرگ تن باقی می‌ماند.» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۵۳۹)^۱

او برای وحدت نفوس (در نفس عالی) به این امر اشاره می‌کند که ما از دیدن درد یکدیگر به رنج می‌افتیم و از دیدن شادی یکدیگر شاد می‌شویم (فلوپین، ۱۳۶۶: ۱/ ۶۵۵) و این‌ها را شاهدهی بر مدعای خود می‌داند. او همچنین بر این نقد که اگر نفس افراد یکی می‌بود، می‌بایستی در صورتی که یکی احساسی را می‌یافت، دیگری نیز حتماً باید آن

احساس را می‌یافت، مثلاً در اثر احساس سردی در یکی دیگری نیز همین حس را درک می‌کرد، می‌گوید که این تأثرات از ناحیه تن زنده (ترکیب روح و تن) است و در صورتی این نقد صحیح می‌بود که ما بدن‌های متصل به یکدیگر می‌داشتیم اگرچه حتی در بدن هم الزاماً احساسی که در دست است در پا وجود ندارد (همان: ۶۵۴).

بنابراین نفس فردی با نفس عالم وحدت دارد و هیچ فاصله‌ای بین این دو نیست. از دیدگاه فلوپین نفوس فردی وحدت عقلی دارند، در عین این‌که به اصطلاح خود او، ابدان وارد آن شده‌اند. کثرت‌ها در این ساحت، عین وحدت بوده و از یکدیگر جدا نیستند. نفس عالم مالک همه نفوس فردی و تمام حیات طبیعی است. به عبارتی نفوس فردی در مرتبه نفس عالم از یکدیگر جدا نیستند و با آن در عین وحدت به سر می‌برند (همان: ۲/ ۹۲۶-۹۲۷). با این حال چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، در عالم طبیعت آنچه موجب تفاوت میان نفوس فردی است، جسم و البته صورتی است که آن جسم از نفس دریافت داشته است. بخشی از نفس که در طبیعت گرفتار آمده است، به سبب درگیری در امور تدبیر بدن و احساسات آن، گیج می‌شود و این جزء آمیخته به تن نمی‌تواند همیشه آنچه در عالم عقل است و جزء بالاتر به ادراک آن نائل می‌شود را دریابد. بلکه زمانی آنچه در عالم بالا است را ادراک می‌کند که تفکر کند یا احساسی درونی برای آن رخ دهد (همان: ۱/ ۶۴۸).

«این آدمی دیگر، که می‌خواست موجود شود، ما را یافت (زیرا ما بیرون از کیهان نبودیم) و همچون جامه‌ای ما را در بر گرفت و خود را به آن آدمی بالائی پیوند داد، به آن آدمی بالائی که هر یک از ما با هم و در آن واحد بودیم (همان‌گونه که صدائی واحد و سخنی واحد را گوش‌های بسیار می‌شنوند و بدین‌سان چیزی بالفعل شنیدنی پدید می‌آید، که

^۱ برای توضیح بیشتر رک: فلوپین (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوپین (ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، صص ۶۳۴-۶۳۲ و ۶۴۸-۶۴۷)، تهران: انتشارات خوارزمی.



صورتی کند. بنابراین باید چیزی برتر از جسم باشد که زندگی به واسطه آن برای جسم مادی محقق شود. حتی ورای این، در صورتی که نفس وجود نمی‌داشت، اساساً جسم وجود نمی‌یافت. چرا که جسم دائماً دستخوش تغییر و دگرگونی است و در معرض پاشندگی و گریز از دیگر اجسام است (همان : ۶۱۷). پس می‌بایستی نفس عالم عالی و دانی وجود داشته باشند تا با صورت‌بخشی به ماده آن را انسجام بخشند و از طرفی با تعالی دادن بدن، موجبات دریافت نفس فردی را برای آن فراهم آورند. این نفسی که اصطلاحاً بدن در معرض آن قرار گرفته و با آن ترکیبی را تشکیل داده است، واحد بسیط است و همان نفس که در دست است در پا نیز هست.

“در مورد روح بدین‌گونه است که روحی که در پا است از حیث عدد عین روحی است که در دست است؛ و ادراک‌های حسی این امر را ثابت می‌کند.” (همان : ۹۱۰ / ۲)

در نهایت از دیدگاه فلوطین ترکیب نفس و بدن، ترکیبی از جنس ترکیب اتحادی صورت و ماده است و فلوطین به وحدت طبعی نفوس جزئی با ابدان در طبیعت قائل بوده و در عین حال در عالم عقل، به وحدت عقلی نفوس فردی معتقد است.

۳٫۲ رابطه اتحادی نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

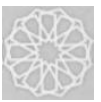
ملاصدرا در باب رابطه اتحادی نفس و بدن به نظر دو دیدگاه متفاوت ارائه می‌کند. یکی این‌که وقتی در مورد نفس و بدن در حال سخن گفتن هستیم، از دو چیز سخن نمی‌گوییم. بلکه در حال سخن گفتن از یک چیز هستیم. ترکیب ماده و صورت و ترکیب نفس و بدن یک ترکیب اتحادی است. بلکه مرتبه‌ای از نفس، عین بدن است و جدای از آن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۹ / ۱۰۶-۱۰۷). این صورت یا نفس است که حافظ اجزای بدن است و به آن تحقق می‌بخشد و اگر نمی‌بود، آن اجزاء، بدن نمی‌بودند. بلکه قوام شیء به این امر وحدانی است. در غیاب

آن‌چه را در آن تحقق می‌یابد به صورت حاضر دارد؛ بدین ترتیب ما دو آدمی شدیم و دیگر آن نیستیم که آن زمان بود.” (همان : ۹۲۷ / ۲).

در فرازهای مختلفی از انثادها، فلوطین به پاشندگی ذاتی جسم مادی در غیاب نفس اشاره می‌کند. یعنی اجزای ماده عین فرار از یکدیگر هستند. این نفس عالم دانی است که به عالم طبیعت صورت می‌بخشد و با بخشش صورت، پاشندگی، به وحدت تبدیل می‌شود. حال وی به همین ترتیب آن‌چه به بدن، صورت موجود زنده می‌بخشد را نفس می‌داند و به ترتیبی از این نفس در برخی فرازهای انثادها یاد می‌کند که می‌توان آن را همان صورت دانست - روح نوعی ایده (= صورت) است (همان : ۴۴ / ۱) - و همچنین بیان می‌دارد که موجود زنده نامش را از ترکیب روح (نفس) و تن به دست می‌آورد (همان : ۴۵). بنابراین به نظر می‌رسد که از دیدگاه فلوطین باید رابطه نفس و بدن را مانند رابطه ماده ثانی و صورت دانست، اما صورتی که همراه آن حیات عقلانی است. او زندگی را معادل روح‌مندی می‌داند و ماده را عین مرگ و نیستی. پس اگر در چیزی زندگی هست حاصل روح (نفس) است. این نفس البته مجرد است.

فلوطین استدلال می‌کند که از آن‌جا که هر نفس ضرورتاً دارای زندگی است، اگر نفس، خود نیز جسم باشد، باید قابل تقسیم باشد، حال آن‌که با صحت این فرض با تقسیم خود جسم نیز بالاخره باید به جزئی برسیم که به خودی خود دارای زندگی است. حال آن‌که عناصر اربعه نیز هیچ‌یک به خودی خود دارای زندگی نیستند و از طرفی با ایجاد مجموعه‌ای از چیزهایی که دارای زندگی نیستند، زندگی پدیدار نمی‌شود. بنابراین نتیجه می‌گیرد که علت ترکیب باید اصلی منظم کننده باشد که آن علت، نفس است. (همان : ۶۱۶).

از طرف دیگر او می‌گوید ماده به خودی خود فاقد کیفیت و صورت است پس چیزی که در جایگاه حیات‌بخشی قرار می‌گیرد نمی‌تواند ماده باشد. همچنین ماده به خودی خود نمی‌تواند خود را دارای



عقل و طبیعت واقع است، ذاتش مجرد بوده و عقل است و فعل آن مادی و طبیعت است (ملاصدرا، ۱۴۰۰: ۲۵۳).

«والاتحاد بحسب كل نشأه يخالف الاتحاد بحسب نشأه أخرى و لا شبهه لأحد في أن نشأه التعلق بالبدن غير نشأه التجرد عنه.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۳۵۲).

باید توجه داشت که وحدت انواع مختلفی دارد. گاهی از وحدت عقلی سخن می‌گوییم و گاهی از وحدت طبعی (مانند وحدت اجزای شیء مادی). همچنین گاهی از وحدت نوعی (مانند وحدت اشخاص مختلف انسان در نوع انسان) و گاهی از وحدت عددی. در وحدت عقلی موضوع وحدت گاهی عیناً موضوع کثرت عددی است (فی المثل وحدت همه امور معقول با عقل بسیط) اما در وحدت طبعی، فرضاً در مورد یک جسم مجموعه‌ای از اجزا و صورت آن‌ها را یک ماهیت قلمداد می‌کنیم (مثلاً نفس بعلاوه بدن). بنابراین واحد بالطبع گاهی از جهت اجزای تشکیل‌دهنده کثیر است. همچنین عقل بسیط همه اشیای معقول را در بر می‌گیرد و با آن‌ها وحدت دارد و آن‌ها نیز با عقل بسیط وحدت دارند، حال آن‌که در بادی امر کثیر می‌نمایند. نتیجه آن‌که هر وحدتی در برابر هر کثرتی نیست بلکه هر وحدت خاصی در برابر کثرت خاص دیگری قرار دارد. بنابر آن‌چه گفته شد، نزول نفس از مرتبه عقل به مرتبه بدن مقتضی تکثیر واحد بوده و صعود نفس از مرتبه مادی به مرتبه عقلی مقتضی توحید کثیر است. نفس و بدن در مرحله مادی دارای ترکیب اتحادی طبعی هستند و نفوس در عالم عقل دارای وحدت عقلی. بنابراین از کثرت نفوس نمی‌توان به مادی بودن آن‌ها پل زد (همان: ۳۵۲-۳۵۳).

مختصر آن‌که از دیدگاه ملاصدرا نفس دارای دو نحوه کینونت است. یک کینونت عقلی و یک کینونت در عالم طبعی. در کینونت عقلی، نفس وجودی مستقل و مشخص ندارد، بلکه وجودی علمی در ضمن عقل دارد که سایر پدیده‌های عالم نیز دارای چنین کینونتی هستند. در نشئه عقل

نفس این بدن از هم فروخواهد پاشید چرا که نفس است که عامل حفظ فعلیت این شخص است.

«انّ الجسم من حیث هو جسم لاقوام له دون الطبیعه المقومه المحضه اياه نوعاً، و الطبیعه لكونها دائمه السیلان و الاستحاله بجوهرها فلامحاله تفتقر الی حافظ مقیم لها و هی النفس.» (ملاصدرا، ۱۴۰۰: ۲۵۳)

دیدگاه دوم این‌که ملاصدرا گاهی نفس را جدا از بدن فهم کرده است چنانکه می‌گوید نفوس ما پیش از حضور در عالم طبعی وحدت داشته‌اند و این بدن‌ها بوده‌اند که سبب تکثر نفوس شده‌اند.

«و لعلک تقول إذا اتحدت النفوس کان جمیع الآلات لذات واحده فتكون تلك الذات مدرکه لجمیع المدركات بجمیع الآلات فکان کل أحد منا یدرک ما یدرکه الآخر فیدرک الکل أقول کلامنا فی اتحاد النفوس قبل الأبدان لا فی اتحادها عند التعلق بالأبدان.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۳۵۱).

پاسخ این دیدگاه‌های ظاهراً متضاد را باید در ساحات بحث پیدا کرد. زمانی ملاصدرا در حال سخن گفتن در باب نشئه عقلی است و زمانی در حال بحث در باب نشئه مادی است. نفوس در عالم عقل، تحقیقی جمعی در ضمن عقول داشته و متحد هستند اما در عالم طبعی هر یک جدا افتاده و با بدن خود متحد است. اگر به اعتبار ادراک بنگریم این جسم عنصری، ابزار جنبه ادراکی نفس است ولی اگر از این جهت بنگریم که بدن انسان بماهو بدن انسان، بدون نفس آیا تحقیقی خواهد داشت، درمی‌یابیم که در این حالت از هم فروخواهد پاشید و محقق نخواهد شد. بنابراین در مقام نتیجه‌گیری می‌توان گفت که نفس با بدن متحد است اما بدن عین نفس نیست. به عبارتی نفس جنبه‌ای برین و جنبه‌ای فرودین دارد. جنبه فرودین با بدن متحد بوده و منشأ قوام آن است اما جنبه برین سر در عالم عقل دارد و متعالی از بدن است. چنان‌که خود ملاصدرا با اشاره به کتاب اثولوجیا - که البته آن را از ارسطو می‌داند - در شواهد می‌گوید که نفس بین



و بنابراین این وحدت یک وحدت در ضمن عقل بسیط و بدون تشخص است. از دیدگاه ملاصدرا نفوس در این نشئه واقعاً متکثر هستند.

ب) هر دو فیلسوف معتقدند که نفس جسمانی نیست.

ج) هر دو فیلسوف قائل به وحدت طبعی نفس و بدن هستند و نفس را صورتی می‌دانند که حافظ جسم از تشتت و گسست است.

د) هم ملاصدرا و هم فلوطین به دو جزئی بودن نفس (عقلانی و حیث تعلقی به ماده) متفق هستند.

۴ مراتب نفس و بدن

۴/۱ مراتب نفس و بدن از دیدگاه فلوطین

فلوطین به دو معنا برای «من» قائل است. یک معنا را می‌توانیم «موجود زنده (ترکیب بدن و نفس دانی) بعلاوه نفس عالی» بدانیم و یک معنا را حقیقت اصلی نفس عالی و وحدت عقلانی آن.

«ترکیب بدین معنی نیست که روح، خود را به آن موجود یا به تن داده باشد، بلکه روح نوعی روشنائی به تن با کیفیتی خاص، بخشیده و از طریق بخشیدن این روشنائی به تن، موجود زنده را به عنوان موجودی تازه پدید آورده است.» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱ / ۴۹).

به عبارتی او انسان را موجودی سه جزئی می‌داند. این اجزا عبارتند از: یک جزء پست یعنی بدن عنصری، یک جزء متوسط یعنی «ترکیب نفس و بدن» که ما آن را موجود زنده (بدن زنده) می‌نامیم و یک جزء عالی یعنی روح (نفس) که هویتی عقلانی دارد و اصالتاً حیات متعلق به او است. اما آنچه حقیقتاً ممکن است آن را هویت انسانی بدانیم در واقع همان نفس است. با این حال می‌توانیم گاهی کلیت «بدن زنده به بالا» را انسان بنامیم (همان: ۴۷-۵۰).

«ادراک حسی ظاهری، که خاص موجود زنده است، تنها تصویر سایه‌واری است از ادراک خاص

(بسیط) اساساً موضوع تکثر همان موضوع وحدت است و پدیده‌ها وجودی قابل تفکیک ندارند بلکه وحدت دارند. پس در قوس نزول اگرچه بنا به وجهی می‌توان گفت نفوس وحدت دارند اما نفوس در آن متشخص نیستند. حال به خلاف این، در عالم طبیعت و در قوس صعود، با حرکت جوهری و اشتداد مزاج، نفس سر می‌زند. این کینونت نفس در عالم طبیعی متفاوت از کینونت آن در عالم عقلی است. همچنین در عالم عقلی اگرچه کمالاتی برای نفس حاصل است اما در کینونت طبیعی است که امکان تحصیل بسیاری از کمالات برای نفس حاصل می‌شود (همان: ۳۵۳-۳۵۵).

«أن للنفس کینونه فی عالم العقل و کینونه فی عالم الطبیعه و الحس و کینونتها هناك تخالف کینونتها هاهنا.» (همان: ۳۵۳)

بنابراین در حرکت اشتدادی نفس از دل ماده سر بر می‌آورد و به سوی ابتدا حرکت می‌کند. نه این که نفس جزئی پیش از این تحققی در عالم عقل داشته و حالا از آن جدا افتاده است:

«علی ما عرفه الراسخون فی الحکمه المتعالیه و ذلک مبنی علی ثبوت الأشد و الأضعف فی الجوهر- و علی وقوع الحركه الاشتدادیه فی الجواهر المادیه و علی تحقیق المبادی و الغایات فإین نهایات الأشياء هی بدایاتها.» (همان: ۳۳۲)

۳/۳ مقایسه

الف) فلوطین و ملاصدرا هر دو به وحدت نفوس در قوس نزول معتقد هستند. با این حال تفاوتی عمده در میان است. فلوطین اساساً معتقد است که نفوس از جنبه نفس عالی با یکدیگر متحد هستند و این اتحاد در نفوس حتی در همین نشئه نیز جاری است. اگرچه این اتحاد، به معنی این نیست که کثیر به وحدت می‌رسد بلکه جنبه‌ای از نفس هرگز به ماده آلوده نمی‌شود. این وحدت در عین کثرت جاری است. اما ملاصدرا معتقد است که نفوس در قوس نزول تنها تحققی جمعی در ضمن عقل داشته و وجود علمی در آن نشئه دارند، نه وجود متشخص.



“فهو فی هذه المرتبه إنسان نفسانی بالفعل و إنسان ملکی أو شیطانی بالقوه.” (همان: ۱۳۷)

۴,۳ مقایسه

فلوطین اساساً قائل به برتری نفس بر بدن است چرا که نفس جنبه عقلانی دارد. حال آن که ملاصدرا، اگرچه به صورت کلی برتری نفس بر بدن را می‌پذیرد و نفس را ذاتاً در مرحله بعد از جمادی نشانده، ادراکات و عقل عملی را در او در نظر می‌گیرد اما این احتمال را از نظر دور نمی‌دارد که انسان می‌تواند سقوط کند یا از درجات حیوانیت برتر نرود. لذا می‌تواند همین نفس انسانی به قهقرا رفته و به عرصه شیطانی ورود کند.

۵ آلی بودن بدن برای نفس

۵,۱ آلی بودن بدن برای نفس از دیدگاه فلوپین

فلوطین تن (تن زنده) را برای نفس به مثابه ابزار می‌داند. تن زنده که در واقع ماده‌ای است که در حضور طبیعت، صورتی خاص را پذیرفته و بالقوه دارای حیات است، آمادگی آن را یافته است که نفس آن را به کار گیرد. آن تن زنده همچون تبری که از ماده و صورت تبر به وجود آمده، قابلیت به کار گرفته شدن دارد. آن صورت و ماده‌ای که روی هم فعلیت تن زنده را ایجاد کرده‌اند، ناچار با هم متأثر می‌شوند و این تن است که تحت تأثیرات مشترک قرار می‌گیرد. حال آن که از دیدگاه فلوپین روح (نفس) در هویت اصیل خود تحت تأثیر ماده نیست و از عالم عقل است. پس اگر بخواهیم دیدگاه او را جمع‌بندی کنیم باید بگوییم که نفس عالم به وسیله طبیعت، تن را با تابش خود مستفیض کرده به آن صورت می‌بخشد. در نتیجه این بدن با بهره‌ای که از طبیعت دریافته، بالقوه دارای حیات می‌شود. همین بدن محل تأثیر و تأثرات مشترک است. در نهایت این بدن اما آلت دست نفس است و نفس فردی است که آن را تدبیر می‌کند بی‌آنکه از آن تأثیر بپذیرد. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۶-۴۷).

روح؛ و این ادراک اخیر که بر حسب ماهیتش ادراک حقیقی‌تری است، نظاره صورت‌ها است بی‌آنکه سبب انفعالی شود. این صورت‌ها، که روح به وسیله آن‌ها به موجود زنده فرمان می‌راند و او را رهبری می‌کند، منشأ تعقل و داوری و اندیشیدن و شهود درونی است، و این دقیقاً آن نقطه‌ای است که «ما» هستیم. آنچه پیش از آن نقطه قرار دارد بی‌گمان «مال ما» است، ولی «ما» به عنوان حاکم بر موجود زنده، آن چیزی است که از این نقطه به بالا است. با این همه مانعی نیست که کل آن را به نام موجود زنده بخوانیم؛ ولی باید در این کل، بخشی فروتر را که با تن آمیخته است، از بخشی برتر، یعنی انسان راستین، جدا کنیم و از هم تمیز دهیم.” (همان: ۴۹-۵۰).

۴,۲ مراتب نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

نفس آدمی در حرکت جوهری خود، از جمادی نشأت گرفته، در ایام جنینی به نفس نباتی بالفعل و نفس حیوانی بالقوه - که همین بالقوه حیوان بودن فصل ممیز او با سایر نباتات است - می‌رسد. سپس بعد از تولد تا اوان بلوغ صوری حیوان بالفعل است که بالقوه انسان است. بعد از این با استفاده از ادراکات و همچنین عقل عملی به رشد خود ادامه می‌دهد. اما نکته حائز اهمیت این‌جا است که رشد باطنی به استحکام ملکات و فضائل است و در حدود ۴۰ سالگی حاصل می‌شود. پس در این سنین یا انسانی است که نفسی بالقوه ملکی دارد یا انسانی است که نفسی بالقوه شیطانی. پس اگر خرد خود را با علم و تجرد از اجسام تکمیل کرده باشد به فرشته‌ای بالفعل تبدیل می‌شود و اگر در مسیر جهالت و ضلالت گام برداشته باشد، یا در زمره شیاطین خواهد بود یا در زمره بهایم و حشرات. بنابراین اگرچه نفس جزئی اصالتاً شریف‌تر از جماد است و می‌تواند در حرکت جوهری خود به اعلی علیین برسد، اما همین نفس می‌تواند به جای ترقی شیطانی شود جاهل یا از مرتبه حیوانیت تن بالاتر نرود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱۸/ ۱۳۷-۱۳۶).



۵٫۲ آلی بودن بدن برای نفس از دیدگاه ملاصدرا

اساساً ملاصدرا بدن را ابزار نفس می‌داند تا آن‌جا که به پیروی از فلاسفه پیشین در تعریف نفس، آن را متعلق به جسمی می‌داند که آلی است: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه» (ملاصدرا، ۱۴۰۰: ۲۸۳). از سوی دیگر در جهان‌شناسی صدرایی برای آن‌که ارتباط بین عالم عقل، که عالم اثر است، با عالم طبیعت، که عالم تاجر است، حاصل شود، باید چیزی در میانه باشد که هم جنبه ثبات عقلی را داشته و هم جنبه تغییر و تحرک را دارا باشد. این شیء میانه ذاتش عقلانی است اما افعال او در ناحیه طبیعت خودنمایی می‌کند:

«اذ لایمکن تأثیر العقل فی الطبیعه المعینه الا بتوسط النفس؛ لعدم المناسبه بین الثبات المحض و المتجدد المحض الا بمتوسط ذی جهتین، فالنفس واقعہ بین العقل و الطبیعه؛ لان ذاته مجردة و فعله مادّی، فذاته عقل، و فعله طبیعه و هكذا ذات الطبیعه نفس و فعلها جسم.» (همان: ۲۵۳)

نفس که از منازل دانی آغاز کرده و به درجات عالی عقلی عروج کرده است، وحدت جمعی دارد که سایه وحدت الهی است. این نفس انسانی مبدأ جمیع قوای مدرکه و تحریکی است. از آن‌جا که این موجود عقلی درصدد تصرف در عالم طبیعت است باید افعال مادی از آن سر بزند و از آن‌جا که او متحد با بدن است، بدن را وسیله نیل به هدف می‌کند بلکه در زمان انجام فعلی از افعال مادی خود وحدت با بدن دارد. این خود نفس است که در این وحدت می‌چشد، می‌گیرد، هضم می‌کند، می‌کاود، درک می‌کند و... نفس در هر یک از این افعال عین عضو فاعل آن کار است. اگر می‌چشد، زبان است، اگر می‌کاود دست است و اگر هضم می‌کند معده است و...

به عبارتی هر فعلی از نباتی گرفته تا انسانی همه ناشی از وحدت نفس با افعال آن مرتبه است. اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که وحدت نفس

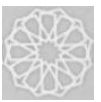
«بی‌معنی است که بگوییم روح از لذت و درد متأثر می‌شود. این تأثر را باید خاص موجود زنده بدانیم.» (همان: ۴۷)

به عنوان شاهدهی بر نتیجه‌گیری ما می‌توان به درک فلوطین از چگونگی ادراک حسی استناد کرد. او در باب ادراک حسی می‌گوید:

«روح هنگامی که تنها است، حتی اگر بتواند به چیزی محسوس بنگرد، سرانجام تنها چیزی معقول در می‌یابد زیرا محسوس از دست او می‌گریزد و روح وسیله‌ای ندارد تا آن را بگیرد و نگاه بدارد. بنابراین آن دو، یعنی چیز بیرونی محسوس و روح، برای تحقق یافتن ادراک حسی کافی نیستند، خصوصاً چون روح دستخوش انفعال نیست، بلکه باید چیز سومی هم باشد که انفعال‌پذیر باشد، یعنی بتواند صورت را به خود بپذیرد. این چیز سوم باید با موضوع ادراک حسی اشتراک در انفعال داشته باشد و از همان ماده باشد... بنابراین ادراک حسی باید به واسطه آلات بدنی به عمل آید.» (همان: ۵۵۳)

روح است که در تجلیات مختلف خود نیروهای متفاوت موجود زنده را پدید می‌آورد. این تجلی‌های روح هر یک از تجلی دیگری پدید می‌آید. اولین این نیروها (تجلیات) ادراک حسی است و این نیروها گسترش می‌یابند تا سرانجام به نیروی رشد و زایش ختم می‌شوند. این در حالی است که توجه روح به پدیدآورده خود معطوف است (Plotinus, 1989: Ennead I, pp. 111-113).

بنابراین روشن می‌شود که از دیدگاه فلوطین، روح (نفس عالی) نیروهای تن زنده را به او می‌بخشد و از آن‌جا که خود هیچ انفعالی را پذیرا نبوده، مجرد است و با تن به ترکیبی غیر قابل تفکیک نمی‌رسد، برای تصرف و ادراک عالم ماده، به تنی مادی نیاز دارد و آن را برای دستیابی به منویات خود به استخدام در می‌آورد.



اگر ملاصدرا بر فلوطین خرده بگیرد که او به همان راهی رفته که فخر رازی رفته و نفس ابوین، را در هستی بخشی به نفس مولود موثر دانسته است، و در نهایت گویی نفس ابوین مالکیت یک فعل طبیعی را به مولود منتقل می‌کنند، احتمالاً فلوطین در پاسخ خواهد گفت که هیچ نفسی از روح عالم (نفس کلی) جدا نیفتاده و در حقیقت به خزائن آن متصل است و از او تجلی پذیرفته. بنابراین این هر سه (نفس ابوین و نفس مولود) یکی هستند و در عمل هم به علت وحدت عقلانی جدایی در میان نیست و نیازی به افراز حافظ از جامع و تشخیص هر یک در هر مقام نیست بلکه همواره وحدت مورد نیاز پابرجاست. به عبارتی والدین تنها مسیری شده‌اند برای تجلی روح و انقیاد صور در بدن جدید. از این وجه تفاوت هم نمی‌توان گذشت که از دیدگاه ملاصدرا، نفس از بطن ماده و در قوس صعود سر بر می‌آورد حال آن‌که از دیدگاه فلوطین نفس ثابت و پابرجا بوده و با حضور بدن مادی، نفس جزئی حادث می‌شود.

همچنین از دیدگاه صدرا آنچه موجب تعدد نفوس است، تعدد ابدان در عرصه‌های مختلف زمان و جغرافیا است. اما از دیدگاه فلوطین، علاوه بر ابدان، صور نیز منشأ اختلافات هستند و ما در هر دوره از زمان بر اساس تعداد صور نفوس متفاوت داریم نه بیشتر. بنابراین در دیدگاه صدرا مرزی برای تعدد نفوس جزئی در هر دوره نیست حال آن‌که از دیدگاه فلوطین، مرزی بر این تعداد نهاده شده است.

دیدگاه هر دو فیلسوف در باب رابطه اتحادی نفس و بدن قرابت دارد. این دو فیلسوف به وحدت نفوس در عالم عقل و تکرر آن‌ها در عالم ابدان رأی می‌دهند. با این حال ملاصدرا این وحدت را وحدت جمعی و علمی ضمن عقل و بدون تشخیص (کینونت عقلی) می‌داند و فلوطین جنبه عالی نفس را که ذاتی عقلانی دارد در میان همه کثرات نفوس بالفعل در طبیعت مشترک می‌شمارد. با این حال هر دو به وحدت طبعی نفس و بدن در عالم طبیعت معتقد

با هر یک از این قوا، به معنی شرحه شرحه بودن نفس نیست. نفس جوهری بسیط است. نفس کمالی دارد که همه این قوا را واجد است و مراتب مختلف را ذیل بساطت خود جمع می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸/۱۳۳-۱۳۵).

“أن المدرك بجميع الإدراکات المنسوبة إلی القوي الإنسانیة هی النفس الناطقه و هی أيضا المحرکه لجميع التحریکات الصادره عن القوي المحرکه الحيوانیه و النباتیه و الطبیعیة.” (همان ۲۲۱:)

۵,۳ مقایسه

فلوطین و ملاصدرا هر دو بدن را آلت نفس می‌دانند. این نفس است که در اصل در کار است. با این حال نفس برای ادراک محسوسات به بدنی نیاز دارد که از جنس همان محسوسات باشد. این نفس است که مبدأ جمیع قوا است و بدن را برای انجام فعل خود به کار می‌بندد.

۶ نتیجه‌گیری

با بررسی صورت گرفته میان نظریات ملاصدرا و فلوطین به دست می‌آید که در باب حدوث جسمانی نفس، هر دو هم‌نظر هستند. از دیدگاه هر دو فیلسوف، نفس جزئی حادث است و بدن جزء اخیر علت تامه در حدوث موجود زنده و علت مادی آن است. از سوی دیگر، فلوطین نیز مانند صدرا، نظریه‌ای نزدیک به حرکت جوهری اشتدادی دارد که در آن بدن عنصری ابتدا صورتی را از طبیعت دریافت می‌دارد و در نهایت در حضور نفس عالم به تکامل در مراتب خود نائل می‌شود و نفس جزئی حادث می‌شود. در این میان صورت‌هایی که به او بخشیده می‌شود در راستای کون و فساد نیست. بلکه هر یک کمال بعدی برای او است. با این حال فلوطین، به صورت یک نظریه جدا این مسأله را مطرح نمی‌کند و بر آن در قالب یک نظریه ساختارمند تأکید نمی‌ورزد اگرچه، به صورت کلی فلسفه فلوطین را نمی‌توان یک نظام فلسفی تمام عیار دانست بلکه یک پویش فلسفی است.



نظر می‌رسد، نظریه ملاصدرا حداقل از دو جهت بر نظریه فلوطین تفوق دارد: اولاً ملاصدرا حرکت جوهری را در حدوث نفس به خوبی به کار بسته و ابداع او حرکت‌های متفاوت صعودی و نزولی انسان‌ها به سوی خیر و شر را بهتر توجیه می‌کند. چرا که هویت نفس انسانی در نهایت به اختیار او نیز به خوبی گره می‌خورد. حال آن‌که در دیدگاه فلوطین، گویی پاره‌ای از نفس جزئی انسانی به هیچ عنوان دست‌خوش هیچ تأثیری از صاحب نفس نمی‌شود.

ثانیاً تحقق نفوس در دوره‌های متعدد در عالم مادی در دیدگاه صدرا محدود به چیزی ثابت نشده که کم یا زیاد شدن ابدان و نفوس خللی در آن ایجاد کند، حال آن‌که دیدگاه فلوطین مرزی را نهاده و تعداد نفوس در هر دوران را به تعداد صور گره زده است.

هستند. هر دو فیلسوف نفس را مجرد دانسته و آن را دارای دو جنبه عقلانی و حیث تعلقی به ماده در نظر می‌گیرند.

از دیدگاه فلوطین، نفس به خاطر حیثیت عقلانی خود در جایگاهی برتر از بدن است و اساساً اگر نفس نباشد بدنی در کار نیست. همینطور ملاصدرا نیز قائل به حیثیت عقلانی نفس بوده به طور کلی آن را شریف‌تر از بدن دانسته، آن را سبب تحقق بدن می‌داند با این حال او قائل است که حرکت نفس می‌تواند آن را به اعلی‌علیین ببرد یا نفس در اثر گم‌گشتگی در حیات پست به اسفل السافلین نزول کند یا از نقطه‌ای به بعد بالا نرود. هر دو فیلسوف بدن را آلتی برای نفس در تصرفات و در ادراکات می‌دانند و ادراک اصیل را متعلق به نفس تلقی می‌کنند.

علیرغم مشابهت‌هایی که میان نظریات این دو فیلسوف در باب رابطه نفس و بدن وجود دارد. به



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ه.ق). *التعلیقات* (تحقیق عبدالرحمن بدوی). قم: مکتب الإعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء* (تحقیق حسن حسن‌زاده آملی). قم: مکتب الإعلام اسلامی، مرکز النشر.
- (۱۳۶۱). *فن سماع طبیعی* (ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ سوم). تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- ارسطو. (۱۳۹۱). *درباره نفس* (ترجمه علیمراد داوودی، چاپ دوم). تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- افلاطون. (۱۳۶۶). *دوره آثار افلاطون* (ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم). تهران: انتشارات خوارزمی.
- (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون* (ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم). تهران: انتشارات خوارزمی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۹۷ ه.ق). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (ج ۲، تصحیح هنری کرین). تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی* (ج ۳، چاپ سوم). تهران:
- سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- فلوطین. (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوطین* (ج ۱ و ۲، ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: انتشارات خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه* (ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، چاپ چهارم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (ج ۸ و ۹، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۴۰۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ یازدهم). قم: انتشارات موسسه بوستان کتاب.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). *شرح الإشارات و التنبیها* (ج ۲، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۶۳). *فلوطین* (ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول). تهران: انتشارات خوارزمی.



Plotinus. (1989). *Plotinus, Ennead I* (A. H. Armstrong, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.