

## زمینه‌های ابداعات فلسفی ملاصدرا در باب نفس

احمدرضا هنری\*

### چکیده

صدرالمتالهین در چهارچوب حکمت متعالیه ابداعات و نوآوری های شگرفی را عرضه کرد که مبتنی بر تحول در ساختار و مبانی فلسفی وی است. از جمله این نوآوری ها را می توان در مباحث مربوط به نفس یافت. با تأمل در بیانات صدرالمتالهین در این مباحث می توان دریافت که ابداعات و نوآوری های وی مبتنی بر مبانی مهم فلسفی او از جمله «حرکت جوهری» و «تشکیک وجود» است که در راس همه آنها مبنای مهم «اصالت وجود» قرار دارد. لذا اصالت وجود را می توان مبنایی دانست که ملاصدرا بر اساس آن چهارچوب فلسفی جدیدی را ارائه نمود. البته با توجه به این که هر نظریه‌ای یک ساختار مرتبط با گذشته و آینده دارد و هیچگاه در خلأ شکل نمی گیرد، ریشه ها و زمینه های این ابداعات را می توان در آثار گذشتگان پیگیری نمود. با توجه به اهمیت این مساله، این مقاله در صدد است تا زمینه ابداعات صدرا را در آراء حکمای پیشین و در آراء و مبانی اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی تحلیل و بررسی نماید.

**کلیدواژه‌ها:** ابداعات ملاصدرا، نفس، اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، آراء و مبانی اشراقی.

### ۱. مقدمه

مباحث نفس در فلسفه اسلامی تطوراتی را پشت سر گذاشته و در اندیشه ملاصدرا به اوج خود رسیده است. یکی از آن تطورات را می توان در جایگاه مباحث نفس پیگیری نمود. در

\* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، honari.ar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۶

نزد مشائیان و ابن سینا رویکردی دوگانه نسبت به نفس وجود دارد. از طرفی نفس دارای ذاتی عقلانی و از طرف دیگر دارای حیثیت تعلقی به بدن است. در مجموعه ارزنده شفا عمده مباحث نفس در طبیعیات و اندکی در الهیات به تناسب بیان اقسام جوهر و همچنین ترتیب صدور موجودات از مبدا اول و همچنین معاد و بقاء نفس مطرح شده است که عمده مباحث با رویکرد تعلقی است. شیخ در این رابطه تصریح می‌نماید که بحث از نفس بحث از ارتباط آن با ماده و بدن است به همین جهت مباحث نفس در طبیعیات است و گرنه بحث از ذات نفس را در جای دیگری باید مطرح کرد. (ابن سینا: ۱۴۰۴ط، ج ۲ نفس/ ۹-۱۰)

در الهیات نیز مباحث مختصری پیرامون معاد مطرح می‌شود که می‌توان آن را به حیثیت ذاتی نفس مربوط دانست. در مجموعه *الاشارات و التنبيهات* عمده مباحث نفس در نمط سوم و مباحثی نیز در نمط ششم و هفتم بیان شده است. با اینکه نمط سوم را جزء طبیعیات محسوب می‌کنند اما رویکرد غالب در مباحث *نفس/ اشارات* پیرامون ذات نفس است. نفس در حکمت مشاء جایگاهی محوری ندارد؛ در فلسفه مشاء سیر مباحث بگونه‌ای است که موضوع فلسفه شناخت عالم و جهان است و همانگونه که عالم هستی در مراتب مختلف خود مورد بررسی قرار می‌گیرد نفس نیز به عنوان یک جوهر و به عنوان یک موجود در کنار سایر موجودات مورد بحث و بررسی واقع می‌شود چون علت نفس همان علت سایر موجودات و صور عالم جسمانی است که همان عقل فعال یا *واهب الصور* است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ط: ۱-۱۰) اما در حکمت اشراق جایگاه نفس از طبیعیات به الهیات ارتقاء می‌یابد. به لحاظ وجودی نفس در زمره انوار قرار می‌گیرد و سلسله انوار مجرد از نورالانوار شروع شده و با نور مدبر یا انوار اسفهدیه خاتمه می‌یابد. هر چند در نورشناسی اشراقی، سرآغاز نظام نوری حقیقت نور اسفهدیه است. (کمالی زاده، ۱۳۹۴: ۶۲) حکمت اشراق حکمتی نور محور است و این نور رمز آگاهی و خودآگاهی است. یعنی حکمت اشراق بدنال نیل به معرفت اشراقی است که از مبداء نور یعنی نورالانوار افاضه می‌شود و وسیله دریافت آن نفس است. در معرفت شناسی اشراقی، علم و خودآگاهی ذاتی نفس، نه حاصل انتزاع است و نه صورت عین خارجی و نه از سنخ علم به کلیات منطقی. بنابراین معرفت شناسی اشراقی چنانکه در ادراکات حسی و خیالی به شهود و اشراق نفس منتهی می‌شود، ادراک عقلی اشراقی نیز چنین است. لذا شناخت نفس در شناخت پیام اشراقی نقشی اساسی دارد و علم النفس طریقه درک این حکمت و باب ورود به نور شناسی اشراقی است و همین بحث شاخص ترین مبحث اشراقی سهروردی به شمار می‌آید.

رود. (کمالی زاده، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۵) در نگاه ملاصدرا نیز این جایگاه ویژه حفظ می شود و بلکه ارتقاء می یابد. وی با قائل شدن به حرکت جوهری تحولی شگرف در مباحث فلسفی از جمله مباحث نفس ایجاد می کند. بر طبق این اصل وی قائل به اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» گردید و به دوگانه نفس و بدن پایان داد. بر طبق نظر وی بدن در آغاز مرتبه نازل نفس است و نفس در نهایت در سیر تکاملی به مرتبه عقل ارتقاء می یابد. وی به تبع رویکرد وجودی به امور و پدیده ها طبق اصل اصالت وجود، نه فقط بحث نفس بلکه بحث حرکت را نیز در الهیات طرح نمود.

در مقاله حاضر به منظور تحلیل و بررسی نوآوری های ملاصدرا پیرامون مبحث نفس چند مورد کلیدی انتخاب شده و با توجه به نظریات ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا بررسی گردیده است و زمینه های این نوآوری ها در آثار دو فیلسوف برجسته پیش از صدرا ارائه خواهد شد.

## ۲. تعریف نفس

چنانکه بیان گردید از نظر ابن سینا نفس حیثیتی دوگانه دارد یکی به لحاظ تعلق به بدن و دیگری به لحاظ ذات. آنچه که به عنوان تعریف نفس بیان گردیده در حقیقت مربوط به همین حیثیت تعلقی است که در طبیعیات *ثنا* آمده است، اما آنجا که بحث از حیثیت ذاتی نفس است - مانند مباحث اشارات - تعریفی برای نفس وجود ندارد. از نظر وی اسم نفس به لحاظ جوهر و ذات به او اطلاق نمی شود بلکه به لحاظ اضافه و حیثیت تدبیری است که به بدن دارد؛ و لذا بدن در حد نفس قرار می گردد. پس تعریف «فالنفس التي نحتها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة» به لحاظ حیثیت تعلقی و اضافه به بدن است و این تعریف حقیقت نفس را نشان نمی دهد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ط، ج ۲/۹-۱۰)

باتوجه به اینکه آثار سهروردی به دو دسته قابل تقسیم است - آثاری با رویکرد مشائی و آثاری با رویکرد اشراقی - در نتیجه، رویکرد به مباحث نفس نیز در آن ها متفاوت است. از جمله این آثار رساله *پرتونامه* است که بیشتر به صبغه مشائی نگاشته شده است. - در این کتاب وی درباره حد نفس می گوید: «و حدّ نفس ناطقه آنست که جوهری است نه جسم و نه در جسم، بلکه جسم را تدبیر کند و ادراک معقولات تواند کرد». (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۳/۳۱) این تعریف به تعریف مشهور مشائی نزدیک است هر چند که نمی توان آن ها را یکی دانست زیرا شیخ اشراق در این تعریف هم به جنبه تعلقی نفس، و

هم با لحاظ کردن ادراک معقولات به جنبه ذاتی و جوهری نفس اشاره کرده است. هر چند هنوز نمی‌توان آن را تعریفی اشراقی دانست.

شیخ اشراق اصولاً نفس را بی‌نیاز از تعریف می‌داند زیرا از سویی با نظریه تعریف مشائی مخالف است و تعریف به حد و رسم را ممکن ندانسته و اشکالاتی را به آن وارد می‌کند و معتقد است که برای شناسایی ماهیت شی باید به مجموع ویژگی‌های اختصاصی آن نظر داشت. پس تعریف حدی و رسمی نفس ممکن نیست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱). از سویی دیگر وی نفس را در سلسله انوار مجرد در مرتبه بعد از انوار قاهر طولی و انوار عرضی قرار می‌دهد و آن را نور اسفهبندی می‌نامد که شامل نفس فلکی و نفس انسانی است. وی نور را امری بدیهی، ظاهر و بی‌نیاز از تعریف می‌داند زیرا چیزی ظاهرتر و آشکارتر از نور نیست. (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲/ ۱۰۶-۱۳۷۳: ۱۰۷) پس چون نفس از سنخ نور است آشکار بوده و نیازی به تعریف ندارد اما می‌توانیم برخی ویژگی‌های آن را برشمردیم. اولین ویژگی چنانکه گفته شد نور بودن نفس است. پس نه جسم است و نه جسمانی و نه قابل اشاره حسی. اما بدلیل ارتباط با بدن، به عالم ظلمات و اجسام متصل است، هر چند که به دلیل نورانیت ذاتی از آن منفصل است.

ویژگی دیگر نفس را می‌توان آگاهی یا خودآگاهی دانست که لازمه نور بودن آن است زیرا در حکمه الاشراق نور و ظلمت کاربردی رمزی دارند و نور حاکی از واقعیت اصیلی است که همان آگاهی و خودآگاهی است؛ سهروردی پس از تقسیم اشیا به نور و ظلمت نور را به دو قسم نور قائم به ذات و نور عارض تقسیم می‌کند و نور عارض چون وجود مستقلی ندارد بی‌بهره از خودآگاهی است و خودآگاهی اختصاص به انوار قائم به ذات دارد که از جمله آن‌ها نفس است. پس نفس چون نور است و نور ظاهر و آشکار است، برای خود ظهور دارد و این ظهور و مشاهده سبب ادراک و خودآگاهی اشراقی است (کمالی زاده، ۱۳۹۲: ۳۶-۳۷)

ویژگی سوم تجرد نفس است. چنانکه گفته شد نفس در زمره انوار قائم به ذات قرار دارد و انوار قائم به ذات وجود لِنفسه دارند و از طرفی قابل اشاره حسی نیستند پس مجرد از جسم و جسمانیات هستند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲/ ۱۱۱). آخرین ویژگی نفس مدبر بدن بودن و تصرف در جسم است. اگر چه نفس در سلسله انوار قرار دارد اما نه نور قاهر طولی است و نه نور عرضی. سهروردی تصریح می‌کند که انوار با وجود اینکه دارای حقیقت مشترک اند و آن نوربودن است اما از وجود یکسان برخوردار نبوده و دارای اختلاف به

شدت و ضعف و نقص و کمال هستند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۱۱۹/۲) پس نفس وجودی به مراتب ضعیف تر از انوار قاهر طولی و عرضی دارد و این ضعف ناشی از تصرف و تدبیر جسم است. پس می توان گفت در اندیشه اشراقی سهروردی نفس نور مجرد خودآگاه و مدبر بدن است و به عبارتی دیگر، نور مجرد متصرف در بدن انسانی است که همان «انائیت» انسان است. (کمالی زاده، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۸)

شیخ اشراق نفس را از سنخ عقول مشائی خارج ساخت هر چند که آن را در زمره انوار نگاه داشت و با ارتقاء دادن جایگاه نفس و تاکید بر جنبه نوری بودن، تجرد و جنبه معرفتی نفس توانست دوگانه انگاری نفس و بدن را کم رنگ تر کند هر چند که هنوز این تمایز وجود دارد. این مساله زمینه ای را ایجاد کرد که ملاصدرا بتواند نفس را در ابتدای وجود به عالم جسمانی هبوط دهد و ارتباطش را با بدن به نحو شایسته ای تبیین نماید.

تعریف ملاصدرا از نفس همان تعریف مشهور است: «فظهر أن النفس كمال أول لجسم طبیعی و لا كل جسم طبیعی إذ ليست النفس كمالا للنار و لا للأرض بل النفس التي فی هذا العالم كمال لجسم طبیعی یصدر عنه كمالاته الثانية بآلات یستعين بها علی أفعال الحياة كالإحساس و الحركة الإرادية» وی در توضیح این تعریف صورت را به دو قسم تقسیم می نماید: صورتی که فعل او بدون واسطه در ماده است مانند صور عناصر و صورتی که با واسطه در ماده عمل می کند و بدین لحاظ برتر از سنخ ماده است و این شان نفس است زیرا از تجرد هرچند اندک برخوردار است. پس هر قوه (کمال) جسم طبیعی که با استخدام قوه دیگر کار می کند نفس است و این تعریف شامل همه انواع نفوس می شود. همچنین منظور از «آلت» در تعریف فوق اعضاء بدنی نیست بلکه قوای نفس همچون غاذیه، نامیه، حس و خیال و... است. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱۶/۸) اما آنچه که نظر صدرا را از نظر دیگران متمایز می کند دیدگاه وی درباره اضافه نفس به بدن است. وی نه تنها اضافه نفس به بدن را امری عرضی نمی داند بلکه معتقد است که اضافه به بدن جوهر و ذات نفس است و نمی توان برای نفس غیر از حیثیت تعلق تدبیری به بدن حیثیت دیگری در نظر گرفت. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۵/۸-۱۱) اضافه به بدن نحوه وجود خاص نفس است و نمی توان نفس را بدون نفس بودن در نظر گرفت مگر بعد از اینکه در سیر تکاملی خود به جوهر مجرد تام تبدیل شود. با توجه به این مطلب، تعریفی که برای نفس بیان شده بیانگر حقیقت نفس است نه اینکه فقط بر حسب وجود تعلقی آن باشد. بنابراین در فلسفه مشائی تعریف نفس بیانگر جنبه تعلقی آن است و در حکمت اشراق ویژگی های حقیقت نفس

بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد و نهایتاً در اندیشه صدرای نفس حیثیتی دوگانه ندارد و حقیقت نفس همان جنبه تعلقی است.

### ۳. حدوث نفس

درباره پیدایش نفس همواره دو نظر عمده وجود داشته است: حدوث نفس و قدم آن. ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا همگی به حدوث نفس قائل اند اما در کیفیت این حدوث با یکدیگر اختلاف دارند. از نظر ابن سینا نفس همراه با حدوث بدن حادث می‌شود یعنی همزمان با حدوث بدنی که شایسته ابزار بودن برای نفس است نیز توسط مبادی عالی خود ایجاد شده و به بدن تعلق می‌گیرد. پس بدن مرجح حدوث بدن است و حدوث بدن مشروط به حصول مزاج مناسب است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ط، ج ۱۹۸/۲-۱۹۹-۱۹۷/۲۰۰۷) منظور از جسمی که مستعد حدوث نفس و بی واسطه محل تصرفات آن است روح بخاری است نه بدن ظاهری. همچنین از نظر وی نفس به تعداد بدن‌ها متعدد و متکثر است و این نوع کثرت ناشی از ماده است؛ بر خلاف سایر مجردات که نوع منحصر به فرد دارند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ط، ج ۲/نفس/۳۳-۱۹۹-۲۳۲-۲۳۳-۳۳۱)

سهروردی نیز همچون ابن سینا نفس را حادث با حدوث بدن می‌داند اما در بحث تجرد با وی اختلاف دارد. از نظر ابن سینا موجود یا مادی است و یا مجرد و فرض سومی متصور نیست. پس از نظر او نفس در ابتدای وجود امری مجرد است و از سنخ عقول می‌باشد با این تفاوت که متصرف در بدن است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ص ۴۰۸-۱۳۷۵: ص ۱۲۵) اما سهروردی در یک نظام تشکیکی می‌اندیشد یعنی موجود یا مادی است و یا مجرد تام و یا دارای درجاتی از تجرد است. البته هرچند وی به این سه گانه تصریح ندارد اما از بیانات وی قابل استنباط است. با توجه به اختلاف تشکیکی انوار و اینکه وی نفس را در آخرین مرتبه سلسله انوار قرار می‌دهد نتیجه می‌شود که نفس حادث با حدوث بدن و دارای درجه‌ای از تجرد است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۳/ ۲۵)

ملاصدرا با تأثیر پذیری از نظام تشکیکی سهروردی - با قرائت وجودی - و نظریه وی در مورد ارتقاء انوار مدبره به مرتبه انوار قاهره طولی و عرضی در سلسله انوار اشراقی و کثرت عقول قاهره اشراقی با الحاق انوار مدبره؛ اصل حرکت جوهری را ارائه نمود که در واقع حرکت وجودی مد نظر وی است؛ و بر این اساس نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس را اثبات نمود. طبق این نظریه اینگونه نیست که نفس از ابتدا مجرد بوده

وقبل از بدن موجود باشد و یا همراه با آن حادث شود و سپس به بدن ملحق گردد. از دیدگاه صدرا هر بدنی نفس مخصوص به خود را داراست که به وسیله همان زمینه مادی بدنی بوجود آمده است. بنابراین نفس در ابتدا وجودی جسمانی و مادی دارد و در اثر وجود استعداد و رشد و تکامل به سمت تجرد پیش می رود تا به سرحد تجرد تام برسد یعنی نفس یک وجود ذو مراتب دارد که از وجود جسمانی و مادی آغاز گشته و به تجرد تام عقلانی ختم می شود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸/ ۳۴۰-۳۴۳-۳۴۷- ج ۳/ ۳۳۱-۵۳۶/۱۳۶۳)

وی در ابتدا حرف مشائون را می پذیرد و می گوید که نفس بواسطه استعداد ماده حادث می شود و استعداد ماده به خاطر حصول مزاج مناسب و مزاج مناسب علت معده نفس است. اما در چگونگی حدوث نفس از مشائون فاصله می گیرد. یعنی نفس در یک زمینه مادی که همان بدن است حادث شده و در ابتدای وجود نیز خود صورتی معدنی و مادی است که در ادامه حیات خود به سوی تجرد پیش می رود تا جایی که در بقا دیگر نیازی به بدن ندارد. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸/ ۳۳ - ج ۹/ ۱۲ - ج ۱۰/ ۲۲۱-۲۲۳-۲۳۵/۱۳۶۱) بنابراین در یک روند نزولی نفس از تجرد تام ابتدای حدوث در نزد ابن سینا به وضعیت تجرد ضعیف تر در اندیشه سهروردی و نهایتاً به حدوث جسمانی در ملاصدرا می رسد که لازمه دو وضعیت اول حدوث به همراه بدن است چون امر مجرد نه می تواند علت مادی و جسمانی داشته باشد و نه حال در جسم باشد پس در وضعیتی است که همراه با حدوث بدن توسط مبادی عالی که عقل فعال مشائی و روح القدس یا جبرئیل اشراقیون است حادث شده و در بدن تصرف می کند. اما از نظر ملاصدرا نفس صورتی جسمانی است که با طی فرایندی استکمالی، مجرد می شود. پس بدن زمینه ای است که نفس در آن رشد و استکمال می یابد.

#### ۴. اشتداد، تکامل و ذو مراتب بودن نفس

در این بحث پرسش از این است که آیا نفس نیز همانند سایر پدیده های این عالم دستخوش تغییر و تحول می شود یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا نفس نیز دارای حرکت و استکمال است؟ چنانکه گفته شد از نظر ابن سینا نفس از همان ابتدای وجود جوهری مجرد است و ذاتی عقلانی دارد و چون نه در جواهر و نه در مجردات تغییر و تحول راه ندارد پس نفس نیز تغییر و تحول و دگرگونی ذاتی ندارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ط: ج ۱/ ۹۸) از لوازم

سخن وی این است که نفس یک کودک و یک فرد بالغ به لحاظ جوهرشان هیچ تفاوتی ندارد و تفاوت آنها تنها در اعراض نفس مانند علم است. البته ابن سینا در عباراتی تصریح می‌کند که نفس انسانی مستعد نوعی از استکمال ذاتی است و آن بر حسب دو قوه عقل نظری و عقل عملی است که پائین‌ترین درجات آنها عقل هیولانی است و با رشد و تکامل به عقل مستفاد تبدیل می‌گردند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ط، ج ۲، نفس/ ۱۸۵-۱۸۶-۱۹۸-۲۰۸-۲۲۸-۴۳۵-۴۳۵: ۱۳۷۵) برخی از این عبارات ناظر به استکمال خارج از ذات است اما از ظاهر برخی چنین بر می‌آید که شیخ متمایل به استکمال ذاتی نفس بوده است؛ اما این مطلب با مبانی شیخ در تضاد است و شیخ مبانی لازم آن را در اختیار ندارد. لذا باید آن را به اعراض ارجاع داد. از شواهدی که می‌تواند این مطلب را تایید کند، بحث علم و اتحاد علم، عالم و معلوم است. از دیدگاه ابن سینا علم عرض و از جمله کیف نفسانی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ۱۴۰) یعنی وقتی ما به چیزی عالم می‌شویم در ذات و جوهر نفسمان تغییری حاصل نمی‌شود بلکه به اعراض نفس چیزی اضافه گردیده است. همچنین وی اتحاد علم و عالم و معلوم را نمی‌پذیرد و این موید همین مطلب است که علوم ما همچون تابلوهایی بر روی دیوار هستند که دخل و تصرفی در اصل دیوار ندارند بلکه یک زینت برای آن محسوب می‌شوند و این یعنی تغییرات علمی ما در سطح اعراض است و نفس در همه‌ی این موارد ثابت است بگونه‌ای که اگر ما نفس یک عالم و جاهل را مقایسه کنیم اگر علم را که عرض است در نظر بگیریم این دو به لحاظ جوهر نفس با یکدیگر هیچ تفاوتی ندارند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ط، ج ۲، ۲۱۲-۲۱۳)

شیخ اشراق موضع متفاوتی نسبت به ابن سینا دارد که می‌توان آن را در مقابل ابن سینا قرار داد. وی با ارائه نظریه تشکیک در مقابل تباین ذاتی مشائی راه را برای هر گونه تغییر و استکمال در مرتبه ذات گشود. پیش از این بیان گردید که سهروردی انوار را دارای درجات متفاوت شدت و ضعف و نقص و کمال می‌داند؛ که همیشه نور سافل نسبت به نور عالی عشق و محبت دارد. لذا نفس نیز به مبادی عالی و همچنین نورالانوار عشق و محبت دارد و می‌خواهد که به موطن حقیقی بیوندد و این میسر نمی‌شود مگر با رفع حجاب‌ها و شواغل بدنی، رفع نقصان و تکامل. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۳۵-۱۳۶-۲۲۳) این اجمالی از آراء و مبانی اشراقی سهروردی است که زمینه را برای ارائه تفصیلی آن در چارچوب وجودی توسط صدرا فراهم می‌سازد.



تشکیک مراتب انوار، بستری را فراهم کرد تا ملاصدرا در پرتو نگاه وجودی و ارائه نظریه حرکت جوهری، سیر تکاملی و اشتدادی نفس را تبیین و ارائه نماید. وی بر خلاف ابن سینا نفس را دارای تحولات جوهری می داند که از ابتدای خلقت و در مرتبه مادی این حرکت استکمالی شروع گردیده و با طی درجات و مقامات مختلف به سمت مجرد تام پیش می رود چنانکه عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» حاکی از این مطلب است. بنابراین نفس موجودی است با وجودی تدریجی، که در طول زمان با حرکت استکمالی جوهری مراتب مختلف آن متحقق می گردد. وی در آثار خویش بطور مکرر به این مطلب تصریح می نماید (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸/۳۸-۱۳۳-۱۴۷-۱۴۸-۱۵۰-۲۲۳-۲۴۵-۳۷۵-۳۷۸-۳۹۳-۱۳۶۳/۵۱۰-۵۵۹-۲۳۴/۱۳۶۰-۲۳۵/۱۳۶۱) وی علاوه بر بیاناتی که در این زمینه دارد صراحتاً نظر ابن سینا را رد کرده و آن را مردود می شمرد. وی ثبات جوهری و ذاتی نفس را نظریه ای بسیار سخیف می داند. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸/۲۴۵-۳۲۹) لذا در گفتگوی بهمینار و ابن سینا درباره تبدیل ذات که شیخ آن را نفی می کند، از نظر بهمینار دفاع می کند و بر جهت استمرار و تجدد نفس به دو وجه استدلال می کند: نفس به دو طرف هیولی و عقل (مبدا و مقصد وجود) تعلق دارد. همچنین این امر بدیهی و وجدانی است که هر کسی که به خود رجوع کند خود را متفاوت از گذشته می یابد و این تفاوت تنها در اعراض نیست بلکه تفاوتی ذاتی و جوهری است. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۰/۲۳۰) بر همین اساس وی انسان را دارای مقام معلوم و مشخصی در وجود ندانسته و برای او مقامات و درجات گوناگونی در وجود قائل است. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸/۳۴۳-۳۴۷) بنابراین طبق مبانی شیخ الرئیس فقط استکمال عرضی نفس قابل توجیه است. اما این مساله در سیر خود با توجه به توسعه در مبانی توانست به حوزه ذات راه پیدا کند چنانکه سهروردی با بیان اصل تشکیک و نقصان نفس و شوق مراتب سافل به مراتب عالی مساله استکمال ذاتی نفس را مطرح ساخت و زمینه ای را برای صدرا فراهم ساخت تا بتواند با تحول شگرف در مبانی این مساله را تبیین برهانی نماید.

## ۵. مجرد نفس و قوا

چنانکه اشاره گردید در نگاه ابن سینا نفس از همان ابتدای پیدایش ذاتا مجرد است و به لحاظ وجودی از سنخ عقول می باشد و تفاوتش با سایر عقول در این است که آن ها در جسم تصرف ندارند اما نفس تعلق به بدن داشته و نیازمند آلات بدنی و جسمانی است و

لذا گفته شده که نفس در مقام ذات مجرد بوده و در مقام فعل مادی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ط، ج ۱۳/۲-۳۱-۳۷-۱۸۷-۱۳۷۵، ج ۳/۲۶۰-۲۰۷-۱۸۳-۱۹۶-۱۳۷۹/۳۷۴) شیخ رئیس نفوس نباتی و حیوانی را مادی می‌داند زیرا آن‌ها ذات خود را تعقل نمی‌کنند و اگر هم ذات خود را ادراک کنند در حد ادراک وهمی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ت/۸۰-۸۲) ابن سینا چنانکه نفوس نباتی و حیوانی را مادی می‌داند قوای مربوط به آن‌ها از جمله قوه خیال و ادراک خیالی را نیز مادی دانسته و برای هر کدام جایی را در بدن مشخص می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ط، ج ۲/۳۳-۳۴-۳۵-۳۷-ابن سینا، ۱۳۷۵/۳۳۵) بنابراین فقط نفس انسانی و قوای آن یعنی عقل عملی و نظری مجرد هستند و حالت دیگری وجود ندارد.

در حکمت اشراق از این امر که سهروردی نفس را در انتهای سلسله انوار قرار داده و با توجه به اختلاف تشکیکی انوار آن را دارای نقص می‌داند، بر می‌آید که در نظر وی نباید نفس تجردی تام همچون عقول داشته باشد بلکه از تجردی ضعیف‌تر برخوردار است. البته وی با طرح عالم مثال منفصل زمینه را برای بیان عالم مثال متصل و تبیین تجرد مثالی نفس توسط ملاصدرا فراهم نموده است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲۳/۳) در مورد قوا نیز وی همان تقسیم بندی پیشین را می‌پذیرد و همچون ابن سینا قوای نباتی و حیوانی را مادی دانسته و برای هر یک جایگاهی را در مغز در نظر می‌گیرد. (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲۶/۳-ج ۲/۲۱۴) سهروردی با مجرد غیر تام در نظر گرفتن نفس و همچنین قائل شدن به عالم مثال زمینه را برای طرح دقیق‌تر و منسجم‌تر تجرد مثالی نفس توسط ملاصدرا مهیا نمود.

ملاصدرا با تاثیری که از سهروردی پذیرفته است و بر خلاف ابن سینا، هر سه قسم نفس را مجرد می‌داند. اما نحوه تجردی که ملاصدرا می‌گوید با تجردی که ابن سینا در مورد نفس انسانی می‌گفت متفاوت است. تجردی که ملاصدرا از آن در مورد نفس نباتی و حیوانی صحبت می‌کند تجردی تام نیست. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸/۴۸-۲۷۸-۲۱۳/۱۳۶۰) در مورد نفس انسانی نیز ابتدا وی می‌گوید دلایلی که بطور مشهور در باب تجرد نفس ذکر شده و به تجرد نفس از طریق ادراک معقولات استناد می‌کند، فقط شامل بعضی از نفوس می‌شود و عام و فراگیر نیست چون تجرد عقلی برای اکثر مردم حاصل نیست و اکثر نفوس تنها مجرد از اجسام طبیعی هستند نه از صور خیالی. پس در مورد نفس انسانی با توجه به مبنای جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا می‌توان گفت که آن در ابتدا مادی و جسمانی بوده و سپس بوسیله تحولات جوهری به سمت تجرد تام پیش می‌رود البته مجرد شدن نفس به این معنا نیست که چیزی به عنوان تجرد به آن اضافه می‌شود

بلکه به معنای ضعیف شدن و از دست دادن وجود تعلقی است. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸/۲۶۵-۲۶۸-۲۸۳-۳۸۹) لذا همه نفوس انسانی در مجرد از درجه یکسانی برخوردار نیستند. از طرفی چون تعداد کسانی که به مجرد تام می رسند نیز بسیار کم است اکثر مردم تجردی پائین تر از مرتبه مجرد عقلانی دارند که همان مجرد خیالی است که حیوانات نیز در این امر مشترک اند. پس از نظر وی می توان موجود را یا مادی دانست و یا مجرد تام و یا نیمه مجرد که همان مجرد خیالی است و این همان نحوه تجردی است که سهروردی - با توجه به اختلاف انوار در نقص و کمال - درباره نفس انسانی قائل بود هر چند که به آن تصریح نکرده است؛ با این تفاوت که ملاصدرا این نحوه از مجرد را به نفوس حیوانی و نباتی نیز تعمیم می دهد. پس در حقیقت صدرا نظریه شیخ اشراق را در این باب توسعه داده است.

ملاصدرا در رابطه با قوا در برخی از آثار خود همان دیدگاه مشائی را بیان می کند اما قید « بحسب المشهور» که در آخر عبارت خود اضافه می کند بیانگر این است که نظر او چیز دیگری است. (صدرالمتالهین، ۱۳۵۴/۲۴۴) وی عباراتی را ذکر می کند که در آن به صراحت بیان می کند که قوای مدرکه نفس حیوانی مجردند. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸/۱۶۱-۲۰۵-۲۱۴-۲۷۰-۲۹۹-۵۵۳/۱۳۶۳) ملاصدرا با اینکه این قوا را مجرد دانسته اما آنچه که مشائیون به عنوان محل برای این قوا مشخص کرده اند را به عنوان ابزار و نقش اعدادی و استعدادی برای آنها می پذیرد. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸/۲۰۵-۱۳۶۳-۵۱۰).

## ۶. رابطه نفس با بدن

اولین مطلبی را که در این باب از نظر ابن سینا می توان ذکر کرد این است که وی نفس را موجود مجرد مستقلی می داند که منطبع در بدن نیست و اصولاً به دلیل تجردش مکانمند نیست. این حکم اختصاص به نفس انسانی دارد و چنانکه گفته شد از نظر او نفس نباتی و حیوانی مادی بوده و به همین علت منطبع در بدن و جسم می باشند. (ابن سینا، ۱۴۰۴/۱۰۷-۳۱۷/۱۳۷۹) با توجه به اینکه نفس همراه با حدوث بدن حادث گردیده و بدن مرجح وجود آن است پس می توان بین نفس و بدن به گونه ای از علیت قائل شد بدین صورت که بدن علت بالعرض وجود نفس است نه علت حقیقی؛ چون علت حقیقی منحصر در علل چهارگانه است. بدن نه علت فاعلی نفس است نه علت مادی و

قابلی، نه علت صوری و غایی. بنابراین تعلق به بدن همانند تعلق معلول به علت ذاتی نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲/۲۰۲-۲۰۴) از نظر وی نفس در اصل وجود، نیاز و تعلق به بدن نداشته بلکه به مبادی عالیه تعلق دارد. تعلق نفس به بدن از سنخ اضافه است که از نظر او ضعیف‌ترین اعراض است در حالی که نفس خود جوهری قائم به ذات می‌باشد و به همین دلیل است که با از بین رفتن این اضافه، او از بین نمی‌رود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲/۲۰۵-۲۰۷/۱۰۱-۱۸۶) شیخ بدن را آلت و ابزار نفس می‌داند و تعلق نفس به بدن را از سنخ تعلق استفاده‌کننده ابزار به ابزار می‌شمرد یعنی همانطور که استفاده‌کننده ابزار، تعلق به ابزار جز استفاده از آن برای رفع نیاز خود ندارد نفس نیز همین گونه است و تنها تعلق او به بدن استفاده از آن برای رفع نیازهای خود است. (ابن سینا، ۱۴۰۷/۲۰۷-۹۷-۱۰۰-۱۹۶) طبق نظر وی می‌توان نفس را صورت و بدن را قابل‌نامید اما نه به معنای حال و محل که صورت حال در محل باشد بلکه قابل به این معنا که محل تصرف یعنی بدن، تصرف را می‌پذیرد. (ابن سینا، ۱۴۰۷/۲۰۷-۱۹۸) یعنی نفس به خاطر رفع نیازهای خود ناچار است که بدن را به کار گیرد و برای استفاده از آن باید آن را تدبیر کند. با توجه به آنچه گفته شد از گفته‌های ابن سینا بر می‌آید که وی قائل به دوگانه‌انگاری نفس و بدن می‌باشد زیرا از طرفی نفس یک وجود مجرد مستقل است که با بدن -که آن نیز یک وجود مادی مستقل دارد- ارتباط دارد و از طرفی اضافه نفسیت امری عرضی برای نفس است پس می‌توان گفت که معیت بین آن‌ها یک معیت غیر ضروری است.

این نگاه دوگانه‌انگارانه در سهروردی نیز ادامه می‌یابد زیرا چنانکه قبلاً گفته شد وی نفس را در ابتدای حدود مجرد و در زمره انوار می‌داند؛ از طرفی از نظر او بدن که جسم است جوهر غاسق و جزء برازخ می‌باشد و این دو تناسبی با یکدیگر ندارند؛ لذا نفس بی‌واسطه در بدن تصرف نمی‌کند بلکه تصرفش به واسطه جسم لطیفی است که در سراسر بدن حضور دارد و حامل قوای بدنی است. وی آن را روح حیوانی می‌نامد که نسبتی با نفس ناطقه نورانی و نسبتی نیز با بدن ظلمانی دارد و این دال بر اعتدال آن است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۰۶- کمالی زاده، ۱۳۹۲: ۵۱) روح حیوانی همان روح بخاری ابن سیناست. با وجود اینکه سهروردی مساله تشکیک را مطرح ساخت اما چون هنوز تبیین منقحی از آن صورت نگرفته بود در این بحث فراتر از نظریه مشائی نرفته است. اما ملاصدرا با اخذ این نظریه و تبیین آن در پرتو نگاه وجودی به اصول دیگری دست یافت که موفق شد این مبحث را نیز ارتقا دهد.

در نگاه ملاصدرا رابطه نفس و بدن خیلی عمیق تر و پیچیده تر از این است. از طرفی او نفس را جسمانیه الحدوث دانسته و از طرفی اضافه نفسیت را ذاتی نفس و نحوه وجود آن می داند پس معیت آن ها نمی تواند صرفاً یک معیت اتفاقی باشد بلکه یک نوع تلازم و معیت ضروری بین آن ها برقرار است. زیرا که نه نفس می تواند بدون بدن موجود باشد - مگر اینکه دیگر نفس نباشد - و نه بدن می تواند بدون نفس وجود داشته باشد زیرا که در آن صورت دیگر بدن نیست بلکه جسمی است مانند سایر اجسام. وی تعلق نفس به بدن را در وجود و تشخیص می داند که البته این امر مربوط به مرحله حدوث نفس است نه بقا. به خاطر همین احتیاج نفس و بدن به یکدیگر است که ملاصدرا نوع تلازم بین نفس و بدن را از نوع تلازم بین ماده و صورت می داند. و در برخی موارد به صراحتاً ذکر می کند که نفس صورت کمالیه برای بدن است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳۲۶/۸-۳۸۲-۳۸۴، ج ۳/۹-۳۴۹/۱۳۵۴)

برخی قائل اند که چنین کاربردی از باب مجاز و به اعتبار مشابهت های بین نفس و بدن با ماده و صورت است نه اینکه او حقیقتاً نفس را نوعی صورت بداند و گرنه همان اشکال وی به فیلسوفان پیشین به خود او نیز وارد است:

اعتقاد به اینکه نفس نوعی از صورت است با اعتقاد به اینکه در تقسیم جوهر به انواع اولیه اش، نفس نوعی در عرض صورت است سازگار نیست. چنانکه خود در ضمن استدلال سوم به این فیلسوفان می گوید: اعتقاد به اینکه نفس نوعی از عقل است با اعتقاد به اینکه در تقسیم جوهر به انواع اولیه اش، نفس نوعی در عرض عقل است سازگار نیست... بنابراین بهتر است بگوییم نفس و بدن نسبت به یکدیگر در حکم صورت و ماده اند (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳/۳۵۳)

با عنایت به آراء صدررا در باب صورت و انقسام آن به دو قسم مادی و مجرد و همچنین تصریحات وی بر صورت بودن نفس و اذعان به اتحاد نفس و بدن همچون رابطه ماده و صورت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲۵۰/۸-۲۵۰/۸-۱۰۷/۹)، می توان به این نتیجه دست یافت که طبق نظر وی نفس صورت است برای بدن؛ صورتی مادی که با فرآیند حرکت جوهری به یک صورت مجرد تبدیل می شود. اگر چنین نباشد پس نفس چه نسبتی با بدن دارد؟ از طرفی ترکیب اتحادی چگونه قابل تبیین است و تشکیل نوعی طبیعی از ترکیب نفس و بدن، چگونه تبیین می گردد؟ لذا به نظر می رسد که می توان در تقسیم بندی مزبور تجدید نظر نمود و صورت را به دو بخش مادی و مجرد تقسیم کرد و نفس را از سنخ صورت مجرد دانست. ممکن است اشکال شود که با توجه به حرکت جوهری نفس ابتدا

صورتی مادی است و سپس به مجرد می رسد و لازم می آید که نفس تا یک مرحله ای جزء صورت مادی باشد و در مرحله دیگر جزء صورت مجرد. طبق نظر صدرا می توان گفت، نفس در ابتدا صورتی مادی است در حقیقت در این مرحله، نفس نیست بلکه صورت معدنی مادی است و بالقوه نفس نباتی است و پس از آنکه بالفعل نفس نباتی گشت به آن نفس اطلاق می گردد. از طرفی از نظر ملاصدرا نفس در تمامی مراحل نباتی، حیوانی و انسانی دارای نحوه ای از مجرد است. لذا می توان نفس را تحت صورت مجرد قرار داد، البته مجرد به معنای عام.

بنابراین بدلیل ترکیب اتحادی نفس و بدن، انسان به منزله سکه ای است که دو وجه دارد یک وجه نفس است و دیگری بدن و این دو با اختلافی که دارند یک وجود واحد را تشکیل می دهند. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸/۱۳۴-ج ۹/۹۹-۲۷۹/۱۳۵۴) با توجه به مطالب گفته شده از نظر ملاصدرا نفس دارای حقیقتی ذو مراتب و دارای وحدت جمعیه است و بدن نیز یکی از مراتب نفس و سایه اوست و بر خلاف آنچه که جمهور فلاسفه پذیرفته اند نفس حامل بدن و بدن تابع نفس است. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۹/۴۷-۴۹-۹۹-۳۰۸/۱۳۵۴) از نظر ملاصدرا بدن حقیقی که مرتبه ای از مراتب نفس و سایه و پرتو وجود نفس است موضوع تصرف و تدبیر نفس می باشد و آن غیر از این بدن و جثه ظاهری است؛ بدن حقیقی بدنی است که در آن نور حیات بالذات سریان دارد و آن روح بخاری است. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۹/۹۹-۳۰۸-۲۵۰/۱۳۵۴) در مورد روح بخاری باید گفت که این بحث بر مبنای طب قدیم مطرح شده و علم پزشکی امروز وجود روح بخاری را تایید نمی کند که البته به جنبه فلسفی بحث لطمه ای نمی زند؛ زیرا به لحاظ فلسفی باید بین موجود مجرد و مادی واسطه ای وجود داشته باشد که با هر دو طرف تناسب داشته باشد لذا بر مبنای طب قدیم روح بخاری می توانست مصداقی برای این واسطه باشد.

## ۷. رابطه نفس و قوا

از نظر ابن سینا نفس علی رغم قوای متعدد، دارای وحدت است (ابن سینا، ۱۳۷۹/۳۸۸). آنچه در این جا قابل تامل است این است که این قوا با نفس چه رابطه ای دارند آیا جزئی از ذات نفس هستند و یا امری خارج از ذات؟ با توجه به آنچه قبلاً گفته شد قوای نباتی و حیوانی از نظر وی مادی بوده و هر کدام جای خاصی را در بدن دارند پس نمی توانند

رابطه اتحادی با نفس مجرد داشته باشند و از طرفی به علت بساطت نفس جزء آن نیز نمی باشند. در حقیقت این قوا و همچنین عقل نظری و عملی هویتی غیر از هویت خاص نفس دارند چنانکه خود ابن سینا نیز آن را بطور صریح بیان کرده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ط، ج ۱۸۵/۲ - ۸۲/۱۳۷۵) وی از نفس به «منبع و مجمع قوا» و همچنین از قوا به «فروع نفس» یاد می کند. این تعبیرات به نظر شیخ اشراق نزدیک می شود اما با توجه به مبانی شیخ همچنان با آن فاصله زیادی دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ط: ج ۲/نفس - ۲۲۴ - ۲۲۷ - ۱۳۷۵: ۸۲)

چنانکه قبلاً بیان گردید شیخ اشراق نیز همچون ابن سینا قوای نباتی و حیوانی نفس را مادی و منطبع در بدن می داند و برای هر یک مکانی را در مغز مشخص می کند با این تفاوت که مانند نظر ابن سینا بین نفس و قوا مابینت نبوده و قوا صرفاً ابزار نفس نیستند بلکه این قوا همگی به یک اصل بر می گردند و در آن جمع می شوند و آن نفس است؛ به عبارتی دیگر قوا سایه های نفس و ظهور آن در بدن می باشند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۳ - ۲۱۵).

سهروردی در گامی فراخ رابطه قوا و نفس را نزدیکتر نموده و زمینه را برای گام‌های فراختر صدرا فراهم ساخته است. هرچند وی اختلاف تشکیکی مراتب انوار را طرح می نماید و در احوال السالکین، مراحل سیر و سلوک و تکامل نفس را به تفصیل بیان می کند اما هنوز مبانی لازم را برای ذومراتب دانستن نفس در اختیار ندارد و لذا گام‌های بعدی این مسیر را ملاصدرا در پرتو اصول و مبانی فلسفی خاص خود تکمیل می نماید. با توجه به اینکه ملاصدرا نفس را واقعیتهای ذومراتب و قوای آن را مجرد می داند لذا قائل است که نفس در عین ذومراتب بودن دارای وحدت جمعیه است و هر یک از قوا مرتبه ای از مراتب نفس است که رابطه اتحادی با نفس دارد بگونه ای که قوا وجودی غیر از وجود نفس ندارد و در حقیقت خود نفس است که در مراتب مختلف حضور دارد و این جز با ذومراتب بودن نفس سازگار نیست. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱۳۵/۸ - ۱۳۶ - ۱۵۰ - ۲۲۵ - ۲۳۴ - ۱۳۶۰ - ۲۲۸ - ۵۰۸/۱۳۶۳ - ۵۵۴) این مطلب دقیقاً همان است که درباره رابطه ذات و صفات خداوند بیان می شود که صفات در عین اختلاف ماهیتی و مفهومی، موجود به وجود واحدند که همان وجود ذات خداوند است و مصداقی جز ذات خداوند ندارند. در مورد نفس نیز همین بیان صدق می کند؛ قوای نفس نیز با نفس اتحاد داشته و به یک وجود موجودند اما وجودی که دارای مراتب متعدد است. در تحلیل و بررسی این مطلب سه

فرض قابل تأمل است، نخست آنکه سه نفس جداگانه وجود دارد که هر کدام متصدی یک سری از افعال هستند. نفس نباتی افعال نباتی و نفس حیوانی نیز حس و حرکت بالاراده و نفس انسانی نیز متکفل تفکر و تعقل است. فرض دوم اینکه همه افعال مستند به یک نفس واحد بوده و همه ی افعال مستند به اوست لکن برخی افعال را بالذات و برخی را به واسطه قوا انجام می دهد. فعل بالذات او تعقل و تفکر است و افعال حیوانی و نباتی را به واسطه انجام می دهد. پس در حقیقت قوا مبدا حقیقی افعال نیستند بلکه نقش ابزار و واسطه را دارند (این فرض مطابق با نظر شیخ الرئیس و مشائون است). بر طبق فرض سوم نیز همه افعال چه انسانی چه حیوانی و چه نباتی مستند به نفس است و نفس فاعل آن ها است اما نه بدانگونه که برخی را بالذات و برخی را بواسطه قوا انجام دهد بلکه همه آن ها بالذات فعل اوست که طبق نظر صدرا در ذو مراتب بودن حقیقت هر فعلی از افعال مستند به مرتبه ای از مراتب نفس است. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸/۷۱-۷۲).

## ۸. نتیجه و ماحصل کلام

با توجه به مطالبی که مورد بحث و بررسی قرار گرفت، به نظرمی رسد ریشه ابداعات و نوآوریهای فلسفی ملاصدرا در ساحت های متعددی از مباحث نفس که اساسا به لحاظ مبنایی با نظرات فلاسفه پیش از وی تفاوت دارد را باید در آراء پیشینیان وی بویژه شیخ اشراق جستجو نمود.

۱۸ در بحث حد نفس وی قائل به «ذاتی بودن» اضافه نفسیت است بر خلاف ابن سینا که آن را امری عرضی می دانست. این نظریه ابداعی صدرا مبتنی بر مبنای وی در باب حدوث نفس یعنی جسمانیت الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس است که بر مبنای حرکت جوهری و تشکیک در وجود استوار است. البته در این راه گام نخست متعلق به شیخ اشراق است که با ارتقاء نفس به مرتبه سلسله انوار مجرده زمینه را برای ارائه و تبیین نظریه حدوث جسمانی ملاصدرا فراهم ساخت.

۲۸ در بحث حدوث نفس ملاصدرا بر خلاف ابن سینا قائل به جسمانیت الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس است که این مطلب نیز جز با حرکت جوهری امکان پذیر نیست. زمینه این بحث نیز در آراء اشراقی سه‌روردی قابل بررسی است، طبق نظریه تشکیک در سلسله انوار، انوار مدبره در پایین ترین مرتبه سلسله انوار هر چند مجرد محض نیستند اما



در سیر تکاملی به انوار مجرده محض ملحق شده و در زمره آنها قرار می گیرد لذا تعداد عقول (انوار قاهره) طولی در حکمت اشراق قابل افزایش است. و ملاصدرا نیز با پذیرش نظریه تشکیک مراتب وجود و حرکت جوهری، سیر تکامل نفس را از ماده تا عقل مجرد محض ترسیم نمود.

۳۸ لذا در بحث اشتداد و تکامل نفس نیز همانطور که گفته شد ابن سینا قائل به تغییرات عرضی برای نفس بود نه جوهری بر خلاف صدرا که نفس را ذاتا متحول می دانست که در مسیر اشتداد و تکامل جوهری قرار دارد و این مطلب نیز جز با مبنای حرکت جوهری سازگار نیست. در اینجا نیز شیخ اشراق بر خلاف ابن سینا قائل به تکامل نفس بود و افزایش تعداد عقول فعاله را با تکامل انوار مدبره تبیین نمود.

۴۸ ابن سینا در بحث تجرد، موجود را یا مادی می داند و یا مجرد و فرض سومی وجود ندارد به همین لحاظ نفس انسانی و قوای مختص آن مجرد بوده و نفوس نباتی و حیوانی و قوای مختصشان همگی مادی اند. شیخ اشراق در اینجا با قائل شدن اختلاف تشکیکی بین انوار فرض سومی را بطور ضمنی مطرح ساخت و آن موجود نیمه مجرد خیالی است که طفره را از جهانشناسی و معرفت شناسی فلسفه اسلامی مرتفع می سازد. ملاصدرا نیز با نگاه تشکیکی به وجود و پذیرش عالم مثال، تجرد خیالی را نیز می پذیرد (موجودات عالم مثال یا خیال امور غیر مادی اند که واجد شکل و مقدار و رنگ موجودات مادی هستند)، و لذا ملاصدرا نفس حیوانی و قوای آن را نیز مجرد می داند اما نه مجرد تام عقلی بلکه مجرد خیالی و حتی نفوس نباتی را نیز مجرد دانسته است که قطعا درجه تجردش از نفس انسانی و حیوانی پائین تر است. که همه این امور بر مبنای تشکیک در وجود استوار است و ملاصدرا این نظریه را نیز وام دار شیخ اشراق است.

۵۸ در بحث رابطه نفس و بدن نیز صدرا متأثر از سهروردی است زیرا وی قوا را از مابینت کامل با نفس به سایه و ظهور نفس در بدن ارتقاء داد.

با تامل در بیانات صدرالمتالهین در این مباحث می توان به چند مبنای مهم دست یافت که عبارتند از حرکت جوهری و تشکیک وجود، که هر دو بر مبنای مهم اصالت وجود استواراند. لذا اصالت وجود را می توان مبنایی دانست که ملاصدرا توانست بوسیله آن چهارچوب فلسفی جدیدی را طرح ریزی کند. باید توجه داشت که در بحث تشکیک صدرا متأثر از شیخ اشراق است که برای نخستین بار این نظریه را مطرح نمود هر چند در

سلسله انوار، و ابتکار صدرا در این بود که با توجه به نگاه وجودی خود تشکیک را در وجود قرار داد. لذا می‌توان رمز نوآوری‌های ملاصدرا را در همین امر جستجو نمود بدین صورت که وی با قائل شدن به اصالت وجود توانست به دو مبنای دیگر یعنی تشکیک در وجود و سپس به نظریه حرکت جوهری دست یازد و با حصول این مبانی به سایر ابداعات و نوآوری‌های فلسفی نائل گردد.

### کتاب‌نامه

- ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ. ق (ط)، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ. ق (الف)، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ابن سینا، ۲۰۰۷ م، رساله احوال النفس، پاریس، دار بیبلیون
- ابن سینا، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیها، چاپ اول، قم، نشر البلاغه
- ابن سینا، ۱۳۷۹، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ. ق (ت)، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی
- سهروردی، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- سهروردی، ۱۳۷۳، حکمه الاشراق، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- صدرالمتلهین، ۱۹۸۱ م، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث
- صدرالمتلهین، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی
- صدرالمتلهین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر
- صدرالمتلهین، ۱۳۶۱، العرشیه، تهران، انتشارات مولی
- صدرالمتلهین، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چاپ اول، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، تهران - موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره»
- کمالی زاده، طاهره، ۱۳۹۲، مبنای حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی، چاپ دوم، تهران، فرهنگستان هنر
- کمالی زاده، طاهره، ۱۳۹۴، تاویل اشراقی سهروردی از آیات پیرامون حقیقت نفس، دوفصل‌نامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال چهارم، شماره ۸، ص ۵۷-۷۲
- کمالی زاده، طاهره، ۱۳۹۱، قاعده مشرقیه «نور و ظلمت» و نظریه اشراقی معاد، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره ۸۸/۲، ص ۱۰۳-۱۲۵